التعليقة على منهاج الصالحين

(٢)

جميع الحقوق محفوظة

تحذير قانوني:
إن إدارة دار **المحجة البيضاء** تحذر أي شخص أو جهة مهما كانت صفته من إعادة إنتاج أو طبع أو نسخ وتصوير وتوزيع أيّ جزء من أجزاء هذا الكتاب ، بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن مسبق من أصحاب الحقوق ، **تحت طائلة الملاحقة القضائية والجزائية .**

الطبعة الأولى
١٤٤٧هـ - ٢٠٢٥م

ISBN 978-614-517-099-0

للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت لبنان

الرويس، مفرق محفوظ ستورز، بناية رمّال
14/5479 Post Box
00961 1 552847
00961 3 287179 / 00961 1 541211
almahajja@terra.net.lb daralmahaja
www.daralmahaja.com

التعليقة
على منهاج الصالحين

هذه تعليقةٌ فقهيّةٌ مختصرةٌ على كتاب «منهاج الصالحين»، للسيّد الخوئي رحمه الله،
لم تُكتَبْ بقصد عمل الآخرين بها، بل بقصد اطِّلاع الباحثين والمهتمّين،
والله الموفِّق والمعين

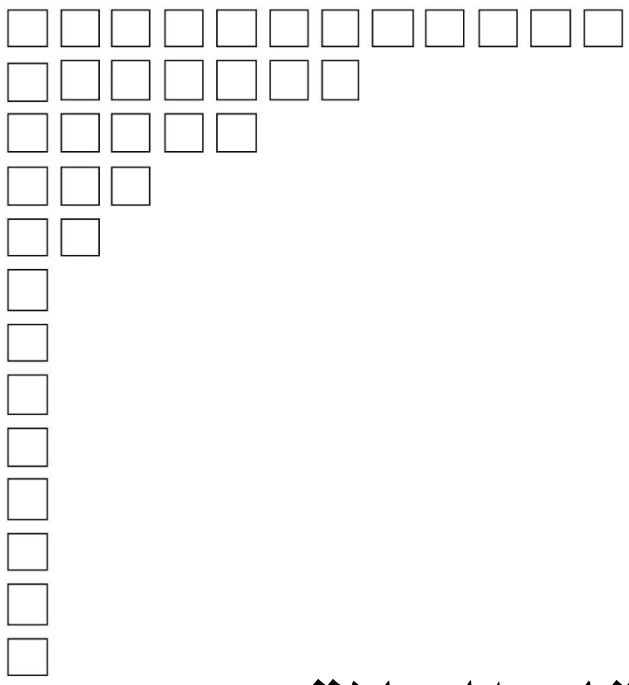
الجزء الثاني

حيدر حبّ الله

دار المحجة البيضاء

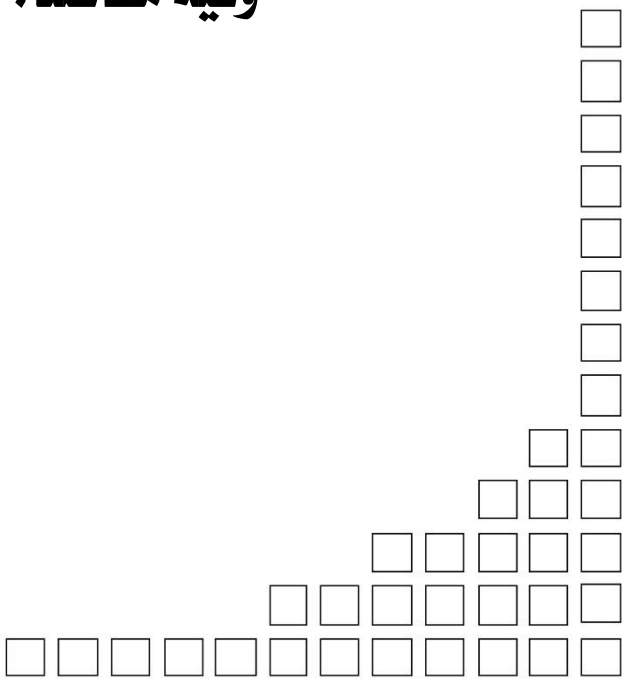
إخراج

بسم الله الرحمن الرحیم



كتاب الصلاة

وفيه مقاصد:



الصلاة هي إحدى الدعائم التي بُني عليها الإسلام،
إنْ قُبلَتْ قُبل ما سواها، وإنْ رُدَّتْ رُدّ ما سواها[1].

(١) قد ذكرنا في كتاب (إضاءات ٤: ١٣٧ ـ ١٣٩) كلاماً مختصراً في توضيح هذا الحديث المعروف، فراجع.

المقصد الأوّل

أعداد الفرائض ونوافلها

ومواقيتها وجملة من أحكامها

وفيه فصول:

الفصل الأوّل

[أعداد الفرائض والنوافل]

الصلوات الواجبة في هذا الزمان[1] ستّ: اليومية، وتندرج فيها صلاة الجمعة، فإنّ المكلّف مخيّر بين إقامتها وصلاة الظهر يوم الجمعة[2]، وإذا أقيمت بشرائطها أجزأت عن صلاة الظهر؛ وصلاة الطواف؛ والآيات؛ والأموات[3]؛ وما التزم بنذرٍ أو نحوه أو إجارة[4]؛ وقضاء ما فات عن الوالد بالنسبة إلى الولد الأكبر.

أمّا اليومية[5]، فخمس: الصبح ركعتان، والظهر أربع، والعصر أربع،

---

(١) يقصد الماتنُ عصرَ الغَيبة بالمفهوم الإمامي، وسوف يأتي التعليق على بعض الصلوات التي عدّت مستحبّة في عصر الغيبة مثل صلاة العيدين، وذلك في محلّه إن شاء الله.

(٢) سوف يأتي في بحث صلاة الجمعة تعيين الموقف، وأنّها في عصر الغيبة واجبة تعييناً أو تخييراً أو أنّها محرّمة.

(٣) تقدّم الحديث عن صلاة الجنازة، وسيأتي ـ إنْ شاء الله ـ الحديث عن بقيّة الصلوات التي ذكرها السيّد الماتن.

(٤) أو شرط في ضمن عقد لازم، لكن في صدق أنّ الصلاة واجبة هنا نظر، بل الواجب هو لزوم الوفاء بالنذر أو العهد أو العقد أو الشرط.

المدار في اعتبار يومٍ أنّه الجمعة أو السبت أو الأحد

(٥) لا بأس هنا بالإشارة إلى أنّ المدار المتعارف في حساب يومٍ ما أنّه الجمعة أو السبت هو الاعتبار، وليس الواقع التكويني ولا الفلكي مستقلاً، فهذه القضيّة قد لا تكون ابتلائيّة لأغلب الناس، لكنّها قد تكون ابتلائيّة لبعض، وتظهر أهميّتها في مثل بعض الجزر النائية

في منطقة أقيانوسيا وضواحيها مثل مملكة تونغا، وكذلك ساموا، وأقاصي شرق روسيا الاتحاديّة التي تقترب من أميركا؛ وذلك أنّ خطّ الطول الأوّل (غرينتش GMT) يقسّم الكرة الأرضيّة إلى النصف الشرقي والغربي اعتباراً وتشريعاً، وليس تكويناً؛ لأنّ بإمكاننا أن نقسّم أيّ جسم كروي إلى نصفين: شرقي وغربي من أيّ نقطة منه، كما هو واضح، لكن لا يمكننا أن نقسّمه إلى نصفين علوي وسفلي إلا من منطقة واحدة وهي هنا خطّ الاستواء، لذلك دائرة الاستواء تكوينيّة لا بديل لها، لكنّ نصف النهار (غرينتش) أمر تشريعي اعتباري، كما نعرف في العصور القديمة «الجزر الخالدات» كانت تعتبر مبدأ نصف النهار، والتي تسمّى حالياً بجزر الكناري.

من هنا قدّم الشيخ يوسف القرضاوي ـ ومعه جماعة من العلماء والباحثين ـ اقتراحاً بجعل خطّ الطول المارّ بمكّة المكرمة مبدأ التواقيت، وذلك في المؤتمر العلمي «مكّة مركز الأرض بين النظريّة والتطبيق»، والذي انعقد في الدوحة بتاريخ: ١٩ ـ ٤ ـ ٢٠٠٨م، كما اقترح الحاخام يحيئيل ميشال توكاتزنسكي جعل خطّ المبدأ هو الخط المارّ بالقدس الشريف بدل غرينتش. وبطبيعة الحال فإذا اعتبرنا المبدأ هو القدس أو لندن أو مكّة أو جزر الكناري أو أيّ مكان آخر، فسوف يتغيّر خطّ الطول وستتغيّر الحسابات كلّها.

وكما نعرف فإنّ جميع الخطوط طولاً وعرضاً مستقيمة ما عدا خطّ التاريخ الدولي (خط طول ١٨٠ عن غرينتش) الذي يعتبر متعرّجاً؛ كي يتفادى العبور من الجزر والأماكن المأهولة بالسكّان. وهنا إذا ذهبنا إلى أقصى شرق روسيا الاتحاديّة، فقد نشاهد بيتاً ـ مثلاً ـ المطبخُ فيه يقع يوم الخميس، فيما غرفة النوم تقع يوم الجمعة، فلو عبر مسافرٌ ولاية ألاسكا الأميركيّة عبر مضيق بيرينغ، ودخل روسيا الاتحادية، يجب عليه أن يقدّم يوماً في التقويم، والعكس كذلك، يجب على المسافر الروسي حينما يتجه إلى ألاسكا أن يتعامل وكأنّه سافر إلى الأمس، وهذا ما يحصل بين جزيرتَي: ديوميدي الكبرى وديوميدي الصغرى بين روسيا وألاسكا، واللتين تفصلهما حوالي أربعة كيلومترات فقط، وعليه فلو فرضنا مسلماً أقام صلاة الجمعة في شبه جزيرة أقاصي شرقي روسيا، وذلك يوم الجمعة ١٤حزيران ٢٠٢٤، ثمّ ركب باخرةً بعد نهاية صلاة الجمعة عبر مضيق بيرينغ، ودخل ألاسكا

والمغرب ثلاث، والعشاء أربع، وفي السفر والخوف تقصر الرباعيّة فتكون ركعتين[١]. وأمّا النوافل فكثيرة أهمّها[٢] الرواتب اليوميّة: ثمان للظهر[٣] قبلها،

الأميريكيّة فإنّه وبعد مضي مسافة بسيطة جداً، سوف يعيش في نفس الوقت من النهار، مع فارق أنّه سيكون في يوم الخميس، فهل يجب على هذا الشخص إقامة صلاة الجمعة ثانيةً في اليوم التالي؟! وماذا عن البشر الذين سكنوا الأماكن المأهولة التي تفاداها خطّ التاريخ الدولي؟

مقتضى الحالة الطبيعية أنّه يلحقه حكم كلّ يوم، لكن مع ذلك يكون هذا كلّه تابعاً لطبيعة الحكم الشرعي وموضوعه، فهل موضوعه عنوان اليوم مطلقاً أو عنوان اليوم بوصفه واحداً في الأسبوع مثلاً، فقد يقال بأنّ صلاة الجمعة تجب مرّةً واحدة في الأسبوع، فلا يجب عليه تكرارها، وهكذا لا معنى لتكرار صلاة الصبح لو طلع الفجر عليه وهو في برج خليفة في مدينة دبي، فصلّى ثمّ نزل بسرعة، فطلع الفجر ثانيةً؛ للعلم بأنّ اللازم هو خمس صلوات في اليوم، لا خصوصيّة طلوع الفجر أو ما شابه ذلك فقط، وهكذا تكون هذه الأحكام تابعة لمواردها بهذا اللحاظ، وقد تختلف وقد تتخلّف تبعاً للعوامل الطارئة وطبيعة الأدلّة وما أخذته من شروط وقيود في موضوعات الأحكام.

(١) ستأتي في موضعه شروطُ القصر في حالتَي: السفر والخوف.

(٢) استكشاف الأهميّة هنا آتٍ من طبيعة النصوص الدالّة على هذه النوافل، حتى ورد في بعضها ما يدل على وجوبها أو على أنّ تركها معصية، معزَّزاً ذلك بالشهرة الكبيرة، وربما الإجماع، بل قيل بأنّ ذلك من المسلَّمات. هذا وقد تُسمّى الرواتب اليومية بالنوافل المرتّبة.

(٣) استخدم السيد الماتن هنا تعبيراً يفيد أنّ كلّ نافلة من هذه النوافل جعلت لهذه الفرائض، ولهذا كانت هذه نافلة صلاة الظهر وكانت تلك نافلة صلاة المغرب وهكذا، غير أنّ هذا الأمر قد يقال بأنّه غير واضح من النصوص، فإن قصدنا من تعبير نافلة الظهر تلك النافلة التي تكون قبل صلاة الظهر، وقصدنا من نافلة المغرب تلك النافلة التي تكون بعد المغرب فلا بأس، أمّا إثبات أنّ هذه النوافل جُعلت لهذه الصلوات وإيجاد ربط بينها فهذا غير واضح.

وثمان بعدها قبل العصر للعصر، وأربع بعد المغرب لها، وركعتان من جلوس[١] تعدّان بركعة بعد العشاء لها، وثمان صلاة الليل[٢]، وركعتا الشفع بعدها، وركعة الوتر بعدها[٣]، وركعتا الفجر قبل الفريضة، وفي يوم الجمعة يزاد على الستّ عشرة أربع ركعات قبل الزوال[٤]، ولها آداب مذكورة في محلّها، مثل كتاب مفتاح الفلاح للمحقّق البهائي (قدس سره).

لكن قد يقال في المقابل بأنّ الوارد في النصوص أنّ أصل تشريع النوافل الرواتب كان لتكميل نواقص الفرائض التي يأتي بها الإنسان على غير وجهها الأكمل، وهذا يساعد في فكرة ربط كلّ نافلة بصلاتها، أعني النوافل التي على صلة بالصلوات دون مثل نافلة الليل، وإن كان هو أيضاً محلّ نظر.

ومنه يظهر أنّ ما قيل عن صلاة الوتيرة وأنّها ليست نافلة العشاء، بل هي مجرّد صلاة نافلة يصبح مفهوماً أكثر. ولعلّ ما جعلهم يربطون بين النافلة والفريضة هو تبعيّة النافلة للفريضة في وقتها في الجملة كما سيأتي بيانه، فيكون الربط معقولاً أكثر حينئذٍ، وعلى أيّة حال فالأمر سهلٌ.

(١) فلا تصحّ من قيامٍ بعنوانها، خلافاً لجماعة ممن صحّح القيام بها والجلوس، وجعل القيام أفضل. هذا والركعتان بعد العشاء تسمّيان بـ«الوتيرة».

(٢) ومنه يعلم أنّ الرواتب اليوميّة لا يلزم أن تكون مرتبطةً بفرائض يوميّة، فبعضها مرتبطٌ ـ ضمن ما شرحناه آنفاً ـ مثل نافلة الظهر والعصر، وبعضها غير مرتبط مثل نافلة الليل.

(٣) ومجموع صلاة الليل مع الشفع والوتر يسمّى أحياناً «نافلة الليل». كما وردت بعض النصوص تُطلق عنوانَ صلاة الوتر على مجموع الشفع والوتر، وعليه فتكون الوتر ثلاث ركعات منفصلة، لكنّ نصوصاً أخرى فصلت بينهما.

(٤) **جميع أنواع النوافل ـ الرواتب منها وغيرها ـ يؤتى بها ركعتين ركعتين، عدا بعض قليل جداً** ممّا عُدَّ من الصلوات المستحبّة مثل صلاة جعفر الطيار، فإنّ لها كيفية أخرى. وكذا مثل صلاة الوتر فإنّها ركعة واحدة.

مسألة ٤٩٨: يجوز الاقتصار على بعض النوافل المذكورة[١]، كما يجوز الاقتصار في نوافل الليل على الشفع والوتر، وعلى الوتر خاصّة، وفي نافلة المغرب على ركعتين[٢].

مسألة ٤٩٩: يجوز الإتيان بالنوافل الرواتب وغيرها في حال الجلوس اختياراً، لكن الأولى[٣] حينئذٍ عدّ كلّ ركعتين بركعة، وعليه فيكرّر الوتر مرّتين،

---

(١) بمعنى أنّها غير مترابطة، فلا يلزم عندما تؤدّي هذه النوافل في اليوم والليلة أن تأتي بها معاً، وإلا فتكون كأنّك لم تأتِ بشيء، بل يمكن فصلها عن بعض في الإتيان ببعضها وترك بعضٍ آخر.

(٢) قلنا بأنّ هذه النوافل غير مترابطة مع بعضها فيمكن الإتيان ببعضٍ دون بعض، لكنّ هذا لا يعني أنّه لو أراد المكلّف الإتيان بنافلة الظهر مثلاً أن يأتي بركعتين فقط منها ويترك البقيّة، فإنّه لا يكون ممتثلاً لنافلة الظهر بعنوانها، بل يكون فعله مصداقاً لمطلق النافلة، لا لخصوص الرواتب اليوميّة.

وأمّا ما دلّ على كفاية الركعتين في نافلة المغرب فهو خبرٌ آحادي لا يُحتجّ به، أمّا الشفع والوتر فلا بأس بفصلها عن الركعات الثماني قبلها، لظهور التعدّد في نافلة الليل، وأنّها ليست وحدة واحدة بالضرورة.

تطابق عدد ركعات النافلة جلوساً وقياماً وعدم ثبوت «التضعيف»

(٣) **المعروف بين الفقهاء هو أنّه يجوز الإتيان بالنوافل عن جلوس ولو في حال الاختيار، فضلاً عن صورة الحرج أو الاضطرار، والمعروف بينهم أنّ عدد الركعات لا يتغيّر، فالثمانية تبقى ثمانية**، نعم الأفضل له أن يجعل كلّ ركعة عن قيام ركعتين من جلوس، بمعنى أنّ كلّ ركعتين من النافلة قياماً تصبح أربعة (ركعتين ركعتين) من جلوس، وليس ذلك بواجب ولا هو بالشرط في صحّة إتيانه بالنوافل وترتّب الثواب عليها، فإذا أراد أن يصلّي نافلة الظهر مثلاً، وهي ثمان ركعات، فإنّ الأفضل له أن يصلّي ست عشرة ركعة من جلوس. **وهذا ما يذهب إليه أغلب المتأخّرين المقاربين لعصرنا أو المعاصرين**، مثل: السيد محسن

الحكيم، والسيّد محمد باقر الصدر، والسيّد الخوئي، والشيخ جواد التبريزي، والسيّد أبي الحسن الإصفهاني، والسيد محمد صادق الروحاني، والسيّد محمّد حسين فضل الله، والسيّد محمود الهاشمي، والسيّد الخميني، والشيخ المنتظري، والسيّد الكلبايكاني، والشيخ يوسف الصانعي، والشيخ محمد أمين زين الدين، والشيخ محمد إسحاق الفياض، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيّد محمد سعيد الحكيم، والشيخ بهجت، والشيخ الصافي الكلبايكاني، والشيخ الوحيد الخراساني، وغيرهم.

لكنّ بعض الفقهاء ـ مثل السيّد علي السيستاني ـ اعتبر أنّ تكرارها يؤتى بالزائد فيه برجاء المطلوبيّة، والظاهر عدم ثبوت التضعيف عنده، بمعنى أنّ الركعتين عن قيام لا تصبحان عنده أربع ركعات (ركعتين ركعتين) من جلوس، لا بنحو اللزوم ولا حتى بنحو الأفضليّة، بل يؤتى بالركعتين من قيام ركعتين من جلوس، وإذا أراد أن يضاعفها (يجعلها على الضعف) فيأتي بالزائد برجاء المطلوبيّة، أي أنّه يأتي بالركعتين الإضافيّتين برجاء المطلوبيّة، فلو أراد نافلة الظهر فإنّ الركعات الجلوسيّة الثمانية الأولى يمكنها أن تعادل النافلة القياميّة، فيؤتى بالركعات الجلوسيّة الثمانيّة الثانية برجاء المطلوبيّة. **كما أنّ الشيخ المحقّق العراقي شكّك في تعليقته على العروة في أولويّة مضاعفة عدد الركعات لو أُتي بالنوافل من جلوس.** نعم، احتاط الشيخ ناصر مكارم الشيرازي بجعل الركعة قياماً ركعتين جلوساً، واعتبر أنّ أدلّة المضاعفة قويّة، على العكس تماماً ـ فيما يبدو ـ من نظر السيّد السيستاني.

والأقرب بالنظر ـ بعد مراجعة الروايات وكلمات الفقهاء وتحقيق أسانيد هذه النصوص ـ هو أنّ التضعيف (جعل الركعة القياميّة ركعتين من جلوس، أو فقل جعل كلّ ركعتين أربعاً مكوّنة من تكرار ركعتين)، على تقدير ثبوت مشروعيّة الإتيان بالنوافل عن جلوس اختياراً.. هذا التضعيف لم يثبت بدليلٍ معتبر سنداً أو موثوق صدوراً، لا وجوبه ولا رجحانه، بل الثابت كون الركعات الجلوسيّة مطابقة في العدد للركعات القياميّة.

وأظنّ أنّ منشأ الخلاف بين مثل السيد السيستاني وغيره هو في النظريّات الرجاليّة المفضية إلى تصحيح أو تضعيف الروايات القليلة الواردة في موضوع التضعيف، فالراجح بنظري

كما يجوز الإتيان بها في حال المشي[١].

مسألة ٥٠٠: الصلاة الوسطى التي تتأكّد المحافظة عليها، صلاة الظهر[٢].

ما ذهب إليه السيستاني، فإنّ ذلك على مبنى الاطمئنان بالصدور أوضح وأجلى أيضاً.

(١) فيه تأمّل، ولا يبعد ـ على تقديره ـ الاختصاص بالسفر.

في تعيين «الصلاة الوسطى»

(٢) فيه تأمّل. **وقد اختلفت الأقوال بين علماء المسلمين في تعيين الصلاة الوسطى فبلغت عشرين قولاً، كما جمعها ابن حجر العسقلاني، والأشهر بين أهل السنّة أنها صلاة العصر، ويليها في الشهرة أنّها صلاة الصبح، فيما يشتهر بين الإماميّة أنّها صلاة الظهر**، عملاً بجملة من الروايات. وقد ذُكرت في كتب التفسير والفقه شواهد كثيرة لهذا الرأي وذاك، وكثيرٌ منها ضعيف بل استحساني.

وقد تصوّر بعض العلماء أنّ مفهوم الوسط هنا يدور بين الصلوات اليوميّة أو مع نوافلها، فالظهر وسطى لأنّها وسط النهار، والصبح وسطى لأنّها وسط بين صلاتين قابلتين للقصر، وهكذا، فيما يحتمل أولياً أنّ الصلاة الوسطى قد تكون صلاةً أخرى خارج سياق الصلوات اليوميّة أساساً، وأنّه ليس المراد من الوسطى التوسّط بين شيئين أو زمانين، بل المراد أمرٌ آخر وهو بيان الأهميّة؛ فالعرب تستعمل «الوسط» لبيان أهميّة الشيء؛ لأنّ وسط كلّ شيء في اللغة العربيّة هو خيره وأفضله، ولهذا فسّر بعضهم قوله تعالى: ﴿**قَالَ أَوْسَطُهُم أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ**﴾ (القلم: ٢٨)، بأنّ المراد ليس أوسطهم سنّاً بل أرجحهم عقلاً، وعليه فيمكن أن يكون المراد هو الأمر بالحفاظ على الصلوات كلّها، وبخاصّة الصلوات الأكثر أهميّة دون إشارة إلى ما هي، أو يقال بأنّ المراد ـ بضمّ الآيات إلى بعضها ـ هو صلاة الجمعة، حيث جرى التركيز على حضورها وعدم التغيّب عنها في سورة الجمعة.

والأقرب عندي هو التوقّف في هذه المسألة؛ لتعارض النصوص؛ وبخاصّة بعد الأخذ بعين الاعتبار مجموع مصادر الحديث عند المسلمين.

الفصل الثاني
[أوقات الصلوات]

وقت الظهرين من الزوال إلى المغرب، وتختصّ الظهر من أوّله بمقدار أدائها، والعصر من آخره كذلك، وما بينهما مشترك بينهما، ووقت العشاءين للمختار من المغرب إلى نصف الليل، وتختصّ المغرب من أوّله بمقدار أدائها، والعشاء من آخره كذلك، وما بينهما مشترك أيضاً بينهما[1]، وأمّا المضطرّ لنوم أو نسيان أو

---

(١) هنا مسألتان:

التمييز بين وجوب تقديم الظهر على العصر وفكرة الوقت المختصّ بهما

المسألة الأولى: إنّه لا شكّ في وجوب تقديم صلاة الظهر على صلاة العصر، وكذلك صلاة المغرب على صلاة العشاء، غير أنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ وقت العصر أو العشاء يبدأ بعد المدّة التي تحتاجها صلاة الظهر عقب الزوال أو صلاة المغرب عند الغروب، كما لا يعني أنّ وقت الظهر ينتهي ببداية أوّل وقت المدّة التي تريدها صلاة العصر قبل الغروب، فهذان موضوعان مختلفان تماماً، فلو صلّى العصر قبل الظهر بتخيّل أنّه صلّى الظهر، ثمّ انتبه إلى أنّه لم يصلِّ الظهر صحّت صلاته، حتى لو وقعت العصر في الوقت الذي يرى الماتن أنّه مختصّ بالظهر، والعكس صحيح.

والنصوص في الباب قسمٌ منها غير دالّ سوى على لزوم تقديم الظهر على العصر، وقسمٌ آخر قليلٌ جدّاً آحاديّ قابل للمناقشة في سنده، كمرسل داود بن فرقد وخبر الحلبي، فالأقرب أنّ الظهر والعصر وقتهما معاً يمتدّ من الزوال إلى الغروب، وأنّ المغرب والعشاء وقتهما معاً يمتدّ من غروب الشمس إلى منتصف الليل، غاية الأمر يلزم المكلّف بأداء الظهر قبل العصر وأداء المغرب قبل العشاء. وسوف يأتي من الماتن شيء له صلة يفهم منه أنّ الاختصاص مقصود منه حال العمد خاصّة.

جواز الجمع بين الصلاتين مطلقاً لكنّه خلاف السنّة

المسألة الثانية: إنّ هذا الوقت هو وقت الظهر والعصر، وكذلك هو وقت المغرب

حيض أو غيرها فيمتدّ وقتهما له إلى الفجر الصادق، وتختصّ العشاء من آخره بمقدار أدائها. والأحوط وجوباً للعامد المبادرة إليها بعد نصف الليل قبل طلوع الفجر من دون نيّة القضاء أو الأداء[١]، ووقت الصبح من طلوع الفجر الصادق إلى طلوع الشمس[٢].

والعشاء، فيمكن الإتيان بهاتين الصلاتين معاً في أيّ وقت ما بين الزوال إلى الغروب، وما بين الغروب إلى منتصف الليل، وقد دلّ الدليل من مصادر الشيعة والسنّة على جواز الجمع بين الظهرين أو العشاءين من غير سفرٍ ولا عذر ولا مطر وخارج عرفة والمزدلفة في موسم الحجّ أيضاً، فالوقت المشار إليه في المسألة أعلاه هو وقت هذه الصلوات المحدّد في الشرع.

لكن هناك جانب آخر للموضوع، وهو: ما هي السنّة النبويّة في أداء كلّ واحدة من هذه الفرائض؟ إنّ الأقرب ـ بملاحظة الشواهد التاريخيّة ـ هو أنّ السنّة النبويّة، بل وفي عصر الأئمّة أيضاً، هو الفصل بين الظهر والعصر، وكذلك بين المغرب والعشاء. وهذا معناه أنّ الجمع جائز والفصل جائز، لكنّ الفصل هو مقتضى السنّة، أمّا الجمع فمخالفٌ لمقتضاها، وعليه يجوز الجمع مطلقاً إلا إذا صار الجمع هو الأصل في الممارسات الدينيّة، فإنّ هذا فيه شبهة إماتة السنّة وإحياء بدعة، بحيث يتصوّر الناس أنّ الأصل في هذه الصلوات هو الجمع مطلقاً ودائماً، فالأحوط وجوباً هو عدم الجمع حيث يكون الجمع مفضياً لإماتة السنّة وظهور تصوّر خاطئ في المجتمع أو تكريسه أو يلزم في هذه الحال رفع التباس الفهم في الوعي العام تماماً. وسوف يأتي في بحث الشهادة الثالثة في الأذان شيء من توضيح ما يرتبط بهذا البناء الفقهي الذي نطرحه هنا.

(١) لا دليل على لزوم المبادرة بعد انقضاء الوقت، نعم لو بادر فإنّ الأحوط عدم قصد الأداء ولا القضاء.

(٢) لكن الأحوط استحباباً للمختار عدم تأخيرها عما بعد إسفار الصبح وظهور حمرته ولو قبل الشروق.

مسألة ٥٠١: الفجر الصادق هو البياض المعترض في الأفق الذي يتزايد وضوحاً وجلاءً، وقبله الفجر الكاذب، وهو البياض المستطيل من الأفق صاعداً إلى السماء كالعمود الذي يتناقص ويضعف حتى ينمحي[1].

---

(١) هنا أمران:

الموقف من أذان الإعلام والتهيّؤ والنداء، ووحدة وقت صلاة الصبح

الأمر الأوّل: بداية وقت صلاة الصبح من الأمور المتفق عليها بين جمهور المسلمين السنّة والشيعة تقريباً، خلافاً لما يتصوّره بعض الناس أنّ أهل السنّة يرون بداية الوقت مع الفجر الكاذب المعبّر عنه في بعض النصوص بذنب السرحان، فهذا خلطٌ بين موضوع تحديد وقت الصلاة وموضوع الأذان، **ويمكن إيضاح ذلك عبر نقطتين**:

النقطة الأولى: ينقسم الأذان إلى أذان الإعلام وأذان النداء، فمعنى أذان الإعلام هو الأذان الذي يبيّن لحظة دخول وقت الصلاة ويعلن عنها، ولعلّ هذا هو المتعارف في المساجد والمآذن مثلاً، حيث يفهم السامع للأذان أنّ وقت الصلاة قد بدأ، لكن يوجد نوع ثانٍ من الأذان هو أذان النداء، والمراد به نداء الناس لكي يأتوا للصلاة.

ويتفق فقهاء الإماميّة أنّ الأذان بمعنى النداء للصلاة، مشروع ولا شكّ فيه، أمّا الأذان بمعنى الإعلام بدخول الوقت، فقد وقع فيه نقاش بين بعض الإماميّة، ومعنى ذلك أنّه لو فرضنا أنّ مسجداً مهجوراً لا يُصلّي فيه أحد تمّ رفع الأذان فيه، وكان معنى الأذان هنا ليس دعوة الناس لكي يأتوا للصلاة، بل إخبارهم بدخول الوقت فقط، وكذلك لو وُضع مكبّر صوت على سطح مبنى عالٍ من طبقات عدّة في قرية ليس فيها مسجد أصلاً، فيكون رفع الأذان ليس بهدف النداء أو الدعوة للصلاة جماعة أو فرادى، بل بهدف الإخبار عن دخول الوقت، وفي هذا النوع من الأذان قال الكثير من علماء الشيعة بالجواز، لكنّ بعضهم ـ مثل السيد البروجردي ـ كانت لديهم علامات استفهام حول مشروعيّته؛ وذلك على أساس أنّ فقرات الأذان لا تتضمّن فكرة الإبلاغ عن وقت الصلاة، وإنّما تتضمّن دعوة الناس للصلاة (حيّ على الصلاة).

النقطة الثانية: يرى أهل السنّة وجود نوعين للأذان هما: أذان النداء للصلاة، وأذان التهيّؤ، فالأذان الذي يُقال عادةً قبل وقت صلاة الصبح هو أذان التهيّؤ، فكأنّه يُطلب من خلاله من الناس أن يستعدّوا للصلاة، فيكون معهم الوقت للاستعداد والاستيقاظ والوضوء والتوجّه للمسجد، فإذا وصلوا المسجد مثلاً تمّ رفع أذان النداء، لتبدأ الصلاة.

وقد استشكل بعض العلماء في هذا الأذان وأنّه غير مشروع، بينما قال جمعٌ من فقهاء الإماميّة أيضاً ـ كالشيخ الطوسي والعلامة الحلّي ـ بأنّه مشروع، وأنّ الغرض منه ليس النداء للصلاة؛ لأنّ المفروض أنّ وقت الصلاة لم يحن بعدُ حتى يُدعى الناس إليها، وليس المراد منه الإعلام بدخول وقت الصلاة؛ لأنّه لم يدخل الوقت بعدُ، بل استخدام الأذان خارج سياق الإعلام والنداء معاً.

وهذا يشبه ما يقال من أنّ رسول الله كان عندما يريد أن يجمع الناس ليكلّمهم كان يطلب رفعَ الأذان، حتى أنّه كان الناس يميزون الأذان الذي يُرفع بقصد النداء للصلاة عن غيره من خلال المؤذّن كما ورد في بعض النصوص التاريخية، فكأنّ النبيّ خصّص بعض الناس ليؤذّنوا لأذان النداء وآخرين لأغراض أخرى. وكذلك ما ورد عند بعض المؤرّخين من أنّ المسلمين كانوا يفعلون ذلك في بعض «حروب الردّة»، فيرفعون الأذان قبل الحرب فيسمع الطرف الآخر الأذان، على أساس أنّه إذا رفع الطرف المقابل الأذان أيضاً دلّ ذلك على أنّه لم يرتدّ أو عاد إلى الإسلام بعد ردّته، وبهذا نعرف أنّ الأذان كان يُستعمل لأغراض أخرى، فنستعمله لغرض التهيّؤ ولا ضير في ذلك.

وعليه فأذان أهل السنّة قبل الفجر الصادق ليس أذان وقت ولا أذان نداء، بل وقت صلاة الصبح عندهم هو الفجر الصادق.

والأقرب بالنظر أنّ أذان النداء مشروع، بمعنى أن يُقصد برفعه دعوة الناس للصلاة جماعة أو فرادى، أمّا أذان الإعلام وأذان التهيّؤ، فلم يثبتا في الشرع بعنوانهما، فنسبتهما بهذا العنوان للشريعة غير صحيحة، نعم لا مانع من استخدام الأذان في مثل ذلك، شرط أن لا يتحوّل في العقل الجمعي للناس وكأنّه شرعٌ يُعمل به، حتى لا يكون هناك شبهة التورّط في البدعة.

إشكاليّة تعيين وقت الفجر

الأمر الثاني: إنّ مفهوم الفجر الفقهي واضح لكنّ تطبيقه ومعرفة مصداق تحقّق الفجر ليس أمراً سهلاً، وقد وقعت فيه اضطرابات وأصيب بقدرٍ غير قليل من الضبابيّة، فوقت صلاة الصبح يبدأ من حين الفجر الصادق المعترض في الأفق، أو من حين زيادة الضوء في البلدان التي يظلّ ليلها شفقيّاً، أمّا تحديد ذلك بالدقيقة والساعة في هذا البلد أو ذاك فليس من شؤون الفقيه، ولهذا لا يذكرونه في الرسالة العمليّة ما دام لم يرد في النصوص، بل حتى لو حدّد المرجع ذلك في بلدٍ بالدقيقة والثانية لا حجيّة لتحديده إلا من باب إفادته الوثوق للمكلّف، لا من باب حجيّة الفتوى أو لزوم التقليد.

وبناءً عليه، فإنّ الفقهاء يحكمون بصلاة الصبح عند دخول وقتها، والعبرة عندهم هو يقين المكلّف بدخول الوقت في الصبح أو في غيرها.

إلا أنّ صلاة الصبح وقع بحث في قيمة التقاويم والحسابات المرتبطة بها والتي تنتشر بين الناس كلّ عام، وهو بحثٌ ليس فقهياً، وإنّما هو علميٌّ؛ حيث يرى بعض المختصّين والفلكيّين أنّ هذه التقاويم غير دقيقة في صلاة الصبح بالخصوص، وأنّ المعيار الذي اتبعته اكتُشف أنّه غير دقيق، وقد تسبّب ذلك في اختلافات في أوساط العلماء ليس بين الإماميّة فقط، بل هو مطروح في كلمات بعض علماء أهل السنّة أيضاً كالشيخ ابن عثيمين والشيخ الألباني وغيرهما فيما ينسب لهم، وهي قضيّة محلّ نظر وبحث وتقصٍّ.

والسبب في الاضطرارب هو أنّه هل يتحقّق الفجر عند وصول الشمس إلى ١٢، أو ١٥، أو ١٦، أو ١٨، أو ١٩.٥ درجة تحت الأفق، كما تختلف الأمور بين الفصول ذاتها، وكذلك بين العروض الجغرافيّة. ويساعد في شيء من عدم الوضوح طبيعة التعابير الواردة من نوع البياض ـ المعترض ـ التزايد ـ الوضوح والجلاء ـ تبيّن الخيط الأبيض من الأسود، وعليه فما لم يحصل للمكلّف ثقة بدخول الوقت فليس له الصلاة.

وتتعقّد المسألة عندما نعرف أنّ الأمور ليست على طبيعة واحدة في كلّ بقاع العالم، فقد يختلف الأمر بين مثل الدول المتوسطيّة والدول التي تقع في العروض العليا أو العروض القطبيّة كشمال الكرة الأرضيّة، فكلّ هذه العوامل مؤثرة في اكتشاف الفجر ومصداقه.

مسألة ٥٠٢: الزوال هو المنتصف ما بين طلوع الشمس وغروبها، ويعرف بزيادة ظلّ كلّ شاخص معتدل بعد نقصانه، أو حدوث ظلّه بعد انعدامه[١].

هذا، وأمّا الفجر الكاذب فهو ضوءٌ خافت ينتشر في السماء، ويُعرف بالضوء البروجي (Zodiacal light) ويكون قبل الصباح، وهناك ضوء بروجي آخر في المساء لا علاقة له بالفجر الكاذب، مخروطي الشكل أو مثلث الشكل تقريباً، ولا يرى في أغلب الأحيان؛ لأنّه يحتاج إلى ظروف مظلمة للغاية؛ إذ يتفوّق عليه ضوء القمر وتلوّث الضوء. وثمّة من يرى أنّ الفجر الكاذب لا ينمحي ـ خلافاً لما تفيده عبارة السيّد الماتن ـ بل يبقى، لكن يغلب عليه ويطغى ضوءُ الفجر الصادق، فيُتصوّر أنّه ينمحي من السماء، والله العالم.

(١) هنا أمور:

تأخّر زيادة الظلّ أو حدوثه عن لحظة الزوال الواقعيّة

الأمر الأوّل: حساب نقطة الوسط بين طلوع الشمس وغروبها أمرٌ علمي يرجع فيه لأهل الاختصاص، وهذا الوارد في كيفيّة معرفته في عبارة السيّد الماتن جاء في النصوص الحديثيّة، لكنّه لو حسبناه جيّداً فإن «اكتشافنا» لزيادة الظلّ أو لحدوثه بعد انعدامه يأتي متأخّراً عن لحظة عبور الشمس عن خطّ الزوال الوهميّ (وهو خطّ وهميّ مقوّس نصف دائري يقع فوق رؤوسنا يبدأ من تلاقي نقطة الشمال مع الأفق، مروراً بسمت الرأس، وصولاً إلى محلّ تماس نقطة الجنوب مع الأفق، وهو ما يُسمّى بدائرة نصف النهار العلويّة)، إلا إذا كان الشاخص مرتفعاً جداً مثل برج خليفة في مدينة دبي.

بل يرى بعضٌ أنّه لا بدّ من الانتظار كي يعبر النصف الثاني من الشمس خطّ الزوال في السماء، حتى يقال بأنّ الشمس قد زالت، وصار الوسط بين طلوع الشمس وغروبها، لا أن يتحرّك وسطُ الشمس بالدقّة عن خطّ الزوال، والاحتياط لا يُترك في عدم إتيان الصلاة قبل الوثوق بتحقّق الزوال.

تحديدات الزوال في المدن الكبرى وفي العروض الجغرافية العليا

الأمر الثاني: ومن هنا يجب الالتفات في المدن الكبيرة إلى أنّهم عندما يحدّدون وقت

الزوال في نيويورك أو طهران أو القاهرة أو لندن، فإنّهم يأخذون في العادة وسط المدينة، في حين قد يختلف الأمر في حركة الشمس عن خطّ الزوال بين شرق المدينة وغربها، فلا بدّ من الانتباه لذلك أيضاً، فالمدن الكبيرة قد يختلف الأمر بين شرقها وغربها؛ فإذا كانت مدينة طوليّة ذات عرض قليل جداً فقد تتغيّر المواقيت عدا الظهر، فالفجر والشروق قد يتقدّمان في شمالها دقيقتين على مناطقها الجنوبيّة في فصلي الربيع والصيف، والعكس تماماً في الخريف والشتاء، أمّا إذا كانت المدينة عرضيّة، فإنّ جميع أوقاتها تتغير بها في ذلك الظهر الشرعي، غاية الأمر أنّ الاختلاف في الظهر الشرعي يبقى ثابتاً في جميع أيّام السنة ولا يوثر فيه تغيّر الفصول الأربعة، على عكس الحال في أوقات الشروق والغروب والفجر والعشاء التي يوثر فيها ميل الشمس جداً.. وهكذا الحال بالنسبة إلى المدن والمحافظات والدول.

هذا المثال وأمثلة كثيرة أخرى تثبت أنّه في غير الظهر الشرعي، لا تكون الفروق الزمنيّة ثابتة بين مدينة وأخرى تقديماً أو تأخيراً حتى في المدينة الطوليّة الواحدة؛ لذلك من الطبيعي جداً أن يكون أذان الظهر بتوقيت القطيف في السعوديّة متوافقاً معه في باكو العاصمة الآذربيجانيّة في جميع أيّام السنة؛ لكونهما على خطّ طول واحد، لكنّ شروق باكو وفجرها يختلف تماماً عنه في القطيف على مدار الفصول، كذلك مدينة «وجدة» المغربيّة التي تقع في أقصى حدود شرق المملكة المغربيّة تتفق في الزوال مع مدينة برمنغهام البريطانيّة؛ لأنّ خطّ الطول الذي يمرّ من القطب الشمالي يعبر من برمنغهام أوّلاً ثمّ وجدة ثانياً، فالمدينتان على خطّ طولٍ واحد، فظُهرهما واحد؛ غايته أنّ الشمس تكون أقلّ ارتفاعاً في سماء برمنغهام حين الظهر عنها في مدينة «وجدة»؛ لكونها أقرب إلى الاستواء بكثير، بينما تختلف سائر المواقيت في الفجر والشروق والغروب والعشاء بين المدينتين.

وعلى مسار المدن الكبيرة، كلّمنا ابتعدنا عن خطّ الاستواء، صعوداً باتجاه القطب الشمالي أو نزولاً نحو القطب الجنوبي، فإنّ دوائر العرض تصغر، ثم تصغر، حتى تتلاشى في القطبين، فنحن نعرف أنّ كلّ دائرة هي ٣٦٠ درجة، سواء كانت أكبر دائرة، وهي دائرة الاستواء، أو أصغر منها كدوائر الشمال والجنوب، لكن محيط كلّ دائرة يختلف عن دائرة الاستواء، فإذا أردنا مثلاً أن ندور دورة كاملة حول الأرض من جهة الاستواء فيجب

علينا أن نسير أربعين ألف كيلومتر، لكي نرجع لنقطة الانطلاق، بينما لو أخذنا مدار مدينة صور في جنوب لبنان، فإنّ المسافة التي علينا قطعها ستكون ٣٣٤٤٧ كيلومتراً، فنقسّم محيط كلّ دائرة حسب عرض المنطقة إلى ٣٦٠ درجة، وتصبح النتيجة طول درجة واحدة في كلّ مدار، فلو قسّمنا ٤٠٠٠٠ على ٣٦٠ كان الناتج ١١١.١١ كيلومتراً، وهذا يعني أنّه لو مشينا ١١١ كيلومتراً شرقاً أو غرباً سوف تتغيّر درجة واحدة في الطول، والذي يساوي ٤ دقائق زمنية، بينما في مدينة صور إذا مشينا ٩٣ كيلومتر شرقاً أو غرباً ستتغيّر درجة واحدة، أي ٤ دقائق زمنيّة في الظهر الشرعي.

وتترتّب على ذلك نتيجة، وهي أنّه إذا كانت لدينا مدينة استوائيّة بين أقصى شرقها وأقصى غربها ٢٨ كيلومتر، فإنّ أذان الظهر سوف يختلف بين شرقها وغربها بمقدار دقيقة واحدة، بينما لو أخذنا مدينة أخرى واقعة على مدار مدينة صور اللبنانيّة، وهو مدار ٣٣، وكان طول هذه المدينة 23 كيلومتراً من أقصى شرقها إلى أقصى غربها، فسيكون الفرق بين أذان الظهر في شرقها عن غربها دقيقة واحدة فقط، وهكذا كلّما نبتعد شمالاً وجنوباً عن الاستواء يحصل التغيّر بسرعة أكبر، فمثلاً في نقطة في أرخبيل سفالبارد النرويجي الواقعة على مدار ٧٨ شمالي، فإنّ مجرّد المشي ٥.٧ كيلومتر شرقاً أو غرباً سيؤدّي إلى تغيّر دقيقة واحدة في الأذان بسبب صغر المدار، الأمر الذي يوشك أن يتلاشى كلّما اقتربنا من القطب، وكذلك إذا سافرنا إلى شمال جرينلاند العملاقة الواقعة إلى الشمال الغربي من آيسلندا، فهناك مجرّد أن نتحرّك ٣٠٠٠ متر شرقاً أو غرباً تحدث دقيقة واحدة فارقة بين المواقيت، وحينما نذهب إلى ٥٠ كيلومتر جنوب القطب الشمالي بالضبط، يكون مجرّد المشي ٢٤٢ متراً شرقاً أو غرباً موجباً لتقدّم أو تأخّر الأذان لدقيقة واحدة، وعلى هذا القياس فلو وضع شخص سجادة الصلاة في القرب من القطب الشمالي مباشرةً، أي على بعد أمتار من مركز القطب، ووضع سجادة أخرى بجانبها لكي يأتمّ به شخص آخر، فإنّ الإمام سيدخل وقت الصلاة عنده قبل المأموم بأربع دقائق تقريباً، وهما متجاوران، وهذا كلّه يؤكّد أنّ المدن الكبيرة الواقعة شمالاً وجنوباً يجب فيها ملاحظة الفوارق بين شرقها وغربها بانتباه.

ونصف الليل منتصف ما بين غروب الشمس وطلوعها[١]، ويعرف الغروب

الأمر الثالث: إنّه لا بدّ من الانتباه أيضاً إلى أنّ المواقيت التي يضعها أهل الحساب وتنشر في التقاويم وفي الشبكة العنكبوتيّة يلاحظ فيها ـ عند النشر غالباً ـ مفهوم «التقريب» الحسابي، بمعنى أنّه لو كان الزوال في لحظة الساعة الثانية عشر وثمانية دقائق وواحد وثلاثين ثانية، فإنّهم يضعون الزوال عند الساعة الثانية عشرة وتسعة دقائق، وفي هذه الحال يكون ذلك موافقاً للاحتياط؛ لأنّ الزوال يكون قد تحقّق قبل ذلك بتسع وعشرين ثانية، لكن لو كان الزوال عند الساعة الثانية عشرة وثمانية دقائق وتسع وعشرين ثانية، فإنّهم سيضعون وقت الزوال عند الثانية عشرة وثمانية دقائق، وهذا يعني أنّ الوقت الذي يضعونه سيكون قبل وقت الزوال الدقيق بتسعٍ وعشرين ثانية، لهذا ينبغي عند عدم رؤية الثواني أن يتمّ الاحتياط بتأخير الصلاة قليلاً جداً.

طريقيّة معيار حدوث الظلّ أو زيادته في تعيين الزوال

الأمر الرابع: إنّ زيادة الظلّ بعد نقصانه أو حدوثه بعد انعدامه ليس هو معيار الزوال الذي به يبدأ وقت صلاة الظهر، بل هو كاشف ـ من الكواشف ـ عن المعيار ووسيلة متوفّرة لديهم في ذلك الزمان لمعرفة أنّ الشمس تحقّق دلوكها، أي ميلها ناحية القسم الثاني من الدائرة الوهميّة الموجودة فلكياً فوق رؤوسنا، فنصوص الظلّ والشاخص مأخوذةٌ بنحو الطريقيّة، لا بنحو الموضوعيّة.

الأمر الخامس: إنّ المناطق الواقعة بين الاستواء ومدار رأس السرطان عند دائرة العرض (٢٣.٥ شمالي)، وكذا المناطق الواقعة بين الاستواء ومدار رأس الجدي عند دائرة العرض (٢٣.٥ جنوبي)، ينعدم فيها الظلّ يومين في السنّة عند الزوال، بينما المناطق الواقعة على مداري رأس السرطان ورأس الجدي، ينعدم الظلّ عند الزوال فيها يوماً واحداً فقط.

(١) هذا مذهب السيّد الماتن الذي خالف فيه المشهور ـ وإن لاح منه في بحث المبيت بمنى كونه متوافقاً مع المشهور، وسيأتي مستنده الخاصّ هناك إنْ شاء الله ـ **والصحيح ما ذهب إليه المشهور من أنّ الليل يمتدّ من الغروب إلى الفجر، لا إلى طلوع الشمس.**

وثمّة آثار كثيرة لهذا التحديد هنا غير مجرّد تعيين منتصف الليل في باب الصلاة، ومنها

بسقوط القرص، والأحوط لزوماً تأخير صلاة المغرب إلى ذهاب الحمرة المشرقيّة[١].

ـ على سبيل المثال ـ عندما نقول بأنّه يكفي رؤية الهلال في بلد نشترك معه في الليل، وصادف بلدٌ نشترك معه في مقدار ساعة ما بعد الفجر وقبل طلوع الشمس، فإنّ السيّد الماتن يحكم بالإفطار هنا أو بالصيام حسب أوّل الشهر أو آخره، أمّا على مبنى المشهور ـ وهو الصحيح ـ فإنّه حتى لو قلنا بكفاية الاشتراك في جزء الليل في إثبات بدايات الشهور، لكنّه هنا لا يكفي؛ لأنّ المفروض أنّ المقدار المشترك ليس من الليل أصلاً؛ إذ الليل ينتهي عند الفجر، لا عند طلوع الشمس.

(١) هنا أمور:

تحقّق الغروب بسقوط القرص تماماً بوصفه بداية وقت صلاة المغرب والإفطار

الأمر الأوّل: ذهب جمهور فقهاء المسلمين من غير الشيعة إلى أنّ نهاية وقت الصيام وبداية وقت صلاة المغرب ونهاية الوقوف بعرفات ونحو ذلك.. هو سقوط قرص الشمس، أمّا عند الإماميّة فقد وقع هذا الموضوع موقع الخلاف منذ قديم الأيّام، وظهرت فيه عدّة اتجاهات أبرزها:

الاتجاه الأوّل: وهو الذي يرى أنّ الغروب يكون بذهاب الحمرة المشرقيّة، أو تكون الحمرة المشرقيّة كاشفاً عن تحقّق الغروب حقيقةً، والشرع يُلزم بهذا الكاشف. وقد ذهب إلى هذا الرأي أو نُسب إلى الكثير من العلماء إمّا بنحو الفتوى أو بنحو الاحتياط الوجوبيّ. وقد ظهر لي بالدراسة التاريخيّة للموضوع أنّ هذا الرأي أخذ بالحضور الجادّ منذ القرن السابع الهجري، ونادراً ما نجد إثباتات حاسمة عن وجود أنصار له قبل ذلك.

الاتجاه الثاني: وهو الذي يرى تحقّق الغروب شرعاً بسقوط قرص الشمس، وممّن ذهب إلى هذا الرأي أو نسب إليه، العديدُ من العلماء المتقدّمين، بل وبعض المتأخّرين من أمثال: العلامة المجلسي، والفيض الكاشاني، والوحيد البهبهاني، والمحقق النراقي، والشيخ رضا الهمداني، والسيّد محمّد الروحاني، والسيّد محمد سعيد الحكيم، والسيّد محمد حسين فضل

الله، والشيخ محمّد تقي بهجت، والشيخ يوسف الصانعي، وغيرهم. هذا، وقد رجّح هذا الرأي ـ علميّاً ـ السيّدُ الخوئي والشيخ الفياض وغيرهما، وإن احتاطوا وجوباً في التأخير لذهاب الحمرة المشرقيّة.

وبهذا يتبيّن لدينا أنّ المتقدّمين من علماء الإماميّة ربما كانوا أكثر ميلاً للحكم بالغروب بسقوط القرص، فيما بدأ رواج القول بالحكم بالغروب بذهاب الحمرة بشكل فاعل في القرن السابع الهجري وما بعد، ليعود الرأي بمعياريّة سقوط القرص يظهر بقوّة مجدّداً في القرنين الأخيرين. ولتفصيل الكلام في مواقفهم نحن بحاجة إلى مجال أوسع، حيث لا بدّ من النظر في التمييز بين ما يجعلونه معياراً للغروب وما يجعلونه طريقاً لليقين بتحصيل هذا المعيار، مع تحليل أنّ هذا الطريق ـ عند هذا الفقيه أو ذاك ـ هل هو طريقٌ حصريّ شرعاً، أو حصريٌّ عنده لا شرعاً، أو غير حصري من الأوّل؟

والأقرب بالنظر القول بتحقّق الغروب بسقوط القرص سقوطاً تامّاً، ويمكن ترتيب الأثر بشرط أن يُعلم ذلك بنحو اليقين، فلو شكّ لزمه الانتظار لوقت ذهاب الحمرة المشرقيّة بوصفه مؤشراً لليقين لا بعنوانه، بحيث تزول تلك الحمرة التي تظهر من جانب المشرق عند الغروب، فلو حصل له اليقين بزوال الحمرة وتحوّلها لصفرة مثلاً ـ وهذا مجرّد فرض ـ كفى، إذ الظاهر من النصوص زوال الحمرة لا زوال مطلق اللون في جهة المشرق، وإلا انتظر لتلاشيها تماماً بحسب موضوعيّة حال الشك واليقين عنده؛ وذلك أنّ نصوص الحمرة المشرقيّة تواجهها مناقشات سنديّة ودلاليّة، بل ثمّة في النصوص ما يشير بوضوح إلى أنّ الحمرة المشرقيّة ليست معياراً، بل مأخوذة على نحو الطريقيّة للتأكّد من تحقّق الغروب، والمجال لا يسع للتفصيل أكثر.

الأمر الثاني: إنّه مع تطوّر العلم اليوم تصبح حالة الشكّ بتحقّق الغروب أقلّ نسبيّاً، والحاجة لفكرة الحمرة المشرقيّة كطريق لتحصيل اليقين بالغروب أقلّ. والسبب في أنّها أقلّ وليست متلاشية هو: هل يمكننا فعلاً أن نقطع دوماً بصحّة التطبيقات الموجودة في الأجهزة الحديثة أو التقاويم المنشورة في هذا الموضوع أو لا؟

إنّ الارتفاع يوثر على الشروق والغروب، فيتقدّم الشروق على الشروق الحسابي في

الجداول، وكذلك يتأخّر الغروب الحقيقي على الحسابي عندما يكون ارتفاع الغروب والشروق مختلفاً كثيراً نسبيّاً عن ارتفاع مكان وقوفنا. وبتعبيرٍ فنّي: إنّ الارتفاع يوثر إذا كان الأفق منحدراً، مثل ساكني برج خليفة في مدينة دبي أو أي مدينة تشبه هذا الوضع، أمّا إذا كان ارتفاع الشروق والغروب على نفس ارتفاع مكان وقوفنا، فهنا لا نستطيع أن نقول الكلام نفسه. والنتيجة: يجب أن نلاحظ عنصر اختلاف مكان الشروق والغروب عن مكان وقوفنا. وخلاصة الكلام: إنّ التقويمات الحديثة والتطبيقات الالكترونيّة يلزم أن يؤخذ معها بعين الاعتبار هذه الخصائص والعوامل المتغيّرة، وإلا فتطبيقها كلّها على وزان واحد يغدو غير دقيق.

معيار الغروب والشروق في العروض الجغرافيّة العليا (كالبلدان الشماليّة)

الأمر الثالث: إنّه لا بدّ هنا من الإشارة لأمر في غاية الأهميّة، وهو أنّ الشمس لها نصف قطر، كما أنّ هناك انكساراً للضوء في أسفل الأفق، فالشمس لا تغرب ولا تشرق عن ارتفاع صفر درجة، إنّما شروقها وغروبها بارتفاعٍ ما يكون تحت الأفق فلكيّاً، فحين تمسّ الحافة العليا للشمس خطَّ الأفق تكون مشرقة، وحينما تنزل الشمس بحافتها العليا فتمسّ الأفق تعتبر غاربة.

وتأتي أهميّة هذه القضيّة في العروض العليا جدّاً، كالقريبة من المدار القطبيّ، مثل: آيسلندا، فهناك يمكن أن نرى الشمس ولأيّام نصفها فوق الأفق أو أقلّ من نصف عينها، بحيث لا يحدث مماسّة لحافتها العليا للأفق، وهنا يطرح سؤال هل يعتبر ذلك غروباً أو شروقاً؟

الظاهر من النصوص الشرعيّة في هذا الباب وأمثاله، أنّها مبنيّة على فرضية المناطق المعتدلة من الكرة الأرضيّة، وهي التي كان يعيش فيها المسلمون من المغرب إلى جاكرتا، ومن تركيا وتركمنستان وطاجيكستان وغيرها إلى الصومال واليمن وماليزيا، فكثير من النصوص تعالج ـ في تطبيقاتها دون مفاهيمها ـ نظام الفلك بالنسبة لهذه المساحات، **ولهذا لا أفهم من تطبيقات النصوص هنا أنّها تعالج بالدقّة كلّ أنحاء العالم، ونتيجة ذلك أخذ العناوين الموجودة في النصوص مجرّدةً عن تطبيقاتها في العالم الإسلامي، ثمّ إعادة تطبيقها في فضاءات وأمكنة أخرى**، فمثلاً في بلاد الشمال وبخاصّة في الصيف لا تكاد تجد شيئاً اسمه

مسألة ٥٠٣: المراد من اختصاص الظهر بأوّل الوقت عدم صحّة العصر إذا

عُتمة الليل البهيم، فكلّ الليل هو أشبه بالعشرة دقائق التي تلي سقوط القرص في العراق مثلاً، لهذا تجد ضوءاً دائماً في السماء، وهكذا قد تجد في بعض البلدان الشماليّة أنّ فترة الليل كلّها عبارة عن فترة ما بين غروب القرص وزوال الحمرة المشرقيّة في بلدان ما يُسمّى بالشرق الأوسط؛ لأنّ الشمس لا تنزل تحت الأفق بالمقدار الكافي حتى تزول الحمرة المشرقيّة.

وعليه، فالمخرج هو إعادة تطبيق عنوان الشروق والغروب والزوال وغيرها وفقاً لمنظومات جغرافيّة مختلفة النسبة للمجموعة الشمسيّة، فقد يكون غروب هؤلاء، له مصداق مغاير لغروب بلاد مثل لبنان ومصر وباكستان، وهذا بحاجة لعمل خبراء ومختصّين يتعاونون مع الفقهاء للخروج باستنتاجات، أو ربما نحتاج لإعادة ترتيب مواعيد الصلاة لهم بما يحفظ كونها وظيفة متكرّرة خلال مدّة أربع وعشرين ساعة (بما يسمّيه بعض الفقهاء بالإطلاق المضموني) بناءً على قولنا بنظريّة عدم شمول الشريعة، وكلّ هذا يحتاج لمراجعات ولا نبتّ به الساعة.

الأمر الرابع: إنّ تعبير الحمرة المشرقيّة يراد منه هنا الحمرة التي تقع وقت غروب الشمس في النصف الشرقي من السماء، وتكون ذات لون وردي فاتح، بخلاف الحمرة المغربيّة أو الشفق الأحمر التي تكون من جهة مغرب الشمس بعد غروبها وتكون ذات لون برتقالي ناري خلّاب، ثم تبدأ تميل للصفرة تدريجيّاً حتى تتلاشى. وهناك حمرة مشرقيّة صباحيّة وهي الحمرة الداكنة القريبة للّون البُني على مسحة برتقاليّة نارية، وتأتي مع بياض الفجر الصادق، وهذه لا أثر لها في الفقه. كما أنّ هناك حمرةً مشرقيّة صباحيّة تأتي قبل الشروق ولكن مقارنةً لإسفار الصباح، والتي يرى بعض الفقهاء أنّها تعتبر نهاية وقت صلاة الصبح، خلافاً للمشهور ـ وهو الصحيح ـ الذي يرى أنّ نهاية وقت صلاة الصبح هو طلوع الشمس.

هذا، ويختلف الفلكيّون في الدرجة التي تكون عليها الشمس حتى تذهب الحمرة المشرقيّة، بين ٤، أو ٤.٥، أو ٤.٨، والله العالم.

وقعت فيه عمداً، وأمّا إذا صلّى العصر في الوقت المختصّ بالظهر ـ سهواً ـ صحّت، ولكن الأحوط[١] أن يجعلها ظهراً ثمّ يأتي بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة أعمّ من الظهر والعصر، بل وكذلك إذا صلّى العصر في الوقت المشترك قبل الظهر سهواً، سواء كان التذكّر في الوقت المختصّ بالعصر أو المشترك، وإذا قدّم العشاء على المغرب سهواً صحّت ولزمه الإتيان بالمغرب بعدها.

مسألة ٥٠٤: وقت فضيلة الظهر ما بين الزوال وبلوغ الظلّ الحادث به مثل الشاخص، ووقت فضيلة العصر ما بين الزوال وبلوغ الظلّ الحادث به مقدار مثلَيْه[٢]. ووقت فضيلة المغرب من المغرب إلى ذهاب الشفق وهو الحمرة المغربيّة،

---

(١) استحباباً.

(٢) **هنا أمور:**

التحقيق في وقت فضيلة الظهر والعصر

الأمر الأوّل: الإنصاف أنّ الروايات في المقام ـ أعني مقام بيان وقت الفضيلة بعد الفراغ عن بيان وقت الإجزاء الذي هو من الزوال إلى الغروب ـ أنّ الروايات هنا بين الشيعة مختلفة اختلافاً كبيراً، ولو ضممنا ما هو عند أهل السنّة أيضاً لازداد الأمر أشكلةً.

والقدر المتيقّن هو استحباب الإسراع في صلاة الظهر في غير حال الإبراد، وهو أن يكون الجوّ حاراً بحيث يلزم من الصلاة في الحرّ الحرج والشدّة، فيؤخّر المصلي صلاة الظهر إلى انكسار قوّة حرارة الشمس ويأتي بها. والظاهر عدم ثبوت استحباب الإسراع بالظهر في حال الحرّ الشديد بحيث تكون الصلاة حرجاً. كما أنّ المراد بالإسراع ما يؤخذ فيه بعين الاعتبار إقامة النوافل قبل الظهر أو قبل العصر، وقد دلّت على ذلك نصوص أيضاً.

وعليه، وحيث إنّ الموضوع مشكلٌ جداً كما أقرّ بذلك غير واحدٍ من الفقهاء؛ لقوّة التعارض والاختلاف بين النصوص والفتاوى وبين القول والعمل، وإن حاول بعضهم ـ كالحُرّ العاملي ـ رفع هذا الاختلاف وادّعاء أنّ النصوص غير متعارضة، وهو محتمل لكنّه غير مؤكّد..

وعليه، قد يمكننا طرح عدّة محاولات هنا:

المحاولة الأولى: أن يقال بأنّ الاحتمال الأرجح هو أنّ وقت فضيلة صلاة الظهر ما بين الزوال وبلوغ الظلّ سُبعي الشاخص تقريباً، فلا يؤخّر الظهر عن ذلك، أمّا وقت فضيلة العصر، فيبدأ عند بلوغ الظلّ سُبعَي الشاخص وينتهي عند بلوغه أربعة أسباعه تقريباً. وبهذا يُعلم أنّ بداية وقت فضيلة العصر لا يكون من الزوال، بل بعد بلوغ الظلّ سُبْعَيْه، خلافاً لما ذهب إليه أمثال السيّد الماتن. ولا يبعد ـ كما تشير إليه بعض النصوص ـ أنّ وقت الفضيلة قد يتغيّر بين الصيف والشتاء بحيث يعطى الوقت إضافة في أيام الحرّ أخذاً للحرّ بعين الاعتبار، فانتبه، فإنّ هذا قد يرفع التعارض بعض الشيء، وربما يفصّل أيضاً بين حالات السفر والحضر، كما توحيه بعض النصوص.

المحاولة الثانية: إنّ عمدة النصوص في المقام ناظرة لبداية وقت الفضيلة لا لنهايته، فهي لا تريد الإسراع لصلاة الفريضة فور بداية وقتها، بل تريد التأخير قليلاً، ولو راجعنا ألسنتها لظهر لنا أنّ العديد منها يُفهم منه ذلك، فالنبيّ كان إذا بلغ الظلّ سبعي الشاخص صلّى الظهر، وإذا بلغ الظلّ أربعة أسباع الشاخص صلّى العصر، وهكذا إذا قلنا بفكرة المثل والمثلين، وسبب ذلك أنّه لو زالت الشمس فإنّ الإنسان بتأخير وقت الفضيلة إلى بلوغ الشاخص الحادث سُبعَين يكون متمكّناً من أداء النوافل بيُسر، وكذلك تكون الجماعات قد انتظرت مجيء الناس لينعقد الاجتماع للصلاة؛ لهذا يُعطى المجال ما بين أذان النداء وإقامة الصلاة، فالأفضل تأخيرها إلى هذا الحدّ لوجود المرجّح، وهكذا صلاة العصر يُطلب تأخيرها لأربعة أسباع أو لمثلَي الشاخص، وهكذا، وبهذا يُعلم أنّ الأصل والراجح هو الفصل بين الصلوات المترتّبة كالظهرين والعشاءين، فتأمّل جيّداً.

وهذا كلّه لا يعني أنّ بداية وقت الفضيلة هو السُبعَين أو الأربعة حتى نهاية وقت الصلاة والذي هو الغروب، بل بداية الفضيلة معناه أنّه من هذا الوقت يستحبّ الإسراع ما أمكن وعدم التأخير، فيُجمع بين نصوص الفضيلة هذه وغير واحدٍ من نصوص الإسراع بلا تعارض، كما أنّه يُفهم من النصوص أنّ صلاة الظهر لا ينبغي أن تتأخّر لما بعد بداية وقت فضيلة صلاة العصر، واللهُ العالم.

المحاولة الثالثة: ولعلّها الأقرب، وهي أن يقال بأنّ لدينا ثلاثة جوانب:

١ـ جانب المبدأ، وهنا يقع الاختلاف:

أمّا مبدأ فضيلة الظهر، فالنصوص فيه على ثلاثة أشكال:

أ ـ الزوال نفسه.

ب ـ بلوغ الظلّ سُبع الشاخص، أي بلوغ الظلّ قدماً.

ج ـ بلوغ الظلّ سُبعَي الشاخص، أي قَدَمين.

أمّا مبدأ فضيلة العصر، فنصوصه على ثلاثة أشكال أيضاً:

أ ـ بلوغ الظلّ سُبعَي الشاخص.

ب ـ بلوغ الظلّ أربعة أسباع الشاخص.

ج ـ بلوغ الظل مثل الشاخص.

والراجح لي هنا أن يقال بأنّ مبدأ فضيلة الظهر لا يكون عند الزوال إلا في حالات سقوط المرجّح الآخر، مثل النوافل ـ المعبَّر عنها بالسُّبْحَة في بعض النصوص ـ في السفر، أو مثل حالات الحرّ الشديد، كما سيأتي، فالنصوص الدالّة على أنّ وقت الفضيلة يبدأ من الزوال قليلة جداً نسبة لنصوص القدم والقدمين، فلا يمكنها مواجهتها. وهكذا نجد أنّ نصوص القدمين أكثر من نصوص القدم، لكنّني أعتقد بأنّه يمكن الجمع بينهما بالحمل على الأفضليّة ـ كما ذهب إليه أمثال السيّد الماتن في بحوثه، مستفيداً من عمومات الحثّ على الإسراع لأداء الصلاة، ومن نصوص التعجيل في وقت الفريضة والتخفيف في النافلة كي يبادر للفريضة معجّلاً ـ بل يمكننا، بالإضافة إلى ما ذكره، الاستفادة من مثل قرينة خبر ذريح المحاربي الذي جاء فيه التعبير بأنّ القدم أحبّ إلى الإمام من القدمين.

وأمّا مبدأ وقت فضيلة العصر، فأغلب النصوص تتكلّم عن القدمين والأربعة أقدام، ويجري فيهما ما قلناه في الجمع بين القدم والقدمين في مبدأ فضيلة الظهر، أمّا نصوص القامة، فقليلة العدد جداً قياساً بهذه المجموعة كلّها.

وعليه، فالأرجح القول بأنّ وقت بداية فضيلة الظهر ـ في غير حالات سقوط المرجّح الآخر، وإلا ففيها يكون عند الزوال ـ هو بلوغ الظلّ سُبع الشاخص أو سُبعَيْه، والسُّبع

أفضل، ووقت بداية فضيلة العصر، بلوغ الظلّ سُبعَيْ الشاخص أو أربعة أسباعه، والسُّبعَان أفضل.

٢ـ جانب المنتهى، وذلك أنّ أغلب النصوص ـ بعد ترك الشاذّ النادر ـ يتفق في منتهى وقت فضيلة الظهر والعصر، فمنتهى وقت فضيلة الظهر هو بلوغ الظلّ الحادث مثل الشاخص، ومنتهى وقت فضيلة العصر هو بلوغ الظلّ الحادث مثلَيْه.

٣ـ حالة الحرّ والقيظ، وقد ورد فيها ما يفيد أنّ مبدأ فضيلة الظهر هو بلوغ الظلّ مثل الشاخص، ومبدأ فضيلة العصر بلوغه مثلَيْ الشاخص، كما جاء في خبر زرارة. وهذا هو مفاد خبر معاوية بن وهب دون أن يشير إلى ظاهرة الحرّ.

والنتيجة أنّ الراجح جداً ـ ولا نجزم جزماً قاطعاً ـ هو:

أ ـ إنّ بداية وقت فضيلة الظهر هو بلوغ الظلّ الحادث سُبع الشاخص أو سُبعَيْه، والسّبع أفضل، ويمتدّ إلى بلوغ الظلّ الحادث مثل الشاخص، هذا في الحالات الاعتياديّة، أمّا إذا كانت النوافل قد سقطت نتيجة السفر ولم تكن هناك جماعة ينتظر اجتماع الناس لها ونحو ذلك، فإنّ بداية وقت فضيلة الظهر يكون عند الزوال مباشرةً، وكذا لو كان الطقس حاراً جداً بحيث يكون خروج الناس للصلاة مجهِداً لهم، أو أيّ سبب يشبهه وبنفس قوّته ودرجته، فإنّ بداية وقت فضيلة الظهر يتأخّر إلى بلوغ ظلّ الشاخص مثلَه. بل منه يمكننا القول بأنّ هذا التأخير كان لظرف طارئ وهو النوافل أو لاجتماع الناس للصلاة أو نحو ذلك كما ورد في بعض النصوص، فينبغي النظر في هذه الطوارئ فقد تتغيّر متطلباتها الزمنيّة والوقتية إلى ما هو أقلّ من السُّبعَيْن أو السُّبع أو إلى ما هو أكثر، وإلا فالأصل أنّ بداية وقت فضيلة الظهر هو الزوال.

ب ـ إنّ وقت بداية فضيلة العصر هو بلوغ الظلّ الحادث سُبعَيْ الشاخص أو أربعة أسباعه، والسُّبعان أفضل، ويمتدّ إلى بلوغ الظلّ مثلَيْ الشاخص. وهذا في غير حالات الحرّ الشديد وما يشبهه، وإلا فبداية وقت فضيلة العصر يكون عند بلوغ الظلّ مثلَي الشاخص.

ولكنّ العبرة في حالات الحرّ ليس بلوغ الظلّ، فهذه لم تؤخذ بنحو الموضوعيّة، بل بنحو الطريقيّة لحصول حالة الإبراد ورفع الضرورة القاهرة الآتية من تسبّب الحرّ بأذيّة المصلّين،

ومن ثمّ فيختلف الأمر باختلاف البلدان والأوضاع والإمكانات والتجهيزات، فانتبه.

وعليه، فلو أراد المصلّي أن يبادر إلى أوّل وقت الفضيلة، وأخذنا المدينة المنوّرة مثالاً، فسوف تكون صلاة الظهر (هذا مجرّد حساب للمعدّل الوسطي لمجموع الأوقات في السنة، فيرجى الملاحظة) بعد ساعة وواحد وأربعين دقيقة من الزوال، لو أخذنا السُّبعين، وقبل ذلك لو أخذنا السبع، وتنتهي بعد ثلاث ساعات وثماني عشرة دقيقة، فيما تبدأ صلاة العصر بعد ساعتين ونصف من الزوال لو أخذنا الأربعة أسباع، وتنتهي بعد أربع ساعات وسبع عشرة دقيقة من الزوال، فلو فرضنا أنّ الزوال في المدينة المنوّرة كان الساعة الثانية عشر ظهراً، فإنّ فضيلة الظهر تبدأ الساعة الواحدة وأربعين دقيقة، على تقدير السبعين، والأفضل منه قبل ذلك على تقدير السُّبع، وتنتهي عند الساعة الثالثة وثماني عشرة دقيقة، لكنّ فضيلة العصر تبدأ عند الساعة الثانية والنصف، والأفضل قبله على تقدير السبعين، وتنتهي عند الساعة الرابعة وسبع عشرة دقيقة، وبهذا يقتضي الأخذ باستحباب الإسراع في أوّل وقت الفضيلة الفصل بين الظهر والعصر، كما قلنا سابقاً أنّه مقتضى السيرة النبويّة وما بعدها.

ويهمّني هنا أن أتوجّه بالشكر الجزيل لأخينا الناشط والخبير بالفلك الشيخ محمّد الحيدري على مساعدتي في إجراء الحسابات الآنفة، وتقديم المعلومات الضروريّة، أو المساعدة في التثبُّت من بعضها؛ لجعل موضوع الأوقات أفضل من الزاوية العلميّة، فجزاه الله خيراً.

وخلاصة القول: إنّ السُنّة المطلوبة قائمة على الفصل بين الظهر والعصر، وأنّ الإسراع بصلاة الظهر عند الزوال هو المطلوب، لكنّه كانت تطرأ عليهم ضرورات، فتمّ تأخير مبدأ الصلاة حتى يلتقي الناس ويأتوا من دكاكينهم ومزروعاتهم بعد سماعهم صوت المؤذّن، ويحضروا للمسجد لإقامة الجماعات، ويتطهّروا ويقيموا النوافل، وهذا يأخذ بطبيعته وقتاً، فنظّم النبيّ هذا الأمر، بأن حبّذ على تأخير صلاة الظهر كي يتمّ تحقيق اجتماع الناس من جهة، وإقامتهم النوافل من جهة ثانية، ثم كانت بداية فضيلة العصر منفصلة، **فهذه الأوقات الفضلى ليست تعبُّديّة خالصة في فهمي التاريخي والسياقي لها، بل وتعليلات**

وهو أوّل وقت فضيلة العشاء ويمتدّ إلى ثلث الليل. ووقت فضيلة الصبح من الفجر إلى ظهور الحمرة المشرقيّة[١]، والغلس بها أوّل الفجر أفضل[٢]، كما أنّ

بعض النصوص، بل هي لتسهيل الإتيان بالمرجّحات الأخرى فائقة الأهميّة، كصلاة الجماعة والحضور العام للمساجد وإقامة النوافل وغير ذلك، من هنا يترجّح بالنظر أنّها أوقات قابلة للاختلاف بالاعتبارات الزمانية والمناطقيّة ونمط حياة الناس، مع الحفاظ على مبدأ سنّة النبيّ في الفصل بين الظهرين، وفي الجمع بين الفضائل من الإسراع للصلاة في أوّل الوقت ما أمكن، وتحقيق الجماعة والاجتماع في المساجد، وإقامة النوافل، فتأمّل جيّداً.

المراد من «صيرورة ظلّ الشاخص مثله أو مثليْه..»، توضيحٌ ورفع التباس

الأمر الثاني: ماذا نقصد عندما نستخدم تعابير: صيرورة ظلّ الشاخص مثله أو مثليه أو سبعيه أو أربعة أسباعه أو ستة أسباعه أو نحو ذلك مما هو مذكور في هذه المسألة وأمثالها؟ الظاهر أنّ المراد هو كون الظلّ الحادث مساوياً للشاخص، لا صيرورة الظل كلّه مساوياً له، فمثلاً إذا نصبنا شاخصاً طوله متراً واحداً، وكان ظلّه في لحظة الزوال عبارة عن ١٠سنتم، فهنا حينما يصل الظلّ متراً و ١٠ سنتم، يمكن القول بأنّه صار ظلّ الشاخص مثله، وإذا صار مترين و ١٠سنتم، فقد صار ظلّ الشاخص مثليه. وهكذا جميع الكسور لا تُحسب على أصل الشاخص الملتصق بالظلّ، بل تحسب نسبة الزيادة، ومنه يظهر حالة ما إذا لم يكن للشاخص عند الزوال ظلّ أصلاً كما هو واضح. ولهذا قال الشيخ الطوسي: «يعتبر الزيادة من موضع زيادة الظلّ، لا من أصل الشخص بلا خلاف» (الخلاف ١: ٢٥٧)، وهكذا ما في أدبيات الفقه السنّي من تعبير «سوى ظلّ الزوال أو سوى فيء الزوال».

(١) لم يرد تعبير الحمرة المشرقيّة هنا في النصوص، بل الوارد عنوان الإسفار وتجلّل الصباح، وقد تحدّثنا قبل قليل عن هذا النوع من الحمرة المشرقيّة الصباحيّة.

(٢) لما دلّ على استحباب الإتيان بالفرائض في أوّل وقتها لا لخصوصيّةٍ في فريضة الفجر.

التعجيل في جميع أوقات الفضيلة أفضل.

مسألة ٥٠٥: وقت نافلة الظهرين من الزوال إلى آخر إجزاء الفريضتين، لكن الأولى تقديم فريضة الظهر على النافلة بعد أن يبلغ الظلّ الحادث سُبعَيْ الشاخص، كما أنّ الأولى تقديم فريضة العصر بعد أن يبلغ الظلّ المذكور أربعة أسباع الشاخص[١]، ووقت نافلة المغرب بعد الفراغ منها إلى آخر وقت الفريضة، وإن كان الأولى عدم التعرّض للأداء والقضاء بعد ذهاب الحمرة المغربيّة. ويمتدّ وقت نافلة العشاء بامتداد وقتها. ووقت نافلة الفجر السدس الأخير من الليل، وينتهي بطلوع الحمرة المشرقيّة على المشهور، ويجوز دسّها في صلاة الليل قبل ذلك[٢]،.....

(١) في ثبوت ما جعله السيّد الماتن «أولى» نظر؛ فالعبرة في بعض النصوص كما يفهم هو تقدّم الإتيان بالفريضة في وقت الفضيلة على الإتيان بنافلة هذه الفريضة، فلو أخّر بحيث صار إتيان النافلة موجباً لتأخّره عن الإتيان بالفريضة في وقت فضيلتها، أتى بالفريضة في وقت الفضيلة وأخّر النافلة، لكنّ عمدة هذه النصوص آحاديّة، بل الأساس فيها خبرٌ واحد لزرارة. وإثبات أهميّة إتيان الفريضة في وقت الفضيلة على وقوع إتيان النافلة قبل الفريضة صعبٌ لو أردنا تحصيل الوثوق التامّ، لكنّ الظنّ به قويّ.

(٢) أمّا دسّها في صلاة الليل فدليله آحادي، وأمّا كون منتهى وقتها عند إسفار الصبح فهذا هو القدر المتيقّن؛ لعدم إحراز كون وقتها ممتداً لنهاية وقت صلاة الصبح، وأمّا أنّ شروع وقتها قبل الفجر حصراً أو بعده حصراً أو أنّ المكلّف بالخيار ما قبل الفجر (مع حسابها من صلاة الليل أو من دون ذلك على اختلاف النصوص) وبعده وعنده، فالأمر فيه في غاية الإشكال؛ لأنّ النصوص متضاربة تضارباً واضحاً، فالأرجح تساقطها، ونتّبع العرفَ فيما يفهمه من تعبير نافلة الفجر، والأقرب أنّه عند الفجر لا قبله، واللهُ العالم، وعليه فالأقرب في وقتها أنّها من طلوع الفجر إلى ظهور الصباح قبل طلوع الشمس.

ووقت نافلة الليل من منتصفه إلى الفجر الصادق[١]، وأفضله السحر، والظاهر أنّه الثلث الأخير من الليل[٢].

مسألة ٥٠٦: يجوز تقديم نافلتي الظهرين على الزوال يوم الجمعة، بل في غيره أيضاً، إذا علم أنّه لا يتمكّن منهما بعد الزوال، فيجعلهما في صدر النهار[٣]. وكذا

منتصف الليل ـ دون بدايته ـ بوصفه بداية وقت صلاة الليل

(١) في كون منتهى وقتها هو الفجر وضوحٌ، أمّا بداية وقتها فذهب كثيرون إلى أنّه أوّل الليل، وقال آخرون ـ مثل: السيّد السيستاني ـ بأنّه منتصف الليل.

والأقرب ـ بالنظر إلى «المنهج الانضمامي في التعامل مع الأحاديث» ـ هو القول بأنّ القدر المتيقّن من وقتها هو من منتصف الليل إلى الفجر، إلا في حالات العذر والضرورة العرفيّة كالسفر والمرض وخوف عدم الاستيقاظ لسبب أو للجنابة أو غير ذلك، فإنّ له أن يأتي بها قبل منتصف الليل، وأمّا في غير ذلك فإنّه لا دليل على مشروعيّتها بعنوانها قبل منتصف الليل، بل يكون قضاؤها مقدّماً على الإتيان بها قبل نصف الليل، ولهذا ورد في بعض النصوص أنّ الإمام أمر بأن يقضيها دون أن يأتي بها قبل منتصف الليل بحجّة أنّه لا يتوفّق للاستيقاظ من النوم في النصف الثاني من الليل؛ وعلّل الإمام ذلك بأنّنا لو أعطيناه مجال الإتيان بها قبل منتصف الليل لاستقلّ القيام بها في وقتها وهو ما بعد النصف واعتاد على ذلك.

(٢) وبهذا يُعلم أنّ بعض العبادات مرغوب فيه الإتيان به أوّل الوقت كالفرائض اليوميّة، وبعضها مرغوب فيه الإتيان آخر الوقت كنافلة الليل، وبعضه ليس فيه ترغيب التعجيل ولا التأخير، ككثير من الصلوات المستحبّة غير الرواتب اليوميّة.

(٣) من الصعب الجزم بمثل ذلك، لكنّ مزاج النصوص عامّةً في باب النوافل يعطي نوع ليونةٍ وحركة في تعامل المكلّف في حالات الضرورة فيمكن التقديم ويمكن القضاء. وأمّا التقديم مطلقاً يوم الجمعة ولو لغير عذر فلم يثبت. وهذا غير نافلة الجمعة التي هي عشرون ركعة.

يجوز تقديم صلاة الليل على النصف للمسافر إذا خاف فوتها إن أخّرها، أو صعب عليه فعلها في وقتها، وكذا الشاب وغيره ممن يخاف فوتها إذا أخّرها لغلبة النوم، أو طروّ الاحتلام أو غير ذلك[١].

الفصل الثالث

[أحكام الوقت]

إذا مضى من أوّل الوقت مقدار أداء نفس الصلاة الاختياريّة ولم يصلّ، ثمّ طرأ أحد الأعذار المانعة من التكليف وجب القضاء[٢]، وإلا لم يجب. وإذا ارتفع العذر في آخر الوقت فإن وسع الصلاتين مع الطهارة وجبتا جميعاً. وكذا إذا وسع مقدار خمس ركعات معها، وإلا وجبت الثانية إذا بقي ما يسع ركعة معها، وإلا لم يجب شيء[٣].

---

(١) قد تقدّم آنفاً بيان الترخيص في تقديم صلاة الليل على النصف في حالات العذر والضرورة العرفيّة.

(٢) على وفق ما سنبيّنه إن شاء الله في باب صلاة القضاء.

(٣) هنا أمور:

تعليقٌ نقدي على قاعدة «من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة»

أوّلاً: وجوب الإتيان بالعصر أداءً في الصورتين الأخيرتين (الوقت يسع خمس ركعات أو يسع ركعة واحدة) مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي؛ فإنّ قاعدة «من أدرك ركعة كمن أدرك الصلاة» فيها تأمّل، وبعض رواياتها ـ على قلّتها عند الشيعة والسنّة ـ ضعيفة الإسناد، بل بعض ما هو عمدة وصحيح سنداً عند أهل السنّة لا تفي دلالته بالمطلوب، فإنّ حديث «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» مفتوحٌ على احتمال كونه يتكلّم عن الوقت، وعلى احتمال كونه يتكلّم عن إدراك الجماعة؛ إذ ثمّة ما يشابه هذا المفهوم في باب صلاة الجماعة، فمن أدرك مع الإمام ركعة فقد أدرك الجماعة.ولعلّ تعبير أدرك ركعة

مسألة ٥٠٧: لا تجوز الصلاة قبل دخول الوقت، بل لا تجزي إلا مع العلم به أو قيام البيِّنة[١]، ولا يبعد الاجتزاء بأذان الثقة العارف أو بإخباره[٢]، ويجوز

من الصلاة أقرب للاحتمال الثاني (الجماعة). ودعوى التسالم الكاشف عن ارتكاز المفهوم عند أصحاب النبيّ والأئمّة من الصعب إثباتها صغرويّاً.

ومثل هذا الكلام يجري في موارد قاعدة «لا تعاد»؛ فإنّ مقتضى الاحتياط الوجوبيّ ـ لو لم يكن هناك دليلٌ خاصّ في المورد ـ هو ترتيب الأثر، لا الأخذ بالقاعدة؛ فإنّ مستندها خبرٌ واحد منفرد، وهو صحيح زرارة، وإنْ كانت له بعض المؤيّدات، وسيأتي التعليق في محلّه إنْ شاء الله.

ثانياً: من المعلوم أنّ المراد بقاعدة «من أدرك» ليس تجويز تأخير الصلاة بحيث يُدرك ركعة، بل المراد منها أنّه لو تأخّر لعذر فأدرك ركعة حُسبت أداءً.

ثالثاً: إنّ الحكم الوارد في ذيل هذه المسألة شامل لجميع الأعذار عدا النوم، فإنّه لو فاتته الصلاة بالنوم وجب القضاء على ما سنبيّن المسألة في باب قضاء الصلوات.

رابعاً: إنّ مثال السيّد الماتن مأخوذ فيه الصلاة التامّة، دون صلاة القصر وأمثالها، وإلا فتختلف أعداد الركعات، كما هو واضح.

(١) بمعنى العلم بأنّه قد وقعت صلاته في الوقت، فلو لم يحرز وقوعها في الوقت لم تصحّ، بمعنى لا يمكنه الاكتفاء بها. لكنّ هذا لا يعني أنّه لا يمكنه حال الشك في دخول الوقت وعدمه أن يصلّي برجاء دخول الوقت، فإن تبيّن لاحقاً أنّ صلاته وقعت في الوقت صحّت، وإلا فلا، وسيأتي من الماتن في (المسألة رقم: ٥٠٨) ما يتعلّق بذلك أيضاً، كما سيأتي في بحث النيّة في الصلاة ما له صلة كذلك.

هذا وقيام البيّنة لا يكفي إلا مع حصول الوثوق منها. ومن الواضح أنّ البيّنة هنا لا بد أن تشهد عن حسّ أو ما هو قريب من الحسّ، تماماً كما هي الحال مع خبر الثقة. وهذا بخلاف أهل الخبرة من الفلكيّين لو شهدوا بالوقت فإنّه لا يشترط الحسّ في شهادتهم، لكنّ حجِّيّة قولهم مرتبطة بالوثوق أيضاً.

(٢) إذا حصل الوثوق من أذانه أو إخباره. هذا، ومراد الماتن من العارف هنا هو العارف

العمل بالظنّ في الغيم، وكذا في غيره من الأعذار النوعيّة[١].

مسألة ٥٠٨: إذا أحرز دخول الوقت بالوجدان، أو بطريق معتبر، فصلّى، ثم تبيّن أنّها وقعت قبل الوقت لزم إعادتها، نعم إذا علم أنّ الوقت قد دخل وهو في الصلاة، فالمشهور أنّ صلاته صحيحة، لكن الأحوط لزوماً إعادتها، وأمّا إذا صلّى غافلاً وتبيّن دخول الوقت في الأثناء، فلا إشكال في البطلان، نعم إذا تبين دخوله قبل الصلاة أجزأت، وكذا إذا صلّى برجاء دخول الوقت، وإذا صلّى ثمّ شك في دخوله أعاد[٢].

مسألة ٥٠٩: يجب الترتيب بين الظهرين بتقديم الظهر، وكذا بين العشاءين بتقديم المغرب، وإذا عكس في الوقت المشترك عمداً أعاد، وإذا كان سهواً لم يعد على ما تقدّم، وإذا كان التقديم من جهة الجهل بالحكم، فالأقرب الصحّة إذا كان الجاهل معذوراً، سواء أكان متردّداً غير جازم أم كان جازماً غير متردّد.

مسألة ٥١٠: يجب العدول من اللاحقة إلى السابقة كما إذا قدّم العصر أو العشاء سهواً، وذكر في الأثناء فإنّه يعدل إلى الظهر أو المغرب، ولا يجوز العكس كما إذا صلّى الظهر أو المغرب، وفي الأثناء ذكر أنّه قد صلاهما، فإنّه لا يجوز له العدول إلى العصر أو العشاء[٣].

بالوقت، أمّا العارف بمعنى الإمامي الاثني عشري فسيأتي الحديث عن علاقة هذا الشرط بالأذان والإقامة (في الفصل الثالث من مبحث الأذان والإقامة)، حيث سيأتي أنّه لا يشترط في ترتيب الآثار على الأذان أن يكون المؤذّن إماميّاً.

(١) إذا أمكنه الصبر والتريّث حتى يحصل له اليقين بدخول الوقت لم يكفِ الظنّ.

(٢) ما لم يحرز لاحقاً أنّها وقعت في الوقت.

(٣) عدم جواز العدول في الصورة الثانية مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابيّ، وسيأتي منّا تعليقٌ يرتبط بوجوب التعيين في النيّة، وذلك في مباحث النيّة من واجبات الصلاة، في

مسألة ٥١١: إنّما يجوز العدول من العشاء إلى المغرب إذا لم يدخل في ركوع الرابعة، وإلا بطلت ولزم استئنافها.

مسألة ٥١٢: يجوز تقديم الصلاة في أوّل الوقت لذوي الأعذار مع اليأس عن ارتفاع العذر، بل مع رجائه أيضاً في غير المتيمّم، لكن إذا ارتفع العذر في الوقت وجبت الإعادة، نعم في التقيّة يجوز البدار ولو مع العلم بزوال العذر، ولا تجب الإعادة بعد زواله في الوقت[١].

مسألة ٥١٣: الأقوى جواز التطوّع بالصلاة لمن عليه الفريضة، أدائيّةً أو قضائيّة، ما لم تتضيّق[٢].

مسألة ٥١٤: إذا بلغ الصبي في أثناء الوقت وجب عليه الصلاة إذا أدرك مقدار ركعة أو أزيد[٣]، ولو صلّى قبل البلوغ ثم بلغ في الوقت في أثناء الصلاة أو بعدها، فالأقوى كفايتها وعدم وجوب الإعادة[٤]، وإن كان الأحوط استحباباً

(المسألة رقم: ٥٧٩).

(١) قد تقدّم في بحثَيْ الوضوء والتيمّم ما يرتبط بما ذكره الماتن هنا، فلا نعيد.

(٢) تضيّق وقت الأدائيّة واضحٌ، أمّا تضيّق وقت القضائيّة فسوف يأتي ـ في بحث صلاة القضاء ـ أنّ المراد بتضيّق القضائيّة هو استلزام تأخيرها التهاونَ والاستخفاف.

هذا، والقول بعدم جواز النافلة في مورد التضيّق مقصودنا منه عدم جواز ترك الفريضة، لا أنّ هناك تكليفاً آخر هو حرمة النافلة، أمّا صحّة فعل النافلة فمبنيّةٌ على إمكان قصد القربة، فلو تحقّق منه قصد القربة واقعاً صحّت.

(٣) لا شكّ في وجوب الصلاة عليه لو أدركها كاملة، أمّا لو لم يدرك إلا بعضها مثل ركعة واحدة فإنّ وجوب الصلاة عليه مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي.

(٤) ولا يجب عليه تغيير النيّة من الصلاة المستحبّة إلى الواجبة، لو علم بالبلوغ أثناء الصلاة مثلاً، بل يكفيه قصد القربة مطلقاً ولو من دون عدول إلى عنوان الصلاة الواجبة.

الإعادة في الصورتين.

المقصد الثاني

القبلة

يجب استقبال المكان الواقع[1] فيه البيت الشريف الذي هو من تخوم الأرض إلى عنان السماء[2]، في جميع الفرائض اليوميّة وتوابعها من الأجزاء المنسيّة[1]، بل

---

(١) إنّما ذكر السيّد الماتن «المكان» في مقابل ذات البناء، وذلك أنّه لو فُرض أنّ الكعبة ـ أعزّها الله ـ قد تهدّمت أو تلاشت بوصفها بناءً، فإنّ الحيّز الذي تشغله أو المكان الذي تقع فيه يكون هو القبلة. وهذا مرتكز واضح في أذهان المسلمين، ولذلك لم يتصوّر أحدٌ منهم أنّ استقبال القبلة يسقط في حال انهدام مبنى الكعبة وزوال أحجارها، على عكس ما هو التفكير القائم عند اليهود، من أنّ هدم المعبد (هيكل سليمان) يؤدّي بنفسه إلى تغيّرات واسعة في التشريعات العباديّة وأمثالها رغم أنّ مكانه موجود.

نقد فكرة أنّ القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء

(٢) **في كون القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء نظرٌ وتأمّل**، والروايات الواردة هنا بين ضعيف السند وضعيف الدلالة، على قلّتها الشديدة.

ولسنا بحاجة لفرض هذه النظريّة لتحقيق معنى الاستقبال؛ إذ هو معنى عرفيّ، فإنّ العرف يرى أنّك ـ وأنتَ في العراق ومقاديم بدنك باتجاه الشمال تماماً ـ أنّك تستقبل روسيا، رغم اختلاف المرتفعات والمنخفضات، ولو وضعنا خطّاً وَهْميّاً منك إلى مكانٍ محدَّد في روسيا لصدق عرفاً أنّك تستقبله، ولسنا بحاجةٍ لصدق الأمور دقيّاً.

والظاهر أنّ الفقهاء تصوّروا أنّه لا يعقل تحقّق التوجّه إلى ذات الكعبة أو مكانها إلا بفرض خطّ وهمي صاعد إلى السماء ونازل في الأرض، كي يتحقّق الاستقبال بالنسبة لمن هو مرتفع عن الكعبة أو يقع تحتها وفقاً لكونه في منخفض عن سطح البحر مثلاً، أو يصلّي في أعماق البحار أو في الطائرة، مع أنّ المعنى العرفي أبسط من ذلك بكثير، والمسلمون كانوا يصلّون إلى الكعبة رغم علمهم باختلاف التضاريس الأرضيّة دون أن يشعروا بعدم صدق الاستقبال، وهكذا الشيعة يزورون عن بُعد مقامات أئمّتهم ـ عليهم السلام ـ دون أن نفرض

أنّ المشاهد المشرّفة عبارة عن خطوط ممتدّة في السماء أو في أعماق الأرض.

كما أنّ تمييز أمثال السيد محمّد محمّد صادق الصدر والشيخ محمّد اليعقوبي بين عنان السماء بمعنى الطبقات العليا التي يمكن أن تكون مسكونةً للبشر، ومطلق عنان السماء بما هو خارج عن جوّ الأرض، حيث قبلوا المفهوم في الأوّل، واستشكلوا فيه في الثاني، هو الآخر يصبح محلّ نظر، بل هو أشكل.

والسيّد الماتن كان من السبّاقين لمناقشة فكرة امتداد القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء، في بحوثه الاستدلاليّة، ورغم أنّه كان في الطبعات الأولى للمنهاج يقول بذلك ـ كما في المتن أعلاه ـ لكنّه في الطبعات الأخيرة (الطبعة الثامنة والعشرين)، حذف هذا التعبير، كما أنّه في تعليقته على العروة صرّح بأنّ هذا المفهوم «لا أصل له»، ويظهر أنّه سار معه جملة من تلامذته إلى يومنا هذا.

وممّا قلناه آنفاً، يظهر ضعف ما ذهب إليه الكثير من فقهاء المذهب المالكيّ من وجوب التوجّه لعين الكعبة وليس لهوائها، حتى للبعيد، ويقصدون من الهواء ذلك الفضاء الذي يكون فوق الكعبة؛ فإنّ النصّ القرآني يأمر بالتوجّه شطر المسجد الحرام، وهي جهته بحيث يصدق عرفاً أنّه يتجه ناحية هذا المسجد، فليس من اللازم عرفاً فهم التوجّه على أنّه إصابة خطّ مستقيم لجرم الكعبة. **ومثله ما ذهب إليه بعض فقهاء الإماميّة ـ مثل: السيّد علي السيستاني ـ من وجوب التوجّه لعين الكعبة ولو للبعيد مع الإمكان،** فإنّ هذا غير ظاهر من النصوص. ومن المعلوم أنّ بعض المساجد الأساسيّة في بلاد المسلمين ليست متجه بالدقّة إلى الكعبة، كما فيما يُقال عن المسجد النبويّ في المدينة المنوّرة من أنّه منحرف عنها بحدود أربع درجات، والله العالم.

(١) الأقرب أنّ القريب الذي يمكنه التوجّه لعين الكعبة يلزمه ذلك، مثل الذي يصلّي داخل المسجد الحرام، لعدم صدق استقبال الكعبة من دون ذلك عرفاً، أمّا من هو بعيدٌ خارج الحرم، فيكفيه التوجّه إلى جهتها، بحيث يصدق عرفاً أنّه يتجه نحوها. ولا يكفي الاتجاه لمطلق جهة القبلة، بمعنى أنّه إذا كانت القبلة لجهة الشرق من المصلّي، فإنّه لا يكفيه التوجّه لمطلق الجهة الشرقيّة، مع عدم صدق التوجّه نحو الكعبة، وإن دلّت عليه نصوص

سجود السهو على الأحوط الأولى. والنوافل إذا صلّيت على الأرض في حال الاستقرار على الأحوط[١]. أما إذا صُلّيت حال المشي، أو الركوب، أو في السفينة[٢]، فلا يجب فيها الاستقبال، وإن كانت منذورة.

مسألة ٥١٥: يجب العلم بالتوجّه إلى القبلة، وتقوم مقامه البيّنة بل وإخبار الثقة، وكذا قبلة بلد المسلمين في صلواتهم وقبورهم ومحاريبهم إذا لم يعلم بناؤها على الغلط[٣]، ومع تعذّر ذلك يبذل جهده في تحصيل المعرفة بها، ويعمل على ما

قليلة جداً وضعيفة.

كما أنّه لو كان في نقطةٍ من الأرض بحيث يمكنه التوجّه للكعبة من جهتين، وكانتا متساويتين مثلاً ـ كما لو كان في النقطة المقابلة للكعبة من الناحية الثانية من الأرض (في المحيط الهادئ) ـ وصدق اسم استقبال القبلة عليهما، فلا بأس باختيار أيّ واحدة منهما، بل حتى في فرض عدم التساوي ـ أي مع وجود فارق بسيط ـ قد يصدق عرفاً التوجّه من كلتا الناحيتين، والأمر موكولٌ للعرف.

(١) بل على الأقوى.

(٢) سواء كان مسافراً هذا الماشي أو الراكب أو الذي في السفينة أم كان حاضراً غير مسافر. هذا والأحوط استحباباً أن يستقبل جميع هؤلاء القبلة حال تكبيرة الإحرام على الأقلّ.

(٣) البيّنة وخبر الثقة والقبور والمحاريب ونحوها إنّما هي حجّة لو أفادت الوثوق ولو للجهة العرفيّة، لا غير. هذا والبيّنة وخبر الثقة ـ لو قلنا بحجيّتهما بعنوانهما ـ يلزم أن يكونا عن حسّ أو ما هو بحكم الحسّ. كما ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الوسائل المتطوّرة المعاصرة في معرفة القبلة كالبوصلة وتطبيقات البرامج الالكترونيّة إذا حصل الوثوق بها وكانت دقيقة. وبهذا يُعلم أنّ الرجوع لأهل الخبرة بهذه الأمور، ولو أعملوا الحدسَ والتحليل العلمي، كافٍ إذا حصل من قولهم الوثوق. وحيث إنّنا شرطنا في جميع هذه الموارد تحصيل الوثوق والاطمئنان فالأمر واضح، أمّا بناءً على كفاية الأخذ بخبر الثقة أو

البينة أو أهل الخبرة بدون شرط حصول الاطمئنان من قولهم، فإنّ قيام البينة وخبر الثقة مقام العلم مطلقاً ـ كما تفيده عبارة الماتن ـ غير صحيح، بل لا يُكتفى بهذه السُّبُل الظنيّة على تقدير إمكان تحصيل العلم بلا مشقّةٍ أو حَرَجٍ.

كلامٌ حول مسألة استخدام «البوصلة» في تعيين القبلة

وبهذه المناسبة لا بأس بالإشارة إلى مسألة البوصلة التي يطرحها أهل الاختصاص، وذلك أنّهم يرون أنّ البوصلة بما هي بوصلة لا تستطيع تحديد القبلة بدقّة عالية؛ لأنّ عقارب البوصلة تتجه نحو الشمال والجنوب المغناطيسيّين، وليس الجغرافيّين، فالحسابات الفلكيّة والهندسيّة قائمة على أساس الشمال الجغرافي أو الجنوب الجغرافي، بينما حافّة عقربة البوصلة تشير إلى الشمال المغناطيسي الذي يقع حالياً في جزيرة إليسمير الكندية، وهي بعيدة عن القطب الشمالي الجغرافي ربما بأكثر من ألف كيلومتر، وهنا يتولّد الفارق بين الشمال الجغرافي والشمال المغناطيسي الذي نعبّر عنه بالميل المغناطيسي، وهذا يعني أنّنا حينما نستخرج بالحساب قبلة مدينةٍ ما ونريد أن نطبّقه على الواقع، يلزمنا أن نستخرج كم هو الميل المغناطيسي لهذه المدينة، ثمّ حساب كونه موجباً أو سالباً، وننقص أو نضيف من الحساب، ثم نطبّقه على البوصلة. وعادةً في الملاحة البحريّة يقومون بحساب ذلك كلّه؛ لأنّ درجة اشتباه واحدة قد تجعل الباخرة ترسو في قبرص بدل بيروت على سبيل المثال، من هنا أخذ بالحساب في الأنواع المتطوّرة للبوصلة جميع هذه المحاسبات حتى تصبح دقيقة.

كما أنّه يلزم أن نعرف أنّه يجب مراعاة الابتعاد عن الأجهزة الالكترومغناطيسيّة أو الحديديّة حينما نحدّد جهةً ما بالبوصلة؛ لأنّ البوصلة تتمغنط، لهذا يلزم إبعادها عن المناطق التي يكون فيها الحديد في بناء البيت أو قريبة من أدوات حديديّة في أثاث البيت، فإنّ هذا قد يقود لنتائج خاطئة جداً في تحديدها للقبلة.

ويرى الباحثون المختصّون في هذا المضمار أنّه يمكننا أن نحدّد القبلة بدقّة عالية عبر الشمس في يومين معروفين في ساعةٍ معيّنة من السنة، حيث تكون الشمس متعامدة مع الكعبة المشرّفة، فكلّ شخص يتوجّه نحو الشمس فهو يتوجّه نحو الكعبة، سواء أكان

تحصّل له ولو كان ظنّاً، ومع تعذّره يكتفي بالجهة العرفيّة[١]، ومع الجهل بها صلّى إلى أيّ جهة شاء، والأحوط استحباباً[٢] أن يصلّي إلى أربع جهات مع سعة الوقت، وإلا صلّى بقدر ما وسع. وإذا علم عدمها في بعض الجهات اجتزأ بالصلاة إلى المحتملات الأخر.

مسألة ٥١٦: من صلّى إلى جهة اعتقد أنّها القبلة، ثم تبيّن الخطأ فإن كان منحرفاً إلى ما بين اليمين والشمال صحّت صلاته، وإذا التفت في الأثناء مضى ما سبق واستقبل في الباقي، من غير فرق بين بقاء الوقت وعدمه، ولا بين المتيقّن والظانّ، والناسي والغافل، نعم إذا كان ذلك عن جهل بالحكم، فالأقوى لزوم الإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه. وأمّا إذا تجاوز انحرافه عما بين اليمين والشمال، أعاد في الوقت، سواء كان التفاته أثناء الصلاة أو بعدها، ولا يجب القضاء إذا التفت خارج الوقت[٣].

ذلك في وقت العصر في اليابان أو بداية الصبح في بريطانيا أو بُعيد الظهر في النجف؛ لأنّ الشمس واحدة نفسها تُرى في كلّ بقاع الأرض، وأمّا في غير هذين اليومين المعروفين، فهناك وجهات نظر تقدّم طرقاً أخرى لا يسعها هذا المختصر.

(١) بل يلزمه الأخذ بما هو أقرب للواقع، ولا يلزمه التكرار بعد فرض أنّه يعلم أنّ جهة القبلة من هذه الناحية أو تلك، وإلا ينتقل الحكم لما سيذكره الماتن بعد ذلك.

(٢) بل وجوباً.

(٣) **هنا أمور**:

١ـ إذا صلّى لغير القبلة والتفت بعد الصلاة فإن كان في الوقت لزمته الإعادة وإن كان بعد مضيّ الوقت لم يلزمه القضاء.

٢ـ لا فرق فيما ذكرناه آنفاً بين الانحراف لجهة اليمين والشمال أو داخلهما أو الاستدبار.

٣ـ لا فرق في ذلك بين المتيقِّن والظانّ (بمعنى المتحرّي) والناسي والغافل والجاهل بالحكم أو بالموضوع.

المقصد الثالث

الستر والساتر

وفيه فصول:

الفصل الأوّل

[الستر في الصلاة]

يجب مع الاختيار ستر العورة في الصلاة وتوابعها، بل وسجود السهو على الأحوط استحباباً، وإن لم يكن ناظرٌ أو كان في ظُلْمةٍ.

مسألة ٥١٧: إذا بدت العورة لريح أو غفلة، أو كانت بادية من الأوّل وهو لا يعلم، أو نسي سترها صحّت صلاته، وإذا التفت إلى ذلك في الأثناء أعاد صلاته على الأظهر[1].

صحّة الصلاة فيما لو التفت أثناءها إلى انكشاف العورة وتدارك فوراً

(١) إذا لم يستر فيما تبقّى عمداً، وإلا فلو بادر للستر صحّت صلاته.

لكن قد يقال بأنّه يلزمه الإعادة؛ وذلك أنّ هناك فاصلاً زمنيّاً بين لحظة العلم بالانكشاف ولحظة تحقّق الستر بعدها، وفي هذا الفاصل الزمني كان عالماً بالانكشاف ومع ذلك لم يتحقّق منه شرط الستر في الصلاة، فالفاصل بين العلم والمبادرة المحقِّقة للستر قائم، فتكون الصلاة قد وقعت في هذه اللحظات خاليةً من شرط الستر، فتبطل، ورواية علي بن جعفر لا يمكن التمسّك بها في هذه الصورة؛ لأنّها قاصرة عن الشمول.

ويمكن أن يجاب بأنّ هذا الوجه مبنيٌّ على نظرة دقيّة غير عرفيّة في فهم وتحليل النصوص الشرعيّة، وهو ما لا ينسجم مع الطبيعة العرفيّة للخطابات الشرعيّة، فهذه التدقيقات لا تُبنى خطابات الشريعة عليها، بل يقال بأنّ هذا الإنسانَ صلاتُه مكوَّنة عرفاً من قسمين: القسم الأوّل ما كان فيه انكشافٌ عن سهو أو جهل، والقسم الثاني ما كان فيه سترٌ حال العلم. نعم لو قصّر وتهاون في الستر فهذا أمرٌ آخر. وإذا أردنا التفكير بطريقة دقيّة فإنّ السيّد الماتن ربما لا يصحّ منه أن يقول ـ في (المسألة رقم: ٥٢٠) ـ بأنّه لو كان

مسألة ٥١٨: عورة الرجل في الصلاة القضيب والأنثيان والدبر دون ما بينهما، وعورة المرأة[١] في الصلاة جميع بدنها حتى الرأس والشعر، عدا الوجه

منكشفاً من الأسفل وكان واقفاً على الأرض صحّت صلاته؛ لأنّ هذا بالدقّة هو أيضاً عدم سترٍ من جهة الأسفل، غاية الأمر أنّه لم يكن هناك ناظر عادةً لينظر، من هنا فالمفهوم من النصوص أنّها تريد الستر حال العلم، وأمّا غيره فمشمول للعفو إمّا بقاعدة لا تعاد أو بطبيعة النصوص في الباب، أو بهما معاً منضمَّين.

وقد أشار شيخ الشريعة الإصفهاني هنا فقال: «والإنصاف أنّه لا فرق في الصورتين [صورة الجهل بظهور العورة وصورة العلم مع المبادرة إلى الستر]؛ إذ لا مدخليّة للجهل في كلّ الصلاة وبعضها في الصحّة وعدمها قطعاً، كما هو بديهي، بل المدار فيها على الجهل وعدمه، فحينئذ لا فرق بينهما في الحكم بالصحّة على فرض المبادرة إلى الستر عند العلم بعدمه في الأثناء، كما لا يخفى. ولعلّ منشأ توهُّم الفرق أنّ الجهل بالستر كان عذراً في الصلاة؛ لانتفاء وجوبه ما لم ينقلب العلم، فإذا علم بعدمه في الأثناء فقد انقلب موضوع العذر إلى موضوع آخر، فيكون الصلاة حينئذ خالية عن الشرط فيما بين زمان العلم وبين زمان الستر ومقتضاه بطلان الصلاة» (أحكام الصلاة: ٤٦، تقرير بحث شيخ الشريعة لمحمّد حسين السبحاني).

وما توصّلنا إليه يظهر من غير واحدٍ من العلماء أو مما نُسب إليهم كالمحقّق والعلامة الحلّيَّين.

نقد التعبير عمّا يجب ستره في الصلاة بـ «عورة المرأة»

(١) **لا داعي للتعبير بعورة المرأة هنا**، بل الأفضل التعبير بـ «ما يلزم عليها ستره في الصلاة»، فهذا أوفق بالنصوص وألسنة الروايات في هذا الباب. هذا مضافاً إلى ما سيأتي في بحث مقدّمات كتاب النكاح من عدم ثبوت مفهوم كون المرأة كلّها عورة، بمعنى أنّ هذا التعبير لم يثبت، فهناك فرق بين فكرة لزوم الستر وبين فكرة كون المستور عورة، بما للكلمة الأخيرة من حمولة دلالية معنائيّة خاصّة.

بالمقدار الذي يغسل في الوضوء، وعدا الكفّين إلى الزندين، والقدمين إلى الساقين، ظاهرهما وباطنهما، ولا بدّ من ستر شيء مما هو خارج عن الحدود[١].

وقد تقول: هل من ثمرةٍ عمليّة لهذا التفريق بين الستر والعورة؟

والجواب: إنّ الثمرة مفهوميّة ثقافيّة مجتمعيّة، بمعنى أنّ الدين لم يعبِّر عن المرأة بأنّها عورة، وهذه تسمية وردت في روايات قليلة جدّاً، وفيها مناقشات إسناديّة، بينما نلاحظ أنّ المجتمع الديني كثيراً ما يستخدم هذا التعبير، واليوم يتمّ انتقاد المجتمع الديني بسبب تعامله مع المرأة بوصفها عورة، بما للكلمة من دلالة مجتمعيّة سلبيّة، حتى أنّ بعض اللغات الإسلاميّة (الأردو) تعبّر عن المرأة في التداول بكلمة «عورت». نعم قد لا يكون مضمونها المجتمعي سلبيّاً اليوم في تلك اللغة.

ما يجب ستره على المرأة في الصلاة ونقد الرأي المشهور في لزوم ستر جميع البدن

(١) القدر المتيقّن مما يجب ستره على المرأة في الصلاة هو الرأس والشعر وكذلك ما يصدق عليه ستر عمدة البدن، فلا دليل معتبراً يشمل مثل جزءٍ من الذراعين وكذلك جزء من الساقين أو حرفيّة ستر تمام الرأس وتمام الشعر وتمام الرقبة، فضلاً عن الوجه والكفّين والقدمين، فلاحظ الروايات فإنّ ظاهرها ذلك، دون ستر تمام أجزاء البدن بشكلٍ حرفيّ. وبعبارة أخرى: يكفي صدق أنّها غطّت نفسها بوضع ثوب على رأسها وأسدلته على جملة بدنها وأطرافها. وهذا هو الحكم هنا في باب ستر الصلاة، أمّا في باب مطلق ستر المرأة أمام الأجنبي ـ خارجَ الصلاة ـ فسوف يأتي الحديث عنه في مقدّمات كتاب النكاح إن شاء الله، وذلك عند تعرّض السيّد الماتن لذلك.

وقد تقول: ألا يشكل الصدق العرفي للستر مع خروج أجزاء من بدن المرأة؟

والجواب: لا بدّ لنا في البداية من تحديد ما ألزمتنا الشريعة بستره في الصلاة، ثم بعد ذلك نسأل عن العرف هل يستشكل في صدق العنوان المأمور به أو لا؟ فإذا فهمنا من النصوص ليس ستر الجسد كلّه، بل إلقاء شيءٍ على جملة الجسد، فإنّ هذا معناه أنّ النصوص تريد من المرأة أن تُلقي على جسدها شيئاً حال الصلاة، ولا يُعلم أنّها تريد أن

مسألة ٥١٩: الأمة والصبيّة، كالحرّة والبالغة في ذلك، إلا في الرأس وشعره والعنق، فإنّه لا يجب عليهما سترها[١].

تستُر جميع بدنها، وهنا يأتي دور العرف، فنقول له: لو ألقت المرأة ـ في هذه الحال ـ عباءة على جسدها، فهل يصدق عليها أنّها حقّقت مفاد النصوص مع ظهور شيء يسير من المعصم مثلاً أو ما فوق الزند أو لا؟ فليلاحظ ذلك.

أمّا ما يتعلّق بستر شكل الجسد وتقاسيمه من وراء الثوب، فالظاهر أنّه ليس بواجبٍ هنا في باب الصلاة، بصرف النظر عن حضور الأجنبي، فإنّ الوارد في النصوص هو ستر العورة، بمعنى أن لا تُرى العورة، أمّا الشكل فغير واضح، وإذا كنّا في بحث ستر العورة أمام الناظر المحترم قد نفهم التعميم للشكل وتقاسيم الجسد من خلال اللباس نتيجة مناسبات الحكم والموضوع أو نتيجة مقاربة تعليليّة مقاصديّة، ، فإنّ الأمر هنا أكثر تعبديةً؛ لأنّ الستر هنا ثابت حتى خارج إطار وجود ناظر أساساً.

بناء وجوب الستر على غير البالغ مطلقاً على الاحتياط الوجوبي

(١) هذا في الأمَة في باب الصلاة صحيحٌ، وسيأتي الحديث عن حكم سترها في غير باب الصلاة، وذلك عند تعرّض الماتن لكليّة الستر في مقدّمات النكاح إن شاء الله. **أمّا الصبيّة غير البالغة فالأحوط وجوباً لها التستّر كالبالغة، تماماً كالصبيّ غير البالغ فإنّ الأحوط وجوباً له ستر العورة في الصلاة، بمعنى أنّ صحّة صلاته متوقّفة ـ احتياطاً ـ على ذلك.**

وقد تقول: إنّ القدر المتيقّن من وجوب الستر على المكلّف ـ الأعمّ من الرجل والمرأة ـ هو ستر العورة، وحيث إنّ الصبيّ والصبية لا يصدق عليهما عنوان الرجل والمرأة، فما يجب في حقّهما ليس إلا القدر المتيقّن، وهو ستر العورتين، وعليه فصلاة الصبية إذا كانت ساترةً لعورتها تقع صحيحة أيضاً؛ لأنّ عنوان المرأة لايصدق عليها كي يجب عليها ما يجب على المرأة، وستر العورة هو القدر المتيقّن مما هو شرطٌ في لباس المصلّي، فوجوبه ثابت في حقّها.

والجواب: إذا فهمنا من النصوص بيان الشرطيّة، دون التكليف، فهذا معناه أنّ ذات

مسألة ٥٢٠: إذا كان المصلّي واقفاً على شباك أو طرف سطح، بحيث لو كان ناظرٌ تحته لرأى عورته، فالأقوى وجوب سترها من تحته[١]. نعم إذا كان واقفاً على الأرض لم يجب الستر من جهة التحت.

الفصل الثاني
[ما يُعتبر في لباس المصلّي]

يعتبر في لباس المصلّي أمور:

الأوّل: الطهارة، إلا في الموارد التي يعفى عنها في الصلاة، وقد تقدّمت في أحكام النجاسات.

الثاني: الإباحة[٢]، فلا تجوز الصلاة فيما يكون المغصوب ساتراً له بالفعل،

الصلاة لا تقع بلا ستر هذا وذاك، لا أنّ ذات الصلاة التي للمرأة وللرجل، ولهذا احتطنا هنا، وإلا فلا داعي لإلزام الصبيّ والصبيّة حتى بمثل ستر العورة نفسها.

وقد تشكل: إذا كان الأمر كذلك، فكيف تميّزون بين الستر الواجب للمرأة وللرجل؟

ويُجاب: إذا قصد خارج الصلاة، فالأدلّة مختلفة، فتلك تطلب شيئاً من الرجل وغيرها يطلب شيئاً آخر من المرأة، أمّا إذا قُصد الصلاة، فنرجع للأدلّة، وسنرى أنّ الأدلّة في المرأة تطالبها بإلقاء قميصٍ عليها مثلاً، بينما في الرجل لا تُطالبه بأكثر من ستر العورة.

(١) الأقرب أنّ العبرة بصدق أنّه ستر عورته عرفاً، والتشخيص هنا من الماتن ليس من وظيفة الفقيه بما هو فقيه، بل هو تشخيص مصداقي، فيرجع فيه للمكلّف نفسه، ولا يبعد ـ في مقاربة شخصيّة ـ أنّ ما شخّصه السيّد الماتن في محلّه عرفاً.

نقد شرط الإباحة ـ وضعاً ـ في لباس المصلي

(٢) تحدّث الفقه الإسلامي عن شروط لباس المصلّي، فذكروا من الشروط الإباحة، بمعنى أنّه لو صلّى في لباسٍ مغصوب لم تصحّ صلاته، لكنّ الفقهاء انقسموا في الحقيقة هنا على مذاهب ثلاثة:

١ـ فريقٌ قال باشتراط الإباحة في لباس المصلّي مطلقاً، بمعنى كائناً ما كان اللباس، وهو المنسوب إلى المشهور.

٢ـ وفريقٌ قال بعدم اشتراط الإباحة في لباس المصلّي، فتصحّ الصلاة في المغصوب مطلقاً، وإن كان آثماً في استعماله له ما دام عن علمٍ أو عن تقصير.

٣ـ وفريقٌ ثالث قال بالتفصيل بين ما يكون محقّقاً للمقدار الواجب من الستر، وما يزيد عن ذلك، ففي الأوّل يجب أن يكون الساتر مباحاً، وفي الثاني لا يجب.

وفي العصر الحديث كان المتداول هو القول الأوّل أو الثالث، لكنّ بعض العلماء ذهب للقول الثاني، وهو عدم اشتراط الإباحة مطلقاً، ومن هؤلاء: السيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد محمود الهاشمي، والشيخ محمّد إسحاق الفياض، والسيّد كاظم الحائري، والسيّد كمال الحيدري، وغيرهم؛ فيما بنى بعضهم الأمر على الاحتياط الوجوبيّ دون الفتوى، مثل: السيّد موسى الشبيري الزنجاني (في بعض كتبه، وفي بعضها الآخر يحتاط استحباباً)، والسيّد محمّد حسين فضل الله، والشيخ حسين علي المنتظري، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيّد علي السيستاني، وغيرهم.

والأقرب بالنظر أنّ الإباحة ليست من شروط لباس المصلّي مطلقاً، بلا فرق بين الساتر الفعلي وغيره، وبين المقدار الواجب ستره وغيره، وبين كون الساتر يتحرّك حال حركة المصلّي وغيره. نعم يرتكب الفاعل إثماً مع علمه، لكنّ صلاته تصحّ، بلا فرقٍ بين ما لو كان عالماً أو جاهلاً أو ناسياً. ولا فرق في هذا كلّه بين كون الغصب قد تعلّق بالعين، أو بالمنفعة، أو بحقّ الآخرين كما في المال المرهون، أو كان متعلّقاً للخمس أو الزكاة أو غيرهما. ومنه يظهر أنّ كون صبغ اللباس ولونه مغصوباً دون اللباس أو كون اللباس مخيطاً بخيطان مغصوبة لا يضرّ أيضاً بصحّة الصلاة.

والمستند العمدة للفقهاء هنا هي مباحث أصوليّة مرتبطة باجتماع الأمر والنهي وبأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه وغير ذلك مما لا يسمح المجال باستعراضه، وإلا فلا يوجد نصٌّ من الكتاب أو السنّة المعتبرة في المقام، نعم توجد روايات ضعيفة قليلة جدّاً لم تكن هي الأساس لدى الكثير منهم. والتفصيلُ في محلّه.

نعم إذا كان جاهلاً بالغصبية، أو ناسياً لها فيما لم يكن هو الغاصب، أو كان جاهلاً بحرمته جهلاً يُعذر فيه، أو ناسياً لها، أو مضطراً، فلا بأس.

مسألة ٥٢١: لا فرق في الغصب بين أن يكون عين المال مغصوباً أو منفعته، أو كان متعلّقاً لحقّ موجب لعدم جواز التصرّف فيه كالمرهون، بل إذا اشترى ثوباً بعين مالٍ فيه الخمس أو الزكاة مع عدم أدائهما من مالٍ آخر، كان حكمه حكم المغصوب، وكذا إذا مات الميّت وكان مشغول الذمّة بالحقوق المالية من الخمس والزكاة والمظالم وغيرها بمقدار يستوعب التركة، فإنّ أمواله بمنزلة المغصوب، لا يجوز التصرّف فيه إلا بإذن الحاكم الشرعي[١]، وكذا إذا مات وله وارث قاصر لم ينصب عليه قيماً، فإنّه لا يجوز التصرّف في تركته إلا بمراجعة الحاكم الشرعي[٢].

هذا، وقد ذكر بعضهم أنّ الإشكال في الاستدلال باجتماع الأمر والنهي تارةً في الصغرى وتارةً في الكبرى، أمّا الكبرى فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، أصبح الأمر سهلاً، وأمّا الصغرى فبعضهم أشكل في الاستدلال بأنّ التركيب انضمامي وليس اتحادياً؛ لأنّ ذات الشرط وسببه أمران، وليسا أمراً واحداً؛ لأنّ ما تعلّق به الأمر هو مستوريّة العورة، وما تعلّق به النهي هو الستر بالمغصوب، فهما متغايران. ومستوريّة العورة مثل الطهارة التي لا يفرّق في حصولها بالماء المغصوب أو المباح، فإنّ الطهارة قد حصلت على أيّة حال، ولو من طريقٍ محرّم، وهنا أيضاً الذي تعلّق به الأمر هو الصلاة في حال كون العورة مستورةً، أمّا ما تعلّق به النهي فهو التصرّف في مال الغير للتستّر وغيره، فلا يتّحدان حتّى يمكن الاستدلال بقاعدة امتناع اجتماع الأمر والنهي.

(١) هذا تابعٌ لفكرة ولاية الحاكم على أموال الزكاة والخمس والمظالم، وإطلاقُه محلّ نظر، وسيأتي موضوع ولايات الحاكم في مواضعها كالخمس والزكاة والأوقاف والإرث وغيرها.

(٢) الموقف من التفاصيل التي ذكرت في هذه المسألة والتي سبقتها صار واضحاً من تعليقتنا على المسألة السابقة، حيث أشَرْنا لذلك، فراجع.

مسألة ٥٢٢: لا بأس بحمل المغصوب في الصلاة إذا لم يتحرّك بحركات المصلّي، بل وإذا تحرّك بها أيضاً على الأظهر.

الثالث: أن لا يكون من أجزاء الميتة التي تحلّها الحياة[١]، سواء أكانت من حيوان محلّل الأكل أم محرّمه، وسواء أكانت له نفس سائلة أم لم تكن على الأحوط وجوباً، وقد تقدّم في النجاسات حكم الجلد الذي يشكّ في كونه مذكّى أو لا، كما تقدّم بيان ما لا تحلّه الحياة من الميتة فراجع، والمشكوك في كونه من جلد الحيوان أو من غيره لا بأس بالصلاة فيه[٢].

الرابع: أن لا يكون مما لا يؤكل لحمه، ولا فرق بين ذي النفس وغيره، ولا بين ما تحلّه الحياة من أجزائه وغيره، بل لا فرق أيضاً بين ما تتمّ فيه الصلاة وغيره على الأحوط وجوباً، بل لا يبعد المنع من مثل الشعرات الواقعة على الثوب ونحوه، بل الأحوط وجوباً عموم المنع للمحمول في جيبه[٣].

اختصاص شرط «عدم كون لباس المصلي من أجزاء الميتة» بما مات حتف أنفه

(١) **القدر المتيقّن من مفاد النصوص هنا هو عدم الصلاة في أجزاء الميتة بمعنى خصوص ما مات حتف أنفه ـ لا مطلق غير المذكّى على الطريقة الشرعيّة ـ ولا يحرز أنّ ذلك حكمٌ مستقلّ هنا**، بل هو مصداق من مصاديق لزوم الصلاة بثوبٍ طاهر، والمفروض أنّ الميتة عينٌ نجسة، وأمّا ما يفيد ما هو أوسع من ذلك فهو خبر آحادي لو سلّمنا صحّة إسناده وصحّة دلالته، فليس هنا شرط مستقلّ غير شرط طهارة لباس المصلّي. ومنه يظهر الحال في سائر فروع المسألة. وإن كان الأحوط استحباباً ـ كما قلنا في بحث الأعيان النجسة، عند التعليق على (المسألة رقم: ٣٩٦) ـ ترتيب آثار الميتة على مطلق المذبوح بغير الطريقة الشرعيّة.

(٢) وقد تقدّم التعليق عليها جميعاً في موضعه.

القول بالتفصيل في شرط «عدم كون لباس المصلّي مما لا يؤكل لحمه»

(٣) **ذكر الفقهاء فيما يعتبر في لباس المصلّي، أن لا يكون مما لا يؤكل لحمه**، بلا فرقٍ بين ما

تحلّه الحياة من أجزائه وغيره، وكذلك من دون فرقٍ بين ما تتمّ فيه الصلاة وغيره حتّى لو كان مثل الشعرات الواقعة على الثوب ونحوه من هرٍّ أو ثعلبٍ أو غيرهما، أو كان محمولاً كالمحفظة المصنوعة من جلود بعض الحيوانات محرّمة الأكل. وقد استثنوا من أصل هذا الشرط جلد الخزّ والسنجاب ووبرهما و.. وثمّة خلاف بين بعضهم في شمول الحكم لما ليس له نفس سائلة وعدمه.

غير أنّه يبدو حصول بعض التوقّف الإفتائي عند بعض المتأخّرين في مثل الشعرات أو المحمول كالمحفظة، فاحتاط وجوباً بعض الفقهاء في ذلك دون أن يفتي، فلو وقعت شعرات من هرّ على ثوب المصلّي فالأحوط وجوباً أن لا يصلّي في هذا الثوب قبل إزالة هذه الشعرات وهكذا، وممّن احتاط وجوباً فيهما (أعني مثل الشعرات والمحمول) جماعة مثل: السيّد محسن الحكيم، والسيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد الخوئي، والشيخ وحيد الخراساني، والسيّد محمّد سعيد الحكيم في خصوص الشعرات. واحتاط استحباباً في خصوص المحمول السيّد محمّد محمّد صادق الصدر.

واحتاط السيد محمود الهاشمي استحباباً في مطلق ما لا تتمّ به الصلاة، وكذلك في المحمول وفي مثل الشعرات الواقعة على الثوب، ومثله السيّد السيستاني مع فارق أنّه أفتى بجواز المحمول كما احتاط في تعميم الحكم لمطلق محرّم الأكل ولو كان من غير السباع. وقد احتاط استحباباً أيضاً في الشعرات على الثوب السيد محمّد تقي المدرّسي وأفتى بجواز المحمول. وظاهر السيّد محمد حسين فضل الله المنع من الثوب المصنوع من جلد أو شعر ما لا يؤكل لحمه، وكأنّه لا يوافق على كليّة (أجزاء ما لا يؤكل لحمه) فيخصّصها بالجلد والشعر، مفتياً بصحّة الصلاة فيما لو كانت بعض أجزاء الثوب من أجزاء غير مأكول اللحم، كأن تكون أزراره أو ياقته أو أطرافه من جلد أو فرو أو عظام غير مأكول اللحم، أو كان عليه مثل شعر الهرّ، أو أجزاء من الحشرات أو الصدف، أو شيء من شعر الإنسان وريقه ولبنه.. ومرخِّصاً في المحمول. غير أنّ السيّد محمّد الروحاني احتاط وجوباً في أصل هذا الشرط من شروط لباس المصلّي (شرط أن لا يكون مما لا يؤكل لحمه).

والأقرب بالنظر ـ والعلمُ عند الله ـ هو أنّه بعد ثبوت هذا الشرط، فإنّ حدوده هي:

مسألة ٥٢٣: إذا صلّى في غير المأكول جهلاً به صحّت صلاته، وكذا إذا كان نسياناً، أو كان جاهلاً بالحكم، أو ناسياً له. نعم تجب الإعادة إذا كان جاهلاً

أ ـ أن يصدق عنوان الملبوس عرفاً على ما اتُخذ ممّا لا يؤكل لحمه، سواء كان ممّا تتمّ به الصلاة أم لا، فالقميص والحزام والسروال والجوارب وأمثال ذلك مشمولٌ لهذا الشرط. أمّا الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه دون صدق عنوان الملبوس بالفعل عليه حال الصلاة، فلا بأس بها. وعليه، فمثل الشعرات الواقعة، وكذا المحمول في الجيب أو باليد أو..، وكذا أزرار الملابس ونحوها..، ليس مشمولاً للمنع هنا، فتصحّ الصلاة فيه مطلقاً.

ب ـ إنّ القدر المتيقّن من الحكم هو الحيوانات السبعيّة آكلة اللحوم، وليس مطلق الحيوان محرّم الأكل أو الذي لا يؤكل، كما لا يشمل الحكمُ الإنسانَ، فلو صُنعَ ثوبٌ من شعر الإنسان صحّت الصلاة فيه؛ وإنّما قلنا ذلك ـ رغم أنّ الإنسان حيوانٌ آكلٌ للحوم ـ لأنّ تعابير: الحيوان والسباع وأمثالها، منصرفةٌ عنه؛ ولهذا لا تعبّر العرب عن الإنسان بأنّه سبع إلا بقرينة، فإذا قال لك شخصٌ: رأيت سبعاً، فإنّ اللفظ منصرف تماماً عن رؤيته لإنسان، تماماً كما لو قال: لو رأيت حيواناً في الطريق فلا تلمسه، فإنّه منصرفٌ لغير الإنسان من الحيوانات.

ج ـ لا عبرة بأن تكون له نفس سائلة أو لا تكون، فإذا كان آكلاً للحوم ثبت الحكم ولو لم تكن له ـ نظريّاً ـ نفس سائلة، وإلا لم يثبت ولو كانت له نفس سائلة.

د ـ اختصاص الحكم بالشعر والجلد فيه وجهٌ، لكنّ الأوجه والأحوط هو التوسّع في أجزاء الحيوان.

ومنهج التعامل مع الروايات هنا إذا كان على طريقة الخبر الآحادي وكفايته، فقد نخرج بنتائج مختلفة بعض الشيء عمّا تقدّم، لكنّني أعتقد بأنّ النظر في الروايات ينبغي أن يكون من حيث المجموع لأخذ القدر المتيقّن من مضمونها اعتماداً على حجيّة اليقين والاطمئنان في باب الأخبار (المنهج الانضمامي)، وهذا النوع من النظر يوصل إلى النتائج التي ذكرناها آنفاً، والمجال مع الأسف لا يسع التفصيل.

بالحكم عن تقصير[١].

مسألة ٥٢٤: إذا شكّ في اللباس أو فيما على اللباس، من الرطوبة أو الشعر أو غيرهما، في أنّه من المأكول، أو من غيره، أو من الحيوان، أو من غيره، صحّت الصلاة فيه[٢].

مسألة ٥٢٥: لا بأس بالشمع والعسل والحرير الممزوج، ومثل البقّ، والبرغوث، والزنبور ونحوها من الحيوانات التي لا لحم لها، وكذا لا بأس بالصدف، ولا بأس بفضلات الإنسان كشعره، وريقه، ولبنه ونحوها وإن كانت واقعة على المصلّي من غيره، وكذا الشعر الموصول بالشعر المسمّى بالشعر العارية، سواء أكان مأخوذاً من الرجل أم من المرأة[٣].

---

(١) الظاهر صحّة الصلاة في جميع هذه الموارد.

(٢) **هذه هي المسألة المعروفة بمسألة اللباس المشكوك**، والتي صُنّفت فيها رسائل عديدة، وكُتبت فيها مئات الصفحات، بل الآلاف، ومن أشهرها «رسالة الصلاة في المشكوك» للميرزا النائيني، والتي تعتبر واحدة من أعقد المباحث الأصوليّة في الاجتهاد الإمامي، وطبعت مؤخراً في أكثر من خمسمائة صفحة، والتي تصنّف ـ بتقديري الشخصي ـ واحدة من أشكال الإغراق في التحليل الفلسفي والعقلي البعيد عن المقاربات العرفية والاستقرائيّة في فهم الشريعة، وكذلك كتب الشيخ جعفر السبحاني «رسالة في اللباس المشكوك»، كما نشر بحث اللباس المشكوك للسيد البروجردي تحت عنوان «الطريق المسلوك في حكم اللباس المشكوك»، كما وللحجّة الكوهكمري رسالة في اللباس المشكوك، وكتب الميرزا علي الإيرواني «رسالة الذهب المسكوك في اللباس المشكوك». وقد أحصى الآغا بزرك الطهراني ما يزيد عن خمس عشرة رسالة في اللباس المشكوك، هذا غير بحوث اللباس المشكوك الموجودة في الدورات (الكتب) الفقهيّة الكثيرة في باب الصلاة. وعلى أيّة حال، فما ذهب إليه السيّد الماتن أعلاه هو الصحيح.

(٣) قد صار الموقف واضحاً مما علّقناه على الشرط الرابع.

مسألة ٥٢٦: يستثنى من الحكم المزبور جلد الخزّ والسنجاب ووبرهما، وفي كون ما يسمّى الآن خزاً، هو الخزّ إشكال، وإن كان الظاهر جواز الصلاة فيه، والاحتياط طريق النجاة. وأمّا السمور والقماقم والفنك فلا تجوز الصلاة في أجزائها على الأقوى[1].

---

(١) يخضع حكمها لمقتضى القاعدة التي قلناها في التعليق على أصل هذا الشرط.

أمّا الخزّ فيطلق على حيوانٍ، كما يطلق على جنسٍ حيواني، أمّا الجنس الحيواني فهو من الثدييات التي لها ذيلٌ كثيف وخشن، وتعيش في الغابات عادةً في النصف الشمالي من الكرة الأرضيّة، وأمّا الخزّ الحيوان المقصود في الروايات فقد اختلف فيه، ولعلّه يشير لمطلق هذا الجنس الحيواني، والعلمُ عند الله في أمره.

وأمّا السنجاب فهو حيوانٌ معروف اليوم.

وأمّا القماقم فقال ابن منظور في (لسان العرب ١٢: ٤٩٥): «والقَمْقام: صِغار القِرْدانِ، وضرب من القمل، شديد التشبُّث بأُصول الشعر، واحدتها قَمْقامة». والقردان قيل بأنّها دويبةٌ متطفّلة ذات أرجل كثيرة تتعلّق بالدوابّ والطيور.

وأمّا السمّور فهو حيوانٌ من الثدييات يتبع جنس الخزّ، وهو في العادة يعيش في الغابات، ويكثر تواجده في بعض البلدان، مثل: روسيا، ويعرف باتخاذ الفرو منه وبيعه بأثمان عالية إلى يومنا هذا.

وأمّا الفنك فالظاهر أنّه يطلق في اللغة العربية على الحيوانات الفرويّة، وما يعرف بالفنك اليوم هو نوعٌ من الثعالب أو ما يُعْرَف بثعلب الصحراء، وله وجود في شبه الجزيرة العربيّة أيضاً. وقد ذكر حولها السيد محمّد محمّد صادق الصدر في (ما وراء الفقه ٧: ١٤٥): «دابة من جنس الثعالب، أصغر من الثعلب المعروف، يؤخذ جلدها لفروه، وهو أغبر اللون كبير الأذنين، واستدارة عينيه كاستدارة حدقة عين الكلب، ذنبه طويل وكثّ الشعر، ويقتات على الطيور الصغيرة الحجم، كالعصافير والسمان والحجلان».

الخامس: أن لا يكون من الذهب ـ للرجال ـ ولو كان حليّاً كالخاتم[1]، أمّا

حرمة لبس الذهب للرجال ـ تكليفاً ـ مبنيّة على الاحتياط الوجوبي

(١) يقع البحث هنا في مرحلتين:

المرحلة الأولى: الحكم التكليفي، أو حكم لبس الذهب للرجال في نفسه بصرف النظر عن الصلاة، والتحقيق ـ أوّليّاً، بعد وضوح أنّ النصوص القرآنية لا تحوي حكماً بالتحريم بعنوانه، ولا نطيل ـ أنّ ضمّ الروايات والأحاديث الموجودة عند الشيعة إلى مثلها مما هو موجود عند سائر المذاهب يورث الوثوق ـ مبدئيّاً ـ بتحريم لبس الذهب للرجال، واللافت أنّ بعض أهمّ النصوص التحريميّة عند أهل السنّة مرويٌّ بالإسناد إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، **غاية الأمر أنّ هناك عنصرين معارضين:**

العنصر الأوّل: ما يمكن أن يوظّف فيه كلام السيد البروجردي، حيث قال: «ولا يخفى أنّ هذه المسألة لم تكن مذكورة في الكتب الفقهيّة الأصولية الموضوعة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم، بل لم يتعرّض لها قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم إلا شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي في كتاب المبسوط ـ المعدّ لبيان أحكام الفروع الخارجة عن موارد النصوص اجتهاداً فيها واستنباطاً منها كما أفاده في مقدّمة الكتاب ـ وكذا لم يتعرّض لها المتأخّرون عنه إلى زمان المحقّق والعلامة إلا نادراً منهم» (نهاية التقرير في مباحث الصلاة ١: ٣٨٢). وربما يكون ذلك لوضوح الأمر فضلاً عن أنّ النهي موجود في كتاب الفقه الرضوي الذي ذهبوا إلى أنّه كتاب الشلمغاني أو غيره من الكتب القديمة.

العنصر الثاني: وجود روايتين هما خبر عبيد الله بن علي الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال عليّ عليه السلام: «نهاني رسول الله ـ ولا أقول نهاكم ـ عن التختّم بالذهب وعن ثياب القسيّ و..»، وكذلك خبر ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ النبيّ تختّم في يساره بخاتم من ذهب، ثم خرج على الناس، فطفق الناس ينظرون إليه، فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتى رجع إلى البيت فرمى به فما لبسه». فإنّ الرواية الأولى كأنّها واضحة في أنّ النهي لا يشمل الناس، فلو كان تحريم لبس الذهب شاملاً لغير عليّ فلماذا قال بأنّه

نهاني ـ ولا أقول بأنّه نهاكم ـ؟! كما أنّ الرواية الثانية واضحة في أنّ النبيَّ فعله، ولعلّه تركه لمكان الاعتبارات الاجتماعية آنذاك من أنّه لا يليق به أو بأمثاله ونحو ذلك.

وقد حاول غيرُ واحد من الفقهاء ـ منهم السيّد الماتن في بحوثه ـ الجواب عن رواية ابن القداح بأنّه لعلّ الحكم آنذاك كان هو الجواز، ثمّ جاء حكم النهي لاحقاً بعد ذلك، كما أجابوا عن خبر الحلبيّ بأنّ عليّاً يبيّن أنّ النبيّ نهاه لا أنّه يبيّن أنّه جوّزه لغيره، فربما كان حراماً لغيره ولو لاحقاً. هذا وتؤيّد هاتين الروايتين نصوصٌ أخرى متفرّقة مثل خبر لبس النبيّ يوسف خاتم الذهب بعد تنصيبه وزيراً.

ويمكن التعليق هنا باختصار:

أوّلاً: إنّ عدم تعرض الكتب القديمة لهذا الموضوع يصلح لمواجهة دعوى ثبوت شهرة التحريم بين المتقدّمين، فنقول بأنّه قبل مثل كتاب المبسوط لم نجد شيئاً من هذا القبيل، فيصلح ذلك لزعزعة الوثوق بوجود شهرة بين المتقدّمين حول هذا الحكم، لكنّه لا يصلح لهدم الحكم بالتحريم مع وجود نصوص سنيّة وشيعيّة، منها ما هو معتبر على مباني الفريقين، فغايته إعراض متقدّمي الشيعة عن هذه النصوص، وهو بنفسه وإن كان قد يؤثر في درجة الوثوق بها ويجعل ذلك أبطأ، لكنّه لا يقدر على هدم الوثوق تماماً؛ لاحتمال أنّهم لاحظوا التعارض بين الروايات ورجّحوا روايات التحليل على التحريم، على أنّ هذا مختص بالكتب الشيعية ولا يشمل كتب سائر المذاهب الإسلامية، نعم هناك ذكر لآحاد من المسلمين ذكر المؤرخون وأصحاب السير والحديث أنّهم لبسوا الذهب ولو في بعض فترات حياتهم، مثل صهيب، وأبي حامد الغزالي، والبراء، وعبد الله بن يزيد.

ثانياً: إنّ الجواب عن رواية الحلبيّ بأنّ الحديث غير ظاهر في الترخيص لهم ولو لاحقاً، غير مقنع؛ وذلك أنّ الإمام يصرّح بأنّه لم ينههم، وهذا معناه أنّ الإمام عليّاً يقول بأنّ هذه الأمور ليست من المنهيّات بالنسبة إليكم، فهذا التعبير واضح في الدلالة عرفاً على الترخيص، نعم هل ارتفع هذا الترخيص بعد ذلك أو لا؟ فهذا لا يسقط دلالة هذه الرواية على الترخيص لغير عليّ، وعلينا فضّ الاشتباك بين النصوص في المرحلة اللاحقة. وكذلك الجواب عن رواية ابن القدّاح فإنّها بحكم ذلك. ودعوى عدم الفرق بين عليّ

وسائر المسلمين غير واضحة فهو إمام استثنائيٌّ مقتدى به، ولعلّه لمقامه بين الناس يلزمه مزيد من الزهد الذي ينافيه مثل هذا، والعلمُ عند الله.

ثالثاً: كيف يمكن حلّ هذا التعارض؟ ذهب الفقهاء هنا إلى أنّ التحريم لاحقٌ، فلعلّه نسخ التحليل أو لم يصدر تحليل ثم صدر التحريم لاحقاً، وهذا غير مفهوم بالنسبة لي؛ وذلك أنّ هاتين الروايتين لم تُنقَلا لنا عن عصر النبيّ مباشرةً، بل نُقلتا بتوسّط الإمام الصادق، وحيث إنّهما ـ كما فهمناهما ـ دلّتا على الترخيص في نفسيهما لولا المعارضة، فهذا يعني أنّ الحكم لو كان هو التحريم واقعاً، فكيف لم يبيّن الإمام الصادق ذلك بعد نقله هاتين الروايتين؟! وكيف لم يسأله الحلبيّ أو ابن القداح عن الموضوع لو كان تحريم الذهب ثابتاً من قبل عندهما؟! ولماذا تمّ حذف سياق السؤال والجواب لو كان هناك سياق؟!

بل ثمّة إشكالية أخرى هنا، وهي أنّ بعض الروايات العمدة هنا بيّنت تحريم ذلك على الرجال؛ لأنّه لباسهم يوم القيامة، فإذا صحّ هذا التعليل فقد نصّ القرآن الكريم (الإنسان: ٢١) على أنّ أهل الجنّة يحلّون بأساور من فضّة أيضاً، مع أنّه أجمع المسلمون ونصوصهم على حليّة لبس الفضّة للرجال؟! فكيف لم يخطر هذا التساؤل إطلاقاً ببال الرواة والمتشرّعة لو صحّت هذه الروايات؟! بل إنّ موثقة عمار نفسها التي تحدّثت عن لباس أهل الجنّة ذكرت النهي عن لبس الحديد؛ لأنّه لباس أهل النار، مع أنّه واضحٌ تجويز لبس الحديد! هذا مضافاً إلى أنّ رواية روح بن عبد الرحيم ورواية أبي الجارود ورواية حنان بن سدير خاصّة بعليٍّ عليه السلام، ولا يظهر منها الشمول لغيره، فلو جمعناها مع خبر الحلبي، تخرج أيضاً عن مجال الاستدلال هنا، كما أنّ رواية البراء بن عازب فيها من الأوامر ما ليس واجباً قطعاً، فدلالتها على الإلزام لا بأس بها، لكنّها غير قويّة، وأمّا رواية علي بن جعفر في أنّه لا يصلح للرجل لبس خاتم الذهب، فهي غير واضحة الدلالة على التحريم، فإنّ كلمة «لا يصلح» تحتمل التوجيه والإرشاد والكراهة والحرمة، فيبقى لدينا ـ بعد إخراج ما اختصّ بالصلاة ولا يشمل غيرها ـ حوالي خمس روايات بين الشيعة والسنّة معارَضة بالخبرين المتقدّمين، **ولهذا نبني الموقف على الاحتياط الوجوبيّ**.

قد يُقال ـ كما عن بعض المعاصرين ـ: بأنّ الظاهر من تعليل المنع بأنّه لباس أهل الجنّة مع أنّ الفضة من لباسهم وهو غير ممنوع.. الظاهر منه كون نكتة عدم لبس الرجال للذهب في الدنيا أنّ الله خصّ لبس الرجال للذهب بأهل الجنّة دون أهل الدنيا، فكأنّه قيل: «لا يلبس الرجال الذهب؛ لأنّ الله حرّم لبسه على الرجال في الدنيا، وخصّه لهم في الآخرة»، وبذلك اتضح الفرق بين الذهب وبين مثل الفضة.

ويُجاب: بأنّ هذا خلاف ظاهر الحديث جداً؛ إذ الحديث واضح في أنّ الله منع لبسهم للذهب في الدنيا؛ لأنّه لباس أهل الجنّة في الآخرة، فلا معنى للتقييد بكونه مخصوص لباس أهل الجنّة، حتى نقول بأنّ الله حرّم لبسه عليهم في الدنيا؛ لأنّه خصّ لبسهم له في الجنّة، بخلاف الفضّة الذي لم يخص لبسه لهم بالجنّة، بل يلبسونه في الدنيا والآخرة.

وقد يُقال أيضاً: إنّ التعبير بـ«ولا أقول: نهاكم» يمكن تفسيره ببعض النصوص الأخرى، التي هي متحدة المجلس مع هذا الخبر على الأظهر؛ فمنها مثلاً: عَنْ عَلِيٍّ قَال: قَالَ رَسُولُ اللهﷺ: «يَا عَلِيُّ، إِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي، وَأَكْرَهُ لَكَ مَا أَكْرَهُ لِنَفْسِي، لَا تَلْبَسِ الْقَسِّيَّ..» (مصنّف عبد الرزّاق ٢: ٤٢٩، ونحوه: كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٢٥٣)؛ إذ يتبين أنّ جملة: «ولا أقول: نهاكم» كانت للإخبار عن مجموعة وصايا من النبيّ إليه، والوصايا أعمّ من كونها مختصّات به دون غيره، وأعمّ من كونها أحكاماً إلزاميّة أو لا. ويؤيّد ذلك أنّ بعض مفردات المناهي أو الوصايا يُطمأنّ بعدم اختصاصها بعليٍّ، كالقراءة حال الركوع، كما أنّ هذا الخبر أو بعض أجزائه جاء بصيغ أخرى لا تحتوي على هذا القيد «ولا أقول: نهاكم» مما يشكّك جدّيّاً بالدلالة على الاختصاص بعليٍّ أو ثبوت هذا القيد، بل روي أنّ عليّاً نهى عن القراءة حال الركوع؛ فكيف يجتمع ذلك مع الاختصاص به؟!

والجواب: إنّ دعوى أنّ النهي الذي تشير إليه الرواية هو عينه ما جاء في الرواية الأخرى في المصنّف وكتاب الفقيه تحتاج إلى دليلٍ؛ فإنّ ذات التعبير بأنّه (نهاني، ولا أقول: نهاكم) شاهدٌ على كون المراد شيئاً آخر غير هذه الرواية، فلا وجه لترتيب الآثار على ادّعاء الوحدة. ودعوى أنّ الرواية وردت بدون هذا القيد وإن كانت تؤثر، لكنّها لا تلغي تأثير احتماليّة هذا القيد كونه ورد في بعض النصوص. بل لو سلمنا بكلّ ذلك فإنّ هذا معناه أنّ

إذا كان مذهّباً بالتمويه والطلي على نحو يعدّ عند العرف لوناً فلا بأس. ويجوز ذلك كلّه للنساء، كما يجوز أيضاً حمله للرجال كالساعة[١] والدنانير. نعم الظاهر عدم جواز مثل زنجير الساعة إذا كان ذهباً ومعلّقاً برقبته أو بلباسه على نحو يصدق عليه عنوان اللبس عرفاً.

مسألة ٥٢٧: إذا صلّى في الذهب، جاهلاً أو ناسياً، صحّت صلاته.

مسألة ٥٢٨: لا يجوز للرجال لبس الذهب في غير الصلاة أيضاً، وفاعلُ ذلك آثم[٢]، والظاهر عدم حرمة التزيّن بالذهب فيما لا يصدق عليه اللبس، مثل:

تعبير النهي في الرواية لا يراد منه التحريم، فتكون أوضح في نفي التحريم عن عليّ وغيره معاً.

عدم ثبوت مانعيّة لبس الذهب ـ وضعاً ـ عن صحّة الصلاة للرجال

المرحلة الثانية: في الحكم الوضعي، أو مانعيّة لبس الذهب عن صحّة الصلاة، وهنا يبدو لي أنّ الأقرب عدم وجود دليل كافٍ على بطلان الصلاة بذلك أو على مانعيّة لبس الذهب عن صحّة الصلاة؛ فإنّ دليله آحادي قليل جداً، فراجع، علماً أنّ أهل السنّة لم يَرِدْ لديهم شيءٌ في موضوع الصلاة، مع أنّ مشهورهم ـ عدا نفر قليل جداً من الأحناف ـ قالوا بحرمة لبس الذهب للرجال، ولهذا مال جمهورهم لصحّة الصلاة في الذهب رغم أنّ لبسه حرام، وهذا ـ أي عدم ثبوت مانعيّة لبس الذهب في الصلاة ـ هو الأقوى.

وختاماً، لا بأس بالإشارة إلى أنّ اللون الأصفر ليس من مقوّمات الذهب، بل لو صدق على شيء أنّه ذهب، ولو كان بلون آخر في طبعه أو بعد إضافة شيء له، ترتبت عليه أحكامه.

(١) مراده الساعة التي توضع في الجيب ولها قاب، لا تلك الساعة التي تُلبس في اليد، فإنّه يصدق في موردها عنوان اللبس عرفاً.

(٢) قد بيّنا الموقف قبل قليل عند التعليق على أصل هذا الشرط هنا.

جعل مقدّم الأسنان من الذهب، وأمّا شدّ الأسنان به، أو جعل الأسنان الداخلة منه، فلا بأس به بلا إشكال[١].

جواز لبس الذهب المحلَّق للنساء ونقد رأي الشيخ الألباني

هذا، ولا بأس ببيان الموقف من لبس النساء للذهب المحلَّق، وذلك أنّه لعلّه يمكن القول بأنّه قد أطبق علماء الإسلام بمذاهبهم منذ العصر الأوّل على جواز لبس الذهب للنساء مطلقاً، بلا فرق بين المحلَّق منه كالخاتم والأساور وغيره، مستندين في ذلك للكثير من المعطيات والنصوص القرآنية والحديثية والتاريخيّة التي وإن أمكن النقاش في بعضها، لكنّ الكثير منها جيّد.

وقد خالف في هذه المسألة مؤخّراً الشيخ محمّد ناصر الدين الألباني (١٤٢٠هـ)، فذهب إلى تخصيص حلّية الذهب للنساء بما إذا لم يكن محلّقاً مطوَّقاً، وإلا فهو حرام، ونَسَبَ ذلك لبعض السلف. وقد أودع ذلك في رسالته (آداب الزفاف في السنّة المطهّرة)، وبيّن القول فيه، كما أشار لذلك في كتابه (تمام المنّة في التعليق على فقه السنّة). وقد كُتبت وقيلت ردودٌ كثيرة من مختلف علماء المسلمين على هذا القول للشيخ الألباني.

والأقرب بالنظر هو صحّة ما ذهب إليه جمهور علماء الإسلام، من القول بحليّة الذهب للنساء مطلقاً بلا فرقٍ بين المحلَّق وغيره، وذلك ضمن الشروط الشرعيّة مثل عدم إبدائه للأجنبي بما هو زينة في غير ما استُثني وهكذا. وقد تعرّضنا لمناقشة هذا الرأي الذي ذهب إليه الألباني مختصراً في موضعه، فراجع كتابنا: (إضاءات ٥: ٣٥٠ ـ ٣٥٢)، حتى لا نطيل.

المعيار في لبس الذهب للرجال هو التزيّن

(١) الأقوى أنّ النصوص الواردة في أصل لبس الذهب للرجال ـ بصرف النظر عن الصلاة ـ يفهم من أغلبها التزيّن، فبعضها ورد فيه تعبير التختّم، وهو نوعٌ من الزينة عرفاً، وبعضها الآخر ورد فيه تعبير زينة أهل الجنّة، وغير ذلك. مضافاً إلى أنّ لبس الذهب عادةً ـ وبخاصّة في تلك الأزمنة ـ يكون للزينة والتباهي، كما هي الحال مع النساء، **فالأقرب أنّ كلّ تصرّف في الذهب يصدق عليه عنوان الزينة يكون حراماً على الأحوط وجوباً، تبعاً**

السادس: أن لا يكون من الحرير الخالص[١] ـ للرجال[٢] ـ. ولا يجوز لبسه في غير الصلاة أيضاً، كالذهب. نعم، لا بأس به في الحرب[٣]، والضرورة، كالبرد

لاحتياطنا بالحرمة في أصل الموضوع، حتى لو لم يصدق عليه عنوان اللبس. والتشخيص تابعٌ للعرف.

(١) سيأتي التعليق على موضوع «الخالص»، لكن لا بأس هنا بالإشارة إلى أنّ المراد بالحرير هو الحرير الطبيعي ـ وهو الحرير الحيواني ـ، دون الصناعي.

(٢) **لبس النساء للحرير لا إشكال فيه في نفسه، إنّما يحرم لبسه على الرجال في الصلاة وخارجها**، لكنّ بعض النصوص ـ وبعض المطلقات إطلاقاً أوّليّاً ـ فيه ما يفيد نهي النساء أيضاً عن لبس الحرير في خصوص الصلاة، فالأحوط استحباباً عدم صلاة المرأة بالحرير. وقد احتاط وجوباً هنا السيد موسى الشبيري الزنجاني في بعض كتبه، وفي بعضها الآخر يظهر منه الفتوى.

فهمٌ سياقيّ تاريخيّ للترخيص في لبس الحرير للرجال في الحرب

(٣) **لبسه في الحرب وردت فيه نصوص مرخِّصة، وتناوله فقهاء الشيعة والسنّة، ولكنّ الفهم السياقي التاريخي يفرض علينا تحليل هذا الاستثناء**، فإنّ لبس الحرير في الحرب آنذاك كان من الأشياء التي توقع الهيبة في نفوس الأعداء، وكان لمعان الحرير له وقعه، كما يعلم بالمراجعة التاريخيّة، من هنا فنحن لا نفهم وجود إطلاق في نصوص الترخيص في لبس الحرير خارج سياق متطلّبات الحرب ولو لم يكن ذلك لضرورة قاهرة، أمّا لو كان لبس الحرير في الحرب لا يقدّم ولا يؤخّر شيئاً في الحرب نفسها، ولو بملاحظة مساعدته المقاتلين من حيث كونه أكثر راحة للجسم مثلاً، فالأوجه هو الحرمة، فإنّ مثل هذه النصوص تفهم بمناسباتها الموضوعيّة التاريخيّة.

لكن لو فرضنا جواز لبس الحرير في الحرب، فهل هذا يعني جواز لبسه في الصلاة حال الحرب وارتفاع المانعيّة؟ الظاهر أنّه لو قلنا بإطلاق الترخيص ـ كما يفهم من الماتن وكثير غيره ـ فلا وجه لدعوى سقوط المانعيّة؛ فإنّ النصوص ناظرة لأصل لبس الحرير مقابل حرمة لبسه، لا لخصوصيّة الصلاة، ودعوى الإطلاق المقامي، فضلاً عن اللفظي، غير

والمرض، حتّى في الصلاة. كما لا بأس بحمله في حال الصلاة وغيرها، وكذا افتراشه والتغطّي به ونحو ذلك مما لا يُعدّ لبساً له. ولا بأس بكفّ الثوب به[١]، والأحوط أن لا يزيد على أربع أصابع[٢]. كما لا بأس بالأزرار منه والسفائف[٣] (والقياطين)[٤]، وإن تعدَّدت وكثرت[٥]. وأمّا ما لا تتمّ فيه الصلاة من اللباس، فالأحوط وجوباً تركه.

مسألة ٥٢٩: لا يجوز جعل البطانة من الحرير وإن كانت إلى النصف[٦].

واضحة هنا، فإنّ المتشرّعة لا يُعلم أنّهم يفهمون آنذاك من هذا الاستثناء ما يشمل الصلاة من حيث المانعيّة لا من حيث الحرمة التكليفيّة، تماماً كلبس جلد ما لا يؤكل لحمه، فهو حلال لكنّه مانع عن صحّة الصلاة، أمّا على ما بنينا عليه من أنّ هذا الاستثناء له صلة بحاجات الحرب ومصالحها وأولويّاتها ولو لم يبلغ حدّ الضرورة القاهرة، فقد يقال بأنّ الأمر يتبع هذه الحاجات، فإن كانت تشمل الصلاة، فلا بأس، وإلا فلا، لكنّ الأقرب خروج الصلاة؛ للسبب عينه الذي قلناه، إذا لم يبلغ الأمر حدّ الضرورة المسقطة للتكاليف والمستوعبة للوقت.

(١) أي خياطة حاشية الثوب به، ما دام لا يصدق عليه عنوان لبس الحرير، وإلا حَرُم، وكان مانعاً.

(٢) العبرة بصدق عنوان لبس الحرير عرفاً، وما دلّ على التحديد بإصبعين أو ثلاث أو أربع قليلٌ عدداً وضعيف، بل الأقرب أنّه محاولة تشخيصيّة لتبيان ما هو المعيار عرفاً.

(٣) الظاهر أنّه شريط أو حزام يزيّن به الملابس وحواشيها، وتكون له ألوان جميلة زاهية.

(٤) الظاهر أنّ المراد بها الزركشة والزخرفة (كشاكش..) للملابس، عادة ما يوضع فيها حبل أو خيط لتدور عليه ويستخدم في أنواع كثيرة من الملابس منها العباءات الخليجية المتعارفة، وتلك التي يستخدمها بعض علماء الدين.

(٥) هذه تشخيصات مصداقيّة، والعبرة بفهم العرف أنّه يلبس الحرير أو لا.

(٦) العبرة بصدق عنوان لبس الحرير عرفاً.

مسألة ٥٣٠: لا بأس بالحرير الممتزج بالقطن أو الصوف أو غيرهما مما يجوز لبسه في الصلاة، لكن بشرط أن يكون الخلط بحيث يخرج اللباس به عن صدق الحرير الخالص، فلا يكفي الخلط بالمقدار اليسير المستهلك عرفاً[١].

مسألة ٥٣١: إذا شكّ في كون اللباس حريراً أو غيره، جاز لبسه، وكذا إذا شكّ في أنّه حرير خالص أو ممتزج[٢].

مسألة ٥٣٢: يجوز للوليّ إلباس الصبي الحريرَ أو الذهب، ولكن لا تصحّ صلاة الصبيّ فيه[٣].

الفصل الثالث

[أحكام لباس المصلّي]

إذا لم يجد المصلّي لباساً يلبسه في الصلاة، فإن وجد ساتراً غيره كالحشيش وورق الشجر والطين ونحوها، تستّر به وصلّى صلاة المختار[٤]، وإن لم يجد ذلك

---

(١) ليست العبرة بالخروج عن صدق عنوان لبس الحرير الخالص، بل العبرة بعدم صدق لبس الحرير عليه، فهل يقال فلان يلبس الحرير أو لا؟ وهل يقال: لباس فلان هو الحرير أو لا؟ وهل يقال: فلان لبس اليوم حريراً أو لا؟ وهذا كلّه يجب أن يكون بالنظر العرفي، دون الدقّي.

(٢) ذلك كلّه بلا فرق بين الجهة التكليفيّة والجهة الوضعيّة، فإنّ المعيار هنا هو المانعية وليس الشرطيّة.

(٣) ما ذكره الماتن صحيح. نعم حيث إنّنا لم نقل بمانعيّة لبس الذهب في الصلاة، فلا موضوع لهذا الجانب فقط من هذه المسألة.

(٤) **قد توحي عبارة السيّد الماتن أنّه لو كان لديه لباسٌ فلا تنتقل النوبة إلى مثل الطين أو الورق؛ لعدم صدق اللباس عليهما، فالشرط الأصلي هو وجود لباس للمصلّي، واللباس له شروط كالطهارة وغيرها**، بل بعضهم ـ كالسيّد السيستاني ـ بنى ذلك على الاحتياط

أيضاً، فإن أمن الناظر المحترم صلّى قائماً موميأً إلى الركوع والسجود، والأحوط له وضع يديه على سوأته، وإن لم يأمن الناظر المحترم صلّى جالساً، موميأً إلى الركوع والسجود، والأحوط الأولى أن يجعل إيماء السجود أخفض من إيماء الركوع[1].

الاستحبابي، فيما بناه بعض آخر ـ كالسيّد محمّد سعيد الحكيم ـ على الاحتياط الوجوبي، لكنّه غير صحيح، **بل العبرة بستر ما يجب ستره، سواء كان بلباس أم بأيّ شيء آخر.**

(١) تعامل الفقهاء مع نصوص هذه المسألة بطريقةٍ حاولوا فيها جمع الروايات التي ظاهر بعضها الصلاة قائماً مع إيماء، وبعضها الآخر جالساً معه، وبعضها الثالث التفصيل بين الأمن من الناظر وعدمه، وغير ذلك، ولكنّ الجمع بين النصوص برمّتها يبدو صعباً عندما نأخذ إطلاقاتها بعين الاعتبار، وعليه يلزمنا الرجوع لمقتضى القاعدة، وهو تحقيق الحدّ الممكن من الستر بملاحظة الصلاة نفسها تارةً؛ وبملاحظة الناظر أخرى، ولهذا وردت فيها تعابير متعدّدة، فيصلّي قائماً ثم يومئ للركوع والسجود، وإذا كان ذلك لا يحقّق الستر، وكان الجلوس هو الذي يحقّقه، صلّى جالساً؛ أو صلّى قائماً، ثم جلس للركوع والسجود الإيمائيين.

والخلاصة: يلزمه الإتيان بالحدّ الأعلى الممكن من الصلاة ـ أجزاءً وشروطاً ـ مع المحافظة على الستر، بلا فرق في ذلك بين وجود الناظر وعدمه، ومجمل الروايات في قدرها المتيقّن يعطي أولويّة الستر، وهذا يعني أنّه يلزمه وضع يده على عورته، وعدم الانخفاض في الإيماء بحيث تبدو العورة وهكذا. ولا يظهر من النصوص تمييز بين الرجل والمرأة في طريقة الصلاة هنا، مع أنّها أشارت لهما معاً. وأمّا جعل إيماء السجود أخفض من إيماء الركوع، فهو الأحوط.

لكن تبقى حالةٌ، وهي ما لو تعارضت ميدانياً الشروط والأجزاء، فمثلاً كان الجلوس أقرب للستر من القيام كما لو كان مقطوع اليدين لا يقدر على ستر عورته بيدَيْه لو قام بينما يقدر على سترها بفخذَيْه لو جلس، فهل نتنازل عن القيام لصالح شرط الستر وبخاصّة لو كان هناك ناظر، أو نتنازل عن الستر لصالح ركنيّة القيام وبخاصّة لو لم يكن هناك ناظر؟

الذي يترجّح من خلال محتملات الأهمّية أنّ المحافظة على القيام مقدّمة على المحافظة على

مسألة ٥٣٣: إذا انحصر الساتر بالمغصوب أو الذهب أو الحرير أو ما لا يؤكل لحمه، أو النجس، فإن اضطرّ إلى لبسه[١] صحّت صلاته فيه، وإن لم يضطرّ صلّى عارياً في الأربعة الأولى[٢]، وأمّا في النجس فالأحوط الجمع بين الصلاة فيه والصلاة عارياً، وإن كان الأظهر الاجتزاء بالصلاة فيه كما سبق في أحكام النجاسات[٣].

مسألة ٥٣٤: الأحوط لزوماً تأخير الصلاة عن أوّل الوقت إذا لم يكن عنده ساتر، واحتمل وجوده في آخر الوقت[٤]، وإذا يئس وصلّى في أوّل الوقت صلاته الاضطراريّة بدون ساتر، فإن استمرّ العذر إلى آخر الوقت صحّت صلاته، وإن لم يستمرّ لم تصحّ.

مسألة ٥٣٥: إذا كان عنده ثوبان يعلم إجمالاً أنّ أحدهما مغصوب أو حرير، والآخر مما تصحّ الصلاة فيه، لا تجوز الصلاة في واحد منهما، بل يصلّي عارياً[٥]،

ذات الستر الصلاتي، وأنّ المحافظة على ستر العورة أمام الناظر مقدّمة على المحافظة على قيام الصلاة، وهكذا، والعلم عند الله.

(١) في نفسه بصرف النظر عن الصلاة.

(٢) وإن كان الأحوط استحباباً في الصورة الرابعة (ما لا يؤكل لحمه) الجمع بين الصلاة فيه والصلاة عارياً.

(٣) وتعرّضنا له في الفصل الثالث (أحكام النجاسة) من المبحث السادس (الطهارة من الخبث)، عند التعليق على (المسألة رقم: ٤٢٨).

(٤) لا يجب عليه التأخير، بل يمكنه الإتيان بالصلاة عارياً أوّل الوقت رجاءً، فإن تبيّن له ارتفاع العذر قبل انقضاء الوقت أعاد، وإلا صحّ.

(٥) الصلاة فيهما معاً حرام قطعاً، لكن هو في حال من التردّد بين وجوب الصلاة في أحدهما وحرمة الصلاة في الآخر، فكلّ واحد يضع يده عليه يحتمل فيه الوجوب والحرمة،

وحيث إنّه يجوز له اختيار واحدٍ منهما والصلاة فيه؛ لفرض دوران الأمر بين محظورين أو فقل: بين علمين إجماليّين، فهذا معناه أنّه قادر تكليفاً ـ بحسب المحصّلة النهائيّة ـ على الستر، فلا تجوز له الصلاة عارياً، بل يجب عليه اختيار واحد منهما فقط والصلاة به، وتصحّ صلاته وفعله وضعاً وتكليفاً. هذا وفي مثل الحرير والذهب إذا أمكنه الستر دون صدق عنوان اللبس والتزيّن تعيّن.

ولا بأس هنا بمناسبة الحديث عن لباس المصلّي من التعرُّض لأمور ثلاثة:

عدم ثبوت استحباب لبس العمامة في الصلاة ولا في غيرها

والظاهر أنّ الروايات الواردة في المقام ـ عند الفريقين ـ على نوعين:

نوعٌ تركيزه على كيفيّة لبس العمامة، ولعلّه أكثر الروايات في المقام، كالتحنّك والإسدال والتدوير والتلحّي والإرخاء، والظاهر أنّ هذا كان من علامات التواضع، ولهذا تميّز لباس المسلمين عن غيرهم بذلك، لا بأصل العمامة، إذ أصل العمامة كان موجوداً بين الناس من قَبل، وتعرفه الشعوب الشرقيّة، وإن أشارت رواية واحدة في كتاب أهل السنّة إلى كون العمائم مائز المسلمين في مقابل القلانس التي كان يضعها المشركون دون عمامة، لكنّ هذه الرواية ليست بواضحة الدلالة، فضلاً عن ورودها في طرق الإماميّة مشيرة إلى أنّ المائز هو التلحّي بالعمامة، دون أصل العمامة. هذا إلى جانب النهي عن بعض الأشكال، مثل: الاقتعاط. وتوجد نقاشات في تفاصيل كيفيّة ارتداء العمامة بين السنّة والشيعة، فلتُراجَع حتى لا نطيل هنا.

أمّا النوع الثاني، فهو ما يفيد استحباب أصل التعمّم بصرف النظر عن التحنّك وأمثاله، والروايات الدالّة هنا قليلة جداً وضعيفة إسناداً، بل غير واحدةٍ منها تفرّد بنقله مرسلاً الطبرسيّ في «مكارم الأخلاق»، وكذلك صرّح علماء أهل السنّة بضعف بعض الروايات القليلة جداً مثل: صلاةٌ بعمامة تعدل سبعين صلاة بلا عمامة، أو ما في خبر أنس: تعدل عشرة آلاف، بل بعضهم نقل أنّه موضوع لا أصل له. هذا مضافاً إلى أنّ العديد من الروايات يشير إلى فعل النبيّ وغيره تارةً للفت النظر إلى كيفيّة لبس العمامة من الإسدال والتحنّك، وهذا لا يدل كما تقدّم، وأخرى للإشارة إلى ما هو متعارف لديهم في اللباس،

فلا تكون فيه دلالة على الاستحباب، فضلاً عن الوجوب.

وأمّا الرواية التي ذكرت أنّ العمائم تيجان العرب، فهي ـ مضافاً لضعفها السندي بالنوفلي ـ لا تحكي، بحسب طبيعة النص، عن حكمٍ شرعي، وإلا لرأينا دعوة لذلك بصرف النظر عن العرب، بل يبدو أنّه لباسٌ له رمزيّة، لا أنّه مطلوب شرعاً في نفسه، ولا أقلّ من الاحتمال الموجب لهدم الاستدلال هنا. وعليه فمن الصعب إثبات أصل استحباب التعمّم، سواء في الصلاة أم في غيرها، **فالعمائم ليست سنّةً مستحبّة، بل هي عادةٌ قائمة.**

وأمّا ما دلّ على استحباب ستر الرأس في الصلاة، فهو ـ لو تمّ ـ لا يتعيّن في العمامة، كما هو واضح، ولا يجعلها مستحبّةً بعنوانها في الصلاة فضلاً عن خارجها.

الموقف من عمامة علماء الدين ولباسهم

وهنا نقول: وضع العمّة أو العمامة موضوعٌ تمّ تداوله في التراث الحديثي والفقهي عند المسلمين في مواضع متعدّدة، كالصلاة والسفر وغير ذلك. وسوف أتناول هنا ـ من منظور فقهي ـ العمامة بوصفها رمزاً للباس رجل الدين أو عالم الدين، فحديثنا حول عمامة علماء الدين أو لباسهم الخاصّ بشكل عامّ، على اختلافه وتنوّعه بين المذاهب والقوميات والبلدان والأنساب والحقبات التاريخيّة.

والأقرب بالنظر هو أنّه لم نعثر على شيءٍ في الكتاب الكريم أو في السنّة الشريفة يفيد التمييز في اللباس بين علماء الدين وغيرهم، أو أنّ لهم لباساً خاصّاً، فضلاً عن أن يكون بهذه الطريقة أو تلك، أو أنّ هذه العمامة أو هذا اللباس هو نمطٌ متوارث عن النبيّ بما هو نبيّ يحمل ما علّمه الله إيّاه من علمٍ، بل قد كانت سيرة الرسول الأكرمﷺ وأهل البيت النبويّ وصحابة الرسول والتابعين وأصحاب الأئمّة يلبسون ما يلبس الناس، ولم يكونوا ليتمايزوا عن الآخرين في ذلك.

ولعلّ بدايات هذا التمييز ظهرت ـ على ما يُقال ـ في العصر العبّاسي الأوّل، وبخاصّة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ويقال بأنّ المرجع في ذلك هو بعض فقهاء الأحناف، وأنّ الأمر بلغ ذروته في العصر المملوكي، ثمّ العثماني.

وفي اليهودية ورد في (سفر الخروج، الإصحاح ٢٩: ٦) ما نصّه: «وتضع العمامة على رأسه وتجعل الإكليل المقدّس على العمامة»، وهذا مرتبط بما يكون من صفات وأدوار الكهنة، فكأنّه تمييز بين الكهنة وغيرهم ـ وليس بين علماء الدين (الحاخامات) وغيرهم ـ بطقوس منها العمامة على طريقة خاصّة، ولم يرد في المسيحيّة شيءٌ من هذا، لكنّ بعض الكنائس المسيحيّة، ولا سيما الشرقيّة، يضع رجال الدين فيها العمامة، إمّا اتّباعاً لما في العهد القديم، أو هو نوع من الرمزيّة لإكليل الشوك الذي وضع على رأس السيّد المسيح.

وعليه، فليس هناك حتّى استحباب شرعي للباسٍ خاصّ يرتديه رجال الدين، ولو كانت العمامة مستحبّة ـ ولم يثبت كما تقدّم ـ لكان استحبابها عامّاً وغير خاصّ برجال الدين، فيُرجى الانتباه، فليس كلامنا في استحباب العمامة في الصلاة أو مطلقاً؛ لأنّ هذا الاستحبابَ ـ لو ثبت ـ عامٌ، بل كلامنا في التمييز بين رجال الدين وغيرهم في اللباس بحيث تكون العمامة عنصرَ تمييزٍ مقصودٍ للشريعة هنا.

ومع هذا كلّه، ليس هناك مانعٌ من تمايز الناس عن بعضها في لباسٍ خاصٍّ بطبيعة نشاطهم، كما هي ألبسة القضاة أو الأطباء أو رجال الشرطة في عملهم، شرط:

أ ـ أن لا يُعتبر ذلك التمايز في اللباس ـ بحيث يُقصد أو يُتلقّى ـ أمراً دينيّاً فيصير ابتداعاً في الدين.

ب ـ ولا يؤدّي إلى ممارسة حالة طبقيّة مرفوضة إسلاميّاً وأخلاقيّاً.

ومن دون ذلك ليست هناك أيّ مشكلة في الموضوع، بل قد يكون اللباس الخاصّ راجحاً عقلانيّاً وفقاً لبعض الاعتبارات الزمنيّة أو الموضوعيّة، والعكس صحيح.

نقل كلام الشيخ مغنيّة حول زيّ علماء الدين

ولا بأس هنا بنقل كلام الشيخ محمّد جواد مُغْنيّة (١٤٠٠هـ)، والذي هو نصّ مقالة مختصرة له كان نشرها في مجلّة العرفان عام ١٩٥٤م، ثم نشرها في كتابه: الشيعة في الميزان، حيث يقول ما نصّه: «كان اللباس في عهد الرسولﷺ والخلفاء الراشدين، وأوّل عهد العباسيّين واحداً لا تمييز فيه لأحدٍ على أحد، فلا فرق بين لباس العالم والجاهل، ولا بين

رجل الدين وغيره، فالنبيّ ﷺ وخلفاؤه وأصحابه جميعاً كانوا يلبسون كما تلبس الناس، فكان العالم يُعرف بهديه وآثاره، لا بثيابه ومظاهره. وأوّل من غيّر لباس رجال الدين في الإسلام إلى هيئةٍ خاصّة هو أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة. وفي المجلّد الأوّل من كتاب المدخل، لابن الحاج، ص ١٣٧، أنّ تمييز رجال الدين باللباس عن غيرهم مخالفٌ للسنّة، ثمّ ذكر مفاسد تترتب على هذا التمييز نلخّصها بما يلي: إنّ تمييز رجال الدين في اللباس يستدعي ـ كما رأينا ـ أن يتزيّا بزيّهم من لا أهليّة له، فيتقدّم ويترأس في المجالس وغيرها على من هو خير منه علماً وخلقاً، وتنخدع العوام بثوبه فيأتمنونه ويسألونه عن أشياء لا يعرف حكمها، ويمنعُه زيّه ولباسه أن يقول: لا أعلم، كي لا يقال: إنّه جاهل ومتطفّل يلبس ثوب غيره فيُفتي بما لا يعلم، ويحكم بغير ما أنزل الله سبحانه. ولو كان لباس العلماء كلباس غيرهم من الناس لم تقع هذه المفاسد، ولعمّ بهم النفع، وحصلت البركة والراحة والخير على أيديهم. وضَرَبَ شاهداً على ذلك ما حكي عن العالم أبي الحسن الزيّات. كان من عادة هذا العالم الجليل أن يلبس لباس العمال، ويعمل في أرضه كما يعملون، وفي ذات يوم خرج ليعمل في أرضه كعادته، وإذا بالشرطة يأخذونه مع غيره من العمال ليشتغلوا سخرة في بستان السلطان، وكان الشرطة يسمعون باسمه، ولكنّهم يجهلون شخصَه، وليس عليه ما يدلّ على علمه ومكانته، فسمع وأطاع، وعمل كغيره، ودخل الوزيرُ البستانَ يراقب الأعمال، وما أن وقعت عيناه على الشيخ حتى انكبّ على قدميه يقبّلهما ويعتذر، ويقول: من جاء بك يا سيّدي، فقال: أعوانكم أيّها الظلمة، قال: أَقِلْنا يا سيدي، واخرج بسلام، فأبى الشيخ إلا أن يبقى مع المظلومين، وقال: وهؤلاء إخواني، كيف أخرج وأدعهم في ظلمكم؟! قال الوزير: يخرجون معك، فأبى الشيخ، وقال: غدا تعودون بهم إلى السخرة، فأعطاه الوزير أوثق العهود على أن لا يسخر أحداً أبداً، فرضي الشيخ، وخرج هو والعمال. ثم قال صاحب كتاب المدخل، في صفحة ١٣٩: «إنّما عزّ الفقيه بفهم المسائل وشرحها ومعرفتها، ومعرفة السنن والعمل بها.. ومعرفة البدع وتجنّبها.. قال الله سبحانه: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**﴾. فجعل خلعة العالم الخشيةَ والوَرَع، ولكنّ البعض جعل خلعته توسيع الثياب والأكمام وكبرها وحسنها وصقالتها».

قال صاحب البحار، في المجلّد السادس، ص ٢٠٩، طبعة ١٣٢٣ هجرية: «كان النبيّ صلى الله عليه وآله يلبس القلانس تحت العمائم، والعمائم بغير القلانس.. وكانت له عمامةٌ يُقال لها: السحاب، فوهبها للإمام عليّ عليه السلام، وكان ربما طلع فيها الإمامُ، فيقول النبيّ صلى الله عليه وآله: أتاكم عليٌّ في السحاب». ويدلّ على هذا أنّ النبيَّ لم يكن يتقيّد بزيٍّ خاصّ، ولم يوجب أحدٌ من أئمة الدين على طلاب العلم وشيوخه لباساً معيّناً.

وبعد أن أصبحت العمامة شعاراً مقدّساً بحكم العادة واستمرارها وجب صيانتها من يد العابثين وضحكة الهازئين، وجب على أهلها الحقيقيّين أن يلزموا أولي الأمر بسنّ قانونٍ يحوطها من الفوضى، ويصونها من جاهلٍ مُنتحل، ومُراءٍ محترف، لو تزيّا غير الشرطي بزيّ الشرطي لعاقبه القانون، فهل تأتي الأيّام، ونرى لمرجعٍ ديني كبير ما لشرطيٍّ صغير من نظام يحفظه ويرعاه. وإن عجز أهل الدين والعلم الصحيح عن إيجاد هذا النظام فألفُ خيرٍ لهم وللمجتمع أن يسيروا مكشوفي الرأس، أو يلبسوا الكوفيّة والعقال، من أن يتزيّا بزيّهم الجهلاءُ والدخلاء.

إنّ الدين فوق كلّ شيء، ولكن ليس له حارس يحرسه، ولا سياج يحفظه، اللهم إلا صوت الاستعمار يخوّفنا من عدوه، ويوصينا بالاحتراس منه، يخاف الاستعمار على الدين من عدوّ الاستعمار، كأنّ الدين يوالي الاستعمار ويحالفه، وليس للدين عدوّ كالاستعمار ولا خصم كالإقطاع؛ لأنّهما يدينان بالغيّ والفساد، فيكفران بالله وحقوق الإنسانيّة ويتخذان من الدخلاء على الدين وسيلة لتحقيق ما يبغيان، وهذا وحده يحتّم على رجال الدين الذين هم منه في الصميم أن يسلكوا كلّ سبيل للغربلة والتصفية» (مغنيّة، الشيعة في الميزان: ٣٩٣ ـ ٣٩٥).

