

الْمُنَاطِرُ النَّصِيحَةُ

فِي

أَحْكَامِ الْفِتْرِ الطَّاهِرَةِ

كِتَابُ الصَّلَاةِ

تَأليف

سَيِّدُ الْوَلَدِ الَّذِي آتَاهُ اللَّهُ الْعِظَمَى

السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ عَلِيُّ الْعُلَوِيِّ الْحُسَيْنِيِّ الْكُرْكَلِيِّ

الجزء السادس

شابک: ۲۰۰۰۰۰۰ ریال	۹-۱۴-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: دوره؛	۰-۱۷-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۱؛
	۷-۱۸-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۲؛	۴-۱۹-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۳؛
	۰-۲۰-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۴؛	۷-۲۱-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۵؛
	۴-۲۲-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۶؛	۱-۲۳-۸۳۶۳-۶۰۰-۹۷۸: ج. ۷؛
شماره کتابشناسی ملی :	۴۲۲۳۳۶۲	
عنوان و نام پدیدآور :	المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: كتاب الصلاة / لمؤلفه محمد علي العلوي الحسيني.	
مشخصات نشر :	قم: فقيه اهل بيت (علیهم السلام)، ۱۳۹۵.	
مشخصات ظاهری :	ج. ۷.	
یادداشت :	عربی. این کتاب شرحی است بر شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام محقق حلی	
یادداشت :	شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. برگزیده. شرح	
موضوع :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام - نقد و تفسیر	
موضوع :	فقه جعفری - قرن ۷ ق، صلاة (فقه)	
موضوع :	Islamic law, ja'fari - 13th Century*	
موضوع :	Salat (Islamic law)*	
شناسه افزوده :	محقق حلی، جعفر بن حسن، ۶۰۲-۶۷۶ ق. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام - شرح	
رده‌بندی کنگره :	۱۳۹۵ ۴۰۲۱۶۷ ش ۳ م. ۱۸۲ BP	
رده‌بندی دیوبندی :	۲۹۷/۳۴۲	
وضعیت فهرست نویسی :	فیبا	

المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة
 (کتاب الصلاة / مجلد السادس)

- تألیف: المرجع الديني السيد محمد علي العلوي الحسيني الگرجاني (دام ظلّه)
- الطبعة: الأولى / ۱۴۳۷ هـ. ق ۱۳۹۵ هـ. ش
- الناشر: فقيه اهل بيت (علیهم السلام)
- السعر الدورة: ۲۰۰۰۰۰ تومان
- عدد المطبوع: ۱۰۰۰ نسخه

عنوان - مكتب آية الله العظمى العلوي الگرجاني

قم: شارع الشهداء، فرع ۲۶، رقم البناية ۸، هاتف ۰۲۵)۳۷۷۴۱۱۳۲ فاكس ۰۲۵)۳۷۷۴۳۶۸۹

الموقع الإلكتروني: WWW.GORGANI.IR البريد الإلكتروني: INFO@GORGANI.IR

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات اوقاف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على سيّدنا ونبينا محمّد
وآله الطاهرين ولعنة الله على أعداءهم أجمعين .

وبعد، فهذا هو المجلّد السادس من كتاب الصلاة من مجلّدات كتاب
المناظر الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ونبحث عن مسائل الأذان والنيّة
وتكبيرة الإحرام ، والله هو الموفقّ المعين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال المحقق رحمته الله في الشرائع: والترتيب شرط في صحة الأذان والإقامة .

اعلم أنّ الترتيب، تارةً: يُفرض بين فصول كلّ واحدٍ منهما .

وأخرى: بين نفس الأذان والإقامة .

ثمّ على التقديرين قد يفرض:

تارةً: شرطية الترتيب لكلّ من المتقدّم والمتأخّر، بأن يكون شرط صحة

الأذان عدم تقدّم الإقامة عليه، أو إلحاق الإقامة به، وشرط صحة الإقامة تأخّرها عن الأذان أو عدم تقدّمها عليه .

وأخرى: يفرض كون تقدّم الأذان على الإقامة شرطاً للإقامة أو تأخّرها

عنه . ثمّ لا بدّ أن يلاحظ الثمرة بناءً على هذين القسمين .

أمّا الصورة الأولى؛ وهو لزوم الترتيب بين الفصول في كلّ منهما، وبيان

مدركه ودليله .

ففي «الجواهر» و«الحدائق» و«كشف اللثام» - كما نصّ عليه الشيخ

والطبرسي وأبو المكارم والعجلي - و«الغنية» الإجماع . ومعنى وجوب الترتيب

أنّه شرط في صحّتهما، كما نبّه عليه في «السرائر» و«الذكرى» و«المهذب» .

وفي «مجمع البرهان» أنّ دليل شرطية الإجماع، ومقتضى إطلاق

الشرطيّة، هو انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، بلا فرق بين كون الانتفاء عن عمدٍ أو سهوٍ، بأن يبدّل محلّ كلّ فصل بفصل آخر، بل هكذا ينتفي الترتيب بنقصان بعض الأجزاء بالعمد أو السهو والإتيان بالباقي، لأنّ مع النقصان لم يقع الفصل في محلّه.

ثمّ الدليل على الشرطيّة - مضافاً إلى الإجماعات المحكية، والشهرة المحقّقة لولا الإجماع، مع أنّه لا خلاف فيه تسالم الأصحاب عليه - أنّ الأصل أيضاً يقتضي عدم مشروعيّة غيره؛ لأنّ الأذان والإقامة يعدّان من العبادات الشرعية التوقيفيّة، فالواجب الإتيان بهما على الوجه الذي ورد الأمر بهما، وبدونه لا يكون مجزياً، إلّا أن يدلّ دليل على الاجزاء.

بل وكذا النصوص الواردة الدالّة على الترتيب:

منها: رسالة الصدوق عليه السلام، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: تابع بين الوضوء (إلى أن قال) وكذلك في الأذان والإقامة، فابداً بالأوّل فالأوّل، فإن قلت حيّ على الصلاة قبل الشهادتين، تشهدت، ثمّ قلت حيّ على الصلاة»^(١).

ولا يخفى أنّ ظاهر الرواية تذكير المصلّي بمراعاة الترتيب في فصول الأذان والإقامة وأنّه لو قدّم فقرة منهما على الأخرى عليه العود وذكر المنسي، وإن يشير إلى خصوص جملة حيّ على الصلاة أي عدّ الشرط هو تأخرها عن الشهادتين، ولكن قد تكون الرواية بصدد الإشارة إلى الإخلال السهوي أو

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

العمدي، واردة الإصلاح بعد ذكر كلٍّ من حيٍّ على الصلاة والشهادتين، فحينئذٍ هل يجب عليه إعادتهما، أو يكفي إعادة حيٍّ على الصلاة وحدها؟
فإن كان الترتيب شرطاً لكلٍّ منهما، فلازمه إعادتهما لأجل فقدان الشرط في كلٍّ منهما، حيث كان الشرط في الشهادتين تقدّمهما على الحيّعات، وفيها تأخرها عنهما، وفقد الشرط كان فيهما.

وأما لو كان الشرط المختلّ، خصوص عدم تقدّم الحيّعات أو تأخرها عن الشهادتين لخصوص الحيّعات، فلازمه إعادة الحيّعات فقط.

وحيث أنّ الثاني هو الظاهر، فالحديث ساكت بالنظر إلى القسم الأوّل، فلا بدّ من الرجوع إلى دليل آخر لو وجد، وإلاّ يجب الاعتماد على الأصل، حيث أنّ إطلاقه يشمل صورتَي العمد والسهو.

ومنها: صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«من سهى في الأذان، فقدّم أو أخر، أعاد على الأوّل الذي أخره حتّى يمضي على آخره»^(١).

فإنّه ظاهرٌ في خصوص السهو، بل نص فيه، ولا يشمل صورة العمد، كما أنّ ظاهر مورده هو السهو في التبديل للفصول، فلا يشمل صورة ترك الفصل عن موضعه، كما أنّ إطلاقه في السهو في التبديل، يشمل بين ما لو أتى بالأجزاء الذي كانت بعدما سهى فيه أو لم يأت.

وعلى كلّ تقدير، فإنّ الخبر يحكم بالإعادة على الأوّل الذي أخره، حيث

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

يستلزم ذلك إعادة الأجزاء التي قد أتى بها بعدما وقع فيه السهو. ولا يجري في هذا الحديث ما جاء في الخبر السابق من الإشكال من أن يكون المقصود من التتابع هو التوالي مثلاً دون الترتيب، وإن كان ذيله يوجب رفع هذا التوهم، حيث بين أن السبب هو الإخلال في ترتيب الفقرات، كما لا يخفى. ومنها: الخبر المروي عن عمّار الساباطي، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام أو سمعته يقول: إن نسي الرجل حرفاً من الأذان حتّى يأخذ في الإقامة، فليمض في الإقامة، وليس عليه شيء، فإن نسي حرفاً من الإقامة عاد إلى الحرف الذي نسيه، ثم يقول من ذلك الموضع إلى آخر الإقامة، الحديث»^(١).

والمراد من الحرف هو فصول الأذان والإقامة، كما يشهد عليه ما قد عرفت سابقاً في بيان فصول الأذان والإقامة، من كونها ثمانية عشر حرفاً في الأول، وسبعة عشر حرفاً في الثاني.

كما أن قوله: (فليمض في الإقامة، وليس عليه شيء)، تارة: يُراد بأنّه لا يحتاج إلى إعادة ما نسي من الأذان، لأنّه قد مضى محلّه، مثل ما لو تذكّر نسيانه بعدما دخل في الصلاة.

وأخرى: يُراد بأنّه يمضي في الإقامة، أي لا تبطل الإقامة بهذا النسيان، فلا ينافي ذلك مع حكم التدارك لما نسي، إمّا من الموضع الذي تذكّر ولو كان في الإقامة، بأن يبني على موضعه، ثم يأتي بما نسي من الأذان وما بعده، ثم يرجع

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

إلى موضع البناء، نظير ما يجب فعله في قراءة الصلاة إذا أخلّ بترتيب الآيات مع ضيق الوقت لها.

أو يتم الإقامة إلى آخرها، ثم يعود ويأتي بالمنسي وما بعده.
وعليه فلا يكون هذا الحديث منافياً لما مضى وما يأتي، إذ يمكن أن يكون الموضوع الذي انتبه فيه في آخر فصل الإقامة، بأن أتمّها ثم علم الإخلال، فإنه لا حاجة في هذه الحالة إلى إعادة الإقامة بعدما أتى بالمنسي، هذا بخلاف ما لو قلنا بشرطية الترتيب في الصحة في الفصول وبين الأذان والإقامة، فإنه لا بدّ حينئذٍ من إعادة أصل الإقامة أيضاً، بعد تكميل الأذان، وهو بعيد.

ولعلّ المراد من قوله: (وليس عليه شيء) هو الإشارة إلى نفي هذا الاحتمال، فيوافق حينئذٍ مضمونه مع مضمون الخبر القادم، وهو الموثقة التي رواها عمّار الساباطي، قال:

«سئل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الأذان حرفاً، فذكره حين فرغ من الأذان والإقامة؟ قال: يرجع إلى الحرف الذي نسيه فليقله، وليقل من ذلك الحرف إلى آخره، ولا يعيد الأذان كلّ ولا الإقامة»^(١).

بأن يُراد من عدم الإعادة في الإقامة، ما أشرنا إليه من سقوط شرطية الترتيب هنا، إمّا لأجل كونه قد فرغ منهما بخصوصه، لكنّه لا يناسب مع قلناه في السابق.

أو لأجل كونه أحد مصاديق المضي عن موضع التذكّر، حيث يكون حكمه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

حكم ما لو تذكّر في أثناء الإقامة، كما في الرواية السابقة، فضلاً عما لو فرغ، فيتطابق مضمون الخبرين.

فاحتمال كون المراد من قوله: (ولا الإقامة) بيان إلحاقها بالأذان في حكم النسيان، وأنه لو نسي وعرض له النسيان في الإقامة بما كان في الأذان، فإنّ حكمه حكم النسيان في الأذان، فلا ينافي ذلك حينئذٍ حكم شرطية الترتيب في صحة الإقامة لو ثبتت من دليل آخر، لأنّه حينئذٍ يعدّ ساكتاً عن ذلك الحكم. لكنّه بعيد، لأنّه لو أريد منه ذلك، لكان ينبغي أن يأتي بعد ذكر الإقامة بلفظ كلّها كما هو الحال في الأذان.

وعليه فلا يستبعد صحة ما ذكره المحقّق الهمداني رحمته الله من الحكم بسقوط الترتيب في مثل هذه الموارد، حتّى لمن أراد الجمع بين الوظيفتين من الأذان والإقامة، فكان حينئذٍ حكم شرطية الترتيب هنا مثل الترتيب بين الفرائض والنوافل، وبين نوافل الليل والشفع والوتر، حيث لا ينافي ذلك مع الإتيان متقدّماً بالنسيان ولا يحتاج إلى إعادة ما أتى به.

واحتمال صحة ما ذكره العلامة النوري في «وسيلة المعاد» من كون المراد من التذكّر في قوله: (فذكره حيث فرغ من الأذان والإقامة)، هو التذكّر قبل الدخول في الفريضة، وإلاّ إذا كان قد مضى لما جاز له قطع الفريضة، كما لا يجوز قطعها فيما تركه عمداً.

غاية الأمر أنّه قد يأتي البحث في أنّ حكم نسيان الجزء هل حكم نسيان الكلّ، حتّى يجوز القطع والرجوع أم لا؟

كما يأتي هذا البحث فيما إذا كان الإخلال بصورة قد أوجب البطلان فيهما، وتذكر وهو في الصلاة، فهل يجوز له القطع أم لا؟
وتفصيل الكلام في ذلك موكول إلى محل آخر.
كما يبين حكم عدم الرجوع إذا كان قد دخل في الفريضة الخبر الذي رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:
«سألته عن الرجل يُخطئ في أذانه وإقامته، فذكر قبل أن يقوم إلى الصلاة ما حاله؟

قال: إن كان أخطأ في أذانه مضى على صلاته، وإن كان في إقامته انصرف فأعادها وحدها، وإن ذكر بعد الفراغ من ركعة أو ركعتين، مضى على صلاته وأجزأه ذلك»^(١).

ولعل الخطأ فيهما يشمل السهو في الفصول وبينهما، لو لم نقل بظهوره في الفصول فقط، كما يؤيد ذلك احتمال عدم لزوم جبران الأذان المنسي فيه، إن تذكر بعد الإقامة وقبل الدخول في الصلاة، بخلاف الإقامة حيث يعيدها لعدم انقضاء محل تداركها، كما أن الظاهر أن المراد من (الفراغ من ركعة) هو الدخول في الفريضة مطلقاً فلا يعود، كما يؤيد ذلك الإشارة إلى الركعتين بعده، حيث أنها من باب بيان المصدق.

والحاصل: من جميع ما ذكرناه من الأخبار، كون الترتيب شرطاً واقعياً في فصول الأذان والإقامة، حتى مع السهو في الترك أو في التبديل عن محله، وسواء

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

تذكر قبل الدخول في الإقامة أو بعد الدخول فيها، إلا أن تداركه يكون بعد إتمام الإقامة .

نعم ، لو تذكر بعد الدخول في الفريضة، فلا يجوز الرجوع للتدارك، كما ورد التصريح به في حديث علي بن جعفر .

نعم ، يجوز التدارك لو تذكر بعد الفراغ عنهما، وذلك لأجل دلالة الخبر الذي رواه عمّار .

وأما الترتيب بين الأذان والإقامة، فإنه شرط ذكري لمن كان متذكراً أو أراد درك الفضيلتين ، وأما لو نسي حتى دخل في الإقامة ؛ فقد عرفت - حسب ما حققناه من موثقتي عمّار - عدم لزوم إعادة الإقامة، وسقوط شرطية الترتيب . والسؤال حينئذٍ هو أنه هل يجب إعادة ما نسي من فقرات الأذان أم لا ؟ والجواب هو لزوم ذلك بحسب مقتضى استصحاب بقاء التكليف، مع ما عرفت من إمكان استفادته من الأحاديث، لكن إعادة الإقامة بعد تدارك الأذان غير لازمة ، بل جوازها متوقف على إثبات جواز إعادة ما أتى به امتثالاً لأمره للإجادة، وإثباته لا يخلو عن إشكال، وإن ادّعى عليه الإجماع، كما يستفاد من صاحب «الجواهر»، فالإتيان بها رجاءً وحذراً عن مخالفة القوم، لا يخلو عن حسن، لا سيما مع ملاحظة دلالة موثقة عمّار الساباطي، حيث حكم بالتدارك حتى بعد الفراغ عن كليهما .

ثم إن لازم جواز التدارك بعد مضي ذلك، هو وجوب القول بعدم وجوب مراعاة الموالاة في ذلك، أي لا يخلّ الفصل بذلك بالتوالي، وإلا لما يبقى للتدارك

وجه ، وما قد نسب إلى العلامة الطباطبائي القائل في منظومته :

ومن سهى فخالف الترتيب في بعض الفصول فليعد حتى يفي
إلا إذا فات بذلك الولا إذ طال فصل فليعد مستقبلا

من أنه ﷺ قصد بكلامه الإخلال في الترتيب بذلك الفصل، فغير معلوم، إذ
لعله أراد بالفصل فصلاً طويلاً بشيء آخر، ولو بواسطة تحقق ذلك السهو، لا كون
نفس هذا السهو والتدارك - بعد التذكّر دون تخلل أمر آخر - مخللاً بذلك وإلا لكان
منافياً مع ظهور الأخبار السابقة حيث أنّ الإمام عليه السلام أمر بالتدارك بعد التنبيه .
بل هكذا يكون الأمر في الإخلال العمدي، إن قلنا بشمول الروايات له،
وإلا فإنه مشكل لأنّ عدم الإخلال بذلك خلاف الأصل، خصوصاً إذا قصد
التدارك بعد إتمام الأذان والإقامة .

ثم لو فات الترتيب في كلا الموردين، حتّى دخل في الفريضة، ثمّ تذكّر،
فهل هو ملحق بالناسي لهما حتّى يجوز قطعها أم لا ؟
والثاني هو الأظهر، لأنّ جواز قطع الفريضة يكون خلافاً للأصل، فيكتفى
فيما خالفه على موضع اليقين، وهو صورة نسيانها، وأمّا غيره فلا .

بل لا يبعد استفادة عدم الإلحاق، من الخبر الذي رواه عليّ بن جعفر إن قلنا
بشمول إطلاق قوله (يُخطئ في أذانه وإقامته) بالخطأ في كلا قسمي الترتيب،
وإن كان ما جاء بعده من التوضيح يكون لخصوص فوت الترتيب في الفصول . إلا
أن يُقال إنّه كان لبيان أحد المصدقين لا للتعين بخصوصه .

لا يقال: إنّ حرمة القطع ممّا لا دليل عليه إلا الإجماع، وهو غير ثابت في

المورد الذي فات منه الترتيبين في الأذان والإقامة، لأنّه دليل لبّي يقتصر فيه على مورد التعيين .

لأنّا نقول: بإمكان استفادة ذلك من نفس الأخبار منطوقاً أو مفهوماً، مثل ما دلّ على جواز القطع لنسيانهما، حيث أنّه لو كان القطع جائزاً برأسه، فلا وجه للتجويز في خصوص النسيان، وهكذا الأمر في نظائره .

ثمّ إنّ حكم الشكّ في فصل من الفصول، يكون كحكم النسيان في جواز تداركه، فيما إذا بقي محلّ التدارك ولم يتجاوز عن محلّه، وإلاّ فليس عليه الالتفات كالشكّ في أصل الأذان .

والظاهر أنّ الدخول في الإقامة يعدّ دخولاً في محلّ آخر، فلا يلتفت حينئذٍ مع الدخول فيها إلى شيء من الشكّ في الأصل أو في الفصل، فاحتمال كون الأذان والإقامة يعدّان معاً محلاً واحداً، كاحتمال كون كلّ كلمة منهما محلاً آخر، لا يخلو عن ضعف، كما لا يخفى .

ويستحبّ فيهما سبعة أشياء: أن يكون مستقبل القبلة .

استحباب استقبال القبلة حين الأذان أمرٌ ثابتٌ ومشهور بين الفقهاء شهرةً عظيمة نقلاً وتحصيلاً، بل ادّعى عليه الإجماع، كما عن «الخلاف» و«التذكرة» و«إرشاد الجعفرية»، ولم ينقل الوجوب فيه عن أحد، إلا عن القاضي في خصوص الجماعة، ولم يعرف له مستند أصلاً.

هذا بخلاف الإقامة، حيث قد وقع فيها الخلاف، إذ ذهب حكم فيها بالوجوب الشيخ المفيد، والسيد المرتضى في «جمل العلم» وغيرهما كما في «المصباح» و«المراسم» و«الوسيلة»، وظاهر المحكي عن الكاتب و«المقنع» و«النهاية» و«الحدائق».

نعم، عن بعض كظاهر «المقنعة» و«النهاية» و«المصباح» من وجوب الاستقبال في الشهادتين من الأذان أيضاً، مع زيادة التكبير عن الكاتب. وأما عند المتأخرين بعد صاحب «الحدائق»، فإنه لم يذهب إلى الوجوب أحد، كما لا يخفى.

واستدلّ على استحباب الاستقبال في الأذان - مضافاً إلى الأصل، أي أصالة البراءة من الوجوب، وخصوصاً مع ملاحظة صفات المستحبات، حيث يناسب استحباب آدابها أيضاً، لكنّها صحيح لم لم يقل بوجوب الإقامة، كما ذهب إليه بعض، خصوصاً في صلاتي الصبح والمغرب - ما رواه شيخنا البهائي مرسلًا في «مفتاح الفلاح»، والمحقق مرسلًا في «المعتبر»، بأنّه:

«رُوي عن أئمتنا عليهم السلام : خير المجالس ما أُستقبل فيه القبلة»^(١).

لكن الاستدلال به لإثبات الاستحباب، لخصوص حال الأذان والإقامة غير واضح. نعم، يكفي في إثبات استحبابه بصورة الإطلاق الشامل لهما أيضاً، لكنّه غير كافٍ في إثبات المطلوب، كما أشار إليه المحقّق القميّ في «الغنائم» والمحقّق الهمداني في «المصباح».

بل قد استدّلوا بما ورد في خبر سلمان (سليمان) بن صالح، عن الصادق عليه السلام، قال في حديث :
«وليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»^(٢).

لكن هذا الحديث يخصّ الإقامة ولا يشمل الأذان، وسيأتي البحث عنه لاحقاً في بحث الإقامة.

نعم، يصحّ الاستدلال للأذان بعدّة أخبار مروية في المقام؛
منها: الخبر المروي عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال :
«سألته عن الرجل يؤذّن وهو يمشي، أو على ظهر دابّته، أو على غير
طهور؟

فقال: نعم، إذا كان التشهّد مستقبلاً القبلة فلا بأس»^(٣).
ومنها: الخبر الذي رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

«قلت له : يؤذّن الرجل وهو على غير القبلة ؟ قال : إذا كان التشهّد مستقبل القبلة فلا بأس»^(١).

حيث يدلّ على أنّه لو كان المؤذّن حين يقرأ فقرتي الشهادة مستقبل القبلة فلا بأس ، فلا يلزم كون جميع فصوله كذلك ، فإذا انضمّ هاتين الروایتين إلى ما يدلّ على جواز الأذان وإن لم يكن مستقبل القبلة في جميع فقراتها وفصولها مثل الخبر الذي رواه عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن رجل يفتتح الأذان والإقامة وهو على غير القبلة ثمّ استقبل القبلة ، قال : لا بأس»^(٢).

حيث أنّه بإطلاقه يشمل لو استقبل في آخره .
اللهمّ إلّا أن يُستظهر من كلمة (الاستفتاح) كون الابتداء على غير القبلة ، فلا ينافي صيرورته مستقبلًا حال التشهّد .
أو يقال : أنّه منصرف إلى حال النسيان ثمّ تنبّه ، لكنّه بعيد .
بل يمكن استظهار عدم لزوم الاستقبال في الأذان من خبر آخر رواه عليّ بن جعفر ، وجاء فيه :
«قال : سألته عن الأذان والإقامة أ يصلح على الدابة ؟ قال : أمّا الأذان فلا بأس»^(٣).

حيث أنّ جواز الأذان على الدابة التي تتحرّك ، وقد تنحرف عن القبلة حال

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب أحكام العشرة ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٢ .

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ١٥ .

الحركة، يفيد جواز ذلك حتّى لو انحرف عن القبلة، إذ لو كان الاستقبال أمراً واجباً للزم أن ينبّه عليها ﷺ كما نبّه عليها في مثل الفريضة .
بل وهكذا مثله الخبر الذي رواه أبو بصير قال :
«قال أبو عبد الله ﷺ: لا بأس بأن تؤدّن ركباً أو ماشياً أو على غير وضوء،
الحديث»^(١).

وأيضاً حديث ابن سنان^(٢)، والخبر المروي عن يونس الشيباني^(٣).
فلو كان الاستقبال واجباً فيه، كان المقام مقتضياً لذكر ذلك، مع كون الغلبة في المشي والركوب عدم إمكان ملاحظة الاستقبال عرفاً، لا أقلّ بالتذكّر بعدم الإتيان بذلك إلّا مع الضرورة، كما نبّه على ذلك في الفريضة حين أداءها ركباً .
هذا بخلاف ما قلنا من الاستحباب حيث لا ينافي الإتيان به ركباً أو ماشياً .

وعليه يُحمل ما ورد في مثل الخبر المروي عن «دعائم الإسلام»، عن عليّ ﷺ، قال :

«يستقبل المؤدّن القبلة في الأذان والإقامة، فإذا قال حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حوّل وجهه يميناً وشمالاً»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

(٤) دعائم الإسلام: ج ١ ص ١٧٥، طبع دار المعارف - مصر.

حيث يظهر منه استحباب الاستقبال في جميع الفصول إلا في الحيّعات، حيث أجاز تحويل الوجه إلى اليمين والشمال.

بل عن صاحب «الجواهر» إمكان استفادة الكراهة في ترك الاستقبال في الشهادتين، لأجل ملاحظة مفهوم (لا بأس) الوارد في الخبر المروي عن علي بن جعفر، والمستفاد منه هو وجود البأس في الترك، وأقلّ مقداره هو الكراهة، فلازم ذلك كون الفعل يتضمّن فعله المصلحة وتركه الحزاة.

هذا بخلاف ما لو أريد من البأس فيه عدم المصلحة، وكونه أقلّ ثواباً، فيكون الحكم في الإثبات والنفي واحداً، كما لا يخفى، لكن ما ادّعاه صاحب «الجواهر» أقرب.

هذا كله في الأذان.

وأما في الإقامة: فقد استدللّ لوجوب الاستقبال فيها بعدة أخبار:

منها: الخبر المروي عن سلمان (سليمان) بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام،

قال:

«لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماش ولا راكب ولا مضطجع، إلا أن يكون مريضاً، ويتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»^(١).

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله.

ومنها: حديث أبي هارون المكفوف، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

«قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا هارون الإقامة من الصلاة، فإذا أقمت فلا تتكلم ولا تؤم بيدك»^(١).

ومنها: الخبر الذي رواه يونس الشيباني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في حديث:

«إذا أقمت الصلاة فأقم مرسلاً فإنك في الصلاة، الحديث»^(٢).
وجه الاستدلال بهذه الأحاديث أن الإقامة إذا عُدَّت جزءاً من الصلاة فإنّه يجب فيها الاستقبال كما يجب في الفريضة.

ولكن يُردّ عليه: أنّه لم يرد في خصوص الإقامة دليل يدلّ على لزوم الاستقبال فيها، إلّا أن يستفاد ذلك ممّا ذكر، أو من مفاد حديث عليّ بن جعفر حيث سئل عن حكم افتتاح الأذان والإقامة بغير القبلة ثمّ استقبل، حيث يستفاد منه أن المرتكز في ذهن السائل لزوم الاستقبال أو محبوبيّته، حيث يسأل عن حكم من تركه في الأذان والإقامة.

فإن قيل - كما عن «المستمسك» للحكيم عليه السلام -: (بأنّ مطلقات دليل الإقامة حيث تحكم بإتيان الإقامة للصلاة مطلقاً، بلا ذكر خصوصية الاستقبال، فهي تنقيّد بهذه الأخبار الثلاثة الدالة على أنّ الإقامة من الصلاة في لزوم استقبال فيها، وملاحظة الخبر المروي في «دعائم الإسلام» الصريح في لزوم الاستقبال في غير الحيّعات، حيث يناسب مع الأذان من دلالة الأخبار على لزوم الاستقبال في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

تشهده، فمقتضى قاعدة تقييد المطلقات، هو ما أفتى به القدماء من وجوب الاستقبال فيها.

قلنا: بأن هذا التقييد إنما يكون في الواجبات المعلوم فيها وحدة الحكم، لا في مثل المستحبات التي لا تنافي فيها أن يكون الرجحان في مطلقها مرةً، وفي مقيدها أخرى.

ثم قال رحمه الله محاولاً الابتعاد عن ذلك الجواب، بأن هذه الدعوى إنما يصح فيما إذا كان دليل الدال على الإطلاق والتقييد بلسان الأمر النفسي مثل (اعتق رقبة) أو (اعتق رقبة مؤمنة)، بخلاف ما في مثل ما نحن فيه، مما ورد في مقام شرح الماهيات، وبيان ما يعتبر فيها، فإنه لا فرق فيها بين الواجبات والمستحبات في كون ظاهر الأمر بها الإرشاد إلى الشرطية والجزئية، ولا مجال للحمل فيه على تعدد المطلوب في المقامين.

وخبر أبي جعفر عليه السلام - لو تمّ سنده - فمنصرفه النسيان، ولا يشمل العمد، انتهى محل الحاجة^(١).

وفيه ما لا يخفى على المتأمل، من عدم وجود دليل بصورة الأمر الإرشادي، دال على شرح الماهية في لزوم الاستقبال فيها، إلا الخبر المروي في «الدعائم» مع ضعف سنده.

ولو كان يقصد استفادة ذلك من الأخبار الثلاثة، حيث قد عُدَّت الإقامة فيها من الصلاة فتكون في مقام شرح الماهية.

(١) المستمسك ٥ : ٥٩٥.

فالجواب عنه: إننا نعلم عدم كون الإقامة من الصلاة، لقيام أخبار عديدة دالة على جواز التكلم فيها، مع عدم جوازه في الصلاة:
 منها: الخبر الذي رواه حسن بن شهاب، قال:
 «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس أن يتكلم الرجل وهو يقيم الصلاة،
 وبعدها يقيم إن شاء»^(١).

ومنها: صحيحة عبيد بن زرارة، قال:
 «سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: أيتكلم الرجل بعدما تُقام الصلاة؟ قال:
 لا بأس»^(٢).

حيث لا يمكن أن يريد منه نفس الصلاة، لعدم جواز التكلم فيها قطعاً، كما لا يمكن حملها على التقية، لعدم تجويزهم ذلك في الصلاة أيضاً، فيفهم منه عدم كون الإقامة من الصلاة، بل تعدد مقدّمة وتوطئة لها، كما أُشير إليه في حديث زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث في قوله:
 «ولكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئاً للصلاة»^(٣).

فظهر ممّا ذكرناه، أنّه ليس لنا أمرٌ دالٌّ على لزوم الاستقبال فيها، عدا ما يدلّ على الاستحباب، حيث يجوز استفادته من تلك الأخبار، ولو من باب التهيؤ للصلاة، فحينئذٍ لا وجه لتوهم ثبوت وجوب شرطي له في الإقامة فضلاً عن الأذان، فلو ترك الاستقبال في الجميع، لما استوجب ذلك إلا الكراهة بالنسبة إلى

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

الشهادتين بحسب الروايات الواردة فيهما، ولما ورد في حديث «الدعائم»
الشامل للإقامة. وعليه فإن فتوى المشهور بالاستحباب مطابقٌ للأدلة،
والله العالم.

وأن يقف على أواخر الفصول .

أي بأن يترك الإعراب فيها ، وفي «المعتبر» : (عند علمائنا قطعاً في الأذان، وظاهراً أو محتملاً في الإقامة)، كما هو المحكي في «المنتهى» و«الروض»، بل في «الخلاف» نقل الإجماع في الأذان فقط . وفي «التذكرة» فيه وفي الإقامة، هذا بحسب الأقوال .

والذي ذهب إليه الأكثر، حتى المتأخرين، هو عدم تجويز إظهار الإعراب في أواخر الفصول، مع الوقف والسكون بين الفصول فيهما . ويظهر الإشكال في ترك إظهار الإعراب في الأواخر، مع السرعة في التلقظ والقراءة .

وكيف كان فلا بدّ من الرجوع إلى النصوص وملاحظة ما هو المستفاد منها، وإليك بعض الأخبار الواردة في المقام:

فمنها: رواية زرارة، قال :

«قال أبو جعفر عليه السلام : الأذان جزم بإفصاح الألف والهاء، والإقامة حذر»^(١).

ومنها: رواية خالد بن نجیح، عن الصادق عليه السلام، أنه قال :

«التكبير جزم في الأذان، مع الإفصاح بالهاء والألف»^(٢).

ومنها: رواية أخرى لخالد بن نجیح، عن الصادق عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

«أنه قال: والأذان والإقامة مجزومان»^(١).

قال ابن بابويه: «وفي حديث آخر موقوفان»^(٢).

ومنها: حديث معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث قال: «احذر إقامتك حذراً»^(٣).

والذي يختلج بالبال، أن استحباب الوقوف في آخر الفصول، يمكن استفادته عن الرواية التي نقلها ابن بابويه بأنهما موقوفان، حيث يكفي في استحباب ذلك وجود الشهرة، بل دعوى الإجماع عليه عن عدة، بضميمة قاعدة التسامح في الأدلة.

بل لعل المراد من قوله عليه السلام: (مجزومان) هو هذا المعنى، أي أن المقصود من الجزم كناية عن الوقف، فيتحد حينئذٍ مع كل رواية وقع فيها هذا اللفظ، فلا تكون الأخبار المذكورة هنا متعلقة بالوقف، بل واردة في مقام بيان التأني أو الإسراع، كما سيأتي بعد ذلك.

نعم، على القول بكون الجزم بمعنى الترسّل، والترسّل هو التأني في قبّال الحذر والإسراع، فيصير المعنى حينئذٍ أن المطلوب في الأذان هو التأني، سواء وقف آخر كل فصل أم لا، والمطلوب في الإقامة هو الإسراع، سواء وقف في آخر كل فصل أم لا، فيصير الحكم الاستحبابي واحداً لا اثنين، مع أن ظاهر كلام المحقق كونه اثنين، كما هو الأقوى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

وعلى كلّ حال، فإنّه بناءً أنّ الجزم المذكور في قبال الحدر، فلا يمكن حمل الجزم على أنّ المراد منه هو السكون الذي بمعنى القطع، أي قطع كلّ فصل عن الآخر، والذي قد يحصل تارةً بالسكون، وأخرى بتحريك الحرف الأخير. غاية الأمر أنّه يجب الفحص عن المواضع التي يجب فيها مراعاة كلّ واحد منهما في غير هذا الكتاب، كالكتب الموضوعة عن قواعد اللغة والمواضع التي يجوز فيها الوقف بالحركة أو الوصل بالسكون، والثابت أنّه لا بدّ أن لا يلحن القارئ في قراءته لحناً يعدّه العرب قبيحاً بأن لا يقف بالحركة ولا يتّصل بسكون، فيصير المراد من الحدر هو القطع بأقلّ مدّة من القطع في الأذان، والإتيان بالفصول بأسرع ممّا يأتي بها في الأذان.

فعلى هذا، يصحّ ما ورد في الخبر المروي عن الحسن بن السري عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: الأذان ترتيل والإقامة حذر»^(١).

حيث يوافق مع ما استفدناه من تلك الأحاديث مثل رواية زرارة وغيرها. وبناءً على ما ذكرنا لا يتمّ ما ذكره صاحب «الجواهر» حيث جعل المراد من الجزم في الأذان بمعنى السكون، والحذر في الإقامة بمعنى إظهار الإعراب في آخر كلّ فصل، لكونه مقابلاً للجزم، حيث يؤدّي جواز مثل هذا اللحن من لزوم الوقف بالحركة في الإقامة هنا بالخصوص، وإن كان في غير المقام ممنوعاً. وجه عدم تماميّته، هو ما عرفت من جواز اللجوء إلى ذلك، بعد إمكان حمله بما لا يلزم فيه محذور أصلاً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

ويتأتى في الأذان، ويخدر في الإقامة.

وهما الثالث والرابع من المستحبات السبعة الواردة في الأذان والإقامة، وقد ثبتت صحتها مما ذكرنا في المستحب السابق، كما اعترف بهما العلامة في «التذكرة» وحكي عن «المنتهى» بعدم معرفة الخلاف فيه، كما اعترف العلامة في التذكرة والمحكي عن المنتهى بعدم معرفة الخلاف فيه.

فصار الحكمان من حيث الاستحباب - أي الوقوف على آخر الفصول، والتأني في الأذان، والحد في الإقامة - مدللين بالدليل على حسب ما بيناه. ثم يأتي الكلام في بيان المراد من قوله: (بإفصاح الألف والهاء)، الواردة في حديث زرارة وخالد بن نجيح، ورواية أخرى لزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يجزيك من الأذان إلا ما أسمعت نفسك أو فهمته، وافصح بالآلف والهاء»^(١).

ورواية ثالثة لزرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: إذا أذنت فافصح بالآلف والهاء^(٢).

قد ذكر فيه وجهان ومحتملان:

الاحتمال الأول: ما عن ابن إدريس، بكون المراد هو الإفصاح بالحروف وبالهاء في الشهادتين، والمراد بالهاء في الرواية هنا هاء (إله) لا هاء (أشهد)، ولا

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

هاء (الله)؛ لأنّ الهاء في (أشهد) مبنية يُفصح بها لا لبس فيها، وهاء (الله) موقوفة مبنية لا لبس فيها، وإِنّما المراد هاء (إله)، فإنّ بعض الناس ربّما أدغم الهاء في لا إله إلا الله، انتهى.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد أن يظهر الهاء في لفظي (الله) و(الصلاة)، والحاء من كلمة (الفلاح) لما روي عن النبي ﷺ، أنّه قال: «لا يؤذّن لكم من يدغم الهاء، قلنا: وكيف يقول؟» قال: يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمّداً رسول الله ﷺ»^(١). هذا كما في «المنتهى».

بل عن المجلسي رحمه الله، وعليه صاحب «الجواهر»، من أنّ المراد هو هاء (أشهد) والألف والهمزات في أوّل الكلمات، والهاءات في أواخرها، بأن يظهر هذه في الأذان، وهذا هو الأقوى، وأنّ المراد ممّا ورد في الرواية بأن لا يدغم، أي لا يغطّي الهاء بل يظهرها، فالإدغام بالمعنى اللّغوي هو التغطية، أي أراد دفع توهم إخفاء الهاءات عند الوقف، كما يشاهد ذلك في كثير من الناس حيث لا يظهر الهاء والحاء في (الصلاة) و(الفلاح) حين الوقف.

فما ذكره ابن إدريس باختصاصه بخصوص هاء (إله) ليس بجيّد، إلّا على القول بالتعميم.

بل الظاهر من كلمات الأصحاب، ودلالة النصوص كون ذلك حكماً استحبائياً لا شرطياً يوجب بطلان العمل بتركه، فما عن القاضي من اشتراط

(١) المغني ١: ٤٣٠.

الوقف في فصولهما، أو ما حكى عن بعض أفاضل عصر صاحب الجواهر غير معلوم، بل عدمه معلوم، بعدما عرفت من إجماع الأصحاب على عدم الشرطيّة.

وأن لا يتكلم في خلالهما .

وهو الخامس من المستحبات ؛ كما هو المستفاد من الماتن ، أو بمعنى كراهة الكلام فيهما ، وفقاً للمشهور بين الأصحاب ، شهرة عظيمة ، كما عن صاحب «الجواهر» ، بل قد نقل عن «المنتهى» محكياً نفي الخلاف عنه بين أهل العلم في الإقامة ، كما أن في «الغنية» الإجماع على جواز التكلم في الأذان ، وأن تركه أفضل ، وفيها أن : (السنة في الإقامة حذر كلمها ، وفعلها على طهارة ، واستقبال القبلة ، ولا يتكلم فيها بما لا يجوز فعله في الصلاة بالإجماع) .

فلا بدّ أولاً من التعرّض لحكم الكلام في الأذان ، ثم في الإقامة .

أمّا الأول : اعلم أنّه قد استدلّ لذلك - بعد عدم تمامية كون الكلام موجباً لفوات الإقبال المطلوب في العبادة ، وفوات الموالاة ، إذ لا عمومية في شيء منهما ، إذ ربّ كلام لا ينافي الإقبال ، كما لا ينافي الموالاة المطلوبة ، مع الإشكال في أصل لزومه الموجب للكراهة بفوتهما - برواية مضمرة سماعة ، قال : «سألته عن المؤذن أيتكلم وهو يؤذن ؟ قال : لا بأس حين (حتّى) يفرغ من أذانه»^(١) .

بناءً على دلالة قوله : (حين يفرغ منه) ثبوت البأس الذي أقله الكراهة قبل الفراغ ، لكن إثبات الكراهة منه مشكل ، مع وجود اختلاف النسخة في ضبط كلمة (حتّى) بدل (حين) ، حيث يدلّ على جواز التكلم فيه وحده ، إلى حين الفراغ

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٦ .

عن الأذان، حيث يثبت البأس لما بعده من الإقامة، بل بين الأذان والإقامة، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

بل يدلّ على الجواز ما جاء في الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته؟ فقال: لا بأس»^(١).

وكذا ما جاء في الخبر المروي عن عمرو بن أبي نصر، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيتكلم الرجل في الأذان؟ قال: لا بأس. قلت: في الإقامة؟ قال: لا»^(٢).

وفي روايته الأخرى^(٣) مثله في الأذان فقط.

فمع وجود هذه الأخبار، فإنّ القول بالكراهة مشكّل، بخلاف القول باستحباب تركه، حيث يناسب مع الحكم والموضوع.

نعم، على ما بيالي ورد حديث نبوي يدلّ على أنّ من تكلم عند الأذان يتلجج لسانه عند الموت، والخبر معدود من الأحاديث القدسية، حيث يمكن استظهار كراهة التكلم منه، بحسب ما يترتب عليه هذا الأثر، كما لا يخفى.

ولكن لا يستظهر من شيء من الأخبار، كراهة التكلم، أو أفضليّة تركه لغير المؤذن من سائر الناس الذين يستمعونه، بل قد يُقال بذلك في الإقامة أيضاً، قبل أن يقول المقيم: قد قامت الصلاة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١١.

نعم ، يظهر من بعض الأخبار حرمة أو كراهته بعد ذلك ، كما سيجي .
ولكن الإنصاف إمكان كراهة التكلم للسامعين وللمستمعين ، إذا كانوا
حاكين للأذان ، فإنه يصدق عليهم عنوان المؤذن ، إلا أن يُقال إنه مشير إلى شخص
المباشر للأذان عرفاً دون غيره ، ولكن مع ذلك يمكن استفادة الكراهة أو أفضلية
تركه من الحديث القدسي المنقول عن النبي ﷺ حيث جاء فيه : (من تكلم عند
الأذان) ، حيث يشمل عموم الموصول للسامعين والمستمعين أيضاً ، فضلاً عن
كونهم حاكين ، فشمولهم يكون بالأولية .
بل قد يمكن استفادة كراهة التكلم فيه من الخبر المروي عن النبي ﷺ ،
قال :

« من تكلم بكلام الدنيا في خمسة مواضع ، أحبط الله عمله سبعون سنة ،
أولها : في المسجد ، والثاني : عند قراءة القرآن ، والثالث : عند تشييع الجنازة ،
والرابع : في المقبرة ، والخامس : عند الأذان » .

أما الثاني : التكلم في الإقامة ، فقد اختلفت فيه الأقوال :

قول : بالحرمة مطلقاً ؛ أي سواء كان قبل (قد قامت الصلاة) أو بعدها ، هذا
على حسب إطلاق كلام المفيد في « المقنعة » والسيد المرتضى في « الجمل » ،
والشيخ في « النهاية » و « التهذيب » .

وقول : بالحرمة بعد قوله (قد قامت الصلاة) كما نسب ذلك إلى « المبسوط »
و « الوسيلة » ، بل إلى « النهاية » أيضاً ، لكن بالنسبة إلى التكلم بكلام غير ما يتعلق
بالصلاة ، من تقديم إمام ، أو تسوية الصف .

وقول: بحمل نصوص الجواز على إرادة جواز إبطال الإقامة، بل يعدّ التكلم مشتملاً على الحكمين الوضعي والتكليفي، كما احتمله صاحب «الحدائق».

وقول: بأن يكون التحريم بغير ما يتعلّق بالصلاة مخصوصاً بالجماعة، ونصوص الجواز على الانفراد، كما مال إليه صاحب «الحدائق».

وقول: بحمل نصوص الجواز على الاضطرار، والعدم على الاختيار.

وقول: بالكراهة مطلقاً؛ أي حتّى في الجماعة، وحتّى بعد قوله (قد قامت الصلاة)، وهذا هو القول المشهور، وعليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني، وكثير من المتأخّرين لولا كلّهم. وأوّلويته هو مقتضى الجمع بين النصوص المختلفة هنا، حيث قد ورد في عدد من النصوص التصريح بجواز التكلم في الإقامة مطلقاً، مثل خبر الحلبي السابق في قوله:

«عن الرجل يتكلّم في أذانه أو في إقامته، قال: لا بأس»^(١).

والخبر المروي عن حسن بن شهاب، قال:

«سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا بأس بأن يتكلّم الرجل وهو يُقيم الصلاة، وبعدما يقيم إن شاء»^(٢).

وصحيح عبيد بن زرارة المروي عن «المستطرفات»، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام: أيتكلّم الرجل بعدما يقيم الصلاة؟ قال: لا بأس»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٠.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٣.

وصحيح حمّاد بن عثمان^(١)، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلّم بعدما يقيم الصلاة، قال : نعم» .

بناءً على عدم إمكان إرادة انعقاد الصلاة، للاتّفاق بعدم جواز التكلّم فيها، فيكون المراد هو القول بقد قامت الصلاة .

ونصوص على المنع مطلقاً، مثل رواية ابن أبي نصر، قال :

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أيتكلّم الرجل في الأذان ؟

قال : لا بأس ، قلت : في الإقامة ؟ قال : لا»^(٢) .

والخبر المروي عن أبي هارون، حيث جاء فيه :

«يا أبا هارون، الإقامة من الصلاة، فإذا أقمت فلا تتكلّم ولا تؤم بيدك»^(٣) .

وكذا غيرها ممّا يدلّ على اعتبار الإقامة من الصلاة، مثل رواية سليمان بن

صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :

«ويتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو

في صلاة»^(٤) .

ومثله رواية يونس الشيباني، في حديثٍ، قال :

«إذا أقمت الصلاة فأقم مرسلًا فإنّك في الصلاة»^(٥) .

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢ .

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢ .

(٥) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩ .

حيث يجمع إطلاق هذه النصوص بالمنع حتى بعد قوله (قد قامت الصلاة)، وما قبله بالتقييد بالمنع، لما بعد (قد قامت الصلاة) الوارد في رواية زرارة، في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «إذا أقيمت الصلاة حرم الكلام على الإمام وأهل المسجد إلا في تقديم إمام»^(١).

ورواية ابن أبي عمير في الصحيح، 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، إلا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتى، وليس لهم إمام، فلا بأس أن يقول بعضهم ببعض (لبعض) تقدّم يا فلان»^(٢).

ورواية سماعة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا قام (أقام) المؤذن الصلاة، فقد حرم الكلام، إلا أن يكون القوم ليس يُعرف لهم إمام»^(٣).

فيوجب الحكم بالجواز لما قبل (قد قامت الصلاة)، كما قد ورد التصريح به في رواية ابن أبي عمير، غاية الأمر نتيجة هذا الجمع هو الحرمة، لما بعد قوله (قد قامت الصلاة)، ولكن حيث قد ورد نص بالخصوص على جواز التكلم، حتى لما بعد قوله: (قد قامت الصلاة)، مثل الرواية الصحيحة المروية عن حماد بن عثمان

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

وحسن بن شهاب، خصوصاً مع وجود كلمة (إن شاء) الظاهرة كونه في حال الاختيار جائز، كما أن إطلاقهما من حيث الجماعة والانفراد، يشمل كليهما، كما أن إطلاق جواز التكلم بطبيعة الكلام، يشمل جوازه سواء كان الكلام ممّا يتعلّق بالصلاة من تقديم إمام أو تسوية الصفّ، أو لم يكن .

لا يقال: يستفاد من جواز تقييد الجواز بما في هذه الأخبار من الجماعة لما بعد قوله : (قد قامت الصلاة) بالنسبة إلى كلام أجنبي عن الصلاة، فيكون هو حراماً فيوافق فتوى الشيخ وابن حمزة في «المبسوط» و«الوسيلة» .

لأنّا نقول: إنّ الأصحاب قد أعرضوا عن الإفتاء بهذه، حتّى مثل المفيد والسيد والشيخ في «التهذيب» و«النهاية» حيث أطلقوا المنع حتّى لما قبل القول بـ (قد قامت الصلاة)، مع أنّنا نعلم جواز الإعراض عن الصلاة، حتّى بعد قول (قد قامت الصلاة) حتّى في الجماعة، مع أنّه قد يحصل ذلك الإعراض بالكلام، فكيف لا يجوز له التكلم المطلق؟ فلا بدّ من حمل الحرمة على شدّة الكراهة، على حسب مراتب حال الصلاة، من كون الكلام لما بعد قوله (قد قامت الصلاة) في الانفراد، وأشدّ كراهةً من الكلام قبل ذلك، وكذا اشتداد الكراهة في الجماعة في ذلك الموضع، من حال الانفراد في هذا، خصوصاً إذا كان الكلام غير متعلّق بالصلاة .

ومن ذلك يظهر ضعف جعل الكلام جائزاً، بمعنى جواز إبطال الإقامة بذلك، كما احتمله بعض، لأجل دلالة الخبر المروي عن محمد بن مسلم في الصحيح، قال :

«قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تتكلم إذا أقمت الصلاة، فإنك إذا تكلمت أعدت الإقامة»^(١).

حيث أن حمل ذلك على استحباب الإعادة للإقامة، تحصيلاً لمراتب الكمال فيها من عدم التكلم، أولى بأن يجعل ارتكاب المنهي فيها علامة على بطلانها.

والحاصل: أن القول بالكراهة، على حسب المراتب، واستحباب الإعادة لمن تكلم فيها، يعدّ أولى من سائر الأقوال في المسألة، حتّى الحمل على الاضطرار والاختيار، لما عرفت من دلالة رواية حسن بن شهاب على الجواز في حال الاختيار بقوله: (وبعد ما يقيم إن شاء).

ثم إن الظاهر كراهة الكلام أيضاً فما بين الأذان والإقامة، في خصوص صلاة الغداة، كما عن «جامع الشرائع» و«النفلية» للمروي عن «المجالس» و«الخصال» عن عبد الله بن الحسين بن زيد، عن أبيه، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الله كره الكلام بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة، حتّى تفضي الصلاة ونهى عنه»^(٢).

وأيضاً لما رواه الصدوق بإسناده عن حماد بن عمرو، وأنس بن محمد، عن أبيه جميعاً، عن جعفر بن محمد، عن آبائه في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، أنه قال:

(١) المستدرک: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

«وكره الكلام بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة»^(١).

بل يمكن استفادة كراهته بينهما لكل صلاة، عن الخبر المروي عن سماعة إذا كان ضبط الكلمة المروية في النسخة كلمة «حتّى» مكان «حين»، حيث يفهم منه كون مبدء تحقّق الكراهة بعد تماميّة الأذان، وقبل شروع الإقامة وبعدها، فعليه لا تختصّ الكراهة بخصوص صلاة الغداة، بل تشمل جميع الصلوات، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

وأن يفصل بينهما بركعتين أو سجدة، إلا في المغرب، فإن الأولى أن يفصل بينهما بخطوة أو سكتة .

هذا هو السادس من المستحبات ، وليس الفصل بواجب قطعاً؛ لأصالة البراءة عند الشك في وجوبه عقلاً ونقلاً، فضلاً عن دلالة الإطلاقات السابقة الخالية من ذكرهما، والأمر بالإتيان بهما من دون ذكر الفصل، وخصوص النصوص الواردة في المقام والصريحة في عدمهما، ومنها الخبر المروي عن عبدالله بن مسكان:

«قال: رأيت أبا عبدالله عليه السلام أذن وأقام من غير أن يفصل بينهما بجلوس»^(١).
بناءً على عدم إتيانه بغيره، لأنه لو فعل عليه السلام لكان ذكره، ولكنه لا يخلو عن احتمال ذلك في نفس الإنسان، كما أنه مطلق من حيث الصلاة من المغرب .
وعليه فما ورد في الخبر الموثق الذي رواه عمار عن أبي عبدالله عليه السلام، في حديث، قال :

«سألته عن الرجل ينسى أن يفصل بين الأذان والإقامة بشيء حتى أخذ في الصلاة أو أقام للصلاة؟

قال : ليس عليه شيء ، ليس له أن يدع ذلك عمداً، الحديث»^(٢).
يُحمل على التأكيد، أو كراهة الترك بواسطة الإجماع على عدم الوجوب،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٩ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٥ .

والألا يمكن القول بالوجوب ولو بالأقل مثل السكتة والنفس، كما سيجيئ الإشارة إليه.

ومما يدلّ بالصراحة أو بالإطلاق، على الفصل بالركعتين في الظهرين، هو الخبر المروي عن المجلسي رحمته الله بإسناده عن زريق، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من السنّة الجلّسة بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة وصلاة المغرب وصلاة العشاء، ليس بين الأذان والإقامة تسبيحة، ومن السنّة أن يتنفل ركعتين بين الأذان والإقامة في صلاة الظهر والعصر»^(١).
حيث أنّ المراد من التنفل مطلق النافلة، أو خصوص الرواتب، وهو غير بعيد بمناسبة وجود النافلة لهما قبلهما.

ومنها: حيث يدلّ عليه بالإطلاق، خبر أبي بصير البزنطي، قال: «قال: التعود بين الأذان والإقامة في الصلوات كلّها، إذا لم يكن قبل الإقامة صلاة يصلّيها»^(٢).

حيث يشمل الظهرين، كما يشمل صلاة الغداة.
ومنها: ومثله روايته الأخرى عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن القعدة بين الأذان والإقامة، فقال: القعدة بينهما إذا لم يكن بينهما نافلة، الحديث»^(٣).

حيث يدلّ بالمفهوم على أنّ كلّ صلاة لها نافلة - مثل الظهرين والغداة -

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

ينبغي أن يؤدّيها بينهما، ولا يفصل بينهما بقعدة.

ومنها: رواية ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: إن مؤذناً يؤذّن بليل.....»

إلى أن قال: وأما السنّة فأنّه ينادي مع طلوع الفجر، ولا يكون بين الأذان والإقامة إلا الركعتان»^(١).

بناءً على أن المراد هي الرواتب من النوافل لا مطلق النوافل.

ومنها: صحيح سليمان بن جعفر الجعفري، قال:

«سمعتَه يقول: أفرّق بين الأذان والإقامة بجلوس أو بركعتين»^(٢).

ومنها: المروي عن «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمد عليه السلام:

«ولا بدّ من فصله بين الأذان والإقامة بصلاة أو بغير ذلك، وأقلّ ما يجزي

في صلاة المغرب التي لا صلاة قبلها، أن يجلس بعد الأذان جلسة يمّس فيها الأرض بيده»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن أبي علي الأنماط، عن أبي عبد الله أو أبي

الحسن عليهما السلام، قال:

«قال: يؤذّن للظهر على ستّ ركعات، ويؤذّن للعصر على ستّ ركعات بعد

الظهر»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٢) المستدرک: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

بناءً على أنّ المراد الأذان قبل النوافل، فتقع النوافل الست بين الأذان والإقامة، لا بياناً على وقوع الأذان بعد الإتيان بالست، لتكون الركعتان بعد الأذان وقبل الإقامة، فعلى وجه الظاهر يطابق مع مقصودنا، كما لا يخفى.

بل يحمل على التأكد الخبر الذي رواه عمران الحلبي المفصل بين الإمام والمنفرد، بقوله:

«قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان في الفجر قبل الركعتين أو بعدهما؟ فقال: إذا كنت إماماً تنتظر جماعة، فالأذان قبلهما، وإن كان وحداً فلا يضرك أقبليهما أذنت أو بعدهما»^(١).

حيث لا ينافي مع ما ذكرناه قبل ذلك بكون الأولى إتيان الركعتين بعده، وأنّ المراد من الركعتين - بواسطة الألف واللام - للتعريف - النافلة المعهودة لا مطلق النوافل.

فظهر ممّا ذكرنا عدم اختصاص هذا الاستحباب بخصوص نافلة الظهرين لما قد عرفت الإطلاق في بعض الأخبار، بحيث يشمل مثل العشاء والغداة دون المغرب، لأجل تراحم النافلة مع وقت المغرب، وعدم وجود نافلة له قبله، والعشاء وإن كان كذلك، إلا أنّه على القول بجواز مطلق النوافل، يصحّ جعل نافلة المغرب بعد الأذان للعشاء، لكنّه خلاف للمتعارف بل الاستحباب، فالأولى اختصاص ذلك بصلاة تكون النافلة قبلها وهو الغداة والظهران، كما لا يخفى.

وأما استحباب الجلوس بين الأذان: فلا يبعد القول باستحبابه مطلقاً،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

حتّى في المغرب، لدلالة أخبار عديدة عليه:

منها: الخبر المروي عن أبي نصر والذي سبق لنا ذكره، حيث جاء فيه: «العود بين الأذان والإقامة في الصلوات كلّها، إذا لم يكن قبل الإقامة صلاة تصليها».

ومثله خبره الآخر: «القعدة بينهما إذا لم يكن بينهما نافلة».

وأيضاً: الخبر الصحيح المروي عن سليمان بن جعفر قال: «أفرّق بين الأذان والإقامة بجلوس أو ركعتين».

ومنها: الخبر المروي عن زريق، قال:

«من السنّة الجلّسة بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة والمغرب وصلاة العشاء ليس بين الأذان والإقامة سبحة، ومن السنّة أن يتنقّل بركعتين بين الأذان والإقامة في صلاة الظهر والعصر».

لعلّه لذكر الأفضل في الظهرين كون الفصل بالركعتين لوجود النافلة لهما قبلهما، وكون الصلاة خير موضوع.

ومنها: الخبر المروي عن إسحاق الجريري، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال:

«قال: مَنْ جَلَسَ فيما بين أذان المغرب والإقامة كان كالمتشخّط بدمه في

سبيل الله»^(١).

ومنها: رواية معاوية بن وهب، قال:

«دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وقت المغرب، فإذا هو قد أذن وجلس....

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٠.

إلى آخره»^(١).

كما يدلّ عليه الخبر المنقول عن كتاب «فقه الرضا»، قال :
«وإن أحببت أن تجلس بين الأذان والإقامة فافعل فإنّ فيه فضلاً كثيراً،
وإنّما ذلك على الإمام، وأمّا المنفرد فيخطو تجاه القبلة خطوة برجله اليمنى ثمّ
يقول الحديث»^(٢).

اختصاص الحكم بالمغرب بالخبرين السابقين، قبل الخبر المنقول عن
كتاب «فقه الرضا»، أو اختصاصه بالإمام كما في «فقه الرضا» غير ضائر، لإمكان
كونه من باب التمثيل في المغرب، وللتأكّد للإمام في الأخير.
ومنها: رواية حسن بن شهاب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : «لا بدّ من قعود
بين الأذان والإقامة»^(٣).

وهذا الخبر بإطلاقه يشمل كلّ صلاة.
منها: رواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :
«إذا قمت إلى صلاة فريضة، فأذن وأقم وافصل بين الأذان والإقامة بقعود
أو بكلام أو بتسبيح»^(٤).
فالمستفاد من نصّ الخبر أنّ المذكورات من العقود أو الكلام من باب
التمثيل لا التعيّن.

(١) المستدرك: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

منها: رواية محمد بن يقطين، رفعه إليهم عليه السلام، قال :

«يقول الرجل إذا فرغ من الأذان وجلس: اللهم... إلى آخره»^(١).

فبعد ورود هذه الأخبار الكثيرة الدالة على استحباب الجلوس في كل الصلوات، فلا تقاوم هذه الأخبار ولا تعارضها مثل رواية سيف بن عميرة، عن بعض أصحابنا عن ابن فرقد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :

«بين كل أذانين قعدة إلا المغرب، فإن بينهما نفساً»^(٢).

بناءً على كون المراد من «الأذانين هو الأذان والإقامة، لا الإعلامي والذكرى، فيحمل على كون الجلسة في المغرب خفيفاً على قدر النفس، كما وردت الإشارة إلى الفاصلة الخفيفة في الخبر المنقول عن «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمد عليه السلام، في حديث قال :

«ولا بد من فصلة بين الأذان والإقامة بصلاة أو بغير ذلك، وأقل ما يجزي في صلاة المغرب التي لا صلاة قبلها أن يجلس بعد الأذان جلسة يمس فيها الأرض بيده»^(٣).

حيث يدل على جواز الفصل بينهما بالصلاة أو الجلسة أو غيرهما، إلا ما خرج بالدليل كالمغرب بالنسبة إلى الصلاة، حيث قد أشار إليه في ذيله، فلا يكون حينئذ لنا دليلاً على عدم الفصل، ولا على عدم الإتيان بالجلوس في كل صلاة، بل الأولى في مثل الظهرين الركعتان، وفي الفجر يجوز فيه كل من الصلاة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٣) المستدرک: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

والجلسة وغيرهما كالسجدة، وفي المغرب والعشاء في خصوص الجلسة أو السجدة كما سيذكر.

وأما الفصل بالسجدة فلا بأس باستفادتها من أخبار الجلسة، حيث أنّها زائدة راجحة، ولكن يمكن تأييده بفعل الإمام (عليه السلام)، كما وردت الإشارة إليه في «فلاح السائل» لرضي الدين ابن طاووس، فإنّه روى عن التلعكبري بإسناده عن الأزدي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال:

«كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول لأصحابه: من سجّد بين الأذان والإقامة، فقال في سجوده: ربّ لك سجدة خاضعاً خاشعاً ذليلاً، الحديث»^(١).

وحديث ابن أبي عمير، عن أبيه عن الصادق (عليه السلام)، قال:

«رأيت أذن ثم أهوى ثم سجّد سجدين بين الأذان والإقامة، فلما رفع رأسه، قال: يا أبا عمير من فعل مثل فعلي، غفر الله له ذنوبه كلّها. وقال: من أذن ثم سجّد، فقال: لا إله إلا أنت سجدة لك خاضعاً خاشعاً، غفر الله له ذنوبه»^(٢).

فإنّ إطلاق هذين الحديثين يشمل مثل المغرب، ولا بأس به إذا فرض كونه كالجلسة، فاستثناء المصنّف المغرب عن السجدة، لأجل خروجه عن الأخبار ليس كما ينبغي، بل لا وجه له إذا فرضنا جواز ذلك خفيفاً بمثل هذا الدعاء، وإن كان في غير المغرب بطريق أولى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٥.

ومما يمكن أن يكون مؤيداً للتخفيف بكون الفصل خفيفاً في الجلسة،
 الخبر الذي رواه عمّار في حديث، قال :
 «سألته كم الذي يُجزّي بين الأذان والإقامة من القول ؟ قال : الحمد لله»^(١).
 وأيضاً حديثه الآخر مثله^(٢).
 حيث يدلّان على جواز الفصل بذلك المقدار، سواء كان بالجلسة أو
 بالسجدة أو بالخطوة، بل بالنفس في المغرب، كما ورد في حديث ابن فرقد، إذ
 النفس كناية عن الفصل القصير .
 وهذا هو مقتضى الجمع بين الأخبار، وثبت أنّه لا فرق بين كون المصلّي
 إماماً أو منفرداً، إلّا أنّ الإمام أولى بجواز الفصل، إذا كان ينتظر حضور الجماعة،
 كما يستحبّ الدُّعاء حين الجلوس للأخبار السابقة، ولما جاء في الخبر المروي
 عن محمّد بن يقطين رفعه إليهم عليه السلام :
 «اللهم اجعل قلبي بارّاً، الحديث»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

والسابع: أن يرفع الصوت به إذا كان ذكراً، وكل ذلك يتأكد في الإقامة .

يدلّ على استحباب رفع الصوت في الرجل دون المرأة، مضافاً إلى الإجماع المستفاد من ظاهر من قول صاحب «الجواهر» بقوله: (بلا خلاف أجده فيه، لما فيه من إبلاغ الغائبين، وإقامة إشعار المسلمين)، عدّة أخبار في المقام: منها: ما ورد من أمر رسول الله ﷺ لبلال بذلك، كما في صحيح ابن حنّان، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث:

«يا بلال اعل فوق الجدار، وارفع صوتك بالأذان، الحديث»^(١).

ومنها: صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث: «كلما اشتدّ صوتك من غير أن تجهد نفسك، كان من يسمع أكثر، وكان أجرك في ذلك أعظم»^(٢).

ومنها: صحيح عبد الرحمن، عن الصادق عليه السلام: «إذا أذنت فلا تخفين صوتك فإن الله يأجرك مدّ صوتك فيه»^(٣).

ومنها: حديث معاوية بن وهب: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان، قال: أجهر به وارفع به صوتك وإذا أقمت فدون ذلك»^(٤).

بل قد يتأكد ذلك لأجل دفع الأسقام وعدم الولد؛ لرواية محمد بن راشد،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

عن هشام بن إبراهيم:

«أنه شكّا إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام سقمه، وأنه لا يولد له ولد، فأمره أن يرفع صوته بالأذان في منزله.

قال: ففعلت، فأذهب الله عني سقمي وكثر ولدي»^(١).

وجاء في ذيله قول محمد بن راشد:

«وكنت دائم العلة، ما أنفك منها في نفسي وجماعة خدمي وعيالي، حتى أنني كنت أبقي وحدي وما لي أحد يخدمني، فلما سمعت ذلك من هشام عملت به، فأذهب الله عني وعن عيالي العلل»^(٢).

بل على ما ببالي - لو لم أكن ساهياً - أنني رأيت في بعض الكتب بأن هذا عمل قد أقدم عليه ما يقرب من ألف نفر من الناس، ووقفوا لقضاء حوائجهم، والله العالم.

ثم إنه ينبغي أن يكون المؤذن غير الذي يقيم، تأسيساً بالمحكي عن أمير المؤمنين عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام، كما في رواية إسماعيل بن جابر:

«أن أبا عبد الله عليه السلام كان يؤذن ويُقيم غيره، قال: وكان يُقيم وقد أذن غيره»^(٣).

ورواية الصدوق عليه السلام قال:

«كان علي عليه السلام يؤذن ويُقيم غيره، وكان يُقيم وقد أذن غيره»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٧ الباب ١ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ١١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

ويكره الترجيع في الأذان، إلا أن يُريد الإشعار .

والبحث في الترجيع يقع في مقامين :

تارةً: في موضوعه وتفسيره .

وأخرى: في حكمه .

الكلام في المقام الأول: فقد اختلفت كلمات أصحابنا في تفسير معنى الترجيع، وهم على أربعة أقوال أو ما يزيد عليها:
تارةً: بأنه عبارة عن تكرار التكبير والشهادتين في أول الأذان؛ هذا كما
عن الشيخ في «المبسوط» .

وأخرى: بتكرار الشهادتين مرتين فقط، كما عن العلامة في «المنتهى» .
وثالثة: أنه تكرار الفصل زيادة على الموطّف، وهو كما عن الشهيد في
«الذكرى» .

ورابعة: كما في «البيان» للشهيد الأول، هو تكرار الشهادتين برفع الصوت
بعد فعلهما مرتين بخفض الصوت، أو برفعتين أو بخفضتين .
قلنا: قد يمكن جمعه مع قول العلامة، حيث أطلق الكلام ولم يبيّن حال
التكرار رفعاً وخفضاً، فيمكن عدّه حينئذٍ قولاً مستقلاً .

كما أنّ جماعة من أهل اللغة كصاحب «القاموس» وصاحب «المغرب»
ذهب إلى أنّ معناه تكرار الشهادتين جهراً بعد إخفائهما، وهذا القول قابل للجمع
مع قول العلامة أيضاً، كما لا يخفى .

وخامسة: عن بعض العامة، أنه الجهر في كلمات الأذان مرة، والإخفات أخرى من دون زيادة.

ولكن في «الجواهر»: أن ما يهون الخطب، أنه لا شيء فيما وصل إلينا من النصوص، فيه لفظ الترجيع، كي نحتاج إلى البحث عن معناه أو المراد منه، إلا في خبر واحد منقول عن كتاب «فقه الرضا»، حيث جاء فيه قوله بعد ذكر فصول الأذان وعددها:

«ليس في فصول الأذان ترجيع، ولا ترديد ولا الصلاة خير من النوم»^(١).
ولذلك قال صاحب «الحدائق» بعد ذكر هذا الخبر: (وإنما وقع في كلام الأصحاب، وقد عرفت اختلافهم في معناه. ورواية أبي بصير المذكورة إنما اشتملت على لفظ الإعادة).

وذكرهم الترجيع، والاختلاف فيه تحريماً وكرهًا، وكذا في معناه مع عدم وروده في الأخبار عجيبٌ، إلا أن يكون المستند فيه هو كتاب الفقه المذكور، ولا بُدَّ فيه، لما عرفت في غير موضع مما تقدّم من وجود كثير من الأدلة التي أنكرها المتأخرون على المتقدمين في الكتاب المذكور، والله العالم)، انتهى^(٢).

وقد ذكروا أن عطف الترديد عطف تفسيري للترجيع، فيكون كلاهما بمعنى واحد، ثم احتملوا - كما في «الجواهر»، تبعاً لغيره - كون المراد من الترجيع هو الترجيع الغنائي، وأن النفي الوارد هو بذلك الاعتبار، حيث يناسب مع

(١) المستدرک: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) الحدائق: ج ٧ / ٤١٨.

مدّ الصوت بسبب مطلوبيّة ارتفاع الصوت فيه، فأشار إليه الإمام عليه السلام بالنفي حذراً من التغني، كما يتّفق ذلك في كثير من المؤذنين.

أقول: لا داعي لنا بالحمل على الترجيع الغنائي؛ إذ يحتمل كون المراد هو الترجيع المذكور في لسان الفقهاء، ونفيه عليه السلام ذلك، لأجل نفي ما شاع عند العامة، خصوصاً عند الشافعي وأتباعه من القول باستنانه تمسكاً بما روه - أي العامة - عن أبي مجزورة، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه أمر بالشهادتين سرّاً، ثم بالترجيع جهراً. فأراد الإمام عليه السلام نفي ذلك، ولذلك ترى كما سيأتي اختلاف الفقهاء من حيث الحكم بين الحرمة والكراهة وعدم الاستحباب، ردّاً على العامة، لأجل احتمال كون الأمر مخصوصاً لأبي مجزورة، لما حُكي عنه أنه كان من المستهزئين برسول الله صلى الله عليه وآله غير مقرّ بالشهادتين، فكان الأصحاب في تعرّضهم لإرادة ردّ الشافعي وأتباعه.

فقد ظهر ممّا ذكرنا جواز إبقاء الترجيع على إطلاقه من منع التكرار في أيّ فصل كان، إذا لم يرد الإشعار، فعليه يوافق قول الشهيد الأوّل في «الذكرى»، فحينئذٍ لو كان المراد من هذه الكلمة الواردة في كتاب «فقه الرضا» ما هو المتداول على ألسنة الفقهاء، فيكون المراد من النفي هو ما ذكره المحقّق في «الشرائع» من الكراهة، فيكون المقصود من الترديد حينئذٍ هو الترجيع الغنائي فلا يكون عطفاً تفسيريّاً، أو يُقال بعكس ذلك، بأن يكون الترجيع هو الغنائي نفسه والترديد هو الترجيع المصطلح، أو كان عطفاً تفسيريّاً. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني: البحث عن حكم الترجيع المصطلح.

ذهب المحقق في «الشرائع» والعلامة في «القواعد»، بل في «التذكرة» والمحكي عن «المنتهى» الحكم بالكراهة، حيث يستفاد من نسبة هذا الحكم إلى علمائنا أنه إشعارٌ بالإجماع.

خلافاً لابن إدريس في «السرائر» من الحكم بحرمة التثويب الذي أحد تفاسيره تكرار الشهادتين، وكذا العلامة في «المختلف»، بل يظهر منه أنه المشهور، وتبعه السيّد في «المدارك» والخراساني، فيصير هذا قولاً ثانياً وهو حرمة الترجيع، خلافًا لما جاء في «الخلاف» و«المبسوط» و«جامع الشرائع» و«المهذب» حيث قالوا إنه غير مسنون، أو لا يستحبّ الترجيع إجماعاً، كما في الأوّل.

هذه هي الأقوال المعروفة عند الشيعة، أمّا العامة - كالشافعي - فقد عرفت ذهابه إلى الاستحباب.

ولكنّ التأمل فيه يوجب الحكم بالحرمة دون ترديد، إن أراد الإتيان بالترجيع بقصد المشروعية والجزئية في الأذان، وذلك لأجل التشريع، بل ربّما يوجب إدخاله كذلك في الأذان إبطاله، إذا ذهبنا إلى اعتبار النية فيه مثل أذاني الذكري والصلاّتي دون الإعلامي؛ لأنّ الإتيان بهذه الصورة يخلّ بقصد القربة.

وأما لو أتى بالترجيع لا بقصد التشريع، ولا بقصد الإشعار، كما سيأتي، فلا وجه للقول بالحرمة، مع وجود الأصل الدالّ على الجواز، وعدم وجود ما يدلّ على المنع إلّا الإجماع المدّعى في «السرائر» على حرمة التثويب، مع أنّ إثباته محلّ إشكال:

أولاً: بإمكان أن يكون التثويب غير الترجيع كما سيجيء؛ لاحتمال اختصاصه بمثل قول العامة: الصلاة خيرٌ من النوم.

وثانياً: كيف يعتمد على مثل هذا الإجماع، مع ما عرفت من دعوى الشيخ في «الخلاف» الإجماع على عدم الاستحباب، المساعد مع الكراهة أو الحرمة، مضافاً إلى الإجماع المستفاد من كلمات العلامة في «التذكرة» و«المنتهى» الدالة على الكراهة.

هذا فضلاً عن الرواية المذكورة حيث جاء فيها قوله:

«ليس في فصول الأذان ترجيع».

بأن يُقال أن النفي الوارد إنما هو في موضع النهي، فيدلّ على الحرمة.

لكنّه غير معلوم، إذ يمكن اجتماع النفي مع الكراهة أيضاً، فلا يكون دليلاً على الحرمة.

وأيضاً الرواية الواردة عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال:

«لو أن مؤذناً أعاد في الشهادة، أو في حيّ على الصلاة، أو حيّ على الفلاح المرّتين والثلاث وأكثر من ذلك، إذا كان إماماً يريد به جماعة القوم ليجمعهم لم يكن به بأس»^(١).

حيث يدلّ على جواز الترجيع إذا كان يقصد به المؤذّن جمع المصلّين فيكون مفهومه وجود البأس في الترجيع إذا لم يكن لأجل ذلك، فيدلّ على الحرمة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

لكنّه مندفعٌ بمعارضته مع الإجماعين من عدم المسنونية أو الكراهة، حيث يفهم منه عدم وجود قائل بالحرمة مطلقاً، لولا قصد التشريع. نعم، يصحّ ذلك عند اعتبار مشروعيّته، كما عليه المحقّق والشهيد الثانيين تصريحاً، فيحمل قوله: (به بأس) على الكراهة، وتصير الكراهة الثابتة في الأذان المشتتم على الترجيع، نظير كراهة العبث في الصلاة، لا أن تكون الفصول المكرّرة نفسها مكروهة.

فالقول بالكراهة كما عليه المحقّق لا يخلو عن قوّة.

هذا إذا لم يرد الإشعار به، وإلاّ لا إشكال في الجواز، وفاقاً للشيخ وأكثر من تأخّر عنه، كما في «المدارك»، بل المحكي عن «جامع المقاصد» نسبته إلى الأصحاب، بل في المحكي عن «المختلف» الإجماع عليه، فيكفي مثل هذه الأمور لإثبات الجواز.

مضافاً إلى وجود خبر أبي بصير المذكور، الدالّ صريحاً على الجواز للإمام وغيره، كما هو ظاهر الأصحاب، وإن رواه في «المدارك» و«الوسائل» بأنّه (إذا كان إماماً يريد به جماعة....).

بل ظاهر الأصحاب عدم اعتبار جمع الجماعة للصلاة جماعة؛ لا مكان أن يكون ذكر الجماعة من باب المثال.

كما يدلّ عليه - فضلاً عن الخبر المزبور - الخبر المروي عن زيد النرسي في أصله قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من السنّة الترجيع في أذان الفجر وأذان

العشاء الأخيرة، أمر رسول الله ﷺ بلالاً أن يرجع في أذان الغداة وأذان العشاء إذا فرغ أشهد أن محمداً رسول الله عاد فقال أشهد أن لا إله إلا الله حتى يعيد الشهادتين، ثم يمضي في أذانه»^(١).

وكيف كان، فإن الترجيع جائز مطلقاً إذا كان للإشعار، والله العالم.

(١) المستدرک: الباب ٢٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

وكذا يكره قول: الصلاة خيرٌ من النوم.

ولابدّ أن يقع البحث فيه بمثل سابقه في مقامين :
تارةً: في موضوعه وبيان تفسيره في اللغة والفقه .
وأخرى: في حكمه .

فأمّا المقام الأوّل: فقد اختلفت كلمات أصحابنا في تفسيره، فعند الأكثر، بل المشهور بين أهل اللغة والفقه - كما في «الجواهر» - هو قول المؤدّن: الصلاة خيرٌ من النوم، كما هو المنقول عن «المبسوط» و«النافع» و«الدروس» و«المفاتيح» .

إلا أنّ الماتن لم يشير إلى المكان الذي تكره قراءة هذه العبارة فيه، وقد عيّن العلامة النوري في «وسيلة المعاد» مكانه بأنّه بين الأذان والإقامة، أو بعد الدّعاء إلى الفلاح، كما عن المرتضى والحليّ أو في خصوص الصبح، كما عن بعض العامّة كالشافعي في قديم كلامه، أو مع العشاء كما عن غيره، بل عن أكثرهم، أو في جميع الصلوات كما عن النخعي .

وفي «الجواهر» نقلاً عن «الخلافة» عن محمّد بن الحسن صاحب «الجامع الصغير» - من العامّة - أنّه هو التثويب الأوّل الذي كان عليه الناس، وأنّه بين الأذان والإقامة .

وجعل مكان قراءة هذه العبارة بعد قوله بعد الدّعاء إلى الفلاح، فعليه يصير ذلك موافقاً لما هو المتعارف عليه بينهم في زماننا هذا من أذان صلاة الفجر في

مكة والمدينة وغيرهما حيث ينادون بالصلاة خير من النوم بعد قولهم حيّ على الفلاح.

فبناءً عليه، لا بد أن يكون قول صاحب «الجامع الصغير» من أنه بين الأذان والإقامة، أي بين فصولهما في هذا الموضع المعين، فيكون هو التثويب الأول. وأما إن أريد من قوله: (بين الأذان والإقامة) هو بينهما الفاصل بينهما، فلا يكون حينئذ هو الذي عليه سيرة الناس فعلاً، وهو بعيد، والله العالم. وقد يكون المراد منه، هو قول: (حيّ على الصلاة، وحيّ على الفلاح) مرتين بين الأذان والإقامة.

وفي «الجامع الصغير» أنه هو التثويب الثاني الذي أحدثه الناس بالكوفة. وقد يكون المراد هو تكرر الشهادتين، كما صرح به ابن إدريس وادّعى أنه الأظهر، وعلمه بأن التثويب مشتق من ثاب الشيء إذا رجع. وقيل: بأن التثويب تثويبان:

أحدهما: التثويب الأول الذي أحدثه بني أمية، وهو قول: (الصلاة خير من النوم).

وثانيهما: هو التثويب الذي أحدثه الناس بالكوفة، وهو تكرير الدعاء إلى الفلاح مرتين بين الأذان والإقامة.

فصارت الأقوال في المسألة خمسة، وهذا الاختلاف في حكم الله سبحانه، لم يكن له سبب إلا تدخل الناس في الدين تبعاً لأهوائهم وأميالهم، عصمنا الله وإياكم من أمثال ذلك.

هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأما المقام الثاني: في بيان حكمه عند فقهاءنا، بعد اتفاق العامة على استحبابه في الغداة، كما أشار إليه صاحب «الجواهر».

ولا إشكال في حرمة التثويب عند الإمامية بأي معنى أريد، إذا أُتي بقصد المشروعية، سواء قصد الجزئية للأذان أم لا، بمعنى أنه حتى لو لم يقصد أنه جزء الأذان، بل تثائب بين الأذان والإقامة وقبل أن يقوم بقراءة فصول الإقامة، ولكنه تثائب معتبراً مشروعاً ذلك وأنه يمكن التعبد به فإنه لا يبعد القول بحرمة أيضاً؛ بناءً على عدم وروده في دليل معتبر، فيكون الإتيان به تشريعاً محرماً.

ولعل هذا هو مراد المحكي عن «السرائر» من دعوى قيام الإجماع على حرمة بالمعنى الأول والثالث .

بل عن «الناصريات» و«الانتصار» من الحرمة على الأول والثاني، كما عن «الحبل المتين» الإجماع على ترك التثويب، كما أن المحقق الثاني صرح في «جامع المقاصد» بإعراض الأصحاب عن أخبار التثويب .

ويمكن الاستدلال على هذا المدعى، دلالة الأخبار التي وردت لبيان عدد فصول الأذان، حيث أنها صريحة في نفي أن تكون جملة: (الصلاة خير من النوم) وأمثالها من الأذان، هذا فضلاً عن دلالة عدد من الأخبار على ذلك:

منها: صحيحة معاوية بن وهب، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التثويب الذي يكون بين الأذان والإقامة، فقال :

ما نعرفه»^(١).

فإن جملة: (بين الأذان والإقامة)، قد يُراد منه الإتيان في الفصل الواقع بينهما، وقد يُراد بين فصولهما ولو بعد الدُّعاء بالفلاح، وعلى أيّ تقدير قد نفاه الإمام عليه السلام بقوله: ما نعرفه.

ومنها: الخبر المروي عن «فقه الرضا»:

«ليس في فصول الأذان ترجيع ولا ترديد (ترؤد) ولا الصلاة خيرٌ من النوم»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن كتاب زيد النرسي في أصله، عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام، قال:

«الصلاة خيرٌ من النوم بدعة بني أمية، وليس ذلك من أصل الأذان، ولا بأس إذا أراد الرجل أن ينبّه الناس للصلاة أن يُنادي بذلك، ولا يجعله من أصل الأذان فإننا لا نراه أذاناً»^(٣).

ومنها: خبر آخر مروي عن كتاب زيد النرسي، عن الكاظم عليه السلام، أنّه قال لمن أراد أن ينبّه بالصلاة قبل الفجر:

«ولكن ليقل وينادي بالصلاة خيرٌ من النوم، الصلاة خيرٌ من النوم، يقولها مراراً وإذا طلع الفجر أدّن»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) المستدرک: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٣) المستدرک: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢ فما بعده.

(٤) المستدرک: الباب ١٩، من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢ فما بعده.

وجاء في صدر هذا الخبر المذكور في الباب السابع عن أبي الحسن عليه السلام، قال :

«سألته عن الأذان قبل طلوع الفجر، إنما الأذان عند طلوع الفجر أول ما يطلع، قلت: فإن كان يريد أن يؤذن الناس بالصلاة فينبئهم؟ قال: فلا يؤذن ولكن.. إلى آخر ما أوردناه فيما سبق»^(١).
حيث تدلّ هذه الأخبار على ترك التثويب في الأذان والإقامة، كما هو المقصود من المسألة.

فيبقى هنا بعض النصوص الذي قد يتوهم منه الجواز:
منها: الخبر المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«النداء والتثويب في الإقامة من السنة»^(٢).

فيمكن أن يُجاب عنه، تارةً: بعدم انحصار التثويب في قول (الصلاة خير من النوم)، فلعلّ المراد غيره، ونحن نؤيد هذا الكلام الذي ورد عن صاحب «الوسائل» بما قاله ابن إدريس من كون التثويب هو تكرار الشهادتين مرتين.
ولكن يبعده لفظ النداء الظاهر في مثل قول: (الصلاة خير من النوم)، مع أنّ التثويب الذي ذكره كان في الأذان لا الإقامة.
وأخرى: باحتمال الحمل على الإنكار، أي هل يُعقل أن يكون التثويب من السنة، فالسؤال استفهام استنكاري.

(١) المستدرک: الباب ٧ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

كما يُحتمل أن يكون المقصود من كلمة (السنة)، أهل السنة بحذف لفظ أهل، كما في قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)^(١) أي أهلها. أو الحمل على التقيّة؛ لإصرار العامة على العمل بما ابتدعه عمر بن الخطّاب، والتعبّد بذلك، كما حملنا عليها الخبر المروي عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان أبي عليه السلام ينادي في بيته: الصلاة خيرٌ من النوم، ولو رددت ذلك لم يكن به بأس»^(٢).

حيث حمله عليها شيخ الطائفة، لإجماع الطائفة على ترك العمل بها. مع أنّه يحتمل أن لا يكون النداء في الأذان والإقامة، بل كان في خارجهما، مع احتمال كون المراد من قوله: (رددت ذلك) ردّ هذا النداء، وعدم الإتيان به المشعر بأنّ الأفضل والأولى أن لا تتبع ولا تتأسّى بأبي في هذا العمل، لأنّه صادر منه تقيّة، فيدلّ الخبر على عكس ما ادّعاه الخصم.

ومنها: الخبر المروي عن زرارة، قال:

«قال لي أبو جعفر عليه السلام في حديث: إن شئت زدت على التثويب حيّ على الفلاح مكان الصلاة خيرٌ من النوم»^(٣).

فيمكن أن يُجاب عنه: بأنّ التثويب بتكرار الدعاء على الفلاح، يكون ترجيحاً فلا يبعد جوازه للإشعار، مع أنّه لو كان ذكر (الصلاة خيرٌ من النوم) من

(١) سورة يوسف: الآية ٨٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

السنّة، لما سوّغ له العدول عنه إلى تكرار اللفظ، كما عن الشيخ رحمته الله.
وممّا يؤيد ذلك عدم رغبة الأئمة عليهم السلام التثويب بـ (الصلاة خير من النوم)
بدل (حيّ على خير العمل) كما تفعله العامّة. والشاهد على ذلك مدلول الرواية
المروية عن ابن أبي عمير:

«أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن حيّ على خير العمل، لم تُركت من الأذان؟
قال: تريد العلّة الظاهرة أو الباطنة؟ قلت: أريدهما جميعاً.

فقال: أمّا العلّة الظاهرة، فلئلاّ يدع الناس الجهاد اتّكالاً على الصلاة.
وأمّا الباطنة، فإنّ خير العمل الولاية، فأراد من أمر بترك حيّ على خير
العمل من الأذان، أن لا يقع حتّ عليها ودعاء إليها»^(١).

بل قد يُستفاد من حديث زرارة عدم مطلوبيّة تكرار التثويب حتّى في
خارج الأذان، حيث أنّ قوله عليه السلام: (إن شئت زدت على التثويب - أي للتثويب -
حيّ على الفلاح مكان الصلاة خير من النوم)، ربّما يكون مقصوده حتّى في
خارج الأذان أيضاً فضلاً عن خلاله.

وعليه فما روي عن الجعفي:

(بأنّك تقول في أذان صلاة الصبح بعد قولك: حيّ على خير العمل، الصلاة
خير من النوم مرّتين، وليستا من الأذان، وأبى على أنّه لا بأس به في أذان الفجر
خاصّة).

في غاية الضعف، كما أشار إليه صاحب الجواهر.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٦.

فعليه لا يمكن قبول الخبر المروي عن «كتاب البنظي»، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«إذا كنت في أذان الفجر، فقال: الصلاة خير من النوم، بعد حيي على خير العمل، ولا تقل في الإقامة الصلاة خير من النوم، وإنما هذا في الأذان»^(١). وفي المعتبر^(٢) المطبوع، إضافة قوله: (وقل بعد الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله) بعد قوله: (خير العمل).

لإمكان صدوره للتقية، حيث أنه على نقل «المعتبر» كان التهليل واحداً في الأذان، وهو موافق لمسلك العامة حيث اتفقوا على الوحدة فيه، خلافاً للشيعة باتفاقهم على الاثنين.

ومما يؤيد صدوره تقية ما ورد في حديث أبي بكر الحضرمي، وكُليب الأسدي، جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام أنه حكى لهما الأذان... إلى أن قال: «والإقامة كذلك» بعد ذكر الأذان.

ثم على نقل الصدوق فهو مثله، إلا أنه زاد بعده قوله: «ولا بأس أن يقال في صلاة الغداة على إثر حيي على خير العمل الصلاة خير من النوم مرتين للتقية»^(٣).

فهو أيضاً يؤيد أن الخبر المروي عن عبدالله صادق للتقية. وعليه لا معنى لما أورده المحقق في «المعتبر» من الرد على الشيخ حيث

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٢) المعتبر: ١ / ١٦٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

حمل رواية ابن سنان على التقيّة؛ بأنّه لا وجه لذلك الحمل، لأنّ الصلاة وقعت بعد حيّ على خير العمل، والعامة لا يقولون بذلك، لما قد عرفت من قيام القرينة الدالة على لزوم حمله على التقيّة.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ الإتيان بهذه الجملة لم يكن مرغوباً إليه عند الأئمة عليهم السلام، ولو لأجل الابتعاد عن التشابه مع العامة في الأذان، فلا يبعد القول بالكراهة، حتّى مع عدم قصد المشروعية.

ولا فرق في الحرمة أو كراهة التثويب، بين فعله بعد (حيّ على خير العمل) أو التثائب مكانه بعد (حيّ على الفلاح) كما تفعله العامة، فتكون الحرمة في الأوّل والكراهة في الثاني أشدّ ممّا لو تثائب بعد (حيّ على خير العمل) كما لا يخفى.

وما احتمله في «الجواهر» من أنّه لا حرمة إذا وقع التثائب بين التكبير في الأذان، مع عدم قصد التشريع، لعدم وجود صورة البدعة التي احتملنا الحرمة التعبدية فيها.

ممّا لا يمكن المساعدة معه، لما قد عرفت من ما استفدنا من بعض الأخبار عدم محبوبيّته عند الأئمة عليهم السلام، بل استنكارهم الإتيان به، كما لا يخفى.

الرابع: في أحكام الأذان

وفيه مسائل؛ الأولى: من نام في خلال الأذان أو الإقامة ثم استيقظ، استحَبَّ له الاستئناف، ويجوز له البناء.

وما ذكره الماتن من وقوع النوم في خلال الأذان أو الإقامة، موضوعٌ ينبغي البحث عنه من جهاتٍ شتى:

تارةً: من جهة أنَّ النوم حدث، فيستلزم وجوده زوال الطهارة فيهما، ومن الواضح أنَّ هذا البحث مبنيٌّ على القول باشتراط الطهارة فيهما، وإلا فلا يبقى مورد للبحث، وحيث أنَّ الطهارة لا يعدُّ شرطاً في الأذان بأيِّ قسمٍ منه، لإطلاق الأدلة، وعدم دليل يدلُّ على شرطيتها فيه، إلا في الإقامة، حيث قد وقع الاختلاف فيها؛ فمن ذهب إلى عدم الاشتراط، يصحَّ له هذا البحث، وإلا على المختار، وعلى المبنى المختار من اعتبار الطهارة في الإقامة، فلا إشكال في بطلان الإقامة بالنوم لأجل الحدث، فلا معنى حينئذٍ لكلام المصنّف: (استحبَّ له الاستئناف)، بل لا بدَّ له ذلك، إلا أن يريد بقوله استحباب أصل الإقامة، لكن لا يناسب ذلك مع قوله في ذيله بأنّه: (يجوز له البناء)، إذ لا بناء على الفرض المزبور، فلعلَّ من ذلك يستفاد أنَّ مختار المصنّف هو عدم اشتراطه الطهارة فيهما.

وأخرى: يبحث من جهة النية، حيث أنَّ الأذان والإقامة أمران مركّبان ذات فصول، فلا بدَّ من نية هذا المركّب، والنوم يوجب انهدام ذلك فلا يكون

الإتيان بعده أداءً للمأمور به بالنية السابقة .

هذا، لكنّه غير وجيه، لأنّ المأمور به في المقام، هو إتيان كلّ جزء من أجزائهما مع النية وهو حاصلٌ بعد الاستيقاظ، وأمّا لزوم الاستمرار في النية حالهما، لا يدلّ عليه دليل، كما لا يخفى .

نعم، يصحّ ذلك في الإقامة، لما ورد في الخبر المروي عن أبي هارون المكفوف، عن الصادق عليه السلام:

«بأنّ الإقامة من الصلاة، فإذا أقمت فلا تتكلّم»^(١).

فإذا كان الأمر كذلك، فلا حاجة حينئذٍ لتكلف البطلان من جهة فوات الاستدامة، بل البطلان يحصل بنفس حدوث النوم، كما كان كذلك على القول بشرطية الطهارة فيها، كما هو واضح .

وثالثة: البحث من جهة فوات الموالاة والمتابعة .

فقد يستدلّ على عدم البطلان بالإطلاقات، وبالاستصحاب، وعدم ثبوت الإبطال بذلك، حيث أنّه مع الشكّ في الفصل بالنوم، إذا لم يكن فصلاً طويلاً معتدّاً به نشكّ في حدوث ما يوجب البطلان، فنعود إلى الإطلاقات؛

تارة: يكون وجه الشكّ من جهة الشرطية، أي نشكّ في أنّه هل كان عدم الفصل بين الفصول، شرطاً في صحّة الأذان والإقامة أم لا؟

وأخرى: من جهة الشكّ في المانع، أي لا ندري هل الفصل بالنوم بفصل غير طويل، يوجب البطلان ويعدّ مانعاً عن الصحّة أم لا؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

والفرق بينهما، هو أنه على الأول لو استشكل في تناول إطلاقية الإطلاق للمشكوك، فلازم الشرطية هو إحرازها، فمع الاكتفاء بذلك يوجب الشك في سقوط التكليف، ويثبت اشتغال الذمة.

هذا بخلاف الثاني، حيث أنه على فرض فقدان الإطلاق، نعود إلى الأصل، ومقتضى الأصل عدم المانع، فيصح الأذان والإقامة.

هذا، ولكن الكلام في أصل وجود إطلاقات تتمكن من التمسك بها في المقام، إذ أن المطلقات الواردة في المقام والمتكفلة لذكر فصول الأذان والإقامة، ليس هي بصدد بيان هذا المعنى، حتى يؤخذ بإطلاقها.

لكن من جهة أخرى من الممكن التمسك بالخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «الفقيه» مرسلًا، عن أبي جعفر عليه السلام:

«تابع بين الوضوء... إلى أن قال: وكذلك في الأذان والإقامة، فابدأ بالأول فالأول، فإن قلت: حيّ على الصلاة قبل الشهادتين تشهدت، ثم قلت: حيّ على الصلاة»^(١).

حيث أضاف وألحق في ذيله، حالتي الأذان والإقامة مع الوضوء في التابع بحيث يدلّ على أنه لو فقد ولو بسبب حدوث النوم لاستلزم البطلان.

لا يقال: إنه مشتمل لبيان لزوم رعاية الترتيب فقط، كما قد بين الإمام عليه السلام ذلك، ولزوم رعاية الترتيب لا يوجب لزوم رعاية التعقيب والمتابعة والتوالي، كما هو المقصود.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

لأننا نقول: ظاهر ما جاء في ذيل الخبر أنه في مقام تفسير ما جاء في الصدر من لزوم التتابع في الوضوء، فأراد بيان أن فوات الموالاة والتتابع في الوضوء، كما يوجب البطلان فيه، كذلك يوجب البطلان في الأذان والإقامة أيضاً، فلازم ذلك هو خلاف ما قاله المصنّف رحمه الله.

مضافاً إلى أن الفاء في قوله: (فابدأ بالأوّل فالأوّل) يفيد الترتيب والتعقيب معاً، بل قد يُقال إن نفس مادّة المتابعة - مع قطع النظر عن الخبر المزبور - تفيد لزوم رعاية التوالي، ولا أقلّ من الشكّ في فاقده من تناول الأدلّة له، لو لم نقل ظاهر بعض الأدلّة هو عدم الشمول والتناول، فيبقى تحت الأصل أي عدم التناول فيوجب البطلان.

مضافاً إلى ما استدللّ به صاحب «المدارك» للبطلان، بأنّ العبادة توقيفيّة متلقّاة من الشارع، بل غير العبادة منه كأذان الإعلام أيضاً توقيفي.

فمع فرض الشكّ في شمول الأدلّة للفاقد، لا يحكم باستحبابه، ولا يترتب عليه أحكامه، بل ربّما قيل إنّه اعتماداً على هذا الأصل، يجب القول بعدم الاجزاء، حتّى لو لم تفت الموالاة بالنوم، لأنّه مقتضى المانع للمشكوك.

اللّهمّ إلّا أن يمنع الشكّ فيه، للقطع باندراج هذا القسم في عبارة من تعرّض لذكر حكم هذا الفرع، فلا شكّ في شمول الأدلّة له بإطلاقاتها، مع أنّه يصحّ الرجوع إلى الإطلاق في الشكّ في حصول الشرط وفي وجود المانع، فيحكم بالصحة، خصوصاً هنا، حيث يكون من قبيل الشكّ في مانعية الوجود، لأنّ النوم قد تحقّق قطعاً، إلّا أنّه لا نعلم هل هو مانع أم لا، فأصل عدم المانع يوجب رفع

الشكّ عن شمول الأدلّه له ؛ لأنّ الشكّ في الشمول مسبّب عن الشكّ في المانعيّة .
وكيف كان، فإنّ الظاهر من كلمات الأصحاب - حتّى من أطلق تخلّل
الأذان والإقامة بالنوم - هو صورة ما لم تفت الموالاة ؛ كما قد صرّح بذلك مثل
العلامة في «التحرير» و«نهاية الأحكام» و«المنتهى» وغيره في «البيان» و«جامع
المقاصد» و«حاشية الإرشاد» و«المسالك» وغيرها ، فالنوم المخلّ بالموالاة
مبطلٌ، ولو بقى اسم الأذان عليه، خلافاً «لجامع المقاصد»، حيث قال : (كون
المدار في الصحّة وعدمها، مدار بقاء الاسم وعدمه عرفاً) .
ولعلّه أراد بيان ما ذكرناه، لأجل أنّ بقاء الاسم عرفاً لا يكون إلّا مع
الموالاة .

كما أنّ مراد صاحب «كشف اللثام» من تقديرها بأن لا يطول الفصل،
بحيث لا يذكر أنّ الثاني مبنيّ على الأوّل ؛ لعلّه يقصد ما ذكرناه من بيان تعريف
مصدق الموالاة لا بيان موضوع آخر غيره .

هذا، ولكن قد عرفت في أوّل البحث، بأنّ جميع ذلك إنّما يصحّ في الأذان،
وأما الإقامة، فإنّه بعدما اعتبرناها من الصلاة حكماً من حيث الطهارة، فيلزم
البطلان بمجرد عروض النوم، سواء فاتت الموالاة أم لا .

نعم، يصحّ هذا الاستحباب بالاستئناف لو شكّ في عروض النوم، لو لم نقل
بجريان الاستصحاب فيه والحكم بالبقاء، ولكن مع ذلك لا ينافي استحباب
الإعادة رجاءً، كما لا يخفى، كما أنّه ربّما يمكن القول بصحّة تحصيل الطهارة
فيها، إذا لم تفت الموالاة، إن قلنا بكفاية ذلك في القيام فيها، والله العالم .

وكذلك إن أُغمي عليه .

بل وكذا لو جُنَّ أو شرب المسكر فصار سكراناً وما أشبه ذلك، لوحدة الملاك بينها وبين النوم، فيما قدّمناه سابقاً، فما في «نهاية الاحكام» من احتمال الاستئناف في الإغماء ونحوه وإن قصر لخروجه عن التكليف به، ممّا لا يمكن أن يكون وجه الفرق بينه وبين النوم، وذلك لعدم إمكان توجيه التكليف إليه في كلّ منهما، هذا فضلاً عن أنّه لا دليل لنا على لزوم استمرار التوجّه بالخطاب في تمام الأذان إذا لم تفت الموالاة، مع أنّ المقصود هو الخطاب بالإتمام المتحقّق بعد الإفاقة، مثل تحقّق اليقظة بعد النوم قبل فوت الموالاة، وهو كاف في الصحّة، نظير من غفل عن الأذان ثمّ تنبّه قبل فوت الموالاة، حيث لا يوجب البطلان .

ودعوى الفرق بين النوم وبين الإغماء، بعدم اختيارية الإغماء من توجيه الخطاب إلّا أن يبرء ويفيق بنفسه، بخلاف النوم حيث يمكن إيقاظه؛ ممّا لا يمكن أن يُجعل وجهاً للفرق، بعد شركة كلّ واحد منهما في امتناع توجيه الخطاب إليه حال تلبّسه بذلك الوصف من النوم أو الإغماء، كما لا يخفى .

هذا وقد ذكر صاحب «المدارك» أنّه نصّ الشيخ وأتباعه على أنّه يجوز لغير ذلك المؤذن البناء على ذلك الأذان؛ لأنّه يجوز صلاة إمامين؛ ففي الأذان أولى .

ثمّ قال: وفيه إشكال، منشأه توقّف ذلك على النقل، ومنع الأولوية .

وفي «الجواهر» بعد نقل ذلك الحكم، قال: (لعلّ صدق الأذان عليه وظهور

الاتّحاد في الأوامر مورد لا شرط، فلا يمنع صدق نحو قولهم لِلصَّلَاةِ: (لا صلاة إلاّ بأذان وإقامة).

ودعوى صحّة السلب منه ممنوعة، وربّما كان ما في صحيح ابن سنان من الأمر بإتمام ما نقصه المؤدّن من الفصول، إذا أراد الصلاة بذلك الأذان، فيه إيماء إليه في الجملة^(١). انتهى.

أقول: لا إشكال في أنّ القاعدة الأولى في الأوامر تقتضي لزوم مباشرة المأمور في تحقّق المأمور به بجميع أجزائه وخصوصيّاته، حيث لا يستفيد العرف من لزوم وحدة المأتي به مجرد حصول الفرد خارجاً ولو كان حاصلًا من فعل شخصين، بل لابدّ من وحدة الفاعل في صدور الفعل المأتي به، إلّا أن يكون المأمور به ممّا يصحّ فيه المشاركة عرفاً، فهو أمر آخر غير ما نحن بصدده.

