



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر
عليه السلام

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

نهاية التعمير

في مباحث الصلاة

للجزء ٣-١

تعمير وإحياء أئمة الإمام الجليل
آية الله العظمى السيد محمد باقر الطباطبائي البروجردي

تأليف: الفقيه الأصولي

آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل التكريزي

الكتاب

مكتبة الإمام الخميني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهاية التقرير في مباحث الصلاة

كاتب:

محمد الفاضل اللكراني

نشرت في الطباعة:

مركز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام

رقم الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٢	نهايه التقرير في مباحث الصلاه
٢٢	اشاره
٢٢	الجزء الأول
٢٢	اشاره
٢٢	مقدمه التحقيق
٢٢	اشاره
٢٣	قراءه في حياه الإمام السيد البروجردى
٢٣	اشاره
٢٣	مراحل حياهه المباركه
٢٣	المرحله الأولى: بروجرد
٢٤	المرحله الثانية: أصفهان
٢٤	اشاره
٢٥	أساتذته في هذه المرحله:
٢٥	المرحله الثالثة: النجف
٢٦	المرحله الرابعة: بروجرد مئة أخرى
٢٨	المرحله الخامسة: قم المقدسه
٣٠	أعماله في بروجرد:
٣١	معجم بأعماله العلميه:
٣٤	لمحه عن حياه المقرّر
٣٤	اشاره
٣٥	مؤلفاته:
٣٦	حديث المؤلف حول كتاب نهايه التقرير:

- ٣٧ كلمة أخيرة
- ٣٨ مقدمه المؤلف
- ٣٨ كتاب الصلاة
- ٣٩ اشارة
- ٣٩ المطلوب الأول في المقدمات
- ٣٩ اشارة
- ٣٩ المقدمة الاولى في أعداد النوافل
- ٣٩ اشارة
- ٤١ ينبغي التنبيه على أمور:
- ٤١ الأمر الأول: نافله كل فريضة عبادة مستقلة
- ٤٤ الأمر الثاني: صلاة الغفيلة
- ٤٩ الأمر الثالث: الجلوس في صلاة الوتيرة
- ٥١ الأمر الرابع: سقوط الوتيرة في السفر
- ٥٢ الأمر الخامس: هل تسقط الأربع ركعات المزيده في يوم الجمعة على نافلتها في السفر أم لا؟
- ٥٣ المقدمة الثانية في المواقيت
- ٥٣ أوقات الفرائض
- ٥٣ اشارة
- ٥٤ مسائل في تفصيل الأوقات
- ٥٤ اشارة
- ٥٤ المسألة الأولى: ابتداء وقت الظهرين
- ٥٩ المسألة الثانية: آخر وقت الظهر
- ٥٩ اشارة
- ٦٠ فرعان:
- ٧٢ قاعدة «من أدرك»

- ٧٤ علامات زوال الشمس
- ٧٧ المسألة الثالثة: ابتداء وقت المغرب
- ٨٤ المسألة الرابعة: آخر وقت صلاة المغرب
- ٨٥ اشارة
- ٨٥ أما الطائفة الأولى:
- ٩١ المسألة الخامسة: أول وقت صلاة العشاء
- ٩٤ المسألة السادسة: آخر وقت صلاة العشاء
- ٩٩ المسألة السابعة: وقت صلاة الفجر أولا و آخرها
- ٩٩ اشارة
- ١٠٢ وقت فضيلة العصر و العشاء
- ١٠٤ أوقات النوافل
- ١٠٤ اشارة
- ١٠٤ المسألة الأولى: وقت نافلة الظهرين
- ١١٢ المسألة الثانية: وقت نافلة المغرب
- ١١٣ المسألة الثالثة: وقت نافلة العشاء
- ١١٣ اشارة
- ١١٣ فرعان:
- ١١٤ المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل
- ١١٤ المسألة الخامسة: وقت نافلة الصبح
- ١٢٠ التطوع وقت الفريضة
- ١٢٤ المقدمة الثالثة في القبلة
- ١٢٤ اشارة
- ١٢٨ هنا مسائل:
- ١٢٨ المسألة الأولى: ما المراد من جهة الكعبة؟

- ١٣٥ المسألة الثانية: كفاية العمل بالمظتة فى القبلة
- ١٣٥ اشارة
- ١٣٨ فرع: إذا كان المكلف المتحير متمكنا من الصلاة إلى الجوانب الأربعة
- ١٣٩ المسألة الثالثة: التفريق بين الصلاتين إلى الجهات
- ١٤٠ المسألة الرابعة: إذا لم يتمكّن من جميع محتملات الصلاتين
- ١٤١ المسألة الخامسة: التكرار فى الصلوات المندوبة و باقى الفرائض لفاقد العلم و الظنّ
- ١٤٢ المسألة السادسة: لو علم المتحير بفوات بعض المحتملات
- ١٤٣ المسألة السابعة: مراتب الامتثال ثلاثة
- ١٤٤ المسألة الثامنة: إذا صلّى إلى جهة ثمّ تبين خطأه
- ١٥١ المسألة التاسعة: عدم شرطية الاستقبال فى النوافل
- ١٥٦ المقدمّة الرابعة فى الستر و الساتر
- ١٥٦ اشارة
- ١٦٧ كيفية صلاة العارى
- ١٧١ فروع فى الستر و الساتر
- ١٧٣ بحث حول حديث «لا تعاد»
- ١٧٥ شرائط لباس المصلّى
- ١٧٥ اشارة
- ١٧٥ الأمر الأول: أن لا يكون من جلد الميتة
- ١٧٥ اشارة
- ١٧٦ مسألة: إذا شك فى نجاسة جلد حيوان أو حرمة لحمه
- ١٨٥ الأمر الثانى: أن لا يكون لباس المصلّى من أجزاء الحيوان غير المأكول للحم
- ١٨٥ اشارة
- ١٨٩ الصلاة فى اللباس المشكوك
- ١٨٩ اشارة

- ١٩٥ تمتك الأصوليين بالبراءة العقلية
- ١٩٨ الاستدلال بالأخبار الدالة على الأصول الشرعية
- ٢٠٥ حكم الصلاة في جلد الخنزير
- ٢١٢ حكم الصلاة في جلد السنجاب
- ٢١٥ الأمر الثالث: أن لا يكون لباس المصلي حريرا
- ٢١٥ اشارة
- ٢١٩ حكم ما لا تتم الصلاة فيه، إن كان حريرا خالصا
- ٢٢٢ الأمر الرابع: عدم كون لباس الرجل المصلي من الذهب
- ٢٢٢ اشارة
- ٢٢٤ تنبيه: وجه حرمة التختيم بالذهب
- ٢٢٥ تتمه: قد ظهر لك أن حرمة لبس الذهب و كذا بطلان الصلاة فيه
- ٢٢٦ الأمر الخامس: شرطية الإباحة في لباس المصلي
- ٢٢٦ اشارة
- ٢٢٩ حكم الصلاة في الشمشك و النعل السندي.
- ٢٣٠ الأمر السادس: طهارة لباس المصلي
- ٢٣٠ اشارة
- ٢٣٢ هل تعتبر الطهارة في ما لا تتم الصلاة فيه؟
- ٢٣٤ لو شك في طهارة ثوب و صلى فيه، فانكشف أنه كان نجسا لا يجب عليه الإعادة
- ٢٣٩ لو رأى النجاسة في أثناء الصلاة
- ٢٤٣ لو علم المصلي بنجاسة ثوبه أو بدنه قبل الصلاة ثم نسي أو اعتقد الخلف
- ٢٤٣ اشارة
- ٢٤٦ فرع
- ٢٤٧ لو لم يكن للمصلي إلا ثوب واحد نجس
- ٢٥١ لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين

- ٢٥٣ المقدمّة الخامسة في مكان المصلّي
- ٢٥٣ اشارة
- ٢٥٤ المسألة الأولى: حكم تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة
- ٢٦٥ المسألة الثانية: ما يصحّ السجود عليه
- ٢٦٥ اشارة
- ٢٦٦ هنا فروع:
- ٢٦٦ الفرع الأول: في جواز السجود على مطلق الأرض
- ٢٦٧ الفرع الثاني: في جواز السجود على كلّ ما أنبتته الأرض
- ٢٦٧ الفرع الثالث: في عدم جواز السجود على المأكول و الملبوس
- ٢٦٨ الفرع الرابع: السجود على القطن و الكتان
- ٢٧٠ الفرع الخامس: في جواز السجود على القرطاس
- ٢٧١ الفرع السادس: السجود على الثوب و ظهر الكفّ في حال الاضطرار
- ٢٧٢ المقدمّة السادسة في الأذان و الإقامة
- ٢٧٢ اشارة
- ٢٧٦ كيفية الأذان و الإقامة
- ٢٧٩ ما قيل باعتباره في الأذان و الإقامة
- ٢٨٤ موارد سقوط الأذان و الإقامة
- ٢٨٤ اشارة
- ٢٨٥ المسألة الأولى: يسقط الأذان خاصّة في موارد:
- ٢٨٦ المسألة الثانية: مورد سقوط الأذان و الإقامة معا
- ٢٩٠ المسألة الثالثة: استحباب حكاية الأذان للسامع
- ٢٩١ الجزء الثاني
- ٢٩١ [تتمّة كتاب الصلاة]
- ٢٩١ المطلب الثاني في أفعال الصلاة

- ٢٩١ اشارة
- ٢٩١ الأول من أفعال الصلاة: النية
- ٢٩١ اشارة
- ٢٩٢ العناوين القصديّة:
- ٢٩٣ العدول من الائتمام إلى الانفراد
- ٣٠٠ لو انكشف الخلل في صحّة صلاة الجماعة
- ٣٠١ اعتبار قصد القربة في الصلاة
- ٣٠٩ اعتبار قصد التعيين و بيان المراد منه
- ٣١١ العدول إلى صلاة أخرى
- ٣١١ اشارة
- ٣١٧ فرع
- ٣١٨ الثاني من أفعال الصلاة: القيام
- ٣١٨ اشارة
- ٣٢٠ لو شك في ركنية شيء
- ٣٢٣ الأمر الأول: اعتبار الاستقلال في القيام
- ٣٢٥ الأمر الثاني: اعتبار الاستقرار في القيام
- ٣٢٧ من لم يستطع أن يصلّى قائما
- ٣٢٧ اشارة
- ٣٣١ فرع:
- ٣٣١ الثالث من أفعال الصلاة: تكبيرة الإحرام
- ٣٣١ اشارة
- ٣٣١ استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات
- ٣٣٦ استحباب رفع اليدين عند كلّ تكبير
- ٣٣٨ استحباب التكبير و رفع اليدين بعد الركوع

- ٣٤١ بقية مستحبات التكبير
- ٣٤٢ الرابع من أفعال الصلاة: القراءة
- ٣٤٢ اشارة
- ٣٤٢ المقام الأول: الذكر في الأخيرتين
- ٣٤٢ اشارة
- ٣٤٥ الجهة الأولى: عدم وجوب القراءة تعيينا في الأخيرتين
- ٣٤٦ الجهة الثانية: ما يقوم مقام القراءة في الأخيرتين
- ٣٤٨ المقام الثاني: وجوب السورة بعد الفاتحة في الركعتين الأوليين
- ٣٤٨ اشارة
- ٣٥١ الأمور التي تسقط معها السورة:
- ٣٥٤ المسألة الأولى: وجوب تعيين بسملة خاصة و عدمه
- ٣٥٧ المسألة الثانية: هل يجوز قصد معاني الألفاظ في القراءة؟
- ٣٦١ المسألة الثالثة: القران بين السورتين
- ٣٦٢ المسألة الرابعة: عدم جواز قراءة سور العزائم في الفريضة
- ٣٦٢ اشارة
- ٣٦٧ قراءة العزيمة سهوا
- ٣٧٠ المسألة الخامسة: عدم جواز قراءة سورة يفوت الوقت إن قرأها
- ٣٧١ المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرى؟
- ٣٧٦ المسألة السابعة: «الضحى» و «الانشراح» سورة واحدة، و كذا «الفيل» و «قريش»
- ٣٧٨ الجهر و الإخفات
- ٣٧٨ اشارة
- ٣٨١ المسألة الأولى: معنى الجهر و الإخفات
- ٣٨٥ المسألة الثانية: الإخفات في موضع الجهر و بالعكس
- ٣٨٥ اشارة

- ٣٩١ اجتماع الحكم الواقعى مع الظاهرى
- ٣٩٤ المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة فى الصلوات الإخفائية
- ٣٩٧ المسألة الرابعة: عدم وجوب الجهر على النساء
- ٣٩٨ المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذه أمام القراءة
- ٣٩٩ المسألة السادسة: اعتبار الموالة بين أجزاء القراءة
- ٤٠٠ المسألة السابعة: ما يعتبر فى صحه القراءة
- ٤٠٣ المسألة الثامنة: وجوب التعلم على من لا يحسن القراءة
- ٤٠٣ المسألة التاسعة: لو قدّم السورة على الفاتحة
- ٤٠٦ المسألة العاشرة: هل يجوز القراءة من المصحف؟
- ٤٠٩ الخامس من أفعال الصلاة: الركوع
- ٤٠٩ اشارة
- ٤٠٩ مقدار الانحناء المعتبر فى الركوع
- ٤١٢ هل يجب الانحناء الحدوئى فى الركوع؟
- ٤١٤ فروع فى أحكام الركوع:
- ٤١٤ اشارة
- ٤١٥ المسألة الأولى: وجوب الطمأنينة فى الركوع
- ٤١٥ المسألة الثانية: وجوب الذكر و التسبيح فى الركوع
- ٤٢٠ المسألة الثالثة: السهو عن الركوع
- ٤٢٣ المسألة الرابعة: وجوب رفع الرأس من الركوع
- ٤٢٣ السادس من أفعال الصلاة: السجود
- ٤٢٣ اشارة
- ٤٢٦ المسألة الأولى: اعتبار عدم علو موضع الجبهة عن الموقف
- ٤٢٦ اشارة
- ٤٢٨ فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهوا

- ٤٣١ المسألة الثانية: رفع الرأس من موضع السجود قهرا
- ٤٣١ المسألة الثالثة: وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه باعتقاد أنه وقع على ما يصح
- ٤٣٢ المسألة الرابعة: لو لصقت التربة بالجبهة
- ٤٣٢ المسألة الخامسة: لو تعدّر وضع باطن الكفين
- ٤٣٣ المسألة السادسة: لو نسى السجدة
- ٤٣٤ المسألة السابعة: جلسة الاستراحة
- ٤٣٤ المسألة الثامنة: استحباب إرغام الأنف
- ٤٣٨ السابع من أفعال الصلاة: التشهد
- ٤٣٨ اشارة
- ٤٣٩ كيفية التشهد
- ٤٤٢ نسيان التشهد
- ٤٤٥ الثامن من أفعال الصلاة: التسليم
- ٤٤٥ اشارة
- ٤٤٥ الجهة الأولى: التسليم في آخر الصلاة
- ٤٤٥ الجهة الثانية: صيغة التسليم
- ٤٥٢ الجهة الثالثة: حكم التسليم من حيث الوجوب و الاستحباب
- ٤٥٦ فروع
- ٤٥٦ الفرع الأول: نسيان التسليم
- ٤٥٨ الفرع الثاني: اعتبار نية الخروج من الصلاة بالسلام
- ٤٥٩ الفرع الثالث: كيفية تسليم الإمام و المأموم و المنفرد
- ٤٦١ الفرع الرابع: من المخاطب في التسليم؟
- ٤٦٢ الفرع الخامس: كفاية التسليم الأخير
- ٤٦٣ المطلب الثالث في قواطع الصلاة
- ٤٦٣ اشارة

- ٤٦٤ القاطع الأول: التكفير
- ٤٦٦ القاطع الثاني: الالتفات إلى غير القبلة بقدر معتد به
- ٤٦٩ القاطع الثالث: التأمين بعد قراءة الفاتحة
- ٤٧٢ التأمين في القنوت
- ٤٧٢ القاطع الرابع: الضحك
- ٤٧٤ القاطع الخامس: البكاء
- ٤٧٨ القاطع السادس: الحدث،
- ٤٨١ القاطع السابع: الكلام
- ٤٨١ اشارة
- ٤٨٤ استثناء الذكر و القرآن
- ٤٨٦ فرع: الكلام عن إكراه
- ٤٨٧ رد السلام في أثناء الصلاة
- ٤٩١ القاطع الثامن: الفعل الكثير الخارج عن أفعال الصلاة
- ٤٩١ اشارة
- ٤٩٣ قاطعية الأكل و الشرب
- ٤٩٦ أقسام القواطع عمدا و سهوا
- ٥٠٠ المطلوب الرابع في الخلل الواقع في الصلاة
- ٥٠٠ اشارة
- ٥٠٠ حول السهو
- ٥٠٠ اشارة
- ٥٠١ مقتضى حديث «لا تعاد»
- ٥٠٣ لو نسي تكبيرة الإحرام
- ٥٠٥ نسيان القراءة
- ٥٠٦ اشارة

- ٥٠٧ تنبيهان:
- ٥٠٨ حكم الزيادة في الصلاة
- ٥٠٨ اشارة
- ٥١١ حكم زيادة الركعة
- ٥١٤ حكم زيادة غير الركعة
- ٥١٧ تميم: حول حقيقة الركوع و زيادته
- ٥١٩ الركعتان الأوليان لا تحتملان السهو
- ٥٢٣ بما يتحقق إكمال الركعتين؟
- ٥٢٥ قاعدتا التجاوز و الفراغ
- ٥٢٥ اشارة
- ٥٢٩ قاعدة التجاوز
- ٥٣١ قاعدة الفراغ
- ٥٣٣ [حول الشك]
- ٥٣٣ الشك بعد الوقت
- ٥٣٤ الشك في الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار ركعة
- ٥٣٧ اعتبار الظن في الصلاة
- ٥٤٠ أحكام الشكوك
- ٥٤٠ اشارة
- ٥٤١ الشكوك المنصوصة
- ٥٤١ اشارة
- ٥٤١ أحدها: الشك بين الاثنتين و الأربع
- ٥٤١ اشارة
- ٥٤٢ هل صلاة الاحتياط صلاة مستقلة أم لا؟
- ٥٤٤ ثانيها: الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع

- ٥٤٧ ثالثها: الشك بين الأربع و الخمس
- ٥٥٠ رابعها: الشك بين الثلاث و الأربع
- ٥٥١ خامسها: الشك بين الاثنتين و الثلاث بعد إكمال الركعة
- ٥٥٤ تتميم
- ٥٥٥ كثير الشك
- ٥٥٨ شك الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس
- ٥٦٣ الجزء الثالث
- ٥٦٣ [كتاب الصلاة]
- ٥٦٣ [تتمة المطلب الرابع في الخلل الواقع في الصلاة]
- ٥٦٣ لا سهو في سهو
- ٥٦٣ اشارة
- ٥٦٥ فروع:
- ٥٦٥ الفرع الأول: الشك في الشك
- ٥٦٩ الفرع الثاني: الشك في صلاة الاحتياط
- ٥٦٩ الفرع الثالث: الشك في سجود السهو
- ٥٧٠ كيفية صلاة الاحتياط و أحكامها
- ٥٧٠ اشارة
- ٥٧٧ الإخلال بصلاة الاحتياط
- ٥٧٩ حكم صور الانقلاب
- ٥٧٩ اشارة
- ٥٨٤ فذلكة أحكام الصور:
- ٥٨٦ سجود السهو
- ٥٨٦ اشارة
- ٥٩٨ هل يتعدّد السجود بتعدّد الموجب، أم يتداخل الأسباب؟

- ٦٠١ الشك في النافلة
- ٦٠٢ فروع العلم الإجمالي
- ٦٠٢ اشارة
- ٦٠٣ الأولى:
- ٦٠٥ الثانية:
- ٦٠٥ الثالثة:
- ٦٠٦ الرابعة:
- ٦٠٨ الخامسة:
- ٦٠٨ السادسة:
- ٦٠٩ السابعة:
- ٦٠٩ الثامنة:
- ٦٠٩ التاسعة:
- ٦١١ العاشرة:
- ٦١١ الحادية عشر:
- ٦١٢ الثانية عشر:
- ٦١٢ الثالثة عشر:
- ٦١٤ الرابعة عشر:
- ٦١٧ الخامسة عشر:
- ٦١٨ السادسة عشر:
- ٦١٩ السابعة عشر:
- ٦٢٠ الثامنة عشر:
- ٦٢٠ التاسعة عشر:
- ٦٢١ العشرون:
- ٦٢٣ الحادية و العشرون:

- ٦٢٣ الثانية و العشرون:
- ٦٢٤ المطلب الخامس: فى قضاء الصلوات
- ٦٢٤ اشارة
- ٦٢٤ قضاء الصلوات
- ٦٢٩ الترتيب بين الفائتة و الحاضرة
- ٦٤٥ الترتيب بين الفوائت
- ٦٤٥ اشارة
- ٦٥٣ هنا مسائل:
- ٦٥٣ الأولى: من فائته فريضة غير معيئة
- ٦٥٤ الثانية: الإتيان بما فات كما فات، قصرا أو تماما
- ٦٥٥ الثالثة: اشتراك القضاء مع الأداء فى أحكام الشك
- ٦٥٥ الرابعة: رعاية الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات
- ٦٥٨ الخامسة: لو كان القصر لأجل الخوف كيف يقضى؟
- ٦٥٨ المطلب السادس فى صلاة الجماعة
- ٦٥٨ اشارة
- ٦٥٩ توضيح حول صلاة الجماعة
- ٦٥٩ اشارة
- ٦٦١ المبحث الأول: حكم صلاة الجماعة من حيث الوجوب و الاستحباب
- ٦٦٢ المبحث الثانى: موارد مشروعيتة الجماعة
- ٦٦٣ المبحث الثالث: الجماعة من العناوين القصديئة
- ٦٦٤ المبحث الرابع: هل الجماعة وصف للمجموع أو للأبعض؟
- ٦٧١ المبحث الخامس: أصناف الأئمة
- ٦٧١ اشارة
- ٦٧٤ اعتبار العدالة فى إمام الجماعة و بيان مفهومها

- ٦٨٥ الذنوب الكبيرة و الصغيرة
- ٦٩٣ الروايات الواردة فى الصغيرة و الكبيرة
- ٦٩٥ تعداد الكبائر
- ٦٩٦ الإصرار على الصغائر
- ٦٩٨ اعتبار الاجتناب عن خصوص الكبائر فى تحقق العدالة
- ٧٠٠ الإتيان بالكبيرة مانع عن قبول الشهادة
- ٧٠١ مسألة: لو انكشف أن الإمام فاقد لبعض الشروط
- ٧٠٣ المبحث السادس: شرائط الجماعة
- ٧٠٣ اشارة
- ٧٠٣ الأول و الثانى: عدم الحائل بين الإمام و المأموم
- ٧١١ الثالث من شرائط الجماعة: عدم علو الإمام على المأموم
- ٧١٥ الرابع من شرائط الجماعة: عدم تقدم المأموم على الإمام
- ٧١٦ إذا نوى الاقتداء ثم انكشف فقدان بعض ما يعتبر فى الجماعة
- ٧٢٠ مسألة: اعتبار قصد القرية من حيث الجماعة و عدمه
- ٧٢١ تحقيق حول الرياء و الجاه
- ٧٢٢ وجوب متابعة المأموم للإمام
- ٧٢٣ اشارة
- ٧٢٥ وجوب المتابعة شرطى أو تكليف نفسى؟
- ٧٢٧ فروع:
- ٧٢٨ الفرع الأول: رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام
- ٧٢٩ الفرع الثانى: سبق المأموم إلى الركوع
- ٧٢٩ اشارة
- ٧٣٠ لو سبق المأموم الإمام و لم يستكشف من الدليل أن وجوب المتابعة يكون نفسياً أو غيرياً فما الحكم؟
- ٧٣٥ الفرع الثالث: رفع الرأس قبل الإمام بتختيل السجدة الأولى

- ٧٣٦ مسألة: التأخر الفاحش عن الإمام
- ٧٤٢ قراءة المأموم خلف الإمام
- ٧٤٦ موارد إدراك الجماعة و تحققها
- ٧٥٧ إعادة المنفرد صلاته جماعة
- ٧٥٩ الاقتداء بمن يصلّى عن الغير
- ٧٦١ تعريف مركز القائمة باصفهان للتمريرات الكمبيوترية

نهایه التقرير فی مباحث الصلاة

اشاره

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.
عنوان و نام پدیدآور : نهایه التقرير فی مباحث الصلاة / تقريراً لما افاده حسین الطباطبائی البروجردی؛ تالیف محمدالفاضل اللنکرانی.
مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمه الاطهار علیهم السلام، ۱۴ق. -، ۱۳-.
مشخصات ظاهری : ج.
فروست : موسوعه الامام الفاضل اللنکرانی؛ ۲۹.
شابک : ۶۰۰۰۰ریال: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۷۱-۲
وضعیت فهرست نویسی : برونسپاری
یادداشت : فهرست نویسی بر اساس جلد دوم، ۱۴۳۰ق.=۱۳۸۸.
یادداشت : عربی.

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

یادداشت : چاپ چهارم.

یادداشت : ج. ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۳۰م. = ۱۳۸۸).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : نماز

موضوع : فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع : عبادات شیعه

شناسه افزوده : بروجردی، حسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰.

رده بندی کنگره : BP۱۸۶/ف۲ن۹ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۵۳

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۶۲۷۱۲

الجزء الأول

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
نهایه التقرير، ج ۱، ص: ۵

مقدمه التحقيق

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قراءة في حياة الإمام السيد البروجردى

إشارة

آية الله العظمى السيد حسين بن علي بن أحمد بن علي النقى بن الجواد بن المرتضى - والد السيد بحر العلوم، محمد مهدي الطباطبائي - ابن محمد بن عبد الكريم بن المراد - الذي تجتمع فيه الأسر الطباطبائية الأربع: الأسرة الطباطبائية في بروجرد. أسره آل الحكيم في النجف الأشرف. أسره آل صاحب الرياض في كربلاء. الأسرة الطباطبائية 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 علي بن حمزة بن طاهر بن علي بن محمد بن أحمد بن محمد ابن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج - الذي كان ممن حضر وقعة فخر في ذي القعدة سنة تسع وستين ومائة مع ابن عم أبيه «الحسين بن علي بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام» - ابن إبراهيم الغمر - الذي كانت أمه فاطمة بنت الإمام الحسين عليه السلام، وقد قضى نحبه مظلوما سنة ١٤٥ هـ في سجن المنصور العباسي، وكان عمره سبعا وستين سنة - ابن الحسن المثنى - الذي سمّه عبد الملك بن مروان الأموي، فمات عن خمس وثلاثين سنة - ابن الإمام أبي محمد

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦

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

أما أمه 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 السلام، فهو حسني من جهة أبيه، وحسيني من جهة أم إبراهيم الغمر: فاطمة بنت الحسين عليه السلام، وهو طباطبائي نسبة إلى جدّه السابع والعشرين، إبراهيم طباطبا، وهو بروجردى نظرا إلى توطنه في بروجرد، مدينته الواقعة في منطقة لرستان في جبال غرب إيران برهه من الزمن.

مراحل حياته المباركة

المرحلة الأولى: بروجرد

احتضنته هذه المدينة وليدا لأبوين كريمين، في أسره جليلة عريقة عرفت بالعلم والورع والتقوى، وكان ذلك في أواخر شهر صفر من سنة اثنتين وتسعين ومائتين و ألف من الهجرة النبوية المباركة. كانت أسرته روضة من رياض العلم والأخلاق، فراح سيدنا يرتع فيها، ويتوغل في معارجها، ويحلّق في آفاقها بعيدا، فخلقت منه صورة مشرقة للفضيلة، وعلما من أعلام المسلمين، ومفخرة من مفاخرهم العلمية، وزعيما من زعماء الطائفة. يقول العلامة الطهراني عند ترجمته للسيد:

«إن أسره السيد البروجردى من أسر العلم الجليلة، التي لها مكانتها السامية، فوالده و جدّه، وعم أبيه الميرزا محمود، و جدّ أبيه، و جدّ جدّه، و سلفه إلى السيد عبد الكريم المذكور علماء أجلاء معاريف، لهم آثار هامة، قد قاد بعضهم

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧

الحركة العلمية» (١).

و كما احتضنت ولادته احتضنت نشأته، حيث قضى فيها قرابة خمس وخمسين سنة من عمره الشريف (١٣٩٢ - ١٣١٠، ١٣٢٨ - ١٣٦٤

هـ. ق) متعلماً ومعلماً وهذا ديدنه في كلّ الحوزات الأخرى. فكان نزوعه إلى العلم جبله وطبيعته، حتى غدت عنده كلّ العلوم - التي تلقّاها في حياته الطويلة التي نافت على ثمان وثمانين سنة - ملكات، وكان لا يتعب من طلبها، ولا يملّ من قضاء كلّ وقته في تحصيلها.

و يبدو أنّ والده السيد علي أدرك فيه كلّ هذا، فراح هذا العالم الجليل يبذل جهده المبارك في تربيته ولده وإعداده دينياً وعلمياً، فقد تلقى تعليمه الأول قراءة وكتابه عنده قبل السابعة من عمره، ثمّ هياؤه وأعدّه لدراسة آداب اللغة العربية، فقد اختار له من كتب الأدب العربي: جامع المقدمات والسيوطي وغيرهما في «المكتب»، كما درس «گلستان سعدی» في الأدب الفارسي، وكان ذلك سنة تسع وتسعين ومائتين وألف قمرية (٢).

لم ينته دور الأب السيد علي الطباطبائي مع ابنه عند هذا الحدّ، بل راح يلاحقه في تعليمه ويواكبه في دراسته، ويهيئ له أجواء علمية بعيدة عن مشاغل الحياة اللاهية والمرهقة. ليوفّر له الوقت الكافي للدراسة والتحصيل، ويشبع رغباته العلمية وما تحتاجه مواهبه وقدراته، خاصة بعد أن لمسها فيه، وعرف أنّ ابنه يتمتّع بقوة الذاكرة، وأنّه ذو قابلية نادرة وقدره عجيبة على الاستيعاب، فنقله إلى مدرسة «نور بخش» الدينية، التي كانت يومذاك تصف بدراستها الجيدة، لما فيها من أساتذة أكفاء ومصادر بحث قيّمة، مكنته أن يقضى وقته درسا وبحثا ومطالعة

(١) انظر نقباء البشر ٢: ٦٠٢.

(٢) مقدمة الحاشية على كفاية الأصول: ٤٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨

ومناظرة، فحصل منها على نصيب تحتاج إليه حياته العلمية. وكان إلى جانب ذلك يحضر دروسا أخرى مستفيدا من أساتذة الحوزة العلمية في بروجرد، فدرس في هذه المرحلة علم المنطق والفقه والأصول، وأتمها على أيدي أساتذة الحوزة العلمية. منها هذه المرحلة من حياته العلمية سنة ١٣١٠ هـ، وقد أكمل فيها المقدمات والسطوح العالية. وقد هياؤه هذه الدراسة واستيعابه المبكر لعلومها ليكون مدرّسا ممتازا في الحوزة الأخرى التي انتقل إليها في أصفهان فيما بعد.

وبانتقاله إلى مدينة أصفهان، تنتهي المرحلة الأولى من حياته، ليبداً مرحلة أخرى سنة ١٣٢٨ قمرية بعد أن عاد إلى بروجرد من أصفهان والنجف مجتهدا فقيها، يقضى فيها ستاً وثلاثين سنة أستاذاً فذاً، وباحثاً لامعاً، ومحققاً جاداً قلّ نظيره، فعكف عليه طلبه حوزة بروجرد، ليستنبروا بإيمانه وتقواه، ويستزيدوا من معارفه وعلومه، التي استقاها من أقطاب العلم وأنمته الدين في كلّ من مدينتي أصفهان والنجف الأشرف.

المرحلة الثانية: أصفهان

إشارة

بعد أن اكتملت عند سيدنا مرحلتا المقدمات والسطوح انتقل إلى مدينة أصفهان حيث أكبر الحوزات العلمية يومذاك. إذ كان فيها من حملة العلم وإبطاله عدد لا يستهان به «١»، وكان عمره ثمانية عشر عاماً، أي في سنة ١٣١٠. وقضى في أصفهان عشر سنوات (١٣٢٠ - ١٣١٠) استاذاً لمرحلة السطوح، وتلميذاً يحضر بحوث كبار علمائها، حتى أتقن السطوح، وتقدّم على أقرانه وزملائه، واشتغل بتدريس «قوانين الأصول» برهه، استفاد منه خلالها بعض الطلاب «٢»، فعظم علمه، وصقلت مواهبه، وتوسّعت دائرة أفقه، لتشمل مجالات العلوم الحوزوية المختلفة من

(١) تقباء البشر ٢: ٦٠٥.

(٢) تقباء البشر ٢: ٦٠٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩

الفقه والأصول والرجال والحديث والحكمة والفلسفة.

أساتذته في هذه المرحلة:

- الميرزا أبو المعالي الكلباسي (١٢٤٧-١٣١٥ هـ) وأفاد منه كثيرا في علمي الحديث والرجال، وحظي عنده بمقام كريم، فقد كان من طلابه المبرزين ومن المقربين. وكان سيدنا يهتم بدرس أساتذه أبو المعالي أكثر من غيره، كما صرح هو بذلك.
- السيد محمد باقر الدرچه‌اي (١٢٦٤-١٣٤٢ هـ).

- السيد الميرزا محمد تقى المدرّس (١٢٧٣-١٣٣٧ هـ) وقد درس عندهما علمي الفقه والأصول.

- أما في الفلسفة والحكمة العالية فقد كان يدرسهما عند كل من الملا محمد الكاشاني المعروف بـ «الأخوند الكاشي» الذي توفي عام ١٣٣٣ هـ و جهانگیرخان خان القشقائي الأصفهاني (١٢٤٣-١٣٢٨ هـ).

ونظرا للمكانة العلمية التي حظي بها، وللمقام المحمود الذي كان له عند أساتذته الكبار في الحوزة العلمية في أصفهان، ولما لمسوا فيه من صدق التوجه والموهبة العظيمة، واستيعابه للمطالب بشكل علمي متين. فقد منحه شهادة الاجتهاد كل من أبي المعالي والدرچه‌اي والمدرّس وهو بعد لم يتجاوز السابعة والعشرين من عمره.

أما الدروس التي كانت على عاتقه وقام بتدريسها في هذه المرحلة فهي على مستوى السطوح العليا: كشرح اللمعة الدمشقية في الفقه، والقوانين المحكمة في الأصول، والفصول في الأصول حيث كان يدرّسها بإتقان تام وإمعان وتحقيق، ومن الجدير بالذكر أنه لم يكن يغفل عن مراجعة ما ذكره علماء العامة في مختلف الحقول العلمية فضلا عما أفاده أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠

و كان يحضرها عدد كبير من الطلبة والفضلاء آنذاك، مع أنّ طريقته ربما كانت مملّة كما يقول السيد الجهرمي: و كان من عادته كثرة 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 متانته علمية و رصانته فقهية كان يتمنّع بها أستاذهم ممّا زادهم انشادا إلى درسه و إعجابا به.

هذا في حياته العلمية. و أمّا في حياته الشخصية مع أنّ والده كان قد أجرى له معاشا محدّدا، و هو مع ذلك يصرف بعضه على من كان في خدمته، و كان يرفض عروضاً بالمساعدة من الآخرين، تعزّزا و إباء و اشمئزا من الترفّ و الترف اللذين يزريان بطالب العلم. و كان في بدء وصوله إلى أصفهان يسكن مدرسة «حاجي كلباسي»، ثمّ انتقل بعد فترة إلى «مدرسة الصدر»، و ظلّ في أصفهان يواصل دروسه و بحوثه تسع سنوات، و لم يخرج منها إلّا تلبية لأمر والده الذي طلب منه المجيء إلى بروجرد ليتّم زواجه، و كان هذا سنة ١٣١٤ هـ.

المرحلة الثالثة: النجف

لسماحة السيد زيارتان للنجف الأشرف: الثانية كانت بعد عودته من أداء فريضة الحج سنة ١٣٤٤ هـ و قضى فيها ثمانية أشهر في الدرس

والتحصيل، كما التقى بكبار علماء الحوزة فيها.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١

و بالفعل سافر إلى النجف، حيث الحوزة العلمية العريقة علما و عملا و فضلا و شرفا و سؤددا و التي هي بحق كانت تمثل أكبر جامعة علمية في العالم الإسلامي آنذاك مما جعل لرغبة سيدنا حافظا عظيما للالتحاق بها، و طالما كانت أمنيته تراوده كي يحضر فيها و يستقى من معينها، بعد أن ذاق طعم الدراسة في حوزتي بروجرد و أصفهان. و ياله من طموح عظيم إنه طموح العظماء، الذين لا يشبعون من العلم، و لا يتهيئون صعوبات و مشاق الرحلة إليه. فحظ رحاله حيث حلقات الدرس التي يقيمها كل من الآخوند المولى محمد كاظم الخراساني، و شيخ الشريعة الأصفهاني و السيد محمد كاظم اليزدي صاحب العروة الوثقى. و كان يومها له من العمر سبع و عشرون سنة. فراح طيلة عشر سنوات يستقى علمه منهم بشغف و جدية قلما لها من نظير. و أفاد من الآخوند رحمه الله أيما إفادة، حيث انكب على ملازمته أكثر من غيره، كما كان يحظى بإقبال و عناية خاصة من قبله، إذ كان الآخوند و الأصفهاني يتوسمان فيه الذكاء الوقاد و العبقرية الفذة، و يرون له مستقبلا لا يرقى إليه إلّا من كان ذا حظ عظيم.

المرحلة الرابعة: بروجرد مرة أخرى

و لما عاد إلى بلدة بروجرد سنة ١٣٢٨ كان مزودا بشهادة الاجتهاد من كل من شيخه الخراساني و الأصفهاني (١). كانت عودته لزيارة والده السيد على الطباطبائي الذي وافاه الأجل بعد ستة أشهر من وصول ابنه، ثمّ ورده خبر وفاة أستاذه الآخوند الخراساني. فحالت هاتان المصيبتان عن عودته إلى النجف الأشرف، فأثر البقاء في مدينته، و دامت إقامته فيها هذه المرة ستا و ثلاثين سنة، و هي أطول مدة قضاها بشكل متواصل فيها.

(١) نقباء البشر ٢: ٦٠٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢

حقا لقد كانت هذه المرحلة فترة غنية بالعلم و المعرفة، حيث صقلت شخصيته، و عمقت مداركه، و برزت مواهبه، فبروجد لم تكن مدينه بعيدة عن الأجواء العلمية الحوزوية أبدا، بل هي مدينه عريقة بحوزتها، و حافلة بعلمها و عطائها الثرّ و أساتذتها، و بعلماء كبار و طلبه أفاضل. هيأت هذه الأجواء لسيدنا فرصة عظيمة لتلقى العلم، و الخوض في أعماقه و نواحيه المختلفة و مجالاته المتنوعة قبل أن يكون ركنا من أركان الحوزات الشيعية، و علما من أعلامها، و منارا من مناراتها، و مرجعا كبيرا للطائفة.

يقول السيد المحقق الجلالى عن هذه الفترة:.. فكانت تلك السنون التي ناهزت الست و الثلاثين سنة إلى حين مغادرته المدينه في ١٣٦٤ هـ فرصة قيمة لتركيز معارفه و تكتيزها، تلك التي ضمت أسرار نبوغ السيد و طلوع شخصيته المرموقة.

فقد وجد في البلد العدة الكافية من المصادر و العدد الكافي من المحصلين و الباحثين لإلقاء الدروس عليهم و التحاور معهم، مع المواظبة و الملازمة على الأعمال العلمية المتواصلة دون انقطاع طيلة المدة التي عاشها السيد وقتئذ، حيث كان يلقي الدرس صباحا و مساء، كما كان يستوعب كل درس ساعة من الزمن. و كانت حصيلتها التآلق في سماء الفقه و الأصول و الحديث و الرجال، العلوم التي هي الملاك الأساسى للمرجعية الدينية.

و قد استفاد السيد في هذه البلده من كل الإمكانيات المتاحة لتركيز مبانيه العلمية متزوذا من الطيبة الطيبة التي تمتاز بها، و من الهدوء

والاحترام الذي يتمتع به بيته الكريم، و من قوّة شخصيته الفدّة التي كانت سبباً لالتفاف أهل الفضل و العلم حوله، و الأهم من الجميع قلة المشاغل غير العلمية التي تعوق ذوى الفضل عن التفرغ للبحث و التحقيق و التوفّر على مسائل العلم «١».

(١) المنهج الرجالي: ١٩-٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣

إضافة إلى ما يتمتع به سيّدنا من نبوغ مبكّر و ذكاء مفرط و حافظه جيّدة، و قدره عجيبة على الصبر و المواظبة و الإخلاص، و حرص شديد على عدم إضاعة الوقت، حيث يقول عن نفسه:

إنّي مذ عرفت نفسي لم أفرط بلحظة واحدة من حياتي، و لم أزل حتى الآن على هذه السيرة التي تشاهدونها.

و راح يوصي طلبه فيقول: فلا يحسبنّ أحد أنه سيبلغ المدى عند ما يصرف وقته في سائر المشاغل، و يقتصر على ساعة واحدة- فقط- في اليوم للمطالعة.

و قد كان لا يملّ من المطالعة، بل تدرّب عليها، و استأنس بها و بقي 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 خصبة معطاء غنيّة حافلة بالعبر و المثل؟! و لقد تجلّى نشاطه العلمي في هذه المرحلة من حياته بإلقائه أربع دورات أصولية، و أتمّ بحوثه في الطهارة و الصلاة و الزكاة و النكاح و الطلاق و الصيد و الذبائح و المتاجر و الوصية و اللقطة. كما قام بتدريس «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» للآهيجي رحمه الله. و في سنة ١٣٦٣ هـ و قبل سنة واحدة من وروده إلى قم كان يقوم بتدريس كتاب «معالم الدين في الأصول» لولده السيد محمد حسن، و كان- كما يقول الشيخ المطهرى الذي حضر ذلك الدرس في بروجرد-: «درسا حافلا بالدقة و العمق».

قال السيد الجهرمي: كان يحضر هذا الدرس من هو بمستوى كفاية الأصول من طلبة العلوم الدينية «٢».

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

(١) المنهج الرجالي: ١٩-٢٠.

(٢) المنهج الرجالي: ٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤

الشرعية، و سطع نجمه أكثر من ذي قبل، و اتجهت الأنظار إليه و كثر الإقبال عليه، و رجعت إليه الناس في التقليد، فطبع رسالة عملية و أدار شؤون الحوزة العلمية «١».

كما يتحدّث عنه السيد الجلالى فيقول:

قد اشتهر فضل السيد و فقاوته على اثر الهجرة الطويلة تلك و شاع اسمه و طار صيته بين الأعلام، و في سنة ١٣٥٥ هـ التي توفى فيها الشيخ الحائري بقم، حيث اتجهت إليه أنظار أفاضل الحوزة العلمية و أعلامها، كما كان قد أرجع إليه المرجع العام للشيعة في ذلك العصر السيد أبو الحسن الأصفهاني احتياطاته، فنشرت لأول مرة حاشيته على العروة الوثقى سنة ١٣٥٥ هـ. ق، تلك التي كشفت عن أبعاده العلمية المتميزة، ممّا زاد في سعة شهره فقاهاه السيد و عظمته العلمية.

و هناك أسس و دعم و ركّز مبانيه الأصولية من خلال دورات الدروس التي ألقاها على تلامذته و ناقشها معهم «٢».

و كان كثيرا ما ينأى بعلم الأصول- الذي يراه مقدمة من المقدمات الأخرى للورود إلى الفقه- عن الفلسفة و مصطلحاتها المعقدة، و عن العبارات الغامضة و عمّا لا ثمره عملية 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.

المرحلة الخامسة: قم المقدسة

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

(١) نقباء البشر ٢: ٦٠٦.

(٢) المنهج الرجالي: ٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥

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

يقول السيد الجلالي: فأقام السيد هناك، و بدأ بالتدريس و البحث مدة خمسة أشهر، كان نجمة فيها يتألق، لكن الحكومة لم يرق لها ذلك، فكانت تدبر 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 المقدسة، عاد إلى هذه المدينة المقدسة مرجعا كبيرا و علما من أعلام الطائفة، تلبية لطلب أكثر الأعلام- و في طليعتهم السيد الإمام الخميني قدس سره- و استجابة لرغبة فضلائها بعد التشتت و الاختلاف الذي دب بين صفوفها على اثر وفاة مؤسسها الشيخ الحائري.

يقول الشيخ آغا بزرگ:.. فسافر إلى طهران في (١٣٦٤) للعلاج، و بقي في (مستشفى الفيروزآبادي) سبعين يوما حتى تحسنت حاله و برئ، فطلب منه جمع من طلاب قم و بعض علمائها أن يحل بينهم، فينظم الحوزة العلمية هناك، فأجابهم و وردها في (١٤ محرم ١٣٦٤) أو في (٢٦ صفر ١٣٦٤) على قول، و قيل في (٢٤ محرم) و عزم على سكنها، لايجاد روح العلم و تشجيع الطلاب، حيث تبدد نظام الهيئة العلمية بعد وفاة المؤسس الشيخ عبد الكريم اليزدي الحائري رحمه الله، و تمهدت له الأمور، و اتفق أن فجع العالم الإسلامي بوفاة السيد أبي الحسن الأصفهاني في (١٣٦٥) و مضت برهه يسيرة و إذا بأنظار المسلمين في شتى البلاد و الأصقاع متجهة إليه شاخصة نحوه. و هو اليوم- في عهد الشيخ آغا بزرگ- أكبر زعماء

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦

الدين و أشهر مراجع تقليد الإمامية في سائر البلاد، سواء في ذلك الإسلامية أو غيرها، كما أن بيده زمام الهيئة العلمية و هو مديرها و مدبرها. (١).

من هنا بدأت المرحلة الأخيرة، مرحلة المرجعية و الزعامة الدينية التي ما سعى إليها قط كما سعت إليه، حيث كان يقول: «إني لم أقم بخطوة في طلب هذا المقام، لكنني أحسست فجأة أن المرجعية تطاردني، و شعرت في نفسي انه لا بد من تقبلها» و له أيضا: «كل من يطلب العلم بغرض الوصول إلى المقام الذي أنا فيه، إنه لسفيه سفيه».

و كانت أقواله هذه مرآة صادقة تعكس أفعاله، فقد عرف نفسه، و عرف دوره، و عرف ما حوله، و أدرك مسؤوليته، فكان أن تولد موقفه منها و مسؤوليته في تحمل أمانتها، و هي- بلا شك- أمانة عظيمة و مسؤولية خطيرة. و هذا ما حدث فعلا، كانت مرجعيته حافلة بالأحداث، فقد جاءت عقيب وفاة زعيم الحوزة العلمية في قم، و قد انبرى لها عدد غير قليل، فتشتتت المواقف و اختلفت الآراء، و اضطربت الأمور.

كما جاءت تلو وفاة السيد أبو الحسن الأصفهاني الذي جمعت المرجعية فيه، و دانت له جميع الحوزات العلمية و انقادت لتقليده، و هي مرجعية واسعة موحدة في شخصه. يقول الشيخ آغا بزرك: فإن المرجعية التقليدية انقسمت - بعد أن كانت مجموعة في السيد الأصفهاني - إلى عدة أشخاص تقرب العشرة أكثرهم في النجف الأشرف. و جاءت مرجعية السيد البروجردى في وقت كانت رحي الحرب العالمية الثانية قائمة، و ما رافقها من اضطراب و قلق عم جميع البلدان، و منها بلادنا

(١) نقيب البشر ٢: ٦٠٦-٦٠٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧
الإسلامية و شعوبها.

و مع كل هذا يقول السيد الجلالى عن مرجعية سيدنا البروجردى:

و قد كانت المرجعية في عصره من أبرز أمثلة المرجعيات الصالحة الرشيدة المؤدية لما يتوقع منها على مستويات الأمة و الوطن و التقدم العلمى. فكانت مرجعية مليئة بالمفاخر و المآثر في مجالات دين الناس و دنياهم و تراث الأمة، و قد مضى و خلف آثارا و ذكريات عجز المتأخرون عن اللحوق بشأوه في مثلها «١».

فمن جملة مواقف السياسية امتناعه من اللقاء مع الملك سعود عاهل المملكة العربية السعودية يومئذ، عند ما جاء لزيارة طهران و حكامه، فأرسل إليه بعض الهدايا و التى منها المصاحف الشريفه و ستار الكعبة بيد السفير السعودى فى إيران، فتقبل السيد المصاحف و شىء من الستار و أرجع الباقي. ثم كتب رساله إلى الملك ضمنها رواية شريفه للإمام الصادق عليه السلام تحتوى على أحكام الحج، فانعكست بعد ذلك فى جرائد المملكة العربية السعودية 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 السيد الزعيم، حيث كان له موقف مشهود فى المقام الذى أدى إلى امتناع السلطات من إجراء مقاصدهم الخبيثة «٣».

نعم، إن المؤهلات التى كان يتمتع بها السيد البروجردى، و منها قوّة الشخصية التى كان يتصف بها، و قدراته العلميه التى فاقت أقرانه و معاصريه هياتة لأن يكون زعيما للطائفة، كما يكون قائدها المدبر و عالمها الفذ. فراح يسدّد الحركة

(١) المنهج الرجالى: ٢٦.

(٢) مجلّة الحوزة، العدد ٤٣-٤٤: ٨٢-٨٣.

(٣) مجلّة الحوزة، العدد ٤٣-٤٤: ١٥٣-١٥٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨

العلمية التى كانت همّة الأول، و يقيم أعمدها على أسس متينة و أصول ثابتة، فنظم شؤونها و وحد كلمتها و دفع عنها سوء. فكان لوجوده المبارك، و نشاطه الحثيث، و عمله الدؤوب الذى ما عرف التوقف أو التردد، و أيضا التفاف أهل العلم و الفضل حوله الذين وجدوه عالما، و شخصا صادقا. أعظم الأثر لا فى تطوّر حوزة قم العلميه فحسب، بل تطوّر الحوزات العلميه الأخرى فى مختلف البلاد الإسلاميه. فكان فكره الثاقب، و يده المباركة، و نظراته البعيدة ترقب الأحداث فى تلك الحوزات و إن بعدت، فتخطى باهتمامه و رعايته الأبويه.

و كيف لا يكون كل هذا وغيره من شأنه، و هو المعروف بأنه صاحب الأفكار الخلاقه التي منها فكرة التقريب بين المذاهب، و دارها في القاهرة، و المبادرات العلمية و صاحب المشاريع الكبيرة الرائدة العملاقة التي تتصف بالإبداع و التجديد؟! و ما خلفه من آثار و مؤلفات و مساجد و مدارس و مؤسسات دينية هنا و هناك في إيران و النجف الأشرف، و في بلدان اخرى إسلامية و غير إسلامية، منها: المسجد الذي أسس بأمره في هامبورغ ألمانيا، كما ان المسجد الأعظم في قم عاصمة التشيع اليوم، يعدّ من أروع مآثره التاريخية. و أن إرساله المبلّغين من الأعلام لنشر مذهب أهل البيت عليهم السلام في شتى أقطار العالم و لا سيّما أوروبا لخير دليل على وعيه و أفقه الواسع و خبرته و تجاربه.

فكان بحق من العملاقة القلّة، الذين عرفتهم الحوزات العلمية في بروجرد، و في أصفهان، و في النجف، و في مشهد و في قم. و شهد له بذلك الكثيرون من أعلامها و رجالها. و قد ارتباط بها ارتباطا وثيقا طيلة عمره المديد.

و لكم وجدنا و نحن نطالع حياته هنا و هناك الشبه الكبير بينه و بين غيره من علمائنا الأفاضل و إن اختلف في رؤاه و في منهجه العلمي و التربوي و الاجتماعي. و هذا أمر طبيعي، فلكلّ شيخ طريقة. فقد اختط لنفسه هذه المنهجية منذ أوّل خطوة

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩

خطاها في سلّم العلم و المعرفة و في تدريسه و تعليمه و تأليفه، و حتى في حياته الشخصية كما نلاحظ ذلك في معالم حياته، حتى غدت كلّها مدرسة متكاملة، سعيد من نال حظّا وفيرا منها.

أعماله في بروجرد:

في أطول فترة علمية قضاهها- قرابة الخمسين سنة باستثناء طفولته- في حوزتها التي كان مغرما بعلومها و شغوبا بدروسها، و مستوعبا لبحوثها، و كانت حقًا منها سلسبيلا، لم يذق شربه أنقع لغيله منها. و راحت هذه المرحلة من عمره الشريف تدقّ في شخصه الكريم أعمدة العلم، و تجذّرها في مداركه، و تفتح له من كلّ باب يردّه أبوابا أخرى، و من كلّ نشاط يخطو نحوه خطواته الرصينة أنشطه أخرى أكثر نفعا و أعظم استيعابا لعلوم أهل البيت عليهم السلام، التي نذر نفسه منذ صغره لخوض غمارها، تدريسا و بحثا. و معالم حياته المباركة الفكرية منها و القيادية كانت نتيجة هذه السنين الطويلة و ثمرة لجهود عظيمة تتجلى عبر ما بحثه و ما تركه من آثار تدلّنا بوضوح على ما كان يتمتّع به الرجل من فكر ثاقب، و نشاط لا يعرف التوقف في التحقيق و البحث.

و من أراد الاطلاع على قدراته الفائقة و خدماته الجليلة، 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 الحوزوية، و كان على تبجّر واسع بعلمى الرجال و الحديث، فهو فيهما صاحب مدرسة خاصة، ألف في هذين العلمين كتبا قيمة. حقًا إن الفقيه لا يكون فقيها ما لم يكن متبحرا بعلم الرجال و ملتما به أيما إمام. و فعلا نضجت عنده في بروجرد فكرة تأليف أعماله الجبارة و التي احتضنت ما بين لابتيها: الموسوعة الرجالية و جامع أحاديث الشيعة و الأضابير الفقهية الأخرى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠

يقول المحقق الجلالى:

إن بروجرد كانت مجمعا علميا نفّذ فيه السيد كلّ طموحاته و اطروحاته العلمية، مستنفدا كلّ وسعه، و مستفيدا من كلّ إمكاناته، و متمتعا من كلّ الفرص المؤاتية.

فهناك طرح فكرته عن تكميل الموسوعة الحديثية و الرجالية، التي تبلورت عن وجود «جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة» أحدث موسوعة حديثية شيعية، و أوسعها و أجمعها و أحسنها ترتيبا و تنظيما «١».

لقد كان سيدنا يأمل من موسوعته هذه أن تكون جامعة حاوية لجميع الفوائد، وافية بجملة المقاصد، مشتملة على الآيات الدالة على

الأحكام و الأحاديث الباحثه حول الفروع، و ما يحتاج إليه في 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 عما سواه «٢». و هكذا كان، فقد وفقه الله تعالى للنهوض بهذا العبء مع ثلثه مؤمنه من العلماء و الفضلاء.

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

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

معجم بأعماله العلميه:

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

(١) المنهج الرجالي: ٢١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١

البروجردى، معتمدا في هذا على ما أعده الشيخ رضا الاستادى.

قال: المؤلفات التي كانت نتاج قلمه الشريف، فهي بين كتب علميه مؤلفه، و بين رسائل عمليه و كتب حقهها، و اخرى قدم لها، و ثلثه ما أمر بطبعه باعتباره من تراث القدماء.

١- ترتيب أسانيد الكافي.

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 الكافي، أو طبقات رجال الكافي.

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 عنبه.

- ١٨- تعليقه على منهج الرجال، للميرزا محمد الأسترابادى.
- ١٩- مستدرک فهرست منتجب الدين الرازى.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢
- ٢٠- الفهرستان.
- ٢١- رسالة حول سند الصحيفة السجادية.
- ٢٢- تعليقه على رجال الطوسى.
- ٢٣- رسالة فى ترجمة بعض أعظم أسرته و أجداده.
- ٢٤- بيوت الشيعة.
- ٢٥- جامع أحاديث الشيعة.
- ٢٦- حاشية على وسائل الشيعة، للحرّ العاملى.
- ٢٧- تحقيق كتاب «النهاية» للشيخ الطوسى.
- ٢٨- تحقيق كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسى.
- ٢٩- تحقيق كتاب «الخلافة» للشيخ الطوسى.
- ٣٠- الفقه الاستدلالي.
- ٣١- رسالة فى الموسعة و المضايقة.
- ٣٢- رسالة فى منجزات المريض.
- ٣٣- الحاشية على العروة الوثقى.
- ٣٤- تعليقه على منهج الرشاد، للشيخ جعفر التستري.
- ٣٥- التعليقة على مبحث «السهو» من كتاب جواهر الكلام.
- ٣٦- المسائل الفقهية.
- ٣٧- مجمع الفروع.
- ٣٨- توضيح المسائل.
- ٣٩- مناسك الحج.
- ٤٠- توضيح المناسك.
- ٤١- التعليقة على مجمع الرسائل.
- ٤٢- التعليقة على منتخب الرسائل. ٤٣- التعليقة على وسيلة النجاة للسيد أبو الحسن الأصفهاني.
- ٤٤- أنيس المقلدين.
- ٤٥- صراط النجاة.
- ٤٦- تعليقه على تبصرة المتعلمين، للعلامة الحلّى.
- ٤٧- الآثار المنظومة.
- ٤٨- المهديّ عليه السلام فى كتب أهل السنة.
- ٤٩- الحاشية على كفاية الأصول لاستاذه الآخوند الخراسانى.
- ٥٠- الحاشية على فرائد الأصول، للشيخ الأنصارى.

- ٥١- رسالة في المنطق.
- ٥٢- تعليقه على الأسفار، لملاً صدرًا.
- ٥٣- تقارير أصول الفقه.
- ٥٤- شرح كفاية الأصول.
- ٥٥- نهاية الأصول.
- ٥٦- نهاية التقرير- هذا الكتاب.
- ٥٧- البدر الزاهر في صلاة الجمعة و المسافر.
- ٥٨- زبدة المقال في بحث الخمس و الأنفال.
- ٥٩- الوصية و منجزات المريض.
- ٦٠- ميراث الأزواج.
- ٦١- الغصب.
- ٦٢- و لو اعتبرنا كتاب «الأحاديث المقلوبة و جواباتها» من تأليف السيد و عمله- و لا بد أن يكون كذلك، فهو مما لم يذكره أحد، قبل هذا- في مؤلفاته قدس سره.
- و قد اهتم السيد بطبع مجموعة من كتب التراث الخالد، مما له أهمية علمية،
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤
- و قدّم لبعضها مقدمات قيمة، و هي:
- ١- جامع الرواة، للأردبيلي. و قد قدّم له مقدمة مفيدة.
- ٢- قرب الإسناد، للحميري. و قد قدّم له مقدمة نافعة.
- ٣- الجعفریات، المروية برواية ابن الأشعث المصري. و له مقدمة قيمة كتبها السيد بقلمه.
- ٤- نثر اللثالي.
- ٥- رسالة أبي الجعد، و هي نسخة من صحيفة الرضا عليه السلام المعروفة ب «مسند الرضا عليه السلام».
- ٦- المواهب السنية شرح الدرّة النجفية، للسيد محمود بن علي النقي الطباطبائي، و هو عمّ والد السيد. طبع منه جزءان قديما، فأمر السيد بطبع الثالث.
- ٧- منتقى الجمان، للشيخ حسن صاحب المعالم، في ثلاثة أجزاء.
- ٨- الخلاف، للشيخ الطوسي.
- ٩- مفتاح الكرامة، للسيد محمد جواد العاملي. كان الإمام السيد محسن الأمين قد طبع منه ٨ أجزاء في مصر، فطبع السيد البروجردي جزأين آخرين في إيران.
- ١٠- مهذب الفقه، لابن البراج.
- إنّ السيد الزعيم كان على جانب من الاهتمام بالأفاضل، بل جميع طلبة العلوم الدينية، و كان يشوقهم و يحثهم على الدرس و البحث و التحقيق و ضبط الدروس، فكان يقرأ ما يقرّونه و يتبهم بمواضع الوهن و الضعف، و يرشدهم طرق الصواب.
- كما انه ربما كان يستشكل عليه بعض تلامذته أثناء الدرس بالذات، و فيهم من هو في حدائثه من السن، فكان يصغى لهم بكل احترام و يقرّر مناقشاتهم بتعظيم و تبجيل و أكبار، ثمّ يجيب عنها بكل هدوء. نعم لهذه الفترة الدور الكبير في
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥

تنمية أهل العلم، إذ كان يحضر في درسه ثلثه من الجهابذة والأعلام، حيث كان يتراوح عددهم بين الستمائة إلى الثمانمائة، واليوم جلّ مراجع الطائفة لو لا كلهم من تلامذته، فضلا عن سائر المحققين والأساتيد في الحوزات العلمية. هكذا قضى حياته العلمية عالما ومدرّسا وباحثا ومحققا وزعيما للطائفة.

وظلّ هذا العظيم كفاءات عالية وهما رفيعة وعطاء خصبا ثرا، كما ظلّ كذلك يكافح بعلمه ومنهجه وآثاره ومشاريعه العديدة عن الإسلام وأهله طيلة عمره، لا سيما أيام مرجعيته التي دامت خمسة عشر عاما حتى وافاه الأجل، وقضى نحبه في الثالث عشر من شهر شوال سنة ١٣٨٠ هـ. ق، ودفن بجوار كريمه أهل البيت السيدة فاطمة المعصومة عليها السلام في مدخل مسجده الأعظم، بعد أن شيّعه عشرات الآلاف من الناس، فكان يوما مشهودا، وأقيمت مجالس الفواتح والغزاء على روحه الطاهرة في مختلف البلدان الإسلامية، ولا سيما حاضرة العلم النجف الأشرف.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦

لمحة عن حياة المقرّر

إشارة

الفدّ سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكراني دام ظلّه و ممّن كان يستقى من معين هذا السيّد العملاق، و يلتزم بالحضور في محافله العلمية، و يضبط محاضراته الفقهيّة و الأصوليّة، سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكراني. فقد ولد في مدينة قم المقدّسة في سنة ١٣٥٠ هـ. ق في أسرهِ علميّة كان على رأسها والده العالم الجليل الفقيه الشيخ فاضل اللكراني، فأولته اهتماما و رعاية علميّة خاصّة، حتى أنهى دراسته الابتدائيّة متفوّقا على زملائه بل على جميع طلبه مدينة قم.

توجّهت إنظاره نحو الحوزة العلميّة، التي كان شغوقا بها محبّا لها، فشرع في دراسة علومها الدينيّة يوم كان عمره ثلاث عشرة سنة، يرافقه في دراسته لسنين طويلة زميله المرحوم الشهيد آية الله الحاج السيد مصطفى الخميني، و هو النجل الأكبر لسماحة الإمام الخميني قدّس سرّه، حيث كانا يتذاكران معا دروسهما الحوزويّة.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧

العمر آنذاك تسع عشرة سنة. فحضر الأبحاث الفقهيّة و الأصوليّة لسماحة آية الله العظمى السيد البروجردي و سماحة آية الله العظمى السيد الإمام الخميني لمدّة إحدى عشرة سنة متواصلة، و كان يحضر و سنين طويلة دروس المرحوم العلّامة الطباطبائي قدّس سرّه في التفسير و الفلسفة. و في أثناء هذه المدّة منحه العلّامة الشيخ آقا بزرگ الطهراني رحمه الله تعالى إجازة روائية.

في الوقت الذي كان سماحته مشغولا بدراسة العلوم الحوزويّة كان مشغولا أيضا بتدريسها، و هو في عمر خمس عشرة سنة، و قد عرف بكونه استاذا بارزا لها، و هذا أمر لم يقع إلّا لعدّة قليلة من العلماء و الفضلاء، و قد نال سماحته ذلك بفضل الله تعالى حيث منّ عليه بكفاءة عالية و صبر و مواظبة و عمل علميّ دؤوب. إذ كان لا يترك فراغا إلّا و ملاء بالدراسة و البحث. ممّا جعله يحظى بدرجته الاجتهاد، و هو في الخامسة و العشرين من عمره المبارك، باعتراف من أستاذه السيد البروجردي قدّس سرّه.

راح سماحته يدرّس كفاية الأصول للمحقّق الخراساني في ستّ دورات كاملة، كما درّس المكاسب للمحقّق الأنصاري في خمس دورات كاملة.

يترجع الشيخ الفاضل منذ سنين كثيرة على منبر تدريس البحث الخارج فقها و أصولا و لجمع كبير غفير من الأفاضل و الأعلام، كما راحت إذاعة الجمهورية الإسلامية تبث دروسه، ليستفيد منها من لم تسنح له الفرصة لحضور دروسه دام ظلّه. و بعد رحيل الإمام الخميني قدس سرّه الذي كان يؤكّد دائما على أهميته وجود سماحة الشيخ محمد الفاضل في الحوزة العلمية، و ضرورة الاستفادة من وجوده المبارك- رجع كثير من المؤمنين إليه في التقليد، و بعد رحيل آية الله العظمى الشيخ الأراكي عرّف و رشّح رسميا من قبل جامعة المدرسين للحوزة العلمية بأنه الشخص الأول من بين أكابر الأعلام للزعامة الدينية و المرجعية في التقليد. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨

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

مؤلفاته:

- ١- تفصيل الشريعة، شرح استدلالى لكتاب تحرير الوسيلة للإمام الخميني قدس سرّه و هو شرح مفصّل، خرجت منه أجزاء كثيرة بلغت العشرين جزء، و ربما تنيف على الأربعين لو مدّ الله تبارك و تعالى في عمر شيخنا الجليل أدام الله تعالى ظلّه العالى، و المطبوعة منها هي كتب: الحدود، القصاص، الديات، الصلاة، الإجارة، المياه، الوضوء و التخلّي، النجاسات و أحكامها، غسل الجنابة و التيمّم و المطهّرات، الاجتهاد و التقليد، الحج في خمسة أجزاء.
- و التي تحت الطبع: المواريث، القضاء، الطلاق، الشهادات، النكاح، المضاربة، الشركة و المزارعة.
- ٢- تعليقه أنيقة على العروة الوثقى.
- ٣- نهاية التقرير: الذي بين يدي القارئ العزيز.
- ٤- حاشية على كتاب الطهارة من مصباح الفقيه للمحقّق الهمداني قدس سرّه.
- ٥- شرح كتاب الطهارة من شرائع المحقّق الحلّي قدس سرّه.
- ٦- شرح كتاب الاجتهاد و التقليد من العروة الوثقى.
- ٧- كتاب القضاء: تقرير أبحاث السيد البروجردى قدس سرّه.
- ٨- المسائل المستحدثة: تقرير بحث الإمام الخميني قدس سرّه.
- ٩- رسالة في حكم الصلاة في اللباس المشكوك.
- ١٠- توضيح المسائل رسالة عملية تتضمن فتاواه في الأحكام الشرعية.
- ١١- مناسك الحج، كتاب يتضمن فتاواه في أحكام الحج و العمرة.
- ١٢- تعليقه على كتاب الحج من تحرير الوسيلة، تتضمن موارد الخلاف في نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩
- النظر و الفتوى.
- ١٣- رسالة في الخلل الواقع في الحج و العمرة.
- ١٤- القواعد الفقهية، و فيه عشرون قاعدة فقهية.
- ١٥- مدخل التفسير: يتضمن بحث مجموعة من مقدّمات التفسير نظير إعجاز القرآن و صيانتها من التحريف و حول القراءات المتعددة للقرآن الكريم.
- ١٦- تفسير سورة الحمد.
- ١٧- دراسة حول آية التطهير الشريفه.

- ١٨- مرآة الإدارة في فكر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام شرح لعهد الإمام على عليه السلام إلى مالك الأشر.
- ١٩- رسالة في عصمة الأنبياء.
- ٢٠- الأئمة الأطهار عليهم السلام حفظه الوحي في القرآن الكريم.
- ٢١- كتاب الصوم.
- ٢٢- تقارير الأصول: تقارير بحث الإمام الخميني قدس سره في ٥ مجلدات.
- ٢٣- تبيان الأصول: تقارير دروس الأستاذ دام ظلّه كتبها بعض أفضل شركاء بحثه.
- ٢٤- تقارير الأصول: تقارير بحث آية الله العظمى البروجردي قدس سره.
- ٢٥- مجمع الفهارس «مجموعة من فهارس بحار الأنوار والغدير والميزان».
- ٢٦- جامع المسائل «استفتاءات باللغة الفارسية» في جزئين.
- ٢٧- استفتاءات الحج «بالعربية و الفارسية».
- ٢٨- مناسك الحج باللغة العربية.
- ٢٩- رسالة في قاعدة الفراغ.
- ٣٠- تقارير الأصول بقلم بعض الفضلاء.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠

حديث المؤلف حول كتاب نهاية التقرير:

في عام ١٣٦٩، كان لي من العمر تسع عشرة سنة، ووقّني الله تعالى لحضور بحث استاذنا البروجردي، و بكلّ شوق و نشاط و بسبب قوّة ذاكرتي كنت أدونّ حين الدرس عناوين البحث و رواياته فقط لأكمل كتابته ليلاً، هذه كانت طريقي في كتابة تقارير سيدنا الأستاذ.

كان يتمتع سيّدنا الأستاذ بدقّة في التعبير و عمق في المنهج، إلّا أن وروده في البحث و خروجه منه لم يكن يخلو من غموض، و لهذا كانت كتابة هذه الدروس لا تخلو من صعوبة.

كما كان سماحة السيد في دروسه كالقاضي الذي يحمل معه ملفاً خاصاً لكل قضية، ففي كلّ مسألة من مسائل الفقه يحتفظ بملفّ خاص لها في صدره، و الملفّ يحتوي على روايات المسألة و أقوال الفقهاء من العامة و الخاصة فيها و آرائهم المختلفة حولها و حول الرواية الواحدة، و بالتالي يوضّح المسألة المذكورة بشكل جليّ لينتهي أخيراً إلى رأيه بشأنها.

و في يوم من الأيام حضر سماحة سيدنا الأستاذ مجلس تعزية لأهل البيت عليهم السّلام عقد في بيتنا، و بعد انتهاء المجلس و تفرّق الناس حيث لم يبق في البيت غيرنا، قال والدي لسماحة الأستاذ: هل تعلمون أنّ ابني يكتب بحوثكم التي تتفضّلون بإلقائها في دروسكم و هو ممّن وُفق لحضورها؟

فأجاب سيدنا الأستاذ: لا.

فقال لي والدي: هات كتاباتك، و قدّمها إلى سماحة السيد.

فجئت بها و وضعتها بين يديه.

فقضى نصف ساعة في قراءتها، ثمّ أورد إشكالا على نقل كتاب الوسائل لروايه، ثمّ التفت لي و راح يشجّعني على مواصلة ما قمت به، و من ثمّ لم تأخر عن كتابة دروس سيدنا في يوم إلقائها. و إذا لم أوفق لكتابتها في يومها كتبها

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١

في الليلة التالية، و كنت أقدم لسماحته كل ما أكتبه فيقرأه و يرشدني إلى مواضع الخلل فيه. و قد كتبت بحث اللباس المشكوك و هو من البحوث المهمة في كتاب الصلاة، و قد تناوله الأستاذ بجميع جوانبه الفقهية و الأصولية، كتبه بشكل كامل في كراسه مستقلة و قدمته إلى سماحته، و بعد انتهائه من مطالعته أخذ يبعث في نفسي العزيمة و يشجعني على مواصلة الكتابة، و قد أعطاني في وقتها خمسمائة تومان و هو مبلغ كثير في ذلك الزمان. و لما انتهيت من إكمال المجلد الأول قدمته له و قرأه ثم أمر بطبعه. و هكذا فعل مع المجلد الثاني حينما أتممته، فقد بقي عنده أسبوعاً كاملاً، و بعد أن أتم قراءة ثلثيه. قال: لم أجد فيه غلطا و لا إشكالا. فقلت: أ تجيزني لأطبعه؟ قال: اذهب و اطبعه و عليّ ثمنه.

هذا الكتاب يتناول مباحث الصلاة و هي ثمره إحدى عشرة سنة من تدريس السيد الأستاذ. و في أخريات عمره الشريف درّس بعض كتاب القضاء.

و قد كان لاستاذنا اهتمام خاص به. و أذكر أنه قال في مجلس ضمّ اثنين أو ثلاثة أشخاص، و قد جرى الحديث حول هذا الكتاب: نحن نذهب من الدنيا و لا يبقى لنا إلا هذه الكتب التي ألّفت باسمنا، و هي التي تحفظ ذكرنا. كانت وسائل الطبع في ذلك الزمان رديئة، و ليست هي كالتى فى وقتنا من الجدة و التوفّر، لهذا فقد كتبت كتابى هذا ثلاث مرّات، مرّة مسودة، و مرّة مبيضة، و ثالثة كتبت كلّ صفحة على وجه واحد من الورقة، و قدمته إلى الطباعه. و هذا العمل كان من الصعوبة بمكان، و مع أنه أتعبنى كثيرا، و لكنه عمل كنت فرحا به لما كان يعكس من عطاء سيّدنا الأستاذ قدّس سرّه، و قد تمّ بعونه تعالى و توفيقه.

و أنا أشكر اللجنة العلمية فى مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام التى هيأت هذا

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢

الكتاب بطباعه جديدة، فهى خدمة جليّة لفقه أهل البيت عليهم السلام أسأل الله تعالى أن يبارك لهم فى مجهودهم و أن يمنّ عليهم بالتوفيق و السداد.

كلمة أخيرة

قد تمّ هذا المشروع المبارك بجهود جماعة من الفضلاء فى مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام:

(١) حجّة الإسلام و المسلمين الشيخ حسين الوائلى - إشراف مباشر.

(٢) حجّة الإسلام و المسلمين الشيخ إبراهيم أميرى القزوينى - تخريج مصادر الكتاب.

(٣) حجّة الإسلام و المسلمين الشيخ عباد الله سرشار الطهرانى الميانجى - المقابلة و المراجعة.

(٥) الأستاذ محسن الأسدى - كتابة هذه المقدمة.

و لا بدّ لنا أخيرا من تقديم شكرنا لحجّة الإسلام و المسلمين الشيخ محمد جواد الفاضل اللكرانى نجل آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكرانى على جهوده التى و اكبت مشروع إخراج هذا الكتاب.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام قم المقدّسة

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى أوضح 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 أصفيائه محمد و على أهل بيته الطاهرين الهداة المهديين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين، إلى قيام يوم الدين.

و بعد، فيقول العبد المحتاج إلى رحمة ربه الغنى، محمّد الموحى اللكرانى: إن العلم من أعظم الكمالات النفسانية، و أشرف الفضائل المعنوية، و أهم ما يجب للإنسان تحصيله، و ألد ما يتلذذ الإنسان به، فإنه نور و ضياء، و لمعان و صفاء.

و علم الفقه من بين العلوم مع تشعب فنونها، و تشتت شعبها قد اختص بمزية زائدة، و شرافة فاضلة، لانتهاهه إلى الله سبحانه، و تكفله نظام المعاش و المعاد، و حفظه سعادة الدارين للعباد.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤

و الفقهاء هم عمد الدين، و نقله شرع رسول رب العالمين، و حفظه فتاوى الأئمة المهديين صلوات الله عليهم أجمعين، و هم ورثة الأنبياء «١»، و مدادهم يفضل على دماء الشهداء «٢»، و النظر عليهم عبادة «٣»، و المجالسة لهم سعادة، 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 صنّفوا فيه من كتاب يهدى فى ظلم الجهالة إلى الصواب.

و قد انتهى الأمر فى هذا العصر إلى شمس فلك الفقاهة و الاجتهاد، و قطب رحى النظر و الانتقاد، جامع المعقول و المنقول، و حاوى الفروع و الأصول، الحجّة الكبرى، و الآية العظمى، من قد ألفت إليه الرئاسة الدينيّة، و الزعامة الروحانيّة، أزمتهما فى القرن الحاضر، الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى متّع الله الإسلام و المسلمين بشريف وجوده، و قد بذل - مد ظلّه - جهده فى تحقيق مباحث هذا الفنّ، و أكثر كده فى تنقيح مسائله، بحيث لم يبق فيه مقفلا إلّا و قد فتحه بينان أفكاره، و لم يرف فيه مجملا إلّا و قد شرّحه بيان آثاره، و قد أحيا من قدماء الأصحاب ما بقى منهم من الأثر و جدّد من كتبهم الفقهيّة ما دثر، و قد منّ الله علىّ بأن أهلى للاستضاءه بنور علمه، و الاستفادة من بياناته الشافية، و تحقيقاته الكافية، فحمد الله تعالى عليه، و شكره على أعظم نعمه.

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

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

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥

بذلت الجهد فى تقرير المطالب بعبارات قريبة إلى الطباع، و كلمات مقبولة 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 سعة الأطلاع، و أتمنى من القارئ أن ينظروا بعين الإغماض، و أبتهل إلى الله أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، و أن يثبتنى حين تزلّ الأقدام على الصراط المستقيم، و أن يجعله لى تذكرة، و لغيرى تبصرة، إنّه خير مسؤول و مجيب.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧

إشارة

، وفيه مطالب:

المطلب الأول في المقدمات

إشارة

وهي ست

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩

المقدمة الأولى في أعداد النوافل

إشارة

اتفق جميع المسلمين من العامة «١» و الخاصة «٢»، على أن عدد ركعات الفرائض اليومية سبع عشرة ركعة، بلا زيادة ولا نقصان، بل هو من ضروريات الإسلام، بحيث يعتقد به كل من انتحل إليه، وكذلك لا خلاف بينهم في أن نافلة الصبح ركعتان قبل الفريضة «٣»، وكذا في كون نافلة الليل التي يعبر عنها بصلاة الليل إحدى عشرة ركعة، وإن وقع الاختلاف بيننا وبينهم في الوصل بين ركعتي الشفع و ركعة الوتر وعدمه، حيث ذهب الجمهور إلى الأول، والإمامية

(١) المجموع ٤: ١٩، فتح العزيز ٤: ٢٢١، المغنى ١: ٤١١، الشرح الكبير ١: ٧٤٣، بداية المجتهد ١: ١٣٤.

(٢) الهداية: ١٣٢، المقنعة: ٩٠-٩١، جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٠-٣١، المهذب ١: ٦٧ و ٦٨، المراسم: ٥٩، السرائر ١: ١٩٣، الوسيلة: ٨٠-٨١، الكافي في الفقه: ١١٦، الغنية: ٧٣، الجامع للشرائع:

٥٨، المعبر ٢: ١١ و ١٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦١، مفتاح الكرامة ٢: ٥، كشف اللثام ٣: ٨، جواهر الكلام ٧: ١٣.

(٣) الهداية: ١٣٢، المقنعة: ٩٠-٩١، جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٠-٣١، المهذب ١: ٦٧ و ٦٨، المراسم: ٥٩، السرائر ١: ١٩٣، الوسيلة: ٨٠-٨١، الكافي في الفقه: ١١٦، الغنية: ٧٣، الجامع للشرائع:

٥٨، المعبر ٢: ١١ و ١٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦١، مفتاح الكرامة ٢: ٥، كشف اللثام ٣: ٨، جواهر الكلام ٧: ١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠

إلى الثاني «١».

و أما سائر النوافل اليومية فمورد للاختلاف بين المسلمين، والمشهور بين الإمامية أن مجموع النوافل الليلية والنهارية لا يزيد على أربع و ثلاثين ركعة، و مع انضمام الفرائض تبلغ إحدى و خمسين، و مستندهم في ذلك روايات مستفيضة.

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 واحدة و خمسين ركعة، ثم 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 بركعة من قيام، و ثمان صلاة الليل، و الوتر ثلاثا 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 ركعة؟ قال: «إحدى و خمسون ركعة» «٣».

و منها: رواية 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 ركعة، و السنة أربع و ثلاثون ركعة، ثمان ركعات قبل فريضة الظهر، و ثمان ركعات قبل

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

(٣) الكافي ٣: ٤٤٦ ح ١٦، التهذيب ٢: ٣ ح ١، الاستبصار ١: ٢١٨ ح ٧٧١ الوسائل ٤: ٤٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١

فريضة العصر، و أربع ركعات بعد المغرب، و ركعتان من جلوس بعد العتمة، تعدان بركعة، و ثمان ركعات في السحر، و الشفع و الوتر ثلاث ركعات، تسلم بعد الركعتين، و ركعتا الفجر «١».

و بإزاء هذه الأخبار، بعض الأخبار الأخر، كرواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التطوع بالليل و النهار؟ فقال: «الذي يستحب أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند زوال الشمس، و بعد الظهر ركعتان، و قبل العصر ركعتان، و بعد المغرب ركعتان، و قبل العتمة ركعتان، و من السحر ثمان ركعات، ثم يوتر، و الوتر ثلاث ركعات مفصولة، ثم ركعتان قبل صلاة الفجر، و أحب صلاة الليل إليهم آخر الليل» «٢».

و ظاهرها أن مجموع الفرائض و النوافل يبلغ ستا و أربعين ركعة، و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الدالة على أن المجموع أربع و أربعون ركعة «٣»، و كذا روايته عن الصادق عليه السلام «٤».

و قد عمل بعض الأصحاب بهذه الروايات، و لذا كانوا مختلفين قبل زمن الرضا عليه السلام، و منشأ اختلافهم هي الروايات المختلفة، و قد أشير إلى ذلك في رواية البزنطي المتقدمة، و في زمنه عليه السلام قد ارتفع الاختلاف بينهم، لأجل السؤال عنه، و تعيينه لما هو الحق من تلك الروايات، و لذا صار ذلك موردا لتسالم الأصحاب بعده عليه السلام.

هذا كله بناء على عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المختلفة، و يمكن الجمع

(١) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣ ح ١، تحف العقول: ٤١٧، الوسائل ٤: ٥٤. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٣.

(٢) التهذيب ٢: ٦ ح ١١: الاستبصار ١: ٢١٩ ح ٧٧٧، الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧ ح ١٣، الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٧ ح ١٢، الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢

بينها بأن يقال: إن الاختلاف بينها في نافلة العصر و المغرب محمول على اختلاف مراتب الاستحباب، فالإتيان بأربع ركعات في نافلة العصر، يشترك مع الإتيان فيها بثمان ركعات في أصل فضيلة نافلة العصر، و لكنه واقع في المرتبة الدانية، و ذاك في المرتبة العالية، و هكذا في نافلة المغرب.

هذا، و لكن هذا الجمع لا- يتم بالنسبة إلى نافلة العشاء، لعدم التعرض لها في بعض الأخبار، و بعبارة أخرى: هي لا تكون أزيد من ركعتين حتى يختلف فيها المراتب بالقلمة و الكثرة، فاختلاف الأخبار حينئذ يرجع إلى المشروعية و عدمها كما لا يخفى. نعم يمكن الجمع حينئذ بأن يقال: إن عدم ذكرها في بعض الأخبار يحتمل أن يكون لأجل التقيّة، لترك بعض العامّة لها، و يحتمل أن يكون من جهة أنّ المقصود هو بيان ما ثبت استحبابه أولاً و بالذات، و نافلة العشاء لا تكون كذلك، لأنّها مشروعّة لصيرورة عدد النافلة ضعف الفريضة، أو لكونها عوضاً عن الوتر لو ترك، كما في بعض الأخبار «١»، فلا تكون من النوافل الثابتة بالأصالة.

ثمّ أنّه ورد في بعض الروايات، ما يدلّ بظاهره على أنّ نافلة الظهر أربع ركعات، و هو ما رواه الحميري في قرب الإسناد، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، أنّه كان يقول: «إذا زالت الشمس عن كبد السماء، فمن صلّى تلك الساعة أربع ركعات فقد وافق صلاة الأوابين، و ذلك بعد نصف النهار» «٢». و لكنّها مضافاً إلى عدم صحّة سندها، لأنّ حسين بن علوان من الزيدية، أنّها لم تكن مذكورة إلّا في كتاب قرب الإسناد، و هو و إن كان مؤلفه من الإمامية إلّا أنّ بناءه في ذلك الكتاب ذكر الأخبار الضعيفة أيضاً، أضف إلى ذلك كلّ أنّ هذه الرواية محمولة على التقيّة، من جهة موافقتها

(١) الكافي ١: ٢٠٨ ح ٤، الوسائل ٤: ٤٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢.

(٢) قرب الإسناد: ١٠٩ ح ٣٩٠، الوسائل ٤: ٩٤. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣

لمذهب الحنفيّة، و يؤيده أنّ فقه الزيدية موافق لفقه الحنفيّة.

و كيف كان فالرواية غير قابلة للاستناد خصوصاً مع معارضتها للأخبار الكثيرة المستفيضة، بل المتواترة، نعم قد عرفت الاختلاف بين الروايات في نافلة العصر و المغرب، و عرفت أيضاً أنّ طريق الجمع بينها هو الحمل على مراتب الفضيلة. ثمّ إنّّه قد ورد في الأخبار الكثيرة التي تقدّم بعضها، أنّ نافلة العشاء ركعتان من جلوس، تعدّان بركعة من قيام «١»، و هي بهذه الكيفية من متفردات الإمامية و لم يقل به أحد من العامّة، لأنّهم بين من ينكرها رأساً، و يذهب إلى عدم مشروعيتها، و بين من يقول بأنّها ركعتان من قيام، و بين قائل بأنّها ثمان ركعات، أربع منها قبل فريضة، و أربع بعدها كأبي حنيفة و من تبعه «٢».

ينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: نافلة كلّ فريضة عبادة مستقلة

لا ريب في أنّ نافلة كلّ فريضة عبادة مستقلة، و عمل واحد، لا ارتباط لها بنافلة فريضة أخرى، فيجوز الإتيان بها و إن ترك غيرها من النوافل، فيجوز لمن أراد الإتيان بالظهرين أن يأتي بنافلة الظهر دون العصر أو العكس، و هذا ممّا لا- خفاء فيه و لا- إشكال، إنّما الإشكال في أنّ النوافل التي تكون أزيد من صلاة واحدة- مثل نافلة المغرب المركبة من صلاتين، و نافلة الظهر أو العصر المركبة من

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤

أربع صلوات، كلّ واحدة منها ركعتان، كما أنّها تكون متعدّدة بما أنّها مصداق لعنوان الصلاة بلا ريب،- هل تكون أيضاً متعدّدة بعنوان أنفسها أم لا؟

و بعبارة أخرى، كما أن نافلة الظهر - مثلا - المركبة من أربع صلوات، مصاديق متعدّدة لحقيقة الصلاة - لأن كل واحدة من تلك الصلوات الأربع صلاة مستقلّة بحيالها، و لذا لا يضرّ وقوع الحدث بينها، و لا يوجب بطلان المأتي به منها، - فهل تكون بعنوان أنّها نافلة متعدّدة أيضا حتّى تكون مركبة من أربع نوافل مستقلّة تعلق بكلّ واحدة منها أمر مستقلّ لا ارتباط له بالأمر المتعلّق بالأخرى، أو أنّها بهذا العنوان لا- تكون إلّا نافلة واحدة تعلق بها أمر واحد، و يكون كلّ ركعتين منها جزء للمستحبّ المركّب من أربع، مشتمل كلّ واحدة منها على ركعتين، نظير صلاة جعفر عليه السّلام، فإنّها و إن كانت صلاتين، للتسليم في كلّ ركعتين منها، إلّا أنّها من حيث كونها معنونة بهذا العنوان صلاة واحدة، متعلّقة لأمر واحد، و لا يترتب عليه الآثار المترقّبة، إلّا بالإتيان بالمجموع؟

وجهان، و الثمرة بينهما إنّما تظهر في جواز التفكيك بينهما في مقام الإتيان، فعلى الأوّل: يجوز التفكيك، و يحصل الامتثال بالنسبة إلى الأمر الذي أتى بمتعلّقه، فلو أتى في نافلة الظهر بأربع ركعات مفصولة، يكون ممثلا للأمرين اللذين تعلق كلّ واحد منهما بصلاة واحدة، مشتملة على ركعتين، و هكذا. و على الثاني: لا يحصل الامتثال إلّا بالإتيان بالمجموع، لأنّه ليس في البين إلّا أمر واحد متعلّق بالمجموع، و هو لا يقبل التجزئة من حيث الامتثال كما هو واضح.

و الذي يظهر من أخبار الباب «١»، هو كون المجموع المركّب من صلاتين أو أربع صلوات، نافلة واحدة متعلّقة لأمر استحبابي واحد، و إن كانت بما هي

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥

صلوات متعدّدة. و لكنّ الاستفادة من صاحب الجواهر هو الوجه الأوّل الذي مرجعه إلى استقلال كلّ ركعتين، في كونه مأمورا به، و نسب ذلك إلى العلامة الطباطبائي «١»، و لعلّه ذهب إليه في كتاب المصابيح، إذ لم نجد ذلك في كتاب الدرّة.

و كيف كان فقد استدللّ 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 مشروعة لتكميل الفرائض، فيكون لكلّ بعض منها قسط منه.

و لكنّها كلّها مخدوشة، أمّا الأصل، فلأنّ اعتباره إنّما هو فيما إذا لم يكن في مقابله دليل اجتهاديّ، و قد عرفت أنّ الاستفادة من ظواهر النصوص و الفتاوى هو كون المجموع نافلة واحدة متعلّقة لأمر واحد، فصلاة الليل المركبة من أربع صلوات بما أنّها صلاة الليل نافلة واحدة لا تصدق على أربع ركعات منها، و لا يترتب عليها الآثار إلّا بعد الإتيان بمجموع الثمان، نظير صلاة جعفر عليه السّلام على ما عرفت، هذا مضافا إلى أنّه لا أصل في المسألة إلّا استصحاب عدم الاشتراط الثابت قبل الشرع، و المدعى هو ارتباط الأجزاء ببعضها ببعض، و الارتباط يغيّر الاشتراط، بداهة أنّه ليس معنى الارتباط إلّا مجرد كون المجموع المركّب من الأجزاء متعلّقا لأمر واحد و طلب فارد. غاية الأمر إنّ ذلك الأمر مع كونه واحدا حقيقة له أبعاض متعدّدة 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 صلاة و مصداق لطبيعتها، لا بما أنّها نافلة الظهر مثلا، و الأمر المتعلّق بها إنّما تعلق بها بعنوانها

(١) جواهر الكلام ٧: ٢٩.

(٢) نهاية الأصول، الصحيح و الأعم: ٤٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦

الثانوي، من كونها نافلة الظهر أو العصر أو صلاة الليل مثلا، 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 أيضا، لأنّه لا منافاة بين اعتبار الارتباط بين الأبعاض و الحكم بعدم وجوب الإكمال و جواز رفع اليد عنه في الأثناء، و لا تكون هذه الإجازة دالة على أنّ المأتيّ به ناقصا مصداق لعنوان المأمور به، و منطبق عليه لذلك العنوان، حتّى يترتب عليه الآثار المترتبة على المجموع.

و قد وقع نظير هذا الخلط من بعضهم في باب صلاة الجماعة، حيث استدلّ على جواز بتيّة الانفراد في أثنائها بأن الجماعة لم تكن واجبة ابتداء، و ليس هنا ما يدلّ على وجوب إدامتها، و عدم جواز رفع اليد عنها «١».

فإنّه يقال عليه: إنّ غاية ذلك هو جواز القطع في الأثناء بتيّة الانفراد، و أمّا كون مقتضى الجواز هو اتّصاف ما وقع منها قبل القطع بوصف الجماعة حتّى يترتب عليه الآثار المترتبة على صلاة الجماعة من سقوط القراءة و نحوه، فنحن نمنعه لعدم الملازمة بينهما، كما هو غير خفيّ.

و أمّا الوجه الرابع: ففيه، أنّ تشريع النوافل لتكميل الفرائض لا يقتضى جواز التقسيط، بحيث كان كلّ قسط دخيلا في التكميل مستقلا، و إلّا لجاز الاقتصار على بعض صلاة واحدة أيضا.

و انقدح ممّا ذكرنا أنّ الظاهر كون النوافل المركّبة من أزيد من صلاة واحدة، واحدة بعنوانها، و لم يتعلّق بها إلّا أمر واحد، و يؤيّد التعبير في الروايات عن نافلة

(١) مختلف الشيعة ٣: ٧٤ - ٧٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧

الظهر مثلا- بأنّها ثمان ركعات «١»، لا- أنّها أربع صلوات، فإنّ هذا التعبير يماثل التعبير عن فريضة الظهر بأنّها أربع ركعات بلا فرق بينهما، فكما أنّ المجموع المركّب من الأربع في الفريضة تعلّق به أمر وجوب واحد، فكذا المجموع المركّب من الثمان في النافلة تعلّق به أمر استحبابي واحد، و الفرق بينهما إنّما هو في وجوب الأمر و استحبابه، و كذا في جواز القطع و عدمه، و قد عرفت أنّ جواز القطع لا ينافي الارتباط.

ثمّ إنّ ذكر المحقّق الهمدانيّ في المصباح «أنّه لا ينبغي الاستشكال في جواز الاقتصار في نافلة المغرب على ركعتين، و في نافلة العصر على أربع ركعات، لدلالة بعض الأخبار عليه، بل الظاهر جواز الإتيان بركعتين من نافلة العصر، لما في غير واحد من الأخبار الآمرة بأربع ركعات بين الظهرين، من التفصيل بالأمر بركعتين بعد الظهر، و ركعتين قبل العصر، فإنّ ظاهرها بشهادة السياق أنّ كلّ واحد من العناوين المذكورة في تلك الروايات نافلة مستقلة، فللمكلّف الإتيان بكلّ منها بقصد امتثال الأمر المتعلّق بذلك العنوان، من غير التفات إلى ما عداها من التكاليف. و بهذا ظهر أنّه يجوز الإتيان بستّ ركعات أيضا من نافلة العصر، لقوله عليه السّلام في موثقة سليمان بن خالد: «صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس و ستّ ركعات بعد الظهر و ركعتان قبل العصر» «٢». فإنّ ظاهرها كون ستّ ركعات في حدّ ذاتها نافلة مستقلة. و في خبر عيسى بن عبد الله القميّ عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا كانت الشمس من هاهنا من العصر فصلّ ستّ ركعات» «٣».

هذا، و استظهر بعد ذلك من خبر حسين بن علوان المتقدم «٤» جواز الاقتصار

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

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

(٣) رجال الكشي ٢: ٣٣٣، ح ٤١٠، الوسائل ٤: ص ٦٢. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٨.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨

في نافله الزوال أيضا على أربع ركعات، ثم أخذ في جواز التخطي عميا يستفاد من النصوص، و نقل كلام صاحب الجواهر «١» و استدلالاته، و المناقشة فيها، و استظهر في ذيل كلامه عدم الفرق بين النوافل، و جواز الاقتصار على البعض في الجميع «٢».

أقول: يرد عليه:

أولا: ما عرفت من أن الروايات الدالة على كون نافله المغرب ركعتين، أو نافله العصر أربعاً أو ركعتين، أو نافله الزوال أربعاً، متروكة غير معمول بها بين الأصحاب رضوان الله عليهم بعد زمن الرضا عليه السلام، فلا يجوز الاعتماد عليها في إثبات ما هو بصده. هذا، مضافا إلى أنه لو ثبت ذلك يجب الاقتصار فيها على موردها، أعنى المغرب و العصر، و لا يجوز التعميم بالنسبة إلى نافله الزوال أيضا، بعد ما عرفت من أن الرواية الدالة على ذلك مضافا إلى ضعف سندها محمولة على التقية، لموافقتها لفتوى أبي حنيفة «٣»، فالحمل على اختلاف مراتب الاستحباب إنما هو في غير نافله الزوال، فتدبر.

و ثانيا: إن ما ذكره من جواز الاقتصار على الركعتين، أو الست ركعات في نافله العصر مستندا إلى ما ذكره من الروايات، ممنوع جداً، لوضوح أنه لا منافاة بين الروايات الدالة على الثمان بنحو الاجتماع، و بين الروايات الدالة على الثمان بنحو الافتراق، و قد عرفت ظهور الطائفة الأولى في الارتباط بين الأجزاء و كون المجموع نافله العصر. و هذا لا ينافي جواز التفريق في مقام العمل الذي يدل عليه الطائفة الثانية، فإنه لما كان من سيرتهم التفريق بين فريضتي الظهر و العصر، و الإتيان بكل منهما في وقت فضيلته كما هو المتداول الآن بين أهل السنة، فلذا كانوا

(١) جواهر الكلام ٧: ٢٩.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٧.

(٣) راجع ص ٤٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩

قد يأتون ببعض نافله العصر أيضا بعد الإتيان بفريضة الظهر.

و بالجملة: جواز التفريق و الإتيان بالنافله في وقتين أمر، و الارتباط و كون المجموع من حيث هو مجموع نافله واحدة مسماة بنافله العصر أمر آخر، فلا منافاة بين الروايات الدالة على الأمر الأول، و بين الروايات الظاهرة في الأمر الثاني.

و قد تلخص من جميع ما ذكرنا أن الظاهر في كل نافله مركبة من مزيد من صلاة هو الارتباط و وحدة الأمر، و أن اختلاف بعض الأخبار في عدد الركعات لا يدل على الخلاف، فضلا عن الأخبار التي لا تخالف الروايات المعمول بها في أصل العدد، بل تخالفها في الجمع و التفريق، كخبر سليمان بن خالد المتقدم الدال على الإتيان بست ركعات من نافله العصر بعد الظهر، و بركعتين منها قبل فريضة العصر، و خبر رجاء بن أبي الضحاك الدال على أن الرضا عليه السلام صلى ستا من نافله الظهر، ثم أذن ثم صلى ركعتين منها، و كذا نافله العصر «١»، فإنه لا يدل على استقلال ست ركعات، و كونها نافله مستقلة، بل التفريق و الإتيان بالست قبل الأذان، و بالركعتين بينه و بين الإقامة، لعله كان من جهة تحقق الفصل المستحب بين الأذان و الإقامة.

الأمر الثاني: صلاة الغبلة

روى الشيخ في المصباح عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى بين العشاءين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد و

ذَا النَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا - إِلَى قَوْلِهِ: - وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ «٢» و في الثانية الحمد و قوله:

- (١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨١ ح ١٨٠، الوسائل ٤: ٥٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٤.
(٢) الأنبياء ٢١: ٨٧ - ٨٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠ □ □ □
وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ «١» الآية فإذا فرغ من القراءة رفع يديه و قال: 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، فَاسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ لَمَّا قَضَيْتَهَا لِي، وَ سَأَلَ اللَّهُ حَاجَتَهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ مَا سَأَلَ «٢».
و عن السيد رضي الدين بن طاوس رحمه الله في كتاب فلاح السائل بإسناده عن هشام بن سالم نحوه و زاد: فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَالَ: «لَا تَتْرَكُوا رَكَعَتِي الْغَفْلَةَ وَ هُمَا مَا بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ» «٣».
و النقل عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ صَادِرًا مِنَ السَّيِّدِ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَلَامِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ إِنْ كَانَ الثَّانِي أَظْهَرَ.

و روى الصدوق مرسلًا قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «تَنَفَّلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تَوْرَثَانِ دَارِ الْكِرَامَةِ». قال: و في خبر آخر: «دار السلام و هي الجنة» و ساعة الغفلة ما بين المغرب و العشاء الآخرة «٤». و الظاهر أن قوله: و ساعة الغفلة، من كلام الصدوق لا تتمم للرواية.
و روى سماعه و وهب بن وهب و السكوني عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «تَنَفَّلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تَوْرَثَانِ دَارِ الْكِرَامَةِ» «٥».

(١) الأنعام ٦: ٥٩.

- (٢) مصباح المتهجد: ٩٤، الوسائل ٨: ١٢١، أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ٢٠ ح ٢.
(٣) فلاح السائل: ٢٤٨، مستدرک الوسائل ٦: ٣٠٣، أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ١٥ ح ٣.
(٤) الفقيه ١: ٣٥٧ ح ١٥٦٤، الوسائل ٨: ١٢٠. أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ٢٠ ح ١.
(٥) علل الشرائع: ٣٤٣ ح ١، ثواب الأعمال: ٦٨، أمالی الصدوق: ٤٤٥ ح ١٠، معانی الأخبار: ٢٦٥، التهذيب ٢: ٢٤٣ ح ٩٦٣، الوسائل ٨: ١٢٠ - ١٢١. أبواب بقیة الصلوات المندوبة، ب ٢٠، ذ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥١

و زاد الشيخ في التهذيب بعد نقل الرواية عن السكوني، قيل: يا رسول الله و ما ساعة الغفلة؟ قال: ما بين المغرب و العشاء.
و عن السيد بن طاوس في الكتاب المذكور أنه روى هذه الرواية أيضا و زاد، قيل: يا رسول الله و ما معنى خفيفتين؟ قال: يقرأ فيهما الحمد وحدها. قيل: يا رسول الله متى أصليهما؟ قال: ما بين المغرب و العشاء «١».

و عن الصدوق في الفقيه، عن الباقر عليه السلام: «إِنَّ إِبْلِيسَ يَبِثُّ جُنُودَهُ جُنُودَ اللَّيْلِ مِنْ حِينَ تَغِيبُ الشَّمْسُ إِلَى مَغِيبِ الشَّفَقِ، وَ يَبِثُّ جُنُودَ النَّهَارِ مِنْ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ. وَ ذَكَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَانَ يَقُولُ: أَكْثَرُوا ذِكْرَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي هَاتَيْنِ السَّاعَتَيْنِ وَ تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ شَرِّ إِبْلِيسَ وَ جُنُودِهِ، وَ عَوَّذُوا صِغَارَكُمْ فِي هَاتَيْنِ السَّاعَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا سَاعَتَا غَفْلَةٍ». انتهى «٢».

و روى الشيخ في المصباح عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَالَ:

«أَوْصِيكُمْ بِرَكَعَتَيْنِ بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ، يقرأ في الأولى الحمد و إذا زلزلت الأرض ثلاث عشرة مرّة، و في الثانية الحمد مرّة و قل هو الله

أحد خمس عشرة مرة، فإن فعل ذلك في كل شهر كان من الموقنين، فإن فعل ذلك في كل سنة كان من المحسنين، فإن فعل ذلك في كل جمعة مرة كان من المخلصين، فإن فعل ذلك مرة كل ليلة زاحمى في الجنة، و لم يحص ثوابه إلا الله تعالى» (٣).
إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يقع الكلام هنا في جهتين: إحداهما: اتحاد التنفل المأمور به في ساعة الغفلة مع صلاة الغفيلة التي تضمّنتها رواية هشام بن سالم المتقدمة و كذا

(١) فلاح السائل: ٢٤٨، مستدرک الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ١٥ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ٣١٨ ح ١٤٤٤.

(٣) مصباح المتهجد: ٩٤، الوسائل ٨: ١١٨. أبواب بقيّة الصلوات المندوبة ب ١٧ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٢

مع صلاة الوصية التي تدلّ عليها الرواية الأخيرة و عدمه، و الأخرى: اتحاد صلاة الغفلة أو الوصية مع نافله المغرب و عدمه.
فنقول: أما الكلام في الجهة الأولى فملخصه: إن الظاهر هو التعدد، و إن جاز التداخل في مقام الامتثال، لوضوح أن الرواية الدالة على مطلوبيّة مطلق التنفل في ساعة الغفلة، إنما تدلّ على أن المطلوب هو عدم خلوّ هذا الزمان الذي هو زمان الغفلة من التنفل الذي يكون حقيقته التوجه إلى المعبود، و التخصّع و التخشع لديه، فالمطلوب فيه أمر عام ينطبق على القليل و الكثير، و لا-دلالة لها على كيفية مخصوصة و نحو خاصّ. و الرواية الأخرى تدلّ على استحباب ركعتين بالكيفية الخاصة، و هو عنوان آخر يغير العنوان المأخوذ في تلك الروايات من حيث المفهوم، و لكن لا يأبى من الاجتماع معه في الخارج و مقام الامتثال، فهذان العنوانان في عالم تعلق الطلب و الأمر متغايران، و لذا يجوز تعلق أمر مستقلّ بكلّ منهما، و في عالم الامتثال و الوجود الخارجى يمكن تصادقهما على أمر واحد.
و بعبارة أخرى، لما كان من سيرة النبي صلى الله عليه و آله التفرقة 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 السنّة، فلذا يفصل بين الصلاتين زمان قهرا، و كان الناس في ذلك المقدار من الزمان مجتمعين على ذكر الأمور الباطلة، و الاشتغال باللغو و الغيبة، و لا أقلّ من الأمور الدنيوية، فلذا وقع الحثّ و التحريض على صرف هذا الزمان في ذكر الله الذي هو عبارة عن الصلاة التي حقيقتهما التوجه إلى الخالق المعبود، بنحو الخضوع و الخشوع، فالمطلوب هو مطلق التنفل المانع عن الاشتغال بالأمور الدنيوية.

و من الواضح تحقّق هذا المطلوب بالإتيان بصلاة الغفيلة بكيفية مخصوصة، لوجود الأعمّ في ضمن الأخصّ، و هذا لا ينافى تعلق أمر مستقلّ بكلّ منهما، لأنّ

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٣

ملاك تعدّد الأمر هو تغاير المتعلّقين في عالم المفهومية، سواء كانت النسبة بينهما التساوى، أو التباين، أو العموم المطلق، أو العموم من وجه، غاية الأمر أنه لا يمكن التداخل في صورة التباين، و أمّا في غيرها من الصور الثلاثة فيتحقّق التداخل في مقام الامتثال، و إن لم يقصد العنوانين معا.

نعم لو كان العنوانان من العناوين القصدية التي قوامها بالقصد، بحيث لا تتحقّق بدونه، لا يمكن التداخل ما لم يقصد كلاهما. فانقدح ممّا ذكرنا أن صلاة الغفيلة و كذا الوصية تغاير النافله المأمور بها في ساعة الغفلة في مقام تعلق الأمر، غاية الأمر أنه يتحقّق التداخل بينهما في مقام الامتثال إذا أتى بها بصورة الغفيلة أو الوصية، و أمّا إذا لم يأت بها بشيء من صورتين، يتحقّق الامتثال بالنسبة إلى الأمر المتعلق بمطلق التنفل، دون الأمر المتعلق بالغفيلة أو الوصية.

و أمّا الكلام في الجهة الثانية فملخصه: إنّ فيه وجوها ثلاثة، مقتضى الوجه الأول منها: اتحاد الغفيلة أو الوصية مع نافله المغرب ذاتا و عنوانا فتحدان في مقام الصدق قهرا كما هو واضح. و مقتضى الوجه الثاني: عكس ذلك، فهما متغايران عنوانا و كذا صدقا، فلا

تجتمعان على وجود واحد. و مقتضى الوجه الثالث:

التفصيل بين مقام الذات و عالم الصدق، بتحقق الاختلاف بينهما بحسب الذات و إمكان التصادق بحسب الخارج و مقام الامتثال. المقايسة بين الوجه، الوجه الأول أن يقال: إنه لما كان الإتيان بنافلة المغرب بين العشائين متداولاً بين المسلمين، بحيث لم يكونوا يتركونه في مقام العمل فكان قوله عليه السلام: «من صلى بين العشائين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد.» (١) الحديث، بيانا لكيفية خاصة للركعتين من النافلة المعهودة بينهم، المعروفة عندهم، و أنه

(١) مصباح المتعبد: ٩٤، الوسائل ٨: ١٢١. أبواب بقیة الصلوات المندوبة ب ٢٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٤

يترتب عليها أثر مخصوص مع الإتيان بها بهذه الكيفية، زائداً على الأثر المترتب عليها مع الإتيان بها بدون هذه الكيفية، فليس في البين أمر آخر متعلق بعنوان صلاة الغفيلة أو الوصية، في مقابل الأمر المتعلق بنافلة المغرب المركبة من أربع ركعات، بل الغرض هو جواز الإتيان بركعتين من نافلة المغرب بهذه الكيفية، لترتب آثار مخصوصة عليهما، و حينئذ فلو أتى بأربع ركعات بعنوان نافلة المغرب من دون هذه الكيفية، لا يشرع له الإتيان بصلاة الغفيلة أو الوصية لعدم تعلق أمر مستقل بعنوانهما.

و الوجه الثاني أن يقال: إن المسلمين حيث استقرت سيرتهم على الإتيان بنافلة المغرب بعد فريضته، صار في ارتكازهم أن نافلة المغرب من توابعه المتصلة به، و حينئذ فلا يفهمون من كلام الإمام الصادق عليه السلام في الرواية المتقدمة الواردة في صلاة الغفيلة: «من صلى بين العشائين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد.» الحديث، إلا الإتيان بالركعتين بين المغرب و نافلته و بين العشاء، و حينئذ فالمقصود بيان استحباب ركعتين أخريين على نافلة المغرب، و حينئذ فهما - أي صلاة الغفيلة أو الوصية، و نافلة المغرب - متباينتان لا يمكن تصادقهما على فرد واحد، فلو أتى بنافلة المغرب بصورة الغفيلة لا يسقط الأمر الاستحبابي المتعلق بصلاة الغفيلة، كما أنه لا يتحقق امتثال الأمر المتعلق بنافلة المغرب، إذا ضم إلى صلاة الغفيلة ركعتين أخريين، و هكذا بالنسبة إلى صلاة الوصية.

و الوجه الثالث أن يقال: ليس الأمر كما ذكر في الوجه الأول، و لا كما ذكر في الوجه الثاني، بل الظاهر أن النافلة المعنونة بعنوان نافلة المغرب تعلق بها أمر مستقل، و صلاة الغفيلة أو الوصية تعلق بها أمر استحبابي آخر، و لا بأس بتعلق أمرين بعد تغاير المتعلقين من حيث المفهوم و العنوان.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٥

مشروطة بصورة خاصة، و كفيّة مخصوصة مغايرة لصورة الغفيلة، و الغفيلة أيضاً لا تكون مشروطة بالإتيان بها بعد نافلة المغرب أو قبلها حتى لا يمكن تصادقهما، بل نافلة المغرب مطلقة من حيث الكيفية، و الغفيلة مطلقة من حيث الوقت بالإضافة إلى النافلة المغرب، فلا إشكال حينئذ في الإتيان بركعتين بصورة الغفيلة بعنوان نافلة المغرب أيضاً، و يتحقق الامتثال بالنسبة إلى كلا الأمرين.

نعم، بناء على ما ذكرنا سابقاً من أن نافلة المغرب نافلة واحدة مركبة من صلاتين مرتبطين، تكون الركعتان منها المأتى بهما بعنوان صلاة الغفيلة أيضاً مأموراً بهما بالأمر الاستقلالي، بالنظر إلى كونهما صلاة الغفيلة، و بالأمر الضمني من جهة كونهما جزء من نافلة المغرب التي تعلق بمجموعها أمر واحد، فالركعتان امتثال للأمر الاستقلالي و الضمني معاً، فبالاعتبار الأول يكون تاماً، و بالاعتبار الثاني يكون غير تام.

و قد انقدح مما ذكرنا أنه بناء على الوجه الأول ليس هناك إلا مستحب واحد، و على الوجه الثاني هناك مستحبان متباينان لا يمكن تداخلهما، و على الوجه الثالث مستحبان يمكن تداخلهما.

و اعلم أنه حيث كان التفريق بين العشائين و تأخير العشاء الآخرة إلى ذهاب الشفق، مما استقرت عليه سيرة المسلمين في الصدر الأول،

فلذا يكون المتبادر من قوله: «من صَلَّى بين العشاءين ركعتين»، هو الصلاة بين الوقتين اللذين يصلّي فيهما الفريضة أعنى من ذهاب الحمرة إلى زوال الشفق، وحينئذ فالمتبادر كون وقت الغفيلة هو ما بين المغرب والعشاء، المأتى بهما في وقت فضيلتهما لا ما بينهما، وإن أحر العشاء إلى نصف الليل كما لا يخفى.

ثم إنه بناء على تغاير الغفيلة مع صلاة الغفلة، أو مع نافلة المغرب، و جواز التداخل في مقام الامتثال، فهل يجب قصد كلام العنوانين في تحققهما، أو يكفي قصد

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٦

أحدهما في سقوط الأمر المتعلق بهما، إذا كان المأتى به منطبقا عليه كلا العنوانين، كما إذا صَلَّى ركعتين بكيفية صلاة الغفيلة؟ وجهان، و تحقيق الحق موقوف على بيان المراد من قصد التعيين و حكمه، و الإشارة إلى الموارد التي يجب فيها ذلك.

فنقول: قد يتوهم أن قصد التعيين من شؤون قصد امتثال الأمر فيقال: إنه لو كان هناك عنوانان مشتركان في المصاديق، بحيث يجوز أن تكون صورة واحدة مصداقا لهذا العنوان تارة، و لذلك العنوان أخرى، فإن كان المكلف مأمورا بكلا العنوانين، يجب عليه في مقام الامتثال تعيين العنوان الذي يريد امتثال أمره، و إن لم يكن مأمورا إلّا بأحدهما لم يجب عليه التعيين، بل يكفي قصد امتثال الأمر المتوجه إليه. و هذا التوهم بمكان من البطلان، لعدم ارتباط مسألة قصد التعيين بمسألة قصد الامتثال.

و التحقيق في المسألة أن يقال: إن العناوين الواقعة تحت الأمر على قسمين:

الأول: العناوين القصدية التي تكون انطباقها على العمل الخارجي موقوفا على قصدها، بحيث لا يصير العمل الخارج مصداقا لها، و منطبقا عليه لشيء منها إلّا بالقصد، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون هذا العنوان متعلقا للأمر أم لا، و أمثله هذا القسم كثيرة:

فمنها: عنوان التعظيم، فإنه لا ينطبق على شيء من الأفعال المأتى بها في هذا المقام إلّا مع ضميمه قصد عنوان التعظيم إليها.

و منها: عنوان الظهريّة و العصريّة و نحوهما من عناوين الصلوات المفروضة، فإن انطباقها على صورة الصلاة المأتى بها خارجا المشتركة بين العناوين الكثيرة، يتوقف على ضمّ قصد شيء من تلك العناوين إليها، و الدليل على ذلك، الأدلة الواردة في العدول «١» الدالة على العدول من العصر إلى الظهر، إذا ذكر في أثناء

(١) الوسائل ٤: ٢٩٠، أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١، ٣، ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٧

العصر أنه لم يأت بالظهر بعد، و كذا العدول من العشاء إلى المغرب، فإنه لو لم تكن الظهريّة و العصريّة من العناوين القصدية، و كان الظهر اسما لأربع ركعات مأتى بها بعد الزوال، أو لا، لم يمكن الدخول في العصر قبل الإتيان بالظهر حتى يصح العدول من العصر إليها كما لا يخفى.

الثاني: العناوين التي لا يتوقف انطباقها على الصورة الخارجية على قصدها، بل تنطبق عليها بنفس تحققها و لو لم يقصد شيئا منها. إذا عرفت ذلك نقول:

إنه لو كان العنوان المأخوذ في متعلق الأمر من العناوين القصدية، فاللزام في مقام الامتثال الإتيان بالمأمور به مع قصد عنوانه، لعدم تحقق المأمور به بدونه، و هذا لا فرق فيه بين اشتراك صورة العمل بين عنوانين أو العناوين المتكثرة أم لا، و كذا لا فرق بين تعلق الأمر بعنوان واحد أم بأكثر، و إن كان من القسم الثاني، فلا يجب قصد العنوان في شيء من الصور، و من ذلك ظهر أن قصد عنوان المأمور به ليس من شؤون قصد الامتثال و مرتبطا به، حتى يجب مع تعدد الأمر دون وحدته كما توهم.

إذا ظهر لك ما ذكرنا نقول: لا شك في أنّ النوافل الراجعة تكون من العناوين القصدية التي لا تنصرف صورة الصلاة إليها إلّا بعد قصدها، كما أنه لا شك في عدم كون صلاة الغفلة من تلك العناوين، لما عرفت من أنّ المقصود منها هو عدم اخلاء الوقت من

الصلاة، و صرفها في غيرها من الأمور الدنيوية، و حينئذ فالتداخل لا يتوقف على قصد كلا العنوانين، بل يكفي قصد الغفيلة و الإتيان بها. نعم يبقى الإشكال في مثل صلاة الغفيلة و الوصية و نحوهما، و أنه هل تكون من العناوين القصديّة، فلا يكفي الإتيان بصورتها من دون قصد عنوانها، أم لا تكون كذلك، فيكفي الإتيان بمجرد صورتها و إن قصد بها نافلة المغرب مثلاً؟ فيه وجهان.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٨

الأمر الثالث: الجلوس في صلاة الوتيرة

الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشهيد الأوّل قدّس سرّه على ثبوت الجلوس في نافلة العشاء المسماة بالوتيرة، و لم يفت أحد منهم بجواز القيام فيها، و المذكور في كتب القدماء، المعدّة لبيان الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، أن الثابت بعد فريضة العشاء ركعتان من جلوس تعدّان بركعة من قيام «١»، كما ورد هذا التعبير في الأخبار الكثيرة، منها: رواية البنظي المتقدّمة «٢»، و منها: رواية الفضل بن شاذان المتقدّمة «٣» أيضاً، و منها: خبرا فضيل بن يسار الدالّان على أنّ مجموع الفريضة و النافلة إحدى و خمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا، تعدّان بركعة و هو قائم «٤». و منها: رواية 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 السنّة أربع و ثلاثون ركعة، منها: أربع ركعات بعد المغرب، لا تقصير فيها في السفر و الحضر، و ركعتان من جلوس بعد العشاء الآخرة تعدّان بركعة» «٥». و منها: خبر أبي عبد الله القزويني قال: قلت لأبي جعفر محمّد بن علي

- (١) الهداية: ١٣٢، المقنعة: ٩١، الوسيلة: ٨١، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣١، الغنية: ١٠٦، المهذب: ١: ٦٨، السرائر: ١: ١٩٣، النهاية: ١١٩، المبسوط: ١: ٧١، الجامع للشرائع: ٥٨.
- (٢) الوسائل ٤: ٤٧. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٧.
- (٣) الوسائل ٤: ٥٤، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٣.
- (٤) الكافي ١: ٢٠٨ ح ٤ و ج ٣: ٤٤٣، ح ٢، التهذيب ٢: ٤ ح ٢، الاستبصار ١: ٢١٨ ح ٧٧٢، الوسائل ٤: ٤٥-٤٦.
- (٥) الخصال: ٦٠٣ ح ٩، الوسائل ٤: ٥٧. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٥.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٩

الباقر عليهما السّلام: لأى علة تصلّى الركعتان بعد العشاء الآخرة من قعود؟ فقال: «لأنّ الله فرض سبع عشرة ركعة، فأضاف إليها رسول الله صلّى الله عليه و آله مثلها، فصارت إحدى و خمسين ركعة، فتعدّان هاتان الركعتان من جلوس بركعة» «١». و منها: رواية هشام المشرقي عن الرضا عليه السّلام في حديث قال: «إنّ أهل البصرة سألوني فقالوا: إنّ يونس يقول: من السنّة أن يصلّى الإنسان ركعتين و هو جالس بعد العتمة؟ فقلت: صدق يونس» «٢». إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة أو المشعرة بذلك.

و قد عرفت أنّ الفتاوى قبل الشهيد قدّس سرّه كانت متطابقة على العمل بهذه الروايات الكثيرة الدالّة على ثبوت الجلوس في الوتيرة، بحيث لو فرضنا أنّنا كنّا في زمان الشهيد لكنّا نحكم بعدم جواز الفتوى بالقيام، لأنّه خرق لإجماع الطائفة، و كيف كان فهنا روايتان ظاهرتان في جواز القيام، بل و أفضليته من القعود.

الأولى: رواية الحارث بن المغيرة النصري، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«صلاة النهار ست عشرة ركعة، ثمان إذا زالت الشمس، وثمان بعد الظهر، وأربع ركعات بعد المغرب، يا حارث! لا تدعهن في سفر ولا حضر، وركعتان بعد العشاء الآخرة، كان أبي يصليهما وهو قاعد، وأنا أصليهما وأنا قائم، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: ثلاث عشرة ركعة من الليل» (٣).

الثانية: رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلاة النافلة ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهر، وست ركعات بعد الظهر، وركعتان قبل العصر، وأربع ركعات بعد المغرب، وركعتان بعد العشاء الآخرة، يقرأ فيهما مائة

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

(٢) اختيار معرفة الرجال «المعروف برجال الكشي»: ٤٩٠، ح ٩٣٤.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٠.

آية قائما أو قاعدا، والقيام أفضل، ولا تعدّهما من الخمسين.» الحديث (١).

وقد يجمع بين هاتين الروايتين وبين الروايات الكثيرة المتقدمة بالتخيير، ولكن لا يخفى أنّ الفتوى بجواز القيام في غاية الإشكال لأن الأخبار الكثيرة تدلّ على الجلوس، وأنهما تعدّان بركعة من قيام، مضافا إلى ذلك، فقد ذكرها القدماء في كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام (٢)، ودلالة الأخبار المتقدمة الواردة في بيان مجموع الفرائض والنوافل، وأنه إحدى وخمسون ركعة، معللا بأنّ ركعتين بعد العشاء تعدّان بركعة من قيام، ومن الواضح أنّ عدّهما كذلك إنّما يتمّ مع ثبوت خصوص الجلوس فيهما، لأنّه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركعة منه.

وأما الروايتان الواردتان في القيام فهما كانتا متروكتين، ولم يعمل بهما أحد من الأصحاب، قبل الشهيد الأوّل، نعم هو أفتى بذلك في الدروس واللمعة، وتبعه الشهيد والمحقّق الثانيان (٣)، وقد اشتهر الفتوى بذلك بعدهم، ولكنّه خرق لإجماع المتقدّمين المطلعين على فتاوى الأئمة عليهم السلام حيث إنهم تلقّوا الفتاوى والأحكام الفقهية يدا بيد وخلفا عن سلف، ولم يقع في البين فترة أصلا إلى أن وصلت يد المشايخ العظام، والأساطين الكرام، كالشيخ الطوسي قدس سرّه والمتأخّرين عنه، فلا يجوز الغض عمّا هو المتسالم عليه بينهم، مع كون هاتين الروايتين بمرأى ومسمع منهم.

فالأولى حملهما على التقيّة، لما عرفت سابقا من أنّ الركعتين بعد العتمة جالسا

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

(٢) راجع ص ٥٤ التعليقة رقم ١.

(٣) الدروس ١: ١٣٦، اللّعة الدمشقية ١: ١٦٩، مسالك الافهام ١: ١٣٧، الروضة البهية ١: ١٦٩، جامع المقاصد ٢: ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦١.

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

ثمّ إنّ وقع الاختلاف بين القائلين بجواز القيام، في أنّ ركعتي القيام هل تعدّان أيضا بركعة أم لا؟ واعترض عليهم كاشف اللثام (٣) بأنّه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركعة منه، وهو إشكال جيّد. وحينئذ فيتحقّق التنافي بينه وبين الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ مجموع الفرائض والنوافل إحدى وخمسون ركعة، وقد عرفت تسالم الأصحاب على مضمونها من زمان الإمام الرضا عليه السلام، فلا

محيص عما ذكرناه.

الأمر الرابع: سقوط الوتيرة في السفر

لا إشكال ولا خلاف في سقوط نافلة الظهرين في السفر، وعدم سقوط نافلة الصبح والمغرب «٤»، وإنما الإشكال والخلاف في نافلة العشاء، أعنى الوتيرة، وأنه هل تسقط في السفر أم لا؟ المشهور بين الإمامية سقوطها «٥»، بل ادعى في السرائر

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

(٢) الروضة البهية ١: ١٦٩.

(٣) كشف اللثام ٣: ١٣.

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

(٥) المقنعة: ٩١، المبسوط ١: ٧١، المعتمد ٢: ١٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٧٢، مفتاح الكرامة ٢: ١٠، كشف اللثام ٣، ١٥، جواهر الكلام ٧:

٤٤، مستند الشيعة ٥: ٤٣٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٢

والغنية الإجماع «١»، وقال الشيخ قدس سره وبعض آخر بالثبوت «٢»، ومنشأ الخلاف، اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، ويدل على السقوط روايات كثيرة.

منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلا المغرب ثلاث» «٣». فإنها تدل بإطلاقها على سقوط الوتيرة أيضا.

ومنها: رواية حذيفة بن منصور عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أنهما قالوا:

«الصلاة في السفر ركعتان، ليس قبلهما ولا بعدهما شيء» «٤»، ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلا المغرب، فإن بعدها أربع ركعات، لا تدعهن في سفر ولا حضر، وليس عليك قضاء صلاة النهار، وصل صلاة الليل واقضه» «٥».

ومنها: رواية أبي يحيى الحنّاط قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة بالنهار في السفر؟ فقال: «يا بني! لو صلحت النافلة في السفر تمت الفريضة» «٦».

وموردها وإن كان خصوص صلاة النافلة بالنهار إلا أن عموم التعليل الواقع في الجواب يقتضى سقوط نافلة العشاء أيضا كما هو واضح.

و أما ما يدل على عدم السقوط، فرواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في

(١) السرائر ١: ١٩٤، الغنية: ١٠٦-١٠٧.

(٢) النهاية: ٥٧، المهذب ١: ٦٨، الذكري ٢: ٢٩٨، الروضة البهية ١: ١٧١.

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

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

(٥) الكافي ٣: ٤٣٩ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٦، الوسائل ٤: ٨٣. أبواب أعداد الفرائض ب ٢١ ح ٧.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٣

حديث قال: «وإنما صارت العتمة مقصورة، وليس نترك ركعتيها، لأن الركعتين ليستا من الخمسين، وإنما هي زيادة في الخمسين تطوعاً، ليتّم بهما بدل كلّ ركعة من الفريضة ركعتان من التطوع» (١)، ويشعر بذلك رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهم السلام قال: سألت عن الصلاة تطوعاً في السفر؟ قال: «لا تصلّ قبل الركعتين ولا بعدهما شيئاً نهاراً» (٢).

ولا يخفى أنّ هاتين الروايتين أخصّ من الروايات الدالّة بعمومها على السقوط، فاللّازم تخصيصها بهما والقول بسقوط نافلة الصلوات المقصورة في السفر إلّا الوتيرة، إلّا أنّه وقع في طريق رواية فضل بن شاذان، عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري، وعلی بن محمد بن قتيبة، ولم يثبت وثاقتهما، قال المحقّق الأردبيلي: لو لم يكن في المسألة إجماع على السقوط لعملنا على طبق رواية الفضل (٣)، وقال صاحب المدارك: لو لم يكن خلل في سند الحديث لعلمنا به (٤).

أقول: لو لم يكن إجماع ولم يكن ضعف في الحديث لكنا نعمل به، ثمّ لا يخفى أنّ ضعف الحديث إنّما هو من جهة الواسطتين الموجودتين بين الفضل والصدوق، وأمّا الفضل فهو من ثقة الأصحاب وبقي إلى زمان العسكري عليه السلام ومات قبل وفاته بستين، وبقائه إلى ذلك الزمان لا يوجب خللاً فيما يرويه عن الرضا عليه السلام، لجواز أن يكون قد طال عمره كما لا يخفى. ثمّ إنّ عدّ في مفتاح الكرامة (٥) من جملة الروايات الدالّة على عدم السقوط ما

(١) الفقيه ١: ٢٩٠ ح ١٣٢٠، علل الشرائع: ٢٦٧، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١١٣، الوسائل ٤: ٩٥. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٩ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٢، الوسائل ٤: ٨١. أبواب أعداد الفرائض ب ٢١ ح ١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٨.

(٤) مدارك الاحكام ٣: ٢٧.

(٥) مفتاح الكرامة ٢: ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٤

رواه الصدوق في العيون عن رجاء بن أبي الضحّاك الذي صاحب مع الرضا عليه السلام من المدينة إلى خراسان، وقال: إنّ الرواية تدلّ على أنّ الرضا عليه السلام كان يصلّي الوتيرة في السفر. وهذا منه عجيب، لأنّه ليس في الرواية إلّا أنّه عليه السلام كان يأتي بنافلة الظهرين ويصلّي العشاء الآخرة أربع ركعات ويترك الوتيرة (١). ومن الواضح أنّ الإتيان بنافلة الظهرين وصلاة العشاء أربع ركعات إنّما هو في موارد قصد الإقامة، كما هو واضح. فالرواية تدلّ على أنّه كان يترك الوتيرة ولو مع الإتيان بالعشاء أربع ركعات، وليس فيها من صلاة الوتيرة - وأنّه كان يفعلها - عين ولا أثر.

الأمر الخامس: هل تسقط الأربع ركعات المزيّدة في يوم الجمعة على نافلتها في السفر أم لا؟

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول وإن كان يظهر من بعضهم التردد. والوجه في ذلك أنّها من النوافل الراجعة، غاية الأمر ثبوتها في خصوص يوم الجمعة، فيشملها الأخبار الدالّة على سقوط مطلق التطوع في السفر، بعد حملها على خصوص الرواتب، لعدم سقوط غيرها ضرورة.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٥

المقدمة الثانية في المواقيت

أوقات الفرائض

إشارة

الوقت من الشرائط المعتمدة في الصلوات المفروضة، واعتباره في الجملة مما لا إشكال فيه، بل هو من ضروريات الإسلام و عليه اتفاق قاطبة المسلمين «١»، و تدل عليه الآيات الشريفة، منها قوله تعالى أقم الصلاة لِتُدْلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا. وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا «٢» و المراد بدلوك الشمس انتقالها عن دائرة نصف النهار، و بالغسق انتصاب الليل أو سقوط الشفق، و الآية تتضمن لبيان وقت الصلوات الخمس المفروضة بأجمعها، أربع منها يستفاد من صدرها، و واحدة

(١) الخلاف ١: ٢٥٥، المعبر ٢: ٢٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٩٩، الذكرى ٢: ٣١٩، اللعنة و الروضة البهيّة ١: ١٧٢، جواهر الكلام ٧: ٧١، جامع المقاصد ٢: ١١، مفتاح الكرامة ٢: ١٣، المجموع ٣: ٢١، بداية المجتهد ١: ١٣٨.
(٢) الاسراء: ٧٨-٧٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٦

و هي صلاة الصبح من ذيلها، لأنها المراد بقوله: و قرآن الفجر، و إطلاقه عليها من باب إطلاق لفظ الجزء و إرادة الكل، و من هنا قال بعض الحنفية: بأن القراءة ركن في الصلاة لتكون من الأجزاء الرئيسة.
و منها: قوله تعالى وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ «١» وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ «٢». و منها قوله عزّ و جلّ أقم الصلاةَ طَرْفَيْ النَّهَارِ وَ زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ «٣»، و المراد من قوله: «طَرْفَيْ النَّهَارِ» أما صلاة الصبح و العصر، و إما 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 كثر 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 صلى الله عليه و آله، و لكن المراد بالإقامة ليس مجرد إتيانه صلى الله عليه و آله بها، بل حمل الناس على إتيانها و بعثهم عليه، فلا يمكن أن يكون المراد ما يشمل صلاة الليل، بعد كونها نافلة غير واجبة 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. فالآية ناظرة إلى أصل اعتبار

(١) طه: ١٣٠.

(٢) ق: ٤٠.

(٣) هود: ١١٤.

(٤) كثر العرفان ١: ٧٣.

(٥) النساء: ١٠٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٧

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

ثم إنه لا إشكال في أن أوقات الفرائض اليومية موسعة، ولا خلاف فيه من أحد عدى ما حكى عن أبي حنيفة وجماعة «١»، حيث أنكروا التوسعة بتخييل استحالتها عقلا، ولذا ذهب أبو حنيفة إلى اتصاف الصلاة بالوجوب في آخر الوقت، لأن قبله يجوز تركها إجماعا.

والغرض الآن ليس البحث في جواز التوسعة وعدمه، لأننا أشبعنا الكلام في ذلك في الأصول «٢»، ومجملته، أن متعلق الوجوب في الواجبات الموسعة إنما هو الأمر الكلي المقتيد بوقت وسيع، والتخير بين أجزاء الوقت عقلي لا شرعي، ففي صلاة الظهر مثلا يكون الأمور بها هي الصلاة المتقيدة بوقوعها بين الزوال والغروب، غاية الأمر أن لهذه الطبيعة أفرادا ومصاديق متعاقبة، يتخير المكلف عقلا بين إيجادها في ضمن أي فرد شاء منها، ولازم ذلك اتصاف كل فرد يوجد بالمطلوبية عند المولى، وبالجملة فالإشكال في جواز التوسعة مما لا ينبغي أن يصغى إليه.

(١) المجموع ٣: ٤٧، بداية المجتهد ١: ١٣٨، المغنى لابن قدامة ١: ٤١٤ و ٤١٥، الشرح الكبير ١: ٤٦٤، الخلاف ١: ٢٧٦ مسألة ١٨، المعتمد ٢: ٢٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٩٩.

(٢) نهاية الأصول ١: ٢٣٣، الفصل السابع في الموسع والمضيق.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٨

مسائل في تفصيل الأوقات

إشارة

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

المسألة الأولى: ابتداء وقت الظهرين

قال الله تبارك وتعالى أقم الصلاة لإدلوك الشمس إلى غسق الليل «١»، ويستفاد منه كما عرفت أوقات الصلوات الأربع، الظهرين والعشائين، والمراد بالدلوك هو الزوال، كما قال به كثير من أهل اللغة «٢»، ويدل عليه أيضا ما رواه زرارة في حديث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله تعالى من الصلاة؟ فقال:

«خمس صلوات في الليل والنهار. فقلت: هل سماهن الله وبينهن في كتابه؟ قال:

نعم، قال الله عز وجل لنبيه أقم الصلاة لإدلوك الشمس إلى غسق الليل ودلوكها، ففيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات- إلى أن قال:- وغسق الليل هو انتصافه «٣».

وبالجملة: فلا- إشكال في أن أول وقت الظهر هو زوال الشمس، وما حكى عن ابن عباس من جواز تقديمه على ذلك بقليل، والإتيان به قرب الزوال للمسافر «٤»، فمردود بالإجماع «٥» ومخالفته للكتاب والسنة «٦»، وقد تواترت الأخبار

- (٢) النهاية لابن الأثير ٢: ١٣٠، الصحاح ٤: ١٥٨٤، لسان العرب ١٠: ٤٢٧، المصباح المنير: ١٩٩.
- (٣) الكافي ٣: ٢٧١ ح ١، تفسير العياشي ٢: ٣٠٠ ح ١٣٨، الوسائل ٤: ١٠. أبواب أعداد الفرائض ب ٢ ح ١.
- (٤) المغنى لابن قدامة ١: ٤٤١، الشرح الكبير ١: ٤٨٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٨١.
- (٥) المجموع ٣: ١٨، المغنى لابن قدامة ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٤٨، الخلاف ١: ٢٥٦، مسألة ٣، المعبر ٢: ٢٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٦٨

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٦٩

الدالة على أن أول وقت الظهر هو الزوال، الظاهرة في عدم جواز الإتيان بصلاة الظهر قبله، ولا بأس بذكر بعضها فنقول:
منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة» (١).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا، إلا أن هذه، قبل هذه ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس» (٢).

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «صلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس في جماعة من غير علة» (٣).

ومنها: رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضى مقدار ما يصلى المصلّى أربع ركعات» (٤) الحديث.

ومنها: رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٥). إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المتواترة المذكورة في الوسائل في الباب الرابع من أبواب المواقيت. ويدل على ذلك مضافا إلى ما عرفت، استقرار طريقة المسلمين على ذلك في جميع الأعصار، من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا.

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

(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) التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٣، وفيه: «عن أبي عبد الله عليه السلام»، الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٦.

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٠

و هل المراد بالزوال وصول أول جزء من الشمس إلى دائرة نصف النهار، أو وصول وسطها إليها، أو وصول آخرها؟ الظاهر هو الثاني،

لأن الاعتبار إنما هو بانتصاف النهار و الانتصاف الحقيقي لا يحصل إلّا بوصول وسطها إليها كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ هنا أخباراً تدلّ بظاهرها على أنّ وقت صلاة الظهر صيرورة الفىء قدما «١»، و أول وقت العصر صيرورته قدمين «٢»، و أخباراً آخر تدلّ على أنّ أول وقت الظهر صيرورة الفىء قدمين أو ذراعاً، و أول وقت العصر صيرورته أربعة أقدام أو ذراعين «٣»، و المراد بالقدم سبع الشاخص، و بالذراع قدما. و لكنّها لا تصلح أن تعارض مع الأخبار المتقدمة الدالّة على أنّ وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال، لأنّها لا تدلّ على أنّ وقت الظهر لا يدخل إلّا بعد تحقّق تلك المقادير، حتّى يجب له انتظار مضيّها، بحيث لو أتى بها قبلها لكانت باطلّة، بل ظاهرها أنّ اعتبار القدم أو القدمين أو نحوهما، إنّما هو لأجل الإتيان بالنافلة، و اختلافها فى المقدار الموضوع للنافلة إنّما هو من جهة اختلاف المتفّلين فى الخفة و البطء و التطويل و التقصير.

و بالجملة: يستفاد من هذه الروايات أنّ وقت فريضة الظهر بالأصل إنّما هو بعد الزوال، لكن مزاحمة النوافل لها اقتضت ثبوت وقت عرضي لها، و هو بعد صيرورة الفىء قدما أو قدمين أو ذراعاً، فلا تنافى الروايات المتقدمة أصلاً. و يشهد لما ذكرنا روايات:

(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، ٨٨٥ الوسائل ٤: ١٤٤، ١٤٥. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١١ و ١٧.

(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) 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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧١

منها: صحيحة الحارث بن المغيرة و عمر بن حنظلة و منصور بن حازم جميعاً قالوا: كُنّا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: «أ لا أتبيّنكم بأبين من هذا؟ إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلّا أنّ بين يديها سبحة، و ذلك إليك إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت» «١».

و منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام فى حديث قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافلة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع فإذا بلغ فيؤك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة» «٢» الحديث.

و منها: صحيحة زرارة أيضاً عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن تبلغ ذراعاً، فإذا بلغت ذراعاً بدأت بالفريضة و تركت النافلة» «٣». فإن معنى اختصاص البداية بالفريضة و ترك النافلة بما إذا بلغت الذراع أن قبل بلوغها إليه لا يختصّ البداية بها، بل هما مشتركتان، لا أنّه لا يجوز البداية بالفريضة أصلاً كما لا يخفى.

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

(١) الكافي ٣: ٢٧٦ ح ٤: الوسائل ٤: ١٣١. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١.

(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) الكافي ٣: ٢٨٨ ح ١، التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٤، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٣، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب الواقيت ب ٨ ح ٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٢

ثمان ركعات، إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، 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 بملاحظة إتيان النافلة قبلها، لا أنّ وقتها لا يدخل إلّا بعد قدم أو نحوه كما هو واضح.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه لحمل الأخبار- الدالّة على أنّ الوقت إنّما يدخل بمجرد الزوال- على التقيّة، بعد كون ذلك مجمعا عليه و موردا لاتّفاق المسلمين، عدى مالك «٢» القائل بعدم جواز الإتيان بصلاة الظهر ما لم يصرف الفىء بقدر شراك النعل. و سيجىء نقل دليله، كما أنّه لا إشكال فيها من حيث السند بعد كونها متواترة إجمالا. فالمتعيّن ما ذكرنا فى مقام الجمع.

ثمّ إنّ هل يستفاد من الأخبار- الدالّة على أنّ وقت الظهر إنّما هو بعد صيرورة الفىء قدما أو قدما 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 النافلة، و يجوز فيه مزاحمة الثانية 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 للنافلة، أو لم تشرع فى حقّه لكونه مسافرا، أو يكون ذلك مختصّا بمن كان قاصدا للنافلة و مشروعاً فى حقّه؟ الظاهر أنّ تلك الأخبار مسوقة لمجرد بيان وقت يمكن أن يزاحم فيه النافلة للفريضة، من غير دلالة على استحباب تأخير الفريضة مطلقا، أو مع الإتيان بالنافلة قبلها، و لذا صرّح فى كثير منها بأنّه إذا مضى هذا المقدار بدأ بالفريضة و ترك النافلة «٣»، و حينئذ فما ورد من أنّ «أوّل

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

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٣

الوقت رضوان الله و آخره عفو الله «١»، و غيره من الروايات التى تدلّ على استحباب الإتيان بها فى أوّل وقتها باق على إطلاقه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ حكى عن الفيض فى الوافى، و صاحب المنتقى، القول بأفضليّة 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 أفضليّة تأخيرها إلى ذلك المقدار مطلقا، سواء أراد الإتيان بالنافلة أم لا، و يمكن أن يستشهد على هذا الجمع بروايات:

منها: الأخبار الدالّة على أنّ النبيّ صلّى الله عليه و آله كان يصلّى الظهر بعد صيرورة الفىء ذراعا، و العصر بعد صيرورته ذراعين «٣».

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

«فصلوا بالناس الظهر حين تفىء الشمس مثل مريض العنز» «٤».

و منها: رواية زرارة قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أصوم فلا أقبل 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 زرارة إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت، و لكنّى أكره لك أن تتخذة وقتا دائما» «٥»، فإنّ زرارة مع فرضه الإتيان بالنوافل، كره له الإمام عليه السّلام تعجيل الفريضة.

و منها: موثقة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن أفضل وقت

- (١) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥١، الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٦، سنن الدارقطني ١: ٢٠١ ح ٩٧٢-٩٧٤.
- (٢) الوافي ٧: ٢٢٢، منتقى الجمال ١: ٤٠١-٤١١، جواهر الكلام ٧: ٨٠.
- (٣) الوسائل ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨.
- (٤) نهج البلاغة. كتاب ٥٢: ٩٨٦، الوسائل ٤: ١٦٢. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١٣.
- (٥) التهذيب ٢: ٢٤٧ ح ٩٨١، الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٥، الوسائل ٤: ١٣٤. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١٠.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٤
- الظهر؟ قال: «ذراع بعد الزوال»، قال: قلت: في الشتاء والصيف سواء؟ قال:
- «نعم» (١).

ومنها: رواية محمد بن فرج قال: كتبت أسأله عن أوقات الصلاة؟ فأجاب:

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

لكن يازاء هذه الروايات أخبار كثيرة تدل على استحباب التعجيل، وأفضلية أول الوقت وحملها على كون المراد بالأول أول الذراع والذراعين بعيد في الغاية، لأن بعضها بل كثيرها يمنع هذا الحمل، ولا بأس بنقل بعضها فنقول:

منها: رواية أبي بصير قال: ذكر أبو عبد الله عليه السلام أول الوقت وفضله، فقلت:

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

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

ومنها: رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله وقت كل صلاة أول الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: «أوله، إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إن الله عز وجل يحب من الخير ما يعجل» (٤).

ومنها: رواية ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام أناس وأنا حاضر- إلى أن قال:- فقال بعض القوم: إنا نصلّي الأولى إذا كانت على قدمين، والعصر على أربعة أقدام؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «النصف من ذلك

- (١) التهذيب ٢: ٢٤٩ ح ٩٨٨، الاستبصار ١: ٢٥٤ ح ٩١١، الوسائل ٤: ١٤٧ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٥.
- (٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٩٩١، الاستبصار ١: ٢٥٥ ح ٩١٤، الوسائل ٤: ١٤٨ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣١.
- (٣) التهذيب ٢: ٢٥٧ ح ١٠١٩، الوسائل ٤: ١٢١. أبواب المواقيت ب ٣ ح ٩.
- (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.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٥
- أحب إلى» (١).

ومنها: صحيحه الحارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم جميعا المتقدمه (٢). ويؤيد ذلك أن المشهور بين الإمامية عدم استحباب التأخير لذاته، وما ورد من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله (٣) وأمر على عليه السلام (٤) فمحمول على أن التأخير إنما كان لملاحظة المأمومين الذين كانوا لا يتركون النوافل، مع اختلافهم في الخفة والبطء والتطويل والتقصير، مضافا إلى موافقة هذه الأخبار للكتاب العزيز في قوله تعالى:

وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ (٥) وقوله تعالى فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (٦) إذ لا ريب أن الصلاة سيما الفريضة منها من أهم الخيرات وأسباب المغفرة.

ثم إن بعض الأخبار المتقدمة يدل على أن أول الوقت هو القدمان، لا كونه هو وقت الفضيلة، مع أنه خلاف الضرورة. وبالجملة لا إشكال في أن أول الوقت أفضل من غيره. ولكن لا يلزم التعرض لهذه المسألة، و ذكر الأخبار الواردة فيها، و بيان الجمع بينها بنحو التفصيل، لأنه يوجب التطويل.

تتمية: قد عرفت اتفاق المسلمين على أن وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال «٧»، نعم قال مالك: أحب تأخيرها حتى يصير الفيء بقدر شراك النعل «٨». و مستنده في ذلك رواية جبرئيل التي رواها العامة و الخاصة مع اختلاف يسير، فروى الشافعي

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

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

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

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

(٥) آل عمران: ١٣٣.

(٦) المائدة: ٤٨.

(٧) الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣، بداية المجتهد ١: ١٣٨-١٣٩، المعبر ٢: ٢٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠ مسألة ٢٤.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٦

في كتاب الام عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال:

أمنى جبرئيل عند باب البيت في يوم و قد زالت الشمس، و كان ظلّه بقدر شراك، و قد أتاني ثانيا حين كان ظلّه بقدر شاخص للعصر، و أتاني عند غروب الشمس و أمني للمغرب، و أتاني عند سقوط الشفق و أمني صلاة العشاء، و قد أتاني الصبح و أمني للصبح، و أتاني في يوم الثاني و أمني صلاة 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 محدثي العامة كأبي داود في سننه «٢» مع اختلاف و قد ورد في رواياتنا موضع أمني كلمة أمرني و حكاها في الوسائل في الباب العاشر بطرق أربعة «٣»، لكن فيها بدل المثل و المثليين، القامة و القامتين، أو الذراع و الذراعين، أو القدمين و أربعة أقدام. هذا، و لكن دلالتها على أن أول الوقت هو ما بعد الزوال إلى المثل مثلا ممنوعه، فالحق هو ما ذهب إليه جميع الإمامية و جمهور العامة، من أن أول الوقت هو بعد الزوال لما عرفت.

المسألة الثانية: آخر وقت الظهر

إشارة

فنعول: اختلفت الأمة في آخر وقت يجوز تأخير الظهر إليه، فيظهر من العامة أقوال أربعة، أحدها: إن آخر وقت الظهر هي صيرورة ظل كل شيء مثله، حكى ذلك عن الشافعي و الأوزاعي و الليث بن سعد، و الثوري، و أحمد، و غيرهم.

(١) الام ١: ٧٢.

(٢) سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣، سنن الترمذي ١: ٢٠٠ ح ١٤٩.

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

ح ٥-٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٧

ثانيها: ما حكى عن ابن جرير، و أبي ثور، و المزني، من أن آخر وقت الظهر صيرورة الظلّ مثل الشاخص مع مضى مقدار أربع ركعات بعده. ثالثها: ما ذهب إليه أبو حنيفة في الرواية المشهورة، و هو إن آخر وقت الظهر إذا صار ظلّ كلّ شيء مثليه. رابعها: ما حكى عن عطاء، و طاوس، و مالك، من امتداد وقت الظهر من حين الزوال إلى غروب الشمس «١».

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

و مستند القول الثالث، الرواية النبوية التي تدلّ على أنّ مثل المسلمين و مثل أهل الكتابين من قبلهم، كمثل رجل استأجر أجيراء، فقال: من يعمل لي من الغداة إلى نصف النهار بغيرا؟ فعملت اليهود، ثمّ قال: من يعمل لي من الظهر إلى صلاة العصر بغيرا؟ فعملت النصارى، ثمّ قال: من يعمل لي إلى آخر النهار بغيرا؟

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». هذا و لكن لا يخفى قصور الرواية عن الدلالة على مقصود هذا القائل. و أمّا القول الرابع الذي ذهب إليه مالك و غيره فلم يذكر له مستند، و لعله أخذه من الصادق عليه السلام لكثرة تشرفه إليه و ارتباطه معه، و لكنّه أخفاه تقيّة أو لغيرها.

و أمّا الإمامية - رضوان الله عليهم - فالمسألة محلّ خلاف بينهم أيضا، و أقوالهم ربّما ترتقى إلى عشرة، كما حكاها في مفتاح الكرامة «٣»، و لكن لا حاجة

(١) الامّ ١: ٧٢، المغنى لابن قدامة ١: ٣٧٤، المجموع ٣: ٢١، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٩، بداية المجتهد ١: ١٣٨ - ١٣٩، الخلاف ١: ٢٥٧ مسألة ٤، المعتمد ٢: ٣٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٢ مسألة ٢٦.

(٢) صحيح البخارى ٤: ١٧٤ ح ٣٤٥٩.

(٣) مفتاح الكرامة ٢: ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٨

إلى التطويل بنقل الجميع، و المهمّ منها أربعة أقوال: أحدها: ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في بعض كتبه، من أن آخر وقت المختار إذا صار ظلّ كلّ شيء مثله «١».

ثانيها، ما ذهب إليه أيضا في بعض كتبه، من أن آخره قدمان، و في موضع آخر منه أربعة أقدام «٢». ثالثها، صيرورة الفىء بقدر الذراع أو سبعمى الشاخص، حكى هذا القول عن المفيد، و ابن أبى عقيل «٣». رابعها، بقاء وقته إلى أن يبقى إلى الغروب مقدار العصر، و هو اختيار المرتضى، و ابن الجنيد، و سلار، و ابن إدريس، و العلامة «٤» و غيرهم. هذا، و لو 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، و الثانى للمضطر، هذا، و لكنّ الظاهر هو القول الأخير، و الأخبار الظاهرة في غيره تحمل على بيان مراتب الفضل، فوقت الظهر يمتدّ اختيارا إلى أن يبقى إلى الغروب مقدار أداء العصر، و لكن ذلك إنّما هو وقت الإجزاء، دون وقت الفضيلة.

فرعان:

إشارة

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

(١) المبسوط ١: ٧٢.

(٢) النهاية: ٥٩، ٦٠.

(٣) المقنعة: ٩٢، مختلف الشيعة ٢: ١١.

(٤) المسائل الناصريّات: ١٨٩ مسألة ٧٢، المراسم: ٦٢، السرائر ١: ١٩٥، الغنية: ٦٩، الوسيلة: ٨٢، الجامع للشرائع: ٦٠، ونقله ابن الجنيّد في مختلف الشيعة ٢: ٩، الذكري ٢: ٣٣٠، جواهر الكلام ٧: ٨٠-٨١، كشف اللثام ٣: ٣٠. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٧٩

الفرع الأوّل: لكل صلاة وقتان

إنّه قد اشتهر بينهم أنّ لكل صلاة وقتين، ويشهد بصدقه لسان الأخبار، و لكنّهم اختلفوا في المراد من ذلك على قولين: أحدهما، أنّ الوقت الأوّل اختياريّ، والثاني اضطراريّ، بمعنى عدم جواز التأخير إليه إلّا لذوى الأعذار. ثانيهما، إنّ الوقت الأوّل وقت الإجزاء، والثاني وقت الفضيلة، وأكثر القدماء كالشيوخين وابن أبي عقيل وغيرهم على الأوّل «١»، و ذهب السيّد، وابن الجنيّد، و جماعة إلى الثاني، و تبعهم المتأخرون «٢» و هو الأقوى، و منشأ الاختلاف بينهم هو اختلاف الأخبار الواردة في الباب، و أمّا ما يدلّ منها على المذهب المختار فكثيرة:

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «أحبّ الوقت إلى الله عزّ و جلّ أوّله، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك في وقت منهما حتّى تغيب الشمس» «٣».

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام في قوله تعالى أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل «٤» قال: «إنّ الله افترض أربع صلوات، أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها: صلاتان أوّل وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلّا أنّ هذه قبل هذه، و منها: صلاتان أوّل وقتها من

(١) المقنعة: ٩٤، النهاية: ٥٨، المبسوط ١: ٧٢، الكافي في الفقه: ١٣٨، المهذب ١: ٦٩، و نقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٤.

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

(٤) الاسراء: ٨٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٠

غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلّا أنّ هذه قبل هذه» «١».

و منها: رواية 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 المصلّي أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّى المصلّي 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: سألت عن رجل نسي الأولى و العصر جميعا ثمّ ذكر ذلك عند غروب

الشمس؟ فقال: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر ثم ليصل العصر، وإن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، ولا يؤخرها فتفوته فيكون قد فاتاه جميعا، ولكن يصلّى العصر فيما قد بقي من وقتها، ثم ليصل الأولى بعد ذلك على أثرها» (٣).
 ومنها: رواية أخرى لعبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت الظهر والعصر؟ فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثم أنت في وقت منهما جميعا حتى تغيب الشمس» (٤).
 ومنها: رواية ثالثة لعبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا ثم أنت في وقت منهما جميعا» (٥)، وغير ذلك من

- (١) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٢، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٨، الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤.
 (٢) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.
 (٣) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.
 (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) الكافي ٣: ٢٧٦ ذ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦ ح ٧٣، الوسائل ٤: ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢٢.
 نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨١
 الأخبار.

و استدلل الشيخ رحمه الله وغيره أيضا بروايات:

منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لكل صلاة وقتان، و أول الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة 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 إلّا من عذر أو من علة» (١). و روى قطعه من هذه الرواية في الوسائل في موضع آخر أيضا (٢).

و لا يخفى أنّ قوله عليه السّلام: «و أول الوقتين أفضلهما»، يدل على المختار لدلالته على اشتراك الوقتين في أصل الفضيلة المرادف للإجزاء، و كذلك قوله عليه السّلام: «و لكنّه وقت من شغل»، فإنّ جعل الشغل موجبا لجواز التأخير لا يناسب مع تعيين الوقت الأوّل للإجزاء، إذ مع تعيينه 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 التعيين و اختصاص أوّل الوقت بالإجزاء كما هو واضح. و بالجملة فالرواية دليل على ما ذكرنا، لا أنّها تنافيه. و أمّا قوله عليه السّلام في ذيل الرواية: «و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلّا من عذر أو علة»، فإنّما هو لترغيب الناس و تحريضهم إلى الإتيان بالصلوات في أوائل أوقاتها، و كم لذلك من نظير في الأخبار التي سيقف لبيان المستحبات، إذا كان المقصود الترغيب إلى الإتيان بمستحبّ مؤكّد.

و بالجملة: فلا يستفاد من الرواية إلّا كراهة التأخير، و استحباب التقديم استحبابا مؤكّدا لا ينبغي تركه مع عدم العذر، كما يدل عليه ما ورد، من أنّ فضل

(١) التهذيب ٢: ٣٩ ح ١٢٣، الاستبصار ١: ٢٧٦ ح ١٠٠٣، الوسائل ٤: ٢٠٨. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٥.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٢

الوقت الأول على الآخر كفضل الآخرة على الدنيا «١». و نظيره من التعبيرات الواردة في بعض الأخبار الآخر «٢». ثم إنَّ القائل بعدم جواز التأخير عن أول الوقت، إما أن يريد بذلك الحرمة التكليفية و ترتب العصيان فقط، من دون أن يخرج وقت الصلاة بالتأخير و يصير قضاء، و إما أن يريد الحرمة الوضعية الراجعة إلى خروج وقتها و صيرورتها قضاء، و لا يخفى أن احتمال إرادتهم هو الوجه الثاني في غاية البعد، و على الأول 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 المختصة و المشتركة

إشارة

المشهور اختصاص مقدار أربع ركعات من أول الوقت بالإتيان بالظهر و من آخر الوقت بالعصر «٤»، خلافا للصدوق «٥» حيث إنه يظهر منه اشتراك الظهرين في دخول وقتها بمجرد الزوال، و امتداده إلى الغروب، غاية الأمر لزوم الترتيب بينهما، فلو صَلَّى العصر بعد الزوال بلا فصل، تبطل من جهة فقدانها للترتيب

(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) راجع الوسائل ٤: ١١٨. أبواب المواقيت ب ٣.

(٣) الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٦.

(٤) المبسوط ١: ٧٢، مسائل الناصريّات: 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) الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٣

المعتبر فيها، لا من جهة وقوعها في غير وقتها، و تظهر الثمرة بين القولين فيما إذا صَلَّى العصر في وقت الظهر نسيانا، فعلى قول المشهور يجب عليه إعادة لوقوعها في غير الوقت، و على قول الصدوق تصحّح و لا-تجب عليه إعادة، لأنَّ المفروض وقوعها في وقتها، و الإخلال بالترتيب لا يضّر، لأنَّه شرط في حال الذكر فقط.

هذا و الأقوى في المسألة ما اختاره المشهور.

و لا يخفى أن كلام الصدوق لا يأبى عن الحمل على ذلك، فإنَّ مجرد الفتوى على طبق أخبار الاشتراك لا ينافي القول بالاختصاص، ألا ترى أن السيد المرتضى «١» رحمه الله- مع أنه أسند إلى الأصحاب ما يدلّ عليه أخبار الاشتراك- ذهب إلى الاختصاص و شرع في بيانه. و لو سلم التنافي فهو بدوى يرتفع بملاحظة جميع الأخبار، و من هنا يظهر أن القائلين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك بل أفتوا بمضمونها، و السّر في ذلك ما سيجيء من أن النظر فيها إنما هو إلى ردّ المخالفين القائلين بتباين الوقتين، فهي بصدد بيان الاشتراك في الجملة، و لا منافاة بينها و بين ما يدلّ على اختصاص مقدار أداء الظهر من أول الوقت به. و الأولى نقل أخبار المسألة فنقول: الأخبار الواردة في هذا الباب على قسمين: قسم منها ظاهر في الاشتراك و قسم آخر منها يدلّ على الاختصاص.

أمّا القسم الأول: فكثيرة: منها: رواية زرارة المتقدمة في المسألة الأولى «٢»، و منها: رواية عبيد بن زرارة المتقدمتان في المسألة الأولى «٣» أيضا. و منها: رواية ثالثة لعبيد بن زرارة، و هي ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٤

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

ومنها: رواية منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٥). ومنها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر بعض أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة، إلّا أنّ هذه قبل هذه في السفر و الحضر، و إنّ وقت المغرب إلى ريع الليل، فكتب عليه السلام: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيق». الحديث (٦). و غير ذلك ممّا هو ظاهر في الاشتراك.

و أمّا القسم الثاني: فروايتان، إحداهما: رواية داود بن أبي يزيد المتقدّم (٧) و هي و إن كانت مرسلّة بإبهايم الواسطة، إلّا أنّ ذلك لا يضرّ بحجّيتها بعد انجبارها بعمل الأصحاب. ثانيتهما: رواية الحلبي المتقدّم (٨) أيضا.

(١) الكافي ٣: ٢٧٦ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦ ح ٧٣، الوسائل ٤: ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٤٣ ح ٩٦٤، الاستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٤، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٨.

(٣) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٥، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٥، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٧، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٧، الوسائل ٤: ١٢٨. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١١.

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

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

(٨) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٥

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا مجال للإشكال في أخبار الاشتراك و الاعتراض عليها من حيث السند، فإنّها مع كثرتها لا يمكن إنكار صدورهما، مضافا إلى ذلك إنك عرفت أنّ القائمين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك أيضا.

ثمّ إنّ عبارة السيد في هذا المقام تدلّ على صدور أخبار الاشتراك أيضا، قال في الناصريات: و الذي نذهب إليه أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف، ثمّ يختصّ أصحابنا بأنهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر معا، إلّا أنّ الظهر قبل العصر، و تحقيق هذا الموضوع، إنّّه إذا زالت فقد دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدّي أربع ركعات فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان (١). انتهى موضع الحاجة.

و صرح المحقق أيضا بصدور أخبار الاشتراك عنهم عليهم السلام حيث قال في المعبر ما لفظه: و اعترض بعض المتأخّرين على قول أصحابنا: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين». و زعم أنّ الحذاق و أصحاب البحث ينكرون هذا اللفظ، من حيث أنّ الظهر يختصّ بمقدار أربع ركعات فلا يشترك الوقتان إلّا بعد قدر إيقاع الظهر، لأنّه ما درى أنّه نصّ من الأئمّة عليهم السلام، أو درى و

أقدم، وقد رواه زرارة و عبيد و الصباح بن سيابة و مالك الجهني، و يونس من العبد الصالح عن أبي عبد الله عليه السلام و مع تحقّق كلامهم يجب الاعشاء بالتأويل لا الإقدام بالطعن «٢». انتهى موضع الحاجة.

و بالجملة: فالاشكال في صدور أخبار الاشتراك ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، فالواجب الجمع بينها و بين ما يدلّ على الاختصاص بالجمع الدلالي. و لكن يمكن أن يقال بأنّ رواية داود بن فرقد أظهر في الدلالة على الاختصاص من دلاله أخبار

(١) المسائل الناصريّات: ١٨٩.

(٢) المعتمر ٢: ٣٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٦

الاشتراك على الاشتراك المطلق، بل ليس لها في ذلك إلّا ظهور بدويّ يرفع اليد عنه بسببها، لأنّ قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر جميعا، إلّا أنّ هذه قبل هذه» إنّما يدلّ على دخول وقت مجموع الصلاتين من حيث المجموع، لا وقت كل واحد منهما، و لو سلم ظهوره في ذلك فالاستثناء يوجب رفع اليد عن ظهور الصدر، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالقبليّة، القبليّة بحسب الوقت، لأنّ الترتيب بين الصلاتين ممّا لم يكن محتاجا إلى البيان، بعد كونه ضروريا عند المسلمين جميعا، و حينئذ فقله: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» لم يكن مسبقا لبيان اعتبار الترتيب، بل المقصود به أنّ وقت صلاة الظهر يدخل قبل دخول وقت صلاة العصر. فتكون هذه الجملة بمنزلة الاستثناء للصدر.

و إن شئت قلت: إنّ رواية ابن فرقد بمنزلة الاستثناء لهذه الروايات، فيصير مفاد المجموع هو اشتراك الصلاتين إذا زالت الشمس و مضى مقدار أربع ركعات، فإنّه يختصّ بالظهر فقط. هذا و لا يمكن أن تجعل أخبار الاشتراك قرينة على توجيه هذه الرواية، لعدم كونها قابلة للتوجيه، بعد صراحتها في أنّ لكلّ من الصلاتين وقتين، وقت اختصاصي، و وقت يشتركان فيه، اللهم إلّا أن يقال: إنّ التفصيل في الرواية إنّما هو لبيان اعتبار الترتيب بين الصلاتين في الجملة حتّى لا ينافي اختصاص اعتباره بحال الذكر، فتخصيص أوّل الوقت بالظهر ليس لأجل اختصاصه بها، بل لكون ترتّب العصر عليها مقتضيا للإتيان بها قبل العصر، و لو في الوقت المشترك، لعدم التمكن من الإتيان بها قبلها في أوّل الوقت، و حينئذ فمقصود الرواية ليس بيان الوقت من حيث الاختصاص و عدمه، بل مقصودها أنّ اعتبار الترتيب اقتضى وقوع الظهر في أوّل الوقت قهرا.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٧

الرواية، إذ لو كان الغرض بيان الترتيب، لكان اللّازم فيمن لم يأت بشيء من الصلاتين إلى أن بقي من مجموع الوقت مقدار أربع ركعات، أن يأتي بالظهر فقط مراعيًا للترتيب، فلا وجه لتقديم العصر حينئذ إلّا أن يكون الوقت مختصًا بها، و بالجملة سقوط التكليف بالظهر في ذلك الفرض و وجوب الإتيان بالعصر فقط ممّا يدلّ قطعًا على اختصاص الوقت بها، فالرواية حيث تكون متعرّضة للحكم المذكور فلا بدّ من أن يكون المقصود بها هو بيان الوقت الاختصاصي و غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ وقت الظهر مبين لوقت العصر عند العامّة، و كذا وقت المغرب و العشاء، فعند بعضهم يكون أوّل الزوال إلى المثل وقتا للظهر، ثمّ يخرج وقتها و يدخل وقت العصر، و عند بعضهم الآخر، يكون أوّل الزوال إلى المثليين وقتا للظهر، ثمّ يخرج وقتها و يدخل وقت العصر «١». نعم حكى عن ربيعة، القول بدخول الوقتين بمجرد الزوال «٢»، و لكن هذا القول شاذّ عندهم.

و كيف كان فالسيرة المستمرة فيهم إلى زماننا هذا، هو إتيان العصر بعد مدة طويلة 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 معا

متصلاً بلا انقطاع أمراً منكرًا عندهم، و لذلك تعجّب أبو أمامة من فعل أنس فيما رواه البخارى عنه حيث روى عنه أنّه قال: صلينا مع عمر بن عبد العزيز الظهر ثمّ خرجنا حتّى دخلنا على أنس بن مالك، فوجدناه يصلّى العصر، فقلت: ما هذه الصلاة؟ فقال: العصر و هذه صلاة رسول الله صلّى الله عليه و آله التي

(١) المغنى لابن قدامة ١: ٤١٦، المجموع ٣: ٢١، الشرح الكبير ١: ٤٦٥، الخلاف ١: ٢٥٧ مسألة ٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٢ مسألة ٢٦ و ص ٣٠٦ مسألة ٢٨.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٨

كنا نصلّى معه «١».

و بالجملة: فالنباين في الوقت في الظهرين و كذا العشائين كان أمراً مرتكزاً في أذهانهم، بحيث التزموا بعدم اشتراك الوقت أيضاً في موارد الجمع كما في السفر و عند المطر، و أنّ وقت الصلاة الأولى يصير مضيقاً بسبب الآخر، و الدليل لهم في ذلك ما روى من أنّ النبي صلّى الله عليه و آله كان يفرق بين الصلاتين «٢». مضافاً إلى ذلك رواية جبرئيل المتقدمة «٣». و لكن لا يخفى أنّ ذلك لا يدلّ على مرأهم و هو وجوب التفريق، فإنّ التزامه صلّى الله عليه و آله بوقت خاصّ للمجئء إلى المسجد لعقد الجماعة، إنّما كان لأطلاع الناس على وقت مجيئه صلّى الله عليه و آله كما هو شأن أئمة الجماعة أيضاً، و هذا لا ينافي عدم التزامه صلّى الله عليه و آله بوقت خاصّ و لو في حال كونه مريداً للصلاة منفرداً، و يدلّ على ذلك قول أنس في رواية البخارى المتقدمة، مع أنّه كان حاجباً له و مطلعاً على خفايا أمره، و روى نظير هذه الرواية مالك و أحمد بن حنبل، من أنّ النبي صلّى الله عليه و آله جمع بين الصلاتين «٤»، و كذلك روى ابن عباس أنّه صلّى الله عليه و آله جمع بين الظهر و العصر، و المغرب و العشاء من غير مطر و لا سفر «٥»، و في رواية: من غير خوف و لا سفر «٦». و قد أجابوا عن هذه الرواية بأنّ روايات ابن عباس معمول بها إلّا روايته في مسألة الجمع، فإنّها لا تكون حجةً للأعراض عنها «٧».

(١) صحيح البخارى ١: ١٥٦ ح ٥٤٩.

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

(٣) سنن الترمذى ١: ٢٠٠ ح ١٤٩، سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣.

(٤) الموطأ: ٩٠ باب الجمع بين الصلاتين ح ١-٧، مسائل أحمد بن حنبل: ٧٥.

(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) علل الشرائع: ٣٢٧، ح ٤ و ٥، الوسائل ٤: ٢٢١. الموطأ: ٩١، ح ٤، أبواب المواقيت ب ٣٢، ح ٤.

(٧) راجع شرح النووي على صحيح مسلم ٥: ١٧٨ ح ٧٠٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٨٩

و بالجملة: فالجمع بين الصلاتين كان من المنكرات عندهم و حينئذ فلا يبقى الارتباب في كون أخبار الاشتراك مسوقة لبيان الحكم الواقعي، و أنّ الحقّ في خلافهم، فمرادهم عليهم السّلام أنّه لا- يجب الانتظار للإتيان بصلاة 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 تنافي ما يدلّ على اختصاص أوّل الوقت بالظهر، و قد عرفت أنّ اعتبار لترتيب الصلاتين كان أمراً بديهياً عند المسلمين، حتّى أنّ العامّة القائلين

بتباين الوقتين المستلزم لوقوع الثانية عقب الاولى قهرا، ذهبوا إلى اعتباره في موارد جواز الجمع «١»، وحينئذ فلا يبقى مجال بعد وضوح اعتباره، لتوهم أن يكون قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» «٢».

دالما 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، الرد 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 أنه لا يجب بعد الفراغ من الظهر الانتظار مدة مديدة، و الصبر إلى أن يصير الظل مثلى الشاخص مثلا، بل يجوز الجمع بينهما مطلقا لدخول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر فورا، و المصحح لذلك الكلام هو ملاحظة مجموع العاملين باعتبار ترتب أحدهما على الآخر أمرا واحدا، يدخل أول وقته بالزوال أ لا ترى أنه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر، لا يتوهم أحد دخول وقت الركعة الأخيرة منها أيضا بالزوال، و لا يتبادر منه إلا

(١) سنن النسائي ١: ٣٢١ - ٣٣٠.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٠

مجرد جواز الشروع فيها بمجرد تحققه، و هكذا 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» «١» و لا يتمشى في مثل قوله: دخل الوقتان كما في رواية زرارة «٢».

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 بالجملة بعد كون اعتبار الترتيب بين الصلاتين أمرا مركزيا 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 غفلة، لوقعت صحيحة فالروايات لا تعرض لها إلى حيثية 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، و هذا لا ينافي أن يكون للظهر وقت مختص به، يوجب الاستهجان بنظر العرف، أ لا ترى أنه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و كان الجزء الأول الذي يمكن إيقاع ركعة منها فيه مختصا بالركعة الاولى، و الثاني بالثانية، و هكذا يكون مستهجنا عرفا فكذا المقام.

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩١

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

هذا و إن أبيت إلا عن ظهور أخبار الاشتراك في دخول وقت العصر أيضا بمجرد الزوال، فنقول: لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظة رواية ابن فرقد «١» الصريحة في الاختصاص، خصوصا بملاحظة ذيلها كما عرفت.

إن قلت: كيف يمكن الذهاب إلى الاختصاص مع أنه لا يكون للوقت المختص حد محدود، لاختلافه بحسب اختلاف المكلفين من

حيث الخفة و البطء و حالاتهم من حيث السفر و الحضر.

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

ثم إن صاحب المصباح قدس سره ذكر في المقام كلاماً، ملخصه أن المتبادر من قول القائل: إذا زالت الشمس دخل وقت العمل الكذائي، إرادة دخول وقته الفعلي الذي يجوز فيه ذلك الفعل، لا الوقت الشائني الذي لا يصح إيقاعه فيه إلا على بعض الفروض النادرة الخارجة عن اختيار المكلف، كما هو الشأن في المقام بالنسبة إلى صلاة العصر، بناء على مشاركتها مع الظهر من أول الوقت، إلا أنه يجب رفع اليد عن هذا الظهور هنا، فيدور الأمر بين أن يكون المراد دخول الوقتين معاً، غاية الأمر كون المراد بالنسبة إلى العصر الوقت الشائني، و يكون قوله عليه السلام: «إلا أن هذه قبل هذه»، قرينة عليه، و بين أن يكون المراد دخول الوقتين متعاقبين، و لكنك

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٢

خير بأن جعل هذه الفقرة قرينة لإرادة الوقت الشائني أولى من ارتكاب هذا التأويل، بل هو المتعين، لصراحة جملة من الأخبار في إرادة دخول وقت العصر أيضاً كالظهر بمجرد الزوال، فيجب أن يكون المراد بها دخول وقتها الصالح للفعل من حيث هو لا بالفعل، و حينئذ فيكون للعصر ثلاثة أوقات: وقت شائني، و وقت فعلي، و وقت منجز.

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

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

و الثالث: عبارة عن الوقت الذي يكون بعد الفراغ عن الإتيان بالظهر، و حينئذ فقوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان»، يحمل على الوقت الشائني بالنسبة إلى العصر، و رواية داود بن فرقد المتقدمه، الدالة على اختصاص أول الوقت بالظهر، و دخول وقت العصر بعد مضي مقدار أربع ركعات من أول الزوال تحمل على الوقت الفعلي، و رواية الفضل «١» الدالة 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 شرطية الترتيب، كما لو غفل عن الإتيان بالظهر. أو اعتقد إتيانها فصلّى العصر أو أتى بالظهر بزعم دخول الوقت، ثم صلى العصر بعدها، ثم تبين وقوع الظهر قبل وقتها و وقوع العصر أول الزوال.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٣

و منها: ما إذا حصلت براءة الذمة من الظهر، و لو بمقتضى ظاهر التكليف، كما لو اعتقد دخول الوقت فصلّى الظهر ثم دخل الوقت في آخر صلاته قبل إكمالها و لو بلحظة، فله أن يأتي بالعصر مع عدم مضي مقدار أربع ركعات، لوقوعها حينئذ في وقته، و الفرض تحقق سائر الشرائط أيضاً، و كما لو صلى الظهر بزعم دخول الوقت، ثم شك بعد الفراغ في الزوال، فيحكم بصحتها لقاعدة الفراغ، و لكنها لا يثبت دخول الزوال قبلاً، فإذا علم به فعلاً صح إتيان العصر «١». انتهى ملخصاً.

و لا يخفى أنه بعد تسليم ظهور قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» في الوقت الفعلي و عدم إمكان الحمل على ظاهره

لوجوب تقديم الظهر على العصر، و هو يوجب رفع اليد عنه، لا وجه لحمله على الوقت الشائني بالمعنى الذى ذكره، بعد إمكان حمله على ما ذكرنا فى معناه، من أن المراد به جواز الشروع فيهما عند الزوال، بأن يأتى بالظهر ثمَّ 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 بالجملة: بعد دوران الأمر بين الوجهين لا- مجال لحمل الروايات على الوجه الأول، خصوصاً مع كون الثانى متبادراً من مثل هذا التعبير كما عرفت. فالأقوى فى المسألة ما اختاره المشهور من الاختصاص، لرواية ابن فرقد الصريحة فيه، و عدم منافاة أخبار الاشتراك معها.

و توهم أنه كيف يرفع اليد عن الروايات الكثيرة الدالة على الاشتراك برواية واحدة، خصوصاً مع كونها مرسله لأنَّ رفع اليد عن الإطلاقات الكثيرة يتوقف على دليل قطعى؟

مندفع- مضافاً إلى أن الرواية الواحدة تكفى لتقييد الإطلاقات و إن كانت كثيرة،

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٤

و الإرسال فيها منجبر بعمل الأصحاب- بأن أخبارنا لا تكون منحصرة فيما أودعت فى الجوامع الأربعة الثانويّة التى تكون بأيدينا، بل كان فى زمن الرضا عليه السّلام و قبله و بعده إلى زمان تصنيف تلك الجوامع، جوامع دائرة بين الأصحاب، و لم تكن جميع الأخبار المذكورة فيها منقولة فى الجوامع الثانويّة، و الدليل على ذلك وجود روايات فى بعضها دون بعض الآخر، و بالجملة فلا إشكال فى عدم كون الكتب الأربعة جامعاً لجميع الأخبار المودعة فى الجوامع الأوليّة الدائرة بين الأصحاب، كجامع البزنطى، و البرقى، و غيرهما. هذا كلّه بالنسبة إلى الوقت الاختصاصى للظهر.

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

ثمَّ إنّ بعد الفراغ عن ثبوت أصل الاختصاص، يقع الكلام فى مقداره، و أنّه هل يكون مقدار أربع ركعات مطلقاً حتّى بالنسبة إلى المسافر و الخائف، فيجب عليهما الانتظار بعد الفراغ عن الظهر التى صليها فى أوّل الوقت بمقدار ركعتين أخريين، حتّى يمضى مقدار أربع ركعات، أو أن التعبير بذلك كما فى رواية ابن فرقد

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

(٢) الفقيه ١: ١٣٩، ح ٦٤٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٥

إنّما هو كناية عن الإتيان بالظهر؟ وجهان، و الحق هو الوجه الثانى الذى مرجعه إلى أن 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 مضافاً إلى أن لفظة أربع فى الرواية واردة مورد الغالب، و ظاهرة فيه. و المراد بها هو الإتيان

بالظهر فكنى بها عنه، قوله عليه السّلام: «إنّه ليس بين الظهر و العصر حدّ معروف»، كما في بعض الروايات «١» و يؤيّده بل يدلّ عليه أيضا قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين».

بناء على ما ذكرنا في معناه من أنّ المتبادر منه مجرّد جواز الشروع في 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 رواية ابن فرقد الدالّة 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 رواية ابن فرقد، في كون الأربع لها موضوعية، و إن كانت صلاة الظهر قصرا، و من المعلوم أنّه لا مانع من العمل بما هو الأظهر منهما في ذلك، و إن كان الآخر أظهر من جهة أخرى، و هي الدلالة على الاختصاص.

و بالجملة: لا يجوز رفع اليد عن ظهور قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس».

الحديث. في جواز الشروع في العصر، بمجرّد الفراغ من الظهر، و إن كان الجمود على ظاهر لفظة الأربع الواردة في رواية ابن فرقد يقتضى القول بها مطلقا، لكن الذوق السليم يأبى عن ذلك، فلا بدّ من حملها على الغالب كما عرفت. و ممّا ذكرنا

(١) التهذيب ٢: ٢٥٥ ح ١٠١٣، الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٦

يظهر صحّة ما حكى عن المحقّق حيث حكم فيمن شرع في صلاة الظهر قبل دخول وقتها الذي هو الزوال، بزعم الدخول، ثمّ انكشف وقوع لحظة منها في الوقت، بأنّ الوقت الاختصاصى بالنسبة إلى هذا الشخص عبارة عن هذه اللحظة، فيجوز له الشروع في صلاة العصر بلا فصل «١»، وجه الصحّة ما عرفت من أنّ مقتضى الأخبار جواز الشروع في العصر بمجرّد الفراغ من الظهر، لدخول وقتها بعد الفراغ منها، و حينئذ فلا وجه للإشكال عليه أصلا كما لا يخفى.

تتمّة فى بيان معنى الاختصاص

الظاهر أنّ معناه هو عدم دخول وقت الشريكة، ما لم يمض المقدار المعين، و حينئذ فنسبة صلاة العصر إلى الوقت الذي هو قبل المضى، كنسبة صلاة الظهر إلى ما قبل الزوال، فلا- يصحّ إتيان العصر ما لم يمض ذلك المقدار، و لا يلزم منه عدم صحّة سائر الصلوات، سواء كانت مستحبّة أو واجبة، كقضاء الفرائض الفائتة في ذلك الوقت المختص بالظهر، و ليس المراد بالاختصاص عدم صحّة وقوع صلاة العصر في ذلك الوقت، و لو كانت لليوم السابق مثلا، فما ذكره صاحب الجواهر قدّس سرّه في رسالته نجاه العباد «٢»، ممّا حاصله أنّ المراد بالاختصاص عدم صحّة الشريكة فيه مطلقا أداء و قضاء، عمدا و سهوا، مع عدم أداء صاحبة الوقت ممّا لا وجه له، إذ ليس لنا في المقام لفظ الاختصاص، و لم يقع ذلك في حديث حتّى يفسّر بذلك، لوضوح أنّ مدرك المسألة، إنّما هي رواية ابن فرقد، و مقتضاها ليس إلّا ما ذكرنا.

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

(١) المعتمد ٢: ٣٥، شرائع الإسلام ١: ٥٤.

(٢) نجاه العباد: ٨١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٧

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

لو طنّ ضيق الوقت فصلّى العصر فانكشف الخلاف

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

أحدها: وجوب إعادة العصر، لأنّ الوقت الذي صلّى فيه العصر كان مختصاً بالظهر، فإتيانها 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 صحّة صلاة العصر. و حديث «لا تعاد» (١) و إن كان مقتضاه عدم وجوب الإعادة إلّا من ناحية الخمسة المذكورة فيه، إلّا أنه من الواضح اختصاصه بصورة السهو و النسيان، و المفروض في المقام الإخلال به عمداً.

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٨

ثالثها: وجوب الإتيان بالظهر قضاء، لخروج وقت الظهر حينئذ أخذاً بإطلاق الأدلة التي تدلّ على اختصاص الآخر بالعصر، و منع دعوى الانصراف إلى صورة عدم الإتيان بها، و حينئذ فيجوز الإتيان بالظهر قضاء، بل يجب فوراً بناء على المضايقة في قضاء الفوائت.

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

و في المسألة وجه خامس منقول عن الشهيد (٢)، حيث يقول بتعارض وقتي الصلاتين. هذا و يرد 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، و هي لا تدلّ إلّا على اختصاص مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال بالظهر فقط، بل يمكن أن يستفاد منها خلاف ذلك، لأنّ ظاهرها اشتراكها في الوقت بعد مضي مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت إلى أن يبقى إلى الغروب هذا المقدار، و أمّا ما ذكره من عدم جريان حديث «لا تعاد» في المقام فممنوع، لأنّه لم يقدم العصر عمداً بل إنّما عمل بظنه الذي انكشف خلافه، و يأتي ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

و أمّا الوجه الرابع: ففيه ما عرفت من أنّه ليس لنا في المقام لفظ الاختصاص، و لم يقع ذلك في رواية حتى يفسّر بما ذكر، بل إنّما حدث هذا اللفظ، و شاع في ألسنة الفقهاء، و ليس مرادهم بذلك إلّا ما تدلّ عليه رواية ابن فرقد، من عدم دخول وقت العصر قبل مضي مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت، و خروج وقت الظهر إذا

(١) جواهر الكلام ٧: ٩٣.

(٢) الدروس الشرعية ١: ١٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٩٩

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 صلاة القضاء أيضا في الوقت المختص كما عرفت.

و أمّا الوجه الخامس: فهو يشبه قول العامة، من أن كلاً من الظهر والعصر قد يكون ضيقاً للآخر، كما إذا أتى بالظهر بعد المثل، أو بالعصر قبله، وعلى ذلك حملوا ما ورد من أن النبي صلى الله عليه وآله جمع بين الظهرين من غير خوف ولا علة (١). و حينئذ فيدور الأمر بين الوجه الثاني والثالث، فإن ثبت الانصراف فالأقوى هو الثاني، وإن لم يثبت ذلك، بل قلنا إن إطلاق الأدلة شامل لما إذا أتى بالعصر أيضاً، فيجوز الإتيان بالظهر قضاء بل يتعين بناء على المضابفة، وهذا الوجه لا يخلو من قوة، لعدم ثبوت الانصراف، وإن كان الأحوط الإتيان بالظهر بقصد ما في الذمة من غير نية الأداء ولا القضاء فتدبر.

ثم إنّه ظهر من جميع ما ذكرنا أنّه يجب الإتيان بالصلاةين معاً إذا بقي إلى الغروب مقدار إتيان خمس ركعات أو أزيد، فإنّ وقت الظهر حينئذ باق ولو بمقدار ركعة، فيشملها عموم قوله من أدرك (٢). هذا ومن عبّر في المسألة بلفظ الاختصاص وفسره بعدم صحّة الشريكة، ذكر في وجه صحّة صلاة الظهر في مفروض المسألة، أن المراد بعدم صحّة الشريكة عدم صحّتها، إذا وقعت بتمامها في الوقت المختص بالأخرى، و أمّا إذا وقعت ببعضها فيه فلا يكون ذلك منافياً للاختصاص، و أمّا نحن فلا نحتاج إلى هذا الكلام بل نقول:

إنّه لو فرض في المقام وجود لفظ الاختصاص لوجب الأخذ بظاهره، والحكم

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٠

بطلان الغير، خصوصاً بالنسبة إلى العصر في مفروض المسألة، فإنّها تشمل جميع الوقت المختص بالمغرب كما لا يخفى. و ما ذكرناه في الظهرين يجرى في العشائين أيضاً، فإنّه إذا أدرك من آخر النصف الأوّل من الليل مقدار خمس ركعات، يجب عليه تقديم المغرب، وإن كانت الركعتان منها واقعة في خارج الوقت، لما عرفت من أن معنى الاختصاص ليس إلّا خروج وقتها بذلك، لا عدم صحّتها في الوقت المختص بالعشاء أصلاً كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠١

قاعدة «من أدرك»

و حيث انتهى الكلام في هذا المقام، إلى ذكر قاعدة من أدرك، لا بأس للتعرّض لها سنداً و دلالة:

هذه القاعدة ممّا اتّفقت عليه العامة و الخاصّة، و لم يظهر منهم مخالف إلّا نادراً.

و رواها أصحاب الصّحيح في جوامعهم، فروى البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، و من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» (١).

و روى أبو داود في سننه عن ابن طاوس، عن ابن عباس عن أبي هريرة مثله (٢).

و روى أيضاً ابن ماجه القزويني عن عروة بن الزبير عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله مثله (٣).

و روى أيضاً أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» (٤).

هذه مجموع ما ورد من طرق العامة، و أنت خبير بأنّه ليس فيها رواية عامة

(١) صحيح البخارى ١: ١٦٣ ح ٥٧٩.

(٢) سنن أبى داود ١: ١١٢ ح ٤١٢.

(٣) سنن ابن ماجه ١: ٢٢٩ ح ٦٩٩ و ٧٠٠.

(٤) صحيح البخارى ١: ١٦٣ ح ٥٧٩ و ٥٨٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٢

شاملةً للصلوات الخمس، عدى الرواية الأخيرة المروية عن أبى هريرة. و لكن يحتمل أن لا- تكون مرتبطة بباب الوقت، بل كان المقصود بها صلاة الجماعة، كما لا يخفى.

و أما ما ورد من طرق الإمامية فثلاث روايات:

منها: ما رواه أصعب بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة» (١).

و منها: رواية عمّار بن موسى عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال: «فإن صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم و قد جازت صلاته» (٢).

و منها: ما رواه أيضا عن أبى عبد الله عليه السلام و هى مثلها إلا أنه زاد فيها «و إن طلعت الشمس قبل أن يصلى ركعة فليقطع الصلاة، و لا يصلى حتى تطلع الشمس» (٣).

هذا وبقى فى المقام خبر آخر، رواه المحقق فى المعبر مرسلا، و هو قوله عليه السلام:

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

و بالجملة: فاشتهار هذه الأخبار يغنى عن البحث فى سندها و الخدشة فيها بإرسال أو ضعف أو غيرهما كما هو دأب المتأخرين، فلا مجال للإشكال فى هذه القاعدة من حيث السند.

و أما من حيث الدلالة، فقد يقال: بأن الرواية المشتملة على بيان هذه القاعدة غير ناظرة إلى حيثية الأدائية، و أنّ الصلاة التى وقعت ركعة منها فى الوقت هل تكون أداء أو قضاء، بل غايتها الدلالة على صحة الصلاة فى هذه الصورة و عدم وجوب إعادتها. و لكن لا يخفى ضعف هذا القول، فإنّ ظاهر الرواية أنّ من أدرك

(١) التهذيب ٢: ٣٨ و ٢٦٢ ح ١١٩، الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٩، الوسائل ٤: ٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٢.

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

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

(٤) المعبر ٢: ٤٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٣

ركعة من الوقت فقد أدرك ما يترقبه من الوقت، و هو وقوع صلاته فيه فتكون أداء، فهو كمن أدرك جميع الوقت، فالمراد بقوله عليه السلام فى رواية عمّار: «جازت صلاته» جوازها كجواز الصلاة التى وقعت بتمامها فى الوقت، هذا.

و قد يقال أيضا: بأنّ الرواية تدلّ على صحّة صلاة خصوص من انكشف له فى الأثناء أو بعدها وقوع ركعة منها فى الوقت، بأن شرع فيها غافلا، أو معتقدا لإدراك الجميع، و لا تدلّ على صحّة الدخول فى الصلاة مع العلم بعدم إدراكه إلّا ركعة منها.

و لا يخفى أنّ مفاد الرواية إنّما هو جعل الوظيفة لمن لم يصلّ إلى أنبقى من الوقت مقدار ركعة، و أنّه يجب الشروع فيها، و لا يجوز

تأخيرها بتوهم صيرورتها قضاء، ولا دلالة فيها على الاختصاص بما إذا شرع في الصلاة غافلا، أو معتقدا لإدراك الجميع، بل ظاهرها الإطلاق والشمول للعمد أيضا. ويؤيد ذلك إنه لم يفهم أحد إلا ما ذكرنا من الإطلاق، ولم يظهر منهم القول باختصاصها بغير العمد كما لا يخفى. ومما ذكرنا- من أن المستفاد من الرواية كون المدرك ركعة من الوقت إنما هو كمن يكون مدركا لجميع الوقت، بمعنى أن الصلاة التي وقعت ركعة منها في الوقت إنما تكون أداء بأجمعها- ظهر فساد ما حكى عن السيد رحمه الله من كون هذه الصلاة قضاء بأجمعها «١»؛ وكذا ظهر فساد احتمال كونها ملفقة من الأدائية والقضائية «٢».

وبالجملة: فالظاهر أنه لا إشكال في كونها أداء بأجمعها. قال السيد العلامة الطباطبائي قدس سره في منظومته:
وهي أداء لا أداء وقضا ولا قضا كما ارتضاه المرتضى «٣»

(١) الخلاف ١: ٢٦٨ مسألة ١١، جواهر الكلام ٧: ٢٥٨، الحقائق ٦: ٢٧٧، ولم نثر على المحكي عنه لا- في الانتصار ولا في المسائل الناصريات ولا في جمل العلم والعمل.
(٢) كما أشار إليه في المبسوط ١: ٧٢.
(٣) الدرّة النجفية: ٩١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٤

ثم إن الظاهر مساعدة العرف لإلغاء الخصوصية من مورد الروايات، وهي صلاة العصر والغداة، وحينئذ فالحكم عام لجميع الصلوات، ويؤيد إطلاق الفتاوى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا بقي إلى الغروب مقدار خمس ركعات للحاضر، أو ثلاث ركعات للمسافر، فلا إشكال في أنه يجب عليه الإتيان بالصلاتين، وكذا إذا بقي إلى انتصاف الليل مقدار خمس ركعات للحاضر، أو أربع ركعات للمسافر، فإنه يجب عليه أيضا الجمع بين الصلاتين والإتيان بهما معا بلا إشكال، ولا خلاف بين الأصحاب كما ادّعاه الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف «١».

ولكن يظهر من بعض الأعظم من المعاصرين «٢» الاستشكال في المسألة ويمكن تقرير الإشكال بوجه ثلاثة:

الأول: أن يقال: إن معنى اختصاص آخر الوقت بالعصر مثلا هو عدم صحته وقوع شريكها فيه أصلا، لا أداء ولا قضاء لا كلاً ولا بعضاً، وحينئذ فلا مجال للإتيان بصلاة الظهر إلا إذا بقي إلى الغروب مقدار ثمان ركعات، وحيث أن مفروض المقام تقع ثلاث ركعات من الظهر في الوقت المختص بالعصر فلا تصح.

الثاني: إن مفاد قوله عليه السلام: من أدرك- ليس توسعه الوقت بحيث كان تأخير الصلاة عمداً، إلى أن بقي من وقت أدائها مقدار ركعة جائزاً، لوضوح عدم جواز التأخير عمداً، ووقوع عصياناً، بل مفاده ليس إلا مجرد التنزيل الحكمي بالنسبة إلى الأدائية وجوب التعجيل، وحينئذ 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، وبعبارة أخرى

(١) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ١٦-١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٥

الأمر دائر بين إدراك كلتي الصلاتين، لكن بحيث يقع مقدار من العصر خارج الوقت، وبين إدراك صلاة العصر تامة واقعة بأجمعها في الوقت المختص بها، وحينئذ يقع التزاحم بينهما، ولا مرجح للأول على الثاني أصلاً كما لا يخفى.

الثالث: إن مورد الروايات هي صلاة الغداة والعصر كما في روايات العامة «١» أو خصوص الغداة كما في الروايات الواردة من طرق

الإمامية «٢». نعم مرسله المعتبر «٣» عامّة شاملة لجميع الصلوات، و لكنّها لم تثبت، و يحتمل قويّا أن تكون مأخوذة من الروايات، غاية الأمر إلغاء الخصوصية فيها. و كيف كان فالتعدى عن مورد الروايات يتوقف على إلغاء الخصوصية، و ذلك إنّما يجوز فيما إذا علم عدم مدخلية الخصوصية في الحكم المذكور في القضية و إلّا فلا يجوز التعدى أصلاً، فإن المراد بإلغاء الخصوصية المتداول في الألسن إنّما هو مفهوم الموافقة المذكورة في علم الأصول، لأنّ الخصوصية المذكورة في الكلام ربما يحرز عدم دخالتها في الحكم، فيتعدى عن المورد إلى غيره و يسمى الحكم المستفاد بالنسبة إلى غير المذكور مفهوم الموافقة، و ربّما لا يحرز ذلك فتحمل القضية على ظاهرها من مدخلية القيد في ثبوت الحكم، و حينئذ فلا يتعدى عن مورده، بل يثبت لغير المذكور خلاف الحكم الثابت بالنسبة إلى المذكور، و يسمى ذلك الحكم الثابت لغير المذكور مفهوم المخالفة.

و بالجملة: فتسريه الحكم عن خصوص المورد يتوقف على إحراز عدم مدخلية خصوصية في المورد، و في المقام يمكن هذه الدعوى بالنسبة إلى صلاة العشاء، و لكن لا يمكن بالنسبة إلى الظهر و المغرب، لأنّ الصبح و العصر و كذا

(١) صحيح البخارى ١: ١٦٣ ح ٥٧٩ و ٥٨٠، سنن ابن ماجه ١: ٢٢٩ ح ٦٩٩ و ٧٠٠.

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

(٣) المعتبر ٢: ٤٧، و كذا مرسله الذكرى المتقدّمة.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٦

العشاء لا- تزامم- بوقوع بعضها خارج الوقت- شيئاً من الواجبات، لعدم ثبوت واجب بعدها، و هذا 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 ملاحظة مرجحات باب المزاحمة كما لا يخفى.

و الجواب عن الأوّل: إنّ قد مرّ مرارا أنه لم يرد في آية و لا رواية لفظ الاختصاص حتى نتمسك بإطلاقه، و يكون مقتضاه حينئذ عدم صحة الشريكة مطلقاً، لا أداء و لا قضاء، بل غاية ما تدل عليه رواية ابن فرقد المتقدّمة «١»، أنّ مقدار أربع ركعات من أول الزوال مختص بالظهر، و يكون نسبه إلى العصر كنسبة قبل الزوال إلى الظهر، و مقدار أربع ركعات من آخر الوقت مختص بالعصر، و يكون نسبه إلى الظهر كنسبة ما بعد الغروب إلى العصر، و لا دلالة فيها على عدم صحة وقوع الشريكة فيه و لو بعضاً كما لا يخفى.

و عن الثانى: إنّ غاية ما تدل عليه الأدلة الأولى، و وجوب الإتيان بالصلاة أداء، غاية الأمر أنّه لو لم يكن في البين قاعدة من أدرك، لكان المستفاد من تلك الأدلة و وجوب الإتيان بجميع أجزاء الصلاة في الوقت، إلّا أنه بعد ثبوت هذه القاعدة يستكشف أن تحقق عنوان الأدائية لا يتقوم بوقوعها بأجمعها في الوقت، بل يكفي في اتصاف الصلاة بهذه الصفة مجرد وقوع ركعة منها في الوقت، فقوله عليه السّلام:

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

(١) الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٧

مستقل يكشف عنه الإجماع، و هو منصرف عن هذه الصورة، و على تقدير عدم الانصراف لا دليل على إطلاقه بعد كونه دليلاً لثبوت مقتصر فيه على المتيقن.

و بالجملة: فلم يثبت الإجماع في المقام لو لم نقل بثبوته على الخلاف، كما ادّعه في الخلاف «١» على ما عرفت، بل هو على تقدير ثبوته منحصر بصلاة الغداة لو أخرها عمداً إلى أن بقي من الوقت مقدار ركعة، هذا أولاً.

و ثانياً: سلّمنا أن مقتضى الأدلة الأولية الآمرة بإتيان الصلاة في وقتها، وجوب المبادرة و التعجيل، و أنه لا يستفاد من قوله عليه السلام: «من أدرك» إلّا التنزيل بحسب الأدائية و وجوب التعجيل من دون أن يكون ناظراً إلى توسعه الوقت مطلقاً، لكن نقول: مقتضى دليل شرطية الترتيب بالنسبة إلى صلاة العصر، و كون الإتيان بصلاة الظهر من الشرائط الوجودية بالنسبة إلى العصر، وجوب الإتيان بالظهر مع الإمكان ليتحقق هذا الشرط، و المفروض في المقام إمكانه بنحو لا يفوت العصر أيضاً، كما يدلّ عليه رواية الحلبي المتقدمة الواردة 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 قاعدة من أدرك أن إدراك ركعة من الوقت كإدراك جميع الوقت في اتّصاف الصلاة بكونها أداء فلا وجه حينئذ لتوهم أن يقال إنّ تقديم الظهر يوجب وقوع بعض أجزاء العصر في خارج الوقت.

(١) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٨

و عن الثالث، ما عرفت من أن الظاهر من الروايات كون إدراك ركعة من الوقت كافياً في وقوع الصلاة أداءً بلا فرق بين الصلوات أصلاً كما يساعد على ذلك فهم العرف، مضافاً إلى فهم علماء الفريقين و افتراق الصلوات في جهة المزاحمة و عدمها لا يوجب تخصيص الحكم ببعضها بعد ما عرفت في الجواب عن الوجه الثاني من عدم المزاحمة بينهما أصلاً، فتدبر.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٠٩

علامات زوال الشمس

بقي الكلام في هذا المقام حول علامات زوال الشمس و ميلها عن دائرة نصف النهار.

فنقول: قد ذكر في الكتب الخاصة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، لزوال الشمس علامتان و المذكور في النصوص التي وصلت إلينا هي العلامة الأولى فقط، و لكن يستكشف من ذكر العلامة الثانية أيضاً في تلك الكتب وجود نصّ عليها، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا كما هو الشأن في جميع المسائل المذكورة في تلك الكتب، و كيف كان فالعلامة الأولى هي زيادة الظل بعد نقصانه أو وجوده بعد انعدامه، و العلامة الثانية ميل الشمس إلى جانب الحاجب الأيمن لمن استقبال القبلة «١».

و لا يخفى أن العلامة الأولى إنّما هي علامة لجميع البلاد في جميع أيام السنة و لكن الأغلب فيها هي زيادة الظل، و أما انعدامه فهو يتفق نادراً في خصوص بعض البلاد في يومين «٢» من أيام السنة أو يوم واحد، باختلاف البلاد، و لذا لم يقع له ذكر في الأحاديث أصلاً، و أمّا العلامة الثانية فهي تعتبر بالنسبة إلى البلاد التي تكون قبلتها نقطة الجنوب كأطراف العراق الغربية من الموصل و نحوه،

(١) المقنعة: ٩٢-٩٣، المبسوط ١: ٧٣، النهاية: ٦٣، الجامع للشرائع: ٥٩-٦٠، شرائع الإسلام ١: ٥١، الدروس ١: ١٣٨.

(٢) كما في مكة المكرمة و ما قاربها في العرض، جواهر الكلام ٧: ٩٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٠

و حينئذ فتكون الناصية مقابلة للقبلة، فميل الشمس إلى جانب الحاجب الأيمن يكشف عن تحقّق الزوال، و أما البلاد التي تكون قبلتها منحرفة عن نقطة الجنوب إلى جهة المغرب، فميل الشمس إلى جانب الأيمن فيها يكشف عن تحقّق الزوال من قبل بمقدار معتد به. و ليعلم أنّ العلامتين اللتين ذكرناهما ليس لهما موضوعية، بل المعتبر هو العلم بالزوال من أيّ طريق حصل، و إن لم تصر زيادة الظلّ محسوسة، و حينئذ فلا وجه لما حكاها في الجواهر عن بعض من احتمال وجوب التأخير حتى تصير زيادة الظلّ محسوسة كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: ابتداء وقت المغرب

فقول: اتّفتت الأمة الإسلامية على أنّ أول وقت صلاة المغرب غروب الشمس «١»، 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 الحمرة المشرقية؟ فيه قولان، اتفق غير الإمامية من أهل السنة، و الزيدية، و غيرهم على القول الأوّل «٢» و وافقهم على ذلك بعض أصحابنا الإمامية «٣»، و المشهور بينهم هو

(١) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦، المعتبر ٢: ٤٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠ مسألة ٣٠، المجموع ٣: ٣٤، بداية المجتهد ١: ١٤٢-١٤٣، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤، المغنى لابن قدامة ١: ٣٨١.

(٢) فتح العزيز ٣: ٢٠ و ٢١، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، المجموع ٣: ٢٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠ مسألة ٣٠.
(٣) المقنع: ١٠٦، علل الشرائع: ٣٥٠، الهداية: ١٢٩، المبسوط ١: ٧٤، المسائل الناصريات: ١٩٣ مسألة ٧٣، الغنية، ٦٩، المراسم: ٦٢، المهذب ١: ٦٩، مجمع الفوائد و البرهان ٢: ٢٢، مدارك الأحكام ٣: ٥٣، نهاية الاحكام ١: ٣١١، بحار الأنوار ٨٠، ٥١، مفاتيح الشرائع ١: ٩٤، مستند الشيعة ٤: ٢٥، المسألة الثانية، كشف اللثام ٣: ٣٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١١

القول الثاني «١» و يظهر من المحقق شهرة القولين، غاية الأمر أنّ الثاني أشهر «٢»، و منشأ الخلاف بينهم اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب.

أما الطائفة الاولى من الأخبار التي ظاهرة في الاعتبار بالاستتار، فكثيرة:

منها: رواية زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيته بعد ذلك و قد صلّيت أعدت الصلاة.» «٣» الحديث.

و منها: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «إذا غاب القرص أفطر الصائم و دخل وقت الصلاة» «٤».

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

و منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «وقت المغرب حين تغيب الشمس إلى أن تشتبك النجوم» «٦».

و منها: رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يصلّي المغرب حين تغيب الشمس حيث تغيب حاجبها» «٧».

و منها: رواية عمرو بن أبي نصر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول في المغرب:

(١) المنتهى ١: ٢٠٣، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠، جامع المقاصد ٢: ١٧، المعتبر ٢: ٥١، النهاية: ٥٩، الدروس ١:

١٣٩، مسالك الأفهام ١: ١٣٩، مفتاح الكرامة ٢: ٣٥، جواهر الكلام ٧: ١٠٩.

(٢) المعتبر ٢: ٥١.

(٣) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٥، التهذيب ٤: ٢٧١ ح ٨١٨ و ج ٢: ٢٦١ ح ١٠٣٩، الاستبصار ٢: ١١٥ ح ٣٧٦، الوسائل ٤: ١٧٨. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٧.

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

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

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٢

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

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

ومنها: رواية داود بن أبي يزيد قال: قال الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب» (٣).

ومنها: رواية عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول:

«صحبني رجل كان يمسي بالمغرب و يغلس بالفجر، و كنت أنا أصلي المغرب إذا غربت الشمس و أصلي 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 طالعة على مرقد آخرين بعد. قال: فقلت: إنّما علينا أن نصلي إذا وجبت الشمس عنّا، و إذا طلع الفجر عندنا ليس علينا إلّا ذلك و على أولئك أن يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم» (٤).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل، إلّا أنّ هذه قبل هذه» (٥).

ومنها: رواية أخرى لعبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول:

«وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها» (٦).

(١) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٧، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤٠، الوسائل ٤: ١٨٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٣٠.

(٢) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٩.

(٣) أمالي الصدوق: ٧٤ ح ١١، الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢١.

(٤) أمالي الصدوق: ٧٥ ح ١٥، الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٢.

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

(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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٣

ومنها: رواية ربيع بن سليمان و أبان بن أرقم و غيرهما قالوا: أقبلنا من مكة حتى إذا كنّا بوادي الأخضر إذا نحن برجل يصلي و نحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا في أنفسنا، فجعل يصلي و نحن ندعو عليه و نقول: هذا من شباب أهل المدينة، فلما آتيناها إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام، فنزلنا فصلينا معه و قد فاتتنا ركعة، فلما قضينا الصلاة قمنا إليه فقلنا له: جعلنا فداك هذه الساعة

تصلّى؟! فقال عليه السّلام: إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت «١». و غير ذلك من الأخبار الظاهرة في تحقّق الغروب بمجرد استتار القرص عن الأنظار.

و أما الطائفة الثانية من الأخبار، الدالة على المذهب المشهور أو الأشهر بين الإمامية، فهي أيضا كثيرة.

منها: رواية بريد بن معاوية عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعنى من المشرق - فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» «٢».

و ذكر هذه الرواية في الوسائل في ثلاثة مواضع من باب واحد «٣» و ظاهره كونها ثلاث روايات مع وضوح أنّها ليست إلّا رواية واحدة، ثمّ إنّ الرواية و إن لم يكن فيها ذكر من الصلاة فضلا عن خصوص المغرب إلّا أنّ الظاهر كونها بصدد بيان ما به يتحقّق الغروب الذى يترتب عليه أحكام كثيرة في الشرع، كجواز الإفطار عند تحقّقه و جواز الدخول في صلاة المغرب، و غيرهما من الأحكام المترتبة عليه.

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

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

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٤

أن الاعتبار إنّما هو بغيوبه الشمس عن جميع الأرض المتساوية السطح لأرض المصلّى، بحيث لا يراها أحد من ساكنى 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 السّلام قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، و تدرى كيف ذلك؟ قلت: لا. قال: لأنّ المشرق مطلّ 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 السّلام قال: «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة، و تتفقد الحمرة التى ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمة الرأس إلى ناحية المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص» «٢».

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

و منها: رواية شهاب بن عبد ربّه قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام «يا شهاب! إنّي

(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) 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) الأنعام: ٧٦.

(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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٥

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

ومنها: رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلّي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب، و كان يصلّي حين يغيب الشفق» (٢).

ومنها: رواية 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 في الرواية ما يدلّ على كون المراد بالحمرة هي الحمرة المشرقية، و حينئذ فيحتمل أن يكون المراد بها هي الحمرة المغربية، و عليه فيكون المقصود بيان آخر وقت فضيلة المغرب، و لو سلّم أن المتبادر منها هي الحمرة المشرقية فلا شبهة في أن ذيلها يكون بصدد بيان آخر الوقت، و حينئذ فتكون الرواية متعرضة لبيان وقت المغرب أولاً و آخراً.

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

ومنها: رواية عبد الله بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعاً، و تستتر عنا الشمس، و ترتفع فوق الجبل حمرة، و يؤذّن عندنا المؤذّنون، فأصلّي حينئذ و أفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إليّ: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٦

الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك» (١).

ومنها: رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال لي: «مسوا بالمغرب قليلاً فإنّ الشمس تغيب من عندكم قبل أن تغيب من عندنا» (٢).

و غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي نقل بعضها صاحب الوسائل في كتاب الحج في باب الإفاضة من عرفات فراجع (٣).

إذا عرفت ذلك فنقول: هذه الأخبار كما ترى يتراءى منها التعارض مع الأخبار المتقدّمة الدالّة على أن الاعتبار إنّما هو باستتار القرص، و لا بدّ من بيان وجه الجمع بينهما، و على تقدير عدم إمكانه، لا بدّ من بيان أن الترجيح مع أيّهما؟ و نقول قبل ذلك أن الاحتمالات المتصورة الجارية في أخبار الاستتار أربعة:

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

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

ثالثها: أن يكون الاعتبار باستتارها و وقوعها تحت الأفق الذي يكون المصلّي واقفاً فيه، و كذلك عن أفق جميع الأراضي الموافقة لهذه الأرض من حيث الأفق.

رابعها: أن يكون المراد استتارها عن الأفق الحقيقي المنصف للكثرة.

و بالجمله: فكلمة الاستتار والغيبوبة وإن لم تكن مجمله من حيث المفهوم إلا أنه يجري فيها باعتبار المستور عنه هذه الاحتمالات الأربعة، فالروايات من هذه الحثية تكون مجمله. ولا ريب أن التنافي بينها وبين أخبار الحمره إنما يتوقف على

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

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

(٣) الوسائل ١٣: ٥٥٧. أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة ب ٢٢ ح ٢ و ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٧

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 الحمره تكون مبينه بالنسبة إلى أخبار الاستتار، وحاكمه عليها، ومفسرة للمراد منها، ويشهد بذلك رواية بريد بن معاوية المتقدمة «١» بناء على ما استظهرنا منها من كون المراد أن الاعتبار إنما هو بغيبوبة الشمس عن جميع الأراضي المتساوية السطح لأرض المصلى.

هذا، وإن أبيت عن إمكان الجمع بين الطائفتين وقلت: بأن الظاهر من أخبار الاستتار هو الاعتبار باستتار الشمس عن خصوص أرض المصلى فنقول: لا بد من ترجيح أخبار الحمره والعمل على طبقها، إذ قد عرفت أن جميع فرق المسلمين مخالف للإمامية فتوى وعملا في ذلك، ولم يكن بينهم ذكر من الحمره أصلا «٢»، كما أنهم يصلون بمجرد استتار القرص، وحينئذ فمع فتوى مشهور الإمامية على طبق تلك الأخبار، وأن الاعتبار إنما هو بذهاب الحمره لا بالاستتار، لا ينبغي للعاقل الارتباب في أن اختصاصهم بذلك من بين الفرق الإسلامية إنما هو لاعتقادهم بحجة أخرى، وهي فتوى أئمتهم الاثني عشر صلوات الله عليهم أجمعين، حيث إنهم يجعلونه حجة مستقلة مقابلا لجميع الفرق، فمع اشتغال جوامعهم المعدة لنقل الروايات المأثورة عنهم عليهم السلام على الأخبار الدالة على أن الاعتبار إنما هو بالحمره، يحصل القطع بأن هذا المعنى قد ألقى إليهم من ناحية أئمتهم عليهم السلام وحينئذ فيجب العمل بها خصوصا مع كثرتها، وطرح الأخبار المخالفة، لأجل صدورها تقيية، كما يشهد بذلك لسان بعضها. ومن المعلوم أن بنائهم على مراعاة التقيية خصوصا في مثل هذه

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٨

المسألة التي كانت ضرورية عند سائر الفرق، و كان اعتقادهم أن ذلك مأثورا من النبي صلى الله عليه وآله أن عمله صلى الله عليه وآله أيضا كذلك.

ودعوى أنه لو كان عمل النبي صلى الله عليه وآله على وفق ما يقول به الإمامية - كما هو معتقدنا - فكيف يمكن أن يختفى على جميع المسلمين إلى زمان صدور أخبار الحمره، مدفوعه بأن المسلمين في الصدر الأول لم يكونوا متوجهين إلى خصوصيات أفعاله صلى الله عليه وآله، ولا مهتمين بضبطها حتى لا يشتبه الأمر على من بعدهم، لكونهم حديثي العهد بالإسلام، مضافا إلى أنهم كانوا قليلين، والاختلاف بين المسلمين في الأحكام إنما حدث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله، وحينئذ توجه أصحاب النبي صلى الله عليه وآله إلى أنه فات منهم ما فات، وأنهم لم يستفيدوا من صحبته صلى الله عليه وآله إلا قليلا.

و بالجمله: لا منافاة بين كون عمل النبي صلى الله عليه وآله على طبق ما يقول به الإمامية، وبين اختفاء ذلك على المسلمين، لعدم

اهتمامهم بضبط خصوصيات أفعاله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فلا ينبغي الارتياح بملاحظة ما ذكرنا في أن الترجيح إنما هو مع أخبار الحمرة. وقد تحصل مما ذكرنا عدم المنافاة بين الطائفتين من الأخبار أولاً، ولزوم الأخذ بأخبار الحمرة ثانياً. و اعلم أنه بعد استتار القرص عن الأنظار تكون الحمرة المشرقية متصلة بالأفق حساً، و ترتفع تدريجاً من الأفق و يسود الأفق، و إذا انتهى ارتفاعها يصير لونها ضعيفاً، و يبلغ إلى حد لا ترى العين حمرة أصلاً، و حينئذ توجد مقارنة لزوالها حمرة ضعيفة في جانب المغرب فوق الأفق، و تنخفض تدريجاً مع الاشتداد إلى أن تغيب عن النظر بالكلية، و أما حركة الحمرة بالتدريج من المشرق إلى أن تبلغ قمة الرأس، و تميل إلى جانب المغرب كذلك، فليس ممّا يصدقه الحسّ و الوجدان، و حينئذ فيشكل الأخذ بمرسله ابن أبي عمير المتقدمه «١»، الظاهرة في حركتها من

(١) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٤، الوسائل ٤: ١٧٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١١٩

المشرق إلى المغرب تدريجاً، و يمكن حملها على ما ذكرنا من كون المراد زوال الحمرة في ناحية المشرق، و حدوثها في ناحية المغرب، و حينئذ فلا يستفاد منها أمر وراء سائر الروايات.

نعم هنا كلام يجري في جميع الروايات، و هو أن 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 العبرة بمجرد انفصالها؟ أو أن المراد زوالها من ناحية المشرق بالكلية، بحيث لو نظر الناظر إلى تلك الناحية لم ير فيها حمرة أصلاً؟ وجهان، الظاهر هو الوجه الثاني، لأن المتبادر من تلك التعبيرات، و المنسب إلى أذهان العرف، إنما هو هذا الوجه كما لا يخفى.

ثم إنه ربما يجمع بين الطائفتين من الأخبار المتقدمه بوجه آخر، و هو أن المراد بزوال الحمرة هو الوجه الأول من هذين الوجهين الأخيرين، و هو انفصالها عن الأفق و لو بقدر أصابع، و إن لم يصل إلى قمة الرأس فضلاً عن التجاوز عنها، و من المعلوم أن زوال الحمرة بهذا المعنى مقارن لاستتار القرص عن النظر.

و يرد عليه- مضافاً إلى ما ذكرنا من أن المراد بزوال الحمرة هو زوالها بالكلية، بحيث لا يرى الناظر في ناحية المشرق حمرة أصلاً، كما يشهد بذلك التعبير عنه في مرسله ابن أبي عمير المتقدمه، بتجاوزها قمة الرأس- أنه لو كان المراد من أخبار الحمرة هو ما يدل عليه أخبار الاستتار- و بعبارة أخرى كان فتوى الأئمة عليهم السلام موافقاً لسائر الفرق، و لم يكن بينهما مخالفة في هذه الجهة أصلاً- لما كان وجه لإلقاء هذه الكلمة الموهمة 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 الأعاظم «١» بحمل أخبار الحمرة

(١) كتاب الصلاة لآية الله الحائري رحمه الله: ١٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٠

على الاستحباب و الفضيلة، و لكن يرد عليه أن هذا تصرف في ظواهر تلك الأخبار، من غير أن يدل عليه دليل. و الانصاف أنه لا- سبيل إلى الجمع بغير ما ذكرناه، و مقتضاه أن الاعتبار بذهاب الحمرة و على تقدير عدم إمكان الجمع لا مجال للارتياح في ترجيح أخبار الحمرة، و يؤيده الشهرة المحققة بين الفقهاء على ذلك.

ثم إنه حكى عن المحقق الوحيد البهبهاني قدس سره «١» أنه استدل على عدم اشتراط ذهاب الحمرة، و أن الاعتبار إنما هو بالاستتار بأنه لو اعتبرت الحمرة المشرقية من حيث دلالتها على تحقق الغروب، لاعتبرت الحمرة المغربية من حيث دلالتها على الطلوع بالنسبة

إلى صلاة الصبح، وحينئذ يلزم أن يكون الإتيان بصلاة الصبح بعد ظهور الحمرة في ناحية المغرب، وقبل ظهور القرص من ناحية المشرق إتياناً بها في غير وقتها، مع أن المعلوم خلاف ذلك، للاتفاق على وقوعها في وقتها لو أتى بها في ذلك الوقت.

و أجاب عنه في الجواهر «٢» بوجه أربعة:

الأول: أنه قد التزم بذلك بالنسبة إلى الطلوع، بعض الأصحاب كالشاهد الثاني في المقاصد العلية، وصاحب كشف اللثام «٣»، ويدل عليه رواية دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام: «إن آخر الوقت أن يحمر أفق المغرب» «٤»، وكذلك عبارة فقه الرضا عليه السلام حيث قال: «آخر وقت الفجر أن تبدو الحمرة في أفق المغرب» «٥».

(١) مفتاح الكرامة ٢: ٢٥، جواهر الكلام ٧: ١١٩.

(٢) جواهر الكلام ٧: ١١٩ و ١٢٠.

(٣) المقاصد العلية: ١٠٢، كشف اللثام ٣: ٥١.

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

(٥) فقه الرضا عليه السلام: ٧٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢١

الثاني: إمكان الفرق بين الحمريتين خصوصاً بعد قوله عليه السلام - في بعض الروايات المتقدمة -: «لأن المشرق مطلقاً على المغرب» «١»، أي مشرف عليه.

فإن ظاهره إشراف المشرق وارتفاعه بالنسبة إليه. وحينئذ فظهور الحمرة في جانب المغرب لا يدل على طلوع الشمس، بخلاف زوالها في ناحية المشرق، فإنه يدل على الغروب.

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

الرابع: إن هذا قياس مع الفارق، إذ وقت المغرب مسبق بوقت صلاة العصر، واستصحاب بقاء اليوم ما لم يتيقن بدخول وقت المغرب يقتضى بقاءه ما لم تزل الحمرة، وهذا بخلاف صلاة الفجر، فإن استصحاب بقاء وقته يقتضى عدم انقطاعه إلا بيقين على الخلاف، وهو لا يحصل إلا بظهور قرص الشمس، وبعبارة أخرى، ذهاب الحمرة المشرقية علامة على تيقن الغروب الذي هو المعيار في صحته صلاة المغرب، وانقطاع استصحاب عدمه، بخلاف الحمرة المغربية، فإن أقصاها حصول الشك بذلك، وهو لا ينقض اليقين بالوقت. واستشكل في الجواهر «٢» على الوجه الأخير بأن هذا الجواب جيد لو لا ظهور النصوص والفتاوى بخلافه، فإن ظاهرها كون زوال الحمرة علامة للغروب نفسه لا لتيقنه.

هذا، ولكن ذلك مناقشة لفظية ولا يوجب قدحاً في الجواب، لوضوح أن المراد ليس جعل ذلك علامة لليقين بل المراد جعله علامة لنفس الغروب، والتعبير

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

(٢) جواهر الكلام ٧: ١٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٢

باليقين كما في الرياض «١» من جهة أن تحقق العلامة يوجب حصول اليقين.

ويمكن تقريب هذا الوجه وتوضيحه بأن يقال: إن الاعتبار في صلاة المغرب وإن كان بالغروب، وفي آخر وقت صلاة الصبح

بالطُّلوع، و لكنّه لما كان العلم بتحققهما غالباً غير ميسر، مضافاً إلى كون عدمها مورداً للاستصحاب، فلا محالة حكم الشارع في ناحية صلاة المغرب، بلزوم تأخيرها إلى أن تزول الحمرة المشرقية، تحفظاً لها عن الوقوع في غير الوقت، من دون دليل و حجّة على دخوله، و حكم في ناحية صلاة الصبح بجواز الإتيان بها إلى طلوع الشمس، من جهة دلالة الأصل العقلاني، و هو الاستصحاب على بقائه. و بالجملة: فقد حكم الشارع في الطرفين على طبق الأصل العقلاني بالحكم الواقعي لا أنّه أمر بالعمل بالاستصحاب، بل لاحظ في حكمه الواقعي الاستصحاب العقلاني و حكم على طبقه، فتدبر.

ثمّ أنّه يمكن أن يفرّق بين المقامين بوجه آخر، بأن يقال: إنّ بعد ما ثبت في مقام الإثبات أنّ العبرة في ناحية المغرب بزوال الحمرة، و في ناحية 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 لملاحظة ما عليه المسلمون غير الإمامية، و لا يكون ذلك مضرّاً بالمطلوب بعد تفسيره بما ينطبق على دخول الليل، و من المعلوم أنّ دخول الليل لا يتحقق إلا بغيوبه الشمس، مع جميع توابعها التي آخرها الحمرة المشرقية.

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

(١) رياض المسائل ٣: ٦٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٣

الحمرة في ناحية المغرب بعد إمكان أن يكون الاعتبار بحسب مقام الثبوت بنفس الطلوع، و يؤيد ما ذكرنا- من كون العبرة في صلاة المغرب بدخول الليل و أنّها من الصلوات الليلية- بعض الروايات الواردة في المسألة، كرواية بكر بن محمّد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إنّ الله تعالى يقول في كتابه لإبراهيم فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي» (١) فهذا أول الوقت، و آخر ذلك غيبوبة الشفق. (٢) الحديث. و يشهد لذلك أيضاً قوله تعالى ثمّ أتّموا الصّيام إلى الليل (٣)، فإنّ وقت الإفطار و صلاة المغرب واحد كما هو ظاهر.

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 مفسّرة للغروب الواقع في كلام الشارع مطلقاً، و لا دلالة لها على خصوص الغروب الذي تصح معه صلاة المغرب، فيستفاد منها أنّ الغروب الذي جعل غاية لصلاة العصر لا يتحقق إلا بزوال الحمرة.

ثمّ إنّ بعد ما كان أول وقت المغرب هو زوال الحمرة، يعلم من ذلك أول وقت صلاة العشاء أيضاً، فإنّه يدخل بعد مضيّ مقدار أداء المغرب، لدلالة كثير من الأخبار على دخول وقتها بمجرد غروب الشمس، غاية الأمر أنّ هذه قبل هذه.

و من تلك الروايات رواية عبيد بن زرارة المتقدمة (٤) المذكورة في ضمن أخبار الاستتار، و سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(١) الانعام: ٧٦.

(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) البقرة: ١٧٨.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٤

المسألة الرابعة: آخر وقت صلاة المغرب

إشارة

فاعلم أنه قد وقع الخلاف فيه بين العامة والخاصة. قال الشيخ في كتاب الخلاف ما حاصله: إنَّ أوَّل وقت المغرب إذا غابت الشمس و آخره إذا غاب الشفق وهو الحمرة، و به قال أبو حنيفة، والثوري، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو 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 العورة و أذن و أقام فإنه يتبدى بالصلاة في هذا الوقت، فإنَّ أخر عنه فاته، و قال أصحابه: لا يجيء على مذهبه غير هذا، و به قال الأوزاعي «٢»، و ذهب مالك إلى أنَّ وقت المغرب يمتدُّ إلى طلوع الفجر الثاني، كما أنَّ وقت الظهر ممتدُّ إلى الغروب «٣»، و في أصحابنا من قال بذلك، و منهم من قال: إنَّه ممتدُّ إلى ربع الليل «٤»، انتهى.

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

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

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

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

(١) المجموع ٣: ٢٩٠، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، بداية المجتهد ١: ١٤٢-١٤٣.

(٢) المجموع ٣: ٢٨-٣٤، الام ١: ٧٣.

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

(٤) المقنعة: ٩٥، الفقيه ١: ١٤١، الوسائل الناصريات: ١٩٣، الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٥

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 الخاصة فما نقل عنهم الشيخ أقوال ثلاثة:

أحدها: ما اختاره نفسه و هو امتداده إلى زمان غيبوبة الشفق بمعنى الحمرة.

ثانيها: القول بالامتداد إلى طلوع الفجر.

ثالثها: القول بالامتداد إلى ربع الليل «١».

و لكنّه قدس سره لم يكن بصدد استقصاء أقوال الخاصة، فإنَّ القول بالامتداد إلى النصف إلّا بمقدار أداء العشاء من الأقوال المشهورة

بينهم «٢». هذا و لا يخفى أنه ليس فينا من يقول بالضيق.

و أما الأخبار الواردة من طريق أهل البيت عليهم السلام في هذا الباب فعلى طوائف:

طائفة منها تدلُّ على اعتبار الضيق. و طائفة أخرى على امتداد وقته إلى زوال الشفق. و طائفة ثالثة على امتداده إلى ربع الليل. و طائفة

رابعة على امتداده إلى النصف. و طائفة خامسة على امتداده إلى الفجر الثاني.

أما الطائفة الأولى:

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

«إنَّ جبرئيل أتى النبي صلى الله عليه و آله لكل صلاة بوقت غير صلاة المغرب، فإنَّ وقتها واحد،

(١) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦، المبسوط ١: ٧٤-٧٥.

(٢) مسائل الناصريات: ١٩٣، المسائل الميفارقيات (رسائل المرتضى) ١: ٢٧٤، الغنية: ٦٩-٧٠، الكافي في الفقه: ١٣٧، السرائر ١: ١٩٥، الجامع للشرائع: ٦٠، شرائع الإسلام ١: ٥١، المعتمد ٢: ٤٠، وحاكاه عن ابن الجنيّد أيضا في تذكرة الفقهاء ٢: ٣١١ مسألة ٣١، نهاية الأحكام ١: ٣١١، الدروس ١: ١٣٩، مسالك الأفهام ١: ١٣٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٦

و أنّ وقتها وجوبها» (١).

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

و لا يخفى أنّه حيث لا يوجد القائل بالتضييق بين الإمامية، فيجب حمل ما يدلّ عليه على شدّة كراهة التأخير، مضافا إلى أنّ الأخبار الآتية- التي تدلّ على التوسعة إجمالا، و إن اختلفت في مقدارها- صريحة في عدم التضييق، فهي مانعة عن الأخذ بظهور ما يدلّ عليه، فلا مجال للأخذ به معها.

و أمّا الطائفة الثانية: فهي كثيرة.

منها: ما رواه حرّيز عن زرارة و الفضيل قالوا: قال أبو جعفر عليه السلام: «إنّ لكلّ صلاة وقتين غير المغرب، فإنّ وقتها واحد، و وقتها وجوبها، و وقت فوتها سقوط الشفق» (٣).

و منها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام- 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: رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ قال: «ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق» (٥).

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

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

(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) التهذيب ٢: ٢٥٨ ح ١٠٢٩، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٥٠، الوسائل ٤: ١٩٠. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٧

و منها: رواية بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ آخر وقت المغرب غيبوبة الشفق» (١).

و غير ذلك من الأخبار. هذا، و لا- يخفى أنّ هذه الأخبار و إن كانت ظاهرة في أنّ آخر وقت المغرب زوال الشفق، فينقضى وقته بذلك، إلّا أنّه يجب رفع اليد عن هذا الظهور، بالحمل على كونها بصدد بيان الوقت الأوّل، لظهور الأخبار الآتية بل صراحتها في امتداد وقت المغرب إلى الربع، أو إلى النصف، أو إلى الفجر. و من هنا يظهر أنّه يجب حمل تلك الأخبار على كونها بصدد بيان الوقت الثاني.

نعم يقع النزاع في أنّ اختلاف الوقتين هل هو بالاختيارية و الاضطرارية، أو بالفضيلة و الإجزاء؟ و قد تقدّم أنّ الحقّ هو الثاني (٢).

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على الربع، فهو ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت المغرب في السفر إلى ربيع الليل»

«٣». و رواه في الوسائل مكرراً، و في خبره الآخر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «وقت المغرب في السفر إلى ثلث الليل» «٤». و على أى تقدير فيجب الحمل على مراتب الفضيلة، لأن ذلك مقتضى الجمع بينه و بين الأخبار الآتية الصريحة في الامتداد إلى الانتصاف، أو إلى الفجر. و أما الطائفة الرابعة: فكثيرة. منها: رواية داود بن فرقد المتقدمة الدالة على امتداد وقت المغرب إلى أن يبقى من انتصاف الليل مقدار أربع ركعات «٥».

(١) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧، الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.
(٢) راجع ص ٧٩.

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

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٨

و منها: ما رواه القاسم مولى أبي أيوب، عن عبيد بن زرارة، 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 أما الطائفة الخامسة: فبعضها تدل على الامتداد إلى الفجر مطلقاً، كرواية عبيد بن زرارة 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 واردة في خصوص النائم، و الساهى كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل و لم يصل صلاة المغرب و العشاء أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلهما كليهما فليصلهما، و إن خشى أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصل المغرب و يدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثم ليصلها» «٤».

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

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

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٢٩

المغرب و العشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلهما كليهما فليصلهما، و إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس». و روى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله «١».

و بعض تلك الروايات واردة في خصوص الحائض، كرواية أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب والعشاء وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر والعصر» (٢).
و كرواية عبد الله بن سنان «عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء» (٣).
و رواية داود الزجاجي عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا كانت المرأة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلّت الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل صلّت المغرب والعشاء الآخرة» (٤).
و رواية عمر بن حنظلة عن الشيخ عليه السّلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب والعشاء، وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر والعصر» (٥). فهذه ثمانية أخبار يستفاد منها الامتداد إلى طلوع الفجر، ولأجل كثرتها لا مجال للخدشة فيها من حيث السند، مضافا إلى أن بعضها صحيح

(١) الاستبصار ١: ٢٨٨ ح ١٠٥٣، التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٦، الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٤.
(٢) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٣، الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٨٩، الوسائل ٢: ٣٦٣. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٧.
(٣) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٤، الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٩٠، الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١٠.
(٤) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٥، الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٩١، الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١١، وفيه: «عن داود الدجاجي» بالذال.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٠

و دلالتها على المقصود أيضا واضحة، فلا مجال للمناقشة فيها.

و أما حملها على التقيّة لا وجه له، بعد ما عرفت من أن القائل بالامتداد إلى طلوع الفجر من العامة إنّما هو مالك (١) و المشهور بينهم هي المخالفة معه (٢)، فلا وجه لصدور الحكم تقيّة.

نعم يبقى الاشكال فيها من حيث إعراض المشهور عنها حتّى بالنسبة إلى المضطر، فإن ثبت ذلك يسقطها عن الحجية، و إلّا فاللزام العمل بها و الأخذ بمقتضاها. و قد يقال بعدم ثبوت الاعراض، لنقل الشيخ- في كتاب الخلاف في عبارته المتقدمة- القول بالامتداد إلى الفجر عن بعض أصحابنا الإمامية، 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 الكفاية (٤)، و هذا المقدار يكفي في عدم ثبوت الاعراض.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ١٣٠

مضافا إلى أنه ادعى الشيخ في موضع آخر من الخلاف عدم الخلاف في ذلك، حيث قال: إذا أدرك بمقدار يصلّي 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 الآخرة قبل طلوع الفجر (٥). انتهى.

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

(١) المجموع ٣: ٣٤، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢، مسألة ٣١، الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.
 (٢) المجموع ٣: ٢٩٠، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١١-٣١٢ مسألة ٣١، الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

(٣) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦، المبسوط ١: ٧٥، المعتمد ٢: ٤٠، شرائع الإسلام ١: ٥١.
 (٤) مدارك الأحكام ٣: ٥٤، مفاتيح الشرائع ١: ٨٨، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٨، كفاية الأحكام: ١٥.
 (٥) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣١

خلاف بين المسلمين حتى العامة، و بين ما تقدم من كلامه، نظرا إلى أن مقتضى ذلك أن القائل باشتراك الوقت و امتداده إلى الفجر، إنما هو مالك، و بعض أصحابنا الإمامية «١»، و مقتضى هذا الكلام اتفاق جميع المسلمين على الاشتراك و الامتداد إلى الفجر، و هذان مما لا يجتمعان.

والذى يدفع التوهم أن العامة- 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 أن وجه الجمع عندهم يخالف ما هو الوجه عند الإمامية، فالإمامية يقولون بأن الجمع بين الصلاتين إنما هو لبقاء وقت الاولى، و دخول وقت الثانية، فإذا أتى بالظهر و العصر مثلا بعد الزوال بلا فصل، فهو جائز من حيث دخول وقت العصر بمجرد الفراغ عن الظهر، كما أنه لو أتى بهما فى آخر الوقت يكون ذلك جائزا من حيث بقاء وقت الظهر بعد.

و من هنا يظهر أنه لا يختص جواز الجمع بمورد دون مورد، و لا يتوقف على العذر و العلة كالسفر و المطر، كما روى ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه و آله جمع بين الصلاتين من غير خوف و لا علة «٢». و قد عرفت أن تفريق النبى صلى الله عليه و آله بين الظهرين، و كذا بين العشاءين غالبا إنما كان لإدراك الفضيلة، لا لعدم دخول الوقت، كيف! و قد تواترت الروايات عن الأئمة الهداة عليهم الصلاة و السلام، على اشتراك الظهرين فى الوقت و كذا العشاءين.

هذا، و أمرا وجه الجمع عند العامة، فهو لا- يكون باعتبار بقاء الوقت و دخوله، فإن الجمع فى اصطلاحهم عبارة عن وقوع إحدى الصلاتين فى الوقت المختص

(١) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

(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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٢

بالأخرى، كأن إحدى الصلاتين تضيف الأخرى فى وقتها، و حيث أن ذلك يحتاج إلى دليل، و لذا لا يجوز عندهم إلا فى موارد مخصوصة كالسفر و المطر و نحوهما «١» و قد عرفت «٢» أنهم أخذوا بجميع روايات ابن عباس، إلا روايته الدالة على جواز الجمع مطلقا.

و حينئذ يظهر لك الوجه فيما ادّعه الشيخ رحمه الله من عدم الخلاف فى وجوب الإتيان بالمغرب و العشاء الآخرة، إذا أدرك قبل طلوع الفجر مقدار خمس ركعات «٣»، فإن 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 فى خصوص مواردها و حينئذ فيقع الكلام- بعد عدم إمكان الاعتماد برواية عبيد المتقدمة «٤» الظاهرة فى الامتداد مطلقا، لضعف سندها- فى أنه هل يعمل بتلك الأخبار فى خصوص مواردها، أعنى النائم، و الساهى و الحائض، فيكون الوقت بالنسبة إليهم أوسع منه بالنسبة إلى غيرهم، أو أنه يتعدى عنها إلى مطلق ذوى الأعدار

بإلغاء الخصوصية، أو استفاد منها الإطلاق، و لو بالنسبة إلى العامد، غاية الأمر أنه عاص بالتأخير، للأخبار الكثيرة الدالة على حرمة التأخير عن انتصاف الليل «٥»؟ وجوه.

و لا يخفى أنه لا دلالة لما دلّ على ثبوت كفارة صوم يوم، على من أّخر العشاء

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

(٢) راجع ص ٨٨.

(٣) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

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

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٣

عن الانتصاف «١» على انقضاء الوقت بذلك، لأنه يحتمل أن تكون الكفارة من جهة حرمة التأخير، لا خروج وقتها بذلك.

و يجرى في الأخبار الواردة في خصوص الحائض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن تكون محمولة 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 مخصّصة للأخبار الدالة على عدم وجوب القضاء على الحائض، إذا طهرت بعد انقضاء الوقت «٣».

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

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

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

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

(٢) التهذيب ١: ٣٩١ ذ ح ١٢٠٧.

(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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٤

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

والاحتمالات 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 الفضيلة، و أخبار الفجر على بيان آخر وقت الإجزاء، و مرجع هذين الوجهين إلى وجه واحد، و هو كون كل من الطائفتين متعرضة لتحديد أحد الوقتين المجعولين لكل صلاة، غاية الأمر أن اختلافهما بالاختيار والاضطرار عند الشيخ و من تبعه «١»، و بالفضيلة و الاجزاء عند غيرهم «٢»، و هو الأقوى كما عرفت.

هذا كله بناء على إلغاء الخصوصية من حيث الحيض، و النوم، و النسيان من أخبار الفجر، و استفادة العموم منها، و إلا وجب العمل بمضمونها في خصوص موردها.

الثالث: حمل أخبار الفجر على التقيّة، لموافقها للعامة إجمالاً، و إن اختلفوا من حيث الامتداد إلى الفجر مطلقاً، كما ذهب إليه مالك «٣»، أو الامتداد إليه في موارد

(١) المقنعة: ٢٩٤، المبسوط ١: ٧٢، الخلاف ١: ٢٧١ مسألة ١٣، الكافي في الفقه: ١٣٨، المهذب ١: ٧١، الوسيلة: ٨١.

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

(٣) المجموع ٣: ٣٤، المغني لابن قدامة ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢ مسألة ٣١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٥

الجمع «١» و حينئذ فلا بدّ من طرح أخبار الفجر، و الأخذ بأخبار الانتصاف، لكونها بصدد بيان الحكم الواقعي، لما عرفت من أنه ليس من الانتصاف في كلماتهم أثر أصلاً، و هذا الاحتمال هو الذي يستفاد من فتاوى فقهاءنا الإمامية في متونهم الفقهية «٢»، مع أن مقتضى القاعدة الجمع بين الطائفتين بأحد من الوجهين الأولين، لأنّ الجمع الدلالي مقدّم على الجمع من حيث الجهة. و حينئذ فطرح أخبار الفجر مشكل، إلا أن يثبت الاعراض، و قد عرفت عدم ثبوته، و الأحوط حتى بالنسبة إلى موارد أخبار الفجر من الحائض، و النائم، و الساهي، عدم قصد الأداء و لا القضاء بعد انتصاف الليل، بل قصد الإتيان بما في الذمّة كما لا يخفى.

المسألة الخامسة: أول وقت صلاة العشاء

قال الشيخ في كتاب الخلاف ما لفظه: الأظهر من مذهب أصحابنا و من رواياتهم أن أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق الذي هو الحمرة «٣»، و في أصحابنا من قال: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين «٤».

(١) أحدها: السفر، الامّ ١: ٧٧، المجموع ٤: ٣٧٠-٣٧١، المغني لابن قدامة ٢: ١١٣، الشرح الكبير ٢: ١١٦.

ثانيها: العرفة و المزدلفة، و علّة الجمع السفر كما قال أكثر الجمهور: المجموع ٤: ٣٧١.

ثالثها: المطر، المجموع ٤: ٣٨٤، المغني ٢: ١١٧، الشرح الكبير ١١٨٢، بداية المجتهد ١: ٢٤٦-٢٤٠.

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

(٣) الهداية: ١٣٠، المقنعة: ٩٣، الكافي في الفقه: ١٣٧، المراسم: ٦٢، مسائل الناصريّة: ١٩٥.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٦

ولا خلاف بين الفقهاء أنّ أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق، وإنّما اختلفوا في ماهية الشفق، فذهب الشافعي إلى أنّه الحمرّة، فإذا غابت بأجمعها فقد دخل وقت العشاء الآخرة، وروى ذلك عن عبد الله بن عمر، و عبد الله بن مسعود، و أبي هريرة، و عبادة بن الصّيامت، و شدّاد بن أوس، و به قال مالك، و الثوري، و محمّد «١»، و قال قوم: الشفق هو البياض، لا تجوز الصلاة إلّا بعد غيبوبته، ذهب إليه الأوزاعي، و أبو حنيفة، و زفر، و روى ذلك عن عمر بن عبد العزيز، و هو اختيار المزني «٢».

و ذهب أحمد إلى أنّ وقتها في البلدان و الأبنية غيبوبة البياض، و في الصحارى و الفضاء غيبوبة الحمرّة، فإنّ البنيان يستر، فاحتيط بتأخير الصلاة إلى غيبوبة البياض، ليتحقّق معه غيبوبة الحمرّة. 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 المحقّقة أنّه من الوقت، و ليس هاهنا إجماع على أنّ ما قبله وقت، فوجب الاحتياط لئلا يصلّى قبل دخول الوقت، و قد تكلمنا في الأخبار المختلفة في هذا المعنى في الكتابين المقدّم 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 أولا و آخرا، هذا. و قد نقل قدّس سرّه أقوالا ثلاثة:

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

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

(٣) مسائل أحمد بن حنبل: ٢٧.

(٤) الخلاف ٢: ٢٦٢. مسألة ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٧

الأول: إنّ وقتها هو غيبوبة الشفق بمعنى الحمرّة.

الثاني: دخول وقتها بغيبوبة الشمس، و هذا إنّما هو مع قطع النظر من حيث الاشتراك و الاختصاص.

الثالث: دخول وقتها بغيبوبة الشفق بمعنى البياض، و لا يخفى أنّ العامّة باعتبار إعراضهم عن أحد الثقلين «١» اللذين تركهما النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - و هو قول العترة الطاهرة سلام الله عليهم أجمعين - لم يكن لهم مستند فيما ذهبوا إليه في المقام إلّا العمل المستمرّ من النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حيث إنّ كان يفرّق بين العشاءين، و يصلّى صلاة العشاء بعد زوال الشفق «٢»، و كذلك خبر جبرئيل المروى في كتب الفريقين «٣» بأدنى اختلاف، و حملوا جمع النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بين العشاءين على اختصاص ذلك بموارد خاصّة من السفر و المطر و نحوهما، إذ قد عرفت أنّ المراد بالجمع عندهم هو الإتيان بإحدى الصلاتين في الوقت المختص بالأخرى، أعتمّ ممّا إذا لم يدخل وقتها، أو دخل و خرج، و حيث أنّ جوازه يكون على خلاف القاعدة، فلا بدّ أن يقتصر على ما إذا دلّ الدليل على الجواز في موارد الضرورة.

و أمّا ما رواه ابن عباس من أنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جمع بين الصلاتين من غير خوف و لا علة «٤»، فهو مردود و مطروح عندهم. هذا، و لا يخفى أنّ استمرار على النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذلك لا يدلّ على ما ذكره، لما عرفت من أنّ تفريق النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و آله و الإتيان بالثانية في وقت واحد معيّن، إنّما هو لمراعاة الأفضلية، و كذا مراعاة المأمومين ليجمعوا في وقت واحد، و يدرّكوا فضيلة

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

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

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٢-٢٥٣ ح ١٠٠١-١٠٠٤، الاستبصار ١: ٢٥٧-٢٥٨ ح ٩٢٢-٩٢٥، الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥-٨، سنن الترمذى ١: ٢٠٠ ح ١٤٩، سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٨

الجماعة، فلم يكن حاله إلّا كحال أئمة الجماعة في هذه الأزمنة، فلا يدلّ فعله صلّى الله عليه وآله على عدم دخول الوقت قبل ذلك، وعدم جواز الإتيان بالصلاة في غيره. وأمّا خبر جبرئيل فقد عرفت ما يتعلّق به سابقاً، فليس لهم دليل على ذلك مضافاً إلى وجوده على خلافهم، وهي رواية ابن عباس، إذ لا وجه لطرحها بعد كونها واجدة لشروط الحجية.

و أمّا الإمامية القائلون بحجّة أخرى، وهي قول الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فالمسألة أيضاً محل خلاف بينهم، فذهب إلى القول الثاني جمع كثير منهم السيد المرتضى، وابن الجنيد، وأبو الصلاح، وابن البرّاج، وابن زهرة، وابن إدريس «١»، وقد صار هذا القول من زمان العلامة إلى هذه الأزمنة امراً مسلماً مقطوعاً به.

و ذهب الشيخ إلى القول الأول في أكثر كتبه، كالمبسوط والخلاف والنهاية وغيرها، والمفيد رحمه الله، في المقنعة، و سلّار في المراسم، والصدوق في الهداية «٢».

و اما القول الثالث، فيختص ببعض العامة كأبي حنيفة و جماعة «٣»، و منشأ الاختلاف بينهم - أى الإمامية - هو اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، فبعضها ظاهر في القول الأول، وبعضها يدلّ على القول الثاني.

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

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة» «٤».

(١) المسائل الميفارقيات (رسائل المرتضى) ١: ٢٧٤، الكافي في الفقه: ١٣٧، الغنية: ٦٩، المهذب ١: ٦٩، الوسيلة: ٨٣، المعتمد ٢: ٤٢، و نقله فيه ابن الجنيد أيضاً، السرائر ١: ١٩٥، مختلف الشيعة ٢: ٢٤.

(٢) المبسوط ١: ٧٥، الخلاف ١: ٢٦٢، النهاية: ٥٩، التهذيب ٢: ٣٣، المقنعة: ٩٣، المراسم: ٦٢، الهداية: ١٣٠.

(٣) المجموع ٣: ٤٣، معنى المحتاج ١: ١٢٣، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤، الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٣٩

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار و وجبت الصلاة، و إذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة» «١».

و منها: مرسله داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام 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 الآخرة حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، و إذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «٢».

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ هذه قبل هذه» «٣».

و منها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر، و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة، 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: رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس المغرب والعشاء الآخرة قبل الشفق من غير علة في جماعة، وإنما فعل ذلك ليتسع الوقت على أمته» (٥).

و منها: رواية زرارة أيضا قال: سألت أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام عن الرجل

(١) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٩.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨٢، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٥، الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٢، التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١١.

(٤) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٤.

(٥) التهذيب ٢: ٢٦٣ ح ١٠٤٦، الاستبصار ١: ٢٧١ ح ٩٨١، الوسائل ٤: ٢٠٢. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٠

يصلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقالا: «لا بأس به» (١).

و منها: رواية عبيد الله و عمران ابني عليّ الحلبيين قالوا: كنّا نختصم في الطريق في الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، و كان منا 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 أى شيء الشفق؟ فقال: «الحمرة» (٢).

و منها: رواية إسحاق البطيخي قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام صلى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثم ارتحل (٣).

و منها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: يجمع بين المغرب و العشاء في الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علة؟ قال: «لا بأس» (٤).

و منها: رواية أبي عبيدة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كانت ليله مظلمة و ريح و مطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفل الناس، ثم أقام مؤذنه ثم صلى العشاء الآخرة ثم انصرفوا» (٥).

و منها: رواية 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: رواية عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تؤخر

(١) التهذيب ٢: ٣٤ ح ٤: الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٥، الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٦، الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٣ ح ١٠٤٧، وفيه: «تغيب الشمس»، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٢، الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٨.

(٥) التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٠٩، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٥، الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٣.

(٦) الكافي ٣: ٤٣١ ح ٣، التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٠٧، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٣، الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤١

المغرب في السفر حتى يغيب الشفق، و لا بأس بأن تعجل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق» (١).

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى أقم 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، و منها: صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أن هذه قبل هذه» (٣).

و منها: رواية جميل بن دراج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: «لعلّه، لا بأس». قلت: فالرجل يصلّي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ فقال: «لعلّه، لا بأس» (٤). و حينئذ فتصير الرواية من الأخبار المقيدة، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على جواز الجمع، و الإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق، إمّا مطلقاً، أو في خصوص السفر و نحوه. و بإزاء هذه الأخبار روايات اخرى ظاهرة في عدم دخول وقتها قبل ذهاب الشفق:

فمنها: رواية عمران بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام متى تجب العتمة؟ قال: «إذا غاب الشفق، و الشفق الحمرة، فقال عبيد الله: أصلحك الله إنّه يبقى بعد ذهاب الحمرة ضوء شديد معترض، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ الشفق إنّما هو الحمرة و ليس الضوء من الشفق» (٥).

(١) التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٨٠، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٤، الوسائل ٤: ٢٠٢. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ١.
(٢) الاسراء: ٧٨.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٢، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٨، الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٣٣ ح ١٠١، الاستبصار ١: ٢٦٨ ح ٩٦٩، الوسائل ٤: ١٩٦. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ١٣.

(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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٢

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. ثمّ سألته عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: إذا غاب الشفق، قال: و آية الشفق الحمرة. ثمّ قال بيده هكذا» (١).

و منها: ما ورد في حديث بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و أوّل وقت العشاء ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعنى نصف الليل» (٢).

و اللّازم الجمع بين هاتين الطائفتين، و هو يحصل بأحد الوجوه الثلاثة:

أحدها: أن تحمل هذه الطائفة على بيان وقت الفضيلة، و الطائفة الأولى على بيان وقت الإجزاء، و قد عرفت أنّ لكلّ صلاة وقتين، وقت فضيلة و وقت إجزاء.

ثانيها: أن تحمل الطائفة الأولى على بيان الوقت للمضطرّ، و الثانية على بيانه للمختار.

ثالثها: أن تحمل هذه الطائفة على التقية، لانفاق العامة على عدم جواز الإتيان بالعشاء قبل زوال الشفق (٣).

هذا، و يبعد الوجهين الأولين الروايات الدالة على أنّ لكلّ صلاة وقتين (٤) سواء كان المراد بهما الاختياري و الاضطراري، أو الفضيلة و الإجزاء لأن مقتضاها أنّ هذا شأن جميع الصلوات، بلا فرق بينها، مع أنّ لازم هذين الوجهين كون العشاء له أوقات ثلاثة كما لا يخفى.

و حينئذ فيقوى في النظر الوجه الثالث، و يؤيده ما رواه الفريقان عن النبيّ صلّى الله عليه و آله

(١) قرب الإسناد: ٤٧ ح ١١١، الوسائل ٤: ٢٠٥. أبواب المواقيت ب ٢٣ ح ٣.

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

(٣) المجموع ٣: ٤٢، مغنى المحتاج ١: ١٢٢، سنن البيهقي ١: ٣٧٣، الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٤) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٣ و ٤، التهذيب ٢: ٣٩-٤٠ ح ١٢٤، ١٢٥، الاستبصار ١: ٢٤٤ ح ٨٧٠، ٨٧١، الوسائل ٤:

١٢١، ١٢٢. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١١ و ١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٣

أنه قال: «لو لا- أن أشقّ على أمتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل أو نصفه» (١). على الاختلاف، فإنّ المستفاد من ذلك أن الإتيان بالعشاء في آخر وقته أفضل، فلا يجوز جعل زوال الحمرة وقت الفضيلة، فتدبر.

و كيف كان فلا- يجوز رفع اليد عن مقتضى الطائفة الأولى، خصوصا مع كثرتها، بحيث لا ينبغي الارتياح فيها مضافا إلى الشهرة المحقّقة من زمان العلّامة، بل كان القائل به قبله أيضا كثيرا، و من هنا ينقدح الخلل فيما استدلّ به الشيخ في الخلاف (٢) في عبارته المتقدّمة، ما ملخصه: إنّ ما بعد الشفق متيقن، و قبله مشكوك، وجه الخلل أنه لا مجال للشكّ بعد ما عرفت من كثرة الأخبار الدالة على دخول وقتها بمجرد الفراغ من المغرب (٣)، و عدم إمكان رفع اليد عنها كما لا يخفى.

المسألة السادسة: آخر وقت صلاة العشاء

فنقول: اختلف المسلمون في ذلك، فحكى عن العامة أقوال أربعة:

أحدها: ما اختاره إبراهيم النخعي من القول بامتداده إلى ربع الليل، بلا فرق بين صورتى الاختيار و الاضطرار (٤).

ثانيها: ما ذهب إليه أبو حنيفة، و الثوري، و الشافعي في القديم، و جماعة من

(١) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٣، الوسائل ٤: ١٨٦. 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، ب ٣٩، ح ٢٢٥.

(٢) الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦، الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الوسائل ٤: ١٨٤ و ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢ و

١٤.

(٤) عمدة القارى ٥: ٦٢ و ٦٩، المجموع ٣: ٣٩-٤٠، مغنى المحتاج ١: ١٢٤، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٤

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 عكرمة، و مالك (٢).

رابعها: الامتداد إلى الثلث للمختار، و إلى الفجر للمضطر، ذكره الشافعي في الجديد (٣).

و قد ظهر من ذلك أن القول بالامتداد إلى الفجر فى الجملة قول معروف بينهم، لأنه لم يخالف فيه أحد منهم إلّا النخعي.

و أمّا الإمامية فهم أيضا مختلفون فى ذلك، لاختلاف الأخبار الواردة فى هذا الباب، و القول الذى كان معروفا بينهم فى جميع

الأعصار هو القول بالامتداد إلى نصف الليل، أو ثلثها، و أمّا القائل بالامتداد إلى الفجر فقليل جدا. و قد أفتى به المحقق فى المعبر

بالنسبة إلى المضطرين (٤)، و عبارة الصدوق رحمه الله فى الفقيه (٥) ظاهرة فى اختياره ذلك. و حكاه الشيخ أيضا فى المبسوط عن

بعض أصحابنا الإمامية (٦)، و لكنّه يبعد أن يكون مراده بذلك البعض هو الصدوق، و بالجملة فهذا القول فى غاية الشذوذ.

و أمّا القول بالامتداد إلى نصف الليل، فذهب إليه السيّد، و ابن إدريس، و الحلبي، و جماعة (٧)، و صرح بعضهم بكونه آخر وقت

المضطرّ، و أن آخر الوقت

(١) عمدة القارى ٥: ٦٢ و ٦٩، المجموع ٣: ٣٩-٤٠، مغنى المحتاج ١: ١٢٤، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

(٢) عمدة القارئ ٥: ٦٢، المجموع ٣: ٤٠، الخلاف ١: ٢٦٤ مسألة ٨، و نقل فيه عنهم القول بالامتداد إلى طلوع الفجر الثاني لا مطلقا كما في المتن.

(٣) المجموع ٣: ٣٩، عمدة القارئ ٥: ٢٩ و ٦٢، مغنى المحتاج ١: ١٢٤، الخلاف ١: ٢٦٤ مسألة ٨.

(٤) المعبر ٢: ٤٣.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٢-٢٣٣ ذ ح ١٠٣٠.

(٦) المبسوط ١: ٧٥.

(٧) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٧٤، المراسم: ٦٢، الغنية: ٧٠، الكافي في الفقه: ١٣٧، الوسيلة: ٨٣، السرائر ١: ١٩٥، شرائع الإسلام ١:

٥٠، مختلف الشيعة ٢: ٢٧، الدروس ١: ١٣٩، الذكري ٢: ٣٤٤، مسالك الافهام ١:

١٣٩، مفتاح الكرامة ٢: ٢٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٥.

للمختار هو الثلث «١»، و أما ثلث الليل فاختاره المفيد، و الشيخ في النهاية و الجمل و الخلاف، و بعض كتبه الآخر «٢»، و قال ابن أبي عقيل: أول 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 الإمامية في المسألة أيضا أربعة: الفجر، و نصف الليل، و ثلثها، و ربعها، و حكى في مفتاح الكرامة أن القول الأخير مروى عن الرضا عليه السلام «٤»، و الظاهر أنه أراد فقه الرضا، و أمّا ما يدلّ على القول الأوّل فهي الأخبار المتقدمة في آخر وقت المغرب «٥»، و لا- يمكن الاعتماد عليها لموافقته للعامة، 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 الدالة على ذلك تقيّة، 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 بالنسبة إلى المغرب، و أمّا بالنسبة إلى صلاة العشاء فلا، و إن كان ربّما يستظهر منها عدم التقيّة، باعتبار اشتغالها على

(١) الجامع للشرائع: ٦٠.

(٢) المقنعة: ٩٣، النهاية: ٥٩، الجمل و العقود: ٥٩، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨، الاقتصاد: ٢٥٦.

(٣) مختلف الشيعة ٢: ٢٨.

(٤) مفتاح الكرامة ٢: ٢٩.

(٥) راجع الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩ و ص ٢٨٨ ب ٦٢ ح ٣ و ٤.

(٦) عمدة القارئ ٥: ٦٢، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

(٧) راجع ص ١٢٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٦

امتداد المغرب أيضا إلى الفجر، و العامة لا يقولون به.

هذا، و لكن عرفت سابقا أنّفاقهم إجمالا على امتداده أيضا إلى الطلوع، و إن اختلفوا من حيث أنّ الجواز من جهة سعة 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 التقيّة، نعم بعضها يدلّ على ما لا- يقولون به أصلا، و هو اشتراك الوقت بين المغرب و العشاء إلى أن يبقى إلى الفجر مقدار أداء

العشاء، فيختص بها، إذ ليس هذا التفصيل في كلامهم أصلاً. وكيف كان، فهذه الأخبار أيضاً مخالفة للمشهور، ولا يجوز العمل بها. و أما ما يدل على الامتداد إلى الثلث مطلقاً، فهو الروايات الدالة على إتيان جبرئيل بالوقت «٢» المشتملة على أن ما بين زوال الحمرة و الثلث وقت.

و أما ما يدل على النصف:

فمنها: قوله تعالى (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) «٣» لأن المراد بالغسق هو النصف، كما قد فسر به «٤».

و منها: رواية زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله تعالى من الصلاة؟

فقال: «خمس صلوات في الليل والنهار»، فقلت: هل سَمَاهَنَ اللهُ وَبَيْنَهُنَّ؟ قال:

«نعم، قال الله عزَّ و جلَّ لِنَبِيِّهِ (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) و دلوكها زوالها، ففيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات: سَمَاهَنَ اللهُ

(١) عمدة القارئ ٥: ٦٢، المجموع ٣: ٤٠، الخلاف ١: ٢٦٤ ذيل مسألة ٨.

(٢) الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥-٨.

(٣) الاسراء: ٨٠.

(٤) مجمع البيان ٦: ٢٨٢، تفسير الصافي ٣: ٢٠٩، نور الثقلين ٣: ٢٠٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٧

و بَيْنَهُنَّ وَوَقْتَهُنَّ، وَغَسَقَ اللَّيْلِ انتصافه. «١» الحديث.

و منها: رسالة الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد حلَّ الإفطار و وجبت الصلاة، و إذا صليت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «٢».

و منها: رواية داود بن فرقد المشتملة على قوله عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي مقدار ما يصلي المصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلّي أربع ركعات، و إذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» «٣».

و منها: رواية معلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «آخر وقت العتمة نصف الليل» «٤». و غير ذلك من الأخبار الظاهرة في امتداد وقت العشاء إلى الانتصاف.

هذا و الجمع بين هذه الأخبار و الأخبار الدالة على الثلث، هو حمل الثانية على الفضيلة و الاولى على الإجزاء، لما عرفت من أن لكل صلاة وقتين و أن اختلافهما إنّما هو بالفضيلة و الاجزاء. نعم من قال بأن اختلافهما إنّما هو بالنسبة إلى حالتها الاختيار و الاضطرار، كما ذهب إليه جماعة «٥»، يكون المتعين عنده هو حمل الثانية

(١) الكافي ٣: ٢٧١ ح ١، تفسير العياشي ١: ١٢٧ ح ٤١٦، الفقيه ١: ١٢٤ ح ١، علل الشرائع: ٣٥٤ ح ١، التهذيب ٢: ٢٤١ ح ٩٥٤، معاني الأخبار: ٣٣٢، الوسائل ٤: ١٠. أبواب أعداد الفرائض ب ٢ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨٢، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٥، الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٢ ح ١٠٤٢، الاستبصار ١: ٢٧٣ ح ٩٨٧، الوسائل ٤: ١٨٥. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٨.

(٥) المقنعة: ٩٤، المبسوط ١: ٧٢. الخلاف ١: ٢٧١ مسألة ١٣، الكافي في الفقه: ١٣٨، الوسيلة: ٨١، المهذب ١: ٧١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٨

على صورة الاختيار، و الأولى على صورة الاضطرار، و لكنّه خلاف ما يستفاد من الأخبار الدالّة على أنّ لكل صلاة وقتين كما مرّ سابقاً.

المسألة السابعة: وقت صلاة الفجر أولاً و آخرها

إشارة

فقول: اتفق المسلمون كافة على أنّ أول وقت صلاة الفجر هو طلوع الفجر الصادق «١»، كما أنّه أول وقت الصوم أيضاً. نعم حكى عن الأعمش أنّه قال: أول وقت الصوم هو طلوع الشمس «٢»، و لكنّه مردود بالإجماع، و لا عبرة بالفجر الأول المسمّى بالفجر الكاذب، لا عندنا و لا عند المخالفين، و ما حكى من اعتماد عوامهم على الفجر الكاذب فهو على فرض صحّة الحكاية سيرة مستمرة بين العوام، و لا يقول به أحد من علمائهم، كما يظهر بمراجعة الفتاوى.

و يدلّ على ما ذكرنا مضافاً إلى الإجماع، الآية الشريفة، و الروايات الكثيرة، قال الله تعالى (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) «٣»، و التعبير عن البياض بالخيوط إنّما هو لكونه في أول حدوثه دقيقاً، و التعبير عن الليل بالخيوط أيضاً مع كونه محيطاً لجميع السماء و الأرض إنّما هو من باب المشاكلة، و التعبير عن الشيء بلفظ مصاحبة، فمعنى الآية (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ) الذي هو أماره على النهار، عن الخيط الذي هو عبارة عن ظلمة الليل، و ليس المراد التبيين لكل واحد واحد من آحاد الناس باختلاف حالاتهم، أو حالات الليل، من كونه مقمراً، أو غيره، أو حالات الهواء من كونها

(١) الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠، المعتمد ٢: ٤٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٦ مسألة ٣٥.

(٢) المجموع ٣: ٤٥، الخلاف ١: ٢٦٦. ذيل مسألة ٩.

(٣) البقرة: ١٨٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٤٩

مغمية، أو صحوا، بل المراد هو التبيين و التميّز النوعي مع قطع النظر عن الموانع، لأنّ النهار إنّما يتحقّق بقرب الشمس في حركتها إلى الأفق، بحيث يمكن رؤيته ضوءها لو لم يكن في البين مانع، و لا يختلف حسب اختلاف حالات الناظرين، أو غيرها كما هو واضح. ثمّ اعلم أنّ سبب نزول الآية كما يستفاد من الروايات «١»، أنّه كان في صدر الإسلام الأكل و النكاح محرّمين في شهر رمضان بالليل بعد النوم، بل كان النكاح محرّماً فيه مطلقاً، فوقع الناس من أجل ذلك في شدّة و مشقّة، الشيوخ من ناحية الأول و الشبان من جهة الثاني فمنّ الله عليهم بأن وضع عنهم هذا التكليف، و قد حكى أنّ بعض الصحابة «٢» بعد سماعه للآية فسرها بصيرورة العالم مضيئاً بحيث يمكن تمييز جبل الأسود من الجبل الأبيض، فقال ذلك للنبيّ صلّى الله عليه و آله، فقال صلّى الله عليه و آله: «إنك لعريض القفاء».

و وجه حمله الآية على ذلك، تخيله بأنّ المراد بالخيوط معناه الحقيقي، مع أنّه كما عرفت إنّما هو من باب الاستعارة، و تشبيه البياض المعترض في أفق المشرق بالخيوط الأبيض في الدقّة، لأنّ المراد إنّما هو حين حدوثه، و هو في هذا الحال دقيق كما مرّ، و التعبير عن السواد بالخيوط إنّما من باب المشاكلة.

ثمّ لا يخفى أنّه يمكن أن يستفاد كون المراد بالفجر هو الفجر الثاني المسمّى بالفجر الصادق من قوله تعالى (أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ) «٣» بضميمة قوله تعالى (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ) «٤»، فإنّ المستفاد من مجموعهما

(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) و هو عدى بن حاتم الطائى: التفسير الكبير ٢: ٢٧٣.

(٣) سورة البقرة: ١٨٧.

(٤) سورة البقرة: ١٨٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٠

أن وقت الإمساك عبارة عن مجموع النهار، ولا إشكال فى أن مبدأ النهار عند عرف العرب هو الفجر الثانى لا الأوّل.
و أما الأخبار الدالّة على ذلك فكثيرة:

منها: رواية أبى بصير ليث المرادى قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام فقلت: متى يحرم الطعام على الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر؟ فقال: «إذا اعترض الفجر فكان كالقبطية البيضاء (١)»، فتمّ يحرم الطعام على الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر» قلت: أفلسنا فى وقت إلى أن يطلع شعاع الشمس؟ فقال: هيهات أين يذهب بك، تلك صلاة الصبيان (٢).

و منها: رواية على بن عطية عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «الصّبح هو الذى إذا رأته كان معترضا كأنه بياض نهر سورا» (٣).
و منها: مكاتبة أبى الحسن بن الحصين إلى أبى جعفر الثانى عليه السّلام: جعلت فداك قد اختلف موالوك فى صلاة الفجر، فمنهم من يصلّى إذا طلع الفجر الأوّل المستطيل فى السماء، و منهم من يصلّى إذا اعترض فى أسفل الأفق و استبان، و لست أعرف أفضل الوقتين فأصلّى فيه، فإن رأيت أن تعلّمنى أفضل الوقتين و تحدّه لى، و كيف أصنع مع القمر و الفجر لا يتبين معه حتّى يحمرّ و يصبح؟، و كيف أصنع مع الغيم و ما حدّد ذلك فى السفر و الحضر؟ فعلت إن شاء الله. فكتب عليه السّلام بخطّه: الفجر يرحمك الله هو الخيط الأبيض المعترض، و ليس هو الأبيض صعدا، فلا تصلّ فى سفر و لا

(١) القبطية: ثياب بيض رقاق يؤتى بها من مصر، (لسان العرب ٧: ٣٧٣).

(٢) الفقيه ٢: ٨١ ح ٣٦١، التهذيب ٤: ١٨٥ ح ٥١٤، الوسائل ٤: ٢٠٩. أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ١.

(٣) الفقيه ١: ٣١٧ ح ١٤٤٠، الكافى 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 سورا موضع فى العراق فى أرض بابل، معجم البلدان ٣: ٣٧٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥١

حضر حتّى يتبينه، فإنّ الله تبارك و تعالى لم يجعل خلقه فى شبهة من هذا، فقال: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ 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: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يصلّى ركعتى الصّبح - و هى الفجر - إذا اعترض الفجر و أضاء حسنا» (٣).

و منها: رواية هشام بن الهذيل عن أبى الحسن الماضى عليه السّلام قال: سألته عن وقت صلاة الفجر فقال: «حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سورا» (٤). إلى غير ذلك ممّا يدل على أن وقت الصّبح إنّما يدخل إذا طلع الفجر الثانى المسّمى 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 افقيا.

الثالث: إنَّ الأوَّل يكون عند حدوثه أشدَّ ضوءاً لأنَّه يزول تدريجاً، و الثاني بخلاف ذلك، فإنَّه ينتشر قليلاً قليلاً، و يشتدَّ ضوءه تدريجاً. هذا كلُّه في أوَّل وقت صلاة الصبح.

و أما آخر وقتها فلا خلاف بين المسلمين في امتداده إلى طلوع الشمس إجمالاً، و إن وقع الخلاف بينهم في كونه آخر وقت الإجزاء، أو آخر الوقت

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٢، التهذيب ٢: ٣٦، ح ١١٥، الاستبصار ١: ٢٧٤، ح ٩٩٦، الوسائل ٤: ٢١٠، أبواب المواقيت: ب ١٧، ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦، ح ١١١، الاستبصار ١: ٢٧٣، ح ٩٩٠، الوسائل ٤: ٢١١، أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٣٧، ح ١١٧، الاستبصار ١: ٢٧٥، الوسائل ٤: ٢١٢، أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٢

للمضطرِّ، و أنَّ آخره للمختار هو طلوع الحمرة المشرقية، فذهب إلى الأوَّل أبو حنيفة «١» و هو الأقوى، بناء على ما اخترناه من أنَّ الافتراق بين الوقتين إنَّما هو بالفضيلة و الإجزاء، و حكى الثاني عن الشيخ قدس سره، بناء على ما اختاره من جعل الافتراق بينهما بالاختيار و الاضطرار، و به قال الشافعي، و أحمد «٢».

و يدلُّ على ما ذكرنا مضافاً إلى الإجماع أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «وقت الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً، و لكنَّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام» «٣» و التعبير بلفظ «لا ينبغي» ظاهر في تأكيد الاستحباب، و دلالة الرواية على ما اخترناه من كون افتراق الوقتين بالفضيلة و الإجزاء أوضح من دلالتها على مختار الشيخ رحمه الله كما لا يخفى.

و منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «لكلِّ صلاة وقتان، و أوَّل الوقتين أفضلهما، و وقت صلاة الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمداً، و لكنَّه وقت من شغل أو نسي أو سهى أو نام.» «٤»، الحديث. و لا يخفى ما في كلمة ينشق و يتجلل في الروايتين من الاستعارة التخيلية، حيث شبَّه الفجر بشيء ينشق كالحجر مثلاً، و الصبح بلباس يستر البدن، ثمَّ ذكر المشبه، أعنى الفجر و الصبح و أسند إليه بعض خواص المشبه به، و هو

(١) المجموع ٣: ٤٣، الام ١: ٧٤، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٨، بداية المجتهد ١: ١٤٥-١٤٦، الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠.

(٢) الخلاف ١: ٢٦٧ مسألة ١٠، الأم ١: ٧٤، المجموع ٣: ٤٣.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٣، ح ٥، التهذيب ٢: ٣٨، ح ١٢١، الاستبصار ١: ٢٧٦، ح ١٠٠١، الوسائل ٤: ٢٠٧، أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٣٩، ح ١٢٣، الاستبصار ١: ٢٧٦، ح ١٠٠٣، الوسائل ٤: ٢٠٨، أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٣

الانشقاق و التجلل.

و منها: رواية يزيد بن خليفة عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «وقت الفجر حين يبدو حتَّى يضيء» «١».

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: «وقت صلاة الغداة ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس» «٢».

و منها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «لا تفوت صلاة الفجر حتَّى تطلع الشمس» «٣». إلى غير ذلك ممَّا يدلُّ

عليه.

ثم إنَّ المشهور جعلوا آخر وقت الفضيلة هو طلوع الحمرة المشرقية «٤»، مع أنه ليس منه ذكر في النصوص والأخبار، ولا ملازمة بين الإضاءة والتجمل المذكورين في الروايات المتقدمة و بين طلوع الحمرة كما هو واضح. وحينئذ فاللازم أن يقال بأنَّ الشهرة تكشف عن وجود نصٍّ معتبر، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا، كما هو الشأن في جميع الفتاوى المشهورة الخالية عن الدليل الظاهر. ثمَّ إنه قد وقع الخلاف بين العامة في أنَّ التغليس بصلاة الصبح أفضل، أو أنَّ الأفضل الاسفار بها؟ والمراد بالأول هو الإتيان بها في الغلس محرّكاً و هي الظلمة، و بالثاني الإتيان بها بعد الإضاءة، فذهب بعضهم إلى الأول، استناداً إلى فعل عليّ عليه السلام

(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) التهذيب ٢: ٣٦ ح ١١٤، الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٨، الوسائل ٤: ٢٠٨. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٦.

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

(٤) الوسيلة: ٨٣، و نقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٣١، نهاية الأحكام ١: ٣١١، قواعد الأحكام ١:

٢٤٧، جامع المقاصد ٢: ١٩، روض الجنان: ١٨٠، كشف الغطاء: ٢٢٢، كشف اللثام ٣: ٤٩، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٢، كتاب الصلاة (تقارير بحث المحقق النائيني رحمه الله) ١: ٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٤

و بعضهم إلى الثاني، استناداً إلى عمل بعض الخلفاء «١». هذا، و لا ريب عند الإمامية في أنَّ الأول أفضل للأخبار الصادرة عن أئمتهم المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين «٢».

وقت فضيلة العصر و العشاء

مسألة: قد عرفت أن لكل صلاة وقتين و أن افتراقهما إنّما هو بالفضيلة و الأجزاء، و أن أول الوقت هو وقت الفضيلة، و حينئذ فلا إشكال في أنَّ الإتيان بالظهر و المغرب و الصبح في أول أوقاتها أفضل من التأخير عنه، نعم وردت في الظهر روايات تدلّ بظاهرها على تأخيرها إلى القدم، أو القدمين، أو نحوهما «٣». و لكن قد عرفت فيما تقدّم أن ذلك إنّما هو لأجل النافلة «٤»، فلا يستفاد منها التأخير حتى بالنسبة إلى من لم يكن مريداً للإتيان بالنافلة، أو لم تكن مشروعة في حقّه، أو نحوهما كما هو واضح. فالأفضل في حق مثل هؤلاء التعجيل و الإتيان بالفريضة في أول الوقت.

و أمّا العصر و العشاء فحيث يكون وقت كل واحد منهما مبيناً لوقت صاحبه من الظهر و المغرب عند الجمهور، لأنه لا يدخل وقت العصر عندهم إلّا بعد مضي مقدار المثل «٥»، و العشاء إلا بعد زوال الشفق «٦» فالأفضل عندهم هو الإتيان بهما في

(١) بداية المجتهد ١: ١٤٥. المسألة الخامسة، الام ١: ٧٤، المجموع ٣: ٤٣، سنن ابن ماجه ١: ٢٢١ ح ٦٧١، سنن الترمذى ١: ٢٠٤ ح ١٥٣.

(٢) راجع الوسائل ٤: ٢٠٧. أبواب المواقيت ب ٢٦.

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

(٤) في المسألة الاولى في وقت الظهرين: ص ٦٤ و ٦٥. من هذا الكتاب.

(٥) المجموع ٣: ٢١ و ٢٥، الام ١: ٧٢-٧٣، المغنى لابن قدامة ١: ٤١٧، الشرح الكبير ١: ٤٦٩، بداية المجتهد ١: ١٤٠-١٤١، الخلاف ١: ٢٥٩ مسألة ٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٦ مسألة ٢٨.

(٦) المجموع ٣: ٣٨، المغنى لابن قدامة ١: ٤٢٦، الشرح الكبير ١: ٤٧٤، بداية المجتهد ١: ١٤٣، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢ مسألة ٣٢، الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٥

أول وقتها. و أما نحن فقد عرفت أن 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 أن 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، فإن تأخيرها إلى زوال الشفق أفضل؟ وجوه و احتمالات.

و لا- يخفى أنه بناء على الوجه الأول لا يكون للعصر و العشاء إلاً وقتان: وقت فضيلة و وقت أجزاء، و أما بناء على الوجه الثاني يصير لهما ثلاثة أوقات: وقت فضيلة، و وقتا أجزاء، كما أنه بناء على الوجه الأخير يكون للعصر وقتان، و للعشاء ثلاثة أوقات.

و يدل على الوجه الأول، العمومات الدالة على أن أول الوقت أفضل «٣»، و على الوجه الثاني، الأخبار الدالة على إتيان جبرئيل بأوقات الصلاة المروية بطرق الفريقين و قد تقدمت، و كذلك ما نقل بطريق الفريقين أيضا من أن النبي صلى الله عليه و آله كان يفرق بين الظهر و العصر و كذا بين المغرب و العشاء «٤»، و من المعلوم أن ذلك لم يكن إلا لإدراك الفضيلة، لما سيأتي من عدم خصوصية للتفريق بما هو تفريق، بل هو إنما كان لأجل إدراك الفضيلة.

و بالجملة: فلا إشكال في أن العمل المستمر من النبي صلى الله عليه و آله كان هو التفريق بين

(١) ذكرنا المختار في المسألة الأولى في بيان أول وقت الظهرين.

(٢) المسألة الخامسة في أول وقت العشاء ص ١٣٥ من هذا الكتاب.

(٣) الوسائل ٤: ١١٨. أبواب المواقيت ب ٣.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥-٨ و ص ٢٢٠ ب ٣١ ح ٧، سنن الترمذى ١: ٢٠٠، ح ١٤٩، سنن أبي داود ١:

١٠٧ ح ٣٩٣، سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح ٦٦٧، سنن البيهقي ١: ٣٦٤، سنن النسائي ١: ٢٨٣ ح ٤٩٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٦

الصلاتين، فإنه صلى الله عليه و آله كان يرجع إلى منزله بعد الإتيان بالمغرب، و يتنفل ثم يصبر مدة ثم يرجع إلى المسجد للعشاء «١». نعم قد ورد منه أنه كان قد يجمع بين الصلاتين «٢» و لكن الظاهر إنه كان نادرا اتفاقيا، و لعل الغرض منه بيان الجواز.

فالعمدة في المقام بيان وجه ذلك مع أن التفريق كان مشقة له صلى الله عليه و آله و للناس، و لا وجه له سوى كون التأخير أفضل، فكيف يجمع ذلك مع الروايات الدالة على أن أول الوقت أفضل مطلقا، و قد عرفت أن وقتها يدخل بمجرد الزوال و الغروب بعد مضي مقدار أداء الشريكة «٣».

هذا، و حكى عن الجواهر «٤» أنه أخذ بمقتضى ما استمر عليه عمل النبي صلى الله عليه و آله من أن التأخير أفضل في كليتهما، أعنى العصر و العشاء، و لكنّه ذهب المحقق الهمداني في المصباح إلى التفصيل بينهما كما هو مقتضى الوجه الثالث. قال في وجه ذلك ما ملخصه: إن تأخير العصر و إن كان راجحا مستحبا إلا أن تعجيلها و الإتيان بها بعد أداء الظهر و نافلة العصر أيضا حسن، بل أحسن من جهة انطباق عنوان المسارعة و الاستباق إلى الخير الذي هو عنوان ثانوى راجح عليه «٥».

و لكنّه يرد عليه أن هذا الكلام يجرى بعينه في العشاء أيضا، فلا وجه للتفصيل بينها و بين العصر، مضافا إلى أن الأمر بالاستباق «٦» و المسارعة «٧» ليس أمرا مولويا استجبيا ناشئا عن ملاك الاستحباب، بل هو أمر إرشادي كما هو واضح،

(١) سنن النسائي ١: ٣٠١-٣٠٣ ح ٥٣١-٥٣٥، صحيح البخاري ١: ١٦٠-١٦١ ح ٥٦٩ إلى ٥٧٢.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٠. أبواب المواقيت ب ٣٢.

(٣) تقدّم: ص ١٢٣.

(٤) جواهر الكلام ٧: ٣٠٦-٣١١.

(٥) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٨٢.

(٦) البقرة: ١٤٨.

(٧) آل عمران: ١٣٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٧

و لو سلّمنا كونه مستحبا مولويا أيضا فنقول: يقع التزاحم حينئذ بين المستحيين، و من المعلوم أنّ تقديم أحدهما على الآخر يتوقف على إحراز أقوائية ملاك، و كونه أرجح بالنسبة إلى الآخر، و لم يبق في المقام دليل على أرجحية ملاك المسارعة في خصوص العصر، للروايات المتواترة «١» الدالة على استحباب الإتيان بالعصر بعد الذراعين نظرا إلى وضوح عدم خصوصية للذراعين، و أنّ التأخير إليهما إنّما هو لمكان النافلة، و لكنّه يرد عليه مخالفة ذلك لما استمرّ عليه عمل النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنَ التَّأخِيرِ إِلَى الْمَثَلِ.

و الذي يمكن أن يقال في هذا المقام أنّ استمرار عمل النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى مَا ذَكَرَ مِنْ تَأْخِيرِ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ يَصِيرَ ظِلُّ الشَّائِخِ مِثْلَهُ مِمَّا لَمْ يَثْبُتْ، كَيْفَ وَ يَسْتَفَادُ مِنَ الرُّوَايَاتِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي بَلَغَتْ مِنَ الْكَثْرَةِ حَدًّا يُمْكِنُ دَعْوَى الْقَطْعِ بِصُدُورِهَا، أَنَّ بِنَاءَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ عَلَى الْإِتْيَانِ بِالْعَصْرِ بَعْدَ الذَّرَاعَيْنِ، وَ حِينَئِذٍ يَظْهَرُ بَطْلَانُ مَا عَلَيْهِ الْعَامَّةُ فِي مَقَامِ الْعَمَلِ مِنَ التَّأْخِيرِ إِلَى الْمَثَلِ، وَ كَذَا عَدَمُ صِحَّةِ مَا حَكَّوْا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ أَنَّهُ كَانَ مَلْتَرًا بِذَلِكَ «٢».

و لا بأس بإيراد بعض تلك الأخبار ليُتَّضِحَ الحال، فنقول:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضيل بن يسار و زرارة بن أعين و بكير ابن أعين و محمد بن مسلم و بريد بن معاوية عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام إنهما قالا: «وقت الظهر بعد الزوال قدما» «٣».

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن وقت الظهر؟ فقال:

(١) الوسائل ٤: ١٤٣. أبواب المواقيت ب ٨.

(٢) سنن النسائي ١: ٢٨٥ ح ٥٠٠، سنن البيهقي ١: ٣٦٦.

(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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٨

«ذراع من زوال الشمس، و وقت العصر ذراع من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثمّ قال: إنّ حائط مسجد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ قَامَةً، وَ كَانَ إِذَا مَضَى مِنْهُ ذِرَاعُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْعَصْرِ. ثُمَّ قَالَ: أَ تَدْرِي لِمَ جَعَلَ الذَّرَاعَ وَ الذَّرَاعَانَ؟ قُلْتُ: لِمَ جَعَلَ ذَلِكَ؟ قَالَ: لِمَكَانِ النَّافِلَةِ، لِكَيْ أَنْ تَنْفَلَ مِنْ زَوَالِ الشَّمْسِ إِلَى أَنْ يَمْضَى ذِرَاعٌ، فَإِذَا بَلَغَ فِيئِكَ ذِرَاعًا مِنَ الزَّوَالِ بِالْفَرِيضَةِ وَ تَرَكْتَ النَّافِلَةَ، وَ إِذَا بَلَغَ فِيئِكَ ذِرَاعَيْنِ بَدَأْتَ بِالْفَرِيضَةِ وَ تَرَكْتَ النَّافِلَةَ» «١».

و منها: ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «كان حائط مسجد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَبْلَ أَنْ يَظْلَلَ قَامَةً، وَ كَانَ إِذَا كَانَ الْفَيْءُ ذِرَاعًا وَ هُوَ قَدْرُ مَرْبُوضِ عِزِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْعَصْرِ» «٢».

و منها: رواية صفوان الجمال قال: صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السلام عند الزوال، فقلت: بأبي أنت و أمّي وقت العصر؟ فقال: «ريثما

تستقبل إيلك، فقلت: إذا كنت في غير سفر؟ فقال: على أقل من قدم ثلثي قدم وقت العصر» (٣).

ومنها: رواية إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان فيء الجدار ذراعا صلى الظهر، وإذا كان ذراعين صلى العصر، قال: قلت: إن الجدار يختلف، بعضها قصير وبعضها طويل؟ فقال: كان جدار مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله يومئذ قائم» (٤).

ومنها: رواية علي بن حنظلة قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «القائمة والقامتان

(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) الكافي ٣: ٢٩٥ ح ١، التهذيب ٣: ٢٦١ ح ٧٣٨، الوسائل ٤: ١٤٢. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٧.

(٣) الكافي ٣: ٤٣١ ح ١، الوسائل ٤: ١٤٣. أبواب المواقيت ب ٨.

(٤) التهذيب ٢: ٢١ ح ٥٨، الوسائل ٤: ١٤٣. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٥٩

الذراع والذراعان في كتاب علي عليه السلام» (١). والمراد أنه قد فسرت القائمة بالذراع في كتابه عليه السلام، أو أن المذكور فيه بدل القائمة الذراع.

إلى غير ذلك مما يستفاد منه عدم تأخير العصر إلى المثل، وأن النبي صلى الله عليه وآله كان يصلّيها قبله، وحينئذ فلا ينبغي الارتياح بمقتضى أصول المذهب في بطلان ما عليه العامية، لحجّية أقوال العترة الطاهرة في حقنا، بل في حق من لم يقل بإمامتهم أيضا، فإنهم أحد الثقلين (٢) اللذين تركهما النبي صلى الله عليه وآله في الأمة في عرض الثقل الآخر الذي هو الكتاب العزيز، ويستفاد من ذلك أنه كما يجب التمسك بالكتاب لأجل فهم الأحكام الشرعية، كذلك يجب الاعتصام بحبلهم لاستفادة ما لم يكن مبيّنا في الكتاب من الأحكام والشرائع، فلا عذر في طرد قولهم والاستغناء عنهم بالكتاب. هذا كله بالنسبة إلى صلاة العصر.

وأما صلاة العشاء فاستفادة استحباب تأخيرها إلى زوال الشفق من مجرّد تأخير النبي صلى الله عليه وآله إليه على فرض ثبوته مشكل، إذ لعل تأخيرها لم يكن لأجل كونه أفضل، بل كان لجهات خارجية كتعشى الناس واستراحتهم مثلا، حيث كان أكثرهم في النهار مشغولين بتحصيل المعاش وتحمل المشقة، فلم يقدرُوا في الليل على الإتيان بالصلاتين متعاقبة.

وبالجملة: فمجرّد الفعل من دون وضوح وجهه لا يدل على الاستحباب أصلا وتسالمة العائمة على ذلك قولاً وفعلاً لا يدل على ذلك، خصوصا بعد ما ظهر فساد أكثر ما تسالموا عليه، كما عرفت في صلاة العصر، مضافا إلى وضوح أن بنائهم في ذلك على أمور لا اعتبار بها أصلا كالاعتماد على قول صحابي، ولو كان مثل أبي هريرة الذي روى عن النبي صلى الله عليه وآله ما يزيد عن خمسة آلاف حديث مع قلّه

(١) التهذيب ٢: ٢٣ ح ٦٤، الوسائل ٤: ١٤٤. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٤.

(٢) المراجعات: ٢٧، المراجعة ٨، وفي ذيلها ذكر موارد نقل الحديث في كتب العامة.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٠

صحبتة له صلى الله عليه وآله، وعدم كونه ممّن يصلح لأخذ الرواية، كما يشهد به التواريخ، فاتفقوا على شيء لا يجدى لنا أصلا. نعم ورد في المقام من طرق الإمامية روايات ظاهرة في أفضلية التأخير إلى زوال الشفق (١)، وحينئذ فيكون للعشاء وقت فضيلة ووقتا

إجزاء، و للعصر وقتان كما عرفت «٢»، لأنه ظهر أن تأخيرها إلى الذراعين لمكان النافلة، لا لإدراك الفضيلة. ثم إنه عثر بعض المتأخرين عن عنوان المسألة، بأنه هل الجمع بين الصلاتين المشتركين في الوقت أفضل، أو التفريق بينهما؟ ولا يخفى أنه لا وجه لهذا التعبير أصلا، فإنه ليس لهذين العنوانين - من حيث هما - خصوصية أصلا، بل هما من العناوين المنطبقة على الفعل قهرا، ضرورة أن تأخير العصر مثلا إلى أن يصير ظل الشاخص مثله - عند من يقول بأنه هو وقت فضيلتها - إنما يترتب عليه المزية لأجل وقوع العصر في وقت فضيلتها، لا لحصول التفريق بينها وبين صلاة الظهر، كما أن الإتيان بصلاة العصر بمجرد الفراغ من الظهر و نافلة العصر إنما يكون راجحا إذا مزية عند من يقول بأن وقت فضيلتها هو أول الوقت من جهة وقوعها في وقت فضيلتها، لا من جهة حصول الجمع بينها وبين صاحبها، فليس لعنواني الجمع و التفريق بذاتهما مزية 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 في خصوصياته من حيث أن الفصل بالنافلة مضر بصدقه أم لا؟ و لكنها مسألة أخرى غير مربوطة بالمقام تأتي في محلها إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل ٤: ١٥٦-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠.

(٢) تقدّم: ص ١٥٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦١

أوقات النوافل

إشارة

و نتكلم فيها ضمن مسائل

المسألة الأولى: وقت نافلة الظهرين

فنقول: الأقوال فيها ثلاثة:

أحدها: هو امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة التي تكون هي نافلة لها، فيصح الإتيان بها بعد الفريضة إلى آخر وقتها، و لا تكون قضاء «١». و القائل بهذا القول قليل، و الظاهر أن مستنده إطلاقات أدلة النوافل «٢» بعد عدم ظهور ما دل على الذراع و الذراعين في التوقيت. ثانيها: القول بامتداد وقتها إلى الذراع في نافلة الظهر، و إلى الذراعين في نافلة العصر، أو إلى القدمين أو أربعة أقدام على اختلاف التعبير، لأن القدم سبع القامة

(١) المبسوط ١: ٧٦، الكافي في الفقه: ١٥٨، الدروس ١: ١٤٠، البيان: ١٠٩، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١٦.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١، و ص ٢٣١ ب ٣٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٢

و الذراع سبعاها «١».

ثالثها: القول بامتداد وقت نافلة الظهر إلى المثل، و نافلة العصر إلى المثليين «٢»، و مستند هذا القول أيضا إطلاقات أدلة النوافل بعد جعل المثل و المثليين آخر وقت الفريضة بالنسبة إلى المختار «٣»، و أمّا مستند القول الثاني فعده من الروايات:

١- رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمه في المسألة السابقة المشتملة على قوله عليه السلام مخاطبا لزرارة: «أ تدرى لم

جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم جعل ذلك؟

قال: «لمكان النافلة، لك أن تنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافلة» «٤»، و الاحتمالات في معنى الرواية كثيرة. 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 النافلة» أن ما قبل الذراع و الذراعين وقت يختص بالنافلة، فيستفاد من الرواية حينئذ تباين وقتي فريضة الظهر و نافلتها، و كذا العصر و نافلتها، لأن مفادها أن من أول الزوال إلى الذراع وقتا اختصاصيا لنافلة الظهر، و وقت الفريضة إنما هو بعده، و كذا بالنسبة إلى نافلة العصر. هذا، و لا يخفى أن هذا الاحتمال مخالف للإجماع، لأنه يجوز الإتيان بالفريضة

(١) النهاية: ٦٠، مصباح المتهجد: ٢٤، الوسيلة: ٨٣، شرائع الإسلام: ١: ٦٢، المختصر النافع: ٢٢، القواعد: ١:

٢٤٧، المنتهى: ١: ٢٠٧، رياض المسائل: ٣: ٤٥-٤٦.

(٢) المهذب: ١: ٧٠، السرائر: ١: ١٩٩، المعتمد: ٢: ٤٨، التحرير: ١: ٢٧، تذكرة الفقهاء: ٢: ٣١٦ مسألة ٣٧، نهاية الأحكام: ١: ٣١١، الجامع للشرائع: ٦٢.

(٣) الوسائل: ٤: ١٤٤. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٣ و ص ١٤٩ ح ٣٣.

(٤) الفقيه: ١: ١٤٠ ح ٦٥٣، الوسائل: ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣ و ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٣

من أول الزوال اتفاقا «١».

و منها: أن المراد من قوله عليه السلام «أ تدرى» باعتبار وقوعه عقيب حكاية فعل النبي صلى الله عليه و آله أنه أ تدرى وجه عمل النبي صلى الله عليه و آله، و أنه صلى الله عليه و آله لم كان يؤخر فريضة الظهر إلى الذراع و العصر إلى الذراعين؟ و حينئذ فليس المراد من الجعل هو الجعل التشريعي، بل المراد منه هو جعل النبي صلى الله عليه و آله، عمله كذلك، و قوله عليه السلام لمكان النافلة يحتمل حينئذ أن يكون المراد به أن وجه تأخير النبي صلى الله عليه و آله إنما هو لإرادته مضي 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 أن الوجه في تأخيرها إنما هو مراعاة حال المتفليين المشتغلين بالنافلة في ذلك الوقت غالبا، من دون نظر إلى التوقيت، فمعنى الرواية حينئذ أنه أ تدرى لم كان النبي صلى الله عليه و آله يؤخر الفريضة إلى الذراع مع كون الصلاة في أول الوقت أفضل، ثم بين عليه السلام وجهه بأن نظره صلى الله عليه و آله كان مراعاة من أراد من الناس الإتيان بالنافلة، ثم الحضور للجماعة و إدراك الفضيلة.

و حينئذ فلا يستفاد من الرواية توقيت أصلا، و من المعلوم أنه لا مرجح لاحتمال الأول، و الاستدلال إنما هو مبنى عليه.

لا يقال: يمكن أن يستفاد التوقيت من قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «و لك أن تنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع»، فإن ظاهره باعتبار جعل مضي الذراع غاية للتنفل 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

(١) المجموع: ٣: ١٨، المغنى لابن قدامة: ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصاص: ٢: ٢٨٦، الهداية: ١٢٧، المقنعة: ٩٢، الغنية: ٦٩، الوسيلة:

٨٢، المراسم: ٦٢، الكافي في الفقه: ١٣٧، المهذب: ١: ٦٩، الخلاف: ١: ٢٥٦ مسألة ٣، مختلف الشيعة: ٢: ٦، المعتمد: ٢: ٢٧، تذكرة

الفقهاء ٢: ٣٠٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٤

بذلك، إذ يمكن أن يكون الأمر بترك النافلة و البدأ بالفريضة من جهة أفضلية إدراك الفريضة في أول الوقت بالنسبة إلى الإتيان بالنافلة، فإدراك النافلة يكون مزاحما لإدراك الفريضة في وقت فضيلتها، و الترجيح مع الثاني بمقتضى الرواية، فلا تدل على خروج وقتها بذلك حتى تصير قضاء لو أراد إتيانها بعد الفريضة.

و حينئذ فلم يثبت التوقيت بها.

نعم يقع الكلام حينئذ بعد ملاحظة أن الإتيان بالنافلة مشروع أيضا، للروايات الكثيرة الدالة على ذلك في أن مرجوحية النافلة بعد مضى الذراع هل تكون بمقدار لا يكون مجال للإتيان بها قبل الفريضة أصلا- كما هو ظاهر قوله عليه السلام في الرواية: «إذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافلة»- أو أنه يجوز تقديمها عليها بعد الذراع أيضا؟ و لكن الفضل في تأخيرها عنها، كما هو ظاهر بعض الروايات الآتية. و على أي تقدير لا تكون قضاء لعدم استفادة التوقيت من الرواية كما عرفت.

٢- و من الروايات رواية ابن مسكان عن زرارة، 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 الفريضة و تركت النافلة» (١).

و الكلام في دلالة الرواية هو الكلام في دلالة الرواية الأولى، بل الظاهر أن هذه الرواية هي بعينها الرواية المتقدمة كما لا يخفى.

٣- ما رواه إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع

(١) الكافي ٣: ٢٨٨ ح ١، التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٤، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٣، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٥

و الذراعان؟» قال: قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل في وقت هذه» (١). و رواه في التهذيبيين في موضع آخر بطريق آخر هكذا:

قال- يعني أبا جعفر عليه السلام:- «كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا كان الفيء في الجدار ذراعا صلى الظهر، و إذا كان ذراعين صلى العصر» قلت: الجدران تختلف، منها قصير و منها طويل؟ قال: «إن جدار مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله كان يومئذ قائم، و إنما جعل الذراع و الذراعان لئلا يكون تطوع في وقت فريضة» (٢).

و ظاهر هاتين الروايتين تباين الوقتين، وقت الفريضة و وقت النافلة، و قد عرفت أن ذلك مخالف لإجماع المسلمين (٣) و حينئذ فيحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت فضيلتها، فالمقصود من الرواية الأولى حينئذ أن التحديد إلى الذراع إنما هو لئلا يؤخذ من وقت فضيلة العصر و يدخل في وقت نافتها، و من الرواية الثانية أن التحديد إليه من جهة أن لا يقع التطوع في وقت فضيلة الفريضة. و لكن هذا الاحتمال مردود أيضا من جهة مخالفته لإجماع بالنسبة إلى صلاة الظهر، لأن مقتضاه صيرورة الظهر ذات أوقات ثلاثة: وقتان للأجزاء، و وقت للفضيلة متوسط بينهما.

و يحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت انعقاد الجماعة لأجلها، و المراد بالجعل هو جعل النبي صلى الله عليه و آله عمله كذلك لا- الجعل التشريعي، فيصير محصّل الروايتين أن تأخير النبي صلى الله عليه و آله عملا- إنما هو لمراعاة حال المتنفلين القاصدين لإدراك الجماعة، إذ

(١) التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٥، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٩٩٣، الاستبصار ١: ٢٥٥ ح ٩١٦، الوسائل ٤: ١٤٧. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٨.

(٣) المجموع ٣: ١٨، المغنى لابن قدامة ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٨٦، الهداية: ١٢٧، المقنعة:

٩٢، الغنية: ٦٩، الوسيلة: ٨٢، المراسم: ٦٢، الكافي في الفقه: ١٣٧، المهذب ١: ٦٩، الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣، المعبر ٢: ٢٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠، مسألة ٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٦

لو لم يكن يؤخر الفريضة لأخذ من وقت انعقاد الجماعة للفريضة، وأدخل في وقت النافلة، و تقع النافلة حينئذ في وقت انعقاد الجماعة للفريضة، و على أى تقدير فلا يستفاد من الرواية التوقيت كما هو واضح.

٤- ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة في الحضر ثمان ركعات إذا زالت الشمس ما بينك وبين أن يذهب ثلثا القامة، فإذا ذهب ثلثا القامة بدأت الفريضة» (١). و المراد بالصلاة هي نافلة الظهر، و تدلّ الرواية على توقيتها إلى ذهاب ثلثي القامة، و لا ريب أنهما أزيد من الذراعين، فتخالف جميع الروايات.

٥- رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتفلّ أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة، و إنّما أخرت الظهر ذراعا من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين» (٢). و المراد بوقت الفريضة في السؤال هو وقت فضيلتها، أو وقت انعقاد الجماعة لها، و هو بعد مضى الذراع، لأنّ الإتيان بالنافلة قبل الذراع أفضل.

و يحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة، الوقت الذي لا تراحم النافلة الفريضة فيه، لما عرفت من أنّ النافلة تراحم الفريضة إلى الذراع و تصير مرجوحة بعده، فلا يستفاد من الرواية التوقيت بالنسبة إلى النافلة.

و احتمال صاحب المدارك في الرواية احتمالا آخر، و هو أن يكون صدر الرواية متعرّضا لحال النافلة المبتدأة، لأنّها هي التي يكون الإتيان بالفريضة راجحا عليها، و ذيلها و هو قوله: «و إنّما أخرت الظهر ذراعا». إنّما هو دفع دخل، لأنّه بعد ما حكم بترجيح الإتيان بالفريضة على النافلة المبتدأة صار بصدد بيان الفرق بين النافلة المبتدأة و صلاة الأوابين - أى نافلة الظهر - لئلا يورد عليه

(١) التهذيب ٢: ٢٤٨ ح ٩٨٥، الاستبصار ١: ٢٥٣ ح ٩٠٨، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٥، الوسائل ٤: ٢٣٠. أبواب المواقيت ب ٣٦ ح ٢ و ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٧

بأنّه ما الفرق بينهما مع اشتراكهما في كونهما نافلة؟ فأجاب بثبوت الفرق بينهما من حيث مرتبة الفضيلة، فإنّ فضل نافلة الظهر بمرتبة تؤخر الفريضة لأجلها (١).

هذه مجموع الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها القائل بالقول الثاني، و قد عرفت عدم دلالة شيء منها على هذا القول، فإنّ مفاد أكثرها هو بيان أنّ النافلة تراحم الفريضة، إلى أن يصير ظلّ الشاخص ذراعا أو ذراعين، و أمّا إذا بلغ الفىء إليهما فلا تراحم النافلة الفريضة، بل الفضل في تأخيرها عنها، لا أنّه يخرج بذلك وقت النافلة و تصير قضاء، فلا دلالة لها على ذلك أصلا.

بل يمكن أن يقال بدلالة بعضها على عدم خروج وقتها، فإنّ قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «بدأت بالفريضة و تركت النافلة» يدلّ على جواز الإتيان بالنافلة بعد الفريضة إذا بلغ الفىء الذراع، و ظاهره أنّ النافلة التي يجوز الإتيان بها بعد الفريضة في ذلك الوقت هي عين الطبيعة التي كانت تراحم الفريضة قبله، و لو كانت موقّته بالذراع مثلا، بحيث صارت قضاء بعده لم تكن النافلة البعدية عين الطبيعة القبلية، لما حقّق في محلّه من أنّ طبيعة القضاء مباينة لطبيعة الأداء، فلا يستفاد من الروايات بملاحظة ما ذكرنا أزيد من جواز مزاحمة النافلة للفريضة إلى الذراع، و يكون إدراكها أفضل من إدراك فضل وقت الفريضة، و بعد الذراع ينعكس الأمر من دون أن تصير النافلة قضاء.

نعم لا ينبغي الإشكال في كون النوافل موقّته، لدلالة الأخبار الكثيرة على استحباب قضاء النوافل «٢»، كما أنّ الظاهر عدم كون وقتها أوسع من وقت الفريضة وحينئذ فبعد عدم ثبوت توقيتها إلى الذراع والذراعين، وكذا إلى المثل والمثلين، لا

(١) مدارك الاحكام ٣: ٨٩، ولكن لم نعتز على الاحتمال المحكى عن المدارك فيه.

(٢) الوسائل ٤: ٧٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٨

يبعد القول بامتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة، لكن لا يترتب على هذا النزاع ثمره مهمّة، 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 في الذمّة.

وربما يتمسك في 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 في الزمان اللاحق، ومن الواضح في المقام عدم ثبوت هذا الركن، فإنّ المتيقن السابق هو وقوع النافلة في وقتها مقيداً بما إذا أتى بها قبل الذراع، واستصحاب هذا المعنى لا يجدى لإثبات بقاء وقتها بعد الذراع أيضاً، بل لا يجرى هذا الاستصحاب لعدم كون هذه القضية الشرطية مشكوكه أصلاً، فما وقع الشك فيه - وهو أصل جهة الوقتية - مشكوك من أول الأمر، وما كان متيقناً - وهي القضية الشرطية - لا يكون مشكوكاً أصلاً كما هو واضح، هذا كلّه بالنسبة إلى آخر وقت نافله الظهرين.

و أمّا أول وقتها فلا - إشكال ولا - خلاف في جواز الإتيان بها من أول الزوال «١»، وحكى عن جماعة جواز تقديم نافله الظهر على الزوال «٢»، واستدلوا على ذلك

(١) المجموع ٤: ١١، المغنى لابن قدامة ١: ٨٠٠، المقنعة: ٩٠، النهاية: ٦٠، الغنية: ٧١، المهذب ١: ٧٠، الوسيلة: ٨٣، المراسم ٦٣، الجامع للشرائع: ٦٢، السرائر ١: ١٩٩، المعتمد ٢: ٤٨، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٦ مسألة ٣٧، مختلف الشيعة ٢: ٣٣، جامع المقاصد ٢: ٢٠، كشف اللثام ٣: ٥١، مفتاح الكرامة ٢: ٣١.

(٢) منهم الشهيد في الذكري ٢: ٣٦١، والأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٦٩

بروايات:

منها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: عن الرجل يشتغل عن الزوال أيعجل من أول النهار؟ قال: «نعم، إذا علم أنّه يشتغل فيعجلها في صدر النهار كلّها» «١»، والمراد بالزوال هي نافله الظهر.

ومنها: رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعلم أنّ النافلة بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت» «٢».

ومنها: رواية محمد بن عذافر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلاة التطوّع بمنزلة الهدية متى ما أتى بها قبلت، فقدّم ما شئت، و آخر منها ما شئت» «٣». والظاهر - باعتبار أنّ الراوى عن عمر بن يزيد في الرواية المتقدّمة هو محمد بن عذافر - اتحاد الروايتين، و كون الرواية الثانية مرسله بحذف الواسطة، لأجل الاعتماد عليها، ولا يخفى ظهورهما في النافلة المبتدأة، وعلى فرض الإطلاق تقييدان بالأخبار الظاهرة في أنّ أول وقتها هو الزوال، كما مر أكثرها.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أشغل، قال:

«فاصنع كما نصنع صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس في مثل موضعها صلاة العصر- يعني ارتفاع الضحى الأكبر- واعتد بها من الزوال» «٤».

و منها: رواية القاسم بن الوليد الغساني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك صلاة النهار صلاة النوافل في كم هي؟ قال: «ستّ عشرة ركعة في أيّ»

(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) الكافي ٣: ٤٥٤ ح ١٤، الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٦، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠١٠، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٨.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٢، الاستبصار ١: ٢٧٧ ح ١٠٠٦، الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٠

ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيها، إلّا أنّك إذا صلّيها في مواقيتها أفضل» «١».

و منها: رواية عليّ بن الحكم عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «صلاة النهار ستّ عشرة ركعة أيّ النهار شئت، إن شئت في أوله، و إن شئت في وسطه، و إن شئت في آخره» «٢».

و منها: ما رواه عليّ بن الحكم عن سيف، عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نافله النهار؟ قال: «ستّ عشرة ركعة متى ما نشطت، إنّ عليّ بن الحسين عليهما السلام كانت له ساعات من النهار يصلّي فيها، فإذا شغله ضيعة (ضيعة ل) أو سلطان قضاها، إنّما النافلة مثل الهدية متى ما أتى بها قبلت» «٣».

و الظاهر اتحاد هذه الرواية مع الرواية السابقة، و أنّ الواسطة في المرسله هو سيف و عبد الأعلى، فلعل التفصيل في هذه الرواية وقع من الرواة، تفسيراً لقوله عليه السلام: «متى نشطت»، فلا حجية فيه، إذ لا اعتبار بفهم الراوي.

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «ما صلّي رسول الله صلّي 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 غاية الإشكال و أنّ ما يمكن الاعتماد عليه منها هي روايتان واردتان في خصوص من يعلم بأنّه يشتغل بعد

(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) 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) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٥، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠٠٩، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٧.

(٤) الفقيه ١: ٣٥٨ ح ١٥٦٧، الوسائل ٤: ٢٣٤. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧١

الزوال عنها «١»، و الباقي ليست بصريحة في جواز التعجيل أو كانت ضعيفة من حيث السند.

و حينئذ فلو قيل بجواز التعجيل فإنّما هو في خصوص من يعلم بأنّه يشتغل، و لكن الفتوى بذلك فيه أيضاً مشكل، لإعراض الأصحاب عن هذه الروايات.

و من المعلوم أنّه من أعظم الموهنات للرواية كما قرّر في محلّه، فلا يجوز التقديم على الزوال، نعم لا بأس بالإتيان بها رجاء. و قد

تحصل من جميع ما ذكرنا أنّ نافلة الظهرين يكون وقتها من حيث الأول و الآخر مطابقا لوقت فريضةها.

المسألة الثانية: وقت نافلة 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 شهرة عظيمة، بل حكى الإجماع عليه، هو امتداد وقتها إلى ذهاب الحمرة المغربية (٣)، و ذهب الشهيد في الدروس و الذكري إلى امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة (٤)، و تبعه على ذلك صاحبها 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 استدلل للقول المشهور باستمرار فعل النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام، فإنّ بناءهم

(١) الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١ و ٤.

(٢) الكافي ٣: ٤٣٩ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٥. الوسائل ٤: ٨٦. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٤ ح ١.

(٣) النهاية: ٦٠، الغنية: ٧٢، المهذب ١: ٧٠، الوسيلة: ٨٣، المعتمد ٢: ٥٣، جامع المقاصد ٢: ٢١، مدارك الأحكام ٣: ٧٣، جواهر الكلام ٧: ١٨٦، مفتاح الكرامة ٢: ٣٣.

(٤) الدروس ١: ١٤١، الذكري ٢: ٣٦٧.

(٥) مدارك الاحكام ٣: ٧٤، كشف اللثام ٣: ٥٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٢

كان على الإتيان بها قبل الشفق، مضافا إلى أنّ المنساق من النصوص أيضا ذلك (١)، بل قد ورد في بعض أخبار الباب تضييق وقت الفريضة، و خروجه بزوال الحمرة (٢)، و لا يخفى ما فيه، فإنّ فعل النبي و الأئمة عليهم السّلام لا يدلّ إلّا على كون ما قبل الشفق يصح فيه الإتيان بنافلة المغرب، إمّا لكونه أيضا وقت أجزاء، أو أنّه وقت فضيلة، و أمّا خروج وقتها بذلك فلا يستفاد من مجرد الفعل، لأنّه لا لسان له كما هو واضح.

و أمّا كونه منساقا من النصوص فيرد عليه المنع من ذلك، فإنّه لا يستفاد منها إلّا مجرد التحريض و الترغيب بإتيانها، و لا دلالة لها على توقيتها إلى الشفق، بل يستفاد من صحيحة أبان بن تغلب خلاف ذلك، حيث قال: «صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السّلام المغرب بالمزدلفة، فلمّا انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما، ثمّ صلّيت معه بعد ذلك بسنة فصلّى المغرب ثمّ قام فتنفّل بأربع ركعات، ثمّ قام فصلّى العشاء الآخرة» (٣).

و دعوى أنّه لعلّه كان صلّاها قضاء لأنّ الفعل ممّا لا يعلم وجهه، مدفوعه بأنّ فعله عليه السّلام هذا كان في مقام البيان، فلو كان قضاء كان عليه البيان لثلا يشبه الحكم، هذا.

و استدلل المحقق في المعتمد بأنّ ما بين صلاة المغرب و ذهاب الحمرة وقت يستحبّ فيه تأخير العشاء، فكان الإقبال على النافلة حسنا، 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

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

(٢) الكافي ٣: ٢٨٠ و ٢٨١ ح ٩ و ١٦، الوسائل ٤: ١٨٧-١٨٨. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٢-٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٦٧ ح ٢، الوسائل ٤: ٢٢٤. أبواب المواقيت ب ٣٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٣

عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا دخل وقت الفريضة فلا تطوع «١»، «٢» انتهى.

و يرد عليه- مضافا إلى أن وقت فريضة العشاء يدخل بغروب الشمس كما عرفت «٣»، و ليس وقت زوال الحمرة مختصا بها- أن مقتضى ما ذكره عدم جواز مزاحمة 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 بد من الأخذ بمقتضى الإطلاقات الواردة في نافله المغرب، نعم لا يجوز التمسك بالاستصحاب لذلك كما عرفت.

المسألة الثالثة: وقت نافله العشاء

إشارة

لا إشكال في امتداد وقت نافله العشاء بامتداد وقت فريضتها، و قد تحققت عليه الشهرة العظيمة، بل ادعى المحقق في المعبر الإجماع عليه «٤»، و يستحب أن تجعل نافله العشاء خاتمة النوافل، للشهرة بين الأصحاب و الدليل على الحكمين ذكر المسألتين في الكتب الموضوععة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم «٥»، فإنك عرفت أن ذلك يكشف عن وجود نص معتبر

(١) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦١، و ص ٣٤٧ ح ٩٨٢، الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٦، الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٣.

(٢) المعبر ٢: ٥٣.

(٣) راجع ص ١٣٥.

(٤) المعبر ٢: ٥٤.

(٥) المقنعة: ٩١، النهاية: ٦٠، المبسوط ١: ٧٦، الوسيلة: ٨٣، الغنية: ٧٢، المهذب ١: ٦٨، السرائر ١: ٢٠٢ و ص ٣٠٦، المعبر ٢: ٥٤، الجامع للشرائع: ٦٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨ ذيل مسألة ٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٤

مذكور في الجوامع الأولية، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا.

نعم ربما يستدل للحكم الثاني بما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال:

«و ليكن آخر صلاتك وتر ليلتك» «١».

وفيه: أنه لا- دليل على كون المراد بالوتر الوتيرة التي هي نافله العشاء، و ما ورد من أن المؤمن لا يبيت إلّا بوتر «٢»، لا يكون شاهدا على هذا المعنى، إذ ليس في معنى البيوتة النوم، بل المقصود به الإتيان بالليل كما يظهر ذلك بملاحظة 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 الوتيرة التي يؤتى بها بعد العشاء، البعدية العرفية المتصلة 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 الأدلة الدالة على بعديتها «٤» هو البعدية المتصلة، ولكن لا يخفى أن الظاهر كون البعدية في نافلة العشاء، في مقابل القبلي في نافلة الظهرين، فالمراد أن نافلة العشاء لا بد أن يوتى بها بعد العشاء لا قبل

(١) الكافي ٣: ٤٥٣ ح ١٢، التهذيب ٢: ٢٧٤ ح ١٠٨٧، الوسائل ٨: ١٦٦. أبواب بقيت الصلوات المندوبة ب ٤٢ ح ٥.

(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) جواهر الكلام ٧: ١٩١، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٣٢، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٧.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٥

فريضتها، كما في نافلة الظهرين، ويدل على ذلك أنه لا إشكال في أنه لو اشتغل بعد العشاء بالنوافل يستحب له أن يجعل الوتيرة خاتمة لها، كما ورد عليه النص أيضا «١».

ومن المعلوم أنه ربما تكون النوافل كثيرة كما في ليالي شهر رمضان، وحينئذ فلا تصدق البعدية العرفية لثبوت الفصل الطويل، اللهم إلا أن يقال: بأن الدليل الذي يستفاد منه البعدية، يقيد إطلاقه بما إذا كان الشخص آتيا بالنوافل، فلا يجوز التأخير في غير هذا المورد هو كما ترى.

الثاني: لو أتى بفريضة العشاء في آخر وقتها، فهل يشرع بعدها النافلة بحيث تكون أداء أم تصير قضاء؟ لا يبعد أن يقال: بأن المستفاد من النصوص الدالة على امتداد العشاء إلى النصف أو الفجر «٢» هو امتدادها بنافلتها، لأنها من متماتها فلا يستفاد منها التأخير.

المسألة الرابعة: وقت صلاة الليل

لا إشكال في أن وقتها من أول انتصاف الليل إلى الفجر، كما استقرت عليه الفتاوى «٣»، ويدل عليه بعض النصوص مثل مرسله الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وقت صلاة الليل ما بين نصف الليل إلى آخره» «٤». و ضعفها منجبر

(١) راجع ص ١٧٣.

(٢) الوسائل ٤: ١٨٤-١٨٥. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢، ٤، ٦ و ص ٢٨٨ ب ٦٢ ح ٣ و ٤.

(٣) المسائل الناصريات: ١٩٨ مسألة ٧٦، المهذب ١: ٧٠، الوسيلة: ٨٣، المراسم: ٦٣، الخلاف ١: ٥٣٣ مسألة ٢٧٢، السرائر ١: ١٩٦ و ٢٠٢، المعتمد ٢: ٥٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨ مسألة ٣٩.

(٤) الفقيه ١: ٣٠٢ ح ١٣٧٩، الوسائل ٤: ٢٤٨. أبواب المواقيت ب ٤٣ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٦

بعمل الأصحاب و مطابقتها فتوى المشهور، مضافا إلى أن المسألة من المسائل المذكورة في الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام، و حينئذ فلا يعاب بما ذهب إليه بعض المتأخرين من الخلاف في ذلك «١»، خصوصا بعد استمرار عمل الأئمة المعصومين عليهم السلام على ذلك.

و بالجملة: فلا إشكال في ذلك، كما أنه لا إشكال في جواز تقديمها على المسافر، أو شاب تمنعه رطوبة رأسه، أو يشق عليه القيام، أو نحو ذلك «٢»، كما أنه لا إشكال في ثبوت القضاء لها لو لم يوتى بها في وقتها «٣»، و كذا في كون القضاء أفضل من التقديم فيما إذا دار الأمر بينهما، لدلالة أخبار كثيرة على ذلك كله «٤».

إنما الإشكال في وجه مقالة المشهور، من أن كلما قرب من الفجر كان أفضل، و أنه هل يدل عليه دليل لفظي أم لا؟ وإن كان قد ادعى عليه الإجماع «٥» فلا بد من ملاحظة الأخبار فنقول:

منها: رواية معاوية بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أفضل ساعات الوتر؟ فقال: «الفجر أول ذلك» «٦».

و منها: رواية أبان بن تغلب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أي ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يوتر؟ فقال: «على مثل مغيب الشمس إلى صلاة المغرب» «٧».

(١) جواهر الكلام ٧: ١٩٣.

(٢) الخلاف ١: ٥٣٧ مسألة ٢٧٥، النهاية: ٦١، المقنعة: ١٤٢، جواهر الكلام ٧: ٢٠٥.

(٣) الخلاف ١: ٥٣٧ مسألة ٢٧٥، المعتمد ٢: ٥٨، المنتهى ١: ٢١٢، كشف اللثام ٣: ١١٧، جواهر الكلام ٧: ٢٠٧.

(٤) الوسائل ٤: ٢٥٥. أبواب المواقيت ب ٤٥.

(٥) الخلاف ١: ٥٣٣ مسألة ٢٧٢، المعتمد ٢: ٥٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٨ مسألة ٣٩.

(٦) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٣، التهذيب ٢: ٣٣٦ ح ١٣٨٨، الوسائل ٤: ٢٧١. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ١.

(٧) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٤، الوسائل ٤: ٢٧١. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٧

و منها: رواية مرزوم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: متى أصلي صلاة الليل؟

قال: «صلها في آخر الليل.» «١».

و منها: رواية إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوتر؟ قال: «أحبها إلى الفجر الأول.» و

سألته عن أفضل ساعات الليل؟

قال: «الثالث الباقي.» «٢».

و منها: ما رواه الشهيد في محكي الذكرى عن ابن أبي قرّة، عن زرارة: أن رجلا سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الوتر أول الليل؟ فلم يجبه، فلما كان بين الصبحين خرج أمير المؤمنين عليه السلام إلى المسجد، فنادى أين السائل عن الوتر؟ ثلاث مرات، نعم ساعات الوتر هذه. ثم قام فأوتر «٣». و هذه الروايات لا تخلو عن إشعار بل دلالة في بعضها على ما ذكره المشهور، و ربما استدلل عليه أيضا بقوله تعالى:

(وَالْمُسْتَضْفِرِينَ 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 أن هذه الأعمال ليست عملا واحدا مأخوذا مرتبها حتى يجب أن يكون الوقت بمقداره أو أزيد، بل كل منها عمل مستقل دل عليه دليل مستقل، و لا يلزم حينئذ أن يكون الوقت بقدر جميعها، و حينئذ فلا يجوز

(١) التهذيب ٢: ٣٣٥ ح ١٣٨٢، الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٣٩ ح ١٤٠١، الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٤.

(٣) الذكرى ٢: ٣٧٣، الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٥.

(٤) آل عمران: ١٧.

(٥) التفسير الكبير ١٠: ١٦٩، الجامع لأحكام القرآن ٤: ٣٨-٣٩. تفسير الثعالبي ٢: ٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٨

الإعراض عما دلت عليه اللّغة في 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 في مقامين:

الأول: وقتها من حيث الابتداء.

الثاني: آخر وقتها. فنقول:

أمّا الكلام في المقام الأول فملخصه أنه قد تحققت الشهرة على أنّ أول وقتها هو طلوع الفجر الكاذب «٢»، و حكى عن بعض جواز إتيانها بعد الفراغ من صلاة الوتر «٣»، و نسبه في الحدائق إلى المشهور «٤»، لما ورد في بعض الأخبار من كونها من صلاة الليل، و لا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في الباب، فنقول: إنّها على ثلاث طوائف: أما الطائفة الأولى فتدلّ بظاهرها على لزوم الإتيان بها قبل الفجر الصادق: منها: رواية ابن أبي نصر قال: سألت الرضا عليه السلام عن ركعتي الفجر؟ فقال: «احشوا بهما صلاة الليل» «٥».

و منها: رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: متى أصلي ركعتي الفجر؟

(١) المصباح المنير ١: ٢٦٧، لسان العرب ٦: ١٩٠.

(٢) المبسوط ١: ٧٦، المراسم: ٦٣، الغنية: ٧٢، الوسيلة: ٨٣، المهذب ١: ٧٠، السرائر ١: ٣٠٨، شرائع الإسلام ١: ٦٣، المختصر النافع ٢٢، المعبر ٢: ٥٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٩ مسألة ٤٠.

(٣) قواعد الأحكام ١: ٢٤٧، كشف اللثام ٣: ٦٤، الذكري ٢: ٣٧٥.

(٤) الحدائق ٦: ٢٤٠ و هكذا في كشف اللثام ٣: ٦٤.

(٥) التهذيب ٢: ١٣٢ ح ٥١١، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٢٩، الوسائل ٤: ٢٦٣. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٧٩

قال: فقال لي: «بعد طلوع الفجر» قلت له: إنّ أبا جعفر عليه السلام أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر فقال: «يا أبا محمد إنّ الشيعة أتوا به مسترشدين فأنهزم بمرّ الحقّ، و أتوني شكّاكا فأتيتهم بالتقيّة» «١».

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: «قبل الفجر إنهما من صلاة الليل ثلاث عشرة ركعة صلاة الليل أ تريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة» «٢».

و منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: ركعتا الفجر من صلاة الليل هي؟ قال: «نعم» «٣».

و منها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أول وقت ركعتي الفجر؟ فقال: «سدس الليل الباقي» «٤».

و منها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: و ركعتي الفجر أصليهما قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السلام: «احش بهما صلاة الليل، و صلّهما قبل الفجر» «٥».

و منها: رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: الركعتان اللتان قبل الغداة أين موضعهما؟ فقال: «قبل طلوع الفجر، فإذا طلع

الفجر فقد دخل وقت الغداة» (٦)

- (١) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٦، الاستبصار ١: ٢٨٥ ح ١٠٤٣، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٢.
 (٢) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٣، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣١، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٣.
 (٣) التهذيب ٢: ١٣٢ ح ٥١٢، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٠، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٤.
 (٤) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٥، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٣، الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٥.
 (٥) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٦، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٤، الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٦.
 (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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٠

و غير ذلك من الأخبار.

و أما الطائفة الثانية التي تدلّ على تعيّن الإتيان بهما بعد الفجر:

فمنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّهما بعد ما يطلع الفجر» (١).

و منها: رواية يعقوب بن سالم البرّاز قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّهما بعد الفجر و اقرأ فيهما في الأولى قل يا أيها الكافرون، و في الثانية قل هو الله أحد» (٢).

و منها: رواية إسحاق بن عمار عن أخبره عنه عليه السلام قال: «صل الركعتين ما بينك و بين أن يكون الضوء حذاء رأسك، فإن كان بعد ذلك فابدأ بالفجر» (٣).

و دلالتها على تعيّن الإتيان بهما بعد الفجر ممنوعة، 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 خصوصية 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: رواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ركعتي الفجر متى أصليهما؟ فقال: «قبل الفجر و معه و بعده» (٤).

و منها: رواية إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين اللتين قبل الفجر؟ قال: «قبل الفجر و معه و بعده» (٥).

(١) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢٣، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٤٠، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢١، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٣٨، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢٤، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٤١، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥١٩، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٣٦، الوسائل ٤: ٢٦٨. أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٢.

(٥) التهذيب ٢: ٣٤٠ ح ١٤٠٨، الوسائل ٤: ٢٦٩. أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨١

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «صل ركعتي الفجر قبل الفجر و عنده و بعده، تقرأ في الأولى الحمد، و قل يا أيها الكافرون، و في الثانية الحمد، و قل هو الله أحد» (١).

و هذه الطائفة شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدمتين بالحمل على التخيير، لكونها نصّاً في مضمونها، و هما ظاهرتان في وجوب

التقديم أو التأخير، مضافاً إلى أن الأمر في الطائفة الأولى غير ظاهر في الوجوب، لوروده في مقام توهم الحظر، لأنّ بناء العامّة كان على الإتيان بهما بعد الفجر، تبعاً لعمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وحينئذٍ فربّما يتوهم من هذا البناء لزوم التأخير عنه، والروايات الدالة على الإتيان بهما قبل الفجر إنّما كانت بصدد دفع هذا التوهم، فلا يستفاد منها مزيد من مجرد الجواز، وعليه فالأمر بالإتيان بهما بعد الفجر كما في الطائفة الثانية يمكن أن يكن للثبوت، لما عرفت من استمرار عمل العامّة عليه، ويدلّ على ذلك رواية أبي بصير المتقدمة «٢» الدالة على أنّ الإفتاء بالإتيان بهما بعد الفجر إنّما هو للثبوت.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ١٨١

وربّما يقال في وجه الجمع بأنّ المراد من الفجر في الطائفة الثانية هو الفجر الكاذب، فلا تنافي الطائفة الأولى الدالة على لزوم الإتيان بهما قبل الفجر، والأحشاء بهما في صلاة الليل، لأنّ المراد بالفجر فيها هو الفجر الصادق، لاستمرار وقت صلاة الليل إليه و عدم انقطاع الليل بدخوله، ولكن فيه: أنّ المتبادر من الفجر في كلتا الطائفتين هو الفجر الصادق، لما عرفت من أنّ الفجر الكاذب لا عبرة به حتّى عند علماء العامّة، فالوجه في الجمع ما ذكرنا.

و حينئذٍ فيجوز الإتيان بركعتي الفجر قبله و معه و بعده، و لكن يقع الإشكال

(١) الفقيه ١: ٣١٣ ح ١٤٢٢، الوسائل ٤: ٢٦٩. أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٦.

(٢) الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٢

في تحديد القبليّة، فذهب جماعة منهم المحقّق إلى أنّ أوّل وقتها طلوع الفجر الأوّل «١»، و عن جماعة أنّ أوّل وقتها الفراغ من صلاة الليل «٢»، و مستند هذا القول الأخبار الدالة على الأحشاء بهما في صلاة الليل «٣».

أمّا القول الأوّل فذكره الأصحاب في كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المتلقّاة عن الأئمّة عليهم السّلام «٤»، و قد عرفت أنّ الذكر في هذه الكتب يكشف عن وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا، نعم ورد في رواية محمد بن مسلم المتقدمة الواردة في تعيين أوّل وقت ركعتي الفجر التعيين بسدس الليل الباقي «٥»، فإنّ طابق السدس مع الفجر الكاذب يحصل التوافق، و إلّا فيحصل التعارض بينها و بين النصّ المكشوف بالفتاوى، و الترجيح معه لموافقته لفتوى المشهور، هذا.

و يمكن أن يكون مستندهم رواية أبي بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام فقلت: متى أصلى ركعتي الفجر؟ فقال: «حين يعترض الفجر، و هو الذي يسمّيه العرب: الصديق» «٦». فإنّ الصديق بحسب اللغة و إن كان معناه الصبح «٧»، و المتبادر منه الفجر الثاني، و لكن يمكن أن يقال: بأنّ معناه هنا هو الفجر الكاذب لأنّ أصله هو الانشقاق مع عدم الانفصال، و حينئذٍ فينطبق على الفجر الكاذب، لأنّه يكون على شكل عموديّ، و خطّ واقع بين الظلمة يوجب انصداعها،

(١) المبسوط ١: ٧٦، المراسم: ٦٣، المختصر النافع: ٢٢، المعتمد ٢: ٥٥، شرائع الإسلام ١: ٦٣.

(٢) النهاية: ٦١، المهذب ١: ٧٠، المقنعة: ٩١، الغنية: ٧٢، الوسيلة: ٨٣، السرائر ١: ٢٠٣، مختلف الشيعة ٢: ٣٧.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٣-٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ١ و ٦ و ٨.

(٤) المبسوط ١: ٧٦، المراسم: ٦٣، المعتمد ٢: ٥٥، شرائع الإسلام ١: ٦٣، المختصر النافع: ٢٢.

(٥) الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٥.

(٦) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٧، الوسائل ٤: ٢٦٨. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ١٠.

(٧) لسان العرب ٧: ٣٠٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٣

و لا ينافي 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 السلام قرينه على عدم كون المراد به هو المعنى المتبادر منه، كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال بانطباق كلمة قبيل الواردة في رواية إسحاق بن عمار المتقدمة على الفجر الأول، بل لعله المتبادر من كلمة القبل في بعض الروايات، لأنّ الظاهر أنّ المراد به القبل القريب، و حينئذ ينطبق عليه. و كيف كان فالخطب سهل بعد ما عرفت من كونه مذكورا في الكتب التي يكشف الذكر فيها عن وجود نصّ مذکور في الجوامع الأولى، فلا يبعد الذهاب إلى هذا القول.