وقال الشيخ محمّد جواد مغنيّة في موضعٍ آخر، وهو يتحدّث عن وقائع زيارته للإمام الرضا عليه السلام في مدينة مشهد، عام ١٣٨٢هـ، وكان يصف العلّامة الشيخ محمّد تقي شريعتي (١٩٨٧م) والد الدكتور علي شريعتي، فيقول: «أمّا العلّامة التقي شريعت أستاذ التفسير في كليّة المعقول والمنقول بمشهد، فهو ملاكٌ مقدّس وروح طاهرة تجسّدت في هيكل رقيق أبرته العبادات، وأضنته المجاهدات، يعتمر القبّعة لا لشيء إلا ليصطاد بها هذا الشباب

الذي لا يرى إلا القشور والظواهر، لبس القبّعة ليصون بها ألوف العمائم واللحى من سخرية الساخرين بأهل الدين لمجرّد الملابس والمظاهر، فقال لهم بلسان الحال: إنّكم تأبون وتنفرون من العمّة والجبّة، فتعالوا إليّ هذه قبّعتي، وهذا بنطلوني على أحدث طراز.. فتقاطروا إليه من هنا وهناك، وهو يصطادهم جماعات وزرافات، ويتّجه بهم إلى الدين وشريعة سيّد المرسلين..» (مغنيّة، كتاب المقالات، من هنا وهناك: ١١٦).

وكلام الشيخ مغنيّة هذا قبل حوالي سبعين عاماً، ظلّت له عبر التاريخ أصداء، تقوم على الدعوة للصلاح والإصلاح، وليس آخرُها ما وجّهه السيد موسى الشبيري الزنجاني من تحذيرٍ وتخوّف من نِسَب تراجعٍ عالية في محبوبيّة علماء الدين والمعمّمين في المجتمع. فمثل هذه الدعوات تتطلّب مواقف ومسلكيّات مسؤولة، من أصغر طالب علم ديني إلى أكبر مرجعيّة دينيّة. وأوّل الخطوات هو التواضع والاعتراف بالخطأ وإجراء مراجعات ذاتيّة نقديّة، فالمشكلة حقيقيّة وعميقة، ولا يمكن تجاهلها ووضع الرأس في الرمال، مغترّين بفائض القوّة الذي نملكه اليوم على غير صعيد. والإصلاحات المطلوبة لا تكون بالكلام والشعارات فقط، ولا بمجرّد الأمل والاكتفاء بحبّ الله وحبّ أهل البيت والصدق الداخلي، بل تحتاج لخطوات حقيقيّة عمليّة تأخذ بالأسباب وتتبع مسالكها. وذلك حتى لا نكون كما قال الشاعر أبو العتاهية (٢١١ أو ٢١٣هـ):

ترجو النجاةَ ولم تسلُكْ مسالِكَها ... إنَّ السفينةَ لا تجري على اليَبَسِ

كما أنّ من المطلوب توعية الناس للتمييز بين العالم وغير العالم من المعمّمين، بدل توهّم أنّ العمامة مساوقة للعلم، حتى لا يذهب الصالح بجريرة غيره. نسأل الله لكلّ العاملين في هذا المضمار التوفيق لصلاح حال الدين وأهله، والعلم ورجاله، إنّه مجيب الدعاء.

وفي المقابل، إنّه لمن الظلم الكبير الذي يمارسه بعضُ الناس، وبخاصّة بعض الكتّاب العلمانيّين المعاصرين وبعض اللادينيين وبعض الأقلام الصحفيّة هنا وهناك، من جعل عمامة رجال الدين هدفاً للتشويه وتصفية الحسابات السياسيّة وغيرها، وكأنّ المعمّمين كلّهم أثرياء متعجرفون متكبّرون يهضمون مال الله، ماكرون يعملون في السياسة بخلاف الأخلاق والحقّ والدين وغير ذلك من التهم.. ومع اعتقادنا باتصاف بعض المعمّمين بهذه

التُّهم، والحقّ أحقّ أن يُتبع ويقال، **لكنّ دعوتنا لهؤلاء النقّاد هي الدعوة للإنصاف والعدل في تقويم الناس والحكم عليهم، وعدم التعميم بدون معطيات منطقيّة**، وعدم النظر بعين واحدة تلتقط كلّ سلبيّةٍ لتتعامى عن كلّ إيجابيّة.. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لله شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ (المائدة: ٨).

حكم تقصير الثياب للرجال وتحليله وفقاً للفهم التاريخيّ والمقاصديّ

تقصير الثياب ـ للرجل دون المرأة ـ أو ما يعبّر عنه في الفقه الإسلامي بتشمير الثوب، من الموضوعات التي تناولها علماء السنّة والشيعة. ويشتهر بين بعض أهل السنّة، وبخاصّة السلفيّة منهم، تقصير الثياب، وأنّه مستحبّ.

والأقرب بالنظر هو أنّ تقصير الثوب ليس مستحبّاً بعينه وبعنوانه، وإنّما الهدف من الدعوة له تارةً الحذر من تنجيس الثياب واتّساخها عبر مماسّتها للأرض، وأخرى الحذر من التكبّر والخيلاء، ومع عدم هذين الأمرين، لا دليل على استحباب التقصير وأمثاله، فالتقصير حكمٌ طريقي لطهارة الثياب ونحو ذلك، حيث يحتمل اتساخها وتنجّسها.

والمستند هنا مجموعةٌ من النصوص الحديثيّة:

أمّا عند الشيعة، فعدّة روايات، منها: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «غسل الثياب يذهب الهمّ والحزن، وهو طهورٌ للصلاة، وتشمير الثياب طهور لها، وقد قال الله تعالى: وثيابك فطهّر، أي فشمّر». وفي خبر سلمة بيّاع القلانس، قال: كنت عند أبي جعفر عليه السلام، إذ دخل عليه أبو عبد الله، فقال أبو جعفر: «يا بنيّ، ألا تطهِّر قميصك؟» فذهب، فظنّنا أنّ ثوبه قد أصابه شيءٌ، فرجع، فقال: «إنهُنَّ هكذا»، فقلنا: جعلنا فداك، ما لقميصه؟ قال: «كان قميصه طويلاً، فأمرته أن يقصِّره؛ إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿**وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ**﴾». وقد خصَّص الحرّ العاملي باباً في كتاب (تفصيل وسائل الشيعة ٥: ٣٨ ـ ٤١) لهذا الموضوع تقريباً، فراجع الروايات هناك.

والمقصود من تشمير الثوب أن لا يكون ملاصقاً للأرض بل يُرفع قليلاً، ونقطة الخلاف بين الفقهاء تكمن في الحدّ الذي يقصّر الثوب إليه، فكثير من الفقهاء المسلمين ذكروا أنّه

إلى نصف الساق، ولكنّ بعض الروايات ـ كخبر ابن هلال ـ فهم منه أنّه إلى الكعبين، إلى أعلى القدم وأوّل الساق، كما هو المتعارف اليوم.

والذي يبدو أنّ الحكم بتقصير الثوب هو حكمٌ طريقي لا غير، فلا موضوعيّة له، ولا استحباب قد تعلّق به لوحده؛ وذلك أنّ المفهوم من الأحاديث هو أنّ تقصير الثوب جاء تعبيراً عن تطهيره وعدم تنجيسه، والروايات عديدة في ربط هذا المفهوم بالآية القرآنية الآمرة بتطهير الثياب، وهذا معناه أنّ العرب كانت ترخي الثياب وتطوّلها وتجرّها خلفها ـ كما هو تعبير خبر معلّى بن خنيس ـ فيمسّ الثوبُ الأرضَ، كما هي الحال عند بعض النساء، ويكون ذلك موجباً لاتساخ طرف الثوب الأسفل ونجاسته نتيجة التصاقه الدائم بالأرض، خاصّة وأنّ النصوص التاريخيّة والحديثيّة في أبواب مختلفة توضح أنّ الأرض والطرقات كثيراً ما كانت ـ آنذاك ـ متّسخة أو عليها قاذورات الحيوانات وغيرها، فحصل الأمر بتقصير الثياب كي يكون ذلك أطهر لها، ولهذا ربطت أغلب الروايات بين تشمير الثوب وفكرة الطهارة.

وتطبيق فكرة التشمير في مورد الآية الكريمة يفرض علينا أن نأخذ الطهارة بعين الاعتبار، وإلا صارت هذه الأحاديث منافيةً لظاهر القرآن الكريم ومفسّرةً له بما هو مباين للمعنى الظاهر من اللفظ، وهذا التنافي يتضح ارتفاعه عندما نلاحظ أنّ التشمير تعبير عن تحقيق الطهارة في اللباس، وعليه فمن الصعب الجزم بأكثر من ذلك في دلالة الأحاديث، وينتج عنه استحباب ـ إنْ لم نقُلْ: وجوب، لولا المانع من الوجوب ـ أن يحافظ الإنسان على طهارة ملابسه.

أمّا على مستوى مصادر الحديث السنّي، فنحن نجد ربط فكرة التقصير وعدم إسبال الثياب وإرخائها لتجرّ على الأرض، بفكرة التكبّر والخيلاء، فمن عادة الملوك والأمراء جرّ ثيابهم خلفهم، ولهذا ورد في خبر الهجيمي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «وائتزر إلى نصف الساق، فإن أبيت فإلى الكعبين، وإيّاك وإسبال الإزار؛ فإنّ إسبال الإزار من المخيلة، وإنّ الله تبارك وتعالى لا يحبّ المخيلة» (مسند ابن حنبل ٥: ٦٤؛ وسنن أبي داوود ٢: ٢٦٥ ـ ٢٦٦). وفي خبر ابن عمر، قال: قال رسول الله عليه السلام: «الإسبال في الإزار والقميص والعمامة، من جرّ

وإن علم أنّ أحدهما من غير المأكول والآخر من المأكول، أو أنّ أحدهما نجس والآخر طاهر، صلّى صلاتين، في كلٍّ منهما صلاة.

منها شيئاً خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة» (سنن النسائي ٨: ٢٠٨؛ وانظر: صحيح مسلم ٦: ١٤٧)، وغير ذلك من الأحاديث التي تربط بين المفهومين.

من هنا، ذهب بعض علماء أهل السنّة إلى تقييد التحريم بحالة الخيلاء؛ حملاً للنصوص المطلقة على المقيّدة (انظر: ابن حجر، فتح الباري ١٠: ٢٢٤)، علماً أنّ جملة من الروايات في هذا الموضوع خاصّة بالصلاة.

هذا، وقد تحدّثنا عن هذا الموضوع في كتابنا (إضاءات ١: ٣٤٣ ـ ٣٤٦)، فراجع.

المقصد الرابع

مكان المصلّي

مسألة ٥٣٦: لا تجوز الصلاة، فريضة أو نافلة، في مكان يكون أحد المساجد السبعة فيه مغصوباً[1]، عيناً أو منفعة، أو لتعلّق حقّ موجب لعدم جواز التصرّف

حول شرط الإباحة في مكان المصلّي

(١) المكان تعبيرٌ يطلق تارةً على ما يستقرّ عليه الإنسان، وأخرى على الفضاء الذي يحجزه ويشغله، ومن الواضح أنّ السيد الماتن يرى شرطيّة الإباحة في المكان بالمعنى الأوّل هنا دون الثاني، والأقرب أنّه لا تجوز الصلاة والحركات التي في داخلها في المكان المغصوب بالمعنى الأوّل والثاني تكليفاً، فيكون قد ارتكب حراماً، أمّا وضعاً ـ بطلان الصلاة ـ فهو مربوط بإمكان قصد القربة، ففي كلّ مورد يمكن أن يجتمع فيه حقيقةً قصد القربة مع الغصب الواقعي تصحّ الصلاة، وإلا تبطل لعدم تأتي قصد القربة الذي هو شرطٌ فيها، فليس هو شرطاً مستقلًّا.

وقد كان غير واحدٍ من الفقهاء تردّد في الحكم الوضعي هنا، وبعض المحشّين على العروة وغيرهم احتاط وجوباً ولم يفتِ، كالسيد الميلاني والسيد السيستاني والسيد حسن القمي والسيد محمود الهاشمي والشيخ ناصر مكارم الشيرازي والسيد موسى الشبيري الزنجاني والشيخ جوادي آملي وغيرهم.

وتفصيل السيد الماتن مبنيّ على تدقيقاتٍ، بعضها راجع لبحث اجتماع الأمر والنهي، وبعضها الآخر راجع لكيفيّة فهمه لأجزاء الصلاة، وعلى سبيل المثال فإنّ الهويّ للسجود ليس جزءاً من الصلاة، بل هو مقدّمة الجزء، والجزء هو السجود نفسه وهكذا، والمجال لا يتّسع للتفصيل، بل لديّ ملاحظات منهجيّة على طريقة معالجة مثل هذه الأمور عند جمهور المتأخّرين.

قد يُقال ـ كما ذكره بعض المعاصرين ـ أنّه وإن قيل بإمكان اجتماع الأمر والنهي إلا أنّ هناك أمراً مركوزاً في ذهن العقلاء، وهو عدم صلاحية الفعل المبعّد عن المولى للمقربيّة

فيه، ولا فرق في ذلك في مسجد الجبهة بين العالم بالغصب والجاهل به على الأظهر. نعم إذا كان معتقداً عدم الغصب، أو كان ناسياً له، ولم يكن هو الغاصب صحّت صلاته[١]. وكذلك تصحّ صلاة من كان مضطراً أو مكرَهاً على التصرّف في المغصوب كالمحبوس بغير حقّ، والأظهر صحّة الصلاة في المكان الذي يحرم المكث فيه لضررٍ على النفس أو البدن، لحرٍّ أو برد أو نحو ذلك، وكذلك المكان الذي فيه لعب قمار أو نحوه[٢]، كما أنّ الأظهر صحّة الصلاة فيما إذا وقعت تحت

إليه، وإن تمشّى منه قصد القربة، مع العلم والعمد أو الجهل التقصيري.

والجواب: إنّه بعد تحقّق قصد القربة منه، يكون ما أتى به متقرّباً هو المعنون المفروض عدم اتحاده مع الآخر بناء على اجتماع الأمر والنهي، فهو لم يأتِ بفعلٍ هو في ذاته مبغوض للمولى، بل ما أتى به محبوب، غاية الأمر أنّ الإتيان بالمحبوب تزامن والتصق بالإتيان بالمبغوض، فلو تأتّى منه قصد القربة لم يكن هناك ارتكاز البطلان، يضاف إلى ذلك أنّ عنوان المقرّبية ليس عنواناً حقيقيّاً ـ خلافاً للعرفاء ـ بل هو بمعنى الخضوع لأمر المولى وتحصيل رضاه، والمولى هنا وإن كان غاضباً من فعل الغصب لكنّه أيضاً يلاحِظ أنّ المكلف أتى بالصلاة، فأيّ مانعٍ ـ بناء على الفهم العقلائيّ لقضيّة اجتماع الأمر والنهي، دون الفهم العقليّ ـ من الجمع بين الأمرين، فيكون راضياً عنه وغاضباً في الوقت نفسه بلحاظين، بناء على جواز الاجتماع، كما هو مفروض القائل هنا.

هذا، ومن تعليقتنا هذه يظهر الموقف من سلسلة من الفروع التي ذكرها الماتن هنا، فلا نطيل.

(١) وفقاً لما ذكرناه في التعليقة الآنفة، فإنّ الصلاة تصحّ في كلّ أشكال الجهل والنسيان، موضوعاً أو حكماً، قصوراً أو تقصيراً، غاصباً أو غيره؛ حيث يمكن اجتماع الغصب فيها مع قصد القربة، حتى لو فرض كونه مأثوماً من جهة التقصير والغصب، فالأمرُ راجع لواقع المكلف وما صدر منه.

(٢) مراده المكان الذي فيه معصية تُقام، ولعبُ القمار ليس سوى مثالٍ.

سقف مغصوب أو خيمة مغصوبة.

مسألة ٥٣٧: إذا اعتقد غصب المكان، فصلّى فيه بطلت صلاته، وإن انكشف الخلاف[١].

مسألة ٥٣٨: لا يجوز لأحد الشركاء الصلاة في الأرض المشتركة إلا بإذن بقيّة الشركاء، كما لا تجوز الصلاة في الأرض المجهولة المالك إلا بإذن الحاكم الشرعي[٢].

مسألة ٥٣٩: إذا سبق واحدٌ إلى مكانٍ في المسجد فغصبه منه غاصب، فصلّى فيه، ففي صحّة صلاته إشكال[٣].

مسألة ٥٤٠: إنّما تبطل الصلاة في المغصوب مع عدم الإذن من المالك في الصلاة، ولو لخصوص زيد المصلّي، وإلا فالصلاة صحيحة[٤].

مسألة ٥٤١: المراد من إذن المالك المسوّغ للصلاة أو غيرها من التصرّفات، أعمّ من الإذن الفعليّة بأن كان المالك ملتفتاً إلى الصلاة مثلاً وأذن فيها، والإذن التقديريّة بأن يُعلم من حاله أنّه لو التفت إلى التصرّف لأذِنَ فيه، فتجوز الصلاة في ملك غيره مع غفلته إذا عُلم من حاله أنّه لو التفت لأذِن.

---

(١) مع فرض عدم تحقّق قصد القربة منه.

(٢) في مورد ثبوت الولاية له على هذا المال مجهول المالك.

(٣) لا يحقّ لأيّ شخص أخذ المكان الذي سبقه إليه غيره في مثل المسجد، لكنّه لو فعل ذلك تصحّ صلاته، مع تأتّي قصد القربة منه.

(٤) من الواضح انتفاء الموضوع هنا مع الإذن ولو كان بملاحظة الصلاة فقط، والسيد الماتن إنّما ذكر ذلك ليقول بأنّه قد يغصب زيدٌ وعمروٌ مكاناً مثلاً فيكون مغصوباً، لكنّ المالك يسمح لزيدٍ خاصّة مثلاً بالصلاة فيه دون ما هو غير ذلك، فالمكان مغصوبٌ بالعنوان العام، لكنّ الصلاة لا تقع في المغصوب بعد فرض الإذن.

مسألة ٥٤٢: تعلم الإذن في الصلاة، إمّا بالقول كأن يقول: صلّ في بيتي، أو بالفعل كأن يفرش له سجّادة إلى القبلة، أو بشاهد الحال كما في المضائف المفتوحة الأبواب ونحوها، وفي غير ذلك لا تجوز الصلاة ولا غيرها من التصرّفات، إلا مع العلم بالإذن ولو كان تقديريّاً، ولذا يشكل في بعض المجالس المعدّة لقراءة التعزية الدخول في المرحاض والوضوء بلا إذن، ولا سيما إذا توقّف ذلك على تغيّر بعض أوضاع المجلس من رفع ستر أو طيّ بعض فراش المجلس أو نحو ذلك مما يثقل على صاحب المجلس، ومثله في الإشكال كثرة البصاق على الجدران النَّزِهَة، والجلوس في بعض مواضع المجلس المعدّة لغير مثل الجالس، لما فيها من مظاهر الكرامة المعدّة لأهل الشرف في الدين مثلاً، أو لعدم كونها معدّة للجلوس فيها، مثل الغطاء الذي يكون على الحوض المعمول في وسط الدار، أو على درج السطح، أو فتح بعض الغرف والدخول فيها. والحاصل أنّه لا بد من إحراز رضا صاحب المجلس في كيفيّة التصرّف وكمّه، وموضع الجلوس، ومقداره، ومجرّد فتح باب المجلس لا يدلّ[1] على الرضا بكلّ تصرّف يشاء الداخل.

مسألة ٥٤٣: الحمامات المفتوحة والخانات، لا يجوز الدخول فيها لغير الوجه المقصود منها، إلا بالإذن، فلا يصحّ الوضوء من مائها والصلاة فيها إلا بإذن المالك أو وكيله. ومجرّد فتح أبوابها لا يدلّ على الإذن في ذلك، وليست هي كالمضايف المسبلة للانتفاع بها[2].

مسألة ٥٤٤: تجوز الصلاة في الأراضي المتسعة والوضوء من مائها وإن لم

---

(١) مراده أنّه لا يدلّ بالضرورة ومطلقاً.

(٢) من الواضح أنّ السيّد الماتن يمارس عمليّة تطبيق القاعدة على مجموعة أمثلة ومصاديق، والقاعدة أصبحت واضحة.

يعلم الإذن من المالك، إذا لم يكن المالك لها صغيراً أو مجنونا أو عُلم كراهته، وكذلك الأراضي غير المحجّبة، كالبساتين التي لا سور لها ولا حجاب، فيجوز الدخول إليها والصلاة فيها وإن لم يعلم الإذن من المالك. نعم إذا ظنّ كراهة المالك فالأحوط الاجتناب عنها[١].

مسألة ٥٤٥: الأقوى صحّة صلاة كلّ من الرجل والمرأة إذا كانا متحاذيين حال الصلاة، أو كانت المرأة متقدّمة إذا كان الفصل بينهما مقدار شبر أو أكثر، وإن كان الأحوط استحباباً أن يتقدّم الرجل بموقفه على مسجد المرأة، أو يكون بينهما حائل، أو مسافة عشرة أذرع بذراع اليد، ولا فرق في ذلك بين المحارم وغيرهم، والزوج والزوجة وغيرهما، نعم يختص ذلك بصورة وحدة المكان بحيث يصدق التقدّم والمحاذاة، فإذا كان أحدهما في موضعٍ عال، دون الآخر على وجهٍ لا يصدق التقدّم والمحاذاة، فلا بأس[٢].

---

(١) قد تقدّم التعليق على ما أفاده الماتن في هذه المسألة بتفاصيلها، وذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ١٣٥)، في مبحث شروط الوضوء، فإنّها هي نفسها، فراجع.

حكم صلاة المرأة مع الرجل في مكانٍ واحد، متحاذيين أو غيره

(٢) المشهور بين الفقهاء المتقدّمين بطلان الصلاة هنا، لكن ذهب بعض الفقهاء المتأخرين ـ وقيل بأنّه المشهور بينهم ـ إلى جواز الصلاة هنا مطلقاً، ومن متأخّري المتأخّرين ممن ذهب إلى ذلك (الجواز): السيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر، والشيخ المنتظري، والسيّد محمّد سعيد الحكيم، والسيّد فضل الله، والسيّد الخميني، والشيخ الصانعي، والشيخ جوادي الآملي، وغيرهم. وبنى بعضهم المسألة على الاحتياط الوجوبي، كالسيّد السيستاني، والسيّد عبد الكريم الأردبيلي، والسيّد الخامنئي، وغيرهم.

والأقرب بالنظر هو ما ذهب إليه السيّد الماتن، موافقاً من المتقدِّمين الشيخَ الجعفي، وحاصله: إنّه إذا لم تكن المرأة تصلّي أو لم يكن الرجل يصلّي فإنّه لا بأس بالصلاة ولو كان

مسألة ٥٤٦: لا يجوز التقدّم في الصلاة على قبر المعصوم إذا كان مستلزماً للهتك وإساءة الأدب، ولا بأس به مع البُعد المفرط، أو الحاجب المانع الرافع لسوء الأدب، ولا يكفي فيه[١] الضرائح المقدّسة ولا ما يحيط بها من غطاء ونحوه[٢].

الطرف الآخر متقدّماً عليه يقف أو يجلس أمامه أو محاذياً له يميناً أو شمالاً أو غير ذلك، حتى لو كان ملاصقاً له؛ وذلك لمقتضى الأصل، بل النصوص الخاصّة المرخّصة هنا. وأمّا في حال صلاتهما معاً، فإذا تأخّرت المرأة عن الرجل فلا بأس؛ للأصل ودلالة النصوص الخاصّة أيضاً، وأمّا مع المحاذاة يميناً أو شمالاً أو مع تقدّم المرأة، فيجب أن لا يلتصقا ببعضهما، بحيث يلزم أن يكون بينهما مقدار شبرٍ ـ وهو الذراع ـ على الأقلّ، فإنّ هذا هو القدر المتيقّن من مجموع النصوص، والأحوط استحباباً عشرة أذرع. وباقي تفاصيل المسألة مما ذكره الماتن صحيحٌ.

(١) أي في المانع الرافع لسوء الأدب.

عدم ثبوت حرمة ولا كراهة التقدّم على قبر المعصوم بالعنوان الأوّلي

(٢) **لعلّ المشهور بين فقهاء الإماميّة هو القول بكراهة التقدّم على قبر المعصوم في الصلاة (استدبار القبر)، وكذلك التساوي، فلو صلّى وجعل القبر خلفه فهو مكروه. لكن ذهب بعضهم ـ ولعلّ من أوائلهم الشيخ البهائيّ في القرن الحادي عشر الهجري، وتبعه بعض المتأخّرين ـ فقالوا بالمنع عن التقدّم على قبر المعصوم**. وقد بحث الفقهاء هذه المسألة في باب مكان المصلّي، كما فعله الماتن.

غير أنّ العديد من الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين ـ بل لعلّه المشهور بينهم اليوم ـ رفضوا القول بالمنع، بل بعضهم رفض حتى الكراهة إلا على مبنى التسامح في أدلّة السنن، وخصّصوا المنع عن التقدّم أو التساوي بحالة ما لو لزم منهما هتك حرمة المعصوم أو سوء الأدب معه، ولهذا قالوا بأنّه مع الحائل أو المسافة البعيدة يرتفع هذا المحذور ولا يكون هناك بأس. نعم احتاط بعضهم.

مسألة ٥٤٧: تجوز الصلاة في بيوت من تضمّنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن مع عدم العلم بالكراهة، كالأب، والأم، والأخ، والعم، والخال، والعمّة، والخالة، ومن ملك الشخص مفتاح بيته، والصديق. وأمّا مع العلم بالكراهة فلا يجوز[1].

والأقوى أنّه لم يثبت لا حرمة ولا كراهة التقدّم ولا التساوي على قبر المعصوم، لا في الصلاة ولا في غيرها، ما لم يلزم منه عنوان ثانوي تحريمي أو كراهتي، مثل هتك الحرمة ونحو ذلك، فتصحّ الصلاة مطلقاً بالعنوان الأوّلي ولا يكون قد ارتكب حراماً. ومنه يعلم أنّه لا فرق بين قبر المعصوم وغيره مع وجود العنوان الثانوي التحريمي أو مع عدمه.

والمستند الأساس هنا في التساوي مرسلة الحميري في الاحتجاج، وهي على ضعفها السندي وتفرّدها بهذا الحكم، معارضة برواية الحميري نفسها في مصادر أُخَر؛ حيث تنصّ تلك على جواز الكون عن اليمين والشمال من القبر.

وأمّا المنع عن التقدُّم فعمدته ثلاث روايات إحداها عين مرسلة الاحتجاج المتقدّمة، والثانية ضعيفة بعبد الله الأصَمّ المتَّهَم بالكذب والغلوّ، والثالثة هي رواية الحميري الواردة بطريق الطوسي، وهي العمدة. والتحقيق عدم صحّتها سنداً، ليس فقط لاحتماليّة الإرسال فيها من قبل الراوي، بل لمشاكل أخرى تتصل بمحمّد بن أحمد بن داود وطريق الطوسي إليه. هذا فضلاً عن أنّ الكلّ هنا خبرٌ آحاديّ، فتتميمُ القول بالحرمة أو الكراهة مشكلٌ. والاحتياط حسنٌ.

هذا، وأمّا قول السيّد الماتن في آخر المسألة بأنّه لا يكفي في المانع الرافع لسوء الأدب الضرائحُ المقدّسة ولا ما يحيط بها من غطاء ونحوه، فهذا تشخيص مصداقي منه ـ ﷺ ـ وليس فتوى ذات مستند شرعي مستقلّ، فانتبه.

تحليلٌ لفكرة جواز الصلاة والأكل من بيوت من ذكرتهم آية (النور: ٦١)

(١) هنا نقطتان:

النقطة الأولى: إنّ الآية القرآنيّة الكريمة (النور: ٦١) دلّت على حلِّية الأكل من هذه

البيوت، ولم تُشِرْ لموضوع الصلاة، لكنّ الفقهاء ذكروا أنّ تحليل الأكل ـ وهو يتضمّن الإتلاف ـ يدلّ بالفحوى على تحليل الصلاة في هذه البيوت مما لا يتضمّن الإتلاف، بل إنّ هناك ملازمة بين تحليل الأكل من هذه البيوت وبين الدخول فيها والمشي وغير ذلك، من هنا جرى العبور من المفاد الحرفي للآية إلى ما نحن فيه. وأصل الأخذ بهذه الآية يبدو أنّه متفق عليه بين المسلمين لم يخالف فيه إلا عدد قليل نادر، كما فيما نُسب إلى الجبائي من أنّ هذه الآية منسوخةٌ.

النقطة الثانية: ليس في الآية أيّ تقييد بكون جواز الأكل من هذه البيوت مشروطاً بشيء، ومقتضى الإطلاق هو أنّه يجوز الأكل منها سواء كان المالك راضياً أم لا، علمنا برضاه أو عدم رضاه أم لا، ظننا بهما ظنّاً معتبراً أو غير معتبر أم لا، لكنّ جمهور الفقهاء قيّد الحكم هنا بحالة عدم العلم بكراهة المالك، وبعضهم استشكل حتى في حالة الظنّ أيضاً. بل لعلّه ظاهر السيد الماتن في كتاب الأطعمة والأشربة من الجزء الثاني من المنهاج، في (المسألة رقم: ١٧٠٠)؛ لقوّة احتمال الاحتياط الوجوبي من كلامه هناك، وإن كان احتاط استحباباً في صورة الشكّ. كما أنّه هناك قيّد الترخيص في الأكل من هذه البيوت بأن يكون على النحو المتعارف، ولم يقيّد هنا إقامة الصلوات بأن تكون على النحو المتعارف. كما أنّه هناك عمّم الحكم للزوجة والولد (وبعض الفقهاء صرّح بالتعميم للزوج أيضاً)، بمعنى الأكل من بيوت الزوجات والأولاد، دون أن ينصّ عليه هنا. كما أنّه هنا عبّر بمن ملك الشخص مفتاح بيته، فيما عبّر هناك بالموكّلَ المفوَّض إليه الأمر. وعلى أيّة حال فتفاصيل مسألة الأكل نعلّق عليها في كتاب الأطعمة والأشربة إن شاء الله.

ومستند الاستثناء المشار إليه هو أنّ هذا الحكم في الآية حكم ظاهري، والطريق الظاهري لا معنى له في صورة العلم بالخلاف، مضافاً إلى الإجماع، وربما التسالم، على عدم الجواز في حال العلم بالكراهة. ومعه يكون الفرق بين هذه البيوت وغيرها أنّه في غيرها لا تجوز الصلاة، فضلاً عن الأكل، إلا بعد إحراز الإذن، أمّا فيها فتجوز بلا حاجة لإحراز الإذن، نعم لا تجوز مع العلم بالكراهة وسلب الإذن.

وفي تفسير الآية فقهيّاً، فإنّ مجموع ما ذكره المفسّرون والفقهاء هنا يرجع مهمُّه لثلاثة

احتمالات:

١ـ إنّها بصدد إنشاء إباحة واقعيّة من المالك الحقيقي وهو الله، في التصرّف بهذا المال مطلقاً، حتى لو عُلم بكراهة المالك الثانوي وهو الإنسان. والمفاد الأوّلي للفظ الآية هو هذا المعنى؛ أخذاً بالإطلاق.

٢ـ إنّها بصدد إنشاء إباحة ظاهريّة، بمعنى أنّ ظاهر حال الناس آنذاك هو أنّهم يدخلون هذه البيوت ويعلم برضا أصحابها، فأعلنت أنّه يجوز لكم ذلك؛ لمكان رضاهم، وعليه فلا يجوز الدخول في غير حال وجود مؤشّر على الرضا.

لكنّه إذا كان الأمر كذلك، فلماذا اضطرت الآية للنزول لتوضيح أمرٍ واضح عرفاً، وهو الأكل من بيوت أشخاص يقبلون بالأكل من بيوتهم؟! فهل حصل شيءٌ ما جعل المسلمين يتحرّزون عن الأكل من هذه البيوت، فأعلنت الآية أنّه لا بأس بأن تأكلوا وفقاً للمتعارف الموجود بينكم؟! هذا ما يحتمله بعضٌ من أنّ آية النهي عن أكل المال بالباطل وآية الاستئذان للدخول في أوقات ثلاثة في النهار والليل، قد تكون جعلت المسلمين يتحرّزون، فنزلت هذه الآية هنا؛ لرفع تحرّزهم، فلا مانع من أن تكون آية أكل المال بالباطل قد أوجبت توهّماً بالحظر وتحرّزاً بين المسلمين حتى مع تعارف الأكل بينهم؛ لاحتمال أنّهم قد شكّوا في دخول هذا العرف في عموم النهي؛ لالتباس هذا التصرف وتقاربه مع التصرّفات المالية التي لم يمنع عنها العرف مع دخولها في عموم النهي.

غير أنّ هذا الأمر غير مفهوم؛ وذلك أنّ أكل المال بالباطل وقع ضمن سياق استثناء ما يكون عن تراضٍ، فإذا كان العرف آنذاك يرضى بالأكل من البيوت هذه، وأصحاب هذه البيوت هم جزءٌ من العرف، فلماذا سيفهم المسلمون أنّ آية النهي عن أكل المال بالباطل شاملة لهذا الموقف بالخصوص حتى تنزل آية أخرى هنا؟! فهل فَهِمَ العُرفُ آنذاك أنّ هذا مصداق أكل المال بالباطل فجاءت الشريعة لتصحيح هذا الخطأ؟! كما أنّ آية الاستئذان للدخول لا علاقة لها بالأكل، بل هي بصدد الحديث عن موضوع كشف العورات في أوقات معيّنة، لا بصدد الحديث عن أصل مبدأ الدخول على البيوت، فهذا الاحتمال غير واضح سياقيّاً، وشواهده التاريخيّة محدودةٌ جدّاً.

٣ـ إنّها بصدد إنشاء إباحة ظاهريّة في مورد الشكّ، فيكون المعنى: يجوز لكم الدخول والأكل حال عدم العلم بالكراهة. وقد فهم بعضٌ من بعضِ سياقات أسباب النزول أنّها تفيد هذا المعنى.

غير أنّ هذا الفهم بعيدٌ عن ظاهر الآية؛ فإنّ الآية إمّا أن نقول بأنّها بصدد رفع شرط الإذن الذي هو المأخوذ في سائر التصرّفات مع سائر الناس، أو أنّها مطلقة، أمّا القول بأنّها ناظرة لحال الشكّ وتريد إنشاء إباحة ظاهريّة في مورد الشكّ، فليس في تركيبة الآية مفروض الشك وعدم العلم إطلاقاً.

من هنا قد يدّعى أنّ الأقرب في دلالة الآية بعد نفي الاحتمالين الأخيرين هو القول بأنّها ترخّص في الأكل من هذه البيوت بلا إذن، وكأنّها تريد أن تجعل هذه البيوت بيتاً للإنسان، وتؤسّس أسرة كبيرة أوسع من الأسر الداخليّة الصغيرة، غاية الأمر أنّ هناك نوعاً من التقييد اللبي أو بحكمه المتصل بالآية وهو أن لا يكون هذا الأكل موجباً لوقوع صاحب البيت في ضيق أو أذية أو حرج غير متعارف. أو يقال بأنّ الآية جعلت الإباحة الواقعيّة، لكن المرتكزات القوية قيّدتها بما لو لم يعلم بالمنع، وذلك أنّه لو أرادت الآية صناعة ثقافة جديدة لنصّت على تجويز الأكل حتى حال العلم بعدم الإذن، لقوّة هذه المرتكزات وتأكّدها بعمومات الآيات والروايات فتحتاج إلى صراحة مماثلة لخلق واقع جديد.

لكن قد يقال في المقابل بأنّ السياق التاريخي المحيط بالآية مبهمٌ جداً، ولهذا حار العلماء في فهم استثناء الأعمى والمريض والأعرج هنا، ونقلوا قضايا غير مفهومة عن هذا السياق، يمكن مراجعتها في كتب التفسير والرواية، حتى أنّ بعضهم لما عجز عن فهم ربط هؤلاء الثلاثة بموضوع الأكل من البيوت، اعتبر أنّ هؤلاء الثلاثة نُفي الحرج عنهم في الجهاد، فيما كانت بقيّة الآية استئنافاً لحكمٍ جديد مرتبط بالأكل، وهذا يبدو غريباً عن السياق التركيبي في الآية الواحدة، وإذا فتحنا على مثل هذا فربما يأتي قائل ويقول بأنّ مطلع الآية وضع هنا خطأ وهو موجود في مكان آخر من القرآن مثلاً! وهذا كلّه غريب جداً. من هنا فلمّا لم نكن نعرف ما هي الملابسات التاريخيّة للموضوع والذي ضجّت به كتب التفسير والرواية، لهذا يمكن القول بأنّنا نأخذ بالقدر المتيقّن السياقي، ونقول بأنّ

الآية تعطي الإذن في الأكل حال وجود تعارف بين الناس بالأكل من هذه البيوت بلا حاجة لإذن مباشر شخصي، بل يكفي العرف، ولو توسّعنا قلنا بأنّ الترخيص لا يُعلم شموله لحال العلم بكراهة المالك أو الظنّ بها، وهكذا، وإلا فالأقرب بدلالة الآية هو ما قلناه آنفاً.

بل ربما يقال بأنّ التحليل يدور مدار العرف، فلا يجوز الأكل من بيوت من ذكرت أسماؤهم في الآية إذا كان لا يُتعارف الآن الأكل من بيوتهم، ويجوز الأكل من غيرهم لو تعورف على الأكل عندهم، كبيت أهل الزوجة أو أهل الزوج.

وقد يقال: إنّ جعل الأعمى والمريض والأعرج في صدر الآية يولّدُ ظهوراً في أنّ الحكم مرتبط بحالة غير عادية، وهي وجود مشكلة في كسب الرزق بسبب المرض والنقص في الجسم، وهذا الظهور يجعلنا نفهم «ولا على أنفسكم» أيضاً ممثِّلاً لغير هذه الأعذار المذكورة، وليس المراد منه «أنفسكم» الذين لا يوجد لديهم عذر، بل الظاهر هو أنفسكم الذين ابتلوا بعذر مثل ما ابتلى به المريض والأعرج في كسب رزقه، فهو بكلمة «أنفسكم» لا يشمل كلّ أحد، بل يشمل الذي عرض عليه الفقر أو الحجر أو الإفلاس. فالمدّعى هو أنّ ظاهر الآية عرفاً هو: ليس على الأعمى ولا على الأعرج ولا على المريض حَرَج، ولا على أنفسكم (إذا ابتُليتم بمثل أعذارهم) أن تأكلوا من بيوت.. وعلى هذا فإنّ الآية الكريمة تبيّن حكماً ثانوياً يرتبط بفرض المشقّة في تأمين المعاش ولا يتوقّف على رضا المذكورين، **بل في هذا الفرض جعل الشارع لهذا الشخص حقّاً في أموال أقربائه، ولا يكون هذا مرتبطاً بجواز الصلاة، كما لا تكون هناك أولويّة.**

وإذا قيل: ما هي هذه الحالة الحرجيّة المتعلّقة بالأعمى هنا وأمثاله بحيث تجعله مسموحاً له أن يأكل من بيوت الأقارب دون غيره؟

فإنّنا نجيب بأنّ العلّة هي العاهة والنقص اللذين ابتُلِيَ بهما المذكورِين ـ غير «أنفسكم» ـ والتي يصعب معها اكتساب الرزق نوعاً، قياساً بالشخص السليم، وهذا مبرّر لجعلهم مسموحاً لهم في الأكل، فالأعمى والأعرج والمريض لا يمكن لهم ـ نوعاً ـ كسب الرزق بالعمل، كما هي الحال مع شخصٍ سليم، وبخاصّة في الزمن الماضي.

مسألة ٥٤٨: إذا دخل المكان المغصوب، جهلاً أو نسياناً، بتخيّل الإذن، ثمّ التفت وبان الخلاف، ففي سعة الوقت لا يجوز التشاغل بالصلاة ويجب قطعها[١]، وفي ضيق الوقت يجوز الاشتغال بها حال الخروج مبادراً إليه سالكاً أقرب الطرق، مراعياً للاستقبال بقدر الإمكان، ويومي للسجود ويركع، إلا أن يستلزم ركوعه تصرّفاً زائداً فيومي له حينئذ، وتصحّ صلاته ولا يجب عليه القضاء. والمراد بالضيق أن لا يتمكّن من إدراك ركعة في الوقت على تقدير تأخير الصلاة إلى ما بعد الخروج[٢].

وقد يُجاب عن هذه المداخلة كلّها: إنّه إذا كان الأمر كذلك فهذا معناه أنّ الأعمى والمريض والأعرج لهم الحقّ في أن يأكلوا من بيوت الأقارب، وهنا عندما تضيف الآية تعبير: «أنفسكم» يصبح الأعمى وغيره والأعرج وغيره والمريض وغيره في نفس الحكم، فما هو الموجب لذكر هؤلاء الثلاثة ما دامت صفتهم وحالتهم لا توجب شيئاً مغايراً للبقيّة؟!

لكن يُردّ هذا الجواب بأنّ المقصود هو أنّ «أنفسكم» بقرينة «الأعمى والمريض والأعرج» يقيَّد بفرض وجود مشكلة، مثل: الإفلاس والحجر، بمعنى أنّ العرف إذا واجه النصّ يرى أنّ أنفسكم عُطف على «المريض والأعمى والأعرج»، فيَفهم أنّه ليس بمطلق، بل له قيدٌ، وهو وجود مشكلة مثل ما في المريض والأعمى وغيره، فيفهم العرفُ من الآية أنّ «أنفسكم» أيضاً له أن يأكل إذا حدث له مثل ما حدث للعناوين الثلاثة المذكورة في صدر الآية.

وعليه، فالمسألة مفتوحةٌ على أكثر من احتمالٍ، ولا نبتّ فيها الساعة.

(١) ما دام التشاغل بها يصدق عليه التصرّف في المغصوب.

(٢) بل الأحوط وجوباً في مورد عدم إدراك كلّ الصلاة، مع إدراك ركعة أو يزيد، الجمعُ بين ما ذكره الماتن والقضاء؛ نظراً لتوقّفنا في قاعدة «مَنْ أدرك ركعة»، كما تقدّم الحديث عن ذلك في مطلع الفصل الثالث من المقصد الأوّل من كتاب الصلاة، فراجع.

مسألة ٥٤٩: يعتبر في مسجد الجبهة ـ مضافاً إلى ما تقدّم من الطهارة[١] ـ أن يكون من الأرض، أو نباتها، أو القرطاس. والأفضل أن يكون من التربة الشريفة الحسينيّة ـ على مشرّفها أفضل الصلاة والتحية ـ فقد ورد فيها فضلٌ عظيم[٢].

---

(١) قد علّقنا سابقاً على شرط طهارة مواضع السجود مطلقاً، وأنّه ليس بصحيح، وذلك عند الحديث عن (المسألة رقم: ٤٢٠)، فراجع.

هذا، وقد تنوّع موضع بحث الفقهاء لمسجد الجبهة، فتعرّض له بعضهم هنا في باب مكان المصلّي، مثل السيّد الماتن، فيما تعرّض له آخرون في باب السجود، ولكلّ واحدٍ منهما وجهٌ، وإن كان الأليق بحثه في باب السجود، فهو ألصق به وأقرب، والفهم العرفي العادي لعنوان «مكان المصلّي» ينصرف عادةً عن مثل موضع الجبهة وشروطه، والعلمُ عند الله.

عدم ثبوت استحباب السجود على التربة الحسينيّة ـ أو غيرها ـ بالعنوان الأوّلي

(٢) المشهور المعروف بين الإماميّة استحباب السجود على تربة قبر الإمام الحسين عليه السلام، فيما يرى العديد من علماء السلفيّة أنّ هذا الأمر محرّم أو بدعة أو زندقة وأمثال ذلك.

ومن الواضح ـ والمجال ليس مجال التفصيل في ذلك ـ أنّ مجرّد السجود على تربة الحسين بقصد التبرّك أو الاستحباب لا غير، ليس فيه شيء من هذه العناوين المرفوضة، فضلاً عن الكفر أو الشرك بالله، فالسجود جائز ولا ضير فيه، وهو سجودٌ على التربة وليس للتربة أو صاحب التربة، وسيأتي موضوع السجود لغير الله تعالى في بحث السجود عند تعرّض الماتن لذلك في (المسألة رقم: ٦٥٩).

وربما يكون انتشار السجود على التربة الحسينية شهد قفزةً نوعيّة في العصر الصفوي، وفي هذا العصر انتشرت ـ أو ظهرت ـ قضيّة حرق التربة أو التربة المشويّة أو طبخ التربة (وكان هناك نقاش في جواز السجود على التربة المطبوخة، فراجع: الاسترآبادي، الفوائد المدنيّة، جوابات المسائل الظهيريّة: ٥٦٥، ٥٧٥)، ثم تطوّرت الوسائل إلى العصر الحديث الذي باتت تصنع فيه الآلاف من التربة الحسينيّة للصلاة أو للاستشفاء أو للهديّة أو لغيرها يوميّاً، وفقاً لتقارير العتبات الدينيّة في العراق.

إنّما الكلام في إثبات استحباب شرعي في السجود على خصوص التربة الحسينيّة بعنوانه، وقبل الحديث عن ذلك لا بدّ من الفصل بين سلسلة أمور متعلّقة بالتربة، فنحن هنا لا نتحدّث عن الاستشفاء بها أو عن الترخيص في أكلها خروجاً عن تحريم أكل الطين، ولا عن صناعة سُبحةٍ منها للتسبيح، ولا عن خصائصها التكوينيّة أو التشريعية الأخرى كوضعها في الكفن وغير ذلك، إنّما كلامنا محصور في استحباب السجود عليها، وكونها أفضل ما يُسجد عليه، كما يُفهم من السيّد الماتن وكثيرٍ غيره قبله وبعده.

وعمدة الاستدلال هنا ـ بعد صرف النظر عن الشهرة والإجماع اللذين قد يكونان مبنيّين على قاعدة التسامح في أدلّة السنن أو على النصوص الآتية أو على بعض الوجوه الاعتباريّة ـ هو بعض الروايات، وهي:

١ـ مرسل الصدوق في «الفقيه» قال: قال الصادق عليه السلام: «السجود على طين قبر الحسين عليه السلام ينوّر الأرضين السبعة..».

وهذا الخبر من مراسيل الصدوق المصدّرة بـ «قال»، والتحقيق أنّه مرسل غير حجّة على ما بحثناه في محلّه، ووافقنا فيه نظر الكثير من الفقهاء والمحدّثين، ومنهم السيّد الماتن.

٢ـ خبر الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام، أنّه كتب إليه يسأله عن السجدة على لوح من طين القبر، هل فيه فضلٌ؟ فأجاب: «يجوز ذلك، وفيه الفضل».

وهذا الخبر مرسلٌ؛ فإنّ السند بين الطبرسي والحميري غير مذكور، مع أنّ الحميري يرجع للقرن الثالث والرابع فيما الطبرسي يرجع للقرن السادس الهجري. **وفي الخبر بعض ما يثير أسئلة،** فكيف يسأل شخص مثل الحميري صاحبَ الزمان بالمكاتبة ـ أي نحن نتكلّم في النصف الثاني من القرن الثالث الهجريّ ـ عن أصل وجود الفضل في السجود على تربة الحسين؟! إنّ هذا يعني أنّ فكرةً من هذا القبيل لم تكن جزءاً من الثقافة الشيعيّة العامّة، خلافاً لما يقوله بعض الكتّاب المعاصرين، وإلا لكانت بديهيّة وواضحة بعد مرور قرنين من الزمان على شهادة الحسين عليه السلام، والأغرب من ذلك أنّ الإمام يكلّمه عن أنّ ذلك جائز! وما يعزّز عدم وجود هذه الفكرة عند الشيعة أنّنا لا نكاد نملك نصوصاً

تاريخيّة تفيد أنّ الشيعة ـ في عصر النصّ ـ قد تعارف بينهم السجود على هذه التربة، رغم أنّنا نملك عشرات النصوص حول التربة الحسينيّة، ومنها حوالي ثلاثين نصّاً حول أكل التربة الحسينية تتبّعناها بالتفصيل في كتابنا: (فقه الأطعمة والأشربة ٢: ٣٤٣ ـ ٣٧١)، وهذا كلّه يدلّ على تداول التربة في أيّامهم، فلماذا لم يشتهر بينهم نصوص في السجود عليها وهو أكثر ابتلاءً من الأمراض؟! نعم ورد في مستدرك الوسائل نقلاً عن المشهدي في المزار الكبير، قال: بإسناده عن إبراهيم بن محمد الثقفي، عن أبيه، عن الصادق جعفر بن محمد ـ عليهما السلام ـ قال: «إنّ فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله كان سبحتها من خيط صوف مفتل، معقود عليه عدد التكبيرات، وكانت ـ عليها السلام ـ تديرها بيدها تكبّر، وتسبّح، حتى قتل حمزة بن عبد المطلب فاستعملت تربته، وعملت التسابيح، فاستعملها الناس، فلما قتل الحسين عليه السلام، عدل بالأمر إليه، فاستعملوا تربته؛ لما فيه من الفضل والمزيّة»، ومع ذلك فالخبر ضعيفُ السند وغيرُ صريحٍ في السجود.

٣ـ خبر الطوسي في «مصباح المتهجّد» عن معاوية بن عمار، قال: كان لأبي عبد الله عليه السلام خريطة ديباج صفراء فيها تربة أبي عبد الله عليه السلام، فكان إذا حضرته الصلاة صبّه على سجادته وسجد عليه، ثم قال عليه السلام: «إنّ السجودعلى تربة أبي عبد الله عليه السلام يخرج الحجب السبعة». والخريطة قطعة قماشيّة أشبه بصرّة النقود توضع فيها الأشياء ثم يغلق بابها.

وهذه الرواية مرسلة ظاهراً، لكن حاول أمثال الشيخ محمّد السند ـ ولعلّه هذا هو السبب في توصيف الشيخ الوحيد الخراساني لها بأنّها صحيحة ـ أن يعتبر أنّ الطوسي لما ذكر أنّ هذه الرواية رواها معاوية بن عمار، فهذا يعني أنّ طريقه إلى معاوية في الفهرست مثلاً سيكون هو بنفسه الطريق إليه هنا، وحيث إنّ الطريق هناك صحيحٌ، فالرواية هنا معتبرة السند. ولعلّ الحرّ العاملي نفسه فهم ما يشبه ذلك؛ لأنّه صدّر الرواية في الوسائل بتعبير «بإسناده»، مع أنّ الطوسي في «المصباح» لم يذكر تعبير: «بإسنادي إلى معاوية بن عمار»، وكأنّ الحر العاملي يوحي بأنّ هناك سنداً للطوسي إلى معاوية في هذه الرواية.

ولكنّ هذا الكلام غير واضح؛ فإنّه لا دليل على أنّ هذه الرواية وصلته بذاك الطريق، فلعلّها وصلته بطريقٍ آخر، ولهذا بنى العديد من العلماء ـ مثل السيد الخوئي ـ على إرسال

مئات الروايات في كتاب «مصباح المتهجّد» رغم أنّه صدّر السند في كثير منها بأسماء الرواة الذين له إليهم طرق في الفهرست ومشيخة التهذيب والاستبصار.

٤ـ مرسل الديلمي في «الإرشاد»، قال: كان الصادق عليه السلام لا يسجد إلا على تربة الحسين عليه السلام، تذلّلاً لله واستكانة له.

وهذا الخبر واضح الإرسال جدّاً، ومجهول مصدره الأصلي، بل لا يستبعد أنّه مأخوذ بالمعنى من خبر معاوية بن عمار، والعلم عند الله.

واللافت وجود خبر هنا، وهو معتبرة حمران عن أحدهما ـ عليهما السلام ـ قال: «كان أبي يصلّي على الخمرة يجعلها على الطنفسة ويسجد عليها، فإذا لم تكن خمرة جعل حصى على الطنفسة حيث يسجد». والخُمرة مصلّى صغير مصنوع من سعف النخل أشبه بالحصير يكون صغيراً فلو اتسع كان حصيراً، وسُمّي بذلك لكونه يخمر أي يستر الوجه من حرّ الأرض، وورد في النصوص أنّ النبي كانت له خمرة؛ والطُّنْفُسة هي ثوب أو بساط يُستلقى عليه.

هذه الرواية التي ينقلها الكليني والطوسي، تفيد أنّ الإمام زين العابدين أو الإمام الباقر لم يكن من دأبه وضع التربة الحسينيّة، بل كان يضع الحصى، فانتبه. فهذا يشير إلى أنّ ظاهرة السجود على التربة الحسينيّة لم تكن معروفة في ذلك الوقت، أو لم تكن متوفّرة! بل هذا يناقض ما قاله الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء ـ فيما استفاده، على حدّ تعبيره، من الآثار ومهرة الحديث من مشايخه ـ من أنّ الإمام زين العابدين هو أوّل من فتح باب السجود على التربة الحسينيّة وأنّه أتى معه بهذه التربة من كربلاء، ثمّ يُرجع القارئ إلى كتاب البحار، وما يترجّح بالنظر أنّ سبب الخطأ هو ما جاء في (بحار الأنوار ٤٦: ٧٩)، حيث قال في مقام الحديث عن الإمام زين العابدين: «مصباح المتهجّد: كان له خريطة فيها تربة الحسين عليه السلام، وكان لا يسجد إلا على التراب». ولكنّ الموجود في مصباح الطوسي هو ما نقلناه عن معاوية بن عمار عن الإمام الصادق، وليس الإمام زين العابدين.

٥ـ ما ذكره المحدّث حسين النوري في «المستدرك»، حيث قال: وجدتُ بخطّ شيخنا الشهيد الثاني: نقلت عن شيخنا الأجلّ عليّ بن عبد العالي الميسي أدام الله تعالى أيامه، عن السيد محمد بن أبي الحسن، عن جدّه، عن الحاج محمد بن أبي جامع الكوسي،

عن أبي سيف الحاسي، عن الشهيد ـ ﷺ ـ أنّ السجود على التربة الحسينيّة تقبل به الصلاة، وإن كانت غير مقبولة لولا السجود عليها.

ومن الواضح أنّ هذا لا يُعلم أساساً أنّه حديث، فلعلّه استنتاج من الشهيد الأوّل، لو صحّت النسبة، وعلى تقديره لا نعلم مصدره ولا إسناده.

٦ـ ما ورد في فضل هذه التربة عموماً، وهو روايات بالعشرات.

ويجاب بأنّ فضل هذه التربة لا يثبت استحباباً شرعياً للسجود عليها، والا لزم القول باستحباب كون مكان المصلّي كلّه عبارة عن تربة الحسين أو استحباب وضعها أمام الإنسان عند الأكل والشرب والعمل وغير ذلك من عشرات الأشياء التي لم تثبت، فكون التربة لها قدسيّة شيء واستحباب السجود عليها بعنوانه شرعاً شيء آخر. كما أنّ الاستناد لقاعدة الاعتبار بالأشرف، ليست دليلاً شرعياً اجتهاديّاً هنا، فليس عندنا قاعدة على أفضليّة السجود على ما هو الأفضل من حيث الأمكنة وغيرها.

وبهذا يتبيّن أنّ فكرة السجود على التربة الحسينيّة لم تظهر في المدوّنات التي وصلتنا قبل القرن الرابع الهجري، فأقدم نصّ منقول هو نصّ الصدوق في القرن الرابع الهجري، ولا يمكن التثبّت من وجود إسنادٍ حقيقي غير مرسل لهذه النصوص المنقولة، **واللافت أنّ الكليني والطوسي (في التهذيب والاستبصار) والبرقي وابن قولويه لم ينقلوا شيئاً في هذا الصدد رغم أنّهم كانوا أهم المصادر التي وصلتنا من خلالها عشرات النصوص ـ المسندة وغيرها ـ المتعلّقة بالتبرّك بالتربة الحسينيّة**، بحيث يمكننا الترجيح بقوّة أنّ فكرة العلاقة مع التربة الحسينيّة وإن لم يكن لها وجود في القرن الأوّل الهجري ـ وفق ما وصلنا ـ لكنّها بالتأكيد كانت موجودة في القرن الثاني، حتى أصبحت علاقة الشيعة بالتربة في القرون الأولى تمثل جزءاً من هويّة التشيّع في مفهوم علاقة المادي بغير المادي، أي علاقة الإنسان بالمقدّس من خلال عنصرٍ مادي وهو التربة، ومع ذلك لا نجد موضوع السجود حاضراً بالدرجة نفسها، كيف وما قد يؤيّد ذلك تأييداً، مرفوعة الحسن بن علي بن شعيب عن الإمام الكاظم ﷺ أنّه قال: «لا تستغني شيعتنا عن أربع: خمرة يصلّي عليها، وخاتم يتختم به، وسواك يستاك به، وسبحة من طين قبر أبي عبد الله»، فالصلاة ربطت بالخمرة، فيما

التسبيح ربط بالتربة الحسينيّة، فلو كان السجود عليها متعارفاً ـ كما هي الحال اليوم ـ فلماذا لم يذكر التربة الحسينيّة مع الخمرة؟!

وقفةٌ نقديّة مع التحليل التاريخيّ للسيد الخرسان في السجود على التربة الحسينيّة

وقد ذهب السيّد محمّد مهدي الخرسان (٢٠٢٣م) إلى أنّ موقف الأئمّة هنا كان على الشكل الآتي: ففي المرحلة الأولى، كان الإمام السجّاد عليه السلام يصلّي على التربة، ناقلاً ذلك عن ابن شهر آشوب في (المناقب ٢: ٢٥١). ثمّ الإمام الباقر لا تتعرّض نصوصه لموضوع السجود على التربة، لتتركّز النصوص عن الإمام الصادق بعد ذلك لانفتاح عصره، ليعود الوضع مع الإمام الكاظم حيث لا إشارة لموضوع السجود، وإنّما لموضوع السبحة فقط، فيما الإمام الرضا كان يستعمل التربة في غير موضوع السجود. وأمّا سائر الأئمة فليس عنهم شيء منقول في موضوع السجود أيضاً. وأمّا الإمام المهديّ فيرى الخرسان أنّه يمكن فهم أمرين من مكاتبة الحميري له: **الأول**: إنّ السجود على التربة الحسينية في عصر الغيبة الصغرى كان قد اختفى عمليّاً عند المتشرّعة، لدرجة الشكّ في أصل الجواز، فضلاً عن الاستحباب، **والثاني**: الجهل بجهات الفضل في السجود عليها، فكان الجواب أنّ بها فضلاً. ويرى السيد الخرسان أنّ سبب غياب النصّ المباشر للتصريح باستحباب السجود على التربة الحسينيّة يعود لسببين أساسيّين: **أحدهما**: التضييق الذي كان على الأئمّة ـ عليهم السلام ـ وظروف التقية التي كانت تلزمهم الابتعاد عن شيعتهم غالباً. **وثانيهما**: الخوف على شيعتهم من أن تكون لهم سمة مميّزة مثل السجود على تربة الحسين، فيعرفهم سلاطين الجور فيأخذونهم بها. هذا حاصل ما أفاده (السجود على التربة الحسينيّة: ٣٣٥ ـ ٣٥٦).

ويمكن التعليق على كلامه:

أوّلاً: إنّ كتاب المناقب نقل الحديث عن مصباح المتهجّد؛ وقد قلنا سابقاً بأنّه ليس عن الإمام السجّاد، بل الإمام الصادق، ولو فرض تعدّد النسخ فهذا أيضاً يُبقي مسألة الإمام زين العابدين مجرّد احتمال.

ثانياً: إنّ دعواه أنّ مكاتبة الحميري تشير لغياب الفكرة عن المتشرِّعة مجدّداً يُفترض معها أن يثبُت مسبقاً أنّها كانت موجودة، حتى ندّعي أنّها غابت في عصر الغيبة الصغرى،

والمفروض أنّنا لا نملك أيّ نص عن أيّ إمام على الإطلاق في هذا الموضوع سوى روايات ضعيفة قليلة للغاية عن الإمام الصادق دون أن يكون فيها إشارة لمعروفيّة هذه الظاهرة حتى في عصره فضلاً عمّا بعده، فالأقرب أنّ ضمّ المعطيات لبعضها يرجّح أنّه لا دليل على معروفيّة السجود على التربة الحسينيّة في عصر النصّ شيعيّاً.

ثالثاً: إنّ ما ذكره السيّد الخرسان ـ ﷾ ـ في تبرير نقص الروايات، قابلٌ للنقاش؛ وذلك أنّ النصوص منذ عصر الإمام زين العابدين وصولاً حتى نهاية عصر الغيبة الصغرى ـ وهي بالمئات ـ اشتملت على التأكيد على زيارة قبر الحسين والبكاء عليه وذكر مصيبته وإنشاء القصائد والشعر فيه والاستشفاء بتربته وصناعة السبحة منها وغير ذلك، رغم كلّ المخاطر والتهديدات، والسيّد الخرسان نقل ذلك بنفسه في هذا الكتاب عندما تكلّم عن حثّ الإمام الباقر للشيعة على زيارة الحسين وغير ذلك، فما هو السبب في أنّ ظروف التقية غيّبت تماماً فكرة السجود على التربة فيما ظهرت كلّ هذه الأنشطة التي قسمٌ كبير منها علنيٌّ بطبيعته، فيما التربة يمكن أن تكون موجودة في غير موارد العلن؟! فما هو الفارق بين السبحة والسجود على التربة؟! ولو قيل بأنّ السبحة قابلة للإخفاء في مساجد سائر المذاهب، لجرى الكلام عينه في التربة، فتبرير التقية ليس في محلّه مع إمكان التحذّر من السلاطين، كما يفعل مع السبحة وغيرها من موارد الانتفاع بالتربة سواء للتبرك أم الشفاء ونحو ذلك. هذا كلّه مضافاً إلى أنّ الإمام الرضا ﷺ كان وليّاً للعهد، ولم يكُنْ ـ فيما وصلنا ـ يستعمل التربة للسجود مع إمكان ذلك بالنسبة له نتيجةً لمحاولة استرضاء المأمون له. وعليه فلو كان هناك تركيز على التربة في العصور الأولى لظهر وبان بشكل مختلف تماماً، ولم يُنقل أنّ خصوم الشيعة كانوا يعيّرونهم بشيءٍ من ذلك في تلك الفترة.

والنتيجة: جواز السجود على التربة الحسينية قطعاً، مع عدم ثبوت استحباب شرعي على ذلك بعنوانه إلا على قاعدة التسامح في أدلّة السنن أو على بعض المباني الرجاليّة والحديثية مثل تصحيح مراسيل الصدوق في «الفقيه»، وكلاهما لا نقول به، فضلاً عن قلّتها وكونها أخباراً آحادية، مضافاً للتحليل التاريخي الذي أشَرْنا إليه. وسوف يأتي في باب الأطعمة والأشربة تفصيلات متعلّقة بالتربة، وتعيين ما هو المراد بتربة الحسين، وهل أنّ تربة كربلاء

ولا يجوز السجود على ما خرج عن اسم الأرض من المعادن[١] ـ كالذهب،

تكفي أو لا؟ وغير ذلك، وقد بحثنا ذلك كلّه مفصّلاً في كتابنا «فقه الأطعمة والأشربة»، فراجع.

هذا، ولم يظهر لي وجه ما ذكره بعض الفقهاء ـ مثل: السيد محمّد محمّد صادق الصدر ـ من أنّ التربة الرضويّة تأتي بعد التربة الحسينيّة في الفضل، ثم تليهما تربة سائر الأئمّة، فلم أعثر على شيءٍ موثوق يرتبط باستحباب السجود على تربة النبيّ وأهل بيته غير الحسين عليه السلام، والعلمُ عند الله.

حكم السجود على الناحية المنقوشة من التربة الحسينيّة وغيرها

ولا بأس هنا بالإشارة إلى نقطة وردت في استفتاءات بعض الفقهاء المعاصرين، وهي أنّ التربة الحسينيّة ـ أو غيرها ـ بات يُتعارف اليوم النقش عليها ببعض الأسماء أو الكلمات، وقد قال بعضهم بأنّ السجود على الجهة المنقوشة قد يكون فيه إشكال من حيث إنّ الجبهة لا تستقرّ على موضعٍ بعينه، بل تتفرّق على حوافّ الكلمات المحفورة.

ولكن الصحيح أنّه لا إشكال فيه؛ فإنّ العبرة بصدق السجود على التراب عرفاً، والمفروض صدقه هنا، وأمّا فرضيّة استقرار الجبهة بالنحو الدقيق هذا فلم تثبت، كيف وقد كانوا يسجدون على الحصى والأحجار وغيرها المفروشة في المساجد، ولو كان هناك تحفّظ من مثل هذا لبيّنت النصوص شيئاً من ذلك؛ لكونه مما يتوقّع الابتلاء به بعد كون الحصى وغيره مختلفاً في حجمه، ومنه ما هو صغير الحجم جداً.

(١) إذا قصد السيّد الماتن من كلمة «من» في قوله: «من المعادن» البيانيّةَ فقد يُقال بأنّه غير صحيح؛ فإنّه ليست كلّ المعادن خارجة عن اسم الأرض، فضلاً عن أنّ ذلك تشخيص مصداق ليس من شؤون الفقيه بما هو فقيه، كما أنّ المعادن بعنوان كونها معادن لم ترد في نصّ ثابت، حتى نقول بأنّها مما لا يصح السجود عليه بعنوانه، وأمّا إن قصد من «من» التبعيضيّة، كما لعلّه هو الأوفق ببعض فتاويه في تعليقة العروة، فهو صحيح، فيكون الذهب والفضة مثالاً للمعدن الذي لا يصدق عليه اسم الأرض.

والفضّة وغيرهما ـ ولا على ما خرج عن اسم النبات كالرماد والفحم[١]. ويجوز السجود على الخزف والآجر والجصّ والنورة بعد طبخها[٢].

مسألة ٥٥٠: يعتبر في جواز السجود على النبات، أن لا يكون مأكولاً[٣] كالحنطة والشعير والبقول والفواكه ونحوها من المأكول، ولو قبل وصولها إلى زمان الأكل، أو احتيج في أكلها إلى عمل من طبخ ونحوه. نعم يجوز السجود على قشورها ونواها، وعلى التبن والقصيل والجت ونحوها[٤]، وفيما لم يتعارف أكله مع صلاحيّته لذلك لما فيه من حُسن الطعم المستوجب لإقبال النفس على أكله إشكال، وإن كان الأظهر في مثله الجواز. ومثله عقاقير الأدوية كورد لسان الثور، وعنب الثعلب، والخوبة، ونحوها مما له طعم وذوق حسن، وأمّا ما ليس له ذلك، فلا إشكال في جواز السجود عليه وإن استُعمل للتداوي به، وكذا ما يؤكل عند الضرورة والمخمصة، أو عند بعض الناس نادراً[٥].

وقد مثّل بعض العلماء ـ كالسيّد الفاني والسيّد السيستاني والسيّد حسن القمّي في تعليقتهم على العروة ـ للمعادن التي يصدق عليها اسم الأرض بالمرمر والعقيق والفيروزج والفحم الحجري.

(١) على الأحوط وجوباً في مثل الرماد والفحم.

(٢) بل لا يبعد الجواز على مثل الاسمنت، وهذا من باب تشخيص المصداق لا غير.

(٣) المراد هنا كونه مأكول الإنسان، أمّا كونه مأكول الحيوانات ـ مثلاً ـ فلا عبرة به وجوداً وعدماً.

(٤) القصيل هو ما يقصّ من الزرع الأخضر الرطب لعلف الدواب، أو الشعير قبل نضوجه. والجتّ قيل: علف الحيوانات، والظاهر أنّه ما يُعرف بالبرسيم الحجازي الذي يُعدّ مهماً للأبقار الحلوبة.

(٥) سيأتي تعليقٌ متصل بهذه المسألة والتي تليها، قريباً إنْ شاء الله، فانتظر.

مسألة ٥٥١: يعتبر أيضاً في جواز السجود على النبات، أن لا يكون ملبوساً كالقطن والكتان والقنب، ولو قبل الغزل أو النسج[١]. ولا بأس بالسجود على

تفصيلٌ في شرط عدم كون المسجود عليه مما يُلبس

(١) إنّ مراجعة الروايات المرتبطة بعدم كون المسجود عليه ملبوساً، تعطينا أنّ عمدتها يدلّ على الآتي: روايتان عامّتان في النهي عن السجود على الملبوس، وثلاث روايات في النهي عن السجود على القطن والكتّان، ورواية في النهي عن السجود على الصوف والشعر، ورواية في النهي عن السجود على الرياش، وروايتان يفهم منهما بالمفهوم ان لا يكون المسجود عليه بساطاً، وروايتان في الترخيص بالسجود على القطن والكتّان ولو لغير ضرورة أو تقية.

وبالتأمّل في مجموع هذه النصوص العمدة يظهر لنا ـ وفقاً لمسلك حجّيّة الخبر الاطمئناني ـ صعوبة القول بإطلاق اشتراط أن يكون المسجود عليه مما لا يُلبس، فمع هذا التعارض واختصاص النصوص بالقطن والكتّان والشعر والصوف والبسط التي كانت تصنع من هذه الأشياء عادةً، يترجّح بالنظر القول بأنّ الأحوط وجوباً عدم السجود على القطن والكتان والشعر والصوف والرياش (والسجّاد المتداول اليوم يُصنع من الصوف، وقد يكون فيه القطن أيضاً، وبعض أنواعه فيها موادّ صناعية)، وأمّا غيرها مما يصدق عليه اسم الأرض أو نباتها ـ بعيداً عما يؤكل ـ فالأقرب جواز السجود عليه، وإنْ كان الأحوط استحباباً تجنّبه.

أمّا فيما يتعلّق بحالة ما قبل الغزل وما بعده، مما أشار له الماتن، فالأحوط وجوباً عدم السجود على هذه الأمور التي ذكرناها آنفاً قبل الغزل أو النسج أيضاً. نعم، ذهب بعض الفقهاء ـ مثل: الشيخ محمّد الصادقي الطهراني ـ إلى عدم شمول الحكم لمثل الفرش والسجّاد، ورأى أنّها غير ملبوسة. ولا أدري هل يقصد بالملبوس خصوص ما صار معداً للبس كالثياب أو أنّه يعتبر أنّ السجاد بعد صيرورته سجاداً خرج عن هذا العنوان ولو كانت ذات مادّته مما لا يجوز السجود عليه؟ والذي يبدو من بعض النصوص أنّها ناظرة للملبوس بما هو ثياب، لكنّ نصوصاً أُخَر عامّة، بل بعضها يصرّح بنوعيّة المادّة لا بالثوب،

مثل الكتّان والصوف والشعر.

قد يقال: إنّ الملاحظ في النصوص هو هذه الأشياء بعد غزلها كلباسٍ، جمعاً بين الروايات المحرّمة للسجود على اللباس ـ التي لا معارض لها ـ وروايات تحريم السجود على القطن والكتان وما يعارضها من روايات تجويز السجود على القطن والكتان، إضافة إلى رواية الغزل بوصفها شاهداً، فهذا يرجّح كون المحرّم في السجود هو ما بعد صيرورته لباساً، علماً أنّ الروايات التي تدلّ على حرمة الملبوس ثلاث في «الوسائل»، أما فيما يرتبط بغير الأرض من شعر وصوف فهو لا يمكن ضمّه إلى ما يرتبط بحكم الأرض. وعلى هذا، وفق ما جرى ذكره يغدو السجّاد المصنوع من الكتان أو القطن مما يجوز السجود عليه، مع عدم اعتبار العرف له مما يُلبس، على أنّ بحث القطن والكتان يرتبط جداً بثقافة استخدامهما في تلك العصور.

ويجاب: إنّ رواية النهي عن الملبوس بما هو ملبوس آحاديّة جداً، فلو حذفنا روايات القطن والصوف والكتان والشعر فلا يبقى إلا القليل جدّاً، ودعوى أنّها ثلاث روايات لكنّها تحلّ التعارض الواقع بين الروايات التي تجيز وتحرّم القطن والكتان، قابلة للدفع بأنّ حمل الروايات بهذه الطريقة يحتاج إلى حمل كلّ روايات الصوف والقطن والشعر والكتان والرياش والبسط على صورة كونه ملبوساً، وليس فقط روايات القطن والكتان، هذا أوّلاً، وثانياً يلزم في الجمع العرفي المبني على تثليث المجموعات الحديثيّة أن يكون بيان المجموعات الثلاث قابلاً لأن يُحمل على ناتج هذا الجمع، وإلا كان إخلالاً في البيان من الإمام، فهل ـ لو كان الممنوع هو خصوص الملبوس لا خصوصيّة المادة التي صنع منها الملبوس ـ من البيان الجيد ورود تعبير القطن والرياش والصوف والشعر والكتّان والبسط في أغلب الروايات هنا؟!

وقد تقول مرّةً أخرى: إنّه يلاحظ من تتبّع الروايات وجود تمايز بين ما تنبته الأرض وما هو من غير الأرض، وما تُنبته الأرض إذا غزل بغية اللبس فلا يصحّ السجود عليه، أمّا إذا بقي على مادته فيجوز، أمّا ما هو من غير الأرض فحكمه حرمة السجود عليه كيف ما كان، وعلى هذا فحين تقرأ الروايات كلّها، ينصرف الأمر فيها إلى اللباس لكون القطن

خشبها وورقها، وكذا الخوص والليف ونحوهما مما لا صلاحية فيه لذلك، وإن لُبس لضرورة أو شبهها، أو عند بعض الناس نادراً[١].

والكتان لا يستخدمان في ذلك الزمان إلا في اللباس.

ويجاب: إنّ التمييز بين ما هو غير الأرض وما هو مما أنبتت الارض واضح، وقد فصله الفقهاء وكذا السيد الماتن بوضوح، وهما مسألتان مختلفتان، أمّا أنّه لا يُتعارف في القطن والصوف والكتان والرياش إلا أن يكون ملبوساً فهذا يحتاج لتدقيق؛ إذ كثير من أنواع الفرش والبسط وما ينام الإنسان عليه و (المخدّة) التي يضع رأسه عليها حين النوم أو ما يضعه خلف ظهره من متّكأ.. الكثير منه كانت تستعمل فيه هذه المواد.

هذا، والظاهر أنّ مراد الماتن من القنب هو نبات فصيلة القُنّب الهندي (الحشيشة)، حيث تصنع من أليافه بعض الأقمشة والحبال والخيوط والأكياس والأغطية وغيرها. أمّا الخوص مما سيذكره الماتن قريباً في المسألة عينها فهو المتخذ من أوراق النخيل، وتصنع منه السلال وتبنى به الأسقف قديماً وكذا الحصائر وغير ذلك، والعمل في ذلك يُسمّى «حرفة الخواصة» في العربية القديمة. والليف نباتٌ معروف يؤخذ باطنه ويستخدم في تنظيف الجسد.

(١) هنا أمورٌ تتصل بهذه المسألة والتي سبقتها:

نقد تدخّل الفقهاء الزائد في مصاديق ما يسجد عليه

منها: إنّ الفقهاء تدخّلوا هنا كثيراً في المصاديق، فهل هذا أو ذاك يدخل تحت اسم الأرض أو لا؟ وهل يدخل ضمن المأكول أو الملبوس أو لا؟ فتحدّثوا عن الذهب والفضة والعقيق والفيروزج والقير والزفت والرماد والفحم والخزف والآجر والنورة والجصّ والبلّور والزجاج والطين الأرمني والعقاقير والأدوية والتبن والعلف وورق الشاي والقهوة والترياك وقشر اللوز والجوز ونوى المشمش والفستق ونخالة الحنطة والشعير وقشر الأرز ونوى التمر وورق الشجر وسعف النخل وورق العنب والتنباك ونبات الماء والقبقاب وثوب الخوص والقنّب والقطن وقراب السيف والخنجر وقشر البطيخ والرقّي والرمان والخيار والتفاح وغير ذلك، وهذا ليس من شؤون الفقيه بما هو فقيه، نعم وردت

بعض النصوص في بعض هذه الأمور كالقرطاس وسيأتي الحديث عنه.

وقد كنّا التقينا بالمرجع الديني المعاصر الشيخ ناصر مكارم الشيرازي﵀ يوماً على مائدة إفطارٍ دُعينا إليها قبل ما يقرب من عشرين عاماً، وجرى نقاشٌ طويل حول قضيّة تدخّل الفقهاء في المصاديق بمناسبة إفتاء سماحته بحرمة تدخين السجائر والتنباك، ومال سماحته إلى ضرورة تدخّل الفقهاء، وقد كنّا سابقاً تعرّضنا لهذا الموضوع في المقدّمات المنهجيّة واختلفنا اختلافاً جذرياً مع هذا الرأي، وقلنا بأنّ الفقهاء أكثروا في الرسائل العمليّة وفي الاستفتاءات من التدخّل في المصاديق التي كان ينبغي إحالتها للمكلّفين ـ أفراداً أو جماعات ـ أو التبيين لهم أنّ الجواب هنا أو هناك ليس بنحو الفتوى، بل بنحو التشخيص. نعم بعض المصاديق يستحقّ التدخّل بصفة الحاكميّة لا بصفة الفقاهة، وبعضها يكون التدخّل فيه لا من باب الفتوى، بل من باب إعانة الناس؛ لمكان موثوقيّة الفقيه وموقعه، لكنّ الناس تتلقّى الأمر على أنّه فتوى، وفي مسألتنا هذه تدخّل الفقهاء كثيراً في تفاصيل من نوع بعض الأعشاب وغيرها بما لا حاجة إليه، فانظر سائر الكتب الفتوائية والاستفتائيّة تجد ما نقول.

حكم الملبوس أو المأكول في بعض البلاد دون بعض

ومنها: إنّه قد تكون أمورٌ تُلبس في مجتمع دون آخر أو تؤكل في مجتمعٍ دون آخر، وهذا لا بنحو الندرة بل بنحو الحقيقة القائمة المعتدّ بها، فلو قارنّا بين العديد من مجتمعات الشرق الآسيوي ومجتمعات ما يُسمّى بالشرق الأوسط، لوجدنا اختلافاً على هذه الصعد، وهنا لم يرد في النصوص شيءٌ يرتبط بهذه الظاهرة؛ إذ أغلب السائلين ينتمون لفضاءٍ متقارب مناخياً وثقافتهم في الأكل والشرب واللباس متقاربة نسبيّاً، وربما لهذا لا نجد مثل هذه الأسئلة عندهم.

ولعلّ الأقرب بالنظر ـ وبخاصّة بملاحظة بعض نصوص التعليل هنا ـ أن يؤخذ بالمجتمع الذي ينتمي إليه المكلّف، سواء كان موجوداً في جغرافيا هذا المجتمع أو خارجه، ما لم ينتقل لمجتمعٍ آخر بحيث ينتمي إليه ويصبح هذا الشيء أو ذاك، تبعاً لتكوّن وعيه الاجتماعي الجديد، ملبوساً أو لا، فليست العبرة بتواجد المكلّف في بلاد لا تعتبر هذا

الشيء ملبوساً حتى لو كان هو ومجتمعه الذي ينتمي إليه يعدّه ملبوساً أو مأكولاً، فإنّه يصدق بالنسبة إليه ـ اجتماعياً وثقافياً ـ أنّ هذا الشيء ملبوس أو مأكول، فتأمّل جيداً.

وقد احتاط بعضهم هنا، وبعض ميّز الحكم على أساس أين يتواجد المكلّف، فيما ذهب السيد الماتن في بحوثه الاستدلاليّة إلى كفاية أن يؤكل في بعض البلدان لكي لا يصحّ السجود عليه مطلقاً في جميع البلدان، على أساس أن الموضوع في النصوص قابليّة الأكل أو اللبس، مميّزاً بين هذا المفهوم ومفهوم المكيل والموزون الظاهرَين في الفعليّة عنده..

هذا كلّه غير مفهوم لي؛ فإنّ قابلية الأكل لا تتطلّب تحقّق الأكل أساساً، فورق البرتقال قابل للأكل قطعاً من قبل البشر ولو لم يأكله أحد، بل ما هو الفرق بين أكل عشرة أشخاص في مجتمع مؤلف من عشرة آلاف لشيءٍ ولا نقول بأنّه مأكول لخصوصية الندرة، وبين مجتمع صغير يأكل شيئاً لكنّ جميع أهل الكرة الأرضيّة لا يأكلونه ولا يلبسونه؟! فإمّا أن نقول بأنّ المدار على عموم أهل الكرة الأرضيّة لا على هذا المجتمع أو ذاك، وهذا ما لا نجد أثراً له في النصوص، أو نقول بأنّ المدار على عرف ذلك المكلّف. ولم أجِدْ ـ بحكم تتبُّعي المتواضع ـ من ذهب إلى ما ذهبنا إليه رغم أنّه أقرب للاعتبار العرفي، فالمصري الذي يعيش في تايلند مثلاً لن يعتبر الشيء الفلاني نباتاً مأكولاً ما دام ينتمي إلى مجتمعه المصريّ انتماءً اجتماعيّاً وثقافياً، حتى لو عاش في تايلاند عشرين سنة ما لم يندمج في المجتمع ويصبح كائناً من أفراده بهذه الملاحظة، والعلم عند الله.

وقد يجرّنا هذا لسؤالٍ تطبيقي عما هو المراد من الملبوس؟ فاليوم يشتهر وجود قبّعات من نفس المادة التي يتكوّن منها الحصير بأنواعه، ومع ذلك يصلّي المؤمنون على الحصير وكثير من المساجد مفروشة بالحصر! والحصير منصوص عليه في الروايات أنّه يجوز السجود عليه، بل السنّة استخدام الخمرة، فعلى ما بنينا عليه يجوز السجود على الحصير لعدم كونه صوفاً ولا شعراً ولا كتاناً ولا قطناً، أمّا على المباني المشهورة فلا أدري كيف يمكن تخريج ذلك؟! بل كيف يمكن للسيد الماتن الذي يرى كفاية تعارف شيء في بلد للمنع عن السجود عليه في سائر البلدان تخريج الموقف، مع أنّ استخدام الحصير في اللباس مثل القبّعات شائع اليوم في بلدان عدّة، وكذا الليف والخوص في بعض الأحذية، إلا إذا قال

مسألة ٥٥٢: الأظهر جواز السجود على القرطاس مطلقاً، وإن اتخذ مما لا يصحّ السجود عليه، كالمتخذ من الحرير أو القطن أو الكتّان[١].

مسألة ٥٥٣: لا بأس بالسجود على القرطاس المكتوب إذا كانت الكتابة معدودة صبغاً، لا جُرماً.

مسألة ٥٥٤: إذا لم يتمكّن من السجود على ما يصحّ السجود عليه لتقيّةٍ، جاز

بأنّه المراد من الملبوس هو ما يتمّ به اللباس لا مثل الحذاء والجورب ونحو ذلك.

تعريف القرطاس تاريخيّاً وحكم السجود عليه

(١) القرطاس ـ بكسر القاف وضمّها ـ هو ورقٌ أو صحيفة، وأصل الكلمة يونانيّ. والقرطاس الطبيعي هو بَرديّ مصر المعروف الذي انتشر انتشاراً هائلاً في صدر الإسلام ثم في زمن العباسيّين، حتى عرفت بعض الأسواق وبعض الأسر بـ «القرطاسي»، وهو يؤخذ من نبات البردي الذي كان موجوداً. والقرطاس الصناعي هو الذي يتخذ من الخشب أو غيره، حيث يصنع من ذلك الصحف والأوراق وأنواع «الكرتون» وغيرها.

وقد عرف المسلمون الورق والكاغذ بعد فتح سمرقند وبلاد الشرق وتعرّفهم على الورق الصيني، والذي حصلت بداياته أواخر القرن الأوّل الهجري، وكان لدخول الورق والكاغذ تأثير ثقافي هائل على الحضارة الإسلاميّة وتطوّرها؛ وبخاصّة أنّ البُرد المصريّة كانت غالية الثمن جداً وغدت محدودة نسبياً بعد تطوّر الحركة الفكريّة والكتابيّة في العصر العباسي.

أمّا الحكم، فالظاهر جواز السجود على القراطيس المصنوعة مما يجوز السجود عليه، أمّا غيرها فليس في الأدلّة إطلاقات، وأمّا ما ذكره السيّد الماتن في بحوثه من أنّ القرطاس كأنّه يصبح شيئاً آخر غير الأرض ونباتها، وكان يصنع بكثرة من مثل الكتان والحرير وغير ذلك، فتكون نصوص الترخيص في السجود على القرطاس مخصِّصة لعمومات الأدلّة في الباب كلّه.. ما ذكره الماتن فيه تأمّل شديد، فالأقرب عدم صحّة السجود على القرطاس المتخذ مما لا يصحّ السجود عليه.

له السجود على كلّ ما تقتضيه التقية، وأما إذا لم يتمكّن لفقد ما يصحّ السجود عليه أو لمانع من حرّ أو برد، فالأظهر وجوب السجود على ثوبه، فإن لم يمكن فعلى ظهر الكفّ أو على شيء آخر مما لا يصحّ السجود عليه حال الاختيار[١].

مسألة ٥٥٥: لا يجوز السجود على الوحل أو التراب[٢] اللذين لا يحصل تمكّن الجبهة في السجود عليهما، وإن حصل التمكّن جاز. وإن لصق بجبهته شيءٌ منهما أزاله للسجدة الثانية على الأحوط[٣]، وإن لم يجد إلا الطين الذي لا يمكن الاعتماد عليه صلّى إيماء[٤].

مسألة ٥٥٦: إذا كانت الأرض ذات طين بحيث يتلطّخ بدنه أو ثيابه إذا صلّى فيها صلاة المختار، وكان ذلك حرجيّاً، صلّى مؤمياً للسجود، ولا يجب عليه الجلوس للسجود ولا للتشهّد.

---

(١) الأقرب في الفرض الثاني ـ وهو فقد ما يصحّ السجود عليه ونحو ذلك ـ هو أنّه يصحّ له السجود على أيّ شيء مما لا يصحّ السجود عليه، بلا ترتيبٍ بين ثوبه وكفّه وغيرهما إطلاقاً. وذكرُ الثوب في النصوص لبيان ما هو ميسور عادةً لا للتخصيص، وبخاصة أنّ هذه الحال جاء عمدتها في مفروض كلام السائلين، دون جواب الإمام. وليس المقصود بحال الاضطرار هنا الضرورة القاهرة، بل الضرورة العرفيّة، فإنّ هذا أقرب لروح النصوص الواردة في الباب.

(٢) أو غيرهما.

(٣) استحباباً؛ لصدق أنّه سجد على ما يصحّ السجود عليه في المرّة الثانية. ودعوى أنّه لا بدّ من صدق الإحداث سبق أن ناقشنا شبيهها في مباحث غسل الجنابة، فراجع. كما أنّ الكلام في عدم صدق السجود على التراب لو أنّ التراب كان منتقلاً مع جبهته إلى أن سجد، مع أنّه يصدق عليه عرفاً أنّه سجد على هذا التراب الذي كان ملتصقاً بجبهته قبل وضع رأسه على الأرض.

(٤) بل الأحوط وجوباً اختصاص الإيماء بالسجود لا مطلقاً.

مسألة ٥٥٧: إذا اشتغل بالصلاة، وفي أثنائها فقد ما يصح السجود عليه، قطعها في سعة الوقت، وفي الضيق ينتقل إلى البدل من الثوب أو ظهر الكفّ على الترتيب المتقدّم(١).

مسألة ٥٥٨: إذا سجد على ما لا يصحّ السجود عليه باعتقاده أنّه مما يصحّ السجود عليه(٢)، فإن التفت بعد رفع الرأس، فالأحوط إعادة السجدة الواحدة حتى فيما إذا كانت الغلطة في السجدتين، ثمّ إعادة الصلاة، وإن التفت في أثناء السجود رفع رأسه وسجد على ما يصحّ السجود عليه مع التمكّن وسعة الوقت، ومع ذلك فالأحوط إعادة الصلاة(٣).

مسألة ٥٥٩: يعتبر في مكان الصلاة أن يكون بحيث يستقرّ فيه المصلّي ولا يضطرب، فلا تجوز الصلاة على الدابة السائرة والأرجوحة ونحوهما مما يفوت معه الاستقرار، وتجوز الصلاة على الدابة وفي السفينة الواقفتين مع حصول الاستقرار، وكذا إذا كانتا سائرتين إن حصل ذلك أيضاً، ونحوهما العربة والقطار وأمثالهما، فإنّه تصحّ الصلاة فيها إذا حصل الاستقرار والاستقبال، ولا تصحّ إذا فات واحدٌ منهما(٤)، إلا مع الضرورة،.....

---

(١) الذي تكلّمنا عنه آنفاً.

(٢) لجهلٍ بالحكم أو بالموضوع أو لنسيانٍ متعلّق بهما.

(٣) إذا أنهى السجدة ـ بالانتهاء من الذكر الواجب فيها ـ صحّت ولو لم يرفع رأسَه بعد، وإلا جرّها لموضع السجود، فإن اضطرّ لرفع رأسه ـ حيث لا يمكن الجرّ ـ أعاد الصلاة مع سعة الوقت، وإلا صحّت، والأحوط استحباباً القضاء.

نقد شرط الاستقرار في مكان المصلّي

(٤) إذا كانت الصلاة المضطربة غير المستقرّة حاويةً لتمام الواجبات والشروط فلا دليل

وحينئذٍ[١] ينحرف إلى القبلة كلّما انحرفت الدابة أو نحوها، وإن لم يتمكّن من الاستقبال، إلا في تكبيرة الإحرام[٢] اقتصر عليه، وإن لم يتمكّن من الاستقبال أصلاً سقط، والأحوط استحباباً تحرّي الأقرب إلى القبلة فالأقرب، وكذا الحال في الماشي وغيره من المعذورين.

مسألة ٥٦٠: الأقوى جواز إيقاع الفريضة في جوف الكعبة الشريفة اختياراً، وإن كان الأحوط تركه، أمّا اضطراراً فلا إشكال في جوازها، وكذا النافلة ولو اختياراً.

مسألة ٥٦١: تستحبّ الصلاة في المساجد[٣]، وأفضلها المسجد الحرام، والصلاة فيه تعدل ألف ألف صلاة، ثمّ مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله والصلاة فيه تعدل عشرة آلاف صلاة، ثمّ مسجد الكوفة[٤]، والأقصى[١]، والصلاة فيهما تعدل ألف

على شرطٍ إضافي بعنوان الاستقرار، بل سيأتي أنّ شرط الطمأنينة الذي شرطوه في مختلف أفعال الصلاة كالركوع والسجود، فيه نقاش، وأنّه لم يثبت، وسنتكلّم عن هذه القضية إن شاء الله في بحث تكبيرة الإحرام (المسألة رقم: ٥٨٣). كما أنّ روايات الصلاة على الدابة وفي السفينة أُخذ فيها عناصر أخر، دون عنصر الاستقرار مثل عنصر القبلة وموضع السجود وتحقّق القيام وغير ذلك، فراجع فإنّه لا دليل على كونها ناظرة لخاصية الاستقرار، **وعليه فيجوز الصلاة في الطائرة والسفينة والقطار والحافلات الناقلة مع مراعاة سائر الشروط، ولو كانت هناك حالة من الحركة أو تمايل في المكان، وهكذا.**

(١) أي في حال الضرورة.

(٢) أو غيرها.

(٣) بل الأحوط استحباباً عدم ترك الصلاة في المسجد إلا مع العذر العرفي. هذا وأحكام المسجد هنا لا تشمل غيره مثل التكايا والحسينيّات والمصلّيات وأمثالها.

(٤) قد وردت نصوص كثيرة في تفضيل الصلاة في المسجد الحرام ثمّ المسجد النبويّ، وفي

بيان عظمة وأهمّية مسجد الكوفة وأنّه يتلو المسجدين في الفضل، وفي بعضها أنّه أهمّ من المسجد الأقصى.

كلامٌ حول فضيلة ومكانة المسجد الأقصى

(١) البحث في المسجد الأقصى:

أ ـ تارةً يقع على مستوى حادثة الإسراء والمعراج وأنّه ما هو المراد من المسجد الأقصى هناك؟ وهذا لا شأن لنا به هنا، وقد ذكر الكثير من مفسّري الإسلام الشيعة والسنّة أنّه المسجد الأقصى اليوم في فلسطين المحتلّة، وثمّة روايات شيعية قليلة أنّ هذا المسجد الأقصى هو في السماء الرابعة أو في السماء، لكنّها ضعيفة سنداً مثل مرسل سلام الحنّاط الذي رواه العياشي، علماً أنّ العياشي نفسه قد روى أيضاً ما يفيد عكس ذلك، وأنّ المسجد الأقصى هو المعروف اليوم. وكذلك رواية إسماعيل الجعفي الواردة في التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم القمي، فإنّها ضعيفة السند بغير واحد من المجاهيل، بصرف النظر عن صحّة نسبة الكتاب للقمي أساساً. وعليه فالروايات الشيعية والسنّية أغلبها متوافق على أنّ المسجد الأقصى هناك هو بيت المقدس في فلسطين، والتحقيق في هذه المسألة خارج عن موضوعنا هنا، فنتركه الآن.

ب ـ وأخرى في أنّ هذا المسجد اليوم المسمّى بمسجد بيت المقدس أو المسجد الأقصى، والواقع في فلسطين المحتلّة، ما هي فضيلته في مصافّ المساجد الأولى ذات الفضيلة من زاوية التراث الإسلامي المعتبر؟ وما هي أهميّة ودرجة الصلاة فيه؟ وهذا هو بحثنا هنا.

أمّا شيعياً، فإنّه وردت رواية أبي حمزة الثمالي في المساجد الأربعة ومنها المسجد الأقصى، وهي ضعيفة بطريق الصدوق إليه؛ فإنّ فيه محمد بن الفضيل وهو في هذه الطبقة مردّد بين الأزدي الضعيف وغيره، والرواية الثانية هي خبر السكوني التي تجعل الصلاة في المسجد الأقصى بألف صلاة، وهي ضعيفة بالنوفلي على التحقيق، ورواها الطوسي في النهاية عن يونس بن ظبيان الكذّاب الوضاع. وعليه فالروايات قليلة جداً قابلة للنقاش إسناداً، **فمن الصعب ـ على مستوى الرواية الإماميّة منفردةً ـ إثبات أنّ المسجد الأقصى يقع ـ من حيث فضيلة الصلاة فيه ـ في مستوى المسجد المكّي والمدني ومسجد الكوفة.**

صلاة، ثم مسجد الجامع والصلاة فيه بمائة صلاة، ثم مسجد القبيلة وفيه تعدل خمساً وعشرين، ثم مسجد السوق والصلاة فيه تعدل اثنتي عشرة صلاة[١].

وأمّا سنيّاً، فقد وردت فيه عدّة روايات، مثل ما ورد في مسند أحمد بالطريق إلى أبي هريرة أو عائشة ـ الترديد في السند نفسه ـ ما يدلّ على فضيلة المسجد الأقصى بعد مسجد النبيّ مباشرة، بما يدلّ على أنّه لا فضل للمسجد الحرام عليها! وفي رواية أبي الدرداء أنّ الصلاة فيه تعدل خمسمائة صلاة، وفي رواية أخرى نقلها الدارقطني وغيره أنّها تعدل مائتين وخمسين صلاة، وفي بعضها أنّها تعدل ألف صلاة، مثل خبر ميمونة بنت سعد الذي نقله ابن ماجة وغيره، وفي بعضها أنّها تعدل خمسين ألف صلاة، مثل حديث أنس بن مالك الوارد بسندٍ ضعيف، وفي بعضها أنّها تعدل مائة صلاة، كخبر الأرقم الذي نقله أحمد بن حنبل وابن عبد البرّ وغيرهما. هذا فضلاً عن رواية «لا تشدّ الرحال إلا..»، والتي ادُّعيَ تواترها.

وينبغي هنا التنبّه لأمر، وهو أنّ المسجد الأقصى أخذ موقعاً حسّاساً في العصر الأموي كما نعرف في سياق الصراع مع الزبيريّين في بلاد الحجاز، حتى أراد الأمويّون نقل الحجّ إليه واهتمّوا بعمارته، ولهذا ينبغي الاحتياط في الروايات الواردة فيه، وبخاصّة أنّها لم ترد في الصحيحين على الظاهر ـ عدا رواية لا تشدّ الرحال ـ تماماً كما ينبغي الاحتياط في الروايات الواردة في مسجد الكوفة، حيث يحتمل وضعها لصالح اعتبارات طائفيّة ومناطقيّة، ما لم تبلغ في الكثرة حداً ينعدم فيه هذا الاحتمال.

(١) التفصيل الوارد في المسجد الجامع ومسجد السوق ومسجد القبيلة لم يثبت بدليلٍ معتبر، ولعلّ النظر لإقامة الجماعات الكبيرة أكثر من المسجد نفسه، والله العالم.

كلامٌ وتعليقات حول مسجد جمكران، تاريخه ومكانته

هذا، ولا بأس هنا بالتعرّض لأحد المساجد التي لاقت شهرةً واسعة خلال العقود الأخيرة، وهو مسجد جمكران وأعماله، فمسجد جمكران (أو مسجد صاحب الزمان، وكان يشتهر قديماً باسم مسجد قدمگاه) هو مسجدٌ يقع اليوم في مدينة قم في إيران في منطقة

جمكران، ويُنسب للإمام المهديّ، ويبعد عن حرم السيدة فاطمة المعصومة حوالي ١٠ كيلومترات، كما تُنسب لهذا المسجد أعمال عباديّة ودينية خاصّة. وقد أخذ هذا المسجد شهرةً عظيمة خلال القرن الأخير، وبخاصّة بعد انتصار الثورة في إيران، وصار يحجّ إليه الملايين من الزوار سنويّاً من إيران ومختلف بقاع العالم، بحيث صارت زيارته جزءاً من برامج الزيارة التي يقوم بها الزوّار الكرام. وقد تمّت توسعة المسجد والأبنية والمؤسّسات والمراكز الإدارية التابعة له والباحات وغيرها، بحيث تمّ تصويب وصولها لحوالي ٢٥٠ هكتاراً.

وقد ورد في المنقولات التاريخيّة أنّ الفيض الكاشاني وولده والشيخ البهائي والشيخ محمد تقي المجلسي كانوا يزورون هذا المسجد، وهذا يعني أنّه في العصر الصفوي بدأ هذا المسجد يتخذ حيزاً من الوجود، وبخاصّة في أوساط علماء عُرف عنهم النزعة الروحيّة أو ما يقترب منها. لكن في العصر الحديث تحوّل هذا المسجد إلى محجّة للعديد من العلماء ومراجع التقليد والفقهاء، وصار مصدراً لنقل الكرامات وما يشبهها.

والأقرب أنّه لا شكّ في عدم جواز هتك حرمة هذا المسجد من حيث هو مسجد، ولا شكّ في استحباب الصلاة فيه من حيث هو مسجد أيضاً كسائر مساجد المسلمين. أمّا إثبات انتسابه ـ بشكلٍ أو بآخر ـ للإمام المهديّ، فضلاً عن وجود أعمال مستحبّة خاصّة به موقّتة (ليلة الأربعاء أو النصف من شعبان..) أو غير موقتة، أو صلاة بكيفيّة خاصة باسم صلاة صاحب الزمان أو إرسال رسائل للإمام المهدي عبر البئر المخصّصة لذلك، أو غير ذلك، فهذا كلّه مما لا يوجد عليه دليلٌ معتبر بعنوانه.

والمجال لا يسمح لي كثيراً بالتوسُّع في الحديث هنا، لكن لا بأس بالإشارة المختصرة لبعض النقاط فقط:

١ـ إنّ السند التاريخي الأساس لربط هذا المسجد بالإمام المهديّ هو القصّة المعروفة للحسن بن مثلة الجمكراني مع الإمام المهديّ، والتي وقعت له عام ٣٩٣هـ (أي في عصر الغيبة الكبرى وفق التصنيف السائد)، وأنّ المهديَّ طلب منه بناء مسجدٍ هنا حتى يتردّد عليه الناس. والمصدر المتوفّر بين أيدينا لنقل هذه القصّة هو الشيخ حسين النوري

(١٣٢٠هـ) في كتابَيْه: جنّة المأوى، والنجم الثاقب، وغيرهما، بالنقل عن مخطوطةٍ للسيد نعمة الله الجزائري (وفي بعض كتبه نقلها عن محمّد مهدي بن علي نقي الحسيني القمي (١١١٦هـ)..)، وأنّ الجزائريَّ قام بنقلها عن النصّ المترجم للفارسيّة من كتاب «تاريخ قم» للحسن بن محمد بن الحسن القمي المعاصر للشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، وأنّ القمي هذا قام بنقل القصّة من كتاب «مؤنس الحزين» للشيخ الصدوق نفسه. كما نسب النوري نقلها في «مستدرك الوسائل» لابن الوحيد البهبهاني (الوحيد البهبهاني متوفى عام ١٢٠٥هـ). كما نقل هذه القصّة الشيخُ محمد الكچوئي (١٣٣٥هـ) في كتابه «أنوار المشعشعين في تاريخ قم والقميين»، بالنقل عن كتاب «خلاصة البلدان» للسيد محمد الرضوي القمي (ق ١١هـ)، الذي نقلها بدوره عن «مؤنس الحزين» للشيخ الصدوق.

ملاحظة: يتصوّر بعض الناس أنّ العلامة المجلسي نقل هذه القصّة؛ لأنّها موجودة اليوم في الجزء الثالث والخمسين من الطبعة الجديدة من كتاب بحار الأنوار، لكنّه بعد التدقيق يُعلم أنّ القصة هي جزءٌ من كتاب «جنّة المأوى» للمحدّث النوري، المطبوع في كتاب البحار، فانتبه.

هذه القصّة تواجه مشاكل كثيرة، وسأشير باختصار بالغ لبعضها فقط، مثل:

أ ـ إنّ كتاب تاريخ قم في أصله العربي غير موجود الآن، والموجود هو الترجمة الفارسية للكتاب، والتي وقعت عام ٨٦٥هـ على يد الحسن بن علي بن الحسن القمّي، ولكنّها غير كاملة، والمقدار الموجود من هذا الكتاب بالفارسيّة لا توجد فيه هذه القصّة إطلاقاً. بل الراجح من مقارنات نقولات النوري أنّ إبهاماً عجيباً يلفّ الموضوع في نوعيّة المصادر المستقى منها القصّة وتحديدها، وكيف تمّ نقل القصّة بما يستدعي تطويلاً لا يسمح به المجال الآن.

ب ـ لا عين ولا أثر لمخطوطة الجزائري التي يُتكلّم فيها أو تُنقل فيها هذه القصّة.

ج ـ لا يوجد للشيخ الصدوق كتاب باسم مؤنس الحزين، ولم يذكره أحد من علماء الفهارس والرجال والتراجم رغم تفصيلهم كتب الصدوق نفسه، بل إنّ القصّة لو وقعت عام ٣٩٣هـ فكيف ينقلها الشيخ الصدوق المتوفى عام ٣٨١هـ؟! إلا إذا قلنا بوجود

تصحيف وأنّ الصحيح هو ٣٧٣هـ أو ٢٩٣هـ كما قيل.. نعم ابن الفتال النيسابوري (٥٠٨هـ) لديه كتاب بهذا الاسم، ولهذا احتمل بعضهم أنّه حصل خلط واشتباه، ولا سيما أنّ بعض الكتب أشارت للنيسابوري بعنوان «الشيخ الصدوق الفتّال النيسابوري» فانتبه، وبخاصّة أنّ هذه ليست هي المرّة الأولى التي يُنسب فيها بالخطأ كتابٌ للشيخ الصدوق، فراجع. وعليه فإذا قلنا بأنّ المصدر هو النيسابوري فهذا يعني أنّ بينه وبين القصّة حوالي نصف قرن أو يزيد من الزمن، ولا نعرف مصدر معلوماته عنها، بل لا يوجد بين أيدينا أيّ كتاب للنيسابوري ينقل فيه هذه القصّة!

د ـ لا نملك أيّ معلومات عن مصادر القصّة في كتاب «خلاصة البلدان».

هـ ـ لم يذكر أحد شيئاً عن أعمالٍ مستحبّة مخصوصة بهذا المسجد أو البقعة، فلا عين ولا أثر لهذا المسجد في كتب الأدعية والزيارات، ولا في كتب الفقه والآداب، من نوع: كامل الزيارات، ومصباح المتهجّد، وكتب السيد ابن طاوس، وابن فهد الحلّي، والكفعمي وغيرهم، بل أصحاب الموسوعات الكبرى في التراث الإمامي مثل العلامة المجلسي والسيد هاشم البحراني وأمثالهما لم يشيروا لشيء من هذا القبيل لا في قصّة المسجد ولا حول أعمالٍ مندوبة ترتبط به بخصوصه، بل حتى الشيخ عباس القمي لم ينقل القصّة في «مفاتيح الجنان»، وإنّما نقلها في كتاب «الباقيات الصالحات» فقط، الذي هو بمثابة الحاشية والمستدرك.

و ـ يدّعي العديد من الباحثين المتخصّصين في مجال دراسات تاريخ المساجد أنّه لا ذكر في التاريخ لهذا المسجد من قبل الكتّاب والعلماء الذين يتحدّثون عن المساجد وأنّ أوّل مرّة نجد فيها ذكراً لهذا المسجد هو في كتاب «خلاصة التواريخ» في القرن العاشر الهجري، أي بدايات العصر الصفوي. علماً أنّ الحجر القديم الموجود في المسجد والذي عليه إشارة للبناء وتاريخه، يشير بوضوح لبناء المسجد أو إعادة بنائه عام ١١٦٧هـ.

ز ـ إنّ الحسن بن مثلة الجمكراني شخصٌ لا ذكر له في أيّ كتابٍ تاريخي ولا حديثي ولا أدبي ولا رجالي ولا فقهي ولا فهرستي ولا كتاب تراجم ولا غير ذلك من كتب المسلمين، فهو مجهول جهالةً تامّة. واللافت أيضاً أنّه لا ذكر له حتى في الكتب المتعلّقة بالمهدويّة

والغيبة وغير ذلك إلا في العصر الحديث. مع أنّ المعروف أنّ الشيعة كانوا بحاجة خلال القرن الثالث إلى الخامس الهجري لجمع أيّ قصّة ترتبط بملاقاة الإمام المهديّ؛ لرفع إشكاليّة عدم ولادته من جهة وعدم الفائدة من وجوده من جهة ثانية.

ح ـ جوهر القصّة فيه قدرٌ من الإبهام، والعلماء مختلفون في أنّها منامٌ أو يقظةٌ، والسبب هو اضطراب التعابير وتحوّلها بحيث يلتبس الأمر بعض الشيء.

أكتفي بهذا القدر من التعليق على القصّة، إذ مجال التعليق على متنها الداخلي مفتوحٌ أيضاً.

٢ـ إنّ وجود معاجز وكرامات في هذا المسجد، لا يبرّر ربطه بالإمام المهديّ أو إعطاءه خصوصيّة إضافيّة، فضلاً عن خصوصيّة تشريعيّة من هذا النوع، خلافاً لما أفاده أمثال السيّد موسى الشبيري الزنجاني، فلو سلّمنا تحقّق كرامات وتمّ التثبّت منها، فهذا لا ربط له بالمسجد بالضرورة، بل لعلّه مرتبطٌ بالعلاقة بين الشخص وبين الإمام، غايته أنّ الشخص يعتقد أنّ الإمام مرتبطٌ بالمسجد، فلاحظ ودقِّق.

٣ـ إنّ زيارة العلماء المتأخّرين لهذا المسجد وحديثهم عن حالاتٍ روحيّة لهم فيه، هو الآخر ليس بدليل، لا من الناحية التاريخيّة ولا الواقعيّة ولا الفقهيّة الشرعيّة، فلعلّ هذا ناتج عن اعتقادهم أو ارتباطهم بالإمام روحيّاً، فضلاً عن أنّ سيرة العلماء ـ كما قلنا مراراً ـ لا يُحتجّ بها بل يُحتجّ لها، وبخاصة أنّه لا عين ولا أثر لهذه القضيّة قبل القرن العاشر الهجري. ومن هنا يظهر غرابة دعوى أنّ قصّة المسجد ـ فضلاً عن أعماله ـ هو أمرٌ مسلّم متلقّى بين الشيعة جيلاً بعد جيل، فقبل العصر الصفوي لا نجد شيئاً يُذكر يمكنه إثبات ذلك.

وفي الختام، فإنّ بعض المنقولات الشفويّة تفيد أنّ رأي السيّد علي السيستاني، والشيخ فاضل اللنكراني، والسيّد كاظم الحائري، والسيّد روح الله الخميني، أنّهم لا يعتقدون بوجود أيّ خصوصيّة إضافيّة لمسجد جمكران، لكنّني لا أملك دليلاً على صحّة هذه المنقولات، فيحتاج الأمر للتثبّت بشكل رسمي عبر قنوات موثوقة وواضحة، وبخاصّة أن بعض هؤلاء العلماء يُنقل عنهم العكس، مثل: السيّد الخميني والشيخ اللنكراني، واللهُ

وصلاة المرأة في بيتها أفضل، وأفضل البيوت المخدع[١].

العالم.

تحقيقٌ حول صلاة المرأة في البيت أو المسجد، ونقد الرأي المشهور

(١) وردت في ذلك ـ أي أفضليّة صلاة المرأة في المخدع والبيت ـ رواية معتبرة وهي صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «صلاة المرأة في مخدعها أفضل من الصلاة في بيتها، وصلاتها في بيتها أفضل من صلاتها في الدار»، وورد مثلها ـ أو شبيهها ـ في مصادر أهل السنّة بطرق معتبرة أيضاً، لكنّ هذه الرواية تفاضل بين الدار والبيت والمخدع، فيفهم منها أفضليّة صلاة المرأة في مكان سكنها على الخروج، لكن هل يمكن لهذه الرواية أن تثبت أنّ صلاتها في البيت أفضل من الصلاة في المسجد الذي وردت في الترغيب في الصلاة فيه عشرات الروايات العامّة ودلّت النصوص عند الفريقين على أنّ النساء في عصر النبيّ كنّ يأتين المسجد؟! وهل هذه الرواية ناظرةٌ لما قابل مطلق خروجها أو خصوص خروجها غير الراجح من ناحية ثانية كمثل الخروج للمسجد مثلاً؟ يبدو أنّ الرواية السنّيّة هنا أوضح في الدلالة؛ لأنّ بعض صياغاتها ترجّح ذلك على الصلاة في المسجد صريحاً. نعم وردت أربع روايات أخرى ضعيفة جداً نقلها الحرّ العاملي في «الوسائل»، تشير لموضوع المساجد، غير أنّه لا يمكن الاعتماد عليها لوحدها، كما وردت نصوص أخرى ضعيفة في كتب أهل السنّة.

وقد ذهب السيّد محمد حسين فضل الله إلى عدم الفرق في استحباب الصلاة في المسجد بين الرجال والنساء، وأنّ ما ورد من استحباب صلاة المرأة في بيتها، الملحوظ فيه جانب الستر، وقال: «وأمّا كون الصلاة في البيت أفضل من الصلاة في المسجد فلم أجده إلا بسندٍ ضعيف، وقد يستفاد من بعض الأحاديث الضعيفة، مثل الوارد عن النبيّ عليه السلام أنّه قال: «صلاة المرأة وحدها في بيتها كفضل صلاتها في الجمع خمساً وعشرين درجة»، قد يستفاد منه أن الله تعالى يعطيها ثواب ذلك رعاية لها وملاحظة للخصوصيات الناتجة عن ارتباطها الغالب بأمور البيت وشؤونه. ولو فرض ثبوت هذا الحديث وصحته، فإنَّ الذي نستقربه بضميمة أمور أخرى، أنَّ فضل الصلاة في البيت ليس مطلقاً، وذلك بملاحظة أنَّ صلاة

المرأة في المسجد جماعة، أو للحصول على الحالة الروحية في مجالس الدعاء، أو للاستماع لأحاديث الوعظ والإرشاد، أو نحو ذلك مما لا يتسنّى لها في بيتها تجعل صلاتها وحضورها في المسجد أفضل من الصلاة في البيت، لا سيّما مع مراعاة الستر، بل قد يكون واجباً متعيّناً عليها في بعض الحالات، إذ لا تخفى حاجة المرأة إلى هذه الأمور كحاجة الرّجل إليها، كما أنَّ كتب السيرة قد تحدّثت عن صلاة النساء جماعة مع الرسولﷺ في المسجد».

وذهب السيّد علي السيستاني إلى القول بأنّ استحباب الذهاب للمساجد عام للرجال والنساء، وأنّ الأفضل للمرأة اختيار ما هو الأستر حتى في بيتها. وفي بعض استفتاءاته قال بأنّه استظهر من مجموع النصوص أنّ الأفضل للمرأة اختيار ما هو أبعد عن مرأى الرجال الأجانب، فإذا تهيّأ لها المكان الذي من هذا النوع في المسجد كانت صلاتها في المسجد أفضل، **فيما قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي** بأنّه يستحبّ لهنّ المسجد مع شرط الحفظ التامّ من غير المحارم، وقريبٌ منه ما ذكره الشيخ جوادي الآملي.

والأقرب بالنظر ما ذهب هؤلاء العلماء، فإنّ طبيعة هذه الرواية ناظرة لخصوصيّة المبالغة في الستر لا لذات المفاضلة بين المسجد والبيت فقط، في حين أنّ أدلّة استحباب صلاة الجماعة، وكذلك أدلّة استحباب حضور المساجد، عامّة وشاملة للرجال والنساء، وليس هناك انصراف للرجال، وبخاصّة أنّ النساء كنّ يحضرن المساجد باستمرار، ويبدو لي أنّ هذه النصوص تعاظمت بعد فترة من وفاة النبيّ، حيث تشير رواية تُنقل عن عائشة تقول: «لو أنّ رسول اللهﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهنّ المساجد، كما مُنعت نساء بني إسرائيل»، فهي تشير إلى أنّ النبيّ لم يمنع، بل ورد في بعض النصوص أنّ النبيّ نهى المسلمين عن منع زوجاتهم من الذهاب إلى المساجد لو أردْنَ الذهاب إليها، لكنّ ذهابهنّ للمسجد وغيره فتح باباً للفتنة، كما يُفهم من كلام عائشة، التي تفترض أنّ النبيّ لو كان موجوداً ورأى الوضع الحاليَّ لمنع.

وحاصل الكلام: إنّ ذهاب المرأة إلى المسجد مستحبٌّ، لكنّ صلاتها في بيتها أكثر استحباباً بالنظر إلى خاصّية الستر والعفاف، بل لو غضضنا الطرف فإنّه يمكن القول هنا

بأنّ المسألة قد تصبح من صغريات باب التزاحم، اذ قد يكون في الذهاب إلى المسجد مصالح دينيّة أعلى من مصلحة البقاء في البيت، وقد يكون العكس، فيترجّح ما هو الأرجح بحسب الزمان والمكان والظرف والحال.

قد يقال: إنّ هذه الرواية وأمثالها مخصِّصة لعمومات استحباب ارتياد المسجد والجماعات الشاملة للنساء؛ إذ النساء كنّ يحضرن المساجد، ومع صدور نصوص من هذا القبيل، فإنّها تريد أن تقول بأنّ البيت أفضل، وأنّ عمومات حضور المسجد لا تشمل المرأة.

ولكنّ هذا الكلام كان يمكن قبوله لولا نكتة الترجيح الملاحظة في هذه النصوص، وهي نكتة الستر والعفاف، والتي تُفهم من مثل التمييز بين الدار والبيت والمخدع وغير ذلك، وبهذا نكتشف أنّ هذه النصوص ترجّح العفاف على حضور المسجد، لا أنّها تُلغي استحباب حضور المساجد، ولهذا ورد في بعض هذه الروايات أنّه لا تمنعوهنّ حضور المسجد، ولكن بيوتهنّ خيرٌ لهنّ، فإنّ تعبير «خيرٌ لهنّ» الواقع ضمن هذا السياق، يدلّ على ترجيح البيت على المسجد، لا على إلغاء أصل استحباب حضور المسجد لهنّ، فتأمّل جيّداً.

والخلاصة: إنّ حضور المسجد للنساء مستحبّ كالرجال، غاية الأمر أنّه لخصوصية الستر والعفاف وتجنّب محاذير الفتنة يرجّح لهنّ البقاء في البيت والصلاة فيه، وهذا أمر يمكننا فهمه اجتماعياً وميدانياً، فقد رأينا في حياتنا أنّ نسبة الاختلاط وبعض العلاقات غير المحمودة بين بعض الرجال والنساء بسبب ارتياد النساء والرجال معاً للمساجد والحسينيات سبّب بعض المشاكل الأخلاقيّة. والنصوص تشرح لنا أنّ الفاصل بين الرجال والنساء في العصر النبويّ لا يبدو أنّه كان مرتفعاً بحيث يمنع الطرفين من رؤية بعضهما بعضاً داخل المسجد، كما أنّ بعض النصوص تشير إلى أمر النساء وهنّ في المساجد أن لا يرفعن رؤوسهن من السجود قبل الرجال؛ لأنّ ملابس الرجال كانت قصيرة، فقد ترى النساء شيئاً لا ينبغي لهنّ رؤيته، وهكذا، فيلزم فهم هذه النصوص ضمن هذا السياق الاجتماعي.

وبهذا نستنتج أنّ الجهات المؤمنة المسؤولة عن المساجد والحسينيّات والمزارات والمشاعر والبرامج الدينية العامّة وغيرها مما يجتمع فيه المؤمنون من الجنسين، عليهم أن ينظِّموا

مسألة ٥٦٢: تستحبّ الصلاة في مشاهد الأئمّة ـ عليهم السلام ـ بل قيل: إنّها أفضل من المساجد، وقد ورد أنّ الصلاة عند عليٍّ عليه السلام بمائتي ألف صلاة[1].

الأمور بأعلى طريقةٍ ممكنة تحول دون وقوع مشاكل أخلاقيّة، تحقيقاً لأعلى ضمانات السلامة الأخلاقيّة والروحيّة، فإذا حصل ذلك، وتحقّقت الغاية من وراء ترجيح البيت لهنّ، صار بإمكانهنّ ـ كغيرهنّ ـ الالتحاق بالمساجد والجماعات دون محذورٍ، ولو كان محذوراً لا يرتقي لمستوى التحريم، كما في مفروض حديثنا كلّه هنا. ومنه يعلم أنّ هذه المحاذير لو ارتفعت عاد حكم استحباب الصلاة في المسجد لهنّ إلى وضعه الطبيعي كما في القواعد من النساء مثلاً وهكذا.

عدم ثبوت كون الصلاة في المشاهد والمراقد أفضل منها في المساجد

(١) هذه الرواية نقلها ـ بغير إسنادٍ أصلاً ـ الشيخ خضر بن شلال آل خدّام العفكاوي (١٢٥٥هـ)، في كتابه (أبواب الجنان وبشائر الرضوان: ٢٠٤)، وتمّ تخريجها في هامش الكتاب من كتاب مصابيح الجنان عن مدينة العلم للشيخ الصدوق، وهي ـ على ضعفها صدوراً ـ خاصّة بالصلاة عند الإمام عليٍّ عليه السلام، دون مطلق المشاهد، كما أنّ مراجعة كتب الحديث لا تعطي أفضليّة الصلاة في المشاهد على الصلاة في المساجد، بصرف النظر عن المساجد الواقعة في تلك المشاهد.

وأمّا ما أورده ابن قولويه في الباب الثالث والثمانين من (كامل الزيارات: ٤٣٣ ـ ٤٣٥)، تحت عنوان: أنّ الصلاة الفريضة عنده ـ يقصد الإمام الحسين ـ تعدل حجّة والنافلة عمرة، فهو عبارة عن خمس روايات فقط، الأولى منها ضعيفة بإرسال ابن أبي عمير عن رجلٍ، والثانية ضعيفة بغير واحدٍ منهم أبو عبد الله الجاموراني الرازي المضعَّف، والثالثة ضعيفة بأبي علي الحرّاني الذي لم يذكر له أيّ توثيق، والرابعة عين الثالثة والظاهر أنّ «الخزاعي» فيها هو تصحيف «الحراني» الذي له كتاب، فترجعان لرواية واحدة، واللهُ العالم. أمّا دلالةً فالأولى والثانية تدلّ على فضلٍ عظيم جداً لكنّها لا تصرّح بأفضليّة الصلاة في المشاهد على المساجد، وإنّما يُستنتج ذلك استنتاجاً من مقارنة الثواب والفضل، أمّا الثالثة والرابعة فتدلّ

على فضل مجموع زيارته والصلاة عنده، لا على خصوصيّة الصلاة وحدها كما هو مفروض حديثنا، وأمّا الخامسة والأخيرة فتذكر فضل زيارته والصلاة عنده دون أيّ إشارة للأفضليّة أو لثوابٍ مثل ذاك الذي في الروايتين الأولى والثانية.

والحاصل أنّنا أمام روايات قليلة العدد غالبها ضعيف الإسناد، بعضها ليس بدالّ أصلاً، وغايتها ـ لو تمّت ـ إثبات أفضليّة الصلاة في مقامَي الإمامين: علي والحسين، وليس مطلقاً، نعم الرواية الثالثة والرابعة في كامل الزيارات تعطي التعميم لكلّ الأئمّة دون غيرهم، غير أنّنا قلنا بأنّها ليست بدالّة أساساً.

وقد حاول بعض الفقهاء الاستناد إلى خبر ابن أبي عمير عن بعض أصحابه، قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي لأكره الصلاة في مساجدهم، فقال: «لا تكره، فما من مسجدٍ بُني إلا على قبر نبيّ أو وصيّ نبيّ، قتل فأصاب تلك البقعة رشّة من دمه، فأحبّ الله أن يُذكر فيها، فأَدِّ فيها الفريضة والنوافل، واقْضِ ما فاتك» (الكافي ٣: ٣٧٠ ـ ٣٧١)، بتقريب أنّ أوصياء خاتم الأنبياء أفضل من غيرهم من الأنبياء والأوصياء، وهذا يستلزم أفضليّة مشاهدهم الشريفة من سائر المساجد التي بُنيت على دمائهم.

ولكنّه قابل للنقاش؛ وذلك أنّه لو قصد منه أنّ كلّ مسجدٍ إلى يوم القيامة هو كذلك، يلزم أن يكون عدد الأنبياء والأوصياء المقتولين ـ فضلاً عن غيرهم ـ بالملايين إذ يقال اليوم بأنّ عدد المساجد في العالم يتخطّى الثلاثة ملايين مسجداً، وهو خلاف بعض النصوص الدالّة على أنّ عدد الأنبياء كلّهم هو أقلّ من ذلك، ومع الغض عنه، فإنّ الحديث ليس دالاً على أنّ تمام فضيلة المسجد تكمن في وجود القبر أو دم النبيّ فيه، بل يريد أن يقنعه بحثيثيّة إيجابيّة في كلّ مسجد بحيث ولو كان لغير الشيعة فإنّ الصلاة فيه لا شأن لها بمن يؤمّه أو يوقفه مسجداً، بل هو في نفسه له قدسيّة، فالانتقال من هذا الخبر إلى كليّة معياريّة المدفون مثلاً، ثمّ الانتقال من كليّة ذلك إلى كليّة أفضليّة الأئمّة على الأنبياء، ثم إثبات أنّ المشاهد أفضل بهذه الخصوصيّة حتى لو لم تكن بنفسها مسجداً، فيه تكلّف واضح.

وبعبارة أخرى: إنّ هؤلاء الفقهاء أضافوا قاعدةً اعتباريّة ليست موجودة في النصّ، وهي

مسألة ٥٦٣: يكره تعطيل المسجد، ففي الخبر: ثلاثة يشكون إلى الله تعالى، مسجد خراب لا يصلّي فيه أحد، وعالم بين جهّال، ومصحف معلّق قد وقع عليه الغبار لا يُقرأ فيه[١].

مسألة ٥٦٤: يستحبّ التردّد إلى المساجد، ففي الخبر: من مشى إلى مسجد من مساجد الله فله بكلّ خطوةٍ خطاها حتى يرجع إلى منزله عشر حسنات، ومحي عنه عشر سيئات، ورفع له عشر درجات. ويكره لجار المسجد أن يصلّي في غيره لغير علّةٍ كالمطر، وفي الخبر: لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده[٢].

التفاضل بملاك تفاضل المدفون في المسجد، لإثبات أفضليّة غير المسجد على المسجد نفسه، والمفروض أنّ هذا هو جوهر حديثنا الذي يحتاج إلى استدلال. هذا مضافاً على أنّ الخبر مرسلٌ في الكافي قبل ابن أبي عمير وبعده، وفي التهذيب مرسلٌ بعد ابن أبي عمير.

واللافت أنّ السيّد محمّد سعيد الحكيم حذف في منهاجه الجملة المتوسّطة هنا، وهي: «بل قيل: إنّها أفضل من المساجد»، وكأنّه لا يرى هذه الأفضليّة، والله العالم.

هذا، ولا يبدو واضحاً ما ذكره السيّد علي الخامنئي في (رسالة الصلاة والصوم: ٤٠)، من استحباب الصلاة في مقامات الأولياء والصالحين والعلماء، من غير الأنبياء والأئمّة، فهذا ما لم يرد بعنوانه في كتابٍ ولا سُنّة، ولعلّ مستنده بعض العمومات وما يفهم من سياق بعض مكروهات الأمكنة، كما سوف نشير لاحقاً عند التعليق على (المسألة رقم: ٥٦٦)، والعلمُ عند الله.

(١) حضور المساجد وعمارتها بالمؤمنين والصلوات مستحبّ ووردت فيه روايات كثيرة، أمّا كراهة تعطيل المسجد فلم تثبت، بل غايته أنّه تركُ مستحبٍّ مؤكّد، فالروايات في مفهوم التعطيل قليلة العدد جداً قابلة للنقاش إسناداً، وعليه فيستحبّ عمارة المساجد بالصلوات، أمّا كراهة تعطيلها فلم تثبت، إلا إذا قلنا بأنّ ترك المستحب أمرٌ مكروه!

وقفةٌ تقويميّة مع فكرة حضور جيران المسجد إلى المسجد

(٢) النصوص في موضوع جيران المسجد كثيرة وعديدة عند الفريقين، لكنّ الكلام في أنّه

مسألة ٥٦٥: يستحبّ للمصلّي أن يجعل بين يديه حائلاً إذا كان في معرض مرور أحدٍ قدّامه، ويكفي في الحائل عودٌ أو حبلٌ أو كومةُ ترابٍ[1].

هل هذا التشدّد في حضور جيران المسجد للمسجد هو لذات الحضور أو للإتيان بالصلاة جماعة، حيث تقام في المسجد دون غيره عادةً؟ الظاهر أنّه من الصعب الوثوق بكون المعيار هو نفس الصلاة في المسجد، ومن ثم فالإفتاء بكراهة أن يصلّي جار المسجد في غير المسجد غير واضحة، بل القدر المتيقَّن من ذلك هو حضور الجماعات في المساجد القريبة وعدم تركها، وسوف يأتي إنْ شاء الله في مطلع بحث صلاة الجماعة كلامٌ في وجوب صلاة الجماعة أو أنّها مستحبّة.

وعليه فالمستحبّ ـ على الأقلّ ـ لجار المسجد هو حضور الجماعات المقامة في المسجد القريب منه، أمّا كراهة عدم الحضور، أو ربط الأمر بذات المسجد دون وجود الجماعات فيه، فغير واضح على مسلك الوثوق الاطمئناني في حجيّة الخبر، وذلك مع الأخذ بعين الاعتبار القدر المتيقّن من مجموع نصوص الباب وسياقاتها، وبخاصّة الرواية النبويّة المشهورة التي هدّد فيها النبيُّ بإحراق دور من لا يحضر المسجد من جيرانه.

سترة المصلّي، المفهوم والأحكام

(١) هذا هو المصطلح عليه في الفقه الإسلامي بـ «سترة المصلّي»، وهنا نقاط:

أ ـ إنّ وضع السترة مستحبّ مرغوب إليه، دلّت على ذلك نصوصٌ عديدة عند الفريقين، وذهب إلى الاستحباب جمهور فقهاء الإسلام، وكان ذلك من سنّة الرسول صلى الله عليه وآله.

ب ـ إنّ القدر المتيقّن من استحباب السترة هو حالة خوف مرور أحد، خلافاً للعديد من الشافعية والحنابلة الذين عمّموا الحكم لحالة خوف المرور وعدمه.

ج ـ إنّ مرور شخصٍ أمام المصلّي الواضع للسترة أو غير الواضع لها لا يوجب بطلان الصلاة، باتفاق المذاهب الفقهيّة الأربعة مع الفقه الجعفري، وبعض المذاهب ـ مثل الحنابلة ـ تكلّمت عن بطلان الصلاة بمرور الكلب الأسود، لكنّه يفتقد إلى دليلٍ قويّ.

د ـ إنّ هذه الأحكام تجري في غير المواضع التي تكون فيها تجمّعات كبيرة مكتظّة، كمكّة

مسألة ٥٦٦: قد ذكروا أنه تكره الصلاة في الحمام، والمزبلة، والمجزرة، والموضع المعدّ للتخلّي، وبيت المسكر، ومعاطن الإبل، ومرابط الخيل، والبغال، والحمير، والغنم، بل في كلّ مكان قذر، وفي الطريق، وإذا أضرّت بالمارّة حرمت وبطلت، وفي مجاري المياه، والأرض السبخة، وبيت النار كالمطبخ، وأن يكون أمامه نار مضرمة ولو سراجاً، أو تمثال ذي روح، أو مصحف مفتوح، أو كتاب كذلك، والصلاة على القبر وفي المقبرة، أو أمامه قبر، وبين قبرين. وإذا كان في الأخيرين حائل أو بُعد عشرة أذرع، فلا كراهة، وأن يكون قدّامه انسان مواجه له، وهناك موارد أخرى للكراهة مذكورة في محلّها[1].

المكرّمة في مثل موسم الحجّ، وقد وردت بعض الروايات في مكّة، والظاهر أنّه لا خصوصيّة لها؛ لأنّ العبرة بالزحام وصعوبة عدم المرور أمام المصلّي، كما وصعوبة أن يضع كلّ شخص حاجزاً أمامه، وعليه ففي مثل المشاهد المشرّفة أو نحو ذلك في حالات الاكتظاظ يكون الحكم هو عينه الحكم في مكّة، واللهُ العالم.

محاولة فهمٍ مختلف لمكروهات مكان المصلّي وما ثبت منها وما لم يثبت

(١) هناك موارد لم يثبت فيها الكراهة وهي: مرابض الغنم، ومجاري المياه، والأرض السبخة، وبيت النار كالمطبخ، وفي المقبرة وبين القبور وأمامه قبر وبين قبرين، وبيت فيه جنب، وبعض آخر، **أمّا سائر الأمور فالذي أفهمه بالفهم العرفي بضمّ هذه النصوص إلى بعضها، مع ما تقدّم، وهي بمجملها كثيرة، هو أنّها في الغالب جاءت لبيان أمثلة لعناوين أربعة يكره فيها الصلاة:**

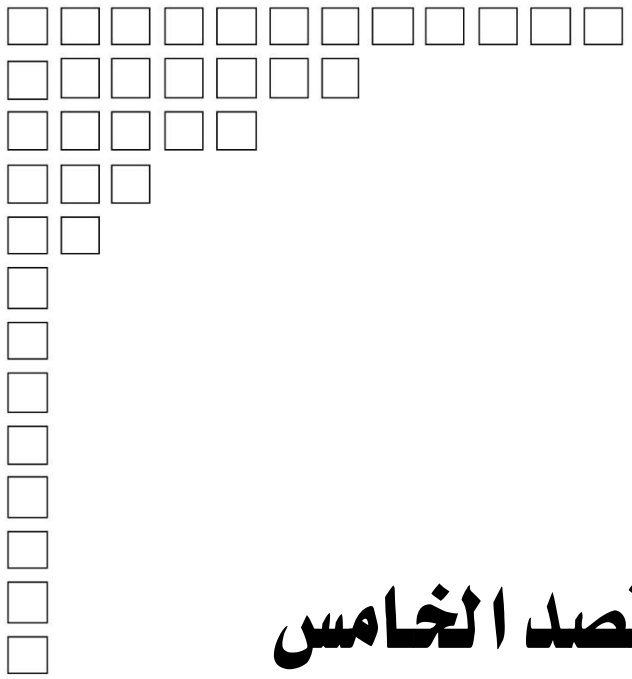
أ ـ كون المكان قذراً أو يحتمل معه لحوق النجاسة للمصلّي أو لا يليق في نظافته المادية أو المعنويّة بالصلاة لله تعالى فيه، ومن ذلك ما ورد في الصلاة في المزبلة، والمجزرة، والموضع المعدّ للتخلّي، وأن يصلّي وأمامه حائط ينزّ من بالوعة يبال فيها أو كنيف، أو يكون قدّامه عذرة، وفي معاطن الأبل وأمثالها، وفي بيت فيه خمر أو مسكر.

ب ـ كون المكان أو الحالة مما فيه شائبة التوجّه لغير الله، وبخاصّة ممن لم يكن متشبّعاً بالإسلام، ومنه ما ورد في الصلاة وأمامه نار مضرمة أو سراج، وفي بعض النصوص التركيز على أنّه إذا كان من أسرة مجوسيّة أن لا يفعل ذلك، أو تمثال ذي روح أو صورة.

ج ـ كون المكان أو الحالة مما فيه ما يخلّ بتوجّه العبد للصلاة بحيث يشتّته، ومن ذلك ما ورد في عدم الصلاة وأمامه مصحف مفتوح أو كتاب مفتوح أو ينظر في خاتمه ليقرأ ما فيه، أو يكون أمامه صورة، أو يكون أمامه إنسان، وربما منه الصلاة في المقابر.

والفرق بين (ب) و (ج) أنّ (ب) لشبهة عبوديّة غير الله والتحرُّز عن الوقوع في ذلك أو ما يشبهه، بينما (ج) للتشتت أثناء عبادة الله وحده عن التركيز على عبادته.

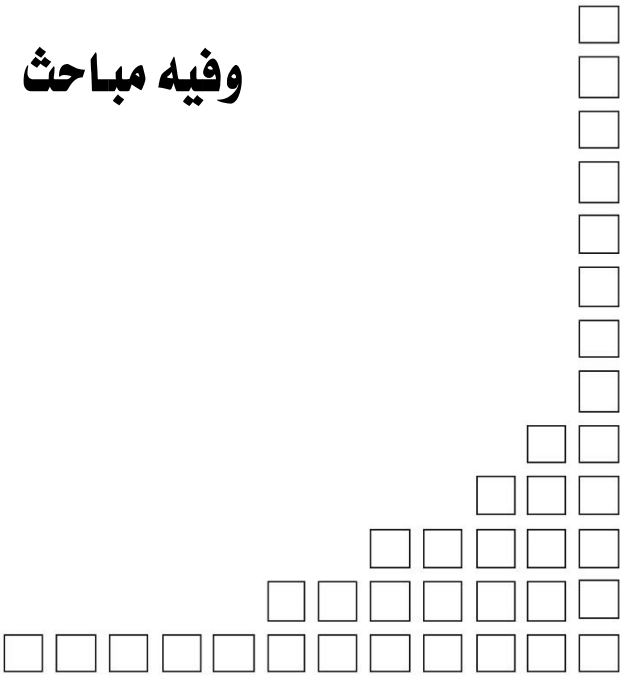
د ـ كون المكان بحيث يمكن أن تُلحِق الصلاة فيه ضرراً بالآخرين أو مزاحمة ولو لم يتحقّق ذلك بالفعل، مثل وسط الطريق وجادّته، بل يذهب يميناً أو شمالاً على حافّته.

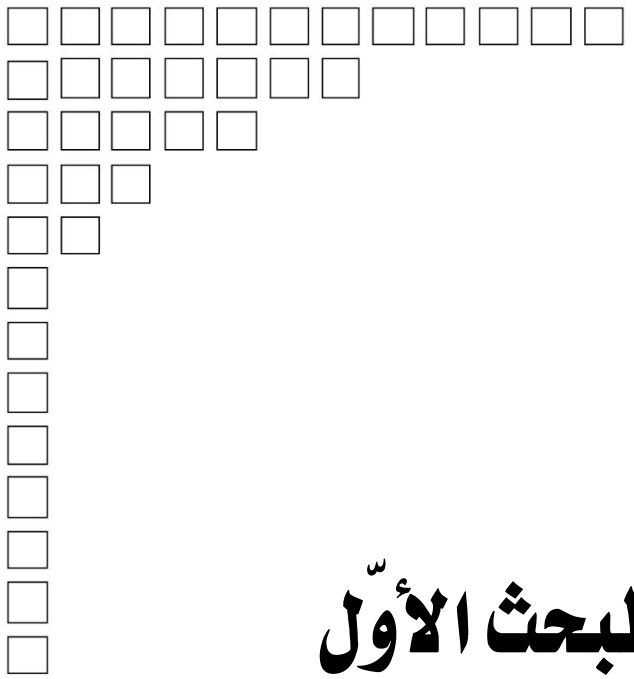


المقصد الخامس

أفعال الصلاة وما يتعلّق بها

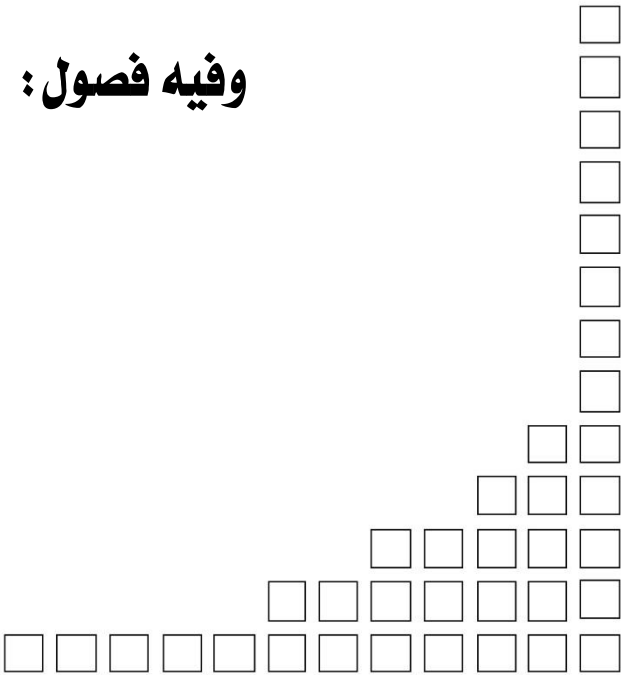
وفيه مباحث





المبحث الأوّل

الأذان والإقـامة



وفيه فصول:

الفصل الأوّل

[حكم الأذان والإقامة]

يستحبّ الأذان والإقامة[1] استحباباً مؤكّداً في الفرائض اليوميّة، أداءً وقضاء، حضراً وسفراً[2]، في الصحّة والمرض، للجامع والمنفرد، رجلاً كان أو امرأة. ويتأكّدان في الأدائيّة منها، وخصوص المغرب والغداة، وأشدّهما تأكّداً الإقامة، خصوصاً للرجال[3]، بل الأحوط ـ استحباباً ـ لهم الإتيان بها[4]. ولا

---

(١) **استحباب الأذان وعدم وجوبه هو الصحيح، أمّا الإقامة فالوثوق بعدم وجوبها ليس سهلاً، ولهذا نرى أنّ وجوبها هو مقتضى الاحتياط الوجوبي، نعم لم يثبت كونها جزءاً من الصلاة**، وإن كان ذلك محتملاً أيضاً، وأشارت له بعض النصوص.

(٢) قصراً وتماماً.

(٣) يظهر من كلام السيد الماتن أنّ استحباب الأذان والإقامة مؤكّدٌ للنساء والرجال، لكنّهما للرجال أكثر توكيداً، والحقّ أنّه لا دليل على أصل تأكّد الاستحباب للنساء.

(٤) بل الأحوط وجوباً عدم تركها بحيث يصدق عنوان أنّها سُنّة أُميتت، ومتعلّق هذا الاحتياط يجعله كفائيّاً، بمعنى أنّ المطلوب تحقيق ما يوجب بقاء السنّة وعدم زوالها فلو تحقّق سقط مقتضى الاحتياط عن البقيّة، وهكذا.

قد يقال: كيف استفدّتم الاحتياط في عدم الترك مع الخوف على السنّة؟ هل فقط لوجود روايات مؤكّدة على أدائهما، ومن ثمّ فما ذكرتموه يشمل كلّ حكمٍ استحبابيّ، أو أنّ هناك خصوصيّة في الأذان والإقامة أوجبت ذلك؟

والجواب: إنّ طبيعة نصوص الأذان والإقامة فيها من الحثّ ما يظهر منه بوضوح ـ إنْ لم نقل بالوجوب ـ أنّه شعيرة للصلاة ذات طابعٍ عام، هذا مضافاً لما سوف يأتي قريباً عند

يشرع الأذان ولا الإقامة في النوافل، ولا في الفرائض غير اليوميّة[١].

مسألة ٥٦٧: يسقط الأذان للعصر عزيمة[٢] يوم عرفة إذا جمعت مع الظهر،

التعليق على الفصل الثاني من فصول الأذان عند السيد الماتن، من الميل جداً إلى تعريف البدعة بأنّها خلق ظاهرة ـ إيجاباً أو نفياً ـ بحيث يُفهم في الوعي العام أنّها جزءٌ من الدين أو أنّها ليست بجزءٍ من الدين، وهنا لمّا فهمنا الأذان والإقامة على أنّهما في مساحة مهمّة فيهما لهما علاقة بالصلوات العامة والمساجد والجماعات والمآذن، لهذا فإنّ اختفاءهما تماماً من المجتمع يساوي خلق ظاهرة سلبيّة تجعل الناس تتصوّر أنّه ليس جزءاً من الشرع شيءٌ مثل هذا، وهذا يحتمل فيه البدعيّة جداً، وهو ما يوجب الاحتياط هنا، وهذا لا يشمل السلوكيّات الفردية الخاصّة التي لا علاقة لها بالجوانب العامة الشعائريّة مثل صلاة الليل التي هي بطبيعتها فرديّة.

(١) بمعنى عدم ثبوت الأذان والإقامة في الشريعة لغير الفرائض اليوميّة، فهي القدر المتيقّن من مفاد النصوص، بعد ضمّ القرائن والنصوص لبعضها.

عدم ثبوت تشريع الأذان الثاني عند الجمع بين الصلاتين في الحجّ وغيره

(٢) بمعنى عدم ثبوت تشريع الإسلام للأذان الثاني هنا؛ إذ بعد ضمّ النصوص لبعضها لا يحصل وثوق بثبوت استحباب الأذان هنا. **وهذا الحكم قد يقال بأنّه خاصّ بالحجيج، ولا يشمل سائر الناس في بقاع الأرض، وهو وجيهٌ لو أخذنا النصوص هنا لوحدها منفردةً، لكنّ الأقرب أنّه حكم كلّ من جمع بين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء**، فإنّه يجمع بأذان واحد وإقامتين، فإنّ الإشارة لعرفة والمزدلفة (جمع ـ المشعر) ـ عندما نفهمها في سياقها التاريخي ـ نعرف أنّها إشارة لصورة الجمع بين الظهرين أو العشائين، فإنّ المتعارف هو الفصل، وعرفة والمزدلفة تُعرفان بالجمع وورد الحثّ على الجمع فيهما.

وبهذا يُعلم أنّ الأذان يسقط للعصر يوم الجمعة عند جمعها مع صلاة الظهر أو مع صلاة الجمعة، بلا فرق؛ إذ صلاة الجمعة محسوبة في الصلوات اليوميّة، دون مثل صلاة الآيات

أو العيدين. وأمّا بعض الروايات (رقم: ٤٩٧١، ٧٠٤٦ من تفصيل وسائل الشيعة)، فهي تشير لفعل النبي في موضع محدّد ولا تشير لاستمرار فعله، فلعلّه أسقط الأذان الثاني لسببٍ طارئ أو لضيق الوقت، فلا يمكننا التعميم، وخاصّة أنّه من المحتمل أيضاً أنّ ذلك حدث في المزدلفة.

قد يقال: أليس مستهجناً الإشارة إلى موارد الجمع والتمثيل له بعصر عرفة وعشاء المزدلفة اللذين يقعان في يومٍ واحدٍ من السنة فقط، خصوصاً أنَّ الجمع جائز عندنا وليس ممنوعاً حتَّى يضطر للإشارة إليه بموارد استحباب الجمع؟ ثمّ إنَّه إذا لم يكن لعصر عرفة وعشاء المزدلفة خصوصيّة، بل كان ذكرهما من باب الإشارة إلى مطلق الجمع، ألا يقتضي ذلك الحكم بسقوط الأذان في باقي موارد الجمع على الأحوط وجوباً على الأقلّ؟

والجواب: إنّ هنا نقطتين:

النقطة الأولى: قد أشرنا آنفاً للسياق التاريخي، وليس للسياق الشرعي الترخيصي، ومعنى ذلك أنّ الرسول وبعده كانت السيرة معهم قائمة على التفريق بين الظهر والعصر، ولهذا عندما كان يجمع كان الرواة ينقلون ظاهرة الجمع بصفتها حالة استثنائيّة، وهذا لا يعني عدم جواز الجمع في غير السفر والمطر والضرورة، بل يجوز، كما قلنا في بحث أوقات الصلاة، غايته أنّ أصل الجواز لا ينافي تاريخيّاً قيام السيرة العمليّة على ترجيح الفصل، بصرف النظر عن طبيعة الفصل، وأنّه هل هو كالفصل الموجود عند أهل السنّة اليوم مثلاً أو لا؟ وعليه فعندما نجد نصوص الترخيص بل والتركيز على الجمع في موضعٍ ما نفهم أنّ ذلك ليس لخصوصيّة الموضع، بل لكونه حالة استثنائية عن السيرة القائمة، ولهذا عمّم كثير من الفقهاء الشيعة أيضاً الحكمَ لغير حال يوم عرفة ونحوه.

النقطة الثانية: إنّ اللازمَ المذكورَ صحيحٌ، وقد التزم به كثيرٌ من الفقهاء، فقالوا بسقوط استحباب الأذان الثاني في كلّ جمعٍ بين العشاءين أو الظهرين، بل قال العديد منهم ـ وصولاً إلى غير واحد من الفقهاء المعاصرين ـ بأنّه لو صلّى إنسانٌ قضاء عشرة صلوات متتالية أذّن للأولى فقط، وقد أشارت له روايةٌ أيضاً.

وللعشاء ليلة المزدلفة إذا جمعت مع المغرب.

مسألة ٥٦٨: يسقط الأذان والإقامة جميعاً في موارد:

الأول: في الصلاة جماعة إذا سمع الإمام الأذان والإقامة في الخارج[١].

الثاني: الداخل في الجماعة التي أذّنوا لها وأقاموا وإن لم يسمع[٢].

الثالث: الداخل إلى المسجد قبل تفرّق الجماعة، سواء صلّى جماعة إماماً أو مأموماً، أم صلّى منفرداً، بشرط الاتحاد في المكان عرفاً، فمع كون إحداهما في أرض

مناقشاتٌ وتعليقاتٌ في موارد سقوط الأذان والإقامة

(١) الأقرب عدم السقوط هنا بعنوانه؛ فإنّ دليله خبر آحادي، بل بعض الروايات ضعيفة السند وبعضها ضعيف الدلالة، ومقصودنا هنا عدم السقوط في حقّ الجماعة والمشاركين فيها، لا في حقّ الإمام نفسه خاصّة، إذا لم يكن الفاصل بين سماعه الأذان في الخارج وشروعه في الصلاة طويلاً؛ إذ سوف يأتي ـ في المورد الرابع ـ سقوط الأذان والإقامة بسماعهما من الآخرين. ومقصودنا من عدم الفصل الطويل أن لا يسمع الأذان من الغير في الساعة الثانية عشرة مثلاً ويريد أن يصلي عند الساعة الخامسة عصراً، فهذا الفاصل لا يسمح له بالاكتفاء بأذان الغير.

(٢) بلا فرق بين أن تكون الجماعة قد انعقدت وبدأت أو تكون على شُرف الشروع بها، كما ولا فرق بين أن يصلّي مع هذه الجماعة إماماً أو مأموماً.

والظاهر أنّ الحالة الثانية والثالثة يمكن إرجاعهما لعنوانٍ واحد، وهو الدخول على جماعةٍ قبل أن تتفرّق، سواء التحق بها أو لا. وبهذا يمكن القول بسقوط الأذان والإقامة في حالتين:

١ـ الدخول على صلاة جماعةٍ قبل أن تتفرّق، وكان قد أُذِّن لها وأُقيم، سواء التحق بها أم لا.

٢ـ سماع الأذان والإقامة من شخصٍ آخر.

المسجد، والأخرى على سطحه يشكل السقوط. ويشترط أيضاً أن تكون الجماعة السابقة بأذان وإقامة، فلو كانوا تاركين لهما؛ لاجتزائهم بأذان جماعةٍ سابقة عليها وإقامتها، فلا سقوط، وأن تكون صلاتهم صحيحة فلو كان الإمام فاسقاً مع علم المأمومين به فلا سقوط. وفي اعتبار كون الصلاتين أدائيّتين واشتراكهما في الوقت، إشكال[١]، والأحوط الإتيان حينئذٍ بهما برجاء المطلوبيّة، بل الظاهر جواز الإتيان بهما في جميع الصور برجاء المطلوبيّة[٢]، وكذا إذا كان المكان غير مسجد.

الرابع: إذا سمع شخصاً آخر يؤذّن ويقيم للصلاة، إماماً كان الآتي بهما أو مأموماً أم منفرداً، وكذا في السامع، بشرط سماع تمام الفصول[٣]، وإن سمع بعضها أتمّ ما بقي بشرط مراعاة الترتيب[٤]، وإن سمع أحدهما لم يجز عن الآخر.

---

(١) بل منع.

(٢) الظاهر أنّ مراجعة النصوص في الباب تشرف بالإنسان على الريب في مشروعيّة هذا الفعل أساساً، على الأقلّ في بعض الصور، فبعض النصوص نهت عن الأذان والإقامة، لا أنّها بيّنت مجرّد السقوط، وبعضها أمر بمنع الآخرين من فعل ذلك، وفي مثل هذه الحال يقف الإنسان في حال من الريب في أصل حُسن هذا الفعل، وفي مثله لا نجد وجهاً عقليّاً لتحسين الإتيان بالفعل برجاء المطلوبيّة، فراجع النصوص ولاحظ طبيعة ألسنتها وبياناتها.

(٣) والأقرب أنّه لا فرق بين أن يسمعه من شخصٍ آخر مباشرةً أو عبر مكبّرات الصوت، ولو من خلال الراديو وأمثاله؛ فإنّ النكتة بالنسبة للسامع هنا هي سماعه الأذان، لا عباديّة الأذان بالنسبة له، فوفقاً للفهم العرفي لا فرق بين هذه كلّها.

(٤) في الاجتزاء بإتمام ما بقي إشكالٌ، فإنّ المستند خبرٌ آحاديّ منفرد، وهو رواية ابن سنان.

الفصل الثاني
[فصول الأذان والإقامة]

فصول الأذان ثمانية عشر: الله أكبر أربع مرات، ثم أشهد أن لا إله إلا الله، ثمّ أشهد أنّ محمّداً رسول الله، ثم حيّ على الصلاة، ثم حيّ على الفلاح، ثم حيّ على خير العمل، ثم الله أكبر، ثمّ لا إله إلا الله كلّ فصلٍ مرّتان[1]، وكذلك الإقامة، إلا

تحقيق في كيفيّة الأذان وفصوله، ورأيٌ مخالف للمشهور

(١) اضطربت الآراء الفقهيّة والنصوص الحديثيّة والتاريخيّة عند الشيعة وعند السنّة، وبين الشيعة والسنّة، في كيفيّة الأذان وصيغته وفصوله وألفاظه، وبصرف النظر عن الروايات القليلة الضعيفة المعتبرة في حيّز الشذوذ والتي لم يعمل بها الفقهاء، والمنقولة في بعض الكتب الحديثيّة الشيعيّة وغيرها، فإنّ كيفيّة الأذان في الفتاوى والنصوص وردت على أشكال:

الشكل الأوّل: ما ذكره السيد الماتن، وهذه هي الكيفيّة المشهورة المعروفة بين الشيعة وعليها السيرة القائمة بينهم، وبها نصوص عديدة، ومنها ما هو معتبر الإسناد.

الشكل الثاني: ما ورد من نصوص عدّة في المصادر الحديثيّة الشيعيّة ـ ومنه ما هو معتبر الإسناد ـ من أنّ الكيفيّة هي عين ما ذكره السيّد الماتن، غير أنّ التكبيرات الأولى تكون اثنتين، وليست أربعاً.

وهذان الشكلان يتضمّنان «حيّ على خير العمل»، أمّا الأشكال الثلاثة الآتية فكلّها ليس فيها «حيّ على خير العمل»، فانتبه.

الشكل الثالث: ما ورد في مصادر أهل السنّة من أنّ التكبيرات اثنتين في البداية، لكن يتمّ ترجيع الشهادتين، ويكون التهليل في النهاية مرّةً واحدة، فتصبح الفصول سبع عشرة كلمة، وهذا هو المعروف من مذهب المالكيّة.

والمقصود من الترجيع في الأذان هو أن يذكر المؤذّن الشهادتين كلّ واحدة مرّتين بصوتٍ منخفض، ثم يذكرهما بنفس الطريقة مرّة ثانية، ولكن بصوتٍ مرتفع، فيأتي بهما سرّاً أولاً

ثم يأتي بهما جهراً ثانياً.

الشكل الرابع: إنّ الأذان تسع عشرة كلمة، وذلك بتربيع التكبيرات الأولى وترجيع الشهادتين، مع كون التهليل الأخير واحداً، وهذا هو مذهب الشافعيّة.

الشكل الخامس: إنّ الأذان خمس عشرة كلمة، بإثبات التكبيرات الأربع في أوّله، وإسقاط الترجيع، مع توحيد التهليل في الأخير، وهذا هو مذهب الأحناف.

كما نقل المؤيّد بالله يحيى بن حمزة الزيدي (٧٤٩هـ) في كتاب (الانتصار على علماء الأمصار ٢: ٧١٥)، نصوصاً منقولة في كيفيّات متعدّدة للأذان، بعضها عن الإمام جعفر الصادق نفسه، ما يؤكّد كثرة صور وصيغ الأذان المنقولة في التراث الإسلامي.

هذا كلّه بصرف النظر عن «التثويب» والذي يُقصد منه قول: «الصلاة خير من النوم» في خصوص أذان الفجر مرّتين، فهو مقبول عند أهل السنّة؛ عملاً ببعض النصوص، ومنها خبر أبي محذورة الشهير والمصحّح عندهم، ولكنّه مرفوض شيعيّاً، ووردت نصوص ترفض التثويب وتنتقده عن أهل البيت، كما ورد ما يفيد جواز الإتيان به في خصوص حال التقية.

وقد ذهب السيد الماتن في بحوثه الاستدلاليّة إلى أنّ ما يجزئ في الأذان هو الشكل الثاني المتقدّم، وأنّ الأفضل هو الإتيان بالشكل الأوّل جمعاً بين النصوص المتعارضة في الموروث الحديثي الإمامي، ولهذا من الغريب أنّه أفتى هنا بالشكل الأوّل مع أنّه يرى الأذان بالشكل الثاني، ولعلّه عدل عن رأيه الذي مال إليه في بحوثه، وذهب آخرون إلى الأخذ بالشكل الأوّل؛ لكونه مقطوعاً به انطلاقاً من السيرة المعروفة والإجماعات المدّعاة بين الشيعة، وهما أمران أجاد السيد الماتن في مناقشتهما هنا في بحوثه، فلا نطيل.

وعندما نقرأ مجموع نصوص المسلمين في هذا الموضوع المتشابك، نجد أنّ **القدر المتيقَّن ـ وفقاً لمذهب أهل البيت النبويّ ـ هو الشكل الثاني**، ولولا نصوص أهل البيت لربما كان القدر المتيقّن أقلّ من ذلك، والتثنية في التكبيرات وردت أيضاً في بعض روايات أهل السنّة. **وأمّا التثويب فنصوصه آحادية وهناك معطيات متعارضة فيها. وأمّا ما يذكره بعض الشيعة من أنّ مستند أهل السنّة في التثويب هو قول عمر بن الخطاب، فصحيح من جهة**

وغير صحيح من جهة ثانية؛ وذلك أنّ هناك نصوصاً تشير لوضع عمر بن الخطاب لها، لكن في المقابل هناك نصوص لديهم منقولة عن الرسول، وعلى رأسها خبر أبي محذورة الذي نقله الطبراني وأبو داود وغيرهما، تفيد أنّها وضعت بأمرٍ نبوي، بل ورد في مجمع الزوائد للهيثمي أنّ الرسول بعد أن كان قد شرّع «حيّ على خير العمل»، أمر بلالاً أن يتركها ويقول مكانها: «الصلاة خير من النوم». وقد طرح في الوسط الفقهي السنّي احتماليّة أن تكون هذه الفقرة واقعةً بعد الأذان وأنّها لم يقصد منها أن تكون جزءاً من الأذان أو بين فصوله.

تحليلٌ لأسباب التضارب الكبير في الرواية الحديثيّة والتاريخيّة حول كيفيّة الأذان

والذي أحتمله في هذا الاضطراب العجيب في قضيّةٍ يُفترض فيها أن تكون واضحة؛ لأنها تعلَن أمام الناس بمرأى النبيّ والصحابة وأهل البيت ومسمعهم كلّ يوم أكثر من مرّةٍ..، أحتمل عدّة احتمالاتٍ، منها:

أ ـ استحسان بعض الخلفاء أو الصحابة أو المسلمين جملةً لا بقصد الجزئيّة، الأمر الذي حوّلها إلى شعار، ثم نُسجت بعض الأحاديث للدفاع عنها لاحقاً، وبخاصّة مع احتماليّة كون إدخال بعض العناصر وقع أوّلاً في أذان الإعلام دون أذان الصلاة.

ب ـ حصول تعديل في العصر النبويّ في فصول الأذان، والتبس الأمرُ على بعض المسلمين.

ج ـ أن تكون بعض هذه الفصول غير واجبة، فتصوّرَ بعضٌ وجوبها، مثل تربيع التكبير، في حين أنّها مستحبّة.

د ـ احتمال أنّه تمّ نقل أذان الصلاة تارةً وأذان التجمّع أخرى، حيث كان النبيّ يستخدم الأذان لجمع المسلمين أحياناً، كما تحدّثنا عن ذلك سابقاً في بحث أوقات الصلوات، فربما التبس الأمر على شخصٍ قدم المدينة ليومٍ واحد مثلاً أو على شخص سمع من أحد الصحابة نقلاً لحادثةٍ تصوّر من خلالها أنّ هذا هو الأذان المعدّ للصلوات.

وربما تكون الاحتمالات الثلاثة الأولى هذه مجتمعةً هي السبب.

هـ ـ وهو احتمال ليس بالغريب، وهو أن لا يكون للأذان صيغة واحدة، بل يمكن

أنّ فصولها أجمع مثنى مثنى، إلا التهليل في آخرها فمرّة، ويزاد فيها بعد الحيعلات قبل التكبير، قد قامت الصلاة مرّتين، فتكون فصولها سبعة عشر[١]. وتستحبّ

للمسلم أن يأتي بأكثر من صيغة تجمع التكبير والشهادتين والحيعلات ونحو ذلك، فجرى مرّة قولها مرّةً واحدة، ومرّة أخرى مرتين مثلاً وهكذا، وهذا الاحتمال له ما يشبهه كما سوف يأتي عند الحديث عن كيفية التشهّد وكذلك كيفيّة التسليم، ولعلّ ما يؤيّده ما ورد من أنّ أذان المرأة أقلّ من ذلك.

تحقيقٌ حول كيفيّة الإقامة وفصولها، ورأيٌ مخالف للمشهور

(١) اضطربت النصوص والفتاوى بين المسلمين أيضاً في كيفيّة الإقامة، وهذه الطريقة التي ذكرها السيد الماتن وردت في بعض الروايات الإماميّة، لا في جميعها، ومع ذلك **فالإقامة وردت في النصوص والفتاوى على كيفيّات أبرزها:**

الكيفية الأولى: ما ذكره السيد الماتن، وهو المعروف المعمول به بين الإماميّة، وبه رواية صريحة ضعيفة السند، وأخرى غير صريحة صحّحها بعضٌ.

الكيفيّة الثانية: ما ورد في بعض نصوص الإماميّة الحديثية من أنّ الإقامة كالأذان وأنّهما معاً مثنى مثنى في جميع الفصول، مع إضافة «قد قامت الصلاة»، مثل خبر صفوان الجمال.

الكيفيّة الثالثة: ما ورد في بعض النصوص الحديثية الإماميّة من أنّ الإقامة واحدة واحدة، فلا يتم تثنية ولا تربيع أيّ فقرة من فقراتها، كما ورد في خبر معاوية بن وهب.

الكيفيّة الرابعة: وهي عين الكيفيّة الثالثة لكن مع تثنية التكبير، وهو ما أفادته رواية عبد الله بن سنان، مع احتمال أنّ مثل خبر معاوية بن وهب ناظر لغير التكبير، فتتطابق الكيفيّتان.

الكيفية الخامسة: ما ذهب إليه الأحناف، من أنّ الإقامة سبع عشرة كلمة، مثنى مثنى ـ مع تربيع التكبير في البداية ـ وزيادة «قد قامت الصلاة» مرّتين، والتهليل مرّة واحدة. وهو معمول به بين الأحناف إلى اليوم في مثل تركيا والشرق الآسيوي.

الكيفيّة السادسة: ما هو مذهب الحنابلة والشافعية، وهو تثنية التكبير في الأوّل، وقول

الصلاة على محمّد وآل محمد عند ذكر اسمه الشريف[١]. وإكمال الشهادتين بالشهادة لعليٍّ عليه السلام بالولاية وإمرة المؤمنين في الأذان وغيره[٢].

التشهّدين مع الحيعلات مرّة واحدة، ثم «قد قامت الصلاة» مرّتين، ثم التكبير مرّتين، ثم التهليل مرّة واحدة.

الكيفيّة السابعة: ما ذهب إليه المالكيّة من أنّ جميع فصولها مفردة ـ إلا التكبير في الأوّل والأخير فهو مثنى ـ فتكون فصولها عشرة.

والحقّ أنّ الجزم بأيّ واحدة من هذه الكيفيّات في غاية الإشكال ولا تتعدّى الأخبار الآحاديّة المتعارضة.

والقدر المتيقّن هو الإتيان بجميع فصولها مفردة، مع تثنية التكبير (أعني بالتثنية هنا: الله أكبر الله أكبر) في الأوّل والآخر، فتكون: الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أنّ محمّداً رسول الله، حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح، حيّ على خير العمل، قد قامت الصلاة، الله أكبر الله أكبر ، لا إله إلا الله، فهذا المقدار موثوق باشتراطه، وأمّا ما هو أزيد فمظنونٌ بظنٍّ غير حجّة، نتيجة التعارضات الكثيرة.

(١) لا شكّ في استحباب الصلاة على النبيّ وآله بعد ذكر اسمه في الأذان والإقامة وغيرهما، وسيأتي أنّه يُحتمل فيها الوجوب أيضاً، لكن يلزم ـ على الأحوط وجوباً ـ أن تكون الصلاة عليه وعلى آله هنا بحيث لا يوحي للسامعين بأنّ ذلك جزء من الأذان أو شعيرة أو هو مستحبّ في هذا الظرف بعنوانه، وفقاً لما سوف نبيّنه في التعليقة القادمة المتعلّقة بالشهادة الثالثة.

عدم ثبوت الشهادة الثالثة في الأذان ولا في الإقامة مطلقاً

(٢) الحديث عن الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة يمكن أن يكون مبسوطاً، لكنّ جوهر النقاشات فيه محدودة، وهذه التعليقة لا تتحمّل التوسعة والبسط، ويمكن تركيز الكلام في عدّة أمور، أبرزها:

١ـ إنّ المشهور المعروف بين الإماميّة ـ فضلاً عن غيرهم ـ منذ قديم الأيّام عدم جزئيّة

الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة، ولكنّ بعض العلماء قالوا بالجزئيّة، كما يُفهم من مثل صاحب البحار، وقد ذهب الآملي في التعليقة على العروة إلى أنّها وإن لم تكن جزءاً من ماهيّة الأذان لكنّها جزء من الفرد، نتيجة كونها مستحبّاً مطلقاً، فيما قال كاشف الغطاء في تعليقته على العروة بأنّه يمكن فهم كونها جزءاً مستحبّاً من العمومات. وذهب السيّد محمد الشيرازي، وكذلك السيّد صادق الشيرازي، إلى كونها جزءاً مستحبّاً من الأذان والإقامة، واستقرب الروحاني احتماليّة كونها جزءاً أيضاً. وذهب مفتي الشيعة في التعليقة على العروة إلى أنّه لا يبعد القول بجزئيّتها، وأنّ عدم ذكرها في الأخبار كان للتقية. وصنّف الشيخ محمّد سند كتاباً في مجلّدات لإثبات جزئيّتها في الأذان والإقامة والتشهّد ونحو ذلك، وقد أتعب نفسه ـ ﷺ ـ في حشد متناثرات الشواهد التي لا أدري إلى أيّ حدٍّ يمكن أن يتمّ الاقتناع بها! ومثله فعل بعض المعاصرين مثل الشيخ جميل حمّود العاملي، والشيخ نجاح الطائي في كتابه «الشهادة الثالثة واجبة وجزئيّة». وذهب الشيخ يعسوب الدين رستكَار جويباري إلى جزئيّتها أيضاً حتى في التشهّد، وكان يقولها في صلواته التي كان يقيمها في مكتبه في مدينة قم.

٢ـ كان الشيخ الصدوق قد نسب للمفوّضة ـ الذين لعنهم ـ زيادات في الأذان منها الشهادة الثالثة، وقال بأنّهم وضعوا أخباراً في ذلك، مما يفيد وجود روايات كانت حاضرة آنذاك، ولا نعرف هل زادوا هذه الشهادة بنحو الوجوب والجزئيّة أو لا بنحو الوجوب والجزئيّة، بل بنحو مطلق الاستحباب فقط؟ كما ذكر الشيخ الطوسي أنّ هذه الأخبار من الشواذّ، وأنّ الشهادة الثالثة ليست من فصول الأذان ولا من مكمّلاته (النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٦٩). وكذلك وصفها العلامة الحلّي وقال بأنّه لا يعوّل عليها، وكثير من العلماء بعد الحلّي قالوا بأنّ هذه الأخبار من الشواذّ ولا يعوّل عليها، مثل الشهيد الأوّل، لكنّ الشهيد الثاني صرّح في «روض الجنان» بأنّ هذه الإضافة في الأذان بدعة، فهل يقصد الإضافة بنحو الجزئيّة أو مطلق الإضافة؟ فيه احتمالان أوّليان.

لكنّ الشيخ الصادقي الطهراني رأى بوضوحٍ وصراحةٍ أنّ الشهادة الثالثة بدعةٌ، وكلّ شهادة مثلها، كالشهادة بالمعاد. وهو قريبٌ من موقف الشيخ محمّد الخالصي (١٩٦٣م)

الذي كانت بينه وأتباعه من جهةٍ والسيد محسن الحكيم وأتباعه من جهةٍ ثانية ما يشبه المعركة حول هذه القضيّة.

وقال المحقّق الأردبيلي في (مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١٨١ ـ ١٨٢)، بعد نقله كلام الشيخ الصدوق: «فينبغي اتّباعه؛ لأنّه الحقّ، ولهذا يشنّع على الثاني بالتغيير في الأذان الذي كان في زمانه ـ صلى الله عليه وآله ـ فلا ينبغي ارتكاب مثله مع التشنيع عليه. ولا يتوهّم عن المنع الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله فيه؛ لظهور خروجه منه، وعموم الأخبار الدالّة بالصلاة عليه مع سماع ذكره، ولخصوص الخبر الصحيح المنقول في هذا الكتاب عن زرارة (الثقة) وصلّ على النبيّ صلى الله عليه وآله كلّما ذكرته، أو ذكره ذاكر عنده في أذان أو غيره..».

وقال السيّد محمّد حسين فضل الله: «قد ذهب بعض الفقهاء إلى استحباب الشهادة لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام بالولاية بعد الشهادة للنبيّ صلى الله عليه وآله بالرسالة، في كلّ من الأذان والإقامة، ولكن لم يثبت عندي استحبابها، وقولها فيهما لا يوجب بطلانهما، وإن كان الأحوط تركها في الإقامة؛ لاحتمال كون الإقامة جزءاً من الصلاة، مما يفرض أن لا يكون فيها كلامٌ خارج عن الصلاة. كما أنّني لا أجد مصلحةً شرعيّة في إدخال أيّ عنصرٍ جديد في مقدّمات الصلاة أو أفعالها، لا سيّما وأنّ الفقهاء قد أجمعوا على أنّها ليست جزءاً من الأذان ولا من الإقامة، وأنَّ اعتقاد جزئيّتها تشريعٌ محرّم. وقد أجاد الشهيد الثاني (رض) عندما عبّر عن هذه الفكرة بقوله: إنَّ الشهادة لعليٍّ بالولاية من حقائق الإيمان، لا من فصول الأذان».

وظاهر عبارة السيد محمّد باقر الصدر في «الفتاوى الواضحة» يفيد جواز الشهادة الثالثة، دون أن يشير إلى طلبها أو مرغوبيّتها أو حُسنها. وقد وافقه السيد كاظم الحائري في تعليقته عليها. لكنّ السيد الصدر في تعليقته على المنهاج لم يعلِّق بأيّ موقفٍ سلبيّ على ما قاله السيد الحكيم في متن المنهاج.

٣ـ مال العديد من العلماء للقول باستحباب الإتيان بها رغم عدم الجزئيّة، أو لتحسين الإتيان بها، وهذا هو المتداول كثيراً وبخاصّة منذ العصر الصفوي. ومن بين المعاصرين الذين يظهر منهم ذلك: السيّد محسن الحكيم والسيّد الخوئي والسيّد علي السيستاني

والشيخ الوحيد الخراساني والشيخ محمد إسحاق الفياض والسيّد محمود الهاشمي والسيّد محمّد سعيد الحكيم والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر والشيخ حسين علي المنتظري والشيخ يوسف الصانعي والسيّد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي وغيرهم، كما أنّ السيّد الخامنئي عبّر بأنّ الإتيان بها حسنٌ ومهمّ لكنّها ليست جزءاً، وذهب الشيخ جوادي الآملي إلى أنّه من المناسب قولها بعنوان التبرُّك والتيمُّن. وأغلب المحشّين على العروة كان مزاجهم متوافقاً مع هذا التوجّه.

ويرى بعضٌ أنّ الشهادة الثالثة هجرها الشيعة بين عصر الصدوق وزمن الشاه إسماعيل الصفوي في القرن العاشر الهجري، وأنّه أعيد إحياؤها بتأثير الدولة الصفويّة؛ ولهذا لم نجد ذكراً لها في كتب الفقه الشيعي حتى القرن الحادي عشر الهجري، وإذا ذكرت فتُذكر بالنفي والرفض عادةً. **ولا بأس بنقل قصّة تعطي دلالة على طبيعة الضغط الاجتماعي ـ وبخاصّةٍ منذ العصر الصفوي ـ الذي قد يحول دون تصريح العلماء بآرائهم في قضيّةٍ من هذا النوع،** حيث يذكر الشيخ محمّد تقي المجلسي المعروف بالمجلسيّ الأوّل (١٠٧٠هـ)، وهو والد العلامة المجلسي صاحب كتاب بحار الأنوار، في كتابه (لوامع صاحب قراني ٣: ٥٦٦ ـ ٥٦٧)، وهو شرحٌ مفصّل على (كتاب من لا يحضره الفقيه) باللغة الفارسيّة، يذكر أنّه كان يحضر عند أُستاذه المولى عبد الله (الظاهر أنّه التستري)، وبلغ الكلام الشهادةَ الثالثة في الأذان والإقامة، وهناك نقل المولى عبد الله كلامَ الشيخ الصدوق في القضيّة، فسأله المجلسي الأوّل: فلماذا أنت تقول الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة؟ فقال له: تيمُّناً وتبرُّكاً. وبعد نقاشٍ وتبادل رأي، قرّر الأستاذ أن يترك قولها في الأذان والإقامة، وسرعان ـ والكلام للمجلسي الأوّل ـ ما اتُّهم المولى عبد الله بأنّه سنّي وليس شيعيّاً، فسارع المجلسي الأوّل إلى أُستاذه ليقول له: إنّ قول الشهادة الثالثة صار لازماً عليك من باب التقيّة، فأجابه أُستاذه المولى عبد الله بأنّني كنت أُريد أن أقول لك ذلك من الأوّل، ولكنّني عبّرت بالتيمُّن والتبرُّك.

إنّ المجلسي الأوّل يشرح لنا الموقف رغم أنّه هو نفسه يعدّ من أوائل من فتح باب تبرير قول الشهادة الثالثة، ثمّ تبعه ولده العلامة المجلسي (١١١١هـ) صاحب البحار الذي قال

بجزئيّتها، ومنذ ذلك الزمان صارت الشهادة الثالثة ذات حضور في المصنّفات الفقهيّة، وغالباً بشكلٍ يجيزها أو يُفتي باستحبابها دون جزئيّتها.

٤ـ يظهر من بعض العلماء المتأخّرين والمعاصرين أنّهم ـ بعد أن لم يروا الجزئيّة ـ تحفّظوا في كيفيّة ذكر الشهادة الثالثة، فقد ذكر السيد موسى الشبيري الزنجاني أنّه ينبغي قولها فإنّها من أركان الإيمان، فلا يصحّ إهمالها، لكن تقال بشكل لا يُفهم أنّها من أجزاء الأذان، وقريب منه الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في «توضيح المسائل» وفي تعليقته على العروة لكنّه قيّد بأن يكون بصورة لا يُفهم عند السامع أنّها من أجزاء الأذان، بل يعلم أنّها ليست منه كتغيير عددها أو كيفيّتها ونحو ذلك.

٥ـ أبرز الأدلّة المدّعاة هنا لاستحباب الشهادة الثالثة (أو وجوبها أو جزئيّتها) ـ بعد حذف الكثير مما عبّر عنه بالأدلّة، ممّا لا يرقى إلى مستوى قرينةٍ، ولا داعي لصرف الوقت في التعليق عليه ـ هو الآتي:

أ ـ التمسّك بالحُسن والرجحان الذاتي، وهو ما ذهب إليه السيّد الخوئي (مستند العروة الوثقى ٢: ٢٨٨)، وتبعه غيره، وقد يلوح من كلمات السيّد البروجردي أيضاً، فإنّ الشهادة بالولاية أمرٌ راجح في نفسه، فيكون مستحباً في أيّ لحظة، ومنها هذه اللحظة الواقعة في الأذان والإقامة.

ويجاب بأنّ الراجح والمطلوب هو الاعتقاد بالولاية أو الشهادة الموجبة لدخول الإنسان في التشيّع والانتماء له، أمّا مجرّد تكرار قول هذه الشهادة فلا يُعلم أنّه مستحبّ، كما أنّ الرجحان الذاتي لا يساوي الاستحباب الشرعي، وإلا لزم الإفتاء باستحباب الشهادة بالمعاد وكلّ ما هو حقٌّ ـ بما فيه القضايا السياسيّة المعاصرة، فنقول: أشهد أنّ فلسطين مغتصبةٌ مثلاً ـ في الأذان والإقامة، ولا أدري إذا كان مستحبّاً فلماذا لم ينقل هذا كلّه ولا مرّة واحدة عن أحدٍ من أهل البيت أو أصحابهم؟! بل لم ينقل عنهم أنّهم كانوا يقولونها خارج الأذان والإقامة أيضاً بشكلٍ مستقلّ بوصفها حسنةً ومستحبّةً، وبخاصّة أنّ السيد الخوئي يرى أنّ أهل البيت لا يتركون المستحبّات، ولا يفعلون المكروهات.

ومنه يعلم أنّ هذه القضيّة ليست عقائديّةً خارجة عن حيِّز التقليد ـ كما يحاول طرح ذلك

بعض المعاصرين ـ، بل هي قضيّةٌ فقهيّة كما تعامل معها الفقهاء عبر التاريخ، فالقسم العقائديّ منها هو الاعتقاد بمضمونها، أمّا قولها باللسان هنا وهناك فهذا فعلٌ جوارحيّ يقع خارج سياق الاعتقادات.

ب ـ إنّ الشهادة الثالثة ذكرٌ لله، والذكر مستحبٌّ مطلقاً.

والجواب: إنّ الشهادة الثالثة ليست ذكراً، وإنّما الذكر فيها هو كلمة «الله» في آخرها. وتكلُّف جعلها ذكراً لله غريبٌ. وقد كنّا سألنا السيد كاظم الحائري قبل سنين طويلة عن رأيه في كون الشهادة الثالثة ذكراً فاستغرب ذلك، وأذكر أنّني كنت أصلّي خلفه مراراً في مكتبه في مدينة قم، ولم يكن يذكر الشهادة الثالثة في الإقامة.

ج ـ رواية الاحتجاج، عن القاسم بن معاوية، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا قال أحدكم لا إله إلا الله محمّد رسول الله فليقُلْ: عليٌّ أمير المؤمنين (وليّ الله)».

ويجاب بأنّ هذه الرواية ظهرت في القرن السادس الهجري، ولا نعرف لها حضوراً قبل ذلك، فهي مرسلةٌ ليس لها سند ولا مصدر، وقد حقّقنا في محلّه ـ وفاقاً للمشهور ـ أنّ كتاب الاحتجاج لم تثبت صحّة رواياته بقاعدة عامّة، ولهذا فأغلب نصوصه مراسيل. وقد بذل الشيخ جميل حمود العاملي جهداً لتصحيح هذه الرواية، بما لا يبدو مقنعاً إطلاقاً، فراجع. علماً أنّ الرواية لا تتحدّث عن الأذان والإقامة بشكلٍ مباشر.

وأمّا ما ذكره السيّد علي الميلاني هنا قائلاً: «إنّا لم نجد أحداً من فقهائنا يقول بمنع الشهادة الثالثة في الأذان، حينئذٍ، يكون علماؤنا قد أفتوا على طبق مفاد هذه الرواية، وإذا كانوا قد عملوا بهذه الرواية حتى لو كانت مرسلة، فعمل المشهور برواية مرسلة أو ضعيفة يكون جابراً لسند تلك الرواية، ويجعلها رواية معتبرة قابلة للاستنباط والاستدلال في الحكم الشرعي» (الشهادة بالولاية في الأذان: ٢٨)، **فهو قابلٌ للنقاش جداً**؛ فإنّ عدم إفتاء الجميع ـ لو سلّمناه ـ بالمنع عن الشهادة الثالثة في الأذان لا يساوق عملهم بخبر الاحتجاج؛ فلعلّهم قالوا بذلك عملاً بأصالة البراءة أو بنحو ذلك، بل لو عملوا بخبر الاحتجاج للزم أن يظهر ذلك بإفتائهم بالاستحباب والرجحان، دون مجرّد عدم المنع، وهو ما لم نجده بين المتقدّمين.

ومثل رواية الاحتجاج ما نقله السيّد محمّد سعيد الحكيم في منهاجه، حيث قال بأنّ بعض كتب الجمهور المخطوطة نُقل أنّها نقلت أنّ أبا ذرّ الغفاري قال الشهادة الثالثة، فأنكر الناس عليه، وأقرّه رسول الله، دون أن يبيّن السيد الحكيم ما هو هذا الكتاب؟ وما هي مصادره وأسانيده في ذلك؟ ومن هو الذي نقل عن هذا الكتاب؟! ومثله فعل السيّد علي الميلاني فيما نقله عن بعض كتب أصحابنا عن الشيخ عبد الله المراغي (ق ٧هـ) في كتاب «السلافة في أمر الخلافة» من قصّة شبيهة عن كل من سلمان الفارسي وأبي ذرّ، رغم أنّ الميلاني أقرّ بأنّه من الصعب التأكّد من هذه الأخبار؛ لمجهوليّة الكتاب والمؤلّف والسند أساساً، ولا نعرف وجود هذا الكتاب اليوم وإن ادّعى بعض ـ دون أن يقدّم دليلاً ـ أنّ مخطوطته موجودة في بعض المكتبات الدمشقيّة، لكنّها أُخفيت لأجل إخفاء حقيقة الإمامة والشهادة! وكذلك الحال في روايات عدّة تمسّك بها غير واحد من المعاصرين، مثل أنّ الشهادة بالولاية مكتوبةٌ على العرش الإلهي أو ينادي ديكٌ من السماء بالشهادة الثالثة أو أنّه مكتوبٌ ذلك على باب الجنّة أو غير ذلك.. وليس واضحاً لديّ ما علاقة هذه الأمور باستحباب الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة؟! فإنّ هذه النصوص ـ لو صحّت ـ تريد إثبات أمر الولاية فقط، أمّا أنّها دالّة على جعلٍ شرعيّ استحبابي أو وجوبي أو جعل الجزئيّة في الأذان والإقامة، فغير مفهومٍ لي، ولعلّ القصور من عندي.

ومن هذا القبيل رواية: «يا عليّ، إنّي طلبت من الله أن يذكرك في كلّ مورد يذكرني فأجابني واستجاب لي»، فإنّها لا تدلّ على مورد بحثنا، بل تدل على أنّ الله يذكره بنفسه، لا أنّه عندما نذكره نحن نذكره معه، هذا فضلاً عن كونها رواية مرفوعة لا سند لها أساساً، بل ذُكرت في القرون المتأخّرة في عصر المجلسي وما بعده.