غاية الأمر، قد يكتفى بشيء بلحاظ شيء آخر؛ أي بأن تكون الصلاة مع أذان وإقامة؛ ففي مثل ذلك لو التزمنا بلزوم كون الأذان من شخص واحد، فإنّ عدم كفاية التلفيق يحتاج إلى دليل، لا يمكن أن يُقال بمقالة صاحب «الجواهر» حيث يصدق مع التلفيق كون الصلاة مع أذان، كما يصدق ذلك فيما لو أذن واحد وأقام الآخر أو بالعكس، مع أنّ المستفاد من الظهور البدوي لكلام الأمر حينما يقول: (أذن وأقم ثمّ صلّ) هو لزوم صدور هذه الأمور عن المصلّي بنفسه. ولو بنينا على عدم التدقيقات العقلية في الأوامر الشرعية، فإنّ غاية ما يستفاد من الأمر هو لزوم تعقيب الصلاة بهما وإن كان صادراً عن شخصين فضلاً عن شخص

(١) الجواهر: ج ٩ / ١١٩.

واحد غير المصلّي، بأن يباشر الأذان واحداً والإقامة هو أو غيره، وهكذا الأمر في المقام، ولأجل ذلك جاء في الخبر المروي عن ابن سنان^(١) من إمكان تتميم الأذان لصلاة نفسه لمن أراد الصلاة مع أذانه، حيث يشمل ما لو لم ينوي ذلك، كما يشمل بإطلاقه الناقص الذي كان هو السبب في نقصانه، لسهوه عن إتيان بعض الفصول، أو نام أو أغمي عليه فعجز عن إتمام فصولهما، أو غير ذلك، كما يشمل كفاية التتميم للأذان فقط حتّى يتحقّق ما هو المطلوب منه في الشرع، بل لا يبعد حينئذٍ القول بجواز اكتفاء نفس المؤذّن بهذا الأذان لصلاته فيما لو أفاق وانتهى وعجز عن تكميله وقام غيره بتكميل النقص حيث يصدق عليه أنّه قد صلّى مع أذان، وكلّ ذلك يتمّ بعد ورود الدليل، كما لا يخفى.

ولعلّه لذلك لا يبعد القول بكراهة التراسل، إن أُريد منه هذا المعنى الذي نحن بصددّه، كما صدر عن الفاضل^{رحمته الله}، وقرّره المحقّق الثاني^{رحمته الله}، لأنّه خلاف لما هو المتبادر من الدليل، كما هو واضح.

وكيف كان، فالقول بكفاية الأذان الذي يتعقّب عدّة أشخاص، على تكميله - بأن يأتي كلّ واحد منهم بفصل أو فصلين منه حتّى مع العمد، بل وحتّى مع عدم سماع وحكاية الفصول السابقة أو اللاحقة - مشكّل، إلّا أن يقوم دليل على صحّته، فالأكتفاء بمثله بناءً على صدق الأذان هنا لا يخلو عن نقاش، كما لا يخفى.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

الثانية: إذا أذن ثم ارتدّ، جاز أن يُعتدّ به ويُقيم غيره.

قال صاحب «الجواهر» في بيان جواز الاعتداد بمثل هذا الأذان: (بلاخلاف أجده فيه، وللتمسك بالأصل واندراجهم في الإطلاقات، وكونه بالنسبة إلى ذلك كالأسباب التي لا تبطل بالردة من وضوء أو غسل أو غسل برمسة ونحوها).

وظاهر إطلاق كلامه، شمول ذلك الاعتداد لنفسه، مثل ما لو كان مرتدّاً مليّاً ثم تاب وعاد إلى الإسلام، ثم أقام وصليّ، ولم يلزم بإعادة أذانه الذي كان قبل ارتداده، أو الاعتداد للغير بأن يكتفى بأذانه ويقوم الغير ويصليّ.

والإشكال الذي قد يخطر بالبال، هو أنّ صحّة العبادة مشروطة باستمرار الإيمان قبل فعل العبادة وأثناءها وبعدها، ومع الارتداد يحصل حبط الأعمال المؤدّي إلى بطلانها، فمتى ارتدّ المصليّ كشف ذلك عن بطلان العبادة، وكون الاعتداد بمثل الطهارة والحدث من الآثار التي لا تبطل بالردة، غير معلوم.

كما أنّ القول بأنّ الحكم بالحبط والبطلان مختصّ بمن مات على ردّته، ممّا لا وجه له؛ لوضوح أنّ الإشكال في أصل الاعتداد، فيما لو فرض موته بعد ارتداده، فلا فرق في ذلك بين بقاءه حيّاً مع الردّة، أو الموت بعدها، حتّى يقال بعدم الاكتفاء بالاعتداد حتّى لو عاد إلى الإسلام، كما هو كذلك؛ أي لا فرق في جميع أقسامه لو قلنا بصحّته وجواز الاكتفاء باعتداده، كما هو الأقوى، حيث لا يظهر من الأدلّة لزوم بقاء الإيمان واستمراره، فيصير الأذان كالأعلامي، حيث

لا يعتبر فيه قصد القربة، ولو قصد يتعلّق به الثواب .
ولو قلنا بتأثير الردّة عليه، لزم بطلان الأجر والثواب لا أصل العمل - كما
ذكره العلامة في «الذكرى» - لاحتمال شرطية استمرار الإيمان في صحّته، ولكن
لم يثبت مثل هذا الشرط، بل الظاهر خلافه، ولكن مع قيام الاحتمال المذكور
وكون الردّة توجب الشكّ في حاله لما قيل بأنّ المؤمن لا يرتدّ، ولأجل التسامح
في أدلّة السنن، خصوصاً إذا كان ارتداده حين الإقامة، التي عدّها بعض الأخبار
أنّها جزء الصلاة، فمع قوّة هذا الاحتمال لا يبعد القول بما قاله الفاضل في «نهاية
الاحكام» من أنّه: (يستحبّ أن لا يعتدّ بأذانه وإقامته بل يعيد غيره الأذان
والإقامة)، بل يؤكّد ذلك في الإقامة على مختارنا، كما لا يخفى .

ولو ارتدّ في أثناء الأذان ثم رجع، استأنف على قول .

والقائل بالاستئناف - على ما في «الجواهر» - هو الشيخ وأبي العباس والقاضي فيما حكى عنهم، وعن «التذكرة» و«نهاية الأحكام» أنه قوي، بل عن «كشف الالتباس» أنه الأشهر، ثم قال: وإن كان - أي الأشهرية - لا يخلو عن نظر، لانحصار القائل بمن عرفت .

ولكن الأقوى عندنا هو جواز البناء، إذا لم تفوته الموالاة، لما قد عرفت من أن الأذان، برغم عباديته، لكن ذلك لا يوجب أن تكون أجزائها مثل الصلاة مرتبطة، بأن لا يتخلل فيه ما يوجب البطان، مثل الحدث والارتداد، بل المراد من عباديته هو إتيان كل جزء منه مع النية، نظير الوضوء والغسل حيث لا يوجب الارتداد في أثناءها بطلانهما، وإن كان يوجب نجاسة الرطوبة الواقعة في بدنه حال الكفر، حيث يظهر أثره فيما لو ارتدّ بعد غسل اليسرى في الوضوء، ثم عاد، فإنه لا يمكن له المسح بتلك الرطوبة الباقية لصيرورتها نجساً بالارتداد، فيبطل الوضوء لأجله .

فاحتمال كون الأذان كالأسباب التي لا تبطل بالارتداد، مربوطاً بما بعد الإتمام لا الأثناء، غير مقبول؛ لوضوح أن عبادية الأذان لا تكون أقوى من الوضوء والغسل، فإذا لم يضرّ الارتداد في أثناء الوضوء والغسل - كما أشار إليه في «العروة» في مسألة ٣٥ في باب شرائط الوضوء - ففي الأذان يكون بطريق أولى، كما هو واضح .

والسؤال حينئذٍ هو أنه هل يجوز البناء على ما سبقه الغير إذا ارتدّ أم لا؟
فهو يكون حكمه حكم التراسل بعد إتمامه، إن قلنا بالكراهة، فهكذا يكون
هنا إذ لا فرق في الاعتداد لنفسه أو للغير، فيما بين كونه في الأثناء أو بعد الإتمام،
والله العالم.

ثم إنه لا معنى لقوله (ثم رجع) إذ لا خصوصية للرجوع في أصل الاعتداد
وجواز البناء، إلا لخصوصية المورد، إذ لو أراد الاعتداد به بنفسه فلا بد له من
الرجوع.

الثالثة: يُستحب لمن سمع الأذان أن يحكيه مع نفسه .

ولا يخفى أنّ كلمة (مع نفسه) في كلام المصنّف، قد يُراد منه أن يحكي السامع سرّاً ولا يرفع صوته كالْمُؤدّن؛ كما حمّله على ذلك المحقّق الكرّكي فيما حكى عن فوائده على «اللباب».

ولكنّه لا يخلو عن نظر؛ لأنّ المتعارف في بيان الإتيان سرّاً، أن يُقال عند نفسه لا مع نفسه، مضافاً إلى ما ينافيه إطلاقات النصوص والفتاوى. فالأولى أن يُراد منه أن لا يقصد بفعله إنشاء الأذان الذكري أو الإعلامي، بل يقصد به الحكاية التي هي بمنزلة المخاطبة مع نفسه، فحينئذٍ يأتي الكلام في أنّه هل لهذا الحكائي للأذان أن يكتفى به للصلاة أم لا؟

قد يُقال: بأنّه أذان ويشمله إطلاق دليل: (لا صلاة إلّا بأذان). ولكن يمكن أن يناقش فيه؛ بأنّه لو فرض بأنّ اللازم في أذان الصلاة هو الذكري والإعلامي، وفرضنا أنّ حكايته غيرهما، فالحكم بالكفاية لا يخلو عن إشكال.

بل يمكن الإشكال في لزوم قصد القربة في الحكاية، لإمكان أن يكون حاله حال أذان الإعلامي من جهة صحّة الحكاية والاستحباب، ولو مع عدم قصد القربة، فلازمه كون ذلك إشكالاً آخر في الاكتفاء به للصلاة، الذي قد شرّع لها الأذان الذكري المشروط بإحضاره قصد القربة.

اللهمّ إلّا أن يُقال: إنّّه قد يستفاد ذلك من بعض الروايات:

منها: الخبر المروي عن حارث بن المغيرة النصري، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال :

«من سمع المؤذن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، فقال مصدقاً محتسباً: وأنا أشهد أن لا إله إلا الله.... إلى آخره»^(١).
حيث يدل على اشتغال حكاية الأذان على قصد القربة؛ لأن كلمة (محتسباً) يطلق ويراد منها كون العمل لله، كما لا يخفى.
وكيف كان فإن استحباب حكاية الأذان أمر ثابت ومسلم بالإجماع بكلا قسميه، بل المنقول منهما متواتر أو مستفيض جداً، كالنصوص الدالة عليه:
منها: الخبر الذي سبق وأن ذكرناه.

ومنها: الخبر الذي رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال له :
«يا محمد بن مسلم، لا تدعن ذكر الله عز وجل على كل حال، ولو سمعت المنادي ينادي بالأذان وأنت على الخلاء، فاذا ذكر الله عز وجل وقل كما يقول المؤذن»^(٢).

ومنها: روايته الأخرى، عنه عليه السلام، قال :
«كان رسول الله ﷺ إذا سمع المؤذن يؤذن، قال مثل ما يقول في كل شيء»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

ومنها: المرسلة التي رواها الشيخ الصدوق:

«وروى أن من سمع الأذان فقال كما يقول المؤذن، يزيد في رزقه»^(١).

ومنها: الرواية المروية عن زرارة، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما أقول إذا سمعت الأذان؟ قال: اذكر الله مع كل

ذاكر»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: إن سمعت الأذان وأنت على الخلاء، فقل مثل ما يقول المؤذن، ولا تدع ذكر الله عز وجل في تلك الحال؛ لأن ذكر الله حسن على كل حال.

ثم قال: لما ناجى الله عز وجل موسى بن عمران، قال موسى: يارب أبعيد أنت مني فأناديك، أم قريب فأناجيك؟

فأوحى الله تعالى إليه، يا موسى أنا جليس من ذكرني، فقال موسى: يارب إني أكون في حال أجلك أن أذكرك فيها، قال: يا موسى اذكرني على كل حال»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن سليمان بن مقبل المدني، قال:

«قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: لأي علة يستحب للإنسان إذا يسمع الأذان أن يقول كما يقول المؤذن وإن كان على البول والغائط؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

فقال: لأنّ ذلك يزيد في الرزق»^(١).

ومنها: المرسلة التي رواها الصدوق في «الخصال» بإسناده عن سعيد بن علاقة، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال:

«إجابة المؤذن تزيد في الرزق إن أُريد منه ذلك»^(٢).

ومنها: الخبر المروي في «دعائم الإسلام» عنه عليه السلام، أنّه قال: «ثلاث لا يدعهنّ إلّا عاجز؛ رجلٌ سمع مؤذناً لا يقول كما قال... الخبر»^(٣).

وهذا يثبت ما ذكره الماتن بناءً على دلالة هذه الأخبار الكثيرة الدالة بالصراحة على استحباب الحكاية والإجابة.

فرع: هل تلحق حكاية فقرات الإقامة بأجزاء الأذان في الاستحباب أم لا؟
قد عرفت عدم قيام دليل لفظي من الحديث يدلّ عليه بالنص والصراحة، إلّا أنّ المنقول عن «النهاية» و«المبسوط» و«المهذّب» و«ظاهر النفلية» - على ما حكى عن بعض - و«الجواهر» الإلحاق، واحتمله في «الروض» عدا صاحب «جامع المقاصد» و«المسالك» و«شرح النفلية» و«البحار» و«الروض» حيث ذهبوا إلى عدم استحباب حكايتها، وفي «كشف اللثام» لم أجد به خبراً، وفي «شرح المنهاج» نسبة العدم إلى الأكثر من الأصحاب.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٢) المستدرک: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة الحديث ٣.

(٣) المستدرک: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة الحديث ٤.

واستدلّ صاحب «الجواهر» على الإلحاق، بظهور بعض النصوص، في أنّ حكاية الأذان لكونه ذكراً فيشمل بعمومه الإقامة، خصوصاً صحيحة زرارة الوارد فيها قوله:

«اذكر الله مع كلّ ذاك»، بعد ما سئل الإمام عليه السلام عما يقوله إذا سمع الأذان. بل قد يستفاد ذلك من إطلاق المؤذن على المقيم بإرادة رجوع الضمير إليهما كما ورد في الخبر المروي عن «دعائم الإسلام» عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا قال المؤذن الله أكبر الله أكبر، فقل الله أكبر، فإذا قال أشهد أن لا إله إلا الله، فقل أشهد أن لا إله إلا الله....»

إلى أن قال: فإذا قال قد قامت الصلاة، فقل اللهم أقمها وأدمها واجعلنا من خير صالحي أهلها»^(١).

بل قال: هو المراد من المؤذن الوارد في المرسلة من «أن من سمع الأذان فقال كما يقول المؤذن زيد في رزقه»، مضافاً إلى التسامح في أدلة السنن حيث يوجب الذهاب إلى القول باستحباب الحكاية فيها أيضاً.

قلنا: لولا رواية «الدعائم»، فإنّ ظهور لفظ (الأذان)، خصوصاً مع ذكر جملة: (يؤذن) بعده، كما في رواية محمد بن مسلم، بل وجملة (ينادي بالأذان)، كما في خبره الآخر، في خصوص الأذان، ولا يشمل الإقامة، ولكن إذا لاحظنا ما جاء في الخبر المروي عن زرارة حيث ورد فيه الأجر بأن يذكر الله تعالى مع ذكر كلّ ذاك، فلا ينحصر بالأذان والإقامة، بل يشمل كلّ ذكر يذكره إنسان رافعاً

(١) المستدرک: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة الحديث ٦.

صوته حتى يسمع غيره، فيصح الحكاية، ولو بمثل قوله الحمد لله وسبحان الله إن أُريد به العموم الاستغراقي في الأنواع، أو ينحصر في خصوص الأذان، إن أُريد الاستغراق في خصوص الأذان إن كان المقصود الاستغراق في صنف خاص، فلا يشمل الإقامة أيضاً، والالتزام باستحباب الحكاية في مطلق الأذكار وغيرهما لم يعهد من أحد من الفقهاء.

وأما إطلاق عنوان (المؤذن) على المقيم، كما وردت إليه الإشارة في خبر «الدعائم» كما عرفت، والخبر المروي عن حفص بن سالم، حيث جاء فيه: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: إذا قال المؤذن قد قامت الصلاة، أيقوم القوم على أرجلهم، أو يجلسون حتى يجيئ إمامهم، الحديث». يمكن أن يكون عنواناً مشيراً إلى من كان رافعاً صوته أولاً بالأذان ثم أقام بعده، حيث لا يكون من باب تعميم عنوان المؤذن للمقيم. نعم، إذا لاحظنا الخبر المروي عن «الدعائم» حيث قد جاء فيه أولاً حكاية الإقامة، إلى أن وصل إلى جملة (قد قامت الصلاة)، فذكر الدعاء، مع ملاحظة التسامح في أدلة السنن، لا يبعد القول بالاستحباب، كما لا يخفى. ولكن ينبغي إبدال جملة: (قد قامت الصلاة) بالدعاء، كما أوما إليه العلامة الطباطبائي، بقوله:

وأبدل المختص بالإقامة من الفصول بدعا الإقامة
ولعل وجهه عدم اندراج هذه الجملة في الذكر، أو أن الاستحباب يختص بالذكر، حيث وردت الإشارة إليه في قوله: «اذكر الله مع كل ذاكر».

ولعلّه لذلك ذهب الشيخ في «المبسوط» إلى إبدال الحيّعات في الأذان والإقامة بالحويلة. وقال :

«روي عن النبي ﷺ أنّه كان يقول : إذا قال : حيّ على الصلاة لا حول ولا قوّة إلا بالله».

وقال صاحب «المدارك» بعد نقل ذلك : وهذه الرواية مجهولة الإسناد ؛ ففي «الحدائق» : بل الظاهر أنّها عامية ، فإنّه قد روى مسلم في صحيحه وغيره في غيره بأسانيد عن عمر ومعاوية ، أنّ رسول الله ﷺ ، قال :

«إذا قال المؤذن الله أكبر الله أكبر ، قال أحدكم : الله أكبر الله أكبر ، ثم قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، ثم قال : أشهد أن محمداً رسول الله ﷺ ، قال : أشهد أن محمداً رسول الله ﷺ ، ثم قال : حيّ على الصلاة ، قال : لا حول ولا قوّة إلا بالله ، ثم قال : حيّ على الفلاح ، قال : لا حول ولا قوّة إلا بالله ، ثم قال : الله أكبر ، قال : الله أكبر الله أكبر ، ثم قال : لا إله إلا الله ، قال : لا إله إلا الله من قلبه دخل الجنة»^(١).

بل نزيد أنّ الخبر موضوع بمقتضى مذاهب العامة حيث لم يذكر فيه فقرة (حيّ على خير العمل) كما لا يخفى .

قلنا : كون المراد من كلامه الشيخ هو هذه الرواية العامية غير معلوم ؛ لإمكان أن يكون مراده الرواية التي رواها صاحب «المستدرک» عن «الدعائم» حيث قال :

(١) الحدائق : ج ٧ / ٢٣ نقلاً عن صحيح مسلم ج ٤ ص ٨٥ ، وسنن النسائي : ج ٢ ص ٢٥ .

«روينا عن عليّ بن الحسين عليه السلام، أنّ رسول الله ﷺ كان إذا سمع المؤذن، قال كما يقول، فإذا قال: حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح حيّ على خير العمل، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، الخبر»^(١).

فعليه لا يمكن ردّه بما ذكره صاحب «الحدائق»، ومجهولية سند الخبر لا يضرّ في المندوبات، خصوصاً مع نقل مثل الشيخ في «المبسوط» وفتوى جماعة من الفقهاء، بل قد ورد مثله في «مكارم الأخلاق» للطبرسي حيث قال: «وقد روي أنّ المؤذن إذا قال: أشهد أنّ محمداً رسول الله، فقل.... إلى أن قال: وإذا قال حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، فقل: لا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم»^(٢).

والى هاتين الروايتين أشار العلامة الطباطبائي، في منظومته بقوله: واحك الأذان الكلّ إلا الحيلة فإنّها مبدّلة بالحوقة في خبر الآداب والمكارم وفي حديث صاحب الدعائم ودعوى معارضة هذه الأخبار، مع ما دلّ أنّ كون الأذان ذكر الظاهر في كون تمامه كذلك، بل ومع ما يدلّ على الحكاية بالمماثلة في الكلّ؛ مثل الخبر المروي عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا سمع المؤذن يؤذّن قال مثل ما يقول في كلّ شيء»^(٣).

(١) المستدرک: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة الحديث ٥.

(٢) المستدرک: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

حيث يدلّ على كون الحكاية مستحبة في جميع الفصول .

مدفوعة، بأنّ ذلك لا يزاحم في باب المندوبات، لإمكان أن يكون فعل رسول الله ﷺ على قسمين : تارةً بالحكاية على المماثلة في الجميع ، وأخرى بصورة التبديل بالحوقة ، فيحمل الحكم حينئذٍ على التخيير، لا على شدة التأكيد بالحوقة، لكونه ذكراً دون الحيّعات .

مضافاً إلى أنّه لم ترد في نصوص الحكاية ما يدلّ على نفي القول بالحيّعات ، بل ولأجل ذلك يمكن القول بإتيانهما، والجمع بينهما بحكاية الفقرات والحوقة لأنّها تعدّ ذكراً خصوصاً إذا أتى بهما مراعاةً للاحتياط .

واحتمال كون تمام الأذان ذكراً، لإشعار بعض النصوص عليه مثل ما جاء في صحيحة زرارة، حيث أطلق فيها عنوان الذكر على سماع الأذان المستعمل في جميع فصوله، بقوله : «أذكر الله على ذكر كلّ ذاك» .

ورواية أبي بصير الواردة عن سماع الأذان وهو في الخلاء، حيث أمره الإمام عليه السلام بأن يقول ما يقول المؤذن ولا يدع ذكر الله تعالى في تلك الحال، ونحو ذلك .

قلنا : دعوى كون الحيّعات ذكراً حقيقة غير مسموعة ؛ لعدم وجود ما يوجب ذلك فيه من لفظ (الله) ، أو (اللهم) أو (رب) وما أشبه ذلك ، فلا بدّ أن يكون وجه إطلاقه عليها إمّا لإلحاقها بالذكر حكماً، بأن تكون الحيّعات هنا يحتسب ذكراً حكماً، أو لعلّه من باب التغليب، لأنّ أكثر فصول الأذان وصدّره وذيله ذكر، فيتغيّر ما بينهما ويطلق عليه ذلك .

ويتفاوت الأمر بين الصورتين، فإذا كان صدق الذكر على الحيعلات تعبدًا حُكماً، جاز إتيانها في الصلاة بصورة الحكاية، بخلاف ما لو كان بالتغليب، حيث لا يجوز إتيانها فيها كما هو الأقوى.

ولذلك ترى نفي استحباب الحكاية فيها عن مثل الشيخ في «المبسوط» و«الخلافة»، والعلامة في «التذكرة»، والشهيد في «البيان»، والمحقق في «جامع المقاصد» وغيرها، بل صرح بعضهم بعدم الفرق بين الفريضة والنافلة. ولعل وجه ذلك، عدم وجود المقتضى، بدعوى عدم ثبوت عموم في النصوص لاشتماله حتى حال الصلاة، فلا وجه للحكاية فيها خصوصاً مع كون الإقبال على الصلاة أهم.

أو لأجل وجود المانع، بعد دعوى وجود المقتضى، المستفاد من صحيح زرارة ومحمد بن مسلم ومرسلة الصدوق، حيث جاء في هذه الأخبار قوله: (من سمع) أو (إذا سمعت الأذان)، حيث يطلق هذين العنوانين على جميع الحالات ومنها الصلاة.

وأهمية الإقبال بعد التسليم، لا يعدّ دليلاً ولا منافياً لاستحباب الحكاية مع ذلك.

إلا أنه لا يجوز الإتيان بالفقرة إلا بعد تبديلها بالحوقة، لمنافاة الإتيان بالحكاية مع الصلاة في الحيعلات، لكونها من كلام الآدميين ومبطلٌ لها. فاحتمال عدم بطلانها مع الحكاية دون التبديل، ينافي مع ما دلّ على بطلان الصلاة بكلام الآدمي، أي فيما عدا الذكر والدُّعاء.

وقد يكون ذلك لأجل قيام التعارض بين العامين - وهما عموم استحباب
الحكاية حتّى في الصلاة، وعموم مبطلية كلام الآدمي حتّى لو كان مثل
الحيعلات - على نحو العموم من وجه، لأنّ المجمع منهما هو الحكاية في الصلاة،
فلا بدّ أن يُرَجَّح دليل المبطليّة على الاستحباب، لوجوه:
أولاً: بأنّ الحكاية ذات بدل دون دليل المبطلية.

وثانياً: من وجود التشابه في عموم نصوص الحكاية الموجب للشكّ في
الجملة، دون المبطلية.

وثالثاً: عدم مقاومة دليل الاستحباب عند التعارض، مع دليل الوجوب إن
كانت الصلاة فريضة، بل لا تتعارض حتّى مع النافلة إن قلنا بحرمة إبطالها أيضاً
كالفريضة عمداً.

اللّهمّ إلّا أن يراد التخصيص في المبطلية في أصل إبطالها بدليل الحكاية.
قلنا: لا مجال لترجيح العموم الدال على جواز الحكاية، بل غاية ما في
الباب حصول التعارض والتساقط، فتكون الأصول العمليّة هي المرجع.
فلا مانع أن يكون الأصل هنا هو الاشتغال، لأنّ الشكّ حينئذٍ مع إتيانها يعدّ
شكّاً في تحقّق الامتثال فيكون شكّاً في الفراغ بعد العلم لا شكّاً في زوال اشتغال
الذمّة وعدمه، كما لا يخفى.

ولأجل هذه الأمور، نفى جماعة من فقهاءنا الأعلام ثبوت الاستحباب في
الصلاة، بل التأمّل في ذلك قد يوجب الإشكال في أصل استحباب التبديل
والإتيان بالحوكمة في الصلاة إن كانت فريضة، لإمكان دعوى انصراف النصوص

عن شمولها لمثل تلك الحالات، بأن يقال إنَّ ظواهر النصوص تدلّ على استحباب الذكر بالحكاية لمن لا يكون ذا كراً ومشغولاً بالذكر، وإلاّ لما كانت الحكاية مستحبّة، وإن لم نقل بذلك بصورة العموم لكلّ ذكر، فلا أقلّ من شموله للواجبات.

فالأحوط عندنا، عدم استحباب الحكاية في الصلاة، خصوصاً إذا كانت فريضة، كما عليه العلامة البروجردي رحمته الله.

وبناءً على هذا المبنى، لو خالف المصلّي وحكى فقرات الأذان وهو في الصلاة في غير الحيعلات وفيها بالحوقة، فهل يوجب ذلك بطلان الصلاة من جهة الحرمة التشريعيّة لخروج الذكر بذلك عن كونه ذكراً، أو عدم البطلان، لأجل عدم خروجها عن عنوان الذكر وإنّ يعدّ خارجاً عن عنوان الذكر السائغ في الصلاة؟ وجهان:

ففي «الجواهر» لا يخلو الثاني عن قوّة.

قلنا: هذا مبني على ملاحظة الدليل الوارد، فإن كان الدليل الوارد دالاً على جواز مطلق الذكر في الصلاة، حتّى في مثل القراءة، فلازمه الصحّة، وإن لم يثبت استحباب حكايته بخصوصه، وإلاّ يشكل القول بالصحّة، إذا كان قراءته توجب اضمحلال صورة القراءة في الصلاة فيها.

هذا فضلاً عن أنّ القول بأنّ الإتيان بالذكر غير الجائز - على الفرض - في الصلاة غير ضائر بصحّتها، لا يخلو عن تأمّل، والله العالم.

بل قد يُقال - كما في «مصباح الفقيه» - بإمكان التفكيك بين الحكم

التكليفي والحكم الوضعي، بأن يقال بعدم حرمة الإتيان، لأجل عموم دليل الذكر أو لأجل خصوص الدليل الوارد في المقام، إلا أنه إذا أتى بها، وكان فيها كلام آدمي - كالحيعلات - بطلت الصلاة، فضلاً عما لا يجوز كما في المفروض، وقاس عليه السلام المورد بالأمر بالمعروف الذي يجوز فعله في الصلاة لأجل أهميته، حيث يكون جائزاً تكليفاً وإن أدى إلى بطلان الصلاة وضعاً.

هاهنا فروع لا بأس بالإشارة إليها :

الفرع الأول : على القول بثبوت استحباب التبديل إلى الحوقلة مطلقاً، فإنه يعدّ استحباب التبديل أولى فيما إذا كان السامع في مكان يكره فيه التكلم كالخلاء، جمعاً بين الحكمين من الاستحباب منها بالتبديل ورفع الكراهة . وقد يُقال: بإمكان استثنائه عن دليل الكراهة، لقيام دليل خاص يدلّ على جواز الحكاية مطلقاً وفي جميع الحالات، كما هو الحال في الخبر المستفاد من الخبر المروي عن محمد بن مسلم حيث جاء فيه قوله:

«إذا سمع المؤذن يؤذن قال مثل ما يقول في كلّ شيء»^(١).

فبعد ملاحظة تنافي الدليلين بعمومهما، من استحباب الحكاية وكراهة الكلام في الخلاء، وكون النسبة بينهما عموماً من وجه، فلا بدّ من ترجيح دليل الاستحباب على الكراهة، لورود النصّ الخاصّ الدالّ على الجواز في الخلاء وهو كما في خبر محمد بن مسلم^(٢) وسليمان بن مقبل^(٣)، فبذلك يخصّص

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ و ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ و ٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

ويرجح على دليل الكراهة .

وبذلك يظهر الفرق بين المورد وبين المعارضة بين دليل الاستحباب مع دليل إبطال الصلاة، كما لا يخفى .

هذا، لو لم نقل بمقالة العلامة النوري في «وسيلة المعاد» من احتمال كون الحيعلات ذكراً، إذا وقعت جزءاً في العبادة وهي الأذان والإقامة، كلاماً آدمياً إن أتى بها مستقلاً.

لا يقال: إنه كيف يمكن اندراج الكلام في العبادة وصيرورته جزءاً منها، مع انسلاخ صفة العبادية عنه؟

فإنه لا مانع من ذلك، لأن اشتغال العبادة لكلام آدمي، لا يوجب عدم إمكان خروجه عن صفة العبادية، كالتسليم الذي يعدّ جزءاً من الصلاة، وبرغم ذلك فهو معدود من كلام الآدمي.

ونضيف إلى كلامه في عدم إضرار التسليم من هذه الناحية، فيما إذا وقع التسليم بين صلاتين، بأن قام بإتيان صلاة الآيات خلال الفريضة، وذلك لسبب وجيه كخوف ضيق الوقت وفواتها، فصلاها ثم عاد إلى فريضته ليكملها بعدها، فإنه لم يذهب فقيه إلى البطلان، هذا إن أجزنا أصل إدخال صلاة في أخرى.

فعلى هذا لا حاجة إلى أن نتكلف بذكر كيفية تقديم هذه الأدلة على تلك الأدلة، بل يجوز الإتيان بالحيعلات نفسها في الخلاء، بل بناءً على هذا القول يجوز إتيانها في الفريضة أيضاً دون الحاجة إلى التبديل.

لكن الاعتماد على مثل هذا الدليل في الحيعلات مشكّل جدّاً؛ لأجل

قاعدة الاشتغال المقتضي للفراغ اليقيني، كما لا يخفى على المتأمل العارف بالقواعد الفقهيّة.

لا يقال: بأنّ الشكّ في الفراغ مسبّب عن الشكّ في المانعيّة، فأصالة عدم المانعية يؤدّي إلى رفع الشكّ.

لأنّا نقول: هذا يصحّ لو سلّمنا أصل الاقتضاء بعمومه وإطلاقه، حتّى يشمل حال الصلاة، ولكن الإشكال ربّما في أصل ذلك؛ لاحتمال الانصراف عمّن كان شاغلاً للذكر والصلاة، فالشكّ في الفراغ حينئذٍ يكون من جهة احتمال عدم أصل الجواز، فلا ترتبط هذا بأصالة عدم المانعية، حتّى يوجب رفع الشكّ بها، فليتنامّل.

الفرع الثاني: في أنّ استحباب الحكاية، هل يوجب رفع صفة الندب عن الذي بيده من الفعل حتّى يكون مقتضاه رفع اليد عنه والإتيان بالحكاية، أو أنّ كلّ واحد من الفعلين باقٍ على حاله من الاستحباب، فيرجّح ما هو الأهمّ، وإنّ أمكن الجمع بينهما، جمع بينهما عملاً بالاستحبابين.

فعن «المبسوط» أنّ من كان خارج الصلاة قطع كلامه، وحكى قول المؤدّن، وكذا لو كان يقرأ القرآن قطع، وقال كقوله، لأنّ الخبر على عمومه. وهكذا عن جماعة من الأصحاب أيضاً، من أنّه إذا دخل المسجد والمؤدّن يؤدّن ترك صلاة التحية إلى أن يفرغ المؤدّن من أذانه، ليجمع بين المندوبين.

حيث يدلّ ظاهر كلام الشيخ استحباب القطع لأجل الحكاية، فلا استحباب للقراءة في تلك الحالة، كما أنّ ظاهر كلام الأصحاب، هو عدم

استحباب الاشتغال بصلاة التحية، عند سماع الأذان الذي يستحب له الحكاية، بل عليه أن يؤدي صلاة التحية بعد الحكاية.

ولكن الظاهر من «الجواهر» بقاء صفة الندبية لكل واحد من الحكاية والقراءة، وملاحظة تقديم الأهم بينهما إن وجد فيه، وإلا يجمع بينهما إن أمكن الجمع، هذا.

ولكن الذي ينبغي أن يُقال: إنه إن قلنا بشمول دليل الحكاية لحال الاشتغال بالذكر والقراءة، فلازم حكم الإمام بالحكاية هو رفع اليد عما بيده، فلا يمكن الجمع بين المندوبين في حال الحكاية بالنسبة إلى كل فصل، فلا بدّ عليه أن يرفع اليد عن القراءة، لأنّه كيف يمكن تصوير بقاء استحباب القراءة بحاله مع استحباب بقاء الحكاية، إلا أن يُقال بالتخيير بينهما لأجل تعارض دليلهما، وهذا صحيح لو لم نقل بحاكميّة دليل الحكاية على دليل استمرار القراءة، ومع افتراض وحدة دلالة الدليلين، ولكنّه مشكل جدّاً.

نعم إن قلنا بانصراف الدليل عن صورة الاشتغال بمثل الصلاة والقراءة، فلا إشكال حينئذٍ في تقديم استحباب الاستمرار، وعد إمكان القول بالمعارضة وتقديم الأهمّ منهما، كما لا يخفى.

ويمكن تطبيق الكبرى المذكور في صلاة التحية، بأن يجمع بينها وبين حكاية الأذان في أثناءها، حيث ذهب صاحب «الجواهر» إلى أنّه جمع بين المندوبين، مع أنّه يمكن أن يُقال فيه أنّه ليس بجمع بالنسبة إلى حال الاستمرار، حيث يضطرّ إلى رفع اليد عن القراءة ونظائرها، وما قيل بالحكاية فليس هو إلاّ

تقديم حكاية على حكاية أخرى.

نعم، جمع بالنسبة إلى تأخير الحكاية لما بعد الصلاة، لكنّه يخالف مع القول باستحباب الحكاية، لتوقّف صدقها مقترنة مع الذكر حال الصلاة، وبناءً على القول بشمول الدليل للنافلة، فإنّه يستلزم القول بتقديم الحكاية حال كونه مستمراً في صلاته وهو أولى لأنّ إتيان الصلاة بعد الانتهاء من الأذان موقوف على مشروعية صلاة التحية بعد هذا المقدار من الفصل، وهو غير معلوم.

الفرع الثالث: لا يذهب عليك عدم ورود لفظ (الحكاية) في نصّ من النصوص السابقة، بل هو عنوان متصيّد صاده الأصحاب من التعبير الوارد في كلام الإمام عليه السلام حيث قال: «قل بما قال أو يقول المؤذن بالحكاية»، والظاهر المستفاد من قوله عليه السلام: «اذكر الله مع ذكر كلّ ذاك»، في مقام التعليل، هو اعتبار المقارنة والمعينة بين قول الحاكي والمحكي عنه، ولذا يستفاد من ظاهر كلام الشهيد وصريح جماعة سقوط الحكاية إذا أخرها حتّى فرغ من الصلاة، وهذا هو مراد الشيخ في «المبسوط» بقوله:

(لو فرغ من الصلاة ولم يحك الأذان، كان مخيراً بين قوله وعدمه، ولا مزية لأحدهما على الآخر إلّا من حيث أنّه تسبيح وتكبير، لا من حيث أنّه أذان).
وكلامه متين؛ لأنّ ظهور جملة: (إذا سمع يقول مثل ما قال) أو (اذكر الله مع ذكر كلّ ذاك) الصادق على الحكاية، دالّ على الأمرين معيّةً، فالحكاية مع فصل طويل معتدّ به يعدّ خارجاً عن مدلول الأخبار.

نعم، لو سمع الأذان في آخر التشهد من الصلاة، أو حال التسليم، ثمّ حكاها

بعد الصلاة، كان داخلاً في حكم استحباب الحكاية، كما لا يخفى.

الفرع الرابع: لا فرق في استحباب الحكاية، بين كون الأذان للإعلام أو للذكر، وللجماعة والمنفرد، لإطلاق الأدلة. والذي ينبغي أن يبحث عنه ما لو كان الأذان أذاناً غير مشروع مثل الأذان لصلاة من يوم عرفة، ويوم الجمعة بناءً على حرمة. قد يقال: إن حرمة التشريع فيه لا يخرجها عن عنوان أنه ذكر، وقد أمرنا أن نذكر مع ذكر كل ذكر.

ففي «الجواهر»: في غاية الضعف؛ ولعل وجه الضعف عدم كونه ذكراً وعبادة، لأجل عنوان الحرمة، خصوصاً إذا كان أذاناً ذكرياً. نعم، في الإعلامي لا يكون موقوفاً على قصد القربة، إلا أن الإشكال في صدق الذكورية على مثل ما هو المحرم منه. هذا إذا كان بنفسه حراماً، لا ما يكون وجه الحرمة لأجل الحرمة، أو لأجل كون المكان غصبياً، أو لأجل كون مكثه فيه حراماً كالجنب في المسجد، حيث لا يكون النهي متوجّهاً إلى نفس الأذان، بل كان بما يتعلّق به الأذان، فاستحباب الحكاية لمثله غير بعيد.

كما يشمل دليل الحكاية لما يكره من الأذان، وأذان المرأة للمرأة، والرجل لمحارمه من النساء بل لغير المحارم إن لم تقل بحرمة سماع صوتها. نعم، يستشكل لمن حرم عليه سماع صوتها، حيث أن شمول دليل الحكاية لمثل هذا الأذان مشكل جداً.

كما أنّ تقييد استحباب الحكاية لخصوص أذان الفريضة دون غيره، كالأذان في أذني المولود والمسافر وغيرهما.

لا يخلو عن وهن، إذ لم يرد في نصّ واحد ما يدلّ على الاختصاص، لو لم نقل بعموم ظهور قوله: (من سمع المؤذّن أو المنادي ينادي)، خصوصاً مع ملاحظة التسامح في أدلة السنن، حيث تفيد الغاء الخصوصية في إثبات الاستحباب، خصوصاً مع ملاحظة التعليل بعد قوله: (اذكر الله مع ذكر كلّ ذاك؛ لأنّ ذكر الله حسنٌ على كلّ حال)، حيث يكون معممّاً كما لا يخفى.

الفرع الخامس: استحباب الدّعاء - كما وردت الإشارة إليه في صحيح حسن بن المغيرة النضري - بعد حكاية الشهادتين، بل بعد سماعهما، ولو لم يكن حاكياً لها بأن يقول، بعد ما قال المؤذّن - أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله مصدّقاً محتسباً، حال كونه كذلك - أنا أشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله إلى الدّعاء الذي مرّ ذكره^(١).

فدعوى اختصاصه للحاكي، كما عن بعض المشايخ، بل وكذا دعوى كونه من جهة الحكاية، مخالفٌ لظاهر النصّ، إذ ظاهر النصوص إفادة أنّه مستحبٌّ برأسه، وأنّ محلّه بعد سماع الشهادتين لا بعد سماع كلّ فصل منهما، مع أنّ الحكاية كانت بعد كلّ فصل، بل لو أتى به في كلّ فصل أو بين الفصلين من الشهادتين لم يكن مجزياً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

بل وهكذا مثله ما ورد من الأدعية المأثورة عند سماع مطلق الأذان، وخصوص أذان الصبح، وبين الأذان والإقامة ونحو ذلك، فإنه لا يكون مختصاً بالحاكي، بل يستحب لكل من سمع الأذان ولو لم يكن حاكياً، كما يظهر ذلك لمن راجع أخبار الباب ولاحظ دلالتها، والله العالم.

الرابعة: إذا قال المؤذن: قد قامت الصلاة، كرهه الكلام كراهة مغلظة، إلا ما يتعلق بتدبير المصلين .

والمسألة ذات أقوال:

الأول: حرمة الكلام، وإليه ذهب مفيد الطائفة في «المقنعة» ومرتضاها في كتبه الفقهية .

الثاني: التفصيل من الحرمة في الجماعة دون المنفرد، كصاحب «الحدائق» .

الثالث: التفصيل فيما بين قبل قد قامت الصلاة بالجواز، وبعدها بالحرمة، ولعل المفيد والمرتضى يعدّان من المفصّلين .

الرابع: الحرمة مطلقاً.

الخامس: الكراهة المغلظة، كالمحقق وصاحب «الجواهر» وأكثر المتأخرين، وهذا هو الأقوى.

وجه الحكم بالكراهة، دلالة المستفيضة المعتبرة من قوله ﷺ:

«فإذا قال المؤذن: (قد قامت الصلاة) فقد حرم الكلام على أهل المسجد، إلا أن يكونوا قد اجتمعوا من شيء، وليس لهم إمام، فلا بأس أن يقول بعضهم ببعض (لبعض) تقدّم يا فلان، وما أشبهه»^(١).

إلا أنه يمكن الجمع بين تلك المعتبرة، مع ما دلّ على الجواز، مثل قوله ﷺ:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

«عن الرجل يتكلم بعدما يقيم الصلاة؟ قال: نعم»^(١).

ونظائره بالحمل على الكراهة، وقد مضى تفصيل الكلام وتحقيقه، فلا

نعيده.

نعم، لا كراهة في الكلام المتعلق بأمور صلاة الجماعة من تسوية

الصفوف، أو تقديم إمام عند حدوث ما يمنعه عن القيام، ونحو ذلك، لما ورد في

تلك النصوص من التجويز، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٩.

الخامسة : يكره للمؤذن أن يلتفت يميناً وشمالاً، ولكن يلزم سمت القبلة في أذانه .

وردت الإشارة إلى كراهة الالتفات إلى الطرفين إلى جميع الأطراف بالتدوير ، في كلام الفقهاء، كما في «التذكرة» من قوله :
(يكره الالتفات يميناً وشمالاً بالأذان في المأذنة، وعلى الأرض، في شيء من فصوله عند علمائنا).

ولعله كاف في إثبات الكراهة بملاحظة التسامح في الأدلة، حيث لم يرد ذكر كراهة ذلك في نص من نصوصنا، بل قد ورد خلافه عن «دعائم الإسلام» مرسلًا عن عليّ عليه السلام، قال :

يستقبل المؤذن القبلة في الأذان والإقامة، فإذا قال حيّ على الصلاة حيّ على الفلاح، حوّل وجهه يميناً وشمالاً).

ولكن بما أنه موافق لفتوى بعض العامة، كالشافعي حيث قال: يستحب أن يلتفت يميناً إذا قال حيّ على الصلاة ويساراً إذا قال حيّ على الفلاح . وكأبي حنيفة حيث أجاز أن يدور المؤذن بالأذان في المأذنة ويلوي عنقه إذا كان في الأرض ؛ حمل بعض أصحابنا رواية «الدعائم» على التقيّة.

هذا، كما صرح بذلك صاحب «الحدائق» بقوله : والظاهر حمله على التقيّة، لموافقته لقول الشافعي المذكور .

ولا يخفى ما فيه، إذ لا يناسب مع الخبر المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام،

لوجود الفاصلة الزمنية الكبيرة بين عصره عليه السلام مع الفترة التي عاش فيها لعدم تقارب عصري الشافعي وأبي حنيفة.

وكيف كان، فلولا مخالفته مع فتوى الأصحاب وموافقته لفتوى العامة، لكان وجود هذه الرواية كافياً لإثبات استحباب الالتفات.

ولكن الأقوى ما جاء في المتن، من استحباب ملازمة سمت القبلة في الأذان، ومن المعلوم أنه لا خصوصية في الأذان فالإقامة ملحقة به.

ولعل وجه عدم ذكرها، إما لكونهم في مقام الرد على العامة، حيث شرعوا حكمهم في خصوص الأذان.

أو لأن الحكم إذا كان في الأذان كذلك، ففي الإقامة يكون أولى، لما ورد في بعض الروايات كونها من الصلاة.

أو لأن الأذان هو مظنة الالتفات لكونه للإعلام، بخلاف الإقامة، كما لا يخفى.

السادسة: إذا تشاحّ الناس في الأذان قُدّم الأعلّم، ومع التساوي يُقرع بينهم.

اختلف أصحابنا في حكم هذا الفرع اختلافاً شديداً، فقد ذهب قوم إلى ما ذكره الماتن من عدّ الملاك في التقديم هو الأعلميّة، ثمّ اختلفوا في تفسيرها، في أنّ المراد منها هو الأعلّم بالأوقات، أو الأعلّم بأحكام الأذان، أو الأعلّم بمطلق أحكام الفقه، كما مال إلى الأخير صاحب «الجواهر».

وقوم إلى كون الملاك من كان أرفع وأعلى صوتاً، وأبلغ في معرفة الوقت، وأشدّ محافظة عليه، ومن يرتضيه الجيران، وأعفّ عن النظر، فإن تساوا فالقرعة كما في «التذكرة» و«نهاية الأحكام» و«كشف الالتباس».

بل قد اختلفوا في هذه الصفات أيضاً، بتقديم العدل على غيره، ثمّ الأعلّم، ثمّ المبصر، ثمّ الأشدّ محافظة على الأذان في الوقت، ثمّ الأندى صوتاً، ثمّ من يرتضيه الجماعة والجيران.

وقوم بالإطلاق عند التشاحّ بالرجوع إلى القرعة، كما عن «المبسوط» و«جامع الشرائع»، بل عن جماعة إمكان جعل المرجّح ملاحظة ما فيه مصلحة المسلمين في التصرف في بيت المال إذ التشاح على المعمول لا يقع إلاّ لأجل الارتزاق، وإلاّ من الممكن أن يؤذّن أكثر من واحد حيث لا يعتبر فيه الوحدة، وبما أنّ التشاح بينهما يعود إلى من هو أولى بأن يدفع له الأجر من بيت المال، فلا بدّ أن تراعى مصلحة بيت المال بدفعها إلى فرد واحد يمتلك الصفات اللازمة، ولأجل ذلك ذهب بعضٌ - مثل الشهيد عليه السلام في «الدروس» - إلى تقديم من فيه صفة

كمال، ولعلّه أراد المطلق لا خصوص ما ذكره.

وهذا هو خلاصة الأقوال المذكورة في حكم هذا الفرع.

ولعلّ منشأ ذلك عدم وجود نصّ خاصّ يوجب رفع الاختلاف، إلّا ما رواه الشيخ الصدوق بسنده؛ قال :

«وقال عليّ عليه السلام وقال رسول الله ﷺ : يؤمّمكم أقرؤوكم ويؤذن لكم خياركم»^(١).

وفي راية أخرى أفصحكم^(٢).

وما روته العامة بأسانيدهم عن النبي ﷺ من أمره لعبد الله بن زيد بأن يعلم فقرات الأذان لبلال لأنّه أعلى صوتاً منه^(٣).

حيث لا يقتضي ذلك إلّا أن يُقدّم من كان أعلى صوتاً، فبضميمة رواية الصدوق عليه السلام، يستلزم القول بتقديم الجامع لهذين الوصفين على من هو فاقدهما لتبين الصفتين أو واحداً منها، وإلّا لولا الخبر العامّي، لاكتفينا القول بجواز تقديم من كان واجداً لصفات الخير، وعليه فالعقل حاكمٌ بلزوم تقديم من كان جامعاً لمجموع هذه الصفات مع وجود كونه من الخيار، فلا يبعد تقديم هذا القول على غيره حتّى لا يلزم الترجيح بلا مرجّح، ويكون العمل حينئذٍ بالمرجّحات العقلية والعقلية.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٣) تيسير الأصول: ج ١ / ص ٢١٠ وسنن أبي داود: ج ١ / ص ١٩٠ الرقم ٤٩٩.

فعلى هذا، إذا فرض التساوي في جميع هذه الصفات، فتعيين أحدهما يتم عن طريق وهي الأولى من عدة جهات:

أولاً: لأنه أطيب لنفوس المتشاحين .

وثانياً: أبعد عن العداوة والشحناء بينهم من الحكم بالتخير .

وثالثاً: خالياً عن الاتهام في الاختيار وأعذر عندهم، ولما عساه اندراجها في الخبر المروي في «الجعفریات» عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عن علي عليه السلام، أنه قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثلاث لو تعلم أمّتي ما لهم فيهنّ لضربوا عليهنّ بالسّهام؛ الأذان، والغدوّ إلى الجمعة، والصفّ الأوّل»^(١).

وفي «الدعائم» مثله^(٢).

ولعله الذي رواه الشيخ الطوسي رحمته الله في «المبسوط»، عن النبي صلى الله عليه وآله:

«لو يعلم الناس ما في الأذان والصفّ الأوّل، ثمّ لم يجدوا إلّا أن يسّهما عليه لفعلوا»^(٣).

ولعلّ تشريع القرعة في تعيين المؤدّن من جهة احتمال التنازع والتخاصم بالسهم والسيف، كما يستفاد وقوع ذلك من رواية رواها الشيخ في «التهذيب» عن عيسى بن عبد الله، عن أبيه، عن جدّه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمؤدّن في ما بين الأذان والإقامة مثل أجر الشهيد المتشخّط بدمه في سبيل الله .

(١) المستدرک: الباب ٨ من أبواب الجماعة، الحديث ١.

(٢) المستدرک: الباب ٨ من أبواب الجماعة، الحديث ٢.

(٣) المستدرک: الباب ٨ من أبواب الجماعة، الحديث ٨.

قلت: يا رسول الله ﷺ إنهم يجتلدون على الأذان .
قال: كلاً، إنه يأتي على الناس زمانٌ يطرحون الأذان على ضعفائهم، وتلك
لحوم حرّمها الله على النار» .
ومثله مرسلاً عن الصدوق رحمته الله في «الفقيه»^(١) .
وأيضاً في رواية أخرى مروية في «الدعائم» عن النبي ﷺ:
«أنه رغب الناس، وحضّهم على الأذان، وذكر لهم فضائله.
فقال بعضهم: يا رسول الله ﷺ لقد رغبنا في الأذان، حتّى إنّنا لنخاف أن
تتضارب عليه أمتك بالسيوف ،
فقال: أمّا أنّه لن يعدوا ضعفائكم»^(٢) .

لكن هذا الاحتمال بعيد غايته؛ ولأجل ذلك لم يقل به أحد، لأنّ عنوان
(الضرب بالسّهام) اصطلاح متعارف للقرعة، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»
أيضاً، مع أنّ الرواية المروية بأنّ (القرعة لكلّ أمرٍ مجهول أو مشكل)، كافٍ في
إثبات ذلك أيضاً، كما لا يخفى .

ولا يخفى أنّ العمل بالقرعة يكون في التساوي، بلا فرق بين كون التساوي
في المحتملين، أو كان التساوي بين الاحتمالين، يعني إذا تردّد ولم يعلم أي صفة
موجودة وتعدّ بملاحظة سائر الصفات متساوية لها أو راجحة عليها أو أدون منها،
فحينئذٍ ينبغي الاقتراع والعمل بما أصابته القرعة ، والله العالم .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤ .

(٢) المستدرک: الباب ٢ من أبواب الجماعة، الحديث ٤ .

السابعة: إذا كانوا جماعة، جاز أن يؤذّنوا جميعاً، والأفضل إذا كان الوقت واسعاً أن يؤذّن واحد بعد واحد.

والبحث في جواز تعدّد المؤذّنين:

تارة: يلاحظ بالنظر إلى الإعلامي.

وأخرى: يلاحظ من جهة أنّه أذان ذكري.

ففي الأوّل قد يُقال - كما صرّح به صاحب «الحدائق» - بأنّه لا يجوز التعدّد مع وحدة المحلّ والوقت، كما لا يجوز التكرّر والتعدّد من شخص واحد، لعدم مشروعية ذلك، لتحقيق الامتثال بالآتيان الأوّل، فلا مجال بعده للامتثال الثاني، لعدم وجود دليل يدلّ على مشروعية ذلك، وهكذا يكون في التعدّد مع تعدّد الأشخاص، مع وحدة المحلّ والوقت.

ولكنّه مخدوش عند صاحب «الجواهر»، حيث قال:

(إنّه لا بأس بتعدّد المؤذّنين للإعلام بالوقت، مجتمعين في محلّ واحد أو محالّ متعدّد أو مترتبين، مع بقاء الوقت الذي هو سبب مشروعية الأذان؛ لإطلاق الأدلّة والسيرة المستقيمة، ولما فيه من زيادة إقامة الشعار، وتكرير ذكر الله، وتنبيه الغافلين، وإيقاظ النائمين، ونحو ذلك من فوائد المذكورة له في النصوص).

واحتمال عدم المشروعية في خصوص المتركب منه، إذا فرض عدم فائدة له زائدة على الأوّل لحصول الامتثال.

يدفعه، أن ظاهر الأدلة كونه مستحباً عينياً، كما هو الأصل لا كفاً، انتهى كلامه^(١).

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، خصوصاً مع ملاحظة النصوص الواردة في الباب الثاني من أبواب الأذان، من قوله ﷺ: «مَنْ أَذَّنَ فِي مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ سَنَةً، أَوْ سَبْعَ، أَوْ عَشَرَ سَنِينَ، أَوْ عَشْرِينَ أَوْ أَرْبَعِينَ مُحْتَسِباً فَلَهُ كَذَا».

حيث لم يقيّد بالوحد، بل إن طلب القيام به من الناس جميعاً، يدل على استحبابه لكل أحد من المسلمين، وهو أمر واضح، ولم ترد الإشارة في نص من النصوص بلزوم تعدد المحل والوقت، فالإطلاق هو أدل دليل على الجواز، فلا يتم ما تفوه به صاحب «الحدائق» من عدم وجود دليل يدل على المشروعية. بل وهكذا يكون الحكم في الأذان الذكرى أيضاً، إذا كانوا جماعة لا أفراد، لأن تكرار الثاني يكون تشريعاً بعد تحقق الامتثال بالأول، وعدم حدوث ما يوجب استحباب تكراره من فعل معتد به بينه وبين الصلاة ونحوه.

هذا، بخلاف الجماعة حيث لا منع فيه، بل مقتضى قوله ﷺ: (لا صلاة إلا بأذان وإقامة) ونحوه، استحباب الأذان لكل من يؤذن من غير فرق بين الإمام والمأموم، فلا وجه للمنع، إلا توهم كون وحدة الجماعة من حيث الجماعة التي عدّها وجعلها الشارع بمنزلة صلاة واحدة، فيكفيها أذان واحد. وهو وإن كان ممكناً، إلا أنه لم يدل عليه دليل، اللهم إلا الخبر الموثق الذي

رواه عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في حديث؛ قال: سُئِلَ عن الرجل يُؤذّن ويُقيم ليُصلّي وحده، فيجيّ رجلٌ آخر، فيقول له: نصلي جماعة، هل يجوز أن يصلّي بذلك الأذان والإقامة؟ قال: لا، ولكن يؤذّن ويُقيم»^(١).

فهذا الخبر قد يعدّ دليلاً على التنزيل، حيث قد عدّت الجماعة صلاة واحدة، فحكم بتكرار الأذان لها.

لكنّه كما ترى، إذ لا يصلح أن يكون مدركاً لما نحن بصدده، إذ ليس في مقام بيان ذلك، بل كان في صدد بيان عدم كفاية أذان المنفرد للجماعة. بل نحن نقول إنّ إطلاقه في الدلالة على جواز تكرار الأذان، حتّى لمن أذّن قبله للانفراد، بسبب إطلاقه بل شموله لمؤذّن السابق أظهر، كما لا يخفى، فضلاً عن دلالته على وحدة الأذان في الجماعة؛ كتوهم جريان السيرة بأذان واحد للجماعة وأنّها دليل على عدم مشروعية التكرار.

لكنّه غير تامّ؛ لإمكان أن يكون لأجل الاجتزاء في خصوص المؤذّن عن نفسه بأذانه وللغير بسماعه، بل حتّى لمن لم يسمع إذا دخل في الجماعة أو أدرك الجماعة قبل تفرّق الصفوف.

نعم، إذا لم تسمع الجماعة كلّهم الأذان، أو إذا لم يكن الإمام حاضراً، يمكن القول بعدم الاجتزاء بذلك الأذان لعدم سماعهم.

فظهر من جميع ما ذكرنا، صحّة كلام المصنّف وغيره من جواز تعدّد

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

المؤذنين دفعةً ومترتبين، ما دام كان الوقت متسعاً، أي ما دام لم يحصل اجتماع تمام ما هو المطلوب من الجماعة، من حضور الإمام أو المأمومين الذين كانوا يعتادون الحضور، لا بالمعنى المتعارف من تأخير الصلاة عن أول وقتها لأمر تستلزم تأخيرها، وعليه فلا بد أن نقيّد الجواز بما لا يلزم من تعدد الأذان فوت وقت الفضيلة، ضرورة أن مراعاته أهم من أمور أخرى، كما أشار إليه الشهيد في «المسالك» وصاحب «الجواهر» رحمهما.

فقد ظهر ممّا ذكرنا عدم تمامية ما حكي عن الشيخ أبي علي نجل الشيخ الطوسي رحمهما في «شرح نهاية» والده؛ من الإجماع على أن الزائد على اثنين بدعة، فإنّه لو كان يقصد الأذان الثاني أو الثالث في يوم الجمعة، فله وجه، وإن قصد بها غيرهما فلا دليل على كلامه.

وكذلك ثبت عدم تمامية قول صاحب «المدارك» حيث قال :
(إنّ المعتمد كراهة الاجتماع في الأذان مطلقاً، لعدم الورود من الشرع، وكذا إذا أذن الواحد بعد الواحد في المحلّ الواحد... إلى آخر كلامه).

كما أنّه لم يرد في دليل كون الأفضل مع الاجتماع مراعاة الترتيب مع سعة الوقت، إلّا أن يُراد منه الأفضلية، من حيث كون الوحدة أظهر، وليجتمع شهادة عدلين في الوقت، ولأنّ الترتيب ربّما يشوّش على السامعين كما في «كشف اللثام»، حيث أنّها أمور ومناسبات اجتهادية غير مستفادة من نصّ ودليل، لو لم ندع كون الترتيب في بعض الموارد أفضل من تلك الجهات، لإيجاد الرجاء لمن أراد الجماعة، وإفهامه أنّه لم تنعقد الجماعة بعدّ فيسرّع في إدراكها، كما لا يخفى.

الثامنة: إذا سمع الإمام أذان مؤذّن، جاز أن يجتزي به في الجماعة، وإن كان ذلك المؤذّن منفرداً.

قال صاحب «الجواهر»: لا خلاف في الحكم المذكور في هذه المسألة، بل في «المدارك» أنّه مقطوعٌ به في كلام الأصحاب.

أقول: هذه المسألة ذات شقوق وأقسام:

قسم: ما هو المسلّم والقدر المتيقّن من كلمات القوم، وهو ما لو كان المؤذّن مأموماً لتلك الجماعة، وكان السامع إمام هذه الجماعة، ففي هذا الفرض لا إشكال من عدم احتياج الإمام لإعادة الأذان، وأنّ عليه أن يكتفي به؛ للسيرة المعلومة والثابتة خلفاً عن سلف إلى زمان التابعين والصحابة والأئمّة عليهم السلام والنبويّ صلّى الله عليه وآله. والإجماع المستفاد من كلام العلّمين المذكورين، بل قد تمسّكوا بالنصوص الواردة في أبواب مختلفة من أحكام الأذان:

منها: صحيح ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا أذن مؤذّن فنقص الأذان وأنت تريد أن تُصلي بأذانه بأتّم ما نقص هو من أذانه»^(١).

فإنّه يشمل بإطلاقه كونه إماماً يريد الصلاة بأذانه، أو مأموماً أو منفرداً.

ودعوى: أنّه كان في صدد بيان أصل التعميم في الناقص لا غيره.

مندفعة، بظهوره بل صراحته فيما قلنا لدلالة قوله: (وأنت تريد أن تصلي

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

بأذانه)، حيث إنه لا يشمل من أراد الاعتماد على أذان المؤذن.
نعم، والذي ينبغي أن يبحث فيه، أنه هل يشمل الأذان الإعلامي بعد القطع
بشموله الأذان الذكري أم لا؟

الذي يظهر من صاحب «الجواهر» هو الاكتفاء، حيث استدلل عليه بالخبر
المروي عن عمرو بن خالد، كما سيجيء الإشارة إليه إن شاء الله .
مع أنه يمكن أن يُقال: لا إشكال في كون ظهوره الأولي في الأذان
الذكري، بالنظر إلى الجملة المذكورة، ولكن يمكن القول بالتعميم بناءً على كفاية
سماع أذان الإعلام للصلاة.

فحينئذٍ لا يبعد الحكم بصحة الإطلاق فيه لكل أذان، ويسمعه السامع
ويعتمد عليه في صلاته.

فلا يبعد كون ذهاب الكل - بل على المحكي عن صاحب «الجواهر» من
عدم عثوره على من توقف في الأذان الإعلامي بالاجتزاء به - كان مسبباً على
فهمهم الإطلاق منه ومن غيره، أو بالاستعانة بتنقيح المناط .
ومنها: الخبر الموثق الذي رواه عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث،
قال :

«سئل عن الرجل يؤذن ويقوم ليصلي وحده، فيجيء رجل آخر فيقول له :
نصلي جماعة هل يجوز أن يصلّي بذلك الأذان والإقامة ؟
قال : لا، ولكن يؤذن ويقوم»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

حيث يدلّ على الاجتزاء بأذان واحد يعيده، فالمؤذّن لا يخلو كونه أحدهما فيشمل بإطلاقه أذان المأموم واكتفاء الإمام بسماعه كما يشمل عكسه . هذا، بناءً على كون مجيء الرجل بعد تماميّة أذان المؤذّن، لا أقلّ من عدم سماع تمامه وإن سمع بعضه، وإلا يلزم دلّالته على عدم كفاية الأذان الذي كان للمنفرد وللجماعة، كما هو أحد الأقسام التي نشير إليه .

كما يحتمل أن يكون وجه عدم الاجتزاء عدم سماعه للصلاة؛ إمّا لإخفاء أذان المؤذّن، أو لعدم انتباه السامع لأذانه لأجلها .

والظاهر كون الأذان هو الذكري، لظهور قوله: (ليصلّي وحده)، فكفاية سماع الأذان الإعلامي أو عدمها، لو أريد إلحاقه به، يتوقّف على أن تتوسّل بتنقيح المناط بينه وبين الذكري .

مع أنّه مشكّل هنا؛ لأجل احتمال أن تكون لخصوصيّة كون الأذان للمنفرد، دخلاً في عدم الكفاية، لا من حيث السماع وعدمه حتّى تستعمل فيه تنقيح المناط، بل لاحتمال كون الفاء للتفريع، لأجل عرض الجماعة لا التفريع في أصل المجيء حتّى يكون المنع ممحّضاً في عدم السماع، فيكون المنع له كما توهّم .

مضافاً إلى أنّ المورد ليس من باب تنقيح المناط، بل من باب الأولوية، بأن يقال: إنّّه إذا لم يكن سماع الأذان الذكري كافياً، ففي سماع الإعلامي يكون بطريقٍ أولى .

ومنها: الخبر المروي عن أبي مريم الأنصاري، قال :

«صلى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة.... إلى أن قال: فقال: وإني مررتُ بجعفر عليه السلام وهو يؤذن ويقيم، فلم أتكلّم فأجزأني ذلك»^(١).

فإنّه لا إشكال في دلالته على كون إمام الجماعة قد سمع الأذان دون المأمومين، فيدلّ على جواز الاجتزاء بسماع الإمام فقط، وكفايته عن سماع المأمومين إذا أرادوا الجماعة مع ذلك الإمام. كما أنّ الظاهر كون أنّ أذان جعفر عليه السلام يعدّ أذاناً للصلاة لا للإعلام، بقرينة قوله: (وهو يؤذن ويقيم)، حيث أنّ ذكر الإقامة مع الأذان يفيد ما قلناه. ولا يمكن إلحاقه به إلّا بتنقيح المناط.

ودعوى عدم التفاوت بينهما غير صحيحة إلّا بضميمة استفادة كفايه مطلق السماع للإمام، حتّى وإن كان الأذان إعلامياً من دليل آخر، كما استظهرناه من صحيحة ابن سنان على حسب إطلاقها.

كما أنّ ظاهر هذا الحديث، كون الأذان أذاناً للمنفرد لا للجماعة، وإلّا كان المفروض الإشارة إليه، مضافاً إلى قرينة ذكر الإقامة مع الأذان، مع ملاحظة كون المستحبّ في الجماعة هو تغاير المؤذن والمقيم، حيث يدلّ على أنّ الأذان صدر ممّن قصد الصلاة منفرداً، فيشمل الحديث أيضاً للاجتزاء بسماع الإمام المنفرد لنفسه، خلافاً لثاني الشهيدين عليهما السلام والميسي من القول بالتقيّد في ذلك، بما إذا كان الأذان صادراً من مؤذن المسجد والمصر دون المنفرد بصلاته، يعني لو أذن لنفسه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

لا غير لم يعتدّ به .

مع أنّه مخالف لما استفدناه من هذه الرواية كما عرفت ، وعليه فلا وجه للقول بالاختصاص .

وأما كفاية سماع من أراد أن يصلّي منفرداً ، من أذان من يؤدّن لنفسه منفرداً بصلاته . فإنّه خارج عن مساق الرواية ، إلّا أن يستفاد ذلك من تنقيح المناط بل الأولوية - كما قيل - خصوصاً مع ملاحظة كفاية السماع لمن كان إماماً حال السماع ، لكنّه خرج عن الإمامة والجماعة حال الصلاة بعدما كان إماماً ، فكذلك يكفي بالنسبة إلى حال المنفرد بدوياً .

لكنّه قياس مع الفارق ، لإمكان القول بالفرق بين من سمع للجماعة أولاً ، ثمّ خرج حيث كان داخلياً ومندرجاً تحت الدليل ، وبين ما لم يكن كذلك من أوّل الأمر ، كما هو المدّعى حيث يمكن دعوى عدم شمول هذا الحديث لمثله ، وإن يشمل دليل آخر وسنشير إليه إن شاء الله .

ومنها : الخبر الذي رواه عمرو بن خالد ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « كنّا معه فسمع إقامة جارٍ له بالصلاة ، فقال : قوموا فقمنا فصلينا معه بغير أذان ولا إقامة ، قال : ويجزيكم أذان جارككم »^(١) .

ويستفاد من ذلك صحّة إرادة الأذان من الإقامة ، أو عكس ذلك أي صحّة إرادة الإقامة من الأذان ، كما يحتمل أن يحفظ كلّ لفظ في ظهوره ، فيكون المراد كفاية سماع كلّ من الإقامة والأذان عن الآخر ، كما يحتمل بعيداً أن يكون كلّ

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٣ .

واحد منهما عنواناً مشيراً لكليهما، أي قصد ﷺ إفادة أنه يكفي سماع كل منهما عن الجار عن كل منهما في عدم الإعادة.

أو أريد من الأذان ما هو أعم من الإقامة، فيكفي عن كليهما.

ولكن لا يخفى عليك أنه إن أريد من الأذان خصوص الإقامة الواقعة في صدر الحديث، لزم عدم شمول الحديث لسماع الإعلامي من الأذان، لاختصاص الإقامة بالصلاة هذا كما في «الجواهر».

بل نقول: لو أريد ذلك بالخصوص، لزم أن لا يشمل في الاجتزاء بالسماع إلا خصوص الإقامة، فلا يندرج الأذان الذكري فيه.

إلا أن يقال: بالأولية، بأن سماع الإقامة إذا صح الاكتفاء به، فإن الاكتفاء به في الأذان يكون بطريق أولى.

وكيف كان، فإن إطلاق لفظ (الأذان) في الذيل، يشمل كلاً من أذان الإعلامي والذكري، بل يحتمل شموله حتى الأذان في غيرهما، كالأذان للمولود، أو لدفع الوحشة، لولا دعوى انصرافه إلى المعهودين من الأذان، وهو غير بعيد. كما أن إطلاقه يشمل كون الأذان للجماعة أو للانفراد، لولا دعوى كون الغالب في الجار هو الثاني، كما أن إطلاق الاجزاء في ناحية السامع أيضاً يشمل كون الأذان للجماعة إماماً أو مأموماً، كما هو المورد، أو للانفراد من حيث إطلاق الجواب.

وأما كفاية سماع المأموم فقط دون الإمام في الجماعة فمشكل؛ لأن صدره دال على أن السماع كان للإمام ﷺ، حيث قال ﷺ: (قوموا... إلى آخره)،

فلا يشمل صورة ما لا يكون الإمام سامعاً كما لا يخفى؛ لأنّ التبعية ثابتة لصلاة المأمومين بالنسبة إلى الإمام دون العكس.

فكفاية سماع المأمومين دون الإمام في إقامة الجماعة، لا يستفاد من هذا الحديث، فلا بدّ في إثباته من الاعتماد على دليل آخر.

فخلاصة ما وصلنا إليه من جميع هذه الأخبار، هو كفاية سماع الإمام للجماعة، سواء سمع المأمومين أيضاً معه أم لا.

كما يكفي سماع الإمام للأذان بالإطلاق، كونه ذكرياً أو إعلامياً، لو لم نقل بالأعمّ منهما.

كما يكفي سماع الإمام لأذان صادر لأجل أداء الصلاة جماعة أو افراداً. كما يكفي سماع المنفرد لإتيان صلاة نفسه، أن يكون الأذان الذي يسمعه أذان منفرد أو أذان إمام أو أذان مأوم للجماعة.

والذي كان خارجاً عن مدلول هذه الأخبار، كفاية سماع المأوم عن الإمام إذا لم يسمع الإمام نفسه الأذان، حيث قد عرفت أنّه يحتاج في اجتزائه من الاستعانة بدليل آخر غير هذه الأخبار، والله العالم.

وما ذكرنا من الأقسام في كفاية السماع، يكون مقتضى الجمع بين الأخبار من شمول إطلاق صحيحة ابن سنان للجميع.

كما لا يبعد مثل هذا الإطلاق في حديث عمرو بن خالد، بقوله: (ويجزىكم أذان جاركم)، وإن لم نقل بوجود مثل هذا الإطلاق في الخبر المروي عن أبي مريم، لعدم شموله للإعلامي.

كما لا يشمل احتمالاً للجماعة كما أوضحناهما فيما تقدّم.
 فيبقى هنا احتمال معارضة موثقة عمّار لهما، وقد عرفت عدم استقلالية
 الظهور في أن يكون المنع لأجل السماع أو لكونه للانفراد، فإذا جاء الاحتمال
 بطل الاستدلال، فلا مجال لأن تعارض موثقة عمّار مع ما عرفت ممّا يدلّ على
 جواز الاجتزاء في جميع الأقسام إلا صورة واحدة أشرنا إليها فلانعيدها.

هاهنا فروع لا بأس بذكرها :

الفرع الأول: هل يعتبر فيما يكفي فيه سماع الأذان، حكاية السامع أم لا؟
 حكى عن الشهيد الثاني رحمته الله في «النفلية» اشتراط الحكاية، ولعلّ وجهه
 استبعاد اجزاء السماع عن الحكاية والقول. أو لعلّه يرى عدم المنافاة بين السماع
 مع الحكاية.

ولكن ظاهر النصوص، وإطلاق كلمات الأصحاب، عدم لزومه، بل يدلّ
 على ذلك صريح الخبر المروي عن عمر بن خالد، حيث قال: (كُنّا معه فسمع
 إقامة جارٍ له)، ولم يذكر الحكاية معه، بل المستفاد من قوله عليه السلام: (فلم أتكلّم) في
 الخبر المروي عن أبي مريم ما يدلّ على عدم الحكاية، الظاهر في كونه طريقاً
 للسماع، بناءً على كونه كذلك بالنسبة إلى الحكاية لا خصوص ترك الكلام
 الأجنبي عنه.

نعم، لا بدّ من تكميل ما نقص المؤذن في السماع، كما هو الحال كذلك في
 الحكاية؛ لدلالة صحيحة عبدالله بن سنان على لزوم إتمامه بأن يكون أذانه تلفيقاً

بين السماع والقول ، بل لا يبعد شموله حتّى لمن أخفى بعض فصول الأذان سهواً أو عمداً ، بأن يكون المراد بيان جواز التتميم للنقص ، وإعلام مشروعية التلفيق بأيّ نحو اتّفق ، لا بيان خصوص التلفيق للنقص السهوي ، وإن كان هو القدر المتيقّن منه ، كما يشمل إطلاقه للسماع والحكاية كما لا يخفى .

فاحتمال عدم كفاية التتميم في النقص العمدي ، بدعوى أنّ الأصل هو لزوم حصول السماع أو الحكاية للجميع لا لبعض الفصول ، غير مسموع ، فتأمّل جيّداً .

الفرع الثاني : هل يعتبر في الاجتزاء بالسماع ، حصول السماع للأذان التام ، أم يكفي ولو كان بسماع بعض فصوله ؟

لا إشكال في أنّ مقتضى أصالة عدم السقوط ، هو لزوم سماع الكلّ ، بل في «الجواهر» أنّه ظاهر الأصحاب ، كما هو معتبر كذلك في الحكاية والقول الذي يكتفى به الكلّ ، ففي السماع يكون بطريق أولى .

بل قد يُقال : بأنّه إذا كان سماع البعض كافياً ، لم يكن يجب عليه إتمام ما نقصه المؤدّن الذي يريد أن يصلّي بأذانه ؛ إذ لا فرق لدى التحقيق بين عدم سماع جزء وبين عدم صدور ذلك الجزء من المؤدّن ، إذ العبرة لمن يريد الاكتفاء بأذان مؤدّن بسماعه لأذانه ، لا بصدور الأذان منه من حيث هو .

هذا ، ولكن يمكن المناقشة في ذلك ، بأنّ مقتضى الخبر المروي عن أبي مريم الأنصاري من مرور أبو جعفر عليه السلام بجعفر عليه السلام وهو يؤدّن ويُقيم ، هو سماع بعض فقرات الأذان لا جميعها ، لأنّه سمع الأذان حال المرور والغالب فيه كون

السماع لبعض الأذان لا جميعه ، بل وهكذا في الخبر المروي عن عمرو بن خالد ، حيث قد سمع إقامة الجار ، وكلام الإمام في جوابه حيث قال: (يجزي أذان جاركم) ، يؤيد أنّ الحاصل سماع البعض كما هو المتعارف الغالب ، بل قد يُقال إنّ سيرة أئمة الجماعة جارية على الاكتفاء بسماع البعض دون الكلّ ، حيث نشاهد أنّهم ينشغلون بالنافلة أو التكلّم مع بعض المأمومين ، والمؤذن يؤذن ، ثمّ يكفي الإمام بأذانه برغم أنّه سمع بعض فصوله .

أمّا النقص بحديث التتميم ، حيث قد أخذ دليلاً على عدم كفاية سماع البعض ، وإلاّ لما احتيج للإشارة إلى التتميم إذا سمع وحكى بعض فصوله ، وإن كان قد نقص المؤذن أذانه ، وحيث أنّ المفروض عدم كفاية سماع البعض ، فلذلك لا بدّ من تكميله وتتميمه .

ليس بتام ؛ لا يمكن أن يكون وجه الحكم بالتكميل ، اعتبار الأذان الناقص فاسداً ، ولو لغفلة وسهو ، فلذلك حكم الإمام عليه السلام بلزوم التكميل قبل الاكتفاء به ، فلا يُقاس ذلك مع فرض مسألتنا من كون الأذان بنفسه تاماً وصحيحاً من ناحية المؤذن ، ووقع السماع صحيحاً في حدّ ذاته ، لكنّه تمّ في بعضه دون جميع فقراته . ولأجل هذه الأمور ذهب الشهيد رحمه الله في «النفلية» إلى كفاية سماع البعض ، وهكذا العلامة النوري في «وسيلة المعاد» ، والكلباسي في «شرح المنهاج» ، والسيد في «مطالع الأنوار» من الميل إلى ذلك ، كما أنّ السيرة جارية عليه . هذا ، مع دعوى إمكان تنزيل عبارات الأصحاب على ذلك ، بدعوى صدق سماع الأذان بسماع بعضه .

ولكنّ الإنصاف عدم اطمئنان الفقيه بمثل هذه الأمور، لرفع اليد عن أصالة عدم السقوط، خاصّة وأنّ الخبر المروي عن أبي مريم الأنصاري ليس فيه دلالة تامّة على عدم سماع جميع فقرات الأذان، حيث أنّه في مقام بيان قضيّة واقعيّة خارجيّة، فاحتمال عدم سماع جميع فقرات الأذان أمرٌ بعيد، لإمكان أن يكون المرور على نحو قد سمع تمامهما، أو توقّف حين المرور توقّفاً جعله يسمع الأذان بتمامه دون سلب عنوان (المرور) عنه، أو أنّ الإمام عليه السلام أسرع في قراءة الأذان رافعاً صوته، بحيث يسمع أذانه من كان بعيداً، ثمّ اقترب منه فسمع منه حينذاك الإقامة وهو يمرّ به.

مضافاً إلى أنّ الرواية مشتملة على كلّ من الأذان والإقامة.

ومن المعلوم أنّ سماع الإقامة لا يكون إلّا بعد سماع تمام الأذان غالباً، إلّا أن تكون قرينة المرور به دليلاً على كونه في أواخر أذانه، وأوائل إقامته، حتّى يصدق سماع البعض.

مع إمكان أن يكون المراد من (المرور) عنواناً مشيراً إلى عبوره به، وتوقّفه إلى تمامهما، بقرينة قوله: (فلم أتكلّم)، الدال على سماعه لهما بكما لهما وتمامهما لا ببعضهما، وإنّ يحتمل ذلك أيضاً.

بل وهكذا في الخبر المروي عن عمرو بن خالد من قوله: (يجزيكم أذان جاركم)، حيث يقصد به سماعه لا إتيان نفس الأذان، وإلّا لزم كون الوجه هو كفاية مطلق تحقّق الأذان من الجار بلا سماع شيء منه، مع أنّه مخالفٌ للإجماع إذا لم يسمع ولم يكن حاكياً. فيفهم كون المراد من الإجزاء سماعه، ولا يحمل

السماع إلا على سماع الجميع؛ لأنه المنصرف إليه عند الإطلاق، بل هو القدر المتيقن منه، ففي غيره يرجع إلى أصالة عدم السقوط.

ولعله لأجل ملاحظة هذه الأمور، لم يذهب إلى كفاية سماع البعض إلا نفراً قليل من الفقهاء، فالأظهر - كما في «العروة» - عدم الكفاية، كما لا يكفي ذلك في الحكاية والقول مع كونهما أقوى من السماع من جهات، كما لا يخفى على المتأمل العارف، والله العالم.

الفرع الثالث: لا إشكال في كفاية أذان الإمام وإقامته، بل وكذا سماعهما لصلاته جماعة، وكذا لصلاة المأمومين، وإن لم يؤذّنوا ولم يقيموا ولم يسمعوها، بل كان قبل حضورهم، كلّ ذلك لأجل تبعيّة صلاتهم لصلاة الإمام، حيث دلّ على ذلك الخبر المروي عن أبي مريم الأنصاري على كفاية سماع الإمام فضلاً عن أذانه وإقامته، فلا مدخلة لحضورهم أو سماعهم في ذلك. ولا ينافي ذلك كون إرادة الجماعة حين الأذان أو سماعه، معتبرة في سقوط التكليف بأذان الجماعة، الذي هو أشدّ استحباباً من أذان المنفرد، كما لا يخفى.

وعليه فلو أذن وأقام بعض المأمومين للجماعة كان مجزياً بلا شبهة تعتريه، لاستقرار السيرة عليه من صدر الشريعة، فضلاً عن شهادة النصوص والفتاوى بذلك.

لكن السؤال هو أنه هل يعتبر في ذلك حضور الإمام وسماعه - كما يظهر من «الجواهر»، وربما يوحي إليه بعض عبارات «الحدائق» - أم لا؟

ذهب جماعة من أصحابنا إلى عدم اعتباره مثل صاحب «مصباح الفقيه»،

بل قد يظهر ذلك من سيرة بعض أئمة الجماعة، من عدم حضورهم عند رفع الأذان، ودخولهم الجماعة بعده، فإنّ ذلك يقتضي القول بكفاية الحضور بسماع البعض، أو كفاية الحضور وإن لم يستمع كما لو اشتغل بالنافلة أو التكلّم مع بعض المأمومين وما أشبه ذلك.

واحتمال أن تكون هذه السيرة ناشئة من قلة المبالاة في الدين، بعيدة كلّ البعد، لما يشاهد ذلك عن بعض الأعظم، حيث لا يتوهم في حقهم ذلك، بل يعدّ عملهم كاشفاً عن دليل شرعي تلقوها خلفاً عن سلف عن صاحب الشريعة (عليه السلام)، فضلاً عن أنّه لا يبعد إمكان دعوى ذلك عن لسان بعض الأخبار والنصوص: منها: ما رواه الشيخ الطوسي والصدوق بإسنادهما عن حفص بن سالم، قال:

«سألت أبا عبد الله (عليه السلام): إذا قال المؤذن قد قامت الصلاة، أيقوم القوم على أرجلهم، أو يجلسون حتّى يجيئ إمامهم؟
قال: لا، بل يقومون على أرجلهم، فإن جاء إمامهم وإلا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقوم»^(١).

حيث يستشعر من قوله: (فإن جاء إمامهم)، أي بعد قيامهم، الظاهر وصول الإمام بعد الأذان.

بل قد يستأنس ذلك من الخبر الذي رواه معاوية بن شريح، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، في حديث قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الجماعة، الحديث ١.

«إذا قال المؤذن قد قامت الصلاة ينبغي لمن في المسجد أن يقوموا على أرجلهم ويقدموا بعضهم ولا ينتظرون الإمام، قال: قلت: وإن كان الإمام هو المؤذن؟ قال: وإن كان فلا ينتظرونه ويقدموا بعضهم»^(١).

ولعل وجه دلالة المفهوم، حيث أنه يفهم من قوله: (ولا ينتظرون الإمام) أنه إن جاء الإمام بعد الأذان وقبل تقديم الشخص يقدم الإمام، وإن لم يكن قد يسمع الأذان، حيث لم يكن على الفرض في الجماعة.

ورواية السكوني، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عن آبائه، عن علي عليه السلام:

«أن النبي صلى الله عليه وآله كان إذا دخل المسجد وبلال يُقيم الصلاة جلس»^(٢).

حيث يدل أن بلال كان يقوم بالأذان والإقامة قبل مجيء النبي صلى الله عليه وآله، وأنه على تقدير مجيئه قبل الفراغ من الإقامة كان يجلس حتى يفرغ.

فمن جميع هذه الأخبار، والسير العملية نستكشف جواز ذلك، ولا حاجة لأن يكون الإمام سامعاً للأذان في الجماعة.

ثم على فرض القول بلزوم سماع الإمام لأذان المؤذن، فإن ذلك يعد شرط صحة نفس الأذان بالنظر إلى كفايته للجماعة، لا شرط الاجتزاء بسماع الإمام لأذان المؤذن، لوضوح جواز مغايرة المؤذن والمقيم للإمام، كما هو المتبادر من النصوص والفتاوى، كما لا يخفى.

ولكن يرد عليه أنه لو لم يكن فيه سماع الإمام ولا المأموم - على الفرض

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الجماعة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الجماعة، الحديث ٢.

السابق - فكيف يصير أذاناً للجماعة، إلا أن يكتفى فيه بقصده للجماعة، سواء سمع أم لا.

وكذا يكفي الاجتزاء بسماع أذان وإقامة من أذن وأقام للجماعة، وإن لم يكن المؤذن بنفسه عازماً على الصلاة، وذلك لإطلاق أدلة الاجزاء، مثل ما جاء في الخبر المروي عن عمرو بن خالد: (يجزيكم أذان جاركم)، حيث لم يؤذن إلا لنفسه، مع ذلك حكم الإمام بكفايته، بل ربّما لا يصلّي ولم يكن قاصداً أن يؤذن للجماعة، ومع ذلك يجزي، ففي الفرض يكون مجزياً بطريق أولى.

فما تردّد فيه صاحب «مصباح الفقيه» من الحكم بأنّه لم تثبت شرعيّته، ليس على ما ينبغي، كما هو واضح.

الفرع الرابع: هل الاجتزاء بالسماع مختصّ بالأذان، أم أنّه عام يشمل الأذان والإقامة؟

قال صاحب «الجواهر»: الأكثر هو الأوّل، ثمّ أضاف: إلا أنّه يمكن إرادتهم منه ما يشملها، وإلا كان محلاً للنظر، لظهور المزبورين في ذلك، فالأقوى حينئذٍ اجزاء سماعها أيضاً، وفاقاً لأوّل الشهيدين غيره.

ولكنّ الإنصاف دلالة خبر عمرو بن خالد لمثل ذلك، حيث قال: «كنّا معه فسمع إقامة جارٍ له بالصلاة، فقال: قوموا فقمنا فصلّينا معه بغير أذان ولا إقامة. وقال: يجزيكم أذان جاركم».

فإنّ سماع إقامة الجار إمّا كان هي بالخصوص، أو أريد منه الأعمّ حتّى يشمل الأذان، أي سمع الأذان والإقامة معاً، وغاية الأمر عدم ذكر الأذان في الخبر.

وعلى كل حال، حيث لم يؤذّنوا ولم يقيموا يفهم كون الوجه فيه هو سماع ذلك، بل مقتضى الجمود على ظاهر الخبر هو كفاية سماع الإقامة عن الأذان أيضاً، خصوصاً إذا كان المراد من الأذان في الذيل هو الإقامة. فدعوى كفاية سماع الإقامة عن الأذان، لا يوجب صحة دعوى عكسه، لعدم وجود دليل على العكس، فيكون المرجع هو الأصل وهو يدل على عدم السقوط.

وحيث لم يفتي فقيه من أصحابنا بجواز الاجتزاء بسماع الإقامة عن الأذان، فحينئذ يكون ذلك مخالفاً للأصل.

لكن من جهة أخرى، فإن الحكم بعدم الاجتزاء ثابت في أصل القول، ففي السماع الذي يعدّ فرعاً يثبت ذلك، بطريق أولى، فالأقوى عدم الاجتزاء. وما احتمله صاحب «الجواهر» من أن السبب في عدم ذكر الأذان في حديث عمرو بن خالد، كان لأجل أن الخبر يتحدث عن صلاة لا أذان مطلقاً، أو عن الصلاة المُقامة في عرفات أو مزدلفة، حيث أن للمصلي الجمع بين صلاتي الظهر والعصر والمغرب والعشاء، أو كان في يوم الجمعة أو للاقتصار عليها أو لغير ذلك من الأسباب.

وإن كان في نفسه حسن، ولكن الظاهر ممّا جاء في ذيل الخبر بقوله: (يجزيكم أذان جاركم)، أن المراد من الصدر فيما كان يحتمل وجود الأذان فيه وليس فيما لا أذان فيه، مضافاً إلى أنه يمكن كونه من أحد المحتملات، وهو ما ذكرناه من كفاية سماع الإقامة عن الأذان، وإلا فإن سماع الإقامة كيف يكون

كافياً عن الأذان والإقامة معاً، حيث قال: (قمنا وصلينا بغير أذان أو إقامة)؟
فالأقوى هو كفاية سماع كل من الأذان والإقامة عن مثله لا عن غيره، كما
لا يخفى.

الفرع الخامس: في أن السماع الذي يجتزئ به، هل يشترط فيه عدم
التكلم بعده أم لا؟

فقد ادّعى صاحب «الجواهر» ظهور خبر أبي مريم الأنصاري فيه، ولعله
استفاد ذلك من قوله عليه السلام: (فلم أتكلّم فأجزاني ذلك).

ولكن المتأمل فيه ربّما يذهب إلى أن المراد من عدم التكلم هو حال
السماع لا عدم التكلم بعد السماع إلى أن تقام الصلاة، فعلى هذا لم يكن حديث
أبي مريم مخالفاً لما يدلّ عليه خبر عمرو بن خالد الوارد فيه قوله: (قوموا).

نعم، إذا قلنا بإعادة الإقامة - ولو استحباباً - لو تكلم بعدها المقيم، كما دلّ
عليه الخبر المروي عن محمد بن مسلم، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تتكلّم إذا أقمت الصلاة فإنك إذا تكلمت أعدت
الإقامة»^(١).

فلا يبعد القول باستحبابها في السماع أيضاً.

لا يقال: إن الخبر المروي عن أبي مريم حيث جاء فيه قوله: (قوموا) يدلّ
على عدم الحاجة للإعادة وإن تكلم بعدها.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

لأننا نقول: إنه غير منافٍ لها، لأنَّ الخبر يتحدث عن الكلام الصادر المتعلق بشؤون الصلاة، وقد وردت أخبار عديدة تدلُّ على جواز التكلم حول شؤون الصلاة من تقديم إمام، وتسوية الصفوف وغيرهما، فهكذا يكون في بدله. نعم، لولا استفادة ذلك من ما ذكرنا من الرواية، وشككنا فيه، كان مقتضى استصحاب السقوط - الثابت قبل التكلم - هو كفايتها وعدم استحباب إعادتها، كما لا يخفى.

وبالجملة، فقد ظهر ممَّا ذكرنا عدم تمامية قول صاحب «الجواهر» حيث قال - بعد حكمه باستحباب الإعادة في السماع كالقولية -: (وعليه يحمل حينئذٍ الظهور المزبور في خبر أبي مريم). لما قد عرفت من احتمال عدم استحباب الإعادة في الكلام المتعلق بالصلاة، فلا يحمل على ما ذكره، كما لا يخفى.

الفرع السادس: هل يستحب تكرار الأذان والإقامة وإعادتهما للإمام السامع، أو لمؤذنه أو للمنفرد إذا كان سامعاً أم لا؟
ففي «الجواهر»: (أنه لا يبعد استحباب إعادتها والأذان مطلقاً - أي سواء تكلم بعد الإقامة أم لا، بقرينة بحثه قبل هذا الحكم - لظهور قوله عليه السلام: (وأنت تريد) في صحيح ابن سنان. ولفظ (الاجزاء) في الخبرين المزبورين - أي حديث أبي مريم والخبر المروي عن عمرو بن خالد - في مشروعيه غيره، بل ظاهر لفظ (الاجزاء) رجحانه عليه.

واحتمال إرادة الاكتفاء منه لا أقلّ المجزي، فيحرم حينئذٍ الإعادة.
ممكناً، بل يؤيده ما تقدّم لنا سابقاً في المباحث السابقة، خصوصاً فيمن
أدرك الجماعة قبل أن تتفرّق، إلّا أنّه لم أجد أحداً قال به هنا.
بل ظاهر الأصحاب هنا بالجواز والاجتزاء ونحوهما الأوّل، انتهى محلّ
الحاجة^(١).

أقول: لا إشكال في أنّ الأصل هو عدم مشروعية الإعادة في كلّ مورد ثمّ
فيه امتثال الأمر بالإتيان بما هو حقّه؛ لأنّ التكرار عقيب الامتثال متوقّف على
دليل يفيد ذلك، فإنّ قام مثل ذلك الدليل فهو، وإلّا فإنّه مع عدمه يجب الرجوع إلى
الأصل، فلا إشكال في عدم مشروعية الإعادة إذا أذن المصلّي وأقام مع استكمال
شروطهما، بل قد لا يشرع إعادهما وإتيانهما للمأمومين مع سماعهم أذان
الجماعة، أو مع عدم سماعهم مع درك الجماعة التي أقيمت مع الأذان والإقامة
قبل تفرّق المصلّين، وهذه أحكام ثابتة لا نقاش فيها.

إنّما الكلام والبحث عن إعادة الإمام السامع أو المنفرد السامع لأذان غير
الجماعة، وفي هذا الفرض فإنّه لا وجه للإعادة إلّا بناءً على القول بعدم كون
السماع هو أحد فردي التخيير، بل عدّ مجزياً لو أراد الاكتفاء به، وإلّا فإنّ أصل
استحباب الأذان والإقامة المستفاد من دليل (لا صلاة إلّا بأذان وإقامة) باقٍ على
حاله.

وما ذكره صاحب «الجواهر» من استفادة جواز الإعادة من كلمة (الاجزاء)

لا يخلو عن خفاء، لوضوح أنّ الاجزاء الذي هو كناية عن جواز الاكتفاء بالأدنى، وإن كان الإتيان بالأعلى أرجح وأولى، لا يدلّ على جواز الإتيان بالأعلى مع إتيانه بالأدنى حتّى يدلّ على جواز الجمع بينهما، كما ورد في الصلاة من قوله ﷺ: (إنّ الله يختار أحبهما)، حيث يستفاد منه جواز تكرارها مع الجماعة، كما ورد الأمر بالإعادة هنا في التكلّم فيها أو بعدها - أي الإقامة - دون الأذان فيستحبّ، وكما ورد فيما أدّن المصلّي لصلاته افراداً ثمّ أراد الجماعة كما قد مضى بحثه.

ففي غير هذين الموردين لا دليل لنا يدلّ على جواز الإعادة. والفرق بين المقام وبين تعدّد المؤذنين - مجتمعين أو مترتّبين - واضح، كما أجاد صاحب «الجواهر» فيما أفاده في هذا المقام من حكم الإمام مع المأمومين الذين استمعوا أذان مؤذن الجماعة.

فالقول بعدم الاستحباب هو الأولي، خصوصاً مع ملاحظة فعل الإمام ﷺ بقوله: (مررت بجعفر وهو يؤذن ويقيم، فلم أتكلّم فأجزأني ذلك)، حيث أنّه لو كان الإعادة أولى وأحبّ من السماع، ولم يكن هو أحد فردي التخيير، فأيّ وجه في تركه للإعادة، أو لا أقلّ أنّه كان يجب عليه التنبيه على جواز الإعادة، لكنّه ﷺ لم ينبّه ولم يقم بفعل يفيد جواز ذلك.

وما استفاده صاحب «الجواهر» من استحباب الإعادة من قوله: (وأنت تريد أن تُصلّي بأذانه)، لا يخلو عن خفاء؛ لأنّه لم يسمع الجزء الناقص فأتى به للتميم، فمن أين يستفاد جواز الإعادة للكلّ، مع أنّه ليس بإعادة، بل هو مركّب

من السماع والقول، أو القول والحكاية في الجميع، وعلى كل حال لا إعادة فيه، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يريد الجمع من جهة أنه إذا حكى الأذان مع سماعه كان يصدق عليه الإعادة، وهو خلاف الفرض؛ لوضوح أنه لا تصدق على حكاية الأذان الإعادة المصطلحة، كما لا يخفى.

فالقول باستحباب الإعادة مطلقاً، حتى في غير الموردين، لا يخلو عن إشكال، كما لا استحباب للجماعة بالإعادة، إذا سمع الإمام مع المأمومين أذان المؤذن، كما اعترف به صاحب «الجواهر»، وقطع به الشهيد رحمته الله في «الذكرى» و«كشف اللثام».

بل يمكن دعوى اطباق السلف على عدم الاستحباب، وكذا الاستحباب لها لمن سمع أذان الجماعة قبل تفرقهم، ولو لم يرد الصلاة معهم، لأنه أولى بمن لم يسمع ودخل في المسجد قبل تفرقهم، خصوصاً مع ما عرفت من أن عدم السقوط يعدّ مخالفاً للأصل، فلا يصار إليه إلا مع دليل معتبر يدل على خلافه، والله العالم.

التاسعة: من أحدث في أثناء الأذان أو الإقامة تطهر وبني، والأفضل أن يعيد الإقامة.

التطهر بعد الحدث: إمّا مستحبّ، أو واجب، على حسب اختلاف المبنى في الإقامة بكونها واجباً أو مستحبّاً بعد ثبوت أصل استحباب الأذان عند الكلّ، والبناء على السابق مبنيٌّ على عدم فوت الموالاة.

وأما تخلّل الحدث في الأثناء، حتّى في الإقامة، فإنّه لا يوجب فسادها، حتّى عند من اشترط الطهارة فيها، لأنّ المقصود ليس إلّا الإتيان بأجزائها مع الطهارة، فإذا كانت الإقامة كذلك، ففي الأذان يكون بطريق أولى، إذ ليس المقصود من الطهارة وجودها حتّى في الفواصل الموجودة بين أجزاء وفقرات الأذان والإقامة، إلّا أن يستفاد ذلك من حديث أبي هارون المكفوف^(١)، ممّا قد تضمّن كون الإقامة من الصلاة، فيترتب عليها حكمها حتّى بالنسبة إلى فواصل الفصول والفقرات كما كانت الصلاة كذلك، بل أولى منه في الدلالة الخبر الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى الكاظم^(عليه السلام):

«قال: سألته عن المؤدّن يحدّث في أذانه أو في إقامته؟

قال: إن كان الحدث في الأذان فلا بأس، وإن كان في الإقامة فليتوضأ وليقم إقامة»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٧.

إلا أنه إذا لاحظناهما مع مجموعة أخرى من الأخبار التي وردت ودلت على لزوم أداء الإقامة مع الطهارة، فإنه لا يستفاد منها تشابه الإقامة مع الفريضة في جميع الخصوصيات، بحيث لو أحدث حين أداء الإقامة تبطل كما تبطل الصلاة بالحدث، وإنما المراد أفضلية الإقامة مع الطهارة، وعليه فلو أحدث في أثناءها يستحب له إعادتها بعد التطهير، ولعل حكم المصنّف بأفضلية الإعادة بعد التطهير مبني على هذا الاحتمال.

مع أن التعليل الوارد في حديث أبي هارون من قوله: (كونها من الصلاة) هو لازم أعم من كون الطهارة للإقامة بمنزلة الطهارة للصلاة، كونها شرطاً مطلقاً حتى للأزمة والفواصل، أو كون الطهارة للإقامة بمنزلة الطمأنينة للصلاة، حيث تكون شرطاً للأجزاء لا مطلقاً، فمع وجود هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال، فلا أقل أنه يجب أن نكتفي بالقدر المتعين، وهو اعتبارها شرطاً للأجزاء دون الفواصل، ولعله لذلك قال المحقق: (والأفضل أن يعيد الإقامة) تحصيلاً للاحتمال الآخر، وهو المطلوب.

العاشرة: من أحدث في الصلاة تطهر وأعادها، ولا يعيد الإقامة إلا أن يتكلم.

وأما الكلام في إعادة الصلاة، فسيأتي في محله إن شاء الله .
وأما حكم عدم إعادة الإقامة إلا أن يتكلم، فقد أفتى به بعض أصحابنا
كالمحقق الهمداني، بل قد مال إليه صاحب «الجواهر»، ووافقه عليه صاحب
«كشف اللثام».

خلافاً لصاحب «المدارك» و«الحقائق» حيث حكما بالإعادة، مدعين أن
مثل هذا الحكم ينافي ما حكم به المحقق في المسألة السابقة، من قوله: (لو
أحدث في أثناء الإقامة الأفضل أن يعيد الإقامة)، فكيف لا يعيدها هنا .
إلا أن يفرق بين الحدث في الأثناء، وبين الحدث في أثناء الصلاة، وهو
بعيد، بل عن ظاهر كلام ثاني المحققين والشهيدين الحكم بعدم الفرق .
وأجاب عن ذلك صاحب «الحقائق»: بوضوح الفرق بين الصورتين،
بوجود الدليل في الأول دون الثاني، حيث يستفاد وجود الفرق بين حدوث
الحدث حال التشاغل، وبين حدوثه حال الفراغ، وما ترى من الحكم بالإعادة
في التكلم حتى بعد الفراغ، كان لأجل الدليل، فلا مجال لإسراء الحكم من
الحدث في أثناء الإقامة، إليه في أثناء الصلاة. وهذا ثابت لا نقاش فيه.
إنما الكلام والبحث فيما لو أحدث بعد الإقامة قبل الصلاة، فهل يوجب
ذلك الحكم بالإعادة أم لا ؟

فإن قلنا بعدم الإعادة، ففي صورة تخلل الحدث في الصلاة، يمكن القول بعدم الإعادة، لولا الإشكال من جهة أخرى ألا وهي صدق الفصل الطويل بين الإقامة والصلاة الصحيحة، الذي يوجب الحكم بالإعادة.

وأما إن قلنا بلزوم الإعادة أو الأفضلية، فلا يبعد القول بعدم وجود الفرق في وقوع الحدث أثناء الإقامة أو أثناء الصلاة، في الحكم بالإعادة في كلا الموردين، إلا أن يدلّ الدليل على وجود الافتراق.

مع أن الدليل على خلاف ذلك أدلّ؛ لما ترى من دلالة الخبر الذي رواه عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سئل عن الرجل إذا أعاد الصلاة هل يعيد الأذان والإقامة؟ قال: نعم»^(١). هذا بناءً على أن المراد من إعادة الصلاة، هو مطلق ما يوجب الإعادة، ولو كان بتخلل الحدث في الأثناء.

كما يدلّ على ذلك أيضاً رواية أخرى رواها الشيخ الكليني بسند صحيح عن موسى بن عيسى قال:

«كتبت إليه: رجل تجب عليه إعادة الصلاة أيعيدها بأذان وإقامة؟ فكتب: يعيدها بإقامة»^(٢).

وفيه: ما ورد في الرواية الأولى من الحكم بإعادة الأذان والإقامة، هو ممّا لم يلتزم به الأصحاب في الأذان، إلا أن يكون مع الفصل الطويل، فضلاً عن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

احتمال أن الحكم الوارد فيها غير متعلق بالحدث الحاصل أثناء الصلاة. أمّا الرواية الثانية، فإنّه يحتمل أن تكون ظاهرة في لزوم الإعادة لوجوب القضاء، لا ما يوجب التخلل في الأثناء، كما قد يستظهر ذلك من لفظ الإعادة، الدال على القضاء أو تبين فساد الصلاة بعد الفراغ منها، فحينئذ يكون الحكم بالإعادة بسبب الفصل الطويل الحاصل، لا من جهة خصوص بطلان الصلاة بالحدث المتخلل الذي هو مورد البحث في المقام.