ثمّ إنّ قد ورد في كثير من الروايات المتقدمة الأحشاء بهما في صلاة الليل، و مقتضى إطلاقه جواز الإتيان بهما بعدها و لو اشتغل بها في أول النصف، و لم يدخل الفجر الأول بعد الفارغ عنها، بل يشمل إطلاقه ما إذا قدّم صلاة الليل لمرض أو سفر أو نحوهما، فيجوز عليه الإتيان بركعتي الفجر بعدها بلا- فصل، كما يدلّ عليه أيضا رواية أبي جرير بن إدريس عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «صلّ صلاة الليل في السفر من أول الليل في المحمل و الوتر و ركعتي الفجر» (١).

و بالجملة: فلا- إشكال في جواز تقديم ركعتي الفجر على الفجر الأول و الأحشاء بهما في صلاة الليل و إن وقعت قبله، و أفتى بهذا حتى من ذهب إلى أنّ أول وقتها هو الفجر الأول كالمحقق (٢)، إنّما الإشكال في تقديمهما عليه في صورة الانفراد، و عدم ضمّهما إليها، و أنّه هل تكون مثل صورة الانضمام، أو أنّ التقديم على الفجر يختصّ بهذه الصورة و جهان، من أنّ مقتضى كون ركعتي الفجر مستحبّا

(١) الفقيه ١: ٣٠٢ ح ١٣٨٤، الوسائل ٤: ٢٥١. أبواب المواقيت ب ٤٤ ح ٦.

(٢) المعبر ٢: ٥٦، شرائع الإسلام ١: ٦٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٤

مستقلّا و عنوانا، في قبال عنوان صلاة الليل و الوتر، بضميمة ما يدلّ على جواز الأحشاء بهما في صلاة الليل، جواز تقديمهما على الفجر الأول مطلقا، و من أنّ القدر المتيقّن من ذلك هي صورة ضمّهما إلى صلاة الليل، و حينئذ فلا يشرع إتيانها قبل الفجر منفردا، بعد ما عرفت من أنّ أول وقتها هو الفجر الأول (١)، فتدبر.

كما أنّه على الوجه الأول الذي قد استفاد من عبارة المحقق في الشرائع يشكل الأمر بمنافاته لتحديد أول وقتها بالفجر كما لا يخفى. ثمّ إنّ حكى عن جماعة منهم المحقق في الشرائع القول باستحباب إعادتهما لو أتى بهما قبل الفجر الأول (٢)، و استدلل على ذلك برواية زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إني لأصلي صلاة الليل و أفرغ من صلاتي، و أصلي الركعتين فأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر، فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما» (٣).

و رواية حماد بن عثمان قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «ربما 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 الرواية الأولى و بمرجع الضمير في الثانية هي ركعتي الفجر، مضافا إلى أنّ المتبادر من الفجر في الروايتين هو الفجر الثاني، و المدعى استحباب إعادتهما بعد الفجر الأول، فلا ينطبق الدليل على المدعى و مع

الغصّ عن ذلك فغاية مدلول الروايتين استحباب الإعادة فيما إذا حصل الفصل بينهما و بين فريضة الصبح بالنوم لا مطلقاً، فلعله كان للنوم مدخلة في انحطاط مقدار من تأثيرهما كما لا يخفى.

(١) راجع ص ١٧٨.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٦٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٨، الاستبصار ١: ٢٨٥ ح ١٠٤٥، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٧، الاستبصار ١: ٢٨٥ ح ١٠٤٤، الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٥

و أما الكلام في المقام الثاني فملخصه أنّ المشهور هو امتداد وقتها إلى أن تطلع الحمرة المشرقية «١»، و لا يخفى أنه لا يوجد مستند في الجوامع التي بأيدينا، نعم روى عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يصلّي الغداة حتى يسفر و تظهر الحمرة و لم يركع ركعتي 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 الحمرة، و أنّها مقدّمة عليهما. و في مرسله إسحاق بن عمار المتقدّمة قد حدّد بما بينك و بين أن يكون الضوء حذاء رأسك «٣»، و لكن تقدّم معناها.

ثمّ إنّ على فرض الامتداد إلى ذلك الوقت فهل يكون مقتضى ذلك صيرورتهما قضاء بعد طلوع الحمرة، كصيرورة الفريضة كذلك بعد طلوع الشمس، أو أنّ المراد بامتدادهما إليه هو مزاحمتها للفريضة إلى ذلك الوقت و عدم جوازها بعده من دون أن تصير قضاء بذلك؟ وجهان.

التطوع وقت الفريضة

قد اختلف الأصحاب قديماً و حديثاً في جواز الإتيان بالنافلة المبتدأة، أو التي تكون قضاء عن الراتب في وقت الفريضة بعد قيام الإجماع، و تواتر الأخبار على جواز الإتيان بالرواتب إلى الأوقات التي يجوز الإتيان إليها كالذراع و الذراعين في

(١) التهذيب ٢: ١٣٥، الاستبصار ١: ٢٨٥، و نقله عن السيّد المرتضى في مختلف الشيعة ٢: ٣٦، كشف اللثام ٣:

٦٢، جواهر الكلام ٧: ١٣٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٠ ح ١٤٠٩، الوسائل ٤: ٢٦٦، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٢٦٧. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٦

الظهرين، و سقوط الشفق في نافلة المغرب كما مرّ تفصيله «١»، و كذلك اختلفوا في جواز الإتيان بالنافلة 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: موثقة سماعة قال: سألته عن الرجل يأتي المسجد و قد صلّى أهله أ يتدئ بالمكتوبة 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 يصلّي الإنسان في أوّل دخول وقت الفريضة النوافل إلّا أن يخاف فوت الفريضة، وفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة، وليس بمحذور عليه أن يصلّي النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت». هذا ما رواه الكليني، ورواه الصدوق بإسناده عن سماعه نحوه إلى قوله: «ثمّ ليتطوّع ما شاء» ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن يحيى نحوه إلى قوله: «قريب من

(١) راجع ص ١٦١ و ١٧١.

(٢) المقنعة: ٢١٢، المبسوط: ١: ١٢٦، النهاية: ٦٢، السرائر: ١: ٢٠٣، الوسيلة: ٨٤، الجامع للشرائع كتاب الصلاة: ٨٩، المهذب: ١: ١٢٧، المعتمد: ٢: ٦٠، شرائع الإسلام: ١: ٦٣.

(٣) الذكرى: ٢: ٣٨٩، الدروس: ١: ١٤٢، جامع المقاصد: ٢: ٢٤، مدارك الأحكام: ٣: ٨٨، الذخيرة: ٢٠٢، مفاتيح الشرائع: ١: ٩٧، مجمع الفائدة و البرهان: ٢: ٤٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٧

آخر الوقت» (١).

وهذه الرواية صريحة في جواز التطوّع ما دام لم يتضيق وقت الفريضة، واحتمال أن يكون المراد من النوافل هي الرواتب سخيف جدّاً، لوضوح حالها عند كلّ أحد، لأنّه يعرف كلّ عاميّ أنّه يستحب الإتيان بها قبل الفريضة إلى أوقات معيّنة كما عرفت.

ومنها: رواية إسحاق بن عمار قال: قلت: أصلي في وقت فريضة نافله؟ قال:

«نعم في أوّل الوقت إذا كنت مع إمام تقتدى به فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» (٢).

ومنها: رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتفّل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة، وإنّما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين» (٣) فإنّ ظاهرها جواز التفّل وقت الفريضة إلّا أنّ الفضل في تأخيرها والابتداء بالفريضة.

ومنها: رواية عمر بن يزيد أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرواية التي يروون أنّه لا يتطوّع في وقت فريضة ما حدّ هذا الوقت؟ قال: «إذا أخذ المقيم في الإقامة»، فقال له: إنّ الناس يختلفون في الإقامة، فقال: «المقيم الذي يصلّي معه» (٤). وهذه الرواية تدلّ على أنّ النهي أنّما هو لانعقاد الجماعة لا مطلقاً.

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نام عن الغداة

(١) الكافي: ٣: ٢٨٨ ح ٣، الفقيه: ١: ٢٥٧ ح ١١٦٥، التهذيب: ٢: ٢٦٤ ح ١٠٥١، الوسائل: ٤: ٢٢٦ أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١.

(٢) الكافي: ٣: ٢٨٩ ح ٤، التهذيب: ٢: ٢٦٤ ح ١٠٥٢، الوسائل: ٤: ٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٢.

(٣) الكافي: ٣: ٢٨٩ ح ٥، الوسائل: ٤: ٢٣٠. أبواب المواقيت ب ٣٦ ح ٢ و ٣.

(٤) الفقيه: ١: ٢٥٢ ح ١١٣٦، التهذيب: ٣: ٢٨٣ ح ٨٤١، الوسائل: ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٨

حتى طلعت الشمس؟ فقال: «يصلّي ركعتين ثمّ يصلّي الغداة» (١) وغير ذلك من الأخبار.

و أمّا ما يدلّ على المنع:

فمنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي رجل من أهل المدينة يا أبا جعفر ما لي لا أراك تتطوّع بين

الأذان و الإقامة كما يصنع الناس؟

فقلت: إنا إذا أردنا أن نتطوع كان تطوعنا في غير وقت فريضة، فإذا دخلت الفريضة فلا تطوع» (٢).

ولا يخفى أن الاستدلال بهذه الرواية مشكل، لأنها تتضمن قضية في واقع شخصية، ولا يعلم المراد من الصلاة التي كان بناء الناس على الإتيان بها بين الأذان والإقامة، وحينئذ فمن المحتمل أن يكون اعتقادهم على استحباب ركعتين خاصتين بين الأذان والإقامة في قبال سائر النوافل غير مشروعيتين عندنا، وحيث لم يكن للإمام عليه السلام ردّ السائل، لكون ذلك المعنى أمراً مركزاً عند الناس، فأجاب عليه السلام بما يوافق مذهبهم توريه، لأنهم رَوَوْا عن أبي هريرة أنه «إذا دخل الوقت فلا صلاة إلا المكتوبة» (٣)، مضافاً إلى أنه لو سلم كون الركعتين من النوافل اليومية فيمكن أن يقال بعدم دلالة الرواية على المنع، لأن غاية مدلولها إن بنائهم عليهم السلام على الإتيان بالنافلة قبلاً، ولا يستفاد منها المنع، ولكن ظاهر الدليل ينفي ذلك.

ومنها: رواية زياد أبي عتاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إذا

(١) التهذيب ٢: ٢٦٥ ح ١٠٥٧، الاستبصار ١: ٢٨٦ ح ١٠٤٨، الوسائل ٤: ٢٨٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح 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) سنن ابن ماجه ١: ٣٦٤ ح ١١٥١، سنن الترمذى ٢: ١٢٦ ب ٦٠ ح ٨٦١ و ٨٦٢ وفيهما: «إذا أقيمت الصلاة».

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٨٩

حضرت المكتوبة فابدأ بها، فلا يضرك أن تترك ما قبلها من النافلة» (١). هذا، ولا يخفى أنه يحتمل أن يكون المراد بحضور المكتوبة حضور الجماعة لها لا أصل وقتها، فالرواية على تقدير دلالتها على المنع لا تدلّ إلا على المنع فيما إذا انعقدت الجماعة للمكتوبة، والتعبير بقوله: «فلا تضرك» يشعر بعدم كون المنع على نحو الإلزام.

هذا، مضافاً إلى أن قوله: «تترك ما قبلها من النافلة» ظاهر في أن المراد بالنافلة هي الرواتب، إذ النافلة المبتدأة لا تكون مرتبطة بالفريضة، بحيث تكون قبلها أو بعدها، وحينئذ فالمراد بحضور المكتوبة حضور وقت فضيلتها كالذراع والذراعين في الظهرين، فلا تدلّ الرواية على حكم النافلة المبتدأة، أو التي تكون قضاء عن الرواتب.

ومنها: رواية نجية قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني الصلاة ويدخل وقتها فأبدأ بالنافلة؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا، ولكن ابدأ بالمكتوبة واقض النافلة» (٢). وظاهر الرواية باعتبار قوله: «اقض النافلة» أن المراد من النافلة الرواتب اليومية التي خرج وقتها، فلا دلالة لها على حكم النافلة المبتدأة ونحوها.

ومنها: رواية أديم بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضة، قال: وقال: «إذا دخل وقت فريضة فابدأ بها» (٣).

ومنها: رواية أبي بكر عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: «إذا دخل وقت صلاة فريضة فلا تطوع» (٤).

(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) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ٢٢٧، أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٥، وفيه: «نجية».

(٣) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٣، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٦.

(٤) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٠ و ص ٣٤٠ ح ١٤٠٥، الاستبصار ١: ٢٩٢ ح ١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٠

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصل من النافلة شيئاً في وقت الفريضة، فإنه لا تقضى نافلة في وقت فريضة، فإذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة» (١).

و منها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمئة قال: «من أتى الصلاة عارفا بحقها غفر له، لا يصلّي الرجل نافلة في وقت فريضة إلا من عذر، و لكن يقضى بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال الله تعالى (الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ)» (٢) يعني الذين يقضون ما فاتهم عن الليل بالنهار و ما فاتهم من النهار بالليل لا يقضى النافلة في وقت فريضة، ابدأ بالفريضة ثم صل ما بدا لك» (٣).

و منها: رواية إسماعيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لا، قال: «حتى لا يكون تطوع في وقت مكتوبة» (٤).

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة في المسألة السابقة المشتملة على قوله: «أ كنت تطوع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة» (٥).

و منها: ما رواه الشهيد في الذكري بسنده الصحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا حضر وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافلة حتى يبدأ بالمكتوبة.» (٦).

و منها: رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل

(١) السرائر ٣: ٥٨٦، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٨.

(٢) المعارج ٧٠: ٢٣.

(٣) الخصال: ٦٣٨، الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١٠.

(٤) علل الشرائع: ٣٤٩، الوسائل ٤: ٢٢٩. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١١.

(٥) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٣، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣١، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٣.

(٦) الذكري ٢: ٤٢٢، الوسائل ٤: ٢٨٣. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩١

ينام عن الغداة حتى تبرز «١» الشمس، أي يصلّي حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ قال: «يصلّي حين يستيقظ» قلت: يوتر أو يصلّي الركعتين؟ قال: «بل يبدأ بالفريضة» (٢).

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاتة فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، و هذه أحق بوقتها فليقضها، فإذا قضاها فليصل ما فاتة ممّا قد مضى، و لا يتطوع بركعة حتى يقضى الفريضة كلها» (٣).

هذه هي الروايات الدالة على المنع، و لا يخفى أن المراد بوقت الفريضة يحتمل أن يكون جميع الوقت الواسع من أوله إلى آخره، و يحتمل أن يكون المراد به الوقت الذي لا تكون النافلة فيه مزاحمة للفريضة، كالذراع و الذراعين في الظهرين و سقوط الشفق في العشاء، و يحتمل أن يكون المراد به الوقت الذي تتعقد فيه الجماعة لأجل المكتوبة، كما أن هنا احتمالاً رابعاً و هو أن يكون المراد به الوقت الذي يتعين فيه الإتيان بالفريضة، لصيرورتها قضاء لو أخرت عنه، لا إشكال في عدم كون المراد به هو الاحتمال الأخير، لكون الروايات المتقدمة آية عن الحمل عليه، بل صريحه في خلافه، كما أن الظاهر بطلان الاحتمال الأول أيضاً، لأن أكثر روايات المنع كما عرفت قد وردت في خصوص الرواتب اليومية، أو الأعم منها، و لا يمكن

(١) بزغت الشمس بزغا و بزوغا: شرقت، القاموس المحيط ٣: ١٠٦.

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٥ ح ١٠٥٦، الاستبصار ١: ٢٨٦ ح ١٠٤٧، الوسائل ٤: ٢٨٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢: ١٧٢ ح ٦٨٥ ج ٣: ١٥٩ ح ٣٤١، الوسائل ٨: ٢٥٦. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٢

حملها على خصوص النافلة المبتدأة كما مرّ.

و حينئذ فبعد ما استقرّ عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة المعصومين عليهم السّلام و كذا جميع الصحابة بل أكثر الناس على الإتيان بالرواتب قبل الفريضة في نافلة الظهرين، و قبل سقوط الشفق في نافلة المغرب، و قبل طلوع الحمرة المشرقية في نافلة الصبح، لا ينبغي الشكّ و الارتياب في استحباب الإتيان بالنافلة الراتبية في أوّل الزوال مثلا، و كون جواز ذلك بل أفضليته من الأمور المرتكزة عند الناس، و حينئذ فإذا ألقى إليهم هذه العبارات الدالة على عدم جواز الإتيان بالنافلة في وقت الفريضة، لا يفهمون منه عدم الجواز في وقت يصح فيه الإتيان بالفريضة، بل لا يتبادر إلى أذهانهم إلّا أول أوقات الفضيلة للفريضة التي تكون خاتمة الأوقات المضروبة للنوافل التي تراحم فيها مع الفريضة، و حينئذ فيكون مدلول الروايات أخصّ من مدعى المانعين، لأنّ مدعاهم 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 الكراهة تكليفا، أو وضعا، و لكنّه بحث آخر يأتي، و الكلام هنا في تعيين موضع النهي في هذه الرواية، و قد عرفت أنّ استقرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة المعصومين عليهم السّلام و من بعده قرينه متّصلة على أنّ المراد بوقت الفريضة ليس مجموع الوقت الواسع من أوّله إلى آخره، نعم يستفاد من روايات المنع، منع الإتيان بالرواتب بعد دخول وقت الفضيلة 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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٣

النهي فيها يحتمل وجوها:

أحدها: أن يكون النهي فيها للتحريم بسبب انطباق عنوان محرّم على النافلة مطلقا، راتبه كانت أو غيرها بعد مضى الذراع مثلا.

ثانيها: أن يكون النهي إرشادا إلى فساد النافلة في ذلك الوقت.

ثالثها: أن يكون النهي نهيا تنزيهيا بسبب انطباق عنوان ذى حزازه و منقصة على النافلة في ذلك الوقت.

رابعها: أن يكون للإرشاد إلى قلة الثواب، بمعنى أنّ النافلة لو أتى بها في هذا الوقت تكون أقلّ ثوابا بالنسبة إلى ما لو أتى بها في غير هذا الوقت.

خامسها: أن لا يكون النهي عن النافلة بسبب حرمتها أو حزازتها أو كونها أقلّ ثوابا، بل كان للإرشاد إلى أنّ الأفضل حينئذ البدأ بالمكتوبة، بمعنى أنّه حيث كانت ذمّة المكلف مشغولة بما هو أهمّ و أكمل، فالأحرى تقديم الأهمّ و عدم تأخيرها، فالنهي إنّما هو لمراعاة فضل المبادرة إلى الفريضة، و مقتضى هذا الاحتمال عدم كون التطوّع في وقت الفريضة حراما، و لا ذا حزازه و منقصة أصلا، و لا ينقص فضلها عن الإتيان بها في 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 الفريضة فابدأ بها» أو «لا تطوّع في وقت الفريضة» لا يفهم منه مع ملاحظة توسعة الوقت إلّا أنّ مع اشتغال الذمّة بالفريضة ينبغي تقديمها و إفراغها منها، ثمّ الشروع في الإتيان بالنوافل.

هذا كلّ مع أنّه لو أغمضنا النظر عمّا ذكرنا نقول: إنّ الأخبار الدالة على الجواز صريحة فيه، و روايات المنع ظاهرة في مدلولها، و

مقتضى قاعدة الجمع حمل الظاهر على النص، و توجيهه بما لا ينافيه، و الشهرة التي ادعت على المنع ليست بحدّ توجب خروج أخبار الجواز عن الحجية كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٤

ثم إن أكثر الروايات المتقدمة واردة في النهي عن التطوع في وقت انعقاد الجماعة للفريضة، أو غير آية عن الحمل على هذه الصورة، و الحمل على هذا الوقت و إن كان بعيدا عن أذهاننا و ما 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، و يؤيد ذلك ما رواه العامة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «إذا دخل الوقت فلا صلاة إلا المكتوبة» (١).

و الظاهر إنه ليس لهم في المسألة إلا هذه الرواية، و لعلها هي التي أشار إليها عمر بن يزيد في روايته المتقدمة «٢»، كما يدل عليه التعبير بقوله: «يروون»، و لا ينافي ذلك اختلاف التعبير فيهما. فإن رواية أبي هريرة ظاهرة في التحريم، و ما حكاه عمر بن يزيد لا يدل إلا على الكراهة لأنه عبر بكلمة لا ينبغي، و ذلك لأنه يمكن أن لا يكون قد فهم من نفي الصلاة إلا الكراهة و عدم الحرمة، أو أنه يمكن أن تكون كلمة لا ينبغي مستعملة في التحريم عندهم.

و كيف كان، فالتطوع في وقت الفريضة إما أن يكون مترقبا لانعقاد الجماعة، و منتظرا لإقامتها، أو يتطوع مع انعقاد الجماعة حال التطوع، أو أنه لا يريد الصلاة جماعة بل فرادى، ففي الصورة الاولى لا إشكال في جوازه، لرواية إسحاق بن عمار المتقدمة، قال: قلت: أصلى في وقت فريضة نافله؟ قال: «نعم، في أول الوقت إذا كنت مع إمام تقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبة» (٣). و أما في صورة انعقاد الجماعة فظاهر رواية عمر بن يزيد المتقدمة الجواز، لكن مع كراهية، و الفضل في

(١) سنن ابن ماجه ١: ٣٦٤ ح ١١٥١، سنن الترمذى ٢: ١٢٦ ب ٦٠ ح ٨٦١ و ٨٦٢، وفيهما «إذا أقيمت الصلاة».

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٤، الوسائل ٤: ٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٥

البداء بالفريضة من جهة أفضلية المبادرة و المسارعة إلى إدراك فضل الوقت و الجماعة معا، و ليس المراد بالكراهة هي الكراهة التكليفيه أو الوضعيه، بل المراد ما عرفت من كون الإتيان بالفريضة أهم و أولى من دون أن يكون في التطوع حزازه و منقصة موجبة للكراهة.

و من هنا يظهر الجواز في صورة الانفراد أيضا بطريق أولى، لأن التطوع في صورة انعقاد الجماعة يوجب فوات فضيلتي الوقت و الجماعة معا، بخلاف التطوع منفردا مع عدم قيام الجماعة، فإنه لا يوجب إلا فوات فضيلة الوقت فقط كما هو واضح، فجوازه في الأولى يستلزم الجواز في الثانية بطريق أولى، و الأمر بالابتداء بالمكتوبة في صورة الانفراد كما في رواية إسحاق بن عمار المذكورة ليس إلا لدرك فضل الوقت، و لا يدل على حكم إلزامي أصلا.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن التطوع في وقت الفريضة أو لمن عليه قضائها لا يكون محرما و لا مكروها، بل النهي عنه إنما هو للإرشاد إلى درك فضل الوقت فقط، أو مع الجماعة كما عرفت.

نعم، لا ينبغي الإشكال في عدم الجواز فيما إذا ضاق الوقت، بحيث لو أتى بالنافله لخرج وقت الفريضة، كما أنه لا إشكال في أن سبب النهي بأي معنى كان، هو اشتغال الذمة بالفريضة، فالأتي بها لا يكون مشمولا لهذا الحكم أصلا كما هو أوضح من أن يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٧

المقدمة الثالثة في القبلة

إشارة

إن اعتبار استقبال القبلة في المفروض من الصلوات مما لا ينبغي الارتياح فيه، بل هو من ضروريات الإسلام و الفقه كما أنه لا شك في أن قبلة المسلمين هي الكعبة المشرفة «١»، و الظاهر أنه لا فرق في ذلك بين من كان في المسجد، و من كان في الحرم، و من كان خارجا عنهما، للأخبار الكثيرة الدالة عليه:

منها: رواية معاوية بن عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: متى صرف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الكعبة؟ قال: «بعد رجوعه من بدر» «٢». فإنها تدل على أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلي إلى الكعبة، و هذا المعنى كان مسلما عند الراوى، و لذا لم يسأل عنه، بل سأل عن زمان صرف فيه رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الكعبة. و منها: رواية أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام - في حديث - قال: قلت له: إن الله

(١) الخلاف ١: ٢٩٥، المقنعة: ٩٥، الوسيلة: ٨٥، المراسم: ٦٠، الغنية: ٦٨، المهذب ١: ٨٤، السرائر ١: ٢٠٤، المعبر ٢: ٦٤-٦٥، مختلف الشيعة ٢: ٦٠، كشف اللثام ٣: ١٢٨، جواهر الكلام ٧: ٣٢٠.

(٢) التهذيب ٢: ٤٣ ح ١٣٥، الوسائل ٤: ٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٨

أمره أن يصلي إلى بيت المقدس؟ قال: «نعم، ألا ترى أن الله يقول (وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ) «١» ثم قال: إن بني عبد الأشهل أتوهم و هم في الصلاة قد صلوا ركعتين إلى بيت المقدس، ف قيل لهم إن نبيكم صرف إلى الكعبة فتحول النساء مكان الرجال، و الرجال مكان النساء، و جعلوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة فصلوا صلاة واحدة إلى قبلتين، فلذلك سمى مسجدهم مسجد القبليتين» «٢».

و غير ذلك من الروايات الكثيرة التي ربما تبلغ عشرين رواية.

و في مقابلها ما يدل على أن الكعبة قبله لمن كان في المسجد، و المسجد قبله لمن كان في الحرم، و الحرم قبله لأهل الدنيا، كمرسلة عبد الله بن محمد الحجال عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن الله تعالى جعل الكعبة قبله لأهل المسجد، و جعل المسجد قبله لأهل الحرم، و جعل الحرم قبله لأهل الدنيا» و رواه الصدوق في العلل مثله «٣».

و رواية ابن عقدة عن بشر بن جعفر الجعفي، عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال:

سمعت يقول: «البيت قبله لأهل المسجد، و المسجد قبله لأهل الحرم، و الحرم قبله للناس جميعا» «٤». و غيرهما من الأخبار الواردة بهذا المضمون.

و لكنها لا تصلح لمعارضه الأخبار الدالة على أن قبلة المسلمين هي الكعبة لضعف سند بعضها، و ثبوت الإرسال في بعضها الآخر، مع أن من عمل بمضمونها كالشيخ قدس سره في أكثر كتبه «٥» لا يقول بها فيمن صلى في الحرم متوجها إلى المسجد على

(١) البقرة: ١٤٣.

(٢) التهذيب ٢: ٤٣ ح ١٣٨، إزاحة العلة في معرفة القبلة: ٢، الوسائل ٤: ٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ٢.

(٣) علل الشرائع: ٤١٥ ب ١٥٦ ح ٢، التهذيب ٢: ٤٤ ح ١٣٩، الوسائل ٤: ٣٠٣. أبواب القبلة ب ٣ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٤٤ ح ١٤٠، الوسائل ٤: ٣٠٤. أبواب القبلة ب ٣ ح ٢.

(٥) الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١، النهاية: ٦٢-٦٣، المبسوط ١: ٧٧-٧٨، الجمل والعقود: ٦١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ١٩٩

نحو لا يكون مستقبلاً إلى الكعبة، كأن صلى متوجّهاً إلى زاوية من المسجد، فأفتى فيه بوجوب مراعاة الكعبة، و عليه فيمكن أن يدعى الإجماع «١» على خلاف مضمون هذه الروايات، بل كاد أن يكون ضرورياً.

ثمّ إنه لا تعارض بين الأخبار المتقدمة الدالة على أنّ الكعبة قبله للمسلمين، وبين قوله تعالى (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) «٢» حيث أمر بتولية الوجه شطر المسجد الحرام، لأنّ المراد بالمسجد في الآية هي الكعبة، والتعبير عنها به باعتبار قلّة التفاوت بينهما من حيث المقدار، لأنّ المسجد الحرام قد توسّع في الأزمنة المتأخّرة.

وليس المراد بالكعبة هو خصوص البناء وما إحاطة من الفضاء، بل المراد به هو البناء وكلّ ما هو مسامت له من تحت الأرض إلى فوق السماء، كما هو ظاهر رواية عبد الله بن سنان، أنّه سأل فيها رجل عن صحّة صلاة صلى فوق أبي قبيس والكعبة واقعه تحته؟ فقال عليه السّلام: «نعم إنّها قبله من موضعها إلى السماء» «٣». و هل يكفي التوجّه إلى حجر إسماعيل أم لا؟ المنقول عن جماعة هو الكفاية «٤» لكنّ الظاهر عدمها، لأنّ المتبادر من البيت هو البناء المربع والحجر خارج عنها.

هل المراد بوجوب التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إليها بجميع مقادير البدن أم يكفي توجّه الوجه خاصّة مع خروج طرف الأيمن أو الأيسر؟ وجهان، بل قولان:

(١) راجع كشف اللثام ٣: ١٢٨-١٢٩.

(٢) البقرة ٢: ١٤٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٨٣ ح ١٥٩٨، الوسائل ٤: ٣٣٩. أبواب القبلة ب ١٨ ح ١.

(٤) نهاية الاحكام ١: ٣٩٢، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٢ مسألة ١٤٤، الذكري ٣: ١٦٩، كشف اللثام ٣: ١٢٩، مستند الشيعة ٤: ١٦١، جواهر الكلام ٧: ٣٢٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٠

من أنّ المذكور في قوله تعالى (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) هو الوجه خاصّة، و من أنّ الوجه المذكور في الآية الشريفه لا خصوصية فيه، بل هو كناية عن مقادير البدن، كما يظهر من صدر الآية، حيث ذكر فيها (فَلَوْلِيْنِكَ قِبَلَهُ تَرْضَاهَا) «١» فنسب التولية إلى المخاطب دون الوجه.

هذا، ولا يبعد أن يقال بكفاية توجّه الوجه و ما يحاذيه من مقادير البدن إليها، و لا يلزم توجّه جميع المقادير حتى ما هو أوسع من الوجه ممّا لا- يحاذيه كالكتف الأيمن أو الأيسر، لأنّ العرف يفهم من توجّه الوجه إلى شىء أنّ الوجه بوضعه الطبيعي متوجّه إلى ذلك الشىء، و توجّهه في هذه الحالة يكون ملازماً لتوجّه المقادير التي يحاذيه. فالآية الشريفه الأمر بتولية الوجه نحو الكعبة لا تدلّ على أزيد ممّا ذكرنا، و مع فرض الشكّ يرجع إلى أصالة عدم وجوب توجّه أزيد من هذا المقدار.

ثمّ إنّ بعد ما ظهر ممّا ذكرنا- أنّ العبرة بتوجّه 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 الكعبة، 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 متوازية كسطح واحد، بل هو على التقريب يكون ربع الدائرة.

و من المعلوم أنّ الخطوط المستقيمة الخارجة من كلّ جزء من أجزاء الدائرة ليست على نحو التوازي، فالشخص المتوجّه إلى الكعبة

قد يخرج من جزء من أجزاء وجهه خطّ مستقيم إليها دون جزء آخر، فعلى هذا يقع النزاع في أنّ العبرة في توجّه الوجه إلى شيء هل هو بأن يخرج من جزء من أجزاء وجهه خطّ مستقيم إلى

(١) البقرة: ١٤٤، ١٥٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠١

ذلك الشيء، أو أنّه يتوقّف صدق هذا المفهوم على خروج خطّ مستقيم من وسط الوجه إليه، فلا يتحقق توليّه الوجه إلى الكعبة إلّا إذا خرج خطّ مستقيم من وسط الوجه إليها، وإن كانت الخطوط الخارجة من طرف يسار الوجه أو يمينه قد تصل إلى مكان واقع في طرف يسار الكعبة أو يمينها بعيدة منها بفراسخ؟

لا- يبعد أن يقال بأنّ توجّه الوجه نحو شيء لا- يتحقق عند العرف إلّا إذا خرج من وسطه خطّ إليه، ولا يكفي مجرد وصول الخط الخارج من طرف يسار الوجه أو يمينه، واحتمال أنّه يعتبر في تحقّق الاستقبال إلى الكعبة 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 قائمة في غاية البعد بل ممّا يقطع بخلافه.

لأنّ ذلك فرض مستحيل كما هو محسوس، نعم يمكن هذا الفرض مع حدوث زاوية حادة. وكيف كان فالظاهر أنّ توليّه الوجه المأمور بها في قوله تعالى (فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) يكون المراد بها هي توليّه بعض الوجه على نحو عرفت، لتحققها بنظر العرف بتوليّه بعضه، نعم لا يكفي مجرد وصول الخطّ الخارج من أحد طرفيه كما عرفت.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: ما المراد من جهة الكعبة؟

اختلف الفقهاء رضوان الله عليهم- بعد الاتفاق على أنّ قبله القريب هي عين الكعبة أو الحرم- في أنّ قبله البعيد هل هي عين الكعبة، أو الحرم، أو جهة الكعبة،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٢

فذهب إلى الأوّل جماعة من العامة «١» والخاصّة، وأكثر المتأخّرين «٢»، وإلى الثاني الشيخ في أكثر كتبه «٣»، وإلى الثالث جماعة من المحققين، بل هو المشهور بين الفقهاء «٤».

ثمّ اختلف القائلون- بأنّ قبله البعيد هي جهة الكعبة- في المراد من الجهة، ففي المعبر: أنّها سمت الذي فيه الكعبة «٥»، ولعلّ المراد من السمت إحدى الجهات الست، فإنّ الشخص إذا أحاطت به دائرة، ووقع في مركزها يكون كلّ ربع من الدائرة إحدى الجهات الأربع لذلك الشخص من اليسار واليمين، والامام والخلف، فالمراد بالسمت هو الربع الذي وقعت الكعبة في جزء منه، فيكفي بناء عليه توجّه الوجه نحو ذلك الربع.

وفي المحكى عن نهاية الأحكام: إنّها ما يظنّ به الكعبة حتى لو ظنّ خروجه عنها لم يصح «٦». وفي التذكرة: أنّها ما يظنّ أنّه الكعبة حتى لو ظنّ خروجه عنها لم يصح «٧». وفي الذكري والجعفرية: أنّها سمت الذي يظنّ كون الكعبة فيه لا مطلق الجهة «٨»، ولعلّ ذكر الظنّ مستدرك، لأنّ الجهة هي سمت الذي فيه الكعبة، فإن

(٢) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٢٩، المقنعة: ٩٥، الغنية: ٦٨، الوسيلة: ٨٥، المهذب ١:

٨٤، المختصر النافع: ٢٣، القواعد ١: ٢٥، المنتهى ١: ٢١٧، البيان: ٥٣، المعتمد ٢: ٦٥، جامع المقاصد ٢:

٤٩، مستند الشيعة ٤: ١٥١ المسألة الأولى، جواهر الكلام ٧: ٣٣١-٣٣٢.

(٣) النهاية: ٦٣، المبسوط ١: ٧٧، الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١.

(٤) الكافي في الفقه: ١٣٨، السرائر ١: ٢٠٤، المهذب البارع ١: ٣٠٦، روض الجنان: ١٨٩، المسالك ١: ١٥١، رياض المسائل ٣: ١١١،

مدارك الأحكام ٣: ١١٩.

(٥) المعتمد ٢: ٦٥.

(٦) نهاية الأحكام ١: ٣٩٢.

(٧) تذكرة الفقهاء ٣: ٧.

(٨) الذكرى ٣: ١٦٠، و نقله عن الجعفرية في مفتاح الكرامة ٢: ٧٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٣

علم بذلك السميت فهو، وإلا فيكفي فيه الظن، فتطبق هذه التعاريف الثلاثة على ما فسرت به في المعتمد.

و في جامع المقاصد «١»: إنَّ جهة الكعبة هي المقدار الذي شأن البعيد أن يجوز على كلِّ بعض منه أن يكون هو الكعبة، بحيث يقطع

بعدم خروجها عن مجموعها.

و في الروضة: إنَّها السميت الذي يحتمل كونها فيه، و يقطع بعدم خروجها عنه لأماره شرعية «٢». و لعل هذا التعريف مأخوذ من جامع

المقاصد.

و مرجع بعض هذه التعاريف المذكورة و غيرها من التفاسير إلى أن المراد من الجهة هي قطعة من الدائرة المفروضة التي وقعت الكعبة

في جزء منها، و يعلم بعدم خروج الكعبة عنها، و يتساوى احتمال وجودها بالنسبة إلى كلِّ جزء من القطعة المذكورة، فيكفي توجه

الوجه نحو القوس الذي يحتمل في كلِّ جزء منه وجود الكعبة، و هذا المعنى يختلف سعة و ضيقا باختلاف آحاد المصلين، من حيث

أنه قد يعلم بوجود الكعبة في ربع الدائرة، و قد يعلم بوجودها في أزيد أو أنقص من هذا المقدار، و حينئذ فيتوجه عليه الإشكال بأنَّ

الشرط الذي أمر بتولية الوجه إليه أمر واقعي لا ارتباط له بحال المكلف، من حيث العلم و الجهل، لأنَّ الكلام في الحكم الواقعي الذي

جعل لجميع المكلفين، و الآية الشريفة «٣» أيضا ناظرة إليه، و الحكم الواقعي هو الذي جعل للناس مع قطع النظر عن حالاتهم من

حيث العلم و الجهل، و حينئذ فالتفسير المذكور لا يناسبه، بل يناسب الحكم الظاهري.

و أغرب التعاريف ما نقله صاحب الجواهر قدس سره عن الفاضل المقداد و المحقق

(١) جامع المقاصد ٢: ٤٩.

(٢) الروضة البهية ١: ١٩٠.

(٣) البقرة: ١٤٤، ١٥٠، قَوْلٌ وَجْهَكَ*.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٤

الثاني في شرح الألفية- و ذهب إليه الشيخ بن فهد «١»- من أنَّ جهة الكعبة التي هي القبلة للبعيد خطَّ مستقيم يخرج من المشرق إلى

المغرب، و يمرّ بسطح الكعبة، و يعتبر أن يخرج من موقف المصلّي خطَّ مستقيم آخر واقع على الخط المذكور على نحو يحدث بين

جنبيه زاويتان قائمتان، فلو كان الخط الخارج من موقف المصلّي واقعا على الخط المذكور بحيث يحدث زاويتان: إحداها حادة، و

الأخرى منفرجة، لا يتحقّق التوجه نحو الكعبة و لم يكن المصلّي مستقبلا إليها «٢».

وجه الأغربية أنه لو كان موقف المصلّي قريبا إلى المشرق مثلا و علم بفعل المعصوم أو غيره أن الكعبة واقعة قريب المغرب، يلزم على هذا بطلان صلاته لو توجه نحو الكعبة، لأن الخط الذي يخرج من موقف المصلّي و يقع على الكعبة ليس بحيث يحدث بين طرفيه زاويتان قائمتان، بل تحدث من طرف اليمين زاوية منفرجة و من اليسار زاوية حادة، و بطلان التالي ضروري، فليس هذا التعريف ممّا يمكن أن يعتمد عليه.

و الذي يقوى في النظر في تعريف الجهة، هو الذي ذكره المحقق في المعتبر و اختاره «٣» و قد سبق، و يمكن أن يقال في تقريبه: إنه و إن كان يتوقف تحقّق توجه الوجه إلى شيء على خروج خط مستقيم من وسط الوجه و وقوعه على ذلك الشيء، إلّا أن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى القريب، و أمّا البعيد فيكفي فيه مجرد خروج خط مستقيم من جزء من أجزاء وجهه إليه و إن لم يكن من وسطه، للزوم الحرج في المقام لو أوجنا خروج ذلك الخط من وسط الوجه و هو منفيّ شرعا. و يؤيد ما ذكرنا صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلّا إلى

(١) المهذب البارع ١: ٣٠٧.

(٢) جواهر الكلام ٧: ٣٣٦.

(٣) المعتبر ٢: ٦٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٥

القبلة» قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «بين المشرق و المغرب قبله كلّ» «١».

و صحيحة معاوية بن عمّار أنه سأله الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة 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».

توضيحه: إنه ليس المراد من المشرق و المغرب المذكورين في هاتين الروايتين منتهى الخط الذي يخرج من طرف اليمين و اليسار بالنسبة إلى الشخص الذي وقع في مركز الدائرة متوجّها إلى جانب القبلة، بل المراد منهما كلّ ما يصدق عليه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها، و من المعلوم أنّ لها مشارق و مغارب مختلفة تطلع كلّ يوم من أحدها و تغرب في أحدها، مثلا تطلع أول الشتاء من نقطة قريبة إلى الجنوب، و أول الصيف من نقطة قريبة إلى الشمال، فالنقاط الفاصلة بين هاتين النقطتين كلّها مشرق للشمس.

و حينئذ فالقبلة التي هي ما بين المشرق و المغرب هو المقدار الذي لا يصدق على جزء منه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها و لو في يوم، و هذا المقدار مساو لربع الكرة تقريبا، فالقبلة بمقتضى الروايتين هو ربع الكرة، و هذا المقدار يساوي ما ذكرنا، لأنّ الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه على نحو غير التوازي لا يكون انتهاء البعد بينها أزيد من ذلك المقدار، فلا محالة تقع إحدى الخطوط الخارجة على الكعبة.

و يؤيد ما دلّ من الأخبار على وجوب الصلاة إلى أربع جهات مع الاشتباه و تعدّد الترجيح «٣»، فإنّ ظاهرها أنّ مع الإتيان بالصلوات الأربع يكون

(١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٨٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح 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) الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٦

المصلّي مدركا للصلاة إلى القبلة واقعا، و هذا يتم بناء على ما ذكرنا، و إلّا 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 الكعبة يصدق عليه أنّه متوجّه شطرها، فتطبق عليه الآية الشريفة «١».

ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله «٢» القائل بأنّ قبله البعيد هي عين الحرم، استند لذلك بأخبار تدلّ على أنّ الكعبة قبله لمن كان في المسجد، والمسجد قبله لمن كان في الحرم، والحرم قبله لأهل الدنيا، وقد تقدّم أكثرها «٣»، ورجّحها على الأخبار الدالة على أنّ الكعبة قبله لجميع المسلمين بوجه عقلي، وهو أنّه لو كان قبله البعيد هي عين الكعبة يلزم بطلان صلاة بعض الصف الذي كان طوله أزيد من طول الكعبة، وبطلان التالي معلوم بالضرورة. وقد يقال: بأنّ هذا الإشكال وارد عليه أيضا ولكن يمكن أن يناقش فيه بأنّ الشيخ قدس سرّه يتمسك في بطلان التالي بالسيرة المستمرة من زمان النبي صلّى الله عليه وآله إلى يومنا هذا، وهي غير متحقّقة في ما أشكل عليه كما لا يخفى.

و الحقّ في الجواب عنه أن يقال: إنه يمكن الالتزام بأنّ القبلة هي عين الكعبة مع عدم لزوم البطلان في الصورة المفروضة، لأنّ الصف المذكور إذا راعوا كلّهم رعاية صحيحة وتوجّهوا نحو الكعبة على طبق الأمارات التي عينت لهم شرعا كان لصفهم لا محالة انحناء غير محسوس، والخطوط الخارجة من كلّ واحد منهم إلى الكعبة غير متوازية.

والسرّ في عدم إحساس الانحناء هو أنّ المصلّين إلى القبلة يقعون في الحقيقة في محيط دائرة أحاطت بالكعبة و وقعت في مركزها، و من المعلوم أنّه كلّما كان طول

(١) البقرة: ١٤٤ و ١٥٠.

(٢) المبسوط ١: ٧٧، الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١، النهاية: ٦٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣٠٣. أبواب القبلة ب ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٧

شعاع الدائرة أزيد مقدارا كانت القسي المنقطعة عن سائر أجزاء محيطها أشبه بالخطّ المستقيم، بحيث قد يبلغ إلى درجة لا يحسّ الانحناء أصلا.

ثمّ إنّ ذهب إلى القول الأوّل جماعة من محقّقي المتأخّرين كصاحب الجواهر قدس سرّه فإنّه بعد أن حكى عن الأصحاب أقوالا مختلفة- في أنّ قبله البعيد هل هي عين الكعبة أو جهتها؟- قال ما ملخصه:

إنّ قبله البعيد هي عينها قبله القريب، فكما أنّ القريب المشاهد يجب أن يستقبل عين الكعبة، فكذلك البعيد يجب أن يتوجه نحوها، وهذا المعنى- أي التوجه نحو العين- ليس أمرا ممتنعا، لأنّه كما يصدق الاستقبال في المشاهد كذلك يصدق في البعيد، لأنّه لا يعتبر في صدقه وقوع خطّ المستقبل- بالكسر- على المستقبل- بالفتح-، لأنّ الاستقبال الذي أمر به أمر عرفي، وهو يصدق عرفا بدون ذلك، ضرورة تحقّقه عرفا في الأجرام المشاهدة من بعيد، وإن نقطع بعدم اتصال جميع الخطوط الخارجة بها.

والحاصل أنّه وإن كان يتوقّف صدق الاستقبال الحقيقي على ذلك، أي على وقوع خطّ المستقبل على المستقبل، إلّا أنّه لا يعتبر في تحقّق الاستقبال العرفي لما عرفت، و إلى ذلك يرجع ما هو المشهور بين الأعلام من أنّ الجسم كلّما ازداد بعدا ازداد محاذاه، لأنهم لا يريدون أنّ في صورة ازدياد البعد يكون صدق المحاذي الذي يقع خطّه على المحاذي، أوسع من صورة القرب، لأنّ وقوع خطّ المحاذي على المحاذي و عدمه لا فرق فيما بين محاذاه القريب و البعيد، بل مرادهم أنّ في صورة كثرة البعد يكون صدق المحاذي على الأشخاص الذين وقعوا في مقابل الجسم في نظر العرف أكثر و أوسع من صورة القرب.

فعلى هذا لا إشكال في صحّة الصلاة في الصورة المفروضة في كلام الشيخ قدس سرّه لأنّه يصدق عرفا على كلّ واحد منهم أنّه مستقبل الكعبة و متوجّه نحوها، وإن كان

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٨

بعض الخطوط الخارجة لا يقع عليها «١»، انتهى.

وفيه: أن استقبال الشيء لا يصدق بدون اتصال الخط المذكور إلى ذلك الشيء، و صحّة 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 صحّة صلاة من كان في بلاد مختلفة التي يكون البعد بينها أزيد من طول الكعبة، أو في بلد كذلك مع توجيههم في الصلاة إلى جهة واحدة، فهل الوجه في صحّتها أنه لا يعتبر في تحقّق الاستقبال عرفاً وقوع خط المستقبل على المستقبل، وإن كان يتوقّف تحقّق المحاذاة على ذلك، أو أنه لا فرق بين الاستقبال و المحاذاة، فكما أنه لا يعتبر في الأوّل فكذلك لا يتوقّف صدق الثاني عليه، وإن كان يعتبر في محاذاة القريب للقريب ذلك.

و الأوّل قد عرفت ما فيه، و الثاني وإن كان قد استشهد عليه بالوجدان و قيل في توضيحه: إنك لو كنت في موقف قريب من الصفّ المركّب من أفراد كثيرة، و وقعت في محاذاتهم، لتجد نفسك محاذياً لواحد منهم، و إذا بعدت عنهم على نحو لو خرج من موقفك الأوّل خط مستقيم لوقع على موقفك الثاني لتجد نفسك محاذياً لجميعهم، و إن كان الخط الخارج من وجهك لا يقع إلّا على وجه واحد منهم، و هو الذي عبّر عنه الأعلام في كلماتهم بأنّ الجسم كلّما ازداد بعداً ازداد محاذاة «٢».

و الحاصل أنّ المحاذاة أمر واحد متفاوت الصدق بالنسبة إلى القريب و البعيد، و لكن فيه - مع أنّ هذا المثال عكس ما نحن فيه -: أنّ أزيد البعد عن ذلك الصفّ يوجب أن يكون الصفّ كالشيء الواحد في نظر المحاذي، و من المعلوم أنّ الشيء الواحد لو وقع الخط الخارج من المستقبل على بعض أجزائه لا يخرج عن صدق

(١) جواهر الكلام ٧: ٣٣١-٣٣٢.

(٢) الذكري ٣: ١٦٠، نهاية الأحكام ١: ٣٩٣، مسالك الأفهام ١: ١٥٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٠٩

المحاذاة، فالخط الخارج في المثال من المحاذي و إن كان يقع على بعض أفراد ذلك الصفّ إلّا أنّه لما كان بمنزلة شيء واحد و يكفي في محاذاته وقوع الخط على بعض أجزائه، فلذا تصدق المحاذاة لذلك الصفّ.

و يمكن أن يكون الوجه في أزيد سعة المحاذاة بالنسبة إلى البعيد أنّ الشخص لو كان قريباً من ذلك الصفّ ليقع جميع الخطوط الخارجة من أجزاء وجهه على بعض أفراد ذلك الصفّ، و أمّا لو كان بعيداً عنهم ليقع الخطوط الخارجة على تمام أفرادهم، و السّر فيه ما تقدّم من أنّ الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه ليس على نحو التوازي، بل على نحو كلّما كان طولها أزيد، كان أزيد البعد بينها أكثر، و في البعيد لما كان طول الخطوط الخارجة أزيد من القريب فلذا يكون البعد بينها أكثر، و مع أزيد البعد لا يقع جميع الخطوط على بعض الأفراد، بل على جميعها.

هذا. و لعلّ الوجه في صحّة الصلاة في مفروض المسألة - بناء على اعتبار العين - هو ما تقدّم في وجه صحّة صلاة الصفّ الذي كان طولها أزيد من الكعبة فراجع.

إذا عرفت ما ذكرنا تظهر لك أوسعياً أمر القبلة، كما يدل عليه ما رواه الشيخ بإسناده عن الطاطري، عن جعفر بن سماعة، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن القبلة؟ فقال عليه السّلام: «ضع الجدى في قفاك و صلّ» «١» فإنّ المراد من القفا إمّا أن يكون مقدار ما بين الكتفين، أو المقدار الذي وقع ظهر الوجه و هو ربع الدائرة التي تتشكّل من الوجه و العنق، و طرفي اليمين و اليسار.

و على أيّ تقدير فجعل الجدى على القفا في أوساط العراق كالكوفة يحتاج إلى

(١) التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٣، الوسائل ٤: ٣٠٦. أبواب القبلة ب ٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٠

الانحراف عن نقطة الجنوب إلى المغرب، و التخصيص بأوساط العراق لأجل أن السائل - و هو محمد بن مسلم - من أهل الكوفة. و ما رواه الصدوق قال: قال رجل للصادق عليه السلام: إني أكون في السفر و لا أهدى إلى القبلة بالليل، فقال: أتعرف الكوكب الذي يقال له جدى؟ قلت: نعم.

قال: «اجعله على يمينك و إذا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك» (١).

و لا- يعلم منه أن السائل من أهل أي بلد كان و جعل الجدى على اليمين قد ينطبق على بعض بلاد الهند، و هو لا ينطبق مع جعلهم الجدى في طريق الحج على كتفهم، فإن طريق حجهم يكون من البحر، و في هذا الطريق لا يتفاوت قبلتهم مع كونهم في بلدهم، اللهم إلا أن يكون طريق حجهم من البر فينطبق مع الأول، و المراد بطريق الحج هو الطريق الذي لا يقصد غالبا بطيه غير الحج، و تخصيص السائل عدم اهتدائه بالليل يشعر بأنه يعرف القبلة في النهار بالشمس أو غيرها.

و رواية معاوية بن عمارة أنه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثم 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).

و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلا إلى القبلة». قال: قلت:

أين حد القبلة؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبله كله» (٣) فإن المراد بما بين المشرق و المغرب المذكور فيهما إما ما ذكرنا من أنه المقدار الذي لا يصدق على جزء منه أنه مشرق للشمس أو مغرب لها، و لو في يوم في كل سنة، فإن لها مشارق

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٦٠، الوسائل ٤: ٣٠٦. أبواب القبلة ب ٥ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٦، التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٧، الاستبصار ١: ٢٧٩ ح ١٠٩٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ١.

(٣) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١١

و مغارب مختلفة، و باختلافهما تختلف المدارات التي تسير الشمس فيها، فعلى هذا تكون القبلة ربع الدائرة المفروضة التي تمر بسطح الكعبة.

و أما ما هو المفهوم منهما عند العرف فإنه لا يتوجه إلى أن للشمس مشارق و مغارب مختلفة، بل يفهم منهما الطرفين اللذين يتقاطع الخط الخارج منهما مع الخط الذي يخرج من نقطة الشمال إلى الجنوب، فعلى هذا تكون القبلة نصف الدائرة المذكورة تقريبا.

و على أي تقدير فتدل الروايتان على أوسع قبلة، إلا أن المعنى الثاني غير مفتى به لأحد من الأصحاب. هذا، و يمكن أن يقال: إنه ليس المراد بقول الإمام عليه السلام: «ما بين المشرق و المغرب قبله» إنه قبلة لجميع الأشخاص في تمام الحالات حتى يدل على أوسع دائرة القبلة مطلقا، بل المراد أنه قبلة في الجملة.

توضيحه، إن الإمام عليه السلام ذكر في رواية زرارة أنه «لا صلاة إلا إلى القبلة» و معناه أنه لا يصدق عنوان الصلاة على فعل من كان مستقبلا إلى غيرها فسأل الراوى عن حد القبلة التي لو كان المصلي متوجها نحوها لصدق على فعله أنه صلاة فقال: «ما بين المشرق و المغرب قبله كله» فقوله هذا بيان لحد صدق الصلاة، و ذلك قضية مجملة لا تدل على أنها قبلة لجميع المصلين في جميع الحالات، فيمكن أن يختص ذلك بحال الاشتباه أو خطأ المجتهد في اجتهاده أو غيرهما من الأعدار.

و بالجملة: فمفاد الرواية صدق عنوان الصلاة على الصلاة الواقعة إلى ما بين المشرق و المغرب، و أما كون ذلك الصدق ثابتا 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 القبلة فيعلم و هو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٢

قال: «إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه ساعة يعلم، و إن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة» (١) فإنّ ظاهر هذه الرواية أنّ القبلة التي لو كان المصلّي عالماً 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 بقريته سابقه هو الذي لا يكون مشرقاً و لا مغرباً و لا بينهما، و ما رواه عبد الله بن جعفر في 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 إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» (٢). و تقريب دلالتها على ذلك يعلم ممّا ذكر آنفاً.

ثمّ إنّ قد روى نظير هاتين الروايتين بعض العامة عن ابن عمر عن رسول الله صلّى الله عليه و آله (٣)، و المترائي من الناقلين أنّها معمول بها عندهم، و لذا حملوها على المناطق التي وقعت في شمال مكّة كالمدينة و نحوها.

و ممّا يؤيد أيضاً ما ذكرنا من أوسع دائرة القبلة، ما ذكره المحقّق في الشرائع (٤) علامة 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 المصلّي لو عمل على طبق الأمانة

(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) قرب الإسناد: ١٠٧ ح ٣٨١، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥.

(٣) السنن الكبرى ج ٢: ٩.

(٤) شرائع الإسلام ١: ٦٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٣

الأولى يلزم عليه أن ينحرف عن نقطة الجنوب نحو المغرب بقليل لو جعلنا المنكب عبارة عمّا بين المفصل و العنق، و لو جعلناه عبارة عمّا بين المفصل و العضد لزم أن ينحرف كثيراً.

و أمّا لو عمل على طبق الأمانة الثانية لزم الانحراف عن نقطة الجنوب نحو المشرق فإنّ الشمس تكون في تلك الحالة على دائرة نصف النهار، و جعلها في هذه الحالة على الحاجب الأيمن يستلزم الانحراف المذكور، و أمّا لو راعى العلامة الثالثة فاللازم أن يتوجّه نحو نقطة الجنوب.

فظهر أنّ مقتضى هذه العلامات لا يكاد يجتمع، و عدم الاجتماع مع كونها علامة لأهل بلد واحد دليل على ما ذكرنا، إلّا أن يقال إنّ هذه الأمارات ليست علامات لجميع أهل العراق بل يختصّ كلّ واحدة منها ببلد منه، فالعلامة الأولى تكون أمانة لأوساط العراق كالكوفة، و الثانية لأطرافه الغربية كسنجار، و الثالثة لأطرافه الشرقية كالبصرة و ما والاها، و لكن يبعد ذلك عدم القرينة على التخصيص، مضافاً إلى وجود القرينة على الخلاف، و هي أنّ قبلة الأطراف الغربية من العراق كالموصل، هي نقطة الجنوب دون الانحراف عنها إلى جانب المشرق.

و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ قبلة البعيد هي ربع الدائرة التي تمرّ بسطح الكعبة، و تقع الكعبة في جزء منها، فيكفي توجّه المستقبل نحو ذلك الربع، و هو الربع الذي يكون محاذياً للإمام الذي هي جهة من الجهات الأربع، فإنّ الشخص إذا وقف في مركز

دائرة، يكون كل ربع من هذه الدائرة محاذيا لربع دورة رأسه، فيكفي محاذاة ربع دورة الرأس المسمى بالوجه لربع الدائرة الكبيرة التي وقع الشخص في مركزها، وهو الربع الذي يكون مشتملا على الكعبة، فافهم و اغتتم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٤

المسألة الثانية: كفاية العمل بالمظنة في القبلة

إشارة

لو علم المستقبل بالجهة التي وقعت الكعبة فيها بسبب الأمارات التي عيّنت شرعا لتعين القبلة أو غيرها، وجب عليه العمل على طبقه. و دعوى أن تلك الأمارات لا تفيد العلم بالقبلة بل تورث الظن بها.

مدفوعة بأن لا نسلم ذلك إذا كانت القبلة للبعيد هي الجهة بالمعنى المذكور، فإنها بناء عليه تفيد العلم قطعا. نعم لو كانت القبلة هي عين الكعبة، فالتحقيق أنها تفيد الظن بها كما عن الشهيد الثاني وغيره «١»، و لو لم يعلم بتلك الجهة كما إذا كانت الشمس في النهار، أو القمر و سائر النجوم في الليل مستورة تحت غيم و نحوه، و لم يتميز قطب الشمال أو الجنوب، ففي كفاية العمل بالمظنة أو عدمها خلاف.

و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في هذا المقام، فطائفة منها تدل على كفاية العمل بالظن، مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «يجزئ التحريّ أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبلة» «٢» فإن لفظ التحريّ قد أطلق على العمل على طبق الراجح، فإنه هو الأخرى من العمل بالمرجوح، كما هو المتداول في تلك الأزمنة.

و المراد بالاجزاء إمّا أن يكون هو الاجزاء بالنسبة إلى مقام العمل، بمعنى أنه يجوز للمكلف في مقام العمل أن يعتمد على الظن و يعمل على طبقه، و حينئذ فلا

(١) مسالك الأفهام ١: ١٥٦، الروضة البهية ١: ١٩٢، الذكري ٣: ١٦٢، جامع المقاصد ٢: ٦٩، مدارك الأحكام ٣:

١٣١-١٣٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٧، التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٦، الاستبصار ١: ٢٩٥ ح ١٠٨٧، الوسائل ٤: ٣٠٧. أبواب القبلة ب ٦ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٥

تعرض في الرواية لحال المكلف بعد انكشاف الخلاف.

و إمّا أن يكون هو الاجزاء بالنسبة إلى الواقع، و معناه أنه يكفي ذلك واقعا كصورة العلم بالقبلة، فيجزى العمل على طبق المظنة، و لو انكشف الخلاف و هو الظاهر من الرواية.

ثم إن فيها إشعارا بأن عدم العلم بالقبلة أمر قد يتفق و هو مؤيد لما ذكرناه من أن قبلة البعيد هي الجهة دون العين، إذ لو كانت قبلة البعيد هي العين لزم أن تكون صورة عدم العلم أكثر من صورة العلم كما لا يخفى، و مثل رواية سماعة قال: سألت عن الصلاة بالليل و النهار إذا لم ير الشمس و لا القمر و لا النجوم؟ قال عليه السلام: «اجتهد رأيك و تعمّد القبلة جهداك» «١». فإن الرأي هو المشى على طبق الظن.

و جملة من الأخبار تدل على كفاية الصلاة إلى إحدى الجوانب الأربع للمتخير، مثل ما رواه زرارة و محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «يجزئ المتخير أبدا أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبلة» «٢». و مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا، عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قبلة المتخير؟ فقال:

«يصلّى حيث يشاء» «٣» فإن ظاهرهما كفاية الصلاة إلى أي جهة شاء المصلّي المتخير.

و المراد بالمتحير إما من لا علم له كما يدل عليه ذيل الرواية الأولى فيشمل صورة المظنة أيضاً، و حينئذ فيتحقق التعارض بينهما و بين الروایتين المتقدمتين الداليتين على وجوب العمل بالظن، و قاعدة الجمع حينئذ تقتضى التخصيص و حمل

(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 القبلة ب ٦ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٥، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٦ ح ١٠، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٦

هاتين الروایتين على المتحير غير الظان، و إما أن يكون هو من لا علم له و لا ظن، كما هو الظاهر من المتحير، فإن كان ظاناً بشيء لا يكون عند العقلاء و العرف متحيراً في ذلك الشيء، فعلى هذا لا تعارض بين الطائفتين، بل تكون الطائفة الأولى واردة على الثانية، و الظاهر من الروایتين هو الاحتمال الثاني، فإن من كان ظاناً بالقبلة و صلى إلى الجانب الموهوم، يعدّ فعله عند العقلاء قبيحاً، فإنه من ترجيح المرجوح على الراجح، هذا.

و بعض الأخبار الواردة في الباب يدل على وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب، مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي 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 إن هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كنا و أنتم سواء في الاجتهاد، فقال: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه» (١).

و مقتضى هذه الرواية وجوب الصلاة لأربع وجوه في مورد المظنة، فتعارض جميع الروايات المتقدمة، و لكنّها موهونة من جهة مجهولية بعض روايته كخداش [خراش]، و من جهة الإرسال، مضافاً إلى أن مقتضى ظاهرها أن الشيعة لا يعمل على طبق الظن أصلاً و لو في مورد، مع أنه خلاف ما عليه جميع علمائهم من العمل بالظن في موارد كثيرة، كالظن في الركعتين الأخيرتين في الصلاة، و غيره من الموارد، فلا يمكن الاعتماد على مثل هذه الرواية.

و لم يبق معارض للطائفة الأولى من الأخبار الدالة على وجوب العمل بالمظنة إلّا بعض ما يدل من الأخبار على وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب عدا الرواية

(١) التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٤، الاستبصار ١: ٢٩٥ ح ١٠٨٥، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٧

المتقدمة، و هي مرسلّة الصدوق قال: روى فيمن لا يهتدى إلى القبلة في مفازة «أنه يصلى إلى أربعة جوانب» (١). و مرسلّة الكليني قال: و روى أيضاً «أنه - أي المتحير - يصلى إلى أربع جوانب» (٢).

و مقتضى الجمع أن يقال: إن الطائفة الأولى من الأخبار تكون أخص من المرسلّة الأولى لو كان المراد بعدم الاهتداء هو عدم الاهتداء علماً، فيجب تخصيصها بها، و لو كان المراد به عدم الاهتداء و لو ظناً فلا تعارض بينهما.

و أما المرسلّة الثانية فموردها المتحير، و قد عرفت الجمع بين الأخبار الواردة في المتحير و الأخبار الدالة على وجوب التحري و العمل بالظن، فراجع.

نعم تبقى المعارضة بين نفس الأخبار الواردة في المتحير و سيجيء حكمه.

هذا كله فيما إذا تمكّن المصلى من تحصيل الظن، و أما إذا لم يحصل له العلم و لا الظن، بل كان متحيراً في جهة الكعبة، فمقتضى

بعض الأخبار كرواية زرارة و محمد بن مسلم المتقدمه المرويه في الفقيه، و مرسله ابن أبي عمير المتقدمه المرويه في الكافي. أنه يجزى المتحرى أينما توجه، و إلى أى جهة شاء، و مقتضى مرسلتي الصدوق و الكليني المتقدمتين أيضا وجوب الصلاة إلى أربعة جوانب.

و الروايتان الأوليان و إن كانتا مرسلتين أيضا إلا أن الإرسال لا يضر باعتبارهما، لانجباره بفتوى جلّ الأصحاب على طبق مضمونهما، و كيف كان فمرجع الخبرين الأولين إلى سقوط شرطية الاستقبال في صورة التحير، و مرجع الأخيرين إلى ثبوتها مطلقا، فيتعارضان فيسقطان، فيرجع إلى الإطلاقات الدالة على شرطية الاستقبال مطلقا حتى في صورة التحير، و قد تقدّم بعضها في أول

(١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٤، الوسائل ٤: ٣١٠. أبواب القبلة ب ٨ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٢٨٦ ذ ح ١٠، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٨

المبحث.

ثم إن المراد بالظن الذي يجب العمل على طبقه هو الظن الحاصل بعد التحري و الاجتهاد، لا الأعم منه و من الظن الابتدائي، لظهور الأخبار في ذلك كخبر سماعه المتقدم وغيره.

ثم إنه هل يكفي في مورد المظنة أن يصلّى إلى الجوانب الأربعة الذي هو مقتضى الاحتياط أم لا يجوز، بل يجب العمل على طبقها؟ وجهان مبنيان على أنه هل يكفي للمكلف القادر على تحصيل الامتثال التفصيلي و لو ظنا أن يقتصر على الامتثال الإجمالي أم لا، بل يجب عليه إتيان العمل على نحو الامتثال التفصيلي و لو ظنا؟ و قد ذكر في محله «١» فراجع.

ثم إن ما ذكرنا من أنه تجب الصلاة إلى أربعة جوانب على المتحير الذي لا يتمكن من تحصيل العلم و لا الظن، إنما هو في صورة تمكنه من الصلاة إليها، كما إذا لم يكن الوقت مضيقا و لم يكن عرض به ما يمنعه عنها، و أما إذا لم يتمكن من الصلاة إلى أربعة جوانب، إما لضيق الوقت، أو لشيء من الموانع و الطوارئ، فإن لم يتمكن إلا من الصلاة إلى جهة واحدة فقط فيجب عليه صلاة واحدة إلى جهة واحدة مخريرا في تعيينها، كما يدل على ذلك ما دلّ على أن المتحير يصلّى إلى أى جهة شاء «٢»، بعد حملها على صورة عدم تمكنه من الصلاة إلى الجوانب الأربعة، لمعارضتها لما يدلّ على أنه 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 أنه هل يستفاد من الروايات الدالة على كفاية الصلاة إلى

(١) فرائد الأصول: ١٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٣.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٠-٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ١ و ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢١٩

إحدى الجهات- بعد حملها على الصورة المذكورة- سقوط شرطية القبلة في تلك الصورة، و إن الصلاة الواحدة هو التكليف الواقعي لذلك الشخص، و لو لم يصادف القبلة، أو أنه لم يسقط شرطيتها و أن المكلف به، الصلاة إلى القبلة الواقعية؟ غاية الأمر أنه يكفي بالواحدة، لعدم تمكنه من الصلاة إلى باقى الجهات، فإذا تمكّن و زال المانع في الوقت أو خارجه يجب عليه الصلاة إلى بقية الجهات، و لعلّ الظاهر من الرواية هو المعنى الأول فتدبر.

و أما إذا تمكّن من الصلاة إلى جهتين أو ثلاث جهات، ففي وجوب صلاة واحدة إلى جهة واحدة فقط، أو وجوب مقدار تمكّن منه،

خلاف، فالمحكى عن بعض هو الاكتفاء بالواحدة، و عدم وجوب الزائدة عليها «١»، و استدلاله بأن وجوب الصلاة إلى الجوانب الأربعة إنما هو مقدمة للعلم بتحقق الواجب الواقعي الذي هو الصلاة إلى القبلة الواقعية، و من المعلوم أن المقدمة العلمية إنما تجب مع تحقق العلم بعدها، و أما مع عدم إمكان تحققه فغير واجبة عند العقل، و المفروض في المقام أن المكلف غير قادر على الإتيان بجميع الاحتمالات التي توجب العلم و يتحقق بعدها.

وفيه: أن العلم بتحقق الواجب الواقعي ليس واجبا مستقلا في مقابل نفس الواجب الواقعي حتى تجب مقدماته الوجودية، و استحق المكلف بإتيانه المثوبة، و بمخالفته العقوبة، اللتين يستحقهما المكلف بسبب اطاعة الواجب الواقعي و مخالفته، بل المكلف لما توجه إليه التكليف الصادر من المولى و علم به، يحكم العقل عليه بأنه يجب عليك امتثاله، فإذا كان المكلف قادرا على الامتثال اليقيني يحكم عليه بوجوبه. و أما إذا لم يتمكن منه فالعقل يحكم عليه بوجوب السعى،

(١) الفقيه ١: ١٧٩، و حكاه عن العمانى فى مختلف الشيعة ٢: ٦٧، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٦٧، مدارك الأحكام ٣: ١٣٦، الحدائق ٦: ٤٠٠، مفاتيح الشرائع ١: ١١٤، الذخيرة ١: ٢١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٠

و تحصيل الجهد فى حصول مراد المولى و مقصوده، فإذا تمكّن من الامتثال الظنى يحكم بوجوبه عليه، فإذا جهد و سعى غاية السعى و لم يصادف ما أتى به للواجب الواقعي فهو معذور عنده.

و فيما نحن فيه تكون غاية السعى، إتيان مقدار يتمكّن منه من الاحتمالات، لأن إتيان الواحدة يحتمل أنه لم يدرك الصلاة إلى القبلة الواقعية مع احتمال إدراكها فى باقى الصلوات، فإنه و إن لم يتمكن من الموافقة القطعية، و تترك الصلاة الواحدة مع الأكثر فى حصول الموافقة الاحتمالية إلا أن الموافقة الاحتمالية إذا كانت من وجوه متعددة بعضها أقرب إلى الامتثال اليقيني من بعض آخر، يحكم العقل بوجوب إتيان ما هو الأقرب، نظير ما إذا علم بوجوب أحد الشئين المتباينين، و لم يتمكن من الإتيان بهما معا.

و لكن يريح فى نظره وجوب أحدهما على الآخر، فإنّ العقل يستقل بترجيح الجانب المظنون، و يحكم بأنه لو كان الواجب الواقعي هو الطرف الموهوم لم يستحق المكلف عقابا بل هو معذور، بخلاف ما إذا ریح الجانب الموهوم، لأنّ فى الصورة الأولى قد بذل المكلف جهده فى تحصيل مراد المولى بخلاف الثانية، فالأقوى فيما نحن فيه هو القول بوجوب مقدار يتمكّن منه.

فرع: إذا كان المكلف المتخير متمكنا من الصلاة إلى الجوانب الأربعة

و لم يأت بشيء منها حتى زال تمكّنه، و بقى متمكنا من الصلاة إلى أحدها فلا ريب فى وجوبها، و هل يجب عليه بعد الوقت أن يصلّى إلى باقى الجهات أو لا؟ و جهان مبتيان على سقوط شرطية القبلة فى هذه الصورة و عدمه.

و الأقوى هو السقوط و عدم وجوب القضاء بعد الوقت، لأنه لا يزاحم شرطية

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢١

القبلة مع الوقت كما يعلم بالاستقراء و التسع فى موارد مزاحمة الوقت مع سائر الشروط بل بعض الأجزاء، كما فى صورة فقدان الماء التى تجب الصلاة مع التيمم، فإنه لو لا أهمية الوقت لوجب أن يصلّى المكلف مع الطهارة المائية و لو بعد الوقت، و كذا لو تنجس بدنه أو ثوبه، فإنه فى الأول يجب عليه أن يصلّى فى الوقت مع نجاسة البدن، بمعنى أنه تسقط شرطية الطهارة من الخبث، و فى الثانى يجب عليه أن يصلّى عاريا على قول، أو مع ثوبه المتنجس على قول آخر، فعلى الأول تسقط شرطية الستر، و على الثانى تسقط شرطية الطهارة من الخبث، و كما فى صورة سقوط السورة لضيق الوقت و نحوه و تبدل بعض أجزائها بشيء آخر كذلك فى صلاة الخوف.

و غير ذلك من الموارد، فإنه يعلم منها أن الشارع قد اهتم بالوقت، و لم يسقط شرطية فى صورة المزاحمة مع الشروط الأخرى، ففى

المقام إذا قيل: بأن المكلف مأمور بالصلاة إلى القبلة الواقعية، لزم أن تسقط شرطية الوقت، لأنّ الجمع بين التكليف الأدائي و حفظ شرطية القبلة أمر ممتنع، فبملاحظة رعاية الوقت يجب الحكم بسقوط شرطية القبلة، فالصلاة إلى الجهة الواحدة هي المأمور بها الواقعية لهذا المكلف، ومقتضى الإتيان بها سقوط الأمر، فلا وجه لوجوب الصلاة إلى باقى الجهات بعد الوقت.

إن قيل: مقتضى ما ذكر عدم عصيان المكلف لأجل تأخيره حتى زال تمكّنه من الجوانب الأربعة، لأنّه على الفرض قد أتى بما هو المأمور به واقعا، ولم يتحقّق منه مخالفة أصلا، وليس هنا أمر آخر حتى يستحقّ المكلف بمخالفته العقوبة، لأنّ الأمر الذى يتوهم مخالفة المكلف له هو الأمر بالصلاة إلى القبلة الواقعية، ولكن يدفعه أنّ الأمر قد تعلق بطبيعة الصلاة و التخيير بين أفرادها فى أجزاء الوقت عقلياً.

و من المعلوم أنّ الشرائط تختلف باختلاف حالات المكلف فى أجزاء الوقت، ففى حالة وجدان الماء تكون الصلاة مع الطهارة الواقعية مصداقا لطبيعة الصلاة

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٢

التي هي المأمور بها، و فى حالة فقدانها تكون الصلاة مع الطهارة الترايية مصداقا لها، و فى حالة تمكّن المكلف من الصلاة إلى القبلة الواقعية تكون الصلاة إليها مصداقا لطبيعة الصلاة، و فى حالة عدم التمكّن تكون الصلاة مطلقا و لو مع عدم التوجه إلى القبلة مصداقا لها.

فباختلاف حالات المكلف من واجديته للشرائط أو فاقدته يختلف المأمور به الواقعي، ففيما نحن فيه تكون الصلاة إلى جهة واحدة هي المأمور بها الواقعية و قد امتثلها، فلا وجه للحكم بعصيان المكلف فى مفروض المسألة.

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.

المسألة الثالثة: التفريق بين الصلاتين إلى الجهات

يجوز لمن عليه صلاتان كالظهرين مع اشتباه القبلة أن يأتي بمحتملات الثانية مبتدأ من غير الجهة التي ابتدأ بها فى محتملات الاولى، كأن ابتدأ بالظهر متوجّها إلى المشرق و ابتدأ بالعصر متوجّها إلى المغرب، لإطلاق مرسلتي الصدوق و الكليني المتقدمتين الداليتين على أنّ المتحيز يصلّى إلى أربعة جوانب (٢).

و هل يجوز أن يدخل فى محتملات الواجب اللاحق قبل الإتيان بجميع محتملات الواجب السابق، كأن صلّى الظهر إلى جهة واحدة و العصر إليها، ثمّ صلّى الظهر إلى جهة أخرى و العصر إليها، و هكذا إلى أن يأتي بجميع محتملاتهما، أو لا يجوز الدخول فى الثانى، بل يعتبر فى صحّة الدخول فيه الفراغ اليقيني من

(١) كشف اللثام ٣: ١٧٥.

(٢) تقدّمتا فى ص ٢١٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٣

الواجب السابق بإتيان جميع محتملاته؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أنّه هل يجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة الخصوصية المعبرة فى الصلاة اللاحقة، و هي تأخرها عن الصلاة السابقة، 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 أنّه إذا كانت الخصوصية المذكورة لا توجب تردّدا فى الواجب زائدا على التردّد الحاصل من جهة اشتباه القبلة كما فى المقام؟، لأنّ ما يأتي به من أوّل محتملات العصر إن كانت هي الصلاة إلى

القبلة الواقعية فواجديتها للشرط معلومة، وإن لم يكن هي المأمور بها الواقعية، فلا ينفع ترتبها على الظهر الواقعي، فكلّ محتمل يأتي به من العصر إمّا واجد للشرط على تقدير كونه هو المأمور به الواقعي، وإمّا لا ينفع ترتبه على الظهر على تقدير عدم كونه كذلك، فلا تجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة هذه الخصوصية 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، ونحن أيضا نقول به، ولذا لا نجوز الإتيان بجميع احتمالات العصر قبل الفراغ اليقيني من الظهر، ولكن ندعى أنّ ما يأتي به هو العصر الواقعي لو كانت الصلاة السابقة عليه هي المأمور بها الواقعية، وعلى 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، وفي صورة 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، وحينئذ لا يكون واجدا للشرط وهو الترتب على الظهر كما هو واضح.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٤

المسألة الرابعة: إذا لم يتمكن من جميع احتمالات الصلاتين

إذا كان على المتخير الذي يجب عليه أن يصلّي إلى أربعة جوانب صلاتان كالظهرين، و لم يتمكن من الإتيان بجميع احتمالاتهما، كالثمان في الفرض لضيق الوقت أو غيره، بل تمكن من الإتيان بخمس أو ست أو سبع، فهل يجب عليه إيراد النقص على الاولى و صرف الوقت في محتملات الثانية؟ أو أنّه يجب عليه رعاية محتملات الاولى و إيراد النقص على الثانية؟ وجهان مبنيان على أنّ المقدار الذي يختصّ بالعصر من آخر الوقت هل هو مقدار الصلاة إلى القبلة الواقعية، فلا يختلف باختلاف حال المكلف من حيث العلم بالقبلة و الجهل بها، أو مقدار ما يجب على المكلف إتيانه، فيختلف باختلاف حاله كصورة القصر و الإتمام؟ فإنّ المقدار الذي يختصّ بالعصر من الوقت للمسافر هو مقدار إتيان ركعتين، و للحاضر مقدار أربع ركعات، فعلى الوجه الأوّل يجب عليه إيراد النقص على الثانية، و على الثاني تجب رعاية محتملات الثانية و إيراد النقص على الاولى، و الأظهر هو الأوّل. و احتمال السيّد الطباطبائي قدس سرّه في العروة ثبوت التخيير بين إيراد النقص على الاولى أو الثانية (١)، و الظاهر أنّه لا وجه لهذا الاحتمال، لأنّ الأمر دائر بين الوجهين، إمّا أن نقول باختلاف مقدار وقت صلاة العصر باختلاف حالات

(١) العروة الوثقى ١: ٤١٠ مسألة ١٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٥

المكلف من حيث علمه بالقبلة أو جهله بها، أو نقول بعدم الاختلاف، فمقداره هو مقدار الصلاة إلى القبلة الواقعية، فعلى الأول يتعين إيراد النقص على الاولى و على الثاني يتعين إيراده على الثانية، و لا يبقى وجه للتخيير بين الأمرين.

نعم قد يقال في وجهه بناء على الوجه الثاني - و هو اختصاص وقت العصر بمقدار الصلاة إلى القبلة الواقعية - بأنّ الأمر يدور بين الوجهين: أحدهما حفظ شرطية القبلة في صلاة الظهر، و سقوطها بالنسبة إلى صلاة العصر، و الآخر عكس ذلك، لأنّ ما سوى الوقت المختصّ بالعصر مشترك بينه و بين الظهر، فيمكن رعاية القبلة في الاولى بإتيان جميع محتملاتها، و سقوطها في الثانية، و يمكن العكس، و حيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيجب الحكم بالتخيير، هذا.

و يمكن الدّب عنه بأن يقال: إنّ لا إشكال في أنّ صلاة العصر مترتبة على الظهر و متأخرة عنه، فما دام لم يأت بصلاة الظهر لا يكون

قادرا عليها، فإذا كانت صحّة الثانية في الوقت المشترك تتوقّف على الإتيان بالظهر الواقعي، و المفروض أنّ المكلف حين الإتيان بصلاة الظهر يكون قادرا على رعاية القبلة فيها بالإتيان بجميع الاحتمالات، فلا وجه للحكم بالتخير بين مراعاتها في الظهر دون العصر و العكس، نظرا إلى أنّه بعد الإتيان بالظهر لا يكون متمكّنًا من رعايتها في العصر، و ذلك كما أنّ المكلف الذي يكون بالفعل مختارا لا يجوز له أن يعامل مع نفسه معاملة المضطر لأجل أنه يصير في الاستقبال مضطّرًا، ألا ترى أنّه لو كان الشخص الذي عليه صلاتان كالظهرين عالما بالقبلة غير متردّد فيها، و لكن لا- يقدر على مراعاتها في كليهما، بل يتمكّن من حفظها في خصوص إحداهما، لا يجوز أن يراعى القبلة في الصلاة اللاحقة دون السابقة، و هكذا باقى الشروط و الأجزاء، كما إذا لم يتمكّن من القيام في تمام ركعات صلاته بل تمكّن منه في إحدى الركعات مثلا،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٦

فإنّه لا يجوز له أن يترك القيام في الركعات السابقة لأجل حفظه في الركعات اللاحقة، إلى غير ذلك من الموارد. ثمّ إنّ بعد ورود النقص على الظهر بناء على الوجه الأوّل، أو على العصر بناء على الوجه الثانى، هل يجب عليه مقدار ما تمكّن من احتمالات الظهر أو العصر، أو لا يجب عليه إلّا الإتيان بصلاة واحدة إلى جهة واحدة؟ و جهان، فلو كان المكلف متمكّنًا من الإتيان بسبع صلوات، و قلنا بأنّه يجب إيراد النقص على الظهر مثلا، يجب عليه أن يأتي بثلاث احتمالات الظهر على الأوّل، و يكتفى بإتيان الواحدة على الثانى.

و هذان الوجهان متفرّعان على القولين في المسألة السابقة، و قد تقدّم اختيار الوجه الأوّل. هذا كلّه فيما إذا تمكّن من الإتيان بأكثر من أربع صلوات، و أمّا إذا لم يتمكّن إلّا من الإتيان بأربع أو ثلاث أو اثنين، فهل يجب عليه أن يصلّيها للظهر إلّا واحدة، أو أنّ الوقت المشترك بين الظهر و العصر قد انقضى، و دخل الوقت المختصّ بالعصر، فيجب عليه أن يصلّيها جميعا للعصر؟ و جهان مبتان على الوجهين اللذين ذكرناهما آنفا، من اختلاف مقدار وقت العصر باختلاف حال المكلف من حيث العلم و الجهل و عدمه، فعلى الأوّل يجب عليه أن يأتي بجميع الاحتمالات للعصر، و على الثانى يجب أن يأتي بواحدة منها للعصر و ما بقى للظهر، و قد تقدّم أنّ الأظهر هو الوجه الثانى.

ثمّ إنّ بناء على الوجه الثانى هل يجب عليه أن يصلّى مقدار ما تمكّن منه للظهر، و إن كان أكثر من الواحدة، أو لا يجب عليه إلّا الإتيان بواحدة فقط كالعصر؟ قولان، و قد تقدّم وجههما، و لا يخفى أنّ هذين القولين يجريان بناء على الوجه الأوّل أيضا كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٧

المسألة الخامسة: التكرار في الصلوات المندوبة و باقى الفرائض لفائد العلم و الظنّ

كما أنّ المتخّير في القبلة يجب عليه تكرار الصلاة إلى أربع جهات في الصلوات اليومية، كذلك يجب عليه التكرار مع فقد العلم و الظنّ في الصلوات المندوبة و باقى الصلوات الواجبة كصلاة الميت، و إن احتل بعض فيها عدم وجوب التكرار «١»، و لكنّه لا وجه له.

و لعلّ منشأ توهمه أنّ وجوب التكرّر في الصلوات اليومية إنّما هو لدلالته دليل شرعى تعبدى، و هو غير متعرّض لحكم صلاة الميت إذا اشتبهت القبلة 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 في الصلوات التي لا يكون بناؤها على التكرّر، كصلاة الجمعة و العيدين، هذا. و يجرى حكم الظنّ أيضا مع فقد العلم في باقى الصلوات الواجبة و المندوبة، و كما أنّ المتخّير يجب عليه تكرار الصلاة، كذلك يجب عليه التكرار مع عدم العلم و الظنّ في الأجزاء المنسية و سجدة السهو، و بناء على وجوب الاستقبال لهما كما هو الظاهر من الأدلة، فإذا كان وظيفته

تكرار الصلاة إلى أربع جهات و علم بعد الإتيان بجميعها أنه لم يأت بالتشهد مثلا في شيء منها، يجب عليه قضائه إلى أربعة جوانب، و أما إذا علم أن جزءا قد نسيه في إحدى الصلوات المأتى بها، فيحتمل أن تجرى قاعدة الفراغ، لأنه و إن كان قاطعا

(١) الحدائق ٦: ٤٢٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٨

إجمالا- بنسيان بعض الأجزاء، و مورد قاعدة الفراغ هي صورة الشك في الإتيان به، إلا أنه لما كان المكلف بالنسبة إلى المكلف به الواقعي- الصلاة إلى القبلة الواقعية- شاكا في الإتيان بالجزء، فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ. و يحتمل أن يقال بوجوب القضاء عليه إلى أربع جهات، لأنه و إن كان شاكا في الإتيان بالجزء بالنسبة إلى المكلف به الواقعي، إلا أن العقل الذي يحكم عليه بوجوب الصلاة إلى أربعة جوانب يقضى بوجوب القضاء إليها، لأنه يجب عليه لعلم بوجود جميع الصلوات مع أجزائها، فإذا كان عالما 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 المتخير بفوات بعض المحتملات

إذا علم المتخير بعد الإتيان بمحتملات ما يجب عليه تكراره، بأنه لم يأت بجميع المحتملات، بل ترك واحدا منها مثلا، سواء تذكر في الوقت أو في خارجه أو علم ببطلان أحد المحتملات من جهة نقصانه لأجل ترك الركن فيه سهوا، فهل يجب عليه الإتيان بما علم أنه لم يأت به في الوقت أو بعده، و كذا إعادة ما وقع باطلا، أو لا يجب شيء منهما؟ وجهان، من جريان قاعدة الفراغ أو الشك بعد الوقت بالنسبة إليه، لأنه و إن كان قاطعا بترك أحد المحتملات، أو بنسيان الركن، إلا أنه يكون بالنسبة إلى المأمور به الواقعي- الصلاة إلى القبلة الواقعية- شاكا في الإتيان به، أو نسيان الركن نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٢٩

فيه فتجربى قاعدة الشك بعد الوقت و قاعدة الفراغ، و مقتضاها عدم وجوب الإتيان بالمحتمل الذي يعلم بعدم الإتيان به و عدم وجوب إعادة فيما لو علم بترك الركن نسيانا.

و من أنه و إن كان شاكا بالنسبة إلى المأمور به الواقعي في الإتيان به، أو في نسيان الركن فيه، إلا أنه بعد ملاحظة أن الشارع لم يسقط شرطية القبلة، و المفروض أن طريق إحرازها منحصر في الإتيان بالصلاة إلى أربعة جوانب و أنه يعلم بترك أحد المحتملات أو بترك الركن فيه سهوا الذي هو بمنزلة الأول يحكم العقل و العرف حكما قطعيا بوجوب الإتيان بما علم بفواته، و وجوب إعادة عليه، و هذا هو الأظهر، و في حكم ترك الركن سهوا ما لو علم بترك ما لا تبطل الصلاة بتركه سهوا، بل يجب عليه أن يقضيه بعد الفراغ من الصلاة كالتشهد و السجدة الواحدة، فإذا علم بترك التشهد مثلا في أحد المحتملات يجب عليه قضاؤه، و لا تجرى قاعدة الفراغ بالنسبة إليه كما عرفت.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الإتيان بما علم فوته، و إعادة المأتى به فاسدا من جهة 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 الصورة الأولى الإتيان بالصلاة إلى الجهة التي يعلم تفصيلا أنه لم يصل إلى تلك الجهة صلاة صحيحة، و في الصورة الثانية الإتيان بها إلى أربع جهات في كلا الفرضين لإحراز الصلاة إلى القبلة الواقعية، أما لو علم بترك ما لا تبطل الصلاة بتركه سهوا بل يجب عليه قضائه بعد الإتمام، فإن علم بتركه في واحد معين من المحتملات، فإن كان هو الأخير يجب عليه قضائه بعده إلى الجهة 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، فالمسألة مبنية

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٠

على أن الأجزاء المنسية التي يجب قضاؤها بعد الفراغ من الصلاة هل تكون جزء للصلاة و متممة 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 يضر بها الانفصال و فعل المنافي 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 أما بناء على القول الأول الذي هو الظاهر من الأدلة، فلا يحصل العلم بإتيان الصلاة التامة إلى القبلة الواقعية بقضاء الجزء المنسي 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 الأتصال، و واجديته لشرائط الصلاة، بل يحصل الاحتياط بقضاء الجزء المنسي كالتشهد مثلا بعد الإتيان بالمحتمل الأخير إلى الجهة التي صلى الأخير إليها، ثم الإتيان بثلاث صلوات تامة إلى الجهات الثلاث الأخرى، أو الإتيان ثانيا بالصلاة إلى أربعة جوانب.

و من هنا ظهر حكم الفرض السابق، فإنه إذا علم بترك التشهد في المحتمل الثالث مثلا، فطريق الاحتياط هو أن يأتي بصلاة تامة إلى الجهة التي صلى المحتمل الثالث إلى تلك الجهة ثانيا، و هكذا حكم سائر فروضه.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣١

المسألة السابعة: مراتب الامتثال ثلاثة

قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أن مراتب امتثال الأمر المتعلق بالمأمور به الواقعي - و هي الصلاة إلى القبلة الواقعية - ثلاثة: الأول: العلم التفصيلي بإتيانه مع تمكنه من تحصيله.

الثاني: التحري و الاجتهاد و العمل على طبق المظنة من أي شيء حصلت، مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي.

الثالث: العلم الإجمالي بإتيانه في صورة التحير و عدم التمكن من تحصيل العلم و الظن.

و في الاكتفاء به في صورة التمكن من تحصيل واحد منهما وجه، و هل ثبت في الشرع مرتبة اخرى و هي العمل على طبق الأمارات التي عيّنت شرعا لتعيين القبلة، كوضع الجدى 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؟ و لا يخفى أنه مع ثبوت كونها مرتبة اخرى غير المراتب المتقدمه لا إشكال في تقدمها على التحري و الاجتهاد، و في تساويها مع المرتبة الاولى في مقام الامتثال تأمل و إشكال.

و كيف كان، فالظاهر انه لا يظهر من الأخبار أن ما ذكر يكون أماره بالخصوص، بحيث كان في العمل بالجدى مصلحة تتدارك بها المفسدة المترتبة على ترك الصلاة إلى القبلة الواقعية على فرض الخطأ، فالأمر بوضع الجدى على القفا في حال الصلاة مع عدم التمكن من العلم - كما هو مورد الرواية - إنما هو لأجل أنه يفيد الظن، إن لم نقل بإفادته العلم بالقبلة التي هي جهة الكعبة دون غيرها، كما عرفت،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٢

فاعتباره إنما هو لذلك لا لأجل كونه أماره بالخصوص.

و أما قبله بلد المسلمين، ففيه: انه لم يدل على اعتبارها دليل سوى السيرة المستمرة بين الناس، فإنهم إذا دخلوا بلد المسلمين و تحيروا

في القبلة لا- يتفحصون عنها، بل يصلون إلى الجهة التي تطابق محاريب مساجدهم، ولعلها ليس لكون ذلك عندهم من الأمارات المخصوصة، بل لأجل أنهم لم يَكُونُوا عالمين بالقبلة، يكون أقصى مراتب الامتثال لهم هو العمل بالظن، فاعتمادهم على المحاريب و قبور المسلمين إنما هو لأجل إفادتهما ظنا قويا، وكذا قول صاحب الدار لمن دخل فيها. فظهر ممّا ذكرنا أنّ مراتب الامتثال هي الثلاثة المذكورة ولا يزيد عليها قسم رابع.

المسألة الثامنة: إذا صلى إلى جهة ثم تبين خطأه

إذا صلى إلى الجهة التي كان مأمورا بالتوجه إليها، ثم تبين خطأه بعد الفراغ من الصلاة، 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 المعروفة الدالة عليه كصحيحة معاوية بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السّلام عن الرجل يقوم في الصلاة ثم ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنه قد انحرّف عن القبلة يمينا أو شمالا؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» «٢».

(١) فعن المحقق الاجزاء كما في شرائع الإسلام ١: ٦٧-٦٨، المختصر النافع: ٢٤، المعتمد ٢: ٧٤، و عن عدّة الإعادة مطلقا، المبسوط ١: ٢٨٠، المقنعة: ٩٧، المراسم: ٦١، الكافي في الفقه: ١٣٨.

(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. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٣

و صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبله كلّه» قال: قلت: فمن صلى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: «يعيد» «١». و الظاهر عدم اختصاصهما بالمجتهد المخطئ بل يعمّ الناسي و الغافل. و رواية عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال في رجل صلى على غير القبلة فيعلم و هو في الصلاة قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم، و إن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاة» «٢».

و رواية حسن بن ظريف المروية في قرب الإسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر بن محمّد عن أبيه، عن عليّ عليهم السّلام أنّه كان يقول: «من صلى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة، ثمّ عرف بعد ذلك فلا إعادة عليه إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» «٣». و لا يعارض هذه الأخبار، الأخبار الدالة على وجوب الإعادة في الوقت و عدمه في خارجه التي سيأتي ذكرها في الفرض الثاني. أمّا الصحيحتان فإن كان المراد منهما أنّ ما بين المشرق و المغرب قبله حقيقة و بحسب الواقع، بأن يكون مراد الإمام عليه السّلام في الصحيحة الأولى ردع السائل عمّا توهمه، من كون صلاته وقعت على غير القبلة، فهما واردتان على تلك الأخبار، لأنهما تدلّان بالمطابقة على تعيين حدّ القبلة، فلا تعرّض فيهم لفرض الصلاة إلى

(١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٥٥، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح 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) قرب الاسناد: ١٠٧ ح ٣٨١، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٤

غير القبلة بخلاف تلك الأخبار، فإنّها تدلّ بظاهرها على حكم من صلى إلى غير القبلة، فالموضوع فيها أمر و فيهما أمر آخر. و إن

كان المراد منهما أن الانحراف عن القبلة إلى ما بين المشرق و المغرب لا يضر بصحة الصلاة، بل الصلاة مع هذا الانحراف اليسير تكون كالصلاة إلى القبلة الواقعية.

و بعبارة أخرى، إن ما بين المشرق و المغرب يكون قبله لا مطلقاً، بل في الجملة، و في بعض الأحوال تنزيلاً، فمراد الإمام عليه السلام في الصحيحة الأولى هو تقرير السائل على ما ذكره مع حكمه بأوسع دائرة القبلة في صورة الغفلة و النسيان و خطأ الاجتهاد، على ما يقتضيه إطلاقها، فهما حاكمتان على تلك الأخبار كما لا يخفى.

و أما الروايتان الأخيرتان فهما مخصّصتان لتلك الأخبار، فيختصّ موردهما بما إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق و المغرب، و لا يمكن العكس، لأنه لو كانت تلك الأخبار مخصّصة لهما، و اختصّ موردهما بما إذا علم بالانحراف في خارج الوقت، يلزم أن تكون الخصوصية المذكورة فيهما، و هو كونه بين المشرق و المغرب لغوا، مع أنّهما صريحتان في مدخليتها في الحكم بعدم وجوب الإعادة. و ممّا ذكرنا ظهر ضعف ما اختاره صاحب الحدائق «١»، تبعاً للقدماء من الأصحاب، من وجوب الإعادة عليه في الوقت مطلقاً، مستنداً بأنه كما يمكن تقييد النصوص الدالة على وجوب الإعادة في الوقت دون خارجه بما إذا لم يكن الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب، كذلك يمكن تقييد هذه الأدلة بإرادة عدم الإعادة في خارج الوقت فقط، فإنّ بينهما تعارض العموم من وجه، و لا ترجيح للأول على الثاني، بل الأمر بالعكس، لأنّ القدماء من الأصحاب حكموا بوجوب

(١) الحدائق ٦: ٤٣٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٥

الإعادة في الوقت مطلقاً، و قيّدوا الروايات الدالة على الحكم الأوّل، و ذلك لأنّ القدماء من الأصحاب لم يتعرضوا لحكم ما إذا كان الانحراف يسيراً، و عدم تعرضهم له يحتمل أن يكون لأجل طرحهم للروايات الدالة على ذلك، و هو بعيد مع صحتها. و يحتمل أن يكون لمّا فهموا منها من كون مدلولها إنّما هو تعيين حد القبلة، خصوصاً على ما بيناه في معنى تلك الروايات من أنّ المراد بما بين المشرق و المغرب هو المقدار الذي لا يصدق على شيء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها، و هو مساو لربع الدورة تقريباً، فهذه الروايات لم تكن متعرضة لحكم الانحراف عن القبلة.

هذا كلّ فيما إذا كان منحرفاً عن القبلة انحرافاً يسيراً، و أمّا إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق و المغرب، فالأقوى فيه وجوب الإعادة في الوقت دون خارجه، لقاعدة الإجزاء بالنسبة إلى ما بعد الوقت، و للنصوص الدالة عليه:

كرواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا صلّيت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنّك صلّيت و أنت على غير القبلة و أنت في وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد» «١».

و رواية يعقوب بن يقطين قال: سألت عبداً صالحاً عن رجل صلّى في يوم سحاب على غير القبلة ثمّ طلعت الشمس و هو في وقت، أ يعيد الصلاة إذا كان قد صلّى على غير القبلة؟ و إن كان قد تحرّى القبلة بجهده أ تجزيه صلاته؟ فقال عليه السلام: «يعيد ما كان في وقت فإذا ذهب الوقت فلا إعادة عليه» «٢».

(١) الكافي 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) التهذيب ٢: ٤٨ و ١٤١ ح ١٥٥ و ٥٥٢، الاستبصار ١: ٢٩٦ ح ١٠٩٣، الوسائل ٤: ٣١٦. أبواب القبلة ب ١١ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٦

و مكاتبه محمد بن الحسين قال: كتبت إلى عبد صالح: الرجل يصلّى في يوم غيم في فلاة من الأرض و لا يعرف القبلة، فيصلّى حتّى

إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس فإذا هو قد صلى لغير القبلة، أ يعتد بصلاته أم يعيدها؟ فكتب عليه السلام: «يعيدها ما لم يفته الوقت أو لم يعلم أن الله يقول و قوله الحق (فَأَيُّكُمْ تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ) «١» «٢»».

و رواية سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في قفر من الأرض في يوم غيم فيصلّى لغير القبلة، ثمّ يصحى فيعلم أنّه صلّى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال عليه السلام: إن كان في وقت فليعد صلاته، وإن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده» «٣».

و الاستفادة 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 محكيّ النهاية: و قد رويت رواية 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 السيد في الناصريات و ابن إدريس في السرائر «٥»، إلّا أنّهما لم يعتمدا عليه، و لا يخفى أنّ هذه الرواية و إن لم تكن مذكورة مسنده في الجوامع التي بأيدينا بل حكاها الشيخ قدس سرّه في محكيّ النهاية بنحو الإرسال، إلّا أنّه باعتبار إحاطة

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) التهذيب ٢: ٤٩ ح ١٦٠، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٧، الوسائل ٤: ٣١٦. أبواب القبلة ب ١١ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٩، التهذيب ٢: ٤٧ و ١٤٢ ح ١٥٢ و ١٥٣ و ٥٥٣، الاستبصار ١: ٢٦٩ ح ١٠٩١، الوسائل ٤:

٣١٧. أبواب القبلة ب ١١ ح ٦.

(٤) النهاية: ٦٤.

(٥) المسائل الناصريات: ٢٠٢ المسألة الثمانون، السرائر ١: ٢٠٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٧

الشيخ بالأخبار المروية عن النبي و الأئمة عليهم السلام نعلم بوجودها في الجوامع الأولى.

و لا يمكن أن يكون مراد الشيخ بهذه الرواية هي رواية عمّار الساباطي المتقدمة، لأنّها ظاهرة في حكم ما لو كان مستدبرا للقبلة، ثمّ علم بعد الفراغ قبل خروج الوقت، فالمورد فيهما مختلف، و أيضا لا يكون المقصود بها رواية عمرو بن يحيى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبينت القبلة و قد دخلت وقت صلاة أخرى؟ قال عليه السلام: «يعيدها قبل أن يصلّى هذه التي قد دخل وقتها» «١». لأنّها ظاهرة في تعيين وقت قضاء الصلاة التي وقعت على غير القبلة، بعد الفراغ عن أصل وجوب الإعادة، فهي غير مرتبطة بما تدلّ على أصل وجوب الإعادة أو القضاء، و على تقديره فهي لا تتعرض لحكم الاستدبار بالخصوص، بل تدلّ على حكم الصلاة التي وقعت على غير القبلة أعمّ ممّا كان مستدبرا.

فظهر أنّ الروايات الواردة في حكم المسألة التي نحن فيها لا- تنحصر بالطائفتين المذكورتين، بل فيها ما يدلّ على التفصيل بين الاستدبار و غيره، و هو ما رواه الشيخ في النهاية مرسلا، و قد استشكل فيها:

أولا: بأنّها غير معلومة الحجية، إذ لو كانت مذكورة مسنده و نعلم بروايتها لأطلعنا على قدح في روايتها و إن لم يطلع عليه الشيخ.

و ثانيا: بأنّها على فرض حجيتها معارضة مع الأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت مطلقا و لو كان مستدبرا.

و ثالثا: بفتوى جماعة من قدماء الأصحاب على خلافها كالسيد المرتضى و ابن إدريس و ابن جنيد «٢». و لكن لا يخفى أنّ ضعفها

على تقديره منجبر بفتوى كثير من

(١) التهذيب ٢: ٤٦ ح ١٤٩، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٨، الوسائل ٤: ٣١٣. أبواب القبلة ب ٩ ح ٥.

(٢) المسائل الناصريات: ٢٠٢ المسألة الثمانون، السرائر ١: ٢٠٥. و حكاة عن ابن الجنيدي في مختلف الشيعة ٢:

٦٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٨

الأصحاب على طبق مضمونها كالمفيد في المقنعة، والشيخ في جميع كتبه، و سلّار وغيرهم «١»، و ليست معارضة مع الأخبار المتقدمة لأنها أخص منها، إذ التعارض بينهما إنّما هو في خصوص ما بعد الوقت، فتلك الأخبار تدلّ على عدم وجوب الإعادة مطلقاً، وهذه تدلّ على وجوبها لو كان مستدبراً، فيجب أن يخصص 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 المروية عن النبيّ و الأئمة عليهم السلام، فلعله لم يطلع على هذه الرواية، فأفتى على طبق تلك الروايات المتقدمة، 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 ممّن يعتمد في نظائر المسألة على مجرد نقل الشيخ، و يطعن على من رده بالإرسال أو غيره!

ثمّ إنّ المراد بالاستدبار في الرواية التي رواها الشيخ «٣» ليس هي النقطة المقابلة للكعبة، بل المراد به هو الربع المقابل للربع من الدائرة التي وقعت الكعبة في جزء منه، و يجب التوجه في الصلوة و غيرها إليه، و أيضاً ليس المراد به ما هو خارج عمّا بين المشرق و المغرب، كما قد يتوهّم من رواية عمّار الساباطي المتقدمة، باعتبار

(١) المقنعة: ٩٧، الخلاف ١: ٣٠٣ مسألة ٥١، المبسوط ١: ٨٠، النهاية: ٦٤، المراسم: ٦١، الغنية: ٦٩، المهذب ١: ٨٧، الكافي في الفقه:

١٣٩.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٥٨.

(٣) النهاية: ٦٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٣٩

المقابلة بينه و بين ما بين المشرق و المغرب، لأنّ هذا التوهّم ممنوع، و مع فرضه فلا يدلّ على أنّ المراد بالاستدبار فيما حكاة الشيخ أيضاً ذلك، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا- من وجوب الإعادة عليه في الوقت دون خارجه فيما إذا كان الانحراف كثيراً- إنّما هو فيما إذا كان مأموراً بالتحريّ و الاجتهاد، لعدم انكشاف الواقع، فتحريّ ثمّ تبين مخالفته للواقع، و أمّا إذا كان عالماً بالحكم و بالقبلة و لكن صلّى إلى غير القبلة سهواً أو اشتباهاً، ففي إلحاقه بالصورة الأولى خلاف بين الأصحاب.

و ممّن ذهب إلى الإلحاق و عدم التفصيل، المفيد قدس سرّه في المقنعة، و الشيخ في التهذيب و النهاية، و بعض المتأخرين كالمحقّق الهمداني في المصباح «١»، و لكنّ الأقوى عدم الإلحاق وفاقاً للعلامة في المختلف «٢». و احتجّ الشيخ- على ما حكاة عنه العلامة 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 خلّى و طبعه، فذلك الحكم مرفوع في حال صدوره نسياناً، فلا يتم الاستدلال أيضاً، لأنّ المفروض أنّ الناسي المكلف بالصلوة إلى القبلة الواقعية لم يأت بها، ففي الحقيقة يكون كمن لم يصلّ أصلاً، فهو لم يعمل عملاً له حكم حتى يرفع ذلك الحكم في حال النسيان، بخلاف من كان مأموراً بالتحريّ و الاجتهاد، فإنّ الحكم في حقّه هي الصلوة إلى

(١) المقنعة: ٩٧، التهذيب ٢: ٤٧، النهاية: ٦٤، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١١٥.

(٢) مختلف الشيعة ٢: ٧٣.

(٣) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩. أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٠.

جهة ظنّ أنها القبلة، و لذا لو لم يكن دليل على وجوب الإعادة عليه في الوقت لم نقل بوجوبها عليه، لأنّ الأمر الظاهري يقتضى الإجزاء و لو انكشف الخلاف في الوقت، و هذا بخلاف الناسي فإنّ الحكم في حقّه هي الصلاة إلى القبلة الواقعية، و المفروض عدم مطابقتها عمله لها.

ثمّ إنّه على تقدير دلالة حديث الرفع على عدم وجوب الإعادة فهو معارض بحديث رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» «١» لأنّ مورده صورة النسيان فقط، لا ما يشمل العامد و الجاهل كما قال به بعض، لأنّ التعبير بالإعادة لا يناسبها، فإنّها إنّما تستعمل في مورد يكون الشخص قاصدا لامتنال التكليف المتوجّه إليه، و يكون هو الداعي له على إتيان العمل.

غاية الأمر أنّه منعه عن إتيانه تامّا بأجزائه و شرائطه بعض الطوارئ القهرية، و إلّا فالعامد الذي يترك عمدا بعض ماله دخل في تحقّق المأمور به، أو يفعل بعض ما كان وجوده مضراّ به لا- يكون قاصدا في الحقيقة لإتيان المأمور به، فلا- يقال عليه أنّه يجب عليك الإعادة، بل يقال: إنّ يجب عليك أصل الصلاة كما هو واضح.

نعم لا يبعد أن يكون شاملا للجاهل القاصر الذي يعتقد صحته ما يفعله، و إن كان في الواقع فاسدا، و سيأتي في بعض المباحث الآتية مزيد توضيح لذلك فانتظر. فإذا انحصر مورد حديث لا تعاد بصورة النسيان و لم يكن عامّا له و لغيره، فيكون حينئذ مخصّصا لحديث الرفع، و حاكما عليه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ لا دلالة للأخبار المتقدمة المفصلة بين الوقت و خارجه على عدم الفرق بين الناسي و غيره كما يظهر من بعض، لأنّك عرفت أنّ موردها ما إذا كانت علائم

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤١.

الانكشاف مفقودة لأجل العمى أو الغيم أو غيرهما، فلا يشمل صورة النسيان، فالواجب الرجوع في حكم هذه الصورة إلى القواعد، و هي تقتضى وجوب الإعادة عليه في الوقت و في خارجه مطلقا، حتّى ما إذا لم يكن مستدبرا للقبلة، فإنّه لم يأت بما هو المأمور به. و المفروض أنّه لم يتوجه إليه أمر ظاهري حتى يقال باقتضائه للإجزاء، فيجب عليه الإعادة كما يدلّ عليه أيضا حديث لا تعاد على ما عرفت.

هذا كلّ فيما إذا كان الانحراف كثيرا، و أمّا إذا كان يسيرا فمقتضى حديث الرفع و إن كان عدم وجوب الإعادة، بناء على أنّ المراد برفع النسيان هو رفع حكم كلّ ما صار النسيان سببا له، من فعل أو ترك، فإذا صلّى مع نسيان السورة مثلا فهو يقتضى عدم وجوب الإعادة عليه، و عدم كون السورة جزء في حال النسيان، فما يترتب على تركها من عدم تحقّق المركّب و عدم الإتيان بالمأمور به و وجوب الإعادة فهو مرفوع، و لا يلزم من هذا عدم وجوب الإتيان بالصلاة فيما إذا تركها في بعض الوقت سهوا، لأنّ 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 و إن كان ذلك إلّا أنّ حديث لا تعاد يدل على وجوب الإعادة عليه، و هو مخصّص لحديث الرفع،

لأنك عرفت أن مورده هو الساهي فقط، ولا يشمل العالم العامد والجاهل. هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة الواردة في المسألة، وأما مع ملاحظتها فلا يجب عليه إعادة لإطلاق موردها على وجه يشمل الناس، ولا يختص بالمجتهد المخطئ في اجتهاده كما هو ظاهر صحيحته معاوية بن عمارة و زرارة، و رواية عمارة الساباطي المتقدمة «١».

(١) الوسائل ٤: ٣١٤، ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ١ و ٢ و ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٢

ثم إن الصحيحتين تدلان بظاهرهما على أن ما بين المشرق والمغرب قبله لجميع المكلفين، في جميع الحالات من العلم والظن وغيرهما، مع أن أحدا من الأصحاب لم يعمل على طبقهما، ولذا لم يعتبر بذلك في مقام تعيين حد القبلة كعارض لقوله عليه السلام في رواية عمارة الساباطي: «إن كان متوجها فيما بين المشرق والمغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعة يعلم» فإنها تدل بظاهرها على أن القبلة التي لو كان المكلف عالما بها لوجب عليه أن يتوجه نحوها، أضيق مما بين المشرق والمغرب.

فالوجه أن يقال: إن المراد منهما أن ما بين المشرق والمغرب قبله في الجملة، ولو لبعض المكلفين في الحالات، بأن يقال مثلا: إن الإمام عليه السلام قال في صحيحة زرارة أنه لا يصدق عنوان الصلاة على الصلاة التي كانت فاقدة لشرط القبلة، فصدقها يتوقف على أن يكون المصلّي متوجها إليها، ثم سأل الراوي عن حد القبلة التي لو كان المكلف متوجها إليها لصدق على فعله أنه صلاة فقال عليه السلام: «ما بين المشرق والمغرب قبله» يعني: إنه إذا تجاوز هذا الحد فلا يصدق عنوان الصلاة، وأما صدقها على الصلاة التي كان التوجه فيها إلى ما بين المشرق والمغرب مطلقا وفي جميع الأحوال فلا يعلم منهما.

وبالجملة: لا يستفاد منهما أن ما بينهما قبله مطلقا، بل هي قضية مجملة لا تنافي عدم كونه قبله في بعض الأحوال، وعلى تقدير كون ظاهرهما ذلك يجب تأويلهما وحملهما على ما ذكرنا، لما عرفت من كونهما معرضا عنهما مع ثبوت المعارض لهما، ويؤيد ذلك أن المشهور بل المتفق عليه بين الأصحاب أن الالتفات إلى غير القبلة في أثناء الصلاة مبطل لها «١»، ومعنى الالتفات أن ينحرف بوجهه عن القبلة بحيث

(١) النهاية: ٦٤، المعتمد ٢: ٢٦٠، روض الجنان: ٣٣٢، الذكري ٣: ١٨٠، الروضة البهية ١: ٢٣٦، البيان: ١٨٢، جامع المقاصد ٢: ٣٤٧، الحدائق ٩: ٣١، مستند الشيعة ٧: ٢٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٣

يرى خلفه.

ومن المعلوم أنه يتحقق بكون وجهه مواجها إلى قريب المشرق والمغرب الذي يصدق عليه إنه ما بينهما، فلو كان ما بين المشرق والمغرب قبله في جميع الحالات لزم عدم بطلان الصلاة في صورة الانحراف بوجه الالتفات، لأنه لم ينحرف بوجهه عما بينهما، هذا مضافا إلى سائر الروايات الواردة في حكم المسألة الدالة على خلاف ذلك، مثل ما رواه في الجعفریات عن محمد بن محمد بن محمد بن أشعث الكوفي، عن موسى بن إسماعيل، عن أبيه، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام: إن عليا عليه السلام كان يقول: «من صلى لغير القبلة إذا كان بين المشرق والمغرب فلا يعيد» «١». و رواه السيد فضل الله الراوندي في النوادر عن عبد الواحد بن إسماعيل عن محمد بن الحسن التميمي، عن سهل بن أحمد الديباجي، عن محمد بن محمد إلى آخر ما ذكر في الطريق «٢» الأول، إلا أن فيها: «إذا كان إلى المشرق أو المغرب». والظاهر أنه من سهو الراوي والصحيح هو الأول.

نعم، في رواية الكليني عن أبي هاشم الجعفری الواردة في الصلاة على المصلوب ما يدل على ذلك، حيث قال: سألت الرضا عليه السلام عن المصلوب؟ فقال:

«أما علمت أن جدّي عليه السّلام صلّى على عمّه؟» (٣) قلت: أعلم ذلك و لكنّي لا- أفهمه مينا، فقال: أئنه 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

(١) الجعفریات: ٨٧ ح ٢٩٥.

(٢) نوادر الراوندى: ١٥٥ ح ٤٩٩، بحار الأنوار ٨١: ٦٩ ح ٢٦.

(٣) الظاهر أنه: زيد بن عليّ بن الحسين عليهما السّلام.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٤

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 كلّ 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 دائرة المعدّل و ما يقارباها 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 الذى لا يصدق على جزء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها و لو في يوم، و هو عبارة عمّا بين مشرق أول الجدى و مغربه المساوى لربع الدورة تقريبا، فالأخذ به أيضا على الإطلاق مشكل. فالأوسعيه بهذا المقدار ممّا لا يمكن الالتزام بها، و كذلك وجوب التوجه إلى عين الكعبة على نحو يخرج من وسط وجه المصلّى خط مستقيم واقع عليها، قام على عدمه سيرة المسلمين من زمان النّبىّ و الأئمة عليهم السّلام إلى زماننا هذا، مع كثرة ابتلاء الناس إلى التوجه إليها في الصلاة و غيرها، فكيف يمكن أن يكون الناس مأمورين بالتوجه إليها على النحو المذكور، و لذلك ذهب المتأخرون إلى أنّه لا يعتبر في تحقق الاستقبال عرفا وقوع الخط الخارج من المستقبل - بالكسر - على المستقبل - بالفتح - و إن اختلفوا في أنّه هل يعتبر ذلك في المحاذاة أو لا يعتبر فيها أيضا.

قال المحقق الهمداني في توجيهه ما ملخصه: إنّ الاستقبال ممّا يختلف بالنسبة

(١) الكافي ٣: ٢١٥ ح ٢، عيون أخبار الرضا عليه السّلام ١: ٢٥٥ ح ٨، الوسائل ٣: ١٣٠. أبواب صلاة الجنّازة باب ٣٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٥

إلى القريب و البعيد فإنّك إذا استقبلت صفّا طويلا و كنت قريبا منهم لا تكون مستقبلا إلّا واحدا منهم، و لكنّك إذا بعدت عنهم بمقدار كثير على نحو لا- تخرج من الخط المستقيم الخارج من موقفك الأول لوجدت نفسك محاذيا لجميعهم، مع أنّ المحاذاة الحقيقية لا تكون إلا بينك و بين ما كانت أولا، و كذلك إذا نظرت إلى عين الشمس أو سائر الكواكب لوجدت نفسك محاذيا لها، و في مقابل وجهك مع أنّ مساحة الشمس أعظم من مساحة الأرض أضعافا مضاعفة، و المحاذاة الحقيقية تكون بينك و بين نقطة صغيرة منها.

و هذا هو المراد ممّا شاع في ألسنتهم من أنّ الشىء كلّما ازداد بعدا ازدادت جهه محاذاته سعة، و به يندفع ما أورده الشيخ القائل بأنّ قبله البعيد هي عين الحرم على القائلين بأنّ قبله البعيد هي عين الكعبة، من لزوم بطلان صلاة بعض الصف الطويل، لما عرفت من أنّ هذا بالنسبة إلى القريب مسلّم، و أمّا إذا كان الصف بعيدا فيرى كل من أهل الصف نفسه مستقبلا للكعبة «(١)» انتهى.

و ظاهره أنّ الحاكم باختلاف الاستقبال بالنسبة إلى القريب و البعيد هو الوجدان، و يمكن أن يكون الوجه فيه - أى في حكم الوجدان

بذلك - أن استقبال الإنسان للشئ إنما يتحقق بكون وجهه مقابلاً - و مواجهها له، و من المعلوم أن وجه الإنسان يكون محدباً، فإنه يكون ربع الدائرة التي يتشكل منها رأس الإنسان أو خمسها، و من الواضح أن الخطوط الخارجة من الشئ المحدب لا يكون على نحو التوازي، بل على نحو كلما كان طولها أزيد كان المقدار الفاصل بينها أكثر.

فإذا كان الإنسان مواجهاً للشئ القريب منه، يكون تمام الخطوط الخارجة من وجهه واقعة على ذلك الشئ، و أما إذا كان مواجهها لما هو بعيد منه، يكون

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٨٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٦

بعض الخطوط الخارجة واقعا عليه، و بعضها الآخر على الأجسام الواقعة في طرف يمين ذلك الشئ أو يساره، هذا إذا كان المستقبل أشياء متعدّدة، و أما إذا كان شيئاً واحداً كما فيما نحن فيه من مسألة القبلة، فلا محالة يقع أحد الخطوط الخارجة من أجزاء وجهه على الكعبة، لأنك عرفت أن الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه ليست على نحو التوازي، و المفروض أن الكعبة واقعة في الربع أو الخمس من الدائرة التي تمرّ بالكعبة، مع أن المقدار الفاصل بين منتهى تلك الخطوط لا يزيد على ربع تلك الدائرة، فعليه يقع أحد الخطوط على الكعبة لا محالة.

و لا يستلزم ذلك جواز الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب ممّا 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. و بيان الدفع، أن الكعبة واقعة في وسط ذلك المقدار، و على 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 معلومية كفاية الخط الخارج من منتهى يمين الوجه أو يساره، بل يلزم أن يخرج من وسط الوجه و ما يقاربه من جانبه كالقريب.

ثم إنك عرفت أن قبله البعيد هي الجهة، و هي كما ذكره المحقق في المعتبر، السميت الذي فيه الكعبة «١»، و عرفت أن المراد بالسميت إحدى الجهات الست المتصورة بالنسبة إلى كل شخص، و هو ربع الدائرة التي أحاطت به. و يؤيده ما دلّ على أن ما بين المشرق و المغرب قبله «٢» بالمعنى الذي ذكرناه،

(١) المعتبر ٢: ٦٥.

(٢) الوسائل ٤: ٣١٤ و ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ و غيره كما تقدّم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٧

و ما دلّ على أن 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 التثريب أو التغريب «٢».

و يؤيده أيضاً ما في سؤال بعض الروات، من مسألة حكم صورة الجهل بالقبلة لأجل عدم ظهور الشمس مع كونه في الفلاة، أو لأجل كونه في الليل «٣»، فإنه يشعر بأن مع ظهور الشمس لا يكون جاهلاً بالقبلة، و ما ورد من أنه لما تحوّلت القبلة إلى الكعبة أتى الناس رجل و هم في الصلاة و قد صلّوا ركعتين فقال: إنه قد صرفت القبلة إلى الكعبة فتحوّلت النساء مكان الرجال و الرجال مكان النساء و صلّوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبة «٤»، و غير ذلك من المؤيدات فتدبر جيداً.

المسألة التاسعة: عدم شرطية الاستقبال في النوافل

لا إشكال ولا خلاف في عدم شرطية الاستقبال في النوافل في الجملة، ومستنده أخبار كثيرة: منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن إنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي النوافل في الأمصار وهو على دابته حيثما توجهت به؟ قال: «لا بأس» (٥).

(١) الوسائل ٤: ٣١٠-٣١١. أبواب القبلة ب ٨.

(٢) التهذيب ١: ٢٥ ح ٦٤، الاستبصار ١: ٤٧ ح ١٣٠، الوسائل ١: ٣٠٢. أبواب أحكام الخلوة ب ٢ ح ٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣١٦-٣١٧. أبواب القبلة ب ١١ ح ٤ و ٦.

(٤) التهذيب ٢: ٤٣ ح ١٣٨، إزاحة العلة: ٢، بحار الأنوار ٨٤: ٧٦، الوسائل ٤: ٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ٢.

(٥) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ١٢٩٨، الكافي ٣: ٤٤٠ ح ٨، التهذيب ٣: ٢٣٠ ح ٥٩١، وفيهما: نعم لا بأس. الوسائل ٤:

٣٢٨. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٨

ومنها: ما رواه إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله عليه السلام إنه قال له: إنّي أقدر أن أتوجه نحو القبلة في المحمل، فقال: «هذا الضيق أما لكم في رسول الله صلى الله عليه وآله أسوءة؟» (١).

ومنها: صحيحة الحلبي المروية في التهذيب: إنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة على البعير والدابة؟ فقال: «نعم حيث كان متوجها، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله». ورواه محمد بن سنان على ما في الكافي مثله و زاد قلت: على البعير والدابة؟ فقال: «نعم حيث ما كنت متوجها». قلت: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: «لا» ولكن تكبر حيث ما كنت متوجها، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله» (٢).

ومنها: صحيحة حماد بن عثمان عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام: في الرجل يصلّي النافلة وهو على دابته في الأمصار قال: «لا بأس» (٣). وهذه الرواية وإن لم يقع فيها التصريح بنفي شرطية الاستقبال في النافلة كبعض الروايات الأخرى، إلّا أنّ المتبادر منها إرادة فعلها متوجها نحو المقصد أي جهة كان.

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابة إذا خرجت قريبا من أبيات الكوفة، أو كنت مستعجلا بالكوفة؟ فقال: «إن كنت مستعجلا لا تقدر على النزول وتخوّفت فوت ذلك إن تركته وأنت راكب فنعم وإلّا فإنّ صلاتك على الأرض أحبّ إليّ» (٤).

وظاهرها جواز الإتيان بالنافلة على ظهر الدابة حيثما توجهت به، ولكن الأفضل

(١) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ١٢٩٥، التهذيب ٣: ٢٢٩ ح ٥٨٦، الوسائل ٤: ٣٢٩. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٢٨ ح ٥٨١، الكافي ٣: ٤٤٠ ح ٥، الوسائل ٤: ٣٢٩-٣٣٠. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٦-٧.

(٣) التهذيب ٣: ٢٢٩ ح ٥٨٩، الوسائل ٤: ٣٣٠. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٠.

(٤) التهذيب ٣: ٢٣٢ ح ٦٠٥، الوسائل ٤: ٣٣١. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٤٩

إيقاعها على الأرض.

و منها: ما عن الطبرسي في مجمع البيان عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام في قوله تعالى (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) «١» «إنها ليست بمنسوخة، و أنها مخصوصة بالنوافل في حال السفر» «٢».

و منها: ما عن الشيخ في النهاية عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا). الآية قال: «هذا في النوافل خاصة في حال السفر، فأما الفرائض فلا بد فيها من استقبال القبلة» «٣».

و غير ذلك مما يدل على عدم شرطية الاستقبال في النوافل في حال عدم استقرار المصلي «٤»، ككونه راكبا على الدابة أو السفينة أو ماشيا في السفر و الحضر، فلا إشكال في هذه الصورة، إنما الإشكال فيما لو كان المصلي مستقرا أو أنه هل تجوز صلاة النافلة مستقرا بلا استقبال اختيارا أم لا؟ قولان:

و قد نسب القول بالعدم إلى المشهور «٥»، و ربما يستدل عليه بعدم معهودية الصلاة مستقرا إلى غير القبلة عند المشرعة، بل تكون عندهم من المنكرات و بعدم مشروعيتها، لكون العبادات توقيفية، و بإطلاق قوله صلى الله عليه و آله: «صلوا كما رأيتموني أصلي» «٦» و بقوله عليه السلام في صحيحه زرارة: «لا صلاة إلا إلى القبلة» «٧» و في

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) مجمع البيان ١: ٢٢٨، الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٨.

(٣) النهاية: ٦٤، الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٩.

(٤) الوسائل ٤: ٣٣٣-٣٣٤. أبواب القبلة ب ١٥.

(٥) الخلافة ١: ٣٩٩ مسألة ٤٥، شرائع الإسلام ١: ٥٧، الوسيلة: ٨٦، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٤، كفاية الأحكام: ١٥، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٦٠، مدارك الأحكام ٣: ١٤٧، بحار الأنوار ٨١: ٤٨، مستند الشيعة ٤: ٣٠٤-٣٠٥.

(٦) السنن الكبرى ٢: ٣٤٥.

(٧) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٠.

صحيحه أخرى منه: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» «١».

و ربما يستدل على الأول بأصالة البراءة عن الوجوب- أي وجوب الاستقبال- و بأصالة العدم، و بما يدل على عدم صلاحية صلاة الفريضة في جوف الكعبة دون النافلة «٢»، فإن المترائي منه أن عدم الصلاحية في الفريضة إنما هو لأجل امتناع تحقق شرطها و هو الاستقبال، و النافلة لما لم تكن مشروطة به، فلم يكن فعلها فيه بغير صالح.

و بما ورد في تفسير قوله تعالى (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) من أنها ليست بمنسوخة و أنها مخصوصة بالنوافل في حال السفر «٣»، فإن إطلاقه يشمل النافلة في حال الاستقرار، و التقييد بحال السفر ليس لأجل اختصاص الحكم به، بل لأجل غلبة وقوع النوافل في حال السفر إلى غير القبلة، و لذا لا يكون الاستقبال شرطا لها في الأمصار أيضا في حال عدم استقرار المصلي بلا خلاف، و يؤيده التقابل بين الفريضة و مطلق النافلة فيما حكاه الشيخ في النهاية عن الصادق عليه السلام في تفسير ذلك القول «٤» كما عرفت.

و أنت خبير بأن التمسك بأصالة البراءة مما لا- يتم، لأن مدركها إما حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، و إما حديث الرفع و نظائره. و الأول غير جار في المقام لأن الكلام في شرطية الاستقبال في النافلة و هي لا يترتب على تركها عقاب أصلا، و كذا الثاني لأن حديث الرفع مسوق لرفع التضييق، و هو معدوم في النوافل.

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

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٧-٣٣٨. أبواب القبلة ب ١٧ ح ٤ و ٥ و ٩.

(٣) مجمع البيان ١: ٢٢٨، الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٨.

(٤) النهاية: ٦٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥١

و أما أصالة العدم فإن كان مرجعها إلى الاستصحاب فلا مجرى لها فيما نحن فيه لعدم وجود الحالة السابقة له، وإن كان المراد أنها أصل مستقل برأسه، ففيه مضافا إلى عدم الدليل على حجيتها، أنها لا تجرى في مثل المقام مما كان الشك في ثبوت أمر اعتباري، كالشرطية التي تنتزع من الأمر بالمشروط، و الجزئية التي تنتزع من الأمر بالكل، بل إنما تجرى فيما لو كان الشك في وجود شيء مستقل.

و أما الاستدلال بما يدل على عدم جواز صلاة الفريضة في جوف الكعبة فيرده أن الحق جواز ذلك على كراهية، كما هو مقتضى بعض الروايات الأخرى. و أما ما ورد في تفسير قوله تعالى (فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا) الآية، فلا يدل على ذلك أصلا لأنه ليس في مقام بيان هذه الجهة كما لا يخفى.

و أمّا ما استدلل به على عدم الجواز فعمدته هي صحیحة زرارة الأولى، و تقرب دلالتها على ذلك بوجه لا يرد عليه ما أورده بعض الأعظم «١»، هو أنها تدلّ على انتفاء حقيقة الصلاة و ماهيتها إذا لم تكن إلى القبلة، فصدق عنوانها على الصلوات المأتى بها في الخارج بتربّب أنها صلاة، يتوقف على كونها إلى القبلة، فكلّ فرد يؤتى به من أنواع الصلوات الواجبة و المندوبة إلى غير القبلة فهو ليس من أفراد هذا العنوان.

فخرج من ذلك العموم صلاة النافلة- مع كون المصلى غير مستقر- بالإجماع و بالأخبار الصحيحة المتقدمة «٢»، و بقي الباقي تحته. فما أورد على الاستدلال بها من أن خروج الفرد في بعض الأحوال ينافي حجية العام بالنسبة إليه في سائر الأحوال غير وارد، لأنّ كل ما يؤتى به في الخارج فهو فرد من أفراد طبيعة

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٣٠ و ٣٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٢٨. أبواب القبلة ب ١٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٢

الصلاة، و ليست صلاة النافلة فردا واحدا خارجا عن تحت العموم في بعض الأحوال، بل الصلاة مستقرا فرد مستقل شك في خروجه عن تحت العام، فيجب الرجوع إلى أصالة الحقيقة بالنسبة إلى غير الفرد الخارج، لأنّ الحكم بخروجه يوجب تقييدا زائدا و هو مجاز. إن قلت: إن تقييد المطلق ليس مجازا حتى لو شك فيه لوجب الرجوع إلى أصالة الحقيقة، كما قد حقق ذلك في الأصول. قلت: الأمر و إن كان كذلك في مثل قوله: «إن ظهرت فأعتق رقبة» و «إن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، إلّا أنه ليس كذلك في مثل المقام لأنّ تقييد النكرة التي وقعت في سياق النفي مناف لما تكون كلمة لا موضوعه له، لأنها موضوعه لنفي المدخول فقط فإذا استعملت في نفيه و غيره فقد استعملت في غير الموضوعه له، فيجب الرجوع لو شك في التقييد في مثله إلى أصالة عدمه و أصالة الحقيقة، فظهر ممّا ذكرنا صحة التمسك بالرواية، و أنّ الأقوى ما عليه المشهور.

ثمّ إنك بعد ما عرفت جواز الإتيان بالنوافل على الراحلة و غيرها على ما هو مقتضى تلك الأخبار المذكورة، فاعلم أنّ الأمر في الفريضة يكون كذلك في حال الضرورة، فيجوز الإتيان بها في حالها على الراحلة و غيرها مع رعاية سائر ما يعتبر فيها بلا خلاف و لا إشكال «١»، إنّما الخلاف في جواز صلاة النافلة على الراحلة إذا كانت متعلّقة للنذر أو غيره، و أنّه هل تلحق بصلاة الفريضة حتّى لا يجوز الإتيان بها عليها إلّا في حال الضرورة، أو يكون حكمها حكم سائر النوافل التي لم يتعلّق بها نذر أو غيره، فيجوز إتيانها على

الراحلة مطلقاً في حال الضرورة وغيرها؟

(١) الخلاف ١: ٣٠٠ مسألة ٤٧، تذكرة الفقهاء ٣: ١٧ مسألة ١٤٣، كشف اللثام ٣: ١٥٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٣

وكذا الإشكال في جواز صلاة الفريضة على الراحلة إذا صارت مستحبة كصلاة المعادة جماعة بعد الإتيان بها فرادى، ومنشأ الإشكال في الفرض الأول اختلاف الأخبار.

ففي صحيحة عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أ يصلّي الرجل شيئاً من الفروض راكباً؟ فقال: «لا، إلّا من ضرورة» (١).

وفي صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلّي على الدابة الفريضة إلّا مريض يستقبل به القبلة ويجزيه فاتحة الكتاب، ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويومئ في النافلة إيماء» (٢).

وفي صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألت عن رجل جعل لله عليه أن يصلّي كذا وكذا هل يجزيه أن يصلّي ذلك على دابته وهو مسافر؟

قال عليه السلام: «نعم» (٣).

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٢٥٣

فمقتضى الصحيحين الأولين عدم جواز الإتيان بالنافلة المنذورة على الراحلة إلّا في حال الضرورة، بناء على إطلاق لفظ الفريضة وشمولها لما صارت فريضة بالعرض، ومقتضى الصحيحة الأخيرة هو الجواز مطلقاً في حال الضرورة وغيرها، فهما مطلقتان من حيث الموضوع، والأخيرة مطلقة من حيث الحكم، فيرجع الأمر إلى تقديم أحد الإطلاقين على الآخر.

فقد يقال بتقديم الإطلاق الأول وتقييد الثاني بحال الضرورة، كما ذهب إليه بعض، وقد يقال بتقييد الأول بالفرائض الذاتية وتقديم الثاني كما هو الظاهر، لأنّ دلالتها على إطلاق الحكم من حيث حال الضرورة وغيره أقوى من دلالتها على

(١) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٤، الوسائل ٤: ٣٢٦. أبواب القبلة ب ١٤ ح ٤.

(٢) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٢، الوسائل ٤: ٣٢٥. أبواب القبلة ب ١٤ ح ١.

(٣) التهذيب ٣: ٢٣١ ح ٥٩٦، الوسائل ٤: ٣٢٦. أبواب القبلة ب ١٤ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٤

الإطلاق من حيث شموله للنوافل الذاتية المفروضة بالعرض، لأنّ تقييدها بحال الضرورة في غاية البعد، لأنّ الظاهر أنّ علي بن جعفر عليه السلام كان عالماً بالفرق بين النافلة والفريضة من حيث جواز الإتيان بالأولى على الراحلة مطلقاً، وعدم جواز الإتيان بالثانية عليها إلّا في حال الضرورة.

فسؤاله إنّما هو عن جواز الإتيان بالنافلة المنذورة على الراحلة في حال الاختيار، لأنّ من المعلوم أنّ ما صار فريضة بالعرض لا يزيد حكمه على المفروض بالذات، فإذا جاز الإتيان بالثاني في حال الضرورة على الراحلة فالإتيان بالأول عليها في حالها يكون جائزاً بطريق أولى، فما يتعلّق به الشك والتحير الموجب للسؤال إنّما هو ما ذكرنا من الإتيان بالفريضة بالعرض على الراحلة في حال

الاختيار، فيجب تقييد الروايتين بها. هذا، مضافا إلى أن مورد الرواية هو ما كان المنذور نافله دون الأعم منها و من الفريضة كما هو واضح.

و من المعلوم أن الوجوب الآتي من قبل النذر لا يغير المنذور عما هو عليه من الحكم، بل المنذور بعد تعلق النذر به إنما يصير دينا لله على العبد يجب الوفاء به، و وجوب الوفاء بالشئ لا يغير حكمه، فإذا كانت صلاة الليل مثلا قبل تعلق النذر بها مما يجوز الإتيان بها على الراحلة، فبعد ما صارت دينا على العبد و وجب عليه الإتيان بها لا يصير حكمها عدم جواز الإتيان بها على الدابة و غيرها، كما هو المغروس في أذهان العرف.

و مضافا إلى أن أخذ الفروض في الروايتين الأوليين متعلقا لعدم الجواز ليس من باب مدخلية الفرضية في ذلك الحكم، بل التعبير بها للإشارة إلى العناوين المفروضة بالذات كما لا يخفى.

و يؤيد ما ذكرنا- من عدم جواز تقييد الأخيرة بحال الضرورة- ما دل على أن

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٥

النبي صلى الله عليه و آله صلى صلاة الليل في غزوة تبوك على الراحلة «١»، مع أن مقتضى بعض الروايات أنها كانت واجبة عليه صلى الله عليه و آله «٢».

إن قلت: إنه لا يدل على ما ذكر لأنها حكاية لفعله صلى الله عليه و آله، و من المعلوم أن الفعل لا إطلاق له، فلعله صلى الله عليه و آله كان يصلي تلك الصلاة على الراحلة للضرورة من مطر أو غيره.

قلت: الحاكى لفعله صلى الله عليه و آله هو الإمام عليه السلام و غرضه من الحكاية مجرد بيان الحكم، و حينئذ فلو كان قيد الضرورة دخيلا فيه، و كان فعله صلى الله عليه و آله في ذلك الحال لوجب عليه البيان، و حيث لم يبين يعلم منه إطلاق الحكم كما لا يخفى. و ممّا ذكرنا ظهر حكم الفرض الثاني، و هو الإتيان بالفريضة التي صارت مستحبة بالعرض على الراحلة، و ذلك لأنك عرفت أن ما يدل على عدم جواز الإتيان بالفريضة على الراحلة لا دلالة فيها على حكم النافلة المنذورة، لأن أخذ الفريضة فيها للإشارة إلى الطباع المفروضة بالأصل، و المفروض أن الصلاة المعادة جماعة بعد الإتيان بها فرادى تكون منها، فلا يجوز فعلها على الراحلة. هذا تمام الكلام في القبله.

(١) قرب الإسناد: ٣٢ ح ٤٧ و ص ١٠٩ ح ٣٨٩، الوسائل ٤: ٣٣٣. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٢٠ و ٢١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٤٢ ح ٩٥٩، الوسائل ٤: ٦٨. أبواب أعداد الفرائض ب ١٦ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٧

المقدمة الرابعة في الستر و الساتر

إشارة

لا إشكال و لا خلاف في شرطية الستر في الجملة في الصلاة، و الكلام في الستر من جهتين:

الاولى: في الوجوب النفسى الذى يتعلق به مطلقا في حال الصلاة و غيره.

الثانية: في شرطية للصلاة، و لا يخفى أن الكلام في الساتر إنما هو من حيث الأحكام التي تتعلق به لا بما هو ساتر، بل من حيث لبس المصلى له في حال الصلاة، و غالب هذه الأحكام راجعة إلى مانعية بعض الأوصاف الموجودة فيه كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

أما الكلام في الجهة الأولى من الستر فهو وإن كان غير مرتبط بالمقام، إلا أنه لا بأس بذكر بعض ما يتعلق به من الأحكام. فاعلم أنه يجب على النساء ستر ما عدا الوجه والكفين بلا ريب ولا إشكال، ويحرم على الرجال النظر إلى ما عداهما أيضا، إنما الإشكال والخلاف في أنه هل

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٨

يجب عليهن ستر الوجه والكفين كما هو المشهور بين الخاصّة والعامة أو لا؟ ومنشأ ذلك اختلاف ما ورد في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ (١).

فعن عبد الله بن مسعود: إن المراد بالزينة الظاهرة التي لا يحرم إبدائها هو الثياب (٢) و يؤيده قوله تعالى في ذيل هذه الآية ﴿وَلَا يَصْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ أي لا تضرب المرأة برجلها إذا مشت ليتبين خلخالها، فيعلم منه أن إبداء الزينة المخفية حرام.

وقوله تعالى ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (٣) أي خذوا ثيابكم التي تزينون بها عند إرادة الصلاة. وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَرْوِجَكْ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُبْدِينَ عَلَيْنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾ (٤) أي قل لهؤلاء ليسترن وجهنّ بإرخاء الجلابيب، فإن الإدناء إذا تعدت ب «على» يكون المراد منها جعل ما تتعلق به قريبا من المدنى عليه، كما في قوله: «أدنى عليك ثوبك» إذا كان ثوبها بعيدا منها بحيث يظهر ما تحته، والجلباب شيء أكبر من الخمار.

وعن عبد الله بن عباس: إن المراد بالزينة الظاهرة هو الكحل، والخاتم، والخدان، والخضاب في الكف (٥).

وعن ثالث: أنها الوجه والكفان (٦)، فباختلاف التفاسير اختلف المراد من

(١) النور: ٣١.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٣٨.

(٣) الأعراف: ٣١.

(٤) الأحزاب: ٥٩.

(٥) جامع البيان ١٠: ١٥٧-١٥٨، الدر المنثور ٥: ٤١.

(٦) السنن الكبرى ٧: ٨٥ و ٨٦، التفسير الكبير ٨: ٣٦٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٥٩

الآية، فمن قال بعدم حرمة إظهار الوجه والكفين اعتمد على الأخيرين، ومن قال بوجوب سترهما استند إلى الأول مع سائر ما يؤيده من الآيات كما عرفت.

ثم إن قوله تعالى بعد ذلك ﴿وَلْيُصْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (١) لا يدل على وجوب ستر الوجه، لأن مقتضاه إنما هو وجوب جعل طرفي الخمار على الجيب، وهو ضلع أعلى القميص ليستر ما ظهر من الصدر والعنق، لأن ما يتسترن به في زمان النبي صلى الله عليه وآله إنما هو القميص الذي لا يستر صدرهنّ و عنقهنّ، لكونهنّ يجعلن طرفي الخمار على ظهرهنّ على خلاف وضعه الطبيعي، وهذه الجهة فقد يمكن أن يتوهم أن ستر الصدر والعنق غير واجب، لأنهما من المواضع الظاهرة، فلذا قال تعالى: إنه يجب إرخاء الخمار على الجيب، وجعله بمقتضى وضعه الطبيعي ليسترهما.

وبالجملة: فيستفاد من هذه الجملة وجوب ستر الصدر والعنق، ولا يستفاد ستر الوجه أصلا، لأن جعل الخمار على الجيب لا يلازم ستر الوجه أصلا كما هو واضح.

ثم إن ظاهر قوله تعالى ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ وإن كان هو حرمة إبداء الزينة غير الظاهرة مطلقا، إلا أنه يستفاد من قوله

تعالى في ذيل الآية: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾. وجوب التستر فيما كانت معرضا لنظر الأجنبي، سواء كان الناظر موجودا أو لم يكن، ولكن كانت في معرض النظر كما لا يخفى. هذا كله مقتضى الآيات الواردة في هذا المقام. و أمّا الروايات فالمحكى عن العلامة رحمه الله في المنتهى إنه قال: روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «المرأة عورة» (٢)، و المفهوم منه عند عرف المتشرعة وجوب ستر جميع

(١) النور: ٣١.

(٢) المنتهى ١: ٢٣٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٠

البدن، لأن وجوب الستر من أظهر خواص المشبه به و آثاره. و في مجمع البيان للطبرسي في ذيل قوله تعالى (وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ) (١) قال: و قد روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «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 أنه لا يحرم على الزوج النظر إلى ما تحت الدرع- و هو القميص- و لا يحرم على الزوجة إظهاره و لا- يحرم على الابن و الأخ النظر إلى ما فوقه و لا على الام و الأخت إظهاره، و يجب على المرأة أن تستر نفسها عن الأجنبي غير المحرم بأربعة أثواب: درع و هو القميص، و خمار و هو ما يغطى رأس المرأة، و جلباب و هو شيء أكبر من الخمار، و إزار و هو الذى يستر جميع البدن من الرأس إلى القدمين.

و المقصود من الرواية هو تأكيد وجوب التستر عليها، إذ من المعلوم كفاية ستر المرأة جميع بدنها و لو كان بالأخير فقط، و أيضا يكفى ستر المرأة نفسها و لو لم يكن بالثوب بل بورق الشجر أو غيره. هذا، و قد استدلل القائلون بوجوب ستر الوجه و الكففين أيضا على النساء بالرواية الأولى بناء على أن يكون المراد بالعورة هي السوءة، و يكون حملها على المرأة من باب التشبيه البليغ الذى تكون أداة التشبيه فيه محذوفة، ليعرف ثبوت وجه الشبه في المشبه على نحو ثبوت المشبه به، حتى كأن الأول يكون من أفراد الثانى و مصاديقه.

و لَمَّا كان أظهر خواص العورة و آثارها هو قبح إظهارها عرفا و شرعا، و وجوب سترها شرعا لأجل كون إظهارها موجبا لتحريك الشهوات و فعل ما لا ينبغى صدوره، فبذلك التشبيه البليغ يعلم ثبوت هذا الأثر في المرأة التى هي المشبه، لأن ظهورها موجب لصدور الأفعال القبيحة الممنوعة عند الشرع.

(١) النور: ٦٠.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٥٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦١

و من المعلوم أن ما هو المناط في وجوب الستر ثابت في الوجه على النحو الأتم كما لا يخفى. فتدل الرواية حينئذ على أنه يجب على المرأة ستر جميع البدن حتى الوجه و الكففين. هذا، و يحتمل أن يكون المراد من العورة ما هو معناها بحسب اللغة و هو كل شيء يستره الإنسان للاستحياء من ظهوره لكونه قبيحا، و يكون المراد من الرواية أن المرأة شيء يستحيى من ظهورها لاحتفافها بالأعمال القبيحة، و الأفعال الممنوعة التى لا ينبغى صدورها منها.

و يؤيده ما رواه الخاصه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «النساء عى و عورة فداووا عيهن بالسكوت و عوراتهن بالبيوت» (١) فإن

حفظ عوراتهنّ بالبيوت يدل على كون ظهورها و لو مع تسترها بالثياب معرضا لصدور الأفعال القبيحة، فحمل العورة على المرأة باعتبار احتفافها بتلك الأفعال والأعمال، و إلاّ فنفس المرأة ليست شئ يستحى منها مع قطع النظر عن احتفافها بها، كما يدلّ عليه إضافة العورات إليهن.

و لكنّ الظاهر من الرواية هو المعنى الأول كما هو غير خفيّ على من لاحظ ما هو المفهوم من العورة عند العرف، و قوله صلّى الله عليه وآله: «فداواوا. و عوراتهنّ بالبيوت» يكون تأكيدا لحرمة ظهورها غير مستورة و وجوب سترها، فلا ينافى عدم وجوب الحفظ بالبيوت.

هذا مقتضى الرواية الأولى، و أما الرواية الثانية فتدلّ أيضا على وجوب ستر الوجه و الكفّين عليها، بضميمة وجوب إرخاء مقدار من الجلباب الذي يستفاد من قوله تعالى (يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) و بضميمة وجوب ضرب الخمار على الجيب الذي يدلّ عليه قوله تعالى (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ) «٢»

(١) أمالي الطوسي ٢: ١٩٢، بحار الأنوار ١٠٠: ٢٥١ ح ٤٨.

(٢) النور: ٣١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٢

فانقذ أن مقتضى هاتين الروايتين - كغيرهما ممّا لم يكن بهذا الظهور - هو العموم بالنسبة إلى الوجه و الكفين. و قوله تعالى (وَلَا يُدْنِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) و إن كان المستفاد منه عدم وجوب سترهما بناء على ما حكاه العامة عن ابن عباس من تفسير الزينة الظاهرة بالكحل و الخدين و الخضاب في الكف «١»، إلاّ أنّه بملاحظة أنّ انكشاف المرأة و عدم تسترها و لو بوجهها يعدّ عند المتشرّعة من المنكرات، و أنّ السيرة المستمرة قائمة على عدمه، فيعلم أنّ المراد من الزينة الظاهرة ليس ما هو المحكّي عن ابن عباس، بل المراد منها هو الثياب كما حكى عن ابن مسعود «٢».

و من هنا انقذ أنّه لا اعتبار بالأخبار الدالة على عدم وجوب ستر الوجه و الكفين، كخبر مسعدة بن زياد المحكّي عن قرب الإسناد حيث قال: سمعت جعفرًا و سئل عمّا تظهر المرأة من زينتها؟ قال: «الوجه و الكفان» «٣». و غيره ممّا رواه الخاصة عن الأئمة عليهم السلام، و ذلك لإعراض الأصحاب عنها لقيام السيرة على خلافها.

نعم قد ورد في باب إحرام المرأة روايات، و استدلل القائلون بعدم وجوب سترهما ببعضها كصحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأة متنقبة و هي محرمة، فقال: «أحرمى و أسفري و أرخى ثوبك من فوق رأسك، فإنّك إن تنقبت لم يتغيّر لونك»، فقال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: «تغطّي عينيها»، قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال: «نعم» «٤». و المراد بقوله: أسفري و وجوب كشف الغطاء عن الوجه.

(١) جامع البيان ١٠: ١٥٧-١٥٨، الدر المنثور ٥: ٤١.

(٢) مجمع البيان ٧: ١٣٨.

(٣) قرب الاسناد: ٨٣ ح ٢٥٧، الوسائل ٢٠: ٢٠٢. أبواب مقدّمات النكاح ب ١١٠ ح ٥.

(٤) الكافي ٤: ٣٤٤ ح ٣، التهذيب ٥: ٧٤ ح ٢٤٥، الوسائل ١٢: ٤٩٤. أبواب تروك الإحرام ب ٤٨ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٣

و أنت خبير بأنّ هذه الرواية لا تدلّ على وجوب كشف الوجه على نحو يمكن أن ينظر الناظر إليه، و يقع معرضا لنظره، بل إنّما تدلّ على حرمة تغطية الوجه على نحو تكون بعيدة عن التأذى بسبب حرارة الشمس و غيرها، كما إذا غطّي الوجه بالنقاب و نحوه، فلا

تتأني مع وجوب ستره على نحو لا يكون معرضاً لنظر الأجنبي إليه، كما هو المرسوم في هذه الأزمنة، 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 المرأة حتى بالنسبة إلى الوجه و الكفّين، و لم يثبت ما يدلّ على التخصيص بهما.

ثمّ لا يخفى أنّ الحكم بعدم وجوب ستر الوجه على النساء لا يلازم الحكم بجواز نظر الأجنبيّ إليه، فلا يتأني ما يدلّ على حرمة النظر إلى الأجنبية، 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 ملاحظة الحكمة في هذا الحكم المنصوص عليها في بعض الروايات «٢»، و هي كونه مهيجاً للشهوة، فإنّ التهيج الحاصل من النظر إلى الوجه يكون أقوى مراتبه.

و يدلّ على عدم ثبوت الملازمة بين الأمرين أنّ نظر المرأة إلى الأجنبي حرام مع أنّه لا- يجب التستر عليه بالإجماع «٣» و الضرورة، حتّى إنّ بعضهم مع حكمه بعدم وجوب التستر على النساء في الوجه حرّم نظرهنّ إلى وجوه الرجال.

(١) جامع الاخبار: ٩٣، بحار الأنوار ١٠١: ٣٨ ح ٣٤ و ٣٥، و ص ٤٠ ح ٤٦.

(٢) علل الشرائع: ٥٦٤، عيون الاخبار ٢: ٩٧، بحار الأنوار ١٠١: ٣٤ ح ١٢.

(٣) جواهر الكلام ٢٩: ٨١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٤

و بالجملة: فلا- ملازمة بين حرمة النظر و وجوب التستر، و يؤيّد ذلك أنّهم أجمعوا على أنّه يجوز لمن أراد أن يتزوّج امرأة أن ينظر إلى وجهها، و لمن أراد اشتراء أمه أن ينظر إلى الوجه و الكفّين «١»، فإنّه يستفاد منه أنّ جواز النظر إلى الأجنبية يختصّ بمن أراد التزويج أو الاشتراء، و لا يعمّ غيرهما.

ثمّ إنّ لا فرق فيما يتستر به بين أن يكون ثوباً أو غيره من ورق الشجر و غيره و إن كان يمكن الفرق بينهما في الستر الذي يكون شرطاً للصلاة. إلّا أنّه لا فرق في هذا الستر المتعلّق للوجوب النفسي، هذا كلّ في حكم النساء.

و أمّا الرجال فيجب عليهم ستر العورة كما هو المتفق عليه بين المسلمين «٢»، و المشهور بين العامة أنّه يجب عليهم التستر من السرة إلى الركبتين «٣»، و بين الخاصة هو وجوب ستر العورة فقط لقوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) «٤» و الظاهر من حفظ الفرج و إن كان هو حفظه عن الزنا، إلّا أنّه بقرينة الأخبار الدالّة على أنّ المراد بحفظ الفرج في الآيات كلّها هو حفظه عن الزنا إلّا هذه الآية «٥»، فإنّ المراد منه حفظه من أن ينظر إليه يدلّ على ذلك.

و المراد بالفرج هو ما يفهم منه عرفاً لا المعنى اللغوي، و مقتضى إطلاق الآية وجوب حفظ الفرج عن كلّ ناظر رجلاً كان أو امرأة، صغيراً أو كبيراً، مجنوناً أو غيره، نعم الصغير الذي لا يميّز بين العورة و غيرها خارج عن هذا الحكم، لأنّ

(١) المقنعة: ٥٢٠، المبسوط ٤: ١٦٠-١٦١، شرائع الإسلام ٤: ٢١٢، جواهر الكلام ٢٩: ٦٣.

(٢) الخلاف ١: ٣٩٣ مسألة ١٤٤، المعبر ٢: ٩٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٤ مسألة ١٠، الذكري ٣: ٥، كشف اللثام ٣: ٢٢٧، مفتاح الكرامة ٢: ١٦٢.

(٣) الأمّ ١: ٨٩، المجموع ٣: ١٦٧، بداية المجتهد ١: ١٦٦-١٦٧، الخلاف ١: ٣٩٣ مسألة ١٤٤.

(٤) النور: ٣٠.

(٥) مجمع البيان ٧: ١٣٧ و ١٣٨، الميزان ١٥: ١١٦، نور الثقلين ٣: ٥٨٧ و ٥٨٨، التفسير الكبير ٨: ٣٦٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٥

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 صورة العلم أو الظنّ، بأنّه مع كشف العورة 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 عقلائيّاً فمقتضى إطلاق الآية هو الوجوب، ومع عدم كونه كذلك فمقتضى الإطلاق وإن كان أيضاً ذلك إلّا 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 المخالفة للآية الشريفة المفسرة بما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله «٢»، والخاصة 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 الأحوط أيضاً ذلك.

ثمّ إنّ كلمة «من» في قوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) يحتمل أن تكون زائدة وأن تكون للتبويض، وهو إمّا باعتبار الابصار أو باعتبار المبصر، فعلى الأوّل والثاني لا دلالة له على ما يجب غصّ البصر عنه، لأنّ متعلّقه محذوف ولا يمكن أن يكون حذف المتعلّق هنا دليلا على العموم كما في سائر الموارد

(١) المجموع ٣: ١٦٦-١٦٧، المغنى لابن قدامة ١: ٦٥١، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٤ مسألة ١٠٦.

(٢) التفسير الكبير ٨: ٣٦٣.

(٣) مجمع البيان ٧: ١٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٦

لعدم إرادته قطعاً فهي مجملّة من هذه الحيثية.

كما أنّ الإجمال متحقّق في المعنى الثالث أيضاً كما لا يخفى، ولكن يمكن أن يقال:

إنّ المراد وجوب غصّ البصر عن فروج سائر الرجال لمقارنته مع قوله تعالى:

(وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) فيصير المعنى حينئذ أنّه يجب على المؤمنين حفظ فروجهم من أن ينظر إليها، ويحرم عليهم النظر إلى فروج غيرهم من الرجال.

وأمّا الكلام في الجهة الثانية، وهي الوجوب الشرطي المتعلّق بالستر، فهو المقصود بالبحث. اعلم أنّ بين الوجوب النفسي المتعلّق بالستر مطلقاً والوجوب الشرطي الذي يتعلّق به في حال الصلاة فرق من جهات:

منها: أنّ الأوّل يتعلّق بالرجل بالنسبة إلى عورته وبالمرأة بالنسبة إلى جميع بدنّها إذا كانا معرضين لنظر الغير كما عرفت، والثاني يكون ثابتاً عليهما مطلقاً ولو لم يكونا معرضين للنظر أصلاً.

ومنها: أنّ الأوّل أعمّ من حيث الساتر أي لا يجب أن يكون هو الثوب، بل يكفي ورق الشجر أو الطين أو غيرها، بخلاف الثاني، فإنّه يجب أولاً- أن يكون الساتر هو الثوب، ومع عدم التمكن منه يكفي غيره، وإن لم يكن متمكناً من الساتر رأساً تسقط شرطية الساتر كما سيحییء.

ومنها: أنّه لا يعتبر في الأوّل أن يكونا لابسين له، بل يكفي أن يكون الساتر بحيث يكون حائلاً بينه وبين الغير وإن كان منفصلاً عنه

بخلاف الثاني، فإنه يجب أن يكون المصلي لابسا له.

ومنها: أنه لا يعتبر في الأول صفة في الساتر، أي لا يعتبر أن لا يكون حريرا للرجل أو غيره، بخلاف الثاني فإنه يجب أن لا يكون الساتر حريرا للرجل أو ميتة أو نجسا و من أجزاء غير مأكول اللحم لمطلق المصلي و إن كان امرأة.

نعم هذه الأوصاف لا تعتبر في الساتر بما هو ساتر، بل تكون معتبرة فيه من

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٧

حيث كون المصلي لابسا له، و بعبارة أخرى يشترط أن لا يكون ما يلبسه المصلي و إن لم يكن ساترا له واجدا لواحد من تلك الأوصاف، و يكون وجود واحد منها مانعا لصحة الصلاة كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه لا يجب على الرجال في الصلاة إلا ستر ما يكون ستره متعلقا للوجوب النفسى، فيجب عليهم ستر العورة فقط، خلافا لبعض العامة «١» حيث أوجب عليهم أن يستر ما بين السرة و الركبة، و لكن لا دليل عليه كما عرفت، و لكن يستحب نفسيا أن يستر ما بينهما «٢»، و يوجب ذلك أكملية الصلاة، هذا في الرجال.

و أميا النساء فيجب عليهن ستر جميع البدن ما عدى الوجه، فإن ستره لا يكون شرطا لصحة الصلاة «٣»، كما هو مقتضى الأخبار الصحيحة الدالة على ذلك «٤»، بل بعضها يدل على استحباب عدمه «٥»، غاية الأمر أنها إذا كانت معرضا لنظر الغير و لم يستر وجهها تكون عاصية للوجوب النفسى، بناء على وجوب ستره عليها، و هذا لا يكون مضرا بصحة الصلاة كما هو واضح.

و المراد بالوجه الذى لا يجب ستره فى الصلاة 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 زرارة عن أبى جعفر عليه السلام «٦»، أو أن المراد به هو

(١) كالشافعى و مالك و أبى حنيفة كما فى بداية المجتهد ١: ١٦٦. المسألة الثانية.

(٢) قواعد الأحكام ١: ٢٥٦، و هو المشهور كما فى كشف اللثام ٣: ٢٣١.

(٣) المبسوط ١: ٨٧، الاقتصاد: ٢٥٨، الكافى فى الفقه: ١٣٩، السرائر ١: ٢٦٠، مختلف الشيعة ٢: ٩٨.

(٤) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ١.

(٥) التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٤، الوسائل ٤: ٤٢١. أبواب لباس المصلي ب ٣٣ ح ١ و ص ٤٢٤ ب ٣٥ ح 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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٨

الوجه العرفى الذى يكون أوسع من ذلك؟ وجهان:

من أن تفسير الإمام عليه السلام الوجه بذلك فى باب الوضوء يدل على أن الوجه فى نظر الشارع هو ذلك المقدار. و من أن مراده عليه السلام هو عدم وجوب غسل ما هو خارج عن ذلك الحد فى قبال العامة، حيث إنهم يجعلون كلاً من أجزاء الوجه موردا للبحث و يناظرون فيه، حتى إن بعضهم أوجب غسل الأذنين، فمراده عليه السلام إبطال قولهم بوجوب غسل ما هو زائد على ذلك المقدار، و بيان ما يجب غسله من الوجه، فلا يدل على أن المراد بالوجه فى غير ذلك المورد هو هذا المقدار. و هذا الوجه هو الظاهر.

و لا يخفى أن المراد مما ذكره الإمام عليه السلام أنه يجب غسل المقدار الذى يكون مساويا للمقدار الذى هو منتهى الفاصلة بين الإبهام و الوسطى، بحيث لا يخرج عن حد الوجه، فلا يرد أن وجوب غسل ذلك المقدار فى الذقن لا يتحقق امتثاله إلا بإدخال جزء من العنق فى الغسل، و ذلك لخروجه عن حد الوجه، و لعل السبب فى حمل بعض و تأويله الرواية على فرض دائرة فى الوجه يكون قطرها ذلك المقدار الفاصل بين الإبهام و الوسطى.

و أنت خبير ببعدها هذا المعنى و الصواب ما ذكرناه. هذا، و لكن التحقيق إنه ليس فى الأخبار الدالة على عدم وجوب ستر الوجه فى

الصلاة ما يدل على استثناء الوجه بعنوانه حتى يبحث في المراد منه، بل مدلول تلك الأخبار إنما هو مجرد ما يكفى من الثياب أن تصلى المرأة فيها، مثل قوله عليه السلام: «المرأة تصلى فى الدرع والمقنعة» (١)، وقوله عليه السلام: «صلت فاطمة عليها السلام فى درع وخمارها على رأسها» (٢).

(١) الفقيه ١: ٣٤٣ ح ١٠٨١، الكافي ٣: ٣٩٤ ذ ح ٢، التهذيب ٢: ٢١٧ ذ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٣ و ص ٤٠٦ ذ ح ٧.

(٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٦٩

و المعنى: إن أقل ما يكفى من الثياب هو الدرع والخمار، والمراد بالأول هو قميص المرأة الذى يستر من الكتف إلى القدمين، و بالثانى هو ما يستر رأس المرأة.

و حينئذ فلا بد من الفحص و التتبع ليعرف المقدار الخارج عن الدرع و الخمار حتى يستدل بتلك الأخبار على عدم وجوب ستره، و إن لم تدل على وجوب ستر كل ما هو داخل فيهما و مستور بهما، لإمكان عدم وجوب ستر بعض ما يكون داخل فيهما كما لا يخفى. و انقدح ممّا ذكرنا أنّ ستر المرأة وجهها لا يكون شرطاً لصحة صلاتها، كما هو المشهور بين العامة (١) و الخاصة (٢)، للأخبار الدالة على أنّ المرأة تصلّى فى درع و خمار، و من المعلوم أنّ الخمار لا يكون ساتراً للوجه. و حكى عن بعض العامة (٣) و الخاصة أنّ ستره يكون واجبا و شرطاً لها، كالمحكى عن ابن حمزة من أنّه يجب عليها ستر جميع بدنها إلّا موضع السجود (٤).

و ما حكى عن الغنية و الجمل و العقود، من شرطية 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 المقدمة، 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

(١) بداية المجتهد ١: ١٦٧ المسألة الثالثة، المغنى لابن قدامة ١: ٦٧٢، المجموع ٣: ١٦٩.

(٢) المبسوط ١: ٨٧ الاقتصاد: ٢٥٨، الكافي فى الفقه: ١٣٩، السرائر ١: ٢٦٠، مختلف الشيعة ٢: ٩٨.

(٣) و هو أبو بكر بن عبد الرحمن بن هشام كما فى تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ مسألة ١٠٨، و الخلاف ١: ٣٩٤ مسألة ١٤٤.

(٤) الوسيلة: ٨٩.

(٥) الغنية: ٦٥، الجمل و العقود: ٦٣.

(٦) إشارة السبق: ٨٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٠

عن الفضيل، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «صلت فاطمة عليها السلام فى درع و خمارها على رأسها، ليس عليها أكثر ممّا دارت به شعرها و أذنيها» (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: إنّ لا يدلّ على ما ذكر، لأنّ مضمونه إنّما هو حكاية فعلها عليها السلام و الفعل لا إطلاق له، فلعلّها كانت تصلّى فيهما لضرورة.

قلت: نعم، يصحّ ذلك لو كان الحاكي غير الإمام عليه السلام، و أمّا لو كان هو الحاكي مع كون المقصود من الحكاية بيان الحكم،

يعلم عدم كونه مقيداً بحال الضرورة وغيره، وإلا كان عليه البيان كما لا يخفى. هذا، ولكن الفضيل مشترك وطريق الصدوق إليه ضعيف، فالأحوط الاقتصار على القدر المتيقن، وهو الوجه في باب الوضوء.

ثم إنه هل يكون المراد بالوجه ظاهره فقط حتى يكون ستر باطنه شرطاً لصحة صلاتها، أو أن المراد به أعم من باطنه؟ قولان، حكى صاحب الجواهر عن كاشف الغطاء القول بوجوب ستر الباطن «٢»، لأن المتبادر من الوجه ظاهره، فلا تشمل الأدلة غيره.

وفيه: قد عرفت أنه لا دليل على استثناء الوجه بعنوانه حتى يقال إن المتبادر منه خصوص الظاهر، بل الدليل هو مثل قوله عليه السلام: «المرأة تصلّى في الدرع والمقنعة» «٣» وهو كما يدل على عدم وجوب ستر الظاهر لخروجه عنهما، كذلك يدل على عدم وجوب ستر الباطن لعدم الفرق، هذا كله في الوجه.

(١) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ١.

(٢) كشف الغطاء: ١٩٧، جواهر الكلام ٨: ١٧٤.

(٣) الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ٣ و ص ٤٠٦ ذ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧١

و أمّا الكفّان ففي وجوب سترهما وعدمه خلاف، والمشهور بين الخاصّة والعامة استثنائهما كالوجه، بل ادعى كثير من العلماء الإجماع عليه «١»، ولكن حكى عن صاحب الحدائق إنه ذهب إلى ما ذهب إليه أحمد بن حنبل و داود من العامة، من أن ستر الكفّين شرط لصحة صلاة المرأة، واستدلّ عليه برواية جميل قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تصلّى في درع و خمار؟ فقال: «يكون عليها ملحفة تضمّنها عليها» «٢» و غيرها، لأنها تدلّ على أنّهما أقل ما يكفي للمرأة من الثياب.

و من المعلوم أن الدرّوع في هذه الأزمنة تستر الكفّين أيضاً، و مع الشك في أنه هل كانت الدرّوع في زمان النبي و الأئمة عليهم السلام ساترة لهما أم لا؟ يرجع إلى أصالة عدم التغيير «٣».

وفيه: أنه مع فرض كون الدرّوع في زمانهم ساترة للكفّين أيضاً نقول: لا دليل على اعتبار سترهما، لأنك عرفت أن الرواية إنّما تدلّ على عدم وجوب ستر ما هو خارج عن الدرّوع و الخمار، و لا يكون مستورا بهما، و لا تدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما و مستور بهما.

هذا، مضافاً إلى أن الأصحاب من عصر الإمام عليه السلام إلى عصر العلّامة و الشهيدين و غيرهم، قد أفتوا بعدم شرطية سترهما «٤»، و استدّلوا على ذلك بتلك

(١) المغنى لابن قدامة ١: ٦٠١، بداية المجتهد ١: ١٦٧، الخلاف ١: ٣٩٤ مسألة ١٤٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ مسألة ١٠٨، مختلف الشيعة ٢: ٩٨، كشف اللثام ٣: ٢٣٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢١٨ ح ٨٦٠، الاستبصار ١: ٣٩ ح ١٤٨٤، الوسائل ٤: ٤٠٧. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ١١.

(٣) الحدائق ٧: ٩.

(٤) المبسوط ١: ٨٧، السرائر ١: ٢٦٠، و حكاه عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٩٨، المعتمد ٢: ١٠١، الجامع للشرائع: ٦٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ مسألة ١٠٨، قواعد الأحكام ١: ٢٥٧، الدروس ١: ١٤٧، الذكري ٣: ٧، مسالك الأفهام ١: ١٦٦، الروضة البهية: ٢٠٣، جامع المقاصد ٢: ٩٧، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١٠٤، مدارك الأحكام ٣: ١٨٨، كشف اللثام ٣: ٢٢٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٢

الرواية، فيعلم منه أن الدرّوع في زمانهم لم تكن تستر الكفّين، وإلّا فلا يكون وجه للاستدلال بها كما لا يخفى، ولا أقلّ من كون الدرّوع في زمانهم على قسمين: قسم كان ساترا لهما، وقسم آخر لم يكن كذلك، فاستدلّوا بإطلاق الحكم على عدم الوجوب، حيث إنّ مدلول الرواية كفاية الدرّوع مطلقا، إذ لا يكون فيها تقييد بما كان منها ساترا كما هو واضح.

و يؤيّد عدم كون الدرّوع ساترة للكفّين في الأزمنة السابقة ما حكى عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى (إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) «١» من أنّ الزينة الظاهرة هو الوجه والكفّان «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 الدرّوع فالواجب هو الرجوع إلى أصالة البراءة العقلية والنقلية، بناء على ما هو الحقّ من جريان أصل البراءة مطلقا في الشك في الجزئية والشرطية، هذا في الكفّين.

وأما القدمان فالمشهور بين الخاصّة أيضا أنّه لا يجب سترهما في الصلاة «٣» خلافا لصاحب الحدائق، حيث ذهب إلى اعتبار سترهما كالكفّين «٤»، و دليله ما عرفت، وقد ذكرنا ما فيه، إلّا أنّ في المقام قد عبّر بعضهم بل كثيرهم بظاهر

(١) النور: ٣١.

(٢) جامع البيان ١٠: ١٥٧-١٥٨، الدر المنثور ٥: ٤١، المحلّي ٣: ٢٢١، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٧.

(٣) المبسوط ١: ٨٧، المعتمد ٢: ١٠١، الجامع للشرائع: ٦٥، المنتهى ١: ٢٣٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٦ مسألة ١٠٨، مختلف الشيعة ٢: ٩٨.

(٤) الحدائق ٧: ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٣

القدمين «١» وهو محتمل لأن يكون الحكم أي عدم شرطية الستر مختصّا بظاهرهما دون الأعم منه و من باطنهما، كما هو مقتضى ظاهر التعبير، ولأن يكون التعبير بالظاهر لأجل كونه محلّا للابتداء بالستر.

و أمّا الباطن فهو مستور بالأرض أو غيرها على أيّ حال، والظاهر هو الثاني وفاقا لصاحب الجواهر «٢»، و يؤيّد أنّه لو كان الحكم مختصّا بظاهرهما يلزم عدم الفائدة فيه، لأنّ ما هو الساتر للباطن من الألبسة المتعارفة يكون ساترا للظاهر أيضا ولا عكس، و كونه مستورا بالأرض إنّما هو في غير حال السجود كما لا يخفى.

و بالجملة: فالمسألة غير صافية عن الإشكال، ولذا تردد المحقق في الشرائع في استثناء ظاهرهما، و إن ذهب في النافع - الذي هو آخر ما صنّفه - إلى أظهرية الاشتراط «٣» هذا، وقد استدلل العلامة في التذكرة لعدم اعتبار سترهما بأنّ الحكم بكونهما ليسا بعورة أولى من الحكم بأنّ الكفّين لا يكونان منها، فلا يشملهما قوله صلّى الله عليه وآله: «المرأة عورة» «٤» و فيه: ما لا يخفى من عدم الدليل على هذه الأولوية.

و كيف كان فمستند المسألة هو قوله عليه السّلام: «لا ينبغي للمرأة أن تصلّي إلّا في ثوبين» كما رواه الخاصّة عن الأئمة عليهم السّلام «٥»، أو «تصلّي المرأة في درع و خمار» كما رواه العامّة عن النبي صلّى الله عليه وآله «٦». و قد عرفت أنّها تدل على عدم وجوب ستر كل ما هو خارج منهما لا وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما، فلا بدّ من التبع ليعرف أنّه هل يكون القدمان داخلين في الدرّوع أو لا؟ و مع الشك يرجع إلى أصالة البراءة مطلقا

(١) المبسوط ١: ٨٧، المعتمد ٢: ١٠١، قواعد الأحكام ١: ٢٥٧، كشف اللثام ٣: ٢٣٤.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٧٢.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٧٠، المختصر النافع: ٢٥.

(٤) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٤٧.

(٥) الوسائل ٤: ٤٠٧. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ذ ح ١٠.

(٦) السنن الكبرى ٢: ٢٣٢ و ٢٣٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٤

بناء على ما هو الحق كما عرفت.

ثمّ إنّه ذهب صاحب المدارك إلى أنّه لا يجب على المرأة ستر شعر رأسها بما لا يكون حاكيا لما تحته من الساتر، ولا يكون شرطا لصحّة صلاتها «١»، واستدلّ عليه بما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم في حديث قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: ما ترى للرجل يصلّي في قميص واحد؟ فقال: «إذا كان كثيفا فلا بأس به، والمرأة تصلّي في الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفا يعني إذا كان ستيرا» «٢»، فإنّ تخصيص اعتبار الكثافة بالدرع يدلّ على عدم اعتبارها في المقنعة.

وأجاب عنه صاحب الجواهر «٣» قدس سرّه بأنّ هذا مستلزم لعدم اعتبار ستر بشرة الرأس، لأنّه إذا كانت المقنعة حاكية لما تحته من شعر الرأس تكون بشرته أيضا غير مستورة، والقول بأنّها مستورة بشعره غير ثابت، لأنّ الشعر يكون من أجزاء البدن والساتر يجب أن يكون من غيرها، وبطلان التالي واضح لعدم التزام المستدلّ به.

هذا، ولكن يمكن أن يجاب عنه - ولو مع تسليم أنّه يكفي كون الساتر هو الشعر - أولا بأنّ إطلاق الحكم يقتضي عدم اعتبار الكثافة حتّى في المرأة التي لا تكون لها شعر، وهو مستلزم لعدم اعتبار ستر الرأس، وقد عرفت أنّه لا يلتزم به.

وثانيا بأنّ التخصيص بالدرع لأجل مفهوم اللقب، وقد بيّن في الأصول أنّه غير ثابت، مع أنّ هذه الرواية هي ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام إنّه قال: «المرأة تصلّي في الدرع والمقنعة إذا كان كثيفا يعني ستيرا» ولا

(١) مدارك الأحكام ٣: ١٨٨ - ١٨٩.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٤ ح ٢، التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٥، الفقيه ١: ٢٤٣ ح ١٠٨١، الوسائل ٤: ٤٠٦. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ٧.

(٣) جواهر الكلام ٨: ١٦٨ - ١٦٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٥

تكونان روايتين، بل الظاهر أنّ الراوى وهو محمد بن مسلم قد سمع هذه الجملة منه عليه السّلام دفعه واحدة، والاختلاف إنّما نشأ من اشتباه الراوى.

وعليه لا يمكن الاستدلال بالأولى، إذ اللفظ الصادر منه عليه السّلام يكون مردّدا لنا، ومن الواضح أنّ ما رواه الصدوق لا يدلّ على ما ذهب إليه المستدل، لأنّ الضمير في قوله عليه السّلام: «إذا كان كثيفا» وإن كان فمرددا إلّا أنّ الظاهر رجوعه إلى الجامع بين الدرع والمقنعة، والتعبير بهذا النحو شائع في الأخبار بل في القرآن أيضا، وكونه راجعا إلى خصوص الدرع باعتبار كونه مذكرا خلاف الظاهر، لتقدّمه في الذكر على المقنعة.

ثمّ لا يخفى أنّ المتبادر من قوله عليه السّلام: «المرأة تصلّي في الدرع والمقنعة» هو اعتبار كونهما كثيفين، لأنّه يدلّ على أنّ أقل ما يكفي من الساتر للمرأة هو الدرع والمقنعة، والثوب غير الكثيف لا يكون في الحقيقة ساترا. هذا، مضافا إلى دلالة بعض الروايات عليه «١».

ثمّ إنّه لا يشترط في صحّة صلاة الصغيرة ستر الشعر، حتّى بناء على ما هو الحق من كون عبادات الصبي شرعية لا تمرينية، والدليل عليه الشهرة العظيمة المحققة «٢»، مضافا إلى الأخبار الواردة في هذا المقام، مثل ما رواه الصدوق عن يونس بن يعقوب أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّي في ثوب واحد؟ قال:

نعم، قال: قلت: فالمرأة؟ قال: «لا ولا يصلح للحرة إذا حاضت إلّا الخمار إلّا أن لا تجده» «٣».

(١) الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨.

(٢) المعبر ٢: ١٠٣، المنتهى ١: ٢٣٧، الذكرى ٣: ٩، جامع المقاصد ٢: ٩٨، روض الجنان: ٢١٧، كشف اللثام ٣: ٢٣٨، مختلف الشيعة ٢: ١٠١.

(٣) الفقيه ١: ٢٤٤ ح ١٠٨٢، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٦

و في رواية رواها الصدوق قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: قال النبي صلى الله عليه وآله: «ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة: منهم المرأة المدركة تصلّي بغير خمار» «١»، وكذا لا- يجب على المملوكة ستر الشعر، للشهرة والأخبار الكثيرة مثل ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ليس على الإماء أن يتقنعن في الصلاة.» «٢».

ثم لا- يخفى عليك أنه لا- منافاة بين ما ذكرنا من أنه يجب على الرجل ستر عورته فقط، وبين ما ورد في بعض الأخبار من أن الرجل يصلّي في ثوب أو قميص واحد «٣»، باعتبار أنه يدلّ على كونه أقلّ ما يكفي للرجل من الساتر، وذلك لما عرفت من أن مثله يدلّ على عدم وجوب ستر ما هو خارج عنه ولا- يكون مستورا به، ولا- يدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيه ومستور به كما لا يخفى، فلا منافاة بينهما أصلا.

كيفية صلاة العاري

إذا كان المصلّي فاقدًا للساتر أو كان ثوبه منحصرًا في النجس، وقلنا بأنه يجب عليه الصلاة عريانا، ففي كيفية صلاته من حيث القيام والقعود ومن حيث الركوع والسجود أو الإيماء خلاف «٤»، منشؤه اختلاف الأخبار، ولا بدّ من التكلّم

(١) الفقيه ١: ٣٦ ح ١٣١، المحاسن ١: ٧٦ ح ٣٦، الوسائل ٤: ٤٠٦. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٤، الاستبصار ١: ٣٨٩ ح ١٤٧٩، الوسائل ٤: ٤٠٧. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ١٠.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٤ ح ٢، الفقيه ١: ٢٤٣ ح ١٠٨٢، التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٤٠٥، ٤٠٦. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ٤ و ٧.

(٤) الخلاف ١: ٣٩٩ و ٤٠٠، المعبر ٢: ١٠٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٥٥، الذكرى ٣: ٢١، مختلف الشيعة ٢: ١٠٠، كشف اللثام ٣: ٢٤٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٧

في كل من الحيتين مستقلا فنقول:

أمّا من الحية الأولى فمقتضى بعض الأخبار أنه يصلّي جالسا، كرواية إسحاق بن عمّار الواردة في صلاة جماعة العراء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق وأخذت ثيابهم فبقوا عراء وحضرت الصلاة كيف يصنعون؟

فقال: «يتقدمهم إمامهم فيجلسون ويجلسون خلفه فيومئ إيماء بالركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم» «١».

ورواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، الواردة أيضا في صلاتهم جماعة قال: سألته عن قوم صلّوا جماعة وهم عراء؟ قال عليه السلام: «يتقدمهم الإمام بركبتيه ويصلّي بهم جلوسا وهو جالس» «٢».

وصحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينة عريانا أو سلب ثيابه ولم يجد شيئا يصلّي فيه؟ فقال: «يصلّي

إيماء و إن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها و إن كان رجلا وضع يده على سوءته ثمَّ يجلسان فيومئذ إيماء، و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفهما.» (٣).

و غير ذلك ممَّا يدلُّ على أنَّه يصلِّي جالسا مثل ما ورد فيما لو كان ثوب المصلِّي منحصرًا في النجس، كرواية محمد بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (٤) و موثقة سماعه المروية في الكافي (٥)، و أمَّا ما في التهذيب (٦) فهو يدلُّ على أنَّه يصلِّي قائما، لا

(١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٤، الوسائل ٤: ٤٥١. أبواب لباس المصلِّي ب ٥١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٣، و ج ٣: ١٧٨ ح ٤٠٤، الوسائل ٤: ٤٥٠. أبواب لباس المصلِّي ب ٥١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٦ ح ١٦، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلِّي ب ٥٠ ح ٦.

(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) الكافي ٣: ٣٩٦ ح ١٥، التهذيب ٢: ٢٢٣ ح ٨٨١ عن الكليني، الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ١.

(٦) التهذيب ١: ٤٠٥ ح ١٢٧١، الاستبصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٢ عن غير طريق الكليني، الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٨

قاعداء، و يدلُّ على وجوب الصلاة جالسا أيضا رواية أبي البخترى الآتية في كيفية صلاتهم من حيث الركوع و السجود. و بإزاء هذه الأخبار، روايات تدلُّ على أنَّ العارى يصلِّي قائما، كصحيحه على ابن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عريانا و حضرت الصلاة كيف يصلِّي؟ قال: «إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمَّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئا يستر به عورته أو مأ و هو قائم» (١).

و رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في حديث: «و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلد السيف و يصلِّي قائما» (٢).

هذا، و مقتضى قاعدة الجمع حمل الطائفة الأولى على صورة وجود الناظر، و الثانية على ما إذا كان في محلّ يأمن من المطع و لا يراه أحد. و يدلُّ على ذلك مرسله عبد الله بن مسكان عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج عريانا فتدركه الصلاة، قال: «يصلِّي عريانا قائما إن لم يره أحد فإن رآه أحد صلِّي جالسا» (٣) و رواه أيضا الصدوق مرسلا (٤)، و رواه البرقي في المحاسن عن ابن مسكان عن أبي جعفر عليه السلام (٥) مع اختلاف في العبارة، و الظاهر أنه اشتباه من الراوى إلا أنه يناقش فيه بأنه لا يمكن له النقل عن أبي جعفر عليه السلام بدون الوساطة فتكون

(١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٥، مسائل عليّ بن جعفر: ١٧٢ ح ٢٩٨، الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلِّي ب ٥٠ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ١٦٦ ح ٧٨٢، التهذيب ٢: ٣٦٦ ح ١٥١٩، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلِّي ب ٥٠ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٦، الفقيه ١: ١٦٨ ح ٧٩٣، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلِّي ب ٥٠ ح ٣ و ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٦، الفقيه ١: ١٦٨ ح ٧٩٣، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلِّي ب ٥٠ ح ٣ و ٥.

(٥) المحاسن ٢: ١٢٢ ح ١٣٣٨، الوسائل ٤: ٤٥٠. أبواب لباس المصلِّي ب ٥٠ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٧٩

الواسطة محذوفة.

و كيف كان، فالإشكال في الاستدلال بالرواية بالإرسال ممَّا لا يتم، بعد كون الراوى ممَّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه و إن كان مرسلا، فيجب الجمع بذلك النحو و الحكم بالتفصيل كما هو المشهور.

و أما من الحيثية الثانية ففيه أقوال:

أحدها: القول بوجوب الركوع و السجود مطلقا.

ثانيها: القول بوجوب الإيماء مطلقا.

ثالثها: ما عن الغنية من التفصيل بين صلاته قائما فيجب الركوع و السجود، و جالسا فيجب الإيماء دونهما «١».

و منشأ هذه الأقوال اختلاف الأخبار، و أكثرها يدل على الإيماء، كصحيحتي علي بن جعفر و زرارة المتقدمتين، و رواية أبي البختری عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام أنه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلّي حتى يخاف ذهاب الوقت يتغى ثيابا، فإن لم يجد صلّي عريانا جالسا يومئ إيماء يجعل سجوده أخفض من ركوعه» «٢».

و يدل عليه أيضا ما ورد في المصلّي المنحصر ثوبه في النجس، و بعضها دال على وجوب الركوع و السجود، كمرسلة أيوب بن نوح عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العارى الذى ليس له ثوب إذا وجد حفيرة دخلها و يسجد فيها و يركع» «٣»، و رواية إسحاق بن عمار المتقدمه الواردة في صلاة العراء جماعة.

(١) الغنية: ٩٢.

(٢) قرب الاسناد: ١٢٧ ح ٤٩٨، الوسائل ٤: ٤٥١. أبواب لباس المصلّي ب ٥٢ ح ١.

(٣) التهذيب ٣: ١٧٩ ح ٤٠٥ و ج ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٧ بسند آخر، الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٥٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٠

و يدل عليه أيضا ما لم يكن فيه تعرض لحكم صلاة العارى من حيث الركوع و السجود، فإنه يدل على وجوب ما هو الأصل في الصلاة، و هو الركوع و السجود دون الإيماء كما هو واضح.

و الحق في المقام أن يقال: بعد ما عرفت أن مرسلة ابن مسكان المفصلة بين صورتى الأمن من المطلع و عدمه «١»، تكون حاكمه على الروايات الدالة على أنه يصلّي جالسا مطلقا أو قائما كذلك، و يجب حمل الاولى على ما إذا لم يكن المصلّي آمنا و الثانية على خلافه.

فالمستفاد من المرسلة الحاكمة أنه مع وجود الناظر المحترم يكون ما هو الأصل في الصلاة- و هو القيام- مزاحما بالستر الذى يكون واجبا نفسيا، و الشارع حكم بتقدمه على القيام، و أوجب الجلوس عليه، لأنه مع القيام يكون قبله مكشوبا غير مستور، و إن كان دبره مستورا بأجزاء البدن، فستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام.

و أما ستر الدبر فالمستفاد من صحيحة علي بن جعفر عليه السلام الدالة على وجوب الإيماء و القيام، أنه لا يزاحمه وجوب الركوع و السجود الذين هما الأصل في الصلاة، و أنه يجب عليه الإيماء لثلا يبدو ما خلفه، و يكفى كونه مستورا بأجزاء البدن لعدم تمكنه من شىء آخر يستره به، و يدل عليه أيضا رواية زرارة الدالة على النهى عن السجود و الركوع، المعللة بقوله: «فيبدو ما خلفهما»، و كذا كل ما يدل على وجوب الإيماء جالسا أو قائما.

فإن مفاد جميعها أن وجوب الركوع و السجود الذى هو الأصل في الصلاة لا يزاحم ستر الدبر، فيجب عليه الإيماء، صلّي قائما أو جالسا، و لكن تعارضه

(١) الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلّي ب ٥٠ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨١

مرسلة أيوب بن نوح الدالة على وجوب الركوع و السجود و رواية إسحاق بن عمار المتقدمه الواردة في صلاة العراء جماعة، الدالة

على التفصيل بين الإمام و المأمومين، بأنه يجب عليه الإيماء و عليهم الركوع و السجود.

فإنّ الظاهر من هذه التفرقة 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 لصحّة الصلاة 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 المطّلع 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 الرواية من الجمع بين صلاتهم جالسا، و بين كونها مع الركوع و السجود، لأنّه إن كان موردها صورة الأمن من المطّلع، فقد عرفت أنّ حكمها وجوب القيام، و أنّ الستر الشرطى لا يزاحمه كما هو مقتضى رواية ابن مسكان المتقدمة، و إن كان موردها صورة عدم الأمن فحكمها هو الإيماء، بمقتضى هذه الرواية الدالة 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 صورة الأمن من المطّلع، و لكنّ الحكم بوجود الجلوس إنّما هو لأجل أنّه مع القيام تكون إقبالهم ظاهرة لأنفسهم، و قد عرفت أنّ

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٢

ستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام و يتقدّم عليه، فالحكم بوجود الركوع و السجود عليهم لا ينافى وجوب الجلوس.

لأنّ وجوبهما إنّما هو لعدم مزاحمة الستر الشرطى بالنسبة إلى الدبر لهما، و وجوبه لمزاحمة الستر المتعلّق للوجوب النفسى بالنسبة 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 المعارضة بين ما يدلّ على الإيماء، و مرسله أيوب بن نوح رواية إسحاق بن عمّار المتقدمين، لكنّ الأولى مطروحة بالإرسال، و الثانية و إن كانت معارضة لصحيحة على بن جعفر عليه السّلام و غيرها من حيث الدلالة، 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 جبلة بدون واسطة «١»، و هى على فرضها هو ابن مبارك و لم يحرز وثاقته، فيجب الحكم بوجود الإيماء مطلقا، صلى جالسا أو قائما، و بأنّ وجوب الركوع و السجود لا يزاحم الستر الشرطى بالنسبة إلى الدبر كما عرفت.

و قد انقدح 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، لأنك عرفت أنّ الحكم بوجود الإيماء جالسا أو قائما إنّما هو لمراعاة الستر الشرطى بالنسبة إلى الدبر،

(١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٤.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٩٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٣

و إلّا فلا وجه له مع كون المصلّى 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 أن مع فقدهما لا يكون الستر الصلّاتي متعدّراً بالنسبة إلى حتى يحكم بسقوطه. نعم يقع الكلام في الترتيب بين أنواع الساتر كما ذهب إليه بعضهم، واستدلّ عليه برواية عليّ بن جعفر عليه السّلام المتقدّمة «١»، و التحقيق أنّها لا- تدلّ عليه، لأنّ الحكم بوجود ستر العورة بالحشيش مع فقد الثوب ليس إلّا لأجل عدم الاحتياج إلى الستر به مع وجدان الثوب، لأنّه معه لا أقل من كونه لابسا لثوب واحد، وهو القميص لدفع البرودة أو غيره وهو ساتر لعورته، فالستر بالحشيش غير مبتلى به غالباً، فلا تدلّ على عدم كفاية الستر به مع وجدان الثوب كما هو واضح.

و كذا لا- يستفاد منها الترتيب بين الحشيش وغيره، لأنّ قوله عليه السّلام: «و إن لم يصب شيئاً يستر به عورته» يدلّ على أن ذكر الحشيش كان من باب المثال، والمراد به كلّ ما هو ساتر للعورة غير الثوب من الطين وغيره، نعم قد عرفت أنّه لا يجب الستر بالطين للزوم العسر، وهو لا يقتضى عدم الاجتزاء به.

فظهر أنّ الستر الصلّاتي يكون كالستر المتعلّق للوجوب النفسى من حيث الساتر، فيكفى فيه كلّ شيء حتى أجزاء البدن ولا ترتيب بين أنواعه، ولذا لو لم يكن الستر ببعض أجزاء البدن مستلزماً للعود والإيماء بدل القيام والركوع والسجود، لقلنا بكفايته ولو مع وجدان غيره من أنواع الساتر.

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٤

فروع في الستر و الساتر

الأوّل: لو كان المصلّى واجداً لما هو ساتر لإحدى عورتيه فقد يكون ساتراً لإحدهما على التعيين، وقد يكون ساتراً لها لا على التعيين، فعلى الأوّل إن كان ساتراً لقبله يجب عليه الصلاة قائماً إيماءً، وإن كان ساتراً لدبره يجب عليه الصلاة قاعداً مع الركوع والسجود على ما عرفت تفصيله.

وعلى الثانى، فقد ذكر لترجيح إحدهما على الأخرى وجوه لا- تصلح للمرجحية، كما يظهر لمن راجع وتأمّل، فلا يبعد الحكم بالتخيير بين سترهما والصلاة قائماً إيماءً أو قاعداً مع الركوع والسجود.

الثانى: لو وجد الساتر فى أثناء الصلاة فقد يكون متمكناً من الستر به من غير فعل المنافى، وقد لا يكون كذلك بل يتوقف على فعل المنافى، وعلى التقديرين فقد يكون الوقت متسعاً بحيث يمكن مع قطع الصلاة تحصيل الستر وأدائها معه ولو بركعة وقد لا يكون كذلك، بل يكون قطع الصلاة وتحصيل الستر موجبا لخروج الوقت.

فإن لم يتمكّن من الستر به بدون فعل المنافى وكان الوقت ضيقاً بحيث لا يتمكّن مع قطع الصلاة من أدائها ولو بركعة، فلا إشكال فى وجوب الإتمام عليه على نحو صلاة العارى ولا يجوز عليه قطعها، كما أنّه لو كان متمكناً من الستر به من غير فعل المنافى وكان الوقت ضيقاً لا إشكال فى أنّه يجب عليه الستر والإتيان بباقي الصلاة على نحو صلاة غير العارى من القيام والركوع والسجود.

ولا دلالة للأخبار المتقدّمة الواردة فى كيفية صلاة العارى على اختصاص تلك الكيفية بما إذا كان عارياً فى جميع أحوال الصلاة كما هو واضح، وإن كان الوقت

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٥

متسعاً فى هذه الصورة، وقلنا بأنّه يجوز له البدار بحمل ما ورد فى التأخير على الاستحباب فلا إشكال أيضاً فى كفاية الإتيان بباقي أجزاء الصلاة مع الستر على نحو صلاة غير العارى من القيام والركوع والسجود، بناء على ما عرفت من أنّ الستر له ماهية واحدة يتعلّق

به الوجوب النفسى إذا كان معرضا لنظر الغير و الوجوب الشرطى للصلاة مطلقا.

فكما أنه يكفى فى الأول ستر العورة بالطين أو بأجزاء البدن أو بغيرهما، فكذلك يكفى فى الثانى سترها بكل ما هو ساتر لها، لأن متعلق الوجوبين الستر بما هو ستر، ففى المقام لا يكون المصلّى مع فقدان الثوب و غيره فاقدا لجميع أنواع الساتر، بل هو مستور بأجزاء بدنه من الفخذين و الأليتين.

وقد عرفت أن العدول من القيام إلى القعود و من الركوع و السجود إلى الإيماء إنما هو لمراعاة الستر، إذ لا يمكن حمل الأخبار الدالة على ذلك على التعبد كما لا يخفى، فمع كونه واجدا للستر الشرطى بالنسبة إلى الأجزاء المأتى بها لا يكون وجه للقول ببطلان صلاته مع وجدان الثوب مثلا، فمعه يأتى ببقية الأجزاء مع الساتر و تصح صلاته.

و العدول فى بعض الركعات من القيام إلى القعود و من الركوع و السجود إلى الإيماء إنما هو لمراعاة الأمر الاضطرارى، و هو يرفع مع الوجدان، فلم يتخلل زمان يكون المصلّى فيه فاقدا لما هو شرط لها، فلم يبق وجه للحكم بالبطلان إلا القول بأن ظاهر الأدلة الواردة فى صلاة العارى هو كفاية الصلاة بتلك الكيفية المذكورة فيها إذا كان المصلّى عاريا من أول الصلاة إلى آخرها و من أول الوقت إلى آخرها، و قد عرفت منعه، و أن الظاهر هو الإطلاق، و ممّا ذكرنا ظهر حكم ما بقى من الفروض فتأمل جيدا.

الثالث: لو نسى المصلّى أن يستر عورته فى الصلاة من أولها أو كان ساترا لها

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٦

بشوبه أو غيره باعتقاده، ثم انكشف الخلاف فى الأثناء و بنى على أن يسترها ثم نسى و أتم صلاته فانكشف الحال، أو انكشف الخلاف بعد الفراغ عنها، أو فى 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 حتى يتمسك بعمومه للتشبّث بأصالة البراءة و غيرها من الأصول النافية للتكليف، إذ كما أنّه لا يجوز الرجوع إليها لنفى أصل التكليف الذى كان ثبوته لأجل قيام السيرة المستمرة عليه و توافق الفتاوى على ثبوته، كذلك لا يجوز الرجوع إليها لنفى بعض أفراده.

إذ لا فرق فى نظر العقل الراجع إليه جميع الأدلة الدالة على اعتبار تلك الأصول بين ما كان دليل الحكم لفظا صادرا عن النبى صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام و أصلا إلينا بعين ألفاظه، و بين ما إذا كان لأجل كثرة الابتلاء به و اشتهاره بين الناس بحيث لا يحتمل الخلاف، لم ينقله الرواة بعين ألفاظه حتى 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 أن حجّية الدليل اللبى كالإجماع و غيره ثابتة بالنسبة 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 الأول، لأنّ الحكم فيه مقطوع به لأجل وضوحه عند المشرعة، و كون فتاوى العلماء منهم على طبقه، بخلاف الأول كما لا يخفى.

فالحجّة فى الثانى أيضا موجودة بالنسبة إلى جميع الأفراد و الحالات من حيث العلم و الجهل و غيرهما، و ما نحن فيه من مسألة الستر و شرطيته للصلاة يكون من

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٧

هذا القبيل، إذ لم يدلّ دليل لفظى على أنه شرط لها، و قد عرفت أن عدم وصوله إلينا إنما هو لوضوحه عندهم من العوام و الخواصّ. و لذا ورد فى الروايات السؤال عن بعض ما يتعلّق به من الفروع مثل السؤال عن حكم من لا يكون له ساتر أصلا، و لم يقع فى شىء منها السؤال عن أصل شرطية الستر، و حينئذ فلا يجوز الرجوع إلى البراءة إذا شككنا فى أنه شرط لها مطلقا، أو تختصّ شرطيته بحال العلم و لا ذكر، إلا أخذنا قام دليل على التخصيص ببعض الموارد، ففى غيره يجوز الرجوع إليها.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه قد ادعى بعض اختصاص شرطية الستر بغير صورة النسيان «١»، واستدلّ 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 تسعة. ما لا يعلمون» إلى قوله: «و الخطأ والنسيان» «٣»، وبما رواه علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل صلّى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو ما حاله؟ قال عليه السلام: «لا إعادة عليه و قد تمت صلاته» «٤». انتهى.

بحث حول حديث «لا تعاد»

أقول: لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما يدلّ عليه حديث «لا تعاد» من المرام، لأجل الاختلاف بين الأعلام، وإن كان قد أشير إليه سابقاً لمناسبة المقام، فاعلم أنه حكى عن بعض الأعلام القول بعدم اختصاص مورد الحديث بما إذا

- (١) المعتبر ٢: ١٠٦، المنتهى ١: ٢٣٨، مدارك الاحكام ٣: ١٩٠، مختلف الشيعة ٢: ١٠٠.
 - (٢) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.
 - (٣) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩. أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.
 - (٤) التهذيب ٢: ٢١٦ ح ٨٥١، السرائر ٣: ٦٠٣، الوسائل ٤: ٤٠٤. أبواب لباس المصلّى ب ٢٧ ح ١.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٨

نسى المصلّى بعض ما يعتبر في الصلاة، بل يعمّ صورة العمدة مطلقاً و لو مع العلم «١»، و بعضهم اقتصر على شموله لغير صورة العلم «٢».

و التحقيق أن يقال باختصاص مورد بغير صورة 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 مضراً بصحة الصلاة اختياراً.

نعم قد يعرض له بعض الطوارئ الخارجية و العوارض القهرية، فيوجب فقدان بعض ما له دخل في صحتها، أو وجدان بعض ما كان وجوده مضراً بها، فإنّ مثل هذا ينبغي أن يحكم عليه بوجوب الإعادة أو عدمه، و إلّا 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 صحة ما يأتي به و لا يحتمل الخلاف، لا يبعد الحكم بدخوله في مورد الحديث، فلا تجب الإعادة عليه في غير الخمسة المذكورة فيه، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون جاهلاً بالحكم أو الموضوع. و بعد ذلك يقع الكلام في شمول الحديث لما إذا أوجد بعض الموانع نسياناً أو جهلاً بالمعنى الذي مرّ آنفاً، من جهة أنّ المستثنى منه في الحديث غير مذكور،

(١) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٢٣٨، كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٤٦، درر الفوائد: ٤٩٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٨٩.

و يكون الاستثناء مفرغا، فيحتمل اختصاصه بالإخلال بما يعتبر وجوده في الصلاة شرطا أو شطرا، و عدم شموله لما إذا أوجد بعض الموانع، خصوصا بعد كون المستثنيات من قبيل الأول، لأن أمرها دائر بين الشرائط و الأجزاء، و عليه يقع الإشكال في حكم الزيادة السهوية، و أنه هل يمكن استفادته من حديث «لا تعاد» أم لا؟

إذ الظاهر أن زيادة الجزء من الموانع التي قام الدليل على كون وجودها مَحَلًا بصَحَّتِها، و لا تكون الزيادة كالنقيصة، لأن الجزء بما هو جزء لا يقتضى إلّا عدم تحقّق المرّك بفقده لا زيادته، فكونها مَحَلَّةً يحتاج إلى دليل آخر غير ما يدلّ على الجزئية. هذا، و لا يبعد أن يقال بعدم شموله للموانع و الزيادة السهوية، فيبقى ما يدلّ على أنّها توجب البطلان بوجودها على إطلاقه لصورة النسيان، إلّا أن يتمسك لخروجها بدليل آخر كحديث الرفع و غيره.

بقي هنا شيء و هو أن حديث «لا- تعاد» كما يدلّ على عدم وجوب الإعادة فيما إذا نسي بعض الأجزاء أو الشرائط غير الخمسة المذكورة فيها إلى أن فرغ من الصلاة، كذلك يدلّ على عدم وجوبها فيما إذا نسي شيئا منهما في بعض أجزاء الصلاة، كما إذا كان ناسيا للستر مثلا، ثمّ التفت في الأثناء بعد ما صار مستور العورة و لو بفعل الغير، للأولوية القطعية كما هو واضح. إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن للمسألة صورتين:

منها: ما إذا كان ناسيا للستر إلى أن فرغ من الصلاة، كما إذا كان فاقدا للساتر.

و منها: ما إذا كان واجدا للساتر و التفت قبل الصلاة إلى أنه لا يستر العورة لخرق ما يحاذيها ثمّ نسي و صلّى فالتفت.

و منها: ما إذا كان واجدا للساتر و لم يلتفت إلى خروج العورة إلى أن فرغ منها.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٠

و منها: تلك الصورة و لكن مع الالتفات في الأثناء بعد أن صار مستور العورة و لو بفعل الغير.

و منها: تلك الصورة أيضا و لكن مع الالتفات في حال كونه مكشوف العورة.

و منها: ما إذا كان عالما بأن عورته مكشوفة، و بأنّه يعتبر سترها في الصلاة و لكن لأجل عدم الالتفات إلى أنه يصلى لم يسترها.

و منها: ما إذا كان ثوبه ساترا لعورته و لكن لأجل الريح أو غيره صار مكشوف العورة في بعض الأزمنة، و هذه الصورة غير داخله في السهو و لا في العمد.

و الشائع من هذه الصور ما إذا كان واجدا للساتر و لم تكن عورته مستورة و لذا وقع في صحیحه على بن جعفر عليه السلام المتقدمه السؤال عنه «١»، و عليه فتشمل الصحیحه أكثر هذه الصور، بناء على أن السؤال إنّما هو من فقدان ما هو شرط للصلاة من الستر في صورة النسيان، و التعبير ببعض أفرادها إنّما هو لكونه شائعا.

هذا، و لكن الصور التي تشملها الصحیحه جزما إنّما هي الصورة الثانية و الصورة الثالثة، كما أن مقتضى حديث «لا تعاد» عدم وجوب الإعادة في الصورة الأولى أيضا، و استفاد منها عدم وجوب الإعادة في الصورة الرابعة بالأولوية القطعية كما لا يخفى.

و في شمولهما للصورة الخامسة تردّد و إشكال، و الأظهر العدم، لأنك عرفت أن موردهما ما إذا كان ناسيا لكونه مكشوف العورة، بحيث لا يكون عالما و ملتفتا به في زمان من الأزمنة، و المفروض أنه التفت في الأثناء في حال كونه مكشوف العورة.

إن قلت: دلالتهما على صحه ما أتى به من الأفعال و الأقوال في حال عدم

(١) الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٥٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩١

الالتفات تستلزم الدلالة على صحه باقى الأجزاء، للزوم اللغوية 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 في حكمه إلى القواعد، فنقول:

لا إشكال في بطلان الصلاة ووجوب الإعادة فيما إذا كان الانكشاف فيما بين الاشتغال بالأجزاء، و أما إذا كان في حال عدم الاشتغال كما إذا التفت بعد إتمام الفاتحة و قبل الشروع في السورة مثلاً ففي الحكم بالصحة أو البطلان وجهان مبتنان على أن الصلاة هل هي المجموع المركب من الأفعال و الأقوال المخصوصة التي تحدث و تنعدم آناً فآناً، و لا يكاد يكون للمجموع وجود و تحصيل إلا بعد تحقق جميع الأجزاء التي وجد كل منها في زمان و انعدم، أو أنها عبارة عن حضور العبد في مقابل مولاه و التوجه إليه. غاية الأمر إنه يجب عليه أن يشتغل معه ببعض الأفعال المخصوصة و الأذكار المنصوصة، بحيث تتحقق الصلاة بمجرد قيامه في حضور المولى و تكون باقية إلى آخرها، فعلى الأول لا تكون السكوتات المتخللة بين الأقوال و السكوتات المتخللة بين الأفعال جزء من الصلاة، و إطلاق أنه مشتغل بها في حالها مع العناية و رعاية العلاقة، كإطلاق الخطيب و المتكلم على من تنفس بين الخطبة و التكلم، أو اشتغل بغيرهما كشرب الماء مثلاً.

بخلاف الثاني، فإنه يصدق عليه حقيقة في كل آن أنه مشتغل بالصلاة، و عليه فيقع الالتفات بأنه مكشوف العورة في حال الاشتغال دائماً، فيجب الحكم بوجوب الإعادة، بخلاف الأول فإنه يصدق عليه حقيقة أنه لم يكن عالماً بكشف عورته في حال الصلاة، لجواز أن يسترها مع عدم تخلل المنافي قبل الشروع في السورة في

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٢

المثال المذكور، ثم شرع فيها فيشملة ما يدل على الصحة في حال عدم الالتفات بذلك في حال الصلاة. هذا، و لا يخفى أن الأظهر هو الوجه الثاني، لكونه مغروساً في أذهان المتشرعة، فيجب عليه الإعادة لما عرفت. و نظير هذا الفرض ما إذا اعتقت الأمة أو بلغت الصغيرة في أثناء الصلاة بعد أن كانتا مكشوفتي الرأس، و كذا ما إذا صار العارى واجداً للساتر في الأثناء.

ثم إن الحكم بالبطلان في جميع هذه الصور مختص بما إذا كان الوقت متسعاً، و أما إذا كان مضيقاً بحيث لا يتمكن من قطعها من الإتيان بصلاة أخرى. فالظاهر الصحة كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٣

شرائط لباس المصلي

إشارة

إن شرائط لباس المصلي من الأمور المعبرة من حيث كون المصلي متلبساً به، لا من حيث كونه ساتراً له، و التعبير بالشرائط مسامحة، لأن مرجعها إلى مانعية بعض الأوصاف الموجودة فيه كما عرفت فيما تقدم، و هي على ما يظهر من كلماتهم سنه: أربعة منها يشترك فيها الرجل و المرأة، و الاثنان يختص بهما الرجل، فالكلام يقع في أمور:

الأمر الأول: أن لا يكون من جلد الميتة

إشارة

يشترط في لباس المصلي أن لا يكون من جلد الميتة و إن دبح، كما هو المتفق عليه بين الإمامية «١»، خلافاً للعامة القائلين بجواز استعمالها و الانتفاع بها في غير

(١) المعتبر ٢: ٧٧، المنتهى ١: ٢٢٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٤ جامع المقاصد ٢: ٨٠، الذكري: ١٤٢، روض الجنان:

٢١٢، كشف اللثام ٣: ٢٠٠، الحدائق ٧: ٥٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٤

حال الصلاة، و بصحة الصلاة معها فيما إذا كانت مدبوغة «١»، والأخبار المروية عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة عليهم السلام «٢» الدالة على أن الميتة لا يجوز الانتفاع بها، وعلى بطلان الصلاة فيها مطلقا شاهدة على خلافه.

و حيث أن أصل الحكم مما قام عليه اتفاق الإمامية و لم يعلم من أحد منهم الخلاف فيه، بل صرح كلهم ببطلان الصلاة فيها، فالتكلم فيه بذكر الأخبار الواردة مما لا يحتاج إليه، و لكن يقع الكلام في أن مانعية جلد الميتة هل هي لنجاسته كما يظهر من بعض، أو لكونه مانعا بعنوانه حتى فيما إذا لم يكن نجسا كما في ميتة غير ذى النفس؟

فعلى الأول لا- يكون مانعا مستقلا، بل داخل تحت عنوان النجس، بخلاف الثاني، و لا يبعد أن يقال بانصراف الأخبار المانعة عن الصلاة في جلد الميتة عن ميتة غير ذى النفس، لعدم تعارف استعمالها في الصلاة، و كذا ما يدل على عدم جواز الانتفاع بالميتة و استعمالها مطلقا و لو في غير حال الصلاة.

فإن شمولها لاستعمال ميتة غير ذى النفس و الانتفاع بها أيضا مشكل، مضافا إلى أن الظاهر هو كونها مسوقة في مقام الرد على العامة القائلين بطهارة جلد الميتة بالدباغ، و جواز الانتفاع به مطلقا معه، كما يدل عليه التعبير بحرمه استعمالها و لو دبغ سبعين مرة. و من المعلوم أن ما هو المتعارف فيه الدباغ من الجلود، غير جلد الميتة التي لا- نفس لها، فالحكم بشمولها له مشكل، و إن كان الأحوط عدم جواز الانتفاع به مطلقا و بطلان الصلاة معه.

(١) الام ١: ٩١، المجموع ١: ٢١٥، المغنى لابن قدامة ١: ٨٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٣ مسألة ١١٧.

(٢) الوسائل ٣: ٤٨٩-٤٩٤. أبواب النجاسات ب ٤٩ و ٥٠ و ج ٤: ٣٤٣-٣٤٧. أبواب لباس المصلى ب ١ و ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٥

مسألة: إذا شك في نجاسة جلد حيوان أو حرمه لحمه

. و اعتبار السوق و قول البائع في ذلك إذا شك في نجاسة جلد حيوان أو حرمه 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 النجاسة و الحرمة، لأن الظاهر أن الميتة هي ما زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، فلا تكون الخصوصية المأخوذة فيها المائزة بينها و بين المذكى أمرا وجوديا، حتى لا تثبت الحرمة و النجاسة إلا بعد إحرازه، كما أن إثبات الطهارة و الحلية موقوف على إحراز وقوع التذكية عليه.

فالميتة في نظر العرف هي الحيوان الذى زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، أى ما كان موته لا بسبب شرعى، فمع الشك في كونه مذكى أو ميتة، يكون مقتضى الاستصحاب هو كونه ميتة، كما أن مقتضى أصالة العدم أيضا ذلك، بناء على أن اعتبارها إنما هو لبناء العقلاء عليها في جميع الموارد التى شك فيها في وجود حادث، كما لا يبعد القول به، فمع الشك لا يجوز الانتفاع بها و الصلاة في جلدتها بمقتضى الأصل الأولى.

و لكن المقطوع به و الضرورى من الدين خلافه، للسيرة المستمرة من زمان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة عليهم السلام من غير ردع منهم على الانتفاع بالجلود و أكل اللحوم من غير تفحص و تتبع عن أصل وقوع التذكية أو عن صحة التذكية الواقعة، فيستكشف

من ذلك ثبوت دليل على الجواز، و حاكم على دليل المنع.

ثمّ لا- يخفى أنّ التذكية عبارة عن مجرد فرى الأوداج الأربعة مع سائر الشرائط من الاستقبال و التسمية و غيرهما، و لا تكون أمرا اعتباريا واقعا حاصلًا بفرى

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٦

الأوداج، و سائر الشرائط فى بعض الحيوانات لخصوصية فيه كما يظهر من بعض «١»، و ذلك لعدم دلالة الأدلة على أزيد ممّا ذكرنا، فإذا تحقّق جميع الشرائط المعتبرة تتحقّق التذكية، و ليس مورد يشكّ فى قابلية حيوان للتذكية و عدمها.

نعم يمكن الشكّ فى أنّه إذا ذكّي هل يكون طاهرا أو لا؟ و المرجع حينئذ هو استصحاب الطهارة، إذ الموضوع لها فى حال الحياة هو الجسم فقط لا مع تعلق الروح به، فالموضوع باق فى زمان الشكّ، و على فرض عدم الجريان يكون المرجع قاعدة الطهارة، و كذا إذا شكّ فى أنّه بعد الذبح هل يكون حلالا أو حراما؟ لأنّه يجب الرجوع إلى أصالة الإباحة. هذا فى الشبهة الحكمية.

و أمّا فيما نحن فيه من الشبهة الموضوعية، فقد عرفت أنّ مقتضى الأصل الأولى هى الحرمة و النجاسة، لجريان استصحاب عدم التذكية، بناء على ما هو الظاهر من أنّ الميتة فى نظر العرف كل ما لم يذكّ سواء مات حتف أنفه أو بالحديد، أو غيره مع عدم تحقّق شرائط التذكية، خلافا لبعضهم حيث خصّها بالأول، و سيأتى الكلام فيه.

هذا، مضافا إلى ما يظهر من بعض الأخبار من الحكم بالحرمة فيما إذا رمى صيدا و أصابه، و لكن شكّ فى أنّ موته هل كان لإصابة الرمي أو لتحقّق سبب آخر من السقوط عن الجبل أو الوقوع فى الماء، إذ مع وجود سبب آخر مقتضى للموت لا تنفع إصابة الرمي، فمع احتمالها يكون مقتضى استصحاب عدم التذكية، الحرمة و النجاسة.

ثمّ إنّ صاحب المدارك و جمعا ممن تبعه ذهبوا إلى أنّ الحكم بالنجاسة فى الجلد المطروح و ترتيب آثارها عليه يتوقف على العلم بها أو الظنّ الحاصل من البيّنة لو سلم عموم دليلها «٢»، و يمكن أن يستدلّ على مذهبه بما يظهر من الأخبار الواردة فى

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه الله: ٥٠.

(٢) مدارك الاحكام ٢: ٣٨٧، مفاتيح الشرائع ١: ١٠٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٧

هذه المسألة.

مثل صحيحة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الخفاف التى تباع فى السوق؟ فقال: «اشتر و صلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه» «١».

و مضمرة أحمد بن محمد بن أبى نصر قال: سألته عن الرجل يأتى السوق فيشتري جبه فراء لا يدرى أ ذكّيه هى أم غير ذكّيه أ يصلّى فيها؟ قال: «نعم ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، أنّ الدين أوسع من ذلك» «٢».

و رواية أحمد بن محمد بن أبى نصر عن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن الخفاف يأتى السوق فيشتري الخفّ لا يدرى أ ذكّيه هو أم لا، ما تقول فى الصلاة فيه و هو لا يدرى أ يصلّى فيه؟ قال: «نعم، أنا أشتري الخفّ من السوق و يصنع لى و أصلّى فيه و ليس عليكم المسألة» «٣».

و رواية الحسن بن الجهم قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام: اعترض السوق فأشتري خفّا لا أدري أ ذكّيه هو أم لا؟ قال: صلّ فيه. قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلك، قلت: إننى أضيق من هذا، قال عليه السّلام: أ ترغب عمّا كان أبو الحسن يفعلهُ؟! «٤».

و الاستدلال بهذه الروايات المشتملة على ذكر السوق مبنى على أن يكون ذكر السوق فيها لبيان منشأ الشكّ فى أنّه منتزع من المذكّي

أو الميتة، لا لكونه أمانة على ثبوت التذكية.

و لو نوقش في الاستدلال بها من هذه الجهة - بتقريب - أن سوق المسلمين

- (١) التهذيب ٢: ٢٣٤، ح ٩٢٠، الكافي ٣: ٤٠٣ ح ٢٨، الوسائل ٣: ٤٩٠. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٢.
 (٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٧، التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٢٩، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣.
 (٣) التهذيب ٢: ٣٧١ ح ١٥٤٥، قرب الإسناد: ٣٠٩ ح ١٣٧٤، الوسائل ٣: ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٦.
 (٤) الكافي ٣: ٤٠٤ ح ٣١، التهذيب ٢: ٢٣٤ ح ٩٢١، الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٨

أمانة شرعية على ثبوت التذكية، فيمكن أن يكون الحكم بالطهارة و جواز الصلاة فيه لأجل وجود هذه الأمانة، لا لأجل كفاية مجرد عدم العلم بالنجاسة - يمكن الاستدلال له ببعض الأخبار الواردة في هذا الحكم الدالة بإطلاقها على ما إذا لم يكن في البين أمانة تدل على أنه متترع من المذكي.

كرواية علي بن أبي حمزة أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام - وأنا عنده - عن الرجل يتقلد السيف و يصلّي فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل: إن فيه الكيمخت، قال عليه السلام: و ما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً، و منه ما يكون ميتة، فقال: «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه» (١).

و نحوها رواية سماعه أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة و فيه الفراء و الكيمخت؟ فقال: «لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة» (٢).

و رواية جعفر بن محمد بن يونس أن أباه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الفرو و الخف، ألبسه و أصلى فيه و لا أعلم أنه ذكي؟ فكتب عليه السلام: «لا بأس به» (٣)، و الظاهر منها بمقتضى ترك الاستفصال عدم الفرق بين ما لو كان السيف أو الفرو و الخف، و أصلاً إليه من يد المشركين أو غيرهم.

و أظهر منها في الدلالة على العموم ما رواه السكوني عن أبي عبد الله، عن آباءه عليهم السلام، أن أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، يكثر لحمها و خبزها و جنبها و بيضها، و فيها سكين؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن». قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟ فقال: «هم في سعة حتى»

(١) التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٠، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ١٧٢ ح ٨١١، التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠٠، الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١٢.

(٣) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٩، الوسائل ٤: ٤٥٦. أبواب لباس المصلي ب ٥٥ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٢٩٩

يعلموا» (١).

و لا يخفى أنه لا يجوز الاعتماد على إطلاقها للروايات الأخرى الدالة على التقييد، مثل ما رواه الكليني عن عمر بن أذينة، عن فضيل و زرارة و محمد بن مسلم أنهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدرى ما صنع القصابون؟ فقال عليه السلام: «كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين، و لا تسأل عنه» (٢) فإن مقتضى مفهومها أنه لو كان شرائها من غير أسواقهم لا يجوز أكلها من دون سؤال.

و الظاهر أنّ المراد من سوق المسلمين هو السوق الذي كان أكثر أهله مسلماً، لا السوق المنعقد في البلد الذي يكون تحت سلطنة الإسلام و حكومة المسلمين، و لو كان جميع أهله أو أكثره مشركاً.

و أيضاً الظاهر أنّ اعتبار السوق إنّما هو بالنسبة إلى من كان مجهول الحال و لا يعلم أنّه مسلم أو كافر، فإنّه يبنى على إسلامه لمكان غلبة المسلمين فيه، و يكون إسلامه أماره على وقوع التذكية الشرعية على الحيوان، و إلّا فلو علم بكفر البائع و الذابح أو بكفر الأول فقط مع الشك في كفر الثاني فلا يؤثر في حلية اللحم المشتري منه كون أكثر أهل السوق مسلماً كما هو واضح، فيرجع اعتبار السوق إلى اعتبار يد المسلم.

غاية الأمر أنّه لا فرق بين ما إذا أحرز إسلامه بالقطع أو بنى عليه للغلبة و نحوها، ثمّ إنّ مقتضى الرواية جواز الأكل مع السؤال عند الاشتراء من غير المسلم، و الظاهر أنّ المراد به هو السؤال عن البائع دون غيره، فيرجع إلى اعتبار

(١) الكافي ٦: ٢٩٧ ح ٢، المحاسن ٢: ٢٣٩ ح ١٧٣٧، الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١١ و ج ٢٤:

٩٠. أبواب الذبائح ب ٣٨ ح ٢.

(٢) الكافي ٦: ٢٣٧ ح ٢، الفقيه ٣: ٢١١ ح ٩٧٦، التهذيب ٩: ٧٢ ح ٣٠٦ و ٣٠٧، الوسائل ٢٤: ٧٠. أبواب الذبائح ب ٢٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٠

قوله عند الإخبار بوقوع التذكية أو بجريان يد المسلم عليه.

كما يدلّ عليه منطوق رواية إسماعيل بن عيسى القمي قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل «١» أي سأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال عليه السلام: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين 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 الرواية عدم الفرق في جواز الانتفاع بدون السؤال بين ما إذا كان البائع مسلماً عارفاً بالإمامة أو غير عارف، و عليه فالحكم باعتبار يد المسلم ليس لكونه أماره شرعية على كون الحيوان مذكياً بالتذكية المعتمدة عند العارف، و ذلك لاختلافنا معهم في بعض الأمور المعتمدة في التذكية، كاجترائهم في الصيد بإرسال غير الكلب المعلم، و كذلك في بعض الفروع كحكمهم بطهارة جلد الميتة بالدباغ، و أنّه تذكيته، و بطهارة ذبائح أهل الكتاب، و غير ذلك من الموارد، فلا يكون مجرّد كونه في يده أو مع ترتيبه آثار المذكي عليه كالصلاة فيه - كما هو محتمل الرواية - أماره على وقوع التذكية المعتمدة عندنا عليه.

فالحكم حينئذ باعتبار يد المسلم ليس لأماريته، بل لأجل أنّ الغالب في تلك الأزمنة 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 التذكية تعبداً فيما إذا لم يكن بائعه مشركاً.

(١) ذكر في بعض النسخ بالياء، و عليه يكون المراد به هو بلد الجيلان كما أنّ المراد بالأوّل هو بلد الري و أطرافه و لعله الظاهر (منه).

(٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٨، التهذيب ٢: ٣٧١ ح ١٥٤٤، الوسائل ٣: ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠١

ثمّ لا يخفى أنّه لا معارضة بين هذه الرواية و رواية الفضلاء الثلاثة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة الدالة على اعتبار سوق المسلمين - و ذلك لأنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ المراد بالمسلم الذي تكون يده معتبرة ليس خصوص العارف بالإمامة، بل يعمّ غيره، و هذا لا ينافي مدلول تلك الرواية كما هو واضح، كما أنّ الظاهر أنّه لا معارضة بينهما - و بين ما رواه إسحاق بن عمار عن العبد

الصالح عليه السلام أنه قال: «لا بأس بالصلاة 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 مصنوعة في أرض الإسلام، أي الأرض التي تكون تحت رئاسة 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 غلبة المسلمين و حكومتهم، كما هو الظاهر من تعدية الغلبة ب «على»، و أما إذا كان المراد منه هو غلبة أفراد المسلمين و أكثريتهم كما قاله الشهيد الثاني قدس سره «٢»، فعدم المعارضة بينهما أوضح من أن يخفى.

و مما 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

(١) التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٢، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٥.

(٢) مسالك الأفهام ١: ٢٨٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٢

كان يبعث إلى العراق فيؤتى مِمَّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه و ألقى القميص الذي يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة، و يزعمون أن دباغة ذكاته «١»، فإن ظاهرها جواز الانتفاع بما يشتري ممن يستحل لباس جلد الميتة و يعتقد طهارته بالدباغ، و عدم صلاته عليه السلام فيه لم يكن لعدم جواز الصلاة فيه، و إلّا يلزم أن لا يجوز الانتفاع به في غير حال الصلاة أيضا، بل لكرهاتها فيه، و لكن لا يخفى أنها لا تنهض للحجبة لضعف سندها.

و مثلها في الدلالة على كراهة الصلاة في الجلد المشتري من المستحل ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تكره الصلاة في الفراء إلّا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاه» «٢»، و التخصيص بأرض الحجاز إنما هو في مقابل أرض العراق، لأن أهله كانوا يقولون بتذكية جلد الميتة بالدباغ، كما عرفت في الرواية المتقدمة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن 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 ممن يستحل لباس جلد الميتة، و يزعم أن دباغه ذكاته للروايتين الأخيرتين.

ثم إنك عرفت أنه يستفاد من رواية الفضلاء الثلاثة و رواية إسماعيل بن عيسى المتقدمين، اعتبار قول البائع عند السؤال عنه، لأن الظاهر أن المراد هو السؤال عنه لا عن غيره، و يدل على ذلك أيضا ما رواه محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال عليه السلام: «إذا كان مضمونا فلا بأس» «٣»، فإن الظاهر أن المراد بكونه

(١) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ٢، الوسائل ٤: ٤٦٢، أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٨ ح ٤، الوسائل ٤: ٤٦٢، أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٩٨ ح ٧، الوسائل ٤: ٤٦٣، أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٣

مضمونا هو تعهد البائع وإخباره بانتزاعه من الحيوان المذكى، و عدم البأس معه يرجع إلى جواز الاعتماد على قوله كما لا يخفى. و يؤيده أيضا بعض الروايات المتقدمة كمضمرة أحمد بن محمد بن أبي نصر، و روايته الأخرى عن الرضا عليه السلام «١»، و بعض ما يأتي فى المسألة الآتية، هذا مضافا إلى استقرار سيرة العقلاء على الاعتماد على قول ذى اليد و الأخذ به فى الأمور المتعلقة بما فى يده من الإقرار به لغيره و غيره، و الظاهر أن 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 غيرها كما لا يخفى.

ثم إنك عرفت فيما تقدم أن مقتضى الأصل الأولى فى الجلد أو اللحم المشكوك هى الحرمة و النجاسة، لجريان استصحاب عدم التذكية، لأن الحلية و كذا الطهارة معلقة فى الدليل على التذكية، فإذا أحرز بالاستصحاب عدمها فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على وجودها، بل يترتب عليه التحريم و النجاسة.

لأن ظاهر الأدلة و الفتاوى عدم اختصاص موضوعهما بعنوان الميتة التى هى عبارة عن خصوص الحيوان الذى مات حتف أنفه، كما أنه ربما يساعده العرف و يؤيده قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ). «٢» حيث جعلها مقابلة للمتريفة و النطيحة و غيرهما. و إن كان قد يترأى من بعض الأخبار المتقدمة ما يدل بظاهرة على أن الحرمة موقوفة على العلم بكون الحيوان ميتة، عدم الواسطة بين المذكى و الميتة، كما أنه ربما يستشعر ذلك من بعض الأخبار الواردة فى مسألة صيد المحرم، حيث أطلق فيه الميتة على الصيد الذى ذكاه المحرم.

(١) الوسائل ٣: ٤٩١، ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣ و ٦.

(٢) المائدة: ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٤

و بالجملة: فالظاهر أن الحيوان الذى مات بسبب خارجى غير التذكية الشرعية يلحق بالميتة حكما، و إن كان لحوقه بها موضوعا محل تأمل بل منع، فلا يجوز الرجوع مع إلى أصالتي الحلية و الطهارة.

هذا، و يظهر من الفاضل التونى صاحب الوافية، أنه لا يجرى استصحاب عدم التذكية «١» خلافا للمشهور، لأن عدم التذكية لازم أعم لموجب النجاسة، لأنه لازم الأمرين الحياة و الموت، و الموجب للنجاسة هو ملزومه الثانى دون الأول، و هو ليس له حالة سابقة، و المعلوم ثبوته فى الزمان الأول هو الأمر الأول، و هو لا يكون باقيا فى الزمان الثانى قطعا.

و الظاهر من بعض كما ربما يؤيده ذيل كلام هذا الفاضل أن هذا الاستصحاب من أفراد القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى، و هو محل نظر، لأن عدم التذكية ليس أمرا متحدا مع الحيوان فى حالتى الحياة و الموت، كالكلّى المتحد مع أفرادها، بل هو أمر عدمى يقارن الحياة و قد يقارن الموت.

و القطع بانتفاء مقارنته فى الزمان الثانى لا يوجب القطع بانتفاء عدم التذكية فيه، لأنه عدم أزلّى مستمرّ مع الحيوان فى الحاليتين، 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.

ثم إن الشيخ رحمه الله فى رسالته 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 أنه يجرى الاستصحاب هنا، و لو لم نقل بجريان الاستصحاب فى الكلّى أصلا.

(١) فرائد الأصول: ٣٧٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٥

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 صيرورة المرأة حائضا، أو عدم رؤيتها دم الحيض حتى يحكم عليه بالاستحاضة، لورود الدليل مثلا على أن «كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن بحيض فهو استحاضة» (١).

وذلك لأن اعتبار كون المرأة حائضا يغير اعتبار كون هذا الدم دم الحيض، وإن كانا متحصّلين في الواقع و نفس الأمر بتحقق واحد، وكان منشأ اعتبارهما أمرا واحدا، وهو كون هذا الدم مما اقتضت طبيعة المرأة خروجه في كل شهر مثلا لقتل جدران الرحم له، إلا أن ذلك لا يضر بتغيرهما في عالم الاعتبار. وجريان الاستصحاب في الأوّل لوجود الحالة السابقة له لا يثبت به الاعتبار الثاني مع عدم وجود تلك الحالة له كما هو واضح.

ويظهر من حاشية بعض الأعظم على هذا المقام من كلام الشيخ قدس سرّه، أن استصحاب عدم التذكية يكون من قبيل استصحاب عدم صيرورة المرأة حائضا في عدم إثباته كون هذا اللحم غير مذكي، حيث إنه بعد استظهار أن الميتة في نظر الشارع و المتشرعة هي ما كان فاقدا لشرائط التذكية، وأن الموضوع للحرمة و النجاسة هو ما عدى المذكي قال: و كونه كذلك - أي كون هذا اللحم غير مذكي - لا يثبت بأصالة عدم التذكية، كما أنه لا يثبت بأصالة عدم صيرورة المرأة حائضا، أو عدم رؤيته دم الحيض كون الدم المرئي متصفا بكونه ليس بحيض حتى يحكم بأنه استحاضة، كما سيوضحه المصنّف قدس سرّه.

ثم قال: فمقتضى القاعدة هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مترتبا على عدم

(١) فرائد الأصول: ٣٧٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٦

كون اللحم مذكي - كعدم حليته و عدم جواز الصلاة فيه، و عدم طهارته، و غير ذلك من الأحكام العدمية المنتزعة عن الوجوديات التي تكون التذكية شرطا في ثبوتها - ترتب عليه فيقال: الأصل عدم تعلق التذكية بهذا اللحم الذي زهق روحه فلا يحلّ أكله، و لا الصلاة فيه، و لا استعماله فيما يشترط بالطهارة.

و أما الآثار المترتبة على كونه غير مذكي، كالأحكام الوجودية الملازمة لهذه العدميات، كحرمة أكله، و نجاسته، و تنجيس ملاقيه، و حرمة الانتفاع به، أو بيعه، و غير ذلك من الأحكام المتعلقة على عنوان الميتة أو غير المذكي، فلا (١). انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سرّه.

وحاصله الفرق بين عدم كون اللحم مذكي و كونه غير مذكي، بأن ما يترتب عليه الآثار الوجودية كحرمة الأكل و النجاسة و غيرهما، هو الثاني دون الأول، و ما يجري فيه الأصل هو الأول دون الثاني، و لا يثبت بجريانه فيه إلما على القول بالأصل المثبت الذي هو خلاف التحقيق.

وفيه، إن المراد بالغير في الثاني إن كان هو الغير المأخوذ غالبا في السلب كقول القائل: زيد غير عالم، فمن الواضح حينئذ أنه لا يبقى فرق بينه و بين الأول، و إن كان المراد به هو الغير الذي أخذ جزء للمحمول على نحو القضية المعدولة لا السالبة المحصّلة، ففيه: مضافا إلى أن الفرق بينهما إنما هو بالاعتبارات العقلية التي تكون خارجة عن فهم العرف، إن القول بكونه موضوعا لتلك الآثار الوجودية ممنوع.

بل الظاهر إن ما ترتب عليه تلك الآثار هو الأول، و هو عدم كون اللحم مذكي، و كذا لو كان المراد بغير المذكي هو ما يغير

المذكى، بأن كان الموضوع لتلك الأحكام اللحم المتّصف بأنه مغاير للمذكى، فإنه يرد عليه المنع من ذلك، فظهر أن مجرى الاستصحاب هو ما كان موضوعا لتلك الآثار الوجودية.

(١) تعليقه المحقق الهمداني على فرائد الأصول: ١٧١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٧

هذا، و غاية ما يمكن أن يقال في توجيه هذا القول: إن في ناحية الموضوع اعتبارين:

أحدهما: اعتبار كون الحيوان قد زهق روحه لا بالتذكية، وهذا يجرى فيه الأصل بعد ثبوت جزئه الآخر بالوجدان.

ثانيهما: اعتبار كونه قد زهق روحه بسبب آخر غير التذكية، وهذا لا يثبت بالأصل الجارى فى الأول، لأن كون انقطاع حياته بحدوث سبب غير القتل المخصوص، أى التذكية من اللوازم غير الشرعية 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 الوجودية المترتبة على غير المذكى، و بين الآثار العدمية المنتزعة عما يترتب على المذكى من الآثار الوجودية، فإذا أحرز عدم التذكية بالاستصحاب، فالآثار المعلقة على عنوان المذكى منتفية، و انتفائها عين ثبوت تلك الآثار الوجودية كما هو واضح.

ثمّ إنه يظهر من بعض محققى المتأخرين عدم جريان استصحاب عدم التذكية فى بعض الموارد، بناء على أن تكون التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة، و كذا بناء على القول الآخر فى بعض الموارد أيضا حيث قال ما ملخصه:

إنه لو قلنا بكون التذكية هى نفس الأفعال المخصوصة يكون موضوعها هو الحيوان، و حينئذ يشكل جريان الاستصحاب فى الجلد أو اللحم المشكوك فيما إذا لم يكن فى البين حيوان شكّ فى وقوع التذكية عليه، كما فيما إذا علمنا بكون واحد معيّن من هذين الحيوانين مذكى و الآخر المعين ميتة، و لكن شكّ فى أن هذا الجلد هل كان منتزعا من المذكى أو الميتة؟

لأنّ الحيوان لم يكن مشكوك التذكية، و الجلد لم يكن موضوعا لها، فلا يجرى الاستصحاب، و لا أصل فى البين يعيّن كونه منتزعا من الميتة، لعدم وجود الحالة

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٨

السابقة له، مضافا إلى وجود المعارض، و أمّا لو قلنا بأنها عبارة عن حالة و كفيّة تتحصل من الأفعال المخصوصة، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب مطلقا حتى فى المثال المتقدّم.

لأنه لا إشكال فى أن هذه الحالة 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 المتقدّم، لأنه بعد فرض كون الجلد ممّا يحتمل أن يكون مأخوذا من المذكى المعلوم تفصيلا، يحتمل أن لا يكون رفع اليد عن عدم التذكية فى السابق من أفراد نقض اليقين بالشكّ، بل من أفراد نقض اليقين باليقين، لأنّ الجلد لو كان مأخوذا من المذكى انتقض الحالة السابقة باليقين بالتذكية.

و بالجملة: لا يمكن التمسك فى الفرض المذكور بعموم لا تنقض، لأنّ المفروض الشكّ فى تحقق موضوعه و عدم جواز التمسك فيه بالعام، قد كان متفقا عليه بينهم «١». انتهى.

و تحقيق النظر فيه موقوف على بيان صور المسألة:

فاعلم أنّه قد يكون الحيوان مشكوك التذكية مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالى بثبوت التذكية، و فى هذه الصورة لا إشكال

في 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 الإجمالي بالتذكية مع عدم العلم تفصيلا بعنوان المذكي، و لا بعنوان الميتة، كما فيما إذا علم إجمالاً بأن واحداً من هذين الحيوانين مذكي و الآخر ميتة، و هو أيضاً لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، و لا

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ٤٩-٥٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٠٩

يضر وجود العلم الإجمالي بكون واحد منهما مذكي، لأن عدم جريان الأصل في أطرافه إنما هو فيما إذا كان العلم الإجمالي مثبتاً للتكليف، و كان جريانه مستلزماً لرفع اليد عن التكليف المنجز.

و بالجملة: هذا فيما إذا لزم من جريانه تحقق المخالفة العملية للمعلوم بالإجمال.

و أمّا فيما نحن فيه و أمثاله، ممّا إذا كان العلم الإجمالي نافياً للتكليف، كما فيما إذا علم إجمالاً بطهارة واحد من الإنائين المسبوقين بالنجاسة، فالظاهر عدم المانع من جريان الأصل.

نعم من تمسك لعدم الجواز بلزوم التنافي في مدلول لا تنقض و ما يساوقه من أدلة الأصول، فالظاهر عنده عدم الجواز مطلقاً، و لكنّ الظاهر عدم تمامية الدليل كما قررنا في محلّه.

و قد يكون كذلك، لكن مع العلم تفصيلاً بعنوان المذكي و الميتة، كما فيما إذا علم بأنّ الغنم الذي يكون متعلقاً بزيد مذكي و الآخر الذي يتعلق بعمرو ميتة، ثم شكّ في أنّ هذا الغنم هل الذي وقعت التذكية عليه أو غيره؟ للشكّ في أنّه لزيد أو لعمرو، و الظاهر أيضاً أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذه الصورة، طبقاً لما تقدّم في الصورة السابقة.

و لا- يخفى عليك أنّ جريان الأصل في الصورتين الأخيرتين مع وجود العلم الإجمالي بكون أحدهما ميتة و هو يوجب عدم جواز الانتفاع بهما، إنّما يثمر فيما إذا لم يكن العلم الإجمالي مؤثراً في إثبات التنجز بالنسبة إلى أطرافه كما إذا خرج بعض أطرافه عن مورد ابتلاء المكلف، لأن مقتضى الأصل عدم جواز الانتفاع و لو في مثل هذا الفرض كما هو غير خفيّ.

و قد يكون كالصورة السابقة، لكن مع تخلل العلم التفصيلي بالغنم المتعلّق بزيد أو بعمرو، ثمّ عروض الشكّ فيه، قد يقال في هذه الصورة كما قيل: بعدم

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٠

جريان الاستصحاب فيه، إمّا لأنّه لا- يعلم كون النقض فيها نقضاً لليقين بالشكّ، لاحتمال كون الحيوان هو ما يتعلّق بزيد، و عليه فانقضت اليقين بعدم التذكية باليقين بوجودها، فكون المورد من مصاديق النقض بالشكّ الذي هو مورد الاستصحاب غير معلوم. و إمّا لأنّه يعتبر في جريانه اتصال زمان اليقين بالشكّ المفروض انتفائه.

و لكن الظاهر عدم المانع من جريانه فيها أيضاً، لأنّه لا يعتبر في الاستصحاب إلّا اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء و هما ثابتان في 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 بنجاسة مائع ثمّ علم بطهارته ثمّ شكّ في بقاء النجاسة لأجل الشكّ في يقينه الثاني.

و إن أريد به اعتبار اتصال زمان المتيقّن و المشكوك، فهو عين اعتبار الشكّ في البقاء المتحقّق في المقام.

و بالجملة: لا مانع من جريان الأصل من هذه الحيثية أصلاً.

و أنت إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا من الحكم في تلك الصور، تظهر لك ما في الكلام السابق من النظر الوارد على ما أفاده المحقق المتقدم بناء على القول الثاني.

هذا، و يرد على ما ذكره بناء على القول الأول- و هو كون التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة- أنّ التذكية بناء عليه هي

تلك الأفعال بما أنّها مؤثّرة في قتل الحيوان، ووجبة لانقطاع حياته، وضرورة أنّ إيقاع تلك الأفعال على الميتة لا يوجب اتّصافها بكونها مذكّاة.

ومن المعلوم حينئذ أنّ كل جزء من الحيوان يوصف بأنّه أثر فيه تلك الأفعال بإيجابها، سلب الآثار المترتبة عليه بوصف الحياة عنه، و لو في الأجزاء التي لا تحلّها الحياة، فما أفاده من أنّ الجلد خارج عن موضوع التذكية بناء على هذا القول ممّا لا يصح كما لا يخفى. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١١

الأمر الثاني: أن لا يكون لباس المصلّي من أجزاء الحيوان غير المأكول اللحم

إشارة

من الأمور المعتبرة في لباس المصلّي أن لا يكون من أجزاء الحيوان الذي يحرم أكل لحمه، واعتباره في لباس المصلّي ممّا تفرّدت به الإمامية «١»، خلافا لسائر فرق المسلمين، حيث لم يتعرّضوا لهذه المسألة في كتبهم مع كونها ممّا يعمّ به البلوى. ولا يخفى أنّ الأخبار الواردة في هذا المقام من الأئمة 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 المسألة «٢»، بناء على مذهبه

(١) الخلاف ١: ٦٣ و ٥١١، مسألة ١١ و ٢٥٦، الاستبصار: ١٣٥، الغنية: ٦٦، الوسيلة: ٨٨، الكافي في الفقه: ١٤٠، المهذب ١: ٧٥، المعتمد ٢: ٧٨، المنتهى ١: ٢٢٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٥ مسألة ١١٨، نهاية الأحكام ١: ٣٧٣، السرائر ١: ٢٦٢، مدارك الأحكام ٣: ١٦١، روض الجنان: ٢١٣، جامع المقاصد ١: ٨٦.

(٢) بعد المراجعة إلى كلامه ظهر أنّ مختاره هو ما ذهب إليه الشهيدان رحمهما الله لا الإشكال في أصل المسألة فلا تغفل. «المقرّر» مدارك الأحكام ٣: ١٦١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٢

في الخبر الواحد من اختصاص الحجية بالصحيح الأعلاني منه، وهو ما كان كل واحد من رواه مذكّي بتذكية عدلين. ولكن ذلك - أي عدم خلوّ الأخبار من ضعف أو إرسال - لا يوجب إشكالا في المسألة بعد ذهاب الأصحاب من السلف إلى الخلف إلى اعتبار ذلك فيه، في قبال سائر المسلمين، و بعد الإجماعات المنقولة المدعاة في كلام كثير منهم.

هذا، مضافا إلى عدم انحصار الحجية بما ذكره صاحب المدارك كما قرّر في محلّه.

و بالجملة: لا- يمكن رفع اليد عمّا يدلّ عليه الأخبار بعد كونها مؤيّدة بالشهرة العظيمة المحققة و الإجماعات المنقولة الكثيرة، فالإشكال في أصل المسألة ممّا لا ينبغي أن يصدر من الفقيه.

نعم يقع الكلام في أنّ ذلك هل يكون معتبرا في خصوص لباس المصلّي وهو ما يلبسه المصلّي ممّا هو محيط به كالتقيص وغيره، أو يشمل مثل التّكّة والجورب والقلنسوة ونحوها ممّا يصدق عليه اللباس ولا يكون محيطا بالشخص اللّابس له، أو يعمّ ما ذكر و ما إذا لم يكن لباسا ولكن كان لباسه ملاصقا و ملابسا معه، كما إذا لاقى ثوبه غير مأكول اللحم، أو كانت خيوط ثوبه التي خيط بها من شعره وغيرهما من الصور، أو يقال بشمول دليل الاعتبار لمثل ما إذا كان محمولا للمصلّي أيضا؟ وجوه:

ذهب الشهيدان قدس سرّهما إلى اختصاص المنع بما إذا كان لباس المصلّي من أجزائه «١»، بل نقل عنهما أنّ عدم شمول دليل المنع لما إذا صلّي في الثوب الذي ألقى عليه شعراته، و جواز الصلاة فيه من المقطوع به «٢»، ولكن حكى عن ظاهر المشهور القول بالمنع

(١) الذكري ٣: ٣٢، روض الجنان: ٢١٤، مسالك الأفهام ١: ١٦٢.

(٢) مدارك الاحكام ٣: ١٦٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٣

مطلقاً «١»، و يدلّ عليه ما رواه في الكافي موثقاً عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن بكير، قال: سألت زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبير؟ فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله:

«إن 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 فاسدة، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثمّ قال: يا زرارة هذا عن رسول الله صلى الله عليه و آله، فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائزة إذا علمت أنّه ذكّي قد ذكاه الذبيح، و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة، ذكاه الذبيح أم لم يذكّه» (٢).

و قد استشكل على الاستدلال بالرواية للقول المشهور بأنّ ظاهر كلمة «في»، في قوله: «فالصلاة في وبره»، هي الظرفية، و مقتضاها كون أجزاء غير مأكول اللحم، بحيث يكون ظرفاً للمصلي و محيطاً به، و هو لا يصدق فيما إذا ألقى على ثوبه وبره أو شعره، و كذا فيما إذا كان مستصحبا لهذه الأمور من دون لبس هذا، و نقل عن البهبهاني قدس سرّه أنّه أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله: إن كلمة «في» ليست للظرفية، لامتناع اعتبار كون البول و الروث ظرفاً للمصلي فلا بدّ من أن يراد منها المصاحبة، و معه يتم الاستدلال، ثمّ أورد على نفسه بأنّ اعتبار الظرفية في الروث و البول إنّما هو بملاحظة تلطّخ الثوب أو البدن بواحد منهما، فكأنّه قيل: الصلاة في الثوب المتلطّخ بهما فاسدة.

و عليه فلا يشمل ما إذا كان شيء من أجزاء غير المأكول محمولاً للمصلي و لا يدلّ على المنع فيه.

(١) راجع ص ٣١١.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ١، التهذيب ٢: ٢٠٩ ح ٨١٨، الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٤

ثمّ أجاب بأنّ ذلك المعنى مستلزم للإضمار و الحذف، بخلاف ما ذكرناه في معناه فإنّه مستلزم للمجازية، و قد قرّر في الأصول تقدّم الثاني على الأول، فيما إذا دار الأمر بينهما «١»، انتهى.

و لكن يمكن أن يقال بإمكان اعتبار الظرفية فيما إذا تلطّخ الثوب بهما بملاحظة ملابسة الثوب معهما، فكأنهما صاروا جزئيين 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 الظرفية لما عرفت في كلام المجيب هو جعل كلمة «في» بمعنى المصاحبة، و معه يتم الاستدلال و يشمل الدليل جميع الصور حتى ما إذا كان المصلي مستصحبا لرتوبات غير المأكول التي لا تعدّ من أجزاء الفعلية.

ثمّ لا- يخفى أنّ التكرار الواقع في قوله: «إن الصلاة»، و الحزاة الواقعة في قوله: «لا- تقبل تلك الصلاة»، و غير ذلك من الجهات المخالفة للفصاحة يشعر بأنّ الراوي نقل الرواية بالمعنى، و لم يضبط الألفاظ الصادرة من الإمام عليه السلام، و لكنّه لا يضرّ بالاستدلال بالرواية لمعلومية المضمون الصادر منه عليه السلام.

و يؤيّد 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 الوبير و الشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيّة و لا ضرورة، فكتب: «لا تجوز فيه الصلاة» (٢) و غير ذلك من الأخبار الكثيرة الدالة عليه بالعموم أو بالخصوص «٣»، و إن كان كل واحد منها لا يصلح للحجّة و لا يجوز الاعتماد عليه منفرداً،

إِلَّا أَنْ

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٢٣.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٩ ح ٨١٩، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٥، الوسائل ٤: ٣٤٦. أبواب لباس المصلّي ب ٢ ح ٤.

(٣) راجع الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٥

المجموع قابل للاستناد إليه، خصوصا بعد ملاحظة الشهرة و الإجماعات المنقولة.

ثُمَّ إِنَّ مَقْتَضَى إِطْلَاقِ مَوْثِقَةِ ابْنِ بَكِيرِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَغَيْرِهَا عَدَمَ الْفَرْقِ فِي الْمَنْعِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي أَجْزَاءِ غَيْرِ الْمَأْكُولِ بَيْنَ كَوْنِ مَا يَصَلَّى فِيهِ مِمَّا تَتَمُّ فِيهِ الصَّلَاةُ مُنْفَرِداً، وَبَيْنَ غَيْرِهِ كَالْقَلَنْسُوَّةِ وَالجُورِبِ وَغَيْرِهِمَا مِمَّا لَا تَتَمُّ فِيهِ الصَّلَاةُ وَحَدَهُ، خِلافاً لِمَا حَكَى عَنِ الشَّيْخِ فِي الْمَبْسُوطِ حَيْثُ خَصَّ فِيهِ الْمَنْعَ بِالْأَوَّلِ بَعْدَ اخْتِيَارِهِ فِي النِّهَايَةِ التَّعْمِيمِ «١» عَلَى مَا هُوَ ظَاهِرٌ كَلَامِهِ بَلْ صَرِيحِهِ.

وَ نَقَلَ الْعَلَامَةَ فِي مُحْكَمِ الْمُخْتَلَفِ عَنِ الشَّيْخِ إِنَّهُ اسْتَدَلَّ عَلَى الْجَوَازِ فِي الثَّانِي بِأَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ لِلتَّكَّةِ وَالْقَلَنْسُوَّةِ حُكْمٌ مُغَايِرٌ لِحُكْمِ الثَّوْبِ مِنْ جَوَازِ الصَّلَاةِ فِيهِمَا، وَ إِنْ كَانَا نَجْسِينَ أَوْ مِنْ حَرِيرٍ مُحْضٍ، فَكَذَلِكَ يَجُوزُ لَوْ كَانَا مِنْ وَبَرِ الْأَرَانِبِ وَغَيْرِهِ «٢». انْتَهَى.

وَ ظَاهِرٌ كَلَامِهِ وَ إِنْ كَانَ هُوَ الْاسْتِدْلَالُ بِالْقِيَاسِ الَّذِي أَجْمَعَتِ الْإِمَامِيَّةُ عَلَى عَدَمِ حُجِّيَّتِهِ، إِلَّا أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَرَادُهُ الْاسْتِدْلَالُ بِمَا وَرَدَ فِي الْحَرِيرِ الْفَارِقِ بَيْنَهُمَا فِي الْحُكْمِ الشَّامِلِ بَعْمُومِهِ لِلْمَقَامِ، وَ هُوَ مَا رَوَاهُ فِي التَّهْذِيبِ عَنْ كِتَابِ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيِّ، عَنْ مُوسَى بْنِ الْحَسَنِ - الَّذِي هُوَ مِنْ أَكْبَرِ الطَّبَقَةِ الثَّامِنَةِ - عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَلَالٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ الْحَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

«كُلُّ مَا لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ وَحَدَهُ فَلَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِيهِ مِثْلُ التَّكَّةِ الْإِبْرِيْسِمِ وَالْقَلَنْسُوَّةِ وَالْخَفِّ وَالزَّنَارِ يَكُونُ فِي السَّرَاوِيلِ وَ يَصَلَّى فِيهِ» «٣».

بِنَاءً عَلَى أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: «مِثْلُ التَّكَّةِ الْإِبْرِيْسِمِ»، بَيَانًا لِمَا هُوَ الْمَانِعُ مِنْ صِحَّةِ الصَّلَاةِ فِيمَا تَتَمُّ فِيهِ الصَّلَاةُ وَحَدَهُ وَ مِثَالًا لَهُ، وَ لَمْ يَكُنْ مَرَادُهُ الْاِخْتِصَاصَ بِالْإِبْرِيْسِمِ بَلْ كَانَ ذِكْرُهُ كَذِكْرِ التَّكَّةِ وَالْقَلَنْسُوَّةِ مِنْ بَابِ الْمِثَالِ، فَفِي الْحَقِيقَةِ يَكُونُ

(١) المبسوط ١: ٨٢-٨٣، النهاية: ٩٦.

(٢) مختلف الشيعة ٢: ٨٠.

(٣) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٨، الوسائل ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٦

المراد أن كل ما يكون مانعا من الصلاة فيما تتم الصلاة فيه من كونه نجسا أو حريرا محضا أو من أجزاء غير المأكول فهو لا يكون مانعا بالنسبة إلى ما لا تتم الصلاة فيه وحده، فتجوز الصلاة فيه وإن كان واجدا لشيء عن الموانع أو لجميعها.

فالرواية بعمومها تدل على ما ذكره الشيخ رحمه الله من الفرق بينهما في المقام أيضا، ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بالاستقراء، بتقريب أن مراجعة الأدلة المانعة عن الصلاة في النجس و في الحرير المحض الشاملة بإطلاقها لجميع الموارد بعد قيام القرينة المنفصلة على التقييد بالصورة الأولى، تقتضى الحكم بأن مراد الشارع من المطلقات الواردة في غير النجس و الحرير هو المقيّد، فلا دلالة لها على المنع في غير تلك الصورة.

هذا، و في كل منهما نظر:

أما الأول: فلضعف سند الرواية لتضعيف كثير من علماء الرجال لأحمد بن هلال، مضافا إلى ما نقل من التوقيع عن الناحية المقدسة

الوارد في مذمته بقوله عليه السلام: «احذروا الصوفي المتصنع.» (١).

و يؤيده عدم نقل هذه الرواية من تلامذة ابن أبي عمير غيره، فهي ساقطة عن درجة الاعتبار ولا يجوز الاعتماد عليها، مضافاً إلى أن الموثقة المتقدمة تدلّ بالصرحة على المنع عن الصلاة فيما إذا كان مع المصلّي بول غير المأكول أو روثه. والقول بالمنع فيه و الجواز فيما إذا كان ما يصلّي فيه ممّا لا تتم الصلاة فيه وحده من أجزائه ممّا لا يحتمله أحد. فالاستناد إلى الرواية في مقابل الموثقة ممّا لا يصح، وكذا الاستناد إلى ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكّة حرير

(١) الاحتجاج للطبرسي ٢: ٢٩٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٧

محض، أو تكّة من وبر الأرناب؟ فكتب عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى» (١).

لأن الجمع بينها وبين الموثقة غير ممكن و وجوب الرجوع إلى المرجحات يقتضى الأخذ بالموثقة، لمخالفتها للعامة و موافقتها لفتوى المشهور دونها.

مضافاً إلى كونها مؤيدة بما رواه الشيخ عن علي بن مهزيار قال: كتب إليه إبراهيم بن عقبة: عندنا جوارب و تككك تعمل من وبر الأرناب فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضرورة و لا تقيه؟ فكتب: «لا تجوز الصلاة فيها» (٢).

و أما الثاني: فلعدم مساعده العرف عليه، مضافاً إلى أن المنع في الحرير مطلق كما تدلّ عليه رواية محمد بن عبد الجبار المتقدمة و سيجيء.

فانقح من جميع ما ذكرنا أنه لا فرق في المنع بين اللباس وغيره، و في اللباس بين ما تتم الصلاة فيه وحده وغيره.

ثمّ لا- يبعد أن يقال: بانصراف الأدلة المانعة 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 السلام: هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان و أظفاره من قبل أن ينفذه و يلقيه عنه؟ فوقع عليه السلام: «يجوز» (٣)، و ما رواه الصدوق عن علي بن الريان أنه سأل أبا الحسن الثالث عليه السلام عن الرجل يأخذ من شعره و أظفاره ثمّ يقوم إلى الصلاة من غير

(١) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠، الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٦ ح ٨٠٥ و ٨٠٦، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٧ ح ١٥٢٦، الوسائل ٤: ٣٨٢. أبواب لباس المصلّي ب ١٨ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٨

أن ينفذه من ثوبه؟ فقال: «لا بأس» (١).

و الظاهر أنّهما رواية واحدة و الاختلاف في الألفاظ نشأ من اختلاف نقل الراوي كما لا يخفى.

و حينئذ فيشكل التعميم لما إذا كان مع المصلّي شعر غيره من أفراد الإنسان، إذ لا- يعلم أن الحكم بالجواز كان جواباً عن السؤال بالنحو الأول، لأنه يحتمل أن يكون جواباً عن السؤال بالنحو الثاني المتضمن للمسألة عن حكم ما إذا كان مع المصلّي 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 مانعية أجزاء غير المأكول بالحيوان الذي كان له جميع المذكورات في الموثقة ابن بكير من الشعر والوبر وغيرهما، بحيث لو لم يكن لبعض الحيوانات غير المأكول وبر مثلاً لم يكن هنا مانع من الصلاة في أجزائه، ضرورة أنّه لا دلالة لذكرها في الموثقة على انحصار الحكم بذلك الحيوان، مضافاً إلى وضوح عدم الاختصاص بذلك كما يظهر بمراجعة العرف الذي هو الحاكم في الخطابات الشرعية.

وكذا لا يختص المنع بالحيوان الذي له لحم، كما ربّما يتوهم من قول الإمام عليه السّلام في الموثقة بعد نقله ما في كتاب رسول الله صلّى الله عليه وآله: «فان كان ممّا يؤكل لحمه»، بتقريب أنّ قرينه المقابلة تقتضى أن يكون المراد بقوله: «و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله»، هو ما كان أكل لحمه حراماً ومنهياً عنه وذلك - أى وجه عدم الاختصاص بما ذكر - إطلاق كلام النبي صلّى الله عليه وآله على ما نقله الإمام عليه السّلام عن كتابه صلّى الله عليه وآله وهو قوله: «إنّ الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله». حيث إنّ يدلّ على أنّ المناط حرمة أكل الحيوان سواء كان ذا لحم أم لم يكن

(١) الفقيه ١: ١٧٢ ح ٨١٢، الوسائل ٤: ٣٨٢. أبواب لباس المصلّى ب ١٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣١٩

ولا وجه لتقيده بالأوّل بعد تعارف أكل الثانی أيضاً كما في الجراد وغيره، و تقييد الإمام عليه السّلام إنّما هو بملاحظة أنّ المتعارف غالباً هو أكل الحيوان الذي له لحم و التغذى به لا بغيره.

وكذا لا يختصّ المنع بالحيوان الذي قد يزهد روحه بالتذكية و قد يزهد بغيرها، كما ربّما يتوهم من قول الإمام عليه السّلام في الموثقة: «إذا علمت أنّه ذكى ذكاه الذبح»، وذلك لأنّ ذكر هذا الكلام إنّما هو لبيان أنّ مجرد كون الحيوان مأكول اللحم لا يوجب صحّة الصلاة في أجزائه، بل له شرط آخر وهو وقوع التذكية عليه، و لا يخفى أنّ هذا الشرط إنّما هو بالنسبة إلى استعمال جلده لا سائر أجزائه من الوبر و الشعر وغيرهما، لأنّه تصحّ الصلاة فيها و لو قطعت عنه في حال الحياة.

فظهر أنّه لا يختصّ المنع بذلك، بل يشمل الحيوانات التي لا تقبل التذكية الموجبة للطهارة و الحلية أصلاً، كما أنّه لا وجه للاختصاص بالحيوان الذي يدكى بالذبح لا بالنحر وغيره، كما ربّما يتوهم من كلام الإمام عليه السّلام، و ذلك لأنّ التعبير به إنّما هو بملاحظة أنّ الغالب هو كون التذكية بالذبح لا بغيره، و ذلك لا يوجب الاختصاص كما هو واضح.

ثمّ إنّ لا فرق بين كون الحيوان له نفس سائلة و بين غيره، لعدم دلالة شيء من الأخبار الواردة في الباب عليه و لو بالإشعار، كما يظهر لمن راجعها، و لا وجه لاحتماله في المقام، و احتمال الفرق بينهما في مسألة الميتة إنّما هو لأجل احتمال أنّ مانعية الميتة إنّما هي لأجل كونها نجسة لا لموضوعيتها.

و عليه فلا يشمل دليل المنع ميتة غير ذى النفس لعدم نجاستها، و هذا بخلاف المقام، لأنّه لا وجه لاحتمال الاختصاص بالأولى كما عرفت. نعم لو استندنا في المسألة إلى الشهرة و الإجماعات المنقولة و لم نعتمد على الموثقة لاحتمال الاختصاص بما هو القدر المتيقّن منها، إذ حينئذ لا دليل على الإطلاق كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٠

الصلاة في اللباس المشكوك

إشارة

لا إشكال و لا خلاف بين الإماميّة في بطلان الصلاة فيما علم كونه من أجزاء غير المأكول، كما عرفت في المسألة السابقة «١»، إنّما

الإشكال في حكم الصلاة فيما لم يعلم كونه كذلك، فالمشهور بين المتأخرين هو البطلان (٢)، وذهب جماعة منهم إلى الصحة (٣). ولا يخفى أنه لم يرد في المسألة نص بالخصوص عنهم عليهم السلام، وفتاوى الأصحاب

- (١) الغنية: ٦٦، السرائر ١: ٢٦٢، المعبر ٢: ٧٨، المنتهى ١: ٢٢٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٥ مسألة ١١٨ و ص ٤٦٦ مسألة ١١٩، نهاية الأحكام ١: ٣٧٣، جامع المقاصد ٢: ٨٠، الذكري ٣: ٣٢، روض الجنان: ٢١٢، كشف اللثام ٣: ٢٠١، الحدائق ٧: ٥٠.
- (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) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٩٥، مدارك الاحكام ٣: ١٦٧، بحار الأنوار ٨٠: ٢٢٢، مستند الشيعة ٤: ٣١٧، الحدائق ٧: ٨٦.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢١

ليس على نحو يكشف عن وجوده، لأن أكثر المتقدمين لم يتعرضوا لها في كتبهم على الظاهر، و من تعرض لها منهم فإنما ذكرها في الكتب الموضوعه لذكر المسائل التفرعية لا الكتب المعدة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، حتى يكون ذكرها فيها كاشفا عن وجود النص، كما هو الشأن في غيرها من المسائل المذكورة فيها.

و يؤيده أنه لم يتخيل أحد من الطرفين وجود النص في المسألة حتى يجعله دليلا لمذهبه، أو يرد به دليل خصمه، فالمستند فيها إنما هو الأصول و القواعد الشرعية كما يظهر لمن راجع كلماتهم، و سيجيء إن شاء الله تعالى ما هو الحق فيها، و لا يخفى أيضا أنه لا اختصاص لمورد النزاع بما يشك كونه من أجزاء المأكول أو من أجزاء غيره، بل يعم ما إذا شك في كونه من أجزاء غير المأكول أو من أجزاء غيره، و لو لم يكن من أجزاء الحيوان أصلا.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٣٢١

و بالجملة: محل البحث ما إذا كان أحد طرفي الشك 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 غاية الضعف. و كذا لا اختصاص لمورد البحث بما إذا شك في ثبوت هذا المانع و هو كونه من أجزاء غير المأكول، بل يعم ما إذا شك في ثبوت سائر الموانع، ككونه حريرا محضا للرجال، أو ذهابا خالصا لهم، أو غيرهما من الموانع.

ثم إن العلامة في المنتهى من القائلين بالبطلان في المسألة، حيث قال في محكيه:

إنه لو شك في كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه، لأنها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه، و الشك في الشرط يقتضى الشك في المشروط (١).

(١) المنتهى ١: ٢٣١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٢

و في كلامه وجوه من النظر:

أحدها: أنه جعل الشرط هو الستر بما يؤكل لحمه مع أن الشرط هو عدم كون الصلاة في أجزاء غير المأكول، سواء وقعت في أجزاء الحيوان المأكول أو في غير أجزاء الحيوان، كأن صلى في الثوب المعمول من القطن مثلا، أو كان الساتر بعض أجزاء البدن على ما هو

الحق كما عرفت سابقا.

و ما ربما يتوهم من أن ظاهر قوله عليه السلام في موثقه ابن بكير المتقدمة في المسألة السابقة «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّى في غيره مما أحلّ الله أكله» (١) هو اعتبار أن تكون الصلاة في أجزاء المأكول.

ففيه: مضافا إلى عدم الدلالة كما لا يخفى أن اللمازم طرحها بعد ما كان المقطوع به بين الأصحاب صحة الصلاة في غير أجزاء الحيوان، فهذه الجهة أيضا توجب الاضطراب في الرواية كسائر الجهات المتقدمة.

ثانيها: إن الظاهر من كلامه أن اعتبار كونه من أجزاء غير المأكول إنما هو في الساتر مع أنه معتبر في لباس المصلّى، سواء كان هو الساتر أو كان الساتر غيره مما لا يكون من أجزائه.

ثالثها: إنه جعل اعتبار كون اللباس من غير أجزاء ما يحرم أكله من قبيل الشرطية، مع أن دخالته بنحو المانع التي مرجعها إلى كون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على الأفعال والأقوال المأتى بها، لأن الأعدام لا تكون مؤثرة في شيء كما هو واضح.

ولا يخفى أن الخلل من الوجوه المذكورة لا يقدر فيما هو بصدده من التمسك بقاعدة الاشتغال، لأنه يمكن تقريرها بوجه لا يرد عليه شيء من الوجوه

(١) تقدّم في أول الأمر الثاني: ص ٣١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٣

المذكورة، بأن يقال: إن الشك في وجود المانع يقتضى الشك في انطباق عنوان الصلاة على المأتى به، فلا يعلم حصول الامتثال و الفراغ عن التكليف المعلوم، مع أن الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية.

ثم إن جماعة من أجلاء تلامذة المحقق السيد الشيرازي قدس سرّه، ذهبوا إلى الصحة تبعاً له، و استدّلوا عليه بالبراءة العقلية، و حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان و المؤاخذه بلا برهان (١)، و حيث إن جريان البراءة في المسألة متفرّع أولاً على جريانها في الشبهة الموضوعية في التكليف المستقلة، فلا بدّ من بيان ما هو المرجع فيها و أن العقل هل يحكم فيها بالبراءة و قبح العقاب أو أنه يوجب الاحتياط؟

و لا يخفى أنه لا يبقى مجال للقول بالصحة في هذه المسألة، لو قلنا بوجوب الاحتياط في تلك المسألة و عدم جريان البراءة فيها، و هذا بخلاف ما لو قلنا بجريان البراءة فيها، فإنه لا ملازمة بينه و بين القول بالصحة كما سيظهر إن شاء الله تعالى، فنقول:

إن صريح الشيخ رحمه الله في رسالة البراءة هو جريانها في الشبهة الموضوعية عقلاً، كجريانها في الشبهة الحكمية، فإنه قدس سرّه بعد استناده إلى الأخبار الكثيرة التي تدل على جريان البراءة الشرعية في الشبهة الموضوعية قال:

و لكن في الأخبار المتقدمة بل في جميع الأدلة المتقدمة من الكتاب و العقل كفاية، ثمّ دفع توهم عدم جريان حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، نظراً إلى تمامية البيان من قبل الشارع، فيجب الاجتناب عن الأفراد المحتملة، بأن النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلاً و المعلومه إجمالاً المترددة بين محصورين.

و الأول لا يحتاج إلى مقدمه علمية، و الثاني يتوقف على الاجتناب من

(١) منهم السيد الفشاركي رحمه الله في الرسائل الفشاركية: ٣٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٤

أطراف الشبهة لا-غير، و أما ما احتمال كونه خمرًا من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهى تحريمه، و ليس مقدمه للعلم باجتناب فرد محرم معلوم، فلا فرق بينها و بين الموضوع الكلى المشتبه حكمه.

و ما ذكر من التوهم جار فيه أيضا، لأن العمومات الدالة على حرمة (الخبائث) «١» (و الفواحش) «٢»، (و مَا تَلَّهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) «٣»، تدل على حرمة أمور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها «٤». انتهى محل الحاجة من كلامه قدس سره.

أقول: لا يخفى أن الحكم بعدم الفرق بين الشبهات الموضوعية و الحكمية في جريان البراءة العقلية في غير محله، لأن العقل يحكم بأن المخالفة في الأولى مع العلم بالحكم موجبة لخروج العبد عن رسوم العبودية، و كونه طاغيا على مولاه، دون المخالفة في الثانية.

و الحكم بأن النهي عن الخمر لا يدل إلا على حرمة الأفراد المعلومه، كما هو ظاهر كلام الشيخ بل صريحه، مندفع بأن المفروض مع قطع النظر عن الأخبار الدالة على حلية المشتبه، أن الحكم بالتحريم ثابت للخمر الواقعي من دون دخالة العلم في موضوعه، كيف و معه لا مجال لاحتمال التكليف في الفرد المشتبه، لفرض عدم وجود العلم المأخوذ في موضوعه، و هو مما يقطع بخلافه، فالنهي عام و المخالفة مع احتمال ثبوته غير جائزة عند العقل.

و غاية ما يمكن أن يقال في وجه جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، ما أفاده بعض الأعلام من المعاصرين في الرسالة التي صنفها في حكم

(١) الأعراف: ١٥٧.

(٢) الأنعام: ١٥١.

(٣) الحشر: ٧.

(٤) فرائد الأصول: ٢٢١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٥

الصلاة في الألبسة المشكوكه حيث قال ما ملخصه:

لا- خفاء في أنه لا- بد أن يكون متعلق التكليف عنوانا اختياريا للمكلف قابلا- لأن يتعلق به الإرادة، إما بنفسه أو بالتوسيط، و ذلك العنوان يكون على أربعة أقسام:

الأول: العنوان الذي يكون متعلقا للتكليف، بلا تعلق له بموضوع خارجي خارج عن تحت القدرة و الاختيار، كالتكلم و الضحك و البكاء و نحوها.

الثاني: العنوان الذي يكون له تعلق بالموضوع الخارجي، و كان ذلك الموضوع أمرا جزئيا متحققا في الخارج، كاستقبال القبلة و استنابارها.

الثالث: أن يكون له تعلق بالموضوع الخارجي الذي أخذ وجوده و لو ببعض أفراد موضوعا للحكم، و بعبارة أخرى موضوع الحكم هو صرف وجوده المساوق للإيجاب الجزئي كما في الوضوء و التيمم بالنسبة إلى الماء و التراب.

الرابع: أن يتعلق بالموضوع الخارجي الذي يكون عنوانا كليا ذا أفراد محققة الوجود و مقدرته، و لحظ ذلك العنوان في مقام تعلق الحكم مرآتا للأفراد الموجودة و المقدره، كالشرب المتعلق بالخمر و غيره مما يكون موضوعا للحكم على نحو القضايا الحقيقية.

و ينحل الحكم في هذا القسم إلى أحكام كثيرة حسب تعدد الموضوع و كثرته، فيختص كل واحد من أفراد الموضوع بحكم خاص كما هو الشأن في القضايا الحقيقية، فإن كل واحد من أشخاص موضوعاتها له حكم خاص، ففي الحقيقة يصير معنى لا تشرب الخمر إنه يحرم شرب كل خمر موجود في الخارج أو يوجد بعد.

و بملاحظة ما ذكره المنطقيون من انحلال القضايا الحقيقية إلى شرطية متصله مقدمها عقد الوضع فيها و تاليها عقد الحمل، يصير معنى «لا تشرب الخمر» هكذا

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٦

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 ووجوده في الخارج تكون حكما إنشائيا، وفعاليتها وكونها زاجرة للمكلف يتوقف على وجوده في الخارج.

و من المعلوم أنّ المنجز للتكليف إنّما هو العلم بالتكليف الفعلي لا العلم بالحكم الإنشائي، وقد عرفت أنّ فعليته متوقفة على وجود موضوعه، فتنجز الحرمة يتوقف على العلم بالتكليف الفعلي، وهو يتوقف على وجود موضوعه، فتنجزها يتوقف على العلم بوجود الموضوع، ففي الحقيقة يكون وجود الموضوع من جملة شرائط وجود التكليف.

و من هنا يظهر بطلان ما يترأى من كلام الشيخ قدس سرّه في الرسالة، حيث إنّ الظاهر منه أنّ عدم وجوب الاجتناب في الشبهات الموضوعية إنّما هو لعدم كونها مقدّمة علميّة حتى تجب بوجوب ذيها، وذلك لما عرفت من أنّ جواز الاقتحام وعدم وجوب الاجتناب فيها إنّما هو لعدم العلم بتحقيق شرط التكليف.

فهو نظير ما إذا شكّ في تحقق الاستطاعة التي يكون وجوب الحجّ مشروطا بوجودها، وهذا هو الفارق بين هذا القسم والأقسام الثلاثة المتقدّمة، حيث إنّ الحكم فيها منجز بنفس العلم به واجتماع شرائط التكليف من القدرة وغيرها كما هو واضح «١»، انتهى ملخص كلامه زيد في علوّ مقامه، ويرد عليه:

أولاً: المنع من انحلال التكليف التحريمي المتعلق بشرب الخمر مثلا- إلى أحكام كثيرة حسب كثرة الموضوع وهو الخمر، بل الحق كونه تكليفا واحدا له عصيانات متعدّدة وامتثالات متكرّرة.

(١) الصلاة في المشكوك للمحقّق النائيني رحمه الله: ١٨٨-١٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٧

توضيح ذلك، إنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ معنى النهي هو طلب الترك، و تبعهم جماعة من المتأخرين منهم المحقق الخراساني في الكفاية «١»، و عليه يشترك النهي مع الأمر في أنّ معناه أيضا هو الطلب، غاية الأمر أنّ الطلب في الأمر متعلق بوجود الطبيعة، و في النهي بتركها و هو خلاف التحقيق، فإنه يلزم بناء عليه سقوط النهي بالكليّة عن عهده من مخالفه و عصاه و لو مرّة. فإنّ عدم الطبيعة ليس كوجودها حتّى يكون له أفراد متعدّدة و مصاديق متكرّرة، لأنّه ليس شيئا متحقّقا و أمرا ثابتا حتّى يكون واحدا أو كثيرا، غاية الأمر أنّ العقل بعد إضافته إلى الطبيعة التي لا تكون في حدّ ذاتها متكرّرة- كما أنّها لا تكون واحدة- يعتبرها أمرا واحدا و شيئا فاردا.

و حينئذ يلزم سقوط النهي بالمخالفة بناء على ما يقولون من أنّ المعصية مسقطه للتكليف كامثاله، فيلزم عدم استحقاق العقوبة إذا ارتكبه ثانيا و ثالثا و هكذا، و كذا يلزم عدم الفرق بين من ارتكبه قليلا أو كثيرا، و عدم القدرة على الامتثال أصلا، لو مخالفه و لو مرّة، و بطلان اللوازم بمكان من الواضح.

و التحقيق أنّ يقال: إنّ معنى النهي ليس هو الطلب، بل معناه الزجر عن إيجاد الفعل المنهى عنه، كما أنّ معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، فمتعلق النهي هو عين متعلق الأمر، و لكن معانها متغايران عكس ما ذكره المشهور.

غاية الأمر أنّ للنهي عصيانات متعدّدة حسب تعدّد وجود الطبيعة المتعلقة للنهي، لأنّ متعلقه هو الوجود على ما عرفت، و هو يحصل به مخالفته فتكثر المخالفة بتكرره، كما أنّ متعلق الأمر يحصل به موافقته و امثاله.

و توهم أنّه لا يعقل تحقق المعاصي المتعدّدة بالنسبة إلى تكليف واحد، لأنّ المعصية إذا تحققت يسقط بها التكليف.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٨

مندفع بمنع ذلك، إذ لا معنى لكون المعصية مسقطاً للتكليف، و سقوطه في بعض موارد العصيان إنما هو لكون التكليف فيه مشروطاً و مؤقتاً بوقت خاص، و لم يؤت به في وقته، فسقوطه إنما هو لمضي وقته، و هو يستلزم سلب القدرة على الامتثال المعتبرة في ثبوت التكليف بلا إشكال، و لا دخل للعصيان فيه أصلاً.

و هذا بخلاف الامتثال و الموافقة في الأمر، فإنه بمجرد تحققه يوجب سقوط الأمر لحصول الغرض به. فقد ظهر أن النهي مع كونه تكليفاً واحداً له عصيانات متعددة موجبة لاستحقاق عقوبات متكررة، كما أن له أيضاً امتثالات متعددة.

غاية الأمر أن استحقاق المثوبة إنما هو فيما إذا كان الاجتناب لملاحظة نهى الشارع مع كون اقتضاء قوة الشهوية أو الغضبية هو الارتكاب، و انقذح من جميع ما ذكرنا بطلان القول بانحلال النواهي إلى تكاليف عديدة حسب تعدد الموضوع.

و ثانياً: منع كون التكليف في هذا القسم مشروطاً بوجود الموضوع، إذ المراد من التكليف المشروط أن يكون البعث أو الزجر ثابتاً على فرض وجود الشرط، و حينئذ لا يمكن أن يقال إن الزجر في النواهي مشروط بوجود موضوعاتها، إذ القول به ليس إلّا كالقول بأن النهي مشروط بما إذا اقتضى طبعه الارتكاب الذي يكون الترك فيه غايةً للنهي.

و بالجملة: لا نرى فرقا بين الأقسام الأربعة، فكما أن وجود الضحك أو التكلم ليس شرطاً للحكم بالحرمة أو الوجوب، فكذلك وجود الموضوع في القسم الرابع، فإنه أيضاً لا يكون شرطاً للحكم، غاية الأمر أن مع فقدته يمتنع تحقق متعلق التكليف، فقوام التكليف به إنما يكون كقوام التكليف بمتعلقه بل هو عينه.

و ثالثاً: لو سلمنا جميع ذلك لكن لا نسلم قبح العقاب من المولى في نظر العقل مع كونه محتملاً لوجود الموضوع، لأن المفروض أن البيان من قبله تام لا نقص فيه، إذ لا يجب عليه تعريف الصغريات و بيانها حتى على القول بالانحلال، و لم

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٢٩

يتوهم أحد وجوبه، و حينئذ فلا نرى بعد المراجعة إلى العقل قبح العقاب عليه مع المصادقة.

و ما يقال: من أن الاحتمال لا يمكن أن يكون منجزاً.

فمندفع بعد النقض بالشبهة الحكمية قبل الفحص، و بحكم العقل باستحقاق العقوبة فيما إذا احتتمل صدق مدعى النبوة مع عدم النظر في آياته و معجزاته و غيرهما، من الموارد التي يكون الحكم فيها منجزاً على تقدير ثبوته بمجرد الاحتمال، بأنه لا مانع من أن يكون منجزاً كالعلم، غاية الأمر لا يكون كاشفاً و طريقاً كالعلم و الظن، و لا يخفى أنه لا فرق فيما ذكرنا من عدم قبح العقاب في الشبهة الموضوعية بين أن يكون الارتكاب قبل الفحص أو بعده.

ثم إنك عرفت سابقاً أنه لو قلنا بوجود الاجتناب في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة كشراب الخمر، فلازمه الحكم بالبطالان في مثل المقام مما يكون الشك فيه في التكاليف الضمنية بطريق أولى، و أما لو قلنا بجريان البراءة في الاولى فلا يستلزم ذلك جريانها في الثانية، بل يجري فيه الوجهان.

و لذا ترى الخلاف في المسألة مع أن جريان البراءة في التكاليف المستقلة كأنه كان مفروغاً عنه عندهم، على ما يظهر من الشيخ رحمه الله و تلامذته، حيث إنه لم يחדش أحد منهم في هذا الحكم، فقد ظهر لك أن القول بالصحة في المسألة مستندا إلى جريان البراءة العقلية متوقف أولاً على القول به في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة.

و قد عرفت أن الحق عدم الجريان فيها فضلاً عن المقام، و على تقديره فيتوقف القول بالصحة أيضاً على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، فينبغي التعرض لذلك المبحث على سبيل الاجمال ليظهر لك الصحيح عن سقيم المقال فنقول و على الله الاتكال

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٠

إنه ذهب جماعة من محققي الأصوليين إلى وجوب الاحتياط فيما إذا دار الأمر بينهما «١»، و استدلووا عليه بقاعدة الاشتغال، فإن قضية العلم باشتغال الذمة بوجوب الأقل هو وجوب العلم بسقوطه المتوقع على إتيان الأ-كثر، لتوقف العلم بحصول الغرض عليه، و من المعلوم بقاء الأمر ما دام لم يحصل الغرض.

توضيحه، إن الأوامر و النواهي تابعة للمصالح الموجودة في الأمور بها و المفسدات المتحققة في المنهي عنها على ما ذهب إليه العدلية، فداعى الأمر بشيء هي المصلحة الملازمة الموجودة في ذلك الشيء، كما أن الباعث على النهي عنه هي المفسدة الملازمة المتحققة فيه. و عليه فالأمر و النهي تابعان حدوثا لثبوت المفسدة و المصلحة، و يبقيان ما دام بقائهما، إذ كل ما هو علّة للحدوث فهو علّة للبقاء، ففي المقام إذا علم بكون الأقل متعلقا للتكليف للعلم بتوجه الأمر الواحد المنبسط على الأجزاء إلى المكلف على أي تقدير، سواء كان الجزء المشكوك أيضا متعلقا لبعض ذلك الأمر أم لم يكن، فقد علم بوجوب تحصيل الغرض عليه.

و من المعلوم أنه لا- يحصل العلم بحصوله مع الإتيان بالأقل فقط، لاحتمال كون التكليف متعلقا بالأكثر، و عليه فلا يحصل الغرض بإتيان الأقل أصلا، لأن المفروض كونهما ارتباطيين، فيجب إتيان الأكثر ليحصل العلم بحصول الغرض.

و فيه: إن توقف العلم بسقوط الأمر على العلم بحصول الغرض المتوقع على إتيان الأ-كثر مسلّم، و لكن ليس محلّ الكلام و مورد النقض و الإبرام هو العلم بسقوط الأمر و حصول الغرض، بل الكلام إنما هو في أنه هل توجه الأمر الواحد إلى المكلف على نحو منبسط على الجزء المشكوك أيضا أو يختصّ بسائر الأجزاء

(١) فرائد الأصول: ٢٧٢، كفاية الأصول ٢: ٢٧٧-٢٢٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣١

المعلومة؟ و مقتضى حكم العقل تنجزه بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة فقط كما يأتي تحقيقه.

تمسك الأصوليين بالبراءة العقلية

ظاهر جماعة من الأصوليين جريان البراءة في المسألة «١»، و يمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: ما يترأى من الشيخ قدس سرّه في الرسائل «٢»، من أن العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر ينحل إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل و الشك البدوي في وجوب الأ-كثر، و ذلك لأن الأقل واجب على التقديرين، لأنه إن كان الأكثر واجبا واقعا يكون الأقل أيضا واجبا.

غاية الأمر أن وجوبه وجوب تبعي، و إن لم يكن كذلك يكون الأقل واجبا بالوجوب النفسي، فوجوبه الأعم من النفسي و الغيري معلوم تفصيلا، و هذا بخلاف الأكثر، فإن وجوبه مشكوك فيجرب فيه البراءة.

و يرد على هذا التقريب، أنه يلزم بناء عليه أن لا يكون المكلف مستحقا للعقوبة فيما إذا خالف، و لم يأت بشيء لا بالأكثر و لا بالأقل، و كان الأمر في الواقع متعلقا بالأكثر، لأن المفروض أن الأمر الواقعي المتعلق بالأكثر لم يصل إلى مرتبة التنجز، لكونه مشكوكا موردا لجريان البراءة حسب الفرض، فلا- يصح العقاب عليه، لأنه يصير من قبيل العقاب من دون بيان و هو قبيح بحكم العقل، و الأمر المحتمل المتعلق بالأقل قد انكشف خلافه، و أنه لم يكن ثابتا فلا يصح العقاب عليه

(١) فرائد الأصول: ٢٧٢-٢٧٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢٧٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٢

بل لا يعقل، نعم لا بأس بالقول بكونه مستحقاً لعقاب التجري بناء على صحة عقاب المتجرى واستحقاقه له. ثانيهما: ما يظهر من بعض الأعلام (١) وهو الموافق للتحقيق، من أن الأمر مع كونه واحداً حقيقة له أبعاد كثيرة تتعلق كل واحد منها بأجزاء متعلّقة، وذلك لأنّ المركبات الشرعية مركبات اعتبارية، والمراد بها هي الأشياء المتغيرة في الحقيقة المتكررة في الوجود مع اعتبار الوحدة فيها باعتبار ترتب حكم واحد عليها، وكونها معنونة بعنوان حسن بخلاف المركبات الحقيقية. وحينئذ إذا تعلّق أمر واحد بتلك الأشياء المتغيرة من حيث الوجود فقد تعلّق بكلّ واحد منها بعض ذلك الأمر الواحد، وحينئذ إذا شكّ في متعلّقه من حيث القلّة والكثرة فقد شكّ بعد العلم بتعلّق أبعاضه المعلوم إلى الأجزاء المعلوم في تعلّق بعضه بالجزء المشكوك، فيحكم العقل بالبراءة و عدم تنجز ذلك الأمر بالنسبة إلى البعض المشكوك على تقدير تعلّقه بالأكثر واقعا، ولا ينافي ذلك تنجزه بالنسبة إلى أبعاضه المعلوم.

و الحاصل إنّ لذلك الأمر مخالفتين:

أحدهما: مخالفته بالنسبة إلى الأبعاض المعلوم و تتحقّق بترك الأقل المعلوم جزئيه.

ثانيهما: مخالفته بالنسبة إلى بعضه المشكوك على تقدير كونه متعلّقا بالأكثر في الواقع، و تتحقّق بترك الجزء المشكوك فقط، و صحه العقوبة و استحقاقها إنّما يترتب على الاولى دون الثانية، لعدم تنجزه بالنسبة إلى البعض المشكوك على ذلك

(١) لم نعثر على العبارة المحكية بعين ألفاظها، و لعلّه منقول بالمعنى، و لكن أصل المطلب ذكر في فوائد الأصول ٤: ٢٢٦، و نهاية الأفكار للمحقّق العراقي ٣: ٤٣٠، و نهاية الدراية للمحقّق الأصفهاني ٢: (الأقلّ و الأكثر): الوظيفة عند الشك في الأقلّ و الأكثر): ٦٢٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٣

التقدير كما عرفت.

و لا- يخفى أنّه لا منافاة بين كون الأمر واحداً حقيقة و كونه ذا أبعاد كثيرة، إذ هو نظير بعض الأمور الخارجية الذي يكون واحداً حقيقة مع كونه ذا أبعاد كثيرة كالماء الواقع في الحوض مثلاً، فإنّه مع كونه واحداً لمساقفة الاتصال مع الوحدة على ما قرّر في محله يعد له أبعاد، بل قد يكون بعضه معروضاً لعرض كالحمرة، و البعض الآخر معروضاً لصدّ ذلك العرض كالصفره مثلاً، فلا منافاة بينهما أصلاً.

هذا كلّه فيما إذا كان منشأ الشك في وجوب الأكثر عدم النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصين، و أمّا إذا كان منشأ اشتباه الأمور الخارجية كما في مثل المقام، فالحكم كما مرّ في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة.

هذا، و لا يخفى أنّه لو قلنا بجريان البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً في التكاليف المستقلة و الضمنية كليهما، فلا يستلزم ذلك أيضاً القول بالصحة في مثل المسألة مما يرجع الشك فيه إلى الشك في المحصل، كما توهمه بعض من تلامذة المحقّق الشيرازي قدس سرّه حيث اعترض على الشيخ قدس سرّه بأنّه لا وجه للحكم بالبطان في المقام كما في الرسالة التي صنّفها في هذا الباب، بعد القول بجريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة- كما تقدّم نقل كلامه- و بجريانها فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين كما تقدّم نقل مرامه (١).

و ذلك- أي وجه عدم الاستلزام و بطلان التوهم و عدم ورود الاعتراض عليه- أنّ ظاهر الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء الحيوان الذي لا يحلّ أكل لحمه و لا شرب لبنه أنّ المعبر في انطباق عنوان الصلاة على الأفعال و الأقوال المأثري بها بترقّب أنّها صلاة أن لا تكون الصلاة واقعة في شيء من أجزاء كل فرد من أفراد ما

(١) الصلاة في المشكوك للمحقق النائيني رحمه الله: ١٨٨-١٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٤

لا يؤكل لحمه.

و بعبارة أخرى، المعتبر هو عدم تحقق هذه الطبيعة المتوقف على عدم وجود شيء من أفرادها و ينتزع منه مانعاً كل فرد لا بنحو يكون كل فرد مانعاً مستقلاً، حتى يلزم ذلك كون القيد هو عدمه بنحو الاستقلال، فكانت هنا قيود متعددة حسب تعدد الوجودات المانعة، بل بمعنى أنه حيث كان القيد هو عدم تحقق الطبيعة، فوجودها مانع عنه.

و من المعلوم أنّ تحقق الطبيعة إنّما يكون بوجود كل فرد منها، فمانعياً وبر الأرباب إنّما هي لتحقق الطبيعة به، و كذا مانعياً وبر الثعالب وغيره ممّا لا- يؤكل لحمه، و هذا بخلاف عدم الطبيعة، إذ هو ليس شيئاً حتى يكون له مصاديق و أفراد، بل هو أمر واحد باعتبار من العقل بعد إضافته إلى طبيعة خاصّة، فظهر أنّ المعتبر في الصلاة شيء واحد و أمر فارد، و هو عدم وقوعها في أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

غاية الأمر أنّه تنتزع منه مانعياً وجود أفراد تلك الطبيعة بنحو عرفت، و حينئذ فإن قلنا بما يظهر من المحقق الخراساني في الكفاية «١» و في مجلس بحثه، من أنّ الشرائط الشرعية راجعة إلى الشرائط العقلية، بمعنى أنّ توقّف المشروط على حصولها و عدم تحققه بدونها، كان أمراً واقعياً 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 الصلاة في اللباس المشكوك، فلا يعلم بحصول المشروط، و المفروض وجوب العلم بتحقيقه كما هو مقتضى قاعدة الاشتغال.

و أمّا لو قلنا بما يظهر من بعض الأعلام «٢» من أنّ الشرطية و التقييد إنّما تنتزع

(١) كفاية الأصول ١: ١٤٣، مقدّمه الواجب.

(٢) كتاب الصلاة (تقاريرات بحث المحقق النائيني) ١: ١٥٨، فوائد الأصول ٤: ٣٩٢-٣٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٥

من تقييد الأمور به بوجود الشرائط المانعية من تقييده بعدم الموانع، و التقييد بوجود الشرائط و بعدم الموانع يكون من أجزاء الأمور به كسائر الأجزاء، فالأمر أيضاً كذلك، لأنّه بناء عليه أيضاً يكون القيد مبيناً مفهوماً يجب العلم بتحقيقه، و يتوقف ذلك على العلم بوجود الشرائط و فقدان الموانع.

و بالجملة: لا فرق بعد كون القيد أمراً واحداً مبيناً في وجوب العلم بتحقيقه بين المذهبين كما عرفت.

و ممّا ذكرنا من وحدة القيد ينقح فساد ما يظهر من كلام بعض الأعلام «١»، حيث إنّه قدس سرّه بعد ذهابه إلى جريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة 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 ثلاثة:

أحدها: أن يكون القيد نعتاً عدمياً مساوقاً لمحمول المعدولة.

ثانيها: أن يكون من باب السلب المحصل، و على هذا التقدير يمكن أن يكون نفس السلب الكلّي قيدياً واحداً، و يمكن أن يكون منحللاً إلى عدم وجود كل فرد، و كان القيد آحاد ذلك العدم.

قال بعد القول بظهور الأدلة في الوجه الثالث ما ملخصه: إنّهُ أيّ فرق يعقل بين موضوعية الخمر لحرمة شربه، و موضوعية المانع لتقييد الصلاة 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 الأدلة المانعة أنّ الصلاة في كل جزء من أجزاء كل ما لا- يؤكل لحمه فاسدة، و ينتزع منه أنّ

المطلوب للشارع هو عدم

(١) الصلاة في المشكوك للمحقق النائي: ٢٦٨-٢٧١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٦

وقوع الصلاة فيها، و من المعلوم أنّ العدم أمر واحد عند اعتبار العقل ليس له أفراد، بخلاف وجود الطبيعة، إذ هي توجد بوجود فرد ما، ولا تنعدم إلّا بعدم جميع الأفراد، فمعنى كون وجود الطبيعة مانعا هو مانعية كل فرد يوجد منها في الخارج، وهو لا ينافي مع كون القيد أمرا واحدا.

و من هنا يظهر أنّ ما ذكرنا من وحدة القيد لا يستلزم القول بعدم مانعية شيء من الوجودات، إذا اضطر المصلّي إلى واحد منها، لأنك عرفت أنّ كل وجود مانع من صحة 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، ولا ينافي ذلك وحدة القيد كما عرفت.

ثمّ لا يخفى أنّ عبارته قدس سرّه في مقام بيان الوجه الثاني من الوجوه المتصوّرة ثبوتا في قيديّة العدم في المقام، لا يخلو عن اضطراب بحيث ربما يوهم الخلاف، حيث قال: ويمكن أن يكون نفس السلب الكلّي بوحدته الشاملة 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، وكذا صحة الصلاة فيما إذا صلّي في بعض أفرادها كما لا يخفى.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لو سلّم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية في التكاليف المستقلة و في التكاليف الضمنية، فلا نسلم جريانها في مثل المقام ممّا لا يكون الشك في قيديّة أمر زائد، بل في حصول القيد الذي كان مفهومه مينا على ما عرفت تحقيقه، والمرجع فيه وجوب الاحتياط من غير خلاف. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالتمسك بالبراءة العقلية لصحة الصلاة في الألبسة المشكوكه وقد عرفت عدم تماميتها.

(١) الصلاة في المشكوك للمحقق النائي: ٢٦٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٧

الاستدلال بالأخبار الدالة على الأصول الشرعية

منها: حديث الرفع «١» و تقريب الاستدلال به من وجوه:

أحدها: ما احتمله الشيخ في الرسالة «٢» من أنّ قرينه السياق تقتضى أن يكون الموصول في قوله صلّي الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» إشارة إلى الموضوعات الخارجية المجهولة بعناوينها التي تكون بها موضوعات للأحكام و متعلقات لها.

و حينئذ فيختصّ الحديث بالشبهات الموضوعية، و لا يعمّ الشبهات الحكمية، فكلّ موضوع كان عنوان المتعلّق للحكم مجهولا، فهو مرفوع و إسناد الرفع إليه مع ظهور قوله: «رفع عن أمتي»، في الرفع التشريعي و عدم معقولية إسناده إلى الموضوعات الخارجية، إنّما هو باعتبار الأثر المترتب عليه المرفوع في صورة الجهل.

و في المقام نقول: مانعية هذا اللباس الذي لا يعلم كونه من أجزاء غير المأكول، مرفوعة بلسان رفع موضوعها و هو اللباس، فتصح الصلاة فيه لعدم كونه مانعا و مبطلا لها.

ثانيها: تعميم الموصول للشبهات الحكمية كما اخترناه و حقّقناه في الأصول، لأنّ الموصولات موضوعة للإشارة إلى جميع ما ثبت له الصلّة، كأسماء الإشارة و الضمائر، فكلّ شيء كان مجهولا بنفسه، أو بعنوانه الموضوع للحكم فهو مرفوع برفع نفسه أو رفع آثاره و

أحكامه، فاعتبار شمول الموصول للشبهات الموضوعية يصح الاستدلال بالحديث، لرفع المانع في المسألة بالتقريب المتقدم في

(١) الخصال: ٤١٧ ب ٩.

(٢) فرائد الأصول: ١٩٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٨

الوجه الأول.

ثالثها: القول باختصاص الموصول بما إذا كان الحكم مجهولا، و تعميم الحكم للأحكام الكلية المجهولة في الشبهات الحكمية، و للأحكام الجزئية المجهولة في الشبهات الموضوعية، فيصح الاستدلال به لرفع الحكم الجزئي المجهول في المقام، و هي مانعة هذا اللباس الذي لا يعلم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، أو من غيره من الموانع.

هذا، و يمكن أن يقال بأن الظاهر من الحديث عرفا هو رفع التكليف المجهول التي توجب تضييقا 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، إن المكلف بعد ما علم بحرمه الخمر الواقعي المقتضى لوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومه و كذا المشكوكه، بناء على ما بيناه سابقا من عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، فقد علم بما يوجب التضييق عليه.

فإذا فرض أن 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 حلية كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا إلى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (١)، و ما يدلّ على طهارة المياه (٢) أو جميع الأشياء (٣) إلى أن يعلم أنّها قدر أو نجس، و غيرهما ممّا يكون دالّا على جواز الاقتحام في

(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) الكافي: ٣: ١ ح ٢ و ٣، التهذيب: ١: ٢١٥، ٢١٦ ح ٦١٩ و ٦٢١، الوسائل: ١: ١٣٤. أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٥.

(٣) التهذيب: ١: ٢٨٤ ح ٨٣٢، الوسائل: ٣: ٤٦٧. أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٣٩

الشبهات الموضوعية.

و حيث لم يبين ذلك بمثل ما ذكر، فلا يمكن رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل على التحريم الظاهر في حرمه الفعل بعنوانه الواقعي، و بالجملة 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 قيدا 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، فتم الصلاة فيه بعد إحراز سائر الأجزاء و فقد الموانع بالوجدان، أو بقيام البيّنة، 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 بعبارة أخرى كان المانع هو الذي اعتبر وصفا و حالة للمصلّي و هو خلاف ظاهر الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول.

لأنها تدلّ على أنّ الصلاة فيها فاسدة، كما في موثقة ابن بكير المتقدمة «١»، أو على النهي عن الصلاة فيها، فالمانع هو وقوعها في أجزاء غير المأكول، وهو لا يكون لعدمه حالة سابقة، وكذا لا يتم أيضا بناء على اعتبار المانع وصفا وحالة للباس المصلّي لعدم وجود الحالة السابقة له أيضا.

(١) تقدّم: ص ٣١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٠

نعم يجرى الاستصحاب بناء عليه أى على الوجه الأخير فى بعض فروض المسألة، كما إذا شكّ فى تلبّخ لباسه غير المشكوك بأجزاء غير المأكول ومصاحبه معها، بناء على بطلان الصلاة فى صورة التلبّخ بها، كما قويناه سابقا، فإنّه يجرى حينئذ استصحاب عدم التلبّخ وعدم المصاحبة كما لا يخفى.

إن قلت: لا مانع من جريان الاستصحاب بناء على الوجه الثانى، وهو اعتبار المانع وصفا للصلاة، لوجود الحالة السابقة للمستصحب، بتقريب أن يقال: إنّ الصلاة حين ما لم توجد لم تكن فى أجزاء غير المأكول، فهذه القضية السالبة بانتفاء الموضوع المستلزم لانتفاء المحمول كانت متيقنة، قد شكّ فى بقائها بعد تحقق الموضوع فتستصحب.

قلت: الظاهر عدم شمول دليل اعتبار الاستصحاب لمثل هذه الصورة كما بيّن فى محله.

إن قلت: سلّمنا ذلك ولكن لا نسلم عدم وجود الحالة السابقة المتيقنة فى جميع صور المسألة، بناء على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمة، لوجود هذه الحالة فيما إذا شرع فى الصلاة 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 الأدلة المانعة عن الصلاة فى أجزاء غير المأكول إنّما هو بطلانها فيما إذا وقعت بتمام أجزائها أو ببعضها فيها، فلا يكفى مجرد وقوع بعض أجزائها فى غيرها، ومن المعلوم أنّ إحراز عدم هذا المانع لا يتحقّق إلّا بعد العلم بعدم وقوع شىء من أجزائها فيها، فمجرد الشروع فى الألبسة المحللة لا يوجب العلم بعدم المانع إلّا بعد حصول جميع أجزائها وشرايطها مع فقدته كما هو واضح، وإن كانت الصلاة عبارة عن حضور العبد فى مقابل مولاه والتوجه نحوه والاتفات

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤١

إليه بنحو الخضوع والخشوع.

ومقتضاه حينئذ تحقّقها بمجرد الشروع فيها وبقائها إلى حصول الفراغ، غاية الأمر إنه يجب أن يشغل معه بعض الأذكار المخصوصة والأفعال المأثورة، كما لا يبعد أن تكون كذلك، فالأمر أيضا كذلك، لأنها وإن كانت متحققة بمجرد الشروع، والمفروض العلم بعدم وقوعها فى اللباس المشكوك، إلّا أنّ المعتبر أن لا تكون من أول حدوثها إلى آخر بقائها واقعة فى شىء من الألبسة المحرمة، والمفروض الشك فى ذلك، فاليقين بوجود الحالة السابقة منتف كما عرفت.

ثمّ إنّ بعض المعاصرين بعد أن جعل اعتبار وقوع الصلاة فى الألبسة غير المحرمة من قبيل الموانع دون الشرائط، نفى الإشكال حينئذ عن جواز الرجوع إلى أصالة عدم المانع لإثبات الصحة فى المسألة «١».

ونحن نقول: ليس المراد من المانع المأخوذ عدمه فى مجرى الأصل هو عنوان المانع ومفهومه قطعا، بل المراد منه ما يحمل عليه ذلك المفهوم بالحمل الشائع ويتحد معه وجودا.

و حينئذ فإن كان المراد أنّ هذا الأصل معتبر من باب الاستصحاب لكونه مسبوقا بالحالة السابقة، فيه ما عرفت من عدم جريانه أصلا. وإن كان المراد أنّ هذا الأصل معتبر بنفسه من دون لحاظ الحالة السابقة فيه إمّا لتزليل أدلّة الاستصحاب على هذا المعنى لا عليه، بتقريب أن يقال: إنّ المراد من الشك فى قوله عليه السّلام: «لأنك كنت على يقين من طهارته فشككت» «٢» ليس الشك الذى تعلق

بما تعلق به اليقين و هي الطهارة، بل المراد هو الشك في وجود الحدث

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٥٧.

(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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٢

الناقض لها.

فالمعنى حينئذ إنه لا يضر الشك في وجود الحدث، لأنه يبنى 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 علته الوجود.

ففيه: أيضا عدم تماميته لأنه لم يثبت ظهور أدلة 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 سيرة العقلاء عليه، و لكنها مع ثبوتها تحتاج إلى دليل يدل 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 رواية ابن سنان المتقدمة «١» و رواية مسعدة بن صدقة «٢» و غيرها من الروايات العامة و الخاصة الواردة فى الموارد الخاصة، و كذا يدل على اعتبارها السيرة القطعية المستمرة من زمان النبى صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا.

و لا إشكال فى شمولها بل فى اختصاصها بالشبهات الموضوعية، كما لا يخفى على من راجع تلك الروايات، و تقرب الاستدلال بها يمكن بوجهين:

الوجه الأول: أن يكون المراد من الحلية و الحرمة، الحلية و الحرمة التكليفية كما

(١) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١، و ج ٢٤: ٢٣٦. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٦٤ ح ٢.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٤٠، الوسائل ١٧: ٨٩. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٣

هو الظاهر من إطلاقهما و جريانه فى المقام، مع أن الشك فيه إنما هو فى الحلية، و الحرمة الوضعية، بأن يقال: إن الشك فى صحة الصلاة فيما لم يعلم كونه من أجزاء غير المأكول مسبب عن الشك فى حلية لحم الحيوان المأخوذ منه ذلك اللباس و حرمة، فإذا حكمنا بحليته لأصالتها تترتب عليها صحة الصلاة فى الثوب المأخوذ منه.

و يرد عليه:

أولاً: إن ما ذكر من جريان الأصل فى لحم الحيوان و ترتب صحة الصلاة عليه إنما هو فيما إذا كان الحيوان المأخوذ منه هذا اللباس مشتبه الحكم بالشبهة الحكمية، بأن كان الشك فى صحة الصلاة مسببا عن اشتباه حكمه الشرعى، و هذا الفرض مع أنه من الفروض النادرة لم يثبت اعتبار هذا الأصل فيه، لما عرفت من أن جريانه فى الشبهة الحكمية غير مسلم.

و أمّا فيما إذا كان الشك فى صحة الصلاة مسببا عن أنه هل يكون الحيوان المأخوذ منه هذا اللباس من أفراد ما يحل أكل لحمه شرعا، أو من مصاديق ما يحرم؟ فجريانه محل نظر بل منع، لأنه ربما لا يكون اللحم الذى هو مورد الأصل مشكوك الحكم، بل يعلم بكونه من الحيوان المحلل أو المحرم.

فالشك في الحلية إنما هو لعدم الابتلاء بلحم ذلك الحيوان، بل مورد الابتلاء هي الصلاة في الثوب المأخوذ منه، وعبارة أخرى ليس في السين حيوان شك في حلية لحمه لتردده بين كونه من أفراد ما يحل أكله أو يحرم، فلا مجال لجريان أصالة الحلية كما هو واضح. و ثانيا: إن ظاهر الأدلة أن بطلان الصلاة وفسادها في أجزاء غير المأكول مترتب على الحيوان المحرم بعنوان الأولى كالأسد والأرنب و الثعلب وغيرها، لا على الحيوان بوصف كونه محرّم الأكل، و التعبير عن ذلك العنوان بهذا الوصف في نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٤

بعض الأخبار إنما هو للإشارة إلى ذات الموصوف مع قطع النظر عن وصفه.

و يؤيده ما في بعض الأخبار من أن الصلاة في الثعالب و الأرناب فاسدة «١» فعبر عن موضوع الحكم بنفس ذلك العنوان الأولى من دون أخذ قيد التحريم أصلا.

و بالجملة: فبطلان الصلاة في أجزاء الحيوانات المحرمة ليس حكما مترتبا على تحريمها بحيث لو لم يجعل التحريم لكان جعل هذا الحكم لغوا، بل إنما هو حكم في عرض الحكم بالتحريم من دون ترتب و طولئيه بينهما أصلا.

و حينئذ فلا مجال لإثبات أحد الآثار المشكوكه بالأصل الجارى في الأثر الآخر، فلا تثبت صحة الصلاة في الثوب المشكوك بجريان الأصل في اللحم، و إثبات حليته ظاهرا، إلّا على القول بالأصول المثبتة و هو خلاف التحقيق.

و ثالثا: سلمنا ذلك أى كون الحلية أو الحرمة واسطة في ثبوت البطلان أو الصحة للصلاة في أجزاء الحيوان، فترتب على إثبات الحلية صحة الصلاة، و على إثبات الحرمة بطلانها، لكن نقول إن المراد من الحلية و الحرمة المأخوذتين في موضوعهما ليس الحرمة و الحلية الفعليتين، و إلّا لزم جواز الصلاة في أجزاء ما يحل أكله فعلا للاضطرار أو غيره، و لو كان محرّما ذاتا، و هو ممّا لا يلتزم به أحد.

بل المراد منهما هي الحرمة و الحلية المتعلقةتان بذوات الحيوانات مع قطع النظر عن حدوث ما يوجب تغيير الحكم المتعلق به أولا، كالاضطرار أو غيره، و من المعلوم أن جريان الأصل في المقام لا يجدى في إثبات الحلية الواقعية كما هو الشأن في غيره من الأصول الشرعية.

و دعوى إنه لم يثبت ظهور الأدلة فيما ذكر، مندفعة بأنه يكفى عدم ثبوت

(١) الوسائل ٤: ٣٥٥. أبواب لباس المصلّى ب ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٥

الظهور في خلافه كما لا يخفى.

الوجه الثانى: ما يظهر من المحقق القمى قدس سره من أن المراد من الحلية و الحرمة في قوله عليه السلام في روايه ابن سنان «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال.» «١»،

ليس خصوص الحلية و الحرمة التكليفتين، أى ما يكون مبعوضا بنفسه لأجل المفسدة الملمزة الباعثة على الزجر عنه لنفسه أو غير مبعوض كذلك، بل يعم الحلية و الحرمة الوضعيتين، أى ما يكون مبعوضا لكونه مانعا مثلا عن حصول مطلوب المولى أو غير مبعوض كذلك.

فكما أنه إذا تردد مائع بين كونه خمرا أو ماء يكون مقتضى الرواية جواز شربه و عدم وجوب الاجتناب عنه، فكذا إذا تردد أمر الثوب بين صحة الصلاة الواقعة فيه، لعدم كونه من أجزاء غير المأكول، و بين بطلانها فيه لكونه من أجزائه، يكون مدلول الرواية حلية الصلاة فيه، لكون الثوب أيضا شيئا فيه حلال باعتبار عدم كونه مانعا عنها، و حرام باعتبار كونه مانعا، فالصلاة فيه حلال إلى أن تعرف الحرام منه بعينه «٢».

هذا، و لا يخفى أنه لا يبعد الاعتماد على هذا الوجه في الاستدلال بأصالة الحلية مع تميمه، بأن يقال: إن التبّع و الاستقراء في كلمات

العرب و استعمالاتهم لفظ الحلال و الحرام فى النثر و النظم، يقضى بأن هذه المادّة- أى مادّة حرم- فى ضمن أية صيغة كانت يراد منها الممنوعة و المحدودية الثابتة للشئ بتمام الجهات أو بعضها، كما يظهر بالتدبر فى قولهم «حرم الرجل»، أو «حريم البيت»، أو القرية، أو البلد، أو المسجد الحرام، أو الشهر الحرام، أو محرومية الرجل فى مقابل مرزوقيته مثلا، أو كونه محترما و صالحا للاحترام، أو الرجل المحرم.

(١) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١، و ج ٢٤-٢٣٦. أبواب الأئمة المحرمة ب ٦٤ ح ٢.

(٢) قوانين الأصول ٢: ١٨-١٩، جامع الشتات ٢: ٧٧٦-٧٧٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٦

و كما فى قوله صلى الله عليه و آله: «المسلم محرّم على المسلم» (١) و كما فى قوله تعالى (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا. (٢))، فإنّ المراد فى جميع هذه الموارد هو نحو من الممنوعة و المحدودية الثابتة له ببعض الجهات كصحته و إمضائه فى الأخير أو غير ذلك من الأقوال و الأفعال كما فى غيره من الأمثلة.

و فى مقابله الحلال، و الحّلّ، و المحلّ، و أشباهها ممّا قد أخذت فيه مادّة هذه الصيغة، فإنّ معناها هو عدم المحدودية و الإطلاق الثابت له كما لا يخفى.

و يؤيد ما ذكرنا الأخبار الواردة فى الموارد الكثيرة الدالة على حرمة الصلاة 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 شئ فى الحلال و الحرام فهو لك حلال.» (٤)، إذ اللباس أيضا شئ فى حلال باعتبار عدم محدوديته و إطلاقه بالنسبة إلى الصلاة فيه، و حرام باعتبار خلافه، فهو أى المشكوك منه يكون كالمائع المرّد بين الخمر و الخلّ، كما عرفت فى كلام المحقق القمى رحمه الله، فلا يبعد القول بالصحة لهذا الوجه.

هذا، و لكن يمكن أن يورد عليه بأن إطلاق الحرام و الحلال على الثوب باعتبار صحة الصلاة فيه و بطلانها خلاف المتعارف، إذ إطلاقهما على اللباس ينصرف إلى جواز لبسه و عدمه، و لا يفهم منه جواز الصلاة فيه و عدمه، و ليس ذلك كإطلاق الحرام على الخمر باعتبار حرمة شربه و إطلاق الحلال على لحم الشاة باعتبار جواز أكله.

(١) سنن النسائي ٥: ٨٤ ب ٧٣ و فيه: «كلّ مسلم على مسلم محرّم.»

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢ و ص ٣٦٧ ب ١١.

(٤) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٧

و حينئذ فلا يجوز التمسك بأصالة الحلية للمقام، و يمكن دفع هذا الإيراد، بأنّه و إن كان إطلاقهما على الثوب باعتبار وقوع الصلاة فيه خلاف المتعارف، و لكن نمنع اختصاص الحكم فى تلك الأخبار بنفس موردها، بل المفهوم منها عند العرف أنّ المقصود إثبات الحلية 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 الحلية حيث قال ما ملخصه: إنّ الشرطية إنّما تنتزع من تقييد الأمور به بوجود الشرط، كما أنّ المانع ينتزع من تقيده بعدم المانع، و التقييد بوجود الأول و بعدم الثانى إنّما هو من أجزاء الأمور به.

فالصلاة مثلا مركبة من الأفعال و الأقوال المخصوصة و من التقيد بوجودها حين وجدان الشرائط و فقدان الموانع، و حينئذ فيملاحظة ما قرّر في محله من أنّ الأمر المتعلّق بالمركّبات الاعتبارية- كالصلاة مثلا- مع كونه واحدا حقيقة، له أبعاد كثيرة يتعلّق كل بعض منه بجزء من متعلّقه، يلزم تعلّق بعضه أيضا بالتقيد الذي هو جزء للمأمور به.

غاية الأمر إنّ جزء اعتباري، فكما أنّ الركوع مثلا- تعلّق به بعض الأمر المتعلق بالمجموع، فكذلك التقيد بوجود الشرائط و بعدم الموانع يكون متعلقا لذلك الأمر و معروضا لبعضه، و حيث إنّ لا وجود للتقيد إلّا بوجود القيد بل هو عينه، فيكون نفس الشرط و عدم المانع معروضا لذلك البعض.

فظهر أنّ عدم المانع الذي هو محلّ البحث و الكلام في هذا المقام، يكون كسائر الأجزاء متعلقا لبعض الأمر المتعلّق بالصلاة، و حيث أنّ النهي ليس إلّا طلب الترك فيكون وجود المانع منهيّا عنه، لأنّ المفروض كون عدمه متعلقا للطلب.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٨

غاية الأمر إنّ النهي المتعلّق بوجود المانع نهى ضمنى لا استقلالى، و حينئذ فاللباس له فردان، فرد حلال حقيقة و فرد حرام كذلك، فلا- إشكال حينئذ في التمسّك بقوله عليه السّلام: «كل شيء فيه الحلال و الحرام»، و لا حاجة إلى تجشّم دعوى التعميم للحلية و الحرمة الوضعية، كما ذكره المحقّق القمى قدس سرّه.

و دعوى إنّ الظاهر منه لزوم كون المنع المشكوك حكما مستقلا ناشئا عن المبعوضة الذاتية، فيختصّ اعتبار هذا الأصل بالشبهات التحريمية النفسية. واضحة الفساد، إذ لا دليل على صرف لفظ الحلال و الحرام إلى بعض أفرادهما، و يشهد لذلك- أى لعمومية لفظ الحلال و الحرام و عدم اختصاصهما بالحلال و الحرام النفسيين- الاستعمالات الواردة في موارد كثيرة في لسان الرواة، و جواب الأئمة عليهم السّلام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السّلام أسأله هل يصلّى في قلنسوة عليها وير ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرناب؟ فكتب عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكيا حلّت الصلاة 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 أكيّل النيمري، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه.» (٣).

(١) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠، الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّى ب ١٤ ح ٤.

(٢) الخصال: ٥٨٨ ح ١٢، الوسائل ٤: ٣٨٠. أبواب لباس المصلّى ب ١٦ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ٤١٤، أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٤٩

و غير ذلك من الروايات الكثيرة التي يستفاد منها عمومية لفظ الحلال و الحرام، و عدم اختصاصهما بالنفسى منهما، كما لا يخفى على من راجعها (١). انتهى ملخص كلامه قدس سرّه.

و أنت خبير بأنّه لا مجال لا دعاء ثبوت النهي في المقام، لما عرفت من أنّ معنى النهي 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 تعلّق بعض الأمر إلى التقيد بعدم المانع تحقّق النهي متعلقا بوجود المانع بل هو كالشرط.

فكما أنّ تعلق بعض الأمر بوجوده لا يستلزم النهي عن عدمه، فكذلك تعلق الأمر بعدم المانع لا يستلزم النهي عن وجوده. هذا، مضافاً إلى أنّه لو فرض الإتيان بالأجزاء مع كونها واجدة لجميع الشرائط و فاقدة لجميع الموانع سوى أنّه كان ثوبه من أجزاء غير المأكول مثلاً، و كان الوقت مضيّقاً يحصل العصيان بسبب إيجاد ذلك المانع.

و لكنّه يكون عصياناً للأمر المتعلّق بالصلاة، لا للنهي المتوهم المتعلّق بوجود المانع، لأنّه لا يزيد حكمه عمّن ترك الصلاة رأساً، أو أتى بالأجزاء مع فقد الشروط كلّاً أو بعضاً، فكما أنّه لا يتحقّق هناك إلّا عصيان واحد و هو عصيان الأمر بالصلاة، فكذلك لا يكون هنا إلّا عصيان ذلك الأمر.

و بالجملة: لا- يكون هنا نهى متعلّق بوجود الموانع حتى يكون إيجاد واحد منها عصياناً لذلك النهي كما عرفت، و أمّا إطلاق لفظ الحرام و الحلال على مثل المقام، فهو و إن كان بحسب أصل اللغة صحيحاً، إذ لا اختصاص لهما بالحلال و الحرام النفسيين بل يعمّ غيرهما، و لكن المنصرف إليه و المتبادر منه عند عرف المتشرعة

(١) كتاب الصلاة (تقارير بحث المحقّق النائيني) ١: ١٦٣ و ٢٣٧، نهاية الدراية للمحقّق الأصفهاني ٢ (الأقلّ و الأكثر): الوظيفة عند الشك في الأقلّ و الأكثر): ٦٢٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٠

هو الحلال و الحرام النفسيان، كما لا يخفى.

و بالجملة: لا- يكون إطلاقهما ظاهراً في التعميم بحيث تطمئنّ به النفس، و تثق به في مقام الإفتاء، و تجعله دليلاً- معتمداً في مقابل قاعدة الاحتياط الجارية في المسألة، و نظائرها ممّا يرجع الشك فيه إلى الشك في المحضّل، كما عرفت تحقيقه.

فالإنصاف أنّ المسألة غير صافية عن الاشكال، فلا يجوز ترك الاحتياط فيها بالتجنّب عن الصلاة في الألبسة المشكوكه، نعم فيما أخذت من يد المسلم، و أخبر بأنّها مأخوذة من الحيوان المأكول، أو من غير الحيوان، لا يبعد القول بجواز الاعتماد على إخباره، و كذا فيما إذا أخبر بخلافه، فإنّه لا يبعد القول بجواز الاعتماد على قوله، و عدم جواز الصلاة فيه، لبناء العقلاء على الاعتماد على قول ذي اليد فيما يتعلّق بما في يده من الطهارة و النجاسة، و الحلية و الحرمة، و القلّة و الكثرة، و غير ذلك من الأمور المتعلّقة به.

و يؤيّد ذلك ما ورد في الأخبار من بيان حكم الصلاة في وبر الأرناب و الثعالب و الفنك و نحوها، فإنّ من المعلوم أنّ أكثر أهل العرف لا يميّزون و بر الأرناب مثلاً عن غيره إلّا بإخبار صاحبه، فالعمدة في تشخيصه هو قول ذي اليد، فيجب ترتيب الآثار عليه.

و كذا لا- يبعد أيضاً القول بجواز الصلاة في الثوب الذي يحتمل وقوع شعرات غير المأكول أو رطوباته عليه، لاستقرار السيرة على الصلاة في مثله من دون تفحص و تتبع عن وجودها، نعم لا تجوز الصلاة في الثوب الذي علم بوجود الشعر فيه، و لكن لا يعلم كونه من المأكول، بل يحتمل أن يكون من غيره، لأنّ القدر المتيقّن من تحقّق السيرة، الصورة الاولى، فيجب الرجوع في غيرها إلى مقتضى قاعدة الاحتياط و الله أعلم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥١

حكم الصلاة في جلد الخنزير

قد استثنى عن عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول أمور، و لكن مورد تطابق الفتاوى «١» و النصوص هو وبر الخنزير الخالص، فإنّه قد وردت فيه أخبار كثيرة تدلّ على جواز الصلاة فيه «٢»، مضافاً إلى عدم الخلاف فيه، و أمّا جلد الخنزير فجواز الصلاة فيه محلّ خلاف و إشكال.

و المحكّي عن ابن إدريس و العلّامة في بعض كتبه القول بالمنع «٣»، و ربّما نسب إلى المشهور القول بالجواز «٤»، و منشأ الخلاف

اختلاف الأخبار، ولا بد قبل نقلها

- (١) الغنية: ٦٦، المعبر ٢: ٨٤، المنتهى ١: ٢٣١، تذكرة الفقهاء ٣: ٤٦٨، مسألة ١٢٢، نهاية الأحكام ١: ٣٧٤، جامع المقاصد ٢: ٧٨، الذكري ٣: ٣٥، رياض المسائل ٣: ١٦٣، بحار الأنوار ٨٠: ٢١٩، التنقيح الرائع ١: ١٧٨، الحدائق ٧: ٦٠.
- (٢) الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّى ب ٨.
- (٣) السرائر ١: ٢٦١-٢٦٢، المنتهى ١: ٢٣١، تحرير الاحكام ١: ٣٠.
- (٤) مستند الشيعة ٤: ٣٢٢، كشف اللثام ٣: ١٩٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٩، رياض المسائل ٣: ١٦٤، الحدائق ٧: ٦٠ المسألة الثانية، مفتاح الكرامة ٢: ١٣٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٢

من بيان الموضوع و تنقيح معنى الخزّ، 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: الخرز ولد الأرناب و قيل: هو الذكر من الأرناب، و الجمع أخزء، و خزان مثل صرد و صردان، و أرض مخزء: كثيرة الخزان، و الخزّ معروف من الثياب مشتقّ منه عربيّ صحيح، و هو من الجواهر الموصوف بها، حكى سيويه مررت بسرج خزّ و الجمع خزوز، و منه قول بعضهم: فإذا أعرابيّ يرفل في الخزوز و بائعه خزّاز. و في حديث علي عليه السلام عن النبي صلّى الله عليه و آله إنه نهى عن ركوب الخزّ و الجلوس عليه.

قال ابن الأثير: الخزّ المعروف أولاً- ثياب تنسج من صوف و إبريسم، و هي مباحة قد لبسها الصحابة و التابعون، فيكون النهي عنها لأجل التشبه بالمترفين، قال: و إن أريد بالخزّ النوع الآخر و هو المعروف الآن، فهو حرام، لأنه كلّ من الإبريسم، و عليه يحمل الحديث الآخر: قوم يستحلّون الخزّ و الحرير «١»، انتهى.

و الظاهر أنّ مراد صاحب لسان العرب من قوله: «و هو من الجواهر الموصوف بها» أنّ الخزّ مع كونه من الأسماء الموضوعه للذوات، و شأنها أنّ لا تقع صفة لشيء، يصح أن يقع وصفا لشيء آخر كالمثال الذي حكاه سيويه عن العرب، حيث أتصف فيه السرج به قال في ترجمة قاموس: خزاز جامهها بفتح أول معروف است و جمع آن خزوز بر وزن سرور ميايد (مترجم گوید که خز جانور است 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 ميبافند یا آنکه خز

(١) لسان العرب ٤: ٨١، النهاية لابن الأثير ٢: ٢٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٣

جامه ابريشمين را ميگویند) إلى أن قال: و خرز بر وزن صرد- یعنی نر خرگوشان- و جمع آن خزان و اخزه ميايد و جای خرگوشها مخزه است و از این اشتقاق شده است خز و آن حیوانی شبیه بنر خرگوش است که از پوست آن پوستین ميبافند که مذکور شد «١» (انتهی).

و قال في منتهى الارب: خز بالفتح جانور است، و جامه از پشم آن، جمع خزوز و خرز كصرد خرگوش نر، جمع خزان و اخزء، و منه اشتقّ الخزّ «٢». و قال الفتيومي في المصباح: الخزّ اسم دابة «٣». و قال ابن فرشته في شرح الجمع: الخزّ صوف غنم البحر «٤»، ثمّ أطلق على الثوب المتخذ من وبرها، و الجمع خزوز مثل فلس و فلوس، و الخرز الذكر من الأرناب، و الجمع خزان كصرد و صردان (انتهی) و قال في برهان قاطع: خزّ با تشديد ثانی در عربي جانور است معروف که از پوست آن پوستین سازند، و جامه ابريشمی را نیز

كفته اند «٥». وقال في المنجد: الخَزَّ الحرير، ما نسج من صوف و حرير جمع خزوز و الخرز، ذكر الأرناب جمع خزان و أخزة، و الخَزَّاز بائع الخَزَّ، و المخزَّة موضع الأرناب «٦». و قال أيضا في معنى القندس و القندر الذي احتمل بعض الفقهاء أن يكون هو الخَزَّ- حاكيا له عن بعض التجار:- إنَّه نوع من الحيوانات المائية، له ذنب مفلطح قوى، و لون احمر قاتم يتَّخذ منه الفراء «٧». انتهى.

(١) ترجمة قاموس ١: ٤٠٨.

(٢) منتهى الارب ١: ٣١٤.

(٣) المصباح المنير ١: ١٦٨.

(٤) إلى هنا حكاها عنه في مجمع البحرين ٤: ١٨.

(٥) برهان قاطع ١: ٤٦٠.

(٦) المنجد: ١٧٣.

(٧) المنجد: ٦٩٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٤

و لا- يخفى أن الظاهر أن لا- يكون الخَزَّ هو الأرناب أو ذكرها، بل الخرز إنما يقال على ذكر الأرناب كما تدلّ عليه أغلب الكلمات المتقدّمة من أهل اللغة، كما أنه لا يطلق الخَزَّ على الثوب المعمول من صوفها أو وبرها ممزوجا بالإبريسم أو غير ممزوج، لمخالفته لما يظهر من الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السّلام، من أنه حيوان بحريّ نخرج من الماء أو تصاد من الماء و إذا فقد الماء تموت كما في بعضها «١»، أو أنه ثوب منسوج من الوبر و الإبريسم كما في بعضها الآخر «٢».

و يدلّ على أنه ليس المراد بالخَزَّ هو الأرناب أو ذكرها، ما يظهر من بعض الأخبار من عدم جواز الصلاة في وبر الخَزَّ المغشوش بوبر الأرناب «٣»، فإنّ ظاهره أنّ وبر الخَزَّ يغاير وبر الأرناب، نعم لا ينبغي توهم المنافاة بين ما يظهر من بعضهم من أنه كلب الماء «٤»، و من آخر من أنه غنم البحر، و من ثالث من أنه وبر السمك، لأنّ الظاهر أنّ مرجع ذلك كلّه إلى شيء واحد، غاية الأمر ثبوت الاختلاف في التشبيه كما لا يخفى.

و كيف كان فالظاهر أنه لا- إشكال في كونه حيوانا من الحيوانات المائية، كما يدلّ عليه رواية ابن أبي يعفور الآتية، و رواية عبد الرحمن بن الحجاج و غيرها من الروايات، و إطلاقه على الثوب المنسوج من وبره إنّما هو باعتبار إطلاقه على نفسه. و إنّما الإشكال في أنه هل يكون مثل السمك في أن لا يعيش في خارج الماء و يكون إخراجة من الماء الذي يتعقّب الموت تذكّيه له كالسمك كما في بعض

(١) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١١، التهذيب ٢: ٢١١ ح ٨٢٨، الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلّي ب ١٠.

(٣) الوسائل ٤: ٣٦١. أبواب لباس المصلّي ب ٩ ح ١.

(٤) الكافي ٦: ٤٥١ ح ٣، علل الشرائع: ٣٥٧ ب ٧١ ح ١، الوسائل ٤: ٣٦٣. أبواب لباس المصلّي ب ١٠ ح ١.

و ج ٢٤: ١٩١. أبواب الأُطعمة ب ٣٩ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٥

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 كرواية سعد بن سعد عن الرضا عليه السّلام التي سيجيء نقلها و غيرها، إنّه يمكن أن يعمل الثوب من وبر الخبز من دون أن يكون ملصقا بجلده، و عليه فيشكل الأمر في الثوب الذي يكون لبسه متعارفا في الشتاء في هذا الزمان الذي يسمونه بالخبز، و يكون وبره متصلا بجلده.

لأنّ الظاهر أنّ وبره ليس بمقدار يمكن أن ينسج منه الثوب، فيخطر بالبال أنّه ليس هو الخبز الملبوس في الأزمنة السالفة. و ممّا ذكرنا يظهر أنّ التفصيل في جواز الصلاة بين الوبر و الجلد من الخبز بثبوت الجواز في الأوّل، و المنع في الثاني، كما يظهر من الحلّي في السرائر، و العلّامة في المنتهى «٣»، يمكن أن يكون وجهه القول بأنّه ميتة، إمّا لأنّ خروجه من الماء ليس مستلزما لموته، لأنّه يعيش في خارج الماء أيضا، و من المعلوم عدم تعارف فرى الأوداج الأربعة فيه، فلا يكون مذكّي، و إمّا لأنّ خروجه من الماء و إن كان ملازما لموته، إلّا أنّه لم يثبت أنّ إخراجها منه حيّا يكون تذكية له، لاحتمال اختصاص حصول التذكية بهذه الكيفية بالسمك.

و يمكن أن يكون الوجه فيه عدم الدليل على استثناء الصلاة في جلد الخبز عن عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول، كما ثبت في الوبر، و عليه فالأمر سهل بناء على مذهب الحلّي، من عدم حجّية خبر الواحد، و أمّا بناء على مذهب العلّامة الموافق للمشهور «٤»، فيشكل الأمر لوجود الدليل كما سيظهر.