د ـ إنّها صارت من شعائر المذهب، فتكون مستحبّة من باب استحباب حفظ الشعائر، بل قد تجب، كما توحيه عبارة أمثال السيد محسن الحكيم في (مستمسك العروة الوثقى ٥: ٥٤٥)، ودافع عن ذلك الشيخ محمّد سند وغيره. ومثله ما ذكره بعض المعاصرين شفاهاً من أنّ عدم ذكر الشهادة الثالثة تضعيفٌ للشيعة وإضلال للناس، فيكون حراماً، فتجب الشهادة الثالثة، وتركها كترك أيّ جزء من الأذان، فيكون الأذان بدونها حراماً وبدعة!

ويُجاب بأنّه لا دليل معتبراً على صيرورة الأمر شعيرة بمجرّد صيرورته متعارفاً بين الناس، بل الشعائر توقيفيّة بمعنى من المعاني كما حقّقناه في محلّه، وسيأتي الحديث عنه إنْ شاء الله. بل هذا الدليل أخصّ من المدّعى أيضاً، وذلك لما قاله الشيخ بيات الزنجاني من أنّ أذان الصلاة ليس من شعائر التشيّع، بخلاف أذان الوقت أو الإعلام، فلا معنى لجعل الشهادة الثالثة شعار التشيّع هنا مطلقاً، فيكون هذا الدليل أخصّ من المدّعى. وأمّا القول بأنّ الأذان من دونها بدعة فمن غرائب ما سمعنا في حياتنا، ونحن نشكّك في أنّ تركها يوجب هدم التشيُّع، فهذه من المبالغات الخطابيّة، بل لعلّه يوجب تقويته وإقبال كثيرين عليه، لما سيُعرف من أنّ علماء الشيعة يواجهون المجعولات المضافة عبر التاريخ، ولو سلّمنا فهذا استدلالٌ بعنوان ثانوي لا بعنوان أوّلي حتى يُطرح في هذا المضمار.

هـ ـ الاستناد لقاعدة التسامح في أدلّة السنن، فإنّ مثل رواية الاحتجاج، وكذلك ما ذكره الصدوق وغيره من وجود روايات اعتبرها هو ضعيفة وموضوعة، هذا يفيد وجود روايات حول الموضوع فإنّها وإن كانت ضعيفة السند، لكنّها تجري فيها قاعدة التسامح. ودعوى الصدوق أنّها موضوعه هو وجهة نظر له، لكنّ هذا لا يفيد وثوقنا بوضعها حتى تخرج عن دائرة قاعدة التسامح.

والجواب: إنّ قاعدة التسامح، بل مطلق روايات من بلغ، لم تثبت عندنا، وقد سبق أن ناقشناها بالتفصيل في كتابنا: «الحديث الشريف حدود المرجعيّة ودوائر الاحتجاج»، فراجع، مضافاً لمناقشات أخرى بعضها سيأتي قريباً.

وقد علّق السيد الخوئي على جريان قاعدة التسامح هنا بأنّها مختصّة بصورة بلوغ الثواب، ولا تشمل حالة بلوغ الثواب وبلوغ عدمه معاً؛ إذ المفروض أنّ الراويين هنا ـ وهما الصدوق والطوسي ـ قد أخبرا بالعدم أيضاً (مستند العروة الوثقى ٢: ٢٨٧ ـ ٢٨٨).

وأمّا ما قاله السيّد الميلاني من أنّ تعبير الشيخ الطوسي بأنّ هذه الأخبار شاذّة، وأنّ الشاذ هو الصحيح السند المعارض لروايات صحيحة أو أصحّ، فتكون أخبار الشهادة الثالثة صحيحة السند بشهادة الشيخ الطوسي (الشهادة بالولاية في الأذان: ٣٣)، **فهو أيضاً غير دقيق**؛ فإنّ الشاذّ من الأخبار كما يطلق على الصحيح المخالف لغيره، يطلق أيضاً على

الأعم منه ومن الضعيف أو الذي لا يكون راويه ثقة، وهذه كتب علوم الحديث ومصطلحاته موجودة، وقد أبان ذلك ابن الصلاح الشهرزوري وغيره، وحيث لا نعلم مقصود الطوسي بدقّة فلا يمكن الجزم بتصحيحه السند، بل حتى لو صحّحه فهو بنفسه يشهد لنا بأنّ هذه الأخبار شاذّة، ومعنى ذلك أنّها مخالفة لأخبار أخَر أكثر منها، وربما أصحّ من وجهة نظره، ومع ذلك كيف لنا الجزم بالاستحباب في مثل هذه الحال؟! ولعلّ هذا هو ما دفع السيد الخوئي للحديث عن عدم شمول قاعدة التسامح أيضاً للمورد.

والنتيجة إنّه لا يوجد دليل معتبر على الاستحباب، فضلاً عن الوجوب أو الجزئيّة، بل القرائن التاريخية تقف على النقيض من ذلك؛ وذلك أنّ جميع الروايات الشيعيّة البيانية للأذان والإقامة ـ فضلاً عن غير الشيعيّة ـ لم يرد فيها، ولا في أيّ رواية ضعيفة السند أيّ إشارة للشهادة الثالثة في الأذان والإقامة، بل إنّ الشيعة لم ينقل عنهم أيّ شيء ولا عن الأئمّة أنّهم كانوا يقولون الشهادة الثالثة حتى في بيوتهم، فلو كانت مستحبّة لكان يتوقّع انتشارها ومعروفيّتها بينهم، كيف والمفترض تكرّرها عدّة مرات يوميّاً، فجميع الروايات البيانيّة التي تشرح كيفيّة الأذان والإقامة ـ وهي بالعشرات عند السنّة والشيعة معاً، بل عقد لها الحُرّ العاملي باباً في «الوسائل» تضمّن أكثر من عشرين حديثاً ـ لم تتضمّن الشهادة الثالثة إطلاقاً، فراجعها. ودعوى التقية غريبة جداً هنا، فإنّ الأذان والإقامة لو كانا للإعلام لأمكن تعقّل ذلك، لكن لدينا أذان وإقامة للصلاة، ويقيمهما الفرد لنفسه بصرف النظر عن التجمّعات والإعلام، ومع ذلك لا عين ولا أثر لعُرْفٍ من هذا القبيل طيلة ثلاثة قرون، واللافت أنّ نصوص «حيّ على خير العمل» وردّ التثويب موجودة وصريحة في كتب الحديث الشيعي، بلا موجبٍ للتقية، فلماذا صارت الولاية لعليّ موجبة للتقيّة دونها؟! بل لم ينقل أحد من غير الشيعة أنّ الشيعة كانوا يفعلون ذلك في تلك الفترة ولو بقصد نقده لهم، إذ سيكون ذلك مناسباً للهجوم على الشيعة في أنّهم مبتدعة وأنّهم اخترعوا أجزاء في الأذان والإقامة. كما أنّه لو كانت هذه الشهادة موجودة في العصر النبويّ لتسبّبت في نقاش، ومن الطبيعي أن ينعكس هذا النقاش والجدل حولها بُعيد العصر النبوي بين الصحابة، ومع ذلك لم نسمع أحداً من مقرَّبي أمير المؤمنين وأوليائه

أشار لشيء من هذا ولا حتى أمير المؤمنين نفسه حاجج يوماً أحداً بشيءٍ من هذا القبيل. بل لا نجد تفسيراً تاريخيّاً معقولاً لغياب نصوص الشهادة الثالثة غياباً مطلقاً، لو كانت فعلاً مستحبّة أو واجبة أو جزءاً، بل إنّه من غير المتوقّع أن يلعن الصدوق أصحاب هذه الروايات لو كان بالفعل قد وجد شبيه هذه الروايات في الكتب والأصول التي وصلته من القرن الثاني والثالث الهجريّين، فكلّ مصادر الكتب الأربعة ـ مضافاً لمصادر صاحبَيْ الوسائل والمستدرك ـ وهي بمجموعها تمثِّل الأغلبية الساحقة من مصادر الحديث الإمامي، لا وجود لشيء من هذا القبيل فيها.

وأمّا ما بذله بعض الباحثين من محاولة إثبات أنّ بعض المجتمعات الشيعيّة كانت تعرف الشهادة الثالثة، فأقصى ما أمكنه حشده هو ما بعد القرن الثالث الهجري، وهذا لا شأن لنا به، إذ هو بعد عصر النصّ، بل نصوص الصدوق والطوسي وغيرهما كأنّها تريد ردّ هذه الظاهرة التي كانت موجودة في بعض بقاع العالم الإسلامي في القرن الرابع والخامس والسادس، وسيأتي في خاتمة هذه التعليقة ما له صلة بهذه النقطة إن شاء الله.

والمتحصِّل: إنّه لم يثبت وجوب ولا استحباب ولا جزئيّة الشهادة الثالثة ولا غيرها في الأذان والإقامة بأنواعهما، فمن غير الواضح ما ذكره بعض المعاصرين ـ مثل: الشيخ عبد الله الأحمدي الشاهرودي ـ من أنّ الأذان بدون الشهادة الثالثة بدعةٌ وحرام!

هل الشهادة الثالثة بدعةٌ؟

وعليه، فلا دليل على الاستحباب. لكنّ الكلام في البدعيّة يحتاج أيضاً لتوقُّفٍ؛ وذلك أنّ بعض الكلمات تشير إلى أنّه إذا كان المشهد التاريخي كذلك، فإنّ المفترض تجنّب قول هذه الشهادة حذراً من البدعة، كما ألمحت لذلك بعض الكلمات التي نقلناها سابقاً، فما هو الموقف على هذا الصعيد؟

ترتبط هذه المسألة بتعريف البدعة، والمجال هنا لا يسع للتوسُّع، لكنّنا نميل ـ ترجيحاً ـ لرأي المحقّق النراقي في ذلك، وهو ما يظهر من بعض العلماء في فتاويهم، أيضاً مثل: السيّد موسى الشبيري الزنجاني والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، وسمعت الميل إليه شفاهاً من أستاذنا السيّد محمود الهاشمي الشاهرودي عندما كنّا نشتغل على مصطلح «بدعة» في

«دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت». قال المحقّق النراقي في (عوائد الأيّام: ٣٢٠ ـ ٣٢٥): «والمهمّ تحقيق معنى (البدعة) ومصداقها؛ فإنّي أراه مشتبهاً على كثير من الأعلام، فإنّهم يقولون: إنّ الفعل الفلاني لم يثبت من الشرع، فلو فعل لا بقصد العبادة والثبوت من الشارع وإطاعته، فهو لغو لا ثواب عليه ولا عقاب، وإن فعله أحد بقصد العبادة والإطاعة وباعتقاد ذلك، يكون حراماً موجباً للعقاب؛ لأنّه يكون بدعةً وتشريعاً. ومقتضى ذلك أنّ البدعة هي كلّ فعل يفعل بقصد العبادة والمشروعيّة وإطاعة الشارع مع عدم ثبوته من الشرع. ولا معنى محصّل لذلك.. والتحقيق: أنّ كلّ فعل لم يثبت من الشرع لا يمكن الإتيان به باعتقاد أنّه من الشرع، ولكن يمكن فعله بإزاء أنّه من الشرع أو جعله شرعاً للغير، وهو تشريع وإدخال في الدين وإن لم يعتقده المتشرع، وهذه هي (البدعة)، ولذا تطلق (البدعة) على ما ابتدعه خلفاء الجور، كالأذان الثالث يوم الجمعة، وغسل الرجلين، وتثليث غسل الوجه في الوضوء، وصلاة الضحى، والجماعة في النوافل، ونحو ذلك، مع أنّهم ما كانوا يعتقدون ثبوته من الشارع، وإنّما أدخلوه في الدين إدخالاً، بل وإن اعتقدوه أيضاً. وبالجملة: المناط في الابتداع والتشريع والإدخال في الدين: وضع شيءٍ شرعاً للغير، وجعله من أحكام الشارع له لا لنفسه، لأنّه غير ممكن. فالبدعة فعل قرّره غير الشارع شرعاً لغيره من غير دليل شرعي، ولا شكّ في كون ذلك (بدعة) كما ترى إطلاقها عليه في جميع ما ابتدعه العامّة، مع أنّه تدليس وإغراء وكذب وافتراء، فيكون محرّماً قطعاً، وأمّا ما لم يكن كذلك، فإطلاق البدعة عليه غير معلوم، ولم يثبت كونه بدعةً وتشريعاً».

وحاصل الفكرة التي نميل إليها أنّ البدعة لا تعني القيام بشيء بقصد كونه جزءاً من الشرع مع العلم أنّه ليس كذلك، فهذا محرّم لكن لا بعنوان البدعة، إنّما البدعة هي المساهمة في خلق أو تكريس سُنن اجتماعيّة وأعراف يتمّ تلقّيها في المجتمع على أنّها جزء من الدين، حتى لو كانت النخبة أو الفقهاء يعرفون أنّها ليست كذلك، فخلق هذه السنن حرام، وكذلك السير معها وتقويتها، بل يجب مواجهتها بالبيان والتذكير ونحو ذلك.

وبناءً عليه، يمكن الذهاب إلى تفصيل هنا بأن يقال بأنّ الشهادة الثالثة في نفسها جائزة

في الأذان والإقامة، لكن عندما تتحوّل إلى بدعة، بالمعنى الذي ذكرناه، أو تكون محتملةَ البدعيّة احتمالاً قويّاً، فإنّه يلزم ـ بنحو الفتوى أو الاحتياط، تبعاً للجزم أو قوة احتمال البدعيّة فيها ـ عدم المشاركة في تكريسها، فيجوز مثلاً قولها سرّاً بينك وبين نفسك؛ لأنّ هذا ليس تكريساً اجتماعيّاً لها، ويجوز قولها علناً فيما لو تلاشت ظاهرة تلقّيها الاجتماعي على أنّها جزءٌ من الدين، كما لو ترك الشيعة كلّهم قول الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة مثلاً، ثم قام شخص بقولها ولو علناً، فهذا جائز ما لم يقع فعلُه ذلك في طريق إعادة خلقها بوصفها ظاهرة اجتماعيّة دينيّة، وهكذا، بل قد يقال ـ كما سوف نأتي على ذكره في مباحث مبطلات الصلاة كالتكتّف والتأمين ـ بأنّ أهل البيت النبويّ كانوا عندما تظهر بدعة يقومون بتحريمها مطلقاً، بهدف القضاء عليها واجتثاثها، وهذا ما نراه في موقفهم من التثويب هنا، ومن التأمين والتكتف في الصلاة وغير ذلك.

وبهذا يظهر أنّ الموضوع هنا مردّد بين البدعيّة والمطلوبيّة (على أبعد تقدير)، ولا معنى في هذا المورد لتبرير الإتيان بها برجاء المطلوبيّة، كما هو واضح، ومنه يظهر مزيد تعليق على إجراء فكرة قاعدة التسامح وأخبار «مَنْ بلغه» في هذا المورد. نعم مَنْ يقوم بفعل الشهادة الثالثة معتقداً ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ أنّها جزءٌ واجب أو مستحبّ، أو أنّها واجبةٌ أو مستحبّة ولو لم تكن جزءاً، فهو معذورٌ شرعاً، ومثابٌ انقياداً، إنْ شاء الله.

من هنا نرى أنّ الأحوط وجوباً ترك ذكر الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة، فيما لو كان قولها يوجب خلق أو تكريس تصوّرها اجتماعيّاً بوصفها جزءاً من الممارسات الدينيّة؛ وذلك لشبهة البدعيّة فيها، وبخاصّة مع توقيفيّتهما، وبالأخصّ في الإقامة التي يُحتمل فيها أنّها جزء أو شبه الجزء للصلاة، كما أفادته بعض النصوص. وهذا الكلام لا يختصّ بالشهادة الثالثة، بل يجري في كلّ ما يشبهها عند الشيعة والسنّة وغيرهم. كما أنّه ينبغي معرفة أنّ بعض ما يُقال قبل الأذان وبعده في مآذن بعض المساجد أو عند بعض المسلمين، ليس هو الآخر جزءاً من الأذان ولا الإقامة، فيلزم أن يُنتبه إلى عدم صيرورته في الذهن العام جزءاً منهما، حذراً من الوقوع في شبهة البدعيّة.

لكن قد يُقال: أليس حكمُكم ببدعيّة أو شبهة بدعيّة الشهادة الثالثة هو تشخيصٌ

مصداقي يُرجع فيه لكلّ مكلّف على حدة، من ثم لا يحقّ لكم تقديم رأي فقهي في هذه المسألة، بما هو رأيٌ فقهي؟

ويُجاب:

أوّلاً: إنّنا لا نجزم هنا ببدعيّة الشهادة الثالثة، وإلا لقلنا بالحرمة، لكنّنا نراها تحوي شبهة البدعيّة على الأقلّ، وفقاً للمعطيات التاريخيّة والحديثيّة المتوفّرة، ولهذا فنحن نحتاط في الموضوع ولا نقدّم رأياً فقهياً نهائيّاً، ورأيُنا الفقهي النهائي مقتصرٌ على عدم ثبوت جزئيّتها لا وجوباً ولا استحباباً، لا في الفرد ولا في الماهية، وعدم ثبوت استحبابها ولا وجوبها بوصفها جزءاً أو من دون هذا الوصف، وذلك مطلقاً في الأذان والإقامة.

ثانياً: إنّ إثبات انتساب شيء للدين كإثبات نفي شيء عنه هو عمل اجتهاديّ، فلو أمكن للمكلّف تعيين ذلك فلا بأس إنّما نبيّن هنا تعييننا وقراءتنا الاجتهاديّة للموضوع. نعم نحن نوافق على أنّ كون الشهادة الثالثة في الخارج اليوم تتضمّن في الذهن العام انتساباً للدين بما يحقّق البدعيّة بالمعنى الذي رجّحناه.. إنّ كونها كذلك ـ إثباتاً ونفياً ـ شأنٌ غير فقهي، فيُرجع فيه للمكلّف، فانتبه، ولهذا قيّدنا آنفاً قلنا: «فيما لو كان قولها يوجب خلق أو تكريس تصوّرها اجتماعيّاً بوصفها جزءاً من الممارسات الدينيّة».

وقد يُقال مرّة ثانية: ألا يمكن رفع اليد عن هذا الاحتياط والتخلّص من شبهة البدعيّة في ذكر الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة من خلال التوضيح المتكرّر للناس بأنّها ليست جزءاً من الأذان والإقامة؟ وبهذا تبقى محافظاً عليها وفي الوقت عينه لن تُصبح عرفاً ولا سنّةً اجتماعية عند الناس بوصفها جزءاً من الدين. وبهذا تكون شبيهة بما ذكرناه سابقاً عند التعليق على مسألة نجاسة الخمر في باب النجاسات، من أنّ تبرير بعض الفقهاء لنجاسة الخمر خوفاً من وقوع الناس في الاشتباه بين طهارته وجواز شربه، يمكن معالجته من خلال الشرح والتوضيح المتكرّر حتى يرتفع الالتباس.

ويمكن التعليق بأنّه إذا حصل ذلك على نطاقٍ واسع بحيث تشكّل في الوعي الجماهيري العام مفهومُ التمييز بين الشهادة الثالثة بوصفها فعلاً بشريّاً وبينها بوصفها مستحبّاً أو شعيرة دينيّةً أو جزءاً ففي مثل هذه الحال ترتفع إشكاليّة شبهة البدعيّة، لكنّ المشكلة

تكمن في الوظيفة الشرعيّة الآن على تقدير عدم وصولنا لتلك المرحلة.

وبعد هذه النتيجة قد يقال مرّة ثالثة: كيف يمكن التوفيق عموماً بين ما ذهبتم إليه في معنى البدعة وبين ما روي من أنَّه «من سنّ سُنّةً حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها»؟! ثم ألا يُخشى من أن يؤدِّي إلغاء الشهادة الثالثة في الأذان إلى ظاهرة جديدة مفادها عدم اعتبار ضرورة الاعتقاد بولاية أمير المؤمنين عليه السلام وأحقيّته، خصوصاً بعد أن ثبتت فترة من الزمن. ففرقٌ بين أن نمنع الظاهرة الجديدة من أوَّل حدوثها ونشوئها وبين أن نمنعها بعد استفحالها، فإنَّ ما يتركه كلّ من المنعين من انطباع لدى عموم الناس يختلف عن الآخر. ثمَّ إنَّه هناك فرق من حيث الانطباع لدى عموم الناس بين منع ظاهرة تحوي شهادة حقّة ومنع ظاهرة تحوي شهادة باطلة، فمنع الشهادة الثالثة وهي شهادة حقَّة بعد ثبوتها فترةً طويلة من الزمن قد يُفهم خطأ ويؤسِّس لظاهرة أخرى، وبالتالي يؤسِّس لبدعةٍ بناءً على تعريفكم للبدعة. وإن قيل بأنّ إلغاء الشهادة الثالثة لن يؤدِّي إلى هذه الظاهرة، أقول: ليس معلوماً، فإنَّ عوام الناس شأنهم التعميم بسرعة، وترتيب لوازم غير لازمة، والانتقال بالفكرة المحدودة جدّاً إلى حدِّ التضخيم، فقد يكون همّ الفقيه إلغاء الشهادة الثالثة تأكيداً على عدم الجزئيَّة وتثبيتاً لعدم الجزئيَّة ومنعاً لحصول ظاهرة الجزئيَّة، لكنَّ عوام الناس يذهبون بالأمر بعيداً جدّاً، فننتقل من أزمةٍ إلى أزمة أعمق.

ويمكن الجواب:

أوّلاً: لا علاقة بين بحث البدعة وبحث من سنّ سنّةً حسنة، كما أقرّوا بذلك في محلّه؛ لأنّ السنّة الحسنة موصوفة بأنّها حسنة، والبدعة ليست حسنة كما دلّ على ذلك الحديث المتواتر أو شبه المتواتر «كلّ بدعة ضلالة»، فالمراد بالسنن الحسنة كلّ سيرة اجتماعيّة صالحة، ولو لم تكن منصوصة في الدين، شرط أن لا يتمّ تلقّيها على أنّها من الدين فتكون بدعة، فالمشكلة مع البدعة ليس في أنّها بذاتها حسنة، فإنّ «الصلاة خير من النوم» هي أيضاً كلام حقّ وحسن، لكنّه مع ذلك وصف بالبدعة، وكذلك صلاة الضحى التي ورد في النصوص ـ كصحيح الفضلاء ـ أنّها بدعة بالنصّ الصريح عن الأئمّة، مع أنّ الصلاة خير موضوع.

الفصل الثالث
[شروط الأذان والإقامة]

يشترط فيهما أمورٌ:

ثانياً: إنّ إلغاء الشهادة الثالثة مثلاً لا يتمّ بشكل دفعي وقهري، بل عندما يتخذ أئمّة المسلمين وفقهاء الإسلام قراراً بشيء من ذلك، فلا بدّ من وضع استراتيجيّة مراحلية متدرّجة وذات قراءة واعية؛ لضمان رفع أيّ بدعة بأقلّ الخسائر الممكنة.

ثالثاً: إنّ بحثنا هنا علميٌّ، ولا نتحدّث عن مواجهة بدعةٍ، ما قد يجرّ الناس للتمسّك بها، فهذه مرحلة ثانية، وهي مرحلة مواجهة البدعة في المجتمع، لا مرحلة تعيين البدعة واتخاذ الموقف العلمي منها.

رابعاً: إنّ مجرّد أنّ الناس سوف تجعل البدعة شعاراً لها ويزداد تمسّكها بها، لا يبرّر دوماً سكوت العلماء عن البدع، فالقرآن الكريم نصَّ على أنّه بنفسه كان سبباً لضلال وقسوة قلوب الكافرين، بعكس المؤمنين، فهل يعني ذلك أن يتوقّف الوحي خشيةً من المزيد من كفر الكافرين لحقدهم على المؤمنين؟! لهذا يجب أن تكون المؤسّسات العلميّة والعلماء هم من يشتغل على إدارة الوضع الديني، لا أن ينزلوا للعوام كي يتحكّم العوام بنا، فإنّ هذه من المصائب التي أشار إليها عدّةٌ من الأعلام، ليس آخرهم الشيخ مرتضى مطهري.

وأختم هذا المختصر بما نقله أبو بكر عبد الله بن عمر بن محمد البلخي (ق ٦هـ) من أنّ موسى بن عمران أصبح والياً على ما يشمل بلخ، وأنّه في فترة ولايته أمر في إعلان الصلاة بالقول: «**أشهد أنّ عليّاً رسول الله**»، وقد أدّى ذلك لهياج المسلمين ضدّه إلى أن قُتل عام ٢٠٢هـ (فضائل بلخ: ٣٨)، وهذا يعني ـ إذا صحّ النقل ـ أنّ محاولات مغالية من هذا المستوى كانت قد ظهرت هنا وهناك حتى في عصر الأئمّة، وربما في هذا السياق نجد أنّ الصدوق يتّهم من فعلوا ذلك بأنّهم مفوّضة ومحسوبين على خارج الخطّ الشيعي المتعارف بما أجاز لعنهم بالنسبة إليه، واللهُ العالم.

هذا، وكلامنا المتقدّم كلّه هنا في الأذان والإقامة خاصّة، وأمّا الشهادة الثالثة في التشهّد والتسليم فسوف يأتي الحديث عنها في موضعه، إنْ شاء الله تعالى.

الأول: النيّة ابتداء واستدامة، ويعتبر فيها القربة والتعيين مع الاشتراك[١].

الثاني والثالث: العقل والإيمان، وفي الاجتزاء بأذان المميّز وإقامته إشكال[٢].

---

(١) ما ذكره الماتن من شرط النيّة وقصد القربة هو الصحيح، لكن في غير أذان الإعلام؛ إذ لا تُحرز عباديّته، بل أغلب هذه الشروط غير مأخوذ في أذان الإعلام أو أذان التهيّؤ. أمّا التعيين مع الاشتراك، فغير واضح؛ إذ لا شكّ أنّه لو عيّن وقع لما عيّنه، أمّا لو لم يعيّن فإن عيّن بعد الانتهاء كفى، فيقع لما عيّن ويكون الإتيان بالصلاة بعده من باب الإتيان بصلاةٍ أُذِّن لها وأقيم. هذا وقد تحدّثنا عن أذان الإعلام وأذان الصلاة وأذان التهيّؤ عند التعليق على (المسألة رقم: ٥٠١)، فراجع.

(٢) **في هذه المسألة ثلاثة أمور:**

نقد شرط العقل في المؤذِّن والمقيم

الأمر الأوّل: شرط العقل في المؤذّن والمقيم، وهو غير واضح؛ فلا موجب للقول ببطلان أعمال غير المكلّف، كما أنّ السيرة قائمة على عدم أذان المجنون من باب أنّه لا يُحسنه عادةً، ولا يُعلم أنّه من بابٍ آخر، وأمّا دعوى قصور الدليل عن الشمول له فهي أيضاً غير مفهومة؛ إذ ليس في النصوص ما يؤخذ بعين الاعتبار إلا التشيّع والذكورة، وسيأتي الحديث عنهما، وأنّهما ليسا بثابتين أيضاً.

ودعوى الانصراف قابلةٌ للنقاش من حيث إنّ من يراجع أدلّة كفاية أذان الغير لا يجد إلا ضرورة وقوع الأذان الصحيح من الغير، ولهذا أشارت روايةٌ إلى أنّه لو أنقص فعليك الإكمال من جهتك، فدعوى الانصراف راجعة إلى أمر خارجي لا إلى طبيعة الفكرة الموجودة في لسان الدليل، وإلا يلزم أن نشرط مثلاً أن لا يكون المؤذّن عارياً حين الأذان؛ لانصراف الأدلّة عن هذه الحال، حيث من شبه المعدوم تحقّقها، وهكذا. وعليه فلو أذّن المجنون أذاناً صحيحاً من تمام الجهات الأخرى أجزأ، وأمكن للآخرين الاكتفاء بسماع أذانه؛ فإنّ الجنون مراتب، وبعضه قد يتصوّر فيه ذلك.

نقد شرط الانتماء المذهبيّ الخاصّ في المؤذِّن أو المقيم

الأمر الثاني: شرط الإيمان، والمعروف بين المتأخّرين والمعاصرين من فقهاء الإماميّة

اشتراطُ الانتماء المذهبي الخاصّ (التشيّع الإمامي) في المؤذّن والمقيم. والقدر المتيقّن من مرادهم هو أذان الصلاة (الأذان الذي يقوله المكلّف بقصد إقامة الصلاة، ولو كان يريد أن يصلّي في آخر الوقت مثلاً)، بمعنى أنّه لو أذّن شخص غير شيعي فسمعه المكلّف أو دخل المكلّف المسجد فرأى الجماعة منعقدةً، وكان المؤذّن لها شخصاً غير شيعي، وأمثال ذلك، فلا يمكن الاكتفاء بأذان غير الشيعي لسقوط الأذان عن المكلّف ودخوله في الصلاة مباشرةً. أمّا أذان الإعلام والذي يكون بهدف الإعلان عن دخول الوقت ويكون في بداية وقت الفريضة، فعبارات بعض الفقهاء المطلقة قد توحي بشموله، لكن قد صرّح غير واحدٍ منهم بعدم اشتراط الانتماء المذهبي الخاصّ في مؤذّنه، فلو كان موثوقاً فيمكن الاعتماد عليه للحكم بدخول وقت الصلاة، بصرف النظر عن بعض الصلوات المختلف بين المذاهب في وقت دخولها، بل قد ورد في معتبرة ذريح المحاربي، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «صلّ الجمعة بأذان هؤلاء؛ فإنّهم أشدّ شيء مواظبةً على الوقت».

وظاهر الفقهاء القائلين بهذا الشرط هو أنّ غير الإمامي حتّى لو أذّن على الطريقة الإماميّة الصحيحة الكاملة، وأقام كذلك، فلا يكفي، فالمشكلة ليست عندهم من ناحية فقرات الأذان والإقامة، بل من ناحية المؤذّن والمقيم نفسه في كونه غير إماميّ.

وهذا الشرط ظهر التصريح به بجديّة في القرن الثامن الهجري وما بعد، بل وإلى يومنا هذا ثمّة فقهاء لا يذكرون هذا الشرط في كتبهم الفقهيّة إمّا لعدم اعتقادهم به أو لرغبة في عدم التعرّض له أو لغير ذلك. أمّا قبل القرن الثامن الهجري فعادةً ما يذكرون شرط الإسلام في المؤذّن ولا يتعرّضون لشرط الانتماء المذهبي المعبّر عنه عندهم بـ «الإيمان». وحملُ الإسلام على الإيمان في كلماتهم خلافُ الظاهر جدّاً؛ فقد كانوا يصرِّحون بشرط الإيمان في أبواب متعدّدة، كما هي الحال في إمام الجماعة، فراجع.

والأقرب بالنظر هو عدم اشتراط الانتماء المذهبي في الاعتداد بأذان وإقامة الآخرين، بلا فرقٍ بين الأذان الإعلامي والأذان الصلاتي، إذا حاز أذانهم على سائر الشروط المعتبرة.

وعمدة أدلّتهم تارةً عدم صحّة عبادات غير الشيعي ـ والمفروض أنّ الأذان والإقامة عبادة ـ وقد ناقشنا ذلك مفصّلاً في محلّه، وأنّه وقع خلطٌ بين القبول والصحّة، وأخرى

الرابع: الذكورة للذكور، فلا يُعتدّ بأذان النساء وإقامتهنّ لغيرهنّ حتى المحارم على الأحوط وجوباً، نعم يجتزئ بهما لهنّ، فإذا أمّت المرأة النساء فأذّنت وأقامت كفى[1].

الخامس: الترتيب بتقديم الأذان على الإقامة، وكذا بين فصول كلّ منهما، فإذا قدّم الإقامة أعادها بعد الأذان، وإذا خالف بين الفصول أعاد على نحو يحصل

بعض الروايات المرتبطة بالجماعة ولا علاقة لها ببحثنا، كما أقرّ بذلك بعض الفقهاء، مثل: السيّد محسن الحكيم، وثالثة ـ وهو العمدة عندهم ـ رواية واحدة، وهي موثقة عمار الساباطي، وهي رواية آحاديّة منفردة في بابها، خاصّة وأنّ راويها عمّار الساباطي، والعمومات والمطلقات في باب الاجتزاء بأذان الآخرين تقف في مقابلها، خاصّة وأنّ ابتلاء الشيعة بالصلاة مع أهل السنّة، وسائر الفرق الإسلاميّة والشيعيّة غير الإماميّة، وفي المساجد المشتركة، كان غير قليل في تلك الأزمنة، ومع ذلك لم يرد في المطلقات أيّ قيد ينبّه لهذا الأمر. بل قد تواجه روايةَ عمار هنا صحيحةُ عبد الله بن سنان في كفاية إكمال الناقص من الأذان. بل إنّ موقف المتقدّمين قد يُشعر بالإعراض أو بفهمٍ مغاير لرواية عمّار رغم أنّها كانت بمرأى منهم ومسمع؛ حيث نقلها كلّ من الطوسي والكليني في الكافي والتهذيب معاً. وهذه العناصر وغيرها مجتمعةً تمنعُ عن وصول الوثوق بهذه الرواية إلى الحدّ المطلوب في اعتماد الأخبار الآحاديّة، فراجع. والتفصيل في محلّه.

الأمر الثالث: أذان المميّز، وأعتقد بأنّ الأمر فيه صار واضحاً مما قلناه في الشرطين المتقدّمين، وأنّه يصحّ ويمكن الاجتزاء به، بل ثمّة نصوص تساعد على ذلك أيضاً.

نقد شرط الذكورة في المؤذِّن والمقيم

(١) **لا دليل على شرط الذكورة في المؤذّن والمقيم، خلافاً لما لعلّه المشهور عند الإماميّة وكذلك المذاهب الأربعة**. ودعاوى انصراف الأدلّة أو عدم معهوديّة ذلك وغيرها، واضحة الضعف؛ فإنّ نكتة عدم المعهوديّة راجعة لنوع من الستر والعفاف العرفي، لا لشرطيّة ذلك في الأذان، وهناك فرق بينهما، ومعه فلا موجب للانصراف وأمثاله.

الترتيب، إلا أن تفوت الموالاة فيعيد من الأوّل.

السادس: الموالاة بينهما وبين الفصول من كلّ منهما، وبينهما وبين الصلاة، فإذا أخلّ بها أعاد[١].

السابع: العربيّة وترك اللحن[٢].

---

(١) القدر المتيقّن من مفهوم الموالاة المشروط هنا هو أن لا يصدق بسبب الفاصل بين الفصول أو بين الأذان والإقامة وبين الصلاة عدم اعتبار الأذان والإقامة قد وقعا لهذه الصلاة عرفاً، أو عدم صدق أنّه أذّن أذاناً واحداً بما له من هيئة اتصاليّة متعارفة، أمّا الموالاة بأكثر من هذا المعنى، فلا دليل عليه، بل قد ورد في بعض النصوص أنّ الإمام اجتزأ بأذانٍ سمعه من شخصٍ قبل دخوله المسجد فبنى عليه، فإنّ الفاصل بين السماع ودخول المسجد والشروع بالصلاة لا بأس به عادةً، ومع ذلك لم يكن فيه مانع عرفاً وشرعاً، فانتبه.

بناء شرط العربيّة في الأذان والإقامة على الاحتياط الوجوبي

(٢) لا شكّ أنّ من يريد الإتيان بالأذان أو الإقامة باللغة العربية أنّ عليه اختيار هذه الألفاظ المنصوصة، فاللحن وأمثاله يوجب بطلان الأذان والإقامة، لكنّ السؤال: هل تُشترط العربيّة في الأذان والإقامة؟

سوف يأتي منّا تفصيل يتصل بأصل اشتراط العربيّة في الصلاة كلّها، أمّا هنا في باب الأذان والإقامة فليس بأيدينا شيء يمكنه أن يمنع إلا النصوص البيانية للأذان والإقامة، لكنّه من الطبيعي أن تكون باللغة العربيّة؛ لأنّ المخاطبين كانوا عرباً، وقد تلقّى المسلمون هذه الصيغة ونشروها في البلدان، لكن هل معنى ذلك أنّه لا يجوز الإتيان بهما بترجمةٍ دقيقة مع صدق عنوان الأذان بتلك اللغة عليه؟ لا يبدو ذلك واضحاً، **ومع ذلك نبني شرط العربيّة على الاحتياط الوجوبيّ.**

وبهذا يظهر عدم صحّة ما ذهب إليه الإماميّة والحنابلة والحنفيّة من شرط العربيّة في الأذان والإقامة مطلقاً، كما يظهر عدم وضوح ما ذهب إليه الشافعيّة من التفصيل بين أن

الثامن: دخول الوقت، فلا يصحّان قبله. نعم يجوز تقديم الأذان قبل الفجر للإعلام[1].

الفصل الرابع
[مستحبّات الأذان والإقامة ومكروهاتهما]

يستحبّ في الأذان الطهارة من الحدث، والقيام، والاستقبال، ويكره الكلام في أثنائه، وكذلك الإقامة، بل الظاهر اشتراطها بالطهارة والقيام. وتشتدّ كراهة

يؤذّن لجماعةٍ فتُشترط العربيّة وأن يؤذّن لنفسه مع عدم قدرته على العربيّة؛ لأنّه غير عربي، فيصحّ، فإنّ هذا كلّه مما لا دليل عليه، والعلمُ عند الله.

(١) **هنا صور**:

أ ـ أمّا أذان الإعلام بدخول الوقت، فلا معنى له قبل دخول الوقت، بل هو محرّم؛ لأنّ فيه كذباً وتغريراً بالجهل.

ب ـ وأمّا أذان التهيّؤ، فلا مانع منه قبل الوقت إذا كان متبانياً عليه عرفاً بحيث لا يقع الناس في وهم، بل قد وردت فيه نصوص.

والظاهر أنّ مراد السيّد الماتن من الإعلام ليس الإعلام بدخول الوقت، بل أذان التهيّؤ، كما شرحنا هذه الأنواع من الأذان في التعليق على (المسألة رقم: ٥٠١)، عند الحديث عن بداية وقت صلاة الصبح، فراجع.

ج ـ وأمّا أذان الصلاة وإقامتها، فالأحوط وجوباً وقوعهما بعد دخول الوقت؛ وإنّما احتطنا هنا؛ لأنّ مزاج الروايات يوحي بأنّ الأذان والإقامة ـ وبخاصّة الإقامة ـ من توابع الصلاة وشؤونها، وقد وردت رواية غير معتبرة الإسناد (خبر معاوية بن وهب) فيما يوحي بشرط دخول الوقت، لكن في المقابل فإنّه إذا لم نعتبرهما جزءاً من الصلاة، فأيّ مانع يمنع أن يشرع بهما قبل الوقت بحيث ينتهي من الإقامة بعد حلول الوقت فيؤدّي الصلاة، إذ لا يظهر دليل قويّ على عدم صحّة ذلك، ما دام يصدق أنّهما وقعا على صورة كونهما من توابع الصلاة ومقدّماتها، لهذا فالاحتياط وجيهٌ.

الكلام بعد قول المقيم: «قد قامت الصلاة» إلا فيما يتعلّق بالصلاة[١]. ويستحبّ فيهما التسكين في أواخر فصولهما مع التأنّي في الأذان والحدر في الإقامة، والإفصاح بالألف والهاء من لفظ الجلالة ووضع الإصبعين في الأذنين في الأذان، ومدّ الصوت فيه ورفعه إذا كان المؤذّن ذكراً، ويستحبّ رفع الصوت أيضاً في الإقامة إلا أنّه دون الأذان[٢]، وغير ذلك مما هو مذكورٌ في المفصّلات.

---

(١) **هنا أمورٌ:**

أوّلاً: لم يثبت استحباب الطهارة ولا القيام ولا الاستقبال في الأذان، كما لم يثبت كراهة الكلام أثناءه أو بينه وبين الإقامة، والروايات قليلة جداً ضعيفة إسناداً.

ثانياً: الأقرب ـ وفاقاً للسيّد الماتن ـ اشتراط الإقامة بالطهارة والقيام، لكنّها غير مشروطة باستقبال القبلة وإن كان هو الأحوط استحباباً.

ثالثاً: ظاهر بعض الروايات النهي عن الكلام أثناء الإقامة، بل يصرّح بعضها بالحرمة، وبخاصّة بعد «قد قامت الصلاة»، وبعضها يفيد التحريم بين الإقامة والصلاة أيضاً، فيما ظاهر مجموعة أخرى هو الجواز مطلقاً، لهذا يصعب الترجيح، والأحوط استحباباً، وبخاصّة مع وجود احتماليّة كون الإقامة جزءاً من الصلاة ـ كما يُفهم من بعض النصوص ـ هو تجنُّب الكلام أثناءها وبينها وبين الصلاة. ولم نقل بالكراهة؛ لقلّة النصوص ووجود مشاكل إسناديّة. والفرق بين هذا المقام ومقام دخول الوقت هو وجود بعض الروايات هنا، فلهذا احتطنا.

تحقيقٌ ومراجعةٌ في آداب الأذان والإقامة

(٢) هذه المستحبّات المذكورة عندما نراجع مستنداتها عند مختلف المذاهب نجدها بين ما ليس فيه خبرٌ معتبر أصلاً، وما فيه خبر موقوف على صحابي لا عن مصدر تشريعي، وما فيه خبرٌ آحادي قليل العدد جدّاً، فالقول بالاستحباب بعنوانه غير ثابت.

نعم، بعض الصفات في المؤذّن الذي يقيم أذان الإعلام أو دعوى الناس للاجتماعات للصلوات تتطلّبها طبيعة الموقف فتكون حسنةً، مثل ما ذكره بعض الفقهاء من المذاهب

الفصل الخامس
[حكم ترك الأذان والإقامة]

من ترك الأذان والإقامة أو أحدهما عمداً حتى أحرم للصلاة لم يجز له قطعها واستئنافها على الأحوط[١]، وإذا تركهما عن نسيان يستحبّ له القطع لتداركهما ما لم يركع، وإذا نسي الإقامة وحدها فالظاهر استحباب القطع لتداركها إذا ذكر قبل القراءة، ولا يبعد الجواز لتداركهما أو تدارك الإقامة مطلقاً[٢].

المختلفة من أن يكون المؤذّن صيّتاً، أي عالي الصوت، وأن يرفع صوته بالأذان، وأن يقف على مرتفع أو يقف على منارة أو حائط، وإن كان موضوع المنارات والمآذن مختلفاً حوله بين السنّة والشيعة، وأن يكون المؤذّن بصيراً ليس بأعمى؛ حتى يعرف الوقتَ جيّداً، وأنّ خصوصيّة وضع الإصبعين في الأذن مما يساعد على رفع الصوت أكثر لا أنّها تعبديّة ، كما أنّ الترسّل في الأذان مرجعه لكون الترسّل يساعد أكثر على الإعلام. **وبعبارة أخرى: بعض الأمور حسنة من حيث مساعدتها على تحقيق الغاية من الأذان العام، ولو لم يثبت استحبابها بعنوانها، كما أنّها تساعدنا على فهم بعض النصوص ـ ولو الضعيفة ـ الواردة في بعض الأمور، كما صار واضحاً.**

هذا، ومن الواضح أنّ بعض هذه المستحبّات ربما انعدم موضوعه اليوم، بناء على التقنيات الحديثة، إذا لوحظ بالطريقة التي ذكرناها، فانتبه.

(١) استحباباً، إلا مع ضيق الوقت فيحرم على الأقوى. وسوف يأتي عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٩٧)، في بحث منافيات الصلاة من كتاب الصلاة، أنّه لا دليل معتبراً على حرمة قطع الصلاة اختياراً في غير ضيق الوقت.

(٢) هنا مسألتان:

أ ـ جواز قطع الصلاة لتدارك الأذان والإقامة أو الإقامة وحدها، وهنا الأقوى هو الجواز، بلا فرق في أيّ موضع كان من الصلاة، وبلا فرق بين كونه ترك الأذان والإقامة عمداً أو نسياناً أو جهلاً، وتذكّر أو علم أثناء الصلاة. وهذا كلّه مشروط بعدم ضيق

إيقاظٌ وتذكير

[حضور القلب في الصلاة]

قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾، وقال النبيُّ والأئمّةُ ـ عليهم أفضل الصلاة والسلام ـ كما ورد في أخبار كثيرة أنّه لا يحسب للعبد من صلاته إلا ما يقبل عليه منها[1]، وأنّه لا يقدمنّ أحدكم على

الوقت.

ب ـ استحباب قطع الصلاة للتدارك، والروايات هنا مختلفة؛ فبعضها خاصٌّ بالإقامة؛ وبعضها عامٌّ لنسيان الأذان والإقامة؛ وبعضها يتكلّم عن الدخول في الصلاة؛ وبعضها يتكلّم عن الانتهاء من القراءة؛ وبعض ثالث يتكلّم عن الركوع؛ كما أنّ بعضها ظاهرٌ في الركعة الأولى فيما بعضها الآخر ناظر للركعة الثانية؛ وبعضها يطلب العود من الأوّل؛ فيما بعضها يطلب شيئاً آخر، ثمّ إكمال الصلاة دون استئنافها.

وهذا الاختلاف بين الروايات التي يبلغ مجموعها حوالي خمس روايات فقط، يعيق عن فهم حاصلٍ متيقَّن من مجموعها موثوقٍ بصدوره، وإنْ كان الراجح أنّه قبل الشروع في قراءة الركعة الأولى يحسن به الاستئناف والتدارك.

وقفةٌ مع «حضور القلب في الصلاة»، واستحبابه المؤكّد

(١) ذهب جماهير أهل العلم من فقهاء مختلف المذاهب إلى أنّ حضور القلب في الصلاة مستحبّ، وليس بواجب، وأنّه ليس بشرطٍ في صحّة الصلاة، لكنّه شرطٌ في قبولها. ويظهر من بعضٍ اشتراطه في تكبيرة الإحرام.

وقسّم بعض العلماء حضور القلب إلى قسمين: الحضور الإجمالي والحضور التفصيلي، والمراد بالتفصيلي هو حضور القلب تفصيلاً في كلّ لحظة من لحظات الصلاة أو في كلّ فعلٍ من أفعالها، وهذا لا يُظنّ بأحد القول بوجوبه أو بكونه شرطاً في الصحّة، إذ لو كان لظهر وبان، فمن العسير جداً لأغلب الخلق إن لم نقل لجميعهم تحقيق ذلك، وهو حظوة من حباه الله فقط. إنّما الكلام في الحضور الإجمالي أو الحضور ما أمكن، والمراد بالحضور

الصلاة متكاسلاً، ولا ناعساً، ولا يفكرنّ في نفسه، ويقبل بقلبه على ربّه، ولا يشغله بأمر الدنيا. وأنّ الصلاة وفادة على الله تعالى، وأنّ العبد قائم فيها بين يدي الله تعالى، فينبغي أن يكون قائماً مقام العبد الذليل الراغب الراهب الخائف

الإجمالي أن يدخل الصلاة عارفاً بأنّه يُقبل على الله ويتكلّم معه ويخضع له، في مقابل أن يصلّي عن عادة وسجيّة دون أدنى التفات لله تعالى وأنّه مقبل عليه وواقفٌ بين يديه، فيما الحضور ما أمكن يلزم بمحاولة استحضار القلب قدر المستطاع، وأمّا مطلق مسمّى الحضور فهو تحقيق الحضور القلبي ولو في فعلٍ واحد.

ولعلّه يظهر من الشيخ أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ) في «إحياء علوم الدين»، وتبعه ـ فيما يبدو ـ جماعة، منهم: الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) في «المحجّة البيضاء»، أنّ حضور القلب شرط بمقدار ما يمكن، وأنّ النصوص في الكتاب والسنّة متكاثرة على أنّ فلسفة العبادات وجوهرها ومعناها هو كذلك.

والأقرب أنّه لا دليل على وجوب حضور القلب في الصلاة بأكثر من تحقيق النيّة والإخلاص المأخوذين فيها، كما سوف يأتي معنى ذلك في بحث النيّة إن شاء الله، ومثله تحقيق مفهوم الخضوع والتذلّل المأخوذ في تعريف الركوع والسجود كما سيأتي، فضلاً عن دعوى شرط الصلاة به. نعم، هو من أعظم المستحبّات؛ وذلك أنّ النصوص الواردة في باب الخشوع والخضوع وحضور القلب ونحو ذلك ليس فيها لسانٌ يعطي وجوباً فضلاً عن أن يعطي شرطيّةً بحيث تبطل الصلاة من دونه. وأمّا فلسفة العبادات فهذا صحيح؛ لكنّه يكفي في ذلك تحقيق النيّة الخالصة الحقيقيّة لله سبحانه، وبخاصّة أنّ الذكر اللسانيّ موجودٌ في الصلاة.

هذا، ولا شكّ أنّ حضور القلب في العبادات عموماً من أعظم وسائل الانتفاع الروحيّ بها، وهو الذي يميّز العبادة عن العادة. وإنّه لمن الخسران أنّنا لا نحظى بحضور القلب الذي يحظى به الأولياء والصالحون، واللهَ تعالى نسألُ أن يجعلنا منهم ويُلحقنا بهم، على ما نحن عليه من تقصير، ولولا كرمه سبحانه ما كان لنا أن نتجرّأ على دعوته بمثل هذا الدعاء، فنحن أقلّ بكثير من أن نكون ملحَقين بهؤلاء.

الراجي المسكين المتضرّع، وأن يصلّي صلاة مودّع يرى أن لا يعود إليها أبداً. وكان عليّ بن الحسين عليه السلام إذا قام في الصلاة كأنّه ساق شجرة، لا يتحرّك منه إلا ما حرّكت الريح منه، وكان أبو جعفر وأبو عبد الله ـ عليهما السلام ـ إذا قاما إلى الصلاة تغيّرت ألوانهما، مرّة حمرة، ومرّة صفرة، وكأنّهما يناجيان شيئاً يريانه. وينبغي أن يكون صادقاً في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فلا يكون عابداً لهواه، ولا مستعيناً بغير مولاه. وينبغي إذا أراد الصلاة أو غيرها من الطاعات أن يستغفر الله تعالى، ويندم على ما فرّط في جنب الله ليكون معدوداً في عداد المتقين الذين قال الله تعالى في حقّهم: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾[1]. وما توفيقي إلا بالله عليه

(١) لعلّ هذا الكلام ـ وكذلك ما ذكره السيّد أبو الحسن الإصفهاني في «وسيلة النجاة» ومَنْ تابعه فيها كالسيّد الخميني في «تحرير الوسيلة» ـ مأخوذٌ من المحقّق النجفي (١٢٦٦هـ) صاحب الجواهر، في بعض رسائله الفقهيّة، حيث قال: «ينبغي للمصلّي إحضار تمام قلبه تمام الصلاة في أقوالها وأفعالها، فإنّه لا يُحسب للعبد من صلاته إلا ما أقبل عليها، وينبغي له الخضوع والخشوع والوقار والسكينة والطيب والزي الحسن والسواك قبل الدخول بها والتمشيط وأن يكون في يده خاتم من عقيق، فإنّ الركعة فيه بألف. وينبغي أن يصلّي صلاة مودّع فيجدّد التوبة والإنابة والاستغفار، ويشغل فكره في جميع أحواله في طاعة سيّده ومولاه، وأن يقوم بين يدي ربّه قيام العبد الذليل بين يدي مولاه، وأن يعلم ما يقول، وأنّه لمن يناجي ولمن يسأل وأنّه صادق في مقالته عند قراءته إيّاك نعبد وإيّاك نستعين، الذي يراد منه تخصيصه بالعبادة والاستعانة، فلا يكون عابداً لهواه ولا مستعيناً بغيره، وأن يكون باطنه موافقاً لما يظهره من العبوديّة في الركوع والسجود ونحوهما، وإلا كان من القبيح في زيّ الحسن، ومن كان فكره قاصراً فعليه بمطالعة ما كتبه العلماء في أسرار الصلاة، ولو تأمّل العبد الذي يشتغل بصلاته وقلبه مشغول بأمور دنياه أنّه ما عامل سيّده ومولاه معاملة أقلّ من يخاطبه بمن زوجته وغيرهما ممن يحضر تمام قلبه عنده مخاطبته لذاب حياءً إن كان من أهله، فليبذل الإنسان جدّه في التجنّب فيها عن

توكّلت وإليه أنيب، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

حديث النفس، وعن التفكّر في أمور دنياه، كما أنّه ينبغي بذل جهده في الحذر من مكائد الشيطان ومصائده وجنائله (وحبائله) فإنّه لا زال يختلس للعابد في عبادته ويوقعه في الشكّ فيها ويشغله عن التوجّه إليها، فإذا عرف الإنسان كيده أرغم أنفه بمخالفته وعدم إطاعته في تجديد العبادة واستينافها وأيسه من الطمع فيه. ومن جملة حبائله إدخال العجب في نفس العابد حتى يمنعه قبول عبادته فإنّ المعجب لا يصعد شيء من عمله، بل الذنب الذي يتعقّبه الندم خير من الصلاة مع العجب، كما أنّ من حوابس الصلاة حبس الزكاة والحقوق الواجبة والنشوز والإباق والحسد والكبر والغيبة وأكل الحرام وشرب المسكر وغيرها، بل مقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾، عدم قبولها من كلّ فاسق. وإياك والقيام للصلاة كسلاً ثقيلاً في سكرة النوم أو الغفلة، ولا تكن لاهياً فيها ولا مستعجلاً ولا مدافعاً للبول أو الغايط أو الريح، ولا تمتخط فيها ولا تتخم ولا تبصق بعض ما في فمك من الفضولات، ولا تطمح ببصرك إلى السماء ولا تغمض، بل اخشع ببصرك شبه المغمض، ولا تختصر بأن تضع يدك على خاصرتك معتمداً على أحد وركَيْك، بل ينبغي تجنّب كلّ ما ينافي خشوعها وكلّ ما يعد فيها لعباً وكلّ ما ينافيها في العرف والعادة وكلّ ما أشعر فيها بالتكبُّر لو (أو) الغفلة عن الله» (رسائل فقهيّة: ٩٢ ـ ٩٤). هذا، وكثيرٌ من فقرات هذا النصّ مذكور ـ متفرِّقاً ـ في الروايات أيضاً، فراجع.

المبحث الثاني

فيما يجب في الصلاة

وهو أحد عشر[1]: النيّة، وتكبيرة الإحرام، والقيام، والقراءة، والذكر، والركوع، والسجود، والتشهّد، والتسليم، والترتيب، والموالاة. والأركان ـ وهي التي تبطل الصلاة بنقيصتها عمداً وسهواً ـ خمسة: النيّة، والتكبير، والقيام، والركوع، والسجود[2]. والبقية أجزاء غير ركنيّة لا تبطل الصلاة بنقصها سهواً، وفي بطلانها بالزيادة تفصيلٌ يأتي إنْ شاء الله تعالى[3]، فهنا فصولٌ:

---

(١) عبارة السيّد الماتن تختلف عن عبارات كثيرين ممن عدّ الواجبات ثمانية، بحذف الترتيب والموالاة والذكر، والظاهر أنّ لكلّ شخص معياره بين الجزئيّة، والأعمّ منها ومن الشرطيّة، ومطلق الواجب، فمثلاً وقع كلام في أنّ النيّة جزءٌ أو شرط، والصحيح أنّها شرط وليست جزءاً، ولا داعي للإطالة هنا، وسيأتي عند الحديث عن كلّ واحدة من هذه الأمور تحديدها والكلام فيها.

«أركان الصلاة» مصطلحٌ فقهيّ خالص

(٢) سيأتي في محلّه الكلام في إطلاق هذا التعبير من السيّد الماتن. هذا وقد كان الماتن دقيقاً عندما عبّر بالنقيصة ولم يعبّر معها بالزيادة، وسوف يأتي بحث هذا كلّه، فإنّه ـ على سبيل المثال ـ لا يرى بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام سهواً، كما سيأتي منه مطلع الحديث في الفصل الثاني حول تكبيرة الإحرام، فانتظر.

هذا، ومصطلح الركن أو أركان الصلاة لم يَرِدْ في النصوص القرآنيّة والحديثيّة، وإنّما هو اصطلاح فقهي، لهذا فليس المهم هو تعبير الركن، بل المهم مضمونه وآثاره، ولهذا ينبغي النظر في كلّ جزء من الصلاة في أنّه هل تبطل الصلاة بالزيادة أو النقيصة السهويّة فيه أو لا، وإلا فتقسيم الصلاة إلى أجزاء وأركان هو عملٌ فقهيّ خالص.

(٣) كما وهناك تفاصيل ستأتي، مرتبطة بالنوافل، وكذلك بحالات الاضطرار.

الفصل الأوّل
في النيّة

وقد تقدّم في الوضوء أنّها[١]: القصد إلى الفعل على نحو يكون الباعث إليه

وقفةٌ حول توسّع مسار بحث «النيّة» تاريخيّاً، وقراءةٌ مقارنة فقهيّة ـ حديثيّة

(١) تعتبر مباحث النيّة من المباحث التي شهدت تضخّماً تدريجياً عبر التاريخ، وبخاصّة في الفقه الإمامي، فحتى القرن الخامس الهجري، نجد جمهور الفقهاء والمحدّثين الشيعة يتناولون قضيّة النية بشكلٍ بسيط جداً، ويمرّون عليه مروراً سريعاً، وتبدأ بعض القيود والموضوعات ـ التي سنرى بعضها فيما سيذكره الماتن هنا، وذكره في الوضوء وسيأتي أيضاً في الصوم وغيره ـ تزداد بشكل بطيء، وبالأخصّ منذ زمن المحقّق الحلّي (٦٧٦هـ)، فتكثر القيود والتفريعات والشروط فيها تدريجياً. **وغالب الظنّ أنّ ذلك بفعل انتقال مباحث النيّة ـ كغيرها ـ من الفقه السنّي إلى الشيعي**، وتصبح النيّة قضيّة معقّدة وشائكة، وصولاً حتى عصر المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ)، حيث يبدأ بعمليّة نقد لطريقة تعقيد الفقهاء لموضوعٍ بسيط وعفوي، ويحاول المناقشة في الكثير من القيود ومعه جملة من العلماء الذين جاؤوا من بعده كالمحقّق السبزواري والمحدّث البحراني والشيخ مرتضى الأنصاري.

لكنّ عمليات النقد هذه كرّست ـ في الحقيقة ـ حضور هذه البحوث في النيّة إلى يومنا هذا، بل وزادت منها، وفرضت جعلَ موضوع النيّة إشكاليّاً، رغم أنّ العديد من الشروط التي أُضيفت بين القرن الخامس والعاشر كانت قد أُبطلت لاحقاً، وبهذا تحوّل بحث النية إلى بحث معقّد متشابك في الكثير من الكتب الفقهيّة الاستدلاليّة.

ولو أنّنا راجعنا الروايات الواردة في قضايا النيّة، والتي جمع أغلبها الحرّ العاملي في الجزء الأوّل من الوسائل (في مقدّمات العبادات) وكذلك في مطلع مثل كتاب الصلاة، فسوف نلاحظ أنّ أغلبيّة هذه الروايات يركّز على مفاهيم أخلاقيّة ـ شرعيّة في النيّة، من نوع الإخلاص وعدم الرياء وعدم العجب وعدم الفخر بالعمل ونحو ذلك، إلى جانب مسألة

أمر الله تعالى[1].

العدول في النيّة من صلاةٍ إلى أخرى. أمّا باقي البحوث التحليليّة التي طرحها الفقهاء وما يزالون فقد لا يكون لها عين ولا أثر في النصوص، واللهُ العالم.

ولعلّ بدايات هذا التضخّم في مباحث النيّة في الفقه السنّي ترجع إلى النزعة الفرضيّة أو ما يُعرف بفقه الأرأيتيّين الذي انتشر بشكل مذهل منذ القرن الثاني الهجري في العراق ومنه إلى سائر البلدان، وهؤلاء كانوا يحبّون فرض وقائع لم تتحقّق بعدُ للوصول إلى أجوبة، بها يدلّ عندهم على براعة الاجتهاد وقدرته الفائقة. وممّا ساعد على تكوّن هذه الظاهرة في القرن الثاني وما بعده، هو «القضاة»، حيث سيطر الفقه الحنفي في القسم الثاني من القرن الثاني الهجري على مواقع القضاء، وأهل القضاء تأتيهم فروض كثيرة وحالات عديدة عادةً، وربما لهذا نشأ عندهم الفقه الفرضي بوصفه علامة على تقوية مَلَكة الاجتهاد.

توضيحٌ حول «قصد امتثال الأمر ـ قصد القربة» من منظارٍ صوفيّ وفقهيّ

(١) تعريف النية بأنَّها القصد إلى الفعل على نحوٍ يكون الباعث إليه أمر الله تعالى يفيد أنَّ النيَّة هنا متقوِّمة بقصد امتثال أمر الله تعالى، وقد يعبّر بعض الفقهاء في موضوع النيّة بما يفيد أنَّها متقوِّمة بقصد القربة، ويظهر من بعضٍ اختلاف مفهوم قصد القربة عن مفهوم امتثال الأمر، فلو أخذا معاً لزم أخذهما في تعريف النيّة أيضاً. من هنا قد يقال بضرورة ملاحظة الأمرين معاً.

ويمكن التعليق: إنّ التمييز بين قصد القربة وقصد امتثال الأمر له وجهان:

وجهٌ صوفيّ عرفانيّ، بحيث يعتبر أنّ القربة هنا مفهومٌ حقيقي وليس تعبيراً مجازياً، وهذا ما يُلمس بوضوح في كلمات بعض علماء الأخلاق والعرفان.

ووجهٌ فقهيّ، طرحه أمثال السيّد علي السيستاني، وهو امتثال الأمر بنحو الخضوع والتذلّل، فقصد القربة نوعٌ من العلاقة الامتثاليّة التذلليّة الخضوعيّة، فأنا امتثل الفعل بنحو الخضوع والتذلّل، وعليه لا يكون تناقضٌ بينهما أو تباين تامّ، وعليه فلا داعي لما ذكره بعض ـ مثل السيِّد اليزدي ـ من جمع الأمرين، وجعل النيَّة متقوِّمة بهما معاً، بالقول:

ولا يُعتبر التلفّظ بها[1]، ولا إخطار صورة العمل تفصيلاً عند القصد إليه،

هي القصد إلى الفعل بعنوان الامتثال والقربة.

ولعلّ بإمكاننا القول بأنّ قصد القربة هو قصد فعل ما يحبّه المولى؛ لأنّه يحبّه، بهدف رضاه عنه ونيل الحظوة لديه.

نقد شرط التلفّظ في النيّة

(١) بل لم يثبت استحبابه ـ خلافاً لجمهور الحنابلة والحنفيّة والشافعيّة الذين قالوا بأنّه مندوب ـ بل قال بعض فقهاء الإماميّة بكراهته. نعم في نيّة الحجّ كلامٌ سيأتي في محلّه من كتاب الحجّ إن شاء الله. كما أنّه لو قلنا بأنّ صلاة الاحتياط جزءٌ متمّم للصلاة، فإنّ مقتضى ذلك هنا عدم التلفّظ بنيّة صلاة الاحتياط، كما أنّه على تقدير القول بوجوب الإقامة وكونها جزءاً من الصلاة أو بحرمة الفصل بينها وبين الصلاة بكلام، فإنّ اللازم مراعاة ذلك بترك التلفّظ بالنيّة بعد الإقامة.

هذا، ولا قيمة للنيّة اللفظيّة إذا خالفت النيّة القلبيّة، فالعبرة بنيّة القلب، فلو نوى بقلبه أنّه يريد أن يصلّي الظهر، لكنّه قال: أصلي صلاة نافلة الظهر قربةً إلى الله تعالى ـ خطأً أو غيره ـ فلا قيمة لما قال بلسانه، وتنعقد نيّته القلبيّة صحيحةً.

وأمّا ما ورد في بعض النصوص مما يوحي بأنّ البيان اللفظي ولو السهوي غير المقصود كأنّه هو المدار، فلا يُقصد من تلك النصوص ذلك، مثل رواية العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «إذا غلب الرجل النوم وهو في الصلاة فليضع رأسه فلينم، فإنّي أتخوّف عليه إن أراد أن يقول: اللهم أدخلني الجنّة، أن يقول: اللهمّ أدخلني النار» (كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٤٧٩)، فإنّه لا يراد أنّ الله يرتّب أثراً على كلامه غير المقصود، بل المراد أنّه لا يعرف ماذا يقول، وماذا يطلب من الله، فيطلب لنفسه نقيض ما يريد، وهذا أشبه بالسكران الذي لا يعرف ماذا يقول، وقد نهى القرآن عن الصلاة لمن هو سكران، مبيّناً أنّه حتى تعلموا ما تقولون، فكأنّه لعين هذه النكتة ذكر الإمام ذلك، والمسألة واضحة.

ولا نية الوجوب ولا الندب، ولا تمييز الواجبات من الأجزاء عن مستحبّاتها[١]، ولا غير ذلك من الصفات والغايات، بل يكفي الإرادة الإجماليّة المنبعثة عن أمر الله تعالى، المؤثرة في وجود الفعل كسائر الأفعال الاختياريّة الصادرة عن المختار، المقابل للساهي والغافل.

مسألة ٥٦٩: يعتبر فيها الإخلاص، فإذا انضمّ إلى أمر الله تعالى الرياء بطلت الصلاة، وكذا غيرها من العبادات الواجبة والمستحبّة[٢]، سواء أكان الرياء في

---

(١) فإنّ نيّة الوجه، وكذا نية التمييز، لم يثبت وجوبها بدليل معتبر. هذا والنية التي تتعلّق بسنخ الحكم من الوجوب والندب وغيرهما يعبّر عنها في لسان الفقهاء بقصد الوجه أو نية الوجه، أمّا تلك التي تتعلّق بنوع العمل من حيث كونه صلاة الظهر أو العصر أو المغرب أو غير ذلك، فإنّه يعبّر عنها بقصد التمييز أو نية التمييز.

(٢) إنّ غاية ما تدلّ عليه النصوص ـ كما ألمحنا في بحث الوضوء ـ هو اشتراط الفعل العبادي بكون نيّة القربة لله باعثاً مستقلاً فيه، بمعنى أنّه لو لم يقصد غير ذلك لكفت هذه النيّة في بعثه نحو الفعل، فلو صلّى بقصد إطاعة أمر الله، وفي الوقت نفسه بقصد أن يراه الناس، فهنا لو لم يكن الناس موجودين في تلك اللحظة فهل كان سينبعث حينها عن أمر الله تعالى أو لا؟ فإن لم يكن لينبعث فإنّ صلاته باطلة؛ لأنّها غير قربيّة ولم تقع عن أمر الله، ولو كان ينبعث فهذا كافٍ في تحقّق القربيّة في الصلاة أو العبادة. نعم مدى قبول هذه العبادة ومستوى الثواب عليها أمرٌ آخر. ومنه يظهر الموقف من التفاصيل التي ذكرها السيد الماتن.

وقد تسأل: هل مرادكم أنّ المستفاد من الأدلّة كفاية النيّة الشأنيّة، بمعنى أنّ المكلّف إذا أتى بالصلاة بنيّة أمر الله ورياءً، فالصلاة تكون قد دخل في تكوينها دافعان، لكن حيث إنّ هذا المكلّف من شأنه أن يأتي بالصلاة لو لم يكن عنده دافعُ الرياء، ولكن ما دفعه الآن هو المركّب من قصدي القربة والرياء، صحّت صلاته، وهذا يعني أنّكم ترون كفاية النيّة الشأنية؟

الابتداء أم في الأثناء، وفي تمام الأجزاء، أو في بعضها الواجبة، وفي ذات الفعل أم بعض قيوده، مثل أن يرائي في صلاته جماعة، أو في المسجد أو في الصفّ الأوّل، أو خلف الإمام الفلاني، أو أوّل الوقت، أو نحو ذلك[1]. نعم في بطلانها بالرياء في

والجواب: إنّنا لا نقصد هنا النيّة الشأنيّة أو التقديريّة بالمعنى الفرضي للكلمة، بل نقصد النيّة الفعلية، بمعنى لو حذفنا الآن قصدَ الرياء من هذه النيّة المركبة، فهل سوف يكون قصد المكلّف القائم بالفعل لامتثال الأمر كافياً لانبعاثه نحو الصلاة أو لا؟ فإن كان كافياً صحّ وإلا فلا، وقد تعرّضنا لهذا التفصيل في كتابنا (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٥٣١ ـ ٥٨٠)، بمناسبة الحديث عن أخذ الأجرة على الواجبات العباديّة وغيرها.

وقد تسأل مرّةً أخرى: هل ينبغي هنا طرح ما طرحتموه في اجتماع الأمر والنهي؟ بأن نقول: الصلاة رياءً منهيٌّ عنها؛ لأدلّة النهى عن الرياء، ومأمورٌ بها من جهة كونها صلاةً، فهنا إذا أمكن للمكلّف قصد القربة بهذه الصلاة صحّت صلاته وعصى، وإن لم يمكن له قصد التقرّب بالعمل المنهيّ عنه فتبطل.

والجواب: إنّ القضيّة هنا هو أنّ فعله الصلاة حال كونه قاصداً للقربة إلى الله لا يصدق عليه أنّه صلّى رياءً، بمعنى فعل عبادةً محرّمة؛ لأنّ المفروض أنّ عبادته هذه كانت لله تعالى، نعم ربما قصده لم يكن جيّداً. وبهذا نفرّق بين من قصد الصلاة للرياء فقط، فيكون قد فعل فعلاً جوارحيّاً محرّماً، وبين من قصد الله بفعله، غايته ضمّ هذا القصد لقصدٍ آخر.

حدود مبطليّة الرياء للعبادة، ونقد القول بإطلاق الإبطال

(١) إذا كان رياؤه في هذه التفاصيل والقيود، فإنّ هذا معناه بطلان صلاته جماعة أو عدم الاعتداد بكونه في الصف الأوّل أو في كونه مصليّاً أوّل الوقت، لكنّ هذا لا يوجب بطلان أصل صلاته على تقدير عدم تأثير هذه القيود في أصل الأفعال الصلاتيّة، بأن لا يلزم من بطلان الفعل المستحبّ مثلاً ما يوجب بطلان الصلاة لعنوانٍ آخر غير عنوان الرياء، مثل الفعل الكثير الماحي أو كلام الآدمي المبطل أو نحو ذلك، فلو صلّى جماعة رياءً فإنّه لو التحق ـ مثلاً ـ في الركعة الرابعة وقرأ الفاتحة وما بعدها، فإنّ صلاة الجماعة لا يتحقّق

الأجزاء المستحبّة، مثل: القنوت أو زيادة التسبيح أو نحو ذلك، إشكال[١]، بل

ثوابها، لفرض وقوعها عن رياء، لكنّ صلاته تقع صحيحة؛ لعدم نقصانها بأيّ شيء، والمفروض أنّه ينبعث للصلاة حتى لو لم ينبعث للجماعة، فالانبعاث للصلاة قربيّ بينما الانبعاث للجماعة لم يكن قربيّاً، فيمكن التمييز والفصل، وهكذا في سائر الموارد، علينا ملاحظة انبعاثه لأصل الصلاة أو لقيودها وخصوصيّاتها، فيصحّ في الأوّل، دون الثاني، ما لم يترك الثاني تأثيراً على إتيانه بأفعال الصلاة نفسها على وجه القربة، فتبطل بملاحظة ذلك، فتأمَّل جيّداً.

ولا بأس أن نشير هنا على أنّه لو أتى بالجزء الواجب رياءً، كما لو قرأ الفاتحة رياءً، لكنّه قبل فوات محلّ التدارك عاد وأتى به قربةً إلى الله تعالى، صحّ إذا لم يلزم من ذات التكرار محذورٌ آخر.

عدم بطلان الصلاة بالرياء في المستحبّات بعنوانه

(١) أقربه عدم البطلان.

وقد يقال: إنّنا نرى بطلان الصلاة بالرياء بالأجزاء المستحبّة؛ وذلك لأمرين:

الأول: إنّ الأجزاء المستحبّة في الصلاة هي من أجزاء الصلاة، واستحبابها لا يغيّر من كونها جزءاً من أجزاء الصلاة، ولا فرق بينها وبين الأجزاء الواجبة سوى أنّ مطلوبيّة الثانية أشدّ وآكد من الأولى، فكما تبطل الصلاة بالإخلال بالجزء الواجب تبطل كذلك بالإخلال بالجزء المستحبّ.

الثاني: وقوع الجزء المستحبّ رياءً سيجعله غير قربيّ وغير عبادي، فتكون الكلمات المستخدمة في هذا الجزء المستحبّ ممّا لا محلّ له في الصلاة، فتدخل في كلام الآدميّين المبطل للصلاة.

ويمكن أن يُجاب:

أوّلاً: إنّ هناك بحث حول أنّ الجزء المستحبّ معقولٌ أو لا؟ فالسيد الماتن يرى عدم معقوليّة الجزء المستحبّ، سواء أريد به جزء الطبيعة أم جزء الفرد، والعنصر الأساس في استدلاله هو عدم معقوليّة الإهمال في مقام الثبوت الذي يلزم من الجمع بين الاستحباب

والجزئيّة، على ما أفاده في مباحثه الأصوليّة (راجع: مصباح الأصول ٣: ٣٠٠ ـ ٣٠١). بل حتى لو قبلنا أنّ المستحبّ جزءٌ للصلاة وأنّ استحبابه لا يجعله خارجاً عنها، فما الوجه في سراية بطلانه إلى غيره من الأجزاء؟ فإنّ الإخلال بجزءٍ مستحبّ لا يسري إلى الأجزاء الواجبة. **ودعوى** أنّه لو قلنا بجزئيّة المستحبّ فإنّ الموجب للبطلان هو الموجب للبطلان ببطلان الجزء الواجب، وهو وقوع الرياء في بعض أجزاء الصلاة، **غيرُ صحيحة**؛ فإنّ الجزء المستحبّ لو بطل يكون مجرّد حركة زائدة أو قولاً زائداً، ومن الواضح أنّ المستحبّات في الصلاة إما دعاء أو ذكر أو تسبيح أو رفع اليدين في القنوت وأمثال ذلك، وهذه حتى لو أبطلها الإنسان، بأن قطعها مثلاً لا تبطل صلاته؛ لأنّها ذكر وتسبيح وفعلٌ غير مُخِلّ، فلو فرضنا أن المكلّف رفع يده للقنوت، ثم قال: «اللهمّ صلِّ»، وقطع قنوته ونزل للركوع، فما الموجب للبطلان؟!

ثانياً: إنّ ما قلناه آنفاً يظهر منه الجواب عن المداخلة الثانية التي ذكرت، ولهذا قلنا آنفاً «أن لا يلزم من بطلان الفعل المستحبّ ما يوجب بطلان الصلاة لعنوانٍ آخر غير عنوان الرياء، مثل الفعل الكثير الماحي أو كلام الآدمي المبطل أو نحو ذلك».

ودعوى الفرق بين الذكر والتسبيح ـ وأمثالهما من أفعال وأقوال مستحبّة في الصلاة ـ وحالة النيّة الريائيّة التي نتكلّم عنها؛ حيث إنّه في الأولى تكون هذه الأقوال والأفعال المستحبّة مطلوبة في الصلاة، والحركات التي تصدر عن هذه الأفعال والكلمات التي تقال فيها ستكون كلمات يصدق عليها عنوان الذكر والتسبيح، وإن شاء المصلّي قطعها فلن يضرّه ذلك بشيء سوى عدم ترتّب الثواب، أمّا في الحالة الثانية فهذه الكلمات المأتي بها رياءً لا يصدق عليها عنوان الذكر والتسبيح، ولا تكون مطلوبةً، فلا تخرج عن كونها كلمات زائدة تبطل الصلاة بنطقها، فمجرّد أن يبدأ المصلّي بالقنوت ـ مثلاً ـ ويقول: اللهم اغفر لي.. وتكون نيّته ريائيّةً، فإنّ هذه الكلمات الصادرة منه لا ينطبق عليها عنوان الذكر، بل تكون من مصاديق الكلام الزائد في الصلاة. وبعبارة مختصرة: الذكر والتسبيح وأمثالهما متقوّمة بالكلمات مع النيّة القربيّة، وليست الكلمات وحدها كافية في اعتبارها ذكراً أو تسبيحاً، فمع فقد النيّة القربية تصبح كلاماً آدمياً، فتكون مبطلةً للصلاة..

هذه الدعوى قابلة للنقاش مبنائيّاً؛ وذلك أنّه يصدق عليه في الحالة الثانية أنّه سبّح الله لغير قصد القربة إليه، وفي صدق عنوان أنّه كلام الآدمي هنا إشكال. وسيأتي تحقيق مسألة كلام الآدمي المبطل في بحث منافيات الصلاة إن شاء الله.

وقد تقول: كيف تكون الصلاة صحيحةً مع عدم قبول الفعل المستحبّ أو بطلانه؟! وأيضاً بعض أئمة الجماعة يقولون أذكاراً مستحبّة، لا لشيء إلا لأنّهم في صلاة الجماعة حال اقتداء الناس بهم، مع أنّهم لا يقولونها عادةً في صلواتهم الفردية، فما هي الوجوه التي يمكن حمل فعل إمام الجماعة عليها هنا غير الرياء؟ هل يمكن أن تكون النية من أجل إكساب الناس المزيد من الأجر مثلاً؟

ويمكن التعليق: أمّا السؤال الأوّل، فجوابه بالإيجاب، وهو بطلان الفعل العبادي المستحبّ إذا قصد به غير الله، بمعنى أنّه يبطل من حيث هو عبادة، وهذا بصرف النظر عن بطلان الصلاة كلّها. وأمّا السؤال الثاني فيمكن القول بأنّه لا حاجة لتفسير الرياء بهذا المعنى في إمام الجماعة؛ لأنّه من الممكن للإنسان أنّ نفس كونه بين الناس يشكّل أحياناً محفّزاً له على القيام بأفعال لا بقصد أن يراها الناس، بل لحصول حماس أكبر لديه، وهذا أمرٌ مشهود لبعض الناس المأمومين أيضاً، فهم إذا صلّوا جماعة مثلاً تحمّسوا لقراءة المستحبّات أكثر، وأتوا بالتعقيبات مع الناس، وصلّوا الصلوات على الرسول وآله ـ صلّى الله عليه وعلى آله ـ بعد إنهاء الصلاة، وهكذا، فليس من الضروريّ أن يكون قصد إمام الجماعة الرياء، بل قد يكون ذلك من باب أنّ الجوّ المحيط يحمّس الإنسان على بعض الأفعال، نعم ربما يكون رياءً، فنحن لا نريد أن ننفي، بقدر ما نريد طرح فرضيات أخرى ممكنة وواقعيّة.

وقد تقول: أليس هذا الحماس الذي يحصل بسبب الناس هو من قبيل الرياء المبطل؛ إذ هو لولا الناس لما فعل المستحبّات؟

ويُجاب: الرياء ليس كون الآخر محفّزاً لي على العمل لله، فهذا أشبه بالداعي إلى الداعي، وهو مما لا إشكال فيه، كما حقّق في محلّه، إنّما الرياء هو أن أعمل كي يراني الآخر، فمثلاً لو أنّ شخصاً صادَقَ إنساناً متديّناً، فكانت علاقته به تدفعه تلقائيّاً لدخول المسجد، بحيث لو

الظاهر عدم البطلان بالرياء بما هو خارج عن الصلاة، مثل إزالة الخبث قبل الصلاة، والتصدّق في أثنائها، وليس من الرياء المبطل ما لو أتى بالعمل خالصاً لله، ولكنّه كان يعجبه أن يراه الناس، كما أنّ الخطور القلبيّ لا يُبطل الصلاة، خصوصاً إذا كان يتأذّى بهذا الخطور. ولو كان المقصود من العبادة أمام الناس رفع الذمّ عن نفسه أو ضرر آخر غير ذلك، لم يكن رياء ولا مفسداً[١]. والرياء المتأخّر عن العبادة لا يُبطلها، كما لو كان قاصداً الإخلاص، ثمّ بعد إتمام العمل بدا له أن يذكر عمله[٢]. والعجب لا يبطل العبادة سواء أكان متأخّراً أو مقارناً[٣].

كان شخصٌ آخر صديقاً له لما دخل المسجد، فهذا لا يعني أنّ دخول المسجد ريائيٌّ. ومجرّد أنّ هذا الشخص سيذهب إلى المسجد بسبب الحماسة التي تصيبه للإقبال على ربّه من صديقه، ثم تذهب هذه الحماسة بذهاب صديقه، فلا يذهب بعدها إلى المسجد.. إنّ مجرّد ذلك لا يجعل عمله رياءً، ولا ينطبق عليه عنوانه، بل هو قاصد لشيءٍ يجعله قاصداً للقربة، فتحقّق المطلوب.

هذا، وقد تشدّد بعض العلماء كثيراً في قضيّة هذه التفاصيل، حتى على مستوى حياتهم الشخصيّة، وعلى سبيل المثال، فقد نقل لي بعض الأفاضل أنّ بعض كبار الفقهاء ـ رحمهم الله ـ الذين كانوا من أئمّة الجماعات الكبرى في حرم السيدة المعصومة في قم، كان بعد أن يُنهي صلاته إماماً للجماعة في الحرم يعيدها فرادى؛ وذلك لأنّه كان يقول: ما الذي يمنعني من قطع صلاتي إلا وجود الناس خلفي، وليس الله تعالى؟ وبهذا كان يشكّ في قصد القربيّة عنده في مثل هذه الحال.

(١) إذا كان سيصلّي على أيّة حال، وكان إيقاع الفعل أمام الناس بقصد ذلك لا أنّ أصل الصلاة وقع بهذا القصد.

(٢) الرياء المتأخّر حال الصلاة ـ كما لو تسنّى له الرياء بالقراءة بعد صيرورته في السجود ـ حكمه حكم الرياء المتأخّر الواقع بعدها؛ لأنّ المفروض أنّ الفعل وقع في ظرفه قربيّاً.

(٣) قد تعرّضنا لبعض هذه التفاصيل أيضاً عند التعليق على شرط النيّة، في بحث شرائط

مسألة ٥٧٠: الضمائم الأخر غير الرياء إن كانت محرّمة وموجبة لحرمة العبادة أبطلت العبادة، وإلا فإن كانت راجحةً أو مباحةً فالظاهر صحّة العبادة إذا كان داعي القربة صالحاً للاستقلال في البعث إلى الفعل بحيث يفعل للأمر به ولو لم تكن تلك الضميمة، وإن لم يكن صالحاً للاستقلال، فالظاهر البطلان.

مسألة ٥٧١: يعتبر تعيين الصلاة التي يريد الإتيان بها إذا كانت صالحة لأن تكون على أحد وجهين متميّزين، ويكفي التعيين الإجمالي مثل عنوان ما اشتغلت به الذمّة ـ إذا كان متحداً ـ أو ما اشتغلت به أوّلاً ـ إذا كان متعدّداً ـ أو نحو ذلك، فإذا صلّى صلاةً مردّدة بين الفجر ونافلتها، لم تصحّ كلّ منهما. نعم إذا لم تصلح لأن تكون على أحد وجهين متميّزين، كما إذا نذر نافلتين لم يجب التعيين؛ لعدم تميّز إحداهما في مقابل الأخرى[1].

الوضوء، فراجع.

تعليقٌ على شرط تعيين الصلاة

(١) **أصل فكرة لزوم التعيين يبدو أنّه هو الرأي السائد في المذهب الإمامي وكذلك عند المذاهب الأربعة**، ولا شكّ أنّه لو نوى العصر وصلّى أربع ركعات، ثم نوى الظهر وصلّى أربعاً أنّه تبطل صلاته الأولى؛ لعدم جواز تقديم العصر على الظهر، بل يؤتى بهذه قبل هذه كما أفادته النصوص، وهذا معناه أنّه لا شكّ أنّه لو عيّن النيّة بطريقة خاطئة وغير مقبولة فلا يصحّ منه ما فعل، لأنّه لا يكون قد نوى تحقيق مصداق للمأمور به، إنّما تحقيق مصداق أمر آخر.

إنّما السؤال هنا أنّه لو لم يعيّن مع فرض التعدّد ـ لا مع فرض الوحدة الذي هو الفرض الأخير في المسألة حسب عبارة الماتن ـ ومثاله أن يصلّي بعد الزوال أربع ركعات ثمّ يصلّي خلفها أربعاً، دون أن ينوي أنّ الأولى للظهر والثانية للعصر، فهو يعرف أنّ عليه ثماني ركعات، فيصلّي أربعاً ثمّ أربعاً ولا يعيّن، فهل هذا يصحّ؟ أو يصلّي أربعاً فقط دون أن

ينويها الظهر، بل صلّى بقصد رفع الأمر المتوجّه إليه، دون أن يقيّده برفع الأمر المتوجّه إليه أوّلاً كما ذكر الماتن، فهل يصحّ أو لا؟

عمدة الاستدلال هنا وجوهٌ، منها وأهمّها عدم صدق قصد امتثال الأمر في هذه الحال، فلا يصدق عليه أنّه قصد امتثال أمر صلاة الظهر، ومن ثمّ فهناك خلل مركزي في النيّة؛ لأنّ المأتيّ به لن يتطابق مع المأمور به ولن يكون مصداقاً له.

لكنّ الأقرب بالنظر أنّه تصحّ الصلاة، وتقع الأولى ظهراً والثانية عصراً؛ وذلك أنّ المطلوب هو الانبعاث عن الأمر، وهذا الشخص يدرك أنّ أمامَه أمرين إلزاميين متوجّهين إليه، هما الأمر بالظهر والأمر بالعصر، فيقصد امتثالهما دون تعيين، فيصدق عليه أنّه انبعث عن الأمر الإلهي، وإنّما يحصل التعيّن بملاحظة الواقع هنا، فالتعيّن واقعي في عالم الاعتبار والإجزاء، لا أنّ الأمر يحتاج لتعيين من المكلّف، وكأنّه بإتيانه الركعات الثماني يكون قد حقّق المطلوب، فتقع الأولى بشكل تلقائي ظهراً والثانية عصراً؛ فدعوى أنّه لم يقصد الامتثال غير واضحة. نعم هو لم يقصد امتثال أمر صلاة الظهر بعنوان أنّه أمر صلاة الظهر عند الإتيان بالأربع الأولى، لكنّ الكلام في اشتراط مثل هذا التفصيل في القصد، فمن قال بأنّه لازمٌ في تحقيق نيّة قصد الامتثال والانبعاث عن الأمر الإلهي؟ هذا والنصوص الواردة في (المسألة رقم: ٥٧٧)، تؤيّد ما ذهبنا إليه، وأنّ أمر النيّة أبسط من ذلك، بل بملاحظة مختلف نصوص موارد العدول من صلاةٍ إلى صلاة، وهي الموارد التي سوف يتحدّث عنها السيد الماتن في (المسألة رقم: ٥٧٩)، يفهم أنّ الأمر ليس بالشكل الذي فهمه الفقهاء هنا، واللهُ العالم.

وعليه، ففي كلّ مورد يصدق تحقيق الانبعاث عن الأمر يصحّ، وإلا فلا يصحّ. ويختلف ذلك أحياناً باختلاف العوامل والتداخلات. ومنه يعلم أنّه لو كان في أماكن التخيير التي يجوز فيها الصلاة تماماً وقصراً فنوى الظهر وشرع فيها، فله في الركعة الثانية أن ينويها قصراً، وله أن يكمل تماماً، ولا يحتاج لتقرير ذلك من قبل، بل حتى لو عيّنها قصراً ثم عدل أثناءها صحّ ذلك، والعكس صحيح؛ وبخاصّة أنّ القصر والتمام هنا ليس نوعين للصلاة، بل فردين لصلاةٍ واحدة.

مسألة ٥٧٢: لا تجب نية القضاء ولا الأداء، فإذا علم أنّه مشغول الذمّة بصلاة الظهر، ولا يعلم أنّها قضاء أو أداء، صحّت إذا قصد الإتيان بما اشتغلت به الذمّة فعلاً. وإذا اعتقد أنّها أداء فنواها أداء صحّت أيضاً إذا قصد امتثال الأمر المتوجّه إليه وإن كانت في الواقع قضاء، وكذا الحكم في العكس.

مسألة ٥٧٣: لا يجب الجزم بالنيّة في صحّة العبادة، فلو صلّى في ثوبٍ مشتبه بالنجس لاحتمال طهارته، وبعد الفراغ تبيّنت طهارته صحّت الصلاة، وإن كان عنده ثوب معلوم الطهارة، وكذا إذا صلّى في موضع الزحام لاحتمال التمكّن من الإتمام فاتفق تمكّنه صحّت صلاته، وإن كان يمكنه الصلاة في غير موضع الزحام.

مسألة ٥٧٤: قد عرفت أنّه لا يجب ـ حين العمل ـ الالتفات إليه تفصيلاً وتعلّق القصد به، بل يكفي الالتفات إليه وتعلّق القصد به قبل الشروع فيه وبقاء ذلك القصد إجمالاً على نحو يستوجب وقوع الفعل من أوّله إلى آخره عن داعي الأمر، بحيث لو التفت إلى نفسه لرأى أنّه يفعل عن قصد الأمر، وإذا سئل أجاب بذلك، ولا فرق بين أوّل الفعل وآخره، وهذا المعنى هو المراد من الاستدامة الحكميّة بلحاظ النيّة التفصيليّة حال حدوثها، أمّا بلحاظ نفس النيّة فهي استدامة حقيقيّة[1].

---

(١) هنا أمران:

أ ـ إنّ المراد بأنّه إذا سُئل أجاب ولم يتردّد هو حضور النيّة في قاع ذهنه، لكنّ هذا لا يمنع في بعض الأحيان أن يتردّد ويأخذ جوابه وقتاً؛ لانشغاله بأمرٍ آخر عند السؤال، فقد يكون شخص جالساً يخبز العجين، ويركّز ذهنه في العمل، فإذا سأله شخصٌ ماذا تفعل؟ ففي بعض الأحيان يحتاج لثوانٍ للتركيز على السؤال نفسه ثمّ الإجابة، وبخاصّة عند بعض كبار السنّ أو بعض من يعاني من ضعف في التركيز، فهذا لا يضرّ بوجود النيّة؛ لأنّ التأخّر

مسألة ٥٧٥: إذا كان في أثناء الصلاة فنوى قطعها أو نوى الإتيان بالقاطع ولو بعد ذلك، فإن أتمّ صلاته على هذا الحال بطلت، وكذا إذا أتى ببعض الأجزاء ثمّ عاد إلى النيّة الأولى، وأمّا إذا عاد إلى النية الأولى قبل أن يأتي بشيء منها، صحّت وأتمّها.

مسألة ٥٧٦: إذا شكّ في الصلاة التي بيده أنّه عيّنها ظهراً أو عصراً، فإن لم يأت بالظهر قبل ذلك نواها ظهرا وأتمّها وإن أتى بالظهر بطلت[١]، إلا إذا رأى نفسه فعلاً في صلاة العصر، وشكّ في أنّه نواها عصراً من أوّل الأمر أو أنّه نواها ظهراً، فإنّه حينئذ يحكم بصحّتها ويتمّها عصراً.

مسألة ٥٧٧: إذا دخل في فريضة، فأتمّها بزعم أنّها نافلة غفلةً صحّت فريضة، وفي العكس تصحّ نافلة.

مسألة ٥٧٨: إذا قام لصلاة ثم دخل في الصلاة، وشكّ في أنّه نوى ما قام إليها أو غيرها، فالأحوط الإتمام ثمّ الإعادة[٢].

في الجواب لم يكن لغيبوبة النيّة في نفسه، بل لضعف قدراته الذهنيّة عن استقبال السؤال والإسراع في الجواب، فليُلاحَظ ذلك.

ب ـ إنّه لو غاب عن النيّة لثوانٍ ولم يقم فيها بأيّ فعل عبادي كجزءٍ من الأجزاء أو ركنٍ من الأركان، كما لو أنهى التشهّد في الركعة الثانية من صلاة الظهر، ثم سها لثوانٍ، ثم عاد، ثم وقف لإكمال الصلاة، فإنّ القول ببطلان صلاته لانعدام النيّة مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابيّ؛ إذ المطلوب صدور الأفعال الصلاتيّة منه عن قصد القربة، وهذا متحقّقٌ. والعرف لا يرى محذوراً في مثل ذلك. وسيأتي من الماتن في (المسألة رقم: ٥٧٥) ما ينفع.

(١) بل صحّت، وله أن ينويها عصراً.

(٢) بل لا يبعد الصحّة، وينوي ما يريد، إذا لم يكن قد تجاوز المحلّ أو كان في النيّة محذور. وتجاوز المحل يكون كما لو قام إلى صلاة ثنائيّة، ثمّ دخل في صلاةٍ رباعيّة، فتجاوز الركعة

مسألة ٥٧٩: لا يجوز العدول عن صلاة إلى أخرى[١]، إلا في موارد:

منها: ما إذا كانت الصلاتان أدائيّتين مترتّبتين ـ كالظهرين والعشاءين ـ وقد دخل في الثانية قبل الأولى، فإنّه يجب أن يعدل إلى الأولى إذا تذكّر في الأثناء.

ومنها: إذا كانت الصلاتان قضائيّتين، فدخل في اللاحقة، ثمّ تذكّر أنّ عليه سابقة، فإنّه يجب أن يعدل إلى السابقة في المترتّبتين، ويجوز العدول في غيرهما.

ومنها: ما إذا دخل في الحاضرة فذكر أنّ عليه فائتة، فإنّه يجوز العدول إلى الفائتة.

وإنّما يجوز العدول في الموارد المذكورة، إذا ذكر قبل أن يتجاوز محلّه، أمّا إذا ذكر في ركوع رابعة العشاء، أنّه لم يصلّ المغرب فإنّها تبطل، ولا بدّ من أن يأتي بها بعد أن يأتي بالمغرب[٢].

ومنها: ما إذا نسي فقرأ في الركعة الأولى من فريضة يوم الجمعة غير سورة

الثانية، وإلا فصلاته صحيحة، ولا يحتاج لتبديلٍ أو إعادة.

كلّية تصحيح العدول في الصلاة مع توفّر الشروط

(١) الأقرب أنّ ما هو مذكور في موارد العدول المتعدّدة في النصوص، يفيد ـ بضمّ الموارد لبعضها ـ أنّ مبدأ العدول صحيح، ولا ضرر فيه ـ بل ما ذكرناه في موضوع تعيين النيّة يُساعد بدرجةٍ ما هنا ـ ولم يَرِدْ فيه شيءٌ معتبر يمنع عنه، فإذا لم ينضم إليه عامل آخر يوجب البطلان، كالعدول بعد تجاوز محلّ العدول، أو العدول في المترتّبتين من الظهر إلى العصر بحيث تقع صلاة العصر قبل صلاة الظهر.. فالأقرب الصحّة وجواز العدول.

(٢) ومثله ما لو شرع في العصر، ثمّ تذكّر أنّه لم يأتِ بالظهر، لكنّه لو عدل إلى الظهر فإنّ الوقت ضيّق ولن يسمح له بالإتيان بالعصر بعد الظهر، فهنا لا يعدل إلى الظهر، بل يكملها عصراً، ويقضي الظهر بعد ذلك.

الجمعة، وتذكّر بعد أن تجاوز النصف، فإنّه يستحبّ له العدول إلى النافلة، ثمّ يستأنف الفريضة ويقرأ سورتها[١].

ومنها: ما إذا دخل في فريضة منفرداً ثمّ أقيمت الجماعة، فإنّه يستحبّ له العدول بها إلى النافلة مع بقاء محلّه، ثمّ يتمّها ويدخل في الجماعة[٢].

ومنها: ما إذا دخل المسافر في القصر ثمّ نوى الإقامة قبل التسليم فإنّه يعدل بها إلى التمام، وإذا دخل المقيم في التمام فعدل عن الإقامة قبل ركوع الركعة الثالثة عدل إلى القصر، وإذا كان بعد الركوع بطلت صلاته[٣].

مسألة ٥٨٠: إذا عدل في غير محلّ العدول، فإن لم يفعل شيئاً جاز له العود إلى ما نواه أوّلاً، وإن فعل شيئاً فإن كان عامداً بطلت الصلاتان، وإن كان ساهياً، ثمّ التفت، أتمّ الأولى إن لم يزد ركوعاً أو سجدتين.

مسألة ٥٨١: الأظهر جواز ترامي العدول[٤]، فإذا كان في فائتة فذكر أنّ عليه

---

(١) جواز العدول هنا ثابتٌ، أمّا استحبابه فدليله آحاديّ.

(٢) **أصل العدول جائزٌ، أمّا استحبابه بعنوانه فدليله آحاديّ، لكنّ هذا الدليل الآحاديّ يمكن أن يتقوّى هنا عندما نلاحظ أنّه مشفوعٌ بكبرى أهمّيّة صلاة الجماعة، ويكون هذا المورد من مصاديق تقديم الأهمّ على المهم، فيجمع بين النافلة والجماعة**، فلا يبعد أنّه شرعاً مقدّم على إكمال الصلاة منفرداً وخسارة ثواب الجماعة.

وليس المقصود هنا ترجيح خبر آحادي لموافقته العقل، وإنّما الحكم بالترجيح يمكن فهمه من أهميّة صلاة الجماعة، وتكون الرواية مؤيّدة لهذا الفهم، فالاستحباب بعنوانه لم يثبت، لكن في الوقت نفسه يكون العدول عن النيّة؛ لإيجاد مجال للإتيان بالمستحبّ المؤكّد، وهو صلاة الجماعة.

(٣) ما ذكره صحيح، وستأتي بعض التفصيلات المرتبطة به في بحث أحكام المسافر، إنْ شاء الله.

(٤) وكذا ترامي العود مما عدل إليه إلى ما عدل عنه.

فائتة سابقة، فعدل إليها، فذكر أنّ عليه فائتة أخرى سابقة عليها، فعدل إليها أيضاً، صحّ.

الفصل الثاني
في تكبيرة الإحرام

وتُسمّى تكبيرة الافتتاح[١]، وصورتها: (اللهُ أكبر)[٢]. ولا يجزئ مرادفها بالعربيّة، ولا ترجمتها بغير العربيّة[٣]،.....

(١) لعلّ الأولى هو وضع عنوان «تكبيرة الافتتاح»، ثمّ يقال في المتن بأنّه قد يطلق عليها «تكبيرة الإحرام»؛ لأنّ هذا أوفق بالنصوص؛ فاصطلاح تكبيرة الإحرام أقرب للتعابير الفقهيّة، فيما «تكبيرة الافتتاح» أقرب للأحاديث ولغة عصر النصّ. هذا، وقد يعبّر الفقه السنّي عنها بـ «التحريمة»، انسجاماً مع فكرة الإحرام.

(٢) خلافاً للعديد من الأحناف الذين أجازوا التعابير المشابهة، مثل: الله أعظم، الله أجلّ، الرحمن أعظم، الله الأكبر، ونحو ذلك. هذا وبعض الناس يقرأها بجعل الواو بين لفظ الجلالة (الله)، وكلمة أكبر، فيقول الله وأكبر، وهذا خطأ شائع.

تحقيقٌ نقديّ حول شرط أداء الصلاة عموماً باللغة العربيّة

(٣) هناك توافق أو شبه توافق فقهيّ بين المسلمين على أنّ الصلاة لابدّ أن تؤدّى بكامل أذكارها باللغة العربيّة الصحيحة، وقد وقع كلامٌ فقهي في القنوت، فذهب بعضهم فيه إلى كونه كغيره من أذكار الصلاة، وقال آخرون بأنّه لا يصحّ بغير العربيّة لكن لا تبطل الصلاة معه، فيما أجاز آخرون الإتيان به ولو بغير العربية، مع الحكم بصحّة الصلاة.

ولم يشذّ عن هذا التوافق سوى المذهب الحنفيّ وبعض القرآنيّين في العصر الحاضر، وبعض الفقهاء المعاصرين، كما تشير إليه كلمات السيّد مصطفى الخميني الآتية بعون الله.. حيث أجازوا ـ على خلافٍ في بعض التفاصيل ـ القراءة والتكبير و.. بغير العربيّة.

والذي يهمّنا هنا هو معالجة ما إذا لم يكن الإنسان عربياً من طفولته هل يجب عليه قراءة

مختلف أذكار الصلاة بالعربية سواء كان يتقنها أم لا؟ كما أنّ العربيّ نفسه هل يمكنه قراءتها بغيرها لو كان يجيد لغةً أخرى؟ والذي يعنينا هو الترجمة لا العربيّ الملحون، فإنه خارجٌ عن مورد البحث.

وقد استدلّ كلا الطرفين هنا بعدّة أدلّة ليس بينها نصّ واحد صريح بأنّه يجب عليكم تعلّم العربية أو يجب عليكم الصلاة بالعربية أو لا يجب، وإنّما هي قواعد وعمومات وانصرافات وارتكازات كما سوف نرى، ويهمّنا منها ملاحظة أدلّة اللزوم، وهي عديدة بعضها واضح الضعف فنتجاهله، وأهّمها ما يلي:

الوجه الأوّل: التمسّك بالإجماع الإسلامي على القضيّة، بدعوى أنّه قَلَّت مسألة في الفقه تمّ التوافق عليها كهذه المسألة ـ على المستوى الإسلامي عموماً ـ وهذا الوضوح يكفي دليلاً على المطلوب، كما أشير إليه في كلمات المحقّق النجفي والسيّد محسن الحكيم والسيّد الخوئي وغيرهم.

إلا أنّ هذا الوجه يناقش:

أوّلاً: إنّ صغرى الإجماع الإسلامي غير واضحة، بعد ما نُسب ـ بل صرّح به في التذكرة ـ إلى أبي حنيفة وأصحابه الخلاف في القضية كما تقدّم. نعم الإجماع المذهبي الإمامي قد يقال بتماميّة عدم وجود خلاف في المسألة. نعم، قال القاضي عبد الوهاب المالكي (٤٢٢هـ): «وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمّد: لا تجزئه إن كان يحسن العربيّة، وإن لم يحسن أجزأته. وقد سُئل أبو حنيفة عن القراءة بالفارسيّة؟ فقال: إن كان يسمّى قرآناً أجزأه، ولم يبيّن هل يسمّى قرآناً أو لا» (انظر له: عيون المسائل: ١٢٤)، وهذا يفيد تفصيلاً في كلام أبي حنيفة.

ثانياً: إنّ هذا الإجماع محتمل بل مظنون المدركيّة، فقد وقع الجدل بين المسلمين السنّة أنفسهم في القضيّة، واستشهد كلّ واحدٍ منهم بآيةٍ قرآنية، وقد سجّلت في كلمات الكثير من فقهاء الإماميّة جملة من الأدلّة سنلاحظها، وبعضها مما يمكن ادّعاء كونه سبب الفتوى عند الكثيرين، ومع وجود أكثر من عشرة أدلّة مدوّنة مصرّح بها في كلمات العديد من الفقهاء، كيف يمكن افتراض أنّه إجماع تعبّدي؟! بل هو عند طائفتي المسلمين مدركيٌّ غير

واضح الحجيّة، وسيأتي التعليق على الاستدلال بالسيرة المتشرّعية بعون الله.

الوجه الثاني: التمسّك بفكرة توقيفيّة العبادات، وذلك أنّه يقال بأنّ أقصى ما وصلنا حول عبادة الصلاة هو تلك الأذكار باللغة العربية، وحيث إنّ العبادة توقيفيّة ولا بدّ لنا من أن نأخذها كما وردتنا بدون إعمال أيّ اجتهاد، فمعنى ذلك الاقتصار في أداء الصلوات على الإتيان بها بالعربيّة الصحيحة كما وردتنا، وهو معنى توقيفيّتها. وقد تمسّك بهذا الكلام بعض الفقهاء كالمحقّق الكركي في جامع المقاصد والسيد العاملي في المدارك وغيرهما.

وهذه الصيغة للاستدلال لا تفي بالمطلوب؛ إذ نسأل: ما معنى أنّ أقصى ما وردنا عن الصلاة هو إيّاها باللغة العربيّة؟ لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه عرباً، ومن ثمّ فمن الطبيعي أن تكون صلواتهم بالعربيّة، كما أنّه من الطبيعي أن يعلّموا أصحابهم مفردات الصلاة باللغة نفسها، بحكم أنّ المحاورة فيما بينهم كانت تقوم على أساس العربيّة والتي هي لغتهم الأم في الأغلب، ومن هنا فماذا يتوقّع أن تكون النصوص التي بين أيدينا؟ وبأيّ لغة؟

قد يقال: إنّ عدم أدائهم الصلاة أو تعليمها لأصحابهم بغير العربية ولو مرّة واحدة شاهدٌ على أنّ من يعرف العربيّة لا يجوز له أداء صلاته بغيرها، وإلا فلو كانت العربية مستحبّةً للزم التنبيه ـ قولاً أو فعلاً ـ على جواز خرق قاعدة العربيّة في الصلاة بحكم وظيفتهم، ولما كرّروا بلا انقطاع أداء الصلاة بالعربيّة لمدّة ثلاثة قرون كشف ذلك عن كون العربية شرطاً لازماً، لا أقلّ لمن يعرفها.

والجواب: إنّ هذا الكلام صحيحٌ لو افترضنا أنّ أداءهم صلواتهم أو تعليمها بالعربيّة سوف يفرض في ذهن الآخرين وجود هذا الشرط، وإلا فهل يعقل أن نلتزم بلزوم الكلام بالعربيّة مطلقاً في الصلاة وغيرها؛ لأنّهم لم يصرّحوا ولا مرّة واحدة ولم يتكلّموا بغير العربية في مجتمع المسلمين؟! بل كيف أجاز الفقهاء في غير العبادات سائر اللغات مع كون هذا الدليل بعينه جارٍ هناك؟ إنّ هذه الافتراضات لم تكن متبلورةً، بل لا يعبّر ذلك عن شيء أساساً ما دامت هي لغة الإنسان الأمّ، فلاحظ.

فالإنصاف أنّ توقيفية العبادة بهذه الصيغة لا تثبت المطلوب، فلو علّم الإمام شخصاً دعاءً من الأدعية أو قاله الإمام أو زيارةً من الزيارات، فهل يلتزمون بوجوب العربيّة مع أنّها أمور قربيّة أيضاً؟! إنّ عدم ملاحظة خصوصيّة اللغة أمر ناشئ من أنّه من غير المعلوم أنّ هذه القضيّة كانت مأخوذةً في الوعي العام حتى يشير الإمام إليها. بل لو تمّ هذا الدليل فغايته أنّه يثبت لزوم الصلاة بالعربية لمن يعرفها، لا وجوب العربيّة حتى في حقّ من لم يعرفها ووجوب تعلّمها عليه، فإنّ هذا الدليل من الصعب أن يُثبت مثل هذه النتيجة كما صار واضحاً، وسيأتي ما يرتبط بهذه النقطة آخر البحث إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق الكركي في جامع المقاصد وغيره، من تطبيق فكرة التأسّي، بدعوى أنّهم ـ عليهم السلام ـ أدّوا صلاتهم بهذا الوجه، ونحن أمرنا بالتأسّي بهم بشكل عام، وهذا مصداق بارز تعبّدي للتأسّي فوجب الاتيان بالصلاة بهذا النهج دون غيره.

ومناقشة هذا الوجه واضحة ذكرها أكثر من واحد في موارد عديدة في الفقه، فإنّ دعوى أنّ التأسّي شامل لهذا المقدار الذي بيّنا حاله في مناقشة الوجه الثاني غير دقيقة، وإلا فلماذا لا يوجب دليل التأسّي النطق بالعربية لكلّ مسلم وهجر لغته، ومجرّد كون هذه عبادة دون تلك لا يوضح نكاتاً ظاهرة في المسألة. هذا مضافاً الى مناقشة كبروية في دليل التأسّي لا مجال لذكرها هنا، بل قد يكون نطقهم بالعربية واجباً، لكونهم يعرفون العربية، فلا يقدّم ذلك دليلاً على وجوب العربية في حقّ غير العربي الذي لا يعرفها، وإنْ أمكنه تعلّمها.

الوجه الرابع: التمسّك بأصالة الاشتغال، بدعوى أنّ الصلاة بالعربيّة ممّا يعلم معه بالبراءة وتفريغ الذمّة، بخلاف غيرها؛ فإنّه لا يقين بالبراءة معه، ومن ثمّ فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الإتيان بالعربية تحصيلاً لفراغ الذمة. وقد أفاد هذا الوجه صاحب الجواهر في مباحث التشهّد.

والجواب: **أولاً**: بعدم وصول النوبة الى الأصل العملي بعد تماميّة الإطلاقات والعمومات لهذه الأذكار بشمولها لمطلق اللغات، وهذا إشكال مبنائي، فكما أنّ من نطق بالفارسية أو التركية أو الأمازيغية ترجمة صيغة البيع بالعربي، صدق عليه أنّه باع ويشمله إطلاق من باع، كذلك من قال بالفارسيّة أو التركية أو الأمازيغية ترجمة (سبحان ربّي

العظيم وبحمده)، صدق عليه أنّه سبّح الله وحمده، فما الفرق بين الاثنين غير مجرّد اعتيادنا على العربيّة في مجال الأذكار الدينية؟! فلا بدّ من إثبات أنّ قوله لنا: قولوا: كذا وكذا في الصلاة، قد أخذ فيه قيد العربيّة، حتى نُجري أصالة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني في المقام.

ودعوى أنّه ليس على المستدلّ هنا إثبات أخذ القيد حتّى يقدر على الأخذ بقاعدة الاشتغال، بل الاحتمال كافٍ له؛ إذ الاحتمال ينافي اليقين ببراءة الذمّة، فالمستدلّ هنا يقول: أنا شاكٌّ في أنّ الشارع هل أخذ العربية قيداً للصلاة أو لم يأخذها؟ بينما أصل اشتغال الذمّة بالصلاة مفروغ عنه، فهذا المكلّف يشكّ في أنّ الصلاة باللغة الانجليزيّة هل تفرّغ ذمته أو لا؟ فقاعدة الاشتغال تحكم باشتغال ذمّته، بل لو علم أخذ القيد لا يبقى مجال للاشتغال، حيث يُحكم بعدم براءة الذمّة يقيناً، بدون التمسّك بقاعدة الاشتغال.. **قابلةٌ للجواب؛** وذلك أنّ المورد يرجع للشكّ فى التكليف، وهو مجرى البراءة، وأمّا الاشتغال فهو يجري عند الشكّ في المكلّف به، فلا بدّ فيه من إحراز قيود التكليف، وحينها لا يبقى مجال للتمسّك بأصالة الاشتغال.

وثانياً: بعدم وصول النوبة لأصالة الاشتغال، فإنّ المورد من موارد الشك في خصوصيّة زائدة؛ لأنّنا نعلم بوجوب الإتيان بالألفاظ في الصلاة، ونشكّ بلزوم إتيانها بلغة خاصّة، أو نعلم بها ونشك في لزومها على غير العربي، فالمورد من موارد أصالة البراءة، سواء جعلناه من حالات الشك في قيد التكليف أو من حالات دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومعه فلا مورد لإجراء أصالة الاشتغال، بعد احتمال أنّ يكون قوله لنا: قولوا كذا وكذا يراد منه أصل المضمون، وبأيّ لغة، لا خصوصيّة العربيّة، لكونه عربيّاً، فبيّن إرادته المضمون بلغته. ولعلّه لكلتا المناقشتين اللتين ذكرناهما رفض السيّد تقي القمّي في (مباني منهاج الصالحين) الاستدلال بأصالة الاشتغال في المقام.

الوجه الخامس: التمسّك بدعوى عدم القرآنية بغير العربيّة بإحدى صيغ ثلاث:

الصيغة الأولى: ما ورد في كلمات المحقّق الكركي في جامع المقاصد، من أنّ الألفاظ غير العربيّة لا تكون مرادفةً للفظ العربي، ومعه لا يصحّ الإتيان بها في القراءة.

الصيغة الثانية: ما ورد في كلمات المحدّث البحراني صاحب الحدائق، من تغاير الترجمة للمترجم، ومعه فإنّ قراءة ترجمة القرآن الكريم في الصلاة لا تعطي أنّنا قرأنا المترجَم وهو الحمد أو السورة، وحيث إنّ المطلوب قراءة الحمد والسورة، وهي غير الترجمة، فلا يبرئ الذمةَ غيرُ العربيّة.

الصيغة الثالثة: ما جاء في كلمات المحقّق النراقي، من أنّ الترجمة ليست قرآناً، وحيث إنّه لا بدّ من الإتيان بقراءة القرآن في الصلاة، والترجمة ليست قرآناً، فالاكتفاء بها غير مبرئ للذمة، كما صار واضحاً.

ومن اللازم ـ قبل مناقشة هذا الوجه ـ التذكير بأنّه حتى لو تمّ فهو خاصٌّ بالقراءة في الصلاة في الركعة الأولى والثانية، أو بمن قرأ الفاتحة خاصّة في الركعات الأخرى أيضاً، ولا يشمل ـ بحسب شكل صيغه الثلاث ـ بقية أذكار الصلاة، من التكبير والتسبيح والتحميد والتشهّد والتسليم وغير ذلك من الواجبات، فضلاً عن المستحبّات.

وعلى أيّة حال، فقد يُجاب عن هذا الوجه بأنّ ترجمة أيّ كتاب أو نصّ إلى لغةٍ أخرى، لا يوجب سلب عنوان قراءة هذا الكتاب عرفاً، فأنت ترى أنّنا كثيراً ما نقرأ كتباً غير عربية، ولكنّها مترجمة الى العربيّة، ولا يتوهّم أحد عدم صدق عنوان أنّنا قرأنا هذه الكتب، لمجرّد أنّها تُرجمت، فكتاب تاريخ الطبري إذا قرأه مواطنٌ فرنسي باللغة الفرنسيّة، فهل نقول له بأنّك لم تقرأ تاريخ الطبريّ؟ أليس الكثير من الناس اليوم يقولون بأنّنا قرأنا كتب شريعتي وكتب مطهري رغم أنّها بأجمعها ترجمات عن اللغة الفارسيّة؟ وهل يُحجم إنسانٌ عن نسبة قراءة كتابٍ ما إلى نفسه لمجرّد أنّه قرأه مترجماً؟ ولو نذر شخص أنّه لو قرأ مجموعة أعمال إقبال اللاهوري فسوف يتصدّق بالمبلغ الفلاني، فهل حقّاً لا يجب عليه التصدّق لو طالعها باللغة العربية حيث هي ترجمة عن اللغة الأمّ؟ وأبرز شاهد على هذا الأمر هم المسيحيّون في عالم اليوم، فهل يقال للمسيحيّ بأنّك لم تقرأ الإنجيل في حياتك، في حال كان يطالعه بلغته كلَّ يوم؛ لمجرّد أنه لم يقرأه بالنصّ الأصليّ التاريخي له؟

إنّ هذا الافتراض غير عرفيّ، والذي دفع إليه ـ على ما أتصوّر ـ هو قداسة الجانب اللغويّ من القرآن الكريم، وكونه يمثِّل عنصراً أساسيّاً منه في عمليّة الحجّة والمعجزة

والعرض و..، فتصوّروا أنّ قرآناً لا يعطي هذه النتائج ليس قرآناً، فقراءته ليست قراءة القرآن، في حين أنّ صدق قراءة القرآن شيء، وكون النصّ المترجم هو عينه بمثابة النصّ الأصل شيء آخر، فأنت تقرأ أعمال شكسبير، ويقال عرفاً: لقد قرأت أعماله، لكنّ النصّ المترجم لا يرقى إلى مستوى الأدب السامي الذي كانت عليه أعمال شكسبير، تماماً كما نقول في ترجمات المثنوي لجلال الدين الرومي، فأنت تقرأ المثنوي ويصدق عليك أنّك قرأته، وتقول: أنا قرأت المثنوي، أو أنا قرأت رباعيات الخيام أو سمعتها، لكن مع ذلك لا يمكن القول بأنّ النصّ المترجم يفي بسموّ النصّ الأصل مهما بلغ، ولا سيّما لمن يعرف اللغة الأصليّة ويتذوّقها أدبيّاً وجماليّاً وإيقاعيّاً، نعم قراءة النصّ بلغته الأمّ أفضل وأقرب، لكنّ ذلك لا ينفي صدق عنوان القراءة على نصّ الترجمة.

قد تقول: إنّ السلوك العرفي هنا مبنيٌّ على التسامح، فهو يقول: قرأت الكتاب الفرنسي مع أنّه ترجمة له، وإلّا لو كان يريد ترتيب الآثار عليه أو إلزام المؤلِّف بمقطعٍ فهو ينبّه إلى أنّ الوارد في الترجمة العربيّة كذا! وهذا منبّه على الاستعمال التسامحي. وهذا الكلام جارٍ ـ على الأقلّ ـ في النصّ القرآني. وبعبارة أخرى: إنّه يمكن القول بأنّ إطلاق قراءة الكتاب على فعل الذي قرأ ترجمةً للكتاب إطلاقٌ تسامحيّ؛ إذ لو سُئل هذا القارئ الذي يقول: «قرأت كتاب شكسبير»: «هل قرأتَ نفس كتاب شكسبير؟» فسوف يجيب بأنّني لم أقرأه بنفسه، بل قرأتُ ترجمته، ولهذا إذا أمر شخصٌ «اقرأ الكتاب الفلاني» يجب أن نعرف مراده بمناسبات الحكم والموضوع، هل أراد نفس الكتاب أو الأعمّ منه ومن ترجمته؟ هذا مضافاً إلى تقريبٍ آخر يمكن طرحه، وهو أنّ فكرة استحالة الترجمة صارت اليوم أكثر تداولاً، بمعنى أنّه لا يمكن انتقال المعنى بتمامه كما كان في لغة المبدأ إلى اللسان المترجَم إليه، فكلمة «الرحمن» لا تساوي «بخشنده» في اللغة الفارسيّة، وقد بحث المترجمون كثيراً حول مثل هذه التعابير وما يعادلها في الفارسيّة، فإذا لم يمكن ترجمة لغة القرآن بعينه فلا يمكن أداؤه بسائر الألسنة.

ونجيب: إنّ هذا التسامح العرفي كافٍ في صدق المفهوم وانطباقه على المصداق، حيث الخطابات مبنيّة على الفهم العرفي إلا ما خرج بالدليل. وإطلاقُ عنوان التسامح عليه لا

يغيّر من واقع الأمر شيئاً، فإنّ المأخوذ في لسان الأدلّة هو ما يفهمه العرف ويطبّقه، وهذا كافٍ. والعرف مبنيٌّ في كثير من الموارد على التسامح، ونحن لا نريد سوى تلقّي العرف، دون تلقّي النخب المدقّقة في الموضوع، ولهذا عندما نأتي إلى المسيحيّين فإنّ أحداً لا يشكّ في أنّه قرأ الإنجيل؛ لمجرّد أنّه قرأه بالعربيّة أو التركيّة، نعم العلم والتخصّص والمعنى شيءٌ آخر، بينما كلامنا في القراءة، لا في المعنى ولا في تساوي المترجم والترجمة، فحتى لو قطعنا بأنّ الترجمة لا تعطي المعاني، فلا ينفع أن نقول بأنّ العقل يخطّئ العرف هنا، لأنّ تخطئة العقل للعرف لا تضرّ بصدق العنوان العرفي الذي عليه مدار النصوص والخطابات، فمثلاً العرف قد يرى أنّ الدم أُزيل عن اللباس، وأنّ عين النجاسة لا وجود لها، لكنّ العقل بالدقّة العلمية المخبريّة يرى أنّ الدم موجود، غاية الأمر أنّ العرف لا يلاحظه. وانصراف قراءة القرآن لدى عرف أهل النزول لقراءة النص العربي إنّما هو لعدم وجود ترجمة أصلاً، لا من باب خصوصيّة الكلمة، أعني القراءة، في الدلالة، بل من باب عدم وجود مصداق أصلاً.

وقد تقول: إنّ ما يقال عرفاً هو أنّك قرأت كتاب فلان المترجَم حين يصدق نقل المعاني بترجمته، وهذا يعيدنا لنقطة أساسيّة، وهي هل يمكن ترجمة القرآن إلى لغات أخرى مع الحفاظ على معانيه؟

ويُجاب: إنّ أزمة الترجمة مربوطة بالمعنى، فيما مركز حديثنا في صدق عنوان القراءة، فالترجمة صادقة، لكن السؤال هل الترجمة تعطي النص الأصلي تمام المعنى الذي فيه أو لا؟ وإلا فإنّ العرف يرى أنّ هذا الكتاب هو كتاب فلان، لكن بالعربية مع أنّ الأصل باللغة الأرديّة مثلاً، فهل يقال بأنّ العرب كلّهم اليوم لم يقرأ أحدٌ منهم كتب الدكتور شريعتي؛ لأنّهم لم يقرؤا إلا الترجمات؟!

الوجه السادس: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾، بتقريب أنّ الآية تؤكّد على عربيّة القرآن، وأنّه نزل على هذه اللغة، فسلب هذه اللغة عنه يعني أنّ هذا القرآن ليس القرآن النازل من السماء، والحال أنّ المطلوب قراءة القرآن الموحى به، فلزم اللفظ العربيّ.

وهذا الوجه ـ كسابقه ـ مختصٌّ بالقراءة، ولا يشمل باقي أذكار الصلاة، كما هو واضحٌ.

ويناقش بأنه لا إشكال في كون القرآن عربيّاً، إلا أنّ كلامنا ليس هنا، بل في أنه هل يصدق قراءة القرآن لو قرأ بغير اللغة العربيّة، فنحن ننظر للعنوان المركّب (قراءة القرآن) نظرةً عرفيّة، لا لعنوان (القرآن) في حدّ نفسه، فإذا افترض العرف هذا الصدق، فقد أحرزنا صدق العناوين الواردة في الأوامر الدالّة على وجوب القراءة في الصلاة، وهذا أمرٌ أجنبيّ عن نزول القرآن باللغة العربية، فمثلاً إذا قال مؤلّف أحد الكتب بأنّه كتبه باللغة اليابانيّة، أفهل يوجب ذلك عدم صدق قراءة هذا الكتاب لو تُرجم؟! هذا، وقد وجّه برهان الدين علي بن بكر المرغيناني (٥٩٣هـ) قولَ أبي حنيفة هنا بقوله تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ**﴾، حيث لم تكن تلك الزبر باللغة العربيّة (انظر، له: الهداية شرح بداية المبتدي ١: ٤٤٦).

وقد تقول: إنّه فيما يرتبط بآية ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا**﴾، قد يُلاحظ من ذيل الآية خصوصيّة اللغة العربيّة، حيث قال تعالى: ﴿**لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾؛ إذ كان يمكنه القول: لقد أنزلنا القرآن لعلّكم تعقلون، دون إشارة للعربيّة.

ويجاب: إنّ خصوصيّة «تعقلون» مربوطةٌ بالمعنى لا بصدق عنوان القراءة، بل إنّ الربط بين «تعقلون» والقراءة، يثير فينا أسئلة نقضيّة فمثلاً: نسأل هنا عن الإنسان الفرنسي الذي يقرأ سورة الفاتحة باللغة العربيّة ولا يفهمها، فهل نقول له بأنّك لم تقرأ سورة الفاتحة؟ فالعقل والفهم لا علاقة لهما بالقراءة؛ إذ القراءة فعلٌ لساني، والعقل والفهم ليسا كذلك.

الوجه السابع: التمسّك بما رواه الشيخ الصدوق قال: «كان رسول الله أتمَّ الناس صلاةً وأوجزَهم، كان إذا دخل في صلاته قال: الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم»، بضميمة قوله: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»، فينتج عن ذلك لزوم التكبير باللغة العربيّة؛ لأنّ النبي كبّر بها حسب الفرض، ولا بدّ لنا أن نصلّي مثله، فنكبّر بالعربيّة. وقد أشار إلى هذا الوجه الشيخ النجفي في كتاب الجواهر. ودليله خاصّ بشرط العربيّة في تكبيرة الافتتاح، وقد يمكن تعميمه.

وقد نوقش هذا الاستدلال من نواحٍ:

الناحية الأولى: ما أفاده غير واحدٍ، من أنّ خبر الصدوق ضعيف بالإرسال، فليس

بحجّة، كما أنّ الخبر الآخر قد ورد من غير طرق الإماميّة.

الناحية الثانية: إنّ أقصى ما يفيد هو أنّ عدم ذلك يوجب كون الصلاة غير موجزة، لا غير صحيحة، فالرواية ليست بصدد بيان الصلاة الصحيحة من غيرها، بل الموجزة الأتمّ من غيرها، فلا يتصوّر جريان قاعدة: صلّوا كما رأيتموني أصلّي هنا؛ بداهة أنّ هناك مستحبات كثيرة، لا شك في إمكان إتيانها بين التكبير والبسملة. وقد ارتضى روح هذه المناقشة السيدُ الخوئي، وأضاف إلى ذلك السيد الحكيم بظهورها في جواز غير هذه الصورة لمن لاحظ فقرة الرواية.

الناحية الثالثة: ما أشار إليه السيد محسن الحكيم، من أنّ خطاب: صلّوا كما رأيتموني أصلّي، لا يمكن أن يشتمل تمام خصوصيّات صلاته الزمانية والمكانيّة والحالية و.. بل يراد منها بعض تلك الحالات لا محالة، وحيث إنه لم تتعيّن تلك الحالات لنا، فيكون الدليل مجملاً لا يُرجع إليه هنا.

وأورد السيد الخوئي على هذه الملاحظة بأنّ المقدار الذي واظب عليه الرسول من الصلاة في كافّة الحالات يكون هو المراد من الرواية، وحيث إنّ هذا المقدار ـ أي المواظب عليه ـ معروفٌ لدينا مضبوطٌ، أدّى ذلك إلى رفع الإجمال عن الرواية بما في ذلك دلالتها على التكبير.

وهذا الإيراد من السيّد الخوئي جيّد، غير أنّه غير كافٍ في المقام؛ فإنّ مجرّد المواظبة دون نفي الاحتمالات الخارجيّة (غير الدينية) التي قد تفرض المواظبة، لا تفيد شيئاً؛ فإنّه قد واظب رسول الله على الصلاة مرتدياً لباسه العربيّ الخاصّ، وواظب عليها وهو يتنفّس و.. والخصوصيات التي واظب عليها رسول الله في صلاته دون غيرها يتمّ فيها الكلام، أمّا ما واظب عليه مما يواظِب عليه حتى خارج الصلاة كالتكلّم بالعربية للإنسان العربيّ، فلا يظهر أنّه واضح المشموليّة للدليل، فلا ما أفاده السيد الحكيم، ولا ما ذكره السيّد الخوئي في محلّه على نحو الإطلاق، بل ينبغي التفصيل بالقول بأنّ كلّ ما واظب عليه الرسول في الصلاة ممّا نعلم أنّه ليس له منشأ غير ديني، ولا نحتمل أن يكون منشؤه العرف والعادة، يكون هو المشمول لقاعدة: صلّوا كما رأيتموني أصلّي، أمّا ما يحتمل فيه

وجيهاً أن يكون مواظبته عليه في الصلاة نتيجة سببٍ آخر غير ديني، كما لو كان هو نطقه بلغته الأم، فلا يحرز شمول الدليل هنا، فخبر: صلّوا كما رأيتموني أصلّي ليس مجملاً ولا شاملاً. وبهذا لا يتمّ الاستدلال؛ لأنّ صلاة النبيّ بالعربيّة من حيث كونه عربيّاً لا تفيد وجوب صلاة التركي بالتركية من حيث كونه تركيّاً تطبيقاً لقانون التأسّي أو قانون: صلّوا كما رأيتموني أصلّي؛ نظراً إلى أنّ صلاة النبيّ بالعربيّة نشأت من لغته وعرفه، ولا يعلم نشوء ذلك من أمرٍ دينيّ، فلاحِظْ جيّداً.

ولا بأس بالإشارة أيضاً إلى أنّ السيد الخوئي يرى أنّ النبيّ ـ والإمام ـ لا يترك المستحبّ ولا يفعل المكروه، وهذا معناه أنّ النبي قد واظب في الصلوات على فعل المستحبّات وترك المكروهات، فإذا كانت المواظبة هي المعيار، لزم الإتيان بالمستحبّات الصلاتية علينا؛ عملاً بدليل: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي»، وهذا لا يلتزم به الخوئي نفسه.

الوجه الثامن: التمسّك بما في المجالس من حديث: «وأما قوله: الله أكبر.. لا تفتتح الصلاة إلّا بها»، فإنّ مرجع الضمير «إلا بها» هو نصّ التكبير المتقدّم، فيفيد الحديث الحصر بهذه الصيغة العربيّة من التكبير، وهو ما أشار إليه المحقّق النجفي في الجواهر والمحقق العراقي في شرح التبصرة في سياق اشتراط العربيّة في تكبيرة الافتتاح.

وأورد عليه أولاً: بالضعف السندي من جهات، على ما أشار إليه السيد الخوئي، إذ مع غضّ النظر عن ابن ماجيلويه ـ شيخ الإجازة ـ لكونه مهملاً، فقد اشتمل السند على مجاهيل، كالحسن بن عبد الله بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، وعليّ بن الحسين البرقي.

ثانياً: بالضعف الدلالي ـ على ما أشار له الحكيم والخوئي معاً ـ من إضافة الواو إلى (الله أكبر) المفروغ عن عدمها في التكبير، والإجزاء بدونها، خلافاً لما نقله الحرّ العاملي في الوسائل، فلا تكون شاهداً على المطلوب.

ثالثاً: بما يمكننا ذكره من أنّ الرواية تريد الإشارة ـ على أبعد تقدير ـ إلى ما يجب قوله في تكبيرة الافتتاح، فهذه الصيغة هي المجزية، وأقصى ما يدلّ عليه هو أنّ أيّ صيغة أخرى مثل: الله أعظم، لا تفيد، أمّا نفس (الله أكبر) لكن بلغةٍ أخرى، فهذا منصرفٌ عنه في الرواية، وغير ملحوظ، بعد كون المتحاورين ـ السائل والمجيب ـ من أهل العربية، ولا

أقلّ من عدم ظهور الحصر في إرادة هذه الجهة.

رابعاً: إنّ غايته اشتراط العربية في تكبيرة الافتتاح، لا في مطلق أذكار الصلاة بما فيها الأذكار المستحبّة، ما لم نثبت عدم الفصل.

الوجه التاسع: ما اعتمده السيّد الخوئي، وأشار إليه قبله المحقّق النجفي في الجواهر، من إطلاق أدلّة الجزئيّة، بدعوى انصرافها إلى المتعارف المعهود المنقول عن صاحب الشرع، وهذه الشهرة ـ التي توجب وضوحه عند مطلق المسلمين شيوخاً وأطفالاً وشباباً ونساءً، بحيث لو قلت له: اقرأ الفاتحة، أو كبّر، لتلفّظها بالعربيّة بلا رويّة ـ موجبةٌ لصرف الأدلّة إلى النصّ العربيّ من التكبير، بل وغيره. **وهذا الدليل لعلّه من أهمّ أدلّة المقام.**

وقد ناقش السيّد الحكيم هذا الدليل ـ بعدما أشار إليه ـ بأنّ المتعارف لا يوجب صرف الإطلاق.

لكنّ هذا المقدار المختصر من التعبير في كلمات السيّد الحكيم قد لا يجابه عرض السيّد الخوئي للدليل، من هنا يمكن أن نسجّل الملاحظات الآتية:

أ ـ إنّ السؤال الذي يفرض نفسه هو: لماذا ومتى حصل هذا الانصراف؟ هل هناك دليلٌ يؤكّد أنّ موجب هذا الانصراف هو شيءٌ آخر غير فتاوى فقهاء المسلمين التي هيمنت على الثقافة الشعبيّة وكوّنت عرفاً جديداً في الانصرافات؟! الأمر الذي قد يشهد له أنّ الكثير من المسيحيين لا يعيشون هذا الانصراف.

ب ـ قَبِلْنَا، لكن حيث لم تكن الترجمة مستخدمةً في ذلك الزمن بصورة عامّة، حتى يحفظ المسلمون الأذكار بها، فلعلّ هذا هو الذي كان موجباً لهذا الانصراف، أمّا لو حصلت ترجمةٌ وقرأها الإنسان، ألا يقال: كبّر. إنّ نفس صدق التكبير بالنظرة العرفية المجرّدة عن حمولات الفتاوى، وكذا غيره، مؤكّدٌ على أنّ هذا الانصراف لا نُحرز امتداده في الماضي زمن النصّ.

ج ـ ربما واظب المسلمون على حفظ النصّ العربي لعوامل غير الوجوب، فأوجب ذلك تعارفه لمجرّد عدم ملاحظة غيره، من دون أن يكون ذلك موجباً لصرف ظهور الأدلّة عنه وإليه، بل هي غلبة خارجيّة لا دلاليّة، ووفق الموازين الأصوليّة لا يتمّ الانصراف، ولعلّ

هذا ما أراده السيّد الحكيم، إذ هل يُتصوّر أنّ كلمة (تكبير) قد صارت خصوصيّة اللغة العربيّة جزءاً من المعنى المستعمل فيه فيها؟ ولماذا؟ وكيف؟ وهل كلمة (تحميد)، لم تعد تشمل لغويّاً وعرفيّاً مرادفاتها وترجماتها في اللغة غير العربيّة؟!

الوجه العاشر: التمسّك بصحيحة حماد المشهورة الواردة في الصلاة البيانيّة، فإنّ قوله في آخرها: «هكذا صلّ» موجبٌ للأمر بهذه الكيفيّة التي منها العربيّة. وقد استغرب السيّد الخوئي من غفلة الأصحاب عن هذا الدليل.

وقد نوقش هذا الاستدلال في كلمات الشيخ البروجردي في حاشية المستند بمناقشة قبلها غيره، وحاصلها: إنّ الصلاة الواردة في صحيحة حماد لا يراد بها خصوص الحدود الواجبة، لاستبعاد جهل مثل حمّاد بها، وقد بلغ الستين والسبعين من عمره، فلا بُدّ أن يراد بها الكاملة المشتملة على تمام الحدود، ومعه لا يُفهم منها الأمر بالصلاة وجوباً بالكيفيّة المذكورة خاصّة.

كما يناقش دليل السيّد الخوئي هنا أيضاً باشتمال الرواية على جملة عديدة من المستحبّات، فلا يعود هناك ظهور في الوجوب بصورة واضحة مشخّصة إلا على مسلك استفادة الوجوب بحكم العقل، والذي لا نقول به. كما أنّ الأمر بالإتيان بالصلاة بهذه الكيفية، ناظرٌ إلى كيفيّة الأذكار والصلاة، وهي إن لم ندّع انصرافها عن خصوصيّة العربيّة، فلا أقلّ من عدم ظهور شمولها لهذه الخصوصيّة، على ما شرحناه سابقاً.

هذا مهمّ ومحصّل ما ذكروه من الأدلّة على وجوب العربيّة في الصلاة، وقد تبيّن عدم تماميّة أيّ منها، وأنّ غاية ما تفيد ـ لو سلّمت ـ هو وجوب العربيّة على من يعرفها، ووجوب العربيّة في القراءة، أمّا غير ذلك فإثباته بهذه الأدلّة غير واضح. ولعلّه لهذا أوجز السيّد تقي القمّي في (مباني منهاج الصالحين) القول بأنّه لو ثبت إجماعٌ تعبُّدي فهو، وإلا فمقتضى العمومات والمطلقات هو الصحّة ولو بغير العربية، وكأنّه ما رضي بهذه الأدلّة المذكورة، رغم أنّه لم يتعرّض لأغلبها.

ولعلّه لما قلناه أيضاً ذكر السيّد مصطفى الخميني في كتابه (واجبات الصلاة: ٢٣٧) عند الحديث عن العربية في تكبيرة الافتتاح ما نصّه: «وربّما يمكن دعوى التفصيل بين القراءة

وغيرها؛ لأنّ المعتبر هي قراءة الفاتحة، وهي غير صادقة على تراجمها، بخلاف تكبيرة الإحرام وسائر الأذكار؛ فإنّها حسب إطلاق بعض الأخبار لا تجب بخصوصيّاتها، بل الواجب هو التكبير والتسبيح والتحميد، وذكر الأمثلة العربيّة والأذكار العربيّة في هذه المسألة كذكرها في العقود والإيقاعات، فإنّهم عليهم السلام كانوا يؤدّون بمثلها؛ لاقتضاء حالهم، وهكذا الناس في عصرهم، وسهولة التعلّم اقتضَتْ أن لا يُسألوا عن جواز الترجمة وصحّتها، فلا يخفى. بل قد سمعت عن بعض سادة العصر، جواز القراءة أيضاً بها اختياراً، ولكنّه غير مساعد لظواهر الروايات، مع أنّ العرف لا يرى ترجمة القرآن قرآناً، ولذلك يجوز مسّها من غير طهورٍ».

فالسيّد مصطفى الخميني لا يمانع الصلاة بغير العربية عدا القراءة، بل ينقل عن بعض سادات العصر أنّه لا يمانع بغير العربية اختياراً مطلقاً.

بل في مقابل هذا الرأي ـ أي وجوب العربيّة ـ هناك وجهة نظر أخرى ترفع مثل هذا الشرط وتلغي الصيغة العربية في الصلاة، ويمكن أن يستدلّ لها بوجوه أيضاً أهمّها:

الدليل الأوّل: ما نُقل عن أبي حنيفة، من التمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**﴾، حيث لم يفصّل ولم يخصّص الذكر والصلاة بالعربيّة، فيُستفاد جواز الصلاة بغيرها.

لكنْ يَرِدُ عليه أنّ الآية ليست في مقام البيان من حيث الشرائط والخصوصيات والأجزاء والأحكام، لو سلّم ظهورها في الصلاة المتعارفة اليوم، فلا يظهر أيّ إطلاق فيها حتى يتمسّك به، كما هو واضحٌ.

الدليل الثاني: التمسّك بخبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ الرجل الأعجميّ من أمّتي ليقرأ القرآن بعجمته، فترفعه الملائكة على عربيّته». فإنها تفيد إجزاء قراءة الأعجمي.

ويناقش بأنّه من غير الواضح كون القرآن قد تُرجم وصارت ترجمته متعارفةً بين المسلمين في تلك الفترة، ولهذا ينصرف النصّ الوارد في الرواية إلى قراءة القرآن بالعربية من قبل شخص غير عربيّ بصورةٍ لا يكون هناك ضبط فيها لقواعد اللغة العربية، أي

بالملحون، ومن هنا يكون المراد بالرواية أنّ من لا يقرأ القرآن بقواعده اللغويّة لعدم تمكّنه ـ ولو حالياً ـ منه كالأعجميّ، فإنّ الله يحسبه عربيّاً خالصاً.

والجدير بالذكر أنّ هذه الرواية كأنّما تشير إلى أنّ القراءة العربية للنصّ القرآني أكمل من غيرها، أي من العربية غير الصحيحة، إلا أنّها لا تفيد أكمليّتها عن غير العربية في صورة الترجمة، وإن أمكن استظهار ذلك، علماً أنّ الحديث خاصّ بقراءة القرآن ولو خارج الصلاة، وليس وارداً مورد الصلاة ولو بغير قراءة القرآن فتأمّل جيداً.

هذا كلّه إذا غضضنا النظر عن المناقشة السنديّة لهذا الحديث بالنوفلي.

الدليل الثالث: التمسّك برواية مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمدعليه السلام، يقول: «إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهّد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم، والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلّم الفصيح..» (الوسائل، ج٦، أبواب القراءة في الصلاة، باب ٥٩، ح٢).

وتقريب الاستدلال به هو رفعها عن غير العربي ما أُلزم به العربيّ الفصيح من القراءة باللغة العربيّة الفصيحة، مما يعني جواز القراءة بغير هذه الصورة، الشامل للقراءة بغير العربيّة.

ويلاحظ عليه بأنّ ظاهر الرواية رفع الإلزام بالقراءة العربيّة الصحيحة أو فقل: نرفع عن الأعجمي ما نُلزم به العربي، ولعلّ ما نلزم به العربي هو القراءة الفصيحة، فتكون مرفوعةً عن الأعجمي، أمّا أنّه يجوز له القراءة بغير أصل العربية فهو ممكن، لكنه ليس بظاهر من الرواية، فالأعجمي لا يكلّف بالفصيح العربي كما يكلّف العربيّ به، لا أنّه لا يكلّف بأصل العربيّة.

ومن هنا يلاحظ أنّها لا تدل أيضاً على أنّ العربي يلزمه القراءة بالعربيّة؛ لأنه ـ ووفق ما أشرنا إليه من عدم معهودية ترجمة متداولة للقرآن أو لغيره من الأذكار بين المسلمين آنذاك ـ يكون المتعارف هو قراءة الحمد بالعربيّة، فهذه الرواية قد تدلّ على أنّ من قرأ بالعربيّة لابد له أن يقرأ صحيحاً أمّا أنّه هل يجب عليه أصل القراءة بالعربيّ فهو مسكوت

عنه في الرواية بقرينة ما أشَرْنا إليه. هذا مضافاً إلى عدم صحّة الرواية وفق ما بحثناه.

الدليل الرابع: ما قد يقال من أنّ هذه المسألة يوميّة عامة البلوى، والمسلمون من غير العرب كانوا وما يزالون من الكثرة بمكان، فكيف لم تدوّن النصوص والأسئلة حول هذا الموضوع من تفاصيله والمشاكل اليوميّة الطبيعيّة التي يواجهها من لا يعرف العربيّة ويريد إقامة الصلاة بالعربيّة، ومع ندرة ـ إنْ لم نقُلْ: شبه انعدام ـ للروايات في هذا المضمون يكشف ذلك عن عدم وجود هكذا شرط في الذهن المتشرّعي العام، مما يؤكّد أنّهم لم يكونوا يتحفّظون في أمثال هذه القضايا.

والغريب أنّ بعض المتصرين لشرط العربية في الصلاة ـ مثل الشيخ الاشتهاردي في مدارك العروة ـ ذكر هذا الدليل لكن لصالح شرط العربيّة، حيث قال بأنّه لو لم تكن العربيّة شرطاً لبيّنت النصوص ذلك، وكشفت عنه، فهو أمرٌ محلّ ابتلاء.

والإنصاف أنّ هذا الوجه مع اشتماله على نكات توجب لفت الانتباه وتبعث على التساؤل، إلا أنّه يصعب الاستناد إليه في إثبات الشرطيّة أو إثبات عدمها، إذ تفسير هذه الظاهرة التاريخية ـ أعني ظاهرة انعدام الأسئلة ـ يمكن أن يطرح فيه أكثر من افتراض:

الافتراض الأوّل: أن يقال بأنّ ذلك كاشف عن كون العربيّة ليست شرطاً، كما أراد المستدلّ هنا.

الافتراض الثاني: أن يقال بأنّ ذلك كاشف عن كون العربيّة شرطاً، كما أراد مثل الشيخ الاشتهاردي.

لكنّ هذا الافتراض يعاني من مشاكل، إذ لو كانت الشرطيّة هي المرتكزة في أذهان المتشرّعة، فلماذا ـ رغم كون الأمر محلّ ابتلاء ـ لم تأت ولا مسألة يسأل فيها الإمام عن حالات العجز عن التعلّم، أو عن شخص أسلم حديثاً ولم يتعلّم العربيّة بعدُ، فكيف يصنع في صلاته؟ أو عن شخص غير عربي يقرأ الصلاة بغير صيغة العربية الصحيحة، أو غير ذلك، فانعدام الأسئلة حول الموضوع وتفريعاته شاهد عدم الشرط، وإلا فلو كان شرطاً لأوقع المكلّفين في ابتلاءات، ولدفعهم ذلك لتساؤلات، مع أنّ واقع الحديث والتاريخ لا يحكي عن شيء من هذا النوع.

قد تقول: لا بدّ في استنتاج شيء عن سبب خلوّ التاريخ والحديث عن أسئلة في موضوع لغة الصلاة أن نحرز ما هو دأب الأقوام من غير العرب، أمّا مع عدم الإحراز فلا يمكن استنتاج شيء لا في طرف الإثبات ولا طرف النفي. كما أنّ غياب الأسئلة أمرٌ طبيعي إذا ما فهمنا طبيعة دخول الإسلام في البلدان غير العربيّة، فلقد كان تمدّد الإسلام في البلدان غير الناطقة بالعربيّة تمدّداً شموليّاً؛ فمن يُسلم فمعنى ذلك دخوله في مجتمعٍ جديد بالكامل، له نظامه وأسلوبه المختلف عن قومه الذين تركهم على ديانتهم، فيدخل مع العرب ويعيش معهم حتى يتقن العربيّة. وقد كان من ضمن سياسات الفتوح بناء خُطط فيها بعض العرب الفاتحين تسلّم إليهم عهدة قيادة تلك البقاع حتى في الجانب الاجتماعي والثقافي، وعلى سبيل المثال يمكن مطالعة ما كتبه أبو بكر محمد بن جعفر النرشخي (٣٤٨هـ) عن كيفيّة تطويع قتيبة بن مسلم الباهلي لأهل بخارى على الإسلام؛ إذ أمر أهلها بمقاسمة نصف بيوتهم مع العرب ليقيموا معهم ويطّلعوا على أحوالهم، فيظلّوا مسلمين بالضرورة (انظر: النرشخي، تاريخ بخارى: ٧٧)، ومن الطبيعي أن يتعلّموا العربية بالتبع. كما يحسن أن نذكر هنا ما جاء في (المصدر نفسه: ٧٨)، حيث قال: «وكان أهل بخارى في أوّل الإسلام يقرأون القرآن في الصلاة بالفارسيّة، ولم يكونوا يستطيعون تعلّم العربيّة، وحينما كان يحين وقت الركوع كان يقف وراءهم رجل يصيح فيهم: (بكنيتا نكينت)، وحينما كانوا يريدون السجود كان يصيح فيهم: (نكونيا نكوني)». وأبو حنيفة استدلّ بما روي أنّ الفرس كتبوا إلى سلمان رضي الله عنه أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسيّة فكانوا يقرؤون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربيّة (السرخسي، المبسوط: ١: ٣٧)، ونسب حسن بن عمار أبو الإخلاص الشرنبلالي المصري (١٠٦٩هـ) إلى المبسوط أنّ سلمان قد عرض ما كتبه على النبيّ ولم ينكر عليه فبعثه إليهم (الشرنبلالي، النفحة القدسيّة في أحكام قراءة القرآن وكتابته بالفارسيّة وما يتعلّق بها من الأحكام: ١٥). ويلاحظ أنّ سلمان الفارسي قد كتب ذكر الصلاة بالعربيّة والفارسية معاً، وقرأوا في صلاتهم باللغتين معاً حتى لانت ألسنتهم، ولم يُنقل عن الصحابة غير العرب أنّهم صلّوا بلغاتهم، إلا ما نسب إلى قوم سلمان فيما تقدّم.

ويمكن الجواب: إنّه حتى لو فرض هذا كلّه، ونحن لا نعارضه، غير أنّ مرحلة الانتقال من عدم معرفة القراءة العربيّة إلى معرفتها تظلّ غير لَحْظِيّة، بمعنى أنّها تأخذ وقتاً، ومن الطبيعي أن يبتلي الناس بأخطاء، وهذا نجده اليوم حتى في الذين يصلّون بالعربية من غير العرب، حيث يقعون في مشاكل فيتطلّب ذلك الأسئلة، وقد نقلت بعض كتب اللغة ـ مثل كتاب «الإبانة في اللغة العربيّة» لسلمة بن مسلم العوتبي الصحاري العماني (ق ٦هـ) ـ الكثير من وقائع اللحن في اللغة العربيّة التي كانت تقع سابقاً في العصور الأولى، فكيف غابت الأسئلة في هذا الموضوع تماماً فيما يتعلّق بمن لا يعرف العربيّة أو بمن يُحسنها جزئيّاً أو بمن يلحن فيها أو بنحو ذلك؟! ومن المفيد هنا ما نقله العوتبي عن خُليد العصري قال: «أتينا سلمان الفارسي ليقرئنا القرآن فقال: إنّ القرآن عربيّ، فاستقرئوا رجلاً عربيّاً، فقرأنا على زيد بن صوحان» (الإبانة في اللغة العربيّة ١: ١٨ ـ ١٩).

الافتراض الثالث: أن يقال بأنّ العربية تعني الصلاة الأكمل، وأنّ الشريعة ترغّب بالصلاة باللغة العربيّة، لكنّها لا توجب ذلك، بل تجعله أمراً مستحبّاً استحباباً شديداً، وأنّ المسلمين ـ بحكم حبّهم للإسلام والقرآن ـ كانوا يرغبون بالصلاة بالعربيّة وقراءة القرآن بلغته الأصليّة، فتشكّل عرفٌ ناتج عن هذا الترغيب الديني وعن هذه الرغبة التي عند المسلمين، لكنّ هذا العرف لم يكن متشدّداً، بل كان متسامحاً، فقد كان المسلم غير العربيّ يُقدم على تعلّم ما يمكنه، ولا يعيش إرهاقاً ولا وسواساً لأداء العربيّة الصحيحة، كما ألمحت لذلك روايتا السكوني ومسعدة بن صدقة المتقدّمتين، ولهذا لم يكن المتشرّعيُّ بحاجة إلى ملاحقة هذا الموضوع، ولا السؤال عنه كما يلاحقه المتديّنون اليوم، نتيجة إلزام الفتاوى الفقهيّة لهم بالتدقيق في الأمر.

ووفقاً لهذا الافتراض يمكن تفسير تبلور السيرة الإسلاميّة على الصلاة بالعربية وقراءة القرآن بالعربية؛ لأنّ علماء الدين وأئمّة الجمعة والجماعات كانوا في الغالب قضاةً وعلماء يعرفون العربية ويفضّلون الصلاة بها على الصلاة بغيرها، بحكم ارتكاز حُسن تقديم الصلاة بالعربية على الصلاة بغيرها عند القدرة، تقديماً غير إلزامي، فنشأ العرف العام، وفي الوقت عينه لما لم تكن القضيّة محلّ تشدّد الدين، ما كانوا يسألون عن الدقّة في النطق

بالحروف، بل كانوا يرون ذلك أمراً طبيعيّاً ما دامت الشريعة لم تنصّ على العربية الفصحى الدقيقة على جميع الناس، وبهذا نفسّر السيرة وعدم الأسئلة في الوقت عينه، ونفسّر عدم رواج الصلاة بغير العربيّة بين الناس أيضاً.

وإذا جاءت هذه الاحتمالات الثلاثة لم يعد يمكن الاستدلال بعدم وجود شرط العربية أو بوجوده، لاحتمال وجوده لكن مع عدم تشدّد الشريعة في كيفية النطق، واحتمال عدمه مع الرغبة فيه ولذلك شاعت العربيّة ولم تأت الأسئلة، وبهذا يصبح هذا الاستدلال غير واضحٍ لكلا طرفي النزاع في المسألة هنا، وإنْ كان أقرب لإفادة عدم الشرط، فتأمّل جيّداً. ومنه يعلم عدم صحّة الاستدلال بسيرة المتشرّعة هنا أيضاً لأيّ من الفريقين فلا نطيل.

والنتيجة: إنّه وإن لم نجد دليلاً واضحاً على نفي شرط العربيّة في الصلاة، غير أنّ الدليل على نفس هذا الشرط، لا يمنح النفس استقراراً وقناعة به، وهو ما يرجّح بالنظر عدم اشتراط العربيّة، ولا سيّما في كلّ ما هو غير واجب من الأذكار، شرط صدق الذكر عليه، وإن كان الاحتياط الوجوبي ثابتاً في أداء قراءة الحمد والسورة في الركعتين الأولى والثانية بالعربية، وكذا الحمد لو قرأت في الثالثة أو الرابعة، وكذلك تعيّن العربية على من يعرفها ويجيدها، وأمّا غير العربي فلا يجب عليه التعلّم ولو أمكنه، وتكون صلاته صحيحةً، والعلمُ عند الله.

هذه مقاربة علميّة للموضوع نطرحها بعيداً عن القلق من مخالفة المشهور أو الإجماع أو ما هو المعتاد حتى على المستوى الشعبي. وهذا كلّه لا يمنع أن تكون السياسة العامّة للعلماء والمؤمنين ومن بيدهم الأمر هو الترويج للقرآن العربيّ وحفظه كما هو، بل الترويج للغة العربيّة نفسها، فإنّ بحثنا إنّما هو في الصلاة بوصفها حكماً شرعيّاً تعبّديّاً لم يَرِدْ نصٌّ في عربيّتها بالخصوص لا عند الشيعة ولا عند السنّة فيما نعلم.

كما لا بأس أن نشير إلى أنّ هذا البحث له تأثيرات كبيرة (أو اشتراك ضمنيّ) على مسألة اشتراط العربية في خطبة صلاة الجمعة، وكذلك مسألة إمامة غير العربي للعربي، واشتراط العربيّة في التلبية في الحجّ، واشتراط العربية في اللعان بين الرجل والمرأة، والسجود لقراءة ترجمة آيات السجدة، واشتراط العربيّة في العقود والإيقاعات، بل حتى في النكاح

والطلاق (إذ جملة من الأدلّة مشتركة، واللطيف أنّ بعضهم ناقش في هذه الفروع بما استُدلّ به هنا عندهم)، وغير ذلك، مما سوف نتعرّض له في محلّه من هذه التعليقة، بإذن الله.

وأخيراً قد يُقال: إنّ موضوع قراءة السور في الصلاة ـ بعيداً عن غيرها ـ له وضع خاصّ وذلك أنّ اللغة ـ أيّ لغة كانت ـ تستخدم الألفاظ أو الرموز أو الإشارات للتعبير عن ما يدور في ذهن الإنسان من أفكار ومفاهيم، أي أنّ اللغة هي الوسيلة أو الوسيط الناقل الذي يحتاجه الإنسان لإرسال أو استلام المفاهيم، والقرآن الكريم هو مجموعة مفاهيم، فاللغة التي استُعمِلت في القرآن لنقل المفاهيم من الله سبحانه وتعالى إلى البشر هي اللغة العربيّة؛ لأنّ المخاطب في ذلك الزمان والمكان هم العرب، وفهم النصّ القرآني مختلف من مفسّر إلى آخر، ومن مذهب إلى آخر.. والترجمات الموجودة للقرآن هي ما يفهمه المترجم ـ والذي قد يتّفق أن يكون مفسّراً ـ إلى اللغة المُتَرجَم إليها كالإنجليزيّة، فالترجمة ليست ترجمةً حرفيّة، بل ترجمة لفهم معيّن للنص، والأغلبيّة العظمى من الناس ليسوا مفسّرين ولا خبراء باللغة، فإذا أراد المصلّي الذي يقلّد من يُجوّز قراءة السور في الصلاة بغير العربيّة أن يصلّي بغير العربية فإنّ أمامه أحد خيارين: **الأوّل**: أن يقرأ ما يُتَرجمه هو بنفسه، فيكون فهمه ناقصاً إن لم يكن خطأ؛ لما تقدّم من أنّه ـ أي المصلّي ـ غالباً ليس مختصّاً بالتفسير ولا باللغة. **الثاني**: أن يقرأ أحد الترجمات المتداولة، أي أن يقرأ ما فهمه مترجمٌ ما من النصّ القرآني، ثم حوّله بعد ذلك إلى اللغة الأخرى غير العربيّة. وبما أنّ أفهامنا للنصوص القرآنية تتفاوت طولاً وعرضاً، فسيصبح ما يقرأه المصلّي ليس القرآن نفسه، بل فهمٌ مُعيّن للقرآن حُوّل إلى لغةٍ أخرى غير العربيّة. ومثال ذلك: إذا أراد شخصٌ ما أن يقرأ سورة المائدة في صلاته بغير اللغة العربيّة، فوصل إلى الآية رقم ٥٥ من سورة المائدة، فإن كان سنيّاً فحتماً سيقرأها حسب الفهم السنّي لهذه الآية، أي سيقرأ الترجمة السنيّة، وإن كان شيعيّاً فحتماً سيقرأها حسب الفهم الشيعي لهذه الآية، أي الترجمة الشيعيّة، ونفس المثال ينطبق على الآيات الأخرى المختلف في تفسيرها بين المسلمين.. وعليه تكون الترجمة هلاميّة بل هي قراءة لفهم المترجم وليست للقرآن.

الأمر الآخر هنا هو أليس الإصرار على قراءة القرآن باللغة العربيّة، سواء في الصلاة أم خارج الصلاة، كان له الدور الأكبر في الحفاظ على القرآن من التحريف أو التلاعب؟ ألا تعتبر الترجمات الكثيرة المختلفة للقرآن الموجودة الآن في العالم هي ضربٌ من التحريف إن اعتبرناها ترجمةً للنصّ؛ لاختلافها ولو بنسبة معيّنة؟ وبعبارة أخرى: إذا سألني شخصٌ يتكلّم اللغة الإنجليزيّة فقط عن نسخة مترجمة للقرآن، هل هذا هو القرآن؟ فهل يكون جوابي: نعم هو القرآن، أم سيكون جوابي: لا، بل هذا ما فهمه أحد علماء المسلمين من القرآن؟

والجواب: إنّ هنا نقاطاً:

النقطة الأولى: لعلّنا ألمحنا، بل أفصحنا أعلاه، أنّ كلامنا ليس في أنّ النصّ المترجم هو القرآن الكريم أم لا، فبالتأكيد ليس هذا النص بالذي يمكن اعتباره عين القرآن، وليس هذا في القرآن فحسب، بل هو جارٍ أيضاً في غيره، ولا سيما في الترجمات التي تتعلّق بالأدب والشعر، فكلّ ما قيل صحيح، لكنّ البحث الفقهي لا يقف عند هذه المسألة بهذه الطريقة؛ لأنّ الأدلّة الشرعيّة قالت لي بأنّ من واجبات الصلاة «قراءة فاتحة الكتب وآية أو سورة بعدها»، فما هو متعلّق التكليف في نصوص الصلاة هو قراءة فاتحة الكتاب، أي هذا العنوان المركّب من كلمتين: «قراءة» و«سورة»، وليس عنواناً واحداً، والفقهاء يقولون بأنّ صدق العنوان الذي تعلّق به التكليف «التكليف تعلّق بقراءة سورة» أمرٌ يرجع إلى العرف في مثل هذه الحالات.

والذي قلناه أعلاه هو أنّنا لو سألنا الإنسان العربي الذي قرأ مثنوي جلال الدين الرومي في دراسته الجامعيّة: هل قرأت المثنوي؟ سيقول: نعم، رغم أنّه لم يقرأ النصّ الأصلي، وإنّما قرأ في الدقّة تفسير المترجِم للنصّ الأصلي، وهكذا لو قلنا لشخص تركي: هل قرأت شعر محمد إقبال اللاهوري؟ فسيقول: نعم، بل إنّني درسته في الجامعة لفصل دراسي كامل، مع أنّه لم يقرأ سوى فهم مترجمي أشعار إقبال إلى التركيّة، وهكذا لو سألنا عربيّاً: هل قرأت كتب الشيخ مطهّري؟ فسيقول: نعم، مع أنّه لم يقرأ إلا الترجمات. فهناك نظرةٌ دقيقة تقول: هو لم يقرأ لا المثنوي ولا إقبال اللاهوري ولا مرتضى مطهّري، وهناك نظرة عرفيّة تقول

بأنّه قرأ، والعبرة عند الفقهاء في التطبيق العرفي للعنوان الذي أُخذ متعلَّقاً للتكليف الشرعي، ما لم يقم دليل خاصّ.

إنّ الشيء الذي ادّعيناه أعلاه هو أنّ القيمة اللغويّة للنصّ القرآني جعلتنا نركّز كثيراً على أنّ الترجمة ليست قرآناً، لكنّ البحث الفقهي لم يأخذ بعين الاعتبار أنّنا لا نبحث في الترجمة، وهل هي قرآن أم لا؟ وإنّما نبحث في صدق عنوان قراءة الفاتحة لغةً وعرفاً أم لا، وما ادّعيته هناك هو صدق ذلك لغةً، لو تحرّرنا من فتوى الفقهاء وعدنا إلى الفهم العرفي البسيط الذي نجده واضحاً في سائر الكتب رغم انطباق فكرة فهوم المترجمين عليها أيضاً وبنفس الطريقة.

النقطة الثانية: إذا حكمنا بجواز قراءة الترجمة، ينفتح بحث فقهي آخر بشكل تلقائي: أيّ ترجمة يجوز قراءتها؟ وهنا لا نذهب سوى خلف صدق العنوان، فلو كان هناك نصّ مترجم للقرآن فيمكن قراءته سواء كنت توافق على مضمونه أم لا، وإذا لم نقبل بهذا فإنّنا نشترط مثلاً في النصّ المترجَم أن لا يكون مخالفاً للقرآن الأصل، ومن ثمّ سوف يقرأ كلّ شخص ما يراه ـ وفقاً لمذهبه مثلاً ـ أنّه الترجمة الأفضل والأضمن للقرآن، وهذه تفاصيل لا مانع منها، وليست إشكالاً على أصل الفكرة، تماماً كما أمضى الأئمّة القراءة بالقراءات المشهورة للقرآن الكريم رغم وجود اختلاف بينها، ومع ذلك قال السيّد الخوئي بأنّ هذه القراءات ليست قرآناً بالضرورة، لكنّنا نصلّي بها جميعاً لتجويز الإمام الصلاة بها، فقضيّة القراءات وتعامل أهل البيت معها في الصلاة تشبه ـ وفقاً لفهم مثل السيّد الخوئي للقراءات ـ ما نحن فيه، فأقصى ما يمكن قوله هو اشتراط قراءة الترجمة التي لا تخالف الحقّ في فهم القرآن، وهذا غير اشتراط قراءة ترجمة تعكس كلّ تفاصيل القرآن، فإنّ النقص غير المخالفة.

النقطة الثالثة: لا شكّ في أنّ العربية في الصلاة وقراءة القرآن كان لها دور في حفظ اللغة وحفظ القرآن الكريم، ونحن فيما توصّلنا إليه أعلاه لا نوجّه دعوةً لوجوب القراءة بغير العربيّة، وإنّما قلت بأنّه لا دليل على وجوب القراءة بالعربية في الصلاة لغير العارف باللغة، لكنّ هذا لا يمنع من القول بحُسن ذلك. ولو تغاضينا عن هذا الأمر فلا يمكن

وإذا تمّت[١] حرم ما لا يجوز فعله من منافيات الصلاة. وهي ركنٌ تبطل الصلاة

للباحث في الفقه أن يفتي بوجوب القراءة بالعربيّة؛ لأنّ هذه القراءة سوف تحافظ على القرآن واللغة، فهذا ليس دليلاً على الوجوب من الناحية الفقهيّة، ولا هو بالدليل على بطلان الصلاة لو لم يقرأ بالعربية، وإلا فلماذا لا نفتي بوجوب إجراء عقود المعاملات باللغة العربية فهذا أيضاً يقوّي وضع اللغة ويحافظ عليها؟!

علماً أنّ الذي حفظ اللغة العربية ليس مثل هذه التفاصيل فقط، وإنّما قبل ذلك هو كون اللغة العلميّة عند جمهور المسلمين ـ ولقرونٍ عديدة ـ هي اللغة العربيّة، وحصول رغبة عامّة في التعرّف عليها، ووجود سياسات عامّة للدول في هذا الأمر، وليست القراءة بالعربية في الصلاة سوى مساعد من المساعدات. ونحن من الذين يدافعون دوماً عن اللغة العربية ويرونها مفتاح الفهم الأفضل للقرآن والسنّة، وقد أبدينا في أكثر من موقع خوفنا على فهم القرآن والسنّة، ولا سيما في الفترة الأخيرة التي بتنا نجد فيها الكثير من الفهوم المتّسمة بالعجمة والغرابة عن روح اللغة، نتيجة تراجع هذه اللغة في الأوساط العلميّة، فالحلّ هو بسياسات تقوم بها وزارات التربية والتعليم في العالم العربي والإسلامي، وكذلك المؤسّسات الدينية والجامعيّة والجهات المهتمّة، لإعادة الاعتبار لهذه اللغة التي بات يخاف منها حتى العرب بسبب سياسات تعليمية خاطئة في هذا المجال مع الأسف الشديد، وبسبب ضعفنا العام أمام أشكال العولمة.

والنتيجة النهائيّة: إنّه لا دليل معتبراً على اشتراط العربيّة في الصلاة، في غير القراءة (الفاتحة وما بعدها من آية أو سورة)، فيجوز الإتيان بالتكبير والأذكار والتشهّد والتسليم وغيرها سواء الواجب منها أم المستحبّ، باللغة العربيّة وبغيرها شرط أن تكون الترجمة معبّرةً عرفاً عن المعنى المتضمّن في الأذكار والأعمال الصلاتيّة التي تؤدّى بالعربيّة. أمّا القراءة وما فيه نصٌّ قرآني يؤدّى في الصلاة، فإنّ مقتضى الاحتياط الوجوبي هو الإتيان به بالعربيّة. هذا ولا شكّ أنّ مقتضى الاحتياط الاستحبابي هو الإتيان بالصلاة كلّها باللغة العربيّة ما أمكن.

(١) إنّما عبّر السيّد الماتن ـ تبعاً لكثيرين ـ بكلمة «تمّت»؛ انطلاقاً من أنّ خبر ابن القدّاح دلّ

بنقصها عمداً وسهواً[١]، وتبطل بزيادتها عمداً، فإذا جاء بها ثانية بطلت الصلاة فيحتاج إلى ثالثة، فإن جاء بالرابعة بطلت أيضاً واحتاج إلى خامسة، وهكذا تبطل بالشفع وتصحّ بالوتر[٢]، والظاهر عدم بطلان الصلاة بزيادتها سهواً. ويجب

على أنّ تكبيرة الافتتاح توجب التحريم، حيث جاء فيه: «وتحريمها التكبير»، ولهذا أطلقوا عليها تكبيرة الإحرام، ولا يصدق على جزء التكبيرة أنّه تكبيرة، فقبل تمام التكبيرة لم يتحقّق موجب الإحرام، فلا معنى للمنافيات إلا بعد تمام التكبيرة.

لكنّ الأصحّ أنّه إن قصد حرمة قطع الصلاة بعد التكبيرة دون أثنائها، فقد تقدّم وسيأتي عدم وجود دليل على حرمة قطع الصلاة مطلقاً في غير حال ضيق الوقت، وإن قصد الحرمة الوضعيّة بمعنى بطلان الصلاة بفعل المنافيات أثناء تكبيرة الافتتاح، فالظاهر أنّ روايات مبطلات الصلاة شاملة للحظة الدخول في الصلاة، وخبر ابن القدّاح آحاديٌّ في إسناده سهل بن زياد، فالأصح أنّ منافيات الصلاة تبطلها وضعاً بمجرّد وقوعها ولو أثناء التكبيرة، ولعلّ هذا هو المرتكز أيضاً في الذهن المتشرّعي اليوم.

واللافت أنّ السيّد الماتن ذهب إلى شيء من هذا القبيل ـ أي من قبيل ما قلناه ـ في بحوثه الاستدلاليّة، فقد اعتبر أنّ الحرمة الوضعيّة ثابتة، لإطلاق أدلّة المنافيات الشامل لمجرّد الشروع في التكبيرة وإن لم يفرغ بعد عنها، فلو تكلّم أو تقهقه أو أتى بسائر المنافيات أثناءها بطلت، لصدق كونه في الصلاة بمجرّد الشروع فيها، ولا يتوقّف على استكمالها، فتشمله المطلقات، كما أنّه كانت للسيد الماتن تحفّظات في موضوع حرمة قطع الصلاة وإن علّق القضيّة على الإجماع، وسيأتي في (المسألة رقم: ٦٩٧) أنّه يرى حرمة قطع الفريضة هناك على الاحتياط الوجوبي، دون الفتوى.

عدم وضوح كون تكبيرة الإحرام من أركان الصلاة

(١) بطلان الصلاة بنقصانها سهواً مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي، وعليه فأصل القول بركنيّة تكبيرة الافتتاح لم يثبت لدينا بشكل واضح.

(٢) البطلان بزيادة تكبيرة الافتتاح عمداً معناه أن يأتي بتكبيرة ثانية بقصد كونها تكبيرة

الإتيان بها على النهج العربيّ ـ مادّةً وهيئة ـ والجاهل يلقّنه غيره أو يتعلّم، فإن لم يمكن اجتزأ منها بالممكن، فإن عجز جاء بمرادفها، وإن عجز فبترجمتها[1].

مسألة ٥٨٢: الأحوط ـ وجوباً ـ عدم وصلها بما قبلها من الكلام، دعاء كان أو غيره، ولا بما بعدها من بسملةٍ أو غيرها[2]، وأن لا يعقّب اسم الجلالة بشيء

الافتتاح بعنوانها، وإلا فمطلق التكبير ذكرٌ لله تعالى ولا تبطل به الصلاة، وهذا واضح، لكنّ بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الافتتاح خاصٌّ بما إذا زادها بقصد الجزئيّة، وإلا فلا تبطل، ومعنى ذلك أنّه لو كبّر أوّلاً، ثم شكّ في صحّة تكبيرته، حكم بالصحّة ظاهراً، لكنّه مع ذلك أتى بالتكبيرة الافتتاحيّة مرّة ثانية برجاء المطلوبيّة واحتياطاً، ففي مثل هذه الحال لا دليل على بطلان صلاته حتى لو أتى بالتكبيرة الثانية عمداً.

(١) إذا بنينا على وجوب كون تكبيرة الافتتاح باللغة العربية الصحيحة، فإنّه من اللازم ذلك في المادّة والهيئة وهذا واضح، وإن لم يكن يعلم فيلقّنه غيره أو يتعلّم، وإلا أتى بما أمكنه منها، أمّا لو عجز عنها تماماً وعن التعلّم والتلقين، فدعوى أنّه يقول مرادفها وإلا فالترجمة، غير واضحة، بل لعلّ الأقرب الإتيان بترجمتها أوّلاً.

جواز وصل تكبيرة الإحرام بما قبلها وما بعدها مطلقاً

(٢) ذهب بعض الفقهاء إلى أنّه لا يصحّ وصل تكبيرة الافتتاح لفظاً في الصلاة بما قبلها من الكلام سواء كان دعاءً أم غيره، ولا بما بعدها سواء كان البسملة أم غيرها. وفي العصر الحاضر:

أ ـ أفتى جماعة بلزوم عدم الوصل مطلقاً، مثل: السيّد محمّد حسين فضل الله، والسيّد محمّد باقر الصدر (في الفتاوى الواضحة)، والسيّد كاظم الحائري على ما في تعليقته على الفتاوى الواضحة، وغيرهم.

ب ـ واحتاط وجوباً بعدم الوصل مطلقاً جماعة، منهم: السيّد محمّد باقر الصدر (في التعليقة على المنهاج، ويحتمل إرادته التفصيلَ الآتية الإشارة إليه)، والسيّد الخوئي، والسيّد محمّد صادق الروحاني، والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر، والشيخ محمد إسحاق

من الصفات الجلاليّة أو الجماليّة[١]. وينبغي تفخيم اللام من لفظ الجلالة، والراء من أكبر[٢].

مسألة ٥٨٣: يجب فيها القيام التامّ، فإذا تركه ـ عمداً أو سهواً ـ بطلت[٣]، من

الفياض، والسيّد محمّد سعيد الحكيم، وغيرهم.

ج ـ وفصّل بعضهم بين الوصل بما قبلها، فاحتاط فيه وجوباً، وبما بعدها فلم يرَ به بأساً، وذلك مثل: السيّد روح الله الخميني، والسيّد محمّد رضا الگلپايگاني، والشيخ الوحيد الخراساني، والشيخ لطف الله الصافي، وغيرهم. وأفتى السيّد موسى الشبيري الزنجاني بعدم الوصل بما قبلها فيما احتاط استحباباً بعدم الوصل بما بعدها.

د ـ وأجاز جماعةٌ الوصلَ مطلقاً، وبعض هؤلاء الفقهاء احتاط استحباباً فقط، ومنهم: السيّد أبو الحسن الإصفهاني، والسيّد محسن الحكيم، والسيّد علي السيستاني، والسيّد محمود الهاشمي، والشيخ يوسف الصانعي، وغيرهم.

والأقرب جواز وصل تكبيرة الافتتاح لفظاً مطلقاً، بما قبلها وبما بعدها، ولو استلزم ذلك إدراج ووصل الهمزة في الأوّل أو إظهار الضمّة في الثاني، وما استدلّوا به من جريان السيرة أو القدر المتيقّن أو دوران الأمر بين التعيين والتخيير أو غير ذلك، لا ينهض دليلاً على المنع.

(١) مقصوده أن لا يقول: الله العظيم أكبر، أو الله الرحمن أكبر. والوجه فيه أنّ كلمة التكبير منصرفة إلى صيغة واحدة، وهي: الله أكبر، وأنّ التعبير بالله العظيم أكبر أو الله الرحمن الرحيم الجليل أكبر، لا يتعارف إطلاق وصف التكبير عليه، وعلى الأقلّ هو مشكوك، فيلزم الاقتصار على المتيقّن لتفريغ الذمّة؛ لأنّه من الشك في المحصّل، لا من الشك في التكليف.

(٢) ولكنّه ليس بواجب. بل هو أفضل، ولعلّ تعبير الماتن بكلمة «ينبغي»، ليس لإفادة الاستحباب الشرعي بعنوانه، بل نوع من الترجيح الموجب لمزيد وثوق ببراءة الذمّة، وهذا ما نراه نحن هنا.

(٣) البطلان على تقدير السهو مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبيّ.

غير فرق بين المأموم الذي أدرك الإمام راكعاً وغيره، بل يجب التربّص في الجملة حتى يعلم بوقوع التكبير تامّاً قائماً. وأمّا الاستقرار في القيام المقابل للمشي والتمايل من أحد الجانبين إلى الآخر، أو الاستقرار بمعنى الطمأنينة[1]، فهو وإن

نقد وإعادة تعريف «شرط الطمأنينة» في الصلاة وأفعالها

(١) المشهور بين الفقهاء ـ بل ادّعي عليه الإجماع ـ أنّه يلزم على المصلّي أن يكون مستقراً مطمئناً حال أفعال الصلاة كتكبيرة الافتتاح والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهّد ونحو ذلك، ومعنى الطمأنينة أن لا يكون المصلّي مضطرباً أو في حال حركةٍ من جسده واهتزاز ونحو ذلك، إمّا لعدم كون المصلّي مستقرّاً أو لعدم استقرار مكانه الذي يقيم الصلاة عليه، فلو كان يتمايل بجسده مثلاً أو تكثر حركة جسده بحيث يبدو مضطرباً غير مستقرّ، بطلت صلاته لو كان ذلك عن عمد، بل قال بعضٌ بالبطلان مطلقاً ولو قهراً أو عن سهو. ونادراً ما يجد الإنسان من يرى الخلاف في هذه المسألة صريحاً بين الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين. نعم على المستوى الإفتائي احتاطَ وجوباً في شرط الطمأنينة في أفعال الصلاة السيّدُ محمّد سعيد الحكيم.

والأقوى هو أنّ الشرط في الصلاة هو صدق عنوان الأفعال صدقاً عرفيّاً ـ لا علميّاً وفلسفيّاً ـ بحيث يتحقّق ما يُسمّى باللبث والمكث في مقابل العجلة والسرعة، فمثلاً يجب أن يتحقّق القيام والانتصاب في مقابل الجلوس أو الوقوف مائلاً، ويتحقّق الركوع في مقابل مثل «سرعة الانحناء ثمّ الوقوف، بحيث لا يكون الإنسان ولو للحظةٍ عرفيّةٍ مستقرّاً راكعاً»، ويتحقّق السجود بحيث تستقرّ الجبهة على الأرض ولو للحظةٍ عرفيّة، وهو المعبّر عن عدمه في لسان بعض الروايات بنَقْرِ الغراب وأحياناً بالسجود على الحصى، وهكذا. أمّا الاستقرار والطمأنينة في حال قراءة الفاتحة وما بعدها كلّها أو حال تكبيرة الافتتاح كلّها أو حال الذكر كلّه في الركوع والسجود أو حال التشهّد أو حال جلسة الاستراحة أو نحو ذلك، بمعنى عدم تحرّك الجسد حدّاً يبلغ الاضطراب أو عدم المشي بخطوةٍ مطلقاً، حتى لو لم يضرّ ذلك كلّه بصدق استقبال القبلة ولم يلزم منه محو صورة

كان واجباً حال التكبير، لكنّ الظاهر أنّه إذا تركه سهواً لم تبطل الصلاة.

مسألة ٥٨٤: الأخرس يأتي بها على قدر ما يمكنه، فإن عجز عن النطق أخطرها بقلبه وأشار بإصبعه، والأحوط الأولى أن يحرّك بها لسانه إن أمكن[١].

مسألة ٥٨٥: يشرع الإتيان بستّ تكبيرات، مضافاً إلى تكبيرة الإحرام فيكون المجموع سبعاً، ويجوز الاقتصار على الخمس، وعلى الثلاث، والأولى أن يقصد

الصلاة وأمثال ذلك.. أمّا الطمأنينة بهذا المعنى وبهذا الحدّ فهي غير لازمة، بل تصحّ الصلاة ولو من دونها، وإن كان هو مقتضى الاحتياط الاستحبابيّ، وبخاصّة في الركوع والسجود.

والعمدة في الاستدلال لديهم هنا هو الإجماع والتسالم. كما استند بعضهم لبعض الروايات القليلة ضعيفة الإسناد والدلالة في الغالب، وقد ناقشها غير واحدٍ من المتأخّرين بمناقشاتٍ عديدة، لكنّهم قبلوا أحياناً ببعضها في الركوع أو السجود انطلاقاً من بعض المباني الرجاليّة، كما اعتبروا أنّ التسالم كافٍ في نفسه أو جابر لضعف أسانيد ما هو ضعيف السند منها وتامّ الدلالة برأيهم.

والمقدار الثابت من مجموع الروايات ومن أدلّة الأفعال الصلاتيّة.. هو الطمأنينة بالمعنى الذي قلناه، أي الاستقرار بحدٍّ يصدق معه أنّه ركع وسجد عرفاً، فلا يصحّ أن يجعل رأسه يرتطم بمحلّ السجود ـ مثلاً ـ ثمّ ينهض سريعاً، كما لا يصحّ أن يقف متمايلاً بحيث لا يصدق عليه عنوان أنّه قائم منتصب.. أمّا كون تمام القراءة وذكر الركوع والسجود والتشهُّد والتكبير و.. عن استقرار وعدم اضطراب لحركة الجسد مطلقاً، فهذا غير ثابت.

(١) من الواضح انّ الأخرس وأمثاله يلزمهم الإتيان بتكبيرة الافتتاح بما يمكنهم، وإذا لم يمكنه شيء مطلقاً سقطت عنه، واقتصر على ما يمكنه، أمّا إخطارها في القلب والإشارة لها بإصبعه أو تحريك لسانه أو رفع يديه أو ما شابه ذلك، فهو مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابي؛ إذ عمدة مستنده خبر السكوني الضعيف بالنوفلي، وادّعاء الإجماع المحتمل كونه مدركيّاً.

بالأخيرة تكبيرة الإحرام[١].

مسألة ٥٨٦: يستحبّ للإمام الجهر بواحدة، والإسرار بالبقيّة[٢]، ويستحبّ أن يكون التكبير في حال رفع اليدين إلى الأذنين أو مقابل الوجه أو إلى النحر، مضمومة الأصابع، حتى الإبهام، والخنصر مستقبلاً بباطنهما القبلة[٣].

---

(١) ظاهر السيّد الماتن أنّ التكبيرات الستّ الإضافيّة أمرٌ مشروع، لكنّ الأقرب أنّه مستحبٌّ أيضاً، ولعلّه يقصد ذلك. بل يحتمل ـ وفاقاً لما هو منسوب للمجلسي الأوّل، وفيه إشارات في بعض النصوص ـ أن تكون تكبيرة الافتتاح لها كيفيّات، أقلّها أن تقال مرّة، وأفضل من ذلك أن تقال ثلاثاً، والأفضل منه خمساً، والأفضل سبعاً، كما أنّه لو استبعدنا هذا الاحتمال لم يظهر ترجيح لاعتبار الأولى تكبيرة افتتاح والبقيّة مستحبات، ولا ترجيح اعتبار الأخيرة هي الافتتاح والبقيّة قبلها مستحبّات، بل له اختيار ما يشاء أن تكون هي تكبيرة الافتتاح.

(٢) بل الأحوط استحباباً أن يعتمد هذه الطريقة خاصّة؛ فراراً من مخالفة ظاهر بعض النصوص أو ما هو قريب من الظهور في الإلزام.

ما ثبت وما لم يثبت من مندوبات تكبيرة الإحرام

(٣) هنا أمور:

أ ـ الظاهر من النصوص أنّ المطلوب هو رفع اليدين، وقد تعدّدت الطرق بين مقابل الوجه والنحر والأذنين، فهذه ليست كيفيّات مجعولة شرعاً، بل مصاديق لفكرة رفع اليدين، ولهذا يمكن رفعهما إلى حدّ محاذاة الوجه، غير أنّ النصوص أكّدت ـ بالدلالة المطابقيّة والالتزاميّة ـ على أنّ رفع اليدين يلزم أن لا يكون إلى ما وراء الرأس ولا إلى ما وراء الأذنين.

ب ـ لم يثبت استحباب كون الأصابع مضمومة بما في ذلك الإبهام والخنصر، فالرواية آحاديّة، كما لم يثبت ما ذهب إليه الأحناف والمالكيّة والشافعيّة من استحباب نشر الأصابع، بمعنى التوسّط بين ضمّها وتفريجها، فتفرّق تفريقاً بسيطاً، حيث الرواية أيضاً

مسألة ٥٨٧: إذا كبّر ثم شكّ في أنّها تكبيرة الإحرام أو للركوع، بنى على الأولى[١]. وإن شكّ في صحّتها بنى على الصحّة. وإن شك في وقوعها وقد دخل فيما بعدها من القراءة، بنى على وقوعها.

مسألة ٥٨٨: يجوز الإتيان بالتكبيرات وِلاءً بلا دعاء، والأفضل أن يأتي بثلاث منها ثمّ يقول: «اللهم أنت الملك الحقّ، لا إله إلا أنت سبحانك إنّي ظلمت نفسي، فاغفر لي ذنبي، إنّه لا يغفر الذنوب إلا أنت»، ثمّ يأتي باثنتين ويقول: «لبّيك، وسعديك، والخير في يديك، والشرّ ليس إليك، والمهديّ من هديت، لا ملجأ منك إلا إليك، سبحانك وحَنَانَيْك، تباركت وتعاليت، سبحانك ربّ البيت»، ثمّ يأتي باثنتين ويقول: «وجّهت وجهيَ للذي فطر السماوات والأرض

آحاديّة نقلها الترمذي و..