ولكنّ الإنصاف إمكان دعوى إطلاق الخبرين، بحيث يشملان الصورة التي تكون الإعادة لأجل تخلل المبطّل في الصلاة، خصوصاً إذا قلنا بإعادة الإقامة فيما لو تخلل الحدث بين الصلاة، وبعد ذلك إتمام الإقامة خصوصاً إذا كان التخلل في آخر الصلاة، الذي يقوي فيه احتمال لزوم الإعادة لأجل حصول الخلل من الفصل الطويل.

وأما ما أورد صاحب «الجواهر» على الرواية الأولى، من اشتغالها على إعادة الأذان الذي لم يلتزم به الأصحاب.

فإنّه قد ندفعه: بإمكان أن يكون إخراج الأذان من هذا الحكم بمقتضى الجمع بين الأخبار، لما ورد في بعض الأخبار من التفكيك بين الأذان والإقامة في الإعادة وعدمها، مثل رواية موسى بن عيسى، والرواية المروية عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث:

«إذا كان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأولهنّ فأذن لها وأقم ثم صلّها ثم صلّ

ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة»^(١).

حيث تدلّ على عدم لزوم إعادة الأذان لكل صلاة، فيكفي الأذان الأوّل لصلوات متعدّدة، حيث أنّ إطلاقها تشمل ما نحن فيه المركّب من الصلاة الباطلة والصحيحة، إن صدق تعدّد الصلوات، وإلا كان الأذان للفريضة المعادة إن لم يكن بينهما فصلٌ طويل.

هذا، مضافاً إلى صدق الإعادة في تحقّق الإخلال في أثناء الصلاة، كما يصدق لما بعد الصلاة.

وفيه: إنّه لو أحدث قبل التسليم فليس على المصلّي إعادة الإقامة، وأمّا لو أحدث بعد التسليم فإنّ عليه الإعادة، لصدق الفصل الطويل، وهذا هو الملاك في الإعادة وعدمها والذي يجب أن يراعى، لا ملاحظة صدور الحدث في الأثناء، إذ لا فرق فيه بين بداية الصلاة ونهايتها، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

الحادية عشر: من صَلَّى خلف إمام لا يُقْتَدَى به، أذَّن لنفسه وأقام، فإن خشي فوات الصلاة، اقتصر على تكبيرتين وعلى قول قد قامت الصلاة.

وأضاف صاحب «الجواهر» بعد جملة: (لا يُقْتَدَى به)، قوله: وكان مؤذِّن الجماعة مخالفاً أو مؤمناً ولم يسمع أذانه. ووجه ذلك بأنَّه لم يسقط المطلوب عن ذمَّة المصلِّي المؤمن، بناءً على اشتراط الإيمان في الأذان، فإطلاق الأدلة حينئذٍ يبقى على حاله، وسقوطهما بإدراك الجماعة إنَّما هو في الجماعة الصحيحة.

قلنا: يمكن تصوير المسألة:

تارة: يكون المؤذِّن مخالفاً، فسماع أذانه وعدمه على السواء.

وأخرى: يكون مؤمناً، وفي هذه الصورة تارة لم يسمع أذانه، وأخرى يسمع.

فصور المسألة أربعة.

والذي قد يتوهم الإشكال هنا، أنَّه إذا فرضنا صحَّة صلاته بإدراك هذه الجماعة لأجل التقيَّة، فكيف لا يجعل الأذان، أذناً له مثل سائر الجماعات؟

بل قد يُقال بمثل ذلك في سماع أذان المخالف أيضاً لأجل الفرق بين المورد وبين غيره، حتَّى على القول باشتراط الإيمان في المؤذِّن، لأنَّه كان في مورد التقيَّة فقد يكون مثل ذلك مجزياً له.

اللَّهمَّ إلَّا أن يُقال: بأنَّه يستفاد من الأوامر الصادرة من لزوم القراءة والأذان خلف من لا يُقْتَدَى به، هو أنَّ مثل هذه الأمور تعدَّ خارجة عن التحمُّل بالتقيَّة، كما

يشهد لذلك ما جاء في المرسلة التي رواها الشيخ الصدوق بقوله:

«قال الصادق عليه السلام: أذن خلف من قرأت خلفه»^(١).

وأيضاً الخبر المروي عن محمد بن عذافر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«أذن خلف من قرأت خلفه»^(٢).

بل قد يُقال: بلزوم الأذان والإقامة عليه، إن لم نقل باشتراط الإيمان في المؤذن، وأدرك المؤذن ولم يسمع، حيث أن الإمام لم يتحمّله نيابة عنه حيث لم يكن جامعاً لشروط الإمامة الصحيحة، وإن كان قد سمع الأذان لكن لا يكفي سماعه.

أو يُقال: بأن الوجه في لزوم الأذان، عدم صدق التقيّة الحقيقية الناشئة من الخوف في الأذان المستحبّ لإمكان تركه، إلّا على القول بالتقيّة المداراتية. بل يمكن أن يلحق بذلك فيما إذا لم يكن الإمام ممّن يوثق بعدالته، وإن كان غير مخالف، لجريان مثل ما ذكرنا في حقّه، بل إنّ نصّ الحديث بإطلاقه بقوله: (أذن خلف من قرأت خلفه) كناية عن عدم جواز الايتمام به، فلا مجال حينئذٍ لتوهم التحمّل.

بل قد يُقال: إنّ عبارة المصنّف قد يشملها لأنّه صدر منه ما ورد ذكره في الحديث.

وما قاله صاحب «الجواهر» بأنّ ظاهر كلامه بقريئة ما بعده إرادة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

المخالف، ليس على ما ينبغي، لإمكان حمل جملة بعده أيضاً على صورة الإطلاق، بأن يُراد من التقيّة هنا هو الأعمّ الشامل لمن لا يوثق بعدالته، هو لا مناص له من الاقتداء به، لبعض المحاذير التي قد يواجهها الإنسان.

وعلى كلّ حال، فلو أراد اللّحوق بالجماعة؛ لأجل التقيّة المتعارفة أو لغيرها من المحاذير، وخاف فوات الصلاة بفعل الأذان والإقامة، اقتصر بما هو واجبه في مثل هذه الظروف والمذكور في الخبر الذي رواه الشيخ الكليني في «الكافي» بإسناده عن معاذ بن كثير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا دخل الرجل المسجد وهو لا يأتي بصاحبه، وقد بقي على الإمام آية أو آيتين، فخشى إن هو أذن وأقام أن يركع، فليقل قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله، وليدخل في الصلاة»^(١).

ومن الواضح أنّ المراد من فوات الصلاة، الكناية عن عدم درك ركوع الإمام كما هو المصرّح به في الرواية، وإن لم تفوته أصل الصلاة بإمكان إدراك الركعة اللاحقة.

والرواية برغم ضعف سندها، لكنّها منجبرة بعمل الأصحاب. وعليه فلا وجه لمناقشة صاحب «المدارك» بضعفها وبدلالتها، بأنّ مقتضاها تقديم الذكر المستحبّ على القراءة الواجبة.

لأنّه من الواضح أنّه إذا دلّ النصّ على جواز مثل هذا التقديم، فلا وجه للاجتهاد في مقابله بعد قبول النصّ بما قلنا، مع أنّ وجوب القراءة لا يكون إلّا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

بعد الدخول والالتحاق ، فيصير هذا الايتمام كالايتمام في الصلاة الصحيحة ، لصيرورة الصلاة المتتقى بها كالصحيحة .

بل قد يدلّ على جواز اللحق الخبر المروي عن أحمد بن عائذ، قال :
«قلت لأبي الحسن عليه السلام : إني أدخل مع هؤلاء في صلاة المغرب، فيعجلوني إلى ما أن أئذن وأقيم فلا أقرأ شيئاً حتّى إذا ركعوا فأركع معهم ، أفيجزي منّي ذلك ؟ فقال : نعم»^(١) .

حيث يدلّ على جواز الإتيان بالأذان والإقامة، ولو لم يدرك بسببهما القراءة، فكيف يمكن مع هذا أن يكون المراد من (فوات الصلاة) فوات ما يعتبر في الركعة من القراءة وغيرها، كما نقل ذلك عن الشهيد الثاني رحمته الله وغيره .
كما يجزي الإتيان بهما فيما أوجب الإتيان بالحمد وحده دون السورة، كما وردت الإشارة إليه في الخبر المروي عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن عليه السلام، قال :

«قلت له : إني أدخل مع هؤلاء في صلاة المغرب، فيعجلوني إلى ما أن أئذن وأقيم ولا أقرأ إلا الحمد حتّى يركع أيجزيني ذلك ؟
قال : نعم يجزيك الحمد وحدها»^(٢) .

والخبران يدلّان على أنّ المورد هو جماعة المخالف، وإلاّ لأمكن القول بكون المراد من قوله : (أذن خلف من قرأت خلفه) هو من لا يوثق بإمامته من

(١) وسائل الشيعة : الجزء الخامس، ذيل الصفحة ٤٢٨، نقله عن التهذيب ص ٢٥٦، وكذا في ج ٣ ص ٣٧ الرقم ١٣١ من طبعة النجف .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦ .

حيث العدالة والإيمان، لأنَّه يمكن القول بأنَّ جواز الصلاة خلف المخالف يدلُّ على صحَّة الإيتمام والاعتداء به، وهو ينافي إتيان القراءة الظاهر في كون الاعتداء صورياً، حيث لا يتحمَّل الإمام القراءة، وهذا يستوجب الحمل على كون الإيتمام صورياً أو على الاعتداء حقيقة، وبرغم ذلك فإنَّ الحكم بلزوم القراءة خلف المخالف يعدُّ حكماً تعبدياً بمقتضى الجمع بين الأخبار المرغبة للصلاة خلف أئمتَّهم، والأخبار الدالة على لزوم القراءة في جماعتهم.

وكيف كان، قال المصنِّف: إنَّ خشي فوات الصلاة، أي خشي عدم درك الركعة اقتصر على التكبيرتين، وعلى القول: قد قامت الصلاة.

وقد أورد عليه: أنَّ المذكور في رواية معاذ بن كثير هو تكرار القول قد قامت الصلاة مقدِّماً على التكبير وبعدهما ذكر التهليل، فما ذكره الماتن يعدُّ خطأً في الفصول والترتيب، وهو لا يناسب مع ما هو مذكور في الحديث.

ففي «الجواهر»: احتمال أن يكون ذلك متَّخذاً من حديثٍ لم يصل إلينا ووصل إلى الشيخ الطوسي الذي أشار إليه في «المبسوط» وتبعه الماتن. وهو احتمال وجيه.

وقد يُقال: إنَّه عنوان مشيرٌ إلى كفاية الاقتصار على مثل ما ورد في الحديث، بأن يأتي من الإقامة بعض فصولها، ولو كان من جهة الترتيب والفصول مطابقاً لما في الحديث، إلَّا أنَّه يكفي هذا البعض عن الكلِّ، كما عليه الفتوى، وما قيل في الردِّ عليه لا يلتفت إليه.

وكيف كان، فإنَّ الاكتفاء بما ورد في الحديث هو المتَّبِع، كما عليه المصنِّف

في غير المقام، والشهيد عليه السلام وغيرهما .

والقول بأنه يجب إضافة فقرة (حيّ على خير العمل) إذا كان المؤذن مخالفاً، مقدماً على قد قامت الصلاة، كما عليه «الجواهر» تمسكاً بصحيفة ابن سنان.

لا يخلو عن تأمل في خصوص المقام، إلا أن نتمسك بالمرسلة المروية في «المبسوط» و«جامع الشرائع» من أنه قد روي: (أنه يقول: حيّ على خير العمل دفعتين)، معللاً في «الجواهر» بأن المؤذن لم ينادى به في أذانه، وعلى المؤمن أن ينادى به مع مراعاة الترتيب، وإن كانت المرسلة مطلقة لم ترد فيها ذكر الترتيب، لكن لعل أدلة لزوم مراعاة الترتيب في الأذان تفيد لزوم مراعاة ذلك.

لكنه لا يخلو عن تأمل؛ لأن الدليل المذكور في «المبسوط» وغيره يختص بغير المورد الذي يخاف فيه الفوت، بل التدارك كان للأذان الكامل الذي ترك بعض فصوله سهواً أو عمداً تقيةً أو لغيرها، مما يعجز عن الإتيان بجميعها، كما لا يخفى .

اللهم إلا أن يقال باستحبابه مطلقاً، لأجل دلالة المرسل، فله وجهٌ وجيه .

وإن أخلّ بشيء من فصول الأذان، استحَبَّ للمأموم التلفُّظ به .

قيل : إنَّ ظاهر سياق المسألة كونها تتمُّ المسألة السابقة ، ولذلك اعترض عليه صاحب «المدارك»:

أولاً: بأنَّه خلاف مدلول النصِّ الوارد، وهو صحيح ابن سنان حيث جاء فيه:

«إذا أذن مؤذن فنقص الأذان، وأنت تريد أن تصلِّي بأذانه، فأتم ما نقص هو من أذانه».

وأما ثانياً: فلما صرح به الأصحاب، ودلَّت عليه الأخبار، من عدم الاعتداد بأذان المخالف، فلا فائدة في إتيان المأموم بما تركه الإمام من الفصول . اللهمَّ إلا أن يُقال : إنَّ ذلك مستحبٌّ برأسه، وإن كان الأذان غير معتدِّ به . أقول: الإنصاف إمكان عدم ارتباط هذا الفرع بالمسألة السابقة، فيكون الحكم كذلك مطلقاً، فيشمل بإطلاقه حتَّى أذان المخالف، كما يشمل المؤمن بجميع أقسامه، كما عليه الشارح.

وإخراج أذان المخالف في الاعتداد والاكتفاء بالسماع بواسطة الدليل، غير منافٍ لهذا الدليل ؛ لأنَّه إمَّا نقول بالتخصُّص إن استفيد من هذا الحكم كونه لما يعتدُّ به وهو مقبول ، أو يشملُه ويندرج فيه فيكون بنفسه مستحبّاً برأسه .

لكنَّه بعيد ؛ لظهور قوله : (وأنت تريد أن تصلِّي بأذانه) في الاعتداد إلا أن يكون مثل أذان الإعلام، حيث لا يشترط فيه الإيمان، فيشمل أذان المخالف

أيضاً، وهو الأقوى.

ثم إن الماتن عليه السلام لم يتعرض لبعض المستحبات التي ينبغي للمؤذن أن يراعيها فيما لو أذن لوحده أو مع الإقامة في غير الصلاة، فلا بأس بذكرها تنميماً للفائدة، وهي عدة أمور:

منها: أن يؤذن فيما لو خاف ممّا يخيفه كالغول في الفلوات في النهار، والسعالي من سحرة الجنّ في الليل، لما ورد في المرسلة التي رواها الشيخ الصدوق، عن الصادق عليه السلام، قال:

«إذا تولّعت بكم الغول فأذّنوا»^(١).

وأيضاً: للخبر الذي رواه جابر الجعفي، عن محمد بن علي عليه السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا تغولت بكم الغيلان فأذّنوا بأذان الصلاة»^(٢).

وأيضاً: للخبر المروي عن «دعائم الإسلام» عن علي عليه السلام مثله، ورواه الشهيد في «الذكرى» عن «الجعفریات» عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: ورواه العامة^(٣).

وفسره الهروي بأنّ العرب تقول بأنّ الغيلان في الفلوات ترى للناس، تتغول تغولاً أي تتلون تلوّناً، فتضلّهم عن الطريق فتهلكهم.

وروي في الحديث: (لا غول)، وفيه إبطال لكلام العرب. فيمكن أن يكون الأذان لدفع ما يتوهمه الإنسان في الفلوات وإن لم يكن له حقيقة. فلا إشكال في استحبابه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٤.

(٣) نهاية ابن الأثير: مادة غول.

ومنها: استحباب قراءة الأذان والإقامة في أذن المولود، بالأذان في اليمنى والإقامة في اليسرى، كما أرسله الصدوق، عن الصادق عليه السلام، قال: «المولود إذا ولد يؤذّن في أذنه اليمنى ويُقام في اليسرى»^(١).
ومنها: استحبابه في اذن من ساء خلقه، لما أرسله الصدوق عنه عليه السلام، قال: «من لم يأكل اللحم أربعين يوماً فقد ساء خلقه، ومن ساء خلقه فأذّنوا في أذنه»^(٢).

وكذا مثله في «الكافي» عن هشام بن سالم في الصحيح أو الحسن^(٣).
وينبغي أن يكون في الأذن اليمنى لما رواه أبان الواسطي، عن الصادق عليه السلام: «إن لكل شيء قوتاً، وقوت الرجال اللحم، ومن تركه أربعين يوماً فقد ساء خلقه، ومن ساء خلقه فأذّنوا في أذنه اليمنى»^(٤).
وفي «الوسائل»: «إن لكل شيء حرماً، وحرّم الرجل اللحم، والحرّم شدّة شهوة الإنسان إلى اللحم».
وفي خبر حفص (في «الوسائل» عن أبي حفص) الأتبار، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «كلوا اللحم، فإنّ اللحم من اللحم ومن لم يأكل اللحم أربعين يوماً ساء

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٧.

خلقه، ومتى ساء خلق أحدٍ من إنسان أو رأيته فأذّنوا في أذنه الأذان كله»^(١).

ومنها: استحباب الأذان في البيت لما رواه سليمان الجعفري، قال: «سمعتَه يقول: أذّن في بيتك فإنّه يطرد الشيطان، ويستحبّ من أجل الصبيان»^(٢).

ومنها: استحباب قراءة الأذان لطلب الولد، كما يدلّ عليه الخبر المروي عن هشام بن إبراهيم: «أنّه شكّا إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام سقمه، وأنّه لا يولد له ولد، فأمره أن يرفع صوته بالأذان.

قال: ففعلت فأذهب الله عني سقمي وكثر ولدي»^(٣). وجاء في ذيل الخبر على حسب نقل «الفقيه»^(٤) و«التهذيب»^(٥): (قال محمد بن راشد: وكنتُ دائم العلة، ما انفكّ منها في نفسي وجماعة خدمي وعيالي، حتّى أتّي كنت أبقى وحدي وما لي أحد يخدمني، فلمّا سمعت ذلك من هشام عملت به، فأذهب الله عني وعن عيالي العلل). فالخبر وما جاء في ذيله يدلّان على استحباب الأذان لرفع العلل والسقم. كما يدلّ على ذلك خبر آخر رواه مفضل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ١.

(٤) الفقيه: ١ / ص ٩٣.

(٥) التهذيب: ١ / ص ١٥٠.

«أنه دخل عليه رجلٌ من مواليه وقد وعك، فقال له : ما لي أراك متغيّر

اللون ؟

فقلت : جعلت فداك، وعكت^(١) وعكاً شديداً منذ شهر، ثم لم تنقلع الحمى عني، وقد عالجت نفسي بكل ما وصفه لي المترفقون، فلم أنتفع بشيء من ذلك . فقال له الصادق عليه السلام : حلّ ازرار قميصك، وادخل رأسك في قميصك، وأقم وأذن واقرأ سورة الحمد سبع مرّات.

قال : ففعلت ذلك فكأنما نشطت من عقال^(٢).

حيث يظهر منه استحباب تقدّم الإقامة على الأذان، ولكن المذكور في نسخة «سفينة البحار» بتقدّم الأذان على الإقامة .

وكيف كان فإنّهما مستحبّان استحباباً نفسياً لا علاقة لهما بأذان الصلاة وإقامتها، كما احتمله صاحب «الجواهر» في أذان البيت والولد وما يؤذن لرفع العلل والأسقام المذكور في حديث هشام، كما لا يخفى .

ومنها : استحبابه في المقدم على الصبح، بناءً على أنّه مستفاد من عمل ابن أمّ مكتوم، لكن استحبابه بالخصوص لا يخلو عن إشكال، كما أشرنا إليه في مظانّ بحثه سابقاً.

وفي «الجواهر» : (إنّه قد شاع في زماننا الأذان والإقامة خلف المسافرين، حتّى استعمله علماء العصر فعلاً وتقريراً، إلّا أنّي لم أجده خبراً، ولا من ذكره من

(١) أتوعك : شدّة الألم من المرض والحمى.

(٢) مستدرك الوسائل : الباب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٨.

الأصحاب، والله أعلم)، انتهى كلامه^(١).

هذا آخر ما أوردناه من المسائل المتعلقة بالأذان والإقامة، مقتفين في ذلك أثر أسلافنا الماضين - قدس الله أسرارهم - كالمحقق الحلي ومن تبعه من المتأخرين، وقد حاولنا استقصاء جميع ما يتعلق بهما، تكميلاً للفائدة، وتعميماً للبركة المرجوة.

نسأل الله التوفيق في العمل بها، والقبول منا بعد العمل، بحق محمد وآله الطيبين الطاهرين، وكان الختام في يوم السبت السابع من شهر شعبان المعظم، سنة إحدى وعشرين وأربعمائة بعد الهجرة النبوية الشريفة على مهاجرها آلاف التحية والثناء.

وكان تسويد الأوراق بيد أقل خدمة أهل العلم والتقوى، السيد محمد علي ابن المرحوم السيد سجاد العلوي الحسيني الحسنی الاسترآبادي المشتهر بالكرگاني.

الركن الثاني: في أفعال الصلاة.

وهي: واجبة ومسنونة ، فالواجبات ثمانية :

الأول: النية .

لا إشكال ولا كلام في أنّ النية تعدّ من واجبات الصلاة بل من أركانها ؛ أي ما يوجب تركها أو زيادتها عمداً أو سهواً بطلانها كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله . والذي ينبغي أن يبحث عنه هو أنّ النية هل تعدّ جزءاً من الصلاة، كما نسب ذلك إلى «الذكرى»، وظاهر «الموجز» و«الشرائع» و«القواعد» .

أو أنّها تعدّ من شروطها، كما هو المحكي عن جماعة من أعلامنا كصاحب «المعتبر» و«المنتهى» و«كشف الرموز» و«الروضة» و«المدارك» وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» والخوئي وغيرهم .

وقد تردّد بعض أصحابنا في عدّها جزءاً أو شرطاً كما عن «جامع المقاصد» و«المنتهى» و«المسالك» .

كما ذهب آخرون إلى أنّها ليست بشرط ولا بجزء للصلاة ولا للأمر، بل تعدّ النية شرطاً للمصلحة الواقعية، من جهة صيرورتها علّة تامّة ملزمة للصلاة، هذا كما عن الحكيم رحمته الله في «المستمسك» .

وجوه وأقوال .

وقد استدللّ للوجه الأول بأمر :

الأمر الأول: أنّها مقارنة للتكبير الذي هو جزء ركني، فتكون جزءاً

خصوصاً بعد ملاحظة أنّ المعتبر من تقارنها معه تقارن معيّة لا بسبق ولحوق، خصوصاً على القول بوجوب بسط النية على الفعل .

وفيه أولاً: أنّ المقارنة وشدّتها لا تقتضي صيرورة النية جزءاً، لأنّها أعمّ من الجزئية، لما نرى مثل هذه المقارنة والشدّة في سائر الشروط المعلومة شرطيتها، كالطهارة والاستقبال، حيث أنّ أصل الاشتراط والاتّصاف داخلان دون ذات الشرط والقيد، حيث أنّ الوصف تقييد جزء وقيدٌ خارجي، فيمكن أن تكون النية كذلك.

فضلاً عن أنّه يمكن القول بصحّة العبادة مع سبق النية، ويتحقّق هذا الشرط بسبق مثل سائر الشروط، خصوصاً إذا قلنا بأنّ النية عبارة عن الداعي دون الاخطار، كمن خرج من بيته بداعي إتيان صلاة الظهر في المسجد، فإنّه يكفيه هذا بالدخول على الصلاة بهذه النية، وإن غفل عن الداعي حين دخوله فيها .

وثانياً: ممّا يوجب ضعف ذلك، القول بوجوب بسط النية على الفعل، وإن قلنا بجوازه إذا قام بإحضار كلّ جزء منها بعنوان أنّه جزء للصلاة، إذ مرجعه حينئذٍ إلى قصد الكلّ وعدم قادحيّة الزيادة في النية، مع أنّ وجوب البسط على الفعل بمعنى لزوم إتيان كلّ جزء منها معها، ويوجب كون احتمال إلحاقها بالشرط أقوى منه بالجزء؛ لوضوح أنّ الشرط هو الذي كان اتّصافه مقروناً مع جميع الأجزاء، مثل الطهارة والستر والاستقبال بخلاف الجزء، حيث لا يكون إلّا لزوم إتيانه في المحلّ المعيّن الموضوع له.

الأمر الثاني: المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ

لَهُ الدِّينَ»^(١)؛ أَنَّ المعتبر في العبادة إتيانها مخلصاً لوجه الله تعالى، وهو المراد بالنية، إذ معناها قصد الفعل على وجه الإخلاص، وإتيانه مع هذه الصفة النفسانية، ولا نعني بالجزء إلا ما كان منتظماً مع الشيء، بحيث يشمل المجموع حقيقة واحدة.

وفيه: بَأَنَّ هذا المعنى مشترك بين الجزء والشرط، إذ غاية ما يستفاد من الآية هو اعتبار الإخلاص والقربة في المنوي وهو غير النية، وهو نظير اعتبار الطهارة في المنوي المستفاد من قوله ﷺ: (لا صلاة إلا بطهور)، أي لا صلاة إلا في حال الطهارة.

الأمر الثالث: إِنَّه يعتبر فيها ما يعتبر في الصلاة كالطهارة والاستقبال وغيرهما، بخلاف الشروط.

وفيه: بمنع ذلك وَأَنَّ اعتبارها في النية لعدم التمكن من تحصيلها بعدها، لما عرفت من المقارنة فيها سواء قلنا بكونها شرطاً أو جزءاً.

نعم، لو قلنا بجواز سبقها عن الصلاة والتكبير فلزوم هذه الشروط لها أول الكلام.

الأمر الرابع: إِنَّ الصلاة اسم للصحيح المتوقف على النية، فمقتضى وضعها للصحيحة كونها من أجزائها الملتزمة من عدة أمور كالنية والركوع والسجود وغيرهما مما يتوقف عليها العبادة.

وفيه: ما لا يخفى من عدم اقتضاء كون الوضع للصحيح صيرورة النية

(١) سورة البينة: آية ٥.

جزءاً، بل يساعد مع كونها شرطاً، وإلا لزم جزئية الشروط أيضاً لدخالتها في التسمية، مع أنه لا مدخلية للقصد في أصل التسمية، ولو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية على الصحيح، فإنّ كفاية الوضع عرفية؛ حيث يشابه الوضع الشرعي سائر الأمور الموضوعة في أنه لم يتعارف ولم يعهد في شيء منها أخذ القصد في صدق الاسم، إذ ليس نية الصلاة من حيث القصد إلا كنية الضرب والأكل والعود بما لا يعتبر في صدق أسماء تلك الأفعال اعتبار النية، فلم يكن شيء من الوجوه الأربعة مفيداً لإثبات الجزئية للنية، كما لا يخفى.

وأما الأدلة التي استدلو بها على اندراج النية في الشروط، فهي أمور:
 منها: أنّ المتبادر من أفعال الصلاة هو الجوارحي منها، الملتزمة منها الصلاة دون سائر الشروط المتقدمة عليها، ودون النية التي هي من أفعال القلب. هذا صحيح، ولكنّه يجري مثله في الشرط أيضاً لو لم يبيّن الشارع، فمجرد ذلك لا تفيد اندراجها في الشرط.

إلا أن يقال: إنه إذا علمنا اعتبار النية في الصلاة، ودار الأمر بين كونها جزءاً أو شرطاً، فلا يبعد القول باندراجها في الشرط لذلك.

ومنها: الاستقراء التام في صحة نسبة الإرادة إلى سائر الأفعال كالأكل والضرب حيث يحصل القطع منه بخروج النية عن المنوي، فكما نقول نويت الأكل والضرب كذلك نقول نويت الصلاة.

وفيه: لا يخفى أنه صحيح، لولا حكم الشارع في التعبدات بأخذ النية في العمل، فربما يمكن أن يكون الأخذ بصورة الجزئية دون الشرطية كالنية في

الصوم بناءً على أنه قصد الإمساك عن الأمور المعتبرة فيه، وكتروك المحرم ونحو ذلك .

ومنها: أن ظاهر قوله: (لا عمل إلا بنية)، خروج العمل الفاقد للنية عن عنوان العمل المطلوب شرعاً.

وفيه: وهو أيضاً غير تام؛ لأنه يكفي في المغايرة تغاير الجزء للكل، كما يقال: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، مع أنه لا إشكال في كونها جزءاً لها .
ومنها: قوله ﷺ: (الصلاة أولها التكبير وآخرها التسليم)، فيدلّ على خروج النية عن أفعال الصلاة .

وفيه أولاً: إن المنصوص هو قوله ﷺ: (الصلاة أولها التحريم...).
وثانياً: صيرورة التكبير في البداية لا ينافي دخول النية فيها باعتبار مقارنتها معه، على نحو التقارن المعيّ والذي ليس بسابق ولا لاحق.
وثالثاً: يحتمل أن يكون المراد من (أولها) في الخبر هو أول الأفعال الظاهرة لا ما يشمل القلبي .

ومنها: أصالة عدم الجزئية، فيما إذا شك في جزئية شيء وعدمها .
وفيه: منع جريان الأصل هنا، لدوران الأمر بين الشرطية والجزئية، بعد الفراغ عن اعتباره في الجملة، فيتعارض حينئذٍ أصل عدم الجزئية مع أصالة عدم الشرطية .

ومنها: صدق ما ينطبق على الشرط على النية، حيث أن الشروط عبارة عما يتوقف عليها تأثير المؤثر، أو صحة الفعل، وكلاهما صادق على النية .

وفيه: إنَّ الجزء أيضاً ممّا يتوقّف عليه تأثير الكلّ أو صحّته، لعدم صحّة الكلّ عند فقد بعض الأجزاء، بل لا يصحّ شيء من الأجزاء إلّا بعد انضمام الجميع، فانضمام كلّ جزء شرط لصحّة ما عداه من الأجزاء.

ومنها: أنّها لو كانت جزء لتعلّق الشيء بنفسه، لا اعتبارها في الكلّ الذي ليس إلّا عبارة من الأجزاء الملتئمة ومنها النية.

وفيه: إنّّه يكفي المغايرة في الجهة؛ لأنّ المتعلّق (بالكسر) هي النية التفصيليّة، والمتعلّق (بالفتح) هو مجموع الأجزاء من حيث المجموع، وهذا القدر من التغاير يكفي في منع الاتحاد.

ومنها: أنّها لو كانت من أجزاء الصلاة، للزم احتياجها إلى نية أخرى، فيتسلسل.

وفيه: أوّلاً بالمنع فيه، لأنّه يكفي نية المجموع عن نية كلّ جزء جزء تفصيلاً.

وثانياً: لو سلّمنا كون كلّ جزء يحتاج إلى النية، فلا نسلم صيرورة النية جزءاً، بل غايته صيرورة النية الأولى جزءاً، دون الباقي فينقطع التسلسل.

فإذا عرفت ما يرد على أدلّة الطرفين، يتبيّن لك السبب في توقّف البعض في الحكم مثل المحقّق، ولكن مع ذلك اعترف أخيراً: كونها بالشرط أشبه، وهكذا قال الشهيد في «المسالك»، ولعلّه أولى، لما ترى من جواز الإتيان بالنية قبل الصلاة من دون لزوم اعتبار الشرائط المعتبرة فيها لها من الستر والاستقبال، مع أنّها لو كانت جزءاً من الصلاة لدخلت تحت قوله ﷺ: (لا صلاة إلّا بطهور)،

وغيره من العمومات الدالة على لزوم تحصيل الطهارة في الصلاة.
وعلى هذا تظهر الثمرة حيث أنه بناءً على القول بالجزئية فإنها تحتاج إلى
الشرائط بخلاف ما إذا اعتبرناها شرطاً.

كما تظهر الثمرة أيضاً في النذر، وذلك فيما لو نذر أن يؤدي فريضته أول
الوقت، فنواها في أول الوقت، فإنه بمجرد النية يكون قد وفى بنذره، إذا اعتبرناها
جزءاً، بخلاف ما لو عُدَّ شرطاً، حيث لم يصدق الشروع بالصلاة إلا بالتكبير، ولو
كان مع المقارنة بها، وهناك وجه آخر نشير إليه لاحقاً.

فإذا عرفت تمام الكلام في النية، يبقى هنا الإشارة إلى ما توهمه سيّدنا
الحكيم رحمه الله في «المستمسك» من الامتناع عن إدراج النية في الجزء أو الشرط،
حيث قال :

(وقد أطالوا البحث في أنها جزء أو شرط، ولهم في ذلك وجوه لا تخلو من
إشكال أو منع)، هذا.

ولأجل أنه لا ريب في صحة قولنا: (أردت الصلاة فصليت) بلا عناية ولا
تجاوز، لا تكون جزءاً من المسمى ولا شرطاً له، إذ على القول الأول يلزم اتحاد
العارض والمعرض، وعلى الثاني يلزم تقدّم الشيء على نفسه؛ لأن قيد
المعرض كذاته مقدّم على العارض، كما أنها ليست جزءاً من موضوع الأمر ولا
شرطاً له؛ لأنها ليست اختيارية، ويمتنع تعلّق الأمر بما لا يكون اختيارياً، سواء
كان لعدم اختيارية جزئه، أم لعدم اختيارية شرطه وقيده، فلو فرض قيام دليل
على كونها جزءاً أو شرطاً لما ذكر، وجب التصرف فيه وتأويله.

نعم ، لا مانع من كونها شرطاً لموضوع المصلحة ، بأن تكون الصلاة بما هي هي مقتضياً للمصلحة ، وبما هي مرادة علّة تامّة لها ، فلا تكون النية حينئذٍ جزء المؤثر ، بل هي شرطٌ لتأثيره لا غير ، فإن كان مراد القائل بالشرطية ذلك فنعم الوفاق ، وإلا ففيه ما عرفت) ، انتهى كلامه ^(١) .

وقد أُجيب عنه كما في «مستند العروة» ، أولاً : أنّه خلط بين الإرادة بمعنى الشوق الذي هو حالة نفسانية بما يلائم الطبع من القوى الظاهرية أو الباطنية ، في قبّال الكراهة فهو غير اختياري ، والإرادة بمعنى الاختيار ، وهو طلب الخير ، فإنّه اختياري وإن كان بعض مقدماته غير اختياري واختياريته بنفسه .

وثانياً : لو سلّمنا أنّ الاختيار غير اختياري ، إلّا أنّ الممنوع هو عدم اختيارية الجزء ، وأمّا التقيّد بأمر غير اختياري الذي هو معنى الشرط ، فلا مانع منه ، كما ترى أنّ الوقت وعدم الحيض والقبلة ونحوها أمور غير اختيارية ، ومع ذلك قد اشترط الصلاة بكلّ من ذلك ، فإنّ إيقاع الصلاة في تلك الحالات هو اختياري لنفس الإرادة بمعنى الاختيار ، وإن فرض أنّها أمر غير اختياري ، إلّا أنّ إيقاع الصلاة عن إرادة ، واشتراطها بذلك حيث أنّه أمر اختياري ، فلا مانع من أخذها شرطاً ، انتهى كلامه ^(٢) .

قلنا : وفي كلام المستدلّ والمعتزّض كليهما إشكال :

(١) مستمسك العروة الوثقى : ٦ / ص ٣ .

(٢) مستند العروة : ج ٣ / ١١ .

فأمّا كلام المستدلّ فإنّه يرد عليه أولاً: أنّ من قال بجزئية النية من الصلاة، تكون الصلاة عنده حينئذٍ هي مجموعة الأجزاء التي منها النية المشتملة على القربة مع خصوصيتها، فالإرادة التي اشتقّ منها لفظ أردت تتعلّق بهذه الصلاة المركّبة من هذه النية، والإرادة هنا غير النية الواقعة في الصلاة، وليست هي هي حتّى يلزم اتّحاد العارض والمعرض، فيكون معنى قوله: (أردت الصلاة) مثل قوله: (أردت الصوم)، أي أردت الإتيان بهذه المجموعة المشتملة على النية، فأين الاتّحاد؟

ومنه يظهر الجواب أيضاً على فرض الشرطيّة، حيث يفترق عن الجزئية بكون القيد والتقيّد داخلان في المجموع في الجزئية دون الشرطيّة، حيث يكون التقيّد داخلياً دون القيد، وقد عرفت التعدّد بين الإرادة والنية على هذا التقدير أيضاً.

وثانياً: على فرض تسليم كون الإرادة غير اختيارية، ولا يجوز تقيّد شيء بها في متعلّق الأمر، فإنّه بنفسه جارٍ في مرحلة المصلحة أيضاً، حيث أنّ الصلاة بما هي مرادة تكون علّة لها، وما لا تكون اختيارية كيف يمكن أن تكون قيداً لتحقيق العلّة العامّة في المصلحة.

فإن أريد كونه كذلك أحياناً ولو بعد الاختيار إذا تحقّقت؛

ففيه أنّه لا يناسب مع اعتبار المصلحة ملزمة، أي واجبة التحصيل في الخارج، فكيف يمكن الحكم بالزام تحصيل ما يكون بعض أجزائه غير اختيارية؟!

فالأولى في الجواب، هو إنكار ذلك في مثل هذه النية والإرادة، كما لا يخفى.

وأما كلام المعترض: من تسليم تجويز الاشتراط بأمر غير اختياري كما في الصلاة المشروط بدخول الوقت وعدم الحيض، فإن ذلك إنما يجوز فيما لو كان الشرط شرط الوجوب، بمعنى أنه لا تجب الصلاة إلا بعد تحقق هذه الأمور، بخلاف ما لو كان شرطاً للواجب، ففي مثل ذلك لا يمكن جعل أمر غير اختياري جزءاً ولا شرطاً له، كما أشار إلى ذلك نفسه في باب اللباس المشكوك، وتعدّ النية من قبيل الثاني، أي شرطاً للواجب دون الوجوب.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: الأقوى عندنا كون النية أشبه بالشرط، من جهة أنها لو كانت جزءاً لأمكن تصوير الزيادة والنقيصة فيها مثل السورة والركوع والسجود، والحال أن النية ليست كذلك، حيث أنها تقبل النقصان دون الزيادة، وبذلك تشبيه الشرط، حيث أن الشروط لا تتحقق بصرف الوجود مثل الوضوء للصلاة، حيث لا يقبل التكرّر إلا خارجاً عن الشرطية كأن يكون شرطاً لأمر آخر كالكمال وشبه ذلك، لا شرطاً لأصل الصحة لأنه لا يكون إلا بوجوده الأول، وسيأتي لاحقاً القول بأن ركنية النية عبارة عن أن نقصانها سهواً أو عمداً مبطل لا زيادتها، فبذلك تشبه الشروط لا الاجزاء، ولعله لذلك يمكن جعل هذا الفارق من الثمرات بين القولين، أي الفرق بين الجزئية والشرطية، والله العالم.

هذا، وقد نقل صاحب «الجواهر» عن «جامع المقاصد» ناقلاً عن بعض المتأخرين، قوله: (إن فائدة القولين - الشرطية والجزئية - تظهر فيمن سها عن

فعل النية بعد التكبير ففعلها، ثم تذكر فعلها سابقاً بطلت على الثاني خاصة لزيادة الركن.

قال - أي صاحب «جامع المقاصد» -: وظنني أن هذا ليس بشيء، لأن استحضار النية في مجموع الصلاة هو المعتبر لولا المشقة، ولأن الاكتفاء بالاستدامة كان إرفاقاً بالمكلف، فلا يكون استحضارها في أثناء الصلاة عمداً وسهواً منافياً بوجه من الوجوه.

فإن قيل: إنَّ القصد إلى استئنافها يقتضي بطلان الأولى.
قلنا: هذا لا يختص بكونها ركناً.

ثم قال صاحب «الجواهر»: قلت: قد يُفرَّق بينهما في الفرض، بل قد يفرَّق بينهما في صورة العمد أيضاً لا بقصد الاستئناف، فتأمل جيداً، انتهى كلامه^(١).
قلنا: هذه الثمرة غير تامة؛ لأنه إذا علم أنه سها في تركه النية حين التكبير فإنه تبطل صلاته، إلا إذا انكشف أن ذلك كان لأجل تركه لأحد من الأمرين؛ إما الجزء أو الشرط، وعليه فلا فائدة في فعل النية بعد التكبير، إلا أن يجدد التكبير بعدها. نعم، بعدما يتذكر أنه كان قد نوى سابقاً يقف على صحة صلاته وأنها كانت تامة واجدة للشرط أو الجزء، فلا يكون حينئذ قد تحققت منه زيادة حتى تقتضي البطلان، لأنه قبل الانكشاف كان نقصاً مزعوماً خيالياً لا واقع له في الخارج، وبعده يجد أن صلاته كانت على النية، وأن نيته الثانية إنما هي إدامة للأولى، فلم يصدر منه زيادة مبطللة توجب بطلان صلاته.

ولأجل ذلك نعتبر أنّ ركنيّة النية تعني الإخلال بها عند حصول النقص فيها سهواً أو عمداً دون الزيادة، فما ذكره المحقق من أنّ زيادة النية أيضاً مبطلّة ممنوع، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

وهي ركن في الصلاة لو أخلّ بها عامداً أو ناسياً لم تنعقد صلاته ، وحقيقتها استحضار صفة الصلاة في الذهن ، والقصد بها إلى أمور أربعة : الوجوب أو الندب ، والقربة والتعيين ، وكونها أداءً أو قضاءً .

هذه العبارة تشتمل على عدّة أمور ، وهي :

الأمر الأول : في أنّ النية تعدّ ركناً من أركان الصلاة ، وهذا لا إشكال ولا كلام فيه ، لما جاء في ذيل هذه الجملة في «الجواهر» قوله : (إجماعاً منّا محصّلاً ومنقولاً ، مستفيضاً أو متواتراً ، بل من العلماء كافة في المحكي عن «المنتهى» ، بل عن «التنقيح» لم يقل أحد بأنّها ليست بركن) .

وتختلف ركنيتها مع ركنية سائر أفعال الصلاة ، لما قد عرفت في المتن وما قبله منّا من عدم جريان الإخلال بالزيادة فيها ؛ إمّا لعدم قصورها كما هو الحقّ ، أو عدم ثبوت قدحه ، ولم يثبت الإجماع على الإخلال إلّا من طرف النقيصة سهواً أو عمداً ، لكونه دليلاً لبّياً ، فضلاً عن أنّ ذلك هو الذي يقتضيه قوله لا يشك : (لا عمل إلّا بنية) ، حيث يستفاد منه أنّ العمل الفاقدها باطلٌ ، كما لا يخفى على المتأمل في سياق هذه الجملة .

مضافاً إلى أنّ الإخلال بالنقيصة أمرٌ طبيعي لكلّ شيء ، بخلاف الزيادة حيث أنّ مبطليتها يحتاج إلى دليل على فرض إمكانها ، وهو غير ثابت في المقام .
الأمر الثاني : في بيان حقيقة النية .

فقد عرفت من الماتن أنّ النية عبارة عن استحضار صفة الصلاة في الذهن ،

والقصد بها إلى أمور أربعة... إلى آخره.

إلا أن صاحب «الجواهر» علّق على كلام الماتن بقوله: وفيه من القصور والإجمال والفساد ما لا يخفى.

ثم بيّن حقيقة حسب رأيه، قائلاً: إن النية هي بمعنى القصد للفعل الذي لو كلف الله بالفعل بدونه لكان كالتكليف بما لا يطاق، ضرورة خروج صدور الفعل مع الغفلة عن القدرة، ولذا قبح تكليف الغافل ونحوه.

هذا، وعلّق الهمداني في «مصباح الفقيه» على كلام الماتن بأن تفسيرها باستحضار الصلاة في الذهن - كما في كلام الماتن - مسامحة، فإنه من مقدّمات النية وليس بداخل في حقيقتها، وإنما حقيقتها القصد بها إلى فعلها طاعةً لله تعالى، ولا يعتبر فيها أزيد من ذلك كما عرفت تحقيقه في باب الوضوء، ولكن المشهور بين الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم اعتبار أمر آخر كالمصنّف في الكتاب.... إلى آخر كلامه.

قلنا: بعد معلومية عدم قيام حقيقة شرعية أو متشرعية في النية، وظهور أنّها لغة وعرفاً وشرعاً ليست إلا الإرادة والقصد المتعلّق بالفعل كما فسرها المصنّف رحمه الله في الوضوء، حيث قال: (هي إرادة تفعل بالقلب)؛ لوضوح أنّ النية بالنسبة إلى الصلاة تكون كالنية إلى سائر الأفعال مثل الأكل والشرب والضرب ونحوها، ولا يكون شيئاً من الأمور المذكورة داخلاً في أصل النية بذاتها، لأنّها قد عرفت ليست إلا قصد نفس الفعل.

إلا أنّه يمكن دفع الإشكال عن المصنّف، الذي قال: (النية هي استحضار

صفة الصلاة في الذهن)؛ بأنه لم يرد كون الأمور المذكورة دخيلاً في أصل النية، بل هي دخيلة في تحقق مفهوم الصلاة التي تتعلق بها النية، وأمّا الاستحضار الذي هو مقدّمة للنية فإنّ ذكره في كلام المصنّف لأجل أنّه يرى اعتباره فيها، لكنّه ﷺ من جهة أخرى أراد بذلك إفهام أنّ الصلاة مغاير مع سائر الأمور والأفعال الحقيقية الخارجية، حيث أنّها عبارة عن أمر مركّب مجعول شرعاً، فلا بدّ أن يلاحظ التركيب فيها بواسطة النية المتعلقة المشيرة إليها، ولأجل ذلك اعتبر لزوم استحضار صفة الصلاة قبل البدء بها، والشاهد على ذلك، ما عرفت من تفسيره لكلمة النية في باب الوضوء (بإرادةٍ تفعل بالقلب)، فلا يرد عليه إلّا بما سنذكره من جهة دخالة سائر الأمور في الصلاة، وهو أمر آخر غير ما نحن بصده.

وبعد وضوح حقيقة النية، يظهر لنا أنّ نية الصلاة ليست إلّا مثل نية سائر الأفعال، إلّا أنّه لا بدّ فيها - مضافاً إلى أصل النية - من إضافة أمور آخر سنشير إليها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

الأمر الثالث: في أنّه هل يعتبر في نية الصلاة إضافة أمور أخرى إليها أم لا؟
ففي «الجواهر»: (يعتبر الإخلاص في العبادة، الذي هو عبارة عن وقوع الفعل بقصد الامتثال للسيّد المنعم، باعتبار ما قام في النفس، ودعاها إلى الفعل من الألفاف، ورجاء الثواب، ودفع العقاب، وهو أمر آخر خارج عن النية).
بيان مراده ﷺ: يرى مدخلية قصد امتثال الأمر في الإخلاص والعبادة، كما يصرّح بذلك في سياق الجملة السابقة بقوله:

(واعتبارهما - أي قصد الفعل وقصد امتثال الأمر - في كلّ أمر يصدر من

الشارع معلوم بالعقل والنقل كتاباً وسنةً، بل ضرورة من الدين، بل لا يصدقان إلا بالإتيان بقصد امتثال الأمر، فضلاً عن مطلق القصد، ضرورة عدم تشخيص الأفعال بالنسبة إلى ذلك عرفاً إلا بالنية، فالخالي منها عن قصد الامتثال والطاعة، لا ينصرف إلى ما تعلّق به الأمر، إذ الأمر والعبثية فضلاً عن غيرها على حدّ سواء بالنسبة إليه)، انتهى محلّ الحاجة.

ولا يخفى عليك أنّ اعتبار قصد القرية والإخلاص في الصلاة المستفادين من قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» أمرٌ غير قابل للإنكار، كما سيجيء بحثه عن قريب.

وأما لزوم قصد امتثال الأمر لأجل تحقّق صدق الإطاعة والصحة، بحيث لو كان قصد الامتثال مفقوداً في مورد، ولو لأجل عدم وجود الأمر فيه - للمزاحمة مع أمر أهمّ منه، أو لعدم قدرة المولى على إظهاره، أو لمزاحمته مع النهي ونظائرها - لما صدق فيه الإطاعة والامتثال - مع فرض كون المورد محبوباً للمولى، وقد قام بإحضاره مع قصد القرية - ممّا لا يمكن المساعدة معه؛ لعدم وجود دليل يدلّ على لزوم أزيد من ذلك عدا بعض الأمور التي سنشير إليها لاحقاً مثل التعيين والتمييز والأداء والقضاء.

فبناءً على ما ذكرنا، نقول بصحة العبادة على فرض القول بالترتب وصحته، إذا قلنا ببقاء محبوبية متعلّقها، وإن لم يكن الأمر موجوداً لأجل مزاحمته بالأهمّ، مثل الصلاة في المسجد إذا زاحمها إزالة النجاسة عنه، أو الصلاة في الأرض المغصوبة على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، أو إذا قام بإحضار

الغسل متخيلاً بقاء الأمر الوجوبي للصلاة في الوقت عند ضيق الوقت، فأنكشف له الخلاف وأنه لا أمر له بالغسل، بل كان وظيفته التيمم، حيث نذهب إلى صحة غسله لأجل كفاية المحبوبة الذاتية مع الإتيان بها متقرباً إلى الله، فلزوم قصد امتثال الأمر في صدق الطاعة لا يخلو عن إشكال. وعليه نبني ونحكم بصحة العمل الذي قام المكلف بأداءه متخيلاً أنه مستحب ثم بان له وجوبه، كما لو كرر وضوءه معتبراً أن وضوءه الثاني مستحب، ثم تبين له بطلان الوضوء الأول، فإنه نحكم في هذا المورد وسائر الموارد المشابهة بالصحة.

ثم إن صاحب «الجواهر» بعدما ذهب إلى اعتبار قصد الامتثال في الطاعة، قال:

(وعلى كل حال، فلا إشكال في اعتبار قصد الامتثال والتعيين على الوجه الذي ذكرناه، والظاهر أن الأول هو مراد الأصحاب بنية القرية التي لا خلاف معتد به في وجوبها، ولذا حكي الإجماع عليها في صريح «المدارك» والمحكي عن «الإيضاح» وظاهر «التذكرة» و«المنتهى»، بل اعتماداً على ضرورة ترك ذكرها في «الخلاف» و«المبسوط» كما قيل كما عن ابن الجنيد من الاستحباب - مع أنه غير ثابت - غير معتد به لكثرة موافقته للعامة.

كما أن ما في «انتصار» المرتضى من صحة الصلاة المقصود بها الرياء، وإن لم يكن عليها ثواب، يمكن أن لا يكون خلافاً في ذلك، وأن مراده عدم قدح ضم الرياء إليها في الصحة الموجبة للإعادة ضمّاً، لا ينافي نية التقرب معه، وإن كان ما تسمعه ممّا ذكر دليلاً له ينافي ذلك، بل مطلق الإخلاص واجب في نفسه، شرط

لحصول الثواب لا للصحة أو الشرطية حكم آخر يحتاج إلى دليل غير اعتبار الإخلاص في نفسه .

على أنه إن أراد غير ما ذكرنا من صحة الصلاة بقصد الرياء مع الخلو عن قصد الامتثال، كان خلافه غير معتد به أيضاً، لما عرفت من توقف الصدق عليه، وتوقف الصحة على الصدق المزبور، والمقدّمتان معلومتان، فالنتيجة كذلك، انتهى محلّ الحاجة^(١).

أقول: وفي كلامه مواضع نظر :

أولاً: ثبت أن قصد امتثال الأمر لا يكون دخيلاً في تحقّق العبادة، بل يعدّ وسيلة لإبراز ما هو مطلوب المولى، فلو أتى بشيء بما أنه مطلوب ومحبوب للمولى مع قصد القربة، لكفى في صيرورته عبادة صحيحة، فعليه يكون مراد الأصحاب من قيام الإجماع على لزوم نيّة القربة شيئاً زائداً غير الإتيان بما أنه محبوب أو مأمور به، أي لا تعدّ النيّة نفس قصد امتثال الأمر كما زعمه صاحب «الجواهر».

ولعلّ مراد ابن الجنيد من الاستحباب، هو استحباب قصد امتثال الأمر، بمعنى كفاية قصد المحبوبة، وإن كان الأولى قصد امتثال الأمر، وهو وجه وجيه . وأما قصد القربة فإنه لا يقاس بقصد الامتثال، بل يختلف عنه فهو أمر ثابت الوجوب بين الأصحاب، وقام الإجماع على وجوبه، بل يعدّ من ضروريّات الدّين، خلافاً لقصد الامتثال الذي ليس على وجوبه إجماع، وهذا دليل على

(١) الجواهر: ج ٩ / ١٥٦ .

مباينته مع النية.

بل قد يشهد لما ذكرنا من مغايرة قصد القربة مع قصد الامتثال، أن السيّد المرتضى صاحب «الانتصار» برغم ادّعاءه الإجماع على اعتبار قصد القربة في العبادة، فقد أجاز وقال بصحة الصلاة المقصود بها الرياء، حيث أنه يدلّ على أنه لا يعتبر الإخلاص في قصد القربة، ومن ذلك نستفيد أنه ﷺ لم يكن إلاّ بصدد بيان هذا الأمر، دون اعتبار قصد امتثال الأمر بالخصوص، أو أنه عيّن قصد القربة، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الجواهر».

وثانياً: إنّ الإخلاص الذي يجب أن يتحلّى به فعل المكلف، صفة دلّ على وجوبها قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾.

فإن قلنا إنّ العبادة المأمور بها لا تتحقّق خارجاً إلاّ مع الخلوّ، حتّى يكون معناه نفي العبادة بنفي الإخلاص. فلا إشكال في صيرورة الإخلاص حينئذٍ واجباً بوجوب شرطي، لأنّ معنى الشرطيّة ليس إلاّ نفي المشروط بنفي الشرط، فعليه يلزم توقّف صحّة العبادة - مضافاً إلى أنه قد أتى بها لأجل الأمر أو المحبوبيّة مع قصده القربة - على الإخلاص فيه، بمعنى إحضار الفعل لجهة واحدة دون أن يضمّ إليه سائر الأمور، بل يؤدّيه خالصاً لوجه الله، فالإتيان بقصد الرياء والسمعة ولو مع ضميّة قصد القربة يوجب البطلان، لانتفاء الإخلاص عن مثل هذا العمل.

اللهمّ إلاّ أن يُقال: بأنّ حالة الإخلاص للعبادة لا تكون بصورة الحيثيّة التقييدية، بل هي على نحو القضية الحينيّة، أي أنّ المطلوب الذي طلبه الله سبحانه

إحضاره هو العبادة الخالصة، وإن كانت غيرها أيضاً عبادة ومسقطة للوجوب، فلازم ذلك هو صحة العبادات التي يأتيها عامة الناس، وإن قصدوا في نفوسهم قصد القربة - أموراً دنيوية أو غيرها، فلا يوجب تلك الأمور حينئذٍ بطلان عبادتهم، بل يكون عملهم أقلّ ثواباً عمّن كان مخلصاً، أو غايته عدم ترتّب الثواب عليه.

وكيف كان، استفادة وجوب مطلق الإخلاص على نحو مستقلّ أو مشروط كما عرفت، لا يرتبط بمسألة قصد امتثال الأمر الذي استفاده صاحب «الجواهر».

ومن هنا يظهر عدم تمامية كلام صاحب «الجواهر» من القول بعدم وجوب قصد التقرب وتحصيل القربة الروحانية، لأنّها تعدّ من الغايات المترتبة على الامتثال، لا أنّها أمرٌ مستقلّ في الوجوب؛ لما قد عرفت من أنّ وجوب قصد القربة والتقرب أمرٌ مسلم بين الفقهاء، بمعنى ضرورة أن يكون داعي المكلف على الإتيان مطلوبيّته عند المولى، بأن يقصد عند قيامه بأداء العمل التقرب به إلى الله سبحانه وتعالى، ومدخلية هذا القصد في صيرورة العمل المأتمى به عبادياً يكون بالدرجة التي لو قام بإحضار الفعل ناسياً أو غافلاً عن مثل هذا القصد، وقع العمل لغواً خالياً عن صفة العبادة التي يمكن أن يتقرب بها إليه سبحانه، بخلاف ما لو عرف مطلوبية العمل للمولى، فقام بإحضاره باعتبار أنّه مطلوب المولى دون أن يقصد امتثال الأمر؛ إمّا لعدم وجود أمر، أو لغير ذلك من الأسباب، فإنّ عمله هذا يعدّ صحيحاً ويترتب عليه الثواب، لأنّه يعدّ عبداً مطيعاً ومخلصاً لله،

كما لا يخفى .

ثم قد ذكر المصنّف من الأمور الأربعة التعيين ، والمراد منه ليس هو تعيين خصوص الأمر وامتناله ، كما قاله صاحب «الجواهر» ، بل المراد هو تعيين الفعل المنوي ، وتمييزه عما هو مشارك له من العناوين ، ككونه فريضةً أو صلاة الصبح أو نافلتها ، أو كونه ظهراً أو عصراً أو زلزلة أو عيداً أو صلاة الاستسقاء وصلاة الحاجة وغير ذلك من العناوين ، وهذا - أي وجوب تعيينه - مشهورٌ شهرة عظيمة ، بل المعروف عدم الخلاف فيه ، بل نفى الخلاف عنه في المحكي عن «المنتهى» ، بل في «التذكرة» و«المدارك» الإجماع عليه ، لكن في «الكفاية» أنّه المشهور وأنّه قريبٌ ، حيث يشعر ذلك بوجود المخالف فيه ، وإن قال صاحب «الجواهر» أنّه لم نتحقّقه .

والظاهر كون الأمر كذلك حتّى في صورة تعيينه الواقعي ، أو انحصار الفرض فيه ، ولعل وجهه أنّ الفعل إذا أمكن إتيانه بوجهين أو الوجوه ، فصرفه من حيث هو إلى أحدهما غير معقول ، لاستحالة الترجّح بلا مرجّح ، كاستحالة الترجيح بلا مرجّح ، فلا بدّ من تخصيصه بأحدهما من مرجّح ، وهو نيّة المكلف إتيانه بوجه خاصّ مميّز له عن غيره .

مضافاً إلى عدم صدق الامتنال عرفاً بدونه ، لعدم تعلّق التكليف بالقدر المشترك حتّى يقع صحيحاً ، فمن أوقع مثلاً ركعتين ولم ينو أنّهما صبحاً أو نافلة لم يمثل أحد الأمرين ، وقد صرّح في حاشية «المدارك» بكفاية مجرد إمكان وقوع الفعل على وجهين أو الوجوه في وجوب التعيين ، وأنّ ذلك بقصد المكلف وجعله .

بل لعلّ لذلك أوجب الأصحاب - من غير خلاف معتدّ به يُعرف بينهم -
التعرّض للأسباب في ذواتها من النوافل، ضرورة اشتراكها بينها وبين غيرها بما
ليس بذات سبب، مضافاً إلى اشتراكها منها، ونحوها الموقّنة لا بدّ من تعيينها
بالإضافة إلى الوقت ونحوه، ضرورة عدم اقتضاء التوقيت في مشروعية غيرها
كي يكتفى بقصد وقوع الصلاة فيه عن ذلك، بل أقصاه عدم صحّتها في غيره، وهو
لا ينفي الاشتراك المحتاج إلى التعيين.

ولكن قد أورد عليه بعضٌ مثل صاحب «المدارك» بأن لا يكون التعيين
واجباً، إذا كان ذلك الفعل ممّا لا يمكن وقوعه في وقت واحد، إلّا بجهة واحدة،
مثل صلاة الظهر مثلاً، حيث لا يمكن وقوعها من المكلف في وقت واحد على
جهتي الوجوب والندب، ليعتبر تمييز أحدهما من الآخر.

هذا، ولكن قد أجيب عنه في حاشية «المدارك»:

بأنّ فساده ما لا يخفى، إذ لا شبهة في أنّه يمكن أن يصلّي المكلف الظهر
بقصد الندب، وإن كانت واجبة عليه واقعاً، وبقصد الوجوب وإن لم يكن واجبة
عليه واقعاً، وهكذا الكلام في الأداء والقضاء، غاية الأمر أنّها لا تكون صحيحة
شرعاً لعدم الموافقة لمطلوب الشارع. ولهذا أوجب الفقهاء اعتبار قصد ما هو
المطلوب حتّى يصير فعله صحيحاً، مثلاً من لم يكن عليه سوى صلاة الظهر
الواجبة، لو صلّى بقصد فريضة الصبح أو العصر أو صلاة الآيات وأضرابها، سواء
صلّى كذلك عمداً أو سهواً أو جهلاً، لا تكون صلاته صحيحة قطعاً.

وكيف كان، فإنّ إمكان الوقوع على أكثر من وجه، بحسب قصد المكلف

وجعله، كافٍ للحكم بقصد التعيين، إلى آخر كلامه .

قلنا: تحقيق الكلام هو أن يُقال:

تارةً: يفرض كلّ فعل من الأفعال، وصلاة من الصلوات بالقياس إلى الآخر ماهيات مختلفة وأنواع وحقائق متشعبة، حتّى بالنظر إلى صورها وأشكالها، مثل صلاة الفريضة مع صلاة الآيات وصلاة العيدين وصلاة الاعرابي ونظائر ذلك، حيث لا يكون إشكالها وهيئتها متّحدة، فلا إشكال في مثل وجوب قصد التعيين في مثل هذه الصلوات، حيث لا يميّز فعل أحدهما عن الآخر إلّا بالنية والتعيين، والتعيين الخارجي القهري الحاصل بعد قيامه بإحضار أحدهما لا يفيد في صيرورته داخلاً تحت عنوان معيّن من الأنواع، بل لابدّ أولاً أن يقصد صلاة الآيات مثلاً، ثمّ بعده يلاحظ تقسيم الآيات بعدد الركوعات وكذا في العيدين بالنسبة إلى تعدّد القنوت، وهكذا.

وأخرى: يفرض كون حقايقها وماهيّتها واحدة، إلّا أنّ صورها قد تكون تارةً مختلفة، وأخرى متّحدة.

فالأولى: مثل صلاة المسافر والحاضر للظهر والعصر، حيث أنّ حقيقة صلاة الظهر في الموردين حقيقة واحدة، إلّا أنّ صورها متفاوتة بالإتمام والقصر، فإذا دخل المكلف في مواضع التخيير، فلا يحتاج في تحقيق الامتثال قصد أحدهما بخصوصه في أوّل الصلاة، بل له أن يقوم باداء صلاته ناوياً الصلاة الواجبة في ذمّته، ثمّ بعد الركعة الثانية له أن يختار القصر فيتشهد ويُسلم، وله أن يختار التمام فيستمرّ في صلاته إلى مام الركعة الرابعة، ولذلك يمكن أن نصحح

إمامة من تردّد في المسافة التي سار فيها ببلوغه حدّ الترخّص وعدمه، لمن قصد أن يحتاط بالجمع بين صلاتي القصر والتمام، فإنّ له أن يقوم بأداء صلاة الجماعة، بأن يقصد في الركعتين الأولىين إتيان ما هو في ذمّته إلى أن يبلغ الركعة الثانية في تشهدّها، ففي هذا يقصد القصر ويتمّ صلاته بالتسليم بعد التشهد، والمأمومون يقصدون الانفراد، فتصحّ جماعتهم خلفه.

وأما الثانية: بأن تكون حقيقتها واحدة مع اتّحاد صورتها، مثل صلاة الظهر جماعة وافراداً، حيث أنّهما متّحداً من جهة الماهيّة والصورة، إلّا أنّ الأمر المتعلّق بهما أمرٌ مطلق متعلّق بالطبيعة، وأمرٌ آخر ندبي باستحباب إيجادها في كفيّة مخصوصة، أو في مكان مخصوص مثل المسجد إذا كان خارجاً، فإنّه إن أراد الإتيان مع تلك الخصوصية، فلا بدّ من قصدّها وإلّا ينطبق المأتى به مع المأمور به بصورة الطبيعة المطلقة. وهكذا تكون الصورة في الجماعة أي لا تتحقّق الجماعة إلّا مع قصدّها، ولّا تنعقد فرادى لأنّ الخصوصية الزائدة تحتاج إلى التعيّن، مضافاً إلى تعيين أصل الطبيعة من سائر الصلوات المختلفة في الحقيقة، ومنه يظهر الحكم من جهة القصد للخصوصيّات مثل الوقت وغيره من ذوات الأسباب، حيث لو لم يعيّنهما المكلف ولم يقصدّها، لم يتحقّق ما هو المنوي في تلك الخصوصية.

نعم، قد تكون الخصوصية على نحو لا يحتاج إلى النية، كما لو كان الرجل في المسجد فقام وصلى فيه، فإنّ الفعل بنفسه يعدّ امتثالاً للأمر الخاص، وإن لم يكن ناوياً لها حين العمل، لتعيّن العمل الواقع فيه، نظير وقوع أصل الطبيعة إذا لم

يكن قد نوى الجماعة وإن كان أصل الطبيعة محتاجاً إلى التعيين بالنسبة إلى سائر الأنواع، كما أشرنا إليه في القسم الأول .

وأما ما ذكره المحقق البهبهاني في «حاشية المدارك» بأن كل ما يكون من حيث ذاته قابلاً لأن يأتي به على نحوين من الوجوب والندب، بحيث كان في الواقع واجباً، وباعتقاد المكلف ندباً، أو عكس ذلك، ولو كان ذلك من باب الجهل أو النسيان والعمد، فلا بد فيه من التعيين .

صحيح، لكنّه مبنيّ على كون قصد الوجه من الوجوب أو الندب واجباً، وإلاّ يشكل لزوم التعيين بأحدهما مع عدم وجوب قصد الوجه، كما أنّه لا يجب التعيين على القول بوجوب قصد الوجه أيضاً، إذا أبطأ في الأداء إلى أن ضاق عليه الوقت، مع علمه بوجوب الصلاة عليه، وكان اعتماده مطابقاً للواقع، حيث أنّه لم يأت بالصلاة أصلاً، ففي مثل ذلك لا حاجة لقصد التعيين، بل تعدّ صلاته واجبة لتعيّنها ذاتاً، كما لا يخفى .

ومن الأمور الأربعة في كلام الماتن، الوجوب والندب المشهوران حسب الاصطلاح بقصد الوجه أو نية قصد الوجه من الوجوب والندب، حيث قد اختلف فيه أصحابنا، فذهب بعضهم إلى الوجوب وهو المشهور عند كثير من أصحابنا، كالشيخ وابن زهرة وابن إدريس وابن فهد والفاضل والشهيد والعليين وغيرهم ممّن تقدّم ذكره في «الجواهر» في باب الوضوء، بل القول بالوجوب هنا أولى منه في باب الوضوء، ولذا قال به هنا من لم يقل به هناك، بل قيل إنّ المشهور، بل قد يظهر من «التذكرة» الإجماع عليه .

بل المستفاد من الكتب الكلامية أنّ مذهب العدلية الإجماع على اشتراط استحقاق الثواب على الواجب بشرط أن يؤدّيه لوجوبه أو وجه وجوبه. والأقوال فيه أربعة:

قولٌ على الوجوب وصفاً وغايةً، كما عن «الروض» من أنّه المشهور، وإن قال صاحب «الجواهر» بأنّه لم يتحقّق منه. وقول بالوجوب وصفاً دون الغاية. وقول بالوجوب غايةً دون الوصف.

وقول بعدم الوجوب مطلقاً، كما عليه جماعة من المتقدّمين وكثير من المتأخّرين لولا جلّهم، كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني، والعلامة النوري، وأكثر أصحاب التعليق على «العروة»، وهذا هو الأقوى كما قد بيّنا تفصيله في باب الوضوء، تبعاً للقوم.

فلا بأس هنا باستعراض أدلّة الوجوب، وهي على وجوه:

الوجه الأوّل: إنّ قصد جنس الفعل لا يستلزم وجوبه، بل هو قابل لأن يقع واجباً أو مندوباً، فلا يتشخّص إلّا بالنيّة، سواء تعدّد في الواقع أو بحسب اعتقاد المكلف، والمفروض أنّ تعيين الأمر وامتناله لازم، فيتوقّف على نيّة ما هو المعيّن واقعاً؛ مثلاً ينوي الظهر حتّى يتميّز عن بقيّة الصلوات، وينوي الفرض ليتميّز عن إيقاعها ندباً، كمن صلّى منفرداً ثمّ أدرك الجماعة، بل قد يفرّق بعض بين باب الصلاة وبين باب الوضوء بذلك، حيث أنّ الوضوء لا يقع إلّا على وجه واحد وهو الوجوب سواء كانت الذمّة مشغولة بالواجب أو المندوب أم لا.

وفيه - كما في «الجواهر» - : (بأنَّ نيةَ التعيّن تجب عند التعدّد، لتوقّف صدق الامتثال عليها، وصلاة الظهر لا يمكن وقوعها من المكلف في وقت واحد علي وجهي الوجوب والندب، ليعتبر تمييز أحدهما عن الآخر؛ لأنَّ من صلّى الفريضة ابتداءً لا تكون صلاته إلّا واجبة، ومن أعادها ثانياً لا تقع إلّا مندوبة على أنّ مثل ذلك يجري في الوضوء، باعتبار ملاحظة التجديدي أيضاً، ولا ريب في عدم توقّف صدق الإمتثال على شيء من هذه المشخصات، ضرورة الاكتفاء باتّحاد الخطاب مع قصد امتثاله عن ذلك كلّ، إذ هو متشخص بالوحدة مستغن بها عنها، وإلّا لوجب التعرّض لغيرها من المشخصات الزمانية والمكانية وسائر المقارنات؛ إذ الكلّ على حدّ سواء بالنسبة إلى ذلك، بل ليست صفة الوجوب إلّا لتأكّد الندب في المندوب المعلوم عدم وجوب نيتته زيادةً على أصل الندب)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

قلنا: ما ذكره الله جيّد، لكنّه لا يختصّ ذلك بلزوم قصد امتثال الأمر، بل إذا كان الشيء له تعيّن، وأراد إتيانه فإذا قصده يكفي ذلك في تحقّق المطلوب وسقوطه، من دون حاجة إلى قصد الوجوب أو الندب، مع أنّه إذا أراد الإتيان بالجماعة وقصده فقد تحقّق قصد ما هو المندوب، فلا يحتاج حينئذٍ إلى قصد كونها ندباً بالوصف أو الغاية.

هذا فضلاً عن أنّه يمكن الإشكال في أصل كون إعادة الجماعة مندوباً، من حيث أصل العمل، لا إمكان أن يُقال إنّ وصف الندب عارض على عنوان

(١) الجواهر: ج ٩ / ١٦١.

الجماعة القائم على الظهر بما أنّه كان واجباً، لا بما كونه مستحبّاً، كما قد يستشعر ذلك ممّا ورد في الرواية من أنّ الله يختار أحبّهما، حيث يستفاد منها أنّ المختار هو الواجب دون غيره. غاية الأمر سقوطه بالامتثال موقوف على انقضاء الوقت وعدم الإتيان بفرد آخر، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: قد لا تكفي الوحدة الواقعية إذ قد يتعدّد الخطاب عند المكلف جهلاً منه أو سهواً أو عمداً، فمع عدم التعيين لا يعدّ امتثالاً عرفياً، فمراد الأصحاب إيجاب تعيّن ذلك عليه ليحصل له الصلاة الصحيحة.

وفيه: أنّه إذا أراد الإتيان بما هو مطلوب المولى في الواقع، فمجرّد هذا الأمر كافٍ في تحقّق الصلّة والامتثال، وإن كان يتوهم تعدّد الخطاب، بل ربّما يخطأ في تعيينه أيضاً، ولكن إذا كان في صدد الإتيان بالمأمور به واقعاً، ولكنّه أخطأ في التطبيق الخارجي فإنّ ذلك لا يؤثّر في بطلان العمل.

بل ربّما قيل إنّّه لو خطأ في التطبيق، وزعم كون الأمر نديباً مع كونه وجوبياً أو بالعكس، كان العمل صحيحاً، لصدق الامتثال بالنسبة إلى ما هو الواجب عليه، ولا فرق في ذلك بين الوضوء والصلاة، لأنّهما من هذه الجهة على حدّ سواء.

الوجه الثالث: الاستدلال على وجوبه بقاعدة الاشتغال ببيان ضرورة حصول الشكّ في اعتباره بواسطة وجود الشهرة ودعوى الإجماع؛ إمّا لدخوله في معنى النية، أو كونه هو المراد من النية، وإمّا لاعتباره شرطاً في الصلاة، وعلى كلّ حال فهو شكّ في جزء الشرط أو الجزء - على الخلاف في النية - أو شرط الصلاة، فيجب الإتيان به تحصيلاً لليقين بالفراغ.

قلنا: إنه غير تام؛ لأن الرجوع إلى قاعدة الشغل، إنما يكون بعد حصول الإجمال والشك في أصل وجود الدليل أو في دلالة، فإذا ثبت لنا عدم وجود دليل يدل على وجوب قصد الوجه، وثبت عدم وجود إجمال في مفهوم النية، وثبت أن ما يجب تعيينه غير قصد الوجه، ثم علمنا حصول المطلوب وسقوطه بواسطة التعيين المتحقق بغير قصد الوجه، فلا يبقى وجه للحكم بلزوم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة الاشتغال.

الوجه الرابع: التمسك بدلالة الأصل الدال على أن المكلف لا يستحق الثواب على الفعل الواجب المطلوب منه إلا إذا أوقعه مع قصد الوجوب. ولكن أجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله: يمكن حمله على إرادة نية القربة لا خصوصية الوجوب، أو إرادة نية الخلاف، كما قد يؤيد ذلك أن الثواب يدور مدار قصد القربة حتى في التوصلات، ولم يكن يدور مدار قصد الوجوب وعدمه.

مع إمكان الإشكال أيضاً: بأنه إذا أراد نية الخلاف، كما لو كان واجباً وأراد الإتيان به ندباً أو العكس، فإن قلنا بأن نية الخلاف يضر بصحة العمل فهو، وإلا لأمكن الإشكال في أصل ذلك، كما أشرنا إليه سابقاً بأن الخطأ في التطبيق الخارجي في مثل هذه الموارد غير ضائر في صحة العمل، إذا كان المكلف بصدد امتثال الأمر الواقعي، وتحصيل مطلوب المولى، كما لا يخفى.

وأما التمسك في المقام بالشهرة والإجماع، لإثبات وجوب قصد الوجه. فغير مفيد؛ لأن الإجماع غير حاصل، لمخالفة كثير من المتقدمين، وجل

المتأخرين لولا الكلّ، كما أنّ الشهرة أيضاً ساقطة في المقام بعد وجود مثلها في مقابلها من المتقدمين والمتأخرين.

وهذه عمدة ما استدّلوا بها في المقام لإثبات وجوب قصد الوجه، ومع ظهور بطلانها تسقط الأدلة التي هي أضعف منها، والله العالم.

رابع الأمور الأربعة المذكورة في كلام الماتن عليه السلام هو الأداء والقضاء، وفيه عدّة أقوال:

الأول: في «الجواهر»: أنّ ظاهر الأكثر عدم الفرق بين نيّة الوجه والأداء والقضاء في الوجوب.

حتّى أنّ أصحابنا الذين تعرّضوا لهذه المسألة، جعلوا ذلك كلّ مسألة واحدة.

بل عن «تذكرة» الفاضل: وأمّا الأداء والقضاء فهو شرط عندنا، بعد قوله: وأمّا النديّة والفرضيّة، فلا بدّ من التعرّض لها عندنا.

وقد يستفاد من قوله عندنا الإجماع في المسألة، ومن الممكن عدّ العلامة البروجردى والمحقّق الحكيم والمحقّق الهمداني موافقين له في ذلك.

الثاني: ما ذهب إليه عدد كبير من أصحابنا، حيث أجازوا عدم ذكره إلّا فيما لا يتعيّن إلّا بذكره، لوجود الاشتراك الموجب لعدم تميّزه، وأمّا إذا كان متميّزاً في الواقع، ولو بسائر الخصوصيات والمشخصات الموجب لخروجه عن الإبهام - ولو إجمالاً - كانت كافية في صحّة العمل، كما عليه صاحب «الجواهر» والعلامة النوري وصاحب «العروة» وكثير من أصحاب التعليق عليها، مثل المحقّق

الاصفهانى والخوئى والمحقق الداماد والمحقق الخميني .

ولا يخلو هذا القول عن قوة، لو حدة الدليل في عدم وجوبه مع ما ذكرنا في نية الوجه، إذ ليس لنا دليل بالخصوص من الأخبار والروايات ما يدل على وجوب ذلك، إلا توهم توقف صدق الامتثال عليه، وقد عرفت تفصيلاً عدم صحة هذه الدعوى عند البحث عن قصد الوجه؛ لأنه يكفي في تحصيل الامتثال وصحة العمل، كون العمل مشتملاً على الحسن الفاعلي والحسن الفعلي، مقروناً مع قصد القربة، وكلها حاصلة في المقام ولا نحتاج إلى مزيد من ذلك، فلو قصد المكلف امتثال ما هو المأمور به في الواقع، وأتى به مع قصد القربة، كان عمله المأتي به صحيحاً، وإن أخطأ وقصد الأمر الأدائي مع عدم كونه كذلك، أو قصد الأمر القضائي وكان عليه قصد الأدائي فبان خلافه؛ لأن تعيين هذه القيود كان طريقاً إلى المقصود لا موضوعياً، بحيث لو سئل عنه وكشف عن الدافع، لما أراد إلا امتثال ذلك الأمر، على وجه قربي، فلا وجه لعدم الاجزاء .

نعم، لو ورد دليل يدل بالخصوص على لزوم قصد هذه العناوين، وكانت دخيلة في صحة العمل لقلنا به، إلا أنه ممنوع لعدم إمكان إثباته.

الثالث: هو أن الأداء يحتاج إلى القصد دون القضاء؛ لأنهما بمنزلة التقييد والإطلاق، فالأداء تقييد بوقت خاص، فإذا لم يثبت فيصير قضاءً، أي يكون المأمور به واجباً عليه غير مقيد بوقت خاص؛ لأنه بعد فوت الوقت عليه إتيان الصلاة خارج الوقت في أي وقت أمكنه ذلك، فإذا لم يقصد الأداء يكون الفعل مندرجاً في عنوان القضاء بنفسه، فيكفي الإتيان بما اشتغلت ذمته من دون حاجة

إلى قصد القضاء .

وفيه: ثبت ممّا ذكرنا عدم صحّة هذا القول، وليس وجه عدم الصحّة هو ما ذكره المحقّق الهمداني بكون الأداء والقضاء مطلوبين بطلبين مترتّبين، والطبيعة المطلقة هي القدر المشترك بينهما ليست من حيث هي متعلّقة للطلب وإلاّ لحصل امتثاله في ضمن المقيّد أيضاً كما في صلاة الجماعة والفرادى، بل لما عرفت من أنّ الواجب على المكلف في الأمور العباديّة، ليس إلاّ الإتيان بما هو مراد المولى ومطلوبه بما قد يتميّز ذلك في الخارج والمصداق ولو كان تعيّنه بأمرٍ آخر غير قصد كونه أداءً وقضاءً، بواسطة كونه في الواقع متعيّناً وقصد ذلك أو قصده بصورة الإجمال بما عليه في ذمّته، أو بأمرٍ آخر مثل كونه عليه واجباً أو غير ذلك من العناوين والمشخصات الفردية، فإذا حصل ذلك مع قصد القربة كان عمله صحيحاً دون ترديد.

ومن هنا يظهر صحّة عمله، إذا قصد ظاهراً ما يخالف الذي كان قصده ونواه قصد خلافه في الظاهر مع كونه في الواقع، كما لو صلّى في يوم غيم بنيّة الأداء فظهر كونه قضاءً، أو اعتقد فوت الوقت فنوى القضاء فبان الخلاف وأنّ الوقت باقٍ، حيث أنّ عمله مشتمل على الحسن الفعلي والفاعلي مع قصد القربة، والأدائية والقضائية لا توجبان تعدّد الطبيعة والماهية، بل حقيقتهما شيءٌ واحد، إلاّ أنّ المطلوب من أحدهما إحضار الطبيعة لكن داخل الوقت، والمطلوب من العنوان الآخر هو إحضار الطبيعة لكن خارج الوقت، فإذا كان المكلف في مقام امتثال الأمر الواقعي، وأخطأ في تطبيقه وقصد خلاف ما كان مطلوباً منه في

الواقع، فلا وجه للقول بالبطلان، وهذا الحكم يطابق ما حكمنا به في الوضوء التجديدي إذا ظهر بطلان وضوئه الأوّل، فيصير هو الوضوء الواجب عليه.

بل، وهكذا يصحّ بناءً عليه فيما لو زعم أنّ ذمّته مشغولة بقضاء صحيح في هذا اليوم، فنوى ذلك ثمّ ظهر خلافه، أي ظهر أنّها كانت مشغولة بقضاء صلاة اليوم السابق، فتقع صحيحة وتبرأ ذمّته، لأنّ تقييده بخصوص هذا اليوم لا يوجب خطأً، لا يؤدّي إلى تغيير في حقيقة المطلوب منه.

وبالجملة، فإنّ وصف الأدائية والقضائية يعدّان من الأوصاف والمشخصات التي تتعلّق بالفرد والمصداق دون الماهية والحقيّة، فحقيقة كلّ منهما شيء واحدٌ وأمرٌ فارد، فإذا حصل التميّز ولو بأمر آخر غير هذين الوصفين، لكان كافياً في صحّة العمل.

نعم، لو لم يتعيّن إلّا بواسطة ذكر أحد هذين العنوانين، فإنّ صحّة العمل يتوقّف على اعتبارهما حين القصد.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الأداء والقضاء.

أمّا الكلام في القصر والإتمام، فنقول:

بعدما ظهر أنّ الثابت في ذمّة المكلف حين الأداء تكليف واحد من القصر أو التمام، فيأتي البحث في أنّه هل يجب على المصلّي أن ينويهما حين القيام باداء الصلاة أم لا؟

في «الجواهر»: «إنّي لا أجد خلافاً في عدم اعتبار نيّتهما.

بل في «المدارك» نسبته إلى قطع الأصحاب، كما عن «شرح النافلية»

الاتفاق عليه، بل في المحكي عن «كشف الالتباس» أنّ المشهور عدم اعتبار ذلك في مواضع التخيير أيضاً، بل في «الرياض» لا أجد فيه خلافاً إلا من المحقق الثاني حيث ذهب إلى وجوبه، واحتمله الشهيد رحمته الله في «الذكرى».

أقول: حُكي الجزم به عن الشهيد رحمته الله في «الدروس» وموضع من «البيان» وأيضاً عن «الموجز» و«جامع المقاصد» و«تعليق النافع» و«الجعفرية» وشرحها، كمن كان عليه قضاء قصراً وتاماً.

وتحقيق المسألة في لزوم إحضار النيّة الموصوفة بهذين الوصفين، في صورة التعدّد والتخيير - بعد الفراغ عن عدم الاشتراط في صورة الوحدة، لتحقيق الامتثال بما هو المتعيّن خارجاً، فلا حاجة إلى تعيّن بالنيّة بعدما كان متعيّناً في العمل - موقوفٌ على تعيين أنّ النسبة بين القصر والتمام في الصلاة، هل هي مثل نسبة صلاة الصبح إلى الظهر في تباين حقيقتيهما واختلاف ماهيّتهما، أم ليس الأمر كذلك، بل تعدّد الصلاة بالنسبة إليهما كالصلاة بالنسبة إلى القنوت مثلاً، حيث لا تأثير لوجودها وعدمها في تحقّق عنوان الصلاة وحقيقتها، بل حقيقتها شيء واحد لكن قد تتحقّق مع القنوت في الخارج وقد لا تتحقّق، وهكذا في المقام، فالمطلوب هي الصلاة التي لها حقيقة واحدة، إلا أنّ لها مصداقين وفردين؛ أحدهما بالركعتين، و ثانيهما بالأربع، فأَيُّهما اختار المكلف اختار نفس الصلاة بحقيقتها الواحدة.

فيتربّب على الوجه الأوّل وجوب التعيّن، بمعنى أنّه يتعيّن عليه ما نواه، بل على هذا القول يشكل الذهاب إلى التخيير الاستمراري إلى آخر الإتيان

بالركعتين؛ لأنَّه بعد الدخول في فعل يعدّ فرداً من أفراد الصلاة وهو صلاة القصر، لا يجوز له العدول عنها إلى غيرها إلّا عند قيام دليل يدلّ على جواز العدول، مثل قيام الدليل على جواز العدول من الحاضرة إلى الفائتة، برغم تباين حقيقتها مثل قضاء صلاة الصبح بالنسبة إلى صلاة الظهر أداءً، إذا عرف في أثنائها فوت صلاة الصبح قبل التجاوز عن ما يصحّ فيه العدول، وإلّا لولا دلالة الدليل لما أمكن العدول عن حقيقة إلى حقيقة أخرى ومن فرد إلى فرد آخر مباين له في الوصف. بل يصعب جريان استصحاب التخيير حينئذٍ لوجود المباينة بين الموضوع والمتحقّق.

هذا، بخلاف ما لو قلنا باتّحاد الماهيّة والحقيقة، وأنّ الخصوصيّات القصرية والتمامية تعدّان من أوصاف الأفراد المتحقّقة في الخارج وليستا من حقيقة الصلاة وماهيّتها، فحينئذٍ يمكن أن نقول بجواز العدول من فرد إلى فرد آخر، بل يحتمل أن لا يعدّ عدولاً أصلاً بعدما كان الدافع في كليهما حقيقة واحدة، فيصير مثل ما لو نوى في أوّل الصلاة عدم الإتيان ثمّ عدل إلى الإتيان به قبل الوصول إلى ما لا يمكن تداركه، فكما أنّ هذا العدول غير مضرّ بحقيقة الصلاة ويجوز العدول إليه، كذلك فيما نحن أيضاً من هذا القبيل.

بل قد يُقال: إنّه قد استدلّ بعض أصحابنا على عدم وجوب التعيّن، بما دلّ على ثبوت التخيير للمصلّي في أثناء الصلاة، حيث يجوز له العدول في الأثناء حتّى فيما لو كان عازماً أو ناوياً عدم قيامه بالفرد الآخر المخير في ادائه، ثمّ عدل عن قصده وبان له الخلاف.

وإن نوقش فيه بأن جواز العدول له عمّا نواه، أعمّ من عدم وجوب التعرّض في النية لذلك، إذ أقصاه أنّه كالعدول من الحاضرة إلى الفائتة، يعني ربّما يساعد جواز العدول على جعل التعيين واجباً، بأن لا يدور جواز العدول مدار وجوب التعيين وعدمه، ولعلّه أراد الأعمية في صورة وحدة الماهية، أي يمكن القول بجوازه حتّى مع القول بوجوب التعيين في الابتداء.

ثم قال: اللهمّ إلا أن يُراد منه بقاء التخيير الأوّل، وأنّ تعيّنه لأحدهما يكون كعدمه، في أنّه لا يلتزم به ولا تتشخّص به الصلاة لذلك، فليس هو عدولاً بل الحكم الأوّل باقٍ، فاختيار الفرد لا يوجب التشخّص فيه، فليس التعرّض إلاّ تعيّن الفرد من الفردين.

بل، وممّا يتفرّع على هذا القول جواز الحكم بالصحة عند الشكّ في عدد الركعات، إذا أوجب علاجه على تقدير اختيار الأربع، فيجوز له حينئذٍ البناء على التمام والعمل بما يقتضيه الشكّ، كما لو شكّ في إضافة ركعة لصلاته وعدمها، لتبطل عند اختياره القصر وتصحّ عند اختياره التمام.

وإن يحتمل البطلان، لأنّه الأصل عند الشكّ في الصحة والفساد، فليس اختيار التمام بعد حصول الشكّ يكون ضعيفاً، ولعلّ وجهه مبنيٌّ على عدم تعيّن العمل بتعيينه، وأنّ العمل في الحقيقة ماهيّة واحدة في كلا الفردين، فلا مانع من إصلاح العمل باختيار الأربع، لئلا يقع العمل باطلاً، فيصير العمل حينئذٍ مثل ما لو تعذّر أحد فردي التخيير وتعيّن عليه الفرد الآخر.

بل قد يُقال بذلك حتّى فيما لو كان من نيّته القصر وشكّ، لما عرفت من عدم

التعيين بنيته عليه، بحيث يكون عدولاً منه لو اختار التمام بعد ذلك؛ لأن غاية ذلك أنه عزم على فعل أحد الفردين الذي هو القصر، فمع فرض تعدّره عليه بالشكّ المزبور، تعيين عليه الفرد الثاني.

هذا كله على ما في «الجواهر».

ولا يخفى عليك أنه لو عرض له الشكّ في العدد مع عزمه أداء صلاته قصرًا، وعلم أنه صلى الركعتين ثم شكّ في أنه هل زاد ركعة أخرى عليهما حتّى توجب بطلان الصلاة، أم لم يزد عليهما فتصحّ صلاته، فإن الحكم بالصحة هنا ليس بأن يختار التمام؛ لأن عدوله إلى التمام لا يُخرجه عن عروض الشكّ بالنسبة إلى الركعات الآتية، وإن أراد حمل شكّه على الأكثر فلا يناسب مع علمه بإرادته القصر.

اللهمّ إلا أن يقصد الحمل على الأكثر، حتّى يكون شكّه في الاثنين والثلاث بعد السجدة، ومحكوماً بالصحة، وهو لا يتمّ إلا أن يختار الأربع حتّى يصحّ ذلك، فيكون اختياره التمام بعد الشكّ؛ لدخول مثل هذه الصلاة في الشكّ الصحيح، إذ لولاه لصار الشكّ في الركعتين بين الثلاث والاثنين وموجباً للبطلان، كما لو عرض هذا الشكّ في صلاة الصبح.

وعليه فلا مجال للتشكيك في صحة العمل المأتمى به، إلا أن يُقال بأنّ العدول بعد عروض الشكّ غير مفيد؛ لاحتمال عروض البطلان بمجرد الشكّ فيما لو كان ناوياً القصر، إلا أن يدلّ الدليل على جواز العدول حتّى بعد الشكّ، أو يدلّ الدليل على عدم تأثير نية القصر في كونه قصرًا، إلا بعد إتيان السلام في الركعتين،

فحينئذٍ يصح ما ذكر، ولعل الثاني هو مرادهم من الحكم بالصحة في المقام .
وأيضاً ممّا يتفرّع على وحدة الماهية فيهما، واعتبار صفتي القصر والتمام
من الخصوصيات الفردية، أنّه يجوز للمصلي أن يدخل في الصلاة في الأماكن
الأربعة المعروفة مرددة بأن يقوم بدواً باداء الفريضة الثنائية مع نيّة القدر المشترك
ثمّ بعد ذلك يلاحظ حاله عند بلوغ الركعتين، فإن كان مساعداً ينوي التمام وإلاّ
يقصّر، هذا بخلاف ما لو قلنا بمباينة ماهية القصر مع التمام، حيث لا يجوز بناءً
عليها الدخول في الصلاة إلاّ مع التعيين.

وإذا عرفت هذا في مواضع التخيير، فيلحق به صورة التعدّد، مثل ما لو كان
عليه قضائهما وأراد الإتيان بهما .

وعليه يترتب فرع آخر، هو: لو قصد إمام الجماعة مراعاة الاحتياط
بالجمع في مورد مردّد حكمه بين القصر والإتمام، سواء كان تردّده من جهة
الشكّ في تحقّق المسافة، أو من جهة الاختلاف في الموضوع أو لغيرهما من
الأسباب، فحينئذٍ يصحّ أن يُقال إنّهُ على القول بالوحدة في الماهية للإمام أن
يقصد القدر المشترك حتّى يصحّ للمأمومين الإتمام، فإذا بلغ إلى الركعتين فإن
قصر وسلّم فينفرد المأموم، وإن لم يسلم وأتى بالركعتين الأخيرتين كان عمل
المأمومين بعده صحيحاً؛ لأنّه إن خرج عن الجماعة باعتبار ثبوت صلاة القصر
في ذمّته، فإنّ صلاة المأموم افرادي قهراً وصحيحة، لعدم ترك شيء ممّا هو
واجب عليه، حيث قام المأموم باداء ما كان واجباً عليه بعد عدم تحمّل الإمام
عنهم شيئاً بعد ذلك، وإن كان وظيفته في الواقع تماماً.

نعم، يشكل لمن أراد اللحوق بركوعهم في الركعة الثالثة والرابعة دون أن يقرأ القراءة، وكان عالماً بترك الإمام الجماعة في الركعة الثانية، حيث أنه لو كانت الصلاة فرادى لما صح اقتدائه بهم، كما لا يخفى.

وجميع هذه الآثار المتفرعة عن هذه الفروع تعدّ من ثمرات مبنى صاحب «الجواهر» حيث وافقناه عليه، والله العالم.

ومن الفروع المتفرعة على القول بوحدة الماهية - كما مرّ بيانها - جواز العدول عن التمام إلى القصر، فيما إذا صادف آخر الوقت ولم يبق من الوقت إلا مقدار ركعتين، حيث أنه على فرض كون القصر والتمام حقيقتين متباينتين، فإنه لو شرع في قراءة التمام مع ضيق الوقت تعدّ صلاته أداءً بواسطة دليل (من أدرك ركعة كمن أدرك تمامها)، فلا يجوز له العدول، بل عليه الإتمام.

هذا بخلاف ما لو قلنا بكونها حقيقة واحدة فإنه يجوز له بعد الشروع ونية التمام، أن يعدل بنيته إلى القصر، حتّى تقع تمام صلاته في الوقت، فلا يحتاج في إثبات الأدائية من التمسك بدليل (من أدرك)، بل لعله يجوز له حينئذٍ تأخيرها إلى آخر الوقت؛ لأنّ المفروض عدم صدق القضاء في حقّه إلا إذا كان الوقت أضيق من ذلك - أي من أداء الركعتين - لا أضيق من الأربع، كما كان بالأربع في غير مورد التخيير؛ لأنّ إثبات الأداء بدليل الإدراك لا يوجب القول بجواز التأخير، كما لا يخفى، بل لو شكّ في التخيير بين كونه بدوياً أو استمرارياً، حتّى يشمل من شرع بالإتمام، لصحّ التمسك فيه بالاستصحاب والحكم ببقاء التخيير، كما لا يخفى.

ثم بعدما عرفت تمام الأوصاف الأربعة المذكورة في كلام المصنّف، وعرفت عدم لزوم ذكر بعضها في النية والقصد، كقصد الوجوب والندب والأداء والقضاء وغيرهما من الصفات، نتعرّض لما هو المذكور في كلام الماتن حيث قال في معرض بيانه لحقيقة النية وهي: (استحضار صفة الصلاة في الذهن والقصد بها...) .

والسؤال المطروح حينئذٍ هو أنّه هل يجب الإخطار في الذهن بالنسبة إلى جميع خصوصيّات الفعل حتّى بالنسبة إلى كونه واجباً أدائياً، وأنّه يقصد به التقرب إلى الله سبحانه وتعالى أم يكفي استحضارها الإجمالي والارتكازي في ذهن المكلف، بأن يُقال بكفاية وجود الداعي له - أي الإرادة - المنبعثة منه إلى إيجاد الفعل خارجاً؟

فيه وجهان بل قولان؛ ولا يخلو الثاني عن قوّة؛ لوضوح أنّ الواجب عليه ليس إلا إيجاد الفعل عن نية وإرادة، مع التوجّه إلى حالات الفعل وصفاته، وأنّ تلك الخصوصيّات هي الموجبة لإيجاده، بل وإن لم تكن هذه الصفات مقترنة بالصلاة ولكن كان داعيه قبل ذلك هو إحضار الصلاة، وأتى بها بذلك الداعي، فإنّ مجرد ذلك كافٍ في صحّة وقوع الصلاة، وعليه فلا حاجة إلى إخطار جميع خصوصيّات الصلاة في الذهن في بداية الصلاة.

بل ربّما يقال: إنّ إيجاب الإخطار الذي هو عبارة عن حديث نفسي يوجب حصول الوسواس في قلوب المصلّين، بل الالتزام بوجوب المقارنة بين النية وتكبيرة الإحرام غير معلوم، لوضوح كفاية الإتيان بالفعل الذي صدر عنه

وكان داعيه قصد التقرب إليه سبحانه، وإن فصل بينه وبين تكبيرة الإحرام بكلامٍ أو فعل إذا لم يستلزم غفلة المصلي عن الصلاة.

وهذا هو الحق، وقد ذهب إليه أكثر المتأخرين منهم صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني وصاحب «العروة» وأصحاب التعليق عليها.

نعم، لا بأس من القول برجحان الإخطار لكثرة ما تحدّث عنه بعض أصحابنا من المتقدمين والمتأخرين من لزوم مراعاة الاحتياط في العبادة وشدة اعتبار النية فيها، وأنّها في الأعمال والأفعال بمنزلة الروح في البدن، مع ما في بعض الأخبار من بيان حكمة رفع اليدين بالتكبيرة، بأنّ فيه إحضار النية وإقبال القلب على المقصود، فإنّ جميع ذلك يفيد رجحان الالتزام بالخطور الذهني والقلبي كما عليه صاحب «الجواهر» رحمته الله.

ولا عبرة باللفظ .

كما لا عبرة بلزوم الإخطار والإحضار - على المختار - كذلك لا عبرة باللفظ ، لأنّ النية أمرٌ قلبي لا مدخلية للألفاظ فيها كما في «التذكرة» ، بل المحكي في «الخلاف» وغيره عدم استحبابه أيضاً ، بل المستفاد من «التذكرة» الإجماع عليه ، كما هو مقتضى الأصل لدى الشك في اعتباره ، بل في «البيان» أنّ الأقرب كراهيته ، لأنّه إحداثُ شرعٍ وكلامٍ بعد الإقامة ، فيدخل في عموم ما دلّ على ترك الكلام بعد الإقامة .

وإن يمكن المناقشة فيه ، لإمكان كونه داخلياً في الاستثناء ممّا له تعلّق بالصلاة ، خصوصاً إذا كان الإخلاص في القصد متعيّناً ، كما ادّعى .
مع أنّ الدليل المانع مختصّ بالجماعة ، فدعوى إطلاق الدليل وعدم الفرق بين الجماعة والفرادى وبين نفس الصلاة ومقدّماتها ، كالإتيان بالسائر ونحوه ، لا يخلو عن وهن .

نعم ، الأولى للدلالة على كراهة الكلام بعد الإقامة ، هو التمسك بالخبر المروي عن محمّد بن مسلم في الصحيح ، قال :
«قال أبو عبد الله عليه السلام : لا تتكلّم إذا أقمت الصلاة ، فإنّك إذا تكلمت أعدت الإقامة»^(١) .

بناءً على شمول إطلاق الكلام حتّى بالنسبة إلى الكلام المرتبط بالصلاة .

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة ، الحديث ٣ .

وأيضاً ينبغي التمسك بالأخبار الدالة على أن الإقامة من الصلاة، حيث يفيد عدم جواز التكلم فيها وبعدها.

وقد استدلل على استحباب التلفظ بالنية، بالتعليل المستفاد من رجحان رفع اليدين، بأن فيه إحضار النية في القلب على قصد؛ وهو يدل على استحباب كل ما له مدخلة في ذلك ومنه اللفظ، كما نقل ذلك من أكثر أصحاب الشافعي حيث ذهبوا إلى استحباب اللفظ عند النية.

ولكن الاستدلال مخدوش؛ لوضوح أنه يكفي في تحقق الإخطار - على فرض الزوم أو الاستحباب - رفع اليدين، فلا يدل على أن التلفظ بذلك أيضاً محبوب، مع أنه لو كان الأمر كذلك لكان على الأئمة عليهم السلام القيام به وفعله فضلاً عن التنبيه عليه حيث كانوا عليهم السلام أول من يقوم بفعل المستحبات خاصة في واجب مهم كالصلاة حيث كانوا يواظبون عليها ويكررونها دائماً، فلو عدّ الفعل راجحاً لصدر منهم ولعرفه شيعتهم. ولعل سرية هذا التصور الخاطئ من العامة إلى الخاصة استلزم قيام أصحابنا بالردّ عليه وإثبات بطلانه.

بل قد يقال ببطلانه من جهة حدوث التشريع المحرّم، لأنّ الإتيان به مدرجاً في التكبير، يستلزم:

إمّا مخالفة اللغة إن أثبت همزة الجلالة في تكبيرة الإحرام، وفي الاجتزاء بها حينئذٍ منع لكونها ملحونة.

أو التشريع إن حذفها، لأنّ الثابت من الإحرام بها كونها مقطوعة الهمزة. لكن قال صاحب «الجواهر»: يدفعه بأنّه لا تشريع فيه فيما سمعت،

واختصاص الثاني بحال الدرج، مع أنّ مثله جارٍ فيما ورد من الأدعية بين التكبيرات التي منها الدعاء المتّصل بتكبيرة الإحرام، أمّا إذا وقف فلا إشكال، إذ احتمال فوات المقارنة بذلك كما ترى، ضرورة أنّ مثل زمان الوقف لا يفوتها؛ على أنّ التعبير بالمقارنة القلبية والوقف على اللفظ لا ينافي حصولها. فاختار عليه السلام أخيراً أنّه لا رجحان له بنفسه، ويختلف باختلاف العناوين والحالات، فقد يُعين على القصد فيرجّح وقد يخلّ فلا ترجيح فيه، وبذلك يمكن ارتفاع الخلاف.

ولا يخفى أنّ القول بعدم الاستحباب مطلقاً - لولا الكراهة - هو الأولى، لما قد عرفت بأنّه لو كان محبوباً ولو في الجملة لأشار إليه الأئمة عليهم السلام أو قاموا بفعله في صلواتهم، فمنه يفهم أنّه ليس بمحبوب، خصوصاً مع ما عرفت من إطلاق الرواية بالمنع عن التكلّم بعد الإقامة، والله العالم.

ووقتها عند أوّل جزء من التكبير .

ولا يخفى أنّ المسألة ذات أقوال :

القول الأوّل : هو الذي اخترناه في المبحث السابق، من كفاية وجود الداعي في النية، وقلنا بأنّه هو الأعمّ من الإرادة التفصيليّة والإجمالية، كما أنّه أعمّ من كون ذلك مقارنة بأوّل جزء التكبير، أو كان سابقاً عليه، وهذا هو مختار صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني وكثير من المتأخّرين وأصحاب التعليق على «العروة»، مستدلّين على أنّه لا دليل لنا يدلّ بالإلزام على لزوم الإرادة التفصيليّة متّصلة بأوّلّه، مع أنّ الامتثال صادق على الداعي كما يصدق عنوان المنوي على الفعل الصادر عن نيّة، كما لا يخفى .

القول الثاني : وهو المشهور بين المتقدّمين، بل قد ادّعى عليه الإجماع، كما عن صاحب «الجواهر» حيث قال : (بل الإجماع بقسميه عليها هو المذكور في المتن ؛ لأنّ به تتحقّق المقارنة ، مضافاً إلى الاستدلال بظهور قوله ﷺ : (لا عمل إلاّ بنية) ، وقوله تعالى : ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ عليه ، بل صدق الامتثال والمنوي من الأفعال موقوفٌ عليها).