(١) الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٤.

(٢) التهذيب ٩: ٤٩ ذح ٢٠٥، الوسائل ٢٤: ١٩١. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٩ ح ٢.

(٣) السرائر ١: ٢٦١-٢٦٢، المنتهى ١: ٢٣١.

(٤) من حجّية خبر الواحد.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٦

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه يدلّ على صحّة الصلاة في جلد الخبز الروايات الواردة في حكم الخبز من حيث جواز الصلاة في وبره، أو مع جلده، و من حيث جواز لبسه التي جمعها في الوسائل في الباب الثامن و التاسع و العاشر من أبواب لباس المصلّي، و الخبر 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 الخبز؟ فقال: «صلّ فيه» «١»، فإنّ الحكم بجواز الصلاة في الخبز على نحو الإطلاق و ترك الاستفصال يدلّ على جواز الصلاة في جلد الخبز، كما يدلّ على جوازها في وبره.

و يدلّ 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 الخزازين فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخبز؟

قال: «لا بأس بالصلاة فيه» فقال له الرجل: جعلت فداك إنّه ميت و هو علاجي و أنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله عليه السّلام: «أنا أعرف به منك» فقال له الرجل: إنّه علاجي و ليس أحد أعرف به منّي، فتبسّم أبو عبد الله عليه السّلام ثمّ قال له: «أقول: إنّه دابةٌ 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 دابةٌ 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».

(١) التهذيب ٢: ٢١٢ ح ٨٢٩، الوسائل ٤: ٣٦٠. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٥.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١١، التهذيب ٢: ٢١١ ح ٨٢٨، الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٧

فإنّ الحكم بجواز الصلاة في الخبز على نحو الإطلاق كما ورد في الجواب الأول و إن كان دالاً على جوازها في جلد الخبز أيضاً، إلّا أنّ اعتراض السائل على الإمام عليه السّلام حيث نفى البأس عن الصلاة فيه بأنّه لا- وجه للحكم بذلك مع كونه ميتة، ربّما يؤكّد أنّ المقصود في السؤال الأوّل إنّما 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 تحلّها الحياة، فشمول الإطلاق للصلاة في جلده بل اختصاصه بذلك ممّا لا إشكال فيه كما عرفت.

ثمّ لا يخفى أنّ المراد بقوله عليه السّلام في ذيل الرواية «فإنّ الله تعالى أحلّه»، ليس حليّة الأكل لأجل التشبيه بالحيتان كما توهم، بل المراد هو حليّة استعمال جلده و لبسه كما هو واضح، و لكن لا يخفى أنّ سند الرواية في غاية الضعف لمجهوليّة بعض روايتها و عدم وثاقه بعضها الآخر، و كون الثالث منهم مرمياً بالغلوّ و الضعف.

مضافاً إلى عدم وجود رواية أخرى في روايات العامة و الخاصة بهذا السند، لأنّ النقل عن قريب منحصر بهذه الرواية، فلا يجوز الاعتماد عليها.

و لكنّه لا- يخفى أنّ هذا الكلام الصادر من الإمام عليه السّلام في مقام الجواب عن السؤال عن الصلاة في جلد الخبز منقول بسند صحيح موثوق به، و هو ما رواه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام رجل و أنا عنده عن جلود الخبز؟

فقال «ليس به بأس» فقال الرجل: جعلت فداك إنّه علاجي و إنّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله عليه السّلام: «إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟» فقال الرجل: لا، قال: «ليس به بأس» (١).

فإنّ الظاهر اتحاد الرويتين، بمعنى صدور هذا الكلام من الإمام عليه السّلام في جواب

(١) الكافي ٦: ٤٥١ ح ٣، علل الشرائع: ٣٥٧ ب ٧١ ح ١، الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلّي ب ١٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٨

الخبز دفعه واحدة، غاية الأمر حضور جماعة، منهم: ابن أبي يعفور و ابن الحجاج في ذلك المجلس، و اختلاف ألفاظ الرويتين ككون السؤال في الرواية الأولى عن الصلاة في الخبز من دون ذكر الجلد، و في الثانية عن جلود الخبز من دون ذكر الصلاة فيه، و غيره من موارد الاختلاف لا يوجب أن تكونا روايتين.

لأنّ المعلوم أنّ الاختلاف إنّما نشأ من عدم تحفّظ الراوي أو من اختلاف أغراضهم في نقل الرواية. هذا، و لا يخفى أنّه لو قيل بالمنع من كونهما رواية واحدة- و المفروض أنّ سند الأولى مظلم لا يجوز الاعتماد عليه، فالاعتبار إنّما هو بالثانية، و قد عرفت أنّ السؤال فيها إنّما هو عن جلود الخبز لا عن الصلاة فيها، و من المعلوم انصرافه إلى السؤال عن جواز استعمالها في اللبس، و هو لا يلازم جواز الصلاة فيها- لكان له وجه، لعدم دليل معتبر على الاتحاد.

و من هنا يظهر أنّه لا- دلالة للخبر الرابع عشر من الباب العاشر على جواز الصلاة في جلود الخبز، 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: سألت عن جلود الخبز؟ فقال: «هو ذا نحن نلبس»، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك؟ قال: «إذا حلّ وبره حلّ جلده» (٢).

حيث إنّ الظاهر أنّ السؤال إنّما هو عن لبس جلود الخبز لا- عن جواز الصلاة فيها، و اعتراض الراوي عليه يشعر بأنّ الشبهة في جواز

لبس جلوده إنما يكون منشؤها احتمال كونه ميتة نجسة غير مذكى، فالجواب بالملازمة بين حلية الوبر و حلية الجلد إنما ينفي هذا الاحتمال.

و بالجملة: فالملازمة بين حلية استعمال الوبر في اللبس، و الانتفاع بالجلد

(١) جواهر الكلام ٨: ٨٧، مصباح الفقيه، كتاب الصلاة، لباس المصلى ص ١٢٩.

(٢) الكافي ٦: ٤٥٢ ح ٧، التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٧، الوسائل ٤: ٣٦٦. أبواب لباس المصلى ب ١٠ ح ١٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٥٩

كذلك، لا تدل على الملازمة بين جواز الصلاة في الوبر و جوازها في الجلد كما هو واضح، و يدل على أن السؤال إنما هو عن جواز اللبس مضافا إلى ما ذكرنا، أن مورد الشبهة في أذهان الناس إنما هو جواز لبسه، خصوصا مع علمهم بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله من النهي عن ركوب الخبز و الجلوس عليه، كما تقدم في محكي كلام ابن المنظور «١»، و خصوصا مع كون ثوب الخبز كثير القيمة شائع الاستعمال بين المترفين و المتعممين.

و يدل على ذلك ما روى من أن علي بن الحسين عليهما السلام كان بعد ما اشترى جبّة الخبز بخمسائة درهم و مطرفه أيضا بخمسين دينارا يقول (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ). «٢»، «٣»، فإن استشهاده بهذه الآية يشعر بعدم كون جواز لبس الخبز ممّا يعرفه الناس، بل كان موردا لشكهم، و بالجملة فالرواية أجنبية عن المقام.

نعم قد يتوهم دلالة الخبر الأول من الباب الثامن و أمثاله على جواز الصلاة في جلده أيضا، و هو ما رواه الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفرى أنه قال:

«رأيت الرضا عليه السلام يصلّى في جبّة خز» «٤»، و أنت خير بأن هذه الرواية و أمثالها إنما تكون حاكية للفعل، و من الواضح أن الفعل لا إطلاق له، ففعل ذلك الخبز كان منسوجا من الوبر، فلا دلالة لها على جواز الصلاة في جلده كما لا يخفى. ثم إن ظاهر عبارة القدماء من الأصحاب استثناء الخبز الخالص دون

(١) تقدم في ص ٣٥٢.

(٢) الأعراف: ٣٢.

(٣) الكافي ٦: ٤٥١ ح ٤، قرب الإسناد: ٢٨٦ ح ١٢٩٦، الوسائل ٤: ٣٦٤ و ٣٦٥. أبواب لباس المصلى ب ١٠ ح ٦ و ١٠.

(٤) الفقيه ١: ١٧٠ ح ٨٠٢، التهذيب ٢: ٢١٢ ح ٨٣٢، الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلى ب ٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٠

المغشوش بوبر الأرناب و الثعالب «١»، و لا يخفى أن ما يتصور فيه الخالصية و المغشوشية إنما هو وبر الخبز دون جلده، فيعلم أن المراد من المستثنى إنما هو الوبر دون الجلد، فلا يستفاد من كلماتهم جواز الصلاة في جلد الخبز، و احتمال أن يكون المستثنى شاملا للجلد أيضا.

غاية الأمر أن التقييد بالخلوص إنما يكون في الوبر فقط خلاف الظاهر. هذا، و عبارة المحقق في الشرائع إنما تكون كعبارة القدماء في عدم استفادة الجواز منها «٢»، و أما في المعبر فقد استقر الجواز بعد أن تردّد في المسألة «٣»، و أما العلامة فالمحكي 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 المسألة و تقريب القول بالجواز أو العدم فيها مبنى على أمور:

أحدها: إنه هل يكون الخنزير من الحيوانات التي يحل لحمها أو مما يحرم؟
الظاهر هو الثاني لقيام الإجماع على حرمة الحيوانات المائية عدى السمك الذي له فلس «٧»، و مخالفة صاحب الحدائق «٨» و أمثاله لا يضرّ بتحقيقه.

- (١) المقنعة: ١٥٠، المبسوط ١: ٨٢، النهاية: ٩٧، الاستبصار ١: ١٣٥، الكافي في الفقه: ١٤٠، المهذب ١: ٧٤: الغنية: ٦٦، السرائر ١: ٢٦٢، مستند الشيعة ٤: ٣٢٠-٣٢٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٨، كشف اللثام ٣: ١٩٠-١٩٣.
(٢) شرائع الإسلام ١: ٥٩.
(٣) المعتمد ٢: ٨٥.
(٤) تحرير الاحكام ١: ٣٠، المنتهى ١: ٢٣١.
(٥) نهاية الأحكام ١: ٣٧٤-٣٧٥، تذكرة الفقهاء ٣: ٤٦٨-٤٦٩ مسألة: ١٢٢، قواعد الأحكام ١: ٢٥٥.
(٦) المعتمد ٢: ٨٤-٨٥، جامع المقاصد ٢: ٧٨، الذكري ٣: ٣٥-٣٦، مسالك الأفهام ١: ١٦٣، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٨٢، مدارك الأحكام ٣: ١٦٨-١٦٩، رياض المسائل ٣: ١٦٣-١٦٤، جواهر الكلام ٨: ٨٦-٨٧.
(٧) المقنعة: ٥٧٦، الخلاف ٦: ٢٩ مسألة ٣١، الغنية: ٣٩٤، السرائر ٣: ٩٠، المعتمد ١: ١٠٢، و ج ٢: ٨٤، الذكري ٣: ٣٦، جواهر الكلام ٣٦: ٢٤١.
(٨) الحدائق الناضرة ٥: ٧١.
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦١

ثانيها: إنه هل الأدلة المانعة عن الصلاة في جلد الميتة منصرفه عن الميتة الطاهرة و هي ميتة غير ذى النفس، أو باقية على ظاهرها من العموم و الشمول؟

ثالثها: أنه على فرض الانصراف هل تكون الحيوانات المائية لها نفس سائلة أم لا؟
رابعها: إنه هل تكون التذكية ثابتة فيما عدى السمك من الحيوانات المائية أو تختص به؟
إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لو قيل بحلية أكل لحم الخنزير أو بحرمة، و لكن ادعى انصراف الأدلة المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانات المائية، فلازمه القول بصحة الصلاة في وبر الخنزير، و كذا في جلده من حيث مانعية غير المأكول.
و أما من حيث مانعية الميتة فجواز الصلاة فيه مبنى على القول بخروج الخنزير عن تحت الأدلة المانعة عن الصلاة في الميتة، أما موضوعا بدعوى وقوع التذكية عليه، و إمّا حكما بدعوى انصرافها عن الميتة الطاهرة و اختصاص المانعية بالميتة النجسة مع ادعاء كون الحيوانات المائية أو خصوص الخنزير منها ليس لها نفس سائلة حتى تكون ميتتها طاهرة، فلا تدخل في تلك الأدلة، و حينئذ ينتهي القول بجواز الصلاة في جلد الخنزير على وفق القاعدة، و لا حاجة في إثباته إلى دليل كما هو واضح.
و أما لو قلنا بحرمة أكل لحم الخنزير، كما عرفت أنه معقد إجماع الأصحاب، و لم نقل بانصراف الأدلة المانعة عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانات المائية، فلازمه القول بطلان الصلاة في جلد الخنزير و كذا في وبره، إلا أن يدلّ دليل على خلاف ذلك، و قد عرفت في صدر المسألة إنه قام الدليل على الجواز في الوبر و الاشكال إنما هو في الجلد خاصة.
و الذى ينبغي أن يقال فى المقام: إنه لو كان وجه المانعية و بطلان الصلاة فى جلد

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٢

الخنزير منحصرًا فى كونه من أجزاء غير المأكول، فلا يبعد أن يقال باستثناء جلد الخنزير و صحة الصلاة فيه كالوبر، لأنه بعد نهوض الدليل من النص و الإجماع على استثناء الوبر، تكون خصوصية الوبرية ملغاة بنظر العرف، لأن الظاهر أن أهل العرف لا يفهمون من استثناء

الوبر إلا استثناء الحيوان المسمى بالخز، و صحة الصلاة في أجزائه وبرا كان أو غيره كما لا يخفى.

و أما مع احتمال كون الخز ميتة لاحتمال عدم كونه كالسمك، في أن خروجه من الماء كان علة لموته، كما يظهر من بعض الروايات، حيث إن الإمام عليه السلام أجاب فيه عن السؤال عن الخز بأنه سبع يرمى في البر و يأوى الماء «١»، فالحكم بجواز الصلاة في جلده محل إشكال، إذ لو كان إخراج الماء مستلزما لقتله لعدم تعيشه في خارج الماء لأمكن أن يقال بحصول التذكية له بذلك كالسمك.

و أما مع تعيشه في خارج الماء أيضا بمعنى عدم كون إخراج الماء إمامة له لبقاء حياته بعد الخروج و لو ساعة، فلا يمكن القول بثبوت التذكية له، كما يظهر ذلك من فتاوى الأصحاب في نظائر المسألة، حيث إنهم يقولون: بأن حصول التذكية للحيوان الذي أصابه سهم، أو جرحه كلب معلّم، و مات بسببه قبل بلوغ الصيد إليه، إنما هو بذلك - أي بإصابة السهم أو جرح كلب معلّم - و أما إذا كانت حياته باقية بعد بلوغه إليه، فتحقق التذكية إنما هو بفري الأوداج، و لا تكفي الإصابة أو الجرح.

هذا، و لا يجوز أن يتمسك للجواز بإطلاق رواية معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلام المتقدم «٢»، لأن النسبة بينها و بين ما يدل على المنع عن الصلاة في الميتة

(١) التهذيب ٩: ٤٩ ذح ٢٠٥، الوسائل ٢٤: ١٩١. أبواب الأئمة المحرمة ب ٣٩ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٤٠. أبواب لباس المصلي ب ٨ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٣

عموم من وجه. و لا دليل على ترجيح الأولى في مورد الاجتماع، و هي الصلاة في جلد الخز.

و أما رواية ابن أبي يعفور «١»، فهي و إن كان موردها الصلاة في جلد الخز كما عرفت، إلا أن الاعتماد على مثلها مع وضوح حال سندها لا ينبغى من الفقيه، و ما ذكرنا من اتحادها مع رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم «٢»، فإنما هو مبنى على الحدس و لا يجوز الاستناد إليه في مقام الفتوى. هذا، و المسألة بعد تحتاج إلى مزيد تتبع و تأمل و الاحتياط ممّا لا يخفى.

(١) الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلي ب ٨ ح ٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلي ب ١٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٤

حكم الصلاة في جلد السنجاب

من جملة ما قيل باستثنائه من عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول، الصلاة في جلد السنجاب «١»، و يدل عليه أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه؟ قال: «لا بأس بالصلاة فيه» «٢» و الفراء جمع فرو، و المراد به إمّا ما يظهر من بعض اللغويين من أنه الحمار الوحشي، و اما ما يقال له بالفارسية: (پوستين).

و على الأول لا يكون من أفراد غير المأكول، و على الثاني يمكن أن يكون

(١) المقنع: ٢٤، النهاية: ٩٧، المبسوط: ١: ٨٣، المعبر: ٢: ٨٦، شرائع الإسلام: ١: ٦٩، إرشاد الأذهان: ١: ٢٤٦، المنتهى: ١: ٢٢٨.

(٢) التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٥، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٩، الوسائل ٤: ٣٥٠. أبواب لباس المصلّي ب ٤ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٥

المراد به الفرو المتخذ من المأكول كما هو الغالب والشائع في الفراء، ويمكن أن يراد به مطلق الفراء، وعليه فتكون الأدلة المانعة عن الصلاة في غير المأكول مخصّصة له والمراد بأشبابه إمّا ما يكون مشابها للمذكورات من حيث كونه محرّم الأكل، وإمّا ما يكون مشابها لها من حيث أنّه يؤخذ الثوب من وبره.

و بالجمله: فدلالته على الجواز في المقام ممّا إشكال فيها.

ومنها: 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 الصلاة في السمور والسنبج والثعلب؟ فقال: «لا خير في ذا كله ما خلا السنبج فإنه دابة لا تأكل اللحم» (١). ومنها: 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 حمزة قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن عليهما السّلام عن لباس الفراء و الصلاة فيها؟ فقال: «لا تصلّ فيها إلّا في ما كان ذكيا. قال: قلت: أو ليس الذكيّ ما ذكيّ بالحديد؟ قال: «بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه» قلت: و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: «لا بأس بالسنبج فإنه دابة لا تأكل اللحم، و ليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ نهى عن كل ذي ناب و مخلب» (٢).

قوله عليه السّلام: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» إمّا يكون قيّدا لجواز الصلاة في الذكي لا لقوله: «نعم» كما لا يخفى.

و التعليل الوارد في هذه الرواية و التي قبلها لجواز الصلاة في السنبج بأنّه دابّة لا تأكل اللحم يشعر بثبوت الحكم في ما يكون كذلك، أي غير سبع، مع أنّ الأمر ليس كذلك، اللهم إلّا أن يقال: إنّّه ليس علّة للحكم بل حكمه له.

(١) الكافي ٣: ٤٠١ ح ١٦، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٦، الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ٣، التهذيب ٢: ٢٠٣ ح ٧٩٧، الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٦

ومنها: ما رواه الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن داود الصرمي، عن بشير بن بشار قال: سألته عن الصلاة في الفنك و الفراء و السنبج و السمور و الحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أصلى فيه لغير تقيّة؟ قال: فقال: «صلّ في السنبج و الحاصل الخوارزمية، و لا تصلّ في الثعالب و لا السمور» (١).

ومنها: ما رواه أيضا عن عليّ بن مهزيار، عن أبي عليّ بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: ما تقول في الفراء أيّ شيء يصلى فيه؟ قال: «أيّ الفراء؟» قلت:

الفنك و السنبج و السمور. قال: «فصلّ في الفنك و السنبج، فأما السمور فلا تصلّ فيه» (٢) الحديث.

ومنها: ما رواه الصدوق عن يحيى بن أبي عمران أنّه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السّلام: في السنبج و الفنك و الخزّ و قلت: جعلت فداك أحبّ أن لا تجيبني بالتقيّة في ذلك. فكتب بخطّه إليّ: «صلّ فيها» (٣). و غير ذلك ممّا يدلّ على جواز الصلاة في السنبج.

وقد يناقش في الاستدلال بهذه الروايات بأنّ ما يدلّ منها على جواز الصلاة في السنبج بالخصوص، كرواية ابن أبي حمزة لا يخلو من ضعف بعض رواته و جهالة بعض الآخر، مضافا إلى الإرسال في بعضها.

و ما يدلّ منها على جواز الصلاة في السنبج و في غيره من الحواصل أو الفنك و الخزّ أو السمور و الثعالب يجب حمله على التقيّة، لتطابق الفتاوى على عدم

- (١) التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٣، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٨، وفيه: بشير بن يسار، الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٤.
 (٢) الكافي ٣: ٤٠٠ ح ١٤، التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٢، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٧، الوسائل ٤: ٣٤٩. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٥.
 (٣) الفقيه ١: ١٧٠ ح ٨٠٤، الوسائل ٤: ٣٤٩. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٦.
 نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٧

جوازها في غير السنجاب «١». هذا، مضافا إلى أن العموم الوارد في مقام المنع عن الصلاة في غير المأكول قد ورد في مورده خصوص السنجاب وغيره كما في موثقة ابن بكير المتقدمة «٢».

فإنّ الجواب فيها بالمنع عن الصلاة في غير المأكول كما في كتاب زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأراد بعد سؤال الراوى - وهو زرارة - عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبير، فتخصيص هذا العموم الوارد في مورده السنجاب بهذه الأخبار الدالة على جواز الصلاة فيه تخصيص مستهجن كما لا يخفى، مضافا إلى وجود المعارض لها وهي الروايات الدالة بالصراحة على المنع في السنجاب وأمثاله.

وقد يجاب عن الإشكال الثانى بأنّ التخصيص المستهجن إنّما هو فيما إذا أريد إخراج جميع الأسباب الخاصة الواردة في موردها العموم عن تحته، كما إذا كان السبب واحداً وأريد إخراجه عن تحت العام، أو أزيد من واحد وأريد إخراج الجميع، وأما إذا أريد إخراج بعضه كما في مثل المقام، فلا نسلم استهجان التخصيص. هذا، وفيه تأمل.

والإنصاف أن يقال: إنّه لو قلنا بكون ورود بعض الأفراد في مورد العموم يوجب أن يكون العام شاملا له ودالاً عليه بالنصوصية، سواء كان الفرد واحداً أو أزيد، أريد إخراج البعض أو الجميع كما يظهر من صاحب الجواهر رحمه الله «٣»، فاللزام

(١) المقنعة: ١٥٠، المعبر ٢: ٨٥-٨٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٧ مسألة ١٢٠، و ص ٤٧٠ مسألة 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) الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢ ح ١.

(٣) جواهر الكلام ٨: ١٠٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٨

أن يعامل معه ومع الدليل الدالّ على التخصيص معاملة المتعارضين.

وأما لو سلّمنا ذلك في خصوص ما إذا كان الفرد واحداً أو أزيد، وأريد إخراج الجميع وقلنا بأنّه لا فرق بين وبين سائر الموارد في أنّ الإرادة الاستعمالية تعلقت بجميع أفراد العام، والدليل على التخصيص يدل على تعلق الإرادة الجديّة بما عدى الفرد المخصّص، فاللزام أن يعامل معها معاملة العموم والخصوص وتخصيص منع الصلاة في أجزاء غير المأكول فيما نحن فيه بما عدى السنجاب. فمقتضى هذا الوجه جواز الصلاة فيه، ولا يعارضه بعض الروايات الدالة على المنع في خصوص السنجاب وأشباهه، لأنّها مردودة بالإرسال وغيره.

وأما بناء على الوجه الأوّل الذى يجب الرجوع معه إلى المرجحات فجواز الصلاة في السنجاب غير خال عن الإشكال، لأنّ أوّل المرجحات هي الشهرة في الفتوى على ما هو مقتضى التحقيق، ومن المعلوم عدم تحققها هنا، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. و ثانيها: هي مخالفة العامّة، وهي إن كانت متحققة في موثقة ابن بكير وأمثالها ميّدا يدل على عموم المنع للسنجاب وغيره، إلّا أنّ في الروايات الدالة على الجواز جهة لا يمكن حملها معها على التقيّة، وهي احتمال كثير منها على المنع عن الصلاة في الثعالب وغيرها ممّا يجوز الصلاة فيها عندهم، فيجب الرجوع إلى سائر المرجحات.

والحقّ أن يقال: بأنّ ورود العام في مورد بعض الأفراد لا يوجب شموله له بالنصوصية في مثل المقام، لأنّ غرض الإمام عليه السلام

في مقام الجواب عن سؤال الراوى إنّما هو بيان أصل الحكم، و الفرق بين الحيوانات التي يحلّ أكلها و غيرها في مقابل العامة القائلين بصحة الصلاة 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 الخاصة،
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٦٩

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 بالجملة: لَمَّا كان التفصيل بين الحيوانات في جواز الصلاة في أجزائها و عدمه و الحكم بالفرق بينها غير معلوم للناس قبل ذلك، أراد الإمام عليه السلام 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 موثقة ابن بكير و بين الروايات الدالة على جواز الصلاة في السنجاب ليس تعارض الدليلين المتباينين، بل تعارض العموم و الخصوص، فيجب تخصيصها بها و الحكم بجوازها فيه، و اشتمال كثير من الأخبار الدالة 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 خالية عن الإشكال فتدبر.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٠

الأمر الثالث: أن لا يكون لباس المصلّي حريرا

إشارة

و يقع الكلام فيه في مقامين:

الأول: في التكليف النفسى المتعلق به مطلقا.

الثانى: في مانعيته للصلاة.

أمّا الكلام في المقام الأول فنقول: لا إشكال و لا خلاف بين العامة «١» و الخاصة «٢» نصّا و فتوى في حرمة لبس الحرير على الرجال مطلقا إلّا في بعض الموارد كالحرب و غيره، و لا- يحرم ذلك على النساء، و حيث أنّ المقصود في هذا المقام هو البحث عن الجهة الثانية، فتفصيل الكلام في الجهة الأولى موكول إلى محلّه فنقول:

(١) الامّ ١: ٩١، المجموع ٣: ١٨٠، بداية 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) الخلاف ١: ٥٠٤ مسألة ٢٤٥، المقنعة: ١٥٠، الانتصار: ٣٧، المعبر ٢: ٨٧، المنتهى ١: ٢٢٨، تذكرة الفقهاء ٢:

٤٧٠ مسألة ١٢٤، مدارك الأحكام ٣: ١٧٣، بحار الأنوار ٨٠: ٢٣٩، كشف اللثام ٣: ٢١٥، الوسائل ٤: ٣٦٧.

أبواب لباس المصلّي ب ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧١

لا إشكال و لا خلاف بين الإمامية في مانعية الحرير، و بطلان الصلاة فيه بالنسبة إلى الرجال، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. و أمّا النساء فيظهر من الصدوق أنّها كالرجال «١»، استنادا إلى أنّ الأخبار الدالة على الجواز إنّما هي متضمنة للحكم النفسى المتعلق بلبسه، لا

لجواز الصلاة فيه أيضا. و أما الأكثر فقد ذهبوا إلى اختصاص ذلك بالرجال، و المسألة خلافية بين العامة أيضا، فبعضهم ذهب إلى الجواز و بعض آخر إلى المنع «٢»، و الظاهر أنه لا مستند لهم من النصوص، حيث إن المسألة مبتنية عندهم على أن النهي عن لبس الحرير هل يستلزم فساد الصلاة الواقعة فيه أم لا؟
و كيف كان فالأخبار الواردة في هذا الباب من طرق الخاصة كثيرة:

منها: ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن سعد الأحوص - في حديث - قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ قال عليه السلام: «لا» «٣».
و منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن عدّة من أصحابنا، عن عليّ بن أسباط، عن أبي الحارث قال: سألت الرضا عليه السلام هل يصلّي الرجل في ثوب إبريسم؟ قال عليه السلام: «لا» «٤». و يحتمل قويا أن تكونا رواية واحدة باعتبار عدم اختلاف مضمونهما، و أن يكون أبو الحارث كنية لإسماعيل بن سعد.

(١) الفقيه ١: ١٧١ ح ٨٠٧.

(٢) المغني لابن قدامة ١: ٦٦١، المجموع ٣: ١٨، بداية المجتهد ١: ١٦٩.

(٣) الكافي ٣: ٤٠٠ ح ١٢، التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠١ و ص ٢٠٧ ح ٨١٣، الاستبصار ١: ٣٨٥ ح ١٤٦٣، الوسائل ٤: ٣٦٧. أبواب لباس المصلّي ب ١١ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٠٨ ح ٨١٤، الاستبصار ١: ٣٨٦ ح ١٤٦٤، الوسائل ٤: ٣٦٩. أبواب لباس المصلّي ب ١١ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٢

و منها: ما رواه الكليني عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار قال:

كُتِبَ إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في حرير محض» «١».

و منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار، قال: كُتِبَ إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرنب؟ فكتب عليه السلام: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، و إن 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 مصدّق بن صدقة، عن عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: و عن الثوب يكون علمه ديباجا قال: «لا يصلّي فيه» «٣».

و منها: ما رواه أيضا عن سعد، عن موسى بن الحسن، عن أحمد بن هلال، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكة الإبريسم و القلنسوة و الخفّ و الزنار يكون في السراويل و يصلّي فيه» «٤».

و منها: ما رواه في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه كتبت إليه عليه السلام يتخذ بأصفهان ثياب فيها عتاييه على عمل

(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 المصلّي ب ١١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠، الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٨، الوسائل ٤: ٣٦٩. أبواب لباس المصلّي ب ١١ ح ٨.

(٤) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٨، الوسائل ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٣

الوشى من قز و إبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السّلام: «لا تجوز الصلاة إلّا في ثوب سده أو لحمته قطن أو كتّان» (١).

ومنها: ما رواه الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سأل الحسين بن قياما أبا الحسن عليه السّلام عن الثوب الملحم بالقزّ والقطن، والقزّ أكثر من النصف أ يصلّي فيه؟ قال: «لا بأس، قد كان لأبي الحسن عليه السّلام منه جبات» (٢).

هذا، ولا يخفى أنّ أكثر الأخبار الواردة في حكم الحرير متضمنة لبيان الحرمة التكليفية النفسية المتعلقة به، وأنّه لا يجوز لبسه مطلقا في الصلاة وغيرها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في بطلان الصلاة في الثوب المنسوج بأجمعه من الإبريسم بأن يكون سدها و لحمته كلاهما من الإبريسم، كما أنّه لا إشكال في حرمة لبسه.

وأما مجرد استصحاب الإبريسم من دون أن يكون منسوجا، فالظاهر أنّه لا يحرم مطلقا وضعها وتكليفها، لعدم صدق الحرير عليه، ولو كان الثوب منسوجا من الإبريسم وغيره، بأن يكون سدها منه و لحمته من غيره أو بالعكس، ففي حرمة إشكال، وكذا الإشكال فيما إذا كان الثوب محشوا بالإبريسم، أو كان بعضه بسدها و لحمته منه و بعضه الآخر من غيره، أو كان مكفوبا به، أو كانت ظهارته منه و بطانته من غيره أو بالعكس.

وجه الإشكال في الجميع، إنّهُ يمكن أن يقال بعدم صدق الصلاة في الحرير، وكذا لبسه على ما إذا لم يكن الثوب بأجمعه من الإبريسم، بل يختص بما إذا كان الثوب بسدها و لحمته و ظهارته و بطانته و حشوه منه، و على فرض الشمول فيمكن

(١) الاحتجاج ٢: ٣١٥، الوسائل ٤: ٣٧٥. أبواب لباس المصلّي ب ١٣ ح ٨.

(٢) الكافي ٦: ٤٥٥ ح ١١، الوسائل ٤: ٣٧٣. أبواب لباس المصلّي ب ١٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٤

القول بخروج الجميع لتوصيف الحرير في بعض الروايات بكونه محضا أو مبهما «١» أو نظائرها بناء على أن لا يكون الوصف مقابلا لخصوص ما إذا كان منسوجا من الإبريسم مخلوطا بغيره كالقطن مثلا، بأن كان سدها منه و لحمته من غيره أو بالعكس.

وأما بناء على أن يكون مقابلا لخصوص الصورة المذكورة و شمول النهي عن الصلاة في الحرير المحض، أو عن لبسه لما إذا كانت ظهارته بسدها 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 المذكورة بعد صدق الصلاة في الحرير على كل واحد منها، هو أنّ التقييد بالمحضية و المبهمية و نظائرها على اختلاف ألسنة الروايات هل يوجب خروج الجميع و اختصاص مورد النهي بما إذا كان الثوب بجميع أجزائه بسدها و لحمته من الإبريسم - نعم لا - اعتبار بما إذا كان ما يعدّ خارجا من الثوب و زائدا عليه من غيره، كما إذا كان علمه أو كفه من غير الإبريسم - أو يوجب خروج ما إذا كان نسج الثوب من الإبريسم مخلوطا بغيره، و يبقى بقية الصور تحته؟

ظاهر الجواهر و المصباح «٢» أنّ الوصف يوجب خروج ما إذا كان بعض الثوب بسدها و لحمته من الإبريسم، و بعضه من غيره كالمنسوج على الطرائق، و إذا لم تكن هذه الصورة مشمولة للنهي، فعدم شموله لما إذا كان علمه أو كفه من الإبريسم

(١) التهذيب ٢: ٣٦٧ و ٢٠٨ ح ١٥٢٤ و ١١٧، الاستبصار ١: ٣٨٦ ح ١٤٦٧ و ١٤٦٨، الوسائل ٤: ٣٧٤-٣٧٥.

أبواب لباس المصلّي ب ١٣ ح ٥ و ٦.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٣٧، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٤٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٥

بطريق أولى.

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 و المصباح- في ذلك إلى أنّ بعض الثوب لا يكون ثوبا بل جزء منه، و هو يشعر بعدم صدق الصلاة في الحرير مع قطع النظر عن قيده على ما إذا كان بعض الثوب من الإبريسم.

و لا يخفى منعه، لما عرفت في الأمر الثاني من الأمور المعترفة في لباس المصلّي، من صدق الظرفية في الشعرات الملقاة على المصلّي من غير المأكول. هذا، مضافا إلى عدم صحة الاستدلال من رأس، لأنّ بعض الثوب يصدق عليه الثوب كما يظهر من ملاحظة موارد إطلاقاته.

هذا، و يظهر من الفقهاء الوجه الثاني «١»، حيث إنهم اختلفوا فيما إذا كان علم الثوب أو كفه من الإبريسم، و منشأ الاختلاف وجود رواية تدلّ على الجواز في هذه الصورة «٢»، فبعضهم استند إليها مع كونها عامية و بعضهم أعرض عنها لذلك، فإنّ هذا يدلّ على أنّ شمول النهي و عمومته لهذه الصورة كان مسلما بينهم، غاية الأمر ثبوت الاختلاف في وجود المخصّص الذي يمكن التمسك به و عدمه.

و من هنا ينقدح أنّ الظاهر هو هذا الوجه تبعا للأكثر، لأنّ الشمول كان متسالما بين الأصحاب، بل بين العامة أيضا «٣» بالنسبة إلى الحرمة التكليفية، و من الواضح أنّه لا يجوز التعدي عمّا يكون متبادرا عندهم بعد كونهم أعرف بمفاهيم

(١) المقنعة: ١٥٠، الخلاف ١: ٥٠٥ مسألة ٢٤٦، الغنية: ٦٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٤، الكافي في الفقه: ١٤٠، مدارك الأحكام ٣: ١٨٠، مستند الشيعة ٤: ٣٥٠، المهذب ١: ٧٥.

(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) المجموع ٤: ٤٣٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٦

ألفاظ العرب.

و الاستدلال على عدم الشمول بأن المتبادر من لفظ الثوب هو جميعه و بعض الثوب لا يكون ثوبا كما تقدّم، يدفعه مضافا إلى أنّه لم يرد لفظ الثوب في متعلّق النهي، لما عرفت من أنّ الثوب في لغة العرب عبارة عن الشيء المنسوج و ليس مساوقا للقميص و أمثاله من الألبسة، و يدلّ عليه ملاحظة موارد إطلاقه، كما يقال في كفن الميت: إنّه عبارة عن ثلاثة أثواب، و غيره من الموارد.

هذا، و لو قلنا بذلك كما عرفت من الجواهر و المصباح، فلا- وجه للحكم بحرمة ما إذا كانت ظهارة 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 النهي لغير صورة واحدة، 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 لتقوية القلب و تسكينه «١»، فإنه لو لا شمول النهي لما إذا كان بعض الثوب حريرا ممتازا عن بعضه الآخر لما احتاجوا إلى الاستثناء، إذ يكفي في تقوية القلب كون ما يحاذيه من الثوب حريرا فتأمل.

ثم إن الجواز بقسميه: التكليفي و الوضعي في الصورة المتقدمة، و هي ما إذا كان الثوب منسوجا من الإبريسم و غيره على وجه لا يتميز، لا ينحصر بما إذا كان مقدار الإبريسم مساويا لمقدار غيره أو أنقص، بل يشمل ما إذا كان أزيد منه.

(١) النهاية: ٩٦، الوسيلة: ٨٩، المراسم: ٦٤، المعبر ٢: ٨٨، المنتهى ١: ٢٢٨، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧١، مستند الشيعة ٤: ٣٣٩، كشف اللثام ٣: ٢١٩، الذكرى ٣: ٤٠، روض الجنان: ٢٠٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٧

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 إلّا في صورة واحدة، و يشمل ما إذا كان علم الثوب أو كفه أو لبنته من الإبريسم، لما عرفت من أن الدليل على الجواز في خصوص هذه الصورة رواية ضعيفة غير قابلة للاعتماد و الاستناد.

حكم ما لا تتم الصلاة فيه، إن كان حريرا خالصا

قد عرفت «١» أن بطلان الصلاة في الحرير المحض مورد لاتفاق الإمامية في الجملة، و ذلك في الثوب الذي يجوز فيه الصلاة منفردا، و أمّا ما لا تتم فيه الصلاة وحده ففي بطلان الصلاة فيه إذا كان حريرا محضا و عدمه، نظير ما إذا كان متنجسا، فإنّ الظاهر أن جواز الصلاة فيه محلّ وفاق بين الأصحاب. و جهان بل قولان، فالمحكى عن جماعة 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 الكراهة «٤» و بين من لا يظهر منه إلّا الجواز بالمعنى الأعم «٥»، و يظهر من بعض التوقف و التردد في أصل المسألة «٦».

(١) تقدّم في الأمر الثالث ص ٣٧٠.

(٢) المقنعة: ١٥٠، النهاية: ٩٦ و ٩٨، الكافي في الفقه: ١٤٠، المعبر ٢: ٨٩، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٦، الدروس ١:

١٥٠، الروضة البهية ١: ٢٠٦، التنقيح الرائع ١: ١٨٠.

(٣) الفقيه ١: ١٧٢، المراسم: ٦٣-٦٤، الوسيلة: ٨٨، المنتهى ١: ٢٢٩، البيان: ١٢٠، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٨٤، الذخيرة: ٢٢٧، بحار الأنوار ٨٠: ٢٤١، مدارك الأحكام ٣: ١٧٩.

(٤) النهاية: ٩٨، المبسوط ١: ٨٤، السرائر ١: ٢٦٩.

(٥) مستند الشيعة ٤: ٣٤٦، المختصر النافع: ٢٤.

(٦) مسالك الافهام ١: ١٦٤، مدارك الاحكام ٣: ١٧٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٨

و منشأ الخلاف اختلاف ما يظهر من الأخبار الواردة في هذا الباب، فمقتضى قول الإمام عليه السلام في رواية الحلبي المتقدمة «١» هو الجواز، و مقتضى مكاتبتى محمد بن عبد الجبار المتقدمتين هو المنع «٢».

فإنّ الجواب فيهما و إن كان عامّا شاملا لحكم الصلاة فيما تتم و غيره، فتكون رواية الحلبي مخصّصة لهما، إلّا أنّه باعتبار كونه واردا

في مقام الجواب عن خصوص ما لا تتمّ يكون نصّاً في الشمول لمورده، فيتحقّق التعارض بينهما.

و المناقشة في سند رواية الحلبي باعتبار اشتماله على أحمد بن هلال الذي ورد في مذمته التوقيع عن العسكري عليه السلام المتضمن لقله عليه السلام: «احذروا الصوفي المتصنّع» على ما رواه الكشي (٣)، مندفعاً بما حكى عن ابن الغضائري - مع كونه مسارعاً في التضعيف - من أنّه لم يتوقف في حديثه عن ابن أبي 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 الغضائري لا يفيد - بالنسبة إلينا، حيث لم يحضرنا كتابهما، فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه، بل أنّما هي مندفعه مضافاً إلى عدم حجّية ما نقله الكشي في مذمته بعد كونه ذا روايات كثيرة في أبواب الفقه، خصوصاً بعد نقل الأجلّاء من أصحاب الحديث عنه، كموسى بن الحسن الذي نقل عنه في هذه الرواية - باعتماد الطرفين عليها، لأنّ القائل بالمنع إنّما يرجّح دليله عليها، لا أن يقول بعدم حجّيتها، و بعبارة أخرى لا تكون حجّة عنده في مقام

(١) الوسائل ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٢.

(٢) الوسائل ٤: ٣٧٦ و ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ١ و ٤.

(٣) اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي): ٥٣٥، ح ١٠٢٠.

(٤) خلاصة الأقوال: ٣٢٠ رقم ١٢٥٦، جواهر الكلام ٨: ١٢٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٧٩

المعارضة لا بدونها.

هذا، مضافاً إلى انجبار ضعفها على تقديره بشهرة القول بالجواز بين القدماء كالمفيد و الشيخ و غيرهما، فالمناقشة في الرواية من حيث السند غير مقبولة، و قد عرفت ثبوت التعارض بينها و بين المكاتبتين.

و قد يجمع بينهما بأنّ رواية الحلبي تدلّ على الجواز بالصراحة، و هاتان الروايتان تدلان على الحرمة بالظهور، و مقتضى الجمع بينهما حملهما على الكراهة، و فيه أنّ لازم القول بثبوت الكراهة فيما تتمّ فيه الصلاة أيضاً، و قد عرفت أنّ البطلان فيه مورد وفاق بين أصحابنا الإمامية.

و الذي يمكن أن يقال في مقام الجمع، إنّك عرفت أنّ رواية الحلبي لا تعارض الجواب الوارد في المكاتبتين مع قطع النظر عن وروده في مقام الجواب عن السؤال عمّا لا تتمّ فيه الصلاة، بل تكون حاكمة عليهما مفسّرة لموضوع الحكم المذكور فيهما، فالتعارض بينهما إنّما هو باعتبار ورود ذلك الجواب العام في مورد فرد خاصّ، و هو يقتضى شموله له و الدلالة على حكمه بالنصوصية.

و حينئذ فنقول إنّما أن يقال: بأنّ الحكم المذكور في الجواب إنّما يتعلّق بلبس الحرير المحض فقط، و بعبارة أخرى الاستفادة منه هو الحكم التكليفي الثابت بالنسبة إلى الحرير الخالص، أو يقال: بأنّ مفاده الحكم الوضعي الذي يرجع إلى بطلان الصلاة في الحرير، فعلى الأوّل لا تكون بينهما معارضة أصلاً كما هو واضح.

و على الثاني فإمّا أن يقال بأنّ مقصود السائل إنّما هو استفهام حكم الصلاة في الحرير مطلقاً، سواء كان ممّا تتمّ أو من غيره، غاية الأمر إنّ ذكر الثاني إنّما هو باعتبار تعارف استعماله في بلده مثلاً، و لازم ذلك أن يكون جاهلاً بأصل الحكم الوضعي بالنسبة إلى الحرير.

أو يقال: بأن أصل ذلك الحكم كان معلوماً عنده، و إنّما المجهول عنده هو

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٠

عموميّة الحكم أو اختصاصه بخصوص الصلاة فيما تتمّ فيه الصلاة منفرداً كما هو الظاهر من السؤال، فعلى الأوّل تكون رواية الحلبي حاكمة عليهما كما عرفت.

و على الثانى الذى يكون ظاهر الرواية- و يؤيده أخذ التقييد بالمحضية فى السؤال فى إحداهما، إذ لا يجتمع مع الجهل بأصل الحكم، و إن 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 كالنجاسة 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 للتقية، فعدل الإمام عليه السلام عنه إلى بيان حرمة الصلاة فى الحرير المحض المسلمة عندهم، و إن كانت لا تقتضى الفساد بنظرهم. هذا، مضافا إلى أن السؤال باعتبار كونه سؤالا عن حكم خصوص ما لا تتم فيه الصلاة كما هو المفروض، و هو يشعر باعتقاده ببطلان الصلاة فى غيره لعله كان سببا للتجائه عليه السلام إلى ذلك، و حينئذ فلا يستفاد من الرواية المذكورة مزيد من حكم كلى غير مناف لحكمه دليل آخر عليه مبين لموضوعه من حيث السعة و الضيق.

ثم إن ما ذكرنا يكفى فى مقام دفع المعارضة بينهما من دون افتقار إلى ادعاء أن الحرير على ما يظهر من اللغة هو الثوب المنسوج من الإبريسم، و هو لا يصدق على القلنسوة و التكة و غيرها مما لا تتم فيه الصلاة، كما يظهر من صاحب الجواهر قدس سره «١».

(١) جواهر الكلام ٨: ١٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨١

ثم لو فرض عدم إمكان الجمع بينهما بوجه، فاللزام الرجوع إلى المرجحات و الذى يظهر من كلماتهم أن المرجح الموجود فى المقام هو مخالفة إحدى الروايتين للعامة، و إن اختلفوا فى تعيين الرواية المخالفة، فعن بعضهم كصاحب الحدائق و جماعة أنها هى المكاتبان «١»، و عن بعض آخر كصاحبى الجواهر و المصباح أنها هى رواية الحلبي «٢» و هو الأقوى، كما يظهر بملاحظة فتاوى العامة فى مسألة اللبس و الصلاة و ملاحظة مداركها، لأن الحكم فيها و هو عدم البأس ثابت بالنسبة إلى خصوص ما لا تتم فيه الصلاة منفردا، و هو يدل على ثبوت البأس فى غيره.

و التفصيل بينهما مخالف لفتاوى العامة على اختلافها، لأنك عرفت سابقا أن المسلم بينهم هو حرمة لبس الحرير مطلقا، و أما بطلان الصلاة فيه فالمعروف بينهم العدم. نعم ذهب إليه بعضهم «٣» استنادا إلى اقتضاء النهى عن اللبس له عقلا- من غير فرق بين ما تتم و غيره، فالقول بالجواز فى الثانى الدال على الحرمة فى الأول مناف لكلا القولين، فالرواية مخالفة للعامة.

و أما المكاتبان فالجواب فيهما- و هو عدم حلية الصلاة فى الحرير المحض- لا ينافى فتاواهم، لأنهم أيضا يقولون بذلك، غاية الأمر أن النهى لا يقتضى الفساد عند كثير منهم، فهما موافقان لمذهبهم من دون المخالفة لمذهبنا أيضا.

ثم لا يخفى أن الرجوع إلى مخالفة العامة إنما هو لو لم نقل بتحقيق الشهرة على الجواز، و أما لو قلنا بتحققها فلا تصل النوبة إليها بناء على ما حققناه فى محلّه، من أن أول المرجحات الخبرية هى الشهرة فى الفتوى و انقدها مما ذكرنا أن الحق فى المسألة هو القول بالجواز و التفصيل بين ما تتم و غيره كما عرفت.

(١) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١٤، مدارك الأحكام ٣: ١٧٩، الحدائق ٧: ٩٧.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١٢٥. مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٣٧، مستند الشيعة ٤: ٣٤٧.

(٣) و هو أحمد فى رواية، المغنى لابن قدامة ١: ٦٦١، الشرح الكبير ١: ٥٠٥، المجموع ٣: ١٨٠، تذكرة الفقهاء ٢:

٤٧٠ مسألة ١٢٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٢

الأمر الرابع: عدم كون لباس الرجل المصلي من الذهب**إشارة**

من الأمور المعتمدة في لباس المصلي أن لا يكون ذهباً، إن كان المصلي رجلاً، في هذا الأمر جهتان من الكلام، جهة في الحكم التكليفي المتعلق بلبسه للرجال مطلقاً، و أخرى في الحكم الوضعي الراجع إلى بطلان صلاتهم فيه.

ولا يخفى أن هذه المسألة لم تكن مذكورة في الكتب الفقهية الأصولية الموضوعية لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، بل لم يتعرض لها قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم إلا شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في كتاب المبسوط - المعد لبيان أحكام الفروع الخارجة عن موارد النصوص اجتهادا فيها واستنباطا منها كما أفاده في مقدمة الكتاب - وكذا لم يتعرض لها المتأخرون عنه إلى زمان المحقق والعلامة إلا نادرا منهم.

وكيف كان فظاهر المبسوط بل صريحه أنه يحرم لبس الذهب على الرجال، حيث قال في أواخر كتاب الصلاة: لبس الذهب محرم على الرجال سواء كان خاتماً

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٣

أو طرازاً على كل حال، وإن كان ممّوهاً أو مجرى فيه و يكون قد اندرس و بقي أثره لم يكن به بأس «١». انتهى.

و ظاهره باعتبار عدم التعرض له في ضمن ما لا تجوز الصلاة فيه عدم بطلان الصلاة فيه. وقال العلامة في التذكرة في الفرع الأول من فروع مسألة حرمة لبس الحرير للرجال: الثوب الممّوه بالذهب لا تجوز الصلاة فيه للرجال وكذا الخاتم الممّوه به، للنهي عن لبسه. و قال في الفرع الأخير منها: لو كان في يده خاتم من ذهب أو ممّوه به بطلت صلاته للنهي عن الكون فيه، و لقول الصادق عليه السلام:

«جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء، فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» «٢». «٣»

انتهى.

وكيف كان فالظاهر أن حرمة لبس الذهب على الرجال محلّ وفاق بين من تعرض من الخاصة «٤» للمسألة و بين العامة «٥»، نعم ذهب بعضهم إلى الجواز «٦»، استناداً إلى رواية لا تقاوم الشهرة المحققة، بل الإجماع المحقق، مضافاً إلى عدم دلالتها على الجواز كما يظهر لمن راجعها.

هذا، و مورد الفتاوى غالباً هو خاتم الذهب، و لكنّ الظاهر أن حرمة من حيث كونه لباساً لمن يتختم به لا - لخصوصية فيه، فلا اختصاص للتحريم به بل يعمّ مطلق اللباس، مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على التعميم، مثل ما رواه العامة

(١) المبسوط ١: ١٤٨.

(٢) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ٤١٤. أبواب لباس المصلي ب ٣٠ ح ٥.

(٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧١ و ٤٧٦.

(٤) الخلاف ١: ٥٠٧، المعتمد ٢: ٩٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧١، الذكرى ٣: ٤٧، مستند الشيعة ٤: ٣٥٦، جواهر الكلام ٨: ١٠٩، الحدائق ٧:

١٠١.

(٥) المجموع ٤: ٤٤١.

(٦) المعتمد ٢: ٩٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٤

عن رسول الله صلى الله عليه وآله «١»، و من طريق الخاصة ما قد تقدم في كلام العلامة وغيره، فلا ينبغي الإشكال في عموم التحريم لمطلق اللباس، هذا في التكليف النفسى المتعلق بلبسه مطلقا.

و أما الحرمة الوضعية الراجعة إلى بطلان الصلاة فيه، ففيها إشكال، و قد تقدم من العلامة البطلان و قد يستدل له بلزوم اجتماع الأمر و النهى «٢» و هو غير جائز، لأن المفروض أن النهى تعلق بلبسه، و الأمر تعلق بالصلاة، و هما أى اللبس و الصلاة متحدان، فيلزم أن يكون مورد الاجتماع متعلقا للأمر و النهى معا و هو غير جائز، فالصلاة فيه باطله نظير الصلاة في الدار المغصوبة.

أقول: قد حققنا في الأصول جواز اجتماع الأمر و النهى المتعلقين بالعنوانين المتصادقين على مصداق واحد، و لكن قلنا ببطلان العبادة فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم، لأنّ المبعوض لا يمكن أن يصير مقربا، نعم في الواجبات التوصلية التى لا يكون قصد التقرب معتبرا فى صحتها، يتحقق الموافقة و لو اجتمعت مع المحرم.

هذا، و لكن بطلان العبادة إنّما هو فيما إذا كانت متحدة مع شىء من العناوين المحرمة، كما فى مثل الصلاة فى الدار المغصوبة، و ليس المقام من هذا القبيل، لأنّ اللبس عبارة عن كون شىء محيطا بالإنسان و هو محاط له، و لا شك أنّ هذا لا يتحد مع شىء من أجزاء الصلاة أصلا، و لذا ذكرنا أنّ الصلاة فى الدار المغصوبة أيضا لا تكون كذلك من جهة الغضب، لأنّ الغضب عبارة عن استيلاء الإنسان على مال الغير، و لو لم يكن متصرفا فيه أصلا.

و من الواضح عدم اتحاد الاستيلاء مع أجزاء الصلاة، و إنّما المتحد معها هو التصرف المحرم لكونه تصرفا فى مال الغير بغير إذنه، فالنهي المتعلق بالتصرف فى

(١) سنن أبى داود ٤: ٤٧ ح ٤٠٤٤ و ص ٤٩ ح ٤٠٥١، سنن ابن ماجه ٢: ١١٨٧ ب ١٦ ح ٣٥٩٠.

(٢) جواهر الكلام ٨: ١١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٥

ماله إنّما اجتمع مع الأمر المتعلق بأجزاء الصلاة لا النهى عن الغضب. فظهر أنّ مورد النزاع فى المقام خارج عن موضوع تلك المسألة، نظير ما إذا نظر المصلّى فى أثناء صلاته إلى الأجنبية.

هذا فيما إذا لم يكن الثوب المنسوج من الذهب ساترا للمصلّى بالفعل من حيث عدم اتحاده مع الصلاة، و هذا فى غاية الوضوح. و أمّا فيما إذا كان ساترا له بالفعل فكذلك لا يكون اللبس متحدا مع أجزاء الصلاة أيضا، إذ المستور و إن كانت متحدة مع اللبس المنهى عنه، إلّا أنّها لا تكون من أجزاء الصلاة التى ينسب عليها الأمر الوجوبى بل من شرائطها.

و قد حقق 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 الموافقة و المخالفة بالنسبة إليه، فاجتماع الوجوب و الحرمة فى مورد واحد و إن كان متحققا إلّا أنّه لا يضر بصحة الصلاة أصلا كما هو أوضح من أن يخفى.

و قد يستدل للبطلان أيضا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضد الخاص «١»، و المقام من صغرياته، لأنّ النهى عن اللبس عين الأمر بعدمه، و الصلاة تكون ضدا لما تعلق به الأمر الجائى من قبل النهى عن اللبس، إذ نزع الثوب يستلزم تحقق الفعل الكثير المبطل للصلاة، فهى مع عدم تحقق ذلك فيها تضادّ عدم اللبس و النزع المتعلق للأمر و هو يقتضى النهى عنها، فالصلاة باطله لتعلق النهى بها. و فيه: مضافا إلى أنّ نزع الثوب قد لا يكون مستلزما لتحقيق الفعل الكثير فلا تتحقق المضادة بينهما فى هذه الصورة أنّ الأمر لا يقتضى النهى عن الضد الخاص كما حققناه فى الأصول.

(١) جواهر الكلام ٨: ١١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٦

فالأولى - كما في الجواهر «١» - الاستدلال للبطلان بالأخبار الواردة في الباب، مثل ما رواه الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّي فيه، لأنّه من لباس أهل الجنّة» (٢).

وما رواه أيضا عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن رجل، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عقبة، عن موسى بن أكيل النميري، عن أبي عبد الله عليه السّلام في الحديد: إنّه حلية أهل النار، والذهب إنّه حلية أهل الجنّة وجعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» (٣). فإنّ ظاهرهما تعلّق النهي بالصلاة في الذهب بعنوانها لا بما هي مشتملة على لبسه. و حينئذ فإنّ قلنا: بأنّ النهي عنها للإرشاد إلى فسادها فيه كما هو الظاهر، لأنّ الغرض نوعا بيان عدم حصول ما يأتي به المكلف بداعي الامتثال و الموافقة، و التقدير إنّه لا يأت بذلك لأنّه لا يحصل مطلوبه الذي هو الامتثال، فلا إشكال في دلالة على الفساد في المقام، و إن لم نقل بذلك بل قلنا بأنّ النهي ظاهر في التحريم المولوي فيدلّ على الفساد أيضا، لأنّ المبعوض لا يكاد يكون مقرّبا فلا تصحّ العبادة، لأنّ صلاحيتها للتقرّب معتبرة في صحتها.

إن قلت: إنّ الأمر قد تعلّق بطبيعة الصلاة مجردة عن ملاحظة تحيّيها بحيثيات مختلفة، و تخصصها بخصوصيات مشتتة، و النهي تعلّق بإيجادها في الذهب و إيقاعها فيه، و حينئذ فيتحقّق التغير بين متعلّقيهما، فلا وجه للحكم بالفساد. قلت: قد حقّقنا في الأصول أنّ مثل هذا أيضا داخل في مورد النزاع في مسألة

(١) جواهر الكلام ٨: ١١١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٨، الوسائل ٤: ٤١٣. أبواب لباس المصلّي ب ٣٠ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ٤١٤. أبواب لباس المصلّي ب ٣٠ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٧

اجتماع الأمر و النهي، و نحن و إن اخترنا الجواز في تلك المسألة، إلّا أنّه قلنا ببطلان العبادة فيما إذا اجتمع الأمر و النهي فيهما، كما تقدّمت إليه الإشارة، و بالجملة فيستفاد من الروايتين بطلان الصلاة في الذهب سواء كان النهي إرشاديا أو مولويا. هذا، و يدلّ على البطلان أيضا خبر جابر الجعفي المرويّ في الخصال عن أبي جعفر عليه السّلام حيث قال: «يجوز للمرأة لبس الديباج - إلى أن قال - و يجوز أن تتخّم بالذهب و تصلّي فيه، و حرّم ذلك على الرجال إلّا في الجهاد» (١). هذا، و لا يخفى أنّ احتمال كون النهي فيه للإرشاد في غاية البعد كما يظهر وجهه بالتأمّل.

تنبيه: وجه حرمة التخّم بالذهب

قد عرفت في صدر المسألة أنّ حرمة التخّم بالذهب للرجال ممّا اتفق عليها المسلمون، و أخبار الفريقين تدلّ على ذلك، و لعلّه لذلك - أي لكونه مجمعا عليه بحيث لم يخالف فيه أحد - لم يتعرّض له كثير من فقهاء الإمامية في كتبهم، و قد عرفت أيضا عدم اختصاص الحرمة بخصوص الخاتم، بل يعمّ لباس الذهب مطلقا.

و لكن يقع الكلام هنا في أنّ حرمة التخّم بالذهب هل هي لكون الخاتم من أفراد الألبسة، فيحرم لبس الذهب و لو مع عدم التزيّن به، أو أنّ حرمة إنّما هي لتحقّق التزيّن به، فيعمّ التحريم للتزيّن بغير الخاتم و لو لم يكن لباسا؟ فيه وجهان.

و الأخبار الواردة في هذا الباب ليس لها ظهور في خصوص أحد الوجهين،

(١) الخصال: ٥٥٨ ح ١٢، الوسائل ٤: ٣٨٠. أبواب لباس المصلّي ب ١٦ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٨

و إن كان يمكن أن يقال بأنّ في رواية النميري المتقدّمة إشعارا بالوجه الثاني حيث قال فيها: «و جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرّم على الرجال لبسه.»

فإنّ ذكر الزينة يشعر بأنّ المراد باللبس أيضا ذلك، لكنّه مندفع مضافا إلى احتمال العكس بما ورد في تفسير قوله تعالى (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ «١») من أنّ المراد بالزينة هي اللباس «٢».

و حينئذ فإن قلنا: بأنّ الحرمة راجعة إلى لبس الذهب فاختيار الجواز و عدم المنع في الأسنان المشدودة بالذهب يكون على وفق القاعدة من دون أن يحتاج في إثباته إلى دليل مخصّص لعموم التحريم، و لو قلنا بأنّ الحرمة متعلّقة بالترّين بالذهب و لو من غير لبس فالخروج عن عموم الدليل يحتاج إلى مخصّص، و قد قام في الأسنان المشدودة بالذهب أو المشبّكة به لدلالة بعض الأخبار عليه «٣». و يمكن أن يقال بترجيح الوجه الأوّل، لأنّ المأخوذ في الأخبار العامة كالروايتين المتقدّمتين «٤» هو اللبس لا التّرين. و حينئذ فيحمل الأخبار الكثيرة الواردة في حرمة التختّم بالذهب على أنّ ذلك لأجل كون الخاتم لباسا لا لحصول التّرين به.

فرع: الظاهر ثبوت التحريم مطلقا وضعاً و تكليفا فيما إذا كان مذهبا أو ممّوها بالذهب، لصدق لبس الذهب و الصلاة فيه عرفاً، فالخاتم الذي باطنه من الحديد و ظاهره من الذهب يكون محرّما، و قد تقدّم ذلك من العلّامة في التذكرة «٥» خلافا لما يظهر من بعضهم.

(١) الأعراف: ٣١.

(٢) مجمع البيان ٢: ٤١٢، الوسائل ٤: ٤٥٥. أبواب لباس المصلّي ب ٥٤ ح ٥.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٣٨٨

(٣) الكافي ٦: ٤٨٢ ح ٣، مكارم الأخلاق: ٩٥، الوسائل ٤: ٤١٦. أبواب لباس المصلّي ب ٣١ ح ١ و ٢.

(٤) و هما روايتا عمار و النميري.

(٥) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٨٩

تتمّة: قد ظهر لك أنّ حرمة لبس الذهب و كذا بطلان الصلاة فيه

عند من يقول به إنّما هو بالنسبة إلى الرجال، و هكذا الحرير على ما هو المشهور بين الأصحاب خلافا للصدوق، حيث يظهر منه أنّه لا يختصّ بطلان الصلاة في الحرير بالرجال، بل يعمّ النساء استنادا إلى رواية «١» لا بدّ من التصرّف فيها بالتأويل.

و حينئذ فيشكل الأمر في الخنثى المشكل بناء على عدم كونه طبيعةً ثالثةً في أنّه هل يحرم عليه لبس الذهب و الحرير و كذا الصلاة فيهما أم لا؟ ظاهر المحكى عن الشهيد في الألفية هو وجوب الاحتياط عليه «٢»، و ظاهر المصباح خلافه «٣» و إنّ تجرى البراءة في حقّه، و الأقوى الأوّل، لأنّه عالم إجمالا بثبوت واحد من التكاليف المختصّة بالرجال أو النساء في حقّه.

و حينئذ فيعلم إجمالا- إنّما يجب عليه الستر وضعاً و تكليفا و إمّا يحرم عليه الحرير و الذهب مطلقا، فيجب الاحتياط بحكم العقل،

لأنه من موارد العلم الإجمالي، إذ لا ينحصر مورد به بما إذا كان التردد من حيث المكلف به، وكذا لا يختص بما إذا كان الحكم الخاص مرددا بين شيئين أو أشياء، فالمقام نظير ما إذا علم إجمالا بغصية هذا الماء أو بنجاسة ذلك الماء الواقع في إناء آخر. وتوهم خروج أحد الطرفين فيما نحن فيه عن مورد الابتلاء يدفعه أن مناط الخروج عن مورد هو قبح التكليف بالنسبة إليه، ومن الواضح عدم تحققه في المقام أصلا. هذا، مضافا إلى ما عرفت من عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية مطلقا، كما تقدم في حكم الصلاة في اللباس المشكوك.

(١) الفقيه ١: ١٧١ ذح ٨٠٧.

(٢) الألفية: ٤١.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٣٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٠.

الأمر الخامس: شرطية الإباحة في لباس المصلي

إشارة

من الأمور المعبرة في لباس المصلي سواء كان ساترا أم لم يكن كذلك أن يكون مملوكا للمصلي عينا أو منفعة، أو كان مأذونا من قبل المالك في التصرف فيه، فالصلاة في الثوب المغصوب وكذا في الثوب الذي يحرم على المصلي التصرف فيه، لكونه تصرفا مال الغير بغير إذنه، ولو لم يكن مغصوبا فاسدة. ولا يخفى أن عباراتهم في مقام بيان هذا الأمر لا تشمل الصورة الثانية لأنهم ذكروا أنه يعتبر في لباسه أن لا يكون مغصوبا «١»، ومن الواضح أن الغصب عبارة عن الاستيلاء على مال الغير عدوانا ولو لم يكن متصرفا فيه، وأن التصرف في مال الغير بدون إذنه حرام، ولو لم يكن غصبا لأجل عدم التسلط عليه، ووجه الشمول الاشتراك في الدليل الدال على البطلان كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

(١) المسائل الناصريات: ٢٠٥، الغنية: ٦٦، المعبر ٢: ٩٢، المنتهى ١: ٢٩٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٦، التحرير ١:

٣٠، نهاية الأحكام ١: ٣٧٨، جامع المقاصد ٢: ٨٧، الذكرى ٣: ٤٨، روض الجنان: ٢٠٤، جواهرها لكلام ٨:

١٤١، مستند الشيعة ٤: ٣٦٠، كشف اللثام ٣: ٢٢٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩١.

ثم إن هذه المسألة كالمسألة السابقة عليها لم تكن مذكورة في الجوامع المعدّة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام، حتى يكون ذكرها فيها كاشفا عن صدور نص منهم عليهم السلام فيها، كما أن ظاهر الشيخ في الخلاف حيث استدلل لمذهبه بغير الإجماع والأخبار ذلك أيضا.

قال فيه: لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة ولا في الثوب المغصوب مع الاختيار، وأجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك ولم يوجبوا إعادتها مع قولهم إن ذلك منهى عنه. إلى أن قال: دليلنا إن الصلاة تحتاج إلى نية بلا خلاف، ولا خلاف أن التصرف في الدار المغصوبة والثوب المغصوب قبيح، ولا يصح نية القربة فيما هو قبيح، وأيضا طريقه براءة الذمة تقتضي وجوب إعادتها، لأن الصلاة في ذمته واجبة بيقين، ولا يجوز أن يبرئها إلّا بيقين، ولا دليل على براءتها إذا صلى في الدار والثوب المغصوبين «١». انتهى.

وحاصل الاستدلال بالدليل الأول أن صحة العبادة متوقفة على صلاحيتها للتقرب بها مع قصده أيضا، وإذا اتحدت مع عنوان محرّم لا تكون صالحة لذلك، ولا يتمشى قصده من الملتفت إلى حرمة، لأن الفعل الصادر عن المكلف عصيانا للمولى وطغيانا عليه لا يعقل

أن يكون مقرباً له إليه.

و هذا لا فرق فيه بين أن نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي، أو نقول بامتناعه، ولذا اخترنا الجواز «٢» مع اختيار بطلان العبادة فيما إذا اتحدت مع عنوان محرم، فمجرد الحكم بالبطلان لا يكون كاشفاً عن القول بالامتناع، كما يظهر من جماعة من الأصوليين، حيث نسبوا القول بعدم الجواز إلى المشهور «٣»، لما رأوا من أنهم

(١) الخلاف ١: ٥٠٩ مسألة ٢٥٣.

(٢) نهاية الأصول (تقريرات بحث السيد البروجردى) ١: ٢٥٩.

(٣) كفاية الأصول ١: ٢٤٨ - ٢٤٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٢

يحكمون بالبطلان، لما عرفت من عدم الملازمة بينهما، فالأقوى في المقام هو البطلان، وإن كان الحق في تلك المسألة الجواز. هذا، ولكن البطلان إنما هو فيما إذا كانت الحرمة منجزة، وأما في غير ذلك من موارد عدم تنجزها، كما إذا كان جاهلاً بالموضوع أو الحكم، أو ناسياً، أو كان مقتضى الأصل خلافها، كما إذا كان مأذوناً من المالك في التصرف في ماله سابقاً وشكاً في بقائه، ففي جميع تلك الموارد تكون العبادة صحيحة، لعدم كونها مبغوضة، وعدم صدورهما من المكلف على وجه العصيان والطغيان حتى ينافي ذلك مع كونها مقربة، وهذا هو الفارق بين الموارد التي يكون فساد الصلاة فيها، لأجل اتحادها مع عنوان محرم، وبين ما يكون فسادها لأجل عدم رعايتها بعض الموانع الأخرى، كما إذا صلى في غير المأكل جاهلاً أو ناسياً، حيث إن مانعية الأول منحصرة بما إذا كانت الحرمة المتعلقة بالعنوان المتحد مع الصلاة خارجاً منجزة على المكلف بخلاف الثاني.

ولا يخفى أن ما ذكرنا في وجه بطلان الصلاة في الثوب المغصوب يجرى بعينه في الصلاة في المكان المغصوب، بلا فرق بينهما أصلاً كما هو واضح.

ثم إنه حيث جرى في الكلام ذكر مسألة جواز الاجتماع وعدمه، فلا بأس أن نشير إلى بيان المختار فيها على سبيل الاجمال، وإن كان خارجاً عن محل البحث والمقال، فنقول وعلى الله الاتكال:

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي المتعلقة بعنوانين بينهما عموم من وجه، يمكن أن يتصادقا في وجود واحد بحسب سوء اختيار المكلف، على قولين نسب إلى المشهور القول بالامتناع وقد عرفت ما في هذه النسبة.

والحق هو القول بالجواز وأقوى ما استدلل به للقول بالامتناع ما أفاده المحقق

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٣

الخراساني في الكفاية.

و ملخصه: إنه لا ريب في ثبوت التضاد بين الأحكام الخمسة التكليفية في مرتبة الفعلية، لضرورة المنافاة بين البعث نحو شيء والزجر عنه، وكذا بين البعث على وجه أكيد، وبينه على وجه غير أكيد، وكذا بين مرتبتي الزجر عن شيء.

وكذا لا شك في أن متعلق التكليف فعل المكلف وما هو في الخارج صادر عنه، وذلك لأن البعث والزجر إنما يتعلق كل منهما بالوجود الخارجي، وما يصدر من المكلف في الخارج، وحينئذ فلو جاز اجتماع الأمر والنهي في واحد شخصي كما هو محل الكلام، يلزم اجتماع الضدين وكون شيء واحد معروضاً بتمامه لعرضين متنافيين، لأنه بعد فرض كون متعلق الأحكام هو ما يصدر في الخارج من المكلف، يلزم كون الغسل بماء مغصوب أو الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً متعلقاً لحكمين، وقد عرفت ثبوت التضاد بين الأحكام، فلا يمكن عروض اثنين منها لمعروض واحد ووجود فارد، وهل هو إلا ككون جسم معروضاً بتمامه للسواد، وفي ذلك الحال معروضاً بتمامه للبياض، ومن الواضح استحالته «١».

أقول: و يرد عليه أن كون الأحكام من قبيل الأعراض لفعل المكلف محل نظر بل منع، و ذلك لأنه لو كانت عرضا يلزم عدم إمكان تحققها قبل وجود معروضها، كما هو الشأن في سائر الأعراض 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 أن المكلف قد لا يوجد متعلقه أصلا إماما لعصيان منه كما في التكاليف الوجوبية، أو لغيره كما في التكاليف التحريمية، فإن متعلقها أيضا هو

(١) كفاية الأصول ١: ٢٤٨ - ٢٤٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٤

الوجود كما حققناه في الأصول، و أشرنا إليه في بعض المباحث السابقة، فلو كانت عارضة للوجودات يلزم عدم إمكان تحقق العصيان في التكاليف الوجوبية، و عدم إمكان تحقق الإطاعة في التكاليف التحريمية أبدا، و هذا بمكان من البطلان.

و أيضا من الواضح سقوط التكاليف الوجوبية مثلا- بمجرد إتيان متعلقها، فلو كانت أعراضا يلزم أن يكون ثبوت معروضها سببا لانتفائها، و نحن لا نتصور عرضا كذلك، و بالجملة فهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به بوجه.

و الحق أن يقال: إن الأحكام منتزعة من فعل المولى عارضة له قائمة به على نحو القيام الصدورى، غاية الأمر إن لها تعلقا و إضافة إلى فعل المكلف الصادر منه في الخارج، لكونها من الأمور ذات الإضافة، كما أن لها إضافة إلى المكلف. و من المعلوم أن تحقق الإضافة لا يتوقف على ثبوت المضاف بها.

فكما أننا نعلم الأمور التي ستوجد في الاستقبال، كذلك نحن مكلفون فعلا بالأمر الذي نوجده بعد تحقق التكليف، و حينئذ نقول: إن كان المراد بثبوت التضاد بين الأحكام كونها متضادة بحيث لا يمكن اجتماعها في آن واحد و لو كانت متعلقاتها متباينة، فبطلانه أظهر من أن يخفى. و إن كان المراد بها كونها متضادة بحيث لا يمكن اجتماعها في آن واحد مع اتحاد متعلقها فهو مسلم، و لكن لا من حيث لزوم كون الفعل معروضا لعرضين، بل من حيث امتناع قيامها كذلك بنفس المولى.

و لكن لا يخفى أن ذلك غير مفيد فيما هو بصدده، و إن كان المراد ذلك مع إمكان تصادق متعلقها في وجود واحد فنحن لا نتصور فيه الاستحالة بوجه، بل لو قيد المولى أمره مثلا بالوجودات غير المتحددة مع عنوان محرّم، تلزم اللغوية بعد وجود المصلحة الموجودة في سائر الأفراد في الفرد المحرّم أيضا، و عدم الاستحالة يكشف عن عدم المضادة بينها في هذه الصورة.

فالوجود الواحد بتمامه متعلق للأمر لحيثية الصلاتية التي هي تمام المأمور به،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٥

و كذلك متعلق للنهي لحيثية 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 «١»، حيث إن ظاهرهم تسلّم كون الأحكام من قبيل الأعراض و ثبوت التضاد بينها لذلك، غاية الأمر يتكلفون في مقام الجواب لإثبات المغايرة و التنافي بين المتعلقين، و لا يخفى أن إثباته في غاية الإشكال.

ثم إن ما ذكرنا لا ينافي القول ببطلان العبادة، فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم كالوضوء بماء الغير، و الصلاة في المكان المغصوب، أو في الثوب كذلك، لأنه و إن كان الأمر متعلقا بالوجود الخارجى المنطبق عليه عنوان محرّم، إلا أن صحة العبادة مشروطة بكون الفعل صالحا لأن يتقرب به مع قصد التقرب به أيضا.

و من الواضح أنه 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 لتنجزها عليه، و دعوى إنه مستلزم لعدم كون ذلك الوجود مأمورا به مدفوعة بناء على ما يظهر من جماعة من عدم كون قصد التقرب مأخوذا في متعلق الأمر، لا شطرا و لا شرطا، بمنع استلزامه لذلك، إذ لا منافاة بين عدم إمكان قصد التقرب و كونه مأمورا به، و أما بناء على ما اخترناه في الأصول من إمكان أخذه في متعلق الأمر «٢»، فصحة تعلقه به إنما هي فيما إذا كانت الحرمة غير منجزة للجهل بالموضوع أو الحكم أو للنسيان، و أما مع تنجزها فلا يكون مأمورا به، و يخرج حينئذ عن مورد النزاع فتدبر جيدا.

(١) فوائد الأصول ١، ٢: ٣٩٦.

(٢) نهاية الأصول (تقاريرات بحث السيد البروجردى رحمه الله: ١٢٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٦

حكم الصلاة في الشمشك و النعل السندى.

قال الشيخ رحمه الله في كتاب النهاية: لا يصلّى الرجل في الشمشك (بضمّ الشين الأول و كسر الميم أو ضمّها و سكون الشين الثانى)، و لا- النعل السندى، و يستحب الصلاة في النعل العربى، و لا بأس بالصلاة في الخفين و الجرموقين إذا كان لهما ساق «١». انتهى.

و يظهر عدم جواز الصلاة في الأولين من المحكى عن المفيد في المقنعة «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 العربى «٣».

أقول: الظاهر عدم ورود نصّ بهذا المعنى و أصل إلينا مذکور فى الجوامع الأربعة المتأخرة التي بأيدينا، كما اعترف به المحقق فى المعتمد «٤»، بل إنما ذكره بعض الأصحاب فى الكتب الموضوعية لا- يراد الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، كالمقنعة، و النهاية، و هذا إنما يكشف عن صدور نصّ منهم مذکور فى الجوامع الأولية. غاية الأمر إنه لم يضبط فى الجوامع الثانوية، و حينئذ فالدليل لا يدل على أزيد من عدم جواز الصلاة فى الشمشك و النعل السندى، فالحكم بعدم الجواز فى كل ما يستر ظهر القدم مبنى على استظهار أنّ مناط النهى عنهما كونهما ساترين لظهر

(١) النهاية: ٩٨.

(٢) المقنعة: ١٥٣.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٥٩.

(٤) المعتمد ٢: ٩٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٧

القدم، مع عدم سترهما للساق، إذ ما كان ساترا للظهر و الساق معا كالخف، يكون مقتضى الدليل جواز الصلاة فيه، و كذلك ما لا يكون ساترا لظهر القدم كالنعل العربى، فإنه قد ورد النصّ على جواز الصلاة فيه بل على استحبابها «١».

فيستظهر من ذلك أنّ الوجه فى بطلان الصلاة فيهما، هو كونهما ساترين لظهر القدم دون الساق.

و لا- 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 فى حال السجود، مع أنّه معتبر فيه بلا ريب، و يحتمل غير ذلك

من الوجوه، وحينئذ فالتعدى عنهما إلى كل ما يستر ظهر القدم فقط يحتاج إلى دليل معين لاحتمال الأوّل، و من المعلوم عدمه. ثم إن الظاهر باعتبار عدم ورود لفظ الشمشك في كتب لغة العرب على ما تتبعنا أنه معرّب جمشك، أو جمش، 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، ثم إنه بناء على التعميم هل يكون المنع مختصاً بما يستر جميع ظهر القدم أو يعمّ ما يستر أكثره أو ولو بعضه؟

الظاهر هو الثاني كما لا يخفى، و أيضاً الظاهر اختصاص الحكم بما يكون معداً لأن يمشى به، فلا يعمّ مثل الجورب المنسوج من القطن أو الصوف إذا لم يكن ساتراً 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.

(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.
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٨

الأمر السادس: طهارة لباس المصلّي

إشارة

من الأمور المعترية في لباس المصلّي أن يكون طاهراً من الخبائث كالبول، و الدم، و غيرهما، فالصلاة في اللباس النجس في الجملة فاسدة «١»، و لا يخفى أن أكثر النصوص الواردة في هذا الباب إنما تدلّ على بطلان الصلاة في بعض أفراد النجاسات، و أمّا الروايات الدالة على حكم الصلاة في الثوب النجس و أمثاله من العناوين العامة الشاملة لجميع النجاسات فقليلة بالإضافة إلى الأولى.

و لا بأس بالتمسك بإيراد بعضها مثل ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاة إلّا بطهور و يجزيك عن الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلّى الله عليه و آله، و أمّا البول فإنه لا بدّ من غسله» «٢» فإنّ الظاهر بقرينه الذليل أنه لا تختص الطهارة المعترية في

(١) الخلاف ١: ٤٧٢ مسألة ٢١٧، السرائر ١: ١٨٣، المعبر ١: ٤٤١، المنتهى ١: ١٨٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٧ مسألة ١٢٦، الذكري ٣: ٤٩، روض الجنان: ١٦٨، مستند الشيعة ٤: ٢٥٢.
(٢) التهذيب ١: ٤٩ ح ١٤٤ و ص ٢٠٩ ح ٦٠٥، الاستبصار ١: ٥٥ ح ١٦٠، الوسائل ١: ٣١٥. أبواب أحكام الخلوة ب ٩ ح ١.
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٣٩٩

الصلاة بالطهارة من الأحداث، بل تعمّ الطهارة من مطلق الخبائث كما لا يخفى.

و ما رواه الشيخ بالسند المذكور عن زرارة قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منى - إلى أن قال: - قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه، فلما أن صلّيت وجدته. قال: «تغسله و تعيد». قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أرفيه شيئاً، ثم صلّيت فرأيت فيه. قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة». قلت: لم ذاك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.» «١».

فإنّ السؤال و إن كان عن الصلاة في الثوب الذي شكّ في إصابه الدم و المنى إياه، إلّا أنّ الجواب باعتبار اشتماله على ذكر الطهارة من دون التقييد بشيء يدلّ على اعتباره الطهارة مطلقاً في صحة الصلاة.

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

أبي أبا عبد الله عليه السلام و أنا حاضر: إني أعير الدمى ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر، و يأكل لحم الخنزير، فيردّه علىّ، فأغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتة إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن أنه نجسه» (٢) و دلالتها على اعتبار طهارة الثوب و عدم كونه نجسا ظاهرة. و مثلها ما رواه أيضا عن محمد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن

(١) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١، علل الشرائع: ٣٤١، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٦١ ح ١٤٥٩، الاستبصار ١: ٣٩٢ ح ١٤٩٧، الوسائل ٣: ٥٢١. أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٠

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 أنه لم يكن غسله، أيعيد الصلاة؟ قال: «لا يعيد، قد مضت الصلاة و كتبت له» (١)، فإنّ الحكم المذكور فى الجواب و إن كان مخالفا لما هو المشهور من وجوب الإعادة فى هذه الصورة، إلّا أنّه يعلم من السؤال و الجواب مفروغية اعتبار الطهارة من كل قدر فى صلاة الصلاة.

و منها: ما رواه أيضا عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين، عن أيوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى و عن محمد بن يحيى الصيرفى، عن حماد بن عثمان، عن عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام فى الرجل يصلّى فى الخفّ الذى قد أصابه القدر، فقال: «إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصلاة فلا بأس» (٢). فإنّ مفهومها يدلّ على مانعية القذارة و شرطية عدمها مطلقا.

و منها: ما رواه أيضا عن محمد بن الحسين، عن عليّ بن أسباط، عن إبراهيم بن أبي البلاد، عن عمّن حدّثهم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة فى الشيء الذى لا تجوز الصلاة فيه وحده يصيبه القدر مثل القلنسوة و التكة و الجورب» (٣).

و منها: ما رواه أيضا عن المفيد، عن محمد 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، عن عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كل ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلّى فيه، و إن كان فيه قدر مثل القلنسوة و التكة و الكمره»

(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) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٩، و ج ١: ٢٧٤ ح ٨٠٧، ياسناد آخر عن أيوب بن نوح، الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٥٨ ح ١٤٨١، الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ١ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠١

و النعل و الخفين و ما أشبه ذلك» (١).

و بالجملة: فالظاهر أنّ اعتبار الطهارة من كل نجاسة و قذارة فى صحة الصلاة كان أمرا مفروغا عنه، مضافا إلى أنّه لم يخالف فيه أحد من الأصحاب رضوان الله عليهم، إلّا أنّه يقع الكلام فى شمول تلك الأدلة لما إذا كان محمول المصلّى نجسا و أنّه هل تعتبر طهارة المحمول أيضا أم لا؟

لا يبعد أن يقال بدلالة الرواية الثانية المتقدمة على ذلك لأنّه و إن كان مورد السؤال فيها هو ظن إصابة الثوب الدم أو المنى، كما هو ظاهر صدر الرواية، إلّا أنّ إسناد الطهارة إلى نفس السائل لا إلى ثوبه كما فعله الإمام عليه السلام فى الجواب حيث قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك»، ربّما يدلّ على أنّ المعبر فى صحة الصلاة هو كون المصلّى طاهر.

غاية الأمر أن صدقه يتوقف على طهارة بدنه و ثوبه معا، و لا يتحقق بمجرد طهارة بدنه فقط، و إلا لم يصح الاسناد مع نجاسة الثوب كما هو واضح، و بالجملة فالظاهر من الرواية أن المعتبر في صحة الصلاة كون المصلي طاهرا، و يتوقف ذلك على طهارة ثوبه و بدنه، و إذا كان الأمر كذلك، أى إذا كانت نجاسة الثوب موجبة لعدم كون المصلي طاهرا.

فمن المعلوم أنه لا فرق في ذلك بين ما إذا كان ثوبه نجسا أو كان ما استصحبه كذلك، إذ الوجه في صحة هذا الإطلاق هو كون المصلي ملابسا له بلا خصوصية للثوب أصلا فلو كان محمولا نجسا لا تصح إسناد الطهارة إليه أيضا، مضافا إلى أن العرف إذا ألقى إليه هذا المعنى - و هو اعتبار الطهارة في الثوب - لا يفهم منه الاختصاص، و تكون خصوصية التوثيق ملغاة بنظره.

(١) التهذيب ١: ٢٧٥ ح ٨١٠ الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٢

و ربما يدل على شمول الحكم للمحمول الرواية الأخيرة الدالة بمفهومها على ثبوت البأس إذا كان الشيء المصاحب للمصلي الذى لا تتم الصلاة فيه وحده نجسا، ثم إنه بناء على ما ذكرنا من أن المعتبر في صحة الصلاة هو كون المصلي طاهرا و متصفا بهذه الصفة، و إن طهارة الثوب من مراتب طهارة نفسه، يمكن القول ببطان صلاة المضطجع و المستلقى الذى يصلي على شيء نجس أو كان عليه شيء نجس مما لا يعد ثوبا، سيما إذا كانا ساترين له.

بخلاف ما إذا كان ثوبه الذى يصلي فيه متصلا بما يكون نجسا، سيما إذا لم يتحرك بحركته، كما إذا تعمم بطرف ثوب يكون طرفه الآخر الواقع على الأرض نجسا. و كما إذا كان لباسه طويلا في الغاية بحيث كان طوله ضعف طول بدنه، أو أزيد، أو أنقص مثلا، فإنه لا يعد الشيء النجس ملابسا للمصلي في هاتين الصورتين و نظائرها، بخلاف القسم الأول. هذا، و لو قلنا بأن المعتبر في الصلاة طهارة البدن و الثوب بما هو ثوب، أمكن القول بعدم البطان فيه أيضا كما لا يخفى.

هل تعتبر الطهارة في ما لا تتم الصلاة فيه؟

قد عرفت أن اعتبار الطهارة في الصلاة مما قام عليه الإجماع، و يدل عليه الروايات الكثيرة «١»، و لكن ذلك إنما هو بالنسبة إلى ما تتم الصلاة فيه وحده، و أما في غيره مما لا تجوز الصلاة فيه منفردا، فالظاهر عدم اعتبار طهارته. و النصوص و الفتاوى «٢» متطابقتان على ذلك، و قد تقدم بعض الروايات الدالة

(١) الوسائل ١: ٣١٥. أبواب أحكام الخلوة ب ٩.

(٢) الخلاف ١: ٤٧٩ مسألة ٢٢٣، الانتصار: ١٣٦، السرائر ١: ٢٦٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٨١ مسألة ١٢٧، مستند الشيعة ٤: ٢٨١ - ٢٨٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٣

عليه في صدر المبحث، و يدل عليه أيضا ما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن علي بن أسباط، عن علي بن عتبة، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: «كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوة و التكة و الجورب» «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 زرارة 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، و لكن يقع الكلام في أن المراد بما لا تتم فيه الصلاة وحده، هل هو الشيء الذى لا يكون ساترا للعودة و لو مع تغير هيئته و

تبدیل مکانه، أو الشيء الذي لا- يكون ساترا إذا لم تتغير هيئته، و لو مع تبدل مكانه، أو ما يكون كذلك إذا لم تتغير هيئته، و لم يبدل مكانه الذي جعل ذلك الشيء لباسا له، فعلى الأول لا تكون العمامة بل الخفّ و الجورب، بل التكة في بعض الموارد مما لا تتم فيه الصلاة، مع أنّ الثلاثة الأخيرة مذكورة في الروايات المتقدمة من جملة الأمثلة لذلك، و الاولى و إن لم تكن مذكورة فيها إلا أنها مذكورة في الرواية الواردة في الفقه الرضوي «٣»، مضافا إلى أنّ الصدوق أفتى بعدم كون نجاستها مضرّة بصحة الصلاة كسائر ما لا تتم «٤»، فهذا الاحتمال في غاية البعد، و يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين.

و الأظهر هو الاحتمال الثاني الذي مرجعه إلى أنّ المراد بما لا تتم فيه الصلاة هو

(١) التهذيب ٢: ٣٥٨ ح ٤٨٢، الوسائل ٣: ٤٥٥. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٨٠، الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٣.

(٣) فقه الرضا عليه السلام: ٩٥، المستدرک ٣: ٢٠٨. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ١.

(٤) الفقيه ١: ٤٢ ح ١٦٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٤

ما لا يكون ساترا للعورة مع هيئته الفعلية، و لو مع تبدل موضعه الذي جعل ذلك لباسا له، و عليه فيدخل القميص القصير الذي لا يستر العورة كما هو المتداول بين الأعاجم فيما يعتبر طهارته.

وجه الأظهرية- مضافا إلى فهم المشهور ذلك- ما يستفاد من المرسلّة المتقدمة «١»، حيث أنّها تدلّ بظاها على أنّ الخفّ على قسمين: قسم يستر العورة و تتم الصلاة فيه، و قسم لا- يكون كذلك، و لو كان المراد ممّا لا- يتم هو الاحتمال الثالث، لكان الخفّ منحصرًا في القسم الثاني، إذ الظاهر أنّ الخف لا يستر أزيد من الساق لو لم يبدل مكانه، و أيضا يلزم أن يكون المحمول مما لا تتم دائما، إذ ليس شأنه أن يستر العورة مع كونه محمولا، و إلّا لم يكن بمحمول، فالأظهر هو الاحتمال الثاني.

ثمّ إنّ التفصيل بين ما تتمّ و ما لا تتمّ، بعدم اعتبار طهارة الثاني في صحة الصلاة، لا يختص بالثوب، بل يجري في المحمول أيضا، بناء على شمول الأدلة الدالة على اعتبار الطهارة له أيضا، كما استظهرناه آنفا، وجه عدم الاختصاص واضح، لو استندنا في اعتبار طهارة المحمول إلى مرسلّة عبد الله بن سنان المتقدمة «٢»، إذ جعل المحمول فيها مرادفا للثوب، و فصل في كليهما بين ما تتمّ و ما لا تتمّ.

و أمّا لو استندنا في ذلك إلى ما يستفاد من صحيحة زرارة المتقدمة «٣»، من أنّ ظاها باعتبار إسناد الإمام عليه السلام الطهارة إلى نفس المصلّي أنّ المعبر في صحة الصلاة هو طهارة المصلّي، غاية الأمر أنّ طهارة الثوب من مراتب طهارة الشخص، و من المعلوم أنّ ذلك باعتبار ملابسته للمصلّي و هو لا يختص بالثوب، بل يعم المحمول، أو استندنا إلى أنّ خصوصية الثوبية ملغاة بنظر العرف، أو إلى أنّه

(١) الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٢.

(٢) الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٥.

(٣) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٥

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.

ثمّ إنّ الحلّي في السرائر بعد أن اعتبر في صحة الصلاة أن يكون ثوب المصلّي و بدنه طاهرا خاليا من النجاسات، و بعد ذهابه إلى أنّ

ما لا تتم الصلاة فيه من جميع الملابس، و ما يطلق عليه اسم الملبوس تجوز فيه الصلاة، و إن كان عليه نجاسة، قال: و أما ما لا يكون ملبوسا و لا يطلق اسم الملبوس عليه لا تجوز الصلاة فيه إذا كان فيه نجاسة، لأنه يكون حاملا للنجاسة، و الأول خرج بالإجماع من الفرقة على ذلك «٢». انتهى.

و مراده بالأول هو ما لا- تتم الصلاة فيه من الملابس الذى حكم بجواز الصلاة فيه، و إن كانت عليه نجاسة، و ظاهره اختصاص التفصيل بين ما لا تتم و غيره بخصوص الملابس، و كون اعتبار الطهارة فى المحمول عامًا غير مقيد بما إذا كان ممّا لا تتم الصلاة فيه وحده.

و قد عرفت أنه لا فرق بين الثوب و المحمول فى 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 فى 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 الثانى من الوجوه الثلاثة المتقدمة، كما استظهرناه. و أما بناء على أن يكون المراد هو الوجه الثالث، و هو أن يكون المراد الشىء الذى لا يستر العورة مع كونه باقيا على هيأته الفعلية، و لم يبدل موضعه الذى جعل لباسا، فلا يكون المحمول على قسمين، بل يكون دائما ممّا لا تتم مع بقاءه على صفة

(١) الخلاف ١: ٥٠٣ مسألة ٢٤٤.

(٢) السرائر ١: ٢٦٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٦

المحمولية، و حينئذ فيمكن القول بما ذهب إليه الحلّى كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الحكم بطلان الصلاة فيما لم يكن ملبوسا للمصلّى، بل كان محمولا له مع كون المأخوذ أولا فى مقام بيان ما هو المعبر فى صحة الصلاة هى طهارة الثوب و البدن، ممّا يدلّ على أنّ المراد بالثوب ليس ما يكون مقابلا للمحمول، بل المراد به كل ما يكون ملبسا للمصلّى، أعمّ ممّا يكون محيطا به أو مستصحبا له، و هذا أيضا ممّا يؤيد ما استظهرناه سابقا من اعتبار طهارة المحمول، حيث يشعر بكون مراد الفقهاء من الثوب هو الأعم من المحمول كما هو غير خفى.

لو شك فى طهارة ثوب و صلّى فيه، فأنكشف أنه كان نجسا لا يجب عليه الإعادة

لو شكّ فى طهارة بدنه أو ثوبه أو غيرهما ممّا تعتبر طهارته فى الصلاة، فإن كان منشأ الشك هو عدم النّص أو إجماله أو تعارضه، و بالجملة كانت الشبهة حكمية، فسيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى، و إن كان منشؤه اشتباه الأمور الخارجية، فإن كان مسبوقا بالطهارة أو النجاسة فالمرجع هو استصحابهما.

و إن لم يكن كذلك فالمرجع هى قاعدة الطهارة، فإن صلّى مع استصحاب الطهارة أو قاعدتها، و لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فلا إشكال فى صحة صلاته و كونها هى المأمور به لا أنّه يكون معذورا، فى ترك الصلاة إذا كانت مع النجاسة واقعا، و إن انكشف الخلاف، فتارة يكون انكشاف الخلاف بعد الفراغ من الصلاة، و اخرى فى أثناءها.

أمّا الأول: فالظاهر عدم وجوب الإعادة عليه لقاعدة الإجزاء المحقّقة فى الأصول، و حاصلها أنّ المأمور به بالأمر الواقعى الثانوى، أو بالأمر الظاهرى يقتضى الإجزاء

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٧

بالنسبة إلى الأمر الواقعى الأولى، لأنّ الظاهر أنّ الأصول العمليّة مثلا ناظرة إلى أنّ الصلاة فيما يشكّ طهارته من الثوب و البدن مثلا هى الصلاة المأمور بها.

و بالجملة: تدلّ على توسعة الأمور به المقيد بإحراز الطهارة، و إنّ مجرد الشك في حصول القيد يكفي في تحقّق الامتثال المسقط للأمر، فيرجع إلى عدم كون الطهارة الواقعية معتبرة في حقّ الشاكّ فيها، و أنّ صلاته هي الصلاة الفاقدة للطهارة، 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 قاعدة الطهارة أو أصالتها، و الضرورة قاضية بخلاف ذلك، فإذا كان موضوعها مطلق الشكّ و لو تبدّل إلى اليقين بأحد الطرفين، و قد عرفت أنّ ظاهرها هو كون دائرة الأمر به غير مضيقّة بالعلم بوجود القيد مثلاً، يظهر وجه اقتضاها للإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الأمر الظاهري لا يكون أمراً في قبال الأمر الواقعي، بل مدلوله هو توسعة الأمر به، و لذا اعترضنا في الأصول عليهم، حيث إنهم بعد تقسيم الأمر إلى الواقعي الأوّلي، و الواقعي الثانوي و الظاهري، يقولون إنّ اقتضاء الأمر به بكلّ أمر بالنسبة 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 الأوّلي، لأنّ من المعلوم أنّه إذا دخل وقت الظهر مثلاً لا يتوجّه إلى المكلف إلّا الأمر المتعلّق بصلاة الظهر، غاية الأمر أنّه قد علم من الدليل أنّه لو كان المصلّي واجداً للماء، يتوقف انطباق عنوان الصلاة على المأتمّي به من الأفعال و الأقوال على الطهارة المائيّة، و لو لم يكن واجداً له يتوقف ذلك على

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٨

الطهارة الترابية.

و كذلك يتوقف صدق عنوانها بالنسبة إلى غير الشاكّ في طهارة ثوبه أو بدنه على إحراز الطهارة، و بالنسبة إلى الشاكّ يكفي الاعتماد على استصحاب الطهارة أو قاعدتها، فالأدلة الدالة على الأوامر الاضطرارية، أو الأمارات الظنية، أو الأصول العملية إنّما هي ناظرة إلى توسعة الأمور به، و إنّ تحقّقه لا يتوقف على إحراز ما جعل شرطاً أو جزءاً في غير حال الاضطرار أو الشكّ، لا أن يكون مدلولها معذورية المكلف في ترك أصل الصلاة، إذ الظاهر أنّ ادعاء احتمال كون المكلف الذي اعتمد على الأصول ممّن لم يصلّ أصلاً فيما إذا لم ينكشف الخلاف ممّا لا يصدر من أحد، و قد عرفت أنّ الشكّ المعتبر في جريان الأصول و الأمارات ليس الشكّ الباقي للتالي، بل مطلق الشكّ و لو انكشف الخلاف.

و من الواضح عدم الفرق بينهما أصلاً، فإذا كان فعل من لم ينكشف له الخلاف منطبقاً لعنوان الصلاة، فغيره أيضاً لا يكون تاركاً لها معذوراً في تركها، بل الصلاة في حقّه هي ما أتى به من الأفعال مطابقاً لما تقتضيه الأمانة أو الأصل الجاري في حقّه، فظهر من جميع ذلك أنّه لا يجب الإعادة على من صلّى في النجاسة شاكّاً فيها اعتماداً على الأصل، و لو انكشف الأمر بعد الفراغ عنها.

و يدلّ على ذلك أيضاً ما وردت من الروايات الواردة في هذا الباب:

منها: ما رواه الكليني عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل صلّى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثمّ علم به، قال: «عليه أن يبتدئ الصلاة». قال: و سألته عن رجل صلّى و في ثوبه جنابة أو دم حتّى فرغ من صلاته ثمّ علم؟ قال: «مضت صلاته و لا شيء عليه» (١).

(١) الكافي ٣: ٤٠٥ ح ٦، التهذيب ٢: ٣٦٠ ح ١٤٨٩، الاستبصار ١: ١٨١ ح ٦٣٤، الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٠٩

و منها: ما رواه أيضاً عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال: «إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابة أو دم قبل أن يصلّى ثمّ صلّى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى، و إن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، و إن

كان يرى أنه أصابه شيء فنظر فلم ير شيئاً أجزأه أن ينضح بالماء» (١).

ومنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال عليه السلام: «إن كان لم يعلم فلا يعيد» (٢). وفيه دلالة على عدم البأس ولو كانت النجاسة عذرة ما لا يؤكل لحمه، بل وإن كان نجس العين.

ومنها: رواية عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى في ثوب رجل أياماً، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلّي فيه؟ قال: «لا يعيد شيئاً من صلاته» (٣).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّي فيه وهو لا يعلم فلا إعادة عليه، وإن هو علم قبل أن يصلّي فمضى ووصلّي فيه فعليه الإعادة» (٤).

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن

(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) 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) 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) التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٧، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٧، الوسائل ٣: ٤٧٦. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٠

جعفر عليهما السلام قال: سألت 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 يصلّي ولا ينقص منه شيء، وإن كان رآه وقد صلّي فليعتد بتلك الصلاة ثم ليغسله» (١).

ومنها: صحيحة زرارة المتقدمة المشتملة على قوله: «قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صلّيت فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.» (٢).

ولا يخفى أن الجواب عن سؤال الوجه لعدم وجوب الإعادة في مفروض السائل بجريان استصحاب الطهارة قبل الشروع في الصلاة ممّا يدلّ على أن اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كان أمراً مسلماً مفروغاً عنه، ولا ينبغي الارتياح فيه.

ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألت عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلّي؟ قال: لا يؤذنه حتى ينصرف» (٣). فإنه لو كانت الصلاة الواقعة في النجاسة واقعا مع عدم العلم بها فاسدة لما كان إخباره بنجاسة ثوب أخيه إيذاء له كما لا يخفى.

ومع وجود هذه الروايات الكثيرة الدالة على عدم وجوب الإعادة مع الجهل بوقوع الصلاة في النجاسة لا اعتبار بما يدلّ بظاهره على خلاف ذلك، خصوصاً مع اعتضاد الطائفة الأولى بعمل الأصحاب عليها، واستنادهم إليها، وبالشهرة المحققة

(١) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٧٩٦، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ١٠.

(٢) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٨، التهذيب ٢: ٣٦١ ح ١٤٩٣، الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١١

على وفاقها «١».

و من تلك الروايات رواية وهب بن عبد ربه عن أبي عبد الله عليه السلام في الجنابة تصيب الثوب و لا يعلم به صاحبه فيصلّى فيه ثمّ يعلم بعد ذلك؟ قال: «يعيد إذا لم يكن علم» «٢».

و منها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلّى و في ثوبه بول أو جنابة؟ فقال: «علم به أو لم يعلم، فعليه إعادة الصلاة إذا علم» «٣».

هذا مضافا إلى أن تقييد الإعادة بما إذا لم يكن علم كما في الرواية الأولى الظاهر في عدم وجوبها مع عدمه، و هي صورة العلم بالنجاسة، ربّما يدلّ على كون الصادر من الإمام عليه السلام كلمة «لا يعيد»، فسقطت كلمة «لا» سهوا من الراوي 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 السابقة تدلّ على عدم الوجوب بالصراحة، فهي مقدّمة عليهما، و دعوى أن ثاني الخبرين صريح في الوجوب، باعتبار ذكر العالم أيضا، مدفوعة بما حقّقناه في محلّه، من أن ظهور الأمر في الوجوب إنّما هو من قبيل ظهور الفعل، و إلّا فصيغته لا تدلّ إلّا 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 النجاسة، و بين من علم بالنجاسة و احتمل حدوثها بعد الصلاة، كما أنّه لا فرق في الأول بين من كان غافلا حين الشروع فيها عن

(١) النهاية: ٥٢ و ٩٤، المقنعة: ١٤٩، السرائر: ١: ١٨٣، المعبر: ١: ٤٤٢، المنتهى: ١: ١٨٣، شرائع الإسلام: ١: ٥٤، مدارك الأحكام: ٢: ٣٤٨.

(٢) التهذيب: ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩١، الاستبصار: ١: ١٨١ ح ٦٣٥، الوسائل: ٣: ٤٧٦. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٨.

(٣) التهذيب: ٢: ٢٠٢ ح ٧٩٢، الاستبصار: ١: ١٨٢ ح ٦٣٩، الوسائل: ٣: ٤٧٦. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٢

نجاسة ثوبه أو بدنه، و بين من كان ملتفتا مترددا فيها، لأنّه مضافا إلى دلالة بعض الروايات المتقدّمة عليه يجرى في حقّه أيضا قاعدة الطهارة، إذ مدلولها وجوب ترتيب آثار النجاسة في صورة العلم بها، و أمّا مع عدمه سواء كان مترددا أو غافلا لا تجرى أحكام النجاسة.

و قد عرفت أنّها تقتضى الإجزاء، و كذا لا فرق في الثاني المتردّد بين صورتى الفحص و عدمه، لإطلاق الأخبار المتقدّمة المعتمدة بالشهرة المحقّقة.

هذا، و يظهر من بعض الروايات التفصيل في الحكم المذكور بين الناظر و غيره، مثل ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذكر المنى فشده فجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه ثمّ رأيت بعد فلا إعادة عليك، و كذلك البول» «١». فإنّ مفهومها يدلّ على أنّه لو لم يتفحص و لم ينظر في ثوبه فيجب عليه الإعادة.

و ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن الحسن بن عليّ بن عبد الله، عن عبد الله بن جبلة، عن سيف، عن ميمون الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له:

رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل، فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة؟ فقال عليه السلام:

«الحمد لله الذي لم يدع شيئا إلّا و له حدّ، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعادة عليه، و إن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة»

«٢».

هذا، و من هنا قد يفصل بين صورتى الفحص و عدمه، و يجعل هذان الخبران

(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) 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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٣

شاهدين للجمع بين الأخبار الكثيرة المتقدمة الدالة على الإجزاء و عدم وجوب الإعادة مطلقا، و بين الروايتين المتقدمتين الداليتين على عدم الإجزاء، و عدم الفرق فى وجوب الإعادة بين العالم بالنجاسة قبل الصلاة و الجاهل بها، بحمل الطائفة الأولى على صورة الفحص، و إطلاق الأخيرين على صورة عدمه.

و لكن لا يخفى أن دلالة الخبرين على التفصيل إنما هى بالظهور، و دلالة الأخبار المطلقة المتقدمة على الإجزاء إنما هى بالصراحة و النصوية.

و دعوى أن تلك الأخبار و إن كانت دلالتها على وجوب الإعادة دالة صريحة، إلا أن دلالتها على إطلاق الحكم المذكور فيها و شموله لصورة عدم الفحص إنما هى بالظهور، كما أن دلالة الخبرين على التفصيل إنما هى بالصراحة سيما الأخير منهما، و إن كان شمولهما لصورة عدم الفحص إنما هو بالظهور.

مدفوعة بما عرفت من اعتضاد إطلاق تلك الأخبار بالشهرة المحققة، فلا مجال للأخذ بهما معها، مضافا إلى أن فى مورد الأخير منهما- و هى رواية ميمون الصيقل- يكون الثوب ملوثا بالجنابة عادة، فرؤيتها فيه تكشف عن عدم المبالاة فى غسله فتأمل.

و قد يفصل فى أصل المسألة أيضا بين الوقت و خارجه بوجوب الإعادة، فيما إذا انكشف الخلاف فى الوقت و الإجزاء، فيما إذا انكشف فى خارجه، و هو محكى عن بعض القدماء من الأصحاب «١»، كما أن التفصيل المذكور أولا محكى عن بعض المتأخرين «٢»، و به جمع بين الأخبار المتعارضة، بحمل إطلاقات ما يدل على الإجزاء على خارج الوقت، و إطلاق غيره على الوقت.

(١) الفقيه ١: ٤٢، المبسوط ١: ١٣ و ٣٨ و ٩٠، المراسم: ٨٩، السرائر ١: ٨٨.

(٢) مختلف الشيعة ١: ٢٤٤، مسالك الافهام ١: ١٢٧، القواعد ١: ٨، رسائل المحقق الكركي ١: ١١٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٤

هذا و لكن لا يخفى أنه و إن كان يمكن أن يقال بكشف هذا عن وجود نص فى الجوامع الأولية شاهد على الجمع بينها بهذا الوجه لكونه محكيا عن بعض القدماء، إلا أن هذا الاحتمال مرجوح، لما عرفت من أن الشهرة على خلافه.

ثم إنه يظهر من السيد قدس سره فى العروة جريان الحكم المذكور فيما إذا علم قبل الدخول فى الصلاة بطهارة ثوبه و صلى فيه، ثم ظهر بعد الفراغ بقاء نجاسته، حيث قال فيها: إنه لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلى فيه، و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته، فالظاهر إنه من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب عليه الإعادة أو القضاء «١» انتهى.

أقول: لو كان مستنده فى الحكم المذكور هو شمول الأخبار المتقدمة الدالة على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا صلى فى النجاسة مع الجهل بها لهذا المورد، فمن الواضح أن موردها إنما هى صورة الجهل بالنجاسة، بأن كان مترددا فيها، أو غافلا عنها، و لا تشمل صورة العلم بالطهارة أصلا، و لو كان جهلا مركبا.

و إن كان مستنده فيه ما رواه الكليني عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمارة، عن ميسر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أمر الجارية فتغسل ثوبى من المنى فلا تبالغ فى غسله فأصلى فيه فإذا هو يابس، قال عليه السلام: «أعد صلاتك،

أما أنك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء» (٢)، و تقريب الاستناد إليه أن ظاهره عدم وجوب الإعادة لو غسل ثوبه نفسه، و لو تبين بقاء المنى بعد الفراغ من الصلاة.

و من المعلوم أن المكلف المريد لامتنال أمر المولى مع العلم بكونه متوقفاً على طهارة ثوبه، لا- يصلّي فيه إلّا مع العلم بطهارته، أو إحرازها بالأصول الشرعية

(١) العروة الوثقى ١: ٧٥. أحكام النجاسات مسألة ٢.

(٢) الكافي ٣: ٥٣ ح ٢، التهذيب ١: ٢٥٢ ح ٧٢٦، الوسائل ٣: ٤٢٨. أبواب النجاسات ب ١٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٥

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 و كلّ الغير في غسله- كما هو مفاد هذه الرواية- و حينئذ فلا موقع لما ذكره بعد تلك العبارة من عدم وجوب الإعادة أيضاً فيما لو علم بنجاسة الثوب فأخبره الوكيل في تطهيره بطهارته. هذا، و الأقوى وجوب الإعادة أو القضاء في الفرض المذكور، و الظاهر أن 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 أصلاً لا أنه لا يضرّ العلم بوقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها إذا علم بالطهارة قبلها كما لا يخفى. هذا كلّ فيما لو رأى النجاسة بعد الفراغ من الصلاة.

لورأى النجاسة في أثناء الصلاة

أما الثاني: لو رآها في أثناءها فإن احتمل حدوثها في الأثناء و أمكن له غسله صحّت الصلاة مع غسله لاستصحاب الطهارة إلى حين الرؤية، و لا- يضر وقوع بعض الأ-كوان المتخلّلة بين الأفعال في النجاسة، لما يستفاد من الروايات الكثيرة المستفيضة الواردة فيما لو حصل للمصلّي رعا في أثناء الصلاة، و أمكن له الغسل من وجوب الغسل و الإتمام و عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و من المعلوم أنه لا خصوصية للعراق، فلو أصابه في أثناء الصلاة دم من نفسه أو من غيره ثمّ أزاله و أتّمّ صلاته صحّت الصلاة، كما أنه يحكم العرف بعدم اختصاص ذلك الحكم بالدم، بل يجري في كل قذارة و نجاسة، كما أنه لا خصوصية للغسل، بل المناط هو رفع النجاسة و إزالتها، لئلا تقع الصلاة فيها و لو بقلع الثوب و إلقائه، فيستفاد من تلك الروايات قاعدة كلية، و هي عدم بطلان الصلاة لو وقع

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٦

بعض أكوانها المتخلّلة بين أفعالها في النجاسة، إذا لم يأت بفعل أو قول معها.

هذا إذا احتمل حدوثها في الأثناء و إن لم يحتمل حدوثها فيه بل تبين له أنها كانت من قبل، بحيث وقع بعض أفعال الصلاة معها، فمقتضى قاعدة الإجزاء وجوب الإتمام مع إمكان غسله، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، كما أن مقتضى الروايات المتقدمة- الواردة فيما لو تبين وقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها- ذلك، لأنه إذا كانت الصلاة الواقعة بتمامها فيها صحيحة مجزئة، فوقع بعض أفعالها في النجاسة مع الجهل بها، فصحتّها و إجزائها بطريق أولى.

و قد عرفت أنه لا يضرّ وقوع بعض الأكوان المتخلّلة بين الأفعال في النجاسة، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الإعادة، إلّا أنه يظهر من بعض الروايات الفرق بين ما إذا تبين الخلاف في الأثناء، و بين ما إذا تبين بعد الفراغ، و أنه تجب الإعادة في الصورة الأولى دون الثانية، مثل رواية أبي بصير المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السّلام حيث قال عليه السّلام في رجل صلّى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثمّ علم به، قال: «عليه أن يبتدئ الصلاة» و قال في مقام الجواب عن السؤال عمّا إذا علم بوقوعها في النجاسة بعد الفراغ: «مضت صلاته و

لا شيء عليه» (١). و مثل صحيحة زرارة المتقدمة (٢).

و حيث إن الرواية متضمنة لأحكام و فروع كثيرة، فلا بأس بنقلها بتمامها فنقول:

روى الشيخ في التهذيب عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن زرارة قال (٣): قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت و حضرت الصلاة و نسيت أن بثوبى شيئاً

(١) الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٢.

(٢) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

(٣) رواه الصدوق في العلل عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، و عليه لا تكون الرواية مضمرة «منه».

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٧

و صليت، ثم أتى ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: «تعيد الصلاة و تغسله». قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبت فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته، قال: «تغسله و تعيد». قلت: فإن ظننت أنه أصابه و لم أتقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فيه فرأيت فيه، قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟

قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً». قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟

قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك». قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، و لكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك». قلت: إن رأيت في ثوبى و أنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، و إن لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أو وقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» (١).

فإن الجواب عن السؤال الثالث يدل على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا انكشف الخلاف بعد الفراغ و الإتمام، و الجواب عن السؤال الأخير يدل 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

(١) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١، علل الشرائع: ٣٦١، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٨

الصورتين، بل بألوية عدم وجوب الإعادة في الصورة الثانية، خصوصاً بعد اشتراكهما في العلة التي علل الإمام عليه السلام عدم وجوب الإعادة في الصورة الأولى بها، و هي جريان الاستصحاب و اقتضاء دليله الإجزاء.

و هذا يوجب طرح الرواية مضافاً إلى أن من البعيد أن لا يسأل زرارة بعد سؤاله عن علة الحكم في الصورة الأولى عن علة حكم هذه الصورة، خصوصاً بعد اشتراكهما في التعليل كما عرفت آنفاً.

هذا، و لا يخفى أنه لا وجه لطرح الرواية بعد كونها صحيحة، و مجرد الاستبعاد لا يوجب ذلك، و اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء و دلالته على توسعة الأمور به بالأمر الواقعي الأولى إنما هو مقتضى ظاهر دليله، فلا ينافي ورود دليل خاص على خلافه، كما قام في

الطهارة الحديثة على وجوب الإعادة، فيما إذا تبين كونه فاقدا لها.

و بالجملة: فالظاهر لزوم الأخذ بمقتضى الرواية و جعلها دليلا على التفصيل فى المسألة، و إن كان خلاف القاعدة.

هذا، و قد يتوهم دلالة صحيحة لمحمد بن مسلم المتقدمه على ما ذكرنا أيضا، حيث قال الإمام عليه السلام فيها: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاة فعليك إعادة الصلاة، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعادة عليك، و كذلك البول» (١).

و لا يخفى أن ظاهرها التفصيل بين ما إذا كان مسبوقا بالعلم، و ما إذا لم يكن كذلك، لا الفرق فى الثانى بين الأثناء و بعد الفراغ، كما هو مفروض المسألة، لأن المراد بقوله عليه السلام: «إن رأيت» إنه إن رأيت المنى قبل الشروع فى الصلاة أو بعد الدخول فيها و نسيت إزالته و صليت ثم ذكرت فعليك الإعادة، فهذه

(١) الوسائل ٣: ٤٧٨. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤١٩

الجملة - الجملة الأولى - متعرضة لحكم ما إذا سبق العلم قبل إتمام الصلاة، و وقعت باقى أجزائها فيها.

غاية الأمر إن ذلك لا يتحقق من القاصد للامتثال الملتفت إلى شرطية الطهارة، إلا مع نسيان الإزالة، و يؤيد ذلك عطف قوله «بعد ما تدخل» على قوله «قبل» الدال على أن الفرض هو ما إذا وقعت الصلاة أو بعض أجزائها مسبوقه بالعلم بالنجاسة، كما يؤيده أيضا قوله: «فعليك إعادة الصلاة» كما لا يخفى.

ثم إنه قد يتوهم أيضا دلالة رواية أخرى لمحمد بن مسلم على التفصيل المتقدم الذى دلت عليه صحيحة زرارة المتقدمه، و هى ما رواه فى الكافي عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم قال: قلت له: الدم يكون فى الثوب على و أنا فى الصلاة، قال: «إن رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صل، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيت قبل أو لم تره، و إذا كنت قد رأيت و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيعة غسله و صليت فيه صلاة كثيرة فأعد ما صليت فيه» (١).

و عن التهذيب زيادة لفظه «و» قبل قوله «ما لم يزد» و إسقاط قوله «و ما كان أقل»، و عليه تكون جملة «ما لم يزد»، جملة مستأنفة خبرها قوله: «فليس بشيء».

و حيث إن الشيخ رواها فى التهذيب عن كتاب الكافي، فبدل ذلك على أن النسخة الموجودة عنده منه مطابقة لما فى التهذيب، فلا مجال للقول بأن ما فى الكافي

(١) الكافي 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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٠

أضبط ممّا فى غيره.

و كيف كان فلا بد من توضيح معنى الرواية، و بيان مقدار دلالتها ليظهر حال التوهم المذكورة فنقول:

الظاهر إطلاق السؤال و شموله لما إذا علم بوقوع بعض أجزاء الصلاة فى الدم المرثى فى الأثناء، و لما إذا احتمل حدوثه فى الأثناء، كما أن الظاهر عدم شموله لما إذا صلى فى الدم عالما، إذ لا يتحقق ذلك من المكلف القاصد للامتثال الملتفت إلى شرطية الطهارة. و أما الجواب فهو متضمن لأربع جملات:

أحدها: قوله عليه السّلام: «إن رأيت»، المراد إنّه لو رأيت في الأثناء و أمكن لك الإزالة و تحصيل الطهارة، بحيث لا تبقى مكشوف العورة يجب عليك ذلك و لو بإلقاء الثوب و طرحه، إذ من المعلوم أنّه لا خصوصية لطرح الثوب، كما أنّه لا خصوصية لأن يكون على المصلّي ثوب غير ما فيه الدم، بل المراد إمكان إزالة الدم عمّا تعتبر طهارته في الصلاة و لو كان له ثوب واحد.

و حكم هذه الصورة و جوب الإزالة و إتمام الصلاة و عدم وجوب الإعادة، و هو و إن كان مطلقا شاملا لما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم، إلّا أنّه بقرينة قوله عليه السّلام فيما بعد: «و ما كان أقل»، يجب تقييده بغير هذه الصورة.

و من المعلوم أنّه لا دلالة لهذه الجملة على التفصيل الذي دلّت عليه صحيحة زرارة المتقدمة، بل مقتضى إطلاقها صحة الصلاة، و لو فيما علم بوقوع بعض الصلاة في الدم، فتكون معارضة لها بالإطلاق و التقييد، فيجب تقييدها بها كما لا يخفى، و لو حمل مورد السؤال على خصوص ما إذا احتمل حدوث الدم في الأثناء، فلا تعارض بينهما بوجه أصلا.

ثانيها: قوله عليه السّلام: «و إن لم يكن عليك ثوب غيره»، ظاهرها إنّه لو لم تتمكن

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢١

من الإزالة بحيث تبقى مستور العورة، فإن لم يكن الدم زائدا على مقدار الدرهم فامض في صلاتك و لا إعادة عليك، و مفهومها إنّه لو كان الدم زائدا على المقدار المذكور فلا يجب عليك المضي، بل يجب عليك الإعادة.

ثمّ لا يخفى إنّه لا يجوز أن يكون قوله عليه السّلام: «ما لم يزد» قيدا للجملة الأولى أيضا، إذ ينافيه الأمر بالطرح الدالّ على وجوبه، كما أنّه بناء عليه يكون التفصيل بين ما إذا كان عليه ثوب غيره و بين ما إذا لم يكن عليه غيره بلا فائدة، إذ يكون المدار حينئذ على الزيادة على مقدار الدرهم و عدمها، ففي الصورة الأولى تجب عليه الإعادة في الصورتين، و في الثانية بالعكس، فوجب أن تكون قيدا للجملة الثانية فقط.

ثالثها: قوله عليه السّلام: «و ما كان أقلّ من ذلك»، ظاهرها إنّ الدم إذا كان أقلّ من مقدار الدرهم لا يترتب عليه أثر، و سواء فيه الرؤية و عدمها، و هذه الجملة كالتأكيد للجملة الثانية المقيدة بالقيّد المذكور و كالتقييد بالنسبة إلى الجملة الأولى الدالة على وجوب الطرح، حيث إنّها تقيدها بما إذا كان الدم أكثر من مقدار الدرهم كما تقدمت الإشارة إليه.

رابعها: قوله عليه السّلام: «و إذا كنت قد رأيت»، المراد إنّه لو كان الدم أكثر من مقدار الدرهم و قد رأيت قبل الشروع في الصلاة و ضيعت غسله، و المراد به إقيا عدم الغسل أصلا أو الغسل مع عدم المبالاة في إزالة الدم، و صلّيت فيه صلاة كثيرة فتجب عليك الإعادة، و قد عرفت أنّ الصلاة في هذه الصورة لا تتحقّق من المكلف المريد للامثال العالم بشرطيّة الطهارة، إلّا مع نسيان نجاسة الثوب.

فهذه الجملة متعرّضة لحكم النسيان، و لا دلالة لها على حكم صورة الجهل بالنجاسة أصلا كما لا يخفى، و من الواضح أنّه دلالة هذه الجمل الثلاثة الأخيرة على التفصيل المتقدّم.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٢

هذا كلّ بناء على ما هو الموجود في نسخ الكافي التي بأيدينا «١» و أمّا بناء على ما رواه الشيخ في التهذيب كما تقدّم، فالرواية أشبه بكونها صادرة من الإمام عليه السّلام، لخلوّها 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 إزالة النجاسة، كما هو مقتضى أدلّة شرطيّة الطهارة.

فانقذ من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى في مسألة الجهل التفصيل بين ما إذا تبين وقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها فتصحّ، و بين ما إذا انكشف وقوع بعضها فيها في الأثناء فتبطل، كما هو مدلول صحيحة زرارة المتقدمة.

و قد عرفت أنّ الأقوى أيضا صحة الصلاة فيما إذا احتمل حدوثها بعدها أو في الأثناء، غاية الأمر إنّه يجب عليه في الصورة الثانية إزالة

النجاسة و إتمام الصلاة مع الطهارة، فيما إذا كان متمكناً من تحصيلها، و مع عدم التمكن تبطل الصلاة و تجب

(١) قال سيدنا الأستاذ العلامة دام ظلّه: إنّه لا تخلو الرواية المذكورة عن الاضطراب، بناء على رواية الكافي، إذ لا بدّ من تقييد الجملة الأولى بما إذا كان الدم زائداً على مقدار الدرهم، كما يدلّ عليه قوله فيما بعد: «و ما كان أقلّ من ذلك»، و حينئذ فيصير مناط الفرق بين الجملة الأولى الدالة على الأمر بالطرح، و بين الجملة الثانية الدالة على وجوب المضي في الصلاة و عدم وجوب الإعادة، هو كون الدم زائداً على مقدار الدرهم في الأولى، و كونه أقلّ من ذلك في الثانية، مع أنّ الظاهر من الرواية هو كون المناط وجدان ثوب آخر في الأولى، و عدمه في الثانية.

هذا، و يمكن أن يقال: إنّ تقييد الجملة الأولى بالدم المانع و إن كان مسلماً، إلّا أنّه لا يوجب أن يكون مناط الفرق ما ذكره دام ظلّه، إذ فيما إذا كان الدم زائداً على مقدار الدرهم و لم يكن المصلّي واجداً لثوب آخر، بمعنى أنّه لا يتمكن من الإزالة، يكون مفهوم الجملة الثانية بطلان الصلاة و وجوب الإعادة، مع أنّه لو كان مناط الفرق بين الجملتين ما ذكره الأستاذ، يلزم صحة الصلاة في الفرض المذكور، و هو خلاف مدلول الرواية كما لا يخفى «منه».

(٢) النهاية: ٥١-٥٢، شرائع الإسلام ١: ٤٦، المعتمد ١: ٤٤٣، مدارك الأحكام ٢: ٣٥٣، مستند الشيعة ٤: ٢٧٠، جواهر الكلام ٦: ٢٢٣، الحدائق ٥: ٤٢٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٣

عليه الإعادة في سعة الوقت.

و أمّا مع ضيقه بحيث لم يتمكن من الإتيان بها في الوقت مع مراعاة شرطية الطهارة، فيجب عليه المضي فيها و الإتمام من دون إعادة، لما عرفت ممّا تقدّم أنّ مقتضى التتبع و الاستقراء في موارد معارضة الوقت مع سائر الشروط، ترجيح مراعاة الوقت على مراعاة سائر الشروط، و مرجع ذلك إلى سقوط شرطيتها عند المعارضة مع الوقت. هذا كلّه فيما إذا صلّى في النجاسة مع عدم سبق العلم بها قبل الصلاة.

لو علم المصلّي بنجاسة ثوبه أو بدنه قبل الصلاة ثمّ نسي أو اعتقد الخلاف

إشارة

أمّا إذا علم بنجاسة ثوبه أو بدنه قبلها و صلّى فيها مع النسيان أو اعتقاد الخلاف، إذ لا تتحقّق الصلاة من العالم بالنجاسة قبلها المرید للامتنال المتوجّه إلى شرطية الطهارة إلّا مع طرؤ عارض من النسيان أو الجهل المركّب، فالمسألة من حيث وجوب الإعادة مطلقاً و عدمه كذلك.

و التفصيل بين الوقت و خارجه محلّ خلاف بين الأصحاب «١»، و منشؤه اختلاف الأخبار الواردة في حكمها، فطائفة منها ظاهرة في وجوب الإعادة، و طائفة أخرى تدلّ على عدمه، و واحدة منها ظاهرة الدلالة على التفصيل.

أمّا الطائفة الأولى فكثيرة:

منها: صحيحة زرارة المتقدّمة، فإنّ الجواب عن سؤاله الأوّل يدلّ على وجوب غسل الثوب و إعادة الصلاة.

(١) الخلاف ١: ٤٧٨ مسألة ٢٢١، المبسوط ١: ٩٠، المراسم ٨٩-٩١، الوسيلة: ٩٨، المهذب ١: ١٥٣، الغنية: ٦٦، السرائر ١: ١٨٣، المعتمد

١: ٤٤١، شرائع الإسلام ١: ٥٤، المختصر النافع: ١٩، تذكرة 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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٤

و منها: رواية عبد الله بن سنان المروية في الكافي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابة أو دم؟ قال عليه السلام: «إن كان علم أنه أصاب ثوبه جنابة قبل أن يصلّي ثمّ صلّي فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّي» (١).
و منها: رواية ابن مسكان قال: بعثت بمسألة إلى أبي عبد الله عليه السلام مع إبراهيم بن ميمون، قلت: سله عن الرجل يبول فيصيب فحذه قدر نكتته من بوله فيصلّي و يذكر بعد أنه لم يغسلها؟ قال: «يغسلها و يعيد صلاته». و رواه الكليني من غير تفاوت (٢).
و منها: رواية سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتّى يصلّي؟ قال: يعيد صلاته كي يهتم بالشىء إذا كان في ثوبه، عقوبة لسيانه» (٣).

و غير ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة فيمن نسي الاستنجاء حتى صلّي (٤).

و أما الطائفة الثانية فكثيرة أيضا:

منها: رواية العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشىء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّي فيه، ثمّ يذكر أنه لم يكن غسله أ يعيد الصلاة؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصلاة و كتبت له» (٥).
و منها: ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتوضأ و ينسى أن

(١) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٩، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٨، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٦، الوسائل ٣: ٤٧٥. أبواب النجاسة ب ٤٠ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٦، الاستبصار ١: ١٨١ ح ٦٣٣، الكافي ٣: ٤٠٦ ح ١٠، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٤.

(٣) التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٨، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٨، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٥.

(٤) راجع الوسائل ١: ٣١٧. أبواب أحكام الخلوة ب ١٠.

(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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٥

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 رجلا نسي أن يستنجي من الغائط حتّى يصلّي لم يعد الصلاة» (٢).

و أما الرواية التي يستفاد منها التفصيل و تجعل شاهدة للجمع بين الطائفتين الأولىين، فهي رواية على بن مهزيار قال: كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره: أنه بال في ظلمة الليل و أنه أصاب كفه برد نقطة من البول لم يشكّ أنه أصابه و لم يره، و أنه مسحه بخرقه ثمّ نسي أن يغسله، و تمسّح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه، ثمّ توضأ وضوء الصلاة فصلّي؟ فأجابه بجواب قرأته بخطه: أمّا ما توهمت ممّا أصاب يدك فليس بشىء إلّا ما تحقّق، فإنّ حققت ذلك كنت حقيقا أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صلّيتهاً بذلك الضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها، و ما فات وقتها فلا إعادة عليك لها، من قبل أن الرجل إذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلاة إلّا ما كان في وقت، و إذا كان جنبا أو صلّي 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 خصوصا 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 أنه أشار في أوّل كتابه الذي جمع فيه أجوبة مسائل الرجال مع نفس المسائل بأنّ هذه الأجوبة من

- (١) التهذيب ١: ٤٨ ح ١٤٠، الاستبصار ١: ٥٤ ح ١٥٧، الوسائل ١: ٣١٧. أبواب أحكام الخلوة ب ١٠ ح ٢.
- (٢) التهذيب ٢: ٢٠١ ح ٧٨٩ و ج ١: ٤٩ ح ١٤٣، الاستبصار ١: ٥٥ ح ١٥٩، الوسائل ١: ٣١٨. أبواب أحكام الخلوة ب ١٠ ح ٣.
- (٣) التهذيب ١: ٤٢٦ ح ١٣٥٥، الاستبصار ١: ١٨٤ ح ٤٦٣، الوسائل ٣: ٤٧٩. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٦

الإمام عليه السلام، لثلا يحتاج إلى ذكر اسمه عليه السلام عند كل رواية.

هذا، ولكن ذلك لا يوجب مزيد من الظن بالصدور عنه، ولا يقاوم الوثوق الحاصل من تشويش العبارة واضطراب المتن، ووجهه إن ذيل الرواية يدل على أنه لو صلى مع نسيان إزالة النجاسة الحديثة بالوضوء أو الغسل، تكون صلاته فاسدة يجب عليه إعادةتها في الوقت وفي خارجه، وعلله بكون الثوب خلاف الجسد، أي النجاسة الخبيثة تغاير القذارة الحديثة، فإنه يجب في الثاني إعادة مطلقا، ولا يجب في الأول إلا إعادة في الوقت خاصة.

مع أن مورد الرواية الذي حكم فيه بالتفصيل بين الصلوات الفاتت وقتها، وبين ما كان منها في وقتها، كما يدل عليه قوله: «فإن حقت» إلى قوله: «وإن كان جنبا» من قبيل الثاني، وذلك لأن موردها هو ما إذا توضأ للصلاة مع نجاسة رأسه وكفيه ووجهه، وحينئذ فإن قلنا ببطلان ذلك الوضوء، فيدخل المورد في قوله:

«وإن كان جنبا أو صلى على غير وضوء» فيجب عليه حينئذ إعادة مطلقا، وإن لم يكن باطلا، إما لعدم كون المتن منجسا أو لحصول الطهارة المعتبرة في صحة الصلاة.

والغسل المعتبر في الوضوء معاً هو صب الماء بقصد الوضوء، فلا تجب عليه إعادة مطلقا، لعدم وقوع صلاته لا في النجاسة الخبيثة ولا في القذارة الحديثة، إنما أن يقال: إن ظاهرها نجاسة الوجه والكفين والرأس، والأولان منها وإن كان يمكن القول بارتفاع نجاستهما بصب ماء الوضوء عليهما، إلا أن الأخير لا مساس له بأجزاء الوضوء ومحلّه أصلا كما لا يخفى.

فوجب إعادة في الوقت دون خارجه إنما هو لأجل نجاسة البدن المعبر عنها بنجاسة الثوب في ذيل الرواية. هذا ولكن ظاهر قوله: صليتهنّ بذلك الوضوء بعينه أن المقتضى لوجوب إعادة هو الخلل الحاصل في الوضوء

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٧

و من ناحيته.

وكيف كان فالتفصيل بين الوقت وخارجه في مورد الرواية ينافي القاعدة المستفادة من ذيلها، وهي بطلان الصلاة ووجوب إعادة إذا صلى جنبا أو على غير وضوء، هذا، مضافا إلى أن التعبير عن النجاسة الخبيثة بالثوب وعن القذارة الحديثة بالجسد كما في قوله: «لأن الثوب خلاف الجسد» لا يناسب مقام من كان له أدنى بصيرة بكيفية الاستعمالات، فضلا عن الإمام عليه السلام.

فظهر أن الرواية وإن كانت ظاهرة في التفصيل إلا أنها ساقطة عن درجة الاعتبار، ولا يوثق بصدورها عن المعصوم عليه السلام، لما عرفت من اضطراب متنها بحيث لا يمكن الجمع بين ما تدل عليه من الأحكام ولو بنحو من التأويل، فلا تصلح لأن تكون شاهدة للجمع بين الطائفتين المتقدمتين المتعارضتين، فالواجب إما الجمع بينهما بوجه آخر وإما الرجوع إلى المرجحات.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه قد يقال بإمكان الجمع بينهما بحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب، لمكان وجدو النص على الصحة وعدم وجوب إعادة، فما نحن فيه من قبيل تعارض النص والظاهر، فيجب إرجاع الثاني إلى الأول، وفي الحقيقة لا تعارض بينهما بنظر العرف أصلا.

هذا، ولكن لا يخفى أن عدم التعارض ووجوب الحمل فيما إذا ورد الأمر من المولى ثم ورد الإذن في الترك وإن كان مسلما كما يشهد به حكم العرف بذلك، بل قد حققنا في الأصول أن ظهور الأمر في الوجوب معلق على عدم ورود الإذن في الترك، إلا أن

ذلك فيما إذا كان الأمر مولويًا مقتضيا لاستحقاق المكلف العقوبة على تقدير المخالفة، و صحه عقوبة الأمر على ذلك التقدير، لا فيما إذا كان إرشاديا كالأوامر الواردة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْأئِمَّة عَلَيْهِم السَّلَام في مقام بيان الأحكام و تبليغها إلى الناس. توضيح ذلك: أنّ الأوامر الصادرة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْأئِمَّة عَلَيْهِم السَّلَام على قسمين نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٨

قسم يصدر منهم في مقام إعمال المولوية و السلطنة على الناس، كالأوامر الصادرة من الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، و لا إشكال في كون هذا القسم مولويًا تجب إطاعته، لكون النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْأئِمَّة عَلَيْهِم السَّلَام كما ورد في الآية الشريفة «١»، و قسم يصدر منهم في مقام بيان الأحكام و تبين الحكم الواقعى عند الله، كالأمر الصادر من المفتى في مقام الإفتاء بل هو عينه، و كالأمر الصادر من الطبيب المعالج بالنسبة إلى المريض.

و لا- إشكال في كون هذا القسم إرشاديًا و مبينًا لما هو حكم القضية عند الله لا مولويًا، و لذا لا تصحّ منهم المؤاخذه على تقدير المخالفة، كما لا تصحّ من الطبيب، فإذا فرض صدور الأمر بإعادة الصلاة في صورة النسيان مثلا منهم كما في المقام فهو إرشاد إلى أنّ الحكم في هذه الصورة عند الله هو بطلان الصلاة و وجوب الإعادة.

كما أنّه لو فرض صدور الحكم بعدم وجوب الإعادة في الصورة المذكورة، و بالمضى و عدم البأس فهو إرشاد إلى صحه الصلاة عند الله، و لا ريب في كونهما على فرض الصدور متعارضين، فالواجب حينئذ المعاملة مع الأخبار المتقدمة المتعارضة معاملة الدليلين المتعارضين، من الرجوع إلى المرجحات المذكورة في أخبار الترجيح.

فاللازم الأخذ بالروايات الدالة على وجوب الإعادة لتحقق الشهرة الفتوائية على وفاقها، و قد ذكرنا في محلّه أنّها أول المرجحات، على ما يستفاد من مقبوله عمر بن حنظلة «٢»، لا الشهرة في الرواية، مضافا إلى تحققها هنا أيضا كما لا يخفى.

(١) الأحزاب: ٦.

(٢) الكافي ١: ٥٤ ح ١٠ و ج ٧: ٤١٢ ح ٥، التهذيب ٦: ٢١٨ ح ٥١٤ و ص ٣٠١ ح ٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٣. أبواب صفات القاضي، ب ١ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٢٩

و قد تلخص ممّا ذكرنا أنّه لو صَلَّى في النجاسة عالما بالموضوع و الحكم و عامدا، فصلاته فاسدة، و لو صَلَّى في النجاسة عالما بالموضوع دون الحكم فكذلك أيضا، لعدم معذورية الجاهل بالحكم إلّا في موارد مخصوصة.

و توهم دلالة حديث الرفع «١» على ارتفاع شرطية الطهارة عن الجاهل مطلقا، مدفوع بما تقدّم في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك من الإشكال في شموله للجاهل بالحكم فراجع.

و لو صَلَّى في النجاسة عالما بالحكم دون الموضوع، فقد تقدّم أنّ الأقوى التفصيل بين ما إذا تبين الخلاف في الأثناء، و بين ما إذا تبين بعد الفراغ، فتجب الإعادة في الأول دون الثاني، لصحیحة زارة المتقدمة «٢»، و لو صَلَّى في النجاسة عالما بالحكم و الموضوع معا ناسيا غير ذاكر، فالأقوى وجوب الإعادة عليه مطلقا، لما عرفت من دلالة الأخبار عليه و ترجيحها على غيرها.

فرع

لو علم بنجاسة شيء فنسى و لاقاه هو أو ثوبه بالرطوبة، ثمّ صَلَّى ثمّ تذكّر أنّه كان نجسا، فالظاهر أنّه من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب عليه الإعادة إلّا فيما إذا تذكّر في الأثناء، لا من باب النسيان حتّى تجب عليه الإعادة مطلقا، و ذلك لأنّ ظاهر الأدلة الواردة في حكم الجاهل إطلاق الحكم و شموله لما إذا كان منشأ الجهل هو تعلق النسيان بنجاسة شيء آخر غير ما صَلَّى فيه.

كما أنّ ظاهر الأدلة الواردة في حكم الناسى اختصاص الحكم بما إذا علم قبل الصلاة بنجاسة ما صلّى فيه لا بنجاسة شيء آخر، و بالجملة فمتعلّق النسيان إنّما هو

(١) الخصال: ٤١٧ ح ٩.

(٢) تقدّم: ص ٤١٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٠

شئ لا يعتبر طهارته في الصلاة، و أمّا البدن و الثوب الذي صلّى فيه فلم يعلم بنجاسة 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 النجاسة له و حصلت الملاقاة بينه و بين البدن أو الثوب بالرطوبة قبله، و بين ما إذا حصلت الملاقاة بعده، و ذلك لعدم تحقّق العلم بنجاسة بدنه أو ثوبه الذي صلّى فيه في زمان أصلاً، فلا يخرج عن مسألة الجهل.

لو لم يكن للمصلّي إلّا ثوب واحد نجس

لو لم يكن للمصلّي إلّا ثوب واحد و كان نجسا و لم يتمكّن من إزالتها عنه و تطهيره، مع مراعاة الوقت، فهل تجب عليه الصلاة عريانا إلّا مع الاضطرار إلى لبسه لضرر أو حرج، أو تتخير بين الصلاة كذلك و بين الصلاة في الثوب النجس، أو يجب عليه خصوص الثاني؟ أقوال:

فمن الشيخ في كتبه كالتهاية و المبسوط و الخلاف، و الحلّى في السرائر، و المحقّق في الشرائع و النافع، و العلّامة في بعض كتبه، و الشهيد هو القول الأوّل «١». و عن المحقّق في المعتمد و العلّامة في بعض كتبه هو الثاني «٢»، و عن كاشف اللثام هو الثالث «٣»، و منشأ الاختلاف بينهم وجود الأخبار المتعارضة في هذا المقام، فيظهر من بعضها الأوّل، و من بعضها الثالث. و الشيخ حمل الطائفة الثانية الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس على

(١) النهاية: ٥٥، المبسوط ١: ٩٠، الخلاف ١: ٤٧٤ مسألة ٢١٨، السرائر ١: ١٨٦، شرائع الإسلام ١: ٥٤، المختصر النافع: ١٩، قواعد الأحكام ١: ١٩٤، الذكرى ١: ١٣٩، الدروس ١: ١٢٧.

(٢) المعتمد ١: ٤٤٥، المنتهى ١: ١٨٢ و ٢٣٩.

(٣) كشف اللثام ١: ٤٥٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣١

صورة الاضطرار إلى لبسه لضرر أو حرج، قال المحقّق في المعتمد - بعد نقل فتوى الشيخ و حمل تلك الأخبار على ذلك - ما حاصله: إنّ هذا التأويل محلّ نظر، و لو قيل بالتخير بينهما لكان حسنا.

أقول: لا - بدّ أولاً - 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 الدالة على وجوب الصلاة عارياً مع عدم الاضطرار:

فمنها: رواية سماعة المروية في الكافي قال: سألته عن رجل يكون في فلاة من الأرض و ليس عليه إلّا ثوب واحد و أجنب فيه و ليس عنده ماء، كيف يصنع؟

قال: «يتيمّم و يصلّى عريانا قاعدا يومئ إيماء» «١»، و رواه الشيخ أيضا، إلّا أنّ المذكور فيما رواه موضع قوله قاعدا، قائما «٢». و منها: رواية محمّد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل أصابته جنابة و هو بالفلاة، و ليس عليه إلا ثوب واحد، و أصاب ثوبه منّي قال: «يتيمّم و يطرح ثوبه فيجلس مجتمعا فيصلّى فيومئ إيماء» «٣». و أمّا الطائفة الثانية الدالة بظاهاها على وجوب الصلاة في الثوب النجس، فمنها: رواية محمد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أجنب في ثوبه و ليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السّلام: «يصلّى فيه، فإذا وجد الماء غسله». قال

(١) الكافي ٣: ٣٩٦ ح ١٥، التهذيب ٢: ٢٢٣ ح ٨٨١ بإسناده عن الكليني، الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ١.
(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) 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.
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٢
الصدوق: و في خبر آخر: «و أعاد الصلاة». و في رواية أخرى له أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله؟
قال عليه السّلام: «يصلّى فيه» «١».

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره و لا يقدر على غسله؟ قال عليه السّلام «يصلّى فيه» «٢».
و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن جعفر عليه السّلام، عن أخيه موسى عليه السّلام قال:
سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة، فأصاب ثوبا نصفه دم أو كلّ دم يصلّى فيه أو يصلّى عريانا؟ قال عليه السّلام: «إن وجد ماء غسله، و إن لم يجد ماء صلّى فيه و لم يصلّ عريانا» «٣».
و منها: رواية محمّد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السّلام: «يصلّى فيه إذا اضطر إليه» «٤».
و منها: ما رواه عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه سئل عن رجل ليس معه إلّا ثوب و لا تحلّ الصلاة فيه، و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمّم و يصلّى، فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة» «٥». و هذا هو الخبر الذي قال

(١) الفقيه ١: ٤٠ ح ١٥٥ و ١٥٦ و ص ١٦٠ ح ٧٥٣، الوسائل ٣: ٤٨٤. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ١-٣.
(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) 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) التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٣، الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٤، الوسائل ٣: ٤٨٥. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٧.
(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.
نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٣
الصدوق بعد نقل رواية الحلبي: و في خبر آخر «و أعاد الصلاة».

ثمّ إنك قد عرفت أنّ المحقّق في المعبر «١» جمع بين هذه الأخبار المتعارضة بالحمل على التخيير، و معناه تخيير المكلف بين الصلاة

عاريا و بين الصلاة في الثوب النجس، و لا- يخفى أن التخيير هنا ليس كالتخيير في الواجب التخييري، بأن يكون هنا أمر واحد متعلق بالشيئين على سبيل التخيير، إذ الأمر فيما نحن فيه دائر بين رعاية شرطية الستر أو مانعية النجاسة في الأمور به بالأمر التعيني و هي الصلاة.

و بعبارة أخرى، الشك هنا في أن متعلق الأمر التعيني هل يتحقق في هذه الصورة بمراعاة الشرط أو يتوقف انطباق عنوان الصلاة على المأتى به؟ على أن لا- تكون واقعة في النجاسة، و لو كان ذلك مستلزما لوقوعها في حال عدم الستر، و من هنا يظهر أن التخيير بين الصورتين بناء عليه تخيير عقلي، إذ لا يخلو إما أن يصلّي المكلف في الثوب النجس، فيلزم عدم مراعاة مانعية النجاسة، أو يصلّي عاريا فيلزم عدم مراعاة شرطية الستر، فليس هنا تخيير شرعي لكي يحتاج إلى البيان.

و من المعلوم أن القول بالتخيير بناء عليه يرجع إلى عدم مانعية النجاسة و عدم شرطية الستر كما هو واضح، و الظاهر أن سؤال الرواة إنما هو عن تعيين أحدهما، كما أن الجواب في كل واحد من الروايات إنما يدل على تعيين أحد الأمرين.

و بالجملة: فالجمع بين تلك الأخبار بهذا النحو ممّا لا يساعده العرف، إذ الدليل الدال على وجوب الصلاة عاريا و إلقاء الثوب، و الدليل الدال على وجوب الصلاة في الثوب النجس، و النهي عن الصلاة عاريا كما في بعض الروايات المتقدمة ممّا لا يمكن القول به، لأنه لا معارضة بينهما، مع أن مرجع الجمع بالحمل على

(١) المعتبر ١: ٤٤٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٤

التخيير إلى كونه جمعا عرفيا، يوجب خروجهما عن التعارض.

و الحقّ إنّه لا محيص عن الجمع بينهما، لما عرفت من الشيخ من حمل الأخبار الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس على ما إذا اضطر إلى لبسه لبرد أو وجود ناظر أو غيرهما، و حمل ما يدل على الصلاة عاريا على صورة عدم الاضطرار (١).

توضيح ذلك، إنّ السند في بعض الروايات المتقدمة الدالة على وجوب الصلاة عاريا ينتهي إلى محمد بن عليّ الحلبي، كما أن السند في بعض الروايات الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس ينتهي إليه (٢) أيضا، و من البعيد إنّه كان قد سأل عن حكم المسألة مرّتين أو مرّات، بل الظاهر أنّه سأل عن الإمام عليه السّلام مرّة واحدة و أجابه عليه السّلام بجواب واحد، فالتعدّد إنما نشأ من تعدّد من روى عنه من الرواة.

و حينئذ فالرواية المشتملة على حكم من أصاب ثوبه الجنابة مع عدم كونه واجدا لغيره، ليست مغايرة للرواية المشتملة على حكم من أصاب ثوبه المنفرد البول، بل الظاهر أنّهما رواية واحدة، كما يدل على ذلك روايته الأخيرة المشتملة على حكم من أصاب ثوبه المنفرد جنابة أو بول.

و لا يخفى أن وجوب الصلاة في الثوب النجس قد قيّد في هذه الرواية بما إذا كان المصلّي مضطرا إلى لبسه لبرد أو غيره، إذ ليس المراد من الاضطرار، الاضطرار الحاصل من قبل الصلاة، لكونها مشروطة بستر العورة، إذ كان ذلك مفروض السؤال، فلا يحتاج إلى التكرار، فالمراد منه هو الاضطرار الطارئ مع قطع النظر عن اعتبار الستر في صحة الصلاة.

و حينئذ فهذه الرواية تكون شاهدة للجمع بين الروايات التي رواها محمد بن

(١) الاستبصار ١: ١٦٩، الخلاف ١: ٤٧٦ ذ مسألة ٢١٨.

(٢) راجع الوسائل ٣: ٤٨٤-٤٨٧. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ١ و ٧، و ب ٤٦ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٥

علّي الحلبي، التي قد عرفت أنّها رواية واحدة، و لعلّ الوجه في إطلاق الحكم بوجوب الصلاة عاريا في روايته الاولى، هو أنّ مفروض السؤال كون الرجل في فلاة 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 موثقة سماعه المتقدمة التي حكم فيها بوجوب الصلاة عريانا إنّما هي واردة فيما إذا كان الرجل في فلاة من الأرض كبعض روايات الحلبي، و قد عرفت أنّه في هذه الصورة لا يتحقّق الاضطرار غالبا.

فانقح أنّ طريق الجمع بين الروايات المتقدمة المتعارضة بعد التأمل فيها هو ما اختاره الشيخ في مقام رفع المعارضة بينها، من وجوب الصلاة عاريا فيما إذا لم يتحقّق الاضطرار إلى لبسه لبرد أو ناظر أو غيرهما، كما أنّه ممّا ذكرنا من أنّ كثيرا من الروايات الواردة في هذا المقام ينتهي سندها إلى محمّد بن علي الحلبي، و ذلك يدلّ على كونها رواية واحدة، ظهر أنّه لا مجال لدعوى التواتر أو الاستفاضة، و التقديم بسببه في إحدى الطائفتين.

ثمّ إنّّه قد يستدلّ على وجوب الصلاة في الثوب النجس مطلقا بوجه عقلي، و هو إنّ الطهارة معتبرة فيما يكون ساترا، و بعبارة أخرى يعتبر في صحّة الصلاة أمران: ستر العورة، و كون الساتر فاقدًا للنجاسة، فشرطيّة الستر كالأصل بالنسبة إلى اعتبار الطهارة، فإذا تعذّر مراعاة وصف الساتر، فلا يترك لأجله أصل الستر على ما هو مقتضى حكم العقل في كل موصوف و صفه كانا مطلوبين، و تعذّر مراعاة الوصف و جوابه يظهر ممّا قدّمنا ذكره، من أنّ الطهارة معتبرة في الساتر لا بما هو ساتر، بل بما هو لباس للمصلّي.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٦

و بعبارة أخرى هي معتبرة فيما يلبسه المصلّي سواء كان ساترا أم لا، و قد عرفت أيضا أنّ الطهارة أمر عدمي، لا معنى لأن تكون شرطا للصلاة، بل النجاسة التي هي أمر وجودي تكون مانعة عن صحّتها، فالأمر دائر بين رعايته شرطيّة الستر و بين رعايته مانعية النجاسة، بترك الصلاة في الثوب النجس.

و من المعلوم إنّّه ليس للعقل سبيل إلى ترجيح أحد الطرفين و الحكم بتعيينه، فلا بدّ من التوقف حتى يعلم ما هو المقدم في نظر الشارع، و قد عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام هو الحكم بوجوب الصلاة عاريا، إلّا فيما إذا اضطر إلى لبس الثوب.

ثمّ إنّّه قد يقال بعدم إمكان حمل رواية علّي بن جعفر عليه السلام المتقدمة الدالة على وجوب الصلاة في الثوب الذي نصفه أو كلّه دم و النهي عن الصلاة عريانا- على صورة الاضطرار إلى لبس ذلك الثوب، لبرد أو وجود ناظر، كما حملها الشيخ على ذلك، و وجهه أنّ موردها ما كان الرجل عريانا فوجد ثوبا بذلك الوصف، و ظاهرها عدم كونه مضطرا إلى لبسه، و المفروض إنّّه قد حكم فيه بوجوب الصلاة في الثوب النجس، فلا مجال للحمل على صورة الاضطرار.

و لكن فيه مضافا إلى أنّ هذا الاشكال كما ينافي الحمل على صورة الاضطرار، و التفصيل بينها و بين غيرها كما اختاره الشيخ «١»، كذلك ينافي ما استحسسه المحقّق في المعتبر من الحمل على التخيير «٢»، لما عرفت من اشتمالها على النهي عن الصلاة عريانا. نعم يناسب القول المستحدث في القرون الأخيرة الذي اختاره كاشف اللثام،

(١) المبسوط ١: ٩٠-٩١، الخلاف ١: ٤٧٤، النهاية: ٥٥.

(٢) المعتبر ١: ٤٤٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٧

و تبعه جماعة ممن تأخّر عنه «١»، و هو وجوب الصلاة في الثوب النجس مطلقا، فيصير مضمون الرواية معرضا عنه غير معمول به ظاهرا، بأنّ هذا المعنى لا يوجب صراحة الرواية و خصوصيتها في غير صورة الاضطرار، فلا تكون آية عن حمل الشيخ، و إن كان

حملها على ذلك أبعد من حمل سائر الروايات الدالة على وجوب الصلاة في الثوب النجس كما لا يخفى. هذا، و لو فرضنا عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المتعارضة، بنحو يخرجها عن التعارض، فاللازم الرجوع إلى المرجحات المذكورة في أخبار الترجيح «٢»، وقد قررنا في محلّه أنّ أولها هي الشهرة في الفتوى، ولا ريب في أنّها موافقة للروايات الدالة على وجوب الصلاة عريانا، كما يدلّ عليه فتوى الشيخ و من بعده إلى زمان المحقّق. فالواجب بناء عليه الأخذ بها أيضا، و الحكم بوجوب الصلاة عاريا، و كفيته صلاة العارى من حيث القيام أو القعود، و من حيث الإيماء أو الركوع و السجود ما عرفت سابقا فراجع.

لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين

لو كان له ثوبان يعلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين، و لم يتمكّن من غسل أحدهما، فمقتضى القاعدة وجوب الصلاة في كليهما، لأنّه يتمكّن من مراعاة الستر و الطهارة المعتبرة في الثوب بالصلاة في كل منهما مرّة. غاية الأمر أنّه لا- يتمكّن من الامتثال التفصيلي فيسقط، و لا يجب عليه حينئذ أزيد من الامتثال العلمى الإجمالى، كما هو الشأن في جميع موارد العلم الإجمالى،

(١) كشف اللثام ١: ٤٥٥، الحدائق ٥: ٣٥٢، مفتاح الكرامة ١: ١٨٢، العروة الوثقى ١: ٧٦ مسألة ٤.

(٢) الكافي ١: ٦٧ ح ١٠، و ج ٧: ٤١٢ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٨

و يدلّ على ذلك مضافا إلى أنّه مقتضى القاعدة كما عرفت ما رواه الصدوق في الصحيح عن صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام 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: «يصلّى فيهما جميعا» (١).

هذا، و صرح الحلّي في محكّي السرائر بوجوب الصلاة عاريا على طريقة صلاة العارى، و زعم أنّه مقتضى الاحتياط، و سيجىء نقل عبارته، و يظهر من الشيخ في الخلاف وجود القائل بهذا القول في عصره و قبله «٢»، كما أنّه يظهر من مسبوته وجود رواية على هذا المضمون «٣»، و لكّنه قدس سرّه أفتى فيهما بوجوب الصلاة فيهما جميعا.

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: يصلّى في كل واحد منهما على الانفراد و جوبا، و قال بعض منهم: ينزعهما و يصلّى عريانا، و هذا الذى يقوى في نفسى و به أفتى، لأنّ المسألة 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 جميعا تبين و تيقّن بعد فراغه من الصلاتين معا أنّه قد صلّى في ثوب طاهر.

قلنا: المؤثّرات في وجوه الأفعال تجب أن تكون مقارنة لها لا متأخرة عنها، و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، و هذا يجوز عند افتتاح كل صلاة من الصلاتين إنّه نجس، و لا يعلم أنّه طاهر عند افتتاح كل صلاة،

(١) الفقيه ١: ١٦١ ح ٧٥٧، التهذيب ٢: ٢٢٥ ح ٨٨٧، الوسائل ٣: ٥٠٥. أبواب النجاسات ب ٦٤ ح ١.

(٢) الخلاف ١: ٤٨١.

(٣) المبسوط ١: ٩١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٣٩

فلا يجوز أن يدخل في الصلاة إلا بعد العلم بطهارة ثوبه و بدنه، لأنه لا يجوز أن يستفتح الصلاة، و هو شاك في طهارة ثوبه، و لا يجوز أن تكون صلاته موقوفة على أمر يظهر فيما بعد، و أيضا كون الصلاة واجبة 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 الحاجة من نقل كلامه قدس سره «١»، و لا يخفى ما فيه:

أمّا أولاً: فلأن الظاهر من قوله: و دليل الإجماع منفي، أن الدليل المتصور منحصر بالإجماع، و هو غير موجود في المسألة، مع أن الواضح عدم اختصاص الدليل بالإجماع المفقود فيها، لما عرفت من دلالة الرواية الصحيحة المتقدمة على حكم المسألة. و أمّا ثانياً: فلأنه لو سلّمنا انحصار الدليل بالإجماع المفقود لعدم حجّية خبر الواحد كما هو مراده، فلا نسلم أنه بعد فقد الإجماع يجب الرجوع إلى الاحتياط، فمن المحتمل أن يكون الواجب هو الرجوع إلى أصالة البراءة.

و أمّا ثالثاً: فلأنه لو سلّمنا أن الواجب بعد فقد الإجماع هو الرجوع إلى أصالة الاحتياط، لكن لا نسلم أن مقتضاها وجوب الصلاة عارياً، بل الظاهر أن الاحتياط يقتضى وجوب الصلاة فيهما جميعاً، لأن ما أجاب به عن قول القائل بأن الاحتياط يوجب الصلاة فيهما على الانفراد، من أن المؤثرات في وجوه الأفعال، لا يخلو من الإشكال.

لأنه إن أراد بذلك أن المؤثر في صيرورة الصلاة واجدة للمصلحة الموجبة لتعلق الأمر هي طهارة المصلّي بما يلبسه، فهو و إن كان مسلماً، إلا أن من الواضح

(١) السرائر ١: ١٨٤-١٨٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٠

عدم كونها متأخرة عنها بل مقارنته لها، غاية الأمر أن العلم بوقوعها مع الطهارة متأخر عنها كما لا يخفى. و إن أراد بذلك أن المؤثر في ذلك هو العلم بوقوع الصلاة مع الطهارة المعتبرة فيها كما يدل عليه قوله: و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضة أن يقطع على ثوبه بالطهارة، فهو و إن كان تحققه موقوفاً على الصلاة في كليهما فيتأخر تحققه عنها، إلا أن الظاهر عدم الدليل على اعتبار العلم بالطهارة، بل المعتبر نفسها، و بعبارة أخرى هي شرط واقعي لا علمي.

و إن أراد بذلك أن المؤثر هو قصد امتثال الأمر المتعلق بالصلاة مع الطهارة، لأنها من الأمور العبادية التي يشترط في صحتها قصد الأمر المتعلق بها، و بدونه تكون بلا حسن و مصلحة، و حينئذ فمع الشك في طهارة الثوب عند الشروع لا يتمشى منه قصد الامتثال، لعدم العلم بتعلق الأمر بالصلاة في هذا الثوب.

ففيه: أن الواضح أن الداعي له إلى الإتيان بهما جميعاً ليس إلا الأمر المتعلق بالصلاة، إذ المفروض عدم كونه مرئياً في فعلهما، غاية الأمر إنه لا يعلم بأن الامتثال هل تحقق بالصلاة التي فعلها أولاً أو أن المحصل له هو ما أتى به ثانياً، و لا دليل على اعتبار هذا العلم في تحققه، بل الظاهر أنه لا فرق في تحقق الإطاعة بين الامتثال العلمي التفصيلي و بين الامتثال العلمي الإجمالي، فيما إذا كان متمكناً من الأول أيضاً، لو لا- أن العبادات محتاجة في كفيّتها إلى ثبوت الإذن من الشارع، و لم يرد في صورة التمكّن من الامتثال العلمي التفصيلي الإذن، و التخيير بينه و بين الآخر.

و بالجملة: فقصد الأمر المعتبر في صحة العبادة لا ينحصر تحققه بما إذا علم بالمأمور به تفصيلاً كما عرفت، هذا كله فيما إذا تمكّن المكلف من الصلاة في الثوبين جميعاً، و قد عرفت أن الأقوى وجوبها فيهما.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤١

و أمّا إذا لم يتمكّن إلا من الصلاة في أحدهما لضيق الوقت، فالظاهر أن المسألة مبتنية على المسألة السابقة، و هي ما لو انحصر ثوبه في

النجس، فإن قلنا بأن الواجب في تلك المسألة هي الصلاة في الثوب النجس كما اختاره كاشف اللثام «١»، و تبعه جمع من مقاربي عصرنا، منهم: السيد قدس سرّه في العروة «٢»، فيجب عليه هنا الصلاة في أحد الثوبين الذي لا يعلم بنجاسته بطريق أولى كما لا يخفى. و إن قلنا بأنه يجب عليه في تلك المسألة الصلاة عاريا، كما قويناه تبعا للشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله «٣»، فالظاهر أن الواجب عليه في مسألتنا هذه أيضا ذلك.

و توهم «٤» ثبوت الفرق بين المقامين بأن الأمر هناك دائر بين الصلاة فاقدا للستر و للمانع، و بين الصلاة واجدا لهما معا قطعاً، للعلم بنجاسة الثوب المنحصر، و هنا دائر بين الصلاة فاقدا للشرط قطعاً، و بينها واجدا للمانع احتمالا.

و بعبارة أخرى، الأمر في المسألة السابقة كان دائرا بين المخالفة القطعية للأمر المنجز المعلوم بترك ما هو شرط للمأمور به يقينا، و بين المخالفة القطعية له بإتيانه واجدا للمانع كذلك، و هنا دائر بين المخالفة القطعية له بترك ما هو شرط له، و بين المخالفة الاحتمالية بإيقاع الصلاة في الثوب الذي شك في طهارته، و لا ريب أن الترجيح مع الثاني، كما يحكم به العقل قطعاً.

مندفع بأن الكلام إنما هو في مقام تعلق الأمر، و أنه هل تعلق أمر المولى فيما إذا لم يمكن مراعاة الشرط و المانع معا بالصلاة مع رعاية الشرط، أو بها مع خلوها عن المانع، و إن كانت فاقدة للشرط؟ و قد دلت الأخبار المتقدمة في المسألة السابقة على

(١) كشف اللثام ١: ٤٥٥.

(٢) العروة الوثقى ١: ٧٦ مسألة ٤.

(٣) المبسوط ١: ٩٠ - ٩١، الخلاف ١: ٤٧٤، النهاية: ٥٥.

(٤) الظاهر هو الحاج آقا رضا الهمداني رحمه الله في كتاب الطهارة من مصباح الفقيه ص ٦٢٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٢

ترجيح مانعيه النجاسة، لقوتها على شرطية الستر.

و حينئذ فلو قلنا بوجوب الصلاة في الثوب فيما نحن فيه، فمرجه إلى اكتفاء المولى بمحتمل الصلاتية، إذ على تقدير نجاسة الثوب واقعا لا تتحقق الصلاة أصلا، فاللازم أن يقال بكفاية الشك في تحقق الامتثال، مع عدم وجود ما يحزره كما هو المفروض، و هو مما يحكم ببداهه خلافه العقل، إذ مرجعه إلى عدم كون الصلاة مطلوبة للمولى، و مأمورا بها بالأمر المنجز كما هو واضح.

و بالجملة: فالصلاة في الثوب الذي شك في طهارته مع عدم إحرازها بالأصل، لفرض كونه من أطراف العلم الإجمالي، كالصلاة فيما علم نجاسته من حيث عدم تحقق الامتثال المعتبر في سقوط الأمر، و حيث إنه قد علم من الأخبار المتقدمة ترجيح جانب المانع على جانب الشرط، فالواجب عليه هنا أيضا الصلاة عاريا فتدبر.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٣

المقدمة الخامسة في مكان المصلى

إشارة

اعلم أنه لا يعتبر في مكان المصلى شيء وجودي أو عدمي، مثل ما يعتبر في لباسه من الأوصاف الوجودية و العدمية، على ما عرفت تفصيله، نعم يعتبر فيه أن يكون التصرف فيه مباحا للمصلى، و لكنّه لم يرد فيه نصّ بخصوصه، بل الوجه في اعتباره هو ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بغير إذنه، بضميمة استحالة اجتماع الأمر و النهي.

و نحن و إن حَقَّقنا جوازَه فيما هو محلُّ النزاع في المسألة الأصولية إلَّا أنَّكَ عرفت أن ذلك لا ينافي القول ببطلان العبادة فيما إذا اتحدت مع عنوان محَرَّم في الخارج، لعدم صلاحية ما يكون مَبغوضاً للمولى بالفعل للتقرب به إليه.

نعم يختص ذلك بما إذا كانت الحرمة منجزة على المكلف، و أمَّا في غير هذه الصورة فلا مانع من وقوع العبادة على وجهها، لعدم كونها مَبغوضة فعلاً. ثمَّ إنَّ التعبير بأنَّه يعتبر أن لا يكون مكان المصلِّي مَغصوباً كما في بعض الكلمات «١»، لا

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٨١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٤

يشمل جميع صور المسألة، لما عرفت من أن الغصب يعتبر فيه الاستيلاء، و لو لم يتحقق تصرّف أصلاً، و الملاك هو التصرّف في مال الغير بغير إذنه، و لو لم يكن هنا استيلاء، إذ هو الذي يتحد مع أكوان الصلاة كما هو واضح.

ثمَّ إنَّه جرت عاداتهم في هذا المقام على التعرض لمسألتين، و إن لم يكن لهما ربط به بكثير، و نحن أيضاً نتعرض لهما في هذا الباب تبعاً لهم فنقول:

المسألة الأولى: حكم تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة

المشهور بين قدماء الأصحاب إنَّه لا يجوز تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة، و لا صلاتها بحدائنه، بأن تكون عن يمينه أو يساره، و هم بين مصرّح بأنَّه لا يجوز ذلك «١» الذي يظهر منه البطلان، لكون النواهي الواردة في بيان كفيات العبادات و المعاملات إرشادات إلى فساد العبادة و المعاملة، و بين من صرّح بالبطلان «٢»، و المشهور بين المتأخرين هو القول بالكراهة «٣».

و لا يخفى أن الأخبار الواردة في هذه المسألة كثيرة، و الرواة من أصحاب الأئمة عليهم السّلام الذين سألوهم عن حكمها أيضاً كثيرون، بحيث ربما يبلغ عددهم إلى ثلاثة عشر أو أربعة عشر، و هم بين من يروى عنه أزيد من رواية واحدة، و بين من له رواية واحدة فقط.

أمَّا الطائفة الأولى فمنهم: جميل بن درّاج، و قد روى عنه ثلاث روايات:

(١) الكافي في الفقه: ١٢٠، الغنية: ٨٢، المهذب: ١: ٩٨.

(٢) المقنعة: ١٥٢، النهاية: ١٠٠-١٠١، الوسيلة: ٨٩.

(٣) السرائر: ١: ٢٦٧، شرائع الإسلام: ١: ٧١، المعتمد: ٢: ١١٠، نهاية الأحكام: ١: ٣٤٩، القواعد: ١: ٢٨، التحرير: ١:

٣٣، الذكري: ٣: ٨٢، البيان: ١٣٠، جامع المقاصد: ٢: ١٢٠، الدروس: ١: ١٥٣، مدارك الأحكام: ٣: ٢٢١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٥

منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن الحسين، عن ابن فضال، عمّن أخبره، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السّلام في الرجل يصلّي و المرأة بحذاه أو إلى جنبه قال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس» «١».

و منها: ما رواه أيضاً عن يعقوب بن يزيد، عن ابن فضال، عمّن أخبره، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السّلام في الرجل يصلّي و المرأة تصلّي بحذاه قال: «لا بأس» «٢».

و الظاهر أنّهما رواية واحدة، بمعنى أن الراوى و هو جميل سأل الإمام عليه السّلام عن حكم المسألة مرّة واحدة، و أجابه عليه السّلام بجواب واحد، و هل الحكم بعدم البأس مطلقاً، أو يكون مقيداً بما إذا كان سجودها مع ركوعه؟ الظاهر هو الثاني، لأنَّه إذا دار الأمر

بين الزيادة السهوية، و النقيصة السهوية، يكون الترجيح مع الثاني، على ما يحكم به العرف.

و يؤيد ذلك- أى كون الصادر من الإمام عليه السّلام هو الثاني- ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن عمن «٣» رواه، عن أبي عبد الله عليه السّلام فى الرجل يصلّى و المرأة تصلّى بحذاءه أو إلى جانبه فقال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس» «٤».

ثمّ لو فرض كونهما روايتين، فالواجب تقييد الرواية الثانية بالأولى، و حملها على ما إذا كان سجودها مع ركوعه، و لا وجه لحمل الرواية الأولى على استحباب تأخر المرأة عن الرجل فى الصلاة بذلك المقدار. و بالجمله فلا يصح جعل الرواية الثانية حجّة على جواز صلاتها بحذاءه أو إلى أحد جانبيه بنحو الإطلاق.

(١) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨١، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٤، الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٢٣٢ ح ٩١٢، الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٦.

(٣) يحتمل قويا أن يكون المراد بمن روى عنه ابن بكير هو جميل، إذ لو كان المراد به هو زرارَةَ 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) الكافي ٣: ٢٩٩ ح ٧، الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٦

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «لا بأس أن تصلّى المرأة بحذاء الرجل و هو يصلّى، فإنّ النبى صلّى الله عليه و آله كان يصلّى و عائشة مضطجعة بين يديه و هى حائض، و كان صلّى الله عليه و آله إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد» «١».

و هذه الرواية و إن كان ظاهرها جواز صلاة المرأة بحذاء الرجل، و لا يمكن حملها على ما إذا كان سجودها مع ركوعه، كما فى الرواية الأولى، لمنافاتها معها، إذ هذه الرواية تدلّ على عدم البأس فيما إذا صلّت المرأة بحذاء الرجل أى فى مقابلة و أمامه، و هى تدلّ على ثبوت البأس فيما إذا لم تكن متأخرة عنه بذلك المقدار المذكور فيها، إلّا أنّ ذيل الرواية المشتمل على التعليل المذكور، ربما يدل على صدورها تقيّة، لغرابته فى نفسه كما لا يخفى.

مضافا إلى عدم صلاحيته للعلة للحكم المذكور فى الصدر، لأنّ مورد الحكم صلاة المرأة بحذاء الرجل، و هو يصلّى، و بعبارة أخرى مورده هو ما إذا صلّى كلاهما معا، و مقتضى التعليل جواز صلاة الرجل و المرأة بين يديه و هى لا تصلّى، مع أنّ الحكم بعدم البأس إنّما جعل فى الصدر محمولا لصلاة المرأة بحذاء الرجل، و التعليل يدل على جواز صلاة الرجل و لو كانت بحذاءه امرأة. هذا، مضافا إلى أنّ طريق الصدوق إلى الجميل وحده ممّا لا يعلم صحته.

فيظهر من ذلك أنّ الاستفادة من مجموع ما رواه الجميل عن أبي عبد الله عليه السّلام هو عدم البأس فيما إذا كان سجودها مع ركوعه، و المراد به يحتمل أن يكون ما إذا كان رأس المرأة فى حال السجود محاذيا لرأس الرجل فى حال الركوع، أى كانت متأخرة عنه بهذا المقدار، و يحتمل أن يكون المراد وقوع رأسها فى حال السجود

(١) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٩، الوسائل ٥: ١٢٢. أبواب مكان المصلّى ب ٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٧

محاذيا لأول جزء من بدن الرجل، أى يجب التأخر بهذا المقدار.

و من تلك الرواة محمّد بن مسلم، و له أيضا ثلاث روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن الحجال، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلّي 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 يصلّي في زاوية الحجره و امرأته أو ابنته تصلّي بحذاءه في الزاوية الأخرى؟ قال: «لا ينبغي له ذلك فإن كان بينهما شبر أجزاء. يعني إذا كان الرجل متقدّما على المرأة بشبر» (٢).

و الظاهر أنّ المراد ب «لا- ينبغي» البطالان لا- الكراهة، كما أنّ الظاهر أنّ لفظ شبر بالشين المعجمه و الباء الموحّده تصحيف الستر بالسین المهملة و التاء المثناة من فوق، إذ من البعيد أن تكون الحجره بالغه في الضيق إلى حدّ يكون الفاصل بين الشخصين الواقعين في زاويتيها مقدار شبر واحد.

و بناء على ما ذكرنا يكون مضمون الروايتين أمرا واحدا، و هو اعتبار الستر بينهما في صحه صلاتهما، و يؤيد ذلك- و هو كون الشبر تصحيف- ما رواه في السرائر نقلا- عن نوادر أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن المفضل، عن محمد الحلبي قال: سألته عن الرجل يصلّي في زاوية الحجره و ابنته أو امرأته تصلّي بحذاءه في الزاوية الأخرى؟ قال: «لا ينبغي ذلك إلّا أن يكون بينهما ستر فإن كان بينهما ستر أجزاء» (٣).

(١) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨٠، الوسائل ٥: ١٢٩. أبواب مكان المصلّي ب ٨ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٥، الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١.

(٣) السرائر ٣: ٥٥٥، الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلّي ب ٨ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٨

ثمّ إنّ قوله «يعني 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 فضالّه، عن العلاء، عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصلّيان جميعا؟ فقال: «لا و لكن يصلّي الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة» (١) و رواهما أي الأخيرتين منضمّة في الكافي عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن العلاء، عن محمد بن مسلم (٢).

و من تلك الرواه علي بن جعفر، و له أربع روايات:

منها: ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي الضحى و أمامه امرأة تصلّي بينهما عشرة أذرع؟ قال: «لا بأس ليمض في صلاته» (٣).

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبي قتاده جميعا، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام في حديث قال:

سألته عن الرجل يصلّي في مسجد حيطانه كوى (كواء خ ل) كله قبلته و جانباه و امرأته تصلّي حياله يراها و لا تراه؟ قال عليه السلام: «لا بأس» (٤).

قال في الوافي: الكواء ممدودا و مقصورا جمع الكوة بالتشديد و هي الروزنه (٥).

أقول: الظاهر أنّ مورد السؤال هو أن يصلّي الرجل في مسجد حيطانه كذا

(١) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٧، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٢، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤.

(٣) قرب الإسناد: ١٧٤ ح ٧٧٤، الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّى ب ٧ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٣٧٣ ح ١٥٥٣، مسائل عليّ بن جعفر: ١٤٠ ح ١٥٩، الوسائل ٥: ١٢٩. أبواب مكان المصلّى ب ٨ ح ١.

(٥) الوافي ٥: ٤٧٨ ح ٦٣٩٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٤٩

و المرأة تصلّى في خارج المسجد و إلّا لا يكون لذكر كيفية الحيطان وجه كما لا يخفى.

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن محمد بن مسعود العياشي، عن جعفر بن محمد، عن العمركي، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلّى و هي تحسب أنّها العصر هل يفسد ذلك على القوم؟ و ما حال المرأة في صلاتها معهم و قد كانت صلّت 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 هي تحسب أنّه يصلّى العصر مع أنّه 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 علي بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلّى في مسجد قصير الحائط و امرأة قائمة تصلّى بحياله و هو يراها و تراه؟ قال: «إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس» (٢).

و المستفاد من مجموع ما رواه علي بن جعفر اعتبار وجود الحائط بينهما، سواء كان طويلا أو قصيرا، و سواء كان ذا روزنة أو غيره، فيما إذا رأى الرجل المرأة أو رأى كلّ منهما صاحبه كما في الرواية الثانية و الأخيرة.

و من تلك الرواة زرارة و له ثلاث روايات:

منها: ما رواه محمّد بن إدريس في آخر السرائر نقلا- من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قلت له: المرأة و الرجل يصلّى كل واحد منهما قبالة

(١) التهذيب ٢: ٢٣٢ ح ٩١٣، و ص ٣٧٩ ح ١٥٨٣، الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلّى ب ٩ ح ١.

(٢) قرب الاسناد: ١٧٦ ح ٧٩١، الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلّى ب ٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٠

صاحبه؟ قال: نعم إذا كان بينهما قدر موضع رحل» (١). قال في الوافي: أراد بالرحل رحل البعير و هو الذي يكون له كالسرج للفرس (٢).

و منها: ما رواه أيضا عن كتاب حريز، عن زرارة قال: قلت له: المرأة تصلّى بحيال زوجها؟ فقال: «تصلّى بإزاء الرجل إذا كان بينها و بينه قدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعدا» (٣). و رواه الصدوق في الفقيه بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام (٤) من دون ذكر السؤال مع حذف قوله: «تصلّى بإزاء الرجل» من الجواب و إضافة كلمة «لا بأس» إلى آخره.

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن علي بن محبوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السّلام قال:

سألته عن المرأة تصلّى عند الرجل؟ فقال: «لا تصلّى المرأة بحيال الرجل إلّا أن يكون قدّامها و لو بصدره» (٥).

و من تلك الرواة أبو بصير، و له أيضا ثلاث روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم، عن علي، عن درست، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السّلام

قال: سألته عن الرجل و المرأة يصليان معا في المحمل؟ قال: «لا و لكن يصلّي الرجل و تصلّي المرأة بعده» «٦».
و مضمونها من حيث السؤال و الجواب موافق لإحدى روايات محمد بن مسلم المتقدمة.

(١) السرائر ٣: ٥٨٦، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١٢.

(٢) الوافي ٥: ٤٧٣ ح ٦٣٨٠.

(٣) السرائر ٣: ٥٨٧، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١٣.

(٤) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٨ و فيه: «قدر ما يتخطّى».

(٥) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨٢، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٥، الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّي ب ٦ ح ٢.

(٦) التهذيب ٥: ٤٠٣ ح ١٤٠٤، الوسائل ٥: ١٣٢. أبواب مكان المصلّي ب ١٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥١

و منها: ما رواه أيضا عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حسين بن عثمان، عن الحسن الصيقل، عن ابن مسكان، عن أبي بصير هو ليث المرادي قال: سألته عن الرجل و المرأة 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 و آله ذراعا، و كان يضعه بين يديه إذا صلى يستره ممّن يمرّ بين يديه» «١».
قال في الوافي: أريد بالرحل رحل البعير، و أريد بطوله ارتفاعه من الأرض «٢»، أعنى السمك، و يحتمل قريبا بقربنة الذيل أن يكون المراد بقوله: «إلا أن يكون». وجود حائل بينهما كان طوله شبرا أو ذراعا، كما أنه يحتمل أن يكون المراد تقدّم الرجل على المرأة بهذا المقدار. و هذا الاحتمال يجرى في الرواية الاولى، و كذا الثانية ممّا رواه زرارة.

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 و المرأة يصليان جميعا في بيت المرأة عن يمين الرجل بحذاء؟ قال: «لا حتّى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه» «٣» و الظاهر اتحادها مع الرواية الثانية كما لا يخفى.

و أمّا الطائفة الثانية من الرواة الذين رووا رواية واحدة:

فمنهم: عمّار، فقد روى الشيخ عن محمد أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق، عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّي و بين يديه امرأة تصلّي؟ قال: «لا يصلّي حتّى يجعل بينه و بينها أكثر من عشرة أذرع و إن كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه و بينها مثل ذلك

(١) التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٦، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٣.

(٢) الوافي ٥: ٤٨١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٨، الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٣، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٢

فإن كانت تصلّي خلفه فلا بأس و إن كانت تصيب ثوبه و إن كانت المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت» «١».

و منهم: إدريس بن عبد الله القميّ، فروى في الكافي عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن إدريس بن عبد الله القميّ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و بحiale امرأة قائمة على فراشها جنبته؟ فقال: «إن كانت قاعدة فلا يضرك و إن كانت تصلّي فلا» «٢». و ليس المراد بقوله: «قاعدة» الجلوس في مقابل القيام، بل المراد عدم

الاشتغال بالصلاة و القعود عنها، بقرينة قوله: «و إن كانت تصلّي».

و منهم: عبد الرحمن بن أبي عبد الله، فروى في الكافي عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن أبان بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و المرأة بحذاء عن يمينه أو عن يساره؟ فقال:
«لا بأس به إذا كانت لا تصلّي» (٣).

و منهم: عبد الله بن أبي يعفور، فروى الشيخ بإسناده عن سعد، عن سندی بن محمد البرّاز، عن أبان بن عثمان، عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلي و المرأة إلى جنبي و هي تصلّي؟ قال: «لا إلا أن تتقدّم هي أو أنت و لا بأس أن تصلّي و هي بحذاءك جالسة أو قائمة» (٤).

و منهم: معاوية بن وهب، فروى الصدوق عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سأله

(١) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩١١، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٦، الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّي ب ٧ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩١٠، الوسائل ٥: ١٢١. أبواب مكان المصلّي ب ٤ ح ١، وفيه:

«جنبه».

(٣) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٢، الوسائل ٥: ١٢١. أبواب مكان المصلّي ب ٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٩، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٣

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 السلام- 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: محمد الحلبي، و قد تقدّم نقل روايته أيضا في ضمن ما رواه محمد 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 السلام 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 محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن

علي بن مهزيار، عن فضالة، عن أبان، عن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنما سمّيت مكّة بكّة لأنّه بيكّ 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 عمدة أدلّة الجواز هي إحدى روايات جميل المتقدّمة و هي ما تدلّ على جواز صلاة الرجل و المرأة تصلّي

بحذاء على الإطلاق، و يؤيّدها

(١) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٧، الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٧.

(٢) الفقيه ١: ٢٥٩ ح ١١٧٨، الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٩.

(٣) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ١، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١١.

(٤) علل الشرائع: ٣٩٧ ب ١٣٧ ح ٤، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٤

خبر عيسى بن عبد الله القمي حيث إنه سأل الصادق عليه السلام عن امرأة صلّت مع الرجال و خلفها صفوف و قدّامها صفوف؟ قال عليه السلام: «مضت صلاتها و لم تفسد على أحد و لا تعيد».

هذا، و لكنك عرفت فيما تقدّم أنه ليس للجميل روايات متعدّدة، بل الظاهر أنّ هذا الخبر الذي يدل على الجواز بنحو الإطلاق هو ما يدل على الجواز، مقيدا بأن يكون سجودها مع ركوعه، لترجيح احتمال النقيضة السهوية على احتمال الزيادة السهوية عند العرف، فالواجب الأخذ بما يدل على الجواز مقيدا بذلك القيد المذكور، و قد عرفت أيضا أنّه لو قلنا بتعدّدهما فالواجب أيضا تقييد إطلاقها بالصورة المذكورة، و لا وجه لحمل الآخر على الاستحباب.

و أمّا خبر عيسى بن عبد الله، فليس بمنقول في الكتب المعدّدة لجمع الأخبار الواردة عن النبي صلّى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام، إذ كل ما تتبعنا في مظانه لم نظفر به، نعم هو مذكور في بعض الكتب الفقهية «١»، فلا يصلح شيء من هاتين الروايتين للاستناد إليه للقول بالجواز.

و الرواية الأخيرة من روايات جميل و إن كان ظاهرها الجواز بنحو الإطلاق، إلّا أنّك عرفت الإشكال فيها من حيث اشتمالها على التعليل المذكور، و حينئذ فلم تبق في المسألة إلّا طائفتان من الأخبار، فطائفة تدلّ على المنع مطلقا، مثل رواية إدريس بن عبد الله، و رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمتين، و غيرهما ممّا تقدّم. و طائفة تدلّ على التفصيل على اختلافها كأكثر الروايات المتقدمة.

ثمّ لا يخفى أنّ ما يدل منها على اعتبار الحاجز بينهما كأكثر ما رواه محمد بن مسلم، و بعض روايات عليّ بن جعفر، و رواية الحلبي، لا يصادم الإطلاقات

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ١٧٩، جواهر الكلام ٨: ٣٠٦، كشف اللثام ٣: ٢٨٠، رياض المسائل ٣: ٢٥٩.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ١، ص: ٤٥٥

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٥

المانعة، لأنها مفروضة فيما إذا لم يكن بينهما حاجز، أو ستر، أو جدار، فمدلولها من حيث إطلاق المنع واحد، و حينئذ فيدور الأمر بين حمل النهي في الطائفة الأولى على الكراهة، لصراحة الطائفة الثانية في الحكم بالجواز و عدم التحريم مقيدا بالقيود المذكورة فيها، و ظهور الأولى في الحكم بالتحريم على الإطلاق، فتحمل على الكراهة، و يقال: بكراهة الصلاة فيما إذا كان بينهما شبر، أو ذراع، أو موضع رحل، أو أكثر من عشرة أذرع.

و يحتمل اختلاف القيود على اختلاف مراتب الكراهة، ففيما إذا كان بينهما أكثر من عشرة أذرع، تكون الصلاة واجدة لمنقصة ضعيفة، و حازرة قليلة بخلاف ما إذا كان بينهما موضع رحل، أو ذراع، فالكراهة فيها أشدّ، و المنقصة و الحازرة أزيد، و تشتدّ و تزيد إلى أن تبلغ إلى مقدار شبر، و بين إبقائها على حالها من إطلاق النهي.

و الحكم بأنّ المراد ممّا ورد من التفاصيل في الطائفة الثانية هو أن يكون الرجل متقدّما على المرأة بذلك المقدار المذكور فيها، لا أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانا متحاذيين، هو ذلك المقدار، إمّا بحمل السؤال عن صلاة الرجل بحذاء المرأة، أو يمينها، أو يسارها على الحذاء العرفي، و اليمين و اليسار العرفيين، و إمّا بحمل الاستثناء في الجواب على الاستثناء المنقطع.

و بالجملة: الأمر دائر بين ترجيح أحد الظهورين على الآخر، إمّا ترجيح ظهور الطائفة الثانية في أنّ المراد من التفاصيل هو أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانا متحاذيين ذلك المقدار، و إمّا ترجيح ظهور الطائفة الاولى في إطلاق النهي، و مع عدم الدليل على الترجيح بنحو الجمع العرفي، بحيث يخرج عن كونهما متعارضين.

فالظاهر وجوب الأخذ بالإطلاقات المانعة، و القول بتقدمها على أدلة الجواز، لتأييدها بالشهرة الفتوائية المحققة بين قدماء الأصحاب، كالمفيد، و الشيخ،

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٦

و من تبعهما «١»، مضافا إلى كونها أشهر من حيث الرواية أيضا، و إلى كونها مخالفة للعامّة، حيث إنّ ظاهرهم الجواز كما يشهد به عدم تعرضهم للمسألة، و إن تعرضوا لحكم ما إذا خالف سنه الموقف في الجماعة.

هذا و يؤيد ترجيح ظهور الطائفة الاولى في إطلاق المنع روايتا محمد بن مسلم «٢» و أبي بصير «٣» الواردتان في حكم صلاة الرجل و المرأة المتزاملين، و أنّه يجب أن يصلّي الرجل أولا فإذا فرغ صلّت المرأة، فإنّ هذا لا يناسب القول بالكراهة، مع أنّ في السفر يرخص ما لا يرخص في غيره، كقصر الصلاة و ترك الأذان و الإقامة، بناء على القول بوجوبهما في غير السفر.

كما أنّه ربما يؤيد ترجيح ظهور الطائفة الثانية و الحكم بالكراهة، بعض الروايات المتقدمة الذي يدل بالصراحة على الجواز، و عدم البأس فيما إذا كان بينهما شبر أو ذراع «٤»، كما هو المتحقّق غالبا بين الرجل و المرأة المتزاملين، فإنّ الظاهر ثبوت هذا المقدار بين طرفي المحمل، خصوصا في الأزمنة السابقة.

و بعبارة أخرى، مدلول بعض الروايات المتقدمة هو الجواز في مورد الروايتين الواردتين في حكم تزامن الرجل و المرأة، فيجب حمل النهي فيهما على الكراهة، لصراحته في الجواز.

و ربما يؤيد الأوّل أيضا ما تقدم من إحدى روايات زرارة، المشتملة على استثناء ما إذا كان الرجل متقدّما على المرأة و لو بصدده «٥»، فإنّ الظاهر أنّ

(١) راجع ص ٤٤٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٧، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٢، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٢.

(٣) التهذيب ٥: ٤٠٣ ح ١٤٠٤، الوسائل ٥: ١٣٢. أبواب مكان المصلّي ب ١٠ ح ٢.

(٤) الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٣ و ٤.

(٥) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّي ب ٦ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٧

الاستثناء متصل، و عليه فيصدق على المستثنى عنوان المستثنى منه، و هي صلاة المرأة بحيال الرجال، فيدلّ ذلك على أنّ المراد بالمحاذاة الواردة في سائر الأخبار هي المحاذاة العرفية الشاملة لما إذا تأخرت المرأة عن الرجل.

و حينئذ فيرتفع البعد عن تفسير قوله عليه السّلام: «لا، إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع» بما إذا كانت المرأة متأخرة عن الرجل بهذا المقدار، كما تقدّم هذا التفسير في ذيل بعض الروايات المتقدمة «١»، إذ لا ينافي ذلك مع صدق المحاذاة.

ثمّ لا يخفى أنّ رواية فضيل المتقدمة المروية في كتاب العلل، الدالة على التفصيل بين مكّة و سائر البلدان ساقطة عن درجة الاعتبار، لعدم كونها واجدة لشرائط الحجية، لإعراض الأصحاب عنها.

ثمّ إنّ لو قلنا بالتحريم الوضعي الراجع إلى البطلان، دون الكراهة الوضعية، فلا إشكال في بطلان صلاتهما مع الاقتران، لأنّه إمّا أن تكون صلاة كل واحد منهما صحيحة فهو خلاف مقتضى الأدلة المتقدمة الدالة على اعتبار عدم المحاذاة، أو تقدّم المرأة على الرجل

كما هو المفروض، وإما أن تكون باطله فهو المطلوب، وإما أن تكون إحداها صحيحة دون الأخرى. فالصحيحة وكذا الفاسدة إن كانت إحداها لا على التعيين فهو غير معقول، وإن كانت إحداها معينة، فالمفروض عدم ما يدل على التعيين، فيلزم القول ببطلان صلاة كل منهما في مقام الإثبات، ويكشف ذلك عن تراحم العلتين في مقام الثبوت، لأن الظاهر أن مورد تلك الأخبار المتقدمة هي الصلاة الصحيحة من غير جهة المحاذة، فلا يكون هنا وجه لبطلان صلاة كل منهما إلا محاذاته مع الآخر في حال الصلاة، وهما متراحمان بلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

(١) الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٨

و أما مع عدم الاقتران وتقدم أحدهما على الآخر في الشروع في الصلاة، كما إذا شرع الرجل مثلاً في الصلاة، ثم صلت المرأة بحذاء، أو إلى أحد جانبيه، فلا إشكال أيضاً في بطلان صلاة المتأخر منهما، لعدم كونها واجدة لشرطها من حين الشروع فيها. وهل تبطل صلاة المتقدم بذلك أيضاً؟ الظاهر العدم، لأن المفروض انعقادها صحيحة، والمانع الطارئ في بعض أجزائها لا يصلح للمانع، بعد فرض عدم كونها مانعة مع البطلان، ألا ترى أنه لو صلت المرأة بدون الطهارة عن الحدث مثلاً بحذاء الرجل المصلي لا يوجب ذلك بطلان صلاته.

هذا، مضافاً إلى أن الالتزام ببطلان صلاة المتقدم خصوصاً مع عدم علمه حين الشروع بوقوع التحاذي بعده بعيد جداً، بحيث يعد من المنكر عند العرف، ويؤيد ذلك رواية علي بن جعفر المتقدمة الواردة في إمام يصلي صلاة العصر فقامت امرأة بحياله تصلي، المشتملة على بطلان صلاة المرأة دون الإمام والقوم (١).

ومما ذكرنا ينقدح فساد ما استند إليه في الجواهر، لبطلان صلاة المتقدم أيضاً، من معلومية قاعدة: مانع صحة الجميع مانع للبعض. ثم إنه استظهر ذلك أيضاً من ذيل صحیحته ابن مسلم و ابن أبي يعفور و خبر أبي بصير، بل بالغ في ذلك فقال: لعله يظهر من باقى النصوص أيضاً (٢).

أقول: أما صحیحته محمد بن مسلم، فالظاهر أن السؤال فيها عن صحة صلاة الرجل في زاوية الحجر، والحال أن امرأته تصلي في زاويتها الأخرى، و ظاهر الجواب بطلان صلاته فيما إذا لم يكن بينهما شبر، أو ستر، كما يدل عليه قوله: «لا ينبغي له ذلك» وكذلك قوله: «فإن كان بينهما شبر أجزاء».

(١) الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلي ب ٩ ح ١.

(٢) جواهر الكلام ٨: ٣١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٥٩

فهذه الرواية ربما تؤكد ما ذكرنا، لا أنها تنافيه، لأن المراد خبره الآخر الوارد في حكم صلاة الرجل و المرأة المتزاملين الذى جعله فى الكافى (١) ذيلاً للخبر الأول، فكذلك أيضاً لا ينافى ما ذكرنا، لأن السؤال فيه عن صحة صلاتهما معا و أنه هل يتحقق الفراغ عن التكليف إذا صليا معا مقارنا، أو مع التقدم و التأخر؟

و ظاهر الجواب عدم إمكان صحة صلاتهما، فلا ينافى ذلك صحة صلاة المتقدم فقط، لأنك عرفت أن بطلان صلاة المتأخر مما لا إشكال فيه. و من هنا يظهر ما فى استظهار ذلك من خبر أبى بصير المماثل مع هذا الخبر سؤالاً و جواباً من الضعف كما عرفت، و أما خبر ابن أبى يعفور فلا دلالة فيه أصلاً بل و لا إشعار كما لا يخفى.

ثم إنّه حكى فى الجواهر عن جامع المقاصد (٢) أنه احتمال أن لا يكون المدار فى الكراهة أو المنع هى صحة الصلاتين لو لا

المحاذاة، بل كان المدار على صدق اسم الصلاة عليهما، سواء كانتا فاسدتين من غير جهة المحاذاة أيضا أو صحيحتين من غير تلك الجهة.

لأن الصلاة تطلق على الصور غالبا، ولامتناع تحقق الشرط على ما هو المفروض، ولا ينفع التخصيص بقيد لولاه، إذ المراد بالصلاة الواردة في تلك الأخبار إما الصلاة الصحيحة، وإما الفاسدة، والأول قد عرفت امتناع تحققها لفقد شرطها، والثاني لا فرق فيه بين أن تكون فاسدة من جهة المحاذاة، أو من غيرها.

وعليه فلو صلى الرجل والمرأة بحذاء الآخر، وكانت صلاة أحدهما فاسدة لفقد الطهارة مثلا، تبطل صلاة الآخر، بناء على القول بالمنع، وقد أيد ذلك بأن المأخوذ في الأخبار هو عنوان الصلاة فقط من دون أخذ قيد الصحة حتى يقال

(١) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٥، الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلي ب ٥ ح ١.

(٢) جامع المقاصد ٢: ١٢٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٠

الصحة المطلقة ممتنع، فوجب تقيدها بقيد لو لا المحاذاة، و عنوان الصلاة إما أن يطلق على الصحيح المطلق الموجب لفراغ الذمة، و قد عرفت امتناع تحققها في المقام، فلم يبق إلّا أن يكون المراد بها الأعم، و هي صورة الصلاة سواء كانت صحيحة من غير هذه الجهة، أو فاسدة كذلك أيضا.

و من هنا قد يخدش في الحكم بالتحريم في أصل المسألة، لأنه بعد فرض امتناع أن يكون المراد هي الصلاة الصحيحة، فلا بد أن يكون هي الفاسدة، و من البعيد جعل الشارع إياها موجبة لبطلان اخرى مع عدم اعتباره لها كما لا يخفى.

و تنظر في الجواهر في هذا الكلام الذي حكاه عن جامع المقاصد، بأن المراد هي الصلاة الصحيحة، و يكون مدلول الأخبار بطلان صلاة كل من الرجل والمرأة بحذاء الآخر، أو تقدمها عليه بعد انعقادها صحيحة، و من المعلوم أن هذا يختص بما إذا وقعتا صحيحتين من غير جهة المحاذاة، لأن الفاسدة من غير تلك الجهة لا تنعقد من رأس حتى تبطل بالمحاذاة «١».

أقول: لا- يخفى أن ما ذكره صاحب الجواهر من الانعقاد ثم البطلان خلاف ما يستفاد من ظاهر الأخبار، لأن مدلولها عدم إمكان اجتماع صلاة الرجل والمرأة بحذاء الآخر، و معناه أنهما لا تنعقدان معا، فتدلل على اعتبار أن لا يكون الرجل محاذيا للمرأة و هي تصلى، و كذا العكس، فهذه الأدلة نظير سائر الأدلة الدالة على اعتبار وجود الشروط أو عدم الموانع في الصلاة، لأن مقتضى كل منهما عدم انطباق عنوان الصلاة على الصلاة الفاقدة لبعض الشروط، أو الواجدة لبعض الموانع، و منه يظهر الجواب عن كلام جامع المقاصد فتدبر.

ثم إنه لو وجدت الصلاة منهما مقارنة لوجودها من الآخر، فالواجب كما عرفت الحكم ببطلانهما، لأنه بعد فرض عدم إمكان اجتماعهما يحصل التراحم بين

(١) جواهر الكلام ٨: ٣١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦١

علتيهما، لأن المفروض إنه لا يكون في البين ما يدل على التعيين، فلا يؤثر واحد منهما في حصول معلوله.

و أما لو وجدت الصلاة من أحدهما واجدة لشرطها، و هو عدم المحاذاة مع الآخر، ثم شرع الآخر في الصلاة، فالظاهر بطلان صلاة المتأخر فقط، لأنه بعد وقوع الاولى و تحققها يمتنع تحقق الأخرى، إذ هما متضادتان، و الأخرى لا تصلح لأن تقاوم الاولى، لأنها بوجودها توجب بطلانها، و قد عرفت امتناع تحققها مع وجود الاولى.

و هذا بخلاف ما إذا حدثت الصلاة من كل واحد منهما مقارنةً لحدوثها من الآخر أو تحققت المحاذاة الموجبة للبطلان في أثناء صلاتهما، فإنه وإن لم يكن للحدوث بما هو حدوث، و كذا للبقاء بما هو بقاء مدخلية في البطلان، بل المناط تحقق الصلاة منهما، إلا أنك عرفت إنه تتزاحم العلتان في مقام الثبوت، و هو يوجب البطلان، فإنه كما تكون المباينة ثابتة بين معلوليهما، كذلك تسرى إلى عليتهما، فكل منهما موجب لعدم الآخر و مضاد له.

بخلاف هذه الصورة، فإنه قد تحققت على أحدهما بلا مزاحمة، و الآخر يمتنع تحققه للمضادة، فهي الفاسدة غير المفسدة. هذا، و يمكن أن يقال ببطلان صلاة المتقدم أيضا، بتقريب أنه إذا فرض أن مدلول الأخبار ليس امتناع حدوث الصلاتين بما هو حدوث، لما عرفت من شمولها لما إذا تحققت المحاذاة بينهما في أثناء صلاتهما، فالمناط هو تحقق المحاذاة و لو في بعض أجزاء الصلاة.

ففيما إذا حدثت الصلاة من أحدهما متقدما على الآخر، فالجزء المقارن لحدوثها من الآخر لا ترجيح بينه و بين ما يحدث من الآخر من حيث الصحة أو البطلان، و الصحة مخالفة لما هو المفروض من امتناع الاجتماع، فوجب أن لا يقع

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٢

شئ منهما صحيحة. هذا، و لكن الظاهر هو الأول لما عرفت في وجهه.

بقي الكلام فيما يرتفع به الحرمة أو الكراهة، و هي أمور:

الأول: وجود الحائل بينهما، و يدل عليه أكثر روايات محمّد بن مسلم، بناء على أن يكون الشبر تصحيحا للستر كما عرفت، و رواية محمّد بن عليّ الحلبي المتقدمة، و بعض ما رواه عليّ بن جعفر ممّا تقدّم «١».

و مقتضى هذا البعض عدم الفرق بين كون الحائل مشبكا أو غيره، و بين كون الحائط قصيرا أو طويلا. نعم ينبغي تقييده بما إذا لم يخرج عن صدق الحائط، و لو لم يكن حائلا في بعض حالات الصلاة.

نعم لو حملت روايتي أبي بصير المتقدمة «٢» الدالة على اعتبار أن يكون بينهما شبر أو ذراع، على وجود حائل بينهما بذلك المقدار بقرينة ذيلها، لكان الأمر أوسع، و لكنّه بعيد كما لا يخفى.

الثاني: تأخر المرأة عن الرجل في الجملة، و إليه ينظر كثير من الأخبار المفضلة المتقدمة، و لكن مقتضاها من حيث اعتبار مقدار التأخر مختلف، فمقتضى رواية جميل أن يكون سجودها مع ركوعه «٣»، و قد تقدّم الاحتمالان في معنى هذا القيد.

و مقتضى بعض ما رواه محمّد بن مسلم اعتبار أن يكون بينهما شبر «٤»، بمعنى كون الرجل متقدما على المرأة بذلك المقدار، و هو مطابق للاحتمال الأول المتقدم في معنى رواية جميل، و هو أن يكون المراد بكون سجودها مع ركوعه كون رأس المرأة

(١) الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١، و ص ١٢٩، ١٣٠ ح ١ و ٣.

(٢) الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٣ و ٤.

(٣) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّي ب ٦ ح ٣.

(٤) الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٣

في حال السجود محاذيا لرأس الرجل في حال الركوع، و قد تقدّم استظهار أن يكون الشبر تصحيحا للستر.

و مقتضى بعض ما رواه زرارة، كفاية كون الرجل متقدما على المرأة و لو بصدرة «١»، كما أن مقتضى بعضه الآخر بناء على حمل الحذاء و اليمين و اليسار على العرفي منها، الشامل لتأخر المرأة عن الرجل في الجملة أيضا، كما يؤيده الاستثناء الوارد في روايته الأخرى الدالة على كفاية تقدّم الرجل و لو بصدرة، كفاية تأخر المرأة عن الرجل بمقدار موضع الرجل، أو قدر عظم الذراع، أو كان

بينه وبينها قدر ما لا يتخطى «٢».

هذا، وقد تقدّم احتمال أن تكون الروايات محمولة على ظاهرها، وهو أن يكون المراد بالحذاء و الحيال و القبال، الحقيقي منها الآبى 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 متقدّمة على الرجل، أو محاذية منه عشرة أذرع، أو أكثر فراجع.

و مقتضى رواية عمّار المتقدمة كفاية 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 كفاية كون الرجل متقدّما على المرأة و لو بصدده كما لا يخفى.

و يحتمل أن يكون المراد إصابتها ثوبه فى حال الجلوس، أو السجود المنفصل

(١) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٢.

(٢) الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١٢ و ١٣.

(٣) الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٤

بعضه عن البدن الواقع جزؤه على الأرض، و هذا الاحتمال أنسب بكون المرأة خلف الرجل المفروض فى القضية الشرطية، بخلاف المعنى الأول.

هذا، و الجمع بين الأخبار يقتضى الحمل على مراتب الكراهة، بمعنى أن صدق التأخر يوجب ارتفاع الكراهة أو الحرمة، و لكن ارتفاع أصل الكراهة موقوف على تأخر المرأة عن الرجل فى جميع حالات الصلاة، فالأولى بل الأحوط التأخر بذلك المقدار الذى يرجع إلى كون مسجدها وراء موقفه.

الثالث: أن يكون بينهما عشرة أذرع، و يدل عليه الرواية الأولى من روايات على بن جعفر المتقدمة، و كذلك رواية عمّار «١»، و التعبير فيها بأكثر من عشرة أذرع ليس المراد به عدم كفاية عشرة أذرع، بل لأن إحراز تحققها يتوقف عرفا على ضمّ مقدار زائد إليها كما لا يخفى.

المسألة الثانية: ما يصحّ السجود عليه

إشارة

يشترط فيما يسجد عليه أن يكون من الأرض، أو ما أنبت الأرض، بشرط أن لا يكون مأكولا و لا ملبوسا فى حال الاختيار، و اعتبار ذلك فيما يسجد عليه المصلّى ممّا تفردت به الإمامية «٢»، خلافا لسائر فرق المسلمين، حيث لم يعتبروا فى ما يسجد عليه شيئا. و يدل على ذلك مضافا إلى اتفاقهم «٣» عليه و عدم وجود المخالف، الروايات

(١) الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّى ب ٧ ح ١ و ٢.

(٢) الانتصار: ١٣٦ مسألة ٣٤.

(٣) المقنع: ٨٥، السرائر ١: ٢٦٧، المختصر النافع: ٥٠، المعتمد ٢: ١١٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٤ مسألة ١٠٠، كشف اللثام ٣: ٣٤٠، جواهر الكلام ٨: ٤١١، رياض المسائل ٣: ٢٨٤، المدارك ٣: ٢٤١، الحدائق ٧: ٢٤٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٥

الكثيرة الواردة في هذا الباب، الدالة عليه عموماً أو خصوصاً، بمعنى النهي عن السجود على بعض ما ليس من الأرض، و كذا عن بعض المأكولات و الملابس.

فمما يدل على ذلك بنحو العموم رواية هشام بن الحكم أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام:

أخبرني عمياً يجوز السجود عليه و عمياً لا يجوز؟ قال: «السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أكل أو لبس فقال له: جعلت فداك ما العلة في ذلك؟ قال: لأنّ السجود خضوع لله عزّ و جلّ فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل و يلبس لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون و الساجد في سجوده في عبادة الله عزّ و جلّ فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها.» (١).

و منها: رواية حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «السجود على ما أنبتت الأرض إلّا ما أكل أو لبس» (٢).

و منها ما رواه في الخصال بإسناده عن الأعمش (٣)، عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا المأكول و القطن و الكتان» (٤) إلى غير ذلك ممياً جمعه في الوسائل في الباب الأول من أبواب ما يسجد عليه فراجع.

و بالجملة: فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه، فلا بدّ من التكلّم في بعض الفروع.

(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) 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) من أعظام المحدّثين من العامّة، و كان معاصراً للصادق عليه السلام، و اتفق وفاته في عام وفاته عليه السلام (منه).

(٤) الخصال: ٦٠٤، الوسائل ٥: ٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٦

هنا فروع:

الفرع الأول: في جواز السجود على مطلق الأرض

إنّه يجوز السجود على كل ما يصدق عليه عنوان الأرض، سواء كان تراباً أو حجراً أو غيرهما، و لا فرق في التراب بين أن يكون تراباً خالصاً، أو تراباً معدنياً مشتملاً على ذرّات الذهب، أو الفضة، أو غيرهما من المعدنيات، لعدم خروجه عن صدق التراب، و إن خرج بعض أجزائه عن صدقه بعد التصفية و التجزئة.

كما أنّه لا فرق في الحجر بين أنواعه، فيجوز السجود على حجر الجصّ، و كذا حجر النورة، فيما إذا لم يكونا مطبوخين، و أمّا بعد الطبخ فلا يبعد أن يقال أيضاً بعدم خروجهما عن صدق الأرض، مضافاً إلى استصحاب جواز السجود عليهما الثابت قبل الطبخ، و أمّا استصحاب الأرضية فيمكن أن يחדش في جريانه، بعدم كون الشك في بقاء أمر خارجي، بل الشك في مفهوم لفظ الأرض فتأمل.

و يدلّ على الجواز أيضاً صحيحة الحسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجصّ يوقد عليه بالعدرة و عظام الموتى ثمّ يجصّص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب إليّ بخطه: «إنّ الماء و النار قد طهّراه» (١).

فإنّ ظاهره أنّ الإشكال المتوهم في جواز السجود عليه إنّما هو من حيث كونه نجساً، و أمّا مع فرض الطهارة فظاهر الجواب و السؤال كون الجواز مفروغاً عنه حينئذ.

و أما الزجاج فلا يجوز السجود عليه، لعدم صدق الأرض عليه، مضافا إلى صحيحه محمد بن الحسين قال: إن بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي عليه السلام

(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. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٧

يسأله عن الصلاة على الزجاج قال: فلما نفذ كتابي إليه تفكرت و قلت: هو مما أنبتت الأرض و ما كان لي أن أسأل عنه. قال: فكتب إلي: «لا تصل على الزجاج و إن حدثتكَ نفسك أنه مما أنبتت الأرض و لكنّه من الملح و الرمل و هما ممسوخان» (١). و المراد من قوله: «و هما ممسوخان» أن الرمل و الملح في حال صيرورتها زجاجا غير باقين على حقيقتهما، و ليس المراد أنّهما ممسوخان حتى في حال كونهما رملا و ملحا حتى يناقش بأنّ الملح و إن لم يكن باقيا على وصف الأرضية و قد تبدل عنه إلى صورة الملحية، إلّا أن الرمل لا يكون ممسوخا أصلا.

الفرع الثاني: في جواز السجود على كلّ ما أنبتته الأرض

يجوز السجود على كل ما أنبتته الأرض إلّا المأكول و الملبوس، و المراد بنبت الأرض كما هو المتبادر منه بنظر العرف، هو ما ينبت من الأرض و له حياة نباتي الذي يكون مرجعه إلى التغذي بقوى الأرض، و الاستفادة منها لإبقاء الحياة، و إن زال عنه الروح النباتي فعلا، لأجل اليبوسة 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 في بعض الروايات جواز السجود عليه. معللا بأنّه من نبات الأرض (٢)، و لكنّها معرض عنها، مضافا إلى معارضتها بما يدل على المنع (٣).

(١) الكافي: 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) الفقيه: ١- ٢٩٢ ح ١٣٢٥، الوسائل: ٥: ٣٥٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٦ ح ٨.

(٣) الكافي: ٣: ٣٣١ ح ٦، التهذيب: ٢: ٣٠٤ ح ١٢٢٨، الوسائل: ٥: ٣٥٣- ٣٥٤. أبواب ما يسجد عليه ب ٦ ح ١ و ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٨

ثمّ إنّ المشهور بينهم بل كان مفروغا عنه عندهم ظاهرا أنّه لا يجوز السجود على الرماد و لا على الفحم (١)، و لكن يمكن المناقشة في ذلك بأنّ الفحم إنّما هو من نبات الأرض و يشترك مع الخشب في بقاء الجسم النباتي فيه، و زوال الحياة النباتية عنه، نعم يفترق معه في كونه مطبوخا، و قد عرفت أنّ المطبوخ من الأرض لا يخرج بذلك عن حقيقتها، فكذا المطبوخ من النبات، و أما الرماد فهو و إن خرج عن صدق النبات، لعدم بقاء الجسم النباتي معه أيضا إلّا أنّه يمكن أن يقال بصدق اسم الأرض عليه، نظير التراب الذي كان في الأصل إنسانا، فالجواز إنّما هو من هذه الجهة، لا من جهة 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 يعم ذلك، و ما يكون صالحا للأكل و اللبس و لو بعلاج كالحنطة و الشعير و القطن و الكتان، لأنها بنظر العرف تعدّ من المأكولات و الملابس، و إن توقّف أكل الأولين نوعا على الطحن، ثمّ الطبخ، و ليس الأخيرين على النسج ثمّ الخياطة.

ثم إن الشيء قد يكون مأكولا في جميع الأمكنة وفي جميع حالاته وفي جميع الأحوال أي أحوال الناس، ولا إشكال حينئذ في عدم جواز السجود عليه، وقد يكون مأكولا في بعض البلاد دون بعض، أو في بعض حالاته دون بعض، أو في بعض

(١) المبسوط ١: ٨٩، السرائر ١: ٢٤٨، المعبر ٢: ١٢٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٩، كشف اللثام ٣: ٣٤٤، جواهر الكلام ٨: ٤١٦، مستند الشيعة ٥: ٢٥٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٦٩

الأحوال دون بعض، وعلى الأول فقد تكون العلة في عدم كونه مأكولا في بعض البلاد هي فقده وإعوازه فيه، بحيث لو وجد فيه لكان مأكولا فيه أيضا فلا إشكال حينئذ في عدم الجواز، وقد لا تكون العلة ذلك، فيشكل الحكم بعدم الجواز. وفي الفرض الثاني يمكن أن يقال بعدم خروجه عن صدق عنوان المأكول بذلك، فلا يجوز السجود عليه، وأولى منه القسم الثالث كالأدوية، فإن الظاهر عند العرف كونها مأكولة كما لا يخفى.

ثم إنه قد يقال بجواز السجود على قراب السيف والخنجر إذا كان من الخشب، وإن كانا ملبوسين، لعدم كونهما من الملابس المتعارفة «١»، ولكن يمكن أن يقال بعدم الجواز في حالة كونهما ملبوسين.

نعم، لا بأس بجواز السجود على الخشب وإن كان صالحا لأن يصنع منه القراب، كما أنه يجوز على ما أعدد منه له، للفرق بينه وبين القطن والكتان اللذين لا يجوز السجود عليهما ولو قبل النسج والخياطة عند العرف، فإنه لا يطلق على الخشب أنه ملبوس وإن كان معدا للقراب، بخلافهما.

الفرع الرابع: السجود على القطن والكتان

في جواز السجود على القطن والكتان خلاف «٢»، وقد ورد فيه صنفان من الروايات، فطائفة منها تدل على الجواز، والأخرى تدل على المنع.

(١) جواهر الكلام ٨: ٤٢٣.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٤٧، الخلاف ١: ٣٥٧ مسألة ١١٢، المعبر ٢: ١١٨، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٦، مختلف الشيعة ٢: ١١٥، الحدائق ٧: ٢٤٩، مستند الشيعة ٥: ٢٥٣، جواهر الكلام ٨: ٤٢٣، كتاب الصلاة للمحقق النائيني ١: ٣٦١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٠

فأما الطائفة الأولى، فمنها: ما رواه داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام: هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقيّة؟ فقال عليه السلام: «جائز» «١».

ومنها: خبر الحسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن السجود على القطن والكتان من غير تقيّة ولا ضرورة؟ فكتب إلي: «ذلك جائز» «٢».

ومنها: رواية منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إننا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟ قال: «لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئا قطنا أو كتانا» «٣».

ومنها: رواية ياسر الخادم قال: مرّ بي أبو الحسن عليه السلام وأنا أصلي على الطبري وقد ألقيت عليه شيئا أسجد عليه فقال لي: «مالك لا تسجد عليه؟ أليس هو من نبات الأرض؟» «٤». ودلالة هذه الرواية على الجواز مبنية على أن يكون الطبري شيئا معهودا

متخذًا من القطن و الكتان.

و أمّا الطائفة الثانية، فمنها: خبر الأعمش المروى في الخصال عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا المأكول و القطن و الكتان» (٥).
و منها: خبر أبي العباس الفضل بن عبد الملك قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

- (١) التهذيب: ٢-٣٠٧ ح ١٢٤٦، الاستبصار: ١-٣٣٢ ح ١٢٤٦، الوسائل: ٥-٣٤٨. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٦.
(٢) التهذيب: ٢-٣٠٨ ح ١٢٤٨، الاستبصار: ١-٣٣٣ ح ١٢٥٣، الوسائل: ٥-٣٤٨. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٧.
(٣) التهذيب: ٢-٣٠٨ ح ١٢٤٧، الاستبصار: ١-٣٣٢ ح ١٢٤٧، الوسائل: ٥-٣٥١. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٧.
(٤) التهذيب: ٢-٣٠٨ ح ١٢٤٩، الاستبصار: ١-٣٣١ ح ١٢٤٣، الوسائل: ٥-٣٤٨. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٥.
(٥) الخصال: ٦٠٤ ح ٩، الوسائل: ٥-٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧١

«لا يسجد إلّا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلّا القطن و الكتان» (١).

و قد جمع بين الطائفتين بوجوه.

منها: حمل الطائفة الأولى على الجواز، و الثانية على الكراهة (٢).

و منها: حمل الطائفة الأولى على حال الضرورة أو التقيّة، و الثانية على حال الاختيار (٣).

و منها: حمل الطائفة الأولى على ما قبل النسج، و الثانية على ما بعده (٤).

و لا- يخفى ما في هذه الوجوه من الاستبعاد، لأنّ حمل الثانية على الكراهة لا يناسب عطفهما على المأكول، كما في حديث شرائع

الدين، و كذا حمل الطائفة الأولى على الضرورة أو التقيّة ينافي مع تقييد السائل بعدم ثبوتها.

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، إلّا أنّ

حمل الطائفة الثانية على ما بعد النسج بعيد، لأنّ المفروض أنّ المأخوذ فيها أيضًا إنّما هو القطن و الكتان.

هذا، و يظهر من بعض المحققين من المعاصرين أنّه أفاد في كتاب صلاته في وجه الجمع بينهما ما ملخصه:

إنّه يمكن أن يقال: إنّ القطن و الكتان ليسا ممّا يطلق عليه الملبوس بقول مطلق، فإنّ الظاهر من الملبوس في الأخبار المتضمنة لمنع

السجود عليه، هو ما أعدّ للبس، و مجرد قابلية الشيء لأن يكون ملبوسا لا يوجب صدق عنوان الملبوس

- (١) الكافي: ٣-٣٣٠ ح ١، الوسائل: ٥-٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٦.

(٢) كما في المعبر: ٢-١١٩ و رسائل الشريف المرتضى: ١-١٧٤.

(٣) كما في التهذيب: ٢-٣٠٨ و تذكرة الفقهاء: ٢-٤٣٧، كشف اللثام: ٣-٣٤٣ و جواهر الكلام: ٨-٤٢٥ و الحدائق: ٧-٢٥١.

(٤) كما في كشف اللثام: ٣-٣٤٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٢

عليه، فعلى هذا يكون كل من القطن و الكتان على قسمين: قسم يكون معدّا للبس، و قسم يكون معدّا للافتراش و نحوه.

و حينئذ فنقول: إنّ الأخبار المجوّزة للسجود على مطلق القطن و الكتان، تخصّص بالأخبار المانعة عن السجود على الملبوس، فإنّ

إخراج الملبوس من خصوص القطن و الكتان عن تحت أدلّة المنع يوجب تقييد موردها بالفرد النادر، و هو الملبوس من غيرهما من

جنس النباتات، بل لعله لم يكن موجودا في زمن صدور الأدلّة، فلا بدّ من حفظ الملبوس من جنسهما تحت أدلّة المنع، و تقييد مورد

أدلة الجواز بغير ما يكون معدًا للبس كالفراس و نحوه.

و حينئذ فلو قلنا بأن العام المخصّص بالتخصيص المنفصل في حكم الخاص، يخصّص بأدلة الجواز عموم الأخبار الناهية عن السجود على القطن و الكتان، و يقيد موردها بما يكون ملبوسا. انتهى موضع الحاجة من ملخص كلامه قدس سرّه «١».

و أنت خبير بأنه قد قرّر في محله أنّ العام المخصّص بالتخصيص المنفصل لا يصير في حكم الخاص، بل يبقى على عمومه، بمعنى أنّ حال العام مع عام آخر قبل خروج فرد من أحدهما و بعده سواء، لا فرق بينهما أصلا، فيصير التعارض بين أدلتى المنع و الجواز من قبيل التعارض على نحو التباين.

و لا بدّ في هذا القسم من التعارض، من الرجوع إلى المرجحات، و الظاهر أنّ أدلة المنع أشهر من حيث الفتوى كما ذكره المحقق في الشرائع «٢»، فالترجيح معها بناء على ما هو الحق من أوّل المرجحات هي الشهرة في الفتوى، كما مرّ مرارا.

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ١٠٠.

(٢) شرائع الإسلام: ١-٦٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٣

الفرع الخامس: في جواز السجود على القرطاس

يجوز السجدة على القرطاس و لا خلاف فيه في الجملة «١»، و يدل عليه مضافا إلى ذلك صحيحة عليّ بن مهزيار قال: سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القرطاس و الكواغد المكتوبة عليها هل يجوز السجود عليهما أم لا؟ فكتب: «يجوز» «٢».

و صحيحة صفوان الجمال قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على القرطاس و أكثر ذلك يومئذ إيماء «٣».

و يدل عليه أيضا صحيحة جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة «٤».

و بالجملة: فلا إشكال في جواز السجود عليه في الجملة، و إنّما 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 لأنّ القرطاس المتعارفة في تلك الأزمنة في المدينة و غيرها كانت

(١) المبسوط ١: ٩٠، النهاية: ١٠٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٧، الحقائق ٧: ٢٤٧، كشف اللثام ٣: ٣٤٧، جواهر الكلام ٨: ٤٣٠.

(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) 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) 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) كما في جواهر الكلام ٨: ٤٣٠.

(٦) كشف اللثام ٣: ٣٤٧.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٤

مصنوعة من الخشب و شيء من النورة، لأنها كانت هي القرطاس المصنوعة في مصر المحمولة منه إليها.

بل الظاهر- كما يشهد به التاريخ- إن القراطيس المعمولة في الصين- الذي كان أهله متقدما في هذه الصنعة على سائر أهل البلاد- كان أصلها من الخشب، وحينئذ فكيف يمكن أن يقال بثبوت الإطلاق للأدلة المجوزة؟ وكونها مقيدة للأدلة العامة الدالة على أنه لا يجوز السجود على القراطيس المتخذ من غير ما يصح السجود عليه، كما أن الأحوط أيضا ذلك.

الفرع السادس: السجود على الثوب و ظهر الكف في حال الاضطرار

قد ذكرنا في صدر المسألة أن وجوب السجود على الأرض أو نباتها إنما هو في حال الاختيار والتمكن، و أما إذا لم يتمكن من السجود على شيء منهما لحرّ أو برد أو غيرهما، فيجب عليه السجود على ثوبه إن أمكن، و إلّا فعلى ظهر كفه «١»، و يدل على ذلك الأخبار الواردة في هذا المقام.

منها: ما رواه علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له:

أكون في السفر فتحضر الصلاة و أخاف الرضاء على وجهي كيف أصنع؟ قال:

«تسجد على بعض ثوبك»، قلت: ليس علي ثوب يمكن أن يسجد على طرفه و لا- ذيله قال: «أسجد على ظهر كفك فإنها أحد المساجد» «٢».

(١) كما في تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٨ مسألة ١٠٣، و كشف اللثام: ٣- ٣٤٥، و جواهر الكلام: ٨- ٤٣٨.

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

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٥

و منها: ما رواه حماد، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عربانا في سراويل و لا يجد ما يسجد عليه يخاف إن سجد على الرضاء 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 السلام عن رجل يصلي 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 السلام: جعلت فداك الرجل يسجد على كفه من أذى الحرّ و البرد؟ قال: «لا بأس به» «٣».

و منها: ما رواه محمد بن القاسم بن الفضيل، عن أحمد بن عمر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يسجد على كفه 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 السلام: هل يسجد الرجل على الثوب يتقى به وجهه من الحرّ و البرد و من الشيء يكره السجود عليه؟ فقال: «نعم لا بأس به» «٥». و الظاهر اتحاد الروايات الثلاثة أيضا و أن من روى عن أحمد بن عمر في الروايتين الأوليين هو شخص واحد و هو القاسم بن الفضيل أو محمد بن القاسم بن الفضيل، فعلى الأول تكون

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

(٢) الفقيه ١: ١٦٩ ح ٧٩٧، الوسائل ٥: ٣٥٢. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٨.

(٣) التهذيب ٢: ٣٠٦ ح ١٢٤١، الاستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٥٠، الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٣٠٧ ح ١٢٤٢، الاستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٥١، الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٣.

(٥) التهذيب ٢: ٣٠٧ ح ١٢٤٣، الاستبصار ١: ٣٣٣ ح ١٢٥٢، الوسائل ٥: ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٦

كلمة محمد زائدة في الرواية الثانية، كما أن على الثاني تكون هذه الكلمة ساقطة عن العبارة.

و المراد بالرجل الذي كتب إلى الإمام عليه السلام في الرواية الثالثة، هو أحمد بن عمر المذكور باسمه في الأوليين، كما أن المراد بأبي الحسن عليه السلام في الأخيرتين، هو أبو الحسن الرضا عليه السلام المذكور في الرواية الأولى فلا تغفل.

و منها: خبر عيينة بن يعقوب القصب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل المسجد في اليوم الشديد الحر فأكره أن أصلي على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد عليه؟ قال:

«نعم، ليس به بأس» (١).

و منها: ما رواه منصور بن حازم، عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟ قال: «لا ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتاناً» (٢).

و منها: ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يؤذيه حر الأرض و هو في الصلاة و لا يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً؟ قال: «إذا كان مضطراً فليفعل» (٣).

(١) التهذيب: ٢- ٣٠٦ ح ١٢٣٩، الاستبصار: ١- ٣٣٢- ١٢٤٨، الوسائل: ٥- ٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه، ب ٤ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٠٨ ح ١٢٤٧، الاستبصار ١: ٣٣٢ ح ١٢٤٧، الوسائل ٥: ٣٥١. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٧.

(٣) قرب الإسناد: ١٦٠ ح ٦٧٠، الوسائل ٥: ٣٥٢. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٧

المقدمة السادسة في الأذان والإقامة

إشارة

اعلم أنه قد ورد ذكر الأذان في موضعين من الكتاب العزيز:

أحدهما: قوله تعالى في سورة المائدة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَ لَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَ الْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُتُوبَكُمْ مُؤْمِنِينَ. وَ إِذِ انبَأْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُؤًا وَ لَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (١).

و ثانيهما: قوله تعالى في سورة الجمعة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذِ انبَأْتُمْ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢).

و المراد بالنداء إلى الصلاة المذكور في الآيتين هو الأذان، إذ لو كان المراد به غيره لنقل ذلك في كتب التواريخ و السير المعدة لنقل جميع حالات النبي صلى الله عليه و آله

(١) المائدة: ٥٧- ٥٨.

(٢) الجمعة: ٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٨

والمسلمين في زمانه، ومن المعلوم عدمه، فلا ينبغي التأمل في أن المراد هو الأذان لا شيء آخر، والتعبير عنه بالنداء إلى الصلاة يشعر بل يدل على أنه مجعول لدعوة الناس إلى إقامة الجماعة بعد حضورهم في المساجد، إذ «النداء» لغة عبارة عن الصوت البليغ الذي يسمعه أكثر الناس، وهو لا يناسب الصلاة منفردا، كما أن التعبير عنه بالنداء يدل على خروجه عن حقيقة الصلاة جزء وشرطا، وإنه لا يكون مما تقوم به الصلاة، إذ النداء للشئ غير نفس الشئ، بل مضمون بعض فصوله الأخيرة كالحيعلات يدل على عدم ارتباطه بالصلاة أصلا، كما أن الإقامة أيضا كذلك، لاشتراكها معه في تلك الفصول.

والفرق بينهما أن الأذان نداء ودعوة للغائبين، والإقامة تنبيه للحاضرين المجتمعين في المسجد، لاشتغالهم بذكر الأمور الدنيوية بعد حصول الاجتماع كما هو دأبهم، فربما لا يلتفتون إلى قيام الصلاة إلا بعد ركعة أو مزيد، فالإقامة تنبيه لهم إلى قيامها. ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الأخبار من التعبير عن الأذان والإقامة معا بالأذان «١»، ولو لم تكن الإقامة أيضا نداء لم يكن وجه لذلك التعبير بعد كون الأذان لغة بمعنى الإعلام كما لا يخفى.

وبالجملة: فكونهما نداء دليل على خروجهما عن حقيقة الصلاة وعدم تقومها بهما، بحيث لو وقعت بدونهما أو بدون أحدهما لبطلت.

ثم مِمَّا ذكرنا من أن مشروعية الأذان والإقامة كانت لإقامة الجماعة، وإطلاع الناس على دخول الوقت، حتى يجتمعوا في المساجد لإقامتها، غاية الأمر إن الأذان إعلام للبعيد والإقامة إيدان للقريب، يظهر عدم وجوبهما لا وجوبا استقلاليا، ولا شرطيا للجماعة، أو لأصل الصلاة.

(١) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٣٩، الاستبصار ١: ٣٠٤ ح ١١٣٠، الوسائل ٥: ٤٣٤. أبواب الأذان والإقامة ب ٢٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٧٩

إذ القول بالوجوب حينئذ مساوق للقول بوجوب الجماعة، مع أنها فضيلة للصلاة، كما هو المرتكز والمعروف بين الناس من زمان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا، مضافا إلى إجماع الفقهاء على عدم وجوب الجماعة «١»، غاية الأمر تأكد استحبابها هذا، مضافا إلى ما ورد في بعض الأخبار من التحريض والترغيب إلى فعلهما بالنسبة إلى المنفرد، معللا بأن الصلاة مع الأذان والإقامة أو مع أحدهما سبب لائتمام الملائكة به «٢»، فتصير صلاة المنفرد بذلك جماعة.

غاية الأمر إن الصلاة مع أحدهما يوجب ائتمام صف واحد من الملائكة، طوله ما بين المشرق والمغرب، ومعهما يوجب ائتمام صفين منهم، طول كل واحد منهما كذلك، فالمصلحة الموجبة لمطلوبيتهما هي صيرورة صلاة المنفرد بهما أو بأحدهما جماعة، وبعد ما كانت الجماعة فضيلة للصلاة لا واجبة، لا وجه لوجوبهما كما لا يخفى.

هذا كله مضافا إلى أنه لو كانا واجبين لزم أن يكون وجوبهما ضروريا، كوجوب أصل الصلاة لاشتراكهما معها في عموم البلوى، وأن لا يكون وجوبهما مشكوكا موردا للاختلاف بين المسلمين، بل اللآزم وضوحه بحيث يعرفه الناس في زمان النبي صلى الله عليه وآله. وبالجملة: فكثرة الابتلاء بهما كمقدار الابتلاء بالصلاة، وعدم التفات البعض أو الكثير أو الأكثر إلى فعلهما، كما يستفاد من الأخبار الكثيرة الدالة على التحريض والترغيب إلى فعلهما «٣»، تدلّ قطعا على عدم وجوبهما، وقد عرفت أن التعبير عنهما

(١) الخلاف: ١- ٥٤١ مسألة ٢٧٩، المعتمد ٢: ٤١٤، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٢٨ مسألة ٥٢٨، كشف اللثام: ٤- ٤٤٢، مستند الشيعة: ٨- ١١، جواهر الكلام: ١٣- ١٣٤.

(٢) أمالي الطوسي ٢: ١٤٧، الوسائل ٥: ٣٨٣. أبواب الأذان والإقامة ب ٤ ح ٩، وروايات أخر في الباب.

(٣) راجع الوسائل: ٥-٣٨١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٤.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٠

بالنداء كما في الآيتين و الرواية التي أشرنا إليها، يدفع الوجوب الشرطي للجماعة أو لأصل الصلاة، لأنّ النداء إلى الشيء يغير نفس ذلك الشيء، و لا يكون ممّا يتقوم به.

فالأقوى عدم وجوبهما، و كونهما سنتين مؤكّدتين، كما هو المشهور بين الإمامية «١»، و يدل على عدم الوجوب أيضا ما رواه الشيخ عن عبيد بن زرارة، عن أبيه قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل نسي الأذان و الإقامة حتّى دخل في الصلاة؟ قال: «فليمض في صلاته فإنّما الأذان سنّة» «٢».

إذ الظاهر أنّ المراد بالسنة الاستحباب مقابل الوجوب، لا ما ثبت مطلوبيته من قول النبي صلّى الله عليه و آله أو فعله، مقابل ما ثبت بالكتاب العزيز، و إلّا لم تصلح أن تكون الجملة الأخيرة تعليلا للمضى كما لا يخفى، مضافا إلى أنّ الأذان ثبت مشروعيته و مطلوبيته بالكتاب، كما عرفت من دلالة الآيتين عليه.

و المراد بالأذان في قوله عليه السّلام: «فإنّما الأذان سنّة»، ليس خصوص الأذان المقابل للإقامة، و إلّا لم يكن وجه لتعليل المضى في الصلاة، و لو مع نسيان الإقامة، كما هو مورد الرواية بكون الأذان سنّة، إذ لعلّ الإقامة كانت واجبة، فوجوب الإعادة كان ثابتا من أجل تركها لا ترك الأذان، فالمراد بالأذان في الرواية الأعم من الإقامة، و المصحح لهذا الاستعمال ما عرفت من أنّ الإقامة أيضا إيدان و تنبيه، غاية الأمر أنّها إعلام للقريب، و الأذان إعلام للبعيد.

و منه يظهر أنّ الرواية بنفسها تدلّ على عدم وجوب الإقامة أيضا، فلا يحتاج في إثبات عدم وجوبها إلى ضمّ الإجماع المركّب إليها، كما فعله العلّامة في المختلف «٣»، حيث استدللّ بهذه الرواية على عدم وجوب الأذان فقط، ثمّ ادّعى

(١) رياض المسائل ٢: ٢٣٥.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٣٩، الاستبصار ١: ٣٠٤-١١٣٠، الوسائل: ٥-٤٣٤، أبواب الأذان و الإقامة، ب ٢٩ ح ١.

(٣) مختلف الشيعة: ٢-١٢٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨١

الإجماع على عدم الفرق بينه و بين الإقامة في الحكم.

ثمّ إنّه قد يقال: بأنّ المراد من السنة في الرواية هو ما ثبت مطلوبيته من فعل النبي صلّى الله عليه و آله أو قوله، و صلاحية الجملة الأخيرة للتعليل كصلاحية نظيرها للتعليل، لعدم وجوب الإعادة في الخلل الواقعة في الصلاة نسيانا كما في الأخبار الكثيرة الواردة في نسيان بعض أفعال الصلاة كالشّهّد و أمثاله «١»، فإنّه علّل فيها عدم وجوب الإعادة، بكون الأفعال المنسية سنة، مع أنّ من الواضح إنّه ليس المراد بالسنة فيها الاستحباب.

هذا، و لكن يرد عليه إنّه إن كان المراد بالسنة ما لم يكن فرضا من الله تعالى مأمورا به في الكتاب العزيز، فالأذان و الإقامة و إن لم يكن شيء منهما مأمورا به في الكتاب، إلّا أنّ أكثر الفروض و الواجبات الشرعية تكون كذلك، و إن كان المراد بها ما لم يكن فرضا من الله تعالى بل من الرسول صلّى الله عليه و آله.

غاية الأمر إنّه كان موردا لإمضاء الله تعالى، فيرده أنّ الأذان و الإقامة لا يكون شيء منهما كذلك، كما تدل عليه الأخبار الكثيرة المستفيضة، بل المتواترة الواردة في مقام التعريض على العامة، الزاعمين أنّ النبي صلّى الله عليه و آله أخذ الأذان من رؤيا عبد الله بن زيد في منامه بقوله: «ينزل الوحي على نبيكم فترعمون أنّه أخذ الأذان من عبد الله بن زيد «٢»!؟» و قد روى عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «لما أسرى برسول الله صلّى الله عليه و آله إلى السماء فبلغ البيت المعمور، و حضرت الصلاة، فأذن جبرئيل عليه السّلام و

أقام، فتقدم رسول الله صلى الله عليه وآله، و صف الملائكة و النبيون خلف محمد صلى الله عليه وآله «٣».

(١) راجع الوسائل ٦: ٤٠١ ب ٧ و ص ٤٠٥ ب ٩ من أبواب التشهد.

(٢) الذكرى ٣: ١٩٥، الوسائل ٥: ٣٧٠. أبواب الأذان و الإقامة ب ١ ح ٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٠٢ ح ١، الوسائل ٥: ٣٦٩. أبواب الأذان و الإقامة ب ١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٢

و قد روى أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لما هبط جبرئيل عليه السلام بالأذان على رسول الله صلى الله عليه وآله كان رأسه في حجر علي عليه السلام، فأذن جبرئيل و أقام، فلما انتبه رسول الله صلى الله عليه وآله قال: يا علي سمعت؟ قال: نعم، قال: حفظت؟ قال: نعم، قال: «أدع بلالا فعلمه، فدعا علي عليه السلام بلالا فعلمه» (١).

و بالجملة: فالظاهر أن الأذان ثبت مطلوبيته من الله تعالى بالوحي على الرسول صلى الله عليه وآله، كما عرفت أنه مدلول الرواية، و قد انقذ من جميع ما ذكرنا إنه لا دليل على وجوب الأذان، مضافا إلى ما تقدم من وجود الدليل على عدم الوجوب.

ثم إنه ظهر مما ذكرنا من أن تشريع الأذان في الابتداء كان لدعوة الناس إلى إقامة الصلاة، غاية الأمر إنه قد شرع للمنفرد أيضا، لأن تصوير صلاته جماعة، إنه لا دليل على مشروعية الأذان لمجرد الإعلام بدخول الوقت، كما يظهر من جماعة من الفقهاء (٢)، فإذا لم تكن في البين صلاة فالأذان لغيرها لم يعلم من الأدلة كونه مشروعا، بل الظاهر إنه مجعول لدعوة الناس إلى إقامة الصلاة، كما تدل عليه الآيات المتقدمتان.

هذا، مضافا إلى أن فصوله الأخيرة التي تعرف حقيقتها و ماهيتها كالحيعلات، شاهدة على ما ذكرنا، من أن المقصود منه دعوة الناس إلى الصلاة، غاية الأمر أنه يدعوهم إلى الصلاة ابتداء ثم يدعوهم إلى الفلاح الذي هو عبارة عن الصلاة، للإشعار بأنها هو ما يكون مطلوبا عندهم، ثم يدعوهم إلى خير الأعمال الذي هو عبارة

(١) الكافي ٣: ٣٠٢ ح ٢، الفقيه ١: ١٨٣ ح ٨٦٥، التهذيب ٢: ٢٧٧ ح ١٠٩٩، الوسائل ٥: ٣٦٩. أبواب الأذان و الإقامة ب ١ ح ٢.

(٢) السرائر ١: ٢١، كشف اللثام ٣: ٣٦٢، الحقائق ٧: ٣٩٥، جامع المقاصد ٢: ١٦٧، جواهر الكلام ٩: ٣، الدرّة النجفية: ١١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٣

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 أن هذا النحو من التعبير أوقع في النفس، و أحسن في تشويق النفوس إلى الصلاة، من تكرار لفظها مرتين أو مرات كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا دليل على مشروعية الأذان لغير الصلاة، بل لمجرد الإعلام بدخول الوقت، و قد يتوهم (١) ذلك لجريان السيرة عليه، و فيه: مضافا إلى منع الصغرى أن الكبرى ممنوعة أيضا.

ثم إنه لا تنحصر مشروعية الأذان و الإقامة بخصوص الرجال، بل الظاهر التعميم للنساء أيضا، كما صرح به في الروايات الكثيرة الدالة على استحباب الأذان و الإقامة لهن (٢)، و إنهن لو لم يفعلن يجزى التكبير و الشهادتان، غاية الأمر إن الأول أفضل و استحبابه أكد.

ثم إن صاحب الحقائق (٣) ذكر في أواخر مسألة اشتراط الذكورية في المؤذن ما حاصله: إنه لا يشترط الذكورية في أذان الصلاة لإطلاق أدلته، و خصوص بعض الروايات الدالة على مشروعيته للنساء، و أما أذان الإعلام فنبت مشروعيته بالسيرة، 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 الذى اختاره تلميذه العلامة الطباطبائي فى منظومته «٤» حيث قال:

(١) المتوهم هو صاحب الحدائق: ٧-٣٣٥.

(٢) الوسائل ٥: ٤٠٥-٤٠٦. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٤ ح ١ و ٢ و ٥.

(٣) الحدائق: ٧-٣٣٥.

(٤) الدرّة النجفية: ص ١١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٤

و ما له الأذان فى الأصل و سم شيئان إعلام و فرض قد علم

ثمّ بين افتراقهما فى الأحكام إلى أن قال:

فاترق الأمران فى الأحكام فرقا خلا عن وصمة الإيهام

و استدلل صاحب الجواهر «١» لمشروعية أذان الإعلام بما ذكره صاحب الحدائق، من جريان السيرة القطعية به، و باستفادتها من النصوص المستفيضة، كصحيح معاوية بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «من أذن فى مصر من أمصار المسلمين سنة و جبت له الجنة» «٢». و غيره من الأخبار الواردة فى مدح المؤذنين «٣».

أقول: أما السيرة فقد عرفت ما فيها، و أما النصوص فلا تنافى كون الأذان فيها لإعلام الناس إلى إقامة الجماعة، لأنه حيث يكون الأذان كذلك متوقفا على الصوت البليغ الذى يسمعه الناس، كما يدل عليه التعبير عنه فى الآيتين بالنداء، و من المعلوم أن الصوت كذلك يأبى عنه بعض الناس بل أكثرهم، لمنع صفة التكبر الموجودة فيهم عنه ترتبت عليه تلك المثوبات العظيمة و الفوائد الخطيرة. و بالجملة: فلا يستفاد من النصوص الواردة فى هذا الباب مشروعية 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.

(١) جواهر الكلام: ٩-٤.

(٢) التهذيب: ٢-٢٨٣ ح ١١٢٦، الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٨١، الوسائل: ٥-٣٧١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢ ح ١.

(٣) راجع الوسائل ٥: ٣٧١، ب ٢ من هذه الأبواب.

(٤) السرائر ١: ٢٠٨، كشف اللثام ٣: ٣٦٢، جواهر الكلام ٩: ٣، الحدائق ٧: ٣٩٥.

(٥) أى يشمل اخبار من بلغ. راجع الوسائل ١: ٨٠. أبواب مقدّمة العبادات ب ١٨.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٥

كيفية الأذان و الإقامة

اعلم أن المشهور بين الإمامية فى كيفية الأذان، أنه عبارة عن التكبير أربع مرات، و الشهادة بالتوحيد مرتين، و الشهادة بالرسالة مرتين، و الدعاء إلى الصلاة مرتين، و الدعوة إلى الفلاح كذلك، و الدعاء إلى خير العمل كذلك، و التكبير مرتين، و التهليل مرتين، فيكون مجموع الأذان ثمانى عشرة كلمة «١».

و يظهر من بعض أصحابنا القول بكون التكبير فى آخره أربع مرّات كالتكبير فى أوّله «٢»، و عليه فيكون عشرين كلمة، و خالف جميع العامة فى قول «حى على خير العمل» بعد قول «حى على الفلاح» «٣» على ما تشهد به سيرتهم المستمرة، و لا ريب فى أنه كان هذا

القول من فصول الأذان في زمان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

غاية الأمر إنه لا يعلم لم أسقط و من أسقطه بعد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؟ قد يقال كما قيل:

بأنه أسقط في زمان عمر، و كان وجه إسقاطه إياه، توهمه أنه لو علم الناس بكون الصلاة خير الأعمال لم يرغبوا في الجهاد و تسامحوا فيه.

و بالجملة: فلم يعلم تحقيقاً أنه في أي زمان أسقط، و من كان مسقطاً له، و ما وجه إسقاطه إياه؟ و إنما المعلوم كون ذلك مورداً لاختلاف المسلمين، و مميزاً للتشيع عن التسنن، بحيث يرتفع به صوت الشيعة عند القيام على العامة، كما يظهر من بعض التواريخ، و عليه فيسقط من فصول الأذان عندهم اثنتا كلمة، و قال

(١) الخلاف: ١- ٢٧٨ مسألة ١٩، تذكرة الفقهاء: ٣- ٤١ مسألة ١٥٦، مفتاح الكرامة: ٢- ٢٨٠، جواهر الكلام: ٩- ٨١، كشف اللثام: ٣- ٣٧٤، مستند الشيعة: ٤- ٤٧٨.

(٢) الهداية: ١٣١، ب ٤٢.

(٣) راجع الخلاف: ١- ٢٧٨ مسألة ١٩، تذكرة الفقهاء: ٣- ٤٢، بداية المجتهد: ١- ١٥٤- ١٥٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٦

الشافعي بكون الأذان تسع عشرة كلمة في غير الفجر، و فيه إحدى و عشرون بزيادة الترجيع في الجمع، و التشويب في خصوص الفجر، و الشهادة بالتوحيد مرة واحدة بدل التهليل مرتين في آخره «١».

و الترجيع عبارة عن تكرار الشهادتين مرتين آخرين، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله مرتين، و أشهد أن محمداً رسول الله مرتين مع انخفاض صوته، ثم يرجع و يرفع صوته بذلك. و التشويب عبارة عن قول: الصلاة خير من النوم، في خلال الأذان أو بعده، و وافقه أبو حنيفة إلا في الترجيع و التشويب، فيكون الأذان عنده خمس عشرة كلمة.

و قال مالك: إن التكبير في أوله مرتان مع الترجيع، فيكون سبع عشرة كلمة، و وافقه أبو يوسف إلا في الترجيع، فيكون عنده ثلاث عشرة كلمة، و قال أحمد بالتخير بين الترجيع و عدمه «٢».

و قد ظهر ممّا ذكرنا أن الخلاف مع العامة في خمسة موارد:

الأول: في الدعاء إلى خير العمل، بعد الدعاء إلى الفلاح، و قد عرفت اتفاهم على نفيه.

الثاني: في الترجيع الذي حكم الشافعي و مالك باستحبابه، و أحمد بالتخير بينه و بين عدمه.

الثالث: في التشويب الذي حكم الشافعي باستحبابه.

الرابع: في مقدار التكبير في أوله، فذهب مالك و أبو يوسف إلى أنه مرتان لا أربع.

الخامس: في التهليل في آخره.

(١) الجامع لأحكام القرآن ٦: ٢٢٦، بداية المجتهد ١: ١٥٤- ١٥٥، مغنى المحتاج ١: ١٣٦، الخلاف ١: ٢٧٨ مسألة ١٩.

(٢) المجموع ٣: ٩٣، بداية المجتهد ١: ١٥٤- ١٥٥، تفسير القرطبي ٦: ٢٢٧، الخلاف ١: ٢٧٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٧

و يظهر من جميع من ذكرنا قوله أن آخره الشهادة بالتوحيد مرة لا التهليل مرتين، و مخالفة مشهور الإمامية و كذا العامة مع بعض أصحابنا «١» إنما هو في مورد واحد، و هو مقدار التكبير في آخره، فظاهره إنه أربع مرات كالتكبير في أوله، خلافاً للمشهور بين المسلمين، حيث ذهبوا إلى أنه مرتان لا أربع.

هذا، و يوجد في بعض الكتب الفقهية اختلاف الأمصار الإسلامية، أعني مَكَّة المكرمة، و المدينة، و الكوفة، و البصرة، في الأذان، فأذان مَكَّة المكرمة عبارة عن التكبير أربع مَرَّات و الشهادتين تربعاً، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله أربع مَرَّات متعاقبة، ثمَّ يعقبه بالشهادة بالرسالة كذلك، ثمَّ سائر الفصول مثني مثني.

و أذان المدينة هكذا إلَّا في تربع الشهادتين، فإنَّ أذانهم إنَّما هو مع ترجيع الشهادتين لا تربعهما، و قد مرَّ تفسير الترجيع. و أذان الكوفة عبارة عن تربع التكبير الأوَّل و تثنية باقي الأذان فيوافق مذهب الإمامية إلَّا في فصل واحد قد عرفت اتفاقهم على نفيه، و هو الدعاء إلى خير العمل.

و أذان البصرة عبارة عن تربع التكبير الأوَّل، و تثليث الشهادتين و حيَّ على الصلاة و حيَّ على الفلاح، يقول: أشهد أن لا إله إلا الله مرَّة ثمَّ يتبعه بالشهادة بالرسالة مرَّة ثمَّ يدعو إلى الصلاة كذلك، ثمَّ يدعو إلى الفلاح كذلك، ثمَّ يعيد المجموع مرَّة ثانية، ثمَّ يعيدهنَّ الثالثة «٢».

و العجب أنَّ كلَّ منهم استند لمذهبه بالسيرة المستمرة من زمان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و هذا المعنى ممَّا يدل على عدم اعتناء أكثر الصحابة بالأحكام الشرعية، و إلَّا

(١) الهداية: ١٣١، ب ٤٢.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٥٤-١٥٥.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٨

فكيف يمكن أن يخفى عليهم مثل هذا الأمر المكرر في كل يوم و ليلة خمس مَرَّات، و حينئذ فيرتفع الاستبعاد عمَّا ورد من الأئمة عليهم السَّلام ممَّا يخالف جميعهم كما هو واضح.

ثمَّ إنَّه يدل على ما ذهب إليه مشهور الإمامية في كيفية الأذان، بعض الروايات الواردة في هذا الباب «١»، و لكونها موافقة للشهرة من حيث الفتوى، بل و كذا من حيث الرواية يجب الأخذ بها دون غيرها ممَّا يدل بظاهره على خلاف المشهور، لما حققناه في الأصول، من أنَّ أول المرجحات هي الشهرة الفتوائية، هذا كلُّه في الأذان.

و أمَّا الإقامة فالمشهور بين الإمامية أنَّها سبعة عشر فصلاً «٢»، على ترتيب فصول الأذان، و ينقص من التكبيرات في أوَّل تكبيرتان، و يزداد فيها بدلها قد قامت الصلاة مرَّتين، بعد قول حيَّ على خير العمل، و ينقص أيضاً من التهليل في آخره مرَّة واحدة، و من قال من أصحابنا «٣»: إنَّ الأذان عشرون فصلاً، فقد ذهب إلى أنَّ الإقامة اثنان و عشرون فصلاً، أثبت فيها جميع فصول الأذان مع زيادة قد قامت الصلاة مرَّتين في الموضع المذكور.

و عليه فيكون مجموع فصول الأذان و الإقامة عنده اثنين و أربعين فصلاً، كما أنَّ مجموع فصولها عند المشهور خمسة و ثلاثون فصلاً.

و يدل عليه ما رواه في الكافي عن إسماعيل الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليه السَّلام يقول: «الأذان و الإقامة خمسة و ثلاثون حرفاً، فعَدَّ ذلك بيده واحداً واحداً،

(١) الوسائل ٥: ٤١٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٩.

(٢) الخلاف ١: ٢٧٩ مسألة ٢٠، المعتمد ٢: ١٣٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٤٣، مفتاح الكرامة: ٢-٢٨١، كشف اللثام: ٣-٣٧٥، جواهر الكلام:

٨٢-٩.

(٣) الهداية: ١٣١، ب ٤٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٨٩

الأذان ثمانية عشر حرفاً، والإقامة سبعة عشر حرفاً «١» و غيرها مما يدل على ذلك، ولا ريب أن الترجيح معها لكونها موافقة 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 المجتمعين في المسجد لإقامة صلاة الجماعة. أما من الحيثية الأولى، فمقتضى الأخبار الكثيرة جواز تكلم المؤذن في الأثناء أو بعده. منها: رواية 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».

ومنها: رواية سماعة قال: سألت 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، فيدل بمفهومه على ثبوت البأس في مورد السؤال، وهو تكلم المؤذن في أثناء الأذان، و اللّمازم حينئذ الحمل على الكراهة، جمعاً بين الأخبار، ويحتمل أن يكون المراد حين الفراغ من كل فصل من فصول الأذان، فيدل بمفهومه على جواز

(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) 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) التهذيب: ٢- ٥٤ ح ١٨٣، الوسائل: ٥- ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة، ب ١٠ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٠

التكلم في الأثناء.

ومنها: رواية محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته؟ قال: «لا بأس» «١».

ومنها: خبر الوصية الدال على كراهة التكلم بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة «٢»، لكنه ضعيف من حيث السند.

وأما من الحيثية الثانية، فمقتضى بعض الأخبار جواز التكلم في الإقامة أو مطلقاً، أي ولو بعدها، كرواية محمد الحلبي المتقدمة، و رواية الحسن بن شهاب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس أن يتكلم الرجل وهو يقيم الصلاة و بعد ما يقيم إن شاء»

«٣». و رواية حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاة؟ قال: «نعم» «٤».

ومقتضى بعضها الآخر عدم جواز ذلك، كرواية محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تتكلم إذا أقمت الصلاة فإنك إذا تكلمت أعدت الإقامة» «٥» و رواية عمرو بن أبي نصر المتقدمة، الدالة على ثبوت البأس فيما لو تكلم في الإقامة، و رواية أبي

هارون المكفوف قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا أبا هارون الإقامة من الصلاة فإذا أقمت فلا تتكلم ولا تؤم بيدك» «٦».

هذا، ومقتضى الجمع بين الطائفتين حمل الثانية منهما على الكراهة، مضافاً إلى

- (١) التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٦، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٣، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٨.
- (٢) أمالي الصدوق: ٢٤٨ ح ٣، الفقيه ٤: ٢٥٧ ح ٨٢٢، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٢.
- (٣) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٨٨، السرائر ٣: ٦٠١، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٥، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ١٠.
- (٤) التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٧، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٤، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٩.
- (٥) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٩١، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٢، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٣.
- (٦) الكافي ٣: ٣٠٥ ح ٢٠، التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٥، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ١٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩١

أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى الحكم بالكراهة، فإن المقيم كأنه قد ورد في الصلاة ليس بخارج منها، كما أنه ليس بداخل فيها واقعا، فينبغي له ترك التكلم المانع بوجوده عن صحة الصلاة.

و أما من الحيثية الثالثة، فمقتضى أكثر الأخبار الواردة في هذا الباب حرمة الكلام على أهل المسجد إذا قال المقيم: قد قامت الصلاة، إلّا في بعض الموارد:

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إذا أقيمت الصلاة حرم الكلام على الإمام وأهل المسجد إلّا في تقديم إمام»^(١).

و منها: رواية سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أقيم المؤذن الصلاة فقد حرم الكلام، إلّا أن يكون القوم ليس يعرف لهم إمام»^(٢).

و منها: رواية ابن أبي عمير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في الإقامة؟ قال: «نعم فإذا قال المؤذن قد قامت الصلاة فقد حرم الكلام على أهل المسجد إلّا أن يكونوا قد اجتمعوا من شئى وليس لهم إمام فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدم يا فلان»^(٣).

هذا، ومقتضى رواية عبيد بن زرارة جواز ذلك، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: أ يتكلم الرجل بعد ما تقام الصلاة؟ قال: «لا بأس»^(٤). والجمع يقتضى حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في الحرمة على الكراهة، مضافا إلى ما عرفت من أنه قضية مناسبة الحكم والموضوع، ثم إنه يحتمل أن لا يكون للاستثناء الواقع في أكثر هذه الأخبار خصوصية، بل كان الملا-ك رعاية مصالح الجماعة وما

(١) الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٧٩، الوسائل ٥: ٣٩٣. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٩٠، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٧، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٥.

(٣) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٨٩، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٦، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ٧.

(٤) السرائر ٣: ٦٠١، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٠ ح ١٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٢

تقوم به، فالكلام لغير تعيين الإمام، بل لتنبية الجاهل بأحكام الجماعة مثلا، أو لتسوية الصفوف خارج عن الحرمة، كما احتمله العلامة قدس سره، بل جزم به في المنتهى^(١).

ثم لا يخفى إنه تطلق الإقامة كثيرا ما على قول قد قامت الصلاة، كما يظهر بمراجعة الأخبار، وحينئذ فلا تعارض بين نفس الروايات المتقدمة الدالة على حرمة الكلام كما هو واضح. ثم إن إطلاق الأذان على الأعم منه ومن الإقامة شائع جدا، كما يظهر لمن تتبع في الأخبار، و ممّا أطلق فيه الأذان على الأعم روايتا سماعة و ابن أبي عمير المتقدمتان.

ثانيها: عدم مغايرة المؤذن للمقيم، و مقتضى الأخبار جوازها، و قد جمعها صاحب الوسائل في الباب الواحد و الثلاثين من أبواب الأذان و الإقامة فراجع.

ثالثها: البلوغ، و مقتضى الأخبار أيضا عدم اعتباره، كخبر ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس أن يؤذن الغلام الذي لم يحتلم» (٢). و غير ذلك مما جمعه صاحب الوسائل في الباب الثاني و الثلاثين فراجع. و مقتضى صحة أذان غير البالغ كون عباداته شرعية كما هو الحق، و تدلّ عليه جملة من الأخبار.

رابعها: القيام و الاستقرار و كونه على الأرض، و الروايات الواردة في هذا الباب كثيرة، و قد جمعها في الوسائل في الباب الثالث عشر من أبواب الأذان و الإقامة.

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تؤذن و أنت على غير وضوء في ثوب واحد قائما أو قاعدا و أينما توجهت و لكن إذا أقمتم فعلى وضوء متهيئا للصلاة» (٣).

(١) المنتهى ١: ٢٥٦.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨٠ ح ١١١٢، الوسائل ٥: ٤٤٠. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٢ ح ١، و سائر أحاديث الباب.

(٣) التهذيب ١: ١٨٣ ح ٨٦٦، الوسائل ٥: ٤٠١. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٣

و منها: ما رواه أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام أنه قال: «يؤذن الرجل و هو جالس و يؤذن و هو راكب» (١). و مقتضاها عدم اعتبار القيام و لا كونه على الأرض، بل و لا الاستقرار، كما أن مقتضى الرواية الأولى عدم اعتبار القيام و لا الاستقرار، بناء على أن يكون المراد بقوله: «و أينما توجهت» المشى إلى المحل الذي يريده المؤذن، لا نفى اعتبار الاستقبال. هذا، و لا يخفى بعد المعنى الأول.

و منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا أذنت في الطريق أو في بيتك ثم أقمتم في المسجد أجزأك» (٢). و مقتضاها نفى اعتبار الاستقرار، و لكن الرواية لم تصدر لبيان ذلك، بل المقصود منها عدم اعتبار اتصال الأذان بالإقامة كما لا يخفى.

و منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس للمسافر أن يؤذن و هو راكب و يقيم و هو على الأرض قائم» (٣).

و منها: رواية محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يؤذن الرجل و هو قاعد؟ قال: «نعم و لا يقيم إلّا و هو قائم» (٤). و منها: رواية أحمد بن محمد بن محمد، عن العبد الصالح عليه السلام قال: «يؤذن الرجل و هو جالس و لا يقيم إلّا و هو قائم». و قال: «تؤذن و أنت راكب و لا يقيم إلّا و أنت على الأرض» (٥).

(١) الفقيه ١: ١٨٣ ح ٨٦٧، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٨٩ ح ٩٠١، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٣، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٤، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٨، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح 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.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٤

و منها: رواية محمّد عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يؤذّن و هو يمشى أو على ظهر دابّته و على غير ظهوره؟ فقال: «نعم إذا كان التّشهُد مستقبل القبلة فلا بأس» (١).

و منها: رواية 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 إلّا من علّه أو تكون في أرض ملصّة» (٢).

و منها: رواية يونس الشيباني عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: أوذّن و أنا راكب؟ قال: نعم. قلت: فأقيم و أنا راكب؟ قال: لا. قلت: فأقيم و رجلى 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 فإنّك في الصلاة.

قال: قلت له: قد سألتك أقيم و أنا ماش؟ قلت لى: نعم. فيجوز أن أمشى 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 كبير للركوع كنت معه في الركعة. لأنّه إن أدركته و هو راكع لم تدرك التكبير معه في الركوع» (٣).

و منها: رواية حمران قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الأذان جالسا؟ قال عليه السّلام: «لا يؤذّن جالسا إلّا راكب أو مريض» (٤).
و منها: رواية سليمان بن صالح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يقيم أحدكم الصلاة

(١) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٦، الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٧٨ الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٧.

(٢) الفقيه ١: ١٨٣ ح ٨٦٨، التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٢، الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٨. و أرض ملصّة: ذات لصوص (لسان العرب ١٢: ٢٧٨).

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٥، الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ٥٧ ح ١٩٩، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١٢٠، الوسائل ٥: ٤٠٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٥

و هو ماش و لا راكب و لا مضطجع إلّا أن يكون مريضا و ليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة» (١).

و منها: رواية 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: رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السّلام قال: «تؤذّن و أنت جالس و لا تقيم إلّا و أنت على الأرض و أنت قائم» (٣).

و منها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الأذان و الإقامة أ يصلح على الدابّة؟ قال: «أمّا الأذان فلا بأس و أمّا الإقامة فلا حتّى ينزل على الأرض» (٤).

هذه مجموع الروايات الواردة في هذا الباب، و مفاد أكثرها التفصيل بين الأذان و الإقامة بعدم اعتبار القيام و الاستقرار، و الكون على الأرض فيه دونها، و بعض ما يدل على اعتبار القيام في الأذان إلّا في بعض الموارد محمول على كراهته بدون القيام، لا كونه شرطا في صحته.

و حينئذ فهل اللّازم الأخذ بمقتضى هذه الروايات في باب الإقامة و القول باعتبار هذه الأمور كلّها في صحتها تحقّقها، أو أنّ ذلك من قبيل تعدّد المطلوب بالنسبة إلى الأدلة الدالة على استحبابها، و بيان كيفيتها من دون أخذ شيء من ذلك فيها شرطا أو شطرا؟

- (١) الكافي ٣: ٣٠٦ ح ٢١، التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٧، الوسائل ٥: ٤٠٤. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٢.
- (٢) قرب الاسناد: ١٦٠ ح ٦٦٤، الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٣.
- (٣) قرب الاسناد: ٢٨٩ ح ١٣٠٨، الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٤.
- (٤) مسائل علي بن جعفر: ١٧٤ ح ٣٠٩، الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٥.
- نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٦

توضيح ذلك: إن في باب الإقامة طائفتين من الأخبار، طائفة تدل على استحباب الإقامة مطلقاً مع بيان حقيقتها من دون تعرض لشيء من هذه الأمور أصلاً، وطائفة أخرى تدل على اعتبار هذه الأمور فيها كهذه الروايات.

و من المعلوم أن حمل المطلق على المقيد مشروط بإحراز وحدة الحكم، وإلا فلا تعارض بينهما أصلاً حتى يلزم تقييد المطلق، و إحراز اتحاد الحكم قد يكون من ناحية وحدة السبب كقوله: إن ظهرت فأعتق رقبته و إن ظهرت فأعتق رقبته مؤمنه، وقد يكون من الخارج.

و بالجملة: فالمناطق في الحمل إنما هو إحراز ثبوت التعارض بين الدليلين، و لا يحرز ذلك إلا بعد إحراز وحدة الحكم من ناحية وحدة السبب أو من غيرها، و في المقام بل في باب المستحبات كلها لا دليل على وحدة الحكم، فيحتمل أن تكون الإقامة في نفسها مستحبة، و كونها في حال القيام أو مع الاستقرار مثلاً مستحبة آخر. و لكن لا يخفى أن ذلك إنما هو بعد الفراغ عن كون الأمر المطلق و المقيد أمراً مولوياً لا إرشادياً.

توضيح ذلك، إن الأوامر الصادرة من المولى المتعلقة بإتيان شيء في الأمور به أو بإتيان الأمور به على نحو خاص و كيفية خاصة، يكون المتبادر منها عند العرف هو كونها إرشاداً إلى اعتبار ذلك الشيء في الأمور به، أو اعتبار أن يكون الأمر به على ذلك النحو الخاص، و الكيفية الخاصة بمعنى دخالته في ترتب الأثر المترقب من إتيان الأمور به عليه، و أن الإتيان به فاقداً لذلك الشيء أو بدون تلك الكيفية لا يؤثر في حصول الأثر المقصود.

فمفادها ليس إلا مجرد الإرشاد إلى اعتبار ذلك الشيء في الأمور به على ما هو المتبادر منها كما لا يخفى، و هكذا النواهي الصادرة من المولى المتعلقة بإيجاد شيء في الأمور به، أو بإتيان الأمور به مع ذلك الشيء، فإنه لا يتبادر منها إلا كونها إرشاداً

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٧

إلى مانعية وجود ذلك الشيء، و أن ترتب الأثر المقصود على المأتي به مشروط بكونه فاقداً له، لكونه مانعاً عن حصول الأثر المترقب.

و كذلك النواهي المتعلقة بالمعاملات، فإن الظاهر كونها إرشاداً إلى فسادها، و عدم ترتب الأثر المقصود عليها، هذا في باب الواجبات.

و أمراً المستحبات فهل الأمر الاستحبابي المتعلق بإتيان فعل في ضمن مستحب آخر، أو بإتيان المستحب على نحو خاص، و كيفية خاصة يتبادر منه عند العرف ذلك، أي كونه إرشاداً إلى اعتبار ذلك الشيء في المستحب، بمعنى عدم تحققه بدونه، أو أن ذلك يختص بالواجبات و المستحبات، يكون الأمر الثاني فيها كالأمر الأول مولوياً؟ فيه وجهان.

و على فرض كونه كالأمر الأول مولوياً يقع الكلام حينئذ في أنه هل يجب حمل المطلق على المقيد، أو أن ذلك مشروط بإحراز وحدة الحكم من وحدة السبب أو من الخارج؟

و بالجملة: فالكلام في وجوب الحمل و عدمه إنما هو بعد الفراغ عن كون الأمرين متماثلين من حيث المولوية، و إلا فلو كان الأمر الثاني أمراً إرشادياً، لا مجال لهذا النزاع أصلاً.

هذا، و الظاهر أن المتبادر من الأمر الثاني في المستحبات أيضاً هو الإرشاد إلى اعتبار متعلقه في تحقق الأمور به بالأمر الأول، و حينئذ

فالألزام القول باعتبار القيام، والاستقرار، والكون على الأرض، في صحة الإقامة، وفاقا للمفيد وجماعة «١»، وحيث إن الشهرة بين القدماء من الأصحاب رضوان الله عليهم على

(١) المقنعة: ٩٨-٩٩، النهاية: ٦٦، جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٠، المهذب ١: ٩١، المنتهى ١: ٢٥٨، الحدائق ٧: ٣٤٠. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٨

خلاف ذلك «١»، حيث إن المشهور مجرد استحباب هذه الأمور، لا كونها معتبرة في الصحة، مع أن تلك الأخبار المذكورة كانت بمرأى و مسمع منهم، فيشكل ما ذكرنا.

مضافا إلى ما نعلم، من أن الجوامع الأربعة التي بأيدينا، لا تكون جماعة لجميع الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السلام، بل كان بعض الأخبار موجودا في الجوامع الأولية، و لم يكن منقولا في الجوامع الأربعة الثانوية، والقرائن على ذلك كثيرة، كاختلاف هذه الجوامع التي بأيدينا، أفكل منها فاقده 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 أنه يمكن أن يستفاد ذلك من بعض الأخبار المتقدمة، حيث إنه قد استثنى فيه من حكم الإقامة المشى إلى الصلاة، و مضافا إلى التعليل الوارد في أكثرها، من أن المقيم كأنه في الصلاة، فإنه يناسب الحكم باستحباب أن تكون الإقامة مع ما يعتبر في الصلاة من قيام، و استقرار، و غيرهما، لا أن يكون ذلك شرطا فيها. هذا، و لكن رعاية الحزم و الاحتياط توجب عدم ترك شيء من هذه الأمور.

خامسها: الطهارة من الحدث، و مقتضى الأخبار الواردة في هذا الباب التفصيل بين الأذان و الإقامة باعتبارها في الثاني دون الأول، و قد جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب الأذان و الإقامة فراجع. و الكلام في هذا الأمر عين الكلام في باب القيام.

سادسها: الاستقبال، و مقتضى الأخبار جواز الأذان بل الإقامة إلى غير القبلة، إذا كان التشهد إلى القبلة، و يمكن استفادة اعتبار الاستقبال في الإقامة من

(١) المقنعة: ٩١، المبسوط ١: ٩٥، المراسم: ٦٨، الوسيلة: ٩٢، الكافي في الفقه: ١٢٠-١٢١، السرائر ١: ٢١١. نهاية التقرير، ج ١، ص: ٤٩٩

رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، المتقدمة في الأمر الرابع. و كيف كان فلو دلّ الدليل على التفصيل بين الأذان و الإقامة باعتبار الاستقبال في الثاني دون الأول، فالكلام فيه حينئذ نظير الكلام في باب القيام.

ثمّ إنه لو قلنا باعتبار تلك الأمور في صحة الإقامة، أو قلنا باستحبابها فيها، فهل يستفاد من الأخبار المتقدمة الدالة على الشرطية أو الاستحباب التعميم بالنسبة إلى كل ما يعتبر في الصلاة وجودا أو عدما، فيعتبر أو يستحب جميعها في الإقامة، مثل قصد القرية أو عدم الالتفات، بحيث يرى خلفه من زاوية عينه، و غير ذلك من الأمور المعتمدة في الصلاة وجودا أو عدما؟ وجهان:

من استفادته التعميم من التعليل في أكثر الأخبار المتقدمة، بأن المقيم كأنه في الصلاة، و لذا نهى في بعضها عن الإيماء باليد في الإقامة، و من عدم الدليل على جواز التعدّي عن تلك الأمور.

موارد سقوط الأذان و الإقامة

إشارة

هنا مسائل

المسألة الأولى: يسقط الأذان خاصة في موارد:

الأول: في الجمع بين الظهرين في يوم عرفه، فإنه يسقط الأذان بالنسبة إلى صلاة العصر.

الثاني: في الجمع بين العشاءين بمزدلفة بالنسبة إلى العشاء، ويدل عليهما

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٠

الأخبار الكثيرة:

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 يصلّي ثم يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة» (١).

ومنها: ما رواه أيضا عن عمر بن أذينة، عن رهط، منهم: الفضيل و زرارة، 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 بعرفة» 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 برواية دالة على هذا الحكم بخصوصه، و إنما أفتى به الأصحاب (٦)، نعم يستكشف منه وجود نص على ذلك كان منقولاً- في الجوامع الأولية، و الاستدلال على ذلك بما ورد في بعض الروايات، من أن أذان الثالث يوم الجمعة بدعة (٧) لا يخلو من النظر بل المنع، لعدم الدليل على كون المراد بأذان الثالث أذان العصر.

الرابع: في موارد قضاء الصلوات، فإنه يسقط الأذان فيها بالنسبة إلى ما عدا

(١) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٢، الوسائل ٥: ٤٤٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٦ ح ١.

(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) الوسائل ٤: ٢١٨-٢٢٥. أبواب المواقيت ب ٣١ و ٣٢ و ٣٤.

(٤) الوسائل ٧: ٤٠٠. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ٤٩.

(٥) الوسائل ١٤: ١٤. أبواب الوقوف بالمشعر ب ٦.

(٦) المبسوط ١: ١٥١، النهاية: ١٠٧، السرائر ١: ٣٠٥، الغنية: ٩١، جواهر الكلام ٩: ٣٠، مفتاح الكرامة ٢: ٢٦٠.

(٧) الوسائل ٧: ٤٠٠. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ٤٩.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠١

الصلاة الاولى، و يدل عليه ما رواه في الكافي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «إذا كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذن لها و أقم ثم صلّها ثم صل ما بعدها بإقامه إقامة لكل صلاة» (١).

و ما رواه فيه أيضا عن موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل تجب عليه إعادة الصلاة أ يعيدها بأذان و إقامة؟ فكتب عليه السلام: «يعيدها بإقامة» (٢) و غيرهما مِمَّا يدل عليه من الأخبار، و لا يخفى أن سقوط الأذان بالنسبة إلى الصلاة الثانية في جميع الموارد المتقدمة ليس لخصوصية فيها، بل السقوط إنما هو من ناحية الجمع بين الصلاتين، فلو جمع بينهما في غير تلك الموارد يسقط الأذان بالنسبة إلى الصلاة الثانية أيضا، كما أنه ربما يوافق الاعتبار، لما عرفت من أن حقيقة الأذان إنما هو النداء إلى إقامة الصلاة ليجتمع الناس في المسجد، و في موارد الجمع يكون الناس مجتمعين فيه، فلا حاجة إلى النداء.

نعم لا تسقط الإقامة، لكونها لتنبية الحاضرين كما تقدّم. هذا، مضافاً إلى أنّ رواية الفضيل و زرارة المتقدمة، لا اختصاص لها بالجمع في يوم عرفه، أو بمزدلفة، بل يستفاد منها الإطلاق.

لا يقال: إنّ مدلولها حكاية فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و من المعلوم أنّ الفعل لا إطلاق له كالقول، فلعلّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كان يجمع بين الظهرين في يوم عرفه بأذان و إقامتين، و بين العشائين بمزدلفه كذلك.

لأننا نقول: لا نسلم عدم الإطلاق فيما لو كان الحاكي هو الامام عليه السلام، و كان المقصود من حكايته بيان الحكم، فإنّه عليه السلام لو لم يأخذ في مقام بيان الحكاية قيدا ليستفاد منه الإطلاق.

(١) الكافي: ٣- ٢٩١ ح ١، التهذيب: ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل: ٥- ٤٤٦. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٧ ح ١.

(٢) التهذيب: ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٤، الوسائل: ٥: ٤٤٦. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٧ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٢

و بالجملة: فالظاهر إطلاق الحكم و سقوط الأذان فيما لو جمع بين الصلاتين أو أزيد بالنسبة إلى غير الأولى. هذا ما ذهب إليه الخاصة، و أمّا العامة فحيث إنّ الجمع عندهم يختص بموارد خاصة «١»، لعدم كون الجمع عندهم مقابلاً للتفريق، بل معناه هو الإتيان بصلاة في وقت صلاة أخرى، كالإتيان بصلاة الظهر في وقت صلاة العصر، إذ أوقات الصلوات متباينة عندهم، فينحصر جواز الجمع و الاكتفاء بأذان واحد بموارد خاصة.

ثمّ إنّ سقوط الأذان بالنسبة إلى غير الصلاة الأولى هل هو على نحو العزيمة أو الرخصة؟ وجهان. و لا يخفى أنّه لا يستفاد من الأدلة الواردة في هذا الباب و جوب ترك الأذان أصلاً، مضافاً إلى أنّ التعليل الوارد في بعض الروايات ربما يؤيد عدم الوجوب.

و توهم إنّ الأمر بالترك و الاكتفاء بالإقامة يدل على ذلك، يدفعه إنّ متعلّق الأمر هو الجمع، و لا إشكال و لا خلاف في عدم وجوبه حتى في الموارد المتقدمة، كما يدل عليه كثير من الأخبار، و استحباب الجمع في الموارد المتقدمة الراجع إلى أفضليّة الاشتغال بالفريضة الثانية، و المبادرة إليها بدون فصل حتّى بالأذان، لا ينافي كون الأذان راجحاً بالإضافة إلى تركه المطلق، و إن كان بالإضافة إلى المبادرة بالفريضة مرجوحاً.

فهو نظير العبادات المكروهة التي ينطبق عنوان أرجح على تركها مع بقائها على الراجحية بالنسبة إلى مطلق الترك، فالمقام من هذا القبيل لا من باب التخصيص، حتّى يقال بأنّه لا دليل على استحباب الأذان في الموارد المذكورة، فيلزم التشريع لو أتى به عبادة كما لا يخفى. و بالجملة، فالظاهر إنّ سقوط الأذان في تلك الموارد إنّما هو على طريق الرخصة لا العزيمة كما عرفت.

(١) كالسفر مثلاً. راجع المجموع ٤: ٣٧٠-٣٧١، المغنى لابن قدامة ٢: ١١٣، الشرح الكبير ٢: ١١٦.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٣

المسألة الثانية: مورد سقوط الأذان و الإقامة معا

إذا صَلَّى الناس جماعة، ثمّ جاء آخرون قبل تفرق صفوفهم، فإنّهما يسقطان بالنسبة إليهم، و هذا في الجملة ممّا لا ريب فيه و لا إشكال «١»، لدلالة الأخبار الكثيرة الآتية عليه، و إنّما وقع الكلام و الإشكال في بعض خصوصيات المسألة، فالأولى نقل الأخبار الواردة في هذا المقام حتّى يتضح بها حقيقة الحال، فنقول و على الله الاتكال:

الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة:

منها: ما رواه الكليني عن علي 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 تفرّقوا أعاد الأذان» (٣).

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم أو يؤذن و يقيم؟ قال: «إن كان قد دخل و لم يتفرّق الصفّ صلى بأذانهم و إقامتهم و إن كان تفرّق الصفّ أذن و أقام» (٤).

(١) شرائع الإسلام ١: ٧٤-٧٥، المعتمد ٢: ١٣٦-١٣٧، المنتهى ١: ٢٦٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٦٢ مسألة ١٧٠، مفتاح الكرامة: ٢-٢٦٦، مستند الشيعة: ٤-٥٢٩، جواهر الكلام: ٩-٤١، مدارك الاحكام: ٣-٢٦٦.

(٢) هذا الرجل و من بعده مجهولان (منه).

(٣) الكافي: ٣-٣٠٤ ح ١٢، التهذيب: ٢-٢٧٧ ح ١١٠٠، الوسائل: ٥-٤٢٩. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٨١ ح ١١٢٠، الوسائل ٥: ٤٣٠. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٤

و الظاهر إن هذه الرواية هي الرواية السابقة، بمعنى أن أبا بصير سأل الإمام عليه السلام عن حكم المسألة مرّة واحدة، و أجابه عليه السلام بجواب واحد، غاية الأمر إنّه نقلها لعدّة رواه، و الاختلاف إنّما نشأ من اختلاف نقله لهم، أو نقلهم لغيرهم، و حينئذ فالواجب الاقتصار على القدر المتيقن.

ومنها: ما رواه الشيخ في التهذيب أيضا عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن الحسن بن علي، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد «١»، عن زيد بن علي، عن آباءه، عن علي عليهم السلام قال: دخل رجلان المسجد و قد صلى الناس فقال لهما علي عليه السلام: «إن شئتما فليؤمّ أحكما صاحبه و لا يؤذن و لا يقيم» (٢).

ومنها: ما رواه فيه أيضا عن محمد بن أحمد، عن بنان بن محمد، عن أبيه، عن ابن المغيرة، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليهم السلام أنّه كان يقول: «إذا دخل الرجل المسجد و قد صلى أهله فلا يؤذن و لا يقيم و لا يتطوّع حتى يبدأ بصلاة الفريضة و لا يخرج منه إلى غيره حتى يصلّي فيه» (٣).

ومنها: ما رواه فيه أيضا عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: في الرجل أدرك الإمام حين سلّم قال: «عليه أن يؤذن و يقيم و يفتح الصلاة» (٤).

ومنها: ما رواه أيضا عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد «٥»، عن أبي علي

(١) هو من فقهاء الزيدية و عظمائهم، يروى كتاب زيد «المقرّر».

(٢) التهذيب: ٢-٢٨١ ح ١١١٩ و ج ٣: ٥٦ ح ١٩١، الوسائل: ٥-٤٣٠. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٣.

(٣) التهذيب: ٣-٥٦-١٩٥، الوسائل ٥: ٤٣١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٤.

(٤) الفقيه ١: ٢٥٨ ح ١١٧٠، التهذيب ٣: ٢٨٢ ح ٨٣٦، الوسائل ٥: ٤٣١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٥.

(٥) لا يخفى أن الحسين بن سعيد متأخر عن أبي علي بمرتبتين، و لا يمكن له أن يروى عنه، و الظاهر سقوط الواسطة بينهما و أنها هي محمد بن أبي عمير كما في سند الصدوق «المقرّر».

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٥

قال: كُنّا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فقال: جعلت فداك صلّينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا و جلس بعض في

التسييح فدخل علينا رجل المسجد فأذن فمنعناه و دفعناه عن ذلك، فقال أبو عبد الله: «أحسنتم ادفعه عن ذلك و امنعه أشد المنع»، فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلوا فيه جماعة؟ قال: «يقومون في ناحية المسجد و لا يبدر بهم إمام». و رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن أبي علي الحزاني مثله، إلما أنه قال: «أحسنتم ادفعوه عن ذلك و امنعوه أشد المنع»، فقلت له: فإن دخل جماعة؟ فقال: «يقومون في ناحية المسجد و لا يبدو لهم إمام» (١). و منها: ما عن الصدوق بإسناده عن معاوية بن شريح (٢)، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا جاء الرجل مبادرا و الامام راكع أجزأته تكبيرة واحدة- إلى أن قال:- و من أدركه و قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة و هو في التشهد فقد أدرك الجماعة و ليس عليه أذان و لا إقامة و من أدركه و قد سلم فعليه الأذان و الإقامة» (٣). و منها: ما عن كتاب زيد النرسي (٤)، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أدركت الجماعة (و قد انصرف القوم)» (٥) و وجدت الإمام مكانه و أهل المسجد قبل أن ينصرفوا أجزأك أذانهم و إقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسك و إذا

(١) التهذيب ٣: ٥٥ ح ١٩٠، الفقيه ١: ٢٦٦ ح ١٢١٥، الوسائل ٨: ٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٢.
 (٢) لا يخفى أن معاوية بن شريح هو معاوية بن ميسرة، و ليسا متعددين، كما زعم الصدوق، غاية الأمر أنه قد ينسب إلى أبيه كما في الثاني، و قد ينسب إلى جدّه كما في الأول «المقرّر».
 (٣) الفقيه ١: ٢٦٥ ح ١٢١٤، الوسائل ٨: ٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٤.
 (٤) هو من الكتب الظاهرة في القرون الأخيرة، و لم يكن معروفا بين قدماء أصحابنا، بل و في زمان صاحب الوسائل أيضا، و لذا لم يرو عنه فيه، «منه».
 (٥) ليس في المصدر.
 نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٦
 وافيتهم و قد انصرفوا عن صلاتهم و هم جلوس أجزأك إقامة بغير أذان و إن وجدتهم قد تفرقوا و خرج بعضهم من المسجد فأذن و أقم لنفسك» (١).

هذه مجموع الروايات الواردة في المقام، و قد عرفت أن أصل المسألة في الجملة ممّا لا ريب فيه و لا إشكال. و ما اعترضه صاحب المدارك بأن الروايات الواردة فيها غير خالية عن خلل الحديث من ضعف أو جهالة أو غيرهما، لكون عمدتها هي روايتا أبي بصير و هو مجهول مشترك بين أربعة (٢)، مدفوع بأن من يروي الحديث من تلك الأربعة اثنان و كلاهما ثقة. و بالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل المسألة، و حينئذ فنقول:
 إذا دخل الرجل المسجد مثلا مريدا للصلاة، فدخل على الجماعة التي أذن و أقيم لها، و لم يسمعها لعدم كونه حاضرا حينها، بل كان مسبقا، فالظاهر سقوط الأذان و الإقامة عنه بحيث لا يكون شيء منهما مشروعا في حقّه، لأنّه مدرك للجماعة حقيقة كسائر المأمومين، و لا يعهد من أحد منهم الأذان و الإقامة لنفسه، و لم يدل عليه دليل أصلا.
 و إن دخل و قد سلم الإمام فمقتضى الأخبار السابقة سقوطها كما عرفت، و لا ملازمة بين كون السقوط في الموردين على نحو العزيمة، بل يمكن القول بأن السقوط في المورد الأخير إنّما هو على نحو الرخصة، لأنّ هذا الشخص لا يكون مدركا للجماعة حقيقة، بخلاف المورد الأول.

ثمّ إنّ اعتبر في العروة (٣) أمورا للسقوط في المورد الأخير.

(١) كتاب زيد النرسي: ٥٢، بحار الأنوار: ٨١-١٧١ ح ٧٥، مستدرک الوسائل ٦: ٥٠٠ ح ١.

(٢) مدارك الأحكام: ٣-٢٦٧.

(٣) العروة الوثقى ١: ٤٦٠ مسألة ٣.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٧

منها: أن يكون في المسجد، ومقتضى إطلاق الأدلة عدم الاختصاص.

ومنها: كون صلاته و صلاة الجماعة كليهما أدائيه، ومقتضى الإطلاق أيضا عدم اعتباره.

ومنها: اشتراك الصلاتين في الوقت، فلو كانت السابقة عصرا و هو يريد أن يصلي للمغرب لا يسقطان، وفيه: عدم الدليل على اعتبار هذا المعنى أيضا.

ومنها: أن تكون صلاة الجماعة السابقة مع الأذان والإقامة، فلو كانوا تاركين أو مكتفين باستماع من الغير لا يسقطان، ولا يخفى مخالفته لمقتضى الإطلاق.

ومنها: أن تكون صلاتهم صحيحة، وفيه: إننا لا- نسلم الاعتبار في صورة جهل المأمومين بطلان صلاة الإمام، بل الظاهر أن هذا الشخص كأحد منهم.

وبالجملة: فقد ذكرنا في حاشية العروة «١»، إن اعتبار هذه الأمور إنما هو فيمن دخل المسجد مريدا للصلاة مستقلا عن الجماعة إما جماعة وإما 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 كمدرک للجماعة بعد فرض كون نيته قبل الدخول ذلك، فأذانه و إقامته إنما هو أذان الجماعة و إقامتها، كما أن الملاك للسقوط في المورد الأول هو احترام الجماعة السابقة، و لحاظ حق الإمام السابق بعدم رفع الصوت بالأذان حتى تكون الجماعة اللاحقة من توابع الجماعة السابقة، فينبغي تركهما فيها، و لذا ورد في بعض الروايات السابقة أن الداخلين إذا أرادوا الصلاة جماعة يقومون في ناحية المسجد و لا يبدر لهم إمام «٢».

(١) التعليقة للسيد البروجردى: ٤٤.

(٢) الوسائل: ٨-٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٨

و كيف كان فالقول مبنى على استفادة الموردين من النصوص، فمن بعضها استفاد حكم من دخل المسجد لإدراك الجماعة، و إنّه يسقط الأذان و الإقامة بالنسبة إليه إرفاقا له و رعاية لنيته، و بعبارة أخرى مفاده جعل حق له لكونه قاصدا لإدراك الجماعة، فكأنه مدرک لها. فأذانه و إقامته هو أذان الجماعة و إقامتها.

و لا يخفى إنّه في هذه الصورة لا يكون الحكم مختصا بالمسجد، و كذلك لا يناسب كون السقوط على نحو العزيمة.

و من بعضها (النصوص) «١» استفاد حكم من دخل المسجد لإقامة الصلاة مستقلا عن الجماعة منفردا أو جماعة، و أنّه يسقط الأذان و الإقامة بالنسبة إليه رعاية لحق الإمام السابق أو الجماعة السابقة، و بعبارة أخرى استفاد منه جعل حق على الداخل لا له، و حينئذ فيمكن القول باختصاص ذلك بالمسجد. و يجيء الكلام في كون السقوط على نحو العزيمة أو الرخصة.

و يسقط الأذان و الإقامة أيضا فيما إذا سمع الشخص أذان غيره و إقامته، فإن له أن يكتفى به و لو كان إماما، و المؤذن منفردا، فقد روى عن أبي مريم الأنصاري أنّه قال: صلى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار و لا رداء و لا أذان و لا إقامة- إلى أن قال:- فقال: و إني مررت بجعفر و هو يؤذن و يقيم فلم أتكلم فأجزأني ذلك «٢».

و قد روى عمرو بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كنا معه فسمع إقامة جار له بالصلاة فقال: «قوموا»، فقمنا فصلينا معه بغير

أذان ولا إقامة، قال: «يجزئكم أذان جاركم» (٣).

- (١) الوسائل ٨: ٤١٤-٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ١ و ٣.
 (٢) التهذيب: ٢- ٢٨٠ ح ١١١٣، و الوسائل: ٥- ٤٣٧. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٠ ح ٢.
 (٣) التهذيب: ٢: ٢٨٥ ح ١١٤١، الوسائل ٥: ٤٣٧. أبواب الأذان والإقامة ب ٣٠ ح ٣.
 نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥٠٩

المسألة الثالثة: استحباب حكاية الأذان للسامع

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 الصلاة سواء كانت فريضة أو نافلة، و به قال الشافعي، و قال مالك: إذا كنت في مكتوبة فلا تقل مثل ما يقول المؤذن، و إذا كنت في نافلة فقل مثل قوله في التكبير و التشهد و به قال الليث بن سعد، إلا أنه قال: و يقول في موضع حي على الصلاة لا حول و لا قوة إلا بالله.

دلينا على جوازه و استحبابه خارج الصلاة إجماع الفرق، و استحباب ذلك في حال الصلاة يحتاج إلى دليل، إلا أنه متى قال ذلك في الصلاة لم يحكم بطلانها، لأن عندنا يجوز الدعاء في حال الصلاة (١). انتهى.
 و الظاهر إن مراده بالدعاء الذكر المستثنى من الكلام المبطل للصلاة، لا معناه الحقيقي، لعدم اشتغال فصول الأذان على الدعاء، و كأنه من سهو القلم.

و قال ابن رشد في كتاب البداية 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- قوة 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 معاوية عنه صلى الله عليه و آله ما يدل على تبديل الحيعلات بالحوقلة (٢) انتهى.

(١) المجموع ٣: ١٢٠، الخلاف ١: ٢٨٥ مسألة ٢٩.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٦٠.

نهاية التقرير، ج ١، ص: ٥١٠

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ من أن استحباب الحكاية إنما هو في غير حال الصلاة، و أمّا في حالها فيحتاج إلى دليل، فهو و إن كان مخالفاً لمقتضى إطلاق الأخبار الدالة على استحباب الحكاية (١)، إلا أن الظاهر انصرافها عن حال الصلاة فريضة كانت أو نافلة، و أمّا تبديل الحيعلات بالحوقلة (٢) فيدل عليه بعض المراسيل المحكي عن الدعائم و الآداب و المكارم (٣)، و أمّا النصوص المعتبرة المسندة فليس فيها من التبديل أثر أصلاً، بل ظاهرها حكاية الأذان في كل ما يقول المؤذن، فراجع.

(١) الوسائل ٥: ٤٥٣. أبواب الأذان و الإقامة ب ٤٥.

(٢) كما في بداية المجتهد ١: ١٦٠.

(٣) دعائم الإسلام ١: ١٤٥، الآداب الدينية: ١٧، مكارم الأخلاق: ٣٤٤، مستدرک الوسائل ٤: ٥٨- ٦٠ ح ٥ و ٩.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

الجزء الثانى

[تنمة كتاب الصلاة]

المطلب الثانى فى أفعال الصلاة

إشارة

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧

أفعال الصلاة اعلم أنّ الصلاة مركبة من عدّة وجودات متباينة الحقائق تتحقق بتحققها بأسرها، و يكون كل واحد من تلك الوجودات بعضا لوجود عنوان الصلاة، كما هو الشأن فى جميع المركبات الاعتبارية، فإنّها عبارة عن اعتبار الوحدة بين أشياء متخالفه الحقائق باعتبار ترتب غرض واحد عليها، و يكون كل واحد منها بعضا لوجود ذلك المركب.

و قد حققنا فى موضعه «١» أنّه يمكن أن يكون للشئ الواحد أبعاد كثيرة، كالماء الواحد، بل يمكن أن يعرض كل واحد منها ضدّ ما يعرض الآخر و حينئذ فالأمر المتعلّق بالصلاة ينسبط على تلك الوجودات، بحيث يصير كل واحد منها متعلّقا لبعض ذلك الأمر و تحقيق الكلام فى محلّه.

ثمّ إنّ الشارع لم يتصرّف فى معنى الصلاة أصلا، بل استعملها فى معناها الذى

(١) نهاية الأصول: ٥١، مبحث الصحيح و الأعمّ.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨

كان يفهم منها قبل التشريع، و هو التذلّل و الخضوع فى مقابل المعبود، كما هو المفهوم منها عند جميع المتدينين قبل الإسلام. غاية الأمر أنّ ذلك يتحقق بكيفية خاصة و نحو مخصوص عند كل قوم، و النبى صلّى الله عليه و آله قد أبطل جميع الكيفيات، و بين أنّ ما يتحقّق به ذلك المعنى هى هذه الكيفية المعروفة بين المسلمين، و هى التى رواها العامة عنه صلّى الله عليه و آله، أنّه قال: «صلّوا كما رأيتمونى أصلى» «١».

و بالجملة: فالصلاة و ما يرادفها من سائر اللغات عبارة عن الأفعال التى يؤتى بها فى مقابل المعبود تذلّلا و تخصّعا، و الاختلاف بين الأديان إنّما هو فى تلك الأفعال.

(١) صحيح البخارى ٧: ١٠٢، ح ٦٠٠٨ و ج ٨، ص ١٦٩، ح ٧٢٤٦، السنن الكبرى ٢: ٣٤٥، سنن الدار قطنى ١:

٢٧٢، ح ١٢٩٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩

الأول من أفعال الصلاة: النية

إشارة

ثمَّ إنَّهم ذكروا أنَّ أوَّل أفعال الصلاة النية، وقد يقال في معناها: أنَّها هي الإرادة التي لا بدَّ منها في كل فعل اختياري، و أنت خير بأنَّ النية بهذا المعنى ممَّا ليس لبيانها ارتباط إلى الشارع أصلاً، كما هو واضح، بل المراد منها هو القصد إلى عنوان الصلاة. توضيح ذلك، إنَّ الأفعال على قسمين: قسم لا يتوقف تحقق عنوان الفعل على كونه مقروناً بقصد ذلك العنوان، كالأكل والشرب والقيام والقعود وأمثالها، وقسم يكون تحقُّق عنوان الفعل متوقفاً على قصد ذلك العنوان، كالتعظيم للقادم، فإنَّ مجرد القيام عند قدومه لا يتَّصف بعنوان التعظيم ولا يتحقَّق به، بل صدقه يتوقف على قصد التعظيم، و كونه هو الداعي إلى القيام، وإلَّا فهو قد يكون لغرض آخر ما عدا التعظيم، بل قد يكون للسخرية والاستهزاء، وهذا القسم هو المسمَّى بالعناوين القصدية، و له مصاديق كثيرة في أبواب الفقه، و لا يختصَّ بالعبادات، بل له مصاديق في التوصليات، كما أنَّه لا يختصَّ بما إذا كان متعلِّقاً للأمر، لأنَّ أكثر المعاملات بل جميعها من هذا القبيل.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠

العناوين القصدية:

و من مصاديق هذه العناوين: «أداء الدين»، فإنَّ إعطاء المال إلى الدائن لا يتعيَّن لكونه أداء للدين إلَّا بعد قصد هذا العنوان، و إلَّا فهو مشترك بين الأداء والهبة ونظائرهما، فالتخصُّص بهذه الخصوصية لا يأتي إلَّا من قبل قصدها، ثمَّ لو فرض إنَّه استدان مرَّتين، فهل يجب عليه عند الأداء قصد الخصوصية من هذه الجهة، أي الأولى والثانوية أيضاً؟ الظاهر العدم، بل لا يجب عليه إلَّا قصد عنوان أداء الدين فقط.

و منها: «الوفاء بالنذر»، فإذا نذر إعطاء درهم إلى الفقير إذا قضى الله حاجته مثلاً يجب عليه عند الوفاء قصد هذا العنوان، لأنَّ الصورة المشتركة بين الوفاء بالنذر و بين غيره لا تتعيَّن للأوَّل إلَّا بالقصد إلى عنوانه.

و منها: «أداء الزكاة»، فإنَّ دفع المال إلى مستحقِّ الزكاة لا يوجب خروج الدافع عن عهده التكليف بأدائها إلَّا بعد تحقُّق القصد إلى عنوانها، و هذا أمر لا ربط له بمسألة قصد القرية المعتبرة في الزكاة.

و منها: «ردَّ الخمس»، فإنَّه أيضاً يكون كأداء الزكاة.

و منها: «أفعال الحج».

و منها: «الصوم»، فإنَّ قوله: «من لم يبيت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له» (١)، ناظر إلى أنَّ تحقق عنوان الصوم متوقف على بيتوته من الليل، و إرادة إيجاد الصوم منه.

و بالجملة: فلهذا الأمر عرض عريض في أبواب الفقه، فإنَّ أكثر العبادات و أكثر المعاملات بل جميعها ممَّا لا تتحقَّق إلَّا بعد القصد إلى عنوانها، لتوقف

(١) سنن النسائي ٤: ٢٠١ ب ٦٨؛ السنن الكبرى للبيهقي ٤: ٢٠٢-٢٠٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١

الاختصاص بأحدها على هذا القصد، لاشتراك صورة العمل غالباً كما هو غير خفي.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنَّ من العناوين القصدية عنوان الصلاة، فإنَّ مجرَّد 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 الواجبة و المندوبة، كذلك يجب القصد إلى الأنواع الواقعة تحت هذا الجنس، فيجب في الظهرين مثلاً القصد إلى عنوان الظهرية و العصرية، و لا يكفي في تحققهما

مجرد التقدّم والتأخر، وإلا لما كان وجه لما دلّ على شرطية الإتيان بالظهر للعصر، وإنه يجب الإتيان بالظهر أولاً، ثمّ الإتيان بالعصر، إذ لو كانت الصلاة الواقعة أولاً متعينة للظهر ولو لم يقصد بها عنوان الظهرية لما كان المكلف قادراً على الإتيان بالعصر مقدّماً على الظهر، حتى يكون الإتيان بالظهر من شرائط تحقّق العصر كما هو واضح.

وأيضاً 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، فانكشف الخلاف، وإنه لم يصلّ الظهر بعد، فإن كان في الأثناء يجب العدول إلى الظهر، وإن كان بعد الفراغ يجب الإتيان بصلاة الظهر، ويجزئه ما فعل عن صلاة العصر، ووجه دلالتّه على المقصود واضح.

ويجب أيضاً القصد إلى عنوان الفرض والنفل، لأنهما ليسا عبارة عن مجرد تعلق الأمر الوجوبي أو الاستحبابي، وإلا لكان المأتي به أولاً بعد طلوع الفجر من الركعتين متعينا للفريضة، نظير ما إذا أمر المولى عبده بإعطاء درهم إلى زيد واستحبّ له إعطاء درهم آخر إليه، فإنّه يتعيّن إعطاء الدرهم الأوّل للوجوب، والدليل عليه سقوط الأمر بمجرّده، لأنّ مطلوبه الإلزامي قد حصل، فلا مجال لبقاء الأمر.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢

وحينئذ فلو كان مجرد تعلق الأمر الوجوبي كافياً في تحقّق عنوان الفرض، ومجرد تعلق الأمر الاستحبابي كافياً في تحقّق عنوان النفل من دون حاجة إلى قصد عنوانهما، يلزم ما ذكر من تعين المأتي به أولاً بعد طلوع الفجر لفريضة الصبح، كما عرفت في المثال. فانقدح من ذلك أنّهما عنوانان مفتقران في التحقّق إلى القصد إليهما.

كما أنّه يجب القصد إلى عنوان القضاء والأداء، لكون تميّز الصلاة التي لها أربع ركعات مثلاً المأتي بها قضاء عن صلاة العشاء الفاتئة عن صلاة الظهر والعصر الأدائيتين المشتركتين معها في الصورة، إنّما هو بالقصد إلى كونها قضاء عنها، وإلا لما كان وجه للنزاع في تقديم القضاء على الأداء أصلاً كما لا يخفى.

ثمّ إنّ لا يجب القصد إلى عنوان القصر والإتمام وفاقاً للمشهور «١»، لأنّ القصر عبارة عن مجرد ختم الصلاة في الركعة الثانية، كما أنّ الإتمام عبارة عن إضافة الركعتين إليها، فلو شرع في الصلاة في مواضع التخيير بنية القصر، ثمّ أراد الإتمام بعدد الإتيان بركعتين و أتمّ صحت صلاته، كما أنّه لو شرع فيها بنية الإتمام ثمّ بدا له القصر فقصر لم تبطل صلاته.

وكذلك لا يجب القصد إلى عنوان الانفراد في صلاة الفرادي، ولا عنوان الإمامة في الجماعة بالنسبة إلى الإمام، فإنّ صلاته كصلاة المنفرد بلا اعتبار خصوصية زائدة فيه أصلاً، خلافاً لأبي حنيفة من العامة «٢»، فإنّه اعتبر في صلاة الإمام قصد الإمامة، وأما المأموم فيعتبر في صلاته جماعة قصد الائتمام بإمام معيّن، وإلا لم تصر صلاته جماعةً.

(١) المدارك ٣: ٣١١، رياض المسائل ٣: ٣٥٥، جواهر الكلام: ٩-١٦٥، مفتاح الكرامة: ٢-٣٢٣، كشف اللثام ٣: ٤١٥.

(٢) المجموع ٤: ٢٠٣، الخلاف: ١-٥٦٥ مسألة ٣١٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣

العدول من الائتمام إلى الانفراد

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلا بأس أن نتعرّض للمسألة المعنونة في صلاة الجماعة، وهي أنّه هل يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد في أثناء الصلاة أم لا؟

فنقول: لا- يخفى أنّ هذه المسألة ليست معنونة في كتب قدماء أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، لا- في الكتب الموضوعّة لنقل

الفتاوى المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم - كأكثر كتب المتقدمين «١»، فإن المتداول بينهم هو ذكر الروايات بعين ألفاظها في كتبهم الفقهية، من غير تعرض لما هو خارج عن موردها، واستنباط حكمه منها، ولذا صار ذلك موجبا لطعن العامة عليهم، والنظر إلى فقه الإمامية بعين التحقير، وكان ذلك سببا لتصنيف الشيخ أبي جعفر الطوسي قدس سره، كتابه الكبير الموسوم بالمبسوط، كما ذكر ذلك في مقدمته «٢» - ولا في سائر كتبهم.

و بالجمله: فلم يرد في المسألة نص ولا ما يدل على وجوده كالذكر في تلك الكتب، ولا أفتى بحكمه أحد من المتقدمين، نعم ذكره الشيخ في مواضع من المبسوط والخلاف.

قال في باب صلاة الجماعة من المبسوط: من فارق الإمام لغير عذر بطلت صلاته وإن فارقه لعذر وتم صلاته صحّت صلاته ولا يجب عليه إعادتها «٣».

وقال في الخلاف في باب صلاة الخوف فيما إذا صلى صلاة الخوف في غير الخوف بعد الحكم بصحة صلاة الامام والمؤمنين على أى وجه وقعت، ونقل الخلاف من بعض العامة ما هذا لفظه: دليلنا أنه ليس على بطلان شيء من هذه

(١) كالمقنعة للمفيد والمقنع للصدوق والنهاية للشيخ والغنية لابن زهرة والكافي لأبي الصلاح.

(٢) المبسوط ١: ١-٢.

(٣) المبسوط ١: ١٥٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤

الصلوات دليل، فيجب أن تكون كلها صحيحة، ومن ادعى أنه من حيث فارق الإمام بطلت صلاته، فعليه الدليل «١».

وقال فيه أيضا في باب صلاة الجماعة: مسألة فيها ثلاث مسائل ومجملها هي مسألة الاستخلاف، ونقل نية الجماعة إلى الانفراد، والعدول عن الانفراد إلى الجماعة، ثم قال: دليلنا إجماع الفرق وأخبارهم، وقد ذكرناها في الكتاب الكبير، ولأنه لا مانع يمنع منه، فمن ادعى المنع فعليه الدلالة «٢»، انتهى.

ولا يخفى أن التمسك بإجماع الفرق وأخبارهم الظاهر في كون المسألة منصوصة إنما هو لخصوص المسألة الاولى «٣»، وإن كان ظاهر العبارة خلافه، وأن إجماع الفرق وأخبارهم قائم على المسائل الثلاث، لوضوح عدم ورود نص بالنسبة إلى ما عدى المسألة الاولى، ولم يذكر نصا على ذلك لا في كتابه الكبير المسمى بالتهذيب، ولا في غيره.

نعم يمكن استفادة حكم الأخيرتين، مما ورد في مسألة الاستخلاف، لأنه مبنى على صيرورة الصلاة فرادى، ثم جماعة، فباعتبار صيرورتها فرادى يصح العدول من الجماعة إلى الانفراد، وباعتبار صيرورتها ثانيا جماعة بعد الفرادى، يصح العدول من الانفراد إلى الجماعة.

هذا، ولكن الاستفادة ممنوعة، لأن الاستخلاف ليس مبنيا على صيرورة الصلاة فرادى، حتى تصير جماعة ثانيا، لما سيأتى في باب الجماعة. وكيف كان فقد عرفت أن الشيخ أول من تعرض للمسألة في بعض كتبه الفقهية - المصنف على خلاف ما هو المتداول بين الفقهاء - كالمبسوط والخلاف، وقد عرفت أيضا أن

(١) الخلاف ١: ٦٤٨ مسألة ٤٢٠.

(٢) الخلاف ١: ٥٥٢ مسألة ٢٩٣.

(٣) و هي: من صلى يقوم بعض الصلاة.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥

مختاره في الأول التفصيل بين صورة العذر فيجوز، و غيرها فلا يجوز.

ثم لم يتعزّض لها أحد من الفقهاء المتأخرين عن الشيخ إلى زمان صاحب الوسيلة «١»، فإنّه تعرّض لها فيها تبعاً له، حيث عدّ في جملة محظورات الجماعة مفارقة الإمام لغير عذر. هذا، و ظاهر جماعة من المحققين كالمحقق «٢»، و العلامة «٣»، و الشهيد الثاني القول بالجواز مطلقاً. و اختار أكثر المتأخرين كصاحبى الحدائق، و المدارك، و النراقي فى المستند «٤»، و صاحب المفاتيح «٥»، و شارحه المحقق البهبهاني قدس سرهم المنع مطلقاً «٦».

ثم إنّ القائل بالمنع يمكنه تقرير مختاره بوجوه:

الأول: إنّ قصد الانفراد لا يؤثر فى صيرورة الصلاة فرادى، بل الصلاة المنعقدة جماعة تبقى على حالها إلى آخر الصلاة، سواء عدل عنها بالنية إلى الانفراد، أم لم يعدل، و مقتضى هذا الوجه أنّه لو عدل عنها بعد الركعة الأولى تسقط القراءة عنه بالنسبة إلى الركعة الثانية، و كذا يكون شكّه بلا حكم مع حفظ الإمام.

و بالجملة: يترتب على صلاته جميع أحكام صلاة المأموم، لأنّ المفروض عدم تأثير قصد الانفراد أصلاً.

الثانى: إنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيرورة الصلاة فرادى، إلّا أنّ العدول عن الائتمام إلى الانفراد، و جعل الصلاة المنعقدة جماعة على غير ما انعقدت عليه منهى عنه فى الشريعة، أو يقال: إنّ الواجب إدامة الصلاة جماعة و إبقائها على

(١) الوسيلة: ١٠٦.

(٢) المعبر: ٢-٤٤٨، شرائع الإسلام: ١-١١٦.

(٣) تذكرة الفقهاء: ٤-٢٦٩ مسألة ٥٥٧، مختلف الشيعة: ٣-٧٤، مسالك الأفهام: ١: ٣٢٠.

(٤) الحدائق: ١١-٢٤٠، مدارك الأحكام: ٤: ٣٧٩، مستند الشيعة: ٨: ١٦٣.

(٥) بل هو رحمه الله جوّزها بشرط العذر، مفاتيح الشرائع: ١: ١٢٤.

(٦) نقله عنه فى جواهر الكلام ١٤: ٢١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦

حالتها الأول، و عدم العدول عمّا انعقدت عليه من الجماعة إلى الانفراد.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ العدول لا يوجب إلّا مخالفة تكليف تحريمى أو وجوبى، من غير أن تصير الصلاة فاسدة، و إلى هذا الوجه ينظر ما استدللّ به الشيخ فى الخلاف فى عبارته المتقدمة، من عدم الدليل على كون العدول منها عنه و أنّ الأصل الإباحة، و ما ذكره العلامة فى بعض كتبه «١»: من أنّ الجماعة فضيلة للصلاة، فالعدول عنها لا يحصل إلّا ترك الفضيلة فى بعض أجزاء الصلاة، و مراده إنّ كما أنّ الجماعة لا تكون واجبة عند الشروع فى الصلاة، كذلك لا يجب إبقائها و إدامتها إلى آخر الصلاة.

الثالث: إنّ قصد الانفراد يوجب صيرورة الصلاة فاسدة، فالعدول عن الائتمام إلى الانفراد لا يؤثر فى مجرّد مخالفة حكم تكليفى، من الحرمة، أو الوجوب، بل يؤثر فى فساد الصلاة و بطلانها، و إلى هذا يرجع ما استدللّ به بعض القائلين بالمنع «٢»، من أنّه ليس فى الشريعة صلاة مركبة من الجماعة و الفرادى، فالعدول منها إلى الانفراد تشريع محض، فلا تقع صحيحة.

الرابع: إنّ سقوط القراءة بالنسبة إلى المأموم، و كذا سائر ما يسقط عنه، إنّما هو فيما إذا وقعت الصلاة بتمامها جماعة، و أمّا لو وقع بعض أجزاءها جماعة و بعضها فرادى، فلا دليل على سقوط القراءة، و لا سقوط غيرها.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيرورة الصلاة فرادى، و أنّ الصلاة لا تبطل من هذه الجهة، إلّا أنّ وجه بطلانها هو كونها بدون القراءة مثلاً، و هذا الوجه يختصّ بما إذا أخلّ المأموم بشيء من وظائف المنفرد،

(١) تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧١.

(٢) مدارك الاحكام: ٤- ٣٧٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٧

و أمّا في غير هذه الصورة فلا- يجرى، بل مقتضاه صحة الصلاة، لأنّ المفروض أنّ بطلانها ليس لمجرد العدول من الجماعة إلى الانفراد، بل لإخلاله بوظيفة المنفرد، و المفروض عدمه في غير تلك الصورة.

هذا، و يرد على الوجه الأوّل- و إن كان هذا الوجه لا يستفاد من كلام المانعين- إنّه لا معنى لكون قصد الانفراد مؤثراً في صيرورة الصلاة فرادى، و لا- يقول به القائل بالجواز أيضاً، حتى يورد عليه بأنّ الاستصحاب يقتضى عدم التأثير، بل لأنّه لما كانت صيرورة الصلاة جماعة تحتاج إلى قصد الاقتداء، و جعل الصلاة تبعاً للصلاة الإمام كما عرفت.

و هذا المعنى كما أنّه يتوقف على قصد الاقتداء في أوّل الشروع في الصلاة، كذلك إبقائه و إدامته متوقف على استدامة القصد، فبمجرد رفع اليد عن قصد الاقتداء الرجوع إلى قصد التبعيّة في مقام العبادة تبطل الجماعة، و تصير الصلاة فرادى، لا أنّ صيرورتها 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 جماعة، كما هو الظاهر منه بل صريحه، و أمّا لو أريد بأنّ قصد الانفراد لا يؤثر في صيرورة 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 الثاني أنّ كون العدول عن الائتمام إلى الانفراد منهياً عنه، أو الإبقاء و الإدامة مأموراً به، مبني على أن لا- تكون الصلاة التي وقع بعض أجزاءها جماعة، و بعضها فرادى مشروعاً، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعيتها، فلا مجال للنهي عن العدول أو الأمر بالإبقاء كما هو واضح.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨

و بالجملة: فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث، كما أنّ الوجه الرابع يرجع إلى ذلك الوجه أيضاً، لأنّ القول بكون سقوط القراءة عن المأموم و غيره- ممّا يتعلّق به من حيث كونه مأموماً مبني على بقاء الائتمام إلى آخر الصلاة- متوقف على عدم مشروعية العدول في الأثناء، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعيتها فلا يبقى مجال لهذا الوجه أصلاً.

فالعمدة في المقام هو الوجه الثالث الرجوع إلى عدم مشروعية الصلاة المركّبة من الجماعة و الفرادى، و لا يخفى إنّه إن كان المراد عدم وجود صلاة وقع بعض أجزاءها جماعة و بعضها فرادى في الشرع أصلاً، فيرده وقوع ذلك في موارد كثيرة، كافتداء المتمّ بالمقصر، و الصلاة الرباعية بالثلاثية، و الثلاثية بالثنائية، و صلاة المأموم المسبوق بركعة أو أزيد.

و قد ورد النصّ في بعض موارد، كالتسليم قبل الإمام، فيما لو أطلّ التشهد، و عرض للمأموم حاجة. و قد روى أنّ النبي صلّى الله عليه و آله صلّى بطائفة يوم ذات الرقاع ركعة، ثمّ خرجت من صلاته و أتمت منفردة «١».

و عن جابر قال: كان معاذ يصلّى مع رسول الله صلّى الله عليه و آله العشاء ثمّ يرجع إلى قومه فيؤمّمهم، فأخّر النبي صلّى الله عليه و آله صلاة العشاء فصلّى معه ثمّ رجع إلى قومه فقرأ سورة البقرة فتأخّر 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 بالجملة: فلا إشكال في وقوع نظيره في الشريعة، و إن كان المراد به إنّه إذا اقتدى بالإمام و جعل صلاته تابعة لصلاته، فاللازم عدم رفع اليد عن الاقتداء ما

(١) صحيح البخارى ٥: ٦٣ ح ٤١٢٩، سنن النسائي ٣: ١٦٨ ح ١٥٣٣، سنن أبى داود ٢: ١٣ ح ١٢٣٨.

(٢) صحيح مسلم ٤: ١٥٢ ح ١٧٨، سنن أبى داود ١: ٢١٠ ح ٧٩٠، سنن البيهقي ٢: ٣٩٢-٣٩٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩

دام يمكن بقاءه، لعدم فراغ الإمام عن صلاته، وحينئذ فلا ينافى تلك الموارد التي وقع بعض أجزاء الصلاة جماعة، و بعضها فرادى، فيرجع النزاع إلى هذا المعنى.

والبطلان حينئذ يبتنى على أن تكون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة دون الأجزاء، كما أن القول بالجواز مبنى على أن تكون الجماعة وصفا لكل جزء من أجزاء الصلاة مستقلا، فاللازم في هذا المقام النظر في هذا المعنى، و أن الجماعة التي توجب الفضيلة للصلاة، هل هي وصف لمجموع الصلاة- بمعنى أن الصلاة التي وقعت بتمامها جماعة يزيد ثوابها على الصلاة منفردا بخمس و عشرين درجة، كما ورد في النبوى الشريف (١)- أو أنها وصف لكل جزء من أجزاء الصلاة؟، بمعنى أن وقوع القراءة مثلا جماعة لا يتوقف على وقوع غيرها كذلك، فكل جزء وقع جماعة فهو يزيد على هذا الجزء، لو وقع فرادى، بخمس و عشرين درجة.

ولا يخفى أن النزاع في هذه المسألة ليس مبنيًا على أن وصف الجماعة هل له مدخلة في حقيقة الصلاة؟ بمعنى أن صلاة الجماعة و الفرادى نوعان من طبيعة الصلاة- كصلاة الظهر و العصر- أو أنها وصف عارض لبعض الأفراد التي توجب أفضليته، كوقوعها في المسجد مثلا؟

وذلك لأن النزاع جار و لو بناء على الوجه الثانى، لما عرفت من أن مرجع البحث إلى أن الجماعة وصف لمجموع الصلاة أو لكل جزء منها، و هذا لا يتوقف على الوجه الأول أصلا، بل نقول: إنه لا وجه للالتزام بأن صلاة الجماعة و الفرادى نوعان من طبيعة الصلاة، و لم يظهر من أحد الالتزام به، بل الظاهر هو الوجه الثانى، و النزاع إنما وقع بناء عليه.

و حينئذ فنقول: لو قلنا بأن المعروف لوصف الجماعة هو كل جزء من الأجزاء

(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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠

على سبيل الاستقلال، فاللازم جواز العدول من الانفراد إلى الجماعة أيضا، إذ المصلى عند كل جزء يكون مخيرا بين أن يأتي به جماعة أو فرادى، و لا تتوقف صيرورة الجزء اللاحق متصفا بوصف الجماعة، على أن يكون الجزء السابق أيضا كذلك، بل يمكن أن يقع الجزء السابق فرادى، و اللاحق جماعة.

كما أنه بناء على هذا القول يجوز الاقتداء فى صلاة واحدة بأشخاص متعدّدة، فيجوز الاقتداء فى القراءة مثلا بزبد، و فى الركوع بعمرو، و فى السجود ببيكر، و هكذا، و أيضا فاللازم على هذا القول أن يكون اتّصاف كل جزء من أجزاء الصلاة بوصف الجماعة موقوفا على قصد الائتمام بالنسبة إلى ذلك الجزء.

فعند الشروع فى كل جزء يلزم أن يكون قصد الاقتداء فيه مقارنا للشروع فى الإتيان به، لو أراد صيرورته جماعة، لما عرفت من أن تحقّق عنوان الاقتداء متوقف على القصد إليه، و بدونه تصير الصلاة فرادى، و إن لم يقصد ذلك، لأنّه ليس إلّا مجرد عدم وقوع الصلاة جماعة.

و هذا بخلاف ما لو كانت الجماعة وصفا لمجموع الصلاة، فإنّه يكفى فى صيرورتها كذلك القصد إلى عنوان الاقتداء حين الشروع فيها، و لا يحتاج إلى ذلك القصد عند الشروع فى كل جزء، بل يكفى مجرد كون القصد عند الشروع باقيا فى ارتكازه، و هو الذى يعبر عنه بالاستدامة الحكيمية.

ثم إن التعبير بالعدول من الجماعة إلى الانفراد - كما وقع في أكثر العبارات - أو بنقل النيء - كما وقع من الشيخ في عبارة الخلاف «(١)» - ربما يُريد كون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة، إذ بناء على القول الأول لا يصدق العدول ولا النقل كما لا يخفى. وكيف كان، فقد استدل على جواز العدول من الائتتمام إلى الانفراد، بما ورد في

(١) الخلاف ١: ٥٥٢ مسألة ٢٩٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١

بعض الروايات من جواز التسليم قبل الإمام، فيما لو أطال التشهد «(١)»، بدعوى إنه لم يقل أحد بالتفصيل في جواز العدول بين مورد الرواية وغيره، فيجوز مطلقا.

ولا يخفى أن هذا الاستدلال مبنى على أن يكون مورد الرواية جائزا فيه قصد الانفراد، غاية الأمر أنه يتعدى عنه إلى سائر الموارد، لعدم القول بالفصل، مع أنه في محل المنع، لأن مجرد جواز التسليم قبل الإمام كما ورد في الرواية لا يتوقف على صيرورة صلاته فرادى، بل صلاته باقية على الجماعة ما دام لم يفرغ منها.

غاية الأمر أنه بالفراغ لا يبقى موضوع لوصف الجماعة، والحاصل أن جواز التسليم قبل الإمام ليس من أفراد المسألة حتى يتمسك به عليها، بل مرجعه إلى أن ما يكون واجبا على المأموم عند صيرورة صلاته جماعة - وهو وجوب متابعة الإمام في الأفعال - يرتفع عند عروض عذر للمأموم، لأن متابعة الإمام في الأفعال ليست مقومة للجماعة، لأنها عبارة عن مجرد اجتماع الناس لأجل العبادة، وجعل واحد منهم واسطة بينهم وبين معبودهم، بحيث يجعلون عبادتهم تابعة لعبادته، وخضوعهم متعقبا لخضوعه.

وأما متابعته في الأفعال فليست مما له مدخلية في حقيقة الجماعة، نعم يجب على كل مأموم عند قصد الاقتداء وجعل صلاته تبعا، متابعة الإمام في الأفعال، فإذا ارتفع الوجوب في بعض الموارد لعذر فلا يلزم من ذلك ارتفاع الجماعة، ومورد الرواية من هذا القبيل، لا من موارد صيرورة الجماعة فرادى، ولذا ذكرنا في صلاة ذات الرقاع أن صلاة كل من الطائفتين تقع بتمامها جماعة. غاية الأمر إنه بعد تمامية سجود الركعة الأولى يزول وجوب المتابعة بالنسبة إلى الركعة الثانية، كما إنه عند تمامية سجود الركعة الثانية، لا يجب على الطائفة

(١) الفقيه ١: ٢٥٧ ح ١١٦٣، التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٥، الوسائل ٨: ٤١٣. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٤ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢

الثانية متابعة الإمام، إلى أن يفرغ منها، بل بمجرد رفع الرأس من السجود تقوم الطائفة الثانية للإتيان بالركعة الثانية، والإمام يطيل التشهد حتى تبلغ الطائفة الثانية إليه فيسلم بهم.

و أنت خبير بأن وجوب إطالة الإمام التشهد حتى يسلم بهم، دليل على أن 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 الإمامية على جواز العدول «(١)»، بأن ذلك كان متداولاً بين الناس في مقام العمل، بحيث لم يكن فيهم التزام بإدامة الجماعة أصلا، وإلا فلو فرض خلافه والناس كانوا ملتزمين بذلك، فلا يبقى وجه لادعائه بجواز العدول إلى الأصحاب في مقابل العامة، بل لم يكن وجه لذكر المسألة في كتاب الخلاف الذي بناؤه فيه على ذكر المسائل الخلافية بين المسلمين كما لا يخفى.

نعم هنا شيء ربما يمنع من القول بالجواز، وهو إنه قد عرفت أن القول بالجواز في المسألة مبنى على أن تكون الجماعة وصفا لأجزاء الصلاة، وقد عرفت أيضا أن لازم هذا المبنى كما يجوز العدول من الائتتمام إلى الانفراد، كذلك يجوز نقل النيء إلى الجماعة، مع أنه

لا يجوز عند الأصحاب عدا الشيخ في الخلاف، فإنه أفتى بالجواز في المسألتين، وكذا صاحب الجواهر «٢»، فإنه يظهر منه تقوية القول بالجواز.

هذا، مضافا إلى ما يظهر من بعض المحققين من المعاصرين «٣»، من أنه لو نوى الانفراد في أثناء الجماعة جاز، ولو نوى ذلك عند الشروع في الصلاة فالجواز محل إشكال، فإن الاستفادة من ذلك أن المرتكز في أذهان الفحول من الفقهاء، أن

(١) الخلاف: ١- ٥٥٢ مسألة ٢٩٣.

(٢) جواهر الكلام: ١٤- ٢٣.

(٣) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤٥٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣

صيرورة الصلاة جماعة، إنما تحصل بأن يجعل مجموع الصلاة تابعا للصلاة الغير و مرتبطا بها، دون كل جزء منها، وإلا فلو كانت الجماعة وصفا للأجزاء على سبيل الاستقلال لا منافاة بين نيتها و نية الانفراد في الأثناء في ابتداء الصلاة، إذ متعلق نية الجماعة هي صيرورة بعض الأجزاء جماعة، و متعلق نية الانفراد هي صيرورة البعض الآخر كذلك، فلا تنافي بينهما أصلا.

فالإشكال إنما نشأ من حيث عدم إمكان اجتماع النيتين عندهم، و هو متفرع على كون الجماعة وصفا للصلاة لا لأجزائها، و هذا بخلاف ما لو عدل في الأثناء، فإن قصد الجماعة صار متمشيا منه، فصارت صلاته جماعة، فنية الانفراد في الأثناء إنما هي عدول عنها، فلا تنافي بينهما.

و بالجملة: فعدم جواز نية الانفراد في الابتداء، و كذا عدم جواز نقل النية من الانفراد إلى الائتمام، مما يدل على أن الجماعة وصف للصلاة دون الأجزاء، و مع هذا فلا يجوز الاعتماد على القول بالجواز، فالإنصاف أن المسألة في غاية الإشكال، و الأخذ بالاحتياط يقتضى عدم الانفراد في أثناء الصلاة، ما دام يمكن بقاء الجماعة، لعدم فراغ الإمام عن الصلاة، و مع عدم الإمكان يكون الانفراد قهريا، كالمأموم المسبوق بركعة أو أزيد.

ثم إنه قد يستدل على المنع كما في المدارك «١» و غيره، بصحيفة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام. و قد سأله عن إمام أحدث فانصرف و لم يقدم أحدا ما حال القوم؟ قال عليه السلام: «لا صلاة لهم إلا بإمام» «٢».

و لا يبعد أن يكون المراد بالسؤال أنه هل تكون صلاة القوم باقية على الجماعة إلى انتهائها و لو من دون إمام، فأجاب عليه السلام بأن بقاء القدوة مشروط بوجود الإمام،

(١) مدارك الأحكام ٤: ٣٧٨.

(٢) الفقيه ١: ٢٦٢ ح ١١٩٦، التهذيب ٣: ٢٨٣ ح ٨٤٣، الوسائل ٨: ٤٢٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٧٢ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤

لا أن صحة الصلاة متوقفة عليه، فالرواية لا تدل على المنع في المقام.

تنبيه: قد أشرنا فيما سبق إلى أن النزاع في المسألة ليس مبني على كون الجماعة و الفرادى نوعين متغايرين، أو فردين من نوع واحد، بل النزاع يجرى و لو قلنا بالثاني، فإنه و إن كانت الجماعة بناء عليه و صفا عارضا لبعض الأفراد يوجب أفضليته على سائر الأفراد، و ليست لها مدخلية في قوام الصلاة و حقيقتها، نظير وقوعها في المسجد، إلا أنها باعتبار كونها من العناوين القصدية المتوقفة على القصد، قد وقع النزاع في جواز العدول عنها إلى الانفراد.

و هذا بخلاف سائر الأوصاف العارضة لبعض الأفراد، كوقوعها في المسجد، فإنه لم يقع خلاف من أحد في أنه يجوز أن يقع بعض

الأجزاء خارج المسجد بعد وقوع البعض الآخر فيه أو قبل وقوعه، و ليس ذلك إلّا لعدم كونها من العناوين القصدية حتى يجرى فيها النزاع.

لو انكشف الخلل في صحة صلاة الجماعة

إنّ من المسائل المتفرّعة على ما ذكرنا- من كون الجماعة عنواناً قصدياً- مسألة أخرى مذكورة في باب الجماعة أيضاً، و هي أنّه لو نوى الاقتداء و جعل صلاته مرتبطة بصلاة الإمام بسبب القصد، ثمّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر في صحة الصلاة جماعةً، 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 في صحة الجماعة وجوداً أو عدماً، فهل يكون ذلك مضرّاً بصحة الجماعة فقط، أو يوجب بطلان الصلاة من رأس؟

و بعبارة أخرى، هل تكون تلك الأمور معتبرة في تحقّق الاقتداء- بمعنى أنّ مجرد قصد الاقتداء لا يوجب تحقّقه لو لم تكن هذه الأمور متحقّقة، فكما أنّه يتوقف

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥

على القصد، كذلك يتوقف عليها- أو أنّ تحقّق عنوان الاقتداء لا يتوقف إلّا على مجرد القصد، و هذه الأمور معتبرة في صحة الصلاة بعد اتّصافها بأنّها صلاة المقتدى، لا في صدق الاقتداء؟

لا- إشكال بل لا- خلاف في بطلان الصلاة لو أخلّ المأموم بوظائف المنفرد، بأن ترك القراءة في الركعتين الأوليين، أو زاد ركناً، كالركوع و السجود، أو غير ذلك من الأمور التي يكون الإخلال بها في حال الانفراد مضرّاً بصحة الصلاة.

وجه البطلان في هذه الصورة واضح، لأنّ المفروض عدم وقوع صلاته جماعةً، و صحتها فرادى متوقّفة على الإتيان بما هو وظيفة للمنفرد، و المفروض الإخلال به. إنّما الإشكال فيما لو لم يخلّ بوظائف المنفرد أصلاً، و أنّه هل تكون الجماعة غير متحقّقة، أو تكون الصلاة فاسدة؟

فقول: إنّ في المسألة وجهين بل قولين، ربما يستفاد من كلام الفقهاء المتقدمين و المتوسطين القول بالبطلان «١»، كما أنّ المشهور بين المحققين من المتأخرين هو القول بصحة الصلاة فرادى «٢»، و يمكن أن يستظهر القول الأوّل من بعض الأخبار الدالة على اعتبار تلك الأمور، مثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام الواردة في مسألة الحائل، حيث قال عليه السّلام: «إنّ صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام و أيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام و بينهم و بين الصفّ الذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس لهم تلك بصلاة فإن كان بينهم ستره أو جدار

(١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤ و ١١٤٦، المبسوط ١: ١٥٥-١٥٦، الوسيلة: ١٠٦، المهذب ١: ٧٩ و ٨١، السرائر ١:

٢٨٣ و ٢٨٩، الغنية: ٨٨، الكافي في الفقه: ١٤٤، شرائع الإسلام ١: ١١٢-١١٣، نهاية الأحكام ٢: ١٢٢ و ١٢٤.