ج ـ لم يثبت استحباب استقبال القبلة بباطن الكفّين حين رفع اليدين في التكبير، فدليله آحادي قليل جداً. كما لم يثبت ما ذهب إليه العديد من فقهاء المالكيّة من أن يرفع يديه ويكون باطنهما إلى جهة الأرض وظاهرهما إلى جهة السماء على صفة الخائف.

د ـ ظاهر السيّد الماتن وغيره ـ وهو القدر المتيقَّن من ظواهر الأدلّة ـ هو أن يشرع المصلّي بالتكبير وفي الوقت عينه يشرع برفع يديه، ويُنهي التكبير عند صيرورة اليدين في الأعلى، ثمّ بعد ذلك يُنزل يديه، وهذا ما صرّح به العديد من الفقهاء بعبارةٍ أوضح من عبارة السيّد الماتن، وهذا معناه أنّ ما هو السائد بين الناس، من رفع اليدين أوّل التكبير والانتهاء من التكبير عند عود اليدين إلى الفخذين غير مطابق لما هو المستحبّ، فيلزم التنبّه، وهذا ـ أي ما ذكره السيّد الماتن ـ هو ما ذهب إليه أيضاً العديدُ من فقهاء الشافعيّة والحنابلة. وكذلك يقوم بعض الناس برفع اليدين بمحاذاة الوجه، ثمّ يبدأ بالتكبير شارعاً بإنزال اليدين، وهذا أيضاً غير مطابق للقدر المتيقّن من ظواهر النصوص.

(١) ما دام لم يركع، وإلا بنى على ركوعه وأكمل صلاته.

عالم الغيب والشهادة حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي ونُسُكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين لا شريك له وبذلك أُمرتُ وأنا من المسلمين»، ثمّ يستعيذ ويقرأ سورة الحمد[1].

---

(١) هنا أمور:

أ ـ إنّ هذه الكيفيّة بحرفيّاتها وردت في خصوص خبر الحلبيّ، وهو خبر واحد منفرد، فيمكن قولها ويمكن قول غيرها، لكنّ أغلب فقرات الأدعية الواردة في هذه الكيفيّة وردت في مصادر الشيعة والسنّة في مجال أدعية النبيّ عند افتتاح الصلاة، وبأكثر من سند، فالظاهر أنّ قولها مستحبّ، ولو لم يكن بهذه الكيفية الخاصّة والترتيب الخاصّ الوارد في هذا الخبر، وقد وردت أدعية أخرى وكيفيات أخرى في النصوص الحديثيّة الشيعيّة والسنيّة هنا وكذلك في النصوص الفقهيّة للفريقين، فليراجع، حتى لا نطيل.

وبهذا يُعلم عدم رجحان ما ذهب إليه العديد من فقهاء المالكيّة من القول بكراهة هذه الأدعية عند افتتاح الصلاة، فإنّ خبر أنس بن مالك الذي اعتمدوا عليه من أنّ النبي كان يفتتح الصلاة بالحمد لله ربّ العالمين، ليس بواضح الدلالة على مدّعاهم.

ب ـ إنّ تعابير «لبّيك وسعديك وحذاريك وحنانيك» تأتي في اللغة العربيّة دائماً منصوبة بصيغة المثنّى، وتُعرب مفعولاً مطلقاً أو مصدراً منصوباً، والمراد بـ «لبّيك» هو أنّني مقيمٌ على طاعتك إقامةً بعد إقامة ومجيبٌ لك إجابةً بعد إجابة، فهي بمعنى الإجابة الثابتة، أي أنّني إذا أجبتك في أمرٍ فإنّني سوف أجيبك في الثاني وهكذا، وأمّا «سعديك» فهو طلب بمعنى: أسعدنا سعادةً بعد سعادة وأسعدنا إسعاداً بعد إسعاد. وقيل بأنّ معنى الإسعاد هو المعاونة، يقال: أسعد فلانٌ فلاناً بمعنى أعانه، فيكون مساعدةً لأمرك بعد مساعدة. وقيل بأنّ سعديك بمعنى المطاوعة فأنا متابع أمرك ومطاوع. قال ابن الأنباري: «قال أبو بكر: [لبيك] معناه: إجابتي إيّاك. ومعنى سعديك: أسعدك الله إسعاداً بعد إسعاد. وقال الفراء: لا واحد للبّيك وسعديك على صحّة. ومن ذلك [قولهم]: حنانَيْكَ، معناه: رحمك الله رحمةً بعدَ رحمةٍ. ومنهم مَنْ يقول: حنانَك، فلا يُثنّي.. ويقال: سعديك مأخوذ من

المساعدة، ومعناه قريب من معنى لبيك» (الزاهر في معاني كلمات الناس ١: ١٠٣). هذا وثمّة تفسيرات لغويّة أخرى لهذه الكلمة، فليراجع. وأمّا كلمة حنانيك فتعني: تحنّناً بعد تحنّن، أو رحمةً بعد رحمة.

ج ـ إنّ هذه الأدعية الواردة في المتن أعلاه صيغةٌ من صيغ دعاء الاستفتاح الذي يُطلق عليه أيضاً دعاء الثناء. ودعاء الاستفتاح هو المصطلح الذي يقصد منه الأدعية التي تكون عند افتتاح الصلاة، وكذلك ورد بعضها في صلاة الليل، وهذا التعبير «دعاء الاستفتاح» أكثر شيوعاً في الوسط السنّي منه في الوسط الشيعي. كما أنّه في الوسط الشيعي هناك دعاء آخر اسمه دعاء الافتتاح، لكنّه لا علاقة له بافتتاح الصلاة ولا بصلاة الليل، وإنّما يُقرأ بين الشيعة عادةً في ليالي شهر رمضان المبارك. كما ورد تعبير دعاء الاستفتاح لدعاءٍ يعدّ جزءاً مما يعرف بأعمال أمّ داود في التراث الدعائي الإمامي، وهو غير دعاء الاستفتاح الذي يكون عند افتتاح الصلاة، كما هو واضح.

د ـ تركيبة هذه الأدعية الواردة في المتن أعلاه قد توحي وكأنّها مأخوذة من القرآن الكريم، حتى أنّ بعض الطبعات السابقة لمنهاج الصالحين للسيد الخوئي حاولت تحريك وتشكيل بعض هذه الكلمات بطريقة توحي وكأنّها جزءٌ من النصّ القرآني، غير أنّ الصحيح أنّها ليست كذلك، بمعنى أنّها لا تطابق النصّ القرآني بشكل كامل، وليس تسلسلها بعينه موجوداً في القرآن؛ ولهذا قد يتصوّر بعضٌ أنّ هذا تحريف للقرآن، وليس بصحيح، فهي أخذت مقاطع من أدعية قرآنيّة، ثمّ ساقتها بطريقة تنسجم مع المتكلّم، ولا ضير في ذلك. ولهذا نجد أنّ الطبعات اللاحقة من منهاج السيّد الخوئي ـ كالطبعة الثامنة والعشرين ـ حُذف منها تشكيل وتحريك هذه الكلمات الواردة في هذه الأدعية، وهذا هو الصحيح.

هـ ـ الوِلاء بكسر الواو، هو التتابع والتتالي، فأن يؤتى بالتكبيرات وِلاءً بمعنى أن تكون متتالية لا يفصل بينها شيء، ولهذا عبّر السيد الماتن بالوِلاء مقابل التلفّظ بالأدعية التي قد تفصل بين التكبيرات.

الفصل الثالث

في القيام

وهو ركن حال تكبيرة الإحرام ـ كما عرفت ـ وعند الركوع، وهو الذي يكون الركوع عنه ـ المعبّر بالقيام المتصل بالركوع ـ فمن كبّر للافتتاح وهو جالس بطلت صلاته، وكذا إذا ركع جالساً سهواً وإن قام في أثناء الركوع متقوّساً، وفي غير هذين الموردين يكون القيام الواجب واجباً غير ركن، كالقيام بعد الركوع، والقيام حال القراءة أو التسبيح، فإذا قرأ جالساً ـ سهواً ـ أو سبّح كذلك، ثمّ قام وركع عن قيام ثمّ التفت صحّت صلاته، وكذا إذا نسي القيام بعد الركوع حتى سجد السجدتين[1].

أنواع القيام الخمسة الواجبة في الصلاة وحكمها من حيث الجزئيّة والركنيّة

(١) هناك أنواع من القيام الواجب في الصلاة عند الفقهاء، وهي:

١ـ القيام حال تكبيرة الإحرام.

٢ـ القيام حال القراءة وما بحكمها.

٣ـ القيام المتصل بالركوع الذي يكون الركوع عنه.

٤ـ القيام الركوعي بمعنى أن يكون قائماً حال الركوع في مقابل الركوع الجلوسي الذي يكون في مثل صلاة الوتيرة.

٥ـ القيام اللاحق للركوع، بمعنى رفع الرأس بعد الركوع، ثمّ الهوي للسجود.

والثابت أنّ القيام لازم حال تكبيرة الإحرام والقراءة وما بحكمها وكذلك حال الركوع وبعده، لكنّ السؤال هل لزومه بمعنى كونه جزءاً مستقلاً منفصلاً، أو أنّه شرط لحال الإتيان بهذه الأمور، بحيث تبطل هذه الأجزاء لو ترك القيام حالها عمداً، فتبطل الصلاة نتيجة ذلك؟ الظاهر أنّ غير القيام اللاحق للركوع لا دليل على كونه جزءاً مستقلًّا، والجزئيّة الزائدة تتطلّب عرفاً مؤونة زائدة هنا، وعليه فإذا قلنا بأنّ تكبيرة الإحرام ركن

ـ كما قلنا به سابقاً بناء على الاحتياط الوجوبي ـ كان ترك القيام حال تكبيرة الإحرام تركاً لما هو واجب، لكنّ القيام حال تكبيرة الإحرام لا دليل على ركنيّته أو تقوّم تكبيرة الإحرام به ـ بحيث لا يصدق عليها تكبيرة الإحرام بدون قيام ـ إلا رواية واحدة، وهي خبر عمار، وأمّا النصوص العامّة في القيام منتصباً، فقد يقال بأنّه يصدق القيام منتصباً لو كبّر حال الجلوس، لكنّه قرأ وأكمل صلاته عن قيام، لكن مع ذلك فالأحوط وجوباً القول ببطلان الصلاة بترك القيام حال تكبيرة الإحرام عمداً أو سهواً.

وأمّا القيام المتصل بالركوع الذي يكون الركوع عنه، فليس عليه دليل في النصوص، وأهمّ ما استدلّ به هنا هو عدم صدق الركوع على تقدير عدم سبق القيام له، بدعوى أنّ هناك فرقاً بين أن يركع الإنسان وبين أن يكون الإنسان على هيئة الراكع، فـ «أن يركع» لا بدّ أن يكون قائماً أوّلاً حتى يصدق عليه أنّه ركع، بينما «أن يكون على هيئة الراكع» يصدق ولو قام من الجلوس متقوّساً وتحقّق الركوع منه، وهذا ما أفاده أيضاً السيّد الماتن في بحوثه.

ولكنّ الأقرب عدم صحّة ذلك؛ فإنّ العرف يرى صدق الركوع وهيئة الراكع معاً في حقّ شخص حقّق الركوع سواء سبقه قيامٌ أو كان جالساً فوقف متقوّساً راكعاً، فيقال: ركع، فلو كان شخص جالساً أمام الملك ثم قيل له: اركع للملك، فقام متقوّساً راكعاً، صدق أنّه ركع للملك، فالأقرب عدم ركنيّة القيام المتصل بالركوع، بل ولا جزئيّته من حيث هو متصل بالركوع، نعم هو لازم حال القراءة أو الذكر في الركعات كلّها فمن الطبيعي عادةً أن يقع الركوع عنه، لكن لو لم يقع لا تبطل الصلاة، فلو نسي المصلّي القيام حال القراءة، وقلنا بعدم ركنيّة القيام حال القراءة، ثم وقف للركوع دون أن يقوم منتصباً قبله صحّت صلاته، وكذا لو أنهى المصلّي القراءة ثم هبط إلى الأرض ليأخذ شيئاً قد سقط منه مثلاً، ثم قام للركوع مباشرةً، دون أن يقف ثم يركع، ففي مثل هذه الحال يصحّ ركوعه فتصحّ صلاته، وهكذا لو كبّر المأموم والإمام راكعٌ، فإنّه يكفيه أن يحقّق القيام حال تكبيرة الإحرام، ثم ينزل فوراً، ولا يلزمه أن يبقى واقفاً قليلاً بعد التكبيرة حتى ينزل للركوع عن قيام كما قد يتصوّر بعضٌ.

مسألة ٥٨٩: إذا هوى لغير الركوع، ثمّ نواه في أثناء الهوي لم يجز، ولم يكن ركوعه عن قيام، فتبطل صلاته، نعم إذا لم يصل إلى حدّ الركوع انتصب قائماً، وركع عنه وصحّت صلاته، وكذلك إذا وصل ولم ينوه ركوعاً[1].

ومنه يظهر أنّ المراد بالقيام الركني عندهم ليس القيام حال القراءة قبل الركوع ليكون الركوع بعد إتمام القراءة عن قيام، بل ذات القيام قبل الركوع بصرف النظر عن القراءة قائماً أو لا.

وبهذا يظهر أنّ ما أورده السيّد الماتن في بحوثه الاستدلاليّة من احتمالاتٍ ثلاثة: احتمال أن يكون القيام الركوعي شطراً من الركوع، واحتمال أن يكون شرطاً للوجود ومقدّمة له، واحتمال أن تكون الهيئة الركوعيّة هي المطلوبة فقط، وهو المنسوب إلى الطباطبائي والشيخ النجفي، ناقداً الثالث عبر الاعتماد على ظواهر النصوص وكلمات اللغويّين، **غير صحيح**؛ وذلك أنّ كلام اللغويين مبنيّ كالعادة على الغالب، حيث الغالب في الركوع أن يكون عن قيام، فشرحوه بصورته المتعارفة، ونحن لا نريد أن نقول بأنّ المطلوب هو الهيئة الركوعيّة محضاً، وإن كان هذا كافياً في الجملة، بل نقول بأنّه في كثير من الموارد يكون تحقيق الركوع وإحداثه موجوداً بلا حاجة للقيام، ومفهوم الركوع ليس جديداً، بل معروف قبل الإسلام.

وأمّا القيام في القراءة وما بحكمها، وكذلك بعد الركوع، فهو لازمٌ، لكنّه لا يوجب بطلان القراءة أو الركوع بتركه سهواً، وأمّا القيام حال الركوع فهو لازم، وسيأتي الحديث عنه في باب الركوع قريباً إنْ شاء الله.

(١) هذا من السيد الماتن مبنيٌّ على ركنية القيام المتصل بالركوع، بل وتقوّم الركوع به، وحيث ناقشنا في ذلك، فإنّ **الأقرب هو الآتي**:

أ ـ إذا هوى لغير الركوع، ثمّ نواه في أثناء الهوي أجزأ؛ لأنّ المفروض أنّ الواجب عليه هو الركوع وقد تحقّق.

ب ـ إذا هوى لغير الركوع، ولم يصل إلى الركوع، لم يجب عليه الانتصاب قائماً، بل يكفيه

مسألة ٥٩٠: إذا هوى إلى ركوعٍ عن قيام، وفي أثناء الهويّ غفل حتى جلس للسجود، فإن كانت الغفلة بعد تحقّق مسمّى الركوع، صحّت صلاته، والأحوط ـ استحباباً ـ أن يقوم منتصباً، ثمّ يهوي إلى السجود. وإذا التفت إلى ذلك وقد سجد سجدةً واحدة مضى في صلاته، والأحوط ـ استحباباً ـ إعادة الصلاة بعد الإتمام. وإذا التفت إلى ذلك وقد سجد سجدتين، صحّ سجوده ومضى. وإن كانت الغفلة قبل تحقّق مسمى الركوع عاد إلى القيام منتصباً، ثمّ هوى إلى الركوع،

أن يُكمل هويّه حتى يتحقّق الركوع، وتصحّ صلاته.

ج ـ إذا هوى لغير الركوع، ووصل إليه دون أن يَنْوِهِ ركوعاً، كفاه نيّة الركوع من هذه اللحظة، بلا حاجة للقيام ثم الركوع عن ذلك القيام.

قد تقول: إنّه بالنسبة إلى (ج) فإنّ الحكم به يحتاج إلى التعدّي عن النصّ إلى المناط أو مقصد الشارع؛ فإنّ الحكم كذلك يحتاج إلى أن نقول بأنّ مقصود الشارع من قوله: «اركع» هو تحقّق حالة الركوع، لا إيجاده وإحداثه، فلو قال أحدٌ لمن هو راكع: «اركع لله»، فإنّه يقوم بارتكازه ثم يركع ثانياً، ولا يكتفي ببقائه في الحال نفسه؛ لأنّ الأمر ظاهرٌ في الإحداث؛ ما لم نحرز مناط الحكم وملاكه.

ويجاب: إنّنا لو أخذنا المثال المشار إليه آنفاً، فإنّ المأمور سوف يقول: إنّني راكعٌ، فأمرك لي بالركوع لله تحصيلُ حاصلٍ لا معنى له، وعلى فرض أنّه راكع لا بقصد الخضوع لله، فطلب منه أن يركع لله، فإنّ مجرّد أن ينوي أنّ خضوعه هذا هو لله كافٍ في تحقيق الركوع له عرفاً، وهذا مثل أنّك انحنيت لكي تزيل شيئاً عن ركبتك ـ كحشرة مثلاً ـ وكان ذلك بمحضر الملك، وأثناء إزالتك للحشرة، قال لك الوزير: اركع للملك، فقمت بتثبيت ركوعك وقصدتّه للملك، ولم تعد منحنياً لأجل الحشرة ولا مشغولاً بإزالتها، ألا يصدق أنّك قد ركعت للملك؟! وما ينبّه لذلك أنّنا في كثيرٍ من الأحيان عندما ننزل إلى السجود أو نرتفع من السجود نحقّقُ مصداق الركوع في طريقنا صعوداً أو نزولاً، لكنْ لا يقال بأنّنا ركعنا؛ لأنّ الركوع عنوانه حالة التذلّل والخضوع بكيفيّة خاصّة وقصد مخصوص.

ومضى وصحّت صلاته[١].

مسألة ٥٩١: يجب مع الإمكان الاعتدال في القيام[٢]، والانتصاب[٣]، فإذا انحنى أو مال إلى أحد الجانبين بطل، وكذا إذا فرّج بين رجليه على نحو يخرج عن الاستقامة عرفاً، نعم لا بأس بإطراق الرأس. وتجب أيضاً في القيام غير المتصل

---

(١) ما أفاده الماتن في محلّه، عدا النقطة الأخيرة، حيث لا يلزمه القيام منتصباً ثمّ الركوع. وقد صار ذلك واضحاً مما بنينا عليه في مناقشة القول بركنيّة القيام المتصل بالركوع وتقوّم الركوع به، فلا نعيد.

هذا، وهذه المسألة كما يناسب ذكرها هنا، فإنّها أيضاً من شؤون بحث الركوع أكثر من شؤون بحث القيام، والعلمُ عند الله.

حكم الاعتدال والانتصاب في القيام الصلاتي

(٢) لا دليل معتبراً عليه؛ لصدق القيام مع عدم الاعتدال عرفاً، وأمّا إذا قيل بأنّ المقصود هو الاعتدال الموجب لصدق القيام، بمعنى ما لا يصدق القيام من دونه، فهذا ليس شرطاً إضافيّاً، فالمرجع العرف.

(٣) على الأحوط وجوباً. والمراد به أنّ القيام له حالتان حالة تكون فقرات الظهر فيها منتصبة مستوية، وأخرى لا تكون كذلك، فالانتصاب قيدٌ زائد على ذات القيام؛ لصدق القيام منتصباً تارةً وغير منتصبٍ أخرى. ومن الواضح أنّ القيام يقابله عنوانان: الجلوس، والانحناء البالغ حدّ الركوع، ويلزم تحقيق هذين الأمرين معاً، بمعنى أن يكون قائماً ولا يكون جالساً، وأن يكون قائماً وليس متقوّس الظهر حدّ صدق أنّه راكع وليس قائماً، فانتبه، أمّا الانتصاب بقدرٍ أزيد من ذلك بحيث يكون مستوي الظهر ولا ينحني للأمام ولا للخلف، فليس مطلوباً إلا بناءً على الاحتياط الوجوبي.

هذا، وقد ذهبت الشافعيّة إلى شرط انتصاب فَقَار الظهر؛ لاعتقادهم بأنّ عنوان القيام لا يكون متحقّقاً إلا بذلك، بينما رأت الحنفية والمالكيّة والحنابلة أنّ العبرة بصدق القيام، وعدم كونه راكعاً بحيث لو مدّ يديه لا يكون راكعاً.

بالركوع الطمأنينة[١]، والأحوط ـ استحباباً ـ الوقوف على القدمين جميعاً، فلا يقف على أحدهما، ولا على أصابعهما فقط، ولا على أصل القدمين فقط[٢]. والظاهر جواز الاعتماد على عصا أو جدار أو إنسان في القيام على كراهية، بل الأحوط ترك ذلك مع الإمكان[٣].

مسألة ٥٩٢: إذا قدر على ما يصدق عليه القيام عرفاً، ولو منحنياً أو منفرج الرجلين، صلّى قائماً، وإن عجز عن ذلك صلّى جالساً، ويجب الانتصاب والاستقرار والطمأنينة على نحو ما تقدّم في القيام[٤]. هذا مع الإمكان، والا

---

(١) قد سبق في بحث تكبيرة الإحرام (المسألة رقم: ٥٨٣) الحديث عن شرط الطمأنينة في أفعال الصلاة، وأنّه لم يثبت إلا ببعض معانيه، فراجع.

(٢) هذا كلّه مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابي الذي أشار إليه السيّد الماتن.

عدم ثبوت المنع أو الكراهة في الاعتماد على شيءٍ حال القيام

(٣) في ثبوت الكراهة ـ فضلاً عن المنع ـ إشكال، بل منع، والأمر موكول للعرف. نعم الأحوط استحباباً عدم الاتّكاء على شيء، خلافاً لكلّ من الأحناف والمالكيّة والحنابلة الذين شرطوا الاستقلال في القيام، فلو اتكأ على عصا بحيث لو تركها سقط، لم يصحّ هذا القيام عندهم، بينما خالفت في ذلك الشافعيّة فنفت شرط الاستقلال في القيام، واعتبرت أنّ عدم الاستقلال مكروه فقط، غير أنّهم ذكروا قيداً، وهو أنّه يلزم أن لا يكون الاتكاء بحيث لو رفع رجليه عن الأرض ظلّ كما هو، فإنّ هذا لا يقال عنه: قائم، بل يقال: معلّق، فلا يتحقّق منه القيام. والصحيح أنّه حتى في هذه الصورة التي ذكرها الشافعيّة تصحّ الصلاة، ما دام واضعاً رجليه على الأرض؛ لصدق أنّه واقف قائم، نعم لو رفعهما وبقي معلّقاً في الهواء لم يصحّ وصف القائم عليه، وكونه معلّقاً تقديراً لا يبطل الصلاة؛ لصدق القيام الفعليّ في مورده.

(٤) قد بيّنا الموقف آنفاً (المسألة: ٥٩١) من الاستقرار والطمأنينة، وأمّا الانتصاب فحتى لو قلنا به في القيام، لكنّه لا دليل عليه في حال الجلوس.

اقتصر على الممكن، فإن تعذّر الجلوس حتى الاضطراري صلّى ـ مضطجعاً ـ على الجانب الأيمن ووجهه إلى القبلة كهيئة المدفون، ومع تعذّره فعلى الأيسر عكس الأوّل، وإن تعذّر صلّى مستلقياً ورجلاه إلى القبلة كهيئة المحتضر[١]، والأحوط ـ وجوباً ـ أن يومئ برأسه للركوع والسجود مع الإمكان، والأولى أن يجعل إيماء السجود أخفض من إيماء الركوع[٢]، ومع العجز يومئ بعينَيْه[٣].

مسألة ٥٩٣: إذا تمكّن من القيام ـ ولم يتمكّن من الركوع قائماً وكانت وظيفته الصلاة قائماً ـ صلّى قائماً، وأومأ للركوع، والأحوط ـ استحباباً ـ أن يعيد صلاته مع الركوع جالساً[٤]، وإن لم يتمكّن من السجود أيضاً صلّى قائما وأومأ للسجود

---

(١) هذا الترتيب الذي ذكره السيّد الماتن موافق أيضاً لما ذهب إليه المالكيّة لكن بنحو الندب، بينما اعتبر الأحناف أنّ الأولى أن يجلس بهيئة المستلقي على ظهره ورجلاه إلى القبلة، وإن جاز له الاضطجاع يميناً أو يساراً، وقالت الشافعية ـ ومثلهم الحنابلة ـ بأنّ عليه الاضطجاع على جنبه وجوباً، والأولى تقديم الأيمن.

(٢) بل هو الأحوط وجوباً. وقد وردت فيه نصوصٌ عند الشيعة والسنّة.

(٣) على الأحوط استحباباً، وإلا فيكفيه نيّة الركوع والسجود، والإتيان بذكرهما.

(٤) **قد يقال** بأنّه مقتضى الاحتياط الوجوبي، ولا أقلّ لدوران الأمر بين لزوم الركوع الجلوسي عليه، والمفروض أنّه قادر عليه، وبين كفاية الإيماء، وليس في البين ترجيحٌ.

وقد يقال: الظاهر أنّ الركوع الجلوسي هو ركوعٌ طبيعي وفردٌ آخر من الركوع حال عدم إمكان الركوع القيامي، وطبيعة الإيماء ـ كما يُفهم من سياقات الأدلّة ـ أنّه وظيفة من لا يقدر على أداء الركوع الطبيعي، فالإيماء وظيفة العاجز الذي لا يقدر على إحناء جسده، والذي ينبّه عليه أنّ المتشرعة وغيرهم لا يتقبّلون أداء الركوع إيماءً، ثم يسجد سجود الصحيح، بحجّة العجز عن «القيام» ، دون تحقيق الركوع الجلوسي، الذي هو ركوعٌ حقيقة.

ولعلّ الأرجح بالنظر هو وجوب الاحتياط بالإيماء بقصد الركوع برجاء المطلوبيّة، ثمّ

أيضاً.

مسألة ٥٩٤: إذا قدر على القيام في بعض الصلاة دون بعض وجب أن يقوم إلى أن يعجز فيجلس، وإذا أحسّ بالقدرة على القيام قام وهكذا، ولا يجب عليه استئناف ما فعله حال الجلوس، فلو قرأ جالساً ثمّ تجدّدت القدرة على القيام ـ قبل الركوع بعد القراءة ـ قام للركوع[1]، وركع من دون إعادة القراءة، هذا في ضيق الوقت، وأمّا مع سعته فإن استمرّ العذر إلى آخر الوقت لا يعيد، وإن لم يستمر، فإن أمكن التدارك كأن تجدّدت القدرة بعد القراءة وقبل الركوع، استأنف القراءة عن قيام ومضى في صلاته، وإن لم يمكن التدارك، فإن كان الفائت قياماً ركنيّاً، أعاد صلاته، وإلا لم تجب الإعادة.

مسألة ٥٩٥: إذا دار الأمر بين القيام في الجزء السابق، والقيام في الجزء اللاحق، فالترجيح للسابق، حتى فيما إذا لم يكن القيام في الجزء السابق ركناً، وكان في الجزء اللاحق ركناً.

مسألة ٥٩٦: يستحب في القيام إسدال المنكبين، وإرسال اليدين، ووضع الكفين على الفخذين، قبال الركبتين، اليمنى على اليمنى، واليسرى على اليسرى، وضمّ أصابع الكفين، وأن يكون نظره إلى موضع سجوده، وأن يصفّ قدميه متحاذيتين مستقبلاً بهما، ويباعد بينهما بثلاث أصابع مفرجات، أو أزيد إلى شبر، وأن يسوي بينهما في الاعتماد، وأن يكون على حال الخضوع والخشوع، كقيام عبد

تحقيق الركوع الجلوسي بالقصد نفسه، معاً في الصلاة الواحدة؛ فإنّ أحدهما لغوٌ فلا يوجب ذلك بطلان الصلاة، وذلك من دون حاجة لتكرار الصلاة أصلاً، وبخاصّة أنّ التكرار على المريض خلاف مقصد التخفيف، إذ سيكون حال المريض أشدّ من الصحيح.

(١) بناء على ما ذهب إليه السيّد الماتن من تقوّم الركوع بالقيام السابق عليه.

ذليل بين يدَيْ المولى الجليل[1].

الفصل الرابع
في القراءة

يعتبر في الركعة الأولى والثانية من كلّ صلاةٍ، فريضةً أو نافلة، قراءة فاتحة الكتاب، ويجب في خصوص الفريضة قراءة سورة كاملة ـ على الأحوط ـ بعدها، وإذا قدّمها عليها ـ عمداً ـ استأنف الصلاة، وإذا قدّمها ـ سهواً ـ وذكر قبل الركوع، فإن كان قد قرأ الفاتحة ـ بعدها ـ أعاد السورة، وإن لم يكن قد قرأ الفاتحة قرأها وقرأ السورة بعدها. وإن ذكر بعد الركوع مضى، وكذا إن نسيهما أو نسي

ما ثبت وما لم يثبت من آداب القيام

(١) إنّ المذكورات في هذه المسألة لم يثبت استحبابها بعنوانها، لأنّ دليلها آحادي وقليل جداً، فعمدتها خبر زرارة وخبر حماد لا غير، وبعضها فيه روايات مرسلة وضعيفة فقط، عدا عن الأخيرة وهي «أن يكون على حال الخضوع والخشوع، كقيام عبدٍ ذليل بين يدَيْ المولى الجليل»، فإنّ هذا ثابت الاستحباب؛ لوضوح استحباب الخشوع والخضوع في الصلاة وحضور القلب فيها، كما قلنا سابقاً.

ولا يبعد أنّ بعض هذه المذكورات إنّما جيء به في النصوص لكونه مصداقاً للخشوع لا لاستحبابه بعنوانه، ولهذا قال فقهاء أهل السنّة ـ على سبيل المثال ـ بأنّ التفريج قليلاً بين القدمين حال الوقوف مندوبٌ، معلّلينَه بكونه مظهراً للخشوع وأقرب إليه، وأنّ لصق القدمين ببعضهما مكروه؛ لأنّه ينافي الخشوع عندهم، فلا يبعد أن تكون بعض هذه النصوص جاءت لبيان مصاديق الصلاة من حيث صدق الخشوع والانكسار أمام الله عليها، فانتبه، فلا تكون مستحبّةً بعنوانها، بل لكونها مصداقاً لهذا العنوان العام، واللهُ العالم.

إحداهما وذكر بعد الركوع[١].

(١) هنا أمور:

الأمر الأوّل: إنّ قراءة الفاتحة في الصلوات واجبة، خلافاً للعديد من علماء الأحناف الذين قالوا بعدم وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، بل يكفي قراءة ما تيسّر من القرآن ولو كان عبارة عن آية واحدة، والنصوص على خلاف قولهم، سواء عند السنّة أم الشيعة، فلتُراجع حتى لا نطيل.

عدم لزوم قراءة سورة كاملة بعد الحمد

الأمر الثاني: المعروف عند كثير من فقهاء الإماميّة أنّ الواجب بعد قراءة سورة الحمد في الركعتين الأولى والثانية في صلاة الفريضة أن يقرأ الإنسان سورةً قرآنية أخرى كاملة، فلا يجوز له الاكتفاء بسورة الحمد، كما لا يجوز له أيضاً الاكتفاء بما هو أقلّ من سورة كاملة. لكنّ المنسوب للشيخ الطوسي والمحقّق الحلي وابن الجنيد وسلار والعلامة الحلي والمحقّق السبزواري وصاحب المدارك وغيرهم القول بعدم وجوب قراءة سورة كاملة.

وقد حصل بعض التراجع عن الإفتاء بالسورة الكاملة في الفترة الأخيرة، فاحتاط وجوباً ـ ولم يُفتِ ـ جمعٌ من العلماء، ومن أبرزهم: السيّد الماتن، والسيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد محمّد الروحاني، والشيخ محمّد أمين زين الدين، والشيخ حسين علي المنتظري، والشيخ محمّد تقي بهجت، والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر، والسيّد علي السيستاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيّد محمود الهاشمي، والسيّد علي الخامنئي، والسيّد كاظم الحائري، والشيخ عبد الله جوادي الآملي، وغيرهم. **فيما أفتى بعدم وجوب قراءة سورة كاملة** السيدُ محمّد صادق الروحاني، والسيد محمّد حسين فضل الله، والسيّد موسى الشبيري الزنجاني (واعتبرها مستحبّاً مؤكّداً)، والشيخ محمّد اليعقوبي، وغيرهم.

والأقوى أنّ المكلّف يجب عليه قراءة شيء من القرآن بعد الحمد في الفرائض، لكنّه لا يجب أن يكون الشيء المقروء بعدها سورةً كاملة، وإنّما هو أمرٌ راجح. ولو قرأ بعض السورة فالأحوط استحباباً أن لا يكتفي بأقلّ من ثلاث آيات، كما يلزم أن يكون ما يُقرأ من

مسألة ٥٩٧: تجب السورة في الفريضة[١] وإن صارت نافلة كالمُعَادة، ولا تجب في النافلة وإن صارت واجبة بالنذر ونحوه على الأقوى، نعم النوافل التي وردت في كيفيّتها سور مخصوصة، تجب قراءة تلك السور فيها فلا تشرع بدونها، إلا إذا كانت السورة شرطاً لكمالها، لا لأصل مشروعيّتها[٢].

مسألة ٥٩٨: تسقط السورة في الفريضة عن المريض والمستعجِل والخائف من

آيةٍ أو آيات بعد الحمد، من غير آيات الحمد نفسها.

الأمر الثالث: هل يجب أن تكون قراءة السورة ـ أو الآية ـ بعد الحمد، فلا يجزئ أن نقرأها قبل قراءة سورة الحمد؟ الظاهر أنّه لا يوجد دليل لفظي معتبر ـ بناء على عدم حجيّة خبر الواحد ـ يفيد ذلك، والسيرة العمليّة ربما يقال بأنّها تدلّ على مطلق الرجحان القويّ في تأخير السورة عن الحمد، كما أقرّ به السيد الماتن أيضاً في بحوثه، لكن مع ذلك ففي النفس شيءٌ، فالأحوط وجوباً أن تكون الآية أو السورة واقعةً بعد الحمد، لا قبلها.

الأمر الرابع: إذا قدّم السورة ـ أو الآية ـ على الحمد عمداً، فإن قصد بذلك الجزئيّة بطلت صلاته على الأحوط وجوباً، وإلا ـ كما لو قصد مطلق قراءة القرآن ـ صحّت صلاته.

الأمر الخامس: إنّ ما ذكره السيّد الماتن من فروعٍ في هذه المسألة وإن لم يجرِ على ما ذهبنا إليه من عدم وجوب السورة، لكنّه يجري في قراءة القرآن بعد الحمد ولو آياتٍ منه، فانتبه.

الأمر السادس: إنّ صلاة النافلة بأنواعها إذا لم يرد في كيفيّتها ـ بنحو الربط بمشروعيّتها دون خصوص كمالها ـ ما يفيد لزوم قراءة آيةٍ ما أو سورةٍ ما بعينها، فإنّه لا يجب فيها قراءة سورةٍ بعد الحمد، بل ولا حتى آية واحدة، وإن كان هو الأحوط استحباباً.

(١) هذا مبنيٌّ على وجوب قراءة السورة وقد ناقشنا في ذلك، لكنّه يجري على ما سلكناه من لزوم قراءة القرآن بعد الحمد ولو كان بعض السورة.

(٢) ويعرف ذلك ـ أي أنّ السورة شرط لكمالها أو شرط لمشروعيّتها وحصر الكيفيّة بها ـ من لسان الدليل.

شيء إذا قرأها، ومن ضاق وقته، والأحوط ـ استحباباً ـ في الأوّلين الاقتصار على صورة المشقّة في الجملة بقراءتها. والأظهر كفاية الضرورة العرفيّة[١].

مسألة ٥٩٩: لا تجوز قراءة السور التي يفوت الوقت بقراءتها من السور الطوال، فإن قرأها ـ عامداً ـ بطلت الصلاة، وإن كان ساهياً عدل إلى غيرها مع سعة الوقت، وإن ذكر بعد الفراغ منها ـ وقد خرج الوقت ـ أتمّ صلاته، إلا إذا لم يكن قد أدرك ركعة فيحكم ـ حينئذٍ ـ ببطلان صلاته ولزمه القضاء[٢].

---

(١) الظاهر أنّ سقوط السورة في هذه الموارد جميعها مأخوذ فيه الضرورة العرفيّة، فلو لم تكن هناك ضرورة عرفيّة لم تسقط قراءة السورة لو قيل بها ولا قراءة الآية لو قيل بها.

(٢) **هنا أمور**:

الأمر الأوّل: إنّ فرض الماتن هو السورة بناء على وجوبها، ويمكن أخذ فرض الآية كذلك، كما لو كان الوقت في آخره وقرأ آية الدَّيْن (البقرة: ٢٨٢)، وكان يلزم من قراءتها فوات الوقت، فإنّه تجري الأحكام عليه أيضاً. ومنه يظهر أنّ قراءة سورة طويلة لا إشكال فيه عندنا؛ لأنّ بإمكانه أن يقطع القراءة قبل فوات الوقت.

الأمر الثاني: إنّ حرمة قراءة سورة طويلة أو آية طويلة ليست حرمةً ذاتية، بل هي حرمة عارضة سببها فوات الوقت، فبذاتها لا تستلزم بطلان العبادة كما هو واضح وأفاده غير واحدٍ من الفقهاء أيضاً.

الأمر الثالث: لو قرأ السورة أو الآية التي يفوت الوقت بها عمداً بطلت صلاته على تقدير قصد الجزئيّة؛ لأنّه من الزيادة العمديّة في المكتوبة، وهو يوجب بطلانها كما سيأتي، أمّا لو لم يقصد الجزئيّة فتصحّ صلاته ويتدارك.

الأمر الرابع: لو غفل فقرأ سورة أو آية طويلة وذكر بعد الفراغ منها وقد ذهب الوقت ولم يكن قد أدرك حتى ركعة واحدة، صحّت صلاته وأكملها ولا حاجة للقضاء؛ فإنّ غايته أنّه أتى بالصلاة القضائيّة عملاً، ونيّة القضاء والأداء ليس لازمة، فلا يكون وجه لدعوى عدم صحّة الإتيان بالمأمور به. ولو قلنا بأنّها ليست صلاةً قضائيّة، فإنّ دعوى أنّها لا قضائية ولا أدائيّة، بل نصف قضاء ونصف أداء، ولا أمر بصلاةٍ من هذا النوع، غير

مسألة ٦٠٠: لا تجوز قراءة إحدى سور العزائم في الفريضة على إشكال، فإذا قرأها عمداً وجب عليه السجود للتلاوة، فإن سجد بطلت صلاته، وإن عصى فالأحوط ـ وجوباً ـ له الإتمام والإعادة، وإذا قرأها ـ نسياناً ـ وذكر قبل آية السجدة عدل إلى غيرها، وإذا ذكر بعدها فإن سجد ـ نسياناً ـ أيضاً أتمّها وصحّت صلاته، وإن التفت قبل السجود أومأ إليه وأتمّ صلاته، وسجد بعدها على الأحوط، فإن سجد وهو في الصلاة بطلت[1].

واضح؛ فإنّ المطلوب الإتيان بصلاة العصر مثلاً، وهذه الصلاة قد أُتي بها مقصوداً بها العصر، والقضاء والأداء ليسا مأخوذين في هويّة الصلاة ذاتها، فالمطلوب قد تحقّق، فما ذهب إليه جماعةٌ من الفقهاء ـ كاليزدي في العروة وبعض المحشّين ـ من الإفتاء بالصحّة هنا هو الأوفق، خلافاً للسيّد الماتن.

جواز قراءة آيات العزائم في الصلاة، وحكم السجود لها في الأثناء

(١) هنا نقاط:

أوّلاً: إنّ الروايات في المقام متعارضة، وما دلّ على المنع آحاديٌّ في نفسه، فدعوى حرمة قراءة سور العزائم في الصلوات غير ثابتة، بل النصوص الصريحة تدلّ على الجواز وإمكان السجود، ولعلّه لهذا استشكل السيّد الماتن وبنى المسألة على الاحتياط، تماما كما احتاط فيها السيّد محمّد محمّد صادق الصدر.

ثانياً: إذا قرأ آية السجدة، لزمه السجود بناءً على وجوب السجود، وتصحّ صلاته ولا يكون ذلك من الزيادة العمديّة المبطلة للصلاة المكتوبة؛ لأنّ سجوده هذا هو سجود التلاوة، لا سجود الصلاة. ودليلُ مبطليّة الزيادة مربوط بالزيادة في الصلاة بما هي صلاة، كما أنّ بعض النصوص صرّحت بفعل ذلك وإكمال صلاته، تماماً كما ذكر الفقهاء ذلك أيضاً في النافلة، ومنهم السيد الماتن كما سوف يأتي منه التصريح في (المسألة رقم: ٦٠٢).

ثالثاً: بناء على ما قلناه، فإنّه إذا قرأ آية السجدة لزمه السجود وصحّت صلاته، ولا يجب عليه الإتمام ثمّ الإعادة، كما لا يلزمه العدول عن هذه السورة إلى غيرها لو قرأها نسياناً وانتبه قبل الوصول لمحلّ السجدة، كما أنّه لو قرأها نسياناً فسجد صحّت صلاته كما قلنا،

مسألة ٦٠١: إذا استمع إلى آية السجدة وهو في الصلاة أومأ برأسه إلى السجود وأتمّ صلاته[١]، والأحوط ـ وجوباً[٢] ـ السجود أيضاً بعد الفراغ. والظاهر عدم وجوب السجود بالسماع من غير اختيار مطلقاً[٣].

مسألة ٦٠٢: تجوز قراءة سور العزائم في النافلة منفردة، أو منضمّة إلى سورة أخرى، ويسجد عند قراءة آية السجدة، ويعود إلى صلاته فيتمّها، وكذا الحكم لو قرأ آية السجدة وحدها. وسورُ العزائم أربع: (الم السجدة، حم السجدة، النجم، اقرأ باسم ربّك)[٤].

بل حتى لو التفت قبل السجود سجد ولم يكفه الإيماء. وبهذا ظهر التعليق على مختلف ما قاله السيّد الماتن في هذه المسألة.

رابعاً: إنّ مفاد غير واحدٍ من النصوص أنّ الإيماء لسجود التلاوة يكون عندما يكون الإنسان في حالٍ من التقية أو الضرورة، ولهذا وردت النصوص في حال السماع ـ دون القراءة ـ الذي يكون في العادة في صلاة الجماعة بين الناس، بل دلّت بعض النصوص على فرض الجماعة الذي يقوّي احتماليّة كونه في مكان عام، وبهذا يمكن الجمع بين النصوص في المقام.

(١) القدر المتيقّن منه كونه في مقام التقية أو الضرورة، وإلا سجد.

(٢) استحباباً.

(٣) لأجل ـ على الأقلّ ـ القصور في إطلاق دليل الوجوب عن الشمول للسماع دون استماع.

(٤) **هنا أمورٌ**:

أوّلاً: آيات السجدة أو ما يُعرف بعزائم السجود، هي أربع آيات في القرآن الكريم وفقاً لمشهور الفقه الإمامي، وهي: (السجدة: ١٥؛ وفصّلت: ٣٧؛ والنجم: ٦٢؛ والعلق: ١٩)، وتسمّى السور التي تشتمل على هذه الآيات بسور العزائم. وقد دلّت النصوص عن أهل البيت على حصر ما يجب السجود فيه بهذه، وأمّا غيرها فلا، وهو الصحيح.

ثانياً: إنّ الفقه السنّي اتفق على مواضع للسجود، واختلف في مواضع أُخَر:

مسألة ٦٠٣: البسملة جزء من كل سورة، فتجب قراءتها معها ـ عدا سورة براءة ـ[1]. وإذا عيّنها لسورة لم تجز قراءة غيرها إلا بعد إعادة البسملة لها، وإذا قرأ

أ ـ أمّا ما اتفق عليه، فهو عشرة مواضع: (الأعراف: ٢٠٦؛ والرعد: ١٥؛ والنحل: ٤٩ ـ ٥٠؛ والإسراء: ١٠٧ ـ ١٠٨؛ ومريم: ٥٨؛ والحجّ: ١٨؛ والفرقان: ٦٠؛ والنمل: ٢٥ ـ ٢٦؛ والسجدة: ١٥؛ وفصّلت: ٣٧ ـ ٣٨).

ب ـ وأمّا ما اختلف فيه، فقال بعض بكونه من سجود العزائم ونفاه آخرون، فهو: (الحجّ: ٧٧؛ وص: ٢٤؛ والنجم: ٦٢؛ والانشقاق: ٢٠ ـ ٢١؛ والعلق: ١٩).

ثالثاً: يرى الفقه الإمامي وجوب السجود عند قراءة أو سماع آيات العزائم الأربع؛ بينما يرى جمهور فقهاء أهل السنّة بمذاهبهم أنّ سجود التلاوة مستحبّ وسنّة، وليس بواجب في الصلاة وخارجها ولا ضير في تركه في نفسه ولا في فعله في الصلاة وخارجها.

لكنّ النصوص عن أهل البيت النبوي في الإلزام بالسجود عند قراءة آيات العزائم أو الاستماع إليها كثيرة ويندر وجود معارض لها، مع الحثّ على السجود في سائر مواضع السجود في القرآن عدا العزائم الأربع.

وبهذا يتبيّن أنّ الشيعة والسنّة متفقون على مبدأ السجود في أكثر الآيات، لكنّ الاختلاف تارةً في الوجوب وعدمه، وأخرى في بعض الآيات التي قال بعضُ أهل السنّة بأنها خارجة كليّاً عن عزائم السجود. وقد ورد في الروايات ـ وإنْ كانت قليلة قابلة للنقاش سنداً ـ أنّ الإمام السجّاد سمّي بذلك؛ لأنّه كان يديم السجود عند قراءة كلّ آيات السجود في القرآن الكريم، ولو لم تكن من العزائم الأربع، كما في خبرَي: جابر، ومحمّد بن مسلم.

هذا، وسوف تأتي تفاصيل أحكام سجود التلاوة عند تعرّض الماتن لذلك في باب السجود من كتاب الصلاة إنْ شاء الله.

عدم ثبوت جزئيّة البسملة من كلّ سورة، وحكم قراءتها

(١) **المشهور بين علماء أهل السنّة هو عدم جزئيّة البسملة إلا في مطلع الحمد (بل وفيها يوجد أيضاً نقاش في الجزئيّة)، وفي الآية الثلاثين من سورة النمل، لكنّ المشهور بين الإماميّة وبعض علماء أهل السنّة هو القول بجزئيّتها مطلقاً عدا سورة براءة**، التي اتفق

البسملة من دون تعيين سورة وجب إعادتها ويعينها لسورة خاصة، وكذا إذا عيّنها لسورة ونسيها فلم يدر ما عيّن، وإذا كان متردّداً بين السور لم يجز له البسملة إلا بعد التعيين، وإذا كان عازماً من أوّل الصلاة على قراءة سورة معينة، أو كان من عادته ذلك فقرأ غيرها كفى، ولم تجب إعادة السورة[1].

المسلمون على عدم جزئية البسملة فيها، وإن ادُّعي مؤخّراً أنّ بعض المصاحف القديمة اشتملت على البسملة في مطلع سورة براءة.

غير أنّ مراجعات أجريت لدى بعض العلماء الشيعة ـ ولا سيّما بعض المتأخّرين ـ دفعتهم للاستشكال في اعتبار البسملة جزءاً في غير الحمد والنمل، فألزموا بقراءتها ولو بنحو الاحتياط الوجوبي، لكنّهم استشكلوا في جزئيّتها، ومن هؤلاء: الشيخ حسين علي المنتظري، والسيّد محمود الهاشمي، والشيخ محمّد علي الكَرامي، والشيخ محمّد إسحاق الفياض، والسيّد علي السيستاني، والسيّد الميلاني في حاشيته على العروة. ومعنى الاستشكال هنا هو أنّه لا يصحّ الاكتفاء بها في تقطيع السورة في صلاة الآيات مثلاً.

والأقرب بالنظر أنّ ما ذهب إليه بعض المتأخّرين من الإلزام بقراءتها مع عدم ترتيب آثار الجزئيّة عليها هو الأوفق، وذلك أنّ نصوص الجزئيّة الواردة في حديث أهل البيت ـ على قلّة الدالّ منها ـ معارضة بشواهد هنا وهناك، بل بروايات عن أهل البيت أنفسهم، وحمل المعارض على التقية غير واضح من بعضها على الأقلّ، وقد كان نقلَ لي الباحث المختصّ في المصاحف القديمة الأخ الصديق الدكتور مرتضى كريمي نيا ـ المشرف على تحقيق المصحف المشهديّ ـ أنّ بعض المصاحف القديمة ذات الخطّ الحجازي في القرن الأوّل، كانت فيها البسملة جزءاً من الترقيم، لكن في القرن الثاني وما بعده بدأ يختفي هذا الترقيم مع بقاء ذكر البسملة، من هنا يلزم الاحتياط بذكرها مع كل سورة عدا براءة، ويلزم الاحتياط أيضاً بعدم ترتيب آثار الجزئيّة عليها في الوقت نفسه، وهذا ليس من باب الاحتياط الوجوبي، بل من باب لزوم الاحتياط لتفريغ الذمّة.

عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع في البسملة

(١) المتداول بين العديد من الفقهاء المتأخّرين أنّ المصلّي إذا أراد أن يقرأ البسملة بعد قراءة

مسألة ٦٠٤: الأحوط ترك القِران بين السورتين في الفريضة، وإن كان الأظهر الجواز على كراهة، وفي النافلة يجوز ذلك بلا كراهة.

مسألة ٦٠٥: سورتا الفيل والإيلاف، سورة واحدة، وكذا سورتا الضحى وألم نشرح، فلا تجزئ واحدة منهما، بل لا بد من الجمع بينهما مرتّباً مع البسملة الواقعة بينهما[1].

الفاتحة، فإنّ عليه أن يعيّن أنّ البسملة التي سيقرأها ينوي بها الشروع بقراءة أيّ سورة؟ فمثلاً لو انتهى من سورة الحمد وقرأ البسملة ولم ينْوِ بعدُ قراءة سورة لاحقة بعينها، أو قرأ البسملة بنيّة أنّه يريد أن يقرأ سورة الإخلاص، لكنّه بعد الانتهاء من البسملة قرأ سورة الكافرون مثلاً.. فهنا يجب عليه إعادة البسملة، ولهم في ذلك استدلالات وتقريبات تحليليّة.

والمراجعة التاريخية تعطي أنّ هذا الموضوع بدأ يظهر عند الإماميّة بجدّية أواخر القرن السابع الهجريّ وبدايات القرن الثامن، وقد انقسم الفقهاء إلى فريقين:

الفريق الأوّل: وقد اعتبر أنّ البسملة لا يجب فيها نيّة سورة بعينها، بل يمكنه العدول لسورة أخرى بلا حاجة لإعادة البسملة، وإن احتاط بعض هؤلاء استحباباً.

الفريق الثاني: وقد تحفّظ على ذلك ولم يرَ ذلك مجزياً.

وتعدّ هذه المسألة من تجلّيات الذهنيّة التحليليّة ذات النمط الفلسفي، والتي انعكست في البحوث الفقهيّة عند المتأخّرين.

والأقرب هو صحّة ما قال به الفريق الأوّل، وهو عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع في البسملة، وحتى لو عيّن سورة ثم عدل إلى غيرها بعد قراءة البسملة لم يلزمه إعادة البسملة، بلا فرقٍ في ذلك بين الحمد والسورة التي تليها، وبلا فرق في ذلك أيضاً بين القول بجزئيّة البسملة لغير سورتَي: الحمد والنمل وعدمه.

الفيل وقريش والضحى والانشراح سورٌ أربع مستقلّة

(١) هنا تعليقاتٌ:

التعليقة الأولى: إنّ ما ذكره السيد الماتن هنا من وحدة السورتين في الموضعين، منافٍ لما توصّل إليه هو نفسه في بحوثه الاستدلاليّة؛ فإنّه ذهب هناك إلى عدم ثبوت وحدة السورتين وعدم ثبوت تعدّدهما، لهذا بنى على أصالة الاشتغال في لزوم الإتيان بهما معاً، لا على قاعدة وحدة السورتين في الموضعين، ولعلّه عدل فيما بعد.

التعليقة الثانية: إنّ الروايات التي ذكرت لإثبات وحدة السورتين في الموضعين كلّها ضعيفة الإسناد جداً، وبعضها ليس بدالّ أصلاً، وكذلك بعض ما ورد في كتب أهل السنّة ليست فيه دلالة، مثل أنّ عمر بن الخطاب صلّى مرّة فقرأهما معاً؛ فإنّ هذا ليس بدالّ على كونه يعتقد بوحدتهما، ما لم نضم جميع المعطيات بعضها لبعض، إذ يحتمل أنّه يرى جواز القِران بين السورتين فأحبّ أن يقرأ ويكمل السورة اللاحقة، أو ربما سها في مرّة واحدة في حدثٍ واحد، هذا لو قلنا بحجيّة فعله من باب حجيّة فعل الصحابي، ولا نقول به. وتناسبُ آخر سورة الفيل مع أوّل سورة قريش ـ كما ذكر في بعض كتب التفسير ـ وإنْ كان جيداً، لكنّه ترجيحي وليس بدليلٍ حاسم؛ لوقوع مثل هذا التناسب في غير موضع من القرآن الكريم كما ذكر ذلك المفسّرون.

وأمّا القولُ بأنّه إذا قارنّا بين أواخر سورة الضحى وأوائل سورة الانشراح نجدهما على نسقٍ واحد؛ فإنّ هذه الآيات من سورة الضحى: ﴿**أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى**﴾ تتناسب وتتناسق مع هذه الآيات من سورة الانشراح: ﴿**أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنا لَكَ ذِكْرَكَ**﴾، فهي جميعاً متناسبة مع سياقٍ امتنانيّ واحد، وتبدو جملاً متلاحقة مصطفّة بعضها وراء بعض، تحكي عن موضوعٍ واحد، هو الامتنان على الرسول الأكرمﷺ، **فقابلٌ للمناقشة**؛ وذلك أنّ افتراض وجود التناسب بين أواسط سورة الضحى وأوائل سورة الانشراح لا يكفي لترجيح كونهما سورة واحدة، خاصّةً وأنّ آية: ﴿**أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ**﴾ لم تسبقها «واو عاطفة» كي نقول: إنّها مع الآيات التي سبقتها من سورة الضحى في سياقٍ واحد متراتب، ومن ثمّ نختار كونهما سورة واحدة. ومجرّد تشابههما في اللسان، لا يكفي في هذا الترجيح مع عدم وجود واو العطف، مقابل التأمّل في آيات سورة الانشراح نفسها.

هذا كلّه مضافاً للمعارضة بما سيأتي من شواهد الرأي المقابل.

التعليقة الثالثة: إنّ مشهور المسلمين على تعدّد هذه السور، خلافاً لمتقدّمي الإماميّة وبعض من علماء أهل السنّة، والمصحف الموجود منذ قديم الأيام ـ بما في ذلك جميع المخطوطات المتوفّرة للمصاحف في القرون الثلاثة الهجريّة الأولى، بما فيها مخطوطتَي: مصحف مشهد ومصحف صنعاء ـ قائمٌ على ذكر البسملة بينها، وهو وإن لم يكن دليلاً قاطعاً على التعدّد، لكنّه يرفع بقوّة احتمالية التعدّد؛ لأنّ ذكر البسملة يمثل بياناً توضيحياً متعارفاً لنهاية سورة وبداية أخرى، حتى لو لم تكن البسملة جزءاً من السورة، وإنّما لم نقل بأنّه قطعي تماماً؛ لورود الرواية في أنّ مصحف أبي بن كعب كان يشتمل على وحدة هذه السور بحذف البسملة بينها، وإن وردت رواية أخرى معارضة تشير إلى أنّ مصحفه كانت هذه السور فيه مفصولة عن بعضها بالبسملة أيضاً.

يُضاف إلى ذلك أنّ اختلاف السياق اللفظي داخل السورتين يعزّز تعدّدهما، فلاحظ نهايات الآيات وخواتيمها. يُضاف إلى ذلك أنّ بعض روايات فضائل السور وردت في سورة «لإيلاف قريش» وكذلك «ألم نشرح» فلو كانت الجزء الثاني من سورة الفيل أو الضحى، فلا معنى لورود رواية في استحباب قراءة هذه السورة بعينها، والمفروض أنّه لا وجود لها. هذا مضافاً إلى مرسلة العيّاشي التي بيّن فيها الإمام أنّه لا يُجمع بين سورتين، إلا الفيل وقريش، فهذا شاهد مؤيّد لكونهما سورتين، وليستا سورة واحدة.

التعليقة الرابعة: لو راجعنا النصوص هنا نجد أنّ بعضها يدلّ على وحدة السورتين، وهو قليل جداً وضعيف إسناداً ومعارَض بمرسل العياشي وأمثاله كما قلنا، وبعضها الآخر لا يدلّ، بل غايته أنّه يدلّ على لزوم قراءة السورتين معاً في الركعة الواحدة، وهذا غير وحدتهما، وهذا القسم مضافاً إلى ضعفه السندي وقلّته أيضاً، معارض ـ بدرجةٍ ما ـ بخبر زيد الشحام الذي دلّ على أنّ الإمام الصادق صلّى فقرأ في الأولى الضحى وفي الثانية الانشراح، وكذلك معارض بخبر داود الرقي الذي نقله الراوندي، من أنّ الصادق قرأ في الركعة الأولى الحمد والضحى، وفي الثانية الحمد والإخلاص. ودعوى أنّ الضحى تطلق على ما يشمل الضحى والانشراح يحتاج لدليل، وليس له أيّ شاهد، بل تشهد على عكسه

النصوص، مثل خبر الشحام المتقدّمة الإشارة إليه.

التعليقة الخامسة: إنّنا إذا قلنا بكفاية قراءة بعض السورة في الصلاة فإنّه يجوز الاكتفاء بقراءة واحدة من هاتين السورتين بلا إشكال؛ لعدم ثبوت لزوم قراءتهما معاً كما قلنا، وأمّا إذا قلنا بوجوب قراءة سورة كاملة، فحيث لم يثبت وحدتهما يفترض الاكتفاء بواحدة منهما، لكنّ بعض الفقهاء ـ مثل السيد الخوئي ـ قالوا بأصالة الاشتغال هنا؛ لعدم إحراز الوحدة ولا التعدّد، فيكون الشكّ في المورد من الشك في المكلّف به، لا في التكليف، فيلزم الاحتياط بالإتيان بهما.

وهنا نقول: إنّه بناء على ما توصّلنا إليه من كفاية بعض السورة، يجوز الاكتفاء ببعضهما أو بواحدة منهما، وأمّا على القول بلزوم السورة كاملةً، فالأمر يتبع مدى الشكّ، فإذا لم يحصل الإنسان على وثوق بتعدّدهما، لزمه الاحتياط بالإتيان بهما معاً، وإلا كفت الواحدة، وهذا هو الأقرب.

التعليقة السادسة: إنّه إذا قلنا بلزوم قراءتهما معاً، فهنا صور:

أ ـ أن يكون ذلك اعتقاداً بوحدتهما، وهنا لا يجب قراءة البسملة بينهما لفرض أنّهما سورة واحدة، ونحن نطمئنّ بأنّ هذه البسملة الثانية ليست جزءاً من هذه السورة الواحدة، وإلا لعُرف هذا الأمر وشاع، كما حصل في سورة النمل.

ب ـ أن يكون ذلك اعتقاداً بلزوم قراءتهما معاً، مع الاعتقاد بتعدّدهما من باب كونه حكماً تكليفيّاً خاصّاً في الصلاة، وهنا يجب قراءة البسملة الثانية، بناء على القول بكونها جزءاً من كلّ سورة، وإلا لا تجب قراءتها مطلقاً، لا في بداية الضحى ولا في بداية الانشراح ولا في بداية الفيل ولا في بداية قريش، وهذا واضح.

ج ـ أن يكون ذلك من باب عدم وضوح كونهما سورة واحدة أو سورتين، مع عدم ثبوت دليل أماري على لزوم قراءتهما معاً، كما ذهب إليه الماتن في بحوثه، فهنا لا يلزم قراءة البسملة الواقعة بينهما، حتى لو قلنا بكونها جزءاً من كلّ سورة، فإنّ أصالة الاشتغال تلزم بقراءة سورة، وهو لو قرأ الضحى والانشراح مثلاً ببسملةٍ واحدة أوّل الضحى يكون قد أتى بالتكليف؛ لأنّه لو كانتا سورة واحدة لم يلزمه الإتيان بالبسملة؛ للاطمئنان بعدم

مسألة ٦٠٦: تجب القراءة الصحيحة بأداء الحروف وإخراجها من مخارجها على النحو اللازم في لغة العرب، كما يجب أن تكون هيئة الكلمة موافقة للأسلوب العربي، من حركة البنية، وسكونها، وحركات الإعراب والبناء وسكناتها، والحذف، والقلب، والإدغام، والمدّ الواجب، وغير ذلك، فإن أخلّ بشيء من ذلك بطلت القراءة[1].

وجود بسملة وسطى خارج سورة النمل في القرآن الكريم، وإلا لظهر وبان، ولو كانتا سورتين يكون قد قرأ سورة الضحى وبعض سورة الانشراح، ولا ضير في قراءة بعض الآيات زائداً على قراءة السورة، فإنّه يقرأ هنا من باب الاحتياط لا من باب التشريع، وعليه فلا يصحّ ما ذهب إليه الماتن من لزوم الإتيان بالبسملة الوسطى، إلا على تقدير احتماليّة كون البسملة الوسطى جزءاً من سورة الضحى أيضاً، فيصحّ هذا الاحتياط؛ لأصالة الاشتغال وكون الشكّ في المحصّل، ولكنّنا نستبعده جدّاً، وعليه فلا داعي للبسملة الوسطى مطلقاً.

التعليقة السابعة: إذا أفتى الفقيه بحرمة القِران بين السورتين في الفريضة، وفي الوقت نفسه لم يجزم بتعدّد الضحى والانشراح أو الفيل وقريش ولا بوحدتهما، ففي هذه الحال يدور الأمر بين مشكلتين لو شرع في الضحى أو الفيل؛ وذلك أنّه من جهة يلزمه الاحتياط بقراءة الانشراح أو قريش، ومن جهة ثانية فإنّ احتياطه هذا ينافي احتياطه بتجنّب القِران بين السورتين، وفي هذه الحال، فمقتضى الاحتياط عدم قراءة الضحى والفيل في الصلاة مطلقاً، وربما لهذا احتاط السيد محمّد محمّد صادق الصدر في ترك القِران وجوباً، وفي الوقت عينه احتاط وجوباً في عدم قراءة هذه السور المشكوك في أمرها من حيث الوحدة والتعدّد.

القراءة الصحيحة في الصلاة عربيّاً، المعايير والضوابط والحدود

(١) المعروف بين الفقهاء وجوب كون القراءة صحيحة في الصلاة، بمعنى أن تكون على وفق قواعد اللغة العربيّة وأساليب أهلها، لهذا فهم يحاولون دراسة الصحّة وكيفيّة القراءة

وخصوصيّاتها من خلال الرجوع للسان العربي، وهو ما أدّى بهم إلى ذكر سلسلة من المسائل الفقهيّة في مباحث القراءة في الصلاة، ووقعت بينهم خلافات في ذلك في العديد من التفاصيل بين الإلزام والاحتياط الوجوبي والاحتياط الاستحبابي والإفتاء بالعدم، وهكذا.

وعلى سبيل المثال، مسألة الإدغام بغنّة أو بلا غنّة، مع مجيء أحد حروف «يرملون»، فقد ذهب جمع إلى وجوب الإدغام بغنّة ومن دون غنّة أو احتاطوا وجوباً فيه، ومن هؤلاء: السيّد محسن الحكيم، والشيخ المنتظري، والشيخ بهجت، والسيّد محمّد الروحاني، والسيّد محمّد سعيد الحكيم وغيرهم.

لكن في المقابل لعلّ أغلب الفقهاء المتأخّرين والمعاصرين لا يوجبون ذلك، وبعضهم يراه بنحو الاحتياط الاستحبابي، ومن هؤلاء: الشيخ فاضل اللنكراني، والسيّد اليزدي، والسيّد أبو الحسن الإصفهاني، والسيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد الخميني، والسيّد الخوئي، والسيّد الگلپايگاني، والشيخ التبريزي، والسيّد محمّد صادق الروحاني، والسيّد السيستاني، والسيّد فضل الله، والشيخ الصانعي، والشيخ الفياض، والشيخ الوحيد الخراساني، والشيخ لطف الله الصافي، والسيّد محمود الهاشمي، وغيرهم.

وعموماً هناك ما يشبه التيّارين هنا:

تيّار متشدّد، وكثيراً ما يعتمد على قاعدة دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومن رجالاته ولو على مستوى الاحتياط: السيّد محسن الحكيم؛

وتيّار غير متشدّد، ويعتمد كثيراً على صحّة المقروء دون خصوصيّات القراءة، ويأخذ بقاعدة البراءة، ومن رجالات هذا التيّار: السيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد السيستاني، والسيّد فضل الله، على تفاوتٍ بين الشخصيّات في مستوى عدم التشدّد.

والأقرب بالنظر هو أنّه مع القول بوجوب العربيّة في قراءة الصلاة وغيرها، فإنّه يكفي فيها أن يكون المقروء قد صدر صحيحاً، وأمّا التقيّد بكيفيّات القراءة فغير لازم، وإنْ كان هو مقتضى الاحتياط الاستحبابيّ، وعليه:

أ ـ جواز الوقوف على الحركة والوصل بالسكون، فتقول: ﴿**إِنَّ اللهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ**

﴿آمَنُوا﴾، مع وصل الكلمات ببعضها، وفي الوقت عينه تسكين الهاء من «الله»، وكذا يجوز أن تظهر الفتحة على كلمة المستقيم ولو عند الوقف في قوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. ومثل هذا سائر قواعد الوقف.

ب ـ عدم وجوب المدّ في الواو المضموم ما قبلها والياء المكسور ما قبلها والألف المفتوح ما قبلها مع سكون ما بعدها، مثل الضالّين، وكذا عدم الوجوب في مثل: جاء وجيء وسوء وغير ذلك. ويستثنى من ذلك ما لو كان الكلام على تقدير عدم المدّ موجباً لصدق صدور كلمة أخرى خاطئة، فيجب بما يقتضي رفع هذا الخطأ فقط.

ج ـ عدم وجوب مختلف أشكال الإدغام بغنّة أو بغير غنّة. وكذلك عدم وجوب الإدغام في مثلين وقعا في كلمتين، مثل: ﴿اذْهَب بِّكِتَابِي﴾، و﴿يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ﴾.

د ـ عدم وجوب التقيّد بالتفاصيل والمحسّنات التي يذكرها علماء التجويد من نوع مخارج وصفات الحروف الدقيقة والتفخيم والترقيق والسكت والإشباع والإمالة والقلقلة ودرجات المدّ المختلفة وأنواعه وأمثال ذلك، ما دام المقروء صحيحاً.

وهذا لا يُنقص من علم التجويد شيئاً، بل تظلّ عمدة موضوعاته مهمّة ومنشودة؛ للبلوغ بالنطق والكيفيّة أعلى الدرجات بلا غرقٍ في الكلمات والأصوات بما يحجب عن التأمّل والسفر في معاني القرآن الكريم، غير أنّها ليست لازمة شرعاً في إسقاط المأمور به بنحو اللزوم أو الندب، وبخاصّة في الصلاة.

والمعروف تاريخيّاً وجود تمايز في الرأي بين القرّاء وأهل التجويد وبين الفقهاء، فالفريق الأوّل ذهب بعضهم إلى القول بالوجوب الكفائي ـ بل فرض العين ـ في تجويد القرآن وتعلّمه، فيما نظر الفقهاء لقراءة القرآن بالمنظار العربي، لا بالمنظار المتوارث بين القراء وأهل العناية بالقراءة القرآنيّة، والتفصيل في محلّه. هذا وقد يناقش بعضهم في صحّة بعضٍ قليل من القضايا التجويدية لغوياً وعربيّاً ونُطقيّاً.

هذا، وكلّ ما قلناه على قراءة الصلاة، يجري في سائر الأذكار مما يجب فيه العربيّة الصحيحة.

والفكرة المركزيّة هنا أنّه لا توجد آية أو رواية تقول بأنّه يجب القراءة الصحيحة في

مسألة ٦٠٧: يجب حذف همزة الوصل في الدَّرْج مثل همزة: الله والرحمن والرحيم، واهدنا وغيرها، فإذا أثبتها بطلت القراءة، وكذا يجب إثبات همزة القطع مثل: إيّاك، وأنعمت، فإذا حذفها بطلت القراءة.

الصلاة حتى نرجع إليها ونأخذ بإطلاقها مثلاً، بل العمدة هو صدق قراءة هذه الآية أو تلك عرفاً عند أهل العربيّة، فليس المطلوب صحّة القراءة، بل المطلوب ـ أوّلاً وبالذات ـ هو تحقيق المقروء الذي هو المطلوب، فيلزم صدق قراءة الفاتحة عند أهل اللغة، فلو قالوا: قرأ الفاتحة، صحّ ولو لم يقرأها على طريقتهم المثلى، وعليه فالبحث في المتطلّبات التي يفرضها أهل اللسان العربي لتصحيح ما تمّت قراءته، بمعنى الاعتراف بصدق أنّه قرأ هذه السورة أو هذه الآية، فما تقتضيه الأدلّة أو تنصرف إليه هو المعيار. ولكي أشبّه الموقف يمكنني ذكر شخص يتعلّم للتوّ اللغة العربيّة، فإنّه قد لا ينطق بالكلمات صحيحةً أحياناً، لكنّه في أحيان كثيرة ينطق بالجملة والكلمات صحيحةً غير أنّها لا تطابق تماماً ما يتلفّظ به أهل اللغة أنفسهم، فانتبه.

ويؤيّد ما نقول أنّه لو كان يشترط الحكاية الدقيقة لبدى واشتهر في زمن النبي، كيف وكان العرب أصحاب لغات ولهجات مختلفة، وبعضها يوصف بأنّه غير فصيح أو متأثر بالعجمة، ومع ذلك لم ينبّه النبيّ صلى الله عليه وآله إلى رعاية الدقّة في الحكاية، مع أنّ الطبع البشري مجبول على الحكاية مع عدم رعاية دقائق الكيفيّات الخاصّة باللهجة. نعم قد يقال بأنّ العرب كان من شأنها حفظ الأشعار والأمثال والرواية عنها، ومن اللازم أن تكون كما هي بلا تغيير، وإلا عدّ ذلك غلطاً، فهل كانوا يتساهلون في الكيفيّات اللغويّة الخاصة؟ لكن من ناحية أخرى العرف بين أهل اللغة يغتفر قراءة من يخالف في اللهجة أو يختلف عن الأصل بشكل قليل جداً، فلا يقال عنه بأنّه رجل فصيح، لكنّه يقال بأنّه قرأ باللغة العربيّة. والعرب لم يكونوا فصحاء جميعاً، وقد جاء النهي عن النبر في الحروف، لو تمّ بدليل معتبر، وإنّما هي صورة واحدة من صور عدم الفصاحة، وسكت عن بقيّة صور عدم الفصاحة. بل لعلّ تعدّد القراءات ليس فقط بسبب الاختلاف في كيفيّة النازل أو التفنُّن من قبل القرّاء، كما يلوح من بعضهم، وإنّما أيضاً من قراءة القرآن بلهجات القبائل.

مسألة ٦٠٨: الأحوط ـ وجوباً ـ ترك الوقوف بالحركة، بل وكذا الوصل بالسكون[١].

مسألة ٦٠٩: يجب المدّ في الواو المضموم ما قبلها، والياء المكسور ما قبلها، والألف المفتوح ما قبلها، إذا كان بعدها سكون لازم مثل: ضآلين، بل هو الأحوط في مثل: جاء، وجيء، وسوء[٢].

مسألة ٦١٠: الأحوط ـ استحباباً ـ الإدغام إذا كان بعد النون الساكنة أو التنوين أحد حروف: يرملون[٣].

مسألة ٦١١: يجب إدغام لام التعريف إذا دخلت على التاء، والثاء، والدال، والذال، والراء، والزاء، والسين، والشين، والصاد، والضاد، والطاء، والظاء، واللام، والنون، وإظهارها في بقيّة الحروف[٤]، فتقول في: الله[٥]، والرحمن، والرحيم، والصراط، والضالين بالإدغام، وفي الحمد، والعالمين، والمستقيم، بالإظهار.

مسألة ٦١٢: يجب الإدغام في مثل مدّ وردّ مما اجتمع مثلان في كلمة واحدة، ولا يجب في مثل اذهب بكتابي، ويدرككم مما اجتمع فيه المثلان في كلمتين وكان

---

(١) قد صار الموقف واضحاً مما علّقناه آنفاً على (المسألة رقم: ٦٠٦)، فراجع.

(٢) قد صار الموقف واضحاً مما علّقناه آنفاً على (المسألة رقم: ٦٠٦)، فراجع.

(٣) قد صار الموقف واضحاً مما علّقناه آنفاً على (المسألة رقم: ٦٠٦)، فراجع.

(٤) والأولى هي التي تسمّى بالحروف الشمسيّة، وإدغامها يسمّى بالإدغام الشمسي، والثانية هي الحروف القمريّة، وإظهارها هو الإظهار القمري، كما هو معروف في اللغة العربيّة. وقد يقال بأنّ الإدغام جائزٌ في الجيم التي هي من الحروف القمريّة، كما هي لهجة العديد من العرب اليوم، لكنّه غير واضح.

(٥) من الواضح أنّ اللام في لفظ الجلالة ليست لام التعريف، لكنّه يجري حكمها فيه.

الأول ساكناً، وإن كان الإدغام أحوط[١].

مسألة ٦١٣: تجوز قراءة مالك يوم الدين، وملك يوم الدين. ويجوز في الصراط بالصاد، والسين، ويجوز في كفوا، أن يقرأ بضم الفاء وبسكونها مع الهمزة، أو الواو[٢].

مسألة ٦١٤: إذا لم يقف على «أحد» في «قل هو الله أحد»، ووصله بـ (الله الصمد)، فالأحوط أن يقول: أحدنِ الله الصمد، بضمّ الدال وكسر النون[٣].

---

(١) قد صار الموقف واضحاً مما علّقناه آنفاً على (المسألة رقم: ٦٠٦)، فراجع.

عيّناتٌ من اختلاف القراءات القرآنيّة في سورة الحمد

(٢) قراءة كفواً جائزة بالأوجه المشار إليها مع لزوم الاحتياط بترك تسكين الفاء وحذف الهمزة من الواو، بمعنى ترك قول: كُفْوَاً.

هذا، والسيّد الماتن في هذه المسألة اقتصر ـ تبعاً لآخرين ـ على ذكر بعض العيّنات والنماذج من اختلاف القراءات، وإلا فإنّ القراءات المشهورة في غير هذه الموارد التي ذكرها متعدّدةٌ أيضاً، ويمكن مراجعة كتب معاجم القراءات المشهورة وموسوعاتها؛ ليتضح ذلك، **لكن لا بأس بالإشارة لبعضها هنا ـ على مستوى خصوص سورة الحمد، وبخصوص القراءات السبع ـ:**

١ـ الرحمان الرحيمْ مَلك يوم الدين، بإدغام الميم في «الرحيم» بالميم في «ملك»، وهو المسمّى بالإدغام الكبير.

٢ـ اهدنا الزراط المستقيم زراط الذين.. بإشمام الصاد بصوت الزاي.

٣ـ الذين أنعمت عليهُم غير المغضوب عليهُم.. بضمّ الهاء في «عليهم» في الموضعين.

٤ـ الذين أنعمت عليهمُ غير المغضوب عليهمُ ولا الضالين، بضمّ الميم في «عليهم» في الموضعين، بأن تصبح هكذا: أنعمت عليهمو غير المغضوب عليهمو ولا الضالّين.

(٣) قد يقال بأنّ هذا الاحتياط في محلّه وهو لازم، لا أنّه احتياط وجوبي؛ وذلك لعدم العلم بصحّة النطق عربيّاً لو أنّه وضع الضمّة على الدال في «أحد» وحذف التنوين، قائلاً:

مسألة ٦١٥: إذا اعتقد كون الكلمة على وجهٍ خاصّ من الإعراب أو البناء، أو مخرج الحرف، فصلّى مدّة على ذلك الوجه، ثم تبيّن أنّه غلط، فالظاهر الصحّة، وإن كان الأحوط الإعادة.

مسألة ٦١٦: الأحوط القراءة بإحدى القراءات السبع، وإن كان الأقوى جواز القراءة بجميع القراءات التي كانت متداولة في زمان الأئمّة عليهم السلام[1].

أحدُ الله، فأصالة الاشتغال جارية، وظاهر عبارة الماتن هنا هو الاحتياط الوجوبي، في حين أنّه على مبانيه يلزمه ـ كما يُفهم من بحوثه ـ الإفتاء بالاحتياط تحصيلاً لفراغ الذمّة.

وقد ذهب السيّد علي السيستاني والسيّد محمود الهاشمي هنا إلى الاحتياط الاستحبابيّ، وهو الأقرب؛ لعدم كون ذلك خطأً في اللغة العربيّة؛ لأنّ غايته حذف التنوين مع الوصل، وليس في ذلك مشكلة، كما قلنا سابقاً عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٠٦)، فراجع.

القراءة بالقراءات المشهورة في الصلاة، الحكم والمعيار

(١) **العبرة بالقراءات المشهورة المتداولة كثيراً بين الناس في القرون الثلاثة الهجريّة الأولى**، وليست العبرة بكون النطق عربيّاً فقط خلافاً لبعض الفقهاء، ولا بكونها من القراءات السبع بالخصوص خلافاً لآخرين، ولا بكونها مدوّنة في المصاحف المنتشرة في المدن قديماً (مصاحف الأمصار) خلافاً لجماعة ثالثة من الفقهاء، **ولكنّ اكتشاف هذا الأمر ليس سهلاً**، بل يلزم اكتشاف ما هي القراءات المشهورة المتداولة بين المسلمين في عمدة وقلب العالم الإسلامي آنذاك، كالعراق وإيران والشام والحجاز واليمن ومصر ونحوها، لا أقصى البلدان البعيدة شبه المعزولة عن مركز التجمّع الأكبر للمسلمين، كما أنّه لا بدّ في كلّ آية من إثبات ذلك، وهذا بحثٌ قرآني مرتبط بالقراءات تطبيقاً وعملاً، وما لم يحصل وثوق أو يقوم دليل معتبر على شهرة قراءة وتداولها آنذاك في هذه الآية أو تلك فيلزم عدم الاكتفاء بها في الصلاة، ومع التردّد في شهرة القراءات كلّها في آية مثلاً يجب الاحتياط بالتكرار، كما لو فرضنا أنّ الأمر دار بين كون القراءة المشهورة هي مالك يوم الدين أو ملك يوم الدين، فيلزم التكرار في هذه الحال تحصيلاً لفراغ الذمّة؛ ولعلّه لذلك سمعنا

بعض الفقهاء المعاصرين ـ وهو الشيخ حسين علي المنتظري ـ يكرّر في الصلاة مالِك ومَلِك معاً في سورة الحمد، ولا يكتفي بواحدة منهما، رغم أنّه في تعليقته على العروة احتاط بالأخذ بقراءة مالك مرجّحاً لها، كما احتاط في الصراط الأخذ بقراءة الصاد دون السين مرجّحاً لها.

وليس قصدنا من المشهور أن يكون هو المهيمن على العالم الإسلامي، فقد قيل بأنّه لم تكن هناك قراءة أكثر شهرة من غيرها في سائر البلدان الإسلاميّة، وإنّما كان قراءة كلّ بلد بقراءة قارئها الذي ينتمي إليها، حتى ذهب بعضٌ إلى أنّ قراءة حفص لم تصبح مشهورة إلا مع الدولة العثمانيّة التي نشرتها؛ لأنّ حفصاً كان شيخاً لأبي حنيفة في القراءة، وكان فقه أبي حنيفة هو الفقه المعتمد في الدولة العثمانيّة، ولذلك يقال بأنّ القراءة المشهورة في أكثر من بلد مشرقي قديماً ـ وكذلك في مصر ـ هي قراءة ورش.

بل مقصودنا هو أن تكون هذه القراءة غير شاذّة، وإنّما تكون معتمدة وبمرأى من أهل البيت ومسمع، فما كان من هذا النوع وأمثاله فهو صحيح.

وهنا مسألة أخرى تعرّض لها بعض الفقهاء فقط، كالسيد أحمد الخوانساري، وهو هل التخيير في الأخذ بهذه القراءة أو تلك هو تخيير ابتدائي أو استمراري؟ بمعنى لو اختار في صلاة الظهر قراءةَ «مالك» فهل يمكنه أن يقرأ في صلاة العصر بقراءة «ملك» أو أنّه يلزمه أن يقرأ بما اختار أوّلاً دائماً؟

الظاهر من تعليقته على العروة أنّ التخيير ابتدائي، ولعلّه للعلم بتحقّق المخالفة القطعيّة على تقدير كون التخيير استمراريّاً؛ لأنّ المفروض أنّ واحدة من هذه القراءات هو المطابق لما نزل على رسول الله، خلافاً لما اشتهر بين أهل السنّة في تأويلهم لحديث نزول القرآن على سبعة أحرف، من أنّها جميعاً قرآن موحى به.

وهنا يمكن القول بأنّه إذا كان المبنى هو إمضاء أهل البيت للقراءة بالقراءات السائدة فقد يقال بأنّ هذا الإمضاء ليس مقيّداً بالتخيير الابتدائيّ، بل يعمّه والاستمراريّ، والنصوص مطلقة في تجويز القراءة بما يقرأ الناس إلى أن يأتي مَنْ يصحّح هذه القراءات ـ ولعلّه إشارة لظهور الإمام المهديّ ـ بل حتى لو غضَضْنا الطرف عن ذلك، فإنّه بعد

مسألة ٦١٧: يجب على الرجال الجهر بالقراءة في الصبح والأولين من المغرب، والعشاء، والإخفات في غير الأوليين منهما، وكذا في الظهر، والعصر في غير يوم الجمعة عدا البسملة، أمّا فيه فيستحبّ الجهر في صلاة الجمعة، بل في الظهر أيضاً على الأقوى[1].

تعدّد القراءات المشهورة، لو قلنا بوجود قراءةٍ واحدة مطابقة للواقع لكان يلزم أن يكون البناء قائماً على الاحتياط بتكرارها جميعاً، وهذا مقطوعٌ أنّه لم يقم به أحدٌ من المسلمين في القرون الأولى، ولم يُشِرْ إليه أحدٌ من أهل البيت النبويّ، وبهذا يُعلم أنّ القضيّة مبنيّة على التخفيف لا على الاحتياط والتدقيق، **فالأرجح أنّ التخيير استمراريٌّ، وإنْ كان الأحوط استحباباً على تقدير اختيار قراءةٍ ما مشهورة أن يعتمدها الإنسان دوماً، كما هي القراءة المشهورة اليوم لسورة الحمد بين المسلمين.**

عدم ثبوت وجوب الجهر والإخفات في الصلاة، بل هو من مندوباتها في الجملة

(١) تعرّض السيّد الماتن هنا لمسائل:

١. حكم الجهر والإخفات بشكلٍ عامّ

وقد ذهب مشهور فقهاء الإماميّة إلى وجوب الجهر في القراءة على الرجال في الركعتين الأوليين من صلوات الصبح والمغرب والعشاء، والإخفات كذلك في الظهرين، وفي غير الأوليين من الصلوات الرباعيّة والثلاثيّة. أمّا النساء فهنّ بالخيار في الصلوات الجهريّة بين الجهر والإخفات، وقال بعضٌ بوجوب الإخفات عليهنّ لو كان يسمعهنّ أجنبيّ. ولو أخلّ المصلّي بهذا الحكم عالماً عامداً بطلت صلاته. هذا في القراءة والتسبيحات، أمّا في سائر أذكار الصلاة كما في الركوع والسجود والتشهّد وغير ذلك فيجوز الجهر والإخفات مطلقاً.

وقال جمهور أهل السنّة باستحباب الجهر والإخفات في مواضعهما، وبعض الشافعية قال بالوجوب، لكنّ جمهورهم يرى ـ على ما يبدو ـ أنّه لو أخلّ ولو عمداً لا تبطل الصلاة. وبعضهم أثبت سجدتي السهو.

وخالف مشهورَ الإماميّة جماعةٌ منهم، فقد نسب المحقّق الحلّي إلى السيّد المرتضى (٤٣٦هـ)، أنّه اعتبره من السنن المؤكّدة، وناقش بعضٌ في دلالة العبارة على ذهاب المرتضى للاستحباب، لكنّ عبارة العلامة الحلّي صريحة في نسبة الاستحباب للمرتضى في كتابه المصباح. ونسب الحلّيان أيضاً إلى ابن الجنيد أنّه يرى صريحاً استحباب الجهر والإخفات. ومال المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ) والسيّد العاملي صاحب المدارك (١٠٠٩هـ) لعدم الوجوب، وذهب لنفي الوجوب المحقّق السبزواري (١٠٩٠هـ). وقال العلامة المجلسي بعد ملاحظته تعارض الروايات: «والمسألة في غاية الإشكال، ولا يترك الاحتياط فيها». ومن المعاصرين ذهب السيّد علي السيستاني إلى الاحتياط الوجوبي دون الفتوى. أمّا الشيخ الفياض فاحتاط وجوباً في الجهر، وتحتمل عبارته كون الإخفات فتوى كما تحتمل أنّه احتياط وجوبي أيضاً، والتفصيل بين الجهر والإخفات معقول انطلاقاً من أحد أشكال الجمع بين الروايات. كما أنّ السيد محمّد الروحاني بنى الحكم في الرجل على الاحتياط الوجوبي، وظاهر عبارته أنّ الإخفات على المرأة في الصلوات الإخفاتيّة فتوى.

والأقرب هو عدم وجوب الجهر ولا الإخفات مطلقاً، وعدم بطلان الصلاة بتركهما عن علم وعمد، ولا عن سهو أو جهل، غاية الأمر أنّ الجهر والإخفات من المستحبّات المؤكّدة جدّاً، وبخاصّة لإمام الجماعة في الجهريّة، فإنّ النصوص الحديثية العديدة عند الشيعة والسنّة معاً (بعد عدم دلالة الآية (الإسراء: ١١٠) على دعوى المشهور هنا)، مع السيرة، مع الشهرة، تتعاضد كلّها في إثبات ثلاثة مبادئ: مبدأ وجود صلوات جهريّة وإخفاتيّة، ومبدأ كون الجهريّة والإخفاتيّة متعلّقة بالقراءة حتى لو فرضنا تعلّقها بغيرها أيضاً ولو أحياناً، ومبدأ جامع رجحان الجهر والإخفات بصرف النظر عن الوجوب أو الاستحباب بعنوانهما. إنّما الكلام في الوجوب والبطلان على تقدير المخالفة، وأدلّتُه كلّها قابلة للنقاش، بل قد نوقش أغلبها بالفعل من قبل بعض المتأخّرين فلا نطيل، **والمتبقّي من الأدلّة العمدة في تقديري أمران:**

أ ـ الروايات، وليس هناك إلا روايتان صحيحتان لزرارة، وهما ـ وفقاً لتحليلي ـ ليستا

على الأرجح إلا رواية واحدة، تمّ نقلها بطريقتين متنوّعتين، يظهر ذلك بملاحظة المصدر والسند (حماد ـ حريز ـ زرارة)، وبملاحظة السائل والمسؤول، وبملاحظة متن الرواية، ولا أقلّ من صعوبة الوثوق بأنّها روايتان.. إنّ صحيحة زرارة هذه تعارضها صحيحة عليّ بن جعفر المفيدة لنفي الوجوب، الأمر الذي دفع الفقهاء لاعتبار صحيح ابن جعفر محمولاً على التقية تبعاً للشيخ الطوسي، فيما ذهب القائلون بالاستحباب إلى أنّ الجمع بين الأمر والترخيص يفيد الاستحباب، وأنّ صحيح زرارة حتى لو صرّح بلزوم إعادة الصلاة، لكنّ هذا أمر شائع أيضاً في الروايات المفيدة لاستحباب شيء، فتكون الإعادة مستحبّة أيضاً.

والصحيحتان المتعارضتان هنا فيهما اختلافات في النُّسَخ تترك تأثيرات جزئيّة لكنّها لا تهدم دلالتَيهما بنظري خلافاً لما حاوله بعضٌ. والغريب أنّ الروايتين لا تحدّدان ما هي الصلوات الجهريّة وما هي الصلوات الإخفاتيّة أصلاً. وبعض النصوص يوحي بأنّ الجهر كأنّه من شؤون إمامة الجماعة، لا مطلق المصلّي، لكنّ نصوصاً أخَر تخالفُ هذا الإيحاء.

وعليه، فصحيح زرارة مضافاً لكونه خبراً آحاديّاً ظنيّاً منفرداً في بابه، ولا نقول بحجيّة خبر الواحد الظنّي، معارضٌ بصحيح ابن جعفر. واللافت جدّاً هنا هو عدم ذكر الكليني هذه الرواية التي يظهر أنّها مأخوذة من أصل حريز المشهور في الصلاة، رغم أنّه وصله حتماً كما يظهر في عشرات المواضع من الكافي. فإمّا اختلفت نُسخ كتاب حريز، أو أنّ الكليني لم يأخذ بهذه الرواية لسببٍ ما. كما أنّ اللافت للنظر أنّ هذه المسألة تعدّ من الفوارق الأساسيّة بين الشيعة والسنّة، فكيف لم يظهر أيّ سؤال يفيد الوجوب أو البطلان على تقدير المخالفة عدا رواية واحدة أو روايتين لراوٍ واحد، خاصّة وأنّ السهو والجهل في مثل هذه المواضع كثير، فيتوقّع ظهور أسئلة، بل يتوقّع تركيز الأئمّة أكثر على هذا الموضوع لتأكيده وترسيخه؛ كونه مخالفاً لجمهور المسلمين، مع أنّنا لا نجد إلا صحيح زرارة المرويّ عن الإمام الباقر، أي عن فترة مبكّرة نسبيّاً! لا أريد بذلك دعوى كذب الرواية بل تقليل فرص تحصيل الظنّ أو الوثوق بها. والبحث فيه مجال طويل للتحليل والنقاش وفي بالي أفكار كثيرة هنا، ممّا لا يسعه هذا المختصر.

بل قد يقال: لماذا لا يمكن جعل آية: ﴿**وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا**﴾ معارضةً لرواية زرارة؟ وذلك أنّ ظاهر الآية وجوب جعل القراءة قراءة وسطاً، ويؤيّده تعليل الحكم في بعض الروايات بهذة الآية، مثل خبر عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله: على الإمام أن يُسمع من خلفه وإن كثروا؟ فقال: «ليقرأ قراءة وسطاً، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿**وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا**﴾»، ومثله خبر عليّ بن إبراهيم في تفسيره، عن أبيه، عن أبي الصباح، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا**﴾؟ قال: «الجهر بها رفع الصوت، والتخافت ما لم تُسمع نفسك، واقرأ ما بين ذلك».

وهذا الكلام يقوّي ما ذهبنا إليه، والمشكلة أنّ الآية نفسها غير واضحة في الحديث عن الجهر في الصلاة بالطريقة الموجودة في الفقه، فإنّها إن حملنا الصلاة فيها على فرد الصلاة، كان ذلك على النقيض من الفتوى الفقهيّة؛ لأنّها تنهى عن الجهر والإخفات، والفقه يقول: عليك بالجهر تارةً والإخفات أخرى، ولهذا ورد في كتب أهل السنة كصحيح البخاري وموطّأ مالك ما يفيد أنّ بعضهم في عصر النبيّ كانوا يفهمون منها خصوص الدعاء، أي لا ترفع صوتك بالدعاء في الصلاة ولا تخفه، بل اجعل ذلك وسطاً، ولهذا قالوا بأنّ العرب تطلق على الدعاء الصلاة، فالمراد بالصلاة هنا الدعاء، حتى أنّ المسيحيّين العرب إلى اليوم يعبّرون عن الدعاء بالصلاة، فيقولون: صلّ لي، أي أُدع لي، وقد ورد في نقل ابن عبّاس في صحاح أهل السنّة أنّ الآية نزلت عندما كان النبيّ يرفع صوته بالصلاة في مكّة، فيسبّه المشركون أو يؤذونه، فأمره أن لا يجهر بصوته، فيسمعه المشركون فيسبّوه، ولا يخافت بها فلا يسمعه المسلمون الذين من ورائه يأتمّون به، وهذا أيضاً يناقض الفتاوى الفقهيّة الموجودة اليوم، وفي البال أنّ الطبري صحّح ما نقله ابن عباس، كما أنّه يحتمل جداً أنّ الآية ليست ناظرة لهذا كلّه، بل هي ناظرة للجهر بالصلاة، لا في الصلاة، ومن ثم تحتمل بقوّة أن يراد أن تصلّي صلواتٍ أمام الناس وصلواتٍ خفيّة، فلا تجعل صلواتك كلّها علنية ولا تجعلها كلّها خفيّة، علماً أنّ الآية لو كانت تريد الجهر داخل الصلاة، للزم الأخذ بشمولها للقراءة وغيرها.

وأمّا رواية عبد الله بن سنان ففيها مشكلة شبهة الإرسال بين محمد بن عيسى بن عبيد ويونس، وقد بحثنا هذا الموضوع في محلّه. وأمّا الرواية الثانية فهي من التفسير المنسوب لعليّ بن إبراهيم، ولم يثبت صحّته سنداً، ما لم يعضده سندٌ آخر للرواية نفسها. وعلى أيّة حال فهذان الخبران يقعان ـ بشكلٍ من الأشكال ـ على عكس مفاد خبر زرارة.

ب ـ ذهاب المشهور إلى الوجوب، ولكنّ الشهرة الفتوائيّة ليست بحجّة، كما أنّه لا دليل على أنّ منشأه خصوص رواية زرارة هنا، حتى نرفع بعمل المشهور قوّةَ الوثوق بالرواية، إذ لعلّهم لمّا تعارضت الروايات احتاجوا لتحصيل فراغ الذمّة حيث وقعوا في الشكّ، فأفتوا بالجهر والإخفات لذلك، لا لترجيحهم رواية زرارة بعينها.

وكلامي هذا ليس افتراضيّاً، فقد استدلّوا بالفعل بضرورة تحصيل فراغ الذمّة، واعتبروه من أدلّة الوجوب هنا، فراجع كتبهم الفقهيّة. بل إنّ الغريب في المقام هو أنّ هذه المسألة يفترض أن تكون من مسائل الخلاف المذهبي، وأن يذكرها أمثال المرتضى في كتب الخلاف المذهبي ومتفرّدات الإماميّة، ومع ذلك لا عين ولا أثر لدرجها ضمن هذا النوع من القضايا أو هذا النوع من المصنّفات الفقهيّة خلال القرون السبعة الأولى.

٢ـ في حكم الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة أو صلاة الظهر يوم الجمعة

والصحيح أنّ الجهر في صلاة الجمعة للإمام مسنونٌ، أمّا الجهر في صلاة الظهر فلم يثبت استحبابه لا للإمام ولا للمأموم ولا للمنفرد؛ إذ الرواية فيه متعارضة.

٣ـ تحقيقٌ حول موضوع الجهر بالبسملة، قراءةٌ فقهيّة سياقيّة تاريخيّة مقارنة

وهذه من المسائل الخلافيّة المعروفة بين السنّة والشيعة، حتى صار الجهر بالبسملة شعاراً للشيعة ومعروفاً، وصنّفه بعض الفقهاء ضمن منفردات الإماميّة، وظاهرهم أنّ الجهر مسنونٌ في الصلوات الإخفاتيّة حيث تُقال البسملة، سواء في الفاتحة أم السورة أم الآيات التي تُقرأ بعدها، لكنّ القدر المتيقَّن من النصوص هو الجهر ببسملة الفاتحة، وأمّا غيرها فليس واضحاً من النصوص الواردة في المقام، وإن كان محتملاً احتمالاً معتدّاً به.

هذا ما يمكن أن يقال للوهلة الأولى، لكنّ النظر في السياقات التاريخية في الفقه السنّي

يفتح لنا آفاقاً على احتمالين تفسيريّين في فهم النصوص الواردة عن أهل البيت النبويّ:

الاحتمال الأوّل: إنّ الفقه والحديث السنّيين تحدّثا عن الإخفات في البسملة في مطلق الصلوات بما فيها الصلوات الجهريّة، واعتبر كثيرون أنّ هذا مسنونٌ، وتركيزهم كان على فاتحة الكتاب، ولكن الموضوع عندهم لم يكن متفقاً عليه، بل كثر الاختلاف فيه والقول والردّ، وإن اشتهر بينهم ترجيح الإخفات رغم تجويزهم الجهر بها في الصلوات الجهريّة.

وهنا، عندما نقرأ النصوص في هذا السياق التاريخي ينفتح احتمال مهمّ جداً، وهو أن تكون نصوص الجهر بالبسملة في أحاديث أهل البيت لا يراد بها الجهر في الصلوات الإخفاتيّة، بل المراد الجهر في الجهريّة، فيكون من علامة التشيّع الجهر بالبسملة في مقابل الإخفات فيها في الصلوات الجهريّة، وإلا ففي الإخفاتيّة تكون غير ظاهرة بطبيعة الحال.

وقد لاحظتُ أنّ مجمل النصوص يمكن فهمها ضمن هذا السياق التاريخي، باستثناء ثلاث روايات، اثنان منها متّحدان في مقطعٍ من السند، حيث تصرّح بالجهر في مختلف الصلوات في اليوم والليلة، ولا أقلّ من إجمال بقيّة النصوص، بل لعلّ خبر الكاهلي «صلّى بنا أبو عبد الله عليه السلام في مسجد بني كاهل، فجهر مرّتين ببسم الله الرحمن الرحيم، وقنت في الفجر..» (تفصيل وسائل الشيعة ٦: ٥٧ ـ ٥٨)، قد يفهم منه أنّ المراد هو الجهر في بداية الفاتحة في صلاة جهريّة؛ لأنّ الصلاة من ركعتين، والمفروض أنّه جهر مرّتين.

الاحتمال الثاني: إنّ هناك نقاشاً في الوسط السنّي حول جزئيّة البسملة من الفاتحة (جمهور المالكيّة والأحناف قالوا بأنّها ليست بآية من الفاتحة، بينما قال الحنابلة والشافعيّة بأنّها آية منها) وكذلك من كلّ سورة، فإذا أخذنا بعين الاعتبار القول بعدم جزئيّة البسملة عند أهل السنّة، فإنّه يرتفع احتمال كون إصرار أهل البيت على الجهر بالبسملة إنّما هو لغرض بيان جزئيّتها وإبطال تصوّر عدم جزئيّتها، وليس هو مستحبّاً مستقلًّا في أصل الشرع، فكأنّ أهل البيت يريدون أن يُبطلوا القول بعدم الجزئيّة عبر جعل البسملة حاضرة علناً في الصلاة، وعلى هذا الأساس فإذا كنّا نقول بجزئيّة البسملة من كلّ السور عدا براءة، أمكن فهم النصوص هنا على أنّها غير خاصّة بالفاتحة بل شاملة لمطلق البسملة التي تقع في بدايات السور، وأمّا إذا قلنا بأنّ البسملة ليست جزءاً إلا من الفاتحة ووسط سورة النمل،

مسألة ٦١٨: إذا جهر في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر ـ عمداً ـ بطلت صلاته، وإذا كان ناسياً أو جاهلاً بالحكم من أصله، أو بمعنى الجهر والإخفات صحّت صلاته، والأحوط الأولى الإعادة إذا كان متردّداً فجهر، أو أخفت في غير محلّه ـ برجاء المطلوبيّة ـ وإذا تذكّر الناسي، أو علم الجاهل في أثناء القراءة مضى في القراءة، ولم تجب عليه إعادة ما قرأه[1].

مسألة ٦١٩: لا جهر على النساء، بل يتخيّرن بينه وبين الإخفات في الجهريّة، ويجب عليهنّ الإخفات في الإخفاتيّة، ويعذرن فيما يعذر الرجال فيه[2].

كما قوّيناه سابقاً، فهذا يرجّح أنّ الجهر المأخوذ هنا هو الجهر ببسملة الفاتحة لا غيرها.

فنحن هنا في هذين الاحتمالين أمام أمرين: أحدهما شمول الجهر للصلوات الإخفاتيّة أو كونه مقصوراً على الصلوات الجهريّة، وثانيهما شموله لبسملة السورة أو اختصاصه ببسملة الحمد.

وبضمّ هذين الاحتمالين لبعضهما، ينتج أنّ القدر المتيقّن مع الأخذ بعين الاعتبار السياقات الحافّة ـ وفقاً لما توصّلنا إليه في موضوع جزئيّة البسملة من غير الفاتحة ـ هو استحبابٌ ثانويّ للجهر ببسملة الفاتحة في الصلوات الجهريّة، وحيث إنّ الصلوات الجهرية مسنونٌ فيها الجهر بالقراءة مطلقاً، فيكون معنى الاستحباب الثانوي بالجهر بالبسملة فيها هو مزيد توكيد لهذه السنّة؛ وذلك لأمرين: إثبات القول بجزئيّة البسملة للحمد وتكريس ذلك، وعدم التفريق في حكم الجهر بين البسملة وغيرها من الآيات في الصلوات الجهريّة. وأمّا استحباب الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاتيّة، فقد تقدّم أنّ دليله آحاديٌّ قليل قابل للنقاش. هذا ما يخطر بالبال والمسألة قد تكون بحاجة لمزيد تأمّل، والله العالم.

(١) ما ذكره السيّد الماتن من فروعٍ في هذه المسألة كلّه صحيح، عدا الأوّل ـ وهو العمد، فقد قلنا بأنّه تصحّ الصلاة ـ والأخير فإنّه يلزمه التدارك إذا كان في محلّ القراءة، بناءً على القول بلزوم الجهر والإخفات، وإلا فالأمر واضح.

(٢) إذا سلّمنا بثبوت الجهر والإخفات على الرجال بنحو اللزوم، فإنّه لم يثبت على النساء

مسألة ٦٢٠: مناط الجهر والإخفات الصدق العرفيّ، لا سماع من بجانبه وعدمه، ولا يصدق الإخفات على ما يشبه كلام المبحوح، وإن كان لا يظهر جوهر الصوت فيه، ولا يجوز الإفراط في الجهر كالصياح، والأحوط في الإخفات أن يسمع نفسه، تحقيقاً أو تقديراً، كما إذا كان أصمّ، أو كان هناك مانعٌ من سماعه[1].

مسألة ٦٢١: من لا يقدر إلا على الملحون، ولو لتبديل بعض الحروف، ولا يمكنه التعلّم أجزأه ذلك، ولا يجب عليه أن يصلّي صلاته مأموماً، وكذا إذا ضاق

جهر ولا إخفات، فتفصيلُ السيّد الماتن بين الجهر فلا يجب عليهنّ، وبين الإخفات فيجب عليهنّ، غيرُ واضحٍ.

الجهر والإخفات، مفهومه ومعناه وحدّه

(١) هنا نقاط:

أ ـ لا شكّ أنّ مناط الجهر والإخفات هو العرف، بحيث يقال: هو يجهر بصلاته أو يخفت، وليست العبرة بأنّ يسمع من بجانبه وعدمه.

ب ـ أمّا كلام المبحوح فلا نعتبره إخفاتاً من باب الشكّ في صدق العنوان عليه، فيجب الاحتياط تحصيلاً للمكلّف به بناءً على الوجوب هنا.

ج ـ وأمّا الصياح فدليل تحريمه خبر آحادي، ودلالة الآية غير واضحة فيه، فهو الأحوط استحباباً، وفاقاً للسيد محمّد محمّد صادق الصدر. والفرق بينه وبين صوت المبحوح أنّه هناك نشكّ في صدق عنوان الإخفات، أمّا هنا فعنوان الجهر قطعاً موجود، غاية الأمر يقع الكلام في وجود منعٍ إضافيّ مرتبط بالصياح أو رفع الصوت شديداً.

د ـ وأمّا شرط إسماع نفسه في الإخفات، فدليله آحادي، بل ثمّة ما يفيد المعارضة له، لذا فهو مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابي، بل العبرة في تحريك شفتيه وإخراج الكلام ولا يكفي الكلام النفسي، ولو ثبتت الملازمة الخارجيّة بين ذلك وبين إسماع نفسه ولو تقديراً فلا بأس.

الوقت عن التعلّم[١]. نعم إذا كان مقصّراً في ترك التعلم، وجب عليه أن يصلّي مأموماً. وإذا تعلّم بعض الفاتحة قرأه والأحوط ـ استحباباً ـ أن يقرأ من سائر القرآن عوض البقيّة، وإذا لم يعلم شيئاً منها قرأ من سائر القرآن[٢]، والأحوط ـ وجوباً[٣] ـ أن يكون بقدر الفاتحة، وإذا لم يعرف شيئاً من القرآن أجزأه أن يكبّر ويسبّح، والأحوط ـ وجوباً[٤] ـ أن يكون بقدرها أيضاً، بل الأحوط[٥] الإتيان بالتسبيحات الأربع. وإذا عرف الفاتحة وجهل السورة، فالظاهر سقوطها مع العجز عن تعلّمها.

مسألة ٦٢٢: تجوز اختياراً القراءة في المصحف الشريف، وبالتلقين، وإن كان الأحوط ـ استحباباً ـ الاقتصار في ذلك على حال الاضطرار.

مسألة ٦٢٣: يجوز العدول اختياراً من سورةٍ إلى أخرى ما لم يتجاوز النصف، والأحوط عدم العدول ما بين النصف والثلثين، ولا يجوز العدول بعد بلوغ الثلثين، هذا في غير سورتي الجحد والتوحيد، وأمّا فيهما فلا يجوز العدول من إحداهما إلى غيرهما، ولا إلى الأخرى مطلقاً، نعم يجوز العدول من غيرهما ـ ولو بعد تجاوز النصف ـ أو من إحدى السورتين مع الاضطرار لنسيان بعضها، أو ضيق الوقت عن إتمامها، أو كون الصلاة نافلة[٦].

---

(١) إذا أمكنه الصلاة مأموماً بلا حرجٍ، وجب، بناءً على وجوب العربيّة في الصلاة.

(٢) احتياطاً.

(٣) بل استحباباً.

(٤) استحباباً.

(٥) استحباباً.

كلّية الترخيص في العدول من سورة إلى سورة، على كلامٍ في التوحيد والكافرون

(٦) الأقرب أنّه يجوز العدول من سورةٍ إلى سورة مطلقاً، بلغ النصف أو تجاوزه، وبلغ

مسألة ٦٢٤: يستثنى من الحكم المتقدّم يوم الجمعة، فإنّ من كان بانياً فيه على قراءة سورة الجمعة في الركعة الأولى وسورة (المنافقون) في الثانية من صلاة الجمعة، أو الظهر فغفل وشرع في سورةٍ أخرى، فإنّه يجوز له العدول إلى السورتين وإن كان من سورة التوحيد أو الجحد[١] أو بعد تجاوز الثلثين من أيّ سورة كانت، والأحوط وجوباً عدم العدول عن الجمعة والمنافقون يوم الجمعة، حتى إلى السورتين (التوحيد والجحد) إلا مع الضرورة فيعدل إلى إحداهما دون غيرهما على الأحوط[٢].

مسألة ٦٢٥: يتخيّر المصلّي في ثالثة المغرب، وأخيرتَي الرباعيات بين الفاتحة والتسبيح، وصورته: «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر»، هذا في غير المأموم في الصلوات الجهريّة، وأمّا فيه فالأحوط ـ لزوماً ـ اختيار التسبيح. وتجب المحافظة على العربيّة، ويجزئ ذلك مرّة واحدة، والأحوط ـ استحباباً ـ التكرار ثلاثاً، والأفضل إضافة الاستغفار إليه، ويجب الإخفات في الذكر، وفي القراءة بدله حتى البسملة ـ على الأحوط وجوباً ـ[٣].

الثلثين أو تجاوزهما، فإنّ الدليل آحاديٌّ منفرد، نعم لا يجوز العدول من التوحيد والجحد (الكافرون) مطلقاً على البيان الآتي.

(١) الروايات واردة في سورة التوحيد خاصّة دون الجحد، فالأحوط وجوباً عدم العدول من الجحد إلى أيّ من السورتين.

(٢) الاحتياط في الموضعين الأخيرين الذين ذكرهما الماتنُ، استحبابيٌّ عندنا.

التخيير بين الحمد والتسبيح في الركعات الأخيرة

(٣) هنا نقاط:

النقطة الأولى: ذهب جمهور علماء أهل السنّة ـ خلافاً للإماميّة ولبعض الزيديّة ـ إلى أنّ

الفرق بين الركعتين: الأولى والثانية والركعتين الثالثة والرابعة من الثلاثيّة والرباعيّة، هو أنّ الأولى والثانية يقرأ معهما بشيء غير الفاتحة، بينما في الثالثة والرابعة لا يُقرأ إلا بالفاتحة، مع بعض الاستثناءات عند بعض، ولهذا فإنّ التسبيحات الأربع لا وجود لها عندهم، لا بنحو التعيين ولا بنحو التخيير، بل تبطل الصلاة بعدم قراءة الفاتحة في الأخيرتين.

وعندما نراجع مستندهم في ذلك، نجده:

تارةً حديث «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

وهو غير ناهض في تعيين الفاتحة في أيّ ركعةٍ هي، فإنّ الحديث يعتبر أنّ الفاتحة ضروريّة في الصلاة، لكنّه لا يعيّن أنّها كذلك في كلّ ركعة.

وتارةً أخرى يستدلّون بأنّ النبيَّ كان يقرأ الفاتحة في الصلاة، في الركعتين الأخيرتين.

وهذا أيضاً لا ينفي أن يكون هناك خيار آخر وهو التسبيح؛ لاحتمال أنّ الفاتحة أفضل بكثير من التسبيح في الركعتين الأخيرتين؛ لهذا كان يداوم النبيّ على قراءتها لتأكّد استحبابها فيهما.

فالعمدة في الفقه السنّي يفترض أن يكون عبارة عن غياب النصوص عن فكرة التسبيح في الركعات الأخيرة، مع حضور النصوص في خصوص الفاتحة.

وأمّا الفقه الإمامي، فالمشهور التخيير مع بعض التفاصيل؛ عملاً بنصوص أهل البيت النبويّ أيضاً.

وعليه، فوفقاً لمرجعيّة أهل البيت النبوي يفترض القول بالتخيير بين الفاتحة والتسبيح في الركعتين الأخيرتين، وبضمّ نصوص أهل البيت لنصوص أهل السنّة عن النبيّ نكتشف إمكانيّة التوافق، أمّا من لا يرى حجيّة سنّة أهل البيت، فإنّ ما ذهب إليه أهل السنّة يكون متعيّناً عنده للعلم بفراغ الذمّة بالفاتحة دون غيرها.

النقطة الثانية: إنّ النصوص الواردة في موضوع التسبيحات مختلفة، وما ذكره السيّد الماتن من كيفيّة التسبيحات، وهي التسبيحات الأربع، هو القدر المتيقّن من كونه يفيد براءة الذمّة، أمّا غير ذلك فالنصوص فيه موجودة، ولا يبعد القول بأنّه يكفي مطلق التسبيح، وإن كان الأفضل هو الصيغة الرباعيّة المشار إليها في المتن، بل هي الأحوط أيضاً.

مسألة ٦٢٦: لا تجب مساواة الركعتين الأخيرتين في القراءة والذكر، بل له القراءة في إحداهما، والذكر في الأخرى.

مسألة ٦٢٧: إذا قصد أحدهما فسبق لسانه إلى الآخر، فالظاهر عدم الاجتزاء به، وعليه الاستئناف له أو لبديله[1]، وإذا كان غافلاً وأتى به بقصد الصلاة اجتزأ

النقطة الثالثة: إنّ النصوص الحديثيّة الموجودة عند الإماميّة مختلفة، فبعضها يخيّر بين التسبيح والحمد، وبعضها يعيّن التسبيح، وهو ـ أعني تعيّن التسبيح ـ ما نُسب القول به لبعض المتقدّمين، لكنّ الإنصاف أنّ نصوص التعيين، مضافاً لمعارضتها لنصوص التخيير، تعارض أيضاً ما دلّ في مصادر الحديث عند جمهور المسلمين من مداومة النبيّ على قراءة الفاتحة في الأخيرتين، وفي مثل هذه الحال من الصعب الوثوق بتعيّن الفاتحة أو التسبيح، فالأقرب هو التخيير وفاقاً للمشهور.

النقطة الرابعة: إنّ ما ذهب إليه السيد الماتن من الاحتياط الوجوبي باختيار التسبيح بالنسبة للمأموم في الصلوات الجهريّة خاصّة، مستنده خبر آحادي، ليس بحجّة، وإن كان الاحتياط حسناً.

النقطة الخامسة: إنّ ضمّ النصوص إلى بعضها لا يعطي أكثر من تسبيحة واحدة، فهذا هو القدر المتيقّن من مجموع النصوص على مستوى التكليف، فما أفاده الماتن في محلّه.

النقطة السادسة: إنّه لم يثبت أفضليّة أو استحباب إضافة الاستغفار للتسبيح، إذ إنّ دليله آحاديٌّ معارَض، كما أنّه قد تقدّم الكلام آنفاً في موضوع الجهر والإخفات، وأنّه لا يجب الجهر ولا الإخفات في الفاتحة أو التسبيحات في الركعات الأخيرة أيضاً، بل المكلّف مخيَّرٌ، وإن كان الأحوط استحباباً هو الإخفات. وتقدّم أيضاً في مطلع بحث تكبيرة الإحرام عدم لزوم اللغة العربيّة في التسبيحات، وإنّما هو الأحوط وجوباً في الفاتحة وما يرتبط بقراءة القرآن الكريم فقط.

(١) بل الأقوى الاجتزاء بناء على التخيير بين التسبيحات والفاتحة، ما دام في الجملة قاصداً للقيام بالفعل الصلاتي. نعم لو قصد قراءة الفاتحة من باب التبرّك بقراءة القرآن مثلاً بنحو الـ «بشرط لا» من حيث غيره، فهنا يلزمه الإعادة لتحقيق المطلوب أو الإتيان

به، وإن كان خلاف عادته، أو كان عازماً في أوّل الصلاة على غيره، وإذا قرأ الحمد بتخيّل أنّه في الأولتين، فذكر أنّه في الأخيرتين اجتزأ، وكذا إذا قرأ سورة التوحيد ـ مثلاً ـ بتخيّل أنّه في الركعة الأولى، فذكر أنّه في الثانية.

مسألة ٦٢٨: إذا نسي القراءة، والذكر، وتذكّر بعد الوصول إلى حدّ الركوع صحّت الصلاة، وإذا تذكّر قبل ذلك ـ ولو بعد الهوي ـ رجع وتدارك، وإذا شكّ في قراءتها بعد الركوع مضى، وإذا شكّ قبل ذلك تدارك، وإن كان الشكّ بعد الاستغفار، بل بعد الهوي أيضاً.

مسألة ٦٢٩: الذكر للمأموم أفضل في الصلوات الإخفاتيّة من القراءة، وفي أفضليّته للإمام، والمنفرد إشكال[١]. وتقدّم أنّ الأحوط ـ لزوماً ـ اختيار الذكر للمأموم في الصلوات الجهريّة[٢].

مسألة ٦٣٠: تستحبّ الاستعاذة قبل الشروع في القراءة في الركعة الأولى بأن يقول: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، والأولى الإخفات بها[٣]، والجهر

بالبديل.

ونقطة الخلاف تكمن في أنّ مجرّد سبق اللسان، يعني عندهم أنّ الفعل لم يكن مقصوداً ومنويّاً، والمفروض أنّنا نتكلّم عن عبادة مشروطة بالنيّة والقربة، بينما ما قلناه هو تفصيل يمنع عن صحّة إطلاق هذا الكلام، وإلا فإنّ قاعدة هذا الكلام الذي ذكره الماتن صحيحة، فانتبه.

(١) الروايات متعارضة جداً، ومن الصعب الوثوق بشيءٍ هنا يفيد التعيّن في الموارد كلّها.

(٢) قد قلنا آنفاً بأنّ هذا الاحتياط استحبابيٌّ وليس وجوبيّاً.

حكم الاستعاذة قبل قراءة القرآن في الصلاة وغيرها، بين الوجوب والاستحباب

(٣) ذهب مشهور فقهاء الإسلام ـ كما ذكره العلامة الحلّي في «تذكرة الفقهاء» ـ إلى القول باستحباب الاستعاذة قبل القراءة في الصلاة في الركعة الأولى أو فيها وفي الثانية، ولم يظهر

ـ وفق كلماتهم ـ أنّ هناك من خالف في هذا الاستحباب إلا ما نُسب لأبي علي الطوسي ولد الشيخ أبي جعفر الطوسي، كما نقله المحقّق النراقي في «مستند الشيعة»، حيث قال بالوجوب، وكذلك ما نسب إلى مالك بن أنس من أهل السنّة حيث قال بالمنع أو بكراهة التعوّذ في الصلاة المكتوبة، وقصره على قيام شهر رمضان المبارك، على ما أفاده العلامة الحلّي أيضاً وغيره.

ولا بدّ من البحث في هذا الموضوع ـ سواء في الصلاة أم خارجها ـ وبشكلٍ مختصرٍ متناسبٍ مع هذه التعليقة.

وحاصل ما يمكن أن يُستدلّ به للوجوب وجوهٌ:

الوجه الأوّل: قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ * إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ**﴾ (النحل: ٩٨ ـ ١٠٠)، بتقريب أنّ الأمر في الآية ظاهرٌ في الوجوب، وهو مطلق سواء في الصلاة في أيّ من ركعاتها أم خارجها. ويظهر مما هو المنسوب إلى النخعي وابن سيرين أنّ الاستعاذة المقصودة في هذه الآية هو الإتيان بها بعد قراءة القرآن؛ لأنّ الآية تقول بأنّك إذا قرأت ـ أي تحقّق فعل قراءة القرآن منك ـ لزمتك الاستعاذة، فصيغة الماضي تساعد على ذلك. ورغم أنّ هذه الآية تستحق التوقّف عندها هنا، غير أنّ العديد من الفقهاء تجاهلها كليّاً في هذا البحث، ومنهم السيّد الماتن في بحوثه الاستدلاليّة.

إلا أنّ الذي يخطر في البال أنّ هذا الاستدلال بهذه الآية قابل للنقاش؛ وذلك أنّ ثمّة احتمالاً معتدّاً به في أن يكون المراد هنا توجيه أمرٍ خاصّ بالنبيّ في موضوع تلاوة القرآن للناس، فإنّ استعاذته بمعنى أن يحول دون تدخّل الشيطان في أن يقول النبيّ شيئاً غير حقّ وليس من عند الله، ولهذا جاءت الآية اللاحقة تتحدّث عن تبديل آية مكان آية وأنّهم يقولون بأنّك تفتري القرآن الكريم لتؤكّد الآية التي تليها أنّ القرآن نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله وهكذا، فهذه الآية نظراً لتوجيهها الخطاب لشخصِ النبيّ وأخذ المضمون الذي تشتمل عليه بعين الاعتبار، يُحتمل جدّاً ارتباطها بموضوع إبلاغ الوحي،

فلا يكون لها ظهورٌ في العموم لغير النبيّ، فهي على وزان ما جاء في القرآن من أنّ الشيطان يتدخّل في أمنيات الأنبياء، لكنّ الله تعالى يمحو آثار الشيطان ويُحكم آياته، وعليه فمن الصعب فهم العموم اللزومي من هذه الآية القرآنيّة الكريمة، وبهذا يظهر أنّ الأرجح في تفسيرها ـ وفقاً لهذا الاحتمال ـ أنّ المراد الاستعاذة قبل القراءة؛ لحماية نفسه من تدخّلات الشيطان وإلقائه شيئاً في البَين، والله العالم.

الوجه الثاني: التمسّك بجملةٍ من الأخبار، وأبرزها:

أ ـ خبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ وذكر دعاء التوجّه بعد تكبيرة الإحرام، ثم قال ـ: «ثمّ تعوّذ من الشيطان الرجيم، ثمّ اقرأ فاتحة الكتاب». وتقريب الاستدلال به أنّه ـ مع اختصاصه بالركعة الأولى من خصوص الصلاة ـ ظاهرٌ في الوجوب.

لكنّ بعض الفقهاء ناقش في هذا الظهور ـ مثل السيد محسن الحكيم والسيد أبو القاسم الخوئي ـ بأنّ ما سبق هذه الفقرة هو حديثٌ عن دعاء التوجّه وكيفيّة رفع اليدين حال التكبير، ثمّ بيان التكبيرات المستحبّة وما يتخلّلها من أدعية، ومثل هذا السياق موجبٌ لظهور الأمر بالاستحباب، ولا أقلّ من صرفه عن الوجوب، أو إعاقة الدلالة عليه.

وهذا الإشكال في محلّه على مبنانا في الأصول، لكنّه غير مفهومٍ من مثل السيّد الخوئي، إذ هو في مواضع كثيرة مشابهة عزل الأوامر عن بعضها؛ اعتماداً على مسلكه في أنّ استفادة الوجوب من صيغة الأمر إنّما هي بتركيب جامع الطلب المستفاد من ظاهر الدليل مع حكم العقل بالوجوب حيث لا ترخيص، والمفروض هنا أنّ هذا الطلب موجود ولا ترخيص في الترك، فمن غير الواضح ما ذهب إليه وفقاً لمبناه، فيصلح إشكالاً نقضيّاً عليه أو أنّه ـ رحمه الله ـ انساق خلف الفهم العرفي الصحيح، والذي هو مخالفٌ لما سلكه في الأصول على ما ذكرناه مراراً.

ب ـ مضمرة سماعة، قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟ قال: «فليقل: أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، إنّ الله هو السميع العليم، ثمّ ليقرأها ما دام لم يركع».

ولكنّ هذه المضمرة قابلة للنقاش دلالةً؛ لقوّة احتمال اختصاصها بالنسيان الذي هو

نسيانٌ في أمرٍ عباديّ، فالاستعاذة هنا لدفع تأثير الشيطان في إلهائه عن العبادة، ولهذا سمّيت سجدتا السهو بالمرغِمَتَين كما سيأتي؛ لأنّهما ترغمان أنف الشيطان الذي أوقع الإنسان في السهو حال العبادة، فلا يُفهم من هذه المضمرة ما هو أوسع من ذلك.

ج ـ خبر حنان بن سدير، قال: صلّيتُ خلف أبي عبد الله عليه السلام.. فتعوَّذ بالله بإجهارٍ، ثم جهر ببسم الله..

والكلام في هذا الخبر ـ كالكلام في الخبر الذي نقله الشهيد الأوّل في «ذكرى الشيعة» عن أبي سعيد الخدري ـ هو أنّ غاية ما يدلّ عليه هو فعل النبيّ أو الإمام، وهذا لا يفيد الوجوب بالضرورة، بل لعلّه لكون الاستعاذة من المستحبّات المؤكّدة.

د ـ خبر التفسير المنسوب للإمام العسكريّ، قال: «وأمّا قوله الذي ندبك الله إليه وأمرك به عند قراءة القرآن: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم.. والاستعاذة هي ما قد أمر الله به عباده عند قراءتهم القرآن بقوله:..».

وهذا الخبر ظاهرٌ في الوجوب؛ حيث تكرّر فيه استعمال مادّة الأمر، ولا ينافيه تعبير «ندبك إليه»؛ فإنّ الندب هنا لا يعني الاستحباب المصطلح كما هو واضح. غير أنّ هذه الرواية ضعيفة السند بعدم ثبوت نسبة هذا التفسير للإمام العسكري كما تعرّضنا له في محلّه.

هـ ـ خبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن التعوُّذ من الشيطان الرجيم عند كلّ سورة نفتتحها؟ قال: «نعم، فتعوّذ بالله من الشيطان الرجيم».

وظاهره ـ ولو البدوي ـ تمامية الدلالة، غير أنّه مرسل تفرّد بنقله العياشي في تفسيره.

وبهذا يظهر أنّه لم يتمّ دليل واضح على الوجوب، بل في المقابل، قد يمكن تقديم شواهد على الاستحباب ونفي الوجوب، وأبرزها:

الشاهد الأوّل: بعض الأخبار وأهمّها:

أ ـ خبر فرات بن أحنف قال: سمعتُه يقول ـ في حديثٍ ـ: «وإذا قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فلا تبالي أن لا تستعيذ».

وهو واضحٌ دلالةً، غير أنّه ضعيف السند، مع احتمال أنّ المراد به عدم لزوم الرجوع للاستعاذة لو دخل في البسملة، فتأمّل جيّداً.

ب ـ خبر الصدوق قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أتمّ الناس صلاةً وأوجزهم، وكان إذا دخل في صلاته قال: الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم».

وهذه الرواية وإن دلّت على نفي الوجوب، لكنّها لا تدلّ على الاستحباب، على أنّها مرسلة، ومراسيل الصدوق ليست بحجّة، كما حقّقناه في محلّه.

ج ـ خبر الحميري، حيث ذكر فيه الإمام عليه السلام أنّ التوجّه في الصلاة ليس بفريضة، وقد شرحه وشمله الاستعاذة، ثمّ البسملة، ثم قال: «وتقرأ الحمد»، وهو ظاهر في كون الاستعاذة والبسملة منه، فلا تكون واجبة.

لكنّ هذا الخبر ضعيف السند بالإرسال حيث نقله الطبرسيّ، في «الاحتجاج»، مرسلاً عن الحميري.

د ـ نصوص الصلوات البيانيّة، مثل خبر حماد الطويل، وخبر عمر بن أذينة، وخبر إسحاق بن عمار، وأمثالها، وفيها ما هو المعتبر سنداً، فإنّها لم تذكر شيئاً عن الاستعاذة في الصلاة رغم اشتمالها حتى على بعض المندوبات.

وعليه، فضمّ هذه النصوص لبعضها يُضعف قوّة الوجوب واحتماليّته.

الشاهد الثاني: ما أفاده السيد الخوئي من وجود قصورٍ في مقتضي الوجوب هنا؛ وذلك أنّ هذه المسألة كثيرة البلوى وفي معرض ابتلاء المكلّفين يوميّاً، فلو كانت الاستعاذة واجبةً لظهر ذلك وبان، ولم يقع في ذلك خلاف، كيف والمشهور ذهب إلى الاستحباب، وعليه فتُحمل النصوص على الاستحباب هنا.

وقد سبق لنا التعرّض لما يُشبه هذه المداخلة، فلا نعيد، فهي حقٌّ في الجملة لا بالجملة.

الشاهد الثالث: ذهاب المشهور إلى نفي الوجوب وإثبات الاستحباب، بل لعلّ المسألة إجماعيّة بمعنى من المعاني.

ويجاب بأنّ قول المشهور محتمل المدركيّة؛ انطلاقاً من المقاربات المتقدّمة، فلا يكون حجّة، نعم هو قرينة معزِّزة لأدلّة نفي الوجوب لو ثبتت.

والحاصل: إنّ الاستعاذة مطلوبة مرغوب إليها، لكنّها ليست بواجبة لا في الصلاة ولا خارجها. وقد كنّا سابقاً نبني على وجوب الاستعاذة قبل قراءة القرآن مطلقاً، عملاً بنصّ الآية الكريمة، مؤيّدةً بشواهد الأحاديث، لكنّ الظاهر أنّ القول بالوجوب ضعيف، فما

بالبسملة في أوليَيْ الظهرين، والترتيل في القراءة، وتحسين الصوت بلا غناء، والوقف على فواصل الآيات، والسكتة بين الحمد والسورة، وبين السورة وتكبير الركوع أو القنوت، وأن يقول بعد قراءة التوحيد «كذلك الله ربّي» أو «ربّنا». وأن يقول بعد الفراغ من الفاتحة: «الحمد لله ربّ العالمين»، والمأموم يقولها بعد فراغ الامام، وقراءة بعض السور في بعض الصلوات كقراءة: عم، وهل أتى، وهل أتاك، ولا أقسم، في صلاة الصبح، وسورة الأعلى، والشمس، ونحوهما في الظهر، والعشاء، وسورة النصر، والتكاثر، في العصر، والمغرب، وسورة الجمعة في الركعة الأولى، وسورة الأعلى في الثانية من العشاءين ليلة الجمعة، وسورة الجمعة في الأولى، والتوحيد في الثانية من صبحها، وسورة الجمعة في الأولى، والمنافقون في الثانية من ظهريها، وسورة هل أتى في الأولى، وهل أتاك في الثانية في صبح الخميس والاثنين، ويستحبّ في كلّ صلاة قراءة القدر في الأولى، والتوحيد في الثانية، وإذا عدل عن غيرهما إليهما لما فيهما من فضل، أعطي أجر السورة التي عدل عنها، مضافاً إلى أجرهما[1].

ذهب إليه المشهور هو الأقوى، والله العالم.

هذا، ولا دليل معتبراً على استحباب الإخفات بالاستعاذة لو أُريد ذكرُها في الصلاة أو غيرها.

ما ثبت وما لم يثبت من مستحبّات ومكروهات القراءة في الصلاة

(١) إنّ جميع هذه المذكورات في هذه المسألة لم يثبت استحبابه، فكثير منه فيه روايات ضعيفة الإسناد، وبعضه الآخر فيه خبر آحادي، وبعضٌ ثالث تقدّم الحديث عنه كموضوع الجهر بالبسملة (المسألة رقم: ٦١٧) فلا نعيد، **لكن ما يمكن أن يقال بثبوت استحبابه بجمع القرائن هو الآتي:**

١ـ الاستعاذة، ولا دليل معتبراً على حصر صورتها بهذه الطريقة التي ذكرها السيّد الماتن،

مسألة ٦٣١: يكره ترك سورة التوحيد في جميع الفرائض الخمس، وقراءتها بنفس واحد، وقراءة سورة واحدة في كلتا الركعتين الأوليين إلا سورة التوحيد، فإنه لا بأس بقراءتها في كلّ من الركعة الأولى والثانية[١].

مسألة ٦٣٢: يجوز تكرار الآية والبكاء، وتجوز قراءة المعوّذتين في الصلاة، وهما من القرآن[٢]، ويجوز إنشاء الخطاب بمثل: «إيّاك نعبد وإيّاك نستعين» مع قصد القرآنيّة، وكذا إنشاء الحمد بقوله: «الحمد لله ربّ العالمين»، وإنشاء المدح بمثل الرحمن الرحيم.

مسألة ٦٣٣: إذا أراد أن يتقدّم أو يتأخّر في أثناء القراءة يسكت وبعد الطمأنينة يرجع إلى القراءة[٣]، ولا يضرّ تحريك اليد أو أصابع الرجلين حال

بل وردت بصيغ أخرى في بعض النصوص، فيمكن القول: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم أو أستعيذ بالله من الشيطان أو غير ذلك.

٢ـ الترتيل في القراءة مع تحسين الصوت.

٣ـ قراءة سورة الجمعة في الركعة الأولى من صلاة الجمعة والمنافقون في الركعة الثانية، ولا يشمل ذلك صلاة الظهر والعصر يوم الجمعة، خلافاً لما هو ظاهر جماعة، وعبارة السيّد الماتن أعلاه.

(١) النصوص في الترغيب بسورة الإخلاص كثيرة، غير أنّه لم يثبت كراهة تركها في الصلوات الخمس ، ولا كراهة قراءتها بنفَس واحد، ولم يثبت كراهة سورة واحدة في الركعتين عدا الإخلاص، فإنّ ذلك كلّه بين نصوص ضعيفة وأخرى آحاديّة، لكنّ المتيقّن هو استحباب قراءة الإخلاص في الصلاة والتأكيد عليها.

(٢) قد فصّلنا البحث عن كونهما من القرآن في بحوثنا التفسيريّة، وذلك عند التعرّض لتفسير سورتَي: الفلق والناس، فراجع.

(٣) قد تعرّضنا سابقاً لشرط الطمأنينة في بحث تكبيرة الإحرام (المسألة رقم: ٥٨٣)، فلا نعيد.

القراءة.

مسألة ٦٣٤: إذا تحرّك في حال القراءة قهراً لريحٍ أو غيرها بحيث فاتت الطمأنينة، فالأحوط ـ استحباباً ـ إعادة ما قرأ في تلك الحال[١].

مسألة ٦٣٥: يجب الجهر في جميع الكلمات والحروف في القراءة الجهريّة[٢].

مسألة ٦٣٦: تجب الموالاة بين حروف الكلمة بالمقدار الذي يتوقّف عليه صدق الكلمة، فإذا فاتت الموالاة ـ سهواً ـ بطلت الكلمة، وإذا كان عمداً بطلت الصلاة. وكذا الموالاة بين الجارّ والمجرور، وحرف التعريف ومدخوله، ونحو ذلك مما يعدّ جزءَ الكلمة. والأحوط الموالاة بين المضاف والمضاف إليه، والمبتدأ وخبره، والفعل وفاعله، والشرط وجزائه، والموصوف وصفته، والمجرور ومتعلّقه، ونحو ذلك مما له هيئة خاصّة على نحو لا يجوز الفصل فيه بالأجنبي، فإذا فاتت سهواً أعاد القراءة، وإذا فاتت عمداً فالأحوط ـ وجوباً ـ الإتمام والاستئناف[٣].

---

(١) الحقّ ما ذهب إليه السيّد الماتن بناءً على القول بلزوم الطمأنينة، وقد تقدّم الحديث عنها في (المسألة رقم: ٥٨٣).

(٢) بناء على الوجوب أو الاستحباب فإنّ العبرة بصدق أنّه قرأ جهراً، ولعلّ العرف يرى أنّه لو اختفى حرفٌ أثناء القراءة فلا يضرّ، فالمرجع هو العرف هنا؛ لأنّ النصوص لم تتعلّق بكلّ حرفٍ حرف أو كلمةٍ كلمة، بل تعلّقت بعنوان القراءة إخفاتاً أو جهراً، ولعلّه لما قلناه احتاط في هذه المسألة وجوباً السيّد محمود الهاشمي والسيّد علي السيستاني والشيخ جواد التبريزي.

(٣) المرجع هنا صدق أنّه قرأ الفاتحة أو قرأ التسبيحات أو قرأ هذه الآية أو تلك السورة، فلو نطق بحرف الألف في «إيّاك» ثمّ بعد دقيقة مثلاً نطق بحرف الياء وهكذا، فإنّ العرف لا يرى أنّه قرأ كلمة «إيّاك»، وكذلك لو نطق بكلمة ثم نطق بالثانية بعد ربع ساعة مثلاً، فهنا أيضاً لا يُقال عرفاً بأنّه قرأ جملة، ولو صدق ذلك بالدقّة، وهكذا، أمّا الموالاة بغير هذا

مسألة ٦٣٧: إذا شكّ في حركة كلمةٍ، أو مخرج حروفها، لا يجوز أن يقرأ بالوجهين، فيما إذا لم يصدق على الآخر أنّه ذكر ولو غلطاً. ولكن لو اختار أحد الوجهين جازت القراءة عليه، فإذا انكشف أنّه مطابق للواقع لم يعد الصلاة، وإلا أعادها[١].

الفصل الخامس
في الركوع

وهو واجب في كلّ ركعة مرّة، فريضة كانت أو نافلة، عدا صلاة الآيات كما سيأتي، كما أنّه ركنٌ تبطل الصلاة بزيادته ونقيصته عمداً وسهواً[٢]، عدا صلاة الجماعة، فلا تبطل بزيادته للمتابعة كما سيأتي، وعدا النافلة فلا تبطل بزيادته فيها سهواً[٣].

المعنى فلا دليل عليها، فلو قرأ الجارّ ثمّ بعد لحظات قرأ المجرور، أو قرأ المضاف ثمّ بعد لحظات قرأ المضاف إليه، وهكذا بين المبتدأ والخبر، فتصحّ الصلاة والقراءة، فالعبرة بصدق أنّه قرأ الفاتحة عرفاً ولو بسكتاتٍ بين الكلمات أو الجمل لا تضرّ بصدق العنوان، وإن كان الأحوط استحباباً المواصلة بحيث لا تكون مثل هذه السكتات.

(١) بل الأقرب أنّه لا تجب إعادتها؛ مع إتيانه بأحد الاحتمالين برجاء كونه هو الواقع، بل في البطلان في الصورة الأولى إشكالٌ؛ لاحتمال عدم صدق عنوان كلام الآدميين في مثل هذه الحال بحيث تشمله نصوص البطلان بكلام الآدميين، حتى تبطل الصلاة.

عدم ثبوت بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً

(٢) **بطلان الصلاة بنقيصته عمداً وسهواً مما لا نقاش فيه، وكذا بطلانها بزيادته عمداً، أمّا البطلان بالزيادة السهويّة، فهو مقتضى الاحتياط الاستحبابي الأكيد.** وممّن احتاط وجوباً في البطلان في الزيادة السهويّة السيّد محمّد الروحاني، والسيّد علي السيستاني، فيما أفتى بصحّة الصلاة مع الزيادة السهويّة السيّدُ محمّد حسين فضل الله.

(٣) إذا قلنا بالبطلان في الفريضة فمقتضى الاحتياط هو البطلان في النافلة أيضاً.

ويجب فيه أمورٌ:

الأوّل: الانحناء بقصد الخضوع قدر ما تصل أطراف الأصابع إلى الركبتين[١]. وغير مستوي الخلقة، لطول اليدين أو قصرهما، يرجع إلى المتعارف. ولا بأس باختلاف أفراد مستوي الخلقة، فإنّ لكلّ حكم نفسه[٢].

الثاني: الذكر، ويجزئ منه «سبحان ربّي العظيم وبحمده»، أو «سبحان الله» ثلاثاً، بل يجزئ مطلق الذكر، من تحميدٍ وتكبيرٍ وتهليلٍ وغيرها، إذا كان بقدر الثلاث الصغريات، مثل: «الحمد لله» ثلاثاً، أو «الله أكبر» ثلاثاً، ويجوز الجمع بين التسبيحة الكبرى والثلاث الصغريات، وكذا بينهما وبين غيرهما من الأذكار[٣]. ويشترط في الذكر: العربيّةُ، والموالاة، وأداء الحروف من مخارجها، وعدم المخالفة

---

(١) العبرة بصدق الركوع عرفاً، وأمّا معياريّة وصول الأصابع فلا دليل معتبراً عليها بصرف النظر عن التطبيق العرفي لعنوان الركوع.

(٢) الأقرب في أنّ غير مستوي الخلقة وكذا الاختلاف بين مستوي الخلقة.. الأقرب أنّهم يرجعون لصدق عنوان الركوع في حقّهم إلى العرف، وليس لذلك تحديد شرعي يتولّاه الفقيه، ومع الشكّ فعليهم الاحتياط لتحصيل الوثوق بتحقّق عنوان الركوع في حقّهم عُرفاً.

كفاية مطلق ذكر الله في الركوع ولو مرّة واحدة

(٣) **الظاهر من مراجعة مختلف النصوص هنا ـ سواء عند الشيعة أم السنّة ـ أنّ المطلوب في الركوع هو مطلق ذكر الله تعالى كيفما اتفق، وأقلّه مرّة واحدة ولا يلزم أن يكون ثلاثاً،** فيمكن أن يقول: سبحان الله مرّةً واحدة أو الحمد لله كذلك، أو سبحان ربّي العظيم، أو سبحان ربي العظيم وبحمده، أو لا إله إلا الله، أو ما شابه ذلك، والأحوط استحباباً التثليث في غير سبحان ربّي العظيم وبحمده، وفيها الأحوط استحباباً إضافة «وبحمده» إلى «سبحان ربّي العظيم». هذا وقد سبق لنا في بحوثنا التفسيريّة أن توقّفنا بالتفصيل عند معنى «التسبيح بالحمد»، ودلالة هذا التركيب في اللغة العربيّة والتفسير القرآني، واستعرضنا سبع محاولات تفسيريّة في هذا المضمار، فراجع تفسيرنا لسورة النصر.

في الحركات الإعرابيّة والبنائيّة[١].

الثالث: الطمأنينة فيه بقدر الذكر الواجب، بل الأحوط وجوباً ذلك في الذكر المندوب، إذا جاء به بقصد الخصوصيّة[٢]، ولا يجوز الشروع في الذكر قبل الوصول إلى حدّ الركوع.

الرابع: رفع الرأس منه حتى ينتصب قائماً[٣].

الخامس: الطمأنينة حال القيام المذكور[٤]. وإذا لم يتمكّن، لمرضٍ أو غيره، سقطت، وكذا الطمأنينة حال الذكر، فإنّها تسقط لما ذكر، ولو ترك الطمأنينة في الركوع سهواً بأن لم يبق في حدّه، بل رفع رأسه بمجرّد الوصول إليه، ثم ذكر بعد رفع الرأس، فالأحوط[٥] إتمام الصلاة ثمّ الإعادة.

مسألة ٦٣٨: إذا تحرّك ـ حال الذكر الواجب ـ بسببٍ قهريّ وجب عليه السكوت حال الحركة، وإعادة الذكر[٦]، وإذا ذكر في حال الحركة، فإن كان عامداً

---

(١) قد تقدّم في مطلع تكبيرة الإحرام الحديث عن شرط العربيّة في الصلاة، وأنّه ـ في غير القراءة ـ مبنيّ على الاحتياط الاستحبابي، كما تقدّم الحديث عن الموالاة وموضوع الحركات البنائية والإعرابيّة في فصل القراءة في الصلاة، فراجع (المسائل رقم: ٦٠٦ ـ ٦١٥، ٦٣٦).

(٢) قد تقدّم الحديث والنقاش في شرط الطمأنينة في (المسألة رقم: ٥٨٣)، فراجع.

(٣) **هذا هو الصحيح، وفاقاً لجمهور فقهاء الإسلام، وخلافاً لبعض التفاصيل عند بعض الأحناف. لكنّ عدَّ السيّد الماتن القيامَ بعد الركوع والطمأنينة حال هذا القيام، من واجبات الركوع، غيرُ صحيح**، فالركوع ينتهي بانتهاء الذكر الواجب فلو نزل للسجود أو رفع رأسه فقد تحقّق الركوع منه، نعم هذا القيام اللاحق للركوع لازمٌ في الصلاة لا في ذات الركوع.

(٤) قد تقدّم الحديث والنقاش في شرط الطمأنينة في (المسألة رقم: ٥٨٣)، فراجع.

(٥) استحباباً على تقدير صدق عنوان الركوع عرفاً على ما فعل.

(٦) هذا مقتضى الاحتياط الاستحبابي، وفقاً لما قلناه في بحث الطمأنينة، فراجع.

بطلت صلاته[١]، وإن كان ساهياً فالأحوط ـ وجوباً[٢] ـ تدارك الذكر.

مسألة ٦٣٩: يستحبّ التكبير للركوع قبله، ورفع اليدين حالة التكبير، ووضع الكفين على الركبتين، اليمنى على اليمنى، واليسرى على اليسرى، ممكّناً كفَّيْه من عينَيْهما، وردّ الركبتين إلى الخلف، وتسوية الظهر، ومدّ العنق موازياً للظهر، وأن يكون نظره بين قدميه، وأن يجنح بمرفقَيْه، وأن يضع اليمنى على الركبة قبل اليسرى، وأن تضع المرأة كفَّيْها على فخذَيْها، وتكرار التسبيح ثلاثاً، أو خمساً، أو سبعاً، أو أكثر، وأن يكون الذكر وتراً، وأن يقول قبل التسبيح: «اللهمّ لك ركعت ولك أسلمت، وعليك توكلت، وأنت ربي، خشع لك قلبي وسمعي وبصري وشعري وبشري ولحمي ودمي ومخّي وعصبي وعظامي وما أقلّته قدماي، غير مستنكفٍ ولا مستكبر ولا مستحسر»، وأن يقول للانتصاب بعد الركوع: «سمع الله لمن حمده»، وأن يضمّ إليه: «الحمد لله ربّ العالمين»، وأن يضمّ إليه: «أهل الجبروت والكبرياء والعظمة، والحمد لله ربّ العالمين»، وأن يرفع يديه للانتصاب المذكور. وأن يصلّي على النبيّ صلى الله عليه وآله في الركوع. ويكره فيه أن يطأطئ رأسه أو يرفعه إلى فوق، وأن يضم يديه إلى جنبيه، وأن يضع إحدى الكفّين على الأخرى، ويدخلهما بين ركبتين، وأن يقرأ القرآن فيه، وأن يجعل يديه تحت ثيابه ملاصقاً لجسده[٣].

---

(١) هذا مختصّ بحال قيامه بالذكر حال الحركة ـ بناء على شرط الطمأنينة ـ مع التفاته وقصده الجزئيّة، لا مطلقاً.

(٢) استحباباً.

ما ثبت وما لم يثبت من مستحبّات ومكروهات الركوع

(٣) إنّ ما هو مذكور في هذه المسألة من مستحبّاتٍ ومكروهات يقع على قسمين:

القسم الأوّل: ما لم يثبت، إمّا لعدم وجود دليل عليه أصلاً، أو لضعف إسناد الأدلّة، أو لعدم الدلالة فيما اعتبروه دالًّا، أو لقلّة الروايات وآحاديّتها مع ضعف أكثرها سنداً، وهو

كلّ ما ذكره الماتن ولم نذكره في القسم الثاني.

القسم الثاني: ما ثبت، مع الأخذ بعين الاعتبار ـ في بعضه ـ تعاضد النصوص من مختلف المصادر الحديثيّة الشيعيّة والسنيّة، وهو:

أ ـ استحباب التكبير قبل الركوع للنزول إليه. بل قيل بوجوبه حال القيام والانتصاب، والماتن نفى تقيّد التكبير بحال القيام والانتصاب وجوباً في بحوثه الاستدلاليّة، فقال بإمكان أن يأتي به المكلّف ولو حال الهويّ للركوع، اعتماداً على جريان السيرة المتصلة بأنّ الناس كانوا يكبّرون للنزول للركوع ولو حال الهويّ له لا حال الانتصاب، وربما لهذا هنا لم تكن عبارته مشابهةً للسيد اليزدي حيث قال في العروة: «مستحبات الركوع أمورٌ: أحدها التكبير له وهو قائم منتصب، والأحوط عدم تركه، كما أنّ الأحوط عدم قصد الخصوصيّة إذا كبّر في حال الهويّ أو مع عدم الاستقرار».

والأقرب بالنظر أنّ التكبير مستحبّ كما أنّ تقيّده بكونه حال القيام دون حال الهويّ هو أيضاً لم يثبت وجوبه، لا لأنّ السيرة قامت على الأعمّ منه ومن ذكر التكبيرة حال الهويّ كما أفاده الماتن؛ إذ أنّى لنا إحراز سيرة متصلة بتلك العصور في مثل هذه الأمور! بل لأنّ المستند عبارة عن أربع روايات ـ ثلاث منها لزرارة ـ بعضها لا يفيد دلالةً لكونه محفوفاً بالمستحبات وبغير ذلك، مثل صحيح حماد وبعض روايات زرارة، فلا يبقى عدا خبر آحادي.

ب ـ استحباب رفع اليدين عند التكبير المشار إليه، بل لعلّ رفع اليدين في تكبيرات الصلاة ـ غير تكبيرة الإحرام ـ كان مؤشراً في القرون الأولى على أنّ فاعله شيعيّ، كما تشير إلى ذلك بعض النصوص.

ج ـ استحباب تسوية الظهر ومدّ العنق في احتمالٍ قويّ.

د ـ استحباب تكرار التسبيح.

هـ ـ كراهة ضمّ اليدين ووضعهما بين الرجلين، بل المستحبّ وضعهما على الرجلين، والقدر المتيقّن تحقّق المستحبّ معه هو وضعهما على الركبتين. هذا والسيّد علي الخامنئي احتاط وجوباً في وضع اليدين على الركبتين، ولم نعرف له مستنداً معتبراً، واللهُ العالم.

و ـ استحباب التسميع والتحميد، بمعنى قول مثل: «سمع الله لمن حمده، الحمد لله»، بعد رفع الرأس من الركوع. وليست هذه الصيغة متعيّنة، بل المستحبّ هو مطلق التحميد والتسميع، فلك أن تقول: ربّنا لك الحمد، ولك أن تقول: ربّنا ولك الحمد، ولك أن تقول: اللهم ربّنا ولك الحمد، ولك أن تقول: الحمد لله ربّ العالمين، فالمهمّ تحقُّق التسميع (سمع الله لمن حمده) والتحميد (ربّنا ولك الحمد).

ز ـ الأحوط استحباباً ترك قراءة القرآن في الركوع.

عدم ثبوت كون الصلاة على النبيّ وآله من أذكار الركوع والسجود بعنوانهما

أمّا استحباب الصلاة على محمّد وآل محمّد، فلم يثبت بعنوانه وخصوصه مستقلاً في الركوع، ونعني بذلك أنّ الوارد فيه روايات قليلة جداً (ذكرها الحر العاملي في الباب ٢٠ من أبواب الركوع)، **عمدتها: خبر عبد الله بن سنان**، لكنّه وإن صحّ سنداً بطريق الطوسي، لكنّه بطريق الكليني جاءت الرواية عن عبد الله بن سنان عن عبد الله بن سليمان، والأخير لم تثبت وثاقته، بل الاسم مشترك بين أكثر من شخص، والظاهر أنّ الكليني والطوسي نقلا عن مصدرٍ واحد؛ لاتحاد السند؛ حيث أخذا الرواية من كتب الحسين بن سعيد الأهوازي فيما يظهر، ومع تردّد السند في وجود عبد الله بن سليمان فيه وعدم وجوده لا يمكن التأكّد من صحته، فما ذكره بعضُهم ـ مثل السيّد محسن الحكيم في المستمسك والسيّد السبزواري في مهذّب الأحكام ـ من وصف هذا الخبر بـ «الصحيح» غير واضح.. بل إنّ ظاهر هذه الرواية أنّ الرجل يسأل عن أنّني ذكرت النبيَّ في ركوعي أو سجودي، فهل لي أن أصلّي عليه؟ وهنا قال له الإمام: نعم، وأنّ الصلاة عليه كالتسبيح والتكبير، وأنّ فيها الحسنات، وعليه لا يُعلم أنّ الإمام كان بصدد بيان تشريعٍ متعلّق بالركوع والسجود بعنوانهما أو كان في مقام بيان فضيلة الصلاة على النبيّ عند ذكره أو نحو ذلك، فيكون من ضمن الاستحباب العامّ دون الخاصّ، فتأمّل جيداً.

وأمّا خبر أبي بصير أنّه سأل الإمام الصادق عليه السلام فقال: أصلّي على النبيّ وأنا ساجد؟ فأجابه: «نعم، هو مثل سبحان الله والله أكبر»، فالسؤال فيه يحتمل كونه سؤالاً عن الجواز ويحتمل كونه سؤالاً عن الاستحباب، وجواب الإمام فيه يحتمل أنّه يريد الاستحباب،

لكنّه يحتمل بشكل أقوى أنّه يريد أن يقول له بأنّ الصلاة كالذكر لله تعالى، مثل سبحان الله، فلك أن تقولها وتأخذ أجر الذكر، وهذا لا يدلّ على استحباب مستقلّ بعنوانه، بل من حيث هو مصداق للذكر في الصلاة، فيمكن الاكتفاء به أيضاً.

ولعلّه يشهد لذلك خبر الحلبي الوارد في الباب نفسه، من أنّ «كلّ ما ذكرت الله عزّ وجل به والنبيّ فهو من الصلاة»، حيث يفيد أنّ ذكر النبيّ جزءٌ من الصلاة ومساوقٌ لذكر الله تعالى، فليس القصد بيان استحباب جديد هنا في ركوع أو سجود الصلاة بعنوانهما، بل كون الصلاة على النبيّ وآله مصداقاً للذكر في الركوع والسجود، فتكون على وزان سائر الأذكار، وهذا ما نقصده.

وأمّا خبر محمّد بن أبي حمزة، عن أبيه، فهو وإن دلّ على فضل الصلاة على النبيّ وآله في الركوع والسجود، لكنّه ضعيف السند بالإرسال، كما هو واضح، فراجع.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّه من النادر للغاية العثور على من صرّح باستحباب الصلاة على محمّد وآل محمّد في الركوع والسجود قبل الشهيد الأوّل في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، ولعلّ الشهيد الأوّل ـ في كتاب ذكرى الشيعة ـ هو أوّل من تحدّث عن هذا الاستحباب، بل اللافت أنّ النصوص البيانيّة في الصلاة لا تشتمل على شيء من ذلك أيضاً.

وعليه، فالصلاة على النبيّ وآله في الصلاة أو خارجها مستحبّ بعنوانه العام، بل هو كالذكر، فيجوز من حيث كونه دعاءً لله سبحانه، بل هو من عظيم الدعاء، وسوف يأتي أنّ بعض الفقهاء قال بوجوب الصلاة على النبيّ عند ذكر اسمه مطلقاً. أمّا الروايات في خصوص الركوع ـ والسجود ـ فآحاديّةٌ قليلة، وفي دلالة بعضها وإسناد بعضٍ آخر نقاش، أوجَزْنا مهمّه آنفاً.

هذا، ولم أجد فقيهاً شيعيّاً صرّح بعدم ثبوت الاستحباب الخاصّ للصلاة على النبيّ وآله بعنوانه في الركوع والسجود إلا القليل النادر للغاية، ومنهم: السيّد البروجردي في تعليقته على العروة الوثقى، حيث علّق على موضوع الصلاة على النبيّ وآله في مستحبّات الركوع فقال: «لا بقصد الخصوصيّة، وكذا في السجود» ـ كما علّق الرفيعي قائلاً: «لا بقصد

مسألة ٦٤٠: إذا عجز عن الانحناء التامّ بنفسه، اعتمد على ما يُعينه عليه، وإذا عجز عنه فالأحوط أن يأتي بالممكن منه، مع الإيماء إلى الركوع منتصباً قائماً، قبله أو بعده، وإذا دار أمره بين الركوع ـ جالساً ـ والإيماء إليه ـ قائماً ـ تعيّن الثاني، والأولى[١] الجمع بينهما بتكرار الصلاة. ولا بدّ في الإيماء من أن يكون برأسه إن أمكن، وإلا فبالعينين تغميضاً له، وفتحاً للرفع منه[٢].

مسألة ٦٤١: إذا كان كالراكع خلقةً أو لعارض، فإن أمكنه الانتصاب التامّ للقراءة، وللهويّ للركوع وجب، ولو بالاستعانة بعصا ونحوها، وإلا فإن تمكّن من رفع بدنه بمقدارٍ يصدق على الانحناء بعده الركوع في حقّه عرفاً لزمه ذلك، وإلا أومأ برأسه[٣] وإن لم يمكن فبعينَيْه[٤].

الجزئيّة ولو استحباباً» ـ وهو ما يظهر منه أنّه لا يرى ثبوت استحباب خاصّ للصلاة على النبيّ وآله في الركوع والسجود.

هذا، وقد اعتاد الناس على قول الصلاة على النبي وآله في الركوع والسجود بعد التسبيحة الكبرى أو التسبيحات الصغرى، وهذا أيضاً لم يثبت استحبابه، فضلاً عن وجوبه أو تعيّنه، فيمكن تقديم الصلاة على التسبيح والذكر، ويمكن العكس.

(١) قد تقدّم أنّه مقتضى الاحتياط الوجوبي، وذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٥٩٣)، من بحث القيام في الصلاة، فراجع.

(٢) قد تقدّم عند التعليق على (المسألة رقم: ٥٩٢)، من بحث القيام في الصلاة أنّ الإيماء بالعينين هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي، فراجع.

(٣) بل يجمع احتياطاً بين الإيماء برأسه وخفض بدنه أكثر مما هو عليه بحيث يكون قد انحنى أزيد من حالته الطبيعيّة.

(٤) قد تقدّم عند التعليق على (المسألة رقم: ٥٩٢)، من بحث القيام في الصلاة أنّ الإيماء بالعينين هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي، فراجع.

مسألة ٦٤٢: حدّ ركوع الجالس أن ينحني بمقدار يساوي وجهه ركبتيه، والأفضل الزيادة في الانحناء إلى أن يستوي ظهره[١]، وإذا لم يتمكّن من الركوع انتقل إلى الإيماء كما تقدّم.

مسألة ٦٤٣: إذا نسي الركوع فهوى إلى السجود، وذكر قبل وضع جبهته على الأرض رجع إلى القيام[٢]، ثمّ ركع، وكذلك إن ذكره بعد ذلك قبل الدخول في الثانية على الأظهر، والأحوط استحباباً حينئذ إعادة الصلاة بعد الإتمام، وإن ذكره بعد الدخول في الثانية، بطلت صلاته واستأنف.

مسألة ٦٤٤: يجب أن يكون الانحناء بقصد الركوع، فإذا انحنى ليتناول شيئاً من الأرض، أو نحوه، ثمّ نوى الركوع لا يجزئ، بل لا بد من القيام، ثمّ الركوع عنه[٣].

مسألة ٦٤٥: يجوز للمريض ـ وفي ضيق الوقت وسائر موارد الضرورة ـ الاقتصار في ذكر الركوع على: «سبحان الله» مرّة[٤].

---

(١) **لا يوجد تحديد شرعيّ للركوع الجلوسي، بل العبرة بما يراه العرف ركوعاً في حقّ الجالس**، تماماً كالركوع القيامي، ولا شكّ أنّ ما ذكره السيد الماتن هو مصداقٌ عرفيّ للركوع الجلوسي، لكنّ الكلام في عدم كفاية غيره، فالأفضل إيكال الأمر المصداقي إلى العرف.

(٢) قد تكلّمنا سابقاً عن القيام المتصل بالركوع والذي يكون الركوع عنه، وناقشنا في تقوّم الركوع به، فراجع مطلع الحديث عن «القيام في الصلاة».

(٣) قد تكلّمنا سابقاً عن القيام المتصل بالركوع والذي يكون الركوع عنه، وناقشنا في تقوّم الركوع به، فراجع مطلع الحديث عن القيام في الصلاة، وبه يعلم أنّه لو هوى لأمرٍ آخر ثم التفت لزمه أن يركع ولو من دون قيام وتكفيه النيّة في هذه الحال وتحقيق الركوع المطلوب شرعاً، وفاقاً لبعض الفقهاء.

(٤) قد تقدّم آنفاً عند التعليق على «الأمر الثاني مما يجب في الركوع» أنّ المرّة الواحدة كافية

الفصل السادس

في السجود

والواجب منه في كلّ ركعةٍ سجدتان، وهما معاً ركنٌ تبطل الصلاة بنقصانهما معاً، وبزيادتهما كذلك عمداً وسهواً، ولا تبطل بزيادة واحدة ولا بنقصها سهواً[١]. والمدار في تحقّق مفهوم السجدة على وضع الجبهة، أو ما يقوم مقامها، بقصد التذلّل والخضوع[٢]، وعلى هذا المعنى تدور الزيادة والنقيصة، دون بقيّة

ولو لغير الضرورة، فتكون كافية في موارد الضرورة أيضاً، بلا فرقٍ بين «سبحان الله» وغيره من أنواع الذكر له سبحانه.

(١) سوف يتعرّض السيد الماتن لتفصيل ذلك في مباحث الخلل إن شاء الله. هذا والبطلان بالزيادة السهويّة للسجدتين مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي.

حول قصد التذلُّل والخضوع في السجود

(٢) **قد تسأل**: هل أُخذ قصد التذلّل والخضوع في السجود والركوع أو أنّهما إسمٌ لحالة خاصّة؟ فإذا أمر شخص آخرَ بأن يركع للتمرين، فهل استعماله لهذا اللفظ مجازيٌّ؟ وإذا كان قصد التذلّل ذا دور في المفهوم، فهل إذا لم يأت المكلّف بقصد التذلّل، بل لم يلتفت أصلاً وأتى بالركوع والسجود بوصفهما عادة، فهل صلاته باطلة لأنّه لم يسجد حقيقةً؟

ويمكن الجواب: إنّ الركوع والسجود اللغوي إذا قصد منه مجرّد توصيف حالة جسديّة فقط، فلا علاقة لهما بقصد التذلّل، أمّا الركوع والسجود في الصلاة فلا بدّ أن يكون بقصد التذلّل؛ لأنّ المعنى القربي العبادي لهذا الفعل أمام الله هو ذلك، في مقابل ما لو ركع لأجل أن يأتي بشيءٍ وَقَعَ على الأرض، فلا نقول بأنّه ركع لله، ولا نقول عنه بأنّه سجد؛ لأنّه يريد أن يطرق رأسه بالأرض نتيجة كونه منفعلاً مثلاً، فهذا لم يسجد سجوداً عباديّاً، والذي هو متمحّض بقصد التذلّل. وأمّا السجود بمقتضى العادة ففيه حضورٌ بسيط كامن لفكرة التذلّل، أو فقل: هو تحقيق الحدّ الأدنى من التذلّل ولو عبر القصد الإجمالي، وإلا فالحقّ أنّ الإنسان الذي يسجد ويشعر بالخضوع تعرضه بالتأكيد حالات روحية خاصّة، ومع

الواجبات.

وهي أمور:

الأوّل: السجود على ستّة أعضاء: الكفّين، والركبتين، وإبهامي الرجلين[١].

الأسف فإنّ العبادة عندما تتحوّل إلى عادة تفقد الكثير من مزاياها.

وقد تقول: إنّ ظاهر عبارة السيد الماتن: «وضع الجبهة بقصّد التذلّل» هو القصد التفصيلي مع الالتفات، بينما بناءً على التوضيح المتقدّم يمكن أن لا يلتفت المكلّف حين السجود إلى فعله أصلاً، كي يقصد منه التذلّل أو غيره، وذلك عندما يأتي به بوصفه عادة، فهل عبارة السيد الماتن وافية بما تقدّم من كفاية علم المكلّف بصلاته أو نيّته في أوّلها، في تحقّق قصده الإجمالي للتذلّل، ولو بواسطة قصد عنوان العبادة؟

ويُجاب: لعلّ السيّد الماتن اعتمد على ما قاله في بحث النيّة، من أنّ النية الإجماليّة كافية، وليس هناك حاجة لنية تفصيليّة، وهذا يعني أنّ النية الإجماليّة منعقدة على القيام بهذه الأفعال بداعي العبوديّة لله.

كفاية وضع القدمين على الأرض في السجود دون حاجة لتعيُّن وضع الإبهامين

(١) عمدة الدليل على اشتراط وضع الإبهامين خبرٌ آحاديّ، وهو صحيح زرارة، وبقيّة النصوص ـ الشيعيّة والسنيّة ـ اشتملت على تعبير الرجلين أو القدمين أو كانت ساكتة، وخبر حمّاد الدالّ على وضع أنامل الإبهامين فيه مشاكل عديدة، ولهذا يتعيّن ـ وفقاً لحجّية خبر الواحد ـ الأخذ بصحيح زرارة في توضيح معنى القدمين والرجلين، لكن حيث لا نقول بهذا المبنى الأصولي فإنّه يجزئ وضع القدمين بما يصدق عرفاً أنّه وضع قدميه على الأرض ولم يرفعهما، سواء من خلال الإبهامين أم غيرهما، وإن كان الأحوط استحباباً تضمين الإبهامين في وضع القدمين على الأرض.

قد تقول: لو فرضنا خبر الواحد حجّة، فلماذا نقدّم رواية أنامل الإبهامين على روايات الرجل، ونحمل الثاني على الأوّل، بعد عدم كون هذا الحمل من باب التخصيص، بل هو من باب التفسير؟ فهل تفسير العام بالخاصّ هو أيضاً جمع عرفي على رأي المشهور؟ ثمّ هل مبنى الفقيه في التخصيص من القول بمناطيّة الأخصيّة أو الأظهريّة في تقديم الخاصّ

ويجب في الكفّين الباطن، وفي الضرورة ينتقل إلى الظاهر، ثمّ إلى الأقرب فالأقرب على الأحوط، ولا يجزئ السجود على رؤوس الأصابع، وكذا إذا ضمّ أصابعه إلى راحته وسجد على ظهرها[1]. ولا يجب الاستيعاب في الجبهة، بل يكفي المسمّى.

على العام يؤثّر هنا في تقديم الأخصّ في مقام التفسير؟

ويجاب: إنّ رواية زرارة قابلة لكونها تفسيراً للمراد من القدم في سائر النصوص، فنحن الآن رغم قولنا مثلاً بالإبهامين، لكنّنا نعبّر بوضع القدمين أيضاً، فتكون رواية زرارة في تقييدها بالإبهامين لها وضوحٌ أكبر، وبخاصّة أنّها في مقام البيان من حيث مواضع الوجوب، وما هو سنّة وما هو فريضة.

حكم الصلاة والسجود في الحذاء

بهذه المناسبة لا بأس بتوضيح أمر، وهو أنّه ليس هناك دليل على لزوم كون القدمين ـ فضلاً عن سائر مواضع السجود الستّة ـ مكشوفين ليس بينهما وبين الأرض أي حاجز، بل الأدلّة عنوانها صدق ذلك عرفاً، ويصدق ذلك عرفاً لو وضع قدميه على الأرض ولو كان مرتدياً للخفّ أو للجوارب أو للحذاء، غاية الأمر أنّه يلزم في هذه الموانع أن يصدق معها عرفاً أنّه وضع قدمه على الأرض، فلو فرضنا أنّ الحذاء كان من النوع الذي إذا حاول الإنسان وضع قدمه على الأرض كهيئة الساجد يكون مقدّم الحذاء كبيراً وطويلاً وسميكاً بحيث يظلّ قدمه أو إبهامه مرتفعاً عن الأرض داخل الحذاء، لا أنّه على الأرض غاية الأمر أنّ ثمة ما هو بين الأرض وبينه كالجوارب، فلو كان الحذاء بهذا الشكل لم يصحّ السجود، وأمّا إذا كان بحيث يصدق عرفاً أنّ قدمه على الأرض، وليست أعلى من الأرض، فإنّه لا بأس بالصلاة في الحذاء. ولا يُقاس بحث المسح على الخفّين في باب الوضوء ببحث السجود هنا كما هو واضح، فانتبه.

هل يتعيّن وضع باطن الكفّين على الأرض في السجود؟

(١) الإنصاف أنّه لا يوجد نصّ معتبر واضح يفيد فكرة باطن الكفّين، وقد اعتمدوا على مثل السيرة والتبادر ونحو ذلك، لكنّ الأقرب بالنظر هو كفاية صدق أنّه وضع يديه على الأرض بما يحقّق مفهوم السجود عرفاً، فلو ضمّهما ووضعهما كفى، وكذلك لو وضع

ولا يعتبر أن يكون مقدار المسمّى مجتمعاً، بل يكفي وإن كان متفرقاً، فيجوز السجود على السبحة غير المطبوخة إذا كان مجموع ما وقعت عليه بمقدار مسمّى السجود، مع كون أجزائها غير متباعدة[١]. ويجزئ في الركبتين أيضاً المسمّى، وفي الإبهامين وضع ظاهرهما، أو باطنهما، وإن كان الأحوط وضع طرفهما.

مسألة ٦٤٦: لا بدّ في الجبهة من مماسّتها لما يصحّ السجود عليه من أرضٍ ونحوها، ولا تعتبر في غيرها من الأعضاء المذكورة.

الثاني: الذكر على نحو ما تقدّم في الركوع، والأحوط في التسبيحة الكبرى إبدال العظيم بالأعلى[٢].

الثالث: الطمأنينة فيه كما في ذكر الركوع[٣].

الرابع: كون المساجد في محالّها حال الذكر، وإذا أراد رفع شيء منها سكت إلى أن يضعه، ثمّ يرجع إلى الذكر.

الخامس: رفع الرأس من السجدة الأولى إلى أن ينتصب جالساً مطمئنّاً[٤].

ظاهرهما أو غير ذلك، لكن مع الشكّ في صدق عنوان وضع اليدين للسجود يجب الاحتياط والأخذ بالقدر المتيقّن.

هذا، ويمكن أن يناقش في مسألة وجود روايات وردت فيها عبارة «وضع الكفّين»، فأغلب النصوص وردت فيها كلمة «يد»، وادّعاء الانصراف فيها قابلٌ للمناقشة، وما ورد فيه كلمة «الكفّ» ـ كما فيما رواه الصدوق بسنده إلى زرارة ـ فهو آحاديّ.

(١) قيد عدم كون الأجزاء متباعدة تشخيصٌ عرفيّ، وليس مدلولاً لنصٍّ معتبر.

(٢) قد تقدّم الحديث عن ذكر الركوع والسجود في واجبات الركوع، فراجع.

(٣) قد تقدّم الحديث عن الطمأنينة عند التعليق في بحث تكبيرة الإحرام على (المسألة رقم: ٥٨٣)، فراجع.

(٤) قد تقدّم الحديث عن الطمأنينة عند التعليق في بحث تكبيرة الإحرام على (المسألة رقم: ٥٨٣)، فراجع.

السادس: تساوي موضع جبهته وموقفه، إلا أن يكون الاختلاف بمقدار لبنة[١]، وقدّر بأربعة أصابع مضمومة. ولا فرق بين الانحدار والتسنيم فيما إذا كان الانحدار ظاهراً، وأمّا في غير الظاهر فلا اعتبار بالتقدير المذكور وإن كان هو الأحوط استحباباً، ولا يعتبر ذلك في باقي المساجد على الأقوى.

مسألة ٦٤٧: إذا وضع جبهته على الموضع المرتفع أو المنخفض فإن لم يصدق معه السجود رفعها ثم سجد على المستوي، وإن صدق معه السجود، أو كان المسجد مما لا يصحّ السجود عليه، فالظاهر أيضاً لزوم الرفع والسجود على ما يجوز السجود عليه، وإذا وضعها على ما يصحّ السجود عليه جاز جرّها إلى الأفضل، أو الأسهل.

مسألة ٦٤٨: إذا ارتفعت جبهته عن المسجد قهراً، قبل الذكر أو بعده، فإن أمكن حفظها عن الوقوع ثانياً احتسبت له[٢]، وسجد أخرى بعد الجلوس معتدلاً، وإن وقعت على المسجد ثانياً قهراً لم تحسب الثانية، فيرفع رأسه ويسجد الثانية.

مسألة ٦٤٩: إذا عجز عن السجود التام انحنى بالمقدار الممكن ورفع المسجد إلى جبهته، ووضعها عليه ووضع سائر المساجد في محالّها، وإن لم يمكن الانحناء أصلاً، أو أمكن بمقدار لا يصدق معه السجود عرفاً، أومأ برأسه، فإن لم يمكن فبالعينين، وإن لم يمكن فالأولى أن يشير إلى السجود باليد أو نحوها، وينويه بقلبه[٣]، والأحوط ـ استحباباً ـ له رفع المسجد إلى الجبهة، وكذا وضع المساجد

---

(١) إذا صدق عنوان السجود عرفاً، فإنّ الحكم بعدم كون التفاوت بين الموقف والمسجد أزيد من مقدار لبنة، مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبيّ.

(٢) هذا يصحّ على تقدير استقرار الجبهة على الأرض قبل الارتفاع القهري، وإلا فلا يصدق عليه أنّه سجد، كما قلنا في بحث الطمأنينة.

(٣) لا دليل معتبراً على لزوم السجود بالعينين أو بالإشارة. والإيماء مرحلة تقع قبل

في محالّها، وإن كان الأظهر عدم وجوبه.

مسألة ٦٥٠: إذا كان بجبهته قرحة أو نحوها، مما يمنعه من وضعها على المسجد، فإن لم يستغرقها سجد على الموضع السليم، ولو بأن يحفر حفيرة ليقع السليم على الأرض، وإن استغرقها سجد على أحد الجبينين، مقدّماً الأيمن على الأحوط استحباباً، والأحوط لزوماً الجمع بينه وبين السجود على الذقن ولو بتكرار الصلاة، فإن تعذّر السجود على الجبين، اقتصر على السجود على الذقن، فإن تعذّر أومأ إلى السجود برأسه أو بعينه على ما تقدّم[1].

مسألة ٦٥١: لا بأس بالسجود على غير الأرض ونحوها، مثل الفراش، في حال التقية، ولا يجب التخلّص منها بالذهاب إلى مكان آخر. نعم لو كان في ذلك

مرحلة الإشارة.

حكم ما لو لم يتمكّن من وضع جبهته على الأرض (سجود المضطرّ)

(١) هنا أمور:

أ ـ إنّ النصوص القليلة الدالّة على أنّ الذقن يمكنها أن تقوم مقام السجود على الجبهة عند تعذّر السجود عليها وعلى الجبين، ضعيفة الإسناد آحاديّة.

ب ـ إنّ مقتضى القاعدة هنا هو أنّ الواجب هو السجود، وأنّ الشريعة حدّدت للسجود كيفيّة خاصّة، فإذا صعب تحقيق هذه الكيفية لكن أمكن تحقيق مفهوم السجود عرفاً، لزم الاحتياط بتحقيقه، وتكون روايات الأذقان وروايات السجود على طرفي الجبهة وكذا السجود على الحاجب وغير ذلك مما يساعد على فهم هذه الحقيقة العرفيّة، **وهو أنّ السجود يتعيّن بكيفيّة خاصّة، وهو وضع الجبهة على الأرض، أمّا مع التعذّر فيمكنه الانتقال إلى أيّ طريقة من شأنها تحقيق مفهوم السجود كالسجود على الجبين أو على الوجه أو على الذقن أو على الحاجب أو غير ذلك، بحيث يصدق عليه أنّه سجود المضطرّ عرفاً،** فالنصوص تعضد أو تساعد بمجموعها على فهمٍ من هذا القبيل، واللهُ العالم.

المكان وسيلة لترك التقية بأن يصلّي على البارية، أو نحوها مما يصح السجود عليه وجب اختيارها.

مسألة ٦٥٢: إذا نسي السجدتين فإن تذكر قبل الدخول في الركوع وجب العود إليهما، وإن تذكّر بعد الدخول فيه بطلت الصلاة، وإن كان المنسيّ سجدة واحدة رجع وأتى بها إن تذكّر قبل الركوع، وإن تذكّر بعده مضى وقضاها بعد السلام، وسيأتي في مبحث الخلل التعرّض لذلك[1].

مسألة ٦٥٣: يستحبّ في السجود التكبير حال الانتصاب بعد الركوع، ورفع اليدين حاله، والسبق باليدين إلى الأرض، واستيعاب الجبهة في السجود عليها، والإرغام بالأنف، وبسط اليدين مضمومتي الأصابع حتى الإبهام حذاء الأذنين متوجها بهما إلى القبلة، وشغل النظر إلى طرف الأنف حال السجود، والدعاء قبل الشروع في الذكر فيقول: «اللهم لك سجدت، وبك آمنت، ولك أسلمت، وعليك توكلت، وأنت ربي سجد وجهي للذي خلقه، وشق سمعه وبصره الحمد للهّ رب العالمين تبارك اللهّ أحسن الخالقين» وتكرار الذكر، والختم على الوتر، واختيار التسبيح والكبرى منه وتثليثها، والأفضل تخميسها، والأفضل تسبيعها، وأن يسجد على الأرض بل التراب، ومساواة موضع الجبهة للموقف، بل مساواة جميع المساجد لهما. قيل: والدعاء في السجود بما يريد من حوائج الدنيا والآخرة، خصوصا الرزق فيقول: «يا خير المسؤولين، ويا خير المعطين ارزقني وارزق عيالي من فضلك، فإنك ذو الفضل العظيم»، والتورك في الجلوس بين السجدتين وبعدهما، بأن يجلس على فخذه اليسرى، جاعلا ظهر قدمه اليمنى على باطن

(١) ما أفاده تامّ، وسيأتي الحديث عن موضوع القضاء بعد التسليم، وكذا سجود السهو في بعض حالات هذا المورد، في محلّه إنْ شاء الله، من مباحث الخلل وسجود السهو.

اليسرى، وأن يقول في الجلوس بين السجدتين: «استغفر اللهّ ربّي وأتوب إليه»، وأن يكبر بعد الرفع من السجدة الأولى بعد الجلوس مطمئناً، ويكبّر للسجدة الثانية وهو جالس، ويكبّر بعد الرفع من الثانية كذلك، ويرفع اليدين حال التكبيرات، ووضع اليدين على الفخذين حال الجلوس، واليمنى على اليمنى، واليسرى على اليسرى، والتجافي حال السجود عن الأرض، والتجنّح بمعنى أن يباعد بين عضدَيْه عن جنبَيْه، ويدَيْه عن بدنه، وأن يصلّي على النبيّ وآله في السجدتين، وأن يقوم رافعاً ركبتَيْه قبل يديه، وأن يقول بين السجدتين: «اللهمّ اغفر لي، وارحمني، وأجرني، وادفع عني، إني لما أنزلت إليّ من خير فقير، تبارك الله ربّ العالمين» وأن يقول عند النهوض: «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد وأركع وأسجد» أو «بحولك وقوتك أقوم وأقعد» أو «اللهمّ بحولك وقوتك أقوم وأقعد» ويضمّ إليه «وأركع وأسجد» وأن يبسط يديه على الأرض، معتمداً عليها للنهوض، وأن يطيل السجود ويكثر فيه من الذكر والتسبيح، ويباشر الأرض بكفّيه، وزيادة تمكين الجبهة. ويستحبّ للمرأة وضع اليدين بعد الركبتين عند الهويّ للسجود وعدم تجافيهما بل تفرش ذراعيها، وتلصق بطنها بالأرض، وتضم أعضاءها ولا ترفع عجيزتها حال النهوض للقيام، بل تنهض معتدلة. ويكره الإقعاء في الجلوس بين السجدتين بل بعدهما أيضاً، وهو أن يعتمد بصدر قدميه على الأرض ويجلس على عقبيه، ويكره أيضاً نفخ موضع السجود إذا لم يتولّد منه حرفان، وإلا لم يجُزْ، وأن لا يرفع بيديه عن الأرض بين السجدتين، وأن يقرأ القرآن في السجود[1].

ما ثبت وما لم يثبت من مستحبّات ومكروهات السجود

(١) جميع المستحبّات والمكروهات المذكورة هنا لم تثبت؛ إمّا لعدم دلالة الروايات على ما

قالوه (ومن أمثلته: النهي عن النفخ في مواضع السجود، حيث عُلّل في بعض النصوص بأنّه حتى لا يؤذي أحداً بالغبار المنبعث، فليست فيه خصوصيّة تعبُّديّة محرزة، وكذا وضع اليدين قبل الركبتين على الأرض؛ فإنّ النصوص لا يُعلم أنّها تسأل عن الاستحباب، بل الظاهر السؤال عن الجواز، ولا أقلّ من قوّة الاحتمال، وبخاصّة أنّ الفقه السنّي يذهب بجمهوره ـ عدا المالكيّة ـ إلى تقديم وضع الركبتين أوّلاً ثمّ اليدين ثمّ الجبهة. ومن أمثلته أيضاً روايات زيادة تمكين الجبهة؛ فإنّها غير واضحة الدلالة في ذلك، بل لعلّ نظرها لكثرة السجود أو إطالته بحيث يظهر للسجود أثر)، أو لعدم وجود رواية أصلاً (ومن أمثلته: مساواة جميع المساجد لموضعي القيام والسجود)، أو لضعف الإسناد، أو لآحاديّة الخبر (خبر حماد المعروف الذي اشتمل على العديد من هذه المستحبّات).

وما يمكن القول بأنّه ثابت ـ وبعضه من خلال ضمّ نصوص المذاهب الإسلاميّة المتوافقة إلى بعضها ما يقوّي مستوى الوثوق بالصدور ـ هو:

١ـ استحباب الإرغام بالأنف استحباباً مؤكّداً.

٢ـ استحباب الحوقلة حال القيام للركعة التالية، وليس لها كيفيّة خاصّة وإن كانت الكيفيات التي ذكرها الماتن لا ينبغي التعدّي عنها.

٣ـ استحباب إطالة السجود، وكذا كثرة الذكر والدعاء فيه.

٤ـ استحباب التكبيرات المشار إليها في المتن.

٥ـ استحباب التورّك.

٦ـ قوّة احتمال استحباب وضع الكفّين حيال المنكبين أو حيال الوجه عند السجود.

٧ـ كراهة الإقعاء بين السجدتين خاصّة. وسيأتي توضيح معنى الإقعاء في مبحث التشهّد، عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٦٠).

عدم ثبوت ما يُعرف بـ «السجدة اليونسيّة»

ولا بأس هنا بالإشارة لما يُعرف بالسجدة اليونسيّة أو الذكر اليونسيّ المتداول اليوم بين كثيرين، فإنّه لا يوجد له مستند شرعي في سجود الصلاة الواجبة أو غيرها، وإنّما هو أمرٌ شاع بين العرفاء وعلماء الأخلاق، وذكره جماعة منهم فيما ينقل عنهم، مثل: الكشميري،

مسألة ٦٥٤: الأحوط ـ استحباباً ـ الإتيان بجلسة الاستراحة، وهي الجلوس بعد السجدة الثانية في الركعة الأولى والثالثة، مما لا تشهّد فيه[1].

وملكي التبريزي، والسيّد علي القاضي، وغيرهم. وهو أن يقول في سجوده سبعين مرّة أو ثلاثمائة مرّة أو أربعمائة مرّة وهكذا، ما قاله النبيّ يونس عليه السلام، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (الأنبياء: ٨٧)، فهذا الذكر مشروعٌ من باب مطلق الذكر في الصلاة، لكنّه ليس بواجب ولا مستحبّ بعنوانه. نعم أصل هذا الدعاء ورد في بعض النصوص دون تحديده برقمٍ معين أو بسجدة معيّنة أو ضمن صلاة معيّنة، وأمّا صلاة الغفيلة التي تذكر فيها هذه الآية فلم تثبت، كما سيأتي عند التعليق على الصلوات المستحبّة التي سيذكرها السيّد الماتن في آخر كتاب الصلاة إنْ شاء الله.