وفيه: قد عرفت أنّ شيئاً ممّا ذكره ليس بتمام ؛ لوضوح أنّ العمل الصادر عن المكلف مع ذلك الداعي، إذا لم يكن صادراً عن الغفلة، يصدق عليه أنّه صدر عن نيّة، ويصدق عليه الامتثال وكون الفعل منوياً، كما يصدق ذلك في الصوم الذي يتقدّم نيّته عليه، حيث يجوز أن ينوي لصوم الغد من منتصف الليلة السابقة

أو أوّله، ويعدّ كافياً لصحة صومه، حتّى وإن لم يحصل عنده خطور ذهني عند طلوع الفجر، مع أنّه لا تردّد في حاجة الصوم أيضاً مثل الصلاة إلى صدق الامتثال، وأن يكون الفعل صادراً عن نيّة.

وكيف كان فإنّه على فرض قبول لزوم الإخطار في النيّة، فلا إشكال في كون هذا القول هو أحسن ممّا سنذكرها من الأقوال، بل في «الرياض» أنّه يظهر من «التذكرة» دعوى الإجماع على صحّة العبادة بالمقارنة بهذا المعنى.

الثالث: وهو المنسوب لبعض الأصحاب، من أنّ وقت النيّة بين ألف التكبيرة ورائها يرد عليه - مضافاً إلى ما فيه من العسر - خلوّ أوّل التكبير من النيّة، وهو نفس الألف مع كونه من أجزاء التكبيرة التي هي جزء الصلاة، وجزء الجزء جزء، خصوصاً إذا أريد من البيّنة الاجتزاء بها في هذا الوقت، وإن كانت بين الباء والراء لزم خلوّ الأكثر من ذلك عن النيّة.

وقد يحتمل أنّ المراد هو البسط منه فكذلك أيضاً، ضرورة إمكان حصول تصوّر المنوي منه بمميّزاته ثمّ يقصد بين الباء والراء.

وقد يحتمل أن يريد حصول تمام النيّة عند همزة لفظ الجلالة، إلّا أنّها تبقى مستمرة إلى الراء، فيكون المراد حضورها بين الألف والراء.

ففي «الجواهر»: وهو كما ترى أيضاً، وكفى بإجمال المراد منه موهناً له. بل ممّا يزيد في الإشكال عدم صدق التقارن بين النيّة وأوّل الجزء من التكبيرة؛ لأنّ المقارنة يصدق مع كون النيّة قبل التكبيرة وقارن آخر جزئها مع أوّل جزء من التكبيرة.

القول الرابع: بأن تكون النية عند أول جزء من التكبير، مستمرة إلى انتهائه .

هذا، كما عن العلامة في «التذكرة» والشهيد في «الذكرى» معللاً بأن الإخلال في الصلاة إنما يتحقق بتمام التكبير، بدليل أن المتيّم لو وجد الماء قبل تمامه وجب عليه استعماله، بخلاف ما لو وجده بعد الإكمال، والمقارنة معتبرة فلا يتحقق بدونها .

لكن أورد عليه صاحب «الجواهر» بقوله:

(بأن هذا الكلام لا يتأتى بناءً على أن آخر التكبير يعدّ كاشفاً عن الدخول في الصلاة من أوله، بل لو لم نقل بذلك فلا ريب في تحقق الدخول بالشروع في التكبير، الذي هو جزء من الصلاة بإجماعنا، فإذا قارنت النية أوله فقد قارنت أول الصلاة؛ لأن جزء الجزء جزء).

ونحن نزيد عليه إشكالاً آخر وهو:

المراد من الاستمرار إلى آخر التكبير، إن كان المقصود هو الإرادة التفصيلية، فلا يدل دليل على لزوم وجودها في أول الجزء من التكبير مع فرض كون التكبير جزءاً من الصلاة .

وإن أريد منه الإرادة الإجمالية، فلا يختص ذلك بالتكبير بل هي لازمة إلى آخر الصلاة .

والظاهر أن المراد هو الصورة الأولى، ولكن الذي يرد عليه هو أن حفظ الإرادة التفصيلية إلى آخر التكبير لا يخلو عن عن عسر، كما لا يخفى .

القول الخامس : هو ملاحظة اتحاد الزمان بين أوّل أجزاء التكبير مع النية دون الاتصال المقارن من تقديم النية على التكبير كما قلناه في القول الثاني .
وفيه : مضافاً إلى تعسّر مراعاته ، وعدم صدق وقوع أوّل جزء من التكبير مع النية بأن يكون صدوره عن النية ؛ إنّه لم يقدّم دليل على إثبات ذلك على اليقين ، وقد عرفت في ابتداء البحث أنّ أحسن الأقوال هو القول الأوّل ، على القول بكفاية الداعي ، وإلا على لزوم الإخطار ، فالإجماع بقسميه قائم على لزوم التقارن بالمعنى الذي ذكرناه وهو العمدة في الدليل ، كما لا يخفى ، والله العالم .

ويجب استمرار حكمها إلى آخر الصلاة، وهو أن لا ينقض النية الأولى .

ففي «الجواهر»: (بما لا مزيد عليه، أو لا ينقص منه شيء، أو لا يتغير عما هو عليه إذ ربما لا ينقص ولا يزيد، بل يعوّض من النافلة إلى الفريضة أو العكس). وقال الهمداني في «مصباح الفقيه»: (وأضاف في آخر جملة: (إلى آخر الصلاة)، كي يصح اتّصافها بكون مجموعها اختيارية، وهو الجري على حسب ما يقتضيه تلك النية، فحكمها عبارة عن باعثيتها على الفعل، كما تقدّمت الإشارة إليه.

وتفسيره بأن لا ينقض النية الأولى، لا يخلو عن مسامحة، ضرورة أن الأمر العدمي لا يصلح أن يكون تفسيراً لاستمرار حكمها فهو من باب تفسير الشيء بلازمه، هذا مع أنه قد يتخلف ذلك عن استمرار حكمها، فإنه قد لا ينقض النية الأولى، ولكن يذهل عنها بالمرّة، أو يصدر منه بعض الاجزاء اضطراراً، من غير أن يكون من آثار تلك الإرادة، فالأولى تفسيره بما ذكرناه)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

ويمكن أن ندافع عن المصنّف بقراءة (لا ينقض) مبنياً للمفعول لكي يشمل جميع الأقسام المذكورة سابقاً، وإن كان الأولى حمله على ما تقتضيه قواعد اللغة العربية من تأنيث (ينقض) من جهة أن كلمة (النية) مؤنثة وتعد نائباً للفاعل ولو مجازاً.

(١) مصباح الفقيه: ٢٣٥.

وكيف كان، فما أورد عليه بأنه تخيير بأمر عدمي ليس على ما ينبغي؛ لأنّ النقص أمرٌ وجودي اختياري، وأمّا أثره فهو أمرٌ عدمي وهو غير ضائر، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ الاستمرار والاستدامة على نحو الإرادة الإجمالية المسماة بالداعي واجبٌ بلا تردد فيه، بل قد حكى عن «الإيضاح» دعوى إجماع المسلمين عليه.

وأما الاستمرار بمعنى أن لا يحدث في آن من آفات العمل، وإن لم يكن مشغلاً بالجزء منه، ما ينافي النية الأولى، فلا دليل على اعتباره، بل ربما كان فيه العسر خصوصاً لعوام الناس، ولعلّ عدم اعتباره يعدّ من فضل الله على العباد، فلا بدّ أن نشكره سبحانه حيث لم يحكم بالبطلان في مثله.

فإذا عرفت وجوب ذلك، فلا بأس بالرجوع إلى الروايات الواردة والتي قد يتوهم منافاتها - حقيقةً أو حكماً - مع حكم وجوب الاستمرار، وبيان رفع التنافي بينها، ومقدار دلالتها بحسب المصاديق، وهي عدّة أخبار: منها: ما رواه الكليني في «الكافي» بإسناده الصحيح أو الحسن، عن عبدالله بن المغيرة، قال في «كتاب حريز»، أنّه قال:

«إني نسيت أنّي في صلاة فريضة (حتى ركعت) وأنا أنويها تطوّعاً.

قال: فقال عليه السلام: هي التي قمت فيها إذا كنت قمت وأنت تنوي فريضة ثمّ دخلك الشكّ، فأنت في الفريضة، وإن كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فأنت في النافلة، وإن كنت دخلت في فريضة ثمّ ذكرت نافلة كانت عليك مضيت

في الفريضة»^(١).

ومنها: رواية يونس، عن معاوية، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قام في المكتوبة فسهى، فظن أنها نافلة، أو قام في النافلة فظن أنها مكتوبة؟

قال: هي على ما افتتح الصلاة عليه»^(٢).

ومنها: الخبر الذي رواه عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل قام في صلاة فريضة فصلّى ركعة وهو ينوي أنها نافلة.

فقال: هي التي قمت فيها ولها.

وقال: إذا قُمتَ وأنت تنوي الفريضة، فدخلك الشك بعد، فأنت في

الفريضة على الذي قمت له، وإن كنت دخلت فيها وأنت تنوي نافلة، ثم إنك

تنويها بعد فريضة فأنت في النافلة، وإنما يحسب للعبد من صلاته التي ابتداء في

أول صلاته»^(٣).

أقول: لا إشكال في أنّ هذه الروايات تشمل صورة السهو والخطأ في حال

الصلاة، كما لو قصد فريضة ثم سهى في الأثناء ونوى النافلة حيث حكم

الإمام عليه السلام بأنها تعدّ التي قام عليها، كما أنّها أيضاً تدلّ على عكس هذه الصورة،

وهي فيما لو نوى أولاً النافلة ثم سهى ونوى الفريضة، حيث لا ينافي النية الأولى

بل يؤيدها، لأنّ الإمام عليه السلام قد اعتبر النية التي وقعت في ابتداء الصلاة - التي كانت

(١) وسائل الشريعة: الباب ٢ من أبواب النية، الحديث ١.

(٢) وسائل الشريعة: الباب ٢ من أبواب النية، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشريعة: الباب ٢ من أبواب النية، الحديث ٣.

ثابتة في ارتكازه بحيث لو التفت وسُئل عنه لقال : أريد الإتيان بما قد نويته في الأول، وإن كان ربّما لا يعلم حين التفاته في الزمان الثاني ما هو المنوي في الأول - هي النافذة، بمعنى أنّ الشارع قد أمضى الذي قام عليه ، وكلمة (السهو) الواردة في الخبرين المرويّين من ابن المغيرة ومعاوية، لا تشمل غير موردها إلّا إذا تمسّكنا بإطلاق الجواب.

هذا، بخلاف حديث ابن أبي يعفور، حيث لم يكن فيه كلمة (السهو)، والسؤال هو أنّه هل يجري هذا الحكم لمن اعتقد كونه في غير ما نواه ابتداءً أم لا؟ فقد ادّعى صاحب «الجواهر» الأولوية في الشمول، إذا كان مجرد اعتقاد أنّ ما نواه نفل .

وربّما يشكل وجه الأولوية فيه ؛ لأنّه إن لوحظ من جهة دلالة الروايات، فهو ممنوع لأنّ السهو والخطأ مذكوران في الخبرين الأوليين بالصراحة، وفي الأخير بالإطلاق، بخلاف صورة الاعتقاد بالصحة، حيث أنّه لم يدخل في الأوليين بتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية السهوية المذكورة في الخبر، فيبقى الدليل عليه خصوص إطلاق الخبر الأخير، فلا أولوية .

اللهمّ إلّا أن يقصد الأولوية باعتبار أنّ الجهل التقصيري بالحكم إذا كان عذرياً في موردٍ ففي الجهل الموضوعي يكون معذوراً بطريق أولى، كالصلاة في الموضع المغصوب مع الجهل بحكم الغصب، فإذا كان هذا الحكم معفوفاً ففي الجهل بالموضوع يكون العفو أولى، فيقال بذلك هنا أيضاً، ولكن مع ذلك يصعب الجزم به بملاحظة قيام الدليل والرواية، كما لا يخفى .

بقي هنا أن تلاحظ بعض الصور الأخرى:

منها: ما لو نوى بعض الاجزاء غير ما نوى عليه الجملة من الوجه أو الأداء والقضاء، متخيلاً صحّة ذلك أو عبثاً أو جهلاً بوجوب ذلك الجزء أو نديه، فهل تشمل الروايات لها أم لا؟

فربما يُقال: إنّ الاعتبار بخصوصيّة ما هو الملحوظ في سؤال السائل من السهو والغفلة، فلا يشمل مثل هذه الأمور. لكنّه مخدوش، أولاً: بإمكان تعميم السهو والغفلة حتّى يشمل صورة السهو للموضوع دون خصوص الحكم.

وثانياً: أنّ العبرة بعموم الجواب المعلّل بقوله ﷻ: (هي على ما افتتح الصلاة عليه). أو قوله: (إنّما يُحسب للعبد من صلاته التي ابتداءً في أوّل صلاته). وثالثاً: لو سلّمنا عدم شمول الخبرين الأوليين لذلك، فلا مانع من الاستدلال بالخبر الأخير حيث لم يرد فيه ذكر يدلّ على اختصاصه بالسهو فقط، فهذا ممّا لا إشكال فيه.

والذي ينبغي أن نبحث عنه، هو أنّه كيف يصحّ إتيان جزء عمداً بنية غير نية الصلاة وتصحّ الصلاة معه؟

نقول: تصحّ الصلاة، واحتمال تباين نية الجزء مع الصلاة لا يخلّ، لأنّ ليس للجزء نية مستقلة، بل نيته تابعة لنية المجموع، فنية الخلاف لا يضرّه مع حفظ النية المرتكزة في ذهنه منذ بداية الصلاة.

ولو سلّمنا تنافي نية الجزء مع النية المرتكزة في ذهنه والذي كان عليه أن

يتبعها ويسير عليها حقيقةً أو حكماً، إلا أنه لابد من رفع اليد عنه في خصوص مورد النص من تبديل النية المندوبة إلى الفرض أو عكسه فيما لو كان قاصداً أداء أجزاء الصلاة إلا أنه نوى في ضمنها إتيان جزء غير الأجزاء المنويّة أولاً، فإنه لا يمكن تسرية حكم الصحة من هذه الصورة المنصوصة عليها إلى غيرها ممّن كان خالياً عن القصد بالمرّة وقصد أمراً آخر غير الصلاة، أو قصد على سبيل التشريك الجمع بين قصد الغير وقصد جزئيته من الصلاة، فإنّ هذا القصد لا يجمع مع لزوم حصول الانبعاث في الجميع عن تلك الإرادة الأولى الباعثة له على الفعل، كما هو معنى الاستدامة التي ادّعى عليها الإجماع.

ولكن حكم صاحب «الجواهر»^(١) بالصحة في الجميع، إلا أنه قوى البطلان فيما لو أتى بالجزء ناوياً كونه قضاء عن فعل آخر مثلاً، بعد رفع اليد عن كونه جزءاً للكل الذي نواه وظنّ خطأً أو تخيلاً جواز ذلك. وقد يقوى الصحة للأصل وتبعيّة نيّة الجزء لنيّة الكلّ، فلا يؤثّر فيه مثل هذه النيّة.

أمّا الخبر المروي عن زرارة في «مستطرفات السرائر» عن أبي جعفر^(٢)، حيث قال:

«لا قران بين سورتين، ولا قران بين صلاتين، ولا قران بين فريضة ونافلة»^(٣).

لو سلّم إرادة الجمع بالنيّة بين الفرضين من القران فيه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النيّة، الحديث ٢.

فإنه محمولٌ على ابتداء الفعل لا على ما إذا وقع ذلك في بعض الأجزاء، فتأمل جيّداً، انتهى كلامه^(١).

أقول: ولا يخفى ما فيه، أولاً: إنّ قوله: (لو سلّم إرادة الجمع بالنية بين الفرضين) ينافي قوله قبله (إنّه نوى قضاء عن فعل آخر بعد رفع اليد عن كونه جزءاً للكل)، حيث لا جمع حينئذٍ بين الفرضين. اللهمّ إلا أن يريد الجمع بلحاظ النية الإجمالية الأولى المستمرة مع نية اداء الجزء قضاءً.

وثانياً: يشمل الجمع بين الفرضين، بقوله: (ولا قران بين صلاتين)، حيث يشمل ما لو كانا فريضتين أو نافلتين.

وثالثاً: من إمكان شمول إطلاق قوله: (لا قران بين فريضة ونافلة) قران الجزئين من الوصفين، أي جزءاً من الفريضة وجزءاً من النافلة، كما يشمل كلّ الصلاة المتّصفة بالوصفين.

وكيف كان، إذا كان القران والتشريك ممنوعاً، فإنه لا فرق بين كونه في الابتداء أو في الأثناء، كما يشهد لذلك ما وقع في صدر الخبر المروي في «مستطرفات السرائر» من قوله: (لا قران بين السورتين) حيث يكون مثل هذا القران في أثناء الصلاة.

فالأصل هو عدم الجواز اقتصاراً فيما خالف الأصل على موضوع النصّ، وشمول الروايات لمثل ذلك لا يخلو عن تأمل.

(١) الجواهر: ج ٩ / ١٧٧.

ولو نوى الخروج من الصلاة لم تبطل على الأظهر .

ولا يخفى أنّ المسألة ذات فرضين :

تارة: ينصرف عن النية قبل الدخول في الصلاة؛ أي ينصرف بعد تمامية النية وقبل البدء بإتيان الجزء الأول من التكبير .

وأخرى: يفرض كون رفع يده عن النية بعد دخوله في الصلاة .

وكلام الماتن لا يشمل صورة الأولى ، ولعل وجه عدم ذكرها، أنّه لا تجري فيها الإشكال إلا من جهة الإخلال بالمقارنة المعتبرة، وهذا لا يتحقق إلا أن ينوي خلافها أو يغفل عنها ثم يرجع عنها ، فلا بدّ على القول باعتبار المقارنة من تجديد النية حتّى على القول بالداعي . وأمّا على القول بالإضرار فلا إشكال في الإخلال لولاه، لعدم الاتصال المعتبر فيه .

وكيف كان، لا تكون الصلاة باطلة بواسطة الانصراف، بل سبب البطلان - إن اعتبرنا المقارنة - عدم تجديد النية .

هذا بخلاف الفرض الثاني، حيث أنّه قد دخل في الصلاة، فربّما يوجب الانصراف ونية الخروج بطلانها؛ ولذلك وقع الخلاف فيها بين الأعلام .

والظاهر المستفاد عن «الخلاف» وغيره كالمصنّف، بل واختاره صاحب «الجواهر» وشيخه في «كشف اللثام» والمحقّق الهمداني وبعض آخر من المتأخّرين ، هو عدم البطلان؛ للأصل ، والمراد منه هو البراءة للشك في المانعية بواسطة نية الخروج ، فالأصل البراءة .

أو لدلالة دليل الاستصحاب الدال على صحّة الاجزاء السابقة.

توضيح الأصل: إمّا أن يكون المراد منه أصالة البراءة عند الشكّ في مانعيّة الموجود بعد أن نوى الخروج ثمّ عاد عنه.

وإمّا أن يكون المراد من الأصل، عدم الإعادة أي عند الشكّ في وجوبها، فالأصل عدمها.

وإمّا أن يكون المراد من الأصل أنّه عند الشكّ في أصل وجود المانع، فالأصل عدمه .

أو أنّ المراد منه هو الاستصحاب، أي استصحاب الصحّة التي كانت موجودة إلى حين الشكّ فهي موجودة فيما بعده أيضاً وتفيد صحّة انضمام أجزاء اللاحقة إلى السابقة .

وقد نوقش فيه: بأنّ الأصل في المقام بين ما لا يجري وبين ما يجري .

وأما على الأوّل، فلأنّ الشكّ في المانعيّة ونحوها خصوصاً على القول بكون الأحكام الوضعية منتزعة عن الأحكام التكليفيّة، مرجعها إلى دوران الأمر بين المتباينين، والأصل فيه قاعدة الاشتغال بترك ما يحتمل المانعية والشرطية، إذ مرجع المانعيّة إلى شرطية العدم، ومقتضى ذلك الجمع بين المتباينين بإتمام ما في يده والاستئناف .

هذا كما عن العلامة النوري في «وسيلة المعاد» .

أقول: ولا يخفى ما في إطلاقه من الإشكال؛ لأنّ ما ذكره إنّما يصحّ فيما إذا احتمل كون الاستمرار شرطاً لا الانصراف فقط مانعاً، أو يتردّد بين كونه مانعاً أو شرطاً .

وأما فيما لو شك في المانع الموجودة، أو وجود المانع لأجل أصل وجوده، يعني لم يعلم هل المانع قد وجد بالانصراف المختصر بلا إتيان جزء معه أم لا، فالأصل حينئذ هو البراءة بلا إشكال ويحكم بالصحة، والمعتزض حيث قد جعل المورد من القسم الأول قال: بأن الأصل هنا لا يجري، مع أنه من الممكن أن يُقال بالإشكال، في أصل اشتراط الاستمرار، بالمعنى الممتد الذي لا يتخلل فيه بالانصراف أصلاً؛ لإمكان أن يكون الاستمرار لخصوص الأفعال لا للأكوان، فعلى القول بذلك، فحينئذ لا يوجب الشك في الشرطية حتى يرجع إلى الأصل. نعم، لو لم يعلم مدخلية النية بين كون وجودها واستمرارها شرطاً أو الانصراف مانعاً، فيصير الأمر دائراً بين المتباينين، فلا بد من الاحتياط بالجمع بإتيان ما في يده تاماً ثم الاستئناف.

ثم استشكل في الثاني أيضاً، بأنه لا يُجدي فلأن المستصحب إن كان صحة الاجزاء السابقة، فلا يجدي مع القطع فيها، فضلاً عن الشك في إمكان انضمام الباقي إليها مستجمعة للشروط، لأجل الشك في شرطية الاستمرار بالمعنى المبحوث عنه، الذي لا يقبل التدارك بعد نية الخروج، وإن كان صحة الكل، فلم يتحقق بعد.

أقول: وفيه ما لا يخفى، من إمكان كون المراد من الاستصحاب هو قبول كون الصلاة عبارة عن هيئة اتصالية تربط أولها بآخرها، فإذا شك في بقاء الهيئة الاتصالية وصحتها عندما نوى الخروج منها، واحتمل اختلالها وبطلانها، فإنه يجري استصحاب الصحة وبقاء الهيئة الاتصالية.

ثم تمسك صاحب «الجواهر» رحمته الله بالإطلاقات، لعل مراده منها مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، أو قوله عليه السلام: (لا عمل إلا بنية)، وأضرابهما.

وفيه: لا فائدة من هذه المطلقات لأنها ليست في صدد بيان هذا المطلب، فالاستدلال به يشابه فيما لو قمنا لأجل إثبات مدخلية شيء في تحقق الاستطاعة ووجوب الحج من الاستدلال بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ﴾، فإن الاستدلال بها باطل لأن الآية ليست في صدد بيان الإطلاق من تلك الأمور حتى يتمسك بها، فهكذا الأمر في المقام أيضاً.

وقد استدلل على عدم إضرار نية الخروج بالعقد المستثنى من حديث لا تعاد حيث جاء فيه: (لا تعاد الصلاة إلا من خمس...)، وليست النية منها حتى تُعاد الصلاة عند الإخلال بها.

فيُجاب عنه أيضاً: بأن الاستدلال بذلك موقوف على إثبات الإطلاق في حديث لا تعاد، حتى يشمل صورة العمد دون أن يكون مختصاً بالسهو والخطأ، أو يشمل الجهل أيضاً. وأمّا صورة الإخلال بالنية عن علم وعمد، فإن شمول الإطلاق لها مشكل، خصوصاً مع ملاحظة احتمال التقيّد بواسطة الدليل الوارد الدال على لزوم الاستمرار، فعليه لا يبقى له إطلاق أصلاً حتى يتمسك به.

ومثل هذا الجواب يأتي في الاستدلال بالأخبار السابقة الدالة على (أن الصلاة على ما أفتتحت عليه)، فلا يمكن جعل مثل ذلك دليلاً في المسألة.

وقد استدلل على صحة الصلاة برغم نية الخروج ثم العود عنها بالأخبار الواردة والدالة على (أن الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) حيث أنها تدل

على أن المخرج عند الشرع ليس إلا التحليل دون نية الخروج، مضافاً إلى أنه لو كانت نية الخروج تكفي في تحقق الخروج، للزم أن يكون وقوع التسليم خارجاً عن الصلاة؛ لأن نية الخروج كانت بحسب الزمان قبل تحقق السلام، فلم يعد التسليم هو المحلل، وهو مخالف لمفاد هذه الأخبار، فينتج أن نية الخروج لا تكون مخرجاً، وهو المطلوب.

وقد نُوقش فيه: بأن هذا الحديث مسوقٌ لبيان مجرّد المحلل الشرعي، والذي به يتحلل المصلي عن قيود الصلاة، وإلا فجميع القواطع للصلاة تعدّ محللة، غاية الأمر لم نجوز وقوع مثل هذه النية عن المصلي، فتصير محللاً غير جائز، إن قلنا بدخاليتها في عدم صحة الصلاة، وإن جوّزناه فتصير محللاً شرعياً مثل التسليم، ونظير جواز إبطال الصلاة لأداء الدين لدى مطالبة الدائن في سعة الوقت، فمثل هذه الأدلة جلّها أو كلّها قاصرة عن إفادة المدعى، فلا بدّ من الرجوع إلى أدلة الطائفة الثانية القائلون بالبطان، بل قيل إنّه المشهور نقلاً إن لم يكن تحصيلاً، كما هو خيرة «المبسوط» و«الخلاف» في آخر كلامه و«التحرير» و«الإرشاد» و«نهاية الأحكام» و«المختلف» و«الإيضاح» و«الذكرى» و«الدروس» و«الألفية» و«الموجز» و«كشف الالتباس» و«جامع المقاصد» و«فوائد الشرائع» و«الجعفرية» و«الغرية» و«إرشاد الجعفرية»، و«الميسية» و«المسالك» و«الروضة» و«الروض» على ما حكى عن بعضها، بل عن «المنتهى» أنّه الأقرب، وقوّاه صاحب «المقاصد العلية».

وقد استدللّ هذه الطائفة الكبيرة من أصحابنا على البطان بأدلة، وهي:

أولاً: قاعدة الاشتغال، وقد عرفت توضيحها وكونها على فرض الشك في الشرطيّة أو في المتردد بينها وبين المانعيّة.

وثانياً: الاستدلال على أنّ نية الخروج تقتضي وقوع ما بعدها من الأفعال بغير نية، فلا يكون مجزياً.

ويردّ عليه: أنّه خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض وقوع الأجزاء بعد تجديد النية، فتكون الأفعال مع النية.

ثمّ قال صاحب «الجواهر»^(١): (بل قد ينقدح من استدلالهم بذلك لفظيّة النزاع، وأنّ مراد القائل بالبطلان، ما لو أوقع باقي أفعال الصلاة في هذا الحال، ومراد الآخر عدم البطلان من حيث نية الخروج فقط لا مع خلوّ باقي الأفعال عن النية وحكمها).

ولا يخفى ما فيه من الإشكال: لوضوح أنّه كيف يمكن إسناد فرض البطلان إلى المحقّقين بما إذا لم يأت الباقي مع النية، إذ بطلان ذلك يعدّ أبين من الشمس، فلا بدّ من إرادة أنّ مقصودهم خلوّ باقي الأفعال عن النية التي كانت صدرت ووقعت في أوّل الصلاة، فجوابه لا يُسمن ولا يُغني عن جوع.

بل الأولى أن يُجاب: بأنّه لا دليل يدلّ على لزوم أن تكون النية اللاحقة عين النية السابقة، وإلا كان وجه البطلان صحيحاً، كما لا يخفى.

وقد يقرّر هذا الدليل بوجه آخر كما في «وسيلة المعاد» للنوري بأن يُقال: إنّ الأصل لزوم استمرار النية وأنّه لولاها لزم وقوع العمل بلا نية؛ وذلك لأنّ النية الأولى إذا زالت ولم تتجدّد فقد انتفى أصلها في باقي الأجزاء، فتقع

باطلاً باتفاق الخصم، وإن تجددت اختل شرطها وهي المقارنة لأوّل العمل، فيقع بطلاً لفقد شرط صحّة النية.

وأجيب عنه: بأنّ المقارنة - على فرض وجوبها - إنما تجب حصولها بالنسبة إلى النية في أوّل العمل لتمام العمل، وهي حاصلة بالفعل، وإن انتقضت بالنسبة إلى باقي الأجزاء، إلّا أنّ إثبات وجوب حفظ المقارنة حتّى بالنسبة إلى النية المتجدّدة الحادثة في الأثناء أوّل الكلام، إذ لم يثبت ولم يقدّم على ذلك دليل يوجبها.

وثالثاً: هو الدليل المذكور في «الجواهر» بقوله:

(من دعوى عدم انفكاك نية الخروج عن ذلك لعدم فترة في الصلاة، فلا بدّ من وقوع استمرار القيام مثلاً أو غيره بلا نية).

وفيه: لا دليل على البطلان بخلوّ مثل هذا الاستمرار من القيام عن النية، ولا تبطل الصلاة بتخلّله، إذ هو مع أنّه ليس من الأفعال عرفاً بل ولا عقلاً بناءً على عدم احتياج الباقي في بقاءه إلى المؤثّر. يمكن فرض المسألة حينئذٍ فيما إذا لم يبطل، بحيث يخرج عن كونه مصلّياً، وعدم الفترة في الصلاة بحيث يشمل الفرض ممنوع، كمنع اعتبار الاستدامة في الصلاة، على وجه يكون العزم على الفعل متّصلاً، بل المسلّم منه عدم خلوّ شيء من أفعال الصلاة عن النية، انتهى محلّ الحاجة^(١).

وقد استدللّ المحقّق القمّي رحمته الله في «الغنائم» على هذه الدعوى ببيان أوفى،

(١) الجواهر: ج ٩ / ١٧٨.

حيث قال:

(وبالجملة الذي يقوى في نفسي هو البطلان، سيّما ونحن من ملاحظة ما ورد في الصلاة أنّ الصلاة حالة ممتدة كأنّها روحها، أو أنّها سمطٌ انتظم به جواهر أذكّارها وأفعالها، فالأكوان الخالية من الأفعال والأذكّار أيضاً يمكن القول بكونها من الصلاة وذلك التخلّل ينافي هذا الامتداد ويقطعها)^(١).

أقول: نقطة الاختلاف ترجع إلى أنّ الصلاة هل هي كالصوم حيث يشترط فيه استمرار النية، بحيث لو أخلّ بنية القطع أو فعل قاطع يبطل، بل يجب فيه إبقاء الحالة الممتدة التي لا يتخلّلها شيء. أم أنّه كالوضوء المركّب من الغسلتين والمسحتين، واللّتان لا بدّ فيهما من النية، أمّا الأجزاء المتخلّلة فإنّه لو اختلّ في أثناءهما النية لما أضرب بصحة الوضوء.

ولا إشكال في أنّ الأصل الأوّلي - لولا قيام دليل خاصّ يدلّ على ذلك - هو اندراج المسألة في القسم الثاني، فلا بدّ في المقام من الفحص عن الدليل وتطبيق الحكم معه، من مطابقة الدليل فإن وجدناه نحكم به وإلا فلا.

ولا يذهب عليك أنّه قد يتوهم من الأدلّة الدالّة على أنّ الرياء ولو بمقدار لحظة يسيرة توجب بطلان الصلاة، حتّى وإن حضر في تلك اللحظة اليسيرة جزءاً منها، كما أنّ المستفاد من الأبحاث المتداولة في الأصول في باب الشكوك من تقسيمها إلى الشك الارتباطي، ويمثّلون للثاني بالشك في الصلاة، بل قد يستفاد من اصطلاح (القواطع للصلاة) في مثل الحدث وغيره صحّة ما ذهب إليه

(١) غنائم الأيام: ج ٢ / ٤٥٦.

المحقق القمي .

لكن التأمل في ذلك يؤدي إلى التشكيك فيه، من حيث إمكان القول بأن عنوان قصد القرية شيء، وكون الفعل من العناوين القصدية شيء آخر، إذ ربما يمكن القول بحصول الخلل في الأول ولو بفقدان لحظة بخلاف الثاني؛ إذ الملاك فيه إتيانه مع قصد جزئية ذلك العنوان، فلو تخلل حصل فيه تخلل ولو للحظة يسيرة، من دون حصول إخلال في أصل القصد والعنوان والأجزاء فلا وجه للحكم بالبطلان، إلا إذا قام دليل خاص يدل عليه . فالعمدة هنا ملاحظة الأدلة العامة والخاصة الواردة في المقام .

والذي يمكن أن يستدل به هو الإجماع، حيث ادعى قيام الإجماع على اعتبار استدامة النية المنتفية بنية الخروج، فيستلزم البطلان .

ففي «المستمسك» بعد دعوى الإجماع قال :

وفيه: أن المراد من الاستدامة المعتبرة إجماعاً، صدور كل واحد من الأجزاء عن داعي امتثال الأمر الضمني كما تقدّم لا بالمعنى المقابل للزوال والعود^(١) .

قلنا: لو سلّمنا قيام الإجماع على وجوب الاستدامة والاستمرار في النية من أول الصلاة فلا مجال إلا بقبول قول القائلين بالبطلان، لأنّه لو تردّدنا في مدلول متعلّق الإجماع؛ وأنّ المراد منه هل هو مطلق الاستمرار الذي يصلح للجمع مع نية القطع والخلاف، أو أنّ المراد منه خصوص الاستمرار بتحصيل

(١) المستمسك: ج ٦ / ٣٧ .

العزم المتّصل والهيئة الاتّصالية بما لم يتخلّل فيه شيء حتّى مثل نيّة الخلاف، فلا بدّ من الذهاب إلى الثاني، لأنّ الإجماع دليل لبّي فيكتفى فيه بالقدر المتيقّن، فلا وجه للمناقشة التي ذكرها سيّدنا الحكيم رحمه الله.

اللّهمّ إلّا أن يناقش في أصل ثبوت الإجماع على الاستمرار أو الاستدامة، الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام، وذلك لمخالفة كثير من المحقّقين على لزوم الاستمرار، فبذلك نستكشف عدم ثبوت أصل الإجماع، أو حمل الإجماع على المعنى الذي حمله عليه السيّد الحكيم عليه السلام في «المستمسك» وهو غير بعيد. ولأجل ذلك نرى أنّ السيّد في «العروة» قد أفتى بعدم البطلان، ونحن موافقون معه، كما وافق معه أكثر أصحاب التعليق على «العروة» وإن كان الأحوط هو الإتمام ثمّ الإعادة، كما عليه صاحب «الجواهر» في آخر كلامه المذكور في المقام، والله العالم.

هذا تمام الكلام في ما لو نوى الخروج في الأثناء من دون إتيان شيء من الأجزاء والأفعال، حيث جعلناه الصورة الأولى في المسألة.

الصورة الثانية: هي فيما لو تردّد في النية بين القطع وعدمه.

فهو، تارةً: يكون بلحظة بلا استمرار في النية ولا إتيان جزء معه. فالظاهر عند من يقول بالصحة في الأولى يقول بها هنا بطريق أولى؛ لوضوح أنّه إذا لم تكن نيّة الخلاف مؤثّرة في بطلان أصل الصلاة، فالتردد لا يعدّ أضراً منه قطعاً. كما أنّه لا بدّ من البحث عن أنّ من يذهب إلى البطلان في الأولى هل يقول به هنا أيضاً، كما هو ظاهر بل صريح كلام بعض، مثل المحكي عن «الخلاف»

و«نهاية الأحكام» و«التحرير» و«الذكرى» و«الدروس» و«الموجز» و«كشف الالتباس» و«جامع المقاصد» و«الجعفرية» و«الغريّة» و«إرشاد الجعفرية»، بل ظاهر إطلاق كلماتهم بحيث يشمل حتى صورة التردد للحظة واحدة، ولعلّ الوجه في ذلك عندهم شرطية الجزم في النية مع استمرارها.

خلافاً لصاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني والسيد في «العروة» - كما هو المختار - من عدم البطلان، لعدم وجود دليل يفيد ذلك، فضلاً عن عدم إحرازنا لأصل الشرطية، فعند الشك يكون الشك في وجود المانع، وقد عرفت كون الأصل فيه هو البراءة دون الاشتغال.

وأخرى: ما لو فرض استمرار هذا التردد دون أن يقوم بإتيان شيء من الأجزاء والأفعال معه.

قال الهمداني في «مصباح الفقيه» ما نصّه:

(نعم، بناءً على اعتبار استمرار النية بالمعنى المبحوث عنه اتّجه البطلان، فإنّ المتردد في الشيء ليس بعازم عليه.

اللهمّ إلا أن يفسّر الاستدامة الحكمية التي اعتبرها المشهور، بعدم قصد ما ينافي النية الأولى، فعلى هذا ليس التردد في القطع منافياً لها، إذ لا يتحقّق معه قصد غير الصلاة كما هو واضح)، انتهى^(١).

أقول؛ أولاً: قد يتبادر إلى الذهن أنّه ﷺ قصد تقسيم التردد بين القسمين من اللحظة وغيرها، ولكن لو دققنا في إدامة كلامه نرى أنّه لم يقصد ذلك وإنما قصد

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٣١، الطبعة الحجرية.

باستدراكه بيان الوجه الذي أقمناه للدلالة على البطلان من لزوم وثبوت شرطية الاستمرار في أصل النية بحيث لا يتخلل فيها شيء، كما يستفاد ذلك من قوله بعد ذلك: (اللهم....)، حيث يقصد بيان استثناء صورة واحدة ألا وهي ثبوت الاستمرار بحيث لا يقصد ما ينافي النية من رأسه، دون صورة مثل التردد حيث لا يتحقق فيه قصد غير الصلاة.

وثانياً: لو سلمنا أنه يقصد بكلامه بيان قسم ثانٍ، فلا مجال ولا وجه للقول بالبطلان، إذا لم يقدم على إتيان جزء أو يستمر في تردده بحيث يؤدي إلى محو الصورة الصلواتية حين الصلاة، حتى ولو فرضنا إدامته لفترة من الوقت. وعليه فلا مجال لعدّ هذا القسم قسماً مستقلاً عن الصورة الأولى، والله العالم.

الصورة الثالثة: ما لو نوى المصلي وهو في الركعة الأولى مثلاً الخروج عنها في الركعة الثانية. ففي «القواعد»: أن الوجه عدم البطلان إن رفض هذا القصد قبل البلوغ إلى الثانية.

وقال صاحب «الجواهر» في معرض توضيح كلام العلامة بقوله: (ولعله لأن قصد نقض النية غير نقضها، فلا مقتضى للفساد حينئذٍ إذ لم يقصد الخروج في الحالة الأولى، ولا امتناع الإبطال قبل بلوغها، وانتفاء القصد عنده؛ لأنّ الفرض أنه رفضه قبل البلوغ)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

(١) الجواهر: ج ٩ / ١٨١.

وعلق صاحب «غنائم الأيام» بعد اختياره البطلان عند نيّة الخروج في الصورة الأولى، بقوله:

(وهذا الإشكال يجري أيضاً فيما لو أراد الخروج في الآن الثاني أو في الركعة الثانية ولكنه أضعف هنا)، انتهى^(١).

بل علق المحقق في «جامع المقاصد» بعد نقل قول العلامة في «القواعد» بقوله:

(إنّ فيه نظراً؛ لأنّ الصلاة عبادة واحدة متّصل بعضها ببعض، يجب منها نيّة واحدة من أولها إلى آخرها، فإذا نوى المنافي في بعضها، انقطع تلك الموالاة، وانفصلت تلك النيّة، فيخرج عن الوحدة، فلا يتحقّق الإتيان بالمأمور به على وجهه، فلا يكون مجزياً).

بل يمكن أن يقال توضيحاً لكلامه: إنّ كلام «القواعد» بل صريحه يشمل حتّى صورة الاشتغال، أي الإتيان بأجزاء الصلاة مع هذا القصد، مع أنّه يرد عليه كما يرد على كلام شيخنا الأنصاري^(٢) من أنّه لم ينبعث لإتيان الأجزاء عن الأمر المتعلّق بالكلّ، ولم يحصل له إطاعة ذلك الأمر، بل قد أتى به بقصد إتيان البعض، فلا يصدق عليه أنّه امتثل وأطاع الأمر، فحكمه حكم من أراد الإتيان بالبعض من أول الصلاة، فكما لا يكون الثاني مجزياً فكذلك الأول، فلا يبقى وجه للصحة.

ومما ذكرنا ظهر وجه كلام القائلين بالبطلان مطلقاً، أي سواء كان مشغلاً

(١) غنائم الأيام: ج ٢ / ٤٥٦.

بالإتيان مع هذا القصد أم لا، حيث أنهم يقصدون بأن نفس هذا القصد قاطع لنية الصلاة، ولو لم يأت بشيء من الأجزاء.

ولكن ناقش فيه صاحب «الجواهر»^(١) حيث قال بعد قوله: (إن منشأ البطلان عدم اتصال النية واتحادها):

(لكن قد عرفت أنه يمكن منع الدليل على اعتبار ذلك في الصلاة، فتتجه الصحة حينئذٍ، وإن لم يرفض القصد، فضلاً عما لو رفضه، إذا قضاها مع استمرار القصد الأول، وعدم الذهول عنه حصول نية الخروج حينئذٍ عند بلوغ الغاية، وقد عرفت عدم اقتضاها البطلان، بل قد عرفت احتمال ذلك وإن أوقع بعض الأفعال حالها، إذا لم تستلزم نية غير الصلاة بباقي الأفعال)، انتهى محل الحاجة^(١).

ولا يخفى ما يرد على كلام صاحب «الجواهر» من الإشكال، لوضوح أن وجه البطلان لو كان هو ما ادّعاه من عدم اتصال النية واتحادها، فيمكن دعوى عدم الفرق بين الموردين، مع أنه أيضاً مخدوش لحصول الانقطاع في الفترة السابقة دون اللاحقة، إذ الانقطاع هنا سيحصل ولم يحصل بعد بخلاف ما تقدّم. ولكن وجه الفرق هو أنه في المقام لو لم يرفض القصد، وكان مشغلاً لم يكن ممثلاً للأمر المتعلق بالكل، فكيف يمكن القول بالصحة.

بل، ومما ذكرنا يظهر النقاش في كلام صاحب «الغنائم» و«البيان» و«الوسيلة» حيث أنهم بعد التزامهم بجريان الإشكال هنا، قالوا بمضاعفة الإشكال في المقام، وذلك لما عرفناه من قوة الإشكال في المقام بما هو أقوى من

(١) الجواهر: ج ٩ / ١٨٢.

السابق، حيث أنه لم يكن الإشكال فيه إلا عدم ثبوت الاستمرار في النية، ولكنه في المقام - مضافاً إلى ذلك - لم يأت بالأجزاء منبعثاً عن الأمر المتعلق بالكل، فهو إشكال آخر مختلف عن الإشكال السابق.

اللهم إلا أن يضيفوا صورة عدم الاشتغال بشيء بعده كرفض القصد السابق، لكنه بعيد؛ لوضوح أن فرض المسألة إنما كان فيما لو أتى بالأجزاء مع هذا القصد، إلى أن بلغ الغاية، ولم يرفض القصد السابق، بل استمر في صلاته بعد البلوغ، ففي مثله يكون إشكال البطلان أقوى.

نعم، قد يأتي إشكال مبني على أنه إذا لزم انطباق العمل والفعل على امتثال الأمر المتعلق على الكل، فإنه في المسألة السابقة حكمنا بأنه لو قصد المصلي الخروج عن الصلاة ولو للحظة أو لحظات قبل العود، فيما أنه لا ينطبق عليه في تلك الحالة عنوان امتثال الأمر فلا شك في بطلان صلاته، أمّا إذا حكمنا فيه بالصحة، فإنه يفهم منه عدم منافاة مثل ذلك مع صدق الامتثال، لعدم اعتبار الوحدة والاتصال فيه، فالإشكال في المقام ليس من جهة ذلك من حيث عروض القطع في الوحدة، بل الوجه في البطلان، إنما يكون من جهة الشك في أن نية الخروج التي تقع في الركعة الثانية، هل يضر بقصده الأول - حيث قصد الإتيان بالأربع في أول الصلاة، بحيث كان إتيان الأجزاء بعد هذا العزم خارجاً عن إطاعة الأمر الأول - أم لا؟ حيث أن له عزم ثابت عند البلوغ، والآن أيضاً يقصد إتيان الأمر المتعلق بالأربع، والشاهد على ذلك أنه ربما يعزم أولاً ثم يعود عن عزمه لاحقاً، وليس هذا إلا لأجل أنه كان يريد امتثال الأمر الأولي المتعلق بالأربع،

وهو يكون نظير ما لو قصد المصلّي الانفراد في الجماعة بعد البلوغ إلى الركعة الثانية، لكن قصده هذا كان قبل الدخول في الركعة الثانية عند من لا يجوز قصد الافراد في الجماعة، فهل يوجب مثل هذا القصد - قبل الوصول إلى الركعة الثانية - بطلان صلاته، أو يكون البطلان متعلّقاً على تحقّق نفس القصد في موضعه، فلو لم يقصد واستمر في صلاته جماعة، ذهولاً أو عمداً صحّت منه الجماعة والصلاة.

لا يقال: إنّ الأجزاء المأتي بها بعد هذا القصد إلى الغاية تعدّ عرفاً خارجاً عن الجماعة بل عن الصلاة، وذلك لأجل بطلان الصلاة بهذا القصد، فكذلك يكون فيما نحن فيه.

فالحكم بالبطلان جزماً لا يخلو عن إشكال، وإن كان القول بالاحتياط بالإتمام والإعادة هنا أقوى من السابق، كما لا يخفى.

الصورة الرابعة: هو ما لو علّق القطع على شيء؛ وهو أيضاً يتصوّر على وجوه:

الوجه الأوّل: هو ما لو علّقه على الشيء المتيقّن والمتحقّق الوقوع عادةً؛ كما لو علّق قطع صلاته على طلوع الشمس، فيما لو يعلم طلوعها في أثنائها، لأجل أنّ شروع صلاته قريب من وقت الشروق.

فحكم هذا القسم كحكم ما قبله من تعليق القطع في الركعة الثانية من البطلان وعدمه، والأدلة المذكورة في تلك المسألة جارية في هذا الفرع طابق النعل بالنعل؛ لأنّ مرجع القطع في الركعة الثانية إلى أنّه يتعهّد إذا بلغ إلى الموضع

المتحقق وقوعه عادةً - نظير طلوع الشمس - فهو يقوم بقطع صلاته، وهو واضح.
 الوجه الثاني: ما لو علّق القطع على أمر ممكن الوقوع ومحتمله، كما لو
 علّق قطع صلاته على دخول زيد في موضع خاص من صلاته - كأن يدخل بعد
 إتمام القراءة في الركعة الثانية - حيث أنّه كما يحتمل دخوله حينه كذلك يحتمل
 دخوله قبله أو بعده.

ففي «القواعد»: إن دخل فالأقرب البطلان.

وفي «جامع المقاصد»: إنّهُ إن قلنا في المسألة السابقة بعدم البطلان، ففيها
 بطريق أولى، لإمكان أن لا يوجد المعلق عليه، بخلافه في المسألة السابقة.

وإن قلنا بالبطلان في السابقة فثمّة وجهان:

أحدهما: عدم، لعدم الجزم بوقوع المعلق عليه، فلا يكون البطلان محقق
 الوضوح، فالأصل عدم، إذا لم تبطل حال التعليق لم تبطل بعده وإن وجد المعلق
 عليه، إذ لو أثر التعليق المقتضي للتردد، لآثر وقت وجوده، فإذا لم يؤثّر كان
 وجوده بمثابة عدمه.

وهذا، إذا ذهل عن التعليق الأوّل عند حصول المعلق عليه، فإن كان ذاكرةً
 له بطلت الصلاة، لتحقق نيّة الخروج وقد سبق أنّه مبطله.

ثانيهما: البطلان، كما لو قال (إن دخل تركت الإسلام)، فإنّه يكفر في
 الحال، وكما لو شرع في الصلاة على هذه النيّة، فإنّها لا تنعقد صلاته فلا تصحّ
 أبعاضها معها، وكما سبق من أنّ تعليق القطع ينافي الجزم بالنيّة، فيفوت به
 الاستدامة، ويخرج النيّة الواحدة المتّصلة عن كونها كذلك، وهو الأصحّ.

وإن قلنا بالتفصيل في المسألة السابقة، فإن رفض القصد قبل وقوع المعلق عليه لم يبطل بطريق أولى، وإلا فوجهان، أقربهما البطلان عند المصنّف، والتقريب يستفاد ممّا سبق هذا)، انتهى كلامه على المحكي عن «الجواهر»^(١).
 أقول: ولا يخفى أنّ التعليق على أمر ممكن الوقوع، يتصوّر على وجوه: تارة: يفرض أنّه يعود عن القصد قبل الوصول إليه، ولم يتحقّق الدخول. ففي «الجواهر»: أنّ الوجه عدم البطلان، وقد ذكرنا أنّ هذا مبني على تقدير عدم إضرار هذا القصد بصحّة الصلاة، ولعلّه لما ذكرناه من عدم كونه موضوعاً للخروج عن الصلاة، بل الملاك هو نية الخروج عند حدوث المعلق عليه، خصوصاً إذا لم يأت بشيء من الاجزاء مع هذا التعليق.
 وأخرى: فيما إذا لم يعد عن قصده، لكن الدخول أيضاً لم يتحقّق، بأن لم يقع الذي كان قد علّق قطعه على حدوثه كدخول زيد مثلاً، فقد حكم فيه صاحب «الجواهر» بالصحّة، فلا بدّ أن يكون مبنياً على ما قلناه من عدم إضرار التعليق، كما لا يخفى.

وثالثة: بأن يدخل زيد ويتحقّق المعلق عليه، ولكن قد يعود المصلي عن قصده قبله.

فهو أيضاً غير مبطل على المبنى الذي ذكرناه من عدم إضرار مجرد التعليق، إذ بعد العود وعدم تأثير التعليق في الإبطال، فلا وجه للحكم بالبطلان بمجرد الدخول.

(١) الجواهر: ٩ / ١٨٢.

ورابعة: هو الفرض السابق لكن مع بقاءه على قصده؛

ففي «الجواهر»: (وإن دخل ولم يرفض القصد الأول، بأن كان متذكراً للتعليق مصرّاً عليه أو ذاهلاً، فالأقرب البطلان أيضاً. أمّا الأول فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ التعليق المذكور، مع وقوع المعلق عليه ينقض استدامة حكم النية.

ويحتمل الصحة احتمالاً واضحاً لكون الذهول كرفض القصد، ولعلّ التعبير بالأقرب لهذه الصورة لا للأولى، إذ الخروج فيها مع فرض التذكّر والإصرار قطعي بناءً على الخروج بنية الخروج.

اللهمّ إلا أن يُدعى عدم التلازم بينهما، وهو كما ترى، أو أنّ الأقربيّة للشكّ في الخروج بنية الخروج كما عرفت، وعلى كلّ حال فالأمر سهل)، انتهى محلّ الحاجة.

قلنا: يمكن أن يقرّر وجه عدم البطلان، مع فرض تحقّق المعلق عليه وفرض ذكره بذلك، دون أن تبطل الصلاة إلا أن يقصد الخروج بالفعل - كما لو أوصى بتمليك ماله لزيد بالفعل - أي بعد الدخول وتحقّق المعلق قصد الخروج عن الصلاة فإنّها تبطل، وقصدنا من التعبير بالفعل هو أن لا يكون بصورة نتيجة الملك في الوصيّة بأن يكون الموت بنفسه موجباً لملكيّة لزيد، من دون حاجة إلى إنشاء تمليك بعده، وكذلك الحال فيما نحن فيه بأن يجعل نفس ورود زيد ودخوله مخرجاً للصلاة، فحينئذٍ لا إشكال في بطلان الصلاة في الفرض المذكور.

ولعلّ مراد القائل بعدم التلازم، هو إرادة الصورة السابقة فكلامه متين، بل يجري هذا الدعوى بهذين الاحتمالين في الصور السابقة أيضاً، كما لا يخفى. بل لعلّ ثمرته تظهر في مثل الدهول، حيث يمكن دعوى تحقق البطلان قهراً على الوجه الثاني، لأنّ نفس الدخول بنفسه يعدّ مخرجاً لو لم يكن حينه متذكراً، بخلاف الأوّل حيث أنّ نفس التذكّر أيضاً لا يوجب البطلان مطلقاً، بل مع قصده الخروج بصورة الفعلية، أي قصد مختاراً حال الدخول نية الخروج عن الصلاة.

ولكنّ الظاهر المستفاد من مباني القوم وكلماتهم إرادة الوجه الثاني دون الأوّل، فلا يبعد القول بالبطلان بمجرد الدخول مع التذكّر، بل ومع الدخول وإن كان الثاني بالاحتياط من الإتمام والإعادة أقوى من الأوّل. نعم، بقي هنا ما قاله ونقله ولد الفاضل عن والده في مباحثته له، من إمكان أن يكون وجود المعلق عليه كاشفاً عن مخالفة التعليق لمقتضى النية المعتبرة في الصلاة في نفس الأمر؛ لأنّ وقوعه كان متحققاً في علم الله، لأنّ الثابت على تقدير منتفٍ.

قال: وتظهر الفائدة في المأموم، وفيما إذا نوى إبطال هذه النية قبل وجود الصفة، أي فيكون البطلان حينئذٍ من حين التعليق، كما أنّه بعدم وجوده ينكشف بقاء الحكم بالصحة.... إلى آخره.

أقول، أولاً: ولا يخفى أنّه على هذا التقدير، يكون الملاك في الصحة والبطلان تحقق المعلق عليه في موضعه وعدمه، فعليه يستلزم عدم فائدة رفض

القصد قبل الوصول، في الحكم بالصحة على فرض تحقق المعلق عليه في الواقع، كما لا يوجب بقاء القصد إلى زمان الوصول، الحكم بالبطان لو لم يتحقق المعلق عليه في موضعه، مع أنه خلاف لما نقل عنه سابقاً بمفهوم كلامه.

ولعله يلزم على هذا المبنى الحكم بالكفر في الحال في المثال الذي ذكره المحقق بقوله: (إن دخل فلان تركت الإسلام) إن حصل الدخول، مع أن إطلاق كلامه يقتضي الحكم بالكفر حتى ولو لم يحصل الدخول.

ولعل وجهه كان لأجل أن الشك في الإسلام بواسطة التعليق، يعدّ مساوفاً للكفر كالجزم بالخروج عنه وهو غير ثابت عندنا.

ثانياً: إن كاشفيّة وجود المعلق عليه وعدمه، منوط بكون المراد من التعليق في القطع بصورة شرط النتيجة لا بصورة إنشاء القطع، وإلاّ ربّما يمكن أن يفرض تحقق المعلق عليه دون حصول القطع، فلا معنى للكشف حينئذٍ على البطان. نعم، يصحّ الكاشفيّة فيه بناءً على الشرطين وهما: وجود المعلق عليه، واختيار القطع عند وجوده.

فيظهر من ذلك وأمثاله أن مراد العلماء من التعليق هو صورة شرط النتيجة وحصول القطع القهري بالدخول.

كما قد يؤيد ذلك أنه لو كان التعليق بصورة الإنشاء، للزم أن لا يكون التعليق بنفسه مؤثراً في البطان وعدمه، لعدم كونه منافياً لوحدة النيّة المستمرة، ولا منافياً للأمر المتعلق على الكلّ، وغير ذلك ممّا قد ذكر فيما تقدّم.

فكلّ ذلك قرينة على صحّة ما ادّعيناه، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث

صرّح بأنّه إن دخل، فإنّه بدخوله ينشئ حينئذٍ الخروج، وهو ينافي ما استفدناه كما عرفت.

وقد عرفت عدم إضرار التعليق، خصوصاً إذا لم يقدم على إحضار شيء، إن لم يتحقّق المعلّق عليه، أو رفض قصده قبل تحقّقه، ومع تحقّقه وتذكّره يحكم بالبطان، ولا يبعد كونه كذلك مع الذهول، واعتبار البطان من حين الدخول لا من حين التعليق، ولكن الأحوط هو الإتمام والإعادة خصوصاً في الذهول، والله العالم.

الوجه الثالث: من الوجوه التي علّق قطع صلاته عليه ممّا قد يمكن تحقّقه، هو ما إذا كان المعلّق ممّا يمثّل الوقوع، ولكن لا يمكن الامتثال مع وجوده عقلاً كالموت أو شرعاً كالحيض، فهل يوجب التعليق على مثل ذلك بطان الصلاة أم لا؟

فيه احتمالان، بل قولان:

القول الأوّل: القول بالبطان؛ لأنّه جعل حكم التعليق كالتردّد في الإتمام، وهو مناف للجزم المعتبر في النية، والتعليق في الأثناء حتى في مثله حقيقة كالتردّد في الابتداء المانع عن انعقاد الصلاة صحيحة، كما عليه صاحب «نهاية الأحكام» و«التذكرة» إجمالاً، وعن «الإيضاح» والشهيدين و«الذخيرة» أنّ الوجه البطان.

هذا على ما في «وسيلة المعاد» للنوري رحمته الله (١).

(١) وسيلة المعاد للعلامة النوري: ٢٧٠.

القول الثاني: القول بعدم البطلان كما ذهب إليه المحقق الهمداني رحمته الله، حيث

قال:

(ثمّ إنّنا لو قلنا ببطلان ما صدر منه حال تعليق القطع على أمرٍ محتمل الوقوع، فليس منه تعليقه على ما يمتنع الامتثال معه عقلاً أو شرعاً، كتعليقه على الموت أو الحيض، فإنّ مثل هذا التعليق ممّا لا بدّ منه مع الالتفات، وهو لا ينافي حصول الإطاعة على تقدير عدمه)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

أقول: ولا يخفى عليك أنّ وجه عدم البطلان فيه، ليس إلّا من جهة أنّ عروض أحد الأمرين يكشف عن عدم وجود أمر له من أوّل الأمر حتّى يتحقّق الامتثال، فوجود نفس الأمر حقيقة منوطٌ بعدم عروض أحدهما، فالتعليق في الحقيقة موجود نظير التعليق على مشيئة الله، حيث قد يُقال بعدم إضراره، فقد يُعلّل بأنّ الأمر في الحقيقة كان كذلك، مضافاً إلى كونه للتبرّك لأجل الأمر على ذلك بالإتيان في كلّ شيء يريد أن يقع، فلا وجه للقول بالبطلان، إلّا مجرد التبعّد بكون نفس التعليق على شيء مضرّاً، ولو كان في الواقع كذلك، كما قد قيل بذلك في باب العقود من حيث الإنشاء.

فالالتزام بالبطلان بمثل هذا التعليق في غاية الإشكال، بعدما عرفت عدم إضراره فيما يمكن الوقوع الذي كان اختياره بيد العباد من الأمور الممكنة الوقوع كما لا يخفى.

الوجه الرابع: هو التعليق على شيء كان ممتنع الوقوع عادةً.

(١) مصباح الفقيه: ٢٣٧.

فالقول بالصحة فيه مشهور، بل يظهر من كتاب «الشوارع» لميرداماد عدم وجدان الخلاف فيه، بل الظاهر عدم كونه من التعليق حقيقة، بل مؤكّد للاستدامة، ولأنّه لا ينافي الجزم في النية والإطاعة فضلاً عن قصدها. هذا كلّه كان فيما إذا جعل نفس قطع الصلاة معلّقاً على شيء، حيث كان بنفسه منافياً للصلاة، مثل نية الخروج، أمّا إذا قصد فعل المنافي - كالضحك والبكاء - وشرع في إحضاره فإنّ حكمه يأتي في الفرع القادم.

وكذلك لو نوى أن يفعل ما ينافيها، فإن فعله بطلت .

في المسألة عدّة أقوال :

قول: بعدم البطلان، كما هو مختار المصنّف رحمته الله وصاحب «الجواهر»
والمحكي عن السيّد المرتضى والشيخ وابني سعيد والفاضل والكاشاني
وصاحب «المدارك» وغيرهم، وكثير من المتأخرين وأصحاب التعليق على
«العروة» .

قول: بالبطلان مطلقاً، وهو المحكي عن فخر المحققين والشهيد والعلين
وابن فهد والضميري .

وقول ثالث : وهو المنسوب إلى «كشف اللثام» حيث فصل بين كونه
متذكراً وعدمه، بأنّه إذا قصد فعل المنافي للصلاة، فإن كان متذكراً للمنافاة، ولم
ينفك عن قصد الخروج بطلت صلاته، وإن لم يكن متذكراً لها لم تبطل إلاّ معه على
الأقوى .

ثمّ إنّ نسب هذا القول إلى «المبسوط» و«الشرائع» و«التحرير»
و«المنتهى»، فكأنّه أراد حمل ما في المتن وغيره من الإطلاق، على صورة عدم
التذكّر، مع أنّ إطلاق كلامه - خصوصاً مع ملاحظة كلامه الآتي بقرينة التقابل -
يفيد أنّه جعل ملاك البطلان وعدمه فعل المنافي وعدمه، وإلاّ كان ينبغي أن يجعل
البطلان معلقاً على أحد أمرين من فعل المنافي أو كونه متذكراً .

بل في «الجواهر» أنّه مع عدم التذكّر لا وجه بقوله على الأقوى ؛ لأنّه لا

إشكال في الصحة لوجود المقتضي بلا معارض .

ولعل وجهه توهم أن نفس نية المنافي بحسب الواقع، ولو لم يكن ملتفتاً إلى الملازمة، كافٍ في الحكم بالبطلان من حيث تحقق الخروج بذلك، لكنه ينكر ذلك ويرده بقوله: إنه لا يبطل إلا مع التذكر على الأقوى .

واعترض صاحب «جامع المقاصد» على العلامة حيث فرق بين نية الخروج من الحكم بالبطلان، وبين ما ذكر في المقام بعدم الخروج، بقوله: والفرق بينهما غير ظاهر .

وتوهم احتمال كون المنافي هنا سبب في الخروج لا عينه فافترقا . مدفوع، بأنه غير مؤثر؛ لأن البطلان منوط بوجود المنافي وعدم بقاء مع واحد منهما قدر مشترك بينهما فإن كانت نية أحدهما منافية فنية الآخر كذلك، بل إليه يرجع المعروف في الاستدلال عليه بتنافي إرادتي الضدين .

لكن ضعفه صاحب «المدارك» واستجوده صاحب «الجواهر» قائلاً بأن التنافي بين الإرادتين بعد تسليمه، إنما يلزم منه بطلان نية الأولى بعروض الثانية، لا بطلان الصلاة مع تجدد النية الذي هو موضع النزاع .

لكنه مردود، لأن مدعاهم هو لزوم استمرار النية وعدم نقضها، فبالتجديد لا تأثير فيه على مبناهم، فمقتضى التنافي هو البطلان المتولد من بطلان نية الأولى فلا تأثير لتجديد النية .

ولكن الإنصاف هو القول بالصحة، لما قد عرفت من عدم وجود دليل دال على لزوم الاستمرار في النية على نحو لا يجامع مع نية القاطع بلحظة، إذ نيته لا

يكون أقوى من نية أصل الخروج ، فإذا قلنا بعدم البطلان فيه ، ففي نية القاطع يكون عدم البطلان بطريق أولى ، وقد عرفت أنّ الاحتياط هو الإتمام والإعادة ، فعليه يكون حكم الصلاة كحكم الحجّ في عدم البطلان في نية القاطع ، كما قلنا مثله في الوضوء أيضاً ، هذا إذا لم يفعل المنافي ، ولكن إن فعل فلا إشكال ولا خلاف في البطلان كما سيأتي بحثه تفصيلاً ، والله العالم .

وكذا لو نوى بشيء من أفعال الصلاة الرياء أو غير الصلاة .

لا يخفى أنه يتفرّع من هذه المسألة فروع عديدة لها أحكام وآثار معيّنة، فلا بأس بذكرها تفصيلاً، فنقول:

إنّ الرياء قد يكون في الصلاة، وقد يكون في غيرها من الأعمال العبادية.

أمّا إدخال الرياء في الصلاة، يتصوّر على وجوه:

تارة: يقصد الرياء من ابتداء الصلاة أي من حين النية .

وأخرى: في الأثناء وفي الأخير .

وثالثة: يكون في أجزائها الواجبة .

ورابعة: في الأجزاء المندوبة .

وخامسة: تكون نيّته بالاستقلال .

وسادسة: تبعاً .

وسابعة: قد يكون في الأوصاف كالمسجدية والجماعة وفي الوقت

ونحوها.

ثمّ إنّه قد يكون الجزء الذي وقع فيه الرياء قولاً وذكرًا. وقد يكون فعلاً.

وعلى الثاني قد يكون فعلاً كثيراً، وقد يكون قليلاً.

ثمّ قد يتدارك الجزء الذي أتى به معه، وقد لا يتدارك .

هذا بالنظر إلى مقام الثبوت.

ثمّ نتعرّض لحكم المسألة، وأنّه هل يوجب الرياء بطلان العمل مطلقاً في

جميع الوجوه، أم لا بدّ من التفصيل .

وينبغي أولاً أن نبحث عن حكم الصور المذكورة بالتفصيل، فنقول:

الصورة الأولى: ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف في بطلان الصلاة إن قام باداء تمام الصلاة رياءً، بأن قصد الرياء من أولها إلى آخرها، ووجه البطلان واضح حيث إنّ المصلّي لم يأت بالمأمور به حينئذٍ، لأنّ من شرائطه قصد القربة والإخلاص - المعلوم اعتبارهما من الكتاب والسنة في الجملة - فإذا فقد الشرط انتفى المشروط، ويعدّ المصلّي غير ممتثلٍ للمأمور به، وهذا هو معنى البطلان .

بل وكذا لا خلاف في البطلان في الصورة الثانية هي ما لو نوى الرياء بفعل من أفعال الصلاة، مع اكتفائه بهذا الفعل من غير عدول إلى نيّة القربة، وسبب البطلان فيها أيضاً واضح، وهو فقد القربة، بل لعلّ الإجماع بقسميه عليه، بل هما القدر المسلّم بين الأصحاب، ولا بحث فيهما .

إنّما البحث والكلام في غير هاتين الصورتين، وهو مثل الصور التي كان الرياء واقعاً في الأثناء، فهل يكون الرياء بمثابة الحدث، بحيث إذا تحقّق في أيّ موضع من الصلاة يفسدها مطلقاً، وبأيّ وجه اتّفق، كما عليه المشهور، أو يختصّ ذلك بالأجزاء الواجبة دون المندوبة، وأمّا فيها فلا بدّ لها أن يقارن مع مبطل آخر مثل الفعل الكثير أو الكلام الآدمي، وجوه وأقوال :

القول الأوّل: البطلان مطلقاً، وهو المنسوب إلى المشهور، من غير فرق بين الكلّ والبعض، ولا بين الأقوال والأفعال، ولا بين الواجبة والمندوبة، ولا بين الفعل القليل أو الكثير، بل ولو حصل في الأوصاف الخارجة عن ذاتها

كالمسجدية والجماعة ونحوهما .

والدليل على ذلك هو قيام إطلاق الأدلة من الآيات والروايات الدالة على أن طبيعة الرياء من حيث ذاته يعدّ مبغوضاً عند الله ومفسداً للعمل بأي وجه، ولو على وجه التبعية، فلا بأس بذكر الآيات الواردة في ذلك:

منها: قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾^(١).

فقد هدّد الله سبحانه وتعالى المرائي بالعقاب والعذاب وبالويل؛ وهو اسم وادٍ في جهنّم، أو كناية عن سوء حالهم، كما يستعمل لفظ الويل عرفاً لمن هو مقبل على إصابة مكروه.

وكيف كان، فإن الآية الشريفة تدلّ على التحريم الموجب للفساد في الصلاة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^(٢).

حيث تفيد الآية بإطلاقها أن أي عمل عبادي يلاحظ فيه غير الله تعالى يعدّ شراكة وعملاً غير خالص له تعالى، وقد نهى الله عن الشراكة في العبادة.

ومنها: الآيات الدالة أن الله تعالى أمر الناس باداء العبادة مع الإخلاص، مثل:

(١) سورة الماعون: الآية ٤-٧.

(٢) سورة الكهف: الآية ١١٠.

قوله تعالى في سورة الزمر: ﴿فَاعْبُدْ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾^(١).
 وقوله تعالى في سورة البينة: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ
 الدِّينَ﴾^(٢).

ومثل آيات عديدة أخرى في سورة الزمر وغيرها، حيث أن جميعها تدلّ
 على لزوم الإخلاص في العبادة.
 بل قد يستفاد ذلك من الأخبار الواردة في تفسير هذه الآيات، وهي
 عديدة:

منها: الخبر المروي عن جرّاح المدائني، عن أبي عبد الله عليه السلام:
 «في قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا
 يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾».

قال: الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله، إنما يطلب تزكية
 (النفس) الناس، يشتهي أن يسمع به الناس، فهذا الذي أشرك بعبادة ربّه،
 الحديث»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن ابن مسكان:

«في قول الله تعالى: ﴿حَنِيفاً مُسْلِماً﴾»^(٤)؛ خالصاً مخلصاً لا يشوبه شيء»^(٥).

(١) سورة الزمر: الآية ٢.

(٢) سورة البينة: الآية ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٦.

(٤) سورة آل عمران: ٦٧.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٧.

هذا فضلاً عن دلالة أخبار كثيرة أخرى:

ومنها: الخبر المروي عن زرارة وحمران، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً». وقال أبو عبد الله عليه السلام: «من عمل للناس كان ثوابه على الناس، يا زرارة كلّ رياء شرك».

وقال عليه السلام: قال الله عز وجل: من عمل لي ولغيري فهو لمن عمل له»^(١). ومنها: الخبر المروي عن علي بن سالم، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله عز وجل: أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً»^(٢). ومنها: الخبر المروي عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في حديث:

«وكلّ عملٍ تعمله لله فليكن نقيّاً من الدنس»^(٣). وغير ذلك من الأخبار التي تدلّ عليه.

أقول: لا إشكال في أنّ هذه الأخبار شاملة إذا كان الرياء في جميع العمل، فبالرياء فيه لا يكون العمل خالصاً، بل لعلّ الرياء في بعض العمل أيضاً ينافي الإخلاص في العمل الذي هو عبارة عن مجموع العمل، فكما يصحّ أن تقول:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١٠.

(ضربت زيداً) مع أنّ الضرب يقع على بعض البدن ، فكذلك يكون الإشراف حيث أنّه يكون في البعض لكنّه يشمل الكلّ.

والإشراف كما يتحقّق بإيقاع الفعل جميعه من أوّله إلى آخره لله ولغيره ، فكذلك يتحقّق بإيقاع بعضه لله وبعضه الآخر لغيره ، وإن كان الأوّل أشدّ انسباقاً إلى الذهن ، بل وكما يتحقّق بالأجزاء الفعلية ، فكذلك يتحقّق بالأجزاء القولية والذكرية ؛ لانطباق الجزئية في العمل على كلّ منهما ، بل لا يبعد الانطباق على ما يتّحد وجوداً مع الأجزاء بلحاظ المكان والزمان والحالات ، ولذلك ترى أنّه قد يتحقّق الإشراف بواسطة الرؤية أو الاستماع أو الإدراك ، والأئمّة عليهم السلام أشاروا إلى ذلك لإفهام مراتب الإخلاص وكمالها كما تشاهد ذلك في الخبر القادم المروي عن عليّ بن اسباط ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام :

«إنّ أمير المؤمنين عليّ عليه السلام كان يقول : طوبى لمن أخلص لله العبادة والدُّعاء ، ولم يشغل قلبه بما ترى عيناه ، ولم ينس ذكر الله بما تسمع أذناه ، ولم يحزن صدره بما أعطى غيره»^(١).

بل قال صاحب «الجواهر» : إنّ مقتضى التأمل في النصوص ، يوجب القطع بعدم قبول العبادة التي دخل فيها الرياء ، ولو بأوصافها كالمسجدية فضلاً عن أجزائها ، ولو كان الدخول بالتبعية دون الاستقلال ، فلا يحتاج البطلان إلى انضمام شيء آخر مثل الكثرة في الفعل ، أو صيرورة الكلام كلام الآدميين وأمثال ذلك ، فيصير البطلان حينئذٍ على الإطلاق .

(١) وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات ، الحديث ٣ .

فلا وجه للتقيّد بكون الرياء موجباً لبطلان الجزء ومنه يسري إلى غيره ، فإن كان واجباً ولم يتداركه بطل ، وكذلك لو اقتضى فعلاً كثيراً فليس الرياء حينئذٍ بنفسه مبطلاً ، بل كان إسناد البطلان إلى الضميمة ، مع أنّ ظاهر الأخبار خلافه ، ولو فرض تداركه ولم يكن فعلاً ولا كلام آدمي لابدّ من الحكم بالصحة إن قلنا بعدم الإفساد بهذه الزيادة التشريعية ؛ لأنّه يتكرّر ذلك العمل للتدارك ، وبذلك يوجب صدق الزيادة في صلاته ، فيدخل تحت عموم ما ورد: (من زاد في صلاته فعله الإعادة) ، مع أنّ البطلان يدور بين الأمرين ؛ لأنّه إن لم يتدارك يوجب البطلان لأجل النقيصة ؛ لأنّ المفروض بطلان الجزء الذي وقع فيه الرياء ، وإن تدارك فبالزيادة ، لأنّه قد زاد في صلاته بواسطة تكرار ذلك الجزء ، فيصير الزيادة حاصلاً في الأوّل ؛ لأنّ الثاني قد أتى به بقصد الجزئية ، فلا ينطبق الزيادة إلّا على الأوّل بصورة العمد وهو موجب للبطلان .

فالقول بالبطلان مطلقاً ، في الأجزاء الواجبة ، واضح لا ترديد فيه .

نعم ، قد يشكل ذلك في الأجزاء المستحبّة ، إذا لم يستلزم تحقّق انطباق عنوان آخر مثل الفعل الكثير وغيره عليه ، حيث أنّ الإتيان مع الرياء وإن يستلزم بطلان الفعل المستحبّ المأثى به ، لكن عدمه غايته يصير كالصلاة الفاقدة لمثل ذلك الجزء ، وهو لا يوجب بطلان أصل الصلاة . ولأجل ذلك كان اختيارنا في «العروة» الاحتياط بالإتمام ثمّ الإعادة .

هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ الرياء مبطل مطلقاً بمجرد وجوده ، دون ملاحظة إمكان التدارك وعدمه ، أو حدوثه في الجزء الواجب أو غير الواجب ، أو أنّه وقع

في الجزء المبطل بنفسه أم لا، بل يؤدّي إلى البطلان مطلقاً.
والظاهر أنّ كلّ ما يصدق عليه أنّه رياء في الصلاة موجب للبطلان.
غاية الأمر أنّه لا بدّ أن نلاحظ جهة البطلان، وهل كان لأجل أنّه يوجب
فقدان الشرط الذي هو قصد القربة والإخلاص، أو لأجل أنّ وجوده مانعاً
كالنجاسة؟ فيه وجهان:

يظهر من السيّد المرتضى رحمته الله في «الانتصار» عدم بطلان العبادة بالرياء، بل
هي مجزية مسقطّة للقضاء، لكن لا ثواب عليها.
بل قد يتوهّم من كلامه عدم منافاته مع القربة، فكأنّه أراد أنّه ينافي
الإخلاص وهو ليس بشرط في الصلاة، بل هو واجب مستقلّ يعدّ تركه مستلزماً
لترك الواجب، فلا يوجب بطلان الصلاة.

نعم، لو قصد المصلّي صحّة الصلاة حتّى مع قصد القربة جزء مستقلّ في
حدّ ذاته، فقام باداء العمل وأشركه برياء مستقل عن الفعل والقصد، فإنّه يلزم
حينئذٍ إنكار أصل شرطية قصد القربة، فعدم الإضرار يكون حينئذٍ ناشئاً من جهة
عدم فقد الشرط وعدم وجود المانع، بل يصحّ فعله وإن يعدّ مرتكباً لفعل الحرام،
للحرمة الذاتية الموجودة في الرياء بنفسه، كما لو صلّى ثم ارتكب حراماً خارجاً
عن حقيقة الصلاة كالنظر إلى الأجنبية أثناء الصلاة.

لكنّه مردود بالإجماع، وبدلالة الكتاب والسنة، لوضوح الفرق بين الرياء
في الصلاة وبين النظر إلى الأجنبية فيها.

نعم، لو قيل إنّ وجود الرياء بنفسه مبطل حتّى مع وجود قصد القربة وعدم

التنافي معه إلا في الخلوص، فحينئذٍ يمكن أن يكون وجه البطلان من جهة فقد شرط الإخلاص. أو احتمال وجود المانع في تحقق الرياء.

ولكن الاحتمال الأخير في غاية الضعف.

فالأقوى عندنا، كما هو الظاهر من كلمات الأصحاب، أن وجه الإشكال فيه هو أن وجود الرياء بنفسه يؤدي إلى فقد شرط الصلاة، لأنه بنفسه مانع، وإن كان بعض كلمات الأصحاب يوهم ذلك، كما لا يخفى.

ولعل السيد الله اعتمد في حكمه بعدم البطلان على أمور قد تكون:

أحدها: أن ظاهر كثير من الأخبار، عدم قبول عمل المرائي، إلا أن ذلك لا يقتضي ولا يستلزم البطلان؛ لأن مقتضى عدم القبول عدم ترتب الثواب عليه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾^(١)، وكما ورد في حق شارب الخمر من أن الله لا يتقبل أعماله أربعين يوماً، ولو كان معنى عدم القبول عدم الصحة، لاستلزم فساد عمل غير المتقين، وإن كانت جامعة لشروط الصحة.

وفيه: ما لا يخفى لأن نفي الثواب لا ينافي حقيقة الصلاة، مع أنك قد عرفت أن ظاهر الأخبار والآيات حرمة فعل المرائي، وعدم الأمر بالعمل المشوب بالرياء، فلا إشكال في اقتضائه الفساد، ولا يمكن مقايضة ذلك العمل مع ما يأتيه شارب الخمر حيث لا ينافي شربه الخمر مع صحة الصلاة.

الثاني: أن الرياء إراءة الغير في العمل، فالنهي عن الرياء لا يتعلق بنفس

العبادة.

(١) سورة المائدة: ٢٧.

وفيه: أنَّ ظاهر كثير من الأخبار والآيات تعلّق النهي بذات العمل المرائي، مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾، فالعمل المرائي فيه بذات منهّي عنه، لا مجرد الرياء في العمل، كما لا يخفى.

الثالث: أنَّ حرمة الرياء في العمل، لا يقتضي بطلان العبادة، لجواز اجتماع الأمر والنهي، فيمكن أن يكون العمل صحيحاً ومصدقاً للامتثال، وفي نفس الوقت يكون مصداقاً للرياء الحرام.

وفيه: أنَّ مسألة اجتماع الأمر والنهي، إنّما يكون فيما إذا كانت النسبة بين العنوانين العموم والخصوص كالصلاة والغضب، بخلاف المقام حيث أنَّ النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق، مثل (صلّ) و(لا تصلّ في المكان المغصوب)، ولا إشكال أنَّ في هذه الموارد يجب تقديم النهي على الأمر والحكم بالبطلان.

فما اختاره السيّد رحمه الله غير مقبول قطعاً.

وهذا هو القول الثاني في المسألة.

وأما القول الثالث: هو أن يكون البطلان دائراً مدار مقارنته لمبطل آخر، من فعل كثير أو كلام آدمي أو نحو ذلك، فيبطل، وإلا فلا.

وهذا القول منسوب للعلامة رحمه الله في «نهاية الأحكام» كما نسبه إليه صاحب

«الجواهر» بقوله:

(تبطل بالرياء سواء ذلك البعض فعلاً واجباً أو ذكراً مندوباً أو فعلاً مندوباً

بشرط الكثرة).

وفي «البيان»: أنه لو نوى بالندب الرياء، فالإبطال قويّ، مع كونه كلاماً أو فعلاً كثيراً.

وفي «الذكرى» قال: ولو نوى ببعضها الرياء ولو كان بالذكر المندوب بطلت.

إلى أن قال: ولو نوى بالزيادة على الواجب من الأفعال، الوجوب أو الرياء أو غير الصلاة، فإنه يلتحق بالفعل الخارج عن الصلاة، فيبطل إن كثّر، وإلا فلا. وكذا قال صاحب «فوائد الشرائع» في جملة من كلامه: ولو كان مندوباً فعلياً لم تبطل إلا مع الكثرة. ونحو ذلك من الأقوال.

فلعل وجه كلامهم، هو أنه لم يقدّم دليل يدلّ على الفساد مطلقاً إلا لأجل أن ما يأتي به على وجه الرياء أمرٌ زائد عن الصلاة، لعدم كونه جزءاً واجباً للصلاة، ولا من أجزاءها المندوبة، ومن المعلوم أن مطلق الزيادة غير مبطل للصلاة، ما لم يصل إلى حدّ الكثرة أو لم يقارن بمبطل آخر.

هذا، ولكن قد عرفت دلالة الأدلة من الآيات والروايات، على أن الرياء في العمل من حيث هو مبعوض عند الله، ومفسد للعمل بأيّ وجه اتّفق، كما يكشف ذلك من قولهم ﷺ: (كلّ رياء شرك وإيّاك والرياء)، وقوله ﷺ في صحيحة زرارة: (ولو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركاً). فإنّ هذين الخبرين وأضرابهما يفيدان ما ادّعيناه من أن الرياء بنفسه مبطل لا لأجل صدق الزيادة أو النقيصة، أو لأجل

انضمام شيء آخر معه، بحيث لولاه لما كان باطلاً، بل يبطل فيما لو أتى بالواجب رياءً ولم يتدارك مثل القراءة، بل إنه سبب للبطلان بذاته.

مضافاً إلى أن الفعل المستند إلى الرياء يدور أمره بين الزيادة والنقيصة؛ لأن ما أتى به رياءً لم يحتسب جزءاً، وحيث لم يتداركه يعدّ الفعل ناقصاً من هذه الجهة، ومن جهة أخرى إذا لم تدرج الزيادة في الفعل ولم يعدّ جزءه، ينطبق عليها عنوان الزيادة في الفريضة، ويشملها دليل (من زاد في صلاته...) ممّا يؤدّي إلى بطلان العمل من هذه الجهة أيضاً.

وإن تدارك ولم نقل بصيرورته باطلاً بنفس الرياء، عدّ باطلاً وكان البطلان حينئذٍ مستنداً إلى الزيادة بتقريب الذي مرّ ذكره.

وكيف كان، فقد عرفت أن الأقوى استناد البطلان إلى نفس وجود الرياء، سواء في الواجب أو في المندوب، وسواء في الأقوال أو الأفعال، بل حتّى لو ركع وأطال في ركوعه رياءً، فإنّه حتّى لو قلنا باستغناء الباقي للمؤثّر، كان عمله باطلاً.

فثبت بما قرّرناه بطلان القول الثالث.

القول الرابع: هو القول بالتفصيل بين الأجزاء الواجبة بالفساد، دون المندوبة إذا كان فعلياً، ما لم يتحقّق الكثرة في الفعل.

هذا القول مستفاد من ظهور بل صراحة كلام صاحب «فوائد الشرائع»، فلعلّه كان لأجل دعوى عدم مدخلية أجزاء المندوبة في حقيقة الصلاة، غاية الأمر وقوع الرياء في أوصافها الكمالية، فغاية ما يلزم منه فوت ثواب أفضل

الفردين، ولا وجه للحكم بالبطلان في أقل الواجب الخالص عن الرياء .
وفيه، أولاً: قد عرفت أن العمل يبطل بتحقيق الرياء في أي موضع من العمل، بلا حاجة إلى ضمّ عنوان آخر إليه.
وثانياً: أنه قد قرّر في محله بأن الجزء المندوب في الواجب ليس بمندوب بما أنه جزء للواجب، بل إن العمل المشتمل على الأجزاء المندوبة من أفضل أفراد الواجب التخييري، ولا يخرج الفرد الأفضل عن الوجوب حتّى يقال يخرجوه عن حقيقة الصلاة .

وقد صرح في «الجواهر» بإمكان القول بأنّه لا جزء مندوب في الصلاة أصلاً، وأن مرجع جميع الأجزاء المندوبة إلى الواجب التخييري، وحينئذٍ فلا فرق بين الأجزاء من حيث كونه واجباً بلا بدل، أو كونه مع البدل، فالكلّ متّصف بالوجوب .

القول الخامس: وهو الذي اختاره بعض أفاضل المتأخّرين، على المحكي في «وسيلة المعاد» من كون الرياء مبطلاً للجزء، فعلاً كان أو قولاً، ومنه يسري إلى غيره.

ومما ذكرنا في الجواب عن القول الرابع يظهر بطلان هذا القول وفساده. ووجه ظهور فساد هو عدم وصول النوبة إلى مثل ذلك البيان من التدارك وعدمه، حتّى يقال بما قد قيل، بل بطلانه مسلّم حتّى في المندوب، وفي الأوصاف فضلاً عن الأجزاء الواجبة، فتأمل .

ثمّ إنّّه يأتي الكلام في الرياء بترك الأضداد في العبادة، مثل ترك الأكل

وترك التكلم رياءً، ففي «الإيضاح»: إنه لو نوى بترك الضد الرياء أو غيره لم يضرّ إجماعاً.

ولعل وجهه - مضافاً إلى الأصل، ودلالة الإطلاقات السالمة عن المعارض - عدم منافاته للإخلاص في العمل، وعدم صدق الإشراك بذلك، وهو يصحّ لو لم يرجع إلى نيّة الإبقاء في العمل، المستلزم للبطلان، كما عن العلامة البروجردي في «حاشية العروة» وما في تعليقتنا على «العروة» كما لا يرجع على الظاهر وإلا فيبطل.

ثم يأتي الكلام في الرياء في مقدّمات الصلاة وأنه هل يؤدّي إلى البطلان أم لا؟

فيه صورتان:

الأولى: قد تكون مقدّمة لأجزاء الصلاة، مثل النهوض للقيام والهوي للركوع والسجود، فالبطلان موقوف على المبنى الذي سبق وأن ذكرناه من أن يكون الرياء مثل الحدث والتكلم فيبطل بوجوده، أو البطلان مستند إلى شيء آخر غيرهما مثل النقيصة أو الزيادة، أو فعل الكثير أو كلام الآدمي، ففي عدم تحقّق شيء منها لا وجه للبطلان في الفرض المزبور.

الصورة الثانية: إذا كانت المقدّمة لأمر خارج عن حقيقة الصلاة، كما لو مشى إلى المسجد أو إلى الجماعة رياءً، ففي ذلك لا وجه للبطلان، حتّى على مسلكتنا، لعدم منافاته مع الإخلاص في الصلاة أو الصلاة في المسجدية والصلاة جماعةً، ولو قلنا بتحقّق الحرام بإتيانه مع أنّه محلّ إشكال؛ لعدم شرطية

الإخلاص في مثل تلك التوصلات، إلا لأجل الثواب وقد ينتفي الثواب ولكن لا يلزم منه الحرمة.

ثم يأتي الكلام في أنّ الرياء المتأخّر عن العبادة هل يوجب بطلان العبادة المتقدّمة أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: (وما أبعد ما بينه وبين القول ببطلان العبادة بالرياء المتأخّر عن العمل كالعجب به، ولعلّه لظهور بعض النصوص في ذلك، خصوصاً مرسل عليّ بن اسباط، عن بعض أصحابه، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «الإبقاء على العمل أشدّ من العمل، قال: وما الإبقاء على العمل؟

قال: يصل الرجل بصلة، وينفق نفقة لله وحده لا شريك له، فكتبت له سرّاً ثم يذكرها فتُحمى فتُكتب له علانية ثم يذكرها فتُحمى وتُكتب له رياءً»^(١).

ولكنّ الاعتماد على ذلك وأمثاله في إثبات هذا الحكم المخالف لمقتضى الأدلّة والاعتبار كما ترى إذ احتمال اشتراط عدمه ولو في غابر الأزمنة في غاية البعد. نعم، هو ممكن في العجب الذي محله غالباً بعد تمام العمل، انتهى كلامه^(٢).

ونحن نزيد على كلامه تأييداً، حيث لا يخلو عن فائدة، وهو أنّه ينبغي أولاً أن نعيّن معنى الرياء، فنقول: إنّ ذكر شيخنا الأستاذ المحقّق السيّد محمّد داماد رحمته الله:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٢.

(٢) الجواهر: ج ٩ / ١٨٩.

(إنّ المراد من الرياء هو إراءة كون العمل لله تعالى، مع عدم كونه له تعالى، فيخالف السرّ العلن، فعليه لو صرّح بعدم كونه له تعالى، بل لداع الشهرة أو صيانة العرض وما إلى ذلك من الدواعي الشهوانية أو النفسانية، فلا يكون رياءً، وإن لم يترتب عليه ثوابٌ لفقد القربة فلا عصيان حينئذٍ، فمن أنفق لا لله تعالى مصرّحاً به، فهو ليس بمراءٍ وإن لا يثاب فلا إثم ولا مثوبة.

وأما لو عمل رياء الناس، فهو ممّن يصدق عليه أنّه مرء، وعلى عمله أنّه رياء، فيستلزم البحث عن حكمه التكليفي من الحرمة، وعن حكمه الوضعي من الإبطال)، انتهى^(١).

ولا يخفى عليك أنّ الرياء بهذا المعنى لا ينطبق بالنسبة إلى المتأخّر عن العمل؛ لأنّ العامل كان فاقداً للرياء حين العمل وكانت له القربة الخالصة لله تعالى فلا رياء أصلاً، إلّا أن يكون بقاء ذلك مشروطاً بعدم إظهاره للناس وإلاّ يلحقه حكم الرياء.

ولكن لا بدّ أن يعلم أنّه لا فرق فيما ذكرنا بين كون الرياء بالمعنى المشهور المعروف على الألسن - هو إراءة العمل للناس، بأن يأتيه لأجل الناس لا لله - أو بالمعنى المذكور - وهو كون ظاهره دالّاً على أنّه أتى به لله، مع عدم كونه كذلك، فيخالف السرّ العلن - لأنّه حين العمل لم يكن آتياً إلّا لله كما لا يخفى، فصدق الرياء على الفعل السابق لأجل الرياء اللاحق لا يكون إلّا بالشرط المتأخّر وهو اعتبار عدم الإظهار المتأخّر شرطاً في صحّة العمل المتقدّم، وهو غير ثابت لعدم

(١) كتاب الصلاة: ج ٣ / ٢٧٧.

إمكان استفادة الشرطية من الأدلة لما بعده، كما لا يخفى .
 فلا بد أن يحمل مثل هذه الرواية على أن الإظهار موجبٌ لإلحاقه بالرياء
 في حبط الثواب لا بطلان أصل العمل .
 فمن جميع ما ذكرنا ثبت أن الرياء إذا وقع في بداية العمل من النية يؤدي
 إلى البطلان بأي وجه اتفق، كما هو الأمر كذلك إذا وقع في أثناء أداء العمل، هذا
 بخلاف ما لو حدث الرياء بعد العمل، فإنه لا يوجب إلا زوال المثوبة دون العمل،
 والله العالم .

هذا تمام الكلام في حقيقة الرياء وآثاره المشار إليهما في القسم الأول من
 عبارة المصنف .

القسم الثاني: ما لو نوى في الصلاة ببعض أفعالها أو أذكارها غير الصلاة.
 فهو يتصور بوجوه، حيث يختلف حكم كل واحد منها، فلا بد أن نشير إليها
 تفصيلاً حتى يتضح حكم كل واحد منها :

الوجه الأول: ما لو قصد غير الصلاة، وكان ذلك الغير من المقاصد
 المحرمة التي تتحد مع المأمور به، كإيذاء الغير المحرم المتحقق برفع صوته حين
 التكبير أو القراءة، فإنه مبطل للصلاة لاتحاد الحرام مع العبادة، ولا فرق في بطلان
 العبادة بذلك بين أن يكون قد قصد التقرب بالرفع أم لا، أو كان داعيه على رفع
 الصوت للصلاة مستقلاً عن داعيه في رفع الصوت للإيذاء، كما لا فرق في ذلك
 بين أن يكون داعيه جزء السبب، لأن الاتحاد يوجب الفساد وعدم تحقق قصد
 القربة .

فهذا القسم لا كلام فيه ظاهراً، حسبما يستفاد ذلك من إطلاق كلام المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه»، ولعلّه غير بعيد لأجل حرمة ذات الفعل، لا لأجل مجرد الانضمام.

الوجه الثاني: ما لو فرض كون الغير أمراً سائغاً، فقد يتصور بوجوه عديدة:

تارة: يفرض الغير سبباً تاماً في تحقق الفعل، فيكون قصد التقرب تبعياً، على نحو لو انحصر السبب في قصد التقرب، لما كان سبباً تاماً.

ففي هذه الصورة بما أنه قصد تابعيّة الفعل الغير المأتي به للصلاة - كما في مثل التعظيم لزيد فيما لو قصد تحقّقه بالركوع، حيث أنّ الركوع وإن وقع للصلاة وللتعظيم معاً، إلا أنّ المؤثر الحقيقي ليس إلا الثاني - فلا إشكال في بطلانه، بل قال صاحب «الجواهر»: «بلا خلاف أجده فيه، حيث يشمل بالأولوية إطلاق كلامه هذه الصورة والصورة القادمة، كما سنشير إليه.

وأخرى: وهي ما لو كان قصد التقرب والغير معاً على نحو يكون كلّ منهما جزء السبب وكلاهما يشتركان في تحقق السبب التام، بحيث لو فرض الاستقلال في كلّ منهما لما أثر في تحقق العمل.

قال صاحب «الجواهر» نقلاً عن - وكذلك عن فخر المحققين - المحقق في «جامع المقاصد»:

(إنّ جزئية الصلاة وتعظيم زيد قد تعلّقا بصورة الركوع المأتي به، وهو شيء واحد؛ أحدهما تعلّق من جهة القرية، والآخر من جهة تخالفها، ومع تحقق

التضادّ والتنافي لا يبقى ذلك البعض من الصلاة معتبر البطلان .

ثمّ ذكر في وجه بطلانه في المثال، بعدم تمخّضه للقربة، فلا يقع مجزباً، وعدم جواز الإتيان بفعل آخر غيره، لاستلزام الزيادة في أفعال الصلاة عمداً، إذ الغرض أنّ الأوّل مقصود به الصلاة أيضاً)، انتهى .

هذا بخلاف ما قاله صاحب «كشف اللثام» حيث علّل البطلان في الفرض المذكور بأنّه ينوي بفعله الخروج عن الصلاة، ولأجل ذلك أشكل فيما لو كان الغير ذكراً مندوباً كما لو قصد بذكر (سبحان ربّي العظيم وبحمده) في المرّة الثانية التعجّب، ولم يكن قد نوى الخروج، فلحوقه حينئذٍ بكلام الآدميين أظهر بطلاناً. ولا يخفى أنّ كون وجه البطلان هو نتيجة الخروج، لا يناسب مع مذهب المصنّف وغيره، حيث التزموا بعدم كون نيّة الخروج منافياً للصلاة ومخرجاً. هذا كما في «الجواهر».

ولكن يرد عليه: أنّه قد فرض إتيان التسبيح في المرّة الثانية للتعجّب، وهو ينافي المفروض في المقام، وبرغم ذلك فإنّ إطلاقه غير وجيه؛ لأنّ المراد من كلام الماتن الإتيان بالشيء بنيّة مجردة عن الصلاة، وهذا بخلاف مفروض البحث من قيام المصلّي باختبات الفعل أو الدّكر بقصد أمر آخر.

نعم، يصحّ الإشكال عليه في أصل القضية، وهو أنّ المصلّي غير قاصد نيّة الخروج عند إتيانه الفعل، بل أحضره بانياً على أن يستمرّ في صلاته معتقداً عدم منافاة الفعل لها، فلا يمكن أن يورد عليه الإشكال من هذه الجهة.

كما أنّ صاحب «المدارك» علّق على تعليل المصنّف وجه البطلان في

الفرض بانتفاء التقرب بذلك الجزء أنه يلزم من فواته فوات الصلاة لعدم استدراكه، قال :

(وهو إنما يتم إذا اقتضى استدراك ذلك الجزء الزيادة المبطلّة لا مطلقاً).
ومن هنا يظهر أنه لو قصد بفعله أو ذكره المباين لأفعال الصلاة وأذكارها الإفهام خاصّة بما يعدّ قرآناً، بنظمه وأسلوبه لم يبطل صلاته؛ لأنّ ذلك لا يخرجّه عن كونه قرآناً وإن لم يعتدّ به في الصلاة لعدم مقربيّته، وكذلك الكلام في الذكر. ثمّ استدللّ على جواز الإفهام بالذكر - مضافاً إلى الأصل وعدم خروجه بذلك عن كونه ذكراً - بروايات:

منها: الخبر الصحيح المروي عن الحلبي:

«أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد الحاجة وهو في الصلاة؟
فقال: يومئ برأسه ويشير بيده ويسبح، والمرأة إذا أرادت الحاجة وهي
تصلي فتصفق بيديها»^(١).

ولكن قال صاحب «الجواهر»: (إنّ منشأ المسألة الجمع بين نيّة الصلاة
وغيرها، وحينئذٍ لا فرق بين الأجزاء جميعها. نعم، هو مبني على البطلان
بالزيادة التشريعيّة لإطلاق قوله عليه السلام: من زاد ونحوه).

أقول: التحقيق يرشدنا إلى أنّه ليس وجه البطلان إلّا عدم تمخّضه في قصد
القربة، وتداركه بالإتيان يوجب الزيادة في أجزاء الصلاة الأصليّة؛ لأنّ
المفروض كونه قد أتى به بقصد الصلاة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٢.

إلا أن يدّعي أنه حيث لم يخلص في النية، فلا يعدّ جزءاً للصلاة، فلو تكرر منه الفعل فإنه لا يوجب التكرار إلا في أصل العمل، لا بما أنه جزء، فإن دخل بمثل تلك الزيادة في دليل (من زاد في صلاته) وقلنا بشموله وعمومه للواجب والمندوب، فحينئذ تبطل الصلاة من هذه الجهة ليس إلا، وإلا فلا وجه لبطلانه، ولعلّ الأخبار الواردة والدالة على تجويز بعض الأمور كالذكر الإعلامي كان لأجل إفهام أنه ليس كل زيادة مبطل، كما ترى مثله في مسألة وجوب ردّ السلام في الصلاة، حيث أنه لا يؤدّي إلى بطلان الصلاة برغم أنها زيادة غير مندرجة في أجزاء الصلاة إذا كان يقصد بالردّ قراءة القرآن.

اللهم إلا أن يدّعي صدق الجزئية على كل ما يصدق عليه القرآنية والذكرية، ولو لم يمحّض لخصوص قصد القربة، فلا تكون مثل هذه الزيادة مبطلّة.

بل لعلّ مثل هذا الحكم تكون قرينة على أن المراد من دليل (من زاد في صلاته...) هو الواجب من الأجزاء دون المندوب، خصوصاً الأفعال منها لا مطلقاً حتّى مثل القراءة والأذكار، وهو غير بعيد.

كما لا يبعد أن يعدّ من هذا القبيل، ما ورد في الأحاديث من التجويز بالافهام مع الذكر.

وعليه فقد ظهر ممّا ذكرنا أن قيام المصلّي بإتيان فعل يقصد به أداء أمرين: القراءة والذكر الواجبين وإفهام الغير، مع قصد القربة في الفعل المأتي به، فإنه يوجب بطلان العبادة إذا كان يقصدهما معاً على نحو المشاركة.

وثالثة: ما لو فرض أنّ المصلّي قصد كلّ واحد منهما مستقلاًّ، بأن يقصد الفعل العبادي قربةً إلى الله تعالى وكذلك قصد الفعل الآخر غير العبادي، على نحو يمتلك كلّ واحد منهما قابلية البعث نحو الفعل، فإذا جمع بينهما في صلاته هل يؤدّي ذلك إلى البطلان أم لا؟

فقد اختلف أصحابنا في حكمه، فقد تأمّل فيه الهمداني، وعلّق السيّد في المسألة الحادية عشرة من «العروة» بقوله: (وإن كانا مستقلين فالأقوى الصحة، وإن كان الأحوط الإعادة)، وهو أيضاً مختار المحقّق الاصفهاني رحمته الله.

خلافاً للعلامة البروجردي والاصطبهاناتي والسيّد جمال الغلبايجاني، حيث احتاط الأولان، أمّا ثالثهم فمختاره الأقوى في الإعادة.

ولكن الأحوط هو الإعادة وجوباً، لاحتمال اعتبار الخلوص المستقلّ فعلاً لا قوّة، كما في المقام إذ لا يصدق عليه ذلك مستقلاًّ بالفعل، كما لا يخفى.

ورابعة: بأن يفرض كون قصد القربة استقلالياً وقصد الغير تبعياً.

فقد قوى المحقّق الهمداني القول بالصحة، وقال وفقاً للمحكي عن كاشف الغطاء، خصوصاً مع تعذّر تضعيف قصد الغير وتخليص العبادة عن الإشارك.

هذا كلّّه إذا كان قصد الغير أمراً مباحاً سائغاً، ومثله في الغير إذا كان مرجوحاً لو لم يكن بأسوء منه.

وأما إذا كان الغير أمراً راجحاً، عقلاً كان أو شرعاً، كما إذا صلّى وجهراً في قرائته قاصداً إيقاظ أهله لأداء الصلاة، أو غيرهم ممّن يجوز له ذلك في حقّهم، أو قام باداء الصلاة في مجمع المؤمنين لترغيبهم على الصلاة، أو أعطى الزكاة علناً

لحثّ المؤمنين عليها، ففي هذه الأمور يعدّ عمله صحيحاً قطعاً، إذا كان فعله الصادر منه فيه الرجحان الشرعي، حيث يمكن حينئذٍ دعوى رجوعه إلى قصد القربة الموجود في أصل الفعل، فلا وجه للبطلان.

هذا كلّ في مدخلية قصد الغير في العمل القربي، مع كون الغير معدوداً من ذوي العقول، حيث ينطبق عليه الأخبار الدالّة على أنّه (مَنْ أَشْرَكَ غَيْرِي مَعِيَ فَأَنَا خَيْرُ شَرِيكَ) الدال على بطلان العمل المرائي فيه.

والآن البحث عمّا إذا كان يهدف المصلّي بفعله غايات غير مرتبطة بذوي العقول، بمعنى أنّه يقوم باداء الصلاة ويضمّنها خصوصيّة لا تتعلّق بالأشخاص، وإنّما تتعلّق بأُمور راجحة أو مرجوحة أو مباحة - كالصلاة في المسجد، أو في ليلة القدر، أو في المكان المكروه، لوجود أُمور مكروهة في المكان كالنار والصورة - فما حكم هذه العبادة؟

أقول: يأتي فيها جميع الأقسام التي مرّ تصويرها وبيان أحكامها، فقد ذهب الهمداني إلى أنّ هذه الأفعال لا تقدح بالصحة، وقال في «مصباح الفقيه»: (وكذلك - غير قادح في الصحة - لو كان ما نواه بالخصوصيّات محرّماً، ولكن لم يتحدّ وجوداً مع المأمور به، بل كان ترتبه عليه على سبيل الغائيّة، إن لم نقل بحرمة الفعل الذي يقصد به التوصل إلى الحرام، وإلّا فحاله حال الرياء كما تقدّم شرح ذلك في الوضوء، فلا نطيل بالإعادة)، انتهى^(١).