(٢) مستند الشيعة ٨: ١٣٠ و ١٣٤، كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ٢٨٠، العروة الوثقى ١: ٦١٢ مسألة ١٠ و ص ٦١٤ مسألة ١٨، كتاب الصلاة للمحقّق النائيني: ٣٣٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦

فليس تلك لهم بصلاة. «١».

فإنّ ظاهره نفى حقيقة الصلاة مع وجود الحائل بين الإمام و المأموم، أو المأمومين بعضهم مع بعض، لا نفى صحة الجماعة فقط، و مثله

في الدلالة على ذلك خبر السكوني الوارد فيما لو صَلَّى اثنان فقال: كل منهما كنت إماما أو قال كنت مأموما حيث روى «عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك وقال الآخر: أنا كنت إمامك فقال: صلاتهما تامة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت آتم بك؟ قال: فصلاتهما فاسدة وليستأنفا» (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 إلّا على كون وجود الإمام معتبرا في صحة صلاة المقتدى، لا في صحة أصل الاقتداء حتى لا ينافي بطلانه صحة أصل الصلاة. وبالجملة: لو كان وجود الإمام شرطا في تحقق الاقتداء، فمع عدمه لا وجه لبطلان الصلاة و لو فرادى كما لا يخفى، و الاعتراض على الرواية من حيث السند يندفع بأن ضعفها مجبور باشتهارها بين الأصحاب فتوى و رواية، بل كما في المصباح (٣) تكون العلة في تعرّضهم لهذا الفرع مع كونه من الفروع الفرضية التي لا يكاد يتفق الابتلاء بها إلّا نادرا إنّما هو ورود الرواية في مورده، فالظاهر أنّ الرواية مقبولة عند الأصحاب و لا وجه لطحها أصلا.

(١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤، الكافي ٣: ٣٨٥ ح ٤، التهذيب ٣: ٥٢ ح ١٨٢، الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٢ ح ٢ و ص ٤٠٧ ب ٥٩ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٧٥ ح ٣، الفقيه ١: ٢٥٠ ح ١١٢٣، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٦، الوسائل ٨: ٣٥٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٩ ح ١.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٦٥٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧

ثمّ لا يخفى أنّ ما ورد في صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها فيما لو انكشف كون الإمام فاقدا لشروط الإمامة، مثل ما ورد فيما صَلَّى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ثمّ ظهر كونه يهوديا من عدم وجوب الإعادة «١»، لا يدل على الصحة في المقام، و إنّ فقدان الشرط لا يضرب بصحة الصلاة، و ذلك لأنّ الشرط ليس هو الإسلام الواقعي، بل إحرازه بالأمانة أو بالأصل، و المفروض تحققه في مورد الرواية.

و بالجملة: فالنزاع في المقام إنّما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، و المفروض في الرواية تحققه، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام، مع أنّ الظاهر تحقّق الإخلال بوظائف المنفرد في الرواية و لو نادرا، إذ يبعد عدم تحققه مع بعد المسافة بين خراسان و بغداد، و طول المدّة في الطريق، خصوصا في الأزمنة السابقة، و حينئذ فلا يجوز التمسك بها للمقام بعد كون البطلان في صورة الإخلال بوظائف المنفرد موردا للاتفاق هنا كما عرفت.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ القدر المتيقّن و إن كان هو اعتبار الأمور المعتبرة في صحة الجماعة في تحقّق أصل الاقتداء، لا في صحة صلاة المقتدى إلّا أنّك عرفت ظهور بعض الأخبار في البطلان، فيما لو انكشف الخلاف، فالأحوط إعادة الصلاة و استئنافها. ثمّ إنّك عرفت أنّ الصلاة من العناوين القصدية التي لا ينصرف العمل المشترك إلى بعضها إلّا بالنية، فاعلم أنّ 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 القصدية التي منها عنوان الصلاة.

(١) الكافي: ٣- ٣٧٨ ح ٤، التهذيب ٣: ٤٠ ح ١٤١، الفقيه ١: ٢٦٣ ح ١٢٠٠، الوسائل: ٨- ٣٧٤ أبواب صلاة الجماعة ب ٣٧ ح ١ و ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨

إنَّ قصد القربة من الأمور المعتبرة في الصلاة زائداً على القصد إلى عنوانها، توضيح ذلك: إنَّه لا إشكال في أن كلَّ فعل اختياري صادر عن الفاعل المختار لا بدَّ أن تسبقه الإرادة، بخلاف الأفعال الطبيعية الصادرة من فاعليها، بمقتضى طبيعتها من غير شعور ولا إرادة، وكذا لا إشكال في أن الإرادة لا تتعلَّق أولاً إلَّا بما هو محبوب للفاعل بالذات، و مشتاق إليه بنفسه. ثمَّ تتولَّد من هذه الإرادة إرادة أخرى متعلِّقة بما يتوقَّف عليه تحقق مطلوبه الأقصى و محبوبه الأولى، فالعطشان تتعلَّق إرادته أولاً برفع العطش، و ثانياً بشرب الماء كذا سائر المقدمات.

و بالجملة: تتعلَّق الإرادة بالأفعال الصادرة إنَّما هو لكونها محبوباً لنفس الفاعل بالذات، أو دخيلاً في تحقق ما هو محبوب كذلك، و إلَّا فمع عدم المحبوبة مطلقاً لا يعقل تتعلَّق الإرادة بها. هذا في الأفعال الدنيوية التي لا يترتب عليها إلَّا الآثار الدنيوية. و أمَّا الأفعال العبادية فلا شبهة في أن تتعلَّق الإرادة بها مع عدم كونها محبوباً للنفس و مشتاقاً إليها أصلاً لا بدَّ من أن يكون ناشئاً من الملائمة الحاصلة بينها و بين النفس في بعض المراتب، إمَّا لكون النفس مقهورة عند عظمة الحقِّ جلَّ جلاله و سطوته و جماله و جلاله، فتأتى بالعبادة خضوعاً في مقابل عظمته، و خشوعاً في مقابل الكمال المطلق الذي إليه يرجع كلُّ الكمال، و إمَّا لكونها شائقة إلى شكر نعماء الله لتوجَّهها إلى الله تعالى وليَّ النعم، فتأتى بالعبادة شكراً للنعم، و إمَّا لكونها شائقة إلى ما يترتب على فعل العبادة، من حصول الثواب الأخرى، أو خائفة عمَّا يترتب على تركها من العقاب الأخرى، و إمَّا لكونها شائقة إلى زيادة النعم

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩

الدنيوية، أو بقاء ما كان منها.

و لا يخفى أن هذه المراتب تختلف باختلاف الفاعلين في كمال النفس و ضعفها، و الانصاف كفاية كلِّ واحد منها في صحة العبادة، و لو لا ذلك يلزم بطلان عبادة عامة الناس، و تكون الصحة حينئذٍ منحصرة على عمل الأنبياء و الأولياء فقط، مع أن هذه المراتب ليست اختيارية للنفس، بل قد عرفت أن اختلافها يدور مدار ضعف النفس و كمالها، فلو كان بعض المراتب العالية معتبراً في صحة العبادة، لكان اللّازم من باب المقدمه تكميل النفس إلى تلك المرتبة، مع أنه لم يكن ذلك ثابتاً حتّى في زمان النبي صلّى الله عليه و آله.

و بالجملة: لا إشكال في عدم اعتبار تلك المراتب، و كفاية كلِّ واحد منها و من المراتب الذاتية.

ثمَّ إنَّ الوجه في عدم تعرُّض الأخبار لمسألة قصد القربة و اعتباره في العبادات، إنَّما هو ما عرفت من أن الأفعال العبادية لا تكون محبوباً للنفس مع قطع النظر عن الأمر بها، فالآتي بها مع كونها كذلك لا يكاد ينفك من ذلك القصد بإحدى المراتب المتقدمه، و حيث إنَّه قد يعرضها بعض الأغراض الدنيوية، فيمنع عن وقوعها على ما هي عليه بمقتضى طبعها الأول كالرياء و نحوه، فلذا قد تكرر في الأخبار ذكره «١» و أنه موجب لبطلان الصلاة.

و بالجملة: فلا إشكال في اعتبار قصد القربة في العبادات، و إن لم تتعرضه الأخبار، كما أنه لا خلاف فيه بين علماء الإسلام «٢». و القول بعدم اعتباره في

(١) الوسائل ١: ٧٠. أبواب مقدمه العبادات ب ١٢.

(٢) الخلاف ١: ٧١، مسألة ١٨، مستند الشيعة ٢: ٤٥-٤٩، جواهر الكلام ٩: ١٥٦، تذكرة الفقهاء ٣: ١٠٠ مسألة ٢٠٠، مدارك الاحكام

٣: ٣٠٩-٣١٠، الذكري ٣: ٢٤٥، بداية المجتهد ١: ٣٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠

الطهارات الثلاث - كما حكى عن أبي حنيفة «١» - و في الزكاة و الخمس «٢» - كما ربما يمكن توجيهه خلافاً للمتأخرين من الإمامية

«٣»- إنما هو لعدم كونها عبادة عند القائل بعدم اعتباره فيها، لا لأجل عدم اعتبار قصد القرية في العبادة كما هو واضح. ثم إنه ما اشتهر في السنة المتأخرين «٤»، وتكرّر في كلماتهم بأنه يجب الإتيان بالعبادة بقصد إطاعة الأمر المتعلق بها وامتثاله، وأنه يجب توسيطه، وجعله مقدّمة لحصول القرب، أو ترتّب الثواب، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، وكأنّه لا يحتاج إليه في صيرورة العبادة عبادة، فإنّه يكفي في ذلك مجرد الإتيان بها، لكونها محبوبه للمولى، و موجبه لحصول القرب و ترتّب الثواب. فإنّه إذا لم يكن للعبد غرض دنيوي مترتب على إتيانها- لعدم كونها محبوبه للنفس بالذات، أو بالتبع، حتّى تتعلّق الإرادة بها من هذه الجهة- فالإتيان بها لا محالة يكون لغرض أخروي، و لكونها عبادة لله تعالى، محبوبه له جلّ شأنه، و قد عرفت أنّ هذا هو الوجه في عدم تعرّض الأخبار لاعتباره في العبادات. وبالجملة: فصيرورة الشيء عبادة إنما تتوقّف على أن لا تكون الإرادة المتعلّقة بإتيانها ناشئة من المبادئ الدنيوية، والأغراض المرتبطة بهذا العالم، نعم يعتبر مع

- (١) الخلاف ١: ٧١ مسألة ١٨، بداية المجتهد ١: ٣٣، كشف اللثام ١: ٥٠٢، و هو قائل بعدم الاشتراط في الطهارة المائية فقط لا مطلقاً. راجع المجموع ١: ٣١٣، تذكرة الفقهاء ١: ١٣٩.
- (٢) القائل هو الأوزاعي: المجموع ٦: ١٨٠، المغني لابن قدامة ٢: ٥٠٢، الشرح الكبير ٢: ٦٧٣، تذكرة الفقهاء ٥: ٣٢٧، مسألة ٢٣٨.
- (٣) المعتمد ٢: ٥٥٩، تذكرة الفقهاء ٥: ٣٢٧، مستند الشيعة ٩: ٣٧٤، جواهر الكلام ١٥: ٤٧١، رياض المسائل ٥: ١٣٦، مدارك الأحكام ٥: ٢٩٩.
- (٤) تذكرة 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.
- نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١

ذلك ورود الإذن من الشارع و لو كان في ضمن الأمر، و أمّا اعتبار قصد إطاعة الأمر و امتثاله، فلا دليل عليه، كما أنّ اعتبار قصد القرية بمعناه الظاهري الذي يرجع إلى الإتيان بالعبادة لتحقّق القرب من المولى لا دليل عليه أيضاً. مضافاً إلى ما عرفت من أنّ هذه المرتبة من المراتب السافلة في مقام الإتيان بالعبادات، فإنّ بعض الأوحدين من الناس يكون الداعي له إلى العبادة مجرد كون المعبود أهلاً- و مستحقاً لها، كما حكى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إلهي ما عبدتك خوفاً من عقابك و لا طعماً في ثوابك و لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك» «١». و مضافاً إلى أنّه لو كان قصد التقرب بمعناه الظاهر معتبراً، لكان الواجب على الناس معرفة القرب من الله تعالى بأيّ معنى حتّى يقصد ذلك المعنى، و من المعلوم خلافه.

و الذي ينبغي أن يقال: إنّ المعتمد في صحة العبادة هو الذي يقتضى طبع العبادة و كذا طبع العابد الإتيان بها بذلك النحو، و حيث إنّ ذلك متحقّق غالباً بل دائماً في عاميّة الناس بالنسبة إلى عباداتهم، بعد ما عرفت من عدم ترتّب غرض دنيوي عليه، فلذا تكون الأخبار خالية عن بيانه، و اعتباره في الصلاة.

نعم ربما يعرض عليها بعض الأغراض الفاسدة التي تمنع عن وقوعها بمقتضى طبعها، فتكون صورتها صورة العبادة، و المقصود بها ترتّب الأغراض الدنيوية و هو الذي يسمّى بالرياء، فلذا قد تكرّر في الأخبار ذكره و مذمته و التوبيخ عليه، و إنه مبطل للصلاة. و في الحقيقة يكون مفاد تلك الأدلة الواردة في الرياء أنّه لو لم يطرء على العبادة

(١) بحار الأنوار ٤١: ١٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢

هذا الأمر الذى يصرفها عن وجهها، فهى تقع بمقتضى طبعها عبادة، 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 المتقدمة، و سواء كان قصد إطاعة الأمر و امتثاله واسطةً فى ذلك أم لا.

ثم إنك عرفت أن مقتضى الأخبار بطلان العبادة بالرياء و حرمة «١»، و لا- فرق فى ذلك بين أن يصير داعيا إلى الإتيان بمجموع العبادة أو ببعض أجزائها، كما أنه لا- فرق فى الثانى بين أن يكون الجزء من الأجزاء الواجبة أو المستحبة، لأن مرجع الرياء فى كل منهما إلى الرياء بالمجموع، فالإتيان بالقنوت رياء ليس إلا لإظهار أنه يصلّى كذلك.

نعم لو كان المستحب شيئا خارجا عن الصلاة، فالإتيان به رياء فى أثناء الصلاة لا يضر بصحتها، إلا 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 العبادة فيما لو نوى الرياء ببعض الأجزاء المستحبة، كالقنوت و رفع اليدين بالتكبير، و غيرهما من الأجزاء المستحبة للصلاة، لأن بطلان الجزء المستحب لا يؤثر فى بطلان الأجزاء الواجبة المأتى بها خالصا لوجه الله.

قال الشيخ المحقق الأنصارى قدس سره، فى كتاب الصلاة، فى وجه عدم البطلان، ما

(١) الوسائل ١: ٧٠. أبواب مقدمة العبادات ب ١٢.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٣٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣

هذا لفظه: «لأن بطلان الجزء المستحب لا يوجب الإخلال بالأجزاء الواجبة التى هى المناط فى تحقق الامتثال للأمر الوجوبى، و إن لم يحصل امتثال الأمر الاستحبابى المتعلق بنفس المستحب، أو بالعبادة المشتملة عليه، و مما ذكرنا يظهر الجواب عن التمسك للإبطال بما دل على بطلان كل عمل لم يخلص لله، مثل رواية على بن سالم «١» قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله سبحانه: «أنا خير شريك، من أشرك معى غيرى فى عمل لم أقبله إلا ما كان خالصا لى» «٢». و رواية زرارة و حمران عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لو أن عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و أدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركا» «٣»، و غير ذلك ممّا دل على بطلان العمل المشترك على وجه الإشاعة أو التبعض «٤»، كما فيما نحن فيه، فإننا لا نمنع بطلان هذه العبادة، بمعنى مخالفتها للأمر الخاص المستحب المتعلق بهذا الفرد الخاص، و لا يلزم منه عدم مطابقته للأمر بمطلق الماهية الموجودة فيه، الذى هو مناط التقرب بالعمل من حيث كونه واجبا.» إلى أن قال: «و ممّا ذكرنا يظهر حكم ما لو نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال كطول الركوع و السجود» «٥».

انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

و قال فى المصباح فى مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالأخبار المذكورة ما ملخصه: إنه كما يصح أن يقال على مجموع الصلاة: أنها عمل، كذلك يصح إطلاقه

(١) هو على بن أبى حمزة البطائنى و أبو حمزة كنية أبيه و اسمه سالم (منه).

(٢) المحاسن ١: ٣٩٢ ح ٨٧٤، الكافي ٢: ٢٩٥ كتاب الايمان و الكفر باب الرياء ح ٩، الوسائل ١: ٦١. أبواب مقدمة العبادات، ب ٨ ح

٩.

(٣) عقاب الأعمال: ٢٨٩ ح ١، المحاسن ١: ٢١٢ ح ٣٨٤، الكافي ٢: ٢٩٣ ح ٣، الوسائل ١: ٦٧. أبواب مقدّمة العبادات ب ١١ ح ١١.

(٤) الكافي ٢: ٢٩٣ باب الرياء، الوسائل ١: ٦٤. أبواب مقدّمة العبادات ب ١١.

(٥) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري رحمه الله: ٨٨-٨٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤

على أجزاء العمل، لأنّ أجزاء العمل أيضا عمل عند العقل، و حينئذ فيصح أن يقال: إنّه أشرك في قنوته مثلا، و أدخل فيه رضا غيره تعالى.

و حينئذ نقول: إنّ القنوت و الصلاة ليسا مصداقين للعالم على سبيل التواطؤ، لاستحالة كون رياء واحد فردين من العام، فصدقه على سبيل التشكيك بمعنى أنّ صدقه على القنوت لذاته، و على الصلاة بواسطته، و حينئذ فمجرد وقوع القنوت لغير الله لا يضرّ بوقوع الأجزاء الواجبة متقرّبا بها إلى الله تعالى، بعد كون كلّ واحد منهما عملا مستقلا، فغاية مدلول الأخبار بطلان القنوت مثلا، لأنّه عمل أدخل فيه رضا غيره تعالى، فلا يؤثر في صيرورة الفرد المشتمل عليه أفضل الأفراد، و دعوى إنّ المراد من العمل في الروايات، الأعمال المستقلّة التي تعلق بها أمر نفسى، مع أنها بلا بينة يكذبها شهادة العرف بصدقها على أجزاء العمل، و لذا لا يتوهم أحد بطلان الحجّ بوقوع شىء 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 «١». انتهى ملخص كلامه قدّس سرّه.

و أنت خبير بأنّ مرجع كلامهما إلى أنّ الرياء إنّما وقع في الصلاة بمرتبها الكاملة الفاضلة، لأنّ المفروض إنّ نوى الرياء بالأجزاء المستحبة، أو بالزائد على الواجب من الأفعال، و مقتضى الروايات بطلانها بهذه المرتبة التي أدخل فيها رضا أحد من الناس، و هو لا ينافي صحتها بالمرتبة غير الكاملة التي أتى بها خالصا لوجه الله، متقربا بها إليه، لأنّه لم يشرك فيها، و لم يدخل رضا غيره تعالى، فلا وجه للحكم ببطلانها من رأس.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ المرتبة غير الفاضلة- التي بها تتحقق طبيعة الصلاة المأمور بها، و تكفى في امتثال الأمر الوجوبى المتعلق بها- أتى بها على المفروض

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٣٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥

بعنوان الجزئية للصلاة، لأنّ القصد إنّما تعلق بتلك المرتبة الكاملة، فغيرها لا يكون مقصودا إلّا بنحو الجزئية لتلك المرتبة. و بالجملة: فالمصلى إنّما قصد امتثال الأمر الوجوبى بأفضل الأفراد، و المفروض بطلانه، لأنّه أشرك و أدخل فيه رضا أحد من الناس، و أمّا المرتبة غير الكاملة، فلم يقصد بها امتثال الأمر الوجوبى أصلا، فكيف يمكن الاجتزاء بها في مقام الامتثال، مع أنّها لم تقصد إلّا جزء للفرد الذى يريد المصلى أن يمتثل به.

هذا، مضافا إلى أنّ ما ذكره صاحب المصباح من صدق العمل على أجزاء الصلاة أيضا محلّ نظر بل منع، فإنّه لا يقال على من اشتغل بالصلاة، إلّا أنّه مشتغل بعمل واحد، كما أنّ الرياء في بعض الأجزاء يوجب صحة إطلاق كونه مرئيا في صلاته، و تنظيره أجزاء الصلاة بأفعال الحج ممنوع أيضا، فإنّ أفعال الحج كلّها عبادة بحياها، يترتب عليها الثواب مستقلا، و الأولى التنظير بنافلة المغرب، المركبة من الصلاتين إذا أتى بالثانية منهما، مرئيا فيها من حيث أنّها صلاة، و أمّا إذا رأى فيها من حيث إنّها يأتى بنافلة المغرب، فالظاهر بطلان الصلاة الأولى أيضا.

و الحقّ في المقام أن يقال: إنّ لو نوى الرياء ببعض الأجزاء الواجبة ثمّ تداركه، بناء على عدم كون مثل هذه الزيادة مبطلا، أو نوى

الرياء بالأجزاء المستحبة، سواء تداركها أم لم يتدارك، فإن قصد الرياء فيها لا من حيث أنها جزء للصلاة، بل من حيث أنه يحسن القراءة مثلا، فالظاهر أنه لا يضر بصحة الصلاة أصلا.

و أما لو نوى الرياء فيها من حيث أنها جزء للصلاة، فالظاهر بطلانها بذلك، فإن قصد الجزئية بمثل هذا الجزء يؤثر في صيرورة العمل عملا غير خالص أدخل فيه رضا أحد من الناس، وقد عرفت أن العمل لا يطلق على أجزاء الصلاة، لأنه عبارة عما يؤتى به لترتب الأثر المترقب منه عليه.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦

و بالجملة: فالرياء في الجزء بما أنه جزء من الصلاة يؤثر في فساد العمل المشتمل عليه، وليس كالإتيان بالجزء الذي لا يصلح للجزئية لسائر الموانع الأخرى، كالقراءة غلطا ونحوه، فإن تأثيره ليس إلا عدم صلاحية الجزء المغلوط لوقوعه جزء، بحيث التثم الكل منه، وهذا بخلاف الرياء، فإنه يوجب عدم وقوع العمل من حين وقوعه على مقتضى طبعه الأول، فالتدارك لا ينفع بوجه. فانقدح أن الرياء في الجزء، واجبا كان أو مستحبا، إنما يكون كالرياء في الكل، نعم قد عرفت إنه لو نوى الرياء به، لا من حيث أنه جزء للصلاة، فالظاهر عدم البطلان.

ثم إنه قد يوجه الصحة في خصوص ما لو نوى الرياء بشيء من الأجزاء المستحبة، بأن هنا مركبين: أحدهما ما يكون متعلقا للأمر الاستجابي، وهو المركب الطويل المشتمل على الأجزاء المستحبة أو بعضها. ثانيهما ما يكون متعلقا للأمر الوجوبي، وهو المركب القصير المشتمل على الأجزاء المعتبرة في طبيعة الصلاة، والمفروض أنه نوى الرياء في المركب الأول، فلا وجه لبطلان الثاني الموجود في ضمنه (١).

هذا، ويرد عليه إنه إمّا أن يقال بصدق الصلاة عليهما، أو على الأول دون الثاني، أو العكس، فعلى الأخير يلزم أن لا يكون ذلك الجزء جزء للصلاة ولو على نحو الاستحباب، وذلك واضح الفساد، كما أنه على الثاني يلزم وجوب ما فرض مستحبا من الأجزاء، وذلك باطل أيضا.

فالواجب أن يقال: بأن الصلاة إنما تقال على مصاديقها بنحو التشكيك، ويكون لها مراتب من حيث الكمال والنقص، والمفروض أن المصداق المأتي به في

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ١٣٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧

مقام الامتثال، قد أدخل فيه رضا أحد من الناس، فلا وجه لصحته، والفرد الناقص لم يقصد تحقق الامتثال به أصلا.

و بالجملة: فلا فرق بين الأجزاء الواجبة والمستحبة من حيث اقتضاء الرياء فيها، لبطلان الصلاة كما لا يخفى.

ثم إنه لا فرق في بطلان العبادة بالرياء بين أن يكون الرياء تمام الداعي إلى الإتيان بها، أو بجزئها، أو بعضه، وعلى الثاني لا فرق بين أن يكون هو الأصل في الداعوية، والقربة تابعة له، وبين العكس، وبين ما إذا تساويا في الداعوية، كما أنه لا فرق على الأخير بين أن يكون كل منهما مستقلا في الدعوة، بأن كان كل منهما داعيا ولو لم يكن الآخر متحققا.

غاية الأمر إنه حيث لا يمكن اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فلا محالة يكون التأثير مستندا إلى كليهما على سبيل الاشتراك، وبين أن لا يكون كل منهما كذلك، أي مستقلا في الدعوة، بل صار المجموع داعيا إلى الإتيان بالعبادة أو بجزئها، هذا كله في الرياء المقارن للعبادة وأما لو كان الداعي له إلى الإتيان بها هي القربة، أو سائر المراتب الأخرى، ثم عرض له ذلك بعد الفراغ منها، و صار مرثيا بالنسبة إلى العمل الذي أتى به، فالظاهر أنه لا دليل على بطلان عبادته، بعد كون الداعي له إلى إتيان العبادة غير الرياء، هذا كله في الرياء.

و أما العجب، فالظاهر أنه ليس من قبيل الدواعي الباعثة على إتيان العمل، كالقربة أو الرياء، لأنه عبارة عن مجرد تخيل العظمة للنفس، أو العمل، والنظر إليهما بعين الإعجاب، وهذا لا ارتباط له بمسألة الداعي أصلاً، ولكنه من الصفات المذمومة، والذائل الأخلاقية، كما ورد في الأخبار الكثيرة مذمته، والتوبيخ عليه، على اختلاف ألسنتها.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨

فبعض الأخبار يدل على أن منشأ قلة العقل «١»، وبعضها الآخر على أن تأثيره يسبب الانحطاط في النفس، و صيرورتها ذات حزازه و منقصة، بمرتبة يكون الإتيان بالعمل السوء، ثم الندم عليه أولى من العمل الحسن العارض له هذا الأمر «٢». و الطائفة الثالثة تدل على أن 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 الكاشفة عن خسة النفس، و انحطاط درجتها، و لكن الظاهر عدم الدليل على بطلان الصلاة به، و قد يتوهم دلالة بعض الروايات عليه، و هو ما رواه يونس بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل له و أنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خاليا فيدخله العجب فقال: «إذا كان أول صلاته بنية يريد بها ربّه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك فليمض في صلاته و ليخش الشيطان» «٤». فإن ظاهرها أنه لو دخله العجب في أول الصلاة لكان مانعا عن صحتها، لمنافاته مع النية التي أريد بها الرب.

هذا، و لا يخفى أن هذا المعنى يستلزم البطلان، و لو دخله العجب في الأثناء، فإنه كما يجب الشروع في العمل بتلك النية، كذلك تجب استدامتها إلى الفراغ منه، و لا يجوز الإتيان ببعض الأجزاء بنية أخرى، فينا في ذلك مع الحكم بوجوب المضى و عدم كون الداخل مضراً بصحتها.

(١) الكافي ١: ٢٧ ح ٣١.

(٢) الكافي ٢: ٣١٣ ح ٤.

(٣) الوسائل ١: ٩٨. أبواب مقدّمة العبادات ب ٢٣ ح ١ و ٤ و ٦.

(٤) الكافي ٣: ٢٦٨ ح ٣، الوسائل ١: ١٠٧. أبواب مقدّمة العبادات ب ٢٤ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩

فمعنى الرواية: إنه لو كان الإتيان بالصلاة بداعي الرب فلا يضرّه العجب، و هذا راجع إلى أنه لو كان شرط صحتها موجودا حين الشروع فلا ينافيه ذلك، لا أن مجرد الشروع بنية الرب يكفي في صحة الصلاة، و لو عرض في أثنائها بعض الأمور المنافية لتلك النية. كيف و قد عرفت أن العجب ليس داعيا إلى العمل، و إلّا لأضرّ بصحة الصلاة، و لو دخل في الأثناء كما لا يخفى. و في الرواية إشعار بما ذكرنا، من أن المعبر في صحة العبادة ليس خصوص قصد الامتثال، و لا قصد التقرب، بل المعبر هو الذي يقتضى طبع العبادة و العابد، و وقوعها على ذلك النحو كما عرفت.

ثمّ إنه لو ضمّ إلى القصد المعبر في العبادة بعض الضمانات الراجعة أو المباحة، كقصد الترغيب، أو التعليم، أو غيرهما، فلا إشكال في عدم بطلان العبادة في الضمانات المباحة، لو كانت تابعة لقصد الإخلاص و القربة، بمعنى أن الداعي إلى الإتيان بالعبادة إنما هو الإخلاص و القربة، بحيث لم يكن لتلك الضمانات مدخلة أصلاً.

كما أنه لا إشكال في بطلان العبادة فيما لو كان قصد التقرب تابعا، و كان الداعي المحرّك للمكلف إلى الإتيان بها هي نفس تلك الضمانات، كما إذا توجّه بقصد التبرّد أو التسخّن مثلا، بحيث لو لم يكن له هذا القصد لم يتوجّه أصلاً، و كذا لا إشكال في بطلانها فيما إذا كان كل من الداعيين قاصرا في مقام التأثير و ناقصا عن التحريك، بحيث لو لم يكن في البين إلّا واحد منهما لم يتحقّق منه

العمل أصلا.

وجه البطالان ما عرفت من أن المعتبر في العبادة أن يكون الداعي والمحرّك إلى الإتيان بها هو التقرب ونظائره، بحيث لا يكون للأمر الديني مدخلية فيها
نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٠

أصلا، إنما الإشكال والخلاف فيما إذا كان كل من الداعين مستقلا في التأثير، بحيث يؤثر كل منهما ولو مع عدم الآخر.
غاية الأمر إنه حيث يكون اجتماع العلتين وتواردتهما على معلول واحد شخصي من المحالات العقلية، فلا محالة يكون التأثير مستندا إلى كليهما، فالمحكى عن كاشف الغطاء أنه استقرب الصحة في هذه الصورة «١».

قال الشيخ رحمه الله في توجيهه: ولعله لدعوى صدق الامتثال حينئذ وجواز استناد الفعل إلى داعي الأمر، لأن وجود الداعي المباح وعدمه حينئذ على السواء، نعم يجوز استناده إلى الداعي المباح أيضا، لكن القادح عدم جواز الاستناد إلى الأمر، لا جواز الاستناد إلى غيره، ألا ترى إنه لو أمر المولى بشيء وأمر الوالد بذلك الشيء، فأتى العبد مريدا لامتثالهما - بحيث يكون كل منهما كافيا في بعثه لو انفرد - عدّ ممثلا لهما.

ثم أورد عليه بما حاصله: منع جواز استناد الفعل إلى كل منهما، لامتناع وحدة الأثر وتعدد المؤثر، ولا إلى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، بل هو مستند إلى المجموع، والمفروض أن ظاهر أدلة اعتبار القرية ينفي مدخلية شيء آخر في العمل، وأما المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كل من المولى والأب.

نعم لما اجتمع الأمران في واحد شخصي لا يمكن التعدد فيه، لم يكن بد من الإتيان به مريدا لموافقة الأمرين، وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من موافقة الأمر، بخلاف المقام، فإنه يمكن تخليص الداعي لموافقة الأمر، وتحصيل التبرّد بغير وضوء إن أمكن، وإلا تضعيف لداعي التبرّد، وتقوية لداعي الإخلاص، فإنّ الباعثين المستقلين يمكن ملاحظة أحدهما من دون الآخر، كما لو أمر الشارع بانقاذ ولده الغريق، فإنه قد ينقذه لمحبة الولد محضا، من غير ملاحظة أمر الشارع، وقد

(١) كشف الغطاء: ٥٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١

يكون الأمر بالعكس «١»، انتهى.

واعترض عليه في المصباح بما ملخصه: إن تضعيف الداعي النفساني قد لا يكون ميسورا حتى يصح تعلّق التكليف به، ألا ترى إمكان تكليف الأب في المثال المذكور بوجود أن لا يكون إنقاذ الابن من حيث هو مقصودا له، نعم لو كان القصد المؤثر في الفعل مجرد الملاحظة أو الاخطار الصوري لكان ذلك ميسورا لكل أحد مطلقا، وإذ ليس فليس.

فحينئذ إما أن يلتزم بارتفاع وجوب الوضوء وانتقال فرضه إلى التيمّم، أو يقال بكفاية إيجاد الفعل بداعي القرية، مع انضمامها إلى إرادة حصول أمر مباح، لكونه هو القدر الممكن في مقام الإطاعة، والأول مع مخالفته لظاهر الأدلة، بديهى الفساد ولا يلتزم به أحد، فيتعيّن الثاني «٢»، انتهى.

أقول: ويمكن الفرق بين الداعي وبين العلة الغائية، فإنّ مع تعددها لا يمكن استناد التأثير إلى واحد منها دون الآخر بعد اشتراكها فيه، وهذا بخلاف الداعي، فإنه يمكن للفاعل إيجاد الفعل ببعض الدواعي بالخصوص، وإن كان في نفسه بعض الدواعي الأخرى، الصالح للتحريك والدعوة فتأمل.

هذا كله في الضمائم المباحة، وأما الضمائم الراجعة، فحكمها حكم الضمائم المباحة، فتبطل العبادة مع تبعية قصد القرية، أو كون الداعي هو المجموع، وفي صورة استقلالهما اشكال، والأحوط وجوب الإعادة والله أعلم.

اعتبار قصد التعيين و بيان المراد منه

يظهر من بعض الأصحاب اعتبار قصد التعيين في العبادات زائدا على قصد

(١) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري بحث الموضوع: ٩٥.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الطهارة: ١١٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢

القربة «١»، بمعنى أنه يجب أن ينوى خصوص الأمر المتعلق بالمأتي به، فلو أمر المولى بفردين من طبيعة واحدة مرتين، كما إذا أمر يوم السبت مثلا بتحرير رقبة، 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 بداعي مطلق الأمر، و طبيعته من غير تعيين الخصوصيات. و أنت خبير بأن ذلك مجرد ادعاء بلا بينة، إذ لا يعتبر في العبادة إلّا أن يكون الداعي إلى إتيانها، هو الذي يقتضى طبع العبادة و العابد و الإتيان بها بذلك النحو.

و بعبارة أخرى أن لا يكون الداعي إلى إتيانها هي الأغراض الدنيوية.

و أما خصوصية الأمر فلا دليل عليه، نعم لو كان المراد من قصد التعيين ما ذكرنا من قصد العنوان الذي لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة بين عنوانين أو أزيد إلى واحد معين منهما أو منها إلّا بمجرد كعنوان الصلاة، و كذا الأنواع الواقعة تحتها كالظهر و العصر و غيرهما، فلا إشكال في اعتباره كما عرفت سابقا.

و لكن لا يخفى أن ذلك لا يتوقف على تعدد الأمر، بل لو كان هنا أمر واحد متعلق بصلاة الظهر مثلا، يجب الإتيان بها بقصد ذلك العنوان، لأنّ صيرورتها كذلك تتوقف على القصد، بل قد عرفت عدم اختصاصه بالعبادات لاعتباره في بعض التوصليات أيضا، كما عرفت مثاله فيما تقدّم، بل لا يختص بالأحكام التكليفية، لاعتباره في المعاملات أيضا كما مرّ.

ثمّ إنّه قد يطلق قصد التعيين و يراد به الامتثال على طريق العلم التفصيلي في

(١) مستند الشيعة ٥: ١١، كشف اللثام ٣: ٤٠٨-٤٠٩، جواهر الكلام ٩: ١٥٦، تذكرة الفقهاء ٣: ١٠١، الحدائق ٨: ١٣-١٨، مدارك

الاحكام ٣: ٣٠٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣

مقابل الاكتفاء بالامتثال العلمى الإجمالى، فيمن علم بوجوب الظهر أو الجمعة مثلا- على نحو الاجمال، و أتى بهما جميعا في مقام الامتثال، مع التمكّن من المراجعة إلى الأدلة، و استنباط ما يكون واجبا بالخصوص عند زوال يوم الجمعة، و كذا في الأقل و الأكثر، فيما إذا دار أمر الجزء الزائد بين أن يكون واجبا، أو لغوا، لا مستحبّا.

فإنّ الظاهر أنّ الملاك فيهما واحد، فإنّ الآتى بالأكثر لا يعلم أنّ الامتثال هل يتحقّق بخصوص الأقل أو به مع ضمّ الجزء الزائد، كما أنّ الآتى بصلاة الظهر لا يعلم أنّه يتحقّق بها الامتثال، أو بصلاة الجمعة التي يأتي بها بعدها، أو أتى بها قبلها، فالتفصيل بين الصورتين- كما حكى عن بعض «١»، حيث فرّق بين ما إذا كان الاحتياط مستلزما للتكرار، كما في المتباينين فلا- يجوز، و بين ما إذا لم يكن مستلزما له، كما في الأقل و الأكثر فيجوز- ممّا لم يعلم له وجه أصلا، لما عرفت من أنّ الملاك فيهما واحد، هذا في الشبهة الحكمية. و أما الشبهة الموضوعية فالحكم فيها أيضا كذلك، مثل ما إذا كان ثوبه الطاهر مشتبها بثوبه النجس مع تمكّنه من الصلاة في خصوص

الثوب الطاهر، إمّا لتمكّنه من الفحص و التمييز بينهما، أو من غسل أحدهما و الصلاة فيه، أو كان له ثوب ثالث يتمكّن من الصلاة فيه. فإنّه قد يقال بوجوب الامتثال العلمى التفصيلى، و عدم كفاية امتثال العلمى الإجمالى فى جميع الصور، نظرا إلى أنّ احتمال الأمر لا يكفى فى مقام الامتثال، مع التمكّن من الإتيان بما علم تعلق الأمر به، كما فى المقام، حيث إنّ المفروض هو صورة تمكّن المكلف من الامتثال العلمى التفصيلى، و إلّا فالإكتفاء بالامتثال العلمى

(١) السرائر ١: ١٨٥-١٨٦، و حكى عنه الشيخ الأنصارى فى فرائد الأصول مبحث القطع: ١٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤

الإجمالى ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف، فالكلام إنما هو فى صورة التمكّن منه، و معه لا يكفى الإتيان بداعى احتمال الأمر. أقول: لا يخفى إنّ مسألة الإتيان بداعى احتمال الأمر لا ارتباط لها بالمقام أصلا، فإنّه من الواضح أنّ الإتيان بالمأمور به فيما نحن فيه إنما هو بداعى الأمر المعلوم ثبوته، و الاجمال و الاشتباه إنما حصل فى ناحية المأمور به لا الأمر، و الإتيان بجميع الأطراف إنما هو لأجل تحصيل العلم بامتثال الأمر المعلوم المتعلق إلى واحد منها معينا فى الواقع، غير معين عند المكلف. و بالجملة: فالمكلف إنما يقصد التقرب بما هو المأمور به واقعا لا بكل واحد منها، و المفروض تعلق الأمر به يقينا، و الإتيان بداعى احتمال الأمر أمّا هو فيما لم يعلم بوجوده أصلا، كما فى جميع الشبهات البدوية الوجوبية، و أمّا فى مثل المقام ممّا علم بوجود الأمر فلا إشكال فى أنّ الإتيان بجميع الأطراف إنما هو بداعى الأمر المعلوم.

بل يمكن أن يقال بأقوائية الداعى بالنسبة إلى المكلف الذى يأتى بتمام الأطراف، تحصيليا للعلم بتحقيق المأمور به، لأنّه يتحمل فى مقام الامتثال مشقّة كثيرة لكى يعلم بتحقيقه، بخلاف المكلف الذى لا يأتى إلّا بما يكون هو المأمور به يقينا كما هو واضح، فالإشكال فى الإكتفاء بالامتثال العلمى الإجمالى من هذه الجهة، الراجعة إلى الإخلال بقصد القربة المعتبر فى العبادة ممّا لا ينبغى. نعم يمكن أن يقال بأنّه يعتبر فى العبادة زائدا على قصد القربة، أن يعلم المكلف تفصيلا، بأنّ المقرّب هل هذا الذى يأتى به أولا، أو الذى يأتى به ثانيا؟ و لكن هذا ادعاء بلا بينة و برهان.

نعم استظهر الشيخ رحمه الله فى رسالة القطع، بل حكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الإكتفاء بالاحتياط، إذا توقّف على تكرار العبادة «١»، و استظهر من

(١) فرائد الأصول: ١٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥

المحكى عن الحلى فى مسألة الصلاة فى الثوبين المشتهين، عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلى «١»، و مرجعه إلى سقوط شرطية الستر مع اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.

و يظهر أيضا ممّا ذكره فى رسالة الاشتغال «٢»، إنّه قد يقال بعدم جواز الاحتياط، للزوم التشريع، و ذلك لأنّ قصد القربة المعتبر فى الواجب الواقعى لا يزم المراعاة فى كلا-المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى، و من المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عبادة مقربة موجب للتشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعى، فيكون محرّما، فالاحتياط ممّا لا يمكن فى العبادات، و إنما يمكن فى غيرها، لعدم اعتبار قصد القربة فيها المستلزم لإتيان غير العبادة بوصف أنّها عبادة كما عرفت.

و أما الإجماع فلا حجية له فى نظائر المسألة، و قد حقّقنا فى الأصول «٣» أنّ حجّيته منحصرة بما إذا كان معقده من المسائل الأصلية المدونة فى الكتب «٤» الموضوعة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة الطاهرة عليهم السلام، بعين ألفاظها الصادرة عنهم، و ذلك لكشفه عن وجود نصّ معتبر لم يصل إلينا، فحجّيته تكون من حيث الكشف الراجع إلى حجّية المكشوف، لا الكاشف.

و أما المسائل التفريعية غير المذكورة في تلك الكتب، بل الأصحاب ذكروها في كتبهم المعدّة لمثلها، فلا يكون الإجماع فيها حجّة، خصوصا في مثل المسألة التي لم يتعرّضها إلّا قليل من الأصحاب.

(١) السرائر ١: ١٨٥-١٨٦، أحكام النجاسات.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٦.

(٣) نهاية الأصول: ٥٣٨.

(٤) كالمقنعة و النهاية و المقنع و الانتصار و الغنية و الوسيلة.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦

و أما التشريع فلا يخفى عدم استلزام الاحتياط له، لأنّ اعتبار قصد التقرب في العبادة لا يقتضى قصده في كلّ من المحتملين، حتّى يلزم التشريع، بل اللّازم الإتيان بما هو الواجب في الواقع بوصف أنّها عبادة مقرّبة، 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، و لو مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلي، بلا فرق بين ما إذا كان متوقّفا على التكرار، كما في المتباينين، و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما في الأقل و الأكثر، و قد عرفت أيضا أنّ القائل بالمنع في الأول، يلزمه القول بالمنع في الثانى أيضا، فى خصوص ما إذا كان أمر الجزء الزائد مردّدا بين أن يكون واجبا، أو لغوا، لا مستحبا كما لا يخفى.

العدول إلى صلاة أخرى

إشارة

قد عرفت أنّه كما يجب قصد عنوان الصلاة، كذلك يجب قصد الأنواع المندرجة تحتها من الظهرية و العصرية و غيرهما، من العناوين التي لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة إلّا بالقصد إلى بعضها، و حينئذ يقع الكلام فى أنّه إذا شرع فى الصلاة مع قصد بعض تلك العناوين، فهل يجوز له العدول فى الأثناء إلى بعضها الآخر.

كما إذا شرع فيها بقصد صلاة العصر، ثمّ التفت فى الأثناء إلى أنّه لم يأت بصلاة الظهر بعد، فعدل إليها، أو العكس.

و كما إذا شرع فى نافلة الفجر بقصدها، ثمّ عدل إلى فريضته، أو العكس.

و كما إذا شرع فى الصلاة بقصد عنوان الظهر فى وقته، ثمّ التفت إلى أنّه فاتت منه صلاة الغداة فعدل منها إليها.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧

فإنّه لا فرق بين أن يكون كلّ من المعدول عنه و المعدول إليه فى وقته، بأن كانا أدائين، أو كان واحد منهما قضاء، بل يظهر من كلمات الأصحاب «١» كون كلّ منهما قضاء، كما إذا شرع فى قضاء العصر، ثمّ التفت إلى أنّه فاتت منه الظهر أيضا، فعدل منه إليه. و لا يخفى أنّ مقتضى الأصل و القاعدة عدم جواز العدول، بحيث لو عدل تقع الصلاة فاسدة، و لا تصلح لأن تصير مصداقا للمعدول عنه، و لا للمعدول إليه، أمّا عدم وقوعها مصداقا للمعدول عنه، فلاّنه تعتبر استدامة النية إلى آخر الصلاة، فقصد عنوان الظهرية لا يؤثر فى صيرورة الصلاة صلاة الظهر، إلّا إذا كان باقيا إلى الفراغ منها.

و أمّا عدم وقوعها مصداقا للمعدول إليه، فلاّ أنّ القصد المحقّق لبعض العناوين، لا يؤثر فى تحقّقه بحيث يوجب تخصّص العمل بتلك الخصوصية، إلّا إذا كان ثابتا حين الشروع فى العمل، و تأثير القصد الحادث فى الأثناء فى 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، ووقوعها مصداقا لكل من المعدول عنه و المعدول إليه مستلزم لكلا المحذورين، مضافا إلى أنه كيف يمكن أن تقع صلاة واحدة مصداقا لأزيد من عنوان واحد، كما هو أظهر من أن يخفى؟!.

و مما ذكرنا - جواز المعدول مخالف للأصل و القاعدة بل لحكم العقل - يظهر أنه

(١) المعتمر ٢: ٤٠٩، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦١، جامع المقاصد ٢: ٤٩٥، مفتاح الكرامة ٢: ٤٧، و ج ٣: ٣٩٩، جواهر الكلام ١٣: ١٠٦، كشف اللثام ٤: ٤٣٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨

قد وردت نصوص على الجواز في بعض الفروع، فلا يجوز التعدي عن موردها بوجه أصلا، فاللزام أن ننظر إلى تلك النصوص حتى يظهر موارد الترخيص.

فنقول: قد وردت في هذا الباب روايات.

منها: صحيحة زرارة الطويلة، و هي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذن لها و أقم، ثم صلّها، ثم صل ما بعدها بإقامه لإقامة لكل صلاة». و قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أي ساعة ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها»، و قال:

«إذا نسيت الظهر حتى صلّيت العصر فذكرتها و أنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صلّ العصر، فإنما هي أربع، مكان أربع و إن ذكرت أنك لم تصلّ الأولى و أنت في صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الأولى، ثم 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 ثم صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فأتّمها ركعتين ثم تسلّم ثم تصلّى المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلّم، ثم قم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صلّيت الفجر، فصلّ العشاء الآخرة و إن كنت ذكرتتها و أنت في الركعة الأولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثم قم فصلّ الغداة و أذن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداة، ابدأ بالمغرب ثم العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم الغداة ثم صلّ العشاء، و إن

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩

خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثم صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأولهما، لأنهما جميعا قضاء أيهما ذكرت فلا تصلّهما إلا بعد شعاع الشمس».

قال: قلت: و لم ذاك؟ قال: «لأنك لست تخاف فوتها» «١».

و المراد بقوله عليه السلام في صدر الرواية: فابدأ بأولهن فأذن لها،، يحتمل أن يكون إيجاب الابتداء بما فات منه أولا من الصلوات الفائتة، بمعنى أنه يجب مراعاة الترتيب بينها، و يحتمل أن يكون ذلك توطئة للحكم المذكور بعده، و هو الأذان و الإقامة، بمعنى أن ما يؤتى به أولا يتأكد له الأذان و الإقامة معا دون ما يؤتى به بعده، فإنه لا يتأكد فيه إلا الإقامة وحدها، فالمقصود بيان هذا المعنى، لا إيجاب الابتداء بما فات أولا.

ثم إن قوله: «و قال أبو جعفر عليه السلام» يحتمل أن يكون المقول لذلك القول قد ذكره الإمام عليه السلام متعاقبا للحكم الذي ذكره

أولا بلا فصل، و يحتمل أن يكون التعاقب ناشئا من الراوى، بمعنى أن كل حكم من الأحكام المذكورة فى الرواية قد صدر من الإمام عليه السلام فى زمان، و الآخر قبله أو بعده و لو مع فصل، غاية الأمر إن الراوى ذكرها فى كتابه مثلا متعاقبا. ثم إن المراد بقوله عليه السلام: «فصل الغداة أى ساعة ذكرتها و لو بعد العصر»، يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها عند حدوث الذكر كما يقول به القائل بالمضايقة، و يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها فى حالة 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.

(١) الكافى ٣: ٢٩١ ح ١، التهذيب ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

(٢) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٨، السرائر ١: ٢٧٢، الكافى فى الفقه: ١٤٩، المهذب ١:

١٢٦، التحرير ١: ٥٠، المختصر النافع: ٤٦، قواعد الأحكام ١: ٣١٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠

و يحتمل أن يكون المراد به مجرد الإيجاب عند حدوث الذكر لا التوقيت، و المراد بقوله: «و لو بعد العصر» أن القضاء لا يلحق بالنافلة المكروهة أو المحظورة بعد العصر، بل يجوز الإتيان بها من غير كراهة و لو بعده.

ثم إن قوله عليه السلام: «إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر»، مضافا إلى أنه قد ذكر ثانيا فى العبارة التى بعدها بالنسبة إلى التذکر فى الأثناء، غير مفتى به لأحد من متقدمى الأصحاب بالنسبة إلى التذکر بعد الفراغ، و معه يسقط هذا المقدار من الحجية، لأنه قد حقق فى الأصول أن أدلة حجية خبر الواحد كلها راجعة إلى الطريقة المستمرة بين العقلاء، و تكون إمضاء لها، و ليس مفادها الحجية التأسيسية لخبر الواحد.

و حينئذ فمع عدم ذهاب أحد من قدماء الأصحاب- الذين هم وسائط بيننا و بين الأئمة عليهم السلام فى نقل الأحكام الصادرة عنهم عليهم السلام إلينا، و مخازن كنوز أنوارهم إلى هذا المعنى- لا- يحكم العقل بالحجية أصلا، بعد كون بنائهم على ذكر الفتاوى المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم كما عرفت مرارا.

و بالجملة: فلا- يبقى مجال للوثوق، و إن اختار هذا الحكم بعض المتأخرين كصاحب المدارك و بعض آخر «١»، إلما أنه لا اعتبار بأقوالهم.

و منها: رواية عبد الرحمن بن أبى عبد الله البصرى «٢» قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: «إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها فإذا ذكرها و هو فى صلاة بدأ بالتى نسي و إن كان ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها و إن كان صلى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثم ذكر أنه نسي المغرب أتمها»

(١) مدارك الأحكام ٣: ١١٦، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٥٦، جواهر الكلام ٧: ٣١٨.

(٢) فى السند معلّى بن محمد، و قد ضعفه جمع كثير، بل مرمى بالغلو أيضا، (منه).

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١

بركعة فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات ثم يصلّى العتمة بعد ذلك» «١».

هذا، و المراد بالسؤال هو نسيان الصلاة حتى دخل وقت الصلاة التى بعدها، فيشمل جميع الصور المفروضة فى صحیحه زرارة المتقدمة، و يحتمل أن يكون المراد نسيانها حتى دخل وقت صلاة أخرى و لو لم تكن بعدها، بأن طال نسيانه إلى شهر أو سنة مثلا

فتكون هذه الرواية أوسع دلالة من الرواية المتقدمة.

و المراد بقوله: «حين يذكرها» هو ما عرفت في معنى قوله عليه السلام في رواية زرارة: «فصل الغداة أى ساعة ذكرتها».

و منها: رواية 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: رواية الحلبي أيضا قال: سألت عن رجل نسي أن يصلّي الأولى حتى صلّي العصر؟ قال: «فليجعل صلاته التي صلّي الأولى ثمّ ليستأنف العصر» «٤».

و منها: رواية زرارة، 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: رواية حسن بن زياد الصيقل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل

(١) الكافي ٣: ٢٩٣ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٩١. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٢.

(٢) المراد بالحلي في سند الرواية هو عبيد الله بن علي الحلبي، لرواية حماد عنه، كما أن المراد به في سند الرواية التي بعدها هو محمد بن علي الحلبي لرواية ابن مسكان عنه، (منه).

(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) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ٢٩٢. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٤.

(٥) التهذيب ٢: ٢٧١ ح ١٠٧٨، الوسائل ٤: ٢٩٣. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٢

نسي الأولى حتى صلّي ركعتين من العصر؟ قال: «فليجعلها الأولى و ليستأنف العصر». قلت: فإنه نسي المغرب حتى صلّي ركعتين من العشاء ثمّ ذكر؟ قال:

«فليتّم صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب». قال: قلت له: جعلت فداك، قلت - حين نسي الظهر ثمّ ذكر و هو في العصر - يجعلها الأولى ثمّ يستأنف، و قلت لهذا: يتمّ صلاته ثمّ ليقض بعد المغرب؟! فقال: «ليس هذا مثل هذا إنّ العصر ليس بعدها صلاة و العشاء بعدها صلاة» «١».

هذا، و المراد بقوله: «فليتّم صلاته» هو إتمامها عشاء بإضافة الركعتين الأخيرتين إليهما، و حينئذ فيكون مفعول قوله: «ثمّ ليقض»، هو المغرب المذكور بعده، و كلمة «بعد» مبنية على الضم و المضاف إليه محذوف، فمعنى الرواية إنه يجب عليه إتمام الصلاة التي شرع فيها بنية العشاء عشاء ثمّ قضاء المغرب بعد العشاء، و التعبير بالقضاء إنما هو لأنّ المعروف بين المسلمين تباين وقتي المغرب و العشاء، و كذا الظهر و العصر، لا كما يقول به الإمامية من الاشتراك.

و حينئذ فمرجع اعتراض السائل إلى أنه ما الفرق بين المسألتين حيث قلت في الأولى بالعدول من العصر إلى الظهر ثمّ استئناف العصر، و في الثانية بعدم جواز العدول بل يتمّ صلاة العشاء ثمّ يأتي بالمغرب؟ و المراد من الجواب ثبوت الفرق بينهما، و هو أنه لا تجوز الصلاة بعد العصر إمّا على طريق الكراهة، و إمّا على نحو الحرمة، بخلاف العشاء، فيرجع إلى أنّ القضاء بعد العصر إنما يكون مثل النافلة بعدها في الحرمة أو الكراهة، بخلاف القضاء بعد العشاء.

ثمّ إنّ ما ذكرنا في معنى الرواية هو الذي يقتضيه ظاهرها بل صريحها كما هو واضح.

(١) التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٥، الوسائل ٤: ٢٩٣. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٣

و توهم كون المراد بوجود إتمام صلاته هو وجوب إتمامها مغرباً بإضافة ركعة إليهما، و بوجود القضاء قضاء العشاء، بأن تكون كلمة بعد مضافة إلى المغرب، فلا تكون الرواية منافية للروايات المتقدمة التي يدل أكثرها على العدول من العشاء إلى المغرب، فيما لو ذكر في الأثناء أنه فاتته منه صلاة المغرب.

يدفعه - مضافاً إلى أن الظاهر من قوله: «فليتّم صلاته» هو إتمامها بالنية التي شرع فيها بتلك النية لا إتمامها بنية أخرى - إنه لا يكون حينئذ وجه لاعتراض السائل على الإمام عليه السلام، بأنه ما الفرق بين المسألتين من حيث جواز العدول و عدمه، كما هو غير خفي؟! و توهم كون مقصود السائل هو الاعتراض بأنه ما الفرق بين العصر و العشاء حيث عبرت في الأولى بالاستئناف، و في الثانية بالقضاء؟، مما لا يخطر ببال أحد أصلاً.

و كيف كان، فلو كان المراد من الرواية ما ذكرنا في معناها الذي مرجعه إلى التفصيل بين العصر و العشاء، من حيث أنه يجوز العدول من الأولى إلى الظهر، و لا يجوز العدول في الثانية إلى المغرب، تكون الرواية معرضاً عنها، لعدم ذهاب أحد من الأصحاب إلى هذا التفصيل كما يظهر بمراجعة فتاويهم.

هذه مجموع النصوص الواردة في هذا المقام، و قد ظهر لك أن مقتضى رواية زرارة جواز العدول من العصر إلى الظهر، و من العشاء إلى المغرب، و من الغداة إلى العشاء، و مقتضى إطلاق رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى الجواز في جميع هذه الصور، بل أوسع منها بناء على ثانی الاحتمالين المتقدمين، و قد صرح فيها أيضاً بالجواز في غير الصورة الأولى و الأخيرة.

و رواية عبيد الله الحلبي تدل على جواز العدول في الصورة الأولى، و مقتضى رواية الصيقل أيضاً كذلك، و أما رواية محمد بن علي الحلبي، فهي ظاهرة في العدول بعد الفراغ من المعدول عنه، و هكذا روايتا زرارة، و لكن قد عرفت أن

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٤

القول بالجواز و لو بعد الفراغ في غاية الشذوذ، بل لا اعتناء به أصلاً، لكون القائل به من المتأخرين «١»، فظهر لك أن صحیحة زرارة الطويلة متفردة بالتصريح بجواز العدول في جميع الصور المتقدمة.

إذا عرفت جميع ذلك، فاعلم أنه لا محيص عن الأخذ بمقتضى الروايات، و الحكم بجواز العدول، و يؤيده ذهاب جمع كثير من قدماء الأصحاب كالشيخ في النهاية و غيره من الأكابر إلى الجواز «٢». و أما المفيد و المرتضى و بعض آخر، فلم يتعرضوا هذه المسألة أصلاً.

و أما المتأخرين فقد استقر الفتوى بذلك من زمان المحقق قدس سره إلى زمانهم من غير خلاف «٣»، و حينئذ فلا إشكال في جواز العدول في الجملة.

نعم وقع الإشكال في أنه هل يكون ذلك في خصوص مورد الروايات، و هو ما إذا فاتته الفريضة السابقة على الفريضة المعدول عنها المتصلة بها بحيث توجه التكليف بها إليه بعد توجهه إلى المعدول إليها من دون أن يقع في الوسط تكليف متوجه إليه متعلق بالصلاة، 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 الغداة إليهما، أو إلى المغرب، بل يتعدى إلى ما كان المعدول إليه فائتاً قبل هذا اليوم بيوم أو أيام، بل و لو بشهر أو سنة أو أزيد؟ وجهان، و الظاهر هو الأول، لما عرفت في صدر المسألة من كون جواز العدول على خلاف القاعدة، و لا يجوز التعدى عن موارد الترخيص أصلاً.

(٢) النهاية: ١٢٥-١٢٦، المهذب ١: ١٢٦، الكافي في الفقه: ١٥٠، السرائر ١: ٢٣٩.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٥٤، المنتهى ١: ٤٢٢، الروضة 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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٥

ثم إن مقتضى الروايات المتقدمة الدالة على جواز العدول هل يكون جوازه في خصوص ما إذا شرع في المعدول عنه في الوقت المشترك بينه وبين المعدول إليه، أو يعم ما إذا شرع في الأول، و لو في الوقت المختص بالثاني؟ كأن نوى العصر بتخيل الإتيان بالظهر في الوقت المختص بها بناء على القول باختصاص أول الوقت بها، كما هو المشهور «١»، و أمّا بناء على الاشتراك في جميع الوقت من أوله إلى آخره، كما يقول به الصدوقان «٢»، فلا إشكال في جواز العدول، لعدم الفرق بين أجزاء الوقت.

قد يقال بالاختصاص، بما إذا وقع في الوقت المشترك نظرا إلى أن مقتضى الأخبار أن العدول إلى الفريضة السابقة إنما يصحح خصوصية الترتيب المعتمد في صحة الصلاة اللاحقة كالعصر مثلا، و بعبارة أخرى، إن الترتيب معتبر في صحة الصلاة اللاحقة، و اعتباره إنما هو في حال الذكر فقط، و لذا لو تذكر بعد الفراغ عن العصر تكون صلاته صحيحة، و يجب عليه الإتيان بالظهر بعدها. و حينئذ فالروايات الدالة على جواز العدول في الأثناء تدل على أنه لو تذكر في الأثناء يمكن له مراعاة هذا الشرط بجعلها الصلاة الأولى ثم الإتيان بالثانية، فالعدول إنما يؤثر في مراعاة هذا القيد فقط، و أمّا لو كانت صلاة العصر مثلا فاقدة لبعض الشرائط الأخر أيضا، كوقوعها في غير وقتها، فلا يؤثر العدول أصلا، كما إذا كانت فاقدة للطهارة، أو للقبلة، أو لغيرهما من الشرائط. و بالجملة: فمقتضى إطلاق أدلة العدول جوازه فيما لو تحقق، لوقعت الصلاة التي عدل إليها واجدة للشرائط المعتمدة فيها، و أمّا وقوع المعدول عنها فاقدة لبعض

(١) الخلاف ١: ٢٥٧، مسألة ٤، المبسوط ١: ٧٢، الغنية: ٦٩، السرائر ١: ١٩٥، المعتمد ٢: ٢٧، كشف اللثام ٣: ٦٩، مستند الشيعة ٤: ٢٢، مسالك الأفهام ١: ١٣٨، رياض المسائل ٣: ٣٣.

(٢) المقنع: ١٠٦-١٠٧، الهداية: ١٢٧، و حكاة عن الصدوقين في رياض المسائل ٣: ٣٥، و لكن في المختلف حكاة عن أبي جعفر ابن بابويه فقط.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٦

الشرائط المعتمدة في خصوصها، فلا يضر أصلا بعد فرض أن العدول يؤثر في صيرورة الصلاة من أولها إلى آخرها، الصلاة الأولى كما عرفت.

إن قلت: لا- مجال لإنكار ظهور أدلة العدول بأنه لو لا التذكر في الأثناء المجوز للعدول، لوقعت المعدول عنها صحيحة، و ذلك يقتضى كونها واجدة للشرائط المعتمدة فيها مطلقا في حال الذكر و النسيان، و الوقت من جملتها، و إن شئت قلت:

إن الأدلة متضمنة لجواز العدول من العصر إلى الظهر مثلا، فاللازم أن تكون الصلاة صلاة العصر حتى يجوز العدول عنها إلى الظهر، و من المعلوم أن مجرد نية العصر لا- تؤثر ما لم تكن واجدة لسائر الشرائط التي من جملتها الوقت، إلّا بناء على قول الأعمى كما لا يخفى، مضافا إلى ضعف التمسك بالإطلاق مع كون الفروض النادرة، خصوصا مع كون المعروف بين المسلمين في وقت صلاة العصر هو الإتيان بها في أواسط الوقت، فالإتيان بها في الوقت المختص بالظهر في غاية الندرة.

قلت: وقوع صلاة العصر في الوقت المختص بالظهر إنما يؤثر في بطلانها لو لم يعدل في أثنائها إلى السابقة التي تكون واقعة في وقتها، و إلّا فمع العدول لا- دليل على بطلانها من الأول. و بعبارة أخرى عروض البطلان للصلاة اللاحقة الواقعة في غير وقتها إنما يكون مراعى ببقائها إلى آخرها بعنوانها، و أمّا لو عدل عنها في الأثناء إلى غيرها السابق عليها فلا دليل على البطلان أصلا. نعم ما ذكره من

منع الإطلاق لكون الفرض من الفروض النادرة مما لا بأس به، بل الظاهر ذلك كما لا يخفى.
ثم إن هذا كله فيما لو تذكّر في الأثناء ولم يتجاوز محلّ العدول، و أما لو تجاوزه كأن تذكّر في العشاء بعد الركوع الأخير، أو بعد السجدين الأخيرتين، أنه فاتت منه صلاة المغرب، قال صاحب الجواهر في رسالته نجاه العباد بوجوب الإتمام
نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٧

و الإتيان بالسابقة بعدها «١»، و ذكر السيد قدس سره في حاشية تلك الرسالة أن الأحوط إعادة اللاحقة أيضا «٢».
هذا، و الظاهر إنّه لم يقل أحد ببطان اللاحقة و وجوب الإتيان بها بعد السابقة، و تحقيق المسألة أن يقال: إن مقتضى بعض الأخبار المتقدمة «٣»، أنه لو نسي المغرب حتى صلى العشاء و فرغ منها، يأتي بالمغرب بعدها و لا يجب إعادة العشاء، كما يدل عليه أيضا صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في الخلل الدالة على أنه «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة 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، إلّا 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 شرطية الترتيب مع الغفلة عن الواقع، حتى فرغ من صلاة العشاء.
و إنما الإشكال فيما لو تذكّر في الأثناء، فنقول: لو فرض أنه لم يدل دليل على جواز العدول، و قلنا بعدم جوازه كما عرفت أنه مقتضى القاعدة، فهل يستفاد من صحيحة زرارة الدالة على السقوط لو تذكّر بعد الفراغ، و كذا من حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لو زالت غفلته في الأثناء، و سقوط شرطية الترتيب مع التذكر قبل الفراغ؟
الظاهر نعم، فإنه لا يختص حديث لا تعاد بالتذكر بعد الفراغ، فإنه لو تذكّر في

(١) نجاه العباد: ١١٢، أحكام النية.

(٢) نجاه العباد: ١١٢، أحكام النية.

(٣) الوسائل ٤: ٢٨٩. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٦.

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

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

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٨

الركعة الثانية مثلا أنه لم يقرأ في الركعة الأولى، فلا إشكال في عدم وجوب الإعادة للحديث المذكور، فكذا لو تذكّر في الأثناء أنه فات عنه بعض الشرائط ما عدا الثلاثة المذكورة فيها، فلا يجب عليه الإعادة.
و حيث إن الروايات تدلّ على جواز العدول، و من المعلوم أن مورده فيما إذا لم يتجاوز محلّه. ففي غير هذا المورد- و هو ما إذا تجاوز محلّ العدول- نقول: إن مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لما عرفت من أنه لو لم يكن في البين ما يدلّ على جواز العدول، لقلنا بعدم جوازه، و عدم وجوب الإعادة في موارد إمكان العدول أيضا، فالحكم بالصحة و عدم وجوب الإعادة في المسألة لا يخلو من قوّة.

نعم يمكن أن يقال: إن الأدلة الدالة على شرطية الترتيب مطلقة، و القدر المتيقن من التقييد الذي يدلّ عليه حديث لا تعاد، إنما هو فيما إذا تذكّر بعد الفراغ، و أما لو علم في الأثناء فلم يعلم من الحديث تقييدها به أيضا، فالواجب الرجوع إليها كما لا يخفى. هذا، و لكن عرفت أن الصحة لا تخلو من القوّة، لما ذكرنا في وجهها.

لو صَلَّى بنية العصر مثلا، فتخيّل في الأثناء أنّه لم يأت بالظهر، فعدل عن العصر إليها، ثمّ تذكّر أنّه أتى بالظهر قبل العصر، فهل تقع هذه الصلاة فاسدة بحيث يجب عليه إعادة العصر، أو تقع صحيحة بعنوان العصر بعد العدول إليها أيضا؟
وجهان:

يظهر الوجه الثاني من صاحب الجواهر قدّس سرّه في رسالة نجاه العباد، حيث قال فيها: و لو عدل بزعم تحقق موضع العدول، فبان الخلاف بعد الفراغ، أو في الأثناء،
نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٩

كما لو عدل بالعصر إلى الظهر، ثمّ بان له أنّه صلّاها، فالأقوى صحتها عصرا، و الأحوط الاستئناف «١». هذا، و لكن الظاهر هو الوجه الأول، لعدم استدامة نية العصر بعد العدول عنها إلى الظهر، و لو بزعم عدم الإتيان بها، و لم يدلّ دليل على كفاية النية بعد التذكّر، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثمّ إنّ مقتضى الأدلة المتقدّمة، جواز العدول من الفريضة اللاحقة الحاضرة، إلى الفريضة السابقة الفائتة، و أمّا العدول من الفريضة السابقة إلى اللاحقة، كما إذا شرع في الصلاة بنية الظهر بزعم أنّه لم يصلّها بعد، فبان له في الأثناء أنّه صلّاها، فعدل عنها إلى العصر، فلا يجوز بعد عدم دلالة الدليل عليه، و كون العدول مخالفا للقاعدة كما عرفت في صدر المسألة، كما أنّ مقتضى الأدلة جواز العدول من الفريضة إلى فريضة أخرى.

و أمّا العدول من النافلة إلى النافلة، أو إلى الفريضة فلا يجوز.

نعم يجوز العدول من الفريضة إلى النافلة في موضعين:

أحدهما: ما إذا شرع في الصلاة منفردا ثمّ انعقدت الجماعة، فإنّه يجوز له العدول إلى النافلة، و إتمامها ركعتين، أو قطعها كما هو الشأن في جميع النوافل لإدراك فضيلة الجماعة.

ثانيهما: ما إذا قرأ في صلاة الجمعة التوحيد أو غيرها من السور ما عدى سورتها، فإنّه يجوز له العدول منها إلى النافلة، ثمّ استئنافها، و في غير هذين الموضعين لا يجوز العدول أصلا.

(١) نجاه العباد: ١١٣، أحكام النية.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٦١

الثاني من أفعال الصلاة: القيام

إشارة

اعتباره في الفرائض مع القدرة ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف «١»، بل هو ضروري بين المسلمين، كأصل وجوب الصلاة، و يمكن استفادته من بعض الآيات كقوله تعالى **وَقَوْمًا لِلَّهِ فَانْتَبِهِينَ** «٢» أي مطيعين. و قوله تعالى **فَاذْكُرُوا اللَّهَ فِيمَا وَاَقَعُودًا وَ عَلَيَّ جُنُوبِكُمْ** «٣»، و قد ورد في تفسيرها أنّه يجب ذكر الله في حال القيام مع القدرة، و في حال القعود مع عدم القدرة عليه، و على الجنب مع عدم القدرة عليهما «٤».

و بالجملة: فاعتبار القيام و جزئيته للصلاة ممّا لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه،

- (١) المعبر ٢: ١٥٨، شرائع الإسلام ١: ٧٠، جواهر الكلام ٩: ٢٣٨، مستند الشيعة ٥: ٣٦، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، تذكرة الفقهاء ٣: ٨٩.
- (٢) البقرة: ٢٣٨.
- (٣) النساء: ١٠٣.
- (٤) رسالة المحكم والمتشابه: ٣٥، تفسير الصافي ١: ٤٠٨، مجمع البيان ٢: ٤٧٢، جامع البيان ٤: ٣٥٢، الوسائل ٥: ٤٨٧. أبواب القيام ب ١ ح ٢٢، وروايات أخرى في الباب.
- نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٦٢
- بعد ما علم منه أن الصلاة في أول تشريعها كانت مع هذه الكيفية الراجعة إلى تحقق إضافة خاصة بين أجزاء البدن، بعضها بالنسبة إلى بعض، و المجموع بالنسبة إلى الخارج «١».
- نعم يقع الكلام بعد الفراغ عن اعتباره في الصلاة في الجملة، في أنه هل يكون من الأركان أم لا؟
- فاعلم أنه قد يفسر الركن - كما عن الأكثر - بأنه عبارة عما تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، و زاد بعض بطلان الصلاة بزيادته كذلك أيضا «٢»، و لا يخفى أن المناسب للمعنى اللغوي هو المعنى الأول، إذ ركنية شيء لشيء هي شدة احتياجه إليه، و مرجعه إلى عدم إمكان تحققه بدون، و أما كون زيادته كنفيسته مضرا و مانعا عن تحققه، فلا يستفاد من مجرد كونه ركنا، بل يحتاج إلى دليل يدل على اعتبار عدم الزيادة أيضا.
- ثم إن التعبير بالركن إنما شاع من زمان المحقق قدس سره إلى زماننا «٣»، و أما 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 حمزة في الوسيلة «٥». و أما الكتب الموضوعية لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم عليهم السلام، فخالية من هذا التعبير «٦»، كالنصوص التي بأيدينا.

(١) راجع الوسائل ٤: ٤٥٩. أبواب أفعال الصلاة ب ١.

(٢) المبسوط ١: ١٠٠، مختلف الشيعة ٢: ١٣٩، جواهر الكلام ٩: ٢٣٩، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، مستند الشيعة ٥:

١٧ و ٣٧، رياض المسائل ٣: ٣٤٩، جامع المقاصد ٢: ١٩٩.

(٣) المعبر ٢: ١٥٨، شرائع الإسلام ١: ٦٨ و ٦٩، الذكري ٣: ٢٥٤، مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٢، مدارك الاحكام ٣:

٣٢٦، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، مستند الشيعة ٥: ١٧ و ٣٧.

(٤) المبسوط ١: ١٠٠.

(٥) الوسيلة: ٩٣.

(٦) كالمقنعة و النهاية و المراسم و الغنية و المهذب.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٦٣

و كيف كان، فلا إشكال و لا خلاف في كون القيام ركنا في الجملة، إنما الإشكال في أن الركن هل نفس القيام حال تكبيرة 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 «١»؟

وجوه، الظاهر عدم كون القيام بعد الركوع ركنا، لدلالة الأخبار الكثيرة على صحة الصلاة، لو نسيه و سجد بعد الركوع، من غير أن يقوم بينهما، و كذا الظاهر عدم كون القيام حال القراءة كذلك، لدلالة النصوص على أنه لو نسي القراءة فلا يجب عليه إعادة الصلاة، و لو كان القيام حالها ركنا، لما كان وجه للحكم بالصحة، بعد استلزام نسيان القراءة للإخلال بالقيام حالها سهوا.

و أمّا القيام في حال التكبير، فمقتضى الأخبار الكثيرة أنّ الإخلال به يوجب بطلان الصلاة، سواء كان عن عمد أو عن سهو، فيكون ركنًا، وكذا القيام المتّصل بالركوع، إلّا أنّ المتأخّرين لم يستندوا في ركنيته إلّا إلى الإجماع «٢»، مع أنّه يمكن استفادته من الأخبار «٣» أيضًا، فإنّ التعبير فيها في مقام حكاية فعل الإمام عليه السلام أو في مقام بيان كيفية الصلاة، أو لأجل ترتيب بعض الأحكام والآثار بالقيام إلى الركعة الثانية، أو الركعة الثالثة، أو الركعة الرابعة، ممّا يمكن اصطیاد هذا المعنى منه.

فإنّ الركعة وإن كانت في نظرنا عبارة عن مجموع الركعة الواحدة المشتملة على القراءة، والتسيّحات، والركوع، والسجود، والتشهُد، والتسليم، إلّا أنّ معناها بحسب اللغة، وما هو المتفاهم عند العرب هو الركوع مرّة، فإنّها على وزن

(١) مفاتيح الشرائع ١: ١٢٠، رياض المسائل ٣: ٣٦٨، مستند الشيعة ٥: ٣٦-٣٧، الحدائق ٨: ٥٧.

(٢) المعبر ٢: ١٥٨، المنتهى ١: ٢٦٥، مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٢، جواهر الكلام ٩: ٢٣٨، مستند الشيعة ٥: ٣٦، رياض المسائل ٣: ٣٦٧.

(٣) الوسائل ٥: ٤٥٩. أبواب أفعال الصلاة ب ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٦٤

فعله الدالة على المرّة كما هو واضح.

و حينئذ فيصير معنى الروايات وجوب القيام إلى الركوع، و من المعلوم أنّ هذا القيام ليس القيام حال تكبيرة الإحرام، لاختصاصه بالركعة الأولى فقط، فينطبق على القيام المتّصل بالركوع لا محالة.

إن قيل: إنّ الغرض إثبات كون القيام المتّصل بالركوع ركنًا مستقلًا، في قبال الركوع والسجود وسائر الأركان، مع أنّ مفاد تلك الأخبار اعتباره في الركوع، فيكون جزء للركن، لا أنّه ركن بنفسه.

قلنا: مضافا إلى أنّه لا ثمره عملية في كون القيام ركنًا بنفسه أو جزء للركن، إذ على كلا التقديرين يوجب الإخلال به بطلان الصلاة، إمّا من جهة فقدانها لركن مستقل، وإمّا من جهة الإخلال ببعض أجزاء الركن الراجع إلى الإخلال بالركن، و بما أنّ القيام فرض من الله تعالى، و مذکور في كتابه العزيز كما عرفت، و من شأن الركن أن يكون كذلك، فلا محالة يكون بنفسه ركنًا.

و لكن الإنصاف أنّه لا يمكن الاعتماد على ما ذكرنا، من دلالة الأخبار على كون القيام المتّصل بالركوع ركنًا، بحيث يحصل الاطمئنان و يصير موجبا لجواز الفتوى على طبقها.

ثمّ إنّ قد يتمسك على ذلك بأنّ القيام معتبر في حقيقة الركوع، فإنّه الانحناء الحاصل من الحركة، عن القيام المنتهية إلى ذلك الحدّ المخصوص، و لكن لا يخفى ما فيه، من أنّ هذه دعوى بلا بينة، بل الظاهر - كما استظهر بعضهم من عبارة أهل اللغة - أنّ الركوع عبارة عن الهيئة الخاصة المعروفة، سواء كان مبدأ الحركة، القيام أو القعود، بل و لو لم تكن حركة أصلا، كما إذا كان المصلّي منحنيًا بحسب الهيئة و لو في غير حال الصلاة.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٦٥

كما أنّ قوله: «من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له» «١»، لا دلالة له على كون القيام المتصل بالركوع ركنًا، لأنّ المراد بعدم إقامة الصلب، هو الانحناء اليسير غير البالغ حدّ الركوع، و حينئذ فالمراد من الرواية استحباب ذلك للإجماع على عدم الوجوب «٢» فانقذ ممّا ذكرنا أنّه ليس هنا شيء يمكن أن يستند إليه في مقام الفتوى بركنية القيام إلّا الإجماع كما عرفت.

لو شك في ركنية شيء

ثمّ إنك عرفت أنّ الركن عبارة عمّا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، لأنّه الموافق لمعناه بحسب اللغة، فإنّ ركنية جزء

للمركب معناها شدة احتياجه في تحققه إليه بحيث لا- يمكن أن يتحقق بدونه، و أمّا مانعية زيادته الراجعة إلى اعتبار عدم الجزء بوجوده الثانوي، فلا يستفاد من ركنية وجوده الأولى.

اللهمّ إلا أن يكون المؤثر في تحقق المركب هو وجوده المقيد بالوحدة، بحيث لا يتحقق المركب إذا وجد مرتين أو أزيد، و لا يخفى أن البطالين حينئذ مسبب أيضا عن الإخلال بالركن لا- عن زيادته، غاية الأمر أن الإخلال بالركن تارة يتحقق بترك ذات الجزء، و اخرى بترك وصفه كما في المفروض.

و كيف كان فإذا شكك في جزء أنه ركن حتى تبطل الصلاة بالإخلال به مطلقا، أو غير ركن حتى يكون الإخلال به موجبا لبطالانها في صورة العمد فقط، و لم يكن في البين ما يدل على أحد الطرفين.

فقد يقال: بأن المرجح أصالة عدم الركنية، نظرا إلى أن الشك في الركنية يرجع

(١) الوسائل ٦: ٣٢١. أبواب الركوع ب ١٦.

(٢) السرائر ١: ٢٢٤، شرائع الإسلام ١: ٧٤، قواعد الأحكام ١: ٢٧٥، مسالك الأفهام ١: ٢١٣، مستند الشيعة ٥:

١٩٤، رياض المسائل ٣: ٤٢٧، بحار الأنوار ٨٢: ١١٩ - ١٢٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٦٦

إلى الشك في جزئيته في حال السهو، و إذا شك في أصل الجزئية، أو في جزئية الجزء في بعض الحالات، يكون مقتضى أصالة البراءة عدم الجزئية مطلقا، أو في خصوص ذلك الحال، لأنها هي المرجح عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و قد تقدّم منّا تقريبا جريانها بما لا يرد عليه شيء فراجع.

هذا، و لكن ذهب شيخنا المحقق الأنصاري قدس سرّه في رسالته الاشتغال، إلى بطلان العبادة بترك الجزء سهوا في صورة الشك في ركنيته.

قال في التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الأقل و الأكثر ما محصّله: إنّ ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة أيضا، لأنّ الغفلة لا- توجب تغيير المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء، لم يتغير الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، و لم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتى بها من غير سورة غير مأمورا بها بأمر أصلا. غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأسا، أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق، و جب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأول «١». انتهى ملخصه بعد حذف الإيرادات التي أوردها على نفسه و الجواب عنها.

و اعترض عليه بعض الأعظم من المحشين، بأنّ توجيه الخطاب إلى الغافل لا ينحصر طريقه بقوله: أيها الغافل لا تقرأ السورة مثلا، أو اقرأ ما عدا السورة، بل للأمر طرق عديدة:

منها: أن يكلف جميع المكلفين، أو خصوص ناسي السورة بعدة أجزاء لم

(١) فرائد الأصول: ٢٨٦ - ٢٨٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٦٧

يتعرض فيها لذكر السورة، ثمّ يخص الملتفت بالذكر، و يقول مثلا: أيها الملتفت اقرأ السورة في صلاتك.

و منها: أن يأمره بما عدا السورة بعنوان يعلم أنّه ملازم للنسيان، كأن يقول مثلا:

أيها المسافر صلّ كذا، إذا علم أنّ السفر ملازم لنسيان السورة، و غيرهما من الطرق.

ثم قال: والحاصل إنه لا- استحالة في اختصاص وجوب السورة بمن ذكرها، فعلى هذا لو كان دليل وجوب السورة لبيها، بحيث لم يمكن الاستدلال بإطلاقه لحال النسيان، لا- يثبت إلما جزئيتها في حال الذكر، و أما بالنسبة إلى حال النسيان فيرجع إلى ما يقتضيه القواعد «١». انتهى.

ولا يخفى أن الكلام قد يكون في إمكان الحكم بصحة عبادة الغافل عن بعض الأجزاء أو الشرائط، وإنه هل يمكن أن يدلّ الدليل على صحة عبادته وانطباق عنوان الصلاة مثلا على الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط بناء على أن تكون موضوعه للصحيح كما هو الحق؟

وقد يكون في أن المقام- وهو ما إذا شكّ في ركنية بعض الأجزاء- هل يكون من مصاديق مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين حتى تجرى فيه البراءة، كما هو مقتضى التحقيق في تلك المسألة أولا؟

ولا يخفى أنه لا- يظهر من الشيخ عدم إمكان الحكم بصحة عبادة الغافل، غاية الأمر أنه عبر بإمكان أن تكون عبادته بدلا عما هو المأمور به، إذا دلّ الدليل عليه، ولكن الحكم بعدم جريان البراءة ليس مبتنيا على جعل عبادة الغافل بدلا عن الواقع، بل يجرى و لو قلنا بصحة عبادته كعبادة الملتفت، بمعنى انطباق عنوان الصلاة الموضوعه للصحيح عليها، كانطباقه على عبادة غيره.

(١) تعليقه المحقق الهمداني على الفرائد: ١١١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٦٨

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في إمكان الحكم بصحة عبادته، ولكن نقول:

إنّ مصاديقه المقام لمسألة الأقل والأكثر الارتباطيين متوقفه على أن يكون هنا أمر متعلق بالمركب من عدّة أمور شكّ فيها من حيث القلّة والكثرة، مع أنه ليس الأمر في المقام كذلك، فإنّ المفروض تعلق الأمر بالصلاة المركبة من عشرة أجزاء مثلا. والغافل يكون الداعي له إلى العبادة إنما هو هذا الأمر المتعلق بالمركب من عشرة أجزاء، ولا يشكّ في متعلقه أصلا، غاية الأمر أنه عرضته الغفلة في الأثناء، ومنعته عن الإتيان ببعض الأجزاء ففات منه، و حينئذ فهذا الأمر الذي صار داعيا للغافل إلى الإتيان بمتعلقه، لا يكون متعلقه مرددا أصلا، بل المعلوم تعلقه بعشرة أجزاء وليس في البين أمر آخر، و لو كان كذلك لم يكن متعلقه أيضا مرددا، بل يعلم تعلقه بما عدا الجزء المغفول عنه كما هو واضح.

والحاصل أن الحكم بصحة عبادة الغافل وإعلامه بذلك بدليل آخر دالّ عليها ممّا لا إشكال فيه، ولا في أن ذلك ليس على سبيل البدلية عن الصلاة الواقعية المأمور بها، كما ربما يظهر من الشيخ قدس سرّه، بل الظاهر انطباق عنوان الصلاة على صلاة الغافل، و لو قلنا بكونها موضوعه للصحيحه، كما هو مقتضى التحقيق.

إنما الإشكال في أنه هل يمكن للأمر أن يتوصل إلى ذلك- أي تفهيم الغافل وإعلامه بالاكتماء بصلاته الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط عن غفلة، بمجرد توجيه الأمر المتعلق بعشرة أجزاء مثلا- أو لا يمكن له ذلك؟

وقد عرفت أنه لا يبعد دعوى عدم الإمكان، لأنّ الأمر الداعي للغافل إلى الإتيان بالعبادة إنما هو ذلك الأمر المتعلق بعشرة أجزاء، و هو يعتقد أيضا أنه يجب عليه الإتيان بما يجب على غيره، غاية الأمر أنه في الأثناء عرضته الغفلة من غير التفات إليها، ومنعته عن الإتيان ببعض الأجزاء.

وقد عرفت أيضا أنه ليس هنا أمر كان متعلقه مرددا بين الأقل والأكثر حتى

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٦٩

تجرى البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فالظاهر في موارد الشك في الركنية، مع عدم الدليل في البين على أحد الطرفين، وجوب الإعادة أو القضاء مع الإخلال بالجزء سهوا، فتأمل جيدا.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه لا إشكال في اعتبار القيام في الفرائض مع القدرة، بل هو ضروري بين المسلمين كما عرفت «١»، ولكن الإشكال في أنه هل هو جزء مستقل للصلاة أو شرط لما هو الجزء من الأفعال والأقوال؟ وعليه فيكون القيام عند تكبيره الإحرام شرطاً لهذا القول، والقيام في حال القراءة شرطاً لها، والقيام 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، لدلالة قوله تعالى وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ «٢»، على اعتبار القيام بنفسه في حال القنوت، أي الإطاعة، وأما سائر الآيات «٣» التي تدل على اعتبارها، فلا يستفاد منها الجزئية بنحو الاستقلال، ويؤيد 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»،

(١) راجع ٢: ٦١.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) آل عمران: ١٩١، النساء: ١٠٣.

(٤) المنتهى ١: ٢٦٥، تذكرة الفقهاء ٣: ٩٠ مسألة ١٩٠، مستند الشيعة ٥: ٤٠، مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٦، كشف اللثام ٣: ٣٩٨، رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧٠

والمحكى عن أبي الصلاح الحلبي أنه نفى البأس عنه «١»، ويظهر من المحقق في الشرائع التردد، حيث أنه بعد الحكم بوجوب القيام مستقلاً مع الإمكان، و بوجوب الاعتماد على ما يتمكن معه من القيام مع عدمه، قال: و روى جواز الاعتماد على الحائط مع القدرة «٢»، بل يمكن أن يستفاد من ذلك اختيار الجواز نظراً إلى أن الحكم أولاً- بوجوب القيام مستقلاً إنما هو لنقل الفتوى الذي تلقاه من السلف إلى الخلف، لا لاختياره ذلك، و كونه موافقاً لفتواه.

وكيف كان فذهب جماعة من المتأخرين إلى الجواز «٣» و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، لأن بعضها يدل على المنع، كصحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تمسك بخمرك» «٤» و أنت تصلى، و لا تستند إلى جدار و أنت تصلى إلا أن تكون مريضاً» «٥».

والخمر بالخاء المعجمة و الميم المفتوحين- على ما في الحدائق و غيره «٦»- ما و أراك من شجر أو بناء أو نحوه، و دلالتها على المنع ظاهرة، و لكن لا اختصاص لها بحال القيام، بل يعنى جميع الحالات من القيام و الجلوس و الركوع و السجود كما لا يخفى. و خبر عبد الله بن بكير المروى في قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة قاعداً أو متوكئاً على عصا أو حائط؟ فقال: «لا، ما شأن أبيك و شأن هذا؟»

(١) الكافي في الفقه: ١٢٥. و نقل هذا القول في المستند ٥: ٤١ عن جماعة، منهم: صاحب الحدائق ٨: ٦٢.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٧٠.

(٣) منهم: صاحب الحدائق ٨: ٦٢، و مدارك الأحكام ٣: ٣٢٨، و رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

(٤) الخمر «بفتح الخاء و الميم» ما و أراك من شجر و غيره (القاموس المحيط ٢: ٢٣) و ما و اراك من الشجر و الجبال و نحوها (لسان العرب ٤: ٢١٢).

(٥) التهذيب ٣: ١٧٦ ح ٣٩٤، الوسائل ٥: ٥٠٠. أبواب القيام ب ١٠ ح ٢.

(٦) الحدائق ٨: ٦١، القاموس المحيط ٢: ٢٣، لسان العرب ٤: ٢١٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧١

ما بلغ أبوك هذا بعد» «١»، و لا- يخفى ما في الجواب من عدم مطابقتها مع السؤال، فإنه لم يسأل السائل عن صلاة أبيه، فلا يجوز الاعتماد على هذه الرواية.

و أما أخبار الجواز:

فمنها: صحيحه علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام أنه سأله عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد و هو يصلي، أو يضع يده على الحائط و هو قائم من غير مرض و لا علة؟ فقال: «لا بأس». و عن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأوليين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف و لا علة؟ فقال: «لا بأس به» «٢». و منها: موثقة ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلي متوكئا 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 السلام عن التكاء في الصلاة على الحائط يمينا و شمالا؟ فقال: «لا بأس» «٤». و قد يجمع بين هذه الأخبار و بين الخبرين الأولين الدالين على المنع، كما عن القائلين بالجواز بحملهما على الكراهة، لظهورهما في النهي الإرشادي التحريمي، الراجع إلى بطلان الصلاة و فسادها، و نصوصية تلك الأخبار في الجواز الراجع إلى صحة الصلاة، فيحملان على النهي الإرشادي التنزيهي الراجع إلى صيرورة

(١) قرب الإسناد: ١٤٨ ح ٦١٣، الوسائل ٥: ٤٨٧. أبواب القيام ب ١ ح ٢٠.

(٢) قرب الإسناد: ١٧٤ ح ٧٧٨ و ص ١٧٥ ح ٧٨٤، الفقيه ١: ٢٣٧ ح ١٠٤٥، التهذيب ٢: ٢٣٦ ح ١٣٣٩، الوسائل ٥: ٤٩٩. أبواب القيام ب ١٠ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٧ ح ١٣٤١، قرب الإسناد: ١٤٩ ح ٦١٣، الوسائل ٥: ٥٠٠. أبواب القيام ب ١٠ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٣٢٧ ح ١٣٤٠، الوسائل ٥: ٥٠٠. أبواب القيام ب ١٠ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧٢

الصلاة ذات حزاة و منقصة مع الاعتماد و الاستناد.

هذا، و لكن يمكن الجمع بوجه آخر، و هو أن تحمل أخبار الجواز على الصلاة النافلة، لكونها نصا فيها، و روايتا المنع على الفريضة، لكونهما نصا فيها أيضا.

و يؤيد ما ذكرنا من حمل أخبار الجواز على النافلة، تقييد الصلاة بالفريضة في صحيحه علي بن جعفر المتقدمه، فيما سأله عن أخيه عليه السلام ثانيا، حيث سأل عن الرجل يكون في صلاة فريضة، فإن هذا يشعر بكون المراد بالصلاة في السؤال الأول هي الصلاة النافلة، و لا أقل من كونه موجبا لضعف دلالتها على الإطلاق كما لا يخفى.

و دعوى أن الجواب عن السؤال الثاني الوارد في مورد صلاة الفريضة يكون دالا على نفى البأس عن الاستعانة بشيء على القيام.

مندفعة بأن الاستقلال المعبر في القيام إنما هو الاستقلال في حال الاشتغال بأجزاء الصلاة، و أما الاستعانة بشيء في حال الإتيان

بمقدماتها، من النهوض للقيام و نحوه، فلا دليل على كونها مخلة بصحتها كما لا يخفى.

ولكن هذا الجمع ليس جمعا مقبولا عند العرف، بل الظاهر في مقام الجمع هو الوجه الأول، و لكن إعراض الأصحاب عن أدلة الجواز و الفتوى بخلافها، ربما يوهنها و يخرجها عن المقاومة في مقابل أخبار المنع.

فالظاهر ما ذهب إليه المشهور «١»، و قد عرفت أن مقتضى صحیحه عبد الله بن سنان المتقدمه، هو اعتبار الاستقلال في جميع حالات الصلاة، من القيام و القعود و الركوع و السجود، و لا اختصاص لها بحال القيام أصلا، و على تقديره فمدلولها هو اعتباره في الصلاة مستقلا لا أنه معتبر في القيام بحيث لا يتحقق بدونه، كما هو

(١) من عدم جواز الاعتماد على شيء، راجع ٢: ٦٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧٣

ظاهر كل من جعل الاستقلال من الأمور المعبرة في القيام، خصوصا مع دعوى اعتباره في مفهوم القيام، أو انصراف أدلة القيام إليه. هذا، و الظاهر بطلان هاتين الدعويين أيضا، فإنه إذا قيل: زيد قائم لا يتبادر منه القيام مع عدم الاعتماد بشيء، بحيث لو كان متوكئا على عصا و نحوه لكانت القضية كاذبة، و منه يظهر عدم الانصراف أيضا.

الأمر الثاني: اعتبار الاستقرار في القيام

و هو ما يقابل المشى و الحركة من مكان إلى مكان آخر، إما بالأصالة أو بتبع مركوبه من الدابة و السفينة و نحوهما، و الاضطراب و لو لم يتحرك من مكان إلى آخر ذاتا أو تبعاً، بأن كانت أعضائه متحركة، أما اعتبار الاستقرار الذي يقابل المشى و الحركة، فمما لا إشكال فيه، لأن المنقول من فعل النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام هي الصلاة مع الوقوف. و كذا استقرت على ذلك سيرة المتشرعة إلى يومنا هذا، و يدل عليه في الجملة خبر السكوني، حيث روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل يصلي في موضع ثم يريد أن يتقدم، قال: يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد، ثم يقرأ «١».

و أما اعتبار الاستقرار بمعنى السكون و الاطمئنان المقابل للاضطراب، فيدل عليه أيضا جريان السيرة عليه، نعم لا يبعد أن لا تكون الحركة اليسيرة مضرة، كما إذا حرك يده مثلا بحيث لم يخرج عن صدق الاستقرار بنظر العرف، و لا يخفى أن الاستقرار أيضا معتبر في الصلاة مستقلا، لا أنه معتبر في القيام، كما يظهر ممن جعله

(١) الكافي ٣: ٣١٦ ح ٢٤، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٥، الوسائل ٦: ٩٨-٩٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧٤

من الأمور المعبرة في القيام «١»، فلو أخل به في شيء من أحوال الصلاة و لو في غير حال القيام تبطل.

ثم إنه يمكن استفادة اعتبار الاستقرار في الفرائض من الأخبار الدالة على صحة الصلاة النافلة على الدابة و السفينة و نحوهما، و قد تقدم بعضها في مبحث القبلة «٢»، و طريق الاستفادة ظاهر، فإن التقييد بالنافلة يدل على اختصاص الحكم بها، بل يظهر من بعضها أن عدم الجواز في الفريضة كان أمرا ضروريا كما لا يخفى.

فإذا ثبت بطلان الفريضة على الدابة و السفينة و نحوهما فبطلانها في حال المشى و الحركة من مكان إلى آخر بالأصالة بطريق أولى، بل يمكن استفادة اعتبار الاستقرار المقابل للاضطراب منها أيضا، فإن الراكب على الدابة ربما يكون اضطرابه أقل من اضطراب

المتحرك بأعضائه.

نعم، يمكن أن يقال: بأن عدم جواز الصلاة في السفينة ونحوها، ليس إلا لأن الركوب عليها يستلزم الإخلال ببعض الأمور المعتمدة في الصلاة كالقيام والاستقبال ونحوهما كما هو الغالب، وأما لو فرض في مورد عدم الإخلال بشيء من تلك الأمور أصلاً، غاية الأمر إنه يلزم الانتقال من مكان إلى مكان آخر تبعاً لحركة السفينة ونحوها.

فالظاهر عدم الدليل على كونه بمجرد مبطلاً للصلاة، بحيث تكون وحدة المكان أيضاً من الأمور المعتمدة في الصلاة لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، كما يظهر بالتتابع في الأخبار، كخبر السكوني المتقدم، وما ورد في مشي النبي صلى الله عليه وآله «٣» كما أشار إليه السيد قدس سره في منظومته حيث قال:

(١) الذكرى ٣: ٢٦٨، رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

(٢) الوسائل: ٤-٣٢٤. أبواب القبلة، ب ١٣ ح ١٧ و ص ٣٢٨ ب ١٥.

(٣) الفقيه: ١- ١٨٠ ح ٨٤٩، الوسائل: ٥- ١٩١ أبواب مكان المصلي ب ٤٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧٥

ومشي خير الخلق بابن طاب «١» يفتح منه أكثر الأبواب «٢»

وغيرهما من الأخبار التي يمكن استفادة هذا المعنى منه.

وبالجملة: فالظاهر عدم الدليل على اعتبار اتحاد مكان المصلي، وعدم انتقاله من موضع إلى آخر، والأخبار الدالة على المنع من الصلاة في السفينة «٣» لا يستفاد منها ذلك، لأن السفن التي كانت متداولة في ذلك العصر لم تكن مراعاة جميع الأمور المعتمدة في الصلاة ممكنة فيها، بخلاف السفن البخارية الجديدة، في هذه الأعصار، كما لا يخفى.

ثم إنه حكى عن العلامة قدس سره في بعض كتبه، والشهيد قدس سره وجماعة بطلان الصلاة على السفينة، وإن كانت واقفة غير متحركة «٤»، وعن الفخر «٥» الاستدلال له بالنبوي الشريف: «جعلت لى الأرض مسجداً» «٦»، بتقريب أن مفاده اعتبار كون العبادة على الأرض لا غير.

وفيه: إن الظاهر كونه في مقام الامتنان على أمية النبي صلى الله عليه وآله، وأن التضييق الذي كان في الأمم السابقة باعتبار لزوم وقوع عباداتهم في خصوص المساجد والمعابد، مرفوع عن هذه الأمة، فلا يستفاد منه الحصر أصلاً، كيف ولازمه عدم جواز الصلاة على السرير وأمثاله أيضاً، ولا يقول به أحد.

(١) باب من أبواب مسجد النبي صلى الله عليه وآله. (منه) قال ابن الأثير: ابن طاب: نوع من أنواع تمر المدينة، منسوب إلى ابن طاب- رجل من أهلها- النهاية ٣: ١٤٩.

(٢) الدرّة النجفية: ١٦٦.

(٣) راجع الوسائل ٤: ٣٢٠ ب ١٣.

(٤) الكافي في الفقه: ١٤٧، الغنية: ٩٢، السرائر ١: ٣٣٦، الدروس ١: ١٦١، الذكرى ٣: ١٩١، مسالك الافهام ١: ١٥٩، ولم نعثر على المحكي عن العلامة في بعض كتبه.

(٥) إيضاح الفوائد ١: ٧٩.

(٦) الفقيه ١: ١٥٥ ح ٧٢٤، الخصال: ٢٠١ و ٢٩٢ ح ١٤ و ٥٦، الوسائل ٣: ٣٥٠. أبواب التيمم ب ٧ ح ٢-٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧٦

من لم يستطع أن يصلّي قائما

إشارة

ثم إنك عرفت أن اعتبار القيام في الفرائض إنما هو مع التمكن منه والقدرة عليه، فلو كان مريضا ولم يتمكن منه، يصلّي جالسا، بلا خلاف بين المسلمين نصا وفتوى «١»، ولو عجز عن القعود أيضا صلّي مضطجعا على جانبه الأيمن، ثم على جانبه الأيسر، ولو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّي مستلقيا على قفاه، بحيث يكون رجلاه إلى القبلة، كالمحتضر والميت في المغتسل ونحوهما، فإن لم يقدر عليه أيضا يصلّي كيف ما تيسر له.

هذا هو المشهور بين الأصحاب «٢»، ويدل عليه قوله تعالى الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ «٣»، مع ما ورد في تفسيره، وهو ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في معنى الآية: الصحيح يصلّي قائما وقعودا والمريض يصلّي جالسا وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالسا «٤».

وروى من طريق العامة أن النبي صلّي الله عليه وآله بعد تلاوة الآية الشريفة لعمران بن حصين قال له: «صلّ قائما فإن لم تستطع فقاعدا فإن لم تستطع فعلى جنبك» «٥»، وروى من طريقهم أيضا عن علي عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلّي الله عليه وآله: «يصلّي المريض»

(١) المبسوط ١: ١٠٠، المعتمد ٢: ١٥٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٩١ مسألة ١٩٢، مستند الشيعة ٥: ٤٩ المسألة السادسة، جواهر الكلام ٩: ٢٥٧، مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٨، الوسائل ٥: ٤٨١. أبواب القيام ب ١.

(٢) المعتمد ٢: ١٦٠، المنتهى ١: ٢٦٥، مدارك الأحكام ٣: ٣٣٠، الحدائق ٨: ٧٥، مستند الشيعة: ٥-٥٥ المسألة السابعة و ص ٥٨ المسألة الثامنة، جواهر الكلام ٩: ٢٦٤-٢٦٥، كشف اللثام ٢: ٣١١-٣١٢.

(٣) آل عمران: ١٩١.

(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) الجامع لأحكام القرآن ٤: ٣١٢، صحيح البخاري ٢: ٥١، ب ١٩، ح ١١١٧، سنن الدار قطنى ١: ٢٩٨ ب ٥٨ ح ١٤١٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧٧

قائما فإن لم يستطع صلّي جالسا فإن لم يستطع صلّي على جنب مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صلّي مستلقيا على قفاه ورجلاه في القبلة و أوما بطرفه «١».

ولا يخفى أن الروايتين الواردتين في تفسير الآية كنفس الآية لا دلالة لهما على حكم من لم يستطع على الصلاة على الجنب، بخلاف الرواية الأخيرة، كما أنه لا دلالة لشيء منها على تقدّم الاضطجاع على الجانب الأيمن، على الاضطجاع على الجانب الأيسر، لو لم نقل باستفادته التخيير منها، خصوصا من الرواية الأخيرة كما لا يخفى.

ويدل عليه أيضا موثقة عمار «٢» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلّي قاعدا كيف قدر صلّي، إما أن يوجّه فيومئ إيماء» وقال: «يوجّه كما يوجّه الرجل في لحدّه و ينام على جانبه الأيمن ثم يوجّه بالصلاة فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنّه له جائز وليستقبل بوجهه القبلة، ثم يوجّه بالصلاة إيماء» «٣».

ومرسلة الصدوق عن رسول الله صلّي الله عليه وآله أنه قال: «المريض يصلّي قائما فإن لم يستطع صلّي جالسا فإن لم يستطع صلّي

على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيسر فإن لم يستطع استلقى و أوما إيماء و جعل وجهه نحو القبلة و جعل سجوده أخفض من ركوعه» (٤).

و روى عن الصادق عليه السلام أيضا مرسلًا أنه قال: «يصلى المريض قائما، فإن لم يقدر

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٢، ص: ٧٧

(١) سنن البيهقي ٢: ٣٠٧.

(٢) و المحقق في المعبر ٢: ١٦١، نقل الرواية عن الحماد بنحو لا تكون مضطربة و لا مشوشة، و الظاهر أنها لا تكون رواية مستقلة، بل كان في النسخة الموجودة عند المحقق بدل عمار، حماد و إن كان ظاهر الحقائق أنها رواية مستقلة، بل طعن على القائلين بأنها هي رواية عمار (منه).

(٣) التهذيب ٣: ١٧٥ ح ٣٩٢، الوسائل ٥: ٤٨٣. أبواب القيام ب ١ ح ١٠.

(٤) الفقيه ١: ٢٣٦ ح ١٠٣٧، الوسائل ٥: ٤٨٥. أبواب القيام ب ١ ح ١٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧٨

على ذلك صلى جالسا فإن لم يقدر أن يصلى جالسا صلى مستلقيا يكبر ثم يقرأ» (١).

و الأخيرة كما ترى تدل على الاستلقاء بعد العجز عن الجلوس، فاللزام تقييدها بما إذا عجز عن الاضطجاع أيضا.

و كيف كان فالمستفاد من مجموع الروايات الواردة في هذا المقام إنه يجب مراعاة القبلة في جميع الحالات، و عليه فيمكن أن يقال: بأن تأخر الاستلقاء عن الاضطجاع يكون على وفق القاعدة، و لو لم يدل عليه دليل، فإن المضطجع يكون كالقائم مستقبلا بمقادير بدنه، بخلاف المستلقى الذي لا يكون مستقبلا إلا بوجهه.

و بالجملة: المستفاد من الأدلة الواردة في توجيه المحتضر نحو القبلة، و كذا توجيه الميت في المغتسل (٢)، أن هذا أيضا نحو من الاستقبال، و إلا فالمستلقى لا يكون مستقبلا حقيقة كما هو واضح.

نعم، يقع الكلام في تقدم النوم على جنب الأيمن، على النوم على جنب الأيسر مع اشتراكهما من حيث الاستقبال بمقادير البدن من دون فرق بينهما أصلا.

هذا، و لكن يدل عليه مرسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه و آله، و كذا موثقة عمار، و دلالة الأولى عليه ظاهرة، و أما الثانية فمع عدم خلوها عن الاضطراب و التشويش كما يظهر للناظر فيها، يمكن أن يستفاد منها ذلك أيضا، فإن ظاهرها أنه لو لم يقدر المريض على أن يصلى قاعدا يوجه نحو القبلة، كما يوجه الرجل في لحدته و ينام على جانبه الأيمن.

فالعجز عن القعود إنما يؤثر في تبدل الحكم إلى خصوص الصلاة على الجانب الأيمن، و الرواية و إن لم تدل على تقدم الجانب الأيسر على الاستلقاء، إلا أنه يمكن استفادته منها، بعد ما عرفت من أن المستلقى لا يكون مستقبلا حقيقة، بخلاف

(١) الفقيه ١: ٢٣٥ ح ١٠٣٣، الوسائل ٥: ٤٨٤. أبواب القيام ب ١ ح ١٣.

(٢) الوسائل ٢: ٤٥٢. أبواب الاحتضار ب ٣٥ و ص ٤٩١. أبواب غسل الميت ب ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٧٩

المضطجع.

فإنَّ المراد من قوله عليه السَّلام: «فان لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر»، ليس تجويز الصلاة بأية كيفية حصلت، و لو استلزمت تلك الكيفية الإخلال ببعض الأمور المعتبرة فيها، مثل الاستقبال و نحوه، بل الظاهر تجويز المقدور من حيث كفيات النوم فقط كما لا يخفى. ثمَّ أنه لو عجز عن الاستلقاء بالوجه المذكور أيضا، فالظاهر إنه لا يلزم عليه كيفية خاصة، بل يصلّى كيف قدر، و لا ترتيب بين الكفيات أصلا.

ثمَّ إنَّك لما عرفت أن انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا إنما هو مع العجز عن القيام، فاعلم أن المراد بالعجز عن القيام و عدم القدرة عليه ليس العجز عنه عقلا، بحيث كانت الصلاة قائما ممتعة في حقّه، بل الظاهر أن المراد منه عدم القدرة عرفا الرجوع إلى المشقة العرفية، و بعبارة أخرى ليس المراد منه التعدُّر، بل ما يعمّ التعسر كما أشير إليه في الأخبار، حيث أجاب الإمام عليه السَّلام عن السؤال عن حدّ المرض الذى يدع صاحبه الصلاة قائما، بأنَّ الإنسان على نفسه بصيرة، ذاك إليه هو أعلم بنفسه (١)، فإحراز العجز موكول إلى المكلفين.

هذا، و يظهر ممّا رواه سليمان بن حفص المروزى أن المعبر فى انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا أمر آخر غير ما ذكر، حيث قال: قال الفقيه عليه السَّلام (٢): «المريض إنما

(١) الكافي ٤: ١١٨ ح ٢، التهذيب ٤: ٢٥٦ ح ٧٥٨ ج ٣: ١٧٧ ح ٣٩٩، الاستبصار ٢: ١١٤ ح ٣٧١، الوسائل ٥:

٤٩٤. أبواب القيام ب ٦ ح ١.

(٢) يمكن أن يكون المراد بالفقيه هو الرضا عليه السَّلام، إذ الظاهر كون سليمان بن حفص موجودا فى زمانه، كما يظهر من الرواية الواردة فى حكاية المجلس الذى أقامه المؤمنون، و جمع فيه الرضا عليه السَّلام مع كثير من أرباب المذاهب المختلفة لأجل المباحثة، فإنَّه يظهر منها أن سليمان كان حاضرا فى ذلك المجلس، و يمكن أن يكون المراد منه هو أبا الحسن الهادى عليه السَّلام، كما وقع فى بعض رواياته التصريح به، و يؤيده صعوبة الأمر فى زمانه عليه السَّلام بحيث كان الرواة يعبرون عنه بالفقيه، أو بالرجل أو بغيرهما من العناوين (منه).

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨٠

يصلّى قاعدا إذا صار بالحال التى 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 التكبير إلى التسليم كما هو واضح، و حينئذ فنقول: إن مقتضى هذه الرواية أن الصلاة قاعدا إنما تجوز إذا لم يقدر المصلّى على المشى مقدار الصلاة قائما.

و مقتضى الأخبار الكثيرة التى تقدّم بعضها أن مجوّز الصلاة قاعدا إنما هو العجز عنها قائما، و الظاهر أن بين العجزين و كذا بين القدرتين عموما من وجه، فإنَّ المريض قد لا يقدر على الصلاة قائما، لمشقّة القيام من غير مشى عليه، أو لمشقّة النهوض من القعود إلى القيام، أو لغيرهما ممّا يعتبر فى الصلاة قائما، و لكن يقدر على المشى مقدار الصلاة كذلك، و قد يكون الأمر بالعكس، و قد يتحقّق الأمران معا فى مورد واحد.

و حينئذ فنقول: إن كان المراد من الرواية أن تمام الملاك فى انتقال الفرض من القيام إلى القعود هو العجز عن المشى مقدار الصلاة قائما، بحيث لا مدخلية لغيره فى ذلك أصلا كما هو ظاهر التحديد بذلك، فاللزام جواز الصلاة قاعدا لمن يعجز عن مشى ذلك المقدار، و إن كان قادرا على الصلاة قائما، بل و لا يشقّ عليه أصلا، مع أنه خلاف الإجماع و الضرورة كما هو واضح.

و إن كان المراد منها نفي استقلال غيره فى الملاكية، بمعنى أن تمام الملاك ليس العجز عن الصلاة قائما، بل هو مع العجز عن

المشى كذلك، فاجتماع العجزين تجوز الصلاة قاعداً، و أمّا مع انفرادهما فلا تجوز، فيلزم أن يكون التكليف بالنسبة إلى

(١) التهذيب ٣: ١٧٨ ح ٤٠٢، الوسائل ٥: ٤٩٥. أبواب القيام ب ٦ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨١

من يتعسر عليه الصلاة قائماً بل يتعدّر عليه ذلك هي الصلاة قائماً، لو كان قادراً على المشى كذلك، وهو أيضاً خلاف الإجماع بل الضرورة «١».

و إن كان المراد منها نفى اختصاص الغير بالملاكية، بمعنى أنّه كما يكون العجز عن الصلاة قائماً مجوزاً للصلاة قاعداً، كذلك العجز عن المشى مقدار الصلاة، يوجب انتقال الفرض من القيام إلى القعود، ففي الحقيقة تكون الرواية مسوقة لبيان التوسعة على الناس، فيلزم على هذا جواز الصلاة قاعداً في الفرض الأول، وقد عرفت مخالفته للإجماع بل الضرورة، فلاحتمالات المذكورة كلّها فاسدة. واحتمال أن يكون المجوّز للصلاة قاعداً هو خصوص العجز عن الصلاة قائماً، و ذكر العجز عن المشى كذلك في مقام التحديد إنما هو للملازمة العادية بين العجزين و كذا بين القدرتين.

مندفع مضافاً إلى ما عرفت - من منع الملازمة و أنّ الظاهر كون النسبة بينهما عموماً من وجه - بأنّ ذكر ما يكون إحرازه مشكلاً في مقام التحديد مع إمكان التعبير بالملازم الذي يكون أسهل إحرازاً، مستبعد جداً كما لا يخفى. فالأقرب من الجميع أن يقال: بأنّ المراد من الرواية، هو أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو فيما لو عجز عن الصلاة قائماً مطلقاً، واقفاً أو ماشياً، بمعنى أنّه مع التمكن من الصلاة ماشياً لا تجوز الصلاة قاعداً، ففي الحقيقة تكون الرواية مفسّرة و مبيّنة للمراد من الصلاة قائماً، التي يكون العجز عنها معتبراً في انتقال الفرض إلى القعود، و أنّها أعمّ من الصلاة قائماً واقفاً، و من الصلاة ماشياً، فتدلّ الرواية على تقدّم الصلاة ماشياً على الصلاة قاعداً كما يظهر الفتوى بذلك من المحكّي عن

(١) المعتمد ٢: ١٥٩، المنتهى ١: ٢٦٥، كشف اللثام ٣: ٤٠٠، الحدائق ٨: ٦٧، مستند الشيعة ٥: ٤٩، جواهر الكلام ٩: ٢٥٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨٢

المفيد «١»، و صرّح به العلّامة في التذكرة «٢».

هذا، و لكن الإنصاف أنّ حمل الرواية على هذا المعنى بعيد جداً، بحسب ظاهر اللفظ كما لا يخفى، فلا يجوز الفتوى بذلك استناداً إليها، نعم يمكن الاستدلال له بأنّ ظاهر الأدلّة أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو مع العجز عن الصلاة قائماً، و المفروض في المقام القدرة عليها، لأنّ الاستقرار الذي يرتفع بسبب المشى لا يعتبر في حقيقة الصلاة و ماهيتها، و لا في حقيقة القيام، أمّا الثاني فواضح، و أمّا الأول فلجواز الإتيان بالنافلة في حال المشى اتّفاقاً، فلو كان المشى ماحياً لصورة الصلاة و موجبا لسلب اسمها عند المتسرعة، كما ربما يتوهم، لما كان وجه لجواز النافلة في حال المشى كما هو واضح.

ثمّ إنّ ذكر 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 إلّا لإرادتهم منه الوقوف بمعنى السكون «٣».

هذا، و لكن لا - يخفى أنّ ذكره في الركوع و السجود إنما هو لتوقفهما على الحركة الوضعية، و هي الهوى 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 الطمأنينة فيهما بمقدار الذكر الواجب فيهما، و هذا بخلاف القيام، فإنّه حيث لا يكون مستلزماً للحركة الوضعية، لا يكون ذكر اعتبار القرار فيه لازماً، كما لا يخفى.

(١) المقنعة: ٢١٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٩٢.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٢٥٩ - ٢٦٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨٣

فرع:

لو علم المصلّي بأنّه لو قام في حال التكبير و القراءة، لا- يتمكّن من القيام المتّصل بالركوع، و أمّا لو قعد في حالهما يتمكّن منه، فالمشهور وجوب القيام في حال التكبير و القراءة «١».

و يظهر من السيد قدّس سرّه في العروة، و في حاشية نجاه العباد وجوب القعود في الحالين، لیتمكّن من القيام المتّصل بالركوع «٢»، و الأقوى هو الأول، لأنّه لا وجه للحكم بوجوب القعود عليه في الحالين، بعد كونه متمكّنًا من القيام، و العجز عنه في الاستقبال لو قام في الحال، لا يؤثر في الانتقال إلى القعود فعلا كما هو ظاهر.

(١) الذكري 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) العروة الوثقى ١: ٤٨٩ مسألة ٢٠، نجاه العباد: ١١٨، أحكام القيام.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨٥

الثالث من أفعال الصلاة: تكبيرة الإحرام**إشارة**

و هي التي يقال لها تكبيرة الافتتاح أيضا، و اعتبارها فيها ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف «١»، و الأخبار في ركنيتها متعارضة، و سيجيء الكلام فيها.

استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات

إنّ ممّا انفردت به الإمامية في هذا المقام أنّه يستحب أن يفتح الصلاة بسبع تكبيرات «٢»، و لا- خلاف في ذلك بينهم نصا و فتوى. نعم وقع الخلاف في تعيين تكبيرة الإحرام من بين السبع، فعن المشهور إنّ المصلّي بالخيار في التكبيرات السبع أيّتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، و لكن الأفضل أن يجعلها الأخيرة «٣».

و حكى عن جماعة من القدماء، كالسيد أبي المكارم، و أبي الصلاح، و سلّار،

(١) المبسوط ١: ١٠٠، الانتصار: ١٣٩، الوسيلة: ٩٣، مستند الشيعة ٥: ١٧، تذكرة الفقهاء: ٣- ١١١، مختلف الشيعة ٢: ١٣٩، جواهر

الكلام ٩: ٢٠١، مفتاح الكرامة ٢: ٣٣٦، الحدائق ٨: ١٨، كشف اللثام ٣: ٤١٧، مدارك الأحكام ٣: ٣١٧.

(٢) المبسوط ١: ١٠٠، الانتصار: ١٣٩، الوسيلة: ٩٣، مستند الشيعة ٥: ١٧، تذكرة الفقهاء: ٣-١١١، مختلف الشيعة ٢: ١٣٩، جواهر

الكلام ٩: ٢٠١، مفتاح الكرامة ٢: ٣٣٦، الحدائق ٨: ١٨، كشف اللثام ٣: ٤١٧، مدارك الأحكام ٣: ٣١٧.

(٣) المقنعة: ١٠٣-١٣٩، السرائر ١: ٢١٦، الوسيلة: ٩٤، المهذب ١: ٩٢، المبسوط ١: ١٠٤، الاقتصاد: ٢٦١، مصباح المتعبد: ٣٣،

الذكرى ٣: ٢٦٢، الروضة البهية ١: ٢٨١، جامع المقاصد ٢: ٢٣٩، نهاية الأحكام ١: ٤٥٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨٦

القول بتعيين الأخيرة «١»، و عن جماعة من المتأخرين، كشيخنا البهائي، والسيد نعمه الله الجزائري، و صاحب الحدائق، القول بتعيين الأولى «٢»، و عن والد المجلسي قدس سره، القول بوقوع الافتتاح بمجموع ما يختاره المكلف من السبع، أو الخمس، أو الثلاث «٣».

ثم إن ظاهر المشهور القائلين بالتخير إنّه يشترط في صيرورة واحدة منها تكبيرة الإحرام، أن ينويها بها، فلو فرض أن المصلي افتتح صلاته بالسبع، من دون أن يجعل واحدة منها تكبيرة الإحرام بسبب القصد، فلازمهم القول بطلان صلاته لكونها فاقدة لتكبيرة الإحرام. كما أن مقتضى كلام القائلين بتعيين الأولى و الأخيرة، البطلان في الفرض المزبور، بناء على أن يكون مرادهم بوجوب تعيين الأولى أو الأخيرة، و وجوب جعلها كذلك بالقصد و النية، لأنه في الفرض لم يقصد المصلي تكبيرة الإحرام بشيء من السبع.

و أما لو كان مرادهم من ذلك إنه تتعين الأخيرة أو الأولى لتكبيرة الافتتاح، و لو لم يقصدها بها، فاللازم الحكم بالصحة كما هو ظاهر، كما أن ظاهر ما حكى عن والد المجلسي، من القول بوقوع الافتتاح بالمجموع، إنه لو قصد الافتتاح بواحدة منها دون السبع، لم يتحقق امتثال الأمر الاستجابي المتعلق بالافتتاح بالسبع، لأن المستحب إنما هو الافتتاح بمجموع السبع لا بواحدة منها، و عليه فتكون الست الباقية مستحبة من باب ذكر الله تعالى، فإنه حسن على كل حال.

(١) الغنية: ٨٣، الكافي في الفقه: ١٢٢، المراسم: ٧٠.

(٢) الحدائق ٨: ٢١، و نقله فيه (عنهما رحمهما الله) أيضا.

(٣) روضة المتقين ٢: ٢٨٠-٢٨٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨٧

ثم لا يخفى أن ما نسب إلى المشهور، من أن المصلي بالخيار في التكبيرات، أيتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، خلاف ما يستفاد من كلماتهم، فإن التأمل فيها يقضى بأن مرادهم هو جعل التكبيرة الأولى تكبيرة الافتتاح، لا كونه مخيرا في ذلك، و لا بأس بنقل بعض العبارات فنقول:

قال المفيد رحمه الله في المقنعة: و ليستفتح الصلاة بالتكبير، و يرفع يديه و ليرسلهما مع آخر لفظه بالتكبير، ثم يرفعهما و يكبر اخرى، و يرسلهما و يكبر ثالثة، رافعا يديه بها و يرسلهما، و يقول: اللهم أنت الملك الحق، إلى آخر الدعاء، ثم يكبر و يرفع يديه «١»، إلى آخر ما ذكره، فإن ظاهر صدر كلامه أن استفتاح الصلاة إنما يجب أن يقع بالتكبيرة الأولى كما لا يخفى.

و قال في الباب العاشر الذي عقده لتفصيل المفروض من أفعال الصلاة، و المسنون منها ما لفظه: و التوجه بالتكبيرات السبع سنه، من تركه و اقتصر من جملته على تكبيرة الافتتاح أجزاء ذلك «٢»، فإن الظاهر أن المراد بالتوجه بالتكبيرات، التوجه بها على أن تكون من الصلاة، و يدل عليه ذكرها في جملة المسنون من أفعال الصلاة، مع أنه لو نوى الافتتاح بغير الأولى يلزم وقوع التكبير المتقدم على تكبيرة الإحرام، خارج الصلاة لا جزء منها كما لا يخفى.

و قال الشيخ في كتاب النهاية- المعد لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم في باب كيفية الصلاة، و بيان ما يعمل الإنسان فيها من الفرائض و السنن:- إذا أردت الدخول إلى الصلاة بعد دخول وقتها، فقم مستقبل القبلة، بخضوع و

خشوع، و أنت على طهر، ثم ارفع يديك بالتكبير حيال وجهك.
و ذكر نحو ما في المقنعة.

(١) المقنعة: ١٠٣.

(٢) المقنعة: ١٣٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨٨

ثم قال: و هذه التكبيرات السبع، واحدة منها فريضة، و لا يجوز تركها، و الباقي سنة و عبادة «١»، و ظهورها في صيرورة الأولى تكبيرة الإحرام، مبنى على ما ذكرناه سابقا، من أنه لو أمر المولى عبده بإيجاد شيء، و أمره بإيجاده ثانيا على وجه الاستحباب، فلو أوجده في ضمن فرد من أفراد ذلك الشيء يتحقق امتثال الأمر الوجوبى قهرا، و يترتب عليه سقوط هذا الأمر، بحيث لا يكون للمولى المؤاخذه على المخالفة، فإن المفروض أن ما لا يرضى بتركه إنما هو إيجاد العبد تلك الطبيعة، مع أنه أوجدها في ضمن الفرد الأول، فلا وجه للمؤاخذه كما هو واضح.

و قال الحلّى فى السرائر فى باب كيفية فعل الصلاة على سبيل الكمال المشتمل على الفرض و النفل: ينبغى لمن أراد الصلاة و كان منفردا بعد ما شرطنا من التوجه إلى القبلة و النية و الأذان و الإقامة و غير ذلك، أن يتدبّر فيكبر ثلاث تكبيرات متواليات يرفع بكل واحدة منهنّ يديه حيال وجهه إلى أن قال: و من اقتصر على تكبيرة واحدة، و هى تكبيرة الافتتاح أجزأه، و هى الواجبة التى بها و بالنية معا تنعقد الصلاة، و يحرم عليه ما كان يحلّ له قبلها، فلذلك سميت تكبيرة الإحرام و تكبيرة الافتتاح، لأنّ بها تفتتح الصلاة «٢»، انتهى.

فإنّ ظاهره أنّ الافتتاح و الابتداء إنما يقع بمجرد الشروع فى التكبيرات، فلو كان المصلّى مختيرا فى جعل أيّتها شاء تكبيرة الافتتاح، يلزم على تقدير جعل غير الأولى تكبيرة الافتتاح، وقوع التكبيرات السابقة عليها خارجة من الصلاة و مقدّمة لها، مع أنّ ظاهر العبارة كونها بمجموعها من الصلاة، غاية الأمر كونها من الأجزاء المستحبة التى بها يحصل الكمال فيها، و وقوعها بمجموعها من الصلاة لا يتحقّق إلّا بتحقيق الافتتاح بأول التكبيرات كما لا يخفى.

(١) النهاية: ٦٩ - ٧٠.

(٢) السرائر ١: ٢١٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٨٩

و قال ابن حمزة فى الوسيلة فى عداد المندوبات التى يقارن حال الصلاة:

و التوجه بسبع تكبيرات، واحدة منها تكبيرة الإحرام «١». فإنّ ظاهره كون السبع من الأفعال المندوبة للصلاة، و هو لا ينطبق إلّا على تحقق الافتتاح باولاها.

و قال القاضى فى المهذب: أمّا الندب فهو افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات منها تكبيرة الإحرام «٢». فقد ظهر من هذه العبارات، أنّ ما نسب إلى المشهور من القول بالتخيير لا يوافق عباراتهم، بل الظاهر عدم الاختلاف بينهم و بين الشيخ البهائى و متابعيه، القائلين بتعين الأولى لافتتاح الصلاة بها.

ثمّ إنّ يظهر أيضا من الروايات الواردة فى المسألة، أنّ الافتتاح إنما يقع بمجرد الشروع فى التكبيرات، لأنّ التعبير فيها إنما هو باستفتاح الصلاة بها كما فى صحيحة زرارة قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاء «٣»، و كما فى رواية أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحدة، و إن شئت ثلاثا، و إن شئت خمسا، و إن

شئت سبعا، و كل ذلك مجز عنك، غير أنك إذا كنت إماما لم تجهر إلا بتكبيره» (٤).

و كما في رواية الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تكبيره الافتتاح؟ فقال: «سبع» قلت: روى أن النبي صلى الله عليه وآله كان يكبر واحدة فقال: «إن النبي صلى الله عليه وآله كان يكبر واحدة يجهر بها و يسر سنا» (٥). فإن ظاهر هذه الروايات أن افتتاح الصلاة إنما يقع بمجرد الشروع في!

(١) الوسيلة: ٩٤.

(٢) المهذب ١: ٩٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٧ ح ١١٥٢، الخصال: ٣٤٧ ح ١٧، الوسائل ٦: ٢١. أبواب تكبيره الإحرام ب ٧ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٦٦ ح ٢٣٩، الوسائل ٦: ٢١. أبواب تكبيره الإحرام ب ٧ ح ٣.

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٧٨، الخصال: ٣٤٧ ح ١٦، الوسائل ٦: ٣٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ١٢ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩٠

التكبيرات، بمعنى كون المجموع داخلا فيها و جزء أوليا لها، إذ لا يصدق الاستفتاح بها مع كون بعضها واقعا في خارجها و مقدمة لها، كما هو ظاهر، فالقول بالتخير - كما نسب إلى المشهور (١) أو بتعين الأخيرة، كما حكى عن بعض القدماء (٢) - مخالف للأخبار. نعم، يقع الكلام بعد ذلك في أن المستفاد 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 المستحبة الواقعة في الصلاة؟ و تظهر الثمرة بين القولين في جواز الإتيان بمنافيات الصلاة بعد التكبيره الأولى و قبل إتمام الثلاث أو الخمس أو السبع، و عدم الجواز. فعلى القول الأول يجوز، لأنه بناء عليه لم يدخل في الصلاة بعد، حتى يحرم عليه ما كان محللا له قبلها، لأن نسبة التكبيرات حينئذ إليها كنسبة أجزاء تكبيره الإحرام إليها. و هذا بخلاف القول الثاني، فإنه لا يجوز بناء عليه الإتيان بالمنافيات، لأنه دخل في الصلاة بعد التكبيره الأولى.

و تظهر الثمرة أيضا في جواز الاقتداء في الجماعة بعد التكبيره الأولى بناء على القول الثاني، و عدم جوازه بناء على الأول، لما نسبه الشيخ في الخلاف إلى علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم، من أن جواز الاقتداء بالإمام إنما هو بعد فراغه من تكبيره الافتتاح (٤)، خلافا للعلماء القائلين بجواز الاقتداء بمجرد الشروع الذي يتحقق بذكر أول جزء من تكبيره الإحرام. ثم إن ظاهر الأخبار المتقدمة و إن كان هو حصول الافتتاح بمجموع الثلاث،

(١) راجع ٢: ٨٥-٨٦.

(٢) راجع ٢: ٨٥-٨٦.

(٣) روضة المتقين ٢: ٢٨٠-٢٨٤.

(٤) الخلاف ١: ٣١٧ مسألة ٦٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩١

أو الخمس، أو السبع، إلا أنه ينافي ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من أن تحريم الصلاة التكبير (١).

فإن ظاهره هو حصول التحريم بمجرد تحقق طبيعة التكبير، و من المعلوم أنها تتحقق بأول التكبيرات، إذ ليست طبيعة التكبير طبيعة مشككة، لها أفراد و مصاديق متفاوتة، من حيث الزيادة و النقص، أو القصر و الطول، أو الشدة و الضعف، كطبيعة الخط مثلا الصادقة على القصير منه و الطويل، و لا يكون الثاني فردين أو أفرادا منها، بل تكون متواطئة صادقة على كل واحدة من التكبيرات، و لا يعقل

أن تصدق على مجموع السبع، بحيث كان فردا واحدا منها، وهذا واضح جدًا. وبالجملة: فالقول بحصول الافتتاح بالمجموع ينافيه حصول التحريم بمجرد تحقق طبيعة التكبير، لما عرفت من أن لازم هذا القول عدم تحقق التحريم إلا بعد الفراغ من السبع، لأن نسبة كل واحدة منها إلى الصلاة، كنسبة أجزاء تكبيرة واحدة إليها، كما أنه ينافيه ما اشتهر بينهم من التعبير عما يفتح به الصلاة بتكبيرة الافتتاح أو تكبيرة الإحرام «٢» الظاهر في تكبيرة واحدة كما لا يخفى. فالقول المذكور وإن كان موافقا لظاهر الأخبار المتقدمة إلا أنه مضافا إلى كونه خلاف المشهور مناف لما عرفت، بل يمكن أن يقال: بأن ذيل بعض الروايات المتقدمة الدال على الإجهار بواحدة والإسرار بالست فيما لو كان المصلي إماما «٣» ظاهر في كون الواحدة التي يجهر بها هي تكبيرة الإحرام، إذ لا وجه للإجهار بالواحدة، مع كون المجموع يفتح به الصلاة.

(١) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيرة الإحرام ب ١ ح ١٠.

(٢) المقنعة: ١٣٩، المبسوط ١: ١٠٤، الانتصار: ١٤٠، الوسيلة: ٩٤، السرائر ١: ٢١٦، المهذب ١: ٩٢.

(٣) الوسائل ٦: ٢١ و ٣٣. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٧ ح ٣ و ب ١٢ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩٢

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأن الوجه في ذلك هي التقية، لأنك عرفت أن المسألة من متفردات الإمامية رضوان الله عليهم، ولكن يبعد احتمال التقية ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه يفعل كذلك، مع أن التقية لا معنى لها في عصره صلى الله عليه وآله، وما ورد في بعض الأخبار المتقدمة، من أن الإجهار بواحدة إنما هو فيما لو كان المصلي إماما، لأن ظاهره أنه لو كان مأموما يجوز الإجهار بالمجموع، مع أنه لا فرق في التقية بين الإمام والمأموم كما هو واضح. وبالجملة: فهذا القول مما لا سبيل إلى الأخذ به.

و أمّا القول بتعين الأخيرة، فمستنده وإن كان ما ورد في الفقه الرضوي «١» الذي لا يعلم له حجية، إلا أنه باعتبار ذهاب طائفة من القدماء، كالسيد أبي المكارم، وأبي الصلاح و سلار إلى اختياره «٢»، يكون واجدا لشرائط الحجية، خصوصا مع ما حكى عن السيد المرتضى في الناصريات، من نسبته إلى الإمامية «٣»، ويؤيده فتوى الشيخ في المبسوط، و جماعة بالتخير و أفضلية الأخيرة «٤»، فإن الحكم بأفضلية الأخيرة لا محالة كان مستندا إلى نص، إذ لا سبيل للعقل في ذلك أصلا، فيستكشف من جميع ذلك وجود نص معتبر عندهم.

غاية الأمر أن الشيخ لم يستفد منه إلا الأفضلية، والقائلون بوجوب تعيين الأخيرة حملوه على ظاهره، ويؤيده أيضا خبر أبي بصير المحكى عن شرح الروضة للفاضل الهندي، وهذا بخلاف القول بتعين الأولى، فإنه مضافا إلى أن القائلين به من المتأخرين، لم يعلم له مستند سوى بعض الاعتبارات، والوجه

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١٠٥.

(٢) الغنية: ٨٣، الكافي في الفقه: ١٢٢، المراسم: ٧٠.

(٣) المسائل الناصريات: ٢١٠.

(٤) راجع ٢: ٨٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩٣

العقلية التي لا تلائم مذاق الفقه، فالالتزام به أيضا مما لا وجه له أصلا.

فلم يبق في البين إلا القول بتعين الأخيرة، أو التخير، وأفضليتها، كما نسب إلى المشهور، وقد يستبعد الثاني، بأن لازمه - كما صرح به

الشيخ في محكي المبسوط «١»- إنه لو نوى بالأخيرة تكبيرة الافتتاح، لوقعت الست السابقة مقدّمة للصلاة و خارجة عنها، نظير الإقامة، و لو نواها بالأولى لوقع غيرها جزء للصلاة، فاصلاً بين القراءة و الافتتاح، كالأستعاذه و لو نواها بغيرهما لوقعت السابقة مقدّمة و اللاحقة جزء، مع أنّ ظاهر الروايات كون نسبة السبع إلى الصلاة على نحو واحد.

و يمكن دفع الاستبعاد، بأنّ هذه التكبيرات لها مدخلية في تحقق الافتتاح بمرتبته الكاملة، لا- أن يكون لها مدخلية في الصلاة بلا واسطة، حتّى يورد عليه بما ذكر، فإنّه كما تكون للصلاة مراتب، بعضها أكمل من بعض، كذلك تكون للافتتاح أيضاً مراتب متفاوتة، من حيث الكمال و النقص.

فانضمام الست إلى تكبيرة الإحرام موجب لتحقيق الافتتاح بمرتبته الكاملة، سواء وقعت قبلها، أو بعدها، أو بالتفريق، نعم مدخليتها في حصول تلك المرتبة إنما هو من قبيل مدخلية الشروط، لا الأجزاء، حتّى يوافق مع ما حكى عن والد المجلسي «٢».

و كيف كان، فالأمر يدور بين تعيين الأخيرة أو التخيير و أفضليتها، و الأوفق بالاحتياط هو الأول، خصوصاً مع فتوى جماعة 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 الروضة للفاضل الهندي، و بما يدلّ على

(١) المبسوط ١: ١٠٤.

(٢) روضة المتّقين ٢: ٢٨٠-٢٨٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩٤

حكاية فعل النبي صلّى الله عليه و آله، و أنّه كان يقول: «اللّه أكبر بسم الله الرحمن الرحيم» «١»، و هو يدلّ على أنّ التكبيرة الواحدة التي كان يجهر بها النبي صلّى الله عليه و آله، كما في رواية الحسن بن راشد المتقدّمه هي الأخيرة «٢»، و يؤيده أيضاً الأخبار الدالة على أنّ مجموع التكبيرات الواجبة و المندوبة في الصلوات الخمس، خمس و تسعون تكبيرة «٣»، فالأحوط في مقام الإتيان بهذه الوظيفة الاستحبابية، جعل الأخيرة بالنية تكبيرة الافتتاح.

استحباب رفع اليدين عند كلّ تكبير

يستحبّ رفع اليدين عند كلّ تكبير، سواء كان واجبا أو مستحبّاً على المشهور بينهم «٤»، و حكى عن صاحب الحدائق القول بالوجوب «٥»، كما أنّه ربما يظهر من كلام السيد قدّس سرّه في الانتصار ذلك، حيث قال:

و ممّا انفردت به الإمامية القول بوجوب رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاة، إلّا أنّ أبا حنيفة و أصحابه و الثوري لا يرون رفع اليدين بالتكبير، إلّا في الافتتاح للصلاة. و روى عن مالك أنّه قال: لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلاة، و روى عنه خلاف ذلك أيضاً، و قال الشافعي: يرفع يديه إذا افتتح

(١) الفقيه ١: ٢٠٠ ح ٩٢١، الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيرة الإحرام ب ١ ح ١١.

(٢) الوسائل ٦: ٣٣. أبواب تكبيرة الإحرام ب ١٢ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٣١٠ ح ٥، التهذيب ٢: ٨٧ ح ٣٢٣ و ٣٢٥، الخصال: ٥٩٣، الوسائل ٦: ١٨. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٥ ح ١ و ٣.

(٤) الفقيه ١: ١٩٨، المبسوط ١: ١٠٣، الخلاف ١: ٣١٩، المعتمد ٢: ١٥٦، الوسيلة: ٩٤، المراسم: ٧٠، الكافي في الفقه: ١٢٢، المهذب ١:

(٥) الحدائق ٨: ٤٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩٥

الصلاة، و إذا كبر للركوع، و إذا رفع رأسه منه، و لا يرفع بعد ذلك في سجوده، و لا في قيامه منه «١». انتهى موضع الحاجة من كلامه. و لكن لا يخفى أن كلامه مسوق لبيان ثبوت رفع اليدين في كل تكبيرات الصلاة، في مقابل المالكي و الشافعي و أبي حنيفة المنكرين لثبوته في جميع التكبيرات على اختلافهم، و أما كون ذلك على نحو الوجوب أو الاستحباب، فلم يكن المقصود بيانه، و إن كان التعبير بالوجوب ربما يشعر بذلك، إلما أنه 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 كثيرة، و قد جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب تكبيرة الإحرام، إلما أن الظاهر عدم دلالة شيء منها على الوجوب، لأن بعضها مشتمل على حكاية فعل الإمام عليه السلام و أنه كان إذا افتتح صلاته يرفع يديه حيال وجهه، أو إذا كبر في الصلاة يرفع يديه حتى يكاد يبلغ أذنيه على اختلاف ألسنتها. و من المعلوم أن ذلك لا يدل على الوجوب، لأن الفعل أعم منه و من الاستحباب، بل ربما يمكن أن يستفاد منها العدم، من حيث أن أصل الحكاية يدل على عدم كون رفع اليدين أمرا متداولاً 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 أن المراد من النحر ليست النحيرة، بل رفع اليدين حذاء الوجه، على اختلاف التعبيرات أيضا، و لا يخفى إنه لا يستفاد منها الوجوب، خصوصا مع ملاحظة ما ورد في

(١) الانتصار: ١٤٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩٦

بعضها من التعبير بقوله: «إن لكل شيء زينة و إن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة» «١». فإن من المعلوم أن زينة الشيء تغاير نفس الشيء و لا تكون مقومة لحقيقته، بحيث ينتفى عند انتفائها، بل لها مدخلية في حصول الكمال له، و هذا 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»، و هو 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، و أما سائر الأخبار فلا يستفاد منها الوجوب أيضا، و يؤيد العدم، بل يدل عليه أنه لو كان الرفع واجبا فكيف يمكن أن يخفى إلى الآن مع شدة ابتلاء الناس بالصلاة و عموم البلوى بها، و هذه قرينة قطعية على عدم الوجوب سيما مع فتوى القدماء، و غيرهم الذين هم وسائط نقل الأحكام و تبليغها إلى من بعدهم بالاستحباب، فتدبر جيدا.

ثم إنه لا منافاة بين التعبيرات المختلفة الواردة 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. و جه عدم المنافاة واضح بعد ظهور عدم الاختلاف بينها، فإنه إذا رفع يديه حيال وجهه فلا محالة تقع محاذية للأسفل من الاذن، و للنحر أيضا كما لا يخفى.

(١) الوسائل ٦: ٣٠. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٩ ح ١٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢٠: ٢١٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩٧

استحباب التكبير و رفع اليدين بعد الركوع

لا إشكال في ثبوت التكبير عند الافتتاح، و حين إرادة الركوع، و عند الهوى لكل سجدة و النهوض منه، و إنما 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: يستحب رفع اليدين مع كل تكبيرة، و أكدها تكبيرة الافتتاح، و قال الشافعي: يرفع يديه عند ثلاث تكبيرات، و لا يرفعهما في غيرها: تكبيرة الافتتاح، و تكبيرة الركوع، و عند رفع الرأس من الركوع «٢».

فإنّ ظاهره أنّ المراد بالتكبيرة الثالثة التي يرفع اليد عندها، هي التكبيرة عند رفع الرأس من الركوع، بل ظاهره أنّ ثبوته مورد للاتفاق، و الخلاف بين الشافعي و غيره إنما هو في اختصاص رفع اليدين بها، و بالتكبيرتين قبلها، أو بخصوص تكبيرة الافتتاح، أو عدم الاختصاص بشيء منها، بل هو ثابت عند الكل، إلّا أنّ من الواضح عدم كون هذا الظهور مراداً له، سيّما مع تصريحه في موضع آخر، بأنّ عدد التكبيرات في الصلوات الخمس، خمس و تسعون تكبيرة «٣».

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ المقصود من عبارته الأولى أيضاً بيان ثبوت التكبير

(١) الخلاف ١: ٣٤٦ مسألة ٩٥.

(٢) الخلاف ١: ٣١٩ مسألة ٧١.

(٣) الخلاف ١: ٣٤٧. مسألة ٩٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩٨

عند كل خفض و رفع، في مقابل عمر بن عبد العزيز، و سعيد بن جبيرة، القائمين بأنّه لا يكبر إلّا تكبيرة الافتتاح، من دون نظر إلى المستثنى، حتّى يكون الاستثناء أيضاً مورداً لاتفاق جميع الفقهاء فتدبر.

و كيف كان، فبدل على عدم ثبوت التكبير عند رفع الرأس من الركوع صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام «١»، و مرسله صباح المزني عن أمير المؤمنين عليه السّلام «٢»، الواردتين في بيان مقدار تكبيرات الصلوات الخمس، و أنّها خمس و تسعون تكبيرة، و منها تكبيرات القنوت الخمس، فإنّه لو كان التكبير عند رفع الرأس من الركوع أيضاً ثابتاً، يلزم أن يكون مجموع التكبيرات مع تكبيرات القنوت زائداً على العدد المذكور بسبع عشرة تكبيرة، كما هو واضح.

و يدلّ على ذلك أيضاً خلق صحيحتي حمّاد و زرارة الطويلتين «٣»، الواردتين في كيفية الصلاة التامة الكاملة الجامعة لجميع الأجزاء الواجبة و المندوبة عن ذكر هذا التكبير، فإنّه في الأولى منهما قال في مقام حكاية فعل الإمام عليه السّلام: إنّه بعد ذكر الركوع استوى قائماً فلمّا استمكن من القيام، قال: سمع الله لمن حمده ثمّ كبر.

و في الثانية قال: قال أبو جعفر عليه السّلام بعد ذكر الركوع و ما يستحبّ فيه: «و أقم صلبك و مدّ عنقك و ليكن نظرك إلى ما بين قدميك فإذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير».

و ربما يستدلّ على الثبوت ببعض الأخبار الواردة من طرق العامة، مثل ما روى عن أبي هريرة: أنّه كان يصلّي بهم، فيكبر كلّما خفض و رفع، فاذا انصرف

(١) الكافي ٣: ٣١٠ ح ٥، التهذيب ٢: ٨٧ ح ٣٢٣، الوسائل ٦: ١٨. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٥ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٨٧ ح ٣٢٥، الخصال: ٥٩٣، الوسائل ٦: ١٨. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٥ ح ٣.

(٣) الوسائل ٥: ٤٥٩-٤٦١. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١-٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٩٩

قال: «إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وآله» (١)، وما روى عن عمران بن حصين، من أنه صلى خلف على عليه السلام وهو يكبر كذلك، ثم أخذ بيده بعد الفراغ فقال: قد ذكرني هذا صلاة محمد صلى الله عليه وآله» (٢).

وما رواه الطبرسي عن مقاتل بن حيان، عن الأصمغ بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ أَنْ جبرئيل ذكر في جواب سؤال النبي صلى الله عليه وآله عن النحية التي أمر بها أنه ليست بنحية ولكن يأمرك إذا تحزمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت» (٣). بناء على أن يكون قوله: إذا ركعت وكذا المعطوفان بعده، عطفا على قوله: إذا تحزمت للصلاة، لا على قوله: إذا كبرت.

وقد استدلل أيضا بمرسلة الحميري عن المهدي عليه السلام في حديث قال: إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير» (٤). ورواية معاوية بن عمارة قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، وإذا سجد وإذا رفع رأسه من السجود، وإذا أراد أن يسجد الثانية» (٥).

ورواية ابن مسكان عنه عليه السلام قال: في الرجل يرفع يديه كلما أهوى للركوع والسجود، وكلما رفع رأسه من ركوع أو سجود، قال: «هي العبودية» (٦)، ورواية علقمة بن وائل عن أبيه قال: صليت خلف النبي صلى الله عليه وآله «فكبر حين افتتح الصلاة ورفع يديه حين أراد الركوع وبعد الركوع» (٧).

(١) صحيح البخاري ١: ٢١٤ ب ١١٥، ح ٧٨٥ و ب ١١٦، ٧٨٦.

(٢) صحيح البخاري ١: ٢١٤ ب ١١٥، ح ٧٨٥ و ب ١١٦، ٧٨٦.

(٣) تفسير مجمع البيان ١٠: ٥٥٠.

(٤) الاحتجاج ٢: ٣٠٤، غيبة الطوسي: ٣٧٨، الوسائل ٦: ٣٦٢. أبواب السجود ب ١٣ ح ٨.

(٥) التهذيب ٢: ٧٥-٧٦ ح ٢٧٩، الوسائل ٦: ٢٩٦. أبواب الركوع ب ٢ ح ٢.

(٦) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٨٠، الوسائل ٦: ٢٩٧. أبواب الركوع ب ٢ ح ٣.

(٧) أمالي الطوسي ١: ٣٩٤، الوسائل ٦: ٢٩. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٩ ح ١٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠٠

ولكن لا يخفى أنه لا ينهض شيء من الأخبار لإثبات التكبير عند رفع الرأس من الركوع، لكون أكثرها عاميا ضعيفا من حيث السند، كما أن كثيرا منها خال عن الدلالة في المقام، لكونه دالاً على ثبوت رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، والكلام إنما هو في ثبوت التكبير عنده، ولم يثبت الملازمة بينهما، وإن كل ما يثبت عنده الرفع يثبت عنده التكبير أيضا وبالعكس.

نعم مرسلة الحميري المتقدمة تدل بالعموم على ثبوت التكبير عند الانتقال من حالة إلى أخرى، ولكنها -مضافا إلى كونها مرسلة على الأصح، وإلى أن مضمون الرواية لا يناسب الصدور من الإمام عليه السلام- بعمومها قابلة للتخصيص بالأخبار المتقدمة التي تدل على عدم ثبوت التكبير عنده، كما أنها قد خصت جزما بغير هذا المورد أيضا، فإنه لا إشكال في عدم ثبوت التكبير عند النهوض إلى القيام مع أنه انتقال من حالة إلى حالة أخرى كما هو واضح.

ثم إنك قد عرفت أن هنا مسألتين لا ارتباط لإحداهما بالأخرى، إحداهما:

استحباب التكبير عند رفع الرأس من الركوع. و الأخرى: استحباب رفع اليدين عند ذلك، وقد ظهر لك إنه لا دليل على استحباب الأول، بل الظاهر وجود الدليل على عدمه كما عرفت، مضافا إلى كونه موافقا لسيرة المتشعبة المستمرة إلى هذه الأزمنة، فإنه لم يعهد من أحد منهم أن يكبر عند رفع الرأس من الركوع قبل قول: سمع الله لمن حمده كما هو ظاهر.

و أما مسألة استحباب رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرض لها أكثر الأصحاب، نعم ظاهر عدم تعرض بعضهم عند ذكر المستحبات في كتبهم كالتفلية، و الجمل، و الوسيلة «١» في مندوبات الأفعال، عدم الاستحباب.

(١) الوسيلة: ٩٤، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠١

و المتعرضون بين مصرح بالاستحباب، كالمحكى في المفتاح عن صاحب الفقيه «١»، و عن الذكري، و قرّبه فيها لصحة الخبرين «٢»، و عدم إنكار الشيخ لشيء منهما في التهذيب «٣»، و أصالة الجواز، و عموم أن الرفع زينة الصلاة، و استكانة المصلي. و عن صاحبى المدارك و مجمع البرهان الميل إليه «٤».

و بين مصرح بعدم الاستحباب، كالمحقق في المعبر حيث قال في محكيه: رفع اليدين بالتكبير مستحب في كل رفع و وضع إلا في الرفع من الركوع، فإنه يقول:

سمع الله لمن حمده من غير تكبير و لا رفع يديه، و هو مذهب علمائنا «٥»، و في المحكى عن منتهى العلماء، أنه قال: لا يرفع يديه وقت قيامه من الركوع «٦». و عن البحار:

المشهور عدم استحبابه «٧». و عن الذكري: لم أقف على قائل باستحبابه إلا ابني بابويه، و صاحب الفاخر «٨».

هذا، و المراد بالخبرين اللذين حكم بصحتهما في محكى الذكري هو خير معاوية بن عمّار و ابن مسكان المتقدمين، و لكن لا يخفى أن التمسك بأصالة الجواز في غير محلّه، لأن الكلام إنما هو في الاستحباب، لا في الجواز بمعنى الإباحة. و كيف كان فيدل على عدم استحباب الرفع صحيحتا زرارة و حماد الواردتان في كيفية الصلاة المستجمعة للأدب و المستحبات، من حيث خلوهما عن هذا الرفع رأسا.

(١) الفقيه ١: ١٩٧، الهداية: ١٦٣.

(٢) الذكري ٣: ٣٨٠.

(٣) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٩ و ٢٨٠.

(٤) مدارك الأحكام ٣: ٣٩٦، مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٢٥٩، مفتاح الكرامة ٢: ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٥) المعبر ٢: ١٩٩.

(٦) المنتهى ١: ٢٦٩.

(٧) البحار ٢٨: ١١٤.

(٨) الذكري ٣: ٣٨٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠٢

مضافا إلى أن عمل المتشعبة 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 المتقدمة، صادرين تقيّة. وبالجملة: 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.

بقيّة مستحبات التكبير

١- إنك عرفت اختلاف الأخبار ظاهراً في مقدار الرفع وحده «١»، فمن بعضها يظهر أنّ حدّه الرفع حتّى يكاد يبلغ الاذن، و من بعضها الآخر الرفع أسفل من الوجه قليلاً، و من أكثرها الرفع حيال الوجه أو حدائه، و من رابع الرفع إلى النحر. و المراد بالرفع حيال الوجه ليس أن يكون أوّل الزند محاذياً لصدر الوجه، و رؤوس الأصابع محاذية لأسفله، بل المراد هي المحاذاة العرفية التي تتحقّق و لو يكون اليد أسفل من الوجه و حينئذ فيمكن الجمع بين الروايات المختلفة ظاهراً، و لعلّ التعبير بمحاذاة شحمتي الاذن- كما وقع في كلام الأصحاب «٢»- أنّها هو باعتبار تحقق الجمع بينها بذلك.

٢- إنّه يستحب أن تكون الأصابع مضمومة في حال الرفع، و قال الشافعي: يستحب أن يفرجها «٣»، و ربما يستدلّ لاستحباب الضم بصحيحة حمّاد «٤» الواردة

(١) راجع الوسائل ٦: ٢٦. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٩.

(٢) المبسوط ١: ١٠٣، النهاية: ٦٩، المقنعة: ١٠٣، الوسيلة: ٩٤، المهذب ١: ٩٢.

(٣) المجموع ٣: ٣٠٧، المغنى لابن قدامة ١: ٤٧، الخلاف ١: ٣٢١ مسألة ٧٣.

(٤) الوسائل ٥: ٤٥٩ أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠٣

في كيفية الصلاة الجامعة للأدب و المستحبات، الدالة على أنّه عليه السّلام قد ضم أصابعه قبل الشروع فيها، بضميمة أنّ مقتضى الاستحباب بقاؤه بهذه الكيفية في حالة الرفع عند التكبير، و لكن لا يخفى أنّ جريان الاستصحاب مبني على أن يكون المستصحب ذا أثر شرعيّ في الزمان اللاحق، مع أنّه مورد للنزاع كما هو واضح.

٣- نسب إلى علمائنا كما في محكىّ المعتمد و المنتهى، أنّ ابتداء التكبير عند ابتداء الرفع، و انتهائه عند انتهائه «١»، نظراً إلى أنّ ذلك هو معنى الرفع عند التكبير.

٤- مقتضى بعض الأخبار «٢» الدالة على استحباب الرفع عند التكبير استحباب استقبال القبلة بطن الكفين، و لا معارض له.

٥- أنّ العبارة الواردة في كيفية التكبير إنما هي قول: الله أكبر، و قال الشافعي:

و يجوز أن يقول: الله الأكبر «٣». و قال أبو حنيفة: 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 مضافاً إلى تغيّر المعنى بذلك كما هو واضح، أنّ الصلاة عبادة خاصّة لا يجوز التخطي عمّا ورد من الشارع في كفيّتها.

٦- مقتضى الأخبار الكثيرة بطلان الصلاة عند نسيان التكبير «٥»، و بعض ما يدلّ على خلافه «٦»، مضافاً إلى احتمال صدوره تقيّة، متناقض من حيث المدلول، و على تقدير عدمه فلا يقاوم تلك الأخبار الكثيرة، و أمّا زيادته بطلان الصلاة

(٢) التهذيب ٢: ٦٦ ح ٢٤٠، الوسائل ٦: ٢٧ أبواب تكبيرة الإحرام، ب ٩ ح ٦.

(٣) المغنى ١: ٥٤٠، المجموع ٣: ٢٩٢، المنتهى ١: ٢٦٨.

(٤) بداية المجتهد ١: ١٧٨، المغنى لابن قدامة ١: ٤٦٠.

(٥) انظر الوسائل ٦: ١٢. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢.

(٦) الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ٩ و ١٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠٤

بسببها مورد للاتفاق «١»، مضافا إلى أن ذلك مقتضى قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعله الإعادة» «٢» والله أعلم.

(١) المبسوط ١: ١٠٥، شرائع الإسلام ١: ٦٩، مفتاح الكرامة ٢: ٣٤٣، تذكرة الفقهاء ٣: ١١٨، الذكرى ٣: ٢٥٨، مدارك الأحكام ٣:

٣٢٢، كشف اللثام ٣: ٤٢٢، جواهر الكلام ٩: ٢٢٠، جامع المقاصد ٢: ٢٣٩.

(٢) 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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠٥

الرابع من أفعال الصلاة: القراءة

إشارة

لا إشكال عندنا في وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الركعتين الأوليين من الصلاة، سواء كانت ثنائية، أو ثلاثية، أو رباعية «١»، و في عدم وجوبها تعيينا في الركعتين الأخيرتين من الرباعية، و الركعة الأخيرة من الثلاثية «٢»، و الكلام في باب القراءة إنما هو في مقامين: أحدهما: فيما يقوم مقام القراءة في غير الأوليين من الثلاثية و الرباعية، و إنه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ و في كفيته و بيان مقداره.

ثانيهما: في وجوب انضمام السورة إلى القراءة في الركعتين الأوليين و استحبابه.

(١) المقنعة: ١٣٧، المبسوط ١: ٩٩، النهاية: ٧٥، الخلاف ١: ٣٢٧، الانتصار: ١٤٢، المسائل الناصريات: ٢١٦، المقنع: ٩٣، الوسيلة: ٩٣،

المهذب ١: ٩٢، الكافي في الفقه: ١١٧، المعبر ٢: ١٦٤، تذكرة الفقهاء ٣: ١٢٨، مستند الشيعة ٥: ٦٨.

(٢) الخلاف ١: ٣٤١ مسألة ٩٣، النهاية: ٧٦، الانتصار: ١٤٢، مختلف الشيعة ٢: ١٤٦، المهذب ١: ٩٧، المراسم:

٦٩، الكافي في الفقه: ١١٧، السرائر ١: ٢٢٢، تذكرة الفقهاء ٣: ١٢٨ مسألة ٢١٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠٦

المقام الأول: الذكر في الأخيرتين

إشارة

أما الكلام في المقام الأول فملخصه: إنه لم يظهر من أحد من القائلين بوجوب قراءة شيء في الأخيرتين من العامة من التسييح ذكر ولا أثر، نعم ذكر أبو حنيفة إنه لا يجب شيء في الأخيرتين «١»، بل الظاهر أن التسييح إنما هو مذكور في كلمات الإمامية فقط. وحينئذ فهل الواجب في الأخيرتين تخيرا هو مطلق الذكر أو خصوص التسييح منه؟ وعلى الثاني هل يكفي مطلق التسييح المتحقق بقول سبحان الله ولو مرة، أو يلزم التسييح بكيفية خاصية ونحو مخصوص؟ وعلى الثاني هل يكفي الإتيان به مرة أو يجب ثلاث مرات؟

وجوه واحتمالات منشؤها اختلاف الأخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب، وقد جمعها في الوسائل في الباب ٤٢ و ٥١ من أبواب القراءة «٢» و يرتقى المجموع إلى واحد وعشرين، أربعة منها متعرضة لأصل ثبوت القراءة في الأخيرتين وعدمه، من دون تعرض للذكر أو التسييح، وهي رواية جميل بن دراج ب ٤٢ ح ٤، ومنصور بن حازم ب ٥١ ح ١١، ومعاوية بن عمار ب ٥١ ح ٨، و زرارة ب ٥١ ح ٦.

و واحد منها يدل على التخيير بين القراءة و مطلق الذكر و هي رواية علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام ب ٤٢ ح ٣ قال: سألت عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: «إن شئت فاقرا فاتحة الكتاب و إن شئت فاذكر الله فهو سواء قال: قلت: فأى ذلك أفضل؟ قال: هما والله سواء، إن شئت سبحت و إن شئت قرأت» و ذكر التسييح في الذيل يحتمل أن يكون من باب أنه مصداق للذكر، و يحتمل أن

(١) المغنى لابن قدامة ١: ٥٦١، الشرح الكبير ١: ٥٦٠، المجموع ٣: ٣٨٦، التفسير الكبير ١: ١٨٩، الخلاف ١:

٣٧٧ مسألة ٨٨، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٤ مسألة ٢٢٩.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٧ ب ٤٢ و: ١٢٢ ب ٥١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠٧

يصير قرينة على أن المراد بالذكر المذكور في الصدر هو التسييح.

و سبعة منها تدل على أصل التسييح، من دون تعرض لكيفيته، و هي رواية معاوية بن عمار 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 السلام ب ٥١ ح ٤ و ما أرسله المحقق في المعبر عن علي عليه السلام ب ٥١ ح ٥ و ما رواه في الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان عليه السلام ب ٥١ ح ١٤. و أربعة منها تشتمل على بيان التسييح بنحو الاجمال، و هي رواية عبيد بن زرارة ب ٤٢ ح ١ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟

قال: «تسبح و تحمد الله و تستغفر لذنبك، و إن شئت فاتحة الكتاب فإنها تحميد و دعاء».

و ظاهرها إن قراءة الفاتحة في الأخيرتين إنما هي لاشتمالها على التحميد و الدعاء، لا لمجرد الحكاية و قراءة القرآن، كما في الأوليين، فالرواية تدل على أن الواجب في الأخيرتين هو مطلق التحميد و الدعاء، غاية الأمر أن الفاتحة أيضا مصداق لهما.

و رواية عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ب ٤٢ ح ٦ قال: «عشر ركعات ركعتان من الظهر و ركعتان من العصر و ركعتا الصبح و ركعتا المغرب و ركعتا العشاء الآخرة لا يجوز فيهن الوهم - إلى أن قال -: و هي الصلاة التي فرضها الله و فوض إلى محمّد صلى الله عليه و آله، فزاد النبي في الصلاة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة إنما هو تسييح و تهليل و تكبير و دعاء، فالوهم إنما هو فيهن».

و رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ب ٤٢ ح ٧ قال: «أدنى ما يجزى من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسيحات أن تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله».

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠٨

و رواية عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ب ٥١ ح ٧ قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله و سبحان الله و الله أكبر».

و الخمسة الباقية مشتملة على كيفية التسبيح، و بيان المراد منه بالنحو المتعارف، و هي رواية أبي خديجة ب ٥١ ح ١٣ الدالة على أنّ المراد به سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر، و لكنها تدلّ على التفصيل بين الإمام و المأموم بنحو لا يقول به أحد من الأصحاب.

و رواية رجاء بن أبي الضحّاك ب ٤٢ ح ٨ أنّه صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو، فكان يسبح في الأخرابين يقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر ثلاث مرّات ثمّ يركع.

قال في مفتاح الكرامة بعد نقل استدلال البهبهاني قدس سرّه على وجوب اثنتي عشرة تسبيحة 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 الصحيحة القديمة كما نقلنا بدون التكبير، و الظاهر إنّ الزيادة من النسخ تبعا للمشهور «١»، انتهى.

و ما رواه الكليني عن محمّد بن إسماعيل النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزى من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: «أن تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر و تكبير و تركع» «٢».

و رواية محمّد بن عمران ب ٥١ ح ٣ في حديث أنّه سأله أبا عبد الله عليه السلام فقال:

(١) مفتاح الكرامة ٢: ٣٧٦. بحار الأنوار ٨٢: ٨٨.

(٢) الكافي ٣: ٣١٩ ح ٢، التهذيب ٢: ٩٨ ح ٣٦٧، الاستبصار ١: ٣٢١ ح ١١٩٨، الوسائل ٦: ١٠٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٠٩

لأبيّ علمه صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال: «إنما صار التسبيح أفضل من القراءة في الأخيرتين لأنّ النبي صلى الله عليه و آله لما كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزّ و جلّ فدهش فقال: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة».

و ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين مع الأربع الركعات المفروضة شيئا 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 إلا الله ثلاث مرّات، تكلمة تسع تسيحات ثمّ تكبير و تركع» «١».

قال في الوسائل: و رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز مثله، إلا أنّه أسقط قوله: تكلمة تسع تسيحات و قوله: أو وحدك، و رواه في أول السرائر أيضا نقلا من كتاب حريز مثله إلا أنّه قال: «فقل سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر ثلاث مرّات ثمّ تكبير و تركع» ثمّ قال: أقول: لا- يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين مرّة تسع تسيحات، و مرّة اثنتي عشرة تسبيحة، و أورده حريز أيضا في كتابه مرتين «٢»، انتهى.

و المحكي عن العلامة المجلسي في البحار أنّه قال: إنّ خبر السرائر الذي استدللّ به أيضا على هذا القول، رواه ابن إدريس في موضعين: أحدهما في باب كيفية الصلاة و زاد فيه و الله أكبر، و ثانيهما في آخر الكتاب فيما استطرفه من كتاب حريز، و لم يذكر فيه التكبير، قال: و النسخ المتعددة التي رأيناها متفقة على إسقاط التكبير.

و يحتمل أن يكون زرارة رواه على الوجهين، و رواهما حريز في كتابه و هو بعيد، و الظاهر زيادة التكبير من قلمه أو من النسخ، لأنّ

سائر المحدثين رويوا هذه الرواية

- (١) الفقيه ١: ٢٥٦ ح ١١٥٨، الوسائل ٦: ١٢٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١.
 (٢) السرائر ٣: ٥٨٥ و ج ١: ٢١٩، الوسائل ٦: ١٢٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٢.
 نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١٠

بدون تكبير، و زاد في الفقيه بعد التسبيح تكلمة تسع تسبيحات، و يؤيده أنه نسب في المعبر و التذكرة القول بتسع تسبيحات إلى حريز، و ذكرا هذه الرواية «١». انتهى.

قال في المفتاح بعد حكاية عبارة المجلسي، قلت: نظرت ذلك في نسختين من السرائر، إحداهما صحيحة عتيقة من خط علي بن محمد بن الفضل الآبي في سنة سبع و ستين و ستمائة، ترك التكبير في الموضوعين، و في نسخة اخرى كثيرة الغلط ذكره في الموضوعين «٢»، انتهى.

و كيف كان فالكلام في هذا المقام يقع من جهتين:

الجهة الأولى: عدم وجوب القراءة تعييناً في الأخيرتين

المشهور بين الإمامية بل المتفق عليه بينهم، عدم وجوب القراءة تعييناً في الركعة الثالثة من الثلاثية، و الأخيرتين من الرباعية، و كونها أحد فردى الواجب التخييري «٣» و إن اختلفوا في بدلهما و أنه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ و في كفيته و كميته.

هذا، و لكن ظواهر الأخبار المتقدمة مختلفة، فيظهر من بعضها تعيين القراءة، مثل رواية جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاة؟ فقال: «بفاتحة الكتاب و لا يقرأ الذين خلفه، و يقرأ الرجل فيهما إذا صلى وحده بفاتحة الكتاب» «٤»، و رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً فاقراً في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب و إن كنت وحدك

(١) بحار الأنوار ٨٢: ٨٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٧٦.

(٣) راجع ص ١٠٥.

(٤) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح ١١٨٦، الوسائل ٦: ١٠٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١١

فليسعك فعلت أو لم تفعل «١».

و يظهر من البعض الآخر تعيين التسبيح، مثل رواية عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة «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 رواية 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 كلمة «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، كرواية علي بن حنظلة المتقدم «٦»، و غيرها مما تقدم، و هذه الطائفة شاهدة للجمع بين الطائفتين، بالحمل على التخيير، و يؤيده فتوى المشهور «٧» على طبقها، و كونها معمولاً بها دونهما. و بالجملة: فالظاهر إنه لا إشكال في المقام من هذه الجهة أصلاً.

- (١) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧١، الاستبصار: ١- ٣٢٢ ح ١٢٠٢، الوسائل ٦: ١٢٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١١.
- (٢) الكافي: ٣- ٢٧٣ ح ٧، الوسائل: ٦- ١٠٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٦.
- (٣) الفقيه ١: ٢٠٢ ح ٩٢٤، الوسائل ٦: ١٢٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٤.
- (٤) المعتمد ٢: ١٦٥، الوسائل ٦: ١٢٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٥.
- (٥) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧٢، الاستبصار ١: ٣٢٢ ح ١٢٠٣، الوسائل ٦: ١٢٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٧.
- (٦) التهذيب ٢: ٩٨ ح ٣٦٩، الاستبصار ١: ٣٢١ ح ١٢٠٠، الوسائل ٦: ١٠٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٣.
- (٧) راجع ٢: ١٠٥.
- نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١٢

الجهة الثانية: ما يقوم مقام القراءة في الأخيرين

الجهة الثانية: المشهور بينهم أن ما يقوم مقام القراءة في الأخيرتين هو التسييح «١»، و إن اختلفوا فيه كيفية و كمية، ففي المعتمد أنه يجزى بدل الحمد في الأواخر تسيحات أربع، صورتها سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر، و حكى هذا القول عن المفيد، و حكى أيضاً من علم الهدى، و الشيخ، و ابن أبي عقيل القول بأنه مخير بين القراءة و عشر تسيحات، صورتها أن تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله ثلاث مرّات، و تزيد في الثالثة و الله أكبر. و عن حريز بن عبد الله السجستاني، و أبي جعفر بن بابويه القول بتسع تسيحات، بإسقاط التكبير من الثلاث، و عن الشيخ في النهاية القول بأنه تكرّر ذلك ثلاث مرّات، مع كلّ مرّة و الله أكبر فيكون اثني عشر فصلاً «٢».

هذا، و قد ظهر لك ممّا تقدّم أنه لا ينهض شيء من الأخبار المتقدمة على وجوب تكرار التسيحات الأربع ثلاث مرّات، لأنّ رواية رجاء المتقدمه- مضافاً إلى أنها تتضمن حكاية فعل الإمام عليه السلام، فلعله كان يعمل بالاستحباب- قد عرفت أنه نقلها في البحار من دون تكبير و قال: الموجود في النسخ القديمة الصحيحة كما نقلنا بدون التكبير، و استظهر كون الزيادة من النسخ تبعاً للمشهور. و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمه التي رواها الصدوق في الفقيه و ابن إدريس في موضعين من السرائر، نقلها من كتاب حريز، قد عرفت ثبوت الاختلاف فيها، ففي الفقيه أسقط التكبير مع زيادة قوله: تكلمة تسع تسيحات،

(١) راجع ٢: ١١٠.

(٢) المعتمد ٢: ١٨٨- ١٨٩، المقنعة: ١١٣، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٣، المبسوط ١: ١٠٦، و حكاها عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ١٤٢ مصباح المتهدج: ٤٤٠، السرائر ٣: ٥٨٥ عن كتاب حريز بن عبد الله، الفقيه ١: ٢٥٦، النهاية: ٧٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١٣

و في السرائر و إن رواها في باب كيفية الصلاة مع ذكر التكبير، إلّا أنه مضافاً إلى أنه نقلها في المستطرفات مع إسقاطه، قد عرفت أنه حكى عن العلامة المجلسي أنه قال: إنّ النسخ المتعددة التي رأيناها متفقة على إسقاط التكبير، و ذكر صاحب المفتاح أنّ الموجود في النسخة القديمة الصحيحة ترك التكبير في الموضوعين.

هذا، واحتمال أن يكون زرارة رواها على الوجهين، و أوردتها حرير في كتابه بعيد جداً، و حينئذ فيدور الأمر بين زيادة قوله: تكملة تسع تسيحات، و إسقاط التكبير، و بين حذف ذلك القول، و لا يخفى أن إسقاط التكبير و إن كان غير بعيد، إلا أن إضافة ذلك القول سهواً، مستبعد جداً، و هذا بخلاف إسقاطه، فإنه يمكن أن يصير السهو سبباً لعدم ذكره، و إضافة التكبير يمكن أن يكون من باب التبعية للمشهور، كما ذكره المجلسي.

و يؤيد ذلك أنه نسب في المعبر كما عرفت القول بلزوم تسع تسيحات إلى حرير.

و بالجملة: فلم يثبت كون التكبير مذكورا في الرواية، فوجب تكرار التسيحات الأربع ثلاث مرّات ممّا لم يقم عليه حجّة. و يمكن أن يقال: إنه يستكشف الوجوب من فتوى الشيخ في النهاية «١» و حكم البعض بالاستحباب «٢»، و ذكر بعض آخر أنّ الأحوط ذلك «٣»، لوجود نصّ مشتمل عليه، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا، أو كان مذكورا في بعض النصوص المتقدمة، كرواية زرارة، و كيف كان فمقتضى إطلاق ما رواه الكليني بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام الاجتزاء بالمرّة «٤»، و لكنّ الأحوط التعدد. هذا مقتضى

(١) النهاية: ٧٦.

(٢) مسالك الأفهام ١: ٢١٢.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٧٤.

(٤) الكافي ٣: ٣١٩ ح ٢، الوسائل ٦: ١٠٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١٤

مدلول الأخبار الواردة في هذا الباب.

و لو قلنا بعدم استفادة حكم المسألة من الأدلة الاجتهادية، و وصلت النوبة إلى الأصول العملية، فهل الأصل يقتضى البراءة أو الاشتغال؟

فنقول: ذكر الشيخ رحمه الله في رسالته البراءة في التنبية الثالث، من تشبهات الشبهة الحكمية الوجوبية، أنّ الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب العيني، أمّا لو شك في الوجوب التخيري، و الإباحة، فلا يجري فيه أدلة البراءة، لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف، بحيث يلتزم به، و يعاقب عليه «١». انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

و المقام و إن كان مغايراً لموضوع كلامه، حيث أنّ مفروضه ما إذا كان الأمر دائراً بين الوجوب التخيري و الإباحة، و في المقام نعلم بالوجوب التخيري و شك في بعض أطرافه من حيث القلّة و الكثرة، إلا أنّ الكلام في اشتراكه معه من حيث الحكم، و إنه هل تجرى البراءة بالنسبة إلى الزائد، كجريانها في الأقل و الأكثر الارتباطيين في الواجب النفسي - بالوجه الذي تقدّم في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك، لا بالوجه الذي ذكره الشيخ في الرسالة، فإنه لا يخلو عن إشكال، كما عرفت في تلك المسألة - أو أنّ الأصل في المقام يقتضى الاشتغال، و لو قلنا بجريان البراءة في الأقل و الأكثر في الواجب النفسي؟

فيه وجهان: من أنّ الوجه في جريان البراءة في تلك المسألة، و هو تبعض التكليف الواحد، و تنجزه ببعضه المعلوم، جار في المقام أيضاً، لأنه يعلم فيه أيضاً بعض التكليف المتعلق بالمرّدّد بين الأقل و الأكثر، فلا مانع من تنجزه بذلك البعض المعلوم، و جريان البراءة بالنسبة إلى بعضه المشكوك، و مجرد كون مفروض المقام عبارة عمّا كان بعض أطراف الواجب التخيري مرّدداً بين الأقل و الأكثر، لا يصلح

(١) فرائد الأصول: ٢٣١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١٥

فارقا بينه وبين تلك المسألة، بعد اشتراكهما في ذلك الوجه الذي تقدّم منّا، و من ثبوت الفرق بينهما، فإنّ العقاب المترتب على المخالفة في تلك المسألة، إنما هو لكونه تاركاً للأقل الذي علم تنجز التكليف بالنسبة إليه، و في المقام لا يترتب العقاب على مجرد ترك الأقل، و إن كان تعلّق التكليف به معلوماً، بل إنما يترتب على تركه، و ترك الطرف الآخر الذي لا ترديد فيه من حيث القلمة و الكثرة.

و بالجملة: فالمسألة محل إشكال.

المقام الثاني: وجوب السورة بعد الفاتحة في الركعتين الأولين

إشارة

اعلم أنه محل خلاف بين المسلمين، فالمشهور بين العامة عدم الوجوب، و المحكى عن بعض أصحاب الشافعي هو الوجوب «١»، و هو محكى ظاهر الشيخ في 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 في المبسوط حيث قال: الظاهر من المذهب أنّ قراءة سورة كاملة مع الحمد في الفرائض واجبة، و أنّ بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار، غير أنّه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين السورتين بعد الحمد، لا يحكم بطلان الصلاة، و يجوز كلّ ذلك في حال الضرورة، و كذلك في النافلة مع الاختيار «٥». انتهى.

(١) المجموع ٣: ٣٨٨ - ٣٨٩، المغنى لابن قدامة ١: ٥٦٨، الشرح الكبير ١: ٥٦٨، بداية المجتهد ١: ١٨٤، تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠ مسألة ٢١٩.

(٢) التهذيب ٢: ٧٠، الاستبصار ١: ٣١٤، الخلاف ١: ٣٣٥ مسألة ٨٦.

(٣) المقنعة: ١٠٥ و ١١٢، المقنع: ٩٣، الانتصار: ١٤٦، المهذب ١: ٩٢، الكافي في الفقه: ١١٧، الوسيلة: ٩٤.

(٤) مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧، منتقى الجمان ٢: ١٠.

(٥) المبسوط ١: ١٠٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١٦

فإنّ قوله: غير أنّه إن قرأ، ظاهر في عدم بطلان الصلاة بترك سورة كاملة، فالمراد بعدم جواز قراءة البعض أو الأكثر، ليس عدم الجواز، بحيث ينافي صحة الصلاة، بل عدمه من حيث كون قراءة سورة كاملة شرطاً في تحقق الكمال.

و أظهر من ذلك في الاستحباب، كلام الشيخ في النهاية حيث قال: و أدنى ما يجزى من القراءة في الفرائض، الحمد مرّة واحدة، و سورة معها مع الاختيار، لا يجوز الزيادة عليه، و لا النقصان عنه، فمن صلّى بالحمد وحدها متعمداً من غير عذر، كانت صلاته ماضية، و لم يجب عليه إعادتها، غير أنّه يكون قد ترك الأفضل، و إن اقتصر على الحمد ناسياً أو في حال الضرورة من السفر و المرض و غيرهما، لم يكن به بأس، و كانت صلاته تامة - إلى أن قال -: و لا يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد في الفرائض، فمن فعل ذلك متعمداً، كانت صلاته فاسدة، 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 لقراءة جميعها كانت صلاته ناقصة، و إن لم يجب عليه إعادتها «١»، انتهى.

فإنّ الحكم بالمضى فيما لو صلّى بالحمد وحدها متعمداً من غير عذر، صريح في نفي الوجوب، فالمراد بقوله: أدنى ما يجزى، ليس

هو الاجزاء المساوق للصحة، بدهاه أنه بناء عليه لا معنى لتفريع الحكم بالمضى، و الصحة في الفرع المذكور كما هو واضح. فالتأويل في كلامه في النهاية و المبسوط يقضى بدهابه إلى الاستحباب، و إن تارك السورة متعمداً من غير عذر إنما هو تارك للأفضل، و عليه فلا تهافت في كلامه، بل و لا اضطراب كما في مفتاح الكرامة «٢»، و توجيه كلامه - بأن المراد

(١) النهاية: ٧٥-٧٦.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١٧

بوجوب قراءة سورة كاملة هو الوجوب النفسى الاستقلالى الذى محله الصلاة بعد قراءة الحمد، فلا منافاة بينه و بين مضى الصلاة، و عدم وجوب إعادتها فيما لو تركها متعمداً - مستبعد جداً. و كيف! يمكن ذلك، مع أنه لم يعهد من أحد القول بوجوب السورة لا بنحو الجزئية.

و كيف كان فيمكن أن يحمل كلامه في التهذيبي و الخلاف، على ما هو ظاهر كلامه في المبسوط و النهاية، فيكون للشيخ قول واحد و هو الاستحباب.

و يمكن أن يقال: بأن له في المسألة قولين: القول بالوجوب، و هو ظاهر كلامه فيها. و القول بالاستحباب، و هو ظاهر كلامه فيهما. و بالجملة: فالذى يستفاد منه أن الوجوب ليس أمراً مسلماً مقطوعاً به بين الإمامية، حيث قال في المبسوط: الظاهر من المذهب «١»، و عليه فليست قراءة السورة كقراءة الحمد، فى أن وجوبها كان ضرورياً بحيث لا- يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، فالواجب النظر إلى الأخبار الواردة فى المقام.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد استدلل للقول بعدم وجوب السورة بالأخبار التى تدل بظاهرها على أجزاء فاتحة الكتاب وحدها. منها: صحيحة علي بن رثاب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن فاتحة الكتاب تجوز وحدها فى الفريضة» «٢». و منها: ما رواه علي بن رثاب عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن فاتحة الكتاب تجزى وحدها فى الفريضة» «٣». و الظاهر كونهما رواية واحدة، بمعنى أن سامع هذا الكلام من الإمام عليه السلام إنما هو الحلبي، غاية الأمر إن حذفه فى سند الأولى

(١) المبسوط ١: ١٠٧.

(٢) التهذيب ٢: ٧١ ح ٢٥٩، الاستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٦٩، الوسائل ٦: ٣٩. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٧١ ح ٢٦٠، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١٨

إما أن يكون مستندا إلى علي بن رثاب، و يكون الوجه فيه قطعه بصدق الحلبي فى نقلها، و كون هذا كلام الإمام عليه السلام يقينا، و إما أن يكون مستندا إلى أحد من الرواة بعده اشتباها.

و حينئذ فيقوى فى النظر أن تكون هذه الرواية هى ما رواه حماد بن عثمان عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل فى الفريضة بفاتحة الكتاب فى الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً» «١».

و حينئذ فلا يبقى مجال للقول بأن الروايتين الأولىين مطلقان، و الأخيرة مقيدة، و الواجب حمل المطلق على المقيد كما عن صاحب الحدائق رحمه الله «٢»، لأن ما ذكره مبنى على إحراز صدور المطلق و المقيد معاً، و قد عرفت أن فى المقام لا يعلم ذلك، لاحتمال كون الصادر هو المقيد فقط، و كيف كان فالاستدلال بهذه الأخبار للقول بالاستحباب غير تام.

ثم إنه يظهر من بعض الأخبار الواردة فى المقام، جواز تبويض السورة و حصول الاجزاء به، مثل ما رواه علي بن يقطين فى حديث

قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تبعض السورة؟ فقال: «أكره ذلك ولا بأس به في النافلة» (٣) و دلالتها على جواز التبعض في الفريضة مبنية على أن يكون قوله: «في النافلة» متعلقاً بقوله: «لا بأس به» فقط، و أن يكون المراد بالكراهة هي الكراهة المصطلحة، و أما لو كان متعلقاً بقوله أكره أيضاً، كما لا يبعد دعواه أو كان المراد من الكراهة أعم من الحرمة، فلا يدل على الجواز في الفريضة أصلاً.

و ما رواه سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن

(١) التهذيب ٢: ٧١ ح ٢٤١، الاستبصار ١: ٣١٥ ح ١١٧٢، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٢.
(٢) الحدائق ٨: ١١٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٦ ح ١١٩٢، الاستبصار ١: ٣١٦ ح ١١٧٨، الوسائل ٦: ٤٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٤.
نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١١٩

رجل قرأ في ركعة الحمد و نصف السورة، هل يجزيه في الثانية أن لا يقرأ الحمد و يقرأ ما بقي من السورة؟ فقال: «يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقي من السورة» (١).

و رواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قرأ سورة في ركعة فغلط أ يدع المكان الذي غلط فيه و يمضي في قراءته، أو يدع تلك السورة و يتحول عنها إلى غيرها؟ فقال: «كل ذلك لا بأس به و إن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع» (٢).
و الظاهر أن المراد من الغلط، الغلط مع عدم العلم بصحيحه، و إلا فاللزام عليه إعادته صحيحاً كما هو واضح.

و غير ذلك من الأخبار التي ظاهرها جواز التبعض، و لكن لا يخفى أنه لم نظفر على قول من يقول بوجوب السورة و لو ناقصة من بين أصحابنا الإمامية، بل القائلون بالوجوب ظاهراً و جوبها تاماً، و حينئذ فتسقط هذه الأخبار عن الحجية بعد إعراضهم عنها.

هذا، و يدل على وجوب سورة تاماً- مضافاً إلى الإجماعات المنقولة المدعاة في كلام كثير، المعتمدة بالشهرة العظيمة (٣)- جملة من الأخبار الظاهرة في ذلك، بل بعضها يدل على مفروغية ذلك عندهم، و أن السؤال إنما وقع عن بعض الخصوصيات.

منها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلّي على الدابة الفريضة إلّا مريض يستقبل به القبلة و تجزيه فاتحة الكتاب و يضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، و يومئ في النافلة إيماء» (٤). فإن ظاهرها أن أجزاء

(١) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح ١١٩١، الاستبصار ١: ٣١٦ ح ١١٧٧، الوسائل ٦: ٤٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٨١، الوسائل ٦: ٤٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٧.

(٣) الانتصار: ١٤٦، أمالي الصدوق: ٥١٢، الوسيلة: ٩٣، الغنية: ٧٧، مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٠، تذكرة الفقهاء ٣:

١٣٠ مسألة ٢١٩، مستند الشيعة ٥: ٩٠ المسألة التاسعة، جواهر الكلام ٩: ٣٣١.

(٤) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٢، الوسائل ٤: ٣٢٥. أبواب القبلة ب ١٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢٠

فاتحة الكتاب وحدها إنما هو بالنسبة إلى المريض.

و منها: رواية الحلبي المتقدمة الدالة على أجزاء فاتحة الكتاب وحدها بالنسبة إلى المستعجل و أشباهه (١).

و منها: رواية منصور بن حازم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر» (٢). فإن المتفاهم منها عند العرف هو وجوب سورة كاملة، لا أقل منها و لا أكثر، و إن شئت قلت: إن النهي عن التبعض لا ينطبق إلّا على القول بالوجوب، فإن القائل بالاستحباب يقول بجوازه.

وغير ذلك من الأخبار التي ظاهرها ذلك.

هذا، والعمدة في هذا الباب أنه ثبت متواترا عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ بَعْدَ الْحَمْدِ سُورَةَ «٣»، وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين، وذهب الجمهور إلى الاستحباب إنما هو لأجل بعض الأخبار المروية بطرقهم «٤»، الدالة على أن السورة ليست جزء للصلاة، وإلا فكون عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذَلِكَ مِمَّا لَا إِشْكَالَ فِيهِ عِنْدَهُمْ.

ومن المعلوم أنه لا يجوز التعدي عن فعله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدَ ثَبُوتِ كَوْنِ تَعْلِيمِهِ لِلصَّلَاةِ الَّتِي اخْتَرَعَهَا، إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِهِ، نَعْمَ لَوْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ دَخَالَةِ بَعْضِ الْأَفْعَالِ فِي مَاهِيَّتِهَا وَحَقِيقَتِهَا، لَرَفَعْنَا الْيَدَ عَنِ ظَاهِرِ الْفِعْلِ، وَلَكِنَّا كُنَّا نَعْرِفُ عَدَمَ ثَبُوتِهِ. وَ مِنْ هُنَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ عَمَّا رُبَّمَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: مِنْ أَنَّهُ لَوْ كَانَتِ السُّورَةُ وَاجِبَةً،

(١) الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣١٤ ح ١٢، التهذيب ٢: ٦٩ ح ٢٥٣، الاستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٦٧، الوسائل ٦: ٤٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

(٣) صحيح البخاري 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 ٦: ٤٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧ ح ٢ و ٤ و ب ٢٤ ح ٣ و ٦.

(٤) المجموع ٣: ٣٨٨، سنن البيهقي ٢: ٦١، المغني لابن قدامة ١: ٥٦٨، تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠، الخلاف ١: ٣٣٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢١

لكان اللّازم أن يكون البيان أكثر ممّا عرفت، فإنّ هذا الأمر الذي مخالف لجمهور العامّة - حيث إنهم يقولون بالاستحباب - لو كان ثابتا عند أئمّة الشيعة صلوات الله عليهم أجمعين، لتكرّر ذكره في كلماتهم، بحيث لا يبقى لشيعتهم الشكّ فيه، وذلك لأنّ هذا الأمر لكونه موافقا لعمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ولمواظبة الشيعة عليه، صار بحيث لا يحتاج إلى البيان أصلا.

ولذا قد عرفت أنّ أكثر الأخبار الواردة في المقام إنما يكون متعرّضا لبعض الخصوصيات كالقرآن والتبويض ونظائرهما، ويستفاد منه كون أصل الوجوب مفروغا عنه عند السائلين، بحيث لم يكونوا يحتاجون إلى السؤال عنه، كما هو غير خفي.

وبالجملة: فالعمدة في هذا الباب هو عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ومداومته على قراءة سورة بعد الحمد، واستمرار عمل المسلمين بعده، ومواظبتهم عليه، بحيث إنّه حكى أنّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ معاوية بالناس في المدينة وقرأ سورة بعد الحمد من دون البسملة، فلما فرغ من صلاته صار موردا لاعتراض أهل المسجد وإيرادهم عليه بقولهم:

أ سرت من الصلاة أم نسيت؟ «١» فانظر أنّ مجرّد ترك البسملة مع كون اعتقادهم على أنّها ليست جزء للسورة كيف يكون مستبعدا عند المهاجرين والأنصار، بحيث يعترضون بسببه على خليفة الوقت، مع غلبه سلطنته وشدّة اقتداره، وليس ذلك إلا لكونه مخالفا لعمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والخلفاء بعده، وقد عرفت أنّ ذهاب الجمهور إلى الاستحباب ليس إلا لبعض الأخبار الدالة عليه «٢»، فالأحوط بل الأقوى هو القول بوجوب سورة تامّة.

(١) التفسير الكبير ١: ١٨٠، الحجّة الرابعة.

(٢) سنن البيهقي ٢: ٦١ باب الاقتصار على فاتحة الكتاب.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢٢

الأمور التي تسقط معها السورة:

منها: المرض، ويدلّ على سقوطها معه رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة الواردة في صلاة المريض على الدابة، ورواية عبد

اللّه بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، و يجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل والنهار» (١).

و بالجملة: فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه (٢)، و إنما الإشكال في اختصاص الحكم بالمرض الذي يشقّ معه قراءة السورة أو يعمّ جميع الأمراض، و كذا الإشكال في شموله للمرض العارض في بعض الوقت، و الزائل في بعضه الآخر.

و منها: الضرورة، و يدلّ على السقوط معها رواية الحلبي المتقدمة، و رواية الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أ يجزى عني أن أقول في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلاً أو أعجلني شيء؟ قال عليه السلام: «لا بأس» (٣).

و رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يكون مستعجلاً يجزيه أن يقرأ في الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها؟ قال: «لا بأس» (٤).

و بالجملة: فأصل السقوط مع الضرورة ممّا لا إشكال فيه أيضاً و إنما الكلام في اختصاص الحكم بالضرورة، أو شموله لمطلق الاستعجال، و لو لم يبلغ حدّ الاضطرار، كما هو ظاهر إطلاق الروايات المذكورة، و كذا الإشكال في شموله للضرورة الناشئة من قبل حرمة قطع الصلاة، كمن شرع فيها ثمّ نسي السورة،

(١) الكافي ٣: ٣١٤ ح ٩، التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٦، الاستبصار ١: ٣١٥ ح ١١٧١، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٣١، مفتاح الكرامة ٢: ٣٨٣، كشف اللثام ٤: ٣٦، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧، بحار الأنوار ٨٢: ١٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٥، الاستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٧٠، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٤.

(٤) قرب الإسناد: ١٧٩ ح ١٠، الوسائل ٦: ٤١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢٣

فإنّ الاضطرار حينئذٍ إنما جاء من قبل حرمة القطع، إذ بدونها لا اضطرار أصلاً.

و منها: ضيق الوقت، و المحكى عن المحقق الكركي الجزم بعدم سقوطها لذلك «١»، و لكن المعروف بين المتأخّرين المعاصرين السقوط «٢»، و استدللّ عليه في الجواهر «٣» بالإجماع المدعى في الرياض على سقوطها حال الضرورة «٤»، أو مع زيادة الاستعجال، كالمحكى عن المعتمد و التذكرة «٥».

و يرد عليه مضافاً إلى أن ضيق الوقت لا يعدّ ضرورةً و لا استعجالاً، كما ستعرف أنّ الإجماع على تقدير تحقّقه لا يجدى في مثل المقام، ممّا لا تكون المسألة من المسائل الأصليّة المتلقّاة عن الأئمة عليهم السلام، بل تكون من المسائل التفريعية المستخرجة من تلك المسائل الأصليّة، و ذلك لما حقّق في محلّه من أنّ وجه حجّية الإجماع إنما هو كشفه عن ثبوت نصّ معتبر لم يصل إلينا، و هذا إنما يجري في خصوص المسائل الأصليّة كما مرّت الإشارة إليه مراراً، فالاستدلال بالإجماع في أمثال المسألة في غير محلّه.

نعم قد استدللّ على السقوط بصدق الاستعجال، بل الضرورة على الضيق، و لكن يرد عليه أنّ الاستعجال هنا ليس إلّا لأمر ديني حتمي، و هو إدراك مجموع الصلاة في وقتها، و من المعلوم أنّ وجوب إدراكه كذلك فرع عدم وجوب السورة، إذ المفروض أنّ الوقت لا يسع إلّا بمقدار الصلاة بدونها.

و من الواضح استحالة الأمر بفعل في وقت يقصر عنه، فوجوب إتيان الصلاة

(١) جامع المقاصد ٢: ٢٥٩.

(٢) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١٠٣، جواهر الكلام ٩: ٣٣٦، كتاب الصلاة للمحقّق النائيني ٢: ١٠٥-١٠٦، كتاب الصلاة للمحقّق

الحائري: ١٦٠-١٦١، العروة الوثقى ١: ٤٩٢.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٣٣٧.

(٤) رياض المسائل ٣: ٣٨٤.

(٥) المعتبر ٢: ١٧١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٣١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢٤

بتمامها في وقتها متفرع على عدم وجوب السورة، و متوقف عليه، فالاستدلال على عدم وجوب إتيانها في وقتها يصير على وجه دائر كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يستدل عليه كما في الجواهر، بفحوى عدم وجوبها على المستعجل و نحوه، ضرورة أولوية مراعاة الوقت من ذلك، كما أنه يمكن أن يستدل عليه بضميمة أدلة الاستعجال بوجه آخر، و هو أن يقال: أنه يستكشف من سقوطها بالنسبة إلى المستعجل و المريض و أمثالهما، أن ملاك وجوبها ليس من القوة بحدّ يزاحم ملاك شرطية الوقت، مع ملاحظة أهميته بالنسبة إلى سائر الشرائط، بحيث لم يوجد مورد قدّم فيه بعض الشروط عليه، كما يظهر بالتتابع في موارد مزاحمة الوقت، مع غيره من الشروط.

و يمكن أن يقال بناء على ما عرفت من أن عمدة مستند الوجوب هو فعل النبي صلى الله عليه و آله: إنه لم يثبت وجوبها في موارد الضيق، لعدم ثبوت فعله صلى الله عليه و آله في تلك الموارد كما لا يخفى، إلا أن يقال: إن مجرد كون عمله صلى الله عليه و آله في سعة الوقت لا يوجب اختصاص الوجوب بها، خصوصا بعد صدور الأخبار الكثيرة التي يستفاد منها مفروغية الوجوب كما عرفت. و لذا لم يستدل أحد للسقوط في موارد الاستعجال و نحوه، بعدم ثبوت الوجوب في تلك الموارد، بل السقوط إنما هو لدلالة دليل خارجي عليه، كما هو واضح.

ثم إن ما ذكرنا إنما هو فيما لو ضاق الوقت عن إدراك مجموع الصلاة في وقتها، بحيث لو قرأ السورة، لوقع بعض أجزائها خارج الوقت، و لكن ليس بحيث تكون قراءة السورة مانعة عن وقوع ركعة منها في الوقت، و أما لو دار الأمر بين ترك السورة و وقوع ركعة منها في الوقت، حتى يشمل قوله عليه السلام: «من أدرك.» (١)،

(١) التهذيب ٢: ٣٨ ح ١١٩، الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٩، الذكري ٢: ٣٥٥، الوسائل ٤: ٢١٧، ٢١٨. أبواب المواقيت، ب ٣٠ ح ٢ و ٤ و ٥، صحيح البخاري ١: ١٦٣ ح ٥٨٠، صحيح مسلم ٥: ٨٦ ح ١٦١-١٦٥، سنن أبي داود ١: ١١٢ ح ٤١٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢٥

فتقع الصلاة أداء، و بين قراءتها و وقوع الصلاة خارج الوقت، فالأمر أوضح.

ثم إنه قد يتمسك لوجوب السورة في موارد الضيق باستصحاب وجوبها الثابت قبل تحققه، و لكنّه معارض باستصحاب وجوب إتيان الصلاة في وقتها الثابت قبل تحقق الضيق، كما هو غير خفي.

و منها: النوافل، و لا إشكال و لا خلاف في سقوط السورة فيها، بل ربما يعد من الضروريات «١»، و يدلّ عليه رواية عبد الله بن سنان و رواية منصور بن حازم المتقدمان، و غيرهما من الأخبار «٢»، إنما الإشكال في سقوطها فيما لو عرض للنافلة وصف الفرضية، أو عرض للفريضة وصف النافلة.

و منشأ الإشكال إنه هل عنوان الفريضة المأخوذ في أدلة وجوب السورة يراد به ما هو واجب بالفعل و محمول عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، سواء كان فرضا بالذات أو بالعرض، أو أن هذا العنوان كناية و إشارة إلى العناوين التي تكون واجبة بالذات و مفروضة بحسب أصل الشرع، كالصلوات اليومية و نظائرها؟ وجهان.

لا يبعد أن يقال: بأن المنسب إلى أذهان أهل العرف إنما هو الوجه الثاني، إذ لا يفهمون من تلك الأدلة إلا اعتبار السورة في صلاة الظهر و العصر و نظائرها من العناوين المفروضة بالذات، من دون أن يكون عنوان الفريضة دخيلا في ذلك أصلا، و عليه فتكون

السورة جزء للصلوات اليومية، سواء كانت واجبة أو مندوبة، كصلاة المعادة جماعة، و صلاة الصبي، بناء على شرعيتها.

(١) المعتبر ٢: ١٧١، مفاتيح الشرائع ١: ١٣١، مستند الشيعة ٥: ٩٧، جواهر الكلام ٩: ٤٠٠، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧، بحار الأنوار ٨٢: ١٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢٦

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب تعيين بسملة خاصة و عدمه

لا إشكال و لا خلاف بين الإمامية في أن البسملة جزء لجميع سور القرآن عدا البراءة «١»، 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 قراءة البسملة سورة معينة أم لا؟ و بعبارة أخرى، هل يجب أن يقصد حكاية بسملة خاصة مثل بسملة التوحيد أو لا، بل يكفي مجرد قصد حكاية القرآن، و صيرورتها جزء لسورة خاصة إنما تتحقق بلحوق سائر أجزائها إليها؟ وجهان بل قولان. ظاهر المشهور بل صريحهم عدم وجوب التعيين «٢»، و ذلك لعدم تعرّضهم

(١) الخلاف ١: ٣٢٨، السرائر ١: ٢١٨، المعتبر ٢: ١٦٧، تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٢ مسألة ٢٢٢، مدارك الأحكام ٣:

٣٣٩، مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٢، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩، رياض المسائل ٣: ٣٧٩، كشف اللثام ٤: ٧، جواهر الكلام ٩: ٢٩٦، مستند الشيعة ٥: ٨٠، جامع المقاصد ٢: ٢٤٤.

(٢) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٢٤٨، بحار الأنوار ٨٢: ١٩، الحدائق ٨: ٢٢٨، مستند الشيعة ٥: ١٢٤، جواهر الكلام ١٠: ٥٢-٥٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢٧

للمسألة مع كونها ممّا يعمّ به البلوى، و وضوح احتياج الناس إلى التنبيه، إذ بدونه لا يكاد يخطر ببالهم هذا المعنى أصلاً. هذا، و ذهب شيخنا المرتضى قدس سرّه في كتاب صلاته إلى لزوم التعيين «١»، و تبعه بعض المعاصرين «٢»، و يمكن أن يستدلّ للمشهور مضافاً إلى خلوّ النصوص عن التعرّض للمسألة مع شدّة الابتلاء بها، و قد عرفت أن ذلك دليل على عدم الوجوب، بأنّ الظاهر كون البسملة بطبيعتها الواحدة جعلت جزء لجميع السور، كالأجزاء المشتركة في المركّبات الخارجية. فكما أن قصد انضمام سائر أجزاء مركّب خاصّ إلى الجزء المشترك لا يخرجها عن قابلية لحوق سائر أجزاء مركّب آخر إليه، فيصير ذلك المركّب، فكذلك قصد انضمام سائر أجزاء سورة التوحيد مثلاً إلى البسملة لا يخرجها عن قابلية لحوق سائر أجزاء سورة الجحد إليها مثلاً، فتصير تلك السورة لا سورة التوحيد، و أولى من ذلك ما لو لم يقصد حين قراءة البسملة سورة خاصّة، بل قصد مجرد حكاية القرآن، فإنّها صالحة لانضمام سائر أجزاء كلّ سورة إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أن طبيعة البسملة بوحدتها جزء لجميع السور.

هذا و لكن ذكر الشيخ في تحقيق كلامه و توضيح مرامه ما حاصله: إنّ القرآن عبارة عن الألفاظ الخاصة النازلة 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 المخصوصة، فإنّ

قيامها إنما هو بالمتكلم بها، وقيام الألفاظ المقروءة إنما هو بالقارئ، فلا يعقل قراءتها، بمعنى إيجاد نفس تلك الألفاظ المخصوصة المنزلة، بل معنى القراءة إنما يرجع إلى إيجاد مماثل تلك الألفاظ قاصداً به حكايتها كإيجاد الألفاظ المستعملة في

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري رحمه الله: ١٤٦-١٤٧.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ١٧١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢٨

معانيها قاصداً به حكايتها.

و حينئذ فكما أنه في استعمال لفظ زيد في معناه لا يلاحظ اللفظ مستقلاً، بل كأنه مرآة لا يرى فيها إلا المعنى، لاندكاك الحاكى في محكيه، والمرآة في المرئى فيها، ولذا يعتبرونه وجوداً لزيد، ويقال: إنه وجود لفظي له، مع أن الوجود إنما هو وصف للفظ، ولا ارتباط له بالمعنى، فكذلك في مقام الحكاية لا ينظر إلّا إلى المحكى، و هي الألفاظ الخاصة الصادرة من المتلفظ بها. و حينئذ فقراءة القرآن عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصداً به حكاية الكلام الشخصى المنزل على الرسول صلى الله عليه وآله، فبسملة سورة خاصية عبارة عن قطعة شخصية من مجموع ذلك الكلام الشخصى، و لا تتحقق حكايتها إلّا بعد إيجاد ألفاظها بقصد حكاية تلك القطعة الشخصية، فإذا فرض أنه قرأ البسملة حكاية عن بسملة سورة الإخلاص النازلة معها، فلا يعقل أن يصدق عليها قراءة سورة الجحد إذا رفع اليد عن الإخلاص، و ضم إليها سائر أجزاء سورة الجحد.

و من ذلك يظهر أن قياس السور القرآنية على المركبات العينية الخارجية المشتركة في بعض الأجزاء قياس مع الفارق، إذ الجزء المشترك فيها هو تمام الوجود الخارجى له، من دون مدخل للقصد فيه أصلاً، و قصد جزئته لأحدها لا يخرجها عن قابلية جزئته للآخر، بخلاف البسملة، فإنها جعلت جزء لسورة الإخلاص مثلاً بوجودها الشخصى، و لسورة الجحد بوجودها الآخر، و قصد حكاية هذا الوجود يمنع عن صيرورتها جزء لسورة أخرى.

ثم لا يخفى أن قراءة البسملة بقصد سورة لا بعينها، و إن كان يصدق عليها قراءة القرآن، إلّا أنه ليس لازم ذلك كونها قابلة لأن تصير جزء لجميع السور، و ذلك لأن صدق قراءة القرآن إنما هو باعتبار كون الطبيعى أيضاً نازلاً في ضمن نزول الفرد، و لكن ذلك لا يلازم صدق قراءة بسملة خاصة عليها، بعد ضم سائر

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٢٩

أجزاء سورة معينة إليها، لوضوح أن حكاية الجامع لا تعدّ حكاية للأفراد، فحكاية مجيء زيد الجائى لا تصدق إلّا بعد حكاية مجيئه بنفسه، و لا تصدق على حكاية مجيء الإنسان المتحقق في ضمنه، كما هو ظاهر، هذه خلاصة ما أفاده الشيخ قدس سرّه «١» بتقريب منا.

و لا يخفى أن باب الحكاية في أمثال المقام مما يوجد المتكلم الألفاظ قاصداً به إراءة شىء من اللفظ أو المعنى، إنما يكون المراد بها إرائته على ما هو عليه في الواقع، لما عرفت في توضيح كلامه قدس سرّه من أن الألفاظ إنما هي بمنزلة المرآة، فكما أن الناظر فيها لا يقع في نظره إلّا الصورة الواقعة فيها، بحيث لا يتوجه إلى نفسها مع كونها هو السبب في إراءة تلك الصورة، فكذلك الناظر إلى الألفاظ و السامع لها لا يتوجه ذهنه إلّا إلى ما جعلت تلك الألفاظ حكاية له من المعانى أو الألفاظ الأخرى، و لا يلاحظ نفس تلك الألفاظ مع كونها حاكية لها.

فالواقع في ذهن السامع إنما هو المعنى من دون توسيط اللفظ أصلاً، كما أنه بالنسبة إلى المتكلم أيضاً كذلك، فكأنه يلقى المعانى من دون توسيط شىء آخر و حينئذ فنقول:

إنّ البسملة إنما هي طبيعة واحدة، و قد جعلت جزء لجميع السور، غاية الأمر أن فعلية جزئيتها لسورة التوحيد مثلاً إنما حصلت بانضمام

سائر أجزائها إليها، فالفرق بين البسملات الواقعة في أوائل السور من حيث أنفسها، مع قطع النظر عن لحوق سائر الأجزاء بها غير موجود أصلاً، و في مقام الحكاية لا بد أن يرائي ذلك بما هو عليه في الواقع.

فكما أن البسملة بطبيعتها الواحدة تكون جزء لجميع السور، فكذلك البسملة بوجودها الحكائي قابلة لأن تصير جزء من الجميع، بل لو قصد القارئ

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري رحمه الله: ١٤٧-١٥١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣٠

بسملة خاصة لا يؤثر ذلك القصد في تعيينها جزء لسورة خاصة، و خروجها عن قابلية جزئيتها لسورة أخرى، فضلاً عما لو لم يقصد ذلك.

و كيف كان، فكما أن فعلية جزئيتها في وجودها الأصلي لم تتحصل إلا بانضمام بقية الأجزاء إليها، فكذلك صيرورتها جزء لسورة خاصة في وجودها الحكائي لا تتحقق إلا بانضمام سائر الأجزاء إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أن الحكاية و الاراءة إنما تصدق فيما لو وقع المحكي و المرئي، كما هو عليه في الواقع في ذهن السامع، من دون تصرف فيه أصلاً.

ثم لا يذهب عليك أن استعمال اللفظ و إرادة شخصه، أو نوعه، أو شخص آخر من اللفظ، كما في المقام و أمثاله لا يكون حقيقة من باب الاستعمال الراجع إلى عمل اللفظ في شيء آخر، بل هو إيجاد اللفظ، ليتصور بنفسه، و مع خصوصيته، أو ليتصور لا بنفسه، بل بما فيه من الجامع بينه و بين غيره، غاية الأمر إنه يلزم إقامة قرينه على عدم مدخلية الخصوصية، كما أن القسم الثالث يكون من باب إيجاد اللفظ، ليتصور جامعه مع تخصّصه بخصوصية أخرى، و في هذا القسم أيضاً تجب إقامة قرينه على عدم مدخلية هذه الخصوصية، و دخالة خصوصية أخرى.

و كيف كان، فما ذكره قدس سرّه من أن حكاية الجامع لا تعدّ حكاية لأشخاصه، إن كان المراد أن حكاية الجامع فقط بإيجاد اللفظ الدال عليه بقصد الحكاية، ليست حكاية للأفراد و الأشخاص، فذلك مسلم لا ينبغي التأمل فيه، ضرورة أن حكاية مجيء الإنسان فيما إذا قال: جاء إنسان، لا تعدّ حكاية لمجيء شخص زيد مثلاً، إلا أن الكلام في المقام فيما إذا تعقّبها بما يدلّ على الأشخاص.

و إن كان المراد أن حكاية الجامع مطلقاً لا تكون حكاية للأفراد، حتى فيما إذا ألحقها بما يدلّ على الخصوصيات، فذلك واضح البطلان، ضرورة أنه لو فرض مجيء زيد يوم الجمعة، و عمرو يوم الخميس، فقال المخبر: جاء إنسان في يوم

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣١

الجمعة 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، ضرورة أن كلامنا في الحكاية التصورية، لا التصديقية.

و محضّيل الكلام في المقام إنه و إن كانت البسملة بطبيعتها الواحدة مجعولة جزء لسور القرآن، و بمجرد صدورها من المتكلم بها تصوير متشخص، إلا أن الحكاية إنما تتعلق بما صدر منه، و ما تكلم به، مع قطع النظر عن حيثية صدره منه و تكلمه به، فكما أنه في مقام الحكاية لا يلحظ قيام الألفاظ الحاكية بالمتكلم بها و لا صدورها منه، و إلا لم تصدق الحكاية أصلاً، ضرورة أنها عبارة عن إراءة المحكي و إلقائه، بحيث كأنه لم يكن واسطة أصلاً، فكذلك في المحكي لا تلحظ حيثية صدره من المتكلم به و لا قيامه به، فالمحكي إنما هي الألفاظ الخاصة، من دون ملاحظة حيثية صدورها أصلاً.

إن قلت: إن كلام الله تعالى المنزل على قلب رسوله صلى الله عليه و آله عبارة عن تلك الألفاظ المخصوصة، مع حيثية كونها صادرة عن الله تعالى، ضرورة أنها بدون هذه حيثية لا تعدّ كلام الله، فإن اختصاصها به الموجب لإضافتها إليه إنما هو بهذه الملاحظة، و هي قيامها به على نحو القيام الصدوري.

ألا ترى أن تخصيص كلام يزيد مثلا الموجب لصحة إضافته إليه، والتعبير بأنه كلامه إنما هو بلحاظ قيامه به، و صدوره عنه، و بدون هذه الملاحظة لا وجه لانتسابه إلى شخص دون شخص، فالقرآن ليس عبارة عن نفس الألفاظ المخصوصة، بل هي مع ملاحظة كونها صادرة عن الله تعالى، و حينئذ فما ذكر من أن الحكاية إنما تتعلق بما صدر مع قطع النظر عن حيثية صدوره، مما لا يتم أصلا. قلت: لا- منافاة بين اعتبار حيثية الصدور في صحة انتساب الكلام إلى المتكلم، و بين كون المحكي هو نفس الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثية الصدور،

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣٢

ضرورة أن ما يصلح أن يكون هنا محكيا للفظ و مرثيا بسببه إنما هو نفس الألفاظ الصادرة، و أما حيثية الصدور فلا يمكن أن تقع محكية للفظ، و بعبارة أخرى المقروء هو نفس الألفاظ، بلا ملاحظة جهة الصدور، كما أنه تكون حيثية الصدور عن القارئ ملغاة بنظره، و إلا لا تصدق الحكاية أصلا كما عرفت.

هذا كله فيما لو لم يقصد التعيين، و أما لو قصد فثارة يجعل ألفاظه الحاكية بحذاء الجامع، و لكنه قاصد حين قراءة البسملة أن يعقبها بباقي أجزاء سورة خاصة، و اخرى يجعل ألفاظه بحذاء ألفاظ بسملة خاصة، أما الصورة الأولى فالظاهر أنها مثل ما لو لم يقصد التعيين أصلا. و أما الصورة الثانية ففيها إشكال ينشأ من أن قصد التعيين يؤثر في تعيينها لسورة معينة، و يخرجها عن قابلية لحوق أجزاء سورة أخرى بها، و مما عرفت من أن المحكي إنما هو الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثية صدوره، و لكن الظاهر هو الوجه الأول. ثم إنه متى ذكرنا ظهر أنه لا وجه للتمسك بأصالة الاشتغال، نظرا إلى أن الشك في المقام إنما هو في المحصل، لأن الشك إنما هو في تحقق قراءة السورة المأمور بها في الصلاة، بدون قصد التعيين حين قراءة البسملة، و لا إشكال بل و لا خلاف في وجوب الاحتياط فيه، لعدم اليقين بحصول البراءة بدونه، و العقل يحكم باستدعاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينية.

وجه الفساد أن الرجوع إلى الأصل إنما هو بعد ثبوت التحير و اليأس عن الدليل، و قد عرفت أنه لا يلزم في صدق الحكاية بنظر العقل مزيد من القراءة بقصد القرآنية، كما أن مما ذكرنا ظهر فساد ما يمكن أن يتوهم، من أن البسملات الواقعة في أوائل السور لها حقائق متباينة و ماهيات مختلفة، و لا ينصرف اللفظ المشترك إلى بعضها إلا بقصد ذلك البعض، نظير صلاتي الظهر و العصر، و وجه الفساد أنه بعد عدم قيام دليل على تعدد حقائقها لا مجال لدعائه أصلا، بعد كون الظاهر بنظر

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣٣

العرف أن لها حقيقة واحدة، و بها جعلت جزء لجميع السور.

و التزامنا بذلك في مثل صلاتي الظهر و العصر إنما هو لقيام الدليل على ذلك فيهما، مثل ما ورد فيمن دخل في الصلاة بنية العصر، ثم ظهر له في الأثناء أن عليه صلاة الظهر، و أنه لم يأت بها بعد، من أنه يجب عليه العدول من العصر إلى الظهر «١»، فإنه لو لم يكن عنوان الظهرية و العصرية متباينين، و كان ما وقع أولا متصفا بعنوان الظهرية قهرا، و لم يكن تحققه موقوفا على قصده، لم يكن معنى لفرض هذه المسألة، و لا الحكم بالعدول أصلا، كما هو أوضح من أن يخفى.

هذا، و العمدة في أصل المسألة ما عرفت من أن خلو النصوص و كذا الفتاوى من التعرض لها، دليل قطعي على عدم وجوب قصد التعيين، بعد كون المسألة مما يعتم به البلوى، و عدم اطلاع أهل العرف عليه مع قطع النظر عن التنبيه، إذ لا يخطر هذا المعنى ببالهم، و لا يتوجه إليه أذهانهم أصلا، فالأقوى هو القول بعدم الوجوب.

المسألة الثانية: هل يجوز قصد معاني الألفاظ في القراءة؟

قد عرفت أن معنى قراءة كلام الغير و حكايته عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصدا به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه

المقروءة بحذاء الألفاظ المحكية، كما يجعل اللفظ حاكيا عن معناه الموضوع له و مرآة له، وإن كان بينهما فرق، من حيث أن إصدار اللفظ و إرادة لفظ آخر ليس من باب استعمال اللفظ في شيء آخر، بل من باب إيجاده ليتصور لفظ آخر، و ينتقل ذهن المخاطب إليه، و قد مرّت الإشارة

(١) الكافي ٣: ٢٩١ ح ١، التهذيب ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣٤

إلى ذلك و تحقيقه في محله.

و كيف كان، فيقع الكلام هنا في أنه هل يجوز عند قراءة فاتحة الكتاب أن يقصد معاني ألفاظها أيضا، بأن يقصد من قوله تعالى الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ معناه أيضا، و هو اختصاص الحمد و الثناء بذاته المقدسة، و من قوله تعالى إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، توجيه الخطاب إلى الله و تخصيصه بالعبادة، و الاستعانة أو لا؟ وجهان.

الظاهر هو الوجه الثاني، لأنّ الظاهر أنّ وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة إنما هو من باب وجوب قراءة القرآن فيها، و كون الفاتحة هو القدر المتيقن، و لذا تراهم يعبرون في مقام بيان أفعال الصلاة و كيفيتها، بأنه هل تجب قراءة القرآن فيها أم لا؟

و اختار الوجوب كافة المسلمين «١» إلّا شاذًا منهم «٢».

ثمّ ذهب القائلون بالوجوب إلى أن الواجب قراءة الفاتحة، لكونها المتيقنة من القرآن المأمور بقراءته في الصلاة.

و بالجملة: لا ينبغي الإشكال في أنّ وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة إنما هو لوجوب قراءة القرآن فيها، و حينئذ فلا ينبغي مجال للقول بجواز إرادة معاني جملاتها أيضا، لأنه بعد ما كان معنى القراءة راجعا إلى جعل الألفاظ المقروءة بحذاء الألفاظ المحكية، و حاكية لها و مندكة فيها، لا- يعقل أن تجعل تلك الألفاظ بحذاء معانيها أيضا، و ليس ذلك إلّا استعمال اللفظ في معنيين، و قد بين في الأصول عدم

(١) الخلاف ١: ٣٢٧ مسألة ٨١، المعتمد ٢: ١٦٤، تذكرة الفقهاء ٣: ١٢٨ مسألة ٢١٨، جواهر الكلام ٩: ٢٨٥، مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٠، مستند الشيعة ٥: ٦٨، بداية المجتهد ١: ١٨١-١٨٢، المجموع ٣: ٣٢٧ و ٣٣٠، المغنى لابن قدامة ١: ٤٨٥، الجامع لأحكام القرآن ١: ١١٧ و ١٢٤.

(٢) مثل الحسن بن صالح بن حيّ و الأصمّ و ابن عليه، راجع التفسير الكبير ١: ١٨٨، و المجموع ٣: ٣٣٠، و الخلاف ١: ٣٢٨ مسألة ٨١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣٥

جوازه بل استحالته، كما هو ظاهر الكفاية «١».

و يؤيد ما ذكرنا من أنّ قراءة الفاتحة في الصلاة إنما هو من باب قراءة القرآن، و لا يجتمع ذلك مع قصد معاني جملاتها أيضا، ما ذكره المحقق في المعتمد، في مسألة تحريم قول آمين بعد الحمد، من أنّ التأمين الذي يكون معناه: اللهم استجب، يستدعي سبق دعاء، و لا يتحقق الدعاء إلّا مع القصد «٢»، و من المعلوم عدم سبق دعاء مقصود، و بدون القصد يخرج التأمين عن حقيقته فيكون لغوا. هذا و لكن لا يخفى أنّ مثل قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، لا يعقل أن يكون بنفسه من كلمات الله تعالى، لأنّ ضرورة الشرع بل العقل على خلافه، فالواجب أن يكون في أمثال هذه الجمل كلمة «قل» أو «قولوا» مقدّرة، فصحة كونها كلاما له تعالى إنما هو باعتبار كونه مقولا للقول المأمور به، و إلّا فهو بنفسه ممّا لا يعقل أن يكون كلاما له تعالى.

و يؤيد ذلك- أي كون كلمة «قل» أو «قولوا» مقدّرة- ما في بعض التفاسير، كتفسير التبيان لشيخنا الطوسي قدس سرّه، من أنّ كلمة قل يا محمد مقدّرة في أوّل السورة، و في تفسير الطبري حكى ذلك بأسانيد كثيرة عن ابن عباس «٣».

و بالجمله: لا إشكال في تقدير كلمة «قل» أو «قولوا» في أول السورة أو قبل قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ إلى آخر السورة، و السرّ في 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 الجملة، فمعنى ذلك أن نتلفظ بهذه الألفاظ قاصدا بها معانيها المدلول عليها، بأن نجعل هذه الألفاظ بحذاء

(١) كفاية الأصول ١: ٣٦، عنوان: الثاني عشر.

(٢) المعتبر ٢: ١٨٦.

(٣) تفسير التبيان ١: ٣٨، جامع البيان للطبري ١: ٧٦ ح ١١٣، و ص ٧٨ ح ١١٤ و ص ٩٤ ح ١٣٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣٦

تلك المعاني، و حاكية لها و مندكة فيها، نظير استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، بل هو عينه.

و لعل ذلك هو السرّ في حذف كلمة «قل» أو «قولوا»، فإنّه لو كانت هذه اللفظة مذكورة في الجملة لكان من الممكن أن توجد مماثل هذه الكلمات، و نجعل كلّ واحدة منها بحذاء مماثلها من الألفاظ المحكية، من دون نظر إلى المعنى أصلا، و أما مع حذفها، فيما أنّها لا يمكن أن تكون كلامه تعالى، فلا يجوز أن يقصد نفس تلك الألفاظ، لكونها منزلة من الله تعالى، بل لا بدّ أن يتعلّق القصد بنفس معانيها و لو إجمالا.

و بالجمله: فالظاهر جواز قصد المعنى في أمثال هذه الجملات.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين تعرّض في كتاب صلاته لنظير المسألة، و هي مسألة جواز ردّ السلام في الصلاة بقوله سلام عليكم بقصد القرآنية قاصدا به ردّ تحية المسلم تبعا فقال ما ملخصه:

إنّه قد يتخيل هنا إشكال على القائلين بجواز ردّ السلام كذلك، و بيان الاشكال أن قراءة القرآن لا تصدق إلّا إذا صدر الألفاظ من القارئ بعنوان الحكاية عن الألفاظ المنزلة، و ردّ التحية يتوقّف على أن يوجه سلامه إلى المسلم مخاطبا إياه، و المفروض أن قوله سلام عليكم بقصد القرآنية لم يكن خطابا للشخص المسلم، حتى يكون ردّا لتحيته، و ليس هذا من جهة الإشكال في امتناع الجمع بين قصد اللفظ و قصد المعنى في استعمال واحد، فإنّ هذا الإشكال مندفع بإمكان ذلك طولا، بأن يقصد اللفظ و يقصد من اللفظ المقصود، أي المستعمل فيه معناه، بل الإشكال في المقام إنما هو من جهة أنّ اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا الشخص المسلم حتّى يقصد تبعا، و يصير ردّا لتحيته، و دفع الإشكال بأن المتكلّم بسلام عليكم إنما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣٧

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 الحكاية عن السلام الملفوظ، و قصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود «١». انتهى ملخصا.

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 تبعا، و ما دفع به الإشكال إنما يدلّ على كون قصد المعنى في طول قصد اللفظ و تبعا له، فهو إنما يصلح للجواب عن إشكال امتناع اجتماع القصدين لا عن الإشكال الذي هو المهم في المقام.

ثمّ إنّ تنظيره بمسألة الكتابة لا يخلو عن تأمّل و نظر، لأنّ النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعة للمعاني

بحيث لو أراد الإنسان أن يعرف معنى كلمة منقوشة، يكون ذلك متوقفاً أولاً على تطبيق تلك الكلمة المنقوشة على ملفوظها، و ثانياً على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، فإذا أراد أن يعرف معنى كلمة الصعيد المنقوشة في القرآن، يتوقف 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 الدلالة على معانيها، لا- أنها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها. فالشخص الذي يكتب إلى صديقه:

السلام عليكم، إنما يقصد السلام عليه بهذه الجملة المكتوبة، لأجل بعد مكانهما و عدم إمكان المخاطبة بالألفاظ، لا أنه يجعل الجملة المكتوبة بحذاء ملفوظها، و يقصد من الملفوظ السلام عليه، لأنه لا يكون هنا ملفوظ نوعاً حتى يجعلها

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٢٩٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣٨

بحذائه، فقياس المقام على مسألة الكتابة قياس مع الفارق، و حينئذ لا دليل على جواز رد التحية بقراءة آية من القرآن. نعم، قد يقال بأن قراءة آية مناسبة لرد التحية بمجرد صدور السلام من المخاطب، ينتزع منها عنوان رد التحية، و إن لم يكن قاصداً له، نظراً إلى أن ذلك مشعر بكون المصلي قاصداً لردّها، لو لم يكن مانع في البين، و هو الاشتغال بالصلاة. هذا، و لكن الظاهر أن مجرد هذا المعنى لا يصحح انتزاع عنوان الردّ، ما لم يكن من قصده فعلاً تحقق ذلك العنوان باللفظ الصادر منه، و المفروض أن قراءة القرآن لا تجتمع مع تعلق القصد بذلك العنوان.

نعم يمكن أن يتحقق ذلك بحيث لا ينافي الصلاة، 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 سلامة المخاطب، أو أراد به أن يسلمه الله، و لكن لا على سبيل الدعاء و السؤال منه تعالى حتى يصدق عنوان الدعاء، فالمسألة محل إشكال، و سيأتي تفصيلها في محلّها إن شاء الله تعالى.

و لنرجع إلى ما كنا فيه و نقول: إنه لا منافاة بين قصد المعنى في مثل قوله:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ وَ بَيْنَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، لما عرفت من أن هذه الآية و الجمل التي بعدها و كذا نظائرها، إنما كان الغرض من إنزالها أن يقصد العباد معانيها المشتملة عليها في مقام تحميد الله، و تسيححه، و طلب الحاجة منه، لقصور عقولهم عن أنه يحمد الله تعالى بما ذا، و بأية كيفية، و أنه أي شيء ينبغي أن يسأل منه، فأمره تعالى بقول تلك الجمل إنما هو لأجل إفادة أنه ينبغي أن يحمد بمثل الحمد لله رب العالمين، و يسأل عنه بما يتضمّنه قول: اهدنا الصراط المستقيم، فلا منافاة بين قصد المعنى، و بين قراءة مثل هذه الألفاظ الصادرة من الله تعالى أصلاً.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٣٩

و يؤيد ذلك- أي جواز إرادة المعنى- ما ورد في بعض الأخبار مما مضمونه، أنه قال الله تبارك و تعالى: «قسمت الصلاة بيني و بين عبدى، فمن أول السورة إلى جملة إياك نعبد إنما هو لي، و جملة إياك نعبد و إياك نستعين إنما هو بيني و بين عبدى، و الباقي إنما هو لعبدى» (١) و دلالة على جواز قصد المعنى في الصلاة أوضح من أن يخفى.

و لبعض الأعلام هنا كلام في بيان عدم التنافي بين قصد المفاهيم التي تضمنها القرآن، و بين قصد الحكاية و نقل كلام الله تعالى، لا بأس بنقله فنقول ما ملخصه:

إن تحقق مفهوم الحكاية و النقل لا يتوقف على تعلق القصد بنفس هذا العنوان، من حيث هو على سبيل الاستقلال، كي ينافي ذلك تعلق قصد استقلاله بالنسب الحكمية الواقعة بين أبعاض المقروءة، إذ القارئ قد لا يرى في قراءته إلا كون صدور المقروء من قائله طريقاً لإثبات تلك النسب، فيقصد بقراءته إيقاع تلك النسب بهذا الطريق، فمن يقرأ عبارة الكتاب قد يقصد بقراءته نسبة لفظه إلى

مصنّفه، وقد يقصد بذلك تفهيم المطالب المدونة فيه، كما هو الغالب في تلاوة كتاب الأخلاق و الرسائل العمليّة للعوام، و قراءة الإنسان مصنّفاته في مقام الإفادة، ففي هذه الصورة أيضا يصدق عليه اسم قراءة ذلك الكتاب، إذ لا معنى لقراءته إلّا حكاية النقوش المدونة فيه باللفظ، و هي حاصله في الفرض، غاية الأمر أنّ عنوان الحكاية غير ملحوظ من حيث هو على سبيل الاستقلال (٢). انتهى.

و لا يخفى أنّ معنى الحكاية في المقام إنما هو مجرد التلفظ بكلام الغير قاصدا به ذلك، و بعبارة أخرى، جعل القارئ لفظه بحذاء لفظ آخر و فانيا فيه، لإلغاء خصوصية صدوره منه، و صدور المحكي من قائله، و هذا بخلاف الحكاية للغير،

(١) سنن ابن ماجه ٢: ١٢٤٣ ح ٣٧٨٤.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٤٠٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤٠

مضافا إلى أنّ فيها أيضا لا يكون اللفظ مستعملا في المعاني في قبال الألفاظ المحكيّة، بل يجعل ألفاظه بحذاء نفس الألفاظ المحكيّة 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.

المسألة الثالثة: القران بين السورتين

المعروف بين قدماء أصحاب الإمامية رضوان الله عليهم حرمة القران بين السورتين، و كون ذلك مفسدا للصلاة (١)، و المشهور بين المتأخرين هي الكراهة (٢)، و هي التي يقتضيها الجمع بين الأخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب، لأنّ بعضها ظاهر في التحريم، كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر» (٣) و صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة؟ قال: «لا لكل ركعة سورة» (٤) و موثقة زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة؟ فقال: «إن لكل سورة حقا فأعطاها حقا من الركوع و السجود»، قلت:

(١) الفقيه ١: ٢٠٠، الهداية: ١٣٤، النهاية: ٧٥-٧٦، الانتصار: ١٤٦، المسائل المصرية (رسائل المرتضى) ١:

٢٢٠، الكافي في الفقه: ١١٨، المبسوط ١: ١٠٧، الخلاف ١: ٣٣٦، التحرير ١: ٣٩، القواعد ١: ٢٧٣، مختلف الشيعة ٢: ١٥١.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٧٢، جامع المقاصد ٢: ٢٤٨، الذكري ٣: ٣١٢، الدروس ١: ١٧٣، جواهر الكلام ٩: ٣٥٤، كشف اللثام ٤: ١٣.

(٣) الكافي ٣: ٣١٤ ح ١٢، التهذيب ٢: ٦٩ ح ٢٥٣، الاستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٦٧، الوسائل ٦: ٤٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٤، الاستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٦٨، الوسائل ٦: ٤٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤١

فيقطع السورة؟ فقال: «لا بأس» (١) و غيرها ممّا ظاهره التحريم.

و بعضها صريح في الجواز، كصحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القران بين السورتين في المكتوبة و النافلة؟ قال: «لا بأس» (٢) و ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر، نقلا من كتاب حرير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تقرن بين السورتين في الفريضة في ركعة، فإنّه أفضل» (٣)، و غيرها من الأخبار الصريحة في نفي البأس، و الجمع يقتضى الحمل على الكراهة.

و دعوى وجوب حمل الطائفة الثانية على التقيّة، لكونها موافقة للعامّة القائلين بالجواز و عدم الحرمة.

مندفعة بأن مجرد موافقة الخبر لهم لا يوجب الحمل عليها، و الجمع العرفي مقدم على المرجحات، لخروج الخبرين معه عن موضوع المتعارضين كما لا يخفى، و لكن كراهية القرآن إنما تختص بالفريضة دون النافلة، لصراحة بعض الأخبار في ذلك. ثم إن الآتي بالسورة الثانية قد يقصد بها مجرد قراءة القرآن المستحبة، في جميع أحوال الصلاة، و قد يقصد بها جعلها جزء مستقلا للصلاة، كالصورة الأولى، و قد يقصد بها جعلها مع السورة الأولى جزء لها. لا ريب في خروج الصورة الأولى عن مورد النزاع، كما أن الظاهر خروج الصورة الثانية أيضا. لأن الظاهر أن الإتيان به في النافلة الذي يكون مثله محرّما أو مكروها إذا وقع في الفريضة إنما هو على نحو الصورة الأخيرة، و حينئذ فيرجع كراهية القرآن

(١) التهذيب: ٢: ٧٣ ح ٢٦٨، الوسائل: ٦: ٥٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٨ ح ٣.

(٢) التهذيب: ٢- ٢٩٦ ح ١١٩٢، الاستبصار: ١: ٣١٧ ح ١١٨١، الوسائل: ٦: ٥٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٨ ح ٩.

(٣) السرائر: ٣: ٥٨٦، الوسائل: ٦: ٥٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٨ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤٢

إلى أن المصلّي لو جعل وظيفته في الصلاة وجوب الإتيان بالسورة المتحقّق بأول سورة قرأها، أولى من أن يجعل وظيفته وجوب قراءة القرآن المتحققة بسورة و أزيد، و لا تكون الزائدة على الواحدة فردا آخر من القراءة، لأنها عنوان تقبل الزيادة و النقيصة، فما دام كونه مشغولا بها و لم يعرض عنها يصدق أنه قار كما لا يخفى.

المسألة الرابعة: عدم جواز قراءة سور العزائم في الفريضة

إشارة

ذهب علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم إلى أن السور التي تكون فيها آية السجدة الواجبة أربع سور «١»، خلافا لأبي حنيفة القائل بوجوب جميع سجّدات القرآن، و الشافعي القائل باستحباب الجميع «٢»، و المشهور بل المجمع عليه بين قدماء أصحابنا أيضا عدم جواز قراءة شيء منها في الصلاة «٣»، خلافا للإسكافي «٤»، و لكن لا يخفى أن عبارته غير صريحة في ذلك.

و مستندهم الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٢، ص: ١٤٢

(١) الهداية: ١٣٤، الانتصار: ١٤٥، الخلاف: ١: ٤٢٦ مسألة ١٧٤، الغنية: ٧٨، الكافي في الفقه: ١١٨، السرائر: ١:

٢١٧، المعبر: ٢: ١٧٥، تذكرة الفقهاء: ٣: ١٤٦ مسألة ٢٣١، مفتاح الكرامة: ٢: ٣٥٦، الحدائق: ٨: ١٥٢، مستند الشيعة: ٥: ١٠٠-٣١٠، جواهر الكلام: ٩: ٣٤٣.

(٢) المجموع: ٤: ٦٢، المغنى لابن قدامة: ١: ٦١٦-٦١٧.

(٣) الهداية: ١٣٤، الانتصار: ١٤٥، الخلاف ١: ٤٢٦ مسألة ١٧٤، الغنية: ٧٨، الكافي في الفقه: ١١٨، السرائر ١:

٢١٧، المعبر ٢: ١٧٥، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٦ مسألة ٢٣١، مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٦، الحقائق ٨: ١٥٢، مستند الشيعة ٥: ١٠٠-٣١٠، جواهر الكلام ٩: ٣٤٣.

(٤) حكاها عنه في المعبر ٢: ١٧٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤٣

فإن السجود زيادة في المكتوبة» (١).

ومنها: خبر سماعة قال: «من قرأ قرأ باسم ربك فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحة 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 أن مورد الصدر هي النافلة و قوله عليه السلام: «و إن ابتليت بها»، لا ينافي حرمة قراءة اقرأ في الفريضة، نظرا إلى أن مورد الجماعة هي الفريضة، و ذلك لأن المراد بالإمام هو الإمام المخالف كما هو ظاهر، فلا بأس في حمله على ما إذا اقتدى في النافلة به تقياً.

ومنها: خبر عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام، عن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم، فقال: «إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها و إن أحب أن يرجع فيقرأ سورة غيرها و يدع التي فيها السجدة فيرجع إلى غيرها». و عن الرجل يصلّي مع قوم لا يقتدى بهم فيصلّي لنفسه و ربما قرؤوا آية من العزيمة فلا يسجدون فيها فكيف يصنع؟ قال: «لا يسجد» (٣).

و ظاهر الرواية جواز التبعض و القران، و قد عرفت أن الأول مخالف لفتوى الأصحاب، فتكون الرواية شاذة غير معمول بها.

ومنها: خبر علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى عليه السلام عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة «النجم» أ يركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ غيرها؟ قال: «يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب و يركع و ذلك زيادة في الفريضة و لا يعود يقرأ في الفريضة»

(١) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٦، التهذيب ٢: ٩٦ ح ٣٦١، الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٤، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩١، الوسائل ٦: ١٠٢ و ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٧ ح ٢ و ب ٤٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٧٧، الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٣ و ص ١٠٣ ب ٣٨ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤٤

بسجدة» (١). و لا يخفى التهافت و المناقضة بين صدر الرواية الدال على جواز قراءة «سورة النجم» في الفريضة، و ذيلها الدال على أن ذلك زيادة فيها، و على النهي عن العود إلى مثلها، فالعمدة في المقام هي رواية زرارة، و لا بد من التكلم في مدلولها. فنقول: يجرى في معناها احتمالات كثيرة:

١- أن يكون النهي عن القراءة فيها إرشادا إلى مانعية قراءة شيء من العزائم للصلاة، بمعنى أنه لا يترتب الأثر المترقب من الصلاة عليها مع قراءة شيء من العزائم فيها، نظير سائر النواهي التي تتعلق بإيجاد شيء في الأمور به، كالنهي عن التكلم في الصلاة و نظائره، و لازم هذا الاحتمال بطلان الصلاة بمجرد قراءة سورة منها.

٢- أن يكون النهي دالاً على أن وظيفة المصلّي - أي وجوب قراءة سورة من القرآن - بعد قراءة الفاتحة، و قبل الركوع لا يتحقق بقراءة شيء من العزائم بعد الفاتحة، بل أداؤها إنما يتوقف على قراءة سورة من القرآن، غير سور العزائم، و لازم هذا الاحتمال صحة الصلاة لو جمع بينها و بين سورة أخرى، لأداء وظيفته بقراءة سورة أخرى، إلا أن يستشكل في ذلك من جهة القران بين السورتين، كما أن البطلان فيما لو اقتصر على قراءة شيء من سور العزائم، يكون مستندا إلى فقد بعض الأجزاء الواجبة كما هو واضح.

٣- أن يكون النهي إرشادا إلى أنه لو قرأ المصلّي شيئا منها، ليقع في محذور مخالفة أحد التكليفين المتراحمين، لأنه إما أن يسجد بعد

قراءة آية السجدة، و إنما أن لا يسجد، فعلى الأول يقع في محذور مخالفة حرمة قطع الصلاة و إبطالها، لأن السجود زيادة مبطله، و على الثاني يقع في محذور مخالفة وجوب السجدة عند قراءة

(١) قرب الإسناد: ١٧٢ ح ٧٦٢، مسائل علي بن جعفر: ١٨٥ ح ٣٦٦، الوسائل ٦: ١٠٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤٥

آيتها، و هذا لا- فرق فيه بين أن يكون التكليفان مختلفين من حيث الأهمية، أو متساويين، لأن المكلف يقع نفسه اختيارا في مخالفة أحدهما، و يتلى نفسه بهما.

٤- أن يكون ذلك أي الابتلاء بالتكليفين المتزامنين، و الوقوع في مخالفة أحدهما حكمه لتعلق النهي التحريمي بنفس قراءة شيء منها.

٥- أن يكون النهي عن القراءة باعتبار السجود الذي يعدّ بنظر العرف جزء للسورة، أو باعتبار كونه لازما شرعيا لقراءة آية السجدة، فيصير معنى الرواية إنه لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، لأنها موجبة للسجدة شرعا، و السجود زيادة في الفريضة، و الزيادة العمدية مبطله لها، فتكون المقدمة الأولى و الأخيرة مطوّبتين في الرواية.

هذا، و لا يخفى أن الاحتمالين الأولين لا يناسب شيء منهما، مع التعليل الوارد في الرواية كما هو ظاهر، و أما الاحتمال الثالث و الرابع فهما أيضا خلاف ظاهر الرواية، لأنّ غرضها أنه لا تنطبق طبيعة الصلاة المأمور بها التي يجب على كلّ مكلف الإتيان بها، و امتثال أمرها بإيجادها في الخارج، على الصلاة التي قرأ فيها شيء من العزائم، فلا- يتحقّق الامتثال الموجب لسقوط الأمر، بإتيان الصلاة المشتملة على قراءة شيء منها، و لا تعرّض في الرواية لحرمة قطع الصلاة و إبطالها المتوجهة إلى المكلف بعد الشروع فيها. و بالجملة: هنا تكليفان:

أحدهما: الأمر بطبيعة الصلاة و وجوبها.

و ثانيهما: وجوب الإتمام بعد الشروع و حرمة القطع و الإبطال. و لا ارتباط لأحدهما بالآخر، لأنّ المكلف قد يقع في محذور مخالفة الثاني دون الأول، كما إذا قطع صلاته عمدا ثمّ شرع في صلاة أخرى و أتمّها، فإنّه امتثل الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، و خالف الأمر بالإتمام، و النهي عن الإبطال.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤٦

و من المعلوم أنّ الرواية ناظرة إلى الأمر الأول و أنّه لا يسقط بالإتيان بالصلاة المشتملة على سورة العزيمة، و لا تعرّض لها إلى الأمر الثاني أصلا.

و أما الاحتمال الأخير فشقه الأول الراجع إلى أنّ النهي إنما هو باعتبار السجود الذي يكون بنظر العرف جزء، فهو أيضا خلاف الظاهر، لأنّ العرف لا يفرق بين السجود الواجبة و المندوبة من هذه الجهة أصلا، فالتعبير بالعزائم الدالّ على أنّ وجوب السجود له مدخلة في الحكم ينفي ذلك، فينحصر المراد من الرواية في الشقّ الأخير الراجع إلى أنّ النهي إنما هو باعتبار وجوب السجود الذي يكون لازما شرعيا لقراءة آية السجدة التي تشتمل عليها السورة.

و لا- يخفى أنّ الرواية بناء على هذا أيضا لا تكون ناظرة إلى أنّ السجود زيادة، و الزيادة مبطله، و الإبطال حرام شرعا، بل المقصود منها بطلان الصلاة بسبب السجود، فلا تصلح للامتثال، لعدم انطباق طبيعة الصلاة المأمور بها عليها مع زيادة السجدة، فتكون ناظرة إلى الأمر المتعلّق بالطبيعة، لا الأمر بالإتمام و النهي عن القطع، و حرمة الإبطال بعد الشروع فيها.

ثمّ إنه بناء على هذا الاحتمال الذي هو ظاهر الرواية، يمكن أن يكون النهي عن قراءة سورة العزيمة إرشادا إلى أنّها موجبة للسجود المفسد للصلاة، لكونها زيادة عمدية، و عليه فلا تكون نفس قراءة السورة من حيث هي محرمة أصلا، فلو قرأ شيئا من العزائم و نسي

السجدة، أو تركها عصيانا، لا يكون ذلك مضرًا بصحة صلاته أصلا، لأنَّ المفروض أنَّ السجدة الموجبة للبطلان لم يتحقق منه، و قراءة السورة بنفسها لم تكن محرمة حتى تؤثر في البطلان.

غاية الأمر استحقاؤه للعقوبة، من حيث مخالفته لوجوب السجود عند قراءة آية السجدة، وهذا لا ارتباط له ببطلان الصلاة أصلا كما هو ظاهر، ويمكن أن يكون النهي عن قراءة السورة نهيا تحريميا، ويكون الوجه فيه كونها موجبة

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤٧

للسجود شرعا، وهو زيادة مبطل.

ويظهر هذا من بعض الأعاظم من المعاصرين في كتاب صلاته، وفرع عليه أنه يستفاد من الرواية حرمة كل ما يوجب السجود مثل الاستماع بل السماع، إذا كان قادرا على محافظة سمعه، من أن يقرعه صوت من يقرأ آية السجدة. نعم من سمع قهرا، أو قرأ سهوا، لم يرتكب المحرم، وإن كانا أيضا موجبين لوجوب السجود.

ثم قال ما ملخصه: إنه يتفرع على ذلك أن غير القراءة العمدية لا يكون مبطلا للصلاة، ما لم يسجد به، سواء كان محرما كالاستماع أم لا، كالسماع غير الاختياري، وأما قراءة العزيمة عمدا فهي مبطل، لأنَّ الكلام المحرم في الصلاة وإن كان ذاتا من الأذكار، أو الأجزاء يوجب بطانها، لكونه ماحيا لصورتها عند المتشرع، مضافا إلى دعوى الإجماع على ذلك، وأما الموجبات الأخر غير القراءة، أو القراءة غير المحرمة، فلا تبطل الصلاة، نعم لو سجد بعدها تبطل بالزيادة العمدية، لا بتلك الموجبات «١». انتهى.

ولا يخفى أن ما ذكره مبني على أن يكون النهي عن قراءة شيء من سور العزائم، نهيا تحريميا دالاً على حرمة نفس قراءة السورة، و الظاهر خلاف ذلك، لأنَّ النواهي المتعلقة بكيفيات العبادات إرشادات غالبا إلى فسادها، مع تلك الكيفية المنهى عنها، وأنه لا يترتب الأثر المترقب من العبادة عليها مع هذه الكيفية.

وحينئذ فالنهي في المقام أيضا للإرشاد إلى فساد العبادة المشتملة على متعلق النهي، غاية الأمر إنه لو لم تكن الرواية مشتملة على التعليل المذكور، لقلنا ببطلان

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ١٦٤-١٦٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤٨

الصلاة بمجرد القراءة، من دون توقف على السجود عقيب آية السجدة، إلا أنَّ تعليل النهي عن القراءة بإيجابها للسجود الذي هو زيادة مبطل، أو جب صرف النهي عنها إلى ما هو لازمها شرعا، وهو السجود، فيصير مدلول الرواية إنه لا تسجد في الصلاة، فإنَّ السجود زيادة وهي مبطل.

ودعوى إنه يمكن أن يكون النهي إرشادا إلى مانعية متعلقه، وهو نفس القراءة، والوجه في مانعيتها هو كونها موجبة للسجود المبطل للصلاة.

مندفعة بأنَّ إمكان ذلك وإن كان غير قابل للمناقشة، إلا أنَّ ظهور الرواية في خلافها يطردها، لأنَّ ظاهرها أن وصف المبطلية إنما يتصف به ما يكون زيادة في الصلاة، و موصوف الزيادة هو خصوص السجدة، و بعبارة أخرى ظاهرها أن الإبطال إنما يجيء من قبل السجود خاصة كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا ينبغي الارتباب في أن مدلول الرواية هو الإرشاد إلى مانعية السجدة التي تكون لازما شرعيا لقراءة آية السجدة، و حينئذ فلو قرأ سورة من سور العزائم، و ترك السجدة عصيانا أو نسيانا، لا يكون ذلك موجبا لبطلان الصلاة أصلا، لعدم حرمة نفس القراءة، و عدم تحقق السجدة المبطل كما هو المفروض، فلا وجه للقول بالبطلان كما عرفت في كلام بعض المعاصرين، مضافا إلى أن بطلان الصلاة بمطلق الكلام المحرم ممّا لا دليل عليه، لأنَّ أدلة مبطلية الكلام إنما تختص بكلام الآدمي، كما سيحییء إن شاء الله تعالى.

و كذا دعوى كونه ماحيا لصورة الصلاة عند المتشرعة، مندفعه بمنع ذلك، إذ المراد بالماحي ما يوجب خروجها عن الكيفية التي هي كيفة الصلاة بنظرهم، من القيام مستقبل القبلة في مقابل المولى خاضعا خاشعا، و من المعلوم أن قراءة القرآن لا تنافي هذه الكيفية أصلا. و كذا دعوى كونها مبطله، لأنها فعل كثير، يدفعها أن المراد بالفعل الكثير ما يكون خارجا عن الصلاة، و المفروض وقوع القراءة

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٤٩

جزء لها.

و الذى يسهل الخطب ما عرفت من عدم كون القراءة بنفسها محرمة أصلا فالاستناد فى بطلان الصلاة إلى حرمة القراءة ممّا لا وجه له. نعم ربما يتمسك للقول ببطلان الصلاة بمجرد قراءة آية السجدة و إن لم يسجد، بأن الأمر بإيجاد السجدة المنافية للصلاة مرجعه إلى الأمر بإبطال الصلاة بفعل المنافى، و لا يجتمع معه الأمر بالمضى، و الإتمام الذى يعتبر فى صحة العبادة، و أجاب عنه المحقق المتقدم فى كتاب صلاته:

قلت: أولا: لا يبعد عدم وجوب السجدة فعلا عقيب وجود الموجب فورا، و يكون المراد من قوله عليه السلام فى رواية زرارة: «فإن السجود زيادة فى المكتوبة»، أن القراءة توجب السجود ذاتا، فإن فعلته بطلت الصلاة و إن تركته و أتممت الصلاة أخلت بحقها من التعجيل، و لذلك لا يجوز فعل موجبها، فورود المحذور فى طرف السجود تركا و فعلا صار سببا للنهي، لا أن فعل الموجب حرام، لكونه سببا لإبطال الصلاة.

و ثانيا: لا يعقل أن مجرد الأمر بإبطال الصلاة بالسجدة، يكون موجبا لبطلانها، إلا من جهة اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص، أو من جهة اقتضائه عدم الأمر بالضد، مع احتياج صحة العبادة إلى الأمر، و قد حقق فى الأصول عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و كذلك عدم احتياج العبادة إلى الأمر الفعلى، بل يكفى رجحانها ذاتا، و على تقدير الاحتياج إلى الأمر، لا مانع من الأمر بالضد مرتبا على ترك ضده الآخر، كما بينا ذلك فى الأصول (١). انتهى كلامه.

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائرى: ١٦٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥٠

و استشكل فى المصباح على إثبات الصحة بطريق الترتب، بأن ذلك لا يجدى فى الحكم بصحة صلاته، على تقدير ترك السجدة، 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 الصلاة، بل أوجب نقضها بهذا الشىء، فيخصيص بهذه الأخبار عموم ما دل 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 إن العقل لا يستقل بعدم مطلوبة غير الأهم، إلا على تقدير عدم القدرة عليه، من حيث اشتغاله بضده الأهم لا مطلقا، بخلاف ما لو كان التخصيص مستفادا من دليل لفظى، كما فى المقام، فليتأمل (١). انتهى كلامه رفع مقامه.

و التحقيق إنه لو قلنا بحرمة المضى و الإتمام، نظرا إلى اقتضاء الأمر بالإبطال لذلك، و قلنا باحتياج العبادة إلى الأمر أيضا، و لكن مع ذلك لا مجال للحكم ببطلان الصلاة، لما عرفت من أن هنا أمرين: أحدهما: الأمر بطبيعة الصلاة، و الآخر: الأمر بالمضى و الإتمام، و هذا الأمر يتوجه إلى المكلف، بعد الشروع فى الصلاة و الدخول فيها، و المعتبر فى صحة العبادة على تقدير القول به إنما هو الأمر الأول لا الثانى، و الساقط بسبب الأمر بالإبطال هو الثانى لا الأول، لوضوح أنه لو أبطل صلاته بالسجدة أيضا يجب عليه الإتيان بالصلاة ثانيا.

فما يعتبر في الصحة لا يسقط بالأمر بالإبطال، و ما يسقط به لا يعتبر في الصحة، لظهور أن معنى صحة العبادة كونها موافقة لأمرها المتعلق بها، مع ما يعتبر

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٩٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥١

فيها جزء أو شرطاً، و بعبارة أخرى أن تكون موافقة للأمر الذي يكون متوجّهاً إلى المكلف قبل الشروع في العمل، و يكون هو الباعث له عليه، و من الواضح أن هذا الأمر هو الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة، لا الأمر بالإتمام، لأنه يتوجه إلى المكلف بعد شروعه فيها، فالأقوى صحة الصلاة مع قراءة شيء من العزائم، فيما لو لم يسجد عقيب آية السجدة، غاية الأمر استحقاقه للعقوبة مع ترك السجدة عمداً من جهة مخالفة تكليف وجوبى مستقل، و هو وجوب السجدة بعد قراءة آيتها.

قراءة العزيمة سهواً

لو قرأ العزيمة سهواً، فالظاهر أنه لا خلاف في صحة الصلاة «١»، و إنما اختلفوا على أقوال أربعة:

الأول: القول بوجوب تأخير السجود إلى بعد الفراغ منها.

الثاني: القول بوجوب الإيماء بدلاً عن السجود.

الثالث: القول بوجوب الجمع بين الإيماء في الصلاة و السجود بعدها.

الرابع: القول بوجوب السجود في الأثناء، كما عن كاشف الغطاء «٢».

و ليعلم أنه لم يظهر من أحد من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم - على ما تتبعنا - التعرض للمسألة أصلاً، فليست المسألة من المسائل الأصلية المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، كما هو شأن المسائل المذكورة في أكثر كتب القدماء، فدعوى الإجماع في المسألة مما لا تسمع، و كذا رمى بعض الأقوال بالشذوذ، فإن موردها هي تلك المسائل، لا المسائل التفريعية، كما عرفت ذلك مراراً.

(١) السرائر ١: ٢٢١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٧، مستند الشيعة ٥: ١٠٣، جواهر الكلام ٩: ٣٤٨، كشف اللثام ٤: ٤١، مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٨،

الحدائق ٨: ١٥٨ و ١٥٩، الذكري ٣: ٣٢٤، جامع المقاصد ٢: ٢٤٣.

(٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥٢

نعم قد تعرض للمسألة الحلّي في السرائر، و من تأخر عنه كالمحقق و العلامة و الشهيد قدس الله أسرارهم «١».

قال في السرائر: فإن كان قراءته لها ناسياً، لا على طريق التعمد، فالواجب عليه المضى في صلاته، فإذا سلم قضى السجود و لا شيء عليه، لأنه ما تعمّد بطلان صلاته، فاختلف الحال بين العمد و النسيان «٢»، انتهى.

أقول: لا يخفى أن القول المحكي عن كاشف الغطاء مبني على عدم كون السجود زيادة مبطله، مع أنه خلاف ما هو ظاهر رواية زرارة «٣» المتقدمة بل صريحها، لأن مفادها أن السجود زيادة تخلّ بالصلاة، نعم ربما يستشعر من بعض الأخبار خلافه، مثل رواية سماعة المتقدمة المشتملة على قوله عليه السلام:

«إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء و الركوع» «٤».

و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام:

اقرأ باسم ربك الذى خلق أو شيئاً من العزائم و فرغ من قراءته و لم يسجد فأوم إيماء و الحائض تسجد إذا سمعت السجدة» (٥).
فإنهما يشعران بأنه لو سجد الإمام فعليه أن يسجد، و لا تبطل صلاته، غاية الأمر أن المانع من سجوده هو عدم سجود الإمام.
و لكن لا يخفى أن المراد بهما كما فى المصباح «٦» بيان الحكم عند ابتلائه بالصلاة،

(١) شرائع الإسلام: ١- ٧٢، تذكرة الفقهاء: ٢- ١٤٦ مسألة ٢٣١، الذكرى ٣: ٣٢٤، مسالك الافهام ١: ٢٠٦.

(٢) السرائر ١: ٢١٨.

(٣) الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٤٠ ح ١.

(٤) الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٤٠ ح ٢.

(٥) الكافى ٣: ٣١٨ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٩١ ح ١١٦٨، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٢، الوسائل ٦: ١٠٣. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣٨ ح ١.

(٦) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٩٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥٣

مع من يأتّم به تقيّة، فلا- مانع من الالتزام بوجوب السجود لو سجد الإمام فى موردهما من باب المماشاء، و لا يفهم من ذلك جوازه اختياراً، فهذا القول ممّا لا يمكن الالتزام به.

و أمّا القول الثالث: فهو مبنيّ على عدم استفادة الحكم من الدليل الاجتهادى، و وجوب الرجوع إلى القاعدة التى تقتضى الاشتغال هنا، لأنّ التكليف مردّد بين مراعاة الفورية و الانتقال إلى الإيماء، لأنّ السجود مبطل، و بين مراعاة الأصل، و هو السجود و عدم الانتقال إلى بدله، و الإخلال بالفورية.

و أمّا القول الأول: فمستنده استصحاب وجوب المضىّ فى الصلاة، و حرمة قطعها، أو أصالة براءة الذمّة عن وجوب السجدة فوراً، عقيب قراءة آيتها، و لا مجال لهذا القول، لو ثبت بدليّة الإيماء عن السجدة.

و أمّا القول الثانى: فمستنده ما رواه على بن جعفر فى كتابه عن أخيه عليه السلام قال:

سألته عن الرجل يكون فى صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة، كيف يصنع؟ قال:

«يومئ برأسه». قال: و سألته عن الرجل يكون فى صلاته فيقرأ آخر السجدة؟

فقال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثمّ يقوم فيتّم صلاته إلّا أن يكون فى فريضة فيومئ برأسه إيماء» (١).

و دلالتها على هذا القول ممّا لا ريب فيها.

و دعوى بطلان الفريضة بالإيماء أيضاً لمساواة البدل للمبدّل فى كونه زيادة فى الفريضة كما ربما حكى عن منظومة العلامة الطباطبائى (٢).

مدفوعة بأنّ الأمر بالبدل إنما هو للفرار عن حكم مبدله، مضافاً إلى أنّ ظاهر الرواية أنّه يومئ فيتّم صلاته كما أنّها ظاهرة فى وجوب مراعاة الفورية، و فى بدليّة

(١) مسائل على بن جعفر: ١٧٢، ١٧٣ ح ٣٠٠ و ٣٠٣، الوسائل ٦: ٢٤٣. أبواب قراءة القرآن ب ٤٣ ح ٣ و ٤.

(٢) الدرّة النجفية: ١٣٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥٤

الإيماء عن السجود، فالرواية من حيث الدلالة تامّة، لا مجال للمناقشة فيها أصلاً.

و أما من حيث الحجية و الاعتبار، فيمكن الخدشة فيها من حيث إنه لم يحرز سماع كتاب علي بن جعفر منه، أو قراءته عليه، و إن كان يمكن دفعها برواية الشيخ و جماعة عنه بواسطة موسى بن القاسم، أو أبي قتادة، أو عمر كى بن علي البوفكى، إلا أنه لم يحرز كون النسخة التي بيد المتأخرين مطابقة لنسخة الأصل، و كيف كان فلو لم نقل باعتبار الرواية، فلا دليل على بديلة الإيماء عن السجود. و توهم دلالة روايتي سماعه و أبي بصير المتقدمين «١» على ذلك، يدفع بأن بدلته في موردهما لا توجب ثبوت البديلة في المقام، لأن السجود في موردهما خلاف التقية كما لا يخفى، فيدور الأمر بين مراعاة فورية و جوب السجود و إبطال الصلاة، و بين تأخيره إلى الفراغ و إتمام الصلاة.

و قد يقال: بانصراف أدلة و جوب السجود فوراً، عن مثل المقام الذي يوجب بطلان الصلاة، و لكنه مردود بدلالة رواية زرارة المتقدمة على عدم الانصراف، إذ معه لا يبقى وجه لتعليل النهى عن القراءة بأن السجود زيادة في المكتوبة، إذ ظاهره استلزام قراءة آية السجدة، لوجوبها فوراً، كما هو ظاهر، فيدور الأمر بين التكيلفين المتزاحمين: و جوب السجود فوراً، و حرمة إبطال الصلاة. و قد يقال: بأهمية التكيلف بالسجود، بمقتضى رواية زرارة، إذ التعليل باستلزام قراءة آية السجدة لها ظاهر في الأهمية، و إلا لما كان يستلزم ذلك، و لكنه لا يخفى أن التعليل إنما هو بلحاظ أن قراءة السورة تستلزم لمخالفة أحد التكيلفين المتزاحمين، و لا ينافى ذلك أهمية الآخر أو مساواته أصلاً، و القاعدة في مثله تقتضى التخيير، فيتخير في المقام بين السجود و الإبطال، و بين المضى و تأخير السجود إلى الفراغ.

(١) الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٢ و ص ١٠٣ ب ٣٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥٥

نعم استصحاب بقاء حرمة الإبطال الثابتة قبل الشروع في السورة، ربما يوجب ترجيح التكيلف بوجوب المضى، و هذا هو المراد من الأصل الذي استند إليه العلامة الطباطبائي في منظومته حيث قال:

و الأصل بالتأخير فيه يقضى إذ منع البدار حقّ الفرض «١»

بقي في المقام ذكر بعض الأخبار التي يستفاد منها جواز قراءة سورة السجدة في الصلاة.

منها: حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة؟ قال: «يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع و يسجد» «٢».

و منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع و يسجد؟ قال: «يسجد إذا ذكر، إذا كانت من العزائم» «٣».

و منها: خبر وهب بن وهب عن أبي عبد الله، عن عليّ عليهما السلام قال: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها» «٤». إلى غير ذلك مما ظاهره الجواز، و مقتضى الجمع بين هذه الروايات، و بين الأخبار المتقدمة التي ورد فيها النهى عن قراءتها في الفريضة دون النافلة، حمل هذه الأخبار على النافلة، مضافاً إلى أنها ليست مسوقة لبيان أصل الجواز، حتى يستفاد منها الإطلاق، بل كلها مسوقة لبيان حكم آخر، فلا يجوز التمسك بها لإثبات الجواز في الفرائض كما هو ظاهر.

(١) الدرّة النجفية: ١٣٨.

(٢) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٩١ ح ١١٦٧، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٨٩، الوسائل ٦: ١٠٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٧ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٦، السرائر ٣: ٥٥٨، الوسائل ٦: ١٠٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٩ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٣، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٩٠، الوسائل ٦: ١٠٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٧ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥٦

المسألة الخامسة: عدم جواز قراءة سورة يفوت الوقت إن قرأها

المعروف بين الأصحاب إنّه لا يجوز أن يقرأ من السور ما يفوت الوقت بقراءته «١»، و استدلل له برواية سيف بن عميرة 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 عميرة 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 الرواية، هو وقت الفضيلة، ضرورة أن وقت الإجزاء أوسع من قراءة شيء من «أل حم»، لأن أطولها هي «حم تنزيل»، والوقت أوسع منه كما هو واضح، فلا بد من حمل النهي على الكراهة، ولكنه أجاب عنه في المصباح بما حاصله:

إن هذا لا ينفى دلالة النهي على التحريم، فيما هو محل الكلام، ولكن لا يخفى أن الرويتين لا ترتبطان بالمقام، لأن الرواية الأولى الدالة على عدم الجواز، خالية من التعليل، والرواية الثانية خالية عن النهي.

نعم قد استدلل له كما في المصباح بوجه آخر، وهو أن الواجب عليه مع ضيق

(١) النهاية: ٧٨، المهذب ١: ٩٧، المعتمد ٢: ١٧٥، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٧ مسألة ٢٣٢، الذكرى ٣: ٣٢٥، مسالك الأفهام ١: ٢٠٦، مدارك الأحكام ٣: ٣٥٤، كشف اللثام ٤: ١١، جواهر الكلام ٩: ٣٥١، مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٩، الحقائق ٨: ١٢٥، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٩٤.

(٢) التهذيب ٣: ٢٧٦ ح ٨٠٣، الوسائل ٦: ١١١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٤ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح ١١٨٩، الوسائل ٦: ١١١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥٧

وقت الصلاة مع سورة يسعها الوقت، لامتناع كونه مكلفاً بما يقصر الوقت من أدائه، فإتيان غيرها بقصد الجزئية تشريع محرّم، وأما لو لم يقصد بها الجزئية، فلا تحرم القراءة من حيث هي، وإن استلزم محرّماً، لأن مستلزم المحرّم ليس بمحرّم.

نعم لو قلنا: بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، أتجه القول بحرمتها مطلقاً، ولكن الحق خلافه كما تحقق في محله، اللهم إلا أن استدلل عليه بإطلاق الخبر المذكور، فإنه وإن كان منصرفاً إلى ما لو قرأها بقصد الجزئية، كإطلاق فتاوى الأصحاب، ولكن قضية ما يفهم من مجموع الخبرين، من كون النهي لفوات الوقت التعميم، فهو لا يخلو عن قوّة «١»، انتهى.

و أنت خبير بأن الصلاة المأمور بها إنما هي الصلاة مع سورة ما من السور القرآنية، ومجرد أنه قد يقصر الوقت عن الصلاة مع سورة طويلة لا يوجب أن يكون متعلق الأمر الضمني المتعلق بالسورة، هي السورة القصيرة، غاية الأمر امتناع تعلق الأمر بالسورة الطويلة، وأما تعلقه بطبيعة السورة الصادقة على القصيرة والطويلة فلا، بل لا يعقل تقييدها بشيء منهما.

لأن المفروض أن مصلحة الجزئية التي بها تتقوم مصلحة الصلاتية، إنما تكون قائمة بنفس طبيعة السورة، و حينئذ فكيف يعقل أن يتعلّق الأمر بها، مع شيء زائد لا دخل له في حصول المصلحة أصلاً، فما ذكره من أن الواجب عليه مع ضيق الوقت، هي الصلاة مع السورة التي يسعها الوقت محلّ نظر بل منع، فإن الواجب مطلقاً هي الصلاة مع سورة ما، فالآتي بها مع السورة الطويلة في ضيق الوقت

بقصد الجزئية، لا يكون مشرعا أصلا حتى يكون عمله محرما. نعم مع العلم بضيق الوقت، و إنه لا يسع الصلاة مع هذه السورة التي يريد

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٩٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥٨

قراءتها، لا- يتمشى منه قصد الامتثال أصلا، فيكون هذا الشخص مذموما، و موردا لتقيح 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 المخالفة.

و من هنا يظهر أنه ليس في البين إلا مجرد قبح مخالفة الأمر الوجوبى المتعلق بالصلاة، و لا يكون هنا نهى تحريمى متعلق بقراءة سورة يفوت الوقت بقراءتها، حتى تكون قراءتها مخالفة لذلك النهى، كما أن ممّا ذكرنا ظهر وجه بطلان الصلاة في مفروض المقام، فإن الإخلال بقصد الامتثال المعتبر في صحة العبادة، يوجب فسادها.

و من هذا الجواب انقدح الخلل فيما حكى عن الشيخ رحمه الله في مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالخبر المتقدم، حيث قال: إنه لا يدل على أزيد من التحريم المقدمى الناشئ من إفضائه إلى ترك الفعل الواجب في وقته المضروب له، و مجرد هذا التحريم بل التحريم التشريعى الحاصل من استلزام الأمر بالشىء، أعنى السورة القصيرة، عدم الأمر بضده، بل التحريم الاستقلالى بناء على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، لا يثبت إلا فساد الجزء، و هو لا يستلزم فساد الكل، ما لم يوجب نقص جزء أو شرط، و السورة القصيرة و إن انتفت هنا، لكنّها ساقطة، لضيق الوقت الذى ثبت كونه عذرا، و لو بسوء اختيار المكلف «١»، انتهى.

وجه الخلل ما عرفت من أن الأمر لم يتعلق بالسورة القصيرة حتى يستلزم عدم الأمر بضدها، فيكون الإتيان به محرما تشريعا، أو يستلزم النهى عنه حتى يكون الإتيان به محرما مستقلا، بل الأمر تعلق بطبيعته السورة الصادقة على الطويلة و القصيرة كما مر.

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه الله: ١٣٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٥٩

المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرى؟

قال الشيخ في 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 يدل 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 موافقة لهذه العبارة «٢»، مع اختلاف يسير من حيث عدم التعرض لبعض الأحكام الثلاثة، و من حيث عدم اختصاص بعضها بخصوص صلاة الظهر فى يوم الجمعة، بالنسبة إلى الحكم الثالث.

نعم ظاهر عبارة الحلّي في السرائر «٣» تبعاً لبعض القدماء، المخالفة في الحكم الأول، وأن جواز الانتقال ثابت ما لم يبلغ النصف، وهو يدلّ بمفهومه على عدم الجواز إذا بلغ النصف، ولو لم يتجاوز عنه.

(١) النهاية: ٧٧.

(٢) المقنعة: ١٤٧، المبسوط ١: ١٠٧، نهاية الأحكام ١: ٤٧٨، الذكري ٣: ٣٥٣.

(٣) السرائر ١: ٢٢٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦٠

والذي يوجب التردد في أصل المسألة أنّ المحقق قدّس سرّه مع تحرّره في الفقه، لم يتعرّض لها أصلاً، نعم ذكر في الشرائع في مبحث صلاة الجمعة: إنّها إذا سبق الإمام إلى قراءة سورة فليعدل إلى الجمعة، وكذا في الثانية يعدل إلى سورة المنافقين، ما لم يتجاوز نصف السورة إلّا في سورة الجحد والتوحيد «١».

وقال في المعتمد: ويجوز العدول من سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، ويكره في قل هو الله أحد، وسورة الجحد، وقال علم الهدى: يحرم «٢»، وقد روى عمرو بن أبي نصر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون» «٣». والوجه الكراهية، لقوله فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ «٤» ولا تبلغ الرواية المذكورة قوة في تخصيص الآية «٥». انتهى. وكيف كان فالظاهر أنّ المسألة عنده لم تكن خالية عن الإشكال، ولذا أفتى بخلاف ما عليه القدماء، فالواجب ملاحظة الأخبار الواردة في الباب فنقول:

يدلّ على الحكم الأخير روايات:

منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله أحد قال: «يرجع إلى سورة الجمعة» «٦» والمراد بقوله: «في الجمعة» يحتمل أن يكون في يوم الجمعة، ويحتمل أن يكون في

(١) شرائع الإسلام ١: ٨٩.

(٢) الانتصار: ١٤٧.

(٣) الكافي ٣: ٣١٧ ذح ٢٥، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٦ و: ١٩٠ ح ٧٥٢، الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ١.

(٤) المزمّل: ٢٠.

(٥) المعتمد ٢: ١٩١.

(٦) الكافي ٣: ٤٢٦ ح ٦، التهذيب ٣: ٢٤١ و ٢٤٢ ح ٦٤٩ و ٦٥٢، الوسائل ٦: ١٥٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦١

صلاة الجمعة.

ولكن لا بدّ على الثاني من أن يكون المراد بالرجل هو الإمام إذ الجمعة لا تنعقد إلّا جماعة، والمأموم لا يقرأ فحمله عليها بعيد، وعلى الأول لا تدلّ على الاختصاص بصلاة الظهر، إلّا أن يقال: إنّ المراد به صلاة الجمعة، ولكن المقصود منها هي صلاة الظهر، لقيامها مقامها كما لا يخفى.

ومنها: 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، ولا ترجع إلّا أن تكون في يوم الجمعة، فإنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها» «١».

ومنها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أخرى؟ قال: «فليرجع إلى

السورة الأولى إلّا أن يقرأ بقل هو الله أحد، قلت: رجل صَلَّى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله أحد قال: «يعود إلى سورة الجمعة» (٢).

و منها: ما رواه في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: «سورة الجمعة، وإذا جاءك المنافقون، وإن أخذت في غيرها، وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أولها وارجع إليها» (٣).

و يدلّ على الحكم الثاني أيضا روايات:

منها: رواية الحلبي المتقدمة.

و منها: رواية عبيد بن زرارة المتقدمة أيضا.

(١) التهذيب ٣: ٢٤٢ ح ٦٥٠، الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٤٢ ح ٦٥١، الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٣.

(٣) قرب الإسناد: ١٨١ ح ٨٢٥، الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦٢

و منها: رواية عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يقوم في الصلاة 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: رواية الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله أحد قال: لا بأس، و من افتتح سورة ثمّ بدا له أن يرجع في 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 في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل إذا أراد سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثمّ يرجع إلى السورة التي أراد؟ قال: «نعم، ما لم تكن قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون» (٣). و هذه الرواية صريحة في خلاف ما ذكره الحلبي في السرائر تبعا لبعض آخر.

و يدلّ على الحكم الأول مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمة، ما رواه في الذكري عن كتاب البزنطي، عن أبي العباس، في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ في أخرى، قال: «يرجع إلى التي يريد و إن بلغ النصف» (٤). و بهذه الرواية يقيد

(١) الكافي ٣: ٣١٧ ح ٢٥، التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٢ و ص ٢٩٠ ح ١١٦٦، الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة في الصلاة، ب ٣٥ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٣، الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٢.

و لكن هذه الرواية مرسلّة، من جهة أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الذي روى في هذا السند عن ابن مسكان لا يمكن له النقل عنه من دون واسطة، لأنّه من الطبقة السابعة، من الطبقات التي رتبناها، و ابن مسكان من الطبقة الخامسة، (منه).

(٣) قرب الإسناد: ١٧٦ ح ٧٨٨، مسائل عليّ بن جعفر: ١٦٤ ح ٢٦٠، الوسائل ٦: ١٠٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٣.

(٤) الذكري ٣: ٣٥٦، الوسائل ٦: ١٠١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦٣

إطلاق بعض الأخبار المتقدمة الشامل لما إذا بلغ النصف و تجاوز عنه أيضا.

و ما رواه جماعة من الرواة كالحلبي و أبي الصباح الكناني و أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثمّ ينسى فيأخذ في أخرى حتّى يفرغ منها ثمّ يذكر قبل أن يركع، قال: «يركع و لا يضّره» (١). نعم ظاهر رواية عبيد بن

زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام خلافه، حيث أنه قال: «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، قال: له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها» (٢) فإن ظاهرها جواز الرجوع وإن تجاوز عن النصف. ولكن يحتمل قويا أن تكون كلمة «ثلثيها» غلطا، و كان الصواب ثلثها، باعتبار أن الكتابة كانت في الأزمنة السابقة خالية عن النقطة، كما يشهد بذلك بعض الكتب المكتوبة فيها الباقية إلى زماننا، مضافا إلى أن خطوطهم لم تكن بحيث يمكن أن تقرأ كاملا، و كيف كان فالرواية باعتبار مخالفتها لفتوى المشهور تسقط عن الحجية، كما هو الشأن في مثلها من الروايات المخالفة لهم. ثم إن أكثر الروايات المتقدمة إنما وردت فيمن أراد قبل الأخذ في قراءة السورة، قراءة سورة مخصوصة، فنسى و شرع في سورة أخرى، نعم رواية الحلبي المتقدمة (٣) المذكورة في جملة الروايات التي تدل على الحكم الثاني تعم ما إذا افتتح سورة، ثم بدا له أن يرجع إلى غيرها، و إن لم يكن مريدا لقراءته قبل. و لكن يمكن أن يقال: بأنها هي روايته الأخرى (٤) الموافقة مع سائر الروايات في المورد، بمعنى عدم كونها روايتين، بل رواية واحدة، غاية الأمر أن الراوي تارة

(١) التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٤، الوسائل ٦: ١٠١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٨٠، الوسائل ٦: ١٠١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٢.

(٣) الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٢.

(٤) الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦٤

نقلها بأجمعها، و أخرى ببعضها، و مع هذا الاحتمال لا يبقى وثوق بأعمية مورد جواز العدول، و عدم اختصاصه بمن أراد أن يقرأ سورة فقرأ سورة أخرى.

و حينئذ فيشكل تعميم الحكم، و لكنه مضافا إلى أن مورد الفتاوى عام، كما عرفت من النهاية (١)، يمكن أن يقال بأن ذكر هذه الصورة فقط في الروايات إنما هو لأن الداعي و الموجب للعدول إنما يتحقق غالبا في هذه الصورة التي أراد المصلي فيها قراءة سورة، فقرأ غيرها، إذ مع الالتفات و التوجه يختار أولا ما يحبه كما لا يخفى.

فالحكم بالجواز في هذا الفرض إنما هو لكونه محلما للعدول غالبا، فالحق أن الجواز متحقق في جميع الصور، كما هو ظاهر فتاوى الأصحاب. هذا، و لا يذهب عليك أن المراد بمورد الروايات ليس ما إذا شرع في سورة أخرى غفلة، بحيث لم يكن متوجها إلى أنه يقرأ السورة أصلا.

كيف! و لازم ذلك بطلان قراءتها، فلا يبقى وجه لعدم جواز العدول عن «قل هو الله أحد» و «قل يا أيها الكافرون» كما هو مصرح به في الروايات الدالة على الحكم الثاني من الأحكام الثلاثة المتقدمة، بل المراد بذلك ما إذا أراد قراءة سورة ثم لما بلغ إلى محلها قرأ سورة أخرى بمقتضى ارتكازه، ثم ظهر له أنه كان يريد قراءة غيرها.

ثم إن القاعدة هل تقتضي جواز العدول حتى يصار إليها فيما لم يقم الدليل على الخلاف، أو تقتضي عدم الجواز حتى يقتصر على الموارد التي قام الدليل على الخلاف؟

قد يقال بالأول، نظرا إلى أن المصلي قبل إتمام السورة مخير بمقتضى إطلاق

(١) النهاية: ٧٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦٥

أدلة وجوب السورة، بين قراءة أيّة سورة شاء، و المفروض في المقام أنه لم يتمّ السورة، فيتخيّر بين إتمامها وبين رفع اليد عنها، وقراءة غيرها، مضافا إلى أن استصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الشروع فيها يقضى ببقائه، ما لم يقع الفراغ منها. وقد يقال بالثاني، نظرا إلى أن العدول مستلزم للقرآن المحرّم، لتحقيقه بقراءة سورة تامّة، وبعض من سورة أخرى، وإن لم تتمّ، و إلى لزوم الزيادة العمديّة الموجبة 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 الصلاة، بمعنى أنّه يقصد امتثال الوظيفة الثابتة للمصلّي، بعد قراءة الحمد، بمجموع ما يقرؤه من السورتين، أو سورة و بعض سورة.

و المفروض في المقام خلافه، لأنّ معنى العدول الذي وقع التعبير به في كلمات الأصحاب، و الرجوع و العود للذين وقع التعبير بهما في الأخبار المتقدمة إنما هو رفع اليد عمّا قرأ من بعض السورة، و جعله كالعدم، فالمقام لا يرتبط بالقرآن أصلا. و منه يظهر الجواب عن الوجه الثاني، فإنّ الزيادة المبطلّة عبارة عمّا يؤتى به بعنوان أنّه من الصلاة، و المفروض أن العادل يجعل المقروء كأن لم يقرأ، فلا يجعله جزء للصلاة، حتّى يوجب فسادها، إلّا أن يقال: إنّ المقدار الذي قرأ من السورة المعدول عنها إنما قرأه بعنوان الجزئية للصلاة، ضرورة أنّه كان قاصدا لامتثال الوظيفة الثابتة عليه، بالنسبة إلى قراءة السورة التي هي جزء للصلاة، بقراءة تلك السورة، و حينئذ فكيف يمكن أن يكون العدول مؤثرا فيما وقع بعنوان الجزئية، و مخرجا له عنه، و هل هو إلّا كتأثير الحادث فيما ثبت قبل حدوثه؟ و هو بديهي الاستحالة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ وصف الجزئية للصلاة إنما يتصف به مجموع أجزاء سورة

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦٦

واحدة، و أمّا إجزاؤها فلا- توصف بها، فما دام لم يقرأ سورة تامّة، لم يتحقّق الجزء، و لكن لا يخفى أن 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 أن 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 امتثال 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 ضمّنيا.

و لقاتل 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 تحقق الكلّ بجميع أجزائه، لأنّ وصف الجزئية و الكلية من الأمور المتضايقة، و من شأنها التلازم بينهما، و عدم ثبوت أحدهما قبل الآخر، فنبت و وصف الجزئية لأجزاء المركّب لا يمكن قبل تحقق الكلّ، حتّى يصير متصفا بالكلية، فما لم يأت بالكلّ، و لم يقع الفراغ منه، يمكن له العدول و الإتيان بفرد آخر من المركّب. و لكنّه لا- يخفى أن أجزاء السورة إنّما تكون أجزاء للصلاة، و إذا تحقق شيء منها يكون صالحا لإلحاق سائر الأجزاء به، و صيرورته جزء فعليا للصلاة، غاية

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦٧

الأمر أن للمكلف قطع الصلاة فيما لا يحرم، و إخراجه عن تلك القابلية بإيجاد ما ينافي الصلاة، و أمّا تأثير القصد المتأخّر في إخراجه عن صلاحية وقوعه جزء، و صيرورته متصفا بعنوان الجزئية، فهو أمر يحتاج إلى نهوض الدليل عليه من الشرع، فإذا فرض عدم ثبوت الدليل على جوازه، فالقاعدة تقتضي خلافه.

و التمسّيك بإطلاق أدلته وجوب السورة في الصلاة لإثبات التخيير كما عرفت، مردود بأنّ المتفاهم منها بنظر العرف التخيير ما دام لم يشرع في السورة، و أمّا ثبوته مطلقاً حتّى بعد الشروع فيها، فلا يستفاد منها أصلاً.

و أمّا التمسّيك بالاستصحاب، فيرد عليه أنّ التخيير المستصحب إنّما هو التخيير بين مجموع أجزاء كلّ سورة من السور القرآنية، و التخيير الذي يراد إثباته، هو التخيير بين قراءة بعض ما بقي من السورة، و بين قراءة سورة تامّة، فهما متغييران، و لا يمكن استصحاب أحدهما لإثبات الآخر، فإنّ التخيير الثابت قبل الشروع مقطوع الارتفاع، و المشكوك ثبوته فعلاً مشكوك الحدوث رأساً، فالحقّ أنّ القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الموارد الخاصة المتقدمة، تقتضي عدم جواز العدول كما عرفت.

المسألة السابعة: «الضحى» و «الانشراح» سورة واحدة، و كذا «الفيل» و «قريش»

□
لا إشكال و لا خلاف بين أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، في أنّ سورة «الضحى» و سورة «ألم نشرح» سورة واحدة، و كذا «الفيل» و «الإيلاف» (١).

(١) الهداية: ١٣٥، الانتصار: ١٤٦، التهذيب ٢: ٧٢، النهاية: ٧٧-٧٨، شرائع الإسلام ١: ٨٣، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٩، مستند الشيعة ٥: ١٢٥، كشف اللثام ٤: ٣٩، مفتاح الكرامة ٢: ٣٨٥، جواهر الكلام ١٠: ٢٠، الحدائق ٨: ٢٠٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦٨

فلا يجوز الاكتفاء بإحدهما في كلّ ركعة، بل يجب الجمع بينها و بين صاحبتهما، و الروايات الواردة في هذا الباب المذكورة في الجوامع التي بأيدينا (١) و إن لم تكن خالية عن المناقشة من حيث السند، أو الدلالة، كما يظهر بمراجعتها، إلّا أنّ الظاهر عدم الاحتياج إليها في الفتوى بذلك، بعد وضوح الحكم عند الإمامية، بحيث لم يخالف فيه أحد.

فمن الشيخ في الاستبصار: أنّ هاتين السورتين سورة واحدة عند آل محمّد عليهم السّلام (٢)، و عن الانتصار: أنّه جعل ذلك ممّا انفردت به الإمامية (٣)، و عن الأمالي نسبة المنع عن أفراد إحدهما عن صاحبتهما إلى دين الإمامية، معللاً بأنّ كلّاً منهما مع صاحبتهما سورة واحدة (٤)، و نحن نقطع بأنّ مستندهم في ذلك هو ما رووه عن الأئمة أهل البيت عليهم السّلام، خصوصاً في المقام الذي كان سائر فرق المسلمين مخالفاً 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 للمسألة، لأنك عرفت سابقاً أنّ هذه الجوامع لا تشتمل على جميع الروايات المذكورة في الجوامع الأولى، و لذا ترى اشتغال بعضها على ما لا يشتمل عليه الآخر.

و بالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل المسألة.

و إنّما الكلام في الافتقار إلى البسملة بينهما، فمن الشيخ في الاستبصار:

(١) راجع الوسائل ٦: ٥٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٠.

(٢) الاستبصار ١: ٣١٧.

(٣) الانتصار: ١٤٦.

(٤) أمالي الصدوق: ٥١٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٦٩

لا- يفصل بينهما بسم الله الرحمن الرحيم «١»، وقال في تفسيره المسمى بالتبيان: روى أصحابنا أن «ألم نشرح» مع «الضحى» سورة واحدة لتعلق بعضها ببعض، و لم يفصلوا بينهما بسم الله الرحمن الرحيم، و أوجبوا قراءتهما في الفرائض في ركعة، و إلا يفصل بينهما، و مثله ذكر الطبرسي في مجمع البيان «٢»، و عن البحار نسبة ذلك إلى الأكثر «٣»، و استظهره المحقق في الشرائع «٤»، و يؤيده ما روى عن أبي بن كعب من أنه لم يفصل بينهما في مصحفه «٥»، و الوجه فيه أنه لم يعهد من أحد من المسلمين القول بكون البسملة الواقعة في أثناء السورة آية مستقلة لتلك السورة، نعم وردت في سورة النمل بعضا من الآية إلا أن المراد بها حكاية البسملة الواقعة في كتاب سليمان، فلا يكون من قبيل البسملات الواقعة في أوائل السور، و ينبغي نقل عبارة الشيخ في الخلاف في مسألة جزئية البسملة، حتى يظهر أن الفصل بينهما بالبسملة إنما هو لأن المعروف عندهم كونهما سورتين لا سورة واحدة.

قال في الخلاف: «بسم الله الرحمن الرحيم» آية من كل سورة من جميع القرآن، و هي آية من أول سورة الحمد. و قال الشافعي: إنها آية من أول الحمد بلا خلاف بينهم، و في كونها آية من كل سورة قولان: أحدهما: أنها آية من أول كل سورة، و الآخر: أنها بعض آية من كل سورة، و إنما تتم مع ما بعدها فتصير آية.

و قال أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو عبيدة، و عطاء، و الزهري، و عبد الله بن المبارك: إنها آية من أول كل سورة حتى أنه قال: من ترك «بسم الله الرحمن الرحيم»، ترك مائة و ثلاث عشرة آية. و قال أبو حنيفة، و مالك، و الأوزاعي،

(١) الاستبصار ١: ٣١٧.

(٢) التبيان ١٠: ٣٧١، مجمع البيان ٥: ٥٠٧.

(٣) بحار الأنوار ٨٢: ٤٦.

(٤) شرائع الإسلام ١: ٧٣.

(٥) مجمع البيان ٥: ٥٤٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٧٠

و داود: ليست آية من فاتحة الكتاب، و لا من سائر السور.

و قال مالك، و الأوزاعي، و داود: يكره أن يقرأها في الصلاة بل يكبر، و يتدى بالحمد إلا في شهر رمضان، و المستحب أن يأتي بها بين كل سورتين تبركا للفصل، و لا يأتي بها في أول الفاتحة.

و قال أبو الحسن الكرخي: ليس عن أصحابنا رواية في ذلك، و مذهبهم الإخفاء في قراءتها، فاستدلنا بذلك على أنها ليست من فاتحة الكتاب عندهم، إذ لو كانت منها لجهر بها كما يجهر بسائر السور، و كان أبو الحسن الكرخي يقول:

ليست من هذه السورة، و لا- من سائر السور سوى سورة النمل. هكذا روى عنه أبو بكر الرازي، و قال أبو بكر: ثم سمعناه بعد ذلك يقول: إنها آية تامة مفردة في كل موضع أثبتت فيه إلا في سورة النمل، فإنها بعض آية في قوله تعالى إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ «١» انتهى.

و المحكي في تفسير الزمخشري عن بعض العامة أيضا القول بالوحدة، و عدم الفصل بالبسملة «٢»، و هذا يدل على أن الوحدة مستلزمة لعدم الفصل، مضافا إلى أن ملاحظة المعاني و الارتباط بينها تقضى بعدم الفصل بينهما حتى بالبسملة، كما يظهر بالتدبر فيها. هذا، و الوجه في اعتبارها إنما هو ثبوتها في المصاحف بضميمة الإجماع على عدم التحريف بالزيادة، 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 معهودية الفصل بها بين السور، فالظاهر عدم الافتقار إلى البسملة بينهما، كما هو المشهور

(١) المجموع ٣: ٣٣٢-٣٣٤، المغنى لابن قدامة ١: ٤٨، التفسير الكبير ١: ١٧٢-١٧٣، الجامع لأحكام القرآن ١:

٩٣-٩٦، الخلاف ١: ٣٢٨ مسألة ٨٢.

(٢) الكشاف ٤: ٨٠١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٧١

بين المتقدمين «١»، وذهب كثير من المتأخرين إلى لزومها «٢»، لا يقدح بعد عدم كون فتواهم كاشفا عن الدليل المعبر، بخلاف فتوى القدماء من الأصحاب كما عرفت ذلك مرارا.

(١) راجع ٢: ١٦٩.

(٢) السرائر ١: ٢٢١، التحرير ١: ٣٩، التنقيح الرائع ١: ٢٠٤، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٤٤، الروضة البهيّة ١: ٢٦٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٧٣

الجهر والإخفات

إشارة

لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين - العامة والخاصة - في أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَجْهَرُ بِالْقِرَاءَةِ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ مِنَ الْمَغْرَبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ، وَفِي صَلَاةِ الْفَجْرِ، وَيَقْرَأُ إِخْفَاتًا فِي بَقِيَّةِ الرُّكْعَاتِ 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 وَجَمَاعَةِ الْقَوْلِ بَعْدَ وَجُوبِ قِرَاءَةِ شَيْءٍ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْآخِيرَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ، وَفِي الرُّكْعَةِ الْآخِرَةِ 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.

(١) المجموع ٣: ٣٨٩، سنن البيهقي ٢: ٤٤، المقنعة: ١٤١، المبسوط ١: ١٠٨، الغنية: ٧٨، الكافي في الفقه: ١١٧، المهذب ١: ٩٢، السرائر ١: ٢٢٣، شرائع الإسلام ١: ٧٢، تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١، مفتاح الكرامة ٣: ٣٦٣، كشف اللثام ٤: ١٤، مستند الشيعة ٥: ١٥٦، جواهر الكلام ٩: ٣٦٤.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٨١-١٨٢، التفسير الكبير ١: ١٨٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٧٤

و بِالْجُمْلَةِ: فَلَا يَنْبَغِي الْإِشْكَالُ فِي اسْتِمْرَارِ عَمَلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى ذَلِكَ، وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي أَنَّ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الْوَجُوبِ أَوْ الْاسْتِحْبَابِ، فَالْمَحْكِيُّ عَنِ الْجُمْهُورِ الْقَوْلُ بِالْإِسْتِحْبَابِ «١»، وَذَهَبَ ابْنُ أَبِي لَيْلَى مِنْهُمْ إِلَى الْوَجُوبِ «٢»، وَاسْتَنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ أَصَالَةُ الْبِرَاءَةِ عَنِ التَّكْلِيفِ الْوَجُوبِيِّ مَعَ الشُّكِّ فِيهِ.

و لا- يخفى أنّه لا- مجال للتمسك بالأصل، مع ما عرفت من استمرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى ذَلِكَ، بحيث لم يقرأ جهرا في مواضع الإخفات ولا إخفاتا في مواضع الجهر أصلا ولو مرّة، لوضوح أنّ مدرك أصالة البراءة هو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

و من المعلوم أنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب مع مداومة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى الْجَهْرِ وَ الْإِخْفَاتِ فِي مَوَاضِعَهُمَا، خصوصاً مع ما حكوه عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ أَنَّهُ قَالَ بَعْدَ مَا صَلَّى:

«صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي» (٣). فَالْتَمَسِيكَ بِالْأَصْلِ بَعْدَ ثَبُوتِ ذَلِكَ - كَمَا عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا - خِلَافَ فِيهِ - مِمَّا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ، وَ لَذَا قَالَ الْعَلَّامَةُ فِي مُحْكَيِّ التَّذَكُّرَةِ: إِنَّهُ غَلَطَ (٤).

وَ الْمَشْهُورُ بَيْنَ عِلْمَائِنَا الْإِمَامِيَّةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ هُوَ الْقَوْلُ بِالْوَجُوبِ (٥)، وَ الْمُحْكَيِّ عَنِ الْمُرْتَضَى مُجَرَّدَ الْاسْتِحْبَابِ (٦)، وَ مَنْشَأُ الْاِخْتِلَافِ اِخْتِلَافُ ظَاهِرِ الْأَخْبَارِ الْمَرْوِيَّةِ عَنِ الْأُئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ الَّتِي هِيَ حِجَّةٌ عِنْدَنَا، فَمُسْتَدُّ الْمَشْهُورِ صَحِيحَةُ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ جَهَرَ فِيمَا لَا يَنْبَغِي الْإِجْهَارَ فِيهِ، وَ أَخْفَى فِيمَا لَا يَنْبَغِي الْإِخْفَاءَ فِيهِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيْ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ نَقَضَ صَلَاتَهُ وَ عَلَيْهِ الْإِعَادَةُ فَإِنْ

(١) تَذَكُّرَةُ الْفُقَهَاءِ ٣: ١٥١، الْمَعْتَبَرُ ٢: ١٧٦، الْمَجْمُوعُ ٣: ٣٨٩، الشَّرْحُ الْكَبِيرُ ١: ٥٦٩.

(٢) تَذَكُّرَةُ الْفُقَهَاءِ ٣: ١٥١، الْمَعْتَبَرُ ٢: ١٧٦، الْمَجْمُوعُ ٣: ٣٨٩، الشَّرْحُ الْكَبِيرُ ١: ٥٦٩.

(٣) صَحِيحُ الْبِخَارِيِّ ٧: ١٠٢ ح ٦٠٠٨ وَ ج ٨، ١٦٩، ح ٧٢٤٦، سَنَنِ الْبَيْهَقِيِّ ٢: ٣٤٥، سَنَنِ الدَّارِ قَطْنِيِّ ١: ٢٧٢ ح ١٢٩٦.

(٤) تَذَكُّرَةُ الْفُقَهَاءِ ٣: ١٥٢.

(٥) الْخِلَافُ ١: ٣٢٢، الْغَنِيَّةُ ٧٨، السَّرَائِرُ ١: ٢١٨، جَوَاهِرُ الْكَلَامِ ٩: ٣٦٤، مُسْتَدُّ الشَّيْخَةِ ٥: ١٥٦، كَشْفُ اللَّثَامِ ٤:

١٤، مِفْتَاحُ الْكِرَامَةِ ٢: ٣٦٣.

(٦) الْمُنْتَهَى ١: ٢٧٧ عَنْ الْمَصْبَاحِ لِلْمُرْتَضَى.

نَهَايَةُ التَّقْرِيرِ، ج ٢، ص: ١٧٥

فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِيًا أَوْ سَاهِيًا أَوْ لَا يَدْرِي فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ، وَ قَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ» (١). وَ غَيْرَهَا مِنَ الْأَخْبَارِ الظَّاهِرَةِ فِي الْوَجُوبِ.

وَ مُسْتَدُّ الْقَوْلِ بِالْاسْتِحْبَابِ، رِوَايَةُ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَصَلِّي مِنَ الْفَرِيضَةِ مَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ، هَلْ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَجْهَرُ؟

قَالَ: «إِنْ شَاءَ جَهَرَ وَ إِنْ شَاءَ لَمْ يَفْعَلْ» (٢).

وَ قَدْ يَجْمَعُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ صَحِيحَةِ زُرَّارَةَ بِحَمْلِ هَذِهِ عَلَى التَّقْيِيَّةِ، لِأَنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِلْعَامَّةِ، وَ لَكِنْ لَا يَخْفَى مَا فِيهِ، فَإِنَّهُ لَا مَعْنَى لِلتَّقْيِيَّةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْأَمْرِ الَّذِي يَكُونُ عَمَلُهُمْ مُطَابِقًا لِعَمَلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، خصوصاً مع ما عرفت من وجود القائل بالوجوب بينهم (٣)، مضافاً إلى أنّ ظاهر الرواية التساوي بين الإجهار و عدمه، مع أنّ الاستحباب و رجحان الجهر في مواضعه و الإخفات كذلك، ثابت عندهم بلا خلاف.

وَ قَدْ يُقَالُ: بَأَنَّ مُقْتَضَى الْجَمْعِ هُوَ حَمْلُ الْأُولَى عَلَى الْاسْتِحْبَابِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي مُطْلَقِ الدَّلِيلَيْنِ الْمُتَعَارِضَيْنِ، الَّذِينَ كَانَ أَحَدُهُمَا دَالًّا عَلَى الْوَجُوبِ، وَ الْآخَرُ عَلَى الْاسْتِحْبَابِ، لَمَّا قَدْ حَقَّقَ فِي مُحَلِّهِ، مِنْ أَنَّ الْوَجُوبَ يَسْتَفَادُ مِنْ ظُهُورِ الطَّلَبِ الَّذِي هُوَ مَعْنَى الْأَمْرِ، وَ فَعَلَ مِنَ الْأَفْعَالِ، فِي كَوْنِهِ نَاشِئًا مِنَ الْإِرَادَةِ الْحَتْمِيَّةِ، وَ مَعَ الدَّلِيلِ عَلَى خِلَافِهِ لَا يَبْقَى مَجَالٌ لاسْتِفَادَتِهِ.

وَ لَكِنْ لَا يَخْفَى مَا فِي حَمْلِ صَحِيحَةِ زُرَّارَةَ عَلَى الْاسْتِحْبَابِ مِنَ الْاسْتِبْعَادِ،

(١) الْفُقَهِيُّ ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٣، التَّهْذِيبُ ٢: ١٦٢ ح ٦٣٥، الْاسْتِبْصَارُ ١: ٣١٣ ح ١١٦٣، الْوَسَائِلُ ٦: ٨٦. أَبْوَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ ب ٢٦ ح

١.

(٢) التَّهْذِيبُ ٢: ١٦٢ ح ٦٣٦، الْاسْتِبْصَارُ ١: ٣١٣ ح ١١٦٤، قُرْبُ الْإِسْنَادِ: ١٧٥ ح ٧٨٢، الْوَسَائِلُ: ٦-٨٥. أَبْوَابُ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ ب

٢٥ ح ٦.

(٣) و هو ابن أبي ليلي كما في المعتبر ٢: ١٧٦، و تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٧٦

و ذلك لأن أصل رجحان الجهر و الإخفات في مواضعهما كان مفروغا عنه عند السائل، و لذا عبّر بكلمة «لا ينبغي» و إنما كان مورد شكّه مدخليتهما في صحة الصلاة، بحيث يجب عليه إعادتها مع الإخلال بهما، أو أنهما يوجبان مجرد الفضيلة و الكمال. و لا- ريب أن ظاهر الجواب هو الأول، و حمله على الاستحباب في غاية البعد، فظاهرهما متعارضان، و الترجيح مع صحیحه زرارة، الظاهرة في الوجوب، لخلوها عن الاضطراب، دون الرواية الأخرى، لأن الجمع بين التعبير بكلمة «عليه» و بين إضافة كلمة «لا» في قوله: «هل عليه أن لا- يجهر» ممّا لا ينبغي كما لا يخفى، مضافا إلى أنّها موافقة لفتوى المشهور و للسنة كما عرفت، فالأحوط إن لم يكن أقوى مراعاتهما في مواضعهما.

ثم إن وجوب الإخفات في الظهرين على ما عرفت، إنما هو في غير يوم الجمعة، و أما يوم الجمعة، فالمحكى عن العلامة في المنتهى «١»، دعوى اتفاق كل من يحفظ عنه العلم على الجهر بالقراءة في صلاتها، أي الركعتين مع الخطبة، و الدليل عليه استمرار سيرة النبي صلى الله عليه و آله على الجهر بها، كاستفادة أصل مشروعية صلاة الجمعة عن عمله صلى الله عليه و آله، و لكن لم يعلم أن ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ و كلام العلامة غير ظاهر في الثاني، و على تقدير ظهوره غير مفيد، لأنه من المحتمل أن يكون القائل بالاستحباب هو الذي 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 سيرة

(١) المنتهى ١: ٢٧٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٧٧

النبي صلى الله عليه و آله و الخلفاء بعده على الجهر بقراءة صلاة الجمعة، مضافا إلى دلالة الأخبار عليه أيضا «١». و أما صلاة الظهر يوم الجمعة فقد اختلف في استحباب الجهر فيها و العدم، و منشأ اختلاف الأخبار الواردة في حكمها، و يدل على الجهر رواية عمران الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات، أيجهر فيها بالقراءة؟ قال: «نعم، و القنوت في الثانية» «٢».

و رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة في الجمعة إذا صلّيت وحدي أربعا، أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، و قال: «اقرأ سورة الجمعة و المنافقين في يوم الجمعة» «٣».

و رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لنا: «صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة و أجهروا بالقراءة»، فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر فقال: «أجهروا بها» «٤».

و رواية محمد بن مروان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصليها في السفر؟ فقال: «تصليها في السفر ركعتين و القراءة فيها جهرا» «٥».

و بإزاء هذه الأخبار خبران آخران، مدلولهما اختصاص الجهر بصلاة الجمعة في يومها، و هما رواية جميل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في

(١) الوسائل ٦: ١٦٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣.

(٢) الفقيه ١: ٢٦٩ ح ١٢٣١، التهذيب ٣: ١٤ ح ٥٠، الاستبصار ١: ٤١٦ ح ١٥٩٤، الوسائل ٦: ١٦٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٤٢٥ ح ٥، التهذيب ٣: ١٤ ح ٤٩، الوسائل ٦: ١٦٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٢.

(٤) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥١، الوسائل ٦: ١٦١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٦.

(٥) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٢، الوسائل ٦: ١٦١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٧٨

السفر؟ فقال: «يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبة» (١).
و رواية محمد بن مسلم قال: سألت عن صلاة الجمعة في السفر؟ فقال:

«تصنعون كما تصنعون في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، وإنما يجهر إذا كانت خطبة» (٢).

هذا ونقل في الوسائل عن الشيخ رحمه الله أنه حمل هذين الخبرين على التقيء والخوف، ثم قال: ويحتمل أن يكون المراد نفى تأكد الاستحباب في الظهر، وإثباته في الجمعة، واستجود هذا الاحتمال صاحب الجواهر، وقربه في المصباح (٣).

وكيف كان فلا خفاء في ظهور الأخبار الأربعة المتقدمة في وجوب الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، وفي ظهور الأخيرتين في النهي عنه، وربما يجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب، والثانية على نفى تأكده، نظرا إلى أن النهي فيها وارد مورد توهم الوجوب، فلا يدل إلا على الجواز، ومقتضى الجمع بينها وبين الأخبار السابقة حمل الأمر فيها على الاستحباب.

ولكن لا يخفى أن النهي عن الجهر بالقراءة في الظهر ظاهر في عدم الجواز، وأن الجهر الواجب أو المستحب يختص بما إذا كانت خطبة، فلا يمكن الجمع بالنحو المذكور، وكيف يمكن حمل النهي الظاهر في عدم الجواز على ما ذكره، فالظاهر أن العرف لا يساعد على ذلك أصلا، فالأخبار متعارضة.

وحينئذ فلو قدمت أخبار الوجوب ينبغي حملها على الاستحباب، لعدم معروفيء القول بالوجوب من أحد من المسلمين، مضافا إلى كون المسألة مما تعم به

(١) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٣، الوسائل ٦: ١٦١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٨.

(٢) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٤، الوسائل ٦: ١٦٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٩.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٣٧١، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٠٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٧٩

البلوى، ومعها كيف يمكن خفاء حكمها على المسلمين بحيث استقرت سيرتهم على خلافه، كما يشعر به قول الراوى في بعض الروايات المتقدمة بعد أمر الإمام عليه السلام بالجهر: «إنه ينكر علينا الجهر بها»، فإن ظاهره كون الجهر عندهم من المنكرات، ومن هنا يمكن ترجيح أخبار المنع، لموافقتهما للسيرة المستمرة، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإخفات كما لا يخفى.

هنا مسائل

المسألة الأولى: معنى الجهر والإخفات

المعروف بينهم أن معنى الجهر هو أن يسمع غيره، ومعنى الإخفات أن يسمع نفسه (١)، ولكن يرد عليه أن إسماع النفس المأخوذ في تعريف الإخفات لا ينافى إسماع الغير، فيلزم إمكان تصادقهما على مورد واحد، ولو سلم كون المراد إسماع النفس فقط، نقول من الواضح أن إسماع الغير وعدمه لا ربط لهما بما هو معنى الجهر والإخفات حقيقة.

ضرورة أن المراد بالأول هو إظهار جوهر الصوت، و بالثاني إخفاؤه كما يظهر بمراجعة العرف الذي هو المرجع في المقام، لعدم ورود التحديد من الشارع، نعم لازم الإظهار سماع الغير غالباً، كما أن لازم الإخفاء هو العدم، مضافاً إلى أن هذا التعريف لم يصدر من أحد من قدماء أصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين، بل لم يفسروا الجهر و الإخفات أصلاً.

(١) الكافي في الفقه: ١١٧، السرائر ١: ٢٢٣، المعتمد ٢: ١٧٧، شرائع الإسلام ١: ٧٢، تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٣، المنتهى ١: ٢٧٧، الدروس ١: ١٧٣، مستند الشيعة ٥: ١٦٢، كشف اللثام ٤: ٣٦، جواهر الكلام ٩: ٣٧٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨٠

و الوجه فيه: أنهما من الألفاظ التي أحيل فهم معانيها إلى العرف، لعدم كون غير ما يفهم منها بنظرهم مقصوداً للشارع، نعم ذكر الشيخ في النهاية بعد تقسيمه الصلوات إلى الجهرية و الإخفائية ما هذا لفظه: و إذا جهر لا يرفع صوته عالياً، بل يجهر متوسطاً، و إذا خافت فلا يخافت دون إسماعه نفسه «١». و نظيره ذكر في المبسوط «٢»، و قال المفيد في المقنعة في ذيل الصلوات الإخفائية: و لكن لا يخافت بما لا يسمعه أذنيه «٣».

فإن ظاهر هاتين العبارتين أن المراد بالجهر و الإخفات هو معانها العرفي، و لكن حيث إن الجهر العرفي يشمل الصوت العالی، و الإخفات كذلك يشمل ما دون إسماعه نفسه، ذكرنا أن هذا النحو من الإجهار، و ذاك النحو من الإخفات، لا يكتفى بهما، بل يشترط في صحة الصلاة الجهر المتوسط، و الإخفات بما يسمع نفسه.

هذا، و لكن يظهر ممّا ذكره الشيخ في تفسير التبيان في معنى قوله تعالى:

وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا «٤»، الموافقة لما هو المعروف بينهم في معنى الجهر و الإخفات، بل نسبه إلى الأصحاب حيث قال: قوله:

وَلَا تَجْهَرُ، نهى من الله تعالى عن الجهر العظيم في حال الصلاة، و عن المخافتة الشديدة، و أمر بأن يتخذ بين ذلك سبيلاً، و حدّ أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه، بأن يسمع غيره، و المخافتة بأن يسمع نفسه «٥».

(١) النهاية: ٨٠.

(٢) المبسوط ١: ١٠٨.

(٣) المقنعة: ١٤١.

(٤) الإسرائ: ١١٠.

(٥) التبيان ٦: ٥٣٣-٥٣٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨١

و الظاهر أنه ليس المراد بالتحديد المذكور في كلامه هو الحدّ و التعريف المنطقي، بحيث يكون إسماع الغير معرفاً للجهر، و إسماع النفس حدّاً للإخفات، بل المراد به بيان المقدار الذي يعتبر في صحة الصلوات الجهرية و الإخفائية، و لا يجزى في الجهر أكثر منه، و لا في الإخفات أقل منه.

و يؤيد ذلك ما ذكره في المعتمد، حيث قال: و أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب، و الإخفات أن يسمع نفسه، أو بحيث يسمع لو كان سمياً، و هو إجماع العلماء، و لأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلاماً و لا قراءة «١». انتهى.

فإنّ التعليل الأخير يدلّ على أن مقصوده مجرد عدم الاكتفاء بما دون إسماعه نفسه، لعدم عدّه كلاماً و لا قراءة، فالإجماع وقع على هذا المعنى.

و بالجمله: فالظاهر أن مرادهم بالحدّ هو المحدودية في ناحية الاجزاء و أنّ المراد بالجهر و الإخفات المعتبرين في الصلوات الجهرية و الإخفاتية 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 المعتبر الجهر المتوسّط و الإخفات بما يسمعها.

و ليس مرادهم التحديد بمعنى التعريف، و بيان الحقيقة، حتى يورد عليهم بما ذكرنا، بل قد عرفت أنّ عبارات القدماء من الأصحاب خالية عن تفسيرهما، و لو بما هو المعروف بين المتوسّطين. فدعوى أنّ المشهور بين القدماء هو التحديد بما ذكر، كما هو المحكّي عن مفتاح الكرامة «٢»، ممنوعه جدّا.

و كيف كان فقد عرفت من النهاية و المبسوط أنّه يعتبر في الجهر أن يكون متوسّطا، 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 المقنعة، و لكن

(١) المعتبر ٢: ١٧٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٦٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨٢

عبارة التبيان المتقدمة مشتملة على أمر زائد، و هو أنّه يعتبر في الجهر أن يسمع غيره، بمعنى أنّه يعتبر فيه أن لا يكون أقلّ منه. و يرد عليه حينئذ أنّه لا دليل على اعتبار هذا الأمر أصلا، بعد كون معنى الجهر هو إظهار جوهر الصوت، و هو لا ينافي عدم سماع الغير، فإنّه قد يتفق الإظهار مع العدم، كما هو واضح، و اعتبار كون الجهر متوسّطا لا عاليا، و الإخفات بحدّ يوجب سماع النفس، إنما هو لدلالة الآية الشريفة «١»، بضميمة الأخبار الكثيرة الواردة في تفسيرها، و إلّا فقد عرفت شمول الجهر و الإخفات بمعناهما الحقيقي لهما أيضا.

هذا، و عبارة المعتبر المتقدمة كعبارة التبيان تدلّ على اعتبار ذلك الأمر الزائد حيث قال: و أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب. و قد عرفت أنّه لا دليل عليه أصلا.

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 بالقراءة، و ليس له حدّ أدنى، بل إن لم تسمع أذناه القراءة، فلا صلاة له، و إن سمع من عن يمينه أو شماله صار جهرا، فإذا فعله عامدا بطلت صلاته «٢». انتهى.

فإنّه اعتبر في الجهر أن يسمع من عن يمينه أو شماله، و لم يعتبر في طرف أعلاه شيئا، بل صرح بأنّه لا تبطل الصلاة مع الصوت عاليا، و قد عرفت قيام الدليل على مبطلية الثاني، و عدم قيامه على الأول، هذا مع أنّه اعتبر الحدّ في أعلى الإخفات دون أدناه، و قد عرفت أنّه معتبر في الثاني دون الأول.

(١) الإسراء: ١١٠.

(٢) السرائر ١: ٢٢٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨٣

مضافا إلى أنّه جعل الحد الأعلى في الإخفات هو سماع الأذنين بالقراءة، مع أنّه الحد الأدنى فيه، و لو حمل الأعلى في كلامه على شدّة الإخفات، و الأدنى على ضعفه كما هو غير بعيد.

فالجمع بين أنه ليس له حدّ أدنى، و بين أنّه لو سمع من عن يمينه أو شماله يصير جهرا، ممّا لا يصح أصلا، مضافا إلى أنّه لا دليل على صيرورته جهرا في هذه الصورة كما عرفت في عكسه. فالإنصاف أنّ عبارته في غاية الاضطراب.

و نظير عبارة الحلي في تحديد أقل 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 «١»، و إن اختلفوا في أقل الجهر من حيث الاكتفاء بما يسمع من يليه و لو واحدا، كما عن الأولين، و لزوم إسماع غيره ممن ليس بقربه، كأهل الصف الأول، فلو سمع رجل أو رجلان فقط لا يجزى كما عن الأخير.

و كيف كان فالظاهر كما عرفت أن ذلك المعنى المعروف بينهم ليس المراد به بيان حقيقة الجهر و الإخفات، كيف! و ضرورة العرف قاضية بأنهما نوعان من الصوت متضادان، و سماع الغير و عدمه خارجان عن معناهما الحقيقي، بل هما وصفان للقراءة المتحققة في الخارج، نعم لازم الجهر نوعا سماع الغير، كما أن لازم الإخفات كذلك هو العدم. و حينئذ فإن كان مرادهم بأن أقل الجهر إسماع غيره القريب، هو مدخلية ذلك في معناه، بحيث لا يصدق عنوانه على الأقل منه، ففيه منع ذلك، و إن كان المراد أن هذه المرتبة من الجهر تعتبر في صحة الصلوات الجهرية، و لا تكفي المرتبة النازلة عنها، فيرد عليه ما عرفت من عدم الدليل عليه، بعد صدق الجهر على هذه المرتبة

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٢٤٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨٤

أيضا، مضافا إلى أن المسلمين كانوا من أول الإسلام إلى يومنا هذا يقتصرون الصلاة إلى الجهرية و الإخفاتية، و كانوا يعتبرون عن كيفية قراءة النبي صلى الله عليه و آله في الصلوات بالجهر في بعضها و الإخفات في أخرى، و لم يقتصروا الجهر بغير المرتبة النازلة أصلا، و لو لم يكن هنا دليل على تحديد الجهر من الطرف الأعلى، و الإخفات من الطرف الأدنى، لقلنا بكفاية الجهر و الإخفات بمراتبهما، و لكن قد عرفت أن الآية الشريفة بضميمة النصوص الواردة في تفسيرها تدل على ذلك، و أن السيرة المستمرة بين المسلمين في الصلوات الجهرية و الإخفاتية موافقة لما ذكرنا.

ثم إن المراد بإسماع النفس المعتبر في أدنى الإخفات، هل هو إسماعها فعلا، أو و لو بالقوة؟

و على التقديرين هل اللّازم و جوب إسماعها الكلمة بما دلتها و هيئتها، أو يكفي مجرد إسماع الصوت و إن لم يتميز المواد و الهيئات؟ و جوه، و اللّازم ملاحظة الأخبار الدالة على اعتبار ذلك في صحة القراءة أو مطلقا فنقول:

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكتب من القراءة و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه» «١».

و منها: رواية سماعه قال: سألته عن قول الله عزّ و جلّ و لا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ و لا تَخَافُ بِهَا «٢» قال: «المخافته ما دون سمعك، و الجهر أن ترفع صوتك شديدا» «٣».

(١) الكافي ٣: ٣١٣ ح ٦، التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣٦٣، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٤، الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ١.

(٢) الاسراء: ١١٠.

(٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح ٢١، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٤، الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨٥

و منها: رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه الهمهمة» «١».

و منها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألت 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».

واللهوات بالتحريك جمع لهاة، كحصاء، وهي سقف الفم، وقيل هي اللحمه الحمراء المتعلقة في أصل الحنك، ذكر ذلك في مجمع البحرين «٣»، ويعد كون المراد هو المعنى الثاني كما لا يخفى و أما الأول فلا يناسب أيضا، لأن مخارج الحروف بعضها لا يتجاوز عن الشفتين، كالباء و نحوها.

و كيف كان فالرواية مخالفة للأدلة الدالة على وجوب القراءة في الصلاة، لأن القراءة لا تتحقق مع عدم تحريك اللسان، و مجرد التوهم و التخيل كما هو واضح، فإن مجرد تحريك اللسان مع التوهم لا يحقق القراءة، و على تقديره فاحرازها في غاية الإشكال، و لذا حملها الشيخ على من يصلّى خلف من لا يقتدى به.

و أمّا رواية زرارة الظاهرة في وجوب الاسماع فعلا فيمكن أن يقال بأنه يبعد أن يكون المراد مدخلية إسماع النفس، بحيث يكون اللانزم تأثر القوة السامعة بسبب القراءة، فإن ذلك لا ربط له بتحققها، بل المراد هو لزوم إيجاد الصوت، بحيث بلغ تلك المرتبة، فلو علم أنه أوجد الألفاظ بمادتها و هيئتها من غير سماعها،

(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 الصلاة ب ٣٣ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣٦٥، الاستبصار ١: ٣٢١ ح ١١٩٦، الوسائل ٦: ٩٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٥، و ص ١٢٨ ب ٥٢ ح ٢.

(٣) مجمع البحرين ٤: ١٤٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨٦

فالظاهر عدم البطلان، و لزوم إسماع الألفاظ بخصوصياتها، تنفيه رواية الحلبي المتقدمة. و كيف كان فالظاهر أنه لا يعتبر الإسماع بحيث تتميز الكلمات بعضها عن بعض.

ثم إن وجوب الجهر في الصلاة الجهرية يختص بالرجال، و أمّا النساء فليس عليهن جهر «١»، فلو خافتن في مواضع الجهر فلا تبطل صلاتهن، كما إنه لا تبطل لو أجهرن، نعم ربما يوجب البطلان فيما إذا أجهرن فيما يسمع صوتهن الأجنبي، بناء على حرمة الاسماع، و اقتضاء حرمة الإجهار بطلان الصلاة، لاتحاده معها، و المبعّد لا يمكن أن يكون مقربا. هذا، و أمّا الصلوات الإخفائية، فيجب عليهن الإخفات فيها كالرجال بلا إشكال.

المسألة الثانية: الإخفات في موضع الجهر و بالعكس

إشارة

إذا خافت في موضع الجهر أو أجهر في موضع الإخفات، فلا إشكال في بطلان صلاته إذا كان ذلك عمدا، و أمّا إذا كان جهلا أو نسيانا أو سهوا، فلا تجب عليه الإعادة، كما هو صريح رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «أى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته» «٢». و هذا أى عدم وجوب الإعادة على هؤلاء ممّا لا إشكال

(١) المعبر ٢: ١٧٨، المنتهى ١: ٢٧٧، تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٤، الذكري ٣: ٣٢٢، كشف اللثام ٤: ٣٧، جواهر الكلام ٩: ٣٨٣.

(٢) 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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨٧

فيه، لو استمرّ كل واحد من هذه الأعذار إلى بعد الفراغ من الصلاة، وكذا لو استمرّ إلى أن تجاوز عن محلّ القراءة، بحيث لو كان الإخلال بالجهر والإخفات مضراً بصحة الصلاة مطلقاً، حتى مع الجهل وأختيه، لكان اللّازم عليه وجوب إعادة الصلاة واستئنافها، لا إعادة القراءة، كما لو انكشف له الحال بعد الركوع، فإنّ 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 بالمتعمّد، فتتمّ صلاة كلّ واحد منهم في المورد المفروض ولا شيء عليه.

وأمّا لو استمرّ كل واحد من تلك الأمور إلى محلّ يمكن إعادة القراءة جهراً أو إخفاتاً، كما إذا التفت الناسى أو علم الجاهل قبل الركوع، فهل يجب عليهم إعادة القراءة، أو أنّ مدلول الرواية هو الإخبار بعدم وجوب شيء عليهم لا إعادة الصلاة ولا أمر آخر؟ وجهان.

ولا بدّ قبل الخوض في معنى الرواية من بيان ما يحتمل في اعتبار الجهر والإخفات في مواضعهما ثبوتاً.

فنقول: يحتمل أن يكون الجهر في الصلوات الجهرية، والإخفات في الصلوات الإخفائية، معتبراً في نفس الصلاة مستقلاً بلا واسطة شيء، بحيث كان الجهر في بعض الصلوات والإخفات في بعضها الآخر شرطاً لنفس تلك الصلوات، نظير سائر الشروط المعبرة فيها مستقلاً، ولا ينافي هذا كونهما وصفين عارضين للقراءة كما هو واضح.

وحينئذ فالقراءة إخفاتاً في الصلوات الجهرية مثلاً لا تخرج عن الجزئية للصلاة، فلا تبطل الصلاة من حيث فقدانها لبعض الأجزاء، بل بطلانها يكون مسبباً عن فقدانها لبعض الشروط المعبرة فيها.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨٨

ويحتمل أن يكون كلّ منهما معتبراً في القراءة، وصيورتها جزء للصلاة، بحيث يكون الجزء للصلوات الجهرية هي القراءة التي يجهر بها، لا نفس القراءة، وكذا في الصلوات الإخفائية، وحينئذ فلو أُخِلَّ بشيء منهما في مواضعهما، يكون بطلان الصلاة مستنداً إلى كونها فاقدة لجزئها الذي هي عبارة عن القراءة.

فعلى الأول: لو نسي الجهر في موضعه، فذكر قبل أن يركع، فالظاهر عدم وجوب إعادة القراءة أيضاً، لعدم إمكان التدارك، ضرورة أنّ الجهر المعبر في الصلاة إنما هو الجهر بالقراءة التي هي جزء لها، والقراءة الموصوفة بهذا الوصف قد تحققت فاقدة للجهر المعبر في أصل الصلاة، والقراءة الثانية وإن كانت مشتملة على الجهر وموصوفة به، إلّا أنّها لا تكون جزء للصلاة، ضرورة أنّ أوّل وجودات الطبيعة يكفي في حصول الغرض منها، والعدول عنه إليه يجعل الوجود الثاني جزء ورفع اليد عن الأول غير ممكن.

ضرورة أنّ ما وقع متصفاً بشيء لا يمكن أن يتغيّر عمّا وقع عليه، فلا يصار إليه إلّا فيما لو دلّ عليه الدليل، وهو هنا مفقود.

وبالجملة: فالظاهر أنّه لا يمكن التدارك في هذه الصورة، فلا يجب عليه إعادة القراءة أيضاً.

وعلى 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، والمفروض أنّ محلّها باق، كمن نسي أصل القراءة، وحينئذ فهل يجب عليه إعادة القراءة بعد الفراغ عن عدم وجوب إعادة الصلاة أو لا؟ قد يقال بالثاني نظراً إلى قوله عليه السّلام في الرواية: «فلا شيء عليه»، الظاهر في عدم تعلّق تكليف وجوبى متعلّق بإعادة الصلاة أو القراءة بمثل هذا الشخص أصلاً.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الرواية متعرّضة لجهه وجوب إعادة الصلاة وعدمه

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٨٩

فقط، بيانه أنّه لا إشكال في أنّ الجملة الأولى المتعرّضة لحكم المتعمّد، ظاهرة في وجوب إعادة الصلاة، والجملة الثانية تفرّج على هذا الحكم، وبيان لمفهوم الجملة الأولى الدالة على اختصاص الحكم بصورة التعمّد.

و يؤيده ذكر كلمة الفاء الظاهرة في التفریع، و من الواضح أنّ المنفی فی طرف المفهوم إنما هو الحكم المذكور فی المنطوق، لا هو مع شئ آخر، فالمراد بقوله: «فلا شئ علیه» هو عدم وجوب إعادة الصلاة علیه، و يؤيده قوله علیه السلام بعده: «و قد تمت صلاته» فلا ینافی وجوب إعادة القراءة فی مثل الفرض.

و بالجملة: فالتأمیل فی الروایة یقضى بأنّ محطّ نظر الامام علیه السّلام خصوص مسألة التمامیة و عدمها، و لكنّ الظاهر منها هو الاحتمال الأول، فلیتأمل.

ثمّ إنّ الروایة كما عرفت تدلّ علی عدم وجوب إعادة علی الناسی و الساهی، و من لا یدری، أى الجاهل، و لكن هنا روایة أخرى لزرارة عن أبی جعفر علیه السّلام تشتمل علی ذكر الأولین فقط حیث قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فیما لا ینبغی الجهر فیہ و أخفی فیما لا ینبغی الإخفاء فیہ، و ترك القراءة فیما ینبغی القراءة فیہ، أو قرأ فیما لا ینبغی القراءة فیہ، فقال: «أیّ ذلك فعل ناسیا أو ساهیا فلا شئ علیه» (١).

هذا و یحتمل قویاً اتحاد الروایتین، خصوصاً مع كون الراوی عن زرارة فیهما واحداً، و هو حرّیز، و الاختلاف فی السؤال و الجواب یكون ناشئاً من الروات المتأخرین عنه. و کیف كان فعبارات القدماء أيضاً خالیة عن عدّ الجاهل فی عداد الناسی و الساهی، و لكن هذا المقدار لا یوجب الاعراض عن الروایة، بحیث یسقطها عن الحجیة رأساً، خصوصاً مع ذهاب جلّ المتأخرین بل کلهم إلى عدم

(١) التهذیب ٢: ١٤٧ ح ٥٧٧، الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءة فی الصلاة ب ٢٦ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩٠

الفرق بین الناسی و الجاهل (١).

نعم هنا شئ، و هو إنّ الجاهل قد جعل فی الصحیحة الأولى مقابلاً للمتعمّد، لما عرفت من أنّ الجملة الثانية فی الروایة بیان لمفهوم الجملة الأولى الدالة علی وجوب إعادة بالنسبة إلى خصوص المتعمّد، مع أنّ الجاهل متعمّد أيضاً، لأنّ الجهل لا ینافی العمد الذی هو بمعنى القصد، إلّا أن یقال: بأنّ المراد من المتعمّد هو الذی جهر فی موضع الإخفات أو عكس، قاصداً لمخالفة الشرع، فیخرج الجاهل عن المتعمّد بهذا المعنی، أو یقال بأنّ ذكر الجاهل فی عداد الناسی و الساهی إنما هو لمجرد اشتراكه معهما فی الحكم، بعدم وجوب إعادة، لا لكونه مثلهما من مصادیق غیر المتعمّد الذی هو الموضوع فی القضية المفهومیة، و بعبارة أخرى هو مستثنى من المتعمّد حکماً لا موضوعاً فتدبر.

ثمّ إنّ الجهل إمّا أن یكون بالنسبة إلى الحكم، بأن لا یعلم بوجوب الجهر و الإخفات فی مواضعهما، و هو و إن كان فرضه بعیدا بملاحظة ما عرفت، من استقرار سیرة المسلمین من صدر الإسلام إلى هذه الأزمنة، إلّا أنّه یمكن فرضه بملاحظة اشتهاار الفتوى بالاستحباب من فقهاء العامة، الذین كانوا مرجعاً لأكثر المسلمین فی مقام الفتوى، و بیان الأحكام الشرعیة.

و إمّا بالنسبة إلى محلّ الجهر و الإخفات، و موضعهما بأن یعلم أنّ الصلوات فی الشریعة علی قسمین: بعضها جهریة و بعضها إخفاتیة، و لكن لا یمیز بینهما، فیتخیل أنّ المغرب مثلاً من الصلوات الإخفاتیة.

و إمّا بالنسبة إلى الموضوع، بأن لا یعلم حدّ الجهر أو الإخفات، و الظاهر شمول الروایة لجميع الصور، نعم الظاهر خروج الجاهل المتردّد و الشاکّ عن قوله:

(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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩١

«لا يدري»، لانصرافه عنه، لأن ظاهر الرواية نفى وجوب الإعادة بالنسبة إلى من جهر في موضع الإخفات، أو عكس بمقتضى طبعه، و الشاك ليس كذلك كما هو ظاهر.

و هنا إشكال عقلي، و هو أنه بناء على اشتراك الجاهل مع الناسي، و اختصاص الحكم بوجوب الإعادة بالمتعمد العالم، يلزم أن يكون وجوب الجهر و الإخفات في مواضعهما مشروطا بالعلم به.

و هذا محال، إما للزوم الدور الصريح بحسب الواقع، كما في المصباح «١» و تقريره:

إنه لا- خفاء في توقّف العلم بوجوب الجهر و الإخفات على نفس الوجوب، فلو كان الوجوب أيضا متوقفا على العلم به كما هو المفروض يلزم الدور. و إما للزوم الدور في نظر العالم، بناء على منع توقّف العلم بشيء على وجوده، لإمكان القطع بشيء معدوم، غاية الأمر عدم موافقته للواقع و نفس الأمر.

و بالجملة: فمرتبة المعلوم في نظر العقل مقدّمة على مرتبة تعلق العلم به، فلو أخذ العلم بالحكم في موضوعه يلزم تأخره عنه، لتقدّم رتبة المعلوم عليه، و تقدّمه عليه لتقدّم الموضوع على الحكم، و من الواضح استحالة اتصافه بالتقدّم على شيء، و التأخر عن ذلك الشيء في زمان واحد.

و قد حقّقنا في الأصول «٢» أن البعث و الزجر يتوجّه إلى طبيعة المكلف المعرّاة عن خصوصية العلم و الجهل، و إن كانت الإرادة الباعثة على البعث و الزجر، و الغرض منهما- و هو تحقق الانبعاث و الانزجار بسببهما- لا يتحقّق إلّا في صورة العلم، ضرورة أن في غير هذه الصورة لا يكون الانبعاث مسببا عن نفس البعث و لا الانزجار مستندا إلى نفس الزجر، إلّا أن ذلك القصور في ناحية الغرض، لا في

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٦.

(٢) نهاية الأصول، مقدّمة الواجب: ٢٠٢، و مبحث القطع: ٤٢٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩٢

البعث و الزجر.

و بالجملة: فلا شبهة في استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم.

و القول بمعذورية الجاهل في المقام، و كذا في مسألة القصر و الإتمام، مستلزم لهذا الأمر المحال.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه أجب عن هذا الإشكال في المصباح بما حاصله: إنّا نمنع أن يكون وجوب الجهر و الإخفات في مواضعهما مشروطا بالعلم، كيف! و صرح بعض بل نسبه إلى ظاهر الأصحاب باستحقاقه للعقوبة الذي هو أثر للوجوب، و معنى معذوريته إنما هو خصوص تمامية الصلاة، و عدم وجوب الإعادة عليه، و لا استحالة في ذلك أصلا.