هذا، وقد تحدّثنا في مستحبّات الركوع حول موضوع «الصلاة على محمّد وآل محمّد» في الركوع والسجود، فراجع تعليقنا على (المسألة رقم: ٦٣٩).

عدم ثبوت وجوب جلسة الاستراحة (جلسة الأوتار)

(١) جلسة الاستراحة ـ وتسمّى جلسة الأوتار ـ هو أن يجلس المصلّي بعد السجدة الثانية وقبل النهوض للركعة اللاحقة في الركعات التي لا يوجد فيها تشهّد مثل الركعة الأولى، وكذلك الركعة الثالثة في الصلوات الرباعيّة. **وقد انقسم فقهاء المسلمين هنا على ثلاثة آراء أساسيّة هي:**

الرأي الأوّل: إنّها مستحبّة ومندوبة، وهو ما رآه بعضُ فقهاء أهل السنّة، إلى جانب عددٍ كبير من فقهاء الإماميّة.

الرأي الثاني: عدم استحبابها أصلاً، وهذا ما ذهب إليه كثيرٌ من أهل السنّة حتى أصبح المعتمد تقريباً عند المالكيّة والحنفيّة والحنابلة.

الرأي الثالث: وجوب جلسة الاستراحة أو لزوم الإتيان بها، وهو ما ذهب إليه بعضُ فقهاء الإماميّة، فلا يمكن للمصلّي عندهم القيام من السجدة الثانية والنهوض فوراً لبدء الركعة اللاحقة.

وفي العصر الحديث، ذهب الكثير من فقهاء الإماميّة إلى استحباب جلسة الاستراحة

تتميمٌ

[سجود التلاوة والشكر و..]

يجب السجود عند قراءة آياته الأربع في السور الأربع، وهي الم تنزيل عند قوله تعالى: ﴿**وهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ**﴾ وحم فصلت عند قوله ﴿**تَعْبُدُونَ**﴾، والنجم، والعلق في آخرهما. وكذا يجب على المستمع إذا لم يكن في حال الصلاة، فإن كان في حال الصلاة أومأ إلى السجود، وسجد بعد الصلاة على الأحوط. ويستحبّ في أحد عشر موضعاً: في الأعراف عند قوله تعالى: ﴿**ولَهُ يَسْجُدُونَ**﴾، وفي الرعد عند قوله تعالى: ﴿**وظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ والْآصَالِ**﴾، وفي النحل قوله تعالى: ﴿**ويَفْعَلُونَ مٰا يُؤْمَرُونَ**﴾، وفي بني إسرائيل عند قوله تعالى: ﴿**ويَزِيدُهُمْ خُشُوعاً**﴾، وفي مريم عند قوله تعالى: ﴿**خَرُّوا سُجَّداً وبُكِيّاً**﴾، وفي سورة الحج في موضعين عند قوله: ﴿**إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾، وعند قوله: ﴿**لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾، وفي الفرقان عند قوله: ﴿**وَزَادَهُمْ نُفُوراً**﴾، وفي النمل عند قوله: ﴿**رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ**﴾، وفي «ص» عند

وعدم وجوبها، وتعبير كثير منهم أنّها مقتضى الاحتياط الاستحبابي، منهم: الشيخ النجفي صاحب الجواهر، والشيخ عبد الكريم الحائري، والسيّد الماتن، والسيّد عبد الأعلى السبزواري، والسيّد صادق الروحاني، والسيّد محمود الهاشمي، والسيّد موسى الزنجاني، والسيّد محمّد حسين فضل الله، والشيخ محمّد تقي بهجت، والشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، والميرزا جواد التبريزي، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر. فيما لم يُفْتِ كثيرون أيضاً وإنّما بنوا القضيّة على الاحتياط الوجوبي. ولعلّه يمكنني القول بأنّ أغلب الفقهاء المعاصرين بين قائلٍ بالاستحباب، وقائل بالاحتياط الوجوبي في رسالته العمليّة، ومعبّرٍ بالاحتياط الاستحبابي فيها.

والأقرب هو عدم ثبوت وجوب جلسة الاستراحة، بل هي من نوع توقير الصلاة كما ورد في بعض الأحاديث.

قوله: ﴿خَرَّ رَاكِعاً وأَنَابَ﴾، وفي الانشقاق عند قوله: ﴿لَا يَسْجُدُونَ﴾، بل الأولى السجود عند كلّ آية فيها أمرٌ بالسجود[١].

مسألة ٦٥٥: ليس في هذا السجود تكبيرة افتتاح، ولا تشهد ولا تسليم. نعم يستحبّ التكبير للرفع منه، بل الأحوط ـ استحباباً ـ عدم تركه[٢]. ولا يشترط فيه

(١) قد تقدّم الكلام عن هذا كلّه وغيره، وذلك عند التعليق على (المسائل رقم: ٦٠٠ ـ ٦٠٢)، من الفصل الرابع (القراءة) من أفعال الصلاة، فراجع، حتى لا نعيد.

في التفريق بين السامع والمستمع في موضوع سجود التلاوة

وقد تسأل في مسألة التفريق بين السامع والمستمع هنا فتقول: إنّ الروايات هنا مطلقة، وقد ورد فيها تعابير مثل: «إذا سمعت»، و «..فسمعتها»، فلماذا لا تشمل السامع والمستمع؟

والجواب: المراد بالاستماع أن يلاحِظ الإنسانُ ـ حال وصول الصوت إلى الأذن ـ ما هو الذي يصل إلى سمعه، أمّا السماع فهو مجرّد أن يصل الصوت إلى الأذن دون أن يلاحظه الإنسان، فمثلاً لو كنتَ في مجلسٍ، وكانوا يضعون القرآن الكريم عبر الراديو، وكالعادة في مجتمعاتنا ـ مع الأسف الشديد ـ لا يهتمّون بالقرآن، فيبدؤون بالحديث فيما بينهم حتى ولو بصوتٍ مرتفع، فإذا شرع قارئ العزاء أو الخطيب أو الشيخ بالحديث، سكت الجميع.. هنا في لحظة المحادثات الكثيرة لا أحد يعرف ماذا يقول قارئ القرآن، فهنا لو سألك شخصٌ: لقد قرأ القارئ آيةَ السجدة فهل سجدتَ؟ فتقول له: لم أنتبه لقوله آية السجدة، مع أنّك سمعته، لكن لعدم التركيز معه لم تلتفت لما قال، فالسماع هو مجرّد وصول الصوت، أمّا الاستماع فهو الانتباه للصوت الواصل ومعرفة ما فيه، ولهذا نقول بأنّه لا يُعلم أنّ كلمة «سمع» يراد منها ما يشمل محض السماع، بل ربما يقال: إنّ مناسبات الحكم و الموضوع تمنع عن انعقاد ظهور «من سمع» في محض السماع، ويقوى احتمال إرادة الاستماع منه، وهذا كافٍ في عدم الوثوق بانعقاد إطلاق.

عدم ثبوت استحباب التكبير بعد رفع الرأس من سجود التلاوة

(٢) لم يثبت استحباب التكبير بعد الرفع منه، فإنّ النصوص ـ على قلّتها ـ غير ظاهرة في

الطهارة من الحدث، ولا الخبث، ولا الاستقبال ولا طهارة محلّ السجود، ولا الستر، ولا صفات الساتر، بل يصحّ حتى في المغصوب إذا لم يكن السجود تصرّفاً فيه[١] .....

المطلوبيّة، بقدر ما هي ظاهرة في الترخيص بوصفه قدراً متيقّناً.

قد تُشكل: إنّه قد ورد في الرواية: «فِي مَنْ يَقْرَأُ السَّجْدَةَ مِنَ اَلْقُرْآنِ مِنَ العَزَائِمِ، فَلاَ يُكَبِّرُ حِينَ يَسْجُدُ، وَلَكِنْ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْفَعُ رَأْسَهُ»، وورد: «إِذَا قَرَأْتَ شَيْئاً مِنَ العَزَائِمِ التِي يُسْجَدُ فِيهَا فَلاَ تُكَبِّرْ قَبْلَ سُجُودِكَ، وَلَكِنْ تُكَبِّرُ حِينَ تَرْفَعُ رَأْسَكَ». فهذه النصوص عبارة عن إنشاءٍ بصيغة إخبار، فتكون ظاهرةً في الوجوب، فكيف تقولون بأنّها ظاهرة في الترخيص أكثر مما هي ظاهرة في المطلوبيّة؟!

والجواب: لا بدّ دائماً من ملاحظة السياقات التاريخيّة المحيطة بصدور النصوص، وهنا ثمّة احتمال قويّ في كون النصوص ناظرة لقولٍ مطروح آنذاك، ولهذا يأتي السائل ويسأل عن التكبير قبل وبعد. وعندما نراجع الفقه السنّي نجد أنّ المذاهب الأربعة معاً قالت بالتكبير عند الخفض والرفع معاً، فكأنّ الإمام ـ في احتمالٍ قويّ ـ أراد إبطال هذه الفكرة، فنهى عن التكبير عند الخفض وطلب التكبير عند الرفع، ولهذا جاء التعبير في الرواية أعلاه بأنّه لا تكبّر قبل السجود، أي عند الخفض، وتكبّر حين ترفع، فجاء الأمر بعد النهي، ولهذا قلنا بأنّه يوجب تردّداً، ولا ندّعي أنّ الروايات ظاهرة في الترخيص، بل نقول بأنّ ظهورها فيه بوصفه قدراً متيقّناً أقوى من ظهورها في الاستحباب، فنأخذ بالقدر المتيقّن من مفاد الأدلّة.

(١) يصحّ ـ مع صدق التصرّف فيه ـ على تقدير حصول قصد القربة منه، ولا يصحّ مع عدمه، وفقاً لما بحثناه في شرط الإباحة في مكان المصلّي من مقدّمات الصلاة، فراجع. ومثله ما سيذكره الماتن في آخر هذه المسألة من شرط إباحة المكان.

هذا، وقد تسأل في موضوع شرط الاستقبال بأنّه إذا قلنا بأنّ السجود يجب أن يكون لله، فقد لا يصدق عليه أنّه لله سبحانه إلا إذا كان المكلّف مستقبلاً القبلة، فهل يمكن أن نقول بأنّ مقوّم كون السجود «لله» هو كون السجود نحو الكعبة أو يكفي لتحقّق كونه لله قصد

والأحوط ـ وجوباً[١] ـ فيه السجود على الأعضاء السبعة، ووضع الجبهة على الأرض، أو ما في حكمها، وعدم اختلاف المسجد عن الموقف في العلوّ والانخفاض. ولا بدّ فيه من النية، واباحة المكان. ويستحبّ فيه الذكر الواجب في سجود الصلاة[٢].

مسألة ٦٥٦: يتكرّر السجود بتكرُّر السبب[٣]، وإذا شكّ بين الأقلّ والأكثر

التذلّل أمامه سبحانه؟ وبتعبير آخر: إنّ السجود إذا كان للأصنام فكونه للأصنام ينتزع من كون السجود تجاهها، وعلى هذا فهل كون السجود لله يلزم فيه كونه إلى الكعبة أو يكفي في صدقه قصد الساجد من السجود؟

والجواب: إنّه لا وجه لتقوّم السجود بالاستقبال أساساً إنّما المتقوّم بالاستقبال هي الصلاة، كما أنّ السجود لله غير متقوّم باستقبال القبلة، بل يكفي في صدقه عنوان أن يكون خضوعاً لله، وهذا ما يشهد به العرف والعقلاء.

(١) بل استحباباً، وفاقاً لغير واحدٍ من الفقهاء، منهم: السيّد محمود الهاشمي.

عدم ثبوت شيء معيّن ـ لا وجوباً ولا استحباباً ـ بوصفه ذكراً في سجود التلاوة

(٢) لم يثبت هذا الاستحباب بعنوانه بمعنى استحباب ما ثبت للفقيه أنّه ذكرُ السجود الواجب؛ لأنّ عمدته رواية آحاديّة هي خبر عمّار المنقول في مستطرفات السرائر عن كتاب محمّد بن علي بن محبوب، وهو ضعيف السند بعلي بن خالد، وقد وردت روايات أخرى ـ قليلة العدد وأغلبها ضعيف السند ـ تذكر أدعيةً وأذكاراً مختلفة. والظاهر أنّه ليس هناك شيء موظّف للقول، بل المهم ـ بنحو الاستحباب ـ مطلق الذكر والدعاء، والأفضل أن لا يخرج عما هو المنصوص في الروايات واختيار ولو واحدة منها.

(٣) سواء مع تخلّل السجود بين كلّ سبب وعدمه، نعم لو قرأها جماعة في وقت واحد فسمعها منهم جميعاً مرّة واحدة، لم يجب السجود أكثر من مرّة، وهكذا لو كان يقرأ معهم فقرأ آية السجدة وفي الوقت عينه سمعها منهم، فإنّ اللازم سجودٌ واحد، خلافاً لمن أفتى بالسجود مرّتين في هذه الحال مثل السيد علي الخامنئي. ولا فرق في السبب بين أن يكون

جاز الاقتصار على الأقلّ[١]، ويكفي في التعدّد رفع الجبهة ثمّ وضعها، من دون رفع بقية المساجد أو الجلوس.

مسألة ٦٥٧: يستحبّ السجود ـ شكراً لله تعالى[٢] ـ عند تجدُّد كلّ نعمة، ودفع كلّ نقمة، وعند تذكّر ذلك، والتوفيق لأداء كلّ فريضة ونافلة، بل كلّ فعل خير، ومنه إصلاح ذات البين، ويكفي سجدة واحدة، والأفضل سجدتان، فيفصل بينهما بتعفير الخدّين، أو الجبينين أو الجميع[٣]، مقدّماً الأيمن على الأيسر، ثمّ وضع الجبهة ثانياً. ويستحبّ فيه افتراش الذراعين وإلصاق الصدر والبطن بالأرض، وأن يمسح موضع سجوده بيده، ثم يمرّها على وجهه ومقاديم بدنه[٤]، وأن يقول فيه: «شكراً لله شكراً لله» أو مائة مرّة: «شكراً شكراً» أو مائة مرّة «عفواً

إنساناً أو تسجيلاً صوتيّاً أو بثاً مباشراً أو غير مباشر، بل حتى لو كان باستخدام تقنية الذكاء الاصطناعي؛ إذ المهم صدق أنّه استمع لهذه الآية.

هذا، وتجب المبادرة العرفيّة لهذا السجود بحيث يصدق أنّه سجد عند استماعه أو قراءته لهذه الآية.

(١) هذا في الشك في موجب السجود، أمّا لو علم أنّه يجب عليه ثلاث سجدات مثلاً، ثم شكّ في أنّه أتى باثنتين أو بثلاث، فإنّه يبني على إتيانه الأقلّ، ويلزمه الثالثة.

ثبوت استحباب سجود الشكر، خلافاً لبعض علماء أهل السنّة

(٢) ما ذهب إليه السيّد الماتن هو الموافق لجمهور علماء الإسلام ورواياتهم، خلافاً لبعضٍ من علماء الجمهور الذين ناقشوا في أصل شرعيّة سجود الشكر. هذا وقد ذهب الكثير من علماء الشافعيّة والحنابلة وبعض من علماء الحنفيّة والمالكيّة لشرط هذا السجود بما تشترط به النافلة، ولم يثبت.

(٣) لم يثبت شيء من تعفير الجبينين أو الجميع بعنوانه.

(٤) ثبوت هذا الاستحباب وما قبله راجح، لكنّه غير مؤكَّد عندي.

عفواً» أو مائة مرة «الحمد لله شكراً» وكلّما قاله عشر مرات قال: «شكراً لمجيبٍ» ثمّ يقول: «يا ذا المنّ الذي لا ينقطع أبداً، ولا يحصيه غيره عدداً، ويا ذا المعروف الذي لا ينفد أبداً، يا كريم يا كريم يا كريم»، ثم يدعو ويتضرّع ويذكر حاجته، وقد ورد في بعض الروايات غير ذلك[١]. والأحوط[٢] فيه السجود على ما يصحّ السجود عليه، والسجود على المساجد السبعة.

مسألة ٦٥٨: يستحبّ السجود بقصد التذلّل لله تعالى، بل هو من أعظم العبادات، وقد ورد أنّه أقرب ما يكون العبد إلى الله تعالى وهو ساجد، ويستحبّ إطالته.

مسألة ٦٥٩: يحرم السجود لغير الله تعالى، من دون فرق بين المعصومين ـ عليهم السلام ـ وغيرهم. وما يفعله الشيعة في مشاهد الأئمّة ـ عليهم السلام ـ لا بدّ أن يكون لله تعالى؛ شكراً على توفيقهم لزيارتهم ـ عليهم السلام ـ والحضور في مشاهدهم، جمعنا الله تعالى وإيّاهم في الدنيا والآخرة، إنّه أرحم الراحمين[٣].

---

(١) إثبات هذه الخصوصية أو هذه الكيفيّة بخصوصها أو تلك، يبدو صعباً؛ لكنّ الجامع بينها ـ وهو كثرة الشكر وتكراره والدعاء والثناء على الله تعالى ـ قدرٌ مستفاد من مجموع النصوص هنا، ومن طبيعة هذا السجود أيضاً.

(٢) استحباباً.

السجود لغير الله، حكمه والموقف منه

(٣) الكلام هنا يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في أصل حكم السجود لغير الله تعالى

المعروف بين الفقهاء ـ وبخاصّة منذ عصر صاحب العروة وإلى اليوم ـ بيان تحريم السجود لغير الله مطلقاً في كثير من كتب الفتاوى والرسائل العمليّة، ويبدو أنّ الأغلبيّة

الساحقة من المعلّقين على العروة ومن بعدهم إلى اليوم، يرون حرمة السجود لغير الله مطلقاً. وظاهر عبارتهم أنّ مطلق تحقيق حالة السجود بوضع المساجد السبعة في محالّها لشخصٍ آخر أو لكائنٍ آخر هو حرام، وقد قادتهم هذه المسألة للتعليق على ما هو متعارف بين الشيعة أو بعضهم من السجود في مشاهد أئمّة أهل البيت النبوي، كما فعل السيّد الماتن هنا.

لكنّ الأقرب بالنظر أنّه يجب علينا هنا أن نميّز بين حالتين للسجود:

الحالة الأولى: السجود بقصد عبادة غير الله تعالى، فقصد التعبّد موجود ومتضمّن في عمليّة السجود، فمعنى أنّك تسجد لشخص هو أن تعبده أو تقدّسه فتسجد له كما يسجد العابدون لمعبودهم. وهنا لا شكّ في التحريم، فإنّه شركٌ بالله تعالى وعبادة لغيره، وهو محرّم بالاتفاق.

الحالة الثانية: السجود لا بقصد العبادة أو التعبّد، بل لمجرّد فعل ذلك، كما لو فعل مزاحاً، أو احتراماً وتكريماً وتحيّة، أو كان من عادات بعض الشعوب أو القبائل في الترحيب بالضيف أن يسجدوا له مثلاً تعبيراً عن الاحترام، كما هي عادة شعوب أخرى أن ينحنوا قليلاً عند التحيّة تعبيراً عن التقدير والاحترام والمودّة (هناك كتاب لباحثَين سوريّين هما الدكتور عمر الدقاق والدكتور بشر الدقاق تحت عنوان «التحية عبر العصور، دراسة تاريخيّة اجتماعيّة أدبيّة» وقد اشتمل الكتاب على تفاصيل كثيرة في عادات الشعوب عبر التاريخ على هذا الصعيد، ونقل أشكالاً غير مألوفة لنا اليوم في مناطق ما يُسمّى بالشرق الأوسط، فليراجع)، ففي هذه الحال لا دليل معتبراً على تحريم السجود. فإنّ النصوص الواردة في تحريم السجود لغير الله ـ والتي نقل جملة منها الحرّ العاملي في الباب السابع والعشرين من أبواب السجود من كتاب الصلاة، وكذلك في الباب الخامس والثلاثين من أبواب المزار (تفصيل وسائل الشيعة ٦: ٣٨٥ ـ ٣٨٨، و١٤: ٤٠٧ ـ ٤٠٨) كلّها ضعيفة الإسناد جدّاً ومتأخّرة (مجمع البيان ـ الاحتجاج..)، وفي بعضها يختفي وجود السند أساساً، وفي بعضها الآخر غلاة متهمون بالكذب والوضع (مثل خبر بصائر

الدرجات ومختصره)، وهناك رواية وردت في التفسير المنسوب للإمام العسكريّ، ولم تثبت صحّة النسبة على ما حقّقناه في محلّه، فليس بيدنا حكمٌ مطلق يحرّم مطلق السجود لغير الله إذا لم يكن بقصد العبادة أو يكون واقعاً في طريق تحقيق الشرك ولو لاحقاً فيكون محرّماً.

بل إنّ في سعة دلالة بعض هذه الروايات نظر؛ فإنّه ورد النهي عن السجود للنبيّ ـ ومثله خبر معاذ بن جبل وخبر قيس بن سعد الوارد في مصادر أهل السنّة ـ وأُمر بدلاً عنه بالسجود لله. وفي ظلّ مجتمع وثني خرج للتوّ من الوثنية فإنّ السجود هنا لشخصٍ مثل النبيّ، يمكن أن تكون فيه مخاطر، فلا يُعلم أنّ النهي عن السجود لهﷺ يساوق النهي عن مطلق السجود لأيّ شخص في أيّ سياقٍ آخر، وكذلك خبر التفسير المنسوب للعسكري فإنّه ينهى عن السجود لغير الله كالسجود لله، وعن تعظيم غيره بالسجود له كتعظيم الله بالسجود له، وهو غير واضح في معنى السجود بغير قصد العباديّة والتقديس، كما أنّ الحديث النبوي أنّه لو كان آمراً أحداً بالسجود لأحد، لأمر المرأة أن تسجد لزوجها، وهو حديث وارد عند السنّة والشيعة، لا يفيد هنا؛ لأنّه ينفي الأمر والوجوب لا أنّه يُثبت التحريم، إلى غير ذلك من الملاحظات الواردة على الاستدلال بهذه الروايات وأمثالها.

ومن الواضح أنّ النصّ القرآني عندما يتحدّث عن السجود فهو يتحدّث عن مفهومه التعبّدي ورمزيّته العباديّة، وعلى الأقل فهذا هو القدر المتيقّن منه وفقاً للسياقات ومناسبات الحكم والموضوع.

وأمّا دعوى أنّ السجود هو بذاته عبادة مطلقاً فلا تنفكّ العباديّة عن السجود، فغير واضحة، فإنّ هذا الأمر ليس مسألة فقهيّة أو دينيّة، بل هو أمر يمكن فهمه في سياق التجارب الاجتماعيّة للبشر، وكما يركع بعض الناس لغيرهم بما يرونه عرفاً تعبيراً عن الاحترام والتعظيم لا غير، قد يسجدون لغيرهم تعبيراً عن ذلك أيضاً، بل لو كان بذاته فعلاً عباديّاً لكان سجود الملائكة وإخوة يوسف لهما شركاً، والعياذ بالله، بل قد ورد في بعض الروايات عند المسلمين سجود بعض الحيوانات للنبيّ محمّدﷺ، وذلك في سياقٍ مادح، وهم يسجدون لله كما نعرف.

وقفةٌ مع سجود الملائكة لآدم، وأسرة يوسف له

وربما يُضاف إلى ما تقدّم، فيُقال: إنّ السجود مطلقاً ليس بمحرّم، والدليل على ذلك حادثتا سجود الملائكة لآدم عليه السلام وسجود أسرة يوسف عليه السلام له بعد دخولهم أرض مصر معاً، فإذا كان السجود لغير الله محرّماً مطلقاً، فما معنى إخبار القرآن لنا عن هاتين الحادثتين دون تعليقٍ أو تنبيه؟!

وقد أجاب غير واحدٍ من العلماء والفقهاء والمفسّرين عن هذا الكلام:

أوّلاً: إنّ آدم ويوسف كانا قبلةً للساجدين ـ كما هي الكعبة قبلة للساجدين والمصلّين المسلمين في كلّ أنحاء العالم، وموضع البيت المقدّس قبلة اليهود أيضاً، والشرق قبلة بعض المسيحيّين ـ وقد ورد ذلك أيضاً في مثل خبر التفسير المنسوب للإمام العسكري.

غير أنّ هذا الجواب غير مقنع؛ وذلك أنّ هناك فرقاً بين الأمر بالسجود لشخصٍ والأمر بالسجود إلى شخص أو نحوه، وظاهر النصّ القرآني أنّهم أمروا بجعل آدم مسجوداً له، لا السجود لله مع جعل آدم قبلة، كذلك الحال في قصّة يوسف فإنّهم خرّوا ليوسف سجّداً، وكان ذلك تطبيقاً للرؤيا التي رآها، والتي كانت تتضمّن سجود الكواكب ليوسف، لا أنّها تسجد لغيره، غاية الأمر يكون سجودها لجهته.

ثانياً: إنّ السجود بأمر الله سجودٌ لله تعالى، وفي حالة آدم ويوسف كان السجود بأمرٍ من الله سبحانه، فيكون سجوداً لله حيث كان بأمرٍ منه، وقد ورد هذا المضمون أيضاً في إحدى الروايات التي نقلها هنا الطبرسيُّ في «الاحتجاج» عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

وهذا الجواب قابلٌ للنقاش أيضاً؛ فإنّ السجود بأمر الله ليس سجوداً لله، بل هو سجودٌ لغير الله حال كون هذا السجود للغير إطاعة لأمر الله، ولهذا نحن لا نقول: إنّ إطعام المسكين إطعامٌ لله، ولا نقول: إنّ إعانة الفقير إعانة لله، فهذا غير صحيح لغةً وعرفاً، فتأويل السجود أنّه صار لله لمجرّد أنّه كان بأمر الله غير واضح، وعلى الأقلّ لا يصحّ سلب عنوان السجود لغير الله عنه هنا.

ومثل هذا الجواب ما ورد في خبر تفسير القمي ـ ويلوح من بعض علماء أهل السنّة مثل الطبري وابن حزم الأندلسي ـ من أنّ السجود هو لله وتحية ليوسف، وأنّ هذا السجود كان

شكراً لله وليس سجوداً لغير الله. والأبعد منه ما ذكره بعض المفسِّرين ـ منهم صاحب مجمع البيان ـ من أنّ الضمير في قوله تعالى: ﴿..**وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً**..﴾ (يوسف: ١٠٠) يرجع إلى الله، أي خرّوا لله سجّداً شكراً له وتحيةً ليوسف، فهذا غريب جداً؛ وذلك أنّه لا يتّسق مع مطلع سورة يوسف التي يعبّر منتهاها عن تأويل رؤيا يوسف في مطلعها.

ثالثاً: ما نراه الأقرب بالنظر، وألمح له بعض العلماء، مثل السيد عبد الله الشيرازي وقريب منه السيد تقي القمي في تعليقتهما على العروة، وهو أنّ السجود بذاته ليس محرّماً أو قبيحاً ذاتياً، فلا مانع أن يقبل التخصيص، وعليه فيمكن أن يحرّمه الله إلا في حقّ زيد وعمرو وبكر، فإنّها أمور اعتباريّة وتشريعات قانونيّة تتبع مصالحها، وعليه فأمر الله للملائكة بالسجود لآدم أو سجود إخوة يوسف له لا يدلّ على أنّ السجود حلال مطلقاً، فلو دلّ الدليل على حرمته مطلقاً أمكن الأخذ به وإخراج هاتين الحالتين أو غيرهما ـ لو قام عليه دليل ـ عن تحت عمومات التحريم.

إلا أنّ الكلام في أصل وجود عمومات أو مطلقات تحريميّة، وقد قلنا بأنّه لا دليل على التحريم أساساً في حالة عدم وجود قصد العبادة أو ما يلزم منه الوقوع في الشرك ولو لاحقاً، فقصد العبادة محرّم وقصد التعظيم والإكرام أو غيرهما حلال، ومثله تقبيل الأرض التي يمشي عليها شخصٌ كالعلماء والصالحين فإنّه لا دليل على تحريمه بعنوانه لو لم يتضمّن شركاً ولا بدعة أو لا يجرّ بطبعه لاحقاً إلى واحدة منهما.

ولعلّه لمجمل ما قلناه ذهب الشيخ فاضل اللنكراني في حاشيته على العروة إلى عدم ثبوت تحريم مطلق للسجود لغير الله خارج سياق العبادة، لكنّه ختم تعليقته بالقول: «نعم، الظاهر احتياج الجواز إلى الدليل، وبدونه لا مجال للالتزام به»، وهذا غير مفهوم لي؛ فإنّه إذا لم تكن توجد أدلة على التحريم فإنّ أصالة البراءة كافية في الترخيص هنا، فلماذا نحتاج إلى دليل على الجواز؟! ولعلّ عندي قصوراً في فهم مرادهﷺ.

ومما تقدّم يعلم أنّ السجود لغير الله بغير قصد العبادة ونحوها لا يلزم منه الكفر، خلافاً لجماعة من فقهاء أهل السنّة الذين قالوا بأنّه يلزم منه الكفر، وخالفهم في ذلك الكثير من العلماء الشيعة والسنّة، الذين قالوا بأنّه محرّم، لكنّه لا يوجب كفراً ما دام بغير قصد العبادة.

المرحلة الثانية: حكم السجود المتعارف بين الشيعة في المشاهد المشرّفة، تحليلٌ مخالف للمشهور

بناءً على مجمل ما تقدّم، يأتي الحديث في المرحلة التالية، وهي السجود على أعتاب المشاهد المشرّفة للنبيّ وأهل بيته، وكذا غيرهم من الأولياء والصالحين، فإنّ **هذا السجود لم يثبت بدليل أنّه مستحبّ بعنوانه، أو أنّه شعيرة من الشعائر، ولم يكن معروفاً من قَبل إطلاقاً، وليست فيه نصوص قرآنية أو حديثيّة أو تاريخية، وإنّما هو عادةٌ جرت بين بعض الشيعة.**

والذي توصّلنا إليه آنفاً في المرحلة الأولى يجعل موقفنا من السجود في العتبات مختلفاً عن موقف المشهور بمن فيهم السيد الماتن، وذلك أنّهم قالوا بأنّه لا بدّ أن يكون القصد من هذا السجود الشكر لله تعالى ونحو ذلك على توفيق العبد لزيارتهم ـ عليهم السلام ـ بينما نحن نقول: إنّه لا يشترط ذلك، **بل يلزم لكي يكون جائزاً:**

أ ـ أن لا يكون مقصوداً به التقديس والتأليه أو العبادة لأهل البيت، فإنّه محرّم وشرك.

ب ـ أن لا يكون بحيث يصبح في الذهن العام شعيرة من الشعائر فيتصوّر أنّه فعلٌ يقع في أصل الدين، إذ هنا يكون بدعة أو فيه شبهة البدعيّة، حيث لا عين له ولا أثر في النصوص، فيلزم الاحتياط لتركه.

ج ـ أن لا يلزم منه عنوان ثانوي تحريمي عام، مثل أن يكون سبباً في وقوع الفتن بين المسلمين أو محرّضاً على قتل الشيعة والموالين أو قتل المتصوّفة ولو ظلماً وعدواناً، أو موجباً لتعريض حياتهم للخطر، أو مفضياً ـ في احتمالٍ معقول ـ إلى وقوع الشرك لاحقاً، ونحو ذلك من العناوين الثانويّة التي تتبع دائرتها.

فإذا تحقّقت هذه الشروط جاز هذا السجود، ولو لم يكن بعنوان الشكر لله ونحو ذلك، بل كان بعنوان التحية والتكريم لأهل البيت مثلاً.

هذا، وسوف يأتي في مباحث الحجّ والعمرة والزيارة ما يرتبط ببعض السلوكيّات المتّصلة بذلك، مثل: تقبيل العتبات وغيرها.

الفصل السابع
في التشهّد

وهو واجبٌ في الثنائيّة مرّة بعد رفع الرأس من السجدة الأخيرة من الركعة الثانية، وفي الثلاثيّة والرباعيّة مرتين، الأولى كما ذكر، والثانية بعد رفع الرأس من السجدة الأخيرة من الركعة الأخيرة، وهو واجبٌ غير ركن، فإذا تركه ـ عمداً ـ بطلت الصلاة، وإذا تركه ـ سهواً ـ أتى به ما لم يركع، وإلا قضاه بعد الصلاة على الأحوط[1].

وكيفيّته على الأحوط: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمّداً عبده ورسوله، اللهم صلِّ على محمّد وآل محمد»[2]. ويجب فيه الجلوس،

(١) سيأتي في مباحث الخلل الحديثُ عن نسيان التشهّد، وقضائه، وسجدتي السهو.

(٢) الروايات الإماميّة في كيفيّة التشهّد مختلفة ومتعدّدة، بل لو حسبنا روايات سائر المذاهب أيضاً لظهر اختلافٌ أكبر، والكيفيّة التي ذكرها السيّد الماتن في الشهادتين مجزية ولا شكّ أنّها مقتضى الاحتياط الوجوبي في كيفيّتهما.

عدم ثبوت كون الصلاة على النبيّ وآله من أجزاء التشهّد أو هي واجبة فيه

أمّا الصلاة على النبيّ وآله في التشهّد، فلم تثبت بوصفها واجبةً فيه أو جزءاً منه، فإنّ غاية ما دلّت عليه النصوص هنا ـ لو أخذنا بها ـ هو لزوم الصلاة على النبيّ في الصلاة ولو مرّة واحدة، دون تعيين أنّ ذلك لزوماً يجب أن يكون في التشهّد، فقد يقوم به العبد في الركوع أو السجود أو آخر الصلاة أو في أيّ موضع منها. ومجرّد أنّ السيرة المتعارفة قائمة على ذلك لا يعني بالضرورة تعيّنه، بل قد يكون بنحو تأكّد استحباب إيقاع هذا الواجب في هذا الموضع من الصلاة فجرت السيرة على ذلك. وبعض الروايات ـ مثل خبر الأحول وخبر أبي بصير ـ اجتمعت فيه المستحبّات مع الواجبات، فلا يحرز عرفاً أنّ المراد من الصلاة فيهما ما هو بنحو الوجوب، بل لعلّ اختيار إيقاع الصلاة على النبي وآله في التشهّد

جاء نتيجة ذكر اسم النبيّ محمّد في الشهادة الثانية، فجمع استحباب الصلاة عليه عند ذكر اسمه مع كليّة ذكر الصلاة على النبيّ في الصلاة عموماً، لا لخصوصيّة كونها متعيّنة في التشهّد، فانتبه.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو أُريد الإتيان بالصلاة على النبيّ وآله في التشهّد أو في غيره، فإنّ ذلك لا يتعيّن بصيغة: «اللهم صلّ على محمد وآل محمّد»، بل يمكن الإتيان بأيّ صيغة يصدق عليها تحقيق الصلاة عليه وعلى آله، مثل: «صلِّ اللهمّ على محمّد وعلى آل محمّد»، أو «اللهمّ صلِّ وسلِّمْ على محمّد وآله»، أو «اللهمّ صلِّ على النبيّ محمّد وعلى آله» أو غير ذلك من الصيغ التي تحقّق عنوان الإتيان بالصلاة عليه.

وسوف يأتي في خاتمة مباحث منافيات الصلاة ما يرتبط بقضايا الصلاة على النبيّ من كيفيتها، وزيادة الآل، والموقف من بعض الزيادات التي طرأت لاحقاً مثل: وعجّل فرجهم، وغير ذلك إنْ شاء الله.

كما أنّه لا يوجد دليل معتبر وقويّ يُثبت أنّ الصلاة على النبيّ إذا أريد الإتيان بها في التشهّد، يلزم أن تكون بعد الشهادتين، بل يمكن أن تكون قبلهما، نعم الأحوط إيقاعها بعدهما.

هذا، وقد رأينا بعد كتابة هذه التعليقة هنا أنّ السيّد محمّد سعيد الحكيم لم يثبت لديه (منهاج الصالحين ١: ٢٣٨) جزئيّة الصلاة على محمّد وآل محمّد في التشهّد، لكنّه قال بأنّ الأحوط وجوباً عدم تركها.

عدم ثبوت الشهادة الثالثة في التشهّد مطلقاً

وأمّا الشهادة الثالثة في التشهّد، فقد ذهب بعض المتأخّرين ـ منذ العصر الصفوي إلى اليوم، وليس آخرهم الشيخ محمّد السند الذي خصّص مجلداً للشهادة الثالثة في التشهّد والتسليم، وحشد الكثير مما اعتبره شواهد ممّا لا محصّل له بنظري المتواضع، لهذا لا نتتبّع إلا الشواهد المعتدّ بها مما ذكره وذكروه، كما ومنهم الشيخ محمّد جميل حمود العاملي الذي دعا لضمّ الشهادة للسيدة الزهراء أيضاً معتبراً ذلك هو «الأحوط، بل الأقوى» حسب تعبيره.. ـ ذهب بعض المتأخّرين إلى استحبابها أو جزئيّتها.

وعمدة المستند ـ غير ما ذكرناه من أدلّة وناقشناه في بحث الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة، وما سيأتي في بحث التسليم، مما لا نعيده هنا بل يراجع هناك ـ هو الآتي:

١ـ خبر الفقه الرضوي، الوارد في التشهّد الثاني، قال: «..فإذا صلّيت الركعة الرابعة فقُلْ في تشهّدك: بسم الله وبالله، والحمد لله، والأسماء الحسنى كلّها لله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، أرسله بالحقّ بشيراً ونذيراً بين يدي الساعة، التحيات لله، والصلوات الطيبات الزاكيات، الغاديات الرائحات، التامّات الناعمات، المباركات الصالحات لله، ما طاب وزكا، وطهر ونما، وخلص فلله، وما خبث فلغير الله. أشهد أنّك نعم الربّ، وأنّ محمّداً نعم الرسول، وأنّ عليّاً (عليّ بن أبي طالب) نعم المولى، وأنّ الجنّة حقّ..» (فقه الرضا: ١٠٨ ـ ١٠٩).

والجواب: إنّه لم يثبت نسبة هذا الكتاب للإمام الرضا، بل رجّح بعضهم أنّه من تصنيف الشيخ الصدوق الأوّل، وقال آخرون بأنّه من تصنيف الشلمغاني، وغير ذلك.

٢ـ ما ذكره المجلسي الأوّل من الرواية عن أبي بصير، عن الإمام الصادق، مما يتضمّن صياغةً للتشهّد تشبه التي تقدّمت في موضع الشاهد (فقه كامل فارسي: ٣١).

والجواب: إنّ هذه الرواية ـ فضلاً عن تأخّرها في الظهور إلى القرن الحادي عشر لو قيل بأنّها مغايرة لرواية التهذيب ـ تحتمل جداً أنّها عين رواية التهذيب التي نقلها الطوسي، وليس فيها التعبير بأنّ علياً نِعم الإمام، فإمّا حصلت زيادة أو حصلت نقيصة، وعلى هذا لا يمكننا التأكّد أو الاحتجاج بخبرٍ من هذا النوع؛ لإثبات الاستحباب، فضلاً عن الجزئيّة والوجوب.

٣ـ إنّه هو المشهور بين المتقدّمين، بحجّة أنّهم كانوا يقولون بأنّ أقلّ ما يجزي في التشهّد هو الشهادتان أو مع ضمّ الصلاة على النبي وآله، مما يعني أنّ الشهادة الثالثة مأخوذة عندهم، غاية الأمر أنّها ليست لازمة.

وهذه المقاربة الاستدلاليّة قابلةٌ للنقاش؛ وذلك أنّنا نعلم أنّ صيغ التشهّد كثيرة ومتعدّدة في الروايات الإماميّة، فضلاً عن غيرها، فالقول بالإجزاء هنا هو في مقابل ما هو متعارف من الصيغ الطويلة المنصوصة في الروايات، فأنّى لنا معرفة أنّه ناظر للشهادة الثالثة؟! هذا

فضلاً عن عدم حجّيّة الشهرة الفتوائيّة لو دلّ كلامهم على شيءٍ من ذلك.

٤ـ الاستناد إلى مكاتبة الحميري للإمام المهدي، والواردة في كتاب (الاحتجاج ٢: ٣٠٧ ـ ٣٠٨)، حيث جاء فيها عند الحديث عن تكبيرات افتتاح الصلاة: .. وسأل عن التوجّه للصلاة أن يقول: على ملّة إبراهيم ودين محمّد ـ صلى الله عليه وآله ـ فإنّ بعض أصحابنا ذكر أنّه إذا قال: على دين محمّد فقد أبدع؛ لأنّا لم نجده في شيء من كتب الصلاة خلا حديثاً في كتاب القاسم بن محمّد عن جدّه عن الحسن بن راشد أنّ الصادق عليه السلام قال للحسن: كيف تتوجّه؟ فقال: أقول: لبّيك وسعديك. فقال له الصادق عليه السلام: ليس عن هذا أسألك. كيف تقول وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً مسلماً؟ قال الحسن: أقول. فقال الصادق عليه السلام: إذا قلت ذلك فقل: على ملّة إبراهيم، ودين محمّد، ومنهاج عليّ بن أبي طالب، والايتمام بآل محمّد، حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين. **فأجاب** عليه السلام: «التوجّه كلّه ليس بفريضة، والسنّة المؤكّدة فيه التي هي كالإجماع الذي لا خلاف فيه: وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض، حنيفاً مسلماً على ملّة إبراهيم ودين محمّد وهدي أمير المؤمنين، وما أنا من المشركين. إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين..».

والجواب: إنّ هذه الرواية فاقدة للإسناد أساساً، بل غاية ما تُثبت قول ذلك في حال التوجّه للصلاة، ولا يشمل حال التشهّد أو التسليم، وهي بذلك لا تكون ذكراً.

وعليه، فلم يثبت شيءٌ من ذلك، وقاعدة التسامح لم تثبت أيضاً كما قلنا مراراً.

بل في المقابل، ذهب غير واحد من الفقهاء إلى منع ذكر الشهادة الثالثة في داخل الصلاة، على أساس أنّها ليست ذكراً ولا دعاء ولا قرآناً، ومن هؤلاء السيّد الخوئي فيما نسبه له السيّد حسن القبانجي (شرح رسالة الحقوق ٢: ٩٧)، من استفتاءٍ جاء في جوابه: «..قد جرت سيرة العلماء والأبرار على الشهادة بالولاية في الأذان والإقامة لا بقصد الجزئيّة منذ عهدٍ بعيد من دون نكير من أحدهم حتى أصبح ذلك شعاراً للشيعة ومميّزاً لهم عن غيرهم، ولا رَيْب في أنّ لكلّ أمّة أن تأخذ ما هو سائغ في نفسه، بل راجحٌ في الشريعة المقدّسة، شعاراً لها، نعم لا يجوز ذلك فيما هو ممنوع منه في الدين، ومن هنا لا تجوز الشهادة

والطمأنينة، وأن يكون على النهج العربي[١]، مع الموالاة بين فقراته وكلماته[٢].

والعاجز عن التعلّم إذا لم يجد من يلقّنه، يأتي بما أمكنه إن صدق عليه الشهادة، مثل أن يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله» وإن عجز فالأحوط وجوباً[٣] أن يأتي بترجمته، وإذا عجز عنها أتى بسائر الأذكار بقدره[٤].

مسألة ٦٦٠: يكره الإقعاء فيه[٥]، بل يستحب فيه الجلوس متورّكاً كما تقدّم

الثالثة في الصلاة؛ لأنّ الدين منع عن كلّ كلام فيها غير القرآن والذكر والدعاء، فليس كلّ كلام مستحبّ في نفسه يجوز في الصلاة ما لم يكن قرآناً أو ذكراً أو دعاء..». كما احتاط السيّد علي السيستاني وجوباً بترك الشهادة الثالثة في التشهّد على ما جاء في استفتاءاته.

وعليه، فلم تثبت جزئيّة الشهادة الثالثة وأمثالها في التشهّد، ولا الوجوب ولا الاستحباب، فضلاً عن كون ذلك شعيرة، نعم لو صاغ الشهادة الثالثة على شكل دعاء، فهذا جائز حتماً، كما لو قال: اللهم تقبّل ولائي لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، فهذا لا بأس به، فإنّ التشهّد وردت فيه صيغ كثيرة، والظاهر أنّ الإنسان يمكنه إضافة أيّ دعاء في تلك الحال، على أن لا يكون هناك شبهة البدعيّة كما قلنا مراراً. وأمّا بطلان الصلاة بالشهادة الثالثة من حيث كونها كلام الآدميين، فسوف يأتي تحقيق الموقف من موضوع مبطليّة مطلق كلام الآدمي في الصلاة، وذلك في بحث «منافيات الصلاة».

(١) قد تقدّم الكلام في شرطَي: الطمأنينة، والعربيّة في أفعال الصلاة، وذلك عند التعليق على مطلع بحث تكبيرة الإحرام، وكذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٥٨٣)، فراجع.

(٢) بالمعنى الذي يصدق عليه الوحدة العرفيّة لا أكثر.

(٣) بل هو الأقوى.

(٤) لا يُعلم وجوبه إذا لم يصدق عليه عنوان الشهادتين، نعم هو الأحوط استحباباً.

الإقعاء في الصلاة وخارجها، معناه وحكمه

(٥) **ورد في بعض النصوص الإسلاميّة ما يعرف بالنهي عن التشبّه بالحيوانات في الصلاة،** وقد ذكرت لذلك أمثلة استُخدمت فيها الحيوانات للتشبيه، مثل **نقر الغراب أو نقر**

الديك، كناية عن العجلة في السجود والركوع وغيرهما، **وافتراش السبع أو الكلب**، بمعنى أن لا يبسط ذراعيه على الأرض عند السجود، بل يضع كفّيه ويرفع ذراعيه، **وأذناب خيل شُمْس**، وهو كناية عن رفع الأيدي في الصلاة بقصد التحيّة، **والتفات الثعلب**، تشبيهاً لمن يُكثر النظرَ الخاطف حوله في الصلاة بالثعلب الذي يظلّ دائماً مستشعراً الخطر، وهكذا. **ومن جملة هذه التشبيهات إقعاء الكلب، وفي بعض الروايات إقعاء القرد.**

وللإقعاء معنيان:

أحدهما المعنى اللغوي، وهو أن يضع الرجل أليَتيه على الأرض ويرفع ساقيه وفخذيه واضعاً يديه على الأرض (أو لا يضعهما)، وهذا هو الذي يتمّ تشبيهه بجلوس الكلب، فإنّه يضع مؤخرته على الأرض ويرفع فخذيه وساقيه، يقال : أقعى الكلبُ إذا جلس على أسته، وبهذا يكون الإقعاء مختلفاً تماماً عن التورّك.

وثانيهما المعنى الفقهي، وهو أن يضع المصلّي صدر قدميه على الأرض، ثمّ يجلس على عقبيه، قال المحقّق النجفي: «المراد بالإقعاء المبحوث عنه عندنا وعند الجمهور: وضع الأليتين على العقبين معتمداً على صدور القدمين» (جواهر الكلام ١٠: ١٩٣).

وهذا ـ أي الإقعاء الفقهي ـ ما أفتى بحرمته الشيخ يوسف البحراني متفرّداً به تقريباً، بينما قال الكثير من علماء أهل السنّة بأنّه مستحبّ، وأنّه ورد الحثّ عليه في كلمات مثل ابن عباس. لكنّ بعض فقهاء المالكيّة قالوا بحرمة الإقعاء بالمعنى اللغوي لكنّه لا يبطل الصلاة. أمّا جعل بطون أصابعه للأرض ونصب القدمين وجعل الأليتين على العقبين، وكذا الجلوس على القدمين وكون ظهر القدمين للأرض، فقد قالت المالكيّة فيه بأنّه مكروه.

ولعلّ السبب في أنّ الفقهاء فهموا الإقعاء بمعنى مختلف عما هو المعنى الأوّل الموجود في كتب اللغة، هو ما ذكره الوحيد البهبهاني، حيث قال: «إنّ إقعاء الكلب بين السجدتين في غاية الصعوبة بحيث لا يكاد يرتكبه أحدٌ حتى يحتاج إلى المنع منه، سيّما والتأكيد في المنع، بخلاف ما ذكره الفقهاء، فإنّه في غاية السهولة، سيّما في مقام العجلة يرتكبونه» (حاشية

المدارك ٣: ٩٠). وربما يكون لأنّ نقطة الاختلاف بين فقهاء الشيعة والعديد من فقهاء السنّة هو الإقعاء بالمعنى الثاني.

والبحث في الإقعاء تارةً يكون في فعله بين السجدتين، وأخرى في التشهّد (وجلسة الاستراحة)، وثالثة عند الأكل:

أ ـ أمّا بين السجدتين، فقد تقدّم عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٥٣) من مبحث السجود أنّ الإقعاء بين السجدتين مكروه، وقد دلّت النصوص العديدة العامّة والخاصّة عليه.

ب ـ وأمّا في التشهّد (وجلسة الاستراحة)، فإنّ ما دلّ على النهي عنه فيه بشكل مباشر إنّما هو روايتان ضعيفتان إسناداً، فلا يمكن استفادة الحرمة أو الكراهة منهما سواء بالمعنى اللغوي أم الفقهي، غير أنّه وردت نصوص عامّة تنهى عن الإقعاء في الصلاة دون تقييدٍ بكونه بين السجدتين، مثل مرسل حريز، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: ﴿**فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ**﴾، قال: «النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره»، وقال: «لا تكفّر؛ فإنّما يصنع ذلك المجوس، ولا تلثم، ولا تحتفز، ولا تقع على قدميك، ولا تفترش ذراعيك»، ومثله خبر زرارة: «ولا تقْعِ على قدمَيْك». وفي خبر أبي هريرة قال: «نهاني رسول الله صلى الله عليه وآله عن ثلاث: عن نقرة كنقر الديك، وإقعاء كإقعاء الكلب، والتفات كالتفات الثعلب».

بل في خبر زرارة الآخر: «وإيّاك والقعود على قدميك فتتأذّى بذلك، ولا تكن قاعداً على الأرض، فتكون إنّما قعد بعضك على بعض، فلا تصبر للتشهّد والدعاء» (الكافي ٣: ٣٣٩)، وفي خبر أنس قال: قال صلى الله عليه وآله: «إذا رفعت رأسك من السجود فلا تقْع كما يقْعي الكلب»، وغير ذلك من النصوص، فلا يبعد بضمّ بعضها إلى بعض الحديث عن الكراهة.

لكنّ الشيء الذي يفهمه المطالع لمجموع النصوص هنا هو أنّ المقصود من النصوص هو إقعاء الكلب، وصريح بعضها واضح في ذلك، فإذا ثبت المعنى اللغوي فالأقرب القول بمرجوحيّة الإقعاء في التشهّد وبين السجدتين بالمعنى اللغوي ـ أمّا غيره فتركه هو مقتضى الاحتياط الاستحبابيّ ـ ولعلّ نكتته ما أشار له خبر زرارة الثاني وهو أنّ الجلوس جلسة الكلب لا تجعل الإنسان مرتاحاً ومستقراً، لكي يصبر على التشهد والدعاء. ولعل تعبير

فيما بين السجدتين، وأن يقول قبل الشروع في الذكر: «الحمد لله»، أو يقول: «بسم الله وبالله، والحمد لله، وخير الأسماء لله، أو الأسماء الحسنى كلّها لله»، وأن يجعل يديه على فخذيه منضمّة الأصابع، وأن يكون نظره إلى حجره، وأن يقول بعد الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله: «وتقبّل شفاعته وارفع درجته[1]» في التشهّد الأوّل، وأن

«قعد بعضك على بعض» في الرواية نفسها مراده أنّ الجسد في حال إقعاء الكلب يكون متكئاً بعضه على بعض، مما يُفهمنا تذييل الرواية بأنّ هذا لا يجعلك تصبر على الدعاء والتشهّد، والله العالم.

ج ـ وأمّا عند الأكل، فالأقرب أنّه جائزٌ لا حرمة فيه ولا كراهة، ولم تثبت نصوصٌ تدلّ على شمول الموقف لغير حال الصلاة وأمثالها، بل في خبر عمرو بن جميع أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أكل مقعياً.

نقد تفسيرٍ صوفيّ لدعاء: «وتقبَّل شفاعته وارفع درجته»

(١) فسّر بعض العرفاء هذا الدعاء ـ على ما في بالي ـ بأنّه دالٌّ على أنّ الإنسان في عالم القيامة يواصل سيره التكاملي، وأنّ من نِعَم الله على بعض أهل الجنّة ـ على الأقلّ ـ أنّهم يتمتّعون بمبدأ الحركة التكامليّة في الجنّة، وأنّ مستوى هذه الحركة التكامليّة وسرعتها تابعٌ لنوع ومستوى أعماله الصالحة في الدنيا، وعليه فالمقصود برفع درجة النبيّ هو مواصلة رفع درجاته يوماً بعد يوم حال كونه في عالم الآخرة.

وليس لنا شأنٌ بأصل فكرة نعمة الحركة التكامليّة في الآخرة، وهل هي ثابتة أو لا؟ غير أنّ هذا المقطع من الدعاء لا يدلّ ـ بالضرورة ـ على ذلك؛ فإنّ طلب رفع درجة النبيّ معناه: اجعل يا ربّ درجته مرتفعة، فكما نطلب منه أن يقبل شفاعته نطلب منه أن يرفع درجته، وليس في هذا إشارة لفكرة الحركة المتواصلة في رفع الدرجة، فهذا مثل: أنْعِم يا ربّ على زيد، فإنّ هذا معناه منحه النعيم، لا زيادة النعيم بشكل متواصل. نعم هو يفيد الاستمرار في النعيم، لا التكامل والزيادة فيه بعد إعطاء الله له، واللهُ العالم.

يقول: «سبحان الله» سبعاً بعد التشهّد الأوّل، ثم يقوم، وأن يقول حال النهوض عنه: «بحول الله وقوّته أقوم وأقعد»، وأن تضمّ المرأة فخذَيْها إلى نفسها، وترفع ركبتَيْها عن الأرض[١].

الفصل الثامن

في التسليم

وهو واجبٌ في كلّ صلاة وآخر أجزائها، وبه يخرج عنها وتحلّ له منافياتها[٢].

ما ثبت وما لم يثبت من آداب التشهّد

(١) لم يثبت أيّ من هذه المستحبّات بعنوانه، عدا قول: بحول الله وقوّته أقوم وأقعد، وما يشبهه، حال القيام، كما قلنا في باب السجود عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٥٣).

(٢) **توضيح الكلام في هذه المسألة يمكن بيانه من خلال مراحل:**

التمييز بين مفهوم التسليم الصلاتي في الفقه الإمامي وفقه الجمهور

المرحلة الأولى: التسليم واجب، مع وقوع نقاش في نوعيّة الإلزام به بين أهل السنّة، وذهاب الأحناف إلى نقاشٍ فيه. لكن يجب أن ننبّه لأمر بالغ الأهميّة، وهو أنّ **التسليم في مشهور الفقه الإمامي هو جزء من الصلاة**، مثله مثل التشهّد والقراءة والسجود والركوع، ومن ثمّ يلزم الإتيان به متوجّهاً إلى القبلة، وبعد الانتهاء منه يمكن للإنسان أن يلتفت ويصدر منه أيّ شيء من منافيات الصلاة. هذا هو مفهوم التسليم الذي يختاره كثير من الإمامية، ومنهم: السيّد الماتن.

أمّا في الفقه السنّي، فالتسليم له مفهومٌ آخر، فبعد الانتهاء من التشهّد يقوم المكلّف بالالتفات إلى اليمين أو إلى اليمين واليسار حال كونه يسلّم باتجاه اليمين أو باتجاه اليمين واليسار على اختلاف القول بوجوب تسليمة واحدة أو تسليمتين عند فقهاء المذاهب الأربعة، فالتسليم الواجب عندهم هو بعينه عمليّة خروج من الصلاة، بعكس التسليم الواجب عند الإماميّة فهو ليس خروجاً بذاته من الصلاة، بل هو نهاية أجزائها وبعدها

يكون الخروج.

وقد يتصوّر بعضٌ أنّ صيغ التسليم التي يراها الفقه الإمامي لا وجود لها في الصلاة في الفقه السنّي، لكنّ هذا غير صحيح؛ فإنّ تعابير من نوع: السلام على النبيّ والسلام على عباد الله الصالحين، موجودة في التشهّد نفسه في الفقه السنّي، ويسبقان عادةً صيغة الشهادتين، فيقولون مثلاً: «التحيّات لله، سلام عليك أيها النبيّ ورحمة الله وبركاته، سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنّ محمّداً رسول الله»، وبهذا يتبين أنّ إحدى صيغ التسليم في الفقه الإمامي (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) هي جزءٌ من التشهّد في الفقه السنّي، وبانتهاء التشهّد في الفقه السنّي، يبدأ التسليم عندهم، والذي شرحناه قبل قليل.

حكم الالتفات أثناء التسليم في ضوء الفقه المقارن بين المذاهب

المرحلة الثانية: يعتبر مشهور فقهاء أهل السنّة أنّ الالتفات عند تسليم المصلّي يميناً وشمالاً من الأمور المسنونة، ويستندون في ذلك لبعض الروايات التي من أبرزها خبر عبد الله بن مسعود المعروف عن فعل النبيّ ذلك (سنن النسائي ٣: ٦٣)، ويختلفون في بعض التفاصيل، فمثلاً يرى بعضهم أنّ المصلي عليه أن يبدأ التسليم وهو مستقبل القبلة، ثمّ يحرك رأسه باتجاه اليمين بعد بدء التسليم، ويُنهي التسليم عندما يصير وجهه باتجاه اليمين وهكذا، فيما قال آخرون بأنّه يبدأ السلام مع بدء الالتفات، لا حال كونه متجّهاً للقبلة. ويحبّذ فقهاء أهل السنّة ـ اعتماداً على بعض الأحاديث ـ أن يكون التفاته يميناً أو شمالاً، بحيث يرى من خلفه بياضَ وجهه، أي التفاتاً كاملاً. وتعطي هذه التفاصيل في الفقه السنّي مقاربةً ترى أنّ التسليم ليس سوى توجيه السلام لمن حولك أو للمأمومين أو للإمام، ولهذا ذهب بعض المالكيّة إلى أنّ الإمام عندما يقول: السلام عليكم، فإنّ المأموم أيضاً يقول: وعليكم السلام، وهذا تسليمٌ ثالث، وكأنّ هذه السلامات هي خطابات خارج الصلاة بين الناس أو ربما ـ حال الانفراد ـ مع المَلَكين الشريفين.

أمّا الإماميّة:

أ ـ فلعلّ المعروف بينهم أنّه يستحبّ للمنفرد أن يومئ أثناء التسليم الأخير إلى يمينه

بعينه أو نحو ذلك بما لا ينافي استقبال القبلة بوجهه، وذكر بعض الفقهاء أنّ المسنون للمنفرد أن يسلّم بلا أيّ التفات أبداً ولا إيماء، والرأي الأوّل هو مقتضى الجمع بين بعض الروايات التي وردت في المقام. وبعض العلماء جمع بين الروايات هنا بالتخيير، فلك أن تسلّم مستقبلاً القبلة بلا أيّ تعديل، ولك الالتفات بمؤخّرة العين اليمنى.

ب ـ وأمّا إذا كان المصلّي إماماً، فذهب بعض الفقهاء إلى أنّه يومئ في التسليم بصفحة وجهه عن يمينه، دون اليسار، واستدلّ له ببعض الأخبار، وذهب بعض العلماء إلى عدم الفرق بين الإمام والمنفرد في أنّ التسليم يكون إلى القبلة.

ج ـ أمّا المأموم، فذكر بعض الفقهاء أنّه إن لم يكن أحدٌ على يساره أومأ إلى يمينه، وإلا أومأ بتسليمة إلى اليمين وأخرى إلى اليسار، واستدلّ لذلك بروايات متعدّدة، وقالوا بأنّه ليس في الروايات أنّ الالتفات بصفحة الوجه، فلعلّ المراد هو الإيماء بالعين أو بالوجه بما لا ينافي الاستقبال.

وهذه الأمور ترتبط كلّها بما يفعله المصلّي أثناء التسليم الذي يأتي بعد التشهّد، والذي هو جزء من الصلاة على المشهور الإمامي، أمّا ما يفعله بعض المؤمنين اليوم من أنّهم بعد الانتهاء من التسليم تماماً، يقومون بالتكبير ثلاث مرات، ثم يلتفتون إلى اليمين ثم اليسار ثم القبلة، قائلين: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فهذا لا علاقة له ـ في السياق الإمامي ـ بهذا الموضوع إطلاقاً، وهذا لم يشرّع أصلاً، فمن أراد الإتيان به فلا يصحّ عند الشمهور أن يأتي به بقصد المشروعيّة أو وروده في الدين، وإنّما بعد التسليم يستحبّ ـ على المعروف ـ التكبير ثلاث مرّات مستقبلاً القبلة، ثم الشروع بالتعقيبات.

والذي يظهر أنّ فكرة الالتفات حال التسليم فكرةٌ وجيهة في الجملة، ففضلاً عن النصوص الواردة عند أهل السنّة في ذلك، وهي متعدّدة، نلاحظ أنّ هذه الفكرة موجودة في الجملة في العديد من النصوص في المصادر الشيعيّة أيضاً، ففي خبرٍ رواه الصدوق في «الفقيه» في تفسير التسليم من قبل إمام الجماعة بأنّه: «إنّ الإمام يترجم عن الله عزّ وجلّ، ويقول في ترجمته لأهل الجماعة: أمان لكم من عذاب يوم القيامة»، مما يوحي بأنّه يخاطب الجماعة التي خلفه، بل قد ورد في خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّما جعل

التسليم تحليلَ الصلاة ولم يجعل بدلها تكبيراً أو تسبيحاً أو ضرباً آخر؛ لأنّه لما كان الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين، والتوجّه إلى الخالق، كان تحليلها كلام المخلوقين والانتقال عنها وابتداء المخلوقين في الكلام أوّلاً بالتسليم»، وفي خبر المفضّل بن عمر أنّ التسليم تحيّة للمَلَكَين، ونحن نعرف أنّهما عن اليمين وعن الشمال قعيد، ومثله خبر عبد الله بن الفضل الهاشمي، بل في خبر ليث المرادي أنّ الذي يكون في صفٍّ يسلم عن اليمين وعن الشمال؛ لأنّ عن يسارك من يسلّم عليك، أمّا الإمام فيسلّم تسليمة حال كونه مستقبل القبلة، كما أنّ خبر عليّ بن جعفر واضحٌ في أنّ موسى الكاظم وإسحاق ومحمّد ـ بني جعفر الصادق ـ كانوا يسلّمون في الصلاة عن اليمين والشمال، بقول: السلام عليكم ورحمة الله، كما ورد في خبر عبد الحميد بن عواض تفصيلٌ في التسليم مستقبل القبلة في بعض الحالات وعن اليمين في حالات أخَر، وهو تفصيلٌ يشهد أنّ التسليم لا يكون دوماً حال استقبال القبلة، وورد في خبر عنبسة بن مصعب أنّ الذي يكون في الصفّ خلف الإمام وليس على يساره أحد، أنّه يسلّم تسليمة واحدة عن يمينه؛ لأنّه ليس على يساره أحد.

إلى غيرها من الروايات الكثيرة التي توضح أنّ فكرة التسليم يمكن أن تكون في بعض الحالات مع التفات الإنسان ناحية اليمين واليسار، وأنّه في بعض الحالات ـ مثل حال الإمام ـ يكون بعدم الالتفات، ولهذا نرى أنّ الروايات التي تحدّثت عن عدم الالتفات حال التسليم كانت في الغالب ناظرة للإمام، بل صريح خبر أبي بصير أنّه قال: «إذا ولّى وجهه عن القبلة، وقال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد فرغ من الصلاة»، وهو كاشف عن أنّ التسليم يكون عندما يولّي وجهه عن القبلة.

أمّا فكرة الإيماء بالعين أو بطرف الوجه الموجودة في كلمات بعض فقهاء الإماميّة ـ كما أشَرْنا آنفاً ـ فليس لها عينٌ ولا أثر في النصوص، بل أخذت من عمليّة الجمع بين الروايات، فبعضها يقول: وأنت مستقبل القبلة، وبعضها يتكلّم عن الالتفات عند التسليم، فجمعوا بينهما بفكرة الإيماء بالعين، وإلا فلا دلالة في النصوص على فكرةٍ من هذا القبيل.

ولعلّ مقتضى الاحتياط أن يسلّم الإنسان مستقبل القبلة، كما هو مقتضى بعض النصوص، قاصداً بذلك مخاطبة الغير بالدعاء، ثم يسلّم ناحية اليمين أو اليمين واليسار قاصداً التحيّة، أمّا الجزم فيبدو لي في غاية الصعوبة، بسبب كثرة اضطراب الأخبار، ولعلّ القدر المتيقّن ـ والله العالم ـ هو تسليم المنفرد عن يمينه وعن يساره، وأمّا المأموم فيسلّم عن يمينه أو يساره تبعاً لتواجد المأمومين الآخرين يميناً ويساراً، وأمّا الإمام فالأمر فيه عندي في غاية الإشكال، فلا يُترك الاحتياط بالجمع.

ولا يضرّ بهذا الاحتياط قول كلمة «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» قبل الالتفات، حيث قد يقال بأنّها قد تكون كلاماً إضافيّاً، فإنّ صيغ التشهّد ـ كما قلنا سابقاً ـ كثيرة، ولا يضرّ فيها دخول مثل هذه التعابير والتي وردت في بعض صيغ التشهّد، بل إنّ تقييدنا هنا بصيغة الدعاء جاء للفرار من مثل هذا الإشكال، والعلمُ عند الله.

مشروعيّة قصد التحيّة أثناء التسليم

المرحلة الثالثة: نتيجة طبيعة تحليل الفقه الإمامي لقضيّة التسليم، والذي قلنا بأنّه يختلف عن طريقة تحليل الفقه السنّي، ظهرت مسألة في الفقه الإمامي، وهي مشروعيّة قصد التحيّة بالتسليم، فهل يشرع لي أن أقصد توجيه تحيّة للمَلَكين أو لمن حولي أو لمن خلفي أو للنبيّ والأئمّة أو غير ذلك، أو أنّها كلمات تعبديّة يجب قولها دون قصد شيء إطلاقاً؟

أفتى بعض الفقهاء بوجوب قصد التحيّة ولو إجمالاً، ومنهم الشيخ ناصر مكارم الشيرازي والسيد الخميني، فيما رأى آخرون المنع عن قصدها حتى أفتى المحقّق النجفي ببطلان الصلاة لو قصدها، واحتاط بعضٌ ثالث، كالسيد صاحب العروة، بعدم قصد التحيّة، وقد ذهب السيد الماتن في تعليقاته على العروة وكذا في بحوثه الاستدلاليّة إلى أنّ الحكم هو الجواز دون الوجوب أو المنع، فلك قصد التحيّة لكنّه ليس بلازم ولا حرام إلا بالعنوان الإجمالي الارتكازي فيكون مطلوباً. وقد استغرب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تعليقته على العروة ممّن قال بالمنع عن قصد التحيّة، قائلاً: «هل يكون السلام أو غيره من أجزاء الصلاة ألفاظاً بلا معنى أو مجرّد لقلقة اللسان؟!»، وقال الشيخ المنتظري بأنّ المفهوم من أخبار الباب أنّ التسليم شرّع للتحيّة وأنّ هذه الألفاظ ليست مهملة، بل

مقصودٌ بها مخاطبة المَلَكين أو المأمومين أو الإمام أو نحو ذلك.

والصحيح هو أنّها ألفاظ تحيّة، ولا سيما وفقاً لما قلناه في المرحلة الثانية المتقدّمة آنفاً، وأنّه يلزم فيها تحقيق عنوان التحيّة ولو إجمالاً، فهذا هو المفهوم من النصوص ومن مناسبات الحكم والموضوع، ولعلّ جعلها تحيّة يتطلّب إسماع الطرف الآخر الذي يُستهدف بها. وفي تقديري فإنّ الفقه الإسلامي ـ وبخاصّة الإمامي، بحاجة ماسّة لإعادة النظر في هذه المسألة ـ أعني مسألة هويّة التسليم كلّها ـ وفهم النصوص بطريقة مختلفة.

مداخلاتٌ نقديّة لفهمنا لقضيّة التسليم الصلاتي، وقفات تـأمُّل

لكن قد تظهر هنا مداخلات نقديّة على ما توصّلنا إليه:

المداخلة الأولى: إنّ ما استندتم إليه من «مناسبات الحكم والموضوع» لا يرجّح القول بوجوب الإلتفات إلى اليمين والشمال، بل يرجّح القول بالالتفات إلى الأشخاص الموجودين في مكان المصلّي، سواء كانوا عن يمينه أو يساره أو خلفه أو أمامه، ثمّ إنّه على أساس مناسبات الحكم والموضوع ليس هناك وجهٌ لـ «السلام عليكم ورحمة الله» في مكانٍ لا أحد فيه غير المصلّي، بل يتعيّن أن نقول بوجوب التسليم بـ «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» في هذا الفرض.

ويمكن الجواب: إنّ الالتفات عن اليمين واليسار معناه إلقاء السلام على من على يمينه وعلى يساره، لا على كلّ شخص موجودٍ في المكان، فهذا ما لم يثبت لزومه، وأمّا فرض عدم وجود أحد فقد ذكرت بعض الروايات مخاطبة المَلَكَين، وكأنّ التسليم يكون بإلقاء السلام عن اليمين واليسار قاصداً مَن حوله من الإنس والملائكة. **بل قد يخطر في البال فكرتان:**

الفكرة الأولى: إنّ «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» قد تكون فَرْضَ الذي لا يوجد معه أحد، وأمّا التسليم عن اليمين واليسار فهو فرض السلام على الآخرين، ولهذا ورد في القرآن الكريم السلام على الأنفس عند دخول البيوت الخالية.

الفكرة الثانية: إنّ «السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته» قد تحتمل أنّه يقصد منه تكليف الذين كانوا في زمن النبيّ بحيث أيضاً كانوا مطالبين بتخصيص النبيّ بالسلام

عندما يكون بينهم أو يكون إمامَ الجماعة.

لكنّ الإنصاف أنّ هاتين الفكرتين لا تعزّزهما شواهد، وبخاصّة أن «السلام على النبيّ» قد ورد أيضاً في مثل سجود السهو.

المداخلة الثانية: قد يُشكل على الاحتياط بالجمع بالطريقة التي ذكرناها، أي من دون تكرار الصلاة، وإنّما بتكرار التسليم فقط؛ وذلك أنّه إذا سلّم المصلّي مستقبلاً، فهذا معناه أنّه يقصد الخروج عن الصلاة فهو لا ينوى الصلاة، ووجود النية لا يتصوّر في حالة الشكّ والترديد بين أنّه خرج من الصلاة أو لم يخرج، فإن كان الاستقبال معتبراً في التسليم فصلاته وقعت صحيحة، وإن لم يعتبر بل اعتُبر فيه الالتفات فقد بطلت صلاته بنقض النيّة، وعليه فللمستشكل أن يقول بأنّ الاحتياط هنا ممكن، لكن بتكرار الصلاة تماماً كالشكّ في القبلة.

وقد يجاب بأنّه عندما يأتي بالتسليم مستقبلَ القبلة أوّلاً فهو يقصد القربة المطلقة أو رجاء المطلوبيّة، فإذا كان المطلوب هو هذا التسليم كفاه، ولم يعد للتسليم الثاني معنى، ولا يجب الجزم في النيّة، ولو كان التسليم هو مع الالتفات فهو يقصد الأوّل والثاني معاً بقصد القربة المطلقة أو برجاء المطلوبيّة، بل قد قلنا بإمكان قصد الدعائيّة فيرتفع الإشكال أكثر.

وإشكالُ أنّ التسليم الأوّل على تقدير جزئيّة التسليم الثاني الالتفاتي سيصبح كلاماً زائداً، بعد عدم كون التسليم ذكراً أو دعاءً، **قابلٌ للحلّ**، بدعوى أنّ من صيغ التشهّد ذكر التسليم، وقد قلنا سابقاً بأنّ صيغ التشهّد متعدّدة، فضلاً عن إمكان قصد الدعائيّة، نعم لو قلنا بأنّ صيغة التشهّد لا تشتمل قطعاً على «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» وأنّ ذكرها في التشهد مبطلٌ للصلاة مطلقاً أو بغير قصد الدعائيّة تمّ الإشكال بحدوده.

المداخلة الثالثة: إذا اعتُبر في التسليم قصد التحيّة، فإن وجد شخصٌ عن يمين المصلّي أو يساره ووجّه المكلّف تحيّته إليه بقوله: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، فهل يجب على الآخر الردّ كما يجب في غير الصلاة؟!

ويجاب: إنّه لهذا قال بعض فقهاء أهل السنّة بوجوب الردّ هنا، بحيث يصبح هناك ثلاثة سلامات، لكن حتى لو قلنا به ـ ولعلّه الأقرب ـ فإنّ كلّ مصلٍّ يقوم بإلقاء السلام عن

وله صيغتان: الأولى: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»؛ والثانية: «السلام عليكم» بإضافة «ورحمة الله وبركاته» على الأحوط، وإنْ كان الأظهر عدم وجوبها، فبأيّهما أتى فقد خرج عن الصلاة، وإذا بدأ بالأولى استحبّت له الثانية بخلاف العكس، وأمّا قول «السلام عليك أيها النبيّ ورحمة الله وبركاته» فليس من صيغ السلام، ولا يخرج به عن الصلاة، بل هو مستحبّ[1].

يمينه ويساره قاصداً الآخرين من حوله بمن فيهم الإمام، فيرتفع الإشكال، فيكون إمّا ملقياً أو مجيباً، وسيأتي في بحث منافيات الصلاة كفاية تقارن الطرفين في إلقاء التحية، خلافاً لما ذهب إليه أمثال السيّد الماتن، من الاحتياط الوجوبي في الردّ، وذلك في (المسألة رقم: ٦٨٦).

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في أمور:

الأمر الأوّل: لا دليل معتبراً ـ بصرف النظر عن فكرة التسليم عن اليمين واليسار ـ على استحباب الثانية على تقدير البدء بالأولى، تماماً كما لا دليل معتبراً على استحباب الأولى على تقدير البدء بالثانية، فضلاً عن اعتبارهما جزءاً مستحبّاً في هاتين الحالتين. نعم مقتضى الاحتياط الاستحبابي هو الإتيان بهما معاً مع تقديم السلام على عباد الله الصالحين وإضافة ورحمة الله وبركاته على «السلام عليكم».

الأمر الثاني: إنّ ثبوت استحباب قول: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، متوقّف على ضمّ نصوص المذاهب المختلفة لبعضها حيث يحصل وثوقٌ بذلك نتيجتَه.

عدم ثبوت وجوب ولا استحباب السلام على أهل البيت في التسليم الصلاتي

الأمر الثالث: في السلام على الأئمّة وأهل البيت النبويّ في التسليم، حيث مال بعض المعاصرين له. وعمدة الأدلّة هنا هو الآتي:

١ـ خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «.. السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام على محمّد بن عبد الله خاتم النبيّين، السلام على الأئمّة الراشدين المهديّين، السلام على جميع أنبياء الله ورسله وملائكته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» (كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣١٩).

مسألة ٦٦١: يجب الإتيان بالتسليم على النهج العربي، كما يجب فيه الجلوس والطمأنينة حاله، والعاجز عنه كالعاجز عن التشهّد في الحكم المتقدّم[١].

مسألة ٦٦٢: إذا أحدث قبل التسليم بطلت الصلاة[٢]، وكذا إذا فعل غيره

ويجاب بأنّ خبر زرارة لا يعلم شموله لهذا المقطع، بل الظاهر أنّه مجرد ثلاث كلمات وهي: «القنوت كلّه جهار»، وما بقي يحتمل كونه كلام الصدوق؛ لأنّه استئنافٌ لموضوع جديد، فلا يحرز كون ذلك رواية زرارة. نعم لا يبعد أنّ الصدوق أخذه من رواية أخرى، لكنّنا لا نعرف سنده إليها.

٢ـ خبر الفقه الرضوي، في مقام بيان التشهد والتسليم، وقد تقدّمت مقاطع منه في محلّه، وهنا قال: «.. السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام عليك وعلى أهل بيتك الطيّبين، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» (فقه الرضا: ١٠٩).

والجواب بات واضحاً في عدم ثبوت نسبة الكتاب للإمام الرضا، فلا نعيد.

٣ـ نصوص الفقهاء المتقدّمين، حيث وردت صيغة التسليم على الأئمّة في كتب بعضهم.

والجواب: إنّ هذا غايته وجود روايات اعتمدوا عليها ولا نعرف مصدر هذه الروايات، بل لعلّهم جمعوا النصوص المختلفة في التشهّد والتسليم ضمن صيغة طويلة، وغاية الأمر حصول الشهرة الفتوائيّة، وهي ليست حجّة، بل لعلّهم اعتمدوا على قاعدة التسامح.

هذا، وقد ذكرت وجوه أخرى نعرض عنها؛ لوضوح أمرها، وبخاصّة بعد الذي تقدّم من مناقشات في بحث الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة، وفي التشهّد، فلا نطيل ولا نعيد.

والمتحصّل أنّه لم يثبت كون السلام على أهل البيت والأئمّة ـ عليهم السلام ـ جزءاً من تسليم الصلاة، لا وجوباً ولا استحباباً.

(١) قد تقدّم الحديث عن شرط العربيّة والطمأنينة في مبحث تكبيرة الإحرام، وأمّا أنّ حكمه حكم التشهّد فقد تقدّم آنفاً في التشهّد.

(٢) على الأحوط وجوباً لو أخذنا بعين الاعتبار فكرة أنّ التسليم يتضمّن الالتفات، وإلا فما ذكره الماتن هو الصحيح. هذا ويظهر من السيّد محمّد حسين فضل الله، وكذا يستوحى من السيّد السيستاني، أنّ هذا الحكم عندهما مبنيٌّ أيضاً على الاحتياط الوجوبيّ رغم أنّهما يعتبران التسليم جزءاً يقع حال استقبال القبلة كغيره من الأجزاء.

من المنافيات، وإذا نسي التسليم حتى وقع منه المنافي فالظاهر صحّة الصلاة وإن كانت إعادتها أحوط، وإذا نسي السجدتين حتى سلّم أعاد الصلاة، إذا صدر منه ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً[١]، وإلا أتى بالسجدتين والتشهّد والتسليم، وسجد سجدتَيْ السهو لزيادة السلام[٢].

مسألة ٦٦٣: يستحبّ فيه التورّك في الجلوس حاله، ووضع اليدين على الفخذين، ويكره الإقعاء كما سبق في التشهّد[٣].

الفصل التاسع
في الترتيب

يجب الترتيب بين أفعال الصلاة على نحو ما عرفت، فإذا عكس الترتيب فقدّم مؤخّراً، فإن كان عمداً بطلت الصلاة، وإن كان سهواً، أو عن جهلٍ بالحكم

وربما قيل هنا بأنّ اعتبار أو عدم اعتبار الالتفات إلى اليمين واليسار لا موضوعيّة له، بل المهم هو أن نعتبر السلام جزءاً من الصلاة أو لا نعتبره جزءاً منها. ودعوى أنّ اعتبار الالتفات أو عدمه هو المعيار، إنّما هي لأنّ الذين يعتبرون الالتفات يرون في نفس الوقت أنّه لا يمكن أن يكون التسليم جزءاً من الصلاة؛ لأنّ التوجّه إلى القبلة شرطٌ في جميع أجزاء الصلاة، ولذلك بالإمكان الفرضي أن يقول فقيهٌ ما باعتبار الالتفات في التسليم، وفي الوقت نفسه يعتبر السلام جزءاً من الصلاة.

(١) أو صدق عليه عنوان الخروج من الصلاة، بحيث لم يعد يصدق عليه أنّه يصلّي، كما لو جلس بعد الصلاة لفترةٍ طويلة ـ دون الإتيان بأحد منافيات الصلاة ـ يذكر الله ويسبّحه بحيث صدق عليه أنّه لم يعد يصلّي. هذا وقد تكون هذه الصورة أيضاً راجعة ـ في بعض أشكالها ـ لفقد الموالاة المطلوبة، فانتبه.

(٢) سيأتي الحديث عن موجبات سجود السهو في محلّه إنْ شاء الله.

(٣) يجري في هذه المندوبات والمكروهات ما قلناه آنفاً في التشهّد عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٦٠)، حيث تكلّمنا عنها وعن مفهوم الإقعاء وكيفيّته، فراجع.

من غير تقصير، فإن قدّم ركناً على ركنٍ بطلت[١]، وإن قدّم ركناً على غيره ـ كما إذا ركع قبل القراءة ـ مضى وفات محلّ ما ترك، ولو قدّم غير الركن عليه تدارك على وجهٍ يحصل الترتيب، وكذا لو قدّم غير الأركان بعضها على بعضٍ.

الفصل العاشر
في الموالاة

وهي واجبة في أفعال الصلاة، بمعنى عدم الفصل بينها على وجهٍ يوجب محوَ صورة الصلاة في نظر أهل الشرع[٢]، وهي بهذا المعنى تبطل الصلاة بفواتها عمداً وسهواً. ولا يضرّ فيها تطويل الركوع والسجود، وقراءة السور الطوال. وأمّا بمعنى توالي الأجزاء وتتابعها وإن لم يكن دخيلاً في حفظ مفهوم الصلاة، فوجوبها محلّ إشكال، والأظهر عدم الوجوب من دون فرقٍ بين العمد والسهو.

الفصل الحادي عشر
في القنوت

وهو مستحبّ في جميع الصلوات[٣]، فريضة كانت أو نافلة، على إشكال في

---

(١) حكم الحالة السهويّة هنا مرتبط بموضوع الزيادة السهويّة لما عُدّ من الأركان، وقد سبق أن ذكرنا ذلك، وستأتي تفصيلات مرتبطة به في مباحث الخلل إنْ شاء الله.

(٢) بحيث لا يصدق على المأتي به عنوان الصلاة، والظاهر أنّ السيّد الماتن ذكر أهل الشرع هنا من باب أنّهم الذين يعرفون الصلاة، فالمعيار بالدقّة هو العرف الذي يعرف الصلاة.

ثبوت استحباب القنوت في مختلف الصلوات، خلافاً للعديد من علماء أهل السنّة

(٣) خلافاً لجمهور فقهاء أهل السنّة الذين قالوا بأنّه مسنون في صلاتي الصبح أو الوتر على الخلاف بينهم، وكذا بأنّه مستحب عند الصلوات الجهرية التي تكون عند نزول نازلة بالمسلمين من قحطٍ أو وباء أو غير ذلك، ولم يثبت القنوت عندهم خارج هذه الموارد، فما

الشفع، والأحوط الإتيان به فيها برجاء المطلوبيّة. ويتأكّد استحبابه في الفرائض الجهريّة، خصوصاً في الصبح، والجمعة، والمغرب، وفي الوتر من النوافل[١]. والمستحبّ منه مرّة بعد القراءة قبل الركوع في الركعة الثانية، إلا في الجمعة، ففيه قنوتان قبل الركوع في الأولى، وبعده في الثانية[٢]، وإلا في العيدين ففيهما خمسة قنوتات في الأولى، وأربعة في الثانية، وإلا في الآيات، ففيها قنوتان قبل الركوع الخامس من الأولى وقبله في الثانية، بل خمسة قنوتات قبل كلّ ركوع زوج، كما سيأتي إن شاء الله تعالى[٣]، وإلا في الوتر ففيها قنوتان، قبل الركوع وبعده على إشكال في الثاني[٤]. نعم يستحبّ بعده أن يدعو بما دعا به أبو الحسن موسى عليه السلام، وهو: «هذا مقام من حسناته نعمة منك، وشكره ضعيف وذنبه عظيم، وليس لذلك إلا رفقك ورحمتك، فإنّك قلت في كتابك المنزل على نبيّك المرسل ـ صلى الله عليه وآله ـ ﴿كَانُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ * وبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ طال والله هجوعي، وقلّ قيامي، وهذا السحر، وأنا أستغفرك لذنوبي استغفار من لا يملك لنفسه ضرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً»[٥]. كما يستحبّ أن يدعو في

ذكره السيّد الماتن من الاستحباب المطلق هو الصحيح، وفقاً لفقه أهل البيت عليهم السلام، بل الاستحباب مؤكّد.

(١) لم يثبت تأكّد هذا الاستحباب في هذه الموارد.

(٢) بلا فرقٍ بين الإمام والمأموم. هذا في صلاة الجمعة، أمّا صلاة الظهر يوم الجمعة فالقنوت فيها قبل الركوع في الركعة الثانية خاصّة، بلا فرقٍ بين الإمام والمأموم والمنفرد.

(٣) سوف يأتي منّا بالتفصيل الحديث عن قنوت صلاة العيدين، وكذا صلاة الآيات في محلّهما، وذلك عند بيان كيفيّة هاتين الصلاتين.

(٤) والإشكال في محلّه.

(٥) لم يثبت استحباب هذا الدعاء بعنوانه في صلاة الوتر، فإنّ مستنده خبرٌ آحاديّ منفرد

القنوت قبل الركوع في الوتر بدعاء الفرج وهو: «لا إله إلّا الله الحليم الكريم، لا إله إلّا الله العليّ العظيم، سبحان الله ربّ السموات السبع، وربّ الأرضين السبع، وما فيهنّ وما بينهنّ، وربّ العرش العظيم، والحمد لله ربّ العالمين»[١]، وأن يستغفر لأربعين مؤمناً، أمواتاً وأحياء[٢]، وأن يقول سبعين مرّة: «أستغفر الله

رواه أحمد بن عبد العزيز ـ ولم تثبت وثاقته ـ عن بعض أصحابنا، ففي السند غير واحد ممن لم تثبت وثاقته، فضلاً عن الإرسال والانفراد، نعم قوله بما هو مطلق دعاءٍ مما لا ضير فيه في الوتر وفي غيرها.

(١) لم يثبت استحباب هذا الدعاء بعنوانه في قنوت صلاة الوتر، بل ولا في غيرها بعنوان كونه منصوصاً عليه في القنوت، فالأدلّة قليلة العدد جداً ضعيفة الإسناد. واللافت أنّ السيد الماتن أقرّ بذلك في بحوثه الاستدلاليّة.

عدم ثبوت استحباب الاستغفار لأربعين مؤمناً بعنوانه في قنوت صلاة الوتر

(٢) **هذه الفكرة ـ الاستغفار أو الدعاء لأربعين مؤمناً في قنوت صلاة الوتر ـ من المشهورات التي قد لا يمكن تصوّر عدم وجود أصل مباشر لها، لكنّ الحقّ ـ وفاقاً لما ذكره المحدّث البحراني والعلامة المجلسي ـ أنّه لا عين ولا أثر في النصوص الصحيحة ولا الضعيفة لفكرة الدعاء أو الاستغفار لأربعين مؤمناً في صلاة الوتر**، فضلاً عن ذكرهم بأسمائهم. نعم الثابت هو كليّةُ استحباب الدعاء للمؤمن بظهر الغيب، وورد في بعض الروايات العامّة رقم الأربعين من المؤمنين، أمّا أنّه مأخوذ في قنوت الصلاة، فضلاً عن قنوت الوتر، فهذا ما لا أساس له بعنوانه.

قال العلامة المجلسي: «أمّا الدعاء لأربعين من المؤمنين في خصوص قنوت الوتر، فلم أره في رواية، ولعلّهم أخذوا من العمومات الواردة في ذلك كما يومي إليه كلامهم، نعم ورد في بعض الروايات في السجود بعد صلاة الليل كما مرّ» (بحار الأنوار ٨٤: ٢٧٦)، على أنّ ما قاله من رواية استحباب الدعاء للمؤمنين بعد الانتهاء من الوتر خبرٌ آحاديّ ضعيف السند.

ربّي وأتوب إليه»[١]، ثم يقول: «أستغفر الله الذي لا إله إلّا هو الحيّ القيوم، ذو الجلال والإكرام، لجميع ظلمي وجرمي وإسرافي على نفسي، وأتوب إليه»، سبع مرّات، وسبع مرّات: «هذا مقام العائذ بك من النار»، ثمّ يقول: «ربِّ أسأتُ، وظلمتُ نفسي، وبئس ما صنعتُ، وهذي يدي جزاء بما كسبتُ، وهذي رقبتي خاضعةٌ لما أتيتُ، وها أنا ذا بين يدَيْك، فخُذْ لنفسك من نفسي الرضا حتّى ترضى، لك العتبى لا أعود»، ثمّ يقول: «العفو» ثلاثمائة مرّة، ويقول: «ربِّ اغفر لي، وارحمني، وتُبْ عليّ، إنّك أنت التوّاب الرحيم»[٢].

وقال المحدّث البحراني: «لا رَيْب في استحباب الدعاء للإخوان، وكذا الأربعين من الإخوان، كما ورد في عدّة أخبار زيادة على ما ذكره، إلا أنّها لا تقييد فيها بوقتٍ مخصوص من صلاةٍ أو غيرها، وأمّا الروايات الواردة في قنوت الوتر على تعدّدها وكثرتها، فلم ينهض شيء منها على استحباب الدعاء للأربعين، بل ولا الإخوان بقول مطلق. ولعلّ من ذكر ذلك من أصحابنا نظر إلى كون هذا الوقت من أفضل الأوقات وأنّه مظنّة للإجابة، فذكر هذا الحكم فيه، وإلا فلا أعرف لذكره في خصوص الموضع وجهاً مع خلوّ الأخبار عنه، وكيف كان فالعمل بذلك بقصد ما ذكرناه لا بأس به. وأمّا ما نقل عن بعض مشايخنا المعاصرين من المبالغة في الدعاء للأربعين في هذا القنوت، حتى أنّه يأتي به بعد الفراغ من الركعة لو أخلّ به، فالظاهر أنّه وَهْمٌ من الناقل؛ لما عرفْتَ» (الحدائق الناضرة ٦: ٤٤ ـ ٤٥).

وربما يكون مستند القائلين بالاستحباب هنا ما قاله الشيخ الطوسي: «ويستحبّ أن يذكر أربعين نفساً فما زاد عليهم، فإنّ من فعل ذلك استجيبت دعوته إن شاء الله، وتدعو بما أحببت..» (مصباح المتهجّد: ١٥٥). لكنّه لم ينسب الطوسي ذلك هنا إلى رواية، ولعلّه ذكره تطبيقاً للعمومات فقط، على أنّه لو كان رواية فهي فاقدة للإسناد.

(١) الظاهر ثبوت استحباب الاستغفار كثيراً ـ سبعين مرّة ـ في صلاة الوتر، فقد ورد في روايات عديدة، أمّا صيغته فلا تتعيّن بالذي ذكره الماتن، بل يكفي مطلق الاستغفار.

(٢) إنّ ما ذكره السيّد الماتن من مستحبّاتٍ وأدعية هنا من قوله: «أستغفر الله الذي لا إله

مسألة ٦٦٤: لا يشترط في القنوت قولٌ مخصوص، بل يكفي فيه ما يتيسّر من ذكرٍ أو دعاء أو حمد أو ثناء، ويجزي سبحان الله، خمساً أو ثلاثاً أو مرّة. والأولى قراءة المأثور عن المعصومين عليهم السلام[1].

إلّا هو الحيّ القيوم ..» إلى آخر هذه المسألة، لم يثبت بعنوانه بدليلٍ معتبر، وعمدته خبرٌ آحاديّ ضعيف السند.

حكم قراءة الأدعية المنسوبة للنبيّ وأهل بيته، والموقف من الاستناد إليها

(١) هنا أمور:

أوّلاً: إنّ قراءة الأدعية الواردة عن الأنبياء والأئمّة لا يصح أن يكون بقصد الورود، ما لم تثبت نسبة هذه الأدعية لهم، لكن لا مانع من الدعاء بالأدعية غير الثابتة عنهم ـ بلا قصد الورود ـ ما لم تتضمّن مشكلةً متنيّة معيّنة.

ثانياً: إنّ أرجحيّة قراءة الثابت عن النبيّ وأهل البيت على مطلق الدعاء، تأتي من كونهم ـ عليهم السلام ـ أعلم بكيفيّة الدعاء وأدواته وأشكاله ومضمونه ومراعاة أدبه مع الله تعالى، أمّا الاستدلال على ذلك بالتأسّي، فغير واضح، كما أنّ الروايات التي نقلها أمثال الحرّ العاملي (في الباب السابع من أبواب القنوت من الوسائل) لا تدلّ على فكرة استحباب القنوت بالمأثور، بل تدلّ على حثّ الإمام على القنوت وأنّه يُدعى فيه بكذا وكذا، وهذا لا يُعلم أنّه من باب بيان استحباب الدعاء بالمأثور؛ إذ ليس هو في مقام البيان من هذه الناحية، بقدر ما هو في مقام بيان كيفيّات أو أنواع للدعاء وموضوعاته في القنوت، فانتبه.

ثالثاً: إنّ منافاة بعض الفقرات في الأدعيّة لحال المكلّف، كما في مثل «حرّم شيبتي على النار» ويضع يده على شيبته، مع أنّ الداعي قد يكون شاباً صغيراً وربما لا لحية له، وكذا بعض الأدعية المتناسبة مع ذكوريّة النبيّ أو الإمام، مما لا معنى لأن تقرأه المرأة الداعية، والعكس صحيح، وغير ذلك من الموارد، لا يعلم فيه أرجحيّة قراءة الوارد عن النبيّ والأئمّة؛ إذ الأمر ليس تعبديّاً في النطق بهذه الكلمات كيفما اتفق، فما لا محلّ له بالنسبة للداعي لا يحرز ـ بالفهم المقصدي ومناسبات الحكم والموضوع ـ أرجحيّة الدعاء به له.

إنّ مثل هذه إمّا أن يُلتزم بالتلفّظ بألفاظها تعبّداً، أو يقال بأنّ على كلّ إنسان أن يقول ما يناسب حاله، وإنّما قال الإمام ما قال لأجل تناسب ما قاله مع حاله من كونه ذكراً كبيراً في السنّ له شيبة أو غير ذلك، فأنت تسأل الله الحفظ لأولادك وقد تكون عقيماً لا ولد لك! وهكذا، ما لم ندخل في التقديرات والتأوّلات، كأن نقول بتحريم شيبتي على تقدير كبر سنّي، أو بحفظ أولادي على تقدير مجيئهم في المستقبل!

إنّ هذه الأدعية قالها النبيّ أو الإمام متناسبةً غالباً مع حاله، فلا مانع من تغييرها بما يتناسب مع حالنا، شرط عدم نسبة التغيير إلى النبيّ أو النصّ الشرعي. وأزعم أنّ الإطلاقات ما دامت لا تشمل حالنا، فهي لا تشملنا، فلا معنى ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ لأن نكون مشمولين بموضوع الشيبة مثلاً ولا لحية لنا أساساً، ولا سيّما أنّه ورد في بعض الأدعية أنّه عندما تقول مثل هذه الكلمات تضع يدك على شيبتك، فلا بدّ من موضوع لهذه التصرّفات يكون مفروضاً سلفاً حتى يكون الإنسان مشمولاً لذلك. وهكذا عندما يكون ظاهر الدعاء ذكوريّة الداعي أو كبر سنّه أو صغر سنّه أو كون والديه أحياء أو متوفّين أو كونه يملك مالاً كثيراً أو بالعكس، فلا معنى لأن تقرأه المرأة بهذه الطريقة الخاصّة بحالة كون الداعي رجلاً، أو يقرأه صغير السنّ أو كبيره إلى غير ذلك من الحالات. نعم بعض النصوص التي لا يظهر منها أنّها تحكي عن حالنا الآن لا مانع منها.

وبالجمع بين «ثانياً» و«ثالثاً» نتوصّل إلى أنّ أفضلية الدعاء بالمأثور هي من جانب كونه مصداقاً لأرفع مراتب الأدب ولياقة الكلام مع الله سبحانه وعمق المضمون وسلامته، لكنّ هذا لا يمنع من وجود مناسبات ظرفيّة تأخذ حقّها في الترجيح، وعليه نقول: إنّ الأصل ـ حيث لا مناسبات ظرفيّة ـ هو أرجحيّة الدعاء بالمأثور.

بطلان الصلاة بالأدعية الموجَّهة لغير الله

رابعاً: إنّ المراد بالدعاء في القنوت ـ بل في مطلق الصلاة ـ والذي لا ينافي وجودُه صحّةَ الصلاة، ولو لم يكن منصوصاً، هو كلّ دعاء يتوجّه فيه العبد لربّه سبحانه وتعالى، ومن ثمّ لا يحرز شمول مفهوم الدعاء في هذا الباب للتوجّه بالدعاء لغير الله تعالى حتى لو قلنا بجوازه، ومن هنا انقسم العديد من الفقهاء المعاصرين في استفتاءاتهم حول جواز قراءة

دعاء الفرج: «إلهي عظم البلاء»، من حيث اشتماله على الدعاء الموجّه لغير الله تعالى، بين من أفتى ببطلان الصلاة بمثل هذا النوع من الدعاء، ومن احتاط وجوباً ببطلانها، والصحيح هو البطلان.

نقد كلام الميرزا النائيني في الترخيص بالدعاء الموجّه للنبيّ وأهل بيته في الصلاة

وبهذا يظهر أنّ ما ذكره الميرزا النائيني فيه نقاشٌ، فقد قال: «ثمّ إنّ مخاطبة النبيّ ـ صلى الله عليه وآله ـ والأولياء ملحقٌ بمخاطبة الله تعالى؛ من حيث إنّهم وسائل النعم، فلا بأس بمخاطبة الأئمّة ـ عليهم السلام ـ في أثناء الصلاة، ولا يخرج ذلك عن كونه دعاء، بل في بعض الروايات ما يدلّ على ذلك، كما ورد أنّه لا بأس بذكر الله والنبيّ ـ صلى الله عليه وآله ـ في الصلاة، على ما رواه في الوسائل، ففي مثل: قول: «يا رسول الله» وأمثال ذلك، بل في مثل: السلام عليه وعلى الأئمّة، لا بأس به، ولا يندرج في كلام الآدميّين؛ لانصرافه إلى غير ذلك، وأمّا مخاطبة غير الأئمّة، كقولك: «رحمك الله يا زيد» وما شابه ذلك، فجوازه لا يخلو عن إشكالٍ؛ لقوّة اندراجه حينئذٍ في كلام الآدميين، وإن اشتمل على الدعاء، إلا أنّ المخاطبة ربما تلحقه بكلام الآدميين، بخلاف ما إذا لم يشتمل على الخطاب، كقولك: «رحم الله زيداً»؛ فإنّه متمحّض في الدعائيّة..» (كتاب الصلاة ٢: ١٨٣).

ووجه المناقشة في كلامه من جهات:

منها: إنّه إذا كان مستنده ما دلّ على أنّه لا يجوز في الصلاة إلا الذكر والقرآن والدعاء، وأنّ الصلاة ليست إلا هذه الثلاثة في الحقيقة، فلا دليل على كون الدعاء عنواناً شاملاً للدعاء لغير الله، بل هذه النصوص منصرفة إلى ما هو المتعارف المعهود في لسان الأغلبيّة الساحقة من النصوص من أنّ الدعاء لله تعالى، وأمّا إذا كان مستنده هو صحّة الصلاة بأيّ شيء يقال فيها، خرج منه كلام الآدميّين، فإنّه حيث لا يكون الدعاء لغير الله ثابتاً في الشريعة أو معهوداً، حيث إنّ نصوصه قليلة للغاية وضعيفة الإسناد جداً، فإنّ العرف يفهم من هذا الدعاء أنّه كلام الآدميين، إذ ليس هناك فرق بينه وبين دعاء الطبيب أو غيره.

ومنها: إنّه لم يثبت ـ على التحقيق ـ أنّ أهل البيت هم وسائل النعم، فنحن لا نرى ثبوت نظريّة الولاية التكوينيّة ـ بمعنى الواسطة في الفيض ـ وأمثالها، بل نراها منافيةً للقرآن

الكريم، وبناءً على هذا المبنى الذي نرجّحه فإنّه لا يصح إلحاق دعاء غير الله بدعاء الله بحجّة أنّ غير الله هو وسيلة النعمة، بل لو كان هذا المعيار موجباً للترخيص في الدعاء في الصلاة، فإنّ الطبيب أيضاً هو وسيلة النعمة، وكذلك الأب والأم فيما يرزقان به أولادهما، فينبغي على هذه القاعدة تجويز توجيه الدعاء لهؤلاء في الصلاة بحجّة إلحاق الدعاء لهم بالدعاء لله تعالى.

ومنها: إنّ الرواية التي استند إليها النائيني هي خبر الحلبي قال: قال لي أبو عبد الله: «كُلُّ مَا ذَكَرْتَ اللهَ بِهِ وَالنَّبِيَّ صلى الله عليه وآله فَهُوَ مِنَ الصَّلَاةِ..».

وهذه الرواية يمكن أن يلاحظ عليها:

أوّلاً: إنّها وردت في مصدرها الأصلي ـ وهو تهذيب الطوسي ـ مرسلةً، حيث يرويها بسنده إلى فضالة بن أيّوب، عن الحسين بن عثمان، عن الحلبي. والحسينُ بن عثمان لا يروي عن الحلبي مباشرةً، لهذا رجّح السيد الخوئي أنّه حصل سقط هنا، وهو أنّ الحسين بن عثمان رواها عن عبد الله بن مُسكان، عن الحلبي، فيكون الإسناد من هذه الجهة صحيحاً (انظر: معجم رجال الحديث ٦: ٣٣٠ ـ ٣٣١، ٣٣٣، و ١٠: ٥٠٦ ـ ٥٠٧، و ٢٣: ٣٠٦، ٣٠٩ ـ ٣١٢). وربما لهذا وضع الحرّ العاملي في الإسناد عبد الله بن مسكان، أو لعله اعتمد على نسخة فيها ذكر هذا الاسم. ولو تغاضينا عن إشكال الإرسال هنا فإنّ طريق الطوسي إلى فضالة بن أيّوب غير مذكور في الفهرست، وطريقه إليه في المشيخة ضعيف حتى عند الخوئي بكلّ من أبي المفضّل وابن بطّة، فالرواية ضعيفة السند.

ثانياً: إنّه على فرض صحّة السند، فإنّ الرواية تشتمل على ذيل ربما يعيق التعميم فيها، حيث ورد فيها ـ بعد النصّ المشار إليه آنفاً ـ: «وإن قُلْتَ: السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ الله الصَّالِحِينَ فقد انصرفتَ»، ووجه الإرباك هنا أنّ المقطع الأوّل قد يكون ناظراً أيضاً لنهاية الصلاة، فهو لا يريد أن يقول بأنّه يمكنك ذكر الله مطلقاً في الصلاة أو يمكنك ذكر النبيّ مطلقاً، بل يريد أن يقول بأنّ ما يأتي في آخر الصلاة من التشهّد والتسليم فهو من الصلاة، وليس خارجها، في مقابل القول بأنّ هذا يقع خارج الصلاة أو خروجاً منها، وأنّ الخروج من الصلاة هو «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، وبهذا لا يكون للرواية أيّ علاقة

بموضوع بحثنا هنا، والله العالم.

ومنها: قد يستند الميرزا النائيني أيضاً إلى رواية (الفقه الرضوي: ١٠٥) حيث جاء فيها: «..وانْوِ عند افتتاح الصلاة ذكر الله، وذكر رسول الله ﷺ، واجعل واحداً من الأئمّة نصب عينيك».

ويناقَش بأنّه ضعيف السند، بل لا يعلم كونه رواية، وقد أقرّ العلامة المجلسي بانفراده عندما علّق على هذا المقطع بقوله: «لم يُذكر في خبرٍ آخر» (بحار الأنوار ٨١: ٢١٧)، فيكون خبراً شاذاً في بابه، فكيف يُعمل به؟! لو سلّمنا دلالته على مراد النائيني.

وقفةٌ تقويمية نقديّة لدعاء الفرج (يا محمّد يا عليّ..)

ولا بأس هنا بوقفةٍ تقويمية مع دعاء الفرج المشهور بين الشيعة الإماميّة اليوم، وهو ما رواه الطبري صاحب دلائل الإمامة، وأنقله بنصّ السيد ابن طاووس، حيث قال: «ومن الكتاب المذكور، ما رويناه بإسنادنا إلى الشيخ أبي جعفر الطبري، قال: حدّثنا أبو جعفر محمد بن هارون بن موسى التلعكبري، قال: حدّثني أبو الحسين بن أبي البغل الكاتب، قال: تقلّدت عملاً من أبي منصور الصالحان، وجرى بيني وبينه ما أوجب استتاري عنه، فطلبني وأخافني، فمكثت مستتراً خائفاً، ثم قصدت مقابر قريش ليلة الجمعة، واعتمدت المبيت هناك للدعاء والمسألة، وكانت ليلة ريح ومطر، فسألت أبا جعفر القيم يقفل الأبواب وأن يجتهد في خلوة الموضع لأخلو بما أريده من الدعاء والمسألة.. فمكثت أدعو وأزور وأصلّي، فبينا أنا كذلك، إذ سمعت وطئاً عند مولانا موسى عليه السلام، وإذا هو رجل يزور فسلّم على آدم وعلى أولي العزم، ثم على الأئمة واحداً واحداً إلى أن انتهى إلى صاحب الزمان، فلم يذكره، فعجبت من ذلك، وقلت في نفسي: لعلّه نسي أو لم يعرف، أو هذا مذهبٌ لهذا الرجل.. فالتفت إليّ، وقال: يا أبا الحسين بن أبي البغل، أين أنت عن دعاء الفرج؟ قلت: فما هو يا سيدي؟ قال: تصلّي ركعتين وتقول: يا من أظهر الجميل وستر القبيح، يا من لم يؤاخذ بالجريرة، ولم يهتك الستر، يا عظيم المنّ، يا كريم الصفح، يا حسن التجاوز، يا واسع المغفرة، يا باسط اليدين بالرحمة، يا منتهى كلّ نجوى وغاية كلّ شكوى، يا عون كلّ مستعين، يا مبتدءاً بالنعم قبل استحقاقها، يا ربّاه عشر مرّات، يا منتهى غاية

رغبتاه عشر مرات، أسألك بحقّ هذه الأسماء، وبحقّ محمد وآله الطاهرين إلا ما كشفت كربي، ونفّست همّي، وفرّجت غمّي، وأصلحت حالي، وتدعو بعد ذلك ما شئت وتسأل حاجتك، ثم تضع خدّك الأيمن على الأرض، وتقول مائة مرّة في سجودك: يا محمد يا علي، اكفياني فإنّكما كافياي، وانصراني فإنكما ناصراي، ثم تضع خدّك الأيسر على الأرض، وتقول: أدركني يا صاحب الزمان، وتكرّر ذلك كثيراً، وتقول: الغوث الغوث الغوث، حتى ينقطع النفس، وترفع رأسك، فإنّ الله بكرمه يقضي حاجتك إن شاء الله، فلما اشغلت بالصلاة والدعاء، خرج، فلمّا فرغت خرجت إلى أبي جعفر لأسأله عن الرجل، وكيف دخل، فرأيت الأبواب على حالها مقفلة، فعجبت من ذلك، وقلت: لعلّ باباً هنا آخر لم أعلمه، وانتهيت إلى أبي جعفر القيّم، فخرج إليّ من باب الزيت، فسألته عن الرجل ودخوله، فقال: الأبواب مقفلة، كما ترى، ما فتحتها، فحدّثته الحديث، فقال: هذا مولانا صاحب الزمان، وقد شاهدته دفعات في مثل هذه الليلة عند خلوتها من الناس، فتأسّفت على ما فاتني منه، وخرجت عند قرب الفجر وقصدت الكرخ إلى الموضع الذي كنت مستتراً فيه، فما أضحى النهار إلا وأصحاب ابن أبي الصالحان يلتمسون لقائي، ويسألوا عنّي أصحابي وأصدقائي، ومعهم أمانٌ من الوزير ورقعة بخطّه فيها كلّ جميل، فحضرت مع ثقة من أصدقائي فقام، والتزمني وعاملني بما لم أعهده، وقال: انتهت بك الحال إلى أن تشكوني إلى صاحب الزمان صلوات الله عليه، فإنّي رأيته في النوم البارحة ـ يعني ليلة الجمعة ـ وهو يأمرني بكلّ جميل، ويجفو عليّ في ذلك جفوة خفتها، فقلت: لا إله إلا الله، أشهد أنّهم الحقّ ومنتهى الحقّ، رأيت البارحة مولانا في اليقظة، وقال لي كذا وكذا، وشرحت ما رأيته في المشهد، فعجب من ذلك، وجرت منه أمورٌ عظام حسان في هذا المعنى، وبلغت منه غاية لم أظنّها، وذلك ببركة مولانا صلوات الله عليه» (فرج المهموم: ٢٤٥ ـ ٢٤٧، وأصل الرواية في دلائل الإمامة للطبري: ٥٥١ ـ ٥٥٣).

ونجد هذا الدعاء عند الكفعمي، حيث قال: «ومن ذلك دعا علّمه صاحب الأمر عليه السلام لرجل محبوس فخلص، (إلهي) اللهمّ، عظم البلاء وبرح الخفاء، وانكشف الغطاء وانقطع الرجاء، وضاقت الأرض ومنعت السماء، وأنت المستعان وإليك المشتكى، وعليك المعوّل

في الشدّة والرخاء. اللهم صلّ على محمّد وآل محمّد أولي الأمر الذين فرضت علينا طاعتهم، وعرّفتنا بذلك منزلتهم، ففرّج عنّا بحقّهم فرجاً عاجلاً قريباً كلمح البصر أو هو أقرب. يا محمّد يا علي، يا علي يا محمّد، اكفياني فإنّكما كافياي، وانصراني فإنّكما ناصراي، يا مولانا يا صاحب الزمان، الأمان الأمان الأمان، الغوث الغوث الغوث، أدركني أدركني أدركني، الساعة الساعة الساعة، العجل العجل العجل، يا أرحم الراحمين، بمحمّد وآله الطاهرين» (الكفعمي، المصباح: ١٧٦؛ وانظر: البلد الأمين: ١٥٢؛ ونقله عنه القمي في مفاتيح الجنان: ٢٠٥).

وقد نقل هذا المضمون العلامة المجلسي والشيخ النوري عن الطبرسي صاحب التفسير في كتاب كنوز النجاح (انظر: بحار الأنوار ٥٣: ٢٧٥؛ والنجم الثاقب ٢: ١٣٥). كما جاء مضمون هذا الدعاء عند المشهدي في (المزار: ٥٩١)، لدى الحديث عن زيارة السرداب، وذكره الشهيد الأوّل في (المزار: ٢١٠) أيضاً.

وقد جعل المحدّث النوري (١٣٢٠هـ) هذه القصّة هي الحكاية رقم ٣٠، من الباب السابع من كتابه النجم الثاقب، وهو الباب الذي خصّصه لذكر قصص وحكايات الذين وقع لهم اللقاء بالإمام المهديّ بعد غيبته (النجم الثاقب في أحوال الإمام الحجة الغائب ٢: ١٤٥ وما بعد).

كما ذكر السيد ابن طاووس صلاةً أسماها بصلاة الحجّة عليه السلام فقال: «صلاة الحجّة القائم عليه السلام: ركعتين تقرأ في كلّ ركعة فاتحة الكتاب إلى إيّاك نعبد وإياك نستعين، ثم تقول مأة مرّة: إياك نعبد وإياك نستعين، ثم تتمّ قراءة الفاتحة وتقرأ بعدها الإخلاص مرّة واحدة، وتدعو عقيبها فتقول: اللهمّ، عظم البلاء، وبرح الخفاء، وانكشف الغطاء، وضاقت الأرض بما وسعت السماء، وإليك يا ربّ المشتكى، وعليك المعوّل في الشدّة والرخاء. اللهم صلّ على محمد وآل محمد الذين أمرتنا بطاعتهم، وعجّل فرجهم بقائمهم، وأظهر إعزازه. يا محمّد يا عليّ، يا عليّ يا محمّد، اكفياني فإنكما كافياي، يا محمّد يا عليّ، يا عليّ يا محمّد، انصراني فإنّكما ناصراي، يا محمّد يا عليّ، يا عليّ يا محمّد، احفظاني فإنّكما حافظاي، يا مولاي يا صاحب الزمان ـ ثلاث مرّات ـ الغوث الغوث الغوث، أدركني

أدركني أدركني، الأمان الأمان الأمان» (جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ١٨١؛ ونقل هذه الصلاة عن ابن طاووس جماعة منهم الشيخ عباس القمّي في مفاتيح الجنان: ١٠٢).

وهذه الرواية تؤكّد موضوع التوسّل بأعلى معانيه، ولا يهمّني هنا الآن دراستها من هذه الزاوية، بل نريد أن نتأكّد من صحّة هذه القصّة ـ وكذلك الدعاء ـ وما تقدّمه وتعطيه، ويمكنني أن أشير لبعض الأمور

أولاً: إنّ صاحب هذه القصّة الأصلي هو أبو الحسين بن أبي البغل، وهو شخص لم يُذكر اسمه أبداً في كتب الحديث ولا في كتب الرجال والجرح والتعديل، وتكاد لا تكون له إلا هذه القصّة، ولم يوثقه أو يمدحه أحدٌ على الإطلاق، حتى اعترف الشيخ النمازي الشاهرودي بأنّهم (لم يذكروه)، مشيراً بذلك إلى إهمال ذكره بالمرّة في كتب الرجال والجرح والتعديل (مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٦٣).

هذا على مستوى المعلومات الحديثية والرجاليّة عنه، لكنّ الظاهر ـ بمراجعة الكتب الأدبيّة والتاريخيّة وكتب التراجم ـ أنّ المراد به أبو الحسين محمّد بن أحمد بن يحيى بن أبي البغل الكاتب الشاعر، وهو من رجال الدولة العباسيّة، وكان من أعيان كتاب الدواوين، عاملاً ووالياً على الجبل وإصفهان، وراغباً في الوزارة، وتوسّطت له أمّ موسى القهرمانة، وأحسّ الخاقاني الوزير بذلك، فقبض عليه، واستنقذته أم موسى، فأعيد إلى إصفهان، ولما قبض على أم موسى صرف عن عمله، واعتقل، وكان يخشى القتل، لما ورد الخبر بعزل الوزير ابن الفرات، فكتب في تقويم لديه، اليوم ولد محمد بن أحمد بن يحيى، وله إحدى وثمانون سنة، كان صاحب شعر ونظم ونثر، ونقل عنه أبو علي الحسين بن القاسم الكوكبي، وأبو اسحق إبراهيم بن علي الهجيمي وغيرهما، وتوفي عام ٣١٣هـ.

وتشير بعض القصص التي نقلها القاضي التنّوخي إلى بعض أخلاقه التي لا تبدو جيدة، كما تشير منقولات أخرى إلى بعض القصائد التي مدحته بوصفه والياً (انظر: مسكويه الرازي، المنتظم في تاريخ الأمم ٥: ١١٣؛ والحموي، معجم الأدباء ١٧: ١٤٥ ـ ١٤٦؛ والأمين، أعيان الشيعة ٩: ٧٨ (عند ترجمتها لابن طباطبا)؛ والحموي، معجم البلدان

٢: ٤٩٨؛ والتذكرة الحمدونية ٤: ٥٤؛ وصبح الأعشى ٩: ١٦٨؛ والصفدي، الوافي بالوفيات ٢: ٣٦؛ والإصفهاني، الأغاني ١٠: ٢٨٥؛ و٢٣: ٤٤؛ والقاضي التنّوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ٢: ١٥٢ ـ ١٥٦، وغيرهم).

وهذا يعني أنّ الرجل لا نملك عنه معلومات كافية، فهو من رجال الدولة العباسيّة، وربما كان يعمل بالتقيّة، وربما كان صادقاً فيما ينقل أو كاذباً، فلا نعرف عنه أيّ معلومات يمكنها أن تؤكّد لنا صدقه فيما يدّعيه، ولم أتمكّن من التأكّد أساساً من كونه شيعيّاً، ولم يُذكر حتى في قسم من لم يرو عنهم من كتاب الرجال للشيخ الطوسي. وعليه فصاحب القصّة لا يمكن التأكّد من صدقه، حتى لو ثبت كونه شيعيّاً يعمل بالتقيّة، ولا سيّما أنّ أمراً من هذا النوع يجرّ منفعةً معنويّة لصاحب القصّة، وهي كرامة لقائه بالإمام المهديّ.

ثانياً: لقد كان ابن أبي البغل شخصاً معروفاً ووالياً من ولاة إصفهان، وهذه القصّة يفترض أنّها تدلّ على لقياه الإمام، ومع ذلك، ورغم وجودها في كتاب دلائل الإمامة للطبري، لم ينقلها الطوسي ولا النعماني ولا الصدوق ولا المفيد ولا غيرهم فيما كتبوه من قضية المهدويّة والغيبة. بل وجدنا القصّة عند الطبري، ثم عند ابن طاووس في القرن السابع، لتعود وتظهر في العصر الصفويّ وما بعده.

ثالثاً: إنّ أبا جعفر محمد بن هارون بن موسى التلعكبري، الذي نقل القصّة للطبري لم تثبت وثاقته، نعم في كلام النجاشي ما يوحي بالتوثيق له.

رابعاً: يقول ابن أبي البغل بأنّه التقى بذلك الرجل، ولكن كيف عرف أنّه الإمام المهديّ؟

وجواب هذا السؤال يظهر من خلال تأمّل القصّة، فهناك عدّة مؤشرات:

أ ـ كون ذلك الرجل لم يسلّم على الإمام المهديّ وهو يزور، مما يعني أنّه هو.

ب ـ كلام أبي جعفر القيّم، الذي كان يفتح ويغلق الأبواب، بأنّ هذا الشخص يأتي مراراً، وأنّه الإمام المهديّ.

ج ـ دخوله وخروجه دون فتح الأبواب.

د ـ المنام الذي رآه ابن أبي الصالحان، والذي أخبره لابن أبي البغل بعد لقائه به في اليوم

التالي.

ولو أخذنا كلّ واحدة على حدة، لرأينا أنّ الأولى لا تشير لشيءٍ، وهذا ما اعترف به ابن أبي البغل نفسه عندما سمع ذلك الرجل لا يذكر اسم الإمام المهديّ.

وأمّا المؤشر الثاني فنحن لا نعرف أبا جعفر القيّم هذا، وأنّه كيف عرف بأنّه المهديّ، بل لا نعرف مدى الثقة به وصدقه، فربما كان إنساناً بسيطاً يتراءى له الأمر، والغريب أنّه أخبر فوراً عن الإمام المهديّ لمجرّد أن ابن أبي البغل قد سأله، مع أنّه يفترض به أن يكون محتاطاً جدّاً في الأمر، ولا سيما أنّ ابن أبي البغل من رجال الدولة العباسيّة.

وأمّا المؤشر الثالث، فهو يدلّ على أنّ هذا الرجل له كرامة، لكنّه لا يؤكّد أنّه الإمام المهديّ، فقد يكون وليّاً من الأولياء، ولا سيّما أنّه لم يقُلْ ولم يفصح عن اسمه وعن شخصه، وإنّما تمّ استنتاج هذا الأمر استنتاجاً.

وأمّا المؤشر الرابع، فهو لا يقول بأنّ الذي جاء في المنام قال بأنّني التقيتُ بابن أبي البغل، فلعلّ هذا الوليّ الذي علّم ابن أبي البغل هذا الدعاء، دفع ابن أبي البغل للتوجّه بصدق بهذا الدعاء، فاستجاب الله له، فجاء المهدي في المنام لمنصور بن الصالحان.

وهذا يعني أنّه لا شيء يؤكّد أنّ الرجل كان هو المهدي فعلاً، سوى قول أبي جعفر القيّم، والمفروض أنّنا لا نعرف كيف عرف بالأمر أصلاً، ولم يقُلْ لنا بأنّ الشخص أخبره بأنّه المهديّ، وعليه فلا يوجد شيء يحسم أنّ الرجل الذي علّم ابن أبي البغل هذا الدعاء هو الإمام المهديّ، بل في الأمر ظنّ، ومجرّد أنّ ابن أبي البغل تيقّن بذلك نتيجة بعض المعطيات، لا يعني أنّه يشهد بكونه المهديّ شهادةً حسّية (أرجو التأمّل قليلاً في هذا الموضوع وأمثاله).

وعليه، لم يثبت أنّ هذه القصّة هي روايةٌ أصلاً، ولهذا تجد أنّه لو اشتملت هذه القصّة على حكم شرعي إلزامي فمن الصعب أن تجد فقيهاً يفتي بموجبها في هذه الحال، بل لو كانت رواية فمن الصعب إثبات صحّتها، بعد الجهالة المطبقة التي تحيط كلًّا من ابن أبي البغل، وأبي جعفر القيّم، ومنصور بن الصالحان نفسه، الذي تقول لنا الرواية بأنّه شيعيّ إماميّ أيضاً، مع أنّ البحث عنه يفضي إلى كونه شخصاً مجهولاً جدّاً في عالم التشيّع.

خامساً: إنّ الصلاة والدعاء الواردين في كلام الكفعمي والشهيد الأوّل وابن طاووس وغيرهم، كلّها روايات غير معتبرة، فما ذكره ابن طاووس لم ينسبه لمعصوم أصلاً، والبقية كلّها مراسيل، لا سند ولا مصدر لها، ونحن نعرف أنّ ابن طاووس توفّي في القرن السابع الهجري، وأنّ الشهيد الأوّل توفّي في القرن الثامن الهجري، وأنّ الكفعمي توفّي في القرن العاشر الهجري، وأنّ المشهدي توفي في القرن السادس الهجري. وهذا يعني أنّ هذه الروايات فاقدة المصدر والإسناد، فلا يعمل بها إلا وفقاً لقاعدة التسامح في أدلّة السنن، لمن يعمل بها. ولا سيّما أنّ هذه الصلوات والأدعية لم ينقلها، لا المفيد في المزار، ولا الطوسي في مصباح المتهجّد، ولا غيرهما من أئمّة الحديث والفقه الأوائل، بمن فيهم من صنّف في الأعمال والأدعية والفضائل والمستحبات.

سادساً: لقد جاء في آخر هذا الدعاء ـ وفقاً لنقل جماعة كالكفعمي وغيره كما أسلفنا ذكره ـ العبارة التالية: «يا مولانا يا صاحب الزمان، الأمان الأمان الأمان، الغوث الغوث الغوث، أدركني أدركني أدركني، الساعة الساعة الساعة، العجل العجل العجل، يا أرحم الراحمين، بمحمّد وآله الطاهرين»، وهذا التعبير فيه ركاكة، فإنّ كلمة «يا أرحم الراحمين» لا يظهر رجوعها إلى الله في الكلام، بعد طول الفاصل، فلا بدّ ـ بمقتضى ظهور الكلام ـ أن ترجع إلى الإمام المهديّ، ومن الغريب توصيفه بأنّه أرحم الراحمين في هكذا سياق، حيث إن هذا التوصيف منصرفٌ إلى الله تعالى في الأدعية.

ولكنّ هذه الملاحظة ليست بالتي تُسقط الدعاء؛ إذ احتمال وجود سقط في النقل أو سهو وارد جداً، وليس بالبعيد ولا هو بالأمر العزيز في عالم الأحاديث والروايات، لكنّها تنضم بوصفها قرينة تضعيف.

هذا، وقد حاول السيد جعفر مرتضى العاملي الانتصار لهذا الدعاء، بالقول بأنّ هذا الدعاء المرويّ عند هؤلاء العلماء مؤيّد بعدّة أدعية أخرى تقترب من مضمونه من حيث أصل فكرة التوسّل، كما أنّ كبار علماء الطائفة وأساطينها هم الذين دوَّنوا أدعية التوسّل هذه برمّتها في مصنّفاتهم، وكان تدوينها لأجل العمل بها، لا لمجرّد النقل لها، والتحفّظ عليها، وأنّهم قد صرّحوا في عدد منها بأنّ مضمونها مما يستحبّ فعله. وإذا كان لم يعترض

أحد من هذه الطائفة على مضامين هذه الروايات بأنها تتضمّن إيحاءات شركيّة، مع كونهم يرون كيف أنّ الناس يتداولونها، ويلتزمون بمضامينها، وسيستمرّ ذلك منهم، فلو كان فيها أدنى إشكال من هذه الناحية لبادروا إلى التنبيه إليه والتحذير منه، والنكير عليه، بل لم يقتصر الأمر على المتقدّمين، فها هم علماء الطائفة في أيّامنا هذه يباركون العمل بهذه الزيارات، والأدعية، والعبادات، ولا يرون بها أيّ شيء يوجب الاعتراض، فما معنى أن يدَّعي هؤلاء بأنّ دعاء الفرج أساسه منام، وأنّه جاء من عالم الأحلام؟! (جعفر مرتضى، مختصر مفيد ١٢: ٢٠٤ ـ ٢٠٥).

كما وتوجد محاولات دفاعيّة موجزة تتصل بعدم بطلان متن الحديث من حيث الشرك، كما رأينا عند الشيخ محمد سند والميرزا جواد التبريزي وغيرهما.

ولكنّ هذه المحاولة برمّتها لا تنفع كثيراً هنا حتى لو نفعت بحسب منظار صاحبها في أصل قضيّة التوسّل، فنحن هنا لا نبحث في أصل مسألة التوسّل، فلينتبه القارئ جيداً، وإنّما نبحث في دعاء الفرج بالخصوص، هل هو معتبر أو لا؟ وهل ثبت استحباب قراءته بخصوصه أو لا؟ وهل وقعت هذه القصّة أو لا؟ ومن ثمّ فلو فرضنا أنّه لا إشكال عقديّاً ولا شرعيّاً فيه، فهل هذا يعني أنّه ثابت النسبة لأهل البيت عليهم السلام، وأنّهم دعونا لقراءته أو لا؟ هذا هو مدار حديثنا هنا بالضبط، وقد رأينا أنّ نقل العلماء له لا ينفع في التصحيح والإثبات، فالخبر إما لا سند ولا مصدر له، وإمّا له مصدر وسند لا يعلم معه أنّه رواية عن المعصوم، أو أنّ له مصدراً وسنداً وهو رواية عن المعصوم لكنّ السند الذي تنتهي إليه القصّة ضعيف جدّاً برواة مهملين تماماً، مع العلم أنّ القصّة لم ترد في أيّ مصدر آخر غير دلائل الإمامة للطبري (ولا أريد أن أدخل في الجدال المطروح حول هذا الكتاب أساساً).

وأنا أتمنّى أن يجيبنا المدافعون هنا: لو اشتمل هذا الحديث ـ أعني دعاء الفرج ـ على حكم شرعي إلزامي فقهي، فهل يعملون به أو لا؟ وبأيّ معيار؟ كما أنّ نقل العلماء له ـ ولو كان معتمدين عليه ـ لا يدلّ على تصديقهم بصدوره عن المعصوم؛ لأنّ المورد من موارد فضائل الأعمال والأدعية، فيجرون فيه قاعدة التسامح في أدلّة السنن كما قلنا مراراً، ومن ثم فقد يكون الحديث غير ثابت عندهم، ولكنّهم يتبنّونه في باب الفضائل والمستحبّات

والأدعية عملاً بقاعدة التسامح، ما دام مضمونه غير باطل من وجهة نظرهم.

وقد يؤيَّد دعاء الفرج بالخبر الذي نقله الشيخ الكليني في (الكافي ٢: ٥٥٨ ـ ٥٥٩)، حيث قال: «عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن عليّ بن أسباط، عن إسماعيل بن يسار، عن بعض من رواه، قال: قال: إذا أحزنك أمرٌ فقل في آخر سجودك: يا جبرئيل يا محمّد، يا جبرئيل يا محمّد ـ تكرّر ذلك ـ، اكفياني ما أنا فيه فإنكما كافيان، واحفظاني بإذن الله فإنّكما حافظان».

ولكنّ هذا التأييد ضعيفٌ، لا يرقى إلى حدّ الوثوق بصدور دعاء الفرج نفسه؛ وذلك أنّ الحديث المذكور لا يُعلم صدوره عن الإمام أساساً فهو مضمر، إذ يقول: «إسماعيل بن يسار، عن بعض من رواه، قال: قال: إذا أحزنك..»، فلا نعرف من هو القائل أساساً، ولا سيما أنّ الراوي عن هذا القائل غير معروف أيضاً، حتى نقول بأنّه لو كان من المشاهير لكان من البعيد احتمال روايته عن غير المعصوم، بل لو سلّمنا بأنّها رواية فهي ضعيفة بسهل بن زياد الذي اتهمه بعضهم بالغلو، كما أنّ إسماعيل بن يسار لم تثبت وثاقته، لو لم نقل بأنّه إسماعيل بن يسار الهاشمي الذي ذهب بعضهم إلى الحكم بضعفه لنقل النجاشي ذلك، إضافة إلى الإرسال؛ لأنّ ابن يسار يروي عن شخص دون ذكر اسمه، وبهذا يكون الحديث ضعيفاً من ثلاث جهات، ولهذا وصفه العلامة المجلسي بأنّه حديث ضعيف (انظر: المجلسي، مرآة العقول ١٢: ٤٢٢)، فحتى لو انضمّ إلى دعاء الفرج هنا لا يحصل بالانضمام بعد مجموعة هذه الملاحظات تقوية للضعيف بهذا المقدار.

وأمّا القول بأنّ الموضوع منامٌ ـ كما هو المنسوب للسيّد محمّد حسين فضل الله ـ فهو غير صحيح، فدعاء الفرج ليس مناماً، بل هو دعاء منسوب لأهل البيت عليهم السلام، غايته أنّ النسبة لم تصحّ، فإذا كان العلامة فضل الله قد قال بأنّه منامٌ فلعلّه يقصد خصوصيّة منام منصور بن الصالحان فقط، وإلا فالموضوع ليس مناماً برمّته، بل فيه جوانب أخرى كما رأينا، وإن كانت لا قيمة لها في الإثبات التاريخي والحديثي.

ولعلّه لما قلناه وما بيّناه من مناقشات، جاء في بعض أجوبة الاستفتاءات للسيّد السيستاني النصّ التالي: «السؤال: هنالك البعض من يشكّك في دعاء الفرج، خصوصاً في العبارة

مسألة ٦٦٥: يستحبّ التكبير قبل القنوت، ورفع اليدين حال التكبير، ووضعهما، ثمّ رفعهما حيال الوجه، قيل: وبسطهماً جاعلا باطنهما نحو السماء، وظاهرهما نحو الأرض، وأن تكونا منضمّتين مضمومتي الأصابع، إلا الإبهامين، وأن يكون نظره إلى كفَّيْه[1].

التي تقول: يا محمد يا عليّ ويا محمد، اكفياني فإنّكما كافيان، وانصراني فإنكما ناصران. ما هو الردّ المنطقي العقائدي الصحيح على هؤلاء المبلّغين؟ الجواب: ليس للدعاء المذكور سندٌ معتبر حتى يلزمنا الدفاع عنه، ولكنّ المناط في قراءة الأدعية والزيارات ليس هو اعتبار السند، بل ملاحظة المضمون» (السيستاني، الاستفتاءات: ٣٥٢).

وما أفاده هذا الاستفتاء صحيحٌ، فإنّ الدعاء يحتاج لتصحيح المضمون فقط، فلو كان شخصٌ لا يرى مشكلةً في المضمون، فله أن يدعو بهذا الدعاء خارج الصلاة، وأمّا إذا رأى فيه مشكلةً أو معارضةً لنصوص القرآن الكريم فليس له ذلك، لكنّ نسبة الدعاء للنبي وأهل بيته وترتيب استنتاجات عقديّة أو شرعيّة عليه، يحتاج بالتأكيد إلى إثبات، ولا يجوز ذلك دون بيّنةٍ أو دليلٍ.

والنتيجة: إنّ الأدعية المعروفة بدعاء الفرج، كلّها ـ كما حقّقناه في كتاب «إضاءات» ـ ضعيفة الإسناد غير ثابتة، وأكثرها مرسل جداً ومتأخّر الظهور، ولم يرد في القرون الستة الهجريّة الأولى، عدا دعاء الفرج المعروف بكلمات الفرج، فهو معتبرٌ وصحيح عند جميع العلماء، وهو ـ مع بعض الاختلاف الطفيف في صيغته ـ: «لا إله إلا الله الحليم الكريم، لا إله إلا الله العليّ العظيم، سبحان الله ربّ السماوات السبع، وربّ الأرضين السبع، وربّ العرش العظيم، والحمد لله ربّ العالمين».

ما ثبت وما لم يثبت من آداب القنوت

(١) لم يثبت أيّ من هذه المستحبّات التي بعضها ليس فيه رواية أصلاً ـ ولعلّه لهذا استخدم الماتن عبارة: «قيل» ـ، عدا:

أ ـ التكبير قبل القنوت ورفع اليدين حال التكبير.

مسألة ٦٦٦: يستحبّ الجهر بالقنوت للإمام والمنفرد، والمأموم، ولكن يكره للمأموم أن يسمع الإمام صوته[1].

ب ـ رفع اليدين حال القنوت، دون أن يثبت كون الرفع لمستوى معيّن أو حيال الوجه، والأحوط استحباباً أن لا يرفعهما بما يتجاوز رأسه.

وبهذا يُعلم أنّ القنوت متقوّم بالدعاء قبل ركوع الركعة الثانية، لا أنّه متقوّم برفع اليدين بالهيئة المخصوصة فانتبه، فإنّ هذا مستحبٌّ ضمن مستحبّ، خلافاً لبعض الفقهاء الذين رأوا اعتبار رفع اليدين في القنوت وأنّه مقوّم له، وإن كان هو الأحوط استحباباً.

مثالٌ لنفوذ المندوبات التي لا أصل لها في التراث الفقهيّ والحديثيّ

ولا بأس أن أشير هنا إلى أنّنا وجدنا في مواضع عديدة في الفقه وضعَ أشياء في ضمن المستحبّات دون أن يتمّ العثور أساساً على رواية ولو ضعيفة فيها، وهذا الأمر له تفسيراته المتعدّدة، مثل ميل بعض العلماء ـ ممن هم متأثّرون بعض الشيء بالأعمال الزهديّة والذكريّة والصوفيّة ـ لوضع أوارد أو برامج، فيتمّ تلقّيها لاحقاً على أنّها ثوابت، وعلى سبيل المثال، فقد قال ابن طاووس في (فلاح السائل: ٧٥) ما نصّه: «كان جدّي ورام بن أبي فراس قدس الله روحه ـ **وهو ممن يُقتدى بفعله** ـ قد أوصى ان يجعل في فمه بعد وفاته فصّ عقيق عليه أسماء أئمّته صلوات الله عليهم، فنقشت أنا فصّاً عقيقاً عليه: الله ربي ومحمد نبيي وعليّ إمامي وسمّيت الأئمة عليهم السلام إلى آخرهم أئمّتي ووسيلتي، وأوصيت أن يجعل في فمي بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسائلة في القبر إن شاء الله تعالى..».

وعندما جاء المحقّق النجفي ليبحث ما له صلة بالموضوع، ولم يجد دليلاً حاسماً، جعل هذه القصّة شاهداً من باب الاستئناس فقال: «على أنّه قد يُستأنس له بما حكاه في البحار نقلاً عن فلاح السائل..» (جواهر الكلام ٤: ٢٢٦).

(١) لم تثبت هذه المستحبّات والمكروهات، وإن كان الراجح استحباب إسماع الإمام من خَلفه، بلا فرق بين القنوت وغيره، وبين الصلوات الإخفاتيّة وغيرها، في غير ما فيه إخفاتٌ في الأصل، ولو بنحوٍ استحبابي، كالقراءة.

مسألة ٦٦٧: إذا نسي القنوت وهوى، فإن ذكر قبل الوصول إلى حدّ الركوع رجع، وإن كان بعد الوصول إليه قضاه حين الانتصاب بعد الركوع[1]، وإذا ذكره

حكم الإتيان بالقنوت بعد الركوع للناسي

(١) الأقرب أنّ موضع القنوت هو قبل الركوع، وأنّ ما ذهب إليه بعض الفقهاء من أنّ المكلف مخيّر في القنوت بين الإتيان به قبل الركوع أو بعده غير ثابت، لكن لو فرض أنّه نسي الإتيان به قبل الركوع، فركع، فهل هناك وظيفةٌ محدّدة هنا؟

ذهب مشهور فقهاء الإماميّة إلى أنّه يمكنه قضاؤه بعد الركوع عند رفع رأسه، والعمدة في ذلك ثلاث روايات صحيحة السند، لكن يعارضها خبران: الأول هو معتبرة معاوية بن عمّار، قال: سألته عن الرجل ينسى القنوت حتى يركع أيقنت؟ قال: «لا»، والثانية معتبرة معاوية بن عمّار الأخرى عن نسيان القنوت في الوتر فأجابه بالجواب نفسه.

وقد حمل غير واحد من الفقهاء هاتين الروايتين على التقية لموافقتهما لأهل السنّة؛ لأنّهم يرون قنوت الوتر والغداة بعد الركوع، وعليه فتبقى الصحاح الثلاث على حالها بلا معارض.

لكنّ مراجعة الفقه السنّي تعطينا معلومات مختلفة؛ وذلك أنّ روايتَي معاوية بن عمار وردتا عن الإمام جعفر الصادق، والمذهب الحنفي يرى القنوت قبل الركوع في الوتر، لكنّهم يرون أنّه لو نسيه قبل الركوع فلا يأتي به بعده، وأمّا المالكية فقالوا بأنّ القنوت المستحبّ هو في صلاة الصبح قبل الركوع، ويجوز بعد الركوع، أمّا الشافعيّة والحنابلة فالقنوت عندهم بعد الركوع على اختلافٍ بينهم في أنّ المستحبّ هو القنوت في صلاة الصبح كما ذهب إليه الشافعيّة أو في صلاة الوتر كما ذهبت إليه الحنابلة.

وبناء عليه، فإذا أردنا ملاحظة المعاصرين للإمام الصادق، فإنّ من المتوقّع أن يكونوا من المالكية أو الأحناف، إذ لم يكن للشافعيّة ولا للحنابلة وجودٌ حينها، والمفروض أنّهما معاً يريان القنوت قبل الركوع لا بعده، مع كون المالكيّة مجيزةً للقنوت بعد الركوع، فما هو الموجب لاعتبار خبر معاوية بن عمار محمولاً على التقية أو على موافقة أهل السنّة؟! نعم

بعد الدخول في السجود قضاه بعد الصلاة جالساً مستقبلاً[١]، والأحوط ذلك فيما إذا ذكره بعد الهويّ إلى السجود قبل وضع الجبهة، وإذا تركه عمداً في محلّه، أو بعد ما ذكره بعد الركوع، فلا قضاء له.

مسألة ٦٦٨: الظاهر أنّه لا تؤدّى وظيفة القنوت بالدعاء الملحون أو بغير العربي[٢]، وإن كان لا يقدح ذلك في صحّة الصلاة.

ذهاب الأحناف لنفي القضاء بعد الركوع قد يكون مبرّراً لفرضية التقيّة، لكنّ القنوت بعد الركوع ـ مع كونه مقبولاً عند المالكيّة ـ لن يكون شعاراً للتشيّع حتى يوجب التقيّة، كما أنّ سياقات الرواية لا تعطي فرضية التقية، فصلاة الوتر غالباً ما تكون في خلوة، ولو فرضنا أنّ التقية هي الأساس لقال له الإمام: حاول الإتيان بالقنوت حال تكبيرك للهويّ للسجود ولو بدعاءٍ قصير جداً، ما لم يكن الإمام نفسه في مقام التقية أثناء الجواب، لهذا لا يبدو لي واضحاً افتراض التقية هنا، فضلاً عن مثل هذه الموارد الجزئيّة جداً ما لم تتحوّل لشعار، وقد علّقنا على ذلك، علماً أنّ الرواية الأولى لمعاوية بن عمّار ليست خاصّة بصلاة الصبح بل هي مطلقة، ما لم نقل بكونها مطابقة للرواية الثانية ونقلت بشكلَين رغم اختلاف السند بينهما لمعاوية.

لهذا لا يترجّح بالنظر الوقوف مع أيّ من المجموعتين الحديثيّتين، فالأقرب أن يأتي المكلّف بالقنوت بعد رفع الرأس من الركوع بنيّة رجاء المطلوبيّة أو القربة المطلقة، والعلمُ عند الله.

(١) هو مقتضى الاحتياط الاستحبابيّ.

(٢) قد قلنا في مباحث تكبيرة الإحرام أنّه لا تشترط العربيّة في الصلاة خارج القراءة، ونقول هنا بأنّه لا تشترط العربيّة في القنوت، بل لا تشترط فيه العربية الصحيحة، حيث يمكن بأيّ طريقة يصدق عليها عرفاً أنّها دعاء أو ذكر أو تسبيح، وفاقاً لغير واحد من الفقهاء هنا.

الفصل الثاني عشر
في التعقيب

وهو الاشتغال بعد الفراغ من الصلاة بالذكر والدعاء[١]. ومنه أن يكبّر ثلاثاً بعد التسليم، رافعاً يديه على نحو ما سبق، ومنه ـ وهو أفضله ـ تسبيح الزهراء عليها السلام، وهو التكبير أربعاً وثلاثين، ثمّ الحمد ثلاثاً وثلاثين، ثمّ التسبيح ثلاثاً وثلاثين. ومنه قراءة الحمد، وآية الكرسي، وآية شهد الله، وآية الملك، ومنه غير ذلك مما هو كثيرٌ مذكور في الكتب المعَدّة له[٢].

---

(١) **وهو من المستحبّات المؤكّدة حتى ورد أنّ الدعاء بعد الفريضة أفضل من التنفّل**. ولم يشر السيّد الماتن لحكمه ربما لوضوح الأمر، فاكتفى بتبيينه وتبيان بعض مصاديقه. هذا، وقال بعض الفقهاء ـ مثل الحرّ العاملي ـ بتأكّد استحباب التعقيب بعد صلاتَي: الصبح والعصر، ولكنّ مستنده في صلاة العصر ضعيف. نعم استحباب بقاء المكلّف في مصلاه بعد صلاة الصبح وذكر الله حتى تطلع الشمس، وزيادة الأذكار في تعقيب الصباح أكثر من غيره، هذا كلّه وردت فيه روايات كثيرة حاثّة يمكن الأخذ بها. **ولا بأس بالإشارة هنا إلى أنّه لم يثبت شرط اللغة العربيّة في التعقيب**، وفاقاً لما نصّ عليه بعض الفقهاء أيضاً.

ما ثبت وما لم يثبت من آداب التعقيب

(٢) هذه المستحبات بعضها غير ثابت، وبعضها ثابت، وتوضيحه باختصار:

أ ـ التكبيرات الثلاث بعد الصلاة ورفع اليدين حالها، لم يثبت استحبابه بعنوانه، فالرواية آحاديّة، وخبر المفضّل بن عمر ضعيف السند.

ب ـ تسبيحة الزهراء عليها السلام بالكيفيّة التي ذكرها الماتن، وهو ثابت الاستحباب، بل هو من أعظم التعقيبات وأكثرها حثاً وروايةً. والأحوط استحباباً بعد الانتهاء من تسبيحة الزهراء إضافة «لا إله إلا الله» مرّة واحدة.

ج ـ قراءة الحمد وآية الكرسي وآية شهد الله وآية الملك، وهذا لم يثبت استحبابه بعنوانه؛ إذ فيه روايتان على أبعد تقدير إحداهما مرسلة إبراهيم بن مهزم، ودلالتها مقتصرة على آية

الكرسي من هذه الأربع دون البقية، والثانية صحيحة السند؛ فإنّ الأصحّ فيها أنّ اسم الراوي هو الحسن بن محمد، وليس الحسين بن محمّد، والظاهر أنّه الحسن بن محمّد بن سماعة الثقة. لكن لكون المستند آحادياً منفرداً، فلا يكفي ذلك في ثبوت الاستحباب الخاصّ.

عدم ثبوت استحباب لعن أعداء الدين بأسمائهم في تعقيبات الصلاة

د ـ لعن أعداء الدين عقيب الصلاة بأسمائهم، هذا الاستحباب ـ الذي لم يتعرّض له السيّد الماتن ـ لم يثبت، وذلك أنّه قد روى الكليني بسنده عن الحسين بن ثوير وأبي سلمة السراج، قالا: «سمعنا أبا عبد الله عليه السلام، وهو يلعن في دبر كلّ مكتوبةٍ أربعةً من الرجال وأربعاً من النساء، فلان وفلان وفلان ومعاوية، ويسمّيهم، وفلانة وفلانة وهند وأمّ الحكم أخت معاوية» (الكافي ٣: ٣٤٢)، ونقل هذه الرواية الشيخ الطوسي في (تهذيب الأحكام ٢: ٣٢١) بسنده إلى محمّد بن يحيى أيضاً مع حذف اسم الخيبري في الطريق. وتعتبر هذه الرواية من مستندات القائلين باستحباب لعن بعض الصحابة وزوجات النبيّ. وتوجد رواية أخرى وهي خبر جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا انحرفت عن صلاةٍ مكتوبة، فلا تنحرف إلا بانصراف لعن بني أميّة» (تهذيب الأحكام ٢: ١٠٩).

والتحقيق: إنّ الكلام في الروايتين يقع كالآتي:

أ ـ أمّا الرواية الأولى، فقد نقلها العلامة المجلسي عن التهذيب والكافي بطريقةٍ أخرى وهي: «عن الحسين بن ثوير وأبي سلمة السراج، قالا: سمعنا أبا عبد الله عليه السلام وهو يلعن في دبر كلّ مكتوبةٍ أربعةً من الرجال وأربعاً من النساء: التيميّ والعدوي وفعلان ومعاوية.. ويسمّيهم، وفلانة وفلانة وهند وأم الحكم أخت معاوية» (بحار الأنوار ٨٣: ٥٨)، ونقل الفيض الكاشاني هذه الصيغة عن خصوص التهذيب (انظر: الوافي ٨: ٨٠٣) وهو الصحيح الموجود في التهذيب اليوم، ولم نعثر في الكافي الموجود بين أيدينا اليوم على هذه الصيغة الثانية.

وقد علّق المجلسي على الرواية في الكافي بقوله: «مجهول. ورواه في التهذيب، وأسقطه الخيبري بين السند فعدّه الأصحاب صحيحاً، والظاهر أنّه سقط من قلم الشيخ أو النسّاخ

كما ذكره في المنتقى، حيث قال: وظنّ بعض الأصحاب صحّة هذا الخبر، كما هو قضيّة البناء على الظاهر، وبعد التصفّح يُعلم أنّه معلّل واضح الضعف؛ لأنّ الكليني رواه عن محمد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن الخيبري ببقيّة الإسناد، وهذا كما ترى عين الطريق الذي رواه به الشيخ إلا في الواسطة التي بين ابن بزيع وابن ثوير، ووجودها يمنع من صحّة الخبر؛ لجهالة حال الرجل. واحتمالُ سقوطها سهواً من رواية الشيخ قائمٌ على وجه يغلب فيه الظنّ فيثبت به العلّة في الخبر، وفي فهرست الشيخ أنّ محمد بن إسماعيل بن بزيع روى كتاب الحسين بن ثوير، عن الخيبريّ، عنه، ولعلّ انضمام هذا إلى ما رواه الكليني يفيد وضوح ضعف السند، وقال المازري: المشهور لغةً والمعروف رواية في لفظ: دبر كلّ صلاة، بضمّ الدال والباء، وقال المطرزي أما الجارحة فبالضم، وأما الدبر التي بمعنى آخر الأوقات من الصلاة وغيرها فالمعروف فيه الفتح انتهى. والكنايات الأوَل عبارة عن الثلاثة بترتيبهم والكنايتان الأخيرتان عن عائشة وحفصة» (مرآة العقول ١٥: ١٧٤ ـ ١٧٥)، وأصل هذا التعليق أخذه المجلسي ـ كما صرّح بنفسه ـ من الشيخ حسن العاملي صاحب (منتقى الجمان ٢: ٨٩).

ولو راجعنا سند هذه الرواية لوجدنا فيه أبا سلمة السرّاج، وهو رجل مجهول الحال؛ لكنّ جهالته لا تضرّ بالسند؛ لأنّ في عرضه الحسين بن ثوير وهو ثقة، فليس هناك مشكلة من هذه الناحيّة، لكنّ مشكلة الحديث الأساسيّة تكمن في الخيبري، واسمه خيبري بن علي الطحان الكوفي الذي وصفه النجاشي فقال فيه: «خيبري بن علي الطحان كوفي، ضعيف في مذهبه، ذكر ذلك أحمد بن الحسين، يقال في مذهبه ارتفاع. روى خيبري عن الحسين بن ثوير، عن الأصبغ، ولم يكن في زمن الحسين بن ثوير من يروي عن الأصبغ غيره..» (النجاشي، الفهرست: ١٥٤ ـ ١٥٥). وقال ابن الغضائري: «خَيْبَرِيٌّ بنُ عليّ، الطحّانُ، كُوْفِيٌّ. ضَعِيْفُ الحديث، غالي المَذْهَبِ، كانَ يَصْحَبُ يُونُسَ بنَ ظَبْيان، ويُكْثِرُ الرِوايةَ عنهُ. ولهُ كِتابٌ عن أبي عَبْدِ اللهعليه السلام. لا يُلْتَفَتُ إلى حديثِهِ» (رجال ابن الغضائري: ٥٦).

ولكنّ تضعيف الغضائري قد لا يعتدّ به كدليل؛ لعدم ثبوت نسبة نسخة هذا الكتاب التي بين أيدينا اليوم إليه، فيُرجع إليه بعنوان الاحتمال والقرينة فقط، وأمّا تضعيف

النجاشي فهو تضعيفٌ في المذهب، وليس في الحديث. ويبدو أنّ الرجل كان قريباً من الغلوّ بمقتضى هذين النصّين، ومع ذلك فلم يرد عند أحد من العلماء توثيقٌ لهذا الرجل حتى يعمل بأحاديثه، نعم ورد اسمه في أسانيد كامل الزيارات، فمن يرى وثاقة كلّ رواة كامل الزيارات يمكنه تصحيح هذا الحديث، وأمّا من لا يرى وثاقة غير المشايخ المباشرين لابن قولويه في كامل الزيارات ـ كما بنى عليه السيد الخوئي في آخر حياته، وبنى عليه السيّد باقر الصدر، والمحدّث النوري وغيرهم ـ فلا تكون هذه الرواية معتبرة سنداً عنده، فضلاً عمّن لا يرى مبنى كامل الزيارات أساساً، على ما هو الصحيح وحقَّقناه في البحوث الرجاليّة.

وقد صار واضحاً أنّ سقوط اسم الخيبريّ من تهذيب الأحكام لا يوجب صحّة السند؛ لأنّ الوارد في الكافي هو وجود الخيبري في السند، كما أنّ الشيخ النجاشي وغيره ذكروا أنّ الخيبري هو من يروي عن الحسين بن ثوير كتبه، وأنّه هو من روى عنه ابن بزيع، وهذا يقوّي جداً احتمال السقط النسخي أو الاشتباهي من كتاب التهذيب الذي كثرت مشاكله النسخيّة والتصحيفيّة كما هو معروف.

وعليه، لم يثبت هذا الحديث بطريق معتبر عن الإمام الصادق، مضافاً إلى أنّ تطبيق الأسماء على زوجتيّ النبيّ عائشة وحفصة يحتاج لجمع قرائن، فالمجلسي طبّق عليهما الروايةَ اجتهاداً منه؛ حيث احتمل بعضهم أن يكون المراد مرجانة أو زوجة الإمام الحسن عليه السلام.

ب ـ وأمّا الرواية الثانية، فقد وصفها المجلسي في (ملاذ الأخيار ٣: ٦١٩)، بأنّها ضعيفة السند. وقال في موضع آخر من (المصدر نفسه ٤: ٤٨٤): «ضعيف. قوله عليه السلام: إلا بانصراف، أي: بالانصراف عن لعنهم، أو بالانصراف عن الصلاة مع لعنهم لعنهم الله».

وما أفاده من ضعف السند صحيح، على الأقل بوجود المنَخَّل (المُنْخُل) بن جميل الأسدي، بيّاع الجواري، فقد ضُعّف صريحاً. هذا مضافاً إلى احتمال أنّ الاستحباب في الرواية ـ حيث هي عن الإمام الباقر ـ لعلّه ثابت في لعن الظالمين الذين يعيش المصلّي بين أظهرهم، فطبّق الإمام اللعنة على بني أميّة، لا أنّ الثابت استحباب لعن بني أميّة بعنوانه

الفصل الثالث عشر
في صلاة الجمعة وفي فروعها

الأول: صلاة الجمعة ركعتان، كصلاة الصبح، وتمتاز عنها بخطبتين قبلها، ففي الأولى منهما يقوم الإمام ويحمد الله ويثني عليه ويوصي بتقوى الله ويقرأ سورة من الكتاب العزيز ثم يجلس قليلاً، وفي الثانية يقوم ويحمد الله ويثني عليه ويصلّي على محمّد ـ صلى الله عليه وآله ـ وعلى أئمّة المسلمين عليهم السلام، ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات[1].

إلى يوم الدين في عقب كلّ صلاة أو عند منصرف الإنسان من كلّ صلاة.

والنتيجة: إنّه لم يثبت في مستحبّات التعقيب الخاصّة لعن أحدٍ باسمه.

(١) ما أفاده السيد الماتن صحيحٌ في الجملة، لكن لا بدّ من بعض التعليق والتوضيح، ضمن أمور:

الأمر الأوّل: لعلّ السيد الماتن اختار هذا الموضع لذكر صلاة الجمعة ضمن بحث أفعال الصلاة أو بين بحثَي: أفعال الصلاة ومنافياتها، لكون صلاة الجمعة فرداً من أفراد الصلاة اليوميّة وليست منفصلة عنها، ولهذا اختلف الفقه الإسلامي في أنّ صلاة الجمعة هل هي صلاة ظهرٍ لكنّها مقصورة أو أنّها صلاةٌ أخرى في عرض صلاة الظهر، وتعتبر مستقلّةً، غايته هي من الصلوات اليوميّة؟

ولكنّ العديد من الفقهاء الذين تعرّضوا لصلاة الجمعة لم يفعلوا كما فعل الماتن، بل ذكروها بعد ذلك عندما كانوا يتحدّثون عن أنواع الصلاة الأخرى، كصلاة الآيات وصلاة الجماعة وصلاة المسافر وصلاة القضاء وصلاة الاستئجار ونحوها. ولعلّ الأنسب بالمنهجة ذكرها هناك، والله العالم.

كيفيّة خطبتي الجمعة

الأمر الثاني: كيفيّة الخطبتين، فقد وردت مجموعة من الروايات التي ذكرت الكيفيّة، وذلك على الشكل الآتي:

أما الخطبة الأولى، فلا بدّ فيها من:

أ ـ حمد الله والثناء عليه.

ب ـ الحثّ على التقوى.

ج ـ قراءة سورة قصيرة.

وأمّا الخطبة الثانية، فلا بدّ فيها أيضاً من:

أ ـ حمد الله والثناء عليه.

ب ـ الصلاة على محمّد وآله الطاهرين.

ج ـ الاستغفار للمؤمنين والمؤمنات.

وهذا الترتيب دلّت عليه بعض الروايات، مثل موثقة سماعة ـ في حديثٍ ـ قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يخطب، يعني إمام الجمعة، وهو قائم يحمد الله ويثني عليه، ثمّ يوصي بتقوى الله، ثمّ يقرأ سورة من القرآن صغيرة (قصيرة)، ثم يجلس، ثمّ يقوم فيحمد الله ويثني عليه، ويصلّي على محمّد صلى الله عليه وآله وعلى أئمّة المسلمين، ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات، فإذا فرغ..»، ووردت روايات أخر ـ وفيها ما هو صحيح السند ـ بكيفيّات مختلفة بعض الشيء، ومع ضمّ نصوص أهل السنّة يكثر الاختلاف، لكنّ مجموع النصوص يعطي التأكيد على هذه المفاهيم مثل: حمد الله والثناء عليه، والصلاة على النبيّ وآله، وقراءة شيء من القرآن الكريم، والوعظ والأمر بالتقوى، والاستغفار، فالخطبة يلزم أن تشتمل على مثل هذه الأمور المركزيّة بحيث تكون نواة الخطبة. بل قيل بأنّ «الخطبة» عامّةً في الثقافة العربيّة الإسلامية تعني هذه المفاهيم، وكأنّ هذه التعريفات والكيفيّات الواردة في النصوص لبيان ما يصدق عليه عنوان الخطبة في العرف اللغوي العربي في العصر الإسلامي، فكأنّه لا يصدق عنوان الخطبة بدون مثل هذه الأمور، ويصدق بها لوحدها.

ولم تكن الخطب في القديم طويلةً كما هي اليوم، بل كانت قصيرة جداً، ولعلّ هذا ما يفسّر أنّه لم تنقل خطب النبيّ أو غيره في الجمعات، لكونها في الغالب كانت مقتصرةً على كلمات قليلة لا تتعدّى بضع دقائق محدودة جداً، ومن هنا فالمتداول في النصوص الفقهيّة والتاريخية أنّ خطب النبيّ في الجمعة كانت قرآناً، حتى أنّ بعض المسلمين كانوا يحفظون

بعض السور؛ بسبب تكرار النبيّ لها في خطب الجمعة، كسورة «ق».

لكن من ملاحظة النصوص المتعارضة جزئياً هنا يُفهم أنّ الفكرة المركزيّة هي اشتمال الخطب على هذه القضايا المشار إليها آنفاً، أمّا تحديد الخطبة الأولى والثانية بكيفيّات خاصّة ومختلفة، فهذا لا يبدو واضحاً من حيث البُعد الإلزامي، والاحتياط حسنٌ بذكر كلّ ما هو محتمل الوجوب.

حكم القيام أثناء الخطبة، والجلسة الخفيفة بين الخطبتين

الأمر الثالث: القيام والجلسة الخفيفة بين الخطبتين، فقد ذكروا أنّه حينما يقرأ الإمام الخطبتين، لا بدّ له من:

أ ـ القيام أثناء الخطبة.

ب ـ الجلوس جلسة خفيفة بين الخطبتين.

والمدرك لذلك عدّة روايات، كخبر محمّد بن مسلم: قال: سألته عن الجمعة؟ فقال: «بأذان وإقامة، يخرج الإمام بعد الأذان فيصعد المنبر فيخطب، ولا يصلّي الناس ما دام الإمام على المنبر، ثم يقعد الإمام على المنبر قدر ما يقرأ ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾، ثم يقوم فيفتتح خطبته، ثم ينزل فيصلّي بالناس..».

كما ورد في بعض الروايات أنّ أوّل من أخذ بالجلوس أثناء الخطبة هو معاوية بن أبي سفيان؛ لوجعٍ في رجليه، كما دلّت عليه رواية معاوية بن وهب: قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ أوّل مَنْ خطب وهو جالسٌ معاوية، واستأذن الناس في ذلك، من وجعٍ كان في ركبتَيْه..». وقد ورد موضوع القيام والجلسة الخفيفة في النصوص الشيعيّة والسنيّة المتعدّدة.

مفهوم الخطبة السياسيّة والخطبة الدينيّة، قراءةٌ نقديّة تقويميّة

الأمر الرابع: مفهوم الخطبة السياسيّة والخطبة الدينيّة، وهو مفهومٌ راج بقوّة في العصر الحديث، ويوحي بأنّ خطبتَي الجمعة تشتملان على قسمٍ ديني وقسم سياسي يتعلّق بأمور المسلمين، ونلاحظ الحديث عن هذا الأمر في كلمات فقهاء ينتمون للحركة الإسلاميّة.

وعلى سبيل المثال، يقول السيّد محمّد حسين فضل الله في رسالته العملية: «ينبغي في الخطبة الثانية، عند التحدّث عن تقوى الله تعالى، الدعوةُ إلى العدل والإحسان والوحدة والإصلاح بين النّاس والتعرّض لقضايا المجتمع العامّة والمصيرية في شؤون السياسة والاقتصاد، وما يمسّ العالم الإسلامي من قضايا وأوضاع، ونحو ذلك مما يحرّك الوعي الشامل في الأمّة ويساهم في تثقيفها وتعريفها بمشاكلها وحلولها الناجعة، لتستطيع مواجهة التحدّيات من موقع الوعي الشامل؛ لأنَّ صلاة الجمعة تمثّل الصلاة العبادية الاجتماعيّة السياسيّة في فكر الإسلام وشريعته».

ومثل ذلك نجد عند السيّد روح الله الخميني والشيخ حسين علي المنتظري والسيّد علي الخامنئي، وكذلك عند الشيخ محمّد الصادقي الطهراني، لكنّه ـ أي الطهراني ـ خصّص ذلك بالخطبة الأولى التي اعتبرها الخطبة السياسيّة، على عكس ما أفاده السيّد فضل الله الذي اعتبر الخطبة الثانية هي الخطبة السياسيّة. وقريبٌ ـ نوعاً ما ـ من موقف هؤلاء الفقهاء ما ذهب إليه السيّد محمّد سعيد الحكيم، إلى غيرهم من الفقهاء الذين يتبنّون في الغالب فكر الإسلام الحركي السياسي أو يكونون على مقربةٍ منه.

ولكنّ المراجع للنصوص الدينية عند المذاهب المختلفة، لا يرى عيناً ولا أثراً لشيءٍ من ذلك، ولا يظهر أنّ فكرة خطبة الجمعة تشتمل على فكرة التعرّض لقضايا المسلمين بقدر ما تشتمل على قضيّة الوعظ والأمر بتقوى الله سبحانه. هذا فضلاً عن فكرة أنّ الخطبة الثانية أو الأولى هي التي تكون مخصّصة لتناول قضايا الأمّة، كما يفهم من عبارتَيْ فضل الله والطهراني.

ويرى بعض نقّاد سياسات الحركة الإسلاميّة أو ما يسمّى بـ «الإسلام السياسي» في العصر الحديث، أنّ الإسلام السياسي حاول التنافس على سلطة منبر الجمعة، وسعى لتغيير هويّته، وأنّه سخّر كلّ الأدوات المتاحة لمواجهة العلمانيّة والأنظمة الاستبداديّة، والتي منها سلطة منبر الجمعة وسلطة الفتوى، **ولهذا ظهر في الأوساط السنيّة تيارٌ ثالث يتخطّى التيار الوعظي في خطبة الجمعة والتيار السياسي في هذه الخطبة،** إلى القول بأنّ خطبة الجمعة يجب أن تكون موزّعة على شخصيّات متعدّدة لها اختصاصاتها بحيث لا

تصبح حكراً على الخطيب الديني التقليدي (العالم الديني) ولا على الخطيب الإسلامي السياسي.

ويذهب بعضهم أكثر من ذلك عبر القول بأنّ أوّل مَنْ سيَّس خطبة الجمعة هم الأمويّون، الذين أدخلوا في مراسيمها لعنَ عليّ بن أبي طالب وغيره من معارضي الدولة الأمويّة، إلى أن ألغى ذلك الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ)، ثم عادت هذه الظاهرة وتكرّرت في فترات محدودة، مثل أمر المأمون العباسي (٢١٨هـ) ـ كما يقول المسعودي ـ بلعن معاوية على منابر الجمعة، بل في بعض فترات العصر السلجوقي ظهر لعن الأشاعرة وسبّهم على بعض منابر الجمعة، الأمر الذي أثار اعتراضاتهم في غير مكان. وهكذا شيوع فكرة الدعاء للخليفة ضمن خطبة الجمعة ـ في العصر الأموي والعباسي والفاطمي والبويهي وغيرها ـ والذي استمرّ قروناً عديدة، وما يزال يُعمل به إلى اليوم في غير بلد، تعبيرٌ آخر عن تسييس خطبة الجمعة.

لكنّ أنصار الخطّ الإسلامي الحركي يرون أنّ صلاة الجمعة هي تجمّع إسلامي كبير، وهو فرصة عظيمة للنهوض بالأمّة. وتركُها لمجرّد الوعظ التقليدي البعيد عن معاصرة القضايا الحيّة في الأمّة، هو نوعٌ من تذويب هذا التجمّع العظيم والتضحية بإمكاناته الثرّة.

ونجد مواقف عديدة لعلماء كانوا يتحفّظون من بعض التفاصيل المتصلة بالخطبة السياسيّة، من نوع أنّه لا ينبغي لها أن تكون مادّةً للفرقة وتناول الخلافات السياسيّة والداخلية بين المسلمين، بل خطبة الجمعة توحّد وتجمع ولا تفرّق، وهذا ما ذهب إليه أمثال الشيخ محمّد الغزالي (١٩٩٦م)، وقد رأى بعض هؤلاء أنّه لا ينبغي جعل خطبة الجمعة ناطقة باسم نظامٍ معين أو حزب معين أو فريق معيّن، بل تتكلّم في القضايا الإسلامية العامة الدينية والسياسيّة. فيما انتقد بعضهم ـ مثل الشيخ عائض القرني ـ أن تكون الخطبة في تسعين بالمائة منها سياسيّة، فيما عشرة بالمائة منها فقط دينيّة.

وقد ينطلق المنافحون عن الوجه السياسي لمنبر الجمعة من فكرة أنّ إمام الجمعة هو إمام المسلمين أو من يقوم مقامه، فهذا بنفسه يعطي صلاة الجمعة بُعْداً سياسيّاً، ومن ثمّ يبرّر تحويل منبر الجمعة إلى منبر ديني سياسي معاً، وما يعزّز ذلك أنّ حالات التمرّد على

السلطة السياسيّة كانت تظهر في التاريخ من خلال مقاطعة صلاة الجمعة، فكأنّ لها صلة بالسلطة، كما يبيّن ذلك الشيخ ناصر مكارم الشيرازي أيضاً في تفسيره. كما أنّه عبر التاريخ وقع جدلٌ واسع في مشروعيّة الثناء على السلطان أو الخليفة ومدحه، حتى أنّ بعض فقهاء المذهب الحنفي كان يرى استحباب أن يجلس المصلّي في الصفوف الأخيرة حتى يتفادى سماع مدح السلطة الجائرة، وكان الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) يرى ـ في موقفٍ شهير له سبّب له مشاكل عدّة ـ بدعيّةَ الدعاء للخلفاء وإمام المسلمين وسلطان الوقت، وأنّ هذا ليس شيئاً موجوداً في فرائض أو أعمال صلاة الجمعة.

إلا أنّ هذه المنافحة غير كافية؛ وذلك أنّ الغطاء السياسي أو الجانب السياسي في صلاة الجمعة من خلال ارتباط إمام الجمعة بالسلطة، حتى لو سلّمناه ـ وسيأتي الحديث عنه قريباً ـ لا يعني أنّ خطبة الجمعة صارت تتطلّب حديثاً سياسيّاً أو اقتصاديّاً أو عسكريّاً أو نحو ذلك، بحيث تكون هذه هي هويّتها، **فنحن نتكلّم هنا في الهويّة الأصليّة الشرعيّة لمنبر الجمعة**، بل لعلّ المراد هو أنّ على السلطة السياسيّة أن تشارك في وعظ الناس وأنّها ليست محايدة أمام دين الناس وتقواهم، خلافاً لما تراه بعض التيارات العلمانية المتديّنة في العصر الحديث ـ وسبق أن ناقشناهم في كتابنا: فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ بل عليها، أعني السلطة السياسيّة، الحضور بنفسها لتساهم في تقوية إيمان الناس وربطهم بالله عزّ وجلّ، وأين هذا من فكرة التغيير الماهوي لخطبة الجمعة؟! كما أنّ الدعاء للخليفة والسلطان لم يرد في أعمال خطبة الجمعة، فالنقاش حوله نقاشٌ في البدعيّة والمشروعيّة، ولا ربط له بهويّة صلاة الجمعة.

والأقرب بالنظر أنّ خطبة الجمعة تتّسم ببُعْدٍ عبادي وعظي كما هو واضح من النصوص العديدة، وأنّ الجانب الديني هو الجانب المركزيّ في هذه الخطبة، وأنّه لا يصحّ تهميشه تماماً، أو خلق تصوّر ديني عام بأنّ خطبة الجمعة هي في الشرع خطبةٌ سياسيّة، أو أنّ تصوّرَ الشريعة لخطبة الجمعة هو أنّها «سياسيّة ـ عباديّة»، فهذا غير صحيح. نعم لا يحرم الحديث عن القضايا السياسيّة وغيرها بما ينفع المسلمين، بل هو أمرٌ محمودٌ في الجملة، لكنّه ليس جزءاً من وظيفة خطبة الجمعة الثابتة دينيّاً، ولا يصحّ أن يطغى عليها بحيث يتحوّل

الوعظ الديني إلى مجرّد كلمتين رتيبتين في بداية الخطبة «عباد الله اتقوا الله»، أو «عباد الله أوصيكم ونفسي بتقوى الله فإنّها حصنٌ حصين»، وبخاصّة فكرة أنّ الخطبة الثانية ـ أو الأولى ـ يصبح عنوانها «الخطبة السياسيّة»، فهذا تغيير جوهري في هويّة الخطبة الثانية ويجب الالتفات له.

ولهذا ورد أنّ النبيّ كانت خطبه العارضة أطول من خطبه الراتبة، فخطبة الجمعة هي الخطبة الراتبة، وأمّا لو طرأ حدثٌ على المسلمين وأراد النبيّ أن يكلّمهم بقضاياهم، فكانت خطبه العارضة هي التي تظهر في تلك الحال. نعم قد يجب الحديث السياسي بمعنى أن يكون متضمَّناً في صيغة الأمر بتقوى الله ومصاديق هذه التقوى كالجهاد أو إعانة المسلمين المضطهدين أو نحو ذلك، أو إذا كان هناك عنوان ثانوي ملزِم.

وربما تقول: إنّ خطب النبيّ والمسلمين الأوائل كانت قصيرة جداً وتكتفي بمثل هذه النصوص القليلة المشار إليها في بيان السيد الماتن، فهل هذا يعني أنّ الخطبة يجب أن تقتصر على هذا أو تكون قصيرة من هذا النوع؛ نظراً لجريان سيرة الأوائل على ذلك، وبخاصّة ما يقال تاريخيّاً من أنّ أوّل من أطال في خطبة الجمعة هم الأمويّون، وكانوا ينكّلون بمن يعترض عليهم في ذلك؟

والجواب: إنّ هذا غير صحيح؛ فإنّه لم يَرِدْ في دليلٍ معتبر ما يفيد بوضوح لزوم قصر الخطبة ـ ولهذا قال جمهور فقهاء أهل السنّة بأنّ تقصير الخطبتين سنّة، وقال المالكية بأنّه مندوب ـ بل إنّ طبيعة الخطب القصيرة كانت من عادات البلاغة العربيّة، والعرب قبل العصر العباسي كانت خطبهم في العادة قصيرة، وفي العصر العباسي حدثت تحوّلات في بنية الكتابة والخطابة العربيّة، فأصبحنا نشاهد الجمل الطويلة والفقرات الطويلة والصفحات العديدة في الكتابة، وهو أمرٌ لم يكن مستحسناً كثيراً في أدبيّات العرب الأوائل، فلا يُعلم أنّ ذلك ـ قصر الخطبة ـ لمكان خصوصيّةٍ دينيّة ما. وما حدث في العصر الأموي ليس دليلاً على وجود بُعد شرعي، لا في الإطالة ولا في الاختصار.

ولا بدّ لي أخيراً من الإشارة المهمّة هنا إلى ضرورة الانتباه لقضيّة تغيير المفاهيم والهويّات الدينيّة، وهو أمرٌ لاحظناه على بعض التيارات التي ظهرت خلال القرن الأخير، فهي تقوم

ـ وبدون مقاربات اجتهاديّة ـ بتحويل هويّة أمرٍ معين لتعطيه هويّةً أخرى، عبر مجرّد مقاربات خطابيّة أو عاطفيّة تنسجم مع السياق الاجتماعي الطاغي، أو تسلب عنه هويّته الأصيلة لتفرّغه من مضمونه تماماً، وهذه مشكلة لاحظناها عند أكثر من طرف، بمن فيهم بعض الإسلاميّين، وبعض التجديديّين الإصلاحيّين، وبعض المذهبيّين.

هذا، وسوف يأتي منّا بحول الله، عند التعليق على فقه الحجّ، ما يرتبط بالوظيفة السياسيّة للحجّ، وموضوع إعلان البراءة من المشركين فيه، والمنطلقات الفقهيّة والجدل الفقهي المرتبط بذلك.

هل يوم الجمعة هو يوم عطلة أسبوعيّة؟ (مفهوم العطلة في الإسلام)

الأمر الخامس: هل يوم الجمعة هو يوم عطلة في الإسلام؟ وهل هناك عطلة رسميّة أسبوعية في الإسلام أو ما يُعرف بعطلة نهاية الأسبوع؟

الظاهر من مراجعة القرآن والسنّة والنصوص التاريخيّة والفقهية الأصليّة أنّه لا يوجد شيء اسمه «العطلة الأسبوعيّة» في الشريعة الإسلاميّة، فصلاة الجمعة غاية ما تتطلّب عدم الاشتغال بشيءٍ آخر أثناء إقامة الصلاة، أمّا قبل ذلك وبعده، فليس هناك ما يؤشّر على توجيه ديني إلزامي بترك العمل أو اعتباره يوم عطلة، بل تعبير الآية حول صلاة الجمعة يفيد الابتغاء من فضل الله، مما يؤشّر على أنّه يمكن العودة إلى العمل وطلب الرزق بعد الصلاة.

وتاريخيّاً ثمّة بعض النقاش بين بعض علماء المسلمين في هذه القضيّة، فمنهم من اعتبر ذلك تشبّهاً بأهل الكتاب في عطلهم الرسميّة، كاليهود في عطلة السبت، ومن ثمّ قال بأنّ ذلك مرفوضٌ تماماً، وأنّه لا ينبغي إعلان يوم عطلة من هذا القبيل، فيما اعتبر بعضٌ آخر أنّه ما دام يلزم للمسلم التهيّؤ للصلاة بالنظافة وغيرها، وكذا مجموعة من الصلوات المستحبّة والأدعية والأذكار الواردة قبل الصلاة وبعدها، فإنّ من الطبيعي أن لا ينشغل المسلمون بشيءٍ في هذا اليوم، بل قد يستند بعضهم إلى أنّ يوم الجمعة معدودٌ من الأعياد في النصوص الإسلاميّة، والمفروض أنّ أيّام العيد مما لا ينبغي أن تكون أيام عملٍ وشغل.

وهنا تعليقاتٌ سريعة:

أوّلاً: إنّ الرصد التاريخي يؤكّد لنا أنّ فكرة العطلة الرسميّة الأسبوعيّة ـ بالمعنى الذي نعرفه اليوم للموضوع ـ هي فكرة حديثة، إذا تجاهلنا التقليد اليهودي الرسمي القاضي بتحريم أيّ عمل يوم السبت، وتجاهلنا بعض المؤشّرات عن وجود شيء مشابه في الثقافات القديمة قبل الإسلام وقبل المسيحية أيضاً، لكن على مستوى السنة لا الأسبوع، مما لا حاجة للتفصيل فيه هنا.

والبواعث على العطلة الرسميّة في العصر الحديث تخضع في العادة اليوم لعناصر عدّة، أبرزها العنصر الاقتصادي، وتأثير الاستراحة المحدودة على الفاعلية والنشاط عند العمال والموظّفين، مضافاً للراحة النفسيّة التي تتركها نتيجة اللقاءات مع الأصدقاء والأسرة والأهل وغير ذلك. ونظراً لتأثير العنصر الإنتاجي الاقتصادي فإنّ الدول المسمّاة بدول العالم الأوّل تقلّ فيها العطل الرسميّة السنويّة، نظراً لما تتركه من تأثيرات اقتصاديّة على وضع البلد، بخلاف دول ما يعرف بالعالم الثالث.

وعليه، ففكرة العطلة الأسبوعيّة هي فكرة جديدة محايدة، ولا ينبغي التعامل معها على أنّها فكرة منافسة للدين في حدّ نفسها.

ثانياً: إنّ فكرة التشبّه باليهود إنّما تتحقّق عند اعتبار يوم الجمعة عطلةً دينيّة، أمّا اعتباره يوم عطلة، بلا نسبة ذلك إلى الدين، ولا منح هذا اليوم صبغةً دينيّة مقدّسة تتطلّب عدم العمل، كما عند اليهود، فلا يوجب حرمة التشبّه ولا يكون من مصاديقه.

ثالثاً: إنّ وجود مقدّمات ومستتبعات لصلاة الجمعة لا يفرض اعتباراً دينيّاً بكون يوم الجمعة يوم عطلة دينيّة رسميّة، بل غايته أنّه يحسن تمديد وقت الإجازة من العمل لساعتين أو ثلاث، حتى تنتهي هذه الأعمال، لا اعتبار اليوم بأكمله يوم عطلة، فضلاً عن أنّ المقدار الواجب من صلاة الجمعة لا يتطلّب هذا الوقت كلّه.

رابعاً: إنّ اعتبار الشريعة يوماً ما يوم عيد لا يعني بذاته أنّه يوم عطلة رسميّة، بل يعني ـ في أقصى ما يعنيه ـ أنّه يوم فرح وسرور وشكر وسعادة ودعاء، وهذا لا يتطلّب بذاته عطلة رسميّة.

والنتيجة التي نخرج بها: إنّه لا يوجد في الإسلام عطلة أسبوعيّة رسمية مجعولة قانوناً

وجوباً أو استحباباً، لا الجمعة ولا السبت ولا الأحد ولا غير ذلك، وفي الوقت نفسه لم يحرّم الإسلام أن يتبانى الناس ـ ولو عبر السلطة الحاكمة الراعية لأمورهم ـ على يوم عطلةٍ أسبوعيّة ما داموا يرون مصلحةً اقتصاديّة ونفسيّة واجتماعيّة في ذلك، وعليه فالتنديد بالناس التي تعمل يوم الجمعة غير مقبول، ودعوى العطلة يوم الجمعة وجوباً تحت شعار الدعوة لتعظيم الجمعة هو أيضاً غير مقبول، واتهام مطلق من يرى عطلة يوم الجمعة بأنّه ينحو منحى البدعة غير صحيح كذلك.

نعم، حيث يُدعى المسلمون لحضور صلاة الجمعة، فلا بدّ أن تتخذ الدول المسلمة ـ عندما لا يكون يوم الجمعة عندها عطلة رسميّة ـ إجراءات وظيفيّة محدّدة تفسح المجال لجمهور المسلمين بالمشاركة في صلاة الجمعة، كما أنّ يوم الجمعة لم يجعل في الشرع يوم عمل كما قلنا، حتى نقول بأنّ جعل عطلة رسميّة فيه مخالفٌ للشرع، ما دام هذا الجعل غير منسوباً للدين.

هذا كلّه في أصل اعتبار يوم الجمعة يومَ عطلة رسمية أو يوم عمل في الإسلام، وقد تبيّن أنّ الإسلام لم يعتبره يوم عمل ولا اعتبره يوم عطلة بنحو الجعل والقانون، أمّا لو أرادت الدول المسلمة أن تتخذ يوماً أو يومين في الأسبوع بمثابة عطلة نهاية الأسبوع، فهذا الأمر ينبغي أن تراعى فيه مصالح المسلمين ليس على الصعيد الاقتصادي فحسب، ولا على الصعيد الاجتماعي أو التراثي فحسب، بل على مختلف الصعد معاً، بحيث يكون الناتج هو ما فيه صالح المسلمين.

ونحن نعرف أنّه وقع الخلاف خلال السنوات الأخيرة في أيّ الأيام يتمّ اختيارها بين الجمعة والسبت والأحد، وهو النزاع الذي ظلّ يثور مؤخّراً في غير بلد إسلامي على خلفيّة تغييرات ـ أو دعوات تغيير ـ في أيام العطلة الأسبوعيّة، كما حصل في المغرب وموريتانيا والإمارات ولبنان وغيرها، وحتى الآن لا نجد عطلة رسميّة أسبوعية موحّدة بين بلاد المسلمين، فبعضهم عطلته الأسبوعيّة هي السبت والأحد مثل: لبنان وآذربيجان وتركيا وأندونيسيا وغيرها، وبعضهم الجمعة والسبت مثل: مصر والكويت والعراق والأردن والسعودية وسلطنة عمان وليبيا وموريتانيا وقطر، وبعضهم الخميس والجمعة

الثاني: يعتبر في القدر الواجب من الخطبة: العربية، ولا تعتبر في الزائد عليه، وإذا كان الحاضرون غير عارفين باللغة العربية فالأحوط هو الجمع بين اللغة العربية ولغة الحاضرين بالنسبة إلى الوصيّة بتقوى الله[1].

مثل: أفغانستان والصومال، وهكذا.

عدم اشتراط اللغة العربيّة بعنوانها في خُطب الجمعة

(١) اختلف فقهاء المسلمين في اشتراط اللغة العربيّة في خُطب الجمعة (وأحياناً اختلفوا في العيدين أيضاً):

أ ـ فذهب بعضهم إلى وجوب اللغة العربيّة، وهو ما اختاره العديد من فقهاء الإماميّة (في القدر الواجب من الخطبة)، والمالكيّة والحنابلة؛ حيث أفتوا بشرط العربيّة حتّى ولو كان السامعون لا يعرفون اللغة العربيّة، واحتاط وجوباً بعض الفقهاء بالجمع بين العربيّة وغيرها لو كان الحاضرون لا يعرفون العربيّة. وحاول بعضٌ الحديث عن إلقاء الخطبة بالعربيّة، ثم ترجمتها إلى لغة المستمعين.

ب ـ فيما رأى آخرون أنّ شرط العربية إنّما يثبت لو كان السامعون يعرفون العربيّة، أمّا لو كانوا لا يعرفونها فإنّه يجوز إلقاء الخطبة بغير العربيّة. وهو ما مال إليه بعض الحنابلة واشتهر بين الشافعيّة.