والظاهر أنّ الحكم في الضمائم المذكورة بصورة الخصوصيّات، كحكم

(١) مصباح الفقيه: ٢٣٨.

قصد الغير بصورة المشاركة بأقسامها، من حيث الصحة والفساد، وإن احتمل صاحب «الجواهر»^(١) تباين المسألتين من حيث الموضوع، حيث قال :

(كما أنه ينبغي أن تعرف أن هذه المسألة غير مسألة الضميمة، ولذا لم يشر أحد من متقدمي الأصحاب إلى اتخاذ البحث فيهما، بل من حكم هناك بالصحة مع الضم التبعية، أو كان كل منهما علة مستقلة، أطلق البطلان في المقام، كما أنهم لم يفرقوا هنا بين الضميمة الراجعة وغيرها.

والظاهر أن وجه الفرق بين المسألتين بالفرق بين موضوعيهما، فإن موضوع الضميمة الفعل الواحد الذي له غايات متعددة، وأراد المكلف ضمها بنية واحدة، فالتحقيق فيها البطلان مع منفاة الإخلاص، والصحة مع العدم، لتبعية الضم أو لرجحان الضميمة أو غير ذلك.

وموضوع ما نحن فيه قصد المكلف كون الفعل الواحد المشخص مصداقاً لكليين متغايرين، لا يمكن اجتماعهما في مصداق واحد عقلاً أو شرعاً، فلو نواه حينئذٍ لكل منهما، لم يقع لشيء منهما شرعاً، كما في كل فعل كذلك، لأصالة عدم التداخل في الأفعال عقلاً وشرعاً، فلو نوى بالركعتين الفرض والنفل لم يقع لأحدهما.

ومن ذلك يظهر لك ما في بعض الأسئلة الواقعة في المقام من بعض الأعلام، التي هي بالضمائم أشبه، ولعل منه ما في بعض النصوص من التكبير للصلاة وغيرها، فتأمل جيداً فإنه دقيق نافع في المقام وغيره جداً انتهى^(١).

أقول: التفاوت المفروض، خصوصاً مع تمثيله بمثل انطباق الفرض والنفل على الركعتين، لوضوح أنّ الضمائم قد تكون في الخصوصيّات، وقد تكون في نفس العمل، وقد يكون العلة والسبب المؤثر في كلّ واحدٍ منهما الأمر القربي أو الضميمة مع تساويهما في العليّة ومن دون ارتباط لذلك بانطباق الكلّيين على فعل واحد؛ لأنّه إذا لاحظنا المثال المذكور في المقام من نيّة الركعتين فرضاً ونفلاً متصفتين بقصد القرية، فإنّه لا يمكن وقوع عمل واحد امتثالاً لأمرين في مثله، لأجل وجود التضادّ بينهما في الوجود، وإلّا ربّما يُقال بإمكان الجمع في الامتثال في موارد أخرى كما لو ورد أمران أحدهما (يجب إكرام العالم)، والآخر (يجب إكرام الهاشمي)، فجمع المكلف بينهما بإكرام عالم هاشمي، حيث يصدق في حقّه أنّه ممثّل لكلا الأمرين، وذلك لعدم وجود التضادّ بينهما في الخارج.

نعم، من لا يجوز ذلك ويلتزم بأنّ تعدّد الأمر يستلزم تعدّد المطلوب والمأمور به، فلا بدّ أن يأتي بامثالين ولو في شخص واحد، مع أنّه لا يقال بذلك في تداخل الأغسال.

وبالجملة: فما ذكره صاحب «الجواهر» من دعوى الفرق بين المسألتين في الموضوع، ليس على ما ينبغي، فالحكم في الصحّة والبطلان في الضمائم يتطابق مع الحكم المذكور سابقاً في فرض المشاركة والاستقلال والتبعيّة، كما لا يخفى.

ويجوز نقل النية في موارد، كنقل الظهر يوم الجمعة إلى النافلة لمن نسي قراءة الجمعة وقرأ غيرها .

وهو موافق للأكثر، كما في «جامع المقاصد»، والمحكي عن «المختلف»، ولعله المشهور، بل من الصدوق وجوبه، بل لا أجد فيه خلافاً كما عن «الجواهر»، سوى إطلاق عدم جواز النقل من الفرض إلى النفل في المحكي عن «المبسوط» و«الخلاص» فلا محيص إلا بالتقيّد بما ذكرنا .

ومستند هذا الحكم هو الخبر الصحيح المروي عن صباح بن صبيح، قال :
«قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل أراد أن يُصلي الجمعة فقرأ بقل هو الله أحد ؟
قال : يتم ركعتين ثم يستأنف»^(١).

بناءً على أن المصلي قصد أداء الصلاة الرباعية ظهر الجمعة لا ثنائيتها الجمعة، فيكون المراد من الركعتان المشار إليهما هي النافلة، بل حتى لو كان يقصد بها صلاة الجمعة ؛ لأنه حكم بالاستئناف، فلا يناسب ذلك إلا مع كون الإتمام بالركعتين نافلة ، مع أنه بعد العدول لا يكون الإتمام واجباً ؛ لجواز قطع النافلة، إلا أن نمنع خصوص ذلك لعدم الإشارة إليه في الحديث، أو للمنع المطلق عن قطع الصلاة - كما قيل - تمسكاً بقوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(٢)، ولعل التعديّة إلى غير سورة التوحيد للأولوية .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) سورة محمد: الآية ٣٣.

هذا، بناءً على عدم جواز استئناف الجمعة ببلوغ النصف، أو غيرها من السور كسورتي التوحيد والجحد وإلا جاز ذلك دون أن يعدل عنها، أو يتساوى فيها العدول وعدمه.

واحتمل المحقق الكركي في «جامع المقاصد» أن يكون المراد من عبارة «القواعد» وما شابهها أن من نسى صلاة الجمعة يوم الجمعة وصلى الظهر، ثم ذكر في الأثناء، عدل إلى النافلة، لأن فرضه الجمعة لا الظهر. ثم قال: وهذا الحكم ليس ببعيد؛ لأنه أولى من قطع العبادة بالكليّة، ولا أعرفه مذكوراً في كلام الفقهاء.

وفي «الجواهر»: (ليس في شيء من الأدلة تعرض له، فيبقى على أصل المنع كما ستعرف، على أن المتّجه بطلان الصلاة لعدم الخطاب، فلا وجه للعدول فيها إلى غيرها، كما هو واضح، والأولوية المزبورة ممنوعة، ولذا قلنا في بحث الأذان أن المتّجه لمن نسيه، وذكره قبل الركوع، القطع لا العدول إلى النفل، وإن أفتى به جماعة هنا وهناك للأولوية المذكورة، لكنّه محلّ منع، كما ستعرف من أصالة المنع إلا في الموارد المخصوصة كالصورة السابقة)^(١)، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى عليك أن الرواية دلّت على حكم من قصد أداء صلاة الجمعة ونسيها وقرأ سورة التوحيد، حيث يجامع بأن يكون النسيان متعلّقاً بأصل الصلاة، فأتى بالظهر فقرأ سورة التوحيد، أو كان النسيان لخصوص السورة، بأن صلى الظهر في الجمعة اختياراً ولكنّه نسى أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ التوحيد،

(١) الجواهر: ج ٩ / ١٩٧.

ففيه احتمالان . والأوّل هو الأوّل .

وعلى كلّ تقدير الحكم هو أنّ عليه أن يتمّهما ركعتين قاصداً بهما النافلة، ثمّ يستأنف صلاة ويقرأها مع سورة الجمعة.

ولكن ناقش فيه صاحب «الجواهر» أنّه لو بلغ إلى منتصف سورة التوحيد فلا يجوز له العدول عنها، فلا بدّ من أن نقيّد الخبر بأنّ الحكم بالإتمام نافلة والاستئناف يرتبط بما إذا لم يكن قد بلغ في قراءته نصف السورة لا ما بعده.

مع أنّه يمكن أن يُجاب عنه: أنّه لعلّ اعتبار مناط بلوغ النصف وعدمه، كان فيما لو جاز في الفرد القطع وعدمه، لا في مثل المقام حيث لم يقصد القطع، بل المقصود هو إتمام الصلاة مع سورة التوحيد، مع أنّه يُحتمل أن يكون أراد انقضاء محلّ قراءة سورة التوحيد ثمّ التفت، والشاهد على ذلك استعماله بصيغة الماضي، فعليه لا وجه للتقيّد بكونه قبل بلوغ النصف، كما لا يخفى.

بل قد يُقال: أنّه يستفاد من هذا الحديث الأولوية في جواز القطع، لأنّه لا يخلو عن أن يكون النسيان متعلّقاً بأحد الأمرين؛ إمّا أصل الصلاة، أو السورة، مع كونه ظهراً، فعلى أيّ حال لو كان القطع أولى، لكان ينبغي أن ينبّه عليه الإمام حيث يقتضي المحلّ ذلك، فحيث لم ينبّه عليه ولا على العدول عند نسيان السورة أو نسيانها، فنستفيد أنّ العدول كان أولى من القطع، فبذلك يرفع اليد عن الأصل، والله العالم.

وقد يظهر من صاحب «وسيلة المعاد» غير ما ذكرنا، حيث قال:

(إنّ جملة (يتمّهما ركعتين) قرينة لإرادة الظهر من الجمعة، ولولا ذلك لقال لَا يَنْبَغُ: يتمّها نافلة أو تطوّعاً، ولا يحتاج إلى قوله ركعتين).

بل ربّما يُقال: بأنّه مخلّ، فإنّه لا يفهم منه التطوّع، لاحتمال أن يُراد منه استحباب الإعادة بعد الإتمام. ويؤيّد ذلك عدم وجود الجمعة من الشيعة في عصر السؤال.

وعلى هذا، يمكن إلحاق الجمعة بالظهر بالألوية، أو أن المراد بالجمعة في النصّ هو القدر المشترك معنّى بين الظهر والجمعة، لاستعمالها فيهما كذلك في الأخبار، مضافاً إلى قاعدة البدلية وعمومها فتأمّل)، انتهى^(١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأنّه إن أُريد من لفظ (الجمعة) الواردة في نصّ الخبر الظهر كما التزم به العلامة، فإنّ السؤال حينئذٍ هو أنّه كيف يجامع هذا مع قوله عليه السلام: (يتمّها ركعتين)، مع عدم كون المراد منه هو النافلة، لوضوح أنّه إن كان صلاته ظهراً فلا يمكن إتمامها ركعتين، إلّا إذا كان محلّ التفاته بعد الإتيان بالركعتين، فأراد بقوله (يتمّها ركعتين) إضافة ركعتين إليهما حتّى يصير أربع ركعات، فحينئذٍ يفهم أنّ مراده هو الإتمام واستحباب الإعادة، وإلّا لا معنى لهذا الاحتمال مع الظهر، بخلاف الجمعة حيث يمكن أن يُقال أنّ مراده منها هو الإتمام والإعادة، والحال أنّ الذي التزم به المشهور ليس أحدهما، بل استفادوا من قوله عليه السلام: (يتمّها ركعتين) العدول إلى النافلة ثمّ استئناف العمل، فيناسب ذلك حتّى لو كانت الصلاة جمعة، كما هو ظاهر الرواية، كما لا يخفى.

ومن هنا يظهر ضعف احتمال القدر المشترك، لعدم مناسبته مع قوله: (يتمّها ركعتين) إلّا أن يُراد منه النافلة كما سبق وأن ذكرناه.

(١) وسيلة المعاد: ص ٢٧١.

ونقل الفريضة الحاضرة إلى سابقة عليها مع سعة الوقت .

وهو كما إذا شرع بالعصر ثم التفت إلى أنه لم يأت بالظهر، وكذلك في المغرب والعشاء لو التفت قبل التجاوز عن محلّ العدول، وأيضاً أضاف إليهما صاحب «الجواهر» فرضاً آخر وهو فيما لو نقل من حاضرة إلى فائتة كانت سابقة عليها حتى على القول بالمواسعة، مثل ما لو شرع بالظهر الأدائيّة، ثم التفت قبل التجاوز عن محلّ العدول أنه لم يأت بالصبح القضائي، وكذلك من الفائتة اللاحقة إلى الفائتة السابقة مثل الظهرين القضائيين .

وكذا فرد آخر من النقل، مثل نقل الفريضة إلى النافلة لخائف فوت الركعة مع الإمام، كما في الجماعة، حيث قد ورد فيه النصّ .
هذه موارد قد ورد فيها النصّ بالعدول إلى النافلة، وأفتى عليه الأصحاب بالاتّفاق .

بقي هنا عدّة صور قد نوقش في جريان حكم العدول في بعضها، كما اتّفق على عدم جواز العدول في بعضها الآخر .

القسم الأوّل: منهما مثل العدول من الفائتة إلى الحاضرة، فيما إذا شرع فيها ثم تذكّر في أثناء الفائتة ضيق وقت الحاضرة، فقد نوقش في جواز العدول فيها وعدمه؟

فعن الشهيد الأوّل في «الذكرى» و«البيان» وعن صاحب «كشف اللثام» أنّ جواز العدول فيها ثابت ومقطوع ولا نقاش فيه، وأنّه مدلول النصوص

كالعكس ، وهو النقل من الحاضرة إلى الفائتة ، خلافاً لصاحب «الجواهر» والسيّد في «العروة» وأصحاب التعليق عليها من عدم جواز العدول فيها ، وهو الأقوى عندنا ، كما أشرنا إليه في تعليلتنا على «العروة» ، لما قد عرفت أنّه خارج عن منطوق النصوص ، وداخل تحت الأصل الدال على المنع من العدول ، وحيث كان الوقت لصاحبه فلا بدّ من قطع الصلاة والاستئناف بصلاة الحاضرة ، ولو أدرك ركعة في الوقت.

ودليل حرمة قطع الصلاة إمّا لا يشمل مثل هذا الفرض لكونه دليلاً لبياً ، فيشمل القدر المتيقّن وهو في غير المقام .

أو يُقال بالتقييد لو قلنا بإطلاقه الشامل للمقام ، بواسطة الأدلة الدالة على تقديم صاحب الوقت على غيره ، مع أنّه مع المزاخمة لصاحب الوقت لا أمر للفائتة حتّى يحرم القطع .

ومن مصاديق القسم الأوّل النقل من النقل إلى الفرض ، فليس في شيء من الأدلة الإشارة إليه ، وقد صرح بعض الأصحاب بعدم جواز النقل فيه معللاً بأنّ القوي لا يبني على الضعيف .

لكن في المحكي عن «المفاتيح» أنّ الأظهر جوازه لمطلق الفضيلة ، لاشتراك العلة الواردة .

بل قد يُقال : فيما إذا عدل إلى النافلة لدرك الجماعة ، فبان أنّه لا يدرك الجماعة ، وقلنا بعدم جواز القطع فهل يتمّها نافلة أو يرجع عن نيّته إلى النيّة السابقة ، وجهان ، وقولان ؛

إذ عن ظاهر «الروض» الأوّل، والمحكي عن «مجمع البرهان» الثاني، ينشأن من عدم الدليل على العدول إلى الثاني، ومن عدم مفارقة النيّة محلّها، وعدم منافاة نيّة النقل في الأثناء للفرض، بل هي في الحقيقة كالعزم على إرادة التسليم على الركعتين.

ولعلّ صاحب «المفاتيح» أراد بهذا التعليل الإشارة إلى بعض موارد العدول، لأجل درك الفضيلة مثل العدول من الفرض إلى النافلة لدرك فضيلة الجماعة.

ولكنّ الإنصاف عدم تماميّة ذلك، لما قد عرفت من عدم احتساب ما يأتي على غير ما أتى لا بالسابق ولا باللاحق، لأنّ كلّ عمل يحتاج إلى نيّة مستمرة إلى آخره، إلّا أن يدلّ دليل بالخصوص على الجواز.

ولعلّ من مصاديق القسم الأوّل - من حيث الاختلاف في موضوع العدول لا في حكمه - جواز العدول من صلاة الاحتياط الواجب إلى النافلة، بعد كشف الاستغناء عنه إن قلنا بأنّه عدول.

ومن القسم الأوّل أيضاً موضوعاً لا حكماً، ما أشار إليه في «الذكرى» نقلاً عن الشيخ بأنّ للشيخ قولاً بجواز العدول في الصبيّ فيما إذا بلغ في أثناء الصلاة، وتبعه في «كشف اللثام».

ولكن صدق العدول على مثله بعيد، وإن كان يجب عليه تجديد النيّة بالفرض في الباقي، لأنّه يجعل بذلك جميع ما أتى وما بقي على وجه الوجوب، لا كونه مركّباً من شيئين، كما كان الأمر كذلك في موارد العدول.

لكنه غير واضح؛ لأنه لو فرض بعد البلوغ صيرورة النفل فرضاً قهراً لصدق أنه غير عدول، والحال أنه ليس الأمر كذلك، بل يجب عليه تجديد النية، فليس معناه إلا العدول عن النفل إلى الفرض.

اللهم إلا أن يدعى، أن ما يأتي بعده ليس إلا ما أتى به حقيقة، إلا أنه في الشرع يحتسب فرضاً بعدما كان عنده نفلاً، فليس هو بالحقيقة عدول من النفل إلى الفرض، فله وجهٌ وجيه، فلا يبعد جريان هذا الكلام في صلاة الاحتياط، بصيرورته نفلاً بعد كشف الاستغناء، فيخرج بذلك عن العدول، ولكنه أخفى في الصدق وعدمه من سابقه، وهو بلوغ الصبي كما لا يخفى.

بل وكذا ليس من العدول موضوعاً العدول من القصر إلى الإتمام، أو بالعكس اختياراً، كما في الأماكن الأربعة، أو الاختيار في الموضوع، مثل ما لو قصد الإقامة في القصر أو عكسه.

ثم من مصاديق القسم الأول الذي اختلف فيه من حيث جواز العدول وعدمه، هو النقل من النفل إلى النفل، خصوصاً فيما إذا كان كالفریضة، من حيث اشتماله على التوقيت والسبق واللحوق كالرواتب.

وقال صاحب شرح «المنهاج» (إنه يجوز العدول في المندوبتين المؤداتين، كما إذا أخذ بركعتي الشفع وتبين الإخلال بركعتين من صلاة الليل، أو بنافلة العصر وتبين الإخلال بالظهر ونافلتها، أو المقضيتين، كالمذكور عند فرض القضاء، أو المختلفين بأن يكون المعدول منها مؤدات، والمعدول إليها مقضية، كما إذا شرع في نافلة الظهر وتبين إخلاله بنافلة الفجر مثلاً، ففحوى ما مرّ يدل على

الجواز فيها، فضلاً عما في «المدارك» حيث نسب إلى الأصحاب جواز النقل من النقل إلى النقل إذا شرع في نافلة لاحقة، ثم ذكر السابقة فهو حجة أخرى، انتهى.

ولكن منع صاحب «الجواهر» هذا العدول للأصل المذكور، إذ الأفعال إنما تتشخص بالنية، والمفروض أنّ ما مضى من الفعل قد وقع بنية مشخصة للمنوي، فقلبه متوقّف على قيام دليل عليه، بل دليل عدمه في غاية القوة؛ لأنّ تأثير النية فيما وقع ومضى مخالف لطريقة الأفعال، كما هو كذلك في تأثير النية فيما بقي منه الذي هو تابع للسابق.

خلافًا لجماعة أخرى حيث احتملوا إطلاق الجواز في سائر الخصوصيات بدعوى ظهور أدلة الجواز في الموارد المنصوصة، في أنّ المراد عدم إبطال نية أصل العمل، خصوصاً لا خصوصياته، فإنّها باقية على اختيار المكلف إلى تمام العمل، بل في بعض الأخبار الواردة في العدول التصريح بذلك، بعد الفراغ من العصر، معللاً (بأنّها أربع مكان أربع)، حيث قد يؤيد ما بيّناه آنفاً واستحسنه صاحب «المفاتيح».

هذا، ولكنّ الإنصاف عدم إمكان المساعدة معهم في ذلك، لأنّه يلزم بناءً على هذا جواز العدول في جميع أقسام الصلوات، بلا فرق بين الفرض والنفل، والأداء والقضاء، مختلفين كانا أو متماثلين، من السابقة إلى اللاحقة، أو في عكسها، لإجراء تلك العلة في جميعها، مع أنّه ليس الأمر كذلك، ولا يلتزم الخصم بهذه التوسعة لما نشاهد من الفتوى بعدم جواز العدول من السابقة إلى اللاحقة،

كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله .

بل قد استدللّ صاحب «الجواهر» على عدم الجواز بالخبر الموثّق الذي رواه عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام:
«في الرجل يريد أن يُصليّ ثمان ركعات، فيُصليّ عشر ركعات ويحتسب بالركعتين من صلاة عليه .

قال : لا ، إلّا أن يصليّها متعمّداً فإن لم ينو ذلك فلا»^(١) .

أقول: الظاهر عدم تماميّة استدلاله بها، لوضوح أنّ الوجه في مثله هو خلوه عن النية لا نيّة خلافه، فكأنّه أراد أنّه قد سهى في إتيان الزائدة، فلا وجه للاحتساب، كما يشهد لذلك ذيلها الوارد فيه قوله عليه السلام : (فإن لم ينو ذلك فلا) ، بخلاف ما نحن فيه، حيث أنّ المصليّ قام باداء الفرائض مع النية، غاية الأمر أراد التبدّل والنقل إلى غير ما نواه أوّلاً، فالتمسك بمثل هذا الحديث لإثبات ذلك لا يخلو عن نقاش، فالأصل هو الحاكم في مثل هذه الموارد، فيجب العمل به إلى أن يقوم دليل على خلافه .

ثمّ اعلم أنّ كلّ مورد جاز فيه العدول، يكتفى فيه بمجرد نيّة النقل إلى المنقول إليه، من دون حاجة إلى ذكر الخصوصيّات المذكورة في ابتداء النية في المعدول عنه، مثل قصد القرية والتعيّن والوجه والأداء والقضاء، ونحوها في كلّ ما اعتبر ذكره في الصلاة؛ لأنّه بالنية المزبورة يصير بدلاً عن الفريضة الأولى في كلّ ما تعرّض له فيها ممّا يشتركان فيه، وهو واضح لا خفاء فيه .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النية، الحديث ١ .

هذا تمام الكلام في القسم الأول، الذي اختلف أصحابنا في اندراجہ موضوعاً أو حكماً فيما يجوز العدول منه وعدمه.

القسم الثاني: وهو ما لا يجوز فيه العدول بالاتفاق.

وهو العدول عن الفريضة السابقة إلى اللاحقة، مثل ما لو صلى الظهر فأراد العدول إلى العصر، فإنه لا يجوز لكونه خارجاً عن المنصوص، فلو عدل لا يجزي عن العصر، كما صرح بذلك الشيخ في «الخلافة»، بل عن «نهاية الاحكام» أنه لو فعل ذلك بطلتاً معاً؛ لأنّ بطلان الظهر كان لرفع اليد عنه، وبطلان العصر لعدم احتسابه شرعاً بالعدول.

وهذا واضح إذا كان عالماً عامداً.

وأما إذا عدل عن صلاته بظنّ عدم إتيانه فأقام ظهراً، ثمّ بان له أنّه صلاها فعدل إلى العصر.

فقد حكم العلامة في «نهاية الاحكام» ببطلان كليهما، على إشكال ينشأ من أنّه دخل دخولاً مشروعاً فجاز العدول به إلى ما هو فرض عليه.

لكن أورد عليه صاحب «الجواهر» بقوله: إنه قد بان له الفساد، والعدول يعتبر فيه أنّه لو بقي على غفلته إلى تمام العمل صحّ، وليس كذلك في الفرض.

والحقّ ما ذهب إليه صاحب «الجواهر»؛ لأنّ الظهر لم يكن واجباً عليه ولا مأوراً به، والعصر وإن كان واجباً إلا أنّ جواز العدول إليه واحتسابه شرعاً يحتاج إلى دليل مفقود في المقام. فالاشتغال اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني، وهو غير حاصل.

نعم ، يصحّ إذا لم ينتبه إلى ذلك حتّى فرغ من العمل ، لورود النصّ فيه من قوله ﷺ: (إنّها أربع مكان أربع) ، كما قد قرّر في محلّه .

بقي هنا صورة واحدة من الموارد المنصوصة وهي فيما إذا جاز له العدول فعدل ثمّ بان له أنّه قد أتاه ، مثل ما لو صلّى العصر ثمّ عرف أنّه لم يصلّ الظهر فعدل إليه في الأثناء ، ثمّ بعد العدول بان له خطؤه وأنّه قد أتى بالظهر ، فهل يجوز له العدول إلى العصر ثانياً دون أن يضربّ عدوله بصحّة صلاته ، أم يوجب البطلان سواء عدل أم لا ؟

ثمّ إنّ هذه الصورة يمكن تقسيمها إلى قسمين :
تارةً: يعدل إلى الظهر ولم يأت بشيء من الأفعال والأذكار ، ثمّ ينكشف له الخطأ فيعدل إلى العصر .

وأخرى : يكون التفاته وانكشاف الواقع له بعد الإتيان بشيءٍ منهما .
ثمّ في الثاني قد يكون ذلك الشيء قابلاً للتدارك بعد الالتفات والعدول ، وقد لا يمكن تداركه .

ففي الأخير ربّما يوجب البطلان ، لأجل الإخلال بالأفعال التي لا تتدارك ،
إن لم يحتسب شرعاً تلك الأفعال المأتي بها في الصلاة المعدول إليها ثانياً .
وأما في غير هذه الصورة من الأقسام ، ففيه كلامٌ :

قال صاحب «الجواهر» رحمته الله : ولعلّ القول بالصحّة لا يخلو عن قوّة ، لا (أنّ الصلاة على ما أفتتحت) . ويؤيّدّه : ما تقدّم بأنّ فيه الندب في أثناء الفريضة من الساهي غير ضائر بالصحّة ، إذ لا أثر للنّيّة في جعل ما مضى للمنويّ جديداً ،

حيث لم يصادف محله، فيكون لغواً، ولا يصلح أن يكون مبطلاً للعمل الذي وقع صحيحاً، كما أن نيتته بالباقي له بتخيّل تحقق موضوع العدول، لا ينافي الاستدامة التي يمكن أن يُقال يكفي فيها - ولو بالنظر إلى تلك الأدلة - بقاء المكلف عازماً على أصل العمل، ولذا لم يقدح فقدّها لو نوى الندب أو الفرض في الأثناء، بتخيّل ابتداء العمل على ذلك، انتهى محلّ الحاجة^(١).

أقول: لكن لا يخفى عليك أنّه لو لم يأت بشيءٍ من الأفعال، وكان التخيّل والالتفات بمجرد العدول، فربّما يمكن أن يُقال بعدم البطلان، لأنّ أصل النية وارتكازها ليس إلّا الإتيان بما هو المكلف به من العصر، إلّا أنّه قد خطأ في تطبيقه وزعم أنّه ظهر، ثمّ عدل والتفت ورجع قبل أن يأتي عند عدوله شيئاً، فالصلاة على ما افتتحت عليه - وهو العصر - تقع صحيحة.

وما ادّعاه صاحب «الجواهر» من كون المقام مثل صورة الغفلة والنسيان، من إتيان الفريضة مكان النافلة أو عكسه، حيث حكم الإمام بالصحة، فيكون إطلاقه شاملاً لما نحن فيه.

لا يخلو عن نقاش، كما التزم به شيخنا المحقّق الداماد^(٢) حيث قال :
(الفرق بينهما واضح؛ لأنّ ما نحن فيه قد عدل عمّا افتتحت به الصلاة، مع علمه بأنّه افتتحت على العصر، وتلك المسألة لم يعدل فيها عمّا افتتحت، بل قصده إتمامها على ما افتتحت، ولكن أخطأ في تعيينه، واعتقد أنّ النافلة كانت فريضة أو بالعكس، ولا يمكن قياس إحداهما بالأخرى، فتدبّر) انتهى كلامه^(٣).

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ١٩٩.

(٢) كتاب الصلاة من تقارير الآملي: ٣ / ٣٨٠.

ولكن برغم لك فإن الصلاة تقع صحيحة على حسب القواعد الأصولية كما عرفت ذلك في بداية البحث.

وأما إذا أتى بشيء من الأفعال، خصوصاً فيما لا يمكن تداركها، فالحكم بالصحة مشكل جداً؛ لفقدان نية العصر في تلك الأجزاء حيث كان عامداً في إتيانها، فاحتسابها له لا يخلو عن إشكال، فلا بد من قيام دليل على الصحة وهو مفقود في المقام، ولهذا السبب قلنا في تعليقتنا على «العروة» ذيل قوله: فالأحوط الإعادة: (بأنه لا يترك إلا إذا لم يأت بشيء مع هذا القصد).

وبالجملة: فهذه الصورة تندرج في الصور المختلف في حكمها.

بعد معرفة حكم هذه الصور يتضح لنا حكم مسألة ترامي العدول من اللاحقة إلى السابقة في الجواز، ومن السابقة إلى اللاحقة في عدم الجواز، ومن السابقة إلى اللاحقة في دوران الخلاف فيه كما أشرنا إليه أخيراً، مثل ما لو صلى العصر فانكشف له أنه لم يصل الظهر، ثم بعد العدول إليه بأن له أن يأت بالصبح فإنه يجوز، وهكذا في المعدول إليه، كما لو علم أداءه فريضة الفجر في موضعها فعدل إلى الظهر، ثم علم أنه قد أتى به، فعدل إلى العصر، ففي صحة ذلك وفساده خلاف.

وأما ما لا يجوز كما لو صلى الصبح ثم عرف أنه قد أتى به فعدل إلى الظهر فعرف أنه صلاها فعدل إلى العصر، فقد حكم أصحابنا بعدم الجواز، وغيرها من الصور التي ظهر حكمها خلال البحث. والحمد لله رب العالمين.

الثاني: تكبيرة الإحرام.

وهي ركن، ولا تصح الصلاة من دونها، ولو أخلّ بها نسياناً.

تعدّ تكبيرة الإحرام في الصلاة كالتلبية في الحجّ، حيث يتحقّق بها حرمة ما كان محللاً قبلها من الأكل والشرب والضحك ونحوها من منافيات الصلاة، وهي جزء من الصلاة قطعاً؛ لأنّ بداية الشيء معدودة منه بالضرورة، لا أنّها تعدّ مفتاح الشيء وإن لم يكن من أفرادها كالتكبير في الركوع والسجود، فقد ذهب بعض العامة كالزهري والأوزاعي إلى إنكار ركنيّتها وجزئيّتها، كما عن «الجواهر» و«مفتاح الكرامة» و«الذكرى» و«جامع المقاصد» و«المدارك» و«المعتبر»، فقد صرح هؤلاء بقيام إجماع المسلمين على ركنيّتها عدا بعض العامة. ولا ينافي كون النية مقدّمة عليها؛ إمّا لكونها شرطاً للصلاة، أو جزءاً مقارناً للتكبير، ولا تناسب جزئيّتها مع صحّتها على نحو الداعي حتّى مع الفصل كما تقدّم، بل هي - أي التكبيرة - ركن تقدح زيادتها، كما لا تصحّ الصلاة بدونها وإن حصل ذلك الإخلال بها نسياناً، كما عليه الإجماع محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً كالنصوص الدالة على البطلان حتّى عند النسيان، فلا بأس بذكرها برغم شيوع ذكرها ومعلوميّة استفادتها:

منها: الخبر الصحيح المروي عن زرارة، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: يعيد»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

منها: الخبر المروي عن محمد، عن أحدهما عليه السلام:

«في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلاته؟

فقال: إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، ولكن كيف يستيقن»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن عبيد بن زرارة، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسى أن يكبر حتى افتتح

الصلاة.

قال: يعيد الصلاة»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن ذريح بن محمد المحاربي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل ينسى أن يكبر حتى قرأ، قال: يكبر»^(٣).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن علي بن يقطين، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع؟

قال: يعيد الصلاة»^(٤).

ومنها: الخبر المروي عن عمار بن موسى، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سهى خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة؟

قال: يعيد الصلاة ولا صلاة بغير افتتاح»^(٥).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٧.

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن سهل، عن الرضا عليه السلام، قال:

«الإمام يحمل أوهام من خلفه إلا تكبيرة الافتتاح»^(١).

ومثله الخبر المرفوع المروي عن محمد بن يحيى، عن الرضا عليه السلام^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن فضل بن عبد الملك (و) بن أبي يعفور، عن أبي

عبدالله عليه السلام، أنه قال:

«في الرجل يُصلي فلم يفتتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الركوع؟

قال: لا، بل يعيد صلاته إذا حفظ أنه لم يكبر»^(٣).

ولا يخفى أن قوله: (يعيد) في مثل صحيحة زرارة ونحوها، يتعلّق بالصلاة

لا بتكبيرة الافتتاح حتّى يقال بأنّ إعادتها ربّما لا ينافي مع صحّة الصلاة.

هذا فضلاً عن أنّ أصل الاحتمال غير وجيه، إذ الإعادة هنا كناية عن

الاستئناف وبطلان الصلاة.

لا يقال: يحتمل رجوع قوله: (يعيد) إلى التكبيرة، وكون المراد منها

التكبيرات الستّ، فالنسيان متعلّق بها.

لأنّا نقول: كيف يمكن الحكم بقطع الصلاة الواجبة، لأجل أمر نديبي إلا

عند قيام دليل خاصّ كما في الأذان والإقامة المنسية.

لا يقال: بإمكان القول بذلك بواسطة دلالة هذه الأخبار والنصوص التي مرّ

ذكرها.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

لأننا نقول: بممنوعة ذلك في المقام؛ لأن المفروض أن مصطلح تكبيرة الافتتاح يطلق على التكبيرات الست المندوبة بداية الصلاة، وعلى تكبيرة الافتتاح الواجبة، وهي المسماة بتكبيرة الإحرام، فمع إمكان حمل العنوان المأخوذ على الأفراد، لا يصح حملها على المندوبات.

هذا كله مع صراحة بعض أخبار الباب بأن متعلق الإعادة هو الصلاة، كما يدل بعضها بكون الافتتاحية هي الواجبة، حيث ورد التعليل بأنه (لا صلاة بغير افتتاح) كما في رواية عمّار، حيث لا يناسب ذلك إلا مع الواجب، كما لا يخفى.

إذا عرفت كثرة الأخبار، مع أن بعضها صحاح وبعضها موثقات، وجميعها صريحة في الدلالة على البطالان حتى مع النسيان، كيف يمكن القول بمعارضة هذه الطائفة مع بعض النصوص الواردة والدالة على عدم البطالان، وهي عدة أخبار:

منها: الخبر المروي عن عبيد الله بن علي الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة؟ فقال: أليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، قال: فليمض في صلاته»^(١).

حيث يدل على كفاية مجرد وجود النيّة لأصل التكبير، فضلاً عن أنه موافق لمذهب بعض العامة، القائل بكفاية النيّة، والحال أن الرشد في خلافهم، كما احتمله صاحب «وسائل الشيعة».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٩.

مع إمكان حمله على نسيان التكبيرات الستّ جمعاً، كما قد يومي إليه قوله: (حتّى دخل في الصلاة).

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبّر فبدأ بالقراءة.

فقال: إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر وإن ركع فليمض في صلاته»^(١).

حيث حمله الشيخ على الشكّ في تكبيرة الافتتاح، بدعوى صحّة استعمال النسيان في محلّ الشكّ دون اليقين في النسيان.

ولكن يرد عليه: بأنّه لو كان المراد هو الشكّ، فلا وجه للحكم بالإتيان قبل الركوع، إلّا أن ينوي تداخله مع تكبيرة الركوع، أو يكرّرها حين الركوع، والالتزام بذلك مخالف لقاعدة التجاوز في الشكّ بعد المحلّ، حيث أنّ القاعدة تقتضي عدم الاعتناء به، كما لا يخفى.

ولعلّه لأجل ذلك يستبعد حمله على تكبيرات الستّ المندوبة، حيث لا قضاء لها في الصلاة، ولكن إن سلّم قبول التدارك فيها كان هذا الحمل أحسن من سابقه، كما ذهب إلى هذا الحمل صاحب «الوسائل» في الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قلت له: الرجل ينسى أوّل تكبيرة من الافتتاح؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٠.

فقال: إن ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرأ ثم ركع، وإن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة.

قلت: فإن ذكرها بعد الصلاة؟ قال: فليقضها ولا شيء عليه.

قال الشيخ: قوله: فليقضها يعني الصلاة^(١).

لو لم نقل بأنه يدل على لزوم إعادة الصلاة في الصور الثلاث المفروضة فيها، بل ولعلّ قوله: (أول تكبيرة من الافتتاح) قرينة على صحة هذا الحمل، أي تكبيرة الافتتاح حيث يناسب مع التكبيرات الست، فيكون الخبر في مقام بيان حكم نسيانه والإتيان به. خصوصاً مع ملاحظة إنكار الإمام عليه السلام لوقوع مثل هذا النسيان يقيناً في الخبر المروي عن محمد، عن أحدهما عليه السلام، حيث قال:

«إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، ولكن كيف يستيقن»^(٢)؟

حيث يشعر أنّ الإمام عليه السلام أراد نفي عمل الوسواسي الذي يكثّر عنده الشك.

وكيف كان، فطرح مثل هذه الأخبار، أو حملها على تلك المحامل البعيدة، يعدّ أهون من أن يرفع اليد عن مثل تلك النصوص بواسطتها، كما لا يخفى، خصوصاً مع ملاحظة بعض النصوص، من إنكار إمكان وقوع مثل هذا النسيان للمصلي، كما وردت الإشارة إليه في الخبر المرسل الذي رواه الشيخ الصدوق، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٨.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

«روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح»^(١).
وهكذا في خبر آخر مروي جاء فيه قوله: «أليس كان من نيّته أن يكبّر». حيث أنه كناية عن عدم تحقّق النسيان.
بل وكذا الخبر المروي عن أبي بصير البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «قلت له: رجل نسي أن يكبّر تكبيرة الافتتاح حتّى كبر للركوع، فقال: أجزاءه»^(٢).

حيث حمّله الشيخ على صورة الشكّ دون اليقين، فلا يرد عليه بما قد ورد على غيره من عدم الحكم بالقضاء.
وقد احتمل صاحب «الوسائل» لزوم حمّله على المأموم، بمعنى أن المأموم إذا نسي التكبيرة، فيكبّر حال اللّحوق بالإمام حين الركوع بالتدخل في التكبيرتين.

وفيه: أنّه يصحّ إذا فرض كون الشخص ملتفتاً بجواز نيّة التداخل، وإلا فإنّ مجرد وقوع التكبير بقصد الركوع لا يستلزم وقوعه عن تكبيرة الإحرام بالضرورة، خصوصاً عند من يقول بوجوب التكبيرة للركوع، فلأجل ذلك كان الحمل على ما ذكره الشيخ، أو حمّله على صورة نسيان إحدى تكبيرات الستّ، أو مجموعها والحكم بالاجزاء بواسطة تكبيرة الركوع، هو الأولى، وإن استبعده صاحب «الجواهر» لمقام كلمة (الاجزاء).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

بل حمل صاحب «كشف اللثام» الخبر الصحيح المروي عن أحمد بن أبي نصر البزنطي بأنه يحتمل احتمالاً ظاهراً أن يكون المراد منه الرجل الذي نسي تكبيرة الإحرام حتى كبر للركوع، إذا كان متذكراً لفعل الصلاة عنده أجزاء؛ يعني تكبير الركوع عن تكبيرة الافتتاح، فليقرأ بعده إن لم يكن مأموماً، ثم ليكبر مرة أخرى للركوع وليركع، إذ ليس عليه أن ينوي بالتكبير أنه تكبير الافتتاح، كما في «التذكرة» و«الذكرى» و«نهاية الأحكام» للأصل، انتهى كلامه.

وقد أورد عليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه»، بأنه كيف يمكن القول بالاجتزاء بما لا خطاب له في هذا المحل، وبما قصده للركوع من دون التفات إلى تكبيرة الإحرام بمجرد عدول نيته وإتيان القراءة بعده، خصوصاً في مثل تكبيرة الإحرام، حيث يغاير عند نظر العرف نوعه عن سائر التكبيرات، فالاحتساب به مشكل.

قلنا: والأمر كذلك لولا قيام الدليل، إلا أنه لو سلمنا وجوده ودلالته على كفاية ذلك، فليس معناه حينئذٍ إلا كون شروع الصلاة من هذا، والحكم بالنسبة إلى السابق منه، بعدم دخوله في الصلاة، كما هو مقتضى أصالة عدم الدخول. وكفايته عنه مع اختلاف قصده غير مضر، لما نشاهد ورود الأدلة والنصوص على كفاية التكبيرات الست مع تكبيرة الإحرام عن التكبيرات الواقعة في اختلاف حالات المصلي في الصلاة، من الركوع والسجود، مع وجود اختلاف النوعية فيه أيضاً، وقد وردت الإشارة إلى هذا الخبر الصحيح المروي عن علي بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل دخل في صلاته فنسي أن يكبر حتى ركع، وذكر حين ركع، هل يجزيه ذلك وإن كان قد صلى ركعة أو ثنتين، وهل يعتد بما صلى؟ قال: يعتد بما يفتتح به من التكبير»^(١).

فكما يحتسب تكبيرة الافتتاح للمنسي من هذه التكبيرات بواسطة هذا الدليل - خصوصاً إذا أريد من تكبيرة الافتتاح تكبيرة الإحرام، لا هي مع التكبيرات الستة المندوبة، كما هو المحتمل، مع ملاحظة سائر الأخبار الواردة حيث أن فيها اختلافاً فاحشاً في النوع، فكذاك يصح دعوى ذلك في عكسه، كما في المقيم، لدلالة النص الصحيح عليه، ولا أقل في خصوص هذا القسم من النسيان والتذكر بأن يكون ذكره بعد تكبير الركوع وقبل أن يركع.

اللهم إلا أن يدعى معارضته مع تلك الأخبار الكثيرة السابقة، في لزوم إعادة التكبيرة، وعدم إمكان رفع اليد عنها بواسطة هذا الدليل، خصوصاً مع ملاحظة إعراض الأصحاب عنه الموجب لو هنه، حيث يكون له وجه وجيه.

ثم إنه لا مانع من أن ننبه على أمر لا يخلو ذكره عن الفائدة، وهو أنه بعد الوقوف على أن مقام تكبيرة الإحرام للصلاة في تحريم ما كان محللاً، مثل مقام التلبية في الحج فلا يتحقق الحرمة إلا بعد إكمال التكبيرة؛ لأن المسبب لا يتحقق إلا بعد تمام سببه، ولكن الدخول في الصلاة لا يكون إلا بمجرد الشروع فيها، لما قد عرفت من قيام الإجماع والنص على اعتبارها من الصلاة، فالقول بخروجها عنها، كما عن بعض المخالفين ضعيف غايته.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

فمقتضى كون الدخول صادقاً بمحض الشروع فيها، فيلزم أن يكون تحريم المنافيات من حين الشروع بالتكبير لا بعد إكمالها، وعليه فكيف يمكن الجمع بين كونها من الصلاة وبين كون التحريم بعد الإكمال، حيث أن لازم ذلك جواز التكلم في أثناء التكبير مع كونه في الصلاة.

ولعلّ ملاحظة هذا الأمر هو الذي حمل السيّد المرتضى على دعوى قيام الإجماع على أنه ما دام لم تتمّ التكبير، لا يحصل الدخول في الصلاة. ولكن بما أنه لا يمكن الالتزام بخروج التكبير من الصلاة؛ لأنّ أول الشيء معدود من أفراد الشيء بالضرورة، فلا سبيل إلّا بأن نحمل كلام السيّد على أن مراده بالدخول بعد الإكمال بمعنى تحريم المنافيات، لا الدخول في أصل الصلاة.

ولكن قد تفصّل الشيخ الأعظم رحمته الله عن هذا الإشكال، بجعل النزاع عن التكبير كاشفاً عن الدخول في الصلاة من أوّله، كما أشار إلى ذلك السيّد في «الناصريات» بأنّه إذا فرغ من التكبيرتين لأنّ جميع التكبير من الصلاة.

ولكن اعترض عليه صاحب «المدارك» بقوله: بأنّ الحكم بالكشف تكلف مستغن عنه، وأنّ الحقّ تحقّق الدخول بمجرد الشروع في التكبير، فإنّ توقّف تحريم المنافيات على انتهاء التكبير حكم آخر.

والشيخ الأعظم ذهب إلى الكشف المذكور بواسطة الجمع بين المقدمات الثلاث، وهي كون تماميّة التكبير محرّماً، وتحريم المنافيات في الصلاة، وكون جزء الجزء جزء.

ولكن التحقيق هو عدم المنافاة بين كون التحريم حاصلًا بإكماله، مع اعتبار التكبير جزءاً من الصلاة؛ لأنّه نستفيد من الجمع بين الأدلة كون الجزئية للصلاة أعم من تحريم المنافيات، لإمكان القول بكون التكبير جزء للصلاة إلا في تحريم القطع، والإتيان بما ينافيه يكون بعده، فيكون هذا نظير قول من ذهب إلى أنّ الإقامة من الصلاة في شرطية الطهارة والاستقبال، ومع ذلك لو تكلم فيها لا يوجب البطلان، بل يستحبّ الإعادة، فالتفكيك بين الجزئية وبين حكم التحريم، بواسطة الجمع بين الأدلة ليس ببعيد.

ومما ذكرنا يظهر أنّ الأخبار الناهية عن الكلام وسائر المنافيات في الصلاة، غير شاملة للتكبير، لدلالة قوله عليه السلام: (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم)، فما لم يحرم المنافيات بإتيان سببه، فلا يكون إتيان المنافيات حراماً، وإن كان مبطلاً للصلاة من جهة الحكم الوضعي؛ لأنّ عدم التحريم أعم من عدم البطلان، إذ ربّما يكون الشيء مبطلاً دون أن يكون حراماً، مثل التكلم في الإقامة إن قلنا بلزوم الإعادة بواسطة التكلم، مع أنّه ليس بحرام، ولعلّ التكبير هكذا، حيث أنّه داخل في الصلاة، وإتيان المنافيات في أثناء التكبير يوجب بطلانه، المستلزم لبطلان الصلاة، إلا أنّه ليس بحرام.

اللهمّ إلا أن يدعى قيام الإجماع على تحريم الإبطال في أثناء التكبير، لكونه داخلاً في الصلاة، فلا طريق لإثباته إلا عن طريق التمسك بالفحوى والأولوية، ببيان أنّه إذا كان إتيان المنافيات في أثناء الصلاة مبطلاً، فإبطال ما يأتي به مقارناً لأوّل الصلاة تكون بالأولوية.

أو يقال بذلك بواسطة قيام إجماع المركب، بأن يقال كلّ من قال بحرمة الكلام أثناء الصلاة يقول به في أثناء التكبيرة أيضاً.

فالقول بالتفصيل من جواز فعل المنافي للصلاة في أثناء التكبير، وعدم الجواز في أثناء الصلاة ممنوع، ولازم ذلك القول بحرمة فعل المنافي أثناء التكبيرة، كحرمة فعله أثناء الصلاة، والله العالم.

وصورتها أن يقول: الله أكبر.

وفي «الجواهر»: (عند علمائنا، كما عن «المعتبر» و«المنتهى»، بل هو المتعارف والمنقول من صاحب الشرع عليه السلام وأتباعه، فقد روى الشيخ الصدوق رسلاً، قال:

«كان رسول الله صلى الله عليه وآله أتم الناس صلاة وأجزهم، كان إذا دخل في صلاته قال: الله أكبر، بسم الله الرحمن الرحيم»^(١).

هذا كما في «الجواهر» و«مصباح الفقيه».

وقد يناقش معهما حول ما عبّر عن هذا الخبر بالمرسلة، فإن الصدوق قد أسند الخبر إلى رسول الله صلى الله عليه وآله جزماً؛ وهو عليه السلام قد تعهد في ديباجة كتابه «من لا يحضره الفقيه» أن لا ينسب خبره جزماً لأحد المعصومين عليهم السلام، إلا إذا تيقن بينه وبين ربه صحة صدوره، فالمرسل يطلق في حقه إذا نقل الحديث مصدراً بقوله: روى، المورد ليس كذلك، فلا يخلو الحديث حينئذٍ عن الاعتبار.

وبناءً عليه، فإنه يجب التأسي برسول الله صلى الله عليه وآله ومتابعته في ذلك، إلا أن يدلّ دليل على عدم وجوبه عيناً، والدليل على وجوب المتابعة، هو الخبر المروي عن طرق العمّة من أنه عليه السلام قال: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢).

ولا يمكن المناقشة في الاستدلال به في مثل هذه الأفعال المعلوم عدم

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب تكبير الإحرام، الحديث ١١.

(٢) صحيح البخاري: ج ١ ص ١٢٤ و ١٢٥.

جريها مجرى العادة، وكونها من أفعال الصلاة، وإلا لم نتمكن من التمسك به في شيء من موارد.

ثم إن صاحب «الجواهر» بعد أن ذكر الحديث العامي السابق الدال على لزوم التأسي برسول الله ﷺ قال:

لا يرد بأن مثل هذا لا يصلح مقيداً للمطلق.

وعلق الهمداني على هذا الكلام في «مصباح الفقيه» بقوله:

نعم، لا يصلح مثل هذا الدليل مقيداً لإطلاق الأمر بالتكبير، لو قلنا بظهوره في الأعم، كما لا يخفى وجهه على المتأمل.

ولعل وجه كلام صاحب «الجواهر»، هو أنه لو ثبت أن النبي ﷺ كبر في صلاته مع قطع الهمزة لا الدرج، وثبت أنه ﷺ قال: (صلوا كما رأيتموني أصلي)، فلا إشكال ظاهراً في أن العرف يفهم منه لزوم المتابعة بتلك الكيفية، ما لم يرد دليل على خلافه.

لا يقال: نفس ورود الإطلاق دليل على أن الفعل أعم من الوجوب.

لأننا نقول: لا بد من قيام دليل أشد ظهوراً من الإطلاق، لكثرة ورود التقييد في الإطلاقات بحيث يصعب القول بتقديم هذا الإطلاق على ظهور تلك الجملة، حتى يستفاد منه جواز خلافه، فالالتزام بخلافه في تأدية التكبير لا يخلو عن إشكال، لانصراف الإطلاق إلى الفرد الموجود الموصى به في الخارج، كما لا يخفى على المتأمل.

مضافاً إلى أنه قد يؤيده ما جاء في «المنتهى» و«الغنية» وغيرهما من

دعوى قيام الإجماع على (أن الله لا يقبل صلاة امرء حتى يضع الطهور مواضعه، ثم يستقبل القبلة، ويقول: الله أكبر).

هذا كما في «مصباح الفقيه».

وقد ذكر النوري في «الوسيلة» هذه الجملة لكن صَدَّرها بقوله:

وصورتها المنقولة المأتي بها في مقام بيان الواجب هي: الله أكبر، للنبيّ المسلم المقبول عند الجميع أن الله لا يقبل... إلى آخره.

حيث يستفاد من كلامه أن قوله: (لا يقبل الله...) نصوص منقولة عن النبيّ ﷺ كون جملة لا يقبل الله إلى آخره عبارة النبيّ ﷺ لا أنها من كلمات أصحابنا المتقدمين كالعلامة وابن زهرة صاحب «الغنية»، ولكنني لم أعر على نصّ نبوي مطابق لهذا المنقول حسب فحصي في مظان الأخبار.

هذا، وقد ادّعى السيّد المرتضى في «الناصرات» و«الانتصار» قيام الإجماع عليه.

وكيف كان، فقد يُقال في مقام الاستدلال إن الصلاة تعدّ من العبادات التوقيفية التي تقتضي تبعيّة صاحب الشرع في كفيّة اداءها، إلا أن يرد دليل على خلافه.

بيان التوقيف: إن المتعلّقات على قسمين:

تارة: ما يكون له عند العرف - لولا الشارع - وجود خارجي متعارف بينهم مثل الغسل والتطهير، ففي مثله إذا تعلّق به الحكم ينسبq الذهن إلى ما هو المتعارف والموجود في الخارج.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل العمل يعدّ من مخترعات الشارع، وليس للمركّب المخترع بهذه الكيفيّة وجود خارجي كالصلاة المجعولة شرعاً والمركّبة من عدّة أفعال وأذكار لم تكن موجودة خارجاً قبل جعل الشارع لها، فلا بدّ في مثله من ملاحظة ما اعتبره الشارع، وإتيانه دون نقص وزيادة، فهذا القسم من المتعلّقات تسمّى بالتوقيفيّة، فيعتبر المتابعة في كيفيّة إتيانه على النحو الذي وضعه الشارع.

وبناءً على هذا لا يرد عليه ما أورده المحقّق الهمداني في «مصباح الفقيه» بقوله بعد ذكر توقيفيّتها:

(وفيه نظر، يظهر وجهه ممّا حقّقناه في الأصول، وأشرنا إليه مراراً في مطاوي كلماتنا السابقة، من أنّ المرجع لدى الشكّ في شرطية شيء للعبادة أو جزئيّته، هي البراءة لا الاشتغال، ومن كان قد يتأمل فيه في مثل المقام الذي يدور الأمر فيه بين التعيّن والتخيير، فليتأمل)، انتهى كلامه^(١).

بيان المنع: إنّ الالتزام بمتابعة أداء المأمور به بالكيفيّة المطلوبة شرعاً ليس لأجل الأصل، حتّى يقال إنّ المقام يقتضي جريان أصالة البراءة دون الاشتغال لكونه شكّاً في الشرطيّة، بل كان لأجل اقتضاء التوقيفيّة ذلك، فلامحيص من أنّه يجب أن نراعي حين الاداء جميع الخصوصيّات الواردة في الشرع ومتابعة الطريقة التي اداها صاحب الشرع، وذلك لدلالة قوله ﷺ: (صلّوا كما رأيتموني أصلي)، كما لا يخفى.

(١) مصباح الفقيه: ص ٢٤٢.

هذا كله بناءً على دلالة الأدلة، بل قد يؤيد لزوم مراعاة الصورة مضمون الخبر المروي عن المجالس بإسناده في حديث: «جاء نفر من اليهود إلى رسول الله ﷺ... إلى أن قال: وأما قوله: الله أكبر، لا تفتح الصلاة إلا بها»^(١).

حيث يدل على كيفية اداء تكبيرة الإحرام. بل قد يستظهر ذلك أيضاً من الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، قال: «سأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له: يابن عم خير الخلق، ما معنى رفع يديك في التكبيرة الأولى؟ فقال: معناه الله أكبر الواحد الأحد الذي ليس كمثله، شيء لا يلمس بالأخماس، ولا يُدرك بالحواس»^(٢). حيث يدل هذا الحديث أيضاً أن صورة تكبيرة الإحرام هي التي مرّت ذكرها في الأحاديث السابقة، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٠.

ولا تنعقد الصلاة بمعناها .

أي لا تنعقد الصلاة إلا بالنصّ الخاصّ للتكبير دون غيرها، ولو بمعناها، بلا فرق في عدم الانعقاد بين أن يؤدّى بلغة عربيّة غير هذه الصيغة والجملة، أو بلغة عربيّة مرادفة، أو بغير عربيّة من سائر اللّغات كالفارسيّة وغيرها؛ لما قد عرفت من لزوم التأسّي بما صدر عنه ﷺ، أن افتتاح الصلاة لا يتمّ إلا بهذه الجملة المعيّنة والصورة المعروفة.

ولو أخلّ بحرف منها لم تنعقد صلاته .

يمكن تحقّق الإخلال بها بشكّلين:

تارة: يتحقّق الإخلال بأن يلحن المصلّي حين اداءها، مخالفاً بذلك القواعد العربية والشرعية، فحينئذٍ لا إشكال في أنّه يؤدّي إلى عدم انعقاد الصلاة وأخرى: لا يلحن المصلّي وإنّما يخالف قواعد اللغة العربية في اداءها، كإثبات همزة الوصل في لفظ الجلالة عند وصله بالكلام السابق. والمراد من الإخلال المذكور في المتن هو القسم الثاني، وعليه فلو أخلّ المصلّي هل تبطل صلاته أم لا ؟

أقول: إنّ استقصاء البحث يحتاج إلى بيان مقدّمة تفيدنا في فهم المسألة

وهي:

إنّه قد اختلف النحاة في همزة لفظ الجلالة وهل هي وصلية أم لا، فادّعى بعضهم بأنّ همزتها قطع ولا يسقط في الدرج ولا يكون ذلك مخالفاً للقواعد العربية؛ لأنّ لفظ (الله) علم للذات المستجمع للصفات، وأنّها جزء للاسم الشريف، نظير كلمة «أحمد»، فلا يوجب قرائتها بالقطع لحناً ومخالفاً للقواعد، بل بناءً على هذا القول يعدّ الوصل لحناً، كما لا يخفى.

وقد استدلّ هؤلاء على دعواهم، بأمور:

أولاً: بأنّه لو لم يكن علماً لزم عدم إفادة كلمة (لا إله إلا الله) التوحيد، إذ على القول الآخر تدل كلمة (الله) على المفهوم الدال على المعبود الكلّي، وإن

اشتهر من حيث الاستعمال في ذاته تعالى، ويصير معنى كلمة التوحيد أنه ليس معبود مستحق للعبادة إلا المعبود بالحق، وهو مفهوم كلي يتصور انطباقه على أكثر من واحد، بخلاف ما إذا عدّ علماً شخصياً، فإنه لا يحتمل فيه الكثرة أبداً، فيكون المعنى حينئذٍ ليس معبود إلا الذات المقدسة الخالق للسموات والأرضين.

وثانياً: إنه يقع موصوفاً دون الصفة، بخلاف سائر الأسماء والصفات، وهذا من خواص كون الشيء علماً.

وثالثاً: بأن له في كل لغة اسم مخصوص، فلا بد أن يكون له في اللغة العربية التي تعدّ من أكمل اللغات اسماً وعلماً يختص به الله تعالى.

هذه جملة ما ذكره على ما هو المنقول في كتاب «وسيلة المعاد»^(١) للمحقق النوري.

وقد أُجيب عن الأول: عدم إفادة تلك الجملة معنى التوحيد ممنوع، إذ هذه الكلمة الطيبة المباركة وضعت شرعاً لإثبات التوحيد ونفي معبودية ما سواه من حيث الإمكان والوجود.

وقد يؤيد هذا الوضع، تسمية الجملة المشتملة على كلمات عديدة بكلمة التوحيد مع اشتغالها على عدة كلمات تزيد على الكلمة الواحدة.

وعن الثاني: بأنه في الأصل وإن كان مفهوماً كلياً، إلا أنه صار بحسب الاستعمال في عرف المتشرعة - بل مطلقاً - بمنزلة العلم الشخصي، فلا يجري

(١) وسيلة المعاد: ص ٣٧٧.

عليه بعض ما هو من خواصّه ، ولذا يقع موصوفاً دون الصفة.

وبذلك يظهر الاندفاع عن الأمر الثالث ؛ لأنّه يصير بواسطة الاختصاص في حقّه تعالى بمنزلة العَلَم الشخصي ، فيتّضح حينئذٍ ما ذكر كونه كالعلم في ذلك . هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان بصورة القطع - حتّى في صورة الوصل - للزم أن يكون الأمر في البسملة والقرآن ، حيث لا يصحّ أن يقرأ بسم - بكسر الميم - وكلمة الله بالقطع ، وكذا في الآيات الكثيرة التي وقعت فيها هذه الكلمة ، متّصلة - مع الواو أو الفاء أو حرف آخر - لكلمة أخرى .

فثبت أنّ الحقّ كونها علماً بواسطة الألف ولام التعريف ، مثل الكتاب حيث اعتبر علماً لكتاب سيبويه ، ووجود هذه الهمزة بصورة القطع ، إنّما يكون لأجل كونها في الافتتاح لا في الوصل والدرج ، هذا بخلاف ما لو اعتبرنا الكلمة بمجموعها علماً ، حيث يستلزم القطع بالضرورة حتّى مع الدرّج والوصل ، فلا يوجب ذلك بطلاناً في الصلاة ، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» في رسالته العمليّة المسمّاة بـ «شرح نجات العباد» ، حيث يستكشف من هذا عدم اعتباره علميّة كما عليه بعض المحقّقين ، بل مختاره موافق لما هو المشهور من اعتبار الهمزة بالقطع عند عدم الوصل والدرّج .

وبعد هذه المقدّمة ، يقتضي المقام أن نبحت عن الحكم في المسألة ، فنقول :
والذي يظهر من الشهيد في «الذكرى» حيث قال :

إنّ التكبير الوارد من صاحب الشرع ، إنّما كان بقطع الهمزة ، ولا يلزم من كونها همزة وصل سقوطها في المقام ، بل ظاهره ، و«جامع المقاصد» أنّ عدم

سقوطها، لعدم كلام متصل قبل تكبيرة الإحرام، والتلفظ بالنية ممّا لا يعتدّ به شرعاً، فلو تكلفه متكلّف فقد تكلف ما لا يحتاج إليه، ولا يعتدّ به، فلا يخرج اللفظ عن أصله المعهود شرعاً.

ومثله قال صاحب «كشف اللثام» أيضاً.

بل في «المدارك» - بعد ذكره ما سبق أن أشرنا إليه من أنّ المنقول من صاحب الشرع قطعها، حيث أنّها في ابتداء الكلام، فضلاً عن أنّ النية أمرٌ قلبي - قال :

ومن هنا ينقدح تحريم التلفظ بها أي النية مع الدرج لاستلزامه إمّا في لغة أهل اللغة أو مخالفة الشارع.

وقد يؤيد ما قاله، ما قد نقل عن بعض الأصحاب بوجوب الوقف في الكلام السابق، مقدّمة للافتتاح بالتكبير على النحو المعهود في الشريعة، أي بإثبات الهمزة على وجه لا يخالف قانون اللغة.

ولكن المستفاد من كلام صاحب «الجواهر» والهمداني في «مصباح الفقيه» أنّه لا يستفاد من الأدلة وجوب القطع في الهمزة، إلّا أن نستدلّ بأنّه القدر المتيقّن من فعل النبي ﷺ والإمام عليّ عليه السلام وأصحابهم، فالإقتصار عليه هو المناسب للاحتياط، خصوصاً مع عدم معروفيّة المخالف بخصوصه، حيث نفاه صاحب «المفاتيح» أيضاً. ولأجل ذلك قال العلامة الطباطبائي في منظومته :

ونقص جزء مبطل كالكلّ ولو كهزم الوصل حال الوصل

بل أضاف عليه الهمداني في «مصباح الفقيه» أولاً بقوله:

أنّ الثابت هو جواز قطع الهمزة، وعدم كونه لحنًا، لا عدم جواز إسقاطها فلا شبهة أنّ إسقاطها، مع الدرج ولو بكلام لغو مهمل، لا يجعله لحنًا. إلاّ أنّه عاد عن ذلك أخيراً وقال:

(فإنّه يعتبر في الصلاة نصّاً وفتوى أن يبدأ فيها بالتكبير ويفتتح به، والدرج الموجب لإسقاط الهمزة ينافي جعله ابتداءً، لعمله الخارجي الذي نوى به الصلاة، وتأثير مجرد القصد إلى حصول الابتداء به مع مخالفته لصورته الخارجية لا يخلو عن تأمل ومنع.

فالظاهر أنّ جعله وسطاً - كما هو معنى الدرج المؤثر في إسقاط الهمزة - ينافي صدق الافتتاحية المعتبرة في تكبيرة الإحرام)، انتهى^(١).

قلنا: لقد أجاد فيما أفاد؛ لوضوح الفرق بين دعوى كون القراءة على نحو القطع هو العمل بالاحتياط، وبين القول بأنّه هو المستفاد من الأدلّة، لما قد عرفت تماميّة قيام الأدلّة على إثبات وجوب قراءة الهمزة بالقطع.

فإذا أثبتنا ذلك، فحينئذٍ إذا وصل المصلّي الهمزة بكلام سابق - سواء كان على نحو الإهمال أو عدمه - فإنّ ذلك يؤدّي إلى ترك الواجب وعدم تحقّق تكبيرة الافتتاح والإحرام، فتبطل الصلاة، بلا فرق في ذلك بين أن ينتهي آخر الكلام السابق بالحركة أو بالوقف، وسواء صدق اللحن على السابق أم لا.

والحاصل: أنّ مسألة وجوب الوقف بالسكون في الكلام، وعدم جواز الوقف بالحركة أمرٌ، ومسألة وجوب قطع الهمزة في الجلالة في الصلاة في

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ج ٣ / ٢٤٢، الطبعة الحجرية.

التكبيره أمرٌ آخر .

بل قد استدللّ في «الجواهر» لإثبات القطع بالخبر الصحيح المروي عن ابن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال :

«الإمام يجزيه تكبيرة واحدة، ويجزيك ثلاثاً مترسلاً إذا كنت وحدك»^(١). والترسل كما في بعض كتب اللغة - وصرّح به في «الوافي» - هو التأنّي والتثبّت، وهو يناسب القطع، ولا ينافيه ثبوت النذب في الاثنتين . ولا يخفى أنّ هذه الرواية تدلّ على القطع - بناءً على المعنى المذكور لكلمة الترسل - في الاثنتين من التكبيرات دون الأولى، لإمكان إيجادها على أحد الطريقين من القطع أو الوصل، فلا يستفاد منه لزوم القطع في الأولى أيضاً لولا تلك الأدلة السابقة كما لا يخفى على المتأمل، كما لو فرض وجود الدليل على جواز الأصل حيث لا يكون مثل هذا الخبر منافياً له .

نعم، هذا يصحّ بناءً على كون الأولى تكبيرة الإحرام، وإلّا صحّ التمسك بها للمطلوب .

وقد ظهر بما ذكرنا، أنّ بطلان الصلاة وعدم انعقادها يكون مع الوصل في لفظة (الله) دون الوقف بالحركة في الأدعية السابقة أو الكلام السابق وإن نوى ذلك، إذ غاية الأمر صدق اللحن عليه من حيث القواعد في الجزء النديبي، وهو لا يوجب بطلان الصلاة، فليس القول بالبطلان فيه - كما عن «الجواهر» و«نجاة العباد» - بصحيح .

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٣ .

نعم، إسقاط الهمزة عن لفظ الجلالة لأجل اتّصاله بالكلام السابق، يوجب بطلان الصلاة على الأحوط، وإن كان مقتضى القواعد هو الدرج، لما عرفت من وجوب التأسّي في الإتيان بالصورة المتعارفة، وهي قطع همزتها. هذا تمام الكلام بالنسبة إلى أوّل التكبيرة.

أمّا بالنسبة إلى حكم وسط التكبيرة، أي الألف في كلمة (أكبر) فإنّه لا يجوز تعريفه بإضافة الألف واللام إليه، إذ لا إشكال في كونه مبطلاً، كما حكي الاتفاق عليه، ولم يعرف الخلاف فيه من أحد، إلّا من الإسكافي حيث ذهب إلى كراهة ذلك، وحمل بعض الكراهة على الحرمة، وعليه يتمّ الاتفاق عندنا، وإن حكي من العامّة كالشافعي الكراهة.

والدليل على البطلان والإبطال هو ما استدللنا بها على لزوم التأسّي في إتيان صورة الصلاة.

بل قد يُقال بوجوب المتابعة والتأسّي بالنسبة إلى آخرها أيضاً من حيث الإضافة، بأن لا يقوم بإتيان الكلمات الدالّة على عظمة المعبود وتمجيده بما يليق به تعالى، وإن كانت تعدّ الغاية المنشودة من التكبير، كما وردت الإشارة إليه في بعض النصوص كقوله: (أكبر من كلّ شيء) أو (من أن يوصف بقيام أو قعود) أو (يلمس بالأخماس) أو (يُدرك بالحواس) أو غير ذلك ممّا يستفاد منه العظمة والكبرياء لله تعالى، فلا يحقّ للمصلّي أن يضيف هذه الصفات والنعوت، وقد صرح بذلك العلامة في «القواعد» والعلامة الطباطبائي في «منظومته»، بقوله: وإن يزد شيئاً عليها بالطرف فالأقرب البطلان مثل ما سلف

من ذاك أن يضيف تفضيلاً ومن ذلك أن يقرنه بلفظ من
بل قد أفتى عليه الشيخ الأنصاري رحمته الله حيث قال: بل الأوجه البطلان.
ولعل وجه ذلك هو كون المتيقن من فعله صلى الله عليه وسلم غيره، بل هو ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم:
(ولا تفتح الصلاة إلا بها)، الدال على لزوم الافتتاح بها دون زيادة أخرى موصلة
إليها.

ولكن إثبات دعوى البطلان بذلك، مع صدق المتابعة بالنسبة إلى أصل
التكبير، حيث أنها كانت بعد تمامية التكبير، خصوصاً على القول بالأعمية في
لفظ الصلاة ونحوها، بل حتى على القول بالوضع على الصحيح، لدخوله تحت
إطلاق الأمر بالتكبير.

لا يخلو عن إشكال وتأمل، ولذلك حكمنا بالاحتياط الوجوبي - تبعاً
للعلامة البروجردى والاصطهباناتي - لمن أتى بها بعدها، بالإتمام والإعادة
للفراغ عن الاشتغال اليقيني، وفراراً عن احتمال قصد الإبطال لولا بطلانها بها.
وأما بالنسبة إلى آخر كلمة (أكبر) من حيث جواز إعرابها عن الوصل، فإنه
لا إشكال في أن الأحوط استحباباً عدم الوصل بما يأتي بعدها، كما أنه لا إشكال
في أنه لو أوصلها وأعرب رائها على طبق القواعد لا يوجب بطلان الصلاة، وأما
لو خالف - أي أوصل آخرها بما بعدها - ووقف في آخرها حتى عُدَّ من قبيل
الوصل بالسكون، قيل: إنه مبطل للصلاة، ولعله لأجل صدق اللحن عليه على
المشهور، ولذلك التزمنا في تعليقتنا على وجوب إظهار الإعراب عند الوصل،
وأن الأحوط استحباباً عدم الوصل، لما قد ورد في الدليل بأن التكبير جزم، لأنه

لا يوجب الحكم بالوجوب، مضافاً إلى كونه عامياً كما في «الحدائق» .
هذا فضلاً عن احتمال أن يكون المراد من التكبير، الذي في الأذان
والإقامة فلا يشمل مثل تكبيرة الإحرام .
كما أنه يحتمل أن يقصد به بيان ما هو المتعارف في التكبير، وهو أن يجزم
به ولا يوصله إلى ما بعده، وعليه فلا ينافي جواز الإعراب عند الوصل، كما هو
مقتضى الأصل أيضاً، للشك في الحرمة التي تنفيها البراءة، والله العالم .

فإن لم يتمكن من التلفّظ بها كالأعجم لزمه التعلّم .

لا خلاف في وجوب التعلّم - راجياً تعلّمه - مقدّمةً لإحضار ذبيها الواجب، بمعنى أنّه بما أنّ التكبير واجب تجب مقدّمته أيضاً، كما يجب تعلّم فاتحة الكتاب لأجل وجوبها في الصلاة، خلافاً لأبي حنيفة حيث لم يوجب العربية مطلقاً، سواءً كان مع رجاء التعلّم أم لا . فوجوب التعلّم ثابت في حقّه حتّى يتأكّد له عجزه عن ذلك وحينئذٍ لا يجب عليه السعي . هذا فضلاً عن أنّه تجب عليه تحصيل مقدّمات المقدّمة كالسفر وغيره .

نعم ، يسقط وجوب التعلّم عن ذمّة المكلف متى ما سقط عن ذمّته وجوب المقدّمة، كما لو استلزم ضرراً أو قبيحاً يعلم أنّ الشارع لا يرضى بهما، أو حرجاً شديداً يعتدّ به شرعاً، إذ أنّ وجوب المقدّمة متّخذ من وجوب ذبيها، ومن المعلوم أنّ وجوبها يكون فيما لا يستلزم تلك الأمور، فإذا استلزمها كان مقتضى ما يستفاد من قاعدة (لا ضرر) ونفي الحرج، أو ما يعلم رفع التكليف معه، هو عدم وجوبها كما في سائر الموارد من المقدّمات؛ إذ أنّ عروض إحدى هذه الأمور ربّما يؤدّي إلى رفع أصل تكليف ذي المقدّمة الواجبة فضلاً عن مقدّماتها، ولا يكتفى بخوف عروض ذلك ما لم يحصل له الاطمئنان، وما ترى من قيام الدليل الشرعي على كفاية مجرد عروض الخوف في رفع التكليف دون حصول العلم لعجزه عن إتيان الفعل، فإنّ ذلك لأجل قيام الدليل الخاصّ والذي يوجب تخصيص الحكم العام، مضافاً إلى وجود البدل المجعول شرعاً في موارد العجز

مثل الوضوء والغسل وهو التيمّم، بخلاف المقام حيث لم يجعل له بدلاً فلا بدّ من
تحصيل المقدّمة حتّى الإمكان، كما لا يخفى.
ومن جهة أخرى ما قيل إنّ التعلّم والتعليم أمر يبقى أثره مدى الحياة،
فيجب من هذه الناحية دون موارد ومقدّمات أخرى، فإنّه مجرد استحسان، ولا
يمكن عدّه موضوعاً ودليلاً نحكم على طبقه في المقام. وقد تفتّن صاحب
«الجواهر»^(١) لهذا الأمر أيضاً حيث قال: والعمدة ما قلناه.

ولا يتشاغل بالصلاة مع سعة الوقت .

فلا يجوز للمكلف غير المتعلم أن يتشاغل بها مع رجاء التعلم، لما قد عرفت من وجوب تحصيل المقدمة أولاً، ثم الإتيان بذبيها، وليس هو كذوي الأعدار الذين احتمل - بل قيل - عدم لزوم انتظارهم جواز البدار لهم، مع أنه ربما لا يقال بجواز جريان ذلك في حقهم كما قد حقق في محله .

وما قيل من أنه لو بادر المكلف وصلى في أول الوقت، سقط عن ذمته وجوب التعلم - كما في «الجواهر» - ضرورة عدم الوجوب قبل الوقت، وعدمه بعد الإتيان بها في أول الوقت .

صحيح لو لم نقل بوجوب بعض المقدمات قبل الوقت، لو علم المكلف بمطلوبية ذلك الشيء للشارع، وعدم إمكان تحصيله في الوقت، وإلا يجب التعلم حتى قبل الوقت، كما هو الأمر كذلك في الأوامر العرفية المتبادلة بين السادة والعبيد .

وما قاله صاحب «الجواهر»: واحتمال الصحة وإن أثم بترك التعلم كما في آخر الوقت .

ممنوع، من جهة أنه لا مجال لصدق الإثم عليه؛ لأن وجوب التعلم إنما يتوجه إليه حين وجوب الصلاة كتحصيل الماء والساتر، فكما لا تصح الصلاة عارياً في أول الوقت إذا قدر على تحصيل الساتر، وتصح في آخره وإن كان مفروطاً في التحصيل، فكذا فيما نحن فيه .

نعم، يتم هذا الكلام لو لم نقل بوجوب التعلم حتى قبل الوقت، وإلا صحّ ترتّب الإثم عليه بترك التعلم قبل الوقت والصلاة مع رجاء تحقّقه قبلها.

كما أنّه لا إثم، بل وتصحّ الصلاة، لو ترك التعلم قبل الوقت واشتغل بها في أوّل الوقت، مع علمه بعدم إمكان التعلم في هذه الفترة الزمنية، فلا بدّ أن نقيد الوجوب بما إذا رجع التعلم في الوقت، كما هو المراد ظاهراً.

بل المحكي عن «نهاية الأحكام» و«كشف الالتباس» عدم الصحّة إذا ترك التعلم تفريطاً حتى ضاق الوقت، فيجب عليه القضاء والإعادة بعد التعلم، باعتبار أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولأنّه لو قيس حاله بحال السادة والعبيد لجزم أهل العرف بذلك.

وعليه، فما دلّ حينئذٍ على سقوط العربية والاجتزاء ببدلها غير شامل لمثل ذلك، ولذا قال صاحب «الجواهر»: وهو لا يخلو عن وجه.

نعم، قد نلتزم بالصحّة دون ترتّب الإثم إذا بادر إلى الصلاة في أوّل الوقت، وذلك فيما إذا علم عدم إمكان التعلم في الوقت، فحينئذٍ لا يجب عليه التعلم، أمّا عدم ترتّب الإثم وعدم الصحّة في آخر الوقت فإنّهما لمراعاة قاعدة الامتناع.

لكن الالتزام بالأخير لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ مقتضى القاعدة هو تجويز العقوبة وترتّب الإثم عليه، لا خروجه عن الاضطراب بالنسبة إلى ذلك الجزء أو الشرط، لوضوح صدق كونه عاجزاً عن التعلم، فيدخل تحت تلك الأدلّة المقتضية للصحّة. كما أنّ ظاهر الأصحاب هو الحكم بالصحّة، بلا فرق بين صورة التقصير وغيره، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»^(١)، وهو المستفاد من

ظاهر إطلاق كلام المصنّف في المسألة القادمة، حيث حكم بلزوم الإحرام للصلاة بما يؤدّي معنى التكبير من بقيّة اللّغات دون إشارة إلى تقصيره في ضيق الوقت وعدمه.

فإن ضاق الوقت أحرم بترجمتها .

إنّ العجز عن التعلّم وعدم القدرة عليه يكون:
تارةً: لأجل ضيق الوقت عن المقدار اللازم للتعلّم .
وأخرى: من جهة عدم مطاوعة لسانه بحيث يتحقّق في حقّه العجز، أو لم يجد من يعلمه ولا سبيل له إلى أن يهاجر ليتعلّم، أو غير ذلك من الموانع التي يتعرّض لها الإنسان، من دون أن يكون له اختيار في إيجادها.
ذهب المصنّف إلى سقوط الأصل في كلا الصورتين وأنّ عليه الإحرام بباقي اللغات.

ولكن بقي أنّه إذا قدر على الإتيان بالتكبير ملحوناً في إحدى كلمتيها أو فيهما، هل هو مقدّم على الترجمة أم لا ؟
ظاهر إطلاق الماتن، وكلّ من أطلق مثله، هو تقديم الترجمة على الملحون، لكن قد صرّح بخلاف ذلك الشيخ الأعظم على المحكي عنه، ووافقه المحقّق الهمداني عليه، مستدلّين بصدق التكبير على الملحون عرفاً، فهو مقدّم على الترجمة المشتملة على المعنى دون اللفظ، فمقتضى قاعدة الميسور الجارية في اللفظ تقديمه على ما لا يكون لفظه أصلاً.

هذا، ولكن لا بدّ أن يفيد ذلك بما إذا لم يكن الملحون على نحو يغيّر المعنى المقصود من التكبير، كما لو كان لحنه في المادّة، لأنّ جريان قاعدة الميسور في مثله لا يخلو عن خفاء، مع إمكان إدراج الملحون في كلام المصنّف بدعوى

الإطلاق في التعلّم بحيث يشمل كلا فرديه من الصحيح والملحون .
لكنّه لا يخلو عن بعد .

كما أنّه يقدّم على الملحون والترجمة، وجود مَنْ يُلقّنه حرفاً بحرف،
لصدق القدرة على الامتثال بالأصل عليه حينئذٍ، ولعلّه يجب عليه تبعيّة الملّقن
وتحصيله حتّى لو استلزم ذلك إعطاء أجره لا يعدّ ضرراً عظيماً له .

أمّا الترجمة، فلا بدّ أن تكون بما يرادف التكبير من لغة أخرى لا ما لا يكون
كذلك، ولا يبعد استنتاج ذلك من لفظ (الترجمة) حيث أنّ المراد العرفي منها هي
استعمال ما يراد منها من ساء اللغات، ففي «المدارك»:

هذا مذهب علمائنا وأكثر العامّة، وقال بعضهم بسقط التكبير عمّا من شأنه
هذا كالأخرس وهو محتمل، انتهى .

وقد يظهر من كلامه أنّ المسألة إجماعية عندنا، والاختلاف إنّما هو ثابت
عند العامّة، أمّا السقوط فهو احتمال احتمله عليه السلام، وعلّق عليه صاحب «الجواهر»
بقوله: وإن احتمله بعض أهل الجمود ممّا .

وأمّا احتمال السقوط الذي حكاه عن بعض العامّة فضعيف ومردود بالخبر
الذي نقلناه في صدر البحث من قوله عليه السلام: (لا صلاة بغير افتتاح)^(١)، وأيضاً الخبر
المروي عن «المجالس» في حديث قال: (لا تفتح الصلاة إلّا بها)^(٢)، وما ورد بأنّ
(تحريمها التكبير وتحليلها التسليم).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٢.

كما أنّ احتمال سقوط أصل الصلاة، من جهة القول بانتفاء الكلّ مع العجز عن الإتيان بالجزء، ضعيفٌ غايةً.

مضافاً إلى ما ورد في الأحاديث وكلمات الأصحاب من أنّ الصلاة لا تسقط بحال، ودلالة قاعدة الميسور المعتضد بالإجماع، واتّفاق الأصحاب، وكونها معمولاً بها في موارد عديدة، المقتضي بالحكم بوجوب الإتيان بالترجمة. خصوصاً بعد الاستقراء بما ورد في الأخرس وسائر المضطّرين في الأقوال والأفعال من جعل البديل له والإتيان بما هو المقدور، كما ترى الإشارة إليه في الخبر الموثّق المروي عن مسعدة بن صدقة، قال:

«سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: إنّك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة، والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم، والمحرم لا يراد منه ما يُراد من العاقل المتكلّم الفصيح، ولو ذهب العالم المتكلّم الفصيح حتّى يدع ما قد علم أنّه يلزمه ويعمل به، وينبغي له أن يقوم به حتّى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية، فحيل بينه وبين ذلك بالأدب حتّى يعود إلى ما قد علّمه وعقله، ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الأعجم المحرم، ففعل فعال الأعجمي والأخرس على ما قد وصفنا، إذا لم يكن أحد فاعلاً لشيء من الخير ولا يعرف الجاهل من العالم»^(١).

حيث يستفاد منه أنّ العاجز عن التلقّظ بالفصيح لا بدّ أن يتعلّم، ولكن مع ذلك يأتي بما يقدر من سائر اللغات.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٧ من أبواب القراءة، الحديث ٢.

مضافاً إلى أنه يمكن أن تقرّر قاعدة الميسور بأن الواجب أولاً هو الإتيان باللفظ والمعنى، فإذا تعدّر اللفظ وجب اعتبار المعنى، يعني أنه يجب لفظ العبارة المعهودة في تأدية المعنى، وإن كان لا يجب إخطاره بالبال، فإذا لم يتيسر ذلك اللفظ لم يسقط المعنى، بل يجب عليه أن يؤدّيه بعبارة أخرى وهو المراد من الجواز الوارد في كلمات الأصحاب، لا الجواز بالمعنى الأخصّ إذ لا وجه لذلك المعنى في المقام الذي كان واجباً وركناً ويفسده كلام الآدميين، لولا الدليل على تجويزه .

بل نقول لعلّ وجه التعبير بالجواز، هو بلحاظ أنّ الترجمة كانت قبل ذلك ممنوعة عليه، فإذا ضاق مع تلك الخصوصيات جازت، أي رفع منعها فلا ينافي كونها بصورة الوجوب .

والسؤال حينئذٍ هو أنّه إذا عجز عن التلفّظ بالعربية هل يمكن القول بالتخيير بين الترجمة وسائر الأذكار، خصوصاً إذا كانت عربية، بل القول بتقديمها على الترجمة، كما عن «نهاية الاحكام» التصريح به أم لا ؟

الحكم بذلك مشكل لعدم وجود دليل يقتضيه، بخلاف البديل المترجم المرادف لمعنى التكبير لغةً وعرفاً، حيث أنّها مرادفة للعربية في إفادة المعنى، فيشمّله دليل الميسور .

وأما سائر الأذكار مثل قوله: (الله أجل وأعظم) التي يؤدّي معنى التكبير، فهل هو مقدّم على الترجمة أم لا ؟

ففي «كشف اللثام» أنّها يقدّم، وفي «الجواهر» أنّه لا يخلو عن تأمّل مع

فرض عدم ترادفها .

أقول: ولا يخفى عليك أنّ ما ورد في الدليل من أنّ (تحريمها التكبير وتحليلها التسليم) له معنيان:

تارة: يراد من التكبير معناه اللغوي، أي ما يدلّ على العظمة والكبرياء، غاية الأمر أنّ لفظة (الله أكبر) تعدّ أحد مصاديقه، فعليه إذا عجز عن إتيان مثل هذه الصيغة يمكن له أن يبدلها بفرد آخر يفيد ذلك المعنى، فيجوز أن يقول بدلها (الله أعظم وأجل).

وأخرى: يُقال بأنّ التكبير وإن كان بمعناه اللغوي مطلقاً، إلّا أنّه في الشرع قد جعل في خصوص تلك الصيغة، أو أنّها تعتبر من الموضوعات المجعولة في عرض قول (الله أكبر) مثل الحوقلة لقوله (لا حول ولا قوّة إلّا بالله)، والحيّات لمثل (حيّ على الصلاة) و(حيّ على الفلاح) و(حيّ على خير العمل).

ولازم هذين الوجهين هو الاكتفاء بنفس هذه الجملة، فإن عجز فإلى ما يرادفه من سائر اللغات، على حسب ما عرفت من الأدلّة القائمة عليه.

أقول: إنّ الوجه الثاني هو الأوجه؛ لأنّ استعمال لفظ التكبير بهذه الصيغة المعيّنة لم يرد إليها الإشارة في الخبر النبويّ ﷺ حتّى يحتمل كون المراد معناه اللغوي، بل ورد استعماله في عصر الصادقين عليه السلام، فلا إشكال في كونه حينئذ مستعملاً في الصيغة المتعارفة، أو صارت مثل الألفاظ المجعولة، فعلى هذا يكون قول صاحب «الجواهر» من عدم الاكتفاء بغيره، هو الأولى، والله العالم.

ثمّ يأتي الكلام في أنّه على فرض قبول لزوم التبديل بالترجمة، هل يعتبر

أولاً أن يترجمه إلى العربية من بين سائر اللغات، أم يجوز مطلقاً بأية لغة كانت بحيث لا تكون ترجمته إلى لغة مقدّمة على غيرها؟ فيه خلاف:

قول: بالوجوب أي بتقديم لغة السريانية والعبرانية على غيرهما، لأنّه تعالى أنزل بهما كتباً، والفارسية على التركية والهندية، لنزول كتاب المجوس بها، بل قيل إنّ الفارسية هي لغة حَمَلَة العرش، وقيل بالأفضلية، بل احتمال وجوب تقديم لغته على غيرها، كما عن الحكيم رحمه الله اختياره احتياطاً، خلافاً لصاحبي «الجواهر» و«المصباح» و«العروة» وكثير من أصحاب التعليق عليها، كما هو الظاهر من إطلاق كلام المصنّف، وكلّ من أطلق العبارة مثله.

وهذا هو الأقوى على حسب مقتضى الأدلّة، حيث إذا لم يقدر على إحضار أصل المأمور به وأجزنا التبديل بالبدل، فلا فرق في البدل بين الألفاظ واللغات، فاخصّصه بلغة دون لغة يحتاج إلى الدليل المفقود هنا.

والتمسك بالموارد المذكورة من المناسبات، لا يمكن أن يُجعل دليلاً، غايتها الرجحان، وهو غير معلوم.

ثمّ المعروف أنّ ما يرادف التكبير في اللغة الفارسية هو «خدای بزرگتر» بفتح الراء الأخيرة أو كسرهما، وهو لغة بعض الفرس، وفي لغة أخرى أنّ الترجمة الصحيحة للتكبير «خدا بزرگتر است» لا مجرد «بزرگ» لعدم وجود التفضيل فيه. هذا إن كان هذا المعنى مرادفاً لجملة (الله أكبر).

ولكن عن «كشف اللثام» أنّ لفظ (خدای) ليس مرادفاً لله، وإنّما هو مرادف للمالك، والربّ بمعناه، وإنّما المرادف له «ايزد» و«يزدان».

فإن كان ما ادّعاه صحيحاً، لا بدّ أن نلتزم به بناءً على اعتبار الترادف في الترجمة.

وفي «الجواهر» لا يخلو عن إشكال، ولعلّ مقصوده الإشكال في أصل الدعوى.

ولكن نقول: على فرض تسليم أصل القضية، في أنّ المراد هو جملة (ايزد) و (يزدان)، فإنّه لا ينافي كون لفظ (خدای) أيضاً من المترادفين من باب التعدّد في المترادف، فحينئذٍ يوجب جواز الإتيان بما هو المعروف، كما لا يخفى. ثمّ قال صاحب «الجواهر»:

(كما لا يخلو عن إشكال أيضاً التركيب من اللّغتين، فيما لو استطاع عربيّة أحد اللفظين، لخروج الصيغة حينئذٍ عنهما، والله أعلم).

أقول: لا يخفى عليك أنّ التركيب من اللّغتين:

تارة: ينشأ من جهة أنّ عجزه كان لأحد من اللفظين دون الآخر.

وأخرى: من جهة العجز عنهما، وإرادة الإتيان بالترجمة، غاية الأمر

يتركّب من اللّغتين باللفظين مع رعاية الترادف.

وعلى الأوّل، قد يقال: بأنّ مقتضى قاعدة الميسور في اللفظ هو جوازه،

لكن ظاهر الأصحاب من الإطلاق بالترجمة، من دون تفصيل بينهما، إفادة أنّ

مقتضى الجمود على أصل الصيغة هو الإتيان باللفظين أو تركهما، لا الإتيان

بأحدهما دون الآخر، وهو لا يخلو عن وجه.

وأما على الثاني: فلا وجه للإشكال؛ لأنّ القول بلزوم وحدة اللغة في

الترجمة بين اللفظين، ممّا لا دليل عليه، وإن كان هو أحوط وأولى في بادئ الأمر، والله العالم.

ومن هنا يظهر عدم كفاية الإتيان بسائر الأذكار والأدعية لا تعييناً ولا تخييراً بينها وبين الترجمة، لعدم وجود دليل يقتضيه، كما لا يخفى على العارف المتأمل.

والأخرس ينطق بها على قدر الإمكان، فإن عجز عن النطق أصلاً عقد قلبه بمعناها مع الإشارة .

لا يخفى عليك أنّ الآخرس على أقسام :
تارة: يكون الآخرس هو الأبكم الأصمّ، بحيث لا سماع له أصلاً من أصل خلقته، فلا يقدر على النطق لفقده حسّ السمع.
وأخرى: ما يكون أبكم، إلّا أنّه يكون أخرساً من حيث اللسان، كما لو كان سميعاً ثمّ لعلّة أو مرض صار أبكم .
وثالثة: ما يكون أبكم، ولكنّه كان على نحو لو أسمعته غيره لتمكّن من ترديد ما سمعه .

ولا إشكال في اختلاف الأحكام بالنسبة إلى هذه الثلاثة .
ففي الأوّل: فإنّه عاجز كاملاً، ولا يقدر على التلفّظ، وهو الآخرس حقيقةً إذ لا يمكن إفهامه الألفاظ لكي يعيدها ويكرّرها ويستعملها عندما يشاء، فلا محيص له إلّا أن يحضر المعنى في قلبه أو بواسطة الإشارة إذا تمكّن من تفهيمه حقيقة الصلاة وأجزاءها وشرائطها، وإن مشاهدته، ومثل هذا الآخرس وكفاية العقد القلبي منه يعدّ مصداقاً لقوله ﷺ: «كلّما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر»^(١).
وأيضاً ينطبق عليه قوله ﷺ: «ما من شيء حرّم الله إلّا وقد أحله لمن اضطرّ إليه»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٦.

بل هو المستطاع من المأمور به، المستفاد من قوله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، الوارد في «تفسير الصافي» ذيل الآية ١٠١ من سورة المائدة.

وأيضاً ينطبق عليه ما ورد في حقّ بلال رضي الله عنه من قوله صلى الله عليه وسلم: (سين بلال شين عند الله)، أو ما ورد في حقّ الأخرس الذي لا يستطيع الكلام أبداً مثل الخبر المروي عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة، تحريك لسانه وإشارته بإصبعه»^(١).

وعليه، فلا إشكال في أصل الحكم، وهو جواز الاكتفاء بما يقدر عليه، لأنّه مضافاً إلى ما عرفت من الأدلّة، ومطابقته مع قاعدة الميسور، وقاعدة ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ، بل مساعدته مع الاعتبار عرفاً.

إلا أنّ الأمر بالإتيان بكيفيّة خاصّة، كما ورد في عبارة المصنّف من العقد بالقلب والإشارة إليه، أو مع إضافة تحريك اللسان - كما في «القواعد» - أو مع تقييد الإشارة بالإصبع لا مطلقاً - كما في المتن، وفي «المبسوط» و«التحرير» - من دون ذكر عقد القلب، أو مع عقد القلب والإشارة مع الإصبع - كما في «الإرشاد» - أو مع إضافة تحريك الشفّة واللهوات باللسان - كما في «كشف اللثام» - أو إذا عجز عن تحريك اللسان يؤتي بتحريك الشفّة - كما في «نهاية الأحكام»، وظاهر المحكي عن «الموجز» وشرحه -.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٩ من أبواب القراءة، الحديث ١.

فإنّ ثبوت هذه الأمور ليس إلّا من جهة التّعبد، خصوصاً الالتزام بما ورد في رواية السكوني من الاكتفاء بتحريك اللسان والإشارة والاصبع، ولعلّ وجه ذكر عبارة عقد القلب بيان أنّه يقصد جملة (الله أكبر) أي خصوص هذه الهيئة التكبيرية، نظير ما لو قصد صورة الفاتحة، والمراد بالمعنى هو الإتيان في قلبه بما يفيد هذه الجهة، المستلزم لقصد معناها قهراً إجمالاً، إذ من الواضح عدم لزوم إخطار المعنى بالبال تفصيلاً من القادر فضلاً عن العاجز.

ومن المعلوم أيضاً أنّ المذكور في الخبر المروي عن السكوني من التشهد والقراءة والتلبية، إنّما هو من باب المثال ولا خصوصية في تلك المذكورات. هذا كله في الجملة ممّا لا كلام فيه.

إنّما الكلام في القسم الأوّل من الآخرس، حيث لا يفهم اللفظ، ولا يسمع شيئاً أصلاً، حتّى الجملة والهيئة لأجل صممه وعدم قدرته على سماع الكلمات فضلاً عن تكرارها، فكيف يمكن أن يصدر منه الإشارة وعقد القلب مع إرادة معنى هيئة (الله أكبر)؟

وعليه فلا وجه للقول بلزوم ذلك بالقلب والإشارة، إلّا بالتقيّد المحض في حقّه إن أمكن، كما لا يخفى.

ولكن قال صاحب «الجواهر»: (وكأنّ اعتبارهم له بناءً على أنّ الذي هو بدل عن اللفظ في التفهيم ليس إلّا هذه الإشارة المستلزمة لتصوّر المعنى، بل يمكن دعوى إشعار الإشارة بالاصبع في الخبر المزبور به، إذ من المستبعد إرادة التّعبد محضاً، كما أنّه من الممتنع إرادة الإشارة بذلك إلى نفس اللفظ الذي هو

الدالّ في بعض أفراد الأخرس).

ولكن قد عرفت ممّا أنّ هذه الكلمات لا يتناسب مع الأخرس بالمعنى الأوّل، إلّا أن يعلمه معلّم أصل الحركات والكيفيّات من رفع اليدين والانحناء للركوع والسجود، من دون يفهم ما هو اللازم في تحريم الصلاة بالهيئة اللازمة من الجملة. وعليه فلم يثبت في حقّه لزوم عقد القلب، لعدم وروده في النصوص الشرعيّة. نعم، يصحّ جميع المذكورات بالنسبة إلى القسمين الآخرين.

لكن من جهة أخرى قد يُقال بثبوت العقد القلبي أيضاً لأجل مناسبة الحكم للموضوع، من حيث أنّ التكبير المحصّل للتحريم لا يحصل إلّا بقصد وعقده صورة الصلاة ودخوله بذلك فيها، كما يخرج بالإخلال بها، مثل المتمكّن والناطق الذي عليه النطق مع العقد القلبي بحيث لو أخلّ بهما لبطلت صلاته، وعليه فإنّه نستفيد الوجوب لهما من نفس أدلّة تكبيرة الإحرام في حقّ القادر وبدله للعاجز وهو العقد بالقلب.

وهذا قولٌ وجيه، بل لعلّه حاصل من ملاحظة طبيعة ما يقوم به المكلف من أداء الصلاة المتّصّفة بالتحريم بها، كما لا يخفى.

وأما الإشارة بالإصبع وتحريك اللسان فإنّ هذين القيدَين قد يتحقّق أحدهما وهو تحريك اللسان بالطبع، لأجل أنّ الأخرس يقصد القراءة والتكبير والتلبية وغيرها، وأفضل وسيلة لذلك هو تحريك اللسان، ولأجل ذلك - أي تحقّقه بالطبع - لم يشر إليه المصنّف لا لبيان عدم لزومه.

كما أنّ ذكر الإشارة بصورة المطلق، إنّما لأجل بيان أنّها لازم، غاية الأمر

قيل إن كثيراً ما تحصل بالإصبع حيث أنه الوسيلة الوحيدة التي يستعين بها الأخرس للإشارة إلى حوائجه في كثير من الموارد، فلأجل ذلك كان وجه عدم ذكر خصوصية الإصبع لتحقيقها غالباً مع الإشارة، وإن كانت كفاية الإشارة بأي وجه تحققت غير بعيدة.

وأما كون المراد بالإصبع هو اليد، من باب تسمية الكل باسم جزئه جرياً على غلبة كون الإشارة للأخرس باليد، بل قل ما يتفق إشارته بغيرها مستقلاً عنها - كما قاله صاحب «الجواهر» - أمر لطيف ووجه وجيه، ولكنه لا يوجب كون الإشارة بالإصبع واجباً بالخصوص، وإن يقتضيه الجمود على نص الحديث، بل قد أفتى بعضهم - مثل الحكيم رحمته الله - تبعاً لبعض المتقدمين - بأن نفس الإشارة إذا تحققت مع عقد القلب وتحريك اللسان كان كافياً ولا دليل على التقيّد بالإصبع، مع إعراض أكثر الأصحاب عنه في كلماتهم، كما لا يخفى.

بل لعل ذكر الإصبع كان من باب ذكر أحد مصاديق الإشارة، مع كونه متعارفاً، كما أن احتمال كون الإشارة بالإصبع مخصوصاً للشهيد، حتى تكون إشارة للتوحيد - كما عن «كشف اللثام» - ممّا لا يصغى إليه، كما لا يصغى إلى ما احتمله صاحب «المدارك» تبعاً لبعض العامة من سقوط التكبير رأساً، لأنّه خرق للإجماع، كما قد عرفت وجوده بين الأصحاب.

كما أن الاكتفاء بالابدال، وهو عقد القلب بمعناها، والإشارة وتحريك اللسان يمكن أن يكون من باب قاعدة الميسور، المساعد على الاعتبار، حتى في المقدمات، كما يكون كذلك في تحريك اللسان في حق الأخرس، إذا لوحظ

مع القادر بتحريكه مع أداء الحروف عن موضعه، كان مجرد التحريك ميسوره في حقّه، وهكذا بالنسبة إلى غيره من الابدال، فليس التمسك بهذه القاعدة، وقاعدة (ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ)، وقاعدة الاستطاعة، حيث قد تمسك بها الأصحاب ليس من التجشّمات التي توهمها صاحب «الجواهر»، بل كان من جهة كونها مدرّكاً للحكم حقيقة عندهم، كما ترى كيفيّة تمسّكهم بها والاستشهاد عليها في الحكم، والله العالم.

أقول: والأقوى عندنا ثبوت هذه الأحكام في التكبيرات المندوبة أيضاً، لإجراء تلك القواعد فيها بلا تفاوت أصلاً، إلّا من حيث الوجوب والاستحباب، فلا بدّ فيها من عقد القلب بمعناها، وتصوّر الصورة من الإشارة وغير ذلك من الجهات الدخيلة في تحقّق التكبيرة في الخارج، بل قد ادّعى أنّه المقطوع به عند الأصحاب، وهو غير بعيد.

كما أنّه لا إشكال في جريان حكم تكبيرة الإحرام، من الركنيّة والبطلان بالزيادة والنقيصة، ومقارنة النية، ووجوب اعتبار القيام على إبدالها من الترجمة بالعربية أو غيرها من سائر اللغات، والإشارة في الأخرس، لأنّه قضية البدليّة المستفادة من الأدلّة، والله العالم.

والترتيب فيها واجب ، لو عكس لم تنعقد الصلاة .

من الواضح أنّ المستفاد من اعتبار الصورة من الخبر النبوي الدال على استمراره ﷺ في القيام باداء تكبيرة الإحرام بالترتيب بتقديم لفظ (الله) على لفظ (أكبر) ، بل ومراعاة الموالاة بينهما، أي إتيانهما بلا فصل مخلّ ، فلو أخلّ بأحدهما بأن قدّم لفظة (أكبر) على اسم الجلالة، أو فصل بينهما بلفظ أو زمان معتدّ به، لم تنعقد الصلاة بلا خلاف فيه ، والله العالم.

والمصلي بالخيار في التكبيرات السبع، أيها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح.

في هذه المسألة أربعة أقوال:

القول الأول: ما ذكره الماتن حيث يعدّ أحد الأقوال في المسألة، بل هو المشهور بين الأصحاب شهرةً عظيمة، بل ظاهر نسبته إلى أصحابنا من بعضهم الإجماع عليه، كما صرح آخرون بنفي الخلاف عنه صريحاً. قبل أن ندخل في تفاصيل الأقوال وأدلتها، لا بدّ أن نشير أولاً إلى ما يرتبط بأصل التكبيرات، فنقول:

لا إشكال في ثبوت استحباب التكبيرات الست، فإنّ اتفاق النصّ والفتوى قائمان عليه، كما يظهر لمن راجع أخبار الباب، ومع إضافة تكبيرة الإحرام إليها يصير مجموع التكبيرات سبعة، وتعدّ تعدّد التكبيرات هي الأفضل، وغاية الفضيلة فيها هي السبعة ثمّ الخمسة ثمّ الثلاثة، وذلك للخبر المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحدة، وإن شئت ثلاثاً، وإن شئت خمساً، وإن شئت سبعة، وكلّ ذلك مجزٍ عنك، غير أنّك إذا كنت إماماً لم تجهر إلاّ بتكبيرة»^(١).

وأيضاً الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«أدنى ما يجزي من التكبير في التوجّه إلى الصلاة، تكبيرة واحدة وثلاث

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٣.

تكبيرات وخمس وسبع أفضل»^(١).