بيانه إنه من الجائز أن يكون لطبيعة الصلاة من حيث هي مصلحة ملزمة مقتضية لإيجابها، و كونها في ضمن الفرد المشتمل على الجهر أو الإخفات، مشتملة على مصلحة أخرى ملزمة أيضا، فاجتماع كلتا المصلحتين في هذا الفرد أو جب تأكد طلبه، فإذا أتى المكلف بها في ضمن فرد آخر، فقد أحرز مصلحة نفس الطبيعة، فلا يعقل بقاؤها بصفة الوجوب، و عند ارتفاعه عنها يتعدّر عليه إحراز مصلحة الخصوصية.

إذ المفروض أن المصلحة المقتضية لخصوص الفرد تعلّقت بإيجاده، امتثالا- للأمر بالطبيعة، و قد فرضنا سقوط الأمر المتعلّق بها بإيجادها في الخارج، فهو و إن كان أوجد الطبيعة، إلّا أنه قوت المزية الواجبة فيستحق المؤاخذه، و لا يمكنه تداركها بعد ذلك.

إن قلت: إذا وجب عليه الإجهار في صلاته فقد حصل بفعله مخالفة ذلك التكليف، فيكون منهيا عنه، فكيف يصح وقوعه عبادة.

قلت: مخالفة ذلك التكليف تحصل بترك الجهر الذي هو نقيض للمأمور به، لا

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩٣

بفعل الإخفات، نعم لو قلنا باقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده الخاص، وجب الالتزام بحرمته، ولكنه خلاف التحقيق.

لا يقال: مقتضى ما ذكرت عدم وجوب إعادة الصلاة على من أحلّ بهما عمداً، وهو خلاف الفرض.

لأننا نقول: لا ندعى أن طبيعة الصلاة المعزاة عن هذه الخصوصية مطلوبة مطلقاً كيفما اتفقت، وإنما المقصود بيان إمكان ذلك دفعا لتوهم الاستحالة، وإلا فمن الجائر تقييد مطلوبية صرف الطبيعة بخلوصها عن شائبة التجزى كى ينافيها التعمد أو التردد كما لا يخفى (١)، انتهى.

وما أفاده في جواب الإشكال الأول الذى أورده على نفسه محلّ نظر، لأنه إذا كان الضدان ممّا لا ثالث لهما كما هو المفروض فى المقام، تكون مخالفة الأمر المتعلّق بواحد منهما بنفس إيجاد الضدّ الآخر، فإنه إذا أمر المولى بالسكون الذى هو ضدّ للحركة، تتحقّق مخالفته بنفس التحرك كما لا يخفى.

ثم إن بعض المحقّقين من المعاصرين بعد الإشكال على الجواب المذكور- بأنّ لازمه صحة العمل وإن أتى بالطبيعة الجامعة متعمّداً، فإنّ الإتيان بها على الفرض عبادة، وإن قارن عصيان الأمر الآخر، إلّا أن يقال باقتضاء الأمر بالشئ النهى عن ضده الخاص، فيلزم بطلان العبادة من حيث المضادة، ولكننا لم نقل بذلك- أجاب عنه بوجه آخر حيث قال: وحلّ أصل الإشكال أن المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، وفى الرتبة المتأخّرة، وليس المقام من قبيل وجود المصلحة الملزمة، فى المطلق و المقيّد فى عرض واحد، حتّى يرد الإشكال المتقدّم.

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٣١٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩٤

و يتفرّع على ذلك أمور ثلاثة من دون منافاة بعضها مع البعض الآخر:

أحدها: تمامية الصلاة التى ينطبق عليها الجامع عند الجهل بلزوم الخصوصية.

الثانى: استحقاق العقوبة على ترك الخاصّ، إذا كان مستندا إلى تقصيره.

الثالث: عدم الصحة لو تعمد فى ترك الخاصّ، والإتيان بالجامع «١»، انتهى.

أقول: مراده بالمصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة، بعد الجهل بالحكم، وفى الرتبة المتأخّرة، هل هى المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، أو مصلحة أخرى قائمة بصرف الطبيعة حادثة عند الجهل؟

فإن كان الأول، يلزم عود المحذور، بيانه إن ترتّب المصلحة على الطبيعة المقيّدة حينئذ بحيث يكون للقيّد دخل فيها، إنما هو فى صورة العلم، لأنّ المفروض أنّ فى صورة الجهل تكون المصلحة قائمة بنفس الطبيعة و حينئذ تكون مدخلة القيد فى ترتّب المصلحة مشروطة بالعلم بها، وهو أصل الإشكال.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان مراده ذلك لما كان وجه لاستحقاق الجاهل للعقوبة، لأنّ المفروض أنّه لم يفت من المصلحة شيئاً إلّا أن يقال باستحقاقه لها من حيث ترك تحصيل العلم، وهو مع أنّه خلاف التحقيق، مخالف لصريح كلامه حيث قال بأنّ استحقاقه لها إنما هو من حيث ترك المقيّد.

و إن كان الثانى، يلزم أن يترتب على عمل الجاهل الذى عمل على طبق الواقع مصلحتان:

إحدهما: المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، لعدم اختصاصها بصورة العلم كما هو المفروض.

والأخرى: المصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة عند الجهل، بخلاف العالم،

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ١٩٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩٥

فإن المصلحة المترتبة على نفس الطبيعة منتفية بالنسبة إليه لفرض اختصاصها بصورة الجهل، فيلزم أن يكون عمل العالم أنقص من عمل الجاهل كما لا يخفى.

لا يقال: إن المصلحة القائمة بالطبيعة إنما تحدث بالنسبة إلى الجاهل الذي يعمل على خلاف الواقع، فالجاهل الذي عمل على طبقه لا يترتب على عمله إلا مصلحة واحدة كالعالم.

فإننا نقول: إن مرجع ذلك إلى مدخلية الجهر في موضع الإخفات، أو الإخفات في موضع الجهر في ترتب المصلحة، وهو مضافا إلى استبعاده بل استحاله - نظرا إلى أنه كيف يمكن أن يؤثر الشيء و ضده في شيء واحد، فإن الجهر في موضعه إذا كان دخيلا في ترتب المصلحة على الصلاة، فكيف يمكن أن يكون الإخفات في موضع الجهر أيضا مؤثرا في ذلك - مخالف لظاهر كلامه بل صريحه، لأن مقتضاه قيام المصلحة بالطبيعة الجامعة، و على المفروض تكون المصلحة الحادثة قائمة بالطبيعة المقيدة بالجهر موضع الإخفات أو العكس، فهو خلاف ما يقول به فتدبر.

ثم إن ظاهر كلامه أن المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، و في الرتبة المتأخرة عنه، و لتوضيح الحال بحيث يرتفع الاشكال لا بد أولا من بيان بعض الموارد التي اجتمع فيها الحكمان، مترتبا أحدهما على الآخر ثم ملاحظة المقام. فنقول: من تلك الموارد مسألة الترتب المعنونة في الأصول، و المقصود منها إثبات جواز الأمر بالضدين في الرتبين، فعن بعضهم التصريح بالامتناع (١)، و ربما يقال في وجهه أن قوام التكليف إنما هو بالإرادة التشريعية التي مرجعها إلى إرادة المولى تحقق المبعوث إليه من العبد.

و من الواضح أن الإرادة التشريعية تكون كالإرادة التكوينية، فكما لا يصح

(١) كفاية الأصول ١: ٢١٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩٦

تعلق الإرادة التكوينية بالأمر الممتنع، كالطيران إلى السماء، و الجمع بين الضدين في موضوع واحد، في زمان واحد، و إيجاد شيء و إعدامه في آن واحد، و غيرها من الأمور المستحيلة الممتنع، كذلك لا يصح تعلق الإرادة التشريعية بها، فلا يصح البعث إلى شيء منها لتقومه بها، و هي ممتنع.

و كما أن التكليف الواحد بالجمع بين الضدين في موضوع واحد في زمان واحد محال من العالم، باستحالة المكلف به، و امتناع تحققه في الخارج، كذلك التكليفان المتوجه كل منهما إلى أحد الضدين، فإنه كيف يمكن تعلق إرادتين بتحققهما من العبد المكلف في زمان واحد، و هل هو إلا كإرادة واحدة متعلقة بالجمع بينهما؟ و من الواضح استحالتها.

و الظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فإن المفروض أن هنا تكليفين مستقلين تعلق كل واحد منهما بشيء ممكن في نفسه، فإن الأمر بانقاذ الولد تكليف متعلق بأمر غير مستحيل، و كذا التكليف بانقاذ الأخ، و ليس هذان التكليفان في نظر العقل بمنزلة تكليف واحد، بالجمع بين إنقاذ الغريقين المستحيل لكونه جمعا بين الضدين، لأن في مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلا تكليف واحد متعلق بأمر ممكن. غاية الأمر إنه حيث لا تكون إرادة المولى انبعث العبد و تحقق المبعوث إليه منه علمه تأميه 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 بد 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 استحالة التكليف الثاني المشروط بعدم تأثير الأول، بل نقول: لا وجه لعدم توجيهه إلى العبد، مع ثبوت ملاكه و اشتراكه مع

الأول، في المحبوبة الأكيدة.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩٧

و حينئذ فلو تحققت المخالفة بالنسبة إلى كليهما يستحق العبد لعقوبتين، لأنه تحقق منه عصيانان، و لا مانع من الالتزام بذلك أصلا كما لا يخفى.

بالجملة: فلا استحالة في الترتب بهذا التقريب، لأن في مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلق بواحد من الضدين، و التكليف الثاني معلق على صورة قصور الأول عن التأثير، و حصول العصيان من العبد، و قد عرفت إنه مع إمكانه لا وجه لعدمه بعد ثبوت ملاكه كأول.

اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري

المحكى عن السيد الأصفهاني قدس سره أنه أفاد في وجه الجمع بين الحكمين، و عدم المنافاة بينهما ما ملخصه: إنه لا إشكال في أنّ الأحكام إنما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن، لكن لا- من حيث إنها حاكية عن الخارج، ثم إنّ المفهوم المتصور تارة يكون مطلوبا على نحو الإطلاق، و اخرى على نحو التقييد، و على الثاني فقد يكون لعدم مقتضى في ذلك المقتيد، و قد يكون لوجود المانع.

مثلا قد يكون عتق الرقبة مطلوبا على سبيل الإطلاق، و قد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصة، و قد يكون في المطلق إلّا أنّ عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، و لأجله قيد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرقبة المؤمنة، فتقيده في هذا القسم إنما هو من جهة الكسر و الانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضى، و ذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولا مع العنوان الآخر المتحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبة الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن، فلا يعقل تحقق الكسر و الانكسار.

فاللزام من ذلك- و الكلام للسيد الأصفهاني- إنه متى تصور العنوان الذي فيه جهة المطلوبة يكون مطلوبا صرفا من دون تقييد، و كذا العنوان الذي فيه جهة المغضوبية، و العنوان المتعلق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للأحكام

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩٨

الظاهرة مما لا يجتمعان في الوجود الذهني، مثلا إذا تصور الأمر صلاة الجمعة، فلا يمكن أن يتصور معها إلّا الحالات التي يمكن أن تتصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو في الدار مثلا، و أمّا اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكا، فليس مما يتصور في هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف إنما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم و الأوصاف المتأخرة عنه لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلا منافاة حينئذ بين الحكمين، لأنّ جهة المطلوبة ملحوظة في ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، و جهة المغضوبية ملحوظة مع لحاظه «١» انتهى.

أقول: قد حققنا في الأصول «٢» أنّ معنى الإطلاق، سواء كان راجعا إلى الموضوع أو إلى المتعلق، عبارة عن كون ذلك الموضوع مثلا هو تمام الموضوع للحكم المجعول، و أنّه لا مدخلية لشيء آخر، فأصالة الإطلاق الجارية في متعلق قوله: أعتق رقبة، معناها أنّ مطلوب الأمر و محبوبه الذي بعث عبده إليه، إنما هو هذا العنوان فقط، بحيث لا مدخلية لشيء من العناوين المتحددة معه في الخارج في ذلك أصلا.

فكلّ مصداق تحقق في الخارج و صدق عليه هذا العنوان، يكفي الإتيان به في تحقق الإطاعة، بما أنّه مصداق لذلك العنوان، و إن صدق عليه العناوين الأخر، مثلا إذا أعتق المكلف رقبة مؤمنة، فقد أوجد مطلوب المولى بما أنّه أعتق رقبة، لا بما أنّه أعتق رقبة مؤمنة، و كذا الإطلاق الجارى في موضوع الحكم، مثل عنوان المستطيع الذي يكون موضوعا لوجوب الحج، فإنّ معناه أنّ من وضع عليه هذا التكليف إنما هو من صدق عليه عنوان المستطيع بما أنّه مصداق لهذا العنوان،

(١) حكاة عنه المحقق الحائري رحمه الله في درر الفوائد: ٣٥١-٣٥٢. و لم نثر عليه في كتاب (الرسائل الفشاركية) تأليف السيد الفشاركي رحمه الله.

(٢) نهاية الأصول: ٣٧٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ١٩٩

فالمستطيع الذي يكون عالما و متصفا بهذا الوصف إنما يجب عليه الحج لكونه مستطيعا، لا لكونه مستطيعا عالما. و بالجملة فمعنى الإطلاق بلا ريب عبارة عن كون الشيء المأخوذ متعلقا للحكم أو موضوعا له تاما في ذلك، بلا مدخلة لشيء آخر، و محبوبا أو مبغوضا بنفسه، بلا ملاحظة شيء من الخصوصيات، و ليس معناه راجعا إلى ملاحظة جميع العناوين التي يمكن أن تتحد معه في الخارج موضوعا و حكما، حتى يقال بلزوم الاختصار من تلك العناوين على ما يمكن تصوره في هذه الرتبة. فالعناوين الحادثة بعد تعلق الحكم لا يعقل أن تكون ملحوظة للأمر، مثل عنوان العلم، و الجهل، و الإطاعة، و العصيان، و نحوها من الحالات المتأخرة عن جعل الحكم، بل الإطلاق إنما هو بالمعنى الذي عرفت.

و عليه فلا فرق بين العناوين أصلا، فإن صلاة الجمعة مطلوبة مطلقا، بمعنى أنه لا مدخلة لشيء آخر في اتصافها بذلك، فمتى تحققت تتصف بذلك، سواء تحققت من العالم بحكمها، أو من الجاهل به، و سواء عصاه المكلف، أم أطاعه، فإنه في جميع هذه الصور تكون مطلوبة بما أنها صلاة الجمعة، لا بما أنها صدرت من العالم مثلا. و حينئذ فالحكم الواقعي المتعلق بالمطلق كما أنه ثابت بالنسبة إلى العالم، كذلك يكون ثابتا في صورة الجهل أيضا كما عرفت، فالإشكال لا يندفع بما أفاده السيد.

و الذي ينبغي أن يقال في حل الإشكال بناء على ما ذكرنا في 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 في قصوره من التأثير في نفس المكلف الجاهل، إذ لا يعقل الانبعاث من البعث مع الجهل به، فالإرادة الباعثة عليه لا محالة تكون مقصورة بصورة العلم بالتكليف.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٠

فلو أراد المولى تحقق مطلوبه من المكلف مطلقا، و لو 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، و هذا البعث لا يمكن أن يكون مسببا عن مصلحة أخرى في صلاة الجمعة غير المصلحة الملزمة التي أوجبت البعث عليها مطلقا، لما عرفت من إطلاقها لصورة الجهل أيضا، بل لا بد أن يكون بلحاظ نفس تلك المصلحة.

و حينئذ فإذا صادف قوله الواقع، يصير وجوبها بالنسبة إليه فعليا، و إذا خالفه يصير الحكم الثاني حكما صوريا لا يريد المولى انبعاثه منه، فالحكم الظاهري إنما جعل لملاحظة الواقع، و لا يكون مخالفا له، لا من حيث الملاك، لما عرفت من أن ملاكه هو ملاكه، و لا من حيث نفس الحكمين، لما عرفت من أنه في صورة التطابق لا يكون هنا إلا إرادة واحدة، و في صورة التخالف لا يكون هنا إرادة 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 صورة 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 الواقعي إنما يكون فعليا بالنسبة إلى خصوص العالم، و البعث قاصر عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل

أيضا، وعبارة أخرى موضوع المسألة الأولى هو العاصي الذي يكون التكليف بالأهم ثابتا عليه، لأنه لا يسقط بالعصيان، و موضوع المقام هو الجاهل الذي يكون البعث الواقعي قاصرا

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠١

عن التأثير في نفسه، و لا تكون إرادة المولى تحقق الانبعاث بهذا البعث منه أيضا.

ثم لا يخفى أن لسان بعض الأحكام الظاهرية لسان التوسعة في المأمور به بالأمر الواقعي، و يكون ناظرا إليه مثلا الحكم بالطهارة الظاهرية المستصحب، فيما إذا كان بدن المصلي أو ثوبه طاهرا سابقا، مرجعه إلى جواز الصلاة معه، فيدل على أن الأدلة الواردة في اشتراط الصلاة بطهارة البدن و الثوب أعم مما إذا كانت الطهارة طهارة واقعية أو ظاهرية ثابتة بالاستصحاب أو قاعدتها.

و قد ذكرنا في مبحث الإجزاء من الأصول «١»، إن هذا القسم من الأحكام الظاهرية مقتضية للإجزاء سواء كانت من الأصول أو الأمارات، و سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، و ليس مدلولها مجرد كون المكلف معها معذورا في مخالفة الحكم الواقعي، فإنه كيف يمكن أن يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما أبالي أبول أصابني أم ماء إذا لم أعلم» «٢»، على مجرد المعذورية في المخالفة مع الشك كما هو واضح.

إذا عرفت جميع ذلك فاعلم أنه يمكن أن يجاب عن الإشكال المتقدم الذي مرجعه إلى أنه كيف يمكن أن يؤخذ العلم في الحكم بوجوب الصلاة جهرا أو إخفاتا، بأننا لا نقول بكون الحكم الواقعي - أي الوجوب المتعلق بالصلاة المشتملة على خصوصية الجهر أو الإخفات - مختصا بالعالم به، بحيث يكون العلم داخلا في موضوعه، بل هو كسائر الأحكام الواقعية مطلق بلا اختصاص بالعالم به، و لكن الجاهل في المقام حيث إنه كان عمله موافقا للحكم الظاهري المتوجه إليه، فلا محالة يكون عمله تاما.

(١) نهاية الأصول: ١٣٧.

(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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٢

توضيحه إنك عرفت أن المراد بقوله عليه السلام: «لا يدري» في صحيحة زرارة المتقدمة «١» ليس الأعم من الجاهل المتردد الشاك، فإن قرينه السياق تقتضي أن يكون المراد به هو الجاهل الذي كان سبب إجهاره في موضع الإخفات أو العكس هو جهله، و عدم علمه باعتبار هذه الخصوصية في الصلاة، كما أن الناسي أو الساهي يكون سبب مخالفته هو النسيان أو السهو، فالجاهل الذي لا يكون عمله المخالف للواقع مستندا إلى جهله كالشاك المتردد، حيث إن التردد و الشك يقتضي الإتيان بطرفي الاحتمال، لا- خصوص واحد منهما يكون خارجا عن مورد الرواية.

و حينئذ فبملاحظة ما عرفت سابقا أيضا من أن عمل المسلمين كان من زمن النبي صلى الله عليه وآله و الخلفاء بعده مستمرا على الجهر في الصلوات الجهرية، و الإخفات في الصلوات الإخفائية، يظهر أن من عمل على خلاف هذه الطريقة المستمرة بين المسلمين، فلا محالة يكون عمله مستندا إلى الفتاوى المشهورة بينهم، الصادرة من المراجع الذين كانوا يرجعون إليهم في أخذ الفتوى.

و قد عرفت استقرار فتاويهم على الاستحباب، و لم يظهر القول بالوجوب إلّا من ابن أبي ليلى «٢»، فالجاهل الذي تشمله الرواية هو من كان إجهاره موضع الإخفات أو العكس مستندا إلى فتوى مراجعهم، فهي حجة عقلية عليهم، فمرجع تمامية صلاة الجاهل إلى إجزاء الحكم الظاهري المختص به عن الحكم الواقعي الذي ليس مختصا بالعالم.

و من هذا البيان يظهر أنه كما تكون صلاة الجاهل تامة على ما هو مدلول

(١) الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١.

(٢) راجع ٢: ١٧٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٣

الرواية، كذلك لا يكون مستحقاً للعقوبة أيضاً، إذ لا وجه لاستحقاقه لها بعد صحة عمله، وذهب جماعة من الأصحاب إليه - كما حكاها في المصباح (١) - لا يلزمنا بذلك بعد عدم الدليل عليه.

ثم إنه لو أغمض النظر عمّا ذكرناه من حجية فتاوى مراجعهم بالنسبة إليهم، لكان الوجه في عدم فعليه الحكم الواقعي غير المختصّ بالعالم بالنسبة إلى الجاهل، هي هذه الرواية الدالة على تمامية صلاته المخصّصة، لما دلّ على عدم معذورية الجاهل مطلقاً، فإنّك عرفت أنّ الحكم الواقعي وإن كان مطلقاً إلا أنّ الخطاب المتضمّن له قاصر عن بعث الجاهل به، لعدم معقولية تحقق الانبعاث من البعث المجهول.

فإذا أراد المولى صدور المبعوث إليه من الجاهل، فلا بدّ له من أن يتوصّل إلى ذلك بخطاب آخر متوجّه إلى خصوص الجاهل بالخطاب الأول، ليعلم أنّه لم يرفع يده عن تكليفه، وأنّه فعلى حتّى بالنسبة إلى الجاهل، وحينئذ فمن الجائر كما في المقام تخصيص ذلك الدليل بالنسبة إلى بعض الموارد كما في المقام، ومسألة القصر والإتمام كما هو غير خفيّ.

ثمّ إنه يرد على ما أفاده في المصباح من الجواب المتقدّم، أنّه مع قيام مصلحة ملزمة بنفس الصلاة أيضاً لا بدّ أن تكون هي بنفسها متعلّقة للوجوب، فيكون هنا وجوبان لا وجوب واحد، مع أنّه بناء عليه لا وجه لتمامية صلاة الجاهل التي دلّت عليها صحيحة زرارة المتقدمة، لأنّه بعد ما كانت المصلحة القائمة بالطبيعة المقيدة فائتة مع الإتيان بأصل الطبيعة، لا يبقى وجه لتمامية صلاته الظاهرة في عدم الفرق بينه وبين العالم كما هو واضح.

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٤

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»، وأما 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 وأقوال:

نسب الأول إلى القاضي بن البراج في المهذب، وإلى ظاهر الصدوق في الخصال «٢». والثاني إلى المشهور على ما ادّعه غير واحد «٣». والثالث إلى أبي الصلاح في الكافي «٤». والرابع إلى الحلّي «٥». والخامس إلى ابن الجنيد «٦». ومستند 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

(١) الخلاف ١: ٣٣١ مسألة ٨٣، الغنية: ٧٨، السرائر ١: ٢١٨، المنتهى ١: ٢٧٨، تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٢ مسألة ٢٣٧.

(٢) المهذب ١: ٩٢، الخصال: ٦٠٤.

(٣) الخلاف ١: ٣٣١، تذكرة 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.

(٤) الكافي في الفقه: ١١٧.

(٥) السرائر ١: ٢١٨.

(٦) المختلف ٢: ١٥٥ عنه.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٥

اللّه الرحمن الرحيم، و أخفى ما سوى ذلك «١».

و رواه في الوسائل عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن أبي 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 في التهذيب موافق لما ذكرنا، كما أنّه رواه في الوسائل أيضا بهذا النحو في غير هذا الباب «٢».

و روى في الوسائل نظير هذه الرواية عن الكليني بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن صفوان الجمال قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السّلام أيّاماً، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بيسم الله الرحمن الرحيم، و كان يجهر في السورتين جميعاً» «٣». و لكن المراد بصفوان في الرواية الأولى هو صفوان بن يحيى و في هذه الرواية هو صفوان بن مهران، و كيف كان فمدلول الروايتين هو أنّ الإمام جهر بالبسملة في 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: رواية حنّان بن سدير قال: صليت خلف أبي 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

(١) التهذيب ٢: ٦٨ ح ٢٤٦، الاستبصار ١: ٣١٠ ح ١١٥٤، الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٧ ح ٢.

(٢) الوسائل: ٦-٥٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح ٢٠، الوسائل ٦: ٧٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح ١١٥٨، قرب الإسناد: ١١٥ ح ٤٢٣، الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٦

غير إمام الجماعة.

و منها: رواية أبي حمزة قال: قال عليّ بن الحسين عليهما السّلام: «يا ثمالى! إنّ 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 حتّى ينصرفوا»، قال: فقلت: جعلت فداك أليس يقرؤون القرآن؟ قال: «بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالى، إنّما هو الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم» «١». و لكنّها مضافا إلى اشتمال سندها على الإرسال بإبهام الواسطة لا دلالة فيها على غير إمام الجماعة، مع أنّ شمولها للصلوات الإخفائية محلّ نظر بل منع، لما سيجىء.

و منها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام في حديث شرائع الدين قال: «و الإجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب» «٢». و إطلاقها بالنسبة إلى الصلوات الإخفائية غير ثابت، لاحتمال الاختصاص بالصلوات الجهرية.

و توهم أنّ الإجهار بالبسملة فيها لم يكن يحتاج إلى البيان لوضوحه، مندفع بالاختلاف فيه أيضا من كثير من علماء العامة، و لا بأس بنقل عبارة الخلاف هنا ليظهر ثبوت الاختلاف في الصلوات الجهرية أيضا بين المسلمين.

قال في الخلاف: يجب الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في الحمد و في كل سورة بعدها، كما يجب بالقراءة، هذا فيه يجب الجهر فيه، فإن كانت الصلاة لا يجهر فيها استحبت أن يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم، و إن جمع في النوافل بين سور كثيرة وجب أن يقرأ بيسم الله الرحمن الرحيم مع كل سورة، و هو مذهب الشافعي، إلا أنه لم يذكر استحباب الجهر فيما يسرّ فيه بالقراءة، ذكر ذلك في البويطي و في اختلاف

(١) التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٢، الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٤.

(٢) الخصال: ٦٠٤، الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٧

العراقيين، و ذكر ابن المنذر عن عطاء و طاوس و مجاهد و سعيد بن جبير، 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 السورة التي بعدها.

و ذهب أبو حنيفة و سفيان الثوري و الأوزاعي و أبو عبيدة و أحمد إلى أنه يسرّ بها، و قال مالك: المستحب أن لا يقرأ بيسم الله الرحمن الرحيم، و يفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين «١». ثم قال: دليلنا إجماع الفرق، فإنهم لا يختلفون في ذلك. ثم نقل رواية صفوان.

أقول: هذه العبارة كما ترى صريحة في وقوع الاختلاف في الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية أيضا، و أن القائل بالوجوب من العامة هو الشافعي فقط، نعم كان عمل بعضهم أيضا على الجهر، كما حكاه ابن المنذر، و روى عن ابن عمر، و أما أبو حنيفة و سفيان و الأوزاعي و أبو عبيدة 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 الرواية، لو لم نقل بأن ذلك يوجب الانصراف إلى خصوص الصلوات الجهرية، إذ هي التي كان الجهر بالبسملة فيها واجبا عند الأئمة عليهم السلام، و كانوا بصدد بيانها نوعا، في قبال العامة الذين ذهب أكثرهم إلى نفي الوجوب، بل إلى وجوب الاسرار.

و منها: رواية رجاء بن أبي الضحاك عن الرضا عليه السلام أنه كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل و النهار «٢». و هذه الرواية و إن كانت صريحة في الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفائية أيضا، إلا أنه حيث كانت حكاية لفعل

(١) الخلاف ١: ٣٣١-٣٣٢ مسألة ٨٣، المجموع ٣: ٣٤١-٣٤٢، المغنى لابن قدامة ١: ٣٤١-٤٧٨، المحلى ٣: ٢٥٢.

(٢) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢، الوسائل ٦: ٧٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٨

الإمام عليه السلام، و من المعلوم أن الفعل لا يكون له إطلاق كالقول، إذ لا يقع إلا على وجه واحد، فإطلاقها بالنسبة إلى غير إمام الجماعة كما توهم باطل، لا مجال لدعواه، فلا يستفاد منها الإجهار حتى بالنسبة إلى المنفرد، إذ لعله كان يصلّي جماعة.

و منها: رواية سليم بن قيس المروية في روضة الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة طويلة مشتملة على إحداث الولاة الذين كانوا قبله إلى أن قال: «و أمرت [الناس] بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، و ألزمت الناس الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم» «١». و

الظاهر اختصاصها بحال الصلاة إلا أنه بملاحظة ما ذكرنا يظهر اختصاصها بالصلوات الجهرية التي كان بناؤهم على الاسرار فيها.

و منها: ما ورد من أن الجهر بالبسملة من علائم المؤمن «٢»، و دلالة على الجهر بها في الصلوات الإخفائية ممنوعة كما عرفت.

و منها: خبر فضل بن شاذان المروي في محكيّ العيون عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «و الإجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنّة» «٣».

وهذه الرواية ظاهرة بل صريحة في عدم الاختصاص بالصلوات الجهرية، ولكن المراد بالسنة هي المطابقة لعمل النبي صلى الله عليه وآله، فلا ينافي الاستحباب في خصوص الصلوات الإخفائية، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المنفرد والإمام، وقد عرفت أن ما كان من الروايات مشتملة على حكاية فعل الإمام عليه السلام لا- إطلاق لها بالنسبة إلى المنفرد، بل مورد بعضها هو الإجهار في الجماعة، ولكن لا يستفاد منها الاختصاص بهذه الصورة، فالأظهر ما ذهب إليه المشهور.

ثم إن ذلك فيما لو وجب الإخفات بالأصالة، وأما لو وجب لعارض الجماعة

(١) روضة الكافي: ٦١ ح ٢١، الوسائل ١: ٤٥٨. أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ٣.

(٢) مصباح المتهجد: ٥٥١، بحار الأنوار ٨٢: ٧٥.

(٣) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣، الوسائل ٦: ٧٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٠٩

كالمأموم المسبوق، فهل يستحب له الجهر بالبسملة أيضا؟ الظاهر العدم، لعدم ثبوت إطلاق للرواية بالنسبة إلى هذه الجهة، بل المقصود منها بيان ما هو وظيفة المصلّي مع قطع النظر عن حال الإيتمام المؤثر في اختلاف تكليفه، مضافا إلى عموم قوله عليه السلام: «لا- ينبغي لمن خلفه أن يسمعه شيئا ممّا يقول» (١)، وإلى أن وضع الجماعة التي بناؤها على متابعة الإمام الذي هو بمنزلة الرئيس للمأمومين، وعدم المزاحمة معه، يقتضى ذلك، وإلى أن 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 أن وجوب الجهر في مواضعه إنما يختص بالرجال، وأما النساء فليس عليهنّ جهر، والدليل على ذلك- مضافا إلى أن ما هو العمدة في إثبات وجوب الجهر، وهو سيرة المسلمين من زمان النبي صلى الله عليه وآله على ذلك، لا يشمل النساء كما هو واضح- صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام المروية في قرب الإسناد لعبد الله بن جعفر قال: وسألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟

قال: «لا إلا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها» (٢).

وكلمة «تسمع» إمّا من باب الإفعال فيصير معناه حينئذ بقدر إسماعها قراءتها، وإمّا مبنى للمفعول، والظاهر سماع المأمومات قراءتها، وأما احتمال أن يكون مبنيا للفاعل بحيث يكون معناه سماع نفسها قراءتها، كما حكى عن

(١) التهذيب ٣: ٤٩ ح ١٧٠، الوسائل ٨: ٣٩٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٢ ح ٣.

(٢) قرب الاسناد: ١٨٦ ح ٨٥٣، الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١٠

الحدائق (١)، فهو خلاف الظاهر كما لا يخفى.

هذا، ويدلّ على حكم إمامة المرأة للنساء روايتان.

نهاية التقرير؛ ج ٢، ص: ٢١٠

إحدهما: رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤم النساء ما حد رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «بقدر ما تسمع» (٢).

و الأخرى: صحيحة أخرى لعلي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤم النساء ما حد رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «قدر ما تسمع» (٣). و المراد 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 مما لا إشكال فيه، فيما إذا لم يسمع صوتها الأجنبي، و أما إذا سمع صوتها مع العلم بأنه يسمع، فإن قلنا بحرمة إسماعها صوتها إياه مطلقا، فالظاهر بطلان صلاتها، و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي كما هو التحقيق «٤»، لأن ذلك لا يصحح العبادة كما عرفت مرارا، و إن لم نقل بذلك فلا وجه لبطلانها.

نعم لو كان صوتها مشتملا على التلذذ و الريبة، فالظاهر البطلان لحرمة

(١) الحدائق ٨: ١٤٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦٠، الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ١.

(٣) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦١، قرب الإسناد: ١٨٦ ح ٨٥٢، الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ٢.

(٤) نهاية الأصول: ٢٥٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١١

إسماعها حينئذ بلا إشكال. هذا كله في الصلوات الجهرية، و أما الإخفائية منها فالظاهر تعين الإخفات عليهن كالرجال، لأن التخيير إنما هو في خصوص الجهرية كما عرفت.

المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذة أمام القراءة

تستحب الاستعاذة أمام القراءة في خصوص الركعة الأولى، و يدل عليه - مضافا إلى الإجماع «١»، و ورود الأمر بها عند قراءة القرآن في الكتاب العزيز «٢» الشامل لحال الصلاة و غيره، - جملة من الأخبار:

منها: رواية حنان بن سدير قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام، فتعوذ بإجهر ثم جهر بيسم الله الرحمن الرحيم» (٣).

و غير ذلك من الأخبار الدالة عليه «٤»، المختلفة في صيغة الاستعاذة، و لكن الظاهر حصول امتثال الأمر الاستحبابي المتعلق بها بجميعها، بل بغيرها من الصيغ غير المذكورة فيها كما لا يخفى. هذا، و المشهور بينهم هو استحباب الإخفات بالاستعاذة، و لو في

الصلوات الجهرية «٥»، و حكى عن الخلاف «٦» دعوى الإجماع عليه و رواية حنان بن سدير حملت على الجواز و لا بأس به.

(١) الخلاف ١: ٣٢٤ مسألة ٧٦، مجمع البيان ٣: ٣٨٥، الذكرى ٣: ٣٣٠، المنتهى ١: ٢٦٩، جامع المقاصد ٢: ٢٧١، مستند الشيعة ٥:

١٧٣، جواهر الكلام ٩: ٤٢٠، كشف اللثام ٤: ٥٢.

(٢) النحل: ٩٨، فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح ١١٥٨، الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٧ ح ٤.

(٤) راجع الوسائل ٦: ١٣٥ بقية أحاديث الباب.

(٥) مستند الشيعة ٥: ١٧٥، الحدائق ٨: ١٦٤، رياض المسائل ٣: ٤٠٦، مفتاح الكرامة ٢: ٣٩٩.

(٦) الخلاف ١: ٣٢٦ مسألة ٧٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١٢

المسألة السادسة: اعتبار الموالاة بين أجزاء القراءة

المعروف بين المتأخرين اعتبار الموالاة في أجزاء القراءة في صحتها «١»، بحيث لو أخلّ بها يجب عليه استئناف القراءة و إعادتها، و لكنّ القدماء من الأصحاب لم يظهر منهم اعتبارها، على ما يشهد به التتبع في كتبهم الموضوعه لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام «٢». نعم ربما يظهر ذلك من الشيخ في كتاب المبسوط الذي صنّفه لبيان الفروع التي يستخرج حكمها من الأصول الصادرة عنهم عليه السلام، على خلاف النهج المتعارف بين علماء الإمامية في ذلك الزمان في مقام التأليف و التصنيف. قال فيه تفرّيعاً على وجوب الترتيب بين آيات الحمد ما هذا لفظه:

فإن قرأ من خلالها آية أو آيتين من غيرها ساهياً، أتمّ قراءتها من حيث انتهى إليه حتى يرتبها، فإن وقف في خلالها ساعة ثمّ ذكر مضى على قراءته. ثمّ قال: و إن قرأ متعمداً في خلالها من غيرها، وجب عليه أن يستأنفها من أولها «٣». انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سرّه.

فإنّ حكمه بوجوب استئناف القراءة من أولها، فيما لو قرأ عمداً في خلال القراءة من غيرها، ليس إلماً من جهة اعتبار التوالى بين أجزاءها، إذ ليس المراد هو ما إذا قرأ متعمداً من غير القراءة بعنوان أنّه منها حتى يكون البطلان مستندا إليه،

(١) نهاية الاحكام ١: ٤٦٣، الذكري ٣: ٣١٠، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩، جواهر الكلام ١٠: ١١، مستند الشيعة:

١٢٥، كشف اللثام ٤: ٤٤.

(٢) مثل المقنعة و الهداية و النهاية و الوسيلة و المراسم و المهذب.

(٣) المبسوط ١: ١٠٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١٣

لأنّه مضافاً إلى ندره الفرض، يكون مقتضى ذلك بطلان أصل الصلاة، لا وجوب استئناف القراءة فقط كما لا يخفى. و كيف كان فقد استدللّ على اعتبار التوالى في صحه القراءة بقوله صلى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتموني أصلى» «١». و فيه أنّ استفادة مثل هذه الأمور الجارية مجرى العادة من مثله ممنوعة. مضافاً إلى أنّه لو دلّ لكان مقتضاه بطلان أصل الصلاة بالإخلال به، لا بطلان خصوص القراءة و وجوب استئنافها.

هذا، و ذكر في المصباح في وجه ذلك، أنّ المتبادر من أوامر القراءة في الصلاة و لو بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن، هو الإتيان بمجموع القراءة في ضمن فرد من القراءة، بحيث يعدّ في العرف مجموعها قراءة واحدة، مع حفظ صورتها التي بها تتقوم ماهية القرآنية التي هي قوام المأمور به، فالفصل الطويل المنافي لصدق وحدة القراءة عرفاً أو مزج كلمات خارجية منافية لحفظ الصورة مخلّ بصحتها «٢».

انتهى.

ولا- يخفى أنّ دعوى تبادر ذلك ممنوعة جدّاً، ألا ترى أنّه لو نذر قراءة سورة، فهل يجب عليه أن يقرأها بنحو التوالى بحيث لو قرأ نصفها مثلاً، ثمّ اشتغل بعمل آخر، ثمّ قرأ نصفها الآخر، لما تحقق بزّ نذره، و المعلوم خلافه على ما يشهد به مراجعة المتشرّعة في أمثال ذلك.

و بالجملة: فلزوم كون القراءة قراءة واحدة، مما 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 آية قصيرة أو آيتين كذلك، و اما اعتباره فى نفس القراءة- بحيث كان الإخلال به مضراً

(١) صحيح البخارى: ١- كتاب الأذان: ١٧٦، سنن الدار قطنى ١: ٢٢٠.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٣ المسألة الثانية.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١٤

بصدقها، لا بصدق أصل الصلاة، و لا محالة تكون دائرته حينئذ أضيق من دائرة التوالى المعتبر فى الصلاة- فلم نعلم له مستندا، و ما تقدّم غير صالح لإثبات هذا المعنى كما عرفت.

هذا، و لا ننكر أيضا اعتبار التوالى بين أجزاء كلمة واحدة أو كلام واحد، لأنّ صدق تلك الكلمة يتوقف على التكلم بحروفها متواليه، إذ مع التوقف فى خلالها لا- تتحقّق الكلمة، كما أنّ صدق الكلام يتوقف على الإتيان بكلماته متواليه، إلّا أنّ ذلك معتبر فى نفس الكلمة و الكلام.

و بالجملة: فليس هنا ما يدلّ على اعتبار التوالى فى صحّة القراءة مع قطع النظر عن الموالاة المعتبرة فى صحّة الصلاة، و مع قطع النظر عن التوالى المعتبر فى صدق الكلمة و الكلام فتدبر.

المسألة السابعة: ما يعتبر فى صحّة القراءة

يجب فى قراءة الحمد و السورة مراعاة ما يعتبر فى صحّة التكلم بالألفاظ العريية عند العرب، بحيث يصدق عندهم أنّه قرأ الفاتحة 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، أولهما ساكن و الآخر متحرّك، و الإخلال به يوجب إسقاط الحرف الساكن، و كذلك تبطل الصلاة بالإخلال بالإعراب، سواء كان مغتبرا للمعنى، كما إذا قرأ التاء فى أنعمت عليهم بالضّم، أو لم يكن موجبا له.

و أما ما ذكره علماء التجويد، فأكثرها يعدّ من محسنات القراءة، و لهذا سمّوا ذلك العلم باسم التجويد، لا أنّه معتبر فى صحتها، و الضابط ما عرفت من اعتبار

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١٥

أن تكون القراءة على نحو كانت عند العرب موصوفة بالصحة، و لا يعتبر أن تكون كيفيتها باللهجة العريية التى تكون مختصة بهم، و يتعسر تحصيلها لغيرهم كما هو واضح.

ثمّ إنّ المتداول بين العرب فى المحاورات، الوقف فى بعض الموارد، و الوصل فى البعض الآخر، كما هو كذلك فى المتكلمين بسائر اللغات، إلّا أنّ الوقف عندهم يوجب تغيير الكلمة من حيث الهيئة، بل المادّة فى بعض الموارد.

ففى هذه الحالة قد يحذفون حركة آخر الكلمة، سواء كانت حركة إعرابية، أو بنائية، و قد يكون الوقف عندهم بإبدال التنوين ألفا، كما فى حال النصب، و قد يبذلون الحرف الآخر ألفا، كما فى مثل إذن، لشباهتها بالمتون المنصوب، كما أنّهم يبذلون فى حال الوقف تاء التانيث هاء، و قد يلحقون الهاء بآخر الكلمة فى تلك الحالة، كما فى نحو ارم، حيث يقولون فى حالة الوقف ارمه، بإلحاق الهاء بآخرها، إلى غير ذلك من قواعد الوقف.

و حينئذ فيقع الكلام فى أنّ هذه القواعد هل تعتبر فى صحّة القراءة، أو أنّها من محسناتها، و لا يضّر الإخلال بها بصحتها عندهم، و قد تعرّض لهذا الفرع المتأخرون من الفقهاء فى كتبهم الفقهية الاستدلالية «١»، و لم نعرّض حتى الآن على من تعرّض له من القدماء.

و كيف كان فقد جعلوا النزاع على ما هو ظاهر عباراتهم في الوقف بالحركة، و الوصل بالسكون، مع أنّ الظاهر عدم الاختصاص، فإنّ الغرض بيان حكم ما إذا خالف الطريقة المتداولة بين العرب في حالتى الوقف و الوصل كما لا يخفى.
و بالجملة: فالمسألة خلافية، فالمحكى عن كاشف الغطاء الجواز فيهما «٢».

(١) مسالك الأفهام ١: ٢٠٣، رياض المسائل ٣: ٣٨٠، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٠، المعتمد ٢: ١٦٦، الذكري ٣: ٣٠٤.

(٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١٦

و المصرّح به في كلام جماعة عدم الجواز «١»، بل عن المحدّث المجلسي أنّهما غير جائزين باتفاق القراء و أهل العربية «٢». و صرّح الشيخ الأنصاري قدّس سرّه في رسالة الصلاة، التفصيل بين الوقف بالحركة و الوصل بالسكون، بجواز الأول دون الثاني، قال في وجه ذلك ما هذه عبارته:

و الأظهر أن يقال: أمّا الوصل بالسكون، فالأقوى فيه عدم الجواز، لأنّ الحركة في آخر الكلمة من قبيل الجزء الصوري، فإذا وقف عليها سقطت، لقيام الوقف مقامها في عرف العرب، و عند القراء، و أهل العربية، و أمّا سقوطها مع الوصل، فهو نقص للجزء الصوري، و لا فرق بين حركات الأواخر و غيرها، في أنّ إبدالها أو حذفها يوجب تغيير الجزء الصوري، إلى أن قال: و أمّا الوقف على الحركة فلا دليل على منعه، عدا ما يستفاد من حكم القراء بلزوم حذف الحركة، و قد عرفت عدم وجوب ما يلتزمونه «٣». انتهى موضع الحاجة من كلامه قدّس سرّه.

و يمكن أن يستدلّ للقول بالجواز فيهما، بأنّ الوقف في موضعه ليس تابعا للانفصال الواقعي، و كذا الوصل في محله، فإنّه أيضا لا يكون تابعا للاتّصال الواقعي، بل إنّهما أمران تابعان لإرادة المتكلم، فإنّ المتكلم المشتغل بالتكلم قد يريد الوقف على موضع من كلامه للتنفس أو الاستراحة، أو لغيرهما من الأمور الأخرى، و قد لا يريد ذلك، بل يأتي بجملات كلامه متّصلا.
و حينئذ فنقول: إذا أراد المتكلم الوقف على كلمة، فحذف حركة آخرها، ثمّ بدا له الوصل، فهل يستأنف تلك الكلمة و يأتي بها ثانيا مع عدم حذف الحركة، أو يأتي بسائر الكلمات من دون استئناف، فعلى القول بالمنع لا بدّ من القول بوجوب

(١) المعتمد ٢: ١٨١، مجمع البيان ٩: ٣٧٧-٣٧٨، جواهر الكلام ٩: ٢٩٩، كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١٤٢.

(٢) بحار الأنوار ٨٢: ٨. حكاة عن والده رحمه الله.

(٣) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري رحمه الله: ١٤٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١٧

الإتيان بها ثانيا، مع أنّ الظاهر خلافه، كما يظهر بمراجعة محاوراتهم.

كما أنّ لازمه القول بوجوبه، فيما إذا أراد المتكلم الوصل، فأتى بحركة آخر الكلمة، ثمّ بدا له الوقف فوقف، فإنّه وقف على الحركة، و لا يجوز بناء على هذا القول، إذ لا فرق بين نية الخلاف في الابتداء و عدمها، لأنّ مرجع عدم الجواز إلى بطلان القراءة في صورتين، و هو لا فرق فيه بين المقامين كما هو واضح.

و كيف كان، فالظاهر إنّ 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 كلمة، فوقف عليها مع الإتيان بحركة آخرها، و كذا في الوصل، أمّا إذا أراد الوصل فوقف لعروض البداء أو مانع عنه كالتنحنيح و غيره، أو أراد الوقف فوصل كذلك، فالظاهر الجواز من دون مراعاة الاحتياط بالاستئناف كما لا يخفى.

هذا، و مما حكم القراء بلزومه في القراءة المدّ، و هو على قسمين: المتّصل و المنفصل «١»، و المراد بالأول ما كان حرف المدّ الذي هو عبارة عن الألف التي كان قبلها مفتوحا، و الواو التي كان قبلها مضموما، و الياء التي كان قبلها مكسورا، و موجب الذي هو السكون أو الهمزة في كلمة واحدة، و بالثاني ما كان كلاهما في كلمتين، و قد اتفق القراء على لزومه، خصوصا المدّ المتّصل، سيما إذا كانت الهمزة واقعة بعد حرف المدّ، أو كان السكون لازما لا عارضا لأجل الوقف، و أقصى ما استدّلوا به هو ما رووه عن رجل، عن ابن مسعود حين قرأ عليه قوله **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ** «٢» بدون المدّ، فقرأ عليه ابن مسعود مع المدّ، ثمّ قال

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٣٤.

(٢) التوبة: ٦٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١٨

هكذا: أقراني رسول الله صَلَّى الله عليه و آله «١»، و هو على تقدير دلالة لا يدلّ على أزيد من المدّ في نحو الآية، و هو اجتماع الألف مع الهمزة و الياء مع السكون، و لكنّه لا دلالة له على الوجوب، فإنّه يمكن أن تكون قراءة النبي صَلَّى الله عليه و آله كذلك، لكونه مستحسنا، لا لاعتباره في صحه القراءة، مضافا إلى أن ملاحظة المحاورات تقضى بخلاف ذلك كما لا يخفى.

و أمّا 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 كلّ منهما متحرّكا نحو **مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ** «٣» و **أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ** «٤» و المراد بالتقارب التقارب في المخرج، و بالتجانس الاتحاد في المخرج مع الاختلاف في الصفة كالتاء و الطاء.

ثمّ إنّ الإدغام الصغير في المتماثلين لعلّه كان ضروريا للنطق، فلا وجه للنزاع في لزومه، و أمّا غيره فلا دليل على لزومه، و قد حكى عن حمزة أنّه كره الإدغام في الصلاة «٥»، و عن جماعة تركه في مطلق قراءة القرآن «٦»، و لكن ظاهر الباقي هو اللزوم في الإدغام الصغير، و أمّا الكبير فظاهر ابن مالك في الألفية «٧»، لزومه في المتماثلين في كلمة واحدة، نحو ما سلككم، و لكنّه لا دليل عليه بعد مساعدة المحاورات على الخلاف.

(١) الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٣٣.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٢٣ و ٣٢٨.

(٣) المدثر: ٤٢.

(٤) المرسلات: ٢٠.

(٥) الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٣١.

(٦) الإتقان في علوم القرآن ١: ٣٣١.

(٧) ألفية ابن مالك: ١٤٩، و هو هذا الشعر:

و فكّ افعل في التعجب التزم و التزم الإدغام أيضا في هلّم

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢١٩

ثمّ إنّ ممّا تعرّضوا له بالخصوص، هو اجتماع التنوين أو النون الساكنة مع حروف يرملون، و ذكروا أنّ النون إذا وقع بعده أحد حروف الحلق، فاللّامز إظهاره، و إذا وقع بعده الباء، فاللّامز قلبه ميما ثمّ ادغامه في الباء، و إذا وقع بعده أحد حروف يرملون فاللّامز الإدغام فيه، و إذا وقع بعده سائر الحروف، فحكمه الإخفاء و هو حالة بين الإظهار و الإدغام.

أقول: أمّا المورد الذي يجب فيه الإظهار، فالحكم فيه مطابق للقاعدة، و أمّا وجوب القلب إلى الميم أو الإخفاء فلا دليل عليه، نعم

الأحوط مراعاة الإدغام إذا كان بعدهما أحد حروف يرملون، كما أنّ الأحوط مراعاة الغنة في الميم والنون، ولا بأس بتركها في الواو والياء أيضا.

ثمّ إنّه لا يلزم مراعاة مخارج الحروف التي عيّنها القراء، بل الواجب كما عرفت في صدر المسألة هو صحة القراءة عند العرب، نعم الأحسن مراعاتها كسائر ما ذكره علماء التجويد.

المسألة الثامنة: وجوب التعلّم على من لا يحسن القراءة

يجب على من لا يحسن الفاتحة أصلا التعلّم، على ما ذكره الأصحاب «١»، و حكي عن المعتمر والذكرى دعوى الإجماع عليه «٢»، و ظاهرهم وجوبه عليه عينا لا تخييرا بينه وبين الائتمام، و صرّح بذلك في محكي كشف الغطاء «٣»، و أنّه لو تركه

(١) المنتهى ١: ٢٧٢، نهاية الأحكام ١: ٤٧٣، مسالك الأفهام ١: ٢٠٤، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٢، رياض المسائل ٣: ٣٨٢، مستند الشيعة ٥: ٨٢، جواهر الكلام ٩: ٣٠٠.

(٢) المعتمر ٢: ١٦٩، الذكرى ٣: ٣١٠.

(٣) كشف الغطاء: ٢٣٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢٠

و ائتمّ أتم و صحت صلاته، و ظاهر الجواهر اختياره «١».

و لكن لا دليل على ذلك، لأنّ التعلّم لا يكون واجبا إلّا مقدّمة للإتيان بالمأمور به، و هي الصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة، و حينئذ فإذا فرض سقوط وجوبها في بعض الموارد لأجل الائتمام مثلا فلا وجه لوجوب التعلّم عليه مطلقا، بل الظاهر التخيير بينه وبين 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، إلّا أنّ الظاهر كون مرادهم ذلك لعدم الدليل على وجوب التعلّم مطلقا، و صرّح بذلك في المصايح حيث قال فيما حكي عنه:

و ظاهر الأصحاب وجوب التعلّم، و إن أمكنه الاقتداء و القراءة في المكتوب، بل صرّح بعضهم بترتبها على العجز عنه. قال: و فيه أنّ وجوب التعلّم ليس إلّا لتوقّف العبادة عليه، و متى أمكن الإتيان بها بدونها لم يجب، فإن ثبت الإجماع، كما في المعتمر والذكرى، و إلّا أتجه القول بنفي الوجوب لانتفاء ما يدلّ عليه «٢». انتهى.

هذا فيما إذا دخل الوقت، و أمّا قبل دخوله فكذلك يجب عليه التعلّم مقدّمة 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.

(١) جواهر الكلام ٩: ٣٠٠ - ٣٠١.

(٢) حكاة عنه في جواهر الكلام ٩: ٣٠١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢١

المسألة التاسعة: لو قدّم السورة على الفاتحة

قال المحقّق في الشرائع، بعد الحكم بوجوب سورة كاملة بعد الحمد: و لو قدّم السورة على الحمد أعادها، أو غيرها بعد الحمد «١».

و هذه العبارة تتضمن صحة الصلاة في مفروض المسألة، و كون الوظيفة إعادة نفس تلك السورة، أو غيرها بعد الحمد، و القدر المتيقن منها صورة النسيان، و أما شمولها لصورة العمد أيضا فمحل تردّد.

و كيف كان فقد اختلف الفقهاء في بطلان الصلاة لو قدّمها عليه عمدا، 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 غاية الندرة بل لا يكاد يمكن أن يتحقّق، ضرورة أنّه لو كان المكلف قاصدا لامثال أمر المولى المتعلّق بالصلاة، و المفروض أنّه يعلم بكيفيتها، و أنّه يجب تأخير السورة عن الحمد، فكيف يأتي بها بقصد الجزئية عمدا قبل الحمد، إلّا أن يوجه كما في المصباح «٤» بأنّه يمكن تحقق هذا النحو من القصد من العمد العالم، بعد بنائه على المسامحة في الأحكام الشرعية. فقد ترى المكلف المتسامح في عمله يقدم الصلاة على وقتها عند مزاحمتها لما يقصده بعد الوقت من سفر و نحوه، أو ينوى التقرب بصلاته التي يعلم إجمالا

(١) شرائع الإسلام ١: ٧٢.

(٢) القواعد: ١- ٢٧٣، المنتهى ١: ٢٧٢، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٢، جامع المقاصد ٢: ٢٥٥، الذكري ٣: ٣١٠، المسالك ١: ٢٠٥، الحدائق:

٨- ١٢٤، جواهر الكلام ٩: ٣٣٨، كشف اللثام ٤: ١٠.

(٣) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٢٢٠، المدارك ٣: ٣٥١.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٨٩- ٢٩٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢٢

باختلال بعض أجزائها، أو شرائطها، و نحو ذلك، و كيف كان فلو فرض تحقّقه فهل يوجب البطلان أم لا؟
ربما يستدلّ للأول:

تارة: بأنّه إن أعاد السورة بعد الحمد فقد زاد في صلاته عمدا فيعمّه ما دلّ على أنّ «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» و إلّا فقد نقص في صلاته.

و اخرى: بأنّ تقديم السورة تشريع، فيندرج في الكلام المحرّم الذي يكون مبطلا إجماعا.

و ثالثة: بأنّه لا- خلاف في حرمة تقديم السورة على الفاتحة، و النهي في العبادة يستدعي فسادها، من غير فرق بين أن يكون النهي متعلّقا بنفسها، أو بجزئها، لأنّ مثال الأخير أيضا إلى النهي عن العبادة المشتملة على هذا الجزء.

و رابعة: بحصول القران الذي يكون محرّما و مبطلا.

و خامسة: بأنّ إتيان بعض أجزاء الصلاة على النحو المحرّم الشرعي، ماح لصورة الصلاة عند المتشرعة، فيكشف أنّ الهيئة المتخذة من الشرع أمر ينافي وجود بعض الأجزاء على النحو الحرام.

و سادسة: بأنّه يعتبر في صحة العبادة أن يقصد التقرب بما هو المأمور به، و تقديم السورة عمدا ينافي ذلك، لأنّ مرجعه إلى قصد التقرب بغير ما يكون مقربا، لأنّ المركّب من المأمور به و غيره لا يتّصف بصفة المقرّبية أصلا.

هذا، و ربما يورد على الوجه الأول، بأنّه لا دليل على ابطال ما يتّصف بصفة الزيادة بعد وجوده، و إنما المسلم إبطال ما يوجد زائدا من أوّل الأمر، و لكن لا يخفى أنّ السورة المقدّمة على الحمد إذا قصد بها الجزئية تتصف بصفة الزيادة من حين وجودها، و لا يتوقّف

اتصافها بها على الإتيان بسورة أخرى بعد الحمد، ضرورة أنّه لو لم يأت بها أيضا تكون السورة الأولى زائدة، لعدم صلاحيتها، لوقوعها

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢٣

جزء، فقصد الجزئية بها يوجب الزيادة بلا إشكال.

و لكن لا دليل على إبطال مطلق الزيادة و إنما المسلم إبطال الركعة الزائدة، لأنه المتبادر من الروايات الدالة على إبطال الزيادة، مضافا إلى أنه قد صرح في بعضها بذلك، كما سيجيء في باب الخلل إن شاء الله تعالى.

و كيف كان فالوجه الأول: مخدوش من وجوه:

من جهة أن فرض ترك السورة بعد الحمد، و الحكم ببطلان الصلاة من جهته، خارج عن مورد البحث، لأن محلّه هو بطلانها من حيث زيادة السورة قبل الحمد، لا من حيث تركها بعده.

و من جهة أن اتصاف السورة المأتى بها قبل الحمد بالزيادة لا يتوقف على الإتيان بها بعده، كما هو ظاهر الدليل، لما عرفت من أنها زائدة على التقديرين، لأنه قصد بها الجزئية للصلاة مع عدم قابليتها لها.

و من جهة ابتناؤه على مبطلية مطلق الزيادة، و قد عرفت أنه لا دليل عليها في غير الركعة الزائدة.

و أمّا الوجه الثانى: فيرد عليه منع كلية الكبرى، و الإجماع المدعى عليها لا يكون واجدا لشرائط الحجية، لأن معقده من المسائل الفرعية التى لا يكشف الاتفاق فيها عن وجود نص معتبر، كما حقق في محلّه و مرّت الإشارة إليه مرارا.

و أمّا الوجه الثالث: فيرد عليه أن نفي الخلاف لا ينافى عدم تعرّض الأكثر لأصل المسألة أصلا، فلا يكون حجّة، مضافا إلى أن الظاهر كون مراد المتعزّزين من التعبير بمثل كلمه «لا يجوز» هو بيان الحكم الوضعى لا التكليفى.

و أمّا الوجه الرابع: فيرد عليه منع حرمة القرآن، بل الظاهر كراهته كما عرفت سابقا، مضافا إلى أن كون المقام من مصاديق القرآن محلّ منع أيضا، لأن المتبادر

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢٤

منه هو القرآن بين السورتين بعد الحمد كما لا يخفى.

و أمّا الوجه الخامس: فيرد عليه أن كون الكلام المحرّم ماحيا لصورة الصلاة عند المتشرّعة، هل هو لمجرد كونه محرّما؟ فمن الواضح أن إيجاد المحرّم فى الصلاة لا يوجب بطلانها، كالنظر إلى الأجنبية مثلا، و إن كان ذلك لكونه كلاما، بمعنى أن الكلام مطلقا يوجب ذلك، فبطلانه أظهر من أن يخفى، و إن كان المراد أن الكلام الذى إذا لم يكن محرّما 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 زيادة سورة قبل الحمد، لأنه حينئذ لم يقصد التقرب إلّا بما لا يكون مقربا شرعا، لعدم كونه مأمورا به، و أمّا إذا كان من أوّل الأمر قاصدا للتقرب بنفس الصلاة المأمور بها، ثمّ بدا له بعد التكبير أن يأتى بسورة قبل الحمد أيضا، فلا وجه لبطلان صلاته، لأن المفروض اشتغالها على نيّة التقرب بخصوصها لا بها مع أمر زائد، و نيّة التقرب بالسورة الزائدة كنفسها ممّا لا يضّر أصلا لعدم الدليل عليه.

و الاستدامة المعتبرة فى العبادة إلى الفراغ منها إنما هو بالنسبة إلى أجزاء العبادة، و لذا لا يضّر قطعها فى السكوتات المتخلّلة بين الأفعال، هذا كلّ فيما لو قدم السورة على الفاتحة عمدا.

و أمّا لو قدّمها عليه سهوا، فقد استدللّ فى المصباح على عدم بطلان الصلاة بسببه - مضافا إلى الإجماع - بوجوه:

منها: فحوى ما يدلّ عليه فى العمد، و أنت خبير بأنّه لم يقدّم دليل على الصحة فى صورة العمد حتّى يستدلّ بفحواه على صورة السهو، غاية الأمر عدم تمامية الوجوه التى استند إليها على البطلان، فصار مقتضى الأصل عدم مانعية السورة المقدمة.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢٥

و منها: عموم قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة» «١» و التمسك به مخدوش أيضا، من جهة احتمال اختصاص حديث لا تعاد بما إذا صار النسيان سببا لترك شيء ممّا اعتبر وجوده فى المأمور به جزء أو شرطا، و أمّا إذا صار سببا لإيجاد بعض الموانع التى اعتبر عدمها فيها، فلا يعلم أن يشمل هذا الحديث له، و السرّ فيه أن الاستثناء فى الحديث يكون مفرغا، لعدم ذكر المستثنى منه، و

الأمر الخمسة المستثناء دائرة بين ما اعتبر وجوده بنحو الجزئية، أو الشرطية، فيحتمل قويا أن يكون المستثنى منه من نسخها، بحيث لم يعمّ الأمور التي يكون وجودها مخلّا بالمأمور به كما لا يخفى.

ومنها: خصوص رواية علي بن جعفر، المروية في محكي قرب الإسناد إنه سأل أخاه 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» (٢).

ودلالاتها على الصحة وإن كانت ظاهرة، إلّا أنّها بظاهرها مخالفة للمشهور القائلين بوجوب إعادة السورة بعد قراءة الفاتحة، لأنّ ظاهرها الاكتفاء بالسورة التي قرأها، وعدم وجوب قراءة الفاتحة، ولا إعادة السورة، و مرجعه إلى فوات محلّ الفاتحة بسبب تقديم السورة، لأنّ المراد بقوله: «يمضى في صلاته»، هو المضي بنحو كأنه قرأ الفاتحة قبلها.

فالمراد بقوله: «فيما يستقبل» هي الركعات التي بعد هذه الركعة، فمضمون الرواية هو الاكتفاء بالسورة التي قرأها، لفوات محلّ الفاتحة بسببها، وإن لم يركع.

و أمّا ما في المصباح من كون المراد بقوله: «يمضى في صلاته»، هو مجرد

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

(٢) قرب الاسناد: ١٧٠ ح ٧٤٨، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢٦

الصحة، و وجوب القراءة فيما يستقبل راجع إلى وجوب الابتداء بها بعد المضي في الركعة التي قدّم فيها السورة «١»، فهو خلاف ظاهر الرواية كما لا يخفى على المتأمل المنصف.

ولكن يعارض هذه الرواية في خصوص موردها مع بعض الروايات الأخرى، مثل موثقة سماعة قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟

قال: «فليقل: أستعذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها ما دام لم يركع فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات» (٢).

فإن نسيان الفاتحة قبل الركوع لا يصدق إلّا بعد الشروع فيما يكون بعدها من السورة، مضافا إلى أنه نفى القراءة و البدء بالفاتحة إنما يكون فيما إذا قرأ شيئا من غيرها، و إلّا فلا معنى له أصلا كما لا يخفى.

و حينئذ فمفاد الرواية وجوب قراءة الفاتحة بعد التذكّر، 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 أمّ القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أمّ القرآن» (٣)، فإن نسيانها إنما هو فيما إذا قرأ السورة أو شيئا منها، و التعبير بالإعادة مع أنه لم يقرأ الفاتحة بملاحظة 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- و هو وجوب قراءة الفاتحة و إعادة السورة- مطابقا لهما، فالرواية الأولى معرض عنها.

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٨٩.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٧ ح ٥٧٤، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢، الوسائل ٦: ٨٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢٧

المسألة العاشرة: هل يجوز القراءة من المصحف؟

قد وقع الخلاف بين فقهاء العامة والخاصة، في جواز القراءة من المصحف لدى التمكن من الحفظ عن ظهر القلب، بعد الاتفاق ظاهراً على الجواز عند الضرورة، وعدم القدرة على الحفظ. فعن ظاهر الشيخ «١» في أكثر كتبه وجماعة «٢» المنع، وظاهر جماعة كالمحقق والعلامة القول بالجواز «٣»، ويدل عليه مضافاً إلى الأصل، ما رواه الشيخ في

(١) لا يخفى أن منع الشيخ قدس سره بحسب ظاهر كلامه إنما هو فيما إذا قرأ الفاتحة أو السورة الواجبة بعدها في المصحف، وأما مجرد قراءة القرآن في الصلاة من المصحف فلا يظهر من كلامه المنع، بل صرح بالجواز، فإنه قال في كتاب الخلاف ١: ٤٢٧ مسألة ١٥٧: من لا يحسن القراءة ظاهراً جاز له أن يقرأ في المصحف، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: ذلك يبطل الصلاة، دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم وأيضاً قوله تعالى فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ولم يفرق. انتهى وقال في ص ٤٤١ مسألة ١٨٩: إذا قرأ في صلاته من المصحف فجعل يقرأ ورقة فإذا فرغ صفح أخرى وقرأ لم تبطل صلاته وبه قال الشافعي وقال أبو حنيفة: تبطل صلاته، لأنه تشبه بأهل الكتاب، وهذا ممنوع منه، دليلنا إجماع الفرقه، وأيضاً الأصل الإباحة، والمنع يحتاج إلى دليل، وأيضاً نواقض الصلاة يعلم شرعاً، وليس في الشرع ما يدل على أن ذلك يبطل الصلاة. وروى الحسن بن زياد الصيقل قال: سألته إلى آخر الرواية. انتهى.

وأنت خير بأن مورد كلامه الأول الذي حكم فيه بالجواز لخصوص من لا يحسن القراءة ظاهراً، وظاهره المنع لغيره إنما هي القراءة المعتمدة في صحة الصلاة، ومورد كلامه الثاني هي القراءة من المصحف زائدة على ما يعتبر في أصل الصلاة، ومنه يعلم أنه رحمه الله حمل رواية الحسن بن زياد الصيقل على هذا المعنى، ولذا لم يستدل به في كلامه الأول، كما أنه يعلم أن استدلال أبي حنيفة للبطلان بأنه تشبه بأهل الكتاب، إنما هو في هذا المورد، فيمكن أن يكون دليلاً على المنع في المورد الأول هو الدليل الثاني الذي نقلناه في المتن فلا تغفل (منه).

(٢) المبسوط ١: ١٠٩، الخلاف ١: ٤٢٧ مسألة ١٧٥، النهاية: ٨٠، الذكرى ٣: ٣٠٦، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٢، مسالك الأفهام ١: ٢٠٥، جامع المقاصد ٢: ٢٥٢، كشف اللثام ٤: ٢٢.

(٣) المعتمد ٢: ١٧٤، المنتهى ٥: ٧٠، تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١ مسألة ٢٣٥، الذخيرة: ٢٧٢، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢١٢، مستند الشيعة ٥: ٨١، جواهر الكلام ٩: ٣١١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢٨

التهديب بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن علي بن 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 وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال: «لا بأس بذلك» «١».

ودلالته على الجواز في مورد الكلام، مبنية على أن يكون المراد بالقراءة في المصحف، هي القراءة المعتمدة في صحة الصلاة، بمعنى أنه يقرأ فاتحة الكتاب، أو السورة التي تجب قراءتها بعدها في المصحف، وأما لو كان المراد هي قراءة القرآن عدا ما اعتبرت في صحة الصلاة، بحيث كان مرجعه إلى السؤال عن جواز قراءة القرآن في الصلاة ناظراً في المصحف، فهو أجنبي عن المقام، ولكنه لا دليل على تعيين هذا الاحتمال، مضافاً إلى أن السؤال وترك الاستفصال دليل على الشمول وعدم الاختصاص، كما هو واضح.

وقد استدلل للمنع بما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن بن جده علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرأ ويصلّي؟ قال: «لا يعتد بتلك الصلاة» «٢». ولكنه محمول على الكراهة جمعاً بينه وبين الخبر المتقدم، لأن هذا ظاهر في عدم الجواز، وهو نص في الجواز، فيرفع اليد عن الظهور بسبب النص.

مضافا إلى أن كتاب قرب الإسناد لا يبلغ في الاعتبار ما بلغه مثل التهذيب الذي كان مرجعا لأهل الفتوى في كل عصر و زمان، و ذلك يوجب شدة الاهتمام به، و تحصيل كل منهم نسخة صحيحة مطابقة لنسخة الأصل، و إلى أنه يحتمل قريبا أن يكون هذا الخبر صدر تقيء، باعتبار كون الفتوى الشائع من العامة في ذلك

(١) التهذيب ٢: ٢٩٤ ح ١١٨٤، الوسائل ٦: ١٠٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤١ ح ١.

(٢) قرب الاسناد: ١٦٨ ح ٧٢٨، الوسائل ٦: ١٠٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤١ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٢٩

الزمان هو المنع.

ثم إنه حكى عن أبي حنيفة القائل بطلان الصلاة بسبب القراءة من المصحف أنه استدلل لمذهبه تارة بأنه تشبه بأهل الكتاب كما هو المحكى عنه في الخلاف «١»، و اخرى بقول النبي صلى الله عليه و آله للأعرابي الذي صلى مرتين أو مرّات فاسده، في مقام بيان الصلاة الصحيحة: «اقرأ ما تيسر من القرآن» «٢»، و لم يأمره بالقراءة من المصحف، فلو كان ذلك جائزا لكان الواجب أن يأمره به. و أنت خير بفساد كلا الدليلين:

أما الأول: فواضح.

و أما الثاني: فلأن الأعرابي البدوي لا يتمكن من القراءة من المصحف، و لا من غيره غالبا، مضافا إلى وضوح قلة المصحف في ذلك الزمان.

و بالجملة: فلم يقدّم على المنع دليل، فلا يبعد القول بالجواز، و إن كان الأحوط الترك.

ثم إنه على المنع اختلف في تقدّمه على الائتمام، أو اتباع القارئ، أو تأخره عنهما، أو التساوي، فالمحكى عن البيان و المسالك أنّ المصحف مقدّم على الائتمام «٣»، و قال الشهيد في محكي الذكري: و في ترجيحه- يعنى اتباع القارئ- على المصحف احتمال، لاستظهاره في الحال، و لو كان يستظهر في المصحف استويا «٤».

و المحكى عن كشف اللثام، و جامع المقاصد التخيير بين الأمور الثلاثة، و عدم الترتيب بينها «٥»، و التحقيق أنه لا وجه لتقدّمه على الائتمام، لأنّ الائتمام إنما يكون

(١) الخلاف ١: ٤٤١ مسألة ١٨٩.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ٣٣٦ ح ١٠٦٠.

(٣) مسالك الأفهام ١: ٢٠٥، البيان: ٨٣.

(٤) الذكري ٣: ٣٠٧.

(٥) كشف اللثام ٤: ٢٢، جامع المقاصد ٢: ٢٥٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣٠

المكلّف مختيرا بينه و بين القراءة ظاهرا، بل هو أفضل الفردين فكيف تكون القراءة من المصحف التي تكون في طول القراءة ظاهرا، بناء على هذا القول، مقدّمة على الائتمام الذي هو أفضل من القراءة عن ظهر القلب؟! فالحقّ ما ذكره في كشف اللثام، من أنه لا وجه لهذا التقديم «١»، و الذي يسهل الخطب ما عرفت من أنّ هذا الاختلاف إنما هو على القول بالمنع، و قد نفينا البعد عن القول بالجواز.

(١) كشف اللثام ٤: ٢٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣١

الخامس من أفعال الصلاة: الركوع

إشارة

اعتبار الركوع وجزئته للصلاة مما لا شبهة فيه، بل من الضروريات «١»، كوجوب أصل الصلاة، و هو من أعظم أجزائها، ولذا سمي كل ركعة من الصلاة المشتملة على جملة من أفعالها ركعة، فإنّ الركعة بحسب اللغة عبارة عن الركوع مرّة، و من هنا احتملنا سابقاً أن يكون الركن من القيام هو القيام للركوع فراجع.

وقد أطلق الركوع في الكتاب العزيز على مجموع الصلاة في قوله تعالى:

وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ «٢» حيث إنّ المفسّرين اتفقوا على أنّ المراد، الصلاة مع المصلّين «٣»، و كيف كان فالظاهر أنّ الركوع قد استعمل في لسان الشرع على طبق معناه اللغوي، و هو مطلق الانحناء، و لم يكن للشارع في ذلك وضع مخصوص.

(١) الغنية: ٧٩، المعبر ٢: ١٩١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥، الذكري ٣: ٣٦٣، جامع المقاصد ٢: ٢٨٣، جواهر الكلام ١٠: ٦٩، مستند الشيعة ٥: ١٩٢، مفتاح الكرامة ٢: ٤١٤، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٨، البحار ٨٢: ١٠٠.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) مجمع البيان ١: ١٩٠، تفسير الصافي ١: ١٢٥، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٤٨، الدر المنثور ١: ١٥٥، تفسير الطبري ١: ٣٦٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣٢

و دعوى القطع به غير بعيدة، و لا فرق في الانحناء الذي هو وضع خاصّ و كيفية مخصوصة، كالقيام و القعود، بين أن يكون مسبوقاً بالعدم، بأن انتقل من القيام أو القعود إليه، أو لا يكون كذلك، كما إذا كان الشخص منحنيًا بحسب الخلقة الأصليّة، فإنّه يصدق عليه أنّه راع كما هو ظاهر.

مقدار الانحناء المعبر في الركوع

إنّ الانحناء له مراتب، فإنّه قد يكون يسيراً، و قد يبلغ إلى مرتبة يمكن إيصال الكفّين إلى الركبتين، و قد يكون أكثر من ذلك، و قد اختلفت عبارات الأصحاب بحسب الظاهر في تحديد الانحناء المعبر في الركوع الذي هو جزء للصلاة.

فمن المنتهى و الذكري إنّ يجب فيه الانحناء بقدر يتمكّن معه من بلوغ يديه على ركبته «١»، و في الثاني التعبير بعين الركبة، و عن التذكرة وضع راحته على ركبته، مدّعياً عليه إجماع أهل العلم كافّة، ما عدا أبي حنيفة «٢»، و في المعبر إجماع أهل العلم كافّة على وصول كفيهما غير أبي حنيفة «٣».

و ظاهر عبارتي المنتهى و الذكري هو الاكتفاء بوصول جزء من اليد إلى الركبة، و لو كان رؤوس الأصابع، و قد نسب العلّامة المجلسي الاكتفاء بهذا المقدار إلى المشهور، و حمل عبارتي التذكرة و المعبر على المسامحة في التعبير، و تبعه صاحب الحدائق في ذلك «٤»، و لكنّ المحكّي عن الفاضل الخراساني في الذخيرة أنّه مال إلى أنّ التجوّز و المسامحة وقع في عبارتي المنتهى و الذكري «٥».

(١) المنتهى ١: ٢٨٥، الذكرى ٣: ٣٦٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥.

(٣) المعتمد ٢: ١٩٣.

(٤) بحار الأنوار ٨٢: ١١٩ - ١٢٠، الحدائق ٨: ٢٣٦.

(٥) الذخيرة: ٢٨١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣٣

و المسألة تكون حينئذ ذات قولين:

أحدهما: كفاية الانحناء بقدر ما يتمكن معه من إيصال رؤوس الأصابع إلى الركبة.

ثانيهما: لزوم الانحناء إلى مقدار تصل الراحتان أو الكفان إلى الركبة، فلا بد من ملاحظة أخبار المسألة، فنقول:

منها: صحيحة زرارة المشتملة على قوله عليه السلام: «بلغ أطراف أصابعك عين الركبة، و فرج أصابعك إذا وضعتها على ركبتيك، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزاءك ذلك، و أحب إليّ إن تمكن كفيك من ركبتيك، فتجعل أصابعك في عين الركبة.» (١).

و منها: ما نقله المحقق في محكي المعتمد عن معاوية بن عمّار و ابن مسلم و الحلبي قالوا: «و بلغ بأطراف أصابعك عين الركبة، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزاءك ذلك و أحب إن تمكن كفيك من ركبتيك.» (٢).

قال صاحب الحدائق بعد حكاية الرواية عن المعتمد: و الظاهر أنّ هذه الرواية قد نقلها المحقق من الأصول التي عنده، و لم تصل إلينا إلّا منه قدس سرّه و كفي به ناقلا (٣).

و كيف كان، فهل المراد بأطراف الأصابع هو رؤوسها أو الأطراف التي تلي الكف؟

وجهان، و المحكي عن جامع المقاصد أنّه 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 بمراجعة الاستعمالات.

(١) الكافي ٣: ٣٣٤ ح ١، التهذيب ٢: ٨٣ ح ٣٠٨، الوسائل ٥: ٤٦١. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٣.

(٢) المعتمد ٢: ١٩٣، الوسائل ٦: ٣٣٥. أبواب الركوع ب ٢٨ ح ٢.

(٣) الحدائق ٨: ٢٣٧.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٢٨٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣٤

نعم يقع الكلام حينئذ في أنّ المراد بالأصابع، هل هو جميعها الذي منها الإبهام، أو أنّ المراد بها أكثرها، أو فرضت كالشيء الواحد، فيصدق بلوغها ببلوغ واحد منها كما هو الشأن في المركبات؟

لا سبيل إلى الأخيرين لمخالفتها لظاهر الرواية، ضرورة أنّ ظاهرها هو بلوغ الجميع، و حينئذ يقع الإشكال في أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يجتمع مع بلوغ رؤوس سائر الأصابع، لعدم كونها في عرض واحد، ضرورة أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يتحقق إلّا 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 الركبة لا نفسها، و المراد بها هي النقرة التي في مقدمها عند الساق، كما في لسان العرب (١) أو النقرتان في أسفل الركبة، كما في أقرب الموارد (٢)، و قال في الأول إنّ لكل ركبة عينين، و هما نقرتان

في مقدمها عند الساق.

و حكى عن علماء التشريح أنّ في المفصل بين الساق و الركبة عظما يشبه الدائرة، متصلا بعين الركبة، و هي الحفرة في مقدمها، و حينئذ فإذا بلغت أطراف الأصابع إلى عين الركبة يقع الكفّ و الراحة على نفس الركبة، فيصير مدلول الرواية ما يدلّ عليه عبارتا المعبر و التذكرة، لكن في دلالة الرواية على وجوب هذا المقدار إشكال، فإنّ فيها احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله عليه السّلام: «فان وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك» هو وصولها إلى عين الركبة المذكورة في الجملة التي هي قبل هذه الجملة، لا الوصول إلى نفسها الصادق بالوصول إلى أعلاها،

(١) لسان العرب ٩: ٥٠٧.

(٢) أقرب الموارد ٢: ٨٥٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣٥

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 متضمنة لحكمين:

حكم وجوبي، و هو وجوب الانحناء بقدر ما يمكن وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبة.

و حكم استحبابي، و هو استحباب الوضع خارجا، و جعل الركبة مكانا للكفّ.

ثانيهما: أن يكون المراد بقوله عليه السّلام «فان وصلت أطراف أصابعك»، هو وصول أطراف الأصابع إلى نفس الركبة، و هو يصدق بالوصول إلى أعلاها، من غير جهة الساق، و يكون المراد بالجملة التي بعدها هو الوصول إلى قدر يتمكن معه من وضع الكفّين.

ففي الحقيقة تكون الجملتان الأخيرتان مفسرتين للجملة الأولى المشتملة على وجوب إيصال أطراف الأصابع إلى عين الركبة، بأنّ هذا المقدار لا يكون واجبا بتمامه، بل القدر المجزى هو ما يدلّ عليه الجملة الثانية، و المقدار المستحبّ هو ما يدلّ عليه الجملة الأخيرة، فتكون الرواية بناء على هذا الاحتمال متعرّضة 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 الثانية على الجملة الأولى الظاهر في كون مفادها مستفادا منها، و ظهور الجملة الأخيرة في الوضع و التمكين، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام في ذيل رواية زرارة المتقدمة: «فتجعل أصابعك في عين الركبة» كما لا يخفى.

و بالجملة: فالالتزام بكفاية بلوغ رؤوس الأصابع إلى الركبة الصادق ببلوغها

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣٦

إلى أعلاها ممّا لا سبيل إليه، و دعوى الشهرة «١» على ذلك ممّا لا تسمع، لعدم كون المسألة معنونة في كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم.

نعم ذكر الشيخ في الخلاف في مسألة اعتبار الطمأنينة في الركوع أنّه قال أبو حنيفة: أنّها تعني الطمأنينة، غير واجبة، و لا يجب عنده أن ينحنى بقدر ما يضع يديه على ركبتيه، و قال في المبسوط «٢»: و أقلّ ما يجزى من الركوع أن ينحنى إلى موضع يمكنه وضع يديه على ركبتيه مع الاختيار، و ما زاد عليه فمندوب إليه «٣».

و تبعه ابن إدريس في السرائر، حيث إنّ ذكر هذه العبارة بعينها «٤»، و يظهر من المعبر أنّه لا يكون بين العبارات المختلفة بحسب الظاهر فرق من حيث المقصود، لأنّه ادعى الإجماع على لزوم الانحناء إلى قدر تصل معه كفّاه إلى ركبتيه، و لم ينسب الخلاف إلّا إلى أبي حنيفة ثمّ استدللّ عليه بعمل النبي صلّى الله عليه و آله و بما رواه أنس قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «إذا ركعت

فضع كفيك على ركبتيك»، و برواية الثلاثة المتقدمة و برواية زرارة المتقدمة أيضا «٥».

و بالجملة: فالظاهر بملاحظة ما تقدّم هو عدم الاكتفاء بمجرد وصول رؤوس الأصابع إلى الركبة، لأنّ الظاهر أنّ أبا حنيفة أيضا لا يقول بكفاية أقلّ من هذا المقدار، فعده مخالفا دليل على أنّ الإمامية، وكذا ما عدا أبي حنيفة من فقهاء العامة، يقولون بلزوم أزيد من هذا المقدار كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ الأصحاب قد اتفقوا على ما اشتملت عليه رواية زرارة، من أنّ المرأة إذا

(١) كما عن المجلسي في البحار ٨٢: ١١٩-١٢٠.

(٢) الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨.

(٣) المبسوط ١: ١١١.

(٤) السرائر ١: ٢٤٠.

(٥) المعتبر ٢: ١٩٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣٧

ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلا تطأ كثيرا، فترتفع عجيزتها «١»، و مقتضاه كون ركوع المرأة أقلّ انحناء من ركوع الرجل، لأنّ الظاهر أنّها في هذا الفرض لا تنحني إلّا بمقدار يمكنها وضع اليد على الفخذ، غاية الأمر استحباب الوضع عليه. و لكنّه ذكر في الجواهر أنّه لا منافاة بين استحباب وضع اليدين فوق الركبتين، و كون الانحناء بمقدار الرجال، فيكون إطلاق الأصحاب بحاله، مضافا إلى أنّ ذلك لا يتمّ بناء على الوضع الشرعي للركوع، إذ لا منافاة في وضعه للانحناء 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.

و لكنّه لا يخفى أنّ مجرد وضع اليد على الفخذ مع الانحناء بمقدار الرجال، لا يوجب عدم ارتفاع العجيزة التي وقع علمه للحكم المذكور في الرواية، لأنّ الذي يوجب ذلك هو كون الانحناء قليلا كما هو واضح. و أمّا الوضع الشرعي للركوع، فقد عرفت سابقا أنّه لا يكون للشارع في ذلك وضع خاص، بل هو قد استعمله أيضا في معناه اللغوي، و هو مطلق الانحناء.

غاية الأمر أنّ له مراتب من حيث القلّة و الكثرة و حينئذ فنقول: إنّ ضمّ هذه الرواية إلى الروايات المتقدمة يعطى التفصيل بين الرجل و المرأة، بمعنى أنّ الرجل مأمور بمقدار من الانحناء، و المرأة بأقلّ منه، فما عن جامع المقاصد «٣» من التصريح

(١) المقنعة: ١١١، مفاتيح الشرائع ١: ١٤١، المهذب ١: ٩٣، الوسيلة: ٩٥، السرائر ١: ٢٢٥، مستند الشيعة ٥: ١٩٥.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٧٣-٧٤.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٢٨٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣٨

بعدم الفرق بين الرجل و المرأة ممّا لا وجه له ظاهرا.

هل يجب الانحناء الحدوثي في الركوع؟

إنّ الركوع هل هو عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثي الذي مرجعه إلى أنّه من حين التلبّس بالانحناء يكون أخذاً في الركوع، غاية الأمر إنّ صدق عنوانه عليه مراعى شرعاً ببلوغه إلى ذلك الحدّ الخاص، فهو أمر تدريجي الوجود يتحقّق أولاً بمرتبته الضعيفة إلى أن ينتهي إلى ذلك الحد، أو أنّه عبارة عن المرتبة الخاصة من الانحناء، و هي المرتبة البالغة ذلك الحدّ الشرعي و الهوىّ إليه يكون مقدّمة لتحققه كهوىّ السجود؟ وجهان، بل قولان:

حكى الأول عن التذكرة، و الذكرى، و الدروس، و البيان، و الموجز الحاوي، و كشف الالتباس، و الجعفرية، و عن الشيخ الأنصاري قدس سرّه «١»، و قوّاه صاحب المصباح «٢».

و ذهب صاحب الجواهر إلى الثاني، و هو المحكيّ عن منظومة العلّامة الطباطبائي حيث قال:
إذ الهوى فيهما مقدّمة خارجة لغيرها ملتزمة «٣»

و الثمرة بين القولين تظهر فيما لو هوى غافلاً- لا- بقصد الركوع، أو بقصد غيره من قتل حيّة أو عقرب مثلاً، ثمّ بدا له الركوع، فعلى الأول لا يجوز بل يجب أن ينتصب ثمّ يركع و على الثاني يجوز. و قد استدلّ في المصباح على مذهبه بالفرق بين هوىّ الركوع و هوىّ السجود،

(١) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥ مسألة ٢٤٧، الذكرى ٣: ٣٦٥، الدروس الشرعية ١: ١٧٦، البيان: ٨٥، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٩، و حكاها عن كشف الالتباس و الجعفرية في جواهر الكلام ١٠: ٧٨، كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١٥٧.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٣٢٥-٣٢٧.

(٣) جواهر الكلام ١٠: ٧٦-٧٧، الدرّة النجفية: ١٢٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٣٩

فإنّ حقيقة السجود هو وضع الجبهة على الأرض، و الهوى خارج عنها، بخلاف الركوع الذي قد فسّر بالانحناء الظاهر في إرادته بمعناه الحدوثي، و هو يقتضى أن يكون من حين التلبّس بفعل الانحناء أخذاً في الركوع، إلى أن يتحقق الفراغ عنه، و حكى عن الشيخ قدس سرّه أنّه اعترض على العلّامة الطباطبائي بأنّ الظاهر من الركوع هو الانحناء الخاصّ الحدوثي الذي لا- يخاطب به إلّا 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، فالهوىّ و إن كان مقدّمة، إلّا أنّ إيجاد مجموعته لا بنية الركوع يوجب عدم تحقق الركوع المأمور به لأجل الصلاة، انتهى.

و لكن يستفاد من بعض الروايات أنّ الهوى يكون خارجاً عن الركوع، و مقدّمة لتحققه، و هو ما ورد في نسيان القنوت. فقد روى الشيخ بإسناده عن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الرجل ينسى القنوت في 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 في 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 الهوىّ داخلاً في الركوع، و كان الركوع عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثي، 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 في عبارات الأصحاب كثيراً.

(١) التهذيب ٢: ١٣١ ح ٥٠٧، الوسائل ٦: ٢٨٦. أبواب القنوت ب ١٥ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤٠

هذا، و لكن يمكن أن يقال: بأن أفعال الصلاة و أجزائها حيث تكون مشتركة صورة بين كونها جزء لها و بين غيره، فصيورة شىء منها فعلا للصلاة و وقوعه جزء منها، لا يتحقق إلا بالقصد، كما عرفت ذلك فى مبحث النية «١»، و حينئذ فصيورة هوى هوى للركوع لا يتحقق إلا إذا عزم الانحناء لأجل الركوع، لا الانحناء لقتل العقرب و نحوه.

ثم لو فرض عدم الدليل على المنع فى المقام فإجراء أصالة البراءة عنه كما فى الجواهر «٢» مما 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، ثم قصد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح.

فروع فى أحكام الركوع:

إشارة

الأول: لا إشكال فى أن التحديد المتقدم المذكور فى النص و الفتوى إنما هو بالنسبة إلى مستوى الخلقة، فلو كانت يدها طويلتين بحيث تبلغان إلى عيني الركبة من غير انحناء أو مع انحناء يسير، أو كانت يدها قصيرتين بحيث لا تبلغان إلى الركبتين إلا بغاية الانحناء، يجب عليه الانحناء بمقدار ينحنى مستوى الخلقة، بمعنى أن يفرض نفسه بحيث كانت أعضاؤه متناسبة، و ينحنى بمقدار انحنائه على ذلك الفرض.

الثانى: إذا لم يتمكن المصلّى من الانحناء بالمقدار المعتبر فى الركوع شرعا، يجب عليه الانحناء بمقدار يتمكن. بلا خلاف «٣»، بل حكى عن المعتبر دعوى

(١) راجع ٢: ١١.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٧٧.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٦، المنتهى ١: ٢٨١ - ٢٨٢، الذكرى ٣: ٣٦٦، مدارك الأحكام ٣: ٣٨٦، مسالك الأفهام ١:

٢١٣، جامع المقاصد ٢: ٢٨٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤١

الإجماع عليه «١»، و يمكن الاستدلال عليه مضافا إلى قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور» «٢» بأن بدلية الإيماء عن الركوع، فيما لو عجز عنه، إنما هو لاشتغال الإيماء على خفض و رفع، الذى هو نظير الانحناء ثم الانتصاب، فلو كان قادرا على الانحناء بمقدار يسير غير بالغ للحد الشرعى، فالاجتزاء به مع صدق معنى الركوع عليه كما عرفت، أولى من الانتقال إلى الإيماء كما لا يخفى.

الثالث: لو كان المصلّى منحنيا خلقة، أو لعروض كبر، أو مرض، فربما قيل:

بأنه يجب عليه أن يزيد فى انحنائه فى حال الركوع، ليكون فارقا بين القيام و الركوع «٣»، و فى المحكى عن جامع المقاصد، أنه لو كان انحناءه على أقصى مراتب الركوع، ففى ترجيح الفرق أو هيئة الركوع تردّد «٤»، و ذكر صاحب الجواهر قدس سرّه أنه قد يمنع أصل وجوب الفرق بالأصل، و بأنه قد تحقق فيه حقيقة الركوع، و إنما المنتفى هيئة القيام «٥»، انتهى.

و ما ذكره قدس سرّه و إن كان حسنا فى بادئ النظر، إلا أنه يمكن أن يقال: بأن وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع فى غير المنحنى، ربما يدل على أنه يعتبر فى الصلاة التى هى عبارة عن الخضوع و الخشوع فى مقابل المولى، بعد حال القيام، تغيير الكيفية و الخضوع بنحو آخر، يكون أكمل من الحالة الأولى، و هذا المعنى لا يتحقق فى المنحنى إلا بعد أن ينحنى بمقدار زائد على انحنائه

الأصلي.

نعم، في الفرض الذي ذكره جامع المقاصد، ربما يتوجه الإشكال من حيث

(١) المعتبر ٢: ١٩٣.

(٢) عوالي اللثالي ٤: ٥٨ ح ٢٠٥.

(٣) المبسوط ١: ١١٠، المعتبر ٢: ١٩٤، قواعد الأحكام ١: ٢٧٦، المنتهى ١: ٢٨٢.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٢٨٩.

(٥) جواهر الكلام ١٠: ٨١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤٢

خروجه عن صدق الركوع، لو زاد الانحناء و لو بمقدار يسير، فتدبر.

الرابع: لو صَلَّى قاعدا، نافله كانت أو فريضة، يجب عليه الانحناء إلى حدّ يتمكن معه من وضع اليدين على الركبتين في الصلاة قائما، بمعنى حصول النسبة التي كانت بين فقرات الظهر بعضها مع بعض، و مجموعها مع شيء آخر مفروض فوقها في الركوع في الصلاة قائما فيها أيضا، فمجّرد الانحناء بمقدار يسير - كما ربما يرى - لا يكفي في تحقق الركوع أصلا.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب الطمأنينة في الركوع

من واجبات الركوع الطمأنينة، والمراد بها ليس استقرار الأعضاء في حال الركوع، بل المراد أنه إذا بلغ انحنائه إلى الحدّ المعتبر شرعا، فلا يرفع رأسه فوراً، بل يبقى على ذلك الحال بقدر ما يؤدّي الذكر الواجب، و اعتبارها في الركوع ممّا لا شبهة فيه «١»، و لم يخالف فيه أحد من المسلمين إلّا أبو حنيفة، فإنّ المحكي عنه في الخلاف أنه قال: إنّها غير واجبة «٢»، و الأخبار أيضا تدلّ على ما ذكرنا، و قد ورد في بعضها، و هي الرواية المشتملة على قصّة الأعرابي أنّ النبي صَلَّى الله عليه و آله قال له بعد الأمر بإسباغ الوضوء، و استقبال القبلة، و التكبير، و قراءة ما تيسر له من القرآن: «ثمّ

(١) الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨، الغنية: ٧٩، المسائل الناصريات: ٢٢٣، المعتبر ٢: ١٩٤، تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٦ مسألة ٢٤٨، المنتهى ١:

٢٨٢، جامع المقاصد ٢: ٢٨٤، جواهر الكلام ١٠: ٨٢، مستند الشيعة ٥: ١٩٩، مفتاح الكرامة ٢: ٤١٦.

(٢) المغني لابن قدامة ١: ٥٠٠، المجموع ٣: ٤١٠، الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤٣

اركع حتّى تطمئنّ راکعاً ثمّ ارفع رأسك حتّى تعتدل قائماً ثمّ اسجد حتّى تطمئنّ ساجداً. «١».

المسألة الثانية: وجوب الذكر و التسيح في الركوع

التسيح من واجبات الركوع أيضا، و يقع في هذا المقام جهات من الكلام:

الجهة الأولى:

في أنه هل يكون التسيح في الركوع واجبا أو مستحبا؟ لا خلاف و لا إشكال عند الإمامية في وجوب التسيح «٢»، لاستمرار عمل النبي صَلَّى الله عليه و آله على ذلك، مضافا إلى دلالة الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام عليه أيضا «٣».

و المحكى في الخلاف عن عامية الفقهاء هو القول بعدم الوجوب «٤»، و مستندهم في ذلك هي الرواية المتقدمة المتضمنة لقصة الأعرابي «٥»، فإن النبي صلى الله عليه و آله لم يأمره بذلك لا في الركوع و لا في السجود، مع كونه في مقام بيان تعليم الصلاة، و استمرار عمله صلى الله عليه و آله على ذلك لا ينافي الاستحباب، لأن العمل أعم من الوجوب. و لكنّه لا يخفى أنّ عدم أمره صلى الله عليه و آله بالتسبيح في الركوع و السجود، لعله كان لعلمه بأن الأعرابي كان عالما بهذه الجهة، و رفع اليد عما استمر عليه عمل النبي صلى الله عليه و آله

(١) سنن البيهقي ٢: ٨٨.

(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) الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤.

(٤) المغنى لابن قدامة ١: ٥٠١، المجموع ٣: ٤١٤، الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٩.

(٥) سنن البيهقي ٢: ٨٨، صحيح البخارى ١: ١٧٦ كتاب الأذان، سنن الدار قطنى ١: ٢٢٠، سنن النسائي ٢: ١٠ كتاب الأذان.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤٤

استنادا إلى أنّ العمل أعم من الوجوب لا يجوز، بعد وضوح أنّ كيفية الصلاة قد ثبتت بعمل النبي صلى الله عليه و آله خصوصا مع قوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»، و لذا قد عرفت أنّ التمسك بأصالة البراءة عن الوجوب في مثل ذلك ممّا لا يجوز. و بالجملة: فلا إشكال في وجوب التسبيح و عدم كونه على سبيل الاستحباب.

الجهة الثانية:

في كيفية التسبيح المعتبر في الركوع و كميته، و قد وردت في هذا الباب روايات مختلفة بحسب الظاهر، فطائفة منها تدلّ على أنّ المراد به هي ثلاث تسيحات، و هي رواية مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا- يجزى 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 مترسلا، و ليس له و لا كرامة أن يقول سبح سبح سبح» «٢».

و رواية داود الأزراري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أدنى التسبيح ثلاث مرّات و أنت ساجد لا تعجل بهنّ» «٣».

و رواية سماعه المشتملة على قوله: قلت: كيف حدّ الركوع و السجود؟ فقال:

«أما ما يجزيك من الركوع فتلاث تسيحات تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله ثلاثا» «٤».

و رواية أبي بصير قال: سألت عن أدنى ما يجزى من التسبيح في الركوع و السجود، قال: «ثلاث تسيحات» «٥».

(١) التهذيب ٢: ٧٩ ح ٢٩٧، الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٨، الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٧٧ ح ٢٨٦، السرائر ٣: ٦٠٢، الوسائل ٦: ٣٠٢. أبواب الركوع ب ٥ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٧٩، الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٩، الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٧٧ ح ٢٨٧، الاستبصار ١: ٣٢٤ ح ١٢١١، الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٣.

(٥) التهذيب ٢: ٨٠ ح ٢٩٩، الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢١٠، الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤٥

و رواية معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال: «ثلاث تسيحات مترسلا

تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله» (١).

وطائفة تدلّ على أنّ المراد بالتسبيح هي ثلاث تسبيحات بالتسبيحة الكبرى، وهي رواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أي شيء حدّ الركوع و السجود؟ قال: «تقول سبحان ربّي العظيم و بحمده ثلاثاً في الركوع و سبحان ربّي الأعلى و بحمده ثلاثاً في السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، و من لم يسبح فلا صلاة 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 السلام تدرى أي شيء حدّ الركوع و السجود؟ قلت: لا، قال: «سبح في الركوع ثلاث مرّات سبحان ربّي العظيم و بحمده، و في السجود سبحان ربّي الأعلى و بحمده ثلاث مرّات، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، و من لم يسبح فلا صلاة له» (٣).

و كيف كان، فظاهرها أنّ الفرض تسبيحة واحدة، و التسبيحتان الأخيرتان لهما مدخلة في تحقق الكمال، لا في أصل الصحة. و رواية هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في الركوع و السجود؟ فقال: «تقول في الركوع: سبحان ربّي العظيم و في السجود سبحان ربّي

(١) التهذيب ٢: ٧٧ ح ٢٨٨، الاستبصار ١: ٣٢٤ ح ١٢١٢، الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٨٠ ح ٣٠٠، الوسائل ٦: ٣٠٠. أبواب الركوع ب ٤ ح ٥.

(٣) الوسائل ٦: ٣٠١ ب ٤ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤٦

الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، و السنّة ثلاث، و الفضل في سبع» (١).

و اقتصره عليه السلام على قوله: سبحان ربّي العظيم و سبحان ربّي الأعلى، من دون إضافة كلمة: «و بحمده»، ليس لكون المراد هو ذلك، بل للإشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين كما لا يخفى.

و طائفة ثالثة من الأخبار تدلّ على كفاية تسبيحة واحدة، التي هي عبارة عن سبحان الله، و هي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ما يجزى من القول في الركوع و السجود؟ فقال: «ثلاث تسبيحات في ترسل، و واحدة تامّة تجزى» (٢).

بناء على أن يكون المراد بالواحدة التامة هي الواحدة الصغيرة المذكورة في حال الركوع، لا في الهوى إليه أو القيام منه، و يحتمل أن يكون المراد بها هي الواحدة الكبيرة.

و رواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سألته عن الركوع و السجود كم يجزى فيه من التسبيح؟ فقال: «ثلاثة و تجزئك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض» (٣) و رواها في الوسائل في موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف في العبارة حيث قال: سألته عن الرجل يسجد كم يجزئه من التسبيح في ركوعه و سجوده؟ فقال: «ثلاث، و تجزئه واحدة» (٤).

و رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أدنى ما يجزئ المريض من التسبيح في الركوع و السجود، قال: «تسبيحة واحدة» (٥)، و لا يبعد أن

(١) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٢، الاستبصار ١: ٣٢٢ ح ١٢٠٤، الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٣، الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٥، الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٤، الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٦، الوسائل ٦: ٣٠٠. أبواب الركوع ب ٤ ح ٣.

(٤) الباب الرابع ح ٤.

(٥) الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٤، الوسائل ٦: ٣٠١. أبواب الركوع ب ٤ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤٧

يقال بأن هذه الرواية من تنمّة رواية معاوية المتقدمة لا رواية مستقلة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا إشكال في الاكتفاء بتسيحة واحدة كبرى، كما هو مقتضى روايتي أبي بكر الحضرمي و هشام بن سالم المتقدمتين، وكذلك رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، بناء على أحد احتماليها، وإطلاق رواية علي بن يقطين المتقدمة، ولا يبعد أن يقال: بأن كفيّتها هي سبحان ربّي العظيم في الركوع، و سبحان ربّي الأعلى في السجود، ولا تجب إضافة كلمة: «و بحمده» لرواية هشام عن أبي عبد الله عليه السلام، و ما ذكرناه من كونها إشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين، فإنما هو مجرد احتمال لا يصادم الظهور في الاكتفاء بما ذكره عليه السلام، و عدم وجوب الزائد عنه.

ثم لا يخفى أنه لا تعارض بين ما يدلّ على الاجتزاء بتسيحة كبرى، و ما يدلّ على أن أدنى ما يجزئ من التسيح ثلاث تسيحات، لأنه مضافا إلى إمكان منع الإطلاق فيها، و القول بأن المتبادر منها هي التسيحة الصغرى، كما قد فسّرت بذلك في بعض الروايات المتقدمة، يمكن أن يقال: بأنه على فرض الإطلاق لا بدّ من حملها على التسيحة الصغرى، للأخبار الدالة على كفاية واحدة كبرى، فانقح أنه لا مجال للإشكال في الاكتفاء بالواحدة الكبرى.

نعم، يقع الإشكال في أنه هل يجزئ بالواحدة الصغرى أم لا؟ مقتضى إطلاق رواية علي بن يقطين المتقدمة، و كذا رواية زرارة بناء على أحد احتماليها، هو الاجتزاء، و مقتضى الأخبار الدالة على أن أدنى ما يجزئ من التسيح في الركوع و السجود هي ثلاث تسيحات، هو العدم.

و الحقّ أن يقال: إن رواية علي بن يقطين لا تعرّض فيها لبيان كيفية التسيح، لأنّ السؤال فيها إنما هو عن الكمية، و هذا يدلّ على كون الكيفية معلومة عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها، فالتمسك بإطلاقها لكفاية الواحدة نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤٨

الصغرى غير صحيح، لعدم كونها واردة في مقام بيان هذه الجهة، و هو شرط لجواز التمسك بالإطلاق.

و أما رواية زرارة، فالظاهر أنّ المراد بالواحدة التامة فيها هي التسيحة الكبرى، لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قراءتها في الركوع و السجود، بل يمكن أن يقال: بأنه لو لم يكن في بعض الروايات المتقدمة تصريح بجواز التسيحة الصغرى ثلاثا، لأشكل استفادته من الأخبار المطلقة الدالة على أن أدنى ما يجزئ من التسيح في الركوع و السجود ثلاث تسيحات، لمعهودية كون التسيح فيهما هي التسيحة الكبرى.

و كيف كان، فلو فرض ثبوت الإطلاق لرواية علي بن يقطين، فالواجب تقييده بسبب رواية زرارة، الدالة على أن الواحدة المقيّدة بكونها تامة تجزئ، لكون ظهورها في دخالة القيد أقوى من ظهور تلك الرواية في الإطلاق، فظهر أن الواحدة الصغيرة لا تجزئ.

نعم، مقتضى رواية معاوية بن عمّار المتقدمة الاجتزاء بها للمريض، بناء على أن تكون تنمّة لروايته الأخرى المتقدمة، لأنها حينئذ ظاهرة في كون المراد بالتسيحة هي التسيحة الصغرى، و أما بناء على أن تكون رواية مستقلة، فيشكل ذلك، اللهم إلا أن يتمسك بإطلاقها.

و أيضا مقتضى رواية علي بن أبي حمزة الاكتفاء بالواحدة للمستعجل في النافلة حيث قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المستعجل ما الذي يجزئه في النافلة؟ قال: «ثلاث تسيحات في القراءة و تسيحة في الركوع، و تسيحة في السجود» (١). و ليعلم أن ما حكى عن العلامة «٢» من عدم وجوب القراءة في النافلة،

(١) الكافي ٣: ٤٥٥ ح ٢٠، الوسائل ٦: ٣٠٢. أبواب الركوع ب ٤ ح ٩.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٤٩.

يمكن أن يكون مستنده هذه الرواية و نظائرها، فالاعتراض عليه كما عن المتأخرين بخلوه عن الدليل «١» غير وارد عليه. الجبهة الثالثة:

إنّ القول الواجب أو المستحبّ في الركوع و السجود، هل هو مطلق الذكر، بحيث لا يكون للتسييح خصوصية، بل كان الاجتزاء به من باب أنّه بعض مصاديق الذكر، أو أنّه يتعين التسييح؟ وجهان، بل قولان «٢».

ولا يخفى أنّ الخلاف في ذلك إنما وقع بين أصحابنا القائلين بوجوب قول في الركوع و السجود، و أمّا عامة مخالفينا القائلون بالاستحباب، فالظاهر اتّفاقهم على تعين التسييح «٣»، و أنّه هو المستحب، نظرا إلى استمرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله.

و كيف كان، فظاهر أكثر الروايات المتقدمة هو تعين التسييح، و لكن مقتضى رواية مسمع المتقدمة الدالة على كفاية 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 السلام قال: قلت له: يجزى أن أقول مكان التسييح في الركوع و السجود: لا إله إلّا الله و الحمد لله و الله أكبر؟ قال: «نعم كلّ هذا ذكر الله». و رواه في الكافي عن

(١) مدارك الأحكام ٣: ٣٣٧، الذكرى ٣: ٣٠٠، مستند الشيعة: ٧١، جواهر الكلام ٩: ٢٨٦، الحدائق ٨: ٩٤.

(٢) أمّا القائلين بكفاية مطلق الذكر فهم كصاحب المبسوط ١: ١١١، و السرائر ١: ٢٢٤، و تذكرة 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 بتعين التسييح فهم كصاحب المقنعة: 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 الوسيلة: ٩٣، و شرائع الإسلام ١:

٨٥، و الدروس ١: ١٧٧.

(٣) راجع ٢: ٢٤٣.

(٤) الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥٠.

ابن المغيرة، عن هشام بن الحكم نحوه «١».

و روى الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سألته يجزى عنّي أن أقول مكان التسييح في الركوع و السجود: لا إله إلّا الله و الله أكبر؟ قال: «نعم» «٢». و الروايتان صريحتان في أنّ القول الواجب في الركوع و السجود هو مطلق الذكر، و عليه فالتخير بين التسييح و غيره من الأذكار تخيير عقلي لا شرعي، لأنّ متعلّق الوجوب أمر واحد، و هو مطلق الذكر، و العقل يحكم بكون المكلف مخيرا بين مصاديقه.

و قد يستشكل في الأخذ بمقتضى الروايتين من جهة استمرار العمل من زمان النبي صلّى الله عليه و آله إلى زمان صدورهما، و من ذلك الزمان إلى زماننا هذا، على قراءة التسييح في الركوع و السجود، و هذا ممّا لا وجه له، بعد كون الروايتين تامتين من حيث الدلالة و السند.

و لا يخفى أنّ كفاية مطلق الذكر و الاجتزاء بغير التسييح مكانه لا ينافي ما ذكرنا في الجبهة الثانية من وجوب الثلاث، و عدم أجزاء

الواحدة، لأنّ السؤال في هاتين الروايتين إنما هو عن أجزاء قول آخر مكان التسييح، و ظاهره أنّه هل يكون للتسييح خصوصية أم لا؟ فلا يكون فيهما تعرّض لبيان الكمية.

و حينئذ فلا يضرّ بذلك الاقتصار في ذيل رواية هشام بن سالم على مجرّد التهليل و التكبير، مضافا إلى احتمال أن يكون السقط مستندا إلى الناسخ و كيف كان، فلا شبهة في أنّ مفاد الروايتين هو كفاية مطلق الذكر، و لا تعرّض فيهما لبيان الكمية أصلا.

(١) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٧، الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٥، السرائر ٣: ٦٠٣، الوسائل ٦: ٣٠٧. أبواب الركوع ب ٧ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٨، الكافي ٣: ٣٢١ ح ٨، الوسائل ٦: ٣٠٧. أبواب الركوع ب ٧ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥١

المسألة الثالثة: السهو عن الركوع

لا إشكال و لا خلاف في كون الركوع ركنا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، و كذا بزيادته «١»، و اعتبار عدم الزيادة و إن لم يكن مستفادا من مجرّد كونه ركنا، لما عرفت في مبحث القيام، من أنّ معنى ركنية شيء لشيء هو شدة احتياجه إليه، بحيث لا يكاد يمكن أن يتحقّق بدونه، و أمّا كون الزيادة أيضا كالتقصية مانعة عن تحقّقه، فلا استفاد من مجرد الركنية، بل لا بدّ من دليل آخر يدلّ على مانعية وجوده الثانوي، إلّا أنّه لا إشكال في المقام في أنّ الزيادة مبطلّة أيضا.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لو سهى عن الركوع حتّى فرغ من الصلاة، فلا إشكال و لا خلاف في وجوب الاستئناف، كما أنّه لا خلاف في أنّه لو سهى عنه قبل أن تتحقّق منه السجدة، يجب عليه أن ينتصب قائما، و يركع و يتمّ الصلاة «٢».

إنما الخلاف فيما لو ذكر ذلك بعد السجدة أو بعد السجدة الواحدة، فالمحكى عن المبسوط أنّه قال: و في أصحابنا من يسقط السجود و يعيد الركوع، ثمّ يعيد السجود، و اختار هو أنّه إن أخلّ به في الأولين مطلقا أو في ثلثه المغرب بطلت صلاته، و إن كان في الأخيرتين من الرباعية و تركه ناسيا و سجد السجدة أو واحدة منهما أسقط السجدة و قام و ركع و أتمّ. انتهى.

و المحكّى عن ابن الجنيّد و عليّ بن بابويه أنّهما ذهبا إلى أنّه لو نسي الركوع

(١) المعتمد ٢: ١٩٢، تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥ مسألة ٢٤٦، الدروس ١: ١٧٦، جامع المقاصد ٢: ٢٨٣، الذكرى ٣:

٣٦٤، مستند الشيعة ٥: ١٩٢، جواهر الكلام ١٠: ٦٩، مفتاح الكرامة ٢: ٤١٤.

(٢) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦، المراسم: ٩٠، الوسيلة: ٩٩، المهذب ١: ١٥٦، السرائر ١: ٢٤٠، جامع المقاصد ٢:

٤٨٨، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٨، شرائع الإسلام ١: ١٠٦، المعتمد ٢: ٣٧٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥٢

بعد ما سجد في الركعة الأولى تبطل الصلاة و تجب الإعادة، و إن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة، فيجب حذف السجدة، و جعل الثالثة ثانية و الرابعة ثالثة «١».

هذا، و لكنّ المشهور هو البطلان مطلقا، سواء ذكر بعد السجدة الأولى أو بعد السجدة الثانية «٢»، و ذهب جماعة من المتأخّرين إلى عدم البطلان فيما لو ذكر بعد السجدة الأولى، و وجوب التدارك بالانتصاب قائما، ثمّ الركوع، ثمّ السجود إلى آخر الصلاة «٣»، نظرا إلى أنّ السجدة التي لم تكن مسبوقة بالركوع لا تكون جزء من الصلاة، فتكون فعلا خارجا عنها، و حينئذ فلا وجه لأن يقال بفوات محلّ الركوع، بعد عدم قابلية السجدة المأتمى بها، لوقوعها جزء من الصلاة.

و فيه: أن ذلك مبني على كون الترتيب بين الأجزاء شرطا في صحتها التأهيلية، و قابليتها لوقوعها جزء من الصلاة، مع أنه يحتمل أن يكون شرطا لأصل الصلاة.

و توضيح ذلك: إذا تعلق الأمر بمركب ذي أجزاء، بحيث كان التدرج و الترتيب بين الأجزاء و وقوع بعضها عقيب بعض معتبرا أيضا، فلا- إشكال في أن أتصاف كل جزء منها بصفة الجزئية الفعلية يتوقف على تحقق الكل، ضرورة أن الكلي و الجزئية من الأمور المتضايقة التي لا يعقل تحقق واحد منها بدون صاحبه، فما دام لم يتحقق الكل في الخارج و لم يوجد، يستحيل أن تكون الأجزاء جزء فعليا له، و هذا واضح جدا.

و حينئذ فللأجزاء المتحققة في الخارج قبل حصول الكل صحة تأهيلية،

(١) حكاها عنهما في مختلف الشيعة ٢: ٣٦٣.

(٢) المقنعة: 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) منهم: صاحب المدارك ٤: ٢١٨ و كشف اللثام ٤: ٤٢١ و العروة الوثقى ١: ٦٤٤ مسألة ١٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥٣

و قابلية للحقوق الأجزاء الأخر إليها، حتى يلتئم من جميعها الكل.

فيقع الكلام في أن التدرج و الترتيب المعتبر في تحقق المركب هل يكون معتبرا في نفس المركب، بحيث لو لم يتدرج الأجزاء على النحو الذي اعتبره الأمر، يكون عدم تحقق المركب مستندا إليه و معلولا عنه فقط، و لا ارتباط له بالأجزاء المأتى بها، لوقوعها صحيحة بالصحة التأهيلية، أو أنه معتبر في صيرورة الجزء جزء و قابلا- للحقوق باقى الأجزاء إليها، بحيث يكون عدم تحقق المركب في صورة الإخلال به مستندا إلى الإخلال بأجزائه؟، مثلا لو سجد في محل الركوع عمدا أو نسيانا، و ركع في محل السجود، و أتم الصلاة، فهل يكون بطلانها مسببا عن فقدانها للترتيب المعتبر في تحققها، أو أنه يكون مستندا إلى فقدانها لكثير من أجزائها كالركوع و السجود و غيرهما؟.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أن القول بعدم بطلان الصلاة في مفروض المسألة إنما يبتنى على أن يكون الترتيب معتبرا في صحة الأجزاء، و قابليتها لا تصافها بالجزئية الفعلية المساوق لتحقيق الكل، فيكون تأخر السجود عن الركوع شرطا في تحققه، كوقوعه على المحل الطاهر، و غيره مما يعتبر في تحقق السجود المعتبر في الصلاة، و حينئذ فمع نسيانه لا تكون السجدة سالحة للجزئية أصلا، فتكون لغوا، فيمكن تدارك الركوع.

و هذا المبني مما لم يقد عليه دليل، لو لم نقل بظهور الأدلة على خلافه، لأن مفادها هو اعتبار الترتيب في نفس الصلاة، كاعتبار سائر الأجزاء و الشرائط المعتبرة فيها.

هذا، و لا يخفى أن مقتضى هذا الوجه إمكان التدارك بعد السجدين أيضا، و الفرق بين الصورتين - بأن التدارك بعد السجدين يستلزم زيادة الركن، بخلافه بعد السجدة الواحدة- مما لا يتم، بعد ملاحظه كون السجدين المأتى بهما غير

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥٤

واجدتين لجميع شرائطهما، لفقدانهما للترتيب المعتبر فيهما. هذا ما تقتضيه القواعد.

و أما الأخبار:

فمنها: رواية 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 تذكر بعد الإتيان بالسجدين، كما أن الظاهر أن المراد بقوله: «يستقبل» هو استئناف الصلاة، و الإتيان بها من رأس،

لا التدارك ثمّ الإتمام.

و منها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه» (٢). و إطلاقها يشمل ما إذا تذكّر بعد الإتيان بالسجدة الواحدة، و تعليل وجوب الاستقبال، بأن يضع كلّ شيء موضعه، دليل على أنّ المراد بالاستقبال هو الاستئناف و الإتيان بها من رأس، لا الرجوع للتدارك فتدبر.

و منها: رواية صفوان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة و قد سجد سجدتين و ترك الركوع استأنف الصلاة». و روى صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله (٣).

و الظاهر أنّ في الطريق الأول إرسالاً، لأنّه لا يمكن لصفوان النقل عن أبي بصير من دون واسطة.

و كيف كان، فمقتضى الرواية باعتبار تقييد الموضوع بما إذا سجد سجدتين، هو

(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) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٣، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٧، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٨٠ و ٥٨٧، الاستبصار ١: ٣٥٥ و ٣٥٦ ح ١٣٤٣ و ١٣٤٩، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥٥

اختصاص وجوب استئناف الصلاة لأجل ترك الركوع نسياناً 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 السّلام عن رجل نسي أن يركع؟ قال: «عليه الإعادة» (١). فإنّ إطلاقها يقيّد بما إذا تذكّر بعد السجدتين.

و أمّا رواية رفاعه المتقدمة فلا تصلح للتقييد لكون القيد فيها مذكوراً في كلام الراوى دون الإمام عليه السّلام.

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، قال: «فإن استيقن فليلق السجدتين اللتين لا ركعة لهما، فيبني على صلاته على التمام، و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فليقم فليصل ركعة و سجدتين 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 السجدتين» (٢).

و حينئذ فلا يبقى مجال للإشكال في الرواية باضطراب المتن، من حيث كون السؤال عن حكم صورة الشكّ و الجواب متعرّض لبيان حكم صورة 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 باشمالها على ما لا يقول به أحد من وجوب

(١) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٤، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٦، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٤.

(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) المبسوط ١: ١١٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥٦

صلاة ركعة مع سجدتين بعد الانصراف من الصلاة إذا استيقن ترك الركوع، كما هو المحكّي عن الرياض (١).

مندفع بأنّ القائل بعدم بطلان الصلاة فيما إذا أيقن ترك الركوع بعد السجدين في الركعة الثالثة أو الرابعة، ووجوب الرجوع للتدارك يلزمه القول بذلك، لصيرورة الركعة الثالثة حينئذ ثانية، والرابعة ثالثة، فتكون الفريضة ناقصة ركعة، فإذا ركعها بعد التمام جاء بها على وفق القاعدة.

نعم يرد عليه عدم الشاهد على هذا الجمع، فيمكن حملها على النافلة، كما في الوسائل «٢»، ولعله يجيء الكلام حول هذا المقام في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة: 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 الطمأنينة في الانتصاب، بمعنى أن يعتدل قائما ويسكن ولو يسيرا، واعتبارهما وإن كان ممّا لا خلاف فيه بين أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم «٣»، إلّا أنّ عدّهما من واجبات الركوع غير خال عن المسامحة، لأنّهما متأخران عن الركوع كما هو واضح.

(١) رياض المسائل ٤: ٢٠٦.

(٢) الوسائل ٦: ٣١٥. أبواب الركوع ب ١١ ذيل الحديث ٣.

(٣) الخلاف ١: ٣٥١، الغنية: ٧٩، المعبر ٢: ١٩٧، مدارك الأحكام ٣: ٣٨٩، جامع المقاصد ٢: ٢٨٨، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٩، مستند الشيعة ٥: ٢٠١، جواهر الكلام ١٠: ٨٧، كشف اللثام ٤: ٧٣، مفتاح الكرامة ٢: ٤٢٠. نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥٧.

السادس من أفعال الصلاة: السجود

إشارة

اعتبار السجود في الصلاة وجزئته لها ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف «١»، بل ربما يعد من الضروريات، كوجوب أصل الصلاة، و يجب أن يكون على سبعة أعظم، للروايات الكثيرة التي رواها العامة والخاصة. فمن طريق العامة ما رواه عمرو بن دينار عن طاوس، عن ابن عباس، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «أمرنا أن نسجد على سبعة أعظم» «٢». وما رواه عبد الله بن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهة وأشار بيده على أنفه واليدين والركبتين وأطراف القدمين» «٣». ومن طريق الخاصة ما رواه زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: قال

(١) المقنعة: ١٠٥، النهاية: ٨٢، الغنية: ٧٩، الوسيلة: ٩٣، المراسم: ٦٩، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٤، المنتهى ١: ٢٨٦، مستند الشيعة ٥: ٢٣١، جواهر الكلام ١٠: ١٢٧.

(٢) سنن البيهقي ٢: ١٠١ و ١٠٣.

(٣) سنن البيهقي ٢: ١٠١ و ١٠٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥٨

رسول الله صَلَّى الله عليه وآله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والإبهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاماً، أما الفرض فهذه السبعة، وأما الإرغام بالأنف فسنة من النبي صَلَّى الله عليه وآله» (١).

وما 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).

وبالجملة: لا خلاف عندنا في أنه يجب أن يكون السجود على الأعضاء السبعة المذكورة في الروايات، وعن أبي حنيفة ومالك: عدم وجوب السجدة على غير الجبهة (٣)، لقول النبي صَلَّى الله عليه وآله: «سجد وجهي» (٤)، ولو ساواه غيره لما خصه بالذكر، ولأن وضع الجبهة يسمى سجوداً، ولا كذا غيره فيصرف الأمر المطلق إلى ما به يحصل مسماه، ولأنه لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه كالجبهة.

وأجاب عنه المحقق في المعتمد: لا- نسلم أن اختصاصها بالذكر يدل على عدم الوجوب عن غيرها، لجواز أن يكون الاختصاص بالذكر لما يختص به سجوداً، من مزية الخضوع الذي يحصل بها، وقوله: «وضع الجبهة يسمى سجوداً»، قلنا:

حق، وكذا ما ينضم إليها، وقد قال النبي صَلَّى الله عليه وآله: «سجد لحمي وعظمي وما أقلتة قدمي» (٥). وقوله: «لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه»، قلنا: لو نسلم فما

(١) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤، الخصال: ٣٤٩، الوسائل: ٦-٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

(٢) قرب الإسناد: ٣٦ ح ٦٩، الوسائل: ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٨.

(٣) المجموع ٣: ٤٢٣ و ٤٢٧، المغنى لابن قدامة ١: ٥٩١، الشرح الكبير ١: ٥٩١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٥ مسألة ٢٥٦.

(٤) صحيح مسلم ٦: ص ٤٨ ح ٢٠١، سنن ابن ماجه ١: ٣٣٥ ح ١٠٥٤، سنن البيهقي ٢: ١٠٩.

(٥) صحيح مسلم ٦: ص ٤٨ ح ٢٠١، سنن ابن ماجه ١: ٣٣٥ ح ١٠٥٤، سنن البيهقي ٢: ١٠٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٥٩

الجامع ثم يبدى الفارق (١)، انتهى.

ويرد على ما أجاب به عن الدليل الثاني أن وضع الجبهة يسمى سجوداً بلا إشكال، وأما وضع سائر الأعضاء مجرداً فلا يسمى سجوداً كما يظهر بمراجعة العرف، فلا يقال لمن وضع يديه على الأرض: أنه سجدت يده كما هو واضح.

ويدل على عدم مدخلية وضع سائر الأعضاء في تحقق حقيقة السجود، ما ذكره من أن زيادة الركن تتحقق بوضع الجبهة على الأرض مرتين أو مراراً، وإن لم تتحقق الزيادة بالنسبة إلى وضع سائر الأعضاء.

وحينئذ فبعد قيام الدليل الشرعي على وجوب كون السجود على سبعة أعظم، لا بد وأن يقال: إما بكون وضع سائر الأعضاء واجبا في حال السجود، وإن لم يكن ركناً، أو يقال بأن الواجب في الصلاة هي الكيفية الحاصلة من السجود، ومن وضع سائر الأعضاء الست على الأرض، ولعله يجيء الكلام على هذه الجهة في مبحث ركنية السجود.

وكيف كان فلا- خلاف ولا- إشكال في وجوب السجدة على الجبهة، وعدم كفاية إرغام الأنف والسجدة عليه، كما دلت عليه الروايات المتقدمة، والمراد بالجبهة هو ما بين قصاص الشعر و طرف الأنف طولا و بين الجبين عرضا، فالسجدة على أحد الجبين غير مجزية.

و الواجب من ذلك هو مسمى السجود على الجبهة، وما به يتحقق عرفاً، لأنه من الأفعال التي تصدق بالبعض، مضافاً إلى دلالة

النصوص الكثيرة على ذلك مثل ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت: الرجل يسجد و عليه قنسوة أو عمامة؟ فقال: «إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه» (٢).

(١) المعتبر ٢: ٢٠٧.

(٢) الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٣٣، التهذيب ٢: ٨٥ و ٢٣٦ ح ٣١٤ و ٩٣١، الوسائل ٦: ٣٥٥. أبواب السجود ب ٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦٠

و ما رواه زرارة أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال:

«ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب، ما وضعت منه أجزأك» (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 أجزأك» (٢).

و ما رواه زرارة أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجبهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأیما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك 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 كفاية الاعتماد على بعضهما، لصدق الاعتماد عليهما ببعض كما لا يخفى.

(١) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٣، الوسائل ٦: ٣٥٥. أبواب السجود ب ٩ ح 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) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ١، الوسائل ٦: ٣٥٦. أبواب السجود ب ٩ ح ٥.

(٤) راجع الوسائل ٦: ٣٤٣، أبواب السجود ب ٤ ح ٢ و ٨ و ٩.

(٥) المقنعة: ١٠٥، المقنع: ٨٨، المسائل الناصريّة: 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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦١

و أمّا إبهاما الرجلين كما في رواية زرارة المتقدمة «١» أو أطراف القدمين، كما في رواية ابن عباس «٢»، أو الرجلان كما فيما رواه في قرب الإسناد «٣»، فلا إشكال في وجوب السجود عليهما، و في كون المراد بالرجلين و أطراف القدمين هو إبهاميهما، و لكن لا دليل على لزوم أن يكون الاعتماد على رأسهما، بل الظاهر كفاية ظاهرهما و باطنهما، نعم الأحوط ذلك.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: اعتبار عدم علو موضع الجبهة عن الموقف**إشارة**

يجب أن ينحني المصلّي للسجود حتى يتساوى موضع جبهته مع موقفه، إلّا أن يكون العلوّ بمقدار لبنه، و يدلّ عليه استمرار السيرة من الأزمنة المتقدمة إلى زماننا هذا على ذلك، اللهم إلّا أن يقال: إنّ استمرار السيرة على بعض أفراد الطبيعة، لا يدلّ على عدم كفاية غيره في مقام امتثال الأمر بالطبيعة، و مع الشكّ في اعتبار التساوى يكون المرجع هو أصل البراءة الجارية في موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

هذا، و لكن وردت هنا روايات ظاهرة في كون العلوّ الزائد على مقدار اللبنة مخلّاً و مانعاً عن تحقق الصلاة شرعاً: منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن

(١) الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

(٢) سنن البيهقي ٢: ١٠١ و ١٠٣.

(٣) قرب الإسناد: ٣٦ ح ٦٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦٢

عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد أ يكون أرفع من مقامه؟ فقال: «لا، و لكن ليكون 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، و كرهه» (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 لبنة فلا بأس» (٣).

و قد نوقش في سندها باشتراك النهدي بين جماعة لم يثبت توثيق بعضهم، و لكن يدفعها - مضافا إلى انجبارها بفتوى الأصحاب على طبقها - أن المراد بالنهدي هو الهيثم بن أبي مسروق، لرواية محمد بن علي بن محبوب عنه، و هو ممدوح في كتب الرجال، كما

أنّه قد يناقش في الرواية بأنّ في بعض النسخ بدل «بدنك» «يديك» باليائين المثنتين، فلا دلالة لها حينئذ على حكم الموقف، و لكن الظاهر أنّ هذا الاحتمال نشأ من اشتباه النساخ، لأنّ ما ذكرنا هو الموجود في كتب الاستدلال و الأخبار.

و دعوى أنّه يمكن الاستدلال بها على هذا التقدير أيضا بالفحوى و أولويّة الموقف من اليدين كما في الجواهر (٤)، ممّا لا نعرف له وجها.

و لا يخفى أنّ ظاهر الرواية الأولى، هو وجوب التساوى بين موضع الجبهة

(١) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٥، الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٤، الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود، ب ١٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٦، الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود ب ١٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣١٣ ح ١٢٧١، الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب ١١ ح ١.

(٤) جواهر الكلام ١٠: ١٥١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦٣

والمقام، و صريح الرواية الأخيرة هو نفى البأس عمّا إذا كان الارتفاع بمقدار لبنة، فيجب حمل الأولى على الاستحباب، كما تدلّ عليه الرواية الثانية، فظهر من مجموعها عدم جواز الارتفاع الزائد عن مقدار اللبنة.

و يؤيده عدم صدق عنوان السجود فيما إذا كان الارتفاع كثيرا، و المراد باللبنة هي المعروفة في ذلك الزمان، و قد قدر بأربع أصابع مضمومة، و يؤيده اللبن الموجود الآن في أبنية بنى عباس في سرّ من رأى، فإنّها بهذا المقدار تقريبا. هذا في الارتفاع.

و أمّا الانخفاض، فمقتضى القاعدة عدم البأس به، لأنه يوجب مزية الخضوع، و لكن مقتضى رواية عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام عدم الجواز، إذا كان زائدا على قدر آجرة حيث قال: سألته عن المريض أ يحلّ له أن يقوم على فراشه و يسجد على الأرض؟ قال: فقال: «إذا كان الفراش غليظا قدر آجرة أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه و يسجد على الأرض، و إن كان أكثر من ذلك فلا» (١).

و يحتمل أن يكون المراد من الرواية هو كون المصلّي في حال القيام على الفراش، و في حال السجود على الأرض بالانتقال من الفراش إليها، لا- أن يكون المراد هو السؤال عن عدم مساواة المقام مع المسجد، و انخفاض الثاني بالنسبة إلى الأول، و لكن هذا الاحتمال بعيد جدًا.

فانقدح أنّه لا- يجوز الارتفاع و لا الانخفاض إلّا بمقدار أربع أصابع مضمومة الذي هو مقدار اللبنة و الآجرة، و الظاهر أنّه لم يظهر الفتوى بذلك من الأصحاب في الانخفاض، بل صرح العلامة في محكيّ النهاية بوجود تساوي الأسافل و الأعالي، أو انخفاض الأعالي (٢)، بل عن الشهيد في الذكري، الفتوى باستحباب

(١) الكافي ٣: ٤١١ ح ١٣، التهذيب ٣: ٣٠٧ ح ٩٤٩، الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب ١١ ح ٢.

(٢) نهاية الأحكام ١: ٤٨٨، الذكري ٣: ٣٨٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦٤

انخفاض الأعالي، لما فيه من زيادة الخضوع (١).

و حينئذ فالوجه في عدم الفتوى على طبق الرواية الواردة في الانخفاض، إمّا عدم الاعتماد عليها، و إمّا استظهار الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما، و كيف كان فالفتوى بتساوي الانخفاض و الارتفاع من حيث الحكم- و هو عدم الزيادة على اللبنة- مشكل، و إن كان الأحوط ذلك.

ثمّ إنّ رواية عبد الله بن سنان المتقدمة الدالة على التفصيل في المسألة، بين قدر اللبنة و الزائد عليه، تدلّ على أنّ الارتفاع بهذا المقدار إنما يلاحظ بالنسبة إلى موضع الجبهة، و موضع البدن، و المراد بالأول واضح، و أمّا الثاني فيجربى فيه احتمالات أربعة: أحدها: أن يكون المراد به هو موضع البدن في حال القيام، و هو محلّ القدمين، ضرورة أنّ استقراره في ذلك الحال إنما هو على القدمين، فموضعه هو المكان الذي اعتمدنا عليه كما لا يخفى.

و حكى هذا الاحتمال في الجواهر عن أستاذه في كشف الغطاء (٢)، و لكن هذا الاحتمال في غاية البعد، بل لا يجوز حمل الرواية عليه أصلا، لأنّ لازمه البطلان في من كان موقفه في حال القيام أخفض من موضع الجبهة بالمقدار الزائد على اللبنة، و لكن كان موضع الجبهة مساويا لمواضع الأعظم الستة في حال السجود، كما إذا انتقل من موقفه في ذلك الحال إلى مكان مساو لموضع الجبهة لأجل السجود، و من الواضح عدم البطلان في هذه الصورة.

ثانيها: الاحتمال الأول بشرط أن لا ينتقل من موقفه في حال القيام إلى مكان

(١) نهاية الأحكام ١: ٤٨٨، الذكري ٣: ٣٨٩.

(٢) كشف الغطاء: ٢٦٥، جواهر الكلام ١٠: ١٥٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦٥

آخر. و يبعد هذا الاحتمال أن اعتبار عدم كون الارتفاع زائدا على ذلك المقدار إنما هو لمراعاة تحقق السجود، و حصول الكيفية الخاصة الراجعة إلى عدم ثبوت الاختلاف الكثير بين مواضع السجود، و من المعلوم أن الموقف في حال القيام ممّا لا ربط له بحال السجود، خصوصا بعد عدم كونه موضعا لشيء من الأعظم السبعة.

ضرورة أن 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 السجدة، و لا يكون له اعتماد عليها كما هو واضح.

ثالثها: أن يكون المراد به هو موضع البدن، و ما استقرّ و اعتمد عليه في حال الجلوس للسجود، و من المعلوم أن 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، إلا أنه يبيده ما عرفت من أن ملاحظة موضع البدن في حال الجلوس ممّا لا ربط له بحال السجود الذي يصير البدن في ذلك الحال بكيفية أخرى، و يتغير مستقرة و معتمده كما لا يخفى.

رابعها: و هو أظهر الاحتمالات، أن يكون المراد به هو موضع البدن و مستقرة في حال السجود، و من المعلوم أن استقراره في ذلك الحال إنما هو على الأعظم السبعة المعتبر وضعها على الأرض في السجدة، فمرجع هذا الاحتمال إلى أنه يلزم أن لا يكون التفاوت بين

مواضع السجود بأزيد من مقدار لبنة.

و لكن يقع الكلام في أنه هل يلزم ملاحظة ذلك بالنسبة إلى جميع مواضع السجود، بأن لا يكون موضع الجبهة عالياً بذلك المقدار، لا- عن موضع اليدين، و لا- عن موضع الركبتين، و لا- عن موقف الإبهامين، أو يقال: بأن المراد بموضع البدن في حال السجود، هو

موضع الركبتين و الإبهامين فقط، لأن عمدة استقراره

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦٦

في ذلك الحال إنما هو عليهما، إذ لو فرض عدم وضع اليدين لما يضرّ ذلك بتحقيق السجود، و لا بالانحناء المعتبر فيه كما لا يخفى.

و من هنا يمكن أن يقال: بأن المعتبر إنما هو موضع الركبتين فقط، هذا، و لكنّ الأحوط هو الوجه الأول، كما أن الأظهر هو الوجه الأخير، و يمكن أن يستفاد الوجه الأول عينا حكي من نهاية الأحكام، من أنه يجب تساوي الأعالي و الأسافل، أو انخفاض الأعالي «١»، إذ الظاهر أن المراد بالأعالي هو اليدين و الجبهة، و بالأسافل هو الركبتان و الإبهامان.

و كيف كان، فلا يخفى أنه لا معارضة بين هذه الرواية الدالة على اعتبار موضع البدن بالمعنى الذي ذكرنا، و بين الرواية الأخرى لعبد

الله بن سنان المتقدمة «٢»، التي عبّر فيها بالمقام، لأن الظاهر أن المراد بالمقام هو مكان المصلّي و موضعه، لا موضع القيام، و قد عرفت أن الأظهر بنظر العرف من ملاحظة مكان المصلّي، هو موضعه في حال السجود، لعدم ارتباط حال القيام، و كذا حال الجلوس، بتحقيق كيفية السجود المعتبرة فيه، و الانحناء الذي هو الغرض منه، فلا تنافي بين الروايتين.

فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهوا

لو سجد فوقعت جبهته على موضع مرتفع بأزيد من مقدار لبنة سهوا، ففي جواز رفع الرأس ثمّ وضعه على محلّ يصح السجود عليه، أو وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، و جهان بل قولان، حكي الأول عن المعتبر، و المنتهى، و جامع المقاصد، و كشف اللثام، و البيان «٣»،

و غيرها، و ذهب إليه صاحب الجواهر،

(٢) الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود ب ١٠ ح ١.

(٣) المعتمر ٢: ٢١٢، المنتهى ١: ٢٨٨، جامع المقاصد ٢: ٢٩٩، كشف اللثام ٤: ٨٧، البيان: ٨٩-٩٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦٧

و اختاره في المصباح «١». ولكن المحكى عن السيد صاحب المدارك هو الثاني «٢».

و حيث إن القول بعدم جواز الرفع يمكن أن يكون مستنده لزوم الزيادة في الصلاة المبطله لها، فلا بد لنا من التكلّم في هذه الجهة. فنقول: ظاهر كلمات الأصحاب و فتاويهم هو الاتفاق على أن زيادة السجدة الواحدة مبطله للصلاة عمدا، و زيادة السجدين مبطله لها مطلقا، عمدا كانت أو سهوا «٣»، و هذا الحكم و إن لم يكن منصوبا بالخصوص، إلّا أنه يستكشف من ذلك- أى من اتفاق الأصحاب- وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا.

و حينئذ يقع الكلام في أن المراد بالسجدة الزائدة المبطله للصلاة هل هي السجدة التي كانت واجده لجميع ما اعتبر فيها، من طهارة 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 المعتره فيها، أو أن المراد بها هي طبيعه السجدة و لو لم تكن كذلك؟

و بعبارة أخرى هل المراد بها هي السجدة الشرعية القابلة للوقوع جزء من الصلاة، أو طبيعه السجدة و لو لم تكن شرعية بل كانت عرفية؟

لا يبعد أن يقال: بأن الظاهر هو الوجه الثاني، لأنه لو فرض أنه سجد بعد السجدين على موضع نجس، أو على شيء لا يصح السجود عليه، لعدم كونه من الأرض و نباتها، فالظاهر أنهم يحكمون ببطان الصلاة بسببه، مع أنها لا تكون سجدة شرعية.

(١) جواهر الكلام ١٠: ١٥٩، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٤٥.

(٢) مدارك الأحكام ٣: ٤٠٨.

(٣) المبسوط ١: ١١٢، الغنية: ١١١، المهذب ١: ١٥٣ و ١٥٦، المراسم: ٨٩، الكافي في الفقه: ١١٩، السرائر ١:

٢٤٠-٢٤١، جواهر الكلام ١٠: ١٢٧ و ١٣٠، مستند الشيعة ٥: ٢٣١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٤ مسألة ٢٥٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦٨

ثمّ إنه يقع الكلام أيضا في أن المراد بالزيادة هل التي كانت من أول تحقّقها متّصفه بهذه الصفة، و لازمه حينئذ أن لا يصدق عنوان الزائد على شيء إلّا بعد حصول المزيد عليه، أو أن المراد بها هي التي لا تقع جزء للصلاة، سواء كانت متقدّمة على المزيد عليه، أو متأخّرة عنه.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٢، ص: ٢٦٨

غاية الأمر إن عدم وقوع الزيادة المتقدمة جزء للصلاة، إنما يكون مستندا إلى عدم كونها واجده لجميع الأمور المعتره في صيرورة نوعها جزء للصلاة، و إلّا فلا- وجه لعدم وقوعها جزء لها كما لا يخفى، و أمّا الزيادة المتأخّرة فيمكن أن تكون متّصفه بها مع كونها واجده لجميع تلك الأمور.

هذا، و الظاهر أن المراد بزيادة السجدين هو الإتيان بأربع سجّات في ركعة واحدة، فإذا شرع في السجدة الثالثة أو الرابعة يتحقق معنى الزيادة، لعدم كون الزائد على السجدين معتبرا في ركعة واحدة، و هذا لا فرق فيه بين أن تكون السجدة الأولى و الثانية

لجميع شرائط صحة السجود، أو لم تكن. ففي الصورة الثانية أيضا تكون السجدتان الأخيرتان زائدتين، وإن كانتا واجدتين لجميع شرائطها.

و حينئذ فلا يصلح شيء من السجدات 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 أن الاتصاف بالزيادة دائما إنما يتحقق عند تحقق الأمر الزائد، و لا يتوقف على شيء آخر، و لو أغمض عن ذلك.

فدعوى اعتبار الاتصاف بها من أول تحققه كما في المصباح «١» و غيره، مما لا

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٤٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٦٩

وجه له، لأنه بناء عليه أيضا يكون حصول المزيد عليه كاشفا من اتصاف الزائد بها من أول وجوده، لا- أن يكون حصوله موجبا لاتصافه بها من حين حصول المزيد عليه كما هو واضح.

فانقذ مما ذكرنا أن رفع الرأس في المقام من الموضع المرتفع، و وضعه على ما دونه، يستلزم زيادة سجدة واحدة عمدا، و قد عرفت الاتفاق على كونها مبطله، و أميا ما يظهر من الجواهر «١»، من عدم كون وضع الجبهة على الموضع المرتفع بأزيد من لبنه مصداقا للسجود و لو عرفا، فلا- تتحقق زيادة السجدة، ففساده أظهر من أن يخفى، ضرورة أن وضع الجبهة على موضع مساو للبنه، أو على موضع أزيد منه بقليل، مما لا فرق بينهما في نظر العرف أصلا.

فدعوى صدق عنوان السجود في الأول دون الثاني تحكّم صرف، نعم قد تكون الزيادة كثيرة جدا بحيث لا يصدق عنوان السجود عند أهل العرف أيضا، فلا بأس حينئذ في الرفع، هذا كله ما تقتضيه القاعدة، مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الباب.

و أما الأخبار، فمنها: رواية معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا وضعت جبهتك على نبتك فلا ترفعها، و لكن جرّها على الأرض» «٢». و النبتة بالنون و الباء المفتوحتين واحدة النبتك، و هي أكمة محدودة الرأس، و قيل: النباك التلال الصغار.

و دلالة الرواية على عدم جواز الرفع، و وجوب الجرّ في المقام، مبنية على أن تكون النبتة شاملة لما يرتفع عن مواضع غير الجبهة من محال السجود بأزيد من

(١) جواهر الكلام ١٠: ١٥٩.

(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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧٠

لبنه، فيصير المعنى إنه لو وضعت الجبهة على النبتة المرتفعة التي تمنع عن تحقق السجدة الشرعية، أو غير المرتفعة التي تشقّ السجدة عليها لكون رأسها محدودا، فلا يجوز الرفع، بل يجب الجرّ على الأرض.

هذا، و قد يناقش في سند الرواية باشماله على محمّد بن إسماعيل، و هو مجهول، و لكنّ الظاهر أنه هو محمّد بن إسماعيل النيسابوري، الراوى عن الفضل بن شاذان، و هو و إن لم يكن مصرّحا بالتوثيق، إلّا أن إجازة الفضل له نقل كتابه ربما يستفاد منها وثاقته.

و منها: رواية الحسين بن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع أحول وجهي إلى مكان مستو؟ فقال: «نعم جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه» «١».

و منها: رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكن جبهته من الأرض؟ قال: «يحرك جبهته حتى يتمكن، فينحى الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه» (٢).
 و منها: رواية الحسين بن حماد أيضا قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ فقال: «ارفع رأسك ثم ضعه» (٣). وهذه الرواية الدالة على جواز الرفع معارضة - مضافا إلى سائر الروايات - مع الرواية الأخرى لهذا الراوي، و حينئذ يتحقق الاضطراب في روايته، و لا يعلم أنه روى جواز الرفع، خصوصا مع كون الراوي عنه في الرواية المتقدمة هو ابن مسكان الذي هو من أجلاء الرواة و ثقاتهم، فلا يجوز الاعتماد على هذه الرواية في رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

(١) التهذيب ٢: ٣١٢ ح ١٢٦٩، الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٩، الوسائل ٦: ٣٥٣. أبواب السجود ب ٨ ح 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) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٩، الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٧، الوسائل ٦: ٣٥٤. أبواب السجود ب ٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧١

و حينئذ فلا يبعد القول بعدم جواز الرفع، و أولى من المقام في الحكم بعدم الجواز، ما إذا وقعت جبهته على الموضع النجس أو على غير الأرض و نباتها، فإن الظاهر في جميع تلك الموارد وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، و الله أعلم.

المسألة الثانية: رفع الرأس من موضع السجود قهرا

إذا وضع الجبهة على الأرض ثم ارتفعت عنها قهرا، فإن تمكن من حفظها عن الوقوع ثانيا، فالواجب عليه أن يجلس و تحسب تلك السجدة سجدة واحدة، فيأتي بسجدة أخرى إن كانت هي الأولى، و إن لم يتمكن من حفظها كذلك بل عادت إلى الأرض كارتفاعها قهرا، فالمجموع سجدة واحدة، فيأتي بالذكر لو لم يأت به.

المسألة الثالثة: وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه باعتقاد أنه وقع على ما يصح

لو وضع جبهته على ما لا يصح السجود عليه، باعتقاد أنه وقع على ما يصح، و انكشف الحال بعد الجلوس و رفع الرأس، فالظاهر عدم بطلان الصلاة، لحديث لا تعاد (١) الذي يدل على عدم وجوب إعادة الصلاة إلّا من ناحية الأمور الخمسة المذكورة فيه، و السجود إن كان من جملتها، إلّا أن اقتضاه لوجوب الإعادة إنما هو في صورة الإخلال به، و المفروض هنا خلاف ذلك، لعدم تحقق الإخلال به،

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

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧٢

لأن مرجع ذلك إلى أن اعتبار كون ما يسجد عليه من الأرض أو نباتها إنما هو في صورة الالتفات و التوجه.

هذا، و يمكن أن يقال: بأن الإخلال بالسجدة كما يتحقق بترك هيئتها المعتبرة في الصلاة، كذلك يتحقق بالإخلال بما يعتبر فيه، و الإخلال بالسجدة الواحدة و إن لم يكن موجبا لبطلان الصلاة و وجوب إعادتها كما عرفت، إلّا أن ذلك إنما هو في صورة النسيان لا

العمد كما في المقام.

وقد يستدل لحكم المسألة بما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان صلوات الله وسلامه عليه أنه كتب إليه يسأله عن المصلي يكون في صلاة الليل في ظلمة، فإذا سجد يغلط بالسجادة و يضع جبهته على مسح أو نطع، فإذا رفع رأسه وجد السجادة هل يعتد بهذه السجدة أم لا يعتد بها؟ فكتب إليه في الجواب: «ما لم يستو جالساً فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة» (١).

هذا، ولا يخفى أن مورد الرواية هو ما إذا سجد على ما يعلم أنه ليس بسجادة، فهو خلاف مفروض المقام، والمسألة غير خالية عن الإشكال، فلا يترك الاحتياط فيها بالإعادة.

المسألة الرابعة: لو لصقت التربة بالجبهة

قال السيد قدس سره في العروة فيما لو لصقت التربة بالجبهة، بعد الحكم بأن الاحتياط يقتضى رفعها ما لفظه: بل الأقوى وجوب رفعها إذا توقّف صدق السجود على

(١) الاحتجاج للطبرسي ٢: ٣٠٤-٣٠٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧٣

الأرض أو نحوها عليه (١).

أقول: لا يتوقّف صدق السجود على رفعها قط، إذ ليس معنى السجود هو اتصال الجبهة بجزء من الأرض، و لو لم يكن المصلي على هيئة الساجد، بل معناه هو اتصالها به مع كونه على هيئة السجود التي هي هيئة خاصة، و وضع مخصوص، فإذا وضع جبهته المتصلة بجزء من الأرض على الأرض أو ما عليها، بحيث تحققت هيئة السجود، يصدق حينئذ أنه ساجد على الأرض. نعم الأحوط رفع التربة، خصوصاً بملاحظة الأخبار الكثيرة الواردة في مسح التراب أو الحصى عن الجبهة، و لكن الظاهر أنه لا يستفاد من شيء منها الوجوب، كما لا يخفى على من راجعها (٢).

المسألة الخامسة: لو تعذر وضع باطن الكفين

ذكر في العروة أيضاً بعد الحكم بأنه يشترط في الكفين وضع باطنهما مع الاختيار، إنه مع الضرورة يجزى الظاهر، كما أنه مع عدم إمكانه، لكونه مقطوع الكف، أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكف للأقرب، من الذراع، و العضد (٣). هذا، و لا يخفى أن دعوى كفاية الظاهر عند الضرورة مبنية على أن انصراف وجوب السجدة على الكفين إلى باطنهما إنما هو مع الإمكان، و أمّا مع التعذر فلا، لكن يقع الكلام في وجوب السجدة على باقى أجزاء اليد مع تعذر الكفين مطلقاً.

(١) العروة الوثقى ١: ٥٢٠ مسألة ٢.

(٢) راجع الوسائل ٦: ٣٧٣. أبواب السجود ب ١٨.

(٣) العروة الوثقى ١: ٥٢١ مسألة ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧٤

و يمكن أن يكون الوجه فيه هو أن بعض الروايات الواردة في باب السجود يدل على وجوب السجدة على اليدين، و من المعلوم أن اليد مطلقاً فيحمل على صورة الاضطرار و عدم القدرة على السجود على الكفين، لكن فيه: أن لازمه الاكتفاء بكل جزء من الأجزاء، و التخيير بينها، لا الترتيب كما ذكره، مضافاً إلى أن قاعدة حمل المطلق على المقيد تقتضى حمل اليد على خصوص الكفين.

المسألة السادسة: لو نسي السجدة

لو نسي سجدة واحدة، و تذكر قبل الدخول في الركوع من الركعة التالية، يجب عليه العود إليها، ثم الإتيان بما يترتب عليه من قراءة أو تسبيح، و أمياً إذا تذكر بعد الدخول في ركوع الركعة التالية، فلا- يجب عليه العود، بل لا يجوز، لاستلزامه زيادة الركن، بل تصح صلاته.

نعم، يجب عليه قضاؤها بعد الفراغ منها، و يدل على ما ذكرنا مضافاً إلى الإجماع «١»، صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية 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 ثم يسجد ما فيها قضاء» «٢».

و رواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنه سأله عن رجل نسي سجدة فذكرها بعد ما قام و ركع؟ قال: «يمضى في صلاته و لا يسجد حتى يسلم فإذا سلم

- (١) المقنعة: ١٤٧، الغنية: ١١٣، المهذب: ١: ١٥٦، المراسم: ٨٩، الوسيلة: ١٠٠، الكافي في الفقه: ١١٩، النهاية: ٨٨، السرائر: ٢٤١، الجامع للشرائع: ٨٣، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٤، جواهر الكلام ١٢: ٢٨٧.
- (٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦١، الوسائل ٦: ٣٦٤، أبواب السجود ب ١٤ ح ١.
- نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧٥

سجد مثل ما فاتته». قلت: فإن لم يذكر إلّا بعد ذلك؟ قال: «يقضى ما فاتته إذا ذكره» «١».

و رواية أبي بصير قال: سألته عن نسي أن يسجد سجدة واحدة 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 يدل على ذلك.

هذا، و يمكن أن يستفاد من بعض الروايات خلاف ما ذكرنا، مثل رواية معلى بن خنيس «٣» قال: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته؟ قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها و بنى على صلاته ثم سجدها سجدتي السهو بعد انصرافه و إن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة و نسيان السجدة في الأوليين و الأخيرتين سواء» «٤».

هذا و لكن الرواية محمولة على ما إذا نسي طبيعة السجدة، و هو يتحقق بنسيان السجدة لا السجدة الواحدة فقط.

و لو نسي السجدة معاً فلو تذكر بعد الدخول في ركوع الركعة اللاحقة فلا إشكال في بطلان الصلاة، لاستلزام جواز الرجوع و العود للتدارك، زيادة الركن المبطله مطلقاً.

- (١) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٤، الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦٢، الوسائل ٦: ٣٦٤، أبواب السجود ١٤ ح 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) المذكور في ترجمة المعلى، هو أنه كان من أصحاب الصادق عليه السلام، و في رواية الكشي أنه قتل في زمانه عليه السلام و حينئذ فلا يمكن له النقل عن أبي الحسن عليه السلام، خصوصاً مع التعبير عنه بالماضي الدال على كونه بعد وفاته، اللهم إلّا أن يكون

المعلّى الذى هو راوى الحديث رجلا- آخر، لكنّه يبيّده أنّه غير مذکور فى التراجم أصلا، فالحديث لا يخلو عن اضطراب السند، خصوصا مع كونه مرسلا بإبهاام الواسطة أيضا (منه).

(٤) التهذيب ٢: ١٥٤ ح ٦٠٦، الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦٣، الوسائل ٦: ٣٦٦. أبواب السجود ب ١٤ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧٦

و أمّا لو تذكّر قبل الدخول فى ركوعها، فالظاهر جواز العود بل وجوبه، لعدم وجود مانع عن ذلك، مضافا إلى إمكان استفادة ذلك من الأخبار الواردة فى السجدة الواحدة بطريق أولى، لأنّ الأفعال المترتبة على السجدين قد وقعت باطله لنقصان الركن، وهذا بخلاف ما إذا نسي سجدة واحدة كما هو ظاهر، هذا كلّه فى غير الركعة الأخيرة.

و أمّا فيها فلا إشكال فى وجوب الرجوع و تدارك السجدة الواحدة، أو السجدين ما لم يسلم، وكذا لا إشكال فى بطلان الصلاة، لو نسي السجدين منها، و تذكّر بعد السلام، و الإتيان بما يبطل الصلاة مطلقا عمدا و سهوا، كالحديث، و الاستدبار، و كذا فى صحة الصلاة و وجوب القضاء لو نسي سجدة واحدة، 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 قدس سرّه فى العروة إلى البطلان «١»، و لكن الظاهر الصحة، و لزوم التدارك، لأنّ الأفعال المترتبة عليهما قد وقعت فاسدة، و لأنّ الإخلال بهما معا لا يجتمع مع صحة الصلاة، و حينئذ فلا مانع من العود و التدارك، ثمّ الإتيان بما يترتب عليهما من الأفعال.

و كون السلام محللا و مخرجا للمصلّى عنها، و موجبا لحلية ما حرّمته تكبيرة الإحرام التى هى افتتاح للصلاة «٢»، لا يوجب المنع عن العود، لأنّ هذا الحكم إنما هو فيما إذا وقع السلام صحيحا لا مطلقا، و صحته متوقفة على وقوع السجدين قبله، فلا يمنع بوجوده الفاسد عن الإتيان بهما فى محلّهما.

هذا، مضافا إلى أن السلام لا يكون من الصلاة حقيقة، لأنّ معناها إنما هو

(١) العروة الوثقى ١: ٥٢٥ مسألة ١٦.

(٢) الوسائل ٦: ٤١٥. أبواب التسليم ب ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧٧

الخشوع و الخشوع فى مقابل المعبود، و من المعلوم أنّ التسليم على النفس و على العباد الصالحين و على المأمومين مثلا خارج عن حقيقة الخشوع، بل حقيقة التسليم كما فى بعض الأخبار هو إذن الإمام للمأمومين فى الخروج عن الصلاة، و حينئذ فيبعد أن يكون مع ذلك موجبا لعدم جواز العود، مع أنّ التشهد الذى هو من أجزائها حقيقة، لا يكون مانعا عنه، كما فى التشهد فى الركعة الثانية، فالظاهر فى المقام عدم البطلان و وجوب التدارك.

المسألة السابعة: جلسة الاستراحة

يستحبّ الجلوس بعد السجدة الثانية من الركعة الأولى و الثالثة مع الطمأنينة، و يسمّى ذلك بجلسة الاستراحة، و القول بالاستحباب هو المشهور بين الأصحاب «١»، و حكى عن السيد المرتضى قدس سرّه فى 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 المتأخّرين- الميل إليه، و حكى عن الحدائق تقويته «٤».

و المسألة بين العامة أيضا كانت ذات قولين «٥»، و الأخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة، و لا بد من نقلها ليظهر مفادها فنقول:

(١) المبسوط ١: ١١٣، المهذب ١: ٩٨، السرائر ١: ٢٢٧، المعبر ٢: ٢١٥، مستند الشيعة ٥: ٢٩٥، جواهر الكلام ١٠: ١٨٢، الحدائق ٨: ٣٠٢.

(٢) الانتصار: ١٥٠، المسائل الناصريّات: ٢٢٣.

(٣) المقنعة: ١٠٦، المراسم: ٧١، الغنية: ٧٩، الوسيلة: ٩٣، الخلاف ١: ٣٦٠ مسألة ١١٧.

(٤) كشف اللثام ٤: ١٠٣، الحدائق ٨: ٣٠٢.

(٥) راجع المجموع ٣: ٤٤٣، المغنى لابن قدامة ١: ٦٠٣، الشرح الكبير ١: ٦٠٥، تذكرة الفقهاء ٣: ١٩٩ مسألة ٢٧١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧٨

منها: ما رواه عبد الحميد بن عوّاض عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: رأيتُه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأولى جلس حتّى يطمئنّ ثمّ 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 السّلام: «إذا رفعت رأسك في السجدة الثانية من الركعة الأولى حين تريد أن تقوم فاستو جالساً ثمّ قم» (٢).

و ظاهرها باعتبار الأمر بالاستواء جالساً هو الوجوب.

و مثلها ما رواه زيد النرسي في كتابه قال: سمعت أبا الحسن عليه السّلام يقول: «إذا رفعت رأسك من آخر سجدة في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسة - إلى أن قال - ولا تطيش من سجودك مبادراً إلى القيام، كما يطيش هؤلاء الأقباش في صلاتهم» (٣).

و منها: ما رواه أصبغ بن نباتة قال: كان أمير المؤمنين عليه السّلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئنّ ثمّ 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 السّلام: «إنما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إنّ هذا من توقير الصلاة» (٤). هذا، و التعليل يناسب الاستحباب كما هو غير خفيّ.

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن زرارة قال: رأيت أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السّلام إذا رفعوا رؤوسهما من السجدة الثانية نهضوا و لم يجلسا (٥). و هذه الرواية نصّ في جواز الترك و عدم الوجوب، فيرفع اليد بسببها عن ظهور أكثر الأخبار المتقدمة

(١) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٢، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٨، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٣، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٩، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٣.

(٣) أصل زيد النرسي: ٥٣، البحار ٨٢: ١٨٤ ح ١٠، مستدرک الوسائل ٤: ٤٥٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٣١٤ ح ١٢٧٧، الوسائل ٦: ٣٤٧. أبواب السجود ب ٥ ح ٥.

(٥) التهذيب ٢: ٨٣ ح ٣٠٥، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٣١، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٧٩

في الوجوب، مضافاً إلى أنّ كتاب زيد النرسي مِمَّا لا يجوز الاعتماد عليه، لأنّه من الكتب التي ظهرت في القرون الأخيرة و لم يعلم صحته انتسابه إلى مؤلفه.

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن الحكم عن رحيم قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السّلام: جعلت فداك أراك إذا صلّيت فرفعت رأسك من السجود في الركعة الأولى و الثالثة فتستوى جالساً ثمّ تقوم، فنصنع كما تصنع؟ فقال:

«لا تنتظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون» (١).

وقد يحمل هذا الخبر بملاحظة ذيله على التقيّة، و لكن لا وجه له بعد ما عرفت من كون المسألة بين العامة من الصحابة و التابعين اختلافية، خصوصا بعد حكايتهم عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله إِنَّهُ كَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الْآخِرَةِ فِي الرُّكْعَةِ الْأُولَى اسْتَوَى قَاعِدَا ثَمَّ قَامَ، وَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اصْنَعُوا مَا تَوَمَّرُونَ» يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْوَجْهُ فِيهِ كَوْنُ الرَّائِي مِنَ زَمْرَةِ الْعَوَامِّ، لِعَدَمِ ثُبُوتِ رَوَايَةٍ لَهُ فِي أَبْوَابِ الْفِقْهِ، عِدَا هَذِهِ الرَّوَايَةِ، كَمَا يَظْهَرُ بِمُلَاحَظَةِ الْأَسَانِيدِ.

وَ الظَّاهِرُ بِاعْتِبَارِ نَقْلِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْهُ، هُوَ كَوْنُهُ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ الَّتِي كَانَ الشَّائِعُ فِيهَا فِي تِلْكَ الْأَعْصَارِ هِيَ فِتَاوَى أَبِي حَنِيفَةَ، وَ مِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الرَّجُلَ الْعَامِّيَّ يَعْمَلُ غَالِبًا عَلَى طَبَقِ مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ بَيْنَ النَّاسِ مِنَ الْفِتَاوَى، فَأَمْرُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمُتَابَعَةِ مَا يُؤْمَرُ بِهِ، إِنَّمَا هُوَ بِمُلَاحَظَةِ أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَتْرَكَ الرَّجُلَ سِيرَتَهُ الْمُسْتَمْرَّةَ، وَ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ إِغْرَاءُ بِالْجَهْلِ، لِعَدَمِ كَوْنِ ذَلِكَ وَاجِبًا، فَالرَّوَايَةُ رُبَّمَا يَسْتَفَادُ مِنْهَا الْاسْتِحْبَابُ بِمُلَاحَظَةِ الذَّيْلِ.

وَ بِالْجُمْلَةِ: فَسُؤَالُ الرَّائِي فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ يَكْشِفُ عَنْ كَوْنِ الْجُلُوسِ بَعْدَ السَّجْدَتَيْنِ أَمْرًا غَيْرَ مَعْهُودٍ عِنْدَ مَنْ يَحْشُرُ مَعَهُمْ مِنْ أَهْلِ بَلَدِهِ، وَ لَكِنِ الظَّاهِرُ عَدَمُ ثُبُوتِ السَّيْرَةِ الْمُسْتَمْرَّةِ عَلَى التَّرْكِ، كَيْفَ وَ قَدْ ذَهَبَ جَمْعٌ مِنَ الصَّحَابَةِ عَلَى مَا حَكَى

(١) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٣٠، الوسائل ٦: ٣٤٧. أبواب السجود ب ٥ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨٠

عنهم في كتاب الخلاف «١» إلى الاستحباب.

كَمَا أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ مَا حَكَاهُ مَالِكُ بْنُ الْحَوِيثِ مِنْ فِعْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «٢»، وَ أَنَّهُ كَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الْآخِرَةِ فِي الرُّكْعَةِ الْأُولَى اسْتَوَى قَاعِدَا ثَمَّ قَامَ لَمْ يَكُنْ عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِمْرَارِ، وَ إِلَّا لَاسْتِمْرَارِ الْعَمَلِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِ. وَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْمُحَكِّمَ عَنِ الشَّيْخِينَ فِي رَوَايَةِ الْأَصْبَغِ هُوَ أَنَّهُمْ إِذَا رَفَعُوا رُؤُوسَهُمْ مِنَ السَّجُودِ نَهَضُوا عَلَى صُدُورِ أَقْدَامِهِمْ وَ لَمْ يَجْلِسُوا. وَ كَيْفَ كَانَ، فَالْمَسْأَلَةُ كَانَتْ مُورِدًا لِاخْتِلَافِ الْمُسْلِمِينَ، وَ لِذَا صَارَ الرَّوَاةُ بِصُدُورِ حِكَايَةِ قَوْلِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ فِعْلِهِ، وَ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ رَوَايَةَ زُرَّارَةَ نَصَّ فِي جَوَازِ التَّرْكِ، وَ يُؤَيِّدُ الْاسْتِحْبَابَ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ جَلْسَةُ الْاسْتِرَاحَةِ وَاجِبَةً، لَكَانَ الْإِلْزَامُ أَنْ يَكُونَ وَجُوبُهَا ضَرُورِيًّا، لِعُمُومِ الْإِبْتِلَاءِ بِهَا، فَلَا يَبْعَدُ الْقَوْلُ بِالْاسْتِحْبَابِ، وَ إِنْ كَانَ الْأَحْوَطُ بِمُلَاحَظَةِ أَهْمِيَّةِ حَالِ الصَّلَاةِ، وَ أَنَّهَا إِنْ قَبِلَتْ قَبْلَ مَا سِوَاهَا وَ إِنْ رَدَّتْ رَدًّا مَا سِوَاهَا، هُوَ الْإِتْيَانُ، فَلَا يَنْبَغِي التَّرْكِ.

المسألة الثامنة: استحباب إرغام الأنف

يَسْتَحَبُّ إِرْغَامُ الْأَنْفِ حَالَ السَّجُودِ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ «٣»، وَ الْمُحَكِّمِيُّ عَنِ الصَّدُوقِ فِي الْفِقْهِ الْقَوْلُ بِالْوَجُوبِ «٤»، وَ يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَدَلَّ لَهُ بِمَا رَوَاهُ الشَّيْخُ عَنْ

(١) الخلاف ١: ٣٦١ مسألة ١١٩.

(٢) صحيح البخاري ١: ٢١٨ ب ١٢٧ ح ٨٠٢ و ص ٢٢٤ ب ١٤٢ ح ٨٢٣، سنن النسائي ٢: ٢٤٩ ح ١١٤٨.

(٣) المقنعة: ١٠٥، الخلاف ١: ٣٥٥، المراسم: ٧١، الوسيلة: ٩٤، مستند الشيعة ٥: ٢٨٩، جواهر الكلام ١٠: ١٧٤، كشف اللثام ٤: ١٠١.

(٤) الفقيه ١: ٢٠٥، الهداية: ١٣٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨١

أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن عمّار، عن جعفر، عن أبيه قال: قال عليّ عليه السلام:

«لا تجزى صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين» (١).

و بما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه» (٢). وهذا ولكن الثانية مرسله، والأولى يكون الراوي فيها عاميا على الظاهر، فلا يصح الاعتماد على روايته. ويدل على الاستحباب صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والإبهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاما، أما الفرض فهذه السبعة، وأما الإرغام بالأنف فسنة من النبي صلى الله عليه وآله» (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 السلام يقول: «إنما السجود على الجبهة وليس على الأنف سجود» (٥). فإن الظاهر أن المراد بالسنة في الصحيحة ما يقابل الوجوب، كما تدل عليه الرواية الثانية النافية للسجود على الأنف.

(١) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٢، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٣، الوسائل ٦: ٣٤٤. أبواب السجود ب ٤ ح ٤.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٢، الوسائل ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٧.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤، الخصال: ٣٤٩، الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

(٤) الظاهر أن الصواب محمد بن مضارب، فإنه هو الذي يروى عن الصادق عليه السلام، وأما محمد بن مصادف فلم يوجد في الرواة، نعم يوجد فيهم مصادف الذي كان مولى الصادق عليه السلام، وقد روى عنه كثيرا. هذا، ولكن سند الرواية غير خال عن الإرسال ظاهرا، لأن أبا عبد الله البرقي من الطبقة السابعة، وأصحاب الصادق عليه السلام من الطبقة الخامسة، فكان بينهما واسطة من الطبقة السادسة (منه).

(٥) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٠، الاستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٢٢٠، الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨٢

و توهم إنه لا منافاة بينهما، بتقريب أن ظاهر قوله: «و ترغم بأنفك إرغاما» هو الوجوب، و عليه فالمراد من السنة هي ما ثبت وجوبها بقول النبي صلى الله عليه وآله، أو فعله، مقابل الفرض الذي هو عبارة عما ثبت وجوبه بالكتاب، و أما قوله: «ليس على الأنف سجود» فظاهرة نفى وجوب السجود على الأنف، و هو لا ينافي كون الإرغام واجبا مستقلا غير مرتبط بالسجود.

مندفع بأن ظاهر الصحيحة أن الفرق بين الأنف و سائر الأعظم السبعة هو شيء واحد، و هو كونها فرضا و هو سنه، و لو كان المراد من السنة هو ما ذكر، يلزم ثبوت الفرق بينهما من وجهين كما هو واضح، فالظاهر أن المراد بالسنة هو الاستحباب مقابل الوجوب، و يدل عليه مضافا إلى ما عرفت أنه لو كان الإرغام واجبا في الصلاة، أو في السجود، لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكل أحد، أن يكون وجوبه ضروريا فضلا عن أن تكون السيرة على خلافه، و الشهرة الفتوائية أيضا قائمة على الخلاف، فالأقوى ما ذهب إليه المشهور.

ثم إن ظاهر الأخبار يقتضى حصول الاستحباب بإصابة أى جزء من الأنف، و لكن المحكى عن المرتضى في جمل العلم و العمل، اعتبار إصابة الطرف الأعلى الذي يلي الحاجبين (١)، و عن ابن الجنيد أنه قال: يماس الأرض بطرف الأنف و خديه (٢)، و قد عرفت أن الظاهر هو الإطلاق.

ثم إن الإرغام عبارة عن إصاق الأنف بالرغام و هو التراب، فمقتضى الجمود على هذا الظهور، أن يكون المعبر في السنة هو وضع الأنف على التراب فقط، و لكن الظاهر كفاية مطلق الأرض، بل مطلق ما يصح السجود عليه، كما يدل على

(١) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٢.

(٢) الحدائق ٨: ٢٩٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨٣

ذلك ما ورد في مرسله ابن المغيرة ورواية عمار المتقدمين «١»، مما ظاهره كفاية ما يكفي في وضع الجبهة عليه، والتعبير بالإرغام إنما هو بملاحظة أن الغالب فيما يسجد عليه هو التراب كما لا يخفى.

وحينئذ يظهر أن السجود على الأنف والإرغام به ليسا أمرين، خلافا لما حكى عن بعض من التباين بينهما «٢»، نظرا إلى اعتبار الوضع على التراب في تحقق الإرغام، ولو كان سجودا لكان يكفي فيه كل ما يصح السجود عليه فتدبر.

ثم إن العامة أيضا اختلفوا في وجوب الإرغام وعدمه «٣»، ولكن الظاهر أن الوجه في ذلك هو أن الواجب عندهم هي السجدة على الوجه لا الجبهة، فوقع الاختلاف بينهم في أن الواجب من السجدة على الوجه هي السجدة على الجبهة، أو على الأنف، أو على كليهما معا، أو أنه يتخير المصلي بينهما، وأما النزاع بين الإمامية، فهو بعد الفراغ عن وجوب السجدة على الجبهة تعيينا كما هو واضح.

(١) الوسائل ٦: ٣٤٤-٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٤ و ٧.

(٢) كتاب الأربعين للشيخ البهائي رحمه الله: ١٦٧.

(٣) المجموع ٣: ٤٢٥، المغنى لابن قدامة ١: ٥٩٢، الشرح الكبير ١: ٥٩٢، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨٥

السابع من أفعال الصلاة: التشهد

إشارة

لا إشكال ولا خلاف في استمرار عمل النبي صلى الله عليه وآله و صحابه و التابعين على الإتيان بالتشهد في كل ثنائية مرة، وفي كل ثلاثية و رباعية مرتين «١»، ومع ذلك فقد وقع الخلاف في وجوبه بين المسلمين، فذهب علمائنا أجمع إلى وجوبه في الركعة الأخيرة من كل صلاة، وفي الركعة الثانية من الثلاثية و الرباعية، و وافقنا على ذلك الليث بن سعد، و إسحاق، و أبو ثور، و داود. و لكن المحكي عن الشافعي، و مالك، و أبي حنيفة، أن التشهد الأول سنة، كما أن المحكي عن الأخيرين و الثوري، استحباب التشهد الأخير أيضا، إلا أن أبا حنيفة يقول: الجلوس في الثاني قدر التشهد واجب، و أما الشافعي فيقول بوجوب التشهد الأخير، و هو الذي يتعقبه السلام، و به قال عمر، و ابنه، و أبو مسعود، و الحسن البصري، و أحمد «٢».

(١) سنن البيهقي ٢: ١٤٢، صحيح البخاري ١: ٢٢٥ ب ١٤٥، ح ٨٢٨، سنن النسائي ٢: ٢٥٣ ح ١١٥٩.

(٢) الخلاف ١: ٣٦٤ مسألة ١٢١ و ص ٣٦٧ مسألة ١٢٦، الانتصار: ١٥١، المعبر ٢: ٢٢١، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٢٧، المجموع ٣: ٤٤٩ و ٤٥٠-٤٦٢، المغنى لابن قدامة ١: ٦٠٦ و ٦١٣، الشرح الكبير ١: ٦٣٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨٦

و الدليل على ما ذكرنا من وجوبه مطلقا- مضافا إلى استمرار عمل النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة عليهم السلام- الأخبار المأثورة عنهم التي هي أكثر من أن تحصى «١»، كما أن الجلوس بقدر التشهد أيضا كذلك، إلا أنه حيث إن التشهد في نظر المتشرعة كأنه عبارة عن مجموع الجلوس، و الذكر الذي يقال في حاله، فلا يعدون الجلوس واجبا مستقلا، مع أن التشهد ليس إلا الشهادتين و

الجلوس واجب آخر.

كيفية التشهد

و أمّا كيفية التشهد فأدنى التشهد عند الإمامية عبارة عن الشهادتين، و الصلاة على النبي و آله «٢»، و قال الشافعي: يجب خمس كلمات أن يقول: التحيات لله، السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام علينا و على عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله «٣».

و يدفع وجوب التحيات مضافاً إلى الأصل روايه محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: قلت: قول العبد: التحيات لله و الصلوات الطيبات لله؟ قال: «هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربّه» «٤». و أيضاً لو وجب لكان متواتراً مع عموم البلوى، و أمّا التسليم فهو مخرج عن الصلاة، فلا يجوز تقديمه على التشهد.

هذا، و أمّا أفضل التشهد و أكمله فقد وقع الاختلاف فيه أيضاً بين أرباب المذاهب، و الأفضل عند الإمامية هو ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام من الرواية الطويلة المذكورة في الوسائل في الباب الثالث من أبواب التشهد «٥» فراجع،

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣-٣٩٨. أبواب التشهد ب ٣ و ٤.

(٢) الخلاف ١: ٣٧٢ مسألة ١٣١، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠ مسألة ٢٩٢، المعتمد ٢: ٢٢٢، المنتهى ١: ٢٩٣.

(٣) الأم ١: ١١٨، المجموع ٣: ٤٥٨-٤٥٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠ مسألة ٢٩٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٩، الاستبصار ١: ٣٤٢ ح ١٢٨٩، الوسائل ٦: ٣٩٧. أبواب التشهد ب ٤ ح ٤.

(٥) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨٧

و أمّا الأفضل عند سائر المذاهب فيعلم بمراجعة كتاب الخلاف و غيره «١».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا إشكال في وجوب الشهادتين بعد الركعة الثانية و الأخيرة «٢»، و أمّا خبر حبيب الخثعمي عن أبي جعفر عليه السلام أنه يقول: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله أجزاءه» «٣». فالظاهر أن المراد به هو كفاية حمد الله تعالى في العمل بالوظيفة الاستحبابية، في مقابل الأدعية و التحيات الطويلة، و إلّا فمن الواضح باعتبار إطلاق التشهد على الأذكار التي تقرأ بعد الركعة الثانية و الأخيرة 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 زرارة 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 الذكرى عن الجعفي في الفاخر، أنه عمل على طبق الرواية.

و ذهب إلى اجتزاء شهادة واحدة في التشهد الأول «٥»، و لكن هذا لا يخرجها عن الشذوذ، خصوصاً بعد كون العامل بها بعيداً عن المجامع العلمية، لأنه كان مقيماً

(١) الخلاف ١: ٣٦٨، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٣٧، المعبر ٢: ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) الخلاف ١: ٣٧٢ مسألة ١٣١، الغنية: ٨٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠ مسألة ٢٩٢.

(٣) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٦، الاستبصار ١: ٣٤١ ح ١٢٨٦، الوسائل ٦: ٣٩٩. أبواب التشهد ب ٥ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٠٠ ح ٣٧٤، الاستبصار ١: ٣٤١ ح ١٢٨٤، الوسائل ٦: ٣٩٦. أبواب التشهد ب ٤ ح ١.

(٥) الذكرى ٣: ٤٢٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨٨

بمصر، و صنف الفاخر فيه أيضا.

و بالجملة: فلا إشكال في وجوب الشهادتين في الركعة الثانية أيضا كالأخيرة.

و حينئذ يقع الكلام في كيفية التشهد، و أنه هل يجزى مطلق الشهادة بالوحدانية و الشهادة بالرسالة بأية صورة وقعتا، أو يلزم أن تكونا على النحو المتعارف، و هي الشهادة بالوحدانية، مع زيادة «وحده لا شريك له» الموجبة لتأكيدها، و الشهادة بالرسالة المشتملة على الشهادة بالعبودية أيضا، بأن يقول: أشهد أن محمدا عبده و رسوله؟

و التحقيق أن يقال: إن إضافة «وحده لا شريك له» لا مدخل لها في تحقق الشهادة بالوحدانية، ضرورة أن هذه الزيادة لا توجب إلّا تأكيد تلك الشهادة، كما أن إضافة «عبده» في الشهادة بالرسالة لا مدخل لها فيها أصلا، و لا يوجب تأكيدا أيضا.

و حينئذ فما ورد في الأخبار الكثيرة من أنه يجزى في التشهد الشهادتان، أو أنه إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته «١»، لا يدل على أزيد من الشهادة بالوحدانية، و الشهادة بالرسالة، بأيّ نحو تحققنا، و يدل على الاكتفاء بذلك خبر الحسن بن الجهم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل صلى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة؟ 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 في تلك الأخبار إلى النحو المتعارف بين الناس في مقام العمل، و رواية الحسن لا تنافي ذلك، لأنها

(١) الوسائل ٦: ٣٩٧ و ٣٩٨. أبواب التشهد ب ٤ ح ٢ و ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٤ ح ١٤٦٧ و ج ١: ٢٠٥ ح ٥٩٦، الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٨٩

مسوقة لبيان حكم آخر، و هو صحة الصلاة إذا وقع الحدث بعد التشهد، و بطلانها إذا وقع قبله، فلا يستفاد منها كفاية مجرد الشهادة بالوحدانية، و الشهادة بالرسالة.

و يؤيد عدم الاجتزاء بذلك صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: التشهد في الصلاة؟ 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 الرواية في غاية الاضطراب، لأنه لا يكون السؤال عن مجرد التشهد في الصلاة سؤالا تاما، بل يحتاج إلى ضمنية، فيحتمل أن يكون مقصوده السؤال عن أصل وجوب التشهد في الصلاة، و يحتمل أن يكون المراد السؤال عن كيفية التشهد، و إنه هل تكفي شهادة واحدة، أو أنه تجب الشهادتان؟ كما أنه يحتمل أن يكون غرضه السؤال عن وجوبه مرة أو مرتين.

و لا يخفى أن ظاهر كلمة مرتين الواردة في الجواب هو الدفعتان في مقابل دفعة واحدة، فينطبق على السؤال على النحو الأخير، و يبعد أن يكون المقصود بها الشهادتين في مقابل شهادة واحدة، حتى ينطبق على السؤال على النحو الثاني.

ثم إنَّ سؤاله ثانياً المشتمل على قوله: «و كيف مرتين» مضطرب أيضاً، فإنَّ الجمع بين كلمة مرتين و كلمة كيف ممّا لا وجه له، إلّا أن يكون غرضه أنَّ التشهد الذي حكم بوجوده مرتين ما كيفيته؟ فينطبق الجواب عليه بعد حمله على التشهد الأخير بقريته قوله: «ثمَّ تنصرف».

و كيف كان، فالرواية مضطربة جدّاً، و الانصاف أنَّ رفع اليد عن ظاهر الأخبار الدالة على الاجتزاء بمطلق الشهادتين مشكل، خصوصاً بعد ما عرفت من

(١) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٩، الاستبصار ١: ٣٤٢ ح ١٢٨٩، الوسائل ٦: ٣٩٧. أبواب التشهد ب ٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩٠

عدم مدخلية الزائدتين في حقيقة الشهادة بالوحدانية، و الشهادة بالرسالة، كما أنَّ الفتوى بكفايتهما مطلقاً أيضاً كذلك، فالأحوط الذي لا يجوز تركه هو مراعاة النحو المتعارف بين الناس في كيفية التشهد.

و يجب بعد الشهادتين الصلاة 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 العامة، فإنَّ المحكّي عن أبي حنيفة و مالك أنّهما استحبا الصلاة على النبي صلّى الله عليه و آله، و لكن ذهب الشافعي إلى وجوبه في خصوص التشهد الأخير «٢»، هذا في الصلاة على النبي صلّى الله عليه و آله، و أمّا الصلاة على آله فلم يقل بوجوبها من العامة إلّا البويحي من أصحاب الشافعي، و أحمد في إحدى الروايتين، و قال الشافعي: إنّه يستحب «٣».

و يدلّ على ما ذكرنا- مضافاً إلى الإجماع و الأخبار الواردة من طرق الإمامية «٤»- ما ذكره في المعبر، من أنّهم رووا عن عائشة قالت: سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: «لا تقبل صلاة إلّا بطهور و بالصلاة عليّ». و رووه عن فضالة 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 عجرة قال: كان

(١) الغنية: ٨٠، الخلاف ١: ٣٧٣ مسألة ١٣٢، المسائل الناصريات: ٢٢٨-٢٢٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٢ مسألة ٢٩٣، المنتهى ١: ٢٩٣، جامع المقاصد ٢: ٣١٩، مستند الشيعة ٥: ٣٢٩، جواهر الكلام ١٠: ٢٥٣، المعبر ٢:

٢٢٦، كشف اللثام ٤: ١١٩، الذكري ٣: ٤٠٦.

(٢) المجموع ٣: ٤٦٥ و ٤٦٧، المغنى لابن قدامة ١: ٦١٤، الشرح الكبير ١: ٦١٣-٦١٤، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٢ مسألة ٢٩٣.

(٣) المجموع ٣: ٤٦٥، المغنى لابن قدامة ١: ٦١٦، الشرح الكبير ١: ٦١٦، المعبر ٢: ٢٢٧، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٣ مسألة ٢٩٤.

(٤) راجع الوسائل ٦: ٤٠٧ أبواب التشهد ب ١٠.

(٥) سنن البيهقي ٢: ١٤٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩١

رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول في صلاته: «اللهم صلّ على محمد و آل محمد كما صلّيت على إبراهيم إنك حميد مجيد» «١»، و روى جابر الجعفي عن أبي جعفر، عن ابن مسعود الأنصاري قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «من صلّى صلاة و لم يصلّ فيها عليّ و على أهل بيتي لم تقبل منه» «٢». «٣»

و يدلّ على وجوب الصلاة على النبي صلّى الله عليه و آله الآية الشريفة الآمرة «٤» بالصلاة عليه، بضميمة الإجماع على عدم وجوب الصلاة عليه في غير حال الصلاة، و على عدم وجوبها في حالها في غير التشهد أيضاً، فالإجماع يكون مقيداً للآية لا أنّه يوجب صرف الأمر الظاهر في الوجوب عن ظاهره، و الحمل على الاستحباب، إذ لا وجه للحمل عليه مع عدم الدليل على جواز الترك في حال

الصلاة أيضا، مضافا إلى وجود الدليل على الوجوب كالإجماع، والأخبار التي منها موثقة عبد الملك بن عمرو الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التشهد في الركعتين الأوّلتين الحمد لله أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله، اللهم صلّ على محمد و آل محمد، و تقبل شفاعته و ارفع درجته» «٥». و اشتمالها على ما قام الدليل على عدم وجوبه لا يضرّ بالاستدلال بها على الوجوب، بالنسبة إلى ما لم يقم الدليل على عدم وجوبه كما هو واضح.

و بالجملة: فالإشكال في وجوب الصلاة على النبي و آله ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أن الواجب بعد الركعة الثانية و الأخيرة، هو

(١) سنن البيهقي ٢: ١٤٧، سنن أبي داود ١: ٢٥٧ ح ٩٧٦ و ٩٧٨.

(٢) سنن الدار قطنى ١: ٢٨١ ح ١٣٢٨.

(٣) المعتمر ٢: ٢٢٦-٢٢٧.

(٤) الأحزاب: ٥٦.

(٥) التهذيب ٢: ٩٢ ح ٣٤٤، الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩٢

الشهادتان و الصلاة على النبي و آله، و أمّا باقى الأذكار فهي مستحبة، و أكملها ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «١»، و أمّا السلام على النبي صلّى الله عليه و آله، و على الأنفس، و العباد الصالحين، كما فى التحيات المنقولة عن العامة «٢» على اختلافها، فلا يجوز أصلا، لأنه يوجب الخروج عن الصلاة كلّما تحقق فلا يجوز تقديمه على التشهد.

نسيان التشهد

لو نسى التشهد الأول، و لم يتذكّر إلّا 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 الركعة الثالثة، فليس له أن يرجع بل يتم الصلاة، و عليه قضاء التشهد و سجدة السهو.

و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى تطابق الفتاوى عليه «٣»، الروايات الكثيرة الواردة فى المسألة.

منها: رواية فضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: فى الرجل يصلّى الركعتين من المكتوبة 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 سجدة و هو جالس» «٤».

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

(٢) راجع ٢: ٢٨٦.

(٣) الغنية: ١١٣، المهذب ١: ١٥٦، الخلاف ١: ٣٦٦ مسألة ١٢٤ و ص ٤٥٢ مسألة ١٩٧، الكافي فى الفقه: ١٤٩، السرائر ١: ٢٥٧، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٩، جواهر الكلام ١١: ٢٨٤، كشف اللثام ٤: ٤٣٣.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٦ ح ٢، التهذيب ٢: ٣٤٥ ح ١٤٣١، الوسائل ٦: ٤٠٥-٤٠٥. أبواب التشهد ب ٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩٣

و منها: رواية علي بن أبي حمزة الباطني الكوفي الواقفي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا قمت في الركعتين الأولتين و لم تشهد 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: رواية محمد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد؟ قال: «يرجع فيتشهد»، قلت: أ يسجد 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: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين من الظهر أو غيرها فلم تشهد 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: رواية 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: رواية أبي بصير قال: سألته عن الرجل ينسى أن يتشهد؟ قال:

«يسجد سجدتين يتشهد فيهما» (٥). هذا، و لكنها محمولة على ما إذا تذكر ذلك بعد

(١) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٧، التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٣٠، الوسائل ٨: ٢٤٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٦ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢٢، الاستبصار ١: ٣٦٣ ح ١٣٧٦، الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب التشهد ب ٩ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٨، التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٢٩، الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب التشهد ب ٩ ح ٣.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢٠ و ج ٢: ١٥٩ ح ٦٢٤، الاستبصار ١: ٣٦٣ ح ١٣٧٥، الوسائل ٦: ٤٠٢. أبواب التشهد ب ٧ ح ٤.

(٥) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢١، الوسائل ٦: ٤٠٣. أبواب التشهد ب ٧ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩٤

الدخول في الركوع. إلى غير ذلك من الأخبار (١).

ثم إنك عرفت أن الفتاوى متطابقة على وجوب قضاء التشهد، و الإتيان بسجدة السهو معاً، فيما لو تذكر بعد الركوع، مع أن الروايات المتقدمة خالية عن الدلالة على وجوب القضاء، نعم يمكن أن يقال بدلالة رواية أبي بصير على ذلك، بناء على أن يكون المراد بقوله: «يتشهد فيهما» هو قضاء التشهد المنسي، لا التشهد الذي هو جزء من سجدة السهو.

و لكنها بعد ذلك تخالف الفتاوى أيضاً، من حيث أن مقتضى الرواية وجوب الإتيان بقضاء التشهد المنسي بعد السجدة السهو، و مقتضى الفتاوى العكس، و إنه يجب أولاً بعد الفراغ من الصلاة قضاء التشهد، ثم الإتيان بالسجدة السهو، فالرواية مخالفة للفتاوى على أي تقدير.

و من هنا يظهر الإشكال في دلالة رواية علي بن أبي حمزة المتقدمة على وجوب قضاء التشهد، فاللازم أن يكون المراد بقوله: «ثم تشهد»، هو تشهد السجدة السهو، غاية الأمر أنه ينوي به التشهد الذي فاتته، و عليه فتكون أيضاً مخالفة للمشهور.

و كيف كان، فيستكشف من الفتاوى وجود نص معتبر مذكور في الجوامع الأولية، دال على هذا الحكم، غاية الأمر أنه لم يضبط في الجوامع الثانوية التي بأيدينا، و الاستدلال على ذلك بإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان: «إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاقض الذي فاتك سهواً» (٢) و قوله عليه السلام في صحيحة حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) راجع الوسائل ٦: ٤٠١ الباب ٧.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٧، التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٠، الوسائل ٨: ٢٣٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٧ و ص ٢٤٤ ب ٢٦ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩٥

رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك؟ قال:

«يقضى ذلك بعينه»، فقلت: أيعيد الصلاة؟ فقال: «لا» (١). مما لا يتم بعد وضوح عدم إمكان الالتزام بهذا العموم، خصوصا بعد عدم إمكان الالتزام به في موردهما كما لا يخفى، هذا كله في التشهد الأول.

و أما لو نسي التشهد الأخير، فيمكن أن يستفاد حكمه من بعض الروايات:

منها: رواية محمد بن علي الحلبي المتقدمة الشاملة بإطلاقها لما إذا نسي التشهد الأخير.

ومنها: إطلاق رواية أبي بصير المتقدمة.

ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهد حتى ينصرف فقال: «إن كان قريبا رجع إلى مكانه فتشهد وإلا طلب مكانا نظيفا فتشهد فيه» وقال: «إنما التشهد سنة في الصلاة» (٢).

هذا، والمراد من السنة هو ما ثبت وجوبه بالسنة مقابل الفرض، وهو ما ثبت وجوبه بالكتاب، لا السنة في مقابل الوجوب، وذكره إنما هو بملاحظة أنه حيث يكون التشهد سنة، فلا يلزم من الإخلال به سهوا بطلان الصلاة، ويمكن أن يقال:

بدلالة هذه الرواية على وجوب قضاء التشهد، فيما إذا نسي التشهد الأول لإطلاقها من حيث نسيان التشهد.

ومنها: رواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنه قال: بسم الله فقط فقد جازت صلاته، وإن لم يذكر شيئا من التشهد أعاد الصلاة» (٣). ولكن هذه الرواية بمعناها الظاهر غير معمول بها، فلا اعتبار بها، وأما

(١) التهذيب ٢: ١٥٠ ح ٥٨٨، الوسائل ٨: ٢٠٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٧ ح ٦١٧، الوسائل ٦: ٤٠١. أبواب التشهد ب ٧ ح ٢.

(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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩٦

الروايات المتقدمة فيستفاد من أكثرها الرجوع إلى التشهد ثم إعادة السلام، إذ لا يصدق نسيانه إلا مع الإتيان بالسلام.

وحينئذ فمرجع ذلك إلى أن السلام لا يكون مفوتا لمحلّ التشهد، ولا يكون كالركن، حيث عرفت أنه لا مجال للعود مع الدخول فيه، فالأظهر وجوب الرجوع للتشهد، ويظهر ذلك من الشيخ في المبسوط، حيث قال: التشهد في الصلاة فرض واجب للأول والثاني

في الثلاثية والرابعيات، وفي كلّ ركعتين في باقى الصلوات، فمن تركهما أو واحدا منهما متعمدا فلا صلاة له، ومن تركهما أو واحدا منهما ناسيا حتى فرغ من الصلاة قضاها بعد التسليم، وأعاد التسليم بعد التشهد الأخير، فإن ترك التشهد الأول قضاها، وليس

عليه تسليم بعده (١). انتهى.

و المراد بقوله: «قضاها» ليس هو القضاء المصطلح، حتى لا يناسب مع إعادة التسليم بعد التشهد الأخير، بل المراد به هو مجرد الإتيان به، لكنه ينافي ذلك ما ذكره في موضع آخر من المبسوط حيث قال: ومن نسي التشهد الأخير حتى يسلم قضاها بعد التسليم أى وقت

كان (٢). انتهى.

وحينئذ فمقتضى الاحتياط الإتيان بالتشهد، لا بنية الأداء، ولا القضاء، ثم التسليم، وإن كان يظهر من غيره كالسيد في جمل العلم و

العمل، وابن البراج في شرحه، وجوب الرجوع و الإعادة «٣».

(١) المبسوط ١: ١١٥.

(٢) المبسوط ١: ١٢٢.

(٣) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦، المهذب ١: ١٥٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩٧

الثامن من أفعال الصلاة: التسليم

إشارة

وفيه 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 الإمامية وغيرهم، كما يستشعر بل يستظهر ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة في الأبواب المتفرقة، كبعض الأخبار الواردة في حكم الشك في الركعتين الأخيرتين «١»، وفي نسيان التشهد «٢» كما عرفت، وفي قضاء الصلوات الفائتة «٣»، وفي تقديم سجود السهو عليه أو تأخيره عنه «٤»، وفي غير ذلك من الموارد الكثيرة

(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 ٤٠٢-٤٠٣، ٤٠٤.

أبواب التشهد ب ٧ ح ٣ و ٤ و ٨.

(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 ٤٠٢-٤٠٣، ٤٠٤.

أبواب التشهد ب ٧ ح ٣ و ٤ و ٨.

(٣) الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

(٤) راجع الوسائل ٨: ٢٠٧. أبواب الخلل ب ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩٨

التي لا يبقى للنظر فيها الارتياح في كون التسليم في آخر الصلاة أمراً مفروغاً عنه بين الإمامية في مقام العمل. ومن المعلوم أنّ هذا النحو من الاستمرار، أي استمرار المسلمين في مقام العمل، يكشف عن مداومة النبي صلى الله عليه وآله على ذلك.

وبالجملة: فاستقرار عمل النبي صلى الله عليه وآله والمسلمين بعده ممّا لا يكاد يمكن إنكاره.

الجهة الثانية: صيغة التسليم

إنَّ لكيفية التسليم ثلاث صيغ معروفة بين العامة و الخاصة، و قد عرفت أنَّ الأوليين منها داخلتان في تحيات التشهد عندهم، بل عن الشافعي وجوبهما كوجوب قول التحيات لله «١»، و لكن ظاهرهم الاتفاق على الإتيان بهما قبل الشهادتين، و الصلاة على النبي و آله «٢»، و قد ظهر لك «٣» أنَّ ذلك يوجب الخروج عن الصلاة عند الإمامية.

و الظاهر أنَّ التسليم عندهم «٤» هي الصيغة الأخيرة المعروفة، كما أنه ربما يستفاد ذلك من رواية أبي بصير الطويلة المشتملة على تحيات التشهد، على النحو الأكمل، حيث إنه قال فيها بعد ذكر التحيات المتضمنة لقول السلام عليك أيها النبي، و السلام علينا و على: «ثُمَّ تَسَلَّمَ» «٥»، فإنَّ ظاهرها أنَّ التسليم ليس

(١) راجع ٢: ٢٨٦.

(٢) راجع ٢: ٢٨٦.

(٣) راجع ٢: ٢٨٦.

(٤) المجموع ٣: ٤٧٥-٤٧٦، المغنى لابن قدامة ١: ٦٢٦، الشرح الكبير ١: ٦٢٦، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٥ مسألة ٣٠١.

(٥) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧٣، الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٢٩٩

هي الصيغتين الأوليين، بل هما من تحيات التشهد، غاية الأمر أنَّ محلَّهما إنما هو بعده.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنَّه لا إشكال في أنَّ صيغة التسليم الأولى لا تكون تسليماً مخرجاً عن الصلاة، كما أنه لا إشكال في استحبابه و عدم وجوبه، إنما الكلام في الصيغتين الأخيرتين، و إنَّه هل يتحقق الخروج بالأخيرة منهما فقط، أو بمجموعهما، أو بكلِّ واحدة منهما؟ وجوه.

و التتبع في الروايات يقضى بكون المراد بالتسليم المعتبر في صحة الصلاة هو خصوص الصيغة الأخيرة، و هي قول السلام عليكم. منها: رواية أبي بصير المتقدمة.

و منها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام الواردة في حكاية فعل رسول الله صلى الله عليه و آله و إتيانه بصلاة الخوف في غزوة ذات الرقاع المشتملة على قوله عليه السلام: «ثُمَّ اسْتَمَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله قَائِمًا فَصَلَّوْا لَأَنْفُسِهِمْ رُكْعَةً، ثُمَّ سَلَّمَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» - إلى أن قال: - «ثُمَّ جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله فَتَشَهَّدَ ثُمَّ سَلَّمَ عَلَيْهِمْ» «١».

و منها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام الواردة في كيفية صلاة الخوف أيضاً حيث قال عليه السلام: «يَقُومُ الْإِمَامُ وَ تَجِيءُ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ» - إلى أن قال: - «ثُمَّ يَجْلِسُ الْإِمَامُ فَيَقُومُونَ هُمْ فَيُصَلُّونَ رُكْعَةً أُخْرَى ثُمَّ يَسَلِّمُ عَلَيْهِمْ فَيَنْصَرِفُونَ بِتَسْلِيمِهِ» «٢».

و منها: بعض الروايات الأخر الواردة في صلاة الخوف أيضاً «٣».

(١) الفقيه ١: ٢٩٣ ح ١٣٣٧، الكافي ٣: ٤٥٦ ح ٢، التهذيب ٣: ١٧٢ ح ٣٨٠، الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ٢ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٤٥٥ ح ١، التهذيب ٣: ١٧١ ح ٣٧٩، المقنع: ١٣٠، الوسائل ٨: ٤٣٧. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ٢ ح ٤.

(٣) راجع الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠٠

و منها: رواية المعراج المشتملة على بيان أفعال الصلاة المتضمنة لقوله صلى الله عليه و آله:

«فَقَالَ لِي - يَعْنِي جَبْرِئِيلُ - يَا مُحَمَّدُ: صَلِّ عَلَيَّكَ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِكَ، فَقُلْتُ: صَلَّى اللَّهُ عَلَيَّ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِي وَ قَدْ فَعَلْتُ، ثُمَّ التَفْتُ فَإِذَا أَنَا

بصفوف من الملائكة و النبيين و المرسلين، فقال لى: يا محمد سلم، فقلت: السلام عليكم و رحمة الله و بركاته «١». و منها: بعض الروايات الواردة فى كيفية تسليم المنفرد و الإمام و المأموم، المذكورة فى الوسائل فى الباب الثانى من أبواب التسليم. و بالجملة: فلا إشكال بل و لا خلاف بين المسلمين، فى أن المراد من التسليم متى أطلق هو قول: السلام عليكم. و حينئذ يقع الكلام فى أن الصيغة الثانية، و هى السلام علينا و على عباد الله الصالحين، هل تكون مخرجه و محلله لما حرّمته الصلاة أم لا؟ فنقول:

الأخبار الواردة فى هذا الباب كثيرة:

منها: رواية الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كل ما ذكرت الله عزّ و جلّ و النبي صلّى الله عليه و آله فهو من الصلاة، و إن قلت: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت «٢».

و منها: رواية أبى كهمس عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الركعتين الأولتين إذا جلست فيهما للتشهد فقلت و أنا جالس: السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، انصراف هو؟ قال: «لا، و لكن إذا قلت: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فهو الانصراف» «٣».

(١) علل الشرائع: ٣١٢ الباب ١، ح ١، الكافي ٣: ٤٨٢-٤٨٥ ح ١، الوسائل ٥: ٤٦٦. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١٠.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٧ ح ٦، التهذيب ٢: ٣١٦ ح ١٢٩٣، الوسائل ٦: ٤٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ١.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٤، التهذيب ٢: ٣١٦ ح ١٢٩٢، السرائر ٣: ٦٠٤، الوسائل ٦: ٤٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠١

و منها: رواية ميسرة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «شيطان يفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك و تعالى جدّك، و إنما هو شيء قالته الجنّ بجهالة فحكى الله عنهم، و قول الرجل: السلام علينا و على عباد الله الصالحين» «١».

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربك و تعالى جدّك، و هذا شيء قالته الجنّ بجهالة، 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 السلام فى كتابه إلى المأمون قال: «و لا يجوز أن تقول فى التشهد الأول السلام علينا و على عباد الله الصالحين، لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت» «٣».

و منها: رواية أبى بصير الطويلة المشتملة على قوله عليه السلام: «ثمّ قل: السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام على أنبياء الله و رسله، السلام على جبرئيل و ميكائيل و الملائكة المقرّبين، السلام على محمّد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبى بعده، و السلام علينا و على عباد الله الصالحين، ثمّ تسلّم» «٤».

و منها: رواية أخرى لأبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام 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: رواية ثالثة لأبى بصير أيضا عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت إماما

(١) الخصال: ٥٠ ح ٥٩، الوسائل ٧: ٢٨٦. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٩ ح ١، و فى الوسائل «ثعلبة بن ميسر».

(٢) الفقيه ١: ٢٦١ ح ١١٩٠، الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٢.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣، الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣.

(٤) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

(٥) التهذيب ٢: ١٥٩ ح ٦٢٦، الوسائل ٦: ٤٢٣. أبواب التسليم ب ٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠٢

فإنما التسليم أن تسلّم على النبي عليه وآله السلام، و تقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثم تؤذن القوم و تقول و أنت مستقبل القبلة: السلام عليكم، و كذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، مثل ما سلّمت و أنت إمام، فإذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت، و سلّم على من على يمينك و شمالك، فإن لم يكن على شمالك أحد فسلّم على الذين على يمينك، و لا تدع التسليم على يمينك إن يكن على شمالك أحد» (١).

و ينبغي أولاً بيان المراد ممّا ورد من أنّ تحريم الصلاة التكبير، و تحليلها التسليم (٢)، فنقول: إنّه يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون المراد بكون التسليم محلّلاً، إنّه حيث يكون الشروع في الصلاة موجبا لحرمة قطعها، و الإتيان بشيء ممّا ينافيها، فالتسليم الذي هو آخر أفعال الصلاة، يحلّل جميع ما حرّمته الصلاة بالحرمة التكليفية، لحصول الفراغ به عنها. و لا يخفى أنّ هذا الوجه لا يكاد يجرى في الصلاة النافلة، لأنّ قطعها و الإتيان 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 مانعا عن انطباق عنوانها على المأتى به من الأفعال، في مقابل ما إذا وقع شيء منها في

(١) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٩، الاستبصار ١: ٣٤٧ ح ١٣٠٧، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٨.

(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) نهاية الأحكام ١: ٥٢٢، قواعد الأحكام ١: ٢٨١، جامع المقاصد ٢: ٣٥٨، كشف اللثام ٤: ١٨٤، روض الجنان:

٣٣٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠٣

أثناء الصلاة.

و ذلك إمّا لكون التسليم آخر أفعال الصلاة، حيث إنّ العمل إذا تحقق الفراغ منه، لا يكون الإتيان بما ينافيه حينئذ مضراً 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 لمجرد حرمة الإتيان بالمنافيات عليه، بل لكون نفس الإحرام الذي هو أمر اعتباري، حاصلًا له في مقام الخضوع و الخشوع في مقابل الحقّ جل و علا، كالإحرام في باب الحج المنعقد ب: «لبيك».

و حينئذ فكما أنّ الحلق و التقصير اللذين يتحقق بهما الإحلال، مع كونهما منافيين لحقيقة الإحرام، جعلًا محلّلين له، كذلك التسليم في آخر الصلاة يكون محلّلاً للإحرام الصغير المتحقق في الصلاة، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، بل لكونه خارجاً عنها، منافياً لها.

و يؤيده أنّه من كلام الأدميين ليس له مدخلية في حقيقة الصلاة الراجعة إلى الخضوع و الخشوع في مقابل الحقّ، و حينئذ يكون الإتيان بالتسليم كالإتيان بالحدث قبل التسليم و بعد التشهد، في منافاته لحقيقة الصلاة، و مرجع هذا الاحتمال الأخير إلى أنّ التسليم

لكونه كلاماً آدمياً منافياً لحقيقة 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 الحجّ و سائر العبادات، تقتضى أن يكون المحلل

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠٤

فيهما على نحو واحد، و سنخ فارد.

فكما أن المحلل في إحرام الحج مع كونه منافيا لحقيقة الإحرام جعل محللا له، فكذلك المحلل في الصلاة خصوصا مع ما عرفت من عدم الملائمة بين الصلاة التي هي الخضوع والخشوع في مقابل المولى، و بين السلام الذي هو من كلام آدميين، و قد عرفت أنه لا منافاة بين كونه آخر أفعال الصلاة، و بين كونه كلام آدميين، و محللا لما حرّمه الدخول في الصلاة، و يؤيد ما ذكرنا، الأخبار الكثيرة الواردة في باب التسليم، المذكورة في الوسائل، و قد نقل أكثرها في الباب الأول من أبواب التسليم فراجع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن المراد بالتسليم الذي كان محللا للنزاع بين القدماء من الأصحاب، في أنه هل يكون واجبا أو مستحبا، هي الصيغة الأخيرة، و هي «السلام عليكم»، و لم يكن في كتبهم ذكر من تحقّقه بالصيغة الثانية، و هي «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» أصلا.

و لكن للشيخ قدس سرّه في كتاب المبسوط عبارة، ربما يظهر منها خلاف ذلك، حيث قال: و السادس: التسليم، ففي أصحابنا من جعله فرضا، و فيهم من جعله نفلا، ثم قال: و من قال من أصحابنا: إن التسليم سنّة، يقول إذا قال: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، فقد خرج من الصلاة، و لا يجوز التلفّظ بذلك في التشهد الأول، و من قال: إنّه فرض فبتسليمه واحدة يخرج من الصلاة، و ينبغي أن ينوى بها ذلك و الثانية ينوى بها السلام على الملائكة، أو على من في يساره «١»، انتهى.

و استفاد المحقّق من هذه العبارة، أن الشيخ قائل بوجود السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و يجعله آخر الصلاة، و يشير بالاستحباب إلى قوله: السلام

(١) المبسوط ١: ١١٥، ١١٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠٥

عليكم و رحمة الله و بركاته، و لذا نسب إليه في المعتبر هذا القول «١».

هذا، و لكن يمكن أن يقال: بأنّه لا استفاد هذا الفتوى من كلام أحد من قدماء الأصحاب، لا من الذين كانوا متقدمين على الشيخ كالسيد المرتضى، و أبي الصلاح، و ابن أبي عقيل «٢»، و لا- من المتأخرين عنه إلى زمان المحقّق «٣»، فكلام الشيخ ممّا لا شاهد له أصلا.

مضافا إلى إمكان المناقشة في استفادة ذلك من كلامه كما صرح به الشهيد في الذكرى، حيث قال: إن هذا- يعني عبارة الشيخ- تصريح منه بما نقلناه عن المفيد، من أن السلام علينا سنة و مخرج «٤».

هذا، و لكن ظاهر العبارة يعطى ما استفاد منها المحقّق، و أسنده إلى الشيخ من القول بوجود «السلام علينا»، لأن هذا القول لو كان مستحبا عند القائل باستحباب التسليم، لكان اللازم عدم لزوم الإتيان به، و حينئذ فقد يؤتى و قد يترك، فيقع الإشكال في صورة الترك في المخرج عن الصلاة، مع أن ظاهر العبارة أن المخرج عند هذا القائل، هو «السلام علينا» دائما، و هو لا ينطبق إلّا على القول بوجوده كما لا يخفى.

و بالجملة: فما ذكره الشيخ على تقدير كون المراد به ما استفاد منه المحقّق، ممّا لا شاهد له في كلمات الأصحاب المتقدمين عليه، و المتأخرين عنه إلى زمان المحقّق، حيث إنّه ذهب إلى أنه لا يخرج من الصلاة إلّا بأحد التسليمين، إمّا السلام عليكم، أو السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و بأيّهما بدأ كان خارجا من الصلاة،

(١) المعتبر ٢: ٢٣٤.

(٢) المسائل الناصريات: ٢١٢ مسألة ٨٢، الكافي في الفقه: ١١٩، و حكاها عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢:

١٧٤.

(٣) المراسم: ٦٩، الغنية: ٨١، المهذب: ١: ٩٥، السرائر: ١: ٢٣١، الوسيلة: ٩٦.

(٤) الذكرى ٣: ٤٢٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠٦

و يصير الآخر مندوبا.

و كيف كان، فاللزام ملاحظة الأخبار المتقدمة الواردة في 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 الثاني، أو التعرّض لخصوص التشهد الأول، فثلاث منها مطلقة، و هي رواية الحلبي، و رواية ميسرة، و مرسله الصدوق، و واحدة منها واردة في خصوص التشهد الأول، و هي رواية أبي كهمس «١».

و لا يخفى أنّ تحقق الانصراف بهذا القول لا يدلّ على كونه محلّلا، كصيغة السلام عليكم، لأنّ حصول الانصراف به إنما هو لكونه من كلام آدميين، و منافيا للصلاة، و من الواضح أنّه لو وقع في أثناء الصلاة شيء من المنافيات، تبطل الصلاة، و يتحقق الانصراف منها، و هذا لا يلزم اتصافها بالمحلّية لو وقعت في آخر الصلاة.

و بالجملة: فحصول الانصراف الراجع إلى بطلان الصلاة أمر، و كونه محلّلا أمر آخر، فإنّ إيجاد ما به يتحقق الانصراف، يوجب بطلان الصلاة، فتجب إعادتها بعد ذلك، و المحلّل ما يوجب تحليل ما حرّمه الدخول في الصلاة، مع فرض صحتها، و الذي يستفاد من هذه الروايات الأربع، هو الأمر الأول لا الثاني، و المقصود هو العكس كما هو غير خفيّ.

و أمّا رواية الفضل بن شاذان «٢»، فظاهرها باعتبار تعليل النهي عن قول:

السلام علينا و على عباد الله الصالحين بقوله: تحليل الصلاة التسليم، و إن كان ربما

(١) الوسائل ٦: ٤٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ١ و ٢، و ص ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٢، و ج ٧: ٢٨٦. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٩

ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠٧

يعطى أنّ هذا القول أيضا من التسليم المحلّل، فيكون مفادها كونه محلّلا. كصيغة السلام عليكم، إذا وقع في آخر الصلاة، إلّا أنّه باعتبار تحقق الانصراف بهذا القول إذا وقع في الأثناء، و حصول البطلان به و لو لم يكن محلّلا لما عرفت من كونه من كلام الآدميين، و منافيا للصلاة.

يمكن أن يقال: بأنّه لا- يكون المقصود من الرواية 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 الجهة جعل محلّلا كما عرفت. و حينئذ فلا يستفاد من الرواية كونه أيضا تسليما محلّلا فتدبر.

و أمّا روايات أبي بصير «١»، فالأولى منها ظاهرة في أنّ السلام علينا لا يكون تسليما أصلا، كما أشرنا إليه سابقا، فهي من أدلّة القول بالخلاف.

و أمّا الثانية منها فهي مضطربة، من جهة أنّ ظاهرها أنّه مع نسيان السلام إذا ولى وجهه عن القبلة تتمّ صلاته، فمفادها أنّ هذا القول إنما يفيد إذا ولى وجهه عن القبلة بعد التذكّر، و هو كما ترى.

و أمّا الثالثة منها: فتشتمل على بيان أحكام جميع المكلفين، من الإمام، و المأموم، و المنفرد. أمّا الإمام، فتسليمه أن يسلم على النبي

صلى الله عليه وآله، و يقول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و ينصرف بذلك من الصلاة، ثم يعلم القوم بذلك، بقوله: السلام عليكم. فالغرض منه إنما هو إيدان المأمومين بتمامية الصلاة، و حصول الفراغ منها. و أما المصلى المنفرد، فسلامه إنما هو مثل سلام الإمام، غاية الأمر أنه حيث يكون منفردا لا معنى للإيدان له بقوله: السلام عليكم.

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢ و ص ٤٢٣ و ٤٢١. أبواب التسليم ب ٣ ح ١ و ب ٢ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠٨

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 حينئذ فيستفاد من الرواية أن قول: السلام عليكم لا يكون محللا و تسليما أصلا، بل إنما يقع مطلقا خارجا من الصلاة، و لا ارتباط له بها، غاية الأمر أنه لو كان واجبا يكون واجبا مستقلا، و لو كان مستحبا يكون مستحبا كذلك، و يمكن أن يستفاد من الثانى التعبير عنه بالايذان كما لا يخفى.

و بالجملة: فمفاد الرواية أن السلام المحلل إما خصوص السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و يكون السلام على النبي صلى الله عليه و آله مقدمة له، و إما مجموع هذين التسليمين، أما «السلام عليكم» فلا يكون محللا بوجه، و هذا كما ترى ممّا لم يقل به الإمامية، فالرواية معرض عنها، فلا يجوز الاستدلال بها.

مضافا إلى أن الرواية تدلّ على أن السلام عليكم لا يكون من وظيفة المنفرد أصلا، مع أنه خلاف ما صرح به الأصحاب «١»، حتى القائلين بالاستحباب كالشيخ قدس سرّه، فلا مجال للاعتماد على الرواية، و يمكن أن يقال: بأنها لا تكون بصدد بيان كيفية التسليم، و الفرق بين الإمام و المأموم و المنفرد من هذه الجهة، بل هى بصدد بيان التسليم من حيث الوحدة و التعدد، فيكون غرضها الفرق بين الإمام و المنفرد، و بين المأموم، بأنهما يسلمان تسليمه واحدة دونه، فإنه يسلم تسليمين إن كان على شماله أحد، و تسليمه واحدة إن لم يكن على شماله أحد.

و لا ينافى ذلك ما فى الرواية، من انقطاع الصلاة بعد السلام على النبي، و «السلام علينا» الظاهر فى تماميتها، لما عرفت من أن السلام حيث كان مغائرا

(١) راجع مستند الشيعة ٥: ٣٥١ المسألة الثالثة، و كشف اللثام ٤: ١٣٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٠٩

لحقيقة الصلاة، جعل محللا لها، فلا منافاة بين توقّف التحلل عليه، و بين كونه خارجا عن حقيقة الصلاة، و لا يخفى أن الرواية أيضا غير خالية عن الاضطراب و سوء التعبير، من حيث التعبير بكلمة الانقطاع و غيرها.

ثم إن هنا رواية أخرى، و هى رواية أبى بكر الحضرمي قال: قلت له: إنى أصلى بقوم، فقال: سلم واحدة و لا تلتفت. قل: السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام عليكم «١». و لا يخفى أن السؤال فى غاية الإجمال، و لا يعلم المراد منه إلا بقريته الجواب. فالمقصود منه هو السؤال عن تسليم الإمام الذى يصلى بقوم، فأجابه عليه السلام بقوله: سلم واحدة، و ظاهره أنه تجب تسليمه واحدة، خلافا لمن يقول من العامة بوجود تسليمين «٢»، كما أن المراد بقوله: «لا تلتفت» هو النهي عن الالتفات إلى اليمين و اليسار، كما يقولون به أيضا «٣»، و التعرّض لكيفية التسليم فى الذيل قريته على أن مراد السائل هو السؤال عن التسليم كما و كيفا.

و كيف كان، فالرواية تدلّ بظاهرها على أن السلام إنما هو قول السلام عليك، و السلام عليكم، و لكن قد عرفت أن السلام على النبي صلى الله عليه و آله لا يكون سلاما و لا جزء له، فهذه الرواية أيضا لا تطابق الفتاوى.

وقد ظهر لك سابقا أنّ صيغة التسليم عند العامة كانت منحصرة في الصيغة الأخيرة، وأما الصيغتان الأولىان فقد كانتا عندهم من تحيات التشهد، و كانوا يقولون باستحبابهما قبل الشهادتين، نعم ذهب الشافعي إلى وجوبهما قبلهما «٤»،

(١) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩.

(٢) المجموع ٣: ٤٨٢، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٤ مسألة ٣٠٠.

(٣) المغنى لابن قدامة ١: ٦٢٤، الشرح الكبير ١: ٦٢٤، المجموع ٣: ٤٨٢.

(٤) راجع ٢: ٢٨٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١٠

و لم يكن فرق عندهم في ذلك بين التشهد الأول و الأخير.

و حينئذ فيظهر أنّ المقصود من الأخبار المتقدمة هو الردّ عليهم، بأنّ السلام علينا، يوجب الانصراف في التشهد الأول، و كذا في التشهد الأخير إذا وقع قبل الشهادتين، كما كان ذلك مستمرا بينهم، فلا يكون المقصود منها كونه أيضا تسليما محللا، إذا وقع في آخر الصلاة.

و مقتضى الاحتياط في المقام هو العمل بما دلّ عليه خبر أبي بكر الحضرمي، من الجمع بين السلام على النبي و بين السلام عليكم، و لو فصل بينهما بالسلام علينا، جاز، و لكن الأخذ بالاحتياط يقتضى خلافه.

الجهة الثالثة: حكم التسليم من حيث الوجوب و الاستحباب

اعلم أنّ ذلك كان محلّ الخلاف بين العامة، فذهب الشافعي إلى أنّه ركن، و لا يخرج من الصلاة إلّا به، و وافقه على ذلك الثوري، و قال أبو حنيفة: الذي يخرج به من الصلاة أمر غير معيّن، لأنّه يخرج به منها بأمر يحدثه، و هو ما ينفياها من سلام، أو كلام، أو حدث من ريح، أو بول، و لكنّ السنّة أن يسلم، لأنّ النبي صلّى الله عليه و آله كان يخرج به منها «١».

و أما عند أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، فالمسألة أيضا محلّ خلاف، فالمحكّي عن السيد المرتضى في المسائل الناصرية، و في المسائل المحمدية، القول بوجوب التسليم، يعنى السلام عليكم، و به قال أبو الصلاح، و سلار، و ابن أبي

(١) المجموع ٣: ٤٨١، المحلّي ٣: ٢٧٧، المغنى لابن قدامة ١: ٥٥١، الخلاف ١: ٣٧٦ مسألة ١٣٤، المعتمد ٢:

٢٣٣، المنتهى ١: ٢٩٥-٢٩٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١١

عقيل، و ابن زهرة «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 العلّامة في التذكرة و المختلف، بعدم وجوب التسليم مطلقا «٣»، و لم نجد مصرّحا بذلك غيره، و استدللّ عليه فيهما بأمر:

الأول: أصله براءة الذمة 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 تمسيكا 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 أصلّي» «٤»، على ما رواه الجمهور.

و بالجملة: لو ثبت استقرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى شَيْءٍ كَمَا فِي الْمَقَامِ، مَعَ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى الِاسْتِحْبَابِ، لَا يَجُوزُ نَفْيُ وَجُوبِهِ بِالْأَصْلِ، إِذْ لَا يَحْكُمُ الْعَقْلُ بِذَلِكَ أَصْلًا.

الثاني: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَعْلَمْ الْأَعْرَابِيُّ التَّسْلِيمَ «٥»، وَ لَوْ كَانَ وَاجِبًا لَبَيَّنَّهُ، لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ. هَذَا، وَ لَا يَخْفَى أَنَّ الْأَعْرَابِيَّ لَمْ يَكُنْ جَاهِلًا بِكَيْفِيَّةِ الصَّلَاةِ رَأْسًا حَتَّى كَانَ مُحْتَاجًا إِلَى بَيَانِهَا عَلَيْهِ، بَلِ الظَّاهِرُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَّمَهُ مِنْهَا مَا لَمْ يَكُنْ يَعْلَمُهُ، فَلَعَلَّهُ كَانَ عَالِمًا بِوَجُوبِ التَّسْلِيمِ، فَلَمْ يَعْلَمْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِذَلِكَ.

(١) المسائل الناصريات: ٢٠٩، و نقله عن المحمدية و ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ١٧٤، الكافي في الفقه:

١١٩، المراسم: ٦٩، الغنية: ٨١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٢٠ ح ١٣٠٦، الاستبصار ١: ٣٤٦، المبسوط ١: ١١٥-١١٦، المقنعة: ١٣٩.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٣ مسألة ٢٩٩، مختلف الشيعة ٢: ١٧٥.

(٤) سنن البيهقي ٢: ٣٤٥.

(٥) صحيح البخاري ١: ٢١٦ باب ١٢٢، ح ٧٩٣، سنن البيهقي ٢: ٣٧٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١٢

الثالث: قوله عليه السلام «إنما صلاتنا هذه تكبير و قراءة و ركوع و سجود» و لم يذكر التسليم، و لو كان واجبا لكان داخلا في الصلاة، و لأنَّ المأمور به إنما هو الصلاة، فالإتيان بمسماها يخرج المكلف عن العهدة «١».

وفيه: أنَّ التسليم على ما عرفت عبارة عمّا يكون منافيا لحقيقته الصلاة، غاية الأمر أنَّه جعل محللا كالحلق و التقصير في الإحرام و حينئذ فلا منافاة بين أن لا يكون من سنخ الصلاة التي حقيقتها الخضوع و الخشوع في مقابل المعبود جلَّ شأنه، و بين أن يكون واجبا و مخرجا عنها كما هو واضح.

الرابع: إنَّ أحد التسليمين ليس بواجب، فكذا الآخر. و فساد هذا الدليل على طريقة الإمامية واضح.

الخامس: إنَّه لو وجب التسليم لبطلت الصلاة بتخلُّل الحدث الناقض للطهارة بين الصلاة على النبي و آله و بينه، و التالي باطل فالمقدم مثله، أمّا الشرطية فظاهرة، لأنَّ الحدث إذا وقع في الصلاة أبطلها إجماعا، و أمّا بطلان التالي فلرواية «٢».

أقول: ما يدلُّ على عدم بطلان الصلاة بتخلُّل الحدث و وقوعه قبل التسليم روايتان:

الأولى: ما رواه أبان بن عثمان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: سألته عن الرجل يصلِّي ثمَّ يجلس فيحدث قبل أن يسلم؟ قال: «تمَّت صلاته» «٣».

الثانية: ما رواه عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السَّلام في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة و قبل أن يتشهد. قال: ينصرف فليتوضَّأ فإن شاء رجع إلى المسجد و إن شاء ففى بيته و إن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثمَّ

(١) مختلف الشيعة ٢: ١٧٥، عوالي اللئالي ١: ٤٢١ ح ٩٧.

(٢) مختلف الشيعة ٢: ١٧٥، عوالي اللئالي ١: ٤٢١ ح ٩٧.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٠ ح ١٣٠٦، الاستبصار ١: ٣٤٥ ح ١٣٠١، الوسائل ٦: ٤٢٤. أبواب التسليم ب ٣ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١٣

يسلم، و إن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته». و رواه في الكافي بإسناده عن عمر بن أذينة مثله، إلَّا أنَّه قال: «و إن كان الحدث بعد التشهد» «١».

هذا، ولا يخفى أن المراد بالتسليم الذي أحدث الرجل قبله - كما في الرواية الأولى - هو «السلام عليكم»، لأنه الظاهر من إطلاقه، خصوصا بملاحظة ما عرفت منّا من تعيينه له، وأن الصيغة الثانية كالصيغة الأولى من تحيات التشهد، وحينئذ فلا يستفاد من الرواية استحباب السلام مطلقا، كما هو مراد المستدل، وكذا الرواية الثانية، فإنها أيضا لا تدلّ على ذلك، إذ لم يحرز كون الصادر هو كلمة بعد الشهادتين، حتى تدلّ على عدم كون وقوع الحدث قبل التسليم مطلقا مضرا بصحة الصلاة، بل يحتمل أن يكون الصادر هو كلمة «بعد التشهد»، كما في الطريق الآخر.

و حينئذ يكون المراد وقوع الحدث قبل الصيغة الأخيرة، لأن غيرها من تحيات التشهد، كما كان المعروف بينهم، فلا دلالة لها أيضا على استحباب التسليم مطلقا.

ويمكن أن يجاب عتيا ذكرنا: بأن صيغة السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لا تخلو من أحد أمرين: إما أن تكون من تحيات التشهد وآدابه، ولا تكون محللة ومخرجة، وإما أن تكون إحدى صيغتي التسليم، كصيغة «السلام عليكم»، فعلى الأول يصح ما ذكره العلامة من استحباب التسليم مطلقا، لأن «السلام عليكم» يستفاد استحبابه من الرواية الدالة على عدم كون الحدث بعد التشهد وقبل التسليم مضرا بصحة الصلاة، وأما صيغة «السلام علينا»، فالمفروض إنه من تحيات التشهد وآدابه، ومنه يظهر صحة ما ذكره العلامة بناء على الوجه الثاني أيضا، فإن

(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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١٤

مفروض الرواية وقوع الحدث بعد التشهد، وقبل التسليم، فتدلّ على استحباب السلام بكلتا صيغتيه، فالرواية تدلّ على مطلوبه مطلقا. ثم إن بعض الأعاظم من المعاصرين - بعد حكمه بأن حمل الأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة، بوقوع الحدث بعد التشهد وقبل التسليم على وقوع الحدث بعد السلام الأول، وقبل السلام الأخير بعيدا جدا - أفاد في وجه الجمع بين الأخبار الواردة في الباب التي بعضها يدلّ على وجوب التسليم، وبعضها على كونه محللا، ومنها ما يدلّ على أنه إذا فرغ من التشهد الأخير تمت صلاته، ومنها ما يدلّ على أن الحدث بعد التشهد ليس مبطلا للصلاة، ما ملخصه:

إن الذي يقوى في النظر في مقام الجمع، هو القول بوجوب السلام، و كونه محللا، لكنّه خارج من أجزاء الصلاة، و جزء للمركب المأمور به، و بعبارة أخرى، المأمور به مركب من الصلاة و ما هو خارج عنها، فلو لم يأت به عمدا لم يأت بالمأمور به، و إن جاء بتمام أجزاء الصلاة، و قبل التسليم لا يجوز له ارتكاب المحرمات التي حرمت على المصلّي عمدا، فإنّه مقتضى كونه محللا.

و أمّا ارتكاب بعضها من غير اختيار فليس بمبطل من جهة الأدلة، و بعضها الآخر مبطل، و إن كان من غير عمد كزيادة ركعة، أو ركوع، أو سجدتين، كما أنه قبل تمامية التشهد الأخير يكون بعض المنافيات مبطلا مطلقا كالحدث، و بعضها يكون مبطلا إذا صدر عن عمد كالتكلم.

و من الجائز أن تكون مانعية الحدث بنحو الإطلاق، إذا وقع في أثناء الصلاة لا بعدها، و قبل وجود المحلل، و أمّا لو وقع بعد الصلاة من غير عمد فلا يكون مبطلا، و إن كان قبل التسليم المحلل، و بهذا يحصل الجمع بين الأخبار.

إن قلت: إن ما ذكرت لا يلائم ما يدلّ على أن آخر الصلاة التسليم، فإن الظاهر منه أنه الجزء الأخير للصلاة، كما أن التكبير جزؤها الأول.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١٥

قلت: إطلاق آخر الشيء على ما ليس جزء له بل هو خارج عنه إطلاق شائع، و إن كان الظاهر من الأخبار المذكورة كونه جزء أخيرا من الصلاة، لكنّه لو جمع بينها و بين الأخبار الأخرى، بالتصريف في هذا الظاهر بنحو ما قلنا، ليس ذلك خارجا عن الجمع العرفي «١»،

انتهى.

و يرد على ما ذكره، من أن الصلاة أحد جزئي الأمور به، و الجزء الآخر التسليم، إنه لو كان المراد أن هنا أمرا واحدا، تكون الصلاة بعض متعلقه، و لا تكون الصلاة بنفسها متعلقة للأمر مستقلة، بل كانت متعلقة لبعض الأمر الذي ينسب على أجزاء متعلقة. فيردّه وضوح خلافه عند المتشرع، ضرورة أن الصلاة عندهم تكون مأمورا بها مستقلة، فلا بد من أن يكون المراد أن هنا أمرين: أحدهما تعلق بنفس الصلاة، و تكون هي تمام متعلقه، و الآخر تعلق بالمركب منها و من السلام، فيتعلق بعضه بالصلاة لانبساطه على أجزائه.

و حينئذ نقول: إن الأخبار الواردة في الباب ليست على أربع طوائف كما أفاده، بل هي على طائفتين: الأولى: ما يدل على أن التسليم محلل للصلاة، و الثانية: ما يدل على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم، لأن ما يدل على وجوبه لا يكون مغائرا لما يدل على كونه محللا، كما أن ما يدل على تمامية الصلاة بالتشهد ليس مغائرا لما يدل على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم كما لا يخفى.

ثم إن الجمع بين الأخبار بالنحو الذي أفاده لا يستقيم، فإن القول بكون الحدث قبل التسليم غير مضر بالصلاة، لعدم وقوعه في أثنائها لتمايتها بالتشهد،

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ٢٧٨ - ٢٧٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١٦

و إن كان موافقا للأخبار الدالة على هذا المضمون، إلما أنه لا يلائم مع ما يدل على كون التسليم محللا، لأن ظاهره باعتبار إضافة التحليل إلى الصلاة أنه ما لم يسلم يكون الإتيان بشيء من المنافيات مضرًا بالصلاة، 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 الصلاة التي هي عبارة عن سنخ القراءة، و الركوع، و السجود، كما عرفت في بعض الأخبار المتقدمة «١»، لأنه من كلام الآدميين، و لا مناسبة بينه و بين التوجه إلى الخلق.

و بعبارة أخرى التسليم - باعتبار كونه منافيا لحقيقة الصلاة، و لذا تبطل لو وقع في أثنائها - جعل محللا من الإحرام الصغير المتحقق بتكبيره الإحرام الباقي إلى آخر الصلاة، ففي الحقيقة لا يكون من أجزاء الصلاة، لعدم كونه من سنخها، كما أنه ليس بخارج منها، لعدم وقوع التحلل بغيره.

و حينئذ فلا بأس في التعبير بتمامية الصلاة بعد التشهد، كما أنه يمكن أن لا يكون الحدث غير العمدي مضرًا بصحتها إذا وقع قبل التسليم، لتحقق الفراغ من أجزاء الصلاة حقيقة، و إن توقف التحلل على التسليم، لكونه مقتضى اتصافه بوصف المحللية للصلاة كما لا يخفى.

و ربما يستدل على وجوب التسليم بما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «مفتاح الصلاة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم» «٢».

و الإشكال فيه من جهة الإرسال لا يوجب القدرح، بعد كون رواته من العامة موردا للوثاقه، و بعد اشتها الاستدلال به، حتى ممن لا يعمل بخبر الواحد، و لو

(١) الوسائل ٦: ٤١٧. أبواب التسليم ب ١ ح ١٠.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ١٠١ ح ٢٧٥ و ٢٧٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١٧

كان مسندا.

مضافا إلى أنه مروى مسندا من طريق الإمامية أيضا «١»، كما أن الإشكال فيه من حيث الدلالة مندفع بظهور الرواية في انحصار التحليل في التسليم، كما هو المتفاهم منها بنظر العرف، والوجه فيه إما أن التسليم حيث وقع خبرا فلا يجوز أن يكون أخص، فلا بد من أن يكون مساويا أو أعم، وإما أنه مبتدأ مؤخر، والتسليم خبر مقدم، لأنه عارض للتسليم لا العكس، ومن المعلوم أن تقديم الخبر يفيد الحصر.

و بالجمله: لا مجال للمناقشة فيها، لا من حيث السند، ولا من حيث الدلالة.

ثم إنه ذكر السيد المرتضى قدس سره في الناصريات في جملة الأدلة على وجوب السلام و رد من يقول بعدم الوجوب كلاما هذا لفظه:

و مما يجوز الاستدلال به على من خالف من أصحابنا في وجوب التسليم، أن يقال: قد ثبت بلا خلاف وجوب الخروج من الصلاة، كما ثبت وجوب الدخول فيها، فإن لم يقف الخروج ها هنا على السلام دون غيره، جاز أن يخرج بغيره من الأفعال المنافية للصلاة كما يقول أبو حنيفة، وأصحابنا لا يجوزون ذلك، فثبت وجوب السلام «٢»، انتهى.

أقول: لا يخفى أن المركب ما دام لم يتحقق أجزاءه بأجمعها، لا يكون متحققا أصلا، وإذا حصلت يوجد ثم ينعدم، ولا يتوقف انعدامه على الخروج منه بشيء آخر، بل يكفي في ذلك مجرد الفراغ من أجزائه، وحينئذ فما ذكره من أن الخروج من الصلاة واجب كالدخول فيها، لا يتم لو كانت الصلاة عبارة عن نفس الأقوال

(١) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، وفيه: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: افتتاح الصلاة الوضوء»، و الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، وفيه: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «افتتاح الصلاة الوضوء،»، الوسائل ٦: ٤١٥ و ٤١٧. أبواب التسليم ب ١ ح ١ و ٨.

(٢) المسائل الناصريات: ٢١٣ مسألة ٨٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١٨

والأفعال المعهودة المعلومه، إذ ما دام لم تتحقق تلك الأفعال والأقوال لا تتحقق الصلاة، فلا يصدق الدخول فيها، كما أنه إذا تحققت بأجمعها تحصل ثم تنعدم، فلا يتوقف الخروج منها على شيء.

و بالجمله: فالتعبير بالدخول والخروج والتكليف بهما لا يصح، لو كانت الصلاة عبارة عما ذكرنا، نعم يتم ذلك لو كانت عبارة عن التوجه إلى الخالق، والخضوع، والخشوع، في مقابله الذي هو أمر يتحقق بمجرد التكبير الذي هو إحرام للصلاة، ويستمر إلى أن يتحقق الفراغ منها بالتسليم الذي به يحصل التحلل من إحرامها، كحصوله في إحرام الحج والعمرة بالحلق أو التقصير.

و حينئذ فيصح التكليف بالخروج منها، إذ هي باقية ما دام لم يحصل التحلل منها بالإتيان بشيء من المنافيات، فما أفاده السيد قدس سره يؤيد ما ذكرنا في معنى كون السلام محللا كما عرفت.

فروع

الفرع الأول: نسيان التسليم

إذا نسي التسليم، فذكر بعد الإتيان بشيء من المنافيات مطلقا عمدا أو سهوا، أو بعد فوت الموالاة ولو لم يأت بشيء من المنافيات،

فهل تصحّ صلاته أم لا؟ وجهان.

من أنّ مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة.» «١»، عدم بطلانها إلّا من ناحية الإخلال بشيء من الأمور الخمسة المذكورة فيه، والتسليم ليس منها، فلا تجب إعادتها من جهة الإخلال به.

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

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣١٩

و من أنّ بطلان الصلاة ليس من جهة ترك التسليم، بل من جهة الإتيان بالمنافى في أثناء الصلاة، والمفروض كونه منافيا مطلقا و لو صدر سهوا.

هذا، و لا يخفى أنّ وقوعه في أثناء الصلاة متوقّف على عدم سقوط السلام عن الجزئية، و إلّا فالمنافى قد وقع بعد الصلاة، لا في أثناءها، فالاستدلال لعدم السقوط بوقوع المنافى في الأثناء إنما يصير على وجه دائر.

و التحقيق في المقام أن يقال: إنّ للمسألة صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا سهى عن التسليم، و استمرّ سهوه إلى أن فات بسببه الموالاة، بحيث لا يمكن إلحاق السلام الذي هو الجزء الآخر للصلاة بباقي الأجزاء، فعدم صلاحية اللحوق بها ليس لوقوع مثل الحدث بينه و بينها، بل لأجل فوات الموالاة المعتبرة عرفا في الصلاة بالنسبة إلى أجزائها.

الصورة الثانية: ما إذا سهى عن التسليم، و أتى بشيء من المنافيات كالاستدبار و نحوه، بحيث لا يمكن إلحاق السلام بباقي الأجزاء، لوقوع المنافى بينهما لا لفوات الموالاة.

ففي الصورة الأولى: لا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها، لأنّ المفروض أنّ ما صار سببا لعدم إمكان إلحاق السلام بباقي الأجزاء، هو السهو عن التسليم فقط، لا هو مع أمر آخر، و حديث «لا تعاد» يدلّ على عدم وجوب الإعادة، من جهة الإخلال بشيء من أجزاء الصلاة، أو شرائطها، غير الخمسة المذكورة فيه، إذا كان ذلك سهوا، فيدلّ على عدم وجوب الإعادة في 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 بباقي الأجزاء، و إلّا فلو فرض عدم كونه منافيا لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه و اتصافه بجزئيته للصلاة، لعدم استمرار سهوه إلى حدّ فوت

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢٠

الموالاة كما هو المفروض.

و حينئذ فليس هنا ما يدلّ على سقوط التسليم عن الجزئية حتّى يقال بأنّ مقتضاه وقوع المنافى بعد الصلاة، لا في أثناءها، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثمّ إنّ قد يقال في وجه البطلان في هذه الصورة: إنّ لا إشكال في أنّ جزئية السلام إنما ترتفع بعد فعل المنافى، إذ قبل وقوعه يجب عليه التسليم قطعاً، و لازم ذلك وقوع المنافى في أثناء الصلاة، فتبطل الصلاة من جهته، لأنّ المفروض إنّ منافيا مطلقا عمدا و سهوا.

و أجاب عنه بعض الأعاظم من المعاصرين في كتاب صلاته بما هذا لفظه:

لا معنى لإسقاط الجزئية بعد عدم إمكان التدارك، نعم يمكن العفو و الإغماض، و تقبل الناقص مكان التام، و لو فرضنا أنّ مقتضى قولهم: «لا- تعاد»، جعل المركب الناقص في حق الساهى كما هو الظاهر منه، و فرغنا عن إمكان ذلك عقلا، كما قرّر في الأصول، فاللزام أنّ الجزئية تكون ساقطة في حق من سهو 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: إنّ العفو إنما ثبت هنا من حيث ترك التسليم، و أمّا من حيث وقوع المنافى المطلق في الأثناء فلا يدلّ على العفو، و لعل هذا هو منشأ الاحتياط بل الفتوى لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازى قدّس سرّه في حاشية نجاه العباد (١)، انتهى موضع الحاجة.

و أنت خير بأنّ السهو المقارن لإيقاع المنافى و السهو غير المقارن له، لا

(١) نجاه العباد (مع تعليقه المجدد الشيرازى): ١٥٠، كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه الله: ٢٨٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢١

يكونان فردين من السهو، لأنّ حيثية المقارنة لوقوعه أمر لا يرتبط بحقيقته السهو أصلاً، فلو فرض أنّ شخصاً سهى عن التسليم في مدّة قليلة، بحيث لم يفت الموالات، و لم يأت بشيء من المنافيات، و شخصاً آخر سهى عنه في هذه المدّة، غاية الأمر أنّه أحدث، لم يكن بينهما فرق من حيث السهو عن التسليم في مدّة قليلة غير مانعة عن صلاحية لحوق التسليم بسائر الأجزاء، حتّى يلتئم الكلّ، فدعوى شمول الحديث للشخص الثانى دون الأول تحكّم صرف، لعدم الفرق بينهما من حيثية الراجعة إلى ترك التسليم في مدّة قليلة أصلاً، و المفروض أنّ الحدث المانع عن التدارك مبطل مطلقاً و لو سهواً، فلا وجه لصحة صلاة الثانى، فالتحقيق في المسألة ما ذكرناه من الفرق بين صورتين.

و مجمل الكلام في بيانه: أنّ بطلان الصلاة من جهة ترك التسليم إنما هو فيما لو ترك في المحلّ الذى لو أتى به في ذلك المحلّ لكان قابلاً للحوقه بسائر الأجزاء، و اتصافه بوصف الجزئية للصلاة، و مفاد حديث «لا تعاد» أنّ تركه في ذلك المحلّ لو كان مسبباً عن سهو و ذهول، لما كان ذلك مضرّاً بصحة الصلاة.

و حينئذ فنقول: إنّ تركه سهواً- في المحلّ الذى لو أتى به فيه، لكان قابلاً لوقوعه جزء من الصلاة- إنما يتحقق باستمرار السهو في جميع تلك المدّة، ضرورة أنّ السهو في آن واحد لا يوجب تركه في محلّه، و لذا لا إشكال في وجوبه لو سهى عنه، و تذكّر قبل فوت الموالات، و قبل الإتيان بالمنافى، و لا إشكال في أنّ استمرار السهو إنما هو في الصورة الأولى دون الثانية.

ضرورة أنّه لم يقع السهو عن التسليم فيها إلّا في مدّة قليلة غير مانعة عن لحوق التسليم بسائر الأجزاء، لو لم يتفق فعل المنافى بينهما، فلم يكن ترك التسليم في محلّه مستندا إلى السهو عنه، بل إلى المنافى الذى يكون مبطلاً مطلقاً، كما هو المفروض في المسألة، فتدبّر جيّداً.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢٢

الفرع الثانى: اعتبار نية الخروج من الصلاة بالسلام

هل تعتبر نية الخروج بالسلام المخرج أم لا؟ قولان. قال في الذكرى في وجه الوجوب: إنّ نظم السلام يناقض الصلاة في وضعه من حيث هو خطاب للآدميين، و من ثمّ تبطل الصلاة بفعله في أثنائها عمداً، و إذا لم تقترب به نية تصرفه إلى التحليل كان مناقضاً للصلاة مبطلاً لها (١). انتهى.

و يرد على هذا الوجه أنّ كونه مناقضاً للصلاة مبطلاً لها، إنما هو لو وقع في الأثناء، و أمّا لو وقع في موقعه و هو آخر الصلاة، فلا وجه لأن يكون مناقضاً لها و مبطلاً، بل قد عرفت فيما سبق أنّ جعله محللاً إنما هو لعدم كونه من سنخ أجزاء الصلاة، و حينئذ فمع وقوعه في محلّه يكون محللاً بحكم الشارع، من دون احتياج إلى قصد المصلّى.

و أضعف من هذا الوجه، ما حكى عن غاية المراد «٢»، من أن التسليم عمل يخرج من الصلاة، فيجب له النية، لعموم «إنما الأعمال بالنيات»، فإن احتياج التسليم إلى النية مما لا إشكال فيه، إنما الكلام في الاحتياج إلى نية الخروج، وهو لا يثبت بالدليل بعد وضوح أنه ليس هنا عمل إلا التسليم، لا كونه مخرجا كما هو ظاهر.

وقد استدلل «٣» للقول بعدم الوجوب - مضافا إلى الأصل - بإطلاق الأدلة السابقة، و خصوص روايتي العيون و الخصال المصريحين ببطان الصلاة، يأتيان

(١) الذكرى ٣: ٤٣٨.

(٢) غاية المراد ١: ١٦٠، و قد ذكر الوجهين للوجوب و عدمه، ثم قال: عدم الوجوب هو الأقرب.

(٣) المستدل هو المحقق الحائري رحمه الله: ٢٨٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢٣

الصيغة الثانية في التشهد «١»، كما يصنعه العامة، معللا بأن تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلمت، مع أن العامة لا يقصدون به الخروج، فيدل ذلك على أن الخروج إنما هو من أحكام نفس السلام.

ولا يخفى أن التمسك بالأصل لا مجال له، لو قيل: بأن نية الخروج ملازمة عادة للإتيان بصيغة «السلام»، بعد ملاحظة أنه مخرج من الصلاة، و منه يظهر الخلل في التمسك بالإطلاق لنفي الوجوب، و أما الروايتان فغاية مدلولهما بطلان الصلاة، لو وقعت الصيغة الثانية في الأثناء.

و من الواضح أن بطلانها إنما هو لأجل وقوع كلام الآدمي في أثنائها، و هو لا يحتاج إلى نية الخروج، ضرورة أن الصلاة تبطل بذلك على أي تقدير، كما أنه لو وقعت الصيغة الأخيرة في الأثناء تبطل به مطلقا، فلا يستفاد منهما عدم اعتبار نية الخروج في محللية السلام، فمن الممكن احتياجه إليها. هذا، و لكن الظاهر عدم وجوب نية الخروج، لكون المسألة عام البلوى، فلو كانت واجبة لتواتر ذلك، و لم تكن المسألة موردا للشك أصلا.

ثم إنه بناء على ما ذكرنا من أن السلام المحلل المخرج إنما هي صيغة «السلام عليكم» يجب أن ينوى بها الخروج، بناء على لزوم نيته، و لا يجوز أن ينوى الخروج بصيغة السلام علينا، و منه يظهر أن مراعاة الاحتياط على المذهب المختار تقتضي الإتيان بالصيغة الثانية رجاء، ثم الإتيان بالصيغة الأخيرة مع نية الخروج.

و أمّا بناء على القول بالتخيير، فلا يمكن الاحتياط أصلا، لأنه إمّا أن ينوى الخروج بصيغة السلام علينا، أو لا ينوى بها، بل ينوى بالصيغة الأخيرة، فعلى الأول خالف القول بتعيين الأخيرة للتسليم، كما أنه على الثاني تكون الصيغة الثانية زيادة مبطلّة، لأنه لم ينو بها الخروج مع اعتبار نيته في حصول التحلل، و تحقق

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣، الخصال: ٦٠٤، الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣ و ج ٧: ٢٨٦ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢٤

الخروج، و منه يظهر الخلل فيما أفاده بعض الأعظم من المعاصرين، في كتاب صلاته، من تحقق الاحتياط، بناء على القول بالتخيير، بالإتيان بالصيغتين، و قصد الخروج بما عينه 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 العترة الطاهرة عليهم السلام، أن الإمام يسلم تسليمه واحدة، كرواية أبي بصير ليث المرادي

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 القبلة» «٣». و هذه الرواية تدلّ على اعتبار وقوعه مستقبل القبلة. و رواية عبد الحميد بن عواض عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن كنت تؤمّ قوما أجزأك تسليمه واحدة عن يمينك و إن كنت مع إمام فتسليمتين و إن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة» «٤». و هذه تدلّ على إجزاء تسليمه واحدة عن اليمين. و رواية منصور قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «الإمام يسلم واحدة و من وراه يسلم اثنتين، فإن لم يكن عن شماله أحد يسلم واحدة» «٥».

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٢٨٧.

(٢) هكذا في الوسائل و الكافي، و الظاهر بدل لأن، إذا كان، كما لا يخفى (منه).

(٣) الكافي ٣: ٣٣٨ ح ٧، الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٩٢ ح ٣٤٥، الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٣، الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ٣.

(٥) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٦، الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٤، الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب ٢ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢٥

و رواية الفضلاء عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «يسلم تسليمه واحدة إماما كان أو غيره» «١». و هذه مطلقة بل عامّة من حيث الإمام و المأموم، بل و المنفرد.

و رواية أبي بصير المتقدمة «٢» المشتملة على كيفية تسليم الإمام و المأموم و المنفرد على التفصيل.

و رواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت له: إنّي أصلى بقوم، فقال: «سلم واحدة و لا تلتفت قل: السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام عليكم» «٣».

و رواية أنس بن مالك: أن رسول الله صلّى الله عليه و آله كان يسلم تسليمه واحدة «٤». هذا كلّ في الإمام.

و أمّا المأموم فمقتضى الروايات إنّه يسلم تسليمين إن كان على شماله أحد، و تسليمه واحدة إن لم يكن على شماله أحد، و بعضها إن كان مطلقا، إلّا أنّه يقيد بما يدلّ على التفصيل.

و الروايات كثيرة: منها رواية أبي بصير ليث المرادي المتقدمة، و منها: رواية عبد الحميد المتقدمة، و منها: رواية منصور المتقدمة، و منها: رواية أبي بصير المفصلة المتقدمة.

و هنا رواية تدلّ على أنّ المأموم يسلم ثلاث تسليمات، و هي رواية المفضل بن عمر قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام: لأئى علّة يسلم على اليمين و لا يسلم على اليسار؟

قال: «لأنّ الملك الموكل يكتب الحسنات على اليمين، و الذي يكتب السيئات على اليسار، و الصلاة حسنة ليس فيها سيئات، فلهذا يسلم على اليمين دون

(١) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٨، الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٦، الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب ٢ ح ٥.

(٢) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد، ب ٣ ح ٢.

(٣) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩.

(٤) سنن البيهقي ٢: ١٧٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢٦

اليسار- إلى أن قال:- قلت: فلم يسلم المأموم ثلاثاً؟ قال: تكون واحدة ردّاً على الإمام، وتكون عليه وعلى ملكيه، وتكون الثانية على من على يمينه و الملكين الموكّلين به، وتكون الثالثة على من على يساره و ملكيه الموكّلين به. «١». ولكن لا مجال للأخذ به بعد عدم الوثوق به، و معارضته للروايات الكثيرة المتقدمة.

و أما المنفرد فمقتضى الروايات إنّه يسلم تسليمه واحدة كالإمام، كرواية عبد الحميد بن عواض المتقدمة، و هي تدلّ على أنّ الواحدة إنما هو في حال استقبال القبلة، و عموم رواية الفضلاء المتقدمة، و رواية أبي بصير المفصلة، و رواية أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا كنت وحدك فسلم تسليمه واحدة عن يمينك» «٢».

ثمّ إنّ في المقام كلاماً- من حيث استحباب الإيماء للمصلّي، إماماً كان، أو مأموماً، أو منفرداً- يظهر بالتأمل في الروايات.

الفرع الرابع: من المخاطب في التسليم؟

قال الشهيد رحمه الله في الذكرى ما ملخصه: إنّ المنفرد يقصد بصيغته الخطاب في «السلام عليكم» الأنبياء و الأئمة و الحفظه عليهم السلام، و يقصد الإمام مع ذلك المأمومين أيضاً، لذكر أولئك، و حضور هؤلاء «٣».

و قال شيخنا المرتضى: يستحبّ أن يقصد الإمام بتسليمه الملكين كما في عدّة من الروايات من أنّه تحية الملكين، و أن يقصد الأنبياء و الملائكة عليهم السلام، لحديث المعراج المشتمل على تسليم النبي صلى الله عليه و آله لما رآهم خلفه، و أن يضمّ إليهم الأئمة عليهم السلام، لما

(١) علل الشرائع: ٣٥٩ ب ٧٧ ح ١، الوسائل ٦: ٤٢٢. أبواب التسليم ب ٣ ح ١٥.

(٢) المعتمد ٢: ٢٣٧، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ١٢.

(٣) الذكرى ٣: ٤٣٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢٧

في عدّة من الأخبار من عدم قبول الصلاة على النبي من دون الصلاة على آله، فكيف السلام على سائر الأنبياء «١». وفيه: ما أورد عليه في المصباح من أنّ النبي صلى الله عليه و آله إنما سلم عليهم بعد أن رآهم حضوراً يصلون خلفه، فلا يستفاد من ذلك أزيد ممّا دلّ عليه خبر المفصل المتقدم، من أنّ تسليم الإمام يقع على ملكيه و المأمومين، فضلاً عن أن يفهم من ذلك استحباب قصدهم بالتحية، ممّن لا يحضرون عنده «٢». و أمّا الوجه الثاني فيرد عليه أنّ ذلك قياس مع الفارق، و أضعف منه ما ذكره في الذكرى، لما أفاده في المصباح من أنّه إن أريد بذكر أولئك ذكرهم في التسليم المستحبّ، و هو السلام على أنبياء الله و ملائكته المقربين، ففيه: مع اقتضائه اختصاصه بمن أتى بهذا التسليم، أنّ ذكرهم في ضمن التسليم عليهم لا يوجب استحباب تسليم آخر عليهم وراه، فضلاً عن أن يستحبّ قصدهم بهذا السلام الذي هو من أجزاء الصلاة، و بهذا يظهر الجواب عمّا لو أراد ذكرهم في ضمن «السلام علينا و على عباد الله الصالحين»، مع أنّ الأنسب على هذا أن يضمّ إلى من ذكره جميع الصالحين من الإنس و الجن «٣» انتهى.

ثمّ إنّ هنا أقوالاً أخرى، و عبارات زائدة على ما ذكر، يظهر بمراجعة كتاب مفتاح الكرامة «٤».

و كيف كان فلا إشكال في عدم وجوب هذا القصد، لكون المسألة ممّا يعمّ به البلوى، فكيف يمكن أن يكون واجباً؟ إلّا أنّه حيث لا يكون المكلف بالصلاة

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري رحمه الله: ١٨٧.

(٢) مصباح الفقيه: ٤٨٥.

(٣) مصباح الفقيه: ٤٨٦.

(٤) مفتاح الكرامة ٢: ٤٨٥-٤٨٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢٨

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، كرواية يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام:

صليت بقوم صلاة فقعدت للتشهد ثم قمت ونسيت أن أسلم عليهم، فقالوا: ما سلمت علينا! فقال: «ألم تسلم وأنت جالس؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس عليك، ولو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك وقلت: السلام عليكم» (١).

ورواية أبي بصير المفضلة المتقدمة، وكثير من الروايات الواردة في صلاة الخوف (٢)، الدالة على أنه يقوم الامام، و يجيء طائفة من أصحابه، فيقومون خلفه، و طائفة بإزاء العدو، فيصلي بهم الإمام ركعة ثم يقوم ويقومون معه، فيمثل قائما و يصلون هم الركعة الثانية، ثم يسلم بعضهم على بعض، ثم ينصرفون فيقومون في مقام أصحابهم، و يجيء الآخرون، فيقومون خلف الإمام، فيصلي بهم الركعة الثانية، ثم يجلس الإمام فيقومون هم، فيصلون ركعة أخرى ثم يسلم عليهم فينصرفون بتسليمه، فإن مفادها أن الإمام إنما يسلم على المأمومين، و المأمومين بعضهم على بعض.

و أما المنفرد فيدل على حكمه رواية عبد الله بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معنى التسليم في الصلاة؟ فقال: «التسليم علامة الأمن و تحليل الصلاة. قلت: و كيف ذلك جعلت فداك؟ قال: كان الناس فيما مضى إذا سلم عليهم وارد أمنوا شره، و كانوا إذا ردوا عليه أمن شرهم، و إن لم يسلم لم يأمنوه، و إن لم يردوا على المسلم لم يأمنهم، و ذلك خلق في العرب، فجعل التسليم علامة للخروج

(١) التهذيب ٢: ٣٤٨ ح ١٤٤٢، قرب الإسناد: ٢٣٨ ح ١١٩٢، الوسائل ٦: ٤٢٥. أبواب التسليم ب ٣ ح ٥.

(٢) الوسائل ٨: ٤٣٥ أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٢٩

من الصلاة، و تحليلا للكلام، و أمنا من أن يدخل في الصلاة ما يفسدها، و السلام اسم من أسماء الله عز و جل، و هو واقع من المصلي على ملكي الله الموكلين» (١).

و ليس هنا ما يدل على ضمّ الأنبياء و الأئمة عليهم السلام و الحفظه، لو كان المراد بهم مطلق حفظه المصلي عن الآفات، لا حفظه الأعمال، و من 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 المصلي بالصيغة الأولى الخروج من الصلاة، و بالصيغة الثانية ردّ تحية الإمام (٣)، و فيه: أن الخروج من الصلاة لا يكون مدلولاً لعبارة السلام حتى يقصده بها، بل إنما هو حكم يترتب عليه، فلا منافاة بين قصد المعنى و قصد الخروج لأن قصد الخروج، لا يكون في عرض قصد المعنى كما هو أوضح من أن يخفى.

الفرع الخامس: كفاية التسليم الأخير

نهاية التقرير؛ ج ٢، ص: ٣٢٩

يكفى في الصيغة الأخيرة «السلام عليكم» من دون إضافة قوله: ورحمة الله وبركاته، للأصل، و عموم الأخبار، و خصوص رواية أبي بكر الحضرمي المتقدمة، و رواية عبد الله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تسليم الإمام و هو مستقبل القبلة؟ قال: يقول: «السلام عليكم» (٤). و رواية أبي بصير المتقدمة المفصلة بين الإمام و المأموم و المنفرد.

(١) معاني الأخبار: ١٧٥ ح ١، الوسائل ٦: ٤١٨. أبواب التسليم ب ٢ ح ١٣.

(٢) المجموع ٣: ٤٧٨، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٧ مسألة ٣٠٢.

(٣) المبسوط ١: ١١٦.

(٤) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨، المعتمد ٢: ٢٣٧، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩ و ١١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣٠

و بعض الأخبار يشتمل على إضافة كلمة «و رحمة الله»، كرواية علي بن جعفر قال عليه السلام: «رأيت إخواني موسى و إسحاق و محمد- بنى جعفر عليه السلام- يسلمون في الصلاة عن اليمين و عن الشمال: السلام عليكم و رحمة الله، السلام عليكم و رحمة الله» (١). أو مع إضافة و بركاته أيضا كخبر ابن أذينة الحاكي لصلاة النبي صلى الله عليه و آله في المعراج، الدال على أنه صلى الله عليه و آله لما أمره الله تعالى بالسلام قال: «السلام عليكم و رحمة الله و بركاته» (٢)، لا يستفاد منها الوجوب، بل مجرد الرجحان، فلا ينبغي تركها في مقام العمل.

و أمّا الصيغة الثانية، و هي: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، فلا يجوز حذف و على عباد الله الصالحين منها، لأنّ كیفيتها الواردة في الأخبار إنما هو هذا النحو المتعارف كما لا يخفى.

هذا آخر ما تيسر لنا من إيراده في هذا الجزء، و كان من نيتنا عند الشروع في الطبع، إدراج مبحث القواطع فيه أيضا، إلا أن ضيق نطاق الجزء، و قصور وسائل الطبع قد منعنا عن ذلك.

و قد وقع الفراغ من تسويده، بيد مؤلفه الفقير إلى رحمة ربه الغني محمّد الموحدي اللنكراني ابن العلامة الفقيه حجة الإسلام و المسلمين الشهير بفاضل اللنكراني، عاملهما الله بلطفه و فضله و كرمه و جعل مستقبل أمرهما خيرا من ماضيه، في شهر رجب من شهور سنة ١٣٧٤ من الهجرة النبوية على مهاجرها آلاف الثناء و التحية.

و الحمد لله الحق المبين، و صلى الله على نبيه الحبل المتين، و على آله الطيبين الطاهرين و السلام على من اتبع الهدى. (٣)

(١) التهذيب ٢: ٣١٧ ح ١٢٩٧، الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ٢.

(٢) علل الشرائع: ٣١٢ ب ١ ح ١، الكافي ٣: ٤٨٢-٤٨٥ ح ١، الوسائل ٥: ٤٦٥. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١٠.

(٣) هنا آخر المجلد الأول في الطبعة الأولى.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣١

المطلب الثالث في قواطع الصلاة

إشارة

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣٣

القاطع الأول: 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 العامة، بل ذهب بعضهم إلى استحبابه كما يأتي. و كيف كان، فالروايات الواردة في هذا الباب كثيرة:

منها: رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت: الرجل يضع يده في الصلاة و حكي اليمنى على اليسرى؟ فقال: «ذلك التكفير لا تفعل» (١). و الظاهر أن مراد السائل هو السؤال عن جواز ارتكاب الشيعة هذا العمل في نفسه و لو من دون تقيّة، لا السؤال عن العمل الذي كان متداولاً بين المسلمين، لأنّ التكفير بحسب اللغة هو وضع اليد على الصدر للتعظيم. ثمّ إنّه بملاحظة أنّ المذكور في السؤال هو موضوع المسؤول عنه لا نفسه، لأنّ

(١) التهذيب ٢: ٨٤ ح ٣١٠، الوسائل ٧: ٢٦٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣٤

المذكور فيه مجرّد وضع الرجل يده اليمنى على اليسرى. فما يحتمل أن يكون مورد السؤال هو أحد الأمور التالية:
١- أن يكون مراد السائل هو السؤال عن حكم التكفير من حيث هو، و إنّه هل يكون محرّما في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الصلاة أم لا؟.

٢- أن يكون المراد هو السؤال عن حكمه إذا وقع في الصلاة، و أنّه هل يكون محرّما في ظرف الصلاة أم لا؟.

٣- أن يكون مورد السؤال هو كونه مبطلا للصلاة و مانعا عنها.

٤- أن يكون المراد هو السؤال عن أنّه هل يكون من آداب الصلاة أم لا؟.

٥- أن يكون مورد السؤال هو جوازه في حدّ نفسه بنحو الكراهة أو الإباحة بعد كون أصل التكفير جائزا.

و لا يخفى بعد الاحتمال الأوّل و الأخير، لأنّ مورد السؤال هو وضع اليد في الصلاة لا في حدّ نفسه، فيدور الأمر بين الاحتمالات الثلاثة الأخر و الظاهر منها هو الاحتمال الثالث، لأنّ التعبير في الجواب بقوله: «لا تفعل»، ظاهر في أنّ التكفير يوجب انحطاط الصلاة بحيث تصير فاسدة، و يوجب عدم انطباق عنوان الصلاة على المأتمّ به من الأفعال، فالنهي نهى إرشادى و حينئذ فيمكن أن تصير الرواية منشأ لدعوى الإجماع على بطلان الصلاة بالتكفير كما عن السيد و غيره (١)، بناء على مباحثهم في دعوى الإجماع. ثمّ إنّ التعبير في الرواية بقوله: «حكي» دون - حكي - يدلّ على أنّ محمّد بن

(١) الانتصار: ١٤١-١٤٢، المقنعة: ١٠٤، الخلاف ١: ٣٢١، النهاية: ٧٣، الغنية: ٨١، الوسيلة: ٩٧، الكافي في الفقه: ١٢٥، السرائر ١: ٢١٧،

المعتبر ٢: ٢٥٧، المنتهى ١: ٣١١، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٥ مسألة ٣٣٠، نهاية الأحكام ١: ٥٢٣، تحرير الأحكام ١: ٤٢، قواعد الأحكام ١:

٢٨١، الروضة البهية ١: ٢٣٥، جامع المقاصد ٢:

٣٤٤، رياض المسائل ٣: ٥١٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣٥

مسلم نقل الرواية لتلميذه الذي روى عنه، فعمل كذلك لأجل تفهيمه، و إلّا فلو كان فعل ذلك عند الإمام عليه السلام لعبر بقوله حكي كما هو واضح.

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «و عليك بالإقبال على صلوتك - إلى أن قال: - و لا تكفّر، فإنما يصنع ذلك

المجوس» (١).

و منها: مرسله حريز، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «ولا تكفر، إنما يصنع ذلك المجوس» (٢).

و الظاهر اتحاد الروايتين و أنّ الرجل الذي أبهمه حريز و هو زرارة المذكور في سند الرواية الأولى.

و الظاهر منهما هو الاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدمه، و هو عدم كون التكفير من جملة آداب الصلاة، و لا يستفاد منهما عدم جوازه في الصلاة لأجل عدم معهوديته من النبي صلى الله عليه و آله، و لا حرمة بما هو، و لا كراهته كذلك، و لا حرمة في الصلاة كما لا يخفى.

و منها: ما رواه في محكي قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ ابن جعفر قال: قال أخي: قال عليّ بن الحسين عليهما السلام: «وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى في الصلاة عمل، و ليس في الصلاة عمل» (٣). و الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل التصنعي الذي هو خلاف مقتضى الطبع في حال الخضوع و الخشوع.

إلى غير ذلك من الأخبار.

ثمّ اعلم أنّ العامّة اختلفوا في التكفير، فذهب مالك إلى كراهته في الفريضة

(١) الكافي ٣: ٢٩٩ ح ١، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٦ ح ٩، التهذيب ٢: ٨٤ ح ٣٠٩، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٣.

(٣) قرب الاسناد: ١٧٧ ح ٧٩٥، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣٦

دون النافله، و لكن ذهب الجمهور إلى أنّه من جملة مسنونات الصلاة (١)، قال ابن رشد في بداية المجتهد: و السبب في اختلافهم أنّه قد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صفة صلواته عليه الصلاة و السلام، و لم ينقل فيها أنّه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، و ثبت أيضا أنّ الناس كانوا يؤمرون بذلك، و ورد ذلك أيضا من صفة صلواته عليه الصلاة و السلام في حديث أبي حميد.

فراى قوم أنّ الآثار التي أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار التي لم تنقل فيها هذه الزيادة، و أنّ الزيادة يجب أن يصار إليها، و رأى قوم أنّ الأوجب المصير إلى الآثار التي ليس فيها هذه الزيادة لأنها أكثر، و لكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة و إنّما هي من باب الاستغائه، و لذلك أجازها مالك في النفل، و لم يجزها في الفرض، و قد يظهر من أمرها أنّها هيئة تقتضى الخضوع و هو الأولى بها (٢). انتهى.

و لا- يخفى أنّه لو كان عمل النبي صلى الله عليه و آله مستمرا على التكفير في حال الصلاة لما كان وجه لعدم نقله في تلك الآثار الكثيرة التي نقلت فيها صفة صلواته صلى الله عليه و آله، فعدم النقل فيها يكشف قطعا عن عدم ثبوته بوجه.

و أمّا الإمامية، فقال المحقق في المعبر: في وضع اليمين على الشمال في حال القراءة قولان: أحدهما حرام و تبطل الصلاة، و به قال الشيخان و علم الهدى و ابنا بابويه و أتباعهم. و قال أبو الصلاح بالكراهية (٣).

ثمّ إنّ حيث كان فقه الإمامية مأخوذا غالبا من الأئمة الهداة عليهم الصلاة

(١) المجموع ٣: ٣١١، المغنى لابن قدامة ١: ٥٤٩، المدوّنة الكبرى ١: ٧٤.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٩٧ المسألة الخامسة، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٥ مسألة ٣٣٠.

(٣) المعبر ٢: ٢٥٥-٢٥٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣٧

و السلام و كان كل واحد منهم معاصرا لعدّة من المخالفين المتصدّين لمقام الإفتاء و المراجعة، فلا بدّ في تحقيق مفاد الرواية و توضيح مدلولها من ملاحظة فتاوى المعاصرين للإمام الذين صدرت منهم الرواية. و حينئذ فما ورد في بعض الروايات من أنّ التكفير من فعل المجوس «١» ليس بناظر إلى حرمة من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى ردّ العامّة القائلين باستمرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله على ذلك، و أنّه ليس منه، بل منشؤه من المجوس، فلا يكون من سنن الصلاة أصلا.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن المحقّق رحمه الله «٢» حيث استظهر من الرواية الكراهية، لما تضمّنته من قوله: إنّ تشبه بالمجوس، فإنّ مفاد الرواية كما مرّت الإشارة إليه هو بيان عدم كونه من آداب الصلاة لعدم معهوديته من النبي صلّى الله عليه و آله، فلا يستفاد منها الحرمة و لا الكراهية بل و لا المبطلية، نعم يستفاد منها أنّ الإتيان به بما أنّه مستحبّ، و من جملة آداب الصلاة محرم تشريعا كما يصنعه العامّة كذلك.

فالأولى التمسك للإبطال برواية محمد بن مسلم المتقدّمة «٣»، بناء على ما استظهرنا منها. نعم يمكن التمسك له أيضا بوجه آخر، و هو أنّه لا شكّ في حرمة التكفير تشريعا، و من المعلوم أنّ المكفر لا يكون قصده بهذا العمل إلّا تكميل صلاته، و ليس بحيث لا يكون المحرّم المزبور دخيلا- في الصلاة بوجهه، ففي الحقيقة قد أتى العامل بالصلاة على غير ما جاء به الشرع، فلا تقع صحيحة بل فاسدة فتدبر.

(١) الوسائل ٧: ٢٦٦، ٢٦٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٢، ٣، ٧.

(٢) المعبر ٢: ٢٥٧.

(٣) الوسائل ٧: ٢٦٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣٨

القاع الثاني: الالتفات إلى غير القبلة بقدر معتد به

أمّا القدماء فذهبوا إلى بطلان الصلاة به استنادا إلى الروايات الواردة في هذا الباب «١»، و أمّا المتأخرون «٢» الذين قاربوا عصرنا فقد أدرجوا المقام في مسألة ترك الاستقبال.

أمّا الروايات:

فمنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته؟ قال: «لا، و لا ينقض أصابعه» «٣».

و منها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشا، و إن كنت قد تشهدت

(١) المبسوط ١: ١١٧، النهاية: ٨٧، المراسم: ٨٧، السرائر ١: ٢٤٣، شرائع الإسلام ١: ٩١، الوسيلة: ٩٧، الكافي في الفقه: ١٢٠، الغنية: ٨٢.

(٢) كشف اللثام ٤: ١٦٨، جواهر الكلام ١١: ٢٥-٤٣، ذخيرة المعاد: ٣٥٣.

(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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٣٩

فلا تعد «١».

و منها: رواية زرارة أنّه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: «الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكّله» «٢» و المراد بقوله: «بكّله» هو الالتفات بجميع البدن، و يحتمل أن يكون المراد به هو الالتفات الفاحش.

و منها: رواية 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 الرواية تدل على منع الالتفات إذا كان إلى المؤخر. و أما إذا كان إلى أحد الجانبين اليمين و اليسار فلا. و منها: رواية عبد الملك قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الالتفات في الصلاة أقطع الصلاة؟ فقال: «لا، و ما أحب أن يفعل» (٤).

و منها: رواية 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 الأربعمئة قال: «الالتفات الفاحش يقطع الصلاة، و ينبغي لمن يفعل ذلك أن يبدأ بالصلاة بالأذان

- (١) الكافي ٣: ٣٦٥ ح ١٠، التهذيب ٢: ٣٢٣ ح ١٣٢٢، الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٢.
 (٢) التهذيب ٢: ١٩٩ ح ٨٧٠، الاستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٣، الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح 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) التهذيب ٢: ٢٠٠ ح ٧٨٤، الاستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٦، الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٥.
 (٥) الفقيه ١: ٢٣٩ ح ١٠٥٧، الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤٠
 و الإقامة و التكبير» (١).

و منها: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا عن كتاب الجامع للبرنطي صاحب الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته، هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: «إذا كانت الفريضة و التفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلى و لا يعتد به، و إن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود» (٢).

و هذه الرواية تدل أيضا على بطلان الفريضة في خصوص ما إذا كان الالتفات إلى الخلف فقط.

ثم إن ظاهر عنوان كلمات الفقهاء من القدماء و المتوسطين هو تقييد الالتفات المنافي للصلاة بما إذا كان فاحشا و كان عن عمد، و ذكروا في مبحث اعتبار الاستقبال أن ترك الاستقبال إن كان مسببا عن اشتباه الأمانة، فإن كان الانحراف بمقدار يسير لا يبلغ حد اليمين و اليسار فلا بأس، و إلّا فالواجب إعادة في الوقت دون خارجه.

هذا، و الظاهر وجود الاختلاف في المسألتين، لأن معنى الالتفات كما يظهر بمراجعة العرف عبارة عن انصراف الوجه إلى جهة غير جهة مقادير البدن، و ليس عبارة عن التوجه بجميع المقادير، و حينئذ فإن كانت المقادير إلى القبلة فالالتفات بالوجه لا محالة يكون إلى غيرها من الخلف أو اليمين أو اليسار.

هذا، و المراد بالاستقبال في مبحث القبلة هو التوجه بمقادير البدن جميعا سواء قلنا بلزوم استقبال العين أو بكفاية استقبال الجهة، فمجرد التفتت الوجه عن جهة إلى القبلة لا يكون بنظر العرف محصلا للاستقبال المعبر في الصلاة، فلالتفات

(١) الخصال: ٦٢٢، الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٧.

(٢) السرائر ٣: ٥٧٢، قرب الإسناد: ١٧٨ ح ٨٠٦، الوسائل ٧: ٢٤٦. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤١

معنى و للاستقبال معنى آخر، فلا ارتباط لإحدى المسألتين بالأخرى.

ومن منه يظهر أنّ المصلّى مع وصف كونه مستقبلاً حقيقة تارة يكون بحيث لا يلتفت أصلاً، و أخرى بحيث يلتفت قلباً فقط، و ثالثة بالقلب و العين، و رابعة بالوجه أيضاً، و لا يخرج عن الاستقبال بمجرد انصراف الوجه عن القبلة، لأنّه لا يكون المعبر في الصلاة هو الاستقبال بالوجه حتّى ينافيه الالتفات و الانصراف به، و أمّا قوله تعالى *فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ* «١»، كناية عن التوجّه إلى الكعبة بجميع مقادير البدن، لعدم انفكاك الاستقبال بالمقادير عن التوجّه بالوجه غالباً، و ليس المراد به هو كفاية 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 الصلاة، 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 رواية عبد الملك المتقدّمه تدلّ بظاهرها على كراهية الالتفات، و هل المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بجميع مراتبه، أو خصوص بعض المراتب نظراً إلى الجمع بينها و بين الروايات الأخرى؟ فيه وجهان:

و رواية أبي بصير - لأجل احتمال أن يكون المراد بالانصراف المذكور فيها هو الانصراف عن القبلة بجميع المقادير فتكون مربوطه بباب القبلة - لا يمكن أن تجعل دليلاً على بطلان الصلاة بالالتفات المبحوث عنه في المقام.
و رواية زرارة الدالة على كون الالتفات قاطعاً إذا كان بكّله، فقد عرفت أنّ في

(١) البقرة: ١٤٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤٢

معناها احتمالين، فعلى الاحتمال الأوّل الذي مرجعه إلى كون المراد هو الالتفات بجميع البدن، تكون أجنبيّة عن المقام، و مربوطه بمسألة الاستقبال.

و أمّا على الاحتمال الثاني تكون متعزّضة لحكم المقام، و لفظ الالتفات المذكور فيها و إن كان يناسب الاحتمال الثاني إلّا أن حمل قوله عليه السّلام: «بكّله» على مراتب الالتفات بعيد، لأنّ الظاهر منه هو كون المراد الالتفات بجميع البدن.

و بالجملة: فالظاهر أنّ الضمير فيه يرجع إلى الملتفت و المصلّى دون الالتفات، و حينئذ فصدر الرواية باعتبار ذكر الالتفات مناسب للاحتمال الثاني و ذيلها يناسب الاحتمال الأوّل.

ثمّ إنّ على فرض أن يكون المراد بقوله: «بكّله» هو الالتفات بكل المصلّى و الملتفت بجميع بدنه، فهل يكون مدلول الرواية عدم بطلان الصلاة إذا لم يكن الالتفات بجميع البدن، فيتحقق التعارض بين مفهومها و منطوق سائر الروايات الدالة على البطلان إذا كان الالتفات فاحشاً، و إن لم يكن بجميع البدن، أو أنّ الرواية لا تدلّ إلّا على مجرد بطلان الصلاة إذا التفت المصلّى بكّله و لا تدلّ على عدم البطلان في غيره؟

و بعبارة أخرى: مفاد الرواية هو أنّ الالتفات بمجرد لا يكون قاطعاً للصلاة، بل المتّصف بهذا الوصف هو الالتفات مع أمر زائد، فالموضوع للحكم بالقاطعية أمر مركّب من الالتفات و شيء آخر، و أمّا كون الأمر الآخر الذي به يتحقق الموضوع فيترتب عليه الحكم، هو خصوص قيد «بكّله» فلا استفاد من الرواية أصلاً و حينئذ فلا منافاة بينها و بين ما يدلّ على قاطعية الالتفات إذا كان فاحشاً، نظير قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» «١». فإنّ الاستفادة منه أنّ تمام

(١) الوسائل ١: ١٥٨-١٥٩. أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١، ٢، ٥، ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤٣

الموضوع للحكم بعدم التنجس ليس الماء بإطلاقه، بل هو مع خصوصية زائده، و أما كون الخصوصية الزائدة منحصرة في بلوغها قدر كثر فلا يستفاد منه، فلا ينافي حينئذ قيام قيد آخر مقام الكثرة، كالجريان و نحوه.

هذا، و لا يخفى أن قوله عليه السلام: «لا»، في رواية محمد بن مسلم المتقدمة في مقام الجواب عن سؤاله «عن الرجل هل يلتفت في صلاته؟» يفيد بظاهرة أن تمام الموضوع هو مجرد الالتفات، و حينئذ يحصل التعارض بينها و بين رواية زرارة الدالة على عدم كون تمام الموضوع هو نفس الالتفات. إلا أن يقال: إن قوله عليه السلام:

«لا»، لا ظهور له في بطلان الصلاة بالالتفات، بل مفاده مجرد الكراهة، و يؤيده قوله: «و لا ينقض أصابعه» كما لا يخفى، فلا تعارض بينهما.

و أما رواية الحلبي فتدل على بطلان الفريضة بالالتفات بالفاحش، و يساويها في هذا المضمون حديث الأربعمائة، و كذا رواية محمد بن إدريس من جهة الاشتمال على التخصيص بالفريضة، و أما من جهة خصوصية الالتفات فهي تشمل على التفصيل بين اليمين و اليسار و بين الخلف، و يساويها في هذه الجهة رواية علي بن جعفر.

و مقتضى الجمع بينهما و بين رواية الحلبي و الأربعمائة المشتملتين على تقييد الالتفات بالفاحش أن يقال: إن المراد بالفاحش هو الالتفات إلى الخلف، فهاتان الروايتان مفسرتان للمراد من الفاحش المذكور فيهما، فانقذح أن الالتفات بالفاحش أى الالتفات إلى الخلف يوجب بطلان الصلاة، و الالتفات غير الفاحش أى الالتفات إلى اليمين أو اليسار لا يضر أصلاً.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤٤

القاع الثالث: التأمين بعد قراءة فاتحة

و قد وردت فيه روايات كثيرة:

فمنها: رواية جميل عن أبي 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: رواية معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقول: آمين إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم و لا الضالين؟ قال: «هم اليهود و النصارى، و لم يجب في هذا» (٢).

و منها: رواية محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «لا» (٣).

(١) الكافي ٣: ٣١٣ ح ٥، التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٥، الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٥، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٨، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٨٨، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٦، الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٦، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤٥

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في كيفية الصلاة المشتملة على قوله عليه السلام: «و لا تقولن إذا فرغت من قراءتك: آمين، فإن شئت قلت: الحمد لله رب العالمين» (١).

و منها: رواية جميل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «ما أحسنها! و اخفض الصوت بها» (٢).

ثم إنَّ المحقق في المعبر ذهب إلى تقديم رواية جميل هذه على رواية محمد الحلبي لضعفها بمحمد بن سنان، و صحَّه هذه الرواية، فلذا أفتى بالكراهة (٣). ولا يخفى أنه مع تسليم ما ذكره من تقديم رواية جميل على رواية الحلبي، لا معنى للفتوى بالكراهة مع التعبير في رواية جميل بقوله عليه السلام: ما أحسنها.

نعم لو كانت كلمة «ما» فيها، نافية سواء كان الفعل المنفَى من باب التفعيل أو من باب الإفعال مع كونه بصيغة المتكلم وحده كما احتمل الأمرين في المصباح (٤)، لأمكن الفتوى بالكراهة استناداً إلى الرواية، ولكنّه بعيد، فإنَّ معنى قول الرجل: إنّي ما أحسن ذلك نظير قوله: فلان يحسن الفاتحة أي يعرفها بالوجه الحسن، وهذا لا يناسب شأن الإمام عليه السلام، مضافاً إلى أنّ ذلك لا يلائم مع ذيل الرواية الدالّ على وجوب خفض الصوت بها كما لا يخفى. فالظاهر أنّ قوله: «ما أحسنها» إنّما هو بصيغة التعجب وحينئذ فاللازم حمل الرواية على التقيّة، لأنّها لا تقاوم سائر الروايات الدالّة على تحريم التأمين، مضافاً

(١) علل الشرائع: ٣٥٨ ب ٧٤ ح ١، الوسائل ٥: ٤٦٤. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٧، الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٧، الوسائل ٦: ٦٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٥.

(٣) المعبر ٢: ١٨٦.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤٦

إلى الإجماع على التحريم، و بطلان الصلاة بسببه كما ادّعاه السيد و الشيخ قدس سرهما «١».

ثمَّ إنّه لو لا الإجماع المزبور فهل يمكن استفادة كون التأمين مبطلاً من سائر الروايات الدالّة 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 محرّماً في قبال العامة القائلين بالاستحباب، أو أنّ النهي فيها نهى إرشاديّ، و مرجعه إلى كونه منافياً للصلاة، و موجبا لعدم انطباق عنوانها على المأتى به من الأفعال، بترقّب أنّه صلاة و منطبق عليه لهذا العنوان، و يؤيّدّه أنّه لا شكّ في كونه محرّماً تشريعاً، فيثبت به بطلان الصلاة بالتقريب المتقدّم في بطلان الصلاة بالتكفير.

ثمَّ اعلم أنّ المسلمين اختلفوا في التأمين، فالعامة اتفقوا على استحبابه بعد الفاتحة و اختلفوا في الجهر به و الإخفات (٣)، و منشأ ذلك روايتان عن أبي هريرة و غيره (٤). و الإمامية قد اتفقوا على عدم استحبابه بعد الفاتحة و إن اختلفوا بين قائل بالكراهة كما عن ابن الجنيد و أبي الصلاح، و احتمله المحقق في المعتبر بل اختاره، و بين من ذهب إلى أنّه محرّم بالحرمة التكليفيّة 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 السيد في الانتصار و الشيخ في

(١) الانتصار: ١٤٤، المقنعة: ١٠٥، الخلاف ١: ٣٣٢ و ٣٣٤.

(٢) مدارك الاحكام ٣: ٣٧٣.

(٣) المجموع ٣: ٣٧١-٣٧٣، المغنى لابن قدامة ١: ٥٦٤، تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٢ مسألة ٢٤٥.

(٤) سنن الدار قطنى ١: ٢٦٣-٢٦٤ ب ٣٤، صحيح البخارى ٢: ٢١٣ ب ١١١-١١٣، سنن النسائي ٢: ١٥٤-١٥٦ ب ٣٣-٣٥.

(٥) حكاة عن ابن الجنيد في الدروس ١: ١٧٤، الكافي في الفقه: ١٢٥، المعبر ٢: ١٨٦، مدارك الاحكام ٣: ٢٧٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤٧

الخلافة الإجماع عليه «١». و منشأ ذلك هي الروايات المتقدمة الناهية عن قول أمين بعد الفراغ من الفاتحة، و هي رواية جميل الأولى، و رواية محمد الحلبي، و رواية زرارة، و مفادها يشعر باستمرار الإمامية على الترك كما لا يخفى.
و هنا وجه آخر استدلل به الشيخ في الخلافة للقول بالبطلان، و هو أن أمين من كلام آدمي، فهو مبطل للصلاة «٢»، و ردّ عليه بأنه ليس من كلام آدمي، لأنه دعاء، إذ معناه: اللهم استجب، فهو دعاء بالاستجابة.
و أجب عنه بوجهين:

أحدهما: أن أسماء الأفعال ليست موضوعه للمعاني بل للألفاظ، فلا يكون أمين دعاء، و أنكر هذا المطلب الرضى قدس سرّه «٣» نظرا إلى أنه لا معنى لذلك إذ حين ما يقال: «صه»، لا يستفاد منه لفظ «اسكت»، ثمّ المعنى ل «صه»، و هذا هو الحق، لأنّ إطلاق الاسم على أسماء الأفعال إنّما هو بملاحظة إجراء أحكام الأسماء عليها من التنوين و غيره، و إطلاق الفعل عليها بملاحظة دلالتها على المعاني المربوطة بالأفعال، فلا وجه للقول بكونها موضوعه للألفاظ دون المعاني.

ثانيهما: أنه لم يعهد كون أمين من أسماء الأفعال عند العرب. و إن كان كذلك في سائر اللغات، و جواب هذا الوجه واضح، لأنّ ضبط سبويه و غيره على خلافه.

و هنا ردّ ثالث، و هو أن أمين إنّما يكون دعاء إذا كان مسبوqa بالدعاء، لأنه لا معنى له ابتداء، و المفروض أن الفاتحة إنّما تقرأ بعنوان القرآنية، و حكاية كلام الله المنزل، لا بعنوان الدعاء، فلا يكون أمين دعاء.
و كيف كان، فالتحقيق أن النواهي الواردة في الروايات ظاهرها كونها إرشادا

(١) الانتصار: ١٤٤، الخلاف ١: ٣٣٢، مسألة ٨٤.

(٢) الخلاف ١: ٣٣٤.

(٣) شرح الكافية: ١٨٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤٨

إلى بطلان الصلاة بإتيان متعلّقها، فما حكي عن المدارك من القول بالحرمة التكليفية «١» مخالف لظاهر الأخبار. و أما القول بالكراهة فيمكن أن يكون مستنده هو كون أمين دعاء، و الدعاء في نفسه مستحبّ في الصلاة، فلا وجه لعدم الجواز.
و أما الكراهة فلاجل التشبه بالنصارى أو لأجل رواية جميل الأخيرة «٢».

و لا يخفى أن هذا الوجه إنّما هو فرع الجمع العرفي بينها و بين الروايات الناهية، مع أن الجمع بين الروايات مشكل، خصوصا لو حمل النهي فيها على الكراهة، إذ هي لا يناسب مع التعبير بقوله: «ما أحسنها» الظاهر في كونه بصيغة التعجب كما عرفت، مضافا إلى ما مرّ من أن التأمين لا يكون متمحضا في الدعاء، بل هو دعاء إذا كان مسبوqa بالدعاء، و المفروض عدم سبق الدعاء، لأنّ قراءة الفاتحة إنّما تكون على سبيل الحكاية و قراءة 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 التشريعية المحققة في المقام، لصراحة الروايات في عدم ثبوت التأمين من النبي صلّى الله عليه و آله للبطلان بالتقريب الذي ذكرنا هناك.

و أما الإجماع الذي ادّعه السيد و الشيخ قدس سرّهما «٤»، فليس دليلا- مستقلا، لما مرّ غير مرّة من أن مرادهم بالإجماع هو قول المعصوم عليه السلام، فمستنده إنّما هو الروايات المزبورة. ثمّ إن مقتضى إطلاق النصوص و الفتاوى إطلاق الحكم بالنسبة إلى الإمام و المأموم و المنفرد بلا فرق بينهم أصلا.

(١) مدارك الأحكام ٣: ٣٧٣.

(٢) الوسائل ٦: ٦٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٥.

(٣) الخلاف ١: ٣٣٢ مسألة ٨٤.

(٤) الانتصار: ١٤٤، الخلاف ١: ٣٣٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٤٩

التأمين في القنوت

هل التأمين في القنوت مفسد للصلاة أم لا؟ مقتضى القاعدة العدم، لعدم جريان الأدلة المتقدمة في هذا المقام، أما الروايات فواضح، لأن موردها هو التأمين بعد الفراغ من الفاتحة، و أما الوجه الذي حكي عن الخلاف فلائنه إنما هو فيما إذا لم يكن مسبقاً بالدعاء، و في القنوت مسبق به دائماً لأجله. و أما الوجه المتقدم في التكفير فلائنه مورده ما إذا كان محرماً تشريعاً، و التشريع غير متحقق في المقام كما هو واضح، فمقتضى القاعدة عدم الإفساد، و لكن الأحوط تركه أيضاً.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥٠

القاطع الرابع: الضحك

و قد وردت فيه روايات كثيرة:

منها: رواية سماعه قال: سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة؟ قال: «أما التَّبَسُّمُ فلا يقطع الصلاة، و أما القهقهة فهي تقطع الصلاة» (١) و الرواية و إن كانت مضمرة إلا أن مضمرة سماعه لا إشكال فيها لأنها في الحقيقة غير مضمرة. و قد نشأ توهم الإضمار من عدم التصريح بذكر الإمام الذي روى عنه، مع أنه في أول كتابه روى عن أبي عبد الله عليه السلام ثم عُبِّرَ بعد ذلك بقوله: و سألته إلى آخر الكتاب، لعدم الافتقار إلى التصريح به ثانياً، فالإشكال فيها من جهة الإضمار ممّا لا يقبل. هذا، و يظهر من الجواب أن الضحك له فردان: فرد يقطع الصلاة و هو القهقهة،

(١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح ١، التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٥، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاة ب ٧ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥١

و فرد لا يكون كذلك و هو التَّبَسُّمُ، و يوافق هذه الرواية في خصوص البطلان بالقهقهة رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاة» (١).

و منها: خبر ابن أبي عمير عن رهط سمعوه يقول: «إنَّ التَّبَسُّمَ في الصلاة لا ينقض الصلاة و لا ينقض الوضوء، إنما يقطع الضحك الذي فيه القهقهة» (٢).

و قوله: «إنما يقطع» معناه إنما يقطع الصلاة، لأنها القدر المسلّم، لكن الرواية مضمرة و مجهولة لأجل الرهط.

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «لا يقطع التَّبَسُّمُ الصلاة و تقطعها القهقهة، و لا تنقض الوضوء» (٣). و اسناد الكلام إلى الإمام عليه السلام و حذف السند إنما هو لأجل وثوقه بالصدور، و لذا فرق بين ما إذا عُبِّرَ بقوله: «قال» و بين ما إذا عُبِّرَ بقوله «روى» فيعتبر الأوّل دون الثاني، و لا يبعد أن يقال باتحادها مع رواية سماعه المتقدمة.

ثم إن رواية سماعه و مرسله الصدوق ظاهران في التعرّض لحكم فردين من الضحك:

أحدهما: القهقهة، و هي مصدر مأخوذ من الصوت المأخوذ على وجه خاص و «قه» اسم للصوت المزبور، و فعله: قهقهه يقهقهه، و اللغويون و إن اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم: إن المراد من القهقهة الصوت أو الضحك المشتمل على مدّ و ترجيع «ق»، و قال بعض آخر: إن المراد منها هو الضحك غير التبسم «٥» إلا أن الظاهر اختصاص

- (١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح ٦، التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٤، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاة ب ٧ ح ١.
 (٢) التهذيب ١: ١٢ ح ٢٤، الاستبصار ١: ٨٦ ح ٢٧٤، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاة ب ٧ ح ٣.
 (٣) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٢، الوسائل ٧: ٢٥١. أبواب قواطع الصلاة ب ٧ ح ٤.
 (٤) العين ٣: ٣٤١.

(٥) القاموس المحيط ٤: ٢٩٣، مقاييس اللغة ٥: ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥٢

القهقهة بالصوت المخصوص المشتمل على لفظ قه قه.

و ثانيهما: التبسم، و هو عبارة عما يحصل بتغير هيئة الوجه. هذا، و يقع الكلام حينئذ في وجود الواسطة و عدمها، و على الأول فهل هو ملحق بالتبسم أو بالقهقهة، أو يجرى فيه الأصل و يحكم بعدم كونه مانعا للصلاة؟.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إن في الين حالات ثلاثة:

١- الإعجاب الذي هو مبدأ للقهقهة، بحيث لو لم يحفظ نفسه عن القهقهة لقهقهه، و من الواضح عدم صدق عنوان القهقهة على هذه الحالة.

٢- الصوت الإخفاتي، و هذا أيضا لا يصدق عليه عنوان القهقهة، و لا تبطل الصلاة به.

٣- الصوت الإجهاري غير البالغ حد القهقهة، و فيه وجهان: من عدم صدق القهقهة عليه لأنها مأخوذة من الصوت الخاص، و من أن قه قه لا خصوصية فيه، فالصوت الإجهاري الضحكي مصداق للقهقهة حكما، و لو شك في ذلك فالمرجع هو الأصل، أعنى البراءة أو الاشتغال على القولين في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، فيما إذا شك في مانعية شيء عن تحقق العمل. و أما بالنظر إلى الروايات فنقول:

تارة يقال: بأن المقصود بالأصالة في الروايات هو بيان أن التبسم غير قاطع للصلاة، و أخرى يقال: بأن المقصود بالأصالة فيها هو بيان كون القهقهة قاطعة، فعلى الأول يكون مفهومه أن غير التبسم قاطع. غاية الأمر إنه حيث يكون غالب أفراد غير التبسم هو الفرد المسمى بالقهقهة، فحكم بكونها قاطعة لا لخصوصية فيها، بل لكونها من أفراد غير التبسم، و حينئذ فمقتضى المفهوم كون الصوت الإجهاري غير البالغ حد القهقهة قاطعا أيضا، كما أنه على الثاني ينعكس الأمر، فتدل الرواية على عدم كونه قاطعا لانحصار القاطع، بناء على هذا الوجه في

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥٣

القهقهة، و هي لا تصدق عليه قطعا.

و مجمل الكلام أنه إما أن يقال: بانحصار الضحك في التبسم و القهقهة قطعا، و لا يكون له فرد ثالث و إما أن يقال: بعدم معلومية الانحصار فيهما، فيحتمل أن يكون له فرد ثالث. و على الثاني تارة يقال: بكون الروايات بصدد بيان حكم جميع أفراد الضحك من التبسم و القهقهة و غيرهما لو كان له فرد آخر و أخرى يكون هذا أيضا مشكوكا، بمعنى أنه لا نفهم منها ذلك، أي كونها بصدد بيان حكم جميع الأفراد.

فإن قلنا بعدم الواسطة و انحصار الضحك فيهما، فلا بد من أن نقول في مثل رواية سماعه مما يكون فيه التعرض لحكم كلا الفردين:

يكون أحدهما أوسع من الآخر، ولأجل كون الأوسع مجهولا لا يمكن لنا الحكم على المشكوك بكونه قاطعا، أم لا. وإن قلنا: بعدم معلومية الانحصار و كون الروايات بصدد بيان حكم جميع مصاديق الضحك، فيدور الكلام مدار ما ذكرناه آنفا من ملاحظة ما هو المقصود بالأصالة فيها.

و إن قلنا: بعدم معلومية كون الروايات بصدد بيان جميع الأفراد أيضا، فحكم الواسطة يستفاد حينئذ من الأصول العملية، والأصل الجارى فى المقام عندنا هو البراءة كما حَقَّقناه فى محلّه.

ثمَّ إنّ رواية ابن أبي عمير المتقدّمة تدلُّ بظاهرها على انحصار الضحك القاطع بالضحك الذى فيه القهقهة، و حينئذ فلو كان فى البين واسطة يظهر من الرواية حكمها، بأنّها ملحقة بالتبسم، لانحصار القاطع بالقهقهة فتدبّر.

ثمَّ إنّ من جملة الأقوال فى الأعصار السابقة هو التفصيل فى الضحك بين ما لو أوجد حرفا أو حرفين، أو كان ممتدا فيقطع الصلاة، و بين غيره فلا يقطع «١».

(١) نهاية الأحكام ١: ٥١٩، المنتهى ٥: ٢٩٢، روض الجنان: ٣٣٣، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ٨٥، مفتاح الكرامة ٣: ٣١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥٤

و لا يخفى أن ذلك بعيد، لأنّ الظاهر من روايات الباب كون الضحك بعنوانه موضوعا للحكم فتتبع.

ثمَّ إنّ حكى عن بعض الفقهاء القول بأنّه لو اضطرَّ 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 دائما يحصل اضطرارا بعد تحقق مقدّماته، و ليس كالأفعال الاختيارية التى قد يعرض لها الاضطرار، فلا يجرى فيه حديث الرفع فتدبّر.

(١) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٤.

(٢) الخصال: ٤١٧. باب التسعة ح ٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥٥

القاطع الخامس: البكاء

و قد وردت فى هذا الباب أربعة روايات: ثلاث منها تدلُّ 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 واحدة منها تدلُّ على فساد الصلاة بسببه، و هى ما رواه أبو حنيفة عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن البكاء فى الصلاة أيقطع الصلاة؟ فقال: «إن بكى لذكر جنّة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال فى الصلاة و إن كان ذكر ميتا له فصلاته فاسدة» «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 اشتهاى الحكم بالبطلان فيما إذا كان البكاء للأموال الدنيوية يجبر ضعف سند الرواية.

(١) التهذيب ٢: ٣١٧ ح ١٢٩٥، الاستبصار ١: ٤٠٨ ح ١٥٥٨، الوسائل ٧: ٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٩٤١، الوسائل ٧: ٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥٦

ثم إن البكاء المبطل هل يختص بالبكاء مع الصوت أو يعمه و ما ليس فيه صوت؟ وجهان، و المحكى عن عدّة من اللغويين أن البكاء ممدودا عبارة عمّا فيه الصوت، و مقصورا عمّا فيه خروج الدمع فقط، فقد صرح الجوهري بأنّ الأوّل أى المقصور موضوع لخروج الدمع فقط، و الثانى يعنى الممدود، لخروج الدمع المقرون بالصوت «١». و مقتضى هذا الكلام أن تكون المشتقات منهما موضوعة لمعنيين، و هذا بعيد جدّا، بل يمكن دعوى القطع بخلافه، فالحقّ أنّ البكاء مقصورا و ممدودا موضوع لمعنى واحد.

نعم، يظهر من عبارة 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، و هذا 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 الصلاة أقطع الصلاة؟ على ما هو مضبوط فى الكتب بالمدّ سؤال عن البكاء مع الصوت. بناء على قول الجوهري و غيره، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «ان بكى» يحتمل الأمرين و هذا بعيد فى الغاية، و وجهه أنّ الاشتراك المزبور ليس كاشتراك لفظ واحد بين معنيين، بل كاشتراك لفظ بين الأخذ عن المقصور تارة و عن الممدود أخرى، و هذا فى غاية البعد كما لا يخفى.

و بالجملة: 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

(١) لسان العرب ١: ٤٧٥، مجمع البحرين ١: ٢٣٥، الصحاح ٦: ٢٢٨٤ مادة «بكى»، المصباح المنير ١، ٢: ٥٩، المفردات: ٥٨ مادة «بكى»، العين ٥: ٤١٧.

(٢) كصاحب الروضة البهية ١: ٢٣٣، و روض الجنان: ٣٣٣، و مستند الشيعة ٧: ٥٣، و مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦، و كشف اللثام ٤: ١٧٨، و ذخيرة المعاد: ٣٥٧، و جواهر الكلام ١١: ٧٤-٧٥، و الحدائق ٩: ٥٠-٥١.

(٣) العين ٥: ٤١٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥٧

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 بكاهها 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 بصدّد تعريف البكاء الممدود، و إطلاقه على الصوت الذى يكون مع البكاء، فعبارته مخدوشة من هذه الجهة، كما أنّ استشهاده بالبيت المزبور فى غير محلّه، لأنّ المصرع 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 عبارة الخليل، فإنّك عرفت أنّ التأمّل فيها يقضى بكون مراده هو وجود مصدرين باعتبارين مختلفين.

و لا- يخفى أنّ العرب لما يطلق فعل أو فعل على الداء القلبي بلا- محبوبة و لا- مبغوضية 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 القلبي الباعث لخروج الدمع جعل مصدرا لمادّة (ب ك ي)، و أنّ البكاء بالمدّ أيضا جعل مصدرا له

(١) صحاح اللغة ٦: ٢٢٨٤، و نقله عنه في «مفتاح الكرامة ٣: ٣٠».

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥٨

لأجل اشتماله على الصوت، ففي الحقيقة كلام الخليل يكون تعليلا 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، و إما أن يقال: باشتقاق كلها من المصدرين، فعلى الأول يحتاج إلى دليل معين لذلك، مع أن الواضح عدم وجوده، و على الثاني يلزم الاشتراك بحسب اللفظ، بناء على تباين المصدرين بحسب المعنى، كما عرفت من الجوهري.

و حينئذ فقولنا: بكى يبكي محتمل لكل من المعنيين، فلا بد من وجود قرينة على إرادة كل منهما نظير باب المشترك، و إن كان بين المقام و باب المشترك فرق، من جهة أن اللفظ هناك واحد و المعنى متعدّد لأجل الأوضاع المتعدّدة، و أما هنا فالمفروض أن اللفظ متعدّد كالمعنى، و من هنا يظهر أن الاحتياج إلى القرينة هناك إنما هو لتعيين المستعمل فيه و هنا لتعيين المستعمل، و أن لفظ «بكى» مثلا هل يكون مأخوذا من المصدر المقصور أو الممدود، فيحتاج إلى قرينة معينة، و حينئذ فهل المخصّص و المعين قصد المتكلم، و إرادته كون لفظ «بكى» المستعمل مأخوذا من المقصور أو الممدود أو غيره؟ أمّا الأول فليس كذلك، و أما الثاني فليس بثابت، و حينئذ فلا بد من القول بوحدة المشتقات من حيث المعنى، و من وحدتها يستكشف وحدة المشتق منه، كما عليه الخليل.

نعم، لو قلنا: بأن الأصل في الاشتقاق هو الفعل، فيمكن القول بمقالة الجوهري، نظرا إلى أن الفعل و إن كان واحدا من حيث اللفظ و المعنى إلّا أنه اشتق منه مصدران مختلفان من حيث المعنى، و كذا يمكن الالتزام بذلك لو قلنا: بأن الأصل في الاشتقاق هي طبيعة (ب ك ي) لا الفعل و لا المصدر.

و كيف كان، فما ذكره الجوهري غير ثابت، مع أنه على الظاهر أخذ ذلك من

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٥٩

الخليل، و قد عرفت عدم دلالة كلامه عليه.

و يؤيد ما ذكرنا أنه ورد في الحديث: «ابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا» (١) فإن الظاهر أن البكاء فيه بمعنى خروج الدمع، و إلّا فلو كان البكاء الممدود عبارة عن خروج الدمع مع الصوت فالتباكي حاصل قهرا، و يؤيده أيضا إسناد البكاء في كلمات العرب نثرا و نظما إلى العين، و لو كان البكاء الممدود عبارة عما فيه الصوت، لكان الأنسب إسناده إلى الفم لأجل الصوت، لا إلى العين لأجل خروج الدمع. و منه ينقدح أن الأظهر بعد عدم ثبوت ما ذكره الجوهري من الفرق بين الممدود و المقصور. هو كون البكاء مطلقا بمعنى خروج الدمع فقط الناشئ عن الحزن الحاصل للقلب من غير اعتبار الصوت فيه أصلا، لما عرفت من الإسناد إلى العين، و من الحديث الأمر بالتباكي إذا لم يجد البكاء، و بعض الروايات الواردة في أن البكاكين خمسة كما عن الخصال (٢)، و في أن اليتيم إذا بكى اهترّ له العرش (٣).

و ما في البحار في قضية فوت إبراهيم بن النبي صلى الله عليه و آله و أنه لما مات بكى النبي صلى الله عليه و آله «٤»، لا يدل على أن المراد بالبكاء ما هو المشتغل على الصوت كما في مورد الروايات المزبورة، لأن خصوصية المورد في كل منها قد اقتضت ذلك، و أما معنى البكاء من حيث هو فليس إلّا خروج الدمع فقط. قارنه الصوت أم لا. هذا كله فيما يتعلّق بمفهوم البكاء.

و أمّا حكمه إذا وقع في الصلاة فحكى في مفتاح الكرامة عن جمع من المحققين كالأردبيلي و الخراساني و السيّد في المدارك، التوقف في مبطلية البكاء للصلاة (٥).

(١) سنن ابن ماجه ٢: ١٤٠٣ ح ٤١٩٦، بحار الأنوار ٨٩: ١٩١ ح ٢.

(٢) الخصال: ٢٧٢، باب الخمسة ح ١٥.

(٣) بحار الأنوار ٧٢: ٥ ح ١٢ نقلا عن ثواب الاعمال: ٢٣٧ ح ١.

(٤) بحار الأنوار ٢٢: ١٥٧ ح ١٦، ح ١٦، وفيه: «ثم قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: تدمع العين و يحزن القلب».

(٥) مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٧٣-٧٤، ذخيرة المعاد: ٣٥٧، مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦٠

و نقل عن الذكرى و المفاتيح أنه إنما يكون مبطلا- إذا كان من الفعل الكثير «١»، فيرجع إلى عدم مبطلية البكاء بما هو هو، و عن الموجز الحاوى و حاشية الإرشاد و كشف اللثام و الميسية، أن المبطل ما اشتمل على النحيب، و إن خفى لافيض الدمع بلا صوت «٢». و عن إرشاد الجعفرية، و فوائد الشرائع، و الروض، و الروضة، و المقاصد العلية، 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 الروضة 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 التأميل في الفرق بين المقصور و الممدود، أو اشتراك الفعل الواقع في الجواب، و كلام المفتاح ظاهر في أن الباقيين لم يتعرضوا للتفصيل و حينئذ فالإطلاق و التقييد من الفقهاء يبتنى على اعتقادهم في معنى البكاء، فلو ثبت أن معتقدهم في البكاء كان مطلق خروج الدمع، تثبت الشهرة بالنسبة إليه، و لكن ذلك غير معلوم.

و قال المحقق البهبهاني في حاشية 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- بضميمة ما عرفت منا من ضعف القول بالتفصيل و أن اسناد البكاء إلى العين يدل على كون المراد به هو خروج

(١) الذكرى ٤: ١٠، مفاتيح الشرائع ١: ١٧٣.

(٢) كشف اللثام ٤: ١٧٨، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ٨٥.

(٣) الروضة البهية ١: ٢٣٣، روض الجنان: ٣٣٣، مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦.

(٤) الحدائق ٩: ٥٠.

(٥) مسالك الأفهام ١: ٢٢٨.

(٦) مفتاح الكرامة ٣: ٣١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦١

الدمع- يفيد وحدة معنى البكاء عندهم، و أنه عبارة عن مجرد خروج الدمع.

و بالجملة: فالإشكال في مبطلية البكاء للصلاة نظرا إلى ضعف الرواية كما عن مجمع الفائدة و البرهان «١» في غير محلّه، لما عرفت من أن اشتهاار الفتوى على طبقها يوجب جبر ضعفها. كما أنه ممّا ذكرنا ظهر أن الاستشكال في بطلان الصلاة بمجرد خروج الدمع- كما في الجواهر و المصباح «٢»- ممّا لا وجه له، لدلالة الدليل على ذلك كما عرفت.

فالأقوى مبطلية البكاء مطلقا إذا كان للأمر الدنيوية، و أمّا البكاء للأمر الآخروية كذكر الجنّة أو النار فلا إشكال فيه، بل هو من أفضل الأعمال في الصلاة كما في الرواية «٣»، و أولى بالجواز ما لو كان بكائه للاشتياق إلى المعبود، أو لإدراك عظمته و ذلك نفسه، أو للخوف من معاصيه.

ثم إن البكاء للأمر الآخروية لا يوجب بطلان الصلاة بما أنه بكاء، و إن اشتمل على صوت، أمّا لو كان الصوت المقرون به بحيث يخرج منه حرف أو حرفان فيوجب بطلان الصلاة، نظرا إلى مبطلية الكلام، و الالتزام بعدم كونه مبطلا حتى في هذه الصورة في غاية الإشكال، فإن ما دلّ الدليل على جوازه أو استحبابه في الصلاة هو البكاء للأمر الآخروية، و قد عرفت أن معنى البكاء عبارة عن مجرد

خروج الدمع، وأما خروج الكلام من الصوت البكائي فلا يمكن الغض عنه إلا فيما كان الكلام الخارج ذكراً أو دعاءً أو غيرهما من مستثنيات الكلام، فتدبر.

(١) مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٧٣.

(٢) جواهر الكلام ١١: ٧٤، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١٣.

(٣) الوسائل ٧: ٢٤٨. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦٢

القاطع السادس: الحدث،

على المشهور «١» و به قال الشافعي في الجديد و ذهب مالك و أبو حنيفة و الشافعي في القديم إلى عدم قاطعيته للصلاة، بل عليه أن يتوضأ و يبنى «٢»، فللعامة قولان.

و أما الإمامية فقال المحقق في المعتبر: إنه قال الشيخ في الخلاف، و علم الهدى في المصباح: إذا سبق الحدث ففيه روايتان، إحداهما: يعيد الصلاة. و الأخرى: يعيد الوضوء، و يبنى عليه صلاته- إلى أن قال:- و قال في المبسوط: و قد روى إذا سبقه الحدث جاز أن يعيد الوضوء و يبنى على صلاته، و الأحوط الأول «٣»، انتهى.

(١) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المسائل الناصريات: ٢٣٢ مسألة ٧٣، السرائر ١: ٢٣٥، الكافي في الفقه: ١٢٠، الوسيلة: ٩٨، المراسم: ٨٩، الغنية: ٨٢، المهذب ١: ١٥٣، المعتبر ٢: ٢٥٠ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧١ مسألة ٣١٨، نهاية الاحكام ١: ٥١٣، الروضة البهية ١: ٢٣٠، مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٤٨، مدارك الأحكام ٣: ٤٥٥، الحدائق ٩: ٢.

(٢) المجموع ٤: ٧٥-٧٦، فتح العزيز ٤: ٤، المحلى ٤: ١٥٦، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٢.

(٣) الخلاف ١: ٤٠٩ مسألة ١٥٧، المبسوط ١: ١١٧، المعتبر ٢: ٢٥٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦٣

و الروايات الواردة في هذا الباب- التي جمعها في الوسائل في الباب الأول من أبواب القواطع- كثيرة تبلغ إحدى عشرة رواية، لكن أربعة منها لا ترتبط بما نحن فيه، و ثلاثة منها تدل على لزوم البناء، و الأربعة الباقية تدل على لزوم الإعادة لأجل البطلان بالحدث الواقع فيها.

أما الأربعة غير المرتبطة، فهي رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«ليس يرخص في النوم في شيء من الصلاة» «١».

و رواية زيد الشحام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عزَّ و جلَّ لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى «٢»؟ فقال: «سكر النوم» «٣».

و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. ثم قال: القراءة سنة و التشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة» «٤».

و رواية علي 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، ثم عاد إلى المسجد فصلّى فلم يتوضأ، هل يجزيه ذلك؟ قال: «لا يجزيه حتى يتوضأ و لا يعتد بشيء مما صلّى»

«٥».

أما عدم ارتباط الرواية الأولى بالمقام فواضح، لأن الظاهر من مفادها هو عدم ترخيص النوم في الصلاة إن فعل ذلك عمداً وليس كلامنا فيه، بل فيمن سبقه الحدث.

(١) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٦، الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٥، التهذيب ٣: ٢٥٨ ح ٧٢٢، الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٣.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

(٥) قرب الاسناد: ١٧٢ ح ٧٥٦، الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦٤

ومنّه يظهر عدم ارتباط الرواية الثانية. و أما الرواية الثالثة فلا تدلّ إلّا على لزوم الإعادة من جهة الإخلال بشيء من الخمسة المذكورة فيها، ولا دلالة لها على أنّ المصلّي لو عرض له الحدث الناقض للطهارة في أثناء الصلاة فبأى عمل يعمل؟
أما الرواية الأخيرة فمفادها خروج الريح قبل الصلاة كما لا يخفى.

و أما الأربعة الدالة على البطلان:

فمنها: رواية أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام، أنّهما كانا يقولان: «لا يقطع الصلاة إلّا أربعة: الخلاء، و البول، و الريح، و الصوت» (١).

و منها: رواية حسين بن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أحسّ الرجل أنّ بثوبه بللا و هو يصلّي فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفخذه، و إن كان بللا يعرف فليتوضأ و ليعد الصلاة، و إن لم يكن بللا فذلك من الشيطان» (٢).

و منها: رواية الحسن بن الجهم قال: سألته - يعني أبا الحسن عليه السلام - عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا الله و أشهد أنّ محمّداً رسول الله صلّى الله عليه و آله فلا يعد، و إن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد» (٣).

و منها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام المروية في قرب الإسناد قال: سألته عن الرجل يكون في الصلاة فيعلم أنّ ريحا قد خرجت فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها؟ قال: «يعيد الوضوء و الصلاة، و لا يعتدّ بشيء ممّا صلّي إذا علم ذلك يقينا» (٤).

(١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح ٤، التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٢، الاستبصار ١: ٤٠٠ ح ١٠٣٠، الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٣ ح ١٤٦٥، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٥.

(٣) التهذيب ٢: ٣٥٤ ح ١٤٦٧، الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٦.

(٤) قرب الاسناد: ١٧١ ح ٧٥٥، الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦٥

و أما الثلاثة الدالة على لزوم البناء فهي:

رواية فضيل بن يسار قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأجد غمزا في بطني أو أذى أو ضربانا؟ فقال: انصرف ثمّ توضأ، و ابن علي ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً، و إن تكلمت ناسيا فلا شيء عليك، فهو بمنزلة من تكلم في الصلاة ناسيا، قلت: و إن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: «نعم و إن قلب وجهه عن القبلة» (١).

و رواية زرارة أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن رجل دخل في الصلاة و هو متيمم فصلّى ركعة ثمّ أحدث فأصاب ماء؟ قال: «يخرج و يتوضأ ثمّ يبنى على ما مضى من صلاته التي صلّى بالتيمم» (٢).

و رواية أبي سعيد القمط قال: سمعت رجلا يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزا في بطنه أو أذى أو عصرا من البول و هو في صلاة المكتوبة في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟ فقال: «إذا أصاب شيئا من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضأ، 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 شمالا أو ولّى عن القبلة؟ قال: «نعم كلّ ذلك واسع. إنّما هو بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة، فإنما عليه أن يبنى على صلاته، ثمّ ذكر سهو النبي صلّى الله عليه و آله» (٣). و هذه الرواية متّحدة من جهة المضمون مع رواية فضيل المتقدّمة آنفا، بل هي

(١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٠، التهذيب ٢: ٣٣٢ ح ١٣٧٠، الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٩.

(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) التهذيب ٢: ٣٥٥ ح ١٤٦٨، الوسائل ٧: ٢٣٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦٦

أتمّ منها دلالة كما لا يخفى، و مضمونهما أنّه لو أحدث المصلّى عمدا و كان سببه الغمز أو الأذى في البطن أو الضربان بحيث اضطرّ إلى الإخراج، فعليه أن يتوضأ و يبنى على ما صلّى، و حينئذ فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائمين بلزوم البناء بعد التوضّى، لأنّ مورد فتواهم هو من سبقه الحدث، و الظاهر منه صورة خروجه سهوا فاختلف الموردان. ثمّ إنّ رواية فضيل تدلّ على أنّه لا بأس بالتكلم ناسيا، و كذا لا بأس بالاستدبار، كما أنّ رواية أبي سعيد أيضا نفت البأس عن قلب الوجه عن القبلة، و حينئذ فيحتمل لأجل ذلك صدور كلّ منهما تقيّة، خصوصا مع الاستدلال في الرواية الأخيرة 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 جهة الظهور في كون صدوره عن قصد و إرادة، بل يقال: فلان أحدث و لو مع خروج الحدث عنه سهوا.

و ليعلم أيضا أنّ خروج الحدث على ثلاثة أقسام:

أحدها: الخروج عن عمد و اختيار.

ثانيها: الخروج سهوا أي في حالة السهو عن كونه في الصلاة مع التوجّه إلى الإخراج.

ثالثها: سبق الحدث أي الخروج من غير اختيار. و هاتان الروايتان ناظرتان إلى القسم الأوّل، و مورد الفتاوى هو القسم الثالث كما عرفت آنفا.

و أما رواية زرارة فظاهرها أنّه يبنى على تلك الصلاة التي صلّى منها ركعة مع التيمم، خلافا للمختلف و كشف اللثام، حيث نفيًا ظهور الرواية في البناء على تلك الصلاة، و استدللّ على ذلك كاشف اللثام على ما حكى بأنّ الحديث في بعض النسخ

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦٧

هكذا: و يبنى على ما بقى من صلاته (١).

هذا، و لكن الصحيح ما ضبطه في الوسائل مما عرفت، فظهور الرواية في ذلك ممّا لا ينبغي الارتياح فيه، و عليه فيتحقق التعارض بينها و بين الروايات الدالة على البطلان، لأنّ المستفاد من تلك الروايات أنّ الطهارة المعتبرة للأكوان الصلواتية تبطل بسبق الحدث، و

خروجه سهواً، و توجب بطلان الصلاة من أول الأمر، بحيث يجب التوضي ثم الاستئناف، فإذا كان الأمر في الطهارة المائية هكذا فالطهارة الترابية أولى بذلك، و من الواضح أن الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقة لفتوى المشهور. ثم إنه قال الشيخ في الخلاف: إذا سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء، فبال أو أحدث متعمداً لا يبنى إذا قلنا بالبناء على الرواية الأخرى، و به قال أبو حنيفة.

و قال الشافعي على قوله القديم الذي قال بالبناء: إنه يبنى، قال: لأن هذا الحدث طراً على حدث فلم يكن له حكم «٢». انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و يظهر من هذا الكلام أنه لو أحدث متعمداً بعد ما سبقه الحدث لا يجوز البناء بل عليه الاستئناف، و عليه إجماع الإمامية كما نقل في مفتاح الكرامة دعواه عن خمسة من العلماء «٣»، بل و عليه إجماع العامة أيضاً، لأن أبا حنيفة - القائل بالبناء - قال بالاستئناف هنا أيضاً «٤».

و يظهر من الشافعي أنه لو لا طريان الحدث على الحدث لكان يحكم بالاستئناف، لأنه أحدث متعمداً «٥»، فيظهر من مجموع ذلك اتفاق الفريقين على خلاف خبري فضيل و أبي سعيد المتقدمين الدالين على البناء فيما لو أحدث متعمداً،

(١) مختلف الشيعة ١: ٤٤٢، كشف اللثام ٤: ١٦١.

(٢) الخلاف ١: ٤١٢ مسألة ١٥٨.

(٣) مفتاح الكرامة ٣: ٣.

(٤) بدائع الصنائع ١: ٢٢٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٣.

(٥) المجموع ٤: ٧٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦٨

فهما معرض عنهما بالإجماع من المسلمين على خلافهما.

و من هنا يظهر أنه لا وجه لذكر الشيخ رواية الفضيل في المسألة السابقة على هذه المسألة المعنونة بقوله: من سبقه الحدث، التي ذكر أن فيها روايتين:

إحداهما أنه تبطل الصلاة، و الرواية الأخرى أنه يعيد الوضوء و يبنى، حيث قال:

و أما الرواية الأخرى فرواها فضيل بن يسار قال: قلت: «١». فتدبر جيداً.

(١) الخلاف ١: ٤٠٩ - ٤١١، مسألة ١٥٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٦٩

القاطع السابع: الكلام

إشارة

الكلام إذا صدر عن عمد و لم يكن ذكراً، و لا - دعاء، و لا - قرآناً، يدلّ عليه مضافاً إلى إجماع المسلمين و اتفاقهم «١»، الأخبار المستفيضة التي تدلّ بظاهرها على ذلك و يستفاد أيضاً من بعض الروايات الأخر الدالة على جواز التكلم ببعض الكلمات الظاهرة في

أن ذلك إنما وقع على سبيل الاستثناء، كالأخبار الدالة على أن كل ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة، وغيرها مما يستفاد منه مبطلية الكلام في غير موارد الاستثناء.

و بالجمله: فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم بعد اتفاق المسلمين عليه،

(١) المجموع ٤: ٨٥، المغنى لابن قدامة ١: ٧٤٠، سنن ابن ماجه ١: ٦٥٩ ب ١٦، الخلاف ١: ٤٠٣ مسألة ١٥٤ و ص ٤٠٧ مسألة ١٥٥، الغنية: ٨٢، المسائل الناصريات: ٢٣٤ مسألة ٩٤، المقنع: ١٠٦، المقنعة: 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. نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧٠

و وجود الرواية من طرق الفريقين، فقد روى من طريق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن» (١). و عن زيد بن أرقم قال: كنا نتكلم في الصلاة يتكلم أحدنا صاحبه و هو إلى جنبه حتى نزلت و قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢)، فأمرنا بالسكوت و نهينا عن الكلام (٣). إنما الإشكال و الكلام في تعيين الموضوع. فنقول: إن القدر المتيقن من ذلك ما إذا كان اللفظ أى الصوت الخارج من الفم المتكئ على مقطع من مقاطع الحروف مركباً من حرفين فصاعداً، مع كونه موضوعاً بإزاء معنى مفيداً مفهماً، و أمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان مركباً من حرفين فصاعداً و لكن لم يكن مستعملاً، أو كان حرفاً واحداً سواء كان مفيداً موضوعاً كفعل الأمر من الأفعال المعتلة الطرفين مثل (ع) و (ق)، أو لم يكن كذلك ففيه إشكال.

و المنسوب إلى المشهور البطلان في المركب من حرفين مطلقاً، و في المركب من حرف واحد إذا كان مفيداً مستعملاً (٤)، و استدلل على ذلك بالإجماع على البطلان في هذه الصور، و على عدمه في غيرها، و لكن الظاهر أن ذلك مجرد ادعاء بلا بينة و برهان، بل التبع و التفحص التام يقتضى خلافه، فإنه لم يوجد في كلمات قدماء أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، التعرض لتحقيق الموضوع و أنه بم يتحقق؟

نعم، ذكر الشيخ في كتاب المبسوط - الذى عرفت غير مرّة أنه من الكتب

(١) صحيح مسلم ٣: ١٨، ح ٥٣٧، سنن البيهقي ٢: ٢٤٩ - ٢٥٠، مسند احمد ٥: ٤٤٧ - ٤٤٨، و فيهما «ان صلاتنا هذه لا يصلح...» (٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) صحيح مسلم ٥: ٢٢ ح ٣٥، سنن النسائي ٣: ١٩ ح ١٢١٥.

(٤) الخلاف ١: ٤٠٧، السرائر ١: ٢٢٥، شرائع الإسلام ١: ٩١، قواعد الأحكام ١: ٢٨٠، المنتهى ١: ٣٠٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٤، الذكري ٤: ١٣ - ١٤، جامع المقاصد ٢: ٣٤١، مستند الشيعة ٧: ٢٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧١

التفريعية، لا الكتب المعدّة لبيان الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السلام - بعد النهى عن التكلم بما ليس من الصلاة، سواء كان متعلقاً بمصلحة الصلاة أم لم يكن كذلك، إنه لا يثن بحرفين و لا يتأفف مثل ذلك بحرفين (١).

و كيف كان، فدعوى الإجماع في مثل المسألة مما لم يتعرض له القدماء مما لا سبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

نعم ربّما يمكن أن يستدلّ في المقام بذيل مرسله الصدوق: «من أن في صلاته فقد تكلم» (٢). و بخبر طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، أنه قال:

«من أن في صلاته فقد تكلم» (٣)، و لكنّه مخدوش، مضافاً إلى ضعف سند الرواية، لأنّ طلحة عامي.

و الظاهر أنّ مرسله الصدوق هي هذا الخبر لا رواية أخرى. و إلى احتمال أن يكون المراد هو إلحاق الأئين بالتكلم في بطلان الصلاة بسببه، و لزوم الاحتراز عنه، لا كونه من أفراد التكلم حقيقة، بأن الرواية لا تكون وافية بجميع المدعى، فإن غاية مدلولها باعتبار كون الغالب تركب الأئين من الحرفين و عدم كونه موضوعا بإزاء معنى، لوضوح أنّ دلالة ليست دلالة وضعيّة بل طبعيّة، هو بطلان الصلاة باللفظ المركب من الحرفين. و إن لم يكن موضوعا، و لا يستفاد منها حكم اللفظ المشتمل على الحرف الواحد كما لا يخفى. هذا، و ربما يستدل لذلك بما حكى عن بعض الأدباء و اللغويين، من التصريح بأنّ الكلام هو ما تركب من حرفين فصاعدا، كما حكى عن نجم الأئمة في شرحه

(١) المبسوط ١: ١١٧.

(٢) الفقيه ١: ٢٣٢ ح ١٠٢٩، الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٥ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٣٠ ح ١٣٥٦، الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٥ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧٢

على الكافية «١»، من تصريحه بأنّ الكلام و إن كان بحسب الأصل عبارة عمّا يتكلم به قليلا كان أو كثيرا، إلّا أنّه غلب استعماله في العرف على اللفظ المركب من الحرفين فصاعدا.

و لكنّه مضافا إلى عدم حجّية مثل ذلك مخدوش بأنّ مورد النزاع ليس هو بيان معنى الكلام، لأنّ الذى ورد في الأخبار هو التكلم، فلا بدّ من ملاحظة معناه، فنقول: ذكر بعض المحققين من المعاصرين: أنّ المعيار فى صدق التكلم هو الإتيان باللفظ بقصد الحكاية عن المعنى، سواء كان الحرف واحدا أم كان أزيد، فلو لم يأت باللفظ على نحو الاستعمال و الحكاية لم يصدق التكلم، و إن كان اللفظ موضوعا، كما لو تلفظ بلفظ (ق) لا بعنوان الحكاية 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 إلّا أنّ التدبّر يقضى بأنّ خصوصية قصد المعنى و جعل اللفظ حاكيا عنه لا مدخلية لها فى إبطال الصلاة، بل الظاهر بنظر العرف هو أنّ الملاك فى ذلك مجرد إصدار اللفظ غير الملائم لحقيقة الصلاة، سواء قصد به الحكاية عن المعنى أم لم يقصد. أ لا ترى أنّه لا فرق عند العرف - بعد ملاحظة كون الكلام مبطلا للصلاة عند الشارع - بين الكلام الصادر عمّن يعرف معناه، و بين الكلام الصادر عمّن لا يعرف هذه اللغة؟

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ المتعارف بين العقلاء فى مقام إفادة أغراضهم و إفهام مقاصدهم بسبب اللفظ و القول، هو التكلم بالألفاظ التى وضعت بإزاء معنى من المعانى مع استعمالها فى معانيها، و جعلها مندكة فيها آلة لإفهامها، و مع وجود مخاطب فى البين، حتّى يكون الغرض إفهامه و إفادته، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظة أنّ

(١) شرح الكافية: ١٨٧.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه الله: ٢٩٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧٣

هذه القيود الثلاثة المتعارفة بين العقلاء هل لها مدخلية فى حقيقة التكلم بحيث لا يصدق بدونها، أم لا يكون لها بل و لا لشيء منها دخل فى قوامه و حقيقته؟

فنقول: لا شبهة فى أنّ القيد الأخير - الذى هو عبارة عن وجود مخاطب فى البين قصد إفهامه - لا مدخلية له فى معنى التكلم، ضرورة أنّه يصدق فيما لو حدث الإنسان نفسه و تكلم معها، غاية الأمر كونه قبيحا عند العقل و العقلاء، إلّا أنّ ذلك لا ارتباط له بصدق معنى التكلم، فهو قد يكون مع الغير و قد يكون مع النفس.

و أما القيد الثاني الذي مرجعه إلى استعمال اللفظ في معناه و جعله مرآة له مندكاً فيه، فالظاهر أنه أيضاً أجنبي عن الدخل في صدق معناه، فإنه لا فرق عند العرف في صدق التكلم بين اللفظ العربي الصادر عمن يعرف لغة العرب، و بين الصادر عن غيره، فإن المتلفظ بكلمة «ضرب» يصدق عليه أنه تكلم بها، سواء كان عارفاً بمعناه أو غير عارف، و يدل على ذلك صدق عنوان المتكلم على النائم الذي تكلم في أثناء النوم، مع أنه لم يستعمل ألفاظه في معانيها و لم يجعلها حاكية عنها كما هو واضح.

و أمّا القيد الأوّل الذي هو عبارة عن كون اللفظ موضوعاً بإزاء معنى، فالظاهر أنه أيضاً خارج عن ماهية التكلم و حقيقته، فإنه قد يتكلم الإنسان بالألفاظ المهملة لغرض إفادة أنها من المهملات، أو لغرض آخر، و لا يخرج بذلك عن صدق عنوان المتكلم كما يظهر بمراجعة العرف، و يؤيد ذلك بل يدل عليه تقسيمهم الكلمة إلى المهملة و المستعمل.