ج ـ ورأى فريقٌ ثالث أنّه لا تُشترط العربيّة أصلاً في الخطبة، فيمكن الإتيان بأيّ لغةٍ أخرى ما دام السامعون يفهمونها. والعربيّة مستحبّة أو هي الأحوط استحباباً لا أكثر. وهذا هو مذهب العديد من فقهاء الأحناف، ومال إليه بعض الشافعيّة.

وفي العصر الحديث أفتى الكثير من فقهاء ومجامع الفقه عند أهل السنّة بجواز الخطبة بغير العربيّة إذا كان الحاضرون لا يفهمون اللغة العربيّة.

وقد بنى أصلَ المسألة بعضُ فقهاء الإمامية هنا على الاحتياط الوجوبي، مثل: السيّد الگلپايگاني، والسيّد علي السيستاني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والسيّد محمّد سعيد الحكيم، والسيّد صادق الشيرازي، وغيرهم.

بل خالف صريحاً في أصل اشتراط العربية جماعةٌ (في غير النصّ القرآني المتضمَّن في الخطبة)، فأجازوا الخطبة بغير العربيّة، ومن هؤلاء: السيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد كاظم الحائري، والشيخ محمّد علي الأراكي، والسيّد محمّد حسين فضل الله، والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر، والشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، والسيّد كمال الحيدري، والشيخ محمّد الصادقي الطهراني، وغيرهم.

والأقرب بالنظر هو عدم اشتراط اللغة العربيّة، لا في خطبتَي الجمعة ولا في خطبة العيد ولا غير ذلك مما يُشبه هذا المقام، بل العبرة باستخدام اللغة التي توصل الفكرةَ للحاضرين، فلو استُخدمت العربيّةُ والحضور من غير العرب ولا يفهمون شيئاً من اللغة العربيّة بما في ذلك الأمر بتقوى الله مثلاً، فإنّ الاكتفاء باستخدام اللغة العربيّة مشكلٌ جدّاً هنا، بل ممنوع، كما أنّهم لو كانوا يعرفون العربية وغيرها جاز استخدام أيّ من اللغتين ما دام الغرض يحصل من ذلك، وإن كان الأحوط استحباباً هنا ـ أي في صورة معرفتهم العربيّة وغيرها ـ استخدام العربيّة، ولو كانوا لا يعرفون إلا العربية لزم استخدام العربيّة، وهكذا. نعم، مقتضى الاحتياط ذكر النصّ القرآني الذي في الخطبة باللغة العربيّة.

وعُمدة أدلّة الفقهاء هنا:

١ـ التأسّي بالنبيّ وأهل بيته وصحابته، فإنّهم كانوا يستخدمون اللغة العربيّة.

ومن الواضح أنّه دليلٌ قابل للمناقشة جدّاً؛ إذ المفروض أنّ الحضور أو أغلبهم كانوا من الذين يفهمون العربيّة، لا أقلّ في المقدار الواجب من الخطبة، فكيف نعرف الاشتراط في مثل هذه الحال حتى بالنسبة لمن لا يعرف العربيّة؟! بل مقتضى طبيعة الأشياء أن يتكلّموا بالعربيّة فكيف يمكن استنتاج الموقف من مثل هذه الوقائع التاريخيّة؟!

٢ـ قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

ومن الواضح أنّها محكومة لما يفيد نفي الاشتراط هنا، ولو كان أصلاً عمليّاً، كما حقّقه الأصوليّون في أمثال المقام.

٣ـ دعوى انصراف الأدلّة إلى العربيّة، فعندما تأمر النصوص بتحميد الله وتسبيحه ونحو ذلك فهذا منصرف إلى اللغة العربيّة.

الثالث: صلاة الجمعة واجبة تخييراً، بمعنى أنّ المكلّف مخيّر يوم الجمعة بين إقامة صلاة الجمعة إذا توفّرت شرائطها الآتية وبين الإتيان بصلاة الظهر، فإذا أقام الجمعة مع الشرائط أجزأت عن الظهر[1].

وجوابه في تقديري واضحٌ، فلا دليل على هذا الانصراف، فالله يمكن تسبيحه بمختلف اللغات، وقد سبّحه الأنبياء السابقون وحمدوه وأثنوا عليه وغير ذلك بمختلف اللغات العربيّة وغيرها كما هو واضح، وصدق عنوان التسبيح والثناء والحمد على ذلك كلّه مؤكّد لغةً وعرفاً.

٤ـ إنّ الخطبتين في صلاة الجمعة تقومان مقام ركعتين، فكما تُشترط العربيّة في الركعات الصلاتيّة كذا هنا.

وجوابه: إنّه لو سلّمنا اشتراط العربيّة في الصلاة في غير القراءة ـ وقد ناقشناه سابقاً في مبحث تكبيرة الإحرام ـ فإنّه لا إطلاق في دليل التنزيل هنا، لو قلنا بحجيّته وبأنّ المراد منه التنزيل حقّاً (روايات جعل الجمعة ركعتين لمكان الخطبتين، لا دلالة لها على كون الخطبتين جزءاً من الصلاة وتترتّب عليهما أحكام الصلاة، باستثناء عدد قليل جدّاً من الأخبار الآحاديّة والتي عمدتها خبر عبد الله بن سنان، فإنّ فيها ما يفيد ذلك، لكنّ ظاهر بعض الروايات تخفيف الجمعة لركعتين لأجل الخطبتين، لا كون الجمعة هي المركّب من الخطبتين والركعتين، فراجع وتأمّل جيّداً)، ولهذا لم يشترطوا في الخطيب أن يكون مستقبلاً القبلة، بل لا يعقل أن يكون هو مستقبلها ويكون الحاضرون كذلك، والمفروض أنّ الخطبة جزءٌ من صلاة الجميع! ولم يشترط كثيرون العربيّةَ في غير المقدار الواجب من الخطبة، بل ذهب بعضهم لجواز الشروع في الخطبتين قبل الزوال، بل أغلب شروط الصلاة غير مأخوذة في المصلّين حال الخطبتين من الطهارة وغير ذلك، بل لم يرَ بعضهم اشتراط حضور الخطبة في تصحيح الصلاة، وهكذا، وهذا كلّه مؤشّرٌ على أنّ التنزيل المدّعى ليس مراداً بنحوٍ يكون مرجعاً إطلاقيّاً.

إلى غير ذلك من الوجوه والمناقشات، فلا نطيل.

حكم صلاة الجمعة

(١) يعتبر الحديث حول شرعيّة ووجوب صلاة الجمعة ونوع هذا الوجوب، من أهمّ

أبحاث صلاة الجمعة. وقد صنّفت في هذا المجال مجموعة كتب ورسائل مستقلّة، حتى أنّ الكثير ممن كتبوا في ذلك وقعوا في الإطناب والتطويل، وربما يرجع السبب ـ من جهة أولى ـ إلى كثرة الروايات الواردة في هذا الموضوع سلباً وإيجاباً حتى قيل بأنّها بلغت المائتي رواية، ومن جهة ثانية إلى كثرة الأقوال والأفكار بحيث كثر القيل والقال، الأمر الذي سبّب تضخّماً غير عادي في هذا الموضوع.

وقد كنتُ في سالف الأزمان، قبل حوالي ثمان وعشرين سنة ـ بعد حضوري بحث الخارج لأستاذنا العزيز الشيخ باقر الإيرواني﵀ في صلاة الجمعة ـ قد دوَّنتُ رسالةً مختصرة في صلاة الجمعة ظلّتْ غير منشورة، وقد قمتُ بتعديلها وتطويرها والإضافة عليها، محافظاً على الاختصار فيها؛ لنشرها هنا في هذه التعليقة، فنقول ـ ومن الله التوفيق ـ:

١. مقدّماتٌ ضروريّة

لا نقاش بين فقهاء الشيعة في أنّ صلاة الجمعة واجبة في زمن الحضور، بصرف النظر عن نوع الوجوب، إنّما وقع الكلام في حكمها في عصر الغيبة، ويلزمنا هنا ـ قبل الشروع ـ ذكر بعض المقدّمات:

١.١. عنف النزاع بين الفقهاء في حكم صلاة الجمعة

المقدّمة الأولى: إنّ بعض من تبنّى رأياً معيناً في هذه المسألة، أخذ موقفاً حادّاً من مخالفيه، حتى رماهم بمختلف أشكال التعنيف اللفظي.

يقول الشهيد الثاني في (رسائل الشهيد الثاني ١: ٢١٠): «وليس في هذه الأخبارِ، مَعَ كَثْرَتِها، تَعرُّض لِشرطِ الإمامِ ولا مَنْ نَصَبَه، ولا لاعتبارِ حُضُورِه في إيجاب هذه الفريضةِ المُعَظَّمَةِ، فكيفَ يَسَعُ المُسْلِمَ الذي يَخافُ اللهَ تعالى إذا سمع مَواقِعَ أمرِ الله ورسولِه وأئمّتِه﵈ بهذه الفريضةِ، وإيجابِها على كلّ مُسْلمٍ أن يُقَصّرَ في أمرِها، ويُهمِلَها إلى غيرِها، ويَتَعَلَّلَ بخلافِ بعضِ العُلَماءِ فيها؟! وأمر الله تعالى ورَسُولِه وخاصّتِه﵈ أحقّ، ومراعاتُه أولى، ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾. ولَعمري لَقدْ أصابَهُمُ الأمرُ الأوّلُ، فَلْيَرتَقِبُوا الثاني إنْ لم يَعْفُ اللهُ تعالى ويُسامِح. نسأل اللهَ

تعالى العَفْوَ والرَّحمةَ».

ويقول المحقّق النجفي: «ولقد وقفتُ على جملة من الرسائل المصنّفة في المسألة نسجوا فيها على منوال هذه الرسالة، وقد أكثروا فيها من السبّ والشتم، خصوصاً رسالة الكاشاني التي سمّاها بالشهاب الثاقب ورجوم الشياطين، ولولا أنّه آية في كتاب الله لقابلناه بمثله، لكن لا يبعد أن تكون هذه الرسالة وما شابهها من كتب الضلال التي يجب إتلافها، اللهم إلا أن يرجّح بقاءها أنّها أشنع شيء على مصنّفيها؛ لما فيها من مخالفة الواقع في النقل وغيره، بل فيها ما يدلّ على أنّهم ليسوا من أهل العلم كي يعتدّ بكلامهم ويعتنى بشأنهم، ولو أنّ الشهيد يعلم وقوع هذه البلوى ما احتمل الوجوب في الذكرى، معترفاً بأنّ عمل الطائفة على خلافه. ومن ذلك ينبغي أن يترك الإنسان ذكر بعض الاحتمالات في المسائل القطعيّة ولو معلّقاً له على فقد القاطع، فإنّه ربما كان ضلالاً لغيره، ونسأل الله تعالى أن يكون ما صدر من هؤلاء من شدّة المبالغة في الوجوب، حتى حكي عن بعضهم أنّه لا يحتاط في فعل الظهر معها ناشئاً من حبّ الرئاسة والسلطنة والوظائف التي تجعل له في بلاد العجم، وإن كان قد يومي إليه أنّ أكثر الذاهبين إلى ذلك من أهل هذه النواحي، ولقد قيل: إنّ بعضهم كان يبالغ في حرمتها حال قصور يده ولما ظهرت له كلمة بالغ في وجوبها، بل يحكى عنهم أشياء كثيرة في أمثال ذلك، منها أنّه قد ورد علينا في أيام كتابة المسألة من هو في غاية الوثاقة من أصحابنا ممن تشرّف بزيارة سيدنا ومولانا الرضا عليه السلام، فأخبرنا بوقوع فتنةٍ عظيمة في إصبهان على مسجد خاص لفعل صلاة الجمعة، وكلّ محلّة انتصرت لإمامها، وكان ما كان، واللهُ العالم، نسأل الله العفو والعافية والستر في الدنيا والآخرة. وما أبرئ نفسي، إنّ النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي، ولولا خوف الملل وكون المسألة من الواضحات، لنقلنا أكثر كلماتهم في هذه الرسائل، وأوقفناك على ما فيها من الفضائح والمعائب، ولكنّ الله ستّار يحبّ الستر..» (جواهر الكلام ١١: ١٧٨ ـ ١٧٩).

هذا العنف في نوعية النزاع اضطرم أواره في العصر الصفويّ؛ وذلك أنّ المحقّق الكركي وجماعة من الفقهاء الذين كانوا على صلة بالسلطة الصفويّة أرادوا منذ القرن العاشر الهجري إحياء الجمعة؛ كون الظروف الآن قد تغيّرت، ولا سيما بعد تفعيل فكرة النيابة

العامّة للإمام، بمنح السلطان الصفوي شرعيّة إدارة البلاد من خلال إذن النائب العام، وهو الفقيه الجامع للشرائط، الأمر الذي أثار موجة جدل غير عادية في ذلك الوقت، وكتبت الردود والردود المضادّة.

وفي العصر الحديث أيضاً؛ وبعد مدّة زمنية طويلة من تجاهل الشيعة لإقامة صلاة الجمعة، ظهر بعض العلماء الذين اشتغلوا على إقامتها، ومن بينهم الشيخ الخالصي في العراق، ثمّ بعد ذلك شاعت صلاة الجمعة بين الشيعة في إيران عقب انتصار الثورة عام ١٩٧٩م، ثمّ أعاد تنشيطها في العراق أواخر القرن العشرين السيّد محمّد محمّد صادق الصدر، كما ساهم في إحيائها في لبنان السيّد محمّد حسين فضل الله.

١.٢.١. الخلفيّتان: السياسيّة والعقائديّة للنزاع حول صلاة الجمعة

المقدّمة الثانية: مما تقدّم نلتفت إلى أنّ الصراع كان فقهيّاً، لكن كان له وجهان خلفيّان في العمق:

أ ـ وجه سياسي، بمعنى أنّ مواقف الفقهاء من السلطة السياسيّة أو مواقفهم من العمل السياسي، كان لها دور إيجابي أو سلبي في تفاعلهم مع إقامة الجمعة في عصر الغيبة، وربما لهذا لم نجد السيد محسن الحكيم ـ وكان تيّاره على النقيض نسبيّاً من تيار الخالصي في العراق ـ يذكر، كما اليزدي في العروة، شيئاً عن صلاة الجمعة. ويمكن اعتبار هذا الجدل جزءاً من نقاشٍ أوسع حول دور الفقهاء في عصر الغيبة وإعادة تشكيل مفاهيم جديدة حول ذلك؛ انطلاقاً من المكانة المستجدّة التي حظي بها الفقهاء بعد تحويل مذهب الدولة الصفويّة إلى التشيّع الاثني عشري.

وبهذا نكتشف أنّ تكوّن الدولة الصفويّة، مع ظهور مرحلة جديدة من دور الفقهاء، مع زيادة عدد الشيعة ومساجدهم في أراضي الدولة الصفويّة، وغير ذلك ساهم في تقوية فكرة عودة صلاة الجمعة، حتى أنّ بعض الإخباريّين ناصروا ذلك. ومن هنا نلاحظ أنّ بعض الفقهاء لما درسوا مسألة صلاة الجمعة تعرّضوا فيها لبحث ولاية الفقيه، كالمحقّق الكركي وبعض من جاء بعده، وصولاً إلى السيّد البروجردي والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر.

ب ـ وجه كلامي عقائدي، وهذا ظهر بقوّة أيضاً في العصر الصفويّ، على أساس أنّ

صلاة الجمعة من شؤون إمامة المعصوم، بما يعني أنّ إقامتها في عصر الغيبة هو نوع من غصب مقام الإمامة، وبهذا دخلت القضيّة حيّز علم الكلام، ولم تعد فقهيّةً خالصة، وبهذا تمّ الربط عند بعض الباحثين المتأخّرين بين تعطيل صلاة الجمعة والتفسير السلبي لفكرة انتظار الإمام المهديّ.

٣.١. عرض أبرز الآراء الفقهيّة في حكم صلاة الجمعة

المقدّمة الثالثة: انقسم الموقف من حكم صلاة الجمعة إلى آراء عدّة بينها بونٌ شاسع، أوصلها بعض الفقهاء ـ كالشيخ مرتضى الحائري ـ إلى حوالي سبعة، لكنّ عمدتها:

١ـ الوجوب التعييني، وقد ذهب إليه المحدث البحراني، وحاول أن يجمع له أنصاراً، فنسبه للمفيد والحلبي والكراجكي، وقام بنقل عبائرهم، بل نسبه إلى الكليني والصدوق أيضاً بحجّة ذكرهما للروايات الدالّة على رأيه على أساس التزامهما ذكر ما يريانه حجّة بينهما وبين الله تعالى، ومن المتأخّرين الذين قالوا بالوجوب التعييني الشيخ محمّد الصادقي الطهراني. وسيأتي تفصيلٌ في الوجوب التعيينيّ نفسه.

٢ـ الوجوب التخييري، وربما يكون هذا الرأي هو الرأي المشهور والمعروف وبخاصّة بين المتأخّرين والمعاصرين.

٣ـ الحرمة وعدم المشروعيّة، وقد نسب هذا الرأي إلى ابن إدريس وسلار والمرتضى والعلّامة الحلّي في بعض كتبه والشهيد الأوّل في كتاب الذكرى. وهذا هو المنسوب للسيد محمّد الروحاني وغيره. وعلى أيّة حال فأنصار هذا القول قليلون نسبيّاً اليوم.

هذا، وقد ذهب السيّد محمّد محمّد صادق الصدر إلى أنّ حكم صلاة الجمعة يختلف باختلاف الحالات، فإذا تحقّق فيها شرطان ـ وهما: وجود الوليّ العام العادل أو من نصبه خصوصاً أو عموماً؛ ووجود خمسة أشخاص بينهم الإمام قاصدين لإقامة الجمعة ـ صارت الجمعة واجبةً بالوجوب التعييني، وإذا وجد الشرط الأوّل ـ الوليّ العادل ـ دون الثاني كان وجوبها تخييريّاً، وإذا وجد الشرط الثاني دون الأوّل كان وجوبها تعيينيّاً على الأحوط وجوباً، وعبارته تحتمل أيضاً أنّ حالة وجود الشرطين معاً هي التي يحكم فيها بالوجوب التعييني على الأحوط وجوباً لا بنحو الفتوى، ومع عدم تحقّق الشرطين معاً فلا

وجوب أصلاً مطلقاً.

كما أنّ السيد محمد صادق الروحاني قال: «الأحوط لزوماً لو لم يكن أقوى، تعيّن الظهر في زمان الغيبة وعدم إجزاء الجمعة عنه» (المسائل المنتخبة: ٧٥). بل في (منهاج الصالحين ١: ٢٥٣) قال صريحاً: «يتعيّن في زمان الغيبة أداء الظهر، ولا تجزي الجمعة عنها». ولا نريد أن نطيل في عرض كلمات الفقهاء هنا.

بعد هذه المقدّمات التمهيديّة الثلاث، يمكن البحث في هذه المسألة تارةً في ضوء الدليل الاجتهادي وأخرى الفقاهتي.

٢ـ حكم صلاة الجمعة في ضوء الدليل الاجتهاديّ

أمّا على مستوى الأدلّة الاجتهاديّة، فيلزمنا الوقوف مع الآية القرآنية ثم النصوص الحديثيّة، وذلك على الشكل الآتي:

٢ـ١ـ النصّ القرآنيّ وحكم صلاة الجمعة، مقارباتٌ ونقاشات

الآية العمدة هنا هو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (الجمعة: ٩)، حيث استدلّوا على الوجوب التعييني بهذه الآية الكريمة، على أساس أنّها تأمر بالسعي إلى صلاة الجمعة فور تحقّق النداء، دون تقييد ذلك بحضور النبيّ أو الإمام المنصوص أو بأيّ قيدٍ آخر، فيُفهم من إطلاقها الوجوب التعييني في عصرَي: الحضور والغيبة معاً.

ولكن ذكرت هنا ـ وقد تُذكر ـ مناقشات، كثيرٌ منها واضح الردّ، ونذكر ما هو المهمّ:

المناقشة الأولى: ما ذكره السيد الخوئي، من أنّ كلمة الذكر في الآية الكريمة: ﴿**فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ**﴾ تحتمل في المراد منها أمرين: الخطبة، ونفس الصلاة، ولا ثالث لهما، وعلى كلا التقديرين، لا يكون الأمر بالسعي مسوقاً على نحو الوجوب، بل لا بدّ من حمله على الاستحباب؛ وذلك لأنّه على التقدير الأوّل ـ والذي نقل صاحب الحدائق إجماع المفسّرين عليه ـ يلزم الحمل على الاستحباب من باب قيام الإجماع على عدم وجوب حضور الخطبتين، فيكون الإجماع قرينة على أنّ الأمر بالسعي استحبابيٌّ. وأما على التقدير الثاني،

فلأنّه من المعلوم والمسلّم أنّه يمكن إدراك صلاة الجمعة حال الركوع، ولا يلزم الكون في أوّل الصلاة، وعليه فلا يجب على المكلف الإسراع إلى الصلاة لدركها، بل له التأخير إلى زمان الركوع جزماً، ومعه لا يكاد يمكن أن يكون الأمر في الآية الكريمة وجوبيّاً، وإلا لزم الحضور وإدراك الصلاة من البداية، وهو الأمر المسلّم عدمُه. وعليه فالأمر في الآية استحبابيّ وليس وجوبيّاً (شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة ١: ١٧ ـ ١٨).

لكنْ يمكن أن يُجاب عن هذه المناقشة:

أولاً: إذا أخذنا بالتقدير الأوّل، فلم يثبت وجود إجماع هنا؛ لأنّ الفقهاء بين من أهمل الحديث في صلاة الجمعة تماماً كبعض متأخّري المتأخرين كالسيّد اليزدي في العروة، ومن تعرّض لها باحثاً عن مسألة التكلّم أثناء الخطبة وما يقرب من هذا الموضوع دون التعرّض أصلاً لفكرة لزوم حضور الخطبتين، وأقصى ما ذكره هو تصحيح الصلاة مع عدم حضور الخطبتين، وهذا أجنبيٌّ عن معقد الإجماع المدّعى من قبل السيد الخوئي؛ لإمكان الالتزام بالوجوب التكليفي بالحضور مع الحكم بصحّة الصلاة بدونه، لعذرٍ أو لغيره. بل إنّ الآية ظاهرة الدلالة على لزوم الحضور فور تحقّق النداء، فما هو الموجب للتخلّي عن هذه الدلالة الواضحة في نصٍّ قرآني؟! وعليه، فدعوى الإجماع غير واضحة صغرويّاً، ولو سلّمت فمحتمل المدركيّة.

ثانياً: إذا أخذنا بالتقدير الثاني، فيمكن القول بأنّ إدراك الجمعة وإن كان ممكناً حال الركوع، إلا أنّ ذلك لا يدلّ على عدم وجوب الحضور من البداية، إذ لعله لازم، بظاهر الآية، غايته أنّ من لم يحضر لعذره أو لغيره، فلا مانع له من إدراك الجماعة في الصلاة. والآية واضحة في أنّها تريد بالسعي التحفّظ على إدراك الجمعة، بمعنى أنّه بمجرّد تحقّق النداء عليكم الحرص على أن تكونوا موجودين في وقت الصلاة. وبعبارة أخرى: السيد الخوئي فهم من لزوم السعي إلى الصلاة هو إدراكها جماعةً، مع أنّ ظاهر الآية لزوم السعي للصلاة كلّها، فوقع منه خلطٌ بين كفاية الجماعة بإدراك الركوع وكون المطلوب هو حضورك للصلاة الظاهر في كليّتها، بصرف النظر عن فقه باب الجماعة.

المناقشة الثانية: ما أفاده الخوئي أيضاً، من أنّ ذيل الآية يشكّل قرينة على حمل الأمر

الوارد فيها على الاستحباب، فإنّه جاء فيها: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، على أساس أنّ كلمة «خير» لا تستعمل في المصطلح القرآني في مقابل الشرّ، بل تختزن قوّة أفعل التفضيل، فهي بمعنى أخَير وأحسن وأفضل، وعليه، تكون دالّة على وجود خير في ترك السعي للجمعة، وهذا لا ينسجم مع الوجوب. كما أنّه لو كان المقصود هو الوجوب لكان الأنسب هو التحذير من النار، فمثل هذا السياق لا يكاد يفهم منه الإلزام بخلاف سياق الوعيد، فلا بدّ من حمل الأمر بالسعي على الاستحباب.

ويجاب عنها أيضاً:

أوّلاً: إنّ كلمة «خير» في القرآن الكريم لم تستعمل في معنى التفضيل دائماً، بل ورد استعمالها في كلا المعنيين:

أمّا بمعنى أَخْيَر فله شواهد عديدة، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٧١)، وكقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٨٠).

وأما بمعنى ما قابل الشرّ فله أيضاً شواهد عديدة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ٨٥)؛ فإنها لم تستعمل بمعنى ـ أخْيَر ـ وإلا لزم كون البخس والإفساد خيراً، وهو واضح البطلان، وكقوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ٣)؛ فإنّ استعمالها هنا لو كان بمعنى أَخْيَر للزم كون عدم التوبة خيراً، وكقوله سبحانه: ﴿انْفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٤١)، ومن الواضح أنّها لو استعملت في غير ما قابل الشرّ للزم كون عدم الجهاد والنفر خيراً أيضاً! وعليه فلا يصحّ ما ذكره السيد الخوئي من غياب الخير بمعنى ما قابل الشرّ عن التداول القرآني، إلا إذا قيل بأنّ الخير هنا هو الخير الدنيويّ الموهوم.

قد تقول: إنّه وإن لم يصحّ كلام السيد الخوئي، لكن على الأقلّ تصبح جملة «خير لكم»

محتملة القرينيّة على الاستحباب في الآية، فيسقط الاستدلال بها.

والجواب: إنّ هذا صحيح، لكن يمكن أن يضاف هنا أنّه لو كان الخير هنا بمعنى الأفضل، فهو لا يصلح قرينةً على الاستحباب؛ لأنّ الآية ناظرة لخيريّة صلاة الجمعة في مقابل الخير الدنيوي الذي هو عبارة عن التجارة، فكأنّها تقول بأنّ التجارة فيها خيرٌ لكم ورزق، لكنّ الصلاة فيها خير أعظم، فافعلوها، وهذا لا يصلح قرينةً أساساً على كون الأمر بفعلها يراد منه الاستحباب، فهو مثل تحريم الخمر، فإنّ فيها منافع ومع ذلك هي محرّمة، فيصحّ فيها أن يقال: إنّ في الخمر خيراً لكنّ في تركها خيراً أكبر، فتركها لازمٌ.

ثانياً: إنّ ما ذكره السيد الخوئي لاحقاً لا شاهد له، بل الشاهد عليه، فإنّ الآيات التي ذكرناها تصلح شاهداً على عدمه من جهة أنّ الأمر فيها سيق للوجوب مع عدم التحذير فيها بالنار والعذاب.

ونستنتج من ذلك أنّ كلمة «خير» الواردة في الآية الكريمة لا تصلح قرينة على استفادة الاستحباب، بل هي حياديّةٌ تجاه ذلك، فلا موجب للتخلّي عن ظهور الآية في الوجوب.

المناقشة الثالثة: إنّه ليس في الآية الكريمة ـ لو خُلّيت ونفسها ـ أيّ إشارة لكون النداء لصلاة الجمعة، فأساساً فكرة صلاة الجمعة ليست موجودة في هذه الآية الكريمة، إنّما الموجود هو الصلاة يوم الجمعة، ومن الممكن أن تكون صلاة الظهر، فلا تكون في الآية دلالة على أصل فكرة صلاةٍ باسم صلاة الجمعة مغايرة لصلاة الظهر، بل لعلّه لقائلٍ أن يقول: إنّه لا تعيين لأيّ صلاة، فلعلّ المراد صلاة العصر أو صلاة الصبح يوم الجمعة، أو أيّ صلاة يؤتى بها يوم الجمعة.

وهذه المناقشة تتعامل مع الآية في حدّ ذاتها بصرف النظر عن أيّ سياق خارجي، فتكون بهذه الملاحظة صحيحة، ولهذا تحتاج لتخطّيها إلى إعادة تشكيل سياقاتها الحافّة، مثل:

أ ـ إثبات أنّه في زمان نزول الآية الكريمة كانت صلاة الجمعة ـ بالمعنى الخاصّ ـ قائمةً ومتعارفة، بحيث ينصرف إليها المعنى، وهو ما تساعد عليه الروايات التاريخيّة التي تقول بأنّ صلاة الجمعة شرّعت أثناء مسيرة النبيّ وهجرته من مكّة إلى المدينة، بل بعضها ـ كخبر ابن عباس الذي رواه الدارقطني ـ قبل ذلك، وأنّها أقيمت في المدينة قبل الهجرة، وأنّ أوّل

من جمّع فيها هو مصعب بن عمير بأمرٍ من النبيّ، ولم يكن يمكن للنبيّ نفسه إقامتها في مكّة.

ب ـ أو نقول بأنّ الآية الأخيرة من سورة الجمعة تفيد أنّهم يتركونك قائماً وينصرفون للتجارة، ومع افتراض أنّ المراد بالقيام هنا هو القيام للخطبة، كما قد يفهم من بعض النصوص والكلمات، يصبح هذا مرجّحاً قرآنيّاً داخليّاً على أنّ المراد من الصلاة يوم الجمعة هو صلاة الجمعة نفسها.

ج ـ وهذا كلّه يمكن أن يضاف إليه أنّه لا يوجد عين ولا أثر لغير صلاة الجمعة هنا في التاريخ، بل العكس هو الموجود كما ألمحنا، ولو كان المراد غير صلاة الجمعة لربما ظهر ذلك مع أنّه لا مؤشر إطلاقاً على شيء من هذا القبيل تاريخيّاً.

د ـ ما يمكن اعتباره مؤيّداً، وهو أنّ الآية قد يفهم منها طلب ترك البيع عند الأذان، مما يوحي أنّهم كانوا يبيعون فطولبوا بترك البيع، ثم يفهم منها أنّه بعد الصلاة يكون هناك عودة لابتغاء فضل الله، ولو تأمّلنا تاريخ المسلمين وحياتهم في عصر النزول، لاكتشفنا أنّ صلاة الصبح ليس قبلها بيعٌ أساساً حتى تأمر الآية بتركه، وليس فقط بعدم فعله: ﴿**وَذَرُوْا**﴾، كما أنّ صلاة العصر فضلاً عما بعدها من المغرب والعشاء، ليس بعدها عمل وابتغاء فضل الله؛ لأنّ العرب لم يكونوا ليعملوا بعد العصر، بل وقت العمل يكون قد انتهى عادةً، ولهذا يترجّح أن يكون المقصود هو ظهر الجمعة.

وبتركيب هذه المعطيات الأربعة معاً، يتمّ استبعاد هذه المناقشة (الثالثة).

المناقشة الرابعة: ما ذكره غير واحدٍ، من أنّه لا دلالة في الآية على الوجوب التعييني لصلاة الجمعة؛ لأنّها عبارة عن قضيّة شرطيّة أخذ في شرطها النداء للصلاة، فيمكن أن يُستفاد منها وجوب الحضور بعد تشكيل الجمعة من قبل جماعة من المؤمنين، لكنّها لا تدلّ على لزوم تشكيلها على المؤمنين، وعليه يمكن دعوى دلالة الآية على وجوب الجمعة بملاحظة مرحلة البقاء دون الحدوث، وهذه الدلالة بهذا المقدار لا تكاد تنتج الوجوب التعييني لصلاة الجمعة.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّه من المعلوم بين المسلمين عصر نزول الآية الكريمة تحقّق

النداء للصلاة في يوم الجمعة، فإنّ الأذان كان يرفع باستمرار بين المسلمين في العصر النبوي المدني، وبهذا لا يكون مقصود الآية فرض شرطٍ لوجوب الصلاة أو الحضور، بل هو مسوق لبيان تحقّق الموضوع، وهو أنّه يلزمكم حضور صلاة الجمعة عندما تجب يوم الجمعة بحلول وقتها، فالنداء في الآية أخذ على نحو الطريقيّة لتحقّق الزوال يوم الجمعة، ومن الطبيعي أنّه يريد حثّهم على الحضور فوراً وعدم التأخير فوَضَعَ شرط النداء، فهذا أقرب من فرضيّة أنّ وجوب الحضور مشروط بالنداء، فلو صادف مثلاً أنّه لم يؤذّن المؤذّن لصلاة الجمعة سقط وجوب الحضور!

المناقشة الخامسة: وهي تطوير للرابعة، ضمن صيغةٍ لها علاقة بضم الآيات لبعضها مع فرضيّةٍ تاريخيّة، وذلك أنّ الآية الأخيرة تعطي أنّ هؤلاء كانوا يتركون الصلاة عند مجيء القوافل أو بعض المناسبات اللهويّة، ومن المحتمل أنّ توقيت مجيء هذه القوافل كان يوم الجمعة، كما تؤكّده روايات أسباب النزول من أنّ دحية بن خليفة الكلبي كان يسافر إلى الشام ويأتي بمال التجارة إلى المدينة وأنّه عندما كان يصل كان يضرب على الطبل حتى يخبر الناس بقدوم قافلة التجارة، فلما سمعوا صوت الطبل خرجوا من المسجد تاركين النبي قائماً يخطب، فمن هنا جاء الحديث في الآية عن يوم الجمعة لا لخصوصيّة دينية في هذا اليوم، بل لكون الحدث ـ وهو تركهم النبيّ قائماً وذهابهم للهو والتجارة ـ كان قد حصل أو تكرّر في هذا اليوم نتيجة مصادفة وقت مجيء قافلة التجارة مع صلاة الظهر أو الجمعة مثلاً، وعليه، فلا تكون الآية ناظرة لخصوصيّة صلاة الجمعة، بل لتطبيق وجوب صلاة الجماعة على الصلاة جماعة يوم الجمعة، نتيجة الحدث الاستثنائي الذي طال هذه الصلاة، فكأنّ صلاة الجماعة في المسجد كان أمراً واجباً أو كان متعارفاً بين المسلمين ومرغوباً فيه، وأنّ بعض المسلمين كانوا يتركون هذه الصلاة يوم الجمعة لمصادفة مجيء تجاراتهم ونحو ذلك، فنزل الحديث عن هذه الواقعة، ومعه لا خصوصيّة لصلاة الجمعة هنا بل لا إشارة إليها بعنوانها. وما يؤكّد ما نقول هو أنّ كلّ الفكرة في الآيات الأخيرة من سورة الجمعة ليست متركّزةً على وجوب صلاة الجمعة، بل على ذمّ ترجيح المصالح الدنيويّة على الأخرويّة، ولهذا قال لهم بعدها بأنّه إذا انتهت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من

فضل الله، فكأنّه يواجه حدثاً رجّحوا فيه الدنيا على الآخرة، فذمّهم وأراد تقويم اعوجاجهم.

وهذه المناقشة مبنيّةٌ إمّا على وجوب صلاة الجماعة مع النبيّ، أو على ذمّ ترك الجماعة مع النبيّ لمصالح تجاريّة، ولهذا رأينا الخصوصيّة المتحدّثة عن شخص النبيّ: ﴿**وَتَرَكُوكَ قَائِمًا**﴾، وإلا فلا تثبت هذه المناقشة كما هو واضح.

بل حتى لو تغاضينا عن هذه المناقشة بهذه الصيغة، فإنّه يمكن تطويرها بالقول بأنّ غاية ما تدلّ عليه الآية هو ذمّهم على ترك صلاة الجمعة لمصالح التجارة، فليست الآية بصدد تشريع الجمعة حتى تكون في مقام البيان من حيث الشروط أو هويّة التكليف في الجمعة، حتى نتمسّك باطلاقها لإثبات الوجوب التعييني مطلقاً، بل هي تفرض جمعةً صحيحة، وتقول بأنّ تركها بعد انعقادها صحيحةً لمصالح دنيويّة مذموم، فهذا مثل الأمر بالتوجّه لصلاة الظهر عند الأذان، وعدم تركها لأجل المال، فإنّه لا يمكن الاستفادة من إطلاقه لنفي شروط أو قيود في وجوب صلاة الظهر قد تكون ثابتةً من قبل.

وخلاصة المناقشة الخامسة أنّ الآية إما غير واضحة في دلالتها على وجوب صلاة الجمعة بعنوانها، أو ـ على تقديره ـ أنّها لا تعيّن نوع هذا الوجوب، وأنّه تعييني أو تخييري، ابتدائي أو بقائي، وما هي شروطه وقيوده ونحو ذلك.

وبهذا يتبيّن أنّ الآية الكريمة غير دالّة على الوجوب التعييني في مرحلة الحدوث على الأقلّ، وهي بمعناها هذا شاملة لزمنَي: الحضور والغيبة.

٢.٢. صلاة الجمعة في السنّة الشريفة، مجموعاتٌ حديثيّة وقراءاتٌ متعدّدة

قبل الحديث عن النصوص الروائيّة التي تقف لصالح كلّ طرف من الأطراف المتنازعة هنا، من الضروري تقديم مقدّمة بالغة الأهميّة في فهم السياقات التاريخيّة لهذه النصوص عن أهل البيت النبوي، وقد أجاد السيد البروجردي في بيان ذلك، وسأكتفي بنقل نصّه ـ على طوله ـ لأهميّته وجودته.

قال البروجرديﷺ: «اعلم أنّ هاهنا نكتة تاريخيّة تكون بمنزلة القرينة المتصلة للأخبار الصادرة عنهم ـ عليهم السلام ـ فيجب التوجّه إليها في فهم مفاد الأخبار، وهي أنّه لا رَيْب في أنّ

رسول اللهﷺ كان بنفسه يقيم الجمعة ويعقدها، وبعده أيضاً ما أقامها إلا الخلفاء والأمراء ومن ولّي الصلاة من قبلهم، حتى وصلت النوبة إلى أمير المؤمنين عليّعليه السلام، فكان هو أيضاً كذلك، وكان من سيرتهم جميعاً تعيين أشخاص معيّنة لإمامة الجمعة في البلدان، وإن كان الغالب تعيين الحكّام لها، فكان عقدها وإقامتها من مناصبهم الخاصّة، ولم يعهد في عهدهم إقامة شخص آخر لها، بدون إذنهم حتى في عصر خلافة عليّعليه السلام، وهكذا كان سيرة الخلفاء غير الراشدين من الأمويّة والعباسيّة، فكان ينظر ويرى كلّ واحد من آحاد المسلمين أنّه كلّما أقبل يوم الجمعة حضر الخليفة بنفسه أو نائبه، لإقامتها واجتمع الناس وسعوا إليها ولم يروا قطّ أحداً يعقدها باختياره. فهذه السيرة والطريقة كانت مشهودة للمسلمين مركوزة في أذهانهم حتى لأصحاب أئمّتنا ـ عليهم السلام ـ فالأخبار الصادرة عنهم ـ عليهم السلام ـ قد ألقيت إلى أشخاص قد شهدوا هذه الطريقة من الخلفاء وعمّالهم ومن الناس في الجمعات وارتكزت هذه الطريقة في أذهانهم من الصغر، وقد استمرّ سيرة السلاطين بعد الخلفاء أيضاً على إقامة الجمعة بأنفسهم وعلى نصب أشخاص خاصّة لها، حتى أنّ السلطان إسماعيل الصفوي قد مال إلى إقامتها في قبال العثمانيّة، وكانت الصفوية يعيّنون أشخاصاً خاصّة لإقامة الجمعة في البلدان، وكان إمامة الجمعة من المناصب المفوّضة من قبلهم، وهكذا كان سيرة القاجارية؛ ولأجل ذلك كان في كلّ بلد شخص خاصّ ملقّباً بلقب إمام الجمعة. والحاصل أنّ إقامة الجمعة وإمامتها منذ عهد الرسولﷺ إلى زماننا هذا كانت من مناصب سلطان المسلمين ومن بيده أزمّة أمورهم أو المنصوبين من قبلهم. وقد نقل في نفائس الفنون أنّ السلطان خدابنده بنى في سلطانيّة قزوين مدرسة كان يدرّس فيها خمسة من الفقهاء بالمذاهب الخمسة، منهم العلاّمة بمذهب الشيعة، ثمّ حضر السلطان يوماً من الأيام لإمامة الجمعة، فسأل العلماء بعد اجتماعهم عن وجه وجوب الصلاة على الآل، ثمّ قال: لعلّ النكتة فيه أنّ الله تعالى أراد عدم نسيان الآل وكونهم في ذكر الناس حتى يرجعوا إليهم (انتهى). فيعلم من ذلك أنّ السلطان خدابنده كان بنفسه يقيم الجمعة مع حضور العلماء والفقهاء. وكان سيرة الأمراء والحكّام بناء المسجد الجامع قرب دار الإمارة فكان دار الإمارة والمسجد الذي تقام فيه الجمعة متقاربين، كما هو الحال

في مسجد الكوفة، كان في كلّ مصر مسجد واحد يسمّى عند العرب بالمسجد الجامع، وعند العجم بمسجد الجمعة، وأغلبها باقٍ إلى زماننا هذا، ولم يعهد بناء الجامع في القرى، حيث إنّ إيران كانت من توابع العراق، وكان فقيه العراق أبا حنيفة وهو ممن يخصّ إقامة الجمعة بالأمصار وينكر مشروعيّتها في القرى، وقد كان إقامة الجمعة في المسجد المعدّ لها في كلّ مصر من خصائص شخص خاصّ عيّنه خليفة الوقت لذلك. هكذا كان سيرة النبيّ صلى الله عليه وآله والخلفاء والأمراء والمسلمين من عهد النبيّ صلى الله عليه وآله إلى اليوم» (البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ١٦ ـ ١٨).

بعد هذه المقدّمة، نعود لأصل البحث، فعند مراجعة نصوص الفقهاء والروايات الواردة في المقام، نجد أنّه يفترض طرح البحث ضمن جهاتٍ أربع:

١.٢.٢. الوجوب التعييني الابتدائيّ والبقائيّ

والمقصود به أنّه يجب عقد صلاة الجمعة ابتداءً ولو في عصر الغيبة، فعلى المؤمنين السعي لتشكيل صلاة الجمعة (الوجوب التعييني الابتدائي)، فضلاً عن وجوب الانضمام إليها لو تشكّلت (الوجوب التعييني البقائي). وهذا هو المعروف بين أهل السنّة فإنّها كصلاة الظهر يوم الخميس مثلاً واجبٌ تعييني يلزم تحقيقه، غاية الأمر أنّ صلاة الجمعة لها شروط، فيلزم تحقيقها ومراعاتها. ولهذا يداوم أهل السنّة على صلاة الجمعة، حتى أنّ الكثير من الناس الذين قد لا يصلّون أو لا يأتون المساجد، يحافظون على اهتمامهم بالاجتماع لصلاة الجمعة، كما هي الحال مع صلاة العيد أو صوم شهر رمضان، وهكذا.

هذا الوجوب التعييني، أمّا البقائي منه، فهو عينيٌّ، وليس كفائيّاً، وأمّا الابتدائي منه فقد يقال بأنّه وظيفة السلطة الشرعيّة أو هو واجبٌ كفائيّ على المسلمين جميعاً، كما قال به بعضٌ، فانتبه.

وقد ذكر أمثال المحدّث البحراني مجموعة من الروايات التي أكّدوا على دلالتها على الوجوب التعييني بهذا المعنى، وأهمّها:

الرواية الأولى: خبر زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «فرض الله عزّ وجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عزّ وجلّ

في جماعة، وهي الجمعة، ووضعها عن تسعة: عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمرضى والأعمى ومن كان على رأس فرسخين».

فهذه الرواية وردت فيها كلمة «الناس» مطلقة، وليست مختصّة بزمن الحضور أو بغير ذلك من القيود، وإلا لجرى تقييدها بذلك، فبمقتضى الإطلاق يثبت وجوب الجمعة بلا فرق بين زمنَي: الحضور والغيبة. ومما يقوّي ذلك أنّ الرواية ذكرت مجموعةً من المستثنيات كالصغير والمجنون وغيرهما، فلو كان المعاصرون لزمان الغيبة خارجين عن الإطلاق والوجوب، للزم ذكرهم في المستثنيات أيضاً، فإنّها في مقام البيان من هذه الجهة. وقد أقرّ حتى السيّد الخوئي بدلالة هذه الرواية بعد إقراره بصحّتها سنداً.

الرواية الثانية: خبر زرارة الآخر، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «صلاة الجمعة فريضة، والاجتماع إليها فريضة مع الإمام، فإنْ ترك رجلٌ من غير علّة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض، ولا يدع ثلاث فرائض من غير علّةٍ إلا منافق».

فهذه الرواية جعلت الاجتماع للجمعة فريضة، وهذا تعبير ظاهر الدلالة على لزوم تشكيل الجمعة، فلها دلالة على الوجوب التعييني حتى بملاحظة مرحلة الحدوث، فإنّ الاجتماع لها هو تشكيلها، وبضميمة ذلك مع الإطلاق الموجود في الرواية الشامل لزماني الحضور والغيبة يثبت المطلوب. وبمضمون هذه الرواية توجد روايات أُخَر.

وربما يعلّق هنا بأنّ الرواية قيّدت الاجتماع بكونه مع الإمام، وفي المراد منه احتمالان:

أحدهما الإمام المنصوص من الله، وعلى هذا الاحتمال لا تعود للرواية دلالة أصلاً على المدّعى بملاحظة زمان الغيبة، هذا إذا لم يحاول بعض الاستفادة منها في إثبات العكس، كما حصل بالفعل ولو عبر المفهوم. والنتيجة إنّ هذه الرواية يتوقف الاستدلال بها على تحليل مفهوم الإمام، وسيأتي إن شاء الله.

وثانيهما أن يكون المراد إمام الجماعة، وعلى هذا الاحتمال يفترض في مرحلة مسبقة وجود جماعة حتى يصحّ فرض إمامٍ لها، وعلى هذا الأساس لا دلالة في الرواية على لزوم العقد الابتدائي للجمعة، كما هو المراد من الاستدلال هنا.

ويجاب بأنّ الرواية بيّنت أوّلاً كون صلاة الجمعة فريضة، وبيّنت ثانياً لزوم الاجتماع

إليها مع الإمام، فهي قد بيّنت: فريضة الجمعة وفريضة الاجتماع لها مع الإمام، فإذا لم يكن المراد بالإمام هنا الإمام المنصوص، فستكون واضحةً في لزوم صلاة الجمعة ووجوب عقدها مع إمام، لا أنّ إمام الجماعة شرطٌ في وجوبها، بل المقصود وجوب الجماعة فيها.

الرواية الثالثة: خبر أبي بصير ومحمّد بن مسلم قالا: سمعنا أبا جعفر محمّد بن عليّ عليه السلام يقول: «مَنْ ترك الجمعة ثلاثاً متواليات بغير علّة طبع الله على قلبه». ودلالتها صارت واضحة، وبمضمونها روايات عدّة عند السنّة والشيعة.

وقد لاحظ أستاذنا الإيرواني على الاستدلال بهذه الرواية أنّها ساكتة عن الوجوب التعييني للعقد الابتدائي، حيث إنّها حيادية تجاهه، فكما يمكن أن تنسجم معه، كقولنا: «من ترك صلاة الظهر ضرب»، حيث له ظهور في لزوم تحقيق صلاة الظهر، كذا يمكن أن لا تدلّ عليه، كقولنا: «من ترك زيارة عالمٍ من العلماء شهراً عوقب»، حيث لا ظهور هنا في لزوم إيجاد العالم وتحقيقه، ومع كونها حياديّة فلا تدلّ على المطلوب. هذا فضلاً عن أنّ سياق «طبع الله..» لا يستفاد منه الإلزام بالضرورة، اذ لا مانع من كون ترك الفعل المستحبّ أكيداً موجباً للطبع.

لكن قد يناقش في كلامه الأوّل، وذلك أنّ المثال الذي ذكره يقترن بقرينة تفرض تلك الدلالة، فالعرف يعلم أنّ إيجاد العالم ليس أمراً مطلوباً منه، بل وجود العالم أخذ مفروض التحقّق، لكنّ الكلام فيما لو لم تكن هناك قرينة وأمكن إيجاد الموضوع، فإنّ السياق يدل على لزوم الإيجاد، فإذا قلنا: مَنْ ترك أكل اللحم أربعين يوماً دخل النار، وكان إيجاد الموضوع ممكناً للمكلّف ومقدوراً له، ويُعتبر عُرفاً تحت سلطانه، فإنّ العرف يفهم هنا وجوبَ تأمين اللحم، ولا يرى العرف لزوم أكل اللحم من دون دلالة على لزوم تأمينه وشرائه ونحو ذلك مما هو مقدورٌ عرفيٌّ مرتبط بذلك.

الرواية الرابعة: خبر منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «الجمعة واجبةٌ على كلّ أحد، لا يُعذر الناس فيها إلا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي».

ودلالتها واضحة إذ لم يقيّد إطلاقها بزمان الحضور، ولم تذكر أنّ زمان الغيبة هو من جملة الأعذار، وتعبير «على كلّ أحد» واضح في كونها كسائر الصلوات.

وقد يناقش بأنّها وإن دلّت على ذلك، بيد أنّها لا دلالة لها على وجوب عقدها ابتداء؛ إذ يحتمل أن يكون المراد منها عدم المعذوريّة في الحضور بعد إقامتها. ومما يعزّز هذا الاحتمال أنّها لم تذكر من جملة المستثنيات من لا يتمكّن من إقامتها، ومعه يعلم أصل عدم وجوب إقامتها، وإلا لو كان واجباً لكان ينبغي استثناء غير المتمكّن، فإنّه فردٌ شائع كالمريض.

وربما يمكننا الجواب عن هذه المناقشة بأنّ غير المتمكّن من إقامتها، كغير المتمكّن من حضورها بسبب كونه في السجن مثلاً، ومع ذلك لم تذكر الرواية مثل هؤلاء الأفراد، فالظاهر أنّ ذلك اعتماداً على أنّ هذا الاستثناء خارج بقيد عدم القدرة، وهو قيدٌ مرتكز في الأذهان العقلائيّة والمتشرّعية، والاستثناءات ارتبطت بالقادر لكنّه مسافر أو أنثى أو مريض ونحو ذلك.

الرواية الخامسة: خبر زرارة، قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: على مَنْ تجب الجمعة؟ قال: «تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقلّ من خمسةٍ من المسلمين، أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمَّهم بعضهم وخطبهم».

الرواية السادسة: خبر الفضل بن عبد الملك قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا كان قومٌ في قريةٍ صلّوا الجمعة أربع ركعات، فإنْ كان لهم مَنْ يخطب لهم جمّعوا إذا كانوا خمس نفر، وإنّما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين». وبمضمون هاتين الروايتين توجد روايات أخرى أيضاً.

وتقريب الاستدلال بهما أنّ الأمر بتقدّم بعضهم للإمامة حالة اجتماع سبعة في الرواية الأولى، والأمر بالجمعة حين وجود خطيب في الثانية ـ فإن معنى «جمّعوا» أي أدُّوا الجمعة ـ ظاهر في وجوب عقدها ابتداءً.

ودعوى أنّ الرواية الخامسة غير دالّة على وجوب العقد الابتدائي، وإنّما تدلّ على لزوم الصلاة بعد الاجتماع، دون تبيين حكم الاجتماع نفسه وأنّه واجبٌ أو مستحبّ..

قابلةٌ للنقاش؛ فإنّ المراد من اجتماع سبعة ليس هو إقامتهم للجمعة، بل هو تعبير عن إمكانيّة إقامتهم لها، ولهذا ألزمت الرواية بإقامتها عند اجتماع سبعة، لا أنّها ألزمت بإقامتها بعد إقامتها، ولا أقلّ من كونها تثبت وجوب الإقامة في حال اجتماع سبعة، وهذا المقدار

يثبت وجوب العقد الابتدائيّ ولو في الجملة.

الرواية السابعة: الخطبة النبويّة الطويلة التي نقلها الفريقان، قالﷺ: «إنّ الله تعالى فرض عليكم الجمعة، فمَنْ تركها في حياتي أو بعد موتي؛ استخفافاً «بها أو جحوداً» لها، فلا جمع الله شمله، ولا بارك له في أمره، ألا ولا صلاة له، ألا ولا زكاة له، ألا ولا حجّ له، ألا ولا صوم له، ألا ولا بِرَّ له، حتى يتوب».

وهذه الرواية واضحة في الدلالة غير أنّها ليست واضحة في التفاصيل والشروط، هذا مضافاً لضعفها السنديّ بالإرسال عند الفريقين.

الرواية الثامنة: مرسل الفقيه، قال: وخطب أمير المؤمنينعليه السلام في الجمعة، فقال: «الحمد لله الوليّ الحميد ـ إلى أن قال ـ: والجمعة واجبةٌ على كلّ مؤمنٍ، إلا على الصبي والمريض والمجنون والشيخ الكبير والأعمى والمسافر والمرأة والعبد المملوك ومَنْ كان على رأس فرسخين» (كتاب من لا يحضره الفقيه ١: ٤٣١).

إلى غير ذلك من الروايات العديدة المذكورة في مصادر الشيعة والسنّة، فراجع.

المناقشات العامّة في الوجوب الابتدائيّ أو القرائن المانعة، عرضٌ وتقويم

ذكر غير واحدٍ من الفقهاء هنا ـ ومنهم السيّد الماتن في بحوثه ـ ويمكن أن تُذكر، مجموعة قرائن تمنع من قبول فكرة الوجوب التعييني الابتدائي، حتى لو دلّت عليه النصوص القرآنية والحديثيّة المتقدّمة، ومن ثم يلزم حمل النصوص المتقدّمة على إفادة الجواز؛ لأنّ هذه القرائن العامّة توجب الاطمئنان أو الوثوق بعدم الوجوب الابتدائي التعييني؛ فتكون صالحة للقرينيّة على تمام روايات الوجوب الابتدائي. وبعبارة أخرى: لو تمّت جميع روايات الوجوب التعييني الابتدائي دلالةً وسنداً فلا محيص عن التخلّي عن ظهورها فيه، لهذه القرائن العامّة.

وأهمّ هذه القرائن هو الآتي:

القرينة الأولى: روايات الفرسخين، حيث تدلّ مجموعة من الروايات على أنّ مَنْ كان على رأس فرسخين من الجمعة لا يجب عليه حضورها، مثل: خبر محمّد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفرعليه السلام قال: «تجب الجمعة على كلّ من كان منها على فرسخين»، فهذه الروايات

تدلّ على أنّه لو كان يجب فعلاً إقامة الجمعة، لكان من المناسب الحكم بلزوم ذلك على من كان على رأس فرسخين، لا نفي تعلّق ذمّته بالجمعة.

لكن قد تناقش هذه القرينة بأنّها غير منسجمة مع السياقات التاريخيّة، فإنّنا قلنا بأنّ صلاة الجمعة كانت مرتبطة بتشكيلها من قبل السلطة، ومن ثمّ فإذا قلنا بكون صلاة الجمعة من شؤون السلطة، فمن الصعب هنا فهم نفي الوجوب من روايات الفرسخين، ولهذا فإنّ أهل السنّة يقولون بوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة في حالات عدّة رغم قولهم بالوجوب التعييني للجمعة.

وبعبارة أخرى: هذا الإشكال إنّما يقع لو قلنا بالوجوب التعييني العيني في إقامة الجمعة ابتداءً على كلّ مكلف من آحاد الناس، أمّا لو قلنا بأنّ الجمعة واجبة ابتداءً على السلطة الشرعيّة، وعلى الناس الالتحاق بها بعد انعقادها، أو قلنا بأنّها واجبة بنحو الكفاية، بحيث يصدق عنوان إقامتها وانعقادها في البلدان والأمصار، أو قلنا بأنّها واجبة على أهل الأمصار دون القرى والأرياف، كما هو رأي بعض الأحناف، ووردت فيه روايات متعارضة عن أهل البيت.. على مثل هذه التقادير جميعها فإنّ هذه القرينة لا تعود مؤثِّرة بما فيه الكفاية.

القرينة الثانية: إنّ تتبّع الروايات يشهد بأنّ صلاة الجمعة لم تكن أمراً متداولاً بين المتشرّعة وأصحاب الأئمّة ـ عليهم السلام ـ بل لعلّ بعض أجلّة الأصحاب تركها طيلة حياته، فلو فرض أنّ الوجوب الابتدائي التعييني كان ثابتاً، لما كان هناك مبرّر لعدم معروفيّة هذه الصلاة في الوسط الشيعي، مع أنّ الذين نقلوا لنا روايات الوجوب المتقدّمة هم أبناء ذلك الوسط أنفسهم. ففي خبر زرارة قال: حثّنا أبو عبد الله عليه السلام على صلاة الجمعة حتّى ظننت أنّه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك؟ فقال: «لا، إنّي عنَيْتُ عندكم»، إذ لو كانت هذه الصلاة متداولة، فما معنى الحثّ عليها؟! وهل يكون إلا كالحثّ على صلاة الظهر أو الصبح؟! ولماذا فهم زرارة من الحثّ ما فهمه؟! وفي خبر عبد الملك، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال: «مثلك يهلك ولم يصلِّ فريضة فرضها الله»، قال: قلت: كيف أصنع؟ قال: «صلّوا جماعةً، يعني صلاة الجمعة».

القرينة الثالثة: إنّ صلاة الجمعة لو كانت واجبة على نحو التعيين الابتدائيّ، لكانت فريضة لا تنقص عن بقيّة الفرائض اليوميّة في الوضوح والتلقّي، فإنّه أمرٌ عام البلوى يتجدّد كلّ أسبوع، مع أنّنا نرى أنّه محلّ الاختلاف، وليس له وضوح في الوسط الشيعي حتى في زمن المتقدّمين. وهذا الأمر يشكّل قرينة واضحة على العدم، وأنّه لا بدّ من حمل روايات الوجوب المتقدّمة على الوجوب التعييني البقائي.

ويمكن مناقشة هاتين القرينتين (الثانية والثالثة) بأنّه يمكن للقائلين بربط صلاة الجمعة بالسلطة الشرعيّة، بمعنى أنّه يجب على الإمام أن يعقد الجمعة وعلى الناس الاستجابة له في عقد هذه الجمعات، ولا يمكن عقد الجمعات بمعزل عن السلطة.. إذا قلنا بذلك كان سؤال الأصحاب مفهوماً، وذلك أنّهم كانوا يرون أنّه لا صلاة للجمعة مع هذه السلطة القائمة، ومن ثم كانت الجمعة غائبة عنهم، وبخاصّة مع احتمال عدم انطباق شروط إمام الجماعة على الأئمّة المنصوبين من قبل هذه السلطات، أو على كثير منهم على الأقل، بينما أراد الإمام أن يحثهم على إقامة الجمعات، سواء مع عموم الناس أو أن يجتمعوا ويقيموها بأنفسهم، فيكون توجيهه هو نوع من إعلان سلطوي شرعي لهم بذلك.

بل يمكن القول: إنّ أصحاب الأئمّة ربما اعتادوا على ترك صلاة الجمعة مع الناس كون ذلك نوعاً من الاعتراف بالسلطة، فكانوا يتصوّرون أنّهم غير معنيّين بها، في حين أراد الإمام أن يلغي هذا التصوّر، ويقول لهم بأنّ مجرّد وجود السلطة غير الشرعيّة التي تقيم الجمعات في زمانكم لا يعني أن تتركوا الجمعة نحو الظهر، بل ابقوا تحافظون على الجمعة ولو لوحدكم أو مع الناس.

ولا داعي لاستغراب الأمر فإنّ الكثير من الأحناف ربطوا تعيّن الظهر بوجود الأمير أو الإمام أو إذنه بفتح الجوامع لصلاة الجمعة، وهذا يعني أنّه يوجد تصوّر في أنّه لو لم يتمّ ذلك فإنّ الوظيفة تنتقل إلى الظهر، فهناك فرق بين الوجوب التعييني في الجمعة والوجوب التعييني في الصبح والعصر؛ فإنّ التعيينيّة في الصبح لا بديل لها، أمّا في الجمعة فهي واجب تعييناً لكن لو لم يأت بها الإنسان أو اختلّ شرطٌ من شروطها ولم يتحقّق، تنتقل الوظيفة إلى الظهر، فعلى الناس إقامة الجمعة لكن لو سعى شخصٌ لإقامتها ولم يجتمع خمسة أشخاص

معه، ولو لعصيان الناس عن الصلاة، انتقلت وظيفته إلى الظهر، فهذا النوع من التعيينيّة يجعل صلاة الجمعة مختلفة عن غيرها، ومن ثم يفتح الطريق أمام توهّم الانتقال في بعض الظروف إلى الظهر، رغم التعيينيّة الابتدائيّة، ومن يراجع الفقه السنّي يرى ذلك بوضوح.

هذا، مضافاً إلى أنّ النصوص التي استُشهد بها هنا تحثّ على الإتيان بصلاة الجمعة إلى حدّ أنّ زرارة تصوّر أنّ الإمام يريد أن يأتوه هو؛ لإقامة صلاة الجمعة، وهذا يبيّن أنّ الحث كان أكيداً، بل في رواية عبد الملك، عن الإمام أبي جعفر قال له: «مثلك يهلك ولم يصلِّ فريضة فرضها الله» قال: قلتُ: كيف أصنع؟ قال: «صلّوا جماعةً، يعني صلاة الجمعة»، فلو فرضنا أنّ هذه الرواية تقصد بالفعل صلاة الجمعة لا الجماعة، وأنّ كلمة: «يعني صلاة الجمعة» هي من الإمام نفسه، فهذا يفيد الوجوب أكثر مما يفيد الاستحباب، إذ يتحدّث عن الهلاك، وعن عنوان الفريضة التي فرضها الله، فكيف نريد من مثل هذه الرواية استنتاج عدم الوجوب، بحجّة أنّه لم ينقل أنّ الشيعة كانوا يصلّون الجمعة؟!

علماً أنّه ليس من الغريب أنّ العديد من الشيعة لم يكونوا ليعرفوا أمر دينهم قبل الباقر، كما دلّت عليه بعض النصوص، ومنها الصحيح سنداً، فأيّ مانع أن يكونوا قد أهملوا مثل هذه الفريضة وجاء الباقر والصادق لتعليمهما فرائض الدين وكيفيّة الصلاة والحجّ، علماً أنّه من الصعب إثبات أنّهم كانوا يُهملون الجمعة من مجرّد عدم نقل اشتراكهم فيها وإقامتهم لها.

ومما تقدّم يظهر النقاش في القرينة الثالثة من جهة أخرى، فإنّ هناك فرقاً بين الصبح والجمعة، فنظراً لارتباط الجمعة تاريخياً بالسلطة، وكون السلطة غير شرعيّة في ذلك الوقت من منظور الشيعة، كان مجال توهّم سقوط الجمعة في بعض هذه الظروف قائماً بخلاف صلاة الصبح، كما شرحناه آنفاً.

القرينة الرابعة: وهي خاصّة بنفي الوجوب التعييني في عصر الغيبة لا غير، وحاصلها ـ على ما أفاده غير واحدٍ من الفقهاء ـ أنّه لو كان الوجوب التعييني ثابتاً في عصر الغيبة، فكيف كان هذا الحكم مجهولاً عند أساطين العلماء عبر التاريخ، حتى انقسموا بين قائلٍ بالتحريم، وقائلٍ بالوجوب التخييري، وقائلٍ بالوجوب التعييني، بل قد ادّعى غيرُ واحدٍ

ـ كالشيخ الطوسي في «الخلاف» ـ الإجماعَ على عدم الوجوب، إلا مع وجود الإمام أو من يأمره الإمام.

ويمكن الجواب عن هذه القرينة بأنّ اختلاف الفقهاء راجعٌ لشرطٍ من شروط الوجوب، وهو كون إمام الجمعة هو الإمام أو منصوباً من قبله، وهذا لا ينافي التعيينيّة، فإنّ الأحناف قالوا بهذا الشرط أيضاً، ومع ذلك فهم قائلون ـ كسائر أهل السنّة ـ بالتعيينيّة، غاية الأمر أنّ فقهاء الشيعة لمّا اعتقدوا بأنّه لا إمام إلا المنصوص ـ وهو الإمام المهديّ في عصر الغيبة ـ والمفروض أنّه غائب، استنتجوا سقوط التكليف مطلقاً في عصر الغيبة، فتصوّروا أنّ هذا معناه أنّ صلاة الجمعة في عصر الغيبة ليست واجباً تعيينيّاً، مع أنّ الصحيح أنّها واجب تعييني، غاية الأمر سقط شرطه، فلزم الانتقال إلى الظهر، وعليه فالمسار الذي سلكوه اجتهاديٌّ واضح، ومن ثمّ فهو قابل للنقاش في بنيته التحتيّة.

يضاف إلى ذلك أنّ الفقيه الذي يفهم من شرط «الإمام» مطلق الإمام الشرعي، ويرى ثبوت الشرعيّة للسلطة في عصر الغيبة ضمن شروط، عليه هنا أن يحكم بالتعيينيّة، بمعنى أنّه مع وجود الإمام الشرعي ـ ولو لم يكن منصوصاً، كما لو قيل بولاية الفقيه العامّة أو بولاية الشورى ـ يجب إقامة الجمعة تعييناً، وعلى الإمام نفسه نصب الأئمّة وإجراء هذه الصلاة في المجتمع، فلا يصحّ ـ بناءً على هذا القول ـ دعوى التخييريّة في عصر الغيبة، بل يلزم القول بالتعيينيّة فيه أيضاً.

والنتيجة: إنّ عشرات النصوص الموجودة عند الشيعة والسنّة دالّة بوضوح على وجوب صلاة الجمعة على كلّ مسلم عدا من تمّ استثناؤه ممن سوف نتكلّم عنهم لاحقاً إن شاء الله تبعاً للسيّد الماتن، وهذا الوجوب قسم من الروايات دالّ عليه في مرحلة عقد الجمعة وضرورة وجودها في مجتمع المسلمين، وقسمٌ آخر في مرحلة الحضور والمشاركة بعد عقدها، **فالأقرب حتى الآن هو ثبوت الوجوب التعيينيّ، الحدوثيّ والبقائيّ**، لكنّ البتّ النهائي يتطلّب النظر في أدلّة الفرضيات الأخرى المحتملة هنا، وبخاصّة فرضيّة الحرمة التي ذهب إليها بعض فقهاء الإماميّة في عصر الغَيْبة، وفقاً للتصنيف الإمامي للتاريخ.

٢.٢.٢. الوجوب التخييريّ الابتدائيّ والتعيينيّ البقائيّ

وهذا قول بعض الفقهاء المتأخّرين، ولا أقلّ من الاحتياط الوجوبي بالتعيينيّة بقاءً. والمقصود أنّه لا يجب إقامة وعقد صلاة الجمعة، بل المسلمون مخيّرون بينها وبين الظهر، لكن لو أعلنت وأقيمت بشروطها فإنّها تصبح واجباً تعيينيّاً، ولا يمكن بعد عقدها إقامة صلاة الظهر على من تحقّقت في حقّه الشروط.

والمستند لهذا القول أمران:

الأمر الأوّل: الحاصل المركّبُ من عنصرين:

العنصر الأوّل: إنّ تمام ما ذكره المناقشون لأدلّة الوجوب التعييني الابتدائي صحيحة، بمعنى أنّ هذه الأدلّة لا تثبت التعيينية الابتدائية لكنّها بنفسها تثبت التعيينيّة البقائيّة، بمعنى أنّ المقدار الثابت من دلالة تلك الأدلّة هو الوجوب التعييني البقائي؛ وقد ذكرت حوالي عشرين رواية لها دلالة على الوجب البقائي أيضاً.

العنصر الثاني: إنّ تمام الأدلّة التي أقيمت على تحريم صلاة الجمعة في عصر الغيبة ـ وسيأتي الحديث عنها قريباً ـ غير ثابتة.

والنتيجة: إنّ صلاة الجمعة واجبة تخييراً ابتداءً، فإذا نودي لها وانعقدت صحيحةً، وجبت بقاءً بنحو التعيين دون التخيير.

وقد احتاط بعضهم في الوجوب الابتدائي في زمن كون السلطة بيد الفقيه العادل؛ وذلك من جهة أنّ المستفاد من روايات صلاة الجمعة أنّها جاءت لربط المسلمين بقيادتهم وتوحيد صفوفهم وتدارس مشاكلهم، ومثل هذه النكات لا بدّ منها في زمن قيام الدولة الإسلاميّة العادلة، ولو لم يكن هناك حضور للإمام المنصوص. ولعلّ من نقل عنهم المحقّق النجفي أنّهم متى ما كانوا مبسوطي اليد، ذهبوا للقول بالوجوب التعييني، بخلاف ما لو لم تكن أيديهم مبسوطة.. لعلّهم كان ذلك منهم لشعورهم بضرورة عقدها لجمع الصفوف ونحو ذلك.

والتعليق على هذا القول أنّه قد تمّ لدينا الدليل على الوجوب التعييني الابتدائي والبقائي في صلاة الجمعة كما بيّناه في الجهة الأولى، وعليه فلا يمكن الانتقال للوجوب التخييري الابتدائي، فيبطُل هذا القول.

الأمر الثاني: بعض النصوص الخاصّة، وهي واضحة الضعف دلالةً أو سنداً أو هما معاً، وقد تقدّم الجواب عن مضمونها فيما مضى، على قلّتها عدداً، لكن من باب المثال نذكر **خبر محمّد بن مسلم**، عن محمد بن علي، عن أبيه، عن جدّه، عن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ في الجمعة ـ قال: «إذا اجتمع خمسة أحدهم الإمام فلهم أن يجمعوا» (اختيار معرفة الرجال ١: ٣٩٠)، فإنّ تعبير «لهم» كاشفٌ عن التخيير، دون التعيين، وإلا لقال: «عليهم».

ويناقش بأنّ هذه الرواية ـ مضافاً لضعف سندها من غير جهةٍ، ولا أقلّ من الإرسال ـ ليست ناظرة لبيان أصل الوجوب أو غيره، بل ناظرة لشرط من شروط الوجوب، فإنّه ـ كما سيأتي ـ بحثوا في أنّ اجتماع سبعة يجعل الصلاة واجباً عينيّاً بينما اجتماع خمسة يجعلها جائزة غير واجبة وتكون مجزية، فالحديث ناظر لحكم الجمعة عند اجتماع خمسة، لا لكون أصل الجمعة مع تحقّق تمام الشروط واجباً تعيينيّاً أو تخييريّاً.

٣.٢.٢. شرط الإمام في وجوب إقامة الجمعة

يجب التمييز بين مفهومين افتراضيّين في غاية الأهميّة هنا: مفهوم شرط الحضور الصرف، ومفهوم شرط إدارة الجمعة من قبل السلطة الشرعيّة:

أ ـ فلو أخذنا شرط الحضور بحرفيّته، فهذا معناه أنّه حتى لو لم يكن الإمام مبسوط اليد لكنّه كان حاضراً ظاهراً، كفى ذلك في وجوب صلاة الجمعة، أمّا لو غاب سقط الوجوب أو سقط الوجوب التعييني وهكذا، فذاتُ حضور شخصه مقابل غيابه هو الشرط، فلا جمعة في عصر الغيبة أصلاً وأبداً، والجمعة ثابتة في عصر الحضور ولو لم يكن مبسوط اليد.

وهذا المعنى هو مفهومٌ شيعي، إذ من الواضح أنّ هذا النوع من التصوّر ليس له وجود في أدبيات أو منظومة الفقه والعقيدة السُنيّة.

ب ـ أمّا لو ربطنا إقامة الجمعة بالسلطة الشرعيّة، فسوف يصبح المفهوم أوسع من الدائرة الشيعيّة؛ وذلك أنّ العديد من فقهاء أهل السنّة ـ ولا سيما الأحناف ـ قالوا أيضاً بأنّ صلاة الجمعة يتمّ إدارتها ونصب عالمها وخطيبها من قبل السلطة، وبهذا تمّ ربط صلاة الجمعة بالسلطة والسياسة، وعندما لاحظ علماء الإماميّة هذا الشرط في الفقه الإسلامي كان من الطبيعي أن يطبّقوه في حال الغيبة؛ لأنّ المفروض أنّهم لا يرون سلطةً لغير أئمّتهم

ما لم يكن ذلك بإذن الإمام.

ومن هنا دخلت نظريّة ولاية الفقيه وشرعيّة السلطة في عصر الغيبة في صلب بحث صلاة الجمعة، وقام العديد من الفقهاء المتأخّرين بالقول بأنّ شرعية السلطة أو نظام ولاية الفقيه ـ مثلاً ـ يمكنه أن يمنح الشرعيّة بل والوجوب لصلاة الجمعة؛ لأنّ العبرة بالإمام بما هو سلطة، لا بالإمام بما هو فرد، أو قيل بأنّ مثل نظرية ولاية الفقيه ونيابة الفقهاء تكون هي بنفسها إذناً من صاحب السلطة الشرعيّة، وهو الإمام الغائب بإقامة الجمعة في عصر الغيبة، فيما قال آخرون بأنّه لا سلطة شرعيّةً إلا للإمام المنصوص، وأنّه لم يمنحها لأحد في عصر الغيبة، وعند هؤلاء تكون النتيجة واحدة عمليّاً مع فرضيّة «أخذ شرط حضور الإمام المنصوص» والتي شرحناها آنفاً، وهنا وقعت نقاشات.

وتفكيكنا لهذا التصوّرين راجع إلى طبيعة فهم عنوان «الإمام» هنا، فلو فهم عنواناً شخصيّاً، فهذا معناه ربطه بالأئمّة المنصوصين حصراً، ولو فهم عنوان نوعيّاً جِهَويّاً فهو مربوط بعنوان السلطة الشرعيّة.

وعليه، فتارةً نبحث المسألة تحت عنوان: شرط حضور النبيّ أو الإمام المنصوص، وأخرى نبحثها تحت عنوان شرط وجود السلطة الشرعيّة، فالبحث في مقامين:

أ. في شرط حضور النبيّ أو الإمام المنصوص

إذا أخذنا شرط الحضور الخالص، فالمستفاد من إطلاق الآية الكريمة والروايات الشريفة عدم شرطيّة حضور الإمام المنصوص في وجوب الجمعة، في مقابل غيبته، فلا بدّ للخروج عن مقتضى هذا الإطلاق من وجود المقيّد، الأمر المفقود في النصوص؛ إذ لا نجد فيها ما يدلّ على هذا الشرط.

من هنا يظهر أنّ القول بشرط الحضور في وجوبها، ربما يكون مرجعه إلى أحد أمرين:

الأوّل: ذات الأدلّة والوجوه التي أقيمت لإثبات عدم مشروعيّة صلاة الجمعة في زمان الغيبة، وسيأتي الحديث عنها في الجهة الرابعة من جهات هذا البحث، وأنّها لم تثبت.

الثاني: إثبات ارتباط الجمعة بالسلطة الشرعيّة، مع افتراض أنّه لا سلطة شرعيّة ممنوحة لأحد عدا الإمام المنصوص حصراً، وهذا ما سنتكلّم عنه في «المقام الثاني»، ونناقش فيه

أيضاً، حيث سيتبيّن أنّ وجوب الجمعة ليست مرتبطاً ـ بالعنوان الأوّلي ـ بالسلطة الشرعيّة، فضلاً عن أن يكون مرتبطاً بالسلطة المنصوصة الإلهيّة، خلافاً للعديد من فقهاء الحركة الإسلاميّة المتأخّرين.

ب. في شرط الإمامة بالمعنى العامّ (السلطة) في صلاة الجمعة

يُنتج هذا الشرط أنّ الجمعة ليست واجبة على آحاد المكلّفين إن لم تقم السلطة الشرعيّة نفسها بإقامتها وإعلانها أو الإذن بها، لكن في المقابل الجمعة واجبةٌ تعييناً، أيّ يلزم على السلطة الشرعيّة إقامتها أو تسهيل إقامتها، وعليها تجهيز كلّ ما يلزم لإقامة هذه الفريضة في المجتمع، وعندما تقيمها السلطة، يتحقّق شرط فعليّة الوجوب التعييني بالنسبة للجمعة على آحاد المكلّفين.

ولكي أفكّك هذا الشرط يمكنني طرح عدّة موضوعات:

أ ـ هل السلطة شرطٌ في الوجوب أو في الشرعيّة أو لا؟

ب ـ هل يجب على السلطة إقامة الجمعة أو لا؟

ج ـ هل يراد بالسلطة هنا السلطة الشرعيّة حصراً أو مطلق السلطة المسلمة التي تقيم صلاة الجمعة ولو لم تكن شرعيّة؟

وعلى أيّة حال، فقد ذهب الأحناف وبعض فقهاء الإماميّة لهذا الشرط، واستُدلّ له بعدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: مجمل النصوص التي ذكرت في بيان حرمة الجمعة في عصر الغيبة، بتقريب أنّ المراد بالإمام فيها هو إمام المسلمين، دون خصوص الإمام المنصوص، وعليه فمن شروط الجمعة أن يتولاها الإمام (السلطة) بنفسه أو بوكلائه فهي من شؤونه حصراً.

ويناقش ـ بصرف النظر عن التفاصيل التي سنذكرها هناك ـ إنّ هذه النصوص على نوعين، ولعلّه لم يتم الالتفات إلى ذلك في بيانات الفقهاء:

أ ـ نوعٌ يظهر منه الاشتراط، مثل خبر الدعائم بأنّه لا تصلح الحدود ولا الجمعة إلا للإمام أو من يقيمه. وهذه الروايات جيّدة الدلالة، لكنّها ـ على قلّتها وآحاديّتها ـ ضعيفة الإسناد.

ب ـ نوعٌ لا يظهر منه الاشتراط، خلافاً لما هو التصوّر السائد، بل يظهر منه أنّ الإمام ملزَم بالحضور وإقامة الجمعات وترتيب أمورها بحيث تنعقد في المدن الكبرى.

والفارق دقيقٌ هنا، وهو أنّه تارة تكون من صلاحياته المختصّة، وأخرى تكون من واجباته، وحيث له سلطة عامّة ونفوذ اجتماعي وتنظيمي، لهذا يلزم في المدن والأمصار أن يرتّب الإمام ووكلاؤه إقامة الجمعة، حتى أنّه لو لم يأت الناس فعليه هو أن يقيمها مع العاملين معه، كما قد يستوحى من بعض النصوص.

بل غير واحدٍ من الأخبار يحتمل أن يكون المراد بالإمام فيه هو إمام الجماعة، وليس إمام المسلمين، وهذا ما أشار له الحرّ العاملي أيضاً حين قال: «ويدلّ على ذلك جميع ما دلّ على الوجوب من القرآن والأحاديث المتواترة الدالّة بعمومها وإطلاقها، مع عدم قيام دليل صالح لإثبات الاشتراط. وما تضمّن لفظ الإمام من أحاديث الجمعة المراد به إمام الجماعة مع قيد زائد وهو كونه يحسن الخطبتين ويتمكّن منهما لعدم الخوف، وهو أعمّ من المعصوم، كما صرّح به علماء اللغة وغيرهم، وكما يفهم من إطلاقه في مقام الاقتداء، والقرائن على ذلك كثيرة جدّاً، والتصريحات بما يدفع الاشتراط أيضاً كثيرة، وإطلاق لفظ الإمام هنا كإطلاقه في أحاديث الجماعة وصلاة الجنازة والاستسقاء والآيات وغير ذلك من أماكن الاقتداء في الصلاة، وإنّما المراد به هنا اشتراط الجماعة مع ما ذكر. وقد تقدّم حديث محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تجب الجمعة على سبعة نفرٍ من المسلمين، ولا تجب على أقلّ منهم: الإمام، وقاضيه، والمدّعي حقاً والمدّعى عليه، والشاهدان، والذي يضرب الحدود بين يدي الإمام. أقول: بهذا استدلّ مدّعي الاشتراط، وفيه أولاً أنّه محمول على التقية؛ لموافقته لأشهر مذاهب العامة، وثانياً أنّ ما تضمنه من اشتراط أعيان السبعة لا قائل به ولا يقول به الخصم، والأحاديث دالّة على خلافه، فعلم أنّ المراد العدد خاصّة، إمّا هؤلاء أو غيرهم بعددهم، ومما هو كالصريح في ذلك قوله: «ولا تجب على أقلّ منهم»، ولم يقل: ولا تجب على غيرهم، فعُلم أنّها تجب على جماعة هم بعددهم أو أكثر منهم لا أقلّ، مع دلالة الآية والأحاديث المتواترة التي تزيد على مائتي حديث» (تفصيل وسائل الشيعة ٧: ٣١٠ ـ ٣١١).

الدليل الثاني: ما ذكره السيد البروجردي، حيث قال: «إنّ مقتضى القول بعدم الاشتراط ووجوبها على كلّ أحد مطلقاً هو وجوب تعلّمها وتعلّم خطبتها كفاية على جميع المسلمين في جميع الأعصار ووجوب إقامتها في جميع الأمكنة (من الأمصار والقرى والبوادي النائية المسكونة) في رأس كلّ فرسخين، فيكون وزانها وزان سائر الصلوات اليوميّة بحيث يجب على كلّ مسلم أن يهتمّ بتعلّمها بمزاياها ويسعى في إقامتها بنحو يعاقب الجميع على تركها إذا فرض جهلهم بها. ومن الواضح عدم كونها كذلك وأنّ أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله، وأصحاب الأئمّة ـ عليهم السلام ـ لم يكونوا بصدد تعلّمها ولم يكونوا يقيمونها بأنفسهم في قبال النبيّ والأئمّة. كيف، ولو كان الأمر كذلك لكان عقد الجمعة وإقامتها متداولاً بين المسلمين في جميع الأمكنة والأزمنة، وصار وجوبها كذلك من ضروريات الإسلام كسائر الفرائض والصلوات اليوميّة، واعتاد جميع المسلمين في جميع البلدان على أن يجتمعوا في كلّ جمعة لإقامتها سواء وجد فيهم من نصب من قبل الخليفة أم لم يوجد، بل لم يكن على هذا للنصب معنى وفائدة. مع وضوح أنَّ عادة المسلمين في أعصار النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة ـ عليهم السلام ـ لم تكن كذلك، بل كان رسول الله صلى الله عليه وآله هو بنفسه يعقد الجمعة ويقيمها وكذلك الخلفاء من بعده حتى أمير المؤمنين عليه السلام، وكان الخلفاء ينصبون في البلدان أشخاصاً معينة لإقامتها، ولم يعهد في تلك الأعصار أن يتصدّى غير المنصوبين لإقامتها وكان الناس يرون من وظائفهم في كلّ جمعة حضور الجمعات التي كان يقيمها الخلفاء والأمراء والمنصوبون من قبلهم، فكان إذا أقبل يوم الجمعة حضر الخليفة أو من نصبه لإقامتها واجتمع الناس حوله.. فلو كان حكم الله ورأي الأئمّة ـ عليهم السلام ـ على خلاف ذلك، لكان يجب عليهم بيان ذلك وتكراره والإصرار عليه وإعلام أصحابهم بأنّه يجب على جميع المسلمين السعي في إقامتها، وأنّها لا تختص ببعض دون بعض، كما استقرّ على ذلك سيرتهم ـ عليهم السلام ـ في جميع المسائل التي خالف فيها أهل الخلاف لأهل الحقّ كمسألتي العَوْل والتعصيب ونحوهما. وبالجملة لو لم يكن الإمام أو من نصبه شرطاً في إقامة الجمعة وكانت إقامتها من وظائف جميع المسلمين لبيّنها النبيّ صلى الله عليه وآله وأوصياؤه وصارت من الصدر الأوّل كسائر الفرائض اليومية من ضروريات الدين بحيث يعرفها جميع المسلمين، حتّى النساء والصبيان..» (البدر الزاهر: ٣٧ ـ ٣٩).

لكنْ يمكن أن يُجاب عنه:

أوّلاً: إنّ هذا الدليل ينسجم مع احتمالين: أحدهما شرطيّة كون الجمعة ضمن حركة الحاكم وصلاحياته، وثانيهما شرطيّة كونها عامّة يجتمع فيها جمهور المسلمين بأعداد كبيرة، وبناءً عليه، فإذا كان أهل السنّة بجمهورهم يعقدونها عامّةً في تلك الأزمنة، ولو بإذن السلطان أو وكلائه، فهذا يعني أنّ عقدها خارجهم أمر خطير جداً، ويمكنه إمّا أن لا يتحقّق؛ لقلّة عدد الشيعة في الأمصار، أو إذا تحقّق فهو من الراجح جداً أنّه سوف يعرّض الشيعة لمخاطر جمّة، ولهذا بنى أهل البيت على الالتحاق بهذه الجمعات المنعقدة كلّ أسبوع في مختلف الأمصار والبلدان كما هي العادة الجارية، بل قد ورد الحث على حضور مساجدهم من باب ما أطلقوا عليه التقية المداراتية التي سوف يأتي الحديث عنها في باب شروط إمام الجماعة إنْ شاء الله، فكيف نعرف أنّ الشرط هو الحاكم وليس الاجتماع العام، ومن الطبيعي أنّ الاجتماعات العامّة تخضع لنفوذ السلطة، وبخاصّة في تلك الأيّام؟!

ثانياً: لم أفهم وجه صعوبة القول بوجوب تعلّمها وتعلّم الخطبة كفايةً، فإنّ الخطبة الواجبة في صلاة الجمعة ليست سوى شيء بسيط جداً، كما تقدّم، يمكن توفّر شخص في كلّ قرية أو مجموعة قادر على القيام بها، وليست محاضرة ثقافية أو فكريّة تحتاج لعالم دين.

ثالثاً: إنّ اعتياد كون صلاة الجمعة ضمن نشاط السلطة يمكن أن يكون سببه شرط الجمعة بالإمام أو من نصبه، ويمكن أن يكون سببه تاريخيّاً ظرفيّاً تقتضيه طبيعة الأشياء، بمعنى أنّه حيث يجب حضور الجمعة على جميع الناس فمن الطبيعي أن يحضرها الحاكم وأجهزة الدولة، كونه من جملة المكلّفين، ويكون حضوره تعبيراً عن ولائه الديني الذي يحتاج لإظهاره، ولو بغية ترسيخ نفوذه السياسي والسلطوي، كما أنّ تعارف نصب الأئمّة من قبل السلطات قد لا يكون مرجعه للشرطيّة، بل يكون مرجعه أنّه إذا لم يحصل تدخّل من قبل من له نفوذ أعلى، فإنّه من المتوقّع أن تتسبّب الاختلافات في من يدير هذه الاجتماعات الكبيرة في المدن والأمصار بأزمات اجتماعيّة وانقسامات، فمن الطبيعي أن يكون لنفوذ السلطان هنا دور كبير في حسم النزاعات، ومن ثمّ أصبح هذا أمراً متعارفاً بمرور الزمن، لا لأنّه شرط شرعي، بل لطبيعة الأشياء ومقتضياتها على مستوى الاجتماع

السياسي، فما هو النافي لمثل هذا الاحتمال الذي يحظى بمعقوليّة تاريخيّة؟!

هذا، وسوف يأتي تعليقٌ مهمّ للسيد الخوئي، يتعلّق نوعاً ما بهذا الأمر، وذلك عند الحديث عن دليل السيرة على حرمة الجمعة في عصر الغيبة، فانتظر.

الدليل الثالث: إجماع الإماميّة على الاشتراط، كما ادّعاه غير واحد، واستند إليه أيضاً أمثال السيّد البروجردي.

ويناقش بأنّه محتمل المدركيّة جداً، فإنّهم تصوّروا أنّ الروايات التي فيها تعبير «الإمام» يراد منها شرطية السلطة تماماً كما فهم بعض المتأخِّرين ذلك، ومعه فلا حجّيّة لإجماعاتهم.

وقد قال المجلسي: «والذي يغلب على الظنّ، ولعلّه ليس من بعض الظنّ، أنّ الذي دعى القوم إلى دعوى الإجماع على اشتراط الإذن أحد أمرين: الأوّل إطباق الشيعة على ترك الإتيان بها علانية في الأعصار الماضية خوفاً من المخالفين؛ لأنّهم كانوا يعيّنون لذلك أئمّة مخصوصين في البلاد، ولم يكن يتمكّن أحد من الاتيان بها إلا معهم، وكان يلزم المشاهير من العلماء الحضور في مساجدهم ولو كانوا يفعلون في بيوتهم كان نادراً، مع نهاية السعي في الاستتار، فظنّ أنّ تركهم إنّما هو لعدم الإذن. الثاني أنّ المخالفين كانوا يشنّعون عليهم بترك الجمعة، ولم يمكنهم الحكم بفسقهم وكفرهم، فكانوا يتعذّرون بعدم إذن الإمام، وعدم حضوره دفعاً لتشنيعهم، وكان غرضهم عدم الإذن للتقيّة» (بحار الأنوار ٨٦: ٢٢٦ ـ ٢٢٧).

والمتحصّل أنّ صلاة الجمعة من المشاهد العامّة كما ورد في بعض النصوص وكما هو الراسخ في الذهن الإسلامي العام، ويلزم حضورها على المسلمين بمن فيهم رجالات السلطة بأطيافهم ومقاماتهم المختلفة، وحيث إنّها من الشؤون العامّة فإنّها تقع ضمن مسؤوليّتهم في الحفاظ عليها تماماً كالحجّ، لكنّ هذا لا يعني أنّ الجمعة مشروطة بالإمام لا معصوماً ولا غير معصوم، لا في عصر الحضور ولا في عصر الغيبة، خلافاً لغير واحدٍ من فقهاء الأحناف والإماميّة، لكن لو تدخّل الإمام الشرعيّ وحكم ببعض الأمور فيها لغايات تنظيميّة ومصالح نوعية عامّة، لزم الأخذ بحكمه، من باب حكم الحاكم، وهذا واضحٌ.

٤.٢.٢. حرمة الجمعة وعدم مشروعيّتها في عصر الغَيْبة، قراءةٌ نقديّة

يرى هذا الرأي أنّه بصرف النظر عمّا يختاره الفقيه في عصر الحضور، من الوجوب التعييني الابتدائي والبقائي، أو الوجوب التخييري الابتدائي والتعييني البقائي، أو غير ذلك، فإنّ الحكم في عصر الغيبة هو حرمة صلاة الجمعة مطلقاً، وتعيّن الظهر.

وأهمّ الوجوه التي استدلّ بها على هذا الرأي ـ بعد غضّ النظر عن دعوى الإجماع المباشرة؛ لوضوح بطلانها ـ هو الآتي:

الوجه الأوّل: ما نقله المحدّث البحراني عن ابن إدريس الحلّي وآخرين، من أنّ وجوب الظهر ثابت على نحو الجزم واليقين، بينما وجوب الجمعة مشكوكٌ، وعليه فلا ينبغي العدول من اليقين إلى الشك؛ للإجماع ولقوله عليه السلام: «لا ينبغي نقض اليقين بالشكّ أبداً» (الحدائق الناضرة ٩: ٤٣٦).

وناقش أستاذنا الإيرواني ـ رحمه الله ـ هنا ببطلان الصغرى والكبرى معاً:

أمّا الصغرى، وهي الجزم بالظهر والشكّ في الجمعة، فلوجهين:

أحدهما: إنّ الروايات المتقدّمة، بل والآية الكريمة، دلّت بالإطلاق على وجوب الجمعة حتى في زمن الغيبة، ومع وجود الإطلاق لا معنى لفرض الشكّ الذي يكون مورداً لجريان الأصل العملي.

ثانيهما: إنّه مع التنزّل عن الإطلاق المذكور، فدعوى اشتغال الذمّة يقيناً بالظهر بخصوصها أوّلُ الكلام، بل الذمّة مشتغلة بالجامع بين الظهر والجمعة، ولا يتعدّى شغل الذمة هذا الجامع إلى خصوص أحدهما، ومعه فتطبيق قاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني لا يتطلّب أكثر من الإتيان بأحدهما، لا خصوص واحدٍ منهما، أو بالإتيان بهما معاً.

قد يقال: إنّنا لا نحتمل تعيّن الجمعة يومها، بل الأمر دائر بين تعيّن الظهر والتخيير بينها وبين الجمعة، ومعه فلا بدّ من الإتيان بمحتمل التعيين؛ إذ به يحصل الامتثال اليقيني.

والجواب: إنّ احتمال تعيّن الظهر لا يوجب لزوم الامتثال بإتيانها بخصوصها؛ لأنّ الفراغ اليقيني لا يكون إلا بملاحظة الاشتغال اليقيني، والمفروض أنّه لا يتعدّى دائرة

الجامع بينهما.

قد يقال: إنّ الإتيان بالظهر كافٍ قطعاً بخلافه في الجمعة، ولا بدّ من الاقتصار على متيقّن الإجزاء.

والجواب: إنّ الإجزاء متفرّع على الشغل نفسه، والفرضيّة المذكورة مبنيّة على منجزّية الاحتمال، والذي هو في المقام احتمال التعيين، وهذا المبنى وإن كان صحيحاً عقلاً ـ ولو عند بعضٍ ـ إلا أنّه موقوفٌ على عدم ورود الترخيص الشرعي، كما تمّ تحقيقه في الأصول، والمفروض ورود الترخيص بأدلّة البراءة الشرعيّة.

وأما الكبرى: فيلاحظ عليها من طرف الرواية أنّ هذا يعني تفسيرها بقاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهو خلاف الظاهر منها؛ إذ عبّرت الرواية بكلمة النقض، والذي لا يصدق إلا مع فرض وجود يقين في المرتبة السابقة اتحد مع الشكّ في المتعلّق، ليصحّ التعبير عن التمسّك بالشكّ حينها أنّه كان نقضاً له، وهذا لا يتمّ إلا في الاستصحاب أو قاعدة اليقين على ما تمّ تحقيقه في علم الأصول.

الوجه الثاني: ما نقله في الحدائق أيضاً، من أنّ شرط انعقاد الجمعة هو وجود الإمام أو من نصبه، وذلك مفقودٌ زمن الغيبة (الحدائق الناضرة ٩: ٤٣٨)، بل الإجماع منعقد على عدم المشروعيّة في عصر الغيبة، ومن هنا تردّدت فكرة تقول بأنّ صلاة الجمعة في عصر الغيبة نوعٌ من غصب منصب الإمامة، وبهذا وقع تداخل بين النظرية الكلاميّة في الإمامة والنظرية الفقهيّة في صلاة الجمعة كما ألمحنا من قبل.

ويناقش بأنّ هذا الشرط لا أساس له في الآيات والروايات، بل مقتضى إطلاقها ثبوت الوجوب زمن الغيبة أيضاً، فلا مبرّر له عدا ما تقدّم في الجهة الثالثة من هذا البحث وناقشناه، وما سيأتي من بعض النصوص التي سوف نعلّق عليها قريباً هنا. هذا مضافاً إلى ما ذكره السيد الخوئي، من أنّه لا إجماع إطلاقاً على عدم المشروعيّة، بل المشهور قالوا بالوجوب التخييري، خاتماً بالقول: «فدعوى الإجماع في المقام لا تخلو عن المجازفة». وقد ناقش المجلسي مطوّلاً في هذا الإجماع أيضاً من وجوه، فراجع (بحار الأنوار ٨٦: ٢٢١ ـ ٢٣٠).

الوجه الثالث: ما نقله البحراني أيضاً (الحدائق الناضرة ٩: ٤٤٢)، وتمسّك به جماعةٌ ـ منهم السيد البروجردي (البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٢٥) ـ وهو أنّ المستفاد من دعاء يوم الجمعة الوارد في الصحيفة السجاديّة للإمام زين العابدين عليه السلام هو اختصاص الجمعة بالمعصوم، حيث ورد فيه: «اللهم إنّ هذا المقام مقام لخلفائك وأصفيائك.. قد ابتزّوها وأنت المقدّر لذلك.. حتى عاد صفوتك وخلفاؤك مغلوبين مقهورين..» (الصحيفة السجاديّة، الدعاء رقم: ٤٨).

وهنا مناقشاتٌ:

المناقشة الأولى: ما ذكره أستاذنا الإيرواني، بأنّ أقصى ما يُستفاد من هذا الدعاء هو كون إمامة الجمعة من المناصب المختصّة به عليه السلام في مورد حضوره، بمعنى أنّه مع وجوده يكون الحقّ له في ذلك، وليس للآخرين أخذ هذا الحق منه وابتزازه. وهذا ليس موضع بحثنا، إنّما الكلام في حال غيبته، فهل لشيعته العدول التصدّي من دون أن يكون في تصدّيهم أيّة مزاحمة له عليه السلام أو غَلَبة عليه وقهر؟ هذا مما لا يستفاد الموقف منه من هذا الدعاء، بل إنّه يشبه ما في باب القضاء والحكومة؛ فإنّ الإمام عليه السلام لو كان حاضراً يكون هو صاحب الأمر الأوّلي فيهما، إلا أنّ ذلك لا يعني أنّه في زمان غيبته يُحجب باب القضاء والحكومة وتبقى الخصومات والاضطرابات والفوضى بين المسلمين أو يتمّ تسليم الأمور القضائيّة والسياسيّة للكفرة والظالمين، فإنّ هذا أمرٌ غير محتمل قطعاً.

ويمكن التعليق على هذه المناقشة بأنّه إذا دلّ الدعاء على أنّ المراد بالخلفاء والأصفياء هم أهل البيت النبوي، فإنّه ظاهر في حصره بهم، فالآية تريد أن تقول بأنّ هذا المقام هو مقامنا، وتبني على أساس ذلك أنّ الذين أخذوا هذا المقام سلبونا إيّاه، وأنّ صلاة عيد الأضحى والجمعة من شؤون الإمام، وعليه يكون ذلك كافياً لإثبات أنّ هذا المقام له، فتصدّي الآخرين لذلك هو تصدٍّ لغير مقامهم، ما لم يدلّ دليل يسمح لغيرهم بذلك. ولا عبرة هنا بعنوان المقهوريّة والمغلوبيّة؛ فإنّ هذا جاء في الدعاء نتيجة للقاعدة المؤسَّسة أوّلاً، والتي هي أنّ هذا المقام هو مقامهم.

وأمّا تشبيهه ـ دام ظله ـ ذلك بباب القضاء فهو في غير محلّه، فلو فرض أنّ باب القضاء مما لا

يمكن التخلّي عن تولّيه في عصر الغيبة؛ لعنوان ثانوي، وهو الهرج والمرج، فهذا لا يُثبت أنّ باب صلاة العيد والجمعة يكون على المنوال نفسه، وبخاصّة أنّ مفروض كلامنا هنا هو العنوان الأوّلي.

المناقشة الثانية: ما ذكره العلامة المجلسي، حيث قال: «والجواب أمّا أوّلاً، فبما عرفت أنّ المشار إليه بهذا المقام يحتمل أن يكون الخلافة الكبرى؛ لظهور آثارها في هذا اليوم، بقرينة قوله بعد ذلك: «حتى عاد صفوتك وخلفاؤك مغلوبين مقهورين مبتزّين يرون حكمك مبدلاً وكتابك منبوذاً وفرائضك محرّفة من جهات إشراعك، وسنن نبيك متروكة»، إذ ظاهر أنّ الأمور المذكورة مما يترتب على الولاية الكبرى، والخلافة العليا. وثانياً بأنّه على تقدير تسليم إرجاع الضمير إلى الصلاة والخطبة، يمكن إرجاعه إلى الصلاة المخصوصة؛ إذ إرجاع الضمير إلى الخاصّ أولى من إرجاعه إلى العام المتحقّق في ضمن الخاص، كما إذا أشير إلى هذا بزيد وأريد به زيد أو الانسان المتحقّق في ضمنه، وظاهر أنّ الأوّل أظهر وأحقّ بكونه حقيقة، والصلاة المخصوصة كانت صلاة [محرّمة]؛ لحضور الإمام بغير إذنه عليه السلام مع قهره عليه السلام على الحضور والاقتداء به، فلا يدلّ على المنع من غيرها. وثالثاً بأنّه على تقدير تسليم إرجاع الضمير إلى مطلق الصلاة، يكفي لصدق الاختصاص المستفاد من اللام كونهم أحقّ بها في الجملة، مع أنّه قد حقق المحقّق الدواني في حواشيه على شرح المختصر العضدي أنّ هذا الاختصاص ليس بمعنى الحصر، بل يكفي فيه ارتباطٌ مخصوص، كما يقال: الجل للفرس..» (بحار الأنوار ٨٦: ٢٢٠ ـ ٢٢١).

المناقشة الثالثة: إنّ هذا الدعاء غير ثابت سنداً، وقد حقّقناه باختصار في كتابنا (فقه الحرب والسّلم في الشريعة الإسلاميّة ٢: ٣٠٠ ـ ٣٠٣)، ووافقنا هناك السيد الخميني (المكاسب المحرّمة ١: ٣٢٠)، على أنّه يمكن تحصيل وثوق بالصحيفة السجاديّة، لكنّه ليس وثوقاً بكلّ جملة أو فقرة منها، فإنّه ليس ثابتاً، وسندها ضعيف.

الوجه الرابع: التمسّك بما في دعائم الإسلام، عن عليٍّ عليه السلام أنّه قال: «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا للإمام أو مَنْ يقيمه الإمام» (دعائم الإسلام ١: ١٨٣)، فإنّه يدلّ على اختصاص منصب الجمعة بالإمام المنصوص أو من ينصبه، الأمر المفقود في زمن

الغيبة.

وناقشه أستاذنا الإيرواني بأنّ الرواية قابلة للتأمل سنداً ودلالةً، فبعد ضعف سند كتاب الدعائم لا أقلّ بالإرسال، لا بدّ من كون المقصود من اختصاص تلك المناصب به عليه السلام كونها كذلك في زمن حضوره، ولا معنى له في زمن غيبته، ولا أقلّ من احتمال كون نظر الرواية إلى ذلك، فلا يعود مانعٌ عن التمسّك بإطلاقات الأدلّة المتقدّمة الدالة على الوجوب حتى في عصر الغيبة. كما أنّه من غير المحتمل شمول الرواية المذكورة لعصر الغيبة؛ إذ لا يحتمل تقديم الظالمين والكافرين مع إمكان تصدّي المؤمنين العدول للحكومة.

ويمكن التعليق ـ بعد الموافقة على ضعف سند دعائم الإسلام، لا أقلّ بالإرسال ـ بأنّ منهجه ـ دام ظله ـ تبعاً لمثل أستاذه السيد الخوئي، هو عدم كفاية احتمال نظر الرواية لعصر الحضور، بل لا بدّ من الأخذ بالإطلاق، فإنّ الرواية مطلقة، وأمّا قوله بنفي احتمال تقديم الكافرين والظالمين على عدول المؤمنين في الحُكم، فهذا بنفسه يمكن اعتباره عند أستاذنا دليلاً على شرعيّة حكومة المؤمنين في عصر الغيبة، فيكون قائماً مقام الإذن الشرعي من الإمام في حكومة المؤمنين، فلا يتنافى ذلك مع إطلاق الرواية ولا سيما في باب الجمعة، فإنّ هذه الرواية محكومة لكلّ دليل يدلّ على ثبوت النصب من قبل الإمام لمثل الجمعة أو الحكم والسلطة، كما هو دليل الولاية العامّة للفقيه بناء على القول بها، فأيّ دليل عند الشيخ الأستاذ يعطي حكومةً شرعيّة لأحدٍ في عصر الغيبة سيكون دليلاً على كون هذا الذي منح السلطةَ في عصر الغيبة مأذوناً من قبل الإمام وقائماً مقامه من قبله، فيكون مشمولاً لذيل الرواية، فلا موجب لفرض تعارض بين الرواية وبين مثل هذه الأدلّة لو تمَّتْ.

الوجه الخامس: جريان السيرة من لدن عصر النبيّ صلى الله عليه وآله على كون نصب أئمّة الجمعة من شؤون الإمام، فهو الذي ينصبهم، الأمر المتعذّر تحقّقه في زمن الغيبة، ومعه كيف يمكن التصدّي للجمعة مع عدم إمكانيّة الحصول على نصب الإمام؟!

وناقشه أستاذنا الإيرواني بأنّ الاحتياج إلى نصبه لإمامة الجمعة أمرٌ لا شكّ فيه في زمن

الحضور، كما هي الحال في منصب القضاء، إلا أنّ هذا لا يعني أنّه في زمن الغيبة يجب سدّ باب القضاء والجمعة، بحجّة عدم إمكان تحصيل النصب. وبعبارة أخرى: منصب الجمعة من المناصب المهمّة في المجتمع الإسلامي، فلا بدّ أن يكون أمرها بيد الإمام، إلا أنّ مجرّد كونه كذلك حال حضوره لا يعني أنّه حال غيبته ينسدّ الباب بالكليّة، بل لا بدّ من أخذ النصب من حاكم المسلمين الشرعيّ.

وقد يجاب عن هذه المناقشة بأنّ المستدلّ هنا يفترض أنّ السيرة تحوي ارتكازاً بشرطيّة إذن الإمام ونصبه في الجمعة، ومع هذا الارتكاز يصبح الأمر متعذّراً في عصر الغيبة، فعلى القاعدة يفترض زوال وجوب الجمعة بل وشرعيتها بزوال شرطها. ودعوى التشبيه بالقضاء سبق أن أشرنا لعدم دقّتها.

وعليه، فلعلّ الأصحّ في المناقشة هنا هو ما ذكرناه في تعليقاتنا النقديّة على أصل اشتراط الجمعة بإذن الإمام، فراجع الجهة الثالثة من هذا البحث، مضافاً إلى أنّ هذا الدليل يظلّ محكوماً لكلّ دليلٍ يعطي شرعيّةً لإمامة أحدٍ ما في عصر الغيبة من قبل أهل البيت، مثل: أدلّة الولاية العامّة للفقيه ـ على القول بها ـ ونحو ذلك.

وقد كان السيّد الخوئي ناقش في السيرة بمناقشةٍ مهمّة، حيث قال: «هذه الدعوى كما ترى، بل هي من الغرابة بمكان، أمّا عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، فلا سبيل لنا إلى العلم بإقامة الجمعة في غير بلده صلى الله عليه وآله من سائر القرى والبلدان، إذ لم ينقله التاريخ ولم يرد به النص، وعلى تقدير الإقامة فلم يعلم اشتراطها بالإذن ونصب شخص لها بالخصوص، فلا طريق لنا إلى استكشاف الحال واستعلام الوضع في ذلك العصر. وأمّا زمن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، فهو وإن كان ينصب الولاة والقضاة في أقطار البلاد، وبطبيعة الحال كانوا هم المقيمين للجمعات، إلا أنهم كانوا منصوبين لعامّة الأُمور وكافة الشؤون، وكان تصدّيهم للجمعة من مقتضيات مقامهم حسب ما يقتضيه التعارف الخارجي، لا أنهم كانوا منصوبين بالخصوص لهذا الشأن، وبين الأمرين بونٌ بعيد. وأمّا في عصر سائر المعصومين ـ عليهم السلام ـ فلم يثبت منهم النصب رأساً ولا في موردٍ واحد، بل قد ثبت منهم الإذن على سبيل الإطلاق من دون تعيين شخص خاص، كما تُفصح عنه الأخبار المرخّصة لإقامتها في

القرى إذا كان فيهم من يخطب لهم وغيرها، فدعوى استقرار السيرة مع عدم ثبوت النصب حتى في موردٍ واحد من غرائب الكلام» (المستند في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة، موسوعة الإمام الخوئي ١١: ٣٢ ـ ٣٣).

الوجه السادس: إنّ إقامة الجمعة مثارٌ للفتنة، حيث إنّه لا محالة توجد شخصيّات متعدّدة مؤهّلة للتصدّي لمنصب الإمامة، ومن الطبيعي أن تكون لكلّ شخصيّة رغبة في هذا التصدّي، وكذلك لأنصارها ومؤيّديها، فإذا أقمنا الجمعة تزاحمت المصالح، وأوجب ذلك الفتن والنزاعات، وقد تقدّم كلام صاحب الجواهر حول مشكلة إصفهان، وقد وقع مثله في مدينة الكاظميّة وقتل أربعة أو خمسة أشخاص. ومع كون أمر الجمعة كذلك، كيف يمكن للشارع الأمر بما يوجب الفتن والنزاعات، بل كون إقامة الجمعة موجباً لذلك سببٌ في دعوة الشارع لعدمها في عصر الغيبة.

ويناقش:

أوّلاً: إنّ هذا لا يختصّ بالجمعة، بل هو ثابتٌ في كلّ منصب حسّاس وخطير، حتى منصب إمامة الجماعة يمكن أن يكون سبباً لذلك في ظروفٍ زمانية ومكانيّة معيّنة، ولا يعني ذلك إصدار حكم بالحرمة المطلقة عليها.

ثانياً: إنّ العنوان المذكور ليس ملازماً لإقامة الجمعة، بل قد يكون موجوداً معها وربما لا يكون كذلك، ومعه فالمناسب هو الحكم بوجوبها تمسّكاً بإطلاق الأدلّة المتقدّمة، غايته أنّه بسبب العنوان الثانوي تحرم عند عروض موجب الحرمة، ولا يعني ذلك حرمتها عند عدمه، كما في حالات وجود الدولة الإسلاميّة أو المرجعيّة البارزة النافذة، حيث يمكن تفادي الكثير من تلك المفاسد والفتن.

بل قد قال السيّد الخوئي ـ في مقام النقد هنا ـ بأنّ هذا لا يثبت الحرمة بل تفي به فكرة الوجوب التخييري، فإنّه حيث يلزم من إقامة الجمعة صراعات ومفاسد، ننتقل للظهر، وإلا فنرجع للجمعة (المستند في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة، موسوعة الإمام الخوئي ١١: ٣٤).

الوجه السابع: التمسّك بخبر سماعة قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة؟

فقال: «أمّا مع الإمام فركعتان، وأما مَنْ صلّى وحده فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة».

وذلك أنه دالٌّ على لزوم الإتيان بها أربع ركعات حتى لو انعقدت الجماعة مع عدم وجود الإمام عليه السلام، ولا يمكن إتيانها ركعتين عند ذلك، وهذا يعني أنّ وجود الإمام شرطٌ لأداء الجمعة؛ لأنّ عدم إمكان إتيانها ركعتين يعني ـ بطبيعة الحال ـ عدم إقامتها جمعة.

ونوقش في هذا الوجه من نواحٍ ثلاث:

أ ـ إنّ المقصود من الإمام الوارد في الرواية هو الإمام الخطيب، لا الإمام المنصوص، ولا أقلّ من احتمال ذلك فيمكن البقاء على مقتضى إطلاقات أدلّة الوجوب المتقدّمة.

ب ـ إنّ الرواية المذكورة قد وقع تضارب في نقلها، ويظهر ذلك من أمرين:

أحدهما: إنّ قيد «وإن صلّوا جماعة» الموجود في ذيلها لم يَرِدْ في نقل الصدوق للرواية، حيث رواها عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلاة الجمعة مع الإمام ركعتان، فمَنْ صلّى وحده فهي (فيه) أربع ركعات». وهذا ظاهر في كون المقصود من الإمام هو إمام الجماعة دون غيره.

ثانيهما: إنّ كتاب الكافي نفسه تضاربت نسخه؛ إذ وردت الرواية فيه بإحدى النسختين بالشكل المتقدّم سابقاً، إلا أنّه في نسخة أخرى جاء: قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة؟ فقال: «أمّا مع الإمام فركعتان، وأمّا مَنْ يصلّي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر، يعني إذا كان إمامٌ يخطب، فإنْ لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات وإنْ صلّوا جماعةً». وعليه فلا يمكن الاعتماد على النقل السابق بقيده الأخير مع هذا التضارب.

ج ـ إنّه لو قصرنا النظر على الرواية بمتنها السابق لوجدنا نحو منافرة وتهافت يوجب عدم الانسجام في داخلها؛ فإنّه كيف يصحّ التعبير بـ «مَنْ صلّى وحده»، وفي الوقت نفسه يعبّر «وإن صلّوا جماعة».

إلى غيرها من الأدلّة والوجوه التي ذُكرت هنا لإثبات الحرمة، فلا نطيل.

وبما تقدّم ظهر أنّ مختلف الأدلّة التي أُقيمت على عدم شرعيّة صلاة الجمعة زمن الغيبة غير تامّة، فالصحيح ـ وفقاً للأدلة والنصوص ـ هو المشروعيّة في زمانَيْ الحضور والغيبة.

الرأي المختار

بناءً على مجمل ما تقدّم، يمكن القول:

أ ـ يجب عقد الجمعة وإقامتها على المسلمين بنحو الوجوب الكفائي، بمعنى أنّه يلزم في كلّ مدينة أو قرية وجود صلاة جمعة جامعة، بحيث يصدق أنّ بلاد المسلمين معمورة بصلوات الجمعة، فإذا لم يكن الأمر كذلك لزم على المؤمنين ـ بمَنْ فيهم السلطة الحاكمة ـ السعي لعقد صلاة الجمعة في البلدان والأمصار، فإذا تحقّق هذا الأمر لم يعد يلزم عقد الجمعات ما دام بإمكان كلّ مسلم، نوعاً، وجبت عليه الجمعة ـ عدا من سقطت عنه، كالمرأة والمريض والشيخ الكبير وغيرهم ممَّنْ سيأتي الحديث عنهم ـ أن يحضرها.

ب ـ أمّا بعد النداء للجمعة، والذي هو تعبيرٌ آخر عن إقامتها وتحقّقها خارجاً، فإنّه يلزم على المسلمين حضورها وأداء صلاة الجمعة مع الإمام إذا لم يكونوا من الفئات التي سقطت عنها الجمعة.

ج ـ وأمّا على تقدير عصيان صلاة الجمعة بأن لم يذهب المكلّف إليها، أو على تقدير اختلال شرط من شروط الوجوب أو نحو ذلك فيها، فإنّ الثابت هو صلاة الظهر يوم الجمعة.

د ـ وبهذا تكون صلاة الجمعة واجبةً تعيينياً كفائيّاً في مرحلة عقدها وإقامتها ابتداءً (أو فقل: واجبة عينيّاً على الأمّة أو الجماعة)، ولا أقلّ من الاحتياط اللزومي الشديد، وواجبةً تعيينيّاً عينيّاً في مرحلة البقاء بعد عقدها، وغير واجبة مطلقاً على مَنْ سقطت عنه، بل يأتي بالظهر (وسيأتي الكلام حول أنّه هل يمكنه الإتيان بالجمعة رغم سقوط وجوبها عنه أو لا؟)، وبهذا لا معنى للوجوب التخييري الذي ذهب إليه المشهور، كما لا معنى للوجوب العيني التعييني الابتدائي.

هـ ـ ولا فرق في جميع ما قلناه بين عصر الحضور وعصر الغيبة، ولا بين السلطة الشرعيّة وغيرها، ولا بين وجود سلطة أساساً أو عدمه، لكن لو فرض أنّ السلطات ـ الشرعيّة أو غيرها ـ قامت بعقد الجمعات، غير أنّ إمام الجمعة لم يكن أهلاً للإمامة في صلاة الجماعة مثلاً من وجهة نظر المكلّف، فإنّ الحكم هنا له وجهان: وجوب أداء هذه الجمعة، ووجوب إقامة جمعة ثانية مستقلّة، وسيأتي تحقيق ذلك قريباً إنْ شاء الله، وكذا في باب صلاة الجماعة.

٣ ـ حكم صلاة الجمعة في ضوء الأدلّة الفقاهتيّة أو مقتضى الأصل

لن أخوض في هذا البحث، لعدم الحاجة إليه بعدما تقدّم، لكن لا بأس بعرض بعض وجهات النظر التي طرحها الفقهاء، مع بعض التعليق القليل، وإلا فالأصل في هذا القسم من البحث هو مجرّد العرض.

إذا فرضنا أنّ الأدلّة الاجتهاديّة الخاصّة لم تَفِ بمعرفة النتيجة، ولو لتعارضها، ننتقل إلى خطوتين متتاليتين:

الخطوة الأولى: البحث عن وجود أدلّة اجتهاديّة يمكن أن تكون مرجعاً لنا بعد سقوط الأدلّة المرتبطة بالمسألة بخصوصها، وهنا قد يُدّعى وجود عمومات فوقانيّة يُرجع إليها، وهذه العمومات هي ما دلّ على أنّ الواجب على المكلّف في كلّ يوم خمس صلوات، وما دلّ على أنّها سبعة عشرة ركعة، ففي خبر الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول ـ في حديثٍ ـ: «إنّ الله عزّ وجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فما ضاف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة.. فأجاز الله ذلك كلّه، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة..». فإنّها دالّة بإطلاقها على وجوب سبع عشرة ركعة في كلّ يوم، بما في ذلك يوم الجمعة زمن الحضور والغيبة، وقد خرج من تحت هذا الإطلاق يوم الجمعة في عصر الحضور، إلا أنّه لا يُعلم خروج يوم الجمعة عصر الغيبة عن هذا الإطلاق، فيكون الشكّ حينئذٍ من موارد الشكّ في التخصيص الزائد، وهو كالشكّ في أصل التخصيص، حيث يتمسّك حينها بالإطلاق لنفي التخصيص الزائد المشكوك. وعليه فلا بدّ في يوم الجمعة ـ انسجاماً مع الإطلاق المذكور ـ من الإتيان بسبع عشرة ركعة، الأمر الذي يعني عدم وجوب الجمعة؛ لأنّ وجوبها يساوق إلغاء الركعات السبعة عشر، ليحلّ مكانها خمس عشرة ركعة، الأمر المنفيّ بالإطلاق كما تقدّم. وبناءً عليه، فمقتضى الإطلاقات والعمومات الفوقانيّة هو عدم وجوب الجمعة، بل عدم شرعيّتها عصر الغيبة، والمتعيّن الإتيان بالظهر.

إلا أنّ هذا الكلام الذي ذكره السيد الخوئي (شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة ١: ٥٦)، قابلٌ للمناقشة، من جهتين:

أ ـ إنّ روايات السبع عشرة ركعة لا إطلاق فيها؛ إذ لم ترد في مقام البيان من جميع الجهات، وإنّما كانت بصدد بيان أصل الواجب غالباً، وإلا فما هو الموقف من صلاة العيدين والآيات والقضاء وغير ذلك؟!

ب ـ إنّه مع تسليم انعقاد الإطلاق، فإنّ الإتيان بالجمعة لا ينافيه بناء على بعض الآراء والتي ترى أنّه قد دلّت بعض الروايات على أنّ الخطبتين بمنزلة الركعتين، وفي بعضها أنّها صلاة، ومعه فسوف يبقى المأتيّ به ظهر الجمعة أربع ركعات، غايته في حال الإتيان بالظهر تكون أربع ركعاتٍ حقيقيّة، وفي حال الإتيان بالجمعة تكون هناك ركعتان تنزيليّتان، وهذا لا ضير فيه، فلا منافاة بين الإطلاق ووجوب الجمعة.

وعليه، فالإطلاقات والعمومات الفوقانيّة حياديّة هنا، فلزم الانتقال للخطوة التالية.

الخطوة الثانية: البحث في مقتضى الأصل، وهنا يتركّز نظرهم على تحديد الموقف زمن الغيبة، فيقال: تارة نبني على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، وأخرى ننكر ذلك، ونبني على اختصاص جريانه بالشبهات الموضوعيّة.

١ـ فإن قلنا بجريانه في الشبهات الحكميّة كالموضوعيّة، فمقتضاه حينئذٍ استصحاب وجوب الجمعة الثابت قبل الغيبة، فيثبت وجوب الجمعة ـ بهويّته الواحدة ـ في عصرَيْ الحضور والغيبة، بالدليل والأصل.

قد يقال: إنّ إجراء الاستصحاب في المقام غير ممكن؛ إذ إنّ الموضوع مختلف، فالمتيقّن السابق هو وجوب الجمعة على المكلّفين في عصر الحضور، وهم يغايرون المكلّفين عصر الغيبة المشكوك شمول الحكم لهم بقاءً، ومع تغاير الموضوع كيف يمكن الاستصحاب؟!

ويجاب: إنّ الأحكام الشرعيّة مسوقة على نهج القضية الحقيقيّة، فليست موجّهة للأفراد الخارجيين، حتى يُدّعى تغاير الموضوع، بل متعلّقة بعنوان المكلّف الصادق على جميع المكلّفين الموجودين والمقدّري الوجود، وإن اختلفوا في كثير من الأحوال والعوارض الجانبيّة كعارض معاصرة الحضور والغيبة، فإن تلك العوارض لا توجب تغايراً في عنوان المكلّف، وعليه فالحكم من البداية متعلقٌ بالجميع، غايته يُشكّ بعد الغيبة في ارتفاعه عن بعضهم، فيُستصحب.

٢ـ وأمّا إذا أنكرنا جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة فلا بدّ من معالجة المسألة ضمن افتراضاتٍ حاصرة ذكروها:

الافتراض الأوّل: أن يدور الأمر بين أن تكون الجمعة حراماً أو واجباً تخييرياً أو تعييناً، وهذا هو أوسع الافتراضات.

والمناسب في مثل هذه الحالة هو إجراء البراءة عن الحرمة والتعيين؛ لأنّ كلّ واحد منهما فيه مؤونة وضيقٌ زائد منفيٌّ بالأصل، وعليه فيحكم بالتخيير بين فعلها وتركها.

الافتراض الثاني: أن يدور الأمر بين الحرمة والوجوب التخييري مع استبعاد احتمال الوجوب التعييني.

وهنا لا بدّ من إجراء البراءة عن الحرمة؛ لأنّها تكليف مشكوك، فيكون منفيّاً بالأصل. ولا يعارَض إجراء البراءة عن الحرمة بإجرائها عن الوجوب التخييري؛ لعدم جريانه في طرفه من رأس؛ وذلك لأنّ نفي هذا الوجوب التخييري لازمه أحد احتمالات ثلاثة:

إثبات الوجوب التعييني، وهو موجب لعدم جريان البراءة؛ لفرض كونها دليلاً امتنانياً، وإجراؤها عن الوجوب التخييري صار مستدعياً لضيقٍ وتكليفٍ زائد، وهو خلف الامتنان.

إثبات الحرمة وهو أيضاً مانع عن إجراء البراءة؛ لنفس النكتة المتقدّمة.

إثبات الإباحة، وهذا غير معقول في حدّ نفسه؛ لفرض كونها عبادة، ولا معنى للإباحة في العبادات، كما هو معروفٌ.

وعليه، فلا مجال لإجراء البراءة عنه، فتكون أصالة البراءة عن الحرمة محكّمةً وسالمةً عن المعارض، ومعه تكون النتيجة ثبوت الوجوب التخييري.

الافتراض الثالث: أن يدور الامر بين الحرمة والوجوب التعييني مع استبعاد احتمال الوجوب التخييري.

لا إشكال في عدم إمكان الحكم بالوجوب التخييري؛ لفرض عدم احتماله، ومعه فيوجد أمامنا إجابتان:

الإجابة الأولى: ما ذكره السيّد الخوئي من لزوم الاحتياط بالإتيان بالظهر والجمعة معاً؛

وذلك لأنّه يوجد في الحقيقة عندنا علم إجمالي بوجود وجوب تعييني متعلّق بإحدى الصلاتين الجمعة والظهر، ومعه فيلزم الاحتياط بفعله معاً وفاءً لمنهجيّة العلم الإجمالي، ولا يمكن التخيير بينهما لفرض انتفائه في المقام حسب الفرض (شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة ١: ٥٨).

الإجابة الثانية: ما ذكره بعضٌ من أنّه يلزم الإتيان بالظهر لا محالة، إلا أنّه يتخيّر المكلف بين فعل الجمعة وتركها.

وقال بعضٌ بأنّ الراجح من هاتين الإجابتين هي الثانية، وذلك أنّ لدينا هنا علمين إجماليين:

الأول: علم إجمالي بوجوبٍ تعييني متعلّق، إمّا بالظهر أو الجمعة؛ إذ يعلم بوجوب صلاةٍ يوم الجمعة وجوباً تعيينيّاً ولا احتمال لكونه تخييرياً كما هو الفرض.

الثاني: علم إجمالي بكون الجمعة إمّا واجبة تعييناً أو محرّمة؛ إذ هذا هو الفرض مع وجود علمين إجماليّين، فلا بدّ من ملاحظة دائرة تنجيزهما، وعليه نخرج بلزوم الظهر حتماً تعييناً؛ لفرض كونها طرفاً في العلم الإجمالي الأوّل، وأمّا الجمعة فالمفروض أنّ أمرها كما هو الحال في العلم الإجمالي الثاني دائرٌ بين المحذورين الوجوب والتحريم، ومعه فيحكم بكون المكلّف ـ وكما القاعدة العامة في موارد دوران الأمر بين المحذورين ـ مخيّراً بين الفعل والترك. والنتيجة لزوم الإتيان بالظهر على كلّ حال والتخيير العملي بين الفعل والترك بالنسبة للجمعة، دون الاحتياط بفعلهما معاً.

الافتراض الرابع: أن يُفرض العلم بجامع الوجوب إلا أنّه يدور الأمر بين كونه وجوباً تعيينياً أو تخييرياً مع استبعاد احتمال الحرمة تماماً.

وهنا قالوا بأنّه لا بدّ من إجراء البراءة عن الوجوب التعييني؛ لأنّه تكليف مشكوك؛ إذ في التعيين مؤونة وكلفة زائدة، ولا يمكن إجراء البراءة عن الوجوب التخييري؛ لأنّ البراءة عنه تؤدّي إلى التعيين، لفرض انحصار الأمر بهما، ودليل البراءة مسوقٌ مساق الامتنان والتوسعة، فلا يعقل جريانه في طرف الوجوب التخييري؛ لأدائه إلى التعيين الذي هو خلف الامتنان والتوسعة.

الرابع: يعتبر في وجوب صلاة الجمعة أمور:

١ـ دخول الوقت، وهو زوال الشمس على ما مرّ في صلاة الظهر، إلى أن يصير ظلّ كلّ شيءٍ مثله[١].

هذا، ونكتفي بهذا القدر، فالمقام ليس مقام التوسّع والتفصيل.

وقت صلاة الجمعة بدايةً وانتهاءً (عند الظهر عُرْفاً)

(١) الشرط الأوّل من شروط وجوب الجمعة هو دخول الوقت، وقد وقع الكلام بين الفقهاء في وقت صلاة الجمعة من حيث المبدأ والمنتهى.

أمّا من حيث المبدأ، فهناك رأيان في ذلك:

الرأي الأوّل: وهو المعروف بينهم، من أنّ بداية وقت صلاة الجمعة هو زوال الشمس تماماً كبداية وقت صلاة الظهر، وهو ما تبنّاه السيّد الماتن.

الرأي الثاني: ما نسبه الشيخ الطوسي، في (الخلاف ١: ٢٢٥)، إلى بعض الفقهاء، كالسيّد المرتضى، وهو أنّ بداية وقتها هو ارتفاع الشمس وإنْ لم تزُلْ. وقد قيل بأنّ ولد الشيخ الطوسي قد تبنّى هذا الرأي أيضاً. وذكر ابن إدريس ـ فيما نُقل عنه ـ أنّه بحث وفتّش في كتب السيد المرتضى فلم يجِدْ هذا الرأي فيها، ولعلّ نسبة الطوسي إليه ذلك كان لمعرفة ذلك منه مشافهةً حيث كان تلميذاً عنده. بل ظاهر بعض عبارات المرتضى في بعض كتبه على خلافه.

وأمّا من حيث المنتهى، فالعمدة آراءٌ أربعة، وهي:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه المشهور، وصرّح به في «الشرائع»، وتبنّاه السيّد الماتن، من أنّ نهاية الوقت بلوغ ظلّ كلّ شاخص مثلَه. ووقت النهاية هذا هو عين وقت صلاة العصر حسب رأي كثيرين، وكذلك هو عين وقت استحباب إبراد صلاة الظهر عند بعضهم.

الرأي الثاني: إنّ وقتها يمتدّ بامتداد وقت صلاة الظهر، وهو المنسوب إلى الشهيد الأوّل في كتابَيه: الدروس والبيان، وقالوا بأنّه قد يلوح أيضاً من بعض كلمات ابن إدريس الحلّي.

الرأي الثالث: ما ذهب إليه ابن زهرة وأبو الصلاح، من أنّ وقتها يمتدّ إلى مقدار أداء

الأذان والخطبتين والصلاة، فلو فرض أنّ هذا المجموع الثلاثي يحتاج إلى نصف ساعةٍ فلا بدّ من البدء من الزوال فوراً، والانتهاء بعد نصف ساعة.

ولعلّ مستنده رواياتٌ مثل خبر زرارة، قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّ من الأمور أموراً مضيّقة، وأموراً موسّعة، وإنّ الوقت وقتان، والصلاة مما فيه السّعة، فربما عجَّل رسول الله صلى الله عليه وآله، وربما أخَّر، إلا صلاة الجمعة؛ فإنّ صلاة الجمعة من الأمر المضيَّق. إنّما لها وقتٌ واحد حين تزول، ووقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الأيام»، حيث دلّت على أنّ بعض الصلوات مضيّقة كصلاة الجمعة، وبعضها موسّع، فاذا دخل الزوال يوم الجمعة تحتّم الإتيان بها، وهذا يدلّ على أنّ بداية وقتها هو زوال الشمس، وعنده يجب فوراً الإتيان بها، ونهاية وقت الجمعة حينئذٍ هو الوقت الذي تستغرقة نفس الصلاة والخطبتين؛ لفرض أنّه بدأ بها عند الزوال، حيث لا مجال للتأخير، فيتمّ بذلك الرأي الثالث. نعم، لو فُرض أنّ الإمام ولحالته الخاصّة كانت صلاته وخطبته تستغرق أكثر من المقدار الطبيعي، فهنا يكون منتهى وقت صلاته بملاحظة حالته، لا بملاحظة الحالة العامّة، بشرط أن يبدأ عند الزوال.

الرأي الرابع: ما قد يظهر من بعضهم، من أنّ نهاية وقت صلاة الجمعة هو ساعة واحدة، وليس المراد بالساعة الستين دقيقة، وإنّما المقصود ساعة معوجّة خلافاً للساعة المستوية، والساعة المعوجّة تعني ١/ ١٢ من طول النهار، فنحسب من الشروق إلى الغروب فى كلّ يوم، ثمّ نقسّمه على ١٢، فتكون النتيجة ساعة واحدة معوجّة، وأمّا المستوية فهي كلّ ساعة من النهار أو الليل تكون ستين دقيقة في جميع العروض الجغرافيّة وفي مختلف أيّام السنة، كما هو المتعارف لدينا اليوم. ومن الواضح أنّه في الاعتدالين تكون الساعة المعوجّة مساوية للساعة المستوية؛ وأمّا غيرهما من الأيّام والفصول حسب العرض الجغرافي، فإنّ الأمر يختلف.

وهذا كلّه يعني أنّنا لو أخذنا ساعة معوجّة في وقتٍ ما تقدّر بـ ٥٣ دقيقة في بلد معيّن، عنى ذلك أنّ لإمام الجمعة المجال بعد الزوال بمقدار ساعة واحدة معوجّة، أي ٥٣ دقيقة، وعلى هذا الرأي بإمكان إمام الجمعة إطالة الخطبة حتى تنتهي الصلاة عند الدقيقة ٥٣

٢ـ اجتماع سبعة أشخاص، أحدهم الإمام، وإن كان تصحّ صلاة الجمعة من خمسة نفر أحدهم الإمام، إلا أنّه حينئذٍ لا يجب الحضور معهم[١].

بعد الزوال.

وهذا الاضطراب في مواقف الفقهاء راجعٌ لاضطراب النصوص والروايات، وإلا فلعلّ مقتضى الأصل هو أنّها مثل الظهر، ولو بمعونة الاستصحاب.

لكنّ القول بأنّ بداية وقتها ارتفاع الشمس، يخالف الروايات، ومنها رواية زرارة المتقدّمة نفسها، وهو واضح.

أمّا القول بكون منتهى وقتها هو منتهى وقت صلاة الظهر أو بلوغ ظلّ كلّ شيء مثله، فهو خلاف كون الجمعة من الأمر المضيّق؛ إذ عليه يمكن تأخير الابتداء بها إلى الوقت الذي يمكن معه الإتيان بها قبل نهاية وقتها، وهو مخالفٌ لظاهر العديد من الروايات، كرواية زرارة المتقدّمة، مضافاً إلى أنّ الرأي الأخير ـ والذي ذهب إليه الماتن ـ لا دليل عليه في الروايات يمثل مستنداً واضحاً، كما اعترف به الشيخ الهمداني (كتاب الصلاة: ٤٣١)، بل الماتن نفسه في بحوثه، معتمداً فيه على فكرة القدر المتيقّن فقط.

والأقرب بالنظر أنّ وقت صلاة الجمعة يبدأ عند الزوال فتكون مضيّقةً، لكن ليس تضييقاً دقّيّاً، بل تضييق عرفي، بمعنى أنّه لا يمكن تأخيرها كثيراً بعد الزوال، بل يلزم القيام بها عند الزوال عرفاً، فلو صلّاها بعد الزوال بربع ساعة أو بنصف ساعة، صدق أنّه صلاها عند الزوال ـ وهو أمرٌ يتبع طول النهار وقصره بالتأكيد ـ في مقابل أن يصلّيها بعد ساعتين أو ثلاث، أو قُبيل الغروب، فهذا هو معنى تضيّق وقتها، أمّا نهاية وقتها فهو متناسب مع البداية، فما دام يصدق أنّه أتي بها ظهراً ـ وليس عصراً أو بعد الظهر ـ صحّت.

وينتج عن ذلك أنّ بداية وقت الجمعة هو عند الزوال عرفاً، بقدر يتسامح فيه التأخير لبعض الوقت، ما دام يصدق أنّها صلّيت عند الظهر أو أوائله، وأمّا نهايتها فتكون تابعةً للإتيان بها عند الزوال بالمعنى المتقدّم. هذا هو القدر المتيقّن من مجموع النصوص.

شرط العدد في صلاة الجمعة

(١) لا خلاف في شرطيّة العدد في وجوب الجمعة، إلا أنّه وقع الاختلاف في تحديد العدد

المأخوذ في الوجوب والمشروعيّة، والقدر المتفّق عليه والمتيقّن هو أنّه لو نقص الحضور عن خمسة أحدهم الإمام، فلا وجوب، وإن زادوا عن سبعة أحدهم الإمام وجبت.

والأقوال في المسألة متعدّدة، أهمّها:

القول الأوّل: إنّ المدار على الخمسة، فلو تحقّق اجتماعهم صارت الجمعة واجبة ومشروعة. وقد نُسب هذا القول إلى الشيخ المفيد والسيد المرتضى وابن الجُنيد وآخرين.

القول الثاني: إنّ اجتماع خمسة موجبٌ لمشروعيّة صلاة الجمعة بل وجوبها، لكن على نحو الوجوب التخييري دون التعييني، أمّا اجتماع سبعة فهو يصيّر وجوبَها تعيينيّاً. وقد نُسب هذا القول إلى الشيخ الطوسي وابن البرّاج وابن زهرة، واختاره المحدّث البحراني (الحدائق الناضرة ١٠: ٧٤)، والشيخ الهمداني (كتاب الصلاة: ٤٤٤).

والسيّد الماتن يرى أنّ الجمعة تصبح مشروعة وقابلة للانعقاد بالخمسة، إلا أنّه حينئذٍ لا يجب حضورها، وإنّما يجب الحضور لو كان العدد سبعة، فبالخمسة أو السبعة تكون مشروعة بنحو الوجوب التخييري، إلا أنّ تعيُّن حضورها لا يكون إلا بالسبعة.

ومنشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف النصوص أيضاً؛ حيث إنّها على مجموعاتٍ أربع:

المجموعة الأولى: ما دلّ على انعقاد الجمعة وصحّتها فيما لو كان العدد خمسة أو سبعة، بمعنى أنّ التردّد قد وقع في الرواية نفسها. ومن نماذج هذه المجموعة: خبر أبي العبّاس، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أدنى ما يجزئ في الجمعة سبعة، أو خمسة أدناه»، وخبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في صلاة العيدين إذا كان القوم خمسةٌ أو سبعة فإنّهم يجمعون الصلاة، كما يصنعون يوم الجمعة».

المجموعة الثانية: ما دلّ على أنّ المدار على الخمسة، وأنّها هي العدد الذي تنعقد به الجمعة، مثل خبر الفضل بن عبد الملك قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا كان قومٌ في قرية صلُّوا الجمعة أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطب لهم جمَّعوا إذا كانوا خمس (خمسة) نفر، وإنّما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين».

المجموعة الثالثة: ما دلّ على أنّ المدار على السبعة، مثل: خبر عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلّوا في جماعة..»، ورواية محمّد بن مسلم قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين، ولا تجب على أقلّ منهم..».

٣ـ وجود الإمام الجامع لشرائط الإمامة من العدالة وغيرها، على ما نذكرها في صلاة الجماعة[١].

الخامس: تعتبر في صحّة صلاة الجمعة أمورٌ:

المجموعة الرابعة: ما دلّ على أنّ الجمعة تشرع بالخمسة وتجب بالسبعة، مثل خبر زرارة قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: على مَنْ تجب الجمعة؟ قال: «تجب على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة أقلّ من خمسة من المسلمين، أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم». وهذه المجموعة الأخيرة لعلّها تصلح للجمع بين المجموعات السابقة.

وبناءً عليه، يمكن القول ـ وفقاً لما بنينا عليه في أصل حكم صلاة الجمعة ـ: إنّه إذا لم يتوفّر خمسة أشخاص ليحضروا الجمعة، فإنّ وجوب عقد الجمعة يسقط، ومن ثم لم تعد صلاة الجمعة ثابتة في هذه الحال، بل يتمّ الانتقال إلى صلاة الظهر يوم الجمعة، وإذا توفّر خمسة أشخاص كان بإمكانهم عقد الجمعة وبإمكانهم الانتقال إلى الظهر، لكن لو كان يتوفّر سبعة أشخاص فإنّ الجمعة تكون واجبة الانعقاد، وبعد عقد الجمعة في صورة الخمسة أو السبعة يجب حضورها على الآخرين.

وينتج عن ذلك كلّه عدم صحّة ما ذهب إليه السيّد الماتن، كما صار واضحاً، وهذا يعني أنّ المجموعة الثالثة ظاهرة في الوجوب عند السبعة، وليس هناك ظهور مشابه في المجموعة الثانية، فتكون المجموعة الرابعة مساعدة على فهم التمييز بين الثانية والثالثة.

كما أنّ عدد الخمسة أو السبعة الموجود في شروط الجمعة ليس مقتصراً على من تجب عليه الجمعة؛ عملاً بإطلاق الأدلّة، فلو قلنا بإمكان إتيان المرأة بالجمعة رغم سقوطها عنها، فإنّ اجتماع أربعة رجال وامرأة أو ستّة رجال وامرأة كافٍ، وتترتّب الآثار وهكذا.

(١) ثالث شروط وجوب الجمعة هو وجود إمام الجماعة الجامع للشرائط؛ إذ مع عدم وجوده لا تكون الجمعة واجبة؛ وذلك لأنّ الجماعة معتبرة في صحّة الجمعة، فلا تصحّ فرادى، ومع هذا الاعتبار لا بدّ من وجود الإمام الجامع للشروط، ومع عدم وجوده، تكون الجماعة بحكم العدم، ومن ثمّ لا وجوب على الناس؛ لفرض عدم إمكان الإتيان بالجمعة.

١ـ الجماعة، فلا تصحّ صلاة الجمعة فرادى، ويجزي فيها إدراك الإمام في الركوع الأوّل، بل في القيام من الركعة الثانية أيضاً، فيأتي مع الإمام بركعة وبعد فراغه يأتي بركعة أخرى[1].

---

(١) **ما تقدّم كان حديثاً حول شروط الوجوب، فيما يشرع السيّد الماتن هنا في شروط الصحة. وأوّل هذه الشروط الجماعة**، بمعنى أنّه لا تصحّ صلاة الجمعة فرادى، **وهنا أمورٌ**:

١ـ إنّ الجماعة شرطٌ في صحّة صلاة الجمعة، وهذا الشرط يعدّ من الأمور المتسالم عليها؛ ولم يقع فيه خلافٌ، بل قد دلّت عليه جملةٌ من الروايات، مثل: خبر زرارة، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «فرض الله عزّ وجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واحدة فرضها الله عزّ وجلّ في جماعةٍ، وهي الجمعة..»، فهو ظاهر الدلالة على المطلوب، فالحكم من هذه الناحية لا إشكال فيه.

قد يُقال: إنّ روايات العدد أيضاً يمكن أن يستدلّ بها على شرطيّة الجماعة.

ويُجاب بأنّ فكرة العدد لوحدها لا تكفي هنا؛ لإمكان ادّعاء أنّه إذا اجتمع سبعة لزمهم أن يقوم فيهم رجلٌ فيخطب خطبتين، ثمّ يصلّون الجمعة ولو فرادى، فيصدق ـ نظريّاً ـ شرط العدد دون شرط الجماعة، نعم بعض روايات العدد تتضمّن أيضاً فكرة الجماعة، وهذا صحيح، لكنّه لا يعني أنّ فكرة العدد نفسها تحتوي فكرة الجماعة.

كيف يتمّ إدراك الجماعة في خصوص صلاة الجمعة؟

٢ـ إنّ إدراك الجماعة في صلاة الجمعة يمتاز عنه في غيرها من الجماعات، والقدر المتيقّن هو أنّه لا يمكن إدراكها في الركعة الأخيرة حال الركوع، بل لا بدّ أن يكون إدراكها في هذه الركعة قبله حال القيام، وعليه أن يأتي بركعة أخرى لوحده بعد فراغ الإمام. وهذا يعني أنّه لا يشترط في صحتها إدراك الجماعة من البداية، بل يمكن ذلك حتى في الركعة الأخيرة، ومعنى هذا أنّ المأموم له إدراك الإمام في ركوع الركعة الأولى كأيّة جماعةٍ أخرى.

ومسألة الحدّ الذي يُدرَك به الإمام تحتمل وجوهاً ثلاثة:

الوجه الأوّل: ما ذهب إليه السيّد الماتن، من إدراكها كغيرها من الجماعات، غايته عدم

إمكانه حال الركوع الأخير؛ وذلك لخبر الحلبي، عن أبي عبد الله، أنّه قال: «إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة، وإن أدركته بعدما ركع فهي أربعٌ بمنزلة الظهر»، فإنّ ذيل هذه الرواية يدلّ على أنّ نظر الحديث إلى صلاة الجمعة، والتي هي عين الظهر، بيد أنّها ثنتان والظهر أربع، كما ورد في الروايات، وقد بيّن الإمام أنّ إدراك إمام الجماعة حال الركوع الأخير يصيّرها ظهراً، ولا تكون جمعة، وهذا يعني أنّ إدراكها جمعة موقوفٌ على تحقّق الالتحاق بالإمام قبل الركوع الأخير.

وهذا الحكم ورد في هذه الرواية مختصّاً بالركعة الثانية دون الأولى، مما يعني أنّه يمكن فيها الالتحاق حال الركوع، كما يمكن قبله؛ وذلك: إمّا لأنّ مطلقات الجماعة قد دلّت على إمكان الالتحاق بالجماعة حال الركوع مطلقاً من غير فرقٍ بين أنواع الصلوات والركعات، ودليل صلاة الجمعة قد قيّد تلك المطلقات بخصوص الركعة الأخيرة من صلاة الجمعة، فمن المفروض بقاء الركعة الأولى منها تحت تلك المطلقات، وهذا يعني أنّه يمكن فيها الالتحاق قبل الركوع وأثناءه، أو ببيان أنّ الوارد في خبر الحلبي شاملٌ لإدراك الإمام في الركعة الأولى؛ اذ هي بيّنت أنّ إدراكه قبل الركوع الأخير يعدّ إدراكاً للصلاة، وهذا الإدراك كما يتحقّق أثناء الركعة الثانية قبل الركوع، يتحقّق أثناء الأولى حال الركوع؛ فإنّه يصدق أنّه أدركه قبل الركوع الأخير، ومعه فتكون هذه الرواية نفسها دالّة على تحقّق الالتحاق لو أدركه حال الركوع الأوّل.

قد يقال: إنّ خبر الحلبي لا دلالة فيه على عدم إمكان الالتحاق بركوع الأخيرة، وأنّه منسجم تماماً مع مطلقات الجماعة؛ لأنّه يحمل بعد جمعه مع تلك المطلقات على بيان الفرد الأفضل والأكمل، بمعنى أنّ الجمعة الرفيعة ذات الدرجة العالية لا يمكن إدراكها في الركعة الثانية إلا قبل الركوع، أو يحمل على أنّ جملة «وإن أدركته بعدما ركع» يُراد منها فراغه من الركوع وإتمامه له برفعه رأسه قائماً. وعليه فلا يكون هناك وجهٌ معقول لهذا التفصيل.

وقد يجاب عن الحمل الأوّل بأنّ فيه تكلّفاً، وأنّه لا يعدّ جمعاً عرفيّاً بين مطلقات الجماعة وخبر الحلبي، في مقابل التوفيق بتقييد مطلقات الجماعة به، لكنّ الجمع الثاني غير بعيد،

فإنّ سائر النصوص تشير إلى كفاية إدراك ركعة، وفي بعضها الإشارة لإدراك الإمام في التشهّد وأنّه لا يكفي، فحمل خبر الحلبي على أنّه بعد الانتهاء من الركوع، ليس شيئاً عسيراً على الفهم العرفي، بل هو محتمل جداً، هذا مضافاً إلى أنّ العمدة هنا في هذا التبرير خبرٌ آحادي منفرد، وهو خبر الحلبيّ.

وقد تقول: حتّى لو تجاهلنا الإشكال في خبر الحلبي فإنّه يقع التعارض بينه وبين خبر العرزمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا أَدْرَكْتَ الإِمَامَ يَوْمَ الجُمُعَة، وَقَدْ سَبَقَكَ بِرَكْعَةٍ، فَأَضِفْ إِلَيْهَا رَكْعَةً أُخْرَى، وَاجْهَرْ فِيهَا، فَإِنْ أَدْرَكْتَهُ وَهُوَ يَتَشَهَّدُ فَصَلِّ أَرْبَعاً»، فيتساقطان، ويُرجع إلى العمومات والإطلاقات الدالّة على صحّة الصلاة إذا أدرك الصلاة ولو في الركعة الأخيرة من الجماعة.

ويجاب: إنّه يكفي في خبر العرزمي أنّ الإمام قد سبق بركعة، لكنّه لا يدلّ على حصول الالتحاق به في قيام الركعة الثانية أو في ركوعها، فتكون الأدلّة الأخرى أخصّ عندهم.

الوجه الثاني: ما ذكره أستاذنا الإيرواني، من اختصاص إمكان إدراك الجمعة بحال القيام قبل الركوع، بلا فرق في ذلك بين الركعة الأولى والثانية؛ وذلك أنّ خبر الحلبي قد دلّ على خروج الركعة الثانية عن تحت مطلقات الجماعة، كما تقدّم، وحينها يقال بأنّ الركعة الأولى حكمها حكم الركعة الثانية في ذلك، **بأحد بيانين**:

أ ـ أن يُدعى عدم الفرق بين الركعة الأولى والثانية؛ إذ إنّه لا خصوصيّة للثانية حتى يُدّعى اختصاص الحكم بها، فيلزم تعميم النكتة إلى الركعة الأولى، وبهذا البيان تخرج الأولى أيضاً عن تحت مطلقات الجماعة.

ب ـ أن يُدّعى التمسّك بقانون الأولويّة، فإنّ المكلف إذا لم يمكنه الالتحاق بركوع الركعة الثانية فبطريق أولى لا يمكن ذلك في الركعة الأولى؛ لأنّ المفروض أنّ التضييق عليه في الثانية موجب لفوات الجمعة، بخلافه في الأولى، فإنّ له الانتظار إلى الثانية، ومعه كيف يمكن التضييق عليه في مورد يوجب فوات أصل الجمعة في حين يوسّع عليه في المورد الذي يمكنه التدارك وعدم الفوت.

ومناقشته المبنائيّة ـ بآحادية خبر الحلبي ـ واضحة. لكنْ قد يمكن مناقشته بنائيّاً أيضاً؛ وذلك أنّ المسألة عباديّة خالصة ونفس خروج ركوع الركعة الثانية عن عمومات إدراك

٢ـ أن لا تكون المسافة بينها وبين صلاة جمعة أخرى أقلّ من فرسخ فلو أقيمت جمعتان فيما دون فرسخ بطلتا جميعاً إن كانتا مقترنتين زماناً، وأمّا إذا كانت إحداهما سابقة على الأخرى، ولو بتكبيرة الإحرام، صحّت السابقة دون اللاحقة، نعم إذا كانت إحدى الصلاتين فاقدة لشرائط الصحّة، فهي لا تمنع عن إقامة صلاة جمعةٍ أخرى ولو كانت في عرضها أو متأخّرة عنها[1].

الجماعة، دليلٌ على أنّ المسألة فيها خصوصيّة معينة، فالتعدّي غير واضح بإلغاء الخصوصيّة في موردٍ من هذا القبيل، وأمّا الحديث عن الأولوية فهو أيضاً غير واضح؛ إذ المسألة قد تكون تابعة لمقدار إدراك الجمعة؛ فإنّ إدراك ركوع الركعة الأولى يصدق معه أنّه حظي بالصلاة مع الإمام بمقدارٍ معتدّ به، بخلاف إدراك ركوع الثانية فإنّ نسبة الالتحاق بالإمام أقلّ، فهذه الخصوصيّة تزاحم دليل الأولويّة هنا، وليس هنا أولويّة مطلقة لتحقيق الجمعة، ما دام لها بديلٌ اضطراريّ ـ حيث تسقط ـ وهو صلاة الظهر.

الوجه الثالث: ما هو المنسوب إلى المشهور، من أنّ صلاة الجمعة إدراكُها كإدراك أيّ جماعة أخرى، يمكن تحقّقه حال الركوع وقبله في تمام الركعات.

والمستند فيه أنّه قد ورد في خبر الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله قال: «إذا أدرك الرجل ركعةً فقد أدرك الجمعة..»، وهو يدلّ على أنّ إدراك الجمعة يتمّ بمجرّد إدراك ركعة واحدة، فنضمّ ذلك إلى أنّه قد ورد في باب الجماعة أنّ الركعة تدرك بإدراك الإمام حال الركوع أو قبله، وهو بإطلاقه يشمل جماعة الجمعة، ومعه يمكن إدراك الجمعة بالالتحاق بركوع أيّة ركعةٍ فيها، فينتج أنّ إدراك الجمعة يكون بإدراك ركوع الركعة الثانية، فضلاً عن الأولى.

وقد نوقش بأنّه صحيح لولا وجود خبر الحلبي المتقدّم، إذ معه لا بدّ من العمل به؛ لكونه مقيِّداً، لكن حيث أجبنا عن الحلبيّ **ارتفع الإشكال عن هذا القول الذي نرى أنّه الأقرب**.

نقد تعبُّديّة «الفرسخ» في الفاصل بين الجمعتين، وتحديد المعيار البديل

(١) معنى هذا الشرط أنّ صلاة الجمعة ليست كأيّة جماعة يمكن إقامتها في كلّ منطقة،

ليلزم على جميع أهل تلك المنطقة الحضور، بل لا تجوز إقامة جمعة أخرى على مقربة من الجمعة الأولى، لكن لو كانت الجمعة الأولى بعيدة بمقدار فرسخ واحد أمكن عقد الجمعة الثانية.

والمراد بالبعد المذكور هو البعد بين الجمعتين، لا البعد بين البلدين اللذين تقام فيهما الجمعتان، ومن هنا فقد تقع جمعتان في مدينة واحدة من المدن الكبرى إذا كانت المسافة بينهما بمقدار الفرسخ.

هذا، وقد اختلفوا في تعيين الفرسخ هنا على عدّة أقوال تتراوح كلّها بين خمسة كيلومترات وستة، ولنِعْمَ ما قاله السيّد كاظم الحائري في تعليقته على الفتاوى الواضحة: «ومع هذا الاختلاف فتقريب الميل أو الفرسخ بتقريب الكيلومترات لا يثبت لنا إلا بأمر تقريبي لا بأمر دقّي».

ويلزم هنا الانتباه إلى أنّه تارة يقع الكلام في المسافة الفاصلة بين الجمعتين، ويكون الهدف بيان أحد شروط الصحة، وهو ما نحن فيه هنا، وأخرى يقع في المسافة الفاصلة بين الجمعة ومكان إقامة المكلف، بهدف تحديد أحد شروط وجوب الحضور عليه، ففي الحالة الأولى يكون الفرسخ الواحد هو المدار عند الفقهاء، بينما في الحالة الثانية يكون الفرسخان هما المسافة المقرّرة شرعاً عندهم، وما نحن فيه الآن هو في الحالة الأولى (شروط الصحّة)، وأمّا الثانية (شروط الحضور)، فسوف يأتي الحديث عنها عند التعليق على الشرط السادس من شروط وجوب الحضور، والذي سيذكره الماتن قريباً.

والأقرب بالنظر هنا أنّ مسألة الفرسخ ليست شرطاً من الشروط التعبديّة في صحّة الجمعة، وذلك أنّ المدرك لشرط المسافة هو صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يكون بين الجماعتين ثلاثة أميال، يعني لا تكون جمعة إلا فيما بينه وبين ثلاثة أميال، وليس تكون جمعة إلا بخطبة، قال: فإذا كان بين الجماعتين في الجمعة ثلاثة أميال، فلا بأس أن يجمّع هؤلاء ويجمّع هؤلاء»، إذ تدلّ بالمفهوم على أنّ المسافة لو نقصت عن ثلاثة أميال، ففي التجميع بأسٌ، وهو تعبير آخر عن المبغوضيّة الموجبة لبطلان العبادة. **ووفقاً لذلك بنى السيّد الماتن النتائج المتقدّمة في المسألة أعلاه، وهي:**

أ ـ إذا أقيمت الجمعتان في أقلّ من ثلاثة أميال بحيث حصل تقارن بينهما، فالحكم هو بطلانهما معاً؛ لأنّ نسبتهما إلى البأس والمبغوضيّة الموجبة للبطلان واحدة ومتساوية.

ب ـ أن لا يحصل تقارنٌ بينهما، بل تتقدّم إحداهما على الأخرى، **وهنا صورتان:**

الصورة الأولى: أن تكون الجمعة الأولى صحيحة في حدّ نفسها، وفي هذه الحال فالجمعة الثانية لوحدها تكون باطلة؛ لأنّ الأولى قد حصلت بلا مزاحم، والمفروض أنّ الثانية كان لها مزاحم منذ بدايتها، فلا يمكنها مع تولّدها مقارنةً للمزاحم الموجب لبطلانها أن تزاحم الأولى.

الصورة الثانية: أن تكون الجمعة الأولى فاسدة في حدّ نفسها؛ لفقدانها بعض الشروط، وهنا يحكم بصحّة الجمعة الثانية؛ لكون الأولى بحكم العدم؛ فلا تزاحمها.

والظاهر أنّ المستند الوحيد لهم هو هذه الرواية، وهي خبر آحادي منفرد في بابه، وليس بجانبه خبرٌ آخر، لا عند السنّة ولا عند الشيعة، ولهذا ليس عند أهل السنّة شرطٌ من هذا القبيل، ولهذا فهم يفهمون القضيّة بطريقة مختلفة؛ حيث يعتبرون أنّ الفلسفة من وراء صلاة الجمعة هو اجتماع الناس في هذا اليوم ليلتقوا ببعضهم ويعرفوا بعضهم ويتواصلوا في اجتماع عام بينهم كلّ أسبوع، لهذا يلزم عندهم أن تكون هناك جمعة واحدة في كلّ منطقة أو في كلّ مدينة، تماماً كما هي عادة النبيّ والمسلمين الأوائل في السنوات الأولى بعد رحيله، فهي أشبه بالسيرة المتعارفة بينهم على أنّ في كل مدينة جمعة، لكن إذا لم يمكن فعل ذلك أو كانت المدن مكتظّةً بالسكان مرتفعة الأبنية بحيث لا يمكن للمسجد الواحد أو لمكان الجمعة أن يسعهم جميعاً؛ لكثرة عدد المصلّين، ففي مثل هذه الحال لا مانع عندهم من إقامة جمعتين في مدينة واحدة أو منطقة واحدة.

وعليه، فالدليل هنا آحادي منفرد، والغريب أنّ مسألةً من هذا النوع ليس فيها إلا رواية واحدة منفردة! فالأقرب أنّه لا توجد مسافة تعبديّة هنا، وبخاصّة أنّ قضيّةً من هذا النوع من الواضح أنّها تتبع ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ النسبة السكّانية ومتغيّرات عدّة، وليست مبنيّةً على التعبّد الخالص.

نعم، يمكن فهم صلاة الجمعة على أنّها صلاة جامعة وليس كأيّ جماعة فهي تشبه صلاة

٣ـ قراءة خطبتين قبل الصلاة ـ على ما تقدّم ـ ولا بدّ من أن تكون الخطبتان بعد الزوال، كما لا بدّ أن يكون الخطيب هو الإمام[١].

العيدين، وقد ورد في خبر العلل عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأنّ الجمعة مشهدٌ عام..»، وهو ما يعزّزه الارتكاز والسيرة والاتفاق الفقهي عبر القرون، **لهذا نعتقد بأرجحيّة الحفاظ على جامعيّة صلاة الجمعة، من هنا نقول بأنّ الأحوط وجوباً هو أن لا يؤدّي تعدّد الجمع إلى زوال صفة الجامعيّة عن كلّ صلاةٍ منها، بحيث يتحقّق العنوان المشار إليه، واللهُ العالم.**

هذا، والمنسوب ـ شفاهاً ـ إلى السيّد موسى الصدر ذهابه إلى ما يشبه فهم أهل السنّة للموضوع.

(١) هنا عدّة نقاط:

لزوم إيقاع الخطبتين قبل الصلاة لا بعدها

معنى ذلك أنّه لا بدّ من تقديم الخطبتين على الصلاة، فلا يصحّ إقامة الصلاة أوّلاً، ثمّ قراءة الخطبتين، وهذا ما يمكن التعرّض له من ناحيتين:

أ. الحديث عن جواز تقديم الخطبتين مقابل القول بلزوم التأخير

والظاهر أنّ هذا الأمر اتفاقيٌّ بينهم، ولم يشذّ عن جواز التقديم سوى الشيخ الصدوق، حيث ذهب إلى لزوم تأخير الخطبتين عن الصلاة، فإنّه قد أورد في «الفقيه» الروايةَ الآتية: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أوّل مَنْ قدّم الخطبة على الصلاة يوم الجمعة عثمان؛ لأنّه كان إذا صلّى لم يقف الناس على خطبته وتفرّقوا، وقالوا: ما نصنع بمواعظه وهو لا يتّعظ بها، وقد أحدث ما أحدث، فلما رأى ذلك قدّم الخطبتين على الصلاة»، وحيث إنّ الشيخ الصدوق قد ذكر في مقدّمة كتاب «الفقيه» أنّه لا يذكر فيه إلّا ما يُفتي به ويكون حجّة بينه وبين ربّه، دلّ ذلك على إفتائه بمقتضى هذه الرواية، وهو لزوم تأخير الخطبتين؛ لأنّ تقديمهما كان بدعة أسّسها عثمان.

لكنّ الحرّ العاملي ناقش في كون هذه الرواية ناظرة إلى صلاة الجمعة، ومن ثمّ فلن يكون

مذهب الصدوق مخالفاً لما اتفق عليه حيث قال: «هذا غريبٌ، لم يورده إلا الصدوق، ولا يبعد أن يكون لفظ الجمعة غلطاً من الراوي أو من الناسخ، وأصله يوم العيد؛ لما يأتي في محلّه، ويحتمل أن يكون العيد الذي قدّم فيه الخطبة على الصلاة كان يوم الجمعة».

وعلى أيّة حال، فالمناقشة في هذا الرأي تنطلق من أنّ النصوص بأجمعها مطبقةٌ على ذكر الخطبتين قبل الصلاة، كخبر محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله قال: «إذا خطب الإمام يوم الجمعة، فلا ينبغي لأحدٍ أن يتكلّم حتى يفرغ الإمام من خطبته، فإذا فرغ الإمام من الخطبتين تكلّم ما بينه وبين أن يقام للصلاة..»، ونحوها غيرها، فوجود رواية واحدة منفردة على خلاف ذلك، بل على خلاف السيرة القائمة والشهرة المحقّقة، يوجب عدم إمكان الوثوق بها.

ب. هل تقدّم الخطبتين أمرٌ لازم في مقابل من يرى جواز التقديم والتأخير أو لا؟

هذا من الشكّ في التكليف الذي يحكم معه بالبراءة، وهنا قد يُدّعى أنّه يستخلص من الروايات وجوب التقديم، مثل: خبر سماعة: قال أبو عبد الله: «يخطب، يعني إمام الجمعة، وهو قائمٌ، يحمد الله.. فإذا فرغ من هذا أقام المؤذّن، فصلّى بالناس..»، فهذه النصوص وردت في مقام بيان الكيفيّة المقرّرة لصلاة الجمعة، فيلزم السير عليها، ما لم يدلّ دليل على استحباب بعض فقراتها، والحال أنّه لم يرد أيّ دليل يفيد استحباب تقديم الخطبتين، ومعه فيجب العمل بما اشتملت عليه من التقديم، بل يكن القول بأنّه القدر المتيقّن الموجب لبراءة الذمّة.

لزوم وقوع الخطبتين بعد الزوال. احتياطاً. لا قبله

هذا هو المشهور، واختار بعضهم ـ كالمحقّق الحلّي في «الشرائع» ـ جواز التقديم على الزوال شرط أن يُنهي الإمامُ خطبته عند الزوال، **وعليه فيوجد هنا قولان:**

القول الأوّل: ما ذهب إليه المشهور، من اعتبار عدم تقدّم الخطبتين على الزوال، **وعمدة أدلّتهم:**

١ـ التمسّك بآية الجمعة، فإنّها جعلت السعي إلى ذكر الله ـ وهو الخطبة أو مجموع الخطبة

والصلاة ـ مترتباً على النداء للصلاة، ومن الواضح أنّ النداء لها يكون عند الزوال، وعليه فسوف تكون الخطبة ـ بمقتضى انسجام فقرات الآية الكريمة ـ بعد الزوال لا قبله.

لكن، نوقش هذا الدليل:

أوّلاً: بما ذكره غير واحدٍ ـ كالسيّد عبد الكريم الحائري ـ من أنّه لا يحرز كون المقصود من النداء الوارد في الآية الكريمة هو النداء للصلاة بعد الأذان أو بالأذان؛ إذ لعلّ المراد منه مطلق النداء لها، ولو كان قبيل الزوال، فإنّه يصدق النداء للجمعة لو أعلن عن التجمّع لها قبيل الزوال بأيّة عبارة أو طريقة.

ثانياً: ما ذكره غير واحدٍ أيضاً، من أنّه لا دليل على كون المراد من ذكر الله الوارد في الآية المجموع من الخطبة والصلاة، فضلاً عن الخطبة وحدها؛ إذ لعلّ المراد منه خصوص الصلاة، فلا تكون الخطبة مشمولة لمفاد الآية.

ثالثاً: ما ذكره أستاذنا الإيرواني واعتبره أبعد عن التكلّف، من أنّ غاية ما تفيده الآية هو شرعيّة الخطبة والسعي إلى ذكر الله بعد الزوال، ومجرّد الدلالة على مشروعيّة شيء في زمانٍ لا يعني عدم مشروعيّته في زمانٍ آخر، ومعه فلا يكون مانع في الآية عن إيقاع الخطبة قبل الزوال.

وقد يناقش بأنّ الآية تدلّ على زمان الواجب، وحيث إنّ تفكيك زمان الوجوب عن زمان الواجب ليس عرفيّاً، فيكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب عرفاً أو نفس زمان توجّه الأمر إلى المكلّف، فلا تكون الخطبة مشروعةً قبل الزوال.

والأظهر أنّ الجواب الثاني هو الأكثر قوّةً من بين هذه الأجوبة، مع الأخذ بعين الاعتبار الجانب القرآني خاصّة، وإلا فالجواب الأوّل فرضيٌّ محض بعيدٌ عن مقاربة المشهد تاريخيّاً، وسبق أن ألمحنا لذلك عند الحديث عن أصل حكم صلاة الجمعة.

٢ـ استقرار سيرة المسلمين المتصلة بعصر النصّ على الإتيان بالخطبتين بعد الزوال، لا قبله، ممّا يكشف عن لزوم كونهما عند الزوال لا قبله، فإنّ ذلك التأكّد وعدم الإتيان بها ولو مرّة قبله لا وجه له إلا تلقّيهم ذلك من النبيّ أو الإمام.

ويناقش بأنّ هذه السيرة تدلّ على الجواز والمشروعيّة، وغايتها أنّ المثابرة والمواظبة من النبيّ والإمام والمتشرّعة تدلّ على الاستحباب المؤكّد ذي الطابع الشعائري، ولا قدرة لها على الدلالة على اللزوم والتعيّن، **ما لم نقل** بأنّه إذا كان السيرة على وجهٍ لم يتخلّف عنه الأئمّة أبداً، ولو مرّة واحدة، وكان الأمر من الأمور المبتلى بها كثيراً، فهذا ـ أي عدم الترك مطلقاً ـ يدلّ في الأذهان العامّة على أنّه يجب أن يكون كذلك، ولأجل هذا الفهم ـ أو التفسير العرفي ـ يلزم على الشارع أن يبيّن عدم الوجوب لو لم يكن العمل واجباً واقعاً، **وهذا كلام معقول أصوليّاً غير أنّه بحاجة** لإثبات أن السيرة أوجبت بالفعل بالنسبة إليهم ارتكاز الوجوب، وأنّ التوضيح من النبيّ أو الإمام يستدعي عادةً وصوله إلينا ولم يصل.

٣ـ التمسّك بأدلّة بدليّة الخطبتين عن الركعتين الأخيرتين؛ إذ دلّت بعض الروايات على أنّ سبب حذف الركعتين الأخيرتين من صلاة الجمعة أنّه قد عوّض عنهما بالخطبتين، وعليه فلا بدّ أن تكون الخطبتان بعد الزوال لا قبله؛ وفاءً بخصوصيّة البدليّة؛ إذ مقتضى إطلاق دليل البدليّة أنّ تمام أحكام المبدل تكون ثابتة على البدل، إلا ما خرج بالدليل، والمفروض أنّه لا يوجد في المقام دليلٌ مخرج، فيكون وقت الخطبتين مشمولاً لإطلاق البدليّة.

ويناقش ـ كما تقدّم في الفرع «الثاني» من صلاة الجمعة عند الحديث عن اشتراط العربية في خطبة الجمعة ـ بأنّ الروايات المستدلّ بها لا تؤسّس البدليّة، وإنّما تشير إلى أنّ العلّة في حذف الركعتين وتخفيف صلاة الجمعة كان هو التعويض المذكور، وهذا المقدار من الدلالة لا يُستفاد منه البدليّة؛ إذ من البيّن أنّ كون شيء موجباً لارتفاع آخر في عالم الأحكام أجنبيٌّ عن جعله بدلاً له وغير ذلك مما تقدّم، وإلا لزم القول بوجوب تأخير الخطبتين تناسباً مع كونهما مكان الركعتين الأخيرتين!

٤ـ التمسُّك بما دلّ على كون الخطبتين صلاةٌ حتى ينزل الإمام، مثل: خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله ـ في حديثٍ ـ قال: «إنّما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين، فهي صلاةٌ حتى ينزل الإمام»، فإنّ الذيل دالٌّ على تنزيل الخطبتين منزلة الصلاة، وهذا التنزيل يمكن التمسُّك بإطلاقه لإثبات آثار المنزّل جميعها على المنزّل عليه، والتي منها

الإتيان بها بعد الزوال.

والفرق بين هذا الدليل وسابقه أنّ ذاك السابق ناظرٌ إلى ما دلّ على أنّ الخطبتين كانتا تعويضاً عن الركعتين، وأمّا هذا الدليل فالمنظور فيه هو ما دلّ على جعل الخطبتين صلاة.

ويجاب ـ كما تقدّم في الفرع «الثاني» من صلاة الجمعة عند الحديث عن اشتراط العربية في خطبة الجمعة ـ بأنّه من المعلوم عدم ترتب أغلب آثاره في المقام؛ إذ شرطيّة عدم الحدث في المصلّين حال الخطبة، وعدم الالتفات، وستر العورات، وطهارة الأبدان والألبسة والضحك والبكاء وغيرها، غير ثابتة حتماً، ومعه فلا موجب للقول به. والقول بأنّ هذا لا يبرّر التخلّي عن التنزيل، غايته يلتزم بانحصاره بالإمام دون المأمومين، غريبٌ في تقديري، بل هو أقرب لتخصيص الأكثر المستهجن عرفاً.

٥ـ خبر محمّد بن مسلم قال: سألتُه عن الجمعة؟ فقال: «بأذان وإقامة، يخرج الإمام بعد الأذان، فيصعد المنبر فيخطب، ولا يصلّي الناس ما دام الإمام على المنبر.. ثمّ ينزل فيصلّي بالناس..»، فإنّها ظاهرةٌ في أنّها في مقام بيان الطريقة المقرّرة شرعاً لأداء الجمعة.

واحتمال أنّ المراد بالأذان الوارد فيه ليس أذان الصلاة، حتى يقال بأنّ ذلك لازمه كون الخطبتين بعد الزوال، وإنّما كلّ وسيلة إعلاميّة تعلن بدء أعمال الجمعة، وربما تكون هذه الوسيلة مجرد قول: الصلاة جامعة، أو نحوها عند الزوال، كما ربما تكون قبله، فلا تعود دلالة في الرواية على المدّعى، كما ذكره السيّد الحائري، ونُسب إلى السبزواري في كتاب ذخيرة المعاد. أو أنّ المراد بالأذان نفس الأذان الصلاتي المعهود، غايته يُدعى أنّ هذا الأذان في خصوص يوم الجمعة يؤتى به قبل الزوال بغية تهيئة المصلّين، كما ورد نظير ذلك في صلاة الصبح، حيث دلّت الروايات على جواز الأذان قبل الفجر لأجل استيقاظ الناس وتهيئهم للصلاة.

بعيدٌ جداً، وصرف تأويل لا دليل عليه، إذ لو أمكن استخدامه في صلاة الجمعة فليُستخدم وأمثاله في غيرها من الموارد! بل مما يؤيّد ما نقول ما دلّ على استحباب الإتيان بركعتين عند الزوال يوم الجمعة، فإنّه إذا كانت الخطبتان قبل الزوال لم يمكن الإتيان بهاتين الركعتين؛ لأنّه حال الخطبتين لا تجوز الصلاة، ثم يدخل الوقت، وبعده سينزل

الإمام للصلاة، ولن يتمكّن ـ لا هو ولا المأمومين ـ من الإتيان بهاتين الركعتين، وهذا بخلاف القول بأنّ وقت الخطبتين بعد الزوال، فإنّ الإمام يمكنه ـ كالمأمومين ـ أن يأتي بهاتين الركعتين، ثمّ يشرع في الخطبة، ومن بعدها الصلاة بلا محذور.

إلا أنّ هذا الخبر آحادي، بل يحتمل أنّه يبني التصوير على الغالب الراجح، حتى لو كان في مقام بيان الطريقة المقرّرة شرعاً.

القول الثاني: جواز تقديم الخطبتين على الزوال، **وممّا يمكن أن يجعل دليلاً لهذا القول:**

١ـ ما دلّ على أنّ وقت صلاة الجمعة مضيَّق، وأنّه عند الزوال، مثل: خبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «وقت الجمعة زوال الشمس..»، فإنّ كون الخطبتين بعد الزوال لازمه عدم كون وقت صلاة الجمعة مضيّقاً وعند زوال الشمس، بل سوف يكون ممتداً لما بعد الزوال إلى انتهاء الخطبة وموسّعاً، وهو خلاف هذه الروايات.

ونوقش:

أوّلاً: إنّ الخطبتين بحكم كونهما معدّتين من توابع الصلاة ومقدّماتها صحّ بهذا الاعتبار التعبير عما يشمل منتهى وقت الجمعة بنوع من المسامحة العرفية المقبولة، فهذا مثل القول بأنّ وقت الظهر عند الزوال، فإنّ هذا لا ينافي البدء بالأذان والإقامة عنده، وإن أخذا وقتاً معتداً به؛ فإنّه يصدق حينئذٍ عرفاً أنّ الصلاة يبدأ وقتها عند الزوال.

ثانياً: إنّ بعض الروايات دلّت على أنّ الخطبتين صلاة، كخبر عبد الله بن سنان المتقدّم، وعليه فإطلاق «وقت الجمعة» يكون حقيقيّاً ـ بالفهم العرفي ـ على الخطبتين أيضاً.

ويمكن تأييد هاتين المناقشتين بأنّ لازم هذا الدليل هو القول بلزوم تقديم الخطبتين على الزوال، فإنّ مقتضى تضيّق وقت الجمعة وكونه عند الزوال، هو عدم جواز التأخير؛ إذ لا يصدق أنّ الصلاة وقعت عند الزوال بغير ذلك، وهذا مما لم ينسب إلى أحدٍ عدا ابن حمزة صاحب «الوسيلة».

٢ـ خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلّي الجمعة حين تزول الشمس قدر شراك ويخطب في الظلّ الأوّل، فيقول جبرئيل: يا محمّد، قد زالت الشمس فانزل فصلّ، وإنّما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين فهي صلاة حتى

ينزل الإمام»، فإنّ هذه الرواية تصرّح بأنّ جبرئيل كان يطلب من النبيّ وهو على منبر الخطبة حين زوال الشمس أن ينزل للصلاة، الأمر الذي يدلّ بوضوح على أنّهﷺ كان يخطب على المنبر قبل الزوال.

إلا أنّ الشيء الذي يبقى مطلوباً هو تفسير صدر الحديث، فإنّه واضح الدلالة على أنّهﷺ كان يصلّي عندما تكون الشمس قد زالت قدر شراك، والشراك لغةً عبارة عن اللجام الذي يربط القدم، ومن الطبيعي أنّ طوله لا يقل عن مقدار الشبر تقريباً، وهذا يعني أنّ صلاتهﷺ لم تكن حين الزوال كما هو ظاهر الذيل، بل كانت متأخرةً عنه إلى حدّ يصبح الظلّ الحادث بعد الزوال قدر الشراك، فكيف يمكن التوفيق بين الصدر والذيل؟! وما لم يوفّق بينهما لا يمكن الاستدلال بالرواية هنا.

من هنا أجاب المحقّق الهمداني بأنّ الشراك له طول وعرض، وطوله يصل إلى شبر تقريباً، بينما عرضه لا يتجاوز السنتيمتر الواحد، من هنا يقال: إنّ انتظارهﷺ إلى صيرورة ظلّ الشيء قدر شراك، إنّما هو بملاحظة عرضه دون طوله، وذلك بغية الاطمئنان بدخول الوقت، وعليه فيكون الصدر منسجماً مع الذيل، وعليه يفسّر الظلّ الأوّل الوارد في الرواية بالظلّ قبل الزوال، فإنّه يوجد في النهار ظلّان ظلٌّ حادث قبل الزوال، وهو عندما يولد يكون طويلاً، ثمّ يأخذ بالانتقاص كلّما ارتفعت الشمس إلى الدرجة الأقل، وهي تكون عند الزوال، وبعده يحدث ظلٌّ آخر يبدأ بالازدياد تدريجيّاً حتى الغروب، وهو المسمّى بالفيء؛ لأنّه يفيء ويرجع بعد الانعدام حال الزوال كلًّا أو جُلًّا. وإذا كان الظلّ الأوّل هو الظلّ الواقع قبل الزوال، دلّ ذلك على جواز تقديم الخطبتين على الزوال بحيث تقعان في الظلّ الأوّل (كتاب الصلاة: ٤٤٧).

لكن الإنصاف أنّ الرواية وإن كانت واضحة الدلالة بذيلها على جواز التقديم، إلا أنّ صدرها ظاهرٌ أيضاً في التأخير قدر شراك، والمفهوم عرفاً من الشراك ليس عرضه بل طوله. ولا يمكن أيضاً ادّعاء أنّ قدر الشراك يعني أنّ زوال الشمس وبدء ازدياد الظلّ الثاني كان عن قدر شراك، فإنّه بعيداً جداً وغير محتمل، وعليه فتكون الرواية ـ على الأقلّ ـ مجملة بملاحظة التوفيق بين صدرها وذيلها، كما اعترف به السيد العاملي في (مدارك

الأحكام ٤: ٣٧)، وإلا فكلّ فقرة من فقراتها واضحة الدلالة.

قد يقال: إنّ الظاهر أنّ خبر عبد الله بن سنان هو على العكس أدلّ؛ إذ إنّ الظلّ الأوّل لا يُراد به الظلّ السابق على الزوال؛ إذ لا يفي هذا التعبير بالدلالة، فما معنى وصف الظلّ بالأوّل؟! فالأوليّة تعني إمّا البداية وهو معنى مرتكز لا يحتاج إلى قرينة إضافيّة، أو الأقدم والأسبق، وهو إذا أريد به الظلّ الذي يتقلّص قبيل الزوال فهو يحتاج إلى قرينة خاصّة أو يكون هذا التعبير معهوداً آنذاك، وهو محلّ شكّ! كما أنّ الأولية لا تفيد الظلّ الصغير السابق على الزوال إلا بلحاظ تعقّل أن الخطبتين تستغرقان ذلك، فتكون قرينة داخلية مفروضة، وكلّ ذلك محلّ شك، وعليه فالمعنى الصحيح المنسجم مع العبارة هو أنّ الظلّ الأوّل هو بداية حدوث الظلّ عند الزوال، وهو السابق على مقدار الشراك، فإذا حصل صلّى، وإعلام جبرئيل للنبيّ صلى الله عليه وآله بالزوال، ليأمره بالصلاة، ينسجم مع كون ذلك توطئة بيانيّة للأمر بالصلاة، فلا داعي لافتراض التهافت.

لكنّ هذا الكلام غير واضح؛ فإطلاق الظلّ الأول على السابق على الزوال غير بعيد بل متعارف، كما أنّ وقت الخطبتين فيما نعلم كان قصيراً جداً.

٣ـ الروايات العديدة الدالّة على أنّ وقت العصر يوم الجمعة هو وقت الظهر في سائر الأيّام، مثل خبر الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «وقت الجمعة زوال الشمس، ووقت صلاة الظهر في السفر زوال الشمس، ووقت العصر يوم الجمعة في الحضر هو وقت الظهر في غير يوم الجمعة»، وذلك أنّنا نعرف من روايات القدمين أنّ وقت فضيلة الظهر تبدأ بعد صيرورة الظلّ الحادث بعد الزوال بمقدار قدمين، أي سُبعي الشاخص، وفي فترة القدمين هذه يؤتى بالنوافل، من هنا عبرت بعض النصوص بأنّ القدمين إنّما جعلت لأجل النوافل، كما هو المتعارف اليوم عند أهل السنّة، حيث يصلّون النوافل بعد الزوال مباشرة، حتى يصير الظلّ بالمقدار المتقدّم، فيبدأ حينئذٍ وقت فضيلة الظهر. ونحن لو قسنا الفترة الزمنيّة التي يحتاجها سُبعا الشاخص، لوصلت إلى ثلث الساعة أو نصفها أو أزيد، ولعلّ ذلك يختلف باختلاف الفصول الأربعة إلا أنّه لا يكاد يزيد عن ثلاثة أرباع الساعة تقريباً.

من هنا يقال: إنّ كون صلاة العصر يوم الجمعة كصلاة الظهر في غيره وقتاً يعني أنّ

وقت العصر سوف يبدأ بمجرّد وصول مقدار الظلّ الحادث إلى السبعين، فإذا كانت الخطبتان بعد الزوال لا قبله فسوف يعني ذلك أنّ فترة الثلاثة أرباع الساعة على أبعد تقدير ـ وهي الفترة الممتدة بين الزوال والقدمين ـ لا بدّ من إيقاع الأذان والإقامة والخطبتين وصلاة الجمعة بواجباتها ومستحبّاتها من قراءة سورة الجمعة والمنافقون والتعقيب فيها. وهو أمرٌ غريب جدّاً واستثنائيّ، فتفادياً لذلك يُلتزم بجواز تقديم الخطبتين على الزوال بحيث يحصل الفراغ منهما عنده.

ونوقش:

أوّلاً: إنّه مخالف للسيرة العمليّة المستمرّة الجارية بين المسلمين من لدن عصر النصّ، على أداء الخطبتين بعد الزوال.

ثانياً: إنّ لازمه الالتزام باستحباب تقديم الخطبتين من دون إحراز أوّل وقت الفضيلة، وهو مما لم يلتزم به أحد.

وعليه، فحيث إنّ الدليل الدالّ على جواز تقديم الخطبتين على الزوال قابلة للنقاش، **فالأقرب احتياطاً هو تعيُّن تأخيرهما عن الزوال**.

حول شرط وحدة الخطيب والإمام

وهو المشهور بين الإماميّة، ونفاه كثيرون من أهل السنّة رغم ترجيحهم له وتأكيدهم عليه، فقالوا بأنّه ليس بلازم.

وعمدة الدليل هو أنّ طبيعة النصوص الواردة في الباب يظهر منها وحدة الإمام والخطيب، فمثلاً: خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم وخطبهم»، فمثل هذه النصوص مبنيّةٌ على فكرة أنّ الإمام والخطيب واحد. هذا مضافاً إلى السيرة العمليّة الجارية، وكونه القدر المتيقّن.

وهذه الوجوه رغم إمكان المناقشة فيها، من حيث إنّ النصوص قد تتعامل مع ما هي الحالة المتعارفة في إقامة الجمعات، وأنّ السيرة ليست دليلاً إلزاميّاً هنا ولا تعطي أزيد من

السادس: إذا أقيمت الجمعة في بلدٍ واجدةً لشرائط الوجوب والصحّة وجب الحضور على الأحوط[١]، نعم لا يجب الحضور حالة الخطبة على الأظهر[٢].

السابع: يعتبر في وجوب الحضور أمور:

١ـ الذكورة، فلا يجب الحضور على النساء.

٢ـ الحريّة، فلا يجب على العبيد.