وفي كل الأحوال ينبغي جعل تكبيرة الإحرام هي الأخيرة منها، وفيها قولان:

قولٌ بالوجوب كما عليه ظاهر أبي المكارم وأبي الصلاح وسألار فيما حكى عنهم، بل عن الأول نقل الإجماع عليه.

وقولٌ بالاستحباب، كما هو مختار صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني والسيّد في «العروة» - من القول بالاحتياط - وعددٌ من أصحاب التعليق على «العروة»، فلا بأس بذكر أدلتهم، وهي عدّة أدلة:

الدليل الأول: استفادة ذلك من الخبر المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطاً ثم كبر ثلاث تكبيرات، ثم قل: اللهم أن...»

إلى أن قال: ثم تكبر تكبيرتين ثم قل: لبيك وسعديك...

إلى أن قال: ثم تكبر تكبيرتين ثم تقول: وجهت وجهي..

إلى أن قال: وأنا من المسلمين، ثم تعوذ من الشيطان الرجيم، ثم اقرأ فاتحة الكتاب»^(٢).

وجه الاستدلال على ما في «الجواهر»: كونه مشتملاً على دعاء التوجه،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

المشعر بكون الأخيرة تكبيرة الإحرام، فكأنه أراد جعل تعقب دعاء التوجه بعدها علامة على كونها تكبيرة الإحرام، مع أنه ربما لا يكون كذلك كما سيظهر من ما يدل على كون تكبيرة الإحرام هي الأولى، مع كون دعاء التوجه في الآخر.

الدليل الثاني: بأن ذلك أبعد من عروض المبطّل، وأقرب إلى لحوق لاحق بالإمام.

وفيه: من الواضح أنّ مثل هذه الأمور مناسبات لا تؤثر في المقصود، لوضوح أنّ عروض المبطّل لا يكون إلّا بعد انعقاد الصلاة، فلا فرق في ذلك من كون الأولى هي تكبيرة الإحرام أو الأخيرة.

كما أنّ الأقربى إلى لحوق لاحق إنّما يكون فيما إذا لم يكن الدعاء في الصلاة، وإلّا يلزم كون مدة الصلاة للإلحاق كثيرة إلى أن يركع، كما لا يخفى.

الدليل الثالث: إنّ تكبيرة الإحرام إذا كانت الأخيرة، لوافق ما ورد في النصوص عن النبي ﷺ كما في الخبر المروي عن أبي علي الحسن بن راشد، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تكبيرة الافتتاح؟ فقال: سبع.

قلت: روي عن النبي ﷺ أنّه كان يكبر واحدة؟

فقال: إنّ النبي ﷺ كان يكبر واحدة يجهر بها ويسرّ ستاً»^(١).

ومثله الخبر المروي عن الحلبي في حديث، عن أبي عبد الله عليه السلام:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

«وإن كنت إماماً فإنه يجزيك أن تكبّر واحدة تجهر فيها وتسرّ ستاً»^(١).

وأيضاً خبراً آخر مروي عن الحلبي مثله^(٢).

بيان أنّ التي يجهر بها هي تكبيرة الإحرام لإعلام المأمومين الدخول في الصلاة، ولذا اتفق الأصحاب على اختصاص الجهر بها، كما ستسمعه في المسنونات.

ثم استشهد لذلك بما حكى عنه عليه السلام أيضاً، أنّه كان عليه السلام إذا دخل في صلاته يقول: (الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم)^(٣). ولذا ربّما ظنّ أنّه عليه السلام لم يكن يكبّر إلاّ تكبيرة واحدة لستره الست، كما أوماً إليه بعض النصوص الآتية في المسنونات.

أقول: لا يخفى عليك أنّه لو لا انضمام مثل هذا الحديث، لأمكن الخدشة في الأخبار المشتملة على الجهر بواحدة والستر في الباقي، بكون الدخول بالأولى التي قد ذكر مقدّماً في كلام الإمام عن الست التي يسرّ بها، ولكن مع ضميّة الخبر المروي عن الشيخ الصدوق الذي ورد في آخره نفس تلك النصوص يؤيّد ما ذكره.

كما أنّ إشكاله في صورة تقديم التكبيرة على الست، من منافاته مع ما يدلّ على استحباب إسماع الإمام المأمومين.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١١.

ليس على ما ينبغي، لإمكان القول بأنّ هذا بمقتضى دلالة الأدلة، كما يستحبّ السرّ في الاستعاذة، مع أنّه لا إشكال في كونها في الصلاة. والالتزام بالتخصيص إذا كان مع مساعدة الأدلة، أمرٌ غير بعيد، وغير عزيز، كما لا يخفى.

نعم، قد يؤيد كونها الأخيرة، دلالة الخبر المنقول في كتاب «فقه الرضا» حيث جاء فيه قوله:

«واعلم أنّ السابعة هي الفريضة، وهي تكبيرة الافتتاح، وبها تحريم الصلاة»^(١).

فمع وجود هذه النصوص، لا يبعد القول برجحان هذا الاحتمال، حتّى يناسب مع استحبابه، ولكن لا يمكن الالتزام بالوجوب، كما لا يمكن جعله دليلاً على نفي التخيير، لما نشاهد من ظهور ودلالة عدد من النصوص على كونها هي الأولى، وهي مثل الخبرين اللذين رواهما حفص وزرارة، المشتملين على تعليل السبع:

«بأنّ النبي ﷺ كبر للصلاة، والحسين عليه السلام إلى جانبه يعالج التكبير، ولا يحيره فلم يزل يكبر ويعالج الحسين عليه السلام حتّى أكمل سبعا فأحار الحسين في السابعة»^(٢).

فإنّ ظاهر القول الحاكي والفعل المحكي، كون الأوّل للفريضة المعتادة في

(١) فقه الرضا: ص ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١ - ٤.

الصلاة، والباقي للإحارة والتعليم لا للاستحباب الشرعي، فإنَّ السُّنَّةَ إنما جرت على هذا العدد والكيفيّة بعد فعل النبي ﷺ وليس من جهة الاستحباب الشرعي الظاهري السابق عليه، كي يكون الفعل مجملًا؛ لاحتمال كون الفرض هو الأخيرة فاتّفق معه الإحارة والتعليم.

وفيه: الإنصاف عدم تماميّة ذلك في الدلالة، لإمكان أن يكون الرسول ﷺ لم يقصد الإتيان بالصلاة الفريضة، بل صَلَّى ليعلم ولده الحسين ﷺ الصلاة، وعليه فلم يقصد من ذلك إلا صلاة تعليميّة.

مضافاً إلى أنّه كيف يمكن تكثير التكبير قبل التشريع، إلا أن يكون نفس هذا العمل تشريعاً، كما يدلّ عليه الجملة المرويّة عن الصادق ﷺ بعد تكميل السبعة: (فصارت سُنَّة)، مع أنّه لا يناسب مع ما ورد في الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ، أنّه قال:

«خرج رسول الله ﷺ إلى الصلاة وقد كان الحسين ﷺ أبطاً عن الكلام حتّى تخوّفوا أنّه لا يتكلّم، وأن يكون به خَرَس، فخرج به حامله على عاتقه، وصفّ الناس خلفه، فأقامه على عينيه، فافتتح رسول الله ﷺ الصلاة فكبّر الحسين ﷺ، فلمّا سمع رسول الله تكبيره عاد فكبّر فكبّر الحسين حتّى كبّر رسول الله سبع تكبيرات، وكبّر الحسين فجرت السُنَّة بذلك»^(١).

حيث يفيدنا أنّ تكبيرة الإحرام تحقّقت بالتكبيرة الأولى، والتي كبّرها الحسين ﷺ، أمّا تكرارها إلى السبع، فإنّ الخبر يدلّ على أنّ الشارع شرع جواز

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٤.

التكرار إليه، وعليه فلا مانع من عدّ التكبيرات الستّ اللاحقة من الصلاة.
والسؤال هو أنّ أيّ واحدة من هذه التكبيرات - الأولى أو الأخيرة - هي
المحرّمة حسب نية رسول الله ﷺ؟

فإنّه غير معلوم لنا، والقدر المتيقّن أنّها الأخيرة.
مضافاً إلى معارضة هذين الخبرين، مع ما ورد في بيان علّة تشريع السبع،
من أنّ التكبيرة تقطع الحُجُب السبع، وردت الإشارة إليه في الخبر المروي عن
هشام بن الحكم، عن أبي الحسن عليه السلام وهي:
«أنّ النبي ﷺ لما أُسري به إلى السماء، قطع سبع حُجُب، فكبر عند كلّ
حجاب تكبيرة، فأوصله الله عزّ وجلّ بذلك إلى منتهى الكرامة»^(١).
وتوجد رواية ثانية مروية عن هشام فيها تفاصيل أكثر من الخبر السابق،
وبناءً عليه لا يمكن عدّ تكبيرة الإحرام إلّا الأخيرة أو أيّهما شاءها المصلّي،
فالقول بأنّ الأولى هي تكبيرة الإحرام بها لا يخلو عن إشكال.
بل قد استدلّ لهذا القول بالخبر الصحيح المروي عن زرارة، عن أبي
جعفر عليه السلام، أنّه قال :

«الذي يخاف اللصوص والسبع يصليّ صلاة المواقفة إيماءً على دابّته.
إلى أن قال : ولا يدور إلى القبلة، ولكن أينما دارت به دابّته، غير أنّه
يستقبل القبلة بأوّل تكبيرة حين يتوجّه»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الحديث ٨.

بأن يقال: إنَّ جعل التكبيرة الأولى في مقابل التكبيرات الست، ظاهر بأنَّ بداية الفريضة هي من حين اداء الأولى.

أقول: ولا يخفى ما فيه لأجل أنَّه غير مشتمل لحال من أراد الإتيان بالسبع، وإنَّما بصدد بيان حال الواجب منها في تلك الحالة، فلا أقلَّ أنَّها ساكتة عمَّن أراد الإتيان بالسبع، لو لم نقل كون المراد من الأوَّل هو تكبيرة الإحرام باعتبار حال دخوله الصلاة لا بما كانت قبلها.

وقد استدلُّوا أيضاً بالخبر المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثمَّ ابسطها بسطاً ثمَّ كبر ثلاث تكبيرات، ثمَّ قل، الحديث»^(١).

بناءً على إرادة تكبيرة الإحرام من الافتتاح، لأنَّه بها يحصل حقيقة هذا الأمر، وإطلاقه على غيرها مجاز للمجاورة.

وفيه: أنَّه إنَّ أُريد من الافتتاح، تكبيرة الإحرام، لزم كون التكبيرات ثمانية باعتبار ما ذكره بعده من السبع، فلا بدَّ أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «إذا افتتحت» أي إذا أردت الافتتاح، نظير ما جاء في قوله تعالى: «إِذَا قُمُّوا إِلَى الصَّلَاةِ...»^(٢) أي إذا أردتم، فحينئذٍ ينطبق على السبع.

واستدل أيضاً بالخبر الصحيح المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: الرجل ينسى أوَّل تكبيرة من الافتتاح.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٨.

(٢) سورة المائدة: الآية ٦.

فقال: إن ذكرها قبل الركوع، الحديث»^(١).

وجه الاستدلال على ما في «الجواهر»: كون الظاهر إرادة التحريم، واشتماله على ما نقول به: (هو حكمه بالتكبير في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة إن ذكرها في الصلاة)، لا يخرج عن الحجة. لكنه مخدوش أيضاً، بإمكان أن يكون المراد بالأولية، باعتبار ما يأتي به في الصلاة، وكون المراد منه هو تكبيرة الإحرام، و(من الإفتتاح) يعدّ بياناً لتعيين ما هو المنسي، مضافاً إلى استبعاد وقوع النسيان على تكبيرة الإحرام في أول التكبيرات، مع فرض الإتيان بالست، إلا أن يكون متعلق النسيان متميزاً بالنية، فهو لا يكون لأن هذا القسم من أفراده المنوي، فلا يكون دليلاً على التعيين وجوباً، كما لا يخفى.

ومن ذلك يظهر وجه القول الثالث، وهو التخيير كما عن الماتن، وعليه شهرة عظيمة من الأصحاب، بل قد نقل عليه الإجماع ولو بتعبير نفي الخلاف، كما عن بعض الإطلاقات، وعدم تمامية ما يستشعر منه التعيين بالأخيرة أو الأولى، بل ويستظهر مما يدل على كفاية تكبيرة واحدة من السبع الذي هو الأفضل، كما يكفي الواحدة من الخمس أو الثلاث، فبأي منها وقع الإحرام كان صحيحاً، كما يومي إليه الخبر المروي عن زرارة، قال: «أوفي ما يجزي من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة وثلاث تكبيرات أحسن وسبع أفضل»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٨.

ونظائره في الأخبار كثيرة .

هذا كله بناءً على القول باتّحاد تكبيرة الإحرام، كما هو المجمع عليه نقلاً
إن لم يكن تحصيلاً، وإن تخير المكلف في وضعها، أو القول بالتعيين في الأولى أو
الأخيرة، كما يشهد على هذا المدعى دلالة أخبار كثيرة على أن ما يجهر بها ليس
إلا واحدة، والباقي يُسرّه، والجهر لا يكون إلا لإعلام المأمومين، بل التعبير
بالافتتاح يناسب مع الوحدة، خصوصاً مع ملاحظة الخبر الوارد حول إبطاء
الحسين عليه السلام الكلام، حيث يقتضي الوحدة، وكونه هو الذي مضى عليه الناس في
صدر الإسلام، وإثماً زيد بعد ذلك للعلل التي قد تقدّم ذكرها .

القول الرابع: وفي قبّال هذه الأقوال الثلاثة، قول رابع لوالد المجلسي رحمته الله،
ومال إليه بعض متأخري المتأخرين، بأن يكون المصلي بالخيار بين الافتتاح
بواحدة وثلاث وخمس وسبع، ومع اختيار أن يكون كلّ منها فرداً
للوّاجب المخير، نحو ما يقال في تسبيحات الركوع والسجود بدعوى كونه
الأظهر من أكثر الأخبار، بل بعضها كالصریح في ذلك، بل قد صدّقه صاحب
«الجواهر» بقوله: وهو كذلك، ثمّ أضاف بقوله: ومن الغريب إنكار ظهور
النصوص في ذلك في الحقائق .

ثمّ استشهد لكلامه بالخبر المروي عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال:
«إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحدة وإن شئت ثلاثاً وإن شئت خمساً
وإن شئت سبعاً، وكلّ ذلك مجزّ عنك»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٣.

والخبر وإن كان قد يوهم صدره بما قال، إلا أن ذيله في قوله: (غير أنك إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيرة). يفيدنا أن المقصود من التعدد في التكبيرات، هو المندوبة لا تكبيرة الإحرام، وإلا يصير المعنى أنه إذا لم يكن إماماً يجهر بجميع التكبيرات، مع أنه مخالف لما ورد التصريح به في الأخبار بأنه لا يجهر إلا بواحدة لإسماع المأمومين بدخوله في الصلاة، فهذا الذيل يصلح للقرينة بكون المراد من التخيير في الصدر هو التخيير في المندوبات من جهة العدد، لا الإتيان بتكبيرة الإحرام مع تلك العدد كما توهم.

وعليه، فما ذكره والد المجلسي رحمته، مما لا يمكن المساعدة معه، كما لا يخفى.

بقي هنا شبهة، وهي أنه على فرض قبول قول والد المجلسي رحمته - من تجويز القول بالتخيير في الإتيان بتكبيرة الإحرام في الأربعة من الواحدة والثلاثة والخمسة والسبعة - فإنه كيف يمكن لنا أن نتحقق من التخيير، مع أن الامتثال يحصل بالواحدة والأقل، ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال؟ وأجيب عنه - كما في «الجواهر» - بأجوبة ثلاثة:

أولاً: أن يكون وجه الامتياز المحصل للتخيير هو نيّة الشخص، بأنه إذا نوى تكبيرة الإحرام بالخمسة مثلاً، لا تتحقق بالثلاثة، وإن كانت في الوجود مقدماً عليه، وكذلك الخمسة بالنسبة إلى السبعة، والواحدة بالنسبة إلى الثلاثة، نظير ما يُقال بذلك في التسبيحات في الركوع والسجود بين الواحد والثلاث.

وثانياً: بأن الواحد الذي يكتفى به غير الواحد الداخل في الثلاثة، حيث

يكون الواحد في الأوّل مقيداً بشرط لا، وفي الثاني بشرط شيء وهو الإضافة، ولا يصير حينئذٍ الامتثال عقيب الامتثال.

وفيه: سوف يأتي الكلام في الموضع المأخوذ فيه هذين القيدين، فإن كان مأخوذاً بواسطة شخص الممثل فيرجع حينئذٍ إلى النية كالأوّل، وإن كان عند الأمر - أي إنّ المولى عند لحاظ ذلك في مقام جعل الحكم على الموضوع قد لاحظ به شرط لا تارة، وأخرى بشرط شيء - فإنه إذا قصد المكلف أيّهما يقع مصداقاً للامتثال، غاية الأمر اختيار الأفراد كان بيد المكلف، فحينئذٍ لا يرد عليه بأن الأقل مندرج في الأكثر.

وثالثاً: بأن يقال إنّ الأكثر فرد للامتثال بالأمر بالطبيعة كالأقل، وأنه بتكرار الفعل لا تتعدّد الطبيعة المأمور بإتيانها، بل كلّ واحدٍ منهما فرد من الطبيعة. وفيه: إنّ لا ينحلّ الإشكال بهذا الكلام باعتبار أنّه كيف يمكن أن لا يتحقّق الامتثال بإتيان الأقل إذا أتى به في ضمن الأكثر، مع كونه مصداقاً للطبيعة ومنطبقاً عليها عنوان الامتثال، إلّا أن تتمسك بواحدٍ من الوجهين السابقين.

نعم، يصحّ ذلك الفرض، فيما إذا أمكن الإتيان بالمصاديق دفعة واحدة لا تدريجاً، وهو كما لو اعتق عدداً من الرقيق دفعة واحدة، أو اعتق واحداً منهم، أو تصدّق بدرهم أو بدراهم، حيث يمكن تصوير تحقّق الطبيعة تارةً مع الوحدة. وأخرى مع الكثرة بخلاف ما يوجد تدريجاً، حيث يتحقّق الامتثال بالأقل، فلا تصل النوبة إلى غيره إلّا بما قرّره بواحد من الوجهين.

وما أورد - كما في «وسيلة المعاد» للنوري - على أنّ ظاهر الأدلّة ليس إلّا

كون ذات الواحدة أو الثلاثة موضوعاً للحكم لا مع قيد الوحدة أو بشرط لا أو بشرط شيء.

ليس على ما ينبغي؛ لأنّه من الواضح أنّه على فرض تحقّقه ليس على نحو يتغاير في التعبير والكيفيّة، بل كان هذا التعبير لأجل بيان إمكان إيقاع ذلك على هذين النحويين في مقام الجعل؛ تارةً يتعلّق بذات الوحدة والثلاثة دون ملاحظة قيد معهما، وأخرى يكون مع ملاحظة القيد معه، والتعبير في كلتا الصورتين واحد، حيث أنّ الإمام عليه السلام عبّر بقوله: (فكبر إن شئت واحدة وإن شئت ثلاث وإن شئت خمس وإن شئت سبع)، وهذا التعبير يساعد مع التخيير الشرعي أيضاً، كما يمكن أن نعدّه تخييراً عقلياً، بأن يكون التكليف شرعاً متعلّقاً بالكلّي، وأن يكون ذكر الأفراد لبيان التخيير في الأفراد عقلاً كما لا يخفى.

فظهر أنّ الأقوال إلى هنا صارت خمسة، وهي:
تارةً: كون تكبيرة الإحرام هي الأخيرة وجوباً.
وأخرى: أنّها الأخيرة لكن ندباً.

وثالثة: هي الأولى وجوباً.

ورابعة: بالتخيّر، بأن يكون المصلّي مخيراً في أن يختار أيّهما شاء لكن بشرط مع وحدة تكبيرة الإحرام.

وخامسة: بالتخيير لكن لا مع الوحدة، بل بما هو مجموع العدد من الثلاثة والخمسة والسبعة.

فإذا عرفت ذلك، فإنّه يتفرّع عليه مسألة، وهي:

لو قلنا بوجوب التعيّن في الأخيرة، فإن عكس المصلّي بأن جعل الأولى أو غيرها غير الأخيرة التكبيرة، فهل يوجب بطلان الصلاة أم لا؟ قال صاحب «الجواهر»:

(فالظاهر البطلان؛ لثبوت التشريع بالستّ في أثناء العمل مع احتمال العدم).

فكأنّه أراد القول بأنّه إذا جعل تكبيرة الإحرام بالأولى فلا يجوز له الإتيان ببقية التكبيرات، لوقوعها في الصلاة، وهي كانت قبلها على فرض الأخيرة، فيصير تشريعاً.

ولعل وجه العدم، احتمال كون زيادتها بصورة الذكر، وهو غير مبطل للصلاة، فغاية ما قام به أنّه ارتكب مخالفة لما هو الأصل من جعلها بعد التكبيرة، فلا يكون أصل الذكر بذلك خارجاً عن الذكرية.

وإمكان الاكتفاء بمثل هذه الصلاة مع القطع بوجود قاعدة الاشتغال، لا يخلو عن إشكال، خصوصاً مع ملاحظة أنّ ما قصده غير مشروع وهو المندوبية، وما أردنا تحقّقه وهو الذكر المطلق لم يقصده، فلا يمكن العلم بكفايتها.

وأما إن جعلها أخيرة، مع كون المتعيّن له هي الأولى؟ ففي «الجواهر»: أنّ الظاهر الصحة، للبطلان فيما تقدّمها حينئذٍ فيها، ضرورة صلاحيتها بعد لأن تكون أولى بتعقيها بالستّ الباقية.

واحتمال البطلان، لثبوت التشريع في وصف الأخيرة اللاحق لها في

فعل المكلف.

ضعيف جداً؛ إذ التشريع هنا إن تحقق كان لأجل تقديم التكبيرات على تكبيرة الإحرام، فالبطلان عارض على التكبيرات لا على تكبيرة الإحرام. اللهم إلا أن يقال: إن مجرد قصد كون تكبيرة الإحرام هي الأخيرة، تشريع في حقها فتبطل، وإن كان تعذر جعلها الأولى بتعقيب الست بعدها. لكنه ضعيف، فالصحة كان أقوى من ما تقدم، كما لا يخفى.

ثم بعد وقوفنا على الأقوال، وعلمنا بكون التخيير على قسمين:

ففي القسم الثاني من التخيير: لو أتى بالسبع ولم يعين شيئاً منها بتكبيرة الإحرام، فما هو السبيل لتعين ذلك، وتكون الصلاة حينئذٍ صحيحة أم لا؟ وجوه: فإن قلنا بأن التعيين بالأولى أو الأخيرة للإحرام قهري بتعيين الشارع، فيتم ما قاله صاحب «الجواهر» من توجه القول بعدم تعيين المكلف لها بالنية لتعيينها في نفسها حينئذٍ، فإذا نوى الصلاة فكبر سبع تكبيرات مثلاً مستصحباً للداعي أجزاء ذلك؛ لأنه إنما نوى الصلاة على ما هي عليه في الواقع والمفروض إن إحرامها الأولى أو الأخيرة.

كما أنه قد يتجه ذلك أيضاً لو لم نقل به، بل قلنا بأن المكلف به طبيعة التكبير الذي يتحقق بها الإحرام، فهو إذا نوى الصلاة وكبر حصلت الطبيعة الواجبة والمستحبة حينئذٍ، وإضافة ست إليها كي تكون سبعة على حسب الأمر بطبيعة التسبيح في الركوع والسجود الذي لا ريب في وقوع الامتثال فيه بأول تسبيحة، وإن لم يكن قد عيّن بنيتها له.

ثم ناقش أخيراً بقوله: إنه ينافي التخيير الذي عليه الأصحاب .
 فأجاب: (إنه ليس المراد أن المستحب مأخوذ فيه وقوعه بعد الواجب ،
 فلا بد أن يكون الواجب أولاً ، بل المراد أنه لما كلف واجباً بطبيعة التكبير ، وفرض
 ثبوت الندب في عدد مخصوص ، لم يتغير فيه تقدّم ولا تأخّر أستفيد منه ، وإن كان
 هو بأمر واحد أن له تعيين المندوب أولاً أو آخراً ، وإنه إن لم يعين كان ما يقع منه
 أولاً للواجب .

إلى أن قال : (وهو مع التأمل في غاية الجودة ؛ إن لم يحصل إجماع على
 خلافه ، وعلى أن تكبيرة الإحرام باعتبار ما يلحقها من الأحكام صارت نوعاً
 مغايراً لباقي التكبيرات ، فوجب حينئذٍ تعيينها ولو بمقتضى تعيينها من اللوازم ،
 كغيرها من الأفعال المشتركة التي لا تشخص إلا بالنية ، وأنه لا امتثال عقلاً ولا
 عرفاً في مثل العبادات إلا بتعيينها ، فتأمل جيداً والله أعلم بحقيقة الحال) ، انتهى
 كلامه (١) .

أقول: لقد أجاد فيما أفاد في آخر كلامه ، لوضوح أن الواجب ليس طبيعة
 التكبير ، بل خصوص فرد منها ، بحيث يكون لقصد عنوان التكبير مدخلية في
 صدق الامتثال ، فعنوان تكبيرة الإحرام - خصوصاً بملاحظة تاء الوحدة فيها - هو
 المطلوب بالأوامر في المقام مثل ما في خبر زيد الشحام ، عن الصادق عليه السلام ، قال :
 «قلت له : ما الافتتاح ؟ فقال : تكبيرة تجزيك ، قلت : ما السبع ؟ قال : ذلك
 الفضل» (٢) .

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢١٩ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ - ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ، الحديث ٢ - ١ .

وأيضاً الخبر المروي عن الحلبي بقوله :

«إذا كنت إماماً فإنه يجزيك أن تكبّر واحدة وتسرّ ستاً»^(١).

بل المستفاد من الأخبار المتضمنة للسبع هو أنّ هناك أمران إيجابيّ وندبيّ، والأوّل متعلّق بطبيعة تكبيرة الإحرام، والندبيّ متعلّق بالسّت، ولم يعبّر الشارع محلّ كلّ منهما، بل مقتضى جوازه وضعهما في أيّ موضع شاء، فإذا تعدّد الأمر في الذمّة بهما - كما في فريضة الفجر وركعتيه - فلا بدّ في امتثالهما من تعيين الأمر، فلو كبّر دون نيّة من المصلّي بالإحرام أو بالندب لم يقع امتثال شيء منهما، بل ينطبق عليه عنوان ذكر الله الذي حسنّ على كلّ حال، فإذا عبّر عن وقوعه على تعيينه في أيّ موضع قصد من الأوّل أو الوسط أو الآخر.

نعم، يصحّ فيما إذا كان الشارع قد عبّرها بالإشارة والإجمال، كما لو نوى المصلّي الصلاة على ما هي عليه في الواقع، فيقع إن كان الأوّل واجباً، وإلاّ فينبطق على الأخير، وهذا المقدار في التعيين كافٍ، كما لا يخفى.

(١) المصدر نفسه.

ولو كبر ونوى الافتتاح، ثم كبر ونوى الافتتاح، بطلت صلاته .

بلا خلاف أجده فيه بين القدماء والمتأخرين - كما اعترف به بعضهم صريحاً وآخرين ظاهراً - للأصل ، ولعلّ المراد منه هو أصالة الاشتغال، للشك في حصول البراءة بتلك الزيادة، إلا أن يدلّ دليل اجتهادي أو فقاھتي على عدم إضرارها . مضافاً إلى الأمر بالاستئناف المستفاد من قوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعله الإعادة)، كما في خبر أبي بصير ^(١)، أو الأمر بالاستقبال كما في الخبر المروي عن زرارة، بقوله: (واستقبل صلاته استقبالاً) ^(٢).

ولعلّ ما ذكرنا هو المراد ممّن أشار بالتعليل بأنّه غير مطابق للصلاة، أو بأنّه فعل منهّي عنه فيكون باطلاً ومبطلاً كما في «التذكرة» .
كما يحتمل بناء استدلالهم على قاعدة الاشتغال، وأنّ إجمال العبادة يقتضي الإعادة .

ولكن قال صاحب «الجواهر» أنّ شيئاً من هذه الأمور لا يوجب خصوصيّة في التكبير كي يستفاد منه الركنية بالخصوص، كغيره من الأركان .
ولذلك مع الإعراض عن هذه التعليقات، قد تأمّل بعض متأخري المتأخرين في ركنيّته بالمعنى المصطلح واقتصر في البطلان على خصوص الترك ولو بالنسيان، للأدلة التي عرفتھا دون الزيادة .

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ .

ثم استوجهه صاحب «الجواهر» ووعد بأن يبحث عنه في بحث القيام بناءً على الأعمية، لولا اتفاق الأصحاب هنا ظاهراً على البطلان.

ثم قال: نعم، قد يتأمل في البطلان به حال السهو، كما عن «كشف اللثام» لقصور تلك النصوص عن إفادته، فليس إلا قاعدة الركنية المبنية على إجمال العبادة، وأنها اسم للصحيح وقد حققنا في الأصول خلافها.

اللهم إلا أن يدعى تناول النص المزبور له، وأنه لا ينافيه خروج ما خرج وإن كان أضعاف الداخل؛ لأنه ليس من العموم اللغوي الذي يقبح فيه ذلك وفيه بحث.

أو يدعى عدم تناول المراد من إطلاق الأدلة لمثله، بمعونة اتفاق الأصحاب ظاهراً عليه، أو يدعى إرادة الفصل والترك من نحو قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(١)، خصوصاً مع إمكان إشعار التشبيه التكبير في الصلاة بالأنف في الوجه في بعض النصوص^(٢)، باعتبار اتّحاده فيها، كالأنف في الوجه، فتأمل ولا ريب أنه أحوط^(٣)، انتهى كلامه.

ولا يخفى أن مراده من (متأخري المتأخرين) لعلّ المقدس الأردبيلي والكاشاني وصاحب «المدارك» حيث تأملوا في ذلك - أي في البطلان بزيادة التكبيرة -، بل وفي «الروضة».

(١) صحيح البخاري: ج ١ ص ١٢٤ و ١٢٥.

(٢) وسائل الشريعة: الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٦ و ١٣.

(٣) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٢٠.

ولم يذكر المصنّف حكم زيادة الركن، مع كون المشهور أنّ زيادته على حدّ نقيصته بينما فساد الكلّية في طرف الزيادة لتخلّفه في مواضع كثيرة، لا تبطل زيادته سهواً، انتهى .

ولكنّ التحقيق أن يُقال مقدّمة كما عليه بعض المحقّقين: بأنّه لا إشكال في توقيفية العبادة، وكونها مخترعة من قبل الشارع ولو بانضمام بعض الشروط والأجزاء، ولازم ذلك أنّ الصلاة عنده أجزاء مادّية وهيئة مخصوصة لا يجوز التعديّ فيها بزيادة ولا نقيصة إلّا ما خرج بالدليل، فكما أنّ الأصل في الموارد والأجزاء أنّ لها المدخلية في صدق الصلاة ومطلوبيّتها، بحيث لولاها لم يكن المكلف مؤدياً للمأمور به، فكذا للهيئة المدخلية في تحقّق ذلك التركيب، ولذا لا يصحّ إتيانها منضّمة إلى أيّ مادّة أخرى، قليلة أو كثيرة، ولا مع هيئة من الهيئات من التقديم والتأخير، وهذه الجملة في الجملة ممّا لا يعتريه شبهة ولا ريب، إلّا أنّه لا يلزم من ذلك كون كلّ زيادة ونقيصة موجباً للبطلان، لعدم تغيير الهيئة بمطلق الزيادة والنقصان إلّا على القول بكون العبارة اسماً للصحيح، ومع الشكّ في شرطية شيء أو جزئيّته، فالمرجع فيه قاعدة الاشتغال المقتضية لعدم تحقّق الامتثال، إلّا بعد الإتيان بكلّ ما يحتمل مدخليّته في المأمور به جزءاً أو شرطاً وترك كلّ ما يحتمل قدحه فيه .

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: بعدما ثبت حكم المطلوب العبادي بهيئته المخصوصة من الاجزاء والشرائط المعيّنة عند الشرع، فما هو حكم صلاة المكلف الجاهل الذي صلّى مع تكبيرة الإحرام وقام بزيادة ونقيصة في الأجزاء أو

الشرائط أو تبديل وتغيير في الهيئة كتقديم السجدين على الركوع على وجه العمد أو السهو، كان جاهلاً بالحكم أو الموضوع؟

لا خفاء أن مقتضى توقيفيتها الفساد وعدم الصحة، ولا فرق في ذلك كونها اسماً للصحيح منها أو الأعم، إذ الفرق بينهما إنما هو مع الشك في أصل مدخلية شيء منها في العبادة بأصل الشرع، لا بعد معلومية اعتبارها فيها شرطاً أو شرطاً، ولعل هذا هو مراد من قال: بأن الأصل في كل جزء من الأجزاء الواجبة للمأمور به الركبة.

وبناءً على هذه المقدمة نقول: إن الحق هو بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام مطلقاً، سواء كان عن عمد أو سهو، عن علم أو جهل، بالحكم أو بالموضوع، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: ما عرفت من توقيفية العبادات وبيان موضوعها ونتيجتها.

الوجه الثاني: قاعدة الاشتغال حتى على القول الأعم؛ لما تقدم من عدم جريان الأصل في الجزء المعلوم، والمفروض معلومية اعتبار جزء المادي والصوري في المأمور به، ومقتضى كون المأمور أمراً ارتباطياً، هو أن الامتثال لا يتحقق إلا بإتيان المأمور به وترك الزائد، حتى يحصل القطع بالامتثال بما علم ثبوت التكليف به، بل الظاهر - مع قطع النظر عن حكم العقل - حكم العرف في مثل المفروض المعلوم أصل الجزئية في الناقص وعدمها في الزائد، بعدم كونه امتثالاً للمأمور به، وهو معنى البطلان.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع في المقام، حيث أن الظاهر من كلمات

الأعلام عدم معلومية المخالف الصريح في المسألة، ومجرد المناقشة في الدليل واعترافهم بأنه لولا مخافة مخالفة الإجماع لأمكن المناقشة في بطلان الصلاة بزيادة التكبير، دليل على ثبوت الإجماع.

الوجه الرابع: الأخبار الخاصة الواردة في الزيادة:

منها: الخبر الصحيح الذي رواه الكليني في «الكافي» والشيخ الطوسي في «التهذيب» بسندهما عن أبي بصير قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقيناً»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«لا تقرّ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإن السجود زيادة في المكتوبة»^(٣).

حيث أنّ الظاهر إرادة زيادة أجزاء إلى الصلاة.

وأيضاً ممّا يؤيد ذلك ما جاء في بعض النصوص من أنّه لا عمل في الصلاة والزيادة عمل فيها. وبقوله صلى الله عليه وآله: (صلّوا كما رأيتموني أصلي).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب القراءة، الحديث ١.

وما ورد من تشبيه التكبير بالأنف في الوجه في الوحدة، ممّا يدلّ على المطلوب.

والمناقشة في الخبرين الصحيحين باستلزامه التخصيص الأكثر، إذ الخارج منهما من الزيادة والسهوية غير المبطلّة من الأذكار والأقوال والأفعال، كان أضعاف الداخل.

مردودة، بالمنع عنه أولاً: لأنّه يبقى تحته تمام صور العمد عن علم أو جهل بالحكم أو بالموضوع، وفي بعض السهو مثل زيادة السجدين والركوع والركعة. وثانياً: أنّ العبرة في لزومه تخصيص الأكثر المستهجن، وعدمه زيادة عنوان المخصّص لأفراده؛ مثلاً إذا قال المولى: (أكرم العلماء إلاّ النحويين)، وفرضنا أنّ كثرة أفراد النحويين بخلاف سائر العناوين من الصرفيين والمتكلمين والفقهاء، فإنّه لا يستهجن بقاء عنوان غير المخصّص تحت عموم العامّ مثل الصرفين والمتكلمين والفقهاء أكثر ممّا خرج، وهو غير مستهجن عرفاً.

وثالثاً: بأنّ العموم في المقام ليس من أفراد العموم اللغوي كالجمع المحلّي بالألف واللام، حتى يوجب تخصيصه كذلك استهجاناً، بل العموم هنا كان بإطلاق النصوص وتقييد المطلقات، بأيّ نحو فرض ممّا لا إشكال في جوازه، ومرجع الإشكال في الحقيقة إلى دعوى عدم الفرق بين العموم والإطلاق، وهو كما ترى أمرٌ واضح لا يخفى للفقهاء.

لا يقال: بأنّ ظهور أخبار الزيادة كان في العمدية لا في السهوية التي هي محل الكلام.

لأننا نقول: هذه الدعوى ضعيفة جداً، لولا لم نقل بخلافه؛ لأن الإنسان المعد لا تمتثل أمر المولى والمتدين بدينه، لا يلعب بأمر دينه بأن يزيد في صلاته عمداً وعلماً، إلا أن يكون عن جهل بالحكم أو بالموضوع، بأن كان قد تخيل بعدم إضرار الزيادة في صلاته أو عدم صدق الزيادة المضّر في حقّه ونحو ذلك، كما لا يخفى.

ورابعاً: بأن المراد من الزيادة المبطلّة - على ما سيأتي في محله - ليس مطلق الزيادة في الصلاة لما نعلم بعدم البأس في زيادة الأفعال مثل حركة اليد والمشي بالقدم والقدمين، بل وكذا الأقوال من الأذكار والقراءة والصلاة على النبي ﷺ، والكلام الخارجي سهواً، بل لا يبطل الصلاة بزيادة القراءة بقصد القربة المطلقة، وكذا الأذكار بقصد أنّها مطلوبة في كلّ حال، وكذا الانحناء بقصد أخذ شيء من الأرض أو وضعه فيها، أو رفع الإيذاء عمّا يؤذيه من الحيّات والعقارب، وإن كان انحنائه بصورة الركوع، بل البطلان في كثير من الموارد ليس لأجل تحقّق عنوان الزيادة، بل كان لأجل عناوين أخرى، مثل فعل الكثير أو محو صورة الصلاة أو صيرورته مثل السجدين في الركن مثل قراءة سورة العزائم والإتيان بسجديهما.

بل وزيادة المبطل هو زيادة كانت من جنس المزيد عليه صفاته وعنوانه، مثل عنوان تكبيرة الإحرام، أو بعنوان السجدة الجزئية إذا صارت متعدّدة وأمثال ذلك.

فظهر من جميع ما ذكرنا، صحّة دعوى الأعلام والفقهاء بكون زيادة

التكبيرة موجباً للبطلان، لكونها ركناً، وهو الأصل في الجزئية في التوقيفيات، إلا ما خرج بالدليل، فما استشكله صاحب «الجواهر» تبعاً للآخرين ليس على ما ينبغي، والله العالم بحقائق الأمور.

ثم إن ظاهر المتن كصريح غيره، أنه لا يعتبر في البطلان نية الصلاة مع تكبير الثاني؛ لأنه بقصده الافتتاح به يصير زيادة في الركن، ولا يقدر فيه عدم مقارنة نية الصلاة - التي هي شرط في صحة الصلاة - لعدم الإخلال بهذا المقدار من الفصل.

مضافاً إلى أن المتصور في زيادة أي ركن، هو الإتيان بصورته قاصداً بها الركن، كما لو أتى بركوع ثان لا متناع ركوعين صحيحين في ركعة واحدة. بل قد يُقال بالبطلان حتى لو لم ينو الافتتاح به، بناءً على أن منشأ البطلان ما عرفته من مطلق الزيادة للأصل أو للنص أو لغيرهما، وكان اعتبارهم لذلك بناءً منهم على اعتبار ركنيته وأن البطلان من حيث زيادة الركن لا من مطلق الزيادة، وصدق هذا العنوان لا يتحقق إلا مع قصد الافتتاح به أيضاً.

نعم، إن أريد البطلان بمطلق الزيادة، فحينئذ يصح ما قيل، لكنه أول الكلام، ولذلك قال صاحب «الجواهر» بعد نقل هذا الاحتمال: وإن كان فيه ما فيه.

ولا يخفى أنه مع قصده الافتتاح بالتكبيرة الأولى، قصد الصلاة محققاً، فمع وجود هذا القصد إذا كبر ثانياً:
تارة: يقصد به الافتتاح.

وأخرى: لا يقصد به الافتتاح.

فعلى أي حال يلزمه أن يقصد الصلاة حتى يوجب زيادتها بطلانها في صورة قصد الافتتاح قطعاً، أو احتمالاً في صورة عدم قصد الافتتاح، معللاً بكون ملاك البطلان زيادة الركن، وهو لا يتحقق إلا مع قصد الافتتاح، وإن لم يمكن تحققه واقعاً صحيحاً.

وأما الإتيان بها مع قصد الذكر المطلق، أو بلا قصد ودون الافتتاح، لا مجال للحكم بالبطلان إلا الالتزام بالبطلان بمطلق الزيادة، وهو أول الكلام. ثم لا يخفى عليك أن البطلان بالثانية في الفرض، مبني على عدم تحقق الخروج عن الصلاة بمجرد نية الخروج، أو عدم القول بتحقيق الخروج بمجرد نية الافتتاح للثانية، حتى مع فرض الاختصار على النية من دون تعقبها بالتكبير. ونحن نزيد على المحتملات أو نبني على قول من يقول بعدم تحقق الخروج، وإن نوى نية الخروج، أو على أنه إنما نوى الصلاة ثانياً بعد تكبيرة الأولى، بناءً منه على جواز تجديد النية في الأثناء في أي وقت شاء، لا ما إذا قصد الخروج من الصلاة وقرن النية بالتكبير سهواً. أو لزعم لزوم التكبير، أو جوازه كلما جدد النية جاعلاً للتكبير جزءاً للصلاة، وإلا - أي إن لم يكن ذلك - وتحقق أحد الأمور المذكورة، بأن نوى الخروج مع ذلك، وتحقق أو اقتصر على نية الافتتاح، وقلنا بلزوم ذلك الخروج - كما هو الظاهر - وبطلان الصلاة أو غيرها من الفروض، صحت الصلاة حينئذٍ بالثانية، ولا حاجة حينئذٍ من انعقادها بالثالثة.

وعليه فما جاء في الفقرة التالية من كلام الماتن من ذكر التكبيرة الثالثة،
يقصد به غير هذه الفروض المذكورة في المقام.

وإن كبر الثالثة ونوى الافتتاح انعقدت الصلاة أخيراً.

استدلّ الماتن على انحصار الإبطال بالتكبير الثانية، ولا تنعقد الصلاة إلا بتكبيرة ثالثة، إذ الثاني فضلاً عن كونه مبطلاً للأوّل، ليس يقابل للعقد والإحرام والافتتاح، وقد صرح بهذا الأمر الفاضل والمحقق الثاني.

وقال صاحب «الجواهر»: (وهو كذلك حيث يكون منهياً عنه، أمّا عدم النهي - كما في حال السهو أو النافلة - بناءً على عدم حرمة إبطالها وأنه لا تشريع، فقد يشكل بأنه لا مانع من حصول الأمرين به الإبطال ثمّ الصحة.

فاندفع بأنّ بطلان التكبير الثاني، لوقوعه في حال غير قابل للتأثير والعقد ضرورة عدم إمكان التأثير في حال صحّة الصلاة، وهي إنّما تنتفي بأخر جزء منه أي الثاني، فلا يمكن أن تتصور فيه حينئذٍ صلاحية العقد والإحرام، كما هو واضح.

ومنه يعلم حينئذٍ أنّه لا وجه للقول بصحّة من زعم تمام صلاته التي كان متلبساً بها، فأحرم لصلاة جديدة، نافلة مثلاً أو غيرها.

نعم، يمكن القول بعدم إبطال هذا التكبير للمتلبس بها باعتبار أنّه لم يأت به لها كي يحصل زيادة ركن فيها، مع أنّه فيه أيضاً بحثاً واضحاً، انتهى محلّ الحاجة.

ولقائل أن يقول: أيّ مانع من أن يجعل الشارع التكبير الثاني متعلّقاً للعنوانين، من الإبطال للأولى والانقياد للثانية، فلازم ذلك أنّه مع الإتيان بالثانية

يترتب عليه العنوانان، نظير تعلّق النهي والأمر بشيء واحد، وهو الكون في المكان الغصبي مع الصلاة، في باب اجتماع الأمر والنهي ؟
نعم ، لو لم يجعل الشارع ولم يعتبره كذلك لم يمكن إتيانه كذلك ، كما لا يخفى .

ولكنّه مندفع ؛ بأنّ هذا المعنى غير ثابت في المقام، حتّى مع فرض اعتبار الشارع ؛ لأنّ التكبير المبطل لا يتحقّق إلّا بآخر جزء منه أي ما دام لم يأت بتمام التكبير لا ينطبق عليه زيادة الركن، حتّى يترتب عليه البطلان ، والحال أنّ التكبير المنعقد للصلاة، لا يكون إلّا إذا كان تمام أجزائه جزء للصلاة المنعقدة ، فكيف يمكن الجمع للصلاتين بالنسبة إلى تمام الأجزاء في التكبير الثاني، بأن يجعل تمامها جزءاً للصلاة الأولى والثانية معاً ، فلعلّه لذلك قيل بأنّه غير قابل للتأثير والعقد، وإن قلنا بالجواز في باب الاجتماع بين الأمر والنهي، لوجود الافتراق بينهما، كما لا يخفى .

وعلى كلّ حال، فلا فرق في الصحّة بالثالث، بين أن يكون قد نوى الخروج بالتكبير الثالث أو لم ينو، بأن جدّد النية ثالثاً وقرنها بالتكبير ؛ لأنّه بإتيان تكبير الثاني قد خرج عن الصلاة قهراً، بواسطة زيادة الركن، فلا تأثير حينئذٍ لنية الخروج بالثالث، لأنّه يكون حينئذٍ من قبيل تحصيل الحاصل .

كما لا فرق بين أن يكون علم بتحقيق البطلان بالثاني أو لا ؛ لأنّه لم يزد شيئاً في الصلاة بإتيان الثالث - وإن زعم أنّه زاد - لعدم علمه ببطلانها، إلّا أن يكون عدم علمه على حدّ تذهب نية التجديد معه، ولعلّ ذلك هو المدار في الصحّة وعدمها .

ويجب أن يكبر قائماً، فلو كبر قاعداً مع القدرة، أو هو آخذ في القيام، لم تنعقد صلاته .

قال صاحب «الجواهر»: للأصل في وجه، والصلوات البياتية .
ولعل مراده ﷺ من الأصل في وجه، إمّا أن الأصل بحسب الطبع الأولي عند الشك في شيء من حيث الوجوب وعدمه - وإن كان هو البراءة في غير الشك في المحصل والمحصل - إلا أنه هنا خصوصية تقتضي كونه هو الاشتغال، وتلك الخصوصية إمّا من جهة أن الشك المقتضي للبراءة، إمّا يكون فيما إذا كان الشك في جزئية شيء أو مانعيته، بخلاف ما لو كان الشك في الشرطية، إذ الأصل فيه حينئذ هو الاشتغال؛ لأنه يرجع الشك فيه إلى نظير الشك في المحصل، لأنّ المشروط منتفٍ بانتفاء شرطه، ولا يمكن جريان البراءة في الشك الحاصل حينئذ، لأنه يعدّ شكاً في الامتثال؛ لأنّ المشروط واجب قطعاً، وشرطية الشرط مشكوك، فالمرجع حينئذ هو الاشتغال لتحصيل الفراغ اليقيني .

هذا إن قلنا بكون القيام شرطاً للتكبير .

وأما إذا قلنا بأنه جزء للواجب الذي هو التكبير، فإنّ الأصل الثابت حينئذ هو البراءة كما عرفت .

فعلى هذا يكون المراد من كلام صاحب «الجواهر»، هو أن الأصل الوجوب إذا كان القيام شرطاً لا جزءاً .

وأما أن يكون المراد من الخصوصية هنا، هو كون الشك هنا مقتض

للاشتغال دون البراءة حتّى على القول بجزئية القيام للتكبير، لأجل ما عرفت ممّا سابقاً بأنّ توقيفية العبادة بواسطة الأخبار البيانية - حيث قد اقتضت مضافاً إلى ذلك الركنية، للشكّ في الأجزاء إلّا ما خرج بالدليل - فعند الشكّ في وجوب شيء، فإنّه يؤدّي إلى صيرورة الشكّ من قبيل الشكّ في المحصل، لما قد عرفت من تحقّق أصل الوجوب بالفعل، بمعنى أنّه لا إشكال في أنّ النبيّ ﷺ قد أتى بالتكبير قائماً، لكن لا ندري هل كان بصورة الندب أو بصورة الوجوب، فالأصل يقتضي الاشتغال؛ لأنّ المرجع في الشكّ إلى الشكّ في تحقّق الامتثال.

وكلا الاحتمالين وارد في كلامه؛ إلّا أنّ الأوّل هو أقرب؛ لأنّه قد ذكر وجه الثاني بقوله بعد ذلك:

(والصلوات البيانية وإن كان يحتمل كون ذكره من باب دليل الاجتهاد لا الدليل الفقاهتي، فالأصل باقٍ على حاله، حتّى مع وجوب تلك الأخبار، والله العالم).

أقول: بعد الفراغ من تحديد الأصل في المقام، تصل النوبة للبحث عن الأدلة الدالة على وجوب القيام في التكبير.

فأقول: إنّ وجوبه ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، بل الضرورة. فأمّا الإجماع: بكلا قسميه عليه، كما أشار إليه الهمداني في «مصباح الفقيه» ولم يشاهد الخلاف فيه، إلّا عن مثل الشيخ ﷺ في مورد خاصّ، لعلّه يأتي في البحث الآتي.

وأما الكتاب حيث تعرّض صاحب «الجواهر» في بحث القيام للآيات

الدالة على ذلك تفصيلاً.

فنكتفي هنا بذكر آية واحدة وردت الإشارة إليها في رواية، وهي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾^(١)، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾^(٢)، حيث قد فسر بلزوم الاعتدال في القيام حال الصلاة، فإذا بلغ الكلام إلى ذلك، فلا بد من ذكر الأحاديث الواردة والمتكفلة لبيان وجوب القيام عند التكبير، فنقول:

منها: الخبر المروي عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام.

«في قول الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾.

قال: الصحيح يصلي قائماً وقعوداً، المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً»^(٣).

أقول: ولا يخفى أنه ربما يخطر بالبال أن الآية - لولا الرواية - في مقام بيان حالات المؤمن وأولي الألباب الذكرين لله في الحالات الثلاث من القيام والقعود وعلى الجنوب، ولكن إذا لاحظنا الرواية نقف على حقيقة أن المراد من الذكر هو الصلاة لا مطلق الذكر أو الإنابة إلى الله.

فحينئذ قد يكون المراد من قوله عليه السلام، هو أن الصحيح يصلي قائماً وقاعداً، أي الصحيح له نوعان من الصلاة، قسم بالقيام كما هو الغالب، وقسم بالقعود مثل صلاة الوتيرة والمريض حيث أن عليه الصلاة من جلوس، وعلى جنوبهم

(١) سورة آل عمران: الآية ١٩١.

(٢) سورة الكوثر: الآية ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١.

للأضعف منه .

وقد يكون المراد من لفظ (قعوداً) بيان مراد المراتب في الآية من قوله :
(قائماً) هي للصحيح ، و(قاعداً) أي المريض جالساً ، و(على جنوبهم) للأضعف ،
وهذا هو الأقوى والأقرب بسياق الآية، حيث تكون الجملات بياناً وتفسيراً لما
في الآية ، مضافاً إلى ما يؤيد هذا المعنى بما يأتي من «تفسير العياشي» نقلاً عن
أبي حمزة .

وكيف كان، فقد استدلل صاحب «الجواهر» بهذه الرواية على أن المراد هو
أن من لم يقيم حال التكبير لم يصدق عليه أنه قائم في جميع الصلاة .
ولكن قد أورد عليه شيخنا المحقق الداماد رحمته الله على ما في تقريراته بقوله :
(بأن المراد من الآية تنويع المصلين باعتبار القدرة على القيام والعجز عنه، مع ما
فيه من المراتب بياناً للكرامة ، فلا إطلاق لقوله : (الصحيح يُصلي قائماً) حتى
يؤخذ به ويحكم بلزوم القيام في جميع الحالات التي منها التكبير، عدا ما خرج
بالدليل أو الوضوح كالسجدة ونحوها .

بل هو إيكالٌ إلى ما يعتبر فيه القيام خارجاً في الجملة لا بالجملة، حتى
يكون مطلقاً صالحاً للتمسك في غير مورد التقيد، وهكذا غيرها^(١) من طائفة
التنويع)، انتهى كلامه^(٢) .

أقول: قد وردت نصوص في ذيل هذه الآية وغيرها من الآيات، فلا بأس

(١) إشارة منه إلى سائر الروايات الواردة في المقام، وهي عديدة، وسنشير إليها لاحقاً في سياق البحث.

(٢) كتاب الصلاة: تقريرات الشيخ جواد آملی، ص ٢٥٤.

بالإشارة إلى كلّ منهما :

منها: ما رواه العياشي في تفسيره، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال :
«سمعتَه يقول في قول الله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ...﴾ إلى آخره، قياماً
الأصحاء ، وقعوداً يعني المرضى ، وعلى جنوبهم ، قال : أعلّ ممّن يصليّ جالساً
وأوجع»^(١).

ولعلّ هذه الرواية متّحدة مع رواية أبي حمزة السابقة، لاحتمال صدور
الخبر عن الإمام مرّة واحدة لا مرّتين.

وأما الآية الأخرى، وهي قوله تعالى : ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا
وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾^(٢)، وقد ورد في ذيلها رواية نقلها السيّد المرتضى عليه السلام بن
الحسين عليه السلام في «رسالة المحكم والمتشابه» نقلاً من «تفسير النعماني» بإسناده
عن عليّ عليه السلام، في حديث :

«وأما الرخصة التي هي الإطلاق بعد النهي ..

إلى أن قال: ... فقله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾؛ ومعنى الآية أنّ
الصحيح يُصليّ قائماً، والمريض يُصليّ قاعداً، ومن لم يقدر أن يصليّ قاعداً صلى
مضطجعاً ويومي بإيماء، فهذه رخصة جاءت بعد العزيمة»^(٣).

قد عرفت إشكال شيخنا الأستاذ على هذا الاستدلال، ولعلّه لذلك لم

(١) المستدرک: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١.

(٢) سورة النساء: الآية ١٠٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢٢.

يستدل المحقق الهمداني عليه السلام بهما ولا بالأخبار الواردة في تفسيرهما خلافاً لصاحب «الحدائق» وصاحب «المستمسك» وصاحب «الجواهر».

والظاهر أن الاستدلال بمثل هذه الآيات والروايات لا يخلو عن تأمل؛ إذ ليست الآية في صدد بيان أنه لا بد من القيام في جميع ما يصدر من المصلي من التكبير والقراءة وغيرهما، والشاهد على ذلك أنه لو قام دليل على عدم لزوم القيام في التكبير، لما كانت هذه الرواية معارضة له، بل المقصود من الآيتين بيان حالات المصلين بالنسبة إلى الصلاة، بالنظر إلى حال مزاجهم من الصحة والمرض، كما هو واضح، فالأولى الإعراض عن هذه الطريقة في فهم الآية وتفسيرها والاستدلال بها.

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق في «الفقيه» بسنده عن زرارة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام في حديث: وقم منتصباً، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(١).

ومنها: ما رواه الصدوق أيضاً بسنده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام: من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له»^(٢). ولكن الاستدلال بهما أيضاً مشكل؛ لأنهما بصدد بيان اعتبار القيام في القيام في كل ما يعتبر فيه ذلك، وأمّا أيّ موضع لا بد فيه القيام فإنهما غير دالين

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القيام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القيام، الحديث ٢.

عليه بل يجب أن نلتمس له دليل آخر، بل لا اختصاص لقيام الصلب في خصوص الصلاة قائماً، بل وهكذا يكون في القاعد أيضاً؛ لأنّ الجالس أيضاً قد يُقيم صلبه وذلك عند استوائه واعتدال ظهره فيصدق أنّه أقام صلبه، برغم أنّه غير مقيم.

فالاستدلال بهما للمطلوب غير وجيه، كما لا يخفى.

ومنها: الخبر المرسل المروي عن حريز، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قلت له: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾؟

قال: النحر الاعتدال في القيام، أن يقيم صلبه ونحره، الحديث»^(١). وهو كالخبرين السابقين في عدم الدلالة على شرطية القيام في مطلق أفعال الصلاة. ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه قال: في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راکع، وكبّر الرجل وهو مقيم صلبه، ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه، فقد أدرك الركعة»^(٢).

ومنها: ما رواه بإسناده عن أبي أسامة - يعني زيد الشحام -:

«أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل انتهى في الإمام وهو راکع؟

قال: إذا كبّر وأقام صلبه ثمّ ركع فقد أدرك»^(٣).

وهذين الخبرين وإن وردا لبيان ما يتحقّق به الإدراك في الجماعة، إلّا أنّه

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

مع الإشارة إلى إتيان التكبير حال قيام صلبه، مع ما هو الثابت والمرتكز في ذهن من فهم اللزوم من ذكر التكبير والقيام، وإلا لولا ذلك لما تلازم بين قيام الصلب مع لزوم كونه عن قيام ذاتاً، كما لا يخفى؛ لوضوح إمكان لزوم هذا أيضاً في الجالس إذا أراد الإلحاق ودرك الجماعة.

ثم على فرض التسليم في الدلالة على المطلوب بضميمة الارتكاز، فلا مجال لدعوى احتمال اختصاص ذلك بخصوص حال الجماعة وقصد المصلي دركها، بدعوى أن الدليل أخص من المدعى.

لوضوح عدم خصوصية لمثل الإدراك في لزوم قيام صلبه، كما لا يخفى. ومنها: الخبر الموثق المروي عن عمّار، حيث يعدّ من خير ما يمكن أن يستدلّ به في المقام، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل... إلى أن قال: وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسى حتّى افتتح الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم ولا يقتدى (ولا يعتدى) (ولا يعتدّ كما في «الجواهر») بافتتاحه وهو قاعد»^(١).

فهذا الخبر يدلّ بالصراحة لزوم القيام في التكبير حتّى في حال النسيان، وبطلان الصلاة الفاقدة له، ولزوم إعادتها حتّى في حال السهو، فالرواية تناسب مع قول المجمعين، كما هو واضح.

بل قد يظهر من هذه الرواية اعتبار سبق القيام على التكبير، كما هو مقتضى

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القيام، الحديث ١.

المقدمة، فلا تكفي مقارنة التكبير لأوّل مصداق القيام حينئذٍ، ولعلّه يستفاد ذلك من قوله: (ويقوم فيفتتح) حيث قد أتى بكلمة الفاء، وهي تفيد الترتيب مع الاتصال، وإلا لولا ذلك لأمكن الذهاب إلى أنّ الواجب هو إتيان التكبير حال القيام ولو بالمقارنة، حيث لا يستفاد منه أكثر من ذلك خصوصاً بناءً على شرطية القيام للتكبير.

نعم، بناءً على عدّ النية من الواجبات، واعتبار القيام فيها، والقول بلزوم تقدّمها على التكبير واتصالها به، فلا مناص من القول إلا بلزوم القيام قبل التكبير، وعليه فكما تبطل الصلاة لأجل فقد القيام في النية، تبطل لفقده في التكبير أيضاً. هذا إن اعتبرنا لزوم التقارن بين النية والتكبير، فتحصيل القيام في آخر أجزاء النية - إن قلنا بأنّ النية هي مجرّد الخطور الذهني - لا تؤثر في الصحة ولو كان التكبير في حال القيام؛ لأنّ وجود القيام في التكبير لا يكفي في الصحة مع فقده في النية، ولو في الجملة.

نعم، إن اعتبرنا النية هو الداعي - الذي قد عرفت إمكان انفصالها وتقديّمها - فتحصيل القيام فيها لا يدلّ على لزوم وجود القيام قبل التكبير، لإمكان أن يكون حينئذٍ واجباً مستقلاً يجب تحصيله في موضعه، ويكون خارجاً عن الجزء وغير مرتبط بالتكبير.

أقول: قد عرفت اعتبار القيام قبل التكبير مطلقاً - أي سواء قلنا بكون النية هو الداعي أم لا، وسواء كانت أمراً مركّباً أو بسيطاً - لأجل دلالة النصّ عليه، كما لا يخفى.

وقد يتمسك لإثبات عدم شرطية القيام للتكبير، وعدم كونه واجباً بعدة أخبار دالة على جواز أداء التكبير في حال المشي للمأموم؛ ليسرع في مشيه ويدرك الإمام قبل أن يرفع رأسه من الركوع:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده الصحيح، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام:

«أنه سئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف أن تفوته الركعة؟

فقال: يركع قبل أن يبلغ القوم ويمشي وهو راكع حتى يبلغهم»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن معاوية بن وهب، قال:

«رأيت أبا عبد الله عليه السلام يوماً وقد دخل المسجد الحرام لصلاة العصر، فلما

كان أول الصفوف ركعوا فركع وحده ثم سجد السجدة ثم قام فمضى حتى لحق الصفوف»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن عبد الرحمان بن أبي عبد الله، عنه عليه السلام^(٣).

وحديث آخر لمحمد بن مسلم^(٤)، والخبر المروي عن إسحاق بن

عمرار^(٥).

ومنها: حديث الجرّ في الخبر المرسل المروي عن الصدوق، قال:

«وروي أنه يمشي في الصلاة يجزّ رجله ولا يتخطى»^(٦).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٥.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

(٦) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

وقد استدلل بهذه الطائفة من الأخبار للدلالة على عدم وجوب القيام حال التكبير.

ويرد عليه أولاً: بإمكان أن يكون قد أدّى المأموم تكبيرته حال الوقوف لا حال المشي، كما أنه لا يجوز إلحاق الركوع والسجود والجلوس بالقيام، فلا ينافي كون التكبير مع السكون والقيام ثم المشي.

وثانياً: أصل القيام ثابت، غايته فقدان الاستقرار، حيث ينافي القيام الوقوفي مع المشي والحركة والقيود.

وعليه بنى العلامة الطباطبائي في منظومته من البطلان، فيما لو سها وكبر غير مستقر أو ركع عن قيام لا استقرار فيه؛ بناءً على دوران ركنية القيام على ما يقارنه أو يتصل به من الأركان، فقال:

وتارك القرار سهواً لم يعد إلا إذا بتركه ركنٌ فقد

كالمشي في تكبيرة الإحرام وفي محلّ الركن من قيام

كما أشار إلى ذلك صاحب «الجواهر»، وصرّح بأن تفسير القيام اللازم بالسكوني والوقوف هو أوّل الكلام، لا يمكن أن يكون الاستقرار واجباً آخر للقيام - شرطاً أو شطراً - فيسقط من المأموم عند إرادته درك الإمام في صلاة الجماعة.

وثالثاً: لو سلّمنا دلالة النصوص على عدم لزوم القيام، حتّى في حال التكبير أيضاً، فهو حكم خاص بمقام معيّن ولا يعمّ ما نحن فيه، فلا يدلّ على عدم اللزوم مطلقاً حتّى في غير هذا الموضع، وكذا نقول في حديث الجرّ، حيث لا

يعلم كونه كذلك حتّى في حال التكبير، ومن هنا قال في «الذكرى»: لم نعرف مأخذه.

نعم، قال في الفرض هل ينعقد نافلة؟ الأقرب المنع بعدم نيّتها، ووجه الصّحة حصول التقرب، والقصد إلى الصلاة، والتحريم بالتكبير لا يقام فيها وهي من خصائص النافلة.

هذا كما في «الجواهر».

ثمّ قال بعده: ولا يخفى عليك ما في الوجه الثاني، انتهى كلامه^(١). فعلى هذا لا يبعد أن يؤدّي التأمل في النصوص، أن يعتبر في قيام التكبير ما يعتبر في مطلق القيام من الاستقرار والطمأنينة، فيكون ذلك شرطاً للتكبير من هذه الناحية، واعتبار كون القيام جزءاً واجباً للتكبير، لا ينافي كون الشيء جزءاً من جهة وشرطاً من جهة أخرى.

وعليه، فقد ثبت أنّه لا خلاف في وجوب القيام للتكبير مثل أصل التكبير، بلا فرق في ذلك بين العمد والنسيان، ولا بين المنفرد والمأموم والإمام، كما حكي عليه الإجماع عن «إرشاد الجعفرية» وغيره.

نعم، حُكي عن الشيخ في «المبسوط» و«الخلاص» قوله:

إنّه إن كبر المأموم تكبيرة واحدة للافتتاح والركوع، وأتى ببعض التكبير منحنيّاً، صحّت صلاته، مستدلاً على ذلك بأنّ الأصحاب حكموا بصحّة هذا التكبير، وانعقاد الصلاة به، ولم يفصلوا بين أن يكبر قائماً أو يأتي به منحنيّاً، فمن

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٢٥.

ادّعى البطلان عليه إقامة الدليل.

وضعه واضح، لما قد عرفت من قيام الدليل على لزوم القيام في التكبير حتى بالنسبة إلى المأموم، غاية الأمر نفي الاستقرار في المأموم الذي أراد درك جماعة الإمام، فلا يحتاج البحث إلى مزيد بيان.

فالحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

في بيان مسنونات التكبيرة

قال ﷺ: والمسنون فيها أربع:

أن يأتي بلفظ الجلالة من غير مدّ بين حروفها .

البحث عن مسنونات التكبيرة ومستحباتها، وقد اقتصر المصنّف فيها على أربع :

الأول: الإتيان بلفظ الجلالة من غير مدّ بين حروفها .

فقد ذكر صاحب «الجواهر» ﷺ في وجهه: بكونه جمعاً بين الرجحان المستفاد من تعارف التلفّظ بهذه الصورة المأخوذة يداً عن يد ، وبين جواز الجريان على القانون العربي، لجواز الإشباع في الهمزة ونحوها من الحروف المتحرّكة في لغة العرب، بحيث ينتهي إلى الحروف .

وما ذكره في الفقرة الثانية من جواز الجريان، منقولٌ عن العلامة في «المنتهى» من قوله إنّه قد ورد الإشباع في الحركات إلى أن ينتهي إلى الحروف في لغة العرب، ولم يخرج بذلك عن الوضع .

وقد فسّر صاحب «كشف اللثام» - بعد نقل هذه العبارة - كلامه بقوله :

ورد الإشباع كذلك في الضرورات ونحوها من المسجعات ، وما يراعى فيه المناسبات، فلا يكون لحناً وإن كان في السعة .

بل في «الحدائق» أنّ الإشباع بحيث يحصل به الحرف شايع في لغة العرب .

ولكنّ الأقوى عندنا كما عليه السيّد في «العروة» ، بل قد يستفاد من صاحب «الجواهر» في أوّل البحث - وإن مال إلى الجواز في آخر البحث في غير الهمزة في اسم الجلالة «الله» - هو لزوم اداء التكبيرة (الله أكبر) بالصورة والطريقة والاداء المتعارف بين الناس في الصلاة دون الأذان ، من إيرادها بغير إشباع في الهمزة، سواء انتهى إلى الحرف أم لا ، لما قد عرفت منّا سابقاً بأن الصلاة حيث تعدّ عبادة توقيفية متلقاة من الشارع، لا بدّ أن يراعى فيها تلك الصورة الواصلة إلينا يدّاً بيد، وأنّه لا يجوز تغييرها بوجه من الوجوه ، وإن كان التغيير موافقاً مع القانون العربي في حال الضرورات والمسجّعات ومراعاة المناسبات ، أو مطلقاً أي وإن لم يصدق، ولم ينطبق عليه اللحن من حيث قواعد اللغة العربية حتّى في حال السعة أيضاً؛ لأنّا لا بدّ أن نلتزم بما أمرنا به الشارع وأكّد عليه بقوله ﷺ : (صلّوا كما رأيتموني أصلي) .

فإنّ ملاحظة جميع هذه الأمور يؤدّي إلى أن يحصل الفقيه على الاطمئنان بأنّ الحكم هو لزوم ترك ذلك .

بلا فرق في ذلك بأن يستلزم الإشباع والمدّ تطبقه على صورة الاستفهام مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١)، حيث لا إشكال في بطلان الصلاة، إذا كان المقصود هو لفظ الجلالة الاستفهامي - كما اقتصر عليه

(١) سورة يونس: الآية ٥٩ .

العلامة في «المنتهى» و«التحرير»، أو مطلقاً وإن لم يقصده لشباهته بالاستفهام، كما صرح به الفاضل أيضاً في بعض كتبه، والشهيدان والعليان. والعلة في هذا الحكم ما ذكرناه من الإشكال في جواز الإتيان به وإن لم يشابه الاستفهام، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يدعى عدم ثبوت كون ما صدر عن الشارع من عدم الإشباع فقط، بل قد يحتمل ذلك حتى من الشارع أحياناً أو دائماً، فلا يخرج حينئذٍ عن توقيفية العبارة.

لكنه لا يخلو عن تأمل، فلعل وجه من ذهب إلى الاستحباب هو هذا الاحتمال، بأن ادعى معلومية صدور خصوص عدم الإشباع.

وعلى فرض صحة هذا الاحتمال، لا يكون المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، حتى يتعين التعيين وهو عدم الإشباع، كما عليه السيد الحكيم رحمته؛ لأن المفروض عدم ثبوت كون ما هو الصادر عدم الإشباع.

ولكن بعد التأمل في كلمات الأصحاب، يظهر خلاف ذلك، ويثبت أن الصادر هو الإشباع في الجملة، والكلام الواقع بينهم في الإشباع وعدمه من جهة أنه جائز بحسب القانون والقواعد العربية، فحينئذٍ يصير ما ذكره عند الدوران صحيحاً، مضافاً إلى اقتضاء قاعدة الاشتغال اليقيني للمقتضي للفراغ اليقيني، كما أشار إليه المحقق القمي في «الغنائم».

إذا عرفت هذا في الهمزة، تعرف وجه الكلام في إشباع ألف لفظة الجلالة، حيث أنه يلزم كما صرح به صاحب «الرياض» وظاهر المحكي عن «المبسوط»

وإن كان الجواز فيه منقولاً عن المشهور، بل في «الجواهر» لو لم يكن محصّلاً إلاّ أن يخرق المعتاد في مثل هذه التكبيرة.
ولكن قد عرفت أنّ الجمود على المتيقّن يقتضي الحكم بعدمه.

وبلفظ أكبر على وزن أفعل .

المستحب الثاني : الإتيان بالتكبير من غير إشباع مدّ الهمزة والباء فيها، بلا فرق بين أن يكون الإشباع إلى حدّ يصل إلى الحرف أم لا، على الوجهين أو القولين .

وقد عرفت ممّا أنّ التحقيق هو عدم الجواز، خصوصاً إذا انتهى إلى الحرف وفاقاً للمشهور، إمّا للمنع عن مطابقتها مع قواعد اللغة العربية، كما يشهد له العرف، أو لما عرفت من كونه خارجاً عمّا صدر بضميمة قاعدة الاشتغال، مضافاً إلى أنّ «أكبار» جمع (كبر) بالفتح، هو بمعنى الطبل إذا كان له وجه واحد . ولا فرق في عدم الجواز بين أن يقصد الجمع أم لا؛ كما ظاهر جماعة وصريح آخرين، فالقول بالتفصيل في الجواز وعدمه، بين عدم قصد الجمع وقصده كما نقل عن «المعتبر» و«المنتهى» و«التحرير» لا يخلو عن منع . ولعلّ وجه من ذهب إلى الاستحباب، هو الإشكال في أصل الثبوت، إذ لم يصل الإشباع إلى حدّ الحرف، ولكن قد عرفت الإشكال فيه، والله العالم .

وأن يسمع الإمام من خلفه تلفظه بها .

المستحب الثالث : هو إسماع الإمام من خلفه تلفظه بالتكبير .
وهو المشهور بين الأصحاب ، بل قال في «المنتهى» إنه لم يعرف الأخبار الواردة خلافاً فيه ؛ ودليله الأخبار الواردة في باب الجماعة :
منها : الخبر الصحيح المروي عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال :
«ينبغي للإمام أن يُسمع من خلفه كل ما يقول ، ولا ينبغي من خلفه أن يسمعوا شيئاً مما يقول»^(١) .
ومنها : ما رواه محمد بن الحسين ، بإسناده عن حفص بن البختري ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في حديث قال :
«ينبغي للإمام أن يُسمع من خلفه التشهد ، ولا يسمعونهم شيئاً يعني الشهادتين ، ويسمعهم أيضاً السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»^(٢) .
فإن إطلاق الحديث الأول مع إلغاء الخصوصية عن التشهد والتسليم في الثاني ، يوجب شمول ذلك للتكبير أيضاً .
نعم ، قد يتوهم بأنه قبل انقضاء الصلاة بالتكبير لا يتصف بالإمامة حتى يشملها الدليل .
لكنه مندفع بشمول العبارة لمثله بعلاقة الأول والإشراف ، كما يؤيد ذلك

(١) وسائل الشيعة : الباب ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٣ .

(٢) وسائل الشيعة : الباب ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة ، الحديث ٢ .

إطلاقه في كثير من النصوص:

منها: الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن الصادق عليه السلام، في حديث:

«وإن كنت إماماً فإنه يجزيك أن تكبر واحدة تجهر فيها وتسراً»^(١).

فإن إطلاق كلمة (الإمام) مع التكبيرة، لا يخلو أن يكون إمّا باعتبار ما يؤول إليه، أو بلحاظ أن أصل الانعقاد يكون مع قصد الإمامة غالباً، وشد ما يكون المأموم غافلاً ثم يقتدى بالإمام.

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، عنه عليه السلام بقوله: «إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيرة»^(٢).

ومنها: خبر آخر للحلبي أيضاً^(٣).

ثم إنه قد يتوهم أن لفظ (الاجزاء) ظاهر في أقل ما يكون مجزياً، لكن إذا لاحظنا ما جاء في الرواية من الجهر في الواحدة والإسرار في الباقي، الدالة على أنه أكمل الأفراد، إذ لا أكمل للإمام من هذا الفرد، فإنه كيف يصح إطلاق لفظ الاجزاء؟

فقد يجاب عنه: بإمكان أن يكون المراد منه أصل الاجزاء والاكتفاء لا أقله. ورد عليه صاحب «الجواهر» رحمته الله بأنه يلزم على حسب الظاهر كونه واجباً، نعم يرفع اليد عن وجوبه بواسطة الإجماع ظاهراً، وظهور لفظ ينبغي فيه، مع أنه يمكن أن يكون المراد من الاجزاء الظاهر في الوجوب محفوظاً في ظهوره في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٣.

خصوص كون الوحدة منها تكبيرة الافتتاح والإحرام والإجماع، ولفظ (ينبغي) مربوطاً بالوصف بكونها متّصفة بالجهر والباقي بالسرّ، فحينئذٍ لا يرفع اليد عن ظهور الاجزاء في الوجوب لاختلاف المورد، والله العالم.

بل ومما يدلّ على استحباب الجهر في التكبيرة هو الخبر المروي عن أبي علي حسن بن راشد، قال:

«سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تكبيرة الافتتاح؟ فقال: سبع.

قلت: روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه كان يكبّر واحدة؟

فقال: إنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يكبّر واحدة يجهر بها ويسرّ ستاً»^(١).

فإنّ إطلاقه كلمة (الجهر) بالتكبيرة، يشمل مثل الإمام أيضاً، فيكون مطابق لما جاء في الأخبار السابقة.

وقد يورد على دلالة هذه الأخبار باستحباب إسماع الإمام لمن خلفه: أولاً: بأنّ استحباب الجهر عليه يكون أعمّ من الإسماع، بل النسبة بينه وبين الإسماع هو العموم من وجه؛ لأنّه ليس كلّ جهر في الصوت مستلزماً للإسماع، كما لا ملازمة في عكسه. نعم هما قد يجتمعان.

وأجيب عنه: بأنّ المناسبة بين الحكم والموضوع، ومشاهدة مناسبة المورد، يؤدّي إلى حصول الاطمئنان للفقهاء بأنّه ليس المقصود من الإجماع في الواحدة والإسرار في الباقي إلّا تحصيل الاطلاع والإبلاغ بانعقاد الصلاة بها حتّى يقتدى به، لعدم الاعتداد بإحرامهم قبل إحرامه، كما يساعده الاعتبار أيضاً،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

خصوصاً إذا انضم مع ما في حديث أبي بصير بصورة الإطلاق، حيث يشمل لمثل تكبيرة الإحرام أيضاً.

ثانياً: قيل بأن فعل النبي ﷺ بالجهر في واحدة والسر في الباقي، ليس إلا حكاية عمل وفعل مجمل لا عموم فيه .

والجواب: هو ما عرفت من أنه إذا لاحظنا مناسبة المورد والمقام نستنتج أنه لا يكون ما صدر عنه ﷺ إلا لأجل الإفهام خصوصاً مع ضمنية سائر الأخبار معه، فيكون مبيّناً له إن سلّمنا إجماله .

وثالثاً: إن مفهوم رواية أبي بصير - حيث جاء فيها إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيرة - يدل على الرخصة في الجهر بأزيد من التكبيرة لغير الإمام، ويفيد مفهوم الشرط خصوصاً إذا أريد من النهي النفي، بل مقتضى النفي والإثبات هو كراهة الجهر في غير تكبيرة الإحرام إذا كان إماماً، ووجه كون النهي هو النفي ورود جملة (لم تجهر) بصيغة الجحد المفيد للإخبار المناسب للنفي دون النهي .

أقول: أمّا اختصاص ذلك بالإمام في الجماعة دون المأموم، فهو أمرٌ مسلمٌ وموافق لرواية أخرى، وهي صحيحه أبي بصير السابقة إذ فيها: (ولا ينبغي من خلفه أن يسمعوا شيئاً ممّا يقول)، حيث يشمل بعمومه التكبيرة أيضاً.

وأمّا غير الإمام فإنّ الخبر بإطلاقه يُبعد مثل المنفرد أيضاً، إذ يصدق وينطبق عليه عنوان غير الإمام، فإذا لم يكن حكمه الإجهار بالتكبيرة فقط، فيدور أمره بين الإجهار في الجميع أو الأسرار كذلك، أو التلفيق منهما، حيث لم يرد دليل خاص يدلّ على دخوله في الجواز والاختيار، غايته إلحاق التكبيرة

بحكم القراءة في كل صلاة من الجهرية والإخفائية، إن كان دليلهما على نحو يشمل مثل التكبيرة ويلحقها، وإن لم يكن كذلك كما إذا صرّح بلزوم الجهر أو الإخفات في القراءة مثلاً، فلا يشملها، ويبقى على الجواز المطلق لإطلاق الأدلة كما صرّح به غير واحد.

نعم، حكى عن الجعفي عليه السلام من استحباب رفع الصوت بالتكبيرة مطلقاً؛ أي بلا استثناء للانفراد في السبع بين تكبيرة الإحرام جهرًا وغيرها سرًا، ومن دون استثناء بين الجهرية والإخفائية.

وقال صاحب «الجواهر»: (إنّ مستنده غير واضح، عدا ما سمعته من المحكي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه يكبر واحدة ويجهر بها ويسرّ ستاً، وهو بيان للفعل الذي لا عموم فيه، فيحتمل وقوعه كما هو الغالب جماعة، ولا دلالة في شيء من المفهوم المزبور كمفهوم صحيح الحلبي).

هذا، ولكن بعد التأمل في فعل النبي صلى الله عليه وآله نقف على صحّة ما ذهب إليه الجعفي؛ لأنّ الإمام عليه السلام نقل ما كان يفعله جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله بصورة الاستمرار المستفاد من لفظ (كان)، حيث يفهم أنّه صلى الله عليه وآله كان مستمرّاً بذلك في تمام صلواته، بلا فرق بين الجماعة والانفراد، فيصحّ ما ذكره.

اللهمّ إلا أن يثبت أنّه صلى الله عليه وآله قد أدّى جميع صلواته جماعةً، ولم يصلّ منفرداً طيلة حياته الشريفة ولا ركعة، ولكن إثبات هذا الأمر في غاية الإشكال، خصوصاً مع علمنا بأنّه صلى منفرداً في غار حراء.

نعم، إن ثبت ذلك، فلا يمكن الاستدلال به لصلاة الفرادي، كما لا يخفى.

وأما صحيح الحلبي فلا يصح مفهومه، إلا أن يُراد من قوله: (إن كنت إماماً) في الجماعة، فيكون في مقابل غير المنفرد، وهو المأموم، أي لا يكون هذا الحكم للمأموم دون غيره الذي هو المنفرد.

لكنّه لا يخلو عن تعسف وتكلف، هذا كله بالنسبة إلى الجهر في التكبير.

وأما الحكم بالكراهة المستفادة من النفي والإثبات، فيمكن أن يُقال في الجواب عنه:

بأنّه يمكن أن يكون النفي والإثبات بلحاظ دفع التوهم باستحباب رفع الصوت في جميع التكبيرات، المستفاد من صحيحة أبي بصير، بقوله: (ينبغي للإمام أن يُسمع من خلفه جميع ما يقول)؛ يعني استحباب الإسماع ليس في جميع الأذكار حتّى في التكبيرات الست الافتتاحية، فبهذه الصحيحة الدالة على الإجماع بوحدة نخصّص رواية أخرى لأبي بصير تدلّ على استحباب الإسماع مطلقاً، المستفاد من قوله: (كلّ ما يقول)، فلا منافاة بينهما كما قد يتوهم ذلك.

فالنهى واقع في مقام توهم استحباب الإسماع حتّى في التكبير، فلا يستفاد منه الكراهة، خصوصاً إذا كان النهي بمعنى النفي كما عرفت.

وأن يرفع المصلّي يديه إلى أذنيه .

المستحبّ الرابع: رفع اليدين إلى الأذن.

واستحبابه مشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل عن «المعتبر» نفى الخلاف بين العلماء، وفي «المنتهى» بين أهل العلم، وفي «جامع المقاصد» بين علماء الإسلام، بل عن «الأمالى» للصدوق أن من دين الإمامية الإقرار به .
خلافاً للسيد المرتضى رحمته الله على المحكي في «الانتصار» حيث قال :
(ومما انفردت به الإمامية، القول بوجوب رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاة؛ لأنّ أبا حنيفة وأصحابه والثوري لا يرون رفع اليدين بالتكبير إلّا في افتتاح الصلاة).

إلى أن قال : والحجّة فيما ذهبنا إليه طريقة الإجماع وبراءة الذمّة)، انتهى .
بل في «مصباح الفقيه» أنّه حكى عن السيد الرضويّ قدّس الله روحه القول بوجوبه في جميع تكبيرات الصلاة، مدّعياً عليه الإجماع .
أقول: والظاهر أنّه اشتباه من الناسخ، فإنّ مدّعى الوجوب في المقام هو السيد المرتضى رحمته الله دون أخيه السيد الرضويّ رحمته الله حيث لم يعهد منه الفتاوى الفقهية ولم ينقل عنه أحد، والله العالم .

نعم، قد يكون تابع السيد في الوجوب صاحب «الحدائق»، وإن عدل عنه في سائر التكبيرات غير تكبيرة الإحرام، كما نقل ذلك عن الإسكافي أيضاً، كما مال إليه الاصبهاني في «كشف اللثام» والكاشاني في «المفاتيح»؛ نظراً إلى ظاهر

الأوامر الواردة في الكتاب والسنة ممّا لا معارض لها، إلّا الأصل الذي يجب الخروج بها عنه .

وعليه، فلا بأس بذكر الأخبار الواردة ذيل الآيات المستشهد بها أولاً، ثمّ غيرها من الأخبار.

فنقول، ومن الله الاستعانة : هنا استشهد بهما تصحابنا في المقام، وقد وردت أخبار في تفسيرهما:

منها: الخبر المروي عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في قول الله عزّ وجلّ ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾، قال: هو رفع يديك حذاء وجهك»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن أصبغ بن نباتة، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قال: «لما نزلت على النبي صلى الله عليه وآله ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾، قال: يا جبرئيل ما هذه النحيرة التي أمر بها ربّي؟

قال: يا محمد صلى الله عليه وآله إنّها ليست بنحيرة، ولكنها رفع الأيدي في الصلاة»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن مقاتل بن حنّان - على ما في «مجمع البيان» - مثله إلّا أنّ فيه زيادة وهي:

«ليست بنحيرة، ولكنه يأمرك إذا تحرّمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت، وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع، وإذا سجدت، فإنّه صلاتنا وصلاة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٣.

الملائكة في السماوات السبع، وأن لكل شيء زينة، وأن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن عليّ:

«في قوله تعالى ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾، أن معناه ارفع يديك إلى النحر في الصلاة»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن عمر بن يزيد، قال:

«سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في قوله تعالى ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾، قال: هو رفع يديك حذاء وجهك».

وعن عبد الله بن سنان مثله^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن جميل، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾؟ فقال بيده هكذا، يعني استقبل بيديه حذو وجهه القبلة في افتتاح الصلاة»^(٤).

ومنها: الخبر المروي عن حماد بن عثمان، عنه عليه السلام، قال:

«سألت ما النحر؟ فرفع يده إلى صدره فقال: هكذا ثم رفعها فوق ذلك فقال: هكذا، يعني استقبل بيديه القبلة في افتتاح الصلاة»^(٥).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٦.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٧.

(٥) مجمع البيان: ج ٥ / ٥٥٠.

فهذه الطائفة من الروايات فسّرت النحر برفع اليدين .
ولكن قد فسّرت هذه الكلمة في بعض الأخبار بمعنى الاعتدال في القيام ؛
وهو كما في الخبر المروي عن حريز، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال :
«قلت له ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ ؟ قال : النحر الاعتدال في القيام أن يقيم
صلبه ونحره، الحديث»^(١).

أمّا ما روته العامة عن علي عليه السلام، من أن معنى النحر هو:
«ضع يدك اليمنى على اليسرى حذاء النحر في الصلاة»^(٢).
فممّا لا يصحّ عنه، لأنّ جميع عترته الطاهرة عليهم السلام قد رووا عنه بخلاف ذلك،
وفسّروا النحر برفع اليدين حين التكبيرة إلى النحر في الصلاة، كما جاء في
«مجمع البيان» للطبرسي^(٣).

أمّا الخبر النبوي - كما في «مجمع البيان» حيث جاء فيه:
«رفع الأيدي من الاستكانة، قلت : ما الاستكانة ؟ قال : ألا تقرأ هذه الآية
﴿فَمَا اسْتَكَانُوا لِربِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾»^(٤).

ولكن هذا المعنى في الاستكانة لا يساعد مع الاستحباب في رفع اليدين ؛
لأنّ قبله في الآية ما يدلّ على أنّ المراد من عدم الاستكانة والتضرّع إنّما تكون
في الأمور الواجبة، حيث جاء في الآية السابقة: «وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٢) مجمع البيان: ج ٥ / ٥٥٠.

(٣) مجمع البيان: ج ٥ / ٥٥٠.

(٤) نفس المصدر.

اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ»^(١)، والأخذ بالعذاب لا يناسب مع الندب، إلا أن يكون المراد هو الاستخفاف في العذاب، كما وردت الإشارة إليه بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي...﴾^(٢) أي عن دعائي.

وكيف كان فلنرجع إلى أصل البحث، فقد ثبت أن النحر له معانٍ عديدة في الأخبار والتفسير، من رفع اليدين في التكبيرة مطلقاً، أو في خصوص تكبيرة الإحرام، أو الاعتدال في القيام حال الصلاة، أو النحر بعد صلاة العيد كما ورد عن بعض، ولا تعارض بين هذه الوجوه، لاحتمال أن جميعها على بعض التفسير والتأويلات المتصورة في الآيات، ومعلوم أن القرآن ذلول ذو وجوه وله سبعة أو سبعون بطلاً، وكل ذلك يناسب مع الاستحباب دون الوجوب، كما لا يخفى على المتأمل.

الثانية: آية التبتيل، وهي قوله تعالى: ﴿وَتَبَّتْ إِلَيْهِ تَبَّتِلًا﴾^(٣)، حيث قد فسرت في بعض الأخبار بأن المراد من التبتيل هو رفع اليدين في الصلاة، وهو رواية نقلها صاحب «مجمع البيان» عن محمد بن مسلم ووزارة وحرمان عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام:

«في قوله تعالى: ﴿وَتَبَّتْ إِلَيْهِ تَبَّتِلًا﴾ إن التبتل هنا رفع اليدين في الصلاة»^(٤).

(١) سورة المؤمنون: الآية ٧٦.

(٢) سورة عافر: الآية ٦٠.

(٣) سورة المزمل: الآية ٨.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب القنوت، الحديث ٥.

وفي الخبر المروي عن أبي بصير: «هو رفع يدك إلى الله وتضرّعك إليه»^(١). فإنّ رفع اليدين في الصلاة، يحتمل كون المراد هو الرفع للتكبير، أو كون المراد هو رفع اليدين للقنوت، وقد يؤيّد الأوّل ما رواه الشيخ الصدوق في «العلل» و«عيون الأخبار» بأسانيد عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنّما ترفع اليدين بالتكبير؛ لأنّ رفع اليدين ضرب من الابتغال والتبطل والتضرّع، فأحبّ الله عزّ وجلّ أن يكون العبد في وقت ذكره له متبتلاً متضرّعاً مبتهلاً، ولأنّ في رفع اليدين إحضار النية وإقبال القلب على ما قال». وزاد في «العلل»: «وقصد لأنّ الغرض من الذكر إنّما هو الاستفتاح، وكلّ سنة فإنّما تؤدّي على جهة الفرض، فلمّا إن كان في الاستفتاح الذي هو الفرض رفع اليدين أحبّ أن يؤدّ السنة على جهة ما يؤدّي الفرض»^(٢). حيث أنّ صدره وإنّ يمكن فرض اجتماعه مع معنى رفع اليدين للقنوت، إلّا أنّ ذيله دالٌّ على أنّ المراد هو رفع اليدين للاستفتاح والتكبير، كما لا يخفى. وقد يحتمل كون المراد هو الثاني، كما يؤيّد ما نقله أبو بصير عن أنّ معناه هو (رفع اليد إلى الله والتضرّع إليه)، حيث يناسب مع رفع اليدين للقنوت. وكيف كان، فلا يمكن أن يُراد من الأمر بالتبطل الوجوب لأنّه: إن أريد به القنوت فالقول بوجوبه مخالفٌ للإجماع، إذ لم يقل به أحد كما هو واضح.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب القنوت، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبير الإحرام، الحديث ١١.

وإن أُريد به الأوّل، فهو أيضاً ندب، لما عرفت في الخبر المنقول في «العلل» و«العيون» من التعبير (بأحبّ الله) وكون (السنة في جهة الفريضة) وغير ذلك من القرائن الدالة على الندب كما لا يخفى. وبالجمله، ثبت أنّ أخبار الطائفتين الواردة في تفسير الآية لا تدلّان على وجوب رفع اليد.

وعليه، فينبغي أن نستعرض الطائفة الثالثة من الأخبار في المقام، وهي الدالة على محبوبية رفع اليدين حين التكبير من دون الاستشهاد بالآيات السابقة، وهي أخبار عديدة:

منها: الخبر المروي عن صفوان بن مهران الجمال، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام إذا كبر في الصلاة يرفع يديه حتّى يكاد يبلغ أذنيه»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن معاوية بن عمّار، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام حين افتتح الصلاة يرفع يديه أسفل من وجهه قليلاً»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن عبد الله بن سنان، قال: «رأيت أبا عبد الله يصلي يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبير الإحرام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبير الإحرام، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبير الإحرام، الحديث ٣.

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام في حديث: إذا افتتحت الصلاة فكبرت ولا تجاوز أذنيك ولا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز بهما رأسك»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن منصور بن حازم، قال:

«رأيت أبا عبد الله عليه السلام افتتح الصلاة فرفع يديه حيال وجهه واستقبل القبلة ببطن كفيه»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، قال: وعليك برفع يديك في صلاتك وتقليبهما»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام في رسالة طويلة كتبها إلى أصحابه، إلى أن قال:

«دعوا رفع أيديكم في الصلاة إلا مرة واحدة حين يفتتح الصلاة، فإنّ الناس قد شهروكم بذلك، والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله»^(٤).

فإنّه يدلّ على رجحان رفع اليدين في جميع الموارد لولا التقيّة، أمّا في تكبيرة الإحرام فلا تقيّة في رفع اليدين لها.

ومنها: الخبر الذي رواه الصدوق محمّد بن عليّ بن الحسين، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٩.

«سأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام فقال له : يابن عمّ خير الخلق، ما معنى رفع يديك في التكبيرة الأولى ؟

فقال : معناه الله أكبر الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء، لا يلمس بالأخماس، ولا يُدرك بالحواس»^(١).

ومنها : الخبر المروي عن علقمة بن وائل، عن أبيه، قال :
«صليت خلف النبي صلى الله عليه وآله فكبر حين افتتح الصلاة ورفع يديه حين أراد الركوع وبعد الركوع»^(٢).

ومنها : الخبر المروي عن زرارة، عن أحدهما، قال :
«ترفع يديك في افتتاح الصلاة قبالة وجهك ولا ترفعهما كلّ ذلك»^(٣).
ومنها : رواية أخرى مروية عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال :
«إذا قمت في الصلاة فكبرت فارفع يديك ولا تجاوز بكفّيك أذنيك أي حيال خديك»^(٤).

ومنها : الخبر المروي عن زرارة أيضاً، قال :
«قال أبو جعفر عليه السلام : إذا أردت أن تركع وتسجد فارفع يديك وكبر ثم اركع واسجد»^(٥).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ١.

ومنها: الخبر المروي عن معاوية بن عمار، 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»^(١).

ومنها: رواية ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«قال: في الرجل يرفع يده كلما أهوى للركوع والسجود وكلما رفع رأسه من ركوع أو سجود.

قال: هي العبودية»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن زرارة، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: رفعك يديك في الصلاة زينها»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن مكي الشهيد في «الذكرى»، قال:

«روى الحسين بن سعيد في كتابه عن علي بن إسناده رفع اليدين في التكبير هو العبودية»^(٤).

وجه الاستدلال: هو أنّ ظاهر الأمر لو خلّي وطبعه، وإن يدلّ على الوجوب، كما هي الحقيقة الظاهرية، وإن كان بعض النصوص المذكورة مشتملاً على الأمر مثل رواية زرارة الوارد فيها قوله: (فكبرت فارفع يديك).

أو مشتملاً على لفظ (عليك) الظاهر ابتداءً في الوجوب، وهو كما في الخبر

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الركوع، الحديث ٨.

الذي رواه معاوية بن عمّار في وصيّة النبي ﷺ لعليّ عليه السلام .
وبعضها مشتمل على صيغة المضارع من (يرفع) أو (ترفع) حيث تدلّ على
الوجوب إذا أُريد منه الإنشاء .
إلا أنّ جميع ذلك إنّما يصحّ إذا لم يكن في النصوص قرينة دالة على
الندب ، وهي متوفرة وموجودة في المقام ، وهي مثل قوله عليه السلام في الخبر الذي رواه
مقاتل بن حنان :

«وَأَنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ زِينَةً، وَأَنَّ زِينَةَ الصَّلَاةِ رَفْعُ الْأَيْدِي عِنْدَ كُلِّ تَكْبِيرَةٍ» .
وأيضاً الخبر الذي رواه الشيخ عن زرارة ، بقوله : «رفعك يديك في الصلاة
زينها» .

وكذا ما قد عرفت في الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في كتابي «العلل»
و«العيون» من اشتماله على التعليقات المتناسبة مع الندب ، من لفظ (أحبّ)
وأيضاً لفظة (السنة) في قبال (الغرض) وهو الاستفتاح .
مضافاً إلى وصيّة النبي ﷺ لعليّ عليه السلام بقوله : (وعليك برفع يديك في صلاتك) ،
بناءً على أنّ المراد من الرفع ، هو رفع الأيدي للتكبيرة لا للقنوت ، حيث يناسب
مع الندب لغلبة وصيّته له في المندوبات ، بل ومن المستبعد وصيّته بالواجبات ،
لعلّو مرتبته عن تركها .

هذا كما في «الجواهر» .

لكنّه ليس على ما ينبغي ، لإمكان أن تكون الوصيّة فيها إشارة إلى
المعاصي والنهي عنها أيضاً ، لفهم اهتمام الشيء لا للاضرار عن تركه ، حتّى يُقال

إنّه لا يناسب مع علوّ مرتبته عليه السلام، كما ترى أنّ عليّاً عليه السلام أوصى ولديه ببعض الواجبات.

مضافاً إلى أنّ ما في بعض النصوص من التصريح برفع الأيدي عند كلّ تكبيرة، والقول بالوجوب في مجموعها مخالف للإجماع. والتبعيض بين تكبيرة الإحرام وغيرها في الوجوب والندب، وإن يعدّ ممكناً إلاّ أنّه قد ورد في رواية جواز تركه في المأموم، وهو مثل الخبر المروي عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «على الإمام أن يرفع يده في الصلاة، ليس على غيره أن يرفع يده في الصلاة»^(١).

ومثل ما رواه الحميري في «قرب الإسناد» عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر عليه السلام:

إلاّ أنّه قال في آخره: «أن يرفع يديه في التكبير»^(٢).

حيث يستفاد منه أنّ المراد رفع الأيدي في التكبيرة دون القنوت، فجواز تركه في المأموم لا يناسب مع وجوبه، فلا بدّ أن يكون مندوباً في حقّ المأموم، فالقول بالتفصيل بين الوجوب للإمام والندب للمأموم مخالف للإجماع المركّب، حيث لم يذهب أحد إلى هذا التفصيل، حتّى في تكبيرة الإحرام، فضلاً عن غيرها، فلا سبيل إلاّ القول بالندب مطلقاً، أي في الإمام والمأموم، وفي تكبيرة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٧.

الإحرام وغيرها من التكبيرات والقنوت، وهو المطلوب.

ثم يأتي الكلام في بيان حدّ الرفع، سواء قلنا بوجوبه أو نديه:

أقول: قد اختلف في ذلك لسان النصوص بتعابير مختلفة^(١)، بعضها تفيد

مطلق الرفع دون تحديد له مثل رواية الحلبي، وعليّ بن جعفر، ومعاوية بن عمّار، والصدوق في «العلل» و«العيون»، ورواية علقمة عن أبيه، وأصبع بن نباتة، ومقاتل بن حنان، وزرارة، ومعاوية بن عمّار، وابن مسكان، ورواية أخرى لزرارة، والشهيد في «الذكرى» عن الحسين بن سعيد.

وبعض الأخبار تحدّد مقدار ذلك بالرفع إلى حيال الوجه أو قبالة أو حذوه، مثل رواية ابن سنان، ومنصور بن حازم، وعمر بن يزيد، وجميل وروايتي زرارة. وبعض الأخبار تحدّد الرفع بما يبلغ الأذن أو لا يتجاوزها، مثل رواية صفوان بن مهران الجمّال، ورواية زرارة وأبي بصير.

ولا يبعد أن تكون هاتان الطائفتان من الأخبار تدلّان على تحديد واحد وهو الرفع إلى حيال الوجه، كما يشهد لذلك ما في رواية زرارة، حيث قال: (ولا تجاوز بكفّيك أذنيك أي حيال خديك)^(٢).

وعليه، فلا تعارض بينهما، بل يمكن أن نتعامل مع هذه المطلقات مع طائفة أخرى منها معاملة المطلق والمقيّد.

بقي هنا تعبيران آخران، وهما الواردان، أحدهما في الخبر الذي رواه

(١) راجع وسائل الشيعة: الباب ٨ و ٩ و ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام، وأيضاً الباب ٢ من أبواب الركوع.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

معاوية بن عمّار حيث جاء فيه قوله: (يرفع يديه أسفل من وجهه قليلاً)^(١).
والآخر وارد في الخبر الذي رواه الطبرسي في تفسير «مجمع البيان» في
تفسير الآية عن أمير المؤمنين عليه السلام قال:
«إنّ معناه ارفع يديك إلى النحر في الصلاة»^(٢).
حيث أنّ ظاهر هذين الحديثين يدلّ على خلاف تلك الأخبار، وحملهما
على ما يوافق تلك الأخبار مشكّل.
نعم، لا يبعد توافق المضمون بين هذين الحديثين، فيوافق رفع اليدين إلى
المنكبين في الجملة، كما ورد في كلام الشيخ صاحب «كشف الغطاء».
فما أورد عليه صاحب «الجواهر» من أنّه لا يجعل على المنكبين، ليس
على ما ينبغي.
فصارت الوجوه المذكورة في الأخبار مختلفة، وبتعابير مثبتة - كما في
«كشف الغطاء» - من رفع اليدين إلى شحمتي الأذنين، أو المنكبين، أو الخدين، أو
الأذنين، أو الوجه، أو النحر؟
قد يُقال: إنّ المكلف مخير بين الخدين وبين الوجه، برغم وحدتهما في
الجملة، بل وهكذا مخير بين الرفع إلى المنكبين أو النحر، وإن كان القول به
لا يخلو عن خفاء.
اللّهمّ إلا أن يكون مراده، التخيير بلحاظ ما ورد في الروايات من العناوين
فله وجه.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١٥.

هذا أحد القولين في المسألة .

أو يقال: في اختلاف الأخبار، كونه محمولاً على مراتب الاستحباب، بأن يكون أعلاها رفع اليدين إلى الأذنين، وأسفلها إلى المنكبين، أو أسفل من الوجه قليلاً، ربّما يوافق مع النحر أيضاً.

وهذا هو الأقوى عندنا، جمعاً بين المطلقات الدالة على استحباب مطلق الرفع من دون ملاحظة للخصوصية، وما دلّ على التحديد إلى الموضع، وعليه فأصل الرفع مستحبّ، وأفضلها ملاحظة ما به الانتهاء في الرفع المطلوب، بحيث لا يدخل في الرفع الذي ورد فيه النهي، كما سنشير إليه عن قريب .

بل قد يؤيد ما ذكرنا - مضافاً إلى مناسبة حفظ المطلق في إطلاقه، مع حفظ المقيّد في قيوده في المندوبات، وعدم التعارض بينهما، كما قد يقع في الواجبات - الإشارة الواردة إلى تلك الفضيلة في الخبر المروي عن حماد بن عثمان، الذي قد تقدّم ذكره عن «مجمع البيان»:

«قال: سألت ما النحر؟ فرفع يده إلى صدره فقال هكذا، ثم رفعها فوق ذلك فقال هكذا، يعني استقبل بيديه القبلة في استفتاح الصلاة»^(١).

حيث أنّ الإمام عليه السلام أفاد بفعله في الرفع بمرحلتين، بأنّ الفضيلة فيها مراتب عدّة.

فاختيار ذلك - كما عليه بعض الفقهاء مثل صاحب «الجواهر»، وصاحب «الحدائق» - لا يخلو عن قوّة، والله العالم .

(١) مجمع البيان: ج ٥ / ٥٥٠.