فانقح ممّا ذكرنا أنه لا يعتبر كون اللفظ موضوعاً، فضلاً عن اعتبار الاستعمال و وجود المخاطب.

نعم، يبقى الكلام في أنه هل يتحقق فيما إذا تلفظ بحرف واحد أم لا؟ فنقول: لو قلنا بأن الحرف الواحد الموضوع يصدق به التكلم، فالظاهر حينئذ عدم الفرق بينه و بين الحرف الواحد غير الموضوع، لما عرفت من عدم مدخلة قيد الموضوعية في

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧٤

معنى التكلم، فالتفصيل بينهما بعيد جداً، اللهم إلا أن يقال: إن مثل كلمة (ق) و (ع) من الأفعال المعتلة الطرفين لا يكون حرفاً واحداً، بل هو في التقدير حرفان أو مزيد، و صدق التكلم بسببه إنما هو لأجل ذلك، أي كونه في التقدير زائداً على الحرف الواحد و لا يخفى أن هذا أبعد.

و كيف كان، فالظاهر أن إثبات دعوى كون الحرف الواحد أيضاً ممّا يتحقق به التكلم، و كذا إثبات دعوى عدم كونه كذلك في غاية الإشكال، و المرجع على تقدير الشك، أصالة البراءة.

استثناء الذكر و القرآن

ثمّ إنه ظهر لك من تقييد الكلام المبطل في صدر المسألة بما إذا لم يكن ذكراً و لا دعاءً، و لا قراءة قرآن، إن شيئاً من هذه الأمور الثلاثة لا يوجب بطلان الصلاة إذا وقع في أثنائها، للأخبار الدالة على أن كلّ ما ناجت الله به في الصلاة فهو منها «١»، و أن كلّ ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة.

و قد عرفت في مبحث القراءة «٢» أن معنى القراءة كلام الغير، و حكايته عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه قاصداً به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءة بحذاء الألفاظ المحكيّة مع قطع النظر عن حيثية صدورها عنه، و إلا لا تصدق الحكاية، ضرورة أنها عبارة عن إراءة المحكي و إلقائه، فكأنه لا يكون هنا واسطة أصلاً.

و بالجملة: فمعنى الحكاية هو أن يجعل ألفاظه مرآة لكلام الغير و فانية فيه لا يرى فيها إلا ذلك الكلام، و حينئذ فلو أراد - مضافاً إلى قصد الحكاية - ردّ تحية

(١) الوسائل ٦: ٢٨٩. أبواب القنوت ب ١٩ و ص ٣٧٠. أبواب السجود ب ١٧ و ج ٧: ٢٦٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١٣.

(٢) المسألة الأولى من بحث القراءة ٢: ١٢٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧٥

الغير بآية من القرآن يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و هو ممّا لا يجوز بل لا يعقل كما قرّرنا في محلّه.

وجه اللزوم أن ردّ التحية متقوم بإيجاد اللفظ مخاطباً إلى المحيي مع قصد عنوان الردّ، و حينئذ فكيف يجتمع مع ذلك جعل اللفظ

حاكيا عن كلام الغير مندكاً فيه مع قطع النظر عن حيثية صدوره عنه؟!.

نعم، قد يقال: بأن المتكلم يسلم عليكم الوارد في القرآن الكريم حكاية عن الملائكة المخاطبين لأهل الجنة عند الدخول فيها، إنما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام المحكى الخطاب إلى المسلم، لا أنه يسلم على المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظير ذلك كتابة السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإن المكتوب إنما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، و يقصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود.

و لكن لا يخفى أن تنظير المقام بمسألة الكتابة محل نظر بل منع، فإنه لو سلم أن المكتوب إنما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، فهو إنما يكون ملفوظاً للشخص الكاتب مندكاً في معناه الذي هو عبارة عن السلام و ردّ التحية، بخلاف المقام الذي يكون الكلام المحكى صادراً عن الغير قائماً به بالقيام الصدوري.

هذا، مضافاً إلى أنه لا نسلم أن يكون المكتوب مقصوداً به الحكاية عن الملفوظ، فإن النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعاً للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمة منقوشة يكون ذلك متوقفاً أولاً- على تطبيق تلك الكلمة المنقوشة على ملفوظها، و ثانياً على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، إلا أن تلك النقوش إنما تجعل بدلاً عن الألفاظ في الدلالة على معانيها، لا أنها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها.

و بالجملة: فالنقوش الكتابية إنما هي طريق آخر لفهم الأغراض و إفادة

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧٦

المقاصد في عرض الألفاظ، و هذا الطريق أوسع من وجهه، و أضيق من وجه آخر.

أمّا الأوسع فالتنقوش لا- تنعدم بمجرد وجودها كالألفاظ بل هي باقية، و أمّا الأضيق فاحتياجها إلى الآلات الكثيرة بخلاف اللفظ. و كيف كان، فقياس المقام على مسألة الكتابة قياس مع الفارق، و حينئذ فلا دليل على جواز ردّ التحية بقراءة آية من القرآن.

نعم يمكن أن يقال: إن قراءة آية مناسبة لردّ التحية بعد صدورها من المحيى ينتزع منها عنوان ردّ التحية، و إن لم يكن من قصده فعلاً ذلك، نظراً إلى أن ذلك يشعر بكون المصلى قاصدا لردّها، و إنما منعه عن ذلك وجود المانع و هو الاشتغال بالصلاة.

و نظير هذا ما إذا قرأ المأموم آية من القرآن لغرض إفهام الإمام و إعلامه بأنه سهى كما إذا قرأ قوله تعالى و لَّا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ «١» فيما إذا جهر في الصلاة التي يجب الإخفات فيها، أو قرأ قوله تعالى و قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ «٢» فيما إذا جلس في الركعة الأولى أو الثالثة من الرباعية للتشهد سهواً، أو قرأ قوله تعالى و اذْكُرُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ «٣» فيما إذا قرأ الإمام القنوت في الركعة الأولى مثلاً، فإنه في جميع هذه الموارد يترتب الغرض على قراءة القرآن من دون أن يجعل الألفاظ القرآنية بحذاء المعنى الذي يريد، لوضوح أنه لا يريد أن يخاطب الإمام و ينهيه عن الجهر بقوله:

«و لَّا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ»، بل يقرأ القرآن فيترتب عليه إعلام الإمام للمناسبة بين الآية التي قرأها و بين ما سهى عنه الإمام.

هذا، و لا يخفى أن انتزاع عنوان الردّ بمجرد ذلك مشكل. نعم يمكن أن يتحقق

(١) الاسراء: ١١٠.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) البقرة: ٤٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧٧

ذلك بحيث لا ينافي الصلاة، 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 سلامة 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 الصلاة و كذا تسميت العاطس يوجب بطلان الصلاة إلّا أن يرجع إلى الدعاء و المسألة 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 المخاطبة 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 إلّا أن يقال: إنّ الكلام الذي أخذ موضوعاً للحكم بوجوب الإعادة إنّما هو كلام الآدميين، كما يدلّ على ذلك النبوّ المتقدّم: «إنّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنّما هي التسييح و التكبير و قراءة القرآن». فخرج 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. نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧٨

فروع: الكلام عن إكراه

لو أكره على الكلام فالمحكى عن الشيخ في المبسوط، و العلّامة في المنتهى، و الشهيد في الذكرى، التردّد في كون ذلك مبطلاً للصلاة. و لكنّ العلّامة في المنتهى بعد التردّد استقرّب البطلان، كما أفنى بذلك في محكّي التذكرة «١». و لم يظهر من القدماء التعرّض لهذا الفرع عدا الشيخ في المبسوط «٢» الذي صنف على خلاف ما هو المتداول بين الإمامية في مقام التصنيف في ذلك الزمان، كما أنّه لم يظهر من أحد من المتعزّزين له الفتوى بعدم البطلان، و إن كان يمكن توجيهه كما في المصباح بأنّ مقتضى حكومه حديث الرفع «٣»- المشتمل على رفع ما استكرهوا عليه- على عمومات أدلّة التكليف تخصيص أدلّة قاطعية الكلام بما إذا لم يكن مكرهاً عليه، إلّا أن يمنع دلالة الحديث على رفع جميع الآثار، و لكنّه خلاف التحقيق. فالحاق المكره بالناسي أوفق بالقواعد إلّا أن يقال كما في المصباح أيضاً: بأنّ الذي يظهر من النصوص و الفتاوى- كما لعلة المغروس في أذهان المتسرّعة- أنّ التكلّم عمداً كالحدث مناف لفعل الصلاة. فالإكراه عليه إكراه على إيجاد المنافي، و مرجعه لدى التحليل إلى الإكراه على إبطال الصلاة «٤».

و أثره حينئذ ليس إلّا المؤاخذه و هي مرفوعة بحكم الحديث أو يقال: بأنّه يفهم من تعبير الشارع بكونه قاطعاً أنّ للصلاة هيئة اتصالية يقطعها التكلّم عمداً،

(١) المنتهى ١: ٣٠٩، نهاية الأحكام ١: ٥١٦، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٩، الذكرى ٤: ١٣.

(٢) لم نعر على هذا الفرع بخصوصه في المبسوط، و لكن حكاها في مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٠٨ عن الشيخ في النهاية.

(٣) الخصال: ٤١٧ باب التسعة ح ٩، سنن ابن ماجه ١: ٦٥٩ ح ٢٠٤٣ و ٢٠٤٥.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٠٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٧٩

رفع أثر الإكراه حينئذ غير مجد في إحراز تلك الهيئة الاتصالية التي اعتبرها شرطاً في الصلاة. إذ لا يثبت به لوازمه العقلية.

ثم إنَّ بعض المحققين من المعاصرين بعد أن نفى البعد عن شمول حديث الرفع للمقام - بناء على أنَّ المراد رفع جميع الآثار دون خصوص المؤاخذه - قال: ولكن في بعض الأخبار الحكم ببطلان الصلاة إذا صدر الكلام عمداً، وعدم البطلان إذا صدر ناسياً، و يظهر من ذلك ظهوراً قوياً أنَّ الكلام الصادر عن إكراه ليس قسماً ثالثاً حتى يلحق بكلام الناسى بواسطة حديث الرفع «١». انتهى.

ولا يخفى أنَّ شمول الحديث لا يبتنى على أن يكون الكلام الصادر عن إكراه قسماً ثالثاً، لأنَّ الحديث يشملُه وإن كان من مصاديق الكلام العمدي. نعم يمكن أن يقال: بأنَّ المستفاد من الأدلة الدالة على عدم مبطلية الكلام إذا صدر سهواً هو انحصار ذلك بالكلام السهوى، ولكن دون إثباته خرط القتاد. وكيف كان، فالأحوط إعادة الصلاة لو تكلم فيها مكرهاً.

رد السلام في أثناء الصلاة

هل يجوز رد السلام في أثناء الصلاة أم لا، بل يحرم؟ ذهب إلى الثاني جمهور العامة، وحكى عن البصرى من التابعين القول بوجوب الرد قولاً وقد وقع الخلاف بين الجمهور، حيث أنهم بين من قال: بأنه يردُّ بالإشارة برأسه كالشافعي في القديم، أو بيديه كما في موضع آخر منه، وبين من قال بأنه يردُّ قولاً، لكن بعد الفراغ من الصلاة كأبي ذر الغفاري وعطاء والثوري. وقال الأخير: إن كان باقياً ردَّ عليه وإن كان منصرفاً تبعه بالسلام، وبين من قال بأنه يردُّ بقلبه كالنخعي، وبين

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري ١: ٣٠٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨٠

من قال بأنه لا يردُّ بشيء أصلاً فيضيع سلامه «١».

وأصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم متفقون ظاهراً على الجواز الذي يراد به الوجوب «٢»، والتعبير به إنما هو في قبال العامة القائلين بالتحريم كما عرفت، وإلا فمن الواضح أنه بعد ملاحظة كون الرد واجباً في غير حال الصلاة لا يبقى للجواز بالمعنى الأخص في حال الصلاة وجه. وكيف كان فمستندهم في ذلك هي الأخبار الواردة في هذا الباب وهي سبعة:

١- خبر محمد بن مسلم قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو في الصلاة فقلت السلام عليك. فقال: السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلما انصرف قلت: أ يرد السلام وهو في الصلاة؟ قال: «نعم مثل ما قيل له» «٣».

٢- رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلاة؟ قال: «يرد: سلام عليكم، ولا يقول: و عليكم السلام، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائماً يصلي، فمرَّ به عمار بن ياسر فسلم عليه عمار، فردَّ عليه النبي صلى الله عليه وآله هكذا» «٤».

٣- رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا سلم عليك الرجل وأنت تصلي، قال: «تردُّ عليه خفياً كما قال» «٥».

٤- رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السلام على المصلي؟ فقال: «إذا سلم عليك رجل من المسلمين وأنت في الصلاة فردَّ عليه فيما

(١) المجموع ٤: ١٠٣-١٠٥، المدونة الكبرى ١: ٩٩، الخلاف ١: ٣٨٨ مسألة ١٤١.

(٢) الانتصار: ١٥٣، الخلاف ١: ٣٨٨ مسألة ١٤١، المعتمد ٢: ٢٦٣، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٨١ مسألة ٣٢١، الحدائق ٩:

٧٩، مدارك الاحكام ٣: ٤٧٣، مستند الشيعة ٧: ٦٧، كشف اللثام ٤: ١٨٣، جواهر الكلام ١١: ١٠٠.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٩ ح ١٣٤٩، الوسائل ٧: ٢٦٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ١.

(٤) الكافي ٣: ٣٦٦ ح ١، التهذيب ٢: ٣٢٨ ح ١٣٤٨، الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٢.

(٥) التهذيب ٢: ٣٣٢ ح ١٣٦٦، الفقيه ١: ٢٤١ ح ١٠٦٥، الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨١

بينك وبين نفسك، ولا ترفع صوتك» (١).

٥- رواية محمد بن مسلم، أنه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يسلم على القوم في الصلاة؟ فقال: «إذا سلم عليك مسلم و أنت في الصلاة فسلم عليه، تقول: السلام عليك، وأشر يا صبعك» (٢).

٦- رواية علي بن جعفر عليه السّلام 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 البنزطي عن الباقر عليه السّلام قال: «إذا دخلت المسجد والناس يصلون فسلم عليهم، وإذا سلم عليك فردد، فإني أفعله، وإن عمّار بن ياسر مرّ على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يصلي، فقال: السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته، فردّ عليه السلام» (٤).

هذه هي الروايات الواردة في هذا الباب، ويقع الكلام فيها من جهات:

الأولى: ظاهر أكثر الروايات المتقدمة وجوب ردّ السلام، ومقتضى بعضها الجواز، ولكن المراد به هو الجواز بالمعنى الأعم المنطبق على الوجوب. نعم هنا رواية ظاهرة في الحرمة، وهي رواية مصدق بن صدقة عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السّلام قال: «لا تسلّموا على اليهود ولا النصراني - إلى أن قال: - ولا على المصلّي، وذلك لأنّ المصلّي لا يستطيع أن يردّ السلام» (٥). ولكنها محمولة على التقيّة

(١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٤، التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٥، الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٣، السرائر ٣: ٦٠٤، الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٥.

(٣) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٨٠١، الوسائل ٧: ٢٦٩. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٧.

(٤) الذكرى ٤: ٢٤، الوسائل ٧: ٢٧١. أبواب قواطع الصلاة ب ١٧ ح ٣.

(٥) الخصال: ٤٨٤ ح ٥٧، الوسائل ٧: ٢٧٠. أبواب قواطع الصلاة ب ١٧ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨٢

لموافقتها لفتاوى العامّة.

الثانية: مقتضى روايتي منصور و عمّار المتقدمتين وجوب الردّ خفياً، بناء على أن لا يكون المراد بقوله عليه السّلام في رواية عمّار: «فردّ عليه فيما بينك وبين نفسك». هو الردّ بالقلب كما يشهد له قوله: «ولا ترفع صوتك»، فإنّ الظاهر أنّ المراد هو القول خفياً، ولعلّ الوجه فيه هو أنّ العامّة حيث كانت فتاواهم متطابقة على التحريم، فلذا أمر الشيعة بالإخفاء لئلا يظهر أمرهم ويتبين مخالفتهم.

الثالثة: قد ورد في إحدى روايتي محمد بن مسلم و رواية علي بن جعفر عليه السّلام الأمر بالإشارة بالإصبع، ولكنّ الظاهر عدم كونه أمراً وجوبياً، لعدم توقّف الردّ عليه و بعد كونه واجباً نفسياً، ولعلّ الوجه فيه هو إعلام المسلم بذلك لعدم إمكان التوجّه والإقبال في حال الصلاة، و يحتمل أن يحمل على التقيّة، لما عرفت من أنّ الشافعي أوجب الإشارة باليد في موضع من القديم.

الرابعة: مقتضى رواية منصور و إحدى روايتي محمد بن مسلم وجوب ردّ السلام بمثل ما قيل له و كما قال، و هل المراد بالمماثلة، المماثلة من جميع الجهات من التعريف، و التنكير، و الإفراء، و الجمع، و التقديم، و التأخير، كما يشهد له إطلاق المماثلة في الروايتين، أو أنّ المراد بها المماثلة في خصوص التقديم و التأخير؟ كما ربما يدلّ على ذلك رواية سماعه الناهية عن الردّ بمثل

«عليكم السلام»، لأن المتعارف بينهم في مقام السلام هو تقديم السلام، و اعتبار المماثلة يقتضى تقديمه في مقام الجواب أيضا. و حينئذ، فالتعريض لذلك إنما هو للتنبيه على أن كيفية الجواب في أثناء الصلاة تغاير الكيفية المتعارفة بينهم في مقام الجواب في غيرها من تقديم الظرف، و الظاهر هو الوجه الثانى.

فما ورد في إحدى روايتى محمد بن مسلم و رواية على بن جعفر المتقدمين من

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨٣

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 الأفراد 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 فى الصلاة. و أما الردّ من حيث هو فهو واجب شرعاً، و يدلّ عليه قوله تعالى وَاذِئْبِطْ بِنَجِيئِهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴿١﴾ و التحية عبارة عن نوع خاصّ من التواضع، مستعمل لدى العرف عند ملاقاته بعضهم لبعض، و قد كان متداولاً فى زمان الجاهليّة أيضاً، و كان علامة لعدم كون المحيى قاصداً للسوء بالنسبة إلى المحيى.

و كيف كان، فهل هو عبارة عن مطلق الألفاظ المستعملة فى ذلك المورد، أو أنه يختصّ بخصوص صيغة السلام؟ حكى عن الطبرسى فى مجمع البيان أنه قال:

التحية: السلام، يقال: حيا تحية إذا سلّم ﴿٢﴾، و لكن المحكى عن بعض أهل اللغة أنه اسم لمطلق الألفاظ التى تستعمل فى ذلك المورد، سلاماً كان أو غيره ممّا هو بمنزلة «٣». و يؤيدّه ما عن الصدوق فى الخصال عن أبى 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 وَاذِئْبِطْ بِنَجِيئِهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴿٤﴾».

(١) النساء: ٨٦.

(٢) مجمع البيان ٣: ٨٤.

(٣) مجمع البحرين ١: ٦٠٨ مادة حى ي.

(٤) الخصال: ٦٣٣، الوسائل ١٢: ٨٨. أبواب أحكام العشرة ب ٥٨ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨٤

هذا، و لكنّ الحكم بوجوب ردّ مطلق التحية استناداً الى الآية الشريفة فى غاية الإشكال، خصوصاً بعد وضح أنّ السيرة المستمرة بين المسلمين إنما كانت على ردّ خصوص السلام، و لا يلتزمون بردّ سائر التحيات، و أما الاستدلال فى الرواية بالآية الشريفة فليس لأجل كون الدعاء بمثل يغفر الله لكم و يرحمكم من مصاديق التحية، بل كان ذكرها من باب الاستثناس للمناسبة بين الموردین.

ثمّ إنه لو فرض عموم التحية و عدم اختصاصها بخصوص صيغ السلام لوجب حمل الأمر فى الآية الشريفة على الاستحباب بالنسبة إلى غير تلك الصيغ، و لا يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، لأنّ صيغة الأمر موضوعه لمجرد إنشاء الطلب.

غاية الأمر أنه مع عدم قيام قرينه على الإذن فى الترك، لا يكون المأمور معذوراً فى المخالفة عند العقلاء، و كان مستحقاً للذمّ و العقاب كما حقّقناه فى الأصول.

فالأقوى وجوب ردّ خصوص صيغ السلام، كما أنه لا خلاف فيه ظاهراً بين المسلمين، و قد عرفت فتاوى العامّة فى باب الردّ فى أثناء الصلاة، فإنّه يستفاد من مجموعها مفروغية وجوب الردّ بالقول فى غير حال الصلاة، بل يستفاد من بعضها أنّ الردّ يكون حقّاً للمسلم على المسلم عليه فتدبر.

هذا، وأما ما يدل من الروايات على وجوب رد السلام فهي رواية مصدق بن صدقة المتقدمة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، ورواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام «١»، الدالتان على أن السلام من المسلم تطوع و الرد فريضة، وقد روى هذا المضمون من طريق العامة عن بعض التابعين «٢»، ولكن الطبري في تفسيره

(١) الكافي ٢: ٦٤٤ باب التسليم ح ١، الوسائل ١٢: ٥٨. أبواب أحكام العشرة ب ٣٣ ح ٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥: ٣٠٤، صحيح مسلم ١٣: ١١٧ ب ٢ و ١١٨ ب ٣، صحيح البخاري ٧: ١٦٣ ب ١-٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨٥

الكبير استدلل للوجوب بالآية الشريفة، و روى عن أبي الزبير أنه قال: سمعت جابرا يقول: «ما رأيته إلا يوجهه قوله تعالى وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ» (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 كروايتي سماعه و منصور وغيرهما لا يستفاد منها الوجوب بعد كونها بصدد الرد على العامة القائلين بالحرمة في الصلاة، لأن الأمر في مقام توهم الحظر لا يدل على الوجوب.

و بالجملة: بعد كون المرتكز في أذهان المسلمين في ذلك الزمان هي الحرمة، لاشتغال الفتوى بها من المتصددين للإفتاء، لا يبقى للأمر ظهور في الوجوب ولا 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 عبارة عن: «سلام عليكم»، و «السلام عليكم»، و «سلام عليكم»، و «السلام عليكم»، والظاهر عدم اعتبار قصد القرية في السلام في وجوب رده لعدم الدليل عليه، مضافاً إلى أن الحكمة في الحكم بوجوب الرد، والفرق بينه وبين السلام، لأنه لا يكون إلا مستحجاً، وهي كون السكوت في مقام الرد و الامتناع عنه موجبا للعداوة والبغضاء، مع أن مقصود الشارع هو حصول الألفة و الانس، و الحكمة تقتضى تعميم الحكم بالوجوب لما إذا لم يكن السلام مقرونا بقصد القرية كما لا يخفى.

(١) جامع البيان ٤: ٢٥٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨٦

هذا، و لو لم يكن المسلم قاصداً لمعنى السلام لأجل أنه لا يعرف معناه مثلاً- حتى يقصده كأكثر الأعاجم، فهل يجب رده أم لا؟ الظاهر نعم، لحصول عنوان التحية بذلك، و كفاية كونه قاصداً لها إجمالاً و إن لم يعرف معناه بالخصوص.

و لو 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 أصلاً، و صرح المحقق في المعبر بتحرير إجابه في حال الصلاة، بل يظهر منه تحريم الإجابة في غير سلام عليكم من الصيغ الأربع أيضاً، حيث أنه قال: إذا قال: سلام عليكم ردّ مثل قوله سلام عليكم، و لا يقول: و عليكم السلام.

و بعد نقل الفتاوى و الروايات قال: فرع: لو سلم عليه بغير اللفظ المذكور لم يجز إجابه، نعم لو دعا له و كان مستحقاً 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 مماثلاً في حال الصلاة، ذهب إليه صاحب الجواهر و المصباح «٢».

ثالثها: ما حكى عن المسالك من أنه يرَدّ بالسلام المعهود «٣».

رابعها: التخيير بين الرَدّ بالمثل و بين الرَدّ بغيره. و لا يخفى أن منشأ هذه الوجوه الأربعة ملاحظة أمرين:

أحدهما: إن التحية بغير السلام، إما خارجه عن الآية الشريفة موضوعا، بناء

(١) المعتبر ٢: ٢٦٣-٢٦٤.

(٢) جواهر الكلام ١١: ١١٤، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٢١.

(٣) المسالك ١: ٢٣٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨٧

على ما ذكره الطبرسي، أو حكما بناء على ما ذكره بعض أهل اللغة من عموم التحية لغير السلام، فهل السلام بغير إحدى الصيغ الأربع المتقدمة أيضا يكون كذلك أم لا؟

ثانيهما: إن المماثلة في التقديم و التأخير المعتبرة في الرَدّ في حال الصلاة هل تكون معتبرة مطلقا، أو تكون معتبرة في خصوص ما لو كان السلام بإحدى الصيغ الأربع؟ و لا ينافي الاحتمال الأول النهى عن عليكم السلام في موثقة سماعه المتقدمة، لأن موردها ما إذا كان السلام بإحداها، كما هو المتعارف في السلام الابتدائي في تحية الأحياء.

و بعبارة أخرى هل المماثلة المذكورة في الروايتين معتبرة بعنوانها، سواء كان السلام بإحدى الصيغ المتعارفة أو بغيرها، أو أنها كناية عن تقديم السلام على الظرف كما هو المتعارف في السلام، و هو الوجه في التعبير عنه بها؟

إذا عرفت ذلك فنقول: الوجه الأول يبنى على عدم شمول الآية الشريفة لهذا السلام، إما لاختصاص التحية المذكورة في الآية بغيره من الصيغ الأربع المتعارفة، و إما لانصرافها عنه، كما أن غيره من الوجوه الثلاثة يبنى على شمول الآية له أيضا، و الاختلاف بينها إنما هو في الأمر الثاني.

فمنشأ ما عليه الجواهر و المصباح هو أن المماثلة المعتبرة في الرَدّ في حال الصلاة معتبرة بعنوانها، فلا بد من مراعاتها نظرا إلى ما يدل على اعتبارها، كما أن ما حكى عن المسالك من لزوم تقديم السلام على الظرف مبنى على أن لا يكون عنوان المماثلة معتبرا، بل كانت هي كناية عن تقديم السلام على الظرف.

و حيث أن مورد الأدلة الدالة 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 المتعارفة أو بغيرها، و أما الاحتمال

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨٨

الأخير فينتى على خروج المورد المفروض عن الأدلة الدالة على اعتبار المماثلة، لأن موردها خصوص ما إذا كان السلام بالنحو المتعارف، فليس هنا ما يدل على اعتبارها في المقام.

ثم إن الظاهر في الأمر الثاني هو كون عنوان المماثلة مأخوذا بنحو الكناية عن تقديم السلام على الظرف، فالوجه الثاني من الوجوه الأربعة بعيد جدا. نعم يبقى الكلام في شمول الآية الشريفة لهذا النحو من السلام، و الظاهر إطلاقها لصدق عنوان التحية عليه.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٨٩

القاع الثامن: الفعل الكثير الخارج عن أفعال الصلاة

قد ادعى العلماء في المنتهى اتفاق أهل العلم كافة على بطلان الصلاة به «١»، وهذا يدل على كونه موردا لاتفاق المسلمين، لأن التعبير بهذا إنما هو في مثل تلك الموارد.

والمشهور بين الإمامية التقييد بما إذا فعل ذلك عمدا «٢»، ويمكن أن يستكشف من قيام الشهرة المحققة على قاطعية هذا العنوان ثبوت نص معتبر دال على ذلك، وحينئذ فلا بد من الرجوع إلى العرف في تشخيص موضوع الكثرة المأخوذ في النص. هذا، ولكن يستفاد من كلمات كثير من المتأخرين أن المستند في ذلك ليس ثبوت نص دال بمنطوقه على قاطعية هذا العنوان، بل المناط في البطلان هو محو

(١) المنتهى ١: ٣١٠.

(٢) المعبر ٢: ٢٥٥، نهاية الأحكام ١: ٥٢١، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٨٨ مسألة ٣٢٨، جامع المقاصد ٢: ٣٥٠، مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٦٩، كشف اللثام ٤: ١٧٢، مستند الشيعة ٧: ٤٢، جواهر الكلام ١١: ٥٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩٠

صورة الصلاة، كما صرح بذلك في المدارك، حيث قال: و لم أقف على رواية تدل بمنطوقها على بطلان الصلاة بالفعل الكثير، لكن ينبغي أن يراد به ما ينمحي به صورة الصلاة بالكلية، كما هو ظاهر المصنف في المعبر، اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق، وأن لا يفرق في بطلان الصلاة بين العمد والسهو «١». انتهى.

ولكن لا يخفى أنه بناء عليه لا يكون وجه للتعبير عن الفعل الماحي لصورة الصلاة بالفعل الكثير، كما أنه لا يكون وجه للتفصيل بين صورتى السهو والعمد كما هو المشهور.

ثم إن هنا وجه آخر استدلل به في المصباح، وهو معهودية التنافي لدى المتشعبة من الصدر الأول بين الصلاة و سائر الأعمال الخارجية، بحيث يرون الفرق بين الصلاة و سائر العبادات، وأنه ليس في الصلاة عمل خارجي بخلاف غيرها من العبادات، ويدل على مغروسية هذا المعنى في أذهان المتشعبة كثرة السؤال في الإخبار عن الأفعال الجزئية التي مسّت الحاجة إلى فعلها في أثناء الصلاة، كقتل القمل، و البق، و البرغوث، و نفخ موضع السجود، و تسوية الحصى، و غير ذلك «٢».

و الاستدلال بهذه الأخبار ليس من جهة الحكم بالجواز المذكور فيها فإن المناط في هذا الحكم الجامع بين موارد السؤال هو القلة، فتدل بالمفهوم على كون الفعل الكثير مبطلا في غاية الإشكال، بل مبنى الاستدلال بها على كون السؤال فيها مشعرا بمغروسية التنافي بين الصلاة و بين الأعمال الخارجية في أذهان المتشعبة، ولذا صاروا بصدد السؤال عن حكم مثل الأفعال المذكورة فيها. ويدل على التنافي بين الصلاة و بين الأعمال الخارجية، بعض ما ورد في التكفير

(١) مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩١

مما يدل على أن التكفير عمل و ليس في الصلاة عمل «١». فإن الظاهر أن المراد بالعمل هو العمل الخارجي الذي لا يكون من سنخ أفعال الصلاة، و حينئذ فيدل على بطلانها بفعل شيء خارج عن حقيقتها و لو كان قليلا، فلا بد من ورود دليل مخصص حتى يدل على الجواز في بعض الموارد.

ثم لا يخفى أن استكشاف النص في المسألة من الفتاوى مشكل، لأنه لم يكن لها تعرض في أكثر الكتب المعدة لنقل الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم. نعم ذكر في المراسم في عداد ما يوجب التعمد إليه بطلان الصلاة: و كل

فعل كثير أباحت الشريعة قليله في الصلاة، أو كل فعل لم تبح الشريعة قليله و لا كثيره «٢».

وقال في الوسيلة في بيان القواطع: أنها تسعة أشياء: العمل الكثير مما ليس من أفعال الصلاة «٣». وقال الشيخ في المبسوط الذي هو كتاب تفريري له: و لا يفعل فعلا كثيرا ليس من أفعال الصلاة «٤». والظاهر أن هذا استنباط من تجويز الأفعال الجزئية في الشريعة، لا أن يكون بهذا العنوان مميّا قام عليه نصّ. و يؤيده أنه في كتاب النهاية- الموضوع لنقل الفتاوى المأثورة- اقتصر على ذكر موارد الجواز «٥».

و كيف كان، فدعوى الإجماع على مبطلية الفعل الكثير بعنوانه كما عن العلامة و جماعة من المتأخرين مما لا وجه لها بعد عدم وجود نصّ في المسألة، و لا ما يمكن أن يستكشف منه، فالأولى كما عرفت التمسك لذلك بأن المغروس في أذهان المتشرعة أنه يعتبر في الصلاة التوجه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال

(١) قرب الاسناد: ١٧٧ ح ٧٩٥، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٤.

(٢) المراسم: ٨٧.

(٣) الوسيلة: ٩٧.

(٤) المبسوط ١: ١١٧.

(٥) النهاية: ٩٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩٢

بالأعمال الخارجية التي لا تكون من سنخ أجزاء الصلاة. نعم لا بأس بالاشتغال بالأفعال الجزئية غير المنافية للتوجه فتدبر.

قاطعية الأكل و الشرب

لا يخفى أنه ليس هنا أيضا ما يدلّ من النصوص على ذلك، نعم ربّما يستدلّ له بالرواية الواردة في جواز شرب الماء في صلاة الوتر لمن أصابه عطش، و هو يريد الصوم في صبيحة تلك الليلة، بشرط أن لا يكون موجبا للاستدبار «١»، نظرا إلى أن الاستفادة منها أن هذا إنما يكون على سبيل الاستثناء، فيدلّ على قاطعية الشرب في غير هذا المورد، و لكنّه كما ترى.

فالأولى الاستدلال له أيضا بما عرفت في الفعل الكثير من مغروسيه التنافي بين حقيقة الصلاة التي هي التوجه، و بين الاشتغال بغيرها من الأفعال الخارجية، و لكن هذا الاستدلال يقتضى بطلان الصلاة بهما إذا كانا منافيين للتوجه، فلا بأس بما لا يكون مناهيا له، كأكل شيء صغير و بلع ما بقى بين الأسنان، و إن كان هذا يوجب البطلان في باب الصوم.

ثمّ إن قاطعية الأكل و الشرب إنما تكون مذكورة في كتب المحقق و العلامة و من بعدهما من الفقهاء المتأخرين «٢»، و ليس في كلمات القدماء منهم- خصوصا في كتبهم المعده لنقل الفتاوى المأثورة- تعرّض لها أصلا.

(١) التهذيب ٢: ٣٢٩ ح ١٣٥٤، الفقيه ١: ٣١٣ ح ١٤٢٤، الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٣ ح ١، ٢.

(٢) المعتمد ٢: ٢٥٩، قواعد الأحكام ١: ٢٨١، نهاية الأحكام ١: ٥٢٢، الدروس ١: ١٨٥، مسالك الأفهام ١: ٢٢٨، كفاية الأحكام: ٢٤، رياض المسائل ٣: ٥١٨، مجمع الفائدة 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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩٣

نعم، ذكر الشيخ في كتاب المبسوط في عداد القواطع: إنَّ الأكل و الشرب يفسدان الصلاة، و روى جواز شرب الماء في الصلاة النافلة، و ما لا يمكن التحرز منه مثل ما يخرج من بين الأسنان، فإنه لا يفسد الصلاة ازدراده «١».

و قال في الخلاف: روى أن شرب الماء في النافلة 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 فريضة «٢».

دليلنا: إنَّ الأصل الإباحة، فمن منع فعليه الدليل، و إنما منعا في الفريضة بدلالة الإجماع. و أيضا روى سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أبيت و أريد الصوم فأكون في الوتر فأعطش فأكره أن أقطع الدعاء فأشرب، و أكره أن أصبح و أنا عطشان، و أمامي قلعة بيني و بينها خطوتان أو ثلاثة؟ قال: «تسعى إليها و تشرب منها حاجتك و تعود في الدعاء» «٣»، «٤» و لا يخفى أن الرواية الواردة في جواز شرب الماء إنما وردت في خصوص صلاة الوتر مع الخصوصيات المذكورة فيها، فقوله: روى أن شرب الماء، مبنى على إلغاء الخصوصيات و إسراء الحكم إلى مطلق النافلة. و يحتمل أن يكون مراده الجواز في النافلة في الجملة في مقابل الفريضة التي لا يجوز فيها الشرب أصلا.

و كيف كان، فدعوى الإجماع في الخلاف على بطلان الفريضة بذلك مبتنية على ملاحظة فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعزّزين لها، حيث إنَّها متطابقة على المنع في الفريضة كما عرفت من كلامه، فلا يكون كاشفا عن وجود نصّ دالّ على

(١) المبسوط ١: ١١٨.

(٢) المجموع ٤: ٩٠.

(٣) الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٣ ح ١.

(٤) الخلاف ١: ٤١٣ مسألة ١٥٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩٤

كون ذلك مبطلا في الفريضة.

ثمَّ إنَّ تعبير السائل في الرواية بقوله: «فأكره أن أقطع الدعاء و أشرب». ربّما يشعر بعدم كون الشرب في نظره منافيا للتوجه المعبر 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، فإنَّ جملة من أفاضل المتأخّرين كالعلامة و الشهيد «١» 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 مقدماتهما من الفعل الكثير «٢»، و بعض آخر منهم استدللّ لذلك بكونهما ماحيين لصورة الصلاة، و لا-يعد الالتزام بذلك في مطلق الأكل و الشرب، حتى في مثل ما لو ترك في فيه شيئا يذوب كالسكر فذاب فابتلعه، لأنَّ هذا العمل لو أطلع عليه المتشرّعة لحكم بمنافاته مع هيئة الصلاة و صورتها.

نعم، يبقى الكلام في أنه لو كان كلّ من الأكل و الشرب ماحيا لصورتها فكيف يمكن تجويز شيء منهما و لو في خصوص النافلة، كما في الرواية المتقدمة؟

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 السلام: أفضّل في الوتر؟ قال: «نعم»، قلت: فإني ربّما عطشت فأشرب الماء؟ قال: «نعم، و انكح» «٣».

و المراد من قوله: أفضّل هو الفصل بين الركعة الأخيرة و الركعتين الأولىين بالسّلام،

(١) المنتهى ١: ٣١٢، الذكري: ٨، المسالك ١: ٢٢٨.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٢ مسألة ٣٢٨.

(٣) التهذيب ٢: ١٢٨ ح ٤٩٣، الوسائل ٤: ٦٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ١٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩٥

و حينئذ فيستفاد أن جواز الشرب بعد الركعتين الأوليين إنما هو لتحقيق الفصل بالتسليم، فبدل على أنه لو لا الفصل لكان عدم جواز الشرب مسلماً مفروغاً عنه، وليس المراد هو الشرب في أثناء صلاة الوتر، يعني في أثناء الأوليين أو الأخيرة بقريته قوله: «و أنكح». وبالجملة: فالرواية تدل على مفروغية منافاة الشرب للصلاة، ومثلها ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي ولاد حفص بن سالم الحنّاط أنه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بأن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر ثمّ ينصرف فيقضى حاجته، ثمّ يرجع فيصلّي ركعة، ولا بأس أن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر ثمّ يشرب الماء، ويتكلم، وينكح، ويقضى ما شاء من حاجته، ويحدث وضوء ثمّ يصلّي الركعة قبل أن يصلّي الغداة» (١). والظاهر أن قوله: لا بأس أن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر، من كلام الصدوق، لا جزء للرواية كما زعمه صاحب الوسائل، ويؤيده أنه حكاه في محكي الوافي بدون هذا الذيل (٢).

ومنشأ زعم الخلاف أن الصدوق كان بناؤه في كتاب الفقيه على ذكر فتواه بعد نقل الرواية بلا فصل بينهما، فصار ذلك في بعض الموارد موجبا لتوهم كون فتواه أيضا جزء للرواية، والظاهر أن مستند فتواه هذا هي رواية علي بن حمزة المتقدمة. أضف إلى جميع ما ذكرنا، كون الأكل والشرب في أثناء الصلاة بعد من المنكرات عند المتشريعة، بحيث يرون التناهي بينهما، وعدم إمكان اجتماعهما كما لا يخفى، فالأكل والشرب في الجملة مما لا خفاء ظاهرا في قاطعتهما للصلاة. وهنا عناوين خمسة مذكورة في كلماتهم، وقد وقع الاختلاف بينهم في حكم بعضها:

(١) الفقيه ١: ٣١٢ ح ١٤٢٠، الوسائل ٤: ٦٣. أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ٤.

(٢) الوافي ٧: ٩٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩٦

أحدها: بلغ ما بقي بين الأسنان من بقايا الغذاء، فعن المنتهى و جامع المقاصد أنه لا تفسد الصلاة بذلك قولاً واحداً (١)، و به صرح في كثير من الكتب الفقهية (٢)، و حكى عن بعض الأساطين (٣) التأمل في ذلك، ولكن الظاهر أنه لا بأس به، لعدم المنافاة بينه وبين الصلاة في نظر المتشريعة، و عدم الدليل على كون المراد بالأكل القاطع للصلاة هو الأكل المفسد للصوم. ثانيها: ابتلاع النخامة النازلة من الرأس، فالمحكي عن نهاية الأحكام أنه غير مبطل (٤)، و عن كشف اللثام استظهار أنه لا يسمى أكلاً (٥)، و عن التذكرة: لو كان مغلوباً بأن نزلت النخامة و لم يقدر على إمساكها لم تبطل صلاته إجماعاً (٦)، و الأقوى هو عدم البطلان و وجهه واضح.

ثالثها: ما لو كان في فمه لقمة فمضغها أو ابتلعها في الصلاة، قد استظهر من المنتهى دعوى الإجماع على عدم البطلان بذلك (٧)، و في المحكي عن الذكري: أنه لو كثر ذلك عادة أبطل (٨)، و الظاهر هو البطلان لصدق الأكل و منافاته للصلاة بنظر المتشريعة كما لا يخفى.

رابعها: مضغ العلك، ففي محكي نهاية الأحكام (٩) أنه كالأكل، و المحكي عن

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٢، ص: ٣٩٦

(١) المنتهى ١: ٣١٢، جامع المقاصد ٢: ٣٥٢.

(٢) المعبر ٢: ٢٥٩، نهاية الاحكام ١: ٥٢٢، رياض المسائل ٣: ٥١٩، مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٧٨.

(٣) هو أستاذ صاحب مفتاح الكرامة على ما حكاه عنه فيه: ٣-٣٣.

(٤) نهاية الاحكام ١: ٥٢٢.

(٥) كشف اللثام ٤: ١٨٠.

(٦) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٤.

(٧) المنتهى ١: ٣١٢.

(٨) الذكري ٤: ٨.

(٩) نهاية الاحكام ١: ٥٢٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩٧

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 المنافاة و عدم الفرق بينه و بين أكل مثل اللقمة في نظر المشرعة كما لا يخفى.

أقسام القواطع عمدا و سهوا

ذكر الشيخ قدس سره في كتاب المبسوط: أن القواطع على قسمين: قسم يقطع الصلاة عمدا و سهوا، و هو كل ما ينقض الطهارة 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 أن ما وقع في دليله التفصيل بين صورتى العمد و السهو هو الكلام، فإنّ دليل قاطعيته صريح في أنه لو وقع عمدا يوجب بطلان

الصلاة، و لو وقع سهوا

(١) التنقيح الرائع ١: ٢١٧.

(٢) المنتهى ١: ٣١٢.

(٣) التنقيح الرائع ١: ٢١٧، و فيه: «و يبطل عند السعيد» و السعيد لقب لفخر المحققين.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١٤-٤١٥.

(٥) المبسوط ١: ١١٧.

(٦) السرائر ١: ٢٣٨، المعبر ٢: ٢٥٠، الجامع للشرائع: ٨٤، الوسيلة: ٩٦، جواهر الكلام ١١: ٢، كشف اللثام ٤:

١٥٦، مستند الشيعة ٧: ٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩٨

يوجب سجدة السهو. و أمّا غيره من القواطع فمقتضى إطلاق أدلتها عدم الفرق بين صورتين. نعم قد عرفت في باب التكفير و

التأمين أن العمدة في وجه كونها مبطلين هو التشريع الذي مرجعه إلى الإتيان بهما بما أنهما يوجبان حصول الكمال للصلاة الكاملة بما أنها كاملة. ومن الواضح اختصاص هذا الوجه بصورة العمد، ضرورة عدم تحقق التشريع في صورة السهو. وكيف كان فيقع الكلام في غير هذه الثلاثة في مستند التفصيل. وما يمكن أن يكون وجهها له أمور:

أحدها: استفادة أن قاطعية القسم الثاني من القواطع إنما هو لملا-ك واحد وجهه واحدة، فإذا فرض قيام الدليل على اختصاص القاطعية في بعضها بصورة العمد كما في الكلام، حيث دلّ الدليل من النصوص و الفتاوى على أن الكلام إذا صدر سهوا لا يوجب الإعادة بل سجدتي السهو، فيستفاد منه بملاحظة وحدة الملاك كون غيره من القواطع أيضا على هذا الحال، وأن قاطعيتها تختص بصورة العمد فتأمل.

ثانيها: أن يقال: بعدم ثبوت الإطلاق لأدلة القواطع، فالمرجع في صورة الشك في القاطعية مع عدم الإطلاق لصورة السهو هو حديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون «١» لأن القاطعية في صورة السهو مما لا يعلم، فهي مرفوعة.

ثالثها: حديث لا تعاد «٢» بناء على شموله لإيجاد الموانع أيضا.

توضيح ذلك: إنك عرفت في بعض المباحث السابقة أن الحديث يختص بصورة السهو، والذهول الموجب لعدم مطالبه المأتى به مع الأمور به، ولا يعم صورة العمد كما زعمه بعض الأساطين «٣»، لأن الحكم بوجود الإعادة أو بعدمه إنما يناسب مع من كان بصدد الإتيان بما هو المأمور به واقعا، وكان الداعي له إليه هو

(١) الخصال: ٤١٧ ح ٩.

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

(٣) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٣٩٩

تعلق الأمر به من المولى.

غاية الأمر أنه حيث طرأ عليه الذهول والنسيان الذي ربما يعرض للإنسان فصار ذلك موجبا لعدم كون ما أتى به موافقا للمأمور به، إما من جهة فقدانه لبعض ما يعتبر فيه شطرا أو شرطا، وإما من جهة اشتماله على ما يكون وجوده مخلا و مانعا عن انطباق عنوان المأمور به على المأتى به، فمثل هذا هو الذي يناسبه الحكم بالإعادة أو بعدمها.

و أما من لم يكن قاصدا للإتيان بالمأمور به أو لم يكن الداعي له إلى الإتيان هو تعلق الأمر به من المولى، بل بعض الأغراض الدنيوية، فالمناسب له هو الحكم عليه بوجود الإتيان بالصلاة مع ما يعتبر فيها وجودا أو عدما.

هذا فيما لو كان عالما بذلك، و أما الجاهل فيناسبه التكليف بوجود تحصیل العلم بالتكاليف الشرعية و الأحكام الإلهية، ثم العمل على طبقها و لا يناسب واحدا منهما التكليف بالإعادة. فشمول الحديث لصورة التعمد مشكل بلا فرق بين العالم و الجاهل.

و يبقى الكلام بعد ذلك في أن 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 مخلا بالمأمور به، و مانعا عن انطباق عنوانه على المأتى به أم لا؟.

وبعبارة أخرى: كما تكون الصورة التي صارت العلة للترك هو الذهول و الغفلة عن فعل المتروك بخصوصه مشمولة للحديث، فهل يشمل الصورة التي تكون العلة للفعل هو السهو و الذهول عن الكون في الصلاة، لا الغفلة عن نفس الفعل، لعدم تعقل كون الغفلة سببا لحصول الفعل الإرادي، فإنه يصدر عن الإرادة و هي فرع توجهه، فيجاده لا بد و أن يكون مسببا عن الغفلة في أمر آخر، فإن من

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٠٠

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 الخمسة المذكورة في الحديث من سنخ ما يكون وجوده معتبرا في الصلاة جزء أو شرطا يقتضى أن يكون المستثنى منه المحذوف أيضا من قبيلها؟ لا يبعد الثانى.

رابعها: حديث الرفع من جهة اشتماله على رفع النسيان، و توضيح مفاد الحديث بنحو الإجمال أن يقال: إن الظاهر من الحديث هو كون الأمور المذكورة فيه مرفوعة تشريعا لا- تكوينا، فهو في مقام رفع ما يتعلّق بامرئ النبي صلى الله عليه و آله ممّا يكون موضوعه أفعال المكلفين من التكليف و غيره، و حينئذ فلا مجال لتقدير المؤاخذه بعد كونها من الأمور التكوينية.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن تعلّق الرفع بالأمور التسعة المذكورة في الحديث ليس على نحو واحد، فلا بدّ من ملاحظة كلّ واحد منها مستقلا، فنقول: الظاهر أن المراد بكلمة الموصول فى: «ما لا يعلمون» هو كلّ ما لا- يعلم من الحكم أو الموضوع، و لا- دليل على الاختصاص بالثانى خصوصا بعد ملاحظة ما حققناه فى الأصول من أن المبهمات كأسماء الإشارة و الضمائر و الموصولات موضوعه للإشارة، و الاختلاف بينها إنّما هو فى المشار إليه «١».

فالموضوع له فى باب الموصولات هو الإشارة إلى كلّ ما ثبت له الصلّة، و حينئذ فلا وجه لجعل الموصول فى المقام إشارة إلى بعض أفراد الموصول مع ثبوت الصلّة لغيره أيضا، فالموصول فيما لا يعلمون عام للحكم و الموضوع.

(١) نهاية الأصول: ٢٥-٢٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٠١

و أمّا الموصول فى: «ما اضطروا إليه و ما استكروهوا عليه» فالظاهر أن 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 فيختصّ بالفعل المحرّم الصادر عن إكراه أو اضطرار، و مرجع رفعه إلى عدم كونه محرّما 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، فمرجهه إلى عدم وجوب إيجادها فى الخارج مع عدم القدرة و الطاقة، فالشىء الذى يكون خارجا عن القدرة مرفوع قبل تحصله، و رفعه إنّما هو برفع حكمه الشرعى الذى هو الوجوب كما عرفت.

و أمّا رفع النسيان فليس المراد به هو رفعه تكوينا أو رفع الآثار المترتبة على نفس عنوانه، بل المراد به هو رفع الآثار المترتبة على الشىء بعنوانه الأوّلى فيما إذا صدر عن نسيان، و الأمر الصادر عن نسيان و إن لم يكن قابلا لتعلّق التكليف به، إلّا أن إسناد الرفع إليه إنّما هو بملاحظة كونه مقتضيا لذلك، و مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ.

و بالجملة: فرجع النسيان يراد به رفع الأمور التى صدر النسيان موجبا لفعالها أو تركها و حينئذ فنقول: إذا صار النسيان سببا لترك واجب نفسى مستقلّ فلا خفاء فى أن مقتضى رفع النسيان هو خروجه عن الوجوب لأجل النسيان، كما أنّه إذا

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٠٢

صار موجبا لفعل محرّم نفسى، لا بمعنى أن يكون النسيان و الغفلة عن الفعل موجبا و علّة لصدور الفعل، كيف و هو ممّا لا يعقل. فإنّ الفعل الإرادى يصدر عن الفاعل بالإرادة و مبادئها من التصوّر و غيره، فلا بدّ فى صدوره عن اختيار من الالتفات و التوجّه إليه و

هو لا يجامع مع الغفلة و الذهول، بل بمعنى النسيان عن عنوان الفعل و هو كونه شرب الخمر مثلا، أو عن الحكم المتعلق به، و حينئذ فإذا صدر الفعل المحزّم عن نسيان يكون مقتضى الحديث أيضا رفع الحرمة المتعلقة به في ظرف النسيان. و أما إذا صار موجبا لترك واجب ضمنى أو غيرى كالجاء أو الشرط أو لفعل مانع من الموانع، فهل مقتضى الحديث رفع الجزئية و الشرطية و المانع، فيقع المأمور به الفاقد للجزاء أو الشرط المنسى، أو الواجد للمانع تمام المأمور به حينئذ، أو أنّ مقتضاه رفع الوجوب المتعلق بالكلّ أو المشروط أو الممنوع؟ و تظهر الثمرة فيما لو ترك الجزء أو الشرط، أو فعل المانع في الوقت الموسّع، بحيث يقدر على إعادة المأمور به بتمام أجزائه و شرائطه، فاقتدا 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 الإعادة، لأنّ نسيان الكلّ إنّما يوجب رفع الأثر المترتب عليه إذا صار سببا لتركه في جميع وقته الموسّع و أما إذا صار سببا لتركه في بعض الوقت فلا يصدق نسيان الواجب حتى يوجب رفع أثره.

و أمّا إذا قلنا: بأنّ معناه هو رفع وجوبه الضمنى، فمقتضاه كون المأتى به فاقتدا للجزاء المنسى هو تمام المأمور به، و مع الإتيان بتمام المأمور به لا يبقى مجال للحكم بوجوب الإعادة كما هو ظاهر.

و يمكن التفصيل بين الجزء و الشرط و بين المانع بالقول بعدم دلالة الحديث

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٠٣

على رفع الجزئية و الشرطية في حال النسيان، و دلالته على رفع المانع إذا صدر المانع عن نسيان نظرا إلى أنّه يعتبر في جريان الحديث أن يكون المرفوع شاغلا لصفحة الوجود بحيث كان له تقرّر و ثبوت في الوعاء المناسب له، و عاء التكوين، أو وعاء التشريع، و معنى نسيان الجزء هو خلوّ صفحة الوجود عنه، و عدم تحقّقه في الخارج، و لا يعقل تعلق الرفع بالمعدوم.

و هذا بخلاف نسيان المانع الراجع إلى نسيان الكون في الصلاة الموجب للإتيان بالمانع عن إرادته و اختيار، فإنّ معنى نسيانه هو الإتيان به و إشغال صفحة الوجود به و حينئذ فيمكن تعلق الرفع به لكونه أمرا متحقّقا في الخارج. و معنى رفعه رفع الأثر الشرعى المترتب على وجوده و هو المانع، و كون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على المأتى به من الأفعال و الأقوال بقصد ترتّب عنوانها عليه. و يمكن تفصيل آخر عكس التفصيل المتقدم، و هو القول بدلالة الحديث على رفع الجزئية و الشرطية في حال النسيان، و عدم دلالته على رفع المانع، نظرا إلى أنّ ظاهر رفع النسيان هو رفع ما تعلق به النسيان بما له من الأثر الشرعى، و من الواضح أنّ متعلق النسيان في الجزء و الشرط هو نفس الجزء و الشرط، لأنّ نسيان الجزء صار سببا لعدم إيجاده، فالمنسى و هو الجزء أو الشرط مرفوع بما له من الأثر الشرعى و هى الجزئية و الشرطية.

و أمّا متعلق النسيان في المانع فليس هو نفس المانع، لما عرفت من أنّه لا يعقل أن يوجد فعل إرادى مع الغفلة و الذهول عنه بعد كون صدوره متوقّفا على الإرادة و مبادئها التى منها تصوّر و الالتفات، بل متعلق النسيان في المانع هو الكون في الصلاة و كونه مشتغلا بها، و عبارة أخرى المنسى هى نفس الصلاة التى هى المجموع المركّب من الأجزاء، فالرفع إنّما يتعلّق بالصلاة لا بالمانع.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٠٤

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ فى نسيان الجزء و الشرط و المانع وجوها أربعة:

أحدها: القول بأنّ مقتضى الحديث رفع الجزئية و الشرطية و المانع.

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 الجزئية و الشرطية، بل الذى يلزم من نسيانهما هو سقوط الطلب عن الكلّ، و دلالته على رفع المانع فى الأخير.

رابعها: عكس هذا التفصيل، بالقول بدلالة الحديث على رفع الجزئية و الشرطية و عدم دلالته على رفع المانع، بل المرفوع فيما إذا

أوجد المانع نسيانا هو الطلب المتعلق بالكل فيما إذا استوعب النسيان لجميع الوقت.

والظاهر هو الوجه الأخير، لأن ظاهر الحديث تعلق الرفع بنفس عنوان النسيان لا عنوان ما نسي حتى يكون على نسق ما اضطروا إليه، و ما استكروها عليه، فبدلاً على كون المرفوع هو الوجود الصادر عن نسيان كالوجود الصادر عن اضطرار أو إكراه، و حينئذ فبعد ملاحظة عدم معقولية تعلق الرفع بنفس النسيان الذي هي صفة منقده في النفس، لا بد و أن يكون المراد منه هو ما صار النسيان سبباً لتركه.

و بعبارة أخرى: ما إذا منع المكلف عن الإتيان بمقتضى التكليف، النسيان المتعلق بوجود المكلف به، و حينئذ فينحصر في أن يكون المراد به هو رفع التكليف الوجوبي المقتضى للإتيان بمتعلقه، و صار النسيان و الذهول عنه موجبا لعدم الإتيان به بلسان رفع المكلف به، فيكون سبيل رفع النسيان كسبيل رفع ما لا يطيقون، بلا فرق بينهما إلا من جهة كون الرفع هناك لعدم القدرة العرفية، و هنا للذهول و عزوب المكلف به عن الذهن، فلا يدل الحديث على رفع مانعية المانع الصادر في حال النسيان، لأنه لم يصير النسيان عنه علّة لوجوده، لما مرّ غير مرّة من أنّ علّة وجود

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٠٥

الفعل الإرادي هي الإرادة و مبادئها من التصور و غيره، و إذا لم يصير النسيان عنه علّة لوجوده فلا يدل الحديث على رفعه، لأن مقتضاه رفع ما تعلق به النسيان و صار سبباً لتركه. فتأمل في المقام فإنه من مزال الأقدام.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٠٧

المطلب الرابع في الخلل الواقع في الصلاة

إشارة

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٠٩

حول السهو

إشارة

اعلم أن الصلاة حيث تكون مركبة من عدّة أجزاء، و مشروطة بعدّة شرائط، و ممنوعة بعدّة موانع، يكون وجودها مخرباً و مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على المأتى به من الأفعال و الأقوال بترقب انطباق ذلك العنوان عليها، فلا محالة قد يقع فيها الاختلال من ناحية ترك بعض الأجزاء أو الشرائط، أو فعل بعض الموانع.

و الغالب أن الخلل الواقع فيها بسبب شيء من ذلك يكون مسبباً عن السهو، و لا يتحقق مع العمد، ضرورة أن المكلف القاصد للامتثال، و المرید لإفراغ الذمة لا يترك شيئاً عمداً ممّا اعتبر وجوده في الأمور به جزء أو شرطاً، مع العلم باعتباره فيه، و عدم إمكان تحقّقه بدونه، و كذا لا يصدر عنه شيء من الموانع مع الالتفات إلى مانعيته و كونه مخرباً له.

ثم إن حقيقة السهو هو الذهول و الغفلة عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، و هو على قسمين:

فإنه قد يكون السهو مقارناً للالتفات إليه و التوجه إلى خفاء الواقع، و قد

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١٠

لا يكون مقارناً له من حيث الزمان، بل يقع الالتفات إليه بعد زواله و انعدامه.

و الأول: هو الشك الذي عبارة عن التردد، فإن الشاك أيضا يكون ذاهلا عن الواقع، و إلا لا يكون مترددا فيه، غاية الأمر أنه يكون حافظا لسهوه و ملتفتا إلى خفاء الواقع، فهو جاهل بالجهل البسيط.

و الثاني: هو المعبر عنه بالسهو المقابل للشك، و المراد به هو السهو الذي لا يكون الساهي حافظا لسهوه حال السهو و مقارنا له، بل يقع التوجه و الالتفات إليه بعد زواله، فهو جاهل بالجهل المركب.

و مما ذكرنا- من انقسام السهو إلى قسمين، و كون الشك من أفراد السهو حقيقة-، ظهر أن إطلاق السهو على الشك- كما في كثير من النصوص مثل قوله عليه السلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر» (١). و قوله عليه السلام: «إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعاً» (٢)-، لا يكون على سبيل المجاز و المسامحة، كما يظهر من المتأخرين، فإن قوله عليه السلام: «إذا لم تدر» ظاهر بل صريح بملاحظة التفريع، في أن الشك كان من آثار غيبوبة الواقع و خفائه عن الذهن كما هو غير خفي.

ثم إن الساهي الذي 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 في حال سهوه محكوما بحكم من وجوب التدارك أو الإعادة أو عدم وجوب شيء منهما الرجوع إلى المضى في الصلاة و إتمامها، لأنه يكون غافلا عن الواقع و لا يمكن أن يتوجه إليه التكليف إلا بعد زوال سهوه و انكشاف الواقع.

و هذا بخلاف الساهي الذي يكون ملتفتا إلى سهوه حينه، و جاهلا بالجهل

(١) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١١

البسيط، فإنه لا بد من توجيه التكليف بوجوب الإعادة أو التدارك أو عدم الوجوب إليه حين سهوه و إن لم يكن زائلا بعد، لأنه يكون مرددا شاكاً بالنسبة إلى الواقع.

و بالجملة: فلا بد في المقام من التعرض لحكم كلتا صورتى السهو و أما الإخلال العمدي فقد عرفت أنه لا يجتمع مع قصد الامتثال و إرادة إفراغ الذمة عن عهده تكاليف الأمر.

نعم، يمكن تحققه مع الجهل بالحكم بالجهل المركب، و تفصيل الكلام في هذا المقام يتوقف على التكلم في القواعد المستفادة من النصوص الواردة عن العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين التي يكون كل واحدة منها ضابطه لحكم كثير من الفروع المتصورة في المقام و نبتدى بما هو العمدة منها، و هي القاعدة المستفادة من حديث «لا تعاد» المتقدم الذي يكون صحيحا من حيث السند و قد عمل به الأصحاب رضوان الله عليهم.

مقتضى حديث «لا تعاد»

مقتضى هذا الحديث هو عدم وجوب الإعادة إلا من ناحية شيء من الأمور الخمسة المذكورة فيه، و قد عرفت سابقا أن مورده هو خصوص صورة السهو و لا يشمل العالم العامد كما عن بعض الأعظم (١)، بل و لا الجاهل أيضا كما عن بعض آخر (٢).

نعم، الجاهل القاصر الذي يعتقد صحته عمله لكون جهله جهلا مركبا، يمكن أن يكون مشمولاً للحديث، و على هذا فالحديث يشمل كلتا صورتى السهو الراجعتين إلى الجهل البسيط و المركب بالنسبة إلى الموضوع قطعاً، و بالنسبة إلى الحكم على احتمال بعيد.

(١) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري رحمه الله: ٣١٥-٣١٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١٢

و كيف كان، فالكلام في الصحيحة في هذا المقام تارة يتعلّق بالعقد السلبي المشتمل على المستثنى منه المحذوف، و اخرى بالعقد الإيجابي المشتمل على المستثنى المذكور.

أمّا الكلام فيها من الحيثية الأولى فيقع من جهات:

الاولى: الظاهر كما مرّ غير مرّة اختصاص عدم وجوب الإعادة بخصوص صورة السهو الشاملة 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 مركباً فقد عرفت أنّه يمكن - على بعد - القول بشمول الحديث له فيما إذا كان قاصراً.

الثانية: قد عرفت أنّ الخلل الواقع في 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 مخرباً 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 الخمسة المذكورة في الحديث لا تخلو ممّا اعتبر وجوده بنحو الجزئية أو الشرطية، فالظاهر أنّ المستثنى منه المحذوف من سنخ تلك الأمور.

و ما ذكر من أنّ الحذف دليل العموم إنّما يصحّ في خصوص لزوم الإجمال إن لم يحمل على العموم، بخلاف مثل المقام.

و بالجملة: فحيث لا يكون في البين لفظ حتى يتمسك بإطلاقه فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١٣

الثالثة: لا ريب في شمول الحديث لما إذا لم يتذكّر الإخلال إلى أن فرغ من الصلاة، و أمّا شموله لما إذا تذكّر في الأثناء فربّما يمنع نظراً إلى أنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة إنّما يناسب بعد الفراغ، لأنّ المصلّى في الأثناء إمّا أن يكون مكلفاً بالإتمام و إمّا أن تكون وظيفته الاستئناف و الإتيان بها من رأس.

و على أيّ تقدير فلا يلائمه الحكم بلزوم الإعادة أو بعدم لزومها. هذا، و لكن الظاهر هو الشمول، لأنّ المتفاهم من الحكم بعدم لزوم الإعادة عند العرف و المنسبق إلى الذهن منه هو نفى جزئية الجزء، و كذا شرطية الشرط المنسيين، و مرجع ذلك إلى اختصاص الجزئية و الشرطية بحال الالتفات و عدم الغفلة و حينئذ فلا فرق بين أن يتذكّر بعد الفراغ أو في الأثناء، بعد عدم كون المنسى جزءاً أو شرطاً بالنسبة إليه. هذا في صورة عدم إمكان التدارك، و أمّا إذا أمكن ذلك فلا ريب في وجوبه و عدم سقوط المنسى عن الجزئية و الشرطية، و حينئذ فلا بدّ من التكلّم فيما هو الملاك في إمكان التدارك و عدمه.

و نقول: قد يقال: بأنّ المناطق في إمكان التدارك هو أن لا يكون الرجوع للتدارك و العود إليه مستلزماً لزيادة مبطله، و في عدم الإمكان هو استلزام العود للتدارك لتلك الزيادة، فلو نسي ذكر الركوع حتى رفع رأسه منه فلا يمكن التدارك، لأنّ العود إلى الركوع للإتيان بالذكر يوجب زيادة الركوع و هي مبطله مطلقاً، بخلاف ما إذا نسي القراءة و تذكّر بعد السورة، فإنّ العود لتدارك القراءة لا يستلزم زيادة كذلك.

و التحقيق أنّ الملاك في إمكان التدارك و عدمه هو أنّ الجزء المنسى لو كان اعتباره في الكلّ 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- وهو نسيان ذكر الركوع إلى أن رفع الرأس

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١٤

منه- ليس لأجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع و هي مبطله مطلقا، بل لأجل أن ذكر الركوع الذي يكون معتبرا في الصلاة إنما 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.

ضرورة أن الذكر المأتي به في ضمن الركوع الثاني لا يكون جزءا للصلاة و معتبرا فيها لعدم قابلية الركوع الثاني، لوقوعه جزءا لها بعد صحته الركوع الأول بالصحة التأهيلية، لعدم اعتبار الذكر في حقيقة الركوع حتى لا تتحقق بدونه، فالركوع بوجوده الأول صار متصفا بوصف الصحة التأهيلية، و مع خلوه عن الذكر نسيانا لا يمكن تداركه، لاستحالة تغيير الشيء عما وقع عليه. و هكذا الكلام في الطمأنينة المنسية في الركوع، و كذا في الذكر و الطمأنينة المنسيين في السجود، و الملاك في الجميع هو عدم إمكان التدارك المنسي بالكيفية المعتبرة في الصلاة.

ثم إنه يتفرع على الخلاف في معنى إمكان التدارك و عدمه، مسألة نسيان الركوع و التذكّر بعد تحقق السجدة الأولى، فإن قلنا: بأن المناط في ذلك هو استلزام العود لتدارك الزيادة المبطله، فاللزام صحة الصلاة في مفروض المسألة و وجوب الرجوع للتدارك. و إن قلنا بما عرفت إنه مقتضى التحقيق، فاللزام ملاحظة حال السجود، و أن السجود المعتبر في الصلاة القابل لأن يقع جزء منها و متصفا بوصف الصحة التأهيلية، هل هي طبيعة السجود- و الترتيب بينه و بين الركوع لا يكون معتبرا فيه بل في أصل الصلاة- أو أن السجود الذي هو من أجزائها هو السجود الذي وقع عقيب الركوع و مترتبا عليه؟

فعلى الأول: لا يكون التدارك ممكنا لوقوع السجود قابلا للجزئية للصلاة صحيحا فتبطل الصلاة من جهة خلوها عن الركن.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١٥

و على الثاني: يمكن التدارك، لعدم تحقق السجود الذي هو جزء للصلاة بعد عدم ترتبه على الركوع و عدم وقوعه عقيبه، فتصح الصلاة و يجب العود لتدارك الركوع.

و أما الكلام في الصححة من الحيثية الثانية فنقول:

إن هنا بعض ما تبطل الصلاة بالإخلال به مطلقا عمدا أو سهوا، و لم يكن مذكورا في الصححة في عداد الأمور الخمسة المستثناة كتكبير الافتتاح.

لو نسي تكبير الإحرام

إن الإخلال بها عمدا أو سهوا يوجب البطلان و الإعادة بلا خلاف «١»، بل ذكر المحقق في المعتبر أنه قول علماء الإسلام عدا الزهري و الأوزاعي، فإنهما أبطلا الصلاة بتركه عمدا لا سهوا، و قالوا: لو نسيها أجزاء تكبير الركوع «٢».

هذا، و الروايات الواردة في هذا الباب مختلفة: فطائفة منها تدل على لزوم الإعادة مع الإخلال بها نسيانا، و طائفة أخرى على عدم لزوم الإعادة و إن اختلفت مضامينها.

أما الطائفة الأولى: فمثل صححة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبير الافتتاح؟ قال: «يعيد» «٣».

و ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلاته فقال: «إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن؟!» «٤».

و رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسى

(١) المقنعة: ١٣٧، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المراسم: ٨٩، الكافي في الفقه: ١١٩، المهذب ١:

١٥٣، السرائر ١: ٢٤٢، و حكاه عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٣٧١.

(٢) المعبر ٢: ١٥١، المغنى لابن قدامة ١: ٥٤١، المجموع ٣: ٢٩١.

(٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١، التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٧، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٦، الوسائل ٦: ١٢. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٨، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٧، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١٦

أن يكبر حتى افتتح الصلاة؟ قال: «يعيد الصلاة» (١).

و رواية ذريح بن محمّد المحاربي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الرجل ينسى أن يكبر حتى قرأ؟ قال: «يكبر» (٢) بناء على أن يكون المراد بها أن يكبر تكبيره الافتتاح ثمّ يقرأ أيضا.

و رواية عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع؟ قال: «يعيد الصلاة» (٣).

و رواية محمّد بن سهل عن الرضا عليه السّلام قال: «الإمام يحمل أوهام من خلفه إلّا تكبيره الافتتاح» (٤). و من المعلوم عدم الفصل بين المأموم وغيره كما هو واضح.

و أمّا الطائفة الثانية:

فمنها: رواية عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة؟ فقال: أ ليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، قال: «فليمض في صلاته» (٥). بناء على أن يكون المراد بالجواب كفاية مجرد نية التكبير و أجزاءها عنه، و يحتمل أن يكون المراد به أنّه مع كون نيته التكبير لا يتركه بحسب العادة بعد كونه افتتاحا للصلاة، فاليه تكون أماره على تحقق الفعل، و حينئذ فلا تكون الرواية متعرّضة لحال الاستيقان بالترك بل لحال الشكّ، لعدم انفكاك النية عن الفعل عادة. و يؤيّد قوله عليه السّلام في رواية محمد بن مسلم المتقدمة: «و لكن كيف يستيقن؟!»،

(١) التهذيب ٢: ١٤٢ ح ٥٥٦، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٩ و ٥٦١، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٨، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٦٠، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٩، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٥.

(٤) الفقيه ١: ٢٦٤ ح ١٢٠٥، التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١٢، الوسائل ٦: ١٤. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٦.

(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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١٧

فإنّ ظاهره أنّ الجزم بترك النية لا- يكاد يمكن أن يتحقق عادة، لعدم انفكاك الصلاة عن تكبيره الإحرام غالبا. ثمّ إنّ السؤال ربّما يشعر بكون التكبير أمرا خارجا عن الصلاة مع أنّه لم يقل به أحد من الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين.

و منها: رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: قلت له: رجل نسي أن يكبر تكبيره الافتتاح حتى كبر للركوع، فقال: «أجزأه» (١).

و الظاهر أنّ الضمير الفاعل في قوله عليه السّلام: «أجزأه»، يرجع إلى تكبير الركوع فتطبق الرواية على ما قاله الزهري و الأوزاعي (٢).

و منها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل قام في الصلاة فنسى أن يكبر فبدأ بالقراءة؟ فقال: إن ذكرها و هو قائم قبل أن يركع فليكبر، و إن ركع فليمض في صلاته» (٣). قوله عليه السّلام: «فليكبر»، يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمّ الإتيان

بما يترتب عليه من قراءة الحمد و السورة، و يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثم البناء على ما مضى. و كيف كان، فالشيخ قدس سره حملها على صورة الشك في تكبيرة الافتتاح دون اليقين، لما عرفت من عدم تحقق الترك عادة كما في مرسله الصدوق قال: روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: «الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح» (٤). و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح، فقال: «إن ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرأ ثم ركع، و إن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة و بعد القراءة» قلت: فإن ذكرها بعد

(١) التهذيب ٢: ١٤٤ ح ٥٦٦، الاستبصار ١: ٣٥٣ ح ١٣٣٤، الفقيه ١: ٢٢٦ ح ١٠٠٠، الوسائل ٦: ١٦. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٣ ح ٢.
(٢) المغنى لابن قدامة ١: ٥٤١، المجموع ٣: ٢٩١.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٥ ح ٥٦٨، الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣٢، الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ١٠.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ٩٩٨، الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١٨

الصلاة؟ قال: «فليقضها و لا شيء عليه» (١). و المحكى عن الشيخ أنه قال: قوله:

«فليقضها»، يعنى الصلاة. و لكنّه فى غاية البعد.

هذا، و المراد من السؤال غير ظاهر، فإنه لو كانت تكبيرة الافتتاح تكبيرا واحدا لما كان للتعبير بنسيان أول تكبيرة من الافتتاح وجه، إذ ليست متعدّدة حتى ينسى أولها، و لو كانت تكبيرات متعدّدة و هى التكبيرات السبع الافتتاحية التى ذهب بعض المتأخرين إلى كون الافتتاح حاصلًا بالمجموع لما كان للتعبير بنسيان الأول أيضا وجه، إذ المنسى حينئذ هو التكبير السابع لا الأول، لأن عنوان الأوليّة و الثانويّة و هكذا. لا يكون متوقفا على القصد كما هو واضح.

و كيف كان، فهذه الروايات مع ثبوت الاختلاف بينها من حيث المضمون، لا يجوز الاعتماد عليها خصوصا مع إعراض الأصحاب عنها، و معارضتها للأخبار الكثيرة المعترضة بفتوى الأصحاب على طبقها، فالأقوى بطلان الصلاة بمجرد نسيان التكبير. نعم لو قطع النظر عن فتاوى الأصحاب و إعراضهم عن الطائفة الثانية لكان الترجيح معها، لأنها تخالف العامة التى استقرت فتاواهم على البطلان و لزوم الإعادة فتدبر.

ثم إن الوجه فى عدم ذكر تكبيرة الافتتاح فى عداد المستثنيات المذكورة فى حديث «لا تعاد» إنما هو أحد هذين الأمرين:

١- إما لكون هذا الحديث مثل رواية عبيد الله بن عليّ الحلبي المتقدّمه الدالة على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بتكبيرة الإحرام سهوا، فيكون هذا الحديث أيضا من جملة الطائفة الثانية من الأحاديث المتقدّمه.

٢- و إما أن تكبيرة الإحرام افتتاح للصلاة و بدونها لا يتحقق الدخول فيها،

(١) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ١٠٠١، التهذيب ٢: ١٤٥ ح ٥٦٧، الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣١، الوسائل ٦: ١٤. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤١٩

و الحديث إنما هو بصدد إعادة الصلاة و عدمها، فلا بد من أن يتحقق عنوان الصلاة و لو ظاهرا، حتى يحكم بلزوم الإعادة أو بعدمه، و مع الإخلال بالتكبيرة لا تتحقق صورتها، لأنها افتتاحها فتدبر.

إشارة

لو نسي القراءة إلى أن يركع، فلا يجب العود للتدارك ولا تبطل الصلاة بذلك، للأخبار الكثيرة الدالة عليه، ولا يذهب عليك أن الروايات الواردة في هذا الباب مختلفة بحسب المورد، فمورد طائفة منها هو نسيان القراءة، أي قراءة القرآن في مجموع ركعات الصلاة.

و من جملة هذه الطائفة حديث «لا تعاد»، الذي رواه الشيخ بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثمّ قال: القراءة سنّة، والتشهد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة» (١). والمستفاد من التعليل المذكور في الذيل أنّ الملاك لعدم وجوب الإعادة من جهة الإخلال بشيء من الأجزاء أو الشرائط، هو كون المتروك سنّة، أي ثبت اعتباره من قبل النبي صلى الله عليه وآله، و صار مورداً لإمضاء الله فهو مجعول بجعل ثانوي، و حيث أنّ القراءة سنّة ثبت وجوبها من ناحية النبي صلى الله عليه وآله، فالإخلال بها لا يوجب الإعادة. وهذا ممّا يشعر بعدم كون المراد من قوله تعالى:

(١) التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢٠

فَأَقْرَأُوا مِمَّا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (١) هو لزوم قراءة القرآن في الصلاة، إذ بناء عليه يصير وجوب القراءة من ناحية الله تعالى مذكوراً في الكتاب العزيز، فيصير فريضة لا سنّة.

و منها: رواية منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي صلّيت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلّها. فقال: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت:

بلى. قال: «قد تمّت صلاتك إذا كانت نسياناً» (٢).

و منها: ذيل رواية الحسين بن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أسهوا عن القراءة في الركعة الأولى، قال: اقرأ في الثانية، قلت: أسهوا في الثانية، قال: اقرأ في الثالثة، قلت: أسهوا في صلاتي كلّها، قال: «إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمّت صلاتك» (٣).

و منها: رواية سماعة عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نسي أن يقرأ في الأولى والثانية أجزاءه تسبيح الركوع والسجود، وإن كانت الغداة فنسى أن يقرأ فيها فليمض في صلاته» (٤).

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إنّ الله تبارك و تعالی فرض الركوع والسجود والقراءة سنّة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، و من نسي القراءة فقد تمّت صلاته و لا شيء عليه» (٥).

و مورد الطائفة الثانية هو نسيان القراءة في خصوص الركعة الأولى أو الركعتين الأولىين مع التذكّر في الأخيرتين.

و من جملة هذه الطائفة: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: رجل

(١) المزمّل: ٢٠.

(٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٠، الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٢.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٤، التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٧٩، الوسائل ٦: ٩٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٣.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٢، الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٣.

(٥) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١، الوسائل ٦: ٨٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢١

نسى القراءة في الأولتين فذكرها في الأخيرتين، فقال: «يقضى القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاته في الأولتين، ولا شيء عليه» (١).
 ومنها: رواية حسين بن حماد المتقدم، فإنها تدلّ بصدورها على ذلك.
 ومنها: رواية 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 والسجود؟ قلت: نعم. قال: «إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها» (٢).
 وهذه الرواية تعارض الأوليين والترجيح معها.
 ومورد الطائفة الثالثة، هو نسيان خصوص الفاتحة في إحدى الركعتين الأولتين والتذكر قبل الركوع أو بعده.
 ومن جملة هذه الطائفة: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أم القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أم القرآن» (٣).

ورواية سماعة، قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟
 قال: فليقل: «أستعين 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 أجزأه إن شاء الله» (٤).
 ورواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، المروية 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 ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل» (٥)، وهذه

(١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٣، الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧١، السرائر ٣: ٦٠٥، الوسائل ٦: ٩٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢، الوسائل ٦: ٨٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٧ ح ٥٧٤، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

(٥) قرب الإسناد: ١٧٠ ح ٧٤٨، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢٢

الرواية تعارض الأوليين ولكنهما متقدمتان عليها، لأنها مضافا إلى ضعف سندها معرض عنها أيضا.
 ثم إنه يمكن أن يستفاد من رواية أبي بصير باعتبار التعبير بالإعادة لزوم إعادة السورة أيضا كما أن رواية سماعة ظاهرة في ذلك، وحينئذ فيظهر أن السورة القابلة للوقوع جزء للصلاة، هي السورة الواقعة عقيب قراءة الفاتحة، وإلا فلو لم تكن السورة القابلة له مقيدة بهذه الخصوصية وكانت متصفه بالصحة التأهيلية مطلقا، لكان محل القراءة فائتا بذلك، لأن محلها قبل السورة ولا يمكن تداركها.

تنبيهان:

الأول: المراد بالسجود المستثنى في حديث «لا تعاد»، يحتمل أن يكون السجود المعتبر في الصلاة وهو السجدة الأولى، وهو طبيعي السجود، فعلى الأول يكون مقتضى إطلاق الحديث ثبوت الإعادة من جهة الإخلال بسجدة واحدة أيضا، لأن الإخلال بالسجدة الأولى كما يتحقق بعدم السجود رأسا، كذلك يتحقق بإتيان سجدة واحدة وترك الأخرى.

وحينئذ فلا بدّ إما من تقييد إطلاقه بالأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة بنسيان سجدة واحدة وجوب قضائها بعد الصلاة، وإما من القول بأنه بعد وجوب قضاء السجدة المنسية بعد الصلاة لا يتحقق إخلال بالسجدة الأولى، لأن المفروض الإتيان بهما معا، غاية الأمر وقوع إحداها أداء والأخرى قضاء.

وعلى الثاني ينطبق الحديث على تلك الأخبار ويرتفع الاختلاف بينهما. هذا، ولكن الظاهر هو الاحتمال الأول.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢٣

الثاني: إنه لا خفاء في أن الإخلال بالذكر المعبر في الركوع أو السجود لا يكون من الإخلال بنفس الركوع أو السجود حتى يوجب الإعادة، وذلك لخروجه عن حقيقتهما، فهو خارج عن المستثنى و داخل في المستثنى منه. و أما الإخلال بالطمأنينة المعبرة فيهما التي مرجعها إلى استمرار هيئة الركوع و السجود بمقدار الذكر الواجب فيهما لا استقرار الأعضاء، ففي كونه إخلالا بالركوع أو السجود إشكال.

و هكذا الكلام في الإخلال بالحدّ المعبر في 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 العرفيات، و لكن لم يتحقق الحد المعبر فيهما شرعا، فهل يستفاد من الحديث وجوب الإعادة لذلك أم لا؟

يمكن أن يقال: بعدم جواز التمسك بإطلاق المستثنيات المذكورة في الحديث، لأنّ مساقه إنّما هو بيان نفي وجوب الإعادة في غير المستثنيات- ناظرا إلى الأدلة الواقعية الأولية الدالة على اعتبار الأجزاء و الشرائط، و أنّها لا تقتضى الإعادة فيما لو ترك شيء منها نسيانا، و إن كان مقتضاها- لو لا الحديث- لزوم الإعادة، لعدم الإتيان بالمأمور به المركب أو المشروط.

و أما وجوب الإعادة في المستثنيات فلا يكون الحديث بصدده، بل المرجع فيها هو نفس الأدلة الدالة على اعتبارها، و من الواضح أنّ مقتضاها بطلان الصلاة في الموردین خصوصا المورد الثاني فتدبر.

كان هذا كلّ حكم النقيضة في الصلاة، و أما حكم الزيادة ففيما يلي

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢٤

حكم الزيادة في الصلاة

إشارة

اعلم أنّ مقتضى القاعدة في الزيادة عدم كونها مبطلّة، لأنّ معنى جزئية شيء لشيء، عدم تحقّقه بدون ذلك الجزء، لكونه دخيلا في قوامه و حقيقته، و أمّا كون وجوده الثانوي مانعا عن تحقق ذلك الشيء فلا يستفاد من مجرد جزئيته و لو كان الجزء ركنا، لأنّ مرجع كونه ركنا، شدّة احتياج الكلّ إليه، و هذا لا يستلزم مانعية وجوده ثانيا، فلا بدّ في ذلك من قيام الدليل عليه، و أنّ الجزء هو طبيعته الجزء بوجودها الأولى، فمقتضى الأصل عدم كون الزيادة مبطلّة.

نعم قد ورد في حكمها روايات:

منها: خبر أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية 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 المكتوبة ركعة 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

(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) 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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢٥

عن زرارة و بكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السّلام «١» من دون لفظه ركعة. و لا يخفى أنّه رواه في الكافي في موضعين: أحدهما: باب السهو في الركوع، الخبر الثالث منه، مع اشتماله على كلمة ركعة و انتهاء السند إلى زرارة فقط. و الآخر باب من سهى في الأربع و الخمس و لم يدر زاد أو نقص، أو استيقن أنّه زاد «٢»، فإنّه رواه فيه بانتها السند إلى زرارة و بكير بن أعين مع خلوه عن كلمة ركعة. و منها: رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى فذكر أنّه زاد سجدة؟ قال: «لا يعيد صلاة من سجدة، و يعيدها من ركعة» «٣».

و منها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل شكّ فلم يدر أسجد ثنتين أم واحدة، فسجد اخرى ثمّ استيقن أنّه قد زاد سجدة؟ فقال: «لا و الله، لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة»، و قال: «لا يعيد صلاته من سجدة و يعيدها من ركعة» «٤». و الظاهر أنّ المراد بالركعة في الأخيرتين هو الركوع كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة الظاهرة في السجدة الواحدة، و يدلّ عليه أنّ معنى الركعة بحسب اللغة أيضا هو الركوع الواحد، و تسمية المجموع المركّب منه و من السجدين و القراءة ركعة، إنّما هو باعتبار اشتماله على الركوع. و من هنا يمكن أن يقال: بأنّ المراد من الركعة الواردة في رواية زرارة المتقدمة المروية في الكافي في باب السهو في الركوع أيضا ذلك.

و كيف كان، فرواية أبي بصير المتقدمة أشمل الروايات الواردة في هذا الباب،

(١) مدارك الاحكام ٤: ٢٢٠، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٣٥.

(٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٣، و ص ٣٥٤ ح ٢.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٩، التهذيب ٢: ١٥٦ ح ٦١٠، الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٦ ح ٦١١، الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢٦

لأنّها تشمل زيادة الركعة و غيرها من الأجزاء الركنية و غيرها، بل و غير ما هو سنخ الصلاة، كما أنّها تشمل العامد و الساهى و الجاهل. و دونها من حيث الشمول رواية زرارة و بكير حيث إنّها تختصّ بالصلاة المكتوبة كما أنّها لا تشمل العامد، من جهة قوله: «إذا استيقن» الظاهر في وقوع الزيادة نسيانا، لكنّها أعمّ من زيادة الركعة و غيرها من الأجزاء، بل و من الأمور التي لا تكون من سنخ الصلاة، بخلاف رواية زرارة المشتملة على كلمة ركعة، فإنّها تختصّ بظاهرها بزيادة الركعة.

لكن يقع الكلام بعد ذلك في اتّحاد هاتين الروايتين و تعدّدهما، ثمّ على تقدير الاتّحاد يدور الأمر بين الزيادة السهوية و النقيصة السهوية، و الظاهر أنّه مع دوران الأمر بينهما يكون الترجيح مع الثاني، لأنّه يكفي في وقوع النقيصة سهوا تعلق السهو بها الموجب لغيوبتها عن الذهن، فلا يتعلّق بإيجادها الإرادة حتّى توجد.

و أمّا الزيادة السهوية فلا يعقل أن تقع سهوا بحيث صار السهو عنها موجبا لإيجادها، كيف و الفعل الاختيارى مسبوق بالإرادة التي هي فرع التوجّه إلى المراد، بل لا بدّ أن يتعلّق السهو بشيء آخر، كمن يأتي في صلاته بشيء من القواطع نسيانا فإنّ معنى النسيان المتعلّق به هو النسيان المتعلّق بأصل اشتغاله بالصلاة أو بحكم ذلك القاطع. و أمّا النسيان المتعلّق بنفس القاطع فلا- يعقل أن يكون سببا لحصوله، و قد مرّ شرط من الكلام على ذلك في معنى حديثي الرفع و لا تعاد، فراجع.

و كيف كان، فرواية أبي بصير الدالة بظاهرها على وجوب الإعادة في مطلق الزيادة و إن كان ظاهرها الإطلاق، إلّا 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، العبادة التي غايتها الخضوع والخشوع في مقابل الحق جلّ و علا.

وبالجملة: فشمول مثل الحديث للزيادة العمديّة محلّ تأمل بل منع. نعم يقع

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢٧

الكلام بعد ذلك في إطلاقه من حيث الركعة وغيرها من الأجزاء، بل وغير ما هو من سنخ أجزاء الصلاة. والظاهر أيضا عدم شموله للأخير، لأنّ المتفاهم من عنوان الزيادة هو كون الزائد من سنخ المزيد عليه، كما أنّه يمكن أن يقال: بعدم شموله لزيادة غير الركعة، لأنّ التعبير بالزيادة ظاهر في أنّ النظر إنّما هو إلى جهة كميّة الصلاة لا كفيّتها، لأنّ عنوان الزيادة يستعمل غالبا في الكميات دون الكيفيات، والمراد بكمية الصلاة هو مقدار الركعات المعتبرة فيها وهي الواحدة والاثنتان والثلاث والأربع كما أنّ المراد بكيفيتها هي الأجزاء والخصوصيات المعتبرة فيها، من القراءة، والركوع، والسجود، ونحوها، فالرواية بملاحظة ما ذكرنا ظاهرة في أنّ المراد بالزيادة هي الركعة والركعتان ونحوهما اللتان لهما دخالة في الصلاة من جهة كميّتها، فلا تشمل زيادة أقلّ من ركعة واحدة.

ثمّ إنّ أفاد بعض الأعظم من المعاصرين قدس سرّه في وجه عدم دلالة الحديث على زيادة غير الركعة: 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 كالركعة ونحوها «١».

و يرد عليه، بوجود الفرق بين المثال وبين المقام، فإنّ العمر الذي هو عبارة عن الحياة يصدق على الزمان الطويل والقصير حتى الساعة، فإنّ زيادة ساعة في العمر يصدق عليها زيادة العمر، وهذا بخلاف المقام فإنّه لا يصدق عنوان الصلاة على الركعة التي زيدت في الصلاة، ومجرد صدقها على الركعة في بعض المقامات كصلاة الاحتياط وصلاة الوتر ونحوهما لا يصحح الصدق عليها مطلقا كما لا يخفى.

كما أنّ دعوى لزوم تخصيص الأكثر - لو فرض الإطلاق للحديث - بحيث يشمل زيادة غير الركعة أيضا، لقيام الدليل على عدم بطلان الصلاة بزيادة كثير من

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٣١٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢٨

أجزاء الصلاة سهوا.

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 الركعة وغيرها من أجزاء الصلاة، فهل اللازم تقييده بمثل رواية زرارة المتقدمة المروية في الكافي في باب السهو في الركوع المشتملة على كلمة ركعة أم لا؟ وجهان مبنيان على ثبوت المفهوم للقضية الشرطية المذكورة فيها وعدمه.

توضيح ذلك بنحو الإجمال: إنّنا قد حقّقنا في باب المفهوم والمنطوق من مباحث الأصول أنّ القضايا الشرطية على قسمين:

الأول: أن لا تكون القضية مشتملة على قيد زائد على المحكوم به و المحكوم عليه، بل كان الشرط سببا لثبوت الجزء من دون زيادة.

الثاني: أن تكون القضية مشتملة على قيد زائد على المحكوم به و المحكوم عليه، والأول لا يكون له مفهوم دون الثاني، فإنّ المفهوم إنّما هو نتيجة أخذ القيد الزائد، بضميمة أنّه لو لم يكن له دخل في ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لكان ذكره لغوا، واللغو لا يكاد يصدر من المتكلم، القاصد للفهم، العارف بكيفية المحاوره «١».

و حينئذ يقع الكلام في المقام في رواية زرارة، و أنّ أخذ استيقان زيادة الركعة إنّما هو كزيادة قيد المكتوبة، فهو أيضا قيد زائد

دخيل في ثبوت المحكوم به، أو أن أخذ استيقان زيادة الركعة ليس إلّا لبيان المحكوم عليه، الظاهر هو الثاني. وحينئذ فلا تكون لها مفهوم حتى يقيد بها إطلاق رواية أبي بصير على تقدير ثبوت الإطلاق لها.

(١) نهاية الأصول: ٢٩٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٢٩

و كيف كان، فقد عرفت أنها لا تدلّ على أزيد من وجوب الإعادة لو زاد ركعة سهواً، فهي أيضاً من جملة الروايات الدالة على بطلان الصلاة بزيادة ركعة. وانقذ 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 مسألة زيادة الركعة أخباراً مختلفة بحسب الظاهر، فكثير منها تدلّ بإطلاقها على وجوب الإعادة بزيادة الركعة، كرواية أبي بصير المتقدمة على ما استظهرنا منها، ورواية زرارة المتقدمة المروية في الكافي «١»، ورواية زيد الشحام قال: سألته عن الرجل يصلّي العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال: «إن استيقن أنه صلّى خمسا أو ستّا فليعد» «٢».

ورواية منصور بن حازم وعبيد بن زرارة المتقدمتين المشتملتين على أنه «لا يعيد الصلاة من سجدة بل يعيدها من ركعة» «٣»، بناء على أن يكون المراد بالركعة هي الركعة المصطلحة. نعم، لو أريد بها الركوع الواحد كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة الواحدة، يستفاد منها حكم زيادة الركعة المصطلحة بالأولية كما هو واضح.

ورواية الأعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرائع الدين قال: «والتقصير في ثمانية فراسخ و هو بريدان، وإذا قصرت أفطرت، و من لم يقصر في السفر لم تجز صلاته لأنه قد زاد في فرض الله عزّ وجلّ» «٤». و الظاهر أنّ النظر فيها إلى حال العمدة

(١) الوسائل ٨: ٢٣١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١ و ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٦١، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٣.

(٣) الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

(٤) الخصال: ٦٠٤ ح ٩، الوسائل ٨: ٥٠٨. أبواب صلاة المسافر ب ١٧ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣٠

كما هو شأن العامة القائلين بالتخيير في السفر بين الإتمام والتقصير.

وطائفة من الأخبار تدلّ على التفصيل بين ما إذا جلس في الرابعة، أو جلس فيها بقدر التشهد على اختلافها، و بين ما إذا لم يجلس فيها مطلقاً أو بذلك القدر بالحكم بالصحة في الصورة الأولى دون الثانية.

كرواية جميل بن درّاج عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى خمسا؟ فقال: «إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمّت صلاته» «١».

ورواية جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السّلام أنه قال في رجل صلّى خمسا: «إنه إن كان جلس في الرابعة بقدر التشهد فعبادته جائزة» «٢».

ورواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى الظهر خمسا؟ قال: «إن كان لا يدرى جلس في الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر و يجلس و يتشهد ثمّ يصلّي و هو جالس ركعتين و أربع سجّادات، و يضيفهما إلى

الخامسة فتكون نافلة» (٣).

و رواية أخرى له قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل استيقن بعد ما صَلَّى الظهر أنه صَلَّى خمساً؟ قال: وكيف استيقن؟ قلت: علم. قال: «إن كان علم أنه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة، فليقم فليضيف إلى الركعة الخامسة ركعة و سجدة فتكونان ركعتين نافلة ولا شيء عليه» (٤). هذه هي الروايات الواردة في هذا الباب.

و أما الفتاوى فالمشهور بين العامة، صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها مع

(١) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٦، الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣١، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٦، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٦.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٧، الوسائل ٨: ٢٣٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٥، الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣٠، المقنع: ١٠٣، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣١

زيادة الركعة سهواً، و لكن ذهب أبو حنيفة و من يحدو حدوه إلى التفصيل في الصلاة الرباعية بين ما إذا جلس في الرابعة بقدر التشهد فحكم بالصحة، و بين ما إذا لم يجلس فيها بذلك القدر فحكم بالبطان (١).

و أما هذا بناء على مبناه الفاسد من أن الواجب في الركعة الآخرة هو الجلوس مقدار التشهد، و التشهد ليس بواجب فيها، و التسليم المخرج عن الصلاة ليس بواجب تعييناً، بل الواجب إيجاد شيء ينافي الصلاة سواء كان ذلك الشيء هو التسليم الذي من كلام الآدمي أو غيره من المنافيات للصلاة، و حينئذ ففيما إذا جلس في الرابعة بقدر التشهد ثم قام للركعة الخامسة لم يتحقق إخلال بواجب أصلاً، لأن المفروض أنه لم يخل بالجلوس مقدار التشهد، و القيام للركعة الخامسة يتم به الصلاة و يخرج به عنها، لأنه مناف للصلاة.

و أما الإمامية رضوان الله عليهم فالمشهور بينهم هو البطان مطلقاً (٢)، و ذهب جماعة منهم إلى التفصيل الذي ذهب إليه أبو حنيفة و متابوه، كابن الجنيدي و الشيخ من المتقدمين، و المحقق و العلامة في بعض كتبه و جملة من المتأخرين (٣)، و مستندهم في ذلك الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين.

إذا عرفت ذلك فلا بد من الجمع بين الأخبار الواردة في هذا الباب المختلفة بحسب الظاهر فنقول: يمكن الجمع بوجهين:

(١) المجموع ٤: ١٣٩ و ١٦٣، المغنى لابن قدامة ١: ٧٢١ و ٧٢٠، الشرح الكبير ١: ٧٠٢، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٠٨ مسألة ٣٣٩.

(٢) المقنع: ١٠٣، النهاية: ٩١-٩٢، المبسوط ١: ١٢١، الخلاف ١: ٤٥١ مسألة ١٩٦، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المراسم: ٨٩، الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٥.

(٣) التهذيب ٢: ١٩٤، الاستبصار ١: ٣٧٧، السرائر ١: ٢٤٥-٢٤٦، المعتمد ٢: ٣٨٠، تحرير الأحكام ١: ٤٩، و حكاة عن ابن الجنيدي في مختلف الشيعة ٢: ٣٩٣، الذكري ٤: ٣٢، مدارك الأحكام ٤: ٢٢٢، ذخيرة المعاد:

٣٥٩، جواهر الكلام ١٢: ٢٥١-٢٥٢، الحدائق ٩: ١١٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣٢

أحدهما: أن يقال: إن الطائفة الأولى مطلقاً و الطائفة الثانية مقيدة، فيجب تقييدها بها و الحكم بوجوب الإعادة لو زاد ركعة و لم يجلس في الرابعة بقدر التشهد.

ثانيهما: أن يقال: إن الاستفادة من الطائفة الثانية أنه مع الجلوس مقدار التشهد، يتحقق الفصل بين الصلاة و بين الركعة الزائدة، فلا تكون الركعة حينئذ زيادة في الصلاة لتحقق الفصل بينهما، و هو يوجب كون الزائد أمراً مستقلاً غير مرتبط بالصلاة، و حينئذ ففيما لو

جلس في الأخيرة بذلك القدر لم يتحقق زيادة الركعة أصلا.

و مورد الطائفة الأولى زيادة الركعة المتوقفة على عدم الجلوس بمقدار التشهد بمقتضى الطائفة الثانية، و مرجع هذا الوجه إلى التفصيل بين صورتين من حيث صدق عنوان الزيادة، كما أن مرجع الوجه الأول إلى التفصيل من حيث الحكم بين صورتى الزيادة، فالأول تقييد و تخصيص، و الثانى تقييد و تخصص.

و التحقيق أن يقال: إن الطائفة الثانية بين ما يدل على مطلق الجلوس فى الرابعة كروايتى محمد بن مسلم المتقدمين، و بين ما يدل على الجلوس مقدار التشهد كرواية زرارة و جميل بن دراج.

أما ما يدل على مطلق الجلوس، فيمكن أن يكون المراد به هو الجلوس للتشهد الملازم له غالبا، إذ ليس المراد به الجلوس لشيء آخر، كما أنه لا ينفك الجلوس للتشهد عنه غالبا، و حينئذ فمع الجلوس له لا يتحقق زيادة الركعة، لأن المفروض الإتيان بالتشهد.

ثم على تقدير عدم كونه ظاهرا فى هذا المعنى، فلا- أقل من أنه لا- يكون له ظهور فى أن المراد هو الجلوس بقدر التشهد، حتى يعارض مع الطائفة الأولى الظاهرة فى إبطال زيادة الركعة مطلقا و يرجح عليها، خصوصا مع اشتماله على إضافة الركعتين

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣٣

جالسا أو ركعة قائما، و صيرورة الزائد نافله، فإن مقتضاه أن الزائد يصير بذلك نافله مع عدم كون افتتاحه بالتكبير، فيخالف الأدلة الدالة على أنه لا تفتح الصلاة إلا بالتكبير، و خصوصا مع دلالة الرواية الأخيرة لمحمد بن مسلم على تمامية الصلاة مع كونها فاقدة للتشهد و التسليم.

و بالجملة: لا مجال لملاحظة روايتى محمد بن مسلم فى مقابل الطائفة الأولى لما عرفت، فيبقى فى البين روايتا زرارة و جميل الدالتان على الجلوس بقدر التشهد، و الظاهر أيضا عدم جواز الاعتماد عليهما.

ثم إن الجمع بينهما و بين الطائفة الأولى ينعقد بأحد الوجهين المتقدمين، لأن الظاهر بحسب القواعد التى بأيدينا- الاستفادة 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 حنيفة من كون الواجب فى الركعة الرابعة هو الجلوس لا التشهد، و أما بناء على ما هو المسلم بين الإمامية من وجوب التشهد، و الجلوس إنما يجب تبعا فلا- يتم هذا أصلا، و حينئذ فالتفصيل بين صورتى الزيادة بالجلوس الذى لا اعتبار به عندنا مما لا يساعده العقلاء.

و دعوى كون الجلوس بهذا المقدار يوجب الفصل بين الركعة الزائدة و الصلاة المزيد عليها، فلا تكون الركعة الخامسة زائدة فى الصلاة بل أمرا مستقلا، و لذا ورد فى روايتى محمد بن مسلم إضافة ركعة قائما أو ركعتين جالسا إليها لتصير نافله، فالمراد بهاتين الروايتين نفي كونها زيادة حينئذ.

مدفوعة، بأن الجلوس بهذا المقدار لا يوجب عند العرف الفصل، بحيث

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣٤

خرجت الركعة الخامسة عن كونها زائدة، و لذا لو جلس سهوا بعد الركعة الأولى مثلا بهذا القدر لا يتحقق الفصل بحيث أوجب خروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية اللحوق.

مضافا إلى أن هذين الخبرين قد تحققت الشهرة الفتوائية على خلافهما و قد قررنا فى الأصول أن أول المرجحات هى الشهرة فى الفتوى، و على تقدير كون المراد بها هى الشهرة فى الرواية كما اختاره العلامة المحقق الشيخ الأنصارى قدس سره «١» يكون الترجيح فى المقام أيضا مع الطائفة الأولى، لأنها مشهورة من حيث الفتوى و الرواية معا.

فانقح أن مقتضى التحقيق هو القول بوجوب إعادة فيما لو زاد ركعة سهوا مطلقا، سواء جلس فى الرابعة بقدر التشهد أم لم يجلس ذلك القدر.

حكم زيادة غير الركعة

اعلم أنه قد ورد النصوص على عدم بطلان الصلاة بزيادة غير الركوع والسجدين، وأما زيادة الركوع أو السجدين فلا يدل على بطلان الصلاة بها مثل حديث «لا تعاد»، لأنه متضمن لحكم النقيضة لا الزيادة، وكذا الأخبار المتقدمة، كما أنه لا يستفاد ذلك من الأدلة الدالة على اعتبار الأجزاء «٢»، لأن مقتضى اعتبارها في الصلاة عدم تحققها بدونها، وعدم انطباقها على المأتي به الفاقد لشيء منها.

وأما زيادتها فلا تعاند تحققها ولا يوجب القرح فيها. نعم رواية منصور بن حازم و عبيد بن زرارة المتقدمان «٣» متضمنتان لحكم الزيادة في الجملة. لأن

(١) فرائد الأصول: ٤٦٢.

(٢) راجع الوسائل ٥: ٤٥٩. أبواب أفعال الصلاة ب ١.

(٣) الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣٥

مفادها عدم وجوب إعادة الصلاة من قبل زيادة السجدة وإعادتها بسبب زيادة الركعة.

و حينئذ فلو كان المراد بالركعة الواردة فيهما الركعة المصطلحة، فلا تدل الروايتان إلا على عدم بطلان الصلاة من جهة زيادة السجدة، ولا دلالة فيهما على حكم زيادة غير السجدة من أجزاء الصلاة.

نعم، لو كان المراد بالركعة الركوع الواحد في مقابل السجدة الواحدة، لكان الخبران بمنطوقهما دالين على حكم زيادة السجدة و الركوع الواحد، وأن الأولى لا توجب الإعادة دون الثانية، وليس فيهما حينئذ تعرض لحكم زيادة غيرهما من أجزاء الصلاة، ولكن الظاهر أن المتبادر من الركعة عند المتشرعة هي الركعة المصطلحة التي هي عبارة عن مجموع القراءة أو التسيحات و الركوع و السجود، كما يستفاد ذلك من النصوص التي ورد فيها هذا التعبير، مثل ما ورد في صلاة جعفر بن أبي طالب عليه السلام من النص الدال على اشتمال كل ركعة منها على خمس و سبعين تسيحة «١».

و بالجملة: فالظاهر أنه كان المتبادر في الأزمنة المتقدمة من الركعة ما هو المفهوم منها في هذا الزمان في عرف المتشرعة، و حينئذ فلا يستفاد من الروايتين بطلان الصلاة بزيادة ركوع واحد، و مقابلة الركعة بالسجدة المشعرة بكون المراد منها هو الركوع الواحد، لا تقاوم هذا الظهور كما هو غير خفي.

و أمّا زيادة السجدين، فاستفادة حكمها من الروايتين مبنيّة على ثبوت المفهوم لكلمة السجدة باعتبار دلالتها على الوحدة، و ثبوته متفرّع على أن يكون ذلك راجعا إلى قيد زائد كما عرفت، مع أنه يمكن منعه نظرا إلى أنه يمكن أن يكون ذلك لمكان كون المورد هو زيادة السجدة الواحدة، لا لمدخلية قيد الوحدة في

(١) الكافي ٣: ٤٦٥ ح ١، الوسائل ٨: ٤٩. أبواب صلاة جعفر بن ابى طالب ب ١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣٦

الحكم بعدم وجوب الإعادة.

و يدل على ذلك أنه لو كان له مدخلية لكان اللّازم الالتزام بذلك في كلمة الركعة المقابلة لها، مع أنه لا مدخل للقيّد في الأثر المترتب عليها و هو وجوب الإعادة على التقديرين، سواء كان المراد بها الركوع الواحد أو الركعة الواحدة، ضرورة أن زيادة الركوع و

كذا الركعة تبطل الصلاة واحدا كان أو كثيرا، ولا يكون الحكم منحصرًا بصورة الوحدة.

فالروايتان لا تدلان إلّا على عدم إبطال زيادة سجدة واحدة و إبطال زيادة الركعة بالمعنى المعهود عند المتشرعة، و أمّا زيادة الركوع و كذا السجدين فلا يستفاد حكمهما منها. نعم الظاهر استقرار الفتاوى قديما و حديثا على بطلانها بها، و لم يخالف في ذلك إلّا نادر، و قد نقل دعوى الإجماع من غير واحد من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين.

و بالجملة: فلا إشكال في تحقق الشهرة العظيمة على ذلك «١»، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظة 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 التشهد المنسي، و كذا السجدة الواحدة المنسية بالدخول في ركوع الركعة التالية و وجوب قضائهما بعد الصلاة لا يدلّ على أنّ ذلك، إنّما هو من أجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع، فلا بدّ من أن تكون مبطلّة، و إلّا فلا محذور فيها، لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ

(١) الوسيلة: ١٠١، المبسوط ١: ١٢١، المعتمد ٢: ٣٨، شرائع الإسلام ١: ١٠٤، نهاية الأحكام ١: ٥٢٩، الدروس ١: ٢٠٠، مسالك الأفهام ١: ٢٨٦، مدارك الأحكام ٤: ٢٢٣، مستند الشيعة ٧: ١٢٣، جواهر الكلام ١٢: ٢٥٠، الحدائق ٩: ١١٣، ذخيرة المعاد: ٣٥٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣٧

اعتبارهما في الصلاة على نحو يفوت محلّهما بالدخول في ركوع الركعة اللاحقة، كما مرّ في بيان ملاك إمكان التدارك و عدمه، فراجع.

ثمّ إنّّه لو قلنا بكون زيادة الركوع و كذا السجدين يوجب البطلان، إمّا للإجماع و إمّا لدلالة الروايتين «١»، فلا إشكال في تحققها فيما إذا كانت الزيادة من أوّل وجودها متّصفة 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 الصحة التأهيلية، و القابلية للحقوق باقى الأجزاء إليه.

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 بالسجدة الصحيحة بعد، و إنّما تتّصفان بها بعد إيجاد السجدة الصحيحة القابلة للوقوع جزء من الصلاة، فالظاهر عدم كونها مبطلّة، لأنّ الإجماع لا يشملها و الروايتان ظاهرتان في خصوص الصورة الأولى كما هو ظاهر.

و يتفرّع على ما ذكر صحّة الصلاة فيما لو نسي الركوع، و تذكّر بعد الإتيان بالسجدين، و وجوب الرجوع لتدارك الركوع لو قلنا باعتبار الترتيب في الصحة التأهيلية للأجزاء لا في أصل الصلاة، لأنّ المفروض أنّ السجدين اللّتين أتى بهما كانتا فاقدين للترتيب المعتمد في قابلية وقوعهما جزء للصلاة، فلا يلزم من الرجوع لتدارك الركوع ثمّ الإتيان بالسجدين زيادة مبطلّة.

لأنّ اتّصاف الأوّلين بوصف الزيادة لم يكن من أوّل وجودهما و قد عرفت أنّه

(١) و هما روايتا منصور بن حازم و عبيد بن زرارة، الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣٨

لا دليل على مبطلية هذا القسم من الزيادة.

فمقتضى القاعدة بناء على ذلك صحّة الصلاة و وجوب العود للتدارك، و يوافقها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام

في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع قال: «فإن استيقن فليلق السجدين اللتين لا ركعة لهما، فيبني على صلاته على التمام وإن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فليقم فليصل ركعة و سجدين و لا شيء عليه». و رواه الصدوق في الفقيه هكذا: في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع فقال: «يمضى في صلاته حتى يستيقن أنه لم يركع، فإن استيقن أنه لم يركع فليلق السجدين.» (١). و يعارضها بحسب الظاهر رواية رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد و يقوم؟ قال: «يستقبل» (٢).

و رواية إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه» (٣).

و رواية صفوان عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة و قد سجد سجدين و ترك الركوع استأنف الصلاة.» و روى صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله (٤). و الظاهر أن في الطريق الأول إرسالاً، لأنّ أبا بصير من الطبقة الرابعة من

(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) 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) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٣، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٧، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٨ و ١٤٩ ح ٥٨٠ و ٥٨٧، الاستبصار ١: ٣٥٥ و ٣٥٦ ح ١٣٤٣ و ١٣٤٩، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٣٩

الطبقات الرجالية التي رتبناها، و صفوان من الطبقة السادسة و لا يمكن له النقل عنه من دون واسطة.

و يمكن أن يقال في مقام الجمع: بأن المراد بقوله عليه السلام في رواية رفاعه:

«يستقبل»، هو الرجوع للتدارك ثمّ الإتمام، لا- الاستئناف و الإتيان بها من رأس حتى تعارض الصحيحة. و أمّا قوله عليه السلام في رواية إسحاق بن عمار: «يستقبل»، فهو و إن كان ظاهراً في الاستئناف باعتبار التعليل بقوله: «حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه»، إلّا أن موردها هو ما إذا نسي الركوع، و من المعلوم بمقتضى الصحيحة أن نسيان الركوع بحيث فات محلّ تداركه لا يتحقق بمجرّد الإتيان بالسجدين، فالصحيحة واردة عليها.

نعم، يبقى في البين رواية أبي بصير، فإنّها ظاهرة في وجوب الاستئناف، و يمكن أن يقال: بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة» هو ما إذا أيقن الرجل ذلك بعد الفراغ من الصلاة 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 الركعة التي أيقن أنه تركها، فترك الركعة حينئذ إنّما تحقق بترك ركوعها فقط، و يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدين و ترك الركوع من ركعة أخرى غير الركعة التي أيقن أنه تركها، و الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

و عليه فحاصل مورد الرواية يرجع إلى ترك الركوع من ركعة واحدة مع كون العلم بذلك بعد الفراغ من الصلاة، فيتحد مع ما وقع التعرّض له في ذيل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة بقوله عليه السلام: «و إن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف.»،

و لكنّ الظاهر من الصحيحة هي صورة عدم الإتيان بشيء من المنافيات، فلا بدّ من

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤٠

أن يكون المراد من رواية أبي بصير هي صورة الإتيان بالمنافى المانع من ضمّ ركعة و سجدة فتدبر.

و بالجملة: فمقتضى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في هذا الباب هو الأخذ بظاهر الصحيحة و الحكم بعدم بطلان الصلاة فيما إذا نسي الركوع و تذكّر بعد السجدة، كما عرفت أنّه مقتضى القاعدة أيضا، لكن حيث إنّ الصحيحة ساقطة 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 في حدّ ذاته في الاستئناف.

ثمّ إنّ الشيخ أبا جعفر الطوسي قدس سرّه ذهب في كتبه إلى التفصيل بين ما لو أخلّ بالركوع في الأوّلين مطلقا أو به في ثلثة المغرب فتبطل صلاته، و بين ما لو كان في الأخيرتين من الرباعية و ترك الركوع ناسيا و سجد السجدة أو واحدة منهما، فإنّه يسقط السجدة و يقوم و يركع و يتمّ «١».

و الظاهر أنّ مستنده في ذلك هو الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم و غيرها من الأخبار الواردة في هذا الباب، و بين ما دلّ على عدم تحمّل الركعتين الأوّلين من الرباعية للسهو، بخلاف الأخيرتين.

و بالجملة: فيظهر منه أنّه اعتمد على الصحيحة و جمع بينها و بين غيرها من الأخبار الآخر بالنحو الذي اختاره.

تتميم: حول حقيقة الركوع و زيادته

قد عرفت أنّ زيادة الركوع سهوا قد دلّت الشهرة العظيمة بل الإجماع على

(١) المبسوط ١: ١٠٩، التهذيب ٢: ١٤٩، الاستبصار ١: ٣٥٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤١

مبطلتها، و إن 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، و أمّا إذا تذكّر في الركوع قبل أن يرفع رأسه منه، فالمحكى عن جماعة من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، كالشيخ، و الكليني، و علم الهدى، و ابن إدريس، أنّهم قالوا: يرسل نفسه «١».

بل حكى عن الغنية دعوى الإجماع عليه «٢»، و قواه الشهيد في محكّي الذكري.

قال: و هو قوى لأنّ ذلك و إن كان بصورة الركوع و منوّيا به الركوع إلّا أنّه في الحقيقة ليس بركوع لتبيّن 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 متحققة، لافتقاره إلى هوى إلى السجود «٣».

انتهى.

و حكى عن المدارك أنّه بعد نقل عبارة الذكري، قال: و لا يخفى ضعف هذا التوجيه، نعم يمكن توجيهه بأنّ هذه الزيادة لم تقتض تغييرا لهيئة الصلاة و لا خروجا من الترتيب الموطّف، فلا تكون مبطلّة و إن تحققت مسمى الركوع، لانتفاء ما يدلّ على بطلان الصلاة بزيادته على هذا الوجه من نصّ أو إجماع «٤»، انتهى.

و كيف كان، ففي المسألة وجهان: من أنّ حقيقة الركوع التي هي عبارة عن

(١) المبسوط ١: ١٢٢. جمل العمل و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، الكافي ٣: ٣٦٠، السرائر ١: ٢٥١، مدارك الأحكام ٤: ٢٢٣.

(٢) الغنية: ١١٣.

(٣) الذكرى ٤: ٥١.

(٤) مدارك الاحكام ٤: ٢٢٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤٢

الانحناء إلى حدّ مخصوص قد تحققت بمجرد الوصول إلى ذلك الحدّ، و المفروض أيضا تحقق القصد المعتبر في انصراف صورة الركوع المشتركة بين الركوع الصلاتي و غيره.

و بالجملة: فلا فرق بين هذا الركوع و الركوع الأول إلّا في مجرّد عدم إمكان كونه جزء للصلاة، و هذا المعنى موجود في كلّ زيادة، و من أنّه حيث يكون الهوى إلى السجود واجبا و مقدّمة للسجود، و هو يشتمل على هذا الانحناء الذي به يتحقق الركوع، خصوصا فيما لو تذكر بمجرد وصوله إلى حدّ الراكع قبل أن تتحقق الطمأنينة المعتبرة فيه الراجعة 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 الصلاة، و لا يحتاج إلى القصد.

و بالجملة: فلم يتحقق هنا شيء زائد على أفعال الصلاة، و لا دليل على كون مجرّد القصد خصوصا بعد انكشاف الخلاف مضرا، مضافا إلى ما أفاده في المدارك في عبارته المتقدّمة من عدم الدليل على بطلان الصلاة بمثل هذه الزيادة، لأنّ العمدة كما عرفت في مستند مبطلية زيادة الركوع هو الإجماع، و هو لا يشمل مثل المقام خصوصا مع دعوى الإجماع على خلافه كما عرفت من الغنية. و لا يخفى ضعف هذا الوجه، لأنّ ذلك لو لم يكن موجبا لزيادة الركوع لكان اللّازم عدم تحققها فيما لو رفع الرأس منه أيضا، ضرورة أنّ رفع الرأس لا مدخلة له في تحقق الركوع، بل إنّما هو أمر قد يتحقق متأخرا عن الركوع.

و بالجملة: الركوع ليس إلّا عبارة عن مجرّد الانحناء إلى الحدّ المعتبر فيه شرعا، و رفع الرأس منه و عدمه خارجان عن حقيقته، فإذا سلّم تحقق الزيادة فيما لو رفع الرأس منه كما هو المتسالم فيه بينهم على الظاهر، فلا بدّ من القول بتحققها أيضا فيما لو لم يرفع رأسه منه، خصوصا إذا كان مشتملا على الطمأنينة المعتبرة فيه.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤٣

و من هنا ينقذ الخلل في الوجهين المتقدّمين المذكورين: أحدهما في كلام الشهيد، و الآخر في كلام صاحب المدارك، فإنّه يقال عليهما: أنّ المقام إمّا أن يكون من قبيل زيادة الركوع أم لا.

فعلى الأوّل لا وجه لعدم كونها مبطلّة بعد كون القاعدة الأولى في باب الركوع زيادة الركوع هو الإبطال.

و على الثاني لا فرق بينه و بين ما إذا رفع الرأس من الركوع، فإذا صدقت الزيادة في الثاني صدقت في الأوّل أيضا.

و على ذلك، فتطبيق الحكم على القاعدة 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 مخصّصا للقاعدة الأولى الدالة على بطلان الصلاة بزيادة الركوع.

و يؤيّد فتوى الكليني بذلك، مع أنّه لم يكن من أهل الإفتاء و الاجتهاد و الاستنباط، و كذلك دعوى ابن زهرة في الغنية الإجماع عليه «١»، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الإجماع هو النصّ المعتبر كما تبّهنا على ذلك مرارا، لا الإجماع المصطلح بين المتأخّرين.

و يؤيّد أيضا أنّ المحقّق في الشرائع بعد حكاية هذا القول، قال: إنّ القول الأوّل و هو البطلان، و وجوب إعادة أشبه «٢»، و مراده أنّ هذا القول أشبه بالقواعد، و الوجه في عدم اختياره للقول الآخر إمّا عدم كون تلك الفتاوى بنظره كاشفة عن وجود النصّ، و إمّا عدم ثبوت كون النصّ المستكشف واجدا لشرائط الحجية.

(١) الكافي ٣: ٣٦٠، الغنية: ١١٣.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١٠٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤٤

و بالجملة: فالمدرک لهذه الفتاوى هو النص الموجود بينهم، غاية الأمر أن الشيخ قدس سره فصل بين الركعتين الأولتين والأخيرتين بوجوب الإعادة في الأول ووجوب الإرسال في الثاني، بناء على مذهبه من عدم تحمّل الركعتين الأولتين للسهو كما مرّ.

الركعتان الأوليان لا تحتملان السهو

هذه القاعدة- وهي عدم تحمّل الركعتين الأولتين للسهو، وكذا صلاة الغداة و ركعات المغرب- من القواعد العامة التي دلّت عليها النصوص الكثيرة و تفرّدت الإمامية بها «١». و الروايات الواردة في هذا الباب الدالة بظاها على هذه القاعدة كثيرة: منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام:

«كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات، و فيهنّ القراءة و ليس فيهنّ و همّ- يعنى سهوا- فزاد رسول الله صلّى الله عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءة، 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 زرارة و زاد: و إنّما فرض الله كلّ صلاة ركعتين، و زاد رسول الله صلّى الله عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءة» «٢».

و منها: رواية عامر بن جذاعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سلمت الركعتان

(١) راجع الانتصار: ١٥٥.

(٢) الفقيه ١: ١٢٨ ح ٦٠٥، السرائر ٣: ٥٨٨، الوسائل ٨: ١٨٧-١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١ و ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤٥

الأولتان سلمت الصلاة» «١».

و منها: ما رواه إبراهيم بن هاشم في نوادره عن أبي عبد الله عليه السلام- في حديث- قال: «ليس في الركعتين الأولتين من كلّ صلاة سهو» «٢».

و منها: مرسله يونس عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس في الركعتين الأولتين من كلّ صلاة سهو» «٣».

و منها: رواية عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما عرج برسول الله صلّى الله عليه و آله نزل بالصلاة عشر ركعات ركعتين ركعتين، فلمّا ولد الحسن و الحسين عليهما السلام زاد رسول الله صلّى الله عليه و آله سبع ركعات- إلى أن قال:- و إنّما يجب السهو فيما زاد رسول الله صلّى الله عليه و آله، فمن شكّ في أصل الفرض الركعتين الأولتين استقبل صلاته» «٤».

و منها: رواية الحسن بن عليّ الوشاء قال: قال لى أبو الحسن الرضا عليه السلام:

«الإعادة في الركعتين الأولتين، و السهو في الركعتين الأخيرتين» «٥».

و منها: رواية 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 أنّ السهو كما عرفت في أوّل مبحث الخلل، عبارة عن

- (١) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠١٠، الوسائل ٨: ١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٣.
- (٢) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨، الوسائل ٨: ١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٤.
- (٣) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧، الوسائل ٨: ١٨٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٨.
- (٤) الكافي ٣: ٤٨٧ ح ٢، الوسائل ٨: ١٨٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٩.
- (٥) الكافي ٣: ٣٥٠ ح ٤، التهذيب ٢: ١٧٧ ح ٧٠٩، الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨٦، الوسائل ٨: ١٩٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٠.
- (٦) التهذيب ٢: ١٧٧ ح ٧٠٦، الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨٣، الوسائل ٨: ١٩١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٥.
- نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤٦

مجرد الذهول والغفلة عن الواقع بحيث كان الواقع مخفياً عنه، و الساهى قد يكون في هذا الحال متوجّهاً إلى سهوه و عزوب الواقع عن ذهنه، فلا محالة يكون حينئذ متردداً فيه و هو الذى يسمّى شاكاً.

وقد يكون غير متوجّه إليه بل يعتقد خلاف الواقع، و هو الذى يسمّى في اصطلاح الفقهاء ساهياً، فالسهو بحسب معناه الحقيقى يشمل الشكّ أيضاً، و يؤيّدته التعبير في بعض الروايات بقوله عليه السّلام: «إذا سها الرجل. فلم يدر واحدة 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 واحدة صلّى أم ثنتين، فلا إشكال و لا خلاف في بطلان الصلاة بسببه، للأخبار الكثيرة التى لا يبعد دعوى تواترها، و قد فرّع في بعض الروايات المتقدّمة على نفى السهو في الأوّلتين، بطلان الصلاة مع الشكّ في عددهما و عدم حفظه.

نعم، وقع الخلاف في أنّ الظنّ فيهما هل يكون معتبراً كالظنّ في الركعتين الأخيرتين أم لا؟ كما أنّه وقع الخلاف بين الشيخ قدّس سرّه و المشهور، في السهو غير المستتبع للشكّ، المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين، فالمحكى عن الشيخ أنّه قال بطلان الصلاة بمجرد السهو عنها مطلقاً ركناً كان أو غيره (٢).

و أمّا المشهور فقد فصّلوا بين ما إذا تجاوز محلّه فتبطل في الركن دون غيره، و بين ما إذا لم يتجاوز فلا تبطل مطلقاً، كما أنّ الأمر كذلك في الركعتين الأخيرتين

(١) الوسائل ٨: ١٩١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٧.

(٢) النهاية: ٨٨، التهذيب ٢: ١٥٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤٧

عند المشهور (١)، و أمّا عند الشيخ فلا بدّ من إلغاء الجزء الذى دخل فيه، ركناً كان أو غيره، و الإتيان بما سهى عنه (٢)، عملاً بصحيحه محمد بن مسلم المتقدّمة الدالّة على إلغاء السجدين، و العود لتدارك الركوع.

و أمّا السهو المستتبع للشكّ 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 للشكّ 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 أن أكثر الروايات المتقدمة الدالة على نفي السهو في الركعتين الأولتين تختص بالشك، وهو المراد من السهو المذكور فيها، ويؤيده تفرغ صورة الشك على الحكم المذكور في الصدر كما في رواية عبد الله بن سليمان المتقدمة، وجه الاختصاص أن المنفى إنما هو الأحكام المترتبة على السهو بلسان نفي السهو، بداهه أنه ليس المراد نفي السهو حقيقة، وحينئذ فبعد ملاحظة أن الساهي غير

(١) المقنعة: ١٣٧-١٣٨، الانتصار: ١٥٦، جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المراسم: ٨٩-٩٠، الوسيلة: ٩٩-١٠١، المهذب ١: ١٥٣، السرائر: ٢٤٢-٢٥٤، المعتمد ٢: ٣٧٧-٣٧٨، شرائع الإسلام ١: ١٠٤-١٠٦، نهاية الأحكام ١: ٥٢٨-٥٢٩، الدروس ١: ١٩٩-٢٠٠، الحدائق ٩: ١٦٨، مستند الشيعة ٧: ١٦٥-١٦٦.

(٢) المبسوط ١: ١٠٩، التهذيب ٢: ١٤٩، الاستبصار ١: ٣٥٦، مستند الشيعة ٧: ١٦٧.

(٣) المبسوط ١: ١٢١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤٨

المتوجه إلى سهوه الغافل عنه لاعتقاده خلاف الواقع، لا يمكن الحكم عليه في حال سهوه، ولا يجوز توجيه الخطاب إليه بأنه يجب عليك الإعادة مثلا.

نعم، بعد زوال السهو و عروض التذكّر والالتفات يجوز الحكم عليه وتوجيه الخطاب نحوه، ولكن هذا الحكم إنما يكون موضوعه تارك الجزء أو فاعل المانع لا عنوان الساهي، فلا بد من حمل السهو على الشك، لأنه الذي يمكن الحكم عليه في حال شكّه و تردده في الواقع.

وبالجملة: السهو المصطلح لا يكون مترتباً عليه حكم حتى يرتفع ذلك الحكم في خصوص الركعتين الأولتين، لأن الساهي في حال سهوه لا يمكن توجيه الخطاب إليه بعنوان الساهي، وبعد زوال سهوه يكون الأثر مترتباً على ما صار السهو سبباً له من ترك جزء أو فعل مانع. وأما السهو المستتب للشك فهو يترتب عليه الحكم في حاله، فهو المنفى بالنسبة إلى الأولتين. فانقح بذلك أن الروايات على كثرتها لا يكون المراد بالسهو المذكور فيها إلا السهو المقارن للشك، و حينئذ فاستفاد حكم السهو المصطلح منها كما صنعه الشيخ قدس سرّه «١» ممّا لا وجه لها.

و دعوى أنه ربما يكون للسهو المصطلح دخل في الحكم، كما إذا ترك شيئاً من الأجزاء غير الركنية سهواً، أو فعل شيئاً من القواطع المبطلّة عمداً كذلك، فإنّ عدم وجوب الإعادة بسببه إنّما هو لوقوع ذلك سهواً، فيمكن الخطاب والحكم على ساهي الجزء غير الركني مثلاً بعد زوال سهوه، بعدم وجوب الإعادة و صحّة الصلاة. مدفوعة بأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة لا يكون متوجّهاً إلى الساهي بما أنّه.

(١) المبسوط ١: ١٢١

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٤٩

سأه، بل يتوجه إليه بما أنّ سهوه لم يصر سبباً لترك جزء معتبر في الصلاة مطلقاً عمداً و سهواً، فصحة صلاته إنّما هي لتماهيها و عدم كونها فاقدة للأجزاء المعبرة فيها، و خلّوها عن بعض الأجزاء لا يضرب بعد كون اعتباره مختصاً بحال العمدة. وبالجملة: كما أنّ الحكم بوجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء ركني يتوجه 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 يتوجه إليه بما أنه لم يترك شيئاً من الأجزاء المعتبرة مطلقاً و كانت صلاته صحيحة تامة، و خلّوها عن الأجزاء المعتبرة في خصوص حال العمد لا يقدح في صحتها بعد عدم كون تركها مستندا إلى التعمد.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الأخبار النافية للسهو في الأولتين ظاهرة في نفي الأحكام المترتبة على السهو في حاله، و السهو الذي يترتب عليه الحكم في حاله هو السهو المستتب للشك، لما عرفت من أنّ الساهى بالسهو المصطلح لا يكون الحكم متوجّهاً إليه بما أنه ساه، لا في حال سهوه و لا بعد زواله و انعدامه، فلا مجال للمناقشة فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك في أنّ الأخبار هل تختص بخصوص الشك في عدد الركعتين الأولتين أو يعم ذلك؟ و الشك في أجزاءهما كما عرفت أنه المحكى عن الشيخ قدس سره و الظاهر هو الاحتمال الثاني، لأنّ الأخبار بظاهرها تعمّ صورتين، و ليس فيها ما يدلّ أو يشعر بالاختصاص بالصورة الأولى.

لكن تقع المعارضة حينئذ بينها و بين الأخبار الواردة في الشك في الأجزاء الدالة على عدم الاعتناء بالشك مع تجاوز المحل، و وجوب الرجوع و التدارك مع عدم التجاوز، و المعارضة إنّما هي بالعموم و الخصوص من وجه، لأنّ هذه الأخبار تشمل الشك في عدد الركعتين و في الأجزاء معاً، و تلك الأخبار تشمل الشك في الأجزاء مطلقاً سواء كان في الركعتين الأولتين أو في الأخيرتين.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥٠

و مورد الاجتماع هو الشك في الأجزاء في خصوص الركعتين الأولتين، فهذه الأخبار ظاهرة في البطلان بمجرد الشك فيها، و تلك ظاهرة في التفصيل المتقدم، و لكن حيث يكون في تلك الأخبار، روايات صريحة في جريان هذا التفصيل في الركعتين الأولتين، فلا بدّ من تقديمها و تقييد الأخبار النافية للسهو في الأولتين بما إذا شكّ في عددهما لا في أجزاءهما.

و من جملة الروايات الدالة صريحا على ذلك، روايته زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبر؟ قال: يمضى - إلى أن قال: - ثمّ قال: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشككك ليس بشيء» (١).

و بالجملة: لا بدّ من تقييد الأخبار النافية للسهو في الأولتين بما إذا شكّ في عددهما لما عرفت من نصوصية كثير من تلك الأخبار بالنسبة إلى الركعتين الأولتين.

و دعوى أنه يمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار النافية للسهو بعد عدم رفع اليد عن ظاهرها و الالتزام بشمولها للشك في أجزاء الركعتين الأولتين أيضاً، على الشك في الأجزاء قبل تجاوز المحل، و حمل الأخبار الواردة في الشك، على الشك بعد التجاوز، و مقتضاه حينئذ الالتزام بأنّ الشك في الأولتين قبل التجاوز يوجب البطلان و بعد التجاوز لا يعتنى به.

مدفوعة مضافاً إلى خلّوها عن الشاهد و عدم كونه من الجمع المقبول عند العقلاء بأنّه قول ثالث مخالف للشيخ و المشهور معاً كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّ ما ذكرنا في مقام الجمع هو الموافق للذوق السليم، و مقتضاه

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥١

اختصاص مورد الأخبار النافية للسهو في الأولتين بخصوص الشك في عددهما فيصير مدلولها أنّ الشك في الأولتين في عددهما يوجب الإعادة، فإنّ اللّازم باعتبار كونهما فرض الله إحراز سلامتهما، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون متلوّ كلمة - في - و هو الركعتان الأولتان، ظرفاً لنفس صفة الشكّ بحيث كانت هذه الصفة واقعة فيهما، أو تكون الركعتان الأولتان متعلّقتين للشكّ، بحيث تعلق الشكّ

بهما و صارتا مشكوكتين، لأنه على التقدير الأول أيضا يكون متعلق الشك هو الركعتان الأولتان كما في التقدير الثاني. ولكن ذلك كله إنما هو بعد عدم تمامية الركعة الثانية، وإلا فلو فرض تماميتها بما ستعرف تحقيقه لا يكون الشك فيهما حينئذ، بل الشك في تحقق الركعة الثالثة وعدمه، ضرورة مفروغية تحقق الأولتين، بإطلاق الشك بين الاثنتين والثلاث إنما هو فيما لو فرغ عن الاثنتين قطعاً، وشك في تحقق الثالثة وعدمه.

ولذا اعترضنا في حاشية العروة على القول بأنه يجب في الشك بين الأربع والخمس في حال القيام الجلوس لينقلب شكه إلى الشك بين الثلاث والأربع فيعمل عمله «١»، 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 وهو ابتداء الركعة فلم يحرز الركعة الرابعة بعد، بل هو بالنسبة إلى الركعات التامة في ذلك الحال شاك بين الثلاث والأربع، لأنه لا يدرى ثلاثاً صلى أم أربعاً.

فاللزام بمقتضى وجوب البناء على الأكثر الذي مرجعه في المقام إلى لزوم البناء عملاً على أنه صلى أربعاً، هدم القيام لكونه زيادة، كما إذا علم مثلاً بكونه صلى أربعاً والقيام زيادة، فمناً هدم القيام ما ذكرنا لا ما ذكره، فإنه يرد عليهم أنه لا موجب له ولا مصحح كما هو واضح.

(١) العروة الوثقى في أحكام الشك: ٢٨٩، فصل في الشك في الركعات مسألة ٢، الشك بين الأربع والخمس.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥٢

و بالجملة: فلا إشكال في أن الشك في الأولتين إنما يتحقق قبل إكمالها، وإلا فبعد الإكمال لا يكون متعلق الشك إلا ركعة أخرى غيرهما.

بما يتحقق إكمال الركعتين؟

يقع الكلام فيما به يتحقق إكمال الركعتين وفيه وجوه أربعة:

أحدها: أنه يتحقق برفع الرأس من السجدة الأخيرة من الركعة الثانية، وقد استظهر ذلك من المشهور «١».

ثانيها: تحقق الإكمال بالركوع من تلك الركعة، وقد نقله في محكي المصابيح عن السيد ابن طاوس في البشري، وحكى عن بعض آخر أيضاً «٢».

ثالثها: الاكتفاء بوضع الجبهة في السجدة الثانية وإن لم يشتغل بالذكر. وما إليه في ظاهر الذكرى حيث قال في محكيه: لم أستبعد صحته، لحصول مسمى الركعة «٣».

رابعها: الاكتفاء بإكمال الذكر الواجب في السجدة الثانية، وإن لم يرفع رأسه منها، واختاره الشهيد الثاني في محكي الروض و الروضة و المسالك، ونسب إلى الشهيد الأول أيضاً «٤». وعن بعض متأخري المتأخرين، الالتزام بكفاية مسمى السجود الذي يتحقق بالفراغ من السجدة الأولى «٥». واحتمل بعض الأعاظم من

(١) مدارك الأحكام ٤: ٢٥٧، جواهر الكلام ١٢: ٣٣٧.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٣٣٩.

(٣) الذكرى ٤: ٨١، جواهر الكلام ١٢: ٣٤٠.

(٤) روض الجنان: ٣٥١، الروضة البهية ١: ٣٢٩، مسالك الأفهام ١: ٢٩٤، الذكرى ٤: ٨١، جواهر الكلام ١٢:

٣٤٠، مدارك الاحكام ٤: ٢٥٧.

(٥) مجمع الفائدة و البرهان ٣: ١٧٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥٣

المعاصرين توقف بتحقيق الإكمال على الفراغ من التشهد لو لم يكن مخالفا للإجماع (١).

و كيف كان، فاعلم أن هذه المسألة لم تكن معنونة في كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، والظاهر أن أول من تعرّض لها هو السيد ابن طاوس الذي كان يعيش في النصف الثاني من القرن السادس، فإنه قد تعرّض لها في كتاب البشرى على ما حكى عنه. و حينئذ فدعوى الإجماع على شيء من الوجوه المتقدمة أو ردّ شيء منها بمخالفته للإجماع ممّا لا وجه لها أصلا، لكون المسألة مستحدثة، و لم يكن في الأزمنة السالفة منها ذكر و لا أثر، فاللازم ملاحظة نفس الوجوه.

فنقول: منشأ القول بتحقيق الإكمال بالركوع هو دعوى كون المراد بالركعة هو الركوع الواحد، فإذا تحقق الركوع في الركعتين يصدق إكمالهما، و لكن قد عرفت أنّ المتبادر عن المتسرّع هو مجموع القراءة و الركوع و السجود، و قد استعملت الركعة بهذا المعنى في كثير من النصوص الواردة في الأبواب المتفرقة، و المتحصل من ملاحظة مجموعها أنّ الركعة حقيقة شرعية في المجموع. و منشأ القول بتحقيقه بمسّمى السجود هو ملاحظة أنّ عدم تحمّل الركعتين الأولتين للشك و السهو إنّما هو من جهة كونهما فرض الله، و من المعلوم أنّ فرض الله هو طبيعة السجود لأنّ الإخلال بالسجدة الواحدة لا يوجب الإعادة، بل اللازم قضاؤها بعد الصلاة. و يرد عليه أنّ عدم إيجاب الإخلال بالسجدة الواحدة للإعادة لا يقتضى خروج السجدة الثانية من الركعة، فإنّ الإخلال بالقراءة مثلا أيضا يكون كذلك مع وضوح كونها من أجزاء الركعة، بناء على ما عرفت من أنّ المراد منها ليس هو الركوع الواحد بل المجموع المركّب منه، و من القراءة و السجديتين.

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٥٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥٤

و بالجملة: لا ينبغي الاستشكال في كون السجدة الثانية أيضا من أجزاء الركعة. هذا مضافا إلى أنّ هذا القول لم يعلم القائل به، و إن استظهره في المصباح (١) عن بعض متأخري المتأخرين، كما أنّ دعوى جزئية التشهد للركعة الثانية كما احتملها بعض الأعظم من المعاصرين في كتابه في الصلاة (٢)، مدفوعة بأنّ الظاهر خروجه عنها كما يستفاد من رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام، المروية في محكيّ العيون و العلل للصدوق عليه الرحمة، قال عليه السلام: «و إنّما جعل التشهد بعد الركعتين لأنّه كما تقدّم قبل الركوع و السجود من الأذان و الدعاء و القراءة فكذلك أيضا آخر بعدها التشهد و التحية و الدعاء» (٣). فهذا الاحتمال لا شاهد له، فلم يبق إلّا الوجوه الثلاثة الأخر.

و يظهر من الشيخ المحقق الأنصاري قدس سره تقوية الوجه الرابع من الوجوه الأربعة المتقدمة، 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 ينافي ذلك صدق تحقق الركعتين، و تيقنهما الذي هو مناط الصحة كما يستفاد من الأخبار، و لا منافاة بين تحقق الماهية و عدم الفراغ من الشخص، نعم لو ثبت من الأدلة إبطال الشكّ في العدد في الأولتين، توجه ما ذكره (٤)، انتهى.

و أورد عليه في المصباح بأنّ مناط البطالين دخول الشكّ في الأولتين و هو حاصل ما لم يتحقق الفراغ منهما، و هو لا- يتحقق إلّا بالفراغ من الشخص الذي هو

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٥٥.

(٣) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٨، علل الشرائع: ٢٦٢، الوسائل ٦: ٣٩٥. أبواب التشهد ب ٣ ح ٦.

(٤) كتاب الصلاة للشيخ الأعظم: ٢٣٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥٥

متلبس به، فمتى عرض الشك قبل أن يفرغ منهما يصير شاكاً، في أن هذه الركعة التي هو مشغول بها بالفعل هل هي الثانية أو الثالثة؟ كما لو عرض هذا الشك في حال القيام، و أما لو عرض بعد رفع رأسه من السجدة الأخيرة فلا يتعلق شكّه حينئذ بالأولتين بل بأنه هل صلّى الثالثة أم لا «١»؟ انتهى.

و يؤيد بل يدلّ على أنّ محقق الإكمال هو رفع الرأس من السجدة الثانية كما نسب إلى المشهور «٢» و اختاره في المصباح «٣»، مضافاً إلى وضوح كون رفع الرأس من واجبات الصلاة، فلا بدّ من أن يكون جزء لنفس الركعة التي رفع الرأس من سجدها، ويدلّه بعض الروايات الواردة في صلاة جعفر عليه السلام.

مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام 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 ليلة - إلى أن قال: - تفتتح الصلاة ثمّ تكبر خمس عشرة مرّة تقول: الله أكبر و سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله، ثمّ تقرأ الفاتحة و سورة 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 تحزّ ساجدا فتقولهنّ عشر مرّات، ثمّ ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، قال أبو جعفر عليه السلام: فذلك خمس و سبعون مرّة «٤».

وجه الدلالة واضح، فإنّه لو لم يكن رفع الرأس من السجدة الثانية من أجزاء الركعة لما كان وجه لعدّ ما يقال بعده من عشر مرّات في جملة التكيّرات و القول بأنّ في كلّ ركعة خمس و سبعون مرّة، كما هو غير خفي. و هذا القول هو الظاهر.

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٤.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٣٣٧.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٣.

(٤) الفقيه ١: ٣٤٧ ح ١٥٣٦، الوسائل ٨: ٥١. أبواب صلاة جعفر ب ١ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥٦

قاعدتنا التجاوز و الفراغ

إشارة

و هما من القواعد المستفادة من النصوص الصادرة عن العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين، و لا- يهمننا البحث و النزاع في كونهما قاعدتين أو قاعدة واحدة بل نقول: لا ينبغي الريب في أن هنا مسألتين و فرعين:

أحدهما: الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ عن أصل وجوده، و في كونه مطابقاً للمأمور به أو لما يترتب عليه الأثر و إن لم يكن

مأمورا به، وهذا لا- فرق فيه بين أن يكون العمل بسيطا أو مركبا، كما أنه لا فرق بين أن يكون منشأ الشك في الصحة هو احتمال الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط، أو يكون منشأ احتمال الإتيان بشيء من الموانع، فمرجع هذا الفرع إلى أن العمل الذي وجد في الخارج قطعاً، شك في مطابقته للمأمور به أو لما يترتب عليه الأثر وإن لم يكن مأمورا به.

ثانيهما: الشك في وجود بعض الأجزاء حين الاشتغال بالعمل المركب، وإن ذلك الجزء هل وجد أم لم يوجد، وهذا الشك قد يعرض بعد ما يدخل في الجزء الآخر الذي يكون مترتباً على الجزء المشكوك، وقد يعرض قبله، والأول هو الذي

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥٧

يعتبر عنه بالشك بعد التجاوز، والمراد به التجاوز عن محل الجزء المشكوك لا التجاوز عن نفسه، لأن المفروض أن أصل وجوده مشكوك فلا معنى للتجاوز عنه مع كونه مشكوكاً.

و كيف كان، فالأخبار الواردة في هذين الفرعين كثيرة ربما تبلغ خمس عشرة رواية، ثمان منها ينتهي سندها إلى محمد بن مسلم، وهو الذي رواها عن أبي جعفر أو عن الصادق أو عن أحدهما عليهما السلام، وهذه الثمان التي رواها محمد بن مسلم، ثلاث منها متعرضة لبعض فروع قاعدة التجاوز، وهي:

١- ما رواه علاء بن رزين عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع؟ قال: «يمضى في صلاته» (١).

٢- ما رواه محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع، فقال: «يمضى في صلاته حتى يستيقن».

و رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن العلاء مثله، إلا أنه قال: «يمضى على شكه ولا شيء عليه» (٢).

٣- ما رواه علاء عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلاته، فقال: إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟! (٣). فإن ظاهره أن مع عدم الاستيقان لا تجب الإعادة بل يمضى على صلاته. و ثلاث من تلك الثمان متعرضة لبعض فروع قاعدة الفراغ في خصوص

(١) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٥، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٧، السرائر ٣: ٥٩٢، الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٥.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦، السرائر ٣: ٥٩٢، الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٧.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٨، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٧، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبير الإحرام ب ٢ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥٨

الصلاة أو لنفسها وهي:

١- ما رواه علي بن رئاب عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد» (١).

٢- ما رواه أبو أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشك بعد ما ينصرف من صلاته، قال: فقال: «لا يعيد، ولا شيء عليه» (٢).

٣- ما رواه ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة، قال: «يمضى على صلاته ولا يعيد» (٣).

و واحدة منها متعرضة لقاعدة الفراغ في الصلاة وفي الوضوء، وهي ما رواه عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد

اللّه عليه السّلام يقول: «كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه، و لا إعادة عليك فيه» (٤). و دلالتها على قاعدة الفراغ مبنية على أن تكون كلمة - من - بيانية لا تبعيضية، و على الثاني تكون مخالفة للفتاوى و النصوص الأخر بالنسبة إلى الوضوء. بقى رواية واحدة من تلك الثمان تدلّ بظاهرها على اعتبار قاعدة الفراغ مطلقاً من غير تخصيص بالصلاة أو الوضوء أو غيرهما، بل و لا بالعبادات، و هى ما رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» (٥).

و هنا رواية تاسعة لمحمد بن مسلم، التى رواها الصدوق بإسناده عنه، عن

- (١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٦٠، الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ٢.
- (٢) التهذيب ٢: ٣٤٨ ح ١٤٤٣، الاستبصار ١: ٣٦٩ ح ١٤٠٤، الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ١.
- (٣) التهذيب ١: ١٠١ و ١٠٢ ح ٢٦٤ و ٢٦٧، الوسائل ١: ٤٧٠. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٥.
- (٤) التهذيب ١: ٣٦٤ ح ١١٠٤، الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.
- (٥) التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٥٩

أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «إذا شكّ الرجل بعد ما صلّى فلم يدر ثلاثاً صلّى أم أربعاً، و كان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» (١). بقى سبعة روايات:

١- صحیحہ زرارة قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: رجل شكّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامة؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكّ فى الأذان و الإقامة و قد كبر؟ قال:

يمضى. قلت: رجل شكّ فى التكبير و قد قرأ؟ قال: يمضى. قلت: شكّ فى القراءة و قد ركع؟ قال: يمضى قلت: شكّ فى الركوع و قد سجد؟ قال: يمضى على صلاته، ثمّ قال يا زرارة: إذا خرجت من شىء ثمّ دخلت فى غيره فشكّك ليس بشىء» (٢). و هذه الرواية تدلّ على قاعدة التجاوز فى خصوص الصلاة، و الأسئلة و الأجوبة الواقعة بين الإمام عليه السّلام و الراوى قبل القضية الكلية التى أيدت فى الذيل تنحصر بحسب الظاهر فى الشكّ فى الوجود لا الشكّ فى الصحّة، و حينئذ فلا بدّ من أن تكون القاعدة الكلية المذكورة فى الذيل شاملة لتلك الموارد، و ذلك موقوف على الالتزام بأنّ المراد من الخروج من الشىء هو الخروج عن محلّه حتى يكون المشكوك هو وجود الشىء لا صحته، أو الأعمّ منه و من الخروج عن نفسه الملازم للشكّ فى صحته، و على الأوّل أيضاً يدلّ على حكم الشكّ فى الصحّة بمفهوم الموافقة.

٢- صحیحہ أخرى لزرارة الواردة فى باب الوضوء الدالة على اعتبار قاعدة الفراغ فيه، و هى ما رواه عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمى الله ما دمت فى حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه،

(١) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٧، السرائر ٣: ٦١٤، الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦٠

و قد صرت فى حال أخرى فى الصلاة أو فى غيرها، فشككت فى بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شىء

عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت 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 ممّا أوجب الله عليه وضوءه فلا شيء عليه.

٣- موثقة 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 شك في شيء منه و يحتمل أن يرجع إلى نفس ذلك الشيء المشكوك، فعلى الأول تكون الرواية متعزضة لقاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء، و على الثاني لقاعدة التجاوز بالنسبة إليه، فتصير حينئذ مخالفة للفتاوى، حيث أن قاعدة 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

(١) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٢، التهذيب ١: ١٠٠ ح ٢٦١، الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ١.

(٢) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٢، السرائر ٣: ٥٥٤، الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦١

على الوجه الأول متيقنة كما لا يخفى. ثم إن الرواية تدل بظاهرها على اتحاد المراد بالدخول في الغير و التجاوز عن الشيء المشكوك فتدبر.

٤- رواية بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (١).

٥- رواية إسماعيل بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شك في السجود بعد ما قام فليمض، كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» (٢).

٦- رواية حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشك و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: «قد ركعت، امضه» (٣).

٧- رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع» (٤).

و هذه الروايات الواردة في هذا المقام، بعضها يدل على الفرع الأول من الفرعين اللذين ذكرنا في صدر المبحث، أنه لا ينبغي الريب في ثبوتهما، و بعضها يدل على الفرع الثاني.

و لا يذهب عليك أن ما ورد في الفرع الأول الذي هو مجرى قاعدة الفراغ - كالرواية الثامنة من روايات محمد بن مسلم التي رواها عنه ابن بكير - لا يشمل الفرع الثاني أيضا، لأن موضوع الحكم بوجود المضي فيه هو الشك في الأمر الماضي، الظاهر في كون المشكوك هو صحته لا أصل وجوده، و المفروض

(١) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٤، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٦، الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٦، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٨، الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦٢

في قاعدة التجاوز الجارية في الفرع الثاني هو الشك في أصل الوجود بعد التجاوز عن محلّه، فلا يشمل ما دلّ بظاهره على قاعدة الفراغ، كما أنّ ما ورد في قاعدة التجاوز كرواية إسماعيل بن جابر المتقدمة لا يعمّ قاعدة الفراغ، لأنّ موردها هو الشك في أصل الوجود و مجرى تلك القاعدة هو الشك في صحّة ما وجد.

ثمّ إنّه بعد ما ظهر أنّه في مقام الإثبات لا يمكن استفادة شيء من القاعدتين من الدليل الوارد في الأخرى، فهل يمكن الالتزام بأنّ مرجعهما في مقام الاعتبار والثبوت إلى ملاك واحد و مناط فارد؟ الظاهر العدم، لأنّ مرجع قاعدة الفراغ إلى أصالة الصحّة في عمل النفس، نظير أصالة الصحّة الجارية في عمل الغير.

و كما أنّ المستند في أصالة صحّة عمل الغير هو لزوم اختلال النظام لو اعتبر الشك في صحّة عمله و لم يجز البناء عليها كما هو واضح، كذلك المستند في أصالة صحّة عمل النفس هو لزوم الحرج الشديد و العسر الأكيد لو رتب الأثر على احتمال عدم صحّته، و هذا بخلاف قاعدة التجاوز الجارية في أثناء العمل، فإنّ عدم اعتبارها لا يستلزم حرجا و لا عسرا، كما نلاحظ ذلك في الموارد التي لم يعتبر فيها قاعدة التجاوز، كما في الطهارات الثلاث.

نعم، الظاهر أنّ الحكمة في اعتبارها في الصلاة هو أنّ المسلمين لما كانوا في الصدر الأوّل ملتزمين بصلاة الجماعة التي مرجعها إلى جعل المأمومين صلاتهم تبعا لصلاة الإمام، فلو لم تعتبر قاعدة التجاوز فيها يلزم اشتغال المأمومين بعضهم بعمل مغاير لما اشتغل به الآخر، فتختلّ صورة الجماعة كما هو غير خفيّ.

و كيف كان، فالظاهر اختلاف الملاك و تعدّده في القاعدتين، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظة كلّ منهما على سبيل الاستقلال.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٢، ص: ٤٦٣

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦٣

قاعدة التجاوز

قاعدة التجاوز، و إن كان اختصاص مورد جريانها بالشك في أصل وجود الجزء بعد التجاوز عن محلّه، إلّا أنّه يستفاد منها الشك في صحّة الجزء المأتيّ به بمفهوم الموافقة، لأنّه إذا كان الحكم فيما لو شكّ في أصل الوجود هو البناء على الوجود، ففيما لو شكّ في صحّة ما وجد يكون الحكم بها بطريق أولى كما لا يخفى، و لا نحتاج إلى ادعاء أنّ مرجع الشك في الصحّة أيضا إلى الشك في الوجود الصحيح كما ادّعاه الشيخ المحقّق الأنصاري قدّس سرّه «١».

ثمّ إنّ قاعدة التجاوز تختص بالصلاة و لا تجرى في غيرها كما عرفت، و صحیحته زرارة المتقدمة الواردة في الصلاة و إن كانت ظاهرة في جريانها بالنسبة إلى الأذان و الإقامة مع أنّهما ليسا من الصلاة، إلّا أنّ الظاهر أنّ جريانها فيهما باعتبار كونهما مقدّمة للصلاة، فكأنّهما من أجزائها كما لا يخفى.

ثمّ المشهور بين الأصحاب هو أنّه يعتبر في قاعدة التجاوز، التجاوز عن محلّ المشكوك و الدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاة، و لا- يكفي الدخول في مقدّمة الجزء، فلو شكّ في الركوع و قد أهوى إلى السجود أو شكّ في السجود و قد نهض إلى

القيام، يجب عليه الاعتناء بالشكّ و العود للتدارك، و لا تجرى قاعدة التجاوز «٢».

هذا، و ذهب جمع من المتأخرين إلى أنّ المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه

(١) فرائد الأصول: ٤١٠.

(٢) البيان: ٢٥٣، الروضة البهيّة ١: ٣٢٣، روض الجنان: ٣٤٩، رياض المسائل ٤: ٢٢٩، الحدائق ٩: ١٧٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦٤

غير الشيء الذي شكّ في تحقّقه، سواء كان من أجزاء الصلاة أو من مقدّمات الجزء «١»، و يدلّ عليه إطلاق قوله عليه السّلام في رواية زرارة: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره»، فإنّ ظاهر كلمة «الغير» هو ما يغيّر الشيء الذي شكّ فيه، و المغايرة بين الركوع و بين الهوىّ إلى السجود متحقّقة، خصوصاً إذا جلس و انحنى بمقدار ركوع من يصلى جالسا.

و يؤيّد هذا أنّ الملاك في عدم الاعتناء بالشكّ هو الدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاة، و الظاهر اعتبار وجود الإرادة الارتكازية المتعلقة بالإتيان بالمركب الناشئة منها إرادات أخرى متعلّقة بأجزاء المركب، فالإتيان بالشيء المشكوك عن إرادة متعلّقة به، موجود فيما لو لم يكن الغير من أجزاء الصلاة أيضاً.

هذا، و لكن رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله تدلّ بظاهرها على التفصيل بين ما إذا شكّ في الركوع و قد أهوى إلى السجود فلا يعتنى بشكّه، و بين ما إذا شكّ في السجود و قد نهض إلى القيام قبل أن يستوى قائماً فيعتنى بشكّه و يرجع للسجود، حيث قال بعد السؤال عن حكم الصورة الأولى و الجواب عنه: قلت لأبي 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 قائماً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد» «٢» و لكن الرواية معرض عنها عند الأصحاب.

نعم، قد عمل بها السيّد قدس سرّه في العروة في خصوص موردّها، فحكم بوجوب الرجوع إلى السجود مع الشكّ فيه، و قد نهض إلى القيام و لما يقم بعد، و عدم

(١) منهم: صاحب ذخيرة المعاد: ٣٧٦ و جواهر الكلام ١٢: ٣١٦-٣١٨ و مدارك الأحكام ٤: ٢٤٩.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٣، الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٧١، الوسائل ٦: ٣٦٩. أبواب السجود ب ١٥ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦٥

و جوب الرجوع للتشهد مع الشكّ فيه كذلك «١».

و أنت خبير بأنّ هذا مستبعد جدّاً، إذ لا خصوصية لمورد الرواية أصلاً، فالإنصاف أنّ الرواية مطروحة باعتبار إعراض الأصحاب عنها، حيث إنهم لم يفتوا بوجوب الرجوع و العود للتدارك فيهما معاً.

و يدلّ على مقالتهم رواية إسماعيل بن جابر المتقدم، حيث إنّ الظاهر كون الفرعين المذكورين أوّلاً توطئه للقاعدة الكلّية المقرّرة بقوله عليه السّلام: «كلّ شيء شكّ فيه». و حينئذ يظهر منه أنّ السجود و القيام حدّ للغير الذي يعتبر الدخول فيه، و أنّه لا غير أقرب من السجود بالنسبة إلى الركوع و من القيام بالنسبة إلى السجود، لأنّه لو كان الهوىّ إلى السجود كافياً في عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع، و النهوض للقيام كافياً عند الشكّ في السجود، لكان أخذ السجود و القيام في مقام التوطئه مستهجنًا جدّاً كما هو ظاهر.

فالرواية ظاهرة في أنّ الهوىّ إلى السجود و النهوض للقيام لا يتحقق بشيء منهما الدخول في الغير الذي يوجب عدم الاعتناء بالشكّ. هذا، و الظاهر أنّ الشهرة حيث كانت في المسائل الفرعية لا المسائل الأصلية التي تكشف الشهرة فيها عن وجود نصّ معتبر في البين، فلا مانع من مخالفتها، لعدم كونها كاشفة حينئذ عن النصّ، و الرواية قد عرفت أنّها معرض عنها، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون المراد

بالهوى إلى السجود البلوغ إلى حدّ السجود، فلا دلالة لها على التفصيل بين الصورتين. وكيف كان، فالظاهر إطلاق كلمة الغير وشمولها لمقدمات الإجزاء أيضا، خصوصا بعد ما عرفت من وجود الملاك فيما إذا دخل في مقدمات الإجزاء أيضا،

(١) العروة الوثقى ١: ٦٥٠. احكام الشكوك مسألة ١٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦٦

مضافا إلى أنه من البعيد الفرق بين من أهوى إلى السجود ولما يبلغ حدّه، وبين من هوى إليه وبلغ حدّه، وهكذا بالنسبة إلى الناهض للقيام، ولما يبلغ حدّه و الناهض له المستوى قائما.

نعم، يمكن الفرق بين الصورتين - كما في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمه - بأن من أهوى إلى السجود ولم يبلغ حدّه يصدق عليه أنه جاوز عن محلّ الركوع ودخل في غيره، وأمّا من كان ناهضا للقيام وكان في حاله بين حالتي الجلوس والقيام، فمرجع شكّه في أنه سجد أم لم يسجد إلى أن هذه الحالة التي هو فيها هل هي الحالة المسبوقة بالجلوس للسجود أو الحالة المسبوقة بالقيام بعد الركوع، وأنه مهو من القيام إلى السجود.

ومن المعلوم أنه مع هذا الشكّ لا يتحقق عنوان التجاوز أصلا، كمن شكّ في حال القيام في أن قيامه هل هو القيام المسبوق بالركوع، أو القيام الذي يجب له أن يركع بعده؟.

وبعبارة أخرى: شكّ في أن هذا القيام هل هو القيام للركوع أو القيام عن الركوع؟

فإنه لا شبهة في أنه يجب عليه أن يركع ولا يعتنى باحتمال كون هذا القيام مسبوقا بالركوع، وحينئذ فلا تكون الرواية مخالفة للروايات المتقدمه الواردة في قاعدة التجاوز. هذا كله في قاعدة التجاوز.

قاعدة الفراغ

أمّا قاعدة الفراغ فمقتضى أكثر الروايات الواردة فيها، أن مجريها هو مجرّد الفراغ والانصراف من العمل الذي كان مشتغلا به، مثل ما رواه علي بن رثاب عن

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦٧

محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام «١»، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة.

وما رواه أبو أيوب الخزاز عنه، عن أبي عبد الله «٢»، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الانصراف عنها، وما رواه ابن أبي عمير عنه «٣»، و ظاهره أيضا اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة، وما رواه عبد الله بن بكير عنه «٤»، فإنّ ظاهره اعتبار مضى الصلاة والظهور، بناء على أن تكون لفظه «من» فيه للتبيين لا للتبعض، وكذا ما رواه الصدوق بإسناده عنه «٥».

هذا، ولكن صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء ظاهرة في اعتبار الفراغ منه، والصيرورة في حال اخرى من صلاة وغيرها، وكذا موثقة ابن أبي يعفور بناء على أن يكون مرجع الضمير فيها هو نفس الوضوء، فإنّها ظاهرة في اعتبار الدخول في الغير.

والظاهر أن المراد «بحال أخرى» ليس إلّا مجرّد الفراغ، ضرورة أنه بالفراغ يتغيّر حاله، وينقلب حال اشتغاله بالوضوء إلى حال اخرى، سواء شرع في الصلاة أم لا. وأمّا الموثقة فذيلها يدلّ على أن المراد بالدخول في الغير ليس إلّا التجاوز المتحقق بالفراغ كما هو غير خفي.

ثمّ إنّه يترأى من الشيخ قدس سرّه في الرسالة أن مرجع القاعدتين إلى قاعدة واحدة، وأنّ المستفاد من أخبار الباب ليس إلّا قاعدة

واحدة مسماة بقاعدة التجاوز، حيث إنه بعد إيراد سبع من الروايات الدالة على القاعدة الواردة بعضها في قاعدة

(١) الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ١.

(٣) الوسائل ١: ٤٧٠. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٥.

(٤) الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

(٥) الوسائل ٦: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦٨

الفراغ، وبعضها في قاعدة التجاوز، وبعضها في الشك بعد خروج الوقت، قد تكلم في مواضع سبعة عمدتها الموضع الأول والثاني والثالث.

وأما سائر المواضع فإنما يتعلّق ببعض فروع المسألة، وقد أفاد في الموضع الأول أنّ الشك في الشيء ظاهر لغو و عرفا في الشك في وجوده، لكنّ التقييد في الروايات بالخروج عنه ومضيّه، والتجاوز عنه ربّما يصير قرينه على إرادة كون أصل وجود الشيء مفروغا عنه.

نعم، لو أريد الخروج والتجاوز عن محلّه أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء وهذا هو المتعين، لأنّ إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح، وكذا إرادة خصوص الثاني، لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول.

و تكلم رحمه الله أيضا في الموضع الثاني في المراد من محلّ الفعل المشكوك وجوده، وأن المراد به هي المرتبة المقررة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره، ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده ياتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

وقال في الموضع الثالث في اعتبار الدخول في الغير وعدمه: إن كان الدخول في غير المشكوك محققا للتجاوز، فلا إشكال في اعتباره. وإلا فظاهر الصحيحتين اعتباره و ظاهر إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره، ثمّ قال: ويمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب، خصوصا في أفعال الصلاة، ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق «١».

ويرد على ما أفاده في الموضع الأول: إنّ إرادة الأعم من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد وإن كان غير صحيح،

(١) فرائد الأصول: ٤١٠-٤١١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٦٩

وكذا إرادة خصوص الثاني إلا أنه لا يلزم من إرادة الشك في الوجود أن يكون المراد بالخروج والتجاوز هو الخروج والتجاوز عن المحل، لأنّ هذه التعبيرات إنّما هي باعتبار اعتقاد المصلّي حيث إنّه لا يدخل في الجزء اللاحق إلا بعد اعتقاد إتيان الجزء السابق، فبدخوله فيه يتحقق الخروج عن الجزء السابق والتجاوز عنه حسب اعتقاد المصلّي.

وحينئذ فلا يبقى للتكلم في الموضع الثاني مجال أصلا، لأنّه متفرّع على كون المراد بالخروج هو الخروج عن المحل، وقد ظهر بطلانه وأن المراد به هو الخروج عن نفس الشيء على اعتقاد المصلّي.

وأما ما أفاده في الموضع الثالث فينتى على اتحاد القاعدتين، وقد عرفت سابقا أنّ هنا قاعدتين مستقلتين:

١- قاعدة التجاوز الجارية في خصوص الصلاة، والروايات الدالة على اعتبارها ظاهرة في اعتبار الدخول في الغير فيها، وقد مرّ أنّ

الظاهر إطلاق الغير و شموله لمقدمات الإجزاء أيضا.

٢- قاعدة الفراغ الجارية في جميع العبادات بل المعاملات، و أدلّة اعتبارها لا تدلّ على أزيد من اعتبار مجرد الفراغ كما مرّ. و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الطهارات الثلاث التي ادّعى الإجماع على عدم جريان قاعدة التجاوز فيها، لا تكون مشمولة لأدلّة اعتبار تلك القاعدة حتّى يكون الإجماع مخصصا لها، لأنّ أدلّة اعتبارها تختص بباب الصلاة و لا تجرى في غيرها فتدبّر. ثمّ إنّ لا فرق في جريان قاعدة الفراغ بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسيانا أو تركه عمدا، كما أفاده الشيخ رحمه الله في ضمن الموضوع السابع «١» من المواضع السبعة.

(١) فرائد الأصول: ٤١٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧٠

لأنّ التعليل بقوله عليه السّلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» «١»، لا يختص بصورة السهو، لأنّ مرجعه إلى إلغاء الشكّ الطارئ الذي حصل بعد زمان الاشتغال بالمأمور به.

و من المعلوم أنّ احتمال ترك الجزء عمدا أبعد من احتمال تركه سهوا لو لم نقل بعدم إمكان تحقّقه من المقاصد للامتنال، العالم بأجزاء المأمور به و شرائطه. مضافا 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 نسيانا أو تركه عمدا.

(١) الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧١

[حول الشك]

الشك بعد الوقت

هذه القاعدة أيضا من القواعد التي تستفاد من السنّة، و يظهر من الشيخ قدّس سرّه في الرسالة أنّها ليست قاعدة مستقلّة، بل هي مع قاعدتي التجاوز و الفراغ مندرجّة تحت قاعدة واحدة، حيث أورد الرواية الدالة على عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت في ضمن الأخبار الدالة على قاعدتي الفراغ و التجاوز، و قد مرّت الإشارة إليه سابقا.

كما أنّه يظهر من بعض المحقّقين من المعاصرين في كتابه في الصلاة، أنّ هذه القاعدة من مصاديق قاعدة التجاوز، حيث استند في إثباتها إلى الأخبار الخاصّة، و العمومات الدالة 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 التعليقة على الرسائل «٢».

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٤٣.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول: ٢٣٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧٢

و الظاهر أنّ قاعدة الشكّ بعد الوقت قاعدةً ثالثة، و العمومات الواردة في قاعدة التجاوز لا تدلّ عليها، لأنّه لا يمكن أن يكون المراد من قوله عليه السّلام: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى.» «١»، أعم ممّا قد مضى نفسه أو محلّه أو وقته كما هو واضح.
و أما الأخبار الخاصّة 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 زرارة و الفضيل، عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث قال: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنّك لم تصلّها، أو في وقت فوتها أنّك لم تصلّها صلّيتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت.» و رواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن إبراهيم مثله «٢».

٢- ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز بن عبد الله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاءه و مضى على اليقين و يقضى الحائل و الشكّ جميعاً، 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 يقين» «٣».

و الرواية الثانية مضافاً إلى اضطراب متنها- لأنّ الظاهر أنّ قوله عليه السّلام: «و يقضى الحائل و الشكّ جميعاً» جزاء للشرط غير المذكور، و هو ما إذا شكّ بعد الحائل، و لا يمكن أن يكون عطفاً على الجزاء في الشرطيّة الأولى، لأنّ المفروض فيها صورة

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٤ ح ١٠، التهذيب ٢: ٢٧٦ ح ١٠٩٨، الوسائل ٤: ٢٨٢. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ١.

(٣) السرائر ٣: ٥٨٨، الوسائل ٤: ٢٨٣. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧٣

اليقين بعدم الإتيان- و مضافاً إلى كونها مخالفة لفتوى الأصحاب- حيث إنهم يوجبون الإعادة فيما لو شكّ في الظهر بعد الإتيان بالعصر قبل خروج الوقت- لا دلالة لها على هذه القاعدة- أي قاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد خروج الوقت- لأنّ مفادها عدم الاعتناء بالشكّ في الظهر لأجل حيلولة العصر، لا لأجل خروج وقت الظهر كما هو غير خفي.

و بالجملة: فالرواية لا يمكن الاستناد إليها و الاعتماد بها أصلاً، فلم يبق في البين إلّا الرواية الأولى الظاهرة في هذه القاعدة، لأنّ الظاهر أنّ قوله: «و قد دخل حائل»، ليس قيماً آخر، بل المراد به ليس إلّا خروج الوقت، و الحكم بوجوب الصلاة مع الشكّ في وقتها ليس حكماً مجعولاً- شرعيّاً في قبال عدم الاعتناء بالشكّ بعد خروج الوقت، بل الظاهر أنّه حكم عقليّ موضوعه مجرد الشكّ في إتيان المأمور به، جرىء به توطئة للحكم المذكور بعده، و من هنا يعلم أنّه لا- يحتاج في وجوب الإتيان بالصلاة مع الشكّ في وقتها إلى استصحاب عدم الإتيان بها، لأنّ هذا الحكم مترتب على نفس الشكّ، و لا حاجة إلى إحراز عدم الإتيان.

ثمّ الظاهر أنّ هذه القاعدة جارية في خصوص الصلاة لاختصاص ظاهر دليلها بها و لا تجرى في سائر الفرائض الموقّته.

الشكّ في الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار ركعة

إذا شكّ في الصلاة و قد بقي من الوقت مقدار أقلّ من ركعة واحدة، ففي جريان قاعدة الشكّ بعد الوقت وجهان:

١- من أنّ مجراها ما إذا خرج الوقت المضروب للعمل بتمامه، و المفروض أنّ مقداراً منه باق.

٢- و من أنّ الملاك في جريانها هو عدم إمكان وقوع العمل في وقته، بحيث

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧٤

لا يمكن الإتيان به إلا قضاء، و المفروض أن المقام أيضا كذلك.

و أما لو شكك فيها و قد بقي من الوقت مقدار ركعة، ففي جريانها أيضا وجهان:

١- من إمكان الإتيان بالعمل في الوقت التنزيلي المستفاد من قاعدة «من أدرك» ١، فلا مجال حينئذ لهذه القاعدة بعد اختصاصها بما إذا خرج الوقت.

٢- و من أن مورد تلك القاعدة ما إذا كان عدم الإتيان بالعمل محرزا، و المفروض هنا الشك في الإتيان فلا تنزيل هنا، و مع عدم ثبوت التنزيل تجرى قاعدة الشك بعد الوقت، لعدم الفرق حينئذ بين مقدار الركعة و أقل منه.

و دعوى أنه يمكن إحراز موضوع تلك القاعدة باستصحاب عدم الإتيان بالصلاة.

مدفوعة بأنه مع جريان هذه القاعدة لا مجال للاستصحاب، لأنها مجعولة في مورده.

و إن شئت قلت: إن الاستصحاب في الوقت مِمَّا لا- يحتاج إليه كما عرفت، و في خارج الوقت ملغى بسبب اعتبار هذه القاعدة، فلا موقع له في الوقت و لا في خارجه، و بدونه لا يمكن إحراز موضوع قاعدة «من أدرك» كما هو ظاهر.

و التحقيق في الصورتين أن يقال: إنه لا- مجال لهذه القاعدة فيهما، لأن مجراها ما إذا كان ظرف الشك بعد خروج الوقت، و المفروض بقاؤه و عدم انقضائه.

توضيحه: إن معنى كون زمان وقتا لعمل، عبارة عن صحته ذلك العمل لو أتى به على نحو ينطبق أجزاءه على 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، بدهاه عدم إمكان تحقق العمل الذي يكون وجوده تدريجيا في آن واحد، و بعد ذلك يرجع معنى كون كل واحد من الآت متصفا بأنه وقت لذلك

(١) الوسائل ٤: ٢١٧-٢١٨. أبواب المواقيت ب ٣٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧٥

العمل، إلى أنه لو وقع ذلك الآن ظرفا لوقوع جزء من العمل فقد وقع ذلك الجزء في وقته، و حينئذ ينقدح أنه ما دام شيء من الوقت باقيا بحيث لو كان مشتغلا به لوقع شيء من أجزائه فيه على نحو ينطبق آخر جزء من العمل على آخر الجزء من الوقت، يصدق أن الوقت باق و لو لم يمكن وقوعه ظرفا لمجموع العمل.

و بالجملة: الوقت عبارة عن الزمان الذي جعل ظرفا للعمل، بحيث لو وقع جزء منه فيه لم يلزم وقوعه في خارج الوقت، و هذا المعنى يصدق على ما إذا بقي من الوقت آن واحد، و حينئذ يظهر أنه لا مجال لهذه القاعدة في الصورتين المتقدمتين بعد كون ظرف الشك فيهما هو الوقت لا خارجه، فيجب الإتيان بالعمل الذي شك في الإتيان به، و لو لم يبق مقدار الركعة أيضا.

لأن المفروض بقاء الوقت حقيقه، و مفاد قاعدة «من أدرك» ليس التنزيل في نفس الوقت، بحيث صار مقدار الركعة الباقي وقتا تنزليا للصلاة، كيف و قد عرفت أنه وقت لها حقيقه، بل مفادها تنزيل الصلاة التي وقعت ركعة منها في الوقت منزلة الصلاة الواقعة بتمامها فيه كما لا يخفى.

هذا كله إذا كانت الصلاة التي شك فيها و قد بقي من الوقت مقدار ركعة أو أقل منها فاقدة للشريكه كصلاة الغداة، فيجب الإتيان بها لو شك فيها و لو لم يبق من الوقت إلا آن واحد.

و أما في مثل الصلاة التي لها شريكه كصلاة الظهر فيتصور وجوه: لأنه تارة يشك في الإتيان بها مع القطع بالإتيان بالشريكه، و ثانية يكون بالعكس، و ثالثة يشك في الإتيان بإحدهما لا على التعيين، مع القطع بالإتيان بواحدة منهما، و رابعة يشك في الإتيان بهما، و

يحتمل أنه لم يأت بشيء منهما بعد.

ففيما إذا شك في كليهما، تارة يكون الشك في الوقت المختص بالشريكة التي هي العصر مثلا، و اخرى يكون الشك قبله و لو بمقدار ركعة. فعلى الأول يكون

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧٦

الشك بالنسبة إلى الظهر شكاً بعد الوقت، بناء على القول المشهور، و هو اختصاص مقدار أربع ركعات من آخر الوقت بالعصر و خروج وقت الظهر بذلك «١»، و أما بناء على ما يقول به ابن بابويه «٢» من الاشتراك في الوقت يكون الشك بالنسبة إلى كليهما شكاً في الوقت.

و على الثاني فالمسألة مبتنية على ملاحظة الحكم فيما إذا علم بعدم الإتيان بشيء منهما، و قد بقي من الوقت مقدار خمس ركعات، فإن قلنا بأن الواجب عليه هناك، الإتيان بكلتا الصلاتين، فاللازم هنا أيضا الجمع بينهما. و إن قلنا: بأن الواجب هناك الإتيان بصلاة العصر فقط في وقتها و عدم مزاحمة الظهر معها فالحكم هنا أيضا كذلك بطريق أولى كما لا يخفى.

و قال بعض الأعاضم من المعاصرين- بعد تقسيمه هذه الصورة إلى قسمين لأنه تارة يعلم بعدم التفكيك بينهما، و اخرى يحتمل التفكيك- ما ملخصه في القسم الأول: إن الشك في الظهر يكون شكاً بعد الوقت، فإن المفروض عدم بقاء أربع ركعات للظهر و أما الشك في العصر فيكون شكاً فيها في وقتها و مقتضى ذلك الحكم بوجود الظهر و عدم الإتيان بالعصر، إلا أن الإشكال القطع بلغوية العصر، لأنه يعلم إجمالاً إما بوجودها سابقا، و إما بطلانها فعلا من جهة الإخلال بالترتيب.

و حينئذ فهل يمكن أن يقال ببراءة الذمة منهما- أما الظهر فلقاعدته الشك بعد الوقت و أما العصر فللقطع باللغوية- أو يجب عليه العصر على نحو يقطع بفراغ ذمته، و هو أن يأتي بالظهر مراعيًا للترتيب المعبر؟ و الأظهر الثاني، لأنه لو كانت ذمته

(١) المبسوط ١: ٧٢، المسائل الناصريات: ١٨٩، السرائر ١: ١٩٥، المهذب ١: ٧١، الغنية: 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) المقنع: ٩١، الهداية: ١٢٧، الفقيه ١: ٢١٦ ح ٦٤٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧٧

مشغولة بالعصر واقعا فلا تفرغ إلا بإتيان العصر مرتبا على الظهر، و المفروض اشتغال ذمته بحكم القاعدة، فيجب عليه إتيان الظهر رجاء مقدّمه لحصول الترتيب.

نعم، يجوز على المبنى المتقدم، التأخير إلى أن لا يبقى إلا مقدار أربع ركعات من الوقت، لفراغ ذمته من الظهر بحكم القاعدة و عدم تضيق الوقت بمقدار تأخيرها ركعة واحدة «١». انتهى.

هذا كله مبنى على عدم جريان قاعدة الشك بعد الوقت، فيما لو بقي من الوقت مقدار ركعة واحدة، و أما بناء على ما حَقَّقناه آنفا من الجريان لبقاء الوقت حقيقة، فالشك وقع في الوقت لا في خارجه، فلا مجال لما أفاده قدس سره، لأنه يجب عليه في الصورة المفروضة الإتيان بكلتا الصلاتين كما هو واضح.

ثم هذا كله فيما إذا شك في الظهرين معا، و أمّا إذا شك في أحدهما مع العلم بإتيان الآخر، فتارة يشك في الوقت المشترك، و اخرى في الوقت المختص بالعصر، ففي الأول يكفي الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمة، من غير أن يعين كونه ظهرا أو عصرا، و في الثاني يكون الشك بالنسبة إلى الظهر شكاً بعد الوقت و بالنسبة إلى العصر شكاً فيه، فيجب الإتيان بأربع ركعات بعنوان العصر. و ممّا ذكرنا يظهر حكم باقي الصور فتدبر.

اعتبار الظن في الصلاة

و من القواعد الأصلية المستفادة من النصوص المذكورة في باب الخلل، قاعدة اعتبار الظن في الصلاة في الجملة و عدم ترتب أحكام الشك عليه، و وجوب البناء عليه و كونه كاليقين، و هي بنحو الاجمال مما لا خلاف فيه و لا إشكال.

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٤٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧٨

نعم، قد وقع الخلاف في موضعين:

أحدهما: اعتباره في غير الركعتين الأخيرتين.

ثانيهما: اعتباره في الأفعال التي هي مقابل الركعات و من أجزائها.

أما اعتباره في الركعتين الأولتين، فذهب إليه السيد المرتضى رحمه الله حيث قال فيما حكى عنه: كل سهو يعرض و الظن غالب فيه بشيء فالعمل بما غلب على الظن «١».

و تبعه الشيخ رحمه الله في كثير من كتبه «٢» و جماعة ممن تأخر عنه «٣»، و ربما يترأى من كلمات جمع من القدماء، اختصاص اعتبار الوهم بالركعتين الأخيرتين «٤».

و الذي يشكل الأمر أنه ليس في شيء من كلمات القدماء إشعار بأن المسألة ذات قولين فضلا عن الدلالة، بل الظاهر من كل من الطائفتين أنه لا يكون فيها إلّا قول واحد، و يؤيده أن ابن إدريس في كتاب السرائر جمع بين العبارتين، حيث صدر باب السهو في كتابه بمثل ما حكى عن السيد من العبارة المتقدمة و قال في الضرب الثالث من السهو ما لفظه:

و أما الضرب الثالث من السهو و هو الذي يعمل فيه على غالب الظن، فهو كمن سها فلم يدر صلى اثنتين أم ثلاثا؟ و غلب على ظنه أحد الأمرين، فالواجب العمل على ما غلب في ظنه 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 في جميع هذه الشكوك العمل على ما هو أقوى و أغلب في ظنه و أرجح عنده «٥». انتهى.

(١) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٥.

(٢) المبسوط ١: ١٢٣، النهاية: ٩٠-٩١، الخلاف ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢.

(٣) الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٥، السرائر ١: ٢٥٠، الجامع للشرائع: ٨٤.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٩، الفقيه ١: ٢٢٥، المقنعة: ١٤٥، الانتصار: ١٥٦، المختصر النافع: ٤٤، المنتهى ١: ٤١٠.

(٥) السرائر ١: ٢٥٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٧٩

فإنّ هذا القول منه يوهّم أنّ غلبة الظن تعتبر في الأخيرتين خاصية دون الأولتين، و لذا اعترض عليه العلامة في المختلف بأنّه نسي ما أخذه من كلام السيد و صدر به كتابه «١».

و بالجملة: لا مجال للاعتماد على الفتاوى بعد اختلافها بهذا النحو، بل لا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في هذا الباب.

فنقول: الروايات- الظاهرة في اعتبار الظن في الصلاة- التي لا تخالف الفتاوى المشهورة كثيرة:

منها: رواية عبد الرحمن بن سيابة و أبي العباس جميعا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعاً و وقع رأيك على الثلاث، فابن على الثلاث و إن وقع رأيك على الأربع فابن على الأربع فسلم و انصرف، و إن اعتدل وهمك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس» (٢).

و منها: رواية 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 سجّات بفتحة 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 أربعاً؟ و همه في ذلك سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث و الأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعة و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجّات و هو جالس.» (٤).

(١) مختلف الشيعة ٢: ٤٠٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣، الوسائل ٨: ٢١١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٢، التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٧٣٦، الوسائل ٨: ٢١٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٦.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٩، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٤، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨٠

و منها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا لم تدر اثنتين صلّيت أم أربعاً و لم يذهب و وهمك إلى شيء فتشهد و سلم ثم صلّ ركعتين و أربع سجّات، تقرأ فيهما بأم الكتاب ثم تشهد و تسلم، فإن كنت إنما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، و إن كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافله» (١).

و منها: موثقة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدرى كم صلّيت و لم يقع و وهمك على شيء فأعد الصلاة» (٢). إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ما يمكن الاستدلال به لاعتبار الظنّ في الأوّلين أيضاً من هذه الروايات، موثقة صفوان، لأنّ مورد غيرها من سائر الروايات يختص بغير الأوّلين كما هو ظاهر، فلا بدّ حينئذ من ملاحظة مدلولها.

فنقول: ربّما يقال: بأنّ رواية صفوان لأجل احتمال كون المراد به هو خصوص صورة التردّد بين الاحتمالات الكثيرة الذي هو ما اصطلح عليه الفقهاء، تكون النسبة بينها و بين الأدلة الدالة على اعتبار العلم في الأوليين عموماً من وجه، لأنّ التردّد بين احتمالات كثيرة أعم من أن يكن في البين قدر متيقّن أو لا، فمن موارد ما إذا حفظ الأوليين ثمّ تردّد بين احتمالات شتى، و حينئذ فيشكل تقديمها على تلك الأدلة، نعم لو استفيد كون اعتبار الظنّ من حيث الطريقيّة يتم المقصود، فإنّه يكون دليل اعتباره حاكماً على أدلة اعتبار العلم في الأوليين و لكنّه في غاية الاشكال.

و لا يخفى أنّ الظاهر من الرواية بعد عدم إمكان حملها على ما إذا فاتت منه صلوات لا يدرى مقدارها، و لم يقع و همه على شيء، لأنّ الحكم بوجوب الإعادة ينافي ذلك أنّ المراد به ما إذا كان عدد الركعات مجهولاً، سواء كان قدر متيقّن في

(١) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٥، الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٨، الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.

(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.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨١

البين أم لم يكن، لأنّه في الصورة الأولى يصدق أيضاً أنّه لا يدرى كم صلّى.

و ما ذكره من أن مصطلح الفقهاء في مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردد بين احتمالات كثيرة، ممنوع جدًا، ضرورة أنه ليس لهم في استعمال كلمة «كم» اصطلاح خاص مغاير لمعناها بحسب اللغة.

نعم قد تعرّض الفقهاء لهذه المسألة- أي ما كان التردد فيها بين احتمالات كثيرة- و حكموا فيها بالبطلان، و لكنّ الظاهر أن حكمهم بالبطلان فيها ليس لمدخلية كثرة الاحتمال فيه، بل لكون الركعتين الأوليين أيضا من أطراف الاحتمال مع أنهما لا تحتلمان السهو كما عرفت، فالإنصاف تمامية دلالة الموثقة على اعتبار الظنّ في الأوليين أيضا.

أمّا اعتباره في الأفعال التي هي مقابل الركعات و من أجزائها، فنقول:- بعد عدم اختصاص هذا النزاع بخصوص من يقول باعتباره في الركعات مطلقا، لأنّه يجري و لو على القول باعتباره في خصوص الركعتين الأخيرتين، غاية الأمر أنّه بناء عليه يختصّ النزاع بالأفعال التي تكون من أجزاء الأخيرتين كما لا يخفى- ربّما يستدلّ له بالأولوية و أنّ أدلّة حجّية الظنّ في الركعة تدلّ على حجّية أفعالها بطريق أولى، و توضيح هذا الدليل و تنميته يتوقّف على ثلاث مقدمات:

المقدمة الاولى: إنّ الظنّ المتعلّق بالركعة لا يكون ظنا واحدا متعلّقا بأمر واحد، ضرورة أنّ الركعة عبارة عن عدّة أفعال و أقوال مختلفة بحسب الحقيقة، و التركيب بينها تركيب اعتباري الذي مرجعه إلى ملاحظة الأمور المختلفة المتعدّدة شيئا واحدا و أمرا فarda، باعتبار وحدة الغرض المترتب عليها، فالكثرة فيه حقيقية و الوحدة اعتبارية، بخلاف المركبات الحقيقية التي تكون الوحدة فيها حقيقية، و الكثرة اعتبارية.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨٢

فالركعة عبارة عن جملة من الأعمال المختلفة المجتمعة، فالظنّ المتعلّق بها ليس ظنا واحدا، بل ينحلّ إلى الظنون المتعدّدة حسب تعدّد أفعال الركعة.

المقدمة الثانية: إنّ لا إشكال بعد انحلال الظنّ المتعلّق بالركعة إلى الظنون المتعدّدة، و دلالة الدليل على حجّية الظنّ بها، في أنّ كلّ ظن من تلك الظنون المتعدّدة إنّما يعتبر بالنسبة إلى متعلّقه، بمعنى أنّ الظنّ بالقراءة التي هي من أجزاء الركعة إنّما يعتبر بالنسبة إلى خصوص القراءة المظنونة، و لا- معنى لأن يكون الظنّ بالقراءة معتبرا بالنسبة إلى الركوع مثلا، و الظنّ بالركوع حجّية بالإضافة إلى القراءة، فكل واحد من تلك الظنون إنّما يكون معتبرا في خصوص متعلّقه.

المقدمة الثالثة: إنّ إذا كان الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة حجّية- فيما لو كان سائر أفعال الركعة مظنونا أيضا كما هو مرجع اعتبار الظنّ المتعلّق بالركعة- ففيما لو كان سائر أفعالها معلوما بالعلم الوجداني تكون حجّيته بالنسبة إلى الفعل المظنون بطريق أولى، فالدليل الدالّ على الاعتبار في الصورة الأولى يدلّ على اعتباره في الصورة الثانية بالأولوية.

و يمكن المناقشة في الأولوية بأن يقال: إنّ اعتبار الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة إنّما هو لكونه طريقا إليه، و أماره بالنسبة إلى متعلّقه. و مقارنة هذا الظنّ مع الظنون المتعلّقة بباقي أفعال الركعة كما أنّها لا تؤثر في هذا الظنّ، كذلك مقارنة مع العلوم المتعلّقة بباقيها.

و بعبارة أخرى: لا- فرق في حجّية الظنّ بالقراءة مثلا- بين أن يكون سائر أفعال الركعة مظنونا أو معلوما، و تعلق العلم بباقي أفعالها لا يوجب أن يكون الظنّ بها حجّية بطريق أولى بعد عدم تأثير المقارنة مع شيء منهما فيها، فدعوى الأولوية ممنوعة.

و لكنّ يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأنّ مرجع اعتبار الظنّ في الركعة

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨٣

وجودا و عدما إلى أنّه لو كانت الصلاة فاقدة للركعة التي ظنّ بإتيانها، أو واجدة للركعة الزائدة التي ظنّ بعدم الإتيان فأتى بها تكون صحيحة منطبقه لعنوان الصلاة. و مرجع اعتبار الظنّ في الفعل إلى أنّه لو كانت الصلاة فاقدة لفعل من أفعال الركعة الذي كان وجوده مظنونا، أو واجدة لفعل زائد من أفعالها الذي ظنّ بعدم الإتيان به فأتى به، لكانت مع ذلك صحيحة واقعا و منطبقه لعنوان الصلاة.

و من المعلوم أنّ الحكم بصحة الصلاة فيما إذا كانت فاقدة لركعة أو واجدة لركعة زائدة يستلزم الحكم بالصحة فيما إذا كانت فاقدة لفعل أو واجدة لفعل زائد بطريق أولى كما لا يخفى.

هذا، و الظاهر أنّ هذا الجواب ممنوع، لأنّه لا فرق في عدم تحقق المركب بين أن يكون فاقدا لجزء أو فاقدا لأجزاء كثيرة، و كذا بين أن يكون مشتملا على جزء زائد اعتبر عدمه أو أجزاء زائدة كذلك، و لا يكون عدم تحققه في الصورة الثانية أولى منه في الصورة الاولى.

و بالجملة: إثبات الأولوية في غاية الإشكال، و لكن الاستدلال لا يتوقف على دعواها، بل يتم و لو لم تكن أولوية، بتقريب أنّه لو فصل بين الظن بالركعة و الظن بأفعالها بعدم حجية الثاني دون الأول، يكون مرجع هذا التفصيل إلى أنّه يعتبر في حجية الظن بالقراءة مثلا أن لا يكون سائر أفعال الركعة متحققا و مأثبا به في الخارج، أو إلى مانعية الإتيان بسائر أفعال الركعة عن حجية الظن بالقراءة.

و من الواضح أنّه لا مجال لتوهم ذلك، فإنّه كيف يعقل بعد ثبوت الجزئية لسائر أفعال الركعة أن يكون عدمها معتبرا في حجية الظن بالقراءة أو وجودها مانعا عنها، فالدليل على حجية الظن بالركعة يدلّ بإلغاء الخصوصية على اعتبار الظن بأفعالها، و إن شئت قلت: يدلّ على ذلك بمفهوم الموافقة الذي هو عبارة عن إلغاء الخصوصية، و إن كان في مصطلح المتأخرين من الأصوليين منحصرًا بما إذا كان هنا

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨٤

أولوية، و لكنّه في الأصل كان عبارة عن مطلق ما إذا لم يكن للخصوصية المذكورة في المنطوق مدخلية في ترتب الحكم، سواء كانت أولوية في البين أم لم تكن.

و بالجملة: لا مجال للإشكال في دلالة ما يدلّ على اعتبار الظن بالركعة على اعتبار الظن بالأفعال لا بالأولوية بل بإلغاء الخصوصية. و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام فيمن شكّ في الركوع و قد أهوى إلى السجود: «قد ركع» (١)، فإنّ هذا التعبير لا يكون إخبارا عن الواقع بأنّه قد تحقق منه الركوع، بل الظاهر أنّه بملاحظة أنّ التجاوز عن المحلّ أمانة مفيدة للظن النوعي بتحقيق المشكوك في محله، فمرجه إلى اعتبار الظن النوعي المتعلق بإتيانه في محله، فمرجه إلى اعتبار الظن النوعي المتعلق بإتيانه في محله، فإذا ظنّ ذلك بالظن الشخصي فلا محالة يكون حجة، كما أنّه لو ظنّ بعدم الإتيان به في محله لا مجال حينئذ لاعتبار الظن النوعي على الخلاف.

و بالجملة: يستفاد من مثل هذا التعبير كفاية الظنّ و لو نوعا في الإتيان بالشئ في محله، و نظير هذا التعبير ما ورد في تكبير الإحرام، و أنّه كيف يتركها المصلّي، فإنّ مرجعه أيضا إلى ثبوت الأمانة الظنية على الإتيان بها و كونها حجة معتبرة كما هو غير خفي.

و يؤيد ما ذكرنا أيضا أنّ الظنّ إذا كان قويا يكون معتبرا عند العقلاء بلا ريب، حيث إنهم يجعلونه بمنزلة العلم في العمل على طبقه و ترتيب آثار الواقع عليه، فلا مجال لدعوى عدم اعتباره، و حينئذ بضميمة عدم القول بالفصل بينه و بين الظنّ الضعيف هنا قطعاً يتم المطلوب، فانقدح من جميع ما ذكرنا اعتبار الظنّ في الصلاة مطلقاً.

(١) الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨٥

أحكام الشكوك

إشارة

قد عرفت في أول مبحث الخلل أنّ الشكّ لا يكون مغايرا لعنوان السهو، بل هو من أفرادها و مصاديقه، لأنّ السهو عبارة عن الغفلة و

الذهول عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، غاية الأمر أنه قد تكون الغفلة مقارنةً للالتفات و التوجه إليها، و لا محالة يكون الشخص متردداً حينئذ، و قد لا تكون مقارنة له بل يكون غافلاً عن غفلته عن الواقع و خفائه عنه أيضاً، و الأول هو الشك، و الثاني هو الذي يسمّى في الاصطلاح بالسهو.

و كيف كان، فالشك قد يتعلّق بأصل الإتيان بالصلاة، و قد يتعلّق بأعداد الركعات، و قد يتعلّق بالأفعال، و الصورة الأولى قد يكون الشك فيها في الوقت و قد يكون في خارجه، ففي الأول يجب الإتيان بالصلاة على ما هو مقتضى قاعدة الاشتغال، و في الثاني لا يجب القضاء لقاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت.

و في الصورة الثالثة قد يكون الشك بعد التجاوز عن المشكوك، و قد يكون قبله، ففي الأول لا يعتنى به نظراً إلى قاعدة التجاوز المتقدمة، كما أنه لو كان الشك

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨٦

بعد الفراغ لا يترتب عليه أثر بمقتضى قاعدة الفراغ المتقدمة أيضاً، و في الثاني يجب الإتيان بالمشكوك على ما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان به.

و في الصورة الثانية قد يكون الشك في الأوليين و قد يكون في الأخيرتين من الرباعيّة، ففي الأول تبطل الصلاة لأجل الشك، لما تقدّم من قاعدة عدم احتمال الركعتين الأوليين للسهو، و قد عرفت أن القدر المتيقن منها ما إذا كان ظرف الشك أيضاً هو الركعتين الأوليين، و في الثاني تتحقق صور كثيرة و أقسام عديدة، أكثرها منصوص و بعضها غير منصوص.

الشكوك المنصوصة

إشارة

خمسة:

أحدها: الشك بين الاثنتين و الأربع

إشارة

يدلّ على حكمه روايات:

منها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا لم تدر أثنيتين صلّيت أم أربعاً و لم يذهب و وهمك إلى شيء فتشهد و سلّم ثمّ صلّ ركعتين و أربع سجّادات، تقرأ فيهما بأتمّ 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: رواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يدرى ركعتين صلّى أم أربعاً؟ قال: «يتشهد و يسلم ثمّ يقوم فيصلّى ركعتين و أربع سجّادات يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثمّ يتشهد و يسلم، و إن كان صلّى أربعاً كانت هاتان نافله، و إن كان صلّى ركعتين كانت هاتان تمام الأربعة، و إن تكلم فليسجد

(١) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨٧

سجدتي السهو» (١).

و منها: رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام في حديث قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجعات و هو قائم بفاتحة الكتاب و يتشهد و لا شيء عليه» (٢).
و منها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صَلَّى ركعتين فلا يدرى ركعتين هي أو أربع؟ قال: «يسلم ثم يقوم فيصلّي ركعتين بفاتحة الكتاب و يتشهد و ينصرف و ليس عليه شيء» (٣). إلى غير ذلك من الروايات الدالة عليه.
و بالجملة: فلا إشكال في أنّ حكمه وجوب البناء على الأربع بمعنى وجوب المعاملة مع الركعة المرددة بين الثانية و الرابعة معاملة الركعة الرابعة، بأن يتشهد و يسلم بعدها، لا البناء القلبي على الأربع الذي هو أحد طرفي الشك، و هذا الحكم من متفردات الإمامية و لا يقول به سائر فرق المسلمين، بل الحكم عندهم هو البناء على الأقلّ على ما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان بالزائد عليه (٤).
و لكن الإمامية رضوان الله عليهم لأجل اعتقادهم بحجية أخرى التي يجب التمسك بها كما يجب التمسك بالكتاب العزيز على ما يقتضيه حديث الثقلين المروي

- (١) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٤، التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٣١٥، الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٢.
(٢) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٣، التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣ ح ١٤١٦، الوسائل ٨: ٢٢٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٣.
(٣) التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٨٣٧، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٤١٤، الوسائل ٨: ٢٢١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٦.
(٤) بداية المجتهد ١: ٢٧٣، المغنى لابن قدامة ١: ٦٧٤، الشرح الكبير ١: ٧٢٧، المجموع ٤: ١١٣، الانتصار: ١٥٦، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٤٣-٣٤٤ مسألة ٣٥٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨٨

بطرق الفريقين (١)، تسالموا على عدم جواز الأخذ بمقتضى الاستصحاب هنا، و لزوم البناء على الأ-كثر الذي هو مفاد النصوص الكثيرة، فالإشكال في ذلك، و كذا في لزوم الإتيان بركعتين بعنوان صلاة الاحتياط ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه.

هل صلاة الاحتياط صلاة مستقلة أم لا؟

يقع الكلام في حال صلاة الاحتياط، و أنّها هل هي صلاة مستقلة بحيث لا يضرّ بها تخلل الحدث بينها و بين أصل الصلاة الواقعة قبلها، أو أنّها من توابع الصلاة المأمور بها و متمّماتها، فكأنّه جزء لها، فلا يجوز الإتيان بالمنافى بينهما؟
وجهان:

من ظهور التعبير بوجوب الصلاة ركعتين في الروايات المتقدمة في كونها صلاة مستقلة خصوصا مع وجوب أن تكون مشتملة على النية و تكبيره الإحرام في افتتاحها، و على التسليم في اختتامها و خصوصا مع تعيين قراءة الفاتحة فيهما، على ما هو ظاهر قوله عليه السلام: تقرأ فيهما بأمر الكتاب، بناء على أن لا يكون الغرض منه لزوم خصوص قراءة الفاتحة في مقابل ضمّ السورة إليها أيضا.
و من أن التأمل في الروايات يعطى كونها من متمّمات الصلاة السابقة، و توضيحه أنه قد ورد في الروايات الكثيرة، التعبير بكون صلاة الاحتياط في صورة نقص الصلاة السابقة تمام ما نقص.

فمنها: رواية عمار الواردة في مطلق الشكوك المشتملة على قوله عليه السلام: «و إن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت» (٢).

(١) المراجعات: ٢٦، المراجعة ٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٨٩

و منها: رواية الحلبي المتقدمة التي قال الصادق عليه السلام فيها: «فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع» (١).

و منها: رواية ابن أبي يعفور المتقدمة الدالة على هذا المضمون أيضا (٢).

و منها: مرسله ابن أبي عمير الواردة فيمن شك بين الثنتين والثلاث والأربع المشتملة على قول الصادق عليه السلام بعد الأمر بوجوب

صلاة ركعتين من قيام ثم ركعتين من جلوس: «فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة وإلا تمت الأربع» (٣).

و منها: ما رواه الصدوق في المقنع عن أبي بصير الوارد فيمن لم يدر صلى ثلاثا أم أربعاً وذهب وهمه إلى الرابعة المشتمل على قوله

عليه السلام: «فإن كنت صليت ثلاثا كانتا هاتان تمام صلاتك» (٤).

و بالجملة: فالتعبير بكون صلاة الاحتياط تمام الصلاة على فرض نقصها، يدل على أن وظيفة المصلي مع الشك في غير الأوليين مع

عدد ركعات الصلاة لم ينقلب من الصلاة أربع ركعات، بل وظيفة المصلي الشاك كغيره إنما هي الصلاة أربع ركعات. غاية الأمر أنه

حيث لم يدر اشتمال صلاته على أربع ركعات، لأنه يحتمل النقص فيها، فلذا حكم عليه بحكم ظاهري وهو وجوب صلاة الاحتياط،

لأنها على تقدير النقص تحسب جزءاً متمماً لها حقيقة حتى تتم الأربع التي هي المأمور بها، ولا يكون تشريعها لمجرد كونها جابرة

لنقصان المصلحة التي يجب استيفاؤها.

كما أن النوافل الراتبية تكون جابرة لنقصان المصلحة المحتمل في الفرائض، فإن الظاهر أن الجبران في النوافل الراتبية إنما هو بحسب

مقام الكمال، وفي المقام تكون

(١) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٦، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٤.

(٤) المقنع: ١٠٤، الوسائل ٨: ٢١٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩٠

صلاة الاحتياط جزء حقيقة و متممة واقعا. هذا ما تقتضيه النصوص.

و أمّا الفتاوى فالظاهر أن فتاوى القدماء إلى زمان ابن إدريس كانت موافقة لما ذكرنا «١»، لأنهم عبروا في كتبهم الفقهية بوجوب

المبادرة إلى الإتيان بصلاة الاحتياط من غير تعرض لكونها هل هي صلاة مستقلة أو جزء، وذلك يدل على كون المتسالم عليه بينهم

هو عدم كونها صلاة مستقلة، وأن المتبادر والمنسب إلى أذهانهم من النصوص الواردة هو ما يدل عليه ظاهرها من كونها تمام ما

نقص على تقدير النقص.

و بالجملة: فعدم تعرضهم لهذه الجهة يكشف عن التسالم على ما هو ظاهر الروايات و أمّا ابن إدريس فقد ذهب إلى كونها صلاة

مستقلة بحيالها، ولا يضرّ تخلل الحدث بينها وبين الصلاة، وهذا الفتوى منه صار منشأ لثبوت الاختلاف بين من تأخر عنه من الفقهاء،

فبعضهم رجح ما اخترناه، و بعضهم تبع ابن إدريس «٢».

نعم، قال فخر المحققين في محكي الإيضاح: أن في المسألة أقوالاً ثلاثة: أحدها:

أنه صلاة برأسه، و ثانيها: أنه تمام، و ثالثها: أنه تمام من وجه و صلاة منفردة من وجه، ثم قال: و هو اختيار والدي المصنف ذكره لي

مذاكرة جمعا بين الأدلة، و هو الأقوى «٣».

و لكن لم يعلم المراد من القول الثالث، فإنه إن كان المراد أنه تمام على تقدير نقص الصلاة و صلاة منفردة على تقدير تماميتها بحيث كان مرجعه إلى ما ذكر في الروايات من كونها تماما على تقدير النقص و نافلة على تقدير عدمه، فيرد عليه

(١) المقنعة: ١٤٦ الانتصار: ١٥٦، النهاية: ٩١، الخلاف: ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢، الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب: ١: ١٥٥، الوسيلة: ١٠٢، المراسم: ٨٩.

(٢) السرائر: ١: ٢٥٦، الإرشاد: ١: ٢٧٠، التحرير: ١: ٥٠، مستند الشيعة: ٧: ٢٥٥.

(٣) إيضاح الفوائد: ١: ١٤٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩١

عدم المغايرة بينه و بين القول الثاني، لوضوح أن الحكم بكونها متممة إنما هو فيما إذا كانت الصلاة ناقصة، لأنه لا معنى للحكم بأن الاحتياط تمام مع فرض عدم نقصانها كما هو واضح.

و إن كان المراد أن الاحتياط في خصوص صورة النقص تمام من وجه و صلاة منفردة من وجه فلا معنى له أصلا، لأن الحكم بكونه تماما إنما هو لأن وظيفة المصلي مع الشك في عدد الركعة لم ينقلب من الإتيان بالصلاة المشتملة على أربع ركعات، بل لا بد من الإتيان بها، إما متصلة و إما منفصلة، و لا يلائم ذلك مع الحكم بكونه صلاة منفردة أيضا من وجه كما لا يخفى.

فانقدح أن الأقوى - كما هو مقتضى النصوص و فتاوى القدماء - كون صلاة الاحتياط جزء و تماما، و تخلل الحدث بينها و بين الصلاة إنما هو كتخلله بين شيء من أجزائهما.

ثانها: الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع

المشهور أنه يجب عليه البناء على الأكثر و إتمام الصلاة ثم الإتيان بركتين قائما و ركعتين جالسا «١»، و حكي عن الصدوق أنه حكم بثبوت التخيير بينه و بين الإتيان بركة قائما و ركعتين جالسا «٢».

أما الروايات الواردة:

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن

(١) المقنعة: 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 مسألة ٣٥٦، الدروس: ١: ٢٠٣، مسالك الأفهام: ١: ٢٩٤.

(٢) الفقيه: ١: ٢٣١ ذح ١٠٢١، و حكاه عن والد الصدوق أيضا في مختلف الشيعة: ٢: ٣٨٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩٢

أبي إبراهيم عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل لا يدرى أثنيتين صلى أم ثلاثا أم أربعاً؟ فقال: «يصلّي ركعة من قيام ثمّ يسلم ثمّ يصلّي ركعتين و هو جالس» «١».

و منها: مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى فلم يدر أثنيتين صلى أم ثلاثا أم أربعاً؟ قال: «يقوم فيصلّي ركعتين من قيام و يسلم، ثمّ يصلّي ركعتين من جلوس و يسلم، فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة، و إلّا تمت الأربع» «٢».

و عن الفقه الرضوي قال: «و إن شككت فلم تدر أثنيتين صلّيت أم ثلاثا أم أربعاً؟ فصلّ ركعة من قيام و ركعتين من جلوس» «٣».

و مستند الاكتفاء بركة واحدة قائما و ركعتين جالسا إن كان هو الفقه الرضوي فيرد عليه عدم اعتباره كما مرّ مرارا، و إن كان هو صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فيرد عليه - مضافا إلى غرابه سنده، لأن الظاهر ثبوت كلمة «عليه السلام» بعد أبي إبراهيم كما في

نسختين من الفقيه المصححين اللتين أجاز رواية إحداهما المولى ميرزا الشيروانى للعلامة المجلسى و رواية أخراهما العلامة المجلسى لتلميذه- أن فى بعض النسخ بدل ركعة ركعتين، وهذا المقدار يكفى فى عدم تمامية الاستدلال، ولا يحتاج إلى استظهار كون الصادر كلمة- ركعتين- كما فى مفتاح الكرامة (٤) نظرا إلى أن الصدوق قال بعد ذلك: «وقد روى أنه يصلى ركعة من قيام و ركعتين و هو جالس» (٥).

هذا، و الظاهر أنه على تقدير صحة نسخة «ركعة من قيام» يتم الاستدلال،

(١) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢١، الوسائل ٨: ٢٢٢. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٣ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٦، التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧٤٢، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٣ ح ٤.

(٣) فقه الرضا عليه السلام: ١١٨، مستدرک الوسائل ٦: ٤١١. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٢ ح ١.

(٤) مفتاح الكرامة ٣: ٣٥٤.

(٥) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٤، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٣ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩٣

ولا مجال لما ذكره فى المفتاح، و ذلك لأن الصدوق نقل بين هذه العبارة و بين رواية عبد الرحمن بن الحجاج روايتين:

١- رواية على بن أبى حمزة، عن رجل صالح عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشك فلا يدرى أ واحدة صلى أو اثنتين أو ثلاثا أو أربعا تلتبس عليه صلاته؟ قال: كلّ ذا؟ قال: قلت: نعم، قال: «فليمض فى صلاته و يتعوذ بالله من الشيطان، فإنه يوشك أن يذهب عنه» (١).

٢- ما رواه سهل بن اليسع فى ذلك عن الرضا عليه السلام أنه قال: «بنى على يقينه و يسجد سجدة السهو بعد التسليم و يتشهد تشهدا خفيفا (٢)، ثم قال الصدوق:

و قد روى أنه يصلى». و لا يعلم أن المراد من مرجع الضمير فى قوله «يصلى» هو الشاك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، مضافا إلى أن فى بعض النسخ أيضا بدل- ركعة من قيام- فى عبارة الصدوق هو الركعتان، و حينئذ فلا يبقى وجه للاستظهار المتقدم كما لا يخفى. و كيف كان، فلم يثبت فى المقام ما يدل على جواز الاكتفاء بركعة من قيام و ركعتين من جلوس، بل الظاهر بمقتضى مرسله ابن أبى عمير لزوم أن يصلى ركعتين و هو قائم و ركعتين و هو جالس. و يؤيده الشهرة العظيمة بين الفقهاء على ذلك كما عرفت. ثم إنه هل يجب تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس على ما هو مقتضى العطف بكلمة «ثم» فى مرسله ابن أبى عمير و صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمتين، أو يتعين العكس كما حكى عن بعض (٣)، أو يتخير بينهما كما هو

(١) التهذيب ٢: ١٨٨ ح ٧٤٦، الاستبصار ١: ٣٧٤ ح ١٤٢١، الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٢، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٦ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٣، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١٣ ح ٢.

(٣) حكاة عن ابن ابى عقيل فى مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩٤

مقتضى العطف بالواو فى كثير من العبارات؟ وجوه، لا سبيل إلى الوجه الثانى بعد خلوه عن مستند ظاهر، بل ثبوت الدليل على خلافه. و أمّا الوجه الثالث، فيبتنى على إلغاء الخصوصية من النصوص الظاهرة فى وجوب تقديم الركعتين من قيام، بدعوى أن إيجاب الركعتين من قيام إنما هو لتدارك نقصان الصلاة على تقدير كونها ركعتين، و إيجاب الركعتين من جلوس إنما هو لتدارك نقصانها

على تقدير كونها ثلاث ركعات، ولا فرق في مقام تدارك النقص المحتمل بين تقديم جبران النقص الأكثر و بين تقديم تدارك النقص الأقل.

ولكن لا يخفى أن دعوى إلغاء الخصوصية إنما تصح فيما لو لم يكن في البين خصوصية محتملة، لأن تكون دخيلة أصلاً، مع أنه ليس الأمر في المقام كذلك، فإنه يحتمل أن يكون الشارع قد اعتبر أصالة عدم الإتيان بالأكثر المقتضية لكون الصلاة ناقصة بركتين من هذه الجهة، أي إيجابها لوجوب ركعتين منفصلتين قائماً، وإن لم يعتبرها من حيث وجوب البناء على الأقل والإتيان بركتين متصلتين، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لدعوى إلغاء الخصوصية فتدبر.

ثم إن الشهيدين في الذكرى والروضه ذكرا: أن القول بالاكْتفاء بركعة قائماً و ركعتين جالسا أقوى من حيث الاعتبار، و لكنه مخالف للنص و الاشتهار «١».

و يرد عليهما منع الأقوائية، بل الظاهر تساوى هذا القول مع القول الآخر من حيث الاحتياج إلى ورود التعبد لأجل المخالفة للاعتبار، و ذلك لأنّ لازم القول بلزوم الإتيان بركتين من قيام و ركعتين من جلوس أنه لو كانت الصلاة ناقصة بركعة يكون الجابر لها هو الركعتين من قعود المأتى بهما بعد الركعتين قائماً، و حينئذ فيلزم تحقق الفصل بين الصلاة و بين ما يكون جابراً لنقصها بركتين قائماً. و لازم القول بالاكْتفاء بركعة واحدة قائماً و ركعتين جالسا أنه لو كانت الصلاة

(١) الذكرى ٤: ٧٧، الروضة البهية ١: ٣٣٠، مستند الشيعة ٧: ١٥٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩٥

ناقصة بركتين 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 التعبد لأجل مخالفته للاعتبار من جهة، فالأول من جهة تحقق الفصل، و الثانى من جهة التسليم و تكبيره الإحرام و نظائرها، زائداً على ما يلزم، بناء على كل من القولين.

ثم إنه أفتى العلامة قدس سره في القواعد بالتخير للشاك في المقام بين أن يصلّى ركعتين قائماً و ركعتين جالسا، و بين أن يصلّى ثلاث ركعات من قيام بتسليمتين «١»، و مرجع ذلك إلى أنه لا يجب بعد الركعتين من قيام أن يصلّى ركعتين جالسا، بل يتخير بينه و بين أن يصلّى ركعة قائماً.

بدعوى أن إيجاب الركعتين جالسا إنما هو لأجل تدارك نقص الصلاة على تقدير كونها ثلاث ركعات، كما أن إيجاب الركعتين قائماً إنما هو لتدارك نقصها على تقدير كونها اثنتين. و حينئذ فلا فرق في جبر نقصان الركعة بين أن يصلّى ركعتين جالسا و بين أن يصلّى ركعة قائماً. كما أنه في الشك بين الثلاث و الأربع لا يتعين عليه خصوص الإتيان بركتين جالسا بل يتخير بينه و بين ركعة قائماً على ما هو مقتضى النصوص الواردة فيه و سيأتى.

و لكن لا يخفى أنه مع احتمال ثبوت الفرق بين المقام و بين تلك المسألة لا مجال لرفع اليد عمّا يدل عليه ظاهر النصوص المتقدمة، و منشأ هذا الاحتمال أن في تلك المسألة تكون الركعة من قيام متصلة بالصلاة و كأنها جزء لها، فيمكن أن تكون جابرة للنقصان المحتمل.

و في المقام يمكن أن تكون الصلاة ناقصة بركعة، و حينئذ فالجابر لا بدّ و أن

(١) قواعد الأحكام ١: ٣٠٥ كتاب الصلاة- المطلب الرابع فيما يوجب السهو.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩٦

تكون بناء عليه هي الركعة قائماً المأتى بها بعد الركعتين من قيام. و حينئذ فمن المحتمل أن لا تكون في هذا الحالة صالحة للجابرية،

بعد تحقق الفصل بينها وبين الصلاة، خصوصا مع أن الأصل في كل صلاة أن لا تكون أقل من ركعتين. وإن شئت قلت: إن جابرية الركعة إنما هي فيما إذا كانت متصلة بالصلاة، وأما مع الانفصال الذي يوجب كون اللاحق صلاة مستقلة فاللزام أن يكون أقل من ركعتين بعد كونهما هما الأصل في كل صلاة، بمعنى عدم ثبوت الأقل منهما، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإتيان بركعتين قائما و ركعتين جالسا.

ثالثها: الشك بين الأربع والخمس

قد ورد في حكمه روايات:

منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت لا تدري أربعا صليت أم خمسا فاسجد فاسجد سجدة السهو بعد تسليمك، ثم سلم بعدهما» (١).
 ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لم تدر خمسا صليت أم أربعا فاسجد سجدة السهو بعد تسليمك و أنت جالس ثم سلم بعدهما» (٢).
 ومنها: رواية عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعا صليت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشهد و سلم و اسجد سجدة بغير ركوع و لا قراءة، و تشهد فيهما تشهدا خفيفا» (٣).
 وغير ذلك مما يدل على وجوب البناء على الأربع، و لزوم سجدة السهو بعد

(١) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٣، التهذيب ٢: ١٩٥ ح ٧٦٧ الوسائل ٨: ٢٢٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٤ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٦، الوسائل ٨: ٢٢٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٤ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٩٦ ح ٧٧٢، الاستبصار ١: ٣٨٠ ح ١٤٤١، الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠١٩، الوسائل ٨: ٢٢٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٤ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩٧

التسليم.

فالإشكال في أصل الحكم مما لا وجه له، إنما الإشكال في الرواية الأخيرة و فيما أريد من قوله: «أم نقصت أم زدت»، فإنه يحتمل أن يكون المراد النقصان بالنسبة إلى الأربع، و الزيادة بالإضافة إلى الخمس، بحيث كان المورد دوران الأمر بين الأربع و النقصان عنها و الخمس و الزيادة عليها.

و يحتمل أن يكون المراد بيان صورة أخرى مغايرة لما دار الأمر فيه بين الأربع و الخمس، و هي ما دار الأمر فيه بين النقيصة و الزيادة، و عليه فيحتمل أن تكون النقيصة و الزيادة ملحوظتين بالنسبة إلى الأربع التي هي المأمور بها، فالنقصان نقصان عنها و الزيادة زيادة عليها، و يحتمل أن تكونا ملحوظتين بما هما مستقلتين بأن كان المراد دوران الأمر بين النقيصة و الزيادة، و إن كانت الزيادة منطبقة على المأمور به أو ناقصة عنه و النقيصة كذلك.

و هنا احتمال ثالث، و هو أن يكون قوله: «أم نقصت» معطوفا على الشرط و هو قوله: «لم تدر»، فالمراد حينئذ صورة تيقن الزيادة أو النقص، فتدل الرواية حينئذ على ثبوت سجدة السهو لكل زيادة و نقيصة، كما هو مفاد مرسله سفيان الواردة في سجود السهو (١).

و يبعد هذا الاحتمال أن كون كلمة «أم» متصلة، و هي مشروطة بوقوعها بعد همزة التسوية، أو بعد همزة تكون مغنية عن لفظه أي، و هنا ليس كذلك، و منه يعلم بعد الاحتمال الأول أيضا، فاللزام إما حمله على الاحتمال الثاني الذي يبتنى على كون «أم» منقطعة، و

مرجعها إلى الإضراب عن المطلب السابق، و إما

(١) التهذيب ٢: ١٥٥ ح ٦٠٨، الاستبصار ١: ٣٦١ ح ١٣٦٧، الوسائل ٨: ٢٥١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩٨

استظهار كون الصادر هو الواو لا- أم، فعلى الأول يدل على ثبوت سجدة السهو فيما إذا دار الأمر فيه بين الأربع والخمس، وعلى الثاني تكون الرواية أجنبية عن المقام، ولعله يجيء التكلّم في مفاد الرواية في بحث سجود السهو.

ثمّ الظاهر أنّ وجوب سجدة السهو هنا ليس لجبران الزيادة المحتملة المانعة، كما أنّه كانت صلاة الاحتياط في سائر الشكوك جابرة للنقص المحتمل، بل الزيادة هنا منتفية، بأنّ الأصل عدمها، وإيجابها إنّما هو لأجل مراعاة حفظ ركعات الصلاة، فهو عقوبة لمن لم يحفظ عدد ركعات صلاته لأجل مجرد عدم الحفظ، لا لأجل الزيادة المانعة المحتملة، وحينئذ فلا إخلال بالسجدين عمداً أو سهواً لا يكون قادحاً في صحة الصلاة، لأنّ المفروض خلوّها عن الزيادة بمقتضى الأصل، غاية الأمر ثبوت الإثم لمخالفة تكليف وجوبى، كما أنّه لو انكشف يقيناً عدم الزيادة لا يرتفع الوجوب عن عهدته المصلّى، بل وجوب السجدين باق بعد.

ثمّ إنّ للشكّ بين الأربع والخمس صوراً عديدة:

منها: ما إذا كان الشكّ بعد إكمال الركعة، وهذا هو القدر المتيقّن من مورد النصوص و الفتاوى بل الظاهر منهما.

ومنّها: ما إذا كان الشكّ قبل الركوع من الركعة المردّدة بين الرابعة والخامسة، وقد صرّح غير واحد في هذه الصورة بأنّه يجلس فينقلب شكّه الى الثلاث والأربع، فيعمل عمل الشاكّ بينهما ويزيد مع ذلك سجدة السهو لمكان القيام «١».

ولا يخفى أنّ الجلوس وهدم القيام ليس لأجل انقلاب شكّه الفعلى إلى شكّ آخر، لعدم موجب له ولا مصحّح، بل هو شاكّ حال القيام بين الثلاث والأربع

(١) منهم صاحب الحقائق ٩: ٢٤٨، وحاكاه أيضاً عن الشيخ عبد الله البحراني، مستند الشيعة ٧: ١٥٩، جواهر الكلام ١٢: ٣٥٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٤٩٩

بالنسبة إلى الركعات التامة، فلا يدرى ثلاثاً صلّى أم أربعاً، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها، وإتمام عليه لكون القيام زيادة عليه، بل يمكن أن يقال: إنّ شاكّ بين الثلاث والأربع حقيقة، لأنّ معنى الركعة هو الركوع مرّة.

ومن المعلوم أنّه لم يتحقق منه يقيناً إلّا ثلاثه ركوعات، فهو شاكّ بين الثلاث والأربع حقيقة، ويجب عليه البناء على الأربع بعد هدم القيام، لأنّ هذا القيام لا- يكون جزء من الصلاة، لأنّ القيام الواجب إنّما هو القيام للركوع لا مطلق القيام، فمع خلّوه عن الركوع لا يكون من الصلاة كما هو ظاهر.

ومنّها: ما إذا شكّ في حال الركوع أو بعده وقبل السجدة أو فيهما أو بينهما أو بعدهما، قبل أن يرفع الرأس من السجدة الثانية، بناء على اعتبار رفع الرأس في تمامية الركعة، وفي حكم هذه الصورة وجوه ثلاثة:

١- الصحّة، ووجوب عمل الشاكّ بين الأربع والخمس، بعد تمامية الركعة بالبناء على الأربع، وإتمام، الصلاة ثمّ الإتيان بسجدة السهو.

٢- الصحّة، ووجوب معاملة الشاكّ بين الثلاث والأربع، لأنّ شكّه وإن كان بالنسبة إلى الركعة المتلبّس بها شكّاً بين الأربع والخمس، إلّا أنّه بالنسبة إلى الركعات التامة شكّ بين الثلاث والأربع، فيجب عليه البناء على الأربع بعد هدم الركوع والجلوس للشكّ والتسليم، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط الجابرة لنقصان ركعة المحتمل.

٣- البطلان لعدم تمامية الوجهين المذكورين للصحّة «١».

أمّا عدم تمامية الوجه الأول، فلائنه إن كان المراد شمول النصوص الواردة

(١) ذهب إليه العلماء في التحرير ١: ٥٠.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠٠

فيمن لم يدر أربعا صلى أم خمسا للمقام فهو ممنوع جدا، لوضوح أن موردها ما إذا تمت الركعة المرددة بين الرابعة والخامسة، بالإتيان بالسجدتين فقط، أو مع رفع الرأس من الثانية أيضا، على الخلاف المتقدم فيما به يتحقق تمامية الركعة، وإن كان المراد أن تلك النصوص وإن كان موردها خصوص تلك الصورة إلا أنه يمكن أن يستفاد منها حكم المقام بمفهوم الموافقة المعبر عنه بإلغاء الخصوصية.

فيرد عليه ثبوت الفرق بين المقامين، لأن الزيادة المحتملة هناك هي الزيادة الصادرة مع الغفلة و عدم الالتفات إليها بوجه و لو مع التردد، و الزيادة المحتملة هنا بالنسبة إلى ما بقى من الركعة زيادة صادرة في حال الالتفات و احتمال كونها زائدة، و أصالة عدم الزيادة و إن كانت جارية، إلا أن مقتضاها عدم تحقق الزيادة في الصلاة، و لا تثبت عدم اتصاف ما يأتي به من بقية الركعة بوصف الزيادة، و أصالة عدم كونه زائدا لا تجرى، لعدم وجود الحالة السابقة كما هو واضح.

هذا، مضافا إلى أنه في المقام يكون الأمر بالنسبة إلى السجدتين دائرا بين المحذورين، لأنه إذا كان الركوع الذي بيده هو ركوع الركعة الرابعة يجب عليه الإتيان بالسجدتين بعده حتى تتم الركعة و تصح الصلاة، و إن كان ركوع الركعة الخامسة، يحرم عليه الإتيان بالسجدتين بعده، لإيجابهما بطلان الصلاة.

و دعوى أنه على هذا التقدير لا يكون بطلان الصلاة مسببا عن زيادة السجدتين، بل كان بطلانها من جهة زيادة الركوع. مدفوعة، بأن المستفاد من الأخبار الواردة في الشك بين الأربع والخمس عدم كون هذا الركوع على تقدير زيادته مبطلا، لأنه إذا لم تكن زيادة الركعة مبطله فزيادة ركوع واحد لا تكون مبطله بطريق أولى. فعلى هذا التقدير يحرم عليه الإتيان بالسجدتين، فيدور الأمر فيهما بين المحذورين، و ليس في البين ما يعين أحد

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠١

الأمرين.

و أصالة عدم الزيادة لا تثبت كون هذه الركعة التي بيده ركعة رابعة، و هذا بخلاف ما هناك، فإن أصالة عدم الزيادة إنما يحتاج إليها لإثبات عدم تحقق الزيادة في الصلاة، و أما عدد ركعاتها و بلوغها أربعا فهو مقطوع به غير مشكوك فيه، فلا يمكن إلغاء الخصوصية من الأخبار الواردة فيه، الدالة على الإتيان بسجدتي السهو لأجل عدم التحفظ كما عرفت، من أن سجود السهو إنما يكون إيجابه لأجل السهو و الذهول عن أعداد الركعات، لا لأجل دفع مانعية الزيادة على تقدير تحققها، لأن الظاهر الاتكال في عدم تحققها على الأصل فتدبر جيدا.

و أميا عدم تمامية الوجه الثاني، فلأن شكه بالنسبة إلى الركعات التامة و إن كان شكًا بين الثلاث و الأربع كما عرفت في الصورة الثانية، إلا أن الظاهر عدم شمول النصوص الواردة فيه للمقام، لا لدعوى انصرافها عنه كما في المصباح «١»، بل لأنها مسوقة لبيان حكم ما لو كانت النقيصة المحتملة ركعة واحدة تامة، بحيث كانت صلاة الاحتياط بتمامها جارية لها.

و هنا ليس كذلك لأن النقص المحتمل ليس بمقدار ركعة تامة حتى يجبر بسبب صلاة الاحتياط بل بمقدار سجدتين أو أقل، و لم يعم دليل على جبر صلاة الاحتياط للسجدتين أو أقل كما لا يخفى.

و إن شئت قلت: إن معاملة الشاك بين الثلاث و الأربع مرجعها إلى هدم الركوع، و البناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة ثم الإتمام و الإتيان بصلاة الاحتياط لجبران النقص المحتمل، مع أن هنا شيئا يحتمل زيادته و هو الركوع، و ليس في البين ما يكون جابرا له على تقدير كونه زائدا، ضرورة أن النصوص

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠٢

الواردة في الشك بين الثلاث والأربع مسوقة لتدارك النقص لا الزيادة.

اللهم إنا أن يقال: تلك النصوص وإن كانت في مقام بيان جبر النقيصة، إلا أن الزيادة المحتملة تندفع مانعيتها بسجدة السهو، لدلالة الأخبار الواردة في الشك بين الأربع والخمس على ذلك بمفهوم الموافقة، لأنه إذا كانت مانعية زيادة ركعة تأميه محتملة مندفعة بسجدة السهو، فاندفاع مانعية زيادة بعض الركعة احتمالاً بهما بطريق أولى.

ولكن لا يخفى أن هذا إنما يتم على تقدير كون سجود السهو دافعاً لزيادة الركعة التي هي مورد تلك الروايات، وقد عرفت أن الظاهر كون الزيادة في موردها مندفعة بالأصل، وإيجاب سجود السهو إنما هو لأجل عدم تحفظ أعداد الركعات، ولذا لا يضر الإخلال به عمداً أو سهواً بصحة الصلاة أصلاً، فلا يمكن استفادة حكم المقام منها.

ثم إنه قد يقرر البطلان في المقام بوجه آخر، وهو أنه لا شك في أن مورد الأخبار الواردة في الشكوك الصحيحة يختص بما إذا كان أحد طرفي الاحتمال أو أطرافه صحة الصلاة، سواء كان الطرف الآخر أو الطرفان الآخران، البطلان أو الصحة، وأما إذا كان كل من الطرفين أو الأطراف البطلان، فلا إشكال في عدم شمول تلك الأخبار له، والمقام من هذا القبيل، لأنه يعلم إجمالاً ببطلان صلاته إما من جهة زيادة الركوع أو من جهة نقص السجدة فلا يكون مشمولاً لشيء منها.

أقول: إن كان المراد أن الشاك بين الأربع والخمس في الركوع عالم ببطلان صلاته حين الشك، بمعنى أنه بمجرد طرؤ صفة الشك له يعلم ببطلان صلاته، فلا خفاء في وضوح خلافه، ضرورة أنه يحتمل أن تكون الركعة التي بيده ركعة رابعة و كان الركوع الذي هو فيه ركوعها، وعلى هذا التقدير لا تكون صلاته باطلة بوجه، فلا يكون كل من طرفي الاحتمال هو البطلان.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠٣

وإن كان المراد أنه بعد معاملته كالشاك بين الثلاث والأربع بإلغاء الركوع، يعلم إجمالاً ببطلان صلاته، إما من جهة زيادة الركوع، وإما من جهة نقص السجدة.

فيرد عليه أن مقتضى معاملته كالشاك بين الثلاث والأربع هو البناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة، و مرجعها إلى عدم كون الركوع الزائد مبطلاً على تقدير زيادته. فإجراء تلك الأخبار يستلزم إلغاء مانعية الركوع فتأمل.

رابعها: الشك بين الثلاث والأربع

حكمه في جميع فروضه هو البناء على الأربع ثم الإتيان بعد الفراغ بركعة قائماً، أو ركعتين جالسا، والنص والفتوى «١» متطابقان فيه، والنصوص الواردة في هذا الباب الخالية من الاضطراب والاشكال ثلاثة:

١- رواية عبد الرحمن بن سيابة و أبي العباس جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثاً صليت أو أربعاً- إلى أن قال:- وإن اعتدل وهمك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس» «٢».

٢- مرسله جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيمن لا يدرى أثلاثاً صلى أم أربعاً و وهمه في ذلك سواء قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار، إن شاء صلى ركعة و هو قائم، و إن شاء صلى ركعتين و أربع سجدة و هو جالس» «٣».

(١) الانتصار: ١٥٦، الخلاف: ١: ٤٤٥، الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب: ١: ١٥٥، الوسيلة: ١٠٢، المراسم: ٨٩، السرائر: ١: ٢٥٤، الجامع

للشرائع: ٨٧، المعبر: ٢: ٣٩٢، تذكرة الفقهاء، ٣: ٣٤٣ مسألة ٣٥٦.

- (٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ١.
- (٣) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٩، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٤، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٢.
- نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠٤

٣- رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إذا كنت لا تدري ثلاثاً صلّيت أم أربعاً ولم يذهب و وهمك إلى شيء فسلم ثم صل ركعتين و أنت جالس، تقرأ فيهما بأم الكتاب.» (١).

و يظهر من جماعة من القدماء و المتأخرين في هذه الصورة عدم تعين البناء على الأكثر، بل هو مختار بينه و بين البناء على الأقل (٢)، كما يقول به سائر فرق المسلمين (٣) غير الإمامية. و حكى هذا القول عن ابن بابويه و العماني (٤) و في محكي المدارك: أنه لا يخلو من رجحان (٥)، و في الكفاية: أنه أقرب، و في الذخيرة: هو متجه (٦).

و يرد عليه - مضافاً إلى أن مرجع تجويز البناء على الأقل إلى اعتبار استصحاب عدم الزيادة في المقام، و معه لا وجه للإتيان بالركعة المحتملة مفصولاً - أنه مخالف للروايات الدالة صريحاً على وجوب البناء على الأكثر مع كونها موافقة للمشهور و مخالفة للعامة، فالأحوط بل الأقوى تعين البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

ثم إنه وقع الاختلاف في كيفية صلاة الاحتياط هنا، و أنه هل تجب الركعتان من جلوس أو تعين الركعة من قيام، أو يتخير بين الأمرين؟ و جوه بل أقوال، فحكى عن المفيد و صاحب المراسم تعيين الركعة من قيام (٧)، و عن العماني و الجعفي

- (١) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٨، الوسائل ٨: ٢١٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٥.
- (٢) المقنع: ١٠٤، الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٢ و نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٢.
- (٣) المجموع ٤: ١١١، المغني لابن قدامة ١: ٧٠٣، الشرح الكبير ١: ٧٢٧.
- (٤) مختلف الشيعة ٢: ٣٨٢ عن ابن الجنيد و الصدوق، و لعل العماني مصحف اسكافي، إذ ليس عن العماني في هذه المسألة عين و لا أثر.
- (٥) مدارك الأحكام ٤: ٢٥٩.
- (٦) ذخيرة المعاد: ٣٧٧، كفاية الأحكام: ٢٦.
- (٧) المقنعة: ١٤٦، المراسم: ٨٧.
- نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠٥

و ثقة الإسلام الكليني و والد الصدوق تعيين الركعتين من جلوس (١)، و في محكي المفاتيح إنه أحوط (٢).

و لكن المشهور هو التخيير بين الأمرين (٣)، و يدل عليه صريحاً مرسله جميل المتقدمة، و بها يرفع اليد عن ظهور سائر الأخبار في التعين، و الإرسال فيها لا يقدح بعد كون المرسل هو الجميل، كما أن المناقشة في سندها من جهة علي بن حديد بن حكيم مدفوعة بكونه ثقة مورداً للاعتماد في نقل الرواية.

ثم إنك عرفت أنه لا فرق في الحكم المذكور بين صور المسألة التي هي عبارة عما لو كان الشك في حال القيام أو في الركوع أو بعده أو في السجدين أو بينهما أو بعدهما، و ذلك لأن اعتبار تمامية الركعة إنما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتين الأوليين، لأنهما لا تحتملان للسهو كما في الشك بين الاثنتين و الثلاث في حال القيام مثلاً أو بلحاظ احتمال الزيادة كما في الشك بين الأربع و الخمس قبل تمامية الركعة، و أمّا في غير هذين الموردين فلا فرق بين الفروض أصلاً.

خامساً: الشك بين الاثنتين و الثلاث بعد إكمال الركعة

المشهور أنه يبنى على الثلاث، ويتم بإضافة ركعة أخرى ثم يأتي بصلاة الاحتياط التي هي ركعة من قيام أو ركعتان من جلوس.

- (١) الكافي ٣: ٣٥١ باب (السهو في الثلاث والأربع)، وحكاة عن العماني ووالد الصدوق في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤، وعن العماني والجعفي في الذكرى ٤: ٧٩ وفتح الكرامة ٣: ٣٥٠ - ٣٥١.
- (٢) مفاتيح الشرائع ١: ١٧٩.
- (٣) الانتصار: ١٥٦، الخلاف ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢، الغنية: ١١٢، الجامع للشرائع: ٨٧، الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٥، المراسم: ٨٩، الوسيلة: ١٠٢، المعتمد ٢: ٣٩٢، مختلف الشيعة ٢: ٣٨٦، الدروس ١: ٢٠٢، مسالك الافهام ١: ٢٩٣.
- نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠٦
و هنا أقوال آخر:

منها: ما حكى عن الصدوق في الفقيه، من تجويزه البناء على الأقل أيضا «١».

و منها: ما حكى عن والد الصدوق رحمه الله، من التخيير بين البناء على الأقل والتشهد في كل ركعة، و بين البناء على الأكثر والعمل 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 وآله: الفقيه لا يعيد الصلاة؟ قال: «إنما ذاك في الثلاث والأربع» «٣».

و كيف كان، فالأخبار الواردة في هذا الباب سبعة، مع أنه لا يظهر من شيء من تلك الأخبار الموافقة لمذهب المشهور، و لذا حكى عن الذكرى أنه قال: و أما الشك بين الاثنتين و الثلاث فأجراه معظم الأصحاب مجرى الشك بين الثلاث والأربع، و لم نقف فيه على رواية صريحة «٤».

أما الأخبار:

١- ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام- في حديث- قال: قلت له: رجل لا يدرى أثنيتين صلّى أم ثلاثا؟ فقال: إن دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلّى الأخرى و لا شيء عليه و يسلم «٥». و المراد من قوله: «مضى في الثالثة» يحتمل أن يكون هو المضى فيها، بجعل الركعة التي بيده هي الركعة الرابعة،

- (١) الفقيه ١: ٢٣٠.
- (٢) مفتاح الكرامة ٣: ٣٥٢، مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.
- (٣) المقنع ١: ١٠١.
- (٤) الذكرى ٤: ٧٨.
- (٥) الكافي ٣: ٣٥٠ ح ٣، التهذيب ٢: ١٩٢ ح ٧٥٩، الاستبصار ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٣، الوسائل ٨: ٢١٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠٧

و الركعة السابقة ركعة ثالثة، و عليه فيكون المراد بالأخرى هي صلاة الاحتياط الواجبة بعدها، و حينئذ فتطبق الرواية على فتوى المشهور، و يحتمل أن يكون هو المضى فيها بجعل الركعة التي بيده، الركعة الثالثة و إتمام الصلاة بإضافة ركعة أخرى، و عليه فيكون المراد بقوله: «صلّى الأخرى» هي إضافة ركعة أخرى متصلة، و حينئذ فيستفاد منه وجوب البناء على الأقل.

٢- رواية قرب الإسناد عن محمد بن خالد الطيالسي، عن العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صلّى ركعتين و شك في

الثالثة؟ قال: «يبنى على اليقين، فإذا فرغ تشهد و قام فصلّى ركعة بفاتحة القرآن» (١).

٣- رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلّى أم ثلاثا؟ قال: يعيد، قلت: أليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال:

«إنما ذلك في الثلاث والأربع» (٢).

٤- مرسله الصدوق في المقنع المتقدمه (٣).

٥- رواية دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنه قال في خبر: «و إن شكك فلم يدر أثنيتين صلّى أم ثلاثا؟ بنى على اليقين ممّا يذهب وهمه إليه» (٤).

٦- ما في فقه الرضا من قوله: «و إن شككت فلم تدر أثنيتين صلّيت أم ثلاثا، و ذهب وهمك إلى الثالثة فأضف إليها الرابعة، فإذا سلّمت صلّيت ركعة بالحمد و حدها، و إن ذهب وهمك إلى الأقلّ فابن عليه و تشهد في كلّ ركعة ثمّ اسجد

(١) قرب الاسناد: ٤٣ ح ٩٤، الوسائل ٨: ٢١٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٩ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦٠، الاستبصار ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٤، الوسائل ٨: ٢١٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٩ ح ٣.

(٣) المقنع: ١٠١.

(٤) دعائم الإسلام ١: ١٨٨، بحار الأنوار ٨٥: ٢٣٦، مستدرک الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠٨

سجدتي السهو بعد التسليم، و إن اعتدل وهمك فأنت بالخيار فإن شئت بنيت على الأقلّ و تشهدت في كلّ ركعة، و إن شئت بنيت على الأكثر و عملت ما و صفناه لك» (١).

٧- رواية سهل بن اليسع قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدرى أثلاثا صلّى أم اثنتين؟ قال: «يبنى على النقصان و يأخذ بالجزم و يتشهد بعد انصرافه تشهدا خفيفا، كذلك في أول الصلاة و آخرها» (٢).

و أنت خبير بعدم صراحة شيء من هذه الروايات بل عدم دلالتها- و لو بالظهور- على المذهب المشهور. و يمكن أن يستدلّ له بموثقة عمّار بن موسى الفطحي (٣) الواردة في مطلق الشكوك الدالة على الأخذ بالأكثر، كما أنه يمكن أن يستدلّ له بالأخبار الواردة في الشكّ بين الثلاث و الأربع.

و لكن يرد على الاستدلال بهما للمقام، أنّ غاية مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل إذا كان ركعة أو ركعتين، و أمّا الزائد على الركعة الذي كان من أجزائها فلا دلالة لهما على تداركه أيضا بصلاة الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه قد يكون النقص المحتمل في المقام زائدا على الركعة، كما إذا شكّ بعد رفع الرأس من السجدة بين الاثنتين و الثلاث، فإنّه يحتمل أن تكون هذه الركعة، ركعة ثانية مفتقرة إلى التشهد.

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١١٧-١١٨، بحار الأنوار ٨٥: ٢١٣، مستدرک الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦١، الاستبصار ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٥، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦٢، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٠٩

و يحتمل أن تكون ركعة ثالثة، فيبنى على كونها الثالثة، و إتمام الصلاة، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط بعدها، و إن كان موجبا لتدارك النقيصة المحتملة التي هي الركعة، إلّا أنّه يحتمل نقص التشهد أيضا و لا جابر له أصلا.

و دعوى إن نقصان التشهد لا يضر بصحة الصلاة، لأنه ليس من الأجزاء الركنية.

مدفوعة بأنه في هذه الصورة يحتمل أن يكون محلّ التشهد باقيا بحاله، بأن كانت الركعة ركعة ثانية. و حينئذ فالتشهد قد فات عمدا، و الإخلال بالجزء عمدا مبطل مطلقا كما هو واضح.

و بعد فرض عدم الشمول يكون في المسألة وجوه:

الوجه الأول: 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 رواية عمّار إنّما هو بصدد بيان علاج نقص الركعة فقط و لا يستفاد منه جبر نقص غيرها الذي هو من أجزائها.

الوجه الثاني: الصحة، و وجوب التشهد لاحتمال بقاء محلّه، و كون هذه الركعة هي الركعة الثانية.

الوجه الثالث: الصحة، و عدم وجوب التشهد، لأنه يشكّ في وجوبه من جهة الشكّ في كون هذه الركعة هي الثانية أو الثالثة، فيدفع وجوبه بأصالة البراءة عنه.

و بالجملة: فالمسألة من هذه الجهة محلّ إشكال و إن لم يكن هذا الإشكال مذكورا في العبارات أصلا فتتبع.

تتميم

قد عرفت أنّ مورد الروايات الواردة في باب الشكوك، يدلّ على خمسة أحكام:

١- الشكّ بحسب الركعات التامة، فالمفروض فيها الشكّ بعد تمام الركعة و قبل

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١٠

الشروع فيما بعدها، فلو شكّ و هو قائم قبل أن يركع فهو خارج عن مورد الروايات و لكنّ يمكن استفادة حكمه منها.

٢- الشكّ بين الخمس و الستّ حال القيام، و لا ريب في أنّه يجب عليه الجلوس، ليصير الشكّ بين الأربع و الخمس، و لعلمه بزيادة هذا القيام يجب عليه هدمه فيهدمه و ينقل شكّه إلى الشكّ بين الأربع و الخمس، و قد عرفت حكمه المستفاد من الروايات الواردة فيه.

٣- الشكّ بين الأربع و الخمس قائما، و قد عرفت حكمه سابقا في ضمن الصور المتصورة للشكّ بين الأربع و الخمس، و عرفت أنّه صرح غير واحد بوجوب هدم القيام و الجلوس، فينقلب شكّه إلى الثلاث و الأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما، و يزيد مع ذلك سجدتي السهو لمكان القيام، و قد عرفت ما فيه من الإشكال، من أنّه لا موجب لهدم القيام و لا دليل عليه، بل الظاهر أنّه حال القيام شاك بين الثلاث و الأربع بالنسبة إلى الركعات التامة، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها لكونه زيادة عليها كما لا يخفى.

٤- الشكّ بين الثلاث و الأربع و الخمس في حال القيام.

٥- الشكّ بين الثلاث و الخمس في حال القيام، و الحكم فيهما هو الحكم في سابقتهما من هدم القيام لملاحظة الركعات التامة، و وجوب البناء على الأكثر.

و يمكن الحكم بالبطلان فيها جميعا، نظرا إلى الإشكال الذي ذكرنا سابقا في الشكّ بين الأربع و الخمس حال الركوع، من أنّ هذا المصلّى قد أتى ببعض أجزاء الركعة مع قصد الجزئية، فعلى فرض وقوعه في محلّه و اتصافه بالجزئية و الصحة التأهيلية لا معنى لسقوطه عنه، و خروجه عن هذا الوصف بسبب هدم القيام أو قصد عدم الجزئية.

فحينئذ المحتمل إنّما هو نقص بعض الركعة لإتمامها، و لا دليل على كون صلاة

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١١

الاحتياط جابرة للنقيصة المحتملة إذا كانت أقل من الركعة.

نعم لو كان المأتى به من الركعة مجرد القيام ولم يزد عليه شيئاً من القراءة ونحوها، يمكن أن يقال بعدم الإتيان بشيء من أجزاء الركعة، نظراً إلى أن القيام الذي هو جزء للصلاة هو القيام في حال الذكر والقراءة لا مجردة، أو يقال بأن الجزء هو القيام للركعة أى الركوع على ما استظهرناه سابقاً في باب ركنية القيام، فما لم يركع لا يكون قيامه متصفاً بوصف الجزئية أصلاً. فانقده من ذلك الإشكال في حكم هذه المسائل والاحتياط مما لا ينبغي تركه.

ثم إن هنا شكوكاً أخر طارئة بعد تمامية الركعة، ولكن لم يقع التعرض لها في شيء من الروايات المتقدمة، كالشك بين الاثنتين والأربع والخمس بعد تمامية الركعة أو بين الثلاث والأربع والخمس كذلك، أو بين الاثنتين والثلاث والأربع والخمس كذلك أيضاً، وفيها وجهان:

الأول: الصحة، نظراً إلى أن المستفاد من الروايات الواردة في الشك بين الأربع والخمس أن احتمال الزيادة مدفوع بأصالة العدم الجارية في جميع موارد احتمال الزيادة، وإيجاب سجود السهو إنمّا هو للذهول والغفلة عن عدد ركعات الصلاة وبعد إلغاء احتمال الزيادة يتحقق المورد بالنسبة إلى الروايات الأخر غير الواردة في الشك بين الأربع والخمس.

الثاني: البطلان، لعدم جريان شيء من الروايات هنا، أما الروايات الواردة في غير الشك بين الأربع والخمس، فلأن موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال في النقص، وأما فيما وجد احتمال الزيادة أيضاً فلا يعلم بشمولها له، وأما الروايات الواردة فيه فلأن موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال في الزيادة كما لا يخفى. هذا، ولا يبعد الوجه الأول لما ذكر فيه.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١٢

كثير الشك

قد ورد في حكمه روايات:

منها: رواية 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، إنمّا هو من الشيطان» (١).

ومنها: رواية زرارة و أبي بصير قالا: قلنا له: الرجل يشك كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه؟ قال: يعيد، قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شكك؟ قال: يمضى 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 زرارة: ثم قال: إنمّا يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» (٢).

ومنها: مرسله ابن سنان- و الظاهر أنه هو عبد الله بن سنان لرواية فضالة عنه- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك» (٣).

ومنها: رواية عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع فلا يدري أركع أم لا؟ و يشك في السجود فلا يدري أسجد أم لا؟

(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) 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) التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٣، الوسائل ٨: ٢٢٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١٣

فقال: «لا يسجد ولا يركع ويمضى في صلاته حتى يستيقن يقينا.» (١).

ومنها: مرسله الصدوق قال: قال الرضا عليه السلام: «إذا كثر عليك السهو في الصلاة فامض على صلاتك ولا تعد» (٢).

ثم إن المراد بالسهو المأخوذ في الروايات هل هو خصوص الشك أو الأعم منه ومن السهو المصطلح؟ وجهان، بل قولان: وقد حكى نسبة القول الأول إلى الشهرة عن العلامة المجلسي، كما أنه حكى عن ظاهر المعبر وأكثر كتب العلامة وصريح كشف الرموز والبيان والدروس وغيرها من الكتب الكثيرة للمتأخرين (٣)، وحكى الثاني عن شرح الألفية وفوائد الشرائع وتعليق الإرشاد وأكثر كتب الشهيد الثاني وبعض آخر (٤).

والظاهر هو القول الأول، توضيحه: إننا قد حققنا في أول مبحث الخلل أن السهو بحسب معناه اللغوي عبارة عن مطلق الذهول والغفلة عن الواقع، سواء كان الذاهل ملتفتا حين ذهوله إلى كونه ذاهلا ومستورا عنه الواقع - ولا محالة يكون حينئذ مترددا فيه وشاكا - أم لم يكن متوجها إلى ذهوله، بل كان غافلا عنه أيضا، ولا محالة يكون معتقدا لخلاف الواقع، إلا أن الظاهر أن المراد بالسهو المأخوذ في الأخبار هنا هو الشك المقابل للسهو بالمعنى المصطلح بينهم، وذلك لأن

(١) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٣٧٢، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٥.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٨٨، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٦.

(٣) بحار الأنوار ٨٥: ٢٧٦، المعبر ٢: ٣٩٣، نهاية الأحكام ١: ٥٣٣، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٢، المنتهى ١: ٤١١، كشف الرموز ١: ٢٠٣، البيان: ١٥١، الدروس ١: ٢٠٠، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ١٠٨، مدارك الأحكام ٤: ٢٧١، ذخيرة المعاد: ٣٦٧، مفاتيح الشرائع، ١٨٠، مفتاح الكرامة ٣: ٣٣٣.

(٤) الخلاف ١: ٤٦٥ مسألة ٢١٠، الغنية: ١١٢-١١٣، السرائر ١: ٢٤٥، جامع المقاصد ٣: ١٣٥، روض الجنان:

٣٤٣، الروضة البهية ١: ٣٣٩، مسالك الأفهام ١: ٢٩٦، مفتاح الكرامة ٣: ٣٣٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١٤

الظاهر أن هذه الروايات مسوقة لبيان نفي الأحكام المترتبة على السهو في صورة الكثرة امتنانا وتفضلا.

و حينئذ نقول: إن السهو قد يصير سببا لترك جزء أو شرط، وقد يصير موجبا لفعل مانع، وعلى التقديرين قد يكون الجزء والشرط والمانع جزء، أو شرطا، أو مانعا مطلقا - أي في حالتي العمد والسهو - وقد لا يكون إلّا جزء، أو شرطا، أو مانعا في خصوص حال العمد والاختيار.

ففيما إذا كان جزء مثلا مطلقا يكون بطلان الصلاة عند تركه مسببا عن الإخلال به، ولا مدخل للسهو فيه أصلا، فإن بطلان الصلاة عند فقدانها للركوع سهوا ليس لأجل السهو عن الركوع، بل لأجل كونها فاقدة له وهو من الأجزاء الركنية، ولا مدخلة للسهو في هذه الجهة أصلا، وكذلك إيجاد المانع مطلقا سهوا.

فإن الاستدبار السهوي يبطل الصلاة بما أنه استدبار لا بما أنه وقع سهوا، وهذا واضح جدا، ففي هذه الصورة لا يكون للسهو بما هو سهو حكم حتى يرتفع عند الكثرة.

و أمّا الصورة الثانية فالسهو فيها وإن كان له دخل في الحكم إلّا أن الحكم المترتب عليه هي الصحة والتمامية، إذ المفروض اختصاص الجزئية والشرطية والمانعية بحال الاختيار، ورفع الصحة مع الكثرة مناف للامتنان الذي سيقت الأخبار لإفادته.

و دعوى أن المراد بهذه الأخبار نفي وجوب سجدة السهو مع الكثرة عند حصول موجبها، بمعنى أن ما يترتب عليه سجدة السهو

من الأفعال و الأقوال السهوية، إذا صدر عمن يسهو كثيرا لا يترتب عليه شيء حينئذ.

مدفوعة - مضافا إلى أنه من البعيد تنزيل الإطلاقات الكثيرة على إرادة هذا

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١٥

المعنى - بأن ظاهر الروايات إيجاب المضى في الصلاة مع الكثرة، وهو لا ينافي وجوب سجود السهو بعد كونه خارجا من الصلاة، فهذا التعبير يشعر بل يدل على أن المراد نفي ما ينافي المضى مما لا يكون خارجا من الصلاة.

فانقح أنه لا محيص عن حمل السهو على خصوص الشك، وحمله على إرادة الأعم لا يصح، كما بينه المحدث المجلسي قدس سره فيما حكى عنه «١».

ثم إنه يقع الكلام بعد ذلك في تحديد الكثرة، فنقول:

في هذا الباب أقوال مختلفة منشؤها رواية واحدة واردة في المقام.

أما الأقوال فهي كثيرة بحسب الظاهر:

منها: ما هو المشهور بين المتأخرين من أنه يرجع في ذلك إلى العرف، ونسبه المجلسي في أربعين إلى الأ-كثر، وكذا صاحب الرياض «٢».

ومنها: ما في محكي الوسيلة من أن يسهو ثلاث مرات متواليات، والظاهر أنه مراد ابن إدريس في السرائر حيث قال: حده أن يسهو في شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرات فيسقط بعد ذلك حكمه أو يسهو في أكثر الخمس أعني ثلاث صلوات من الخمس، فيسقط بعد ذلك حكم السهو في الفريضة الرابعة «٣».

وأما الرواية فهي ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة أن الصادق عليه السلام قال: «إذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن كثر عليه السهو» «٤». والظاهر أن التميز المقدر بعد كلمة «ثلاث» هي الصلوات

(١) بحار الأنوار ٨٥: ٢٨٦.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٣ مسألة ٣٤٩، الذكرى ٤: ٥٥-٥٦، الروضة البهية ١: ٣٣٩، بحار الأنوار ٨٥: ٢٨١، مفاتيح الشرائع ١: ١٨٠، كفاية الأحكام: ٢٦، رياض المسائل ٤: ٢٥٠.

(٣) السرائر ١: ٢٤٨، الوسيلة: ١٠٢.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٩٠، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١٦

المفروضات، واحتمال أن يكون المراد الأعم، باعتبار حذف المتعلق الذي هو دليل العموم بعيد جدا.

نعم، يقع الكلام في أن المراد من لفظة «كل» هل هو استيعاب أفراد الثلاث أو أن المراد منها استيعاب أجزائه، فالمراد على الأول أن الرجل إذا كان يسهو في كل ثلاث من الصلوات، فهو من أفراد كثير السهو، وعليه يحتمل أن يكون المراد ب «الثلاث» الثلاث متواليه، ويحتمل أن يكون أعم.

وعلى الثاني يكون المراد أن الرجل إذا كان ممن يسهو في كل واحدة من الثلاث، فهو ممن يكثر عليه السهو. ويبعد الاحتمال الأول مضافا إلى بعد مدخلية الثلاث، وأنه بناء عليه تكون الرواية مجمله من جهة عدم وقوع التحديد فيها إلى وقت وزمان، وأن محقق الكثرة هل السهو في كل ثلاث ثلاث، إلى شهر أو سنة أو ما دام الحياة؟

كما أنه يبعد الاحتمال الثاني أنه بناء عليه لم يكن افتقار إلى التعبير بكلمة «كل ثلاث» بل كان المقصود يتأدى مع حذف كلمة «كل» أيضا، بل تأديته بدونه أحسن منها معه كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّه يستفاد من رواية زرارة و أبي بصير المتقدِّمة أنَّ الشكَّ في الثلاث الذي يوجب تحقق الكثرة على ما هو مفاد رواية محمد بن أبي حمزة المتقدِّمة بناء على أحد احتماليها، لا ينحصر بما إذا شكَّ في ثلاث صلوات مستقلة صحيحة، بل يتحقق ذلك أيضا فيما إذا شكَّ في الصلاة بما يوجب بطلانها ثمَّ شكَّ في إعادتها كذلك ثمَّ شكَّ في الصلاة الثالثة المعادة أيضا.

نعم، يقع الكلام حينئذ في أنَّ الشكَّ في الصلاة الثالثة الذي به يتحقق الكثرة هل يوجب رفع حكم الشكَّ عنها أيضا أو أنها أيضا باطلة؟ و حكم الشكَّ إنَّما

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١٧

يرتفع بالنسبة إلى الصلاة الرابعة و ما بعدها من الصلوات، كما أنَّه يستفاد من رواية عمَّار المتقدِّمة أنَّ الكثرة تتحقق أيضا بالشكَّ في الأفعال، لأنَّ المفروض فيها هو الشكَّ في الركوع و السجود و نحوهما.

و الظاهر أنَّ المراد بالشكَّ في الركوع المذكور فيه ليس الشكَّ الذي دخل في تحقق موضوع الكثرة، إذ حينئذ لا يكون وجه لعدم ترتيب الأثر عليه ما دام لم يتحقق، كما هو المذكور في الرواية، حيث وقع النهي فيها عن السجود و الركوع و الأمر بالمضي في الصلاة حتى يستيقن يقينا.

ثمَّ إنَّ الشكَّ مع قطع النظر عن الكثرة قد يترتب عليه وجوب إعادة أصل الصلاة، و قد يترتب عليه وجوب تدارك الفعل المشكوك في حال الصلاة، و قد يترتب عليه وجوب سجدتي السهو بعد الصلاة كما في الشكَّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت، و قد لا يترتب عليه شيء كما إذا كان بعد تجاوز المحل.

لا إشكال في تحقق موضوع الكثرة المؤثر في رفع الحكم المترتب على الشكَّ عدا الصورة الأخيرة من هذه الصور الأربعة، و أمَّا فيها فيشكل ذلك نظرا إلى أنَّ الشكَّ فيها لا يترتب عليه حكم حتى يرتفع مع الكثرة، فلو تكرَّر منه الشكَّ في السجود مثلا بعد التجاوز عن محله لا يصير بذلك كثير الشكَّ، فلو شكَّ فيه بعد ذلك قبل التجاوز يعمل عمل الشاك و يرجع لتداركه، كما أنَّه لو كان شكَّه المتكرَّر بالنسبة إلى فعل خاص، فالظاهر أنَّه لا يعامل مع الأفعال الأخر أيضا معاملة كثير الشكَّ، بل يعمل معها عمل الشاك كما هو ظاهر.

ثمَّ إنَّه هل يلحق بكثير الشكَّ - في عدم ترتب حكم الشكَّ عليه - كثير الظن، فلا يترتب على ظنَّه الكثير ما يترتب على الظنِّ مع قطع النظر عن الكثرة، أو أنَّ ارتفاع الحكم بسبب الكثرة إنَّما هو في خصوص الشكَّ؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأوَّل فيما لو تعلق ظنَّه بالبطلان أو بعدم الإتيان بما يجب

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١٨

عليه الإتيان به، و ذلك لما يستفاد من التعليل الوارد في بعض الأخبار المتقدِّمة من أنَّ منشأ ذلك هو الشيطان «١»، و هو يريد أن يطاع، و الاعتناء به إطاعة له، و حينئذ فلا يبعد الإلحاق من جهة تنقيح المناط.

ثمَّ إنَّه هل يتعين على كثير الشكَّ المضي في الصلاة و عدم الاعتناء بشكَّه، أو أنَّ الأمر بالمضي مجرد ترخيص من الشارع، فيتخير بين عدم الاعتناء و بين الاعتناء، و العمل بمقتضى شكَّه إن فاسدا ففاسد، و إن احتياطا فاحتياط، و إن تداركا فتدارك، كما ربَّما ينسب إلى بعض الأعاظم «٢»؟ وجهان:

الظاهر من الروايات هو الوجه الأوَّل، و عليه فلو اعتنى بشكَّه و أتى بالمشكوك مع عدم التجاوز عن المحل، و كان ركنا كالركوع و نحوه، بطلت صلاته من جهة زيادة الركن، لأنَّ مرجع الأمر بالمضي مع كثرة الشكَّ إلى رفع اليد عن جزئية الركوع، و كون الصلاة في حق كثير الشكَّ هي الصلاة، و لو كانت فاقدة للركوع، فالإتيان بالمشكوك مع ذلك إتيان بما هو زائد على الصلاة المأمور بها في حقَّه، و زيادة الركن مبطله، نعم لو لم يكن المشكوك من الأجزاء الركنية و أتى به بقصد القربة كالقراءة، فالظاهر صحَّه صلاته.

هذا النوع من الشك، من جملة الشكوك التي لا اعتبار بها أو قامت الأمانة على أحد طرفيها، ولا يخفى أنه لم يوجد بعد التتبع في كتب القدماء من الأصحاب رضوان الله عليهم التعرض لهذه المسألة أصلاً. نعم ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في

(١) الوسائل ٨: ٢٢٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٢.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤١٨.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥١٩

كتابي النهاية و المبسوط.

قال في المبسوط فيما إذا سهى الإمام بما يوجب سجدة السهو: فإن كان المأموم ذاكراً ذكر الإمام و تبهه عليه، و وجب على الإمام الرجوع إليه «١».

فإن وجوب الرجوع إلى المأموم إنما هو في صورة الشك و التردد، لا التذكر و العلم بالواقع، فمفاده أن الإمام مع الشك يرجع إلى المأموم إذا كان ذاكراً.

و قال في النهاية: 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 احتياطاً «٢».

و هذه العبارة و إن كان لها ظهور في المقام، إلّا 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 في الاقتصاد: و من سهى في صلاة خلف إمام يقتدى به لا سهو عليه، و كذا لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه «٣». و هذه العبارة تدلّ بتمامها على المدعى في المقام.

و أمّا المتأخرون فقد تعرضوا للمسألة، و هم بين من نسب إلى الأصحاب القطع بذلك، كما في المحكى عن المدارك و الذخيرة «٤»، و بين من نسب هذا الحكم إلى الأصحاب كما في محكى كشف الالتباس «٥»، و بين من نفى الخلاف فيه كما فيما حكى

(١) المبسوط ١: ١٢٤.

(٢) النهاية: ٩٣-٩٤.

(٣) الاقتصاد: ٢٦٦.

(٤) مدارك الأحكام ٤: ٢٦٩، ذخيرة المعاد: ٣٦٩، مستند الشيعة ٧: ٢١٣.

(٥) مفتاح الكرامة ٣: ٣٤١، حكاة عنه.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٢٠

عن المفاتيح و الرياض «١».

و ليعلم أن ذلك إنما هو فيما يتعلق بالشك بكل من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و أمّا مسألة صدور موجب سجدة السهو من واحد منهما دون الآخر فقد كانت مبحثاً عنها بين القدماء «٢» أيضاً، و حكى عن فقهاء الجمهور أنه يجب على المأموم متابعة الإمام في سجود السهو، و إن لم يعرض له السبب «٣».

و لا يجب على المأموم سجود السهو لو اختص بعروض السبب على خلاف فيه من مكحول الشامي حيث حكى عنه أنه قال: إن قام مع قعود إمامه سجد للسهو «٤». كما أنه وقع الخلاف فيما لو عرض السهو لكل منهما، و كذا بالنسبة إلى المأموم فيما لو عرض السهو

للإمام فيما بقي من صلاته، مع كون المأموم مسبقاً بأن لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثم سهى الإمام فيما بقي عليه. وقد تعرض الشيخ أكثر هذه الفروع في كتاب الخلاف، ولكن تعليقه لعدم وجوب المتابعة في الفرع الأخير لا يخلو من إجمال بل اضطراب، ولكنه تعرض لها في المبسوط بنحو أحسن وأصح، ولا بأس بنقل عبارته في الكتابين فنقول: قال الشيخ في الخلاف: إذا لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثم سهى الإمام فيما بقي عليه، فإذا سلم الإمام وسجد سجدة السهو لا يلزمه أن يتبعه، وكذلك إن تركه متعمداً أو ساهياً لا يلزمه ذلك، وبه قال ابن سيرين. وقال باقي الفقهاء: إنه يتبعه في ذلك.

(١) مفاتيح الشرائع ١: ١٧٩، رياض المسائل ٤: ٢٥٥، مستند الشيعة ٧: ٢١٣، الحدائق ٩: ٢٦٨.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، الخلاف ١: ٤٦٣ مسألة ٢٠٦، المبسوط ١: ١٢٣، المعتمد ٢:

٣٩٤-٣٩٥، الذكري ٤: ٥٧-٦١.

(٣) المجموع ٤: ١٤٦، المغنى لابن قدامة ١: ٧٣١، الشرح الكبير ١: ٧٣٠، بداية المجتهد ١: ٢٠٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٦.

(٤) بداية المجتهد ١: ٢٧١.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٢١

دليلنا: أنه قد ثبت أن سجدة السهو لا تكونان إلا بعد التسليم، فإذا سلم الإمام خرج المأموم فيما بقي من أن يكون مقتدياً به، فلا يلزمه أن يسجد بسجوده «١».

وقال في المبسوط- فيما إذا دخل المأموم على الإمام في أثناء صلاته، فيه مسئلتان، إحداهما: إذا سهى الإمام فيما بقي من الصلاة. والثانية: وهي إذا كان قد سهى فيما مضى قبل دخول المأموم على الإمام في أثناء صلاته معه- ما هذا لفظه في المسألة الأولى:

فإذا سلم الإمام وسجد للسهو لم يتبعه المأموم في هذه الحالة، ويؤخر حتى تتم صلاته، ويأتي بسجدة السهو، لأن سجدة السهو لا تكونان إلا بعد التسليم، وهو لم يسلم بعد، لأن عليه فائتاً من الصلاة يحتاج أن يتممه، فإن أخل الإمام بسجدة السهو عامداً أو ساهياً أتى بهما المأموم إذا فرغ من الصلاة، لأنهما جبران للصلاة، ولا يجوز تركهما «٢».

ولنرجع إلى ما كنا فيه ونقول: إن الدليل في المقام هي الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وهي: 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 ثلاثاً، ويسبح ثلاثة على أنهم صلوا أربعاً، يقولون هؤلاء قوموا، ويقولون هؤلاء: اقعديا، والإمام 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، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسهه الإمام، ولا سهو في سهو، وليس في المغرب سهو، ولا في الفجر سهو، ولا في

(١) الخلاف ١: ٤٦٤ مسألة ٢٠٨.

(٢) المبسوط ١: ١٢٤.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٢٢

الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو، (ولا سهو في نافله خ ل) فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعلية وعلية في الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم». ورواه الصدوق بإسناده عن إبراهيم بن هاشم في نوادره «١»، ولكن لم يعلم أنه رواه فيها مرسل أو مسنداً.

٢- وما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبي قتادة، 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 يدري كم صلّي، هل عليه سهو؟ قال: «لا» (٢).

٣- وما رواه ابن مسكان عن الهذيل (٣) عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتكل على عدد صاحبه في الطواف، أيجزيه عنها و عن الصبي؟ فقال: «نعم، ألا ترى أنك تأتم بالإمام إذا صلّيت خلفه، فهو مثله» (٤).

هذا، ولكن الرواية الأولى مضافا إلى كونها مجملة لا ظهور لها في كون المراد بالسهو هو السهو و الدهول عن الواقع المقارن مع التردد و الشك، و على تقديره فلا بد من تقيدها بما إذا حفظ المأموم في الجملة الأولى، و بما إذا حفظ الإمام في الجملة الثانية. و أما مرسله يونس، فدلالته على الحكم في المقام ظاهرة، كما أنه لا يبعد

(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) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٣ و ج ٣: ٢٧٩ ح ٨١٨، الوسائل ٨: ٢٣٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ١.

(٣) الظاهر أن المراد به هو الهذيل بن صدقة باعتبار رواية ابن مسكان عنه لا هذيل بن حيان الذي هو أخو جعفر ابن حيان، و هو و إن لم يكن ممن صرح بتوثيقه إلا أنه يمكن أن يستفاد و وثاقته من رواية ابن مسكان عنه كما لا يخفى «المقرّر».

(٤) الفقيه ٢: ٢٥٤ ح ١٢٣٣، الوسائل ٨: ٢٤٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٩.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٢٣

دعوى ظهور رواية علي بن جعفر فيه أيضا، باعتبار أن الظاهر كون فاعل «لا يدري» هو الضمير الذي يرجع إلى الرجل الذي يصلّي خلف الإمام، و ظاهره حينئذ أن الشك منحصر به و الإمام حافظ ذاك 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 أنه لا فرق بين أن يكون المراد بقوله: «لا يدري كم صلّي» هو أن لا يكون حافظا لشيء من أعداد الركعات أصلا، بأن لا يدري واحدة صلّي أم اثنتين أم ثلاثا أم أربعا و هكذا، و بين أن يكون المراد به أعم من هذه الصورة 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 أما رواية ابن مسكان فهي و إن كان صدرها لا يخلو عن الاضطراب، لأن المفروض في موردها أن 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 بأن الجار متعلق بأمر مقدر، و المراد إجزاء أخذ العدد عنها أو عن الصبي، إلا أن ذلك لا يقدح في الاستدلال بها للمقام، لأنها تدل على أن رجوع كل من الإمام و المأموم إلى الآخر كان أمرا مسلما مفروغا عنه.

نعم، يستفاد منها بملاحظة 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 المتأخرين في أصل

(١) التهذيب ٣: ٢٧٩ ح ٨١٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٣.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٢٤

المسألة، و إن كان التعجب لا يكاد ينقضى من جهة عدم تعرّض كثير من القدماء له أصلا مع كونه ممّا يعمّ به البلوى، لما عرفت من أنه لم يتعرّض له إلا الشيخ قدس سرّه (١).

ثمَّ إنَّه لا- إشكال في رجوع كلِّ من الإمام و المأموم إلى الآخر إذا كان الراجع شاكًا و المرجوع إليه قاطعًا، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون المأموم واحداً أو متعدداً، رجلاً- أو امرأة، بل و إن كان صبياً مميزاً بناء على شرعيته عبادة الصبي كما هو الحق، لإطلاق قوله: «من خلفه»، الشامل لجميع من ذكر كما هو ظاهر.

إنَّما الإشكال في رجوع الشاكِّ إلى الظانِّ و كذا رجوع الظانِّ إلى القاطع، ظاهر عبارة السيّد رحمه الله في عروته رجوع الظانِّ إلى المتيقّن و عدم رجوع الشاكِّ إلى الظانِّ إذا لم يحصل له الظنُّ «٢»، و لكنّ الظاهر أن العكس لا يخلو من قوّة، فإنّ دليل اعتبار الظنِّ- مطلقاً أو في الجملة- في الصلاة يجعل الظانِّ بحكم القاطع، فلا وجه لرجوعه إليه.

نعم ظاهر مرسله يونس المتقدّمة اعتبار كون الحفظ على طريق اليقين بناء على أن يكون الصادر هي كلمة «يايقان» و لكنّه لم يثبت، فيحتمل أن يكون الصادر هي كلمة «باتّفاق» كما في بعض النسخ.

ثمَّ إنَّه إذا كان الإمام شاكًا و المأمومون مختلفين من حيث الاعتقاد، بأن اعتقد بعضهم أنّه صلّى الركعة الرابعة مثلاً، و بعضهم أنّه لم يصلّها بعد، فالظاهر بمقتضى المرسله غيرها أنّه لا يرجع إليهم أصلاً إلّا إذا حصل له الظنُّ، فيعمل على طبق ظنّه لأدله اعتباره. نعم إذا كان بعض المأمومين متيقّناً و بعضهم الآخر شاكًا، فالظاهر أن الإمام يرجع إلى الحافظ منهم و إن كان ظاهر

(١) راجع ٢: ٥١٨.

(٢) العروة الوثقى ١: ٦٨٢ مسألة ٦.

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٢٥

المرسله،- بناء على أن يكون الصادر هي كلمة «باتّفاق»- و كذا ظاهر ذيلها هو عدم جواز الرجوع، إلّا أن هذه الكلمة لم يثبت صدورها، و الذيل محتمل لأن يكون المراد بالاختلاف فيه هو الاختلاف في الاعتقاد كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّه مجمل لا يمكن التشبّث به. و كيف كان فالظاهر جواز رجوع الإمام إلى الحافظ منهم إلّا أن رجوع الشاكِّ منهم إلى الإمام إذا لم يحصل الظنُّ له و لا لهم فمورد تردّد و إشكال، و الأحوط الإعادة.

ثمَّ إنَّه إذا كان كلِّ من الإمام و المأموم شاكًا، فتارة يكون شكّهم متّحداً، كما إذا شكّ الجميع بين الثلاث و الأربع مثلاً، و اخرى يختلف شكّ الإمام مع شكّ المأموم، و في هذه الصورة قد يكون بين الشكّين قدر مشترك و قد لا يكون كذلك، لا إشكال في الصورة الاولى في وجوب معاملته كلّ منهما عمل ذلك الشاك، كما أنّه لا إشكال في الصورة الثالثة في وجوب معاملته كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

و أمّا الصورة الثانية كما إذا شكّ الإمام بين الثنتين و الثلاث و المأموم بين الثلاث و الأربع، فقد يقال فيها كما قيل: برجع كلّ منهما إلى القدر المشترك الذي هي الثلاث في المثال، لأنّ الإمام حافظ بالنسبة إلى عدم الزيادة على الثلاث، فيجب أن يرجع المأموم إليه و يلغى شكّه بالنسبة إلى الأربع، و المأموم حافظ بالنسبة إلى عدم النقصان عن الثلاث، فيجب أن يرجع الإمام إليه و يلغى احتمال الاثنتين، و إذا لغى احتمال الأربع و الاثنتين يبقى القدر المشترك في البين.

هذا، و لكنّ الظاهر يقتضى العدم، لأنّ كلّاً منهما في نفسه لا يكون حافظاً أصلاً، بل متردداً و شاكًا، فلا معنى لرجوع الآخر إليه، بل في هذه الصورة أيضاً كالصورة الثالثة يجب أن يعمل كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

ثمَّ إنَّه إذا كان أحدهما كثير الشكّ و الآخر حافظاً، فهل يعمل من كثر شكّه

نهاية التقرير، ج ٢، ص: ٥٢٦

عمل كثير السهو، أو يرجع إلى حفظ الآخر؟ وجهان، و الظاهر هو الوجه الثاني، لأنّ لسان الأدلة الدالة على رجوع غير الحافظ إليه نفى السهو عن غير الحافظ، و أنّه لا يكون له سهو، و الموضوع في أدلّه كثير السهو هو من كثر سهوه و مع حفظ الآخر لا يكون في البين

سهو أصلا. وإن شئت قلت: إن دليل كثير الشك المقتضى لعدم الاعتناء بشكّه إنّما هو من قبيل الأصول العملية، و مقتضى ظاهر الأدلة الواردة هنا طريقه حفظ الحافظ لغيره، و من المعلوم أنّه لا مجال للأصل مع وجود الأمانة، فتدبر.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

الجزء الثالث

[كتاب الصلاة]

[تتمة المطلب الرابع في الخلل الواقع في الصلاة]

لا سهو في سهو

إشارة

قد اشتهر في ألسنة الفقهاء من المتقدمين و المتأخرين قدس سرهم، التعبير بأنّه لا سهو في سهو «١»، و من المعلوم أنّه مأخوذ من النصوص الدالة عليه التي منها رواية حفص، و مرسله يونس المتقدمة في المسألة السابقة «٢»، و الظاهر باعتبار عدم بيان المراد منه أنّه لم يكن مجملا- عندهم، فإنّه كيف يمكن أن يكون مجملا بنظرهم مع عدم تصديهم لتفسيره إلى زمان العلامة، فإنّه قد فسره في المنتهى «٣»، و شاع التكلم في المراد منه بين المتأخرين الشارحين للمتون الفقهيّة. و قد احتملوا- بعد الاعتراف بإجماله في المراد منه- وجوها كثيرة 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

(١) مفتاح الكرامة ٣: ٣٢٢-٣٢٣.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤٣ و ٢٤١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٥ و ٢٤ ح ١ و ٨.

(٣) المنتهى ١: ٤١١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦

بين الفقهاء، و احتمال كون المراد به الأعم. و على جميع التقادير يمكن أن يكون المراد بالسهو نفسه، و يمكن أن يكون المراد به موجب- بالكسر- أو موجب- بالفتح- من صلاة الاحتياط و سجود السهو.

و التحقيق أن يقال: إنّنا قد حقّقنا في أوّل مبحث الخلل أنّ معنى السهو و ما وضعت بإزائه هذه الكلمة عبارة عن مجرد الذهول عن الواقع و عزوبه عن ذهن المكلف. غاية الأمر أنّ الساهى قد يكون في حال الذهول و الغفلة ملتفتا إلى ذهوله و عزوب الواقع عن ذهنه، و لا محالة يكون حينئذ مترددا و شاكّا، و هو الذى يعبر عنه بالجاهل بالجهل البسيط، و قد يكون غافلا عن غفلته أيضا و غير متوجه إلى خفاء الواقع و عزوبه، و لا محالة يكون حينئذ معتقدا لخلاف الواقع.

و في هذه الحالة قد يترك بعض ما له دخل في الأمور به شطرا أو شطرا، و قد يفعل بعض ما يكون مانعا عن انطباق عنوان الأمور به على المأنتى به. و الفرق بين فردى الساهى أنّ الساهى الذى كان مترددا و شاكّا، يحتاج في حال الشكّ إلى جعل الحكم عليه، إمّا بالمضى و عدم الاعتناء، و إمّا بالبطلان و الاستئناف، و إمّا بالعود و الرجوع، و أمّا الساهى الذى كان معتقدا لخلاف الواقع فلا يمكن

جعل الحكم عليه في حال سهوه، لعدم التفاته إلى كونه ساهياً، بل بعد زوال الغفلة و عروض الانكشاف يحكم عليه بالأحكام المقررة لهذا النحو من السهو.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنه لا بد من أن يكون المراد بالسهو المنفى في قولهم: لا سهو في سهوه، 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

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧

نفي حكم الشك بلسان نفي الموضوع، فمحصّل المراد من العبارة أنه لا يترتب الأحكام المقررة للشك، إذا وقع الشك في الشك الذي هو عبارة عن صلاة الاحتياط، فإذا شك في عدد ركعات صلاة الاحتياط، كما إذا شك في أنه صلى ركعة واحدة أو اثنتين، فلا يترتب عليه حكم الشك في الصلاة الثنائية الذي هو البطلان، بل يجب المضى و البناء على الأكثر.

و دعوى أنه لا يستفاد من نفي حكم الشك البناء على الأكثر، فيحتمل أن يكون الواجب البناء على الأقل أو الحكم بالبطلان، مدفوعة بأن الظاهر عدم لزوم عمل من ناحية هذا الشك أصلاً، لا إعادة من رأس، و لا البناء على الأقل المستلزم للإتيان بالأكثر.

و قد أفاد بعض الأعاظم من المعاصرين في كتاب صلاته - بعد استظهار أن المراد بالسهو بقريته الفقرات الأخر الواردة في سياق واحد في مرسله ابن هاشم «١»، هو الشك - من أن المراد من المنفى هو البناء على الأكثر و الإتيان بما احتمل نقصه مستقلاً، إذ هو القدر المشترك بين الموارد المذكورة، و هذا يجامع مع الصحة و الفساد فلا يصح التمسك بهذه الرواية إلا على عدم وجوب ما ذكر «٢».

و هذا الكلام لا يخلو عن النظر بل المنع، لأنه لا إشكال - بقريته الأخبار الكثيرة الدالة على أن الركعتين الأولتين من كل صلاة فرض الله «٣»، و لا يحتملان للسهو بل يوجب الشك فيهما الإعادة - في أن المراد من المنفى في قوله عليه السلام في المرسله:

«و ليس في المغرب سهو و لا في الفجر سهو، و لا في الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو»، هو البطلان الموجب للإعادة، كما أنه لا إشكال في أن المراد من المنفى في

(١) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨، الوسائل ٨: ٢٤١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٨.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٨٦.

(٣) راجع الوسائل ٨: ١٨٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨

قوله عليه السلام: «ليس على الإمام سهو»، هي الصحة بقريته التقييد بحفظ الآخر، فإنه يشعر بل يدل على أن صلاة كل من الإمام و المأموم باعتبار كونها جماعة بمنزلة صلاة واحدة، فحفظ كل منهما بمنزلة حفظ الآخر.

و الظاهر أن الساهي يتبع الحافظ و يعمل عمله، لا أن صلاته باطله من رأس. و كذلك لا إشكال في أنه ليس المراد من المنفى في قوله عليه السلام «و لا سهو في نافله» هو البطلان، فإن النافله لا تكون أجل شأنًا من الفريضة، فإذا لم يكن السهو في الفريضة موجبا لبطلانها، فالسهو في النافله لا يبطلها بطريق أولى.

مضافا إلى أن ذلك محل اتفاق بين المسلمين، و إن اختلفوا بين من يقول باتحاد حكمها مع الفريضة من حيث لزوم البناء على الأقل، كما عليه جمهور العامة، و بين من يذهب إلى جواز البناء فيها على الأكثر كما اتفق عليه الإمامية و ذهب إليه نادر من العامة، إلا أنه لا خلاف بينهم في عدم بطلانها بمجرد السهو «١».

و بالجملة: فالإشكال إنما هو في المراد من المنفى في قوله عليه السلام في المرسله: «و لا سهو في سهو» و في رواية حفص: «ليس على

السهو سهو» (٢)، و الظاهر باعتبار عدم تحمّل خصوص الركعتين الأوّلتين للسهو باعتبار كونهما فرض الله، و تحمل الأخيرتين له، و كون صلاة الاحتياط جابرة للنقص المحتمل بالنسبة إلى الأخيرتين، أنّ المراد بالنفي ليس البطلان، لأنّ صلاة الاحتياط جابرة لما يحتمل في نفسه السهو، و لم يكن يوجب السهو بطلانه. فالمناسب أن لا يكون السهو موجبا لبطلانها، بل عدم ترتّب أثر عليه أصلا

(١) الخلايف ١: ٤٦٥ مسألة ٢١٠، المعتمد ٢: ٣٩٥، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٣ مسألة ٣٥٢، المنتهى ١: ٤١٧، مدارك الأحكام ٤: ٢٧٤، رياض المسائل ٤: ٢٥٩، ذخيرة المعاد: ٣٧٩، الحقائق ٩: ٣٤٥، المجموع ٤: ١٦١، المغنى ١: ٧٣٤، بداية المجتهد ١: ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤٣، ٢٤١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٥ و ٢٤ ح ١ و ٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩

خصوصا مع التعبير عنها في الروايتين بالسهو، و هو يشعر بعد الدلالة على أنّها هي الركعة أو الركعتان التي وقع السهو فيهما احتمالا، بأنّ السهو لا- يلائم أن يجرى فيه حكم السهو حتّى يحتاج إلى الإعادة أو الجبران أيضا، و يؤيّد ذلك نفي الإعادة على الإعادة في رواية حفص بعد نفي السهو على السهو، فتدبر.

و الذى يظهر من الرواية بحسب ما هو المتفاهم منها عند العرف هو عدم ترتّب أثر على السهو فى السهو أصلا، لا البطلان و لا لزوم البناء على الأكثر تمّ الإتيان بالنقص المحتمل مستقلا، بل مفاده جواز البناء على الأكثر و الإتمام من دون جبران لنقص المحتمل كما فى النافلة.

و يؤيّد ذلك فهم الأصحاب و فتواهم، فإنّ الظاهر اتفاقهم على عدم الاعتناء بالشكّ فى صلاة الاحتياط و جواز البناء على الصحة، فيبنى على الأكثر ما لم يستلزم الزيادة، و إلّا فيبنى على الأقلّ، كما أنّ الظاهر أنّ مستندهم فى ذلك ليس إلّا النصوص الدالّة بظاهرها على نفي السهو فى السهو، فبدل ذلك على عدم كون هذه العبارة مجملّة عندهم، بل هى ظاهرة الدلالة على ما أفتوا به.

و كيف كان، فالذى يستفاد من هذه العبارة هو نفي ترتّب الأثر على الشكّ فيما يقتضيه الشكّ من صلاة الاحتياط، و أمّا سائر الفروع المتصورة هنا فلا بدّ من إرجاعها إلى القواعد و استنباط حكمه منها، فنقول:

فروع:

الفرع الأول: الشكّ فى الشكّ

لو شكّ فى شكّ بأن تردّد فى أنّه هل شكّ أم لم يشكّ، و الوجه فى عدم إمكان استفادة حكم هذا الفرع من النصوص النافية للسهو فى السهو، و وجوب استفادة

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠

حكمه من القواعد، مع أنّه استظهرنا أنّ المراد بالسهو المنفى و كذا السهو الذى يكون ظرفا، هو الشكّ، و الظاهر من العبارة الواردة فى النصوص أنّ كلمة «فى سهو» ظرف للنسبة المنفية لا للسهو المنفى، بحيث يكون قيّدا لاسم «لا» و المفروض فى المقام كون السهو الثانى ظرفا للسهو الأول فتدبر.

و كيف كان، فالشكّ فى الشكّ بالمعنى المذكور على قسمين، فإنّه قد يكون الأمر الذى شكّ فى تعلق الشكّ به من الأفعال، و قد يكون عدد الركعات الذى يكون تعلق الشكّ به موجبا للاحتياط، و على الأول قد يكون عروضه بعد التجاوز عن محلّ ذلك الشكّ،

وقد يكون قبل التجاوز عنه، ففي الأول لا يلتفت إلى شكّه أصلاً بل يبني على صحه ما مضى، وفي الثاني يجب التدارك لو وجد نفسه بالفعل شاكاً في الإتيان بذلك الشيء، وإلا فلا أثر لشكّه أصلاً.

وهكذا الكلام فيما لو شكّ في أنّ الحالة الحادثة له في السابق هل هي حالة الشكّ أو الظنّ؟، فإنّه يبني على صحه ما مضى مع التجاوز، ومع عدمه يراعى الحالة الفعلية وأنه هل يكون شاكاً أو ظاناً، ففي الأول يجب التدارك وفي الثاني لا يجب، بناء على ما هو الحقّ من اعتبار الظنّ في الأفعال أيضاً مطلقاً، هذا كلّ لو كان الأمر الذي شكّ في تعلق الشكّ به من الأفعال.

وأما لو كان ذلك الأمر عدد الركعات، فتارة يكون عروض الشكّ بعد الفراغ وأخرى قبله، وعلى الأول فتارة يحتمل أن يكون شكّه المحتمل المتعلق بعدد الركعات باقياً إلى عروض هذا الشكّ ومتصلاً به، وأخرى يقطع بزواله على تقدير ثبوته وبتخلّل القطع بينهما، أمّا فيما لو كان عروض الشكّ قبل الفراغ فاللزام مراعاة الحالة الفعلية، وأنه هل يكون شاكاً فيعمل عمله أو ظاناً أو متيقناً فيعمل عملهما.

وأما فيما لو كان بعد الفراغ ففيه وجوه ثلاثة:

الأول: القول بجريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ نظراً إلى أنّ موردها هو ما إذا كان

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١

شاكاً بعد الفراغ في تمامية الصلاة وعدمها وهو هنا متحقق كما لا يخفى.

الثاني: القول بعدم الجريان نظراً إلى أنّ مورد القاعدة هو ما إذا كان الشكّ حادثاً بعد الفراغ، بأن يكون ما بعده ظرفاً لحدوثه لا لأصل وجوده، وحدوثه مشكوك فيما بعد.

الثالث: التفصيل في جريان القاعدة بين صورتى المسألة، والقول بعدم الجريان فيما لو احتمل أن يكون شكّه الفعلي بقاء للشكّ المحتمل المتعلق بعدد الركعات، بأن لم يتخلّل بينهما الفصل بزوال الشكّ وطرو اليقين أو الظنّ، نظراً إلى ما ذكر في الوجه الثاني من أنّ جريان القاعدة مشروط بأن يكون الشكّ حادثاً بعد الفراغ، وهو غير معلوم هنا.

واستصحاب عدم طرؤ الشكّ في الأثناء وبقاء اليقين لا يثبت كون الشكّ الموجود بعد الفراغ حادثاً بعده، إلا على القول بالأصل المثبت الذي هو خلاف التحقيق، وأما فيما لو لم يحتمل ذلك بل يتيقن بحدوث الشكّ بعد الفراغ وإن كان متعلق شكّه هذا هو حدوث الشكّ المتعلق بعدد الركعات في الأثناء، إلا أنّه يقطع بعروض الفصل على تقدير ثبوته، فالظاهر جريان القاعدة لفرض تحقّق موردها وهو كون الحدوث بعد الفراغ، وهذا الوجه هو الظاهر.

ومما ذكرنا انقذح أنّ ما ينبغي أن يكون مورداً للبحث هنا هو جريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ وعدمه، إذ من الواضح أنّ مع جريانها لا يبقى مجال لقاعدة الاشتغال، لأنها مجعولة في مورد تلك القاعدة، ناظرة إليها، كما أنه مع عدم جريانها لا يبقى مجال للخدش في جريان قاعدة الاشتغال المقتضية للزوم الإتيان بصلاة الاحتياط، حتّى يقطع بفراغ الذمّة في مرحلة الظاهر.

ودعوى أنّ القطع بالفراغ لا يحصل بالإتيان بصلاة الاحتياط، لأنّ مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لزوم الإتيان بها متّصلة، فاللزام الإتيان بها

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٢

كذلك حتّى يقطع بالفراغ، مدفوعةً بحصول القطع مع صلاة الاحتياط، لأنّ أمر شكّه دائر بين العروض في الأثناء والحدوث بعد الفراغ، فلو كان عارضاً في الأثناء لا محيص عن صلاة الاحتياط، كما أنه لو كان حادثاً بعد الفراغ لم يحتج إليها، لعدم اعتباره شرعاً على ما هو قضية الشكّ بعد الفراغ، فالقطع بحصول البراءة شرعاً يحصل معها.

ثمّ إنّ يمكن أن يستند لوجوب صلاة الاحتياط في مورد عدم جريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ، بالنصوص الواردة في الشكوك، الدالّة على البناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط جبراً للنقص المحتمل (١)، نظراً إلى أنّ موردها وإن كان خصوص ما إذا كان ظرف

الشكّ حال الاشتغال بالصلاة.

و بعبارة أخرى، خصوص صورة عروض الشكّ في الأثناء، إلّا أنه لا يستفاد منها انحصار الحكم المذكور فيها بخصوص موردها، بل ربما يستفاد منها بملاحظة التعليل الوارد في بعضها- وهو كون صلاة الاحتياط متممة على تقدير نقص الفريضة، و نافله على تقدير عدمه «٢»- أنّ الجابر للنقص المحتمل هو الإتيان بصلاة الاحتياط، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون الاحتمال عارضا في الأثناء أو بعد الفراغ.

و لذلك لو لم تكن قاعدة الفراغ لقلنا بلزوم الإتيان بصلاة الاحتياط على من احتمل نقص الفريضة بعد الفراغ منها. و بالجملة: يستفاد من تلك النصوص لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط في مورد عدم جريان قاعدة الفراغ. اللهم إلّا أن يقال: إنّ التمسك بتلك النصوص للزوم الإتيان بصلاة الاحتياط مع احتمال كون الشكّ حادثا بعد الفراغ يصير من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص، و ذلك لأنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار قاعدة الفراغ الجارية في

(١) الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣ و ٤.

(٢) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١ و ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣

موارد حدوث الشكّ بعد الفراغ، بمنزلة المخصّص للنصوص الواردة في الشكوك الدالّة على لزوم جبران النقص المحتمل بعد البناء على الأكثر بصلاة الاحتياط، التي قد عرفت أنّ مقتضى التعليل الوارد في بعضها أنه لا فرق بين عروض احتمال النقص في الأثناء أو حدوثه بعد الفراغ.

فأدلّة قاعدة الفراغ تخصّصها بخصوص الفرض الأول، و هو ما إذا عرض الاحتمال قبل تمامية العمل، و يبقى الفرض الثاني محكوما عليه بعدم الاعتناء و لزوم المضى كما هو القاعدة، و حينئذ فمع الشكّ في حدوث الشكّ بعد الفراغ أو في الأثناء كما في المقام، لا مجال للتمسك بتلك النصوص التي نزلت منزلة العام، بعد ما حقّقنا في الأصول من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص «١»، فينحصر الوجه للزوم الإتيان بصلاة الاحتياط هنا في قاعدة الاشتغال.

و دعوى أنّ مقتضى استصحاب عدم تحقّق ما يوجب صلاة 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 الأوّل، بل المراد به مصداقه و ما يحمل عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، بأنّ الاستصحاب لا يدفع احتمال النقص و لا يثبت تمامية الصلاة، ضرورة أنه يبقى بعد الفراغ محتملا للنقص، و المفروض عدم جريان قاعدة الفراغ للشكّ في تحقّق مجراه الذي هو الشكّ الحادث بعد الفراغ، و لا دافع لهذا الاحتمال إلّا الإتيان بصلاة الاحتياط على ما عرفت.

و من جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا بدّ في المسألة من ملاحظة شقوقها، و أنّ الشكّ هل عرض بعد الفراغ أو في الأثناء؟ و في القسم الأول من ملاحظة الصورتين

(١) نهاية الأصول: ٣٢٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤

المتقدمتين، فما صنع بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب صلاته لا يخلو عن إجمال و اضطراب حيث قال: لو شكّ في أنه هل شكّ شكّا يوجب الاحتياط أم لا؟

فإن كانت حاله الفعلية القطع بتمامية الصلاة فلا إشكال، و إن رأى نفسه شكّا فقد يقال بعدم وجوب الاحتياط عليه، لأصالة عدم

تحقق موجه.

ولا يعارضها أصالة عدم تحقق الشك بعد الفراغ، لأنه لا يترتب عليها إلا عدم كون الصلاة محكومة بالتمامية من حيث الشك بعد الفراغ، ولا ينافي كونها محكومة بها من حيث آخر، والمفروض تحقق أصل الصلاة، ولا نشك في صحتها إلا من جهة احتمال احتياجها إلى الاحتياط، وقد فرضنا أن مقتضى الأصل عدم وجوبه، وبعبارة أخرى نقص الصلاة من جهة الاحتياج إلى الاحتياط مأمون بالأصل، ومن جهة أخرى غير محتمل.

وفيه: أن الأصل المذكور لا يحرز تمامية الصلاة ولا قطع لنا بها واقعا ولا ظاهرا، أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن المحرز للبراءة أما الاحتياط لو كان شاكا في الأثناء، وإما قاعدة الشك بعد الفراغ لو حدث شك بعد الصلاة، والمفروض أن كلا منهما على خلاف الأصل، فلم يبق ما يكون حجة للعبد على فرض نقص صلاته في الواقع، مع اشتغال ذمته بإتيان أربع ركعات، فمقتضى الاحتياط الإتيان بصلاة الاحتياط. للقطع بفراغ الذمة في مرحلة الظاهر فتدبر «١»، انتهى.

تتمه لو علم بعد الفراغ من الصلاة بأنه طرأ له حالة تردد بين الثلاث والأربع مثلا، وأنه بنى على الأربع، لكن شك في أنه حصل له الظن بها وكان البناء على الأربع من

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٨٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥

جهة كونها راجحة في احتماله، أو كان البناء عليها من باب البناء على الأكثر الذي موضوعه الشك وعدم رجحان أحد الطرفين، ويستلزم الاحتياط بعد الفراغ.

فقد يقال كما قال السيد قدس سره في العروة: بعدم وجوب الاحتياط عليه بعد الفراغ «١»، ومنشأ الشك في وجوب الاحتياط بعده، نظرا إلى أن وجوبها متوقف على أن تكون الحالة الطارئة في الأثناء هي حالة شك وترديد من غير رجحان لأحد الطرفين وهو غير محرز، فالشك في خصوصية تلك الحالة يوجب الشك في وجوب الاحتياط، وهو مجرى أصالة البراءة، إذ لا ينحصر جريانها بما إذا شك في وجوب شيء مستقل، كما قد حقق في محله.

ولكن الظاهر أن القول بوجوب الاحتياط قوياً جداً، لأنه بعد الفراغ من الصلاة لا يعلم بتماميتها، وأنها أربع ركعات حتى يتحقق فراغ ذمته مما اشتغلت به يقينا، ضرورة أنه يحتمل أن تكون حالة التردد متخصصة بخصوصية الشك، وهو يستلزم صلاة الاحتياط.

فمع هذا الاحتمال يكون شاكا في تمامية صلاته ونقصانها، ولا محرز له في البين، لعدم جريان قاعدة الفراغ هنا، لأن موردها ما إذا أحرز كون الشك حادثا بعد الفراغ، وهو هنا غير معلوم بالنسبة إلى الجهة الراجعة إلى جريان قاعدة الفراغ هنا، وهو الشك في عدد الركعات، ضرورة أنه يمكن أن تكون الحالة السابقة شكاً وقد بقي إلى ما بعد الفراغ.

نعم هذا الشك من حيث تعلقه بأن الحالة السابقة - سواء كانت شكاً أو ظناً - شك حادث، لكن من هذه الحيثية لا تجرى قاعدة الفراغ أصلا كما هو أوضح من أن يخفى. هذا، مضافا إلى أن جريانها من الحيثية الأولى ممنوعة أيضا، ولو فرض حدوث الشك بعد الفراغ، لأن قاعدة الفراغ إنما تكون ناظرة إلى أن العمل الذي صدر

(١) العروة الوثقى ١: ٦٥٧ مسألة ٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦

منه لم يكن مخالفا لما يجب أن يصدر منه لكونه حين العمل أذكر منه حين يشك.

وليس في المقام شك في صحة ما صدر منه، لأن عمله الواقع صحيح على التقديرين، سواء كان البناء على الأربع من باب الظن أو

من باب كونها هو الأكثر.

غاية الأمر أن صحته على الأول صحة فعلية و على الثاني صحة تأهليه يتوقف فعليتها على الإتيان بصلاة الاحتياط، فليس الشك في صحة العمل الذي صدر منه حتى تجرى في حقه قاعدة الفراغ، وإنما الشك في الاحتياج إلى الاحتياط و عدمه، للشك في التمامية و عدمها، فلا معارض لقاعدة الاشتغال المقتضية لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط، لعدم حصول العلم بالفراغ إلّا به، و احتمال كون البناء على الأربع من باب حصول الظن الذي هو أمانة شرعية لا يصلح للمعارضه، لأن احتمال وجود الامارة مع عدم إحرازها ممّا لا يجدى أصلا.

ثمّ إنّه لا فرق في الحكم المذكور - لزوم الإتيان بصلاة الاحتياط - بين الفرع المذكور، و بين ما إذا شك بعد العلم بأنّه طرأ له حالة ترديد شكّي في تبدلها إلى الظنّ أو بقاء الشكّ على حاله، لو لم نقل بأنّ وجوب الاحتياط في الفرع الثاني ثابت على طريق الأولوية، نظرا إلى استصحاب بقاء الشكّ و عدم التبدل إلى الظنّ كما هو ظاهر.

الفرع الثاني: الشك في صلاة الاحتياط

الشك في صلاة الاحتياط لا في عدد ركعاتها بل في أفعالها، و الظاهر عدم شمول هذه العبارة أعنى قوله عليه السّلام: «لا سهو في سهو» (١) لهذا الفرع، بعد ما استظهرنا منها من أنّ المراد بالسهو في الموضوع الثاني هي صلاة الاحتياط، نظرا إلى أنّها بعينها هي الركعة أو الركعتان التي وقع السهو عنها احتمالا. و المراد أنه لا يترتب عليها حكم مبدلها من الإتيان بصلاة الاحتياط بعد البناء

(١) الوسائل ٨: ٢٤٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧

على الأكثر و الفراغ منها، و أما عدم ترتب حكم على الشك في أفعالها أيضا فيما إذا كان في المحلّ و لم يتجاوز عنه بعد، فلا يستفاد منه بحسب الظاهر، فاللزام للإتيان بالفعل المشكوك.

و إن شئت قلت: إنّ ظاهر العبارة نفى الحكم المترتب على الشك بلسان نفى الموضوع، و لزوم الإتيان بالفعل المشكوك فيما إذا لم يتجاوز عن محلّه ليس أثرا للشك، بل إنّما هو بمقتضى قاعدة الاشتغال و استصحاب عدم الإتيان به، اللذين خرج عنهما الشك بعد التجاوز عن محلّ 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 أنّ حكمه البناء على الأربع، و إتمام الصلاة، ثمّ الإتيان بالسجدتين للسهو، و الظاهر أيضا خروج هذه الصورة عن تلك العبارة بملاحظة ما هو المختار في تفسيرها من أنّ المراد بالسهو في الموضوع 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 أنّ تركهما عصيانا أو نسيانا لا يضرّ 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 فمحلّ إشكال، و أشكال من هذا الفرع ما لو كان سجود السهو مسببا لا عن الشك في أعداد الركعات، بل عن السهو بالمعنى المصطلح الموجب لترك شيء ممّا اعتبر وجوده، أو إيجاد شيء ممّا اعتبر عدمه فتدبر.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨

كيفية صلاة الاحتياط و أحكامها

إشارة

لا ينبغي الإشكال في اعتبار تكبيرة الإحرام في صلاة الاحتياط، وإن كانت النصوص الواردة فيها خالية عن التصريح بها، إلا أنه باعتبار كونها من مصاديق طبيعة الصلاة- كما يدل عليه كثير من الروايات المتقدمة الواردة في الشكوك- تحتاج إلى تكبيرة الإحرام، لوضوح أن الصلاة لا تفتتح عند المتشركة إلا بها، ويدل عليه قوله عليه السلام: «افتتاح الصلاة الوضوء و تحريمها التكبير، و تحليلها التسليم» (١).

فالمناقشة في ذلك بعد وضوح كونها صلاة و أن تحريم الصلاة التكبير، مما لا يصغى إليها. و أما الفاتحة فالظاهر تعيينها كما هو المشهور (٢)، لظاهر الأمر بها فيها، و لأنها

(١) الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيرة الإحرام و الافتتاح ب ١ ح ١٠.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٤٩١، كشف اللثام ٤: ٤٣٥، كفاية الأحكام: ٢٦، بحار الأنوار ٨٥: ٢١١، الحدائق ٩: ٣٠٧، رياض المسائل ٤: ٢٤٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩

صلاة منفردة بمقتضى ظاهر الأدلة الدالة على أنها شرعت لتدارك النقص المحتمل، و من المعلوم أنه لا صلاة إلا بها، مضافا إلى أن مقتضى كونها متممة للفريضة على تقدير النقص، و نافلة على تقدير التمام، صلاحيتها لوقوعها متممة و نافلة، و هي لا تتحقق إلا بعد قراءة خصوص الفاتحة فيها.

و منه يظهر فساد ما حكى عن الحلّي من التخيير فيها بين الفاتحة و التسييح (١)، لعدم زيادة حكمها عن حكم مبدلها، و هي الركعتان الأخيرتان أو واحدة منهما، فإذا كانت الفاتحة واجبة فيه تخيرا ففيها أيضا كذلك.

وجه الفساد ما عرفت من ظهور الأخبار في تعيينها، كما أن ظاهرها عدم الاحتياج إلى السورة بعد قراءة الفاتحة، و إن كان يمكن أن يقال: إن إيجاب الفاتحة إنما هو في قبال التسييح، و لا دلالة له فيه على عدم وجوب السورة إلا أن الظاهر استفادته أيضا، خصوصا بملاحظة عدم وجوبها في مبدلها على تقدير اختيار الفاتحة على التسييح.

و هل يتعين فيها إلا الإخفات كما هي في مبدلها أو يتخير بينه و بين الجهر؟.

ظاهر الأخبار باعتبار عدم التعرض لهذه الجهة و إن كان هو عدم التعين، فيصير مقتضى القاعدة التخيير، إلا أن الأحوط الإخفات. و أما القنوت فالظاهر أنه لا دليل على استحبابه في صلاة الاحتياط. هذا ما يتعلق بكيفية صلاة الاحتياط.

و أما أحكامها، عدا ما تقدم من عدم كون الشك في عدد ركعاتها موجبا لصلاة احتياط اخرى، و اعتبار الشك في أفعالها قبل تجاوز المحل، و وجوب الإتيان بها إذا شك بعد الفراغ في وجوبها، من جهة كون الشك في أن الحالة الطارئة عليه في الأثناء هل كانت الشك أو الظن؟، و غير ذلك مما تقدم؟

(١) السرائر ١: ٢٥٤، و المفيد أيضا في المقنعة: ١٤٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠

فمن تلك الأحكام: إنه لا يضّر تخلف المنافى بينها و بين الفريضة على اختلاف بين الفقهاء، و ليعلم أنه ليس في كتب القدماء من

التعرض لحكم تخلل المنافي بين صلاة الاحتياط وبين الفريضة عين و لا أثر، بل الذي يظهر من تلك الكتب إنما هو وجوب المبادرة إلى إتيان صلاة الاحتياط «١».

نعم قد وقع التعرض له بين المتأخرين عنهم من الأصحاب، و نسب إلى الأكثر بل المشهور القول بطلان الصلاة و سقوط الاحتياط «٢». و حكى عن الحلّي و الفاضل في بعض كتبه و الشهيدين و جماعة من متأخري المتأخرين القول بعدم البطلان «٣».

و كيف كان، فنقول: بعد بيان أنّ المنافي تارة يكون منافيا مطلقا عمدا و سهوا، كالحدث و الاستدبار، و اخرى يكون منافيا لخصوص صورة العمد:

الظاهر هو القول بالبطلان فيما لو تخلل مثل الحدث، لأن مقتضى الأخبار الواردة في الشكوك أنّ صلاة الاحتياط تتمم للفريضة على تقدير النقص «٤».

فكأنّ الحدث المتخلل بينهما إنّما حصل في الأثناء فتبطل. و كونه مسبوقا بالتسليم غير مجد، لوقوعه في غير محلّه، فيكون ملحقا بالسهو، و إلّا لكان مانعا عن انضمام اللاحق بسابقه.

و بالجملة: لا يبقى للسامع - لكون الحدث مبطلا إذا وقع في الأثناء، و أنّ صلاة

(١) المقنعة: ١٤٦، المبسوط ١: ١٢٣، الانتصار: ١٥٦، المراسم: ٨٩، المهذب ١: ١٥٥، الغنية: ١١٢، الوسيلة:

١٠٢، السرائر ١: ٢٥٤، شرائع الإسلام ١: ١٠٨.

(٢) الذكرى ٤: ٨٢، جامع المقاصد ٢: ٤٩٢، رياض المسائل ٤: ٢٤٦، كشف اللثام ٤: ٤٣٥، مختلف الشيعة ٢:

٤١٥، و نقله عن المفيد أيضا في رسالته العزيمية.

(٣) السرائر ١: ٢٥٦، قواعد الأحكام ١: ٣٠٦، الدروس ١: ٢٠٥، روض الجنان: ٣٥٣، مجمع الفائدة و البرهان ٣:

١٩٤، مدارك الأحكام ٤: ٢٦٧، الحدائق الناضرة ٩: ٣٠٥.

(٤) الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ١، ٣، ٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١

الاحتياط متممة لصلاة الفريضة - الارتباب في بطلانها بسبب تخلل الحدث.

و يشهد له أيضا أنه قد أمر بسجدة السهو مع التكلم بينهما في خبر ابن أبي يعفور المتقدم سابقا، الوارد فيمن صلى ركعتين أم أربعاً؟ حيث قال عليه السلام: «يتشهد و يسلم ثم يقوم فيصلّى ركعتين و أربع سجّادات، يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثم يتشهد و يسلم - إلى أن قال: - و إن تكلم فليسجد سجدة السهو» «١».

و احتمال كون المراد التكلم حين عروض الشكّ قبل أن يتلبس بما هو وظيفته من التشهد و التسليم ثم الاحتياط، أو كون المراد التكلم سهوا في أثناء الاحتياط في غاية البعد، و لا يجوز حمل الرواية عليه.

فانقدح أنّ مقتضى ظواهر النصوص بطلان الصلاة بتخلل الحدث و نحوه.

و منها: أنه لو تذكّر الشاكّ أحد طرفي الشكّ أو أطرافه، فتارة يكون أحد طرفيه مثلا التمامية، و الآخر الزيادة، كما في الشكّ بين الأربع و الخمس، و اخرى يكون أحد طرفيه النقص كما في سائر الشكوك الصحيحة.

ففي الأول: لا إشكال في تمامية الصلاة و صحّتها لو تذكّر التمامية، و الظاهر لزوم سجدة السهو أيضا كما في صورة عدم التبين، لما عرفت من أنّ وجوبها إنّما هو أثر نفس الذهول و الغفلة المتحققة في أثناء الصلاة لا جبران احتمال الزيادة، لأنها مدفوعة بالأصل، كما أنه لا إشكال في البطلان لو تذكّر زيادة ركعة في الصلاة، لأنها القدر المتيقّن من الأخبار الدالة على وجوب الإعادة على من زاد في صلاته، كما مرّ فيما تقدّم.

و في الثاني: الذي حكمه وجوب البناء على الأكثر، و التشهد و التسليم ثم الإتيان بصلاة الاحتياط، إن تذكر تمامية الصلاة و إنها لم تكن ناقصة، فإن كان ذلك

(١) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٤: التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٣١٥، الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢

قبل الإتيان بصلاة الاحتياط فالظاهر سقوط وجوبها حينئذ، لأنها إنما شرعت لتدارك النقص المحتمل، و مع عدم احتمال النقص لا مجال لوجوبها أصلا كما لا يخفى، و إن كان ذلك بعد الإتيان بصلاة الاحتياط.

فالظاهر بمقتضى الروايات المتقدمة الواردة في الشكوك و وقوعها نافله، و هذا مما لا كلام فيه.

و إنما الإشكال فيما لو تذكر الشاك - بعد البناء على الأكثر و التسليم - نقصان الصلاة، و فيه صور ثلاث، لأنه تارة يكون التذكر قبل صلاة الاحتياط، و اخرى في أثناءها، و ثالثة بعدها.

فإن تذكر النقص بعد الإتيان بصلاة الاحتياط، فالظاهر صحة الصلاة و وقوع صلاة الاحتياط متممة لها، لأن ثمره تشريع الاحتياط ذلك كما مر مرارا، و ليس لأحد أن يدعى أن الأحكام المجعولة للشاك في عدد الركعات التي مرجعها إلى البناء على الأكثر ثم الإتيان بصلاة الاحتياط إنما هي فيما لو بقي الشك بحاله دون ما لو حصل الجزم بالنقصان، لأنه - مضافا إلى مخالفته لظاهر النصوص بل صريح خبر عمّار المتقدم «١» - مدفوع بأن مقتضى ذلك عدم العلم بتحقق موردها حين الشك في أثناء الصلاة أصلا، إذ لا يعلم ببقاء التردد و الشك إلى الأبد كما هو واضح.

و بالجملة، فالإشكال في هذه الصورة أيضا مما لا وجه له.

هذا فيما لو كان النقص المتبين قابلا للجبران بصلاة الاحتياط التي صلّاها.

و أما فيما لو لم يكن كذلك بأن تبين بعد صلاة الاحتياط نقص الصلاة أزيد مما كان محتملا، كما فيما لو شك بين الثلاث و الأربع و بنى على الأكثر و تشهد و سلم ثم أتى بركعة منفصلة بعنوان صلاة الاحتياط، ثم تذكر أن صلاته كانت ناقصة بركعتين و أن اعتقاده بالثلاث كان جهلا مركبا، فهل تبطل صلاته حينئذ، نظرا إلى

(١) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣

عدم إمكان التميم لتخلل صلاة الاحتياط في البين، و عدم إمكان كونها جابرة، لأن المفروض كون الصلاة ناقصة بركعتين أو تصح بعد تميمها بهما متصلة، فيما لو كان التبين قبل الإتيان بالمنافى، نظرا إلى عدم الدليل على كون صلاة الاحتياط التي تخللت في البين مانعا عن لحوق الأجزاء الباقية، أو مبطلا للأجزاء السابقة، خصوصا بعد كون الإتيان بها بتخيّل ثبوت الأمر بها؟ و جهان، لا يبعد ثانيهما. و هنا وجه ثالث، و هو الاكتفاء في المثال بركعة أخرى متصلة بصلاة الاحتياط.

و لكن الإنصاف أنه لا دليل على شيء من الوجوه الثلاثة. نعم، لا دليل أيضا على مانعية صلاة الاحتياط المتخللة في البين، أو مبطلتها لعدم صدق عنوان الزيادة عليها، و لهذه الجهة نفينا البعد عن الوجه الثاني، فتدبر.

و إن كان تذكر النقص قبل الإتيان بصلاة الاحتياط، فالمشهور أنه داخل في مسأله من تذكر نقص الصلاة بعد التسليم بركعة أو أزيد «١»، فيشملة الأخبار الدالة على وجوب إلحاق ما نقص «٢»، و على تقدير المناقشة في دخوله فيها موضوعا، نظرا إلى أن مورد تلك الأخبار خصوص صورة ما لو صدر التسليم منه بزعم الفراغ لا مثل المقام. لا ينبغي الخدشة في اشتراك الموردين في الحكم، نظرا

إلى أن الحكم المذكور فيها مطابق للقاعدة. والنص والإجماع قائمان على أن التسليم المأتي به في المقام غير موجب للبطان ولا يمنع عن الإتمام.

وقد تنظر في الاشتراك أيضا بعض الأعظم من المعاصرين حيث قال في كتاب صلاته: وفيه نظر أيضا لإمكان أن يكون التسليم هنا مانعا من ضم الركعة المتصلة، كما يكون مانعا منه على تقدير التمامية، وتدارك المنقوص بالمنفصل لا

(١) الحدائق ٩: ٣٠٩، جواهر الكلام ١٢: ٣٧٨، كشف اللثام ٤: ٤٣٤، مستند الشيعة ٧: ٩٤.

(٢) الوسائل ٨: ١٩٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤

دليل عليه، لاختصاص دليله بما إذا كان باقيا على شكه في حال الاحتياط، فإذا مقتضى القاعدة الجمع بين العمل بالاحتياط والاستئناف، للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما «١». انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

و أنت خبير بأنه لا فرق بين مسألة من تذكر نقص الصلاة بعد التسليم بركعة أو أزيد و بين المقام، من حيث وقوع التسليم في كلا المقامين سهوا، غاية الأمر أن السهو الذي أوجب التسليم في غير محله هناك هو السهو بالمعنى المصطلح المعبر عنه بالجهل المركب، والسهو الذي أوجب التسليم في غير محله هنا هو السهو و الذهول عن الواقع مع الالتفات إليه، و هو الذي 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 الدالة على البناء على الأكثر و التسليم، ثم الإتيان بصلاة الاحتياط، بضميمة ما ورد من التعليل في بعضها من كونها متممة على تقدير النقص «٢»، ضرورة أن مقتضى قابلية الصلاة الناقصة للتميم بصلاة الاحتياط، عدم كون التسليم المتخلل في البين مخرجا عن الصلاة، و مانعا عن صلاحية اللحوق، و إلا لم تصلح الصلاة الناقصة للعلاج بالتميم بها، كما أن مقتضى وقوع صلاة الاحتياط نافله على تقدير عدم النقص كونه في تلك الصورة مخرجا محللا.

و بالجملة: الأمر بالبناء على الأكثر و التسليم في مورد السهو المقارن للتردد و الشك، مع احتمال زواله بمجرد الفراغ عن الصلاة، و عدم بقاءه إلى انقضاء زمان الإتيان بوظيفة الاحتياط دليل على عدم مانعية التسليم، و إلا فكيف يمكن إيجاب

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٨٣.

(٢) الوسائل ٨: ٢١٢-٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥

التسليم عليه مع هذا الاحتمال.

و إن شئت قلت: إن الحكم المجعول في مورد الشك في عدد الركعات و هو البناء على الأكثر، إما أن يقال باختصاص مورده بما إذا لم يزل الشك بعد الفراغ عن الصلاة قبل الإتيان بصلاة الاحتياط، و إما أن يقال بعدم الاختصاص، بل يعم مفروض المقام أيضا. فإن قيل بالأول، فلازمه عدم جواز البناء على الأكثر إلا لمن يعلم ببقاء شكه إلى انقضاء زمان الإتيان بوظيفة الاحتياط، و من المعلوم عدم الاختصاص به.

و إن قيل بالثاني، فلازمه عدم بطلان الصلاة بالتسليم، لأنه لا يجتمع الحكم بالبناء على الأكثر ثم التسليم الذي كان محط النظر فيه تصحيح الصلاة التي شك فيها بالنسبة إلى ركعاتها مع بطلانها بسبب التسليم في صورة تذكر النقص التي هي مورد للحكم أيضا.

فدعوى احتمال كون التسليم هنا مانعا عن ضم الركعة المتصلة، كما احتمله قدس سره، مما لا وجه لها. و يؤيد ما ذكرنا أنه لا خلاف بين من تعرض للمسألة من الأصحاب في الحكم المذكور و هو وجوب ضم الركعة أو الركعتين متصلتين، و العجب أنه قدس سره قد

عبر عنه بقوله:

و قد يقال: مع ما عرفت من عدم الخلاف فيه بين المتعرضين.

إن قلت: إن مقتضى ما ذكرت هو الإتيان بصلاة الاحتياط مع تذكّر النقص، لا الإتيان بالركعة أو نحوها متصلة كما هو المدعى.

قلت: إن صلاة الاحتياط إنما هي مجعولة لأن تكون قابلة للتتميم على تقدير النقص، و لوقوعها نافله على تقدير عدمه، فموردها خصوص صورة احتمال النقص و أما مع تيقن النقص فلا مجال لها أصلا.

و إن شئت قلت: لزوم صلاة الاحتياط المشتملة على تكبيرة الإحرام و نحوها

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦

إنما هو في صورة احتمال تحقّق الزيادة في الفريضة لو أتى بالركعة و نحوها متصلة، و أما مع عدم هذا الاحتمال فلا بد من الإتيان بها متصلة كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه لو شكّ في صحّة الصلاة في المقام بضمّ الركعة كذلك، و احتمال بطلانها بمجرد تذكّر النقص قبل الإتيان بوظيفه الاحتياط، فمقتضى الاحتياط الجمع بين ضمّ الركعة متصلة ثمّ الاستئناف، و أما ما أفاده المحقّق المزبور في عبارته المتقدمة «١»- من أن مقتضى القاعدة الجمع بين العمل بالاحتياط و الاستئناف للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما- فلا يعلم له وجه.

لأنّ الظاهر باعتبار عطف الاستئناف على الاحتياط الظاهر في المغايرة، أن المراد بالعمل بالاحتياط هو الإتيان بصلاة الاحتياط، و حينئذ يرد عليه أنه لا- وجه لعدم مراعاة احتمال وجوب ضمّ الركعة متصلة، 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 متصلة، و بين الاستئناف على ما ذكرنا، لأنّ المنشأ للعلم الإجمالي ليس إلّا احتمالين، احتمال كون التسليم مانعا أو مبطلا، و احتمال عدم كونه كذلك.

فمقتضى احتمال الأول وجوب الاستئناف ليحصل الفراغ عن عهدة التكليف المعلوم تفصيلا المتعلّق بالصلاة المشتملة على أربع ركعات. و مقتضى احتمال الثاني بملاحظة حرمة قطع الصلاة و وجوب الإتمام بعد الشروع فيها هو لزوم ضمّ الركعة متصلة، 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 متصلة و لا وجه للإتيان بالاحتياط أصلا كما لا يخفى.

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٨٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧

ثمّ إنّ المحقّق المتقدّم قال في كتاب صلاته- بعد العبارة المتقدمة، و بعد كلام آخر متضمّن لما أورده على نفسه مع الجواب عنه بما لا يخلو عن اضطراب بل نظر- ما هذا لفظه:

و الأولى أن يقال: إنّ الموضوع في باب الشكوك في ركعات الصلاة هو الشكّ المستمر إلى آخر الوظيفة، كما أنّ الموضوع في كلّ عمل متدرّج الوجود المتعلّق بعنوان خاصّ، هو ذلك العنوان الباقي إلى آخر العمل.

و أمّا ما أورد على هذا القول بأنّ لازمه القول: بأنّ من لم يدر أنّ شكّه هل يبقى أم يزول؟ يجوز له رفع اليد عمّا بيده و استئناف العمل.

ففيه: أنّ الشخص المفروض له طريق عقلائي يقتضى عدم زوال شكّه، هو الغلبة بحيث يكون خلافه نادرا جدّا، فإنّ استقرّ شكّه بعد التروى لا- يزول عادة قبل الإتيان بتمام الوظيفة، فلو زال شكّه قبل ذلك يكشف عن خطأ طريقه، فالسلام المبني على طريق انكشاف خطئه بعده كالسلام المبني على القطع الذي انكشاف خطئه في دخوله تحت السلام السهوى، و لو فرضنا أنّ شخصا لم تكن تلك

الغلبة النوعية معتبرة في حقه، مثل أن تكون الغلبة في مورده شخصا على خلاف العادة، نلتزم بجواز رفع اليد عما بيده و استئناف العمل و لا ضير فيه «١». انتهى.

و يرد عليه أنه إن كان المراد دخول المقام تحت أدلة السَّلام السهوِّ باعتبار كون السَّلام السهوِّ المبني على طريق انكشاف خطأه، كالسَّلام السهوِّ الصادر عن جهل مرَّكَّب، فيشملة الأخبار الواردة في من سلَّم سهوا «٢»، فيرد عليه أيضا وضوح عدم الشمول، لأنَّ مورده ما إذا سلَّم بزعم الفراغ عن الصلاة.

(١) كتاب الصلاة للمحقِّق الحائري: ٣٨٤.

(٢) الوسائل ٨: ١٩٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨

و هنا لا يكون التسليم كذلك، و إن كان جاهلا من حيث تخيل أنَّ حكمه البناء على الأكثر الذي مورده صورة استمرار الشكِّ إلى آخر الإتيان بوظيفة الاحتياط على ما هو المفروض، إلَّا أنه من جهة التسليم لا يكون كذلك، لأنه لا يسلم بزعم الفراغ بعد العلم بلزوم الإتيان بصلاة الاحتياط فتدبر.

و إن كان مراده اشتراك المقام مع السَّلام السهوِّ من حيث الحكم و إن لم يكن المقام مشمولا للأخبار الواردة فيه، فهو و إن كان صحيحا تاما إلَّا أنه لا يحتاج في إثبات ذلك إلى سلوك الطريق الذي سلكه، بل يكفي في ذلك نفس الأخبار الواردة في الشكوك، الآمرة بالبناء على الأكثر و التسليم، بتقريب أنَّ إيجاب التسليم عليه في هذه الصورة لا- يجتمع مع كونه مانعا عن اللحوق أو مبطلا للأجزاء السابقة و مخرجا لها عن الصحة التأهيلية فتأمل.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أن الظاهر عدم بطلان الصلاة، و وجوب ضمِّ الركعة أو أزيد متصلة، كما لا خلاف فيه بين المتعرضين على ما عرفت.

هذا كله فيما لو كان تذكُّر النقص قبل صلاة الاحتياط.

و أما لو كان تذكُّره في أثناء صلاة الاحتياط ففيه وجوه أربعة:

أحدها: القول برفع اليد عن المقدار الذي صلَّى من صلاة الاحتياط و إلغائه و الإتيان بالنقص منضمما كالصورة المتقدمة، و هي ما لو تذكُّر النقص قبل صلاة الاحتياط، نظرا إلى أن مقتضى كون صلاة الاحتياط متممة على تقدير النقص، عدم كون السَّلام الواقع قبل التمامية محللا مخرجا، و عدم كون التكبيرة مبطله، فلا مانع من لحوق ما بقى بما سبق.

و إتمام صلاة الاحتياط لا دليل عليه بعد اختصاص مورده بما إذا كان الشكُّ باقيا إلى آخر العمل بالوظيفة الاحتياطية، مضافا إلى أن مقتضى الأدلة الواردة فيمن سلَّم سهوا اشتراك المقام مع موردها في الحكم فتدبر.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩

ثانيها: القول بلزوم صلاة الاحتياط، نظرا إلى عدم شمول أدلته «من سلَّم سهوا» للمقام، لأنَّ مورده ما إذا سلَّم بزعم الفراغ لا مثل المقام، و عدم اختصاص مورد دليل الاحتياط بما إذا كان الشكُّ باقيا إلى آخر صلاة الاحتياط، بل يعمُّ مثل المقام ممَّا كان الشكُّ مستمرا إلى حين الشروع في صلاة الاحتياط.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا كانت صلاة الاحتياط موافقة للمنقوص كما و كيفا، كما إذا شكَّ بين الثلاث و الأربع، و اشتغل بعد البناء على الأكثر و التسليم بركعة قائما، فتذكُّر كون صلاته ثلاثا، و بين ما إذا كانت مخالفة له فيهما أو في واحد منهما، كما إذا اشتغل في الفرض المذكور بركعتين جالسا، فتذكُّر كونها ثلاثا.

و كما في الشكِّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع إذا تذكُّر كون صلاته ثلاثا في أثناء الاشتغال بركعتين قائما، و كما إذا اشتغل في هذا

الفرض بركعتين جالسا- بناء على جواز تقديمهما- و تذكر كون صلاته ركعتين.

و مرجع هذا التفصيل إلى لزوم الإتمام في الصورة الأولى، 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 أدلة الاحتياط للمقام، بعد اختصاص موردها بصورة بقاء الشك إلى آخر صلاة الاحتياط، و عدم شمول أدلة «من سلم سهوا» له أيضا، لاختصاص مورده بما إذا سلم بزعم الفراغ، و مع عدم العلاج لا بد من الطرح ثم الاستئناف.

ثم إن المتعرضين للمسألة من الأصحاب رضوان الله عليهم بين من اقتصر على ذكر الوجوه المحتملة من دون ترجيح، و بين من رجح بعضها على الآخر كالعلامة قدس سره، حيث اختار الاستئناف في القواعد و التذكرة و التحرير «١»، و حكى عن

(١) قواعد الأحكام ١: ٣٠٥، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٦٧، تحرير الأحكام ١: ٥٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠

الجعفرية و البيان و الإرشاد و اللعة و الألفية و شرحها للركعي، و الدرّة عدم الالتفات، و المحكّي عن الشهيد في الدروس الإتمام مع المطابقة و الإشكال مع المخالفة، و عن جامع المقاصد الاستئناف مع المخالفة دون الموافقة «١».

و دعوى أنه يستفاد إشعارا بل دلالة من رواية عمّار الواردة في مطلق الشكوك اختصاص أدلة الاحتياط بما إذا كان الشك الحادث في الأثناء باقيا إلى آخر الإتيان بصلاة الاحتياط، مدفوعة مضافا إلى عدم الدلالة، بل و لا الإشعار،

(١) البيان: ١٥١، و فيه: و لو ذكر في الثانية فوجهان: أقربهما الإتمام، اللعة: ١٨، إرشاد الأذهان ١: ٢٧٠، الدروس ١: ٢٠٥، جامع

المقاصد ٢: ٤٩١، و حكاها في مفتاح الكرامة ٣: ٣٥٨، عن الجعفرية و الألفية و شرحها و الدرّة.