٣ـ الحضور، فلا يجب على المسافر سواء في ذلك المسافر الذي وظيفته القصر

التعارف الخارجي أو الاستحباب المؤكّد، غير أنّ مقتضى الاحتياط من منطلق القدر المتيقّن هو وحدة الخطيب والإمام في غير حال حال العذر، غايته أنّه لو طرأ على الإمام عذرٌ أو طرأت ضرورات تفرض تمييز الخطيب عن الإمام، فلا دليل على المنع في هذه الحال أو على بطلان صلاة الجمعة.

وقد يُقال: إنّ تجويز حالة التغاير بين الخطيب والإمام عند الضرورة أو العذر بعد التمسّك بالقدر المتيقّن بالوحدة بينهما أمرٌ غير مفهوم، فعدم الدليل على النفي ليس دليلًا على الجواز، فالموافق للأصل الانتقال إلى البدل، وهو صلاة الظهر، وعليه فلا بدّ من التنازل عن القول بالقدر المتيقّن وإثبات الظهور في استقلال عنواني الخطبة والصلاة عن القائم بهما، ولكنّ هذا مآله لتعميم الجواز إلى غير حالات الضرورة والعذر، أو القول بأنّ فعل الخطبة عرفيٌّ لم يتصرّف الشارع فيه، والعرف يدلّ على أنّ الغالب ـ وعند عدم العذر ـ لا بدّ أن يكون الخطيب هو صاحب الشأن أو الحدث، والصلاة عقيب الخطبة حدث تابع، وهو ما يتفق مع ما تشير إليه الروايات من أنّ الخطبتين بدل عن الركعتين، ومن شؤونه اللاحقة به كما يراه العرف، فيلتزم بالجواز في الحالات الاستثنائية جرياً على العرف.

لكنّ ما قلناه سابقاً يكفي للجواب هنا؛ فإنّنا لا نفرض اشتراط الوحدة قدراً متيقّناً مطلقاً، بل القدر المتيقن من اشتراط الوحدة هو في غير حالات العذر والضرورة.

(١) بل الأقوى، وفقاً لما بيّناه سابقاً في حكم صلاة الجمعة.

(٢) بل يجب حضور المقدار الذي يصدق عليه عنوان الخطبة على الأحوط وجوباً.

ومن كانت وظيفته الإتمام، كالقاصد لإقامة عشرة أيام.

٤ـ السلامة من المرض والعمى، فلا يجب على المريض والأعمى.

٥ـ عدم الشيخوخة، فلا يجب على الشيخ الكبير.

٦ـ أن لا يكون الفصل بينه وبين المكان الذي تقام فيه الجمعة أزيد من فرسخين، كما لا يجب على من كان الحضور له حرجيّاً وإن لم يكن الفصل بهذا المقدار، بل لا يبعد عدم وجوب الحضور عند المطر وإن لم يكن الحضور حَرَجيّاً[1].

---

(١) هنا مسائل:

سقوط الجمعة عن المستثنين في الجملة

هناك شهرة واسعة بين مختلف فقهاء الإسلام على سقوط الجمعة عن هؤلاء في الجملة، وقد دلّت على ذلك العديد من النصوص، مثل خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّما فرض الله عزّ وجلّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واحدة فرضها الله عزّ وجلّ في جماعة، وهي الجمعة، ووضعها عن تسعة: عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومَنْ كان على رأس فرسخين»، وخبر عليّ عليه السلام قال: «والجمعة واجبة على كلّ مؤمنٍ، إلا على الصبي والمريض والمجنون والشيخ الكبير والأعمى والمسافر والمرأة والعبد المملوك ومَنْ كان على رأس فرسخين»، وخبر منصور، عن أبي عبد الله قال: «الجمعة واجبة على كلّ أحدٍ، لا يعذر الناس فيها، إلا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبيّ»، وغيرها من النصوص.

وقد علّق المحقّق النجفي على اختلاف بعض الأخبار في التعداد فقال: «إلى غير ذلك من النصوص التي لا ضرر في النقيصة فيها والزيادة في المستثنى بعد تحكيم منطوق بعضها على مفهوم الآخر، أو تكلّف تداخل بعضها في بعض، على أنّه لا خلاف في أكثرها أو جميعها».

وعليه، فهؤلاء لا يجب عليهم عقد الجمعة ولا حضورها على تقدير انعقادها، بل لهم أن يصلّوا الظهر.

هذا، ولم يذكر السيّد الماتن سقوط الجمعة عن الصبيّ والمجنون، مع أنّ ذلك قد ورد في النصوص الخاصّة هنا، والظاهر أنّ السبب هو أنّه فهم من ذكرهما مجرّد تطبيقٍ لشرائط التكليف العامّة، فيشمل البلوغ والعقل، ولا خصوصيّة لنفي الوجوب هنا عمَّنْ نُفي عنه التكليفُ عموماً. وهذا ما يوجب تقليص الاختلاف بين النصوص هنا من حيث ذكر بعضها للصبي والمجنون فيما لم تذكر نصوص أخرى المجنون مثلاً.

مشروعيّة الجمعة وإجزائها في حقّ المستثنين

لو أحبّ الذين سقطت عنهم الجمعة أن يأتوا بها جاز لهم وأجزأت عن الظهر، انطلاقاً من أنّ دليل السقوط ناظر للامتنان والتخفيف، دون سلب المشروعيّة، بل هذا ملاحظ في بعض النصوص أيضاً، مثل خبر حفص بن غياث، قال: «سمعت بعض مواليهم سأل ابن أبي ليلى عن الجمعة، هل تجب على العبد والمرأة والمسافر؟ قال: لا. قال: فإن حضر واحد منهم الجمعة مع الإمام فصلّاها، هل تجزيه تلك الصلاة عن ظهر يومه؟ قال: نعم. قال: وكيف يجزي ما لم يفرضه الله عليه عمّا فرض الله عليه.. فما كان عند أبي ليلى فيها جواب، وطلب إليه أن يفسّرها له، فأبى. ثمّ سألته أنا ففسّرها لي، فقال: الجواب عن ذلك أنّ الله عزّ وجلّ فرض على جميع المؤمنين والمؤمنات، ورخّص المرأة والعبد والمسافر أن لا يأتوها، فلمّا حضروا سقطت الرخصة ولزمهم الفرض الأوّل، فمن أجل ذلك أجزأ عنهم». فقلت: عمَّنْ هذا؟ قال: عن مولانا أبي عبد الله (جعفر الصادق)»، وكذلك ما ورد في المسافر، مثل: خبر سماعة، عن جعفر بن محمّد الصادق، عن أبيه عليه السلام، أنّه قال: «أيّما مسافر صلّى الجمعة رغبةً فيها وحبّاً لها أعطاه الله عزّ وجّل أجر مائة جمعةٍ للمقيم».

لكنّ السؤال في وجوب الجمعة عليهم لو حضروا، فلو حضرت المرأة إلى الجمعة، فهل تصبح الجمعة واجبةً عليها بعد حضورها أو يمكنها هناك أن تصلّي الظهر أيضاً؟

الظاهر أنّه لا فرق بين حضورهم وعدم حضورهم في نفي الوجوب عنهم، عملاً بالأدلّة الموثوق بصدورها، عدا في حالةٍ واحدة، وهي من كان عنوان الحضور موجباً في حقّه

لزوال موجب السقوط، وذلك مثل البعيد فرسخين، فهذا لو حضر لزمته الجمعة؛ لفرض أنّ حضوره موجبٌ لزوال عنوان البعيد عنه، والذي كان سبب سقوط الجمعة عنه، فعاد دليل الجمعة شاملاً له بحضوره، وكذلك لو فرضنا أنّ السقوط كان للحرج، لكنّه مع ذلك أجهد نفسه وحضر الجمعة، فإنّ صلاته هنا لم تعد حرجيّةً، فحضورُه رَفَعَ الموجبَ للسقوط، وهكذا.

حالات المطر والعرج والشيخوخة والعمى بين العنوانيّة والحَرَجيّة

هنا نقاط:

أ ـ إنّ الوارد في المطر رواية آحاديّة منفردة، وهي خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، وعليه فالظاهر أنّ استثناء حال المطر ليس لعنوانه، بل من باب أنّه حَرَجيٌّ ويسقط لموقع الحرج بأدلّة نفي الحرج، فما أفاده السيد الماتن غير واضح، بل لو كان السقوط بعنوانه لزم في كثير من الأحيان سقوط صلاة الجمعة في الكثير من أيّام فصل الشتاء، وبخاصّة في البلدان التي تشهد مطراً، وهي قضيّة ابتلائيّة عامّة قد توجب تعطيل الجمعات مراراً.

ب ـ وهكذا الحال في سقوط الجمعة عن الأعرج، فإنّها لم تثبت بدليل معتبر بعنوانها، فتكون تابعةً لعنوان الحرج، وقد نصّ على ذلك في موضوع العرج بعضُ الفقهاء مثل السيد محمّد باقر الصدر في تعليقته المختصرة جداً، على صلاة الجمعة من كتاب الشرائع للحلّي.

ج ـ أمّا الشيخ الكبير، فقد ورد في خبرين أحدهما صحيح الإسناد، ولم يرد في خبرين آخرين، أحدهما على الأقلّ صحيح الإسناد أيضاً، مع أنّ الجميع له ظهور في كونه في مقام البيان والاستثناء، من هنا وعملاً بالقدر المتيقّن من مجموع النصوص فلا نقول باستثناء الشيخ، بل يمكن فهم ذكره في الروايتين اللتين ورد فيهما على أساس المثاليّة لحالات الحرج والمشقّة. وأمّا ما قاله صاحب الجواهر مما نقلناه عنه فهو ينافي مقام البيان الذي وردت فيه هذه الروايات.

د ـ والحال عينه في الأعمى، فهو مطابق لحالة الشيخ الكبير، وما قلناه آنفاً يجري بعينه فيه؛ لكون الروايات هي نفسها، فالأقرب أنّ استثناء الأعمى بملاك المشقّة والحرج، لا

بعنوانه، فهذا هو القدر المتيقّن.

هـ ـ حيث إنّ عنوان الحرج والضرر عام يشمل المقام، لهذا يمكن تصوّر حالات حرجيّة عديدة غير تلك التي وردت في النصوص، كبعض الأعمال التي لا يمكن للإنسان أن يتركها لعيشه ووظيفته، وفي الوقت عينه تتطلّب منه الحضور في الوظيفة وقت الصلاة، ولا يمكنه المطالبة برخصة ولا ترك العمل؛ لتسبّب ذلك بالحرج الشديد، أو طلاب المدارس والجامعات الذين لا يمكنهم التغيّب وقت الصلاة بسبب القوانين الموجودة في البلد الذي هم فيه ونحو ذلك، ولا يستطيعون تغيير مدرستهم بما يتوافق مع إقامة الصلاة وحضورها أو يكون ذلك موجباً للضرر أو الحرج عليهم، وغير ذلك.

صلاة الجمعة في حقّ أهل القرى والأرياف

خلافاً لما ذهب إليه العديد من فقهاء الأحناف، فإنّ أدلّة صلاة الجمعة تشمل المدن والقرى بلا خلاف، بل في نصوص أهل البيت ما ينصّ على الشمول لأهل القرى، فراجع.

المراد بشرط الحضور في مقابل السفر

ذكر السيد الماتن شرطَ الحضور، ثمّ قال: «فلا يجب على المسافر سواء في ذلك المسافر الذي وظيفته القصر ومن كانت وظيفته الإتمام، كالقاصد لإقامة عشرة أيام»، وهذا الكلام منطلق من الاستناد إلى إطلاقات الأدلّة حيث ذكرت عنوان المسافر بلا تقييد بكونه يجب عليه القصر أو لا.

قد يقال بأنّ هذا الكلام صحيح؛ عملاً بالإطلاقات، لكن ينبغي تقييد عبارة الماتن بقيد ضمني ربما قصده، وهو صدق اسم المسافر عليه عرفاً، فإنّ زوال حكم المسافر عنه شرعاً، قد لا يزيل عنوان المسافر عنه عرفاً، والمفروض أنّ العنوان قد أخذ في النصوص.

وقد يقال في المقابل بأنّ النكتة العرفية والشرعيّة لسقوط الجمعة عن المسافر أنّه نوع من التخفيف عليه، انسجاماً مع التخفيف عنه في باب الصلاة والصوم، فلو كان سفره لا يوجب سقوط الإتمام في الصلاة عنه، فلا فرق بينه وبين غيره، ومن ثمّ يلزم تقييد الحكم بحال التقصير، أو يقال بأنّ الإطلاقات منصرفة للمسافر الذي يرتكز في الأذهان حكم

الثامن: الأحوط عدم السفر بعد زوال الشمس يوم الجمعة من بلدٍ تقام فيه الجمعة واجدةً للشرائط[١].

التقصير في حقّه، وعلى الأقل لا يمكن الوثوق بانعقاد إطلاق في مثل هذه الحال.

لكنّ الأقرب بالنظر هو ما ذهب إليه الماتن ـ دون ما ذهب إليه جماعة، مثل: السيّد محمّد حسين فضل الله ـ لكنْ مع صدق عنوان المسافر عليه عرفاً، فإنّ عنوان المسافر لم يتشكّل له في الذهن المتشرّعي حقيقة تصرفه إلى خصوص من لزمه القصر في الصلاة، بل هو أعمّ؛ بدليل استخدام لفظ المسافر ومشتقاته في العديد من النصوص مع كون الحكم في حقّه هو الصوم أو الإتمام أو التخيير. هذا، وسوف تكون لنا وقفة مع هذا الموضوع في بحث صلاة المسافر بإذن الله.

حكم السفر يوم الجمعة مع استلزامه فوات صلاة الجمعة على المكلّف

(١) المنسوب لمشهور ـ بل إجماع ـ الإماميّة هو القول بحرمة السفر بعد الزوال يوم الجمعة في حقّ من وجبت عليه الجمعة، ولكنّ عدداً من المتأخّرين ناقش في هذه القضيّة، أمّا الفقه السنّي قد انقسم هنا في السفر يوم الجمعة قبل الزوال، بل ولو بعد الفجر، فقال بعضٌ بحرمته إذا خيف فوات الجمعة، مثل العديد من علماء الشافعيّة والحنابلة، فيما رخّص به الأحناف والمالكيّة، أمّا السفر بعد الزوال فهو محرّم عند أكثر فقهاء المذاهب الأربعة.

ودليل القول بحرمة السفر بعد الزوال وقبل صلاة الجمعة لمن وجبت الجمعة في حقّه تعييناً، هو أنّه مأمور بصلاة الجمعة، والأمر بالشيء نهيٌ عن ضدّه الخاصّ، ويؤيّد ذلك ببعض روايات ذمّ السفر يوم الجمعة، مثل: النبويّ: «مَنْ سافر من دار إقامته يوم الجمعة دعَتْ عليه الملائكة، لا يصحب في سفره، ولا يعان على حاجته»، وخبر النهج: «لا تسافر في يوم جمعةٍ حتى تشهد الصلاة، إلا مقاتلاً في سبيل الله أو في أمرٍ تُعذر به»، وفي مصباح الكفعمي: «ما يؤمن مَنْ يسافر يوم الجمعة قبل الصلاة أن لا يحفظه الله في سفره، ولا يخلفه في أهله، ولا يرزقه من فضله»، بل قد استند بعضٌ لفحوى قوله تعالى: ﴿**وَذَرُوْا الْبَيْعَ**﴾.

لكنّ هذه الأدلّة ووجهت بمناقشات، فمضافاً لضعف أسانيد النصوص والروايات هنا،

التاسع: لا يجوز التكلّم أثناء اشتغال الإمام بالخطبة، والأحوط الإصغاء إليها لمن يفهم معناها[١].

لا يمكن فهم التحريم من النهي عن البيع؛ فإنّ البيع مزاحم للصلاة في ظرف فعليّة وجوبها، بينما السفر موجبٌ لرفع فعليّة الوجوب في حقّ المكلّف، ولهم في هذا الموضوع مداخلات عديدة في تطبيق مسألة الضدّ هنا، ولهذا مال المحقّق النراقي لكون الدليل العمدة هنا هو الإجماع على تحريم السفر.

ويمكن القول: إنّه لو سافر وتحقّق عنوان السفر في حقّه، فقد سقطت عنه الجمعة، لكنّه حال خروجه بعد الزوال إلى أن يقطع المسافة الموجبة لصدق عنوان المسافر عليه، إذا كان ذلك يصادم حضوره الجمعة فنقول بأنّه ترك الواجب، فقبل تحقّق عنوان المسافر في حقّه هو تاركٌ للواجب على تقدير تضيّق الوقت، وبعد تحقّق عنوان السفر سقط الوجوب عنه، وعليه الإتيان بالظهر. وبعبارةٍ أخرى: إنّه لو سافر وتحقّق عنوان السفر في حقّه، فقد سقطت عنه الجمعة بعد العصيان بعدم أدائها، أي بترك الواجب. هذا كلّه على تقدير أنّ سفره بعد الزوال لا يمكّنه من الالتحاق بصلاة جمعةٍ أخرى حال كونه مسافراً أو في الطريق لقطع المسافة، وإلا فلا يكون قد ترك الواجب ولا يقع في معصية، وبعبارة أخرى: إذا كان قادراً على الالتحاق بعد السفر وفي اليوم نفسه بصلاة جمعةٍ أخرى، لم يرتكب حراماً بسفره ولا ترك واجباً، وإلا كان تاركاً للواجب.

(١) هنا مجموعة نقاط:

الإصغاء لخطبة الجمعة، معناه وحكمه

اختلف الفقهاء في وجوب الإصغاء إلى الخطبة، والمقصود به التوجّه لاستماع الكلام كمن يركّز نظره ووجهه وجسده نحو الخطيب، فنسب إلى الأكثر الوجوب، فيما ذهب بعضٌ لعدم الوجوب؛ والمنسوب للطوسي وغيره القول بالاستحباب، فيما نلاحظ أنّ بعض الفقهاء بقي متردّداً في هذه المسألة، مثل: المحقّق الحلي في «الشرائع»، والعلامة الحلي في بعض كتبه.

وعمدة أدلّة الوجوب:

١ـ إنّ المقصود من الخطبة لا يحصل إلا بالإصغاء.

ويجاب بأنّ الحصول على مقصود الخطبة يكون بالسماع، ويمكن تحقيق السماع بلا إصغاء.

٢ـ خبر (دعائم الإسلام)، عن الإمام عليّ عليه السلام قال: «يستقبل الناس الإمام عند الخطبة بوجوههم ويصغون إليه».

ويجاب عنه بأنّه ضعيف السند كما هو واضح.

٣ـ ما ورد في بعض الروايات من تعبير: «يخطب لهم»، أو «فهي صلاة»، على أساس ـ كما أفاد الفاضل الهندي ـ أنّ الحاضرين للخطبة كالمقتدِين في الصلاة؛ فيجب الإصغاء.

وجوابه: إنّ كونه يخطب لهم يكفي فيه السماع دون الإصغاء، ولو تمّ يكفي فيه إصغاء الكثير منهم؛ لصدق الخطبة لهم عرفاً، كما أنّ جعلها صلاة قد سبق أن ناقشنا في إطلاق التنزيل والبدليّة فيه، فلا نعيد.

٤ـ إنّ الإصغاء واجب لكونه مقدّمةً للسماع الواجب.

وهذا مبنيٌّ على الوجوب الشرعي لمقدّمة الواجب ولم يثبت، علماً أنّ البحث في الوجوب النفسي هنا.

٥ـ دعوى التلازم بين تحريم الكلام أثناء الخطبة ووجوب الإصغاء.

وجوابه: إنّ عدم الإصغاء يمكن أن يكون من خلال الاشتغال بشيء آخر غير الكلام.

وعليه، فليس هناك دليلٌ معتبر على لزوم الإصغاء للخطبة.

الإنصات وعدم الكلام حال الخطبة (محاولة فهمٍ مقاصديّة)

وهنا أيضاً اختلف الفقهاء في وجوب الإنصات، والمقصود به السكوت حال استماع الكلام وعدم التكلّم مع أحد.

والفرق بينه وبين الإصغاء في اللغة أنّ الإصغاء يتطلّب نوعاً من التوجّه بجسده ووجهه ونظره نحو الخطيب، فيقال بأنّه يصغي إليه، أي أنّه ملتفتٌ نحوه متوجّهٌ إليه، بينما الإنصات والاستماع هنا قد يجامع عدم الإصغاء، كما لو كان يكنس أو ينظّف شيئاً أو يرتّب ملابسه، لكنّه يستمع لما يُقال ويصله ما يُقال مستمعاً له.

والظاهر أنّ نزاعهم هنا ليس في الحكم الوضعي، بمعنى أنّه لو تكلّم لا تبطل صلاته أو ينتقل للظهر، بل يرتكب إثماً فقط، غير أنّ بعض العبارات يفهم منها أنّ الحكم شاملٌ للوضعي والتكليفي معاً، ولو بناءً على الاحتياط الوجوبي، مثل عبارة السيّد محمّد باقر الصدر في تعليقته على صلاة الجمعة من شرائع الحلّي، وهو ما يفهم من لسان بعض النصوص هنا كما سيأتي.

ومهمُّ أدلّة الوجوب هنا ـ بعد غضّ النظر عن دعاوى الشهرة والإجماع ـ هو الآتي:

١ـ النصوص الدالّة على كون الخطبتين صلاة، وأنّها بدل الركعتين، فكما يجب الإنصات وترك الكلام أثناء الصلاة كذلك أثناء الخطبة.

وقد تقدّم الجواب عن فكرة صلاتيّة الخطبتين وبدليّتهما أكثر من مرّة، فلا نعيد.

٢ـ مرسلة الصدوق، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا كلام والإمام يخطب، ولا التفات إلّا كما يحلّ في الصلاة، وإنّما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين، جعلتا مكان الركعتين الأخيرتين، فهما صلاة حتّى ينزل الإمام». ومثله ـ بدلالة مفهوميّة ـ خبر محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله، قال: «لا بأس أن يتكلّم الرجل إذا فرغ الإمام من الخطبة يوم الجمعة ما بينه وبين أن يقام الصلاة، وإن سمع القراءة أو لم يسمع أجزأه»، وكذلك خبر (دعائم الإسلام)، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه: «إذا قام الإمام يخطب فقد وجب على الناس الصمت»، وخبره الآخر، عن الصادق عليه السلام: «لا كلام حتّى يفرغ الإمام من الخطبة، فإذا فرغ منها فتكلّم ما بينك وبين افتتاح الصلاة إنْ شئت»، وخبر الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه ـ في حديث المناهي ـ، قال: «نهى رسول الله عن الكلام يوم الجمعة والإمام يخطب، فمَنْ فعل ذلك فقد لغا، ومن لغا فلا جمعة له»، وكذا المرسل: «مَنْ تكلّم يوم الجمعة والإمام يخطب فهو كالحمار يَحْمِلُ أَسْفاراً» وغيرها من النصوص.

وقد أجاب المحقّق النجفي عن نصوص وجوب الصمت على الناس، فقال: «بل قد يضعّف ما عن البزنطي والدعائم من وجوب الصمت باستلزامه زيادة الخطبة على الصلاة؛ ضرورة جواز الذكر والقرآن ونحوهما فيها، بخلافها؛ فيجب فيها الصمت. بل التزام حرمة ذلك وإن لم يكن مفوّتاً للاستماع أو لاستماع المقصود من الخطبة من

الغرائب».

والأقرب بالنظر أنّ هذه الروايات كلّها ضعيفة السند، وبعضها ليست فيه دلالة واضحة، غير أنّه ينبغي فهم مسألة الخطبة في ضوء مناسبات الحكم والموضوع وكذلك في ضوء المقصد الشرعي، فإنّه إذا جاز الكلام أثناء الخطبة بما يوجب عدم تحقّق الاستماع إليها، فإنّ الخطبة تفقد معناها المقصدي، إذ القصد منها الوعظ والتذكير، ولهذا ذُمّوا على تركهم الخطبة وذهابهم للتجارة ـ على تقدير أن يكون معنى ﴿**وَتَرَكُوكَ قَائِماً**﴾ هو القيام حال الخطبة، لكنّ هذا لا يُنتج حرمة الكلام أو وجوب الإنصات بعنوانه، بل يُنتج لزوم تحقيق خطبة الجمعة لمقصدها، فالعرف يفهم من الإلزام بالخطبة هنا أن يكون لها أثر باستماع الناس إليها، فإذا فرض أنّهم لا يستمعون إليها جميعاً، وكأنّ الخطيب يتكلّم لوحده، فهذا غير مفهوم عقلائيّاً وسياقيّاً.

من هنا نقول: إنّ اللازم هو تحقيق مقصد الخطبة، وهو حصول الاستماع إليها من قبل الناس، لكن لا يضرّ معه أن يتكلّم زيدٌ بكلمتين هنا، وعمرو بعد قليل بكلمة أو كلمتين، فهذا لا يخرق هذا المفهوم، فالقضيّة ليست حديّة دقيّة، بل هي عنوانيّة مقصديّة. وقد ذكر السيد الماتن أنّ وجوب الإصغاء مقيّد بفهم المعنى، ولا بأس به، فهو فهمٌ عرفيّ منه ـ ﷺ ـ للمسألة ووعيٌ مقصدي لها، نعم حرمة الكلام لا علاقة لها بذلك بل هي عامّة.

هذا، وقد أشار الشيخ المنتظري في «توضيح المسائل» إلى أنّ التكبيرات وإطلاق الشعارات أثناء خطبة الجمعة مخالفٌ للاحتياط، لكنّه لا يُبطل صلاة الجمعة. فإذا قَصَد بالاحتياط كُلِّيَّ الاحتياط من باب احتماليّة إطلاقيّة حرمة الكلام أثناء الخطبة فهو جيّد، أمّا لو قصد الاحتياط اللازم، فلا دليل عليه.

حكم الكلام أثناء الخطبة على الإمام نفسه

والمراد هنا أن يخرج الإمام عن حال الخطبة ليتكلّم، كأن ينادي شخصاً أن يصلح له جهاز «المايكروفون» أو يطلب منه إحضار شيء، أو نحو ذلك.

وهنا أيضاً انقسم الموقف الفقهي، فذهب جماعة إلى حرمة الكلام في أثناء الخطبة على الإمام، فيما رأى آخرون الكراهة، غير أنّ المحقّق النجفي قيّد الكراهة هنا، فقال: «إذا لم

العاشر: يحرم البيع والشراء بعد النداء لصلاة الجمعة إذا كانا منافيَين للصلاة، ولكنّ الأظهر صحّة المعاملة وإن كانت محرّمة[١].

يكن مفوّتاً لهيئتها وسالباً لصدق المراد شرعاً منها، وإلّا حرم الاجتزاء بها، ووجب استئناف غيرها».

أمّا دليل التحريم، فعمدته النصوص الدالّة على أنّ الخطبتين تقومان مقام الركعتين، وأنّهما صلاة.

لكن قد تقدّم مناقشة هذا الكلام أكثر من مرّة وأنّه لا دليل على البدليّة، ولو تمّ فلا إطلاق في دليل البدليّة، بل الشواهد على عكس ذلك. واللافت هنا أنّ بعض فقهاء الحنابلة لا يقبل فكرة بدليّة الجمعة عن الظهر، بل يرى العكس، وهو أنّ الجمعة متعيّنة، وهي الأصل، والظهر بدلٌ عنها إذا لم يأتِ الإنسان بها لعذرٍ أو عصيان.

وأمّا دليل الكراهة، فهو مجموعة مؤيدات مثل أنّه خلاف تنظيم الخطبة ودورها في التأثير، وكذلك ضيق الوقت واستلزام ذلك ملل الحاضرين، ونحو ذلك.

ومن الواضح أنّ هذا لا ينتج حكماً شرعيّاً بالكراهة، بل ينتج حسناً عقليّاً أو عقلائيّاً بهدف تحقيق المقصد من الخطبة بأتمّ المصاديق، وعليه فلا الكراهة ثابتة هنا ولا التحريم، لكنّ قيدَ المحقّق النجفي المشار إليه آنفاً في محلّه، وهو واضح.

هذه النقاط الثلاث تدور كلّها حول حال الخطبتين، أمّا الكلام بين الخطبتين والصلاة، وكذا بين الخطبتين، فالظاهر أنّه غير مشمول للأدلّة على تقدير القول بالتحريم أو الكراهة في النقاط المتقدّمة جميعها. بل قد دلّت بعض النصوص على الترخيص مثل خبر محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «..فإذا فرغ الإمام من الخطبتين تكلّم ما بينه وبين أن يقام للصلاة..».

شمول النهي وقت صلاة الجمعة للبيع وغيره، تكليفاً لا وضعاً

(١) ما ذهب إليه السيّد الماتن هو الصحيح، خلافاً للعديد من فقهاء المالكيّة والحنابلة الذين قالوا ببطلان هذه المعاملة، ووفاقاً للعديد من علماء الإماميّة والشافعيّة والحنفيّة.

وظاهر عبارة الماتن أنّه يتكلّم عن خصوص البيع والشراء، ولكنّ الأصحّ أنّ هذا الحكم

الحادي عشر: من يجب عليه الحضور إذا تركه وصلّى صلاة الظهر، فالأظهر صحّة صلاته[١].

شاملٌ لكلّ عمل تجاري أو غيره يكون منافياً للصلاة وحضورها، وفاقاً للعديد من الفقهاء في المذاهب المختلفة؛ إذ لا خصوصيّة للبيع هنا إلا كونه موجباً للتكاسل أو التهاون في حضور الجمعة، فيشمل الأمرُ النكاحَ والإجارة والصلح وغيرها من المعاملات، فضلاً عن ألوان اللهو. **وأمّا ما ذهب إليه بعض الفقهاء** ـ ومنهم العديد من فقهاء الحنابلة ـ من أنّ الحكم خاصٌّ بالبيع، وغيرُه لا يساويه في الشغل عن السعي للجمعة، فلا يُقاس عليه، **غير صحيح**؛ لأنّ البيع نفسه إذا لم يوجب الشغل عن السعي للجمعة فلا ضير فيه، فإنّ الآيات واضحة الدلالة ـ بضمّ بعضها إلى بعضٍ ـ أنّ نظرها ليس لذات البيع أو غيره، وإنّما للانشغال بشيءٍ عن الصلاة، وهذا الفهم يجعل النتيجةَ تعمّ حيناً وتخصّ حيناً آخر.

هذا، وتجدر الإشارة ـ رغم وضوح الأمر ـ إلى أنّ الحكم بتحريم المعاملات، لا يشمل من لا تجب عليه الجمعة، كما أنّه لا يشمل ما قبل النداء للصلاة، ما دام لا يترك أثراً على السعي للصلاة.

(١) هذا قد يجري في حال ثبوت الوجوب التخييري للجمعة بقاءً، أمّا مع الوجوب التعييني لها بقاءً، فضلاً عنه حدوثاً وبقاءً، فالقول بصحّة الظهر مشكل، ما لم تُقَم الجمعة ويتمّ الانتهاء منها وينقضي وقتها، أو لا يمكن عقدها أصلاً، أو تنعقد غير جامعةٍ للشرائط، فهنا يكون الإتيان بالظهر مشروعاً وتصحّ.

المبحث الثالث

منافيات الصلاة

وهي أمورٌ:

الأول: الحدث، سواء أكان أصغر أم أكبر، فإنّه مبطل للصلاة أينما وقع في أثنائها عمداً أو سهواً. نعم إذا وقع قبل السلام سهواً فقد تقدّم أنّ الظاهر صحّة صلاته. ويستثنى من الحكم المذكور المسلوس والمبطون ونحوهما، والمستحاضة كما تقدَّم[1].

خللٌ منهجيّ في عرض الفقهاء المسلمين لبحث منافيات الصلاة

(١) قد تقدّم الحديث عمّن سها عن التسليم حتى أحدث، وذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٦٢)، كما تقدّم الحديث عن دائم الحدث، وذلك عند التعليق على (كتاب الطهارة، المبحث الثالث في الوضوء، الفصل السادس).

هذا، وقد ذكروا في منافيات الصلاة ومبطلاتها الحدثَ وكذلك الالتفات عن القبلة، ولكنّ الأفضل عدم عدّهما من مبطلات الصلاة، بل بطلان الصلاة بهما إنّما هو من باب انعدام شرطَيْ: الاستقبال والطهارة، لا من باب عروض القاطع الموجب لبطلان الصلاة، فانتبه.

كما يلاحظ هنا أنّ الفقه السنّي قد أَكْثَرَ من تعداد مبطلات الصلاة، فأدخل قضايا تطبيقيّة موردّية في عناوين كليّة أحياناً، وأقحم فقدان الشروط والأجزاء ضمن مفهوم مبطلات الصلاة ومفسداتها، ولذا نجد عند الأحناف ثمانية وستين مبطلاً للصلاة، وعند المالكية ثلاثين، وعند الشافعية سبعةً وعشرين، وعند الحنابلة ستّةً وثلاثين وهكذا، والأصحّ لزوم فرز المسائل ليكون الموضوع أكثر انضباطاً.

من هنا، يمكن القول بأنّ المعتاد لدى مشهور الفقهاء حمل الروايات في باب الالتفات على التعبديّة بوصف ذلك هو مقتضى الأصل الأوّلي، لكنّه لا يبعد حملها على تطبيق شرط استقبال القبلة، ولهذا جاءت قيود الفاحش وغير الفاحش، وهو ما يكشف عن أنّ

الثاني: الالتفات بكلّ البدن عن القبلة، ولو سهواً أو قهراً، من ريحٍ أو نحوها، والساهي إن لم يذكره إلا بعد خروج الوقت لم يجب عليه القضاء، أما إذا ذكره في الوقت أعاد، إلا إذا كان لم يبلغ إحدى نقطتي اليمين واليسار فلا إعادة ـ حينئذٍ ـ فضلاً عن القضاء. ويلحق بالالتفات بالبدن الالتفات بالوجه خاصّة مع بقاء البدن على استقباله إذا كان الالتفات فاحشاً، فيجري فيه ما ذكرناه من البطلان في فرض العمد، وعدم وجوب القضاء مع السهو إذا كان التذكّر خارج الوقت، ووجوب الإعادة إذا كان التذكّر في الوقت وكان انحراف الوجه بلغ نقطتي اليمين واليسار، وأمّا إذا كان الالتفات بالوجه يسيراً يصدق معه الاستقبال فلا بطلان ولو كان عمداً، نعم هو مكروهٌ[1].

الثالث: ما كان ماحياً لصورة الصلاة في نظر أهل الشرع، كالرقص والتصفيق، والاشتغال بمثل الخياطة والنساجة بالمقدار المعتدّ به، ونحو ذلك، ولا فرق في البطلان به بين صورتي العمد والسهو، ولا بأس بمثل حركة اليد، والإشارة بها، والانحناء لتناول شيء من الأرض، والمشي إلى إحدى الجهات بلا انحراف عن القبلة، وقتل الحيّة والعقرب، وحمل الطفل وإرضاعه، ونحو ذلك مما لا يعدّ منافياً للصلاة عندهم[2].

الاستقبال يتحقّق بالاستقبال العرفيّ.

(١) لم تثبت الكراهة.

محو صورة الصلاة من موجبات عدم سقوط تكليفها

(٢) لم يرد نصّ من آية أو رواية تتكلّم عن بطلان الصلاة في مثل هذه الموارد، **ولكن على أيّة حال هنا بحثان:**

١ـ في مبطليّة الفعل غير الصلاتي للصلاة، وبخاصّة الفعل الكثير، بصرف النظر عن

مسألة ٦٦٩: الظاهر بطلان الصلاة فيما إذا أتى في أثنائها بصلاةٍ أخرى[1]،

كونه يمحو صورة الصلاة أو لا. وهذا لا دليل عليه، خلافاً للعديد من فقهاء بعض المذاهب الإسلاميّة.

٢ـ في مبطليّة محو صورة الصلاة، بحيث لا يصدق على المأتي به عنوان الصلاة بنظر من يعرفون الصلاة وكيفيّتها. وهذا أيضاً لا رواية معتبرة فيه فضلاً عن آية، إنّما المستند لديهم فيه هو الإجماع والارتكاز، مضافاً إلى زوال اسم الصلاة في هذا الموضع.

وهنا يقال: أمّا الإجماع فهو ـ لو سلّم ـ واضح المدركيّة؛ فإنّه يحتمل بناؤه على أنّ محو صورة الصلاة يفضي إلى عدم تحقّق عنوان المأمور به، فتبطل لانعدام المتعلّق، فلا يكون إجماعاً تعبديّاً. وأمّا الارتكاز، فاكتشافه في عصر النصّ عمليّة معقّدة جداً، وبخاصّة لجهة التمييز بين عدم فعل ذلك لكونه تعبيراً عن إهانة الصلاة في عرف المتديّنين وعدم فعله لكونه مبطلاً لها، فالنظر هنا ليس للحكم التكليفي، بل للحكم الوضعي، وهذا يحتاج إلى إثبات أنّهم يعتبرون من يفعل الفعل الماحي لصورة الصلاة مبطلاً لصلاته، وليس فقط معتدياً أخلاقيّاً على صلاته وعبوديّته لله تعالى، فضلاً عن احتمال أنّ ارتكازهم هذا نتج عن عين ما نتج عنه الإجماع.

فلا يبقى إلا الدليل الثالث، وهو الصحيح، ومن ثمّ تتحدّد المبطليّة بحدوده، ويكون معناه أنّ أيّ شيء يوجب عدم صدق عنوان الصلاة بوصفها مركّباً ذا هيئة اتصاليّة، فإنّه مبطلٌ لها، ويوكَل الأمر في تشخيص ذلك إلى العرف.

(١) هذا في غير صلاة الآيات، حيث سيأتي من السيّد الماتن الحديث عن حالة صلاة الآيات في (المسألة رقم: ٧٠٦)، وهناك نعلّق عليه إنْ شاء الله.

وقد تقول: أليس هذا مجرّد تطبيق لمبطليّة الإتيان بما يمحو صورة الصلاة، وعلى حدّ تعبيركم: ما يخرج معه الفعل عن عنوان الصلاة؟

والجواب: إنّ المشكلة بنظر الفقهاء هنا أنّ صورة الصلاة محفوظة في مقابل صدق أنّه لا يصلي، لكن الموالاة منتفية، من هنا يقع الكلام في أنّ الموالاة هل تركها يبطل الصلاة مطلقاً أو بحيث لا ينطبق صورة الصلاة مع تركها؟ وبعبارة أخرى: إنّ الصلاة داخل الصلاة

وتصحّ الصلاة الثانية مع السهو، وكذلك مع العمد إذا كانت الصلاة الأولى نافلة، وأما إذا كانت فريضة ففي صحّتها إشكال[١]. وإذا أدخل صلاة فريضة في أخرى سهواً وتذكّر في الأثناء فإن كان التذكّر قبل الركوع أتمّ الأولى، إلا إذا كانت الثانية مضيّقة فيتمّها، وإن كان التذكّر بعد الركوع أتمّ الثانية[٢]، إلا إذا كانت الأولى مضيّقة فيرفع اليد عما في يده ويستأنف الأولى.

مسألة ٦٧٠: إذا أتى بفعل كثير، أو سكوت طويل، وشكّ في فوات الموالاة ومحو الصورة، قطع الصلاة واستأنفها، والأحوط[٣] إعادتها بعد إتمامها.

هي ذكرٌ لله، والذكر مهما طال سيكون جائزاً في الصلاة، فليس لدينا مشكلة صورة الصلاة، بل مشكلة الموالاة وتداخل القصود.

(١) والأقرب الصحّة.

(٢) التعبير بـ «أتمّ الأولى» و «أتمّ الثانية» يعني عندنا جواز ذلك، دون اللزوم؛ لما سيأتي عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٩٧)، من أنّه لا دليل على حرمة قطع الفريضة اختياراً في غير ضيق الوقت.

(٣) استحباباً.

قد يقال: إنّ بعض الفقهاء ـ مثل السيد تقي القمي ـ ذكر أنّ ظاهر المسألة هو الشبهة المصداقيّة، ويجري فيها الاستصحاب، فلو علم المكلّف مقدار ما يمحو به صورة الصلاة، وشكّ في أنّه أتى به أو لا، أمكنه إجراء الاستصحاب، ويثبت به عدم الإتيان بهذا المقدار الماحي. بل قد قلتم أنتم أيضاً في تعليقتكم على (المسألة رقم: ٦٧١) بأنّه لو شكّ تصحّ الصلاة، وهو ما يظهر منه الموافقة على جريان الاستصحاب، فما الفرق بين الموردين؟!

والجواب: إنّ هناك فرقاً بين المسألتين، ففي هذه (المسألة رقم: ٦٧٠) يقع الشك في عروض الماحي، وهو في الحقيقة شكٌّ في تحقّق صورة الصلاة، فهو عمليّاً يشكّ في أنّه أتى بصورة الصلاة أو لا، فتشمله قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، بينما في (المسألة رقم: ٦٧١) هو يشكّ في عروض المبطل الذي هو «الكلام»، فيستصحب العدم،

الرابع: الكلام عمداً، إذا كان مؤلّفاً من حرفين، ويلحق به الحرفُ الواحد المُفهِم مثل (قِ) ـ فعل أمرٍ من الوقاية ـ فتبطل الصلاة به، بل الظاهر قدح الحرف الواحد غير المفهِم أيضاً، مثل حروف المباني التي تتألّف منها الكلمة، أو حروف المعاني، مثل همزة الاستفهام، ولام الاختصاص[١].

مسألة ٦٧١: لا تبطل الصلاة بالتنحنح والنفخ والأنين[٢] والتأوّه ونحوها. وإذا قال: آه، أو آه من ذنوبي، فإن كان شكايةً إليه تعالى لم تبطل، وإلا بطلت[٣].

فمحو صورة الصلاة ليس شيئاً يعرض الصلاة فيبطلها، بل هو في الحقيقة عدم تحقيق للصلاة المأمور بها بوصفها هيئة اتصالية ذات صورة، ومن هنا نقول بأنّ عدّ محو صورة الصلاة من المبطلات هو الآخر فيه نوعُ تسامح.

المدخل الصحيح في معالجة مسألة التكلّم في الصلاة بكلام الآدميّين

(١) **تناول السيّد الماتن ـ ككثيرين غيره ـ موضوع البحث هنا عبر مدخل: الحرف والحرفين ونحو ذلك، وهذا تغييرٌ لوجهة مفاد دلالات النصوص**، فالنصوص دلّت على مبطليّة الكلام في الصلاة، فينبغي إحالة ذلك إلى العرف مباشرةً، وهو يحدّد ما إذا كان الشخص قد تكلّم في صلاته أو لا، وباقي الأمور هي تشخيصات تطبيقيّة، فمثلاً لو أردنا المناقشة في التشخيصات فربما يمكن القول بأنّ العرف لا يرى أنّ نطق أحرف المباني منفصلةً يصدق عليه عنوان التكلّم في الصلاة، وعلى الأقل يُشكّ في صدق هذا العنوان، وربما مثله ـ في الجملة ـ التلفّظ بأحرف غير مفهومة ولا معنى لها، فلا يمكن التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة له؛ لإثبات القاطع الصلاتي.

(٢) وردت في مبطليّة الأنين وعدّه من الكلام المبطل للصلاة، روايات آحاديّة قليلة جداً ضعيفة إسناداً.

(٣) البطلان هنا مبنيٌّ على تشخيصٍ مصداقي، فلا بدّ من الرجوع للعرف في صدق أنّ كلمة «آه» مثلاً، لو أطلقها شخصٌ مرّةً واحدة وهو يتألّم، هل يصدق عليه أنّه تكلّم في

مسألة ٦٧٢: لا فرق في الكلام المبطل عمداً، بين أن يكون مع مخاطب أو لا، وبين أن يكون مضطرّاً فيه أو مختاراً، نعم لا بأس بالتكلّم سهواً ولو لاعتقاد الفراغ من الصلاة.

مسألة ٦٧٣: لا بأس بالذكر، والدعاء، وقراءة القرآن في جميع أحوال الصلاة، وأمّا الدعاء بالمحرّم فالظاهر عدم البطلان به، وإن كانت الإعادة أحوط[١].

مسألة ٦٧٤: إذا لم يكن الدعاء مناجاةً له سبحانه، بل كان المخاطَب غيره، كما إذا قال لشخصٍ: «غفر الله لك»، فالأحوط ـ إن لم يكن أقوى ـ عدم جوازه[٢].

مسألة ٦٧٥: الظاهر عدم جواز تسميت العاطس في الصلاة[٣].

صلاته أو لا؟ ومع الشكّ تصحّ الصلاة.

حكم الصلاة لو أتى فيها بالدعاء المحرّم

(١) تجب الإعادة على الأحوط وجوباً، إلا إذا وقع ذلك منه سهواً أو ظنّه مستحقّاً للدعاء، فتبيّن عدمه، ونحو ذلك.

(٢) بمعنى بطلان الصلاة به.

تسميت (تشميت) العاطس، حكمُه وأثرُه في الصلاة

(٣) بمعنى بطلان الصلاة به، لكنّ هذا مختصّ بما إذا لم يكن بصيغة الدعاء، وإلا ـ كما هو الأصل فيه ـ جاز وصحّت الصلاة.

هذا والمراد بتسميت العاطس ـ أو تشميت العاطس ـ هو الدعاء له بالرحمة أو الهداية، فكأنّك تدعو له بالسمت الحسن أو القصد الصالح، فإذا عطس العاطس قيل له: يرحمكم الله، أو يرحمك الله.

ويعتبر تسميت العاطس من حقوق المؤمن على المؤمن، كما ورد في بعض الروايات، وقد

مسألة ٦٧٦: لا يجوز للمصلّي ابتداء السلام ولا غيره من أنواع التحيّة. نعم يجوز ردّ السلام، بل يجب، وإذا لم يرد ومضى في صلاته صحّت وإن أثم.

مسألة ٦٧٧: يجب أن يكون ردّ السلام في أثناء الصلاة بمثل ما سلّم، فلو قال المسلّم: «سلام عليكم»، يجب أن يكون جواب المصلّي «سلام عليكم»، بل الأحوط وجوباً[1] المماثلة في التعريف والتنكير والإفراد والجمع. نعم إذا سلّم المسلّم بصيغة الجواب بأن قال مثلاً: عليك السلام جاز الردّ بأيّ صيغة كان، وأمّا في غير حال الصلاة فيستحبّ الردّ بالأحسن، فيقول في سلام عليكم: عليكم السلام، أو بضميمة ورحمة الله وبركاته.

مسألة ٦٧٨: إذا سلّم بالملحون وجب الجواب، والأحوط كونه صحيحاً[2].

مسألة ٦٧٩: إذا كان المسلّم صبيّاً مميّزاً، أو امرأة، فالظاهر وجوب الردّ[3].

ورد في بعض النصوص أنّ الله يحبّ العطاس ويكره التثاؤب، بل إنّ بعض فقهاء الحنابلة والأحناف والمالكيّة ذهبوا لوجوب تشميت العاطس، ولو على نحو الكفاية. وورد في بعض النصوص مرجوحيّة العطسة القبيحة التي تكون بصوت مرتفع، بل طبّق خبرُ أبي بكر الحضرمي عنوان صوت الحمير عليها وأنّها أنكر الأصوات.

(١) استحباباً.

(٢) هذا مختصّ بحال الصلاة، أمّا خارجها فيجب الردّ، ولا يلزم أن يكون غير ملحون، بل يكفي صدق ردّ السلام عرفاً.

(٣) **قد تقول**: ما هو مبرّر الشبهة في المرأة هنا حتى يذكرها السيّد الماتن؟ هل في ذلك إسقاط لفكرة أنّ المرأة نصف إنسان مثلاً؟!

والجواب: هذا في ذاته محتمل، لكنّ لعلّ الأرجح أنّه ذكر الصبيَّ والمرأة من باب أنّ المتعارف هو سلام الرجل على الرجل في الصلاة، فتحمل نصوص وجوب ردّ السلام في الصلاة على المتعارف، وهنا نفى الفقهاء ذلك تمسّكاً بالإطلاق وإلغاء الخصوصيّة.

مسألة ٦٨٠: يجب إسماع ردّ السلام في حال الصلاة وغيرها إلا أن يكون المسلّم أصم، أو كان بعيداً ولو بسبب المشي سريعاً، وحينئذٍ فالأولى الجواب على النحو المتعارف في الردّ[1].

فهمٌ مقصدي لردّ السلام ـ في الصلاة وخارجها ـ مع عدم إمكان سماع الطرف الآخر

(١) هنا نقطتان:

النقطة الأولى: إنّ ما ذكره بعض الفقهاء من التمسّك بإطلاق الأدلّة لبيان كفاية ردّ السلام ولو لم يسمع الطرف الآخر بصرف النظر عن الصلاة أو خارجها، يبدو لي غريباً؛ فهذه الأحكام ليست تعبّدية رمزيّة، بل هي مفهومة، والمقصد منها تحقّق التخاطب بالتحية بين الناس، فلو ردّ السلام بينه وبين نفسه بحيث لم يسمع الطرف الآخر، فلا يصدق هنا أنّه حيّا الآخرين بأحسن من تحيّتهم، فالتفكير المقصدي ـ المعزّز ببعض النصوص، مثل خبر ابن القداح ـ يساعد هنا على وجوب إسماع الطرف الآخر، وفاقاً لما ذكره السيّد الماتن.

ومنه يظهر عدم صحّة ما ذكره بعضهم ـ مثل: السيّد محمد محمد صادق الصدر ـ من التفصيل بين الصلاة فلا يجب إسماع الردّ، وخارجها فيجب.

النقطة الثانية: إنّه إذا كان المسلّم أصمّ أو لم يعد يمكن إسماعه بسبب المشي السريع أو لكونه مرّ عبر سيّارة أو غيرها، ففي مثل هذه الحال يلزم الردّ بحيث يصدق أنّه ردّ عليه، ففي الأصمّ يلزم أن يعطيه ما يُفهمه أنّه ردّ عليه السلام، ومع انعدام ذلك وعدم إمكان تحقيقه فلا معنى لوجوب الردّ. ولا وجه لدعوى الإطلاق في مثل هذه الحال؛ فإنّ مناسبات الحكم والموضوع في مثل هذه الموارد تجعل الحكم واضحَ الغاية والمقصد، فالأقرب سقوط وجوب الردّ مع عدم إمكان تحقّق مفهوم ردّ التحيّة عرفاً واجتماعيّاً، وإن كان هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي.

ومنه يظهر عدم صحّة ما ذكره بعضهم ـ مثل: السيّد محمّد حسين فضل الله ـ من وجوب الردّ على سلام المذيع في التلفاز إذا كان البث مباشراً حتى لو لم يسمع المذيعُ الردَّ.

بل قد يقال: إن السلام لا يصدق ـ بما هو تحيّة ـ على ما إذا انتفى إمكان الردّ عرفاً أو

مسألة ٦٨١: إذا كانت التحيّة بغير السلام مثل: «صبّحك الله بالخير» لم يجب الردّ، وإن كان أحوط وأولى، وإذا أراد الردّ في الصلاة فالأحوط ـ وجوباً ـ الردّ بقصد الدعاء على نحو يكون المخاطب به الله تعالى مثل: «اللهمّ صبِّحْه بالخير»[1].

عقلاً، فإذا سلّم المتحدّث في المذياع أو التلفاز إلى المستمعين، فهذا لا يصدق عليه السلام الذي هو تحية، كي يجب الجواب له، وهكذا من كان في السيارة المارّة بسرعة.

لكنْ يُجاب بأنّ الذي يتكلّم في البثّ المباشر في التلفاز هو يُلقي السلام حقيقةً على المستمعين، وهم يتلقّون سلامه حقاً، غايته أنّهم هم لا يمكنهم ردّ السلام عليه، فالمشكلة من طرفهم، لا من طرفه، وفي ردّ السلام، لا في السلام نفسه.

(١) هنا أمورٌ يلزم التعرّض لها:

وجوب ردّ التحيّة خارج الصلاة حتى لو كانت بغير «السلام عليكم»

المشهور بين الفقهاء وجوب ردّ التحيّة إذا كانت بصيغة «السلام عليكم»، أمّا لو كانت بصيغة أخرى مثل: صباح الخير، أو مساء الخير، أو صبّحكم الله بالخير، أو مرحبا، أو غير ذلك من مختلف اللغات، فضلاً عمّا لو كان السلام بالإشارة باليد ونحو ذلك، فإنّه لا يجب عندهم ردّ التحيّة بالعنوان الأوّلي. نعم لو لزم من عدم الردّ إهانة أو إيذاء الطرف الآخر المفروض حرمة إيذائه، فيجب الردّ لذلك وليس للعنوان الأوّلي.

وخالف في هذا الحكم صريحاً عددٌ قليل من الفقهاء، مثل العلامة الحلّي فيما نُسب إليه، واحتاط فيه وجوباً بعضٌ مثل السيّد البروجردي.

والأقرب بالنظر هو وجوب ردّ التحية مطلقاً، سواء كانت بصيغة «السلام عليكم» أم بغيرها من مختلف الصيغ واللغات.

ونقطة الارتكاز في البحث هنا تكمن في أمرين:

١ـ في معنى التحيّة، في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً**﴾ (النساء: ٨٦)، حيث قالوا بأنّ التحية ـ كما ذكرها أهل اللغة ـ تعني السلام، كما أنّ أكثر المفسّرين قالوا ذلك في خصوص تفسير هذه الآية.

وهذا الكلام قابل للمناقشة اللغويّة جداً، فالتحيّة أعمّ من السلام بمعناه الخاصّ، ومنطلقة من مثل قولنا: حيّاك الله، بل الجذر اللغوي للكلمة واضح في دلالته على نوع من الدعاء للطرف الآخر بالحياة والبقاء، ولهذا سمّي الملك عند العرب بالتحيّة، لما في الثناء عليه والدعاء ببقائه سالماً معافى، ونقول: التحيّات لله، بمعنى البقاء والملك له سبحانه، وليس للكلمة معنيان هما: السلام والبقاء، كما يُفهم من بعضهم، بل هي بمعنى واحد، وقد أخذ المعنى الأوّل من الثاني. والآية واضحة في التعميم بملاحظة التنكير في قوله: ﴿بِتَحِيَّةٍ﴾. وإطلاقُ بعض اللغويّين المعجميّين ذلك ليس إلا ـ كما هي عادتهم ـ من باب تبيين الشيء بمصاديقه الغالبة، وهم عاشوا في الفضاء الإسلامي الذي يغلب فيه تحيّة الإسلام. وكلمة التحيّة عربيّة معروفة قبل الإسلام، ولم يثبت حصول تحوّل دلالي لها في العصر النبويّ. كلّ ما حصل في العصر النبويّ أنّ الإسلام اشتغل على تأسيس تحيّته والترويج لها، وتفضيلها على غيرها، وهذا واضح.

٢ـ إنّه قد قام الإجماع والسيرة القطعيّة المتصلة على عدم وجوب ردّ التحية التي تكون بغير صيغة «السلام عليكم»، ولا يُعقل ذلك مع فهم الوجوب العام من الآية، وهذا خيرُ دليلٍ على كون الآية غير شاملة لهذه التحايا ولو بالتخصيص، وإلا لزم إسقاط دلالتها على أصل وجوب الردّ، وهو مرفوض قطعاً.

وهذا الكلام قابلٌ للنقاش أيضاً؛ إذ لا دليل على سيرة عمليّة متصلة لا تردّ على غير التحيّة الإسلاميّة، بل لو كان لبان؛ لكونه موجباً لظهور التنازع بين الناس ولو في الجملة وأحياناً. والإجماع ـ لو تمّ إحرازه صغرويّاً بين المتقدّمين ـ محتمل المدركيّة ولو نتيجة فهمهم السلام الخاص من كلمة التحيّة في الآية، كما هو ظاهر الفقهاء والمفسّرين، بل لعلّهم فهموا من تأسيس الإسلام للتحية الخاصّة كونه ينسخ سائر التحايا السابقة، وهذا ما لعلّه يُفهم من بعض فقهاء أهل السنّة الذين تحفّظوا حتى على استخدام غير تحيّة الإسلام. وليس هناك دليلٌ معتبر خاصّ ـ من كتابٍ أو سنّة ـ على نفي وجوب ردّ التحيّة غير الإسلاميّة بالعنوان الأوّلي. وعدم جواب النبيّ والأئمّة على تعابير أصحابهم: «أصلحك الله» أو «جُعلت فداك» لا علاقة له ببحثنا؛ إذ لا يُحرز تلقّيهم لها بأنّها تحايا بالمعنى العرفي.

لكن قد يقال: إنّه لا يمكن هنا التمسّك بقاعدة «لو كان لبان»؛ لأنّه لا يمكن لنا إحراز عموم الابتلاء الذي هو من شروط جريان هذه القاعدة؛ إذ عدم وجوب الردّ لا يساوق عدم تحقّقه خارجاً واستناده إلى الحكم الشرعي، والناس عادةً يردّون التحية، وما لم يرد أحد تحيّة أحد آخر لا يحرز عادةً استناد عدم الردّ إلى عدم الوجوب، بل لعلّه بسبب نزاعٍ مسبق أو غيره من الدواعي، واحتمال توفّر مثل هذه الدواعي يمكن أن يكون مانعاً من إثارة الحساسيات ونقل الموضوع.

من هنا يمكن إعادة صياغة البيان عبر القول: إنّه من الصعب إثبات وجود سيرة قطعيّة متصلة على عدم وجوب ردّ تحية غير «السلام عليكم»، حتى نتمسّك بها في رفع الدليل، أو نجعلها دليلاً على النفي.

وبهذا نستنتج أنّ الآية الكريمة دالّة بوضوح على وجوب ردّ مختلف أنواع التحايا إلا ما خرج بدليل.

حكم ردّ التحيّة في الصلاة إذا كانت بغير «السلام عليكم»

إذا قلنا بوجوب أو جواز ردّ التحيّة في الصلاة لزم ردّ مختلف أنواع التحايا المشروعة، وأمّا إذا قلنا بأنّ الواجب فيها هو ردّ تحيّة «السلام عليكم»، كما يظهر من مختلف النصوص الواردة في هذا المجال، فيُقتصر في هذه الحال على ردّ هذه التحيّة بالخصوص دون غيرها، وهذا هو الصحيح، لا لأجل أنّ الإمام عليه السلام لم يردّ على قول محمّد بن مسلم: «كيف أصبحت»؛ لأنّ هذا لم يكن منه تحية؛ إذ قالها بعد تحيّة: السلام عليكم، وبعد جواب الإمام له، بل هي سؤال عن أحواله، خلافاً لما فهمه أمثال السيّد الخوئي.. بل لأجل أنّ الصلاة أمرٌ عبادي لا يجوز فيه التكلّم بكلام الآدميّين، خرج منه تحيّة «السلام عليكم»، بوصفها القدر المتيقّن، وغيرها يحتاج لدليل؛ إذ الأصل هو البطلان، وإن كان مقتضى الاحتياط هو الردّ وإعادة الصلاة، أو جعل الردّ على شكل دعاء بحيث لا يخلّ بالصلاة ولا بصدق عنوان ردّ التحيّة المتضمّن للاحترام والإكرام.

قد تقول: إنّه إذا أخذنا بطريقة تعاملكم مع القضيّة في «الأمر الأوّل» المتقدّم آنفاً، فعلينا أن نأخذ التسليم مصداقاً لموضوع الحكم، وهو التحيّة، وعليه، فيمكن تعميم الجواز لكلّ

مسألة ٦٨٢: يكره السلام على المصلّي[١].

تحية، وهذا مبنيٌّ على عين ما تمسّكتم به في «الأمر الأوّل»، من أنّ مناسبات الحكم والموضوع عند العرف تكشف عن موضوعيّة التحية، دون وجود خصوصيّة للتحية التي تكون بصيغة السلام خاصّة.

لكن يُجاب: إنّ الوارد في نصوص باب الصلاة هو عنوان السلام والتسليم وسلّم عليه ويسلّم عليه ونحو ذلك، وهذا لا يحرز شموله لغير تحية «السلام عليكم» وتصريفاتها، بخلاف عنوان التحية الوارد في النصّ القرآني، ويشهد لذلك أنّ تعابير الروايات واضحة في أنّ الصيغة هي صيغة السلام، والجزم بنفي الخصوصيّة صعبٌ؛ لأنّ المفروض أنّنا في باب الصلاة، وهناك حيثيّة المبطليّة التي تواجه حيثيّة وجوب ردّ التحية.

شمول وجوب ردّ التحيّة للكتابة وغيرها

يذهب بعض الفقهاء إلى حصر وجوب ردّ السلام بما كان تحيّةً مسموعة، فلو أرسل شخصٌ إليك تحيّةً كتابيّةً عبر وسائل التواصل الاجتماعي أو عبر البريد الإلكتروني أو غير ذلك، فقد حكموا بأنّه لا يجب ردّ السلام هذا.

لكنّ الأقرب هو أنّه لو حصل السلام بالكتابة المباشرة وجب الردّ بما يصدق عليه الردّ عرفاً، ولو بالكتابة، فقد لا يجب الردّ باللفظ، بل لا معنى له في بعض الأحيان؛ لعدم سماع الطرف الآخر؛ فإنّ نصّ القرآن الكريم ـ وكذا العديد من نصوص السنّة الشريفة في الموضوع ـ عامّ شامل، ويصدق عرفاً عنوان أنّني حُيّيتُ بتحيّة من خلال الكتابة. وكثرة التحايا الشفاهيّة في السابق لا يوجب حصر الأحكام بالتحيّة الشفاهيّة. نعم لو قلنا بالوجوب في الرسائل غير المباشرة كما في رسالة ورقيّة مبعوثة عبر البريد، فلا تجب الفورية في الردّ في مثلها؛ لعدم صدق ترك الردّ مع عدم الفوريّة إلا مع الإهمال لزمنٍ طويل. ومسألة التحيّة ـ بحسب روحها ومقصدها ـ لا تختلف بين المشافهة وغيرها، ما لم يكن عدم المشافهة موجباً لتغيّر عنوان إلقاء التحيّة أو عدم صدق عنوان ردّ التحيّة على الجواب.

(١) لا بأس هنا بالتعرّض لأمور:

عدم ثبوت حرمة ولا كراهة إلقاء السلام على المصلّي

ذهب مشهور فقهاء الإماميّة ـ فيما يبدو ـ إلى كراهة إلقاء السلام على المصلّي، فلو رأينا أحداً يصلّي فإنّه من المكروه أن نلقي عليه السلام، وقد مال إلى ذلك أيضاً بعض فقهاء أهل السنّة حيث قالوا بأنّه يكره السلام على المصلّي والقارئ والجالس للقضاء، بل بعضهم يوحي كلامه بأنّ المراد بالكراهة هنا هي الحرمة، بينما صريح عبارات بعضٍ آخر منهم ـ وبخاصّة في المالكيّة والحنابلة ـ نفي الكراهة هنا. كما أنّ المنسوب في كلمات غير واحدٍ من الإماميّة ـ منهم العلّامة المجلسي ـ أنّ بعض فقهاء الإماميّة صرّحوا بعدم كراهة إلقاء السلام على المصلّي.

والأقرب بالنظر هو عدم ثبوت حرمة ولا كراهة إلقاء السلام على المصلّي وأمثاله بعنوانه، بل إلقاء السلام هنا مشمولٌ ـ بعيداً عن دعوى الانصراف المحتملة ـ لعمومات ومطلقات الحثّ على إلقاء السلام والابتداء به، ما لم يزاحمه ما هو أولى منه، فيخضع لقانون الأولويّات، كأيّ حكمٍ شرعيّ آخر.

والعمدة في الفقه الإماميّ هنا روايتان كلتاهما ضعيفة الإسناد على التحقيق، بما في ذلك رواية الحسين بن علوان التي تعتبر الأهمّ، حيث روى عن الإمام جعفر الصادق أنّه قال: «كنتُ أسمع أبي يقول: إذا دخلت المسجد الحرام والقوم يصلّون فلا تسلّم عليهم وسلِّمْ على النبيّ صلى الله عليه وآله، ثمّ أقبل على صلاتك، وإذا دخلت على قومٍ جلوس يتحدّثون فسلّم عليهم».

وسبب ضعف سند هذه الرواية عندي ـ خلافاً لكثيرين ـ هو أنّ التوثيق الوارد في كلمات النجاشي يعود للحسن بن علوان، وليس للحسين بن علوان، ولا أقلّ من عدم وضوح عود التوثيق إليه، فلم تثبت عندي وثاقة الحسين بن علوان صاحب الرواية هنا.

وعليه فلدينا فقط خبران آحاديّان ضعيفان من حيث الإسناد. ولم يعمل الفقهاء بظهور خبر الحسين بن علوان في تحريم إلقاء السلام على المصلّي وفق ما فهموه، ولهذا تمّ حمل الخبر على الكراهة.

وأمّا تعليل بعض فقهاء أهل السنّة بأنّ السلام هنا ليس في محلّه، فهو أقرب لتناول الموضوع تناولاً عرفيّاً، وهذا غير ثبوت كراهة أو حرمة شرعيّة في المسألة، فلعلّ مناسبات

الموقف وطبيعة الأولويّات تقتضي ترجيح عدم إلقاء السلام على شخص، كما لو فرضنا أنّ خطيباً يُلقي كلمةً، وفي كلّ عشرة ثوانٍ يدخل شخصٌ ليُلقي السلام على الخطيب، فلا يبعد هنا بملاحظة الأولويّات والاعتبارات ترجيح عدم إلقاء السلام عليه، كما في حالات كون إلقاء السلام موجباً لإزعاج أو أذيّة شخص مثلاً، لكنّ هذا لا يعني ثبوت كراهة أو حرمة شرعيّة بعنوانها في أصل الشرع، كما هو واضح، بل هي ملاحظة أولويّات لا أكثر، وقد تختلف من حالٍ إلى حال ومن شخصٍ لآخر، فتنبّه وتأمّل جيّداً.

عدم ثبوت حرمة إلقاء السلام على غير المُسْلِم

ذهب الكثير من فقهاء المسلمين بمذاهبهم المختلفة إلى حرمة أن يُلقي المُسْلِمُ السَّلامَ (أي الابتداء بالسلام) على غير المسلم ولو كان من أهل الذمّة، إلا لضرورة، وشاع هذا القول بين أهل السنّة أكثر منه بين الشيعة (ذهب إليه من الإماميّة أمثال الحرّ العاملي والمحقّق النراقي). بل ذهب بعض القائلين بالتحريم من فقهاء أهل السنّة إلى أنّه لو سلّم المسلمُ على غير المسلم خطأ، كان من المستحبّ أن يَطلبَ منه استرجاع السلام، تحقيقاً لنفي التوالف معه.

لكنّ فريقاً آخر ذهب للقول بالكراهة، وهو ما شاع بين فقهاء الإماميّة أكثر، وبخاصّة في العصر الحديث، وذهب إليه بعض فقهاء أهل السنّة، ولا سيما بين الشافعيّة.

ويخصّص كثيرون المسألة بكلمة «السلام عليكم» لا بأيّ نمط آخر من التحيّة، فلو قال له: «صباح الخير»، مثلاً، فلا بأس.

وهذا التمييز عندهم بين تحيّة الإسلام وسائر أنواع التحايا مرجعه إلى فهم التحيّة الإسلاميّة ذات خصوصيّة تتخطّى مجرّد كونها تحيّة، بل هي نوعٌ من سلام الله على المسلّم عليه، أو أنّ «السلام» فيها المرادُ به اسم لله سبحانه (الحشر: ٢٣)، كما ورد في بعض الأخبار، ويكون بمعنى الكفيل والحفيظ، فـ «السلام عليكم» تعني: «الله حافظكم وكفيلكم» ففيه نوع من التعويذ، كما أفاد غير واحد مثل النووي في شرح مسلم. وفي بعض النصوص في المصادر السنّيّة أنّ السلام فيه نوعٌ من «رحمة الله وبركاته». وهذه الأمور يبدو أنّهم لا يقبلونها في حقّ غير المسلم.

أمّا لو سلّم غيرُ المسلم على المسلم، فقد أفتى بعضهم بوجوب الردّ، وبعضهم احتاط

بذلك، واقتصروا في الردّ على مثل كلمة «وعليك»، وبعضهم ذكر كلمة «سلام» فقط من دون إضافة، فيما ذهب فريق ثالث إلى عدم وجوب الردّ على غير المسلم مطلقاً، إلى غير ذلك من التفاصيل. وحديثنا هنا في إلقاء التحيّة عليه لا في الردّ.

والأقرب بالنظر هو عدم ثبوت حرمة إلقاء السلام على غير المسلم بالعنوان الأوّلي، سواء في ذلك صيغة «السلام عليكم» وأمثالها، وأيّ صيغةٍ أخرى تمثل تحيّةً يتداولها العرف.

وينطلق الفقهاء في موضوع إلقاء التحيّة على غير المسلم من بعض الروايات الواردة عند السنّة والشيعة، وعمدتها عند السنّة رواية أبي هريرة في صحيح مسلم، أمّا عند الشيعة فهناك حوالي أربع أو خمس روايات.

والتعليق هنا باختصار شديد يتطلب إشارات سريعة لتوليفة من مجموعة أمور:

أ ـ إنّ الروايات ذات الدلالة الواضحة على التحريم هنا قليلة العدد جدّاً؛ لأنّ بعض الروايات وقعت في سياق بيان مكروهات، ومن ثمّ فمن لا يقول بحجيّة خبر الواحد يصعب عليه الجزم بالتحريم هنا.

ب ـ إنّ غالب الروايات ضعيف الإسناد، فلم يصحّ سوى خبرٌ واحدٌ فقط، بل اللافت وقوع رواة وضّاعين في أكثر من رواية شيعيّة هنا. كما أنّ الرواية السنيّة الأقوى قابلة للنقاش سنداً رغم ورودها في صحيح مسلم. ولا أؤمن بقاعدة أنّ من ورد (وما ورد) في أحد الصحيحَين فقد جاوز القنطرة، كما لا أؤمن بذلك في الكتب الأربعة الإماميّة، وقد انتقد أعلامٌ كبار في الشيعة والسنّة معاً هاتين القاعدتين، وقد بحثتُ عن ذلك بالتفصيل في غير موضعٍ من كتبي، فراجع.

ج ـ إنّ العمومات والمطلقات شاملة للسلام على المسلِم وغيره. بل الكليّات القرآنيّة دالّة على عدم النهي عن البرّ بهم والقسط ما لم يكونوا معتدين. بل قال تعالى: ﴿..**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً**..﴾ (البقرة: ٨٣).

د ـ إنّ سياق بعض الروايات السنيّة في المقام هو سياق حرب، فقد غدا النبيُّ لمقاتلة بعض اليهود، فأعلن أن لا تسلّموا عليهم إذا لقيتموهم، وهذا من الصعب فهم التعميم منه. بل ثمّة سياق تاريخي معروف وهو استخدام بعض اليهود عبارات غير لائقة في

السلام، الأمر الذي يفتح احتمال أنّ النهي النبوي (وليس نهي أهل البيت لاحقاً) جاء في سياقٍ من هذا النوع.

هـ ـ إنّ هناك أخباراً معارضة لأخبار النهي، مثل خبر أبي بصير وصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج، والصحيحة تدلّ صراحةً على إمكان السلام والدعاء للنصراني، رغم عدم الاضطرار لذلك حتى لو اضطرّ للذهاب للنصراني من حيث هو طبيب، فإنّ الاضطرار للذهاب إليه لا يُلازم إلقاء تحيّة الإسلام عليه. كما أنّه ورد في بعض نصوص مكاتيب النبيّ للملوك استخدام صيغة السلام المستخدَمة بعينها مع المسلمين. واللافت أنّ خبر أبي بصير هنا، الوارد عن الإمام جعفر الصادق، استدلّ بنفسه بسلام النبيّ على الملوك في إثبات الترخيص.

و ـ ادّعى بعضٌ إمكان الاستعانة ببعض النصوص القرآنيّة للترخيص، كقوله تعالى: ﴿**فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ**﴾ (الزخرف: ٨٩)، وكذلك قول إبراهيم لأبيه: ﴿**قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيّاً**﴾ (مريم: ٤٧)، بعد فصل السلام عن الاستغفار، وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ * إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾ (القصص: ٥٥ ـ ٥٦)، وقوله سبحانه: ﴿**وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَاماً**﴾ (الفرقان: ٦٣).

ونوقش بأنّ هذا ليس تحيّةً، بل هو إعلان مسالمة ومتاركة، إلا إذا قيل بأنّ تحيّة الإسلام (أعني خصوص مقطع: السلام عليكم) لا دليل معتبراً على تضمّنها أزيد من مجرّد إبداء المسالمة ورفع حال الخصومة ونشر ثقافة السلم والتواصل. وهذا هو امتيازها عن تحايا العرب قبل الإسلام والتي كانت تركّز على طول عمر المسلَّم عليه وغير ذلك.

ز ـ قد يثار تساؤل: لو كان هذا الأمر محرّماً مع تجويز نكاح أهل الكتاب، لكان متوقّعاً أن يثير تساؤلاً: كيف يمكن لشخص أن يعيش مع زوجته النصرانيّة مثلاً ولا يسلّم عليها في حياته؟! وإن كان هذا التساؤل لا يرد على تقدير تخصيص الموقف بتحيّة الإسلام.

ح ـ إنّ تفسير السلام بمعنى خاصّ لا يمكن إجراؤه بحقّ غير المسلم قد يتحفّظ عليه، فإنّ غاية السلام الدعاء للمسلَّم عليه بالحفظ والرعاية والسلامة، وهل في الدعاء لغير

مسألة ٦٨٣: إذا سلّم واحدٌ على جماعة كفى ردّ واحدٍ منهم، وإذا سلّم واحدٌ على جماعة منهم المصلّي فردّ واحدٌ منهم لم يجز له الردّ[1]، وإن كان الرادّ صبيّاً مميّزاً

المسلم ـ من غير المعتدين ـ بمثل ذلك حرمة؟! وما الفرق بين أن تدعو له بكثرة ماله وولده وبين الدعاء له بالسلامة والرعاية، بل النوع الثاني أقرب للدين؛ لأنّ السلامة والرعاية تشمل السلامة الإيمانيّة، فأيّ مانع من ذلك كلّه؟! وقد ورد في مرسل ابن أبي نجران، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: عطس رجلٌ نصراني عند أبي عبد الله، فقال له القوم: هداك الله، فقال أبو عبد الله: «[فقولوا]: يرحمك الله»، فقالوا له: إنّه نصرانيّ؟! فقال: «لا يهديه الله حتّى يرحمه». بل لو تمّ ما قالوه كفى التنكير في كلمة «سلام»، بل لعلّ قائلاً يقول: إنّ السلام لا يعني أكثر من إبراز المسالمة وعدم الحرب.

استحباب الابتداء بالسلام على الرجل والمرأة من الرجل والمرأة

مال بعضُ الفقهاء إلى كراهة إلقاء الرجل التحيّة والسلامَ على المرأة الأجنبيّة، فلو صادف رجلٌ امرأةً في الطريق أو في مكان العمل أو غير ذلك، فإنّه يكره له ـ ولا يحرم ـ إلقاء السلام عليها حتى لو كانت من أقربائه مادامت أجنبيّةً. وقيّد بعضُ الفقهاء ـ من أمثال: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي ـ الكراهةَ بالشابّة، فترتفع الكراهة عنده لو كان الملقى عليها السلام امرأةً كبيرة في السنّ.

والأقرب هو صحّة ما ذهب إليه فقهاء آخرون، ومنهم السيّد الخوئي، وهو استحباب إلقاء السلام من قِبَل الرجل على الرجل والمرأة معاً، بل يلزم إضافة استحباب إلقاء المرأة أيضاً السلامَ على الرجل والمرأة معاً، فلا كراهة في البَين مطلقاً فضلاً عن التحريم، عملاً بالعمومات والمطلقات الواردة في الباب. وقد وردت روايات خاصّة تفيد أنّ الرسول صلى الله عليه وآله كان يسلّم على النساء، بما يُفهم منه أنّ ذلك كان من عادته الجارية. وأمّا مسألة الفتاة الشابّة، فقد ورد في بعض النصوص أنّ الإمام عليّاً عليه السلام كان يتجنّب السلام عليها؛ لكنّ التجنّب هنا كان ـ بحسب ظاهر النصّ ـ لخوف الفتنة لا لذات السلام، فيكون عنواناً ثانويّاً. هذا، وأمّا ردّ السلام فهو واجب مطلقاً. نعم، لو خيف الوقوع في الفتنة أو الحرام لزمهما تجنّب الابتداء بالسلام.

(١) فيه تأمّل؛ فإنّ النصوص في باب الصلاة لم تربط بين ردّ السلام وكون الردّ واجباً، فما

فالأحوط الردّ والإعادة[١]، وإذا شكّ المصلّي في أنّ المسلّم قصده مع الجماعة لم يجز الردّ، وإن لم يردّ واحدٌ منهم.

مسألة ٦٨٤: إذا سلّم مرّات عديدة كفى في الجواب مرّة، وإذا سلّم بعد الجواب احتاج أيضاً إلى الجواب، من دون فرق بين المصلّي وغيره[٢].

مسألة ٦٨٥: إذا سلّم على شخص مردّد بين شخصين، لم يجب على واحدٍ منهما الردّ، وفي الصلاة لا يجوز الردّ.

مسألة ٦٨٦: إذا تقارن شخصان في السلام، وجب على كلّ منهما الردّ على الآخر على الأحوط[٣].

دام يصدق عليه أنّه قد أُلقِيَ السلامُ عليه، فإنّ له الردّ ويصدق عليه أنّه ردّ السلام في الصلاة، فالمفترض صحّة صلاته وإن لم يكن واجباً عليه الردّ بعد ردّ غيره قبله. ودعوى الانصراف إلى الردّ الواجب، والتي ادّعاها الماتن في بحوثه الاستدلاليّة، غير واضحة.

(١) مع صدق أنّ الجماعة ردّت عليه بردّ الصبي المميّز، فالأقرب الصحّة وسقوط وجوب الردّ عن البقيّة.

(٢) **إنّ استخدام المنهج الحرفي في التعامل مع قضايا من هذا النوع فيه غرابة، فالتحيّة مسألةٌ عقلائيّة عرفيّة اجتماعيّة**، فإذا سلّم عشر مرات متتالية بحيث لم يقصّروا في ردّ المرّة الأولى، كفى جوابٌ واحد، حتى لو كانت حرفيّة إطلاقات النصوص قد تتطلّب تعدّداً، وكذلك الحال لو سلّم فأجيب فسلّم مرة أخرى، فإنّه يجب الردّ على تقدير أن يكون السلام الثاني حقيقياً، كما سيأتي تأييد ذلك من السيّد الماتن في (المسألة رقم: ٦٨٧).

حكم تقارن شخصين في إلقاء السلام على بعضهما

(٣) استحباباً؛ لأنّ العرف يفهم في مثل هذه الحال أنّ إلقاءهما السلام على بعضهما كافٍ في حصول التحيّة وجوابها؛ وهذا راجع لفهم النكتة المقصديّة من فكرة السلام وردّه، وكذلك مناسبات الحكم والموضوع، فضلاً عن عدم وضوح شمول الأدلّة لمثل هذه الحال. وقد كان السيّد الماتن في بحوثه الاستدلاليّة قد أقرّ بعدم وجود دليل على لزوم الردّ

مسألة ٦٨٧: إذا سلّم سخريةً أو مزاحاً، فالظاهر عدم وجوب الردّ.

مسألة ٦٨٨: إذا قال: سلام، بدون عليكم، فالأحوط في الصلاة الجواب بذلك أيضاً.

مسألة ٦٨٩: إذا شكّ المصلّي في أنّ السلام كان بأيّ صيغة فالظاهر جواز الجواب بكلّ من الصيغ الأربع المتعارفة[١].

مسألة ٦٩٠: يجب ردّ السلام فوراً، فإذا أخّر عصياناً أو نسياناً حتى خرج عن صدق الجواب لم يجب الردّ[٢]، وفي الصلاة لا يجوز. وإذا شكّ في الخروج عن الصدق وجب على الأحوط[٣]، وإن كان في الصلاة فالأحوط الردّ وإعادة الصلاة بعد الإتمام[٤].

مسألة ٦٩١: لو اضطرّ المصلّي إلى الكلام في الصلاة لدفع الضرر عن النفس، أو غيره تكلّم، وبطلت صلاته.

مسألة ٦٩٢: إذا ذكر الله تعالى في الصلاة، أو دعا أو قرأ القرآن على غير وجه العبادة، بل بقصد التنبيه على أمر من دون قصد القربة لم تبطل الصلاة، نعم لو لم يقصد الذكر، ولا الدعاء، ولا القرآن، وإنّما جرى على لسانه مجرّد التلفّظ

عليهما، لكنّه هنا احتاط وجوباً.

(١) بمعنى اختيار واحدة والجواب بها، لا الجمع بينها. **والصيغ الأربع المتعارفة هي**: سلام عليكم، والسلام عليكم، وسلام عليك، والسلام عليك.

(٢) وهذا ما يفترض أن يكون هو المراد بالفوريّة، بمعنى أن يصدق عرفاً أنّه أجاب عن التحيّة التي ألقيت عليه بالطريقة المتعارفة، وليس المراد بالفوريّة المعنى الحرفي الدقيق للكلمة، بل فوريّة كلّ شيء بحسبه.

(٣) بل الأقوى.

(٤) وإن كان الأقرب لزوم الردّ، وصحّة الصلاة.

بطلت[١].

الخامس: القهقهة[٢]، وهي الضحك المشتمل على الصوت والترجيع. ولا بأس بالتبسّم، وبالقهقهة سهواً.

مسألة ٦٩٣: لو امتلأ جوفه ضحكاً وأحمرّ، ولكن حبس نفسه عن إظهار الصوت لم تبطل صلاته، والأحوط ـ استحباباً ـ الإتمام والإعادة.

السادس: تعمد البكاء المشتمل على الصوت، بل غير المشتمل عليه على الأحوط وجوباً، إذا كان لأمور الدنيا، أو لذكر ميّت، فإذا كان خوفاً من الله تعالى، أو شوقاً إلى رضوانه، أو تذلّلاً له تعالى، ولو لقضاء حاجة دنيويّة، فلا بأس به، وكذا ما كان منه على سيّد الشهداء عليه السلام إذا كان راجعاً إلى الآخرة، كما لا بأس به إذا كان سهواً، أمّا إذا كان اضطراراً بأن غلبه البكاء فلم يملك نفسه، فالظاهر أنّه مبطلٌ أيضاً[٣].

---

(١) على الأحوط وجوباً. وعلى الأقلّ للشكّ في صدق عنوان «قراءة القرآن أو ذكر الله» على ما إذا تفوّه المكلّف بهما دون التفات أو بشكلٍ عفوي ومن دون قصد الذكر والقرآن.

(٢) على الأحوط وجوباً، إلا إذا تضمنّت مَحْو صورة الصلاة أو كانت مشتملة على كلام الآدميين، فتبطل الصلاة في هذه الحال على الأقوى.

عدم مبطليّة البكاء بعنوانه للصلاة مطلقاً

(٣) **المعروف بين الفقهاء أنّ تعمّد البكاء في الصلاة** إذا كان لأمرٍ أخروي كالخوف من الله تعالى أو التذلّل له أو الشوق والحبّ له سبحانه أو نحو ذلك فإنّه لا يوجب بطلان الصلاة، بل هو أمرٌ مرغوب محبوب، أمّا لو كان البكاء لأمرٍ دنيويّ، كخسارة مال، أو الخوف من سلطان، أو كان لموت قريبٍ أو حبيب، أو كان لوجعٍ في جسده أو ألمٍ وهمٍّ في قلبه واكتئابٍ وحزن ـ كما يحصل لكثير من الناس في حياتهم ـ وما شابه ذلك، فإنّه موجبٌ للبطلان إذا كان مع صوت، بل عمّمه بعضهم لمطلق البكاء ولو كان بلا صوت، فيما

رفض آخرون المبطليّة من دون صوت أو احتاطوا فيها وجوباً. ووقع خلافٌ بينهم في أنّه لو بكى وهو يدعو الله أن يحقّق له أمراً دنيويّاً، فذهب كثيرون إلى أنّه من شؤون الآخرة وتحفّظ بعضٌ هنا.

وخالف في أصل هذا الحكم بعضُهم، فاستشكل فيه الأردبيلي وصاحب المدارك، أمّا المعاصرون:

أ ـ فاحتاط قسمٌ منهم احتياطاً وجوبيّاً تارةً في أصل المبطليّة مطلقاً دون أن يُفتوا، ومن هؤلاء: السيّد محمّد سعيد الحكيم، والسيّد محمّد حسين فضل الله، والشيخ الوحيد الخراساني، والسيّد كاظم الحائري، والسيّد علي السيستاني. وأخرى كان الاحتياط الوجوبي في خصوص مبطليّة البكاء الذي يكون مع صوت، أمّا من دون صوت فأفتوا بعدم مبطليّته، ومن هؤلاء: السيّد محمّد باقر الصدر.

واللافت أنّ السيد الماتن الذي يظهر من عبارته الفتوائيّة الفتوى بالمبطليّة في الصوت والاحتياط الوجوبي من دونه، لم يوافق في بحثه العلمي مطلقاً على مبطليّة البكاء، واعتبر أدلّتَه ضعيفة، فإمّا ينبغي فهم عبارته الفتوائية بطريقة يعود فيها الاحتياط الوجوبي للحالتين (مع الصوت وبدونه) أو يكون قد عدل عن مفاد بحثه العلمي، أو العكس.

ب ـ وأفتى قسمٌ آخر بعدم المبطليّة مطلقاً، ومن هؤلاء: السيّد موسى الشبيري الزنجاني الذي احتاط استحباباً بإتمام الصلاة التي بكى فيها للدنيا ثمّ إعادتها.

والأقرب بالنظر هو عدم كون البكاء مبطلاً للصلاة مطلقاً، أكان مع صوتٍ أو من دونه، لأمرٍ دنيويّ أو أخرويّ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن لا يوجب البكاءُ محوَ صورة الصلاة أو التلفّظ بكلام الآدميين، وإلا بطلت الصلاة من هاتين الناحيتين بناء على مبطليّتهما مطلقاً.

والأدلّة هنا:

تارةً اعتباريّة أو تقعيديّة، وقد استخدمها بكثرة فقهاء أهل السنّة، من قبيل أنّ الأصل في كلّ فعل في الصلاة الحرمة والبطلان إلا ما ورد فيه نصٌّ أو إجماعٌ، وهي دعوى لا دليل عليها، أو أنّ البكاء فعلٌ خارج عن الصلاة فيكون مبطلاً لها، مع أنّه لا دليل عل أنّ كلّ فعل خارج عن الصلاة يُبطلها حتى لو لم يلزم منه محو صورتها، كما لو حرّك يده أو مسح

السابع: الأكل والشرب، وإن كانا قليلين، إذا كانا ماحيين للصورة أما إذا لم يكونا كذلك ففي البطلان بهما إشكال، ولا بأس بابتلاع السكّر المذاب في الفم، وبقايا الطعام، ولو أكل أو شرب سهواً فإن بلغ حدّ مَحْو الصورة بطلت صلاته كما تقدّم، وإن لم يبلغ ذلك فلا بأس به[1].

بها رأسه أو حرّك أصابعه، إلى غير ذلك من هذا النوع من الأدلّة.

وأخرى نصّيّة، وهي روايات عن أهل البيت النبوي، وهما روايتان ضعيفتان سنداً، بل لعلّهما ترجعان لرواية واحدة فقط.

وسبب إفتاء الكثير بالمبطليّة ـ رغم قلّة عدد الروايات وضعف سند جميعها ـ ليس إلا الإجماع تارةً، ودعوى انجبار ضعف سند الروايتين بعمل الأصحاب تارةً أخرى. والإجماعُ ليس بحجّة هنا؛ إذ هو واضح المدركيّة، خاصّة وأنّ الوجوه الاعتباريّة والتقعيديّة كانت متداولة أيضاً في الوسط السنّي منذ القرون الأولى، فلعلّ بعضها هو الذي أوجب اقتناعهم بالإبطال، بل قد رأينا أنّ بعضهم ينصّ على الأخذ ببعضها. وقاعدةُ الجبر لم تثبت ما لم يحصل وثوق بالصدور منها، وكيف يمكن أن يحصل مع احتمال أنّ تعاضد الروايات مع الوجوه الاعتبارية والتقعيدية هو ما جعلهم يفتون بالمبطليّة لا خصوص الروايتين هنا، حتى توجب فتواهم الوثوق بصدورهما؟! كما أنّ المؤشِّرات على وجود هذا الرأي قبل الطوسي تكاد تكون منعدمة، فلعلّه يترجّح بالنظر أنّ الطوسي هو الذي فتح هذا الباب إماميّاً وتبعه القوم بعده، فانعقدت الشهرة، فلا يُحرز شهرة حقيقيّة بين المتقدّمين، كما ألمح إلى ذلك أيضاً بعض الفقهاء مثل السيّد الخوئي.

عدم مبطليّة الأكل والشرب ـ بعنوانهما ـ للصلاة مطلقاً

(١) **المعروف المتداول في الفقه الإسلامي أنّ الأكل والشرب حال الصلاة مبطلٌ لها، واستثنوا من ذلك** ما يكون من الطعام القليل بين الأسنان أو من السكّر المذاب فيها، باعتبار أنّ الأكل والشرب المبطل للصلاة يختلف عن الأكل والشرب المبطل للصيام، **كما استثنوا حالة العطشان المشغول بدعاء الوتر والناوي للصيام**، ويخشى أن يطلع الفجر فجأةً

دون أن ينتبه وقبل أن يشرب، فأجازوا له أن يتحرّك قليلاً بخطوةٍ أو خطوتين أو ثلاث عن موضع الصلاة، فيأخذ الماء ويشرب، ثمّ يرجع إلى مكانه ويتمّ صلاته، ومستندهم في استثناء حالة هذا العطشان مثل رواية سعيد الأعرج.

وعلى مستوى الفقه السنّي، فإنّ المذاهب الأربعة ترى مبطليّة الأكل والشرب، بل بعضها كثير التشدّد في الأمر، حيث لا تمييز بين الطعام القليل والكثير عنده، بل وحتى بعض ما بين الأسنان، على تفصيلٍ يمكن مراجعته في المطوّلات الفقهيّة السنيّة.

لكنّ جملةً من الفقهاء ـ وبخاصّة بين المتأخّرين ـ أجروا مراجعة لهذه المسألة كلّها، ولم يوافقوا على مبطليّة الأكل والشرب بعنوانهما، بل اعتبروا أنّ المبطل هو محو صورة الصلاة، فإذا كان الأكل والشرب مسبّبين لمحو صورة الصلاة، بطلت الصلاة، لا لأجل الأكل أو الشرب، بل لمحو صورتها.

وقد استشكل في البطلان في غير صورة محو الصلاة أمثال السيّد محسن الحكيم، والسيّد الخوئي، والسيّد محمّد باقر الصدر في تعليقته على المنهاج دون الفتاوى الواضحة، والسيّد محمد الروحاني، والسيّد محمود الهاشمي، والشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، والشيخ الوحيد الخراساني، وغيرهم. وصرّح السيّد السيستاني بأنّ مبطليّة الأكل والشرب في غير صورة محو الصلاة ثابتةٌ على الأحوط وجوباً. وقد صرّح السيّد محمد صادق الروحاني والسيّد محمّد حسين فضل الله والشيخ محمد الصادقي الطهراني بعدم المبطليّة في غير صورة محو الصلاة أو فوات الموالاة، وهو الظاهر من السيّد موسى الشبيري الزنجاني والسيّد صادق الشيرازي والشيخ عبد الله جوادي الآملي أيضاً.

والأقرب بالنظر هو أنّ الأكل والشرب في نفسيهما لا يوجبان بطلان الصلاة ما لم يتحقّق مبطلٌ آخر للصلاة بهما، مثل محو صورة الصلاة أو نحو ذلك، وهكذا الحال في أن يسير الإنسان خطوةً أو خطوتين من أيّ اتجاه؛ لغرضٍ يريده، ما لم يلزم من ذلك مبطلٌ آخر.

بل إنّ الروايات التي استثنت صورة العطشان في دعاء الوتر ليست تستثني حالة تعبديّة، بل إنّ نفس ما يفعله هذا العطشان هو عادةً مما لا يلزم منه فوات الموالاة ولا محو صورة الصلاة، ومن هنا لا داعي لتخصيص هذا الاستثناء ـ وفق اعتبارهم له استثناءً ـ بحالة

مسألة ٦٩٤: يستثنى من ذلك ما إذا كان عطشاناً مشغولاً في دعاء الوتر، وقد نوى أن يصوم، وكان الفجر قريباً يخشى مفاجأته، والماء أمامه، أو قريباً منه قدر خطوتين، أو ثلاثاً، فإنّه يجوز له التخطّي والارتواء ثم الرجوع إلى مكانه ويتمّ

العطش دون الجوع أو بخصوص كون المصلّي في دعاء الوتر لا غير، كما فعله بعض الفقهاء. بل لعلّ إشارة الإمام في الرواية أن لا يقطع على نفسه الدعاء ربما يراد بها الاستمرار بالدعاء حال الخَطوِ خطوةً أو خطوتين، الأمر الذي لا يحقّق أيّ مبطلٍ للصلاة عادةً.

من هنا، فإنّ الأصحّ في صياغة الرسائل العمليّة ـ عند من لا يرى مبطليّة الأكل والشرب ـ هو أن لا يذكرهما منفصلَين عن سائر المبطلات، بل يدرجهما ضمن محو الصلاة بوصفهما مثالاً، وهكذا ما قلناه سابقاً من عدم مبطليّة البكاء مطلقاً في الصلاة إذا لم يلزم منه محو صورة الصلاة، فيقلّ بذلك عدد مبطلات الصلاة تلقائيّاً ويكون التعبير الفتوائي والفهرسة الفتوائيّة أدقّ في هذه الحال.

والمستند الرئيس للفقهاء هنا في مبطليّة الأكل والشرب ليس آيةً قرآنية ولا رواية ولو حتى ضعيفة؛ إذ لا توجد نصوص هنا أصلاً لا عند الشيعة ولا عند السنّة. وإنّما عمدة استدلالهم أحد أمرين: الإجماع، والارتكاز المتشرّعي، وكلّ واحدٍ منهما ـ لو ثبت وجوده أصلاً، إذ إماميّاً يندر العثور على شيء حول هذه القضيّة قبل الطوسي، وإثباتُ سيرةٍ متشرّعيّة في عصر النصّ يبدو أمراً في غاية الصعوبة على مستوى التحقّق التاريخي ـ قابلٌ للنقاش في غير صورة محو الصلاة وأمثالها.

وأمّا أدلّة فقهاء أهل السنّة، فهي قائمة تارةً على إبطال كلّ فعل ليس من أفعال الصلاة لها، وهذا ما لم يقم عليه دليل أصلاً، وأخرى على محو صورة الصلاة وأمثال ذلك، وهذا لا يوجب مبطليّة الأكل والشرب مطلقاً وبعنوانهما كما قلنا، وثالثة بأنّه يُشعر بالإعراض عن الصلاة وينافيها، وهو غير واضح الدليل في مبطليّته بعيداً عن فكرة محو صورة الصلاة أو فوات الموالاة أو غير ذلك.

صلاته. والأحوط الاقتصار على الوتر المندوب دون ما كان واجباً كالمنذور، ولا يبعد التعدّي من الدعاء إلى سائر الأحوال، كما لا يبعد التعدّي من الوتر إلى سائر النوافل، ولا يجوز التعدّي من الشرب إلى الأكل[١].

الثامن: التكفير، وهو وضع إحدى اليدين على الأخرى، كما يتعارف عند غيرنا، فإنّه مبطل للصلاة إذا أتى به بقصد الجزئيّة من الصلاة، وأمّا إذا لم يقصد به الجزئيّة، بل أتى به بقصد الخضوع والتأدّب في الصلاة ففي بطلان الصلاة به إشكال، والأحوط وجوباً الإتمام ثم الإعادة، نعم هو حرام حرمة تشريعيّة مطلقاً، هذا فيما إذا وقع التكفير عمداً وفي حال الاختيار، وأمّا إذا وقع سهواً أو تقية أو كان الوضع لغرضٍ آخر غير التأدّب، من حك جسده ونحوه، فلا بأس به[٢].

التاسع: تعمد قول «آمين» بعد تمام الفاتحة، إماماً كان أو مأموماً أو منفرداً، أخفت بها، أو جهر، فإنّه مبطلٌ إذا قصد الجزئيّة، أو لم يقصد به الدعاء[٣]. وإذا

---

(١) قد أشرنا للموقف من هذا الاستثناء في التعليق السابق، فراجع.

(٢) الموقف من التكفير والتأمين واحدٌ، وسنتعرّض له عند الحديث عن المبطل التاسع (قول آمين) الآتي.

(٣) ما ذهب إليه السيدُ الماتن هنا في التأمين هو الصحيح، والكلام يقع في مقامات ثلاثة:

الحكم التكليفي للتأمين (قول: آمين) في الصلاة، فهمٌ تاريخيّ سياقيّ

المقام الأوّل: الحكم التكليفي، وهنا نقول بأنّ ملاحظة السياقات التاريخيّة المحيطة بصدور النصوص عن أهل البيت هنا، مع تخصيص الموقف بما بعد تمام الفاتحة، تُفهمنا أنّ أهل البيت يريدون مواجهة بدعةٍ من البدع التي ظهرت في الصلاة بين المسلمين، فيكون النهي بملاحظة محاربة البدعة داخل العبادات، لا بملاحظة بطلان الصلاة. ودعوى أنّ النهي في المركّبات ظاهرٌ في الإرشاد للمانعيّة، لا ينطبق هنا نتيجة هذه السياقات التاريخيّة، فالصلاة من حيث هي صلاة لا تتأثر بكلمة «آمين»، بل تمّ النهي هنا بملاحظة مواجهة بدعة كانت

قائمة بينهم، ولعلّه لهذا لم نجد رواية ناهية عن النبيّ الأكرمﷺ، ويكفي هذا السياق التاريخي المحتمل جداً للقرينيّة؛ للتشكيك في انعقاد إطلاقات في ألسنةِ النصوص.

وعليه فقول «آمين» في كلّ مورد تكون هذه الكلمة فيه قد تحوّلت إلى بدعة قائمة، يكون ممنوعاً، لا بملاكه الذاتي، بل بملاك البدعيّة، والعمل على اقتلاعها، ولهذا ورد في رواية جميل بن دراج أنّ «آمين» «ما أحسنها، وأخفض الصوت بها»، وهذا كلّه يؤكّد على السياقات التي أشرنا إليها، ومن ثمّ لا يمكن التمسّك بالإطلاقات هنا.

وبهذا يظهر أنّ حرمة قول آمين ليست حرمةً ذاتيّة، لا بالعنوان الأوّلي، ولا بالعنوان الثانوي مثل حرمة التشبّه بأهل الكتاب أو المخالفين، كما قد يستوحى من كلمات الشيخ المفيد، ولا حرمةً بملاك مبطليّتها للصلاة على أساس حرمة إبطال الصلاة، وبخاصّة أنّنا لا نرى حرمة قطع الفريضة كما سيأتي عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٩٧) ، بل هي حرمة تشريعيّة وحرمة بملاك البدعيّة، ولهذا لم يرد النهي عن قول آمين خارج الصلاة عقب الأدعية، بل وفي الصلاة في مثل القنوت، حيث وردت نصوص فيها تعبير «آمين» في مثل صلاة الاستسقاء، والتأمين على الدعاء كتأمين الزوجين على دعاء بعضهما في ليلة الزفاف وغير ذلك، بل في بعض الأدعية تكرار التأمين ثلاثاً في نهاية الدعاء، فانتبه.

الحكم الوضعيّ (البطلان وعدمه) في قول: «آمين» في الصلاة

المقام الثاني: الحكم الوضعي (بطلان الصلاة وعدمه)، وهنال نقول بأنّه مع قصد الجزئيّة تكون من الزيادة التشريعية في المكتوبة، وهي مبطلة للصلاة، ومع عدم قصد الدعاء تكون من كلام الآدميّين فتبطل الصلاة بذلك، وهذا لا يختصّ بقول «آمين» بل يشمل أيّ قول آخر كما هو واضح.

وبهذا لا يصحّ من مثل السيد الماتن إفراد «آمين» لوحدها في باب مبطلات الصلاة، بل هي تندرج ضمن الزيادة في المكتوبة وكلام الآدميّين، فتأمّل جيّداً.

ومما قدّمناه يُعلم موقف مشهور المتأخّرين الذين حصروا حرمة قول «آمين» ومبطليّتها بقولها بعد الحمد تماماً كالسيد الماتن، وهو الصحيح بناء على أنّ السياق التاريخي يتكلّم عن هذه الظاهرة، وإلا فلو نشأ سياقٌ تاريخي آخر فيه شبهة البدعيّة وكانت «آمين» فيه تُقال

كان سهواً فلا بأس به، وكذا إذا كان تقية، بل قد يجب، وإذا تركه حينئذٍ أثم وصحّت صلاته على الأظهر.

مسألة ٦٩٥: إذا شكّ بعد السلام في أنّه أحدث في أثناء الصلاة أو فعل ما يوجب بطلانها، بنى على العدم.

مسألة ٦٩٦: إذا علم أنّه نام اختياراً، وشكّ في أنّه أتمّ الصلاة ثمّ نام، أو نام في أثنائها غفلةً عن كونه في الصلاة، بنى على صحّة الصلاة، وأمّا إذا احتمل أنّ

قبل الحمد أو أثناءها أو بعد الركوع أو غير ذلك، أمكن إجراء ما توصّلنا إليه بعينه هناك أيضاً.

هذا على مستوى الفقه الإمامي ومرجعيّة نصوص أهل البيت النبوي، فإن لم نقل بحكومتها وتقدّمها على نصوص أهل السنّة الروائيّة، فلا أقلّ من وقوع التعارض وسقوط دليل استحباب التأمين، فيتمّ ما قلناه آنفاً من حيثيّتَي: البدعيّة والبطلان؛ لأنّ ما قلناه هو أيضاً على وفق القاعدة.

أمّا في الفقه السنّي، فإنّ النصوص ـ ولا سيما عن أبي هريرة ـ وردت في تأمين النبيّ أو دعوته للتأمين، وقد فصّل فقهاء أهل السنّة في قضيّة التأمين الذي هو سنّة غير واجبة عندهم، فقالت الأحناف والمالكيّة بأنّ التأمين يكون سرّاً، فيما قالت الحنابلة والشافعيّة بأنّه يتبع في السريّة والجهريّة نوعيّة الصلاة من حيث الجهر والإخفات، وأنّ المأموم يؤمّن مع تأمين إمامه.

حكم التكفير (التكتُّف) في الصلاة، تكليفاً ووضعاً

المقام الثالث: التكفير، وهنا نقول بأنّ ما قلناه في باب التأمين يجري بعينه في باب التكفير والتكتّف في الصلاة، فراجع النصوص فلا نعيد، بل ورد هناك ما يفيد عدم بطلان الصلاة به رغم النهي عنه، مثل رواية عليّ بن جعفر، فالموقف عندنا فيهما واحد، وبهذا يظهر الموقف من المسألة السابقة المتعلّقة بالتكفير وتفريعاتها في كلام الماتن.

نومه كان عن عمدٍ وإبطالاً منه للصلاة فالظاهر وجوب الإعادة، وكذلك إذا علم أنّه غلبه النوم قهراً، وشكّ في أنّه كان في أثناء الصلاة أو بعدها، كما إذا رأى نفسه في السجود وشكّ في أنّه سجود الصلاة أو سجود الشكر[١].

مسألة ٦٩٧: لا يجوز قطع الفريضة اختياراً على الأحوط، ويجوز لضرورة دينيّة أو دنيوية، كحفظ المال، وأخذ العبد من الإباق، والغريم من الفرار، والدابة من الشراد، ونحو ذلك، بل لا يبعد جوازه لأيّ غرض يهتم به، دينياً كان أو دنيويّاً، وإن لم يلزم من فواته ضرر، فإذا صلّى في المسجد وفي الأثناء علم أنّ فيه نجاسة، جاز القطع وإزالة النجاسة كما تقدّم، ويجوز قطع النافلة مطلقاً، وإن كانت منذورة، لكنّ الأحوط استحباباً الترك، بل الأحوط استحباباً ترك قطع النافلة في غير مورد جواز قطع الفريضة[٢].

---

(١) ما ذهب إليه السيّد الماتن هو الصحيح؛ لأنّ القدر المتيقّن من قاعدة الفراغ هو وجود نكتة الأذكريّة المفقودة في بعض الصور هنا، فلا حاجة للإطالة. نعم في الصورة الأخيرة البطلانُ مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبيّ.

عدم ثبوت حرمة قطع الصلاة بعنوانه

(٢) **المشهور بين فقهاء المسلمين بمذاهبهم حرمة قطع صلاة الفريضة اختياراً من دون ضرورةٍ تفرض ذلك**، فلو كان يصلّي صلاة الظهر مثلاً وأراد ـ بلا ضرورةٍ ـ أن يقطعها ليقوم بشيء معيّن مثلاً، ثمّ يرجع مرّةً أخرى ويبدأ الصلاة من جديد لم يجز له حتى لو كان في الوقت متسعٌ لذلك. أمّا النافلة فيجوز قطعها، وإن كانوا يرجّحون عدم قطع النافلة في الموارد التي يحرم فيها قطع الفريضة، بل مال بعضهم للاحتياط في النافلة أيضاً، بل مَنَعَ منه صريحاً بعض فقهاء أهل السنّة. هذا، وقد ادُّعي على حرمة قطع الفريضة الإجماعُ والاتفاق وأنّه من بديهيّات الدين.

ورخّص بعضُ الفقهاء في قطع الفريضة ولو من دون ضرورة إذا كان الغرض من ذلك

راجحاً سواء كان أمراً دينيّاً أم دنيوياً، مثل: الشيخ علي الجواهري (١٣٤٠هـ)، والشيخ محمّد أمين زين الدين، وغيرهما.

واحتاط وجوباً في أصل حرمة قطع الفريضة ـ ولم يُفتِ ـ جماعةٌ، منهم: السيّد الماتن، والسيّد محمّد باقر الصدر في تعليقة المنهاج، والسيّد محمّد الروحاني، والسيّد علي السيستاني، والسيّد محمّد سعيد الحكيم، والسيّد محمّد صادق الروحاني، والسيّد محمّد حسين فضل الله، والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر، والشيخ جواد التبريزي، والشيخ حسين علي المنتظري، والسيّد محمود الهاشمي، وغيرهم.

وأفتى صريحاً بجواز قطع الفريضة اختياراً الشيخ محمّد إسحاق الفياض، محتاطاً استحباباً بعدم ذلك.

والأقوى جواز قطع مختلف الصلوات الواجبة والمندوبة، اليوميّة وغيرها، إلا إذا كانت صلاةً واجبةً لا يمكنه لو قطعها أن يأتي بها على وجهها ثانيةً لضيق الوقت مثلاً، فيحرم القطع في هذه الحال، بمعنى أنّه عين التخلّف عن أداء الواجب، وإن كان الاحتياط الاستحبابي راجحاً جدّاً بعدم قطع الفرائض مطلقاً، بل يمكن دعوى المرجوحيّة الشديدة في التعوّد على قطع الصلاة ولا سيما فيما يحمله من عدم المبالاة وقلّة الاهتمام والتقدير لها، وينبغي للمؤمن أن لا تصبح الصلاة عنده هيّنةً لا يشعر إذا دخلها بأيّ هيبةٍ لها، وقد تحدّثنا سابقاً عن مسألة حضور القلب في الصلاة، والتي اشتهر بينهم استحبابها.

هذا، والأدلّة الأساسيّة التي اعتمدوا عليها لتحريم قطع الفريضة هنا كلّها قابلة للنقاش:

أ ـ فالآية القرآنية (محمّد: ٣٣)، غير ناظرة لموضوع بحثنا بقدر نظرها لإحباط الأعمال وإهدار قيمتها، أو لجعل العمل المأتي به باطلاً بحسب المحصّلة النهائيّة، بحيث لا يأتي له بفردٍ صحيح، ولا أقلّ من عدم حصول وثوق بظهورها في قضيّة إبطال الأعمال بالمفهوم الفقهي هنا، بل لو دلّت لزم تحريم إبطال الأعمال مطلقاً ولو غير العباديّة سواء منها المستحبّ والواجب!

ب ـ وأمّا النصوص التي استدلّ بها من السنّة الشريفة فأغلبها غير دالّ أصلاً، والدالُّ

مسألة ٦٩٨: إذا وجب القطع فتركه، واشتغل بالصلاة أثم، وصحّت صلاته.

مسألة ٦٩٩: يكره في الصلاة الالتفات بالوجه قليلاً وبالعين، والعبث باليد واللحية والرأس والأصابع، والقِران بين السورتين، ونفخ موضع السجود، والبصاق، وفرقعة الأصابع، والتمطّي والتثاؤب، ومدافعة البول والغائط والريح، والتكاسل والتناعس والتثاقل والامتخاط، ووصل إحدى القدمين بالأخرى بلا فصلٍ بينهما، وتشبيك الأصابع، ولبس الخفّ أو الجورب الضيّق، وحديث النفس، والنظر إلى نقش الخاتم والمصحف والكتاب، ووضع اليد على الورك متعمّداً، وغير ذلك مما ذكر في المفصّلات[1].

منها بدلالةٍ ما قليلٌ جدّاً ضعيف إسناداً، فراجع.

ج ـ وأمّا الإجماع الذي يبدو ـ واللهُ العالم ـ أنّه السبب في الاحتياطات الوجوبيّة في المسألة عند متأخّري المتأخّرين، فقد أجابوا عنه هم أنفسهم بوضوح مدركيّته، خاصّة بعد وجود الآية الكريمة التي استند الشيعة والسنّة منذ قديم الأيّام إليها.

ما ثبت وما لم يثبت من آداب الصلاة عامّة

(١) إنّ جميع هذه المكروهات وردت فيها نصوص، لكنّ غالبها آحادي، وكثير منها قابل للنقاش سنداً، لكن لو ضممنا هذه النصوص جميعها بعضها لبعضها الآخر، وأضفنا إليها ما عند سائر المسلمين من نصوصٍ مشابهة أو قريبة، فإنّنا نستنتج الفكرة المركزيّة من وراء مجموع هذه النصوص، **وهي مركّبة من أربعة عناصر متعاضدة:**

أ ـ احترام الصلاة وتوقيرها.

ب ـ حضور القلب في الصلاة.

ج ـ عدم الانشغال بأيّ مؤثِّر خارجي.

د ـ إزالة العناصر الموجبة لمثل هذه الانشغالات.

ختامٌ

[حكم الصلاة على النبيّ]

تستحبّ الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله لَمَنْ ذكره أو ذكر عنده[1]، ولو كان في

وما ورد في النصوص إنّما هو أمثلة وتطبيقات لتحقيق هذه العناصر الأربعة بحسب فهمي المتواضع، والله العالم.

هذا، وأمّا القِران بين السورتين، فقد تقدّم الحديث عنه عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٠٤)، من باب القراءة في الصلاة. وكذلك نفخ موضع السجود تقدّم الحديث عنه عند التعليق على (المسألة رقم: ٦٥٣)، من مسائل باب السجود، فلا نعيد.

(١) لا بأس بالإشارة السريعة لبعض الأمور هنا:

أوّلاً: لقد أُلّفت في الصلاة على النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله مئات الكتب والرسائل عند المسلمين، فضلاً عن البحوث الواردة في مطاوي كتب أخرى. ويعبّر عن هذه الصلاة أحياناً بـ «التصلية»، وإن وقع نقاش لغوي وديني في صحّة هذا التعبير، فتحفّظ بعض علماء أهل السنّة في ذلك، وأنّ التصلية استخدمت في القرآن في عقاب أهل الكفر، ودافع بعضٌ آخر عن هذا التعبير لغةً وشرعاً، والبحث يطول.

والبحث في الصلاة على النبيّ لا يقتصر على حالة ذكر اسمه، بل وردت نصوص عديدة تتكلّم عن استحباب الصلاة على النبيّ في مواضع كثيرة، مثل قبل الدعاء وغير ذلك، فراجع.

ثبوت استحباب ـ دون وجوب ـ الصلاة على النبيّ عند ذكره

ثانياً: إنّ المشهور المعروف بين علماء الإسلام ـ وهو الصحيح ـ الاستحباب المؤكّد للصلاة على النبيّ عند ذكره، عدا قلّة قليلة ذهبت للوجوب، وعلى رأسهم المحدّث البحراني، الذي أصرّ على وجوب الصلاة على النبيّ وآله عند ذكر اسمه.

غير أنّ مهمَّ الأدلّة هنا ـ بعيداً عن كلّ من: آية (الأحزاب: ٥٦)، حيث لا تدلّ على وجوب الصلاة عليه مطلقاً وفي كلّ موطن وكلما ذكره ذاكر، والروايات ضعيفة الدلالة

جداً التي لا داعي للإطالة بالحديث عنها، وقد ناقشها المتأخّرون بالتفصيل ـ **مهمّ الأدلّة هو بعض النصوص الحديثيّة، وأهمّها مجموعتان:**

المجموعة الأولى: ما ورد فيه تعبير «الوجوب»، مثل: «الصلاة على النبيّ واجبة في كلّ موطن»، حيث يُفهم منها الوجوب والإلزام.

وقد أورد السيّد الماتن هنا بأنّه لا قائل بوجوب الصلاة على النبي في كلّ موطن حتى لو لم يذكر اسم النبيّ في ذلك الموطن، فضلاً عن ضعف أسانيد هذه الروايات في هذه المجموعة قليلة العدد.

هذا إذا لم يناقش أحدٌ بأنّ الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت لا الإلزام بالضرورة.

المجموعة الثانية: النصوص التي استعملت فيها صيغة الأمر أو ما هو في قوّتها، وهي حوالي سبع روايات تقريباً، العمدة فيها اثنتان:

أ ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديثٍ ـ قال: «وصلِّ على النبيّ صلى الله عليه وآله كلّما ذكرتَه أو ذكره ذاكرٌ عندك، في أذانٍ أو غيره».

وقد ناقشها الخوئي في بحوثه بقوله: «وكيف ما كان، فهي بالرغم من قوّة السند وظهور الدلالة لم يكن بدّ من رفع اليد عنها وحملها على الاستحباب؛ لقرائن تستوجب ذلك. وعمدتها ما تكرّرت الإشارة إليه في مطاوي هذا الشرح من أنّ المسألة كثيرة الدوران ومحلّ لابتلاء عامّة الناس، ولعلّه في كلّ يوم عدّة مرّات، فلو كان الوجوب ثابتاً مع هذه الحالة لأصبح واضحاً جليّاً، بل يعرفه حتّى النِّساء والصبيان، فكيف خفي على جلّ الفقهاء بحيث لم يذهب إلى الوجوب إلّا نفرٌ يسير ممَّنْ عرفت، بل لم ينسب إلى القدماء ما عدا الصدوق كما سمعت. على أنّ السيرة العمليّة بين المسلمين قد استقرّت على عدم الالتزام بالصلاة عليه صلى الله عليه وآله عند ذكره في القرآن والأدعية والزيارات والروايات والأذان والإقامة وما شاكلها. ولم ترد ولا رواية واحدة تدلّ على أنّ بلالاً كان يصلِّي عليه صلى الله عليه وآله عند ذكره أو أنّ المسلمين كانوا يصلّون عليه لدى سماع أذانه أو عند ذكره في حياته. ومن جميع ما ذكرناه تعرف أنّ ما ذكره في الحدائق من أنّ الوجوب في المقام من الواضحات التي لا تعتريها غشاوة الأوهام وأنّ المنكر مكابر صرف، ممّا لا أساس له» (موسوعة الخوئي ١٥: ٤٠٦).

ب ـ ما ورد بتعبير :«مَنْ ذكرت عنده فنسي أن يصلّي عليّ خطأ الله به طريق الجنّة»، فإنّ هذا النوع من البيان لا ينسجم مع الاستحباب.

وناقشه السيد الخوئي بأنّه لا بدّ من حمله على محامل، لقبح مجازاة الناسي، وللنصّ الدالّ على رفع النسيان الدالّ على سقوط التكاليف الإلزاميّة عن الناسي. وحملُ الرواية على أنّ المراد بالناسي هو التارك، خلاف الظاهر، حيث لا قرينة (انظر: موسوعة الخوئي ١٥: ٤٠٤ ـ ٤٠٥).

عدم ثبوت استحباب الصلاة على النبيّ عند ذكر أحدٍ غيره بالخصوص مطلقاً

ثالثاً: إنّ الثابت هو استحباب الصلاة على النبيّ عند ذكر اسمه، أمّا عند ذكر اسم أحدٍ آخر غيره فلم يثبت هذا الاستحباب بعنوانه، فما يقوم به بعض الشيعة في الهند وباكستان من الصلاة على النبيّ وآله كلّما ذكر الخطيب اسم إمامٍ من أئمّة أهل البيت ولو في بعض الأحيان، أو ما يتعارف لدى بعض المؤمنين في إيران وبعض المناطق العربيّة من الصلاة على محمّد وآله عند ذكر اسم مرجعٍ أو شخصيّة دينيّة أو سياسيّة بارزة، كالسيّد الخميني والسيّد الخامنئي، فهو مما لم يثبت بعنوانه بدليلٍ معتبر، بل إذا بلغ حدّ شبهة البدعيّة لزم الاحتياط بالترك أو تغيير الفهوم العامّة والقصود ورفع التوعية.

ومن هنا يتبيّن أنّ ما أفتى به السيد اليزدي من الاستحباب عند ذكر اسم أحدٍ من الأنبياء والأئمّة ـ ويظهر عدم التعليق عليه من أغلب محشّي العروة ـ هو مما لم يثبت بعنوانه، وأمّا رواية «أنّ النبيّ جلس ليلاً يحدّث أصحابه في المسجد فقال: يا قوم، إذا ذكرتم الأنبياء الأوّلين فصلّوا عليهم، وإذا ذكرتم أبي إبراهيم فصلّوا عليه، ثم صلّوا عليّ..»، فهي مما ذكره الطريحي (١٠٨٥هـ) في كتابه (مجمع البحرين ٤: ٣٥٦)، ولم نعثر على مصدر موثوق له أو سند معتبر، فيكون خبراً آحاديّاً متأخّراً قابلاً للنقاش السنديّ.

عدم ثبوت استحباب خاصّ للسلام أو.. على أحد من الأئمّة وغيرهم عند ذكر اسمه

كما أنّ ما هو متعارف بين المسلمين من أنّه عند ذكر اسم أيّ إمام من أئمّة أهل البيت أن يقال أو يكتب بعد ذلك تعبير «عليه السلام»، هو أيضاً مما لم يرِدْ فيه دليلٌ خاصّ يثبت

الصلاة، من دون فرق بين ذكره باسمه الشريف، أو لقبه، أو كنيته، أو بالضمير.

مسألة ٧٠٠: إذا ذكر اسمه مكرّراً استحبّ تكرارها، وإن كان في أثناء التشهد لم يكتف بالصلاة التي هي جزءٌ منه.

مسألة ٧٠١: الظاهر كون الاستحباب على الفور، ولا يعتبر فيها كيفيّة خاصة، نعم لا بدّ من ضمّ آله ـ عليهم السلام ـ إليه في الصلاة عليه صلى الله عليه وآله[1].

استحبابه بعنوانه بعد ذكر اسمه، بل لا يبدو أنّه كان متعارفاً في القرون الثلاثة الأولى. نعم لا بأس به بالعنوان العام، من باب الزيارة عن بُعد مثلاً أو من باب الدعاء أو غير ذلك، على أن لا يُتلقى على أنّه شعيرة دينية قائمة بنفسها. **وهكذا الحال في إرداف أسماء الصحابة وأصحاب الأئمة والعلماء والصالحين بعبارات من نوع: رحمه الله**، وغفر الله له، ورضوان الله عليه، وقُدِّس سرُّه، وحفظه الله، ورحمة الله عليه، ورضي الله عنه، وكرَّم الله وجهه، وغير ذلك، فهذا أيضاً يخضع للمعيار عينه.

رابعاً: وقعت الصلاة على النبيّ موقع البحث في معناها، وقد تحدّثنا عن معنى الصلاة على النبيّ وآله في بعض كتبنا، وذكرنا هناك أربع محاولات تفسيريّة، وحاولنا تقديم قراءتنا الخاصّة، فراجع (إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٥: ٢٢٨ ـ ٢٣٦).

حول كيفيّة الصلاة على النبيّ

(١) الحديث عن كيفيّة الصلاة على النبيّ يقع ضمن نقاط، أهمّها:

١ـ في الكيفيّة الثابتة أو الراجحة (الصيغ الصوفيّة والبحرانيّة والإبراهيميّة..)

وقد تعدّدت الصيغ الواردة في كتب الحديث وغيرها وفي النصوص الدينية، حتى بلغت العشرات في كتب الحديث الشيعية والسنيّة، مما يشهد على عدم وجود صيغة خاصّة حصريّة، ما دامت الصيغ جميعاً تتمحور حول الصلاة على النبيّ، **لكن مع ذلك وقع بحث في أمور:**

١ـ ما يُعرف بالصيغ الصوفيّة، إذ هناك صيغ صوفية متداولة للصلاة تبلغ العشرات أيضاً، وهي غير واردة في كتب الحديث والتاريخ إطلاقاً، ولهذا يصنّفها بعض علماء

السلفيّة بأنّها بدع.

والصحيح أنّ أيّ صيغة يصدق عليها الصلاة على النبيّ فهي مشروعة وليست بدعة؛ لعدم تعيّن صيغة محدّدة في الشرع والنهي عن غيرها، نعم لو ارتكز في ذهن الناس أنّ هذه الصيغة بعينها هي الواردة في الشرع، فهنا تأتي شبهة البدعيّة ويُحتاط بالاجتناب أو تغيير القناعات العامّة وتصحيح الفهوم والقصود، بلا فرق بين الصيغ الصوفية وغيرها.

٢ـ ما يعرف بالتصلية البحرانية (نسبةً إلى البحرين القديمة وهي القطيف والأحساء وجزيرة أوال ونحو ذلك)، وهي: «اللهمّ صلِّ وسلِّمْ على محمّد وآل محمّد»، ففيها دافع بعضٌ عن كونها هي الصيغة الراجحة في التصلية، قال آخرون بأنّها غير ثابتة، بل لم ترد في كتاب ولا سنّة، وأنّ الأفضل اعتماد الصيغة الشائعة، وهي: «اللهمّ صلِّ على محمّد وآل محمّد».

والصحيح أنّ صيغة التصلية البحرانيّة وما يشبهها مما يتضمّن التسليم، قد وردت في بعض الروايات القليلة والضعيفة إسناداً، فلا يمكننا النهي عنها، لكنّ إثبات أرجحيّتها في غاية الصعوبة؛ إذ لم ترد نصوص موثوقة تبيّن هذه الأرجحيّة، وأمّا الآية القرآنية فهي لا تدلّ بوضوح على التصلية البحرانيّة، بل تدلّ على التسليم والانقياد للنبيّ أو على السلام عليه دون السلام له، وهذا واضح. والروايات الواردة في تفسير الآية فيها تضارب من هذه الناحية، فمن الصعب تعيّن العمل بأيّ منها لو لم نقل بترجيح ما وافق ظاهر الكتاب.

هذا، مضافاً إلى أنّ عدد الروايات الواردة في الصلاة على النبيّ بدون صيغة التسليم أكبر بكثير جداً من عدد النصوص التي تضمّنت التسليم على الطريقة البحرانيّة، مما يشي بعدم رجحان التصلية البحرانيّة وإن كانت إحدى صيغ التصلية. **ودعوى** أنّ الصلاة مع السلام فعلٌ لمستحبّين مطلوبَين **خروجٌ عن الحديث** عن صيغة الصلاة، بل هو ـ على أبعد تقدير ـ من باب ضمّ مستحبٍّ إلى آخر، لا أنّ هذه الصيغة في الصلاة هي الأفضل بالاعتبار التشريعي، وسيأتي ما يرتبط بذلك قريباً أيضاً، فانتبه.

٣ـ ما يُعرف بالصلاة الإبراهيميّة، وهي شائعة كثيراً عند أهل السنّة في مواضع عدّة، كما وردت كثيراً في النصوص الحديثية الشيعيّة والسنيّة، ولها أشكال مختلفة، مثل: «اللهمّ صلِّ

على محمّد وعلى آل محمّد كما صلّيت على إبراهيم، وبارِكْ على محمّد وعلى آل محمّد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين، إنّك حميدٌ مجيدٌ». وذهب الكثير من علماء أهل السنّة إلى أفضليّة هذه التصلية على غيرها، وقد وردت في العديد من الصلوات وفي بعض صيغ التشهّد أيضاً عند الفريقين.

والصحيح أنّها صيغةٌ من الصيغ الفضلى. وخاصية أنّها تتضمّن دعاءً أكثر، وفيها جهدٌ أكبر، والأعمال على قدر المشقّة.. لا علاقة له بموضع بحثنا، فإنّه على هذا يمكن صياغة تصلية من عشر صفحات تتضمّن مختلف أنواع الأدعية وادّعاء أنّها هي الأفضل، فإنّها إذا كانت الأفضل فمن حيث تعدّد الأدعية، لا من حيث إنّ الشريعة عيّنتها الصيغة الأفضل للتعبير عن «الصلاة على النبيّ»، وهناك فرقٌ بين الأمرين كما قلنا آنفاً عند التعليق على التصلية البحرانيّة.

٢. في الإضافات على الصلاة على النبيّ

وهنا توجد عدّة أمور نشير لبعضها باختصار:

١.٢. حكم أصل الصلاة على غير النبيّ

وقع نقاش محدود بين علماء المسلمين في ذلك، وقد اتسع هذا النقاش تارةً وتضيّق أخرى، ففي اتساعه حصل كلام في شرعيّة الصلاة على غير النبي من سائر الأنبياء والرسل والملائكة وغيرهم، فضلاً عن أهل بيت النبي وذريّته وغير ذلك، فيما تحدّد النقاش أحياناً في الصلاة على غير النبيّ من غير الأنبياء، وقد كانت هناك تحفّظات من هنا وهناك، كما نُسب التحفّظ إلى الخوارج أيضاً.

والصحيح ـ وفاقاً لمشهور علماء الإسلام ـ أنّه لا ضير في الصلاة على أيّ أحدٍ ممن لا يوجد مانع خاصّ من الصلاة عليه، فإنّ الله يصلّي على المؤمنين جميعاً، والصلاة دعاء، ولا مانع منه، فتحفّظُ بعض العلماء حول الصلاة على غير النبيّ محمّد في غير محلّه. نعم إضافة غير النبيّ بقصد الورود أو جعل ذلك شعيرة سوف يأتي الحديث عنه.

٢.٢. إضافة الآل إلى النبيّ أمرٌ مستحبّ غير واجب

ومعنى إضافة الآل إلى النبيّ هو أن تكون تكون الصلاة عليه وعلى آله، **ولا شكّ في**

شرعيّة ذلك، بل استحبابه، فقد وردت الكثير من الروايات السنيّة والشيعيّة في ذلك، في أهمّ المصادر الحديثية عند الفريقين، بما فيها الصلاة الإبراهيميّة، وإلى هذا المقدار يوجد وضوح.

لكنّ السؤال هل هناك تحريم أو كراهة في ترك ذكر الآل في الصلاة على النبيّ أو أنّ ترك ذكرهم هو من نوع ترك أمر مستحبّ وصيغةٍ من صيغ الصلاة الفضلى على النبيّ؟ وبتعبير آخر: **هل يجب ذكر الآل عند ذكر النبيّ في الصلاة عليه كما يظهر من غير واحد من الفقهاء الإماميّة، ولعلّه مقصود السيد الماتن هنا عندما قال: «ولا بدّ من ضمّ آله في الصلاة عليه» أو لا؟**

المعروف بين أهل السنّة أنّ ترك ذكر الآل ليس محرّماً ولا منهيّاً عنه ولا مرجوحاً بهذا المعنى. نعم هو تركٌ لصيغةٍ فضلى من صيغ الصلاة على النبيّ، **أمّا شيعيّاً فالظاهر أنّ المعروف هو المرجوحيّة، بل لعلّه النهي**، وفي بعض النصوص النهي عن الصلاة على النبيّ من دون الصلاة على آله، ومنها حديث النهي عن الصلاة البتراء.

وقفةٌ مع النهي عن الصلاة البتراء و..

والتدقيق في المعطيات الحديثية يؤكّد الآتي:

أوّلاً: لم يرد في كتب أهل السنّة حديثٌ معتبر الإسناد يتحدّث عن نهي نبويّ عن الصلاة البتراء (الصلاة البتيراء)، بل لعلّ أقدم حديث يعود إلى أبي سعد الواعظ النيسابوري الشافعي (٤٠٧هـ)، والتحقيق أنّه لا سند له، والكتب اللاحقة نقلته مرسلاً أيضاً. هذا وقد وردت رواية النهي عن «الصلاة المبتورة» في رسالة المحكم والمتشابه عند الشيعة، ومن المعلوم أنّ هذه الرسالة لم تثبت نسبتها، وفي غير هذا الموردين لم يرد تعبير الصلاة البتراء أو المبتورة في النصوص حسب الظاهر.

ثانياً: إنّ الكتب الشيعيّة أوردت بعض النصوص هنا، وأهمّها:

الرواية الأولى: خبر ابن القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمع أبي رجلاً متعلِّقاً بالبيت، وهو يقول: اللهمّ صلِّ على محمّد، فقال له أبي: لا تبترها، لا تظلمنا حقَّنا، قل: اللهمّ صلِّ على محمّد وأهل بيته».

والرواية من حيث السند فيها سهل بن زياد الذي لم تثبت وثاقته على التحقيق. ودلالتها واضحة.

الرواية الثانية: خبر محمّد بن أبي عمير، عن (عبد الله بن الحسن بن الحسن بن عليّ)، عن أبيه، عن جدّه قال: قال رسول اللهﷺ: «مَنْ قال: صلّى الله على محمد وآله قال الله جلّ جلاله: صلّى الله عليك، فليكثِرْ من ذلك، ومَنْ قال: صلّى الله على محمّد، ولم يصلِّ على آله، لم يجِدْ ريح الجنّة، وريحها يوجد من مسير خمسمائة عام».

ودلالة الرواية أقوى من سابقتها، بل تكاد تدلّ على النهي والتحريم، غير أنّ في السند محمّد بن خالد البرقي. والتحقيق عدم ثبوت وثاقته وفاقاً لجماعة.

الرواية الثالثة: خبر أبان بن تغلب، عن أبي جعفرعليه السلام، عن آبائه، قال: قال رسول اللهﷺ: «مَنْ صلّى عليَّ، ولم يصلِّ على آلي، لم يجِدْ ريح الجنّة، وإنّ ريحها ليوجد من مسير خمسمائة عام».

والدلالة كسابقتها، والسند ضعيف بعدم ثبوت وثاقة عليّ بن الحسين المؤدّب.

الرواية الرابعة: خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «قال رسول اللهﷺ ذات يومٍ لأمير المؤمنينعليه السلام: ألا أبشِّرك؟ قال بلى ـ إلى أن قال ـ: وإذا صلّى عليَّ ولم يتبع بالصلاة على أهل بيتي كان بينهما وبين السماوات سبعون حجاباً، ويقول الله تبارك وتعالى: لا لبّيك ولا سعديك، يا ملائكتي، لا تصعدوا دعاءه، إلا أن يلحق بالنبيّ عترته، فلا يزال محجوباً حتّى يلحق بي أهل بيتي».

والدلالة واضحة على المرجوحيّة الشديدة، لكنّ السند ضعيف بكلّ من: عليّ بن معبد، وجعفر بن محمّد بن مسرور.

ولما كانت هذه بأجمعها أخباراً آحادية قليلة العدد قابلة للنقاش السندي، فإنّ الجزم بحرمة ترك الصلاة على الآل عند الصلاة على النبيّ في غاية الصعوبة، وكذا القول بوجوب إرفاقها بها، بل لو كانت واجبة لكان يفترض بيان ذلك بوضوح أكبر من قبل أئمّة أهل البيت، وبخاصّة في ظلّ وجود تيارات ناصبيّة أو من الخوارج كان لها تحفّظات على ذكر الآل في الصلاة على النبيّ، ومع ذلك لم نجد شيئاً يُذكر إلا هذه النصوص القليلة، ولعلّه

يوجد غيرها مما لم نعثر عليه.

وأمّا الاستدلال بالسيرة فمن الصعب الأخذ بها بعد كون الموقف من الشعائر التي يتأكّد استحبابها، **وأمّا دعوى أنّه صار شعاراً للشيعة** فتركه حرام، فهي أيضاً تحتاج لدليل، فليس كلّ ما صار شعاراً للشيعة ـ ولم تدلّ عليه الأدلّة ـ فهو لازم العمل وتركه حرام.

هذا، واللافت أنّ الخطبة الثانية والسبعين من خطب نهج البلاغة، والتي تمّت عنونتها كالآتي «ومن خطبةٍ لهعليه السلام علَّمَ فيها الناسَ الصلاةَ على النبيّصلى الله عليه وآله» لم تتضمّن أيّ صلاةٍ على الآل أو غيرهم، مع أنّه ـ بناءً على العنوان المجعول للخطبة ـ في مقام التعليم!

وعليه، فالصلاة على النبيّ متى وجبت أو استحبّت على الإطلاق سقط وجوبها أو استحبابها بالصلاة عليه ولو لم يصلّ على آله، ولا يرتكب حراماً بترك الصلاة على آله بعنوانه، لكنّ الصلاة على آله مستحبّة، بل هي الصيغة الفضلى من صيغ الصلاة على النبيّ، كما أنّه لو لزم من ترك الصلاة على الآل محذورٌ ثانوي كان الترك محرّماً كما هو واضح، فانتبه جيّداً واحذر من أن تختلط المطالب عليك بل يلزم التمييز بينها هنا.

ولعلّه لما قلناه، وجدنا أنّ صاحب العروة قال: «**والأولى ضمّ الآل إليه**»، رغم أنّ الكثير من المحشّين على العروة علّقوا عليه، فمثلاً: علّق السيّد السيستاني والسيّد عبد الهادي الشيرازي والشيخ أمين زين الدين والسيّد محسن الحكيم، فقالوا: «لا ينبغي تركه»، وعلّق الشيخ الفيّاض، فقال: «بل الأظهر ذلك»، وكذلك علّق الشاهرودي والميلاني، فقالا: «الأحوط لو لم يكن أقوى»، وعلّق الفاني والمنتظري وحسن القمّي وتقي القمّي، فقالوا: «على الأحوط»، وعلّق حسين القمّي: «لعلّ تركه مذموم»، وكأنّه غير جازم، وعلّق السيّد المرعشي، فقال: «الأقوى ذلك؛ للنهي المروي في كتب الفريقين عن الصلاة البتراء»، وهكذا.

وقد رأيتَ أنّ الأدلّة ـ وخاصة رواية الصلاة البتراء ـ لا تساعد بما يكفي على ما ذكروه، إلا من باب التسامح في أدلّة السنن، لا بيان الأحكام الإلزاميّة.

ومع ذلك كلّه، فمن المؤسف أنّه لما صارت الصلاة على النبيّ وآله عرفاً عند الشيعة أخذ بعض أهل السنّة يقولون بالصلاة على النبيّ مع ترك الصلاة على الآل؛ تميّزاً عن الشيعة!

وبعضهم أضاف الأصحاب؛ لأجل التميّز أيضاً!

هذا، **وثمّة نقاش بين المسلمين في المعنى المقصود من كلمة «الآل»**، فهل تعني أمّة النبيّ كلّها كما قال بعض؟ وهل تعني مطلق أفراد أسرته من زوجاته وذريّته كما قال آخرون؟ أو خصوص الذريّة؟ أو خصوص أئمّة أهل البيت بالمعنى الشيعي الإمامي الخاصّ مع إضافة السيدة فاطمة الزهراء؟ أو تعني غير ذلك؟ وهو بحثٌ آخر لا نخوض فيه الساعة.

٢.٣. عدم ثبوت استحباب خاصّ في الصلاة على ذرّية النبيّ وأزواجه وأصحابه

من الواضح أنّه لا مانع من ذلك بعنوان كونه دعاءً في نفسه، ما لم يصل حدّ شبهة البدعيّة، أو يتضمّن أو يلزم منه محذور ثانوي آخر، كما قلنا مراراً، ولكنّه ليس بثابت، والرواية فيه آحاديّة قليلة جداً، بل الظاهر أنّه لم يرد شيء في إضافة الأصحاب إلى النبيّ في التصلية، **وعليه فلم يثبت وجوب ولا استحباب ضمّ الصلاة على غير النبيّ وآله إلى الصلاة عليه وآله، صلّى الله عليه وعلى آله.**

٢.٤. في حكم الصلاة على آل محمّد منفردين

والمقصود بذلك أن نقول: صلّى اللهُ على آل محمّد.

والظاهر جوازه ولا إشكال فيه، لكنّه لم يثبت استحبابه بعنوانه عند ذكرهم مثلاً ما دام النبيّ غير مشمول ضمن عنوان آل النبيّ.

٢.٥. حكم إضافة بعض الجمل، مثل: «وعجِّلْ فرجهم» وغيرها

ومثله اللعن على أعدائهم، بل بعض الجمل ذات العلاقة بالقضايا السياسية، أو الدعاء لشخصيّاتٍ دينية أو سياسيّة.

والظاهر أنّه لم يثبت كون هذه من صيغ التصلية، ولا مانع منها بعنوان الدعاء، بل قد وردت في بعض الروايات بعد التصلية بعنوان الدعاء، لا بعنوان أنّها من صيغ التصلية، كما جاء في الكافي ومصباح المتهجّد وغيرهما، فانتبه، لكن لو أصبح المؤمنون يعتقدون بأنّ هذه الصيغة هي الصيغة المقرّرة في الشرع للتصلية، فهنا تقع شبهة البدعيّة، فيلزم الاحتياط بالترك أو تغيير الفهوم والقصود العامّة.

وثمّة استفتاء قريبٌ من موضوعنا للسيّد موسى الشبيري الزنجاني، حيث ورد في كتاب (استفتاءات ١: ٤٠٥، نشر مركز فقهى امام محمد باقر) سؤال عن قول: «وعجِّلْ فرجهم» بعد صلوات التشهّد وأنّه هل يبطل الصلاة أو لا؟ فأجاب بأنّه إذا لم يكن بقصد الورود فلا إشكال فيه عمداً وسهواً، ولكن الأفضل تجنّبه. وقريبٌ من جواب السيّد الزنجاني جوابٌ آخر للشيخ ناصر مكارم الشيرازي حيث قيّد بعدم صيرورة ذلك سلوكاً دائماً.

غير أنّ هناك رواية ضعيفة السند يفهم منها أنّ التعجيل بالفرج من كيفيّات التصلية، فقد أورد السيد ابن طاووس في «جمال الأسبوع»، بإسناده إلى عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان يوم القيامة بعث الله تعالى الأيّام، ويبعث يوم الجمعة أمامها كالعروس ذات كمال وجمال، تهدى إلى ذي دين ومال، فتقف على باب الجنّة والأيام خلفها، فتشفع لكلّ من أكثر الصلاة في الجمعة على محمّد وآل محمد صلى الله عليه وآله»، قال ابن سنان: فقلت: كم الكثير في هذا؟ وفي أيّ زمان أوقات الجمعة أفضل؟ قال: «مئة مرّة، وليكن ذلك بعد العصر»، قال: فكيف أقولها؟ قال: «تقول: اللهمّ صلِّ على محمد وآل محمد، وعجِّلْ فرجهم».

وأمّا القول بأنّ آية الصلاة على النبيّ أُعقِبت في القرآن بلعن الذين يؤذون رسول الله، قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيماً * إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً مُهِيناً**﴾ (الأحزاب: ٥٦ ـ ٥٧)، فهذا دليلٌ على أنّ المذاق القرآني يجمع بين اللعن والصلاة، فهذا هو الأصل أمّا الصلوات بدون لعن فهي على خلاف الأصل..

هذا الكلام غير مفهوم؛ فإنّ مجرّد ورود ذلك مرّةً واحدة في القرآن لا يسمح بتأسيس أصل قرآني، فضلاً عن أصل شرعي في مقام بحثنا هنا، بل لو صحّ هذا النوع من التحليل لكان الأصل في كلّ صلاة فريضة أن يدفع الإنسان بعدها قسماً من الزكاة؛ لكثرة ما جاء ذكر الزكاة بعد الأمر بالصلاة في القرآن الكريم!

٣ـ عدم ثبوت أفضليّة «لعن أعداء آل محمّد» على «الصلاة على محمد وآل محمّد»

هذا، وقد ذهب بعض الشيعة إلى أفضليّة لعن أعداء آل محمّد على الصلاة على محمّد وآل

محمّد، وأشكّ جداً في صحّة ذلك؛ لأنّ حجم وعدد ونوعيّة ولغةَ النصوص في فضل الصلاة على محمّد وآل محمّد يفوق بكثير جداً نصوص اللعن، بما يشكّل ثقافة عامّة. **وأمّا الروايات التي قيلت في إثبات ذلك فهي قليلة جداً:**

منها: ما نقله المعاصر أبو الحسن المرندي قائلاً: «نقل من خطّ محمد بن الحسن الحرّ العاملي المجاور بالمشهد المقدس الرضوي، أنّ أمير المؤمنين كان يطوف بالكعبة فرأى رجلاً متعلّقاً بأستار الكعبة وهو يصلّي على محمد وآله ويسلّم عليه ومرّ به ثانياً، ولم يسلّم عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، لِمَ لم تسلّم عليّ هذه المرّة، فقال: خفت أن أشغلك عن اللعن، وهو أفضل من السلام وردّ السلام ومن الصلاة على محمّد وآل محمد».

وهذه الرواية من الواضح ضعفها؛ حيث لا نعرف مصدرها أصلاً، فضلاً عن إسنادها.

ومنها: الرواية التي ذكرت في فتوى منسوبة لمكتب السيد علي السيستاني، حيث ذهب إلى أفضليّة الجمع بين اللعن والصلوات، ذاكراً رواية عن الإمام الصادق أنّه دخل المسجد فوجد مجموعتين: إحداهما تصلّي على محمّد وآل محمد والثانية تلعن أعداء محمّد وآل محمّد، فجلس الإمامُ مع الثانية دون الأولى، مما يشير لأفضليّة اللعن وترجيحه على الصلوات.

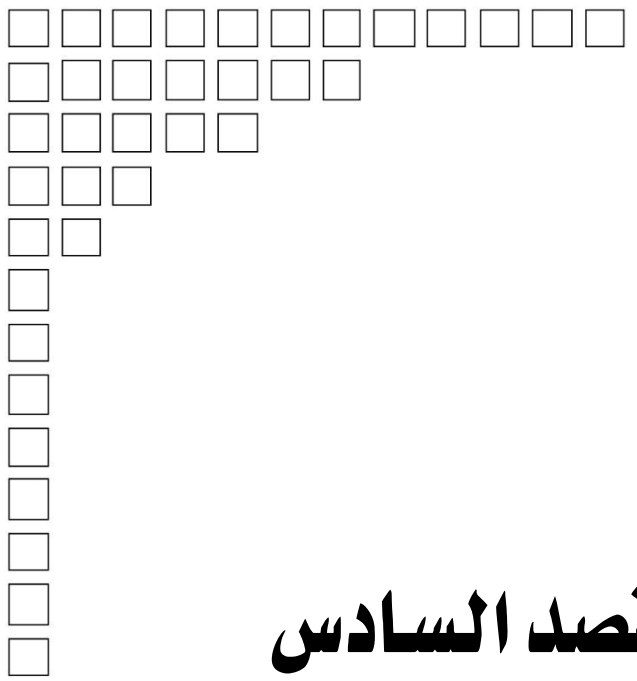
وهذه الرواية لم أعثر عليها أصلاً، بل ثمّة تساؤل هنا وهو أنّه كيف يمكن أن يكون هناك مسجد في المدينة أو الكوفة أو مكّة في عصر الصادق، ثم تظهر مجموعات علنيّة تلعن؟! ربما كان مسجداً خاصّاً جدّاً أو لعلّ في الأمر شيئاً غير واضح من الرواية، وعلى أيّة حال فلم نتحقّق من ثبوت هذه الرواية أيضاً.

ومنها: رواية الخيّاط والقميصين، وأنّ الإمام اختار القميص الذي خاطه الخيّاط حال لعنه لأعداء آل محمّد.

وهذه الرواية لا وجود لها ـ فيما يبدو ـ إلا في العصر الحديث!

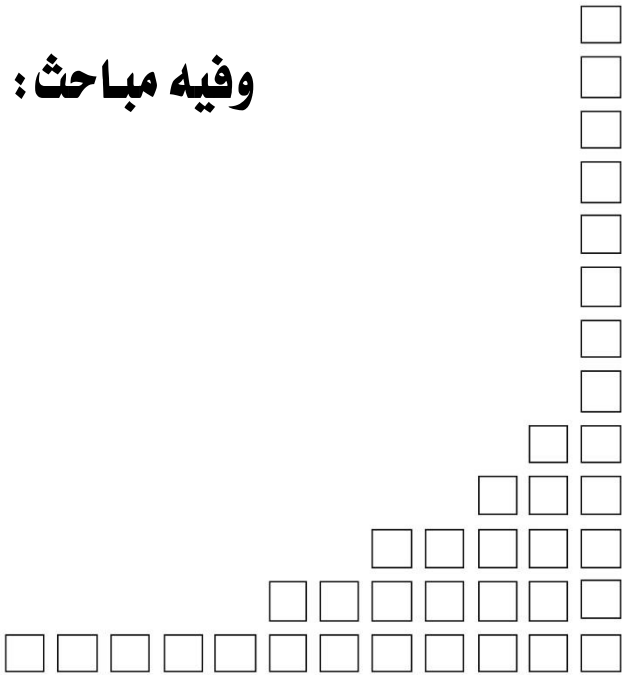
وأمّا ما هو منتشرٌ للشيخ تقي بهجت، من تبرير تقديم اللعن على الصلوات، بأنّ اللعن نوعٌ من التخلية، والصلوات نوعٌ من التحلية، والتخلية تكون قبل التحلية، **فهذا استحسانٌ واعتبار، وليس بدليلٍ شرعي** كما هو واضح، ولعلّ سماحته لم يكن في مقام الاستدلال الفقهيّ.

والمتحصِّل أنّه لم يثبت أفضليّة اللعن على الصلوات، بل الثابت أفضليّة الصلوات. أمّا ما هو حكم اللعن بالعنوان وبالأسماء وتفاصيل ذلك؟ فنتركه لمناسبةٍ أخرى قد تأتي في هذه التعليقة.



المقصد السادس

صلاة الآيات



وفيه مباحث:

المبحث الأوّل

[حكم صلاة الآيات وموجباتها]

تجب هذه الصلاة[1] على كلّ مكلّفٍ ـ عدا الحائض والنفساء ـ عند كسوف الشمس، وخسوف القمر، ولو بعضهما، وكذا عند الزلزلة[2]، وكلّ مخوف

---

(١) لا بأس بالإشارة هنا لأمرين:

مصطلح «صلاة الآيات» مصطلحٌ فقهي، وليس قرآنياً ولا حديثياً

أوّلاً: لم يرد تعبير «صلاة الآيات» في النصوص القرآنيّة ولا الحديثيّة، وإنّما الوارد تعبير صلاة الكسوف وأمثال ذلك، نعم ورد في بعض النصوص الحديث عن أنّ الكسوف أو غيره من آيات الله فافزعوا إلى الصلاة أو إلى المساجد وهكذا، وعليه فينبغي الالتفات إلى أنّ هذا التعبير فقهيٌّ وليس حديثيّاً، من باب تسمية الصلاة باسم سببها، حتى نستنتج منه في نفسه ـ أعني بما هو عنوانٌ لهذه الصلاة ـ نتائج في التعميم والتخصيص هنا.

هذا، والخسوف والكسوف تعبيران يستخدمان في موضع بعضهما بعضاً، كما يقال لهما: الكسوفان والخسوفان، وإن كان الأشهر في التعبير هو كسوف الشمس وخسوف القمر.

ثانياً: إنّ وجوب صلاة الآيات مما اشتهرت به الإماميّة، لأنّ جمهور فقهاء أهل السنّة على كون صلاة الكسوفين ـ حصراً ـ صلاةً مندوبة أو سنّة مؤكّدة، وقال بعضٌ بالوجوب. وربما يساعد على ما نقول ـ ولو احتمالاً ـ ما ورد في مرسل الصدوق عن الإمام زين العابدين، وذكر علّة كسوف الشمس والقمر، ثمّ قال: «أما إنّه لا يفزع للآيتين ولا يرهب لهما إلا من كان من شيعتنا، فإذا كان ذلك منهما فافزعوا إلى الله عزّ وجلّ، وراجعوه».

عدم ثبوت وجوب صلاة الآيات عند الزلزلة بعنوانها

(٢) **الظاهر اتفاق الفقه الإسلامي بمدارسه المختلفة تقريباً على أصل ثبوت صلاة الآيات عند كسوف الشمس وخسوف القمر، لكنّ الكلام وقع في غيرهما**. وما سنتحدّث عنه هنا

سماوي، كالريح السوداء، والحمراء، والصفراء، والظلمة الشديدة والصاعقة، والصيحة، والنار التي تظهر في السماء، بل عند كلّ مخوف أرضيّ أيضاً على الأحوط، كالهدّة، والخسف، وغير ذلك من المخاوف[1].

هي صلاة الآيات عند الزلزلة خاصّة (أي عند الرجفة، وهي: الزلازل والهزّات الأرضيّة).

فقد ذهب الكثير من فقهاء الإماميّة إلى أنّ من الأسباب الموجبة لصلاة الآيات وقوع الزلازل والهزّات الأرضيّة، بلا فرقٍ فيها في العادة بين ما يصطلح عليه اليوم بالزلزال الأصل وبالهزّات الارتداديّة. فيما مال جمهور فقهاء أهل السنّة لعدم الوجوب في الزلزال والهزّات ونحوها، وانقسموا بين من قال بكون صلاة الآيات عند الزلزلة مندوبة ومن قال بكونها لا واجبة ولا مندوبة.

لكنّ العديد من فقهاء الإماميّة المتقدّمين لم يشيروا لوجوب صلاة الآيات عند الزلزلة، لا سلباً ولا إيجاباً. وفي العصر الحديث ناقش العديد من الفقهاء في وجوب صلاة الآيات عند الزلزلة، واحتاط بعضهم وجوباً هنا دون أن يفتي، مثل: السيّد محمّد باقر الصدر، والسيّد محمّد الروحاني، والسيّد علي السيستاني، والسيّد محمّد سعيد الحكيم، والشيخ محمّد إسحاق الفيّاض، وغيرهم. ويظهر من الرسالة العمليّة للسيد الخوئي الفتوى بالوجوب، لكنّه في بحوثه العلميّة لم يوافق على وجود دليل يثبت وجوب صلاة الآيات عند الزلزلة، ولعلّ أحدَهما عدولٌ عن الآخر.

والأقرب عدم ثبوت وجوب صلاة الآيات عند الزلزلة بعنوانها، أي بما هي زلزلة، وإنّما هو مقتضى الاحتياط الاستحبابي فقط.

والأدلّة الدالّة هنا غير تامّة سنداً أو دلالةً أو لا ترقى لمستوى الدليل الحجّة المعتبر، والتفصيل في محلّه. وهذا كلّه بصرف النظر عن فكرة ثبوت صلاة الآيات عند كلّ مخوف نوعي، وسيأتي الحديث عن ذلك؛ ولهذا قلنا بأنّ الكلام الآن عن ثبوت صلاة الآيات عند الزلزلة بما هي زلزلة فقط، فلاحظ جيّداً.

(١) سيأتي في التعليق القادم على (المسألة رقم: ٧٠٢) ما يفيد في المقام.

مسألة ٧٠٢: لا يعتبر الخوف في وجوب الصلاة للكسوف والخسوف، وكذا الزلزلة على الأقوى، ويعتبر في وجوبها للمخوف حصول الخوف لغالب الناس، فلا عبرة بغير المخوف، ولا بالمخوف النادر[1].

ربط صلاة الآيات (والكسوفين) مطلقاً بالخوف، وتأثير ذلك على فهم النصوص

(١) هنا أمور:

الأمر الأوّل: إنّ المعروف أنّ تعبير الآية أو الآيات الوارد في النصوص هنا، لا يفيد فكرة الخوف، بل الآية في اللغة هي العلامة، فكأنّ هذه الظواهر الكونيّة علامات قدرة الله تعالى وعظمته وقوّته. لكن قد يقال بأنّ بعض النصوص استخدمت تعبير الآيات وغيرها بما يشير إلى أنّ هذه الصلاة تكون في حال الخوف والرهبة والقلق، لا مطلقاً.

الرواية الأولى: خبر الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنّما جعلت للكسوف صلاةٌ؛ لأنّه من آيات الله، لا يدرى لرحمة ظهرت أم لعذاب، فأحبّ النبيّ صلى الله عليه وآله أن تفزع أمّته إلى خالقها وراحمها عند ذلك، ليصرف عنهم شرّها ويقيهم مكروهها، كما صرف عن قوم يونس عليه السلام حين تضرّعوا إلى الله عزّ وجل..». والرواية ذات دلالة على أنّ فكرة الصلاة مرتبطة بفكرة خوف نزول عذاب.

الرواية الثانية: مرسل الصدوق، قال: قال سيّد العابدين عليه السلام، وذكر علّة كسوف الشمس والقمر، ثمّ قال: «أما إنّه لا يفزع للآيتين ولا يرهب لهما إلا من كان من شيعتنا، فإذا كان ذلك منهما فافزعوا إلى الله عز وجل، وراجعوه»، فلاحظ تعابير الرهبة وأمثالها.

الرواية الثالثة: مرسل المفيد، قال: رُوي عن الصادقين ـ عليهما السلام ـ «أنّ الله إذا أراد تخويف عباده وتجديد زجره لخلقه كسف الشمس وخسف القمر، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الله بالصلاة».

الرواية الرابعة: خبر زرارة ومحمد بن مسلم، قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: هذه الرياح والظلم التي تكون هل يصلّى لها؟ فقال: «كلّ أخاويف السماء من ظلمة أو ريح أو فزع، فصلّ له صلاة الكسوف حتى يسكن».

الرواية الخامسة: خبر محمّد بن عمارة، عن أبيه، عن الصادق، عن أبيه ـ عليهما السلام ـ، قال: «إنّ

الزلازل والكسوفين والرياح الهائلة من علامات الساعة، فإذا رأيتم شيئاً من ذلك فتذكّروا قيام الساعة وافزعوا إلى مساجدكم».

الرواية السادسة: خبر حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ذكروا انكساف القمر وما يلقى الناس من شدّته، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا انجلى منه شيءٌ فقد انجلى».

الرواية السابعة: خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله ـ في حديثٍ ـ قال: «صلاة الكسوف عشرة ركعات وأربع سجدات، كسوف الشمس أشدّ على الناس والبهائم».

الرواية الثامنة: خبر ابن عبّاس وغيره، الوارد في صحيحَيْ البخاري ومسلم وغيرهما، عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال يوم موت ابنه إبراهيم: «إنّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فصلّوا وادعوا، حتى ينكشف ما بكم»، فإنّ ذيل الرواية يفيد وكأنّه نزل بهم عذاب وأنّهم يتضرّعون لكشف ما نزل بهم.

وغيرها من النصوص والتعابير.

بل قد يقال أيضاً بأنّ الجذر اللغوي لكلمة «الآية» يستبطن مفهوم الخوف والرهبة، وليس مطلق العلامة على القدرة الإلهيّة، ولهذا لم تجب هذه الصلاة عند قراءة القرآن الذي هو معجزة الخالق تعالى، ولا عند أيّ ظاهرة طبيعيّة، بل الأمر مرتبط بظواهر لها مفهوم ترهيبي أو تخويفي، وقد ربط القرآن الكريم مفهوم الآيات في بعض نصوصه بمفهوم التخويف، قال تعالى: ﴿**وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفاً**﴾ (الإسراء: ٥٩)، بل قد يدّعي مدّعٍ أنّ آيات الرسل هي أيضاً تتضمّن التخويف والرهبة والشعور بالهيبة عادةً؛ فإنّ الذي يرى العصا تتحوّل أمام عينه إلى ثعبان يشعر بالرهبة والخوف ويُقبل على تصديق الأنبياء، وهكذا من يرى الناقة تخرج من داخل الجبل الأصمّ، أو يرى الميّت يتمّ إحياؤه، إنّ هذه ليست مجرّد علامات ذات دلالة إشاريّة معرفيّة فحسب، بل تتضمّن مفهوماً شعوريّاً يختزن الهيبة والرهبة والخشيّة والخوف وما شابه هذه التعابير.

وهنا قد يقول قائل بأنّ هذه العلامات التي فرضت فيها صلاة الآيات هي في مفهومهم عبارة عن ظواهر كونيّة تحمل الخوف والرهبة واحتماليّة الغضب الإلهي النازل، ولهذا

كانوا يعتبرون الخسوف خطراً، فإذا اكتشف العلم الحديث أنّ الخسوف لا يتضمّن أيّ مخاطر على البشريّة على خلاف الزلازل الكبرى والأعاصير ونحوها، فينبغي إعادة النظر في أصل وجوب صلاة الآيات عند الكسوف والخسوف.

وربما يمكن مساعدة هذا التحليل بالقول بأنّ الشعوب القديمة ـ وبخاصّة في محيط منطقة الشرق الأوسط وبلاد الهند ـ والأجيال السابقة، كانت تظنّ بالفعل أنّ الخسوف والكسوف ظواهر غضب أو قد تصاحبها ظواهر كونيّة مخيفة، إنّ نفس رؤيتهم للكسوف والخسوف يوجب الرهبة في النفس، لهذا كانت الشريعة تأمر بالصلاة هنا انطلاقاً من القناعة في ذلك الزمان بأنّها ظواهر كونية مخيفة، والصلاة تعبيرٌ عن التضرّع إلى الله بعدم إنزال العذاب، ولا مانع ـ عقديّاً ـ من أنّ يبني الإمام الحكمَ أحياناً على قناعة ناتجة عن علوم تلك الأزمنة، كما قلنا مراراً، فيكون الحكم دائراً مدار الظواهر الكونيّة المخيفة التي تتضمّن إمكانيّة حصول مكروه عامّ للناس، فجاء النبيّ والإمام وطبّق هذا العنوان العامّ على ما كان يعتبر ـ بحسب علوم زمانهم ـ ظواهر كونيّة مخيفة كالخسوف، مع أنّ العلم يقول اليوم ـ بضرسٍ قاطع على ما يبدو ـ أنّ الخسوف لا يحمل أيّ أضرار إطلاقاً على الإنسان على الأرض، بل هو ظاهرة طبيعيّة جداً. بل ربما يظهر أنّ بعض العرب المحيطين بالنبيّ كانوا يعتقدون أيضاً بأنّ الكسوف والخسوف يكون لموت شخصٍ عظيم، ولهذا ورد في النصوص عند السنّة والشيعة نفي النبيّ ذلك عند موت ابنه إبراهيم.

وعليه، فإنّ الحكم بوجوب صلاة الكسوفين مطلقاً ولو لم يكن هناك أيّ خوف نوعي إطلاقاً بخلاف سائر الآيات التي يتمّ ربط وجوب الصلاة فيها أو استحباب الصلاة عندها بالخوف الغالب على نوع الناس، لا يبدو واضحاً؛ انطلاقاً من احتماليّة هذه الروايات المتقدّمة والسياق التاريخي الثقافي المحيط ومن مجمل ما تقدّم.

ولا نريد أن ندّعي الجزم هنا، بل نشكّك في إمكانيّة الأخذ بالإطلاق اللفظي الموجود في نصوص الكسوف والخسوف، نتيجة مجموع هذه المعطيات، **ولهذا نقول: بأنّ وجوب صلاة الآيات عند الكسوفين ثابتٌ على تقدير كونها من الظواهر المخيفة نوعاً، وأمّا على تقدير العدم فمبنيٌّ على الاحتياط الوجوبي.**

وقد يُقال في مقابل هذا كلّه: إنّ المسألة ليست مرتبطة في الكسوف والخسوف بالخوف الغالب على الناس، بل بمفهومٍ ديني، وهو أنّ الخسوف والكسوف من علامات الساعة تارةً، وأنّه يحتمل ـ تارةً أخرى ـ أن يكون علامة غضبٍ بحيث سيُنزل الله غضباً بعد ظهور الكسوف أو الخسوف، وقد رأينا في بعض الروايات السابقة كيف أنّه ذكرت الزلازل والكسوفين بمثابة علامات للساعة، فالموضوع ليس علميّاً بالدقّة، بل له أفقٌ ديني تنبّؤي يكفي فيه احتمال الخطر القادم لتدفعنا الشريعةُ إلى أن نهرع للعبادة والتضرُّع إلى الله تعالى.

لكن قد يُجاب بأنّ القضيّة ليست في هذه الاحتمالات الموجودة بالفعل، بل في أنّ الثقافة القديمة تشكّل سياقاً ذهنيّاً لبيّاً محتملاً يربط النصوص به، فيكون من باب احتمال قرينيّة الموجود، معزَّزاً ذلك بالنصوص التي ذكرناها، وما تقدّم من كلام، فهذا يعيق إمكانيّة الوثوق بانعقاد إطلاق لأدلّة وجوب الصلاة خارج سياق الخوف الغالب، وإن كان من المحتمل أنّ الشريعة لاحظت مطلق احتمال الخوف ولو كان بسيطاً للغاية، فهذا ما لا ننفيه.

قد تقول: إنّ الأسس التي طرحتموها هنا، رغم أنّها تبدو منطقيّة، غير أنّ لها لوازم لا يُعلم مدى التزام الفقهاء بها، فإذا اعتقدنا بأنّ الأحكام يمكن أن تكون متناسبةً مع الظروف القائمة في زمان صدور الحكم، بل وقد تكون الاعتقادات الباطلة وغير العلميّة مؤثّرة في تكوينها، فلن يقتصر هذا الأمر على القول بانقضاء الحكم في الحالات التي نطمئنّ فيها بوجود هذا التناسب، بل حتى في الحالات التي يوجد فيها احتمالٌ معتدّ به بأنّ الحكم كان متناسباً مع ظروف زمانه، لا يمكن عندئذٍ التمسّك بإطلاق الخطابات التي تبيّن الأحكام، ومع قبول هذا الأساس (المبنى)، يُفتح باب نفي الإطلاق في كثيرٍ من الأحكام! وعلى سبيل المثال، قد تكون القيود المفروضة على زواج النساء مرتبطة بمسألة «اختلاط المياه»، وهذا ليس احتمالاً غير عقلائي، بل هو احتمالٌ معتبر يمكن أن يمنع من التمسّك بالإطلاقات، وكذلك تحديد وقت صلاة الصبح قبل طلوع الشمس، قد يكون بسبب عدم وجود الطاقة الكهربائيّة في زمان صدور الأحكام، حيث كان الناس يستفيدون من ضوء النهار ويبدؤون أنشطتهم عادةً بعد طلوع الشمس، ولذلك جُعل

وقت الصلاة قبل بداية النشاط اليومي، فهل يُعتبر هذا احتمالاً غير قابل للاعتبار؟! إنّ هذه الاحتمالات ـ أعني التناسب مع ظروف زمان صدور الأحكام ـ يمكن طرحها بشأن مجموعة واسعة من الأحكام، ألا يصلح هذا إشكالاً نقضيّاً على هذا المبنى الذي وظّفتموه هنا؟

والجواب:

أوّلاً: إنّ استلزام هذا المبنى لتحوّلات كبيرة في الفقه، لا ضير فيه، إذ لا أرى إشكاليّةً في تكوين فقهٍ جديد إذا قادت الأدلّة إليه. والفقهاءُ يستدلّ لهم لا بهم، وسيرتهم عبر التاريخ تمثل تجارب بشريّة محترمة لكنّها ليست نهائيّة.

ثانياً: لقد تعرّضتُ في مباحث تاريخيّة السنّة، من كتابي: (حجّيّة السنّة في الفكر الإسلامي)، لهذا الموضوع، وكذلك في مواضع من كتابي: (الاجتهاد المقاصدي والمناطي)، وقلتُ بأنّ الاحتمالات العقلائيّة يمكنها في بعض الموارد شلّ قدرة الإطلاق عبر نظام احتماليّة قرينيّة الموجود، لكنّ هذا يكون في مجال فهم النصوص وتحليل مضمونها الأحكامي، أي أنّه نوعٌ من النظام الهرمنوطيقي في الفهم والتفسير.

ثالثاً: إنّ المورد هنا ليس من باب ربط الحكم بالسياق التاريخي، بل محاولة اكتشاف الحكم ثم فهم تطبيق الإمام والنبيّ للحكم على مورد على أنّه منطلق من السياقات التاريخيّة، فهناك فرق بين بيان الحكم الكلّي من النبي وبين تطبيق النبي للحكم الكلّي على موردٍ نتيجة سياق ثقافي تاريخي، ونحن نلتزم بالثاني عندما تكون احتمالاته معقولة، وليست مجرّد فروض فلسفيّة محضة.

إنّ ما حاولنا فهمه هنا هو اكتشاف أنّ نكتة جعل صلاة الآيات هي الخوف والتحسّب من الغضب أو النازلة الإلهيّة، وهذا ما لمسناه من ألسنة النصوص العديدة هنا، وعليه قمنا بتحليل ظاهرة الخسوف والكسوف تاريخيّاً، لنكتشف أنّه توجد احتماليّة عالية في قيامهم بالصلاة عند الخسوف، لتصوّرهم أنّه يحمل معه خطراً، فيما العلم اليوم حسم ـ ولو فرضاً ـ أنّه لا خطر فيه إطلاقاً، وقد وقعت آلاف حوادث خسوف القمر عبر التاريخ ولم تسجّل أيّ حادثة تُذكر، وهذا الذي قلناه هنا طبّقناه في أماكن متعدّدة تقدّم بعضها مثل بحث

الحيض والاستحاضة والنفاس.

رابعاً: إنّ الأمثلة الأخرى المذكورة قابلة للنقاش الموردي، وكلامُنا هنا في المبدأ.

الأمر الثاني: وهو مترتّب على ما قلناه في الأمر الأوّل، حيث بضمّ النصوص إلى بعضها، مع تعدّدٍ نسبي في طرق خبر زرارة ومحمّد بن مسلم المتقدّم (الرواية الرابعة) الذي يوسّع لكلّ مخوفٍ سماوي، مع بعض التعليلات التي تعمّم لمطلق آية لا يُعلم أنّها عذاب أو رحمة، كخبر الفضل بن شاذان، مع بعض نصوص المخوف الأرضيّ، كمرسل الدعائم، نعمِّم الحكم لكل ظاهرة كونيّة مخيفة ولها رهبة على قاعدة الاحتياط الوجوبيّ.

وإنّما قلنا: «**على قاعدة الاحتياط الوجوبي**»؛ لضعف أسانيد غير واحدة من النصوص، مضافاً إلى أنّه لا يظهر من التاريخ أنّ النبيّ والأئمّة وأصحابهم قد صلّوا غير صلاة الكسوفين، رغم أنّ الكثير من الظواهر الكونيّة المخيفة الأرضيّة والسماوية مرّت عليهم على امتدادٍ زمنيّ غير قليل، ومع ذلك لم يتعارف هذا الأمر، بل إنّ غالبية فقهاء الجمهور لم يقولوا بثبوت صلاة الآيات في غير الكسوفين، عدا الزلزلة ـ عند غير المالكيّة الذين نفوها أيضاً ـ التي قالوا بأنّها تصلّى فرادى، فلو كانت واجبة قطعاً للزم المزيد من التوضيح في نصوص أهل البيت وكذا الأسئلة والأجوبة، مع أنّ الوارد قليلٌ جداً في غير الكسوفين والزلزلة.

والنتيجة: إنّ صلاة الكسوفين واجبة على الأقوى في حال الخوف النوعي، وعلى الأحوط وجوباً في غيره، أمّا غير الكسوفين فلا تجب الصلاة على تقدير عدم كون الآية باعثة على الخوف النوعي، حتى لو كانت الآية هي الزلزلة، وتجب على الأحوط وجوباً على تقدير كونها باعثة على ذلك.

تحليل مفهوم الخوف في صلاة الآيات، تعليقٌ على كلام السيّدَيْن: الصدر والحكيم

الأمر الثالث: قدّم السيّد محمّد سعيد الحكيم تفسيراً لفكرة الخوف هنا، فقال ما نصّه: «الظاهر أنّ المعيار فيها أن تكون مخيفةً نوعاً بمقتضى طبع الإنسان، وإن لم يحصل الخوف فعلاً بسبب التعوّد أو قسوة القلوب أو تفسير الحوادث تفسيراً علميّاً أو غير ذلك» (منهاج الصالحين ١: ٢٦٣).

ولكنّ كلامه قابلٌ للمناقشة؛ فإنّ مفهوم «مخيفة نوعاً بمقتضى طبع الإنسان» لا معنى له بصورة مجرّدة؛ إذ كما يمكن أن يخاف شخصٌ من أمرٍ لجهله به، كما يخاف من أفعى لظنّه أنّها قد تقتله، يمكن لآخر أن لا يخاف لعلمه به، كعلم شخص بأنّ هذه الأفعى غير سامّة أصلاً، وكلاهما يجري الخوف منهما وعدمه مجرى الأمر الطبيعي والطبعي، فليس الإنسان القديم الذي كان يعيش في الغابات وسط تصوّرات غير واقعيّة عن الكون معياراً في مفهوم الخوف الذي هو المدار هنا، ولا الإنسان الجديد هو المعيار المطلق، بل ينبغي القول بأنّ المعيار هو كون الخوف هنا نوعيّاً وغالبيّاً بالنسبة للذين عرضت عليهم الآية، فلو صدق خوفهم في الغالب وجبت صلاة الآيات عليهم وإلا فلا. ولا ضير في اختلاف الناس في الحكم نتيجة اختلافهم في الخوف الغالب وعدمه، بحسب اختلاف ثقافاتهم وتجاربهم أو غير ذلك، فالحكم يتبع موضوعه، وطبيعة الموضوع هنا لا مانع من كونها نسبيّة باختلاف الزمان والمكان.

ولعلّ الذي دفع السيّد الحكيم لهذه الفكرة هي مشكلة صلاة الكسوفين، من حيث إنّ النصوص والتاريخ يعطيان أنّ الكسوفين ظواهر مخيفة نوعاً في الماضي وليست كذلك في الحاضر، رغم أنّه لم يشترط الخوف في الكسوف والخسوف والزلزلة. وما طرحناه في أصل هذه القضيّة لعلّه يكون حلاً أقرب وأفضل مما طرحه﵀.

ومثل كلام السيّد الحكيم كلامٌ للسيّد محمّد باقر الصدر في تفسير الخوف من زاويةٍ أخرى، حيث قال في «الفتاوى الواضحة» ما نصّه: «ولا نريد بالخوف هنا حصول الشكّ للإنسان في سلامة العالم أو سلامة البلد، بل نريد به حالة القلق والوحشة النفسيّة، سواء رافقها الشكّ في السلامة أم لا».

إلا أنّ هذا التعريف الذي يقدّمه السيد الصدر، وإن كان في نفسه يحمل التفاتةً دقيقة، لكن لا يبدو لي متناسباً مع ظواهر النصوص التي ألمحنا لبعضها فيما سبق، كما أنّ الإنسان عندما يخاف من ظواهر كونيّة مهولة، فإنّ هذا الخوف في العادة يكون شعوراً بالخوف على السلامة، وليس مجرّد حالة استيحاش. نعم لا ننكر وجود حالة استيحاش ورهبة تتملّك الإنسان في بعض الحالات دون وجود خوف على سلامته، لكنّ مناسبات الحكم

المبحث الثاني
[وقت صلاة الآيات]

وقت صلاة الكسوفين من حين الشروع في الانكساف إلى تمام الانجلاء، والأحوط استحباباً إتيانها قبل الشروع في الانجلاء[١]. وإذا لم يدرك المصلّي من الوقت إلا مقدار ركعة صلاها أداءً[٢]، وإن أدرك أقلّ من ذلك صلاها من دون

والموضوع تقتضي أنّ الخوف من الظواهر الكونيّة مرجعه للخوف من آثارها السلبيّة على البشر والحياة، وليس لمجرّد الرهبة النفسيّة الخالصة، ولا أقلّ من عدم وضوح كون المعيار في الخوف هو مطلق الرهبة والاستيحاش في مثل هذه الموارد، بل القدر المتيقّن هو القلق والرهبة نتيجة القلق على ما قد يحلّ بسبب هذه الظواهر.

ولا ينحصر «ما قد يحلّ» بالموت، بل قد يكون تلف الأرزاق أو الخراب أو الدمار أو غير ذلك، كما لا يلزم أن تكون الخلفيّة المعرفية للخوف هي شدّة أو قوّة احتمال نزول الضرر والعذاب، بل يكفي مبرّراً للخوف الحقيقي الاحتمالُ المعتدّ به ولوكان قليلاً نسبيّاً، فانتبه.

الأمر الرابع: إنّ مفهوم الخسوف والكسوف عرفاً ـ بعيداً عن فكرة المخوف النوعي ـ لا يبعد أنّه يشمل توسّط بعض الأجرام السماويّة الأخرى بين الشمس والأرض، أو بين الأرض والقمر؛ لأنّ الفكرة عرفاً هو انكسار ظهور هذين الجرمين في السماء وذهاب نورهما، بعيداً عن التفاصيل العلميّة الدقيقة لهذه الظواهر، فمتى صدق الكسوف أو الخسوف ـ لأيّ سببٍ كان، ولو غير السبب العلمي المتعارف ـ لزم ترتيب الحكم هنا؛ لصدق العنوان لغةً وعرفاً، وهذا كافٍ.

كما أنّ مرور بعض الأجرام بشكل سريع أو حصول خسوف أو كسوف خفيف جداً لا يلاحظه الناس العاديّون، لا يوجب ثبوت صلاة الكسوفين كما هو واضح؛ وذلك للسبب نفسه.

(١) والأحوط استحباباً أيضاً أنّه لو صلاها بعد الشروع في الانجلاء، أن لا يقصد الأداء ولا القضاء، بل نيّة القربة المطلقة.

(٢) وجب عليه المبادرة فوراً إليها على الأحوط وجوباً، كما أنّ مقتضى الاحتياط الوجوبي

تعرّض للأداء والقضاء، هذا فيما إذا كان الوقت في نفسه واسعاً، وأمّا إذا كان زمان الكسوف أو الخسوف قليلاً في نفسه، ولا يسع مقدار الصلاة، ففي وجوب صلاة الآيات حينئذ إشكال، والاحتياط[1] لا يترك. وأمّا سائر الآيات فثبوت الوقت فيها محلّ إشكال، فتجب المبادرة إلى الصلاة بمجرّد حصولها، وإن عصى فبعده إلى آخر العمر على الأحوط[2].

مسألة ٧٠٣: إذا لم يعلم بالكسوف إلى تمام الانجلاء، ولم يكن القرص محترقاً كلّه لم يجب القضاء، وأمّا إن كان عالماً به وأهمل ولو نسياناً أو كان القرص محترقاً كلّه وجب القضاء، وكذا إذا صلّى صلاةً فاسدة[3].

عدم نيّة الأداء ولا القضاء، فيأتي بها مثلاً بنيّة القربة المطلقة.

(١) وجوباً، ما لم يكن الكسوف أو الخسوق قصيرين جداً ـ مثل بضعة ثوانٍ ـ بحيث لا يصدق عليهما عرفاً الخسوف والكسوف، فهنا لا تجب صلاة الآيات.

(٢) إذا وقعت الآية ـ فيما هو من ذوات الأسباب، كالزلزلة، لا ذوات الأوقات ـ لزم الإتيان بالصلاة بمقدار يصدق عرفاً أنّه صلّى عند وقوع هذه الآية، فإن لم يفعل، ففي ثبوت الإتيان بها بعد ذلك إشكال، والأحوط وجوباً أن يصلّيها بعد ذلك وتكون بنيّة القربة المطلقة، لا بنيّة الأداء ولا القضاء.

كما أنّ كلام السيّد الماتن في لزوم الإتيان بالصلاة عند حصول الآية مختصّ بحال لم تكن الآية ذات امتداد زماني ـ ذوات الأوقات ـ وتملك بنفسها متسعاً من الوقت، فلو فرضنا أنّ الآية كانت عبارة عن ظاهرة سماويّة مخوفة ـ غير الخسوف والكسوف ـ لكنّها تتواصل لمدّة ساعة مثلاً، لم يلزم الصلاة بمجرّد حصولها، بل يمكن التأخير ما دامت الآية موجودة، فليُلاحظ ذلك.

عدم ثبوت القضاء لو ترك صلاة الكسوفين إهمالاً

(٣) في وجوب القضاء عليه فيما لو تركها إهمالاً أو وقعت منه فاسدة نظر، والأحوط استحباباً القضاء، فإنّ دليله آحاديّ، وبعض الروايات ظاهر إطلاقها عدم وجوب القضاء

في مثل صورة الإهمال على الأقلّ.

قد تقول: إنّ في مسألة قضاء صلاة الآيات، هناك مجموعتان من الروايات: الأولى هي الروايات التي أوجبت القضاء في حالة الاحتراق الكامل للقرص، ولكنّها نفت وجوب القضاء في غير هذه الحال. والثانية تقع في الطرف المقابل، حيث هناك حوالي أربع روايات نفت وجوب القضاء بشكل مطلق. والفقهاء، بناءً على منهجهم السائد، حملوا المطلق على المقيّد في هذا المورد، فقيّدوا الروايات النافية لوجوب القضاء بشكل مطلق بالروايات من المجموعة الأولى، ولكنّ هذا المنهج محلّ إشكال بشكل عام؛ لأنّ مثل هذا التقييد لا يُعتبر من مصاديق الجمع العرفي؛ ذلك لأنّ بيان الحكم بصيغة مطلقة في مقام الإفتاء وتحديد الوظيفة العملية يُعتبر عرفاً تصريحاً بعدم وجود تفصيل في الحكم، ولهذا السبب تقع هذه الروايات في تعارض مع المجموعة الأولى، ولا يمكن الجمع العرفي بينهما، ولعلّ مثل هذا هو ما يبني عليه السيد السيستاني، حيث يرى أنّ البيان المطلق في مقام الإفتاء وتحديد الوظيفة العمليّة، أو بشكل عام في الموارد التي يكون فيها ظهورٌ في الإعلان عن الرأي النهائي، ظاهرٌ في نفي القيد، ومن ثمّ يتعارض مع الروايات المقيّدة.

والجواب: إنّنا نوافق ـ أصوليّاً ـ على هذا المبنى في الجملة، لكن في مورد نحرز فيه أنّ المستثنى والمستثنى منه كلاهما كان منظوراً في ذهن المخاطب والمتكلّم عند صدور المطلق، أمّا هنا فيحتمل جداً أنّ الخسوف والكسوف المسؤول عنهما في المجموعة الثانية أو المنصرف إليهما هما الجزئيّان، واللذان هما عادةً أكثر وقوعاً من الكليّين، كما ومن المحتمل أنّ السؤال جاء على خلفية وقوع الآية، لا أنّه كان بصدد بيان الحكم المطلق، فلا يظهر التعارض المستقر موثوقاً وواضحاً.

وبهذا يظهر أنّنا لا نقول بوجوب القضاء مع احتراق تمام القرص، وعدم وجوبه مع الاهمال في خصوص الكسوف والخسوف الجزئي، **بل نقول**: إنّ التفصيل هو بين الجهل والإهمال، ففي صورة الجهل بوقوع الكسوف يجب القضاء مع كونه كليّاً ولا يجب مع كونه جزئيّاً، أمّا في صورة الإهمال أو النسيان أو الصلاة الفاسدة، مع علمه بالكسوف، ففي هذه الحال لا يجب القضاء ولو كان الكسوف كليّاً إلا على الاحتياط الوجوبي.

مسألة ٧٠٤: غير الكسوفين من الآيات إذا تعمّد تأخير الصلاة له عصى، ووجب الإتيان بها ما دام العمر على الأحوط، وكذا إذا علم ونسي[١]، وإذا لم يعلم حتى مضى الوقت، أو الزمان المتصل بالآية فالأحوط الوجوب أيضاً.

مسألة ٧٠٥: يختصّ الوجوب بمن في بلد الآية وما يلحق به، مما يشترك معه في رؤية الآية نوعاً[٢]، ولا يضرّ الفصل بالنهر كدجلة والفرات، نعم إذا كان البلد عظيماً جدّاً بنحو لا يحصل الرؤية لطرفٍ منه عند وقوع الآية في الطرف الآخر، اختصّ الحكم بطرف الآية.

مسألة ٧٠٦: إذا حصل الكسوف في وقت فريضة يوميّة واتسع وقتهما تخيّر في تقديم أيّهما شاء، وإن ضاق وقت إحداهما دون الأخرى قدّمها، وإن ضاق وقتهما قدّم اليوميّة، وإن شرع في إحداهما فتبيّن ضيق وقت الأخرى على وجهٍ يخاف فوتها على تقدير إتمامها، قطعها وصلّى الأخرى، لكن إذا كان قد شرع في صلاة الآية فتبيّن ضيق اليوميّة فبعد القطع وأداء اليوميّة يعود إلى صلاة الآية من محلّ القطع، إذا لم يقع منه منافٍ غير الفصل باليوميّة[٣].

---

(١) قد تقدّم التعليق على ذلك آنفاً.

(٢) تعبير الإلحاق من الماتن غير واضح، بل العبرة بالصدق العرفي أنّ الآية عرضت على هذا المكان الذي هو فيه، بحيث يشعر بالآية نوعاً من هو في هذا المكان، ولعلّه يريد ذلك، والله العالم. أمّا لو أعلن مركز رصد الزلازل أنّ هزّاتٍ أرضيّة ستقع، لكنّها في مكان وجود المكلّف ستكون تأثيراتها خفيفة جداً لا يشعر بها أحد، إلا نادراً، ولا يمكن معرفتها عادةً إلا عبر الأجهزة الدقيقة، ففي وجوب صلاة الآيات هنا إشكال، والأقرب العدم، حتى لو قلنا بثبوت وجوب صلاة الزلزلة بعنوانها.