ثم هل يعتبر في الرفع معية اليدين، أو يصح أن يكونا بالافتراق أو بأحدهما فقط ؟

قد يُقال: إنه لا يعتبر رفع كلتا اليدين بالضرورة، ولا دلالة في التثنية الواردة في الأخبار لأنه بمثابة الإشارة إلى الفردين كإفادة المطلق أو العام. وقال صاحب «الجواهر» بعد نقل ذلك :

(وإن كان لا يخلو عن إشكال، لاحتمال اعتبار الهيئة، فتأمل). ولكن الأقوى عندنا هو الاعتبار بلا تأمل فيه ؛ لأجل مناسبة هذه الهيئة مع التعليقات الواردة في الأخبار، من أن الرفع زينة للصلاة، ويعدّ تضرعاً وابتهالاً، وإلا لزم كفاية يد واحدة في الرفع، ولا أظن أن يلتزم به الفقيه العارف بلسان الأخبار، فالرفع لابدّ كونه في اليدين، بل والمعية العرفية في حال الرفع لينطبق عليه الزينة، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يُقال: بأن الرفع بنفسه راجح حال الخطاب بالتكبير، من غير اعتبار التكبير فيه شرطاً، حيث قد يستفاد ذلك من التعليق الوارد في حديث «العلل» بأن في رفع اليدين ضربٌ من الابتهال والتبتّل والتضرّع.

بل في «الجواهر»: (ولعلّه على ذلك بنى بعض الأصحاب، حمل النهي في التجاوز عن الأذنين أو الرأس على الكراهية، بمعنى أقلّ ثواباً لا غيره؛ لأنّه كان فرداً من المستحبّ).

وإن قد تنظر فيه أخيراً. ولعلّ وجه نظره في أصل النهي، كما يفهم من كلامه بعده.

ولكن يمكن أن يكون وجه التأمل والنظر، أنّ الكراهة - أو الحرمة - متحققة في المقام، سواء قلنا باستحباب نفس الرفع بدون التكبير أيضاً، أو معه إن التزمنا بأصل النهي، كما لا يتوقف وجود الكراهة هنا على الحمل على الثواب القليل، بل تحمل على الحزاة، كما وردت الإشارة إليه في الخبر المرسل .
وإن تنظر صاحب «الجواهر»^(١) في الخبر، وهو الذي رواه جعفر بن الحسن المحقق الحلبي في «المعتبر»، والحسن بن يوسف العلامة الحلبي في «المنتهى»، عن عليّ عليه السلام:

«أنّ النبي ﷺ مرّ برجل يصلي وقد رفع يديه فوق رأسه، فقال: مالي أرى قوماً يرفعون أيديهم فوق رؤوسهم كأنّها آذان خيل شمس»^(١).
وعن بعضهم: (أذنان) بدل (آذان).

بل وكذلك الخبر المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«إذا افتتحت الصلاة فكبرت ولا تجاوز أذنيك ولا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز بهما رأسك»^(٢).

بل قد يستفاد ذلك من الخبرين اللذين رواهما زرارة، فقد جاء في الأوّل:
(ولا ترفعهما كلّ ذلك)^(٣)، أي عن الوجه، وقد جاء في الثاني: (ولا تجاوز بكفّيك أذنيك أي حيال خديك)^(٤).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٥.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٢.

حيث قد حمل الخبر المرسل على أنه عامي، مع أنه لا قرينة فيه على ذلك، مع إمكان العمل به من باب التسامح في أدلة السنن، خصوصاً إذا لاحظنا أنه مؤيد بالخبرين بعده، ولا يمكن حملهما على القنوت، لعدم ثبوت مشروعية القنوت عند العامة، فلا محيص إلا أن نحمله على رفع اليدين للتكبير، كما لا يخفى.

نعم، قال العلامة المجلسي رحمته الله في «البحار» - على ما حكى عنه -:
(روى المخالفون هذه الرواية في كتبهم، فبعضهم روى آذان خيل.
قال في «النهاية»: مالي أراكم رافعي أيديكم في الصلاة كأنها آذان خيل
شمس، هي جمع شمس، وهي النفور من الدواب الذي لا يستقر لمنعته (لشطبه)
وحدته، انتهى.

والعامة حملوها على رفع اليدين في التكبير، لعدم قولهم بشرعية القنوت في أكثر الصلوات، وتبعهم الأصحاب فاستدلوا بها على كراهية تجاوز اليد عن الرأس في التكبير، ولعلّ الرفع للقنوت منها أظهر، ويحتمل التعميم أيضاً، والأحوط الترك فيهما).

انتهى كلام المجلسي على ما حكاه عنه الهمداني في «مصباح الفقيه»^(١).
ثم قد أيده الهمداني بقوله:

(أقول: ما استظهر من إرادة حال القنوت في محله، حيث أن سوق التعبير يقضي بإرادة رفع له نوع استمرار، كما في المشبه به، لا الرفع الحاصل حال

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٥٣.

التكبير الذي لا استقرار له .

ولكن ما ذكره من أنّ الأحوط الترك فيهما كان وجيهاً، لو كان مستند الترك فيهما منحصراً في احتمال إرادة التعميم من هذه المرسلة)، انتهى محلّ الحاجة .
أقول: ولا يخفى ما فيه، فإنّ رفع اليدين للقنوت أزيد من الرأس، كيف يشابه مثل آذان خيل شمس، ومن الواضح أنّ الذي يناسب هذا التشبيه هو رفع اليدين بصورة الآذان الذي يتحقّق في حال التكبير، فحمله عليه أولى، وإن كان الأحوط القول بالكراهة مطلقاً، كما أشار إليه، لكن في المكتوبة، كما وردت الإشارة إليه في الخبر المروي عن أبي بصير، كذلك وردت الإشارة إليه أيضاً في الخبر الذي رواه زرارة، حيث دلّ على ذلك بالنهي مطلقاً وهو الأقوى، كما لا يخفى على المتأمل، لأنّ النهي في أمثال هذه الأمور مستعمل في الكراهة، كما أنّ الأمر فيها مستعمل في المندوب لمناسبة الحكم والموضوع، فاحتمال الحرمة بعيد عن مساق الأحاديث، والله العالم .

ثمّ الرفع لا بدّ أن يكون ابتداءه بابتداء التكبير، وانتهائه بانتهاؤه، كما ادّعى أنّه ظاهر المتن وغيره ممّن عبّر كعبارته، بل هو المشهور بين الأصحاب، بل عن «المعتبر» و«المنتهى» نسبته إلى علمائنا، مشعراً بدعوى الإجماع عليه .

أو يُقال: بأنّ ابتداء التكبير يجب أن يكون بابتداء إرسال اليدين بعد الرفع . والذي يدلّ على ذلك الأخبار الواردة في بيان فعل المعصوم، من الأمر بالرفع عند أداء التكبير، واستعمال الشارع لألفاظ مثل (حين) و(إذا) و(عند)، ونحوها في النصوص، يدلّ على لزوم مراعاة المقارنة العرفية بين التكبير والرفع

الحاصل، بأن يكون أوله أوله، وآخره آخره، ويكفي في ذلك حصول التقارن العرفي في جميع الأحوال، دون الدقة العقلية بأن يكون ابتداءه بابتدائه، ووسطه بوسطه، وانتهائه بنهايته، لإطلاق الأدلة، وقيام السيرة القطعية على عدم لزوم مراعاة مثل هذه الدقة في ذلك، بل لعدم تيسرها في غالب الأوقات، ولقد أجاد العلامة الطباطبائي حيث قال في منظومته :

والاقتران فيه يكفي مطلقاً فالانطباق قلّ أن يتّفقاً
يبدأ بالتكبير حين ما رفع وينتهي بالانتهاء ثم يضع
فيكون المراد من التقارن، هو كون ابتداءهما وانتهائهما بالمعينة .

بل قد يتبادر إلى الذهن كفاية الاقتران في الابتداء فقط، وإن لم يكن انتهاء التكبير بانتهاء رفع اليدين .

وكيف كان، فإنّه يستفاد التقارن من النصوص الواردة، لأنّه معنى الرفع بالتكبير، كما اعترف به صاحبي «الجواهر» و«الحدائق»، إلّا أنّ الثاني أنكر وجود النصّ بهذه العبارة، لكن لا يخلو كلامه من نظر؛ لإمكان استفادته من قوله (عليه السلام) في الخبر الذي رواه ابن سنان، قال :

«رأيت أبا عبد الله يُصلي، يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح» .
أو في الخبر الذي رواه عمّار بقوله: «حين افتتح الصلاة يرفع يديه»، وكذا غيرهما .

نعم، يبقى هنا القول الآخر، حين يقول :
من أنّ الوظيفة هو الابتداء بالتكبير حال إرسال اليدين، فقد يدّعي ظهور

صحيح الحلبي أو حسنته المتقدمة في ذلك، في قوله :
«إذا افتتحت الصلاة فارفع يديك، ثم ابسطهما بسطاً، ثم كبر ثلاث تكبيرات، ثم ذكر أربع تكبيرات بمرتين مرتين»^(١).
بناءً على كون المراد من البسط الإرسال، وأن الافتتاح بهذه التكبيرات الثلاثة لا بتكبير سابقة عليهما، وإلا تصير التكبيرات مع ما ذكره بعد ذلك بالأربع ثمانية تكبيرات، وهو كما ترى .
وهذا ما حدا بصاحب «الحدائق» من عدّه قولاً ثالثاً، وهو أن يكبر بعد تمام الرفع، ثم يرسل يديه، مدّعيّاً أنّ معنى قوله: (إذا أردت أن تفتتح الصلاة فارفع يديك وكبر ثم ابسطهما بسطاً) أي أرسلهما ثم كبر ثلاث تكبيرات .
ولكن إن أريد من البسط هو فتح باطن الكفّ مقابل ضمّه، قدر الأمر بالافتتاح بعده حينئذٍ، لأنّه هو حينئذٍ مع رفع اليدين جواب للشرط، فتكون تكبيرة الافتتاح فيه قبل ثلاث تكبيرات .
هذا وإن عُدّ ممكناً، إلا أنّه لا يساعد مع ما عليه الفقهاء حيث استفادوا من النصوص أنّ التكبيرات الافتتاحيّة سبعة، مع أنّها في المقام بضميمة ما ذكر في الحديث تصير ثمانية، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» :
(والأولى حمل الخبر المزبور على عدم إرادة الترتيب من «ثم» الموجود فيه، ولأنّ المراد من البسط هو فتح الكفّ فيه، وأنّ التكبيرات الثلاث هي الافتتاح المذكور أولاً، فيكون كغيره من النصوص، إذا افتتحت الصلاة بأن كبرت

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ١.

فأرفع يديك، ويكون الشرط حينئذٍ ظرفاً للجواب، من غير حاجة إلى تقدير الإرادة لعدم مقتضى، بخلافه في الآية الشريفة).
ومراد من الآية هو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾ أي إذا أردتم القيام إليها.

قلنا: لا داعي لمثل هذا الكلام لعدم تقدير الإرادة، مع أن الافتتاح لا يناسب مع معناه الحقيقي إذا لم تكن فيه الإشارة إلى التكبيرة.
فالأولى تقدير الإرادة وحملها على أن المراد هو أنه مخير أن يفتتح صلاته بواحدة من التكبيرات السبع، أو بالأخيرة من السبعة، وإن قرنها مع الدعاء الوارد في النص، وأن المراد من (البسط) هو فتح باطن الكف، وأن (ثم) للترتيب في اللفظ لا في المعنى والواقع، أي يجوز جعل البسط قبل التكبيرة بعد الرفع، لا أن يكون تكبيرة الافتتاح قبله ثم البسط، مع أنه لو حملنا (ثم) على الترتيب، و(الافتتاح) على الإرادة، فلا مضايقة في حفظ الترتيب في المعنى، بأن يكون إرادة الافتتاح قبل البسط والبسط بعده، فيكون النص حينئذٍ موافقاً مع سائر النصوص.

ثم الظاهر استحباب ضم ما عدا الإبهام من الأصابع، بل قيل إن ظاهر الفقهاء الاتفاق عليه، واختاره ابن إدريس تبعاً للمفيد وابن البراج، بل وفي «الذكرى» أنه منصوص.

فالنص الذي يمكن أن يستفاد - أو قيل أنه يستفاد منه ذلك - هو الخبر المروي عن حماد بن عيسى، في حديث قال:

«فقام أبو عبد الله عليه السلام مستقبل القبلة منتصباً، فأرسل يديه جميعاً على فخذيه، قد ضمّ أصابعه وقرب بين قدميه»^(١).

حيث أنه أراد وصف الصلاة التامة مع حدودها، والظاهر أن ضمّ الأصابع مقدّمة للرفع والإعداد للصلاة، إذ من المستبعد الخروج عن هذه الحالة في حال انعقاد الصلاة بالافتتاح.

وتوهم عدم تحقّق الرفع منه عليه السلام، لعدم كونه صلاة كما قيل؛ بعيد غايته؛ لأنّ مقام التعليم يحتاج إليه، لا كونه مستغنياً عنه كما قيل، فالتمسك بهذا الحديث لا يخلو عن وجه.

إلاّ أنّه لا يشمل تفريق الإبهام، لو لم نقل دلالة على خلافه، فربّما يستدلّ لذلك بما رواه العلامة المجلسي رحمته الله في «بحار الأنوار» بسنده عن أصل زيد النرسي، عن أبي الحسن عليه السلام:

«أنّه رآه يُصليّ، فكان إذا كبر في الصلاة ألزق أصابع يديه الإبهام والسبابة والوسطى والتي يليها، وفرّج بينها وبين الخنصر، ثمّ يرفع يديه بالتكبير قبال وجهه، ثمّ يرسل يديه ويلصق بالفخذين، ولا يفرج بين أصابع يديه، فإذا ركع كبر ورفع يديه بالتكبير قبال وجهه، ثمّ يلقم بركبتيه كفيّه، ويفرج بين الأصابع بعضها إلى بعض فيسجد، الحديث»^(٢).

فهو أيضاً بالإطلاق على ضمّ جميع الأصابع.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

(٢) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٥٤، الطبعة الحجرية.

إلا أنّ في الإبهام قولان، كما في المحكي عن «الذكرى»، وتفريقه أولى، وهو يكفي في إثبات الاستحباب بدليل التسامح في أدلة السنن، مع نقله عن المفيد وابن البرّاج وابن إدريس .

وإن كان ذيله مشتملاً على ما هو مخالفٌ للمشهور، وهو تفريج الخنصر عن الأصابع ، فعدم العمل بذلك لا يوجب طرد ما لا معارض له ومورد تسليم الفقهاء، وإن قال صاحب «الجواهر» بأنّه لا يخلو عن إشكال أيضاً .

ثم لا يخفى عليك جريان جميع الأحكام المذكورة من أوّل البحث إلى هنا -من الوجوب والندب، من التكبير في إبداله بالترجمة والإشارة - في الأخرس وغيره، وإن لم يرد في النصوص التصريح بلفظ البدلية وغيرها، ولكنّ الظاهر كونه مورد وفاق في ذلك، والله العالم .

الثالث: القيام، وهو ركن مع القدرة، فمن أخل به عمداً أو سهواً بطلت صلاته.

لا إشكال ولا خلاف في أن القيام يعدّ واجباً في الصلاة الواجبة، بل في «الجواهر»: (كونه من أفعال الصلاة كتاباً وسنة متواترة وإجماعاً بقسميه؛ واحتمال شرطية القيام لسائر أجزاء الصلاة كالاستقبال والطهارة، فلا وجوب له إلا غيري، مخالفٌ لظاهر بعض النصوص وسائر الفتاوى والإجماعات المحكية، وإن كان ربّما يشهد له بعض الشواهد)، انتهى محلّ الحاجة.

أقول: إنّ البحث هنا في مقامين:

تارة: في أنّه هل يعدّ القيام واجباً ركنياً أم لا؟

ثمّ يجب البحث عن معنى الركن، وكيفية اجتماعه مع الركن المصطلح الذي تؤدّي الزيادة والنقيصة فيه - عمداً لا سهواً - إلى بطلان الصلاة. وأخرى: البحث عن أنّ وجوب القيام هل هو جزء من أجزاء الصلاة، أو شرط لأجزاء الصلاة.

أمّا الكلام في المقام الأوّل: لا إشكال في وجوب القيام في الصلاة، حيث تدلّ بعض الآيات عليه:

الأولى: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾^(١).

حيث قد ورد في تفسيرها عدّة أخبار:

(١) سورة آل عمران: الآية ١٩١.

منها: ما رواه أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام:

«في قول الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾.

قال: الصحيح يصلي قائماً وقعوداً، المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم

الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً»^(١).

حيث يستفاد منها وجوب القيام للصحيح. وأمّا إثبات ركنيته بالمعنى المذكور فإنه لا يتم إلا أن يضم إليها القول بأن الوجوب في الأمور التوقيفية هو اعتبار وجوده ودخلته في الصحة، بمعنى أنه لا يجوز التجاوز عن المأمور به بالزيادة أو النقص فيه، بحيث لو تجاوز بأحدهما لزم البطلان لولا ورود الدليل على خلافه.

ومنها: مثله في الدلالة ما رواه العياشي في «تفسيره» عن أبي حمزة، عن

أبي جعفر عليه السلام، قال:

«سمعتَه يقول في قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ

جُنُوبِهِمْ﴾ الآية، قِيَاماً الْأَصْحَاءُ، وقعوداً يعني المرضى، وعلى جنوبهم قال: أعلّ

ممن يصلي جالساً وأوجع»^(٢).

ومنها: الرواية التي رواها السيّد المرتضى عليّ بن الحسين في «رسالة

المحكم والمتشابه»، نقلاً عن «تفسير النعماني» بإسناده عن عليّ عليه السلام:

«في حديث قال: وأمّا الرخصة التي هي الإِطلاق بعد النهي، فمنه قوله

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١.

(٢) مستدرک الوسائل: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١.

تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾، فالفريضة منه أن يصلي الرجل صلاة الفريضة على الأرض بركوع وسجود تام، ثم رخص للخائف، فقال سبحانه: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾، ومثله قوله عز وجل: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾^(١).

ومعنى الآية: أن الصحيح يصلي قائماً، والمريض يصلي قاعداً ومن لم يقدر أن يصلي قاعداً يصلي مضطجعا ويؤمي بإيماء، فهذه رخصة جاءت بعد العزيمة.

فهذه الرواية تفيد أن القيام في الصحيح عزيمة وواجب، ولا يمكن إثبات الركنية بها إلا بضم ما ذكرناه سابقاً إليها، إذ ربما يكون الوجوب أعم من الركنية، كما هو الحال في وجوب القيام للقراءة، أو القيام بعد الركوع، حيث يكون واجباً، لكنّه ليس بركن.

نعم، قد يقال - كما عن صاحب «الحدائق» - أنه قد تستفاد الركنية للقيام من بعض النصوص:

منها: ما رواه الصدوق في الصحيح عن زرارة، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام في حديث: وقم منتصباً فإن رسول الله ﷺ قال: من لم يقوم صلبه فلا صلاة له»^(٢).

ورواه الشيخ الكليني في «الكافي» في الصحيح أو الحسن عن

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القيام، الحديث ١.

زرارة مثله .

ومنها: ما رواه الكليني في «الكافي» في الصحيح، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال :

«قال أمير المؤمنين عليه السلام : من لم يقيم صلبه في الصلاة فلا صلاة له»^(١).

ورواه البرقي في «المحاسن» عن أبي بصير مثله .

وجه الدلالة على الركنية: حكمه عليه السلام بوجوب الانتصاب في الصلاة، دون انحناء أو انخفاض، فإن الصلب هو عظم من الكاهل إلى العجز، وهو أصل الذنب وإقامته تستلزم الانتصاب، فالإخلال بذلك عمداً أو سهواً موجب لبطلان الصلاة؛ لأنه قد نفى حقيقة الصلاة لمن لم ينتصب صلبه .

ونحن نضيف على ما ذكره من الآية والرواية، المرسلة المروية عن حريز، عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام، قال :

«قلت له : ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ ؟ ، قال : النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره ، الحديث»^(٢).

حيث يستفاد منها الوجوب من ظاهر الأمر في الآية، بضميمة تفسير الإمام عليه السلام .

وكيف كان، فإن ظاهر الأخبار يدل على أنه من لم يقيم صلبه في الصلاة فلا صلاة له ، حيث أن إطلاقه يشمل جميع صورته من ترك الانتصاب عمداً أو سهواً .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القيام، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القيام، الحديث ٣ .

نعم، لا يشمل صورة زيادته لعدم تعرّضه لذلك.

لا يقال: إنّ لفظ (لا صلاة له) قد استعمل كثيراً في نفي الكمال دون الصحة، مثل قوله: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد).

فإنّه يُقال: لا ريب في مجازية هذا الاستعمال وإنّه مخالف للمعنى الحقيقي للفظ المذكور، ومعلوم أنّه لا يجوز استعمال اللفظ في معناه المجازي إلاّ بقيام دليل صارف وقرينة صارفة، وهما موجودان في نفي الكمال عن الصلاة لجار المسجد، دون المقام، كما أنّ قيام الدليل الصارف عن حقيقته لا يوجب الخروج عن ما هو المنصرف إليه عند الإطلاق من الحقيقة، بل الواجب حمل اللفظ على حقيقته إلى أن يقوم صارف عن ذلك.

ولكن مع ذلك يرد عليه: أنّه لا ينطبق على ما اختاروا من القاعدة في معنى الركنية من بطلان الصلاة عند الإخلال مطلقاً، أي سواء كان بالنقصان أو بالزيادة، مع أنّ هذه الروايات تدلّ على البطلان في خصوص النقيصة، وإن سلّمنا إطلاقه بالنظر إلى العمد والسهو، فلا بدّ لإثبات تلك القاعدة المشهورة بين الفقهاء من دليل آخر.

هذا، مع أنّنا لو سلّمنا كونه ركناً بالمعنى الذي ذكر من البطلان في العمد والسهو، لزم النقص فيه، بأنّه ليس القيام بركن في جميع الحالات؛ لأنّ من نسي القراءة أو أبعاضها، أو جلس في موضع القيام، لا يجب عليه إعادة الصلاة، ومن جلس في موضع قيام ساهياً أو زاده ساهياً لا تبطل صلاته.

فمن ذلك يعلم كون الركن مخصوصاً بما في تكبيرة الإحرام، والقيام الذي

يتحقق منه الركوع، فيكون متعلق الأمر هو الكلّي من القيام، حتّى يكون قابلاً للانطباق على كلّ واحدٍ منهما، لا مجموع القيام في الركعة، الذي يستفاد ذلك من كلام صاحب «الجواهر» تبعاً للآخرين .

فيكون وجه البطلان في ترك القيام، إمّا لأجل تركه في كلّ واحدٍ منهما، أو لأجل تركه في خصوص المتّصل بالركوع؛ لأنّ ترك القيام فيه مستلزم لترك الركوع، لأنّه يعتبر في الركوع كون الانحناء من قيام، فلو تحقّق بلا قيام بأن ركع من الجلوس قبل تحقّق القيام، لم يتحقّق الركوع، ويصير باطلاً لأجل الإخلال بالركوع الذي هو ركن قطعاً، بصريح رواية زرارة وهي قاعدة: (لا تعاد الصلاة)^(١).

أو يُقال: بأنّ القيام ركن كيف اتّفق، وإن ترى عدم بطلان الصلاة بزيادته أو نقصه في بعض الموارد، كان لأجل الاشتباه الحاصل بالنص، كما ترى ذلك في الركوع، حيث أنّه لا إشكال في كونه ركناً، مع أنّهم قد استثنوا في بعض الموارد عن البطلان لزيادته، كما في الجماعة فيما لو سبق المأموم إمامه سهواً بالركوع، ثمّ تبين له أنّه لم يركع بعد، فإنّه يعود ويركع معه، ولا يوجب الزيادة هنا البطلان . أو يُقال في وجه ركنية القيام، بما قال به الشهيد الثاني رحمته الله في «الروض»، فإنّه قال: إنّ القيام بالنسبة إلى الصلاة على أنحاء، فالقيام في النية شرط كالنية، والقيام في التكبير تابع له في الركنية، والقيام في القراءة واجب غير ركن، والقيام المتّصل بالركوع ركن، فلو ركع جالساً بطلت صلاته وإن كان ناسياً، والقيام من

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب القراءة، الحديث ٥.

الركوع واجب غير ركن، إذ لو هوى من غير قيام وسجد ناسياً لم تبطل صلاته، والقيام في القنوت تابع له في الاستحباب.

انتهى كلامه على المحكي عنه في «مصباح الفقيه»^(١).

وأشكل المحقق الثاني رحمته الله في استحباب القيام حال القنوت، بأنّه متّصل بقيام القراءة، فهو في الحقيقة قيام واحد، فكيف يتّصف بعضه بالوجوب وبعضه بالاستحباب.

وفيه: إنّ مجرد الاتصال ليس بمانع عن ذلك، بعد وجود خواص الندب فيه؛ لوضوح أنّ الاستمرار بنفسه يحتاج إلى علّة فاعلية وإرادة تامّة، فقد يكون ذلك واجباً، فلا بدّ من إيجاد سببه وجوباً، وقد لا يكون كذلك فيجوز له رفع اليد، خصوصاً بناءً على لزوم المؤثر في كلّ آن، ولا يكتفى بمؤثر واحد مستمراً إلى آخر الأمد.

فعلى هذا لا يكون الإشكال وارداً كما لا يخفى.

وربّما أُجيب عن أصل الإشكال بما محصّله، كما في «مصباح الفقيه»:

أنّ الركن إذا كان مركّباً ذا أجزاء كالقيام والسجدة، فنقصه عبارة عن تركه رأساً، أي ترك جميع أجزائه، وزيادته عبارة عن زيادة الجميع، فنقض القيام الركني معناه هو إن لم يأت بشيء منه، وزيادته عبارة عن زيادة جميعه، المستلزم لزيادة التكبير والركوع، ولا ينافيه اقتضاء زيادتهما أيضاً للبطلان واستناد البطلان إليهما، إذ علل الشرع معرّفات.

(١) مصباح الفقيه: ٢٥٥.

وفيه ما لا يخفى: أنّ مقتضى ذلك هو عدم البطلان، إذا أتى بالقيام في الجملة ولو في حال القراءة دونه في التكبيرة والقيام قبل الركوع، مع أنّهم لا يلتزمون بذلك، بل يحكمون بالبطلان، كما أنّهم يحكمون بالصحة لو أتى بالقيام في الموردين، وتركه في غيرهما سهواً، مثل قيام حال القراءة وبعد الركوع، فيفهم من ذلك أنّ القيام في غيرهما لا مدخلية له في زيادته ونقصه في البطلان، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه على فرض قبول دلالة الأخبار، في مثل قوله: (من لم يقم صلبه فلا صلاة له)، على البطلان في السهو والعمد، حفظاً للإطلاق، وجعل ذلك تخصيصاً لما ورد من الحديث النبوي: (رفع عن أمتي تسع الخطأ والنسيان)^(١)، وقوله في الخبر الآخر: (كلّما غلب الله على العباد وهو أولى بالعدر)^(٢). حيث قد ورد في بعض الأخبار (أنّه يفتح منها ألف باب)^(٣)، وكذا قوله في الخبر الآخر: (تسجد سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة). الظاهر منه صحة الصلاة مع الإتيان بسجدتي السهو، وكذا قوله في الخبر الآخر: (لا تعاد الصلاة إلّا من خمس)^(٤). حيث يستفاد منه صحة الصلاة وعدم إعادتها مع الإتيان بالزيادة في غير الخمسة، ومنها القيام.

ولكن مع ذلك لا يساعد مع دعوى المشهور من كون الركن عبارة عمّا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس من كتاب الجهاد، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٩.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب القراءة، الحديث ٥.

يوجب نقصه وزيادته البطلان، مع أنّ تلك الأخبار تدلّ على أنّ خصوص النقص موجبٌ للبطلان لذلك، ولا تشمل الزيادة، فلا بدّ لإثبات هذه الفقرة من إقامة دليل آخر.

فإن قيل: يمكن الاستدلال لذلك بالخبر الصحيح المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة)^(١). ونحوه بأن إطلاقه يشمل كلّاً من العمد والسهو، فيلزم كون حكم الزيادة حكم النقيصة في استلزام البطلان، فيتحقق منه الركنية.

أجاب عنه: صاحب «الجواهر» رحمته الله بقوله:

(وهو مع ظهوره في العمد يحتمل إرادة الركوع أو الركعة، بقرينة غيره من النصوص الواردة بهذا اللفظ، مع التقيّد بالركعة، بل قد يظهر من مفهوم بعضها عدم البطلان بغيرها من السجدة ونحوها، وكونه تشريعاً في أثناء العمل، مع أنّه أيضاً إنّما يتم في العمد خاصّة؛ لا يقتضي إلاّ الإثم دون الفساد خصوصاً في التشريع بالخصوصيّة بعد فرض مشروعيّة الكلّي كالذكر والدعاء ونحوهما)، انتهى محلّ الحاجة^(٢).

أقول: لا يخفى أنّ حمله على خصوص العمد لا يخلو عن بُعد؛ إذا لوحظ الحكم مع من كان متشرّعاً بدين الإسلام، ومتعبداً بإتيان العمل صحيحاً، ولا داعي للعاقل إتيان الزيادة في عمل من عند نفسه عمداً، إلاّ أن يكون عنده

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٤٠.

محتملاً بالحسن كما قد تتفق في الأدعية، فالأولى والأحسن أخذ الإطلاق فيه، كما أن تقييده بخصوص الركعة مع إطلاق العبارة من هذه الجهة - حيث لم يذكر فيه متعلق الزيادة - ربّما يوجب تخصيص الأكثر وتقييده.

كما أن حفظ إطلاقه من حيث العمد والسهو، مع ما نشاهد من عدم بطلان الصلاة بزيادة كثير من السهويات، بواسطة الدليل المخصّص، ربّما يوجب احتمال لزوم تخصيص الأكثر المستهجن عند العقلاء والعرف. ولعلّه لأجل الفرار عن هذه المحذورات، التجأوا إلى تلك المحامل التي ذكرها صاحب «الجواهر» رحمته الله.

مضافاً إلى أنّه كيف يمكن أخذ قوله: (ركعة) أو (ركوع) في سائر الأخبار قرينه للتقيّد هنا بصورة العمد، مع أنّها في الأخبار كانت زيادتها سهوية لا عمدية.

كما أن كون المراد في الرواية هو الإثم لا الفساد أمرٌ عجيب؛ لوضوح أن قوله: (فعليه الإعادة)، كان في صدد بيان الحكم الوضعي لا التكليفي، مع أنّه إن كان كليّ التشريع مشروعاً، فكيف يكون زيادته موجباً للإثم. فما ذكره صاحب «الجواهر» لا يخلو عن وهن.

بل قد يستشهد للبطلان بالزيادة، بما اشتهر في جملة من النصوص: منها: الخبر الصحيح الذي رواه الحميري في «قرب الإسناد» عن عبدالله ابن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، قال:

«قال أخي: قال عليّ بن الحسين: وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى

في الصلاة عملٌ وليس في الصلاة عمل»^(١).

بناءً على إرادة التشريع منه، كما يشهد لذلك ما يفهم منه من سائر أخبار هذا الباب، ويأتي إن شاء الله في باب التكفير. ولكنه ترى أنَّ ظاهر النصوص الواردة في هذا الباب أريد منه الزيادة العمدية التشريعية لا مطلق الزيادة، كما هو مورد البحث.

كما أنَّ البطلان بواسطة الزيادة الموجبة لإخراج المصلي عن هيئة الصلاة ومحو صورتها المستلزم لبطلانها، ليس لأجل الزيادة بما هي، بل بما أنَّها ماحية لصورتها، وهي مبطلّة حتّى لو كانت الزيادة ممّا يجوز فعلها في أثناء الصلاة، ففي مثل هذه الأمور لا يمكن الاستدلال بها للمطلب بكون النقيصة أو الزيادة موجباً للبطلان حتّى تكون علامة للركنية.

وهكذا ظهر إلى الآن عدم قيام دليل يثبت المدعى.

ومن جهة أخرى، دعوى الإجماع في المسألة بالنسبة إلى الركنية؛ إن أريد منه الإجماع لتفسير الركنية بما قاله المشهور - تبعاً لابن فهد في «المهذب البارع» - من أنَّ كلَّ ما يوجب نقصه وزيادته عمداً أو سهواً موجبٌ للبطلان.

فغير مسموعة؛ لوضوح وجود الخلاف فيه، لما ترى من اكتفاء المصنّف هنا بالإخلال في طرف النقيصة فقط، بل وهكذا قال الشهيد في «الروضة»، ولم يذكر المصنّف حكم زيادة الركن، مع أنَّ المشهور أنَّ زيادته على حدّ نقيصته، تنبيهاً على فساد الكلية في طرف الزيادة، لتخلّفه في مواضع كثيرة لا تبطل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

بزيادته سهواً.

بل قد أنكر الكلية صاحب «الحدائق» و«الجواهر» وغيرهما.
وإن أريد منه الإجماع على كون القيام ركناً بالمعنى المشهور، فهو أيضاً لا يخلو عن إشكال، لما ترى من ذهاب بعض - مثل المحقق الهمداني - على عدم البطلان بالزيادة في القيام حتى في المتصل بالركوع، لو لم يستلزم الإخلال من جهة أخرى.

فلا بد لإثبات المطلب من إقامة دليل آخر، وهو ما ذكرنا سابقاً في بحث تكبيرة الإحرام، من أن الأصل في الواجبات التعبدية والأمر التوقيفية هو لزوم الإتيان بالعبادة مطابقاً للمأمور به الشرعي دون زيادة ونقص، كما هو مقتضى قوله ﷺ: (صلّوا كما رأيتموني أصلي). ومقتضى قوله ﷺ: (خذوا عني مناسككم). وأمثال ذلك، حيث يستفاد من أمثال ذلك لزوم تطابق المأتي به للمأمور به بلا تغيير ولا تبديل في النقص ولا في الزيادة.

فلازم هذا الكلام هو الركنية في جميع أجزاء الصلاة، إلا ما خرج بالدليل بعدم الإخلال في زيادته أو نقصه، كما ورد ذلك في مثل السجدة الواحدة، والقيام في موضع القعود أو عكسه، أو القيام بعد الركوع، أو القيام في القراءة ونحوها. فكل ما لا دليل عليه في الإخراج، أو كان له الدليل على الإبطال، يحكم به ويترتب عليه عنوان الركنية.

فدعوى كون الأصل في التوقيفات هو الركنية، ليست بمجازفة، وكلام المشهور لا يخلو عن قوة.

ومن هنا ظهر عدم تمامية كلام صاحب «الجواهر»، حيث قال :
 (فدعوى أن الأصل في الزيادة مطلق الإبطال عمداً أو سهواً؛ محلّ منع،
 بناءً على المختار من أن الصلاة اسم للأعم؛ كدعوى ظهور الأدلة الواردة في بيان
 الصلاة في أنها عبارة عن هذه الأجزاء التي لا تزيد ولا تنقص، ضرورة عدم
 دلالتها على أزيد من أن الصلاة عبارة عن الأجزاء المعلومة، التي يصدق الإتيان
 بها مع الزيادة عليها أيضاً)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

لوضوح أن ما فعله رسول الله ﷺ ثم أمر بأمر وجوبي بإتيان ما يماثله يدلّ
 عرفاً على أداء المأتي به مطابقاً للمأمور به دون زيادة ونقص، إلا في خصوص
 ما إذا دلّ الدليل على جواز النقص فيه أو الزيادة، وأن صدورهما سهواً لا يخلّ
 بالعبادة.

فالقيام الذي لم يرد فيه مثل هذا الدليل، بل قد ورد الدليل على خلافه
 - حسب ادعاء صاحب «الرياض» وغيره من الإجماع، والاتفاق على بطلان
 الصلاة بالإخلال بقيام التكبيرة، وبالقيام المتصل بالركوع - يثبت أنه ركن فيها،
 دون سائر القيامات في بقية المواضع كالقراءة أو بعد الركوع وفي القنوت.
 وهذا المقدار من الدليل يكفي لإثبات المدعى.

فمع وضوح حكم المسألة في هذه المرحلة، لا نحتاج في إثبات ركنية
 القيام إلى ما ذكره صاحب «الجواهر» بقوله :

(ويمكن أن يقال هنا إن المراد بزيادة الركن المبطلّة، أن يُزاد تمام الركن

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٤٠.

كالركوع والسجدين بناءً على أنّ المراد مجموع القيام ركن، إذ لا يحصل حينئذٍ إلا بزيادة تمام القيام، حتّى المتّصل منه بالركوع وحده، أو مع التكبير المستلزم لزيادتهما، وإلا ففي الفرض زيادة قيام لا القيام المحكوم بركنيّته.

وأما النقيضة، فقد سمعت أنّ المراد بقولنا: (القيام ركن)، نحو قولهم (السجود ركن) و(الركوع ركن)، أي إذا فُقدت الركعة القيام أصلاً أو الركوع أصلاً أو السجود أصلاً بطلت صلاته، وهو كذلك هنا إجماعاً محصّلاً ومنقولاً، إذ من سها وركع من جلوس بلا قيام أصلاً، بطلت صلاته، عمداً أو سهواً، وإن كان في حال الركوع قام منحنياً، انتهى محلّ الحاجة^(١).

لأنّه غير تامّ، لا يمكن النقض فيه بأنّ من أتى بالقيام حال القراءة ولو ببعضها سهواً، وترك القيام حال التكبيرة وحده، أو هو مع القيام المتّصل بالركوع، فإنّ صلاته باطلة، مع أنّه لم يترك القيام رأساً.

كما أنّ تركه في القيام المقارن للقراءة أو لما بعد الركوع، والإتيان بالقيام حال التكبيرة والمتّصل بالركوع، موجب لصحة الصلاة، فهما دليلان على أنّ الركنية ليس مجموع القيام من حيث المجموع، ولا ترك الجميع بما هو كذلك، وإن كان ترك الجميع يوجب البطلان، لأجل اشتماله لترك القيامين الدخيلين في الركنية أيضاً، كما لا يخفى على المتأمل.

وبما ذكرنا ظهر عدم تماميّة كلام المحقّق الهمداني رحمته الله حيث قال في

«مصباح الفقيه»:

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٤١.

(بل نقول في المقام: إنه ينبغي الجزم بعدم بطلان الصلاة بزيادة القيام أصلاً، حتّى المتّصل منه بالركوع، ما لم يستلزم الإخلال من جهة أخرى، كفوات الموالاة بين الأجزاء، أو حصول الفعل الكثير الماحي للصورة، أو زيادة الركوع ونحوه.

وكفاك شاهداً لذلك، وجوب تدارك القراءة والسجدة المنسيّتين ما لم يركع، فإنّه يجب عليه ذلك وإن هوى إلى الركوع ولم يبلغ حدّه، مع أنّه لم يدع في الفرض شيئاً من القيام المعتبر في الركعة إلّا وقد أتى به، وعند تدارك السجدة المنسيّة يتحقّق زيادة جميعه، حتّى القيام المتّصل بالركوع، فإنّ عدم اتّصافه بالاتّصال بالركوع نشأ من رجوعه قبل إلحاق الركوع به لا من تركه للقيام.

ودعوى: أنّ الركن هو القيام المتّصل بالركوع، فلا يعقل زيادته بلا ركوع، فرجوعه قبل الركوع في مثل الفرض، مانع عن حصول صفة الاتّصال بالركوع التي هي من مقوّمات ركنيّته.

مدفوعة: بأنّه لا دليل على اعتبار هذا الوصف قيّداً في القيام الواجب في الصلاة، كي يعقل أن يكون دخيلاً في ركنيّته، بل الواجب نصّاً وفتوى هو القيام الواقع قبل الركوع، حال القراءة والتكبير، واتّصاله بالركوع ليس شرطاً في صحّة القيام إذ لا دليل عليه، بل هو شرط في صحّة الركوع، حيث اعتبر فيه كونه عن قيام، فليتأمل)، انتهى كلامه^(١).

وجه عدم تماميّته، هو أنّه لو أنكر الأصل الذي قرّناه في الأجزاء في

(١) مصباح الفقيه: ٢٥٥.

العبادات التوقيفية، فلما ذكره وجه في الجملة، ولكن لا وجه ظاهراً للإنكار. وأمام قبول الأصل المذكور، فلا بد من أن يلتزم بالبطان بالزيادة أو النقيصة بواسطة هذا الدليل، فلا يبقى لما قرره - من عدم وجود الدليل على اعتبار عدم زيادة القيام المتصل بالركوع في الصلاة - مجال. وما عدّه شاهداً لمّدعاه من تحقق القيام بجميعه في القراءة والسجدة المنسيّتين، ومع ذلك لم تبطل صلاته.

غيره وجيه؛ لأنّ وجه عدم البطان، هو وجود الدليل على عدم إبطال القيام في موضع القعود أو عكسه في السهو، ويشمله إطلاق دليل (تسجد سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة، إلّا في القيام المتصل بالركوع)، حيث أنّ تحقّقه بالزيادة لا ينفكّ عن تحقّق زيادة الركوع. ولا ينافي كون إتيان عمل واحد موجباً لتحقّق العنوانين من المبطل، وهو القيام والركوع.

وكون القيام شرطاً لصحة الركوع دون عكسه كما ذكره؛ غير دخیل فيما هو المقصود في المقام، من تحقّق الزيادة فيهما مع الإتيان به متّصلاً بالركوع، وإلّا لم يتحقّق شيئاً منهما الموجب للإبطال، كما لا يخفى.

وأيضاً ممّا ينبغي ملاحظته هو أنّ القيام المتصل إن أُريد منه الاتّصال ولو بالقوّة، فأشكاله وجيه، لكنّه غير مراد قطعاً، بل المقصود هو القيام المتصل بالفعل، وهو لا يتحقّق إلّا بتحقّق الركوع بعده، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا تظهر الخدشة فيما قاله في آخر كلامه، بقوله:

(وقد تلخّص ممّا ذكر، أنّه لا دليل على أنّ زيادة القيام من حيث هي مبطلّة، بل قضية الأصل عدم البطلان حتّى مع العمد، لو لم يكن إجماعياً، فضلاً عن السهو؛ لما قد عرفت من وجود الدليل على عدم صحّة العمل مع الزيادة، إلّا أن قام دليل على خلافه فلا نعيد).

كما يرد على كلامه: (بل الواجب نصّاً وفتوى.... إلى آخره).

لوضوح أنّ قيام المتّصل غير قيام حال التكبير والقراءة، والشاهد على ذلك أنّه لو قام حال التكبير ثمّ جلس سهواً حال القراءة، ثمّ تذكّر وقام للركوع، ثمّ ركع كان عمله صحيحاً، مع أنّ القيام المتّصل هنا غير قيام التكبير، كما لا قيام له للقراءة.

فما ذكره غير تمام، كما لا يخفى على المتأمّل.

بل الأمر كذلك - من عدم صحّة العمل - في ناحية النقيصة السهوية أيضاً من جهة هذا الأصل.

نعم، قد يدّعى ذلك على فرض تسليم وجود دليل وإطلاق يقتضيه، ولكن مع قيام الدليل على عدم البطلان في النقيصة سهواً، يلزم التقيد في إطلاق تلك الأدلّة، وهي عبارة عن مثل صحيحة زرارة التي نقلها الشيخ الصدوق بإسناده الصحيح عنه، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال:

«لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع،

والسجود، الحديث»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب القراءة، الحديث ٥.

ومنها: الخبر المرسل المروي عن سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله عليه السلام،

قال:

«تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان»^(١).

فلازم التقييد هو اختصاص تلك الإطلاقات الدالة على اعتبار القيام المتصل بالركوع مثلاً على حال العمد، فيخرج حال السهو في النقيصة بمثل دليل لا تعاد، وحديث (تسجد سجدي السهو) ويحكم بصحة الصلاة؛ لأن إطلاق هذين الخبرين حاكم على تلك المطلقات، وإن كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، مع أن التقييد بحال العمد في تلك المطلقات في كثير من الموارد ممّا لا بدّ منه، فلا يبقى حينئذٍ لظهور المطلقات قوة، حتّى تشمل حال السهو ويحكم بطلان الصلاة - هذا كما في «مصباح الفقيه» - فلازم هذا القول عدم بطلان الصلاة بزيادة القيام حتّى المتصل منه في حال السهو.

أقول: فلا بدّ أن نلاحظ أولاً حقيقة النسبة المدعاة بين الخبرين والمطلقات، وأنّها كيف تكون عموماً من وجه؟

أقول: الظاهر أنّه أراد أن يجعل إطلاقات الأوليّة مختصّة بخصوص اعتبار عدم النقيصة، أي لا بدّ أن لا ينقص من الصلاة عمداً ولا سهواً، أمّا الزيادة فهي خارجة عن مفاد تلك الإطلاقات، بخلاف مفاد الخبرين حيث يكونان إمّا مطلّقيين من حيث الزيادة والنقيصة، أو أنّهما مختصّان بحالة السهو دون العمد لصراحة المرسلة وعدم إطلاق حديث زرارة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٣.

فعلى هذا التقدير، تصير النسبة عموماً من وجه، لكون مادة الافتراق للإطلاقات، هو العمد في النقيصة، حيث يحكم بالإعادة ولا يشمل الحديثان. كما أنّ الخبران يختصان بالزيادة السهوية ويدلّان على عدم الإعادة، ولا يشملها الإطلاقات.

ومورد التصادق والاجتماع يكون في النقيصة السهوية، حيث أنّ مقتضى الإطلاقات هو البطلان، ومقتضى الخبرين عدمه.

ولكن لا بدّ أن يعلم أنّ هذه النسبة إنّما تتحقّق بعد تقديم الخبرين وترجيحهما على الإطلاقات بالتقييد، والظاهر أنّه ليس هو مراد المحقّق الهمداني رحمته الله؛ حيث أراد الإطلاق في المطلقات من حيث العمد والسهو في خصوص النقيصة، فتقييدها يوجب كونه منحصرّاً في العمد.

هذا، مع أنّ ظاهر كلامه، وجود نسبة العموم من وجه قبل ملاحظة تقديم الخبرين على الإطلاقات، وهو لا يخلو عن إشكال؛ لوضوح أنّ الإطلاقات بحسب ذاتها مطلقة في اعتبار لزوم الإتيان بالأجزاء ومنها القيام، فلا يجوز تركها عمداً ولا سهواً، ولا نسلم عدم شمولها لعدم الزيادة، فحينئذٍ تكون الزيادة غير مقبولة، ولسان الخبرين بحسب الظاهر - بل لا تخلو الرسالة عن الصراحة - كان لخصوص السهو فلا يشمل العمد، ولكن إطلاقهما يشمل النقيصة والزيادة، كما أنّ الرسالة تدلّ عليهما بالصراحة، فحينئذٍ تصير النسبة بينهما بالإطلاق والتقييد دون العموم من وجه، فالتقديم حينئذٍ يكون بلحاظ النسبة لا بلحاظ الحكومة. نعم، لو قلنا بمقالته في عدم ثبوت الإطلاق في المطلقات في خصوص

الزيادة، تصير النسبة حينئذٍ عموماً من وجه، فلا بد حينئذٍ في التقديم من بيان الحكمة إن سلّمناها.

وكيف كان، قد يتوهم بقاء الإشكال من عدم الإبطال بزيادة القيام المتّصل بالركوع أو نقيضه سهواً، لأجل دخوله في عنوان المرسل ومفهوم حديث لا تعاد، فكيف الخلاص عن هذا الإشكال، والحكم ببطلانه؟
أقول: يرد عليه نقضاً وحلاً.

أمّا الجواب النقضي: فهو أن يُقال في وجه عدم شموله، إنّه إذا لوحظ إطلاق مفهوم لا تعاد، وإطلاق اللفظ المستعمل في المرسلة فإنّها تشمل حتّى مثل القيام في التكبير، إذ هو أيضاً لا يكون داخلياً في المستثنى من لا تعاد، كما يكون داخلياً في إطلاق المرسلة، مع أن إجماع الفقهاء قائم على بطلان الصلاة لو كثر بلا قيام سهواً.

وأمّا الجواب عنه حلاً، هو أن يُقال: إنّه فرق بين إطلاق الأدلّة الأولى الدالّة على وجوب القيام والجلوس والركوع والسجود وغيرها في الصلاة، حيث يصحّ فيها تقييدها بمثل حديث لا تعاد، أو بمفاد المرسلة، وبين إطلاق الدليل الوارد في المقام بأنّ (من لم يقم صلبه فلا صلاة له)، حيث أنّ لسانه لسان الحكومة على دليل (تسجد سجدي السهو)، وعلى حديث لا تعاد، كما هو الحال في لسان حديث (لا صلاة إلّا بطهور)، بالنسبة إلى لسان (تسجد سجدي السهو)، أي هو مقدّم عليه؛ لأنّ لسانه آبٍ عن التقيد، ولعلّه لأجل ذلك حكم الفقهاء بالبطلان فيه مع وجود هذه الأخبار، والله العالم.

وقد أجاب المحقق الهمداني عن الإشكال الوارد في تكبيرة الإحرام - من حيث أنها ليست من الخمسة الواردة في المستثنى في صحيحة زرارة، وبرغم ذلك فإن تركها سهواً يوجب البطلان - بقوله:

(وكون التكبير بما عدا الخمسة التي دلت الصحيحة على حصر مستند البطلان فيها غير ضائر، فإن دليله أخصّ مطلقاً من الصحيحة، كما عرفته في محله).

هذا مع إمكان دعوى تصوّر الصحيحة في حد ذاتها عن شمول ما لو أخلّ بالتكبير أو بشرائطها، فإن نفي الإعادة فرع تحقق الدخول، وهو لا يتحقق لدى الإخلال بالنية أو بالجزء الأول الذي يتحقق به الدخول، أي تكبيرة الافتتاح، ولو بلحاظ شرائطها فليتمل)، انتهى كلامه^(١).

أقول: ولا يخفى للمتأمل ما في كلامه من الإشكال نقضاً وحلاً؛

فأما الأول: بأن ما ذكره متين، لو لم يذكر فيه الطهور والوقت والقبلة الذي وقع في ناحيته المستثنى من وجوب الإعادة، حيث يستفاد منها بنقيض الملفوظ، بأن المراد من الإعادة وعدمها هو الأعم من تحقق الدخول في الصلاة وعدمه؛ لوضوح أنه من ترك الطهور وما يليه ولم يتحقق له الدخول في الصلاة رأساً، فلا وجه للحكم بالإعادة إلا بلحاظ تخيل المصلي بكونه داخلاً في الصلاة، وهو موجود في المقام أيضاً إذا كان ترك التكبير والنية سهواً، وهو يزعم أنه داخل في الصلاة، فيحكم بعدم الإعادة لكونه داخلاً في المستثنى منه، فلا بد

(١) مصباح الفقيه: ٢٥٦.

من التقييد بالنسبة إليه .

وأما الثاني: وإن ظهر في الجملة عمّا ذكرناه في الأوّل، ولكن لا بأس بالإشارة إليه ببيان آخر وهو أنّ بعض الأفعال يستند إلى شيء مع الغضّ عن وجوده الخارجي، كما قيل ذلك في مثل قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الشكّ في الجزء فلا فراغ حتّى يجري فيه قاعدة الفراغ؛ وهكذا في المقام، فإنّ المراد من الإعادة وعدمها إنّما هو بلحاظ حال المصلّي لولا السهو، كما هو الحال فيما لو تخيّل قيامه باداء العمل.

وبعبارة أخرى: القاعدة تقول من تخيّل أنّه قام بأداء العمل، وهو غير عامل به سهواً، فإنّ عليه الإعادة في الجملة دون غيرها.

فظهر من جميع ما ذكرنا في المقام الأوّل، صحّة ما ذهب إليه المشهور من أنّ القيام في التكبير والقيام المتّصل بالركوع ركن، بالمعنى الصحيح المعروف من الركنية، في أنّ زيادتها ونقيصتها السهوية والعمدية توجبان بطلان الصلاة. بقي هنا إشكال آخر وهو: احتمال كون وجه البطلان في الموردين اعتبار القيام شرطاً للتكبير وللركوع، لا لأجل كونه بنفسه ركناً.

أقول: نحيل الجواب عنه إلى المقام الثاني.

هذا كلّه تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني: وهو أنّه لا إشكال في وجوب القيام في الصلاة، إلّا أنّه يقع الكلام في أنّه هل يعدّ شرطاً لصحّة الصلاة من جهة كونه شرطاً لصحّة التكبير ولصحّة الركوع ولصحّة القراءة؟

أم أنه يعدّ جزءاً للصلاة مثل نفس التكبير والركوع والقراءة؟
 أم يجب التفصيل بين القيام الركني كالقيام في التكبير والمتّصل منه
 بالركوع، فيكون جزءاً للصلاة، وبين غير الركني كالقيام للقراءة ولما يقع بعد
 الركوع، حيث يكون شرطاً؟
 فيه وجوه:

أمّا الوجه الأوّل، فإنّه مجرد احتمال مخالف لظاهر النصوص وأكثر
 الفتاوى، كما اعترف به صاحب «الجواهر»، حيث قال:
 احتمال شرطية القيام لسائر أجزاء الصلاة، كالاتقبال والطهارة، فلا
 وجوب له إلّا غيري؛ مخالف لظاهر بعض النصوص وسائر الفتاوى، فلاحتمال
 الثاني وهو كونه جزءاً واجباً هو ظاهر النصوص.
 ولعلّ وجهه باعتبار تعلّق الأمر به مستقلاً دون وساطة شيء آخر، حيث أنّ
 المنصوص في الأخبار هو قوله ﷺ: (قم منتصباً)، أو قوله: (من لم يقم صلبه فلا
 صلاة له). حيث يستفاد منهما أنّ القيام بنفسه مأمور به لذاته لا بواسطة أمر آخر
 لشيء آخر مثل القراءة والتكبير والركوع.

وإن أبيت عن ما ذكرنا، فلا أقلّ من القول بالتفصيل - كما هو ظاهر جماعة
 كما نسبته إليهم صاحب كتاب «وسيلة المعاد» - بأن يُقال بالجزئية في القيام
 الركني دون غيره، بناءً على أنّ الركن - على حسب المعنى المعروف له - هو ما
 يوجب الإخلال به عمداً أو سهواً، زيادة أو نقيصة البطلان، حيث لا يجامع إلّا مع
 الجزئية؛ لأنّ الركن وأضرابه يلاحظ باعتبار أنّه من أجزاء المركّب ومن مقدّماته

الداخلية، لا بما هو خارج عن المركّب، ولو كان الخارج من جهة التأثير أيضاً على نحو لو ترك بصورة السهو كان موجباً للبطلان، مثل الطهارة عن الحدث، فإن مقتضى ذلك هو البطلان عند تركها ولو سهواً، وبرغم ذلك لا يطلق عليه أنه ركن للصلاة لكونه من الشرائط لا من الأجزاء، بخلاف القيام حيث يستفاد من قولهم: (إنّ القيام ركن) كونه جزءاً لا شرطاً، فاحتمال كون البطلان في ترك القيام في التكبير والمتّصل منه بالركوع، بلحاظ فقدان شرط التكبير والركوع غير مسموع، هذا أولاً.

وثانياً: مع إمكان أن يُقال إنه لا تنافي بين كون القيام في التكبير والمتّصل منه بالركوع، شرطاً لصحة التكبير والركوع، وبين كونه بنفسه ركناً للصلاة، حتّى يكون وجه البطلان في تركه وزيادته سهواً مستنداً إلى فقدان شرطهما وترك ما هو ركن للصلاة، فليس بينهما نسبة التمانع لا على نحو منع الخلوّ، ولا على نحو منع الجمع، وإثما نسبتهما الاتحاد حيث دلّت الأدلّة على أنّ القيام برغم شرطيته لهما يعدّ ركناً في الصلاة في المقامين، والله العالم بحقائق الأمور.

وإن أمكنه القيام مستقلاً وجب، وإلا وجب أن يعتمد على ما يتمكن معه من القيام، وروي جواز الاعتماد على الحائط مع القدرة.

البحث هنا يقع في مقامين :

أحدهما: في جواز الاعتماد وعدمه في أصل القيام والانتصاب .

وثانيهما: في جوازه وعدمه للنهوض من القيام .

وأما الكلام في المقام الأول:

تارة: عن أن الاستقلال هل هو مأخوذ في مفهوم القيام حقيقة أم لا ؟

وأخرى: على أي حال، فهل القيام هنا هو الأعم مما فيه الاعتماد والاتكاء

على الغير، أم مختص بما لا اعتماد فيه، وإن سلمنا صدق القيام حتى مع الاتكاء ؟

وأما الكلام في المرحلة الأولى: فقد نقل عن المحقق الثاني وأكثر

المحققين، بأن عدم الاعتماد داخل في مفهوم القيام حقيقة، يعني أن القائم مع

اعتماده بشيء لا يكون قائماً حقيقة، فالقائم الحقيقي عبارة عن من لم يعتمد على

شيء، فالقائم المعتمد له صورة قيام لا حقيقة، إذ كان اعتماده على نحو لولا

الاعتماد لسقط، بل أوهمته عبارة العلامة عليه السلام في «القواعد».

فعلى هذا القول لا إشكال في وجوب القيام للمصلي بمعناه الحقيقي، إذ

لولا له لما امتثل الأمر المتعلق بالقيام من قوله صلى الله عليه وآله: (قم منتصباً)، وهو واضح .

ولكن أصل الدعوى لا يخلو عن تأمل، كما صرح به العلامة النوري في

«الوسيلة»، وصاحب «الجواهر» حيث قال :

(ودعوى أنه في صورة للقيام لا قائم حقيقةً كبعض الركبين، بل هو اشتباه في العرف أو مجاز.

ممنوعة أشد المنع، وإن ربّما تسلم في بعض أفراد السناد، كما إذا صار هو مستقلاً في ذلك، وليس للقائم مشاركة فيه أبداً وأصلاً، نحو المشدود بحبل ونحوه، فتأمل)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

أقول: لا يخفى أنّ القيام قد يُطلق ويُراد منه ما يقابل الجلوس، أي إذا قيل بأنّ زيداً قائم، بمعنى أنّه ليس بجالس وقاعد، فالقيام في هذا الاستعمال لا إشكال في سعة مفهومه، حتّى يشمل القيام مع الاعتماد، كما يشمل القيام مع الانحناء إلى اليمين أو اليسار، بل إلى الأمام إذا لم يكن زائداً على حدّ يخرج عن حال القيام، فيدخل في الركوع، وقد يُطلق القيام في مقابل الانحناء والاعتماد، فلا إشكال في أنّه حينئذٍ يُراد منه الاعتدال والانتصاب.

والعجب من صاحب «الجواهر»^{عليه السلام} حيث يصرّح قبل كلامه السابق بأسطر قليلة بأنّ القيام ليس إلّا الاعتدال، ولعلّ منه الاستقامة التي هي ضدّ الإعوجاج، وجعل إطلاق القيام على بعض أفراد المنحني، من إطلاق العرف الذين غالباً يخفى عليهم العرف الصحيح. وقال: لا ريب في خطأه، ومع ذلك يدّعي هنا بأنّ القيام يطلق حقيقةً على المستند بشيء.

ولكن التأمل في لسان الأخبار، يفيدنا أنّ القيام في مقابل الجلوس والقعود له أفراد حقيقية من الانحناء في الجملة، والانتصاب والسناد كما يفهم ذلك من ما

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٤٩.

ورد في قوله ﷺ: (قم منتصباً)، حيث يستفاد منه أنّ هذا القيد، قيد احترازي عن سائر أفراد من الانحناء، بأحد الأطراف من اليمين أو اليسار أو الأمام أو الخلف، لا توضيحي إذ الأصل أيضاً كونه احترازياً، حيث أنّه مع صدق القيام عليها حقيقةً لكنّه غير مراد هنا. فعليه لا يبعد صدقه على المستند إذا كان مع الاعتماد.

وما ذكره صاحب «الجواهر» من أنّ المشدود بالحبل مع تلك الخصوصية ليس بقائم أصلاً، بل هو معلق كان رجله واقعاً على الأرض، فهو تخيل قيام لا نفسه، كما لا يخفى.

وكيف كان، فدعوى صحّة إطلاق القيام حقيقةً على جميع هذه الأفراد من السناد والانحناء، في الجملة لا مطلقاً، ليست بمجازفة.

هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى.

وأما الكلام في المرحلة الثانية: بأنّ القيام المعتبر في صحّة الصلاة هل المراد منه الأعم، أو خصوص ما لا اعتماد فيه ولا انحناء؟

الظاهر، بل صريح بعض النصوص والفتاوى، هو الثاني في حال الاختيار، بل عليه المشهور شهرةً كادت تكون إجماعاً، بل عن «المختلف» و«شرح الألفيّة» دعوى الإجماع عليه، بل في «الجواهر»، بل لعلّها كذلك إذ لا نعرف فيه خلافاً إلّا المحكي عن أبي الصلاح والحلي وصاحب «الحدائق».

فلا بدّ من ذكر أدلّة المشهور القائلين بعدم جواز الاعتماد في القيام، وهو - مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع والشهرة - عبارة عن أخبار عديدة:

منها: الخبر الصحيح المروي عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«لا تمسك بخمرك وأنت تصلي، ولا تستند على جدار وأنت تصلي، إلا أن تكون مريضاً»^(١).

وفي «مجمع البحرين»: خَمَرَ بالتحريك، بالخاء المعجمة والميم المفترضين، ما وراك من خزف أو شجر أو جبل.

وفي «الجواهر»: (لا تستند بخمرك) بدل (لا تمسك).

ومنها: الخبر المروي عن عبدالله بن بكير، قال:

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة قاعداً، أو متوكياً على عصا أو حائط؟

فقال: لا، ما شأن أبيك وشأن هذا ما بلغ أبوك هذا بعد»^(٢).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن حماد بن عيسى، أنه قال:

... فقام أبو عبدالله عليه السلام مستقبل القبلة منتصباً، فأرسل يديه جميعاً على

فخذيته، الحديث»^(٣).

ومنها: النبوي العامي الذي رواه البخاري في كتابه قال:

«قال النبي صلى الله عليه وسلم: صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٤).

وغير ذلك ممّا كان من الأخبار المشتملة على الأمر بالانتصاب؛ مثل

قوله عليه السلام: قم منتصباً.

هذه جملة الأخبار الدالة على عدم الجواز تصرّحاً أو تلويحاً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القيام، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢٠.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الأفعال، الحديث ١.

(٤) صحيح البخاري: ج ١ ص ١٢٤ و ١٢٥.

وفي مقابل هذه الطائفة، مجموعة أخرى تفيد جواز القيام معتمداً:
 منها: ما رواه الشيخ الصدوق بإسناده الصحيح عن علي بن جعفر:
 «أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى
 حائط وهو يصلي، أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة؟
 فقال: لا بأس.

وعن الرجل يكون في صلاة فريضة، فيقوم في الركعتين الأوليين، هل
 يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض، يستعين به على القيام به من غير
 ضعف ولا علة؟ فقال: لا بأس به»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن سعيد بن يسار، قال:
 «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكاأة في الصلاة على الحائط يميناً وشمالاً،
 فقال: لا بأس»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
 «سألته عن الرجل يصلي متوكياً على عصاه أو على حائط؟
 قال: لا بأس بالتوكأ على عصاء، والاتكاء على الحائط»^(٣).
 فهذه الطائفة من الروايات تدلّ على نفي البأس، مع اشتغالها على الخبر
 الصحيح، فكيف الجمع بين هاتين الطائفتين؟
 قد يُقال: في الجمع بحمل الطائفة الأولى الدالة على عدم الجواز، على

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القيام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القيام، الحديث ٤.

الاستناد بصورة الاعتماد، والطائفة الثانية على الاستناد والاتكاء دون الاعتماد. وفيه أولاً: أن لفظ (الاتكاء) و(الاستناد) قد وردا في كلتا الطائفتين، فلو سلّمنا صدق الاتكاء على غير المعتمد - مع ما فيه من الإشكال من حيث اللغة والعرف - فلا نسلم في مثل الاستناد، خصوصاً بعد قوله ﷺ في الصحيح (من غير مرض ولا علة)، فالتفريق بين الاتكاء والاستناد، ممّا لا فارق فيه ولا يُصغى إليه.

أو يُقال: بحمل أخبار الطائفة الثانية الدالة على الجواز على التقيّة، كما حكي عن فخر المحقّقين من حملها عليها مؤذناً بأنّه مذهب العامّة، مستندلاً على قوله ﷺ: (خذ بما خالف العامّة)، فلا بدّ من الاعتماد على أخبار الطائفة الأولى الدالة على عدم جواز الاعتماد.

أو يقال: بالجمع بينهما بالتصرّف في الهيئة، بحمل أخبار النهي على الكراهة بواسطة قبول أخبار الجواز، واشتمالها على الصحيحة مع الدلالة التامة. وهذا هو الذي قبله صاحب «الحدائق» رحمته الله تبعاً لأبي الصلاح والحلي، حيث قالوا بالكراهة مع الجواز، مع أنّه قد صرّح بعض المتقدّمين - كما عن الصيمري - نسبة رواية المخالف إلى الشذوذ، بل عدّها مخالفاً للإجماع، كما هو المحكي عن «مختلف» الفاضل، مع إمكان أن يكون المراد من الكراهة هو الحرمة، كما قد يشاهد ذلك في كلمات المتقدّمين، وعليه فهذا الجمع ممنوع.

فحينئذٍ يمكن أن يُقال: بأنّه قد عرفت من مخالفة المشهور مع الأخبار المجوّزة، بل الأصحاب كلّهم - عدا من عرفت - على عدم الجواز، فمع إعراضهم

عن العمل بتلك الأحاديث، فتدخل المسألة من حيث الرواية في المقولة المشهورة من أنه كلما ازداد في صحتها ازداد في وهنها، خاصة إذا لاحظنا شدة اهتمام الأصحاب بالأخبار وروايتهم لها، فمخالفتهم لطائفة فيها الصحاح دليل على ضعفها ووهنها.

مع إمكان الجمع العرفي بين الطائفتين، بحمل الطائفة المجوزة على حال الضرورة والاضطرار، والممانعة على حال الاختيار، لإطلاق أخبار المجوزة من تلك الجهة.

لا يقال: قد ورد في الصحيح قوله عليه السلام: (من غير مرض ولا علة)، حيث يستفاد منه كون المورد هو حال الاختيار لا الاضطرار، فكيف يمكن حمله على خصوص الاضطرار؟

لأننا نقول: بإمكان أن يكون هذا القيد مختصاً بالجملة الثانية فقط، وهو الاستعانة بوضع اليد على الجدار والحائط بلا اعتماد؛ لأن الوضع أعم من الاعتماد، ولا يبعد جوازه حتى مع الاختيار، ولا يرجع القيد إلى الجملة الأولى وهو الاستناد إلى الحائط، فإطلاقه يشمل الحالين من الاختيار والاضطرار، فتخصّص بالأخبار الممانعة لصورة الاضطرار فقط، وهو جمع عرفي كما يشير إليه ما جاء في ذيل الخبر المروي عن عبدالله بن بكير، بعد قوله عليه السلام: لا، قال: (ما شأن أبيك وشأن هذا...)، حيث يفيد أن الجواز مختص بمن هو مضطّر وعاجز لا القوي الصحيح، فيكون هذا شاهد جمع في المقام.

بل يمكن أن يقال: إنه يمكن الجمع بينهما بحمل كل من الخبرين على

النص والأظهر، ورفع اليد بواسطته عن الظاهر في الآخر، لكونه القدر المتيقن في الأظهر، كما هو المتعارف من هذا الحمل في نظائره مثل (ثمن العذرة سحت) لغير المأكول و(لا بأس ببيع العذرة) للمأكول، فيحمل المانعية بإطلاقها على حال الاختيار؛ فهو القدر المتيقن؛ لأنه إذا كان مع الاضطرار ممنوعاً، ففي حال الاختيار يكون المنع بطريق أولى.

ويحمل أخبار المجوزة بإطلاقها على الاضطرار؛ لأنه القدر المتيقن، إذ من المعلوم أنه إذا كان حال الاختيار جائزاً، ففي الاضطرار يكون بطريق أولى. ومعلوم أن قاعدة الجمع مهما أمكن أولى من الطرح جار في المقام، فهو يعد أولى من جميع ما ذكر من وجوه الجمع، كما لا يخفى على المتأمل.

فالحق حينئذ يكون مع المشهور، من عدم جواز الاعتماد مع الإمكان، وإن كان يصدق معه حقيقة القيام لغةً وعرفاً، ولكن لا يجوز إثباته شرعاً، وهذا هو المطلوب، كما عليه المصنف رحمته الله في المتن.

هذا، مضافاً إلى أنه لو أغمضنا عن جميع ما قلنا، وسلمنا وجود المعارضة بين الطائفتين، فنقول: التعارض يقتضي التساقط والرجوع إلى الأصل، وهو هنا قاعدة الاشتغال لو جعلنا الاستقلال شرطاً للقيام، فعند الشك في حصول الشرط فالأصل عدمه، الموجب للحكم بالبطلان.

ولكن لو قلنا بكون الاعتماد مانعاً، فمع تحقق الشك في وجوده يكون الأصل عدمه.

ولكن ينبغي معرفة أن الشك هنا ليس في أصل وجود الاعتماد، بل الشك

في الشبهة الحكمية، أي نشك في أن الشارع هل جعل الاعتماد مانعاً أم لا؟ فالأصل عدمه؛ لأنه من مصاديق (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون)، ولازم هذا التقريب هو صحة الصلاة.

إلا أن الأقرب هو كون الاستقلال شرطاً، أو عدم الاعتماد شرطاً، لا أن وجوده مانعاً، فبالتعارض والتساقط نعود إلى مقتضى الأصل، وهو الاشتغال لا البراءة، بل وكذا لو شككنا بين كونه شرطاً أو مانعاً، فالأصل أيضاً هو الاشتغال. ولذلك التزمنا بقوة قول المشهور.

هذا كله تمام الكلام في السناد الذي كان هو المقام الأول في البحث.

والبحث عن المقام الثاني: هو ما يرتبط بالقيام من حيث النهوض، فهل يجوز الاعتماد والتمسك بشيء لتحصيل النهوض للقيام أم لا؟

ففي «الجواهر»: فعن ظاهر «الذكرى» وصريح «جامع المقاصد» إلحاقه بالقيام، أي يكون حكمه حكم القيام في عدم الجواز، فلعله استفاد المنع من الجملة الواردة في صحيحة عبدالله بن سنان: (وأنت تصلّي)، مضافاً إلى الأصل المقتضي للمنع، لولا الدليل على الجواز.

ولكن قال صاحب «الجواهر» بعد ذلك: (لكنّه لا يخلو عن نظر، لما سمعته في صحيح عليّ بن جعفر، ولأنّه من المقدّمات).

أي أنه ليس من الأجزاء كالقيام، حتّى يحكم بممنوعيته.

أقول: ولا يخفى عليك أن رواية ابن سنان إذا كانت مشتملة على كلمة (لا تستند) - كما نقله صاحب «الجواهر» - فإنّه يصعب التمسك به للمنع عن الإعانة

للنهوض؛ حيث لا يطلق الاستناد على مثل ذلك نوعاً، بل تستعمل كلمة الإعانة والاستعانة على المعنى المذكور في صحيحة علي بن جعفر.

وأمّا إن كانت الجملة الواردة هي: (ولا تمسك بخمرك) - كما في «الوسائل» - فشموله للقيام بالنهوض غير بعيد؛ لأنّه قريب لمعنى الاستعانة، فيستفاد منه المنع كما عليه المحقق الثاني عليه السلام، فيتعارض مع ما في صحيحة علي بن جعفر من التجويز بالاستعانة للنهوض في الفريضة، حتّى في حال الاختيار، فلا بدّ من الجمع بالتقييد، لأنّ النهي عن التمسك مطلق من حيث نفس القيام أو المقدمات من النهوض، فيقيّد ويختصّ المنع لخصوص القيام دون النهوض، فيكون ذكر عدم الاستناد في الجدار من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ، كما لا يخفى. فالقول بالجواز في مثل النهوض لا يخلو عن وجه، وإن كان الاحتياط في مثل هذه الأمور التوقيفية - التي يكون مورد الأصل فيها هو الاشتغال عند الشكّ فيها - حسناً جداً.

إذا عرفت حال القيام بالنظر إلى الاستناد والنهوض، يبقى هنا فروع لا يخلو ذكرها عن فائدة كما تعرّض لها أصحابنا عليهم السلام، وهي:

الفرع الأوّل: بعدما عرفت لزوم الانتصاب في القيام شرعاً، وإن لم يكن دخيلاً في مفهومه حقيقةً، يبقى السؤال عن أنّه هل اعتدال الرأس والرقبة وعدم ميلانهما له دخل في مفهوم القيام أم لا؟

وعلى الفرض الثاني فهل هو دخیل في القيام الشرعي، بحيث لو أخلّ به وأطرق رأسه عمداً واختياراً كان مبطلاً أم لا؟

أم الأمر مختلف فليس فيه كراهة، بل قد يُقال باستحبابه، حيث نسب المحقق الهمداني إلى المتقي، استحباب إرسال الذقن إلى الصدر.

وكيف كان لا بد أن يلاحظ مقتضى الدليل في المقام.

فنقول: وأمّا احتمال اشتراط أن يكون استقامة الرقبة والعنق دخيلاً في مفهوم القيام حقيقةً في اللغة والعرف - مع فرض تحقق الاستقامة والانتصاب في القيام بالاعتدال في العمود الفقري - فهو هون جداً؛ لوضوح أنّ المتبادر من القيام عرفاً هو الاعتدال والاستقامة في الصلب، مع ما عرفت منّا سابقاً عدم قبول كون الانحناء بأقسامه الأربعة خارجاً، فضلاً عن مثل إطراق الرأس؛ لوضوح أنّ قيام الشيخ المنحني يعدّ من أفراد القيام في الجملة، وهو واضح لا كلام فيه.

والذي لا بدّ أن يُبحث عنه هو ملاحظة أنّه هل يعتبر شرعاً مراعاة الاعتدال في الرقبة أم لا؟

أقول: ليس لنا دليل يثبت هذا الأمر إلاّ الخبر المرسل المروي عن حريز، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قلت: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ؟ قال: النحر الاعتدال في القيام أن يُقيم صلبه ونحره»^(١).

فإنّه بظاهره ينافي الإطراق؛ لأنّ المراد من (القيام) و(الإقامة) الواردتان في الرواية بحسب الظاهر هو استقامة العنق المنافي للإطراق، ولولاه لكفى ذكر خصوص إقامة الصلب التي يتحقق معها الإقامة في أعلى الصدر.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القيام، الحديث ٣.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ ذِكْرَ إِقَامَةِ الصَّلْبِ يوجب دخول نصب العنق فيه أيضاً، إِلَّا أَنْ ذِكْرَ إِقَامَةِ النحر بعده، يعدّ من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ. لكنّه ليس بجيّد، لوضوح أنّ إِقَامَةَ الصَّلْبِ أعمّ عرفاً من إِقَامَةِ النحر والعنق، وإن كان تطبيقه عليه أحسن من غيره، ولكنّه لا يوجب كونه خارجاً عن مصاديقه، فلو أخذنا بظاهر الحديث استوجب الحكم بلزوم الاعتدال في كليهما وجوباً.

نعم، لو فسّرنا النحر كما فسّره اللغويّون - كما في «مجمع البحرين» - من أنّ النحر هو أعلى الصدر، فقد ينطبق حينئذٍ بما يصدق عليه إِقَامَةُ الصَّلْبِ، فلا يدلّ الحديث حينئذٍ أزيد من اعتبار لزوم إِقَامَةِ الصَّلْبِ لو كان ذكر النحر حينئذٍ ذكراً لمصداق من مصاديق إِقَامَةِ الصَّلْبِ، فحينئذٍ لا يكون إطراق الرأس منافياً لما ورد في تفسير الآية من الرواية، ومع عدم شموله يبقى الحكم بالنسبة إليه جائزاً.

ولو سلّمنا وتنزّلنا عن ذلك، فغايتة القول باستحباب ترك الإطراق لا وجوبه، خصوصاً مع ملاحظة الاختلاف في تفسير النحيرة من رفع اليدين في التكبير أو النحر في عيد الأضحى بعد الصلاة والاعتدال في القيام بالنظر إلى النحر.

وعليه فالحكم بالوجوب لا يخلو عن إشكال.

مع إنّنا لم نجد من الفقهاء من صرّح بوجوب الاعتدال في النحر في حال الصلاة، إلّا عن الصدوق حيث ذهب إلى أنّ الإطراق يؤدّي إلى البطلان مع

الإطراق، بل الأولى والأحسن القول باستحبابه، من جهة ملاحظة هذه الرواية، خصوصاً إذا ذهبنا إلى اعتبار مراعاة قاعدة التسامح في أدلة السنن، حيث أن القاعدة تفيد لزوم مراعاة الخبر وإن كان مرسلًا أو له تفاسير متعدّدة، لإمكان إرادة الأمر الجامع بين المعاني المختلفة، لاسيّما مع ما ورد أن للقرآن بطوناً لا يعرفها إلا أهله، فليتأمل.

ومما ذكرنا ظهر أن وجه القول باستحباب الاعتدال في النحر دون الوجوب، ليس لأجل إرسال الحديث، والإعراض عن ظاهر الأمر، كما صرح بذلك صاحب «الجواهر»، حيث قال: ولولا إرساله والإعراض عن ظاهر الأمر به، لآتجه وجوبه^(١).

وإنما كان لأجل احتمال أن يكون الاعتدال في النحر متعلّقاً بإقامة العنق، بل بإقامة الصلب الواجبة مراعاتها، فالاعتدال في العنق خارج عن موضوع الحديث، وداخل تحت عموم الجواز.

بل في «الجواهر» أن انحراف الرأس وانحراف العنق يميناً أو شمالاً، كما يفعل به بعض الأتقياء، فلا أرى فيه إبطالاً للصلاة، حيث يستفاد منه كون العمل محبوباً، والله العالم بحقيقة الحال.

الفرع الثاني: في بيان أنه بعد ثبوت اعتبار الاعتماد في القيام، واعتباره شرطاً مستقلاً، وبعد ما ثبت أن الاعتماد اختياراً وعمداً موجب لبطلان الصلاة، لأنه يؤدي إلى فقد شرطها أو حدوث المانع فيها، فإن البحث حينئذٍ عن حكم

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٥٣.

الناسي، بمعنى أنه لو نسي المصلي مانعته وقام مستنداً إلى شيء من الجدار وغيره فهل يوجب ذلك البطلان أم لا؟

فلا بد أن نعلم أن من ذهب إلى مقالة فخر المحققين، من مدخلية الانتصاب في مفهوم القيام وحقيقته، فلا إشكال أن تركه يستلزم ترك أصل القيام، وأنه موجب للبطلان قطعاً، إذا كان في قيام ركني كقيام التكبير أو القيام المتصل بالركوع، فترك القيام فيهما يكون تركاً للركن، وتركه مبطل عمداً كان أو سهواً.

نعم، لو كان ترك الاستقلال في غيرهما، مثل القيام في القراءة أو القيام بعد الركوع، فللبحث فيه مجال، بأنه هل يعد تركه سهواً مثل حكم تركه عمداً أم لا؟ وهذا بخلاف من لم يجعل الانتصاب دخيلاً في حقيقة القيام، فعنده يصح البحث عن أن حكم الترك سهواً حكم العمد في البطلان أم لا؟

فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى أن البطلان مختص بحال العمد، بل قد يظهر ذلك من المحقق الهمداني، حيث مال إلى هذا القول مستدلاً عليه بدليل سيأتي تفصيله لاحقاً.

ولكن صاحب «الجواهر» تنظر فيه، وقال :

(وإن كنا قد فتحنا قاعدة اغتفار السهو فيما سبق، لكن في الأجزاء كما هو مقتضى قوله ﷺ: (تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقص)، ونحوه. دون الشرائط وإن كانت لها، والموانع وما نحن فيه منها، ضرورة كون عدمه شرطاً في القيام المطلوب، لا جزءاً من الصلاة، وما اجتمع فيه الجهتان كالقيام المتصل بالركوع، فالبطلان بالسهو عنه حينئذٍ من جهة الشرطية لا الجزئية، ولعله من

ذلك ينقدح التأمل في عدّه ركناً أيضاً زيادةً على ما سبق .

وبالجملة، فعدم البطلان بالسهو هنا، مع أنّه من شرائط الأجزاء التي من المعلوم انتفاء المشروط بانتفائها، لا يخلو عن تأمل .

ثمّ يعدل عن ذلك، ويقول: اللهمّ إلّا أن يُقال بعموم تلك القاعدة للجميع، كما هو مقتضى بعض ما ذكرناه دليلاً لها، من نحو قوله ﷺ: (لا تعاد الصلاة)، وقوله ﷺ: (رفع)، وقوله ﷺ: (كلّما غلب الله)، وغيره، بل لعلّ شمولها لها أولى، لضعف مدخليّتها بالنسبة إلى الأجزاء، بل شرائط الأجزاء منها من التوابع لها، وثبوت الحكم في المتبوع يقتضي ثبوته في التابع بطريق أولى، إذ هو فرعه وذلك أصله، فثبوت العفو في الأصل يقتضي ثبوته في الفرع .

على أنّه يمكن دعوى اختصاص الشرطيّة في العمد، وخصوصاً في المقام الذي أُستفيد فيه المانع من النهي، الذي مورده العمد دون النسيان، بعد منع استفادة حكم وضعي من أمثاله غير مقيّد بالعمد .

ولعلّ عدم البطلان هنا لذلك، لا لعموم القاعدة المزبورة .

وفيه: بعد الإغضاء عمّا في المنع المزبور، عدم اختصاص الدليل بذلك النهي، بل قد سمعت أدلّة أخرى له أيضاً، فتأمل جيّداً .

وربّما كان بنائها على الترجيح بينها وبين قاعدة انتفاء المركّب بانتفاء أحد أجزائه، وانتفاء المشروط بانتفاء شرطه، وإن كان تقدّمها عليهما مستهجناً لورودها عليهما وأخصّيتهما منهما .

نعم، قد يتوقّف في ترجيحها، على خصوص ما يظهر من بعض أدلّة

بعضهما من البطلان مطلقاً، بل لعلّ الأقوى تقديم مثل ذلك عليها، إذا كان الظهور متعبداً به، ناشئاً من ذلك الدليل الخاص، لا من قاعدة الشرط والجزء، لخصوصيته حينئذٍ بالنسبة إليها.

وبذلك كله ظهر لك وجه البحث في إطلاق الصحة مع السهو، وإن كانت هي الأقوى، خصوصاً إذا كان الاعتماد في البعض، إذ ليس هو أعظم من القعود المغتفر سهواً، انتهى محلّ الحاجة^(١).

قلنا: إنَّ شرطية الاستقلال في القيام، أو مانعية الاستناد فهي: تارة: نعتبر دليلهما الشهرة أو الإجماع الذي يعدّان دليلين لبيّن مجملين، فمع التردد في كونهما شرطاً أو مانعاً مطلقاً من العمد والسهو، أو لخصوص العمد، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو خصوص العمد، فحينئذٍ لا وجه للقول بالبطلان في صورة السهو حتّى في القيام الركني.

لا يقال: كيف يمكن الحكم بعدم البطلان مع ترك الشرط، أو مع وجود المانع المستلزم لترك المشروط أو فساد الموجود، الموجب لفقد القيام، ومع فقدّه يوجب فقدان الركن المستلزم للبطلان قطعاً.

لأنّا نقول: إنَّ جميع ما ذكرتم صحيح، لو سلّمنا شرطية الاستقلال، أو مانعية الاعتماد في حال السهو، فإذا فرضنا اختصاصهما بصورة العمد، فمع فقدانه أو وجدانه لا يوجب فساد القيام، فالقيام الركني مع عدم الاستقلال أو مع وجود الاعتماد قيامٌ حقيقة، فالركن حاصلٌ بلا إشكال، فلا وجه للبطلان

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٤٨.

كما لا يخفى.

وأخرى: نعتبر دليل شرطيهما واعتبارهما هي الأدلة اللفظية المشتملة على الإطلاق الشامل لصورتى العمد والسهو، مثل صحيحة عبدالله بن سنان وصحيحة عبدالله بن بكير المتقدمتين المشتملتين على النهي عن الاستناد في القيام، فلازمهما فقد القيام بترك الاستقلال أو بوجود المانع الذي هو الاعتماد. وأما على مذهب من يقول بأنه لا تتحقق الباعثية والزاجرية في النهي عن الشيء أو الأمر بالشيء إلا بعد العلم بهما والانتباه إليهما، لعدم إمكان توجه الخطاب إلى الناسي والساهي.

فبناءً عليه، تكون تلك الأدلة أيضاً لخصوص العامد، فلا وجه للبطلان مع الترك حال السهو، لعدم فقدان الشرط ولا وجدان المانع مع السهو، كما عرفت في ما قبله.

لكنه غير تام، لا لما ذكره صاحب «الجواهر» من عدم الاختصاص في خصوص دليل النهي حتى يقال بذلك اعتماداً على دليل آخر يدل على ذلك غير النهي؛ وذلك لأنه لا فرق فيما ذكره على هذا المبنى بين الأمر والنهي، إذ كل منهما يتوجه إلى غير الناسي والساهي.

اللهم إلا أن يقصد الأدلة التي لم ترد فيها ذكر الأمر أو النهي، مثل قوله: (من لم يقم صلبه فلا صلاة له)، حيث يدل على لزوم القيام دون تن يأمر به الشارع أو ينهى عن فقد، حتى يقال بلزوم التنبيه.

وهو وإن دل على ذلك، إلا أنه لا يدل على لزوم الاستقلال الذي نستدل

عليه في المقام.

أقول: سبق وأن قرّرنا في مباحث علم الأصول، بأنّ الخطابات القانونية الكلية ليست مثل الخطابات الشخصية، حتّى يلاحظ في المخاطب حالات من الجهل والعلم والقدرة والعجز، والذكر والنسيان، بل الخطاب متوجّه إلى عامّة المكلفين بنحو الكلي، فكلّ من كان واجداً لشرائط الخطاب يتنجز في حقّه، فيعاقب على تركه ويثبت على فعله، وكلّ ما لم يكن كذلك فلا يتنجز في حقّه. وأمّا الحكم الوضعي، فهو متعلّق بما هو في الخارج إن كان شرطاً واقعياً، فتركه سهواً ربّما لا يوجب ذلك عقوبة فيه، لكنّه لا ينافي أن يوجب ذلك بطلان العمل وإن كان الشرط ذكرياً، فالعمل مع تركه لا يكون باطلاً؛ لعدم فقدان شرطه كما لا عقوبة فيه حينئذٍ.

هذا لو قلنا بكون الأمر والنهي في المقام من قبيل الأمر والنهي النفسيين. وإلّا ربّما لا يكون في الأمر والنهي الغيري، إلّا الإرشاد إلى الشرطية والمانعية، ففي مثل ذلك لا ضرورة لوجود التنبيه والتذكّر كما قرّر في محله، فربّما كان الأمر والنهي في المقام كذلك، والله العالم.

وحيث أنّ مقتضى الدليل الأوّلي، كون الشرط أو المانع شرطاً ومانعاً واقعياً، حيث تقتضي الشرطية البطلان عند فقدّه وتقتضي المانعية ذلك عند وجوده، إلّا أن يدلّ دليل خارجي على ذكريتهما لا على واقعيتيهما، وهذا يلزم ملاحظة ذات الدليل المقام أنّه ذكري أو واقعي؟ وهذا ما سنشير إليه لاحقاً.

أمّا لو قلنا بأنّ الدليل الأوّل وإن يقتضي البطلان بنفسه، إلّا أنّ حديث

(لاتعاد الصلاة) حاكمٌ على تلك المطلقات، ويحكم بصحة الصلاة بترك غير الخمسة، إذا كان عن سهو، بل لولا الانصراف أو لزوم اللغو في الجعل والتشريع، لكان مقتضى إطلاق حديث لا تعاد هو الصحة حتى في حال العلم والعمد، فضلاً عن السهو والنسيان.

فلازم ذلك هو الحكم بالصحة إذا كان ترك شرط القيام - وهو الاستقلال - عن سهو، سواء كان قد ترك قياماً ركناً أو قياماً غير ركني، لأن المفروض عدم انتفاء حقيقة القيام بترك شرطه.

هذا إذا قلنا بأن حديث لا تعاد عامٌ يشمل بعمومه الخلل في أصل العمل والصلاة أو لأجزائها كما هو غير بعيد؛ لأن المأخوذ في المستثنى بعض الأجزاء والشرائط مثل الطهور والوقت والاستقبال، فيفهم بقرينة التقابل عمومية المستثنى منه أيضاً، مضافاً إلى أن أصل الإطلاق يقتضي ذلك، كما لا يخفى.

لا يقال: على فرض العموم فيشمل ترك الشرط الذي هو نفس العمل، مثل الستر والساتر إذا ترك نسياناً لا ما كان شرطاً للجزء، مثل الاستقلال للقيام. لأننا نقول: إذا فرض صحة العمل مع نسيان أصل الشرط المتعلق بمجموع العمل، ففي شرط الجزء يكون بطريق أولى.

نعم، قد يشكل القول بالعموم مثل قوله عليه السلام: (تسجد سجدي السهو) للشرائط والموانع لنفس العمل فضلاً عن الأجزاء؛ لأنّ الوارد في الخبر أن عليك أن (تسجد سجدي السهو لكل زيادة أو نقصان) وعنوان الزيادة والنقصان ينطبق على الأجزاء دون أصل العمل.

نعم ، ينطبق عليهما النقصان عند فقد الشرط أو وجود المانع .
والتفكيك بينهما - أي بين الزيادة والنقصان - في التعميم وعدمه ، لا يخلو
عن تعسف .

اللهمَّ إلا أن يُجاب عنه: أنَّ المقصود بيان ما يوجب سجدة السهو في كلِّ
ما يصحَّ فيه ذلك، فيشملة من حيث طبع الإطلاق، بلا فرق بين الشرط والجزء
والمانع، وما لا يمكن فيه ذلك، كان القصور في نفس الشيء لا في إطلاق الدليل .
نعم ، والذي يمكن أن يُقال: إنَّه لا يمكن فرض الزيادة في الشرط إذا
حصل، ولا معنى لمبطلية به إلا بجعل تشريعي من ناحية الشارع، ودون الالتزام
بذلك خرط القتاد .

والفرق بين زيادة الجزء والشرط في الإتيان بعنوان الزيادة، الموجب
للبطان في الأوّل دون الثاني واضح؛ لأنّ الزيادة في الأوّل حيث كان داخلياً
يؤدّي إلى فساد المركّب ولو لم يصر جزءاً حقيقةً بقصده، ما لم يجعله الشارع
جزءاً، بخلاف الشرط والمانع، حيث أنّهما خارجان عن حقيقة الشيء، فأخذاً
تقييداً بالوجود أو بالعدم في ذلك الشيء ، فلا معنى حينئذٍ لزيادتهما، كما لا يخفى
على المتأمل .

فلازم جميع ما قرّرناه، هو الحكم بصحّة الصلاة مع نسيان الاستقلال في
القيام، حتّى في الركني منه، لحكومة حديث لا تعداد، وحديث سفيان - على القول
به - على الأدلّة الأوّلية الدالّة على لزوم الاستقلال، وصدق القيام على الفرض
بفاقد الاستقلال أيضاً .

نعم، قد يدّعى رفع اليد عن حديث لا تعاد وحديث سفيان في المقام، بواسطة الإجماع على لزوم إعادة الصلاة إذا أخلّ بشرط القيام الركني ونسى استقلاله دون غيره. أو نقول بذلك اعتماداً على الخبر الموثّق المروي عن عمّار، في حديث، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ وجبت عليه صلاة..

إلى أن قال: وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسى حتّى افتتح الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم، ولا يقتدى (ولا يعتدى) بافتتاحه وهو قاعد»^(١).

حيث يدلّ على أنّ نسيان القيام الركني يوجب البطلان، فيخرج عن عموم حديث (لا تعاد).

فهذان الدليلان مقدّمان على حديث لا تعاد وحديث سفيان؛ لأجل أنّهما خصّيتهما عنهما، ولورودهما في خصوص نسيان القيام، فيحكم بالبطلان. إنّما الكلام في تماميّتهما:

أمّا الإجماع فدعواه مشكّل في أصل ركنيّة القيام، بما قد عرفت بحثه بما لا مزيد عليه، فضلاً عنّا هو شرط للقيام أو وجود مانع له.

وأمّا الحديث فقد يرد عليه: أنّ مقتضى مفاده هو البطلان لترك نفس القيام، الذي هو إمّا جزء واجب للصلاة، أو شرطاً للتكبير، فلا إشكال بحسب دلالة هذا

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب القيام، الحديث ١.

الحديث، استثناء ذلك عن عموم حديث لا تعاد وحديث (تسجد سجدي السهو).

وأما إلحاق نسيان الانتصاب والاستقلال بالقيام، واعتبار نسيانه كنسيانه في البطلان، فهو أول الكلام.

نعم، يصحّ هذه الدعوى ممّن زعم مدخلية الاستقلال في مفهوم القيام؛ لأنّ في ترك الاستقلال ترك لأصل القيام، فيدخل تحت مفاد الحديث، فإثبات البطلان بذلك على مبنانا لا يخلو عن تأمل، لما قد عرفت تحقّق أصل القيام دون شرطه أو مع وجود المانع.

ولعلّ لمثل ذلك ذهب عددٌ من الفقهاء مثل العلامة البروجردي والاصفهاني والاصطهباناتي وآقا جمال الكلبيگاني، وقد علّقنا في تعلّيقنا على «العروة» بأنّ على المصلّي المخلّ بالقيام الركني الإعادة على الأحوط الوجوبي، خلافاً للسيد وكثير من أصحاب التعليق، والله العالم.

ولعلّ وجه الاحتياط هو أنّه إذا صار نسيان أصل القيام بحسب هذا الدليل مستلزماً للبطلان، فلا يبعد أن يكون المقصود من القيام هو القيام المشروع المتضمّن للشرط وفقد المانع، لا مطلق القيام، فعليه لو أتى بأصل القيام ونسى شرطه مثلاً، صحّ أن يطلق عليه أنّه قد نسي القيام الشرعي في الصلاة، فعمله باطل، فالاحتياط واقع في محله.

الفرع الثالث: البحث في أنّه بعد ثبوت شرطية الاستقلال في القيام في المصلّي المختار، فما هو حكمه عند عجز المصلّي واضطراره؟

قال صاحب «الجواهر»^(١): (لا تأمّل لأحد من الأصحاب في اعتبار الاختيار في شرطية الإقلال، أمّا لو اضطرّ إليه جاز، بل وجب وقدم على القعود، بلا خلاف أجده فيه بيننا، بل عن ظاهر «المنتهى» الإجماع عليه من غير فرق بين الآدمي وغيره، ولا بين خشية الأعرج وغيرها).

وقد استدلل لجواز القيام مع الاعتماد في حال الاضطرار - مضافاً إلى صدق القيام والصلاة معه - بقاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور) التي رواها صاحب «غوالي اللئالي» عن أمير المؤمنين عليه السلام، هذا بناءً على القول بشمول القاعدة للشرائط أيضاً، وعدم اختصاصها بالأجزاء وإلا لا يجوز التمسك بها خصوصاً في الشرائط المتعلقة بالأجزاء لا نفس العمل، والمسألة اختلافية وحيث أنّ التعميم عندنا غير بعيد، كما يظهر قبوله من صاحب «الجواهر» حيث قد تمسك بها في المقام، فلازمه هو الإتيان بالميسور من القيام، وهو القيام غير الاستقلالي.

كما استدلل على الحكم بعدة أخبار:

منها: الخبر المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

منها: الخبر المروي: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(١).

ومنها: الخبر المضمّر المروي عن سماعة، قال:

«سألته عن الرجل يكون في عينه الماء..

إلى أن قال: فقال: لا بأس بذلك، وليس شيء ممّا حرّم الله إلا وقد أحلّه

(١) تفسير الصافي ذيل الآية ١٠١ من سورة المائدة.

لمن اضطرَّ إليه»^(١).

ومثله رواية أخرى لسماعة، عن أبي بصير: «وليس شيء... إلى آخره»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن علي بن مهزيار:

«أنه سأله - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - عن هذه المسألة؟

فقال: لا يقضى الصوم ولا تقضى الصلاة وكلما غلب الله عليه فالله أولى

بالعذر»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في حديث، قال:

«وكذلك كلما غلب الله عليه مثل المغمى الذي يُغمى عليه في يوم أو ليلة،

فلا يجب عليه قضاء الصلوات، كما قال الصادق عليه السلام: كلما غلب الله على العبد فهو

أعذر له»^(٤).

وغير ذلك من الأحاديث الواردة في هذا الباب بهذا المضمون.

ومنها: الخبر المروي عن عبدالله بن سنان في الصحيح، عن أبي عبدالله عليه السلام:

«قال: ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي إلا أن تكون مريضاً»^(٥).

وغير ذلك من الأخبار التي وردت في الإيماء، فيمن كان مريضاً وهو

عاجز عن أداء الصلاة بما له من الواجب من القيام والقعود.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٣.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٧.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب القيام، الحديث ٢.

بل قد يستفاد الحكم من الخبر الصحيح الذي رواه علي بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام، قال :

«سألته عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام، يُصلي فيها وهو جالس يؤمّي أو يسجد؟
قال : يقوم وإن حنى ظهره»^(١).

حيث يستفاد منه لزوم مراعاة القيام حتّى مع الانحناء، بل يظهر منه كون القيام بمفهومه يطلق حتّى على مثل الانحناء، فضلاً عن الاعتماد، فيؤيد دعوانا من إطلاق القيام حقيقةً على تلك المصاديق .

فدعوى الإطلاق في حقيقته أولى من دعوى كونه استعمالاً مجازياً .
فمنه يظهر أنّه لو لم يتمكّن من القيام، كان الإتيان بصورة المنحني كهيئة الراكع مقدّماً وواجباً كما قد صرح به غير واحد، بل ظاهر نسبة الخلاف في ذلك إلى الشافعي - كالمسألة السابقة - أنّه لا خلاف بيننا فيه .

هذا كلّه مضافاً إلى أولويّة القيام مع الاعتماد من التفحج - أي التفريج بين الرجلين - الفاحش ونحوه، ممّا يخرج عن حقيقة القيام الذي لا أعرف فيه خلافاً بين الأصحاب في وجوبه وتقديمه على القعود، لكثير من الأدلّة السابقة .

كما يدلّ على الحكم دليل الرفع، في قوله عليه السلام : «رفع ما اضطرّوا إليه» ؛ بناءً على عدم اختصاصه بالمؤاخذه فقط، وشموله للأحكام الوضعية .

وكيف كان فالمسألة واضحة وتامة من حيث الأدلّة، ولا تحتاج إلى

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٥ .

مزيد بيان.

الفرع الرابع: في أنه هل يعتبر الاعتماد على الرجلين معاً في القيام، أم لا؟ فيه قولان أشهرهما الأول وهو اعتبار الاعتماد عليهما، للأصل والتأسي، ولأنه المتبادر والمعهود، ولعدم الاستقرار.

وقال صاحب «الجواهر» بعد نقل هذه الأدلة:

وأقواهما الثاني، إلا أن يريدوا بالاعتماد عليهما، الوقوف عليهما أي لا على واحدة، فإن الظاهر وجوبه لما عرفت، أمّا وجوب مساواتهما في طرح الثقل عنهما فلا.

والأصل ممنوع كالتأسي في نحو المقام الذي هو من الأفعال العادية غالباً، ولم ينقل عنه عليه السلام أنه لم يفعل إلا ذلك، بل وكذا المنع في دعوى أنه المتبادر المعهود تبادراً وعهداً يفيد الوجوب.

وأوضح من ذلك منعاً، دعوى عدم الاستقرار مع الاعتماد)، انتهى^(١).

أقول: اعلم أنه قد أفتى بوجوب الاعتماد على الرجلين، السيد السند في «المدارك» والفاضل الخراساني في «الذخيرة» والشهيد في «الذكرى» واستدلّ الثاني بكونه المتبادر من الأمر بالقيام منتصباً. والثالث بعدم الاستقرار وللتأسي بصاحب الشرع.

ولا إشكال في أن المنسب إلى الذهن من القيام والمتعارف منه غالباً، هو الاعتماد عليهما مع التساوي، إلا أن التبادر والانسباق ليس على حدّ يستفاد منه

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٥١.

الوجوب؛ لأنّ الإنسان تارةً بحسب العادة يعتمد عليها. وأخرى على واحدة، كما أنّ اعتماده عليها تارةً يكون بالتساوي، وأخرى لا، فالتبادر حينئذٍ يكون بدوياً، فمثل ذلك لا يوجب الحكم بالإيجاب.

فمنه يظهر أنّ فعل الإمام في مثله لا يمكن أن يكون أسوة لخصوص الاعتماد عليهما، خصوصاً فيما لا يطلع عليه غالباً إلّا من قبل نفس الإنسان، ولذلك قال صاحب «الحدائق»: بأنّ فعلهم عليهم السلام أعمّ من ذلك. وأمّا عدم الاستقرار فغير مقبول، لما نشاهد خلافه إذا كان الوقوف عليهما، إلّا أنّ الاتّكاء كان بواحدة.

كما أنّ القول بأنّ الأصل هنا هو وجوب الاعتماد عليهما أوّل الكلام، لأنّه كان المراد هو الاشتغال، والحال أنّه مع صدق القيام حقيقةً بالاعتماد بواحدة، يصير شرطية التساوي في الاعتماد عليهما مشكوكاً، فالأصل هو العدم؛ لكونه شكّاً في أصل الشرطية والتكليف، فيجري فيه البراءة، كما لا يخفى. هذا كلّهما تمام الكلام في الاستدلال بالأدلة الأولى - الدالة على إيجاب القيام بصورة الإطلاق - ومقتضى الأصل.

مضافاً إلى دعوى قيام دليل خاصّ دال على جواز الاعتماد على واحدة، وهو الخبر الصحيح الذي رواه الشيخ الكليني بإسناده عن محمد بن أبي حمزة، عن أبيه، قال:

«رأيت عليّ بن الحسين عليه السلام في فناء الكعبة في الليل وهو يصلي، فأطال القيام حتّى جعل يتوكّأ مرّة على رجله اليمنى ومرّة على رجله

اليُسرى، الحديث»^(١).

وبرغم أنّ ظاهر الخبر يدلّ على أنّه عليه السلام كان في النافلة، لكنّه إذا لاحظنا قاعدة أصل الاشتراك في الأحكام بينهما، أي كلّما هو معتبر في الفريضة هو معتبر في النافلة، خصوصاً في الأفعال، إلّا أن يدلّ الدليل على خلافه، مضافاً إلى أنّ الظاهر - بعد اختيار ذات القيام من النافلة - أنّه يعتبر في قيامها ما يعتبر في قيام الفريضة، خصوصاً إذا أريد الفرد الأكمل.

نعم، قد يتسامح في النافلة بما لا يتسامح في الفريضة، لكن بشرط أن لا يخلّ التسامح بأصل الصلاة باعتبار ذلك الشيء.