و هنا تفصيل آخر استقره سيدنا العلامة الأستاذ- دام ظلّه الوارف- في تعليقه المباركة على كتاب العروة ص ٤٨، حيث قال: و الأقرب التفصيل بأنّ النقص المتبين إن كان هو الذي جعلت هذه الصلاة جارية له شرعا، فالواجب إتمامها و إن خالفته في الكمّ و الكيف، كالركعتين من جلوس مع تبين النقص بركعة بل و كذا إذا أمكن تسميها كذلك، كالركعتين من قيام إذا تبينت الثلاث، قبل أن يركع في الثانية منهما، و أمّا في غير ما ذكر فالواجب قطعها و إتمام أصل الصلاة، و لا يترك الاحتياط بالإعادة فيهما خصوصا الثاني. انتهى. و مبنى ما أفاده على شمول أدلة الاحتياط لصورة تبين النقص في الأثناء و عدم اختصاص موردها بما إذا كان الشك باقيا إلى آخر صلاة الاحتياط. غاية الأمر أنه فيما إذا لم يمكن كون ما بيده جابرا للنقص المتبين، و لم يمكن تسميها كذلك كالركعتين من قيام مع تبين الثلاث بعد ما ركع في الثانية منهما، لا معنى للإتمام بعد كون تشريع الاحتياط لجبران النقص، و لزوم إتمام أصل الصلاة إنّما هو لعدم الدليل على مانعية الأمور المتخللة غير القابلة للوقوع جزء لو لم نقل باستفادة عدم مانعيتها من نفس أدلة الاحتياط الآمرة بها كما لا يخفى.

و كيف كان، فالظاهر شمول أخبار الاحتياط للشك الحادث في أثناء الصلاة الباقي إلى زمان الشروع في صلاة الاحتياط و إن زال بعد الشروع، وفاقا لمن فصل بين ما إذا كانت صلاة الاحتياط موافقة للمنقوص كما و كيفا، و بين ما إذا كانت مخالفة له فيهما أو في أحدهما، فأوجب إتمام ما بيده من صلاة الاحتياط في الصورة الأولى و الرجوع إلى حكم من تذكر النقص في الصورة الثانية. كبعض المحققين في التعليقة على العروة.

فإنّ إيجاب إتمام صلاة الاحتياط في الصورة الأولى متوقف على كون المقام مشمولا لأدلة 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 بد من تخصيص موردها بما إذا لم يمكن كون ما بيده جابرة و لم يمكن تميمها كذلك، لعدم إمكان كونه جابراً، و تشريع الاحتياط إنما هو للجبران و التدارك. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١

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 كلّ 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 أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» قلت: بلى، قال:

«إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت و سلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، و إن ذكرت أنك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت» (٢).

ثالثها: ما رواه الشيخ أيضاً 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 أنك نقصت» (٣).

و التي يتوهم فيها الدلالة أو الإشعار من هذه المتون الثلاثة هي الرواية المرويّة بالطريق الثاني. و أمّا ما رويت بالطريقين الآخرين، فلا إشعار فيها فضلاً عن الدلالة كما لا يخفى. و مع ثبوت هذا النحو من الاختلاف لا مجال للاستدلال بشيء منها، إلّا فيما تشترك فيه كما هو ظاهر.

(١) الفقيه ١: ٢٢٥ ح ٩٩٢، الوسائل ٨: ٢١٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦٢، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢

الإخلال بصلاة الاحتياط

و من أحكام صلاة الاحتياط انه لو زاد فيها ركعة أو ركنا أو نقص كذلك بحيث لا يقبل التدارك فلا إشكال في بطلانها، و أمّا بطلان الصلاة في هذه الصورة و كذا فيما لو نسي الاحتياط و دخل في فريضة أخرى، و ذكر بعد ما كان ما أتى به نسياناً منافياً للفورية، فيبتنى على ملاحظة الأدلة.

فإن قلنا: باستفادة اعتبار الفورية منها، كما ربما يدعى أنّها ظاهرها، فمقتضى ذلك بطلان الصلاة السابقة، و عدم كون نقصها المحتمل قابلاً للتدارك، و إن قلنا:

بعدم ظهور الأدلة في اعتبار الفورية، بل غاية ما يقال: إنّ القدر المتيقّن من مفادها كون ما يؤتى به عقيب السلام من دون فصل معتدّ به جابراً «١»، فالأدلة و إن لم يكن لها إطلاق يدلّ على جواز التراخي، و لكن لا دلالة لها أيضاً على منع الفصل من صحّة صلاة الاحتياط و وقوعها جابرة للنقص، و مع هذا الحال يجب الاحتياط بالجمع بين صلاة الاحتياط و الاستئناف، إلّا أن يكون هنا أصل

شرعيّ يوجب جواز الاكتفاء بصلاة الاحتياط.

ثمّ إنّ المحقّق الحائري قدّس سرّه بعد ما عقد للمقام مسألتين، إحداهما: مسألة إبطال صلاة الاحتياط، والأخرى: مسألة نسيانها و الدخول في فريضة أخرى مرتبة أو غير مرتبة، قد قرّر الأصل المحتمل في المسألة الاولى من وجوه تأتي، و أشار في المسألة الثانية إليها.

و يرد عليه اتحاد ملاك المسألتين و الدليل فيهما، لأنّ الإخلال في كليهما إنّما وقع بالفورية التي يحتمل اعتبارها، غاية الأمر أنّ الإخلال بها في المسألة الاولى من حيث الإبطال، و في المسألة الثانية من حيث الدخول في فريضة أخرى. و أمّا الأصول التي قررها:

(١) الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣، ٤ و ص ٢١٧ ب ١٠ ح ٤-٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣

فمنها: استصحاب وجوب صلاة الاحتياط، و قد استشكل عليه بأنّ إجراء الحكم المعلق بالمفاهيم المقيّدة على غيرها لا- يمكن بالاستصحاب، لتعدّد الموضوع حتّى بنظر العرف، نعم لو كان الحكم يسرى إلى الوجودات الخارجية المتصفّة بالقيّد، يمكن استصحابه بعد زوال قيده، ألا- ترى أنّ حكم الماء المتغيّر بنحو الكلي لا يمكن إجراؤه على الماء غير المتغيّر، و لكن لو تحقّق الماء المتغيّر في الخارج و صار محكوما بالنجاسة بواسطة انطباق ذلك المفهوم على الفرد الخارجي الشخصي ثمّ زال تغيّره من قبل نفسه يصحّ استصحاب نجاسته، فإنّ معروض النجاسة كان ذلك الشخص الخارجي عرفا، و الحكم المتعلّق بأفعال المكلفين ممّا لا يسرى إلى الخارج، بل الموجود الخارجي منها يوجب سقوط الحكم.

و منها: استصحاب كون صلاة الاحتياط موجبة لتدارك الركعة المنسيّة، فإنّها كانت كذلك قبل ذلك. و أورد عليه بأنّ إيجابه للتدارك إنّما كان بوجودها الخارجي لا بالوجود للحاظي الذي كان موردا للأمر، و المفروض عدم تحقّقها في الخارج قبل ذلك. و منها: الاستصحاب التعليقي، و قد بيّنه من وجهين:

أحدهما: إنّ صلاة الاحتياط قد جعل الشارع وجودها الخارجي موجبا لتدارك النقص المحتمل، فيقال: إنّ الركعتين بعد التسليم فيما إذا شكّ المصلّي بين الثنتين و الأربع، كانتا بحيث لو وجدت في الخارج حصل بهما تدارك النقص المحتمل في الفريضة شرعا، و في الزمن اللاحق يشكّ في ارتفاع هذا الأثر الشرعيّ المعلق على الوجود الخارجي، فيستصحب كاستصحاب النجاسة المعلقة على الغليان الخارجي.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤

و أورد عليه: بأنّ تدارك النقص المحتمل ليس ممّا جعله الشارع، بل هو من فوائدها الواقعية صار موجبا لجعل الشارع صلاة الاحتياط. و بعبارة أخرى بناء الشاك بين الثنتين و الأربع على الأكثر، ثمّ إتيان مقدار الناقص المحتمل بعد السلام مفصوله مشتمل على مصلحة موجبة لتدارك ما فات من المصلّي، 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 بمجعول شرعيّ و ليس له أثر شرعيّ أيضا، و لكن تناله يد الجعل بتقبّل ما يأتي به في حال عدم الفورية مصداقا للمأمور به، نظير استصحاب الطهارة حال الصلاة بعد ما كان فارغا منها، فإنّ مصحّح الاستصحاب ليس إلّا تقبّل الشارع ما أتى به مصداقا للمأمور به «١»، انتهى.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ الشكّ في وجوب صلاة الاحتياط، و كذا في كونها موجبة لتدارك النقيصة المحتملة، مسبب

عن الشك في اعتبار الفورية وعدمه، أو الشك في مانعية الفصل وعدمها، و مع جريان البراءة في مثل الشك في الشرطية أو المانعية - كما هو الحق وقد حقق في محله - لا يبقى مجال للشك في وجوب صلاة الاحتياط، وكذا في كونها موجبة لتدارك الركعة الناقصة المحتملة، مضافا إلى أن استصحاب وجوب صلاة الاحتياط ممّا لا مانع منه على الظاهر، وكذا استصحاب كونها موجبة للتدارك.

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٨٦-٣٨٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥

حكم صور الانقلاب

إشارة

و تفصيل الصور أنّ الشك الصحيح قد ينقلب إلى الظنّ وقد ينقلب إلى شك آخر صحيح أو مبطل، كما أنّ الظنّ قد ينقلب إلى ظنّ آخر وقد ينقلب إلى شك صحيح أو مبطل.

لا ريب في وجوب العمل على طبق الحالة الثانية فيما لو انقلب ظنّه إلى حالة ظنية أخرى، أو إلى حالة شك، كما أنه لا ريب في وجوب العمل على طبق الحالة الثانية أيضا، فيما لو انقلب شكّه الصحيح إلى الظنّ أو إلى شك آخر قبل الفراغ من الصلاة، فيعمل على طبق ظنّه أو شكّه، صحيحا كان أو مبطلا، كان حكمه مع الصحة البناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط، كما هو حكم أكثر الشكوك الصحيحة، أو البناء على الأقلّ والإتيان بسجدة السهو، كما هو حكم الشك بين الأربع والخمس على ما عرفت. إنّما الكلام فيما لو حصل الانقلاب إلى شك آخر بعد الفراغ من الصلاة، وله أيضا صورتان: فإنّه تارة ينقلب إلى ما يعلم معه بالنقيصة، وعليه فلا محالة وقع

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦

التسليم في غير محلّه، كما إذا شك بين الاثنتين والأربع مثلا، ثمّ بعد الصلاة انقلب شكّه إلى الاثنتين والثلاث. وأخرى لا يكون كذلك، كما إذا شك بين الاثنتين والأربع، ثمّ بعد الصلاة انقلب إلى الثلاث والأربع. ففي الصورة الاولى لا بدّ من أن يعمل عمل الشك المنقلب إليه الحاصل بعد الصلاة، لأنّ المفروض أنه تبين كونه في الصلاة، وأنّ السلام وقع في غير محلّه، ففي المثال المفروض أنه يبني على الثلاث ويتم بإضافه ركعة أخرى ويحتاط بركعة من قيام أو ركعتين من جلوس، ويسجد سجدة السهو للسلام في غير محلّه.

و أما الصورة الثانية فقد يقال فيها بصحة الصلاة وعدم وجوب التدارك، لأنّ المفروض أنّ الشك الموجب للتدارك قد زال، والشك الحادث إنّما وقع بعد الفراغ فلا اعتبار به.

وقد استشكل فيه بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب صلاته بما ملخصه:

عدم شمول قاعدة الشك بعد الفراغ لهذا المورد، لأنّ الفراغ في مورد الفرض إنّما هو من جهة تخيل بقاء الشك السابق، فبني على الأ-كثر و سلّم بزعم أنه محكوم بذلك، و دليل الشك بعد الفراغ منصرف إلى الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعا، و ليس المراد هو الفراغ الواقعي من الصلاة، لأنّه يوجب أن يكون الشك بين النقيصة و التمام بعد السّلام من الشبهة المصدقية، لعدم إحراز أنه بعد الفراغ أو قبله، بل المراد أنّ مورد الدليل أن يأتي المصلّي بالجزء الأخير، بتخيل أنه الجزء الأخير، لا بناء بواسطة تخيل الأمر، كما أنّ

الشك المفروض في المقام ليس داخلا في الشك قبل الفراغ حتى يترتب عليه حكم الشك في حال الصلاة، ولا يكون من الشبهة المصدقية للشك قبل الفراغ.

أما الأول: فواضح، و أما الثاني: فللزوم أن يكون الشك بين النقص و التمام بعد

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧

السلام من الشبهة المصدقية بين الأمرين، فإنه على تقدير وقوع السلام في محله يكون مصداقا للشك بعد الفراغ، و على تقدير آخر يكون مصداقا للشك قبل الفراغ. إلى أن قال ما محضه:

لزوم الإتيان بالنقيصة المحتملة في الصورة المفروضة موصولة لحصول البراءة به يقينا، لأنه لو كانت صلاته تامة لم يضر الزيادة بواسطة الفصل بالسلام الواقع في محله، و إن كانت ناقصة يكون ما أتى به متمما لها، و بعد انحصار العلاج بذلك يجب، فإن الاشتغال اليقيني يوجب البراءة اليقينية «١». انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إن الصور المحتملة فيما لو حصل الانقلاب بعد الفراغ من الصلاة و كان كل من الشك المنقلب عنه و الشك المنقلب إليه من الشكوك الخمسة الصحيحة المنصوصة، تبلغ عشرين صورة حاصلة من ضرب كل من الشكوك الخمسة في الأربعة الأخر، و حيث إن أحكام هذه الصور مختلفه، فلا بد من تفصيل الكلام في بيان أحكامها فنقول:

لو كان الشك المنقلب عنه هو الشك بين الأربع و الخمس الذي يكون حكمه البناء على عدم الزيادة و الإتيان بسجدة السهو بعد الفراغ من الصلاة، فتارة ينقلب إلى واحد من الشكوك التي أحد طرفيها أو أطرافها هو احتمال التمامية كالشك بين الثلاث و الأربع، و الشك بين الاثنتين و الأربع، و الشك بين الاثنتين و الثلاث.

و اخرى ينقلب إلى الشك الذي لا يكون كذلك، كالشك بين الاثنتين و الثلاث ففي الصورة الاولى: لا يجب عليه شيء، بل تكون صلاته تامة، و لا يرد عليه ما ذكر من عدم شمول قاعدة الشك بعد الفراغ للشك الحادث بعد الفراغ في المقام. لأن

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٧٢-٣٧٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٨

المفروض أن المصلي إنما أتى فيها بالجزء الأخير الذي هو السلام بعنوان أنه الجزء الأخير واقعا كما هو واضح. و منه يظهر عدم وجوب صلاة الاحتياط عليه، لأن احتمال النقص إنما حدث بعد الفراغ، و مورد لزوم تدارك النقص المحتمل ما إذا طرأ احتمال النقص في الأثناء، كما أنه ممّا ذكرنا ظهر صحة الصلاة في هذه الصورة، و لو انقلب شكّه إلى شيء من الشكوك المبطله، لأنه بعد جريان قاعدة الفراغ هنا لا يبقى لها أثر أصلا.

و في الصورة الثانية، لا بد من البناء على الأكثر و الإتيان بركعة موصولة و التشهد و التسليم، ثم الإتيان بصلاة الاحتياط، لأن المفروض هو القطع بوقوع السلام في غير محله، فالشك الحادث بعده إنما يكون حادثا في الأثناء حقيقة، فلا بد من أن يعمل عمله.

و لو كان الشك المنقلب عنه شيئا من الشكوك الأربعة و الشك المنقلب إليه هو الشك بين الأربع و الخمس عكس الصور الأربع المتقدمه، فتارة يكون الشك المنقلب عنه من الشكوك التي أحد طرفيها أو أطرافها هو احتمال التمامية كالشكوك الثلاثة المتقدمه. و اخرى ينقلب إلى الشك الذي لا يكون كذلك كالشك بين الاثنتين و الثلاث.

ففي الصورة الأولى: تتم صلاته و لا يجب عليه الإتيان بصلاة الاحتياط، لأنها مشروعة لتدارك النقيصة المحتملة، و المفروض أنه علم بعد الفراغ بالتمامية و عدم كون صلاته ناقصة فلا يبقى لها مجال، كما أن الظاهر عدم وجوب سجدة السهو لأجل الشك بين الأربع و الخمس، لأن حدوثه إنما هو بعد الفراغ و لا أثر له من هذه الجهة.

و أما الصورة الثانية: فالظاهر فيها البطلان و وجوب الاستئناف، لأن المفروض أنه علم بعد الفراغ بكون شكّه السابق الذي بنى معه على

الأكثر و اتى

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٩

بركعة موصولة شكاً بين الأربع والخمس، و عليه فالركعة الموصولة التي أتى بها بعد البناء على الأكثر وقعت بعنوان الصلاة من دون أن يتخلل التسليم في البين، و من المعلوم أن زيادة الركعة مطلقاً توجب البطلان، فاللازم في هذه الصورة الاستثناف. و قد انقذ بما ذكرنا حكم ثمان صور من عشرين صورة.

و يماثل الصورة الأخيرة في الحكم بالبطلان و وجوب الاستثناف، ما لو كان شاكاً بين الاثنتين و الثلاث، فعمل عمله ثم انقلب شكه إلى الاثنتين و الأربع، لأنه يعلم إجمالاً بكون صلاته أما ناقصة بركعة أو زيدت فيها ركعة كما لا يخفى.

و لو كان شاكاً بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو بين الاثنتين و الأربع، فبنى على الأكثر و سلم ثم انقلب شكه إلى الاثنتين و الثلاث، فحكمه حكم ما لو كان الشك المنقلب عنه شكاً بين الأربع و الخمس، و الشك المنقلب إليه هو الشك بين الاثنتين و الثلاث في صحة صلاته، و لزوم عمل الشك بين الاثنتين و الثلاث للقطع بوقوع السلام في غير محله، و كون الشك المنقلب إليه حادثاً في الأثناء.

فانقذ مما ذكرنا أنه لا مجال لما افاده المحقق المتقدم من عدم شمول دليل الفراغ للشك الحادث بعد التسليم البنائي في شيء من الصور المتقدمة.

نعم الصور التي يجرى فيها هذا الكلام ستّة حاصله من ضرب أنحاء الشكوك المنقلب عنها التي كان أحد طرفيها أو أطرافها احتمال التمامية، و الآخر احتمال النقصية في أنحاء الشكوك المنقلب إليها التي تكون كذلك، بأن كان شاكاً بين الثلاث و الأربع فانقلب شكه بعد السلام إلى الاثنتين و الأربع، أو إلى الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو كان شاكاً بين الاثنتين و الأربع فبنى على الأكثر و سلم، ثم انقلب شكه إلى الثلاث و الأربع، أو إلى الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو شاكاً بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، فانقلب شكه بعد البناء على الأكثر و التسليم إلى الاثنتين

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٤٠

و الأربع، أو إلى الثلاث و الأربع، فاللازم بيان حكم هذه الصور فنقول:

لو كان شاكاً في الأثناء بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، فانقلب شكه بعد الصلاة إلى الاثنتين و الأربع، أو إلى الثلاث و الأربع، فمرجع هذا الانقلاب و التبدل إلى ذهاب واحد من الاحتمالات الثلاثة التي يحتملها في الأثناء، لأنه كان يحتمل التمامية، و يحتمل نقصان ركعتين، و يحتمل نقصان ركعة واحدة، و بعد التسليم زال أحد احتمالي النقصان.

إما احتمال نقصان ركعتين كما فيما لو انقلب إلى الثلاث و الأربع و إما احتمال نقصان ركعة واحدة فقط، كما فيما لو تبدل إلى الاثنتين و الأربع، و يتبع زوال أحد الاحتمالين سقوط وجوب ما جعل جبراً له من صلاة الاحتياط. و لا ينافي ذلك وجوب ما جعل جبراً للاحتمال الآخر الذي لم يزل بعد كونه حادثاً في الأثناء، و باقياً بعد التسليم كما هو المفروض.

فيجب في الصورة الاولى من هاتين الصورتين الإتيان بركعتين قائماً بعنوان صلاة الاحتياط، و في الصورة الثانية الإتيان بركعة قائماً، أو ركعتين جالساً كذلك.

و لا مجال فيهما لدعوى زوال الشك المنقلب عنه الحادث في الأثناء. و حدوث الشك المنقلب إليه بعد الفراغ، فلا أثر لشيء منهما. فإنّه يرد عليها أن الشك الحادث في الأثناء المركب من الاحتمالات الثلاثة - على ما هو المفروض في الصورتين - لم يزل يجمع أجزاءه و احتمالاته، بل الزائل واحد من احتمالي النقص من تلك الاحتمالات. فلكل من الزائل و الباقي حكمه، فلا تجب عليه صلاتان للاحتياط، بل تجب عليه صلاة واحدة للاحتياط، جبراً للنقص الذي كان احتمالاً باقياً بعد التسليم.

كما أنه لا مجال فيهما لما افاده المحقق المتقدم من وجوب ضم ما يحتمل نقصه بعد التسليم موصولاً، لعدم كون الاحتمال الحادث

بعد التسليم مشمولاً لدليل الشكّ

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٤١

بعد الفراغ، حتّى لا- يترتب عليه أثر، و عدم كونه مشمولاً أيضاً لأدلة الشكّ قبل الفراغ، حتّى يترتب عليه حكمه من وجوب صلاة الاحتياط، فاللازم الإتيان بالنقيصة المحتملة موصولة.

فإنه يرد عليه أيضاً أنه لا- ينبغى الإشكال فى كون الاحتمالين الباقيين بعد التسليم فى الصورتين، حادثين فى الأثناء و قبل الفراغ، فاللازم ترتيب أثره عليه و هو الإتيان بصلاة الاحتياط، و زوال أحد احتمالى النقيصة لا يضرّ بتأثير الاحتمال الموجود فى ما يترتب عليه من وجوب الاحتياط، بعد وضوح كون تشريع صلاة الاحتياط لأجل جبر النقص المحتمل، بحيث كانت متممة على تقدير النقص، و غير مضرة على تقدير التمامية.

و بالجملة: فالإشكال فى هاتين الصورتين ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه لوضوح الحكم فيهما كما عرفت.

و دون ذلك فى الوضوح حكم عكس الصورتين، بأن كان شاكاً بين الثلاث و الأربع، أو بين الاثنتين و الأربع فانقلب شكّه بعد التسليم إلى الاثنتين و الثلاث و الأربع، فإن انقلاب الشكّ المركّب من الاحتمالين إلى الشكّ المركّب من الاحتمالات الثلاثة، لا يوجب زوال الاحتمالين اللذين يشترك فيهما الشكّان، و حدوث مثلهما مع احتمال آخر حتّى يقال: إن الشكّ الحادث فى الأثناء قد زال، و الموجود حادث بعد الفراغ فلا أثر لشيء منهما.

أو يقال بعدم كون الشكّ الموجود من قبيل الشكّ بعد الفراغ، و لا من موارد الشكّ قبل الفراغ، فاللازم الإتيان بالنقيصة المحتملة موصولة. بل الظاهر بقاء الاحتمالين الحادثين فى الأثناء و حدوث احتمال آخر، و مقتضى بقاء ما حدث فى الأثناء من احتمال النقص الإتيان بالنقيصة المحتملة موصولة، فيجب عليه الإتيان بركعة فى الصورة الاولى، و بركعتين فى الصورة الثانية، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٤٢

إنما الإشكال فى ما يقتضيه الاحتمال الحادث بعد التسليم البنائى، لأنّ فيه وجوها ثلاثة:

أحدها: عدم كونه مؤثراً فى إيجاب شيء لا موصولة و لا مفصولة، لكونه حادثاً بعد الفراغ و مشمولاً لقاعدة 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 يأتى بالنقيصة المحتملة مفصولة.

ثانيها: وجوب ضمّ النقيصة المحتملة بهذا الاحتمال موصولة.

ثالثها: وجوب ضمّها مفصولة.

و يرد على الوجه الأول عدم جريان قاعدة الفراغ فى مثل المقام، لانصرافها إلى ما إذا كان الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعا. و على الوجه الثانى أن الإتيان بالنقيصة المحتملة بالاحتمال الحادث موصولة إن كان بعد الإتيان بصلاة الاحتياط التى هى مقتضى الاحتمال الحادث فى الأثناء الباقى بعد الفراغ، فلا يبقى معنى لكونها موصولة أصلاً كما لا يخفى، و إن كان الإتيان بها قبلها فهو أيضاً بعيد بعد تخلّل التسليم و الإتيان به، فالأقوى هو الاحتمال الثالث.

و انقدح من ذلك أن الإشكال فى هاتين الصورتين أيضاً 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 العمدة فيما هو محلّ الكلام من الصور الستة، فقد تعرّض لحكمهما الأصحاب و الفقهاء المتأخرون «١»:

١- عدم ترتّب أثر على شيء من الشكّين، أمّا الشكّ المنقلب عنه فلزواله بالانقلاب، و أمّا الشكّ المنقلب إليه فلحدوثه بعد الفراغ، فيشملة دليل قاعدة الشكّ بعد الفراغ.

(١) منهم: صاحب جامع المقاصد ٢: ٤٩١ و كشف اللثام ٤: ٤٣٤-٤٣٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٤٣

٢- عدم شمول قاعدة 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 تعبدا صوتا للصلاة، من أن تلحقها زيادة بفعل ما يحتمل كونه تتمه لها، فما لم يتحقق الفراغ من الاحتياط لا يعلم بحصول الفراغ من الصلاة، فضلا عن أن ينصرف إليه ما دل على عدم الاعتناء بشكه. «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 الصلاة، بحيث يشتغل بعده بما هو مقصود له من الأعمال والحركات، فإن قوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه، و لا إعادة عليك فيه» «٢» ظاهر في كون الشك العارض بعد مضى الصلاة و الطهور، و تخيل حصول فراغ الذمة عنهما، و لذا حكم بمعاملة 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 أما لو خرج منه تعبدا صوتا للصلاة من لحوق الزيادة بسبب الإتيان بما يحتمل كونه متمما، فلا يكون هذا الخروج موجبا لمضى العمل حتى يلزم معه معاملة الأمر

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٧٥.

(٢) التهذيب ١: ٣٦٤ ح ١١٠٤، الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٤٤

الماضي، فالإنصاف تمامية هذا الوجه و عدم شمول دليل القاعدة لمثل المقام.

ثانيهما: ما أفاده المحقق الحائري قدس سره مما تقدم «١» و حاصله: إن دليل الشك بعد الفراغ ينصرف إلى الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعا، بمعنى أن يأتي المصلى بالجزء الأخير بتخيل 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 الذي تجرى فيه القاعدة، إنما هو التسليم الذي 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 القاعدة في مثل المقام، و لو لم ينقلب الشك الحادث في الأثناء إلى شك آخر أصلا لعدم الفراغ المتعقب لوجوب الإتيان بالنقيصة المحتملة مشمولاً لدليل القاعدة، و مقتضى هذا الوجه التفصيل بين صورتى الانقلاب و عدمه، بجريان القاعدة فيما لو لم ينقلب لكون التسليم مأمورا به شرعا. و عدم جريانها في صورة الانقلاب لعدم كونه مأمورا به، بل الإتيان به إنما هو لتخيل الأمر من حيث بقاء الشك السابق.

و يرد على هذا الوجه:

أولا: عدم جريان القاعدة، و لو كان التسليم مأمورا به، لاختصاصها بالخروج الذي اختاره لزعم الفراغ لا تعبدا، صوتا للصلاة من لحوق الزيادة بفعل ما يحتمل كونه متمما، كما عرفت.

و ثانيا: إن مرجع القول بانتفاء الأمر في صورة الانقلاب إلى كون الشك

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٧٢-٣٧٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٤٥

الموضوع لأدلة 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 أدلة الشكوك بالشك الباقي إلى آخر الإتيان بصلاة 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 والإتيان بالنقيصة المحتملة. و هل الواجب الإتيان بها موصولة كما اختاره المحقق الحائري قدس سره في كلامه المتقدم، أو أن اللازم الإتيان بها مفصولة، 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 الركعة التي يأتي بها بهذا العنوان أمرا غير مرتبط بالصلاة، فاللازم الإتيان بها مفصولة لتكون صلاة مستقلة صالحة للتتميم على تقدير نقص الفريضة.

و بالجملة: فلا فرق بين المقام و بين ما إذا كان الشك الحادث في الأثناء باقيا بعد الصلاة من حيث لزوم تدارك النقيصة المحتملة مفصولة، صونا للصلاة 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 بركعة موصولة في الشك بين

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٤٦

الاثنتين و الثلاث إلى كونه بحسب حاله الفعلي مرددا بين الثلاث و الأربع و الخمس في الصورة الاولى و بين الأربع و الخمس في الصورة الثانية.

فذلك أحكام الصور:

قد ظهر مما ذكرنا أن عشرين صورة التي تتحصّل من ضرب الشكوك الخمسة المنصوصة المنقلب عنها في الشكوك الأربعة المنقلب إليها مختلفة من حيث الحكم، فأربع منها حكمها البطلان، و ستّ منها حكمها الصحّة و التمامية و عدم وجوب شيء، و أربع منها حكمها لزوم العمل على وفق الشك المنقلب إليه بلا اشكال، و الباقية حكمها كذلك على الأقوى، و إن وقع فيها الإشكال و الخلاف. أمّا الأربع التي حكمها البطلان فهي انقلاب الشك بين الاثنتين و الثلاث إلى شيء من الشكوك الأربعة الأخر، و وجه البطلان فيها إمّا العلم التفصيلي بتحقق الزيادة في الصلاة كما في بعضها، أو العلم الإجمالي بالزيادة أو النقيصة كما في بعضها الآخر.

و أمّا الستّ التي حكمها الصحّة و التمامية، و عدم وجوب شيء، فهي ما لو كان الشك المنقلب عنه هو الشك بين الأربع و الخمس، و الشك المنقلب إليه واحدا من الشكوك الثلاثة التي كان أحد طرفيها أو أطرافها احتمال التمامية، و هي الشك بين الاثنتين و الأربع، و الشك بين الثلاث و الأربع، و الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو بالعكس.

(٣) المجموع ٤: ١٢٥-١٢٨، فتح العزيز ٤: ١٣٨-١٣٩، المدونة الكبرى ١: ١٤، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٤٩ مسألة ٣٦٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٥٣

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 فضل مالك فقال: إن كان السجود لنقصان كان قبل السلام، و إن كان لزيادة كان بعد السلام. و قال أحمد: يسجد قبل السلام في المواضع التي سجد فيها رسول الله صلى الله عليه و آله قبل السلام، و يسجد بعد السلام في المواضع التي سجد فيها بعده «١».

و أمّا صفة سجود السهو فقد اختلفوا فيها، فرأى مالك أن حكمها إذا كانت بعد السلام أن يتشهد فيها و يسلم منها، و به قال أبو حنيفة، لأنّ سجدة السهو عنده بعد السلام، و إذا كانت قبل السلام أن يتشهد لها فقط، و أن السلام من الصلاة هو سلام منها، و به قال الشافعي، إذا كان السجود كلّ 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 ستّة 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: أن فيها تشهدا و تسليمًا، و قال قوم: فيها تشهد فقط دون تسليم، و به قال الحكم و حماد و النخعي، و قال قوم مقابل هذا و هو: إن فيها تسليمًا 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: إنه إن سجد بعد السلام تشهد و إن سجد قبل السلام لم يتشهد. و هو الذي حكيناه نحن عن مالك، قال أبو بكر: قد ثبت أنه صلى الله عليه و آله كبر فيها أربع تكبيرات و أنه سلم، و في ثبوت تشهده فيها نظر «٢»، انتهى. هذا كلّ

(١) المجموع ٤: ١٥٤-١٥٥، بداية المجتهد ١: ٢٦٥، المغنى لابن قدامة ١: ٧٠٩، الشرح الكبير ١: ٧٣٣-٧٣٤، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٥٥ مسألة ٣٦٣.

(٢) بداية المجتهد ١: ٢٧١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٥٤

ما يتعلّق بسجود السهو في نظر العامّة.

و أمّا نحن معاصر 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 أوجبه والد الصدوق في الشكّ بين الاثنتين و الثلاث في بعض فروضه و لكنّه نادر «٢».

و أمّا في الأفعال، فما يوجب منها السجدة أمور:

أحدها: ترك التشهد نسيانًا، فإنه يجب قضاؤه بعد السلام و الإتيان بسجدة السهو نصًا و فتوى على ما تقدّم في باب التشهد «٣».

ثانيها: نسيان سجدة واحدة إلى أن يركع في اللاحقة، فإنه يجب قضاؤها نصًا و فتوى، و الإتيان بسجدة السهو على ما هو المشهور من حيث الفتوى «٤»، و إن كان النصّ خاليًا من ذلك إلّا أنه يستكشف وجوده من فتوى المشهور.

ثالثها: التكلّم سهوا، فإنه أيضا يوجب سجود السهو بمقتضى الروايات الواردة فيه، مضافا إلى الشهرة 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، فوقعه في غير محلّه إنّما هو كالتكلّم سهوا بل هو عينه.

(١) راجع ٢: ٤٩٦-٤٩٧.

(٢) نقله عنه في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٣.

(٣) راجع مختلف الشيعة ٢: ٤٠٧، مدارك الأحكام ٤: ٢٤٢، جواهر الكلام ١٢: ٣٠٣.

(٤) المقنعة: ١٣٨، جمل العلم والعمل (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) المقنعة: ١٤٧-١٤٨، المبسوط ١: ١٢٣، الجمل والعقود: ٨٠، جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٧، الفقيه ١: ٣٤١ و ٣٥٣، مختلف الشيعة ٢: ٤٢٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٥٥

خامسها: القعود في موضع القيام أو العكس، واختار إيجابهما للسجود جماعة كالصدوق و علم الهدى و أبي يعلى و أبي الصلاح و القاضي و ابن حمزة و أبي المكارم و ابن إدريس و العلامة و كثير ممن تأخر «١»، و خالف فيه الشيخان و علي بن بابويه و جمع من متأخري المتأخرين «٢»، و منشأ الاختلاف الأخبار التي يستفاد منها حكم هذه المسألة.

و ما يدل منها على مذهب المثبتين خبران:

أحدهما: خبر معاوية بن عمارة 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 عمارة بن موسى قال: سألت أبا عبد الله صلى 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 فسبحت، أو أردت أن تسبح فقرأت، فعليك سجدتا السهو، و ليس في شيء مما تتم به الصلاة سهو». و عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثم ذكر من قبل ان يقدم شيئا أو يحدث شيئا؟ فقال: «ليس عليه سجدتا السهو حتى يتكلم بشيء» «٤».

و قال الباقر: هذان الخبران معارضان بالأخبار الكثيرة المتضاربة الدالة

(١) أمالي الصدوق: ٥١٣، جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٧، المراسم: ٩٠، الكافي في الفقه:

١٤٨، المهذب ١: ١٥٦، الوسيلة: ١٠٢، الغنية: ١١٣، السرائر ١: ٢٥٧، مختلف الشيعة ٢: ٤٢٦، الروضة البهية ١: ٣٢٧، روض الجنان: ٣٥٣، الحدائق ٩: ٣٢٣، مدارك الأحكام ٤: ٢٧٩، مستند الشيعة ٧: ٢٣٥.

(٢) المقنعة: ١٤٧-١٤٨، المبسوط ١: ١٢٣، الخلاف ١: ٤٥٩، المعبر ٢: ٣٩٩، و حكاه عن ابن بابويه في مختلف الشيعة ٢: ٤٢٦، الجامع للشرائع: ٨٦.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٩، الوسائل ٨: ٢٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٣٥٣، الوسائل ٨: ٢٥٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٥٦

على أن من ترك سجدة أو تشهدا و قام فذكر قبل أن يركع، يرجع و يتدارك المنسى «١»، و لا- 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 أنه أجاب عن هذا الاستدلال: بأن المراد من موضوع البحث ما إذا وقع السهو في خصوص القيام موضع القعود و كذا العكس، لا أنه سهى فترك السجود أو التشهد فقام عمدا، أو أنه سهى فاعتقد أنها الركعة الثانية، فقعد عمدا للتشهد فتذكر أنها الأولى أو الثالثة، و ذلك بخلاف ما إذا غفل و سهى فقام في الركعة الثانية في موضع قعود التشهد، أو قعد كذلك بعد الركعة الأولى أو الثالثة «٢».

و يرد عليه: أن القيام موضع القعود لا يتفق غالباً إلا مع السهو عن التشهد، و كون الركعة السابقة ركعة ثانية، و كذا القعود موضع القيام يتحقق غالباً مع السهو عن كون الركعة التي بيده هي الركعة الأولى أو الثالثة، و أما كون السهو سبباً لنفس القيام موضع القعود أو العكس، فهو فرض لا يكاد يتفق إلا نادراً كما لا يخفى.

و كيف كان، فالخبران المتقدمان يدلان على ثبوت سجدة السهو في القيام موضع القعود و كذا العكس، و نحن نقول: إن القعود في الصلاة في ثلاثة مواضع، أولها و ثانيها القعود في حال التشهد الأول و الأخير، و الثالث القعود بين السجدين، و أما جلسة الاستراحة فقد عرفت ثبوت الخلاف فيها، و أن الأقوى عدم الوجوب.

□
أما القعود في حال التشهد، فالظاهر عدم كونه واجباً مستقلاً في مقابل التشهد، عند أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، خلافاً للعامة حيث ذهب كثير

(١) الوسائل ٦: ٣٦٤ و ٣٦٥. أبواب السجود ب ١٤ ح ١، ٤ و ص ٤٠٦. أبواب التشهد ب ٩ ح ٤.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٣١٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٥٧

منهم إلى وجوبه بنفسه، بل ذهب جمع من هذه الطائفة إلى عدم وجوب التشهد أصلاً و كونه سنة محضة «١».

و بالجملة: فالظاهر عندنا أن القعود واجب في حال التشهد لا لنفسه بل لأجله.

و حينئذ فالسهو عن القعود في حاله لا ينفك إما عن الاعتقاد بالإتيان بالتشهد، و إما عن الاعتقاد بكون الركعة التي فرغ منها من أوتار ركعات الصلاة، و لا يكاد يمكن أن يتحقق السهو عنه دون التشهد، فالسهو عنه عبارة أخرى عن السهو عن التشهد، و عليه فيعارض الخبرين من هذه الجهة الروايات الكثيرة الواردة في نسيان التشهد، الدالة على أنه لو تذكر قبل أن يركع في الثالثة يجب عليه الرجوع لتداركه، و ظاهرها بقريته الحكم بوجوب السجدين في الشق الآخر من شقي مسألة نسيان التشهد، و هو ما لو تذكر بعد الرجوع من الركعة الثالثة عدم وجوبها في هذا الشق كما لا يخفى.

و أمّا القعود بين السجدين فهو و إن كان واجباً خلافاً لبعض العامة كأبي حنيفة و من يحدو حدوه «٢»، إلماً أن الظاهر أنه لا يكاد ينفك السهو عنه عن السهو عن السجدة الأخيرة، و حينئذ تقع المعارضة بين الخبرين و بين الروايات الكثيرة الواردة في نسيان سجدة واحدة، الدالة على وجوب العود للتدارك مع التذكر قبل أن يركع في الركعة اللاحقة.

و هذه الروايات غير متعزضة لسجدة السهو أصلاً، بل ظاهرها عدم

(١) المجموع ٣: ٤٤٩ - ٤٥٠، ٤٦٢، المغنى ١: ٦٠٦ - ٦١٣، الشرح الكبير ١: ٦٣٤، الخلاف ١: ٣٦٤ و ٣٦٧ مسألة ١٢١ و ١٢٦، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٢) المغنى لابن قدامة ١: ٥٩٨، المجموع ٣: ٤٤٠، الخلاف ١: ٣٦٠ مسألة ١١٧، تذكرة الفقهاء ٣: ١٩٠ مسألة ٢٦١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٥٨

الوجوب، و من المعلوم أن الترجيح معها، لأن المشهور بين القدماء وجوب السجدين في خمسة مواضع فقط، و سيجيء نقل عبارة الشيخ في كتاب المبسوط، و مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط.

ثم إن المحقق في المعبر بعد الإشكال على الاستدلال بخبر عمّار المتقدم بأنه نادر ينفرد به عمّار الساباطي، و هو فطحى، فلا يعمل به، قال: و يعارضه بما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من حفظ سهوه فأتته عليه سجدة السهو» «١». و هذا يؤيد ما ذكرنا، فتدبر.

ثمَّ إنَّه على تقدير الوجوب، فهل يكون الموجب هو القعود في موضع القيام وكذا العكس، أو نقصان القعود أو القيام في مواضع وجوبهما، أو عنوان تبدل القعود إلى القيام والعكس المتقوم بعدم واحد ووجود ضده؟. كلٌّ محتمل، ولكن الظاهر هو الوجه الثاني كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّ الروايات الواردة في موجبات سجود السهو كثيرة ربما تبلغ ثلاثين أو أزيد، وقد ورد أكثرها في السهو بالمعنى المصطلح، أعنى المقارن للجهل المركب، وجملة منها في السهو المسروق للجهل البسيط، وهذه الطائفة على قسمين: قسم منها وارد في خصوص الظن، والقسم الآخر في خصوص الشك.

أمَّا ما ورد في السهو بالمعنى المصطلح فهي كثيرة جدًا، ولكن موردها مختلف، فطائفة منها واردة في التكلم نسياناً، وهي رواية ابن أبي يعفور الواردة في الشك بين الاثنتين والأربع «٢»، ورواية عبد الرحمن بن الحجاج «٣» ورواية

(١) المعتمر ٢: ٣٩٩، الوسائل ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٤.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٤، التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٣١٥، الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٦ ح ٤، التهذيب ٢: ١٩١ ح ٧٥٥، الاستبصار ١: ٣٧٨ ح ١٤٣٣، الوسائل ٨: ٢٠٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٥٩

الأعرج «١» هذا، وقد اتفق الأصحاب أيضاً على مقتضى هذه الطائفة، وأنَّ التكلم نسياناً يوجب السجدين كما عرفت. و طائفة منها واردة فيما إذا نسي التشهد الأول حتى يركع في الركعة الثالثة، وهي رواية الفضيل بن يسار والحلبى عن أبي عبد الله عليه السلام «٢»، ورواية علي بن أبي حمزة «٣» ورواية سليمان بن خالد وابن أبي يعفور والحسين بن أبي العلاء ورواية قرب الاسناد المروية في الوسائل «٤» وغير ذلك مما ورد بهذا المضمون، وقد اتفق الأصحاب هنا أيضاً على ذلك «٥».

و طائفة ثالثة واردة في نسيان سجدة واحدة حتى يركع في الركعة اللاحقة، وهي رواية معلّى بن خنيس، وما رواه البرقى في المحاسن المحكي في الوسائل «٦»، ومرسله سفيان بن السمط «٧»، ولكن الإنصاف أنه لا دلالة لشيء منها على الوجوب، ولكن يغنينا عن ذلك اتفاق الأصحاب عليه كالتشهد المنسى «٨»، فيستكشف من ذلك وجود نص معتبر، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا.

(١) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٦، التهذيب ٢: ٣٤٥ ح ١٤٣٣، الوسائل ٨: ٢٠٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ١٦.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٦ ح ٢ و ٣٥٧ ح ٨، التهذيب ٢: ٣٤٥ و ٣٤٤ ح ١٤٣١ و ١٤٢٩، الوسائل ٦: ٤٠٥ و ٤٠٦. أبواب التشهد ب ٩ ح ١ و 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) التهذيب ٢: ١٥٧-١٥٩ ح ٦١٦ و ٦١٨-٦٢٠، الاستبصار ١: ٣٦٢ و ٣٦٣ ح ١٣٧٤ و 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) مدارك الأحكام ٤: ٢٤٢.

(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) التهذيب ٢: ١٥٥ ح ٦٠٨، الاستبصار ١: ٣٦١ ح ١٣٦٧، الوسائل ٨: ٢٥١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٣.

(٨) رياض المسائل ٢: ٥٢٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦٠

ثم إنه قد وقع اشتباه في نقل متن المرسله، حيث إن الشيخ قدس سره في التهذيب بعد ما ذكر عبارة المقنعه في نسيان سجده واحده استدلل بحكمه بالمرسله و نقلها، ثم بين انطباقها على المورد بكلام «١»، وقد توهم جماعة من المحدثين كصاحب الوافي و ترتيب التهذيب أن ذلك الكلام أيضا من تتمه الروايه «٢»، و لكن صاحب الوسائل و جمع آخر قد سلموا من هذا الاشتباه، و سيأتي نقل متن المرسله.

و هنا روايه واحده تدل على صحة الصلاة لو زيدت فيها ركعه سهوا، غاية الأمر و جوب سجدتي السهو من أجل ذلك، و هي روايه زيد بن علي بن الحسين عن آبائه، عن علي عليهم السلام «٣» و لكنّها - مضافا إلى مخالفتها لأصول المذهب من حيث اشتمالها على أن رسول الله صلى الله عليه و آله صلى بالقوم الظهر خمس ركعات ثم سجد السجدين بعد التذکر - شاذ لا يعمل بها، لأن زيادة الركعه توجب الاستثناف بمقتضى الأخبار الكثيرة.

و روايه أخرى واردة في نقصان ركعه و أنه يوجب السجدين، و هي روايه عيص بن القاسم «٤» و لكن من الواضح أن الموجب للسجود في ذلك المورد إنما هو السلام سهوا، و إلا فمجرد نسيان الركعه من حيث هو لا يوجب السجود، نعم يقع الكلام في السلام السهوي و أنه هل يكون بنفسه موجبا للسجود، أو لأجل أنه من مصاديق الكلام سهوا، حيث إنك عرفت أن السلام من كلام الآدميين؟، فيه وجهان.

و روايتان و اردتان فيمن قام في موضع القعود أو بالعكس، و هما روايتا

(١) التهذيب ٢: ١٥٥.

(٢) الوافي ٨: ٩٩٢، ترتيب التهذيب ١: ٣٧٨.

(٣) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٩، الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣٢، الوسائل ٨: ٢٣٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥١ و ص ١٤٩ ح ٥٨٦، الوسائل ٨: ١٩٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦١

معاوية بن عمّار و عمّار الساباطي المتقدّمان «١».

و روايه واحده و اردّه فيمن قرأ موضع التسيح أو بالعكس، و هي روايه عمّار المتقدّمه.

و روايه واحده و اردّه في مطلق الزيادة و النقصه، و هي مرسله سفيان بن السمط «٢» التي يجيء نقلها و التكلّم في مفادها.

قال الشيخ في المبسوط: و هي تعم كل فعل و هيئه و فرض و نفل، و لكنّه بعيد «٣». هذه هي الروايات الواردة في السهو بالمعنى المصطلح.

و أما ما ورد منها في خصوص الظن، فهي روايه الحلبي الواردة في الشك بين الثلاث و الأربع الدالّه على وجوب سجدتي السهو إذا ذهب الوهم إلى الأربع «٤»، و قد أفتى على طبقها علي بن بابويه «٥»، و لكنّه شاذ، و روايه إسحاق بن عمّار الواردة فيمن ذهب و وهمك إلى التمام أبدا في كل صلاة «٦»، و روايه محمد بن مسلم «٧»، و لم يعمل على طبق هذه الروايه أحد من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين.

و أما الروايات الواردة في خصوص الشك فعلى طائفتين، طائفه منها غير معمول بها، كروايه سهل بن اليسع الواردة فيمن لا يدرى أ ثنتين صلى أم ثلاثا أم أربعا الدالّه على أنه يبنى على يقينه و يسجد سجدتي السهو بعد التسليم «٨»، و روايه

(١) الوسائل ٨: ٢٥٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ١ و ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٢٥٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٢ و ٣.

(٣) المبسوط ١: ١٢٥.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٨، الوسائل ٨: ٢١٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٥.

(٥) مختلف الشيعة ٢: ٤١١ و ٤٢٤، الذكرى ٤: ٨٦.

(٦) التهذيب ٢: ١٨٣ ح ٧٣٠، الوسائل ٨: ٢١١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ٢.

(٧) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٥، الوسائل ٨: ٢١٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٤.

(٨) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٣، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦٢

عنبسة الواردة فيمن لا يدرى ركعتين ركع أو واحدة أو ثلاثا الدالة على أنه يبنى صلاته على ركعة واحدة، يقرأ فيها بفاتحة الكتاب و يسجد سجدة السهو (١).

و رواية أبي بصير الواردة في الشك بين الاثنتين و الأربع الدالة على وجوب إضافة الركعتين بعد القيام و السجدة بعد السلام (٢)، و رواية بكير بن أعين الواردة في الشك بين الاثنتين و الأربع أيضا (٣)، و رواية علي بن يقطين الواردة فيمن لا يدرى كم صلى واحدة أو اثنتين أم ثلاثا الدالة على وجوب البناء على الجزم، و أنه يسجد سجدة السهو و يتشهد تشهدا خفيفا (٤).

و طائفة قد أفتى على وفقها بعض الأصحاب، و هي رواية الحلبي الواردة في الشك بين الأربع و الخمس (٥) و رواية زرارة الواردة فيما إذا شك الرجل فلم يدر زاد أم نقص (٦)، و رواية سماعة الدالة على نفي سجود السهو فيمن حفظ سهوه فأتمه (٧)، و رواية الفضيل كذلك (٨)، و قد أفتى الصدوق على طبقها (٩) و لا بد من التكلم في مفاد هذه الروايات الأربع بعد إيرادها فنقول:

(١) التهذيب ٢: ٣٥٣ ح ١٤٦٣، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٧، الوسائل ٨: ١٩٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٢٤.

(٢) التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٧٣٨، الوسائل ٨: ٢٢١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٨.

(٣) المحاسن ٢: ٥٧ ح ١١٦٦، الوسائل ٨: ٢٢١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٩.

(٤) التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧٤٥، الاستبصار ١: ٣٧٤ ح ١٤٢٠، الوسائل ٨: ٢٢٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٥ ح ٦.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠١٩، التهذيب ٢: ١٩٦ ح ٧٧٢، الاستبصار ١: ٣٨٠ ح ١٤٤١، الوسائل ٨: ٢٢٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة

ب ١٤ ح ٤.

(٦) الكافي ٣: ٣٥٤ ح ١، الوسائل ٨: ٢٢٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٤ ح ٢.

(٧) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٤، الوسائل ٨: ٢٣٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٨.

(٨) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠١٨، الوسائل ٨: ٢٢٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٤ ح ٦.

(٩) الفقيه ١: ٢٢٥ ح ٩٩٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦٣

□

أما رواية الحلبي فهي ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعا صليت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشهد و سلم و اسجد سجدة بغير ركوع و لا قراءة تتشهد 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» متصلة. و يحتمل أن تكون منقطعة.

أما احتمال أن يكون عطفًا على قوله: «لم تدر» بأن يكون المراد من الرواية: إذا لم تدر أربعا صليت أو خمسا أو إذا نقصت أو زدت،

فتدلّ الرواية حينئذ على ثبوت سجدة السهو لكل زيادة و نقيصة، كما هو مفاد مرسله سفيان المتقدمه، فيبعده أن كون كلمة «أم» متصلة مشروطة بوقوعها، إما بعد همزة التسوية كقوله تعالى:

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ «١» أو وقعت بعد همزة تكون مغنية عن لفظه أي، كقوله: أزيد جاءك أم عمرو؟

و من المعلوم عدم ثبوت هذا الشرط بناء على هذا الاحتمال، مضافا إلى أن الظاهر من السياق كون المراد بالنقص و الزيادة، النقص عن الركعة بركعة أو أزيد، و الزيادة عليها كذلك، و عليه تكون الرواية معرضا عنها بالنسبة إلى الزيادة، لأن العلم بثبوتها يوجب الاستثنا لا السجدين. نعم لا بأس به في طرف النقيصة 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 أما بناء على أن يكون معطوفا على قوله: «أربعا» كما لعلّه الظاهر، فيحتمل حينئذ أن تكون «أم» متصلة و يحتمل أن تكون منقطعة، و على الأول يصير مدلول الرواية أنه إذا لم تدر أربعا صليت أو خمسا أو نقصت من الأربع أو زدت على الخمس، بأن كان شكك ذا أطراف كثيرة مشتتلا على احتمال النقيصة إما بركعة أو

(١) البقرة: ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦٤

ركعتين أو أزيد، و على احتمال التمامية و احتمال الزيادة بركعة أو ركعتين أو أزيد فيجب عليك سجدة السهو، و من المعلوم أن هذا المدلول لا يكون مفتى به لأحد من الأصحاب رضوان الله عليهم.

و على الثاني الذي مبناه على كون «أم» منقطعة، و معناها كونها للإضراب عن المطلب السابق، تدلّ الرواية على ثبوت سجدة السهو في الشك بين الأربع و الخمس، و كذا في الشك بين مطلق الزيادة و النقيصة، سواء كانت الزيادة خمسا أو غيرها، و النقيصة أربعا أو غيرها، و عليه لا يكون المراد بالزيادة، الزيادة على الخمس. و لا- بالنقيصة، النقيصة من الأربع، كما في الاحتمال الأول، بل مطلق الزيادة و النقصان.

و من المعلوم أن هذا بإطلاقه غير معمول به، ضرورة أن العلم الإجمالي بكون الصلاة إما ناقصة بركعة مثلا أو مزيدة عليها كذلك يوجب الاستثنا كما عرفت لا السجدين، فالإنصاف أنه لا يمكن الالتزام بمدلول الرواية على شيء من التقادير المتقدمه.

و أما رواية زرارة، فهي التي رواها عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر زاد أم نقص فليسجد سجدين و هو جالس» و سَمَّاهَا رسول الله صلى الله عليه و آله المرغمتين. و الظاهر عدم جواز العمل بها، لظهورها في كون المراد بالزيادة هي زيادة ركعة أو أزيد، و بالنقيصة هي نقيصة ركعة أو أزيد.

و حينئذ فإن كان المراد، الزيادة على الأربع و النقص عنها بحيث كان مرجعه إلى العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الصلاة إما من ناحية الزيادة و إما من جهة النقيصة، فالحكم كما عرفت هو وجوب الاستثنا، لبطانها بذلك.

و إن كان المراد بهما مطلق الزيادة و النقيصة، بحيث كانت الزيادة زيادة بالنسبة

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦٥

إلى النقيصة، و النقيصة نقيصة بالإضافة إلى الزيادة، فإطلاق الرواية لا يكون حينئذ معمولا به عند أصحابنا الإمامية، بل يقرب من مذهب العامة، على ما عرفت من أنه يجب سجود السهو عندهم عند عرض الشك في عدد الركعات في أثناء الصلاة، بلا فرق بين الأوليين و الأخيرتين «١».

و أما رواية الفضيل بن يسار أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السهو؟ فقال: «من حفظ سهوه فأتته فليس عليه سجدة السهو، و إنما السهو على من لم يدر أ زاد في صلواته أم نقص منها»، و الكلام في هذه الرواية كالكلام في رواية زرارة، إلا أنه لا يجرى هنا احتمال

كون المراد بالزيادة و النقيصة مطلقها، بل ظاهرها باعتبار كلمة «منها» هي الزيادة على الأربع و النقيصة عنها، و قد عرفت أن- في صورة العلم الإجمالي بنقصان الصلاة و زيادتها- الحكم هو البطلان، و وجوب الاستئناف، لا وجوب السجدين. و أما رواية سماعه فهي من حيث المتن متّحدة مع رواية الفضيل، فالكلام فيها هو الكلام فيها. و قد انقذ من جميع ما ذكرنا أنه لا ينهض شيء من هذه الروايات الأربع لإثبات وجوب سجدة السهو لكل زيادة و نقيصة كما عرفت من الصدوق، نعم يدلّ على ذلك مرسله سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «تسجد سجدة السهو في كلّ زيادة تدخل عليك أو نقصان». و المناقضة في سندها من جهة الإرسال، مدفوعة، بأن 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

(١) راجع ٣: ٥٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦٦

النقيصة هي الزيادة و النقيصة السهويتان، واضحة من حيث التعبير بكون السجدين هما سجدة السهو، و من جهة توصيف الزيادة بالدخول عليك كما لا يخفى.

نعم، الذي يقتضيه التتبع و التفحص في شتات الأخبار الواردة في الأبواب المختلفة، أنّ للمرسله معارضات كثيرة، و لا بأس بإيراد جملة منها فنقول:

منها: صحيحة زرارة الواردة فيمن جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، الدالّة على أنه إن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمّت صلاته «١»، وجه المعارضة أنّ الظاهر من قوله عليه السّلام: «فلا شيء عليه» هو نفى ثبوت التكليف عليه من وجوب الإعادة أو غيرها كالسجدين للسهو، فدّل على ثبوت سجدة السهو مع نقصان الجهر أو الإخفات في موضعها.

و يمكن المناقشة في المعارضة: تارة بأن الظاهر من قوله: «فلا شيء عليه» هو نفى خصوص وجوب الإعادة عليه، لأنّ الظاهر أنّ هذه الجملة بيان لمفهوم الجملة الأولى الدالّة على وجوب الإعادة على من فعل ذلك متعمّدا، فيختصّ بذلك و لا دلالة لها على نفى سجود السهو.

و اخرى بأنّه على تقدير دلالتها على نفى وجوب سجود السهو أيضا لا تكون صالحة للمعارضة، لأنّ الإخلال بالجهر أو الإخفات في مواضعها خارج عن مورد المرسله، لأنّ المتبادر من النقيصة هو نقص الأجزاء الواجبة كما لا يخفى.

و منها: صحيحة زرارة و محمد بن مسلم الوردتان في نسيان القراءة الدالّتان على أنّ من نسيها فلا شيء عليه- كما في الأولى- أو فقد تمّت صلاته و لا شيء

(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.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦٧

عليه- كما في الثانية «١».

و منها: حديث ابن حازم «٢» و حسين بن حماد «٣» الوردان في السهو عن القراءة في الصلاة كلّها، الدالّان على تمامية الصلاة مع إتمام الركوع و السجود- كما في الأوّل- أو مع حفظهما- كما في الثاني- و الانصاف أنه لا دلالة لهما على نفى وجوب سجود السهو، لأنّ

غاية مدلولهما تمامية الصلاة مع إتمام الركوع و السجود، و هي لا تنافي و جوب السجود للسهو بناء على ما هو الحق عندنا من عدم كون الإخلال بسجود السهو في مورد وجوبه مضرًا بتمامية الصلاة خلافًا للعامة «٤».

و منها: الأخبار الواردة في جواز العدول عن سورة إلى أخرى في بعض الموارد «٥» من غير تعرّض لسجود السهو، و يمكن المناقشة في معارضتها للمرسلة بعدم كون مورد تلك الأخبار زيادة مشمولة للمرسلة حتى يقع بينهما التعارض.

و منها: خبر عبد الله بن ميمون القداح الوارد في نسيان تسييح الركوع الدالّ على تمامية الصلاة، و خبر عليّ بن يقطين الوارد في نسيان تسييح الركوع و السجود الدالّ على نفى البأس بذلك «٦».

و منها: رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام الدالّة على وجوب الرجوع للسجود ما لم يركع فيما إذا نسي السجدة الثانية فذكر و هو قائم، مع أنّ الرجوع مستلزم لوقوع القيام أو هو مع القراءة كلًّا أو بعضًا زيادة في الصلاة، و ظاهر

- (١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٥، التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٦٩، الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١، الوسائل ٦: ٨٧ أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ١ و ٢.
- (٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٠، الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٢.
- (٣) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٤، التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٧٩، الوسائل ٦: ٩٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٣.
- (٤) المجموع ٤: ١٥٢، بداية المجتهد ١: ٢٦٤، الخلاف ١: ٤٦٢، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٥٩ مسألة ٣٦٥.
- (٥) راجع الوسائل ٦: ١٠٠، أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦.
- (٦) التهذيب ٢: ١٥٧ ح ٦١٢ و ٦١٤، الوسائل ٦: ٣٢٠. أبواب الركوع ب ١٥ ح ١ و ٢.
- نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦٨

الرواية عدم وجوب سجدة السهو لأجل ذلك. و مثلها رواية أبي بصير- ليث المرادي- في الدلالة على وجوب الرجوع للسجود فيما إذا نسي سجدة واحدة ما دام لم يركع، و عدم تعرّض لوجوب سجدة السهو، بل ظاهرها العدم «١».

و منها: الأخبار الكثيرة الواردة في نسيان التشهد الأول الدالّة على وجوب الرجوع إليه ما دام لم يركع «٢»، من غير تعرّض لوجوب السجدة السجدة للسهو من جهة زيادة القيام أو هو مع التسيحات كلًّا أو بعضًا، بل ظاهرها بقرينة المقابلة مع ما إذا تذكّر بعد الركوع- حيث حكم فيه بالقضاء و سجدة السهو- عدم وجوبها هنا.

و منها: الأخبار الواردة في نسيان القنوت الدالّة على أنه لا شيء معه «٣».

و غير ذلك ممّا يستفاد منه خلاف ما تدلّ عليه المرسلة. و مع ثبوت المعارض لها لا بدّ من ترجيحه لأجل ثبوت الشهرة من حيث الفتوى على خلافها كما عرفت، و يؤيده ما ذكره الشيخ في المبسوط حيث إنّه بعد اختيار أنّ سجدة السهو لا تجبان إلّا في خمسة مواضع، و حكاية أنّ في أصحابنا من قال: تجبان في كلّ زيادة و نقصان، و عليه تجبان في كلّ زيادة على أفعال الصلاة أو هيئاتها، فرضا كانت أو نفلًا، و كذلك كلّ نقيضة كذلك، قال: إلّا أنّ الأول أظهر في الروايات و المذهب «٤».

و بالجملة: فالأقوى ما اختاره الشيخ قدس سرّه لما عرفت.

ثمّ إنّ سجود السهو في موارد وجوبه هل يكون شرطًا لصحة الصلاة بحيث كان الإخلال به مضرًا بها، أو أنّ التكليف الوجوبى المتعلّق به تكليف نفسى، غاية

- (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) راجع الوسائل ٦: ٤٠١. أبواب التشهد ب ٧.

(٣) راجع الوسائل ٦: ٢٨٥. أبواب القنوت ب ١٥.

(٤) المبسوط ١: ١٢٣-١٢٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٦٩

الأمر أنّ موجه أمر وقع في الصلاة من زيادة أو نقصان على ما عرفت؟ وجهان، و الظاهر أنه لا خلاف بيننا نصا و فتوى في عدم كون الإخلال به موجبا لبطلان الصلاة.

نعم، حكى عن الشيخ في الخلاف أنه قال بالوجوب، و كونهما شرطا في الصحّة حيث قال: سجود السهو واجب و شرط في صحّة الصلاة «١» كما أنه حكى ذلك عن المصايح مع نسبه فيه إلى بقیة الأصحاب «٢»، لأنهم كانوا قائلين بوجوب المبادرة، و عن الذخيرة و الكفاية أنه أحوط «٣».

و عن المعتمد «٤» أنه ربما يظهر منه موافقة الخلاف و قوّاه في مفتاح الكرامة، حيث إنّه بعد نقل هذا القول قال: قلت: هو قویّ جدّا بحسب الأصول و القواعد و ظواهر الأخبار، لأنّ العبادة إن كانت اسما للصحیح - كما هو الصحیح - يكون المكلف مع هذا الخلل غير ممتثل، لأنّ الشارع قد جعل هذه السجدة تداركا لخللها، فالصلاة حينئذ مطلوبة مع هذه السجدة و مأمورا بها بهذا الوجه، فلو ترك السجدة عمدا لا يكون آتيا بالمأمور به على وجهه، بل لو ترك سهوا يكون كذلك أيضا، إلّا أن نقول بصحّتها من دليل أو قاعدة في صورة السهو.

نعم لو قيل: بأنّها اسم للأعمّ يكون الإتيان بسجدة السهو واجبا برأسه، من غير مدخلية له في صحّة الصلاة لأصالة 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 جعل الشارع أمرا من الأمور تداركا للسهو.

(١) الخلاف ١: ٤٦٢ مسألة ٢٠٣.

(٢) مصايح الظلام: أواخر ج ٧، مفتاح ٢٠١، ذ شرح قول الماتن: «و لو أهملها»، مفتاح الكرامة ٣: ٣٧٥.

(٣) ذخيرة المعاد: ٣٨٢، كفاية الأحكام: ٢٦، المسألة الخامسة من الطرف الثاني.

(٤) المعتمد ٢: ٤٠٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧٠

و تتبع أحكام السهو يوجب على القطع بفساد أصالة الصحّة في غير كثير الشكّ، و من كان شكّه بعد الخروج عن موضع الشكّ، و قد ورد في غير واحد من الأخبار «فاسجد سجدتي السهو» و الفاء للتعقيب بلا مهلة و ربما منع، لكنّ المتبادر من جميع أخبار المسألة أنّهما بعيد التسليم و ليس في مدّة 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 شرطا، 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، خصوصا مع ذهابه في سائر كتبه إلى ما ذكرنا، كما أنّ اختيار السيّد قدّس سرّه في كتاب المصايح لا يصرفنا عن ذلك، خصوصا بعد كون ذلك الكتاب متفرّقات جمعت بعد موت مؤلّفه، و نسبة ذلك إلى بقیة الأصحاب مردودة، لما عرفت من عدم الخلاف بينهم ظاهرا في عدم الشرطيّة.

و أمّا ما استدللّ به لهذا القول الذي قوّاه صاحب المفتاح فيرد عليه:

أولا: إنّ العبادة و إن كانت اسما للصحیح على ما هو التحقيق، إلّا أنّ الصحیح الموضوع له هو عنوان واحد لا يختلف بحسب اللّغة و الملل، و يدلّ عليه تحقّق عنوان الصلاة على ما في الكتاب العزيز في شريعة موسى و عيسى عليهما السّلام، كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السّلام و أوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الرِّكَاءِ مَا دُمْتُ حَيًّا «٢» و ذلك العنوان هو عنوان التخصّص و التخصّص بنحو مخصوص، غاية الأمر

تحقق الاختلاف بين الأديان في تلك الكيفية و ذلك النحو، و حينئذ فالإخلال بالسجدين المأمور

(١) مفتاح الكرامة ٣: ٣٧٥-٣٧٦.

(٢) مريم: ٣١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧١

بهما بعد الصلاة لا يوجب عدم تحقق عنوانها حتى لا يكون ممثلاً فتدبر.

و ثانياً: إن دعوى كون السجدة تداركا للخلل الواقع في الصلاة و هي مطلوبة مع هذه السجدة و مأمور بها بهذا الوجه، أول الكلام، فإننا لا نسلم أن تكون الصلاة مطلوبة مع هذه السجدة بحيث كانت السجدة مأمورا بها بالأمر الضمني أو الغيري و كونها تداركا للخلل.

ممنوعة، لعدم الدليل عليه، فلعلها كانت عقوبة لأصل السهو الواقع في الصلاة، كما استظهرنا ذلك سابقا في سجود السهو المسبب عن الشك بين الأربع و الخمس «١»، حيث ذكرنا أن 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 صحة الصلاة رواية عمار بن موسى المتقدمة الدالة على أن نسيان سجدة السهو لا يضر بالصلاة، بل يسجدهما متى ذكر «٢»، فإنها و إن كانت مشتملة على ما لا يقول به الأصحاب من الأحكام، إلا أنه لا يضر بالاستدلال بها في غير تلك الموارد كما هو واضح.

هذا كله ما يتعلق بذلك عند أصحابنا الإمامية، و أما العامة فقد اختلفوا في ذلك، و الظاهر أن القائلين بالجوب- و أن سجود السهو فرض- كأبي حنيفة و مالك في بعض الموارد ذهبوا كلها أو جلا إلى كونه من شروط صحة الصلاة «٣».

ثم إن موضع سجود السهو عند أصحابنا الإمامية إنما هو بعد التسليم «٤»، و قد

(١) راجع ٢: ٤٩٨.

(٢) الوسائل ٨: ٢٥٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٢.

(٣) راجع ٣: ٦٧.

(٤) أمالي الصدوق: ٥١٣، المقنعة: ١٤٨، الخلاف: ١: ٤٤٨، المبسوط: ١: ١٢٥، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٧، الكافي في الفقه: ١٤٨، المراسم: ٩٠، مستند الشيعة ٧: ٢٤١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧٢

عرفت الاختلاف في ذلك من العامة «١».

و أما كفيته، فالظاهر عدم ثبوت التكبير فيهما، و حكي عن بعض العامة القول بالثبوت «٢»، و أما رواية زيد بن علي بن الحسين المتقدمة «٣» الدالة على إتيانه صلى الله عليه و آله بسجدة السهو، و أنه استقبل و كبر و هو جالس ثم سجد سجدة، فهي التي رواها العامة و استدلوا بها لإتيانه صلى الله عليه و آله بسجدة السهو «٤».

و لكن قد تقدم «٥» أنها مضافا إلى كونها مخالفة لأصول المذهب، معارضة بصحيحة زرارة المتقدمة الدالة على أنه لم يسجد سجدة السهو قط. هذا، و لكن لا خلاف بين المسلمين- كما مر «٦» في كونهما سجدة- و بين الإمامية ظاهرا في ثبوت التشهد و التسليم فيهما «٧»، و قد عرفت اختلاف العامة في ذلك «٨».

و أما الذكر، فقد وقع الاختلاف بين الإمامية 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 سجدة 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 مرة أخرى

(١) راجع ٣: ٥٣.

(٢) فتح العزيز ٤: ١٨٣ و ١٩٢، عمدة القارئ ٧: ٣١٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٦٧، مستند الشيعة ٧: ٢٤٤.

(٣) الوسائل ٨: ٢٣٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٩.

(٤) صحيح البخاري ١: ١٩٧ ح ٧١٤، و ج ٢: ٨٢-٨٣ ح ١٢٢٧-١٢٢٩، سنن ابن ماجه ١: ٣٨٣ ب ١٣٤.

(٥) راجع ٣: ٦٠.

(٦) راجع ٣: ٥١.

(٧) المبسوط ١: ١٢٥، جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٧، السرائر ١: ٢٥٩، المعتمد ٢: ٤٠١، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٦٢

مسألة ٣٦٦، مستند الشيعة ٧: ٢٤٢، جواهر الكلام ١٢: ٤٤٢.

(٨) راجع ٣: ٥٣.

(٩) المقنع: ١١٠، المبسوط ١: ١٢٥، المعتمد ٢: ٤٠١، مدارك الأحكام ٤: ٢٨٣، الحقائق ٩: ٣٣٦، مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٦٢،

ذخيرة المعاد: ٣٨٢، مستند الشيعة ٧: ٢٤٤، جواهر الكلام ١٢: ٤٥٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧٣

يقول: «بسم الله وبالله و السّلام عليك أيها النبي و رحمته الله و بركاته»، و رواه الشيخ في التهذيب مع اختلاف يسير، و هو إعادة الجار مع قوله: آل محمد و عطف جملة «السّلام عليك» بالواو «١».

هذا، و الظاهر أنّ المراد بقول الراوي: و سمعته مرّة أخرى يقول: ليس هو أنه سمعه في مقام الإتيان بسجدة السهو يقول كذلك، كيف و هو مضافا إلى مخالفته لأصول المذهب مردود لصحيفة زرارة المتقدمة الدالة على أنه لا يسجدهما فقيه «٢»، بل المراد أنه سمعته يقول على وجه الفتوى و التعليم.

و كيف كان، فيستفاد من الرواية التخيير في الذكر بين الكيفيتين، بل الظاهر التخيير في مقام الصلاة على النبي و آله بين الإتيان بالجملة الخبرية أو الإنشائية، 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 السهوي متعدّدا فيتداخل، و بين ما إذا لم يكن كذلك فيتعدّد؟ وجوه و أقوال، ذهب إلى الأول جمع كثير كالعلامة و الشهيد و المحقّق الكركي و غيرهم بل هو المشهور «٣»، و إلى الثاني

(١) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ٩٩٧، الكافي ٣: ٣٥٦ ح ٥، التهذيب ٢: ١٩٦ ح ٧٧٣، الوسائل ٨: ٢٣٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٠ ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٢٠٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ١٣.

(٣) التحرير ١: ٥٠، نهاية الأحكام ١: ٥٤٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٦٥، الذكرى ٤: ٩٠، جامع المقاصد ٢: ٤٩٣، الموجز الحاوي (رسائل العشر): ١٠٨، مجمع الفائدة و البرهان ٣: ١٩٨، و نسب في مفتاح الكرامة ٣: ٣٧٦، إلى كشف الالتباس، و الجعفرية و الغرية و شرح

الألفيّة و إرشاد الجعفريّة، مستند الشيعة ٧: ٢٤٧.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٣، ص: ٧٤

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧٤

الشيخ فى المبسوط و المحقق السبزوارى فى الذخيرة و الكفاية و بعض آخر «١»، و إلى الثالث ابن إدريس فى السرائر، و حكى عنه أنه نفى الخلاف عن عدم التداخل عند الاختلاف «٢»، و حيث أنه لا خصوصية للمقام بل هو من صغريات مسألة التداخل المعنونة فى الأصول، فلا بأس بالإشارة إلى تلك المسألة 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 إلّا إتيانه، فتعدّد دفعه واحدة، أم يفصل بين ما إذا اتحد جنس الشرط فيتداخل و ما إذا تعدد فيتعدّد؟ وجوه و أقوال، نسب الأول إلى المشهور. و الثانى إلى المحقق السبزوارى و جماعته. و الثالث إلى الحلّى فى السرائر «٣».

و نحن نقول: لا إشكال و لا خلاف فى أن طبيعة واحدة و ماهية فأرده لا يعقل أن يتعلّق بها أزيد من أمر واحد بالنسبة إلى أمر واحد و مأمور كذلك، ضرورة أن التخصيص بخصوصيتين أو أزيد، لا بدّ و أن يكون ناشئاً من اختلاف الخصوصيات و تعدد المميزات، و إلّا فصرف الشيء لا يتشّى و لا يتكرر.

إنّما الإشكال فيما إذا تعددت الأسباب، و أنّ كلّ سبب هل يؤثّر فى حصول الأمر مستقلاً أو لا، بل التأثير مستند إلى السابق منها و عند الاجتماع إلى مجموعها، نظير توارد العلل التامة على معلول واحد فى الأمور الخارجية؟، و نقول: حيث إنّ

(١) المبسوط ١: ١٢٣، المعبر ٢: ٤٠٢، الذخيرة: ٣٨٢، كفاية الأحكام: ٢٧، بحار الأنوار ٨٥: ٢٢٧، الحدائق ٩:

٣٤١، مفتاح الكرامة ٣: ٣٧٦.

(٢) السرائر ١: ٢٥٨.

(٣) نهاية الأصول: ٣٠٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧٥

متعلّق الأمرين أو الأوامر فى الجزاء طبيعة واحدة و هى التوضاً فى المثال، و ظاهر القضية عدم كونها مقيدة بشيء آخر، و أنّ الطبيعة بإطلاقها متعلقة للأمر.

و قد عرفت أنّ الطبيعة الواحدة التى لم يلحظ فيها جهة الكثرة أصلاً يستحيل أن يتعلّق بها أزيد من طلب واحد، لأنّ التكثر لا بدّ و أن يكون مسبباً إما عن الأمر و إمّا عن المأمور، و إمّا عن المأمور به، المفروض اتّحاد الأمور الثلاثة فى المقام، فلا بدّ أن يقال بتداخل الأسباب و عدم تأثيرها إلّا فى مسبب واحد، و إلّا يلزم تعلّق أمرين أو أزيد بأمر واحد و شىء فارد.

و هذا لا فرق فيه بين أن تكون الأسباب و العلل الشرعية مؤثرات تامة أو غير تامة، أو معرفات لا يكون لها تأثير أصلاً، فإنّ امتناع التكثر إنّما هو من جهة استحالة اتّصاف طبيعة واحدة بكونها مأمورا بها بأمرين أو أزيد، فاللازم على القائل بعدم التداخل من الالتزام بأحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ، إمّا القول بكون متعلّق الوجوب فى كليهما هى الطبيعة المقيدة، و إمّا القول بالإطلاق فى أحدهما و التقييد فى الآخر.

و هذا الالتزام و إن كان يمكن أن يستند إلى ظهور الشرطية فى السببية التامة و ترجيحه على ظهور الجزاء فى إطلاق متعلقه - حيث إنّ

مقدمات الحكمة و لا مجال لها مع ظهور الشرطية في السببية النائمة- إلا أنه يقع موردا للإشكال، من جهة أن القيد الذي يقيد به أحد المتعلقين أو كلاهما ما هو؟ و أن المتعلق هل يكون قابلا للتقييد أم لا؟.

ضرورة أن القيد المتصور هنا هو عنوان الغيرية، بأن يكون متعلق الوجوب في قوله: «إذا بليت فتوضاً» هو الموضوع الموصوف بكونه مغايرا للموضوع الذي تعلق به الوجوب في قوله: «إذا نمت فتوضاً» و كذا العكس، و من الواضح عدم استقامته هذا، لأن تحقق عنوان الغيرية متقوم بأن يكون الأمر الذي هذا مغايرا له

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧٦

متميزا و متعينا، و المفروض أن تميزه أيضا إنما هو بكونه مغايرا لهذا الأمر، فكون هذا الأمر مغايرا له يتوقف على تعينه، فإذا توقف تعينه على كونه مغايرا لهذا الأمر يلزم الدور كما هو واضح.

و دعوى أن القيد لا ينحصر في عنوان الغيرية، بل يمكن تقييد المتعلق في كليهما بخصوصية 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. مدفوعة بأن لازم ذلك وجوب تقييد المنوي ذلك أيضا، بأن يكون اللازم عند التوضي عقب البول قصد الموضوع المتصف بذلك، مع أنه لا يلتزم به أحد.

و بالجملة: العمدة في هذا الباب تصوير القيد الذي يوجب تعدد المتعلقين لأحدهما أو كليهما، و مع عدمه لا مجال لدعوى عدم التداخل بعد كون المتعلق في كليهما هو نفس الحثية المطلقة و صرف وجود الطبيعة.

و ليس المراد بصرف الوجود ما لا- ينطبق إلما على أول الأفراد حتى يمنع كون متعلق الأوامر ذلك، نظرا إلى أن ما يدل العقل على دخله في متعلق الطلب زائدا على مدلول اللفظ، إنما هو مطلق الوجود لا- عنوان الصرفية و الناقضية 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 الطبيعة أيضا، يستحيل تعلق أمرين أو أزيد بطبيعة واحدة و حقيقة فأرده.

ضرورة أن مطلق وجود الطبيعة و إن كان يصدق على المصاديق الطولية كصدقه على المصاديق العرضية، لا بمعنى كون المتعدد منها فردا واحدا، بل بمعنى كون كل واحد فردا مستقلا، إلا أنه يكفي في تحقق الامتثال و حصول الغرض الإتيان بفرد واحد و وجود فارد، فإطلاق متعلق الجزاء لا يقتضى لزوم الإتيان بأزيد منه.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧٧

فعلى تقدير القول بتعلق الأوامر بمطلق وجود الطبيعة أيضا، لا- بد من الالتزام بالتداخل، لما عرفت من أن وجود الطبيعة و إن كان متكثرا صادقا على كل واحد من الأفراد، من دون فرق بين الأفراد التدريجية و الدفعية، إلا أن الفرد الأول كاف في تحقق الطبيعة و حصول الامتثال، فإطلاق متعلق الجزاء في كلتا الشرطيتين يقتضى الاجتزاء بأول وجود الطبيعة لتحقيقها به، فلا وجه لعدم التداخل.

و قد انقذ من جميع ما ذكرنا أن مقتضى الأصل التداخل، و لكن الظاهر أن العرف ربما يساعد القول بالعدم، و يفهم من القضايا الشرطية التي تعدد الشرط فيها و اتحد الجزاء تكرار متعلق الجزاء حسب تعدد الأسباب و تكررهما، مضافا إلى أن المستفاد من بعض الروايات الواردة في المقام- أعنى سجود السهو- من طرق العامة «١» و طريق الخاصية وجوب تكراره حسب تعدد الموجب، فإن قوله عليه السلام في المرسلة المتقدمة: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة تدخل عليك أو نقصان» «٢» ظاهر في إيجاب كل زيادة و كذا نقيضه للسجدتين مستقلا، فلا- ينبغي ترك الاحتياط و تكراره حسب تكرار الموجب، نعم لا- يجب التكرار حسب تعدد أجزاء كل زيادة، بل اللازم ملاحظة الزيادة الواقعة و أنه هل تعدد شيئا واحدا أم أشياء متعددة، فالتكلم سهوا بمقدار جملة أو أزيد متصلا، لا يوجب إلا الإتيان بالسجدتين مرة واحدة.

ثم إنه على تقدير تعدد الموجب لا يجب تعيينه قصدا عند الإتيان بهما، بل يكفي الإتيان به على حسب تعدد الموجب و إن لم يعين

قصدا، و ذلك لعدم الدليل على

(١) سنن أبي داود ١: ٢٧٢ ح ١٠٣٨، سنن ابن ماجه ١: ٣٨٥.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٥ ح ٦٠٨، الاستبصار ١: ٣٦١ ح ١٣٦٧، الوسائل ٨: ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧٨

لزوم تعيين الموجب و إطلاق الأخبار الأمر بالسجود عقيب الموجب «١» يدفع اللزوم كما هو ظاهر.

الشك في النافلة

قد اشتهر بين الأصحاب بل كاد أن يكون إجماعاً - كما ادّعاه بعض - أنه لا حكم للسهو في النافلة خلافاً لسائر الفرق، حيث لم يفرقوا بين الفريضة و النافلة في الأحكام المترتبة على السهو «٢»، و كيف كان، فالمعروف بين الإمامية التخيير بين البناء على الأقل و البناء على الأكثر، فيما إذا شك في عدد الركعات «٣».

فما نسبه السيد الأجل المحقق اليزدي صاحب العروة إلى الأصحاب رضوان الله عليهم في بعض رسائله العمليّة من كون المعروف بينهم هو البناء على الأكثر، إلّا أن يكون مستلزماً للزيادة «٤»، كأنه سهو منه قدس سرّه، لما عرفت من أن المشهور هو التخيير بين البناء على الأقل و البناء على الأكثر.

و بالجملة: فاشتهار الحكم بين الأصحاب خصوصاً مع مخالفة 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 ناحية أئمتهم المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و مع ذلك فيمكن استفادة الحكم من جملة

(١) الوسائل ٨: ٢٥٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢.

(٢) المجموع ٤: ١٦١، بداية المجتهد ١: ٢٦٤، الخلاف ١: ٤٦٥ مسألة ٢١٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٣ مسألة ٣٥٢.

(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 الكرامة ٣: ٣٤٥.

(٤) منتخب الرسائل: ٦٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٧٩

من الروايات:

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: «سألت عن السهو في النافلة؟ فقال: ليس عليك (عليه كما في الكافي) شيء «١» و قد عرفت أنّ السهو بحسب المعنى اللغوي هو مطلق الذهول عن الواقع و عزوبه عن الذهن، سواء كان مقارناً للجهل البسيط و التردد و الالتفات إلى ذهوله، أم مقارناً للجهل المركب و السهو بالمعنى المصطلح.

و ظاهر الرواية بملاحظة الجواب أنّ المراد بالسهو الذي سئل عن حكمه هو السهو المساوق للشك و التردد، و مرجع عدم ثبوت شيء عليه أو على الساهي إلى عدم كونه موجبا لشيء على المكلف، فلا يجب عليه الإتيان بالركعة المشكوكة لا متصلة و لا منفصلة، و يمكن أن يحمل السهو في الرواية على ما هو ظاهره، و هو الأعمّ من السهو المساوق للشك، بأن كان المراد عدم ترتب شيء على السهو في النافلة، سواء كان السهو موجبا للتردد في ركعاتها أو موجبا للإتيان بما يكون وجوده مخرباً، أو لترك بعض ما يكون معتبراً

شطرا أو شرطا.

و عليه، فإطلاقها يشمل السهو عن الركن، بل عن الركعة، ولا يبعد دعوى كون مقتضى إطلاقها عدم وجوب القضاء فيما لو نسي شيئا مما يوجب نسيانه القضاء، كالسجدة الواحدة، و التشهد. و كيف كان، فالرواية تدل على عدم لزوم الإتيان بالركعة المشكوكه لا متصلة و لا منفصلة.

(١) التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٢، الكافي ٣: ٣٥٩ ح ٦، الوسائل ٨: ٢٣٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٨ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨٠

و منها: مرسله الكليني قال: «و روى أنه إذا سهى في النافلة بنى على الأقل» (١) و هي و إن كانت ظاهرة في 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 في سهو الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر، المشتملة على قوله عليه السلام: «و لا سهو في نافلة» (٢)، بعد نفى السهو في السهو، و السهو في المغرب، و السهو في الفجر، و السهو في الركعتين الأولتين من كل صلاة، و مفادها عدم ترتب حكم على السهو في النافلة و الشك فيها، فلا يتعين عليه الإتيان بالركعة المشكوكه، لا متصلة كما هو مقتضى البناء على الأقل، و لا منفصلة كما هو مقتضى البناء على الأكثر، و الإتيان بصلاة الاحتياط بعد التسليم، بل يبنى على الأكثر من دون لزوم جبران النقيصة المحتملة.

و حيث أن ظاهرها نفى تعيين البناء على الأقل لا نفى 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 التي يستفاد منها حكم الشك أو السهو في النافلة.

(١) الكافي ٣: ٣٥٩ ح ٩، الوسائل ٨: ٢٣٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٨ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥، الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧، الوسائل ٨: ٢٤٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٥ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨١

فروع العلم الإجمالي

إشارة

قد اشتهر بين الفقهاء في خاتمه مسائل الشك التكلم في كثير من فروع العلم الإجمالي، و قد تعرض السيد الطباطبائي صاحب العروة قدس سره (١) فيها لخمس و ستين مسألة من المسائل المتفرقة، لكنها لا تنحصر بما إذا كان في البين علم إجمالي، بل يوجد فيها بعض مسائل الشك الخالي عن العلم الإجمالي.

كما أن ما اشتمل على العلم الإجمالي بين ما كان العلم الإجمالي متعلقا بأصل الصلاة و هي مسألة واحدة من المسائل الختامية، و بين ما كان العمل الإجمالي متعلقا بركعاتها و هي عشر من تلك المسائل، و بين ما كان متعلقا بأفعالها و هي خمس عشرة منها، كما أن متعلق العلم الإجمالي في الأفعال قد يكون هو الزيادة و قد يكون هي النقيصة فلا تغفل، و كيف كان فنحن نقتصر على جملة منها التي يكون الابتلاء بها أكثر من غيرها فنقول:

(١) العروة الوثقى ١: ٦٨٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨٢

الأولى:

إذا كان في الركعة الرابعة مثلا، و شك في أن شكه السابق بين الاثنتين و الثلاث كان قبل إكمال السجدين أو بعدهما، قال قدس سره في العروة: بنى على الثاني، كما أنه كذلك إذا شك بعد الصلاة «١». و قد استشكل - في البناء على كون الشك بعد الإكمال - السيد الأصفهاني قدس سره في حاشية العروة، و احتاط بالبناء و عمل الشاك ثم إعادة الصلاة «٢». و يمكن أن يكون الوجه في استشكله أن مستند البناء على الثاني و كون الشك بعد الإكمال لا بد و أن يكون قاعدة التجاوز، و هي لا- تجرى في المقام، لأن مجراها هو ما إذا كان الشك في وجود جزء بعد التجاوز عن محله، و هنا ليس الشك في وجود الجزء، و إنما الشك في صحة الأجزاء السابقة و بطلانها، و الشك في الصحة لا يكون موردا لجريان القاعدة. و يمكن أن يناقش فيه بعدم اختصاص مجراها بذلك، بل تجرى فيما إذا كان الشك في صحة الموجود أيضا كما هنا، إلا أن يقال: إن الشك في المقام ليس في صحة الموجود، ضرورة أن الأجزاء السابقة التي وقعت صحيحة لا تخرج عن الصحة التأهيلية مع العلم بوقوع المبطل، فضلا عن الشك فيه، فالشك ليس في صحتها بل إنما هو في صحة الصلاة، و لا مجال لإحرازها بقاعدة التجاوز الجارية في أثناء العمل، بل المحرز لها هي قاعدة الفراغ، و مورد جريانها هو الشك بعد الفراغ عن العمل. و منه ظهر الفرق بين ما إذا عرض له هذا الشك في الأثناء أو بعد الفراغ، فالحكم باتحاد الصورتين كما عرفت من العروة لا يخلو عن النظر، فتدبر.

(١) العروة الوثقى ١: ٦٨٨، المسألة الرابعة.

(٢) تعليقه السيد الأصفهاني: ٣٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨٣

و يظهر من المحقق الحائري قدس سره الإشكال في البناء بوجه آخر، حيث قال: و فيه إشكال من جهة أن احتمال المضى على الشك قبل إكمال السجدين، و إن كان خلافا للأصل، و لكنه لا يثبت به حدوث الشك بعد الإكمال الذي هو موضوع البناء، 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 أن احتمال المضى على الشك قبل الإكمال على خلاف الأصل، إلا أن الظاهر أن 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 أدلة 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 ثانية 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 المعارضة و كونها هي المانعة من جريان الأصل في مجهولى التاريخ من الحادثين، وإما لما أفاده المحقق الخراسانى قدس سره فى وجه عدم جريان الأصل فى مجهولى التاريخ، من اختلال أركان الاستصحاب، لعدم إحراز اتصال زمان

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائرى: ٤٢١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨٤

الشك باليقين فلا يجرى، و لو لم تكن هنا معارضة لأجل عدم ترتب أثر شرعى على المستصحب فى واحد منهما «١». و التحقيق فى المقام أن يقال: إن الشك فى كون الشك السابق بين الاثنتين و الثلاث هل حدث قبل إكمال الركعتين أو بعده، ليس مرجعه إلى الشك فى زمان حدوث شك واحد و هو الشك بين الاثنتين و الثلاث، و أنه هل هو قبل الإكمال أو بعده كى تقع المعارضة بين الأصلين، أو يختل أركان الاستصحاب فيسقط كل منهما و لو لم تكن المعارضة فى البين؟ بل مرجعه إلى الشك فى أن شكه السابق هل هو الشك بين الاثنتين و الثلاث أو الشك بين الواحدة و الاثنتين؟ لأن المراد بالركعات هى الركعات التامة، و حينئذ فالشك بين الاثنتين و الثلاث من هذه الجهة لا يكون بمبطل، بل المبطل هو الشك بين الاثنتين كما ورد هذا العنوان فى خمس أو ست من الروايات الواردة فى هذا الباب. نعم ورد فى رواية سماعه السهو فى الركعتين الأوليين، و لكنه فرع عليه قوله عليه السلام: «فلم يدر واحدة صلى أم ثنتين (٢)» و فى بعض الروايات الأخر اعتبار الحفظ أو السلامة أو نفي السهو «٣». و بالجملة: فمقتضى الروايات أن ما يوجب البطالان هو الشك فى الأوليين و أنه صلى واحدة أم اثنتين، و أما الشك فى الاثنتين و الثلاث فهو ليس بمبطل، لظهور الأخبار الواردة فيه فى كون مورده هو الشك فى الركعات التامة، كما هو كذلك

(١) كفاية الأصول ٢: ٣٣٦.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٠ ح ٢، التهذيب ٢: ١٧٦ ح ٧٠٤، الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨١، الوسائل ٨: ١٩١. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١ ح ١٧.

(٣) الوسائل ٨: ١٨٨-١٩٠. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ١ ح ١، ٣، ٤، ٨، ١٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨٥

بالنسبة إلى الروايات الواردة فى سائر الشكوك، كالشك بين الاثنتين و الأربع، أو بين الثلاث و الأربع، أو غيرهما من الشكوك. و حينئذ فمرجع شكه فى المقام إلى أن شكه السابق هل كان هو الشك بين الواحدة و الاثنتين حتى يوجب بطلان الصلاة، أو الشك بين الاثنتين و الثلاث حتى تصح الصلاة، و يجب عليه البناء على الأكثر و الإتيان بالنقص المحتمل بعد الصلاة، و التمسك بقاعدة التجاوز لإثبات الصحة قد عرفت ما فيه، من أن تحقق المبطل فى الأثناء يوجب عدم تحقق عنوان الصلاة، و لا يخرج الأجزاء السابقة عن الصحة التأهيلية التى مرجعها إلى قابلية وقوعها جزء فعليا، مع انضمام سائر الأجزاء إليها بشرائطها، و عدم شىء من موانعها، فالشك فى عروض المبطل لا- يرجع إلى الشك فى صحة ما وقع قبله من الأجزاء حتى تجرى فيه قاعدة التجاوز، بناء على عدم اختصاص مجراها بخصوص ما إذا شك فى وجود الجزء، بل يعم ما إذا شك فى صحة الجزء الموجود أيضا.

هذا، و لكن الظاهر أنه لا- مانع من جريان القاعدة، بتقريب أن مفاد الأدلة الدالة على اعتبار حفظ الركعتين الأوليين شرطا لكونهما فرض الله، أو على مانعية السهو فيهما ليس أن إحراز تحققهما و الإتيان بهما شرط فى صحة الصلاة، بحيث كان اللازم فيها مجرد إحراز الإتيان بهما، كيف، و لازم ذلك عدم بطلان الصلاة مع الشك قبل إكمال الركعة الثانية، لأنه بعد الإتيان بباقي الأجزاء منها

يتحقق إحراز الإتيان بالركعتين الأوليين، فلا مجال لبطلان الصلاة بعد حصول شرط صحتها.

وبالجملة: فلا يكاد يتحقق عدم إحرازهما إلا نادرا، وذلك لأنَّ النقص المحتمل بالآخرة هو نقص الركعة الأخيرة أو أزيد، نعم لو شكَّ بين الواحدة والأربع مثلا ثمَّ أتمَّ الصلاة لا يكون بذلك محرزا للأولين، وأما في غير هذا المورد ممَّا لم يكن شىء من طرفي الشكِّ أو أطرافه احتمال الركعة الواحدة، فلا يكاد يتحقق عدم الإحراز

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨٦

كما هو واضح.

فليس المراد من الروايات الواردة بهذا المضمون اعتبار حفظ الأوليين شرطا في صحة الصلاة أو السهو عنهما مانعا عنها، بل الذى يقتضيه النظر أنَّ مفاد تلك الروايات هو اعتبار حفظ الأوليين شرطا لصحتها أو السهو مانعا عنها، بحيث كان الإخلال به مضرا بوقوعها على ما يجب أن تقع عليه، فيترتب عليه بطلان الصلاة لا لفقدانها لشرط صحتها، أو وجود المانع عنها، بل لفقدانها للركعتين اللتين هما فرض الله، وهو لا يحتمل السهو ولا يقبل لأن يقع ظرفا للشكِّ والذهول عن الواقع.

وحينئذ فالشكُّ فى الصلاة وأنه هل صلَّى واحدة أو اثنتين، يبطلها لأجل خلوها عن الركعتين الأوليين، فمرجع الشكِّ فى أن شكَّه السابق هل كان شكا بين الواحدة والاثنتين أو بين الاثنتين والثلاث إلى أن الركعتين الأوليين هل وقعتا صحيحتين جامعتين للشرط المعبر فيهما، أو خاليتين عن المانع المخل بهما، فلا مانع حينئذ من إجراء القاعدة بناء على عموم موردها للشكِّ فى الصحة أيضا كما هو الظاهر، فالتحقيق يوافق ما ذهب إليه السيد قدس سره صاحب العروة، ولا موقع للإشكال فيه.

الثانية:

إذا شكَّ فى أن ما بيده ظهر أو عصر، فإن كان قد صلَّى الظهر بطل ما بيده، وإن كان لم يصلِّها أو شكَّ فى أنه صلّاها أو لا، عدل به إليها «١». لأنه إن كان الشروع بتيئة الظهر فجعلها بعد الشك بالنية كذلك لا يكون عدولا، بل هذه النية استدامة للنية التى كانت عند الشروع، وإن كان الشروع بتيئة العصر فالحكم بمقتضى النصِّ والفتوى العدول منها إلى الظهر لو تذكَّر فى الأثناء أنه لم يأت بالظهر بعد، أو شكَّ فى

(١) العروة الوثقى ١: ٦٨٧ المسألة الاولى والثانية.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨٧

أنه صلّاها.

ومثله فى الحكم ما لو شكَّ فى أن ما بيده مغرب أو عشاء، ولم يكن صلَّى المغرب أو شكَّ فى أنه صلّاها، 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».

الثالثة:

إذا شكَّ فى العشاء بين الثلاث والأربع وتذكَّر أنه سهى عن المغرب، قال فى العروة: بطلت صلاته وإن كان الأحوط إتمامها عشاء و الإتيان بالاحتياط ثمَّ إعادتها بعد الإتيان بالمغرب «٣».

أقول: هذه المسألة مبتنية على مسألة أخرى معنونة في باب العدول، وهو أنه قد وقع الخلاف في أنه لو تجاوز محلّ العدول فيما إذا كان في العشاء وقد سهى عن المغرب وتذكر أنه لم يأت بها بعد، بأن دخل في ركوع الركعة الرابعة، فهل اللازم عليه الإتمام عشاء ثمّ الإتيان بالمغرب، كما لو تذكر بعد الفراغ عن العشاء أنه لم يكن صلّى المغرب، أو أنه تبطل الصلاة لعدم إمكان العدول إلى المغرب بعد التجاوز عن محلّه، كما هو المفروض؟.

ولا دليل على سقوط شرطية الترتيب المستفاد من قوله عليه السلام: «إلا أنّ هذه قبل هذه» (٤) ومن أدلّة العدول كما مرّ مرارا، لأنّ القدر المتيقّن من السقوط ما إذا تذكر بعد الفراغ من اللاحقة أنه فاتت منه السابقة ولم يكن صلّاها، وأمّا إذا تذكر قبل

(١) العروة الوثقى ١: ٦٨٧ المسألة الاولى و الثانية.

(٢) المنتهى ١: ٤٢٢، جواهر الكلام ٧: ٣١٦.

(٣) العروة الوثقى ١: ٦٨٩، المسألة السادسة.

(٤) الوسائل ٤: ١٢٥٦ و ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥ و ٢٠ و ٢١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨٨

الفراغ فلا دليل عليه.

فإن قلنا بالأوّل الذي مرجعه إلى سقوط اعتبار الترتيب لو تذكر في الأثناء أيضا مع عدم إمكان العدول، فالحكم في المقام أيضا إتمام الصلاة عشاء ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط ثمّ بالمغرب، لأنه لا فرق بين المسألتين من حيث عدم إمكان العدول، غاية الأمر أنه هناك لأجل استلزام العدول زيادة ركوع في صلاة المغرب وهي مبطله، وهنا لأجل استلزامه وقوع الشكّ في عدد الركعات في صلاة المغرب وهو أيضا مبطل، وإن قلنا بالثاني فالحكم بالطلان والإتيان بالمغرب ثمّ بالعشاء. والظاهر هو الوجه الأوّل، لإلغاء الخصوصية من الدليل الدال على سقوط اعتبار الترتيب فيما إذا تذكر بعد الفراغ من صلاة العشاء، بدعوى عدم اختصاصه بخصوص هذه الصور، بل يعمّ ما إذا تذكر قبل الفراغ فيما إذا تجاوز عن محلّ العدول أيضا فتدبر.

الرابعة:

إذا صلّى الظهرين، وقبل أن يسلم للعصر علم إجمالا أنه إما نقص من ظهره ركعة و الركعة التي بيده رابعة العصر، وإما أنه أتى بالظهر تامّة وهذه الركعة التي بيده ثالثة العصر، فالاحتمالان اللذان هما طرفا العلم الإجمالي مع قطع النظر عن كونهما طرفين له، يكون أحدهما مجرى قاعدة الفراغ، والآخر مورد أدلّة البناء على الأكثر.

وذلك لأنّ الشكّ بالنسبة إلى صلاة الظهر شكّ بعد الفراغ فتجرى قاعدته و بالنسبة إلى صلاة العصر شكّ بين الثلاث والأربع، و حكمه البناء على الأكثر و التسليم، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط. و أمّا بملاحظة العلم الإجمالي و كون الاحتمالين طرفين له فذكر سيّد الأساطين في العروة: أنه لا يمكن إعمال القاعدتين معا، لأنّ الظهر إن كانت تامّة فلا يكون ما بيده رابعة، و إن كان ما بيده رابعة فلا

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٨٩

يكون الظهر تامّة، فتجب إعادة الصلاتين لعدم الترجيح في إعمال إحدى القاعدتين. نعم، الأحوط الإتيان بركعة أخرى للعصر ثمّ إعادة الصلاتين لاحتمال كون قاعدة الفراغ من باب الأمارات (١)، انتهى (٢).

و الوجه فيه أن مقتضى قاعدة الفراغ الجارية بالنسبة إلى صلاة الظهر ليس الحكم بوقوعها تامّة واقعا، بل غايته الحكم بتماميتها ظاهرا، الذي مرجعه إلى عدم الاعتناء بهذا الشكّ الحادث بعد الفراغ، لأنه على تقدير وقوعها ناقصة واقعا كانت مقبولة عند الشارع، كما إذا

صلى صلاة تامة فليس مقتضى هذا الحكم الحكم بنقص العصر.

كما أن الحكم بالبناء على الأكثر مع الشك بين الثلاث والأربع ليس مرجعه إلى الالتزام بكون ما بيده هي الركعة الرابعة التي آخر الركعات، و أنها لا تكون ناقصة بوجه، بل غايته الحكم بالمعاملة مع ما بيده معاملة الرابعة، وإن كان شاكاً فيها مع جبر النقص المحتمل بصلاة الاحتياط، فلا تدافع بين نفس القاعدتين بوجه.

و أما عدم التدافع بينهما وبين العلم الإجمالي، فلأن مقتضى التحقيق - تبعاً لما أفاده الشيخ المحقق الأنصاري قدس سره «٣» - أن عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي ليس لأجل المناقضة بين الأصلين، أو الأصول و العلم الإجمالي، حتى ترجع هذه المناقضة إلى التناقض في أدلة الأصول، بل عدم الجريان إنما هو لأجل

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٧ المسألة السادسة والعشرون.

(٢) و أورد عليه سيدنا العلامة الأستاذ (أدام الله أظلاله على رؤوس المسلمين) في تعليقه المباركة ما لفظه: الحكم بتمامية الظهر ظاهراً لا يستلزم الحكم بنقص العصر، و أن ما بيده ثالثتها، و ليس الواجب عند الشك في الثلاث و الأربع هو الالتزام بعدم النقص و أنها أربع، بل إتمامها على ما بيده كائناً ما كان مع جبر النقص المحتمل فيها بصلاة الاحتياط، فلا تدافع بين القاعدتين و لا بينهما و بين العلم الإجمالي، و العمل بهما متعين. انتهى تعليقه السيد البروجردى، على العروة الوثقى: ٧١. «المقرّر».

(٣) فرائد الأصول: ١٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩٠

استلزام جريانه لطرح تكليف منجز عليه، فيختص عدم الجريان بما إذا استلزم ذلك دون ما إذا لم يستلزم، كما إذا علم إجمالاً بطهارة واحد من الإنائين المسبوقين بالنجاسة، فإن إجراء استصحاب النجاسة في كل منهما لا تلزم منه مخالفة تكليف منجز كما هو واضح. إذا ظهر لك ذلك فنقول: لا بد من ملاحظة أن إعمال القاعدتين في المقام هل يستلزم نفي حكم ثابت بسبب العلم الإجمالي بوقوع النقص في إحدى الصلاتين أم لا؟، الظاهر عدم الاستلزام، و ذلك لأن مقتضى العلم الإجمالي لزوم مراعاة النقص الواقع في إحدى الصلاتين، و إعمال القاعدتين لا ينفي ذلك، غاية الأمر أن مقتضاها أن النقص على تقدير وقوعه في الصلاة السابقة يكون كالعدم. لأن الشارع بمقتضى قاعدة الفراغ، تقبل الصلاة الناقصة مقام التامة الكاملة، و على تقدير وقوعه في هذه الصلاة التي بيده، يكون مجبوراً بصلاة الاحتياط التي شأنها جبر النقص المحتمل، فلا يكون النقص المحتمل في كل من الصلاتين غير معتنى به، بل روعى كمال المراعاة، و كون حكمه على تقدير الوقوع في الصلاة السابقة هو عدم الاعتناء به، و على تقدير الوقوع في الصلاة اللاحقة هو الجبر و التدارك بركعة مفصولة لا يوجب عدم مراعاته كما هو غير خفى.

هذا، و لكن يبقى في المقام شيء، و هو أن مرجع العلم الإجمالي بالنقص في إحدى الصلاتين إلى العلم التفصيلي بطلان خصوص العصر على تقدير التسليم في هذه الركعة إما من جهة نقصانها و كون الركعة ثالثة العصر، و إما من جهة نقصان الظهر الموجب لعدم صحة العصر من جهة فقدانها للترتيب المعبر فيها، و مورد أدلة البناء على الأكثر هو ما إذا كانت الصلاة صحيحة من غير جهة الشك في الركعة.

هذا، و لكن يدفع ذلك أن نقصان الظهر إنما يؤثر في بطلان العصر من جهة

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩١

فقدان الترتيب إذا كان موجبا لبطلان نفسها، و مع جريان قاعدة الفراغ المقتضية للصحة و التمامية لا يترتب على نقصانها بطلان العصر، كما أن نقصان العصر أيضاً لا يقتضى عدم تماميتها بعد كونه مجبوراً بصلاة الاحتياط كما عرفت، فالمتعين في المسألة بالقاعدتين معا فتدبر جيداً.

و قد تحصل ممّا ذكرنا أنّ في المسألة وجوها ثلاثة.

أحدها: ما اختاره سيّد الأساطين في العروة من الحكم بوجوب إعادة الصلاتين، للتدافع بين القاعدتين و عدم ترجيح في البين.
ثانيها: انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، ببطلان خصوص صلاة العصر، و الشكّ البدوي بالنسبة إلى صلاة الظهر، فتجرى قاعدة الفراغ بالنسبة إليها و تجب إعادة العصر.

ثالثها: ما اخترناه من إعمال القاعدتين و الحكم بجريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر، و كون الشكّ بالنسبة إلى العصر مورداً لأدلة البناء على الأكثر، و مرجعه إلى كون صلاة الاحتياط جابرة للنقص المحتمل، إمّا واقعا كما ربّما يستفاد من بعض الروايات الواردة في ذلك الباب، و إمّا كونها حكما ظاهريا في مورد الشكّ، و قد حققنا في محلّه أنّ امتثال الأمر الظاهري مجز عن الواقع «١».

الخامسة:

إذا توضّأ و صلّى ثمّ علم أنه إمّا ترك جزء من وضوئه أو ركنا من صلاته، قال في العروة: الأحوط إعادة الوضوء ثمّ الصلاة، و لكن لا يبعد جريان قاعدة الشكّ بعد الفراغ في الوضوء، لأنها لا تجرى في الصلاة حتّى يحصل التعارض، و ذلك للعلم ببطلان الصلاة على كلّ حال «٢»، انتهى.

(١) نهاية الأصول: ١٢٥، مبحث الإجزاء.

(٢) العروة الوثقى ١: ٧١٠، المسألة السابعة و الخمسون.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩٢

و هذه المسألة قريبة من المسألة السابقة، و لكن نفى السيّد قدّس سرّه البعد هنا عن جريان قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء، و لزوم إعادة خصوص الصلاة للعلم ببطلانها على كلّ حال، و ذلك لما أشار إليه من الفرق بين المقامين و هو ثبوت التعارض بين القاعدتين هناك، بناء على مذهبه و أمّا هنا فليس إلّا قاعدة واحدة جارية بالنسبة إلى الوضوء، بعد انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي و الشكّ البدوي، فهذا الوجه هنا أقوى.

السادسة:

إذا علم أنه صلّى الظهرين ثمان ركعات و قبل السلام من العصر شكّ في أنه هل صلّى الظهر أربع ركعات فالتى بيده رابعة العصر، أو أنه نقص من الظهر ركعة فسلم على الثلاث و هذه التي بيده خامسة العصر؟
فالحكم هو ما أفاده في العروة: من أنّ هذا الشكّ بالنسبة إلى الظهر شكّ بعد السلام، و بالنسبة إلى العصر شكّ بين الأربع و الخمس، فيحكم بصحة الصلاتين، إذ لا مانع من إجراء القاعدتين - لعدم التدافع بينهما بوجه - بالنسبة إلى الظهر تجرى قاعدة الفراغ و الشكّ بعد السلام، فيبنى على أنه سلم على الأربع، و بالنسبة إلى العصر يجرى حكم الشكّ بين الأربع و الخمس، فيبنى على الأربع إذا كان بعد إكمال السجدين، فيتشهد و يسلم ثمّ يسجد سجدة السهو.

هذا بالنسبة إلى الظهرين، و كذا الحال بالنسبة إلى العشائين إذا علم قبل السلام من العشاء أنه صلّى سبع ركعات و شكّ في أنه سلم من المغرب على ثلاث فالتى بيده رابعة العشاء، أو سلم على الاثنتين فالتى بيده خامسة العشاء، فإنّه يحكم بصحة الصلاتين و اجراء القاعدتين «١».

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٩، المسألة الثامنة والعشرون.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩٣

السابعة:

لو انعكس الفرض السابق بأن شكك - بعد العلم بأنه صَلَّى الظهرين ثمان ركعات قبل السَّلام من العصر - في أنه صَلَّى الظهر أربع فالتى بيده رابعة العصر أو صلّاها خمسا فالتى بيده ثلثة العصر، فقال في العروة: إنّه بالنسبة إلى الظهر شكك بعد السلام و بالنسبة إلى العصر شكك بين الثلاث والأربع، و لا وجه لإعمال قاعدة الشكك بين الثلاث والأربع في العصر، لأنه إن صَلَّى الظهر أربعاً فعصره أيضاً أربعه فلا محلّ لصلاة الاحتياط، و إن صَلَّى الظهر خمسا فلا وجه للبناء على الأربع في العصر و صلاة الاحتياط، فمقتضى القاعدة إعادة الصلاتين، انتهى «١».

و الظاهر أنه لا مانع من جريان قاعدة الشكك بين الثلاث والأربع، بل اللازم العمل بها، لأنّ صحة الظهر و إن كانت مستلزمة لصحة العصر و هى مستلزمة لعدم المورد لصلاة الاحتياط، إلّا أنّ هذا الاستلزام إنّما هو بحسب الواقع، و أمّا بحسب الحكم الظاهري فالحكم بصحة الظهر لا يلازم الحكم بصحة العصر، بل مفاده هو مجرد الحكم بصحة الظهر بملاحظة كون الشكك حادثاً بعد الفراغ عنها، و أمّا بالنسبة إلى صلاة العصر فلا بدّ من ملاحظة أنّ موضوع صلاة الاحتياط و هو احتمال النقص له هل يكون متحقّقاً أم لا؟، و من المعلوم أنه متحقق وجدانا كما هو واضح.

الثامنة:

لو علم أنه صَلَّى الظهرين ثمان ركعات، و لكن لم يدر أنه صَلَّى كلّاً منهما أربع ركعات أو نقص من إحداهما ركعة و زاد فى الأخرى.

فالحكم ما أفاده فى العروة: من أنه بنى على أنه صَلَّى كلّاً منهما أربع ركعات، عملاً بقاعدة عدم اعتبار الشكك بعد السلام - الجارية بالنسبة إلى كلتا الصلاتين،

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٩، المسألة التاسعة والعشرون.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩٤

و لا تدافع بينهما بعد احتمال أنه صَلَّى كلّاً منهما أربع ركعات -، و كذا إذا علم أنه صَلَّى العشائين سبع ركعات، و شكك بعد السلام فى أنه صَلَّى المغرب ثلاثه و العشاء أربعه، أو نقص من إحداهما و زاد فى الأخرى، فبينى على صحتهما «١».

التاسعة:

إذا صَلَّى الظهرين و علم بعد السلام بنقصان إحدى الصلاتين ركعة، فإن كان العلم بعد الإتيان بالمنافى مطلقاً عمداً و سهواً أتى بصلاة واحدة بقصد ما فى الذمّة للعلم ببطلان إحدى الصلاتين و صحة الأخرى، فيأتى بواحدة مردّدة بينهما و يحصل به العلم ببراءة الذمّة

عن التكليف، وإن كان قبل ذلك قام فأضاف إلى الثانية ركعة، لاحتمال كونها هي الناقصة، ثم سجد للسهو لأجل التسليم في غير المحلّ ثم أعاد الصلاة الأولى، لعدم العلم بتحقق الفراغ عنها، لاحتمال كونها ناقصة، والترتيب المعتبر بين الصلاتين يحصل بذلك كما هو غير خفي.

وقال في العروة: إن الأحوط أن لا ينوي الأولى، بل يصلّى أربع ركعات بقصد ما في الذمّة، لاحتمال كون الثانية على فرض كونها تامة محسوبة ظهرا «٢».

أقول: منشأ هذا الاحتمال هي صحيحة زرارة الواردة في العدول الدالّة على العدول من العصر إلى الظهر و لو بعد الفراغ من العصر «٣»، و حيث أنّ هذا الحكم الذي تشتمل عليه الصحيحة غير مفتى به لأحد من الأصحاب، فلا يبقى مجال لهذا الاحتمال، و حينئذ فيأتي بأربع ركعات بقصد الصلاة الأولى.

ثمّ إنّه قد يقال، فيما لو كان العلم الإجمالي قبل الإتيان بالمنافي: بأنه يحصل الفراغ عن عهدة التكليفين بالإتيان بأربع ركعات مردّدة بين الصلاتين. و لا

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٨، المسألة السابعة و العشرون.

(٢) العروة الوثقى ١: ٦٩٧، المسألة الرابعة و العشرون.

(٣) الكافي ٣: ٢٩١ ح ١، التهذيب ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل ٤: ٢٩٠، أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩٥

موجب لإضافة ركعة موصولة ثمّ إعادة خصوص الصلاة الأولى، و ذلك لأنه بهذا النحو يتحقق العلم بالفراغ عنهما بعد كون المعلوم بالإجمال هو نقصان إحدى الصلاتين.

و لكن الظاهر ما ذكرنا، فإنّ مرجع العلم الإجمالي بنقصان إحداهما إلى العلم الإجمالي بثبوت واحد من التكليفين، لزوم إعادة الصلاة الأولى، و على تقدير كونها هي الناقصة، و لزوم إضافة ركعة موصولة إلى صلاة العصر على تقدير كونها كذلك، و مقتضى هذا العلم لزوم مراعاة كلا التكليفين من باب الاحتياط.

و قد يقال أيضا: بأنّه يكفي في مثل هذا الفرض الإتيان بالنقيصة المحتملة ركعة كانت أو أزيد، بنية مردّدة بين الصلاتين، و لا ملزم لإعادة الأولى أو الإتيان بصلاة تامة مردّدة بين الصلاتين.

و لكن هذا القول مبنّى على جواز اقحام صلاة في صلاة، و نحن لا نقول به.

فانقدح من جميع ذلك أنّ الأظهر بل الظاهر ما ذكرنا من أنه لو كان العلم بالنقص قبل الإتيان بالمنافي يجب الإتيان بالنقص المحتمل ثمّ إعادة الأولى.

و الفرق بينه و بين المسألة الرابعة المتقدّمة- و هي ما لو كان العلم بالنقص قبل أن يسلم للعصر، حيث اخترنا فيها إعمال القاعدتين: قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر، و البناء على الأكثر بالنسبة إلى العصر- واضح، فإنّك قد عرفت هناك أنّه لا يلزم من إعمال القاعدتين مخالفة عملية للعلم الإجمالي، فلا مانع من جريانها، و أمّا في المقام، فإجراء فردين من قاعدة الفراغ بالنسبة إلى كلتا الصلاتين يستلزم المخالفة العملية للعلم الإجمالي، فلا يجري شيء منهما، بل اللازم مراعاة العلم الإجمالي بلزوم إعادة خصوص الظهر أو إضافة ركعة موصولة إلى العصر كما عرفت.

هذا كلّه فيما لو علم بنقصان إحدى الصلاتين و صحة الأخرى، و أمّا لو احتمل

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩٦

نقصان الأخرى أيضا فالحكم أيضا كذلك، لأنه تجرى قاعدة الفراغ بالنسبة إليها و إن كانت غير معينة، لأنه لا مانع من جريان قاعدة

الفراغ بالنسبة إلى أحدهما لا على التعيين، كما هو الشأن في غيرها من القواعد و الأصول. إلا- ترى أنه لو علم إجمالاً بكون عامٍ مخصّص بالنسبة إلى بعض أفراده و شكّ في تخصيصه بالنسبة إلى بعض آخر، و كان البعض الخارج بالتخصيص مشتبهاً مع البعض الذي شكّ في تخصيص العام بالنسبة إليه، فإنّه لا إشكال في جريان أصالة العموم بالنسبة إلى الفرد المشكوك و إن كان غير معيّن فتدبر.

العاشرة:

إذا صلّى المغرب و العشاء ثمّ علم بعد السلام من العشاء أنه نقص من إحدى الصلاتين ركعةً، فإن كان بعد الإتيان بالمنافى عمداً و سهواً و جب عليه إعادتهما، و إن كان قبل ذلك، قام فأضاف إلى العشاء ركعةً ثمّ يسجد سجدةً السهو ثمّ يعيد المغرب «١»، لما ذكر في المسألة السابقة، و يجرى في هذه المسألة جميع ما ذكر هناك. و الفرق بينهما إنّما هو في خصوص ما لو كان العلم بعد الإتيان بشيء من المنافيات، فإنك عرفت في المسألة السابقة أنه لا يجب في هذه الصورة إلّا الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة، ظهرها كان أو عصراً، و هنا تجب إعادة العشاءين، و الفرق إنّما هو كون الظهرين متجانسين، و العشاءين متخالفين، كما هو واضح.

الحادية عشر:

و هذه المسألة هي التي تتعلّق بالعمل الإجمالي المتعلّق بأصل الصلاة، لأنك عرفت أنّ المسائل الختامية المذكورة في العروة 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 متعلقاً بأصل الصلاة، و هي مسألة واحدة من تلك المسائل، و بين ما كان

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٧، المسألة الخامسة و العشرون.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩٧

العلم الإجمالي متعلقاً بركعاتها، و هي عشر من تلك المسائل و بين ما كان متعلقاً بأفعالها، و هي خمس عشرة منها. و منه يظهر أنّ مسائل الشكّ و السهو ترتقى إلى ثلاثين.

و كيف كان، فالمسألة الواحدة المتعلّقة بالعلم الإجمالي المتعلّق بأصل الصلاة هي ما لو شكّ في أنه صلّى المغرب و العشاء أم لا، قبل أن ينتصف الليل، و المفروض أنه عالم بأنه لم يصلّ في ذلك اليوم إلّا ثلاث صلوات من دون العلم بتعيينها.

فيحتمل أن تكون الصلاتان الباقيتان المغرب و العشاء، و يحتمل أن يكون آتياً بهما و نسي اثنتين من صلوات النهار، فاللازم عليه بملاحظة الأصول و القواعد الإتيان بالمغرب و العشاء فقط، لأنّ الشكّ بالنسبة إليهما شكّ في الوقت «١»، و مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإتيان بهما، و أمّا صلوات النهار فالشكّ بالنسبة إليها شكّ بعد الوقت و لا اعتبار به.

و هذا لا- فرق فيه بين أن نقول بكون الشكّ بعد الوقت من جزئيات قاعدة واحدة جامعة له، و للشكّ بعد التجاوز، و الشكّ بعد الفراغ- كما ربّما يستفاد من الشيخ قدّس سرّه في رسالة الاستصحاب «٢»، حيث أورد الروايات الواردة في الشكّ بعد الوقت في ضمن الروايات الدالّة على عدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز أو الفراغ- أم لم نقل بذلك، كما هو الظاهر على ما عرفت سابقاً.

الثانية عشر:

إذا صَلَّى الظهر و العصر ثمَّ علم إجمالاً - بأنه شكَّ في إحداهما بين الاثنتين و الثلاث و بنى على الثلاث، و لا - يدري أنَّ الشكَّ المذكور في أيهما كان؟ قال في

(١) العروة الوثقى ١: ٧٠٨، المسألة الثالثة و الخمسون.

(٢) فرائد الأصول: ٤١٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩٨

العروة: يحتاط بإتيان صلاة الاحتياط و إعادة صلاة واحدة بقصد ما في الذمَّة «١».

أقول: الظاهر أنَّه يحتاط بإتيان صلاة الاحتياط و إعادة خصوص صلاة الظهر، للعلم الإجمالي بأنَّ الشكَّ إما وقع في صلاة العصر، فيجب عليه جبر النقص المحتمل فيها بصلاة الاحتياط، و إما وقع في صلاة الظهر فتجب إعادتها في المقام لعدم جبر نقيصتها المحتملة بسبب الفصل الموجب لبطلانها.

و منه يظهر أنَّ صلاة الاحتياط إنَّما يؤتى بها بعنوان جبر النقص المحتمل في صلاة العصر، و أمَّا ما ذكره من إعادة صلاة واحدة بقصد ما في الذمَّة فهو مبني على جواز العدول من العصر إلى الظهر و لو بعد الفراغ منها، و قد عرفت أنه ممَّا لا قائل به، و إن كان مستنده صحيحة زرارة الطويلة الواردة في مسائل العدول كما عرفت «٢».

ثمَّ إنَّه قد يتوهم أنَّ الاحتياط لا يتحقَّق بما ذكرنا، لعدم إحراز الترتيب المعتبر في صلاة العصر حال الإتيان بصلاة الاحتياط، و لكنَّه مندفع بأنَّ صلاة الاحتياط على تقدير الاحتياج إليها واجدة للترتيب، لأنَّه على هذا التقدير تكون صلاة الظهر تامة، و على تقدير عدم الاحتياج إليها لا معنى لإحراز ترتيب حالها كما لا يخفى.

الثالثة عشر:

إذا صَلَّى الظهرين و علم بعد التسليم من العصر أنَّه صلَّاهما تسع ركعات، و لا يدري أنَّه زاد ركعة في الظهر أو في العصر؟ فمقتضى العلم الإجمالي بالزيادة المبطلَّة في إحداهما لا على التعيين لزوم إعادة كلتا الصلاتين، لكن حيث تكونان متجانستين، فلا يجب عليه إلَّا الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمَّة، للعلم

(١) العروة الوثقى ١: ٧٠٩، المسألة الرابعة و الخمسون.

(٢) الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٩٩

بوقوع إحداهما صحيحة، و هذا ممَّا لا اشكال فيه.

و أمَّا لو كان قبل السلام من العصر، فبالنسبة إلى الظهر يكون الشكَّ من مصاديق الشكَّ بعد السلام الذي هو مجرى قاعدة الفراغ، و بالنسبة إلى العصر يكون من الشكَّ بين الأربع و الخمس، فمع قطع النظر عن العلم الإجمالي و كون الاحتمالين طرفين له، لا مانع من إعمال القاعدتين، و أمَّا مع ملاحظته ففي المسألة وجوه ثلاثة:

أحدها: ما اختاره سيّد الأساطين في العروة، من أنه لا يمكن إعمال الحكمين، لكن لو كان بعد إكمال السجدين عدل إلى الظهر، و

أتم الصلاة و سجد للسهو يحصل له اليقين بظهر صحيحة، أما الأولى أو الثانية «١»، و تبعه في ذلك بعض الأعظم من المعاصرين مصرّحا بأنه لا فرق فيما ذكرنا من العلم بصحة الظهر إجمالا بعد العدول من العصر إليها، بين أن يكون بعد إكمال السجدين أو قبله، بل ذكر أنه يصح لو كان في حال القيام أيضا «٢».

ثانيها: ما حكى عن المحقق العراقي قدس سره في الحاشية «٣» على العروة، من انحلال العلم الإجمالي بوقوع الزيادة المبطله في أحدهما إلى العلم التفصيلي بطلان العصر، إما من جهة اشتغالها على الزيادة المبطله، وإما من جهة بطلان الظهر المترتب عليه بطلان العصر، مع عدم العدول و عدم تحقّق الفراغ منها- كما هو المفروض- و الشكّ البدوي بالنسبة إلى صلاة الظهر، فتجرى فيها قاعدة الفراغ و لا يجب إلّا أعاده خصوص صلاة العصر و الإتيان بأربع ركعات بعنوانها.

ثالثها: القول بإعمال القاعدتين لعدم التدافع بينهما، كما اخترناه فيما لو علم

(١) العروة الوثقى ١: ٧٠٠ المسألة الثلاثون.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤٣٢.

(٣) تعليقه المحقق العراقي على العروة الوثقى: ١٤٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠٠

بالنقص في إحدى الصلاتين نظرا إلى أن العلم الإجمالي بتحقق زيادة في إحدى الصلاتين لا يستلزم العلم الإجمالي بطلانها، لأنّ الزيادة إن كانت واقعة في صلاة الظهر فلا توجب بطلانها لأجل قاعدة الفراغ الجارية بالنسبة إلى الظهر، لكون الشكّ حادثا بعد الفراغ عنها، و إن كانت متحققة في صلاة العصر، فلا توجب أيضا بطلانها، نظرا إلى أدلّة الشكّ بين الأربع و الخمس.

و هذا لا فرق فيه بين أن نقول بكون سجدي السهو الواجبتين في الشكّ بين الأربع و الخمس إنّما هما عقوبتان للسهو و الذهول عن ركعات الصلاة، و أنّ احتمال الزيادة مندفع بالأصل كما نفينا عنه البعد فيما سبق، أو نقول بكون السجدين جابرتين للزيادة المحتملة و إن كان عدم البطلان بناء على الاحتمال الثاني أوضح.

و ذلك لأنه لا يكون حينئذ فرق بين هذه المسألة و المسألة السابقة، و هي ما لو علم قبل السلام بنقصان إحدى الصلاتين، لأنه كما يكون النقص المحتمل مجورا هناك بصلاة الاحتياط، كذلك الزيادة المحتملة هنا مجورة بالسجدين.

ثمّ إنّه بناء على هذا الوجه يختصّ إعمال القاعدتين بما إذا كان العلم عارضا بعد إكمال السجدين، و ذلك لأنّ مورد أدلّة الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت سابقا إنّما هو خصوص هذه الصورة.

هذا، و يرد على هذا الوجه الفرق بين هذه المسألة و المسألة السابقة، و ذلك لأنّ المصلّى 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 بصلاة الاحتياط، و لم يكن قادحا في صحة الصلاة أصلا، و هنا كان العلم الإجمالي بالزيادة المبطله في إحدى الصلاتين حاصلا له قبل أن يسلم.

و مقتضى هذا العلم الإجمالي مع ملاحظة اعتبار الترتيب في الصلاة اللاحقة و إن كان هو العلم التفصيلي بطلانها، إنّما لوقوع الزيادة المبطله فيها- و دعوى كون

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠١

السجود جابرا لها مدفوعة بأنها خالية عن الدليل بل لا يتجاوز عن الاحتمال- و إنّما لبطلان السابقة المترتب عليه بطلانها، إلّا أنه باعتبار أدلّة العدول الدالّة على جواز العدول من اللاحقة إلى السابقة مع عد إحراز الإتيان بها صحيحة، ينسد باب البطلان، و به يتحقّق العلم بإتيان الظهر صحيحة، إنّما لخلو الصلاة الأولى عن الزيادة و إنّما لخلو المعدول عنه عنها.

فانقح من ذلك الخلل في الوجه الثاني أيضا الذي مرجعه إلى انحلال العلم الإجمالي إلى التفصيلي بطلان العصر و الشكّ البدوي

بالنسبة إلى الظهر، و هو مجرى قاعدة الفراغ، و ذلك لأن العلم التفصيلي متفرع على عدم العدول، و مع إمكانه و جوازه لا يبقى له مجال أصلا.

فالحق ما اختاره في العروة من العدول و الإتمام ثم سجود السهو.

و يمكن أن يقال بعدم الاحتياج إلى سجود السهو «١»، و ذلك من أن زيادة الركعة غير محتملة في صلاة الظهر الواقعية منهما، لأنه بعد العدول و الإتمام ظهرا يحصل له اليقين بالإتيان بظهر صحيحة خالية عن الزيادة، فلا حاجة إلى سجود السهو.

ثم إنه ربما يمكن أن يقال: إن العدول بالنحو المذكور و إن كان موجبا لحصول اليقين بظهر صحيحة خالية عن الزيادة، إلا أنه لا دليل على لزومه و تعيينه، فيمكن أن يكون مخيرا بينه و بين عدم العدول الموجب للعلم التفصيلي ببطان العصر و الشك البدوي بالنسبة إلى الظهر، و هو مجرى قاعدة الفراغ.

و بعبارة أخرى كان مخيرا بين تحصيل العلم بفراغ الذمة عن الظهر بسبب العدول و بين إحراز صحتها بقاعدة الفراغ الجارية فيها بعد انحلال العلم الإجمالي،

(١) راجع ما أفاده سيدنا العلامة الأستاذ (مد ظله) في حاشية العروة: ٧١. «المقرر»

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠٢

نعم يقع الكلام في جهة أخرى، و هي أنه عند دوران الأمر بين العلم بإتيان الواقع و بين إحرازه بأصل أو أمانة هل يكون الترجيح مع الأول أم لا و للتكلم في هذه الجهة مقام آخر.

الرابعة عشر:

إذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك سجدين، و لكن لم يدر أنهما من ركعة واحدة كي يكون تاركا للركن فيجب عليه الإعادة و الاستئناف، أو من ركعتين حتى لا- يجب عليه إلما القضاء و سجود السهو. قال في العروة: و جب عليه الإعادة، و لكن الأحوط قضاء السجدة مرتين، و كذا سجود السهو مرتين أولا ثم الإعادة «١».

و حكى عن الشيخ في المبسوط و جماعته، القول بوجوب الإعادة «٢» و لو علم أنهما كانتا من ركعتين و لكن لم يدر الركعتين، و أنهما هل هما الركعتان الأوليان أو الأخيرتان، و ذلك لأنه لم تسلّم الأوليان يقينا مع أن سلامتهما معتبرة بمقتضى النصوص، و لكن هذا مبني على ما ذهب إليه من اعتبار سلامة الأولتين مطلقا.

و قد تقدم أن الأظهر أنه لا فرق بين الأوليين و غيرهما في شيء من الأحكام إلا في خصوص السهو المساوق للشك و التردد المتعلق بخصوص عدد الركعات.

و قال المحقق في الشرائع في هذا المقام: إنه لو ترك سجدين و لم يدر أنهما من ركعة أو ركعتين رجحنا جانب الاحتياط «٣».

و الظاهر بحسب بادئ النظر أن مراده من الاحتياط الذي رجح جانبه هو

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٢، المسألة الرابعة عشر.

(٢) المبسوط ١: ١٢٠-١٢١، المعتمد ٢: ٣٧٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٠٧، مسالك الأفهام ١: ٢٨٨، مستند الشيعة ٧:

٩٤، جواهر الكلام ١٢: ٢٧٣.

(٣) شرائع الإسلام ١: ١٠٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠٣

الجمع بين الإعادة وقضاء السجدين، و لكن الذي يقتضيه التأمل - كما حكى أنه قد يلوح من كلام بعض - أن مراده منه هو خصوص الإعادة لا الجمع، وذلك لأن وجوب القضاء وسجود السهو وعدم وجوبهما ليس في عرض صحة الصلاة و بطلانها بل في طولها، ضرورة أن الوجوب متفرع على الصحة، وقد استوجه ذلك صاحب المصباح و استدلل عليه بأن الأصل براءة الذمة عن التكليف بقضاء السجدين ثم قال: ولا يعارضه أصالة براءة ذمته عن التكليف بالإعادة، لأنها من آثار بقاء الأمر الأول و عدم حصول امتثاله، و هو موافق للأصل، فعلمه الإجمالي بأن عليه إمّا قضاء السجدين أو الإعادة غير موجب للاحتياط بعد أن كان مقتضى الأصل في أحد طرفيه الاشتغال و في الآخر البراءة فليتأمل، انتهى «١».

و كيف كان، فيمكن أن يقال في المسألة: بوجوب الجمع بين الإعادة وقضاء السجدين و سجود السهو مرتين، نظرا إلى أنه مقتضى العلم الإجمالي، بأن صلاته أما باطله أو أنه يجب عليه قضاء المنسى. و يمكن أن يقال: بأن مرجع الشك في أن السجدين هل كانتا من ركعة أو ركعتين إلى الشك في صحة الصلاة و بطلانها؟.

و الشك في الصحة و البطلان إذا كان حادثا بعد التسليم، يكون مجرى قاعدة الفراغ الحاكمة بالصحة. و عدم لزوم الإعادة، فمقتضى قاعدة الفراغ عدم وجوب الاستئناف، و أما وجوب القضاء و سجود السهو، فهو منفي بأصالة براءة الذمة عنه للشك في تحقق موجبه. و دعوى مخالفته للعلم الإجمالي بأحد التكليفين و هو منجز كالعلم التفصيلي فلا محيص عن الجمع. مدفوعة بأنه لا شك أنه ليس في البين إلا التكليف بأصل الصلاة و هو معلوم تفصيلا لا إجمالا، فلا بد من تحصيل فراغ الذمة عنه إمّا بالعلم أو بغيره من أماره أو

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٤٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠٤

أصل، و المفروض أن قاعدة الفراغ تحكم بحصول البراءة مع الشك في الصحة، فلا مجال لإيجاب الجمع. هذا كله فيما لو علم بعد الفراغ، و أما لو علم في الأثناء و كان العلم بعد التجاوز عن محل الإتيان بالسجدين اللتين يعلم بتركهما، و لكن لا يدري أنهما من ركعة أو ركعتين، كما إذا علم بعد الدخول في الركعة الثالثة بترك سجدين، إمّا في الركعة الأولى، أو في الركعة الثانية، أو كانت إحداهما من الركعة الأولى و الأخرى من الركعة الثانية.

فإنه قد تحقق التجاوز عن المحل الشكّي، سواء تحقق التجاوز عن المحل السهوي أيضا- كما إذا علم بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة- أم لم يتجاوز عنه، كما إذا علم قبل الدخول في ركوعها، فالظاهر أنه لا مجال لقاعدة التجاوز هنا بعد مخالفتها للعلم الإجمالي بترك السجدين الذي يترتب عليه الإعادة في صورتين من تلك الصور الثلاثة و وجوب القضاء و سجود السهو في صورة واحدة منها.

توضيح ذلك، إنه قد مرّ سابقا أنه يعتبر في كلّ ركعة من ركعات الصلاة طبيعة السجود المتحققة بإيجاد فرد واحد منه على نحو لا يمكن انطباق الصلاة بدونها، لكونها دخيلة فيها ركنا، و يعتبر في كلّ ركعة أيضا في خصوص حال العمد و الالتفات الإتيان بالفرد الثاني من تلك الطبيعة، و لكن لا يكون هذا الفرد من مقومات عنوان الصلاة بحيث لا يمكن انطباقه بدونه.

و حينئذ، فالعلم الإجمالي بترك السجدين مع الشك في أنه من ركعة أو ركعتين في الصورة المفروضة له ثلاثة أطراف: أحدها: كون تركهما متحققا في الركعة الأولى، و مرجعه إلى فقدانها لطبيعة السجود المعتبرة في انطباق عنوان الصلاة، و مقتضى هذا الاحتمال بطلان الصلاة بمجرد الدخول في ركوع الركعة الثانية، إذ به يتحقق التجاوز عن محلّي السجدين -

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠٥

المحلّ الشكّي والمحلّ السهوي.

ثانيها: كون المتروك من خصوص الركعة الثانية، ومقتضى هذا الاحتمال بطلانها عند الدخول في ركوع الركعة الثالثة. ثالثها: كون المتروك سجدة واحدة من الركعة الاولى، و سجدة واحدة من الركعة الثانية، و لا- محالة يكون المتروك في كلتا الركعتين هي ثانية السجدين، و لا- معنى لاحتمال أن يكون المتروك في إحداهما هي السجدة الاولى، و في الأخرى هي السجدة الثانية، كما أنه لا- معنى لكون المتروك في كليهما هي السجدة الأولى كما هو واضح، ومقتضى هذا الاحتمال صحة الصلاة و وجوب القضاء و سجدتي السهو بعد الفراغ عنها.

و كيف كان، فإجراء قاعدة 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 صحيحة فاقدة 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 إمّا هو بعد الفراغ عن صحة الصلاة و كونها محرزة إمّا بالوجدان و إمّا بغيره، فهو متأخر عن صحة الصلاة رتبة، و حينئذ فلاحتمال الثالث الذي يترتب عليه وجوب القضاء ليس في رتبته، الاحتمالين الأولين اللذين يترتب عليهما البطلان و لزوم الاستئناف، فلا مانع من جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إليهما و الحكم بعدم البطلان.

هذا، و يمكن أن يناقش في هذا الوجه بأنّ ترتّب وجوب القضاء على الصّحة و كون احتماله متأخراً رتبة عن الاحتمالين الآخرين لا يوجب خروجه عن أطراف

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠٦

العلم الإجمالي، و كون الأصل الجارى فيه معارضا للأصل الجارى فيهما كما لا يخفى.

و لبعض الأعظم من المعاصرين في هذا المقام تحقيق دقيق لا بأس بإيراده، فنقول: قال في رسالته التي صنّفها في فروع العلم الإجمالي في حكم هذه المسألة فيما لو تذكّر في الأثناء ما ملّخصه بتقريب منّا: أنّه تارة يكون التذكّر في محلّ الشكّي، و اخرى بعده، و ثالثة بعد محلّ الذكرى.

فإن كان في محلّ الشكّي فلا شبهة في وجوب الإتيان بالسجدين في محلّهما و إجراء قاعدة التجاوز عن الأوليين لعدم المعارضة، و إن كان بعد محلّ الشكّي و في محلّ الذكرى فنقول: إنّ ما هو طرف المعارضة من الاحتمالات الأربعة هو احتمال ترك السجدة الثانية من الركعة الاولى، و احتمال ترك السجدة الاولى من الركعة الثانية، و ذلك لأنّ السجدة الاولى من الركعة الاولى مجرى قاعدة التجاوز بلا إشكال، لعدم إحراز الأثر في البقية بدونه، لأنّ أثرها إنّما هو مشروط بصحة الصلاة، و هي متوقّفة على جريان القاعدة في الاولى من الأولى، لأنّ مع عدم إحرازها لا تكون الصلاة صحيحة أصلاً.

لما عرفت من أنه يعتبر في كلّ ركعة من ركعات الصلاة طبيعة السجود المتحقّقة بإيجاد فرد واحد منها، و مع الإخلال بها في شيء من الركعات لا يكاد ينطبق عنوان الصلاة على المأمّي به، فصحة الصلاة تتوقّف أولاً على إحراز الاولى من الاولى و لو بقاعدة التجاوز، و حينئذ فلا معارض لإجراء قاعدة التجاوز فيها.

و أمّا في الثانية من الركعة الثانية فنقطع بعدم وجودها على وفق أمرها على كلّ من الاحتمالات الأربعة، و يبقى فيه احتمال عدم وجوبها لفساد الصلاة.

و قد عرفت أنّ قاعدة التجاوز عن الاولى في الاولى تثبت الصّحة و وجوبها

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠٧

بلا- احتياج إلى إجراء قاعدة التجاوز فيها، فانقدح أنّ طرح المعارضة هو الثانية من الاولى، و الاولى من الثانية، و في مثله لا بأس

بالرجوع إلى الاستصحاب فيهما، و مقتضاه الإتيان بالسجدة الأولى من الثانية، ثمّ بالثانية منها من جهة الجزم بعدم إتيان العمل على وفق أمره، و يأتي بقضاء الثانية من الأولى لاستصحابه بعد سقوط القاعدة عنه بالمعارضة، و لا ضير لمخالفة أحد الأصليين للواقع قطعا، لعدم مخالفة عملية في البين، و لو كان التذكر بعد خروج المحل الذكرى، تجرى قاعدة التجاوز في الأولى من الأولى، و الباقي بين ما لا- تجرى فيه لعدم الشك، و بين ما لا تجرى للمعارضة، و في مثله لا يجب عليه إلّا قضاء السجدين و سجدا السهو لكلّ منهما، و مقتضى الأصول و إن كان عدم الإتيان بالثلاثة إلّا أنّها بالنسبة إلى المعلومات التفصيلية من الآثار غير جارية نفيًا و إثباتًا، و في المقام يعلم تفصيلا بعدم وجوب مزيد ممّا ذكر، كما لا يخفى «١»، انتهى.

و يمكن أن يقال عليه: بأنّ إجراء قاعدة التجاوز بالنسبة إلى أمر معتبر في الصلاة، صحّة أو كمالًا، لا يتوقّف إلّا على كون ذلك الأمر مترتبًا عليه أثر شرعيّ، بحيث لم يكن وجوده في عالم التشريع لغو، خاليا عن الأثر، إمّا لدخاله في تحقق المأمور به بالوجه الأتمّ الأكمل، كما في الأذان و الإقامة، أو لاعتباره في صحّة المأمور به و قوامه مطلقا في حالتي العمد و السهو كما في الأركان، أو في خصوص حال العمد كما في غير الأركان من سائر الأجزاء.

و بالجملة: لا- يعتبر في جريان القاعدة إلّا مجرد كون مجراها ذا أثر شرعيّ بحسب الواقع و نفس الأمر، و لا يتوقّف على إحراز ثبوت ذلك الأثر بحيث لو كان ترتبه متوقفا على تحقق شيء آخر، لكان الواجب أولا إحراز تحقق ذلك الشيء، ثمّ إجراء القاعدة نظرا إلى أنه لا أثر لها بدون تحققه.

(١) روائع الأمالي في فروع العلم الإجمالي للمحقّق العراقي: ١٠٠-١٠١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠٨

و حينئذ نقول: إنّ ترتّب الأثر على السجدين من الركعة الثانية و إن كان متوقفا على تحقق السجدة الأولى من الركعة الأولى، لعدم صحّة الصلاة بدونها، كما أنّ ترتّب الأثر على الثانية من الأولى يكون متوقفا على تحقق موضوعه، و هو يتوقّف على الأولى لعدم إمكان تحقق عنوان الثانية بدون ثبوت عنوان الأولى، إلّا أنّ إجراء القاعدة في الثلاثة لا يكون مشروطا بإحراز الأولى من الأولى بإجراء القاعدة فيها أولا، لما عرفت من أنه لا يعتبر في جريانها إلّا مجرد كون مجراها ذا أثر شرعيّ، و كلّ واحدة من الثلاث تكون كذلك، لأنّ الثانية من السجدين في كلتا الركعتين دخيلة في صحّة الصلاة في حال العمد و الالتفات، و الأولى من الثانية كالأولى من الأولى معتبرة في قوامها مطلقا عمدا و سهوا.

و حينئذ فلا- يكون إجراء القاعدة في الأولى من الأولى متقدّمة من حيث الرتبة على إجرائها في الباقي، بل يكون الجميع في عرض واحد، و حينئذ فيصير حكم المسألة كما ذكرنا أولا، فتدبر جيّدا.

الخامسة عشر:

إن علم بعد ما دخل في السجدة الثانية مثلا أنه إمّا ترك القراءة أو الركوع، أو أنه إمّا ترك سجدة من الركعة السابقة أو ركوع هذه الركعة، فقد قال في العروة بعد تقييد الحكم بما إذا دخل في السجدة الثانية: وجب عليه الإعادة، لكنّ الأحوط هنا أيضا إتمام الصلاة و سجدا السهو في الفرض الأول، و قضاء السجدة مع سجدي السهو في الفرض الثاني، ثمّ الإعادة، و لو كان بعد الفراغ من الصلاة فكذلك «١».

أقول: أمّا تقييده قدس سرّه الحكم بما إذا دخل في السجدة الثانية فإنّما هو مبنّى على دعوى مضى محلّ الركوع بالدخول في السجدة الأولى، و توقّفه على الدخول في

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٣، المسألة الخامسة عشر.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٠٩

الثانية، وقد عرفت فيما سلف أن الأقوى خلافه، وأما الحكم بوجوب الإعادة فلا يتم في الفرض الأول، بناء على ما اخترناه سابقا من أنه لا تجب سجدتا السهو لكل زيادة 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 بالنسبة إلى الطرف الآخر الذي يترتب عليه الأثر، لأن الشك بالنسبة إليه بدوي و مورد لجريان الأصل، و حينئذ فتجرى قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الركوع، و تصح الصلاة و لا موجب للإعادة، و أما الفرض الثاني فالظاهر لزوم الاحتياط الذي ذكره، لأن مقتضى العلم الإجمالي ببطان الصلاة الموجب للإعادة و إيجاد موجب القضاء و سجود السهو و هو ترك الفرد الثاني من طبيعة السجود، لزوم مراعاة كلا التكليفين بإتيان كلا المحتملين.

و بالجملة: فهذا الفرض نظير المسألة المتقدمة، و لا فرق بينهما أصلا كما لا يخفى.

السادسة عشر:

لو علم قبل أن يدخل في الركوع أنه ترك سجديتين من الركعة السابقة أو ترك القراءة، فقد ذكر في العروة: أنه وجب عليه العود لتداركهما و الإتمام ثم الإعادة (١).

أقول: للمسألة صورتان:

إحدهما: ما إذا علم قبل أن يدخل في الركوع و قبل الشروع في القنوت أيضا.

ثانيتهما: ما إذا علم قبل الدخول في الركوع حال الاشتغال بالقنوت.

أمّا الصورة الأولى، فالظاهر أنه لا وجه فيها لوجوب العود لتدارك السجديتين، لأن الشك بالنسبة إليهما مجرى قاعدة التجاوز، لأنه دخل في الغير

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٣، المسألة السادسة عشر.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١٠

الذي هو القيام على ما هو الحق كما مر.

و لا- تجرى القاعدة بالنسبة إلى القراءة، لعدم مضي محله و عدم الدخول في الغير، فيجب الإتيان بها و تصح الصلاة، و لا موجب للإعادة أصلا.

و أما الصورة الثانية، فإجراء فردين من قاعدة التجاوز فيها بالنسبة إلى السجديتين و القراءة مخالف للعلم الإجمالي بترك إحدهما، فلا مجال لاجرائهما.

و حينئذ تصل النوبة إلى استصحاب عدم الإتيان بالسجديتين و كذا بالقراءة، و لا مانع من جريانهما معا، أمّا فيما لو علم إجمالا بترك إحدهما و شك في الإتيان بالأخرى فواضح، لأنه لا يعلم إجمالا بأنه أتى بإحدهما حتى يكون الأصل الجارى في كليتهما مخالفا للعلم الإجمالي المتعلق بالإتيان بواحدة منهما.

و أمّا فيما لو علم بترك إحدهما و فعل الأخرى فلا- مانع أيضا بناء على ما اخترناه في محله، من أن المانع من جريان الأصل في

أطراف العلم الإجمالي إنّما هو استلزامه لمخالفة تكليف منجز معلوم، و عليه فيختصّ عدم الجريان بما كان من الأصول نافيا للتكليف، و أما المثبته منها فلا مانع عن جريانها، و حينئذ فمقتضى أصالة عدم الإتيان بشيء من السجدين و القراءة، و جوب العود لتدارك، لأنّ المفروض أنّ المحل السهوى باق لم يتجاوز عنه.

هذا، و يحتمل قويا كما احتمله السيّد قدّس سرّه في العروة أن يقال: بالاكْتفاء بالإتيان بالقراءة في الصورة المفروضة و الإتمام من غير لزوم الإعادة، نظرا إلى أنّ و جوب القراءة عليه معلوم، لأنّ الأمر دائر بين تركها فيجب الإتيان بها، و بين ترك السجدين دونها فيجب الإتيان بها أيضا، لأنّه لا أثر للقراءة غير المسبوقة بشيء من السجدين في الركعة السابقة، فعلى التقديرين يجب الإتيان بالقراءة، و يكون الشكّ بالنسبة إلى السجدين بعد الدخول في الغير الذي عرفت أنه القيام، فلا يجب العود لتداركهما، بل يأتي بالقراءة و يتم من غير لزوم الإعادة.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١١

السابعة عشر:

إذا علم إجمالا أنه إنّما ترك السجدة من الركعة السابقة، أو التشهد من هذه الركعة، فإن كان جالسا أو في حال النهوض إلى القيام و لمّا يقم بعد، فلا إشكال في أنه يجب عليه الإتيان بالتشهد و إتمام الصلاة و لا شيء عليه، لكون الشكّ بالنسبة إلى السجدة بعد تجاوز المحلّ، و بالنسبة إلى التشهد قبل التجاوز فتجرى فيها قاعدته.

و إن كان في حال القيام فحكم السيّد قدّس سرّه في العروة بوجوب المضى و إتمام الصلاة و الإتيان بقضاء كلّ منهما مع سجدي السهو و احتاط بالإعادة أيضا، ثمّ قال:

و يحتمل و جوب العود لتدارك التشهد و الإتمام و قضاء السجدة فقط مع سجود السهو، و عليه أيضا على الأحوط الإعادة «١».

أقول: هذا الاحتمال هو المتعين، و لكن لا تجب الإعادة على الظاهر، و ذلك لأنّه إذا كان العلم الإجمالي عارضا في حال القيام لا مجال لإجراء قاعدة التجاوز أصلا، لا بالنسبة إلى السجود و لا بالإضافة إلى التشهد، لأنّ المفروض أنه يعلم إجمالا ترك أحدهما، و إجراء قاعدة التجاوز فيهما مستلزم للمخالفة العملية كما هو واضح.

و حينئذ تصل النوبة إلى الاستصحاب، و مقتضاه عدم الإتيان بشيء منهما، و لا مانع من جريانه بالنسبة إليهما، لعدم التمانع بينهما، على تقدير أن لا يكون هناك علم إجمالي بفعل أحدهما، و عدم استلزام جريانه فيهما مخالفة عملية على تقدير تعلق العلم الإجمالي بالفعل و الترك معا، و قد حقّقنا في محلّه أنّ المانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي ليس هو التناقض في أدلته الأصول، بل المانع هو استلزامه

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٥، المسألة التاسعة عشر.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١٢

لمخالفة تكليف منجز، و حينئذ فلا مانع من جريانه في 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 أصالة عدم الإتيان به و جوب تداركه بعد الفراغ مع سجود السهو.

و بالجملة: فلا يرى وجه للإعادة في المسألة أصلا.

الثامنة عشر:

إذا علم أنه ترك سجدة إما من الركعة السابقة أو من هذه الركعة، فإن كان قبل الدخول في التشهد أو قبل النهوض إلى القيام أو في أثناء النهوض قبل الدخول فيه، وجب عليه العود إليها، لبقاء المحلّ بالنسبة إليها، وكون الشكّ بالنسبة إلى السجدة من الركعة السابقة بعد التجاوز، وإن كان بعد الدخول في التشهد أو في القيام، فالحكم كما مرّ في المسألة المتقدمة، فيجب العود لتدارك السجدة من هذه الركعة و الإتمام و قضاء السجدة من الركعة السابقة مع سجود السهو، و لا تجب عليه الإعادة أصلاً «١» كما عرفت.

التاسعة عشر:

إذا علم أنه إما ترك جزء من الأجزاء المستحبة، أو جزء واجباً، ركناً كان أو غيره، كان من الأجزاء التي لها قضاء كالسجدة أو التشهد، أو من الأجزاء التي يوجب نقصها سجود السهو، صحّت الصلاة «٢»، فيما لو كان الشكّ عارضاً بعد الفراغ أو بعد التجاوز عن محلّ الجزء الواجب.

و أما لو كان قبل التجاوز عن محلّه فيجب العود لتداركه لعدم جريان قاعدة

(١) العروة الوثقى ١: ٦٩٥، المسألة العشرون.

(٢) العروة الوثقى ١: ٦٩٦، المسألة الحادية و العشرون.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١٣

التجاوز بالنسبة إليه، كما أنه لو كان قبل التجاوز عن محلّ الجزء المستحبّ يترجّح الإتيان به، لعدم جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إليه، كما لو علم إجمالاً- في حال القيام قبل أن يدخل في الركوع بأنّه إما ترك سجدة واحدة من الركعة السابقة أو القنوت، فإنّه حينئذ تجرى قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجود و لا تجرى بالنسبة إلى القنوت، بل استحباب الإتيان به بحاله بعد كون مقتضى الأصل عدم الإتيان به، و هذا 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 محلّه أثر أصلاً، فإنّه حينئذ لا أثر للعلم الإجمالي لعدم ترتّب أثر على ترك المستحبّ في محلّه، فيكون الشكّ بالنسبة إلى الجزء الواجب بحكم الشكّ البدوي، فتجربى فيه قاعدة التجاوز.

و نظير ذلك يتصوّر بالنسبة إلى بعض الأمور الواجبة كالجهر و الإخفات في موضعهما، حيث إنّه لا يترتّب على تركهما في محلّهما نسياناً أثر أصلاً، فإذا علم إجمالاً بأنه إما ترك الجهر أو الإخفات في موضعهما، أو بعض الأفعال الواجبة المذكورة صحّت صلاته، و لا شيء عليه لعدم ترتّب أثر على ترك الجهر و الإخفات، فيكون الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر بحكم الشكّ البدوي.

إنّما الإشكال فيما إذا تجاوز عن محلّ كلا الجزئين، و لكن كان للجزء المستحبّ على تقدير تركه في محلّه أثر فعليّ، كما إذا تذكّر بعد الركوع أنه ترك القنوت في محلّه، فإنّه قد ورد النصّ فيه بأنه يؤتى به بعده «١»، و حينئذ فإذا علم إجمالاً بأنه إما 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 قاعدة التجاوز هنا بالنسبة إلى الجزء الواجب كما لا تجرى هناك، أو أنه حيث يكون الطرف الآخر هو الجزء

(١) الوسائل ٦: ٢٨٧-٢٨٨. أبواب القنوت ب ١٨ ح ١-٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١٤

المستحب- وهو مما يجوز تركه اختيارا، ولا يترتب عليه أثر من البطلان والعقوبة- يكون الشك بالنسبة إلى الجزء الواجب بحكم الشك البدوي الذي تجرى فيه قاعدة التجاوز، فتصح الصلاة في المثال، ولا تجب سجدتا السهو لأجل ترك القراءة الذي هو أحد طرفي العلم الإجمالي بالترك؟. وجهان:

و الحق أن يقال: إنه كان المناط في عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي هو لزوم التناقض في أدلة الأصول صدرا و ذيلا لو قيل بالجريان، فاللازم في المقام اختيار الوجه الأول، نظرا إلى أنه لا يجتمع العلم الإجمالي بترك واحد من الجزئين، مع إجراء قاعدة التجاوز بالنسبة إليهما الحاكمة بلزوم المضى و عدم الاعتناء باحتمال تحقق الترك في محله.

و أما لو قلنا بما هو الحق من أن المناط في عدم جريانه هو استلزام الجريان لمخالفة تكليف منجز، و حيث أنها قبيحة عقلا فلا يجوز أن يتعلّق الجعل بما يستلزمها، لأنّ مرجعه إلى تجويزها و هو قبيح على الحكيم، فلا مانع من جريان القاعدة في المثال بالنسبة إلى كلا الجزئين، لعدم استلزامها مخالفة عمليّة لتكليف منجز، حيث إنّ ترك المستحب لا يكون معصية، و ترك الجزء الواجب مشكوك بالشك البدوي، فتجربى فيه قاعدة التجاوز.

فالعلم الإجمالي لا يكون له أثر التنجيز في المقام، كما في سائر الموارد التي يشكّ في تحقق بعض الأجزاء أو الشروط أو طرق بعض الموانع، فإنّ الجميع موارد لجريان القواعد الظاهرية المجعولة للشاك تسهيلا لأمر المكلفين.

ضرورة أنه لو كان ما اعتبر في المأمور به وجودا أو عدما مطلوبا مطلقا حتّى عند طرق الشكّ، لكان ذلك مستتبعا للحرص الشديد و العسر الأكيد، و لذا تصدّى الشارع لرفع حكمه عند الشكّ، و مرجع الرفع إلى اجزاء المأمور به المستلزم لترتب المصلحة على عمل الشاكّ العامل بالوظائف الظاهرية، كترتها على عمل العامل

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١٥

على طبق الواقع.

و بالجملة: لا مجال للإشكال في جريان القاعدة في المقام، و لذا لم يحتمل البطلان في العروة أصلا.

العشرون:

إذا علم أنه إمّا ترك سجدة أو زاد ركوعا، قال في العروة: الأحوط قضاء السجدة و سجدتا السهو، ثمّ إعادة الصلاة. و لكن لا يبعد جواز الاكتفاء بالقضاء و سجدتا السهو، عملا بأصالة عدم الإتيان بالسجدة، و عدم زيادة الركوع «١»، انتهى. و التحقيق أنّ للمسألة صوراً، لأنه إمّا أن يتذكر ذلك بعد ما تجاوز محلّ السجود مطلقاً- السهو و الشكى- و إمّا أن يتذكر بعد تجاوز خصوص محلّ الشكى دون محلّ السهو، كما إذا لم يدخل في ركوع الركعة اللاحقة بعد، و إمّا أن يتذكر قبل تجاوز محلّ الشكى أيضا.

و في الصورة الأولى- التي كان تذكره بعد تجاوز المحلّين- تارة يكون تذكره بعد الركوع في حال الاشتغال بالصلاة، و اخرى يكون ذلك بعد الفراغ منها، فهنا صور أربع، و لكن حكم الأخيرتين واحد، و ليس في المسألة نصّ يرجع إليه، و لم تكن معنونة بين الفقهاء حتّى ينقل فيها أقوالهم، بل إنّما هي مسألة مفروضة لا بدّ من الرجوع في حكمها إلى القواعد الكلية و استنباطها منها، فنقول:

أما الصورة التي كان التذكر بعد تجاوز المحلّ مطلقا ففيها وجوه:

أحدها: ما احتمله سيّد الأساطين في العروة سابقا، فإنّه يحتمل أن يكون قد زاد ركوعا، فذمته مشغولة بالصلاة بعد، و يحتمل أن يكون قد نقص سجدة

(١) العروة الوثقى ١: ٧٠٧، المسألة الخمسون.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١٦

واحدة، فلا- يجب عليه إلّا قضاؤها مع سجدة السهو، فهو يعلم إجمالاً بأنه إمّا أبطل صلاته بزيادة الركوع، فيكون عليه الإعادة، أو ترك سجدة فعلية قضاؤها مع السجدين، فيحْتَاط بالقضاء و سجدة السهو و إعادة نفس الصلاة.

ثانيها: وجوب إعادة الصلاة فقط، لأنّ قضاء السجدة المنسية مع سجدة السهو فرع صحة الصلاة، و المفروض أنه بعد في شكّ منها فلا مجال له، و لم يذكر هذا الاحتمال في العروة مع أنه ذكره في نظائر المسألة.

ثالثها: ما نفى عنه البعد في العروة من جواز الاكتفاء بقضاء السجدة و الإتيان بسجود السهو، مستدلاً بأنّ الأصل عدم زيادة الركوع، فلم تبطل صلاته، و عدم الإتيان بالسجود، فلا بدّ من قضاؤه.

و يدفع هذا الوجه أنّ استصحاب عدم زيادة الركوع و إن كان مقبولاً لا مانع منه، إلّا أنه لا مجال لاستصحاب عدم الإتيان بالسجود بعد تجاوز المحلّ كما هو المفروض، لحكومة قاعدة التجاوز الجارية فيه عليه، و ليس الأمر كذلك بالإضافة إلى أصالة عدم زيادة الركوع، لأنّ مجرى تلك القاعدة هو ما إذا احتمل الإخلال بالجزء في محلّه، و الزائد المحتمل هنا ليس بجزء.

و القول بوقوع المعارضة بين الاستصحاب الجارى في الركوع النافى لزيادته، و بين قاعدة التجاوز الجارية في السجود الحاكمة 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 زيادة الركوع، لأنّ المفروض سقوط الاستصحاب في جانبه بسبب التعارض مع القاعدة الجارية في السجود فتدبر.

ثمّ لا يخفى أنّ جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالى قد وقع مورداً للخلاف من الجهتين

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١٧

الجهة الأولى: فيما إذا كان مورد بعض الأصول الجارية في أطرافه متقدّماً على مورد بعض آخر، كما إذا كان بعض أطراف العلم هو احتمال صحة الصلاة، و البعض الآخر هو احتمال الإتيان بما يوجب سجدة السهو، أو احتمال الإخلال بالجزء غير الركنى مع عدم تجاوز المحلّ، و مقتضاه لزوم الرجوع و التدارك.

ففى مثل هذه الموارد التى لو لم يكن فى البين علم إجمالى كان الأصل المتقدّم و المتأخّر جاريين معاً، فهل وقوع الاحتمال طرفاً للعلم الإجمالى يمنع عن جريان الأصل فى أطرافه مطلقاً؟ كما إذا كانت الأطراف متساوية من حيث الرتبة، أو أنّ وقوعه كذلك فى المقام لا يمنع إلّا عن جريان الأصل المتأخّر رتبة من حيث المورد؟

و أمّا الأصل المتقدّم فيجربى كما كان يجربى فيما لو لم يكن فى البين علم إجمالى، فإذا علم أنه صدر منه إمّا ما يوجب بطلان الصلاة و إمّا ما يوجب سجدة السهو، فهل هذا العلم يمنع عن جريان كلا الأصلين، أو لا يمنع إلّا عن خصوص الأصل الجارى فى موجب السجود؟، الظاهر المنع مطلقاً و عدم الفرق بين صورتى اختلاف الرتبة و تساويها فى عدم جريان شىء من الأصلين، لأنّ مفاد كلّ منهما ينفى مفاد الآخر، و جريانهما معاً يستلزم مخالفة ما علمه إجمالاً، فهما من هذه الجهة مشتركتان.

الجهة الثانية: فى مانعية العلم الإجمالى عن جريان الأصل مطلقاً و عدمها، فنقول: قال الشيخ قدس سرّه فى الرسائل فى مبحث القطع و الاشتغال ما ملخصه: إنّه إذا علم بالتكليف علماً إجمالياً فلا تجوز مخالفته القطعية، بأن يأخذ بالأصل فى جميع الأطراف و يعمل به، و أمّا المخالفة الاحتمالية 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 المتعلّق به إجمالياً، لأنّ تعلق العلم به

(١) فرائد الأصول كتاب القطع: ٢١-٢٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١٨

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 أما لو لم يكن التكليف معلوما، بل قامت حجة إجمالية على ثبوته مثل قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ. «١»، فَإِنَّ غَايَةَ أَمْرِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ ظَهْوَرٌ فِي حَرَمَةِ جَمِيعِ أَفْرَادِ الْخَمْرِ، مَشْكُوكَا كَانَ أَوْ مَعْلُومَا، وَ الْمَعْلُومُ مَجْمَلًا كَانَ أَوْ مَفْصَلًا.

ففي هذه الصورة لا- مانع من ترك هذا الظهور بسبب ظهور آخر حاكم عليه، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال.» «٢»، الظاهر في أنه لا- يريد إلما ترك الحرام الذي عرف بعينه و تميز بشخصه، و مقتضى ذلك عدم تنجز التكليف إلما إذا كان معلوما تفصيلا. و لا يخفى أن الأصحاب أبوا أن يتمسكوا به في الشبهة المحصورة، لما ورد فيها من طائفتين من الأخبار:

إحدهما: في السمن و الجبن و أنه لا ينبغي أن يجتنب من أجل إدخال الميتة في سمن و جبن واحد «٣».

ثانيتهما: في الماء النجس المشتبه بين الإنائين، و قد أمر بإهراقهما و التيمم «٤»، فعلموا من ذلك خروج الشبهة المحصورة عن عموم مثل: «كل 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

(١) المائة: ٩٠.

(٢) الوسائل ١٧: ٨٩. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٣٥. أبواب الأطعمة المحرمة ب ٦٤ ح ١.

(٤) الوسائل ١: ١٥١. أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١١٩

الحجة الإجمالية لا مانع منه، و قد أطلق عليها العلم مجازا كما لا يخفى.

الحادية و العشرون:

لو علم أنه إما ترك سجدة أو تشهدا. قال في العروة: وجب الإنيان بقضائهما و سجدة السهو مرة «١».

أقول: فيما إذا لم يجز المحل يأتي بالتشهد و يحتاط بعد الفراغ بقضاء السجدة، و لكن الظاهر عدم لزوم هذا الاحتياط، لعدم تجاوز الفرض عن الاحتمال، فلا- مانع عن جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجود، و إذا جاز خصوص محل الشككي دون السهو، فلا مجال حينئذ لجريان القاعدة للمعارض، و مقتضاها التساقت، فلا بد من الرجوع إلى استصحاب العدم، فيرجع و يتدارك التشهد و يقضى السجدة بعد الفراغ.

و مثله في عدم جريان القاعدة ما إذا جاز المحلين و دخل في ركوع الركعة اللاحقة، فإن مقتضى استصحاب عدم الإتيان بشيء منهما لزوم تداركهما، غاية الأمر أنه يتداركهما بعد الفراغ، و يسجد سجدة السهو بقصد ما في الذمة.

الثانية و العشرون:

إذا علم أنه إمّا ترك سجدة من هذه، أو من السابقة، ففي صورة تجاوز المحلّين يتمّ صلاته و يقضى سجدة بعد الفراغ. و يأتي بسجدة السهو، و مع عدم تجاوز المحلّ الشكّي يرجع فيتدارك، و له أن يحتاط بعد الفراغ بقضاء السجدة، و مع تجاوز المحلّ الشكّي دون السهو يكون الكلام فيه مثل ما تقدّم.

(١) العروة الوثقى ١: ٧٠٨، المسألة الثانية و الخمسون.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٢١

المطلب الخامس: في قضاء الصلوات

إشارة

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٢٣

قضاء الصلوات

قد اتفقت الآراء بين فقهاء العامة و الخاصة على وجوب القضاء في الجملة، و روى ذلك عن الجمهور بطرقهم عن النبي صلى الله عليه و آله «١»، و الخاصة أيضا عنه صلى الله عليه و آله و عن العترة الطاهرة عليهم السلام التي يكون قولهم من الحجج و الأدلّة عند الخاصة، فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه، إمّا الكلام في خصوصية الصلاة التي يجب قضاؤها مع الفوت، و كذا في خصوصية الفوت الذي يوجب القضاء، فنقول:

من فاتته الصلاة 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 كفرة أصليا و قد يكون مرتدّا، و المرتدّ إمّا أن يكون فطريا و إمّا أن يكون ملّيا. و على التقديرين إمّا أن يكون رجلا و إمّا أن يكون امرأة.

و المسلم الذي فاتته الصلاة إمّا أن يكون إماميا و إمّا أن لا يكون كذلك. و غير الإمامي إمّا أن يكون محكوما بالكفر كالنواصب و الغلاة و غيرهما من

(١) صحيح البخارى ١: ١٦٦ ب ٣٧ ح ٥٩٧، سنن النسائي ١: ٣٣١-٣٣٣ ب ٥٢-٥٤، صحيح مسلم ٥: ١٤٩ ب ٥٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٢٤

المنتحلين للإسلام، و إمّا أن لا يكون كذلك. و الإمامي الذي فاتته الصلاة تارة لم يكن مكلفا بالصلاة في وقت الفوت، كما إذا كان في وقت الفوت صغيرا، أو مجنونا أو حائضا، أو نفساء، أو مغمى عليه، أو غافلا، أو كان فاقدا للظهورين، و أخرى كان مكلفا بها، غاية الأمر أنه تركها متعمدا في ذلك.

إذا عرفت هذه الصور فنقول:

لا خلاف بين المسلمين قاطبة في أنّ الكافر بالكفر الأصلي بعد ما أسلم لا يجب عليه القضاء، لأنّ الإسلام يجب ما قبله «١»، و إن وقع الاختلاف بينهم في تكليف الكفار بالفروع كالأصول على قولين:

١- عدم كونهم مكلفين بها كما اختاره أبو حنيفة و جماعة «٢».

٢- كونهم مكلفين بالفروع كالأصول، و اختاره أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين «٣».

و لكن لا خلاف بينهم في عدم وجوب القضاء بعد ما أسلم «٤».

و المناقشة في تكليفهم بجميع الفروع التي منها العبادات التي يعتبر في صحتها الإسلام ضرورة، فهي في حال الكفر غير مقدورة، فكيف يمكن تعلق التكليف بها.

مندفعه بمنع عدم القدرة بعد كونه متمكنا من شرط الصحة الذي هو الإسلام، ضرورة أنه قادر على أن يسلم ثم يصلي و يصوم مثلا. نعم، هنا إشكال مشهور في خصوص التكليف بصلاة القضاء، و تقريره أن

(١) المعتمر ٢: ٤٠٣، روض الجنان: ٣٥٥، مدارك الأحكام ٤: ٢٨٩، الحدائق ١١: ٢، رياض المسائل ٤: ٧١، مستند الشيعة ٧: ٢٦٩، جواهر الكلام ١٣: ٦، مسند أحمد ٤: ١٩٩ و ٢٠٤ و ٢٠٥، جامع الصغير ١: ٤٧٤، ح ٣٠٦٤، عوالي اللثالي ٢: ٥٤ ح ١٤٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٤٩، كشف اللثام ٤: ٤٣٧.

(٢) المستصفي ١: ١٢٨.

(٣) نهج الحق: ٣٨٣-٣٨٤.

(٤) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٨٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٢٥

الكافر بعد ما أسلم لا يكون مكلفا بالقضاء على ما هو المفروض، من أن الإسلام يجب ما قبله، و ما دام كونه باقيا على الكفر لا يكون قادرا على متعلق التكليف، لاشتراط الإسلام في متعلقه و القدرة عليه شرط في صحة التكليف، و لذا التزم صاحب المدارك «١» على ما حكى عنه بعدم كونه مكلفا بالقضاء من بين الفروع و إن كان مكلفا بغيره من التكاليف.

و يمكن أن يقال في تصوير ذلك: إن القضاء ليس طبيعة مغايرة لطبيعة الأداء بحيث كانت صلاتا القضاء و الأداء ماهيتين متغايرتين، بل صلاة القضاء كالأداء هي نفس طبيعة الصلاة، غاية الأمر تعلق الأمر بطبيعة الصلاة، و أمر آخر بالإتيان بها في الوقت.

و احتياج القضاء إلى دليل جديد، و عدم كفاية الدليل الدال على وجوب الصلاة في الوقت في وجوبه لا ينافي ما ذكرنا، من عدم كون القضاء مغايرا للأداء، و أن الأمر تعلق بنفس الطبيعة، ضرورة أن ذلك إنما هو في مقام الإثبات، بمعنى أنه لو لم يكن دليل على وجوب القضاء لما أمكن استفادة ذلك من نفس الدليل الدال على وجوب الصلاة في الوقت بعد ما كان ظاهرا في إيجاب واحد متعلق بالمقيد.

ضرورة أن مثل قوله تعالى **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** «٢» ظاهر في أن الواجب أمر واحد مقيد، غاية الأمر إنه بعد قيام الدليل على وجوب القضاء يستكشف أن الأمر لم يتعلق بالطبيعة المقيدة، بل هنا أمران تعلق أحدهما بنفس الطبيعة، و الآخر بالإتيان بها في الوقت.

إذا عرفت ذلك نقول: إن الكافر بعد ما ترك الصلاة في الوقت يسقط عنه الأمر الثاني المتعلق بالإتيان بها في الوقت، لعدم تمكنه حينئذ من امتثاله، و أمّا الأمر

(١) مدارك الأحكام ٤: ٢٨٩.

(٢) الاسراء: ٧٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٢٦

الأول المتعلق بنفس الطبيعة فهو بعد باق ما دام كونه باقيا على الكفر، و إذا أسلم يسقط عنه، لأن النبي صلى الله عليه و آله لم يكن

يأمر من أسلم بعد الكفر بقضاء ما فاتته في حاله من الصلاة والصيام وغيرهما.

و أمّا قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الإسلام يجب ما قبله» فهو لا- يدلّ على سقوط هذا الأمر، لأنّ مقتضاه كون الجبّ متعلقاً بما قبل الإسلام و بما فات منه في حال الكفر، و المأمور به بهذا الأمر لم يكن فائتاً عن الكافر لبقاء القدرة على امتثاله بعد خروج الوقت، سواء أسلم أم لم يسلم.

هذا، و لكنّ التحقيق في المقام ما اختاره صاحب المدارك من عدم كون الكافر مكلفاً بالقضاء و إن كان مكلفاً بغيره من التكليف. و ذكر بعض الأعاظم من المعاصرين في كتاب الصلاة في مقام تصوير توجّه التكليف بالقضاء إلى الكافر ما ملّخصه: إنّ الكافر في الوقت مكلف بالإتيان بالصلاة أداء و مكلف أيضاً 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 مقدّمة لصحة العمل الواجب عليه أداء لكونه شرطاً لها، فيجب عليه تحصيله كذلك مقدّمة للعمل الواجب عليه خارج الوقت مشروطاً بالترك في الوقت.

لأنّه لو لم يسلم في الوقت و بقي على كفره لم يصحّ منه، و إن أسلم يخرج عن موضوع التكليف، فالإسلام في الوقت مقدّمة لصحة العمل القضائي، فيجب عليه تحصيله، لما قلنا في محلّه من أنّ الواجب المشروط لو ترك مستنداً إلى ترك غير ما علّق عليه الطلب تصحّ المؤاخذه عليه، و لا يلزم من ذلك ثبوت المؤاخذه عليه، و إن أسلم خارج الوقت، نظراً إلى عدم إسلامه في الوقت حتّى يتمكّن من القضاء، و ذلك لأنّ الإسلام خارج الوقت بمنزلة الصلاة في الوقت، و التكليف بالقضاء

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٢٧

مشروط بتركهما معاً، فهو في الوقت مكلف بأحد الأمرين: إمّا الصلاة في الوقت، و إمّا الإسلام خارجه، فلا يلزم ما ذكر «١». انتهى ملخصاً.

و يرد عليه- مضافاً إلى أنّ ذلك مجرد تصوير عقليّ لا- يساعده شيء من الأدلّة النقلية الواردة في القضاء كما هو غير خفيّ- أنّ الإسلام في الوقت و إن كان مقدّمة لصحة العمل الواجب عليه أداء، إلّا أنّ دعوى مقدميته لصحة العمل القضائي ممنوعة جداً، ضرورة اشتراط صحة الصلاة أداء كانت أو قضاء بالإسلام حال الإتيان بها، لوضوح أنه لو أسلم في الوقت ثمّ ارتدّ عن الإسلام في خارجه لم يصحّ منه العمل القضائي بداهة.

فالشرط في صحة العمل هو الإسلام حال الاشتغال به، و أمّا الإسلام في الوقت فلا وجه لأن يكون شرطاً للعمل الذي يكون ظرف الإتيان به خارج الوقت، فقياس القضاء بالأداء من هذه الجهة باطل جداً.

نعم، لو أسلم في الوقت دون خارجه يتوجّه إليه التكليف بالقضاء، لكنّه شرط في توجّهه إليه لا في إمكان تحقق العمل منه، و مجرد خروجه عن موضوع التكليف مع الإسلام خارج الوقت لا- يوجب أن يكون الإسلام في الوقت مقدّمة لصحة نفس العمل كما هو واضح، فالإنصاف أنّ هذا الجواب غير تامّ، هذا كلّّه في الكافر بالكفر الأصلي.

و أمّا المرتدّ الذي رجع عن ارتداده، فالظاهر كما هو المشهور «٢»- على ما ادعى و هو غير بعيد- إنّه يجب عليه قضاء ما فاتته في حال ارتداده، سواء كان ملياً أو فطرياً، بناء على قبول توبته واقعا، و سواء كان رجلاً أو امرأة، و ذلك لعدم

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٥٥٧-٥٥٨.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١١٠، المنتهى ١: ٤٢١، مدارك الأحكام ٤: ٢٩٢، كشف اللثام ٤: ٤٣٧، مفتاح الكرامة ٣:

٣٨١، جواهر الكلام ١٣: ١٣-١٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٢٨

الدليل على سقوط القضاء عنه بعد شمول أدلّة وجوبه له، و عدم كون معاملة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مع من أسلم من الكفار و عدم

أمره لهم بالقضاء شاملة للمرتد، كما أن الظاهر انصراف قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الإسلام يجب ما قبله» عن إسلام المرتد. و أمّا النواصب و الغلاة و غيرهما من المنتحلين للإسلام المحكومين بالكفر، فالظاهر أن حكمهم حكم غيرهم من العامة المحكومين بالإسلام و سيجىء.

و أمّا المخالف إذا استبصر، فالظاهر أنه أيضا لا يقضى ما أخلّ بها في حال المخالفة بشرط الإتيان بها موافقاً لمذهبه، و لا فرق في ذلك بين الصلاة و غيرها من العبادات، نعم، قد اختصت الزكاة من بينها بلزوم أدائها ثانيا، لكونها حقاً مائتاً لأصناف خاصّة مع صفات خاصّة، قد وضعها المخالف في غير موضعها، و يدلّ على ذلك الروايات الكثيرة المستفيضة «١».

و أمّا الحائض و النفساء فسقوط القضاء عنهما قطعي، و لم يخالف فيه أحد من المسلمين «٢»، و يدلّ عليه أيضا أخبار كثيرة «٣»، كما أنّ عدم سقوطه عن النائم في جميع الوقت و الساهي عن الصلاة كذلك محلّ اتفاق بين المسلمين «٤» و رواه الجمهور بطرقهم عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «٥»، بل لا يكون وجوب القضاء متفقا عليه بينهم إلّا بالنسبة إليهما، لأنهم اختلفوا في العامد و المغمى عليه «٦».

(١) الوسائل ٩: ٢١٦. أبواب المستحقين للزكاة ب ٣.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١١٠، تذكرة 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) الوسائل ٢: ٣٤٥-٣٤٦. أبواب الحيض ب ٤٠ و ٤١، صحيح البخارى ١: ٩٥ ب ٢١، سنن البيهقي ١: ٣٠٨.

(٤) شرائع الإسلام ١: ١١٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٤٩ مسألة ٥٥، مستند الشيعة ٧: ٩٠ و ٢٧٥، جواهر الكلام ١٣: ١١-١٢.

(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) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٩١، بداية المجتهد ١: ١٨٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٢٩

و السرّ فيه عدم ثبوت رواية عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فيهما، و قد تشبّث من قال منهم بوجوب القضاء فيهما بالقياس و نحوه.

هذا، و لكن ثبوت الوجوب بالنسبة إلى العامد عند أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين ممّا لا خلاف فيه و لا اشكال «١».

و أمّا الإغماء المستوعب الموجب لفوات الصلاة، فمقتضى الأخبار الكثيرة المروية عن العترة الطاهرة 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 السلام قال: «كلّ شيء تركته من صلاتك لمرض أعمى عليك فيه فاقضه إذا أفقت» «٣».

و ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يغمى عليه ثمّ يفيق؟ قال: «يقضى ما فاتته، يؤدّن في الاولى و

يقيم في البقية» «٤».

و رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في المغمى عليه فقال: «يقضى كلّ ما فاتته» «٥».

و ما رواه رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المغمى عليه شهرا ما يقضى من الصلاة؟ قال: «يقضيها كلّها، إن أمر

الصلاة شديد» «٦».

(١) شرائع الإسلام ١: ١١٠، مدارك الاحكام ٣: ٩١، جواهر الكلام ١٣: ١١، مستند الشيعة ٧: ٢٦٧، مفتاح الكرامة ٣: ٣٨٢، كشف

اللتام ٤: ٤٣٧.

(٢) الوسائل ٨: ٢٥٨. أبواب قضاء الصلوات ب 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) التهذيب ٣: ٣٠٤-٣٠٥ ح 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) التهذيب ٣: ٣٠٤-٣٠٥ ح 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) 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.
نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣٠

و بعضها على التفصيل بين إغماء ثلاثة أيام أو أكثر، مثل مضمرة سماعة 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 يدل على وجوب قضاء يوم واحد، مثل رواية حفص عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المغمى عليه؟ فقال: «يقضى صلاة يوم» (٢).

و بعضها على وجوب قضاء ثلاثة أيام و إن جاز إغماؤه عنها، مثل رواية 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 محمولة على مراتب الاستحباب، لصراحة الطائفة الأولى في 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 في مقابلها شيء كما لا يخفى.

نعم، الظاهر أنّ المراد بما يدل على قضاء يوم واحد هو قضاء اليوم الذي أفاق فيه، كما صرح به في بعض الروايات، و عليه فالمراد من القضاء ليس ما يقابل الأداء، بل مجرد الإتيان بالصلاة، و حينئذ فيسقط عن المعارضة للطائفة الأولى.

ثم إنّ القدر المتيقن من الإغماء الموجب لسقوط القضاء هو الإغماء العارض

(١) التهذيب ٣: ٣٠٣ ح ٩٢٩، و ج ٤: ٢٤٤ ح ٧٢٠، الاستبصار ١: ٤٥٨ ح ١٧٧٦، الوسائل ٨: ٢٦٥. أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ٥.

(٢) التهذيب ٣: ٣٠٣ ح ٩٣٠، الاستبصار ١: ٤٥٨ ح ١٧٧٧، الوسائل ٨: ٢٦٧. أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ١٤.

(٣) التهذيب ٤: ٢٤٤ ح ٧٢٣، الوسائل ٨: ٢٦٦. أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣١

للمكلف، من دون أن يكون مستندا إلى إرادته و اختياره أصلا، كما إذا كان بأفة سماوية، لأنه الذي يجري فيه قطعا التعليل الوارد في جملة من أخبار الإغماء، و هو قوله عليه السلام: «كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (١).

و كيف كان، فهذا ممّا لا إشكال فيه، كما أنه لا إشكال ظاهرا في عدم القضاء فيما إذا وجد سببه اختيارا مع الالتفات إلى سببته و عدم الاضطرار إلى إيجاده، و وجه عدم الإشكال وضح عدم جريان ذلك التعليل في هذا المورد.

إنّما 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 في جريان التعليل، و معه يشكل رفع اليد عن عمومات أدلّة ثبوت القضاء، خصوصا إذا كان من فعله، سيما إذا كان مع التوجه و الالتفات إلى السببية و أنه يوجب الإغماء، فالأحوط لو لم يكن أقوى ثبوت القضاء و عدم سقوطه في هذه الصورة

فتدبر، هذا في المغمى عليه.

و أما السكران، فالظاهر وجوب القضاء عليه، سواء كان مع العلم أو الجهل، و سواء كان مع الاختيار على وجه العصيان، أو للضرورة، أو الإكراه، و أما فاقد الطهورين فوجوب القضاء عليه محل إشكال «٢»، لعدم كونه مكلفاً بالأداء حتى يصدق بالنسبة إليه عنوان الفوت الذى قد أخذ في موضوع وجوب القضاء، لكن الأحوط الوجوب.

(١) الوسائل ٨: ٢٥٩-٢٦٠. أبواب قضاء الصلوات ب ٣ ح ٣، ٧، ٨، ١٣.

(٢) المقنعة: ٦٠، المبسوط ١: ٣١، الوسيلة: ٧١، السرائر ١: ١٣٩، المعتمد ٢: ٤٠٥، شرائع الإسلام ١: ١١٠، المنتهى ١: ١٤٣، البيان: ٨٦، نهاية الأحكام ١: ٢٠١، الروضة البهية ١: ٣٥٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣٢

الترتيب بين الفائتة والحاضرة

لا خفاء في عدم اشتراط الترتيب بين الصلوات الواقعة في أوقاتها، بحيث كان الإتيان بالسابقة من شرائط تحقق اللاحقة، و مجرد تأخر بعضها عن بعض، تبعاً للزمان الذى هو من الموجودات التدريجية المتأخرة بعض قطعاتها عن بعض بالذات، و يكون كل قطعة منها وقتاً لصلاة خاصة لا يوجب اشتراط ما هو المشروط منها بالزمان اللاحق، بوقوع السابقة في زمانها السابق على الزمان اللاحق ذاتاً. نعم، قد دلّ الدليل على اشتراط وقوع الظهر و الإتيان بها في صحة العصر، و كذا المغرب بالنسبة إلى العشاء «١»، و أمّا في غيرهما كاشتراط الإتيان بالصبح في صحة الظهرين، أو الإتيان بهما في صحة العشاءين، فهو ممّا لم يقدّم عليه دليل أصلاً، بل لا خلاف في عدمه.

و كيف كان فقد وقع الخلاف في اعتبار الترتيب بين الفوائت المتعددة بعضها مع بعض، و كذا في اعتبار الترتيب بين الفائتة و الحاضرة.

و لنقدّم البحث في المسألة التى وقعت معنونة في كلام كثير من الفقهاء بعنوان المضايقة و الموسعة، و صنفوا فيها رسائل مستقلة، إمّا لكونها معركة عظيمة- على ما قال الشهيد و العلامة «٢»- و إمّا لكونها مورداً لابتلاء العامة، و على أى حال ففى المسألة أقوال كثيرة و آراء متشتتة، و نحن نقتصر على أصولها، فنقول:

الأول: القول بالمضايقة المطلقة، و قد حكى هذا القول عن ظاهر كلام القديمين

(١) الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ و ص ١٨٣ ب ١٧.

(٢) مختلف الشيعة ٣: ٨، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ١: ٩٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣٣

و الشيخين و السيديين و القاضى و الحلبي و الحلبي، و عن المعتمد نسبته إلى الديلمي، و هذا هو المشهور بين القدماء كما حكى عن غير واحد «١».

الثانى: الموسعة المطلقة المحضة، حكى ذلك عن عبيد الله بن علي الحلبي فى أصله الذى ذكر أنه عرضه على الصادق عليه السلام و استحسنته، و عن الحسين بن سعيد، و أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، و الصدوقين، و الجعفي صاحب الفخر، و الشيخ أبي عبد الله الحسين بن أبي عبد الله المعروف بالواسطي الذى كان من مشايخ الكراچكى و المعاصر للمفيد، و إليه ذهب علي بن موسى رضى الدين ابن طاوس، و حكاه عن بعض من تقدّم كالحلبي و الواسطي، و جمع آخر و كثير من المتأخرين «٢».

الثالث: القول بالتضييق مع وحدة الفائتة، وبخلافه مع تعددها، ذهب إليه المحقق في كتبه و تبعه صاحب المدارك، وقواه الشهيد في بعض كتبه، و حكى عن بعض آخر «٣».

الرابع: التفصيل بين فائتة اليوم، متعدّدة كانت أو واحدة، و بين غيرها بالمضايقة في الاولى، و الموسعة في الثانية، و هو المحكى عن مختلف العلامة قدس سرّه «٤».

الخامس: القول بالموسعة إذا فاتت عمدا و بالمضايقة إذا فاتت نسيانا، حكى

(١) المقنعة: ٢١١، المبسوط ١: ١٢٧، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٨، الغنية: ٩٨-٩٩، المهذب ١: ١٢٦، الكافي في الفقه: ١٥٠، السرائر ١: ٢٧٤، المراسم: ٩٠، و حكاها عن العمانى و ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٣: ٤، مدارك الأحكام ٤: ٢٩٨، جواهر الكلام ١٣: ٣٨.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٣٨٦، مستند الشيعة ٧: ٢٨٨-٢٨٩، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ١: ٩٩-١٠٢، رسالة عدم المضايقة، المطبوع في مجلّة تراثنا ٧: ٣٣٨-٣٥٤.

(٣) المسائل العزّية (الرسائل التسع): ١١٢، المعبر ٢: ٤٠٥، شرائع الإسلام ١: ١١٠، المختصر النافع: ٧٠، مدارك الأحكام ٤: ٢٩٥، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد ١: ١١٦، كشف الرموز ١: ٢١٠.

(٤) مختلف الشيعة ٣: ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣٤

ذلك عن وسيلة الشيخ عماد الدين بن حمزة «١».

السادس: التفصيل بين الفائتة الواحدة إذا ذكرها يوم الفوات و بين المتعدّدة و الواحدة المذكورة في غير يوم الفوات، حكى ذلك عن ابن أبي جمهور الأحسائي «٢».

و الظاهر أنّ ما حكاها ابن طاوس عن بعض القدماء من الأصحاب من القول بالموسعة المطلقة غير ثابت، لأنّ الفورية كانت متّفقا عليها بينهم ظاهرا، و إن اختلفوا بين من يقول باستثناء دخول وقت الحاضرة مع الاشتغال بها، و بين من يقول باستثناء وقت تضييقها. ثمّ إنّ عمدة المطالب التي يدور عليها القول بالمضايقة، مطالب ثلاثة:

أحدها: فوريّة 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 نسبته إليهم العلامة قدس سرّه «٣».

٢- مجرّد فوريّة وجوب القضاء من دون أن يكون موقّتا بالذكر، بل يكون وجوبه مطلقا غير مشروط بوقت، غاية الأمر لزوم المبادرة إلى الإتيان بمتعلّقه، بمعنى تعلّق الوجوب بالفوريّة بعد تعلّقه بأصل الطبيعية، فهنا أمران تعلّق أحدهما بنفس طبيعة القضاء، و الآخر بالمبادرة إليها و فوريّة الإتيان بها.

ثانيها: ترتّب الحاضرة على الفائتة، و فيه احتمالان أيضا:

(١) الوسيلة: ٨٤.

(٢) نقله عنه في جواهر الكلام ١٣: ٤١.

(٣) مختلف الشيعة ٣: ٣-٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٥٠ مسألة ٥٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣٥

١- مجرّد لزوم الإتيان بالفائتة قبل الحاضرة، لأجل كون الوجوب المتعلّق بها فورياً من دون أن يكون الإتيان بها شرطاً في صحّة الحاضرة.

٢- كون الإتيان بها من شرائط صحّة الحاضرة، كشرطيّة الإتيان بالظهر للعصر و المغرب للعشاء.

ثالثها: العدول بالتيّة من الحاضرة إلى الفائتة، إذا نسي الإتيان بها و ذكرها في أثناء الحاضرة، و ليعلم أنّ هذا المطلب لا يستفاد من القائلين بالمضايقة من العامّة أصلاً، فإنهم يحكمون في هذا الفرض ببطان الصلاة و لا يجوزون العدول كالقائلين بالمواسعة منهم. ثمّ إنّ مقتضى الأصل العملي مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة للطرفين هو القول بالمواسعة، لأنّ كلّ واحد من المطالب الثلاثة المتقدّمة على خلاف الأصل، ضرورة أنّ الأصل يقتضى عدم التوقيت و عدم تعلق أمر آخر بالمبادرة و الفوريّة، و عدم كون الإتيان بالفائتة من شرائط صحّة الحاضرة، و عدم وجوب العدول منها إليها بالنية إذا ذكر فوتها في أثناء الحاضرة.

نعم، يمكن أن يورد على جريان الأصل، بأنّ توجّه التكليف بطبيعة القضاء عند فوت الفريضة في وقتها ممّا لا شكّ فيه، و اللازم على المكلف الخروج عن عهده هذا التكليف المتوجّه 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 متمكّناً من الإتيان به في ذلك الوقت، و مع هذا الاحتمال لا يجوز له إجراء الأصل مع كون توجّه التكليف إليه معلوماً.

و لكن ربما يتوهم جريان الأصل الموضوعي، و هو استصحاب بقاء المكلف و عدم زوال تمكنه بعروض موت و نحوه. و هذا مندفع بعدم جريان مثل هذا الاستصحاب، بعد عدم كون المستصحب حكماً شرعياً، و لا مترتباً عليه حكم

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣٦

شرعيّ، ضرورة أنّ بقاء المكلف و عدم زوال تمكنه لا يترتب عليه شيء من الآثار الشرعية.

نعم، يمكن معه الامتثال، و لكنّه ليس بأثر شرعيّ كما هو واضح، فإجراء الأصل مطلقاً ممنوع، فلو أخّر المكلف الامتثال و لم يزل متمكّنه في ثانی الأوقات و ثالثها و..، لا يكون مستحقاً للعقاب إلّا من جهة التجزّي الحاصل بتأخير الامتثال مع احتمال زوال التمكّن، كما أنه إذا زال تمكّنه و لم يأت به في ذلك الوقت يستحق العقاب من جهة تعمد التأخير مع احتمال الزوال. و بالجملة: المماثلة و المسامحة 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 بالمواسعة أولاً 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- البراءة عن حرمة فعلها أو فعل شيء من أضداد الفائت بل و عن التعجيل، لأنّه تكليف زائد على أصل الوجوب و الصحّة المتيقّن ثبوتها على القولين، لأن القائل بالتضييق لا ينكرهما في ثانی الأوقات مع الترك في أوّلها و إن حكم بالإثم.

و قال بعد ذلك ما ملّخصه أنّه ليس المراد إثبات خصوص التوسعة المقومة للوجوب مقابل الفوريّة و التضييق، حتّى يرد أن إجراء الأصل لا يصلح لإثبات ذلك، بل المراد مجرّد نفي التكليف بالفورية قبل العلم، كنفى التكليف بالوجوب للفعل المتيقّن، طلب الشارع له طلباً راجحاً في الجملة.

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

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣٧

تيقّن ثبوته و يكون مندوباً، ضرورة صيرورته راجح الفعل جائز الترك و نحوه جار في المقام، إلّا أنه كما ترى فيه نظر واضح، لظهور

الفرق بين الجواز الثابت بالأصل عند الشك في التكليف، وبين الجواز المقوم للندب كما حرر ذلك في محله. وقد أخذ بعد ذلك في دفع كلام يرجع محضه إلى ما أوردناه على إجراء الأصل بما حاصله: منع اقتضاء طبيعة الوجوب الذي هو القدر المتيقن من القولين حرمة التأخير و كفاية الأصل المعلوم حجته في ثبوت الإذن الشرعية بالتأخير، وإن لم يكن إلى بدل حتى العزم، إلى أن قال في ذيل كلامه: فظهر حينئذ سقوط جميع ما سمعته من تلك الدعوى، حتى ما ذكر أخيراً منها من الاحتياط الذي لا دليل على وجوب مراعاته هنا، خصوصاً بعد ملاحظة استصحاب السلامة والبقاء الذي به صحَّ الحكم بوجوب أصل الفعل على المكلف، وإلا فالتمكن مقدّمه وجوب الفعل، وبدون إحرازها لا يعلم أصل الوجوب. (١).

و أنت خبير بأنَّ استصحاب السلامة والبقاء لا يجوز التأخير، لعدم جريانه بعد عدم ترتب أثر شرعي عليه كما عرفت، كما أن كفاية الأصل المعلوم حجته في ثبوت الإذن الشرعي بالتأخير إنما يتم لو كان مراد القائل بالمضايقة ثبوت أمر آخر متعلق بالفورية والمبادرة، فإنه حينئذ يقال عليه: إن مقتضى الأصل البراءة من ذلك الأمر بعد عدم ثبوته بدليل شرعي، وأما لو استند في قوله إلى ما أوردناه على جريان أصالة البراءة فلا مجال حينئذ للأصل كما لا يخفى.

ومنه يظهر أن القائل بالتضييق كما أنه لا ينكر الوجوب والصحة في ثانی الأوقات مع الترك في أولها، كذلك لا يحكم بالإثم، نعم قد عرفت أنه يمكن أن يقال باستحقاق العقاب من جهة التجزى الحاصل، بالتأخير مع احتمال زوال التمكّن، هذا

(١) جواهر الكلام ١٣: ٤٣-٤٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣٨

كله فيما يتعلّق بجريان الأصل، ولعلنا نتكلّم فيه فيما سيأتى أيضاً.

وبعد ذلك لا بدّ من ملاحظة أدلّة الطرفين العامّة والخاصّة ونبدأ بذكر الأخبار التي رواها العامّة بطرقهم في كتبهم المعدّة لنقل الأحاديث النبوية، حتى يظهر مقدار دلالتها، وأنه هل ينطبق مع فتاويهم في هذا الباب، فنقول:

□ □

روى الترمذى في سننه في باب ما جاء في النوم عن الصلاة، عن أبي قتادة قال: ذكروا للنبي صلى الله عليه وآله نومهم عن الصلاة؟ فقال: «إنه ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة، فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها». قال الترمذى: وفي الباب عن ابن مسعود، وأبي مريم، وعمران بن حصين، وجبير بن مطعم، وأبي جحيفة، وأبي سعيد، وعمرو بن أمية الضمري، وذي مخبر، وهو ابن أخ النجاشي - وقال بعد ذلك: - قال أبو عيسى: وحديث أبي قتادة حديث حسن صحيح.

وقد اختلف أهل العلم في الرجل ينام عن الصلاة أو ينساها فيستيقظ أو يذكر وهو في غير وقت صلاة، عند طلوع الشمس أو عند غروبها، فقال بعضهم:

يصلّيها إذا استيقظ أو ذكر، وإن كان عند طلوع الشمس أو عند غروبها، وهو قول أحمد وإسحاق والشافعي ومالك وقال بعضهم: لا يصلّي حتى تطلع الشمس أو تغرب (١).

□ □

و روى فيها أيضاً في باب ما جاء في الرجل ينسى الصلاة عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها» - وقال بعد ذلك: - وفي الباب عن سمرة وأبي قتادة، قال أبو عيسى: حديث أنس حديث حسن صحيح.

و روى فيها أيضاً في باب ما جاء في الرجل تفوته الصلوات بأيّتهنّ يبدأ، عن

(١) سنن الترمذى ١: ٢٢١ ح ١٧٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٣٩

□ □ □

أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود قال: قال عبد الله بن مسعود: «إنّ المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن أربع صلوات

يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله، فأمر بلالا فأذن، ثم أقام فصلّى الظهر، ثم أقام فصلّى العصر، ثم أقام فصلّى المغرب، ثم أقام فصلّى العشاء». وقال بعد ذلك: - وفي الباب عن أبي سعيد و جابر.

و روى فيه عن جابر بن عبد الله: أن عمر بن الخطاب قال يوم الخندق، وجعل يسب كفار قريش، قال: يا رسول الله ما كدت أصلى العصر حتى تغرب الشمس، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «والله إن صليتها» قال: فتزلنا بطحان، فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وآله و آله و توضأنا، فصلّى رسول الله صلى الله عليه وآله العصر بعد ما غربت الشمس، ثم صلي بعدها المغرب». وقال بعد نقل هذه الرواية: - قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح (١).

و روى البخارى فى جامعه عن أنس بن مالك، عن النبى صلى الله عليه وآله قال: «من نسى صلاة فليصل إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك أقيم الصلاة لتذكرى و روى فى باب آخر رواية الجابر المتقدمة. و هنا رواية أخرى مشتملة على قصة التعريس و نوم النبى صلى الله عليه وآله و الذين معه عن صلاة الصبح، و الإتيان بقضائها بعد ارتفاع الشمس و ابيضاضها (٢). و حكى العلامة فى كتاب المنتهى عن الجمهور: إنهم رووا عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وآله قال: «إذا نسى أحدكم صلاة فذكرها و هو فى صلاة مكتوبة فليبدأ بالتي فوقها، فإذا فرغ منها صلى التى نسي» (٣). و لكن هذه الرواية غير موجودة فى جوامعهم المعدة لنقل الروايات التى رووا عن النبى صلى الله عليه وآله، مضافا إلى أن متنها

(١) سنن الترمذى ١: ٢٢٢-٢٢٤ ح ١٧٨-١٨٠.

(٢) صحيح البخارى ١: ١٦٦ ح ٥٩٧.

(٣) المنتهى ١: ٤٢١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤٠

مضطرب لا يعلم المراد منه كما لا يخفى.

هذه هى الروايات المروية بطرقهم، و هى تدلّ على أمور ثلاثة:

أحدها: وجوب القضاء متى ما ذكر الفوات.

ثانيها: قصة يوم الخندق.

ثالثها: قصة التعريس، و لا بدّ حينئذ من ملاحظة أنه هل يستفاد من تلك الروايات شىء من المطالب الثلاثة المتقدمة التى يدور عليها القول بالمضايقة أم لا؟، فنقول:

أمّا ما يدلّ على وجوب القضاء متى ما ذكر الفوات، فلا دلالة له لا على التوقيت و لا على الفورية، 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، و لعلّ التعبير بذلك كان للإشارة إلى أن الفائتة لا تكون كالنافلة، حيث يكره الإتيان بها فى بعض الأوقات كبعد العصر و بعد طلوع الشمس، بل يجوز الإتيان بها من غير كراهة فى جميع أوقات الذكر من دون استثناء.

و منه يظهر أنّه لا دلالة لهذه الطائفة على ترتب الحاضرة على الفائتة و شرطيتها لها، كما أنه لا دلالة لها على العدول، و قد عرفت أنّهم لا يقولون به أيضا.

و أمّا قصة يوم الخندق (١) - فمضافا إلى أنه لا أساس لها عند الإمامية، لأنّه خلاف ما يقتضيه أصول مذهبهم كما هو غير خفى - لا دلالة لها على الفورية و لا على الترتب، أمّا عدم دلالتها على الثانى فلعدم ظهور الرواية فى بقاء وقت العشاءين أو خصوص المغرب، لأنّه يحتمل خروج وقت جميع الصلوات، مع أنه

(١) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٥١ مسألة ٥٨، بداية المجتهد ١: ١٨٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤١

على ذلك التقدير أيضا لا دلالة لها على الوجوب، لأنها حكاية فعل و هو أعم من الوجوب.
و منه يظهر عدم دلالتها على الفورية أيضا كما لا يخفى.

و أما قصة التعريس فهي - مضافا إلى كونها مخالفة لأصول مذهب الإمامية أيضا - تدلّ على عدم وجوب الفورية بل و عدم وجوب الترتب، و لذا لا يجتمع فتوى من يقول منهم بالفورية مع الرواية المشتملة على هذه القصة التي تكون معتبرة عندهم.
فانقح من جميع ما ذكرنا أنه لو قطعنا النظر عن محيط الإمامية القائمين بحجية قول العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين، و فرضنا أنفسنا في محيط التسنن المقتصرين أهله على الاستناد إلى الروايات المنقولة عن النبي صلى الله عليه و آله المروية بطرقهم المضبوطة في جوامعهم، لما كان محيص عن القول بعدم وجوب الفورية، كما قال به الشافعي «١».

و أما دعوى اشتراط الترتيب بكلّ حال و عدم انعقاد صلاة فريضة و عليه صلاة، كما ذهب إليه الزهري و النخعي، أو التفصيل بين ما إذا ذكرها و هو في فريضة حاضرة، فيتمها استحبابا و يأتي بالفائتة، ثم يقضى التي أتمها، و بين ما إذا ذكرها قبل الدخول في غيرها، فعليه أن يأتي بالفائتة ثم بصلاة الوقت. كل 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 أتمها واجبا، ثم قضى الفائتة، ثم أعاد التي أتمها واجبا، المستلزم لوجوب ظهرين في يوم واحد، و إن ذكرها قبل الدخول في أخرى فعليه أن يأتي بالفائتة، كما قال به أحمد. و قال أيضا: بأنه لو ذكر الرجل في

(١) المجموع ٣: ٧٠، المغنى لابن قدامة ١: ٦٧٦، الشرح الكبير ١: ٤٨٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤٢

كبره صلاة فائتة في صغره فعليه أن يأتي بالفائتة و بكلّ صلاة صلّاها بعدها.

أو القول بأنه إن دخلت الفوات في التكرار و هو إن صارت ستّا سقط الترتيب، و إن كانت خمسا ففيه روايتان، و إن كانت أربعا نظرت، فإن كان الوقت ضيقا متى تشاغل بغير صلاة الوقت فعليه أن يأتي بصلاة الوقت ثم يقضى ما فاتته، و إن كان الوقت واسعا نظر، فإن ذكرها و هو في أخرى بطلت فيأتي بالفائتة ثم بصلاة الوقت، و إن لم يذكر حتى فرغ من الصلاة قضى الفائتة و أجزاءه، كما قال به أبو حنيفة «١».

فكل ذلك ممّا لا وجه له و لا دليل، لأن ما رووه في هذا الباب منحصر فيما نقلناه عن جوامعهم، و ليس في شيء منها الدلالة على شيء من هذه الفتاوى كما هو واضح. هذا كله مقتضى رواياتهم في هذا الباب.

و أما ما رواه الخاصية في هذا الباب الذي استدللّ به للقول بالمضايقه، و توهم دلالة على شيء من المطالب الثلاثة المتقدمة التي هي عمدة ما يدور عليه هذا القول، فهي روايات كثيرة، و لكنّها على طائفتين:

الطائفة الأولى: الأخبار الدالة على وجوب القضاء متى ما ذكر الفوات، و هي كثيرة:

منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعة ذكرها» «٢».

و منها: رواية أخرى لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «أربع صلوات يصلّيها

(١) المجموع ٣: ٧٠، المغنى لابن قدامة ١: ٦٠٧، الخلاف ١: ٣٨٢-٣٨٤ مسألة ١٣٩.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢: ١٧٢ ح ٦٨٥ ج ٣: ١٥٩ ح ٣٤١، الفقيه ١: ٢٧٨ ح ١٢٦٥، الوسائل ٨: ٢٥٦.

أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٣ و ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤٣

الرجل في كل ساعة: صلاة فاتتكم، فمتى ذكرتها أديتها. «١».

□
و منها: مضمرة سماعه قال: سألته عن رجل نسي أن يصلي الصبح حتى طلعت الشمس؟ قال: «يصلها حين يذكرها، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله رقد عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس ثم صلاها حين استيقظ، ولكنه تنحى عن مكانه ذلك ثم صلى» (٢). و غير ذلك مما يدل على هذا المضمون، وقد عرفت فيما تقدم عدم دلالة مثل ذلك على الفورية، لأنه يحتمل قويا أن يكون المراد وجوب الإتيان بالقضاء عند وجود الذكر لا عند حدوثه، حتى يدل على التوقيت أو مجرد الفورية.

الطائفة الثانية: الأخبار الدالة على لزوم مراعاة الترتيب بين الحاضرة و الفاتئة في الجملة، و هي روايات كثيرة أيضا، ثلاث منها لزرارة و الراوى عنه في إحداها حريز، و في الأخرى عبيد «ابنه»، و في الثالثة ابن أذينة، و رابعها رواية أبي بصير، و خامسها رواية معمر بن يحيى، و سادسها رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، و سابعها رواية صفوان.

أما ما رواه حريز عن زرارة فهي رواية طويلة مروية عن أبي جعفر عليه السلام قال:

«إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذن لها و أقم، ثم صلها، ثم صل ما بعدها بإقامته، إقامة لكل صلاة» و قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتكم الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أى ساعة ذكرتها و لو بعد العصر و متى ما ذكرت صلاة فاتتكم صلّيتها». و قال: «إذا نسيت الظهر حتى صلّيت العصر فذكرتها و أنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثم صلّ العصر، فإنما هي أربع مكان أربع، و إن ذكرت أنك لم تصلّ الاولى

(١) الكافي ٣: ٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢: ١٧٢ ح ٦٨٥ ج ٣: ١٥٩ ح ٣٤١، الفقيه ١: ٢٧٨ ح ١٢٦٥، الوسائل ٨: ٢٥٦.

أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٣ و ١.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٤ ح ٨، الوسائل ٨: ٢٦٧. أبواب قضاء الصلوات ب ٥ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤٤

و أنت في صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الاولى، ثم 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 ثم صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر.

و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فأتمها ركعتين، ثم تسلّم ثم تصلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلّم ثم قم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صلّيت الفجر فصلّ العشاء الآخرة، و إن كنت ذكرتها و أنت في الركعة الاولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصلّ الغداة و أذن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلّ الغداة، ابدأ بالمغرب ثم العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم صلّ الغداة ثم صلّ العشاء، و إن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثم 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».

«١».

و قد تكلمنا في بعض ما يتعلّق بهذه الرواية في بعض المباحث المتقدمة، و يستفاد من سياقها الإشعار بما هو المعروف عند العامة من

تباين وقتي صلاتي الظهر و العصر و كذا العشائين.

و كيف كان، فغاية مدلولها اعتبار الترتيب بين الحاضرة و الفائتة بالنسبة إلى صلوات يوم و ليلة لا أزيد، في خصوص صورة اتصال الحاضرة بالفائتة و عدم

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٣، ص: ١٤٤

(١) الكافي ٣: ٢٩١ ح ١، التهذيب ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤٥

الفصل بينهما.

لأن غاية مفادها ترتب الظهر الحاضرة على الغداة الفائتة، و كذا العصر على الظهر، و المغرب على العصر، و العشاء على المغرب، و الغداة على العشائين معا، و لا دلالة لها على أزيد مما ذكر من اعتبار الترتيب بين الحاضرة و الفائتة السابقة المتصلة بالحاضرة، أو الشريكة للمتصلة في الوقت، لدلالاتها على ترتب الغداة الحاضرة على المغرب الفائتة أيضا، باعتبار شركتها مع العشاء الفائتة المتصلة في الوقت.

و يستفاد منه بعد إلغاء الخصوصية من حيث المغرب و العشاء اعتبار الترتيب بين المغرب الحاضرة و الظهر الفائتة أيضا، لاشتراكها مع العصر الفائتة المتصلة في الوقت، لكن في خصوص صورة فوات السابقة أيضا كما في المغرب و العشاء. و بالجملة: فما استفاد من الرواية ليس إلا اعتبار الترتيب في خصوص صلوات يوم و ليلة، مع اتصال الحاضرة بالفائتة، أو اشتراك الفائتة غير المتصلة مع المتصلة بحسب الوقت مع فرض فوتها أيضا.

و دعوى إنه لا مجال لتوهم الاختصاص، مدفوعة بمنع ذلك بعد كون المعروف في ذلك الزمان بين المسلمين الذين كانوا يراجعون إلى مثل أبي حنيفة ذلك، كما عرفت آنفا عند نقل أقوال العامة، نعم ذيلها يدل على عدم لزوم مراعاة الفورية، باعتبار قوله عليه السلام في مقام تعليل تأخير قضاء العشائين إلى بعد شعاع الشمس، فيما لو خشى أن تفوته الغداة إن بدأ بالمغرب: «لأنك لست تخاف فوتها».

أما ما رواه عنه عبيد «ابنه» فهي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام أيضا قال: «إذا فاتتك صلاة فذكرتها في وقت أخرى، فإن كنت تعلم أنك إذا صليت التي فاتتك كنت من الأخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك، فإن الله عز و جل يقول أقيم الصلاة

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤٦

لذكرى «١»، و إن كنت تعلم أنك إذا صليت التي فاتتك، فاتتك التي بعدها فابدأ بالتي أنت في وقتها و اقض الأخرى «٢» و الظاهر من صدر هذه الرواية و إن كان هو اعتبار الترتيب بين الحاضرة و الفائتة مطلقا فيما إذا لم يلزم من الابتداء بالفائتة فوت وقت الحاضرة، إلا أن ذيلها باعتبار قوله عليه السلام: «فاتتك التي بعدها» يدل على أن المراد بالحاضرة هي الحاضرة التي تكون متصلة بالفائتة، لظهور كلمة «بعد» في البعدية المتصلة كما لا يخفى.

و أما ما رواه عنه عمر بن أذينة فهي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها؟ فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاته فليقض ما لم يتخوف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، و هذه أحق بوقتها فليصلها، فإذا قضاها فليصل ما فاته مما قد مضى، و لا يتطوع

بركعة حتى يقضى الفريضة كلها» (٣).
 وأما رواية 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 حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال:
 «إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها، فإذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتى نسي، وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها، وإن كان صلى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثم ذكر أنه نسي المغرب

(١) طه: ١٤.

(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) 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.
 نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤٧

أتمها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثم يصلى العتمة بعد ذلك» (١)، وهذه الرواية وإن كان صدرها مطلقا، ظاهرا في ترتب الحاضرة على الفائتة، ووجوب الابتداء بها مطلقا إلا أن قوله عليه السلام: «وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة» ظاهر في أن الفائتة هي الفائتة المتصلة بالحاضرة كما لا يخفى.

و أما رواية عمرو بن يحيى فهي ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى على غير القبلة، ثم تبينت القبلة وقد دخل وقت صلاة أخرى؟ قال:

«يعيدها قبل أن يصلى هذه التي قد دخل وقتها.» (٢) وهذه الرواية كالتى قبلها مما عبر فيه بهذه العبارة وهي انكشاف الحال، وقد دخل وقت صلاة أخرى وإن كانت في بادئ النظر ظاهرة في الإطلاق، إلا أن المنساق إلى الذهن منها، والمتبادر عند أهل العرف هو أن المراد بصلاة أخرى هي الصلاة التى تكون بعد الفائتة متصلة بها.

بقي في هذا المقام روايتان:

١- ما رواه أبو بصير قال: سألته عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر؟ قال: «يبدأ بالظهر، وكذلك الصلوات تبدأ بالتى نسيت إلا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاة، فتبدأ بالتى أنت في وقتها ثم تقضى التى نسيت» (٣) وهذه الرواية مضافا إلى أنها مشعرة بتباين وقتى الظهرين، كما يقول به العامة، لا دلالة لها إلا على مجرد ترتب الحاضرة على الفائتة المتصلة بها.

٢- ما رواه صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي

(١) الكافي ٣: ٢٩٣ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٩١. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٤٦ ح ١٤٩، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٨، الوسائل ٤: ٣١٣. أبواب القبلة ب ٩ ح ٥.

(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.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤٨

الظهر حتى غربت الشمس، وقد كان صلى العصر؟ فقال: كان أبو جعفر عليه السلام أو كان أبي عليه السلام يقول: «إن أمكنه أن يصليها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، وإلا صلى المغرب ثم صلاها» (١).

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أن مقتضى التأمل في الروايات التي استدلت بها على المضايقة أنه لا دلالة لشيء منها على لزوم فورية القضاء الذي هو واحد من المطالب الثلاثة المتقدمة، وكذا لا دلالة لها على ترتب الحاضرة على الفاتئة مطلقاً، بل القدر المتيقن الذي تدل عليه هو ترتب الحاضرة على الفاتئة المتصلة بها، أو الشريكة للمتصلة في الوقت، سواء كانت المتصلة حينئذ فائتة أيضاً كما هو المفروض في رواية زرارة الطويلة أم لم تكن كذلك، كما هو المفروض في رواية صفوان الأخيرة.

وليس في البين دليل يوجب إلغاء الخصوصية بعد كون الاشتراط واعتبار ترتب الحاضرة على الفاتئة يحتاج إلى الدليل، وأما العدول منها إليها فهو تابع لاعتبار الترتيب، بمعنى أن ما يعتبر فيه الترتيب يجب فيه العدول مع التذکر في الأثناء، كما تدل عليه رواية زرارة الطويلة فتدبر جيداً.

هذا كله مقتضى الروايات الواردة في المضايقة من حيث أنفسها مع قطع النظر عن المعارضات، ولا بد من ملاحظتها أيضاً، ونقول قبل إيراد المعارضات والنظر فيها: إن ترتب الحاضرة على الفاتئة الذي هو عمدة المطالب الثلاثة المتقدمة، هل هو بمعنى كون كل فائتة شرطاً مستقلاً لصحة الحاضرة، بحيث كانت كثرة الشروط وقتلها دائرة مدار قلة الفوات وكثرتها، أو بمعنى كون مجموعها شرطاً واحداً في صحة الحاضرة، و مرجعها إلى أن الشرط هو فراغ الذمة وعدم اشتغالها بالفاتئة

(١) الكافي ٣: ٢٩٣ ح ٦، التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٣، الوسائل ٤: ٢٨٩. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٤٩

أصلاً، أو بمعنى كون كل فائتة شرطاً لصحة اللاحقة المتصلة بها، وهي أيضاً شرط لصحة اللاحقة بها المتصلة إليها، وهكذا، فتكون مدخلية الفاتئة الأولى في الحاضرة الموجودة من قبيل شرط الشرط و شرط شرط الشرط، وهكذا كما لا يخفى؟. و يترتب على ذلك أنه لو كانت عليه فوات و صلى الظهرين الحاضرتين مثلاً ذاهلاً عن ثبوت الفوات على عهده، لا محالة تقعان حينئذ صحيحتين لأجل الغفلة والذهول، فحينئذ يجوز له الدخول في العشائين ولو مع الالتفات إلى الفوات بناء على الاحتمال الأخير. لأن الشرط في صحتهما هو الإتيان بالسابقة المتصلة بهما وهي العصر، أو مجموع الظهرين بناء على اشتراك الشريكتين في الوقت في اشتراط الإتيان بهما في صحة اللاحقة، كما عرفت أنه يستفاد من رواية زرارة الطويلة وغيرها، والمفروض في المثال تحقق السابقة صحيحة لأجل الغفلة والذهول عن الفوات، فيجوز الدخول في اللاحقة ولو مع الالتفات.

وهذا بخلاف الاحتمالين الأولين، فإنه بناء عليهما لا بد من إفراغ الذمة من الفوات ليتحقق شرط صحة الحاضرة أو شروطها، وأما الثمرة بين الاحتمالين فتظهر فيما لو تعذر الإتيان ببعض الفوات لأجل ضيق الوقت مثلاً، فإنه لا يسقط الباقي عن الشرطية بناء على الاحتمال الأول، لاستقلال كل واحدة منها بالشرطية.

و أما بناء على الاحتمال الثاني فلا يكون تحصيل الشرط مقدوراً، لأن المفروض أن الشرط هو إفراغ الذمة عن الاشتغال بالفوات وهو متعذر، فيسقط عن الشرطية، فلا موجب للإتيان بالمقدورة منها.

إذا عرفت ذلك نقول: الظاهر أنه لا يظهر من أحد من الأصحاب الالتزام بالاحتمال الثاني، وكذا الاحتمال الثالث، وأما الاحتمال الأول فالالتزام به أيضاً لا

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥٠

يمكن بعد عدم الالتزام بالاحتمال الثالث، لأنه بعد ما لم تكن كل سابقة شرطاً لصحة اللاحقة المتصلة بها، كيف يمكن الالتزام بأن الفوات السابقة كل واحدة منها شرط مستقل لصحة الحاضرة كما لا يخفى، وسيأتي التكمّل في هذه الجهة إن شاء الله تعالى.

ولنرجع إلى الروايات الدالة على الموسعة التي سردها صاحب الجواهر قدس سره «١» و يبلغ مجموعها إلى تسع عشرة رواية، ولكنها مختلفة من حيث المفاد، حيث أن أكثرها يدل على عدم وجوب المبادرة ونفي الفورية، و جملة منها على عدم اعتبار الترتيب بين

الحاضرة و الفائتة، و بعضها عدم وجوب العدول.

أما ما يدلّ منها على عدم وجوب المبادرة:

فمنها: ذيل رواية زرارة الطويلة المتقدمة الدالة على عدم لزوم الإتيان بالعشائين الفائتين فيما إذا خشى أن تفوته الغداة إن بدأ بالمغرب بعد الغداة فوراً، بل يجوز تأخيرهما إلى بعد شعاع الشمس، معللاً بعدم خوف الفوت بالنسبة إليهما.

ومنها: ما رواه الشهيد في محكيّ الذكرى عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا دخل وقت صلاة مكتوبة فلا صلاة نافله حتى يبدأ بالمكتوبة»، قال: فقدمت الكوفة فأخبرت الحكم بن عيينة وأصحابه، فقبلوا ذلك مني، فلما كان في القابل لقيت أبا جعفر عليه السلام، فحدثني أن رسول الله صلى الله عليه وآله عرس في بعض أسفاره وقال: من يكلؤنا؟ فقال بلال: أنا، فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله أخذ بنفسى الذي أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «قوموا فتحولوا عن مكانكم الذي أصابكم فيه الغفلة». وقال: يا بلال أذن، فأذن، فصلّى رسول الله صلى الله عليه وآله ركعتي الفجر و أمر

(١) جواهر الكلام ١٣: ٥٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥١

أصحابه فصلّوا ركعتي الفجر، ثمّ قام فصلّى بهم الصبح، ثمّ قال: «من نسى شيئاً من الصلاة فليصلّها إذا ذكرها، فإنّ الله عزّ و جلّ يقول وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (١).

قال زرارة: فحملت الحديث إلى الحكم وأصحابه، فقال: نقضت حديثك الأول، فقدمت على أبي جعفر عليه السلام فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زرارة إلا أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعاً، وأن ذلك كان قضاء من رسول الله صلى الله عليه وآله (٢).

ومنها: مضمرة سماعه الواردة في الواقعة التي رواها زرارة، حيث قال: سألته عن رجل نسي أن يصلّى الصبح حتى طلعت الشمس؟ قال: «يصلّيها حين يذكرها، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رقد عن صلاة الفجر حتى طلعت الشمس ثمّ صلّاها حين استيقظ، و لكنّه تنحى عن مكانه ذلك ثمّ صلّى» (٣).

ومنها: رواية عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس و هو في سفر، كيف يصنع؟ أيجوز 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 الرحلة في النهار دون الليل، و لكنّها تدلّ مع ذلك على عدم لزوم المبادرة كما لا يخفى.

ومنها: رواية إسماعيل بن جابر المروية في محكيّ الذكرى قال: سقطت عن بعير فانقلبت على أمّ رأسي، فمكثت سبع عشرة ليلة مغمى عليّ، فسألته عن ذلك؟

(١) طه: ١٤.

(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) الكافي ٣: ٢٩٤، ح ٨، الوسائل ٨: ٢٦٧. أبواب قضاء الصلوات ب ٥ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٧٢ ح ١٠٨١، الاستبصار ١: ٢٨٩ ح ١٠٥٧، الوسائل ٨: ٢٥٨. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥٢

فقال: «أقض 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 العاوية من تباين وقتي العشاءين، فالحكم بوجود 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 متصل إلّ جابر بن عبد الله قال: قال رجل: يا رسول الله صلّي الله عليه و آله و كيف أفضى؟ 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، أفضى ما فاتني قبل معرفتي، قال: «لا تفعل، فإنّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت الصلاة» (٤).

(١) الذكري ٢: ٤٢٧، الوسائل ٨: ٢٦٧. أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ١٥.

(٢) رسالة عدم المضايقة المطبوع في مجلّة تراثنا ٧: ٣٣٩، قرب الاسناد: ١٦٩-١٧٠ ح ٧٣٨-٧٤٠، الوسائل ٨:

٢٥٥. أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٧-٩.

(٣) رسالة عدم المضايقة المطبوع في مجلّة تراثنا ٧: ٣٤٤، بحار الأنوار ٨٥: ٣٣١.

(٤) الذكري ٢: ٤٣٢، اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي: ٣٦١ رقم ٦٧٧، الوسائل ١: ١٢٧. أبواب مقدّمة العبادات ب ٣١ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥٣

و منها: الروايات المتعدّدة التي رواها جماعة من الصحابة كابن مسلم و الحلبي و غيرهما، و ربما تبلغ خمس روايات، و هي تدلّ على جواز قضاء الفائتة أيّ ساعة شاء المكلف، كصحيح ابن مسلم قال: سألته عن الرجل تفوته صلاة النهار؟ قال:

«يقضيها إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» (١).

و صحيح الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن رجل فاتته صلاة 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 السّلام يقول: «صلاة النهار يجوز قضاؤها أيّ ساعة شئت من ليل أو نهار» (٣). و خبر عنسبة العابد قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن قول الله عزّ و جل وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا (٤) قال: «قضاء صلاة الليل بالنهار و صلاة النهار بالليل» (٥).

و المرسل عن الصادق عليه السّلام أيضا قال: «كلّ ما فاتك من صلاة الليل فاقضه بالنهار، قال الله تبارك و تعالي 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: رواية إسماعيل بن جابر المتقدمة.

- (١) الكافي ٣: ٤٥٢ ح ٧، التهذيب ٢: ١٦٣ ح ٦٤٠، الوسائل ٤: ٢٤١. أبواب المواقيت ب ٣٩ ح ٦.
 (٢) الكافي ٣: ٤٥٢ ح ٦، التهذيب ٢: ١٦٣ ح ٦٣٩، الوسائل ٤: ٤١. أبواب المواقيت ب ٣٩ ح ٧.
 (٣) التهذيب ٢: ١٧٤ ح ٦٩٢، الاستبصار ١: ٢٩٠ ح ١٠٦٣، الوسائل ٤: ٢٤٣. أبواب المواقيت ب ٣٩ ح ١٢.
 (٤) الفرقان: ٦٢.

- (٥) التهذيب ٢: ٢٧٥ ح ١٠٩٣، الوسائل ٤: ٢٧٥. أبواب المواقيت ب ٥٧ ح ٢.
 (٦) الفقيه ١: ٣١٥ ح ١٤٢٨، الوسائل ٤: ٢٧٥. أبواب المواقيت ب ٥٧ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥٤

و منها: خبر عمّار المتقدّم أيضا.

و منها: ما رواه عبد الله بن سنان و ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السّلام 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: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن نام رجل و لم يصلّ صلاة 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 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 في فقه الرضا عليه السّلام مع تبديل النوم بالنسيان (٣).

و منها: رواية جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: تفوت الرجل الأولى و العصر و المغرب و يذكر عند العشاء؟ قال: يبدأ بالوقت الذي هو فيه، فإنّه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك الفريضة في وقت قد دخل، ثمّ يقضى ما فاته الأوّل فالأوّل» (٤).

و منها: ما رواه ابن طاوس في محكّي رسالته في هذا الباب من كتاب الصلاة للحسين بن سعيد ما لفظه: صفوان، عن عيص بن القاسم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السّلام

- (١) التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٦، الاستبصار ١: ٢٨٨ ح ١٠٥٣، الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٤.
 (٢) التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٧، الاستبصار ١: ٢٨٨ ح ١٠٥٤، الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٣.
 (٣) فقه الرضا عليه السّلام: ١٢٢-١٢٣، بحار الأنوار ٨٥: ٣٢٤ ح ٢.
 (٤) المعتمد ٢: ٤٠٧، الوسائل ٤: ٢٨٩. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥٥

عن رجل نسي أو نام عن الصلاة حتّى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: إن كانت صلاة الأولى فليبدأ بها، و إن 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 سألت عن رجل نسي الفجر حتّى حضرت الظهر؟ قال: «يبدأ بالظهر ثمّ يصلّي الفجر». و عليه فتصير الرواية من الروايات الدالّة 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 إلّا ما اجمع عليه

و صحّ من قول الأئمة عليهم السّلام، قال على ما حكاه عنه ابن طاوس في محكي رسالته في الباب ما لفظه: و الصلوات الفائتات يقضين ما لم يدخل عليه وقت صلاة، فإذا دخل عليه وقت صلاة بدأ بالتى دخل وقتها، وقضى الفائتة متى أحبّ «٣».

ومنها: ما حكى عن فقه الرضا- وهو وإن لم تثبت نسبته إلى الرضا عليه السّلام، لكنّه من الكتب الفقهية القديمة المشتملة على مضامين الروايات بلسان الفتوى كما لا يخفى على من راجعه- من أنه قال: «و إن فاتك فريضة فصلّها إذا ذكرت، فإن ذكرتّها و أنت في وقت فريضة أخرى فصلّ التى أنت في وقتها، ثمّ تصلّى الفائتة» «٤».

و نظير ذلك ما ذكره الصدوق في الفقيه الذى ذكر في خطبته أنه لا يروى فيه إلّا ما يكون حجّة بينه وبين الله، و كذا ما حكى عن رسالة الشرائع لوالده قدّس سرهما التى

(١) رسالة عدم المضايقة المطبوع فى مجلّة تراثنا ٧: ٣٤٢، بحار الأنوار ٨٥: ٣٢٩، مستدرک الوسائل ٦: ٤٢٨. أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٦.

(٢) قرب الاسناد: ١٧٠ ح ٧٤٠، الوسائل ٨: ٢٥٥. أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٩.

(٣) رسالة عدم المضايقة المطبوع فى مجلّة تراثنا ٧: ٣٤٠، بحار الأنوار ٨٥: ٣٢٧-٣٢٨.

(٤) فقه الرضا صلّى الله عليه وآله: ١٤٠، مستدرک الوسائل ٦: ٤٣٣. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥٦

كانت مرجعا عند إعواز النصوص «١» و قد صرح السيد المرتضى قدّس سره بجواز العمل بها فى جواب المسائل الرسيّة «٢». و أمّا ما يدلّ على عدم وجوب العدول فهو ما حكاه ابن طاوس عن الواسطى- الذى كان من مشايخ الكراچكى- فى كتاب النقص على من أظهر الخلاف لأهل بيت النبى صلّى الله عليه وآله ما هذا لفظه: مسألة، من ذكر صلاة و هو فى أخرى.

قال أهل البيت عليهم السّلام يتمّ التى هو فيها، و يقضى ما فاته، و به قال الشافعى.

قال السيد: ثمّ ذكر خلاف الفقهاء المخالفين لأهل البيت، ثمّ ذكر فى أواخر مجلّده مسألة أخرى، فقال ما هذا لفظه: مسألة أخرى: من ذكر صلاة و هو فى أخرى، إن سئل سائل فقال: أخبرونا عمّن ذكر صلاة و هو فى أخرى ما الذى يجب عليه؟ قيل له: يتمّ التى هو فيها، و يقضى ما فاته، و به قال الشافعى، ثمّ ذكر خلاف المخالفين، و قال: دليلنا على ذلك ما روى عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السّلام أنه قال:

«من كان فى صلاة ثمّ ذكر صلاة أخرى فاتته أتمّ التى هو فيها، ثمّ يقضى ما فاته» «٣»، انتهى.

هذه هى مجموع ما ورد ممّا ظاهره الموسعة، و قد عرفت أنّ جملة منها تدلّ على عدم لزوم المبادرة و الفورية، و جملة أخرى على عدم ترتّب الفائتة على الحاضرة، و بعضها على عدم وجوب العدول، بل ظاهره عدم الجواز.

أمّا ما يدلّ على عدم وجوب المبادرة، فجملة منها ترجع إلى ما رواه العامّة من قصّة التعريس «٤»، و هذه القصّة تدلّ دلالة واضحة على أنّ الأمر بالإتيان

(١) الفقيه ١: ٢٣٢ ح ١٠٢٩ و ص ٣١٥ ح ١٤٢٨، و حكاه عن والده فى مختلف الشيعة ٣: ٥، و مفتاح الكرامة ٣: ٣٨٩.

(٢) المسائل الرسيّة (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦٤-٣٦٥.

(٣) رسالة عدم المضايقة المطبوع فى مجلّة تراثنا ٧: ٣٤٣-٣٤٤، بحار الأنوار ٨٥: ٣٣٠.

(٤) صحيح البخارى ١: ١٦٦ ب ٣٥-٣٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥٧

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 والمسارعة، بل مفاده مجرد لزوم الإتيان به في حالة الذكر وعند وجوده. وجملة منها كأخبار الأماشي «١» وعمار وإسماعيل بن جابر «٢»، تدل على مضمون واحد، وهو الإتيان بفائتة واحدة عند كل صلاة فريضة.

و أما ما يدل على عدم الترتيب، فبعضها وارد في مورد النسيان عن العشائين وأنه لا تكون الغداة مترتبة عليهما، بل يجوز تأخيرهما إلى بعد شعاع الشمس.

وبعضها وارد في مورد نسيان الظهرين والمغرب وأنه لا تكون العشاء مترتبة عليها، بل يجب الابتداء بالوقت الذي هو فيه، ومن المعلوم أنه بالنسبة إلى المغرب لا يكون معمولاً به، إلا إذا فرض كون المراد بالوقت هو الاختصاصي للعشاء الآخرة.

وبعضها وارد في مورد نسيان خصوص العصر وأنه لا تكون العشاء مترتبة عليها، وبعضها الآخر وارد في مورد نسيان المغرب حتى دخل وقت العشاء، ونسيان الفجر حتى حضرت الظهر، وهذا أيضا بالنسبة إلى الفرض الأول لا يكون معمولاً به، وقد عرفت أنه مضافا إلى هذه الروايات يكون هنا فتاوى ظاهرة في كون مضمونها مرويا عن الأئمة عليهم السلام، كفتوى الصدوقين والجعفي وعبارة فقه الرضا «٣».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لم يظهر من ابن طاوس القائل بالمواسعة والجامع للأخبار الدالة عليها، أنه هل طرح الأخبار الظاهرة في المضايقة رأسا، أو أنه

(١) المراد به أمالي السيد أبي طالب علي بن الحسين الحسنى فى الموسعة.

(٢) الوسائل ١: ١٢٧. أبواب مقدّمة العبادات ب ٣١ ح ٤، ج ٨: ٢٦٧. أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ١٥.

(٣) راجع ٣: ١٥٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥٨

رّجح أخبار الموسعة عليها؟ مع أنّ الانصاف أنه لو وصلت النوبة إلى أعمال المرجحات لما كان محيص عن الأخذ بأخبار المضايقة بعد كونها مشهورة بين القدماء، كما عرفت عند نقل الأقوال فى صدر المسألة.

وبعد كون الشهرة فى الفتوى هى أول المرجحات على ما اخترناه وحقّقناه.

هذا، ولكن يمكن الجمع بينهما بأن يقال- بعد ما عرفت من عدم دلالة الأخبار التى استدللّ بها على الفورىة على وجوبها، لأنّ مفادها مجرد وجوب الإتيان بالفائتة عند وجود الذكر لا عند حدوثه بنحو التوقيت، أو مجرد الفورىة والمبادرة:- إنّ الأخبار التى تمسك بها على وجوب مراعاة الترتيب وشرطيّة الإتيان بالفائتة لصحة الحاضرة، لا دلالة لها عليه.

لأنّه يحتمل قويا أن يكون المراد بالإتيان بالفائتة عند دخول الوقت الحاضرة عدم كون دخول وقتها مانعا عن الإتيان بها، لا عدم جواز الإتيان بالحاضرة قبلها، و مرجع ذلك إلى جواز الإتيان بالفائتة متى شاء ولو كان ذلك عند دخول وقت الفريضة، كما أنّ مرجع الأخبار التى استند إليها للفورىة إلى جواز الإتيان بالفائتة عند حدوث الذكر، ولو كان زمان حدوثه مصادفا لبعض الأزمنة التى يكره التطوّع فيها.

فمرجع الطائفتين إلى جواز الإتيان بالفائتة فى جميع أوقات الليل والنهار، وربّما يشهد لهذا الجمع ما رواه ابن أبى عمير، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام «١»، وقد تقدّم حيث أنّ ظاهرها جواز الإتيان بالفائتة متى ما ذكرها فى أىّ ساعة ذكرها من ليل أو نهار، وإن دخل وقت صلاة الفريضة فإنّه يجوز الإتيان بها حينئذ أيضا ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة التى حضرت وقتها.

(١) الوسائل ٨: ٢٥٦. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٥٩

و إن شئت قلت: إن الأمر بالابتداء بالفائتة عند دخول وقت الفريضة وقع في مقام توهم الحظر، لأنه حيث كان الإتيان بالفريضة في أول وقتها معمولاً بين المسلمين و مورداً لاهتمامهم، بحيث لم يكونوا يؤخرونها عن أول وقتها مع عدم العذر و الضرورة. فلذا ربما يتوهم ترجيح الحاضرة على الفائتة، و أنه لا مجال للإتيان بالفائتة مع حضور الحاضرة، و أن الأخبار الدالة على الإتيان بالفائتة في حال وجود الذكر لا تشمل الإتيان بها مع دخول وقت الفريضة الحاضرة التي كان بناؤهم على الإتيان بها في أول وقتها، و الأمر بالابتداء بالفائتة إنما وقع لدفع هذا التوهم، و أن دخول وقت الحاضرة لا يمنع من الإتيان بالفائتة أصلاً، فلا دالة له على الوجوب حتى يستفاد منه الشرطية و الترتب كما لا يخفى.

و الظاهر أن الجمع بالنحو الذي ذكرنا أولى من الجمع بين الطائفتين، بحمل الوقت على وقت الفضيلة لا الأجزاء، لأن تقييد الابتداء بالعصر في صحيحة زرارة الطويلة بعدم الخوف عن وقت المغرب، مع أن المفروض التذكر أول دخول الوقت دليل عليه، لعدم إمكان أن تكون صلاة العصر موجبة لفوات وقت الأجزاء للمغرب، فيكون دليلاً على جواز الإتيان بالمغرب، بل على رجحانه لو تضيّق وقت الفضيلة لها، و إن كان في سعة من وقت الأجزاء.

و حيث إن إتيان المغرب في وقت الفضيلة لا يكون واجباً قطعاً، فالأمر بإتيان المنسى في صورة عدم خوف التضيّق أيضاً معناه الاستحباب بقرينه مقابله، و هكذا حال الروايات الدالة على تقديم الفائتة على الحاضرة إلى أن يتضيّق وقتها، فإنها أيضاً محمولة على تضيّق وقت الفضيلة، و بقرينه المقابلة يستفاد عدم وجوب التقديم مع عدم خوف التضيّق كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦٠

ثم لا يذهب عليك، أن الروايات الدالة على الموسعة و إن كان كثير منها ضعيفة السند أو مشتملة على ما لا يقول به أحد من الأصحاب، كما أشرنا إليه عند نقلها، إلا أنه يستفاد من مثل فتوى الصدوقين في محكي رسالة الشرائع على ما حكاه في مختلف الشيعة و مفتاح الكرامة و الفقيه (١)، ثبوت هذا المضمون و صدوره من الأئمة عليهم السلام، لوضوح استناد فتواهما إلى النصوص الصادرة منهم الواجدة لشرائط الحجية باعتقادهما.

و من هنا يمكن أن يقال: بأنه على فرض عدم إمكان الجمع بين الطائفتين ليست الشهرة الفتوائية بين القدماء رضوان الله عليهم بالغة إلى حدّ يوجب سقوط أخبار الموسعة عن الحجية، بعد موافقتها لفتوى الصدوقين اللذين هما متقدمان على المفيد و الشيخ و غيرهما من القائلين بالمضايقة، هذا مع أن الأخبار الدالة على الفورية إن كانت بصدد إثبات توقيت الفائتة، و أن أول وقتها يتحقق بحدوث الذكر فهو مخالف لما هو المرتكز عند المتشرعة.

ضرورة أنهم لا يرون للقضاء وقتاً خاصاً، بحيث لو أخر عنه لصار قضاء أيضاً و هكذا، و إن كانت بصدد إثبات أن هنا أمراً آخر تعلق بالبدار و الإتيان بالقضاء فوراً، لكانت أيضاً مخالفة لارتكازهم.

نعم، لو كان المراد بالفورية ما ذكرنا في تقريب جريان الأصل، من أنه ليس هنا أمر آخر تعلق بالمبادرة بالإتيان بالقضاء، بل مقتضى الأمر المتعلق بنفس الطبيعة لزوم الإتيان بها فوراً، فإذا أخرها إلى ثانی الوقت أو ثالثه و هكذا، مع احتمال زوال تمكّنه في ذلك الوقت، فإن اتفق الإتيان بها فيه لا يكون مستحقاً للعقاب إلا من جهة التجزى الحاصل بالتأخير مع احتمال زوال التمكّن، و إن لم يتفق

(١) مختلف الشيعة ٣: ٥، مفتاح الكرامة ٣: ٣٨٩، الفقيه ١: ٣١٥ ح ١٤٢٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦١

يكون معاقبا من جهة الترك عمدا، لما كان ذلك موردا لإنكار المشرعة كما هو غير خفى. ثم إنك عرفت أنه لو فرضنا سقوط أخبار الموسعة عن الحجية، وقلنا بلزوم الأخذ بمقتضى أخبار المضايقة، فالقدر المتيقن من تلك الأخبار هو ترتب الحاضرة على الفائنة المتصلة بها، أو الشريكة للمتصلة في الوقت، ولا يتجاوز ذلك عن يوم و ليلة، و من المعلوم أن هذا المقدار لا يوجب تعطيل أمر المعاش و الاقتصار من النوم و غيره على مقدار الضرورة. و قد انقذ من جميع ما ذكرنا بطلان القول بأصل المضايقة أولا و بالمضايقة المطلقة ثانيا، هذا تمام الكلام في مسألة المضايقة و الموسعة.

الترتيب بين الفوائد

إشارة

اعلم أن العامية لم يفرقوا بين هذه المسألة و المسألة المتقدمة، فمن قال منهم بعدم الترتيب كالشافعي قال به مطلقا، و من قال باعتبار الترتيب بالنسبة إلى يوم و ليلة في الحاضرة و الفائنة كأبي حنيفة و مالك، قال به في الفوائد أيضا بعضها بالنسبة إلى بعض، و من قال بالترتيب مطلقا كأحمد، قال به مطلقا، هذا حالهم «١». و أما أصحابنا فالقدماء منهم - القائلون بالمضايقة في المسألة المتقدمة - لم يتعرضوا لهذه المسألة، نعم قد تعرض لها السيد في الجمل، و اختار الترتيب بين الفوائد أيضا، و قرره على ذلك القاضي ابن البراج في شرحه «٢»، و لكن لا يستفاد

(١) المجموع ٣: ٧٠ المغنى لابن قدامة ١: ٦٧٦-٦٧٧، الشرح الكبير ١: ٤٨٣-٤٨٤، بداية المجتهد ١: ٢٥٦-٢٥٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٥١-٣٥٣، مسألة ٥٨ و ٥٩.

(٢) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٨، المهذب ١: ١٢٦، مختلف الشيعة ٣: ٣ و ٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦٢

منهما الملازمة بين المسألتين.

و أما المتأخرون فقد عنونوا مسألتين و اختلفوا في كليهما، و ظاهرهم عدم الملازمة بينهما، فيمكن حينئذ القول بالمضايقة في المسألة المتقدمة دون هذه المسألة، و كذا العكس كما هو المعروف بينهم، و قد ادعى الإجماع عليه بالنسبة إلى هذه المسألة «١». و كيف كان فربما يقال في المسألتين: إن المرتكز في أذهان أهل العرف في الأوامر المتعددة المتعلقة بطبيعة واحدة في الأرمته المتعاقبة، رعاية التقدم و التأخر الثابتين لتلك الأوامر في مقام التوجه إلى المكلف في مقام الامتثال و الإطاعة، بحيث يمثلون أولا الأمر المتوجه إليه أولا و ثانيا الأمر المتوجه إليه ثانيا و هكذا.

فالقواعد المختلفة من الزمان التي هي ظروف للمكلف به كما أنها متقدمة بعضها على بعض ذاتا، و تكون السابقة متصفة بوصف السبق أصالة، و اللاحقة بوصف اللحق كذلك، كذلك لها مدخلية في اتصاف الأمر الواقع في القطعة اللاحقة بوصف اللحق، و كذا الواقع في السابقة، 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 بالنسبة إلى الأمر اللاحق، إما لكون نفس الإتيان بالمتعلق وجوده شرطا للثاني مع قطع النظر عن تعلق الأمر به أولا، لأجل تقدم ظرفه على ظرفه، و إما لكون تعلق الأمر به أولا مستعديا لتقديم الإتيان بمتعلقه

في مقام الامتثال.

(١) الخلاف ١: ٣٨٢ مسألة ١٣٩، المعبر ٢: ٤٠٥-٤٠٦، المنتهى ١: ٤٢١، التنقيح الرابع ١: ٢٦٧، ذخيرة المعاد: ٣٨٥، كفاية الأحكام: ٢٨، مستند الشيعة ٧: ٣١٣، جواهر الكلام ١٣: ١٩. نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦٣

و يؤيد هذا الارتكاز، الروايات المتقدمة الدالّة على الترتيب بين الحاضرة و الفائتة، و كذا صدر رواية زرارة الطويلة المتقدمة في المسألة السابقة، الظاهرة في الابتداء بأولى الفوائت ثمّ الإتيان بما بعدها «١»، و كذا رواية عبد الله بن سنان الواردة في رجل أفاض من جمع حتى انتهى إلى منى فعرض له عارض لم يرم الجمره حتى غابت الشمس، الدالّة على أنّه يرمى إذا أصبح مرتين إحداهما بكره و هي للأمس، و الأخرى عند زوال الشمس و هي ليومه «٢»، و كذا ما رواه العامية عن النبي صلى الله عليه و آله من أنّه فاتت منه صلوات ثمّ أتى بقضائها مرتباً و مقدّماً للفائتة السابقة على اللاحقة «٣».

و بالجملة: المرتكز لدى العرف في مقام العمل، تقديم امتثال الأمر المتوجّه إليه أولاً على امتثال الأمر المتوجّه إليه ثانياً، من غير فرق بين الفوائت بعضها بالنسبة إلى بعض و بين الحاضرة و الفائتة، و أمّا الحواضر فترتب بعضها على بعض قهرى لا يكاد يحتاج إلى البيان. نعم في الظهرين و كذا العشائين حيث يمكن مخالفة الترتيب احتاج إلى البيان، و أنّ الظهر شرط للعصر و المغرب شرط للعشاء، و قد وقع بيانه في الفتاوى تبعاً للنصوص.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذه الدعوى، و لكن يرد عليها أنّ بناء العرف على ما ذكر على تقدير تسليم ثبوته، لا يثبت اللزوم الشرعي، بعد كون المحتمل أنه لا يكون الإتيان بالصلاة السابقة دخيلاً في ترتب المصلحة على الصلاة اللاحقة، بل كان مجرد تحقق القطعة الخاصّة التي هي ظرف للصلاة اللاحقة مؤثراً في ترتب المصلحة.

(١) الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

(٢) التهذيب ٥: ٢٦٢ ح ٨٩٣، الوسائل ١٤: ٧٢. أبواب رمى جمره العقبة ب ١٥ ح ١.

(٣) سنن الترمذى ١: ٢٢٣ ب ١٨ ح ١٧٩، سنن النسائي ١-٢: ٣٣٦ ب ٥٥ ح ٦١٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦٤

فحدوث الزوال و تحقّقه دخيل في ترتب المصلحة على صلاة الظهر، من غير أن يكون تأخرها عن صلاة الفجر مؤثراً فيه، و كذا حدوث الفجر الصادق له مدخلية في تأخير فريضة الصبح في المصلحة المترتبة عليها من غير أن يكون تقدّمها على صلاة الظهر الواقعة بعد الزوال مؤثراً فيه أصلاً.

فالقطعات من الزمان التي تكون كلّ واحدة منها ظرفاً لصلاة خاصية، و إن كانت متقدمة بعضها على بعض أصالة، و بتبعها تتصف الصلاة السابقة بوصف السبق و اللاحقة بوصف اللحق، إلّا أنّ هذا الاتّصاف ليس له دخل في ترتب المصلحة المترتبة على الصلاة المأتي بها، فلا بدّ من ملاحظة دليل آخر يدلّ على الترتيب.

ثمّ إنّ على تقدير تسليم ما ذكر يمكن الفرق بين المسألتين، بأنّ ما له الدخل في البناء العرفي المتقدّم هو اختلاف أزمنة ثبوت الأوامر و تعاقبها، و من المعلوم أنّ تعاقب الأزمنة إنّما يتحقّق بالنسبة إلى الفوائت - بعضها بالإضافة إلى بعض - لأنّ توجّه الأمر بالفائتة السابقة، يكون قبل توجّه الأمر بالفائتة اللاحقة.

و أمّا في الحاضرة بالنسبة إلى الفائتة فيمكن أن يقال: بعدم التعاقب إذا ذكر الفائتة عند حضور وقت الحاضرة، لتوجّه الأمرين إليه معا في حال واحد، بناء على أن يكون قوله عليه السلام: «يقضيها إذا ذكرها» «١» دالاً على حدوث الأمر بالقضاء عند حدوث الذكر، بحيث

لا يكون قبله أمر بإتيان الفائتة أصلا.

و كيف كان، فنقول:- بعد ذكر أن النزاع في المقام إنما هو في غير الظهرين من يوم واحد، وكذا العشائين من ليلة واحدة، لأن ترتب قضاء العصر على الظهر والعشاء على المغرب من يوم و ليلة واحدة لا إشكال فيه كما هو كذلك بالنسبة إلى

(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.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦٥

أدائهما- إن الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة:

منها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى 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 صلاة، فيصلّي بغير أذان حتى يقضى صلاته» (١). و لا دلالة لها على اعتبار الترتيب بين الفوائت، لأنها ناظرة إلى تأكيد استحباب الأذان و الإقامة لأولهن، و خصوص الإقامة 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 مترتبة، لأنه لا داعي 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 الاولى و العصر و المغرب و يذكر عند العشاء، قال: «يبدأ بصلاة الوقت الذي هو فيه، فإنه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك الفريضة في وقت قد دخل ثم يقضى ما فاته الأول فالأول» (٢).

و هذه الرواية و إن كانت ظاهرة في ترتب قضاء المغرب على قضاء الظهرين كترتب المتأخرة منهما على المتقدمة الذي قد عرفت أنه لا- إشكال فيه، إلا أنها موهونة من جهة موافقتها لمذهب العامة، من جهة دلالتها على تباين وقتي العشائين، و لزوم الإتيان بالعشاء الآخرة في الوقت المشترك على حسب معتقد

(١) التهذيب ٣: ١٥٩ ح ٣٤٢، الوسائل ٨: ٢٥٤. أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٣.

(٢) المعتمد ٢: ٤٠٧، الوسائل ٤: ٢٨٩. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦٦

الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين، فلا يمكن الاعتماد عليها من هذه الجهة.

و أما ترتب قضاء العصر على الظهر فقد عرفت خروجه عن محل النزاع، ثم إن في تعليقه عليه السلام لزوم الابتداء بالوقت الذي هو فيه بأنه لا يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاة فريضة في وقت قد دخلت، إشعارا بما ذكرنا في تقرير الأصل في المسألة المتقدمة، من أنه ليس المراد بفورية القضاء كونها موقته بحدوث الذكر، أو أنه تعلق أمر آخر بها زائدا على الأمر المتعلق بأصل الطبيعة، بل المراد بها هو لزوم الإتيان بها من جهة احتمال كون التأخير موجبا لترك المأمور به من غير عذر فراجع.

و منها: فقرتان من رواية زرارة الطويلة المتقدمة في المسألة السابقة:

١- قوله عليه السلام في ذيلها فيما إذا فاتته المغرب و العشاء جميعا: «فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصل الغداة، ثم

صلَّ المغرب والعشاء، ابدأ بأولهما لأنهما جميعاً قضاء.» ولا دلالة لهذه الفقرة إلّا على وجوب رعاية الترتيب بين قضاء العشاء وقضاء المغرب من ليلة واحدة، وقد عرفت أن ذلك ممّا لا إشكال فيه.

٢- قوله عليه السّلام في صدر الرواية: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهنّ، فأذن لها و أقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها بإقامه إقامة لكلّ صلاة» «١». وهذه الفقرة من حيث المضمون موافقة لرواية محمد بن مسلم المتقدّمة «٢»، إلّا أنّ دلالة هذه على اعتبار الترتيب على فرضها أقوى من دلالة تلك الرواية، وذلك من جهة اشتمالها على الأمر بالابتداء بأول الفوات دونها.

(١) الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٢٥٤. أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦٧

ولكنّها أيضاً ممنوعة، لأنّها ناظرة إلى حكم آخر، وهو تأكّد استحباب الأذان والإقامة لأولها و خصوص الإقامة لغيرها ممّا يؤتى به بعدها بلا فصل، و الأمر بالابتداء بأولهنّ إنّما هو توطئة للحكم المذكور بعده، و لا دلالة له على لزوم ذلك و لعلّه وقع من باب المطابقة، لما جرت به سيرة العرف غالباً من الابتداء في مقام امتثال الأمر بالقضاء بما فات أولاً، ثمّ الإتيان بما بعدها مرتبةً على حسب ترتيب الفوت كما لا يخفى.

و بالجملة: دلالة هذه الفقرة من الرواية على لزوم مراعاة الترتيب بين الفوات مبينة على كونها بصدد بيان حكمين:

أحدهما: وجوب الابتداء بما فات أولاً.

ثانيهما: الأمر بالأذان و الإقامة للفائتة المبتدأ بها و بخصوص الإقامة لما بعدها، مع أنّ ظاهرها يأبى عن ذلك، فإنّ الناظر المتأمل فيها يقضى بعدم كونها إلّا في مقام بيان الحكم الثاني.

و الأمر بالابتداء بأول الفوات إنّما وقع من باب المطابقة لعمل العرف و سيرتهم، بناء على أن يكون المراد بأولها هو الأول في مقام الفوت. هذا، و يحتمل قوياً أن يكون المراد به هو الأول في مقام العمل و الإتيان بالفوات المتعدّدة، فلا يكون ذكره مجدداً إلّا من باب التوطئة للحكم المذكور بعده.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو سلّم ظهور الرواية في الأمر بالابتداء بما فات أولاً، و أنّ هذا حكم مستقلّ تكون الرواية بصدد بيانه، نقول: إنّ مقتضاها مجرد لزوم الابتداء بما فات أولاً و لا دلالة لها على لزوم مراعاة الترتيب بالنسبة إلى ما بعدها، بحيث تكون الفائتة الثانية في مقام الفوت ثانية في مقام العمل أيضاً، اللهمّ إلّا أن يتمسك بعدم القول بالفصل أو بمفهوم الموافقة الراجع إلى إلغاء الخصوصية، ضرورة أنّه لا خصوصية للأولى من حيث لزوم الابتداء بها، بل ذلك إنّما هو من جهة اشتراط

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦٨

الإتيان بالفائتة السابقة في صحه الفائتة اللاحقة من دون فرق بين الأولى و غيرها.

و كيف كان، فالاستناد لإثبات مثل هذا الحكم إلى مثل هذه الرواية مع قصور دلالتها ممّا لا ينبغي أن يصدر من الفقيه، خصوصاً بعد احتمال كون المقصود منها هو المقصود من رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام المتقدّمة، و قد عرفت ضعف دلالتها بمكان.

و خصوصاً بعد كون مقتضى مناسبة الحكم بالأذان و الإقامة لاولى الصلوات، و الإقامة لما بعدها، هو كون الموضوع لذلك مطلقاً ما يؤتى به أولاً، سواء كان هو الأول عند الفوت أم لم يكن، و لا ملائمة بين خصوص الأول في مقام الفوت و هذا الحكم أصلاً.

ألا ترى أنّه لا يستفاد من الرواية استحباب الأذان و الإقامة معاً لمن خالف الترتيب نسياناً و ابتداءً بغير الأول عند الفوت، و من المعلوم

خلافه. هذا، و لكنّ الذي يمنعنا عن الفتوى بعدم اعتبار الترتيب على ما هو مقتضى الأصل بعد قصور الدليل، هي الشهرة العظيمة المحققة بين المتأخرين من الأصحاب رضوان الله عليهم.

فإنك عرفت «١» أنّ المسألة وإن لم تكن موردا لتعرض القدماء - ما عدا السيد في الجمل، و القاضي في شرحه - إلا أنّ المتأخرين المتعرضين لها لم يناقشوا فيها، بل قد ادعى الإجماع غير واحد منهم، و حينئذ فالأحوط بل الأقوى لزوم مراعاة الترتيب بالنسبة إلى الفوائد و إن لم يكن معتبرا شرعا في أدائها، هذا كله بالنسبة إلى اعتبار أصل الترتيب في الجملة.

و أما اختصاص اعتباره بصورة العلم بالترتيب أو إطلاقه لصورة الجهل أيضا

(١) راجع ٣: ١٦١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٦٩

فهو محلّ خلاف بينهم، و الظاهر أنّ من تعرّض من القدماء لأصل مسألة الترتيب بين الفوائد كالسيد المرتضى على ما مرّ «١» لم يتعرّض لفرض الجهل أصلا، بل وقع التعرّض له في كلام المحقق و العلامة و غيرهما من المتأخرين، و هم بين من خصّ اعتباره بصورة العلم كأكثر من اعتبر الترتيب، و بين من كان ظاهر كلامه الإطلاق و عدم التقييد بصورة العلم، و بين من تردّد في اعتباره في صورة الجهل، كالمحقق في المعبر، أو استوجه الاحتياط كالعلامة في التذكرة، أو صرح باعتباره فيها أيضا، كما حكى عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدّس سرّه «٢».

ثمّ إنّ قد استدللّ للقول بعدم اعتبار الترتيب مع الجهل به، «تارة» بالأصل السالم عن معارضة الأدلة السابقة الظاهرة في غيره، و «أخرى» باستلزام التكرار المحال أو الحرج في كثير من موارد المتمم في غيرها، بعدم القول بالفصل و موافقته لسهولة الملة و سماحة الشريعة، و «ثالثة»، برفع القلم عن النسيان، و أنّ الناس في سعة ما لم يعلموا.

و ذكر في الجواهر: أنّ مراعاة الترتيب حال الجهل به مع أنّه أحوط في البراءة عمّا اشتغلت الذمّة به من الصلاة بيقين، لا يخلو اعتبارها عن قوّة، و ناقش في أدلّة العدم، بعدم صلاحية الأصل لمعارضة الأدلة المتقدمة الحاصلة بسبب استصحاب وجوبه، و إطلاق الأدلة السابقة من معاهد بعض الإجماعات و الأخبار التي لا مدخلية للعلم و الجهل فيما يستفاد منها و عدم استلزام التكرار للمحال بل و الحرج.

ضرورة كونه كمن فاته مقدار ذلك يقينا الذي من المعلوم عدم سقوط القضاء

(١) في ٣: ١٦١.

(٢) المعبر ٢: ٤٠٥، التذكرة ٢: ٣٥٩، المنتهى ١: ٤٢١، تحرير الأحكام ١: ٥١، إيضاح الفوائد ١: ١٤٧، الذكرى:

٢: ٤٣٣-٤٣٤، البيان: ١٥٢، روض الجنان: ٣٦٠، الروضة البهية ١: ٣٤٥، مدارك الأحكام ٤: ٢٩٦، ذخيرة المعاد: ٣٨٥، كشف الغطاء: ٢٧٠، جواهر الكلام ١٣: ٢٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧٠

عنه لمشقتّه بكثرته، على أنّه لو سلم الحرجية في الجملة فسبب ذلك بعض الأفراد أو أكثرها، و أقصاه السقوط فيما يتحقّق الحرج به دون غيره، كما هو ظاهر الأستاذ في كشف الغطاء في أوّل كلامه بل صريحه.

و دعوى الإجماع المركّب الذي هو حجة في مثل هذه المسائل عهدتها على مدّعيتها، بل قد يقال بوجوب ترجيح إطلاق أدلّة المقام على دليل الحرج، بناء على قبوله لذلك، كما أخرج عنه فيما لو كان مقدار هذا المكرر معلوم الفوات، بل قد يقال بعدم شمول دليل الحرج للمقام أصلا، إذا المراد نفيه في الدين لا ما يوجه العقل عند الاشتباه للمقدّمية، انتهى «١».

أقول: المهم في المقام ملاحظة أن صدر رواية زرارة المتقدمة الذي يكون دليلاً منحصرًا في هذا الباب هل يدل على إطلاق وجوب مراعاة الترتيب، وأنه لا يختص بالعالم بعد تسليم ظهوره في أصل اعتبار الترتيب في الجملة، أو لا يدل على ذلك؟ ضرورة أنه مع دلالة على ذلك لا مجال للتمسك بالأصل، وكذا بحديث: «إنَّ الناس في سعة ما لم يعلموا» (٢).

نعم، لو فرض استلزام التكرار للحرص في مورد يسقط الترتيب بالنسبة إلى ما يتحقق به الحرج دون غيره، لحكومة دليل الحرج على الأدلة الدالة على الأحكام بالعناوين الأولية، كما قد حقق في محلّه، والقول بوجوب ترجيح إطلاق أدلة المقام على دليل الحرج ناش من قلة التأمل، وعدم رعاية النسب الواقعة بين الأدلة، والخلط بين التعارض والحكومة، فهذا القول مما لا ينبغي توهمه أصلاً. هذا، وقبل التأمل في دلالة صدر الرواية على الإطلاق وعدمه نلاحظ حال المسألة بحسب مقام الثبوت ونقول:

(١) جواهر الكلام ١٣: ٢٤-٢٥.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٤٢٤ ح ١٠٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧١

القول باعتبار الترتيب في الفوائت، بعضها بالنسبة إلى بعض، قد يجتمع مع القول باعتباره في المسألة المتقدمة، وهي مسألة الحاضرة و الفائتة، وقد يجتمع مع القول بعدم دخالة الفائتة في صحة الحاضرة.

فعلى الأول: يكون مرجع هذا القول إلى أن الصلوات اليومية الواقعة في الأزمان المختلفة المتعاقبة المترتبة، كما أنها متأخرة تكويناً بعضها عن بعض - تبعاً لظروفها الزمانية التي يكون بعضها سابقاً على البعض الآخر ذاتاً وأصالة - كذلك يكون هذا التأخر شرطاً شرعياً لصحة اللاحقة، فصلاة الظهر كما أنها مشروطة بوقوعها في الزمان الذي يتأخر تكويناً عن الزمان الذي هو ظرف وقوع فريضة الصبح، كذلك يكون تأخرها عن فريضة الصبح شرطاً شرعياً لصحتها، بحيث لا يكاد يمكن أن تتحقق بدونها.

وعلى الثاني: الذي يكون مرجعه إلى التفصيل بين المسألتين، والقول بعدم اعتبار الترتيب بين الحاضرة و الفائتة واعتباره بين الفوائت كما هو المعروف بين المتأخرين، يكون مرجع اعتبار الترتيب إلى عدم كون الصلاة المتقدمة بالوقوع في الزمان المتأخر مشروطة بوقوع الصلاة التي ظرفها الزمان المتقدم و تحققها، بل وصف الفوت له مدخلية في هذه الجهة، وأن اجتماع الفوائت يوجب زيادة شرط على الشروط، من دون أن يكون هذا الشرط معتبراً في غيرها.

وحينئذ نقول: اعتبار الترتيب عند الجهل أيضاً بناء على الأول لا يحتاج إلى مئونة كثيرة، بل الظاهر على فرض ثبوت هذا القول، إطلاق وجوب الترتيب وعدم اختصاصه بصورة العلم، بحيث لو فرض قصور الدليل عن الشمول لصورة الجهل لكان مقتضى مفهوم الموافقة الذي هو عبارة أخرى عن إلغاء الخصوصية، تعميمه بحيث يشمل صورة الجهل أيضاً، وذلك لأنه بعد ما علم العرف باشتراط صحة اللاحقة شرعاً بوقوع السابقة قبلها من جهة قيام الدليل، لا يرى في ذلك

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧٢

فرقا بين العالم والجاهل كما لا يخفى.

و أمّا بناء على الوجه الثاني، حيث يكون اشتراط ذلك حادثاً عند اجتماع الفوائت، لأن المفروض مدخلية وصف الفوت في ذلك يحتاج إطلاق القول بالاعتبار إلى دليل قوئ، ولا يكاد يفهم العرف من الدليل لو فرض اختصاصه بصورة العلم أنه لا مدخلية للعلم في ذلك، لأنه حيث لا يكون هذا المعنى قريباً إلى فهم العرف، لأن مدخلية وصف الفوت في أحداث شرط زائد من دون أن تكون السابقة مطلقاً شرطاً لصحة اللاحقة، وعدم كونها مشروطة بتأخرها عنها، أمر بعيد عن أذهانهم، فإذا كان الدليل على ذلك الشرط ظاهراً في خصوص صورة العلم يقتضون في مفاده على خصوص تلك الصورة، ولا تكون خصوصية العلم ملغاة عندهم أصلاً، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الإثبات فقد عرفت أنّ الدليل الوحيد هو صدر رواية زرارة المتقدمة، و عرفت أيضا أنّ غاية مدلولها على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا سابقا، من عدم كونه في مقام بيان هذا الحكم، بل هو ناظر إلى حكم آخر، هو وجوب الابتداء بأولى الفوائت في مقام الفتوى، و لا دلالة لها على اعتبار الترتيب بين غيرها من الثانية و الثالثة و هكذا.

و من المعلوم أنّ المخاطب بهذا الأمر هو العالم بالترتيب القادر على الابتداء بأولى الفوائت عن علم، فاستفادة اعتبار الترتيب بالنسبة إلى غير الأولى تحتاج إلى دعوى إلغاء الخصوصية، كما أنّ استفادة إطلاق الاعتبار بالنسبة إلى الجاهل أيضا يحتاج إلى تلك الدعوى. و نحن و إن وافقنا على إلغاء الخصوصية من الجهة الأولى، نظرا إلى أنه لا خصوصية للفائتة الأولى بنظر العرف، لكن لا نسلم الدعوى الثانية، خصوصا بعد كون مراعاة الترتيب عند الجهل مستلزما غالبا لتكرار الفائتة كثيرا، و خصوصا بعد ما عرفت من أنّ إلغاء خصوصية العلم بعد

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧٣

عدم كون الحاضرة مشروطة بالإتيان باللاحقة و تأخرها عنها، ممّا لا يساعده العرف أصلا.

فالإنصاف أنّ الاتكاء في مقام الإفتاء على مثل هذه الرواية، مع ما عرفت من قصورها عن الدلالة، على أصل اعتبار الترتيب بين الفوائت - فضلا عن إطلاقه و شموله لحال الجهل أيضا، و مع استلزام العمل بمقتضى هذه الفتوى المشقة الكثيرة - ممّا لا ينبغي أن يقع من الفقيه، بل الإفتاء بذلك خلاف الاحتياط، من جهة أنّ إلقاء المكلف في المشقة - من دون دليل ظاهر و حجة واضحة - ممّا يسد باب الاحتجاج للمفتي عليه، و يبقى له حق السؤال عن وجه هذا الإلقاء مع كون الحال ما ذكر.

و كما أنّ الاحتياط في مقام العمل مستحسن بلا ريب، فكذلك الاحتياط في مقام الإفتاء، ألا ترى أنّ المقدّس الأردبيلي قدس سرّه مع شدة تورعه و كثرة زهده حتّى أنّه بلغ إلى مرتبة لم يبلغ إليها إلّا القليل - و لذلك اشتهر بالمقدس - لم يكن يفتى في الفقه إلّا بما دلّ عليه دليل ظاهر، و ليس ذلك إلّا لأجل أنه يرى أنّ مقتضى الاحتياط في مقام الإفتاء مع عدم وجود مثل ذلك الدليل التجب عنه، و عدم إلقاء المكلف في الضيق و المشقة.

هذا كلّ فيما لو كان جاهلا بالترتيب من أوّل الأمر، و أمّا لو كان عالما به ابتداء ثمّ عرض له النسيان، فمقتضى استصحاب وجوب الترتيب الثابت حال العلم لرواية زرارة المتقدمة - بناء على دلالتها على اعتباره كما هو المفروض - لزوم تكرار الفوائت حتّى يحصل له العلم بحصول الترتيب المعبر شرعا. هذا كلّ فيما يتعلّق بقضاء المكلف عن نفسه.

و أمّا تولّى القضاء عن الميت، سواء كان من وليه الذي هو أكبر الذكور من أولاده، أو من متبرّع، أو من مستأجر، ففي لزوم مراعاة الترتيب فيه أيضا إشكال، و لهذه المسألة صور كثيرة، لأنّه قد يكون الترتيب معلوما لكلّ من الميت

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧٤

و وصيه و المتولّى للقضاء - ولّيا كان أو متبرّعا أو مستأجرا - و قد يكون مجهولا لجميعهم، و قد يكون معلوما لبعض و مجهولا لآخر بصورة المتعدّدة، و لا بدّ من بيان أحكام جميع صور المسألة.

أمّا الصورة الأولى التي هي القدر المتيقّن من محلّ النزاع في هذه الجهة، فالمحكى في الجواهر عن كشف الغطاء لأستاذة عدم اعتباره، استنادا إلى الأصل بعد قصر ما دلّ على اعتبار الترتيب على المتيقّن و هو القاضي عن نفسه، و إلى إطلاق ما دلّ على القضاء عن الميت (١).

هذا، و لكنّه ناقش فيه في الجواهر بأنّ النائب لا يكون إلّا مؤدّيا تكليف غيره الذي من كيفيته الترتيب، كالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات، فلو استأجر أجيرين حينئذ كلّ واحد عن سنة لم يجز عنه لو أوقعا دفعة، فضلا عن عكس الترتيب بل يصحّ منهما سنة خاصّة (٢).

و ذكر في المصباح: إنّه قد يقال: بأنّ النائب إنّما يجب عليه أن يأتي بالفعل على وجه يقع تداركا للفريضة الفائتة، بأن يقع موافقا

لطلبها الابتدائي المتعلق بها من حيث هو، لا الأمر الثانوي المتعلق بقضائها بعد فواتها، و قال في توضيح هذا ما ملخصه:
 إنَّ الشارع أوجب على ولي الميت أن يقضى عنه ما فاته من صلاة أو صيام، كما أنه أوجب ذلك على نفسه على تقدير بقائه حيًا و
 تمكّنه من ذلك، فالقضاء سواء كان على الولي أو على نفسه إنّما يجب بأمر جديد، و لكن متعلق هذا الأمر هو الفعل الذي تعلق به
 الأمر الأول في خارج وقته.

(١) كشف الغطاء: ٢٧٠.

(٢) جواهر الكلام ١٣: ٣٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧٥

و إن شئت قلت: إنّ الأمر الجديد كاشف عن عدم فوات مطلوبة ذلك الفعل بفوات وقته، فيجب على القاضى مطلقا الإتيان بالفعل
 على وجه يقع إطاعة للأمر الأول، لعدم تقيده بوقته، فيجب عليه حينئذ مراعاة جميع ما يعتبر فيه عدى خصوصية الوقت، أو
 الخصوصيات الناشئة من خصوصية الأدائية، ككون بعضها متقدما 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 دلالتها، فإن كان مخصوصا بالقاضى عن نفسه اقتصر عليه.

و الحاصل أنه يجب على النائب أن ينوب عنه في تدارك ما فاته بمخالفته الأمر الابتدائي المتعلق بالفريضة الفائتة دون الأمر القضائي
 المنتجز عليه بعد الفوات، فالخصوصيات المعتبرة في امتثال هذا الأمر دون الأمر الأصلي لم يجب عليه رعايتها إلا أن يدلّ عليه دليل.
 و من هذا القبيل مسألة الترتيب، فإنّا لم نستفد وجوبه من نفس الأمر بالقضاء حتّى في المترتّبين بالأصل، لاحتمال كون ترتّبهما الأصلي
 ناشئا من ترتّب وقت أدائهما، فلا- تجب رعايته لدى الإتيان بهما في خارج الوقت، بل للأخبار الخاصّة القاصرة عن الشمول لغير
 القاضى عن نفسه، اللهمّ إلا أن يدعى أنّ المنساق منها كونها مسوقة لبيان كيفية قضاء الفوات من حيث هو، من دون مدخلة
 للأشخاص الفاعلين كما لا يبعد ذلك «١»، انتهى.

و محضّل ما أفاده قدس سرّه أنّ النائب إنّما يجب عليه تدارك ما فات عن المنوب عنه، من الصلوات الأدائية غير المشروطة شرعا
 بتأخر اللاحقة، و تقدّم السابقة،

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٦١١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧٦

و ترتّبها عليها، و لا يكون فعله تداركا للتدارك الواجب على المنوب عنه، حتّى يشترط فيه ما يشترط في تداركه من الترتيب و غيره،
 فهو تدارك لأصل الفات دون تداركه.

و حيث إنّ المفروض عدم اعتبار الترتيب شرعا في أصل الفات، و الدليل الدال على اعتباره إنّما دلّ عليه في خصوص تدارك
 المنوب عنه، لأنّه المخاطب بالابتداء بأولى الفوات، على ما دلّت عليه رواية زرارة المتقدّمة «١»، فلا- يكون في البين ما يوجب على
 النائب مراعاة الترتيب كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ فعل النائب لا- يخرج عن عنوان القضاء، لأنّه ليس إلا الإتيان بالمأمور به في خارج وقته، فعمله أيضا متّصف
 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 فاتته فريضة غير معينة

من فاتته فريضة غير معينة من الصلوات الخمس اليومية، فالمشهور بين الأصحاب قديما و حديثا، بل حكى عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، أنه يقضى صباحا و مغربا و أربعا مرددة بين الظهرين و العشاء «٢»، و لكن حكى عن

(١) الوسائل: ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

(٢) المقنعة: ١٤٨، المبسوط ١: ١٢٧، الفقيه ١: ٣٥٣، الخلاف 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.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧٧

القاضي في الكافي، و ابن زهرة في الغنية، و ابن حمزة في الوسيلة أنه يقضى خمس صلوات، و إن ناقش في الجواهر في حكايته عن الأخير بأنه لم يجده في كتاب الوسيلة «١».

و كيف كان، فالحكم بوجوب الإتيان بخمس صلوات، كان لأجل أن الاكتفاء بالثلاث يوجب احتمال الإخلال بالجهر و الإخفات، لأنه على تقدير كون الفائتة واقعا هي صلاة العشاء التي يعتبر فيها الجهر بالقراءة، و لم يراعها المكلف في الأربع المرددة 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 مرددة بين الظهر و العصر مع مراعاة الإخفات فيها، و ثانيتهما بتية 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 التية من هذا الكتاب أنه يعتبر في العبادة أمران:

أحدهما: تية القربة و قصد الامتثال الراجح إلى الإتيان بالعبادة على ما يقتضيه طبعها و طبع العابد كما مرّ تحقيقه.

ثانيهما: قصد تعيين عنوان المأمور به كالظهيرية و العصرية و غيرها من العناوين، و مع اشتباه عنوان المأمور به بغيره - كما في المقام حيث لا يعلم عنوان الفائتة، و أنه هل يكون صباحا أو ظهرا أو عصرًا أو مغربا أو عشاء - تكون تية

(١) الكافي في الفقه: ١٥٠، الغنية: ٩٩، مستند الشيعة ٧: ٣٠٤. المسألة الثالثة، جواهر الكلام ١٣: ١٢١ و ١٢٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧٨

القربة عند كل صلاة مرجعها إلى الإتيان بها، مع قصد الامتثال لو كانت هي المأمور به لا بخصوصها، لعدم العلم بكونها مقربة. و أما قصد التعيين، فإن اقتصر على الثلاث يلزم الإخلال به بالنسبة إلى الأربع المرددة، لعدم تعونها بخصوص عنوان الظهيرية، و كذا العصرية و العشائية، و أمّا مع عدم الاقتصار عليها و الإتيان بخمس صلوات لا يلزم الإخلال به، لأن كل صلاة تأتي بها معنونة بعنوان خاص، فاللزام مراعاة هذه الجهة مع إمكانها كما هو المفروض.

و يرد عليه أنه كما يكفي قصد القربة المردد الراجع إلى قصدها على تقدير كون العمل مقربا، كذلك يكفي قصد التعيين المردد أيضا، بحيث قصد عند الإتيان بالأربع، العنوان الواقعي المردد بين الظهرين و العشاء، لو كانت الفائتة عبارة عن واحدة منها.

هذا، مضافا إلى أنه ورد في المقام روايتان تدلان 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 السلام قال:

«من نسي صلاة من صلاة يومه واحدة ولم يدر أى صلاة هي، صَلَّى ركعتين و ثلاثا و أربعا» (١).

وهي وإن كانت مرسله إلا أنه باعتبار أن مرسلها علي بن أسباط الذي هو من أجلاء الطبقة السادسة الواقعة في طبقة ابن أبي عمير وغيره من أصحاب الرضا عليه الصلاة والسلام، وهو وإن كان فطحيا، إلا أن التسبغ في رواياته يقتضى بتورّعه و تثبته، وأنه لا يروى إلا عن ثقة، فلا يضرّ الإرسال أصلا.

(١) التهذيب ٢: ١٩٧ ح ٧٧٤ و ٧٧٥، الوسائل ٨: ٢٧٥. أبواب قضاء الصلوات ب ١١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٧٩

ثانيتها: ما رواه البرقي في محكى المحاسن عن أبيه، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة من الصلوات الخمس لا يدرى أيتها هي؟ قال: «يصلّى ثلاثه و أربعة و ركعتين، فإن كانت الظهر و العصر و العشاء كان قد صَلَّى، و إن كانت المغرب و الغداة فقد صَلَّى» (١).

و يحتمل قويا عدم كونها رواية أخرى، بل كانت هي الرواية الأولى بعينها، كما أنه يحتمل أن تكون إضافة هذا الذيل الخالي منه الرواية الأولى من البرقي، و كان غرضه منها التوضيح و بيان الاكتفاء بالثلاث.

و كيف كان، فلا مجال للمناقشة 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 كله بالنسبة إلى الحاضر، و أمّا المسافر فالظاهر فيه الاكتفاء بثلاث بعنوان المغرب، و اثنتين مردّدة بين الصبح و الظهرين و العشاء على ما هو المشهور «٣».

و لكن حكى عن السرائر الفرق بين المسألتين بوجوب الثلاثة في الأولى و الخمس في الثانية، نظرا إلى أن القاعدة إنما هي تقتضى الخمس، لكن خولف ذلك بالنسبة إلى الأولى، للإجماع و الروايتين، و لا دليل على مخالفتها هنا «٤».

و أنت خيرير بأنه يمكن دفعه مضافا إلى أنه لا استبعاد في دعوى إلغاء الخصوصية من الروايتين الواردتين في الحاضر، بأنك قد عرفت أنه لا يلزم من

(١) المحاسن ٢: ٤٧ ح ١١٣٩، الوسائل ٨: ٢٧٦. أبواب قضاء الصلوات ب ١١ ح ٢.

(٢) راجع ٣: ١٧٦.

(٣) المهذب ١: ١٢٦، مختلف الشيعة ٣: ٢٤-٢٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦٠ مسألة ٦٢، فرع أ، روض الجنان: ٣٥٨.

(٤) السرائر ١: ٢٧٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨٠

الاقتصار على الثلاث في المسألة المتقدمه الإخلال بشيء من قصد القربة و قصد التعيين أصلا، فالقاعدة في المقام تقتضى الاكتفاء بصلاتين. نعم تبقى خصوصية الجهر و الإخفات، و الاستفادة من الروايتين سقوطهما في مثل المقام كما هو واضح.

الثانية: الإتيان بما فات كما فات، قصرا أو تماما

لا ريب نصّا و فتوى في أنّ الفائتة في السفر تقضى قصرا و إن كان في الحضر، و الفائتة في الحضر تقضى تماما و إن كان في السفر، و لا خلاف فيه من علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم «١»، كما أنه مقتضى الروايات الكثيرة الواردة في المقام، مثل مضمرة زرارة قال: قلت له: رجل فاتته صلاة من صلاة السفر فذكرها في الحضر؟ قال: «يقضى ما فاتته كما فاتته، إن كانت صلاة السفر أداها في الحضر

مثلها، وإن كانت صلاة الحضر فليقض في السفر صلاة الحضر كما فاتته» (٢).
 ورواية عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: سألته عن الرجل تكون عليه صلاة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر؟
 قال: «نعم، يقضيها بالليل على الأرض، فأما على الظهر فلا، ويصلي كما يصلي في الحضر» (٣).
 ورواية أخرى لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسي الرجل صلاة أو صلّاها بغير طهور وهو مقيم أو مسافر فذكرها فليقض
 الذي وجب عليه، لا يزيد على ذلك ولا ينقص، من نسي أربعاً فليقض أربعاً مسافراً كان أو مقيماً، وإن نسي

(١) المقنعة: ٢١١، شرائع الإسلام: ١: ١١١، المعتمد: ٢: ٤١١، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦٣ مسألة ٦٥، الجامع للشرائع:

٨٨، مفاتيح الشرائع: ١: ١٦٨، مسالك الأفهام: ١: ٣٠٣، جواهر الكلام: ١٣: ١١٢.

(٢) الكافي: ٣: ٤٣٥، ح ٧، التهذيب: ٣: ١٦٢، ح ٣٥٠، الوسائل: ٨: ٢٦٨. أبواب قضاء الصلوات ب ٦ ح ١.

(٣) التهذيب: ٢: ٢٧٣، ح ١٠٦٨، الوسائل: ٨: ٢٦٨. أبواب قضاء الصلوات ب ٦ ح ٢.

والظهر: الحيوانات التي تحمل الأثقال في السفر، (لسان العرب: ٤: ٥٢٢).

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨١

ركعتين صلى ركعتين إذا ذكر مسافراً كان أو مقيماً» (١).

وغير ذلك من الروايات الدالة على وجوب الإتيان بما فات كما فات قصراً أو تماماً. هذا، وخالف فيما ذكرنا بعض العامة حيث اعتبر
 حال الإتيان بالقضاء لا حال الفوت (٢)، ولكنه دعوى بلا دليل.

الثالثة: اشتراك القضاء مع الأداء في أحكام الشك

الظاهر اشتراك القضاء مع الأداء في الأحكام المترتبة على نسيان بعض الأجزاء، أو على الشك في الإتيان بها بعد المحل، أو قبله، أو
 على الشك المتعلق بالركعات الذي يوجب البطلان، أو البناء على الأكثر.
 ودعوى إنه يمكن أن لا يكون حين الفوات عارضا له هذا الأمر، أي الشك أو السهو على تقدير الإتيان به.
 مدفوعة بأن ذلك لا يوجب خروج القضاء عن الأحكام المترتبة على السهو في الأداء، بالمعنى الأعم الشامل للشك كما لا يخفى.

الرابعة: رعاية الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات

لو كان الواجب عليه في حال أداء الصلاة مع بعض الحالات التي لا ينتقل إليها إلّا في صورة الاضطراب كالجلوس والاضطجاع و
 نحوهما، فهل الواجب عليه مراعاة تلك الحال عند الإتيان بالقضاء وإن زال عنه العذر وارتفعت الضرورة، أو أنّ الواجب عليه حينئذ
 الصلاة الواجبة في حال التمكّن وعدم الضرورة؟، وجهان.

(١) التهذيب: ٣: ٢٢٥، ح ٥٦٨، الفقيه: ١: ٢٨٢، ح ١٢٨٣، الوسائل: ٨: ٢٦٩. أبواب قضاء الصلوات ب ٦ ح ٤.

(٢) المجموع: ٤: ٣٦٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦٣ مسألة ٦٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨٢

والظاهر هو الوجه الثاني، كما نصّ عليه غير واحد من الأصحاب (١)، بل حكى في مفتاح الكرامة عن إرشاد الجعفرية: أنّ وجوب
 رعاية الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات أمر إجماعي لا خلاف لأحد من أصحابنا فيه (٢)، بل في الجواهر: أنّه من الواضحات التي لا
 تحتاج إلى تأمل (٣).

و الفرق بين هذه المسألة و المسألة الثانية أنّ هيئة الأداء من القصريّة و الإتماميّة هي المطلوبه للشارع بخصوصها، و إن كان المكلف متمكّنًا من غيرها، ضرورة أنّه لا يجوز للمسافر الإتمام، بل المطلوب في حال السفر هو القصر، لأنّه من الصدقات التي تصدّق بها الله عزّ و جلّ، و يجب على الناس قبولها كما ورد في الرواية «٤»، و هذا بخلاف الهيئة التي كان المطلوب الأصلي غيرها، إلّا أنّه اقتضى سهولة الشريعة و سماحة الملمّة جواز الانتقال إليها كالجلوس و الاضطجاع كما عرفت.

و لو انعكس الفرض بأن كان الواجب عليه في حال الأداء الصلاة الاختيارية التي لم يكن مضطرًا فيها إلى شيء من الجلوس و الاضطجاع و غيرهما، فهل يكفي في مقام القضاء و التدارك الإتيان بها جالسًا أو ماشيًا أو نائمًا، أو غيرها من الأحوال الاضطرارية المجزية في خصوص حال الاضطرار، أو يجب توقع زوال العذر و حدوث حالة الاختيار و القضاء معها؟ لا ينبغي الإشكال في الجواز و الاكتفاء بذلك، لو علم بعدم زوال العذر و بقائه

(١) منهم: العلامة في نهاية الأحكام ١: ٣٢٧، و ابن فهد الحلّي في الموجز الحاوي (رسائل العشر): ١٠٩، و الطباطبائي في رياض المسائل ٤: ٢٨٨.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٣٩٧.

(٣) جواهر الكلام ١٣: ١١٣.

(٤) الوسائل ٨: ٥١٩، ٥٢٠. أبواب صلاة المسافر ب ٢٢ ح ٧ و ١١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨٣

إلى آخر العمر، إنّما الإشكال فيما إذا علم بزواله فيما بعد أو احتمل ذلك فنقول:

إن قلنا في مسألة المضايقة المتقدّمة بثبوتها، و أنّ مقتضى الأدلّة هو الإتيان بالقضاء فوراً عند حدوث الذكر، إمّا لكونها موقّته بحدوثه و إمّا لتعلّق أمر آخر بالبدار و المسارعة غير الأمر المتعلّق بأصل الطبيعة، فلا ينبغي الارتياح في أنّ مقتضى ذلك هو القول بجواز القضاء عند حدوث الذكر و لو كان فاقدا للحالة الاختيارية، بل الظاهر وجوب ذلك على ما يستفاد من تلك الأدلّة، كما أنّه لو استفيد منها ترتّب الحاضرة على الفائتة و كونها شرطاً لصحة الحاضرة لا التوقيت و الفورية المجردة، فالظاهر جواز الإتيان بها كذلك قبل الحاضرة، بل وجوب ذلك كما لا يخفى.

و إن قلنا في تلك المسألة بالمواسعة الراجعة إلى عدم التوقيت و عدم الفورية و عدم الترتّب، فهل يجوز الإتيان بالفائتة حينئذ أم لا؟ وجهان، حكى الوجه الأول عن البيان، و الألفيّة، و حاشية المحقّق الثاني عليها، و عن نهاية الأحكام، و كشف الالتباس، و بعض آخر التصريح بأنّه لا يجب إلى زوال العذر، بل ذكر في الجواهر أنّه لم يجد فيه خلافاً، بل استظهر ذلك من معقد إجماع إرشاد الجعفرية «١».

نعم، حكى فيها عن بعضهم استثناء خصوص صورة فقد الطهورين من صور الاضطرار، فأوجب تأخير القضاء إلى التمكن و زوال العذر، مدّعياً عليه الإجماع، و لكنّه أفاد نفسه أنّه بمكانة من الظهور مستغنى بها عن الاستثناء المزبور، و عن دعوى الإجماع المسطور، للعلم بعدم صحة القضاء بدونهما عندنا، حتّى لو قلنا بها في الأداء لمصلحة الوقت «٢».

(١) البيان: ١٥٢، نهاية الأحكام ١: ٣٢٧، الموجز الحاوي (رسائل العشر): ١٠٩، و نقل في جواهر الكلام ١٣:

١١٥ عن الألفيّة و حاشية المحقّق النائيني و كشف الالتباس و الجعفرية و شرحها.

(٢) جواهر الكلام ١٣: ١١٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨٤

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» (١)، الذي هو من الأبواب التي يفتح منها ألف باب، و بعدم وجوب الانتظار إلى ضيق الوقت في الأداء في سائر هذه الأعذار.

و قد سمعت أن القضاء عين الأداء إنما 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 لكنه استشكل في ذلك كله بعد دعوى منافاته لإطلاق ما دلّ على شرطية هذه الأمور المفروض تعذرها و جزئيتها، و اقتضائه الجواز مع العلم بالزوال في أقرب الأزمان الذي يمكن دعوى حصول القطع بفساد الدعوى فيه، بمنع اقتضاء إطلاق الأمر ذلك، لأنه متعلق بالفعل الجامع للشرائط، و إن كان المكلف مخيرا في الإتيان به في أي وقت.

و بذلك و نحوه صار أفرادا متعدّدة، و إلّا فهو في الحقيقة شيء واحد، و أوقاته متعدّدة، لا أن الأمر متعلق في كل وقت بالصلاة التي تمكن فيه، فيكون لكلّ جزء من الوقت متعلق غير الآخر، و إن اتفق 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 متعلق الأمر فيهما.

و ليس هو عينه كى يصح استصحاب ما ثبت له في الوقت الأول، ضرورة فساد جميع ذلك، إذ لا يشكّ أحد في أن المفهوم من مثل هذه الأوامر شيء واحد إلّا

(١) الوسائل ٨: ٢٥٨. أبواب قضاء الصلوات ب ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨٥

أن أوقاته متعدّدة، حتّى يثبت من الشارع إرادة فرد آخر منه في الوقت الثاني أو الثالث بدليل آخر، لا أنه يستفاد من نفس إطلاق الأمر الشامل لمثل هذا الوقت الذي فرض تعذر الجزء فيه مثلا. 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، و هو الفعل الجامع للشرائط، و تعدد الأفراد إنّما هو باعتبار كون المكلف مخيرا في الإتيان بذلك الفعل الجامع في كل وقت (١).

و لا يخفى أن لازم ما أفاده ثبوت التكليف بالقضاء من أول حدوث الذكر و متعلقه هو الفعل الجامع للشرائط غير المتمكن منه فعلا، فالتكليف الفعلي تعلق بأمر استقبالي كالواجب المعلق، مع أن ذلك خلاف ظاهر أوامر القضاء الدالة على وجوبه إذا ذكر، فإنها ظاهرة في أن المكلف به مقدور عند حدوث التكليف، كيف و لا ينظر في توجيه الأوامر إلّا إلى المطلوبات التي هي متعلق الأوامر، و نفس الطلب المنتزع من فعل المولى مغفول عنه، و لا نظر له إليه كما لا يخفى.

و بالجملة: فمقتضى إطلاق أوامر القضاء جواز الإتيان به عند توجه الأمر إلى المكلف.

و دعوى أن مقتضى إطلاق أدلة شرطية هذه الأمور المفروض تعذرها 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.

مدفوعة بأن متعلق الأمر بالقضاء هو نفس طبيعة الصلاة بلا مدخلة شيء زائد، و مرجع الكلام في جواز الإتيان بها مع وجود واحد من هذه الأعذار مع

(١) جواهر الكلام ١٣: ١١٦-١١٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨٦

احتمال زوال العذر فيما بعد هذه الحالة، إلى أن الصلاة المأتى بها في حال الجلوس مثلا مع ذلك الاحتمال هل تكون مصداقا لعنوان الصلاة وطبيعتها المأمور بها أم لا؟

فالشك في فريضة المأتى بها في ذلك الحال.

و أما الأدلة الدالة على شرطية هذه الأمور المفروض تعذرهما، فغاية مفادها لزوم مراعاة الطبيعة بمرتبها العالية عند التمكن منها، و الانتقال إلى الحالات التي بعد هذه الحالة مع عدم التمكن، و مرجعها إلى أنه عند إرادة الإتيان بالمأمور بها لا بد من مراعاة هذه المراتب.

و من المعلوم أن إرادة الإتيان بمثل الصلاة من الأمور العبادية لا تكون ناشئة إلا من قبل أمر المولى و إزامه، ضرورة أنها ليست مثل الأفعال غير العبادية الناشئة إرادة كل منها من وجود حالة مخصوصة و تحقق مبدأ خاص، فالأمر بالقضاء الحادث عند حدوث الذكر، يصلح لأن يكون داعيا للمكلف إلى الإتيان بمتعلقه، و تلك الأدلة الدالة على شرطية الأمور المفروض تعذرهما، لا دلالة لها إلا على مراعاة المراتب المذكورة فيها عند إرادة الإتيان بالمأمور به الناشئة من تعلق الأمر به، فمن ذلك يستفاد جواز البدار و عدم لزوم الانتظار، فافهم و اغتنم.

الخامسة: لو كان القصر لأجل الخوف كيف يقضى؟

قد عرفت أن المسافر حال الفوات يقضى قصرا، و أن الحاضر حال الفوات يقضى تماما، لتطابق النصوص و الفتاوى عليه «١»، لكن يقع الكلام في حكم ما إذا كان الاختلاف في الكمية لأجل السفر و الحضر، بل لأجل الخوف و عدمه، فإن قلنا باختصاص جواز القصر لأجل الخوف بالسفر، فلا إشكال في لزوم

(١) راجع ٣: ١٨٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨٧

قضائها قصرا.

و إن قلنا بعدم اختصاصه به، و إنّه يجوز القصر عند الخوف في الحضر أيضا فيشكل الحكم فيما إذا فاتت في الحضر، و الظاهر بعد عدم شمول الروايات الواردة في قضاء الحاضر و المسافر لهذا المقام، لاختصاص موردها بما إذا كان الاختلاف في الكمية لأجل السفر و الحضر، إنّه يجب في هذه الصورة مراعاة حال القضاء و الإتيان بالفائتة تماما، لأنه المتبادر من أدلة وجوب تدارك الفائتة عند العرف.

و ذلك لأنّ تجويز الشارع الاقتصار على الأقل، إنما كان لأجل ضرورة الخوف، و إلا فالمطلوب الأصلي في تلك الحال أيضا هو التمام. هذا، مضافا إلى أن الخوف قد يبلغ إلى مرتبة لا- يجب على المكلف فيها إلا الإتيان بتكبيرتين بدل الركعتين، و هل يمكن الالتزام حينئذ مع الإخلال بالتكبيرتين و فوتهما، بأنه لا يجب عليه عند القضاء إلا ما وجب عليه حال الأداء؟

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٨٩

المطلب السادس في صلاة الجماعة

إشارة

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩١

توضيح حول صلاة الجماعة

إشارة

لا ريب في أن صلاة الجماعة أفضل من الصلاة منفردا، لما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله مما يدل على أفضليتها عنها بأربع وعشرين، أو بخمس وعشرين درجة «١»، كما لا ريب في شرعيتها في الصلوات في الجملة، وأن تعليم أصل الصلاة وقع بفعل الصلاة جماعة، لأنه صلى الله عليه وآله بعد مهاجرته من مكة المعظمة وقدمه بقيا التي كانت من حوالى المدينة المنورة، أقام بها الصلاة جماعة في المدة التي كان بها «٢». كما أن الأمر في المدينة كان على هذا المنوال.

وبالجملة: فالمناقشة فيها- بعد كون تعليم أصل الصلاة عملا واقعا بها- مما لا ينبغي الإصغاء إليها.

ثم إن هذا العنوان ينادى بكون تحققه يتوقف على وجود أزيد من شخص

(١) الوسائل ٨: ٢٨٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١، صحيح البخارى ١: ١٧٩ ب ٣٠، سنن الترمذى ١: ٢٥٥ ب ٤٧ سنن ابن ماجه ١: ٢٥٨ ب ١٦.

(٢) بل قبل الهجرة أيضا كان صلى الله عليه وآله يصلى جماعة، الوسائل ٨: ٢٨٨. أبواب صلاة الجماعة ب ١ ح ١٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩٢

واحد، وأنه لا يعقل صدقه على صلاة شخص واحد، فصلاة كل واحد منهم وإن كانت مصداقا لعنوان الصلاة مستقلة، إلا أنها جزء من عنوان صلاة الجماعة، لكونها عبارة عن الصلوات المتعددة الواقعة من أشخاص متعددة مع ارتباط ووحدة بينها.

وإن شئت قلت: إن صلاة كل واحد من المأمومين متصفة بكونها الصلاة في جماعة، وأما عنوان صلاة الجماعة فمعناها هي صلاة المجموع من حيث هو مجموع، كما أن هذا العنوان يتقوم بمقارنته صلاة كل واحد من هؤلاء الجماعة مع الباقين، مقارنته زمانية قطعا.

ضرورة أنه مع اختلاف الأزمان لا يصدق هذا العنوان، ومقارنته مكانية، اتفاقا من الإمامية رضوان الله عليهم «١» وخلافا لغيرهم حيث لا يعتبرونها، نعم حكى عن الشافعى أنه اعتبر عدم كون الفصل بين الإمام والمأمومين، وكذا بين بعضهم بالنسبة إلى بعض زاندا على ثلاثمائة ذراع «٢»، وسيأتى البحث في هذه الجهة إن شاء الله تعالى.

وكيف كان، فلا-خفاء في أن هذا العنوان إنما هو مع وحدة عرفية ومعينة عقلانية وارتباط بين صلوات هؤلاء الجماعة، ومجرد المقارنته من حيث الزمان والمكان لا تكفى في صدقه، بل لا بد له من وحدة، وهى لا تتحقق بدون حافظ وناظم، ضرورة أنه بدونه لا يكاد يوجد الائتلاف والاتحاد كما هو الشأن فى سائر الأمور الاجتماعية التى لا بد لحفظ وحدتها من رئيس وقائد.

فتحقق الجماعة يتوقف على وجود إمام يأتون به ويتبعون له، وإليه ينظر ما رواه العامة عن النبي صلى الله عليه وآله و تلقاه الخاصة بالقبول حيث يستدلون به، ومضمونه أنه

(١) تذكرة الفقهاء ٤: ٢٥١. الشرط الثالث، مدارك الأحكام ٤: ٣٢٢، ذخيرة المعاد: ٣٩٤، مستند الشيعة ٨: ٦٦.

(٢) المجموع ٤: ٣٠٣-٣٠٤ و ٣٠٧، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٥٢ مسألة ٥٥١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩٣

«إنما جعل الإمام إماما ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا» «١»، ومن الواضح أن ذكر التكبير والركوع إنما هو من باب المثال، والمقصود افتقار الجماعة إلى الإمام الذى يأتى به المأمومون فى أفعالهم وأقوالهم، فهذه الجهة أيضا لا ينبغي الإشكال فيها.

إنما الإشكال في أن الاحتياج إلى الإمام هل هو في جميع حالات الصلاة، بحيث لو فرض خلوّ لحظة منها من الإمام لأجل عروض عارض عليه، لا تكون الصلاة في تلك اللحظة متّصفه بوصف كونها في جماعة، أو أنه ليس كذلك؟.

و على هذا يترتب مسألة الاستخلاف المفروضة فيما لو عرض للإمام عارض من موت و حدث و نحوهما، حيث يستخلف إماما آخر أو يستخلفه المأمومون و يتمون به صلاتهم.

فإن قلنا بالأول الذي مرجعه إلى تقوّم الجماعة في جميع الآتات و اللحظات بوجود الإمام، فلا بدّ من الالتزام في تلك المسألة بصيرورة الصلاة فرادى ثمّ جماعة، و إن لم نقل بذلك فصلاّتهم باقية على وصف الجماعة و لم تصر فرادى حتىّ تصير جماعة ثانيا.

و الوجه الأول هو الذي يظهر من الشيخ في الخلاف، حيث عنون مسألة و تعرّض فيها لثلاث مسائل: مسألة الاستخلاف، و مسألة العدول من الجماعة إلى الانفراد، و مسألة العدول منه إليها، و استدللّ رحمه الله لجمعها بالإجماع و الأخبار، و قال بعد ذلك: و قد ذكرناها- أي الأخبار- في الكتاب الكبير «٢»، مع أنه قدس سره لم يذكر نصّا على المسألتين الأخيرتين، بل الظاهر أنه استفاد حكمهما من النصوص الواردة في

(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 مسألة ١٧٢، المعتمد ٢: ٤٢١.

(٢) الخلاف ١: ٥٥١ مسألة ٢٩٣، التهذيب ٣: ٢٨٣ ح ٨٤٢-٨٤٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩٤

مسألة الاستخلاف، نظرا إلى ابتناؤه على صيرورة الصلاة فرادى ثمّ جماعة، فباعتبار صيرورتها فرادى تنقذ صحة العدول من الجماعة إلى الانفراد، و باعتبار صيرورتها جماعة ثانيا يصحّ العدول من الانفراد إلى الجماعة.

و الظاهر أنه لا وجه لهذه الاستفادة، لأنّ الاستخلاف لا يكون مبتنيا على ذلك، بل الصلاة المنعقدة جماعة لا تخرج عن هذه الصفة بمجرّد عروض ما يمنع الإمام عن الإتمام، بل هي بعد باقية على الجماعة، و مرجع ذلك إلى عدم تقوّم عنوان الصلاة جماعة بوجود الإمام في جميع الحالات و اللحظات.

كما أنّ المقارنة الزمانية التي عرفت مدخليتها في هذا العنوان يقع الإشكال فيها أيضا، في أنّها هل تكون معتبرة بالنسبة إلى جميع الأفعال و الحركات، أو أنه يكفي فيها المقارنة في الجملة؟ و يمكن أن يستفاد ممّا ورد في صلاة ذات الرقاع الوجه الثاني «١»، حيث إنه يدلّ على أنه بعد مجيء الطائفة الثانية و اقتداؤهم بالإمام في الركعة الثانية، يجلس الإمام بعد السجدين و يقومون فيصلّون ركعة أخرى ثمّ يسلم الإمام عليهم فينصرفون بتسليمه.

و من الواضح أنّ جلوس الإمام بعد السجدين و انتظاره إلى أن يصلّوا ركعة أخرى حتىّ يسلم بهم، دليل على عدم خروجهم عن الاقتداء، و إلّا فلا وجه لانتظار الإمام أصلا، و سيأتي الكلام في هذه الجهة أيضا.

ثمّ إنّ ممّا يتقوّم به عنوان الجماعة- مضافا إلى ما ذكرنا من وجود جماعة يصلّون و وجود من يحفظ وحدتهم- قصد المأمومين الاقتداء و الإتمام، فإنّ عنوان الجماعة يكون من العناوين القصدية التي لا يكاد يتحقّق بدون القصد، فصدقها على الصلوات المتعدّدة الصادرة من أشخاص كذلك يتوقّف على نية كل واحد

(١) تذكرة الفقهاء ٤: ٤٢٢ مسألة ٦٥٥، المعتمد ٢: ٤٥٤، الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ٢، صحيح مسلم ٣: ١٠٣

ب ٥٧، صحيح البخارى ١: ٢٥٦ ب ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩٥

منهم الاقتداء والائتمام بإمام معين، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في افتقار صلاة الإمام إلى نية الإمامة، والظاهر أنّه لا خلاف في عدم اعتبار ذلك بين علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم، وحكى خلاف ذلك عن أبي حنيفة من العامة حيث اعتبر في صلاة الإمام قصد الإمامة «١».

ثمّ إنّه هل يحتاج بعد نية الاقتداء والائتمام من المأمومين التي عرفت أنّه لا إشكال في اعتبارها إلى نية المتابعة في كلّ فعل وحركة صادرة من الإمام، أو أنّه لا يفتقر إلى ذلك، بل الصلاة في جماعة التي تترتب عليها فضيلة كثيرة، حيث تفضل على الصلاة فرادى بأربع وعشرين درجة، أو بخمس وعشرين، على ما عرفت، بل أزيد من ذلك على ما ذكره الشهيد الثاني «٢» - والظاهر أنّه لخصوصية في بعض الصلوات الواقعة جماعة، لا لأجل أصل الصلاة جماعة - أمر اعتباري يتحقّق بمجرد نية الاقتداء والائتمام من المأمومين؟ وجهان:

ربّما يظهر الوجه الأول عن الشيخ قدس سره حيث اعتبر تأخّر أفعال المأمومين وحركاتهم عن الإمام بقليل «٣»، ولكنّه يمكن أن يستفاد من قول النبي صلى الله عليه وآله المتقدّم، على ما رواه العامّة: «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به، فإذا كبر فكبروا وإذا ركع فاركعوا». إنهم لم يكونوا يلتزمون في مقام العمل بمتابعة الإمام في مثل التكبير والركوع، فصار النبي صلى الله عليه وآله بصدد الردع والمنع، وأنّ الإمام إنّما جعل إماماً ليؤتمّ به في الأفعال والحركات، وأنّ تكبير المأموم ينبغي أن يقع عقب تكبيره، وكذا

(١) المجموع ٤: ٢٠٢-٢٠٣، فتح العزيز ٤: ٣٦٦، الخلاف ١: ٥٦٥ مسألة ٣١٧، المعتمد ٢: ٤٢٣، تذكرة الفقهاء ٤:

٢٦٥ مسألة ٥٥٥، الذكري ٤: ٤٢٣، مدارك الأحكام ٤: ٣٣٢، جامع المقاصد ٢: ٤٩٩، وشرط أبو حنيفة نية الإمامة إذا أمّ النساء لا مطلقاً.

(٢) الروضة البهية ١: ٣٧٧.

(٣) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ٢٩٨-٢٩٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩٦

ركوعه ونحوهما.

ثمّ إنّ الكلام فيما يتعلّق بصلاة الجماعة من الأحكام من حيث حكمها بنفسها ومن حيث شرائط الإمام وخصوصيات النسبة بين موقفه وموقف المأموم، وحكم المأمومين من حيث هم كذلك وغيرها من الجهات، يقع في ضمن مباحث

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩٧

المبحث الأول: حكم صلاة الجماعة من حيث الوجوب والاستحباب

لا إشكال ولا خلاف عندنا «معاشر 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 «١»، كما أنّه قد تجب في غيرها بالنذر وشبهه وضيق الوقت عن الإتيان بها فرادى، لأجل بقاء المأموم في قراءته وسرعة الإمام فيها.

فإنّه 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 صحة صلاته، وإن كانت مخالفته عن عمد والتفات، فتارة: 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 مندوراً هو الإتيان بفريضته في الجماعة.

فعلى الأول تصحّ صلاته فرادى، لتمكّنه من الإتيان بمنذوره، و على الثانى

(١) الخلاف ١: ٥٤١ مسألة ٢٧٩ و ص ٥٩٣ مسألة ٣٥٥، المعتمد ٢: ٤١٤، المنتهى ١: ٣٦٣، تذكرة 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.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩٨

تبطل، لأنّ صلاته انفرادا صارت موجبة لزوال القدرة بالنسبة إلى متعلّق النذر و ما يوجب ذلك حرام شرعا فصلاته كذلك محرّمة، و مع اتّصافها بالتحريم لا يعقل وقوعها صحيحة كما هو غير خفى.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ١٩٩

المبحث الثانى: موارد مشروعية الجماعة

لا خفاء فى مشروعية صلاة الجماعة فى الصلوات الخمس اليومية من الصلوات المفروضة، كما أنّه لا إشكال فى مشروعيتها فى صلاة الجمعة و صلاة العيدين و صلاة الآيات و صلاة الجنازة، و فى مشروعيتها فى صلاة الطواف فى الحجّ أو العمرة- مع أنه لم ينقل عن النبيّ صلى الله عليه و آله الإتيان بها جماعة و لو مرّة، و هذا يكشف عن عدم ثبوته، ضرورة أنه لو كان لنقل - إشكال.

و ربّما استدللّ على المشروعية بما رواه زرارة و الفضيل قالا: قلنا له: الصلاة فى جماعة فريضة هى؟ فقال: «الصلوات فريضة، و ليس الاجتماع بمفروض فى الصلوات كلّها، و لكنّها سنّة.» (١). و الظاهر أنّه لا دلالة لهذه الرواية على ذلك، لأنّ المراد بقوله: «الصلوات فريضة» إن كان هو جميع الصلوات، فمن الواضح أنّها لا تكون بأجمعها فريضة، و إن كان المراد هو خصوص المفروض منها، يلزم أن تكون القضية ضرورية بشرط المحمول، و هو بعيد جدّا.

فاللازم أن يقال: إنّ المراد هو الصلوات التى كانت الجماعة فيها معهودة متعارفة، و عليه فمرجع السؤال إلى أنّ الجماعة فى تلك الصلوات التى كان المتعارف بين الناس الإتيان بها جماعة هل تكون فريضة أم لا؟، و محضّل الجواب أنّ أصل تلك الصلوات بما أنّها صلاة مفروضة، و الجماعة ليست مفروضة فى جميعها، و هو

(١) الكافي ٣: ٣٧٢ ح ٦، التهذيب ٣: ٢٤ ح ٨٣، الوسائل ٨: ٢٨٥، أبواب صلاة الجماعة ب ١ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠٠

إشارة إلى وجوبها فى بعضها كالجمعة، و ليس فى الرواية دلالة على كون الاجتماع سنّة فى جميع الصلوات حتّى يستدلّ بعمومها على استحبابه فى صلاة الطواف أيضا. هذا بالنسبة إلى الصلوات المفروضة.

و أمّا الصلوات المندوبة، فلا إشكال فى عدم مشروعية الجماعة فى جميعها (١) لاستمرار فعل النبيّ صلى الله عليه و آله مع شدّة اهتمامه بالجماعة و كثرة ما يترتب عليها من الفضائل و المثوبات على الإتيان بها فرادى، ضرورة أنه كان يصلى النوافل اليومية فى منزله غالبا، و هذا يدلّ قطعاً على عدم استحبابها فيها.

نعم، لا ينبغى الارتياح فى مشروعيتها فى صلاة الاستسقاء (٢)، و قد وردت رواية دالّة على جوازها فى صلاة الغدير (٣)، لكنّها لم يعلم جواز العمل بها لاحتمال الإعراض.

و أمّا نوافل شهر رمضان فهى أيضا كسائر النوافل غير المشروعة فيها الجماعة، و لكن قد جوّزها فيها الثانى من الخلفاء و هو مع اعترافه

بكونه بدعة استحسن بدعته «٤»!، واستمر العمل بعده على ذلك من العامة، وكيف كان، فلا إشكال عندنا في عدم مشروعيتها فيها.

- (١) المعبر 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) المعبر 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) مصباح المتعبد: ٦٩٦ و ٧٠٢-٧٠٣، الوسائل ١٠: ٤٤٤. أبواب الصوم المندوب ب ١٤ ح ١١.
- (٤) صحيح البخارى ٢: ٣٠٨ ح ٢٠١٠.
- نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠١

المبحث الثالث: الجماعة من العناوين القصدية

قد عرفت أن الجماعة من العناوين القصدية التي لا تكاد تتحقق بدون القصد، فلا يترتب على صلاة جماعة الفضيلة المترتبة شرعا على صلاة الجماعة، إلا مع نية المأمومين الاقتداء والائتمام، ولا يكفي مجرد المتابعة في الأفعال والحركات من دون نية الاقتداء، وجعل الامام متبوعا في مقام العبادة والخضوع والخشوع في مقابل المولى جل شأنه.

و أما الإمام فقد عرفت أنه لا يحتاج إلى قصد الإمامة خلافا لبعض العامة «١»، ولو لا اتفاق أصحابنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم «٢» الكاشف عن موافقة المعصوم عليه السلام، لكان مقتضى الأصل عدم ترتب فضيلة الجماعة وأحكامها إلا مع نية الإمام الإمامة أيضا كما لا يخفى.

ثم إنه استدلل بعض الأعظم من المعاصرين على وجوب نية 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.

(١) راجع ٣: ١٩٥.

(٢) راجع ٣: ١٩٥.

(٣) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤٤٧.

(٤) صحيح البخارى ١: ١٩٠ ح ٦٨٨ و ٦٨٩، سنن ابن ماجه ١: ٣٩٢ ب ١٤٤، صحيح مسلم ٤: ١١٣ ح ٨٩، سنن أبي داود ١: كتاب الصلاة: ١٦٤-١٦٥، ح ٦٠٣-٦٠٥، سنن النسائي ٢: ٩٠ ح ٧٩٠، سنن الترمذى ١: ٣٧٦ ب ١٥٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠٢

هذا، ولا يخفى أن هذا الحديث وإن كان مرويا في جميع الكتب «الصحاح الست» المعدة لجمع الأحاديث المروية بطرقهم عن النبي صلى الله عليه وآله، إلا أن السند في جميعها ينتهي إلى أبي هريرة، وهو الذى روى هذا الحديث، نعم، فيه اختلاف من حيث المتن، لأن أبا داود رواه فى سننه هكذا: «إنما جعل الإمام إماما ليؤتم به فإذا كبر فكبروا ولا تكبروا إلا بعد تكبيره، وإذا ركع فاركعوا، ولا تركعوا إلا بعد ركوعه، وإذا كان الإمام يصلى قاعدا فصلوا قعودا».

وليس الجملتان الناهيتان فى غير ما رواه أبو داود، وعلى أى تقدير فقد عرفت أن راوى الحديث هو أبو هريرة، وقد وقع إسلامه فى السنة الثامنة من الهجرة النبوية إلى المدينة المشرفة، ومن الواضح كما عرفت أن تشريع الجماعة الحاصل بعمل النبي صلى الله عليه وآله

آله كان قبل وروده بالمدينة، لأنه في أيام توقّفه بقبا قبل الورد إلى المدينة كان يصلّي فيها جماعة، و بعد قدومه فيها استمرّ عمله صلى الله عليه وآله وعمل المسلمين على ذلك.

و حينئذ، فكيف يمكن دعوى أن اعتبار نية الاقتداء قد ثبت بهذه الرواية التي صدرت على تقديره بعد مضيّ سنين متعدّدة من ورود النبيّ صلى الله عليه وآله إلى المدينة؟! و هل يمكن الالتزام بأن المسلمين لم يكونوا قبل صدور هذه الرواية ملتزمين في جماعاتهم بنية الاقتداء والالتزام، بل كان عملهم صادرا من دون نية؟!.

و بالجملة: فالظاهر أن الرواية لم تكن مسوقة لبيان ذلك، بل المراد بها لزوم متابعة الإمام عملا في التكبير والركوع وغيرهما، فهي تدلّ على لزوم التكبير عقيب تكبيره من دون فصل وتأخير.

و يؤيّد ذلك الزيادة الواقعة فيما رواه أبو داود، حيث إنّها ظاهرة في النهي عن التقدّم عن الإمام في التكبير والركوع، و هو يناسب كون ما قبله دالّا على

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠٣

النهي عن التأخّر عنه، فمضمون الجملتين يرجع إلى لزوم متابعة الإمام في الأفعال دون تقدّم عليه ولا تأخّر عنه، و أين هذا من مسألة نية الائتتمام المعبرة في تحقق الاقتداء.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠٤

المبحث الرابع: هل الجماعة وصف للمجموع أو للأبعض؟

هل الجماعة وصف لمجموع الصلاة من حيث هو مجموع بحيث كان المكلف الذي يريد الصلاة، مخيرا عند الشروع فيها بين الإتيان بها جماعة أو فرادى، و لم يكن له بعد الشروع حقّ العدول من الجماعة إلى الانفراد أو العكس أصلا، أو أنها وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاة، بحيث كان المصلّي عند كلّ جزء مخيرا بين إيقاعه في الجماعة أو انفرادا، و لازمه حينئذ عند إرادة الإتيان بمجموع الصلاة جماعة نية الاقتداء عند كلّ جزء؟، وجهان:

يظهر الثاني من الشيخ قدس سرّه في الخلاف، و كذا من صاحب الجواهر من المتأخّرين، حيث إنّه قوّى جواز العدول من الانفراد إلى الجماعة كجواز العدول منها إليه «١»، و لكنك عرفت في مسألة العدول من الجماعة إلى الانفراد التي تكلمنا فيها مفصّلا في مبحث التية من هذه الكتاب، إنّ لا يمكن الالتزام بذلك، لعدم دلالة دليل عليه.

و عرفت أيضا أنّ مسألة الاستخلاف ليست مبتنية على صيرورة الصلاة فرادى، ثمّ جماعة حتّى تكون الأدلّة الواردة فيها دالّة على جواز العدول من الجماعة إلى الانفراد و كذا العكس، فالقول بجواز العدول من الجماعة إلى الانفراد ممّا

(١) الخلاف ١: ٥٥٢ مسألة ٢٩٣، جواهر الكلام ١٤: ٣١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠٥

لا سبيل إليه.

و ما توهم دلالته على ذلك قد ذكرنا في تلك المسألة أنّه لا دلالة له بوجه و سنتعرّض له أيضا، و الغرض المهم هنا التكلّم في التفصيل الذي ذهب إليه بعض المحقّقين من المعاصرين «١»، 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: إنّ إذا كان أصل العدول جائزا فيما لو كانت نيته من أوّل الأمر إقامة الصلاة جماعة، فكيف تكون نيته في غير هذه الصورة قادحة؟ فإنّه إذا كان إيجاد المقصود من حيث هو من دون سبق تعلق القصد به

جائزا، فكيف يكون إيجاده مع القصد ممنوعا؟!

فحكمه بعدم الجواز فيما إذا كانت نيته من أول الأمر ذلك، يكشف عن أن كون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة أمر ارتكازي بين المتشّعة، وأن جعل الصلاة مرتبطة بصلاة الإمام إنما يكون موضوعه مجموع الصلاة دون البعض. و يرد عليه أنه مع هذا الارتكاز لا وجه للعدول في الأثناء، و لو لم تكن نيته من أول الأمر ذلك.

و كيف كان، فتوضيح الجواب أن الجماعة و إن كانت متقومة بقصد الاقتداء و الائتتام، إلّا أنه لا بدّ في الحكم بجواز إمكان قصد الاقتداء بالنسبة إلى البعض و عدمه، من ملاحظة متعلّق القصد، و أن الاقتداء الذي يتعلّق به القصد و به تصير الصلاة صلاة في جماعة، هل هو الاقتداء في الصلاة من أول الشروع فيها إلى حين نفاذ صلاة الإمام و خروجه منها، أو أنه يستفاد من الأدلّة جواز الاقتداء المبعّض، بل ليس الاقتداء إلّا في الأبعاض؟.

و تحقق الاقتداء في الكل إنما هو بملاحظة الاقتداء فيها، فالعمدة النظر و التكلم

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٥٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠٦

في متعلّق القصد، و ملاحظة حاله من حيث مشروعية الاقتداء المبعّض و عدمها، فإن ثبت عدم مشروعيته أو لم تثبت المشروعية، فكما لا تجوز نيته في الابتداء، كذلك لا يجوز إيجاده في الأثناء، و لو كان عند الشروع غير قاصد له أصلا، و إن ثبتت مشروعيته فكما يجوز العدول في الأثناء من دون سبق قصده، كذلك تجوز نيته ابتداء.

فالمهم الذي لا بدّ من البحث فيه ملاحظة نفس الاقتداء الذي يتعلّق به القصد عند الشروع في الصلاة، و حكم القصد يتبع حكم متعلقه، فالتفصيل في حكم المتعلّق بين صورتى القصد ممّا لم نعرف له وجهها، فإن الاقتداء المبعّض إن كان جائزا شرعا فما المانع من تعلّق القصد به و لو عند الشروع، و إن لم يكن كذلك فما المجوز له في الأثناء؟
و بالجملة: فلا فرق بين الابتداء و الأثناء من هذه الجهة أصلا.

ثمّ إنّ المحقّق الحائري قدس سرّه القائل بالتفصيل أفاد في وجهه ما ملخصه: إنّه مع قصد الاقتداء إلى آخر صلاة الإمام، لا مانع من شمول أدلّة الجماعة، بل لا وجه لعدم شمولها، فتتعدّد الصلاة صحيحة كذلك، و بعد الانعقاد لا دليل على عدم جواز العدول. و هذا بخلاف ما إذا كان من قصده ابتداء العدول في الأثناء، فإنّه يشكّ حينئذ في شمول أدلّة الجماعة لها، و يرد عليه أن الشكّ في الشمول و عدمه هل يكون له منشأ غير الشكّ في الاقتداء المشروع؟ و أنه هل هو الاقتداء في الجميع أو الأعمّ منه و من البعض؟. و مع هذا الشكّ كما يكون شمول أدلّة الجماعة للصورة الثانية مشكوكا، كذلك صحة الصلاة جماعة في الصورة الأولى تكون مشكوكة أيضا، فلا وجه للجزم بصحتها فيها و الترديد في الصورة الأخرى كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠٧

و بعبارة أخرى: إن الجماعة و إن كانت من العناوين القصدية المتقومة بالقصد كعنواني التعظيم و الاستهزاء و غيرهما من العناوين القصدية، إلّا أنه حيث كانت من الأمور التدريجية غير القارة التي يتحقّق كل جزء منها في زمان، فلا بدّ في تحققها من بقاء القصد إلى آخر الصلاة، كما هو الشأن في جميع العناوين القصدية غير القارة التي منها أصل عنوان الصلاة، فإنّه عنوان تدريجي لا بدّ من بقاء قصده إلى آخر الأجزاء و الإتيان بكلّ جزء بما أنه جزء لها.

ففي المقام إذا شرع في الصلاة بنية الاقتداء إلى آخر صلاة الإمام، فاتّصافها بكونها صلاة في جماعة يتوقّف على إدامه هذه النية إلى آخرها، و إذا عدل عنها في الأثناء يكشف ذلك عن عدم اتّصاف ما وقع قبل هذه النية من الأجزاء بعنوان الجماعة.

نعم، لو ثبت أن الجماعة وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاة على سبيل الاستقلال، فلا مانع حينئذ من العدول في الأثناء، و لكن لا

ينحصر الجواز بما إذا حدثت نية العدول في الأثناء، بل يعمّ ما إذا كان من أوّل الأمر قاصداً لذلك، فيرجع الكلام بالأخرة إلى ملاحظة هذا المعنى، و هو أنّ الاقتداء الذي هو من العناوين القصدية و يوجب الفضيلة للصلاة بخمس و عشرين درجة، أو بأربع و عشرين «١»، هل تختص مشروعيتها بما إذا استدام إلى آخر صلاة الإمام، أو يعمّ الاقتداء المبعّض أيضاً؟. و هذا هو الذي ينبغي أن يقع مبنى المسألة و يبحث فيه، و ليست المسألة مبتنية على أنّ الجماعة و الفرادى هل هما حقيقتان أو حقيقة واحدة «٢»؟

(١) راجع ٣: ١٩١.

(٢) كما حكاها سيّدنا العلّامة الأستاذ «أدام الله ظلاله» عن شيخه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، و ذكر أنّه كان هو المعروف بين الأساتذة و الأساطين المعاصرين له، «المقرّر».

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠٨

و ذلك - أى وجه عدم الابتداء - أنه إن كان المراد بتغيرهما من حيث الحقيقة هو عدم إمكان اجتماعهما فى صلاة واحدة، كعنوانى صلاتى الظهر و العصر المتغيرين بهذا المعنى، حيث إنّه لا يمكن اجتماعهما فى صلاة واحدة، لأنّه لا يتصوّر صلاة واحدة مركّبة من العنوانين، بأن يكون بعض أجزائها ظهراً و البعض الآخر عصراً.

و العدول من العصر إلى الظهر فى الأثناء و إن كان جائزاً فى موارد، إلّا أنه لا يوجب اجتماع العنوانين على صلاة واحدة، ضرورة أنّ العدول يؤثّر فى صيرورة الصلاة من أولها معنونه بعنوان المعدول إليها، و لذا ذكرنا فى بحث العدول أنه يكون على خلاف القاعدة، و لا يصار إليه إلّا فى خصوص الموارد المنصوصة.

و بالجملة: فإن كان المراد بتغير الجماعة و الفرادى عدم إمكان اجتماعهما فى صلاة واحدة، فمن الواضح أنه لا مجال لتوهم ذلك، ضرورة أنّ الموارد التى يكون بعض الصلاة جماعة و البعض الآخر فرداً كثيرة جداً، كما فى مورد اقتداء الحاضر بالمسافر، و الاقتداء فى الصلاة الرباعية بالثلاثية أو الثنائية و نظائرها.

و إن كان المراد بتغيرهما توقّف تحصيل كلّ واحد من عنوانيهما على تعلّق القصد به، بحيث كان كلّ واحد منهما من العناوين القصدية، فذلك أيضاً باطل لما عرفت من أنّ عنوان الجماعة و إن كان من العناوين القصدية المتقوّمة بالقصد، إلّا أنّ الصلاة فرداً لا تحتاج إلى نية الانفراد، بل يكفى فى تحقّقه مجرد عدم قصد الاقتداء، لا بنحو الموجبة المعدولة بل على نحو السالبة المحصّلة، كما أنّ صلاة الإمام فى الجماعة أيضاً لا تفتقر إلى قصد الإمامة على ما عرفت «١»، خلافاً لبعض العامة، فهذا الاحتمال أيضاً ممّا لا وجه له.

(١) راجع ٣: ١٩٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٠٩

فالواجب أن يقال بافتقار خصوص الجماعة، إلى القصد و هو يجتمع مع القول بجواز العدول و مع القول بالعدم، لما عرفت من تبعية حكم القصد لحكم متعلقه، فإن قلنا باختصاص المشروعية الثابتة بالاقتداء فى مجموع الصلاة - أى من حين الشروع إلى آخر صلاة الإمام و نفاذها - فلا مجال لدعوى الجواز.

و إن قلنا بعدم الاختصاص و الشمول للاقتداء المبعّض أيضاً، بل ليس الاقتداء إلّا بالنسبة إلى كلّ بعض على سبيل الاستقلال، غاية الأمر أنّ الاقتداء فى الكلّ مرجعه إلى تحقق الاقتداء فى كل جزء من أجزائها، فاللازم القول بجواز العدول، فمبنى المسألة هو هذا المعنى و ليس إلّا، كما لا يخفى.

و كيف كان فقد استدللّ على جواز العدول بوجوه:

منها: الآية الشريفة «١» الواردة في صلاة ذات الرقاع، بضميمة الروايات الدالة على كفيته، وهذه الروايات - غير ما ورد منها في كفيته صلاة الخوف في خصوص صلاة المغرب - مختلفة من جهتين:

١- تكبير الإمام في الركعة الثانية بعد مجيء الطائفة الثانية، حيث إن مقتضى رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام الحاكية لصلاة النبي صلى الله عليه وآله بأصحابه في غزوة ذات الرقاع أنه صلى الله عليه وآله كبر بعد مجيء الطائفة الثانية، وقيامهم خلف رسول الله صلى الله عليه وآله «٢».

و الظاهر أن المراد بهذا التكبير هي تكبيرة الافتتاح هذا، و باقي الروايات خالية عن اعتبار هذا التكبير و التعرض «٣» له، و لعل ذكره في رواية عبد الرحمن كان مستندا إلى سهو الراوي، حيث كان اتحاد السياق يلائم مع ثبوته كما لا يخفى.

(١) النساء: ١٠٢.

(٢) الفقيه ١: ٢٩٣ ح ١٣٣٧، الكافي ٣: ٤٥٦، ح ٢، التهذيب ٣: ١٧٢ ح ٣٨٠، الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاة الخوف و المطاردة ب ٢ ح ١.

(٣) الوسائل ٨: ٤٣٦-٤٣٨ ب ٢ ح ٢-٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١٠

٢- جلوس الإمام في التشهد حتى تلحق الطائفة الثانية به و يسلم عليهم، فمقتضى رواية عبد الرحمن المتقدمه و بعض الروايات الأخر الواردة في الباب أنه يسلم الإمام لنفسه بعد التشهد ثم تقوم الطائفة الثانية و تقضون لأنفسهم ركعة «١».

و مقتضى بعض الروايات الأخر، أنه يمكث في التشهد و يجلس حتى تلحق الطائفة الثانية الذين قاموا بعد سجود الإمام للإتيان بالركعة الثانية به، و يسلم عليهم، فتسليم الطائفة الثانية حينئذ يقع عقيب تسليم الإمام «٢».

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن عمل الطائفة الثانية و كفيته صلاتهم لا يدل على ما راموه من جواز العدول اختيارا، لأنه إن كانت الكيفية مطابقة لما تدل من الروايات على أن الإمام يجلس في التشهد حتى تلحقوا به، فواضح أن صلاتهم حينئذ تقع جماعة من أولها إلى آخرها.

و إن كانت مطابقة للروايات الأخر فلا دلالة له أيضا على جواز العدول، لأن مفروض مسألة العدول ما إذا كان الإمام مشغلا بالصلاة بحيث لم تنفذ صلاته، ضرورة أنه مع خروجه لا يبقى مجال للشك في وقوع ما بقي من صلاة المأموم متصفا بغير الجماعة، كالمأموم المسبوق بركعة أو أزيد، و صلاة الطائفة الثانية بناء على ذلك تصير من هذا القبيل.