نعم، بقي هنا ملاحظة ما ورد في المقام وهو الخبر الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن محمّد بن الوليد، عن عبدالله بن بكير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«إنّ رسول الله بعدما عظم أو بعدما ثقل، كان يصلي وهو قائم ورفع إحدى رجليه حتّى أنزل الله تعالى: ﴿طه مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾»^(٢) فوضعها»^(٣).
فالخبر يدلّ على أنّه عليه السلام كان يعتمد على إحدى رجليه.
وقال صاحب الوسائل ذيل الحديث:

القيام بهذه الكيفيّة غير معلوم المشروع بعد نزول الآية، بل ظاهر هذين

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القيام، الحديث ١.

(٢) سورة طه: الآية ١ و ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القيام، الحديث ٤.

الحديثين وأحاديث القيام وكيفية الصلاة وغيرها، وجوب القيام على القدمين،
والحديث الأول ليس فيه أنه كان يرفع إحدى رجله.

وقال صاحب «الجواهر» بعد نقل الحديث:

فيمكن القول به، بل في الحقائق نفى الخلاف فيه تارةً، ودعوى الاتفاق
عليه أخرى لكثير من الأدلة السابقة. مضافاً إلى الخبر المزبور.

ودعوى ظهوره في نفي الإلزام به لا أصل الجواز.

ممنوعة على مدّعيها، بل هو ظاهر في نسخ الكيفية المذكورة؛ ضرورة
أنه عليه السلام لم يكن يرى وجوبه، بل كان يختاره من بين الأفراد لأنه أحمر وأشقّ.

قلنا: ولا يبعد أن يكون المراد من رفع إحدى رجله، ليس الرفع الحقيقي
بحيث يكون مرفوعاً في الهواء، وإنما بمعنى مجرّد الوضع على الأرض ومماسستها
معها دون الاعتماد عليها في الوقوف؛ إذ القيام بالرجل المرفوعة يشكل فيه
الاستقرار، خصوصاً بعد مضيّ مدّة، هذا بخلاف الصورة الثانية فإنّها معقولة
وممكنة وتعدّ أحمر وأشقّ لوقوع ثقل البدن على الأخرى، فرفع الله ذلك
عن الرسول عليه السلام.

خصوصاً مع ملاحظة سياق الآية الوارد في مقام الإشفاق على
الرسول عليه السلام دون الوعيد والتهديد.

ولكن برغم ذلك فإنّ أداء الصلاة بمثل هذا القيام يعدّ مخالفاً للاحتياط،
كما يظهر ذلك عن صاحب «الجواهر» حيث ألحق ذلك بالرفع بمعنى التعليق
الذي هو الاعتماد على إحداها خاصةً، بحيث تكون الأخرى موضوعة مجرّد

وضع بلا مشاركة أصلاً في حمل الثقل .

وقد أجاد صاحب «كشف الغطاء» فيما أفاد، حيث قال :

(أصل الوقوف على القدمين معاً واجب غير ركن، وترك الجميع مخلّ كالسجدين، والاعتماد على القدمين سنة، وعلى الواحدة مكروه، والمحافظة عليه فيهما من كمال الاحتياط)، انتهى كلامه^(١).

ومراده من الركن ليس القيام الركني كما احتمله صاحب «الجواهر»، بل ركن الصلاة كما يدلّ عليه تشبيهه بالسجدين، ولعلّ وجهه أنّه لو ترك الوقوف عليهما مطلقاً في الركعة لاستلزم عدم صدق القيام، فمع عدمه يكون تاركاً لما هو الركن منه في التكبير والمتّصل بالركوع، حيث أنّهما ركنان وتركهما ولو سهواً يوجب البطلان، كما لا يخفى.

وأما كون مراده من الوقوف على القدمين، الاحتراز عن الوقوف على أصابعهما مثلاً أو على القدمين، كما يحترز عن الوقوف بإحدهما، أمرٌ غير بعيد باعتبار قوله: إنّّه واجب غير ركن. وأما تركه جميعاً فإنّه يوجب الإخلال ولا يشملهما، لأنّه لا يخرج عن صدق القيام بترك الوقوف على القدمين أي بالإتيان على الأصابع أو الكعبين؛ لأنّه قيام أيضاً، فيستفاد أنّه أراد الترك المستلزم لعدم صدق القيام، وهو ترك مطلق الوقوف على القدمين، لا على مثل الوقوف بالأصابع أو الكعبين، والله العالم.

هذا، فضلاً عن الاختلاف في بيان الكيفيّة، فقد روى صاحب «تفسير

(١) كشف الغطاء: ٢٣٤.

البرهان» وغيره عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال :
 كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم على أطراف أصابع رجله، فأنزل الله سبحانه : ﴿طه
 مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾^(١)». (٢)
 وروى صاحب «تفسير علي بن إبراهيم» بإسناده عن أبي بصير مثله، إلا
 أنه قال :

«كان يقوم على أصابع رجله حتى تورّم»^(٣).
 بل في «تفسير البرهان» نقلاً عن الطبرسي في «الاحتجاج» عن أمير
 المؤمنين عليه السلام، وقد سأله بعض اليهود.. إلى أن قال :
 «ولقد قام صلى الله عليه وآله عشر سنين على أطراف أصابعه حتى تورّمت قدماه، واصفرّ
 وجهه، يقوم الليل أجمع حتى عوتب في ذلك، فقال الله عز وجل : ﴿طه﴾ الآية،
 الحديث»^(٤).

فمع وجود هذا الاختلاف في نقل مورد الآية، يمكن أن يكون المراد من
 (رفع إحدى رجله) هو رفع إحدهما على الأصابع دون الوضع أو التعليق، أو إن
 كان على نحو الوضع، كان وضعها بالأصابع لا وقوفه صلى الله عليه وآله برجل واحدة، كما
 يتوهم ذلك من ظاهر اللفظ.

وكيف كان، فلا إشكال في وجوب الوقوف على القدمين، ولكن لا دليل

(١) سورة طه: الآيات ١ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القيام، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٤) تفسير البرهان: ج ٣ / ٢٩ الطبعة القديمة.

على وجوب مراعاة التساوي في الاعتماد عليهما . نعم ، هو أحوط ، بل وأكمل الأفراد فيه ، وهو المفتى به ، والله العالم .

وأما الوقوف على الأصابع أو الكعبين ، فقد يظهر عن المحقق الهمداني أنّ حكميهما مثل حكم الاعتماد على القدمين ، بكون الانصراف فيهما بدوياً كالانصراف في الوقوف وبالاعتماد على إحدهما ، فيجوز للمكلف الإتيان بتلك الكيفية في الفريضة .

لكنّه غير مقبول ، لتفريق العرف بين نوع القيام بالالتكاء على إحدى الرجلين بحيث يحصل له الاستقرار ، وهو ممّا يقوم به الناس كثيراً ، بخلاف الوقوف على الأصابع والكعب حيث أنّه غير معمول به عند العرف عادةً ، هذا فضلاً عن عدم حصول الاستقرار به ، إلّا إذا قام بفعله في إحدى رجليه لا فيهما . فما ذهب إليه المشهور ، من عدم الجواز ، كما نقله العلامة المجلسي في «البحار» لا يخلو عن قوّة ، ولا أقلّ من الاحتياط في تركهما وجوباً ، لانصراف الأدلّة عنه حقيقة لا بدوياً ، والله العالم .

ولو قدر على القيام في بعض الصلاة، وجب أن يقوم بقدر مكنته .

بعد أن ثبت شرطية القيام ووجوب مراعاته، فإنَّ السؤال هو أنه هل يجوز للمصلّي التفلّيق في الصلاة من حيث القيام والقعود، بمعنى أنه لو طرأ عليه العجز عن القيام في الصلاة، بأن كان قادراً على القيام أولاً ثم طرأ عليه العجز في الأثناء، فهل عليه أن يجلس ويستمرّ في أداء صلاته أم لا؟ وكذلك عكس هذه الصورة وهو فيما لو كان عاجزاً عن القيام أولاً ثم تمكّن واستطاع أن يقوم، فهل عليه أن يستمرّ في أداء صلاته عن قيام بعد أن شرعها قعوداً.

وبعبارة أخرى: هل يجوز للمصلّي أن يلفق صلاته من القيام والقعود، ويركبها حالتي الاختيار والعجز، أم لا يجوز إلاّ الإتيان بحالة واحدة، فيجب لمن عجز عن القيام في بعض صلاته أن يأتيها بحالة واحدة من الجلوس فقط في جميع ما يجب عليه القيام؟

فيه قولان :

فقد ذهب إلى الثاني بعض العامة، ولم يجوّزوا إلاّ حالة واحدة خلافاً للإماميّة حيث أجازوا التفلّيق، بل قال صاحب «الجواهر» بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به غير واحد .

وقد استدلّ على المختار بأمور من قاعدة الميسور، وهو المروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قوله : «الميسور لا يسقط بالمعسور» .

فإن قيل: كما في «المستمسك»، بأنّ الميسور فيما إذا علم عدم قدرته

بالقيام إلا في بعض ركعته أو صلاته أن يقدم القيام على الجلوس أو عكسه، هو تطبيقه على كل من الطرفين من القيام ثم الجلوس أو العكس، ولا يحكم الميسور بتقديم القيام على الجلوس كما هو المدعى.

نعم، يقدم القيام بترجيح العقلاء، مضافاً إلى دوران أمره بين التعيين والتخير، فتقديمه على الجلوس هو المتعين.

قلنا: إن القاعدة تقتضي لزوم رعاية ما كان واجباً أولاً ثم طراً عليه العجز؛ بمعنى أن عليه الإتيان بالقيام أولاً ثم الجلوس، فإتيانه بعكس ذلك ليس بميسور له بالنظر إلى الواجب أولاً.

فالقاعدة تفيد لزوم مراعاة الحالة التي عليها المصلي من القدرة والعجز واداء الصلاة بحسب الحالتين من القيام والجلوس، فعند القدرة يقوم وعند العجز يجلس، وليس بمخير منذ البداية في اختيار أحدهما من باب دوران الأمر بينهما، كما قيل.

وقد استدل على المختار أيضاً بالرواية العلوية وهي: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»، وبالنبوي المرسل عَلَيْهِ السَّلَام: «وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم». وبأن طبيعة القيام تعد من الواجبات الأصلية في الصلاة؛ لأنه منصوص في الآية من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا...﴾^(١)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾^(٢)، ولا يعد القيام تابع محضاً للأجزاء حتى يقال إنه قد

(١) سورة آل عمران: الآية ١٩١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٣.

لوحظ اعتباره في المجموع المسمّى بالصلاة منذ البداية حتّى النهاية، حتّى يسقط لو عجز في بعضها، ويعدّ حينئذٍ كالأمر بالكلّ الذي يستفاد منه الأمر بالجزء تبعاً للكلّ فيتعدّر بتعدّره.

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا أنّ وجوبه لأجل وجوب الاجزاء، لكن نمنع كون وجوبه بصورة المجموع، وبشرط اجتماع الأجزاء بعضها مع بعض، بل نعدّ وجوبه تابعاً لوجوب ذلك الجزء مستقلاً، كما أنّ وجوب نفس الاجزاء كان كذلك؛ لوضوح أنّ العجز عن إتيان السجدة، لا يوجب سقوط وجوب الركوع وغيره، فكذا يكون في قيامه للقراءة والركوع والتكبير وغيرها.

كما أنّه يمكن استظهار ذلك من الخبر المروي عن عبد السلام بن صالح الهروي، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا لم يستطع الرجل أن يُصلي قائماً فليصل جالساً»^(١).

ولكن المنقول في «الجواهر»، أنّه ﷺ قال: «إن لم يستطع القيام فليقعد». والنصّ الثاني غير مذكور في مجاميعنا الحديثيّة، والاستدلال يتفاوت بتفاوت النصّ المنقول، أمّا النصّ الأوّل فقد يكون المراد من قوله: (فليصل جالساً) هو لزوم مراعاة وحدة الحالة، بمعنى أنّ عليه أن يُصلي جالساً منذ البداية بعد علمه بأنّه يعجز عن إكمال الصلاة عن قيام، هذا بخلاف النصّ الثاني، حيث يدلّ على الانتقال إلى القعود عند تعدّر القيام في الأثناء.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.

وعليه، فالاستدلال بحديث الهروي لا يخلو عن إشكال .
وقد استدلل أيضاً بالخبر المروي عن جميل، قال :
«سألت أبا عبد الله عليه السلام : ما حدّ المريض الذي يصليّ صاحبه قاعداً ؟
فقال : إنّ الرجل ليوعدك ويخرج ، ولكنّه أعلم بنفسه إذا قوى فليقم» ^(١) .
وقد استدلل صاحب «الجواهر» بأنّه (يدلّ على وجوب القيام عليه وقت
قوّته وهو عين ما في المتن) ، انتهى ^(٢) .
وقد استدلل بهذا الحديث صاحب «الحدائق» أيضاً ، إلّا أنّ المحقّق
الهمداني أشكل عليه وقال في «مصباح الفقيه» بعد نقل كلام صاحب «الجواهر» :
(وفيه تأمل ، فإنّ الصحيحة بظاهرها مسوقة لبيان الحدّ الذي يجب معه
الصلاة قاعداً ، فيشكل التمسك بإطلاقها لما نحن فيه ، لورودها مورد حكم آخر ،
فليتأمل) ، انتهى ^(٣) .
أقول : لكنّ الإنصاف أنّه لو تأملنا في نص الخبر فإنّه نستنتج ما استنتجته
صاحب «الجواهر» تبعاً لصاحب «الحدائق» ؛ لأنّ الرواية مشتملة على حكّمين
في المسألة :
أحدهما : كون حدّ المرض المصحّح لأنّ يبذل المصليّ صلاته هو وصوله
إلى حدّ الحرج ، بقوله : (وهو أعلم بنفسه) .

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القيام ، الحديث ٣ .

(٢) «الجواهر» : ج ٩ / ٢٥٤ .

(٣) مصباح الفقيه : ٢٥٨ .

وثانيهما: ممّا يتفرّع عليه، بأنّه إذا قوي فليقم، حيث يفيد أنّه إذا لم يكن قوياً وقادراً على القيام فله أن يبدل طريقة ادائه للصلاة.

فالاستدلال بهذه الصحيحة تامّ، ولا إشكال فيه، وتكفي لإثبات الحكم في المقام لصحة سندها وتامّة دلالتها، كما لا يخفى. ثم إنّ «الجواهر» فرّع عليه فرعاً آخر، وهو أنّه:

(لو قدر على القيام زماناً لا يسع القراءة والركوع، قدّم القراءة وجلس للركوع، لأنّها هي وقت قوّته، فليس بعاجز عمّا يجب عليه حالها، فإذا انتهى إلى الركوع صار عاجزاً كما صرح به بعضهم وحكى عن آخرين.

خلافاً للمحكي عن «المبسوط» و«النهاية» و«السرائر» و«المهذب» و«الوسيلة» والجامع فقدّموا الركوع على القراءة في ذلك، بل نسبته في الأوّل إلى رواية أصحابنا، انتهى محلّ الحاجة.

وقد اختلف الفقهاء قديماً وحديثاً في حكم هذه المسألة، وهي دوران الأمر فيما يعلم أنّه لا يقدر على القيام إلّا في أحد من الأمرين من القراءة فقط فيجلس للركوع، أو يقوم للركوع ويجلس للقراءة:

من تقديم قيام القراءة على الآخر، كما عليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» والحكيم في «المستمسك»، بل وكثير من المتأخّرين.

أو تقديم قيام الركوع على الآخر كما عليه أكثر القدماء وبعض المتأخّرين كما في «تعليقة العروة».

أو يُقال بتكرّر الصلاة احتياطاً مع سعة الوقت، وتقديم قيام الركوع في

ضيق الوقت، كما هو الأقوى عندنا خلافاً لصاحب «العروة» حيث حكم بالتكرّر احتياطاً مطلقاً، من دون تفصيل بين سعة الوقت وضيقه .

هذه هي الأقوال في المسألة .

أمّا القول الأول: فقد استدل عليه بوجوب ملاحظة الترتيب من تقديم قيام القراءة على الآخر ، مضافاً إلى تنجّز التكليف بالنسبة إليها مع القيام لوجود الاختيار فيها، بخلاف القيام للركوع حيث أنّه يصير عاجزاً في وقته، فينتقل إلى بدله الذي هو الجلوس ، مع أنّه لا تكليف للمصلّي قبل الوصول إلى موضع الركوع، بخلاف القراءة فيقدم قيام القراءة على الآخر .

ووجه صاحب «الجواهر» هذا الحكم بقوله:

(والتعليل بأنّ قيام الركوع أهمّ؛ لأنّه ركن ، مع أنّه اعتباري لا يصلح لأن يكون مدركاً لحكم شرعي كالاستدلال عليه أيضاً، فما ورد في النصوص من أنّ الجالس إذا قام في آخر السورة فرّكع عن قيام يحسب له صلاة القائم، ضرورة ظهورها في الجالس اختياراً في النوافل .

ولعلّ ما في «المهذب» وما بعده منزل على تجدد القدرة عند الركوع، بل ما حكى لنا من بعضها كالصريح في ذلك، فلاحظ هذا)، انتهى كلامه^(١).

لكن أورد عليه المحقّق الهمداني - بعدما قال أنّه يحتمل قوياً أن يكون مراد الشيخ برواية أصحابنا هي النصوص التي أُشير إليها في ذيل عبارة «الجواهر» - بأنّه يُجاب عمّا أورده في الجواهر:

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٥٤ .

(من مخالفته لمقتضى الترتيب، بأنّ الترتيب بين الأجزاء، إنّما هو في وجودها لا وجوبها، إذ لا ترتيب في وجوبها، بل هو في ضمن وجوب النقل يتحقّق قبل الشروع، فعند كلّ جزء يكون هو وما بعده سواء في صفة الوجوب، والمفروض ثبوت العجز عن أحدهما لا بعينه، فيتّصف المقدور وهو الواحد على البديل بصفة الوجوب، ومقتضاه التخيير إن لم يكن ترجيح وإلاّ يستعين الراجح، والترجيح هنا في جانب القيام للركوع لإدراك الركوع القيامي، والقيام المتّصل بالركوع، كما ربّما يؤيّد ما ورد في «المجالس» من أنّه إذا قام في آخر السورة فركع عنه احتسب صلاة القائم).

ثمّ ناقش في الاستدلال المذكور، أوّلاً: (بأنّ وجوب الجزء الثاني إنّما يجب إتيانه قائماً بعد إتيان الواجبات المقدّمة عليه التي منها القيام، والفرض أنّ إتيانه قائماً كذلك غير ممكن، فلا يقع التكليف به، فيتعلّق الوجوب وإن لم يكن فيه ترتّب كنفس الأجزاء إلاّ أنّه إنّما يتعلّق بكلّ شيء مقدور في محله، وهذه قاعدة مطردة في كلّ فعلين لوحظ بينهما الترتيب شرعاً، ثمّ تعلّق العجز بأحدهما على البديل، كما فيمن نذر الحجّ ماشياً فعجز عن بعض الطريق، وكما فيمن عجز عن تغسيل الميّت بالأغسال الثلاثة، فإنّه يجب في الموضعين وأمثالهما الإتيان بالمعذور على حسب الترتيب الملحوظ فيهما عند القدرة على المجموع).

مع أنّه يرد عليه: بأنّ هذه القاعدة تامّة مطردة، فيما إذا لم يعلم المكلف حاله قبل الشروع في العمل ثمّ علم حال الاشتغال بعروض العجز عليه للقيام للركوع، فإنّه لا إشكال على أنّه يعمل على طبق الترتيب الملحوظ عند الشرع،

من الإتيان بأصل الواجب إن كان مقدوراً، أو ببدله عند التعذر، هذا بخلاف من كان يعلم حاله قبل الشروع، ففي هذه الصورة أيضاً:
تارة: يعلم تساوي حال الاجزاء في الوجوب، فهو أيضاً يعمل بالقاعدة المذكورة.

وأخرى يعلم تفاوت حال الاجزاء من حيث الركنية وغيره، ويعلم أنه يقدر على اعمال القدرة للأهم، فحينئذٍ يشكل القول بلزوم تقديم الاجزاء غير الأهم على الأهم، لما ترى أن الشارع قد أخبرنا بأهمية الركن من حيث كون تركه مبطلاً في العمد والسهو، بخلاف غيره من الأجزاء كما يدل عليه حديث لا تعاد من حيث المستثنى في الركوع، إذا كان شرط صحته كونه عن قيام، أو بالنظر إلى القيام المتصل بالركوع الثابت ركنيته بالإجماع مثلاً.
وما ذكره صاحب «الجواهر» في رده بكونه أمرً اعتباري، لا يصلح أن يكون مدركاً للحكم الشرعي.

ليس على ما ينبغي؛ لوضوح أن الركنية أمرٌ شرعي ثابت بالأدلة، وكونه اعتبارياً لا يضر، لأن نفس الصلاة مع تلك الخصوصيات والتركيبات أمرٌ اعتباري اعتبرها الشارع.

ومما ذكرنا في الفرض المزبور من العلم بحاله قبل وقدرته باعمال قدرته للركوع لا للقراءة، لا يبقى حينئذٍ مورد للإشكال الأول، بكون وجوب الجزء الثاني بعد الإتيان بالواجبات المتقدمة عليه منها القيام، لأنه إذا جلس للقراءة في الابتداء فكان قادراً - على الفرض - بإتيان القيام للركوع، فلم يكن القيام حينئذٍ

مما وقع بعد القيام للقراءة حتّى يكون عاجزاً، فيسقط عن الوجوب كما توهّم.

ثمّ ناقش المحقّق المزبور ثانياً، بقوله:

(إنّ المستفاد من قوله في صحيحة جميل المتقدّمة: (إذا قوى فليقم) ونحوه، أنّ وجوب القيام في كلّ جزء وعدمه يتبع قدرة المكلف عليه ويحجزه عنه في زمان ذلك الجزء، وما ذكر في وجه التخيير أو الترجيح إنّما يستقيم إذا كان تقييد الواجبين المترتّبين في الوجود دون الوجوب بمجرد اقتضاء العقل له، الحاكم بكفاية مطلق القدرة في تنجيز التكليف بإيجاد الواجب الثاني في وقته، كما في الحجّ ونظائره، لا في مثل المقام بما ورد فيه من دليل لفظي على اشتراط وجوبه بالقدرة عليه عند حضور زمانه، المستلزم لانتفاء شرط الوجوب فيمنع عجزه عنه حينئذٍ، وإن كان قادراً قبله على ما يتمكّن معه من الفعل في زمانه)، انتهى^(١).

فقد ظهر ممّا ذكرنا جواب الإشكال الثاني أيضاً؛ لأنّه على ما فرضنا كان قادراً على القيام باداء الجزء الثاني دون الأوّل، فيصير دليل (إذا قوى فليقم) مختصّاً بالقسم الأوّل الذي فرضنا فيه عروض العجز بغتّة على المكلف، دون من كان عالماً بعجزه قبل عروضه.

نعم، لو قلنا بتعميم الحديث ليشمل المورد، ولم نقل بالتخصيص بواسطة الأدلّة الواردة في أهميّة الركن، يثبت ما قيل من أنّ الجزم بأحد الأمرين مشكّل مع احتمال الترجيح، لما ذكرناه خصوصاً مع ملاحظة الأخبار الواردة في

(١) مصباح الفقيه: ٢٥٩.

الجالس كما سنشير إليها مؤيداً لما قلناه، وهو مثل الخبر الذي رواه الصدوق، بإسناده عن حماد بن عثمان أنه قال :

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام : قد اشتد عليّ القيام في الصلاة ؟

فقال : إذا أردت أن تدرك صلاة القائم فاقراً وأنت جالس، فإذا بقي من السورة آيتان فقم وأتم ما بقي واركع واسجد، فذلك صلاة القائم»^(١).
وغيرها من الروايات الواردة في هذا الباب .

وإطلاق هذه الرواية للشمول بالنظر إلى الفريضة غير بعيد، مع ملاحظة صدرها حيث قال السائل : (اشتد عليّ القيام) حيث أن النافلة لا تحتاج إلى تلك الكيفية، بل يصح الجلوس فيها حتى مع الاختيار بلا مشقة، بخلاف الفريضة، فلا أقل من الإطلاق من حيث درك ثواب الصلاة قائماً، أو من أنه قد ورد في بعض الأخبار أن المتنفل المختار لو جلس في نافلته بدل القيام لانتصف أجره وثوابه، وذلك مثل الخبر المروي عن عبد الله بن جعفر في «قرب الاسناد»، عن محمد بن الوليد، عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :

«لا بأس بالصلاة وهو قاعد وهو على نصف صلاة القائم»^(٢).

ولذلك أفتى بعض الفقهاء بلزوم تضعيف الجلوس في كل ركعة، بأن يأتي بدل الركعتين القائمتين أربع ركعات عن جلوس، لأن كل ركعتين عن جلوس تعدل ركعة واحدة عن قيام.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القيام، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القيام، الحديث ٤.

وكيف كان، دعوى اختصاص الأخبار الواردة في الباب التاسع من أبواب الصيام لخصوص صلاة النافلة - كما ادّعاه صاحب «الجواهر» - ممنوعة.

فبناءً على هذا، لا يبعد أن تكون هذه الأخبار من المؤيّدات لما ذكرنا من أعمال القدرة للقيام في حال الركوع دون القراءة، فيرجّح هذا الاحتمال.

وحيث أنّه مخالف لظاهر أدلّة الترتيب - المستفاد من الأدلّة العامّة الواردة في الإطلاقات المفيدة لوجوب الترتيب في الأجزاء - مضافاً إلى احتمال عموم صحيحة جميل وشمولها لجميع المصاديق حتّى لما نفرض البحث فيه، فإنّ جميع ذلك يؤدّي إلى أن يتردّد الفقيه في أن يجزم بالفتوى بأحد الأمرين، فلا مناص إلاّ الحكم بالاحتياط بالتكرار لتحصيل القطع بالفراغ من احتمال كل من التكليفين، فيما إذا كان الوقت واسعاً يمكن فيه التكرار، أو كان المصلّي له القدرة على ذلك، فمع فقدان أحد الأمرين يكون احتمال الترجيح بتقديم الجزء الركني أولى من غير الركني كما التزمنا بذلك في حاشيتنا على «العروة» في هذه المسألة.

ويعدّ هذا نظير المصلّي الذي يعلم أنّه لو جلس في أوّل الركعة يستطيع القيام في بقيّة الركعات، بخلاف ما إذا قام في الأولى فلا بدّ أن يجلس في الباقي، إذا كانت متعدّدة، ففي هذه الصورة يحكم العقل بضرورة مراعاة ما يؤدّي إلى أقلّ المحذورين من الجلوس في الأولى والإتيان بالقيام في الباقي، ولا فرق في تقديم أقلّ المحذورين بين كون الطرفين في العلم الإجمالي عرضيين أو طوليين، نظير ما لو علم أنّ أمره دائر بين أن يشرب الخمر في اليوم الأوّل فقط، أو يشربه مراراً فيما بعده من الأيام. فلا تردّد أنّ العقل يرجّح ما هو الأقلّ منهما، ولا يحكم

بلزوم تقديم الترك في اليوم الأوّل .

وكيف كان، حيث يحتمل كون العلم الإجمالي منجزاً في كلّ واحد منهما، فلا بدّ من الاحتياط بالتكرار فيما يمكن تحصيل الموافقة القطعية في الشبهة الوجوبية من الموافقة القطعية الممكنة كما في المقام، وإلاّ يقدّم الجلوس في القراءة على الجلوس للركوع، كما يقدّم الجلوس في الركعة الأولى على الجلوس في بقية الركعات في ضيق الوقت، أو عند عدم القدرة للتكرار، والله العالم .

ثمّ هنا فرعان آخران ذكرهما صاحب «الجواهر» وغيره :

الفرع الأوّل : ما إذا عجز المصلّي عن إتيان الركوع والسجود ولو عن جلوس، وجب عليه القيام وأوماً إليهما بلا خلاف بين الإماميّة، بل قد يظهر من «المنتهى» الإجماع عليه، بل هو الموافق لقواعد المذهب، بلزوم إتيان كلّ واجب في محله مع كونه مقدوراً، ولا يسقط وجوبه بتعذّر بعض آخر، فيصحّ دعوى القطع بالحكم بحسب القواعد من الميسور والإدراك والاستطاعة كما عرفت في محله، خلافاً لأبي حنيفة على ما حكى عنه، حيث قد أسقط القيام هنا لأجل تعذّر الركوع والسجود، وهو كما ترى، والظاهر أنّه متفرّد في هذا القول بين العامة، حيث لم ينقل مثل ذلك عن غيره، مع أنّه لو كان لبان .

وكيف كان، قد يظهر من العلامة في «المنتهى» في معقد إجماعه وجوب الجلوس لإيماء السجود، وهذا الحكم مبنيّ على أصالة وجوب الجلوس بنفسه لا لأجل المقدّمية للسجود، حتّى يقال بسقوط المقدّمة مع سقوط وجوب ذيها وهو السجود، وبدليّة الإيماء لا تقتضي وجوب هذه المقدّمة، بعد أن لم يكن

الإيماء متوقفاً عليه .

بل قال صاحب «الجواهر» بعد نقل ذلك :

(وكذا البحث في وجوب الانحناء له وللركوع، إذا لم يتحقق به مسأهما، ضرورة عدم جريان قاعدة الميسور فيه، بل هو فيهما ليس إلا مقدّمة محضة لتحقيق مسأهما)، انتهى^(١).

وحيث كان تفصيل البحث موكول إلى محله في باب الركوع والسجود، لم نتعرض هنا إلا بالإشارة إلى إمكان الإشكال في هذا الكلام خصوصاً في الانحناء على فرض التسليم في مثل الجلوس، لما يستظهر من النصوص الواردة في المضطرّ خلاف ما ذكره صاحب «الجواهر»^(٢)، وتحقيق البحث فيه موكول إلى مقامه.

الفرع الثاني : ما إذا دار أمره بين الركوع والسجود جالساً، وبين القيام خاصة لتعذر الجلوس عليه بعده للسجود، أو الركوع والانحناء حال القيام، ففي ذلك هل يجب عليه القيام والإيماء بهما، كما ذكره صاحب «الجواهر» أولاً، أم لا؟ يظهر من صاحب «الحدائق» أنّه المشهور بل المتفق عليه، بل في «الرياض» عن جماعة دعوى الاتفاق عليه لوجوه: من أنّ شرط الجلوس في الأخبار هو التعذر عن القيام، ولأنّ الخطاب بأجزاء الصلاة صادرٌ على نحو الترتيب، فيراعى كلّ جزء حال الخطاب به بالنسبة إليه وبدله، ثمّ الجزء الثاني وهكذا إلى تمام الصلاة. ولما كان القيام أوّل أفعالها وجب الإتيان به مع القدرة

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٥٥.

عليه ، فإذا جاء وقت الركوع والسجود خوطب بهما فإن استطاع وإلا فعليه بدلهما .

ويُضاف إلى تلك الأدلة، أنّ القدرة التي تعدّ من شرائط تنجّز التكليف شرط لكلّ جزء في وقته لا قبله، وعليه فلا يجب حفظ القدرة قبل الوصول إلى وقت ذلك الواجب .

فحينئذٍ من الواضح أنّه يجب أن نلاحظ حالة الجزء الثاني والثالث - وهما الركوع والسجود - عند فعليّتهما في الوقت المقرّر لهما، فإن كانت القدرة متحقّقة عند الوقت قام باداءهما عن قيام وإلا فبدلهما عن جلوس .

نعم ، لو قلنا بوجوب حفظ القدرة لهما قبل الوصول إلى محلّهما، لكان للقول بتقديم الجلوس على القيام وجهاً، ولكنّه غير معلوم .

بل قد نضيف في الاستدلال بأنّ دوران الأمر هنا يكون بين اختيار الجلوس الموجب لفوت ثلاث واجبات، واجبين ركنيين وواجباً غير ركني، فالأولى هو القيام في حال التكبير، والقيام المتّصل بالركوع، والواجب غير الركني الثاني هو القيام للقراءة، وبين اختيار القيام الموجب لفوت الركنين وهما الركوع والسجود .

فربّما يُقال بتقديم الثاني على الأوّل، لكونه أقلّ المحذورين .

هذا كلّه مجموع ما يمكن اعتباره دليلاً على القول الأوّل .

وأما القول الثاني، هو الذي ذهب إليه صاحب «كشف اللثام»، بل مال إليه سيّدنا الحكيم وبعض أرباب التعليق على «العروة»، وهو تقديم الجلوس على

القيام، تقديماً للركوع والسجود لأنّهما أهمّ من القيام؛ خصوصاً بعد أن ورد عنهم عليهم السلام: (أنّ الصلاة ثلاث أثلاث: ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود)^(١). و(أنّ أوّل صلاة أحدكم الركوع)^(٢)، ونحو ذلك.

مضافاً إلى أنّ أجزاء الصلاة وإن كانت مرتّبة في الوقوع، إلّا أنّ الخطاب الصادر بالنسبة إلى الصلاة، خطاب واحد يشمل الجميع، فمع فرض تعذّر الإتيان بها كما هي اختياراً، وجب الانتقال إلى بدلها الاضطراري، ولما كان متعدّداً، ضرورة كونه أمّا القيام لوحده أو الجلوس مع استيفاء باقي الأفعال، وجب الترجيح بمرجح شرعي، والمرجّحات الشرعيّة تفيد لزوم تقديم الجلوس على القيام لأنّه أولى بالمراعاة من غيره.

والدليل الثالث هو الاستدلال بحديث لا تعداد، الدال على أنّ الركوع والسجود ممّا تجب إعادتهما مطلقاً عند الإخلال بهما دون القيام، ويساعده ارتكاز المتشرّعة من تقديمهما عليه.

والمستدلّ هو الحكيم عليه السلام، حيث لم يعدّ المقام من قبيل المتزاحمين حتى يحكم فيهما بتقديم الأهمّ، مستندلاً على دعواه بأنّه:

إن قلت: ما الفرق بين المتزاحمين العرضيين والتدريجيين، مع أنّه لا ريب في التخيير بين الأولين؟

قلت: الفرق بينهما أنّ القدرة الخارجية في الغرضين ليست عرضية

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الركوع، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

حاصلة بالإضافة إلى كلّ منهما في عرض الآخر، بل بدلية حاصلة بالإضافة إلى كلّ في ظرف عدم الآخر، ومنتفية عن كلّ في ظرف وجود الآخر، فإذا فعل المكلّف أحدهما وترك الآخر، صحّ له الاعتذار عن تركه بعدم القدرة الخارجيّة عليه، وليس الحال كذلك في التدريجين، فإنّ الأوّل منهما مقدور بالقدرة الخارجيّة بلا شرط، والثاني مقدور بشرط عدم فعل الأوّل، فإذا ترك الأوّل لم يصحّ الاعتذار عن تركه بعدم القدرة عليه، وإذا فعله وترك الثاني صحّ له الاعتذار عن تركه بعدم القدرة عليه.... إلى آخر كلامه^(١).

إلاّ أنّه قد جعل وجه تقديم الثاني على الأوّل بوجه آخر، حيث قال:
(والمقام وإن لم يكن من باب التزاحم كي يحكم بوجوب ترجيح الأهمّ أو محتمل الأهميّة كما أشرنا إليه آنفاً، بل من باب الدوران في تعيين البديل الاضطراري، للتردّد في تطبيق قاعدة الميسور الدالة على وجوب الميسور وبدليته عن التامّ، فالتردّد في أنّ كلّاً من الأمرين ميسور، أو أحدهما بعينه هو الميسور دون الآخر، والوجوه المذكورة تستدعي كون الميسور هو الثاني فيتعيّن، لا الأوّل فلا يتجزّأ به في البدليّة).

ولا ينافي ما ذكرنا ما دلّ على اشتراط بدليّة الجلوس بتعذّر القيام، لاختصاص ذلك بغير المقام، هذا.
وظاهر كلمات جماعة أنّ المقام من باب التزاحم، فإنّ الأخذ بالأهمّ أو الأسبق إنّما يكون في المزاحمات.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ج ٦ / ١٣٢.

لكنّه ليس كذلك ، ولعلّ مرادهم ما ذكرنا وإن بُعد ، انتهى محلّ الحاجة من كلامه^(١).

وأما القول الثالث: فهو الذي احتمله صاحب «كشف اللثام» تبعاً للمحكي عن المحقّق الثاني في «جامع المقاصد»، حيث قال:

ولو كان بحيث لو قام لم يقدر على الركوع والسجود، وإن صلّى قاعداً أمكنه ذلك، ففي تقديم أيّهما تردّد:

من فوات بعض الأفعال على كلّ تقدير ، فيمكن تخييره.

ويمكن ترجيح الجلوس باستيفاء معظم الأركان معه^(٢).

ثمّ أضاف صاحب «الجواهر» بقوله:

الظاهر عدم الترجيح، والمسألة لا تخلو عن إشكال ، وإن كان احتمال تقديم الجلوس قوياً.

القول الرابع: هو القول بالاحتياط بالتركرار - كما عن السيّد في «العروة» في مسألة السابع عشر - وذلك لأجل التعارض بين الأدلّة، وعدم الجزم بأحد الطرفين، فيتنبّز العلم الإجمالي في الشبهة الحكميّة الوجوبية، مع إمكان الامتثال في الجمع في سعة الوقت، والتخيير في ضيق الوقت، والإتيان بالآخر قضاءً لرفع التكليف والخروج عن العهدة قطعاً.

هذا جميع ما قيل أو يمكن أن يُقال في المسألة.

(١) مستمسك العروة الوثقى: ج ٦ / ١٣٤.

(٢) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٥٦.

نعم ، هنا قولاً خامساً لفقيه أهل البيت السيّد أحمد الخوانساري على ما في «تعليقته على العروة» في ذيل هذه المسألة في قوله : فالأحوط تكرار الصلاة .

قال : لا يبعد جواز الاكتفاء بصلاة واحدة ، والجمع بين الإيماء قائماً والركوع عن جلوس ، مع قصد ما هو الركوع في علم الله .
أقول : وما ذكره عليه السلام لا بدّ أن يفرض عند قدرة المكلف على الجمع بينهما ، لكن إذا تردّد المكلف في القدرة فربما يقال بأنّه على فرض قبول جواز الإتيان بالركوع مع بدله بصورة الاحتياط ، يصحّ قصد إتيان ما هو الواجب في علم الله تعالى دون غيره من الإضافات والزوائد غير الواجبة ، فتصحّ صلاته حتّى وإن زاد فيها بعض الأجزاء زيادة ظاهريّة لعدم قصد منه إليها ، فلا توجب البطلان وإلّا أشكل الحكم بصحّة الصلاة .

ولكن أساس الإشكال من جهة عدم إمكان الجمع بين الأمرين في صلاة واحدة - كما هو المفروض في عبارة المتن من الدوران - فإذا عجز عن ذلك فليس عليه إلّا ما ذكرناه من الوجوه السابقة .

قال صاحب «الجواهر» : ولو دار أمره بين الركوع والسجود جالساً وبين القيام خاصّة لتعذّر الجلوس عليه بعده ، للمصلّي الركوع قائماً وأوماً بهما .
أمّا تحقيق المسألة في أنّها هل هي من قبيل التزام أو من قبيل التعارض ؟

فنقول : لا يخفى أنّه إذا لوحظ الأمر بالنسبة إلى إعمال القدرة وفعالها فلا

إشكال في أنّ القدرة الموجودة خارجاً من حقّ الجزء الأوّل لأنّها فعلية في حقّه، وإنّ تعتبر تقديرية في صورة عدم اعمالها .

ولكن إن لوحظ الأمر بالنسبة إلى علم المكلف بالحالتين، والحكم الشرعي القائم بوجوب صرف القدرة، فلا إشكال في أنّ المكلف المردّد بين صرفها في الأوّل أو حفظها للثاني، عاجزٌ عن امتثال كلا التكليفين، بل عليه إمّا صرفها في اداء الأوّل وإتيان بدل الثاني، أو عكس ذلك، فتصير المسألة على هذا التقرير من باب التزام، حيث أنّ التقابل ليس في مقام التشريع، بل العجز والتقابل يكون متحقّقاً في مقام العمل والامتثال الذي هو المعيار في المتزامنين، فالمكلف عاجزٌ عن الجمع بين التكليفين في مقام الامتثال، كما لا يخفى .

فعلى هذا التقدير يصحّ ملاحظة حال التخيير في المتساويين، ولو كان طويلاً، وتعيين الأهمّ لو كان فيه ذلك، فتصل النوبة إلى أنّه في المقام هل يمكن تصوير دوران الأمر بين المهمّ والأهمّ أم لا؟

فنقول ومن الله الاستعانة : لو اختار المصلّي القيام في الركعة، لاستلزم ترك أصل الركوع والسجود المعدودان من الأركان، مضافاً إلى ما عرفت من كون كلّ منهما ثلث الصلاة، بل الركوع معدودٌ بأنّه أوّل الصلاة، وأنّه أعظم شأناً من السجود كما يستفاد ذلك من اشتقاق عنوان الركعة منه، كما أنّ الشكّ في عدد الركعات يوجب بطلان الصلاة، فمجموع هذه الأمور تدلّ على أهميّة الركوع عن غيره .

وأما لو اختار المصلّي الجلوس على القيام، فإنّ ذلك يؤدّي إلى حفظ

الركوع والسجود وترك القيام في ثلاث حالات؛ حالة التكبير، وحالة القيام للقراءة، وحالة القيام المتصل بالركوع، فإذا دار الأمر بين الموردين، كان الثاني أولى؛ لأنّ الإتيان به يوجب ترك واجبين - فضلاً عن تركه للركن - وهما: القيام للتكبير الذي هو شرط للركن لا كونه بنفسه ركنًا، إذ لم يترك أصل التكبير بل كبر عن جلوس.

والقيام للقراءة، فهو أيضاً واجب شرطي.

أمّا الركن المتروك فهو القيام المتصل بالركوع، مضافاً إلى أنّ ركنيته ليس بالنصّ لما قد عرفت سابقاً بأنّه محلّ خلاف بين الفقهاء، هذا بخلاف ركنيّة الركوع والسجود حيث أنّهما ركنان بالإجماع والنصّ، فلا غبار في أولويّة حفظهما على الآخر.

ولو أبى أحدٌ عن جميع ذلك، وذهب إلى ثبوت التعارض بينهما، ولم نطمئن نفسه بالأدلة المذكورة على الترجيح والأهميّة، فلا بدّ له من الالتزام بتنجز العلم الإجمالي في الاحتياط بالتكرار عند سعة الوقت والقدرة، والتخيير عند ضيق الوقت وعدم القدرة والعجز والإتيان بالآخر في خارج الوقت قضاءً، كما أشرنا إليه في «تعلّيقتنا على العروة»، والله العالم.

والأصل قاعداً، وقيل: حدّ ذلك أن لا يتمكّن من المشي بقدر زمان صلاته، والأوّل أظهر.

البحث عن صورة عجز المصلي عن القيام في الصلاة بجميع أقسامه مستقلاً كان أو معتمداً، منتصباً أو منحنياً، مضطرباً أو مستقراً، فيتبدّل وظيفته إلى القعود في أحد القولين، مقابل القول الآخر من تقديم الصلاة حينئذٍ ماشياً على القاعد.

والإجماع بقسميه على الأوّل، بل النصوص الدالة عليه كثيرة، كادت أن تكون متواترة، فلا بأس هنا بذكر بعض الأخبار الدالة على المطلوب: منها: ما رواه الشيخ الكليني عليه السلام بإسناده الصحيح أو الحسن، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام:

«في قول الله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾؟ قال: الصحيح يصلي قائماً وقعوداً، المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً»^(١).

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله.

ومنها: ما رواه الشيخ الكليني أيضاً بإسناده الصحيح بابن أبي عمير، أو الصحيح عن الوليد بن صبيح، قال:

«حمتُ بالمدينة يوماً في شهر رمضان، فبعث إليّ أبو عبد الله عليه السلام بقصعة

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١.

فيها خلّ وزيت، وقال: افطر وصلّ وأنت قاعد»^(١).

ورواه الصدوق بإسناده عن جميل بن درّاج مثله.

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن بزيع المؤدّن:

«أنّه سأل الصادق عليه السلام، فقال له: إنّي أريد..

إلى أن قال: وقال الصادق عليه السلام: يصلّي المريض قائماً، فإن لم يقدر على

ذلك صلّى جالساً، فإن لم يقدر أن يصلّي جالساً صلّى مستلقياً، الحديث»^(٢).

ومنها: ما جاء في ذيل حديث، قال:

«قال رسول الله ﷺ: المريض يُصلّي قائماً فإن لم يستطع صلّى جالساً،

الحديث»^(٣).

ومنها: الخبر الذي رواه الهروي، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال:

«قال رسول الله ﷺ: إذا لم يستطع الرجل أن يصلّي قائماً فليصلّ جالساً،

الحديث»^(٤).

ومنها: ما رواه السيّد المرتضى عن «تفسير النعماني» بإسناده، عن عليّ عليه السلام

في حديث في معنى الآية:

«أنّ الصحيح يصلّي قائماً والمريض يُصلّي قاعداً، الحديث»^(٥).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٨.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢٢.

هذا، مضافاً إلى وجود أخبار دالة بنحو العموم عليه:
 منها: قوله عليه السلام فيما رواه عنه أبو بصير أنه: «سأل الصادق عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال عليه السلام: لا.
 ثم قال عليه السلام: إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطرّ إليه»^(١).
 والجملة الأخيرة عبارة عن قاعدة كلية تجري في جميع الموارد.
 ومثله ما رواه سماعة أيضاً^(٢).

فالقاعدة المذكورة جارية فيما نحن فيه، بمعنى أنه إذا اضطرّ المصلّي إلى الجلوس وعجز عن القيام، بأيّ قسم منه فإنّ عليه الجلوس؛ لأنّه ليس شيء قد حرّم الله عليه إلا وقد أحله الله لمن اضطرّ إليه، فالمسألة عند ثبوت الاضطرار عن القيام ممّا لا إشكال فيها من جواز الإتيان بها جالساً.
 والذي ينبغي أن يُبحث عنه في المقام، هو بيان المعيار في حدّ صدق الاضطرار، بمعنى أنه هل لنا تحديد شرعي له أم لا؟
 فقد اختلف فيه بالقولين:

أحدهما: هو مختار صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني والعلامة النوري، وكثير من الفقهاء من المتقدّمين والمتأخّرين، بل هو المشهور بين الأصحاب شهرةً كادت أن تكون إجماعاً، وهو أنّ المدار في معرفة التمكن

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٦.

وعدمه نفس المكلف، لأنَّ المكلف أعرف بنفسه من غيره، كما ورد هذا التعليل في لسان الأخبار، كما هو الأمر كذلك في سائر التكاليف من الغسل والوضوء والصوم ونحوها، فإذا علم أنَّه مضطرٌّ حقيقةً سقط عنه التكليف الاختياري وثبت في حقِّه حكم المضطرِّ، وعليه فلا بأس هنا بذكر النصوص المشتملة على ذلك: منها: ما رواه الكليني بإسناده الصحيح أو الحسن، عن عمر بن أذينة، قال: «كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله ما حدَّ المرض الذي يفطر فيه صاحبه، والمرض الذي يدع صاحبه الصلاة قائماً؟

قال: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾، وقال: ذاك إليه هو أعلم بنفسه». ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب^(١).

منها: ما رواه الشيخ الصدوق بإسناده عن ابن بكير، عن زرارة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن حدِّ المرض الذي يفطر فيه الصائم ويدع الصلاة من قيام؟

فقال: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ هو أعلم بما يطيقه»^(٢). ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده الصحيح عن جميل، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام: ما حدَّ المرض الذي يصلِّي صاحبه قاعداً؟ فقال: إنَّ الرجل ليوعدك ويخرج، ولكنَّه أعلم بنفسه، إذا قوى فليقم»^(٣). وهذه جملة الأخبار الدالة على قول المشهور، من أنَّ ملاك معرفة العجز

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.

نفس المكلف .

القول الثاني: وهو للمفيد رحمته الله ، ومحتمل «النهاية» ، على أن الملاك ملاكه هو العجز عن المشي مقدار صلاته قائماً ، فإن بلغ إلى ذلك فيتبدل إلى الجلوس . وقد استدلوا لذلك بالخبر الذي رواه سليمان بن حفص المروزي ، قال : «قال الفقيه عليه السلام : المريض إنما يصلي قاعداً إذا صار أن يمشي بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»^(١) . وقوله عليه السلام : (أن يمشي) المذكورة في الرواية ، غير مذكورة في «الحدائق» ، والكتب الاستدلالية مثل «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«المستمسك» و«كتاب الصلاة» للمحقق الداماد .

وكيف كان ، فقد أورد عليه أولاً : بضعف الرواية سنداً ، لجهالة راويه وهو سليمان بن حفص المروزي ، حيث لم يوثقه أحد من أصحاب الرجال . وثانياً : بما في «وسائل الشيعة» بأنه محمول على الغالب ، من تلازم القدرة على المشي والقدرة على القيام ، فلا ينافي ما تقدم من كلام المشهور ، بل المعتبر إمكان القيام .

وثالثاً : باحتمال أن يكون المراد تحديد العجز المسوّغ للجلوس تعبداً ، بأن لا يتمكن من المشي بقدر صلاته كما حكي عن المفيد ومحكي «النهاية» . ورابعاً : على أنه إذا لم يقدر على المشي قدر الصلاة جاز له الجلوس ، وإن قدر على القيام بمشقة ، والمقصود هو تحديد المشقة التي تحدث أثر القيام بحيث

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القيام ، الحديث ٤ .

يمنعه عن المشي مقدار الصلاة، وبأن القيام الحاصل في المشي غير القيام المعتبر في الصلاة، إذ المراد منه الوقوف الذي تنافيه الحركة، فضلاً عن المشي.

هذا كله هو المراد من تلك الكلمة الواردة في الحديث حيث عرفنا منه حدّ العجز أو المشقة التي توجب تبديل القيام إلى الجلوس، فالتكليف بناءً عليه هو الجلوس بعد بلوغ حال المصلي إلى هذه المرحلة.

وقد يُراد من تلك الجملة بيان وظيفة المصلي وتكليفه من أنه يجب عليه إذا عجز أن يصلي أولاً ماشياً ثم إذا عجز جالساً، ولازم ذلك أن الحديث مشتمل على أمرين:

أحدهما: بيان أن الملاك في التبديل إلى الجلوس هو العجز عن المشي بمقدار الصلاة.

وثانيهما: أن القادر على المشي كذلك وظيفته الصلاة ماشياً لا جالساً، كما عليه المشهور، وهذا هو مختار المفيد والفاضل والشهيد الثاني والحكيم والخوئي وصاحب «الحدائق» والمحقق الداماد رحمهم الله.

وقد تصدّى السيّد الحكيم في «المستمسك» للجواب عما قيل في ردّ هذا القول، بقوله:

وفيه: (أنّ الذي صرح به في «المختلف» في مبحث مفطرية الغبار، وثاقه سليمان).

بل نؤيده رحمهم الله بما جاء في تقارير سيّدنا الأستاذ حيث قال:

(لا إشكال في السند إلّا من جهة سليمان بن حفص، وقد تعرّض له

القدماء، ولكن بلا جرح ولا تعديل، فالضعف للجهالة بحال الراوي لا أنه مقدوح، وبينهما فرق البتة.

وأما المتأخرون كالمحقق الداماد والبهائي والمجلسي رحمهم الله فوثقوه بلحاظ ما يظهر من الصدوق رحمته الله توثيقه، وكذا العلامة رحمته الله، فلعل عدم قدحه مع عمل بعض الأصحاب بخبره، يكفي في جواز الاستناد إليه، بل ولولا ذلك لما أمكن جبر ضعفه بالاستناد؛ لأن المتيقن هو استناد المفيد رحمته الله إليه، وهو وحده غير كاف في الجبر، انتهى محل الحاجة^(١).

ومما ذكرنا يظهر أن ضعف السند لا يعد مانعاً عن العمل باخباره، خصوصاً مع وجود عمل بعض الأصحاب ولو من المتأخرين، لاسيما مع توثيق الصدوق واعتماد المفيد عليه في الفتوى. هذا من جهة سند الرواية.

بقي أن نبحت عن دلالتها، فنقول: فلا بد حينئذٍ من التعرّض من حيث الدلالة.

إن السيد الحكيم قد أجاب في مستمسكه عما ذكره صاحب «الوسائل» وأشار إليه صاحب «الجواهر» وغيره من الغلبة في التلازم بين القدرتين، مما يساعد مع كلام المشهور.

(بالمنع عن غلبة التلازم جدّاً، كيف والمشي مقدار الصلاة فيه من المشقة ما يزيد كثيراً على القيام مقدار الصلاة، مع أن القدرة على المشي مقدار الصلاة

(١) كتاب الصلاة تقريرات الشيخ جواد الآملي عن بحوث السيد الداماد: ج ٤ / ٧٧.

أخفى من القدرة على القيام في ذلك المقدار، فكيف يجعل الأخفى طريقاً لمعرفة الأجل؟!(^١).

ونحن نؤيده في ذلك، بما قد قرره أستاذنا السيّد الداماد رحمته الله في تقارير درسه في «كتاب الصلاة» من أنّ المعرف لا بدّ وأن يكون أجلى من المعروف، والأمر هنا بالعكس ولا أقلّ من التساوي؛ لأنّ إحراز القدرة على القيام مقدار الصلاة أهون من إحرازها بإحراز القدرة على المشي بمقدارها مع اختلاف القدرتين، فذكر زيادة مشقة القدرة في المشي مع القدرة على القيام، وجعلها أمانة على القدرة على القيام، حالها أشبه بالأكل من القفا، المستنكر عند العقلاء، البعيد عن مساق النصوص.

هذا كله لو قلنا بأنّ حدّ العجز المذكور طريقي بمعنى أنّه يعدّ طريقاً لمعرفة القدرة على القيام.

وأما لو قلنا بالموضوعية، بأن يكون مجرد العجز عن المشي مقدار الصلاة موضوعاً لجواز الصلاة جلوساً، وإن قدر على الوقوف بمقدارها. فأجاب عنه سيّدنا الأستاذ رحمته الله: بأنّه بعيد منها، كما أنّه من المستبعد إرادة المفيد رحمته الله له، إذ يشكل جوازها جالساً مع القدرة على إتيانها قائماً بمجرد العجز عن المشي بمقدارها، إذ لا مساس للمشي الكذائي بذلك أصلاً.

ونحن نزيد على ذلك بأنّه لا يناسب ذلك مع الأخبار الصحاح الدالة على أنّ تشخيص ذلك متعلّق بعهدة المكلف المصلّي، وليس له تحديد شرعي يلزمنا

(١) المستمسك: ج ٦ / ١٣٥.

التعبد به.

اللهمَّ إلا أن نجمع بينهما بأن معرفة المكلف القدرة على المشي بمقدار الصلاة موكل إليه بنفسه لكن لا على نحو الإطلاق، وبرغم أن لهذا الاحتمال وجهٌ وجيه، إلا أنه لا يناسب مع جواب الإمام بصورة المطلق، مع أن السائل لم يفهم منه إلا المطلق، فإرادة خصوص ذلك المصدق منه بواسطة ما ورد في حديث الفقيه عليه السلام المتأخر زماناً عن زمان الصادق عليه السلام، لا يوجب إلا تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيحٌ كما لا يخفى، فلا بد أن يُراد منه غير ما ذكر، بما لا يوجب هذا الإشكال.

ثم أجاب الحكيم عليه السلام عن القول بأن المراد هو تحديد المشقة الموجودة في القيام عند العجز عن المشي مقدار الصلاة، بقوله:

إنه بعيد جداً، ولا قرينة عليه، فكيف تحمل الرواية عليه؟

وأجاب عن الرابع بأن المراد من القيام هنا هو الوقوف الذي ينافيه الحركة، فضلاً عن المشي؛

بأنه ممنوع جداً، بل المستفاد من النصوص والفتاوى أن المشي إنما ينافي الاستقرار المعتبر في الصلاة، لا أصل القيام، ولذا استدلل على وجوب الاستقرار برواية السكوني الواردة فيمن يريد أن يتقدم في الصلاة؛ حيث أجاب الإمام عليه السلام بقوله: (فليكنف عن القراءة). ولم يستدل بها على وجوب القيام في القراءة، هذا. ثم قال: والإنصاف أن الرواية من حيث السند لا قصور فيها، بعد اعتماد جماعة من الأعيان عليها، ورواية الأجلء لها، وظاهرها وإن كان تحديد العجز

المسوّغ للجلوس تعبدًا، لكن بقرينة معارضتها تحمل على إرادة عدم جواز الصلاة جالسًا، إن أمكن فعلها قائمًا، فإنّه أقرب المعاني بعد المعنى الأوّل، ولا سيّما بعد مساعدة القاعدة المشار إليها في ذيل الاستدلال .
فالبناء على وجوب الصلاة ماشيًا في فرض المسألة قويّ جدًّا^(١)، انتهى كلامه .

ولكنّ التحقيق أن يُقال: إنّ البحث عنه في مقامين:

أما في البحث السندي: فإنّ اعتبار سليمان بن حفص المروزي من الثقة، ممّا يوجب الوثوق بصدور الخبر، مشكل، وإن نسب المحقّق المير داماد والوحيد البهبهاني التوثيق إلى ظاهر الصدوق، إلّا أنّ صاحب «قاموس الرجال»^{عليه السلام} ناقش في ذلك، قائلاً بأنّ الصدوق قد روى الخبر نقلًا عن سليمان المروزي دون الإشارة إلى اسم والده، وعليه فلا يمكن أن نطمئن بأنّه سليمان بن حفص المذكور بل لعلّه شخص آخر اتّحد معه في الاسم واختلفا في اسم والدهما، وما قاله الوحيد^{عليه السلام} من أنّ الراوي هو ممّن أحضره المأمون للمناظرة مع الرضا^{عليه السلام}، وأراد أن يقطع الحجّة عن الإمام^{عليه السلام}، ثمّ إنّ عاد عن ضلاله إلى الحقّ، وأنّ البحث عنه صادر تقيّةً، لا دليل عليه وغير ثابت.

فضلاً عن أنّنا نشاهد أنّه ينقل الأخبار الشاذّة البعيدة عن فقه الإماميّة، مثل ما روى من أنّ المسافة الموجبة للتقصير ستّة أميال، بفرسخين ذهاباً ورفسخين إياباً، كما روى وجوب طواف النساء في عمرة التمتع، وما رواه في المقام بما قد

(١) المستمسك: ج ٦ / ١٣٥ .

عرفت، وغير ذلك من الأخبار، حيث يؤدي إلى أن لا يثق الفقيه به وبأخباره، فيتوقف صحة الخبر على انجباره بعمل المشهور وهذا الانجبار مفقود في المقام. وعليه فالقول بأن هذا الخبر يعارض الطائفة الأولى، والتي فيها أخبار صحاح، ممنوع.

أما البحث الدلالي: فإنّ الخبر مضطرب من حيث الدلالة للترديد في أنّ بيان المقدار في القدرة على المشي إلى أن يفرغ من الصلاة قائماً هل هو طريقي لبيان حدّ العجز والمشقة، أو أنّه لبيان حكم الوظيفة من جهة تقديم حكم المشي على الجلوس لا بيان حدّ العجز.

أم أنّ له الموضوعيّة، فلا يعدّ طريقاً لتحصيل مقدار القدرة في القيام، كما التزمنا به في الأولى، بأن تكون نفس عدم القدرة على المشي بذلك المقدار موضوعاً لانقلاب الواجب من القيام إلى الجلوس من دون أن يكون عدم قدرته علامة على العجز عن القيام.

وهذا المعنى برغم إمكانه ولكنّه بعيد عن مساق النصوص، ويستبعد أن يلاحظ الشارع العجز موضوعياً لا طريقياً.

ثمّ لو سلّمنا ثبوت إحدى الاحتمالات المذكورة، وحكمنا مثلاً بكونه طريقاً أو أنّه وظيفة المكلف، ثمّ جمعنا بينه وبين تلك الأخبار وقلنا بأنّ معرفة مدى العجز يعود للمكلف نفسه لكن لا مطلقاً، بل في تشخيص بلوغه إلى المرتبة المذكورة في رواية سليمان.

ولكن مع ذلك لا يرتفع التزاحم والتعارض بينهما في ناحية مفهوم رواية

سليمان ومنطوق تلك الأخبار، فيما إذا لم يبلغ إلى تلك المرتبة، فمفاد الرواية ومدلولها هو الجلوس، ومفاد تلك الأخبار بمنطوقها هو القيام بقدر ما أمكن.

لا يُقال: لعل المراد من الرواية هو الترخيص في الجلوس دون الإلزام.

لأننا نقول: لا يساعد الترخيص مع الإلزام المستفاد من النصوص، كما استفادته الأصحاب، هذا كله مع أنه قد عرفت تأخر الزمان بين الإمامين الصادق والكاظم عليه السلام، حيث فهم السائل من كلام الصادق عليه السلام كونه أعلم بنفسه مطلقاً غير مقيّد بخصوص ذلك المورد، فلا يعقل أن يكون المراد هو المقيّد دون المطلق ولم يشر إليه الإمام عليه السلام في هذه الفترة الطويلة الممتدة من زمان الصادق إلى الكاظم عليه السلام، فإلغاء الإطلاق يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وعليه فلا مجال للاعتماد على الرواية وقبول مدلولها، كما لا مجال لقبول ما قاله صاحب «الجواهر» من عدم مساعدة الشرع مع الصلاة ماشياً، لما نشاهد خلافه في مثل صلاة النافلة والفريضة في حال الركوب، ولمن لا يقدر إلا ماشياً، ولمن أراد إدراك الجماعة، حيث يكبر وهو في طريقه للالتحاق بصفوف الجماعة، فتعقد صلاته وعليه المشي والالتحاق بها.

ولكن مع ذلك كله لو سلّمنا ذلك، وقلنا بلزوم العمل بمضمون الرواية لأنّ ضعفها منجبرٌ بعمل الأصحاب وفتواهم، وقلنا بعدم إمكان الجمع بينهما في مورد المفهوم والمنطوق، فلا محيص إلا أن نفتي بلزوم الاحتياط في العمل بالتكرار تحصيلاً للفراغ عن امتثال العلم الإجمالي، عند سعة الوقت والقدرة على الإتيان بهما، وإلاّ يقدّم العمل بأخبار الصحاح من تقديم الجلوس على الصلاة ماشياً،

والإتيان بالقضاء خارج الوقت، كما أشرنا إليه في تعليلتنا على «العروة» في هذه المسألة.

بل قد نقول بأن الاحتياط هنا ليس بقوة الاحتياط في المسألة السابقة، لقوة الأخبار والأدلة الدالة على تقديم الجلوس على المشي، كما عرفت. ومع الوقوف على ما ذكرناه من الأدلة والاستدلالات، يمكن دفع ما يستدل به للقول المزبور من أدلة أخرى، فلا بأس بالإشارة إليها تبعاً لأعلام السلف، وهو:

الدليل الأول: قيل إنه مع المشي يتحقق القيام، وينتفي الاستقرار، وينعكس الأمر في الجلوس، ودرك الأصل أولى من درك الوصف. هذا كما أشار إليه صاحب «الحدائق»^(١).

بل نحن نزيد عليه بأن في المشي درك للأصل والوصف، وهو الانتصاب بخلاف الجلوس، وعليه فالمشي أولى منه.

ولكن يردّ عليه أولاً: ما قاله البعض من عدم صدق القيام حقيقة على المشي، فإحراز كون الصلاة ماشياً واجدة للقيام حقيقة دون الاستقرار، هو أول الكلام.

وثانياً: إنما يقدّم حفظ الأصل لو لم يرد دليل على كفاية وجود الاستقرار حتّى مع الجلوس، فإذا أمكن تدارك الوصف في موصوف آخر وهو الجلوس، بواسطة قيام الدليل، فإثبات دعوى الأولوية في حفظ الأصل، حتّى مع الوصف

(١) الحدائق الناضرة: ج ٨ / ٧٠.

عارية عن الشاهد، إذ لا مانع شرعاً في أن يكون الجلوس مع الاستقرار أهم وأولى من القيام الفاقد للاستقرار، وقد عرفت ممّا ذكرنا عدم ثبوت كون المشي بدلاً عن القيام، خصوصاً مع وجود أخبار كثيرة دالة على أن الجلوس هو البديل، كما لا يخفى.

وقد يستدل لهذا القول بإطلاقات أدلة القيام، مقتصرأ في تقييدها بالاستقرار على القدر المتيقن الذي أمكن استفادته من دليله، وهو في حال التمكن كنظائره من الانتصاب والاستقلال والاستقرار المقابل للاضطراب.

الدليل الثاني: هو التمسك بقاعدة الميسور، بأن يُقال: إنّ الميسور من القيام وهو المتحقق في ضمن المشي، لا يسقط بالمعسور وهو القيام المشتغل على الاستقرار، كما تمسك بها في نظائر المقام، فلازم ذلك هو الحكم بتقديم الصلاة ماشياً على الصلاة جالساً.

ولكن قد يُجاب عنه أولاً: بأن المتبادر من إطلاقات القيام هو ما يشمل الوقوف أيضاً، ولو من جهة ملاحظة مناسبة المقام أو المعهودية، لا مطلقاً حتّى يشمل مثل حال المشي، هذا فضلاً عمّا عرفت من الإشكال في أصل صدق القيام على المشي حقيقة، وإن كان لا يخلو عن تأمل، حيث يصدق القيام عليه لكن مع القرينة لا بصورة الإطلاق.

ولذلك قد استدلل المشهور بالأخبار المستفيضة الدالة على جواز تبديل الحكم من القيام عند تعذره إلى الجلوس، حيث لم يصح الاستدلال بها إلا بوجود هذا الانسباق والتبادر، كما لا يخفى.

فدعوى أنَّ القيام مع الاستقرار يكون في مقابل المشي لا في مقابل الاضطراب، وأنَّ المنصرف إليه عند الإطلاق ليست بمجازفة، كما هو واضح لمن تأمل، وكان عارفاً بمذاق العرف.

وثانياً: بأنَّ إجراء قاعدة الميسور هنا، فرع قبول العرف والشرع في أنَّ المأتي به - الصلاة ماشياً - هو فرد من أفراد القيام وهو الفرد الميسور للمتعذر، بمعنى أنَّه يعتبر هذا النوع مرتبة ناقصة من مراتب القيام، كما هو الأمر كذلك في سائر المراتب والموارد، مع أنَّ القيام المتحقق في ضمن المشي لدى العرف، أمرٌ أجنبي عن القيام الذي ينصرف إليه الإطلاق المعتبر في الصلاة.

مضافاً إلى أنَّه ربما يُدعى أنَّ العرف يرى الجلوس مستقراً مستقبلاً القبلة تقرب إلى هيئة المصلي من القيام ماشياً إلى جهتها.

هذا، فضلاً عما عرفت بأنَّه مبني على كون القرار شرطاً لخصوص القيام لا مطلقاً حتّى مع الجلوس، مع أنَّه يظهر من كلماتهم التسالم على اعتباره في الصلاة مطلقاً ولو جالساً.

وبناءً عليه، فإذا دار الأمر بين حفظ الانتصاب في المشي دون القرار، أو حفظ القرار دون الانتصاب في الجلوس، فكلُّ واحد منهما ميسور، فلا يمكن إثبات أحدهما بالخصوص بتلك القاعدة، فيرجع في ترجيح الجلوس على غيره بدليل غير قاعدة الميسور، وهو عبارة عما عرفت من الأخبار وإطلاقات الأدلة فلا نعيدها، فليتأمل.

وكيف كان، المتبادر والمنساق من النصوص هو القيام المشتمل على

الوقوف والاستقرار، كما قد يؤيد ذلك ما ورد في الأخبار من محبوبية إطالة القيام وتقدير المسافة بين القدمين بالشبر .

ومما يحكى عن عبادة سيّد الساجدين عليه السلام أنّه كان يقف مصلياً ولم يحركه إلا الريح، ونحو ذلك ممّا روي عن حالات أمير المؤمنين عليه السلام فقد روى أبو الدرداء أنّه رأى عليّاً عليه السلام مصلياً يبكي حتّى غشي عليه، وهذا دليل على استقراره حين الصلاة.

فمجموع هذه الأمور تفيدنا مطلوبية القيام، وأنّه المراد أولاً وبالذات، لا كلّ ما يصدق عليه القيام وإن كان قسماً خاصاً منه، وهو المشتمل على الاستقرار عند التمكن منه.

ولعلّه لمثل ذلك ترى أنّ الشهيد رحمته الله قد ادّعى ركنية القرار في القيام، حيث أنّه من المعلوم أنّه ليس المراد منه ركنيته في حال القيام، لوضوح صدق القيام على القائم المضطرب، بل لا يبعد صدقه على الماشي أيضاً، فلا بدّ أن يكون مراده رحمته الله من ركنيته في القيام بمعنى الوقوف الذي هو المتبادر من النصوص، حتّى في المندوب فضلاً عن الفرض .

هذا فضلاً عن اعتبار الاستقرار في غير القيام من سائر الأفعال من الركوع والسجود؛ كما قد صرح بذلك العلامة الطباطبائي في منظومته، حيث قال :

لا تصلح الصلاة في اختيار	إلا من الثابت ذي القرار
وذاك في القيام والقعود	فرض وفي الركوع والسجود
يعمّ حال الفرض تلك الأربعة	والندب بالإجماع في فرض السعة

وهي بمعنى الشرط في المندوب فلا ينافي عدم الوجوب فإذا كان حال القرار وشرطيّة الاستقرار على ما عرفت، فيتّضح لك وجه تقديم الجلوس على المشي الفاقد للقرار، فلا وجه حينئذٍ للتأمل في الحكم بتقديم المشي على الجلوس كما عليه المشهور، مع ما التزمنا به من الحكم بالتكرار احتياطاً حذراً عن مخالفة من عرفت من الأعلام، وتحصيلاً للموافقة القطعية في الشبهة الحكمية الوجوبية في أطراف العلم الإجمالي.

بل قد يُقال - كما نقل عن العلامة الطباطبائي - من تقديم الجلوس المشتمل على القرار، على القائم المضطرب الواقف، حيث قال في منظومته:

وهكذا غير الجلوس من بدل شيئاً على أصل القرار في العمل
ومن قراراً في القيام عدماً فالجلوس بالقرار قدماً
بل ووافقه في ذلك الشهيد الثاني رحمته الله على ما حكى عنه، ولعله كان لأجل ما عرفت من كلامه دعوى ركنيته في القيام، فلا بدّ من حفظه ولو جلوساً.
ولكنّ الالتزام بما ذكره، والاطمئنان في الفتوى بتقديم الجلوس على مثل هذا القيام، لا يخلو عن إشكال.

وقد قيل في وجه ذلك: إنّ الدليل في لزوم الاستقرار في القيام - على حسب ما ادّعاه صاحب «الجواهر» - هو الإجماع فقط، حيث قال:

(أو لأنّ المراد من القيام هنا في النصوص والفتاوى الوقوف، ولذا لم يذكروا اشتراط الاستقرار في القيام، ولا عقدوا له فصلاً، وإن كان الإجماع متحققاً على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصلاة، ولو الحال المندوب منها)، انتهى

محلّ الحاجة^(١).

وإن كان ما ادّعاه لا يخلو عن نقاشٍ؛ لأنّ مراده من القرار المذور إن كان شرطيّته في أصل القيام، بحيث لو لم يقف فيه ولو بلحظة لاستلزم البطلان، فإنّه مخالف للإجماع والنصوص؛ لما ترى من ورود الدليل على تجويز ذلك في حال الصلاة من المشي بالتقديم دون التأخير بما لا يخرج عن حال المصلّي. وإن أراد شرطيّته حال القراءة والذكر، فدعوى عدم الدليل عليه إلّا الإجماع، ليس على ما ينبغي، لما ترى من وجوب دلالة النصّ على ذلك، مثل الخبر الذي رواه الشيخ الكليني بإسناده الموثّق عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال:

«في الرجل يصلّي في موضع ثم يريد أن يتقدّم؟

قال: يكفّ عن القراءة في مشيه حتّى يتقدّم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ»^(٢).

ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن عليّ بن إبراهيم.

بل وفي أخبار عديدة واردة في باب (من خاف أن لم يدرك الإمام ركوعاً أن يكبر ويركع ويسجد في مكانه، ثم إذا قام يمشي حتّى يلحق بصف الجماعة) الدلالة على ذلك:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده الصحيح عن محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام:

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٥٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب القراءة، الحديث ١.

«أنَّه سُئِلَ عن الرجل يدخل المسجد فيخاف أن تفوته الركعة ؟ فقال : يركع قبل أن يبلغ القوم ويمشي وهو راكع حتّى يبلغهم»^(١). وأيضاً الخبر المروي عن معاوية بن وهب^(٢)، وكذلك عن عبد الرحمان بن أبي عبدالله^(٣)، وغيرها .

فإنّ هذه الأخبار وإن كانت مطلقة من جهة بيان لزوم السكوت، وعدم القراءة حال المشي إلى صفوف الجماعة للإلتحاق، ولكن مع ملاحظة القيد الوارد في حديث السكوني وفتوى الأصحاب، يستفاد أنّ المراد هو السكوت عن الذكر والقراءة حال المشي وعدم القرار، فيلزم حينئذٍ استفادة شرطية القرار من النصّ لا خصوص الإجماع فقط كما ادّعاه^(٤)، حتّى يُقال إنّ دليله إذا كان منحصرّاً في الإجماع اللَّبِّي، يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهو حال التمكن، فعند فقدّه لا يجب عليه الاستقرار، بل عليه القيام وإن كان فاقداً للاستقرار، وهو المقدّم على المشي، مضافاً إلى أنّه لو قلنا إنّ الاستقرار مع القيام واجب واحد، فيمكن أن يُقال إنّّه مع فقد الاستقرار يعدّ فاقداً للقيام، ولكن أصل المبنى ضعيف . فحينئذٍ يمكن أن يستدلّ على الحكم بتقديم الواقف مضطرباً على المشي، بأن يُقال إنّ الاستقرار والطمأنينة يعدّ واجباً آخر غير القيام، وليس دخيلاً في ذات القيام، فإذا اضطرّ لأجل الاضطراب القهري الحاصل في بدنه حين القيام، فهو مقدّم على الجلوس، لكونه أقرب إلى المأمور به من وجود أصل القيام،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

فيثبت أصل الحكم مع سقوط قيده وهو القرار لأجل الاضطراب .
 كما يمكن استفادة أهميّة مراعاة القيام والاحتفاظ به، من لسان النصوص،
 خصوصاً ما ورد في الصلاة في السفينة من الحكم بإتيان الصلاة قائماً ولو منحنيّاً،
 وهو مثل الخبر الذي رواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن (عليه السلام)،
 قال :

«سألته عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام يصليّ فيها وهو جالس
 يؤمّي أو يسجد ؟ قال : يقوم وإن حني ظهره»^(١).
 بل ومن النصوص الكثيرة الدالة على أنّه لو عجز عن القيام صليّ جالساً،
 والواقف مضطرباً يعدّ ممّن يقدر على القيام فلا يجوز له الجلوس ، مضافاً إلى أنّه
 من الواضح أنّ المنحني لا يصدق عليه القيام إلّا في الجملة ، فالحكم بتقديمه
 على الجلوس، يثبت لنا قاعدة كليّة من لزوم حفظ ما هو الأقرب إلى المأمور قدر
 الإمكان .

ولا يبعد دعوى أنّ القيام مع الاضطراب عرفاً، أقرب إلى القيام مع
 الاستقرار، فالعرف يحكم بتقديمه على الجلوس ، بل لعلّ الاستدلال بقاعدة
 الميسور هنا لا يخلو عن وجه ؛ لوضوح أنّ الواجب عند تحقّق القدرة أمران:
 أحدهما القيام والآخر القرار والطمأنينة، فإذا تعسّر الثاني، فإنّه لا يوجب سقوط
 ميسوره وهو القيام بلا استقرار .

ولا يتوهم هنا ما قلناه في دوران الأمر بين المشي والجلوس، من أنّ كلّ

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٥ .

واحد منهما يعدّ ميسوراً فلا يتعيّن أحدهما بالقاعدة، بل لابدّ فيه من التماس دليل آخر خارجي.

لأنّ الجلوس مع الاستقرار يعدّ في طول القيام الفاقد للاستقرار لا في عرضه حتّى يكون مثل سابقه.

ولأنّه هنا ندّعي أنّ القيام مع الاضطراب أقرب للمأمور به من الآخر، فهو مصداق الميسور عرفاً دون الجلوس.

مع أنّه لو سلّمنا تساويهما، فالدليل على التقديم موجود في المقام، وهو الخبر الوارد عن الصلاة في السفينة كما عرفت، فلا وجه للتوقّف فيه، كما فعله صاحب «الجواهر» تبعاً لصاحب «كشف اللثام»، ولعلّ توقّفهما من جهة مراعاة الأصحاب حيث ذهبوا إلى تقديم الجلوس عليه، بل حتّى قد يشاهد من العلامة الحلّي من تقديم المشي على الوقوف معتمداً، مع أنّه لا إشكال في أقربيّته إلى القيام من القيام المضطرب، فضلاً عن أنّ كلام العلامة في غاية الضعف. وكيف كان فالقول بتقديم القيام مع عدم الاستقرار، لا يخلو عن قوّة والله العالم.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لو لم يكن له حالة استقرار أصلاً، فلا ينبغي التأمّل في سقوطه، وأنّ عليه أداء ما هو الأقرب إلى المأمور به، وحينئذ يكون الوقوف مضطرباً مقدّماً على المشي والجلوس، ثمّ المشي ثمّ الركوب، وربّما احتتمل التساوي بين الأخيرين كما يحتمل العكس، بأن يكون الركوب أقرب، ففي «الجواهر» ولعلّ الأوّل أولى كما عليه العلامة في منظومته.

ولكن الإنصاف عدم استبعاد كون الركوب أولى، إذا عجز عن تحصيل السكون في غير الركوب، للأخبار الكثيرة الواردة في تجويز الصلاة في السفينة، إذ قد يظهر من بعضها جواز الإتيان بالصلاة فيها مع الاختيار، ولكن الأولى والأحسن الاحتياط بتكرار العمل، والله العالم.

وحينئذٍ من الضروري العود إلى أصل البحث، وهو تحديد العجز الذي يؤدّي إلى تبديل تكليف المصلي من القيام إلى الجلوس، وليس المقصود منه التحديد المذكور في حديث سليمان بن حفص حيث عرفت ضعفه. وليس الحدّ المذكور في الخبر المروي في كتاب «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ بن الحسين:

«أن رسول الله ﷺ سئل عن صلاة العليل.

فقال: يُصلي قائماً، فإن لم يستطع صلى جالساً.

قيل: يارسول الله ﷺ فمتى يُصلي جالساً؟

قال: إذا لم يستطع أن يقرأ بفاتحة الكتاب وثلاث آيات قائماً،

الحديث»^(١).

حيث أنّه لم نجد من أفتى به، فلعلّه يمكن إرجاعه إلى ما هو الغالب من عدم القدرة على الإتيان بالفاتحة والآيات الثلاث، فالملاك في لزوم التبديل هو القول الأوّل الموافق للمشهور، وأمّا الحدّ المذكور في الخبر الأخير فلا يمكن المساعدة معه من جهة مخالفته مع فتوى جميع الفقهاء.

(١) المستدرک: الباب ٤ من أبواب القيام، الحديث ١.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُوَجَّهَ أَنَّهُ أَرَادَ تَجْوِيزَ الْجُلُوسِ بَعْدَ عَجْزِ الْمُصَلِّي عَنْ إِتْيَانِ
المجموع من الفاتحة وثلاث آيات، حيث أَنَّ أَقْصَرَ سُورَةٍ هِيَ سُورَةُ الْكَوْثَرِ
وَتَتَضَمَّنُ ثَلَاثَ آيَاتٍ، فَكَأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَادَ بَيَانُ أَنَّ الَّذِي يَجُوزُ لَهُ الْجُلُوسُ، هُوَ الْعَاجِزُ
عَنْ إِتْيَانِ مَجْمُوعَهُمَا قَائِماً، فَدُونَ ذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْهِ الْقِيَامُ، وَتَحْدِيدُ عَجْزِهِ عَنْهَا
وَالْقُدْرَةُ عَلَى إِدَاءِهَا مَنْوُطٌ بِنَفْسِ الْمُصَلِّي، فَهُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ مِنْ غَيْرِهِ، وَعَلَى هَذَا
مَشْهُورٌ أَصْحَابُنَا، وَاللَّهُ الْعَالِمُ.

ثُمَّ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ الْعَجْزَ الْمَعْتَبَرَ هُنَا لَيْسَ بِمَعْنَى التَّعَذُّرِ الْعَقْلِيِّ، بَلْ يَكْفِي
فِي صَدَقِهِ حَصُولُ الْمَشَقَّةِ الشَّدِيدَةِ الَّتِي لَا تَتَحَمَّلُ عَادَةً، كَمَا هُوَ الْمُرَادُ نَوْعاً فِي
غَالِبِ التَّكَالِيفِ، لَمَا وَرَدَ فِي التَّنْزِيلِ مِنْ جَانِبِ الرَّبِّ الْجَلِيلِ، قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا
جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ...﴾^(١)، كَمَا جَاءَ فِي آيَةٍ أُخْرَى، وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى:
﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢)، فَضْلاً عَنْ دَلَالَةِ نصوص كثيرة على
رفع التكليف في هذا الباب وغيره من أبواب الفقه المختلفة.

كَمَا أَنَّهُ يَجُوزُ أَيْضاً تَبْدِيلُ الْحُكْمِ وَالْوُظُفَةِ مِنَ الْقَائِمِ إِلَى الْجَالِسِ إِذَا خَافَ
زِيَادَةَ الْمَرَضِ أَوْ طَوِيلَ الْبُرْءِ بِالْقِيَامِ أَوْ الرُّكُوعِ أَوْ السُّجُودِ، أَمَّا إِذَا كَانَ خَوْفُهُ مُسَبَّباً
مِنْ اخْبَارِ الطَّبِيبِ، فَعَلَيْهِ الْإِعْتِنَاءُ بِإِخْبَارِهِ حَتَّى وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ
وَالْإِسْلَامِ، لَكِنْ بِشَرَطِ عَدَمِ كَوْنِهِ مَتَّهِماً بِعَدَمِ الْمُبَالَاةِ فِي الدِّينِ، وَإِلَّا لِأَشْكَلِ حَتَّى
فِي مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، إِلَّا أَنْ يَحْصَلَ لَهُ الْإِطْمَئْنَانُ مِنْ كَلَامِهِ فَيَجُوزُ.

(١) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

بل في «الجواهر»: يجزي رجاء البرء ولو باخباره أيضاً، بشرط ما عرفت كما هو المفروض لدى الفقهاء .

ويمكن استظهار بعض ما قلناه من الأخبار التي تمسك بها صاحب «الجواهر» في المقام - وأن تفصيل البحث موكول إلى محله - .

منها: الخبر الصحيح الذي رواه محمد بن مسلم، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل والمرأة يذهب بصره، فيأتيه الأطباء فيقولون نداويك شهراً أو أربعين ليلة مستلقياً كذلك يصلي، فرخص كذلك، وقال : ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾»^(١).

ومنها: الخبر الصحيح الذي رواه عبد الله بن جعفر في «قرب الاسناد»، عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : «سألته عن رجل نزع الماء من عينيه أو يشكتي عينيه، ويشقّ عليه السجود، هل يجزيه أن يومي وهو قاعد أو يصلي وهو مضطجع؟ قال : يومي وهو قاعد»^(٢).

فإنّ هذا الحديث مشتمل على لفظ (المشقة) حيث يستفاد منه أنّه يكفي هذا المقدار من المرض في سقوط التكليف الاختياري وانقلابه إلى الاضطراري، وكونه في كلام السائل غير ضائر؛ لأنّ الإمام عليه السلام قد أجاز الإيماء في فرض سؤاله، وإلا كان ينبغي له أن ينبّه عليه بعدم كفايته، فيؤيد الحديث ما ادّعيناه، وإن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب القيام، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب القيام، الحديث ٢.

يستدل به صاحب «الجواهر» في المقام.

ومنها: الخبر المروي عن بزيع المؤذن، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أريد أن أقدح عيني؟

فقال لي: استخر الله وافعل.

قلت: هم يزعمون أنه ينبغي للرجل أن ينام على ظهره كذا وكذا ولا يصلي

قاعداً، قال: افعل»^(١).

ومنها: الخبر الموثق المروي عن سماعة، قال:

«سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على

ظهره الأيام الكثيرة أربعين يوماً أو أقل أو أكثر، فيمتنع من الصلاة الأيام إلا إيماءً،

وهو على حاله؟

فقال: لا بأس بذلك، وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطرَّ

إليه»^(٢).

حيث من المعلوم أن المراد من (الاضطرار) المذكور في الحديث هو

الاضطرار العرفي دون العقلي؛ لأن الكلام يلقي إلى العرف وعامة الناس، وهم لا

يفهمون إلا ما هو المتبادر بأذهانهم، فلو قصد الشارع معنى آخر لكان ينبغي

عليه أن ينبّه على ذلك.

ولا فرق في كون الاضطرار مجوّزاً لتبديل التكليف بين كون المرض هو

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٣.

الرمد وغيره من أمراض العين، كما لا فرق في نوع المرض بين كونه في العين أو في سائر أعضاء جسده، كما لا فرق فيما يأتي مضطراً إليه بين الاستلقاء والاضطجاع وغيرهما مما تقتضيه الضرورة، ولا بين كون مورد التعذر هو القيام أو الركوع أو السجود، ضرورة ظهور النصوص المزبورة - خصوصاً مع ملاحظة ما استدلل به من الآية - في الأعم.

فتوهم اختصاص الضرورة لبعض ما قلناه، كما قد يتوهم من ظاهر بعض الكلمات، ليس على ما ينبغي، أو لا أقل أنه ليس بمرادهم، والله العالم.

والقاعد إذا تمكّن من القيام للركوع وجب، وإلا ركع جالساً.

إنّ تمكّن المعذور عن القيام يتصوّر له فردان أو أفراد:
 تارة: إذا علم من أوّل الأمر بأنّ تمكّنه من إتيان مسمّى القيام المجزي للركوع من غير حرج، مقصور على مسمّاه المجزي للركوع، فحينئذٍ يجب عليه ذلك حينما يركع، وهو يعدّ قادراً عليه منذ البداية، لأجل أنّ هذا القيام يعدّ ركناً كما هو الأقرب عندنا.
 أو لأجل كونه شرطاً في الركوع الذي هو ركن، فلا يسقط بسقوط غير هذا القيام ممّا يعتبر حال القراءة أو التكبير.
 وأخرى: ما إذا تجددت له القدرة على القيام حال الركوع، وعلى هذا الفرض:

تارة: يجهل احتمال حدوث هذه الحالة له منذ البداية.
 وأخرى: يمكن فرض علمه قبل ذلك بعدم القدرة، ثمّ ينكشف له الخلاف وتحصل له القدرة في الأثناء، فيجب عليه في هذا الفرض أيضاً القيام لتحصيل ذلك الواجب لأجل ما عرفت وجهه.
 ظاهر عبارة المصنّف إفادة الأخيرة حيث قال: (القاعد إذا تمكّن من القيام المستفاد منه كونه قبل ذلك كان جالساً، ثمّ عرف تمكّنه حال كونه قاعداً.
 نعم لو قيل: (المصلّي لو تمكّن من ذلك كان عليه كذا) لأمكن التمسك بإطلاقه بأخذ الإرادة في التقدير، حتّى يساعد مع الفرض الأوّل.

ولكن على أيّ تقدير، حتّى لو سلّمنا عدم شمول العبارة للفرض الأوّل، ولكن يمكن إلحاقه بذلك بطريقٍ أولى؛ لأنّه إذا كان هذا حكم من تجددت عنده القدرة مع الجهل بالحال، فعند العلم بها من أوّل الأمر، يكون الحكم ثابتاً بطريقٍ أولى، كما لا يخفى.

ثمّ الظاهر أنّ وجوب القيام للركوع يشمل فردي القيام، وهما:
الأوّل: المتعارف من القيام، وهو الانتصابي منه، حتّى يتحقّق القيام المتصل بالركوع.

الثاني: ما لا يبلغ إلى حدّ الانتصاب، بل يقوم للركوع إلى حدّ الراكع، من دون أن يتحقّق منه الانتصاب، حيث يصدق عليه اداءه ما يقارب القيام، وهو ما يُستظهر من كلام «صاحب الجواهر»، كما يمكن الاستظهار من كلام المصنّف شمول هذا القسم منه، تعليلاً بكونه من جزئيات المسألة، وذلك استناداً إلى قوله: (ومن عَجَز... إلى آخره).

ولكن لا يتمّ إثباته إلّا بعد قيام الدليل عليه؛ لأنّ المفروض أنّه عند عدم تحقّق القيام المتّصل بالركوع، فإنّ وجوب تحصيل الميسور منه إلى حدّ الركوع، وإن لم يصدق عليه القيام، هو أوّل الكلام، وتفصيل البحث عن ذلك موكل إلى محلّه.

نعم، لو تمسّكنا بالخبر المروي عن عليّ بن يقطين، حيث قال فيمن عجز عن القيام للصلاة وهو في السفينة: (أنّه يقوم وإن حنى ظهره)؛ حيث يستفاد منه لزوم مراعاة القيام حتّى بصورة الانحناء، فلا فرق في مقداره من بلوغه إلى حدّ

الراكع أم لا، وعليه فيصح أن ندّعي لزوم القيام للركوع بأي نوع منه كان. وكيف كان، فإن طرأ العذر على المصلّي وعجز عن القيام للركوع بأقسامه حتّى المسمّى، ركع جالساً بلا إشكال ولا خلاف، كما يدلّ عليه النصوص الكثيرة الواردة في أبواب القيام الدالّة على أنّه إذا عجز المصلّي أو لم يستطع قائماً صلّى جالساً، ففي هذه الأخبار وإن لم يصرّح فيها بالركوع كغيره من الأفعال الواجبة في الصلاة، ولكن المتبادر والمفهوم من إطلاق الأمر بالصلاة قاعداً لمن عجز عن القيام، هو أن يأتي بتلك الكيفيّة المعهودة في حال القيام - التي كانت واجبة عليه - جالساً بلا تغيير فيها، فلا يسقط منه شيء ممّا اعتبر فيها من واجباتها ومستحباتها، عدا نفس القيام الذي قد عجز عنه، ويلحقه توابع القيام من الوظائف الشرعيّة مثل قوله: (بحول الله وقوّته) عند النهوض ونحوه، والهيئات التكوينيّة مثل نصب الساقين ورفع الفخذين وتجاغي أسفل البطن ونحوه، الذي يعدّ من لوازم ركوع القائم.

بل قد ادّعى أنّه لم يرد في نصّ الإشارة أو التصريح إلى الركوع عن جلوس، حتّى نستفيد منه كيفيّة اداءه، ومن هنا يجب على الفقيه أن يلاحظ الحالة التي يمكن أن يقع فيها الركوع الجلوسي وكيفيّة وقوعه لكي يحكم بها. والذي يظهر من كلمات الأعلام هنا هو إمكان وقوعه على ثلاثة أنحاء أو أزيد، وهي:

الأوّل: ما هو الظاهر من الشهيد الأوّل رحمته الله في «الذكرى» والمحقّق في «جامع المقاصد» من وجوب رفع الفخذين فيه، لتحقّق المشابهة المزبورة مع

ركوع القائم؛ ولأنّ ذلك كان واجباً في حال القيام، والأصل بقاءه إذ لا دليل على اختصاص وجوبه به.

الثاني: ما ذكره صاحب «الجواهر» نقلاً عن غير واحد من الأصحاب تبعاً لبعض العامة، وهما وجهان:

أحدهما: أن ينحني بحيث يصير بالنسبة إلى القاعد المنتصب، كالراكع قائماً بالنسبة إلى الانتصاب، فيتعرّف تلك النسبة ويراعيها هنا.

الثالث: ما جعله عليه السلام ثانيهما، بقوله: (أن ينحني بحيث تكون نسبة ركوعه إلى سجوده، كنسبة ركوع القائم إلى سجوده، باعتبار أكمل الركوع وأدناه، فإنّ أكمل ركوع القائم انحناءه إلى أن يستوي ظهره مع مدّ عنقه، فتحاذي جبهته موضع سجوده، وأدناه انحناءه إلى أن تصل كفّاه إلى ركبتيه فيحاذي وجهه أو بعضه ما قدّام ركبتيه من الأرض، ولا يبلغ محاذاة موضع السجود. فإذا روعيت هذه الهيئة في حال السجود، كان أكمل ركوع القاعد أن ينحني بحيث يحاذي جبهة مسجده، وأدناه محاذاة وجهه ما قدّام ركبتيه.

والوجهان متقاربان، والأصل في ذلك أنّ الانحناء في الركوع لا بدّ منه، ولمّا لم يمكن تقديره ببلوغ الكفّين الركبتين لبلوغهما من دون الانحناء، تعيّن الرجوع إلى أمرٍ آخر به تتحقّق المشابهة للركوع من قيام)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

ثمّ أورد عليه بقوله: أنّه متّجه لو لم يمكن له هيئة عرفية ينصرف إليها

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٦٣.

الذهن عند إطلاق الأمر به من جلوس ، فالأولى حينئذٍ إناطته بذلك كما عن الأردبيلي .

اللهم إلا أن يُراد تحديد العرف بذلك ، والأمر حينئذٍ سهل .

أقول: لا يخفى عليك أن لفظ (الركوع) الوارد في الأخبار لم يكن إلا في ركوع القائم، واعتبر حدّه بحسب الأخبار أن تصل أطراف الأصابع إلى عين ركبتيه، والانحناء إلى ذلك ربّما يكون هذا أقلّ من الانحناء المتعارف المعمول، حيث أنّه يلاحظ نصف مقدار المساحة الموجودة بين حالتي القيام مع الأرض، حيث يستفاد استحباب الانحناء بأن تصل الكفّ إلى عين ركبته من بعض الأخبار، خصوصاً الخبر المروي عن حمّاد بن عيسى حيث روى عن الصادق عليه السلام كيفية صلاة رسول الله ﷺ بأن قام مستوياً ظهره مادّاً لعنقه، بحيث لو صبّ على ظهره الماء لما مال إلى طرفٍ .

فإذا كان للركوع القائم هذين الميزتين، فلا يخلو عن أحد الاحتمالين :
 إمّا كونه ركوعاً شرعياً بالحقيقة الشرعيّة، فدعوى اختصاصه بخصوص القائم دون الجلوس - كما عن الهمداني - غير مسموعة، بعد الالتزام بأنّ العرف إذا لاحظ ذلك لحكم بأنّ حكم الجالس كالقائم في جميع الخصوصيّات، من الواجبات والمستحبّات، عدا ما يسقط من التوابع المختصّة بسقوط نفس القيام، فلا بدّ بعد تلك الملاحظة أن يكون ركوع الجالس له فردان أيضاً من الأعلى والأدنى من جهة الدليل العرفي.

أو كونه تقييداً شرعياً لبيان حدّ الركوع في طرفيه، من الانحناء كثيراً أو

قليلاً، فمع كون الركوع في لسان العرف مثلاً له مصاديق كثيرة، أكثر من هذين الفردين، فبعد تقييده بذلك، نستفيد مع الدليل بأنّ الجالس يأتي بما كان واجباً في القائم، فيكون ركوعه المصداق التام والكامل للركوع القائم، فلا معنى حينئذٍ للتردد في أصل كَيْفِيَّتِهِ.

فما ذكره صاحب «جامع المقاصد» والشهيد في «الذكرى» معدوداً أيضاً من مصاديق الركوع، إلاّ أنّه خارج عن الحدّين اللذين ذكرناهما، فلا يبقى وجه لما ادّعاه من كون رفع الفخذين واجباً في الركوع القيامي، بل يختصّ ذلك بركوع الجالس دون غيره؛ لوضوح أنّ رفع الفخذين في ركوع القائم، مأخوذ في حقيقة ركوع القائم بخلاف الجالس، فإثبات بقائه بالأصل، يوجب توهم انتقال حكم من موضوع إلى موضوع آخر، وهو غير مقبول عند العرف والعقلاء.

فبناءً على ما ذكرناه لا نحتاج في تعيين حدود الركوع في الجلوس، إلى دليل آخر غير ما استدللنا به من فهم العرف.

وعليه، فلا يصحّ أن يُقال إنّهُ ليس لنا دليل لفظي في ركوع الجالس حتّى يؤخذ بإطلاقه، كما قد توهمه الهمداني في «مصباح الفقيه».

فمما ذكرنا ظهر أنّ الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة، ليس قسيماً للوجه الثالث، بل هو قسم من أدنى أقسام القيام ويعدّ عدلاً للطرف الآخر الذي هو أعلى أفرادهِ، فجعله قسماً مستقلاًّ حتّى يعدّ ثالث الأقسام، لا يخلو عن إشكال.

وثبت ممّا مضى أنّ إثبات وجوب رفع الفخذين، والتجافي بين البطن والأرض في ركوع الجالس، متوقّف على قيام دليل هو مفقود في المقام لو لم نقل

بقيام الدليل على خلافه بواسطة التحديد المزبور المستفاد من إلحاق الجالس بالقائم في جميع الخصوصيات، ولأجل ذلك ترى أن الأردبيلي رحمته الله والشهيد رحمته الله في «الروض» قد تنظر في وجوب رفع الفخذين، بل قد جزم الثاني باستحبابه، مع أن القول باستحبابه جزماً أيضاً لا يخلو عن إشكال.

مع أنه لو كان حكم هذا الأمر مجهولاً عند الأصحاب وجهلوا وظيفتهم، لاستلزم ذلك السؤال عنهم عليهم السلام ليفتيهم، لشدة اهتمامهم بالصلاة وأركانها، فحيث لم يسألوا ولم يذكرهم الإمام به، فإنه يستفاد من ذلك أن الأصحاب حملوا كيفية ركوع الجالس على الركوع المتعارف في ركوع القائم.

وما ذكرنا يقبله الذوق السليم العارف بأساليب الفقهاء من الرواة كزرارة وابن مسلم وابن سنان وأضرابهم.

ومما يؤيد كلامنا في بيان الحدين من الركوع القائم، هو الخبر المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«وإذا ركعت فصّف في ركوعك بين قدميك، وتمكّن راحتك من ركبتك، وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى وبلغ أطراف أصابعك عين الركبة، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتك، أجزاك ذلك، وأحب إليّ أن تمكّن كفّك من ركبتك»^(١).

فإن التدقيق في مضمون الرواية يفيدنا أن الركوع أمرٌ ووضع اليد على الركبتين بأطراف الأصابع أو الكفّ أمرٌ آخر، فالركوع لا يكون إلا بملاحظة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الركوع، الحديث ١.

الانحناء بالنسبة إلى الجانب العلوي من البدن من البطن والصدر والرأس، وهذا الانحناء هو المحقق للركوع، سواء كان قائماً أو جالساً، والباقي - وهو وضع اليدين - إنما يكون لأجل حصول وتحقق مصداق أصل الاجزاء وما هو أعلاه، وعليه فالحكم باستحباب رفع الفخذين والتجافي بين الساقين والفخذين أمرٌ زائد لا علاقة لهما بالركوع، نعم للمصلي فعلهما بقصد رجاء المطلوبية، لدرك احتمال كونه مطلوباً تبعاً لما فهمه الأعلام من الفقهاء، كما لا يخفى، والله العالم.

هذا تمام الكلام في المقام، وقد تنجز ذلك بحمد الله وقوته في ليلة الأربعاء التاسع من شهر ذي القعدة الحرام، سنة ألف وأربعمائة واثنين وعشرين من الهجرة النبوية الشريفة، بيد أقل العباد السيد محمد علي العلوي الحسيني، ابن المرحوم آية الله الحاج السيد سجاد العلوي، عفى الله عنهما، وجعل الجنة مثواهما، بحق محمد وآله الطاهرين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهرس

« كتاب الصلاة »

٧	شرائط صحّة الأذان والإقامة
١٧	في مستحبات الأذان والإقامة
٢٦	في الوقوف في آخر الفصول
٣٢	في ترك التكلم فيهما
٤١	استحباب الفصل بالركعتين
٥٠	حكم رفع الصوت في الأذان والإقامة
٥٢	في بيان حكم الترجيع في الأذان
٥٩	في الأخبار الدالة على ترك التشويب
٦٨	حكم النوم في الأذان والإقامة
٧٣	في جواز البناء على أذان الغير
٧٦	في الارتداد بعد الأذان
٧٨	في الارتداد بعد الأذان
٨٠	حكم استحباب حكاية الأذان
١٠٠	كراهة الكلام في الإقامة
١٠٢	كراهة الالتفات للمؤذن
١٠٤	في المشاحة في الأذان
١٠٨	في جواز تعدد المؤذن في الجماعة
١١٢	حكم من سمع أذان المؤذن جاز الاجتزاء به

١٣٣	حكم الحدث المتخلل في الأذان والإقامة.....
١٣٥	في عدم إعادة الإقامة بتخلل الحدث في الصلاة.....
١٣٩	في تتمّة البحث.....
١٤٥	في استحباب التدارك للأذان الذي نقص.....
١٥١	في أدلة كون النية جزء للصلاة.....
١٦٣	في بيان ركنية النية.....
١٩٢	في عدم العبرة باللفظ.....
١٩٥	في ذكر الأقوال في النية.....
١٩٩	حكم وجوب استمرار النية.....
٢٠٦	في حكم نية الخروج في الصلاة.....
٢٣٠	في إتيان ما ينافي الصلاة.....
٢٣٣	حكم الرياء في الصلاة.....
٢٥٨	حكم نقل النية إلى صلاة النافلة.....
٢٦٢	في مسألة العدول من فرض إلى فرض.....
٢٧٢	في أخبار الباب.....
٢٨٤	في بيان صورة التكبير في الصلاة.....
٢٩٠	حكم الإخلال بالتكبير.....
٢٩٩	في حكم وجوب التعلم قبل الصلاة.....
٣٠١	فلا يتشاغل بالصلاة مع سعة الوقت.....
٣٠٤	فلا يتشاغل بالصلاة مع سعة الوقت.....
٣١٢	في الإتيان بالتعبّد القلب والإشارة.....
٣١٨	في بيان التكبيرات السبع.....
٣١٩	في بيان التكبيرات السبع.....
٣٣٦	في بحث الزيادة في تكبيرة الإحرام.....

٣٤٦	في حكم انعقاد الصلاة على التكبير الثالث
٣٤٨	في لزوم القيام في حال التكبير
٣٦١	في بيان مسنونات التكبيرة
٣٦٦	في استحباب إسماع الإمام لمن خلفه تلفظاً بها
٣٧٢	رفع المصلي يديه إلى أذنيه
٣٩٦	في بيان وجه ركنية القيام
٤٢٠	في حكم وجوب الاستقلال في القيام
٤٥٢	في وجوب القيام بقدر الإمكان
٤٧٢	في من عجز عن القيام
٤٩٨	فيما لو تجددت القدرة يجب عليه القيام
٥٠٦	الفهرس