و أما الطائفة الأولى الذين يصلون الركعة الثانية لأنفسهم، فيمكن أن يقال بعدم خروج صلاتهم أيضا عن عنوان كونها في جماعة، غاية الأمر أنه رفع عنهم وجوب المتابعة في الأفعال و الأقوال، و هي لا يكون لها مدخلة في قوام الجماعة و حقيقتها، و على تقدير التنزل و تسليم كون الركعة الثانية من صلاتهم لا تقع

(١) الوسائل ٨: ٤٣٦-٤٣٨ ب ٢ ح ٨ و ٥.

(٢) الوسائل ٨: ٤٣٦-٤٣٨ ب ٢ ح ٨ و ٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١١

جماعة، مع عدم نفاذ صلاة الإمام بعد - كما هو ظاهر بعض الروايات الواردة في صلاة الخوف - نقول: إن تجويز ذلك في مورد الضرورة و العذر لا يستلزم التجويز مطلقا.

و منها: ما ورد في بعض الروايات من جواز التسليم قبل الإمام فيما لو أطل التشهد «١» و قد قدمنا جوابه فيما سبق، و محصّله: إن مجرد

جواز التسليم قبل الإمام لا يتوقف على صيرورة الصلاة فرادى، بل صلاته باقية على الجماعة ما دام لم يفرغ منها، غاية الأمر أنه بالفراغ لا يبقى موضوع لوصف الجماعة، و مرجع ذلك إلى أن ما يكون واجبا على المأموم عند صيرورة صلاته جماعة - وهو وجوب متابعة الإمام في الأفعال - يرتفع عند عروض عذر للمأموم، وقد عرفت أن متابعة الإمام لا يكون لها دخل في قوام الجماعة أصلا. ومنها: ما رواه العائمة بطرقهم عن جابر أنه قال: «كان معاذ يصلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله العشاء ثم يرجع إلى قومه فيؤمهم، فأخّر النبي صلى الله عليه وآله صلاة العشاء فصلّى معه، ثم رجّع إلى قومه فقرأ سورة البقرة، فتأخّر رجل فصلّى معه وحده، فقيل له: نافقت يا فلان، فقال: ما نافقت ولكن لآتين رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبره، فأتى النبي صلى الله عليه وآله فذكر ذلك له فقال له: أفتان أنت يا معاذ مرتين ولم ينكره النبي صلى الله عليه وآله» (٢).

وقد استدلل بهذه الرواية الشافعي في كتاب الأئم، و رواها بطرق أربعة ينتهي كلّها إلى جابر (٣)، و كذا استدلل بها الشهيد قدس سره (٤) هذا، و الظاهر أنه لا دلالة للرواية على مرام المستدل بوجه، لأنها متعرضة لحال معاذ من جهة كونه من الأنصار،

(١) التهذيب ٢: ٣١٧ ح ١٢٩٩. الوسائل ٦: ٤١٦. أبواب التسليم ب ١ ح ٦.

(٢) سنن البيهقي ٢: ٣٩٢ - ٣٩٣.

(٣) الأئم ١: ١٧٢ - ١٧٣.

(٤) الذكري ٤: ٤٢٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١٢

كجابر الراوى للحديث، و ليس فيها تعرض لحال الأعرابي الذى صلى وحده، و أنه هل أوجب الرسول صلى الله عليه وآله عليه إعادة أم لا؟

و من المعلوم أن هذا النحو من عدم التعرض لا دلالة له على الجواز، مضافا إلى أن تأخر الرجل و صلاته منفردا، لا ظهور له فى عدوله عن الجماعة إلى الانفراد و إتمامه باقى الصلاة، فلعلة تأخر و استأنف الصلاة من رأس كما لا يخفى. و منها: الاستدلال بأصالة الإباحة أو البراءة، كما استدلل به الشيخ فى الخلاف، و العلامة فى بعض كتبه، حيث ذكر أن الجماعة فضيلة للصلاة، و بالعدول عنها لا يحصل إلّا ترك الفضيلة 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 أن كلمات الأصحاب فى هذه المسألة مختلفة من حيث الدلالة على مورد البحث و محلّ النزاع، لأنّ استدلال بعض المجوّزين كالشيخ قدس سره بأصالة الإباحة و عدم الدليل على كون العدول منهيا عنه، يعطى أن النزاع فى ثبوت تكليف وجوبى متعلق بإدامة الصلاة جماعة و إبقائها على حالها، أو تكليف تحريمى متعلق بالعدول الذى مرجعه إلى جعل الصلاة المنعقدة جماعة فرادى بحسب الاستدامة.

و إليه ينظر ما عرفت من استدلال العلامة على الجواز، لأنّ مرجعه إلى أن الجماعة كما لا تكون واجبة عند الشروع فى الصلاة كذلك لا تجب إدامتها و إبقاؤها، و إلى ذلك يرجع أيضا استدلال بعض المانعين بقوله تعالى و لا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (٢).

(١) الخلاف ١: ٥٥٩ مسألة ٣٠٩، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧١، مختلف الشيعة ٣: ٧٤ - ٧٥.

(٢) محمد ص: ٣٣، و المستدل هو الشيخ فى المبسوط ١: ١٥٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١٣

و يستفاد من بعض الاستدلالات الأخرى، أن النزاع إنّما هو فى تأثير العدول فى فساد الصلاة و عدمه، كاستدلال العلامة فى بعض كتبه

على الجواز، بأن المصلّي لم يكتسب بالجماعة صحة الصلاة، وإنما اكتسب مجرد الفضيلة، فالعدول لا يؤثر في الفساد بل يؤثر في ترك الفضيلة وعدم تحقّقها «١»، واستدلال النراقي القائل بالمنع في المستند بأنه ليس في الشريعة صلاة مركّبة من الجماعة وفرادى، ومعه يشكّ في حصول براءة الذمّة عمّا اشتغلت به يقينا، وهو التكليف المتعلّق بالصلاة «٢».

هذا، ويظهر من صاحبي المدارك و المفاتيح وبعض آخر «٣»، أنّ ترتّب أحكام الجماعة من سقوط القراءة عن المأموم وعدم مانعيه زيادة الركن لأجل المتابعة والرجوع في الشكّ إلى حفظ الإمام وغيرها من أحكام الجماعة، إنّما هو فيما إذا وقعت الصلاة بتمامها جماعة.

و أمّا لو وقع بعض أجزائها جماعة، وبعضها فرادى، فلا دليل على سقوط القراءة ولا على غيره من أحكام الجماعة، ومرجع ذلك إلى أنّ قصد الانفراد وإن كان موجبا لصيرورة الصلاة فرادى، وأن الصلاة لا تبطل من هذه الجهة، إلّا أنّ وجه بطلانها هو كونها خالية عن القراءة أو مشتملة على الركن الزائد مثلا.

ولا يخفى أنّ النزاع في الحكم التكليفي الوجوبي أو التحريمي لا يغني عن النزاع في الحكم الوضعي، وأن الصلاة مع العدول عن الجماعة إلى الانفراد هل تكون صحيحة أم لا؟ والنزاع في الحكم الوضعي يبتنى على ما ذكرنا من كون الجماعة وصفا للمجموع أو الأبعاد، ضرورة أنّه لو كانت وصفا للمجموع لا يبقى شكّ في

(١) تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧١.

(٢) مستند الشيعة ٨: ١٦٣.

(٣) مدارك الأحكام ٤: ٣٧٨، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٤، الحدائق ١١: ٢٤٠، ذخيرة المعاد: ٤٠٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١٤

البطلان، ولو كانت وصفا للأبعاد لا مجال للارتباب في الصحة.

ومنه يظهر تفرّع الوجه الثالث الذي يظهر من صاحبي المدارك و المفاتيح على ما ذكرنا أيضا، بدهاه أنّه لو كانت الجماعة وصفا للأبعاد، يترتّب على البعض الواقع جماعة أحكام الجماعة، وعلى البعض الآخر الواقع انفرادا أحكام الصلاة كذلك، ولو كانت وصفا للمجموع يتوقّف ترتّب أحكام الجماعة على اتّصاف مجموع الصلاة بها.

فانقح ممّا ذكرنا رجوع جميع الوجوه الثلاثة إلى ما بنينا المسألة عليه.

نعم، هنا وجه رابع، وهو أنّ قصد الانفراد لا يؤثر في صيرورة الصلاة المنعقدة جماعة فرادى، ولا يوجب سقوط أحكام الجماعة المترتبة عليها قبل هذا القصد، بل الصلاة التي انعقدت جماعة باقية على هذه الصفة، ووجود قصد الانفراد والعدول كعدمه لا يؤثر شيئا.

وقد ذكر صاحب الجواهر قدس سرّه أنّ هذا الوجه يبتنى على كون الجماعة من الأوصاف المقومة المنوعة، وأن الجماعة وفرادى ماهيتان مختلفتان كعنواني الظهرية والعصرية، فكما لا يجوز العدول عن حقيقة إلى أخرى في مثل الظهر والعصر إلّا بدليل خاص، كالعدول من العصر إلى الظهر لو نسيها و ذكر في أثناء العصر، كذلك لا يجوز العدول من الجماعة إلى الانفراد وكذا العكس، ولا يوجب قصد العدول صيرورة الصلاة و تبدّلها إلى المعدول إليها «١».

ويرد على هذا الوجه - مضافا إلى ما أوردنا عليه في السابق من منع كون الجماعة وفرادى حقيقتين مختلفتين، بل الجماعة فقط من العناوين القصدية المتقومة بالقصد، و أمّا الانفراد فلا يحتاج إلى القصد أصلا - أنّ العدول هنا يغيّر

(١) جواهر الكلام ١٤: ٢٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١٥

العدول في مثل صلاتي الظهر والعصر، لأنّ العدول هناك يؤثر في صيرورة الصلاة من أول أجزائها إلى آخرها متّصفه بعنوان المعدول إليها من الظهر والمغرب وغيرهما، ولذا ذكرنا في محلّه أنّه على خلاف القاعدة.

لأنّ تأثير الأمر الحادث فيما وقع قبله خلاف مقتضى العقل، ولذا لا يصار إليه إلّا فيما ورد فيه النصّ ولا يتعدى عن مورده أصلاً، كما مرّ في بحث العدول الذي تعرّضنا له في مبحث النية من الكتاب «١»، وأمّا العدول هنا فلا يراد منه التأثير في الأجزاء السابقة، بل الغرض منه قطع الأجزاء اللاحقة وإخراجها عن وصف الأجزاء السابقة، ضرورة أنه لا يراد بالعدول عن الائتمام إلى الانفراد إلّا مجرّد وقوع الأجزاء اللاحقة فرادى، لا خروج الأجزاء السابقة عن وصف الجماعة، فافتراق العدولان، ولا ينبغي أن يقاس أحدهما بالآخر أصلاً.

وبالجملة: فإن كان مستند هذا الوجه ومبناه هو تغيّر الجماعة والانفراد حقيقة، فقد عرفت ما فيه، وإن كان مبناه كون الجماعة وصفا لمجموع الصلاة دون أعضائها، فاللازم ملاحظة هذا الأمر والنظر فيه، فنقول:

لا ينبغي الارتباب في أنّ الموارد التي كان بعض الصلاة متّصفا بوصف الجماعة وبعضها بعنوان الفرد في الشرع كثيرة جدّاً، كالمأموم المسبوق بركعة أو أزيد، بل المأموم الذي لم يدرك من الجماعة إلّا السجود وما يلحقه، أو التشهد فقط، والدليل عليه أنّه وإن كان السجود أو التشهد الذي أدركه جماعة لا يحسب جزء من صلاته إلّا أنّه لا يحتاج إلى إعادة تكبيرة الإحرام، بل تكبيره هو التكبير الأول الذي نوى به الاقتداء والائتمام، وكصلاة ذات الرقاع بالنسبة إلى الركعة الثانية من صلاة كلّ من الطائفتين.

(١) راجع ٢: ٩، مبحث النية.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١٦

لما عرفت من ظهور بعض الروايات الواردة فيها، في أنّ كلّاً من الطائفتين يصلون الركعة الثانية لأنفسهم، وكصلاة الإمام فيما لو اقتدى به في أثناء صلاته، حيث إنك عرفت أنّه لا يحتاج إلى قصد الإمامة، بل أنّصافها بوصف الجماعة يتحقّق بمجرّد قصد الائتمام به، وكصلاة المأموم عند عروض حادثه للإمام، مانعة عن إتمامه للصلاة ولم يمكن الاستخلاف، وكصلاة المأموم المتمم المقتدى بالإمام المقصر.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في أصل التبعض وإنما الإشكال وقع في موردين منه:

١- العدول من الانفراد إلى الجماعة، ويظهر من الشيخ في موضع من الخلاف التصريح بالجواز، ومن صاحب الجواهر من المتأخّرين الميل إليه «١».

ثانيهما: العكس، والعدول من الائتمام إلى الانفراد، وقد وقع الخلاف فيه من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين، لكنّه لم ينصّ أحد من القائلين بالمنع ببطان الصلاة بذلك، بل غاية دليلهم هو الاحتياط.

و أنت خبير بأنّ القائل بالمنع إن كان نظره إلى أنّ الجماعة التي هي في الأصل وعند الشروع سنّة وفضيلة، تجب بالشروع في الصلاة بنية الائتمام، فيرد عليه أنّه لا دليل على وجوبها بالشروع، فتخصيص العمومات الواردة في الجماعة بهذا المورد تخصيص بلا دليل، وإليه يرجع استدلال العلّامة بأنّ الأصل عدم الوجوب بعد عدم الدليل عليه «٢».

و إن كان نظره إلى بطلان الصلاة بذلك، فيرد عليه أنّه لا دليل على مبطلية قصد العدول. وبالجملة، بعد ما نرى كثرة الموارد التي كانت الصلاة فيها متبعضة

(٢) تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١٧

من حيث الجماعة و الأفراد، يمكن لنا أن نستكشف جواز العدول من الإلتزام إلى الافراد بالمعنى الذى عرفت أنه المراد من العدول هنا، لا كمثل العدول من العصر إلى الظهر فى مورد نسيانها، أو العدول من الإلتزام إلى القصر أو العكس فى موارد التخيير بينهما. و نحكم بالجواز مطلقا سواء كان اختياريا أو اضطراريا، خصوصا مع أن الصلاة عبارة عن الأمر الذى يوجد بالشروع فى أجزائها و يدوم إلى آخر الإتيان بها، و لا تكون عبارة عن مجموع الأفعال و الأقوال الذى لا يتحقق إلّا بعد تحقق أجزائها بأجمعها حتى يستبعد حينئذ التبعض كما لا يخفى.

و دعوى أن الاشتغال بأصل التكليف بالصلاة يقتضى عدم العدول بعد الشكّ فى جوازه.

مدفوعة: بأنّه لا- مجال لجريان قاعدة الاشتغال بعد كون الشكّ فى حصول البراءة ناشئا إمّا عن احتمال كون الجماعة ممّا تجب بالشروع، أو عن احتمال كون العدول موجبا لفسادها.

و الأول مجرى أصل البراءة، لكون الشكّ فى حدوث تكليف وجوبى، و كذا الثانى، لأنّ مرجعه إلى الشكّ فى شرطية البقاء و الإدامة على هذه الحالة، و هو مجرى البراءة على ما حققناه من جريان أصل البراءة عقلا- و نقلا- فى موارد الشكّ فى الأقلّ و الأ-كثر الارتباطيين.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لم ينهض شىء من أدلّة المنع على إثباته، لكنّ الاحتياط خصوصا فى مثل الصلاة ممّا لا يحسن تركه.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١٨

المبحث الخامس: أصناف الأئمة

إشارة

فى أصناف الأئمة و من تجوز الصلاة خلفه و من لا تجوز على سبيل التنزيه أو التحريم الوضعى و نقول:

قد ورد فى الروايات و الفتاوى الكاشفة عن النصّ، النهى تنزيها أو تحريما عن إمامة عدّة كثيرة ربّما تزيد عن ثلاثين، لكنهم مختلفون من حيث كون النهى الوارد فيه مطلقا أو مختصا بمأموم خاصّ، و كذا من حيث ورود الرواية الدالّة على الجواز فيه أيضا و عدمه، و لا بأس لعدّ جميعهم و الإشارة إلى حكمهم:

١- المخالف «١».

٢- الناصب، و هو و إن كان من صنوف المخالفين، إلّا أنّه قد وقع النهى عن الإلتزام به بعنوانه «٢».

٣- الشيعى غير الإمامى الاثنى عشرى، كالواقفية، و الزيدى، و الفطحية و غيرهم «٣».

٤- من يتولّى علينا و لا يتبرأ ممّن يعاديه «٤».

(١) الخلاف 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) الوسائل ٨: ٣١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٤.

(٣) الوسائل ٨: ٣١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٥.

(٤) الوسائل ٨: ٣٠٩. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢١٩

- ٥- من لا تتق دينه «١»، والمراد به إمّا من تحتل في حقّه المخالفة في الأصول، مثل ما إذا شككت في كونه إمامياً أو مخالفاً، وإمّا من تحتل في حقّه المخالفة العملية في الفروع، و مرجعه إلى احتمال الفسق في حقّه.
- ٦- الفاسق «٢».
- ٧- العاق والديه، وهو وإن كان من أفراد الفاسق، إلّا 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 مستندا إليه، فلا يعلم دلالة الرواية 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 «٦».
- ١١- المجنون «٧»، وعدم جواز إمامته واضح لا خفاء فيه، وذكره إنّما هو لاستيفاء جميع العناوين الواقعة متعلقة للنهي.
- ١٢- السفية، والمراد منه إن كان هو المجنون فعدم جواز إمامته واضح، وإن

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٣، ص: ٢١٩

(١) الوسائل ٨: ٣٠٩. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٣١٤. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ٢، ٤.

(٣) الوسائل ٨: ٣١٣. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ١.

(٤) الوسائل ٨: ٣١٣. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ١.

(٥) الوسائل ٨: ٣٢٠. أبواب صلاة الجماعة ب ١٣ و ص ٣٢٢ ب ١٤ ح ٦.

(٦) الوسائل ٨: ٣٢١، ٣٢٢. أبواب صلاة الجماعة ب ١٤ ح ١، ٢، ٤، ٦ و ص ٣٢٤ و ٣٢٥ ب ١٥ ح ٣، ٥، ٦.

(٧) الوسائل ٨: ٣٢١، ٣٢٢. أبواب صلاة الجماعة ب ١٤ ح ١، ٢، ٤، ٦ و ص ٣٢٤ و ٣٢٥ ب ١٥ ح ٣، ٥، ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢٠

كان هو الفاقد لصفة الرشد، فالقول بعدم جواز إمامته مشكل، وإن وقع النهي عنها في بعض الروايات «١».

١٣- المحدود، وعدم جواز الائتمام به مع عدم توبته ظاهر، لأنه حينئذ من أفراد الفاسق، ومعها مشكل لا بدّ من البحث فيه. «٢»

١٤- الأعرابي، وهو من يسكن البادية، ولعلّ النهي عن الائتمام به منصرف إلى من لا يعلم منهم الأحكام الشرعية، ولا يكون عارفاً بها، مطلعاً على خصوصياتها «٣».

١٥- المجذوم «٤».

١٦- الأبرص، وقد ورد النهي عن إمامتها مطلقاً، وبالنسبة إلى خصوص المأموم السالم أيضاً «٥».

١٧- الفالج «٦».

١٨- المقيد، والمراد به المحبوس كذلك، ولعلّ النهي عن إمامته لأجل عدم قدرته على مراعاة الصلاة بجميع أجزائها «٧».

١٩- المرأة، وقد ورد النهي عن إمامتها مطلقاً «٨»، ولكن الظاهر اختصاصه بما إذا كان المؤمنون رجالاً كلّهم، أو بعضهم، كما هو

الغالب في الجماعات، و أمّا مع انحصارهم بالنساء، فالظاهر جواز إمامة المرأة لهنّ و اقتدائهنّ بها كما سيجيء «٩».

(١) الوسائل ٨: ٣١٤. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٣٢٤-٣٢٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣ و ٦.

(٣) الوسائل ٨: ٣٢٤-٣٢٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣ و ٦.

(٤) الوسائل ٨: ٣٢٤-٣٢٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣ و ٦.

(٥) الوسائل ٨: ٣٢٤-٣٢٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣ و ٦.

(٦) الوسائل ٨: ٣٤٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٢ ح ١ و ٢، و ص ٣٢٨ ب ١٧ ح ٥.

(٧) الوسائل ٨: ٣٤٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٢ ح ١ و ٢، و ص ٣٢٨ ب ١٧ ح ٥.

(٨) مستدرک الوسائل ٦: ٤٦٧ ب ١٨ ح ١، الدعائم ١: ١٥٢، سنن البيهقي ٣: ٩٠.

(٩) الوسائل ٨: ٣٣٤-٣٣٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢١

٢٠- العبد، و قد ورد النهي عن الائتتام به مطلقاً أو بالنسبة إلى الأحرار فقط «١».

٢١- الصبي، و الأخبار الواردة فيه مختلفة، حيث إنّ بعضها يدلّ على النهي عن الائتتام به مطلقاً، و بعضها على جواز إمامته كذلك، و

بعضها على الجواز فيما إذا بلغ عشر سنين «٢».

٢٢- المتيمّم، و قد ورد النهي عن الائتتام به لخصوص المتوضّئين، أو مطلقاً، لكنّ الأقوى الجواز كما سيأتى «٣».

٢٣- الجالس، و قد ورد النهي عن إمامته للقائمين، لكنّ الأقوى الجواز كما سيمرّ عليك «٤».

٢٤- المسافر، حيث إنّ نهى عن إمامته للحاضر المقيم، و الظاهر كون النهي تنزيهياً «٥».

٢٥- الأعمى، و الأخبار الواردة فيه مختلفة من حيث دلالة بعضها على النهي و البعض الآخر على الكراهة «٦».

٢٦- الخصى، و الأخبار فيه مختلفة أيضاً كسابقه.

٢٧- الأُمّي بالقارئ، و كذا من يلحن في قرائته كالتمتّام و نحوه.

٢٨- المرتد «٧».

(١) الوسائل ٨: ٣٢٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٦.

(٢) الوسائل ٨: ٣٢١-٣٢٣. أبواب صلاة الجماعة ب ١٤.

(٣) الوسائل ٨: ٣٢٨. أبواب صلاة الجماعة ب ١٧ ح ٥-٧ و ص ٣٤٠ ب ٢٢ ح ١.

(٤) الوسائل ٨: ٣٤٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٥ ح ١.

(٥) الوسائل ٨: ٣٣٠. أبواب صلاة الجماعة ب ١٨ ح ٦.

(٦) الوسائل ٨: ٣٣٨-٣٣٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٢١ ح ٢ و ٤ و ٧.

(٧) الوسائل ٨: ٣٢٢. أبواب صلاة الجماعة ب ١٤ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢٢

٢٩- شارب الخمر أو النيذ، و هو من أفراد الفاسق «١».

٣٠- الغالي «٢».

وهنا عناوين آخر مذكورة في بعض الروايات أيضا كالمجبرة، و الواقفة على موسى بن جعفر عليهما السلام، وكذا الواقفة على الرضا عليه السلام، والمجهول، ومن يشهد عليك بالكفر، ومن شهد عليه بالكفر، و رجل يكذب بقدر الله عز وجل، ومن قال بالجسم، ومن يقول بقول يونس، ومن يزعم أن الله يكلف عباده على ما لا يطيقون، ومن يمسح على الخفين، وقد أورد الروايات الواردة في هذا الباب في الوسائل في أبواب كثيرة من أبواب صلاة الجماعة ربما تبلغ أربعة عشر بابا «٣».

ولا يخفى أن جملة مما ورد فيه النهي ورد فيه التجوز أيضا، كالمجذوم والأبرص والعبد والصبي والأعمى والمرأة والمسافر والمتيمم، و جملة أخرى لم يرد فيها الجواز. وهم - أي جميع من ورد النهي عن إمامته - بين من لا يجوز الائتمام به بلا إشكال، لأجل الاختلاف في أصول المذهب، أو لأجل كونه فاسقا مع اعتبار العدالة كما سيأتي، وبين من ورد النهي عن إمامته مع عدم المخالفة في شيء من الأصول وعدم اتصافه بالفسق أيضا، كولد الزنا والصبي والعبد والمرأة والمتيمم والمسافر وغيرهم. لكن قد عرفت أن المرأة يجوز لها الإمامة لطائفة النساء، والمتيمم يجوز له إمامة المتوضى، والنهي عن الائتمام بالعبد يمكن أن يكون لأجل كونه ثقيلا على

(١) الوسائل ٨: ٣١٦. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ١١ و ص ٣٢٢ ب ١٤ ح ٦.

(٢) الوسائل ٨: ٣١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٦.

(٣) الوسائل ٨: ٣٠٩ - ٣٥١. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ - ٢٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢٣

الناس، وكذا الصبي.

نعم، لا محيص عن الالتزام بعدم جواز الائتمام بولد الزنا من حيث ورود النهي فيه، وبعدم دلالة على الجواز في البين.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢٤

اعتبار العدالة في إمام الجماعة و بيان مفهومها

المهم في هذا الباب التكم في اشتراط العدالة في الإمام و بيان مفهومها و الأمانة عليها، فنقول:

يظهر منهم اعتبار العدالة في موارد:

منها: الإمام في باب صلاة الجماعة.

و منها: الشاهد الذي يعتبر قوله في باب القضاء، و هذان الموردان قد ورد فيهما النصوص أو ما يكشف عنها «١».

و منها: المفتي الذي يرجع إليه المقلد في أخذ الحكم.

و منها: أصناف مستحقي الزكاة على ما ذكر بعضهم «٢» و غير ذلك «٣».

(١) الغنية: ٨٧، شرائع الإسلام ١: ١١٤، المعتمد ٢: ٤٣٣، الخلاف ١: ٥٦٠ مسألة ٣١٠، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٨٠ مسألة ٥٦٤، مستند الشيعة

٨: ٢٦، جواهر الكلام ١٣: ٢٧٥، الوسائل ٨: ٣١٣. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ و ج ٢٧: ٣٩١ ب ٤١.

(٢) المبسوط ١: ٢٤٧، الخلاف ٤: ٢٢٤، الكافي في الفقه: ١٧٢، الوسيلة: ١٢٩، الغنية: ١٢٤، السرائر ١: ٤٥٩.

(٣) منها: الشاهدين في الطلاق، و منها: القاضي، راجع شرائع الإسلام ٢: ١٢، جواهر الكلام ٣٢: ١٠٩، مسالك الأفهام ٩: ١١٣، الروضة

البيهة ٦: ١٣١، الوسائل ٢٧: ١١. أبواب صفات القاضي و ما يجوز أن يقضى به ب ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢٥

أما 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 وقال باشتراط العدالة «١»، و حكى عن الشافعى أنه كره الصلاة خلف الفاسق «٢».

و كيف كان، فأصل اعتبارها في إمام الجماعة مما لا شك فيه عندنا، و إنما المهم بيان معناها و مفهومها بحسب الاصطلاح، فنقول: العدالة لغة بمعنى الاستقامة و عدم الانحراف «٣»، و يقابلها الفسق، فإنه بمعنى الميل و الانحراف بقريته المقابلة، و أما اصطلاحاً فقد اختلفوا فيه على أقوال ثلاث:

الأول: أن 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: أن المراد بها معنى أخص من المعنى الأول و هو حسن الظاهر، و مرجعه إلى كونه في الظاهر يعد رجلاً صالحاً «٥». الثالث: أن المراد بها ملكة نفسانية راسخة في النفس باعثة على ملازمة التقوى بحيث يتعسر معها ارتكاب الكبيرة، و كذا الإصرار على الصغيرة أو عليها

(١) نقله عنه في الخلاف ١: ٥٦٠ مسألة ٣١٠، و لكن لم نجده في الانتصار و الناصريات و الجمل.

(٢) الأم ١: ١٦٦، المجموع ٤: ٢٥٣، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٨٠ مسألة ٥٦٤.

(٣) مقاييس اللغة ٤: ٢٤٦.

(٤) الخلاف ٦: ٢١٨، و نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٣: ٨٨، المبسوط ٨: ٢١٧، السرائر ٢: ١١٧، الإشراف (مصنفات الشيخ المفيد) ٩: ٢٥.

(٥) المقنعة: ٧٢٥، النهاية: ١٠٥، المهذب ٢: ٥٥٦، الوسيلة: ٢٣٠، الكافي في الفقه: ٤٣٤، الذكري ٤: ٣٨٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢٦

و على المروءة أيضاً، و هذا المعنى هو المشهور بين المتأخرين «١».

و لا يخفى أن المعنيين الأولين ليسا بمعنى العدالة، لأنها من الأوصاف الواقعية و الفضائل النفس الأمرية، و مجرد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر، لا يوجب أن يكون الشخص متصفاً بهذه الصفة واقعا، فإنه يمكن أن يكون في الواقع فاسقا. غاية الأمر إنه لم يظهر فسقه بل كان ظاهره حسناً، فلا بد أن يقال: بأن مراد من فسّر 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 أن الشيخ في الخلاف بعد ما تمسك لمذهبه في قبال الشافعى و أبى حنيفة و غيرهما - و هو عدم وجوب البحث عن الشاهد الذى عرف إسلامه و لم يعرف جرحه بإجماع الفرقة و أخبارهم - قال: و أيضاً الأصل في الإسلام العدالة، و الفسق طار عليه يحتاج إلى دليل، و أيضاً نحن نعلم أنه ما كان البحث في أيام النبى صلى الله عليه و آله، و لا أيام الصحابة، و لا أيام التابعين، و إنما هو شيء أحدثه شريك بن عبد الله القاضى. «٢».

فإن تمسكه بالأصل و كذا بعدم ثبوت البحث في تلك الأيام ظاهر في أنه ليس مراده من ذلك تفسير حقيقة العدالة و بيان معناها، بل المراد بيان ما يكفى في حكم الحاكم بشهادة الشاهدين، و أنه هو معروفة إسلامهما و عدم معروفة جرحهما كما لا يخفى.

و أما المعنى الثالث فهو و إن لم تكن تجرى فيه هذه المناقشة، إلا أن اعتبار

(١) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٤، إرشاد الأذهان ٢: ١٥٦، الدروس ٢: ١٢٥، الروضة البهية ٣: ١٢٨، مدارك الأحكام ٤: ٦٦، رياض المسائل ٤: ٣٢٩، العروة الوثقى ١: ٦٣٠ مسألة ١٢.

(٢) الخلاف ٦: ٢١٧-٢١٨ مسألة ١٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢٧

العدالة بهذا المعنى مشكل جداً، ضرورة أن تحصل الملكة الكذائية الباعثة على ملازمة التقوى أو مع المروءة في غاية الندرة، لأن هذه الملكة حينئذ تصير من المراتب التالية للعصمة.

غاية الأمر أن العصمة عبارة عن الملكة التي تحصل للنفوس الشريفة و يمتنع معها صدور المعصية، و أما ملكة العدالة فلا يمتنع معها صدور المعصية، بل يمكن أن تصدر، و لكن يتعسر و يصعب صدورها.

و بالجملة: فاعتبار العدالة بهذا المعنى ممّا لا سبيل إليه بعد ندرة تحققها و كثرة الأحكام التي يترتب عليها.

ثم إن استعمال كلمة العدالة لا ينحصر بالفقهاء، بل يستعملونها علماء الأخلاق أيضاً، حيث قسّموا ذلك العلم إلى قوتين: «علمية و عملية»، و العملية لها قوتان: شهوة و غضب، و كلّ منهما إمّا أن تكون بحدّ الإفراط، أو بحدّ التفريط، أو على التوسط، فالتوسط من كلّ منهما هو العدالة، و كذا القوة العلمية، و هذا الذي ذكره في مورد العدالة قد ينطبق على موردها بحسب اصطلاح الفقهاء، و قد يتخلف عنه كما هو غير خفي.

ثم إن الكتاب العزيز قد استعملت فيه هذه اللفظة و مقابلها في موارد:

منها: قوله تعالى وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ ﴿١﴾.

و منها: قوله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًا فَبَيِّنُوا ﴿٢﴾.

و منها: قوله تعالى وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ﴿٣﴾.

(١) الطلاق: ٢.

(٢) الحجرات: ٦.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢٨

و منها: قوله تعالى حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُو عَدْلٍ مِّنْكُمْ ﴿١﴾ و قد أشير إليه في قوله تعالى مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴿٢﴾.

و كيف كان، فاعتبار العدالة بالمعنى الثالث في غاية الإشكال، و عباراتهم قاصرة عن إفادة كونها نفس الملكة الكذائية، فإنهم متفقون ظاهراً على أن العادل لو صدرت منه معصية لم يترتب عليه حينئذ الأحكام المترتبة على عدالته، فلا يجوز الاقتداء به حينئذ، و لا تقبل شهادته أيضاً.

نعم، لو تاب و رجع عنها يرجع إلى ما كان عليه قبل صدور تلك المعصية من جواز ترتيب أحكام العدالة عليه، مع أنه لو كانت حقيقة العدالة نفس تلك الحالة و الهيئة الراسخة و الملكة النفسانية، فإمّا أن لا تزول بمجرد صدور معصية واحدة فيجوز الاقتداء به قبل التوبة عنها أيضاً، و إمّا أن لا تعود بمجرد التوبة فلا يجوز الاقتداء به بعدها أيضاً، اللهم إلا أن يكون مرادهم أن العدالة هي الملكة الكذائية مع عدم صدور المعصية عنه خارجاً، فتأمل.

و كيف كان فلا بدّ في هذا المقام من ملاحظة الأخبار الواردة فيه، و هي كثيرة:

حول صحیحة عبد الله بن أبي يعفور صحیحة عبد الله بن أبي يعفور التي رواها الصدوق في الفقيه، و الشيخ في التهذيب و هي العمدة في هذا الباب.

أما الصدوق رحمه الله فقد روى في الفقيه بإسناده عن عبد الله بن أبي يعفور قال:
قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم

(١) المائدة: ١٠٦.

(٢) البقرة: ٢٨٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٢٩

□
وعليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنايب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا، والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله أن يكون ساترا لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن، وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيرا، مواظبا على الصلوات، متعاهدا لأوقاتها في مصلاه، فإن ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين.

وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع، ولو لا ذلك لم يمكن أحدا أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله هم بأن يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك، وكيف تقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة».

و أما الشيخ فقد رواها بإسناده عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن موسى، عن الحسن بن علي، عن أبيه، عن علي بن عتبة، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور، مثل ما روى الصدوق رحمه الله، إلا أنه أسقط - علي ما
نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣٠

حكاها في الوسائل - قوله: «إذا كان كذلك لازما لمصلاه» - إلى قوله: «و من يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع»، وأسقط قوله: «فإن رسول الله صلى الله عليه وآله هم بأن يحرق» - إلى قوله: «بين المسلمين».

و زاد: وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا غيبة إلا لمن صلى في بيته، ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته، وسقطت بينهم عدالته، ووجب هجرانه، وإذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره، وحذره، فإن حضر جماعة المسلمين، وإلا أحرق عليه بيته، ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته، وثبت عدالته بينهم» (١).

و الكلام في هذا الخبر يقع في مقامين:

□
المقام الأول: في سنده، وقد حكى عن العلامة الطباطبائي رحمه الله أنه حكم بصحة هذه الرواية، حيث قال في محكي ما صنفه في مناسك الحج: الصحيح عندنا في الكبائر أنها المعاصي التي أوجب الله تعالى سبحانه عليها النار، وقد ورد تفسيرها بذلك في كثير من الأخبار المروية عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين، نحو صحيحه عبد الله بن أبي يعفور الواردة في صفة العدل.

لكن في مفتاح الكرامة بعد نقل هذه العبارة قال: قلت: الظاهر أن الخبر غير صحيح لا في التهذيب ولا في الفقيه (٢)، انتهى.
و الظاهر أن منشأ الإشكال في الصحة هو اشتغال السند على أحمد بن محمد بن يحيى، حيث لم يقع عنه ذكر في الكتب المصنفة في الرجال حتى يعدل أو يجرح، مع أن التحقيق يقضى بعدم الاحتياج إليه.

(١) الفقيه ٣: ٢٤ ح ٦٥، التهذيب ٦: ٢٤١ ح ٥٩٦، الاستبصار ٣: ١٢ ح ٣٣، الوسائل ٢٧: ٣٩١-٣٩٢. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١ و ٢.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٩١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣١

توضيح ذلك، إن الكتب الموضوعه في هذا الباب لا- تتجاوز عن عدّه كتب ككتاب رجال الشيخ، و رجال 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 بصورة 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 مجرد اسمه و اسم أبيه من دون تعرّض لبيان حاله من حيث الوثاقه و غيرها، و كذا ذكر بعض الرواه مكررا كما يتفق فيه كثيرا على ما تتبعنا.

فهذا و أمثاله ممّا يوجب الظنّ الغالب بكون الكتاب لم يبلغ إلى حدّ النظم و الترتيب و الخروج بصورة الكتاب، و ذلك كان مستندا إلى كثرة 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 إلّا 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

(١) و إن شئت تحقيق أحواله و صورة مصنّفاته و عدد مشايخه و تلاميذه و غير ذلك ممّا يتعلّق به، فارجع إلى ما أفاده سيّدنا العلّامة 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 «الأول مره» بأمره و اهتمام منه في جمع متفرقاته. «المقرّر». مقدّمه الخلاف ١ من ص: ألف- د.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣٢

تصنيف، و هكذا فهرست الشيخ قدس سرّه.

فعدم تعرّضه لبعض من الرواه باعتبار عدم كونه مصنّفا لا يدلّ على عدم كونه ثقة عنده، كما يظهر من بعض المتأخّرين في مشتركات «١»، حيث اعتمد في عدم وثاقه الراوي على مجرد عدم كونه مذكورا في تلك الكتب، مع أنّ الظاهر أنّه يمكن استكشاف وثاقه الراوي من تلاميذه الذين أخذوا الحديث عنه، فإذا كان الآخذ مثل الشيخ أو المفيد أو الصدوق أو غيرهم من الأعلام خصوصا مع كثرة الروايه عنه لا يبقى ارتياب في وثاقته أصلا.

و حينئذ ينقذ صحه ما أفاده العلّامة الطباطبائي من الحكم بصحّه هذه الروايه و إن كان أحمد بن محمد بن يحيى الواقع في ابتداء سند الروايه لم يقع عنه في تلك الكتب ذكر و لا تعرّض، لأنّ وثاقته تستفاد من روايه الصدوق و الشيخ عنه خصوصا مع كثرة رواياته، حيث إنّه كان روايه كتب أبيه بإجازة منه، و إن لم يكن له كتاب، و لأجله لم يذكر في شيء من تلك الكتب، فالإنصاف أنّه لا مجال للمناقشه في مثل هذا السند أصلا، فافهم و اغتنم.

المقام الثاني: في دلالة الروايه، و نقول: الظاهر أنّ السؤال فيها إنّما هو عن حقيقه العداله و ما هو المراد منها في لسان الشرع، و إن كان ظاهر عبارته يعطى أنّ السؤال إنّما هو عن الأماره المعرفه لها بعد العلم بحقيقتها، و أنّها هي الملكة النفسانيه الكذائيه.

و ذلك لأنّ لفظ العدالة و كذا الفسق و إن كان مستعملا كثيرا في صدر الإسلام و في عصر نزول القرآن بل قبله، و قد عرفت الآيات التي استعملت فيها هذه اللفظة و ما يقابلها «٢»، و كان اعتبار العدالة في الشاهد معروفا بين المسلمين من ذلك العصر

(١) تنقيح المقال ١: ٩٥.

(٢) الطلاق: ٢، الحجرات: ٧، البقرة: ٢٨٢، المائدة: ١٠٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣٣

إلى عصر صدور الرواية الذي هو النصف الأول من القرن الثاني.

إلا أنه 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 أنه فسّرَها بمجرّد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، و عن غيره تفسيرها بالاجتناب عن الأمور التي تعلق النهي بها تحريما أو تنزيها، و ارتكاب الطاعات كذلك واجبة أو مستحبة «١»، أراد السائل - و هو ابن أبي يعفور - الاستفهام عما 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» بصيغة المجهول من باب التفعيل، بل سؤاله إنّما هو عن مجرّد ما أريد منها في لسان الأئمة عليهم السلام.

و دعوى أنّ ظاهر السؤال إنّما هو السؤال عن الأمانة المعرفة للعدالة بعد العلم بمفهومها، بمعنى أنّ السائل لما رأى أنّ العدالة هي الملكة النفسانية الكذائية، و رأى أنّ إحراز تلك الملكة مشكل جدا مع كثرة الأحكام المترتبة على عدالة الرجل، حدس من ذلك أنّ الشارع جعل لها أمانة لئلا يلزم تعطيل تلك الأحكام مع كثرتها، فسل عن تلك الأمانة المعرفة.

في غاية البعد، بل الظاهر ما ذكرنا، و لا ينافيه قوله عليه السلام في الجواب: «أن تعرفوه بالستر و العفاف»، نظرا إلى أنّ المعرفة طريق للعدالة لا نفسها، و ذلك لأنّ المعرفة المأخوذة في الجواب إنّما أخذت لأجل تعريف أصل العدالة و إفادة حقيقتها. و بالجملة: فالتأمل يقضى بكون مورد السؤال إنّما هو نفس العدالة لا الأمانة المعرفة لها.

(١) بداية المجتهد ٤: ٣٠٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣٤

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعظم من المعاصرين في كتابه - الصلاة - في معنى هذه الرواية و تحقيق مورد السؤال فيها كلاما، محصّله: إنّ الظاهر من الرواية بيان معرفة العدالة في الخارج لا بيان مفهومها، و ظاهر السؤال عن طريق تشخيص العدالة أن يكون مفهومها معلوما معينا عند السائل، لأنها عرفا هي الاستقامة و الاستواء، و إذا أطلق الشارع فلا يشكّ في أنّ مراده هو الاستقامة في جادة الشرع الناشئة من الحالة النفسانية، و هي التدينّ الباعث له على ملازمة التقوى.

و حيث لم يكن لهذا المعنى أثر خاصّ و كاشف قطعي، ألجأ السائل إلى أن يسأل طريقه عن الإمام عليه السلام، و هذا بخلاف سائر الملكات، كالشجاعة و السخاوة و أمثال ذلك، فإنّها تستكشف قطعا عند وجود آثارها الخاصة، فعرفه الإمام عليه السلام الطريق إلى تشخيصها و أجابه بالستر و العفاف، و هذه العناوين المذكورة في الجواب و إن كانت مشتملة على الملكة، و لكن لا تدلّ على الملكة الخاصة - التي هي التدينّ و الخوف من عقوبة الله، جلّت عظمتها - التي هي عبارة عن العدالة، فلا ينافي جعلها طريقا تعبديا إلى ثبوت العدالة.

ثمّ إنّه حيث تحتاج معرفة الشخص بالستر و العفاف، و أنّه تارك للقبائح على وجه الإطلاق إلى معايشة تامة في جميع الحالات، و هذه ممّا 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 معايشة مع شخص مطلقا إلّا في أوقات حضور الصلاة مع الجماعة. فمن حضر جماعة المسلمين يحكم بعدالته،

و أنه لا يرتكب القبائح الشرعية مع الجهل بأحوال ذلك الشخص، بل يكون لحضوره في صلاة الجماعة ثلاث فوائد: الأولى: إن ترك الجماعة مع المسلمين بدون علة بحيث يعدّ إعراضاً عنها من أعظم العيوب، فمن تركها كذلك فليس ساتراً لعيوبه بل هو مظهر لها.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣٥

الثانية: إن من لم يحضر الجماعة لا دليل لنا على أنه يصلّى. □ □
الثالثة: إن حضوره للجماعة دليل شرعا على كونه تاركا لما نهى الله عنه و عاملا بكلّ ما أمر الله تعالى به، و قد أشار إلى كلّ واحد من هذه الفوائد الصحيحة المتقدمة فتدبر فيها «١»، انتهى.

و يرد عليه- مضافا إلى أن جعل الأمانة المعروفة للعدالة و بيانها للسائل، مع جعل أمانة لتلك الأمانة و معرّفاً لذلك المعرف كما بينه قدس سرّه بعيد جدّا، لعدم الاحتياج إلى جعل الأمانة المعرفة حينئذ أصلا، و إلى أن مجرد الحضور لجماعة المسلمين لا ينافي عدم كونه ساترا لعيوبه، فلا- معنى لجعله طريقا في قبالة الستر للعيوب، خصوصا مع كون ظاهر الرواية هو كون الستر للعيوب و الحضور لجماعة المسلمين معا طريقا و دليلا، لا كلّ واحد من الأمرين- أن كلّ ذلك خلاف ظاهر الرواية، فإنك عرفت أنه حيث كان تفسير العدالة و تعريفها موردا لاختلاف المسلمين في ذلك العصر، أراد السائل أن يسأل عمّا يراد منها عند أئمة أهل البيت عليهم السلام، و الجواب لا ينطبق إلّا على ذلك كما سنبيّن. هذا كلّه فيما يتعلّق بالسؤال.

و أمّا الجواب، فقله 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 لغة «عف»: العفة: الكفّ عمّا لا يحلّ و يجمل. عفّ عن المحارم و الأطماع الدنيئة، يعفّ عفة و عفا و عفافا «بفتح العين»، و عفافة فهو عفيف و عفّ أى كفّ و تعفّف. «٢».

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٥١٧-٥١٨.

(٢) لسان العرب ٦: ١٦٩ و ج ٩: ٢٩٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣٦

و بالجملة: أن يكون الرجل معروفا بالكفّ عمّا لا يجمل له بالحياء المانع عن ارتكابه، و أن يكون معروفا بكفّ البطن و الفرج، و اليد و اللسان، عمّا لا يليق بها و لا- يجمل لها. و منشأ هذا الكفّ هو الستر و الحياء، لأنه 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 «١»، لأنها ليست إلّا عبارة عن ترك ما لا يليق بحال الشخص عادة.

و قوله: «يعرف»، الظاهر أن فعل المضارع منصوب معطوف على قوله:

«تعرفوه» المنصوب بكلمة «أن» الناصبة، فمعناه حينئذ أن يكون الرجل معروفا أيضا باجتنب 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 الجمليتين، 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 دليلا على المعرف، لأنه مضافا إلى كونه خلاف ظاهر العبارة كما لا يخفى، و إلى عدم الفرق بين المعرف و الدليل عليه حينئذ أصلا، يلزم أن لا يكون الدليل دليلا على تمام المعرف، لأنه حينئذ لا بدّ من حمل المعرف على الأعم من الأعمال غير الثلاثة بحاله عرفا، بحيث يشمل غير الجائزة شرعا

أيضا، مع أن الدليل و الطريق ينحصر بخصوص الثانية.

و دعوى أن العطف على الجملة الأولى يلزم منه الاختلاف بين المعطوف و المعطوف عليه، من جهة أن المعطوف عليه هو معرفة المسلمين للرجل و المعطوف

(١) راجع ٣: ٢٢٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣٧

هو معروفية الرجل عندهم.

مدفوعة بأنه لا مانع من ذلك، بل وقع نظيره في الكتاب العزيز في قوله تعالى:
 وَلَا يَجِلُّ 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 «١»، حيث أنه نسب الخوف أولا- إلى الزوجين ثم إلى أهلها، و ليس ذلك إلا لأجل كون مجرد المعرضة كافيا في صحة النسبة كما لا يخفى.

و بالجملة: فالظاهر أن هذه الجملة جزء آخر من معرّف العدالة، و معطوفة على الجملة الاولى، و حيث إن مقتضى هاتين الجملتين المعرفتين للعدالة اعتبار كون الشخص واجدا لملكة المروءة، و كذا ملكة الاجتناب عن المعاصي، و ظاهره اعتبار إحراز ذلك في مقام ترتيب الآثار المترتبة على العدالة.

و من الواضح أن إحرازه بالعلم مشكل جدا، فلذا نصب له طريق و دليل بيّنه الإمام عليه السلام بقوله: «و الدلالة على ذلك كله»، و معناه أن الدليل على مجموع ما جعلناه معرّفا 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 أعم من العيوب المنافية للمروءة و غير الجائزة شرعا. و ثمرة سترها أنه معه يحرم على المسلمين تفحص ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه، و تفتيش خلف الساتر، بل يجب عليهم حينئذ تزكيته 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

(١) البقرة: ٢٢٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣٨

إلى الستر الذي به يرائى عدم تحققها، لأنه يحرم على المسلمين التفتيش و التفحص.

و أما المعاصي العدمية فيكفي في تحققها مجرد الترك و عدم صدور الفعل، فلا محالة يحتاج في إراءة خلافها إلى إيجاد الفعل، فلذا جعل الدليل على خلافها التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ و حفظ مواعيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علّة.

و تخصيص الصلوات الخمس من بين الواجبات إنما هو باعتبار كون ما عداها منها، إما أن لا يكون وجوبه مطلقا لاشراطه بالاستطاعة المالية أو البدنية أو كليهما، و إما أن لا يقدر الشخص على مخالفته باعتبار إجبار الحاكم إياه عليه، كالزكاة و نحوها، و ما عدا ما ذكر ينحصر في الصلوات الخمس، فلذا جعل التعاهد عليها دليلا على العدالة.

و قد انقذ من جميع ما ذكرنا أن العدالة على ما تستفاد من الرواية ليست إلا الملكة، لأن الستر و العفاف من الأوصاف النفسانية و الفضائل الباطنية المانعة عن ارتكاب ما لا يجمل لواجدها، فالمعتبر هو ملكة المروءة التي يتعسّر معها الاقتحام في خلافها و ارتكاب

شئ من القبائح العرفية غير اللائقة بحاله، لأنَّ صفة الحياء والعفة تمنع عن ذلك.

و أما الاجتناب عن الكبائر التي أو عد الله عليها النار، الذي هو من تتمّة المعرف للعدالة، فهو و إن لم يكن المذكور في الرواية اعتبار ملكته، إلّا أنّ ذكر الستر والعفاف يصير قرينة على أنّ المراد به هو ملكة الاجتناب أيضا. فالعدالة حينئذ ملكة نفسانية و هيئة راسخة في النفس تمنع لأجل الحياء عن ارتكاب القبائح العرفية، و لأجل الخوف عن ارتكاب القبائح الشرعية.

نعم، قد عرفت أنّ إحراز وجود هذه الحالة بالعلم في غاية الإشكال، مع أنّا نرى كثرة الأحكام المترتبة على العدالة و ابتلاء الناس بها في مرافعاتهم و صلواتهم

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٣٩

جماعة و غيرهما، و لأجله جعل الشارع له أمانة و طريقا شرعيا ربّما يرجع إلى حسن الظاهر. و هذا الطريق مركّب من أمرين:

١- كون الرجل ساترا لعيوبه حتّى لا يطلع غيره من المسلمين على المعاصي الوجودية و القبائح العرفية الصادرة 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 في جماعات المسلمين حتّى يصلّى معهم جماعة لأجل مدخليتها في قبول الصلاة، كما يستفاد من ذيل الرواية الدالة على أنّه «لا صلاة لمن لا يصلّى في المسجد مع المسلمين»، بعد حملها على نفي القبول لا نفي الصحّة، و إمّا كون حضوره فيها دليلا على أنّه لا يتحقّق منه ترك الصلاة، لا لأجل مدخلية الجماعة في قبولها، فالملاك هو نفس الإتيان بالصلاة لا الإتيان بها جماعة.

و ممّا ذكرنا ينقدح أنّه لا- يرد على الرواية شئ ممّا تخيل و روده عليها، بل الرواية تنطبق ظاهرا على المعنى المعروف للعدالة بين المحقّقين من المتأخّرين كالفاضلين و الشهيدين و غيرهما «١».

روايات أخرى حول العدالة إنّ هنا روايات أخر كثيرة أورد أكثرها في الوسائل في كتاب الشهادات، و جملة منها في أبواب صلاة الجماعة من كتاب الصلاة.

(١) راجع ٣: ٢٢٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤٠

فمن جملة ما أوردها في كتاب الشهادات، مرسله يونس عن أبي عبد الله عليه السلام الدالة على أنّه إذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا يسئل عن باطنه «١»، و المراد بكونه مأمونا يحتمل أن يكون هو المأمونية في مقام أداء الشهادة، بأن كان مأمونا عن الكذب فيها، و يحتمل أن يكون هو المأمونية المطلقة بأن كان مأمونا ظاهرا عن ارتكاب المعاصي مطلقا.

و منها: رواية عبد الله بن المغيرة الواردة في إشهاد شاهدين ناصبين في باب الطلاق الدالة على أنّ كلّ من ولد على الفطرة و عرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته «٢»، و الظاهر أنّ المراد به جواز شهادة كلّ من ولد على الفطرة و لم يعلم خروجه عنها بحيث كان مقتضى الاستصحاب بقاؤه عليها، و كان معروفا أيضا بالصلاح في نفسه أي في مذهبه و عليه. فيستفاد من الرواية الجواز في مورد السؤال مع معرفيته في نفسه.

و منها: رواية علاء بن سيابة الواردة في حكم شهادة من يلعب بالحمام الدالة على نفي البأس إذا كان لا يعرف بالفسق «٣». و ظاهرها عدم كون اللعب بالحمام موجبا للفسق.

و منها: رواية محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام الدالة على أنّ عليّا عليه السلام قال: «لا أقبل شهادة الفاسق إلّا على نفسه» «٤».

و منها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا

(١) الفقيه ٣: ٩ ح ٢٩، الوسائل ٢٧: ٣٩٢ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٣.

(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) الفقيه ٣: ٣٠ ح ٨٨، التهذيب ٦: ٢٨٤ ح ٧٨٤، الوسائل ٢٧: ٣٩٤ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٦ و ص ٤١٢ ب ٥٤٤ ح ١.

(٤) الفقيه ٣: ٣٠ ح ٩١، الوسائل ٢٧: ٣٩٤. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤١

شهادة الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس» (١).

ومنها: رواية عمّار بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشهد لابنه، و الابن لأبيه، و الرجل لامرأته فقال: «لا بأس بذلك إذا كان خيرا» (٢).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفا صائنا» (٣).

ومنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا بأس بشهادة المملوك إذا كان عدلا» (٤).

ومنها: رواية علقمة عن الصادق عليه السلام الدالة على أن كل من كان على فطرة الإسلام و لو كان مقترفا بالذنوب جازت شهادته، لأنه لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلما شهادة الأنبياء والأوصياء، لأنهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، و شهادته مقبولة و إن كان في نفسه مذنبا (٥).

و يمكن أن يستظهر من هذا الذيل اعتبار كونه معروفا بالعدالة والستر، كما دلّت عليه صحيحه ابن أبي يعفور المتقدمه، لا مجرد عدم رؤية الذنب منه و عدم شهادة الشاهدين عليه، و إلما فتصير الرواية غير معمول بها.

ومنها: رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام الدالة على جواز شهادة القابلة على

(١) الفقيه ٣: ٣٣ ح ١٠٤، الوسائل ٢٧: ٣٩٤. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٨.

(٢) الفقيه ٣: ٢٦ ح ٧٠، الوسائل ٢٧: ٣٩٤. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٩.

(٣) الفقيه ٣: ٢٧ ح ٧٧، الوسائل ٢٧: ٣٩٥. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٠.

(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) أمالي الصدوق: ٩١ ح ٣، الوسائل ٢٧: ٣٩٥. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤٢

استهلال الصبي أو بروزه ميتا إذا سئل عنها فعدلت (١).

ومنها: رواية حريز عن أبي عبد الله عليه السلام الواردة في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان و لم يعدل الآخران، الدالة على أنه إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعا، إلما أن يكونوا معروفين بالفسق (٢) و هذه الرواية ظاهرة في القول الأول من الأقوال الثلاثة المتقدمه في معنى العدالة.

ومنها: ما رواه أحمد بن عامر الطائي، عن أبيه، عن الرضا، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن 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).

ومنها: رواية عبد الكريم بن أبي يعفور - أخو عبد الله بن أبي يعفور - عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تقبل شهادة المرأة و النسوة إذا

كُنَّ مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر و العفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبداء و التبرج إلى الرجال في أُنديتهم» «٥».

و أما ما أوردها في أبواب صلاة الجماعة فكثيرة أيضا.

منها: مرسله خلف بن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام الدالة على النهي عن الصلاة

(١) التهذيب ٦: ٢٧١ ح ٧٣٧، الوسائل ٢٧: ٣٦٢. كتاب الشهادات ب ٢٤ ح ٣٨.

(٢) الكافي ٧: ٤٠٣ ح ٥، التهذيب ٦: ٢٧٧ ح ٧٥٩ و ص ٢٨٦ ح ٧٩٣، الاستبصار ٣: ١٤ ح ٣٦، الوسائل ٢٧: ٣٩٧. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٨.

(٣) الخصال: ٢٠٨ ح ٢٨ و ٢٩، الوسائل ٢٧: ٣٩٦. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٥ و ١٦.

(٤) الخصال: ٢٠٨ ح ٢٨ و ٢٩، الوسائل ٢٧: ٣٩٦. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٥ و ١٦.

(٥) التهذيب ٦: ٢٤٢ ح ٥٩٧، الاستبصار ٣: ١٣ ح ٣٤، الوسائل ٢٧: ٣٩٨. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٢٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤٣

خلف الغالي و إن كان يقول بقولك، و المجهول، و المجاهر بالفسق و إن كان مقتصدا «١».

و منها: ما رواه الصدوق في العيون بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «لا صلاة خلف الفاجر» «٢».

و منها: رواية أبي علي بن راشد عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تصلّ إلّا خلف من تتق بدينه» «٣». و الظاهر أن المراد به هو من تتق بدينه من حيث الأصول لا الفروع، بأن يكون مساوقا لغير الفاسق.

و منها: رواية سعد بن إسماعيل، عن أبيه، عن الرضا عليه السلام الدالة على عدم جواز الصلاة خلف رجل يقارف الذنوب و إن كان عارفا بهذا الأمر يعني الولاية «٤».

و منها: رواية أصبغ الدالة على النهي عن إمارة شارب النبيذ و الخمر «٥».

و منها: رواية سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام «٦» و هي متحد المضمون مع روايتي أحمد بن عامر و عبد الله بن سنان المتقدمتين.

و منها: ما رواه في المقنع ممّا يدلّ على تقديم الخيار من الناس في الصلاة «٧».

و منها: ما رواه ابن إدريس من كتاب أبي عبد الله السيارى صاحب موسى و الرضا عليهما السلام قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: قوم من مواليك يجتمعون فتحضر

(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.

(٢) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣ ح ١، الوسائل ٨: ٣١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٥.

(٣) الكافي ٣: ٣٧٤ ح ٥، التهذيب ٣: ٢٦٦ ح ٧٥٥، الوسائل ٨: ٣٠٩. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٢.

(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.

(٥) السرائر ٣: ٦٣٨، الوسائل ٨: ٣١٦. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ١١.

(٦) الكافي ٢: ١٨٧ ح ٢٨، الوسائل ٨: ٣١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ٩.

(٧) المقنع: ١١٨، الوسائل ٨: ٣١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤٤

الصلاة فيقدم بعضهم فيصلّى بهم جماعة، فقال: «إن كان الذى يؤمهم ليس بينه وبين الله طلبه فليفعل» (١). ولا يخفى أن توصيفه بأنه صاحب موسى والرضا عليهما السلام لا يلائم مع ما فى رجال النجاشى (٢) فى ترجمة الرجل الذى اسمه أحمد بن محمد بن سيار من أنه كان من كتاب آل طاهر فى زمن أبى محمد عليه السلام.

ومنها: ما رواه الشهيد فى الذكرى عن الصادق عليه السلام مما يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا صلاة لمن لا يصلّى فى المسجد مع المسلمين إلّا من علمه، ولا غيبة إلّا لمن صلّى فى بيته و رغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين سقطت عدالته» (٣). وغير ذلك من الأخبار.

وقد انقدح من ذلك أنه ليس فى شىء من الروايات الواردة فى باب الجماعة ما يدل على اعتبار العدالة بعنوانها فى الإمام، بل الوارد إنما هو النهى عن الصلاة خلف الفاسق، أو الغالى، أو من لا تثق بدينه، أو المقترف للذنوب، أو شبه ذلك من العناوين.

نعم، يستفاد من اعتبارها فى الشاهد بملاحظة عدم الفرق بينه وبين الإمام من هذه الجهة اعتبارها فى الإمام أيضا، مع أن النهى عن الصلاة خلف الفاسق يكفى فى ذلك، لوضوح التقابل بين الفسق والعدالة بين المتشّرعة تقابل التضاد أو غيره، فالنهى عن الصلاة خلف الفاسق يرجع إلى مانعيه الفسق و اعتبار العدالة.

هذا، والظاهر أن التقابل بينهما إنما هو تقابل العدم والملكئة، لأن العدالة هو عدم العصيان و عدم الانحراف عن طريق الاعتدال، و الفسق هو الميل و الاعوجاج عن جادة الاستواء و الاستقامة.

(١) السرائر ٣: ٥٧٠، الوسائل ٨: ٣١٦. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ١٢.

(٢) رجال النجاشى: ٨٠.

(٣) الذكرى ٤: ٣٧٢، الوسائل ٨: ٣١٧. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ١٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤٥

الذنوب الكبيرة و الصغيرة

غير خفى على الناظر فى صحیحہ عبد الله بن أبى يعفور المتقدمه (١) أنها مشعرة بأن المعاصى الشرعية قسمان: كبيرة و صغيرة، كما أنها تشعر بأن ضابط الكبيرة هو ما أوعده الله عليها النار، بناء على كون الوصف توضيحيا لا احترازيا، كما هو الظاهر.

و هذا الأمر - أى تقسيم المعاصى إلى قسمين، و إن منها كبيرة و منها صغيرة - مما لا يظهر من كلمات قدماء أصحابنا الإمامية الذين صنفوا فى الفقه، كالمفيد و المرتضى و أبى الصلاح و غيرهم، نعم ذكر ذلك الشيخ فى كتاب المبسوط الذى عرفت غير مرة أنه مصنف على غير ما هو المتداول بين الأصحاب فى ذلك الزمان فى مقام التصنيف فى الفقه، حيث قال - بعد تفسير العدالة فى الشريعة بأنها عبارة عن العدالة فى الدين و العدالة فى المروءة و العدالة فى الأحكام، و بعد تفسير كل

(١) راجع ٣: ٢٢٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤٦

واحد من هذه الأمور الثلاثة: - و إن ارتكب شيئا من الكبائر (و عدّ جملة منها)، سقط شهادته فأما إن كان مجتنباً للكبائر موقعا للصغائر، فإنه يعتبر الأغلب من حاله، فإن كان الأغلب من حاله مجانبته للمعاصى و كان يواقع ذلك نادرا قبلت شهادته، و إن كان الأغلب مواقفته للمعاصى و اجتنابه لذلك نادرا لم تقبل شهادته، قال: و إنما اعتبرنا الأغلب فى الصغائر، لأننا لو قلنا إنه لا تقبل شهادة من واقع اليسير من الصغائر أدى ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحد، لأنه لا أحد ينفك من موقعة بعض المعاصى (١)، انتهى.

و يشعر بهذا الاقتسام قوله تعالى إِنَّ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ. «٢»، وقوله تعالى أَيْضاً الَّذِينَ يَجْتَبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ. «٣»، حيث إنهما مشعران باتصاف بعض المنهيات والآثام بوصف الكبر وبعض آخر بخلافه.

هذا، و لكن جماعة من المتأخرين أنكروا ذلك، و ذهبوا إلى أن المعاصي كلها كبيرة، و قد أورد ابن إدريس على ما ذكره الشيخ في المبسوط حيث قال: و هذا القول لم يذهب إليه رحمه الله إلا في هذا الكتاب، أعنى المبسوط، و لا ذهب إليه أحد من أصحابنا، لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالإضافة إلى غيرها، و ما خرّجه و استدلل به من أنه يؤدي ذلك إلى أن لا تقبل شهادة أحد، لأنه لا أحد ينفك من مواقعه بعض المعاصي فغير واضح.

لأنه قادر على التوبة من ذلك الصغيرة، فإذا تاب قبلت شهادته، و ليست التوبة مما يتعذر على إنسان دون إنسان، و لا شك أن هذا القول تخريج لبعض

(١) المبسوط ٨: ٢١٧.

(٢) النساء: ٣١.

(٣) النجم: ٣٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤٧

المخالفين، فاختاره شيخنا هاهنا و نصره و أوردته على جهته و لم يقل عليه شيئا، لأن هذا عاداته في كثير مما يورده في هذا الكتاب «١»، انتهى.

هذا، و يمكن المناقشة في دلالة الصحيحة المتقدمة «٢» على ذلك، لأنه يمكن أن يكون المراد من الكبائر التي جعل الاجتناب عنها دخيلا في تحقق العدالة هو الكبائر عن المنهيات التي هي أعم مما تعلق به النهي التحريمي، بحيث تكون الكبائر مساوقة لخصوص ما كان متعلقا للنهي التحريمي.

و دعوى إن التقييد بذلك للاحتراز عن عدم كون ارتكاب المكروهات مضرا بالعدالة لا وجه له بعد عدم توهم الخلاف أصلا. مدفوعة بأنك عرفت أنه كان من جملة الأقوال في باب العدالة في عصر الإمام الصادق عليه السلام هو القول بأنها عبارة عن الاجتناب عن المحرمات و المكروهات جميعا، و الالتزام بالطاعات الواجبة و المندوبة كذلك، و مع وجود هذا القول لا بد من التقييد بالكبائر لنأ يتوهم الخلاف.

و من هنا يظهر أن قوله تعالى إِنَّ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ. لا دلالة له على كون المعاصي على قسمين، بل غاية مفاده أن الأمور التي تعلق النهي بها على قسمين، و لعله كانت الكبائر مساوقة للمنهي عنها بالنهي التحريمي، و إطلاق السيئة على المكروه لا مانع عنه أصلا.

فالآية تدل حينئذ على أن اجتناب المحرمات يوجب ستر المكروهات أيضا.

هذا، و لكن الظاهر أن مثل هذا الاحتمال لا يقاوم الظهور في كون المحرمات على قسمين، صغيرة و كبيرة كما لا يخفى.

نعم، تفسير الكبائر بما أوعده الله عليها النار مجمل جدا، لأنه لا يعلم أن المراد

(١) السرائر ٢: ١١٨.

(٢) راجع ٣: ٢٢٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤٨

بها هو خصوص ما أوعده الله عليها النار في كتابه العزيز، أو الأعم منه و مما أوعده عليها النار بلسان نبيه صلى الله عليه و آله أو الأئمة

من أهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين «١».

و بالجملته: فهذه المسألة- أى أصل كون المعاصى على قسمين- فى غاية الإشكال، خصوصا مع توصيف الإمام عليه السلام فى بعض الروايات الواردة فى هذا الباب «كل ذنب بأنه عظيم» «٢»، و خصوصا مع أن الشيخ فى التبيان- على ما حكى- صرح بعدم كون المعصية على نوعين، و أن إطلاق الصغر و الكبر إضافتى إلى ما فوق و إلى ما تحت، لا فى حد ذاته، كما أنه حكى عن كتاب عدته أيضا «٣»، و حكى عن المفيد و القاضى و التقى و الطبرسى، بل يظهر من المحكى عن مجمع البيان و العدة و السرائر أن ذلك اتفقت، حيث نسب فيها إلى الجميع «٤».

و بالجملته: فظهور الآيتين و الروايات الكثيرة الآتية فى أن المعاصى على نوعين، و اشتها ذلك بين المتأخرين، حتى أنه نسب إلى المشهور تارة، و إلى أكثر العلماء اخرى، و إلى العلماء ثالثة، و إلى المشهور المعروف رابعة «٥»، يدل على اختلاف المعاصى و اتصاف بعضها بالكبر فى حد ذاته، و بعضها بالصغر كذلك، لكن إنكار جماعة كثيرة التى عرفت جملة منهم بضميمة الاختلاف الواقع فى تعداد الكبائر فى الروايات كما سيجىء، ربما يؤيد كون إطلاق الصغر و الكبر إنما هو بالإضافة إلى ما فوق و إلى ما تحت. و التحقيق فى هذا المقام أن يقال إنه لا مجال لإنكار الصغر و الكبر بقول مطلق

(١) الوسائل ٢٧: ٣٩١ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١، و ج ١٥: ٣١٨. أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٤٥٠ ح ٣١، التهذيب ٢: ١٣٠ ح ٥٠٢، الوسائل ١٥: ٣٢٢. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٥.

(٣) تفسير التبيان ٣: ١٨٤، عده الأصول ١: ١٣٩.

(٤) أوائل المقالات: ٨٣، المهذب ٢: ٥٥٦، الكافي فى الفقه: ٤٣٥، مجمع البيان ٣: ٧٠، عده الأصول ١: ١٣٩، السرائر ٢: ١١٨.

(٥) مجمع الفائدة و البرهان ١٢: ٣١٨-٣٢٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٤٩

أصلا، ضرورة أنه مع دعوى الإضافة أيضا لا محالة ينتهى الأمر إلى ذنب أو ذنوب ليس لها فوق، و هذا الذى ليس له فوق كما أنه كبيرة بالنسبة إلى ما تحته من الذنوب كذلك كبيرة فى حد نفسها و بقول مطلق، إذ لا يتصور فوق بالإضافة إليه كما هو المفروض، حتى يكون هذا الذنب صغيرة بالنسبة إليه، و هكذا الأمر فى جانب الصغيرة.

فإنه مع دعوى الإضافة أيضا لا محالة ينتهى الأمر إلى ذنب أو ذنوب لم يكن تحته ذنب، و هذا الذى ليس تحته ذنب كما أنه صغيرة بالإضافة إلى ما فوقه كذلك هى صغيرة بقول مطلق، إذ المفروض أنه ليس تحته ذنب أصلا، فلا محيص حينئذ عن الالتزام بوجود الكبيرة و الصغيرة بقول مطلق أيضا.

و حينئذ فلا مانع من الأخذ بمقتضى الروايات الدالة على وجود الكبائر و تعدادها، غاية الأمر أن اختلافها كما سيجىء محمول على اختلاف المراتب، كما أنه فى نوع واحد من الكبائر يتصور المراتب أيضا، فإن الظلم الذى هو من الكبائر له مراتب يختلف على حسب اختلافها من حيث شدة المعصية و عدمها، و كذلك غيره من الكبائر.

و هذا هو الذى يساعده الاعتبار أيضا، فإن جعل مثل الفرار من الزحف من الكبائر كما فى الروايات الدالة على عدد الكبائر إنما هو لأجل الآثار المترتبة عليه غالبا من مغلوبية جمع كثير من المسلمين، و صيرورتهم مقتولين بأيدى الكفار، و هذا لا ينبغى أن يقاس بقتل نفس واحدة، بل ربما يترتب عليه ضعف الإسلام و غلبة الكفر كما لا يخفى.

كما أن جعل مثل الشرك بالله من الكبائر، بل من أكبرها، كما فى بعض الروايات «١»، إنما هو لأجل كونه ظلما على الله الذى هو معطى الوجود، و منعم

(١) الوسائل ١٥: ٣١٨. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥٠

للموجودات، فجعل موجود آخر شريكاً له في العبادة أو غيرها ظلم لا محالة إِنَّ الشُّرُوكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ «١».

و بالجملة: فالظاهر أنه لا مجال لإنكار اختلاف المعاصي و اتّصاف بعضها بالصغر و بعضها بالكبر بقول مطلق.

كلام بحر العلوم في تعدد 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 أوعدها 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.

أما ما صرح فيه بالوعيد بالنار:

فالأول: الكفر بالله العظيم لقوله تعالى وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ 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 ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

(١) لقمان: ١٣.

(٢) البقرة: ٢٥٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥١

لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ نَذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ «١»، و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابٌ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ 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». و قوله تعالى قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ.

متاع في الدنيا ثمّ إلینا مرجعهم ثمّ نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون «٤»، و قد 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». و قال عزّ و جلّ وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّبُهِ نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا «٧».

الخامس: الظلم، قال الله عزّ و جلّ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَ إِنْ يَسْتَعْشِرُوا بِعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَّابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَقًى «٨».

(١) الحج: ٩.

(٢) البروج: ١٠.

(٣) الزمر: ٦٠.

(٤) يونس: ٦٩ - ٧٠.

(٥) جواهر الكلام ١٣: ٣١١.

(٦) النساء: ٩٣.

(٧) النساء: ٢٩ - ٣٠.

(٨) الكهف: ٢٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥٢

السادس: الركون إلى الظالمين، قال الله تعالى وَ لَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ ﴿١﴾.

السابع: الكبر، لقوله تعالى فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَيْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٢﴾.

الثامن: ترك الصلاة، لقوله تعالى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٣﴾.

التاسع: المنع من الزكاة، لقوله سبحانه وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ 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 لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴿٤﴾.

العاشرون: التخلف عن الجهاد، لقوله سبحانه فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ، قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٥﴾.

الحادي 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 أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ رِبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَ مَنْ آذَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٦﴾.

(١) هود: ١١٣.

(٢) النحل: ٢٩.

(٣) المدثر: ٤٢ - ٤٣.

(٤) التوبة: ٣٤ - ٣٥.

(٥) التوبة: ٨١.

(٦) البقرة: ٢٧٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥٣

الثاني عشر: الفرار من الزحف، لقوله عزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَا أُوَاهُ جَهَنَّمَ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١﴾.

الثالث عشر: أكل مال اليتيم ظلماً، لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا ﴿٢﴾.

الرابع عشر: الإسراف، لقوله عزَّ وَ جَلَّ 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 عزَّ وَ جَلَّ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ يَسْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ 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 عزَّ وَ جَلَّ 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 عزَّ وَ جَلَّ، لقوله عزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُدِفُهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٦﴾.

الرابع: المنع من مساجد الله، لقوله تعالى شأنه:

(١) الأنفال: ١٦.

(٢) النساء: ١٠.

(٣) غافر، المؤمن: ٤٣.

(٤) البقرة: ١٧٤.

(٥) طه: ٩٩ - ١٠١.

(٦) الحج: ٢٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥٤
 وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ
 وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١».

الخامس: إيذاء رسول الله صلى الله عليه وآله، لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ
 عَذَابًا مُهِينًا «٢».

السادس: الاستهزاء بالمؤمنين، لقوله عز وجل الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ
 فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٣».

السابع والثامن: نقض العهد واليمين، لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ. وَ
 لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ «٤».

التاسع: قطع الرحم، قال الله تعالى وَالَّذِينَ يَتَفَضُّونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ
 أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ «٥» وقال عز وجل فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ. أُولَئِكَ الَّذِينَ
 لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ «٦».

و أورد عليه في الجواهر: بأن «أولئك» في الآية الأولى لم يعلم كونه إشارة إلى كل واحد من النقص والقطع والإفساد، و الآية الثانية
 مع ذلك لم تشمل على وعيد بالعذاب، إلا أن يقال: إنه يفهم من اللعن وما بعده «٧».

(١) البقرة: ١١٤.

(٢) الأحزاب: ٥٧.

(٣) التوبة: ٧٩.

(٤) آل عمران: ٧٧.

(٥) الرعد: ٢٥.

(٦) محمد ص: ٢٢ - ٢٣.

(٧) جواهر الكلام ١٣: ٣١٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥٥

العاشر: المحاربة 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 خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١».

و أورد عليه في الجواهر، بأنه قد يرجع ذلك إلى الكفر والوعيد على الأمرين معا «٢».

الحادى عشر: الغناء، لقوله تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ «٣».

الثانى عشر: الزنا، قال الله تعالى وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا. يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا «٤».

الثالث عشر: إشاعة الفاحشة 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 لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ «٦».

و أما المعاصى التى يستفاد من الكتاب العزيز، وعيد النار عليها ضمنا و لزوما فهى ستّة:

(١) المائة: ٣٣.

(٢) جواهر الكلام ١٣: ٣١٤.

(٣) لقمان: ٦.

(٤) الفرقان: ٦٨ - ٦٩.

(٥) النور: ١٩.

(٦) النور: ٢٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥٦

الأول: الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، قال الله عز وجل وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ «١».

الثانى: اليأس من روح الله عز وجل، قال الله تعالى وَلَا تَيَاسُؤْا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْئِئُسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ «٢».

الثالث: ترك الحج، قال الله تعالى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ «٣».

الرابع: عقوق الوالدين، قال الله تعالى وَبِرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا «٤» وقوله تعالى وَحَابَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ. مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَ يُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ «٥» وقوله تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ «٦».

الخامس: الفتنة، لقوله تعالى وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ «٧».

السادس: السحر، قال الله تعالى وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ

(١) المائة: ٤٤.

(٢) يوسف: ٨٧.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) مريم: ٣٢.

(٥) إبراهيم: ١٥ - ١٦.

(٦) هود: ١٠٦.

(٧) البقرة: ١٩١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥٧

مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ 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 ستة إیرادات:

أحدها: إنه يلزم على ما ذكر من حصر الكبائر في هذا العدد أن يكون ما عداها صغائر، وأنه لا يقدر في العدالة فعلها بل لا بد من الإصرار، وبدونه تقع مكفرة لا تحتاج إلى توبة، فمثل اللواط و شرب الخمر و ترك صوم يوم من شهر رمضان و شهادة الزور و نحو ذلك من الصغائر التي لا تقدر في عدالة و لا تحتاج إلى توبة و هو واضح الفساد.

و كيف يمكن الحكم بعدالة شخص قامت البينة على أنه لا ط في زمان قبل زمان أداء الشهادة بيسير؟! كما لا يخفى على المخالط لطريقة الشرع، و إن شئت فانظر إلى كتب الرجال و ما يقدرحون به في عدالة الرجل، و في رواية ابن أبي يعفور السابقة: «أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اللسان» «٣» و نحو ذلك، بل في ذلك إغراء الناس في كثير من المعاصي فإنه قل من يجتنب من المعاصي من جهة استحقاق العذاب بعد معرفة أن لا عقاب عليه.

ثانيها: إنه قد ورد في السنة في تعداد الكبائر ما ليس مذكورا فيما حصره مع النص عليه فيها بأنه كبيرة، و قوله عليه السلام: - في جواب السؤال عن الكبائر - «كل ما أوعده 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،

(١) البقرة: ١٠٢.

(٢) جواهر الكلام ١٣: ٣١٠-٣١٦، مفتاح الكرامة ٣: ٩٢-٩٤.

(٣) راجع ٣: ٢٢٨.

(٤) الفقيه ٣: ٣٧٣ ح ١٧٥٨، الوسائل ١٥: ٣٢٧. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥٨

فانظر إلى ما في حسنة عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر؟ فقال:

هنّ 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 علمه - «١». من أنه كيف أدخل ترك الصلاة في الكفر مع استحضاره عليه السلام لقوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ قالوا لم نك من المصلين «٢».

ثالثها: قال الله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. وَ أَنْ تَسْتَفْسِحُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسَقٌ «٣» فإنه إن أريد بالإشارة كل واحد فقد حكم بالفسق، و احتمال إرادة الإضرار بعيد، كاحتمال إرادة ما لا ينافي العدالة من الفسق، بل مجرد المعصية أو من غير مجتنب الكبائر.

رابعها: إنه قد ورد في السنة التوعد بالنار - و أي توعد - على كثير من المعاصي و بناء على ما ذكر لا بد و أن يراد بها إما الإصرار عليها أو من غير مجتنب الكبائر و كلف مخالف للظاهر من غير دليل يدل عليه.

خامسها: إن فيما رواه عبد العظيم بن عبد الله الحسيني ذكر من جملة الكبائر شرب الخمر، معللا ذلك بأن الله تعالى نهى عن عبادة الأوثان و ترك الصلاة متعمدا، أو شيئا مما فرض الله، لأن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله و ذمة رسوله» «٤»، فانظر كيف استدلل على كونه كبيرة بما ورد

(١) الكافي ٢: ٢١٢ ح ٨، الوسائل ١٥: ٣٢١. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٤.

(٢) المدثر: ٤٢-٤٣.

(٣) المائة: ٣.

(٤) الكافي ٢: ٢١٧ ح ٢٤، الوسائل ١٥: ٣١٨. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٥٩

من السنة.

سادسها: نقل الإجماع على أن الإصرار على الصغيرة من جملة الكبائر «١»، وقد أورد عليه بهذا الأخير تلميذه صاحب مفتاح الكرامة، حيث قال: و ليت شعري ما ذا يقول في الإصرار على الصغائر، فإنه كبيرة إجماعا، و ليس في القرآن المجيد وعيد عليه بالنار، و لعلّي أسأله عنه شفاها «٢».

و يرد عليه أيضا مضافا إلى ما ذكر أن الظاهر كون المقسم للكبيرة و الصغيرة هي المعاصي الوجودية التي تتحقق بالوجودات الصادرة من المكلف، و عليه فيسقط من جملة ما عدّه من الكبائر مثل ترك الصلاة، و منع الزكاة، 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 كلها معاصي عدمية.

أمّا مثل ترك الصلاة و منع الزكاة فواضح، و أمّا كتمان ما أنزل الله، فالآية الواردة فيه ظاهرة في أن 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 أن المراد بالمعاصي الكبيرة هي المعاصي التي يمكن أن تقع من المسلم غير الكافر.

و عليه فيسقط من جملة ما ذكره مثل الكفر بالله العظيم و الإضلال عن سبيل الله، و لذا لم يعدّ في جملة الكبائر في بعض الروايات الدالة على أن الكبائر خمس «٣»، حيث إنه بعد ذلك عدّها ستّا، و هذا دليل على أنه لا يكون مثل الشرك بالله معدودا من الكبائر.

(١) جواهر الكلام ١٣: ٣١٦-٣١٨.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٩٤.

(٣) الخصال: ٢٧٣ ح ١٦، علل الشرائع: ٤٧٥ ح ٢، الوسائل ١٥: ٣٢٧. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦٠

و أيضا تدخل جملة مما عدّه من الكبائر في الظلم الذي عدّه منها، فتلك الجملة من أقسام الظلم لا أنها قسيمة 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 إلّا مقدار قليل لا يتجاوز عن الاثنى عشر كما لا يخفى.

الروايات الواردة في الصغيرة و الكبيرة

إن الروايات الواردة في هذا الباب كثيرة، و قد أوردها في الوسائل في الباب السادس و الأربعين من أبواب جهاد النفس «١»، و لكنّها مختلفة من حيث المفاد، لأنّ جملة منها واردة في تفسير الكبائر و بيان الضابط لها، و جملة منها دالة على عددها و أنّها خمس أو سبع أو تسع أو تزيد على اختلاف بين هذه الطائفة أيضا، و جملة منها واردة في عدّ بعض المعاصي من الكبائر من غير تعرّض لتفسيرها و لا كونها في مقام تعدادها، و بعض منها غير مرتبط بعنوان الباب الذي عقده، و هو تعيين الكبائر التي يجب اجتنابها مثل رواية الأصبع «٢».

و العمدة من الروايات الدالة على عدد الكبائر و أنّها تزيد من التسع ثلاث روايات:

١- رواية عبد العظيم الحسنى «٣».

(١) الوسائل ١٥: ٣١٨. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٢١. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣.

(٣) الوسائل ١٥: ٣١٨. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦١

٢- رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام «١».

٣- ما رواه الصدوق بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرائع الدين «٢».

و أمّا الروايات الدالّة على أنّها سبع: فمنها: رواية ابن محبوب، و منها: رواية عبيد بن زرارة. و منها: رواية أبي بصير، و منها: رواية محمد بن مسلم، و منها: رواية أحمد بن عمر الحلبي. و منها: رواية عبد الرحمن بن كثير «٣».

هذا، و لكن ذكر في رواية أبي بصير أنّ الكبائر سبعة و عدّها ثمانية، لكنّه قال في ذيلها: إنّ التعرّب و الشرك واحد. و في رواية محمد بن مسلم أسقط عقوق الوالدين و عدّ السابقة 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 في رواية عبد الرحمن بن كثير أسقط التعرّب و أكل الربا بعد البيّنة، و ذكر موضع السابعة إنكار حقّنا، و في إسقاط التعرّب بعد ذكر الشرك لا مانع لأنّه بمنزلة، كما مرّ في رواية أبي بصير المتقدّمة، و في رواية أبي الصامت «٤» ذكر أنّ أكبر الكبائر سبع و أسقط التعرّب و أكل الربا بعد البيّنة، 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 التي كان عليها قبل الهجرة إلى دار الإسلام لغرض الإسلام و الايمان، فمرجه إلى الرجوع و الارتداد عن الإسلام بعد الهجرة من الكفر إليه،

(١) الوسائل ١٥: ٣٢٩، ٣٣١. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٣ و ٣٦.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٢٩، ٣٣١. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٣ و ٣٦.

(٣) الوسائل ١٥: ٣١٨-٣٢٩. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ١، ٤، ١٦، ٦، ٣٢، ٢٢.

(٤) التهذيب ٤: ١٤٩ ح ١٤٧، الوسائل ١٥: ٣٢٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦٢

و في رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام عدّها عشرة من غير تعرّض لكونها عشرة، و أضاف إلى السبع المذكورة في الروايات السابقة القنوط من رحمة الله، و اليأس من روح الله، و الأمن من مكر الله «١».

و الظاهر أنّ الأولين واحد، و قد ذكرت هذه الزيادة في رواية عبد العظيم المتقدّمة، و في رواية أخرى لمحمد بن مسلم «٢» عدّ أكبر الكبائر ثمانية من غير تعرّض لكونها ثمانية، و حيث أنّه عدّ فيها التعرّب و الشرك أمرين و قد عرفت أنّهما واحد فلا اختلاف بينها و بين الروايات الدالّة على أنّها سبعة.

و في رواية أخرى لعبيد بن زرارة «٣»، ذكر أنّ الكبائر خمس و أسقط العقوق و التعرّب، و لكن ذكر الشرك في موضعهما من دون عدّه الشرك من جملة الخمس، ففي الحقيقة لم يذكر فيها خصوص العقوق، و هذه الرواية تؤيد ما ذكرنا من خروج الشرك بالله عن دائرة 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» كالرواية السابقة، و عدّ الشرك و التعرّب أمرين، و بعد ما عرفت من اتّحادهما يرجع

إلى الأربعة ففي الحقيقة أسقطت منها ثلاثة: القتل، و أكل ما اليتيم، و قذف المحصنات.
و أما الروايات الدالة على أن الكبائر كثيرة فقد عرفت أنها ثلاث روايات:

- (١) الكافي ٢: ٢١٣ ح ١٠، الوسائل ١٥: ٣٢٤. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ١٣.
(٢) الخصال: ٤١١ ح ١٥، الوسائل ١٥: ٣٣٠. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٥.
(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) الوسائل ١٥: ٣٢٧. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦٣

١- رواية الأعمش الدالة على أنها ثلاث و ثلاثون «١».

٢- رواية عبد العظيم الدالة على أنها عشرون «٢».

٣- رواية الفضل الدالة على أنها ثلاث و ثلاثون «٣» و الظاهر اتّحادها مع رواية الأعمش و الاختلاف بينهما يسير، لأنه ذكر في رواية الأعمش أن الاشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكر الله عزّ و جلّ مكروهة، و لكنّه عدّ من الكبائر في رواية الفضل.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنه لا محيص عن الالتزام باتّصاف سبع من المعاصي بكونها كبيرة بقول مطلق، و هي السبع المذكورة في الروايات الدالة على أن الكبائر سبع، أو أكبرها سبع، أو على أن رتبة سائر الكبائر أدنى من ربتها كما تدلّ عليه رواية الأعمش.

و أمّا ما عدى السبع فما ذكر في مثل رواية الأعمش فالظاهر أنها كبيرة بالإضافة إلى ما دونها صغيرة بالإضافة إلى السبع التي هي فوقها، و بمثل هذا يجمع بين ما دلّ على أن الزنا و السرقة ليستا من الكبائر كروايتي محمد بن حكيم و محمد ابن مسلم «٤»، و ما دلّ على أنّهما منها كروايتي الفضل و الأعمش.

وجه الجمع، أن ما دلّ على عدم كونهما من الكبائر يرد به عدم كونهما من الكبائر بقول مطلق، و عدم كونهما في عرض المعاصي التي هي أكبر الكبائر، و ما دلّ على كونهما، منها يرد به أنّهما كبيرتان بالإضافة إلى ما تحتها من المعاصي.

(١) الوسائل ١٥: ٣٣١. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٦.

(٢) الوسائل ١٥: ٣١٨ و ٣٢٩. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢ و ٣٣.

(٣) الوسائل ١٥: ٣١٨ و ٣٢٩. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢ و ٣٣.

(٤) الوسائل ١٥: ٣٢٥ و ٣٣٠. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ١٨ و ٣٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦٤

تعداد الكبائر

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 التوجّه لو لم يكن مجتنباً. فنقول: الكبائر - نعوذ بالله منها - عبارة عن:

١- الشرك بالله.

٢- قتل النفس التي حرّم الله تعالى.

٣- عقوق الوالدين.

- ٤- الفرار من الزحف.
- ٥- أكل مال اليتيم ظلماً.
- ٦- أكل الربا بعد البيئة.
- ٧- قذف المحصنات، وهذه هى السبع التى تكون من الكبائر بقول مطلق.
- ٨- الزنا.
- ٩- اللواط.
- ١٠- السرقة.
- ١١- أكل الميتة.
- ١٢- أكل الدم.
- ١٣- أكل لحم الخنزير. □
- ١٤- أكل ما أهلّ لغير الله به من غير ضرورة.
- ١٥- البخس فى الميزان و المكيال.
- ١٦- الميسر.
- نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦٥
- ١٧- شهادة الزور. □
- ١٨- اليأس من روح الله. □
- ١٩- الأمن من مكر الله.
- ٢٠- معونة الظالمين.
- ٢١- الركون إليهم.
- ٢٢- اليمين الغموس الفاجرة.
- ٢٣- الغلول.
- ٢٤- حبس الحقوق من غير عسر.
- ٢٥- الكذب.
- ٢٦- استعمال التكبر و التجبر.
- ٢٧- الإسراف و التبذير.
- ٢٨- الخيانة.
- ٢٩- الاستخفاف بالحجّ، و لعلّ المراد به ليس هو تركه، بل الإتيان به عن استخفاف.
- ٣٠- المحاربة لأولياء الله.
- ٣١- الاشتغال بالملاهى.
- ٣٢- السحر.

الإصرار على الصغائر

يبقى الكلام بعد ذلك فى أنّ الإصرار على الذنوب أى الصغائر منها هل يكون من الكبائر أم لا؟ مقتضى روايتى الأعمش و الفضل و

غيرهما من الروايات الأخر

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦٦

الواردة في هذا الباب التي جمعها في الوسائل في باب (٤٦) و (٤٧) من أبواب جهاد النفس، أن الإصرار على الصغائر من الذنوب أيضا من جملة الكبائر، و في بعضها أنه لا كبيرة مع الاستغفار، و لا صغيرة مع الإصرار «١».

و قد روى هذا المضمون بطرق العائمة عن ابن عباس أيضا «٢»، و المستفاد من الروايات الواردة في هذا المقام أمران:

١- أن الإصرار على الصغائر من الذنوب من جملة الكبائر.

٢- إن معنى الإصرار هو مجرّد الإتيان بشيء من الذنوب مع عدم التوبة 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 التوجه إلى صدور هذه المعصية منه، فمع فقدته يتحقّق الإصرار كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا إشكال في تحقق الإصرار مع الإكثار فعلا، و الإتيان بالمعصية في الخارج مكرّرا، سواء كانت من سنخ واحد أو من جنسين أو الأجناس، كما أنه لا إشكال في عدم تحقق عنوان الإصرار مع الإتيان بذنوب مرّة واحدة ثمّ الندم عليه بحيث كان يسوئه التذكّر و الالتفات إلى إتيانه.

و الظاهر تحقق هذا العنوان أيضا مع الإتيان به مرّة و كونه بحيث لو تهَيّأت له مقدّماته يأتي به مرّة ثانية، 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:

(١) التوحيد: ٤٠٧ ح ٦، الوسائل ١٥: ٣٣٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٧ ح ١١.

(٢) الكشف ١: ٥٠٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦٧

و الَّذِينَ إِذِ □ فَعَلُوا □ فَحِشَةً □ أَوْ ظَلَمُوا □ أَنْفُسَهُمْ □ ذَكَرُوا □ اللَّهَ □ فَاسْتَتَفَرُوا □ لِذُنُوبِهِمْ □ وَ مَنْ يَغْفِرِ □ الذُّنُوبَ □ إِلَّا □ اللَّهُ □ وَ لَمْ □ يُصِرُّوا □ عَلَيَّ □ مَا □ فَعَلُوا □ وَ هُمْ □ يَعْلَمُونَ □ «١» حيث إنه يشعر بأن الإصرار يتحقّق بمجرّد عدم الاستغفار.

و يدلّ عليه أيضا رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عزّ و جلّ و لَمْ □ يُصِرُّوا □ عَلَيَّ □ مَا □ فَعَلُوا □ وَ هُمْ □ يَعْلَمُونَ □ قال: الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله و لا يحدث نفسه بالتوبة، فذلك الإصرار «٢».

و رواية محمد بن أبي عمير قال: سمعت موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: «من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا □ كِبَائِرَ □ مَا □ تُنْهَوْنَ □ عَنْهُ □ نُكْفِرْ □ عَنْكُمْ □ سَيِّئَاتِكُمْ □ وَ نُدْخِلْكُمْ □ مُدْخَلًا □ كَرِيمًا □ «٣» قال: قلت:

فالشفاعه لمن تجب؟ فقال: حدّثني أبي، عن آباءه، عن عليّ عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، فأما المحسنون فما عليهم من سبيل.

قال ابن أبي عمير: فقلت له: يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعه لأهل الكبائر و الله تعالى يقول و لَمْ □ يُصِرُّوا □ عَلَيَّ □ مَا □ فَعَلُوا □ وَ هُمْ □ يَعْلَمُونَ □ إِنْ □ لَمْ □ يَرْتَضِ □ «٤» و من يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى؟ فقال: يا أبا أحمد ما من مؤمن يذنب ذنبا إلّا ساءه ذلك و ندم عليه، و قد قال رسول الله صلى الله عليه و آله: كفى بالندم توبه، و قال: من سرّته حسنته و ساءته سيئته فهو مؤمن، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، و لم تجب له الشفاعه- إلى أن قال:- قال النبي صلى الله عليه و آله: «لا كبيرة مع الاستغفار و لا صغيرة مع الإصرار.» «٥».

و حينئذ فلا يبعد الالتزام بذلك و أنّ الإصرار على الذنب إنّما يتحقّق بمجرّد

(٢) الكافي ٢: ٢١٩ ح ٢، الوسائل ١٥: ٣٣٨. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٨ ح ٤.

(٣) النساء: ٣١.

(٤) الأنبياء: ٢٨.

(٥) التوحيد ٤٠٧ ح ٦، الوسائل ١٥: ٣٣٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٧ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦٨

الإتيان بالمعصية و عدم التوبة و الاستغفار.

نعم، حكى فى مفتاح الكرامة عن الفاضل السبزواري أنه استضعف هذا القول «١»، و لكنّه ذكر نفسه بعد الاستدلال برواية جابر ثمّ الحكم بضعف سندها: أنه يمكن أن يقال: إنه لما عصى و لم يتب فهو مخاطب بالتوبة، و لما لم يتب فى الحال فقد عصى، فهو فى كلّ آن مخاطب بالتوبة، و لما لم يتب فقد أقام و استمرّ على عدم التوبة التى هى معصية «٢». انتهى.

و حكى عن الشهيدين و المقدّس الأردبيلي تقسيم الإصرار إلى فعليّ و حكميّ، و أنّ الفعليّ هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبة أو الإكثار من جنسها بلا توبة، و الحكميّ هو العزم على فعل تلك الصغيرة بعد الفراغ منها «٣»، و لكنك عرفت إشعار الآية و دلالة الرواية على تحقق الإصرار عند عدم التوبة، و لو لم يكن عازما على فعل تلك الصغيرة، فلا ينبغى الإشكال حينئذ فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الإشكال فى أنّ فعل الصغيرة من دون توبة يكفّر باجتناّب الكبائر، و إلّا فمع فرض توقّف التكفير على التوبة لا يبقى مورداً للآية الشريفة **إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ** «٤»، فلا مجال حينئذ لتحقيق الإصرار عند عدم التوبة، بل لا يحتاج إلى التوبة أصلاً.

و يدفعه أنّ الذنب الصغير المكفّر باجتناّب الكبائر هو الذنب الذى كان غافلاً عنه بعد الإتيان به، أو غافلاً عن وجوب التوبة، و بهذا يتحقّق الفرق بينه و بين

(١) كفاية الأحكام: ٢٩، ذخيرة المعاد: ٣٠٣.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٨٨.

(٣) القواعد و الفوائد ١: ٢٢٧ قاعدة ٦٨، تنبيه، الروضة البهية ٣: ١٣٠، مسالك الأفهام ١٤: ١٦٨، مجمع الفائدة و البرهان ١٢: ٣٢٠، مفتاح الكرامة ٣: ٨٧.

(٤) النساء: ٣١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٦٩

الكبيرة، حيث إنه ما لم تتحقّق التوبة عنها لا تكون مكفّرة أصلاً كما لا يخفى.

اعتبار الاجتناب عن خصوص الكبائر فى تحقّق العدالة

إنّ المعترف فى العدالة هل هو مجرد الاجتناب عن خصوص الكبائر أو الأعم منه و من اجتناب الصغائر أيضاً؟ و المستند للقول الأول هى صحيحة عبد الله بن أبى يعفور المتقدّمة «١» بناء على ما استظهرناه منها، من أنّ قوله عليه السّلام: «و يعرف باجتناّب الكبائر»، عطف على قوله عليه السّلام: «أن تعرفوه بالستر و العفاف»، و عليه فيكون من تتمّة المعرف للعدالة.

و حاصل المراد أنّ العدالة هى ملكة الستر و العفاف الرادعة عن ارتكاب شىء من القبائح العرفيّة، و ملكة الاجتناب عن خصوص المعاصى الكبيرة التى أوعده الله عليها النار، و لازمه حينئذ أنّ ارتكاب شىء من المعاصى الصغيرة عند عدم الإصرار عليه المتحقّق بالإتيان مع عدم التوبة و الارتداد عند الالتفات إلى صدور الذنب لا يكون قادحاً فى العدالة.

و دعوى إنه كيف لا يكون ارتكاب المعصية قادحا في تحقق العدالة؟

مدفوعة بأنها مجرد استبعاد لا يقاوم الظهور اللفظي، خصوصا بعد ما عرفت من أن الإصرار على الصغيرة أيضا من جملة الكبائر، و أن الإصرار يتحقق بمجرد الارتكاب مع عدم الاستغفار، إذ حينئذ يكون ارتكاب الصغيرة مع عدم الإصرار غير قادح في العدالة، كما هو الشأن في ارتكاب الكبيرة أيضا.

لأن ارتكابها مع التوبة عنها لا يقدر أصلا، و اشتراك الصغيرة و الكبيرة من

(١) الوسائل ٢٧: ٣٩١ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧٠

هذه الجهة- و هي عدم قادحية ارتكاب شيء منهما مع الندم و قادحيته مع عدمه- لا يوجب اشتراكهما من جميع الجهات، مضافا إلى أنه يكفي في الفرق بينهما أن ارتكاب الكبيرة قادح في العدالة مع عدم التوجه و الالتفات إلى صدورهما أيضا حتى يندم و يتوب، و هذا بخلاف الصغيرة فإنه مع ارتكابها لا تزول العدالة عند عدم التوجه و الالتفات فتدبر.

و بالجملة: فلا ينبغي الارتياح فيما ذكر بناء على ما فسرنا به الصحيحة المتقدمة.

نعم، لو قيل: بأن قوله عليه السلام: «و يعرف اجتناب الكبائر» ليس من أجزاء المعرف للعدالة، بل أمانة شرعية عليها، كما استظهره بعض الأعلام من المعاصرين على ما عرفت من كلامه «١»، فلا دليل حينئذ على كون العدالة هي الملكة الرادعة عن ارتكاب خصوص الكبائر.

بل مقتضى قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر و العفاف». أن العدالة هي ملكة الستر و العفاف الباعثة على كف البطن و الفرج و اليد و اللسان عن كل ذنب، سواء كان من الكبائر أو من الصغائر.

غاية الأمر أن الأمانة على ذلك هي الاجتناب العملي عن خصوص الكبائر، و من المعلوم أن الرجوع إلى الإمارة إنما هو مع عدم العلم بخلافها الذي يتحقق بارتكاب صغيرة من الصغائر.

هذا، و قد عرفت أن هذا المعنى بعيد عن سياق الرواية و أن الظاهر منها هو ما ذكرنا.

ثم إن المحقق الهمداني ذكر في هذا المقام كلاما، ملخصه: إن الذي يقوى في النظر أن صدور الصغيرة أيضا- إذا كان عن عمد و التفات إلى حرمتها كالكبيرة- مناف

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٥١٧-٥١٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧١

للعدالة، و لكن الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع كبيرة قد يتسامحون في أمرها، فكثيرا ما لا يلتفتون إلى حرمتها حال الارتكاب أو يلتفتون إليها، و لكن يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفية مسامحة، كترك الأمر بالمعروف، أو النهي عن المنكر، أو الخروج عن مجلس الغيبة و نحوها حياء، مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم.

فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافيا لتصافه بالفعل عرفا بكونه من أهل الستر و العفاف و الخير و الصلاح، و هذا بخلاف مثل الزنا و اللواط و نظائرها مما يرونها كبيرة، فإنها غير قابلة عندهم للمسامحة، و هذا هو الفارق بين ما يراه العرف صغيرة و كبيرة.

فإن ثبت بدليل شرعي أن بعض الأشياء التي يتسامح فيها أهل العرف و لا يرونها كبيرة كالغيبة مثلا، حاله حال الزنا و السرقة لدى الشارع، في كونها كبيرة كشف ذلك عن خطأ العرف في مسامحتهم، و أن هذا أيضا كالزنا مناف للعدالة مطلقا، فالذي يعتبر في تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص من حيث هو لو خلى و نفسه كأقا نفسه عن مطلق ما يراه معصية، و مجتنب بالفعل عن كل ما

هو كبيرة شرعا أو في أنظار أهل العرف «١»، انتهى.

و يرد عليه أن صدور الصغيرة إن كان عن توجه إلى حرمتها حال الارتكاب، و الالتفات إلى كونها منهيًا عنها، فالظاهر بمقتضى ما ذكره قدح ارتكابها في العدالة و أنه لا فرق بينها و بين الكبيرة، و إن كان صدورها عن الجهل بكونها معصية و محرمة، فلا تكون قادحة في العدالة، كما أن الكبيرة، أيضا إذا صدرت كذلك لا تضر بها، فلم يظهر مما أفاده الفرق بينهما، بل اللّازم الاستناد في ذلك إلى الصحيحة المتقدمة بناء على ما استظهرناه منها كما عرفت.

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٦٧٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧٢

و لكن لا يذهب عليك أن ما اخترناه من عدم قدح ارتكاب الصغيرة في العدالة إنما هو في الصغيرة بقول مطلق، لا الصغيرة الإضافية التي يصدق عليه عنوان الكبيرة أيضا. و لذا ثمره هذا البحث قليل في الغاية، لاختلاف روايات الخاصة و العامة في عدد الكبائر و بيان الضابط لها، و لأجله يتعسر الأطلاع على الصغيرة بقول مطلق، و لذا لم يكن هذا البحث محررا في كلماتهم و مذكورا فيها منقحا.

الإتيان بالكبيرة مانع عن قبول الشهادة

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٣، ص: ٢٧٢

قد اتفقت آراء المسلمين تقريبا على أن مجرد الإتيان بالكبيرة يمنع عن قبول الشهادة، و ما يجري مجراه من جواز الاقتداء به في الصلاة و غيره «١»، كما أنه قد ادعى الإجماع جماعة من المتأخرين على أن التوبة عن الكبيرة و الرجوع عنها تزيل حكم المعصية، و معها تقبل الشهادة و يجري سائر أحكام العدالة «٢».

و قد وقع الخلاف في ذلك بين المسلمين، و مورد الخلاف بينهم مسألة القذف، و المنشأ له هي الآية الشريفة، و قد تعرض لهذه المسألة الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف في 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 أنه جلد أبا بكره حين شهد على المغيرة بالزنا، ثم قال له: تب تقبل شهادتك. و عن ابن

(١) المبسوط ٨: ٢١٧، السرائر ٢: ١١٧، شرائع الإسلام ٤: ١١٦، تحرير الأحكام ٢: ٢٠٨، ذخيرة المعاد: ٣٠٥، مفتاح الكرامة ٣: ٨٨-٨٩، جواهر الكلام ١٣: ٣٢٢-٣٣٣.

(٢) شرائع الإسلام ٤: ١١٧، مختلف الشيعة ٨: ٤٨٤، الدروس ٢: ١٢٦، ذخيرة المعاد: ٣٠٥، مفتاح الكرامة ٣:

٨٨-٨٩، جواهر الكلام ١٣: ٣٢٢-٣٢٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧٣

عبّاس أنه قال: إذا تاب القاذف قبلت شهادته، و لا مخالف لهما، ثم عدّ جماعة من التابعين و الفقهاء الموافقين لذلك. ثم قال: و ذهب طائفة إلى أنها تسقط، فلا تقبل أبدا، ذهب إليه في التابعين شريح و الحسن البصرى و النخعي و الثورى و أبو حنيفة و أصحابه، ثم قال: و الكلام مع أبي حنيفة في فصلين: عندنا و عند الشافعي تردّ شهادته بمجرد القذف، و عنده لا تردّ بمجرد القذف

حتى يجلد، فإذا جلد ردّت شهادته بالجلد لا بالقذف، والثاني عندنا تقبل شهادته إذا تاب، وعنده لا تقبل ولو تاب ألف مرة «١». دليلاً: إجماع الفرقه وأخبارهم، والدليل على أن ردّ الشهادة يتعلّق بمجرّد القذف ولا يعتبر الجلد قوله تعالى وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ تَبَّاتٍ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْتَبَاهُمْ وَكَلَّمْنَنَ جَلْمَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا فذكر القذف وعلّق وجوب الجلد برّد الشهادة، فثبت أنّهما يتعلّقان به، والذي يدلّ على أن شهادتهم لا تسقط أبداً قوله تعالى في سياق الآية وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «٢».

ووجه الدلالة أنّ الخطاب إذا اشتمل على جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو، ثمّ تعقبها استثناء رجوع الاستثناء إلى جميعها إذا كانت كلّ واحدة منها ممّا لو انفردت رجوع الاستثناء إليها- إلى أن قال:- فإن قالوا: الاستثناء يرجع إلى أقرب المذكورين، فقد دللنا على فساد ذلك في كتاب أصول الفقه «٣»، والثاني: أنّ في الآية ما يدلّ على أنّه لا يرجع إلى أقرب المذكورين، فإنّ أقربه الفسق- و الفسق يزول

(١) سنن البيهقي ١٠: ١٥٢-١٥٣، المغنى لابن قدامة ١٢: ٧٤-٧٥، الشرح الكبير ١٢: ٦١-٦٢، المجموع ٢٠:

٢٥٢، تفسير القرطبي ١٢: ١٧٩.

(٢) النور: ٤-٥.

(٣) نهاية الأصول: ٣٦٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧٤

بمجرّد التوبة- وقبول الشهادة لا يثبت بمجرّد التوبة، بل تقبل بالتوبة وإصلاح العمل «١». إلى آخر ما أفاده فيها.

ولا يخفى أنّ اعتبار الإصلاح مضافاً إلى التوبة ينحصر بباب القذف، ولا دليل عليه في غير ذلك الباب.

وكيف كان، فلا ينبغي المناقشة في قبول الشهادة وما يجري مجراه بعد التوبة عن المعصية، نعم ربما يناقش في ذلك بأنّ العدالة هي الملكة النفسانية الكذائية، على ما دلّت عليه صحيحة ابن أبي يعفور المتقدمة و بعد زوالها بإتيان الكبيرة لا دليل على عودها بمجرّد التوبة والاستغفار حتى تقبل شهادته.

ولذا خصّ بعض المعاصرين- على ما حكى عنه- قبول الشهادة بالتوبة بما إذا عادت معها الملكة التي كانت حاصله له قبل الإتيان بالكبيرة «٢».

هذا، ولكن الظاهر أنّ حقيقة العدالة كون الشخص على حال يتعسر معها صدور المعصية عنه، و بعد صدورها و التوبة عنها تكون هذه الحالة باقية له، بل هي التي بعثها على التوبة عن المعصية، وهذا المقدار يكفي في قبول الشهادة و جواز الاقتداء و نحوهما، فتدبر جيداً.

مسألة: لو انكشف أنّ الإمام فاقده لبعض الشروط

لو لم يكن الإمام واجداً لشيء من شرائط الإمامة كأن لم يكن عادلاً واقعاً أو كان محدثاً مثلاً، فهل يحكم بصحة صلاة المأمومين بعد انكشاف الحال أم لا؟ وقد ورد في موارد مخصوصة من هذه المسألة روايات خاصّة من أهل البيت عليهم السلام يكون

(١) الخلاف ٦: ٢٦٠ مسألة ١١.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق النائيني ٣: ٣٩٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧٥

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 بصورة الصلاة «١».

ثم إن هذه المسألة كانت مبحثا عنها عند العامة أيضا، و كانت موردا لاختلافهم، حيث يقول بعضهم بالصحة و بعض آخر بالبطان، و لهم روايات في ذلك، لكن موردها خصوص صورة حدث الإمام مع كونه عالما به «٢»، و كان الشافعي يقول بصحة صلاة المأمومين لكن لا مع الإمام.

و حينئذ فلاحتمالات المتصورة ابتداء في المسألة ثلاثة:

أحدها: الصحة جماعة.

ثانيها: الصحة لا مع الإمام.

ثالثها: البطان «٣».

أمّا احتمال البطان، فيدفعه - مضافا إلى الروايات الواردة في المسألة - قاعدة الإجزاء المحققة في الأصول، لأنّ اللّازم على المأموم إحراز عدالة الإمام، و كذا سائر الأمور المعبرة فيه، و بعد كونه واجدا للشرائط عند المأموم يكون مقتضى قاعدة الإجزاء صحة صلاته و عدم لزوم الإعادة عليه.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك في صحتها جماعة، و كذا في إطلاق الحكم بالصحة

(١) الوسائل ٨: ٣٧١ ب ٣٦ و ص ٣٧٤ ب ٣٧ و ص ٣٧٥ ب ٣٨ و ص ٣٧٦ ب ٣٩.

(٢) سنن البيهقي ٢: ٣٩٧، سنن أبي داود ١: ٦٠ ح ٢٣٣ و ٢٣٤.

(٣) المغني ١: ٧٤١ و ج ٢: ٣٤، الشرح الكبير ٢: ٥٥-٥٦، المجموع ٤: ٢٦٠، بداية المجتهد ١: ٢٢١، الخلاف ١:

٥٥٢، تذكرة الفقهاء ٤: ٣١٤-٣١٧ مسألة ٥٨٩-٥٩١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧٦

و شموله لكلتا صورتى الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه، فنقول: ظاهر الروايات صحة صلاة المأموم و إن أخلّ بوظائف المنفرد، كما أنّها ظاهرة في صحتها و وقوعها على ما أتى به المأموم من عنوان كونها في جماعة.

منها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام في 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: رواية زرارة 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: رواية محمد 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 في هذا الباب الظاهرة في 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 في الأثناء، و قد ورد في خصوص هذا المورد رواية واردة فيما لو تذكّر الإمام في الأثناء أنّه لم يكن على وضوء و أنّه يستخلف إماما آخر «٤»، فإنّ الاستخلاف لا يتم إلّا مع صحة صلاة المأمومين، و إن كانت واقعة مع حدث الإمام بالنسبة إلى بعض أجزائها.

- (١) الفقيه ١: ٢٦٢ ح ١١٩٧، الوسائل ٨: ٣٧١. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٦ ح ١.
- (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) الكافي ٣: ٣٧٨ ح ١، الوسائل ٨: ٣٧٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٦ ح ٣.
- (٤) التهذيب ٣: ٢٧٢ ح ٧٨٤، الكافي ٣: ٣٨٤ ح ١٣، الوسائل ٨: ٣٧٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٠ ح ٤.
- نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧٧

المبحث السادس: شرائط الجماعة

إشارة

في شرائط الجماعة و هي أمور:

الأول و الثاني: 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 رواية زرارة التي رواها المشايخ الثلاثة، و رواها الشيخ عن الكليني بطريقه لا بطريق مستقل.

و الظاهر أن الكليني و الصدوق أخذوا الرواية عن كتاب حماد بن عيسى الذي هو من الطبقة الخامسة من الطبقات التي رتبناها، و طال عمره حتى أدرك الطبقة السادسة، و إن كان ظاهر الصدوق أنه رواها و أخذها من كتاب زرارة، إلا أن الظاهر أنه لم يكن لزراعة كتاب جامع لأحاديثه.

و كيف كان، فالرواية منقولة في الفقيه هكذا:

و روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «ينبغي للصفوف أن تكون تامة»

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧٨

متواصلة بعضها إلى بعض، و لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى، يكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان إذا سجد».

و قال أبو جعفر عليه السلام: «إن صلى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، و أى صف كان أهله يصلون بصلاة الإمام و بينهم و بين الصف الذي يتقدمهم ما لا يتخطى فليس لهم تلك بصلاة، و إن كان ستر أو جدارا فليس تلك لهم بصلاة إلا من كان حيال الباب». قال: و قال: «هذه المقاصير إنما أحدثها الجبارون، و ليس لمن صلى خلفها مقتديا بصلاة من فيها صلاة». قال:

و قال: «و أيما امرأة صلت خلف إمام و بينها و بينه ما لا يتخطى فليس لها تلك بصلاة». قال: قلت: فإن جاء إنسان يريد أن يصلى كيف يصنع و هي إلى جانب الرجل؟ قال: «يدخل بينها و بين الرجل و تنحدر هي شيئا». هذا ما في الفقيه.

و أما ما في الكافي، فهو ما رواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن صلى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، و أى صف كان أهله يصلون بصلاة إمام و بينهم و بين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم، فإن

كان بينهم ستره أو جدار فليست تلك لهم بصلاة إلا من كان من حيال الباب».

قال: وقال: «هذه المقاصير لم يكن في زمان أحد من الناس، وإنما أحدثها الجبارون، ليست لمن صلى خلفها مقتديا بصلاة من فيها صلاة».

قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: «ينبغي أن يكون الصفوف تامة متواصلة بعضها إلى بعض لا يكون بين صفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان» (١).

أقول: هذه الجملة الأخيرة المذكورة في صدر الرواية على ما في الفقيه إنما

(١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٣ و ١١٤٤، الكافي ٣: ٣٨٥ ح ٤، التهذيب ٣: ٥٢ ح ١٨٢، الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٢ ح ١ و ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٧٩

تكون متعزضة لحكم استحبابي وهو استحباب تامة الصفوف، وتواصل بعضها إلى بعض، وعدم كون الفصل بين الصفين مقدارا لا يمكن طيه بخطوة، وقد قدر ذلك في الرواية بمسقط جسد الإنسان أي في حال الصلاة الذي ينطبق على حال السجود، فالتقييد بقوله: «إذا سجد» في رواية الفقيه لأجل التوضيح لا للاحتراز.

وبالجملة: فلا إشكال في استحباب هذا الحكم، لقيام الضرورة وتحقق السيرة من المتشريعة على جواز كون الفصل أزيد من هذا المقدار، مضافا إلى أن كلمة «لا ينبغي» أيضا ظاهرة في الاستحباب.

و أما قول أبي جعفر عليه السلام: «إن صلى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى»،

المذكور في صدر الرواية على ما في الكافي، وفي الأثناء على ما في الفقيه، وإن لم يكن في العبارة إشعار بكون هذا القول صادرا من الإمام عليه السلام متصلا بالجملة السابقة قبلها أو بعدها.

نعم، يمكن أن يستشعر ذلك من ذكره متصلا بها في الكتابين كما لا يخفى، فمفاده ظاهرا نفي تحقق الجماعة التي هي مقصود الإمام و المأمومين، و تتقوم بوحدة صلاتهم، عند تحقق الفصل بين الإمام و المأمومين، أو بين المأمومين بعضهم مع بعض بمقدار لا يمكن طيه بخطوة.

ولا بد من حمل هذه الجملة على كونها مسوقة لبيان تأكد الاستحباب، و شدة رجحان عدم كون الفصل بذلك المقدار، بناء على كون المراد بما لا يتخطى هو المسافة و المقدار المسطح أو كالمسطح الذي لا يمكن طيه بخطوة، لأجل طولها كما هو الظاهر، و يدل عليه ذكر كلمة «القدر» في الكافي، و لما عرفت من دلالة كلمة «ينبغي» على الاستحباب، فضلا عن الإجماع و السيرة المستمرة بين المتشريعة.

نعم ربما يحتمل في معنى ما لا يتخطى أن المراد منه مقدار العلو بمعنى وجود الحائل بين الإمام و المأمومين أو بين المأمومين بعضهم مع بعض، و ذلك لأن الحائل

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨٠

أيضا لا- يمكن طيه بخطوة، بل يحتاج إلى خطوة لأجل الصعود عليه و خطوة أخرى لأجل النزول عنه، و يستشهد لذلك بتفريع قوله عليه السلام: «فإن كان بينهم ستره أو جدار»، ضرورة أن هذا التفريع لا يناسب مع حمل ما لا يتخطى على ما ذكرنا من المعنى الأول كما لا يخفى.

هذا، و لكأنه يورد عليه مضافا إلى بعد هذا الحمل في نفسه أن المذكور في الفقيه و كذا في محكي بعض نسخ الكافي «الواو» بدل «الفاء» و عليه لا يبقى مجال لهذا الحمل.

و حكى عن بعض القدماء أنه حمل ما لا يتخطى على ما إذا كان بينهم فصل طويل بحيث لا يمكن طيه بالخطوة، لا بخطوة واحدة بل و لو بخطوات «١». و حكى عن ابن زهرة في الغنية أنه قال: و لا يجوز أن يكون بين الإمام و المأمومين و لا بين الصفين ما لا يتخطى مثله من مسافة أو بناء أو نهر، بدليل الإجمال «٢». و يبعده كلمة «قدر» المذكور في الكافي.

و كيف كان، فيمكن حمل ما لا يتخطى على الأعم من المسافة و من وجود الحائل بحيث كان عدم إمكان طي الفصل بخطوة، إما لأجل المسافة أو لأجل وجود الحائل، نظرا إلى التفريع المذكور، و هو قوله عليه السلام: «فإن كان بينهما سترة أو جدار». و احتمال بعض الأعاضم من المعاصرين أن يكون المراد بما لا يتخطى هو الفصل بهذا المقدار في جميع حالات الصلاة التي منها حال السجود، و باعتباره حكم بنفى الصلاة، و حاصله يرجع إلى أنه لو كان الفصل بين مسجد المأموم

(١) المبسوط ١: ١٥٦، الخلاف ١: ٥٥٩ مسألة ٣٠٨.

(٢) الغنية: ٨٨-٨٩، مفتاح الكرامة ٣: ٤٢٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨١

و موقف الإمام أو المأموم المتقدم ذلك المقدار تكون صلاته باطلة «١».

و فيه: أن هذا الاحتمال مستبعد جدا، خصوصا بعد كون الملحوظ من حالات الصلاة، و العمدة منها هي حال القيام، و يؤيده قوله تعالى وَ قَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ «٢» و قوله تعالى في صلاة الخوف فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ «٣»، فاعتبار حال السجود مع عدم قرينه في الكلام في غاية البعد.

و كيف كان، فالظاهر أن المناط في اعتبار عدم كون الفصل بالغا إلى ذلك المقدار في الصحة أو الكمال هو اعتبار وحدة صلاة الجماعة، و كون صلاتهم صلاة واحدة، و حيث يكون وجود الحائل من جدار أو سترة يمنع عن تحقق هذا المناط أيضا، فبهذا الاعتبار يمكن تصحيح التفريع، و إن كان المراد بما لا يتخطى هو المسافة فقط.

و بالجملة: فالذي يستفاد من قوله عليه السلام: «فإن كان بينهما سترة أو جدار»،

إن وجود شيء من السترة أو الجدار يخلّ بتحقق مطلوبهم و هو وقوع الصلاة جماعة، و يقع الكلام حينئذ في أن مانعتهما هل تكون لأجل كونهما مانعين عن المشاهدة، أو لأجل كونهما مانعين عن تحقق الوحدة التي بها تتقوم صلاة الجماعة؟ و يترتب على ذلك أنه لو كان بينهم جدار من زجاج أو كان بينهم الشبائيك يكون ذلك مانعا عن تحقق الجماعة بناء على الثاني دون الأول، و سيأتي الكلام فيه عن قريب.

و كيف كان، فقد حكم في الرواية بنفى الصلاة لهم إذا كان بينهم سترة أو جدار، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ما لو كانت السترة أو الجدار بين الإمام

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤٧٦.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) النساء: ١٠٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨٢

و المأمومين، أو بين الصفوف بعضها مع بعض، أو بين أفراد المأمومين بعضهم مع بعض، و قد 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 أن المراد بحيال الباب هو حذاؤه و مقابله، و لكن مع ذلك يكون المراد من المستثنى مجملا، و ليس في كلام أحد من

القدماء على ما تتبعنا التعرض لذلك والإشارة إليه.

نعم، ذكر الشيخ في المبسوط ما يظهر منه أنه كان بصدد بيان هذه الرواية و تفسير الاستثناء منها. حيث قال: الحائط و ما يجرى مجراه مما يمنع من مشاهدة الصفوف يمنع من صحة الصلاة و الاقتداء بالإمام، و كذلك الشبايك و المقاصير يمنع من الاقتداء بإمام الصلاة إلّا إذا كانت مخرمة لا يمنع من مشاهدة الصفوف. الصلاة في السفينة جماعة جائزة، و كذلك فرادى. ثمّ بين أقسام الصلاة في السفينة جماعة.

ثمّ قال: إذا كانت دار بجانب المسجد كان من يصلّي فيها لا يخلو من أن يشاهد من في المسجد و الصفوف أو لا يشاهد، فإن شاهد من هو داخل المسجد صحّت صلاته، و إن لم يشاهد غير أنّه اتّصلت الصفوف من داخل المسجد إلى خارج المسجد و اتّصلت به صحّت صلاته أيضا و إلّا 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 قدام هذا الصفّ في داره صفّ لم تصحّ صلاة من كان قدامه، و من صلّى خلفهم صحّت صلاتهم، سواء كان على الأرض أو في غرفة منها، لأنهم مشاهدون الصفّ المتّصل بالإمام، و الصفّ الذي قدامه لا يشاهدون الصفّ المتّصل بالإمام «١»، انتهى.

(١) المبسوط ١: ١٥٦-١٥٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨٣

و هذه العبارة كما ترى صريحة في أنّ المراد بالباب هو باب المسجد الذي كان عن يمينه أو عن يساره، و المراد بحياله هو الصفّ الخارج عن المسجد المتّصل بالصفّ الواقع فيه، سواء كان مشاهدا لمن هو داخل المسجد أو لم يكن مشاهدا و لكن كانت الصفوف بأجمعها متّصلة، فلو لم يكن الصفّ الخارج مشاهدا و لا متّصلا كالصفّ الواقع قدام الصفّ الطويل الواقع بعضه في المسجد و بعضه في خارجه، لا تصحّ صلاة أهل ذلك الصفّ الواقع في خارجه أصلا.

هذا، و لكن حكى عن الوحيد البهبهانيّ قدس سرّه أنّه صرح بأنّه إن كانت السترة و الجدار مستوعبا لما بين الصفّين فصلاة كلّ من الصفّ المتأخّر باطلّة، و إن لم يكن مستوعبا تصحّ صلاة خصوص من كان محاذيا للباب «١». و مقتضاه بطلان صلاة من يصلّي 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 صحة صلاة الواقفين إلى جانبي من يصلّي و هو يشاهد الصفّ المقدم أو الإمام و قد بين ذلك بكلام طويل «٢».

و كيف كان، فحمل الرواية على ما ذكره الوحيد يوجب الحكم باختصاص صحة صلاة من يصلّي خلف الإمام الواقف في المحراب الداخل بخصوص عدّة من المأمومين الذين يشاهدون الإمام، و الحكم ببطلان صلاة غير من يشاهده من الصفّ الأول، مع أنّه حكم في الروايات بكراهة القيام في المحراب الداخل، و لم يقع

(١) مصابيح الظلام ٧: ٣٥-٣٦ و ٥١-٥٢ مفتاح ١٨١.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٧٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨٤

فيها تعرض لهذه الجهة أصلا.

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 الصفّ الخارج عن المسجد المتّصل بالصفّ الداخل أعّم من المشاهد وغيره 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 معاوية، 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 الصحّة في السترة و الجدار الواقع بين الصّيفين المشتمل على الباب بخصوص من كان حياله، أنّ المراد بالباب في قوله عليه السّلام: «إلّا من كان حيال الباب» هو باب المقصورة بحيث كان غرضه تخصيص الحكم بالصحّة بالمؤمنين الواقعيين في مقابل باب المقصورة، الذين لا يتجاوزون عن عدّة قليلة.

فيرد عليه- مضافا إلى ما ذكر من أنّ الظاهر عدم كون باب المقصورة مفتوحا بل كان مسدودا، لأنّ الغرض من إحداثها لم يكن يتمّ إلّا بذلك- أنّ الظاهر كون المراد بالباب هو باب المسجد لا باب المقصورة، 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 بوجهه، فلا معنى لاستثناء من كان حيال الباب الواقع فيه، كما أنّه لا مجال للاحتمال الأخير لعدم كون المتعارف

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨٥

في المساجد، اشتمال الطرف الواقع خلف المؤمنين على الجدار فضلا عن الباب.

و يؤيّده أنّه لم يتعرّض شيخ الطائفة قدّس سرّه لهذا الفرع في عبارته المتقدّمة في المبسوط، مع أنّه على هذا التقدير كان أولى بالتعرّض كما لا يخفى، فينحصر حينئذ في أن يكون المراد هو الباب الواقع في الجدار في طرف اليمين أو اليسار، كما عرفت في عبارة الشيخ قدّس سرّه.

و حينئذ فقوله عليه السّلام: «و هذه المقاصير.»، كان مسوقا لدفع توهم ربما يمكن أن يتحقّق لزرارة- راوى الحديث- من أجل حكمه عليه السّلام بنفى الصلاة مع السترة أو الجدار بين الإمام و المؤمنين، أو بينهم بعضهم مع بعض.

توضيحه أنّه حيث نفى الإمام الصلاة مع وجود السترة أو الجدار كان ذلك موجبا لتوهم أنّه كيف يجتمع ذلك مع الصلاة خلف المقاصير مع وجود الساتر و الحائل؟ فدفع هذا التوهم بالحكم بطلان الصلاة خلف تلك المقاصير أيضا، و أنّها كانت من بدع الجبارين، و لم يكن في زمان أحد من الناس يعنى الخلفاء الثلاثة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لو فرض جدار واقع بين الصفوف بحيث كان في مقابل الصفّ المتأخّر، و خلف الصفّ المتقدّم، و كان ذلك الجدار مشتملا على باب، ففي هذه الصورة لا مجال لدعوى اختصاص الحكم بالصحّة في الصفّ المتأخّر بخصوص من وقع منهم حيال الباب، بل الظاهر صحّة صلاة جميعهم لأجل كونهم متّصلين «(١)».

(١) و عليه فلا- يبقى وجه للاحتياط اللزومى على ما في تعليقه سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه العالى» على العروة الوثقى فضلا عن الجزم بالبطلان، لأنّ ذلك كلّه مبنى على أن يكون المراد بالباب هو باب المقصورة، و قد عرفت أنّ الظاهر كون المراد به هو الباب الواقع في يمين المسجد أو يساره، و قد استظهر الأستاذ «دام ظلّه» من الرواية ذلك، نظرا إلى عبارة الشيخ المتقدّمه، و بذلك قد عدل عمّا في التعليقه فلا تغفل. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨٦

و قد تحصّل من جميع ما ذكرناه في رواية زرارة أنّها تشتمل على ثلاث عبارات:

١- قوله عليه السلام: «ينبغي أن تكون الصفوف تامّة متواصلة»، وقد عرفت أنه لا ينبغي الارتياح في أن هذه الجملة لا تدلّ على أزيد من حكم استحبابي بملاحظة كلمة «ينبغي» وقيام الإجماع بل الضرورة على ذلك.

٢- قوله عليه السلام: «إن صلّى قوم و بينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى»، الذي يكون العبارة الثانية على ما في الفقيه، والعبارة الأولى على ما في الكافي، وقد عرفت أنّ ظاهرها لا يجتمع مع العبارة الأولى، حيث إنّها تدلّ على استحباب كون الفصل أقلّ ممّا لا يتخطّى وهذه ظاهرة في بطلان الجماعة أو أصل الصلاة مع كون الفصل قدر ما لا يتخطّى.

ويمكن الجمع بينهما بوجوه:

أحدها: حمل هذه العبارة على شدة تأكيد الاستحباب نظرا إلى أنّ الظاهر كون المراد بما لا يتخطّى في المقامين أمرا واحدا، وهو المسافة و البعد الذي لا يمكن طيه بخطوة.

ثانيها: حمل ما لا يتخطّى في العبارة الأولى على البعد و المسافة، و في هذه العبارة على مقدار العلوّ بمعنى وجود حائل لا يمكن طيه بخطوة، بل يحتاج إلى خطوة لأجل الصعود، و اخرى لأجل النزول، نظرا إلى تفرّيع قوله عليه السلام: «فإن كان بينهم ستره أو جدار».

ثالثها: حمل ما لا يتخطّى في هذه العبارة على البعد الذي لا يمكن طيه بخطوات، لا بخطوة واحدة فقط.

رابعها: حمله على البعد الذي لا يمكن طيه بخطوة في جميع حالات الصلاة التي منها حال السجود كما عرفت. هذا، وقد ظهر لك أنّ أحسن وجوه الجمع هو

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨٧

الوجه الأول.

٣- قوله عليه السلام: «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 مختلفة، و إن كانت كثيرة ربما تبلغ ثلاث عشرة رواية، لكن بعضها لا يرتبط بهذا المقام. و بعضها قد تكرر نقلها في تلك الأبواب و بعضها تدلّ على عدم مانعية الستر مطلقا، أو بالنسبة إلى خصوص النساء، و لا بأس بإيراد جملة منها فنقول:

□

منها: رواية منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني أصلي في الطاق يعني المحراب؟ فقال: «لا بأس إذا كنت تتوسّع به» (١). و لم يظهر لنا ارتباط هذه الرواية بباب الجماعة، كما أنّه لم يظهر لنا المراد من السؤال و الجواب الواقعيين فيها.

و منها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أقلّ ما يكون بينك و بين القبلة مريض عزز، و أكثر ما يكون مريض فرس» (٢). و هذه الرواية أيضا مجملّة و ليس فيها إشعار بكونها مرتبطة بباب الجماعة، كما أنّه ليس المراد بالقبلة هي الكعبة، 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 الصلاة.

و منها: رواية الحسن بن الجهم قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يصلّي بالقوم في مكان ضيق و يكون بينهم و بينه سترا، أ يجوز أن يصلّي بهم؟ قال: «نعم» (٣).

و يحتمل قويا أن يكون الستر تصحيف الشبر، و عليه فلا ربط لها بباب الحائل، و لا

(١) التهذيب ٣: ٥٢ ح ١٨١، الوسائل ٨: ٤٠٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٤١ ح ١.

(٢) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٥، الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٢ ح ٣.

(٣) التهذيب ٣: ٢٧٦ ح ٨٠٤، الوسائل ٨: ٤٠٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٩ ح ٣.

معارضه بينها وبين رواية زرارة المتقدمه الداله على أنه إن كان بينهم ستره أو جدار فليست تلك لهم بصلاه.

و منها: رواية عمّار الداله على نفى البأس فيما إذا كان بين النساء وبين إمام القوم حائط أو طريق، وسيأتي نقلها والتكلم في مدلولها. بقي في المقام أمران:

الأمر الأول: هل الشباييك والجدار من الزجاج مانع من الوحدة أم لا؟

التحقيق في حكمهما أنه إن قلنا: بأن نفى الصلاة مع وجود السترة أو الجدار في رواية زرارة المتقدمه متفرع على الحكم بنفيها، فيما إذا كان بين الصفوف قدر ما لا يتخطى، بأن كان الصادر «الفاء» دون «الواو»، فالظاهر حينئذ بطلان الصلاة مع كون الحائل مشبكا أو جدارا من زجاج، لأن الملاك حينئذ هو كون الفاصل قدرا لا- يمكن طيه بخطوة، لا- لأجل المسافه بل لأجل العلوّ والارتفاع، فالملاك هو ارتفاع الفاصل بذلك المقدار، ومن المعلوم تحقق هذا الملاك في مثل الشباييك والجدار من الزجاج. وإن لم نقل بالتفرع أو شككنا فيه، فالحكم بالصحة أو البطلان متفرع على ملاحظه أنّ مانعيه الجدار والستره هل هي لأجل كونهما مانعين عن المشاهده أو لأجل كونهما مانعين عن تحقق الوحدة المعبره في الجماعة؟

ويمكن أن يستفاد من العبارات الواقعه في الروايه صدرا و ذيلا، أنّ المقصود من الجميع اعتبار الوحدة، و أنه لا بدّ في صلاة الجماعة من ارتباط صلاة المأمومين مع الإمام، وكذا المأمومين بعضهم مع بعض بحيث تعدّ صلاتهم كأنه صلاة واحده صادرة من شخص واحد، و تحقق هذا الارتباط كما أنه يتوقف على ثبوت المقارنه المكانية من جهة عدم الفصل والبعد الكثير بين واقفهم، وعدم الحائل من الجدار أو السترة كذلك.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٨٩

فمانعيه الحائل حينئذ تصير من جهة كونه يمنع عن تحقق الوحدة والارتباط بين الصلوات، لا من جهة كونه مانعا عن المشاهده، وقد عرفت اعتبار الوحدة في تحقق الجماعة 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 بدّ أن لا يكون الفصل بين الإمام والمأموم وكذا بين المأمومين أزيد من ثلاثمائة ذراع «١»، و من الواضح أنه مع رعايه ما ذكره أيضا لا تحصل الوحدة في كثير من الموارد.

إذا ظهر لك ما ذكرناه ينقدح منه أنّ الشباييك وكذا الجدار من الزجاج لا تجوز الصلاة خلفهما، لإخلالهما بالوحده المعبره على ما عرفت. هذا، ولكن لا- بدّ مع ذلك من ملاحظه انطباق شيء من العنوانين المذكورين في الروايه، و هما الجدار والستره على الشباييك، والجدار من الزجاج، فنقول:

أمّا السترة فلا- تصدق على الشباييك الذي يمكن أن يرى معه بعض أجزاء المصلين الواقعين خلفه، لعدم كونه ساترا بوجه. و أمّا الجدار فالظاهر عدم صدقه عليه أيضا فلا مانع من حيلولته، ولذا كان الجدار المخرم موردا لاستثناء جمع من القدماء كالشيخ في عبارة المبسوط المتقدمه «٢».

و أمّا الجدار من الزجاج فهو وإن لم يكن في زمان صدور الروايه موجودا، و ندره وجوده في هذه الأزمنه أيضا، إلا أنّ الظاهر انطباق عنوان الجدار عليه، اللهم إلا أن يقال بانصرافه إلى الجدر الموجوده في تلك الأزمنه ممّا كانت مانعه عن المشاهده، ولكن هذا بعيد. هذا، و لو شككنا في ذلك و أنّ الجدار من الزجاج أو الشباييك هل يكون

(١) المجموع ٤: ٣٠٣-٣٠٤، سنن البيهقي ٣: ٢٥٧-٢٥٩، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٥٢ مسألة ٥٥١.

(٢) راجع ٣: ٢٨٢.

مانعا عن تحقق الجماعة بالنسبة إلى الصفوف الواقعة خلفه أم لا؟- فهل القاعدة تقتضى في ذلك الاشتغال أو البراءة؟ قال بعض مشايخنا بإصبعان: إن مقتضى الأصل في مثل المقام و هو كل ما يشك في اعتباره في باب الجماعة الاشتغال، نظرا إلى أن أصل التكليف معلوم، و المكلف مخير في امتثاله بين الإتيان بالصلاة فرادى و بين الإتيان بها مع الجماعة، فإذا صلى فرادى يحصل له العلم بحصول المكلف به، لكون أجزائها و شرائطها معلومة، و حصوله يستتبع سقوط التكليف، و أما إذا أتى بها في جماعة مع عدم رعايته ما يشك في اعتباره، لا يحصل له العلم بحصول المكلف به، و القاعدة مع الشك في حصوله تقتضى الاشتغال بلا إشكال.

و يرد عليه أننا قد حققنا في محلّه أن الحق جريان البراءة عقلا و نقلا فيما دار الأمر فيه بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و أنّه لا يختص جريان البراءة كذلك بما إذا كان المكلف به بالتكليف التعيينى مردّدا بين ذلك، بل تجرى فيما لو كان المكلف به بالتكليف التخيري مردّدا بينهما أيضا، كما في المقام.

هذا، و قد قرّر المحقق الحائري قدس سرّه في كتاب صلاته عدم جريان البراءة في مثل المقام بوجه آخر، و هو أن الرجوع إلى البراءة إنّما يصحّ فيما لم يكن هناك دليل اجتهادى، و أما إذا دلّ دليل اجتهادى على عدم صحة العمل مع فقدان القيد المشكوك اعتباره، فكيف يتمسك بالبراءة؟ و المقام من هذا القبيل، لأنّ عموم قوله صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» يقتضى بطلان كلّ صلاة خالية عن فاتحة الكتاب خرج منه الجماعة الواقعية، فإذا شك في اعتبار قيد فيها و لم يدلّ على ثبوته دليل، و لا إطلاق لدليل الجماعة يدلّ على عدمه، فالعموم المذكور يقتضى بطلان تلك الصلاة لو ترك القراءة فيها.

و بهذا العموم يستكشف عدم كونها من أفراد الجماعة الواقعية، فإنّها لو كانت من أفرادها لكانت القراءة ساقطة منها، ثمّ دفع توهم جريان حديث الرفع، بناء

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩١

على دلّيلته على رفع الأحكام الوضعية أيضا، ثمّ قال: و قد كنت أعتد على ذلك سابقا بحيث لم ينقدح لى وجه للتمسك بأصالة البراءة في باب الجماعة، و لكن اطلعت على عبارة شيخنا المرتضى قدس سرّه في كتابه في صلاة الجماعة في البحث عن الحائل و هو متمسك بالبراءة «١»، و كيف يخفى على مثله- و هو إمام الفنّ و أستاذ كلّ من تأخّر عنه- هذه الجهة التي ذكرناها ثمّ بين وجه جريان البراءة «٢».

و كيف كان فيرد على ما ذكره ممّا اعتمد عليه سابقا:

أولا: إنّ الخارج عن عموم قوله صلى الله عليه و آله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، بمقتضى لسان الروايات ليس هي الجماعة الواقعية، بل الموجود فيها هو النهى عن القراءة خلف من يصلى خلفه أو خلف من يقتدى به، في مقابل من لا- يكون قابلا- للاقتداء لفساد مذهبه، و من الواضح وجود هذا العنوان في مثل المقام فتدبر.

و ثانيا: إنّ لو سلّم كون الخارج عنوان الجماعة الواقعية فنقول مع الشك في وجود هذا العنوان لا مجال للتمسك بذلك العموم، لأنّه يصير من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصّص، و هو غير جائز على ما اختاره و اخترناه، فتدبر.

الأمر الثاني: حكم النساء في باب الحائل قال الشيخ في النهاية: و قد رخص للنساء أن يصلين إذا كان بينهما و بين الإمام حائط «٣». و ظاهره العمل بما يدلّ على هذا الترخيص كما في التهذيب «٤»، و وافقه

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ٢٨٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤٦٩-٤٧٠.

(٣) النهاية: ١١٧.

(٤) التهذيب: ٣: ٥٣ ح ١٨٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩٢

على ذلك سألار و ابن حمزة الطوسي «١»، و لكنّه لم يقع التعرّض لحكم النساء في المبسوط و الخلاف و المهذب و الكافي و الغنية، و قد اختار الحلّي عدم استثنائهنّ «٢» و هو الذى يظهر من الصدوق، حيث روى فى ذيل حديث زرارة المتقدّمة الواردة فى الحائل أنّه قال: «و قال أبو جعفر عليه السّلام: أيما امرأة صلّت خلف إمام و بينها و بينه ما لا يتخطّى فليس لها تلك بصلاة» «٣»، اللهم إلّا أن يقال: إنّه 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 يصلّى كيف يصنع و هى إلى جانب الرجل؟ قال: «يدخل بينها و بين الرجل، و تنحدر هى شيئا» فإنّ الظاهر من ذلك أنّ المراد هو البعد و المسافة الواقعة بينهما. و كيف كان، فالدليل فى هذا الباب على ترخيص ذلك للنساء رواية عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّى 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 حائط أو طريقا؟ فقال: «لا بأس» «٤».

هذا، و فى دلالة الرواية على جواز ذلك للنساء خاصّة و عدم كون السترة مانعة عن صحّة صلاتهنّ إشكال، حيث إنّه لا يظهر منها اختصاص ذلك بالنساء حتّى تخصص بها رواية زرارة المتقدّمة الدالّة على مانعية السترة أو الجدار مطلقا، بناء على عدم اختصاص لفظ «القوم» الواقع فيها بالرجال، كما ربما يدعى.

(١) المراسم: ٨٧، الوسيلة: ١٠٦.

(٢) السرائر ١: ٢٨٣.

(٣) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤، الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٢ ح ٢.

(٤) التهذيب ٣: ٥٣ ح ١٨٣، الوسائل ٨: ٤٠٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٠ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩٣

هذا، مضافا إلى ما عرفت من أنّ اعتبار عدم الحائل إنّما هو لأجل التحفّظ على الوحدة التى بها تتقوم الجماعة، فتخصيص ذلك بالرجال فقط فى غاية البعد.

و إلى أنّ الرواية تشتمل على نفى البأس عن فصل الطريق مع كونه بحسب الغالب قدر ما لا يتخطّى.

اللهم إلّا أن يقال: إنّه لا بدّ بملاحظة رواية الصدوق التى عرفت من حمل الطريق فى هذه الرواية على الأقلّ ممّا لا يتخطّى من البعد و المسافة، و أنّ التخصيص بالرجال مع كون اعتبار عدم الحائل لأجل حفظ الوحدة إنّما هو لأجل أنّ اجتماع النساء مع الرجال و اختلاطهنّ بهم مشتمل على مفسدة عظيمة، و هى التى لوحظت فى الحكم بعدم قدح الحائل للنساء. و كيف كان، فلا محيص عن موافقة الشيخ رحمه الله و الحكم باختصاص النساء بعدم كون مثل الحائط مانعا عن تحقق الجماعة بالنسبة إليهنّ.

الثالث من شرائط الجماعة: عدم علو الإمام على المأموم

من الأمور المعترية فى الجماعة، عدم علو الإمام عن المأمومين فى الجملة، قال الشيخ فى النهاية: و لا يجوز أن يكون الإمام على موضع مرتفع من الأرض، مثل دكان أو سقف و ما أشبه ذلك، فإن كان أرضا 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 «١»، انتهى.

و مستند هذا الحكم من طرق الإمامية حديث واحد مضطرب المتن، رواه عمّار الساباطي الفطحي عن أبي عبد الله عليه السلام، و أخرجه الكليني عن أحمد بن

(١) النهاية: ١١٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩٤

إدريس و غيره، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمّار. و رواه الصدوق بإسناده عنه، و الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب الكليني.

و متن الحديث هكذا: قال: سألته عن الرجل يصلّي يقوم 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 بطن مسيل «١» 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 إلّا أنّهم في موضع منحدر؟ قال: لا بأس»، (في الفقيه: إلّا 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 «٢» «٣».

(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 نسخة بقطع سئل.

(٢) في نسخة من التهذيب: بشيء يسير.

(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.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩٥

و الكلام في هذه الرواية تارة يقع في سندها و أخرى فيما يستفاد من متنها مع كمال اضطرابه. أما السند فلا ينبغي الخدش فيه، لأنّ عمّارا و إن كان من الفطحيّة القائمين بإمامة عبد الله الأفتح - الولد الأكبر للإمام الصادق عليه السلام - إلّا أنّ الظاهر كونه من الثقات، و كان كتابه الذي صنّفه في الفقه و جمع فيه الأحاديث المروية عن الصادق عليه السلام من أوّل الطهارة إلى آخر الديات مورداً لاعتماد الأصحاب و مرجعاً لهم.

و قوله بإمامة عبد الله الأفتح لا يقدح في ذلك، لأنّ الفطحيّة لم يكونوا مخالفين للإمامية في الأحكام الفقهية و الفروع العملية، لأنّ إمامهم لم يبق بعد الصادق عليه السلام إلّا قليلاً، و لم ينقل عنه في ذلك الزمان اليسير شيئاً يخالف ما ذهب إليه الإمامية في باب الفروع.

و كيف كان، فالظاهر حجّية مثل رواية عمّار، لأنّ تخصيص الحجّية بالصحيح الأعلاني الذي هو عبارة عن الخبر الذي كان كلّ واحد من رواه سنده مذكّي بتذكية عدلين، كما يقول به صاحب المدارك «١» يساوق القول بعدم حجّية شيء من أخبار الآحاد الموجودة في الجوامع التي بأيدينا، لأنّه على تقدير تحقق التذكية من شخصين يحتاج إحراز عدالة كلّ واحد منهما إلى قيام البيّنة عليه، إذ لا

نعلم بها غالبا بل لا يتحقق العلم بها إلّا نادرا.

و من الواضح عدم تحقق هذا المعنى بالنسبة إلى الرواة، إذ غاية الأمر تحقق التعديل من الشيخ و النجاشي معا و هو لا يحقق الصحة بالمعنى المذكور، فالمناقشة في السند من هذه الجهة ممّا لا ينبغي، كما أنّ طرح خصوص هذه الرواية - لأجل اضطراب متنها الناشئ من العمار لكونه من الأعاجم بحسب الأصل، أو من الرواة

(١) مدارك الأحكام ٤: ٣٢٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩٦

عنه - لا وجه له، لأنّ الاضطراب لا يوجب طرح الرواية رأسا، بل غايته الاقتصار على القدر المتيقن ممّا يستفاد منها. فنقول في المقام: لا خفاء في أنّه يستفاد من الرواية أنّه إن قام الإمام على شبه الدكان أو السقف، و المأمومون على الأرض لا تكون صلاتهم بمجزئية، و لا يخفى أنّ مثل الدكان و السقف له ثلاث جهات: الاولى: كونه مرتفعا عن الأرض و عاليا عليها بالعلوّ الدفعي. الثانية: كونه مشتملا على البناء.

الثالثة: كون ارتفاعه بحسب الغالب أزيد من إصبع بكثير.

لا إشكال في أنّ الجهة الثانية لا خصوصية لها بنظر العرف، لأنّه لا يكاد يرى لها مدخلا في الحكم بعدم الجواز أو الأجزاء، فلا ينبغي المناقشة في إلغائها، و أنّه لو كان المكان المرتفع بالوجه المذكور غير مشتمل على البناء لا تكون صلاة المأمومين الواقفين على الأرض بمجزئية أيضا.

إنّما الإشكال في الجهتين الباقيتين، فنقول: قوله عليه السلام: «فإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقلّ إذا كان الارتفاع بطن مسيل»، الظاهر أنّه شرط و جزاء مع الشرطين الآخرين، و هما قوله: «إذا كان الارتفاع بطن مسيل» و قوله: «فإن كان أرضا مبسوطة» هو قوله: «لا بأس»، و لا مجال لجعل «إن» في هذه الجملة أعنى قوله: «فإن كان أرفع منهم» و صليّته، و إن كانت مبتدأه بالواو دون الفاء، لأنّ مفادها يناقض الجملة الأولى الدالّة على عدم جواز صلاة المأمومين مع كون الإمام على شبه الدكان.

فلا بدّ من أن تكون جملة شرطية، و جزاؤها ما يدلّ على عدم البأس، و محضّل هذه القضية الشرطية المركّبة من ثلاثة شروط و جزاء واحد، إنّها إذا كانت هنا أرضا منحدرّة كبطن مسيل و قام الإمام في الموضع المرتفع و المأمومون في

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩٧

أسفله، و كان علو الإمام بقدر إصبع أو أكثر أو أقلّ فلا بأس بصلاتهم، و أمّا لو كان الارتفاع و العلوّ الدفعي بهذا المقدار الذي يقرب الإصبع أو كان انحدار الأرض و ارتفاعه و انخفاضه أزيد من ذلك المقدار، فلا يستفاد حكم شيء منهما من الرواية.

نعم، لا يبعد دعوى أنّ العرف لا يكاد يرى لخصوصية الانحدار، فيما إذا لم يكن ارتفاعه أزيد من أكثر من إصبع مدخلا في الحكم بعد البأس، فإذا كان العلوّ بما يقرب الإصبع من المقدار غير قادح في تحقق الجماعة فيما إذا كانت الأرض منحدرّة، ففيما إذا لم تكن كذلك يكون هذا المقدار منه مغتفرا أيضا.

هذا إنّما هو على تقدير كون الشرط الثاني: «إذا كان الارتفاع بطن مسيل»، و أمّا على تقدير أن يكون الشرط: «إذا كان الارتفاع بقدر شبر أو بقدر يسير»، فالجملة تدلّ بنفسها على أنّ المقدار القريب من الإصبع لا بأس به، و إن كان العلوّ دفعيا لا تدريجيا، كما أنّه لا ينحصر ذلك بما إذا كان العلوّ بهذا المقدار من نفس الأرض، أي غير مصنوع بفعل صانع، فإذا كان العلوّ بمقدار يسير بفعل فاعل أوجد هذا العلوّ، لا يكون ذلك بقادح أيضا، و لذا عرفت في عبارة الشيخ قدس سره «١» أنّه جعل المدار هي قلّة العلوّ من غير اعتبار الانحدار أصلا.

و كيف كان، فلا ينبغي بملاحظة الرواية الخدشة في أصل الحكم، نعم ربما يناقش فيه نظرا إلى عدم ظهور قوله عليه السلام: «لم تجز صلاتهم» في بطلانها، أو إلى احتمال كون الصادر «لم تحسن صلاتهم»، كما في محكي بعض نسخ الفقيه. هذا، ولكن الظاهر خلاف ذلك، لظهور «لم تجز صلاتهم» بملاحظة نظائره من الاستعمالات في البطلان و الفساد، و احتمال كون الصادر: «لم تحسن» لا أساس له،

(١) راجع ٣: ٢٩٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩٨

لأن النسخ الخطية الصحيحة من الفقيه مشتملة على قوله «لم تجز»، و على تقديره فلا ظهور له أيضا في الكراهة كما لا يخفى. هذا، و لكن مع ذلك كله قد خالف في أصل الحكم الشيخ في محكي الخلاف «١»، مدعيا عليه الإجماع، و تردد فيه المحقق في الشرائع «٢»، و لعل منشأ تردده ما روى من أن عمارا رضى الله عنه تقدم للصلاة، فقام على دكان و الناس أسفل منه، فتقدم حذيفة فأخذ بيده حتى أنزله، فلما فرغ من صلاته قال له حذيفة: ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: «إذا أم الرجل القوم فلا يقوم في مكان أرفع من مقامهم»؟

قال عمار: فلذلك أتبعك حين أخذت على يدى.

و روى أيضا أن حذيفة أم بالمدائن على دكان، فأخذ عبد الله بن مسعود بقميصه فجذبه، فلما فرغ من صلاته قال: ألم تعلم أنهم كانوا ينهون عن ذلك؟ قال:

بلى فذكرت حين جذبتنى «٣». و الظاهر اتحاد القضية و أن اختلاف الروايتين إنما نشأ من سهو بعض الرواة، و على أى تقدير فالمحكي عن الحدائق أنه قال بعد نقل الخبرين عن الذكرى: إن هذين الخبرين من روايات العامة أو من الأصول التي وصلت إليه و لم تصل إلينا «٤».

و بالجملة: فالظاهر إنه لا مجال للمناقشة و التردد في أصل الحكم على طريقة الإمامية، نعم ذهب الجمهور إلى الكراهة نظرا إلى الروايتين «٥» و استثنوا منها أيضا صورة قصد الإمام التعليم، فإنه لا يكره له القيام في مكان عال، مستندين في ذلك

(١) الخلاف ١: ٥٥٦ مسألة ٣٠١.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١١٣.

(٣) سنن البيهقي ٣: ١٠٨ - ١٠٩، سنن أبى داود ١: ١٦٣ ح ٥٩٧ - ٥٩٨، و فيه فى الحديث الثانى: «فجذبه» و هو لغة فى جذب. النهاية لابن الأثير ١: ٢٣٥ - تذكرة الفقهاء ٤: ٢٦٠ الشرط الخامس.

(٤) الذكرى ٤: ٤٣٣، الحدائق ١١: ١١١.

(٥) المغنى لابن قدامة ٢: ٤١، الشرح الكبير ٢: ٧٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٢٩٩

إلى ما روى من قصة تعليم النبي صلى الله عليه و آله الصلاة، حيث إنه صلى على المنبر و رجع رجوع القهقري لأجل السجود، ثم عاد إلى المنبر و قال بعد الفراغ منها: «صلوا كما رأيتمونى أصلى» «١».

و قد عرفت أنهم لا يقولون بقادحية البعد أيضا و إن كان كثيرا، نعم حكى عن الشافعى أنه قال: لا بد أن لا يكون الفصل أزيد من ثلاثمائة ذراع «٢»، و لكننا لم نظفر به بعد التبع فى كتبه. و عرفت أيضا أن مقتضى رواية زارة المتقدمة «٣» اعتبار أن لا يكون الفصل كثيرا لا يمكن طيه بخطوة، و إن كان يبعد اعتبار هذا المقدار قولهم بجواز اقتداء المأموم المسبوق و الركوع قبل الوصول إلى الصف

و الالتحاق به بعده كما لا يخفى.

الرابع من شرائط الجماعة: عدم تقدم المأموم على الإمام

من الأمور المعتبرة في الجماعة، عدم تقدم المأموم على الإمام، و اعتبار ذلك ممّا انعقد عليه الإجماع «٤»، بل كاد أن يكون ضروريًا عند المتشرعة فلا إشكال في ذلك، كما أنه لا إشكال في استحباب المساواة في المأموم الواحد، و وقوعه عن يمين الإمام إن كان رجلاً- أو صبيًا، و التأخر في المأموم المتعدد أو الواحد إذا كان أنثى «٥»، خلافاً لصاحب الحدائق رحمه الله حيث أوجب التأخر في المتعدد و المساواة في الواحد،

(١) صحيح مسلم ٣: ٢٩ ح ٥٤٤، سنن البيهقي ٣: ١٠٨، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٤١ ذ الشرط الخامس.

(٢) راجع ٣: ٢٨٩.

(٣) الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٢ ح ١-٢.

(٤) الخلاف ١: ٥٥٥ مسألة ٢٩٩، المعتمد ٢: ٤٢٢، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٣٩، جواهر الكلام ١٣: ٢٢١، مستند الشيعة ٨: ٧٢، مدارك الأحكام ٤: ٣٣٠، مفاتيح الشرائع ١: ١٦١.

(٥) الخلاف ١: ٥٥٤ مسألة ٢٩٦، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٤٢-٢٤٧ مسألة ٥٤٣-٥٤٧، جواهر الكلام ١٣: ٢٢١-٢٢٧، مستند الشيعة ٨: ١١٠-١١٣، رياض المسائل ٤: ٣١٨ و ٣٧٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠٠

مستدلًا عليه بتكاثر الأخبار و استفاضتها بأنه متى كان المأموم متحداً فموقفه عن يمين الإمام، و المتبادر منه المحاذاة، و إن كانوا أكثر فموقفهم خلفه، ثم قال: و حينئذ فحكمهم بالاستحباب في كل من الموقفين - مع دلالة ظواهر الأخبار على الوجوب من غير معارض سوى مجرد الشهرة بينهم - تحكّم محض «١»، انتهى.

هذا، و لكن الظاهر أنه لا محيص عن الالتزام بالاستحباب نظراً إلى الشهرة، نعم، يقع الإشكال في الصلاة حول الكعبة المشرفة، بحيث كانت الصفوف المتشكلة مستديرة، فإنه يصدق على بعض المأمومين الواقعين في الجهة المقابلة للإمام أنهم متقدمون على الإمام، كما أنه يصدق على الإمام أيضاً التقدم عليهم.

و الإشكال في الصحّة ينشأ ممّا ذكر من صدق التقدم على بعض المأمومين، و من استقرار السيرة على ذلك من الصدر الأول، كما أنه يؤيده تعرّض الشافعي لحكم هذه الصلاة «٢»، مع كونه في النصف الأخير من القرن الثاني. هذا، و ربما يرجح هذا الوجه نظراً إلى أن السيرة و إن لم تكن متحققة في زمن النبي صلى الله عليه و آله و لا من أصحاب الأئمة عليهم السلام، و عدم إظهارهم الإنكار يكشف عن الرضا و الإمضاء، لأنهم و إن لم يكونوا مبسوطي اليد، إلا أنه لم يكن مانع عن إظهار الإنكار عند أصحابهم، كسائر البدع التي شدّدوا النكير عليها.

هذا، و لكن يمكن أن يقال بكفاية الأخبار الظاهرة في وجوب كون موقف المأمومين خلف الإمام «٣»، في مقام الردع و الإنكار، لأنه ليس الملحوظ التقدم بالنسبة إلى الكعبة و التأخر عنها، حتى لا يصدق على واحد من المأمومين في الصورة المفروضة التقدم بالنسبة إليها، بل الظاهر من التقدم هو التقدم في الجهة

(٢) المجموع ٤: ٣٠٠، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٤١ مسألة ٥٤٢.

(٣) الوسائل ٨: ٣٤١. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠١

الخاصة التي توجه إليها الإمام، وحينئذ يظهر بطلان الجماعة في الصورة المفروضة من المأمومين الواقفين في مقابل الإمام. ثم إنه اعتبر بعض العامة في الجماعة أمرا آخر عدا الأمور الأربعة التي ذكرناها، وهو تتميم الصفوف و عدم تشكيل صف قبل تمامية الصف المتقدم، وأنه متى كان في الصف المتقدم محل للمأموم الداخل لا يجوز له الوقوف خلف ذلك الصف «١»، وكذا اعتبر بعض المتأخرين من الخاصة أيضا أمرا آخر، وهو المتابعة في الأفعال بل الأقوال، وسيأتي التكلّم في اعتبارها.

إذا نوى الاقتداء ثم انكشف فقدان بعض ما يعتبر في الجماعة

إذا نوى الاقتداء و صلى ثم انكشف فقدان بعض ما يعتبر في الجماعة من الأوصاف المعتمدة في الإمام، أو خصوصيات النسبة بين موقف الإمام و المأموم، سواء انكشف فقدانه من أول الأمر أو من الأثناء، كما إذا انكشف وقوفه في موضع عال بقدر معتد به، أو تحقق البعد الكثير أو الحائل القادح بينه و بين المأموم، أو تقدّم المأموم على الإمام أو غير ذلك من الأمور المعتمدة في صحة الصلاة جماعة، لا في صحة أصل الصلاة.

فإن أخلّ بوظائف المنفرد كما إذا أخلّ بالقراءة في الأوليين أو زاد ركنا لأجل المتابعة، أو رجع في شكّه إلى حفظ الإمام و بنى عليه مع كون مقتضى الأصل خلافه، فلا إشكال في بطلان أصل صلاته كبطلان جماعته، وإن لم يخلّ بوظائف المنفرد ففي صحة أصل صلاته بعد بطلان جماعته إشكال.

و لا يذهب عليك أنّ هذه المسألة ممّا تفتنّ لها المتأخرون، و لم يقع لها تعرّض

(١) المغنى لابن قدامة ٢: ٤٢، الشرح الكبير ٢: ٦٤، المجموع ٤: ٢٩٨، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٤٩ مسألة ٥٤٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠٢

في كتب القدماء بهذا العنوان، لا من أصحابنا الإمامية و لا من العامة.

نعم، يظهر من تعرّضهم لبعض فروع المسألة القول ببطلان أصل الصلاة، كما يظهر من تتبع كتب الشيخ و غيره. و لنذكر بعضا من العبارات الظاهرة في ذلك فنقول:

قال الشيخ في 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 في مسجد جماعة و حال بينه و بين الإمام و الصفوف حائل لا تصح صلاته «١».

و قال في 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 إلّا 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 في بطلان أصل الصلاة مع كون مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين ما لو أخلّ بوظائف المنفرد و ما لو لم يخل «٣».

وقال السيد في الانتصار في مسألة الاقتداء بولد الزناء: الظاهر من مذهب

(١) الخلاف ١: ٥٥٠، ٥٥٥، ٥٥٦ مسألة ٢٩١ و ٢٩٩ و ٣٠٠.

(٢) المبسوط ١: ١٥٢ و ١٥٣.

(٣) المبسوط ١: ١٥٥-١٥٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠٣

الإمامية أن الصلاة خلفه غير مجزئة، و الوجه في ذلك و الحجّة له الإجماع و طريقة براءة الذمّة «١». و قال في مسألة المنع من إمامة الفاسق: دليلنا الإجماع المتكرّر و طريقة اليقين براءة الذمّة. «٢».

و قال القاضي في المهذب: إذا رأى إنسان رجلين يصليان و نوى الائتتمام بواحد منهما غير معين لم تصحّ صلاته، و إذا رأى اثنين يصليان، أحدهما مأموم و الآخر إمام، فنوى الائتتمام بالمأموم لم تصحّ صلاته، و إذا صلى رجلان فذكر كلّ منهما. أنه مأموم لم تصحّ صلاتهما «٣».

و قال الحلّي في السرائر: و إذا اختلفا، فقال كلّ واحد منهما للآخر كنت آتّم 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 المشاهدة، و هو قول علمائنا. و قال فيه أيضا: و لا يقف المأموم قدّام الإمام، و تبطل به صلاة 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 الكرامة في شرح هذه العبارة: قد نقل الإجماع على هذا الشرط في التذكرة، و نهاية الأحكام في آخر كلامه،

(١) الانتصار: ١٥٨.

(٢) الانتصار: ١٥٧.

(٣) المهذب ١: ٨١.

(٤) السرائر ١: ٢٨٨.

(٥) السرائر ١: ٢٨٠.

(٦) المعتمد ٢: ٤١٦ و ٤٢٢.

(٧) قواعد الأحكام ١: ٣١٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠٤

و المنتهى، و الذكري، و الغريّة، و إرشاد الجعفرية، و المدارك، و المفاتيح، و ظاهر المعتمد، و الكفاية. و في الأول و الرابع و الخامس الإجماع على أنه لو تقدّمه بطلت سواء كان عند التحريم أو في أثناء الصلاة «١».

و في القواعد أيضا: السادس عدم علوّ الإمام على موضع المأموم بما يعتدّ به، فتبطل صلاة المأموم لو كان أخفض «٢». و في مفتاح الكرامة في شرح العبارة: عند علمائنا كما في التذكرة، و عملا برواية عمّار المؤيدة بعمل الأصحاب، إذ ليس لها في الفتوى مخالف «٣». و في القواعد أيضا: و لو نوى كلّ من الاثنين الإمامة لصاحبه صحّت صلاتهما، و لو نوى الائتتمام أو شكّا فيما أضمراه بطلتا «٤».

و في المفتاح في شرحه: أمّا البطلان في الأول فعليه الإجماع، كما في التذكرة و نهاية الأحكام، و عمل الأصحاب كما في الروض و المسالك و الذخيرة «٥». و في التحرير حكم ببطلان صلاة المأموم إذا كان أسفل أو متقدّما على الإمام، و فيما إذا انتّم القارئ بالأمر

«٦» إلى غير ذلك من العبارات الظاهرة في بطلان أصل الصلاة.

و دعوى كون الغالب الإخلال بوظائف المنفرد، و عليه ينزل إطلاق عبائهم.

مدفوعة بعد ملاحظة كثرة المأموم المسبوق بركعتين أو أزيد، و عدم سقوط القراءة في الأخيرتين، و بعد ملاحظة جواز القراءة في الأوليين مع عدم سماع قراءة الإمام في الصلوات الجهرية و لو همهمة، بل لعله كان المشهور وجوبها في هذه الصورة و بعد ملاحظة قلة موارد زيادة الركن لأجل المتابعة، و كذا الرجوع إلى

(١) مفتاح الكرامة ٣: ٤١٧.

(٢) قواعد الأحكام ١: ٣١٥.

(٣) مفتاح الكرامة ٣: ٤٢٧.

(٤) قواعد الأحكام ١: ٣١٥.

(٥) مفتاح الكرامة ٣: ٤٣١.

(٦) تحرير الأحكام ١: ٥١ و ٥٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠٥

حفظ الإمام كما لا يخفى.

□
و كيف كان، فقد ورد في الفرع الذي وقع التعرض له في أكثر العبارات المتقدمة رواية واحدة و هي رواية السكوني عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك، و قال الآخر: أنا كنت إمامك، فقال: صلاتهما تامة»، قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت آتم بك، قال: «صلاتهما فاسدة و ليستأنفا» (١).

فإن الحكم ببطلان صلاتهما في الفرض الأخير مع ترك الاستفصال عن الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه خصوصا مع ملاحظة ما ذكرنا من عدم كون فرض العدم نادرا، لا ينطبق إلّا على كون وجود الإمام معتبرا في صحة صلاة المقتدى لا في صحة أصل الاقتداء، حتى لا ينافي بطلانه صحة أصل الصلاة.

و حمل الفساد المحمول على الصلاة على فسادها من حيث كونها جماعة خلاف ظاهر الرواية، و كذا ظاهر العبارات المتقدمة بل بعضها ممّا لا يمكن حملها على ذلك، فإنّ إيجاب الإعادة كما حكم به الشيخ فيما إذا اتّم قارئ بأمي «٢» لا يكاد ينطبق على بطلان خصوص الجماعة فقط كما هو ظاهر، مع أنّ البطلان رتب على الائتمام كذلك لا على فقدان القراءة و نحوها. هذا، و يؤيد البطلان بل يدلّ عليه رواية زرارة المتقدمة الواردة في مسألة الحائل «٣»، فإنّ ظاهرها نفى أصل الصلاة مع وجود السترة، أو الجدار، أو كون الفصل بين الصفوف قدر ما لا يتخطى، و فيها عبارات ظاهرة في بطلان أصل

(١) الكافي ٣: ٣٧٥ ح ٣، الفقيه ١: ٢٥٠ ح ١١٢٣، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٦، الوسائل ٨: ٣٥٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٩ ح ١.

(٢) الخلاف ١: ٥٥٠ مسألة ٢٩١.

(٣) الوسائل ٨: ٤٠٧ أبواب صلاة الجماعة ب ٥٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠٦

الصلاة، و كذا رواية عمّار الساباطي المتقدمة «١» الواردة في باب العلوّ الظاهرة في أنّه لو قام الإمام على شبه دكان أو سقف و المأمومون على الأرض لا تكون صلاة المأمومين بمجزئة أو جائزة أصلا كما لا يخفى، و من هنا يمكن نسبة الفتوى بذلك إلى

الكلينى و الصدوق و الشيخ بإيرادهم هذه الروايات فى جوامعهم، بل و إلى أرباب الجوامع التى أخذها هؤلاء منها، كجامع حسين بن سعيد و غيره من الجوامع الأوليّة.

هذا، و لكن ظاهر جعل تلك الأمور شروطا لعنوان الجماعة دون أصل الصلاة، أنّ الإخلال بشىء من تلك الأمور يوجب عدم تحقق ذلك العنوان دون عنوان الصلاة، فيصير مقتضى القاعدة حينئذ عدم البطان فيما لو لم يخل بوظائف المنفرد.

و لكن فى مقابل القاعدة، الأقوال المتقدّمة و الروايات الكثيرة الظاهرة فى بطلان أصل الصلاة دون القدوة فقط، و من هنا يشكل الأمر، و لأجله ذهب صاحب الجواهر و كثير من المتأخرين إلى الصّحة نظرا إلى القاعدة المعتضدة بالروايات الواردة 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 الصلاة ممّا يدلّ على صحّة صلاة المأمومين و عدم وجوب الإعادة 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 الصلاة أيضا «٢».

و لكن يرد عليه أنّ ظاهر تلك الروايات الصّحة و لو مع الإخلال بوظائف

(١) الوسائل ٨: ٤١١. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٣ ح ١.

(٢) جواهر الكلام ١٤، ٢-١٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠٧.

المنفرد، إذ من البعيد عدم تحقق الإخلال فيما لو صلّى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ظهر كونه يهوديًا مع بعد المسافة بينهما و طول المدّة فى الطريق خصوصا فى الأزمنة السابقة، مع أنه مورد بعض تلك الروايات «١».

هذا، مضافا إلى أنّه يمكن دعوى الفرق بأنّ فقدان شىء من أوصاف الإمام لا يضرّ بتحقيق عنوان الجماعة الذى مرجعه إلى جعل المأمومين واحدا واسطة فى مقام العبادة و الخضوع، بحيث كانت عبادتهم تابعة لعبادته، و خضوعهم متعقبا لخضوعه، بل المعتبر أصل وجود الإمام الذى يكون حافظا لوحدهم ناظما لاجتماعهم، و لا يعتبر فى تحقّقها إلّا مجرد إحراز كونه واجدا للشرائط، و لو لم يكن واجدا لها واقعا.

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، و إن شئت قلت فى الفرق بين المقامين: إنّ النزاع فى المقام إنّما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، و المفروض فى تلك الروايات تحقّقه، إذ ليس الشرط هو الإسلام الواقعى، و كذا الطهر الواقعى، و كذا غيرهما من الأوصاف المعتبرة فى الإمام، بل المعتبر هو إحراز تلك الأوصاف و لو بأمارة أو أصل، و المفروض فيها تحقق ما هو الشرط، فلا يقاس المقام بذلك أصلا.

و كيف كان، فلا مجال لرفع اليد عن رواية السكونى المتقدّمة الدالّة على وجوب الاستئناف فيما إذا قال كلّ واحد منهما: كنت آتم بك، خصوصا بعد كونها معمولا بها هنا لدى الجميع، و إن كان الصدوق لا يعمل بما انفرد به السكونى تبعاً لشيخه «ابن الوليد» إلّا أنّه أيضا أفتى على طبق روايته هنا، فلا مجال لطحها.

(١) الوسائل ٨: ٣٧٤. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٧ ح ١ و ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠٨.

و قد عرفت أنّ حمل وصف الفساد على الفساد من حيث الجماعة - نظرا إلى بعض العبارات الواقعة فى أدلّته اعتبار تلك الأمور فى

الجماعة كقوله عليه السلام في رواية زرارة الواردة في البعد و الحائل: «إن صلى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام» (١) - خلاف الظاهر، لأنه مضافا إلى ظهور بعض العبارات الأخرى في بطلان أصل الصلاة بل و أظهرته من ذلك لا يمكن هذا الحمل في رواية السكوني الظاهرة في وجوب الاستئناف، كما لا يخفى.

كما أن دعوى تعارض الظهورين و وجوب الرجوع إلى القاعدة التي تقتضى الصحة كما عرفت، مندفعه، بأنه لا مجال لها مع وجود الدليل الاجتهادي الحاكم بوجوب الإعادة و الاستئناف.

فالإنصاف أنه لا بد من الحكم بالبطلان في مورد رواية السكوني و ما يشابهه من الموارد التي يكون فقدان بعض الأمور المعتبرة فيها موجبا لاختلال نظم الجماعة، و مخلصا بالوحدة التي بها تتقوم الجماعة، و يحكم بالفرق بينها و بين ما لو انكشف فقدان بعض أوصاف الإمام كما عرفت.

مسألة: اعتبار قصد القرية من حيث الجماعة و عدمه

قال في العروة: لا يعتبر في صحة الجماعة قصد القرية من حيث الجماعة، بل يكفي القصد القرية في أصل الصلاة، فلو كان قصد الإمام من الجماعة هو الجاه، أو مطلب آخر دنيوي و لكن كان قاصدا للقرية في أصل الصلاة صح، و كذا إذا كان قصد المأموم من الجماعة سهولة الأمر عليه أو الفرار من الوسوسة. (٢).

(١) الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٢ ح ٢.

(٢) العروة ١: ٦٠٥ مسألة ٢٢.

و علق على الحكم بالصحة في الفرض الأول سيدنا العلامة الأستاذ (مد ظله العالی) في حاشية العروة ص ٥٩ قوله: و هذا في غاية الإشكال، و لكنه لم يستشكل فيه أحد من محشي العروة إلا بعض الأعظم من المعاصرين، بل زاد على مجرد الإشكال قوله: و هذا مما تزل منه أقدام الرجال. «المقتر».

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٠٩

و لا بأس بسط الكلام في هذا المقام في التية و تحقيق حال الخصوصيات المفردة المقرونة مع الطبيعة المكتنفة بها، فنقول:

قال بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب صلاته في هذا المقام ما ملخصه:

أن إيجاد الضمائم المتحدة مع الصلاة من جهة الأغراض الدنيوية مع قصد القرية في أصل الصلاة يتصور على وجوه:

أحدها: أن يكون الداعي إلى إيجادها متولدا من أمر الشارع المتعلق بالطبيعة، بمعنى أن إرادة امتثال أمر الشارع ألجأه إلى تعيين فرد من بين أفراد الطبيعة، و لو لا أمر الشارع بإيجادها لم يكن له داع إلى إيجاد ذلك الفرد أصلا، و لما أمره بإيجاد أصل الطبيعة و صار عازما على ذلك و دار أمره بين هذا الفرد و باقي الأفراد، رجح هذا الفرد لكونه موافقا لبعض الأغراض الدنيوية، و هذا لا مجال لتوهم الإشكال فيه.

ثانيها: أن يكون ما يترتب عليه الغرض الدنيوي عنوانا غير عنوان العبادة يمكن اتحادهما في الخارج، و يمكن انفكاكهما، كما إذا فرض حصول الغرض بنفس الكون في مكان خاص، سواء اتحد مع الصلاة أم لا، فأوجد الصلاة بهذا الكون بواسطة الأمر بها.

الثالثا: أن يحصل الغرض الدنيوي بالصلاة على وجه خاص، و في كل من القسمين الأخيرين بعد فرض كفاية أمر الأمر في إيجاد العمل، و إن لم يضم إليه داع آخر، إما أن يكون الداعي الآخر أيضا يكفي في إيجاد العمل و إن لم يكن أمر الأمر مؤثرا، و إما أن يكون ضعيفا.

ثم قال ما ملخصه: إنه قد عرفت عدم الإشكال في صحة القسم الأول من الأقسام المذكورة، وهو أن يكون الداعي الراجع إلى نفسه إنما نشأ من أمر المولى

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١٠

بمعنى أن أمر المولى لما أُلجأ إلى إيجاد الطبيعة من دون اقتضاء لخصوص فرد من الأفراد، اختار الفرد الخاص منها لجهة من الجهات الراجعة إلى نفسه، كاختيار الماء البارد في الصيف للوضوء، والماء الحار في الشتاء.

و أمّا القسم الثاني، فالظاهر أنه بقسميه كالأول، و مطابق لما ذكر فيه. و أمّا القسم الثالث فيشكل الأمر فيه مطلقاً، سواء كان الداعي الآخر ضعيفاً أو قوياً، لأنّ العمل الخاصّ مستند إلى المجموع في كلتا صورتين، ثمّ يبين الفرق بينه وبين القسم الثالث و ذكر في طريق التخلّص أنّه يمكن رفع اليد عن الغرض الدنيويّ و الإغماض منه، بناء على ما قرّناه في الأصول من كون الإرادة من الأفعال الاختيارية للنفس، و أنّه لا طريق للتخلّص على غير هذا المبنى.

ثمّ يبين حكم الضمان الرجح و أنهى الأمر بعد ذلك إلى الضميمة المحرّمة، و قال فيها ما ملخصه: أنّ الضميمة المحرّمة إن كانت مرغّبة في عرض داعي الأمر، فبطلان العبادة بعد فرض اعتبار الإخلاص معلوم، مضافاً إلى الأخبار الكثيرة، و إن كانت موجبة لترجيح فرد من بين أفراد الطبيعة المأمور بها، فمقتضى القاعدة عدم البطلان.

ثمّ حكى عن شيخنا المرتضى بطلان عمل المرئي مطلقاً، من دون فرق بين ما إذا كان داخلاً في أصل العمل أو في ترجيح بعض أفراده على بعض، و أنّ الرياء ليس كالضميمة المباحة غير القادحة في ترجيح بعض الأفراد على بعض «١»، 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 للعبادة هو إظهار عبادة الله تعالى مع أنّه لا يكون كذلك في نفسه، لا مطلق الإظهار و لو كان

(١) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٢: ١٠٤، الأمر الثالث من بحث الرياء.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١١

مطابقاً لما في نفسه «١». انتهى ملخص موضع الحاجة من كلامه، زاد الله في علوّ مقامه.

تحقيق حول الرياء و الجاه

الظاهر في باب الرياء ما أفاده شيخنا المرتضى قدّس سرّه من عدم الفرق في بطلان العمل بين ما إذا كان داخلاً في أصل العمل و مرغّباً في عرض داعي الأمر، سواء كان ضعيفاً أو قوياً، و بين ما إذا صار محرّكاً لترجيح بعض الخصوصيات المفردة المقترنة مع الطبيعة في الوجود المكتنفة بها على البعض الآخر.

و دعوى عدم دلالة الأخبار الواردة في باب الرياء على بطلان العمل في الصورة الثانية.

ممنوعه، خصوصاً مثل قول أبي جعفر عليه السلام في رواية زرارة و حمران: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و أدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركاً» «٢»، أفلا يصدق على مثل ذلك العمل أنّه أدخل فيه رضى أحد من الناس؟ و كذا قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية عليّ بن سالم: «قال الله تعالى: أنا أغنى الأغنياء عن الشريك، فمن أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلّا ما كان خالصاً» «٣».

هذا، مضافاً إلى أنّ الرياء بحسب الغالب إنّما يكون في الخصوصيات دون أصل الطبيعة، لأنّه لا يكاد يتحقّق الرياء بالنسبة إلى أصل الإتيان بالصلاة من

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤٥٦-٤٦١.

(٢) المحاسن ١: ٢١٢ ح ٣٨٤، الكافي ٢: ٢٩٣ ح ٣، عقاب الأعمال: ٢٨٩ ح ١، الوسائل ١: ٦٧. أبواب مقدّمة العبادات ب ١١ ح ١١.

(٣) الزّهد: ٦٣ ح ١٦٧، الوسائل ١: ٧٣. أبواب مقدّمة العبادات ب ١٢ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١٢

المسلم، فإنّه لا يترك الصلاة حتّى يكون الإتيان بها رياء فالرياء الذي قد يصدر من المسلم إنّما هو في الخصوصيات المقترنة مع أصل الطبيعة الموجبة لترجيح بعض أفرادها على بعض، فالأخبار الواردة فيه لو لم نقل بشمولها لمثل ذلك لكان اللازم أن يقال بكونها مسوقة لبيان حكم بعض الأفراد النادرة كما لا يخفى.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في البطلان في هذا القسم.

إنّما المهمّ في الباب ملاحظة حال ما لو كان الترجيح لبعض الخصوصيات والأفراد على البعض الآخر، مستندا إلى الجاه، دون الرياء الذي وردت فيه الروايات الكثيرة الدالّة على حرمة و بطلان العمل به، مضافا إلى كونه منافيا لقصد التقرب المعتبر في العبادة «١». والكلام في الجاه قد يقع من حيث الحكم التكليفي المتعلّق به، وأنّه هل يكون محرّما أم لا؟ وقد يقع من جهة الحكم الوضعي وأنّه هل يكون مبطلا للعبادة من جهة دعوى منافاته لقصد التقرب المعتبر في العبادة أم لا؟ وقد يقع فيما تقتضيه الأدلّة الخاصّة الواردة فيه فنقول:

لا- ينبغي الارتباب في أنّ الجاه قد يترتب عليه بعض من الأمور المهمّة الدينيّة، 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 الأخلاقيّة و المبعوضات الشرعيّة كما هو واضح. و قد لا يترتب عليه ذلك، و لكنّه في صورة اقترانه بالعبادة لا يتجاوز عن مجرد تعلّق الحبّ بهذا المقدار، و هو أن يكون مجرد الإمامة التي يترتب عليها متابعه

(١) راجع الوسائل ١: ٦٤ و ٧٠. أبواب مقدّمة العبادات ب ١١ و ١٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١٣

المؤمنين في أفعالهم له، و ركوعهم بركوعه، و سجودهم بسجوده محبوبا له، فلا يكون له غرض زائد على هذا المقدار بل يكون حبّه متعلقا بخصوص ذلك.

ولا- خفاء في كون هذا الجاه- تحصيليا و حفظا- من النقائص الأخلاقيّة المعدودة في علم الأخلاق من الرذائل، و كان المهذبون للنفس من الأعلام يعبّدون هذه الرذيلة عن أنفسهم و لو بالرياضة و المجاهدة، إنّما الإشكال في كونه مبطلا للعمل مع تعلّقه ببعض خصوصياته، و الظاهر أنّه لا فرق بينه و بين الرياء من هذه الجهة.

لأنّ مقتضى التأويل في الأخبار الواردة في باب الرياء أنّ قدحه في العمل ليس لأجل حرمة، بل لأجل عدم اجتماعه مع الخلو و القربة المعتبر في العبادة، و هذه الجهة مشتركة بينه و بين الجاه، فحينئذ يكون الإتيان بالصلاة في جماعة لأجل الجاه موجبا لبطانها، و الحكم بالصحة كما في متن العروة على ما عرفت في غاية الإشكال.

إشارة

من أحكام الجماعة وجوب متابعة المأموم للإمام مطلقاً أو في خصوص الأفعال، وقد حكى الإجماع عليه مستفيضا «١» و لكنّها لم تقع بعنوانها مورداً للحكم بالوجوب في الروايات الكثيرة الواردة في الباب، لأنّ موردها - كما سيجيء - بعض فروع المسألة. نعم، الظاهر أنّ الجمهور حكموا بوجوبها بعنوانها، والدليل لهم في هذا الباب النبويّ: «إنما جعل الإمام ليؤتمّ به». هذا، ويستفاد من الروايات الواردة من

(١) المعتمر ٢: ٤٢١، المنتهى ١: ٣٧٩، مدارك الأحكام ٤: ٣٢٦، مفاتيح الشرائع ١: ١٦٢، جواهر الكلام ١٣: ٢٠١، مستند الشيعة ٨: ٩٤، الذخيرة: ٣٩٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١٤

طرقنا أنّ وجوب المتابعة كان أمراً مسلماً بين المتشرّعة، و لكنّه لم يكن مورداً لمراعاة جميع الناس، ولذا وقع فيها السؤال عن عدم مراعاتها.

ثمّ إنّ لترك المتابعة فردين على ما في كلام الفقهاء:

أحدهما: تقدّم المأموم على الإمام في الركوع، أو السجود، أو نحوهما، أو في الأقوال على القول بوجوب المتابعة فيها أيضاً.

ثانيهما: تخلف المأموم عن الإمام في ظرف وجود الفعل، أو القول من الإمام، كما إذا تأخّر عنه في الركوع حتّى يرفع رأسه مثلاً.

ثمّ إنّ قوله صلى الله عليه وآله: «إذا ركع فاركعوا» كما ورد في جميع ما ورد في هذا الباب المذكور في الصحاح الستّ منقولاً عن ستّة من الصحابة متفرّعا على قوله صلى الله عليه وآله: «إنما جعل الإمام ليؤتمّ به، أو إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به» الصادر منه صلى الله عليه وآله على ما يستفاد من المجموع، وكذا قوله: «إذا سجد فاسجدوا» كما في البعض «١»، هل يستفاد منه إيجاب أن يكون ركوع المأموم أو سجوده في ظرف فراغ الإمام عن الركوع أو السجود، حتّى كانت مخالفته متحقّقة بركوع المأموم أو سجوده، حتّى في ظرف ركوع الإمام أو سجوده، أو يستفاد من ذلك المنع من التقدّم والردع عن السبق إليهما، والمخالفة حينئذ تتحقّق بركوع المأموم أو سجوده قبل اشتغال الإمام بهما؟

وعلى الثاني هل المراد إيجاب كون ركوع المأموم أو سجوده في زمان حدوثه من الإمام، بمعنى كون الواجب عليه أن يكون متابعاً له في الحدوث وإن تخلف عنه في البقاء، أو أنّ المراد وجوب المتابعة ما دام كونه في الركوع؟ فإذا رفع رأسه قبل أن يرفع الإمام رأسه منه خالف في بقاء المتابعة، كما يستفاد من الأخبار الآتية

(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 النسائي ٢: ٩٠ ح ٧٩٠، سنن أبي داود ١: ١٦٤ ح ٦٠٣ و ٦٠٤ و ٦٠٥، سنن ابن ماجه ١: ٣٩٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١٥

الواردة من طرفنا، حيث أمر بإعادة الركوع فيما إذا رفع رأسه قبل الإمام، وهذا بخلاف الوجه الأول، فإنّ المخالفة فيه إنّما تتحقّق بأنه لم يتابع الإمام في الحدوث وإن 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 سابقاً على ركوع الإمام حدوثاً، بأن يتقدّم عليه فيه و يسبقه.

كما أنّ الظاهر بعد ذلك هو كون الغرض اجتماعهما في الفعل، بأن لا يتقدّم عليه ولا يتأخّر عنه تأخراً فاحشاً، ويؤيد ذلك الروايات

الواردة من طرفنا التي سيجيء نقلها و التكلم في مفادها.

ثم إن الروايات الواردة من طرفنا كثيرة:

□

منها: رواية ربيعي 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: رواية سهل الأشعري عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن ركن مع إمام يقتدى به ثم رفع رأسه قبل الإمام؟ قال: «يعيد

ركوعه معه» (٢).

و منها: رواية محمد بن علي بن فضال (٣) عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له:

(١) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٥، الفقيه ١: ٢٥٨ ح ١١٧٣، الوسائل ٨: ٣٩٠، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ١.

(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) الظاهر عدم وجود هذا العنوان بين الرواة، لأن علي بن فضال كان له ابن واحد و هو الحسن المعروف الذي يروى عن الرضا عليه السلام، و كان له أبناء ثلاثة: محمد و علي و أحمد، و عليه فيحتمل أن يكون محمد هذا منسوباً إلى جدّه «علي بن فضال»، لا إلى أبيه (حسن بن علي بن فضال)، و عليه فلا بد أن يكون المراد بأبي الحسن هو أبا الحسن الثالث عليه السلام، لكنّه يبيّده عدم وجود مثل ذلك في الأسانيد، كما لا يخفى (منه).

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١٦

أسجد مع الإمام فأرفع رأسى قبله أعيد؟ قال: «أعد و اسجد» (١).

و منها: رواية 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 يظن أن الإمام قد ركع، فلما رآه لم يركع رفع رأسه ثم أعاد ركوعه مع الإمام، أفسد ذلك عليه صلاته أم تجوز تلك الركعة؟ فكتب: «تتم صلاته، و لا تفسد صلاته بما صنع» (٢).

و منها: رواية علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع الإمام ثم يقتدى به ثم يرفع رأسه قبل الإمام؟ قال: «يعيد ركوعه معه» (٣).

و الظاهر أن مورد الروايات هو ما لو أخلّ المأموم بالمتابعة جهلاً منه بفعل الإمام، و أنه هل رفع رأسه من الركوع أو السجود أم لا؟ أو أنه هل ركع أم لا؟ و لا يشمل صورة العمد و لا مورد نسيان أصل الجماعة أو الصلاة.

و يؤيده قول الراوى في رواية ابن فضال: «و هو يظن أن الإمام قد ركع»، فالمورد خصوص ما لو كان الإخلال بالمتابعة مسبباً عن مظنة تحقق الفعل المتابع فيه من الإمام كما لا يخفى، و بذلك يجمع بينها و بين رواية 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 بالمتابعة

(١) التهذيب ٣: ٢٨٠ ح ٨٢٤، الوسائل ٨: ٣٩١. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٥.

(٢) التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١١ و ص ٢٨٠ ح ٨٢٣، الوسائل ٨: ٣٩١. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٤.

(٣) التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١٠، الوسائل ٨: ٣٩١. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٣.

(٤) هو من فضلاء المحدثين من العاقية، له كتاب في الفقه، رواه عن جعفر بن محمد عليهما السلام، و لذا رموه بالضعف و عدم الوثاقة.

(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.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١٧

عمدا و رفع رأسه من الركوع قبل الإمام كذلك، كما حملها الشيخ رحمه الله على ذلك.

و به ترتفع المعارضة الواقعة بينها وبين تلك الروايات منطوقا، كما بالنسبة إلى البعض، و مفهوما كما بالإضافة إلى البعض الآخر. هذا، و يمكن الجمع بينهما بحمل هذه على ما لو كان الإمام ممن لا يقتدى به، و حمل تلك على ما لو كان هناك إمام يقتدى به كما وقع في أكثرها التصريح به.

ثم إنَّ ما عدى رواية ابن فضال واردة فيمن رفع رأسه من السجود أو الركوع قبل رفع الإمام رأسه، و من الواضح في مثل هذا المورد تحقق الركوع أو السجود من المأموم، لأنَّ المفروض أنَّه لم يخلَّ بالمتابعة في إحداثهما و أنَّه ركع و سجد معه.

و حينئذ يقع الكلام في أنَّ الركوع أو السجود المعاد بعد رفع الرأس هل كان إيجابه لغرض حفظ الوحدة فقط، و التشاكل و الانتظام المتقوم بالمتابعة في الأفعال، فلا- يكون له موجب إلَّا ذلك، و لا يكون ركوعا و سجودا حقيقيا بل صورة الركوع و السجود، أو أنَّ 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 أنَّ البقاء بالنسبة إلى الإمام حقيقى و بالنسبة إلى المأموم شرعى، فلم يتحقق منه شرعا إلَّا ركوع واحد و سجود واحد؟

وجهان:

الظاهر هو الوجه الثانى، لأنَّ ظاهر الأمر بالإعادة أنَّ الركوع أو السجود المعاد إدامة للركوع أو السجود الأول، و أنَّه لا ينبغي نفاذه قبل رفع الإمام رأسه، و يترتب على الوجهين أنَّه على الوجه الثانى لا بدَّ من الإتيان بالذكر المعبر في الركوع و السجود لو لم يأت به فى الأول منهما، و هذا بخلاف الوجه الأول، فإنَّه لا يلزم عليه الإتيان به كما لا يخفى.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١٨

هذا، و أميا رواية ابن فضال فهي واردة فيما لو ركع قبل أن يركع الإمام، و حينئذ يقع الكلام في أنَّ جواز الإعادة هل هو لأجل كون ركوعه الأول الواقع قبل الإمام غير مجز و أنَّ الركوع المحسوب جزء من الصلاة هو الركوع المعاد الذى تابع فيه الإمام، أو أنَّ الركوع الثانى قد شرع لغرض حفظ الوحدة و الانتظام كما عرفت؟، وجهان:

و سيجىء التعرُّض لمسألة السبق إلى الركوع إن شاء الله تعالى.

وجوب المتابعة شرطى أو تكليف نفسى؟

إنَّ المتابعة فى الأفعال فقط أو الأقوال أيضا هل هى واجبة شرطا أو أنَّ المستفاد من الأدلَّة حكم تكليفى نفسى كان الغرض منه حفظ الانتظام و تحقق الوحدة كما هو المشهور «١»؟

و على تقدير الشرطية هل هى شرط لصيرورة الفعل المتابع فيه متصفا بوصف الجزئية للصلاة، فلا يحسب الركوع الذى لم يتابع فيه ركوعا للصلاة، فيجب عليه إعادته لكى لا- تخلو صلاته من ركوع، أو أنَّ المتابعة شرط لا تصاف الفعل المتابع فيه بكونه واقعا فى جماعة، أو أنَّ المتابعة شرط لأصل صحة الصلاة بحيث كان الإخلال بها مضرا بصحتها؟، وجوه و احتمالات:

الظاهر أنَّه لا محيص فى هذا الباب عن الالتزام بما عليه المشهور من عدم كون الوجوب شرطيا، لعدم دلالة الروايات على أزيد من حكم تكليفى، و ليس فيها إشعار بدخالة المتابعة فى الصلاة أو فى الجماعة، نعم قد يقال كما قيل: بأنه لا فرق بين الرواية النبوية الواردة فى المتابعة الظاهرة فى إيجابها و إيجاب الركوع إذا ركع الإمام

(١) تذكرة الفقهاء ٤: ٣٤٧ مسألة ٦٠٦، نهاية الأحكام ٢: ١٣٥-١٣٦، الذكري ٤: ٤٤٥، مدارك الأحكام ٤:

٣٢٨-٣٢٩، جواهر الكلام ١٣: ٢١٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣١٩

و كذا السجود و التكبير (١)، و بين ما ورد في باب الوضوء من قوله تعالى إِذِ انقَضَتْ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَايْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. (٢) من جهة إفادة الشرطية.

فكما أنه لا إشكال في أن مفاد هذه الآية الشريفة بيان اشتراط الصلاة بالوضوء، و أن الأمر به أمر إرشادي و الغرض منه الإرشاد إلى شرطية الوضوء للصلاة لا وجوبه في نفسه، فكذلك لا ينبغي الإشكال في ظهور الرواية النبوية الدالة على أنه «إنما جعل الإمام ليؤتم به» في اشتراط المتابعة في صحة القدرة، و لا فرق بين الآية و الرواية من هذه الجهة أصلا.

هذا، و لكن الأمر ليس كما ذكره، فإنه هناك حيث يكون في البين عنوان آخر متعلق للوجوب، و قد علق وجوب الوضوء على إرادة القيام إليه لا يكاد يفهم من ذلك إلا مدخلية الوضوء في حصول الغرض من الأمر المتعلق بذلك العنوان، و أنه لا يكاد يحصل ذلك الغرض إلا بعد كون الإتيان به في حال كونه متوضئا و ممثلا للأمر المتعلق بالوضوء.

و أمّا هنا فإنه و إن كان في البين عنوان آخر أيضا، و هو الائتمام، و قد تعلق به الأمر الاستجابي، إلا أنه لا تكون الرواية بصدد بيان اشتراطه بشرط مثل نية الائتمام مثلا، فإنك عرفت سابقا أن هذه الرواية على تقدير صدورهما عن النبي صلى الله عليه و آله قد صدرت بعد مضيّ سنين متعدّدة من إقامته بالمدينة، مع أنه كانت الصلاة جماعة متداولة بين المسلمين من أول قدوم النبي صلى الله عليه و آله بها بل قبل قدومه.

و لا ينبغي توهم كون الجماعة متداولة بينهم سنين تقرب من عشر، و بعد ذلك

(١) راجع ٣: ٣١٤.

(٢) المائة: ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢٠

بين النبي صلى الله عليه و آله أنها تحتاج إلى كذا و كذا، فالرواية لا تكون بصدد بيان هذه الجهة أصلا، بل التأمل فيها يقضى بكون مفادها بيان نفس الائتمام بما له من المعنى عند العرف، و أن الاقتداء و الائتمام في باب الصلاة معناه هو الاقتداء المتداول بين الناس في أمورهم الاجتماعية التي من شأنها جعل واحد منهم رئيسا و متبوعا.

فكما أن الاقتداء عرفا و جعل واحد متبوعا 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 بالانظام و الوحدة، فكذلك الاقتداء في باب الصلاة.

و بالجملة: فالرواية ناظرة إلى أن جعل الإمام إنما هو كجعله في سائر الأمور الاجتماعية التي يكون الغرض من جعل المتبوع فيها معلوما لكل واحد من الناس، فكما أن الغرض منها هو الائتمام بالمتبوع و المتابعة له في الجهة التي كان فيها متبوعا، كذلك الغرض من جعل الإمام في باب الجماعة هو الصلاة هو الائتمام به و الاقتداء و التبعية له.

فغاية نظر الرواية هو بيان معنى الائتمام في لسان الشرع، و أنه هو المعنى العرفي المعهود بين أهل العرف في أمورهم العادية، و ليست بصدد إفادة اشتراط الائتمام بشيء أصلا حتى يكون الإخلال به موجبا لعدم تحققه.

و إن شئت قلت: إن صدور هذه الرواية بعد مضيّ سنين متعدّدة من زمان الإتيان بالصلاة في جماعة دليل على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بالمتابعة، و إن كانت الرواية ظاهرة في وجوبها، لأنّ تعرّض النبي صلى الله عليه و آله لذلك إنما هو لأجل ردع بعض من المصلين في جماعة، حيث لم يكن يراعى المتابعة مسامحة، فالرواية بصدد بيان إيجابها ردعا لمن لم يراع، و حينئذ فمع عدم مراعاته

في طول سنين و عدم بيان النبي صلى الله عليه و آله يستكشف عدم كون الإخلال بها مضراً بصحة أصل الصلاة أو القدوة.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢١

فانقذ من جميع ذلك أنه لا بد من الالتزام بما عليه المشهور من عدم كون وجوب المتابعة وجوباً شرطياً أصلاً.

ثم إنه على التقديرين - أي الوجوب النفسى للمتابعة أو الشرطى الراجع إلى مدخليتها فى الصحة - هل الواجب هى المتابعة فى جميع الأفعال أو معظمها؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأول لقوله صلى الله عليه و آله: «إنما جعل الإمام ليؤتم به» الظاهر فى لزوم الائتمام و المتابعة ما دام كونه إماماً، و ما ذكر متفرعاً عليه فإنما هو على سبيل المثال، و الغرض وجوب المتابعة فى جميع الأفعال و الهيئات الصادرة عن الإمام من قيام و قعود و انحناء و سجود و وضع و رفع.

و احتمال كون الواجب خصوص المتابعة فى معظم الأفعال مع أنه لا يتجاوز عن حد الاحتمال و لا يكاد يساعده ظواهر شىء من الأدلة مجمل جداً، لأنه لم يعلم أن المراد هو المعظم مفهوماً أو مصداقاً، و عليه يقع الاختلال فى الجماعة، لأنه يختار أحد المتابعة فى الركوع و الآخر المتابعة فى السجود و الثالث المتابعة فى غيرهما، و كيف كان فلا مجال لهذا الاحتمال أصلاً.

و يقع الكلام بعد ذلك بناء على استفادة الوجوب الشرطى من الرواية النبوية:

«إنما جعل الإمام ليؤتم به» فى أن الاقتداء العملى و المتابعة المستفادة شرطيتها هل هو شرط بالنسبة إلى مجموع الصلاة، بحيث كان الاقتداء فى كل فعل شرطاً فى اتصاف مجموع الصلاة بوصف الوقوع فى جماعة و كان الإخلال بالمتابعة و لو فى فعل واحد مانعاً عن اتصاف الصلاة بذلك الوصف، أو أن المتابعة فى كل فعل شرط لوقوع نفس ذلك الفعل جماعة، بحيث زاد ثواب خصوص ذلك الفعل على ما لو وقع فرداً بخمس و عشرين درجة، أو بأربع و عشرين «١»، فالإخلال بالمتابعة فى الركوع مانع عن اتصافه بكونه ركوعاً قدوياً، و لا يقذح فى اتصاف السجود بهذا

(١) راجع الوسائل ٨: ٢٨٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢٢

الوصف لو لم يقع الإخلال بالمتابعة فيه؟

و لا- يبتنى ذلك على أن الصلاة هل هى اسم لنفس الأفعال و الأقوال و الهيئات الواقعة فيها التى يوجد شىء منها و ينعدم، و يوجد شىء آخر، أو أنها عبارة عن الخضوع و الخشوع المتحقق بالشروع، و يستمر إلى آخر الأفعال؟ و ذلك لأنه على التقدير الثانى أيضاً يمكن البحث فى أن الصلاة التى هى عبارة عن الأمر الواحد الذى يستمر بعد وجوده، هل يكون وقوعها فى جماعة مشروطاً برعاية المتابعة فى جميع الأفعال الواجبة معه، بحيث كان الإخلال بها و لو فى خصوص التسليم مضراً و مانعاً عن وقوع شىء منها كذلك، أو أن المتابعة فى كل فعل شرط لوقوع الحال المقارن معه متصفاً بوصف الجماعة؟

و كيف كان، فعلى تقدير استفادة الشرطية يقع الكلام فى أن المشروط له المتابعة هل هو المجموع أو الأبعاض؟ و لا يذهب عليك أن إجمال الرواية على هذا التقدير دليل على ما ذكرنا من عدم كونها بصدد إفادة الوجوب الشرطى أصلاً حتى يقع فيها الاجمال من هذه الحيثية، بل مفادها مجرد الحكم التكليفى النفسى، و لا تقذح مخالفته بصحة الصلاة و لا بصحة الاقتداء أصلاً كما لا يخفى.

ثم إنك عرفت أن الروايات الواردة من طرقنا أكثرها واردة فى رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام، و بعضها وارد فى خصوص السبق إلى الركوع،

و لا بد لنا من التكلم فى هذين الفرعين فنقول:

الفرع الأول: رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام

لو رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه، ففيه صورتان
نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢٣

- ١- ما إذا كان ذلك مسببا عن السهو و الدهول عن كون صلاته جماعة، أو عن الظنّ بكون الإمام قد رفع رأسه فرفع و انكشف الخلاف، و أنّه لم يرفع الإمام رأسه بعد.
- ٢- ما إذا وقع ذلك عن تعمّد و التفات.

أمّا الصورة الأولى، فالحكم فيها بمقتضى بعض الأخبار الواردة من طرقنا أنّه يجب عليه العود و اللحوق بالإمام فى الركوع حتّى كان متابعا له فى حدوث الركوع و بقاءه «١»، غاية الأمر أنّ البقاء هنا لا يكون بقاء حقيقيا لتخلل 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 اللحوق، فإن قلنا:

بأنّ المتابعة واجبة شرطا و أنّ الإخلال بها يقدح فى الصلاة، أو فى القدوة فى مجموع الصلاة، أو فى الجزء الذى خالف فيه و الأجزاء اللاحقة، أو فى خصوص الجزء الذى لم يتابع فيه، فاللازم القول بطلان الصلاة أو القدوة فى المجموع أو البعض.

و إن لم نقل باعتبار المتابعة شرطا و قلنا: بأنّ الرواية النبوية المروية بطرق العامة «٢» التى هى الأصل فى هذا الحكم لا دلالة لها على أزيد من إفادة تكليف نفسى فى حال القدوة، كما استظهرنا ذلك منه، فاللازم فى المقام أن يقال: إن ترك المتابعة لا يؤثّر فى بطلان الصلاة و لا فى بطلان القدوة أصلا، بل غايته أنّه معصية لتكليف نفسى مستقل لا يترتب عليها إلّا استحقاق العقوبة. و لا مجال لأن يقال: إن ترك المتابعة الذى به يتحقّق العصيان متّحد مع إدامه

(١) راجع الوسائل ٨: ٣٩١. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٤.

(٢) راجع ٣: ٣١٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢٤

القيام بعد رفع الرأس و عدم اللحوق بالإمام، فإدامه القيام و الاستمرار عليه مبعوض للمولى حينئذ، فكيف يمكن أن يصير مقرّبا بمجرد وقوعه جزء من الصلاة؟! ضرورة أنّ المبعوض لا يكاد يمكن أن يكون مقرّبا للعبد إلى الله سبحانه و تعالى، فالبطلان مستند إلى عدم قابلية القيام للوقوع جزء من الصلاة، و ذلك لأنّ القيام المعتبر فى الصلاة بعد الركوع هو قيام ما، و المتابعة فيه متحقّقة على ما هو المفروض.

لأنّ الفرض فيما لو استمرّ على القيام حتّى رفع الإمام رأسه من الركوع و تتحقّق المتابعة فى القيام، فالذى يكون جزء للصلاة و هى طبيعة القيام المتحقّقة بالقيام آنا ما، قد تحقّقت فيه المتابعة، فلم تلزم صيرورة المبعّد مقرّبا كما لا يخفى.

و هذا بخلاف ما إذا خالف الإمام و لم يتابعه فى حدوث الركوع بل سبق إليه عمدا، فإنّه هناك لا يقع الركوع المسبوق إليه إلّا مبعوضا مبعّدا للعبد عن ساحة المولى، و لا يمكن أن يكون مقرّبا، فالفرق بينهما أنّه هنا لم يتحقّق الإخلال بالمتابعة فيما هو جزء من الصلاة كما عرفت، و أمّا هناك فقد تحقّق الإخلال بها عمدا و صارت المعصية متّحدة مع ما هو من أجزاء الصلاة، و لا محيص فيه من الحكم بالبطلان.

و قد انقدح ممّا ذكرنا أنّه بناء على كون وجوب المتابعة نفسيا لا مجال لتوهم بطلان أصل العبادة و لا القدوة، لعدم استلزام المخالفة

صيرورة المبعّد مقرباً حتّى يؤثّر في البطلان لأجل الاستحالة العقلية، و لا تكون المتابعة شرطاً في صحة القدوة كما هو المفروض. فعلى هذا المبني تكون العبادة صحيحة و القدوة متحقّقة و المخالفة غير مؤثّرة، و أمّا على القول باستفاداة الشرطية من الرواية النبوية: «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به»، أو من الروايات الخاصّة الواردة من طرفنا الظاهرة في الأمر بالركوع و العود إليه لو نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢٥

رفع المأموم رأسه منه قبل الإمام سهواً، بدعوى كون الأمر الواقع فيها إرشاداً إلى اعتبار ذلك في تحقّق الجماعة و صحة القدوة، فالظاهر بطلان القدوة مع عدم رعاية المتابعة كما عرفت.

و يمكن تصحيحها في هذا الفرع بناء على الشرطية أيضاً، بدعوى أنّ الظاهر من الأدلّة الظاهرة في الشرطية، أنّ المتابعة المعتمدة في صحة القدوة إنّما هي المتابعة في أجزاء الصلاة، و أمّا مقدّمات الأجزاء كالرفع و الهويّ و نحوهما، فليست المتابعة فيها أيضاً معتبرة في صحة الجماعة، و في المقام لم يتحقّق الإخلال بالمتابعة فيما صار جزء من الصلاة و عدّ من أجزائها.

ضرورة أنّ الركوع الذي هو جزء للصلاة قد تحقّقت فيه المتابعة، لأنّ المفروض أنّ إحدائه من المأموم إنّما وقع تبعاً للإمام، و رفع الرأس منه الذي قد خولف فيه المتابعة لا يكون من أجزاء الصلاة، و القيام بعده الذي هو من أجزاء الصلاة قد روعيت فيه المتابعة، لأنّ المفروض استمرار المأموم على حال القيام حتّى يلحق به الإمام و تتحقّق المتابعة فيه، و لا يقدر مجرد كون حدوثه سابقاً على الإمام بعد كون الجزء للصلاة بعد رفع الرأس هو طبيعة القيام المتحقّقة بقيام ما، و قد تحقّقت فيه المتابعة على ما هو المفروض.

و أمّا الصورة الثانية، فالحكم فيها بمقتضى الجمع بين الروايات الواردة في المقام بعد حمل رواية غياث «١» على صورة التعمّد، أنّه لا يجوز له العود، بل يبقى على حاله حتّى يلحق به الإمام، و لا يبطل صلاته أو قدوته بذلك أصلاً، لا بناء على استفاداة الوجوب النفسي، و لا بناء على الشرطية، أمّا على الأول فواضح، و أمّا

(١) الوسائل ٨: ٣٩١. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٦.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢٦

على الثاني فلما عرفت من أنّ المتابعة إنّما هي معتبرة في الأجزاء دون مقدّماتها، و أنّ الإخلال بها فيها لا يقدر بصحّة الصلاة و لا بالقدوة أصلاً.

الفرع الثاني: سبق المأموم إلى الركوع

إشارة

ما لو سبق الإمام إلى الركوع، و ليعلم أنّه لم يتعرّض لهذا الفرع أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين إلى زمان المحقّق، نعم أورد الشيخ رحمه الله في زيادات التهذيب الرواية الدالّة عليه، و هي رواية ابن فضال المتقدّمة «١»، و لكنّه اقتصر على مجرد نقل الرواية من غير إشعار بالعمل بها، و لم يتعرّض له في كتبه الفقهية. و أمّا المحقّق فقد عنون في الشرائع مسألة 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 سبق من الرفع، و أنّه لا يكون له دليل مستقل، و لعلّه كان لأجل عدم صلاحية الرواية الواردة فيه للاعتماد عليها، و كيف كان، فهذه المسألة أيضاً له صورتان:

١- سبق إليه عمداً.

٢- سبق إليه سهواً.

أمّا في صورة العمد فربّما يقال بطلان الصلاة فيها نظراً إلى أنّ الفعل قد وقع منهياً عنه، فلا يمكن أن يقع جزء من العبادة «٣»، و لا

يمكن تداركه لاستلزامه الزيادة المبطله، وقد أجيب عنه بأن اتّصاف الفعل بوقوعه منهياً عنه مبنّى على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ الخاصّ، وقد حَقّق في محلّه خلافه.

(١) التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١١.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١١٣.

(٣) مستند الشيعة ٨: ٩٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢٧

و دعوى أنّ البطلان لا يتوقّف على كون الفعل منهياً عنه بل يكفى فيه عدم كونه مأموراً 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 العبادة.

مدفوعة بأنّه لا يحتاج فى الصّحة إلى الأمر الفعلى، بل تكفى المحبوبة الذاتية 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 منهى عنه، لكونه مخالفة للأمر بالضدّ الآخر، فإنّ عصيان الأمر بالسكون يتحقّق بمجرد الحركة، و عصيان الأمر بالحركة لا يتحقّق إلّا بالسكون.

و كذا فى المقام، فإنّ عصيان وجوب المتابعة لا يتحقّق فى نفس الأمر إلّا بالسبق إلى الركوع و لا واقعية له غير ذلك، فلا محيص عن الالتزام بكونه منهياً عنه.

سَلّمنا 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 بمغوضاً صرفاً، كيف يمكن أن يقع جزء من العبادة و يصلح لأن يتقرّب به و بسائر الأجزاء؟! هذا كلّ فى العمد.

و أمّا فى صورة السهو فالحكم يدور مدار العمل بالرواية الواردة 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

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢٨

القاعدة «١»، و إن لم نقل بذلك فلا مانع من الفتوى على طبق الرواية و الحكم بجواز المتابعة كما لا يخفى.

لو سبق المأموم الإمام و لم يستكشف من الدليل أنّ وجوب المتابعة يكون نفسياً أو غيراً فما الحكم؟

ثمّ إنّ لو لم يستكشف من الدليل أنّ وجوب المتابعة هل يكون وجوباً نفسياً لا يترتب على مخالفته سوى الإثم و استحقاق العقوبة، أو وجوباً شرطياً يكون متعلقه دخيلاً فى القدوة بحيث لا يمكن تحقيقها بدونه؟ ففيمّا إذا أُخِلّ بالمتابعة و سبق إلى الركوع أو السجود عمداً لا- بدّ من البحث فيه تارة فى أنّ مراعاة الاحتياط المساوق للعلم بحصول الواقع بما ذا يحصل، و اخرى فى أنّ مقتضى العلم الإجمالى أعنى الحجّة الإجمالية على التكليف المراد بين النفسى و الغيرى ما ذا؟.

أمّا الأول: فطريق الاحتياط لمن لم يراع التكليف المتعلق بالمتابعة بل أُخِلّ به عمداً بالسبق إلى الركوع مثلاً أن يراعى المتابعة فيما بعد و لم يخلّ بها ثانياً، و يصلّى صلاة كانت صحيحة على التقديرين «جماعاً و فرادى» بأن كان الإخلال بالمتابعة فى الركعة الثانية أو بعدها.

لأنّه لو كان فى الركعة الاولى لا يمكن له ذلك من جهة القراءة فى الركعة الثانية، لأنّه يدور أمره بين لزوم ترك القراءة لو كانت صلاته جماعاً، و لزوم الإتيان بها لو كانت صلاته فرادى، فلا يمكن له مراعاة ذلك بحيث تصحّ صلاته على كلا التقديرين، و لم

يحصل له فيما بعد ما هو من وظيفة الجماعة خاصة، بحيث لو كانت

□

(١) و محصّيها ما أفاده سيدنا العلامة الأستاذ (أدام الله ظلّه على رؤوس الأنام) في حاشية العروة الوثقى (ص ٦١) من الإشكال في وجوب المتابعة و لزوم مراعاة الاحتياط مع المتابعة بالإعادة بعد الإتمام. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٢٩

صلاته فرادى لبطلت، كما في موارد الرجوع إلى حفظ الإمام مع كون حكم الشكّ مع قطع النظر عن الرجوع إليه البطلان، فعند اجتماع القيود الثلاثة- و هي عدم الإخلال بالمتابعة فيما بعد من الأفعال و الركعات، و عدم الابتلاء بالقراءة فيما بعد حتّى يدور أمره بين المحذورين، و عدم الابتلاء بالرجوع إلى حفظ الإمام فيما لو كان الحكم مع قطع النظر عن الرجوع البطلان و لزوم الاستئناف- يتمّ صلاته القابلة للوقوع جماعة 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 بالمتابعة نفسيا، فيصير الركوع محرّما، و المحرّم لا يصلح لأن يكون مقرّبا.

نعم، و وجوب الاستئناف إنّما هو بناء على عدم جواز قصد العدول من الائتمام إلى الانفراد، لأنّه بناء على الجواز يقصد الانفراد بعد الإخلال بالمتابعة و يتمّ صلاته فرادى، و بذلك يحصل له العلم بفراغ الذمّة عن التكليف المتعلّق بالصلاة، و ذلك لأنّ المفروض أنّ المتابعة على تقدير كونها واجبة شرطا لا تكون شرطا لصحة أصل الصلاة حتّى يكون الإخلال بها موجبا لاحتمال البطلان من رأس، بل طرف العلم الإجمالى هي الشرطية للقُدوة فقط.

و بالجملة: فبناء على جواز العدول لا مجال لوجوب الاستئناف.

و أمّا الثانى: فالظاهر أنّ هذا العلم الإجمالى أعنى الحجة الإجمالية لا يؤثر فى تنجز التكليف على تقدير ثبوته، لأنّه مع مخالفته لا يحصل العلم بالمخالفة لتكليف أصلا، لأنّ المفروض أنّ أحد طرفيه هو التكليف النفسى، و الطرف الآخر هو الوجوب الشرطى الذى لا يترتب على مخالفته سوى انهدام القُدوة و بطلان الاقتداء، فلا يحصل مع عدم رعاية المتابعة بالسبق إلى الركوع أو السجود العلم بمخالفة تكليف منجز على المكلف.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣٠

نعم، مع اختلال شىء من القيود الثلاثة المتقدّمة لا يحصل له العلم بفراغ الذمّة عن التكليف بالصلاة، لأنه يحتمل معه البطلان و لكن ذلك التكليف خارج عن طرفى العلم الإجمالى، لأنّه تكليف معلوم بالتفصيل، و الغرض هو التكلّم فى ما يقتضيه العلم الإجمالى الموجود فى البين و طرفاه هما التكليف النفسى المتعلّق بالمتابعة و وجوبها الشرطى و أمّا أصل التكليف بالصلاة فهو خارج عن الطرفية للعلم الإجمالى.

و بالجملة: العلم الإجمالى هنا لا يؤثر فى تنجز التكليف على تقدير ثبوته، لأنّه لا يترتب على مخالفة بعض أطرافه على تقدير ثبوته إلّا بطلان القُدوة فقط لا أصل الصلاة.

نعم قد عرفت أنه مع اختلال شىء من القيود المتقدّمة لا يحصل له العلم بالفراغ، كما أنه مع عدم اختلاله أيضا لا يحصل، لأنّ مقتضى احتمال كون وجوب المتابعة نفسيا حرمة مخالفته المتحقّقة بالركوع الذى سبق فيه، و مع اتّصاف الركوع بالحرمة و كونه مبغوضا لا يعقل أن يكون مقرّبا، فمقتضاه بطلان أصل الصلاة حينئذ.

ثمّ إنّ ذكر بعض الأعظم من المعاصرين كلاما فى مقام الشكّ، فى أنّ المتابعة هل تكون واجبة نفسا أو شرطا؟، و لا بأس بذكره، فنقول:

قال: لو كانت المتابعة فى كلّ فعل واجبة إجمالا، و لم نعلم كونها من قبيل الوجوب النفسى أو الشرطى، فاللازم مراعاة كليهما، بمعنى

أنه لو خالف و كان وجوب المتابعة نفسياً لصحت العقوبة و إن صحت صلاته، لكون الوجوب النفسى طرفاً للعلم الإجمالى، إلا أن يقال: إن العلم الإجمالى إنما ينبجز الواقع إن كان الأخذ بالأصول فى أطرافه موجبا للمخالفة القطعية، و ليس ما نحن فيه من ذلك.

فإن المفروض أن الشك فى الشرطية فى باب الجماعة يقتضى مراعاتها لا

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣١

معامله الشك فى القيد أو جزء من أجزاء المركب الذى بنينا على البراءة، فحينئذ لو بنى على بطلان الجماعة و يأتى بالصلاة تامة بوظيفة الفردى لا يكون قاطعا بالمخالفة، نعم لو كان المبنى على البراءة فى القيد المشكوك فى باب الجماعة لكان الأخذ بالبراءة من حيث التكليف النفسى، و من حيث الشرطية موجبا للمخالفة القطعية.

فإن قلت: بأى وجه يسقط العلم الإجمالى المفروض عن الأثر بمجرد لزوم مراعاة الشرطية من جهة أخرى، أليس يمكن أن يكون لزوم مراعاة الشرطية مستندا إلى جهتين: إحداها ما ذكرت من القاعدة فى باب الجماعة، و الأخرى من جهة العلم الإجمالى؟.

قلت: لو كان الأخذ بمقتضى الشرطية هنا من باب الأصل التبعدى و هو حكم الشك لكان لما ذكرت وجه، و إن كان قابلا للخدشة أيضا، و لكنك عرفت أن ذلك من باب الدليل اللفظى الدال على لزوم فاتحة الكتاب فى الركعة المتأخرة عن الركعة التى سبق الإمام إلى الركوع، و مقتضى العموم المذكور احتياج الركعة الآتية إلى فاتحة الكتاب اللازم منه بطلان الجماعة، فيكون من قبيل ما إذا قامت الأمانة الشرعية المثبتة لأحد طرفى العلم الإجمالى، و قد قرّر فى الأصول انحلال العلم الإجمالى بذلك، و صيرورة الشك فى الطرف الآخر بدوياً.

نعم، ما ذكرت يمكن تقريبه بالنسبة إلى غير الركعة الأولى، كمن سبق الإمام فى ركوع الركعة الثانية أو الثالثة مثلا، لعدم ما يدل على بطلان الجماعة فى غير الأولين، فيدور الأمر بين كون المتابعة واجبة نفساً أو شرطاً، فإن كانت واجبة نفساً يحرم، و إن كانت واجبة شرطاً تبطل الجماعة، لكن يرد على ذلك أيضا أن السبق إلى الركوع لا يكون مخالفة قطعية للشارع، فإنه لو عامل مع هذه الصلاة معاملة غير الجماعة و لم يأت بعد ذلك بما هو وظيفة الجماعة لم يحصل منه المخالفة

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣٢

القطعية. (١).

و يرد عليه ما أوردناه عليه فى السابق من أن التمسك بقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (٢) فى موارد الشك فى اعتبار شىء فى الجماعة، تمسك بالعام فى الشبهة المصدقية للمخصص، و الجواز فيه و إن كان مورداً للاختلاف بينهم إلا أن الظاهر وفاقاً للقائل عدم الجواز.

و ذلك لأن محصل دليل المجوز يرجع إلى أن الحجّة من قبل المولى لا تتم إلا بعد ثبوت الكبرى و الصغرى معاً، و الموجود فى المقام كبريان معلومتان: إحداها ما يدل على وجوب إكرام كل عالم مثلاً و الأخرى ما يدل على النهى عن إكرام الفساق من العلماء، و قد انعقد الظهور لكل منهما، و لكن فردية زيد للأولى معلومة و للثانية مشكوكة، فبضميمة الصغرى المعلومة إلى الكبرى الأولى ينتج وجوب إكرام زيد، و ليس فى البين ما يزاحمها، لكون فرديته لموضوع الثانية مشكوكة، و الحجّة لا تتم بالكبرى وحدها، بل لا بد من ثبوت الصغرى أيضا.

و يرد عليه أن حكم المخصّص لا يختص بالأفراد المعلومة، و ليس وظيفة المولى إلا إلقاء الكبريات و بيانها للناس، و هذه الكبريات حجّة بأنفسها من دون توقّف على تشخيص صغرياتها، نعم حجيتها بالنسبة إلى الخارجيات تتوقّف عليه، فقول المولى: أكرم العلماء مثلاً حجّة على العبد يجب عليه امتثاله، و إن كان لا يتعين عليه فى الخارج إلا إكرام من ثبت كونه عالماً.

و بالجملة: فالتمسك بالعام فى الشبهة المصدقية للمخصّص لا يجوز على ما قرّر فى محلّه، و حينئذ يرد على هذا القائل إنه مع اعترافه بعدم الجواز كيف تمسك به هنا؟

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤٩٠-٤٩١.

(٢) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨ ح ٥ و ٨، راجع الوسائل ٦: ٣٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ١. و ص ٨٨ ب ٢٧ ح ٤. نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣٣

إن قلت: إن مراده ليس هو التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، بل مراده هو التمسك به مع الشك في مفهوم عنوان المخصيص، نظير ما إذا تردّد مفهوم الفاسق الخارج عن العلماء الذين يجب إكرامهم بين خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعم منه و من مرتكب الصغيرة، و لا بأس بالتمسك بالعام في مثل ذلك.

قلت: لو سلّمنا ذلك نقول: إن التمسك بالعام في الشبهة المفهومية و إن كان جائزا إلا أنه لا مجال بعد الجواز لاستكشاف عدم كون المورد المشكوك مصداقا لعنوان المخصيص، كما صرح به، حيث استكشف من التمسك بعموم ما يدل على احتياج الصلاة إلى فاتحة الكتاب عدم كون المورد المشكوك من أفراد الجماعة.

فإنه يرد عليه إنه لا- وجه لهذا الاستكشاف، ضرورة أن الحكم الجارى في موضوع الشك كيف يمكن أن يرفع الشك؟ فإن مورد التمسك بالعام هو المشكوك بما أنه مشكوك، فكيف يرفع التمسك بالعام للشك، و يثبت به عدم كونه من أفراد المخصص كما لا يخفى؟! «١» و كيف كان، ففي مسألة السبق إلى الركوع لو لم يعلم حال المتابعة و أنها واجبة نفسا أو شرطا بل علم بوجودها إجمالا وجهان:

أحدهما: بطلان الصلاة من رأس و عدم صحتها جماعة و لا فرادى، نظرا إلى أن أمر المتابعة يدور بين الوجوب النفسى و الشرطى، و على التقديرين يكون الإخلال بها مبطلا.

(١) و الانصاف أن عباراته في هذا المقام مختلفة جدا، حيث إنه يستفاد من بعضها أن التمسك بعموم قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصيص، و قد صرح في بعضها بأن الشبهة هنا من جهة المفهوم، و أنه ليس لنا مشكوك في الخارج، و في ثالث بعدم كون الشبهة في الموضوع و لا- في المفهوم، لعدم كون مفهوم الجماعة من المفاهيم المجملة، بل الدليل الدال على مشروعيتها ليس له إطلاق، و أن المتيقن منه قسم خاص من الجماعة، و الموارد المشكوكه تبقى بلا دليل، فلا مانع من التمسك بالعموم الدال على لزوم القراءة، فلا تغفل. «المقّرر».

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣٤

أما على التقدير الأول فلأن المتابعة و إن لم تكن على هذا التقدير شرطا لا فى أصل الصلاة و لا فى القدوة، إلا أن الإخلال بها بالسبق إلى الركوع يوجب أن يكون الركوع محرّما، لأن الأمر بالشىء و إن كان لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاص، إلا أنه فيما لو لم يكن الضدّ الخاص عصيانا للأمر بحيث كانت مخالفته متحققة بنفس ذلك الضد و لم يكن لعصيانه واقع غيره.

و أما فيما كان عصيان الأمر بالضدّ متحققا بنفس إيجاد الضدّ الآخر كما فى الضدين اللذين لا ثالث لهما، فالأمر بالشىء فيه يقتضى النهى عن الضدّ بلا ريب، فعلى تقدير كون وجوب المتابعة نفسيا لا مجال للإشكال فى أن مخالفته بالسبق إلى الركوع يوجب وقوع الركوع محرّما، و معه لا يصلح لأن يقع مقرّبا أو جزء لما هو مقرّب.

و أما على التقدير الثانى فلأنه مع الإخلال بالمتابعة على فرض كونها شرطا للقدوة لا لأصل الصلاة لا تقع الصلاة صحيحة لا جماعة و لا فرادى، أما جماعة فواضح، لأن المفروض الإخلال بشرطها، و أما فرادى فلأنها غير مقصودة و المقصود وقوعها جماعة، و هى غير واقعة، فلا تكون صحيحة أصلا.

ثانيها: صحة الصلاة فرادى لا البطلان و لا الصحة جماعة، لأن التكليف النفسى الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى أعنى الحجّة

الإجمالية لا- يكون على تقدير ثبوته بمنجز، لأنَّ الطرف الآخر لا- يكون تكليفاً، و مع عدم التنجز لا يكون الركوع الذي به تتحقق مخالفته محرماً لكي لا يصلح للجزئية لما هو المقرَّب، و احتمال الشرطية للقُدوة لا يترتب عليه على تقدير كونه موافقاً للواقع إلَّا بطلان القُدوة دون أصل الصلاة.

و دعوى كون وقوعها فرادى غير مقصود فكيف تقع فرادى؟! مدفوعة بأنَّ ما يفتقر إلى القصد إنّما هو نفس عنوان الصلاة، و كذا صيرورتها

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣٥

جماعة، و أمّا وقوعها فرادى فلا يحتاج إلى قصد آخر زائداً على قصد عنوان الصلاة، فلا مانع بعد عدم تأثير قصد الاقتداء في صيرورة الصلاة صلاة المقتدى من وقوعها صلاة المنفرد و إن لم تكن بهذه الصفة مقصودة.

نعم، لو قلنا في موارد اختلال بعض شروط الجماعة- كثبوت الحائل بين الإمام و المأموم أو تحقق فصل معتد به بينهما، أو غيرهما من الموارد- بطلان أصل الصلاة و صيرورتها فاسدة من رأس، يصير البطلان في المقام محتملاً أيضاً. هذا، و التحقيق في المقام أنّ هنا مسائل متعدّدة مفترقة من حيث الملاك و الحكم:

١- ما لو كانت الجماعة فاقدة لشيء من الشروط المعتبرة فيها، أو واجدة لشيء من الموانع المخزبة لها، من دون أن يكون المصلّي جماعة عالماً بذلك، بل كان معتقداً لاستجماعها لجميع الأمور المعتبرة فيها وجوداً أو عدماً، ثمّ انكشف الخلاف، كما إذا انكشف بعد الفراغ ثبوت الحائل، أو تحقق الفصل، أو غيرهما من الأمور التي دلّ الدليل على اعتبارها في الجماعة.

و قد تعرّضنا لهذه المسألة فيما سبق، و استشكلنا في صحة الصلاة فرادى أيضاً بعد عدم وقوعها جماعة، نظراً إلى رواية السكوني المتقدّمة «١» التي كانت معمولاً بها عندهم، الدالّة على أنّه لو قال كلّ واحد من الرجلين المصلين لصاحبه: «كنت آتّم بك» تكون صلاة كلّ واحد منهما فاسدة، و يجب عليهما الاستئناف و الإعادة، من دون تفصيل بين صورتى الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه.

٢- ما كان الحكم مشكوكاً، و كان الجهل متعلقاً بالحكم الشرطيّ مع كونه بسيطاً، بمعنى أنّه لم تعلم مدخلية شيء في الجماعة من دون أن يكون الطرف الآخر

(١) الكافي ٣: ٣٧٥ ح ٣، الوسائل ٨: ٣٥٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣٦

هو احتمال التكليف النفسى، بل كان أمر الشيء دائراً بين الشرطية للجماعة و عدم الشرطية، من دون تعلق تكليف به، فالفرق بين المسألتين أنّ الجهل في المسألة الأولى جهل مركّب، و مرجعه إلى اعتقاد المصلّي كون صلاته مستجمعة لجميع شرائط الجماعة ثمّ انكشف الخلاف بعد ذلك، و في هذه المسألة جهل بسيط و مرجعه إلى تردّد المكلف في اعتبار شيء في الجماعة.

و من هنا قد انقدح أنّ المجهول في المسألة الأولى هو الموضوع الخارجى، و في الثانية هو الحكم الشرعى، غاية الأمر أنّ المراد بالحكم هو الحكم الشرطى لا التكليفى، و هذه المسألة هي التي ذكر المحقّق المتقدّم «١» أنّ الأصل فيها يقتضى الشرطية، نظراً إلى عموم قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» «٢».

و استشكل القائل بجريان استصحاب بقاء الجماعة على الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بأنّ الشبهة فيها إنّما تكون من جهة المفهوم، و ليس لنا مشكوك البقاء في الخارج، و هذه هي التي اعترضنا فيها على ذلك المحقّق بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لعنوان المخصّص أولاً، و عدم جواز استكشاف فقد عنوان المخصّص من التمسك بالعام ثانياً، كما عرفت مفصلاً.

٣- ما إذا كان الحكم مشكوكاً و كان الجهل متعلقاً بالحكم الشرطيّ، و لكن كان الطرف الآخر هو احتمال تكليف نفسى، و قد عرفت أنّه في هذه المسألة يكون في الإخلال بالمتابعة في السبق إلى الركوع وجهان، و قد عرفت أيضاً أنّ الحقّ عدم تنجز التكليف

النفسي بسبب العلم الإجمالي، و عدم ترتب أثر على احتمال الشرطية، لأنه يصير بعد عدم تنجز التكليف النفسي كالمسألة الثانية التي هي مجرى البراءة مطلقا على ما هو الحق، و قد تقدّم سابقا.

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤٩٠-٤٩١.

(٢) راجع ٣: ٣٣٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣٧

و قد تحصل من جميع ما ذكرنا في بحث المتابعة أنه بناء على ما اخترناه في هذا الباب من كون وجوب المتابعة نفسيا لو سبق إلى الركوع عمدا تبطل صلاته من جهة وقوع الركوع عصيانا للتكليف النفسى المتعلق بالمتابعة، و المحرّم لا يصلح لأن يصير مقرّبا أو جزء لما هو المقرّب.

و هكذا الكلام لو سبق إلى السجود عمدا، لأنه لا فرق بينهما بعد كون الواجب هي المتابعة في كل فعل، و أما لو سبق إلى الركوع نسيانا فقد عرفت أن المستند في حكمه هي رواية ابن فضال المتقدمة، و هي مضافا إلى أنه لم يعلم العمل بها لما عرفت من أنه لم يتعرّض لمسألة السبق إلى الركوع أحد من أصحابنا الإمامية إلى زمان المحقق.

نعم أورد الشيخ رحمه الله هذه الرواية في زيادات التهذيب «١» من غير إشعار بكونها معمولا بها، لا يستفاد منها وجوب المتابعة، بل غايته السؤال عن حكم الرجل الذى سبق الإمام إلى الركوع ثم رفع رأسه منه، و الجواب دال على الصحة و عدم كون ذلك مفسدا لعمله «٢».

و لكن لا- يبعد عدم كون السبق إليهما موجبا لبطلان الصلاة، بل الظاهر جريان حكم المتابعة فيه. و أما رفع الرأس من الركوع أو السجود فإن كان سهوا فمقتضى الروايات الواردة فيه أنه يرجع إلى الركوع مثلا و يتابع الإمام في بقائه، و يعدّ ركوعه الثانى بقاء للركوع الأول حكما لا حقيقة.

و أما إذا كان ذلك عمدا، فالظاهر أنه لا يقدح ذلك بصحة صلاته، لعدم تحقق الإخلال بالمتابعة فيما هو من أجزاء الصلاة، لأن الإخلال بها إنما وقع في الرفع و هو

(١) التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١١، الوسائل ٨: ٣٩١. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٤.

(٢) و لذا استشكل سيّدنا الأستاذ (مد ظله) في حاشية العروة (ص ٦١) فى السبق إلى الركوع سهوا، -قال:- و أولى منه بالإشكال السبق إلى السجود لخروجه عن مورد جميع الروايات الواردة فى هذا المقام. «المقرّر».

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣٨

من مقدّمات الأجزاء، و القيام الحادث بعد الرفع لا يكون بتمامه جزء، بل الجزء إنما هو قيام ما، و المفروض تحقق المتابعة بالنسبة إليه كما عرفت.

الفرع الثالث: رفع الرأس قبل الإمام بتخيل السجدة الأولى

لو رفع رأسه من السجود فرأى الإمام فى السجدة فتخيل أنها الأولى فعاد إليها بقصد المتابعة فإن كونها الثانية، أو تخيل أنها الثانية فسجد اخرى بقصد الثانية فإن أنها الأولى، حكم فى العروة بأنها تحسب ثانية فى الأولى و متابعة فى الثانية و لكن احتاط بإعادة الصلاة فى صورتين بعد الإتمام. «١»

هذا، و قد استشكل بعض الأعاظم على ما فى العروة بأن صيرورة أجزاء الصلاة جزء موقوف على الإتيان به بقصد الجزئية و إن كان

على نحو الاجمال، و المفروض أنه لم يأت بالسجدة بقصد أنها جزء من الصلاة في الصورة الأولى، نعم لو أتى بها بقصد الأمر الواقعي مع تخيل أن الأمر الواقعي كان متعلقا بالسجدة للمتابعة، تقع السجدة المأتى بها جزء لتحقق القصد إجمالا. وهكذا الكلام في الصورة الثانية، حيث إن مقتضى القاعدة احتسابها ثانية، إلا أن يرجع قصده إلى الإتيان بالسجدة المأمور بها فعلا مع تخيل أنها الثانية، فانكشف كونها مطلوبة بعنوان المتابعة «٢».

و الظاهر احتسابها ثانية في الصورة الاولى و متابعة في الثانية، لأن المطلوبيته بعنوان المتابعة لا تخرج المطلوب بها عن الجزئية للصلاة، فإن الركوع أو السجود

(١) العروة الوثقى ١: ٦١٧ مسألة ١١.

و قد نهى عن ترك هذا الاحتياط في صورتين سيدنا العلامة الأستاذ (أدام الله أظلاله على رؤوس المسلمين) في حاشية العروة ص ٦١. «المقزر».

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٤٩٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٣٩

المعاد لأجل المتابعة لا يكون عملا خارجا من الصلاة أتى به لأجل المتابعة، و لو قلنا بكون المتابعة واجبة نفسا، بل الظاهر أنه أيضا جزء من الصلاة.

و مرجع ذلك إلى أن الملاك في باب الجماعة هو عمل الإمام الذي تقع المتابعة فيه، فما دام كونه مشتغلا بالجزء يقع عمل المأموم المتابع متصفا بوصف الجزئية، و إن وقع مكررا بعنوان المتابعة و لا يخرج عن الجزئية، و مجرد تخيل المأموم أن سجدة الإمام سجدة ثانية، و الإتيان بالسجدة بهذا القصد لا يخرج عمل المأموم عن صدق المتابعة، كما أن تخيل كون سجدة الإمام سجدة أولى و الإتيان بها بقصد المتابعة لا يوجب خروجها عن كونها سجدة ثانية.

و السر في ذلك ما عرفت من أن العمل الواقع بعنوان المتابعة لا ينافي مع الجزئية، و ان الملاك في باب الجماعة هو عمل الإمام، فالظاهر ما حكم به في العروة.

مسألة: التأخر الفاحش عن الإمام

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

نهاية التقرير؛ ج ٣، ص: ٣٣٩

قد تكلمنا فيما سبق في الإخلال بالمتابعة الواجبة نفسا على ما استظهرناه من جهة التقدم و السبق على الإمام بكلتا صورتيه - العمد و السهو - و لتكلم الآن في الإخلال لها بالتخلف عن الإمام بالإتيان بالفعل مؤخرا عنه، و هو الذي قد عبر عنه في كلام الشيخ رحمه الله و من تبعه بالتأخر الفاحش «١» الذي يكون المراد منه بحسب الظاهر هو التخلف عن الإمام، و عدم رعاية المتابعة له في ركن أو أزيد، و كيف كان فنقول: قد ورد في هذا الباب روايات:

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ٣٤٥ و ٣٤٩، و فيه: «التخلف الفاحش»، مصباح الفقيه: ٦٤٧، كتاب الصلاة للمحقق الحائري:

٤٨٨ - ٤٨٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤٠

منها: رواية حفص بن غياث التي رواها المشايخ الثلاثة كل بسند مستقل قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في رجل أدرك الجمعة وقد ازدحم الناس فكبر مع الإمام وركع ولم يقدر على السجود، وقام الإمام والناس في الركعة الثانية، وقام هذا معهم، فركع الإمام ولم يقدر هذا على الركوع في الثانية من الزحام وقدر على السجود، كيف يصنع؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أما الركعة الأولى فهي إلى عند الركوع تامّة، 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 ويسلم، وإن كان لم ينو السجدين للركعة الأولى لم تجز عنه للأولى ولا للثانية و عليه أن يسجد سجدين و ينوى أنّهما للركعة الأولى، و عليه بعد ذلك ركعة تامّة يسجد فيها.

هذا بحسب ما رواه الصدوق والشيخ، وأما الكليني فرواه إلى قوله: لم تجز عنه للأولى ولا للثانية، و في التهذيب زيادة على ما في الفقيه و هي: إنه قال حفص:

فسألت عنها ابن أبي ليلى فما طعن فيها ولا قارب «١».

وهذه الرواية تشتمل على حكيمين مخالفين لما يستفاد من الروايات الواردة في باب صلاة الجماعة، لأنها تدلّ بظاهر على أن المأموم الذي فاتته السجود من الركعة الأولى والركوع من الركعة الثانية، لا بدّ له أن ينوي السجدين من الركعة الثانية للركعة الأولى، وإلا لم تجز عنه للأولى ولا للثانية.

و مرجع ذلك إلى أنه لا بدّ في اتّصاف كل 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 المأتمّي به جزء للركعة الأولى و للثانية، مع أنّ الظاهر على ما

(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 ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤١

يشهد به النصّ و الفتوى أنه لا مدخلية لهذا القصد في تحقّق ذاك الاتّصاف.

و كذلك الرواية تدلّ بذيلها المرويّ في التهذيب و الفقيه على أنّه إذا لم يأت بالسجدين من الركعة الثانية للإمام بتية الركعة الأولى، فعليه أن يسجد سجدين آخرين ينوي بهما الركعة الأولى، و عليه بعد ذلك ركعة تامّة، مع أنّه يلزم على ذلك زيادة السجود الذي هو ركن و هي مبطلّة. □

نعم، ذكر الشهيد رحمه الله في محكيّ الذكرى «١» أنّه لا بأس بالعمل بهذه الرواية لاشتهارها بين الأصحاب و عدم وجود ما ينافيها، و زيادة السجود مغتفرة في المأموم كما لو سجد قبل إمامه، و هذا التخصيص يخرج الروايات الدالّة على الإبطال بزيادة السجود عن الدلالة، و أمّا ضعف الراوي فلا يضّر مع الاشتهار، على أنّ الشيخ قال في الفهرست: إنّ كتاب حفص معتمد عليه «٢»، انتهى.

و يمكن أن يقال: بعدم كون الذيل تنميّة للرواية بل هو فتوى الصدوق، كما هو دأبه في كتاب الفقيه، حيث يذكر فتواه بعد نقل الرواية، و لعلّه صار سببا لإضافة الشيخ أيضا، حيث إنّ زعم كونه جزء للرواية، و لم يرجع إلى المصدر لكثرة اشتغاله.

و منها: رواية عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون في المسجد إمّا في يوم الجمعة و إمّا في غير ذلك من الأيام، فيزحمه الناس إمّا إلى حائط و إمّا إلى أسطوانة. 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 الصّفّ؟

قال: «نعم لا بأس بذلك» «٣».

(١) الذكري ٤: ١٢٧، الوسائل ٧: ٣٣٦. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ١٧ ح ٢.

(٢) الفهرست: ٦١.

(٣) التهذيب ٣: ٢٤٨ ح ٦٨٠ وفيه: «حتى يرفع الناس»، الوسائل ٧: ٣٣٦. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ١٧ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤٢

و منها: رواية 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 أن الأخير منها واردة في التخلف المستند إلى السهو عن الركوع، و غيرها في التخلف الناشئ عن الإلجاء و الاضطرار لأجل الازدحام الموجب لفوت الركوع و السجود من ركعة واحدة أو الركوع من ركعة و السجود من أخرى.

فمرجع غير الأخيرة إلى أنه لو حصل التخلف 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: إن رواية حفص لا دلالة لها إلا على تحقق القدوة في خصوص الركوع و السجود الذي تابع فيه الإمام، و نوى جزئيته للركعة الأولى، و عليه فلم يتحقق التخلف، لأن ما هو المحسوب جزء للركعة الأولى هو الركوع الواقع فيها و السجود الواقع في الركعة الثانية، و المفروض تحقق المتابعة بالنسبة إلى كليهما.

هذا، و لكن رواية عبد الرحمن صريحة في عدم اختلال القدوة بحصول التخلف في الزائد عن الركن الواحد في صورة الإلجاء و الاضطرار، و الظاهر بملاحظة الرواية الواردة في السهو أن ذلك لا يختص بحال الاضطرار، بل التخلف السهوي بالنسبة إلى الزائد من ركن لا يوجب أيضا خلافا في القدوة، كما أن الظاهر إنه لا خصوصية للإلجاء و الاضطرار، بل يعم مطلق صور الاعتذار و يخرج

(١) التهذيب ٣: ٥٥ ح ١٨٨، الوسائل ٧: ٣٣٧. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ١٧ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤٣

خصوص صورة 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، و كذا الأجزاء اللاحقة عليه، فلا مجال للمناقشة في ذلك، و أما 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؟» فاللزام بالالتزام بأحد أمرين:

إما دعوى أن الجماعة و الفرادى و صفان لكل جزء من الأجزاء على سبيل الاستقلال لا للمجموع بحيث كان المصلي عند كل جزء مختيرا بين إيقاعه فردا أو في جماعة، و عليه فكما أنه لا مانع من العدول عن الانتماء إلى الأفراد، كذلك لا مانع من العدول عن الانفراد إلى الانتماء، بل لا معنى للعدول أصلا، لأن المتصيف بذلك هو كل جزء مستقلا فلا يتحقق العدول. و إما الالتزام بأنه يكفي في تحقق الجماعة كون صلاة المأموم واقعة في حال صلاة الإمام و إن لم يتحقق المتابعة بالنسبة إلى كل جزء.

نعم، لا محيص عن اعتبار المتابعة بالنسبة إلى معظم الأجزاء.

هذا، و لكن المرتكز في أذهان المتشرعة منذ تشريع الجماعة و تعليمها للناس الذي كان مقرونا مع تعليم أصل الصلاة، كما مرت

الإشارة إليه في بعض المباحث السابقة «١»، أن الموصوف بوصف الجماعة هو مجموع الصلاة لا كل جزء على سبيل الاستقلال، هذا كله حكم صور العذر.

و أما إذا تخلف عن الإمام بالتأخر الفاحش عمدا، فإن قلنا: باعتبار المتابعة شرطا في صحّة الجماعة فاللازم الحكم بالبطلان، وإن لم نقل بذلك بل قلنا: بتعلّق

(١) راجع ٣: ١٩١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤٤

الوجوب النفسى بها كما اخترناه فيما سبق «١»، فالظاهر عدم إيجابه خللا في الجماعة، كما صرح به في 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 القدوة بالتأخير بركن «٣».

و كيف كان، فالظاهر بناء على هذا المبنى عدم البطلان مع حفظ صورة الجماعة و عدم صحّة سلبها.

ثمّ إنّ فى الفرض الذى ورد فيه إحدى روايتى عبد الرحمن بن الحجاج و كذا روايته حفص المتقدمان- و هو الذى كان التخلف مستندا إلى الزحام فى يوم الجمعة أو فيه و فى غيره- تتصور صور كثيرة:

١- ما ورد فى مورده رواية عبد الرحمن و هو ما إذا منعه الزحام عن الركوع و السجدين من الركعة الأولى، و قد نفت الرواية البأس عن أن يركع و يسجد وحده ثمّ يلتحق بالإمام فى الركعة الثانية، و القدر المتيقن من موردها ما إذا أدرك الإمام فى حال القيام من الركعة التالية قبل أن يركع الإمام، فإنّه لا ريب فى هذه الصورة فى عدم حصول الاختلال فى القدوة، و لا فرق فيه بين دعوى كون الجماعة و الفردى 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 الركعة التالية لا- فى حال القيام. و أمّا إذا أدركه بعد الركوع و فات منه ركوع الركعة التالية أيضا كالركوع و السجدين من الركعة الأولى، ففى بطلان القدوة و صحتها و جهان، و الأقرب

(١) راجع ٣: ٣١٨.

(٢) المنتهى ١: ٣٧٩، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ١١٣، الذكرى ٤: ٤٥٢، جواهر الكلام ١٣: ٢٠٦.

(٣) تذكرة الفقهاء ٤: ٣٤٧ مسألة ٦٠٦. و فيه: و لو تأخر عنه بركنين، ففى الإبطال نظر.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤٥

الصحة بناء على ما اخترناه من كون الجماعة وصفا للمجموع، كما هو المرتكز عند المتشرّعة و المغروس فى أذهانهم، لأنّه لم يخرج بالزحام عن كونه مقتديا، فلا- وجه للحكم ببطلان صلواته خصوصا مع عدم كون التخلف عمديا، بل مستندا إلى الزحام كما هو المفروض.

٢- ما إذا منعه الزحام عن خصوص السجدين من الركعة الأولى و الحكم فيه الصحة أيضا بأقسامه الثلاثة: من الالتحاق بالإمام قبل الركوع من الركعة التالية، أو فى حاله، أو بعده كما عرفت فى الصورة الأولى.

٣- ما وردت فيه رواية حفص المتقدم، و هو ما إذا منعه الزحام عن السجدين من الركعة الأولى و الركوع من الركعة الثانية، و قد حكم فيها بأنّه إن نوى السجدين من الركعة الثانية للركعة الأولى فقد تمّت له الأولى، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعة، و إن كان لم ينو بهما الركعة الأولى لم تجز عنه للأولى و لا للثانية.

و قد عرفت أنّ اعتبار التية فى أبعاض الركعة و أنّها هل تكون من الركعة الأولى أو الثانية، و هكذا ممّا لم يذهب إليه أحد من الفقهاء

رضوان الله عليهم أجمعين.

وقد عرفت اشتغالها على زيادة بناء على رواية الشيخ والصدوق، ومقتضى تلك الزيادة الدالّة على لزوم الإتيان بالسجدتين بنية الركعة الأولى بعد الإخلال بها في السجدتين اللتين أدركهما مع الإمام في الركعة الثانية، تحقّق القدوة بإدراك ركوع واحد في مجموع الركعتين وهو مستبعد جدًّا، مضافاً إلى استلزامه لزيادة السجود الذي هو ركن، وحينئذ فيشكل العمل بالرواية وإن نفى البأس عنه في الذكرى «١» كما عرفت.

(١) الذكرى ٤: ١٢٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤٦

٤- ما إذا منعه الزحام عن خصوص الإتيان بالسجدة الثانية من الركعة الثانية، والظاهر فيها صحّة الجمعة وعدم اختلال القدوة، بل يأتي بها متى تمكّن منها، ولا فرق في ذلك بين صورتى التمكّن منها قبل فراغ الإمام من الصلاة والتمكّن منها بعده، كما هو واضح.

٥- ما إذا منعه الزحام عن خصوص الإتيان بالسجدة الثانية من الركعة الأولى مقتدياً بالإمام في سجده، فإن تمكّن من الإتيان بها وللحوق بالإمام قبل الركوع من الركعة الثانية أو في الركوع، فالحكم كما لو منعه الزحام عن كلتا السجدتين من الركعة الأولى إذا تمكّن من الإتيان بهما وللحوق بالإمام قبل الركوع أو بعده، وإن لم يتمكّن من الإتيان بها إلى أن دخل الإمام في السجدة الثانية من الركعة الثانية.

فالمستفاد من رواية حفص لزوم متابعة الإمام والإتيان بالسجدة بقصد أنّها من الركعة الأولى، لأنّه لم يأت بها بعد، فعليه أن يأتي بها مع ذلك القصد، ويتم له بذلك ركعة واحدة، وعليه أن يصلّى ركعة أخرى.

و أمّا إذا تمكّن من الإتيان بها مع الإمام في السجدة الأولى من الركعة الثانية فلا ريب في لزوم متابعتها فيها بمقتضى ما استفاد من رواية حفص، و ينوى بها السجدة الثانية من الركعة الأولى، إنّما الاشكال والارتباب في أنه هل يلزم عليه إطالة السجود حتى يلحق به الإمام في السجدة الثانية ثمّ يتابعه في رفع الرأس منها، أو أنه يلزم عليه متابعة الإمام في رفع الرأس من السجدة الأولى والجلوس بين السجدتين ثمّ الإتيان بالسجدة الثانية لأجل المتابعة؟ وجهان.

ولا يبعد ترجيح الوجه الثاني للزوم متابعة الإمام مهما أمكن، وإن استلزمت زيادة الركن، أو كان العمل الذي تقع فيه المتابعة صادراً عن الإمام في غير المحل كالقنوت في غير الركعة الثانية حيث إنّّه ورد النصّ على متابعة المأموم للإمام فيه «١»

(١) التهذيب ٢: ٣١٥ ح ١٢٨٧، الوسائل ٦: ٢٨٧. أبواب القنوت ب ١٧ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤٧

و إن وقع في غير محلّه.

و المتابعة وإن لم تكن بعنوانها أموراً بها في الروايات الصادرة عن العترة الطاهرة «صلوات الله عليهم أجمعين» إلّا أنه استفاد اعتبارها من الفروع التي وقع التعرض لها فيها، بل استفاد أنّ وجوبها كان مفروغاً بين الرواة ولم يكن لهم ارتياب في ذلك، فالظاهر بمقتضى ما ذكرنا لزوم المتابعة في المورد المفروض.

ثمّ إنّ لو وقع التخلف في شيء من الموارد المذكورة مستنداً إلى التعمد والاختيار دون النسيان أو الزحام والاضطرار، فهل يوجب ذلك بطلان القدوة أم لا؟ التحقيق أن يقال: إن قلنا باعتبار المتابعة العمليّة في حقيقة القدوة عرفاً، بحيث لم يمكن تحقّقها بدونها عند العرف، كما ربّما يحكى ذلك عن الشيخ الأعظم العلّامة الأنصاري قدّس سرّه «١»، فالتخلف والإخلال بالمتابعة يوجب اختلال القدوة بلا ارتياب، إلّا أنّ هذا القول ممّا لا يساعده الدليل، ولا ينبغي الالتزام به، فإنّه لو كانت المتابعة دخيلاً في حقيقة القدوة وماهيتها، لم

يكن فرق في ذلك بين صورتى الاختيار والاضطرار أصلا، مع ظهور الروايات المتقدمة في بقائها، وعدم اختلالها بالتخلف الناشئ عن السهو أو الزحام.

فهذا المعنى مِمَّا لا يمكن الالتزام به، اللهم إنا أن يراد أن الإخلال بالمتابعة عمدا لا يجتمع مع نية الاقتداء المقرونة بالشروع في الصلاة، ولكنه يرد عليه أيضا أن عدم إمكان اجتماع ذلك مع تلك النية متفرع على عدم إمكان اجتماعه مع المنوى، بل ليست المضادة والمنافاة إلاما معه، ضرورة أن النية من حيث هي مع قطع النظر عن ملاحظة المنوى، لا مضادة بينها وبين التخلف والإخلال بالمتابعة العملية، كما هو أوضح من أن يخفى.

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى: ٢٩٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤٨

نعم، لو قلنا: بعدم اعتبار المتابعة في حقيقة القدوة عرفا، بل باعتبارها فيها شرعا، فاللازم الالتزام بعدم تحققها مع التخلف الاختيارى فقط، لدلالة الأدلة المتقدمة على عدم قبح الإخلال بها في حالتى السهو والاضطرار.

هذا ولكن هذا المبنى أيضا عندنا غير صحيح، لأنك قد عرفت أن وجوب المتابعة على ما يعطيه التأمل في الدليل الدال عليه، لا يكون وجوبا شرطيا بحيث يكون لمتعلقه دخل في الاقتداء شرعا، بل لا يكون إلا وجوبا نفسيا لا يترتب على مخالفته سوى الإثم واستحقاق العقوبة.

و مما ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده صاحب المصباح حيث قال:

والذى يقتضيه التحقيق هو أنه لا بد في تحقق مفهوم الائتمام عرفا أو شرعا من المتابعة، ألا ترى أنه لو سبق المأموم الإمام في مجموع صلاته أو تأخر عنه كذلك لا يعد مؤتما به، ولكنه قد يلاحظ الائتمام بالنظر إلى مجموع الصلاة على سبيل الإجمال، وبهذه الملاحظة يصح أن يقال لمن صلى خلف زيد الظهر مثلا بنية الائتمام إذا تابعه في معظم أفعالها: أنه صلى الظهر مقتديا بزید، وإن تخلف عنه في بعض أفعالها بتقديم أو تأخير.

وقد يلاحظ كونها فعلا- تدريجيا حاصلًا بمتابعة الإمام في أفعالها المتدرجة، ففي كل جزء تخلف عنه بتقديم أو تأخير لا يتحقق بالنسبة إليه الاقتداء، ولكن لا ينفي ذلك صدق كونه مقتديا في أصل الصلاة عند ملاحظتها على سبيل الإجمال، فلا يبطل به الائتمام من أصله ما لم يكن ذلك مقرونا بنية الإعراض عن الجماعة أو بالعزم على الإتيان به كذلك من أول الأمر، بحيث يكون هذا الجزء بنفسه مستقلا بالملاحظة.

فمن نوى الائتمام بشخص في صلاته مقتضاه أن يتابعه في جميع الهيئات الصادرة منه من القيام والقعود والركوع والسجود، فلو خالفه في شىء منها وهو على هذا

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٤٩

العزم فقد تعدى عما هو وظيفته من المتابعة، فهو آثم لكونه مشرعا، ولكن لا تبطل قدوته بذلك ما لم يكن التخلف بمقدار ينقطع به علاقة الائتمام عرفا «١»، انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

ويرد عليه أنه لا وجه لدعوى اعتبار المتابعة في ماهية الجماعة عرفا أو شرعا، لأنك قد عرفت أن مقتضى التأمل في دليل وجوب المتابعة أنه لا يكون وجوبها إلاما وجوبا نفسيا لا يترتب على مخالفته سوى الإثم واستحقاق العقوبة، وقد عرفت أيضا أن معروض وصف الجماعة على حسب ارتكاز المتشعبة منذ تشريعها الحاصل بتشريع أصل الصلاة، إنما هو مجموع الصلاة لا كل جزء على سبيل الاستقلال.

فلحافظ الصلاة من حيث اتصافها بالجماعة تارة على سبيل الإجمال، و اخرى على نحو التفصيل، ثم دعوى أن الإخلال بالمتابعة في

جزء موجب لبطلان القدوة في خصوص ذلك الجزء دون غيره من الأجزاء السابقة اللاحقة مما لا وجه له، بعد ما عرفت من كون معروض الجماعة هو المجموع، ولا يقدح بذلك التخلف عمدا، فضلا عن السهو والاضطرار.

قراءة المأموم خلف الإمام

هذه المسألة مما اختلف فيه الأقوال و تشتت فيه الآراء، والتحقيق أن الخصوصيات التي بها يختلف الحكم لا بد من النظر فيها مستقلا، لأجل التعرض لها في الروايات تصريحاً أو تلويحاً، فهنا أمور:

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٦٤٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥٠

أحدها: الركعتان الأولتان من الصلوات الجهرية مع عدم سماع صوت الإمام و لو همهمة.

ثانيها: هذا الفرض مع سماع صوت الإمام.

ثالثها: الصلوات الإخفائية.

رابعها: الركعتان الأخيرتان مطلقاً.

وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في حكم كل من هذه الخصوصيات «١»، و هنا خصوصية أخرى، و هي كون الإمام مرضياً و مقتدى به أو غير مرضى لعدم كونه من الإمامية، و لكن هذه الخصوصية خارجة عن محط النظر في المقام، و لعلّه يجيء التكلم في حكم القراءة خلف من لا يقتدى به في ما بعد.

و كيف كان، فالأخبار الواردة في هذا المقام كثيرة جداً، و قد أوردتها في الوسائل في أبواب متعدّدة، و لكنّها مختلفة من حيث المورد، لأن طائفة منها واردة في الصلاة الجهرية، و أخرى في الصلاة الإخفائية، كما أن ما ورد منها في الصلاة الجهرية بعضها وارد في حكم القراءة مع سماع صوت الإمام، و بعضها في حكمها مع عدمه، كما أن بعضها منها وارد في حكم القراءة في الأخيرتين. أمّا ما ورد منها في الركعتين الأولتين من الصلاة الجهرية مع سماع صوت الإمام فهي كثيرة، و مدلولها النهي عن القراءة بعضها بالصراحة و بعضها بالإطلاق.

□

منها: صحيح الحلبي الذي رواه المشايخ الثلاثة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:

«إذا صليت خلف إمام تأتم به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أم لم تسمع، إلّا أن تكون

(١) الحدائق ١١: ١٢٣-١٣٧، جواهر الكلام ١٣: ١٨١-٢٠٠، مفتاح الكرامة ٣: ٤٤٥-٤٥٩، مستند الشيعة ٨:

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥١

صلاة تجهر فيها بالقراءة و لم تسمع فقرأ» (١).

و منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئا في الأولتين و أنصت لقراءته و لا تقرأ شيئا في الأخيرتين، فإن الله عزّ و جلّ يقول للمؤمنين و إذ قرئ القرآن - يعني في الفريضة خلف الإمام - فاسمعوا له و أنصتوا لعلكم ترحموا» (٢) فالأخيرتان تبعان للأولين «٣».

و منها: رواية زرارة و محمد بن مسلم قالا: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من قرأ خلف إمام يأتّم به

فمات بعث على غير الفطرة «٤».

و الظاهر أن النظر في الرواية إنما هو إلى العامة الذاهبين إلى لزوم القراءة خلف الامام، فالمراد أن ذلك تشريع يوجب البعث على غير الفطرة الإسلامية.

ومنها: رواية المرافقى و البصرى عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنه سئل عن القراءة خلف الإمام، فقال: إذا كنت خلف الإمام تولّاه و تثق به، فإنه يجزيك قراءته، و إن أحببت أن تقرأ فاقراً فيما يخافت فيه، فإذا جهر فأنصت، قال الله تعالى و أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ «٥».

ومنها: رواية يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة خلف من ارتضى به أقرأ خلفه؟ قال: «من رضيت به فلا تقرأ خلفه» «٦».

(١) الكافي ٣: ٣٧٧ ح ٢، الفقيه ١: ٢٥٥ ح ١١٥٦، التهذيب ٣: ٣٢ ح ١١٥، الاستبصار ١: ٤٢٨ ح ١٦٥٠، الوسائل ٨: ٣٥٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١.

(٢) الأعراف: ٢٠٤.

(٣) الفقيه ١: ٢٥٦ ح ١١٦٠، السرائر ٣: ٥٨٥، الوسائل ٨: ٣٥٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٣.

(٤) الكافي 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 صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٤.

(٥) التهذيب ٣: ٣٣ ح ١٢٠، الوسائل ٨: ٣٥٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٥.

(٦) التهذيب ٣: ٣٣ ح ١١٨، الاستبصار ١: ٤٢٨ ح ١٦٥٣، الوسائل ٨: ٣٥٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥٢

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام 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 علي بن جعفر في كتابه إلا أنه قال: و لكن ينصت للقرآن «١».

ومنها: رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأولتين، و على الذين خلفك أن يقولوا: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر و هم قيام، فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك

أن يقرأوا فاتحة الكتاب، و على الإمام أن يسبح مثل ما يسبح القوم في الركعتين الأخيرتين» «٢».

ومنها: ما رواه سماعة 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 الأولتين مع سماع قراءة الإمام و المراد من سماعها أعم من سماع الصوت و لو همهمة، كما وقع التصريح به في بعضها.

و أما ما ورد منها في الركعتين الأولتين من الجهريه مع عدم سماع صوت الإمام فبعضها ظاهر في الأمر بها، و بعضها دال على النهي عنها بالإطلاق، و واحدة تدل على التخيير.

أما ما يظهر منه الأمر بالقراءة:

(١) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٧٩٧ مسائل علي بن جعفر: ١٢٧ ح ١٠١، الوسائل ٨: ٣٥٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٦.

(٢) التهذيب ٣: ٢٧٥ ح ٨٠٠، الوسائل ٨: ٣٦٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٢ ح ٦.

(٣) التهذيب ٣: ٣٤ ح ١٢٣، الاستبصار ١: ٤٢٩ ح ١٦٥٦، الوسائل ٨: ٣٥٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥٣

فمنها: صحيح الحلبي المتقدم. □

و منها: رواية قتيبة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام ترتضى به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته فافراً أنت لنفسك، وإن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ» (١).

و منها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة خلف الإمام، أقرأ خلفه؟ فقال: «أما الصلاة التي لا تجهر فيها بالقراءة فإن ذلك جعل إليه فلا تقرأ خلفه، وأما الصلاة التي يجهر فيها فإنما أمر بالجهر لينصت من خلفه، فإن سمعت فأنصت وإن لم تسمع فافراً» (٢).

و أما ما يدل على النهي بالإطلاق فهي صحيحة زرارة عن أحدهما عليهما السلام، قال:

«إذا كنت خلف إمام تأتم به فأنصت و سبّح في نفسك» (٣) و رواية زرارة و محمد بن مسلم المتقدم، و رواية يونس المتقدم أيضاً. و أما ما يدل على التخير فهي رواية علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يصلي خلف إمام يقتدى به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة؟ قال: «لا بأس إن صمت و إن قرأ» (٤).

و روى الشيخ هذه الرواية في التهذيب و الاستبصار معا في باب صلاة الجماعة، و لكنّه رواه في الاستبصار عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن

(١) الكافي ٣: ٣٧٧ ح ٤، التهذيب ٣: ٣٣ ح ١١٧، الاستبصار ١: ٤٢٨ ح ١٦٥٢، الوسائل ٨: ٣٥٧. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٧.

(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 صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٥.

(٣) الكافي ٣: ٣٧٧ ح ٣، التهذيب ٣: ٣٢ ح ١١٦، الاستبصار ١: ٤٢٨ ح ١٦٥١، الوسائل ٨: ٣٥٧. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٦.

(٤) التهذيب ٣: ٣٤ ح ١٢٢، الاستبصار ١: ٤٢٩ ح ١٦٥٧، الوسائل ٨: ٣٥٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥٤

□
الحسن بن علي بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن أبيه علي بن يقطين. و في التهذيب عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن الحسن بن علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام و لكنّه مضطرب، و الصحيح ما في الاستبصار.

و حيث إن هذه الرواية معمول بها عند الأصحاب فتصير قرينة على تقييد المطلقات الناهية بما إذا سمع قراءة الإمام، و على أن المراد بالأمر الوارد في الروايات الآمرة هي الإباحة، لكونها واردة في مقام توهم الحظر، كما يظهر بالتأمل في بعضها كرواية الحلبي و شبهها، و إن أبيت عن ذلك فلا محيص عن الحمل على الاستحباب، و دعوى كون القراءة في هذه الصورة مستحبة، كما لا يخفى.

و أما ما ورد في الصلاة الإخفائية:

فمنها: المطلقات الناهية المتقدم (١).

و منها: إطلاق صدر رواية الحلبي المتقدم، فإن الاستثناء فيها قرينة على شمول الصدر للصلاة الإخفائية أيضاً.

و منها: إطلاق رواية زرارة المتقدم عن أبي جعفر عليه السلام.

و منها: رواية سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقرأ الرجل في الأولى و العصر خلف الإمام و هو لا يعلم أنه

يقرأ؟ فقال: «لا ينبغي له أن يقرأ يكله إلى الإمام» (٢).

ومنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج المتقدم، الظاهرة بصدورها في النهي عن القراءة في الصلاة التي لا تجهر فيها بالقراءة. ومنها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ، و كان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرأ»

(١) راجع الوسائل ٨: ٣٥٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١.

(٢) التهذيب ٣: ٣٣ ح ١١٩، الاستبصار ١: ٤٢٨ ح ١٦٥٤، الوسائل ٨: ٣٥٧. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥٥

خلفه في الأولتين»، وقال: «يجزيك التسبيح في الأخيرتين»، قلت: أي شيء تقول أنت؟ قال: «أقرأ فاتحة الكتاب». (١) ومنها: رواية 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: رواية 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- رواية المرافقي المتقدم (٣).

٢- رواية علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام، أ يقرأ 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 إرادة الصلاة الإخفائية التي يجب الإخفات في جميع ركعاتها. هذا، ولكن رواية المرافقي صريحة في جواز القراءة فيما يخافت فيه الإمام، وهي تصير قرينة على تقييد المطلقات و حمل النهي في غيرها على كونه واردا في

(١) التهذيب ٣: ٣٥ ح ١٢٤، الوسائل ٨: ٣٥٧. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٩.

(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) الوسائل ٨: ٣٥٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٥.

(٤) التهذيب ٢: ٢٩٦ ح ١١٩٢، الوسائل ٨: ٣٥٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥٦

مقام توهم الوجوب كما لا يخفى.

نعم، لا ينبغي المناقشة في أن مقتضى الاحتياط بملاحظة الروايات الناهية الترك.

وأما ورد في الركعتين الأخيرتين:

فمنها: رواية زرارة المتقدم (١)، والظاهر اختصاصها بأخيرتي الجهرية، وقد حكم فيها بالنهي عن القراءة لأجل التبعية للأولين.

ومنها: رواية عبد الله بن سنان المتقدم أيضا (٢)، الظاهرة في أجزاء التسبيح في الأخيرتين، والظاهر عدم كون الملحوظ في هذه

الفقرة فيها خصوص حال الجماعة، بل أعم منه و من حال الانفراد، فلا دلالة لها حينئذ بالمنطوق على حكم الأخيرتين خلف الإمام. ومنها: رواية زرارة الواردة في المأموم المسبوق، و أنه كان مسبقاً بركعتين في الظهر أو العصر أو العشاء، قرأ في كل ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأتم الكتاب و سورة- إلى أن قال:- «فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا- يقرأ فيهما «٣»، هذا، و المستفاد منها مجرد الفرق بين الأخيرتين و الأولتين من دون دلالة على كيفية الفرق.

وقد انقذ أنه لا دليل على النهي عن القراءة في الأخيرتين، أمّا في الإخفائية من الصلاة فواضح، و أمّا في الجهرية فمقتضى رواية زرارة و إن كان هو النهي، إلّا أنّها لا- تنهض دليلاً عليه بعد عدم كون النهي ثابتاً في الأولتين منها مع سماع صوت الإمام، فالأقوى الجواز و التخيير بينها و بين التسريح.

(١) الوسائل ٨: ٣٥٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٣.

(٢) الوسائل ٨: ٣٥٧. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٩.

(٣) الفقيه ١: ٢٥٦ ح ١١٦٢، التهذيب ٣: ٤٥ ح ١٥٨، الاستبصار ١: ٤٣٦ ح ١٦٨٣، الوسائل ٨: ٣٨٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٧ ح ٤. نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥٧

موارد إدراك الجماعة و تحقّقها

لا إشكال في تحقّق الجماعة فيما لو اقتدى بالإمام بعد فراغه عن تكبيرة الإحرام، و لكنّ الظاهر أنه لا دليل على لزوم ذلك، و الرواية النبويّة المتقدّمة «١» الظاهرة في الأمر بالتكبير بعد تكبير الإمام لا دلالة لها على لزوم كون شروع المأموم بالتكبير بعد فراغ الإمام من تكبيره، و إلّا لكان اللازم الالتزام بذلك في مثل الركوع و السجود المذكورين في الرواية بعد التكبير، مضافاً إلى أنّ الرواية كما عرفت سابقاً لا تدلّ على مزيد من حكم نفسى مستقلّ، و لا دلالة فيها على اعتبار شيء في الجماعة.

و كيف كان، فلا إشكال في عدم لزوم ذلك، كما أنه لا إشكال في عدم تحقّق الجماعة فيما لو تلبّس المأموم بالصلاة قبل أن يتلبّس الإمام بها، لا لأجل وجوب المتابعة و اعتبارها، بل لأجل كون الاقتداء بالإمام إنّما هو في صلاته و لم تتحقّق منه صلاة بعد، كما هو المفروض.

إنّما الإشكال في أنه هل تكفى المقارنة عند الشروع أو يعتبر التأخّر؟ و على التقديرين هل يكفى الفراغ من التكبير قبل الإمام أو يعتبر عدم الفراغ قبله؟

و المنسوب إلى المشهور بل معظم عدم جواز المقارنة الحقيقية في التكبير «٢».

و لكنّ الظاهر أنه لا فرق بين التكبيرة و غيرها من أفعال الصلاة، فكما أنه

(١) راجع ٣: ٣١٤.

(٢) المنتهى ١: ٣٧٩، الذكري ٤: ٤٤٥، الروضة البهية ١: ٣٨٤، الدروس ١: ٢٢١، البيان ١: ١٣٨، مدارك الأحكام ٤: ٣٢٧، الذخيرة: ٣٩٨، مستند الشيعة ٨: ٩٦-٩٧، جواهر الكلام ١٣: ٢٠٧-٢٠٨.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥٨

تجوز المقارنة فيها بلا إشكال، كذلك ينبغي القول بجواز المقارنة في التكبير، و ذلك لعدم الدليل على اعتبار التأخير، و يؤيده خبر عليّ بن جعفر المرويّ في قرب الاسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام قال: سألت عن الرجل يصلّي إله أن

يكبر قبل الإمام؟ قال: «لا يكبر إلّا مع الإمام، فإن كبر قبله أعاد التكبير» (١) هذا، ولكن الظاهر أنه بصدد النهي عن التقدّم، ولا نظر له إلى حال التقارن أصلاً.

مضافاً إلى أن مورد السؤال هو الرجل في حال الصلاة و اشتغاله بها، والبحث في المقام فيمن أراد التلبس بها و لم يتلبس بعد، فهي أجنبيّة عن المقام. و أمّا القول بعدم جواز الفراغ قبل الإمام بل عدم جواز المقارنة معه، فيستند إلى أن تكبيره الإحرام حيث جعلت فاتحة للصلاة يكون فراغ المأموم منها قبل الإمام بمنزلة ما لو دخل في الصلاة قبله. فكما أن التلبس بالتكبير قبل الإمام ينافي الائتصاص، كذلك الفراغ قبله بعد ملاحظة أن الشارع اعتبر مجموعها افتتاحاً، و أنه ما لم تتمّ التكبير كأنه لم يدخل في الصلاة.

هذا، ولكن الظاهر خلاف ذلك، فإنّ بناء المتشرع و سيرتهم لا يكون على الائتصاص بأن لا يكبروا إلّا بعد فراغ الإمام من تكبيره، بل يكبرون بمجرد شروعه فيها، و كون التكبير افتتاحاً لا يوجب بطلان الاقتداء فيما لو فرغ من التكبير قبل الإمام، لأنّ كونها افتتاحاً إنّما هو لأجل كونه أوّل أجزاء الصلاة، و الدخول فيها إنّما يتحقّق بمجرد الشروع فيها كما لا يخفى، هذا كلّ فيما لو اقتدى بالإمام في حال التكبير أو بعده بلا فصل.

و أمّا الاقتداء بالإمام في أثناء القراءة فهو و إن كان ممّا لا خلاف في جوازه و صحته، إلّا أنه يمكن أن يناقش فيه من حيث ما ورد من أن الإمام ضامن لقراءة

(١) قرب الإسناد: ١٨٣ ح ٨٤٠، الوسائل ٣: ١٠١. أبواب صلاة الجنّازة ب ١٦ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٥٩

المأموم «١» لأنّ ظاهر ذلك عدم سقوط القراءة عن المأموم، غاية الأمر أن الإمام ضامن لها.

و من الواضح أنّ 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 المتشرع و فتاوى الأصحاب «٢».

و أمّا الاقتداء بالإمام في حال الركوع، فربّما يقال كما حكى عن بعض الأقدمين: بعدم كونه موجبا لإدراك الجماعة في الركعة التي اقتدى فيها، بل الموجب له هو إدراك الإمام في تكبير الركوع «٣» و لكنّ المشهور أنّ إدراكه في حال الركوع يكفي في درك الاقتداء و تحقّقه في تلك الركعة «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: رواية عاصم، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا أدركت التكبير قبل أن يركع الإمام فقد أدركت الصلاة».

و منها: ما رواه جميل، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قال لي:

(١) الفقيه: ١: ٢٤٧ ح ١١٠٤، التهذيب ٣: ٢٧٩ ح ٨٢٠، الاستبصار ١: ٤٤٠ ح ١٦٩٤، الوسائل ٨: ٣٥٣، ٣٥٤.

أبواب صلاة الجماعة ب ٣٠ ح ١ و ٣.

(٢) النهاية: ١١٣، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٤١، الفقيه ١: ٢٦٣، الكافي في الفقه: ١٤٥، السرائر ١: ٢٨٦، المنتهى ١:

٣٨٤، مختلف الشيعة ٣: ٧٥-٧٨، مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٣٢٧، مدارك الأحكام ٤:

٣٨٣، مستند الشيعة ٨: ١٤٥-١٤٦، الحقائق ١١: ٢٤٢.

(٣) النهاية: ١١٤، التهذيب ٣: ٤٣، الاستبصار ١: ٤٣٥، المبسوط ١: ١٥٨، المهذب ١: ٨٢.

(٤) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٤١، الوسيلة: ١٠٧، الكافي في الفقه: ١٤٥، السرائر ١:

٢٨٥، مختلف الشيعة ٣: ٧٩ و حكاة عن ابن الجنيدي أيضا، المنتهى ١: ٣٨٣، الدروس ١: ٢٢٢، مدارك الأحكام ٤: ٣٨٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦٠

«إن لم تدرك القوم قبل أن يكبر الإمام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة».

ومنها: ما رواه علاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعتد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الإمام»
ومنها: رواية محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا لم تدرك تكبيره الركوع فلا تدخل في تلك الركعة» (١) و قد
انفدح أن الراوي في جميعها هو محمد بن مسلم، و المروي عنه هو أبو جعفر الباقر عليه السلام، نعم واحدة منها مروية عن الإمام
الصادق عليه السلام.

و أما ما يدل على المذهب المشهور فهو ما جمعه في الوسائل في باب ٤٥ من أبواب الجماعة.

ومنها: رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: في الرجل إذا أدرك الإمام و هو راع و كبر الرجل و هو مقيم
صلبه ثم ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه:
«فقد أدرك الركعة».

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام 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).

ومنها: رواية أبي أسامة زيد الشحام أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل انتهى إلى الإمام و هو راع؟ قال: «إذا كبر و أقام صلبه
ثم ركع فقد أدرك».

ومنها: رواية معاوية بن ميسرة عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا جاء الرجل

(١) الكافي 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) الكافي 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.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦١

مبادرا و الإمام راع أجزاءه تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة و الركوع» (١) و غير ذلك.

هذا، و الظاهر أن الجمع بين الطائفتين - بحمل الطائفة الأولى على كراهية الاقتداء في تلك الركعة و استحباب التأخير إلى الركعة
الآتية فلا منافاة بينها و بين الطائفة الثانية الظاهرة في جواز الاقتداء و تحققه في تلك الركعة - مستبعد جدا، لأنه بعد إمكان إدراك
فضيلة الجماعة في هذه الركعة لا تتصور كراهية الاقتداء و استحباب التأخير إلى الركعة الآتية كما لا يخفى، فهذا النحو من الجمع مما
لا سبيل إليه.

و الظاهر لزوم الأخذ بالطائفة الثانية الموافقة للمشهور، إما لكون الطائفة الأولى مروية عن الإمام الباقر عليه السلام و الثانية عن الإمام
الصادق عليه السلام، و هو يدل على كون الحكم الصادر عن الإمام السابق صادرا لمانع - كما قد قرّر في باب التعادل و الترجيح من
مباحث الأصول -، و إما لكون الطائفة الأولى لا تتجاوز عن رواية واحدة، لكون الراوي في جميعها محمد بن مسلم، و الطائفة الثانية
روايات متعددة متكررة.

و إن أبيت عن وقوع التعارض بينهما و عدم كون شيء مما ذكر من المرجحات بمرجح، فلا محيص عن ترجيح الطائفة الثانية لكونها
موافقة لفتوى المشهور، و الشهرة في الفتوى من المرجحات بلا-ريب، بل هي أولها، كما اخترناه و حققناه في محله (٢)، بل هذه

المسألة إجماعية كما في محكي خلاف الشيخ قدس سره (٣).

(١) الفقيه ١: ٢٥٤ و ٢٦٥ ح ١١٥٠ و ١٢١٤، التهذيب ٣: ٤٥ ح ١٥٧، الوسائل ٨: ٣٨٣. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٥ ح ٣ و ٤.

(٢) نهاية الأصول: ٥٤٣.

(٣) الخلاف ١: ٦٢٢ مسألة ٣٩٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦٢

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 راعيا أو بعد السجود، و تكفي تكبيرة واحدة 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 الشهرة التي هي أوّل المرجحات، لما كان محيص عن الأخذ بمقتضى الطائفة الأولى، لكونها مخالفة لفتاوى العامية، حيث إنهم متفقون ظاهرا على تحقّق درك الجماعة بإدراك الإمام في الركوع، و لا يتوقّف على إدراك تكبيرته «٣».

ثمّ إنّه ليس المراد بإدراك الإمام في الركوع إدراكه فيه مع الطمأنينة المعتبرة فيه التي هي عبارة عن الاستمرار على ذلك الوضع، و تلك الكيفية بمقدار الذكر الواجب، بل الظاهر كفاية إدراكه في الركوع و لو كان متصلا بقيام الإمام عنه بلا فصل. هذا كلّ فيما يتعلّق بالافتداء في الركوع.

و أمّا الافتداء بالإمام بعد الركوع في حال القيام أو السجود فلم يقع موردا للنصّ إلّا في الركعة الأخيرة، حيث ورد النصّ فيها على جواز التكبير و متابعة الإمام في السجود أو في التشهد، ثمّ استئناف الصلاة من رأس من غير احتياج إلى إعادة التكبير «٤»، و يمكن أن يستفاد من ذلك النصّ جواز الافتداء في حال السجود في غير الركعة الأخيرة و لكن لا يعدّها ركعة و سيأتي. و أمّا المأموم المسبوق بركعتين أو أزيد، فلا إشكال عند علمائنا الإمامية في أنه

(١) راجع الوسائل ٨: ٣٨٤. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٦.

(٢) راجع الوسائل ٨: ٣٩٤. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٠.

(٣) المجموع ٤: ٥٥٦ و ٥٥٨، المغنى لابن قدامة ٢: ١٥٨، الشرح الكبير ٢: ١٧٧، تذكرة الفقهاء ٤: ٤٢ مسألة ٣٩٧.

(٤) راجع الوسائل ٨: ٣٩٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٩.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦٣

يجب عليه أن يجعل ما أدركه أوّل صلاته، بأن يقرأ فيما يدرکه من ركعة أو ركعتين فاتحة الكتاب و سورة «١»، خلافا للامة حيث إنهم متفقون في أنه يجعل آخر صلاته أوّله و أوّل صلاته آخره، و يصير ما لم يدرکه من أوّل صلاته قضاء.

نعم، ظاهر الشافعي الحكم بمثل مقالة الإمامية و إن اختلف معنا في بعض الفروع، كما أنّ ما عداه من أئمّتهم مختلفون في بعض الفروع، و إن اتفقوا في جعل الأوّل آخرها و بالعكس «٢»، و عليه فيجوز للمأموم التسبيح في الركعة 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 العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين، الظاهرة بل الصريحة في إنكار ما عليه العامية، من جعل الأوّل آخرها و بالعكس كثيرة، و قد جمعها في الوسائل في باب ٤٧ من أبواب الجماعة، و لا بأس بنقل بعضها فنقول:

منها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إذا فاتك شيء مع الإمام فاجعل أوّل صلاتك ما استقبلت منها، و لا تجعل

أول صلاتك آخرها» (٤).

و منها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلاة مع الإمام و هي له الأولى، كيف يصنع إذا جلس الإمام؟ قال: «يتجافى و لا يتمكّن من القعود، فإذا كانت الثالثة للإمام و هي له

- (١) المعبر ٢: ٤٤٦، المنتهى ١: ٣٨٣، تذكرة الفقهاء ٤: ٣٢١، نهاية الأحكام ٢: ١٣٤، روض الجنان: ٣٧٦، رياض المسائل ٤: ٣٦٥.
- (٢) المغنى لابن قدامة ٢: ٢٦٠، الشرح الكبير ٢: ١١، المجموع ٤: ٢٢٠، تذكرة الفقهاء ٤: ٣٢١ مسألة ٥٩٤، و ليس بينهم فى المسألة اتفاق، بل هم على قولين، راجع تذكرة الفقهاء فى هذه المسألة.
- (٣) المجموع ٣: ٣٦١، المغنى لابن قدامة ١: ٥٦١، الشرح الكبير ١: ٥٦٠، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٤.
- (٤) الفقيه ١: ٢٦٣ ح ١١٩٨، الوسائل ٨: ٣٨٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٧ ح ١.
- نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦٤

الثانية فليبت قليلا إذا قام الإمام بقدر ما يتشهد ثم يلحق بالإمام» قال: و سألته عن الرجل الذى يدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاة كيف يصنع بالقراءة؟ فقال:

«اقرأ فيهما فإنهما لك الأولتان، و لا تجعل أول صلاتك آخرها» (١).

و منها: رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا أدرك الرجل بعض الصلاة و فاته بعض خلف الإمام يحتسب بالصلاة خلفه جعل أول ما أدرك أول صلاته، إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين و فاتته ركعتان قرأ فى كل ركعة ممّا أدرك خلف الإمام فى نفسه بأتم الكتاب و سورة، فإن لم يدرك السورة تأمّية أجزأته أم الكتاب، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيهما، لأن الصلاة إنّما يقرأ فيها فى الأولتين فى كل ركعة بأتم الكتاب و سورة، و فى الأخيرتين لا يقرأ فيهما، إنّما هو تسبيح و تكبير و تهليل و دعاء ليس فيهما قراءة، و إن أدرك ركعة قرأ فيها خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام فقرأ بأتم الكتاب و سورة 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 السورة فيما يدركه مع الإمام، حيث إنّ ما أدركه يكون أول صلاته و يجب فى الأولتين الفاتحة و السورة معا، خلافا لصاحب المدارك حيث أنّه بعد إيراد صحيحى زرارة و عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمين قال ما لفظه:

و مقتضى الرويتين أن المأموم يقرأ خلف الإمام إذا أدركه فى الركعتين

- (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) 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.
- نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦٥

الأخيرتين، و كلام أكثر الأصحاب خال من التعرّض لذلك، و قال العلّامة رحمه الله فى المنتهى: الأقرب عندى القراءة مستحبّة. و نقل عن بعض فقهاءنا الوجوب لئلا تخلو الصلاة عن قراءة، إذ هو مخير فى التسبيح فى الأخيرتين و ليس بشىء، فإن احتجّ بحديث زرارة و عبد الرحمن حملنا الأمر فيهما على الندب، لما ثبت من عدم وجوب القراءة على المأموم (١).

هذا كلامه رحمه الله و لا يخلو من نظر، لأنّ ما تضمّن سقوط القراءة بإطلاقه لا ينافى هذين الخبرين المفصّلين، لوجوب حمل الإطلاق عليهما، و إن كان ما ذكره من الحمل لا يخلو من قرب، لأنّ النهى فى الرواية الأولى عن القراءة فى الأخيرتين للكرهه قطعا، و كذا الأمر بالتجافى و عدم التمكّن من القعود فى الرواية الثانية محمول على الاستحباب، و مع اشتمال الرواية على استعمال الأمر فى

الندب أو النهي في الكراهة يضعف الاستدلال بما وقع فيهما من الأوامر على الوجوب أو المناهي على التحريم، مع أن مقتضى الرواية الأولى كون القراءة في النفس، وهو لا يدل صريحا على وجوب التلفظ بها. وكيف كان، فالروايتان قاصرتان عن إثبات الوجوب «٢». انتهى كلام صاحب المدارك.

قال في المصباح بعد نقل هذا الكلام: وقد أكثر في الجواهر من ذكر المؤيدات لهذا القول، ثم اعترف في ذيل كلامه بأن شيئا منها ليس بشيء يلتفت إليه في مقابل ما سمعت، كما أنه لا ينبغي الالتفات إلى ما ذكره في المدارك وجهها للخدش في دلالة الصحيحين على الوجوب، بعد وضوح عدم كون إرادة الكراهة من النهي عن القراءة في الأخيرتين بعد تسليمها. والغرض عما ذكرناه في محله في توجيه النهي، موهن لإرادة الوجوب من الأمر

(١) المنتهى ١: ٣٨٤.

(٢) مدارك الأحكام ٤: ٣٨٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦٦

الواردة في الفقرة السابقة عليه أو اللاحقة به، وكذا عدم صلاحية إرادة الاستحباب من الأمر بالتجافي في صحبته ابن الحجاج، قرينه لإرادة الاستحباب من الأمر الآخر الوارد في الجواب عن مسألة أخرى، لا ربط لها بالأولى كما هو واضح «١». انتهى كلامه.

و بملاحظته ينقدح أنه لا مجال للإشكال في وجوب قراءة الفاتحة والسورة، كما قد حكى عن جماعة من أعيان القدماء كالشيخ في التهذيبيين والنهاية والسيد والحلبى والصدوق والكليني «٢» وكثير من المتأخرين «٣».

ثم إن أمهله الإمام أن يقرأهما فلا إشكال في الوجوب، وإن أمهله أن يقرأ الفاتحة فقط فمقتضى صحبته زرارة المتقدمه سقوط وجوب السورة، وإن لم يمهل أن يتم الفاتحة أيضا بحيث كان إتمامها موجبا للخوف من عدم إدراك الإمام في الركوع والالحوق به فيه.

فهل الحكم بطلان القدوة و صيرورة الصلاة فرادى، أو أن الجماعة باقية بعد، ويجب عليه إتمام الفاتحة والالحوق بالإمام فيما يمكنه أن يدركه معه ولو في حال السجود أو بعده، أو أنه يجب عليه متابعة الإمام في الركوع ويسقط ما لم يمهل الإمام من الفاتحة؟ وعلى الأخير فهل يجوز له أن يتابع الإمام في الركوع فورا، أو أنه يجب عليه إدامة القراءة إلى حدّ يمكنه إدراك الإمام في بقاء الركوع، فلو كان ركوعه طويلا لا يجوز للمأموم أن يرفع اليد عن القراءة بمجرد إحداث الإمام الركوع؟ وجوه

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٦٩٧.

(٢) التهذيب ٣: ٤٦، الاستبصار ١: ٤٣٧، النهاية: ١١٥، جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٤١، الكافي في الفقه: ١٤٥، الفقيه ١: ٢٦٣، الكافي ٣: ٣٨١.

(٣) منهم: صاحب الحدائق ١١: ٢٤٧ و البهبهاني في شرح المفاتيح ٧: ٢١٩-٢٢١، رياض المسائل ٤: ٣٦٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦٧

و احتمالات:

أما الوجه الأول فينتى على أن الصلاة تحتاج إلى فاتحة الكتاب بمقتضى قول:

«لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، غاية الأمر أن قراءة الإمام في الأولتين تسقطها عن المأموم، لأنه ضامن له، وأما فيما لو اقتدى بالإمام في الثالثة أو الرابعة فلا دليل على سقوط القراءة، و حيث إنه لا يمكن الإتيان بها ثم أدرك الإمام في الركوع- والمفروض أنه تجب المتابعة في الأفعال- فلا محيص عن الذهاب إلى بطلان الجماعة، و صيرورة الصلاة فرادى فيما لو لم يعلم ذلك من أول الشروع، و

إلا فلم تصر صلاته جماعة حتى تصير فرادى كما لا يخفى.

و يردّ هذا الوجه الأخبار المتقدمه الدالّة على أنّ إدراك الركعة يتحقّق بإدراك الركوع، فضلا عن إدراك تكبيره الركوع أيضا، فإنه إذا كان الاقتداء بالإمام في الركوع و إدراكه معه موجبا لتحقق الجماعة في تلك الركعة، فإدراكه في حال القيام يوجب ذلك بطريق أولى.

و من هذا يظهر بطلان الوجه الثاني، فإنه إذا كانت القراءة بأسرها ساقطة عن المأموم فيما لو أدرك الإمام في الركوع، فسقوط بعضها عنه فيما لو أدركه في حال القيام بطريق أولى.

و حينئذ فلا مجال لملاحظة حال دليل وجوب المتابعة مع دليل وجوب الفاتحة في الصلاة و عدم تماميتها بدونها، فإنه يكون حال المسألة بعينها حال ما لو أدرك الإمام في تكبيره الركوع في الركعة الثالثة أو الرابعة.

و دعوى الفرق بين المسألتين بأنّه هناك لا يتمكّن من قراءة شيء من الفاتحة، فلا يتوجّه إليه الأمر المتعلّق بها أصلا، و هذا بخلاف المقام فإنه قد توجّه إليه الأمر بالفاتحة بعد الاقتداء كما هو المفروض، لأنّ الكلام إنّما هو على تقدير وجوب قراءتها في الأخيرتين اللتين هما أولتان للمأموم، فالمزاحم لدليل وجوب الفاتحة

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦٨

إنما هو وجوب الائتمام لا وجوب أصل قراءة الفاتحة، و لا دليل لترجيح وجوب المتابعة.

مدفوعة بأنّه لا يرى العرف فرقا بين المسألتين من هذه الجهة، بل يستكشف حال المقام من الأخبار الواردة في تلك المسألة، بمفهوم الموافقة الذي هو عبارة أخرى عن إلغاء الخصوصية، كما نبهنا عليه مرارا، و مرجع ذلك إلى أنّ الأمر بالفاتحة ينحلّ إلى أوامر متعدّدة حسب تعدّد أجزاء الفاتحة، فإذا كانت الأوامر المتعلّقة بأجزائها ساقطة بأسرها فيما لو أدرك الإمام في الركوع فسقوط بعضها عنه فيما لو أدركه في حال القيام بطريق أولى.

و الذي يستفاد من تلك الأخبار أنّ المعتبر في إدراك الجماعة في الركعة إدراك الإمام في الركوع، و إلا فلا وجه لإيجاب متابعته في الركوع فيما لو أدركه فيه، بل كان اللازم هناك قراءة الفاتحة و اللحوق بالإمام في السجود، فرفع اليد عن قراءة الفاتحة و إيجاب متابعة الإمام في الركوع دليل على مدخليته المتابعة في الركوع في تحقّق الجماعة في الركعة.

و لعلّ السرّ فيه أنّ معنى الركعة هو الركوع مرّة كما نبهنا عليه في مسألة الركوع و جزئيته للصلاة، فلا معنى لتحقّق الجماعة في الركعة مع عدم إدراك ركوع الإمام.

هذا، و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى ما ذكر، رواية معاوية بن وهب قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرّك آخر صلاة الإمام و هي أوّل صلاة الرجل فلا يمهلها حتى يقرأ، فيقضّى القراءة في آخر صلاته؟ قال: «نعم» (١).

فإنّه يستفاد منها أنه مع عدم إمهال الإمام حتى يقرأ المأموم لا مجال لرفع اليد عن متابعته بإتمام القراءة، بل لا بدّ من متابعة الإمام في الركوع، بل يستفاد منها أنّ

(١) التهذيب ٣: ٤٧ ح ١٦٢ و ص ٢٧٤ ح ٧٩٧، الاستبصار ١: ٤٣٨ ح ١٦٨٧، الوسائل ٨: ٣٨٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٧ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٦٩

ذلك كان مفروغا عنه عند السائل، و لذا لم يسأل عنه، بل إنّما سأل عن أمر آخر و هو قضاء القراءة في آخر صلاته أي 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 بصددده كما هو واضح.

و يدلّ على ما ذكرنا أيضا مرسلتنا دعائم الإسلام:

- ١- ما أرسله في محكيها عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «و ليقراً 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 السلام أنّه قال: «فاقرأ لنفسك بفاتحة الكتاب و سورة أن أمهلك الإمام، أو ما أدركت أن تقرأ» «٢» فإذا ينقدح أنّ الظاهر عدم وجوب قراءة ما بقى من الفاتحة ممّا يزاحم المتابعة مع الإمام فى الركوع «٣».
- و أمّا حكم التشهد فإن كان واجبا على الإمام دون المأموم كما فى المأموم المسبوق بركعته، حيث إنّه لا يجب عليه التشهد فى الركعة الثانية للإمام التى هى الركعة الأولى له، فالظاهر أنّه يجب عليه المتابعة للإمام فى الجلوس فقط، بناء على اختصاص وجوب المتابعة بالأفعال، و فى التشهد بناء على عدم الاختصاص و وجوب المتابعة فى الأقوال أيضا.
- و الظاهر استحباب كون القعود على نحو التجافى، و إن نسب إلى الصدوق الوجوب، بل استظهر من جملة من القدماء «٤»، و قوّاه جماعة من متأخري

(١) دعائم الإسلام ١: ١٩١، بحار الأنوار ٨٥: ١١٣، مستدرک الوسائل ٦: ٤٨٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٨ ح ١.

(٢) دعائم الإسلام ١: ١٩٢، مستدرک الوسائل ٦: ٤٩٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٨ ح ٤.

(٣) و ان كان سيدنا العلامة الأستاذ- دام ظله الوارف- استقرّب فى حاشية العروة: ٦١، إتمام الفاتحة و اللحق بالإمام فى السجود، إلّا أنه قد عدل عنه و استظهر عدم وجوب الإتمام لما ذكر (المقرّر).

(٤) الفقيه ١: ٢٦٣، الكافي ٣: ٣٨١ ح ١، الكافي فى الفقه: ١٤٥، الغنية: ٨٩، السرائر ١: ٢٨٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧٠

المتأخريين «١» استنادا إلى ظاهر صحيحى ابن الحجاج و الحلبي المتقدمين «٢»، إلّا أنّ الظاهر عدم نهوضهما دليلا على الوجوب، خصوصا بعد كون هذا النحو من الجلوس لا يلائم المتابعة المرعية شرعا فى أفعال الصلاة كما لا يخفى.

و إن كان التشهد واجبا على المأموم دون الإمام، كما فى المأموم المسبوق بركعة أيضا بالنسبة إلى الركعة الثالثة للإمام التى هى له ركعة ثانية، فالظاهر أنّه يجب عليه أن يجلس للتشهد، غاية الأمر إنّه يقتصر فيه ثمّ يلحق بالإمام، و يتابعه فيما يأتى به. هذا و قد جمع الروايات الواردة فى حكم التشهد فى الوسائل فى باب (٦٦ و ٦٧) من أبواب صلاة الجماعة.

و أمّا إدراك الإمام بعد رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرّض الأصحاب لحكمه، إلّا فى خصوص الركعة الأخيرة «٣»، كما أنّ أكثر الروايات الواردة فى هذا المقام قد وردت فى خصوص هذه الركعة، نعم إطلاق بعضها يشمل غير الأخيرة أيضا.

و كيف كان، فلنذكر عدّة من الروايات الواردة فى هذا الباب:

منها: رواية معلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سبقك الإمام بركعة فأدركته و قد رفع رأسه فاسجد معه و لا تعتدّ بها» «٤».

و منها: رواية محمد بن مسلم قال: قلت له: متى يكون يدرك الصلاة مع الإمام؟ قال: «إذا أدرك الإمام و هو فى السجدة الأخيرة من صلاته فهو مدرّك

(١) مفاتيح الشرائع ١: ١٦٧، جواهر الكلام ١٤: ٥٠، رياض المسائل ٤: ٣٦٩، مصباح الفقيه كتاب الصلاة:

٦٩٩، العروة الوثقى ١: ٦٢٠ مسألة ١٩.

(٢) الوسائل ٨: ٤١٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٧ ح ١ و ٢.

(٣) شرائع الإسلام ١: ١١٦، تذكرة الفقهاء ٤: ٣٢٦ مسألة ٥٩٥، جامع المقاصد ٢: ٥٠٢، مجمع الفائدة و البرهان ٣: ٣٣٤، مدارك الأحكام ٤: ٣٨٥، رياض المسائل ٤: ٣٧٠.

(٤) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٦، الوسائل ٨: ٣٩٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٩ ح ٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧١

لفضل الصلاة مع الإمام «١»، و في سند الرواية إرسال، حيث إنّه لا يمكن لمحمد بن أحمد بن يحيى أن يروى عن ابن أبي نصر من دون واسطة، لأنّه من الطبقة السادسة من الطبقات التي رتبناها، و هو من الطبقة الثامنة و لا- بدّ أن يتوسّط بينهما واحد من الطبقة السابعة.

و كيف كان، فهل المراد بإدراك الإمام في السجدة الأخيرة الدخول في الصلاة بالإتيان بتكبيره الإحرام ثمّ متابعه الإمام في تلك السجدة، أو أنّ المراد به هو إدراكه في السجدة بمتابعته فيها من غير سبق تكبيره الإحرام؟ و على الأوّل هل يستفاد من الرواية كون هذا الإدراك نظير إدراك الإمام في الركوع من حيث عدم الاحتياج إلى إعادة تكبيره الإحرام- و إن كان بينهما فرق من جهة كون إدراك الإمام في الركوع يوجب تحقّق الجماعة في تلك الركعة، و إدراكه في السجود لا يحقّق ذلك، بل لا بدّ من الإتيان بجميع ركعات الصلاة- أو أنّه لا يستفاد منها إلّا مجرد كون هذا النحو من الإدراك يوجب درك فضيلة الصلاة مع الإمام؟ و هذا لا ينافي وجوب استئناف الصلاة من رأس و الإتيان بجميع أجزائها حتّى تكبيره الافتتاح.

و هنا احتمال آخر في الرواية، و هو أن يكون المراد بإدراكه في السجدة الأخيرة هو إدراكه فيها بالتكبير في حال سجود الإمام من دون متابعته في السجدة، إذ لا- دلالة فيها على المتابعة فيها و لا يحتاج إليها أيضاً، لما عرفت من أنّ حقيقة الائتمام ترجع إلى جعل الصلاة مرتبطة بصلاة الإمام، و لا تكون المتابعة في الأفعال مقوّمه لحقيقة الائتمام، بل غايتها أنّها واجبة نفسياً كما عرفت. و منها: رواية أبي هريرة التي رواها ابن الشيخ رحمه الله في محكّي مجالسه بسند عامي قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إذا جئتم إلى الصلاة و نحن في السجود فاسجدوا و لا

(١) التهذيب ٣: ٥٧ ح ١٩٧، الوسائل ٨: ٣٩٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٩ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧٢

تعتدوها شيئاً، و من أدرك الركعة فقد أدرك الصلاة» «١»، و هل المراد من عدم الاعتداد، عدم الاعتداد بالسجدة 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 التكبير على تقدير وجوبها؟

و قد انقذح ممّا ذكرنا أنّ الروايات الواردة في هذه المسألة التي يمكن الاستناد إليها فيها من حيث الدلالة لا ينهض شيء منها على لزوم كون إدراك الإمام في السجود مسبقاً بتكبيره الافتتاح، فضلاً عن كونها مجزئة عن تكبيره الصلاة، بحيث لم يجب استئنافها بعد الخروج عن متابعه الإمام.

نعم، روى معاوية بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا جاء الرجل مبادراً و الإمام راعٍ أجزأته تكبيره واحدة لدخوله في الصلاة و الركوع، و من أدرك الإمام و هو ساجد كبير و سجد معه و لم يعتدّ بها، و من أدرك الإمام و هو في الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة، و من أدركه و قد رفع رأسه من السجدة الأخيرة و هو في التشهد فقد أدرك الجماعة، و ليس عليه أذان و لا إقامة، و من أدركه، و قد سلّم فعليه الأذان و الإقامة» «٢». و ظاهرها وجوب التكبير على تقدير إرادة درك فضيلة الصلاة مع الإمام ثمّ متابعته في السجود.

هذا، و لكنّ يحتمل أن لا يكون قوله: «و من أدرك الإمام و هو ساجد»،

من كلام الإمام عليه السلام، بل كان من كلام الصدوق كما هو دأبه في كتاب الفقيه، حيث إن بناءه على ذكر فتواه بعد نقل الرواية. و يؤيده خلوهما في التهذيب «٣» عن هذا الذيل.

(١) أمالي الطوسي ١: ٣٩٨، الوسائل ٨: ٣٩٤، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٩ ح ٧.

(٢) الفقيه ١: ٢٦٥ ح ١٢١٤، الوسائل ٨: ٣٩٣. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٩ ح ٦.

(٣) التهذيب ٣: ٤٥ ح ١٥٧.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧٣

هذا، ولكنه على تقدير أن يكون من كلام الإمام عليه السلام لا دلالة للرواية على كون المراد بالتكبير هي تكبيرة الافتتاح، و على تقدير كون المراد به ذلك، لا دلالة فيها على إجزائها عن تكبيرة الصلاة، بحيث لم يجب الاستئناف لو لم نقل بظهور قوله: «و لم يعتد بها»، في عدم الاعتداد بشيء مما أتى به من التكبير و السجود لا عدم الاعتداد بخصوص السجود.

و أما فتاوى الأصحاب فقال الشيخ قدس سره في النهاية: و من أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع فليسجد معه، غير أنه لا يعتد بتلك السجدة، فإن وقف حتى يقوم الإمام إلى الثانية كان له ذلك، و إن أدركه و هو في حال التشهد جلس معه حتى يسلم، فإذا سلم الإمام قام فاستقبل صلاته «١».

و قال في المبسوط: و من أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع استفتح الصلاة و سجد معه السجدين و لا يعتد بهما، و إن وقف حتى يقوم الإمام إلى الثانية كان له ذلك، فإن أدركه في حال التشهد استفتح و جلس معه، فإذا سلم الإمام قام و استقبل القبلة، و لا يجب عليه إعادة تكبيرة الإحرام «٢».

و قال في التهذيب: و من أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع فليسجد معه، و لا يعتد بذلك السجود «٣».

و قال الصدوق في الفقيه: و من أدرك الإمام و هو ساجد إلى آخر ذيل الرواية المتقدمة، بناء على أن يكون من كلام الصدوق لا تتم للرواية «٤».

و قال الحلّي في السرائر: و من أدركه ساجداً جاز أن يكبر تكبيرة الافتتاح

(١) النهاية: ١١٦.

(٢) المبسوط ١: ١٥٩.

(٣) التهذيب ٣: ٤٨.

(٤) الفقيه ١: ٢٦٥ ذيل ح ١٢١٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧٤

و يسجد معه، غير أنه لا يعتد بتلك الركعة و السجدة «١».

و قد انقذ بذلك أنه لا دلالة لما عدى عبارة الشيخ في المبسوط و الحلّي في السرائر على لزوم كون إدراك الإمام في السجدة مسبوقة باستفتاح الصلاة بتكبيرة الإحرام فضلاً عن إجزائها عن تكبيرة الصلاة، و على هذا يمكن دعوى الشهرة على خلاف الشيخ و الحلّي، مضافاً إلى أن فتواهما ما يوافق مع العامّة في هذا الباب.

و كيف كان، فما يحتمل في المسألة أمور:

أحدها: ما حكى عن العلامة في جملة من كتبه كالتذكّرة و نهاية الأحكام من أنه ينوي الصلاة و يكبر تكبيرة الإحرام و يتابع الإمام في السجود و ما بعده، ثم يستأنف الصلاة و يفتتحها بتكبيرة ثانية، مستدلاً لذلك ببطان الصلاة بمتابعة الإمام في السجود، لكونه ركناً و

زيادة الركن مبطله، و لا دليل على اغتفارها هنا من نصّ أو إجماع «٢».

هذا، و يرد عليه عدم معقولية ذلك، فإنّ من يعلم بأنّه يبطل صلاته بزيادة الركن، بل بكونه مكلفاً بالإبطال للمتابعة، كيف يتمشى منه نية الصلاة المشتملة على الركعات المعينة؟!، فإنّ الإرادة و إن كانت من الأمور الاختيارية، إلّا أنّها ليست بحيث يمكن تعلّقها بكلّ شيء جزافاً، بل لا بدّ لها من مقدّمات و مبادئ، و لا يمكن تحقّقها بدونها، و من المعلوم عدم إمكان تعلّقها بالصلاة في المقام، مع العلم بأنّه لا يتمّها و لا تصدر منه، فهذا الاحتمال مردود لأجل عدم المعقولية.

ثانيها: ما حكى عن الشهيد الثاني في أكثر كتبه من أنّه ينوى الصلاة و يكبر تكبيرة الافتتاح، و يقوم على حاله حتّى يرفع الإمام رأسه من السجود، ثمّ يأتي المأموم بباقي صلاته من غير إعادة التكبير، و الأفضل له متابعة الإمام في

(١) السرائر ١: ٢٨٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٤: ٣٢٦ مسألة ٥٩٥ فرع - ج -، نهاية الأحكام ٢: ١٣٢.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧٥

السجود «١»، و هذا الاحتمال في نفسه معقول متصوّر، و لكن لا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في المقام، و أنّها هل تنطبق عليه أم لا؟
ثالثها: ما احتملناه في رواية محمّد بن مسلم من متابعة الإمام في السجود من غير افتتاح بالتكبير ثمّ الاستئناف من رأس «٢».

هذا، و لكنّ الظاهر أنّه لا مانع من نية الصلاة و الإتيان بتكبيرة الافتتاح برجاء إدراك فضل الجماعة. ثمّ القيام على حاله حتّى يرفع الإمام رأسه من السجود، ثمّ يتمّ المأموم صلاته من غير إعادة التكبير، و لا تجب المتابعة في السجود كما أفتى به الشهيد الثاني، نظراً إلى رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إذا وجدت الإمام ساجدا فاثبت مكانك حتّى يرفع رأسه، و إن كان قاعداً قعدت، و إن كان قائماً قمت» «٣»، لظهورها في عدم لزوم المتابعة فتصير قرينة على حمل الروايات المتقدّمة على الاستحباب، كما أنّ الاحتياط يحصل بنية الصلاة و الإتيان بتكبيرة برجاء ذلك، و متابعة الإمام في السجود، و إتمام الصلاة ثمّ إعادتها كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما لو أدرك الإمام في حال السجود، و أمّا لو أدركه في حال التشهد فمقتضى رواية عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يدرك الإمام و هو قاعد يتشهد و ليس خلفه إلّا رجل واحد عن يمينه؟ قال: «لا يتقدّم الإمام و لا يتأخّر الرجل، و لكن يقعد الذي يدخل معه خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام الرجل فأتمّ صلاته» «٤» إنّهُ يستفتح الصلاة و يتابع الإمام في حال التشهد، ثمّ يقوم

(١) منها: المسالك ١: ٣٢٣، الروضة ١: ٣٨٣-٣٨٤، روض الجنان: ٢٩٢.

(٢) راجع ٣: ٣٧٠.

(٣) التهذيب ٣: ٢٧١ ح ٧٨٠، الكافي ٣: ٣٨١ ح ٤، الوسائل ٨: ٣٩٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٩ ح ٥.

(٤) الكافي ٣: ٣٨٦ ح ٧، التهذيب ٣: ٢٧٢ ح ٧٨٨، الوسائل ٨: ٣٩٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٩ ح ٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧٦

فتمّ صلاته من غير إعادة التكبير.

و لا استبعاد في الفرق بين إدراك الإمام في السجود و إدراكه في التشهد من هذه الجهة، و هي لزوم استفتاح الصلاة فيما بعد في الأوّل و عدم لزومه في الثاني، بل تكفي التكبيرة السابقة على التشهد، فإنّ التشهد ليس من أركان الصلاة و لا تكون زيادته مبطله، و هذا بخلاف السجودتين.

مضافا إلى أنه لا دلالة للرواية على أزيد من وجوب القعود خلف الإمام في حال التشهد، ولا دلالة فيها على لزوم المتابعة في التشهد أيضا. هذا، مضافا إلى أنه لم ينقل الخلاف هنا في عدم الاحتياط إلى استئناف تكبيره الإحرام، وقال بذلك من قال بلزوم تكبير مستأنف فيما لو أدركه في السجود كالمحقق في الشرائع (١).

ثم إن هنا رواية أخرى لعمرار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أدرك الإمام وهو جالس بعد الركعتين؟ قال: يفتح الصلاة ولا يقعد مع الإمام حتى يقوم» (٢) و ظاهرها النهي عن القعود مع الإمام، كما أن ظاهر روايته المتقدمة الأمر بالقعود خلفه، والجمع بينهما أن روايته الأولى ظاهرة في التشهد الأخير، وهذه في التشهد الأول الذي يمكن معه إدراك الإمام فيما بعد من الركعة الثالثة، أو هي مع الركعة الرابعة، وبذلك يرتفع التدافع بين الروایتين.

إعادة المنفرد صلاته جماعة

تستحب إعادة المنفرد صلاته إذا وجد جماعة يصلون تلك الصلاة جماعة، إماما كان أو مأموما، وللمسألة صور:

(١) شرائع الإسلام ١: ١١٦.

(٢) التهذيب ٣: ٢٧٤ ح ٧٩٣، الوسائل ٨: ٣٩٣. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٩ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧٧

١- ما ذكر وهو الإتيان بالصلاة الأدائية منفردا، ثم وجدان جماعة يصلون تلك الصلاة كذلك جماعة، وهذه الصورة هي القدر المتيقن من الفتاوى والنصوص الواردة في هذا الباب (١).

٢- الإتيان بها منفردا ثم وجدان جماعة يصلون صلاة أخرى، كما إذا صلى صلاة الظهر، ثم وجد جماعة يصلون العصر جماعة أو يصلون صلاة الظهر القضائية لا الأدائية.

٣- ما إذا أتى بصلاته جماعة، ثم أراد الإتيان بها ثانيا كذلك. وهو تارة يكون إماما في كليهما، وأخرى مأموما كذلك، وثالثة إماما في الأولى ومأموما في الثانية، ورابعة عكس ذلك.

وعلى التقادير تارة تكون الجماعة الثانية هي الجماعة الأولى، وأخرى جماعة أخرى. وما عدا الصورة الأولى من هذه الصور يشكل الاستفادة استحباب إعادة فيه من الروايات الواردة في المسألة التي جمعها في الوسائل في باب -٥٤- من أبواب الجماعة، فاللزام ملاحظة كل واحدة منها فنقول:

منها: رواية هشام المتحددة تقريبا مع رواية حفص بن البختری (٢) من حيث المتن عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل يصلّي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال:

«يصلّي معهم و يجعلها الفريضة إن شاء» (٣)، و الظاهر أن موردها هو الرجل الذي صلى وحده، ثم وجد جماعة يصلون تلك الصلاة التي صلّاها منفردا، فلا تشمل ما عدى الصورة الأولى.

(١) المعبر ٢: ٤٢٨، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧٥ مسألة ٥٥٩، المنتهى ١: ٣٧٩، مدارك الأحكام ٤: ٣٤١، رياض المسائل ٤: ٣٢٥، مستند الشيعة ٨: ١٦٨، الوسائل ٨: ٤٠١. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤.

(٢) الكافي ٣: ٣٧٩ ح ١، التهذيب ٣: ٥٠ ح ١٧٦، الوسائل ٨: ٤٠٣. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١١.

(٣) الفقيه ١: ٢٥١ و ٢٦٢ ح ١١٣٢، الوسائل ٨: ٤٠١. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧٨

ثمَّ إنَّ التعبير بأنَّه عليه السَّلام «قال في الرجل يصلي»، يحتمل لأنَّ يكون الموضوع - وهو الرجل الموصوف بالوصف المذكور - موردا لسؤال الراوي، و الصادر من الإمام عليه السَّلام إنَّما هو الحكم المترتب عليه، و يحتمل لأنَّ يكون الموضوع مذكورا في كلام الإمام عليه السَّلام.

و نظير هذه الرواية في عدم الشمول ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السَّلام في حديث قال: «لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها و إن كان قد صلى، فإنَّ له صلاة أخرى» (١).

فإنَّ الظاهر أنَّ الصلاة التي يدخل الرجل معهم فيها و ينبغي له أن ينويها صلاة و يحسب له صلاة أخرى، هي نفس تلك الصلاة التي صلَّاهَا منفردا، و المراد بأنَّ له صلاة أخرى أنَّه يثاب عليها أيضا، كما يثاب على ما صلَّاهَا وحده، فله ضعف ثواب صلاة الظهر مثلا إذا أتى بها كذلك، فلا دلالة لهذه الرواية أيضا على حكم ما عدى الصورة الاولى، و هكذا الروايات الأخر المذكورة في هذا الباب، فإنَّها أيضا لا تشمل غيرها، بل بعضها صريح في ورود في خصوص صورة الاولى، و هي رواية إسماعيل بن بزيع قال:

كُتبت إلى أبي الحسن عليه السَّلام: إنِّي أحضر المساجد مع جيرتي و غيرهم فيأمروني بالصلاة بهم و قد صلَّيت قبل أن آتيهم، و ربَّما صلَّيت خلفي من يقتدى بصلاتي و المستضعف و الجاهل، فأكره أن أتقدم و قد صلَّيت لحال من يصلي بصلاتي ممَّن سمَّيت لك، فمرني في ذلك بأمرك انتهى إليه و أعمل به إن شاء الله فكتب عليه السَّلام: «صلَّ بهم» (٢).

و المراد بالمستضعف من ليس له تمييز حتَّى يميِّز بين الشيعي و غيره، و بالجاهل

(١) الفقيه ١: ٢٦٢ ح ١١٩٥، الوسائل ٨: ٤٠١. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ٢.

(٢) التهذيب ٣: ٥٠ ح ١٧٤، الكافي ٣: ٣٨٠ ح ٥، الوسائل ٨: ٤٠١. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ٥.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٧٩

من كان جاهلا بأمر الولاية، غير عارف به.

و هكذا رواية يعقوب بن يقطين قال: قلت لأبي الحسن عليه السَّلام: جعلت فداك تحضر صلاة الظهر فلا نقدر أن نزل في الوقت حتَّى ينزلوا فنزل معهم فنصلي، ثمَّ يقومون فيسرعون فنقوم و نصلي العصر و نريهم كأننا نركع ثمَّ ينزلون للعصر فيقدمونا، فنصلي بهم؟ فقال: «صلَّ بهم لا صلى الله عليهم» (١)، و كذا غيرها من الروايات الأخر المذكورة في ذلك الباب، فإنَّه لا يستفاد من شيء منها مشروعية الإعادة في غير الصورة الأولى.

نعم، يستفاد من بعضها جواز الإعادة و لو منفردا مع العامة و الاقتصار على صورة الجماعة.

ثمَّ إنَّ الصلاة الثانية المعادة جماعة التي استفيد استحبابها من الأخبار، قد اختلف في شأنها الروايات الواردة في المقام، حيث إنَّ مقتضى بعضها أنَّه يحسب له الأفضل منها و من الصلاة الاولى و أتمَّهما، أو أنَّه يختار الله أحبَّهما إليه، و بعضها يدلُّ على أنَّه يجعلها الفريضة كما في رواية حفص أو يجعلها الفريضة إن شاء كما في رواية هشام بن سالم.

و من المعلوم اختلاف مفاد هذه التعبيرات، فإنَّ مقتضى قوله: «يحسب له أفضلهما و أتمَّهما» (٢) أو أنَّه يختار الله أحبَّهما إليه «(٣)، أنَّ الاختيار في ذلك إلى الله تعالى، و أنَّه لا يختار إلَّا ما هو أحبُّ إليه، و معنى كونه أحبَّ إليه ليس إلَّا ما هو أكمل و أتمَّ من حيث الاشتمال على الأمور المعبرة في العبادة فرضا و نفلا، و من جهة الاشتمال على ما هو حقيقة العبادة و روحها.

(١) الكافي ٣: ٣٧٩ ح ٤، التهذيب ٣: ٢٧٠ ح ٧٧٧، الوسائل ٨: ٤٠٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ٦.

(٢) الفقيه ١: ٢٥١ ح ١١٣٣، الوسائل ٨: ٤٠١. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ٤.

(٣) التهذيب ٣: ٢٧٠ ح ٧٧٦، الكافي ٣: ٣٧٩ ح ٢، الوسائل ٨: ٤٠٣. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١٠.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٨٠

و معنى اختياره تعالى أنه يأمر بضبطه في طومار العمل و بالثواب عليه في الآخرة، و إلا فهو تعالى غني لا يفتقر إلى أعمالنا و لا عائدة فيها إليه، و ليس المراد باختيار الأحب و محبوبته 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 في ذلك إلى الله و هو لا يختار إلا الأتم. و أما قوله عليه السلام: «يجعلها الفريضة»، فإن لم يكن معلقا على مشيئة المصلي كما في رواية حفص، فظاهره أنه يكون المكلف مختيرا في الصلاة المعادة بين أن ينويها نفس الفريضة التي صلاها منفردا، و بين أن ينويها صلاة أخرى من قضاء أو غيرها.

و أما مع التعليق على المشيئة كما في رواية ابن سالم، فظاهره أن المكلف مختير بين أن يجعل فريضته التي أمر بإتيانها هذه التي أتى بها ثانيا، و بين أن يجعلها تلك التي أتى بها منفردا، و مرجع ذلك إلى أن الاختيار بيد المصلي من حيث تعيين ما به يتحقق الامتثال. اللهم إلا أن يكون المراد من جعل الثانية فريضة، ما ذكرنا في معنى رواية حفص، نظرا إلى أنه لا فرق في ذلك بين التعليق على المشيئة و عدمه، و لو لم يكن ظاهرا في ذلك لوجب الحمل عليه، لثلا يعارض مع ما يدل على أن الاختيار بيد الله و أنه يختار أحبهما و أفضلهما.

نعم، يبقى في المقام، الكلام في الامتثال عقيب الامتثال، و لقد أجاب عن هذا الإشكال بعض الأعظم من المعاصرين في كتابه في الصلاة بما حاصله: إن الطبيعة المتعلقة للأوامر بملاحظة صرف الوجود تنقسم باعتبار الغرض الداعي إليها على

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٨١

قسمين:

١- ما يكون وجود الطبيعة محصيا 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 الطبيعة توطئة لتحصيل الغرض الآخر و إن كان العبد غير مأمور إلا بإيجاد الطبيعة المفروضة، كما إذا أمر بإحضار الماء لغرض الشرب، فإن إحضار الماء حينئذ و إن كان موجبا لسقوط الأمر، و لكنه لو أتى ثانيا بفرد آخر من الماء بملاحظة أنه أحلى من الأول يكون مقربا عقلا كما هو واضح.

و هذا المثال الذي ذكروا إن كان في الموالى العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، و هي تفارق مع الأمر الشرعي من حيث أنه ليس الأوامر الشرعية منبعثة عن أغراض الأمر و حصول المنافع لنفسه تعالى، إلا أنه يمكن تصوير كلا القسمين في الأغراض الراجعة إلى العبيد التي صارت موجبة لأمر الشارع «١»، انتهى.

و الحكم بالنسبة إلى الأوامر العرفية صحيح كما أفاده قدس سره، إلا أن تطبيقها على الأوامر الشرعية مع عدم كون الغرض المترتب على المأمور بها راجعا إلى المولى أصلا، بل الغرض يرجع إلى كمال العبد و ارتقائه في غاية الإشكال، فتأمل.

الافتداء بمن يصلي عن الغير

هل يجوز الافتداء بمن يصلي عن الغير - إما لكونه وليا بالنسبة إليه، و إما لكونه أجيرا لأن يصلي عنه - أم لا؟

قد يقال بالجواز نظرا إلى أن العمل الصادر عن الولي أو النائب إنما هو صادر

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٥٣٣.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٨٢

عن كل واحد منهما حقيقة، 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 حقيقة، ولا يعتبر إلا كذلك واستحقاق الأجره في صورة 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 الإلهية من أنه دين الله «١»، بضميمة أن الاعتبار في باب دين الخلق، إنه كما أن المديون له السلطنة على إفراغ ذمته من الدين وجعل الكلي المتعلق بعهدته مشخصا في فرد يدفعه إليه بعنوان الدين، كذلك هذه السلطنة ثابتة لغير المديون، فإن له أن يفرغ ذمته بأداء دينه تبرعا، وجعلت له هذه السلطنة أيضا، فيمكن له أن يجعل الكلي المتعلق بعهدته المديون مشخصا 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، غاية 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 الصدوري، ومن يصدر عنه العمل، فيقال في المقام الذي هو دين الله، أن العمل الصادر عن النائب يحسب عملا له لا للغير، غاية الأمر أن إصداره كان لأجل الغير وإفراغ ذمته من التكليف المتوجه إليه من جهة الخالق، فلا فرق بين دين الخلق ودين الخالق من هذه الجهة أصلا. هذا، ولكن الظاهر أن الحكم بجواز الاقتداء بمثل من ذكر في غاية الإشكال،

(١) الوسائل ١: ١٥ و ٢٠. أبواب مقدمه العبادات ب ١ ح ٤ و ٢٠ و ج ١٦: ٢٠٩. أبواب الأمر والنهي ب ٢٤ ح ١٩ و ص ٢١٥ ب ٢٥ ح ٤.

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٨٣

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 الجماعة دليل مطلق حتى يؤخذ بإطلاقه، بل العمدة هي السيرة التي مبدؤها قدوم النبي صلى الله عليه وآله المدينة المنورة، بل قبله كما عرفت سابقا، واستمرار السيرة بعده، ولم ينقل لنا انعقاد جماعة كان الإمام فيها مؤديا للصلاة عن الغير «١».

هذا، وأنه لا محيص في مسألة النيابة الاستيجارية من أن يقال: إن عمل الأجير منطبق عليه عنوانان:

أحدهما: عنوان الوفاء بعقد الإجارة الذي هو متعلق للأمر الوجوب المتوجه إلى الأجير بسبب الإجارة، ولا محالة يحسب الفعل بهذا الاعتبار فعلا للأجير، لأنه يحسب عليه الوفاء بعقد الإجارة، ولا يتحقق الوفاء إلا بإتيان العمل المستأجر عليه.

ثانيهما: العنوان الذي يكون متعلقا للأمر الوجوب المتوجه إلى المنوب عنه، ولا محالة يحسب فعل الأجير بهذا الاعتبار فعلا للمنوب عنه، وإلا لما كان مسقطا للتكليف المتوجه إليه، ففعل الأجير ينطبق عليه عنوانان، نظير سائر الموارد التي يكون الفعل الواحد منطبقا عليه عنوانان متعلقان لحكمين متمثلين أو مختلفين.

والفرق بين المقام وبين تلك الموارد أن في تلك الموارد يكون الحكمان المتعلقان بالعنوانين المتغايرين مفهوما متوجهين إلى شخص واحد هو الموجد للفعل، وهنا يكون أحد الحكمين متوجها إلى المنوب عنه والآخر إلى النائب، وقد تحقق متعلقهما في

فعل واحد صادر من الأجير، فلا محالة لا بد من أن يحسب فعلا

(١) و لذا قال سيّدنا العلّامة الأستاذ (أدام الله أظلاله على رؤوس المسلمين): إنّه قد كان الحكم بالجواز مشكلا عندنا من أوّل الأمر، و لذا استشكلنا فيه في حاشية كتاب منتخب الرسائل للمرحوم المحقّق اليزدي صاحب العروة الذي هو أوّل كتاب علّقنا عليه. «المقزّر».

نهاية التقرير، ج ٣، ص: ٣٨٤

للأجير و المستأجر معا.

فباعتبار كونه وفاء لعقد الإجارة يحسب فعلا للأجير، و باعتبار كونه صلاة أو صياما أو حجّا أو نحوها يحسب فعلا للمستأجر، و الذي يعتبر فيه قصد التقرب هو متعلّق الأمر الوجوب المتوجّه إلى المستأجر، و أمّا الوجوب المتوجّه إلى الأجير فلا يكون تعبديا.

هذا آخر ما أفاده سيّدنا العلّامة الأستاذ- دام ظلّه الوارف- في مبحث الصلاة، و قد وقع الفراغ من تسويده في شهر جمادى الأولى من شهر سنة ١٣٧٨ من الهجرة النبويّة، بيد الفقير إلى الله الغنيّ، محمّد الموحدى اللكراني عفى عنه، و الحمد لله ربّ العالمين و الصلاة على نبينا و عترته أجمعين.

بروجردى، آقا حسين طباطبائي، نهاية التقرير، ٣ جلد، ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام عليّ بن موسى الرضا - عليه السلام: رحّم الله عبداً أحيا أمرنا... يتعلّم علوماً و يعلمها الناس؛ فإنّ الناس لو علّموا محاسن كلامنا لأتبعونا... (بنادير البحار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصبهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رحمه الله - كان أحداً من جهابذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيّما بحضرة الإمام عليّ بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحه صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطقي ومصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصبهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحريّ الأذقّ للمسائل الدينيّة، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المبتدلة أو الرديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيّة واسعة جامعّة ثقافيّة على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاب، توسعة ثقافته القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلاميّة، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبّهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعيّة: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلاميّة و الإيرانيّة - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءه

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

(د) إبداع الموقع الانترنتى " القائمية " www.Ghaemiyeh.com و عدده مواقع أخر

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض فى القنوات القمرية

(و) الإطلاع و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كاشك، و الرسائل القصيره SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسه " الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين فى الجلسه

(ى) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربيه المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه

المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد/ " ما بين شارع " پنج رمضان " و "مفترق" و "فائى" / "بنايه" القائمية "

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسيه (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكومية، و غير ربحية، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحالية و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولي التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
أصبحان
الغائمي

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للإيحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