نقد استثناء صلاة الآيات من حكم إيقاع صلاةٍ ضمن صلاة

(٣) هذا هو الاستثناء الذي أشَرْنا له سابقاً وأنّه سيأتي الحديث عنه، وهو عدم بطلان

مسألة ٧٠٧: يجوز قطع صلاة الآية وفعل اليوميّة إذا خاف فوت فضيلتها، ثم يعود إلى صلاة الآية من محلّ القطع[١].

المبحث الثالث
[كيفيّة صلاة الآيات وأحكامها]

صلاة الآيات ركعتان، في كلّ واحدة خمسة ركوعات ينتصب بعد كلّ واحدٍ منها، وسجدتان بعد الانتصاب من الركوع الخامس، ويتشهّد بعدهما ثم يسلّم. وتفصيل ذلك أن يحرم مقارناً للنيّة[٢] كما في سائر الصلوات، ثمّ يقرأ الحمد

الصلاة بإتيان صلاة أخرى في داخلها، والأقرب أنّه لا دليل على صحّة هذا الاستثناء، بل عليه العود إلى صلاة الآيات من الأوّل واستئنافها من جديد، فالدليل آحاديّ، وسند أحد الأخبار ضعيف، وهو على خلاف القاعدة، بل في دلالة بعضها تأمّلٌ شديد.

(١) قد تقدّم آنفاً التعليق على ذلك.

وقفةٌ نقديّة مع السيّد الصدر الثاني حول نيّة صلاة الكسوفين

(٢) **ذهب السيّد محمد محمّد صادق الصدر** في رسالته العمليّة (منهج الصالحين ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨) إلى أنّه حيث كان اسم هذه الصلاة في النصوص هو صلاة الكسوف، لذلك فالأحوط وجوباً أن تكون النيّة هي نية صلاة الكسوف، ولو كانت الآية هي الزلزلة، بل لو نوى صلاة الآيات فالأحوط أن ينوي ما في الذمة من عنوان الصلاة والتي قد يعبّر عنها بصلاة الآيات.

ولكنّ كلامه ـ ﷺ ـ غير واضح؛ فإنّ مجرد كون اسم هذه الصلاة المتعارف في النصوص هو صلاة الكسوف، لا يفرض نية هذا العنوان مع فرض عدم وجود كسوف ولا خسوف، والسبب في التعبير بالكسوف هو كون عمدة هذه الصلاة هو الكسوف والخسوف، واشتهار هذا الاسم تاريخيّاً، ربما لكون أوّل صلاة صلاها النبيّ هي الكسوف أو لاشتهارها تاريخيّاً بسبب خطبة النبيّ فيها حول ارتباط الكسوف بموت ابنه إبراهيم، وإلا لزم القول بعدم وجوب صلاة الآيات عند غير الخسوف والكسوف، لا القول بلزوم

وسورة. ثمّ يركع، ثم يرفع رأسه منتصباً فيقرأ الحمد وسورة، ثم يركع، وهكذا حتى يتمّ خمسة ركوعات، ثم ينتصب بعد الركوع الخامس، ويهوي إلى السجود، فيسجد سجدتين، ثمّ يقوم ويصنع كما صنع أوّلاً، ثم يتشهّد ويسلّم.

مسألة ٧٠٨: يجوز أن يفرّق سورة واحدة على الركوعات الخمسة، فيقرأ بعد الفاتحة في القيام الأوّل، بعضا من سورة، آية كان أو أقلّ من آية، أو أكثر، ثم يركع، ثم يرفع رأسه ويقرأ بعضاً آخر من حيث قطع أوّلاً، ثمّ يركع، ثم يرفع رأسه ويقرأ بعضاً آخر من حيث قطع ثم يركع، وهكذا يصنع في القيام الرابع والخامس حتى يتمّ سورة، ثم يسجد السجدتين، ثم يقوم ويصنع كما صنع في الركعة الأولى، فيكون قد قرأ في كلّ ركعة فاتحة واحدة، وسورة تامّة موزّعة على الركوعات الخمسة، ويجوز أن يأتي بالركعة الأولى على النحو الأوّل، وبالثانية على النحو الثاني، ويجوز العكس، كما أنّه يجوز تفريق السورة على أقلّ من خمسة ركوعات، لكن يجب عليه في القيام اللاحق لانتهاء السورة الابتداء بالفاتحة[1] وقراءة سورة تامّة أو بعض سورة، وإذا لم يتمّ السورة في القيام السابق، لم تشرع له الفاتحة في اللاحق، بل يقتصر على القراءة من حيث قطع. نعم إذا لم يتم السورة في القيام الخامس فركع فيه عن بعض سورة وجبت عليه قراءة الفاتحة بعد القيام للركعة الثانية.

مسألة ٧٠٩: حكم هذه الصلاة حكم الثنائية في البطلان بالشكّ في عدد الركعات[2]، وإذا شكّ في عدد الركوعات بنى على الأقلّ، إلا أن يرجع إلى الشكّ

فرض النيّة بالشكل الذي طرحه السيّد الصدر.

(١) على الأحوط وجوباً.

(٢) ما ذكره السيّد الماتن صحيح من وحدة حكم الشك في ركعات الثنائيّة مع الشكّ في

في الركعات، كما إذا شكّ في أنّه الخامس أو السادس[١]، فتبطل.

مسألة ٧١٠: ركوعات هذه الصلاة أركانٌ، تبطل بزيادتها ونقصها عمداً وسهواً كاليوميّة[٢]، ويعتبر فيها ما يعتبر في الصلاة اليوميّة من أجزاء وشرائط وأذكار، واجبة ومندوبة، وغير ذلك. كما يجري فيها أحكام السهو والشكّ في المحلّ وبعد التجاوز.

مسألة ٧١١: يستحبّ فيها القنوت بعد القراءة قبل الركوع في كلّ قيام زوج، ويجوز الاقتصار على قنوتين في الخامس والعاشر، ويجوز الاقتصار على الأخير منهما[٣]. ويستحبّ التكبير عند الهوي إلى الركوع وعند الرفع عنه، إلا في الخامس

ركعات صلاة الآيات، لكن هل الحكم هو البطلان عند الشكّ في ركعات الثنائية أو لا؟ سوف يأتي الحديث عن ذلك في أحكام الخلل في الصلاة، إنْ شاء الله تعالى، وذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٨٦٣).

(١) **الشكّ في أنّه الخامس أو السادس لا يساوق دائماً الشكّ في عدد الركعات، فكلام الماتن أعمّ**، فقد يشكّ في أنّه أكمل في الركعة الأولى خمس ركوعات أو أنّه زاد ركوعاً، مع يقينه بكونه ما يزال في الركعة الأولى، فهنا يبني على خمس ركوعات ويتمّ صلاته، والظاهر أنّ السيّد الماتن ليس ناظراً لهذه الصورة.

(٢) أمّا الزيادة والنقيصة العمديّة فصحيح، وكذا النقيصة السهويّة، أمّا الزيادة السهويّة، فمن غير الواضح شمول أدلّة المبطليّة لمثل هذه الصلاة لقوّة انصراف النظر فيها ـ لو تمّت ـ إلى الصلوات ذات الركوع الواحد في كلّ ركعة كاليوميّة، فلا يحصل وثوق بانعقاد إطلاق يشمل مثل صلاة الآيات؛ فالأقرب هو الصحّة على مقتضى القاعدة، وهذا بخلاف مثل أحكام الأجزاء والشرائط، فإنّ صلاة الآيات لا تغاير بطبيعتها سائر الصلوات فيها.

(٣) الأقرب أنّ الإتيان بالقنوت في هذه الصور يكون برجاء المطلوبيّة، والقنوت في الركوع الخامس دليله ضعيفٌ جداً.

والعاشر فيقول: «سمع اللهّ لَمَنْ حمده» بعد الرفع من الركوع.

مسألة ٧١٢: يستحبّ إتيانها بالجماعة، أداءً كان أو قضاء، مع احتراق القرص وعدمه. ويتحمّل الإمام فيها القراءة لا غيرها، كاليوميّة، وتدرك بإدراك الإمام قبل الركوع الأوّل، أو فيه من كلّ ركعة، أمّا إذا أدركه في غيره، ففيه إشكال[1].

كيفيّة إدراك صلاة الآيات جماعة، ونقد القول السائد

(١) عمدة مدّعاهم هو اختلال النظم وعدم صدق المتابعة في الجماعة، لكنّه لا يبعد أن يقال بأنّ الالتحاق بالركوع الثاني أو الثالث في الركعة الأولى مثلاً صحيح؛ وبعد هويّ الإمام للسجود، يقوم المأموم بفعل الركوع الخامس (أو الرابع والخامس) بنفسه، ويلحق بالإمام فوراً، ولا يظهر ضيرٌ في ذلك على مستوى بقاء النظم وصدق المتابعة عرفاً، بل له ما يقرب منه في أبواب صلاة الجماعة، كما أنّ دعوى عدم وجود إطلاق في أدلّة مشروعيّة الجماعة يشمل هذه الحال، سوف يأتي الحديث عنها في أوائل باب صلاة الجماعة، وعلى تقديره فإنّ هذا المورد (الحلّ) مما لا يحتاج ـ بالنظر العرفي ـ إلى دليل إضافي عن دليل الجماعة القائم بالفعل، لكنّ الاحتياط الاستحبابيّ يتطلّب التجنّب وقصر الالتحاق بالجماعة على ما ذكره الماتن.

نعم، يجب التقييد هنا (إمكانية إدراك الإمام في أيِّ ركوعٍ) بأن لا يكون ذلك موجباً للتأخّر الفاحش عن الإمام بحيث يختلّ النظم حقيقةً، والأمر موكول للمكلّف في تشخيصه العرفي.

وأمّا ما ذكره بعض فقهاء المالكيّة من أنّ الركوع الأخير هو الركوع الفرض، وأمّا ما قبله فهو سنّة، فيكون اللحاق بالإمام في الركوع الثاني، فهو مما لم يقم عليه دليل مقنع، فكيف استطعنا التأكّد من أنّ الركوع الثاني أو الأخير هو الفرض، والباقي سنّة حتى نرتّب أثراً هنا؟! كما أنّ ما ذكره بعض فقهاء الشافعيّة من أنّ الركوع الأوّل هو الركوع الأصل، وإدراك الجماعة يكون به، وأمّا الركوعات اللاحقة فهي زيادات وتوابع، وإدراكُ الجماعة لا يكون بالتوابع بل بالركوع الأصل، فهذا أيضاً مما لا دليل عليه. ودعوى أنّه المتبادر للذهن

مسألة ٧١٣: يستحبّ التطويل في صلاة الكسوف إلى تمام الانجلاء فإن فرغ قبله جلس في مصلاه مشتغلاً بالدعاء، أو يعيد الصلاة. نعم إذا كان إماماً يشقّ على من خلفه التطويل خفّف. ويستحبّ قراءة السور الطوال كياسين، والنور، والكهف، والحجر، وإكمال السورة في كلّ قيام، وأن يكون كلّ من الركوع والسجود بقدر القراءة في التطويل، والجهر بالقراءة، ليلاً أو نهاراً، حتى في كسوف الشمس على الأصحّ، وكونها تحت السماء، وكونها في المسجد[1].

غريبة.

ولهذا كلّه قلنا بأنّ الالتحاق بأيّ من الركوعات يكفي ـ لولا الاحتياط ـ لكن على أن يُكمل بقيّة الركوعات لوحده قبل أن ينزل مع الإمام إلى السجود، نعم لو التحق بالركوع الثاني وما بعده مكتفياً بذلك ـ كما لعلّه هو ظاهر مفروض المسألة في كلمات غير واحدٍ من الفقهاء ـ فهذا غير صحيح، ولا دليل على إجزائه في الصلاة، كما لا دليل في صلاة الجماعة وأدلّتها على مثله.

ولعلّه لما قلناه، لم يجزم السيّد الماتن بعدم إمكان الالتحاق بالركوع الثاني وما بعده، بل اكتفى بالاستشكال هنا. كما قد رأينا أنّ الشيخ الصانعي قد أفتى في (تعليقته الفتوائيّة على تحرير الوسيلة ١: ٢٤١) بإمكان الالتحاق بأيّ من الركوعات، معتبراً أنّه لا دليل على قادحيّة اختلال النظم.

ما ثبت وما لم يثبت من آداب صلاة الآيات

(١) هنا نقاط، ومنها يظهر أنّ ما سواها نوافق عليه الماتنَ فيما أفاده:

أ ـ النصوص عند الفريقين متظافرة على الترغيب في التطويل في صلاة الآيات، وقراءة السور الطوال، وبخاصّة في الكسوف، وأنّ النبيّ كان يفعل ذلك.

ب ـ استحباب تطويل الركوع والسجود ـ كالقيام ـ لا شكّ فيه؛ لكثرة النصوص وتعاضدها عند الفريقين على ذلك، أمّا استحباب كون مدّة الركوع والسجود مطابقة لمدّة القيام، فلم يثبت؛ إذ دليله آحاديٌّ.

مسألة ٧١٤: يثبت الكسوف وغيره من الآيات بالعلم، وبشهادة العدلين، بل بشهادة الثقة الواحد أيضاً على الأظهر، ولا يثبت بأخبار الرصدي إذا لم يوجب

ج ـ إنّ النصوص التاريخية والحديثيّة المرويّة عند السنّة والشيعة في موضوع الجهر والإخفات في صلاة الآيات تعاني من بعض التعارض والاضطراب الذي لم يظهر لي وجهٌ معقولٌ للجمع العرفي غير التكلّفي فيه.

وقياسُ صلاة الآيات على كليّة الصلوات النهاريّة الإخفاتيّة والليليّة الجهرية، فيُفصَّل بين الكسوف فصلاته إخفاتيّة والخسوف فصلاته جهريّة، كما ذهب إليه بعض فقهاء أهل السنّة، **مما لا دليل عليه أساساً**؛ فذاك موضوعه الصلوات اليوميّة، ولا دليل على تعميمه لكلّ صلاةٍ نهاريّة أو ليليّة، **لهذا لا يثبت عندي استحباب الجهر ولا الإخفات في أيٍّ من هذه الصلوات هنا، فضلاً عن الوجوب.**

د ـ لم يثبت استحباب كون صلاة الآيات تحت السماء؛ إذ دليله آحادي.

هـ ـ إنّ ما ذهب إليه بعض فقهاء الشافعيّة من استحباب الخطبة من الإمام في صلاة الآيات، غير ثابت؛ وذلك أنّ مجرّد أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله فعل ذلك، لا يدلّ على الاستحباب؛ إذ خطبة النبيّ قد تكون جاءت لضرورة طارئة، وهي شيوع الكلام بين المسلمين عن أنّ الخسوف والكسوف يقعان لموت أحد، وأنّه وقع الكسوف لموت إبراهيم ابن النبيّ الأكرم، فرأى النبيّ صلى الله عليه وآله مناسباً رفع هذا التصوّر.

وربما ـ والله العالم ـ كان ذلك من النبيّ لكسر خيط الصلة بين الشمس والقمر وبين الناس؛ إذ في الفكرة إيحاءٌ بأنّ الشمس والقمر لهما دورٌ ربوبيّ ورعويّ تجاه الخلق، الأمر الذي استدعى النبيَّ فوراً لتبديد مثل هذه التصوّرات الشعبيّة التي قد تكون أتت من ثقافة عبادة الشمس والقمر، أو من تأثير أفكار المنجِّمين آنذاك والذين كان لهم دور في نشر ثقافة تأثير الكواكب على إدارة حياة الإنسان، وترويج ثقافة بناء علاقة مع الكواكب لأخذ رضاها، كما سوف نتعرّض له عند التعليق على (المسألة رقم: ٢٥) من الجزء الثاني من المنهاج إنْ شاء الله.

العلم[1].

مسألة ٧١٥: إذا تعدّد السبب تعدّد الواجب، والأحوط استحباباً التعيين مع اختلاف السبب نوعاً، كالكسوف والزلزلة.

(١) إنّ حجّية البيّنة وخبر الثقة وقول الرصديّ وشهادة علماء الفلك والهيئة حجّةٌ هنا على تقدير إفادتها الوثوق، لا مطلقاً، كما أنّ حجِّيّتها ليست فقط في ثبوت الخسوف والكسوف وغيرهما، بل في تفاصيلها أيضاً، كما لو قال الفلكي بأنّ مدّة الكسوف ستكون كذا وكذا بالضبط، وحصل الوثوق من قوله، وهكذا.

المقصد السابع

صلاة القضاء

يجب قضاء الصلاة اليوميّة التي فاتت في وقتها، عمداً أو سهواً أو جهلاً أو لأجل النوم المستوعب للوقت أو لغير ذلك، وكذا إذا أتى بها فاسدةً؛ لفقد جزءٍ أو شرط يوجب فقدُه البطلان[1]. ولا يجب قضاء ما تركه المجنون في حال جنونه،

مراجعةٌ تقويميّة للقول بوجوب صلاة القضاء على التارك عمداً

(١) **الأصحّ ـ وفاقاً للكثير من المحقّقين ـ أنّ القضاء لا يجب بدليل الأداء، بل يحتاج لدليلٍ جديد**، فثبوت وجوب الصلاة أداءً لا يكفي لإثبات وجوب قضائها على تقدير عدم الإتيان بها في وقتها، وعليه فعلينا أن نبحث عن دليلٍ يُثبت وجوب القضاء في كلّ موردٍ فاتت فيه الصلاة أو لم يأتِ بها المكلّف لسببٍ أو لآخر.

وبمراجعة النصوص الحديثيّة عند الشيعة والسنّة معاً، يلاحَظ أنّه لا شكّ في أنّ من فاتته الفريضة لعذرٍ ـ من نومٍ أو سهوٍ أو نسيان أو غفلةٍ أو عدم العمد ونحو ذلك ـ أنّه يجب عليه القضاء؛ فالنصوص يمكن القول بأنّ هذا هو القدر المتيقّن منها.

إنّما الكلام في وجوب القضاء على من ترك الصلاة عالماً عامداً، فالمعروف بين فقهاء الإسلام هو وجوب القضاء ـ خلافاً لجماعة قليلة من علماء الظاهريّة وكذلك السلفيّة، منهم ابن تيميّة وابن قيّم الجوزيّة ـ واستُدلّ له بأمور أهمّها:

أ ـ الأولويّة، فإذا لزم القضاء على من فاته الصلاة لعذرٍ، فبطريقٍ أولى أنّ من فاتته بغير عذرٍ يلزمه القضاء أيضاً.

ب ـ الإجماع والتسالم والسيرة ونحو ذلك من التعابير.

ج ـ إطلاق النصوص، فإنّ الروايات مطلقة، وقد عُبّر فيها بالفوات، وهو يشمل مطلق الحالات بما فيها العمد.

د ـ إنّ الصلاة دَيْن الله، وقد ورد في الحديث بأنّ «دَيْن الله أحقّ أن يُقضى»، فهذا معناه ثبوت وجوب قضائها عند تركها عمداً.

لكنّ هذه الوجوه قابلةٌ للنقاش؛ وذلك:

أوّلاً: إنّه لا وجه لثبوت الأولويّة هنا؛ فلعلّ الشريعة أرادت التخفيف وموارد فوات الفريضة لعذرٍ قليلة جداً عادةً، فأثبتت فيها لزوم القضاء، ورفعت هذه المسؤوليّة عن كاهل التارك عمداً، على أساس أنّه سوف يعاقب عند الله تعالى إذا لم يتب. نعم لو فرضنا القضاء نوعاً من العقوبة الدنيويّة، لكان لهذه الأولويّة وجهٌ معقول، فإنّه إذا كان تكليف شخص بالقضاء قد وقع بغرض التشديد عليه، رغم أنّه معذور، فبطريق أولى يمكن فهم التشديد على تقدير العمد والعلم في حقّه، لكنّه لا يُعلم أنّ ثبوت القضاء هو من هذا الباب.

ثانياً: إنّ الإجماعات والشهرات واضحة المدركيّة هنا، هذا لو أحرزنا صغراها.

ثالثاً: إنّ الأغلبيّة الساحقة من النصوص الشيعيّة والسنيّة معاً، تتحدّث عن موارد معيّنة يوجّه فيها السائلون الأسئلة، مثل نسيان الصلاة أو النوم أو الصلاة من غير طهور حتى انتبه، والرقاد حتى يطلع الفجر ثم يلتفت أنّ وقت الصلاة قد زال، وكذا قصّة رسول الله في موضوع الشمس، ونحو ذلك، وهذه كلّها موارد يتعارف كونها أعذاراً. ومجرّد ورودها في كلمات السائلين لا يعني أنّ جواب الإمام كان مطلقاً، بل هو جوابٌ عن سؤال متعلّق بفوت الصلاة بهذه الطريقة، ويحتاج الإطلاق لدليل وشكلٍ خاصّ من البيان التقعيدي.

وأمّا تعبير «فاتت الصلاة ـ فاتته الصلاة ـ فوات الصلاة» وما شابه ذلك، فهو يحتمل جداً ـ وإن كان ممكناً لغةً فهم الإطلاق ـ أن تكون الصلاة قد عبر وقتُها بغير قصد منه، ولعلّ الأقرب لو كان هناك عمد أن يقال: ترك الصلاة، وليس فاتته الصلاة، فكأنّ تعبير «فاتته الصلاة» يوحي بأنّ الصلاة عبرت وقتها فسبقته، علماً أنّ هذا التعبير قد ورد في بعض النصوص ليس في مقام بيان ما هو الواجب في القضاء وحدوده بل في مقام بيان أمر آخر، فمثلاً: رواية زرارة، عن الباقر قال: «أربع صلوات يصلّيها الرجل في كلّ ساعة، صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أدّيتها..»، هذه الرواية، مضافاً لورود إشارة بالتذكّر فيها، ليست في مقام بيان وجوب القضاء مطلقاً، بل في مقام بيان أنّ القضاء يكون في أيّ وقت أو في مقام بيان وجوب الفوريّة في القضاء، فلا يمكن فهم الإطلاق منها هنا.

رابعاً: إنّ الاستناد للحديث النبويّ «دَيْن الله أحقّ أن يقضى» كما قال به العديد من علماء أهل السنّة، غير دقيق هنا؛ وذلك أنّه لا بدّ أن نثبت أوّلاً أنّ الصلاة بعد انقضاء وقتها ما تزال دَيناً ثابتاً في ذمّة المكلّف، والمفروض أنّ الصلاة واجبٌ مؤقّت، فما لم نقم دليلاً على ثبوت وجوب قضائها فإنّه لا يُعلم كونها دَيناً لله علينا بعد انتهاء الوقت، حتى نتمسّك بهذا الدليل، فهذا الدليل كأنّه ينطلق من روح فكرة أنّ دليل القضاء تابع لدليل الأداء، والذي قلنا مطلع هذا الحديث بأنّه قد تمّ تفنيده من قبل محقّقي المتأخّرين من الفقهاء والأصوليّين.

وعليه، فعلى مقتضى حجيّة الخبر الموثوق بصدوره ـ لندرة الأخبار المفيدة للإطلاق حقاً ـ نشكّ جداً في وجوب قضاء الصلوات التي تركها المكلّف عالماً عامداً ـ وبخاصّة ما اعتاد على تركه، كما لو كان تاركاً للصلاة لمدّة زمنية معيّنة ـ وإن كان هو الأحوط وجوباً.

وبعد كتابتي لهذه التعليقة هنا، رأيت أنّ السيّد محمد الروحاني بنى في رسالته العمليّة وجوب القضاء في خصوص حال الفوت العمدي على الاحتياط الوجوبي دون الفتوى، ولعلّ لديه تحفّظات تشابه ما ذكرناه، والله العالم.

هذا، وأمّا الأدلّة التي ذكرها بعض فقهاء أهل السنّة لنفي القضاء عمّن ترك الصلاة عامداً والتي جمع كثيراً منها ابن قيّم الجوزيّة، فالإنصاف أنّها لا ترقى إلى المستوى المطلوب، فلا حاجة للإطالة بذكرها.

هذا، وقد تُذكر هنا مداخلات وتعليقات نقديّة على ما توصلّنا إليه، أبرزها:

المداخلة الأولى: إنّ مناقشتكم لدليل الأولويّة غير صحيح؛ وذلك أنّ دعوى أنّ موارد فوات الفريضة لعذرٍ قليلة جدّاً هي محلّ تأمُّل ونقاش؛ إذ إن كثيراً من الناس تفوتهم صلاة الصبح مثلاً لأجل النوم المستوعب للوقت، ويتكرّر ذلك منهم بشكلٍ يوميّ، رغم كونهم بانين على الاستيقاظ ولكن لم يستيقظوا لا أنَّهم تركوها عمداً، بل على التسليم بصحَّة هذه الملاحظة يبدو هذا الاحتمال ـ احتمال كون الشريعة أرادت التخفيف ـ ضعيف جداً لدرجة أنَّ ما يقابله ليس الظنّ بخلافه بل الاطمئنان بخلافه؛ وذلك لقرائن عدَّة:

القرينة الأولى: إن ما ورد في أهمِّيّة الصلاة من كونها عمود الدين وإن قُبلت قبل ما

سواها وإن رُدَّت ردّ ما سواها وغيرها من التعبيرات التي توحي بأهمِّية الصلاة قياساً بسائر العبادات، مضافاً إلى طلب الشارع تأديتها وعدم التهاون في إسقاطها مهما كان العذر، بل حتى ولو كان الشخص طريح الفراش ولا يتمكَّن من الحركة والقيام والركوع والسجود وغيرها، فعليه أن يؤدِّيها ولو بعينيه وإذا لم يؤدِّها وجب عليه قضاؤها مهما كان عذره من جهل أو سهو أو نوم مستوعب للوقت أو ترك جزء أو شرط من غير عمد أو غيرها من الأعذار أيّاً كانت هذه الأعذار، بناء على هذا كلّه أيُتشدَّد عليه في كلّ ذلك ولا يسمح له بإسقاطها حتى ولو كان عن عذر ويخفِّف عنه في موارد العمد؟!

القرينة الثانية: أيُعقل أن يكون حال المعذور أسوأ من حال التارك عمداً، فيكلَّف الأوَّل بتكليفٍ آخر وهو القضاء، ويُترك الثاني بلا تكليف؟! إنَّ ذلك مخالف لطريقة العقلاء، فالعقلاء إنَّما يعذرون المعذور، بينما يطالبون التارك عمداً، لا العكس، وبخاصّة في الأمور المهمَّة التي لا يرضون بتفويتها. وليس معنى ذلك أنَّ الشارع عليه أن يلتزم بطريقة العقلاء، بل له أن يسلك خلاف طريقتهم، ولكن عليه أن يُبيِّن طريقته بأن يبادر للتصريح بأنَّ التارك عن عمد لا قضاء عليه، لا أن يترك الأمر لنكتشفه من خلال ذكره لوجوب القضاء في موارد الأعذار وعدم تطرُّقه لذلك في موارد الترك العمديّ.

القرينة الثالثة: يبدو أنَّ الشارع سار على طريقة العقلاء، فتركُ الصوم عن عمد موجب للقضاء مضافاً إلى الكفارة. ولا نقصد هنا قياس الصلاة على الصوم، وإنَّما فهم طريقة الشارع وأنه هل خالف العقلاء أو لم يخالفهم، إذ يتبيَّن أنّه لم يخالفهم في الصوم، ومخالفته لطريقتهم في الصلاة تحتاج إلى بيان واضح.

القرينة الرابعة: إن طريقة العقلاء في تكليف التارك عن عمد والتخفيف عن المعذور هي التي أوجبت أن تنصبَّ الأسئلة عن وجوب القضاء أو عدمه على موارد وجود الأعذار لا على موارد الترك العمديّ، وكأنَّ وجوب القضاء في موارد الترك العمديّ كان مفروغاً عنه بالنسبة إليهم وواضحاً حكمه عندهم، وهو وجوب القضاء، فبادروا إلى السؤال عن موارد العذر هل سار الشارع فيها على طريقة العقلاء في التخفيف عن المعذور أم خالفهم وشدَّد عليهم؟ فبيَّن أنه خالفهم وشدَّد.

القرينة الخامسة: ذكرتم في الردّ على الوجه الثاني أنَّ الإجماع والشهرة واضح المدركيَّة في المقام، فضلاً عن النقاش في تحقّق صغراهما، لكن لم تردُّوا على السيرة، ومن القرينة الرابعة المتقدِّمة يظهر وجود ارتكاز على الأقلّ عند المتشرِّعة بوجوب القضاء على التارك عمداً، ولذلك لم يسألوا عن موارد الترك العمديّ وإنما سألوا عن موارد العذر، وبذلك يعود منشأ الإجماع إلى هذا الارتكاز.

وعليه، فهذه القرائن تُضعف جداً احتمال التخفيف بحيث نطمئنّ بعدمه، ومن ثمّ تثبت الأولويّة، وفيها أيضاً ردّ على الإشكال الذي قدَّمتموه على الوجه الثاني، وكذلك الثالث، ولكن لا من باب التمسُّك بالإطلاق حتى يحتاج إلى بيان تقعيدي كما ذكرتم. وإذا ثبتت هذه الوجوه ولو في الجملة ثبت وجوب القضاء في حالة العمد، وتمَّ بذلك الدليل الرابع وهو «أنَّ دَيْن الله أحقّ أن يُقضى»، فثبت بما تقدّم أنَّ الصلاة بعد انتهاء الوقت هي من مصاديق دين الله، ومن ثمّ فهي أحقّ أن تقضى.

ويمكن الجواب عن هذه المداخلة بأمور:

أوّلاً: إنّ احتمال إرادة التخفيف لا تعني أكثر من كون الشريعة قلّلت نسبيّاً على مجموع المكلفين فريضة القضاء، ومن ثم تكون قد خفّفت، وهذا الاحتمال وارد في نفسه فكيف لنا أن نجزم بالأولوية معه، علماً أنّ المورد ليس مورد عقوبة كما قلنا.

ثانياً: إنّ موارد العذر قليلة جداً عندما نقيسها بمجموع موارد العذر وعدمه، ومن ثم فينسجم ذلك مع كون الشريعة أرادت التخفيف، فبدلاً من أن تطلب من الجميع قضاء الصلوات، طلبت من أصحاب العذر خاصّة، ونسبة هؤلاء إلى المجموع أقلّ بكثير من نسبة عدد الصلوات المتروكة عمداً إلى المجموع.

ثالثاً: إنّ القرينة الأولى المشار إليها، لا نقاش لي فيها من حيث ذاتها، فلا شك في أهميّة الصلاة، لكنّ مفروض بحثنا أنّ الشريعة هل ألزمت بصلاةٍ جديدة اسمها القضاء أو لا؟ ويخيّل لي أنّ القرينة الأولى انطلقت من فكرة أنّ القضاء تابع للأداء، في حين نحن نتكلّم عن أنّ الأداء شيء والقضاء شيءٌ آخر منفصل، فالأمر القضائي ليس تشديداً للأمر الأدائي بل هو أمرٌ جديد، وإلا فالشدّة في الأداء لا نقاش فيها. وعليه فالشريعة المتشدّدة

في أمر الأداء لا يقال بأنّها ناقضت نفسها عندما لم تأمر بالقضاء في موارد الترك العمدي.

رابعاً: إنّ القرينة الثانية تنطلق من فكرة أنّ القضاء نوع عقوبة أو تشدّد، في حين القضاء نوع تدارك، فعندما تأمر الشريعة المعذور أن يقضي فهي تفسح له المجال في أن يحقّق صلاته التي فاتته أو يحقّق معادلها، بينما التارك عمداً يعاقب لكونه ترك عمداً. وعلى تقدير التوبة الواجبة عليه تكون توبته في مقابل قضائه أو فقل: إنّ توبته وندمه ربما يوجبان عند الله سقوط إلزامه بالقضاء، وإن لم يتب فالعقاب أكبر عليه.

بل لعلّه يمكننا إضافة أمرٍ هنا، وهو أن تاركي الصلاة عمداً عادةً ما يتركونها لسنواتٍ من عمرهم، فلعلّ الشريعة قالت لهم بأنه لا قضاء عليكم لو تبتم في محاولةٍ لتشجيعهم على التوبة؛ فإنّ إحساسهم بضرورة القضاء لأعداد كبيرة من الصلوات ربما يكون عائقاً لهم ـ نفسيّاً ـ عن التوبة، والانطلاق في الصلاة مجدّداً وما تستتبعه من لوازم، ومنها: القضاء.

خامساً: إنّ القرينة الثالثة غير واضحة؛ فهل القضاء سلوكٌ عقلائي؟ أين يلزم العقلاء بالقضاء في الواجبات المؤقّتة؟ هل يمكن تقديم أمثلة بحيث يُفهم منها وجود ارتكاز عقلائي بالقضاء؟ وبهذا يظهر أنّ الصوم لا يمكن قياس الصلاة عليه، بل قد بُيّن أنّ فيه الكفارة، ومن الواضح أنّ فيه تشديداً وعقوبة دون باب الصلاة.

سادساً: إنّ القرينة الرابعة ما زال السؤال فيها قائماً: أين هي السيرة العقلائية على الإلزام بالقضاء في الواجبات المؤقّتة، حتى نقول بأنّ القضاء في المؤقّتات مركوز واضح، والسؤال كان في غيرها؟

سابعاً: كيف يمكن إثبات أنّ السيرة المتشرعيّة قائمة في عصر النص على قضاء التارك عمداً؟ فهل من شواهد يمكن أن تذكر هنا؟

المداخلة الثانية: إنّ العرف يرى أنّه إذا لم تكن هناك أولويّة في المقام، فلا أقلّ من أنّ المساواة ثابتة؛ لأنّ العرف يرى أنّه إذا كان قضاء الصلاة واجباً، فلا فرق بين كون تركها كان بعذر أو بغير عذر. ومن المحتمل أن تكون خصوصيّة مَنْ ترك الصلاة عمداً ليست أمراً عرفيّاً، وأنّ استحقاق العقاب لمن ترك الصلاة عمداً في وقتها لا يمكن أن يكون

فارقاً؛ لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون بسبب ترك الفريضة في وقتها، وعدم استحقاق العقاب لمن تركها بعذر إنّما هو بسبب وجود العذر في ترك الفريضة في وقتها، أمّا القضاء فهو تكليفٌ آخر قد ثبت بمقتضى الأدلّة التي بعضها مطلق، ولا يرى العرف خصوصيّةً في ترك الصلاة بعذر.

وهذا ـ أي عدم رؤية الخصوصيّة عرفاً ـ يؤدّي إلى أنّ العرف العقلائي ينتظر تصريحاً للتفريق بين حكم العامد والناسي والجاهل، لكي يأخذ بالفرق، والمفروض عدم وجوده مثل هذا التصريح. وكون معظم الأدلّة ناظراً إلى الترك سهواً أو جهلاً لا يُشكّل مشكلةً في استظهار الأدلّة؛ لأنّ غالب رواة الأحاديث كانوا يسألون عن مسائلهم ومسائل المؤمنين، ودافع السؤال عن حالة مَن يترك الصلاة عمداً كان قليلاً أو معدوماً. وعلى هذا الأساس، فإنّ إلغاء الخصوصيّة وعدم احتمالها يمكن أن يعمّم الحكمَ، خصوصاً مع ملاحظة أنّ الفرق بين العامد والناسي في قضاء الصلاة من المسائل التي لو كانت ثابتةً لكان من المناسب أن تظهر وتشتهر، فيمكن أن يُستدلّ بقاعدة «لو كان لبان وظهر» لنفي الفرق، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ الإطلاق المقامي لجميع الأدلّة يبعث على توقّع أنّه لو كان هناك فرقٌ بين العامد والناسي لكان ينبغي ذكره، لأنّه على الأقلّ، هناك توهُّم لمساواة حكمهما من وجهة نظر العرف.

هذا كلّه بناء على أنّ المساواة وإلغاء الخصوصيّة من الأدلّة مبنيّان على أنّ وجوب القضاء ليس عقاباً، وإلّا إذا كان وجوب القضاء عقاباً، كانت الأولويّة ثابتة.

ويجاب عن هذه المداخلة أيضاً بأنّ العامد ترك الصلاة فوَعَدَه الله بالنار، وغير العامد ترك الصلاة فعذره الله وقال له: ائتِ بها بعد وقتها، فهنا توجد العقوبة في طرف والقضاء في طرف، ومن ثمّ ألا يحتمل جداً أنّ الشريعة لم تطلب من العامد القضاء؛ لأنّ الموقف معه أخروي، وطلبت من غيره القضاء حتى تمنحه مزيداً من الثواب فلا يفوته؟ ومن ثم فهذا هو المركوز ـ احتمالاً ـ في الأذهان. وإن قلت: لو تاب العامد لم يجب عليه القضاء، قلنا: صحيحٌ؛ لأنّ توبته تجبّ ما قبلها، كما أنّ الكافر الذي أسلم لا يطالب بالقضاء رغم تركه أصل الإسلام عناداً، مع أنّ المسلم الذي ترك الصلاة غير عامد يطالب بقضائها! ولهذا

قال بعض فقهاء أهل السنّة بأنّ تارك الصلاة كافر، فلا تجب عليه الإعادة؛ لأنّ الإسلام يجبّ ما قبله. وكلامهم وإن كان ضعيفاً، لكن ألا يحتمل مركوزيّة مثل هذه المفاهيم في أذهانهم، ولهذا لم يسألوا عن تاركي الصلاة عمداً؟ ودعوى أنّ ترك الصلاة لم يكن متعارفاً غيرُ واضحة، كيف وقد تشدّدت النصوص في ذمّ تاركي الصلاة.

وخلاصة القول: إنّ المسألة مفتوحة على احتمالات متعدّدة، ومن ثمّ لا يكون واضحاً إلغاء الخصوصيّة عرفاً.

المداخلة الثالثة: ألا يعتبر عدم وجوب القضاء تساهلاً مع من تركها عمداً، ويكون الاستغفار والتوبة هو الخيار الأسهل مقارنةً بمن كان ملتزماً بصلاته وتركها لنسيانٍ أو نوم وذهب وقتها المحدّد؟! وبعبارة ثانية: التخفيف على من فاتته الفريضة لعذر يستلزم العفو عنه وليس إلزامه بالقضاء مقارنةً مع مَن تركها رأساً الذي ليس عليه سوى التوبة وإلزام نفسه بالصلاة من الآن، فكأنّ التخفيف جاء لتارك الصلاة والتشديد للملتزم بها.

والجواب هو ما قلناه في الردّ على المداخلتين الأولى والثانية المتقدّمتين، فالشريعة حفظت للمعذور أن ينال ثواب الصلاة ولو قضاءً، بينما توعّدت العامد بالعقوبة، فالمشهد يمكن رؤيته من زاوية أخرى.

هذا، وربما يؤيِّدُ ما ذهبنا إليه ما ذكره ابن طاووس الحلّي، في رسالة المواسعة والمضايقة، حيث قال: «فصل: ورأيت في كفّارة قضاء الصلوات حديثاً غريباً، رواه حسين بن أبي الحسن بن خلف الكاشفري الملقّب بالفضل، في كتاب زاد العابدين، فقال ما هذا لفظه: في كفّارة الصلوات، قال: حدّثنا منصور بن بهرام بغزنة: أخبرنا أبو سهل محمّد بن الأشعث الأنصاري: حدّثنا أبو طلحة شريح بن عبد الكريم وغيره، قالوا: حدّثنا أبو الفضل جعفر بن محمّد، صاحب كتاب العروس: حدّثنا غندر، عن أبي عروية (عروبة)، عن قتادة، عن خلاس، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله، يقول: «مَنْ ترك الصلاة في جهالته، ثمّ ندم لا يدري كم ترك، فليصلِّ ليلة الاثنين خمسين ركعة بفاتحة الكتاب مرّة، وقل هو الله أحد مرّة، فإذا فرغ من الصلاة استغفر مائة مرة، جعل ذلك كفّارة صلواته، ولو ترك صلاة مأة [مئة] سنة لا يحاسب الله تعالى العبد الذي صلّى هذه

أو الصبيّ في حال صباه، أو المغمى عليه إذا لم يكن بفعله، أو الكافر الأصليّ في حال كفره[1]، وكذا ما تركته الحائض أو النفساء مع استيعاب المانع تمام الوقت،

الصلاة، ثمّ إنّ له عند الله بكلّ ركعةٍ مدينة، وله بكلّ آيةٍ قرأها عبادة سنة، وله بكلّ حرفٍ نور على الصراط. وأيم الله، إنّه لا يقدر على هذا إلّا مؤمنٌ من أهل الجنّة، فمن فعل استغفرت له الملائكة، وسُمّي في السماوات صدّيقَ الله في الأرض، وكان موته موت الشهداء، وكان في الجنّة رفيق خضر عليه السلام» (ابن طاووس، رسالة المواسعة والمضايقة، مطبوعةٌ ملحقاً على: أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة ـ موسوعة ابن إدريس الحلّي ـ: ٥٠٦ ـ ٥٠٨).

وقد علّق المجلسي على هذا الخبر بالقول: «هذا الخبر ـ مع ضعف سنده ـ ظاهره مخالفٌ لساير الأخبار، وأقوال الأصحاب، بل الإجماع، ويمكن حمله على القضاء المظنون أو على ما إذا أتى بالقدر المتيقّن أو على ما إذا أتى بما غلب على ظنّه الوفاء، فتكون هذه الصلاة لتلافي الاحتمال القويّ أو الضعيف على حسب ما مرّ من الوجوه؛ وأمّا القضاء المعلوم فلا بدّ من الإتيان بها والخروج منها على ما مرّ، ولا يمكن التعويل على مثل هذا الخبر، وترك القضاء» (بحار الأنوار ٨٨: ٣٨٥).

وعلّق المحدِّث النوري فقال: «ويحتمل أن يكون هذا العمل كفّارة لمعصيته؛ فإنّ قضاء الصلاة المتروكة لا يستلزم حطّ ذنب تركها، فالغرض منه جبر أصل المخالفة، وأنّه لا يعاقب بعده عليه، من غير نظرٍ إلى تكليفه في جبر المتروك بالقضاء حتّى يتيقّن، أو قضاء المتيقّن، أو المظنون، والله العالم» (مستدرك الوسائل ٦: ٤٤٢). وقريبٌ من كلامهما ما ذكره السيد الكلبايكاني في (مجمع المسائل [فارسيّ] ١: ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

وبصرف النظر عن ملاحظاتهم المتنيّة، وتأويلاتهم للحديث، فإنّ الرواية ضعيفةُ السند جدّاً، فتؤيِّد ما قلناه تأييداً ضعيفاً.

(١) حتى لو قلنا بتكليف الكفّار بالفروع، فضلاً عن عدمه، كما مال إليه السيّد الماتن الذي رفض قاعدة تكليف الكفار بالفروع، مخالفاً بذلك المشهور. وسوف يأتي منّا في كتاب الحجّ ما يتصل بتحقيق هذه القاعدة بإذن الله تعالى.

أمّا المرتدّ فيجب عليه قضاء ما فاته حال الارتداد بعد توبته، وتصحّ منه وإن كان عن فطرة على الأقوى، والأحوط وجوباً القضاء على المغمى عليه إذا كان بفعله.

مسألة ٧١٦: إذا بلغ الصبي، وأفاق المجنون والمغمى عليه، في أثناء الوقت وجب عليهم الأداء إذا أدركوا مقدار ركعة مع الشرائط[١]، فإذا تركوا وجب القضاء. وأما الحائض أو النفساء إذا طهرت في أثناء الوقت فإن تمكّنت من الصلاة والطهارة المائيّة وجب عليها الأداء، فإن فاتها وجب القضاء، وكذلك إن لم تتمكّن من الطهارة المائيّة لمرضٍ أو لعذرٍ آخر، وتمكّنت من الطهارة الترابيّة، وأما إذا لم تتمكّن من الطهارة المائيّة لضيق الوقت، فالأحوط أن تأتي بالصلاة مع التيمّم، لكنّها إذا لم تصلّ لم يجب القضاء[٢].

مسألة ٧١٧: إذا طرأ الجنون أو الإغماء بعد ما مضى من الوقت مقدارٌ يسع الصلاة فقط، وجب القضاء فيما إذا كان متمكّناً من تحصيل الشرائط قبل الوقت، ويعتبر في وجوب القضاء فيما إذا طرأ الحيض، أو النفاس مضيّ مقدار يسع الصلاة والطهارة من الحدث[٣].

---

(١) وجوب الأداء مع عدم إمكان إدراك غير ركعة واحدة فقط مبنيّ على الاحتياط الوجوبي، وعليه يترتّب القضاء.

(٢) بل يجب على الأحوط وجوباً.

(٣) الأقرب أنّه لا فرق بين الأسباب الأربعة هنا (الجنون والإغماء والحيض والنفاس)، فإنّ مستند هذا التفصيل خبر آحاديّ، وعليه، فإذا لم يكن الوقت ليسمح بالطهارة والصلاة، بل يسمح بالصلاة فقط، وكان المكلّف لا يعلم قبل دخول الوقت بعروض أحد هذه الأسباب بعد دخول الوقت، ثم فاجأه السبب، سقط عنه القضاء، إذ لم يجب عليه الأداء من الأوّل حتى يُفرض وجوب القضاء، وإلا وجب على الأحوط وجوباً. واحتياطُنا الوجوبي هنا مرجعه لاحتياطنا في أصل وجوب القضاء في موارد التفويت

مسألة ٧١٨: المخالف[١] إذا استبصر يقضي ما فاته أيّام خلافه أو أتى به على نحوٍ كان يراه فاسداً في مذهبه[٢]، وإلا فليس عليه قضاؤه، والأحوط استحباباً

العمدي.

حكم القضاء على المخالف الذي استبصر، صورٌ وحالات

(١) الأصحّ أنّ المقصود به هنا بالخصوص مطلق من يشهد الشهادتين، ولو المحكوم بكفره كالناصب، أو المحكوم بنجاسته، وقد وردت النصوص في التعبير بالناصب هنا، فراجع.

وأمّا ما ذكره السيّد محمّد محمد صادق الصدر، من الاقتصار على المخالفين وفِرَقهم الذين كانوا في زمن حياة الأئمّة من أهل البيت، دون من تأخّر عن ذلك، **فلم يظهر لي وجهٌ صحيحٌ له**، فالأصحّ التعميم.

(٢) وكذا فيما إذا أتى به فاسداً في مذهبه ومذهبنا معاً، لكنّ الأقرب أنّه إذا كان قد أتى بما هو فاسد في مذهبه ملتفتاً لذلك حال إتيانه بالصلاة، فإنّ هذا يربك سلامة قصد القربة إلى الله تعالى، فتبطل صلاته بهذا المقدار ومن هذه الحيثيّة، أمّا لو أتى بما هو فاسد في مذهبه، لكنّه صحيح في المذهب الذي انتقل إليه، ولم يكن ملتفتاً حتى يرتبك قصد القربة ولا يتأتّى منه، فإنّه لا وجه للقول بوجوب القضاء عليه، بل تصحّ منه؛ لموافقتها لما هو مذهبه بالفعل، فما صدر منه حينها قد طابق الواقع أو الحجّة المعتبرة.

ودعوى أنّ النصوص الدالّة على إجزاء ما أتى به في مذهبه قبل الاستبصار غير شاملة لحال ما لو أتى به فاسداً في مذهبه وصحيحاً في مذهبنا، **غير واضحة**؛ فإنّ غاية نظر الروايات هنا هو غضّ الطرف عمّا أتى به حال خلافه، بمعنى رفع مانعيّة الخلاف عن تصحيح صلاته بعد الاستبصار، وهذا يعني أنّ النظر ليس لذات الأفعال من حيث الصحّة وغيرها، بل لمانعيّة خلافه، ولكون الخلاف موجباً للقضاء وهادراً لقيمة صلواته السابقة، فأرادت النصوص بيان أنّ مخالفته العقديّة لا توجب القضاء ولا تبطل صلاته حتى لو أتى بها على وفق مذهبه، وذلك عند استبصاره، فالشريعة اعتبرتها صحيحة،

فيكون بطريق أولى أن لا تبطل صلاته لو أتى بها على طبق مذهبنا مع تأتّي قصد القربة منه حينها.

وبناءً عليه، ينبغي التفكيك هنا بين صور متعدّدة، أبرزها:

أ ـ أن لا يكون قد أتى بالصلاة أصلاً حال خلافه، وهنا يجب القضاء.

ب ـ أن يكون قد أتى بالصلاة صحيحةً على وفق مذهبه ومذهبنا معاً، وهنا لا شكّ في عدم وجوب القضاء.

ج ـ أن يكون قد أتى بها غير صحيحة لا على وفق مذهبه ولا على وفق مذهبنا، وهنا يجب القضاء على طبق ما تقتضيه القواعد في الإتيان بالصلاة غير صحيحة وصور ذلك.

د ـ أن يكون قد أتى بالصلاة صحيحةً على وفق مذهبه وغير صحيحة على وفق مذهبنا، وهنا لا شكّ في عدم وجوب القضاء.

هـ ـ أن يكون قد أتى بالصلاة غير صحيحة على وفق مذهبه، لكنّ مذهبه يجيز له العمل بفتاوى مذهبنا، فعَمِلَ بفتاوى مذهبنا على طبق فتوى مذهبه في ذلك، فهنا يحكم بصحّة صلاته، وهذه الصورة هي التي طرحها السيد الخوئي في بحوثه الاستدلاليّة، وقال بأنّ محصّلها أنّه قد عمل على وفق فتاوى مذهبه.

و ـ أن يكون قد أتى بالصلاة غير صحيحة على وفق مذهبه، مع علمه بذلك، وعدم تأتّي قصد القربة منه، فهنا يجب عليه القضاء، حتى لو كانت صحيحةً على وفق مذهبنا، بصرف النظر عن قصد القربة.

ز ـ أن يكون قد أتى بها غير صحيحة على وفق مذهبه، بحيث تأتّى منه قصد القربة، كما لو كان جاهلاً بالحكم في مذهبه، لكن اتفق أن كانت صحيحة على وفق مذهبنا، وهذا هو محلّ ادّعائنا هنا أنّ صلاته تصحّ، ولعلّه هو مراد المحقّق الهمداني من الاستناد إلى دليل الفحوى.

قد تقول: إنّ هذا التشقيق بعضه نظري عقلي محضّ وليس له واقع عملي، فما الداعي لذكره؟! والمقصود هو الصورة الثانية (أن يكون قد أتى بالصلاة صحيحة على وفق مذهبه ومذهبنا)، فهل هذه الصورة واقعيّة حقّاً؟!

الإعادة مع بقاء الوقت، ولا فرق بين المخالف الأصليّ وغيره[١].

مسألة ٧١٩: يجب القضاء على السكران، من دون فرق بين الاختياري وغيره، والحلال والحرام[٢].

مسألة ٧٢٠: يجب قضاء غير اليوميّة من الفرائض[٣]، عدا العيدين[٤]، حتى النافلة المنذورة في وقت معيّن، على الأظهر.

مسألة ٧٢١: يجوز القضاء في كلّ وقت من الليل والنهار، وفي الحضر والسفر. نعم يقضي ما فاته قصراً قصراً ولو في الحضر، وما فاته تماماً تماماً ولو في

والجواب: إنّه ليس تشقيقاً نظريّاً، بل هو ممكن وقوعاً، كما لو لم يقل «آمين»، ولم يتكتّف، ولا فعل موجب البطلان؛ لعدم كونها واجبة عنده، فأراد ترك المستحبّ، وهكذا.

(١) مرادُ السيّد الماتن بالمخالف الأصلي هو الذي وُلد على الخلاف ثمّ استبصر، بينما المخالف غير الأصلي هنا هو مثل الذي ولد على المذهب الحقّ ثم تحوّل إلى الخلاف، ثم عاد واستبصر، وهكذا.

(٢) إذا كان السكر بحدٍّ غلب على عقله فلا يدري ما يفعل أو يقول، ولم يكن منشؤه اختياريّاً بالنسبة إليه، فإنّ وجوب القضاء عليه مبنيٌّ على الاحتياط الاستحبابي، وفاقاً لبعض الفقهاء، مثل: السيّد محمد سعيد الحكيم.

عدم ثبوت وجوب قضاء غير الصلوات اليوميّة، على استثناء

(٣) على الأحوط استحباباً؛ لقوّة احتمال انصراف الأسئلة والأجوبة إلى ما هو المتعارف المبتلى به عادةً من الصلوات اليوميّة، إلى جانب كثرة الروايات التي يصرّح فيها بأنّ المورد الفائت هو صلاة يوميّة، فالاعتماد على حرفيّة الإطلاقات يصبح غير موثوق. نعم، الفرائض غير اليوميّة التي دلّ دليلٌ خاص على لزوم قضائها يعمل به، مثل صلاة الآيات في بعض الموارد.

(٤) وكذا صلاة الجمعة لا قضاء فيها، بل يتمّ الانتقال إلى الظهر، وعلى تقدير تركهما معاً، يكون القضاء للظهر، بلا فرق بين أن نعدّها من الصلاة اليوميّة ـ كما هو الأوجه ـ أو لا.

السفر. وإذا كان في بعض الوقت حاضراً، وفي بعضه مسافراً، قضى ما وجب عليه في آخر الوقت.

مسألة ٧٢٢: إذا فاتته الصلاة في بعض أماكن التخيير قضى قصراً، ولو لم يخرج من ذلك المكان، فضلاً عما إذا خرج ورجع، أو خرج ولم يرجع، وإذا كان الفائت مما يجب فيه الجمع بين القصر والتمام احتياطاً، فالقضاء كذلك.

مسألة ٧٢٣: يستحبّ قضاء النوافل الرواتب بل غيرها، ولا يتأكّد قضاء ما فات منها حال المرض، وإذا عجز عن قضاء الرواتب استحبّ له الصدقة عن كلّ ركعتين بمدّ، وإن لم يتمكّن فمدّ لصلاة الليل، ومدّ لصلاة النهار[1].

مسألة ٧٢٤: لا يعتبر الترتيب في قضاء الفوائت غير اليوميّة، لا بعضها مع بعض ولا بالنسبة إلى اليوميّة، وأما الفوائت اليوميّة فيجب الترتيب بينها إذا كانت مترتّبة بالأصل كالظهرين أو العشائين، من يومٍ واحد، أمّا إذا لم تكن كذلك فاعتبار الترتيب بينها في القضاء على نحو الترتيب في الفوات، بأن يقضي الأوّل

---

(١) **هنا أمورٌ**:

الأمر الأوّل: لا يظهر من المقدار الموثوق بصدوره من النصوص الحديثُ عن النوافل غير الرواتب أي غير النوافل اليومية؛ لقوّة انصراف إرادة اليوميّة بعد إشارة العديد من نصوص الباب إليها، لهذا يؤتى بها خارج وقتها برجاء المطلوبيّة.

الأمر الثاني: إنّ النوافل غير المؤقّتة، مثل صلاة جعفر الطيار، لا معنى للقضاء فيها بل يؤتى بها دائماً أداءً، بل لا يوجد فيها أساساً ثنائيّة القضاء والأداء.

الأمر الثالث: لم يثبت استحباب الصدقة بالطريقة التي قالها الماتن، لآحاديّة الخبر (خبر ابن سنان) وانفراده، بل بعض التفاصيل المشار إليها في المتن ليست موجودة في الخبر أيضاً! وعليه، فيؤتى بها بنيّة القربة المطلقة، أعني يقصد بها مطلق الصدقة المستحبّة، بلا خصوصيّة للمورد.

فواتاً فالأوّل محلُّ إشكال، والأظهر عدم الاعتبار، من دون فرق بين العلم به والجهل.

مسألة ٧٢٥: إذا علم أنّ عليه إحدى الصلوات الخمس يكفيه صبح، ومغرب، ورباعيّة بقصد ما في الذمّة، مردّدة بين الظهر والعصر والعشاء. وإذا كان مسافراً يكفيه مغرب، وثنائيّة بقصد ما في الذمّة مردّدة بين الأربع، وإن لم يعلم أنّه كان مسافراً أو حاضراً، يأتي بثنائيّة مردّدة بين الأربع، ورباعيّة مردّدة بين الثلاث، ومغرب، ويتخيّر في المردّدة في جميع الفروض بين الجهر والإخفات[1].

مسألة ٧٢٦: إذا علم أنّ عليه اثنتين من الخمس، مردّدتين في الخمس من يوم، وجب عليه الإتيان بأربع صلوات، فيأتي بصبح، ثم رباعيّة مردّدة بين الظهر والعصر، ثم مغرب، ثم رباعيّة مردّدة بين العصر والعشاء. وإن كان مسافراً، يكفيه ثلاث صلوات ثنائيّة، مردّدة بين الصبح والظهر والعصر، ومغرب، ثم ثنائيّة مردّدة بين الظهر والعصر والعشاء، وإن لم يعلم أنّه كان مسافراً أو حاضراً، أتى بخمس صلوات، فيأتي بثنائيّة مردّدة بين الصبح والظهر والعصر، ثم برباعيّة مردّدة بين الظهر والعصر، ثمّ بمغرب، ثم بثنائيّة مردّدة بين الظهر والعصر والعشاء، ثم برباعيّة مردّدة بين العصر والعشاء.

مسألة ٧٢٧: إذا علم أنّ عليه ثلاثاً من الخمس، وجب عليه الإتيان بالخمس، وإن كان الفوت في السفر، يكفيه أربع صلوات، ثنائيّة مردّدة بين الصبح والظهر،

---

(١) جملة ما أفاده السيد الماتن في هذه المسألة صحيحٌ، وعلى وفق القاعدة بل تؤيّده بعض النصوص، أمّا قوله بالتخيير بين الجهر والإخفات في ذيل المسألة فهو صحيحٌ بناءً على ما ذهبنا إليه من عدم وجوب الجهر والإخفات في الصلوات، وذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٦١٧)، لكن لو قلنا بالوجوب فإنّ اللازم هو الإتيان بأربع ركعات يقرأ في الأوليين القراءة مرّةً جهراً وأخرى إخفاتاً؛ وفاءً بحقّ العلم الإجمالي وقاعدة الاشتغال.

وثنائية أخرى مردّدة بين الظهر والعصر، ثمّ مغرب، ثم ثنائيّة، مردّدة بين العصر والعشاء، وإذا علم بفوات أربع منها، أتى بالخمس تماماً إذا كان في الحضر، وقصراً إذا كان في السفر، ويعلم حال بقيّة الفروض مما ذكرنا، والمدار في الجميع على حصول العلم بإتيان ما اشتغلت به الذمّة ولو على وجه الترديد.

مسألة ٧٢٨: إذا شكّ في فوات فريضةٍ أو فرائض لم يجب القضاء، وإذا علم بالفوات وتردّد بين الأقلّ والأكثر، جاز له الاقتصار على الأقلّ، وإن كان الأحوط استحباباً التكرار حتى يحصل العلم بالفراغ.

مسألة ٧٢٩: لا يجب الفور في القضاء، فيجوز التأخير ما لم يحصل التهاون في تفريغ الذمّة[1].

---

(١) هذه هي المسألة الشهيرة المعروفة بمسألة المواسعة والمضايقة، والتي صُنّفت فيها رسائل عديدة مستقلّة، والصحيح ما ذهب إليه السيد الماتن وجمهور المتأخّرين، وقد كفانا المتأخّرون عناء استئناف بحثٍ فيها، فراجع.

وقد تسأل: ما هو المراد من «ما لم يحصل التهاون»؟ هل المراد أنّ جواز التأخير يكون إلى زمان يعلم المكلّف فيه أنّه لا يقدر على الإتيان بالقضاء لقربه من الموت أو أنّ التهاون مفهومٌ عرفي يعادل الإهمال في الصلاة واعتبارها من الأمور غير المهمّة؟ وهل التهاون محرّمٌ نفسيّ يعرض على الإفراط في التأخير بنحوٍ ثانويّ أو هو قيدٌ أوّلي في وجوب القضاء؟

والجواب: في الواجبات الموسّعة يصدق التهاون عندما يكون الإنسان عرفاً غير مهتمّ لهذا الأمر ولا يعيره بالاً مع كون الوقت بدأ ينفد بالتدريج، فهذا الشخص يجب عليه القضاء، فإذا أقدم على القضاء فوراً فهو غير متهاون، وإذا علم أنّ الله لن ينزع روحه قبل خمس سنوات وبدأ بالقضاء في السنة الرابعة فهو غير متهاون، لكن بما أنّنا لا نعلم متى هو الموت فإنّ صدق التهاون عرفيّ، فلو كان عمره عشرين عاماً ولم يقضِ حتى صلاةً واحدة إلى أن صار عمره خمسين عاماً، فهذا يصدق عليه في العرف أنّه متهاون في هذه القضيّة

مسألة ٧٣٠: لا يجب تقديم القضاء على الحاضرة، فيجوز الإتيان بالحاضرة لمن عليه القضاء ولو كان ليومه، بل يستحبّ ذلك إذا خاف فوت فضيلة الحاضرة، وإلا استحبّ تقديم الفائتة، وإن كان الأحوط[١] تقديم الفائتة، خصوصاً في فائتة ذلك اليوم، بل يستحبّ العدول إليها من الحاضرة إذا غفل وشرع فيها[٢].

مسألة ٧٣١: يجوز لمن عليه القضاء الإتيان بالنوافل على الأقوى[٣].

مسألة ٧٣٢: يجوز الإتيان بالقضاء جماعة، سواء أكان الإمام قاضياً ـ أيضاً ـ أم مؤدّياً، بل يستحبّ ذلك، ولا يجب اتّحاد صلاة الإمام والمأموم[٤].

مسألة ٧٣٣: يجب لذوي الأعذار تأخير القضاء إلى زمان رفع العذر، فيما إذا علم بارتفاع العذر بعد ذلك. ويجوز البدار إذا علم بعدم ارتفاعه إلى آخر العمر،

وغير مبالٍ بها ولا يضعها في سُلّم أولويّاته وما شابه ذلك من التعابير. وحرمة التهاون ليست عنواناً مستقلاً، بل هي تعبير عن عدم صدق أنّه يمتثل أمر الله بالقضاء.

(١) استحباباً.

(٢) قد تحدّثنا عن موضوع العدول وموارد جوازه ومعياره، عند التعليق على (المسائل رقم: ٥١٠ ـ ٥١١، ٥٧٩ ـ ٥٨١) في بابَيْ: أعداد الفرائض ومواقيتها من مقدّمات الصلاة، والنيّة من أفعال الصلاة، فراجع، أمّا استحباب العدول في هذا المورد المذكور في المتن فلم يثبت؛ لأنّ دليلَه آحاديٌّ.

(٣) قد تقدّم الحديث عن هذا الموضوع عند التعليق على (المسألة رقم: ٥١٣) من الفصل الثالث من فصول أعداد الفرائض ومواقيتها، من مقدّمات الصلاة، فراجع.

(٤) ومستنده عدّة أمور، منها بعض الروايات الآحاديّة، إلى جانب انطباق شروط قاعدة المشروعيّة الثانويّة في صلاة الجماعة، كما أنّ هذه المسألة ـ أي اتحاد نوعيّة الصلاة بين الإمام والمأموم ـ لو كانت شرطاً لظهرت في الأسئلة كثيراً؛ لكثرة ما يختلف حال الإمام والمأموم في القصر والتمام والرباعيّة وغيرها والاخفاتيّة والجهريّة وهكذا.

بل إذا احتمل بقاء العذر وعدم ارتفاعه أيضاً[1]، لكن إذا قضى وارتفع العذر

(١) الأحوط وجوباً في خصوص حال الاحتمال أن يأتي بالقضاء ـ على هذه الكيفيّة المبنيّة على العذر ـ برجاء المطلوبيّة.

بناء حجِّية الاستصحاب الاستقباليّ على السيرة العقلائيّة، دون النصوص

وهذه المسألة هي من أبرز الآثار العمليّة المترتّبة على ما يُعرف بالاستصحاب الاستقباليّ، فالاستصحاب على ثلاثة أنواع ـ إذا صحّ التعبير ـ:

أ ـ الاستصحاب الغالب أو العادي أو المتعارف، ما شئت فعبّر، وهو ما يكون اليقين والشك فيه فعليّين والمتيقّن سابقاً والمشكوك حالياً، فمن تيقن أنّه توضأ قبل ساعة وشكّ في أنّ وضوءه انتقض الآن أو لا، فاستصحابه من الاستصحاب العادي، وهذا هو القدر المتيقّن من أدلّة الاستصحاب.

ب ـ الاستصحاب القهقرائي أو استصحاب القهقرى، وهو أن يكون المتيقّن الآن والمشكوك في الماضي، كاليقين اليوم بأنّ معنى كلمة «صعيد» هو مطلق وجه الأرض، لكن نشكّ أنّ هذا المعنى كان موجوداً بعينه قبل ألف عام أو لا، فنستصحبه.

ج ـ الاستصحاب الاستقبالي، وهذا النوع من الاستصحاب يبدو أنّه لم يطرح قبل مائتي عام، إذ يُشار إلى أنّ السيد الخوئي هو الذي أثاره بقوّة في أوّل تنبيهات الاستصحاب في بحوثه الأصوليّة ـ وبعد الخوئي أصبح يتداول بحث الاستصحاب الاستقبالي أكثر في الأصول والفقه معاً ـ وقد أشار الخوئي إلى أنّ النائيني كان قد طرحه في موضعٍ من بحث مقدّمة الواجب، وأنّه ثمة إشارة له في كلمات صاحب الجواهر، وأنّ صاحب الجواهر كان قد رفضه.

ويحتاج الأمر لتتبّع جادّ للنظر في العمق التاريخي لفكرة الاستصحاب الاستقبالي في كلمات الفقهاء والأصوليّين المسلمين. وما يشهد لغيابه هو أنّ كلاً من الشيخ الأنصاري والشيخ الخراساني لم يذكر هذا الاستصحاب في تنبيهات باب الاستصحاب، رغم توسّع الأنصاري في بحث الاستصحاب في «فرائد الأصول»، كما هو معروف.

وجبت الإعادة، فيما إذا كان الخلل في الأركان[1]، ولا تجب الإعادة إذا كان الخلل

والمقصود بهذا الاستصحاب أن يكون المتيقّن حاليّاً والمشكوك متأخراً زماناً لم يأتِ بعدُ، فصاحب العذر متيقّنٌ من عذره الآن، ولكنّه يشكّ في استمرار عذره إلى آخر العمر، فيستصحب الاستمرار الآن.

وقد انتصر السيد الخوئي لهذا الاستصحاب شرط وجود أثر عملي حالي ـ غير استقبالي ـ له، ورتّب عليه ثمرات متعدّدة، منها هذه المسألة التي طرحها بعينها في كتبه الأصوليّة، حيث إنّ الثمرة العمليّة هي أنّه يجوز له البدار، فإن لم يرتفع العذر حتى آخر العمر تمّ الأمر، وإلا لزمته الإعادة على تقدير المخالفة الركنيّة، وإلا فلا؛ لجريان قاعدة لا تعاد عنده، وإنّما لم يقل بالصحّة مطلقاً لعدم ذهابه ـ كما أشرنا في بحث الاجتهاد والتقليد ـ لإجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي.

وقد استند السيد الخوئي لإطلاقات بعض فقرات روايات الاستصحاب من حيث كليّة عدم نقض اليقين بالشكّ، بلا فرق بين كونه متقدّماً أو متأخّراً.

إلا أنّ الصحيح ـ وفاقاً للعديد من علماء الأصول ـ أنّ روايات الاستصحاب معلّلة بكبريات كليّة عقلائيّة، فهي تشير لأمر عقلائي ارتكازي، فتتحدّد بدائرة ما تُرشد إليه كما تقرّر في الأصول، ومن الواضح أنّ العقلاء لديهم بناء على نوع من الاستصحاب الاستقبالي، وإلا لانهار نظامهم الاجتماعي، كما يعبّر الميرزا النائيني، وعليه نقول: في كلّ مورد يكون فيه بناءٌ عقلائي حقيقيّ على ترتيب آثار الاستصحاب الاستقبالي فإنّنا نأخذ به من ناحية السيرة الممضاة والمؤيّدة بنصوص الاستصحاب في هذه الحال، ولا نأخذ بالإطلاق الحرفي لنصوص الاستصحاب مطلقاً ولو لم تكن السيرة موافقة على هذه المساحة أو تلك، هذا مع كون السيرة دليلاً لُبّياً، فانتبه.

هذا، وستأتي الإشارة لهذا البناء في أكثر من موضع، مثل مسألة الفوريّة في وجوب الحجّ، في كتاب الحجّ إنْ شاء الله تعالى.

(١) الإعادة غير واجبة ما دام قد بنى على حجّة معتبرة كما ذكرناه في مباحث الاجتهاد والتقليد، عند التعليق على (المسألة رقم: ١١)، فراجع.

في غيرها.

مسألة ٧٣٤: إذا كان عليه فوائت وأراد أن يقضيها في ورد واحد أذّن وأقام للأولى، واقتصر على الإقامة في البواقي، والظاهر أنّ السقوط رخصة.

مسألة ٧٣٥: يستحبّ تمرين الطفل على أداء الفرائض والنوافل وقضائها، بل على كلّ عبادة، والأقوى مشروعيّة عباداته، فإذا بلغ في أثناء الوقت وقد صلّى أجزأت[1].

الترغيب في تمرين الأطفال على العبادات ودفع بعض الإشكالات المعاصرة حوله

(١) هنا أمران:

١ـ إنّ استحباب تمرين الأطفال ـ الذكور والإناث ـ على العبادات من صلاةٍ وغيرها، أمرٌ ثابت، وقد وردت فيه روايات عديدة عند المسلمين، لكنّ دعوى ثبوت استحباب خاصّ بعنوانه في باب النوافل، وكذا في القضاء، قد لا تُسعفها ألسِنة الأدلّة والمقدار المتيقّن منها؛ لقوّة احتمال نظرها بالخصوص إلى الحالة المتعارفة والتي هي تمرينه على الصلوات الواجبة الأدائيّة، كي يتمكّن من الإتيان بها بعد البلوغ ويستسيغه، نعم لو كان تمرينه على النوافل أو على القضاء واقعاً في طريق تحقيق غاية التمرين على الفرائض، كان مشمولاً للاستحباب هنا، فانتبه.

٢ـ قد تقدّم منّا الحديث حول مسألة ما لو بلغ الصبي في أثناء الوقت ـ بعد الصلاة أو أثنائها ـ وذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٥١٤)، من المقصد الأوّل من مقدّمات الصلاة، فراجع.

قد تقول: كيف تؤدّي هذه التمارين أغراضها، خاصّةً مع استعمال الضرب أحياناً، فهي حالياً تنفّر من الصلاة، فتجد كثيراً من الشباب يمثلونها تمثيلاً أمام أهاليهم، حتى إذا غادروا قطعوها بل لم يأدّوها، وفي بعض الأحيان يصبح لديهم موقف سلبيّ من العبادة! ولا نقول: إنّها ليست ناجعة في موارد، لكنّها تصبح عادةً لا أكثر، عادة يشعر معها الشابّ أنّه لا يستطيع تركها؛ لأنّها راسخة من صغره، دون أن يدري ماذا يقول أو يفعل في الحقيقة! بل أساساً هل يوجد روايات حول حثّ الرسولﷺ على تعويد الصبيان أم أنّها

جاءت متأخّرة تمثل مرحلة التأويل دون التنزيل؟

والجواب:

أوّلاً: لا علاقة لفكرة التمرين هنا بالأساليب غير الناجعة أو السلبيّة أو تلك التي تعطي مردوداً عكسيّاً، فمبدأ تمرين الأطفال يمكن تحقيقه بوسائل كثيرة تكون متناسبة مع الزمان والمكان، وفي الوقت عينه تكون مؤثّرةً.

ثانياً: إنّ الناس تمرّن أولادها على الكثير من السلوكيّات الاجتماعيّة، بل وتضغط عليهم أحياناً كثيرة للتعلّم في المدرسة وغير ذلك، ولا نجد حرجاً في هذا الأمر، بل بالعكس نجده يترك أثراً على الطفل عندما يكبر، فيتخرّج من الجامعة وغير ذلك، ولست أدري لماذا إذا بلغ الأمر مجالَ التربية الدينيّة صار لزاماً منح الطفل أكبر قدر ممكن من الحريّة؟! نحن لا نريد سلب حريّته، لكن نريد تعليمه بالأسلوب الأمثل.

ثالثاً: لا نفهم الفرق هنا بين التنزيل والتأويل، فلنفرض أنّه لم يأتنا شيءٌ عن النبيّ في ذلك ولم يصلنا، لكن وردت النصوص الكثيرة عن أهل البيت دون أن يكون هناك مانعٌ ـ على مستوى المعقوليّة التاريخيّة ـ من كون بعضها صدر عن النبيّ ولم يصل، فأين المشكلة؟ علماً أنّ لدينا نصوصاً نبويّة في التعامل مع الأطفال ولو كانت قليلة جداً.

وقد تقول مرّةً أخرى: إنّ الفرق بين المدرسة والدّين ـ رغم وجود الكثير من الملاحظات على المدرسة ـ هو أنّها تُنتج علوماً ترتبط بحياتنا اليوميّة، مثل الطبّ والهندسة والتربية والإدارة وغيرها، وهي تلفظ بنفسها العلوم التي لا ترتبط بيوميّاتنا، وهذا ما يمكن ملاحظته من خلال سياسات التمويل التي تفترق بين الكليّات الجامعيّة بحسب عملانيّة كلّ اختصاص، أمّا في الدين فكأنّنا نحاول أن نرسخ لدى الطفل وجود مساحة غير مضبوطةٍ بالحسّ أو العقل أو الشعور، فلماذا؟ ماذا يريد الله من خلال هذه التربية؟ هل هو فقط الانصياع إلى الوحي؟ ثم ما هي الثمار التي يجنيها لو اعتاد ذلك؟ وما الفائدة من التعويد على الصلاة والطفل لا يشعر بحقيقة دعائه؟ لماذا يجب أن يعتاد عليها بشكل غير واعٍ؟

والجواب: لماذا نعتبر أنّ خلق بيئة حاضنة للطفل لن يؤدّي إلى وعيه بمضمونها لاحقاً؟ فكم من أمرٍ لُقّناه تلقيناً، ثمّ وعيناه وآمنّا به، ولولا أنّه تمّ تلقيننا إيّاه في الصغر لما وعيناه في

مسألة ٧٣٦: يجب على الوليّ حفظ الطفل عن كلّ ما فيه خطر على نفسه، وعن كلّ ما عُلم من الشرع كراهة وجوده ولو من الصبيّ، كالزنا واللواط وشرب الخمر والنميمة ونحوها[1]. وفي وجوب الحفظ عن أكل النجاسات

الكبر أو لما تقبّلناه، كما لا يبدو وجود فرق بين الدين والسلوكيّات الأخلاقيّة والتربويّة والعلميّة في المجتمع، فعندما نعوّد الولد على الصلاة فهو يتعامل معها أشبه بعادة غير مفهومة، لكن بمرور الزمن تتراكم السياقات المحيطة بحيث عند البلوغ أو بعيده يصبح أكثر استعداداً لتقبّل الصلاة الحقيقيّة، وكفى بهذا فائدة. نعم لو فُرضت عليه الصلاة بطريقة عنيفة تُحدث أثراً سلبيّاً عكسيّاً فسيكون ذلك سلوكاً غير صحيح.

وقفةٌ مع ما يلزم الوليّ في حفظ الصبيّ

(١) كليّةُ وجوب حفظ الطفل على الوليّ من كلّ ما عُلم من الشرع كراهة وجوده ولو من الصبيّ واضحةٌ، ما دام يُفهم من الكراهة هنا رتبة التحريم، لكنّ الكلام في التطبيقات، فليس سهلاً معرفة ما هي الموارد التي عُلم من الشرع كراهة ذات وجودها، فقتل النفس المحترمة يمكن القول بأنّه أحد مصاديق هذه الكليّة، أمّا الغيبة واللواط والزنا فليس سهلاً التأكُّد من كونها مما عُلم من الشرع كراهة صرف وجوده بعنوانه، لا ذات صدوره من المكلّفين.

وقد كان السيّد الماتن قد مثّل في بحوثه الاستدلالية لما هو مكروه صدوره من المكلّف دون مكروه صرف الوجود، بالغناء، فإنّه عنده لا موجب لمنع المميّز أو المجنون من استماع الغناء.

وقد بحثنا في بعض جوانب هذا الموضوع (مبغوض الوجود ومبغوض الصدور) في مواضع من كتابنا (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، فراجع، وعليه فيُقتصر في هذه الكليّة على القدر المتيقّن من مواردها، إذ في كلّ مورد يقع الشكّ فيه أنّه من مبغوض صرف الوجود أو مبغوض الصدور من المكلّف، فإنّ القدر المتيقّن هو الثاني، والأوّل يحتاج لدليل.

لكن لو كان ترك الصبيّ يفعل محرّماً حال صباه، موجباً لوقوعه في ذلك المحرّم بعد

والمتنجّسات وشربها، إذا لم تكن مضرّة، إشكالٌ، وإن كان الأظهر الجواز، ولا سيما في المتنجّسات، ولا سيما مع كون النجاسة منهم أو من مساورة بعضهم لبعض[١]، كما أنّ الظاهر جواز إلباسهم الحرير والذهب.

مسألة ٧٣٧: يجب على وليّ الميت، وهو الولد الذكر الأكبر حال الموت، أن يقضي ما فات أباه من الفرائض اليومية وغيرها، لعذر من مرض ونحوه، ولا يبعد اختصاص وجوب القضاء بما إذا تمكّن أبوه من قضائه ولم يقضه، والأحوط استحباباً إلحاق الأكبر الذكر في جميع طبقات المواريث على الترتيب في الإرث بالابن، والأحوط احتياطاً لا يُترك إلحاق ما فاته عمداً، أو أتى به فاسداً، بما فاته من عذرٍ، والأولى إلحاق الأمّ بالأب[٢].

البلوغ؛ بسبب تركه وهو صبيّ، بحيث يصدق أنّه على شُرُف وقوعه في المحرّم قريباً، فهنا يمكن القول بكون ذلك مشمولاً لأدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على ما بحثناه في موضعه، ولا يكون تكليفاً جديداً مرتبطاً بعلاقة الوليّ مع الطفل حصراً.

هذا، ولعلّ حقّ هذه المسألة وأمثالها أن يذكرها الماتن في باب أحكام الأولاد من فقه الأسرة (النكاح والطلاق)، بعد إضافة عنوان «فقه التربيّة» هناك.

عدم حرمة الترخيص للأطفال في تناول النجاسات والمتنجّسات ما لم يلزم ضرر

(١) مسألة الترخيص لهم في أكل النجاسات والمتنجّسات في غير صورة استلزامه الضرر، هي أسهل على مبانينا وأوضح في الجواز مطلقاً؛ لعدم ثبوت حرمة أكل النجاسات والمتنجّسات مطلقاً بعنوانهما. وقد تقدّم بيان ذلك عند التعليق على (المسألة رقم: ٤٣١) من باب النجاسات في هذا الجزء، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ في (المسائل رقم: ١٦٩٣، ١٦٩٦) من كتاب الأطعمة والأشربة، من الجزء الثاني من المنهاج.

حكم القضاء على الوليّ ما فات الميتَ

(٢) ثمّة أمور تتطلّب التعليق في هذه المسألة، وهي:

١ـ عدم ثبوت وجوب القضاء على الوليّ ما فات الميت من صلوات

إنّ مسألة قضاء الوليّ عن الميّت يمكن البحث فيها من جهتين أساسيّتين: إحداهما قضاء الصلوات والثانية قضاء الصوم وغيره، وليس حديثنا هنا في قضاء الصوم أو غيره، بل حديثنا مختصّ بقضاء الصلاة. **وبناءً عليه فإنّ غاية ما يثبت وجوب القضاء على الوليّ أمورٌ:**

١ـ الاستناد إلى الروايات المرتبطة بقضاء الصوم عن الميّت، والتي نقل جزءاً مهماً منها الحرّ العاملي في الباب الثالث والعشرين من أبواب أحكام شهر رمضان من الوسائل، بدعوى عدم الفرق بين الصوم والصلاة، فحيث ثبت ذلك في الصوم ثبت في الصلاة بعدم الفصل.

لكنّ هذا الوجه قابلٌ للمناقشة؛ وذلك لوضوح الفرق من أكثر من جهة بين الصلاة والصوم، فقد أمرت المرأة الحائض بقضاء الصوم دون الصلاة، ومع وجود فوارق في الأحكام كيف لنا الجزم بتسرية الحكم التعبّدي العباديّ هذا من باب الصوم إلى باب الصلاة؟! ويتأيّد هذا الأمر بعدم وجوب قضاء ما فات الميّت من الحجّ على الولد الأكبر، رغم أنّه عبادة، وإنّما يرتبط ذلك بالإخراج من أصل التركة ونحو ذلك، وهذا يعني أنّ هناك تفكيكاً بين العبادات في هذه المسألة، فلماذا لا نقبل التفكيك بين الصلاة والصوم؟!

٢ـ الإجماعات والشهرات وغير ذلك من التعابير الواردة في المقام.

ويجاب بوضوح مدركيّتها ـ لو تمّت صغرويّاً ـ فلعلّهم اعتمدوا على سائر الأدلّة في المقام.

٣ـ خبر حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يموت وعليه صلاة أو صيام، قال: «يقضي عنه أولى الناس بميراثه»، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأة؟ فقال: «لا، إلّا الرجال». فهذه الرواية التي لم يناقَش في سندها دالّة بوضوح على وجوب القضاء على من هو أولى الناس بالميراث من الذكور.

وتعتبر هذه الرواية هي الخبر العمدة في باب قضاء الصلاة عندهم؛ لأنّ سائر الروايات واردة في أصل التجويز أو الترغيب في القضاء عن الميّت وأنّ الميّت ينتفع بذلك ونحوه، كما أنّ هناك روايتين تحتملان الدلالة، لكن رواهما ابن طاووس في كتاب «غياث سلطان

الورى لسكّان الثرى» ولم تثبتا سنداً كما أقرّ بذلك غير واحد. وما يلفت النظر هنا أنّ الأغلبيّة الساحقة من هذه النصوص تفرّد بنقله ابن طاووس.

ويجاب بأنّ هذا الخبر آحاديٌّ حتى لو تمّ سنداً، بل ثمّة احتمال في أنّ هذا الخبر وقع تردّدٌ من أحد الرواة في أنّ المسؤول عنه هو الصلاة أو الصيام، وأنّ «أو» الواردة هي تردّدٌ من أحد الرواة، وأنّه يمكن ترجيح أنّ الخبر لم يتكلّم عن الصلاة أساساً، وإنّما كان السؤال عن الصوم، وبخاصّة عندما نأخذ بعين الاعتبار معه خبر حماد بن عثمان، عمَّنْ ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان مَنْ يقضي عنه؟ قال: «أولى الناس به»، قلت: وإن كان أولى الناس به امرأة؟ قال: «لا، إلا الرجال»، فمن الممكن اتحاد الرواية، ويكون «عمّن ذكره» في سند الرواية الثانية هو حفص بن البختري الوارد صريحاً في سند الرواية الأولى؛ لتشابه السؤال، وبخاصّة التعليق الذي علّق به السائل على الجواب الأوّل للإمام.

يُضاف إلى ذلك كلّه أنّ هذه المسألة يبدو أنّها من متفرّدات الشيعة أو ما يشبه ذلك، حيث ذهب كثير من علماء المذاهب الأخرى إلى المنع عن قضاء الفوائت عن الميّت، فضلاً عن الوجوب، ومعه من المترقّب أن تكون هناك روايات أكثر في توضيح هذا الأمر بدل الاقتصار على رواية واحدة مع مؤيّدات ظهرت في القرن السابع الهجري!

ولهذا كلّه، فإنّ المسألة عندي مبنيّةٌ على الاحتياط الاستحبابي؛ للأخبار القليلة الآحاديّة غير الواضحة، لكنّها معزّزة بالشهرة والإجماعات، إلى جانب ما ثبت في بحث الصيام وأمثاله.

ولم أجد من الفقهاء المعاصرين من تردّد في الإفتاء بأصل ثبوت المسألة، عدا السيد محمّد حسين فضل الله والسيّد علي السيستاني والسيّد محمّد محمّد صادق الصدر، الذين بنوا الوجوب هنا على الاحتياط الوجوبي، ولا أعرف مستندَهم. **نعم، صرّح بنفي الوجوب الشيخ محمّد الصادقي الطهراني** في رسالته العمليّة.

٢. من هو وليّ الميت هنا: الولد الذكر الأكبر أو شخصٌ آخر؟

الظاهر من الفقهاء أنّ المراد بوليّ الميّت هنا غير المراد به في باب صلاة الجنائز، فالمراد به

هناك من هو الأولى بالميت، فيمكن أن يكون الأب مع وجوده، لكنّهم هنا قالوا بأنّ المراد بولي الميّت هو خصوص الولد الذكر الأكبر حال الموت، فلا يجب القضاء على البنت مطلقاً ولا على غير الأكبر من الأولاد، ولا على غير الأولاد من سائر الذكور كالأب والأخ والخال والعمّ وأمثالهم.

والمستند العمدة لهم هنا هو أنّ الرواية الأساسيّة ـ أعني خبر حفص بن البختري ـ تقول بأنّه يقضي عنه أولى الناس بميراثه، والولد الذكر الأكبر هو الأولى بالميراث؛ لأنّه هو في الغالب له نصيب من الأرث أكبر من أيّ شخص آخر بمن في ذلك الأب، وبخاصّة لكونه يحظى بالحبوة أيضاً، من هنا قالوا بأنّ أولى الناس بميراث الميّت هو الذكر الأكبر من أولاده.

إلا أنّ تحليل كلمة «أولى الناس بميراثه» قد يذهب بنا نحو مكانٍ آخر طرحه بالفعل بعض العلماء، وهو أن نلاحظ ورثة الميت عند وفاته، فننظر من هم أولى الناس بميراثه، فإذا كان له أبٌ وأولاد، قلنا: أولى الناس بميراثه هم أبوه وأولاده، فيكون عليهم واجب القضاء، ولو فرضنا أنّه لا ولد له وأنّ أبويه متوفيان، وكان له إخوة، قلنا بأنّ واجب القضاء على إخوته، وهكذا حسب الطبقات وصولاً إلى آخرها، وعليه فتكون العبرة بمن هم أولى الناس فعلاً حال الموت بميراث هذا الميّت، وهذا أسهل وأقرب لفهم دلالة الرواية العمدة هنا.

غير أنّ هذا التحليل ناقشه الفقهاء ـ ومنهم السيّد الماتن في بحوثه الاستدلاليّة ـ على أساس أنّه مخالف لظاهر الرواية؛ لأنّ الرواية كأنها تشير إلى شخص واحد غير متعدّد، وأنّه هو أولى من جميع الناس بإرث هذا الرجل الميّت، بصرف النظر عن هؤلاء الناس الذين هو أولى بهم سواء كانوا أحياء أم أمواتاً، موجودين أم غير موجودين، فنقول بأنّ الولد الأكبر أولى من كلّ الناس، وتكون هذه قضيّة حقيقيّة غير ناظرة للوارث حال الموت.

لكنّ هذه المناقشة تبدو لي غير مقنعة؛ فإنّ الرواية تسأل عن شخصٍ مات وعليه صلاة أو صيام، والإمام يضع قاعدة كليّة، ولا يشير لشخصٍ بعينه، بل هو يقول بأنّ أولى الناس

بهذا الشخص الميّت هو من يجب عليه القضاء، وعلى تقدير عدم وجود أولاد ولا أب ولا أم لهذا الميّت، فنقول: أولى الناس بميراث هذا الميّت الذي يسأل عنه حفصٌ هم الإخوة، ويؤيّد ما نقول أنّه لا يوجد تعارف وانصراف في الاستعمالات الواردة في النصوص لتعبير «أولى الناس بالميراث» على أنّه ناظر لخصوص الولد الذكر الأكبر، كما يعزّزه أنّ حفص بن البختري نفسه سأل الإمام عن حالة ما إذا كان أولى الناس امرأة، فكيف يعقل أن يكون معنى هذه الجملة في اللغة العربيّة والفهم العرفي العام آنذاك هو الإشارة إلى خصوص الذكر الأكبر وفي الوقت نفسه لم يفهم عليه حفص، بل سأل عن المرأة مع أنّها ليست الولد الأكبر الذكر؟! والملفت أنّ الخوئي انتبه لهذا الأمر لكنّه عاد وقال بأنّ عدم فهم حفص لا يضرّ، فلنا روايته وعليه درايته، وهذا الكلام صحيح كبرويّاً؛ لكنّه على الأقلّ يفترض أن يشكّك الخوئي في فهمه للرواية فهماً عربيّاً، بل إنّ الإمام نفسه لم يقل لحفص: لقد قلتُ لك: إنّه أولى الناس بميراثه، فكيف تسألني عن المرأة؟! بل على العكس استخدم الإمام جملة: «لا، إلا الرجل» دون أن يستخدم تعبير : «لا إلا الولد الذكر الأكبر»، ليرفع الالتباس الذي وقع فيه حفص وفقاً لفهم السيد الخوئي، وهذا كلّه يضعف جداً من تحليل المشهور هنا لظاهر الرواية.

بل لو سِرْنا مع طريقتهم في تفسير الرواية، لأمكننا القول بأنّ تعبير «أولى الناس بميراثه» لا يكاد ينطبق دائماً على الولد الذكر الأكبر، فإنّه لا يقال عنه بأنّه أولى الناس بالميراث؛ إذ قد يحظَ الأب بنسبة أعلى من الميراث، كما لو كان عدد الإخوة ستة، وهو ليس بالأمر النادر، خلافاً لما قاله السيد الخوئي، بل تعدّد الأولاد الذكور أمرٌ كثير في القبائل العربيّة وفي الأزمنة القديمة، فدعوى أنّ عنوان «أولى الناس بميراثه» يطلق ويراد به في الذهن العربي والعرفي الولد الأكبر غير واضحة.

نعم، ما أفاده السيد الخوئي من أنّه مع الشكّ نأخذ بالقدر المتيقّن، وهو عبارة عن الولد الذكر الأكبر، صحيحٌ؛ فيما لو لم يستظهر شخص من الرواية المعنى الآخر فيرتفع عنده الشك.

وعليه، فالأقرب أنّه لو قلنا بوجوب القضاء عن الميّت، فإنّ من يجب عليه أن يقضي عنه

هو الطبقة التي ترثه بنحو الوجوب الكفائي عليهم، كما سوف يبيّن الماتن نظيره في (المسألة رقم: ٧٣٩).

وقد يستدلّ للولد الأكبر بخبر الصفار، قال: كتبت إلى الأخير عليه السلام: رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة أيام وله وليّان هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعاً خمسة أيام أحد الوليّين وخمسة أيّام الآخر؟ فوقّع عليه السلام: «يقضي عنه أكبر وليّيه عشرة أيام ولاء إنْ شاء الله».

لكنّ هذه الرواية لا تتنافى مع ما ذهبنا إليه؛ لأنَّها تفيد أنَّه في حالة تعدُّد الوليّ فإنَّ الذي يتوجَّه إليه القضاء هو الأكبر، فهي تشير إلى عنوان الوليّ، ولا تشير إلى عنوان الولد الذكر، وعليه، فإن مات الشخص وله أب وأولاد يرثونه فهم أولى الناس بميراثه، وحينها يتوجَّه الأمر بالقضاء إلى أبيه باعتباره الأكبر، وإذا مات ولم يكن له ورثة رجال من الطبقة الأولى فيتوجَّه القضاء إلى أكبر الذكور من الطبقة الثانية، وهو الأخ الأكبر مثلاً وهكذا، بل في هذه الرواية فائدة زائدة، وهي أنَّه مع تعدُّد (الولي)، لا (الولد)، يكون الأمر بالقضاء متوجِّهاً إلى أكبر الأولياء، ففيها قرينة على عدم كون الولد الأكبر هو المتعيّن دائماً في أصل الشرع، وإلا فلا معنى لفرض تعدُّد الوليّين. هذا كلّه بصرف النظر عن كون الرواية واردة في الصوم دون الصلاة، فلا بد للتعميم من نفي الخصوصيّة، وعن المناقشات العديدة المسجّلة على هذه الرواية سنديّاً، بل ومتنيّاً، مثل وجوب القضاء ولاءً، أي تتابعاً، وهو ما لم يقل به أحد إطلاقاً، ويُعدّ من متفرّدات هذه الرواية الغريبة نوعاً عندهم.

وقد يقال انتصاراً لما ذهبنا إليه: إنّ ثمَّة رواية ذكرها الطوسي في «تهذيب الأحكام» تقدّم معياراً آخر لمن يجب عليه القضاء عن الميت، وهو عنوان «أفضل أهل بيته»، ففي خبر أبي بصير، قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ سافر في رمضان فأدركه الموت قبل أن يقضيه، قال: «يقضيه أفضل أهل بيته»، وهذه الرواية وإن تركها الفقهاء ولم يعملوا بها، ولكنَّها قد تكون مؤيِّداً لعدم كون المقصود من أولى الناس بميراثه هو الولد الذكر الأكبر.

ويعلّق عليه، بأنّ هذه الرواية وردت في الصوم، فلو قلنا بأنّ دليل وجوب القضاء عن الميّت في الصلاة هو نفس دليل الوجوب في الصوم، أمكن توظيف هذه الرواية للتأييد

هنا، وكذا لو قلنا بنفي الخصوصيّة في الصوم، أمّا لو قلنا بأنّ البابين مختلفان، فإنّ هذه الرواية لن تكون لها علاقة ببحث الصلاة، فربما يكون من يجب عليه قضاء الصوم غير من يجب عليه قضاء الصلاة.

وقد تسأل: إنّه بناءً على ما ذهبتم إليه، هل يبقى هناك اختصاص للميِّت الذي يجب القضاء عنه بالأب، أو أنّ أيّ رجل يموت يجب على الذكور من الطبقة الأَوْلى في ميراثه القضاء عنه؟

والجواب: لو قلنا بالوجوب فإنّ أيّ رجل يموت يجب على الذكور في الطبقة الأولى أن يقضوا عنه، لكنّنا أنكرنا أصل وجوب قضاء الصلوات عن الميّت.

وقد يُشكل علينا بأنّنا قلنا بأنّ ما أفاده السيّد الخوئي من «أنّه مع الشكّ نأخذ بالقدر المتيقّن، وهو عبارة عن الولد الذكر الأكبر، صحيحٌ؛ فيما لو لم يستظهر شخص من الرواية المعنى الآخر فيرتفع عنده الشكّ»، وذلك أنّه لا يوجد قدر متيقّن في هذا الفرض، بل الرواية تبقى على الإجمال؛ لأنّ بعض الفروض التي ذكرناها لا يكون الذكر الأكبر فيها مصداقاً لـ «من هو أولى بالإرث»، كي نقول هو قدرٌ متيقّن من الرواية، ومشمول للحكم في جميع الأحوال، فلا يوجد قدر متيقّن هنا.

ويمكننا أن نجيب عن هذا الإشكال بأنّ مفروض كلامنا هو الشك، فنحن لا نعرف هل الرواية تريد بيان ما ذهبنا نحن إليه أو ما ذهب إليه المشهور؟ ومع الشكّ فإنّ الولد الذكر الأكبر يكون حال وجوده مشمولاً لمن يجب عليه القضاء على مبنانا، وإن كان غيره مشمولاً أيضاً؛ لأنّ الولد الذكر الأكبر يقع في الطبقة الأولى التي هي أولى بالميراث من غيرها، فالولد الذكر الأكبر عند الشكّ يكون قدراً متيقّناً على تقدير وجوده.

نعم، قد يقال بأنّه يوجد فرضٌ يكون فيه نصيب الأب من إرث ابنه أكبر من نصيب الابن الأكبر، وهذا الفرض هو أن يكون عدد الأبناء الذكور ستة أو أكثر، وهو فرض ليس نادراً، بل كان شائعاً في قبائل العرب، فمع هذا الفرض، إذا كان المقصود من عبارة «أولى الناس بالإرث» هو الشخص الذي يأخذ النصيب الأكبر من الإرث، فالأب سيكون هو مصداق هذه العبارة، وليس الابن الأكبر.

ونجيب بأنّ المشهور فسّروا الجملة بالولد الذكر الأكبر، ونحن لم نفسّرها بالشخص الذي يرث أكثر حتى يرد الإشكال علينا هنا، وإنّما قلنا هذا ردّاً عليهم فقط، بل نحن نفسّر العبارة بمن هو أولى من غيره بالإرث، والأولى من غيره بالإرث هو الطبقة التي ترث، فهذه يصدق عليها أنّها الأولى، وليس المراد بالأولى هو الأكثر إرثاً وفقاً لفهمنا للعبارة.

٣ـ عدم اختصاص الحكم هنا بما تمكّن الميّت من قضائه ولم يقضه

وقد استند السيد الماتن في بحوثه الاستدلاليّة هنا لأمرين:

١ـ إنّه لو فاتته الصلاة ولم يأت وقتٌ يتمكّن فيه من القضاء أساساً، كما لو فاتته صلاة الفجر واستيقظ وتوفّي بعد استيقاظه بربع دقيقة، فإنّه لا يقال بأنّ عليه صلاة، مع أنّ خبر حفص بن البختري عبّر بأنّ عليه صلاةً وصياماً، ومع عدم المكنة لا يثبت في حقّه أنّ عليه صلاة، وهذا يعني أنّ هنا قصوراً في المقتضي يفرض تقييد الحكم بمن تمكّن من القضاء ولم يقضِ.

لكن قد يُناقش بأنّ المراد من موت الرجل وعليه صلاة أو صيام، هو ثبوت ذلك في ذمّته، تماماً كما نقول: مات زيدٌ وعليه دَينٌ لعمرو، فإنّ هذا التعبير يثبت ويصحّ حتى لو كان زيد منذ أن استدان من عمرو لم يقدر على ردّ الدين إليه ولا لحظة واحدة، فليست العبرة بفعليّة الوجوب أو تنجّزه، بل بأصل ثبوته في الذمّة جعلاً وقانوناً، وعليه فلا يكون هناك قصور في المقتضي لو قلنا بأصل الوجوب في المقام.

٢ـ الاستناد لخبر أبي بصير الدالّ على أنّ من ماتت في شوّال لمرضٍ تواصل معها من رمضان حتى وفاتها، ولم تقدر على صوم رمضان ولا قضائه.. أنّه لا معنى للقضاء عنها، معلّلاً «كيف تقضي عنها شيئاً لم يجعله الله عليها»، وعليه فنأخذ بعموم هذا التعليل، ونقيّد به خبر حفص بن البختري على تقدير إطلاقه، أو على الأقلّ يوجب التشكيك بوجود إطلاق في الأدلّة لصورة عدم التمكّن من القضاء ولو آناً معتدّاً به.

لكنْ ربما يُناقش بأنّ الرواية دالّة على أنّه لا يجب عليها القضاء أصلاً على تقدير استمرار المرض الذي به سقط الأداء عنها، لا أنّه يثبت وجوب القضاء قانوناً عليها، غاية الأمر أنّه ساقط على مستوى التنجيز؛ لعدم التمكّن، فإنّ تعبير «لم يجعله الله عليها» معناه أنّ هذه

المرأة لم يثبت في حقّها وجوب القضاء أصلاً، فما معنى أن تقضي عنها شيئاً لم يثبت في حقّها أساساً، لا أنّه ثبت في حقّها غايته أنّها معذورة في تركه لمكان العجز، ويكفي التشكيك في دلالة هذه الرواية لإثبات عجزها عن تقييد الإطلاقات.

وعليه فإذا قلنا بأنّ القضاء عن الميّت واجبٌ، فلا فرق فيه بين أن يمرّ على الميّت وقتٌ يتمكّن فيه من القضاء ولم يقضِ أو أن لا يمرّ عليه مثل ذلك، لكن يلزم أن نُثبت في المرحلة السابقة أنّ القضاء واجبٌ عليه قانوناً.

٤. في اختصاص الحكم وعدمه بما فات الميت لعُذْرٍ

الصحيح هنا أنّ أدلّة باب القضاء عن الميّت لا تختصّ ـ لو ثبتت ـ بما فاته عن عذر، لكنّ القضيّة تظهر عند ربط هذه المسألة هنا بأصل مسألة وجوب القضاء، فقد قلنا هناك بأنّه ربما يناقَش في ثبوت وجوب القضاء على ما فات الإنسان عمداً، فإذا التزم فقيهٌ بأنّ القضاء مختصّ ـ بحسب الأصل ـ بما فات عن عذر أو نحوه، فإنّه لا معنى لوجوب القضاء عن الميّت ما فاته عمداً؛ لأنّ المفروض أنّه لا يصدق في مورده تعبير «مات وعليه صلاة أو صيام»؛ لأنّه مات وليس عليه صلاة بعد أن كان تركه للأداء عمدياً، فهناك ترابطٌ بين المسألتين، وحيث بنينا هناك على الاحتياط الوجوبي، نبني هنا عليه على تقدير القول بوجوب القضاء عن الميّت، فانتبه.

٥. إلحاق الأمّ بالأب، أو المرأة بالرجل

المشهور هو اختصاص الحكم هنا بالرجل؛ لورود تعبير «الرجل» في خبر حفص بن البختري، وليس بيدنا دليلٌ مطلق معتبر الإسناد يمكن البناء عليه، وغير ذلك من الوجوه التي ذكروها فلا نطيل.

لكنْ خالف في ذلك بعض الفقهاء، فرأوا وجوب القضاء عن الأمّ أيضاً، كالسيّد كاظم اليزدي والشيخ محمّد إسحاق الفياض والسيّد محمّد صادق الروحاني، واحتاط وجوباً فيه السيّد محمّد رضا الكلبايكاني والسيّد حسن القمّي والسيّد عبد الأعلى السبزواري والشيخ فاضل اللنكراني والسيّد محمّد العلوي الجرجاني والسيّد علي الخامنئي.

أمّا الشيخ يوسف الصانعي، فقوّى إلحاق الوالدة بالوالد في الحكم هنا؛ معتبراً أنّ كلمة

مسألة ٧٣٨: إذا كان الولي حال الموت صبيّاً أو مجنوناً، وجب عليه القضاء إذا بلغ أو عقل.

مسألة ٧٣٩: إذا تساوى الذكران في السنّ[1] وجب عليهما على نحو الوجوب الكفائيّ، بلا فرق بين إمكان التوزيع كما إذا تعدّد الفائت، وعدمه كما إذا اتّحد أو كان وتراً.

«الرجل» في الرواية تشمل المرأة لعدم الفرق، وكون عادة الشرع بيان حكم الرجل وإحالة المرأة عليه، وبخاصّة ما ورد من أنّ الأم أولى بالإحسان من الأب، على ما جاء في (تعليقته على تحرير الوسيلة ١: ٢٧٦).

والإنصاف أنّ تعبير الرجل في رواية حفص لا فرق بينه وبين تعبير الرجل في سائر النصوص، كما في باب الاجتهاد والتقليد والقضاء، مع أنّ السيّد الماتن هناك قال بأنّ النصوص تطلق كلمة الرجل بنحو الغلبة والاعتياد في التعبير، فالرجل هنا تعبيرٌ آخر عن الإنسان، وليس هناك قرينة اختصاص، فيلزم على من هو أولى الناس بميراث الأب أو الأمّ أن يقضي عنهما.

قد تقول ـ كما ذكره المحقّق العراقي ـ بأنّ تعبير «أولى الناس بالميراث» مرتبطٌ بمن له الحبوة ومشير إليه، وهو مختصّ بما يُحبى به الذكر الأكبر من والده دون أمّه، فيكون هذا التعبير بنفسه مما لا معنى له في مورد الأمّ، فيكشف ذلك عن خروج الأم تماماً عن حكم القضاء هنا.

لكن قد يجاب بما قلناه سابقاً من أنّه لا يُعلم أنّ تعبير «أولى الناس بالميراث» مختصٌّ بالولد الذكر الأكبر انطلاقاً من الحبوة، فهذا ما لم يقم عليه دليلٌ قاطع، لهذا لا يجري هذا الإشكال هنا.

فالقول بوجوب القضاء عن الأمّ قريبٌ، على تقدير القول بأصل وجوب القضاء عن الميّت، والنصوص التي استدلّ بها لصالح التعميم ولو كانت ضعيفة السند لكنّها تؤيّد هذا التعميم وتعزّزه، والله العالم.

(١) كما لو وُلدا في لحظةٍ واحدة من زوجتين لرجل واحد.

مسألة ٧٤٠: إذا اشتبه الأكبر بين شخصين أو أشخاص، فالأحوط الأولى العمل على نحو الوجوب الكفائي.

مسألة ٧٤١: لا يجب على الوليّ قضاء ما فات الميّت مما وجب عليه أداؤه عن غيره بإجارة أو غيرها.

مسألة ٧٤٢: قيل: يجب القضاء على الوليّ ولو كان ممنوعاً عن الإرث بقتلٍ أو رقٍّ أو كفرٍ، ولكن لا يبعد اختصاص الوجوب بغيره.

مسألة ٧٤٣: إذا مات الأكبر بعد موت أبيه، لا يجب القضاء على غيره من إخوته الأكبر فالأكبر، ولا يجب إخراجه من تركته.

مسألة ٧٤٤: إذا تبرّع شخص عن الميت سقط عن الوليّ، وكذا إذا استأجره الوليّ أو الوصيّ عن الميت بالاستئجار من ماله وقد عمل الأجير، أمّا إذا لم يعمل لم يسقط.

مسألة ٧٤٥: إذا شكّ في فوات شيءٍ من الميت لم يجب القضاء، وإذا شكّ في مقداره جاز له الاقتصار على الأقلّ[1].

مسألة ٧٤٦: إذا لم يكن للميّت ولي، أو فاته ما لا يجب على الوليّ قضاؤه، فالأقوى عدم وجوب القضاء عنه من صلب المال، وإن كان القضاء أحوط

---

(١) وإذا علم بفوات شيء عن والده، لكنّه شكّ في أنّ والده قضا ما فاته أو لا، لزمه القضاء تبعاً لأصل وجوب القضاء هنا.

وقد تسأل: ألا يوجد أصلٌ في مقابل هذا الأصل مضمونه أنّ المسلم يفي بما عليه؟

والجواب: لا دليل على أصلٍ من هذا النوع، نعم الوارد أنّه لو عمل عملاً فيُبنى على صحّة عمله، أمّا غير ذلك ـ مع عدم وجود وثوق ويقين ـ فلا دليل على أصلٍ من هذا النوع. وأمّا حُسن الظن بالمسلم فليس قاعدة فقهيّة، بل هي تعني عدم سوء الظنّ به، والقواعد الفقهية الثابتة هي تصحيح عمله أو حصول الوثوق بعمله.

استحباباً بالنسبة إلى غير القاصرين من الورثة[١].

مسألة ٧٤٧: المراد من الأكبر من لا يوجد أكبر منه سنّاً وإن وجد من هو أسبق منه بلوغاً، أو أسبق انعقاداً للنطفة.

مسألة ٧٤٨: لا يجب الفور في القضاء عن الميّت ما لم يبلغ حدّ الإهمال.

مسألة ٧٤٩: إذا علم أنّ على الميّت فوائت، ولكن لا يدري أنها فاتت لعذر من مرض أو نحوه، أو لا لعذر، فالأحوط لزوماً[٢] القضاء.

مسألة ٧٥٠: في أحكام الشكّ والسهو يراعي الوليّ تكليف نفسه، اجتهاداً أو تقليداً، وكذا في أجزاء الصلاة وشرائطها[٣].

---

(١) نعم، لو أوصى فهذا أمرٌ آخر.

حكم التردّد فيما فات الميت: هل فاته لعذرٍ أو لغيره؟

(٢) بل استحباباً؛ لكن لو قلنا بالاحتياط وجوباً في أصل لزوم قضاء الإنسان ما فاته عمداً، ووافقنا على لزوم القضاء عن الميّت كان الحكم هنا هو الاحتياط الوجوبي، وأمّا لو قلنا هناك بالشمول لما فات عمداً وفي الوقت عينه قلنا هنا بوجوب القضاء عن الميّت، كان الحكم هنا مبنيّاً على «الأقوى».

وسبب ذلك هو أنّ النتيجة تابعة لأخسِّ المقدّمات، ففي كلٍّ واحدةٍ من المسألتين، إذا قُلنا بالاحتياط الوجوبي، فإنَّ النتيجة في هذه المسألة ستكون أيضاً هي الاحتياط الوجوبي، والمسألتان هما: وجوب أو الاحتياط الوجوبي في قضاء الصلاة التي تُرِكت عمداً، ووجوب أو الاحتياط الوجوبي في قضاء الصلاة التي فاتت الميّت. وهذا الحكم يُوضح بعض الفروض التي لم نشر إليها، فعلى سبيل المثال، إذا قُلنا بالاحتياط الواجب في المسألة الأولى، وفي المسألة الثانية قلنا بالوجوب، فإنَّ النتيجة مع ذلك ستكون هي الاحتياط الوجوبي في القضاء، وهكذا.

ما هو الحَكَمُ في كيفيّة القضاء عن الميت: فتوى مرجع الميّت أو الوليّ؟

(٣) وكذا في تشخيص ما هو الواجب قضاؤه على الميّت، فلو كان الميّت يقلّد من يُفتي

مسألة ٧٥١: إذا مات في أثناء الوقت بعد مضي مقدار الصلاة بحسب حاله قبل أن يصلّي، وجب على الوليّ قضاؤها على الأحوط[١].

بعدم وجوب قضاء ما تركه الإنسان عمداً، بينما الوليّ يقلّد من يفتي بوجوب القضاء، فإنّه يجب القضاء على الولي ما فات والده عمداً من صلاة.

وكذا في الواجبات والتعيينات الشرعيّة لحال المصلّي، فمثلاً لو صلّى الابن عن الأم فلا يجب عليه ستر جسده، ولا يجوز له الإخفات في الصلوات الجهريّة بناءً على وجوب الجهر، وهكذا.

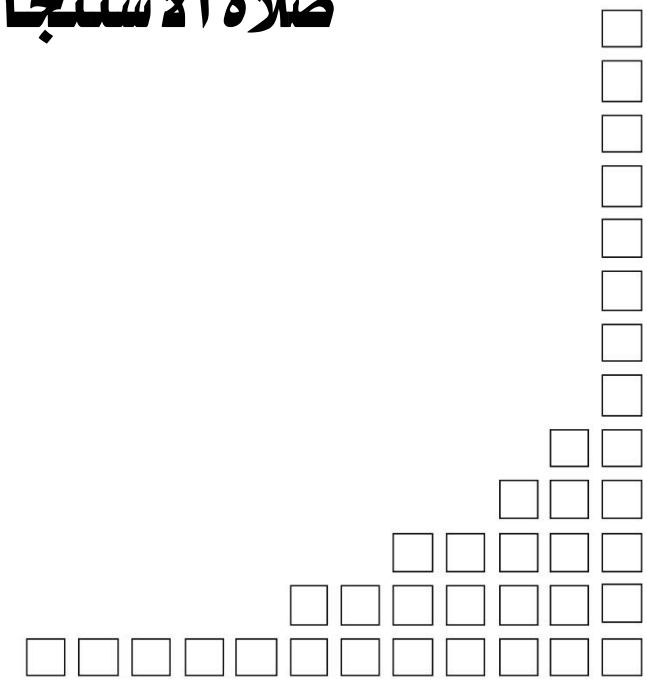
وقد تقول: لو فرضنا أنّ الوالد يقلّد من يقول بعدم وجوب قضاء الفائت عمداً والولد يقلّد من يقول بوجوب القضاء، ولكن في الوقت ذاته يقول من يقلّده الولد بأنّ الحكم الظاهري مجزٍ عن الواقع، فهل يجب على الولد القضاء في هذا الفرض؟ الظاهر أنّ يدور مدار المبنى الذي يكون الولد تابعاً له، فلا يثبت صلاة واجبة على ذمّة الوالد؛ لأنّه ولو كان قضاء الفائت عمداً واجباً، ولكنّ الوالد كان يتّبع حكماً ظاهريّاً في ترك الصلاة، وهو مُجْزٍ عن الواقع.

والجواب: لما كان المخاطب بوجوب القضاء هو الولد، فإنّ تعيين أنّ أباه فاته شيء أو لم يفته شيء تابع لتقليده، أي لتقليد الولد؛ لأنّ الولد عليه أن يحدّد تحقّق موضوع الحكم بوجوب القضاء عليه، والحكم الظاهري في حقّ الوالد يثبت أنّ الوالد لا يجب عليه شيء بلحاظ نفسه، لكن يجب عليه شيء بلحاظ الولد، فالولد الآن بعد موت الأب يحاول فهم الموقف، فهو يقول الآن بأنّ الحكم الظاهري لوالدي هو ثبوت القضاء عليه من منظار تقليد الابن، ومعذوريّة الأب حال حياته لا تعني أنّه بالنسبة لتقليد الابن قد سقط التكليف بالقضاء عن الأب، إلا إذا كان المرجع الذي يقلّده الابن يقول له بأنّ الأب لا يجب عليه القضاء من الأصل، ولو لكونه معذوراً.

(١) استحباباً؛ لقولنا بالاحتياط الاستحبابي في أصل وجوب القضاء على الولي، لكن لو قلنا بالوجوب، فإنّ الأقرب هنا هو ثبوت الوجوب على الأقوى، لا على الأحوط.

المقصد الثامن

صلاة الاستئجار



لا تجوز النيابة عن الأحياء في الواجبات ولو مع عجزهم عنها، إلا في الحجّ إذا كان مستطيعاً وكان عاجزاً عن المباشرة، فيجب أن يستنيب من يحجّ عنه، وتجوز النيابة عنهم في مثل الحجّ المندوب وزيارة قبر النبيّ صلى الله عليه وآله وقبور الأئمّة عليهم السلام، بل تجوز النيابة في جميع المستحبّات رجاءً، كما تجوز النيابة عن الأموات في الواجبات والمستحبّات، ويجوز إهداء ثواب العمل إلى الأحياء والأموات في الواجبات والمستحبّات، كما ورد في بعض الروايات، وحكي فعله عن بعض أجلاء أصحاب الأئمّة ـ عليهم السلام ـ بأن يطلب من الله سبحانه أن يعطي ثواب عمله لآخر حيٍّ أو ميتٍ[1].

---

(١) تعرّض السيّد الماتن في هذه المسألة لموضوع النيابة وما يشبهها، كون هذا الموضوع له تأثير على موضوع صلاة الاستئجار من بعض الجهات كما سوف نرى، ثم تحدّث في المسألة اللاحقة عن صلاة الاستئجار.

وأبرز ما تعرّض له في هذه المسألة أمور نبيِّنها، ونعلّق عليها

عدم صحّة النيابة عن الأحياء في الواجبات

وهذا منه مقبول؛ فإنّه إذا قصد تصحيح العمل وإمكان نسبته للغير، فهذا يحتاج لدليل؛ فإنّ مقتضى الأصل إجزاء إتيان المأمور بالمأمور به، ولا دليل على إجزاء إتيان غيره بما أُمِرَ هو به، ولا يُنسب الأمر التكويني لغير فاعله. نعم لو دلّ دليل خاصّ في مورد معيّن على شيء من ذلك فلا بأس، وأمّا الواجبات الكفائية فأمرها خارجٌ عن هذا الموضوع، كما هو واضح.

نعم، توجد رواية آحاديّة مخالفة لمقتضى القاعدة، وقابلة للتأويل، وهي خبر إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجلٍ يجعل عليه صياماً في نذر، فلا يقوى؟ قال: «يعطى من يصوم عنه في كلّ يوم مدّين»، حيث قد يفهم منها النيابة عن الحيّ في أمرٍ واجبٍ عليه.

خروج الحجّ ـ الواجب والمندوب ـ عن قاعدة عدم النيابة عن الأحياء في الواجبات

وهذا ما سيأتي الحديث عنه في كتاب الحجّ بالتفصيل، إنْ شاء الله تعالى.

النيابة عن الأحياء في زيارة قبور النبيّ والأئمّة عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام

هذا ما ذهب إليه كثيرون، لكنّ الأقرب أنّه لم يثبت؛ وذلك أنّ مستنده إمّا الروايات الخاصّة في ذلك، وهي ـ على قلّتها جدّاً ـ قابلةٌ للنقاش السندي، مضافاً لعدم وضوح دلالة بعضها كخبر هشام بن سالم، فإنّ الوارد فيه: «..قلت: فما لمن يجهّز إليه ولم يخرج لعلّة تصيبه، قال: يعطيه الله بكلّ درهم أنفقه مثل أُحُد من الحسنات ويخلف عليه أضعاف ما أنفقه، ويصرف عنه من البلاء مما قد نزل ليصيبه ويدفع عنه ويحفظ في ماله..» (كامل الزيارات: ٢٤٠).

فهذه الرواية، مضافاً لضعفها السندي على التحقيق، غير دالّة، ويبدو أنّها العمدة عندهم، بضمّ عدم الفرق بين الإمام الحسين وغيره من النبيّ والأئمّة. ووجه عدم دلالتها أنّ تجهيز شخص للخروج للزيارة لا يتضمّن مفهوم النيابة، بل هو كالذي ورد في باب الجهاد من تجهيز الغزاة، فهذا ليس نيابة، بل هو تأمين غيرك لتتحقّق زيارة الحسين في الواقع الخارجي، فلا دليل على أنّ المراد هنا هو النيابة، فضلاً عن أنّ احتمال الاختصاص بالحسين عليه السلام واردٌ؛ نظراً لوضوح تميّزه عن سائر الأئمّة ـ وحتى عن النبيّ ـ بخصوصيات الزيارة ونحوها مما لم نجده في حقّ غيره.

هذا، ويمكن تأييد ما توصّلنا إليه بأنّ الحرّ العاملي نقل الرواية في «الوسائل» بصيغة: قَالَ: فَمَا لِمَنْ تَجَهَّزَ إِلَيْهِ وَلَمْ يَخْرُجْ لِعِلَّةٍ تُصِيبُهُ؟ قَالَ: «يُعْطِيهِ اَللَّهُ بِكُلِّ دِرْهَمٍ يُنْفِقُهُ مِثْلَ أُحُدٍ، مِنَ اَلْحَسَنَاتِ وَيُخْلِفُ عَلَيْهِ أَضْعَافَ مَا أَنْفَقَ»، فقد استخدم بدلاً من «يُجَهِّز» لفظ «تَجَهَّزَ»، وهو صيغة لازمة، ويمكن أن يُفهَم منه أنّ الشخص المقصود قد أعدّ نفسه للسفر وأنفق للاستعداد لزيارة الإمام الحسين، ولكنّه بسبب عذرٍ أو مانعٍ لم يتمكّن من السفر، وفي هذا الاحتمال أيضاً لا دلالة على إرسال نائب.

وأمّا الاستدلال بالسيرة المتشرّعية القائمة على النيابة عن الأحياء في الزيارات ـ كما ذكره بعضٌ، ومنهم السيّد الماتن في بحوثه ـ فهو يحتاج لفحص تاريخي دقيق في أنّ هذه السيرة

هل تتصل بعصر النصّ أو أنّها من السير الحادثة المتأخّرة، وقبل إثبات الاتصال ـ وهو أمر غير متوفّر ـ من الصعب الاستناد إليها، كما هو واضحٌ.

وربما يكون الأضعف من ذلك ما ادّعاه السيّد الماتن في بحوثه من الاستناد إلى جريان السيرة العقلائيّة على إيفاد الغير ليكون ممثلاً عنك في اللقاءات والمناسبات، وهو أمرٌ متعارف، فإنّ هذا الذي ذكره يصحّ في مثل زيارة الأحياء، ولا يُعلم كونه صحيحاً وعقلائيّاً في زيارة الأموات كما هو الفرض.

والنتيجة: إنّه لم يثبت بدليل مشروعيّة النيابة عن الأحياء في الزيارات الواجبة والمستحبّة.

هذا، وقد احتاط وجوباً الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في رسالته العمليّة بأنّ الذي يُستأجَر لأداء الزيارة عن الحيّ عليه أن يأخذ هذا المال مقابل مقدّمات الزيارة، دون الزيارة بعينها. ولعلّ مستندَه يرجع لما قلناه أو يرجع لأصل استشكاله في الصلاة الاستيجارية وأمثالها كما سوف يأتي قريباً، إنْ شاء الله.

جواز النيابة عن الأحياء في مختلف المستحبّات برجاء المطلوبيّة

والظاهر أنّ السيّد الماتن لم تثبت عنده النيابة في المستحبات ـ غير الحجّ المندوب والزيارات ـ مثل قراءة القرآن وبعض الصلوات المستحبّة، لهذا بنى المسألة هنا على رجاء المطلوبيّة، **وهذا هو الصحيح؛ لكن لا بدّ من تقييد هنا**، وهو أن لا تصبح ظاهرة النيابة في المستحبّات بحيث تُتلقّى في المجتمع عموماً على أنّها ظاهرة دينيّة منتسبة للشرع، وإلا لزم إلغاؤها أو تصحيح القصود وتوضيح الفهوم وتقويم النوايا.

بل يمكن أن يضاف إلى ذلك أنّ بعض النصوص ـ ضعيفة السند ـ يظهر منها النهي عن جعل أيّ من أعمال الصلاة والخير عن الحيّ إلا البرّ والصلة، مثل خبر عبد الله بن جندب الذي نقله ابن طاووس.

وبهذا يظهر عدم صحّة ما ذهب إليه أمثال ابن المتوّج ـ فيما نسب إليه ـ من صحّة النيابة عن الأحياء في الصلوات المستحبّة.

جواز النيابة عن الأموات في الواجبات والمستحبّات مطلقاً

هذا هو المعروف، لكنّ هذا التعميم قد يتحمّل بعضَ النقاش، وذلك أنّ غاية ما يمكن إثباته هو مشروعيّة النيابة عن الأموات في الصلاة والصوم والحجّ والعتق والصدقة، أمّا غير ذلك من الواجبات والمستحبّات، فليس بيدنا دليلٌ إطلاقيّ معتبر يمكن الأخذ بتعميمه، فراجع النصوص تجد عمدتها في هذه الأبواب، **ومن ثمّ فلتقوية التعميم نحتاج لضمّ أمرين:**

أحدهما دعوى عدم الخصوصيّة في هذه الأبواب الخمسة.

وثانيهما النصوص التي جمع قسماً منها الحرّ العاملي في الباب الثاني عشر من أبواب قضاء الصلوات من (تفصيل وسائل الشيعة ٨: ٢٧٦ ـ ٢٨٢)، حيث فيها غير رواية تدل على النيابة عن الميّت مطلقاً، مثل: رواية عبد الله بن أبي يعفور. نعم، مشكلة هذه النصوص أنّ عمدتها رواه ابن طاووس في القرن السابع الهجري، وليس لها وجود في المصادر السابقة عليه، وهي تفتقد إلى تعيين المصادر والأسانيد.

حول مشروعيّة إهداء ثواب العمل للأحياء والأموات

وهنا أمورٌ ينبغي فصلها عن بعضها:

أ. ما هو الفرق بين النيابة عن الغير وإهداء الثواب له؟

الجواب واضحٌ؛ فإنّ النيابة عن الغير تكون بالإتيان بالعمل بقصد فعله عن الآخر، أمّا الإهداء فإنّه يمكن أن يكون عبر الإتيان بالفعل لنفسه كالعادة، ثم بعد ذلك يتمّ إهداء ثواب الفعل للغير، ولهذا في قراءة الفاتحة عن الأموات، قد لا تكون النيّة منذ البداية أن تقرأ الفاتحة عنه، بل تكون قراءة الفاتحة بوصفها فعل الإنسان الحيّ عن نفسه، ثم بعد الانتهاء يكون إهداء الثواب.

وعليه، فالفرق بين النيابة والإهداء أنّ النيابة تكون نيّتها قبل الشروع في العمل، بينما الإهداء يمكن أن يكون بعد الانتهاء من العمل، إن لم نقل بضرورة التأخّر، وإن بنى بعضهم مسألة تأخّر الإهداء عن العمل على الاحتياط الوجوبي كالسيّد محمّد محمّد صادق

الصدر، كما أنّ النيابة تفضي إلى فراغ ذمّة الميّت، بينما الإهداء لا يحقّق فراغ ذمّة الميّت، فلو صلّى الحيُّ صلاة الظهر عن نفسه وأهدى ثوابها للميّت، وكان على الميّت صلاة ظهرٍ فاتته ولم يقضها، فإنّ ما فعله الحيّ لا يُسقط ما في ذمّة الميّت، بخلاف ما لو قام الحيّ بالإتيان بصلاة الظهر نيابةً عن الميّت منذ البداية وليس أصالةً عن نفسه، فإنّه تسقط من ذمّة الميّت وتسقط من ذمّة الوليّ على تقدير القول بثبوت وجوب القضاء على الولد الذكر الأكبر مثلاً، وهكذا.

ب. أصل جواز الإهداء، قراءةٌ نقديّة في المفهوم

لا شكّ في أنّ للإنسان أن يقدّم لغيره هديّة بصرف النظر عن نوعها، حيّاً كان الغير أم ميتاً، ولا يشترط في الهدية هنا القبول؛ إذ هي ليست تمليكاً كما ذكره السيّد الماتن في بحوثه الاستدلاليّة، بل هي أقرب للدعاء، والدعاء جائز، ومتعلّقه ليس أمراً محرّماً كما هو واضح. وعليه فأن يصلّي الإنسان أو يقوم بأيّ عمل خير، ثمّ يهدي ثواب هذا العمل لغيره، هو أمر مشروع، ولا إشكال فيه، ولا دليل على النهي عنه.

لكنْ قد يمكننا الحفر في هذا الكلام، بادّعاء أنّه لا يوجد هنا مفهومٌ واحد، بل مفهومان مختلفان: أوّلهما الإهداء وثانيهما الدعاء.

أمّا الإهداء، فمن الواضح أنّه لا بدّ أن يكون أمراً مفهوماً عند العقلاء بعد أن لم يكن تأسيساً شرعيّاً دينيّاً، والعقلاء بما هم عقلاء لا يفهمون مثل هذا النوع من الإهداء، وبخاصّة أنّ مقدّم الهدية كثيراً ما لا يحرز أنّه حصل على ثواب أصلاً كي يقوم بإهدائه، فمثل هذه المفاهيم تقع خارج سياق الاعتبارات القانونيّة البشريّة التي هي الحَكَم في تنزيل هذه المفاهيم على متعلّقاتها. ومجرّد استخدام كلمة الهدية والإهداء هنا لا يعني أنّ العقلاء في الواقع يفهمون شيئاً من هذا القبيل.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ دعوى الإهداء تحتاج لإثبات مسبق في أنّ الفاعل له سلطة على نقل الثواب للغير أو لا، فالإهداء وإن لم يكن تمليكاً لكنّه يتضمّن نوع سلطنة، وما لم نثبت وجود سلطة للفاعل في ذلك فكيف لنا الحديث عن إهداءٍ واقعي خارجي نتكلّم في شرعيّته، بل هذا كلام في شرعيّة أمر لا نعلم بوجوده خارجاً أصلاً! إلا إذا كان كلامنا فيما

هو صورة إهداء أو إهداء معلّق، ولا بأس في مثل هذه الحال. هذا مضافاً إلى أنّ حقيقة الإهداء في الذهن العقلائي تقتضي أن يسلَب المعطي ما أهداه لغيره، ولا أدري هل يقصد الفقهاء هنا أنّ إهداء الثواب يعني أنّ المعطي يُسلب هذا الثواب ويأخذه الآخر أو يقصدون أن يحصل الآخر على نسخة مطابقة لنسخة الثواب الأصل دون أن يفتقدها الأوّل(المعطي)؟!

يُشار هنا إلى أنّ الموضوع يجب الفراغ فيه عن بحث مسبق فيه وهو ماهية الثواب، فما هو الثواب والجزاء الذي يحصل عليه الإنسان نتيجة أدائه للعمل العبادي؟ حيث يبدو أن التصوّر الشائع ـ وهو الذي تُطرح بناءً عليه مسألة إهداء الثواب وتُتداوَل في ألسنة الفقهاء والعوام ـ يستند إلى استعارة الأجر المادي، أي فهم الثواب كأنّه مال أو مكافأة ماديّة، وفي هذه الحال يمكن الحديث عن مسألة النقل والانتقال؛ لأنّ الأجر المالي الذي يحصل عليه شخصٌ مقابل عمله يمكن نقله إلى شخصٍ آخر، وعليه فيصبح الثواب ـ وفق هذا التصوّر ـ أشبه بعملة يمكن من خلالها شراء شيء ما في العالم الآخر، أو يُعتبر مباشرةً كأنّه سلعة أخرويّة.

لكنّنا نعلم أنّه ثمّة فهومٌ أخرى أو فروض أخرى لحقيقة الثواب، وعلى سبيل المثال، إذا كان الثواب الناتج عن العبادة يُشبَّه بنتيجة رياضة بدنيّة كالتدريب الرياضي، أي نوع من اللياقة والقوّة المكتسبة، فإنّه بطبيعة الحال لا يمكن نقله إلى الغير، وكذلك إذا كان الثواب هو القرب من الله تعالى، فينبغي فهمه في إطار استعارة الاقتراب من النور أو الحرارة في ظروف البرد، وفي هذه الحالة أيضاً، فإنّ استفادة الشخص من النور أو الدفء غير قابلة للنقل إلى شخص آخر يعيش في الظلام أو البرد، فالاستفادة التي يحصل عليها الشخص من اقترابه من النور أو استفادته من الحرارة، لا يمكن أن تُنقل إلى شخص بعيد عن النور أو المدفأة.

وعليه، فالمسألة المحوريّة هنا هي: ما هو فهمنا للثواب؟ ربما يكون منشأ ظهور الاستعارة الأولى (أي الأجر المادي) هو الآيات والروايات التي تدلّ على إعطاء الحور والقصور في الجنّة، لكن في المقابل، فإن بعضهم اعتبر هذه العبارات من باب تشبيه

المعقول بالمحسوس، وهناك أيضاً آيات تشير إلى أنّ ثمرة العبادة هي رضا الله تعالى والقرب منه وكمال الشخص العابد نفسه، وهو ما يقترب من الاستعارتين الأخيرتين، وبالجملة: من دون فهم ماهيّة الثواب، لا يمكن الحديث عن إهدائه أو نقله، فلا ينبغي ممارسة إسقاطات دنيويّة على عالم مغيَّب عنّا ما لم نملك أدلّة قاطعة في ذلك.

وأمّا الدعاء ـ وهو الذي فسّر به السيّد الماتن الإهداء هنا في بحوثه الاستدلاليّة، وكأنّه أرجع الفكرة إلى الدعاء حصراً ـ فهو وإن كان جائزاً ومضمونه خير؛ لكنّه ليس إهداءً للفعل أو لثوابه، بل هو دعاءٌ لله أن يمنح الطرف الآخر ثواب هذا الفعل، وهذا لا إشكال فيه، لكن هل ستتحقّق استجابة هذا الدعاء أو لا؟ هذا أمرٌ آخر. وبصرف النظر عن ذلك فإنّ الدعاء لا يختصّ بأفعال المكلّف نفسه، بل بإمكانه أن يدعو الله تعالى أن يعطي ثواب أعمال الشهيد الفلاني أو العابد الفلاني، لشخصٍ ثالث أو أن يدعو الله أن يعطيه ثواب الصلاة التي صلّاها شخص آخر، وليس العكس، فانتبه.

وعليه، فالأصحّ هنا اختيار التعبير بالدعاء (الدعاء بإعطاء الله ثواب عمليّ للميت أو للحيّ) بدل الإهداء الذي لا يبدو مفهوماً هنا بصرف النظر عن الدعاء.

ج. عدم ثبوت استحباب فعل إهداء الثواب بعنوانه للميت أو الحيّ

لم يثبت استحباب إهداء ثواب الأعمال للغير بعنوانه إذا كان حيّاً، فالنصوص في ذلك في غاية الندرة، ومن الصعب العثور على شيءٍ واضح، بل لها معارض كما ألمحنا سابقاً. أمّا الأموات فقد وردت نصوص كثيرة تفيد الحثّ على ذلك، وعمدتها ما نقله أمثال ابن طاووس كما أشرنا آنفاً، لكنّ هذه الروايات ضعيفة السند، بل بعضها لا يعلم أنّه ناظر لإهداء الثواب، بقدر ما هو ناظر للنيابة عن الغير والصلاة عنه، وهو غير مفهوم إهداء الثواب كما قلنا. كما أنّ الاستشهاد ببعض ما كان يفعله بعض أصحاب الأئمّة ـ كما ورد في رواية الكشّي حول المحمودي ـ فقد لا يكون حاسماً؛ لقلّة هذه النصوص بحيث لا تستطيع أن تؤكّد لنا وجود ارتكازٍ متشرّعي كاشف عن موقف النبي أو الإمام في المسألة، بل هي حالات فرديّة خاصّة جداً وقليلة.

يضاف إلى ذلك أنّنا لو أخذنا حرفيّة مفهوم الإهداء، فقد يقال بمرجوحيّته في بعض

الموارد على الأقلّ، فأن يسلب الإنسان عن نفسه ثواب الله الذي تفضّل الله عليه به، وبه يدخل الجنّة، ليعطيَه لغيره، أمرٌ قد يتسبّب في إلحاق الضرر به وافتقاده لثواب الله تعالى، فيحتاج أن يُنظر له بدقّة من هذه الزاوية. نعم، لو كان الإهداء يعني مجرّد نسخة ثانية للثواب فلا بأس به قطعاً.

وعليه، ينتج عمّا قلناه في النقطتين (ب ـ ج)، أنّه لم يثبت شيءٌ في الشرع باسم «إهداء الثواب» للحيّ أو للميّت، غايته لا مانع من الدعاء لله تعالى أن يعطي فلاناً الحيّ أو الميّت مثل هذا الثواب الذي قد يكون قد أعطي له هو، وهذا وإن كان دعاءً بمضمونٍ هو خير، ومشمولاً لعمومات الحثّ على الدعاء بالخير للآخرين، لكنّه ليس مفهوماً ثابت الاستحباب بخصوصه وبعنوانه هنا، فانتبه جيّداً.

هذا، وقد قال السيّد محمّد سعيد الحكيم هنا في رسالته العمليّة بأنّ الأحوط وجوباً أن يكون إهداء الثواب برجاء المشروعيّة وترتيب الأثر، كما استشكل في أصل مشروعيّة النيابة في الدعاء بأن يدعو نيابةً عن غيره، وقال بأنّ المفروض هو الدعاء منك لغيرك لا الدعاء عن غيرك، ولعلّ احتياطه الوجوبي منطلق من الإشكاليّات التي قلناها، والله العالم.

د ـ عدم ثبوت استحباب فعل الإهداء للرسول وأهل البيت عليهم السلام

هذا البحث أخصّ من سابقه، فلو قبلنا أو نفينا استحباب فعل الإهداء عامّة، يأتي سؤال: هل ثمّة استحباب خاصّ لإهداء ثواب بعض الأعمال ـ على الأقلّ ـ للنبيّ وأهل بيته أو لا؟

هذه الفكرة أخذت بالرواج بشكلٍ غير قليل في العصر الحديث في أوساط المتشرِّعة، بحيث يتمّ الحثّ على قراءة الفاتحة لروح أمّ البنين أو ابتداء النهار بركعتين تهديان إلى الإمام المهديّ أو غيره، إلى غير ذلك من المنقولات الكثيرة الرائجة والمنتشرة في زماننا، والتي قد تُربط أحياناً ببناء علاقة مع النبيّ وأهل بيته يمكنها أن تساعد في تحصيل شفاعتهم أو غير ذلك.

ويطلق على هذا النوع من الصلوات عنوان صلاة الهديّة، كما عنونه بعضُ المحدِّثين

كالحرّ العاملي، وكان مناسباً التعرُّض لها في خاتمة كتاب الصلاة تحت عنوان بعض الصلوات المستحبّة، لكنّ السيّد الماتن لم يذكرها هناك، وإنّما ذكر فقط صلاة الوحشة التي يعبّر عنها أيضاً بصلاة الهديّة، بينما كلامنا هنا أعمّ من ناحية، وأخصّ ـ لاختصاصه بالنبيّ وأهل بيته ـ من ناحية أخرى. والسؤال: هل هناك شيء من هذا القبيل في الشريعة خاصّ بالنبيّ وأهل بيته أو لا؟

الجواب: لم يثبت شيء من ذلك؛ إذ دليل الإثبات هو:

أوّلاً: إنّ الهدية في نفسها أمر جميل، فكيف إذا كانت للنبي وأهل بيته، ولبناء علاقة معهم، وهذا كافٍ في إثبات الأمر هنا.

ولكنّ هذا الاستدلال الذي يتناقله العديد من العلماء والخطباء، لا يمكنه أن يُثبت استحباباً خاصّاً هنا بعنوانه؛ فضلاً عن إثبات طقس ديني شرّعه الإسلام بهذا الخصوص، بل غايته إثبات تأكّد استحباب تقديم الهديّة للنبيّ وأهل بيته، هذا فضلاً عن الإشكال السابق في مفهوم الهديّة هنا.

ثانياً: النصوص الخاصّة، وعمدتها:

الرواية الأولى: خبر الطوسي في (المصباح: ٣٢٢) قال: «رُوي عنهم ـ عليهم السلام ـ أنّه يصلّي العبد في يوم الجمعة ثماني ركعات، أربعاً تهدى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وأربعاً تهدى إلى فاطمة عليها السلام، ويوم السبت أربع ركعات تهدى إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ثمّ كذلك كلّ يوم إلى واحد من الأئمّة ـ عليهم السلام ـ إلى يوم الخميس أربع ركعات تهدى إلى جعفر بن محمّد عليه السلام، ثمّ في الجمعة أيضاً ثماني ركعات: أربعاً تهدى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، (و)أربع ركعات تهدى إلى فاطمة عليها السلام، ثمّ يوم السبت أيضاً أربع ركعات تهدى إلى موسى بن جعفر عليه السلام، ثمّ كذلك إلى يوم الخميس أربع ركعات تهدى إلى صاحب الزمان عليه السلام».

وهذه الرواية واضحة في أنّها تتكلّم عن صلوات خاصّة تُهدى للنبيّ وأهل بيته، فدلالتها جليّة، غير أنّها مفتقرة أساساً إلى مصدرٍ وإسناد.

الرواية الثانية: خبر ابن طاووس في (جمال الأسبوع: ٢٩ ـ ٣٢) قال: حدّث أبو محمّد الصيمري، قال: حدّثنا أبو عبد الله أحمد بن عبد الله البجلي باسنادٍ، رفعه إليهم صلوات الله

عليهم، قال: «من جعل ثواب صلاته لرسول الله وأمير المؤمنين والأوصياء من بعده صلوات الله عليهم أجمعين وسلَّم، أضعف الله له ثواب صلاته أضعافاً مضاعفة حتى ينقطع النفس، ويقال له قبل أن يخرج روحه جسده: يا فلان، هديتك إلينا وألطافك لنا فهذا يوم مجازاتك ومكافاتك، فطب نفساً وقرّ عيناً بما أعد الله لك، وهنيئاً لك بما صرت إليه»، قال: قلت: كيف يهدي صلاته ويقول؟ قال: «ينوى ثواب صلاته لرسول اللهﷺ، ولو أمكنه أن يزيد على صلاة الخمسين شيئاً ولو ركعتين في كلّ يوم ويهديها إلى واحد منهم، يفتتح الصلاة في الركعة الأولى مثل افتتاح صلاة الفريضة بسبع تكبيرات أو ثلاث مرات أو مرّة في كلّ ركعة، ويقول بعد تسبيح الركوع والسجود ثلاث مرّات: صلّى الله على محمّد وآله الطيبين الطاهرين، في كلّ ركعة، فإذا شهد وسلَّم قال: اللهمّ أنت السلام ومنك السلام، يا ذا الجلال والإكرام، صلِّ على محمّد وآل محمد الطيبين الطاهرين الأخيار، وأبلغهم منّي أفضل التحيّة والسلام، اللهمّ إنّ هذه الركعات هديّة منّي إلى عبدك ونبيّك ورسولك محمّد بن عبد الله، خاتم النبيّين وسيد المرسلين، اللهم فتقبّلها منّي وأبلغه إيّاها عنّي وأثن عليها، أفضل أملي ورجائي فيك وفي نبيك صلواتك عليه وآله ووصيّ نبيك وفاطمة الزهراء ابنة نبيّك والحسن والحسين سبطَيْ نبيّك وأوليائك من ولد الحسينعليهم السلام، يا وليّ المؤمنين يا وليّ المؤمنين يا وليّ المؤمنين..»، ثم يذكر ما يقال في تقديم الهدية لكلّ واحد من الأئمّة.

والخبر له دلالة على إهداء الإنسان لصلواته اليوميّة وغيرها لهمعليهم السلام، لكنّه من الواضح أنّ الإسناد ضعيف جداً، فضلاً عن أنّ في تركيبة بعض الكلمات ما يغاير العبارات المألوفة عن أهل البيت، واللهُ العالم.

الرواية الثالثة: خبر علي بن المغيرة (أبي المغيرة)، عن أبي الحسنعليه السلام، قال: قلتُ له: إنّ أبي سأل جدَّك عن ختم القرآن في كلّ ليلة، فقال له جدّك: «في كلّ ليلة»، فقال له: في شهر رمضان، فقال له جدّك: «في شهر رمضان»، فقال له أبي: نعم ما استطعت، فكان أبي يختمه أربعين ختمة في شهر رمضان، ثمّ ختمته بعد أبي، فربما زدتُ وربما نقصتُ على قدر فراغي وشغلي ونشاطي وكسلي، فإذا كان في يوم الفطر جعلتُ لرسول اللهﷺ ختمةً، ولعليّعليه السلام

أخرى، ولفاطمة عليها السلام أخرى، ثمّ للأئمّة ـ عليهم السلام ـ حتى انتهيتُ إليك، فصيّرت لك واحدة منذ صرتُ في هذه الحال، فأيّ شيءٍ لي بذلك؟ قال: «لك بذلك أن تكون معهم يوم القيامة» قلت: الله أكبر فلي (لي) بذلك؟ قال: «نعم» ثلاث مرّات (الكافي ٤: ٦١٨).

وهذا الخبر ضعيف السند؛ وذلك بعليّ بن المغيرة، فقد قال النجاشيّ: «الحسن بن علي بن أبي المغيرة الزبيدي الكوفي، ثقة هو وأبوه (وهو يـ) روي كتاب أبيه عنه. وله كتاب مفرد..» (الفهرست: ٤٩ ـ ٥٠)، ومثله قال الحلّي (خلاصة الأقوال: ١٩٠)، وقال النمازيّ الشاهرودي: «لا دلالة في كلام النجاشي في ترجمة ابنه الحسن المذكور إلا على وثاقة ابنه..» (مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢٨٦ ـ ٢٨٧)، وقال الخوئي: «بقي الكلام في وثاقة الرجل، فقد وثقه العلامة من الباب ١ من حرف العين، من القسم الأول، وابن داود من القسم الأول، فإن كان منشأ توثيقهما هو فهم التوثيق من عبارة النجاشي في ترجمة ابنه الحسن، فيأتي الكلام عليه، وإن كان المنشأ أمراً آخر فهو مجهول لنا، ولا يمكننا الاعتماد على توثيقهما المبنيّ على الحدس والاجتهاد، فالعبرة باستفادة التوثيق من كلام النجاشي. قال النجاشي: الحسن بن علي بن أبي المغيرة الزبيدي الكوفي: ثقة هو وأبوه، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، وهو يروى كتاب أبيه عنه، وله كتاب مفرد. وقد يستفاد من هذا الكلام توثيق الابن والأب كليهما، لكنّه يتوقف على أن يكون الواو في جملة: وأبوه، عاطفة، وأن يرجع الضمير في كلمة «روى» إلى الحسن، وهذا لا يصحّ، فإنّه مضافاً إلى عدم ملاءمة ذلك لقوله: وهو يروى كتاب أبيه، أن الحسن لا يمكن أن يروي عن الباقر عليه السلام، والوجه فيه أنّ راوي كتاب الحسن هو عبيد الله بن نهيك، إما بلا واسطة، كما ذكره الشيخ، أو بواسطة سعيد بن صالح، كما ذكره النجاشي، وعبيد الله بن نهيك من مشائخ حميد بن زياد المتوفى سنة ٣١٠، ولا يمكن روايته عن أصحاب الباقر عليه السلام بلا واسطة ولا بواسطة واحدة، إذاً فتعيَّن أن يرجع الضمير إلى الأب، فتكون جملة (وأبوه روى) مستأنفة، فلا دلالة فيها على توثيق علي بن أبي المغيرة» (معجم رجال الحديث ١٢: ٢٦٦ ـ ٢٦٧).

أقول: ليس هناك شاهد على وثاقة علي بن (أبي) المغيرة إلا وروده في أسانيد كامل الزيارة

وتفسير القمّي. وليسا بدليل. أمّا قول النجاشي، فبحسب النسخة المطبوعة اليوم يظهر عود التوثيق إلى الوالد وولده، فيكون عليٌّ ثقةً؛ لكن يبدو من نسخ أخرى التعبير التالي: (ثقة هو وأبوه روى..) وهذا لا يفيد عود التوثيق إليهما، فالجملة تحتمل شكلين، فلا تحرز وثاقته بهذه الطريقة.

الرواية الرابعة: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّ رجلاً أتى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: يا رسول الله إنّي أجعل لك ثلث صلواتي، لا، بل أجعل لك نصف صلواتي، لا، بل أجعلها كلّها لك، فقال رسول الله عليه السلام: «إذاً تُكفى مؤونة الدنيا والآخرة» (الكافي ٢: ٤٩١).

وقد يفهم من هذه الرواية تقديم كلّ ما صلّاه لرسول الله بنحو النيابة أو إهداء الثواب، غير أنّ فهم هذا المعنى من الرواية يواجه مشاكل، فالكليني وضع هذه الرواية تحت عنوان «الصلاة على النبيّ وأهل بيته»، وليس تحت أيّ عنوان آخر، وكأنّه فهم منها أنّ الدعوات التي يدعوها الإنسان لغيره يجعلها للنبيّ، فهو يعتني أكثر بالدعاء للنبيّ عبر الصلاة عليه، ولهذا تمّ استخدام هذا التعبير، وقد فهم بعضٌ ـ على ما جاء في شرح الكافي ـ أنّ معناه «أجعل ثلث دعواتي لك يا رسول الله؛ لأنّ المقصود بالذات فيه الدعاء لك، وجعلت الدعاء لك مقدّماً، ثم أتبعه بالدعاء لنفسي، أو أجعل ثلث دعواتي الصلاة عليك أو نصفها أو كلّها، بمعنى أنّه لا يدعو لنفسه، وكلّما أراد أن يدعو لحاجة يترك ذلك ويصلّي بدله على النبيّ صلى الله عليه وآله». وقال الفيض الكاشاني معلّقاً على الرواية: «أراد بالصلاة معناها اللغوي، أعني الدعاء، يعني كلّما أدعو الله في حاجة أدعو لك أوّلاً وأجعله أصلاً وأساساً، ثمّ أبني عليه ما أطلبه لنفسي، وهذا معنى ما يأتي من تفسير هذا الحديث» (الوافي ٩: ١٥١٦)، وقد أفاض العلامة المجلسي في (مرآة العقول ١٢: ٩٠ ـ ٩٢) في شرح هذه الرواية موضّحاً المقصود بما يقترب من هذه التفاسير.

وقد ذَكَرَت روايةٌ أخرى أوردها الكليني عقب هذه الرواية توضيحاً مهمّاً، وهي معتبرة أبي بصير، قال: سألتُ أبا عبد الله: ما معنى أجعل صلواتي كلّها لك؟ فقال: «يقدّمه بين يديّ كلّ حاجة، فلا يسأل الله عزّ وجلّ شيئاً حتى يبدأ بالنبيّ صلى الله عليه وآله، فيصلّي عليه، ثمّ يسأل

الله حوائجه» (الكافي ٢: ٤٩٢)، **كما أورد الترمذي في (السنن ٤: ٥٣) خبر الطفيل بن أبي بن كعب، عن أبيه**، قال: كان رسول الله ـ ﷺ ـ إذا ذهب ثلثا الليل قام فقال: «يا أيها الناس، اذكروا الله اذكروا الله جاءت الراجفة تتبعها الرادفة، جاء الموت بما فيه، جاء الموت بما فيه». قال أبي: فقلت: يا رسول الله، إنّي أكثر الصلاة عليك فكم أجعل لك من صلاتي؟ قال: «ما شئت»، قلت: الربع؟ قال: «ما شئت، فإن زدت فهو خير لك»، قلت: فالنصف؟ قال: «ما شئت، وإن زدت فهو خير»، قلت: فالثلثين؟ قال: «ما شئت فإن زدت فهو خير»، قلت: أجعل لك صلاتي كلّها؟ قال: «إذاً تُكفى همّك ويغفر لك ذنبك».

فهذه الأخبار تُفهمنا معنى جعل الصلاة للنبيّ، وأنّها ليست بمعنى إهداء الثواب ولا النيابة، ولا علاقة لها بهذه المفاهيم، وبخاصّة عند مقارنة رواية الترمذي بخبر الكليني المستدلّ به، فإنّ الظاهر أنّهما يحكيان عن حدثٍ واحد، فيشرح أحدهما الآخر، وعلى الأقلّ تصبح الرواية مجملة غير قابلة للاستدلال بها هنا.

وعليه، فالأخبار ذات الدلالة هنا قليلة جداً، أغلبها متأخّر نسبيّاً زماناً، مجهول المصدر والإسناد، فلم يثبت شيءٌ خاصّ بهذا العنوان في الشريعة الإسلاميّة.

نماذج من عادات لم يثبت لها أصلٌ تنتشر بين المؤمنين اليوم

هذا، وأمّا ما ينتشر كثيراً أيضاً بين المؤمنين من أعمال خاصّة تُهدى لأمّ البنين فلم أعثَرْ على شيء منه في المصادر الحديثيّة والتاريخيّة عند المسلمين قاطبة.

كما ولا بدّ من التعليق على ما يتناقل أيضاً من أنّ الأفضل أن يزور الإنسان النبيّ مثلاً بالنيابة عن الإمام عليّ، أو يزور الإمام الحسين بالنيابة عن الإمام الكاظم، وهكذا كما ينقل عن بعض العلماء.. فهذا أيضاً مما لم أجِدْ له عيناً ولا أثراً في الكتاب والسنّة، ولعلّه استحسانٌ واستجوادٌ من بعض العلماء، وكذلك الحثّ على أن يأتي الإنسان بأعمالٍ صالحة أياً كانت بقصد النيابة عن الإمام المهديّ، حيث يوجب ذلك مسرّة الإمام أو نحو ذلك من التعابير، فهذا أيضاً لم أجد عليه نصّاً بخصوصه.

الإشكاليّة الكلاميّة في مطلق موضوع النيابة والاستئجار وفعل الخيرات عن الأموات

هذا البحث كلاميٌّ تعرّض له جماعة من العلماء في كتب التفسير والحديث والفقه وغير

مسألة ٧٥٢: يجوز الاستئجار للصلاة ولسائر العبادات عن الأموات، وتفرغ ذمّتهم بفعل الأجير[١]، من دون فرق بين كون المستأجر وصيّاً، أو وليّاً، أو وارثاً،

ذلك بشكل متفرّق ومحدود، وهو أنّه ما الفائدة من أن يقوم الأحياء بفعل أمرٍ عن الأموات؟ وألا يضرّ ذلك بالعدل الإلهي لو كان له أثر على الأموات؟

هذا السؤال قد يتعلّق مباشرة بموضوع إهداء الثواب أو النيابة عن النبيّ وأهل بيته، وقد تنبّه له على هذا الصعيد السيد ابن طاووس، حيث قال هنا ـ بعد ذكره الرواية التي نقلناها عنه آنفاً ـ: «لعلّك لا تنشط لهذه الهدايا، إمّا أنّك تقول: إنّ الهداة مستغنون عنها، أو لعلّك تستكثرها لتكرارها في كلّ يوم، فيميل طبعك إلى التفرّع منها. واعلم أنّ القوم صلوات الله عليهم مستغنون عن هديتك، ولكن أنت غير مستغنٍ عن الهدية إليهم وقرب مقولتك لديهم، كما أنّ الله جلّ جلاله مستغنٍ عن هذه الأحوال، فليكن في نيّتك وسريرتك عند ابتداء الهدية لهذه الأعمال أنّ المنّة لله جلّ جلاله ولهم صلوات الله عليهم، كيف هداك الله جلّ جلاله وهدوك به جلّ جلاله إلى السعادة والأمان والخلود في كمال الإحسان ديار الرضوان.. وقال لي بعض أصحابنا: إنّي استصغر نفسي وعملي أن أهدي إليهم، فقلت له: إذا كنت لا تستصغر نفسك عن خدمة الله جلّ جلاله بحمده وساير خدمته، وهو أعظم من كلّ عظيمٍ، فلا معنى لاستصغار نفسك عن خدمة نوّابه، لا سيّما وقد رضوهم خدمتك لهم» (جمال الأسبوع: ٣٢ ـ ٣٣).

ولن نخوض في البحث الكلامي هنا، فله ذيلٌ طويل، وهو خارجٌ ـ بنحوٍ ما ـ عن نطاق البحث الفقهي. نعم، إذا قلنا ببطلانه، وقام الدليل على بطلانه، فسوف يؤثر على جعل أعمالنا لهم نافعةً لهم، مع أنّه قد يقال بأنّ نفعها هو لنا، والتفصيل في محلّه، وسيأتي ـ بإذن الله ـ في التعليق على المسألة القادمة مباشرةً (أصل مشروعيّة الاستئجار للصلاة) حديثٌ عن شيءٍ له صلة، وكذلك عن فكرة تفريغ ذمّة الميّت.

إثبات مشروعيّة العبادات الاستيجاريّة

(١) **المعروف المشهور بين المتأخّرين هو مشروعيّة العبادات الاستيجاريّة، لكنّ بعض العلماء كان له تحفّظٌ، فمضافاً إلى أنّ المنسوب** إلى المحقّق السبزواري في «كفاية الأحكام»

والفيض الكاشاني في «مفاتيح الشرائع» التردُّد في هذه المسألة..، بل قال السبزواري ما نصّه: «هل يجوز الاستيجار على فعل الصلاة الواجبة بعد الوفاة؟ لم أجِدْ تصريحاً به في كلام القدماء، ولم يكن ذلك مشهوراً بينهم قولاً وفعلاً، وإنّما اشتهر بين المتأخّرين.. ـ وبعد مناقشاته المتعدّدة هنا، ختم قائلاً ـ: وبالجملة للنظر في هذه المسألة وجهٌ، فتدبّر» (الذخيرة ج١، ق ٢: ٣٨٧).

مضافاً لهذا، فقد ذهب الشيخ محمّد الصادقي الطهراني إلى رفض صلاة الاستئجار، وقال بأنّه ليس لها مأخذٌ صحيح، واعتبر أنّ نصوصاً مثل: ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾ (النجم: ٣٩)، تردّ مثل هذه الصلوات والإيجارات، لكنّه استثنى الحجّ والعمرة والدَّين لوجود دليل قاطع عليها لا غير. كما أظهر المحقّق التستري (١٤١٦هـ) في خاتمة رسالته التي دوّنها في إثبات سهو النبيّ، وكذلك في كتابه «النجعة في شرح اللمعة»، رفضه لهذه الصلوات الاستيجاريّة، حيث اعتبرها من محدَثات المتأخّرين، يضاف إلى ذلك أنّ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي يبدو عليه الاستشكال فيها، وذلك في رسالته العمليّة (توضيح المسائل)، بل قال في (تعليقته على العروة الوثقى ١: ٦٣٣): «جواز الاستيجار للصلاة وشبهها لا يخلو عن إشكال؛ لأنّه ليس في الأخبار وآثار الأئمّة عليهم السلام وسنّة النبيّ صلى الله عليه وآله منه عينٌ ولا أثر مع شدّة الابتلاء به. وقياسُه على الحجّ بعد احتياجه إلى مصارف الطريق وغيره قياسٌ مع الفارق؛ فراجع روايات الاستيجار في الحجّ وفحواها. نعم، لا مانع من الإتيان بها رجاءً»، كما استشكل في هذه العبادات بعض الأفاضل، مثل: الشيخ محسن كَدِيوَر، في تعبيرٍ إفتائيّ مختصر له.

هذا، ولا يظهر حضورٌ جادّ للصلاة الاستئجاريّة في الفقه السنّي.

والبحث هنا يقع في مقامين:

١ـ في أصل مشروعيّة النيابة عن الميّت

وهذا البحث يمثل البنية التحتيّة لموضوع الإجارة هنا كما هو واضح؛ إذ مع عدم معقوليّة النيابة لا معنى لاستئجار شخص لينوب عن الميّت. وقد قلنا فيما مضى أنّ النيابة عن الأموات في الصلاة والصوم والحجّ منصوصةٌ بالعديد من الروايات، وهذا كافٍ، بعد

تخطّي بعض الإشكاليّات الآتية.

هذا، وقد أفاض العلماء بتدقيقات في فهم حقيقة النيابة، وأنّها تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه؛ أو تنزيل فعله منزلة فعل المنوب عنه؛ أو أن يقصد الإتيان بما على المنوب عنه له حتّى ولو من دون تنزيل، وغير ذلك. **والحقّ ـ مع صحّة ما ذكروه في تحليل حقيقة النيابة ـ هو ما أفاده الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في تعليقته على العروة**، من أنّ النيابة مفهومٌ عقلائي عُرْفي يدركه الناس، فلا حاجة فيه للتدقيق الذي قد يوجب الغموض والارتباك.

٢ـ في الإجارة على الصلوات ونحوها عن الميّت

بعد الفراغ عن معقوليّة النيابة ومشروعيتها عن الميّت ولو في الجملة، يأتي الحديث عن العبادات الاستئجاريّة.

وهنا استدلّ المشهور على الصحّة والمشروعيّة بأنّ الإجارة يلزم فيها كون العمل مما يرجع بالمنفعة على المستأجر، بحيث تكون أمراً عقلائيّاً يبذل بإزائه المال، والمفروض أنّ المقام من هذا القبيل؛ فإنّ المستأجر لديه منفعة من وراء قيام العامل الذي استأجره بقضاء الصلوات عن والده أو أمّه أو ابنه، وهكذا، إذ بذلك تفرغ ذمّة الميّت، بل قد تفرغ ذمّة الحيّ لو كان الواجب عليه قضاء ما فات عن الميّت، مثل: الذكر الأكبر، بناءً على القول به، مضافاً إلى أنّ الميّت ـ لا سيما في غير قضاء الصلوات الواجبة ونحوها ـ يحصل على ثوابٍ في قبره، وحصول الميّت الذي له صلةٌ ما بالحيّ المستأجِر على ثوابٍ، فيه منفعةٌ ترجع للمستأجر يصحّ بذل المال بإزائها عقلائيّاً، فجميع العناصر المطلوبة في عقد الإجارة هنا صحيحة، فيُحكم بالصحّة على القاعدة بلا إشكال.

لكن قد تُسجّل ملاحظاتٌ نقديّة هنا، أبرزها:

الملاحظة الأولى: بما ذكره أمثال المحقّق التستري والشيخ مكارم الشيرازي ـ كما أشرنا آنفاً ـ من أنّ هذه الإجارات ليس لها عينٌ ولا أثر في النصوص والتاريخ، وأنّ المتأخّرين هم الذين اخترعوها، فليس هناك حتى رواية واحدة ضعيفة السند تتكلّم عن الإجارة عن الميّت لأداء الصلاة عنه، فكيف يعقل أنّ مسألةً من هذا النوع واسعة البلوى ليس فيها شيء؟! الأمر الذي يكشف عن عدم وجود هذا المفهوم في أصل الشرع.

ولكن يمكن الجواب عن هذه الملاحظة بأنّ وجود هذا المفهوم في ذلك الزمان وعدم وجوده أمرٌ راجع للوعي الاقتصادي، فكثير من العلاقات الاقتصاديّة لم يكن لها وجود في الماضي، ثمّ استجدّت في عصورٍ معيّنة نتيجة ظروف معيّنة، وعلى سبيل المثال: تثبت العديد من الدراسات المتأخّرة المنشورة أنّ العبادات الاستيجاريّة انتشرت انتشاراً مذهلاً جدّاً في العراق في العقود الثلاثة الأخيرة، ويفسّر هذا الأمر بحاجة الناس لتحصيل المال مع عدم وجود فرص عملٍ، وبخاصّة الأرامل اللواتي يحصلْنَ على المال بهذه الطريقة التي تنسجم مع تربية أبنائهنّ وحماية عفافهنّ، فلعلّ ظرفاً زمنيّاً معيّناً كان له تأثير على ولادة فكرةٍ اقتصاديّة استثمارية من هذا النوع في نهاية العصر العباسيّ أو قُبَيْل ذلك أو بُعَيْده، فنشأ موضوعٌ محدث مستجدّ، ثمّ تناوله الفقهاء فوجدوا أنّه لا إشكال فيه، فانتشر وكثرت فيه الأسئلة الفقهيّة اللاحقة، مما اضطرّ العلماء إلى فتح بابٍ خاصّ له في الكتب الفقهيّة المتأخّرة، فمَنْ يرى عدم وجود مانع في هذه المعاملة، ولا سيّما من يوافق على صحّة المعاملات المستحدَثة بعمومات الوفاء بالعقود وغيرها ـ كما هو الصحيح ـ أيّ ضير في أن يلتزم هنا بالصحّة؟!

ونحن لا نقصد القياس على الحجّ هنا، كما قد يُتصوّر، بل نقول بأنّ هذا عملٌ اقتصاديّ تجاريّ ابتكره المسلمون في لحظةٍ زمنيّة بعد عصر النصّ نتيجة ظروف، فلماذا يجب على الشريعة التنبيه على شيء من ذلك؟! وهل من وظيفتها لفت أنظار الناس إلى الفرص الاستثماريّة الممكنة في الحياة؟! وبهذا يظهر أنّ هناك فرقاً بين وجود مفهوم الصلاة الاستيجاريّة في أصل الشرع ـ وهو ما نقول بأنّه لا وجود له بعنوانه ـ وبين أن يكون هذا المفهوم مرفوضاً في الشرع، وبخاصّة بعد وجود نصوص النيابة عن الأموات.

الملاحظة الثانية: إنّ إشكالية التنافي بين الإجارة والعباديّة أو بين قصد القربة وطلب المال قائمةٌ هنا أيضاً، تماماً كقيامها على أخذ المال مقابل فعل العبادات الشخصيّة على الفرد نفسه، والمعروفة بمسألة أخذ الأجرة على الواجبات، فإنّ أحد أشكال المحذور هناك راجعٌ لباب العبادات، وهو التنافي بين الإجارة والعباديّة، وهذا الأمر موجودٌ هنا؛ فكيف يقصد هذا الأجير القربةَ إلى الله تعالى والمفروض أنّ الدافع الحقيقي التامّ له هو أخذ

المال؟!

هذا الإشكال قد أفاض العلماء في مناقشته بمداخلات متعدّدة، وقد بحثناها في محلّه من كتابنا (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٥٥٨ ـ ٥٧٤)، وقلنا بأنّه توجد حالتان هنا:

إحداهما: أن يخلق عقد الإجارة قصداً حقيقيّاً لامتثال الأمر عن قربة إلى الله تعالى، بحيث يكون مؤثِّراً في خلق هذا القصد، وهنا لا إشكال، وأمّا إذا لم يكن عقد الإجارة سبباً حقيقيّاً في خلق قصد القربة في الفاعل فإنّ الأمر في غاية الإشكال.

وهنا قد يقال بأنّه في مورد الأجير يمكن تصوّر قصد القربة بسهولةٍ أكبر؛ وذلك بأن يقصد الأجير من صلاته عن فلان التقرّب إلى الله بالعمل لتحصيل المال لأهله وعياله، فقصد القربة موجود عنده.

لكنّ هذه المحاولة تبدو غير واضحة، وذلك أنّ الكلام ليس في وجود قصد القربة مطلقاً، بل في تحقّق الانبعاث وقصد الأمر.

قد يقال: إنّه ثبت بلا نقاش وجود الحجّ الاستيجاري، وهو الإجارة الوحيدة الواردة في النصوص في باب العبادات، وبناءً عليه فإذا أمكن تحقّق الحجّ الاستيجاري عنى ذلك أنّه يمكن الجمع بين الإجارة والعبادة، فيرتفع المحذور الثبوتي الموجود هنا، وهنا لا نريد تسرية حكم الحجّ، بل رفع المشكل الثبوتي الموجود عبر الاستعانة بواقع الترخيص الشرعي في باب الحجّ، فانتبه جيّداً.

لكنّ السؤال: كيف رخّصت الشريعة في الحجّ الاستيجاري مع كونه يعاني من مشكلة ذاتيّة ثبوتيّة؟ كيف يمكن فهم هذه الظاهرة؟

إنّ الحجّ الاستيجاريّ لا يحلّ المشكلة الموجودة؛ لكونها مشكلة واقعيّة قائمة في نفس كلّ انسان اتُّخِذ أجيراً في عبادةٍ، والاعتبارات التشريعيّة لا تلغي الواقعيّات التكوينيّة، **من هنا لا مفرّ لنا من أحد أمرين لتخريج الحجّ الاستيجاري:**

أ ـ أن نفهم الحجّ الاستيجاري على أنّ عقد الاجارة فيه خَلَقَ ـ واقعاً ـ فرصةً للأجير، ليتشرّف بالحجّ فيتقرّب إلى الله سبحانه بفعل أعماله، لا أنّه مجرّد جسد بارد يتحرّك في أعمال الحجّ بهدف المال بلا تفاعلٍ قربيّ. وعبر هذا الفهم الذي قلناه في تشقيقنا لأصل المسألة

يمكن تصوّر العبادات الاستيجاريّة، لكنّه لا يصحِّح كلّ عبادةٍ استيجاريّة، بل لا بد فيها للأجير من أن يخلق عقد الإجارة في نفسه فرصةً له للتقرّب إلى الله بالعبادة، فيتحقّق منه فعل التقرّب.

ب ـ إنّ الشريعة لم تطلب أساساً من الأجير قصد القربة، فيكون الحجّ الاستيجاري بغير قصد القربة مفرّغاً لذمّة الميّت، أو مفرّغاً لذمّة الحيّ القاصد للقربة باستئجاره هذا الشخص ليحجّ عنه. وأيّ ضيرٍ في هذا ما دام الشأنُ هنا من شؤون الاعتبارات القانونيّة؟! لكن بناءً عليه ينبغي الاقتصار على دليل الحجّ؛ لأنّ دليل الحجّ لا يمكنه هنا أن يثبت كفاية الفعل العباديِّ في أصله بلا قصد قربيّ في غير الحجّ؛ إذ هو قياسٌ واضح، والمورد يقع هنا على خلاف الأصل.

وعليه، فمسألة الحجّ الاستيجاري لا تصلح مؤيّداً لمن يقول بالعبادات الاستيجارية مطلقاً.

قد يقال: إنّ الإشكال الذي أُثير بشأن إمكانيّة قصد القربة في الصلاة الاستيجاريّة يرجع إلى تصوّر قصد القربة شرطاً مستقلًّا، ومن خلال تحليل هذا الشرط قد يكون بالإمكان الإجابة عن هذا الإشكال، عبر القول: إنّ شرطيّة قصد القربة في الصلاة، وبشكلٍ عام في العبادات، تستند غالباً إلى تحليل عباديّة العمل، ففي مقابل الأعمال التوصُّليّة، يكون ما يُشترط في العبادات هو «قصد الأمر»، بمعنى أنّ الدافع الذي يحفّز المكلّف على الإتيان بالعمل يجب أن يكون أمر الشارع بذلك العمل، وليس دوافع أخرى، و«قصد القربة» منتزعٌ من الشرط التحليلي المذكور؛ لأنّ المكلّف عندما يأتي بالعمل فقط بسبب أمر الشارع، تتحقّق القربة إلى الله عزّ وجلّ، وربما لهذا تداول في بيانات الفقهاء: إنّ قصد القربة شرطٌ في العبادات، وبناءً على هذا التفكيك يمكن القول: إنّ ما أدّى إلى الإشكال المذكور هو تصوّر «قصد القربة» شرطاً لصحّة الصلاة، فأُثير الإشكال بأنّ الأجير لا يقصد القربة عند الإتيان بالصلاة، لكنّ قصد الأمر يكفي لصحّة الصلاة، وقصدُ الأمر المتعلّق بغيره ـ كما هو ممكن في الأوامر العُرْفيّة ـ يمكن تصوّره أيضاً في الأوامر الشرعيّة، وعلى سبيل المثال: إذا أمر الأبُ أحد أبنائه بفعل شيءٍ ما، وكان الابن الذي أُمر يقوم

بذلك الفعل فقط بسبب أمر أبيه، فإنّ القربة إلى الأب تتحقّق، ومع ذلك يمكن تصوُّر أنّ ابنًا آخر يُطيع الأمر نيابةً عن الابن الذي أُمر به. والأمر كذلك بالنسبة للأجير؛ إذ يكفي أن يقصد الأمر المتعلّق بالمكلّف، والأجر الذي يتلقّاه مقابل قصد هذا الأمر ليس دافعاً مباشراً له، بل هو دافعٌ غير مباشر، أي إنّ دافع الشخص أحياناً للقيام بعملٍ واجبٍ على غيره قد يكون المحبّة والمودّة تجاه ذلك الشخص، فهو يقصد الأمر المتعلّق بغيره، ودافعه لهذا القصد هو الحبّ الذي يكنّه لذلك المأمور، وهذا الدافع يمكن أن يكون دافعاً مالياً أيضاً، أي إنّ ما يحفّزه على قصد الأمر المتعلّق بغيره وإتيان ذلك العمل هو المال الذي يحصل عليه من هذا العمل. وبناءً على ذلك كلّه يمكن القول بأنّ ما يُشترط في مَنْ يُباشر الإتيان بالصلاة هو قصد الأمر، وليس قصد القربة. نعم، إذا كان لدينا دليلٌ على أنّ الأمر ـ كالأوامر الامتحانيّة ـ قد طُلب من المأمور نفسه، وأنّ الغاية الأساسيّة للشارع من المأمور به أن يصدر العمل من نفس المأمور، ففي هذه الحال لا يمكن أساساً الإتيان بالعمل من قِبَل شخصٍ آخر؛ لأنّ مباشرة المأمور تُعدّ جزءاً أو شرطاً للمأمور به.

والجواب: إنّ علينا تحليل مفهوم «قصد الأمر»، إذ يراد منه ليس الخطور الذهني للأمر بداية الفعل وحاله، بل الانبعاث عن ذلك الأمر، وهذا هو ما يميّز العباديَّ عن غيره من الأفعال، وهنا يجب أن يلاحظ أنّ الأجير الذي ينبعث للصلاة، هل يقصد أمر الله للغير بالصلاة فينبعث عن هذا الأمر ويكون هو المحرّك له، أو أنّه ينبعث عن داعي تحصيل المال؟ ومن الواضح أنّه لو لم يكن في قلبه انبعاث لامتثال ذلك الأمر حقيقةً فلا معنى لفرض قصد الأمر المتوجّه للغير هنا. هذا لو سلّمنا بأنّ المعيار في النيابة هو قصد الأمر المتوجّه للغير، ولا نقول به، وفاقاً للسيّد الماتن.

وقد طرح الشيخ عبد الكريم الحائري في كتاب الصلاة بياناً ـ لم يجزم هو به ـ يجيب عن إشكال عدم تمشّي قصد القربة، وهو مركّبٌ من مقدّمات على الشكل الآتي:

المقدّمة الأولى: إنّ قصد القربة المشترط في الصلاة هو قصد قربة المنوب عنه، لا النائب؛ لأنّ العمل الذي يؤدّيه النائب هو عمل المنوب عنه، والنائب يقوم بإتيان هذا العمل نيابةً عنه ومن جانبه. وعليه، فإنّ القربة المطلوبة ليست قربة الشخص الذي يؤدّي الصلاة

مباشرةً (أي النائب)، بل القربة المطلوبة هي قربة الشخص الذي تعلّق به الأمر بإتيان الصلاة ولم يقُمْ بأدائها، فالنائب الآن يؤدّي العمل بدلاً منه.

المقدّمة الثانية: إنّ الروايات تدلّ على أنّ المتبرّع أو الوليّ يجوز له أن يؤدّي صلاة الميت نيابةً عنه.

وبالجمع بين المقدّمتين، وإدراك أنّ الشخص الذي يؤدّي الصلاة مباشرةً (النائب) لا يمكنه قصد قربة المنوب عنه؛ لأنّ قصد قربة المنوب عنه متوقِّف على نيّته هو، يتبيَّن لنا أنّ الشارع عندما أجاز هذه العبادة فإنّ النتيجة هي أنّ قصد القربة من جانب النائب غير معتبر، بل الذي يُعتبر هو قصد إتيان العمل العباديّ الذي تعلّق أمره بالمنوب عنه.

والجواب: إنّ هناك فرقاً هنا بين حال الإجارة وغيرها؛ ففي غير حال الإجارة تكون عباديّة هذا العمل معقولةً، مثل: أن يقصد النائب القربة إلى الله تعالى بتطبيق ما يطلبه الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، فيصدر الفعلُ منه عباديّاً، بمعنى أنّه انبعث عن أمرٍ إلهي، فهو يصلّي منبعثاً عن الأمر بالصلاة عن والده ـ برّاً به وإحساناً إليه ـ فيقصد الوفاء عنه بالأمر المتوجّه إليه، فيكون عمله هذا عباديّاً؛ وهذا بخلاف ما لو قصد ـ صوريّاً ـ الوفاء بالأمر المتوجّه لزيد، لكنّه في الحقيقة انبعث بسبب المال، لا بسبب الأمر المتوجّه لزيد، ولو كان زيد لم يتوجّه له أمرٌ لكن طُلب منه أداء هذه الحركات الصلاتيّة مقابل المال لكانت نيّته هي هي، وهذا تماماً كالفرق بين أن يسدّد خالدٌ دَيْنَ زيدٍ لعمرو بقصد القربة إلى الله تعالى، ويسدّد دَيْنَ زيد لعمرو بقصد استمالة قلب زيدٍ لكي يزوّجه ابنته.

وعليه، فمحاولة الشيخ الحائري هنا تهدف لتعميم حال النيابة التي يمكن أن تكون عباديّة ـ عُرْفاً وعقلائيّاً ـ لحال الإجارة التي نبحث عنها هنا، فالانتقال من النيابة المنصوصة شرعاً إلى الإجارة غير المنصوصة غيرُ دقيقٍ، بل غاية تقريبه ـ ﷺ ـ هو القبول بذلك في الحجّ الاستيجاري؛ لعدم وجود دليل خاصّ على الإجارة العباديّة في غير الحجّ، أمّا النيابة مطلقاً عن الميّت، فيمكن للشريعة الدعوة إليها؛ لأنّه يعقل في جميع مواردها تحقيق القربة إلى الله بحيث تصدر عن الفاعل بهدف التقرُّب، فالدعوة إليها دعوةٌ لتحقيقها قربيّةً.

هذا كلّه، فضلاً عن عدم قبولنا بفكرة أنّ الأمر المقصود هو الأمر المتوجّه للغير، كما أشرنا لذلك آنفاً.

وقد تقول: لماذا لا يكفي كون المستأجر ناوياً للقربة؟ فمثلاً: قد ينوي الإنسان بناء بيت قربةً إلى الله، مع أنّ العمّال الذين استأجرتهم وعملوا لم يَنْوِ أيٌّ منهم القربة، وهذا أمرٌ يتعقّله العُرْف والعقلاء، ويعتبرون أنّ البيت بُني قربةً لله.

والجواب: إنّ بناء البيت في نفسه ليس أمراً عباديّاً، فيمكن أن تجعله عباديّاً بقصد القربة، أمّا هنا فالصلاة في نفسها عباديّة، فكيف يمكن للأجير أن يأتي بها فيما يأتي بالنيّة شخصٌ آخر؟!

الملاحظة الثالثة: إنّ النصوص القرآنية والحديثيّة التي تكرّس مبدأ ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى**﴾ تناقضها العباداتُ الاستيجاريّة، بل إنّ هذه العبادات نوعٌ من صكوك الغفران وبيع الجنّة وشرائها بالمال؟ فكيف تفرغ ذمّة الميتّ؟! بل إنّ في المسألة شبهة التنافي مع العدل الإلهيّ؛ وذلك أنّ الأكثر معصيةً إذا وُفِّق أن يقضي عنه وُلْده، ويكثروا من استيجار الآخرين لفعل الواجبات والمستحبّات عنه، قد يرتفع عنه العقاب فيدخل الجنّة، بينما الأقلّ معصيةً لو لم يسخِّر الله له أحداً مثل ذلك فإنّه سوف يظلّ في عقاب النار، فأين منطق العدل في الجزاء الإلهيّ؟! بل لو فرضناه تفضّلاً ورحمة من الله بالعفو عنه، فأين الحكمة في هذا التفاضل في الرحمة؟! علماً أنّ القرآن الكريم لم يرِدْ فيه شيءٌ من انتفاع الأموات بأعمال الأحياء. وهذا كلّه يجعلنا في رَيْبٍ حقيقي من الروايات الواردة في انتفاع الأموات بأعمال الأحياء على كثرتها، مما يعيق تحصيل الوثوق بصدورها أو بدلالتها.

وقد يضيف شخصٌ للتوضيح هنا فيقول: إنّ المكلّف الذي لم يصلّ في حياته عن سابقٍ تصميم لكنّه احتفظ بمال لأجل أن يُستأجر أحدٌ عنه بعد وفاته هو مثل مَنْ صلّى طيلة حياته؟ أليس معنى هذا أنّنا نقول: كن صالحاً مستقيماً أو ذا مال حتى تنجو! وهذه النتيجة الفقهيّة تخالف روح الإسلام. كما أنّنا لو أعدنا ترتيب البحث من أوّله، أليست الصلاة تنهى صاحبها عن الفحشاء والمنكر؟ أليست هي للعبد لا لربّه؟ فبعد اعتقادنا بمبدأ «كلّ ما طلبه الله بالدنيا له مصالح دنيويّة تؤثر على الآخرة»، فما نفعها بعد موت الفرد؟

والجواب: إنّ الميّت يعاقَب على تركه للصلاة في حياته على تقدير العمد والتقصير، ويبقى هذا العقاب ثابتاً في حقّه ولو قضى الأحياءُ عنه الصلاة بعد موته، لكن عليه القضاء، ففراغ الذمّة مربوطٌ بالقضاء لا بالعقاب، وعليه فلا معنى لدعوى أنّ العبادات الاستيجارية عن الأموات تناقض المبادئ الجزائيّة القرآنيّة أو هي نوعٌ من صكوك الغفران المنافية للعدل الإلهيّ. كما أنّ العفو عن شخصٍ لا يعني ظلم الآخر ما دام الآخر مستحقّاً للعقاب على أيّ حالٍ؛ والقبيح هو الترجُّح بلا مرجِّحٍ، لا الترجيح بلا مرجِّحٍ.

هذا الجواب ذكره لي السيّد محمّد حسين فضل الله في مراسلاتٍ استفتائيّة، كانت تجري بيني وبينه في الأعوام (١٩٩٠ ـ ١٩٩٥م)، عندما كنت أدرُس في مرحلة السطوح، ولعلّنا نوفَّق لطباعتها، فإنّ نسختها الخطِّية موجودة عندي إلى اليوم، وقد كنتُ حينها أشكَلْتُ بأنّ مسألة انتفاع الأموات بأعمال الأحياء تبدو غير منسجمةٍ مع الأصول العقليّة والقرآنيّة.

لكنْ يَرِدُ على هذا الجواب الذي ذكره ـ ﷺ ـ:

أوّلاً: إنّه إذا كان ما يزال يعاقب على الترك فما فائدة رفع شغل الذمّة له؟! بل ما معنى رفع شغل الذمّة؟! بل ما معنى أنّه مشغول الذمّة أمام الله بالقضاء بعد فرض أنّه مات وسقطت عنه التكاليف الشرعيّة؟!

ودعوى أنّ شغل الذمّة بالنسبة للميّت أمرٌ يفهمه العُرْف، مثل: أن يقال بأنّ الميت مشغول الذمّة لزيدٍ بدَيْنٍ من الديون، فيمكن تعقُّل شغل ذمّة الميّت بأمرٍ حتى بعد موته..

هذه الدعوى غير مفهومةٍ هنا؛ وذلك أنّ العُرْف عندما يقولون بأنّ الميت مشغول الذمّة يتعاملون مع تركة الميّت منزلة الميّت، وإلّا فشغل الذمّة هو بملاحظة ما كان، لا بملاحظة الحاضر، ولهذا لا أثر على الميّت في انشغال ذمّته، بل الأثر على تركته في الحقيقة، فهي التي يتمّ تنزيل شغل الذمّة عليها، أو فقُلْ: إنّها واجبات الأحياء في تركة الأموات، وإلا فالتعبير تسامحيّ اعتباريّ بملاحظة ما كان، أمّا هنا فإنّ القضاء فعلٌ واجب على الشخص نفسه، والمفروض أنّه قد مات، فسقطت عنه جميع التكاليف، ولا يكون مخاطباً بشيءٍ، فكيف يُعقل تحقّق شغل الذمّة في حقّه في الوقت الذي لا يوجد بالنسبة إليه أيّ أثر لشغل الذمّة

هذا؟!

وبهذا يظهر الجواب عن القول بأنّه إذا كان مقصودنا تبرير صلاة الاستئجار، والتوفيق بينها وبين عدل الله تعالى، فإنّه من المحتمل أنّ تارك الصلاة، بالإضافة إلى اشتغال ذمّته، يستحقّ العقاب أيضاً؛ بسبب سوء نيّته في ترك أمر الله تعالى، وإنّ إفراغ ذمّته يخفّف من عذابه، ومن المحتمل أيضاً أنّ الإتيان بصلاة القضاء عن الميّت قد يحفظه من العقاب، ولكن لا يترتّب عليها قربٌ إلى الله تعالى. فإذا كانت هذه الاحتمالات مقبولة عُرْفاً فإنّ مجرّد وجودها يكفي للحكم بعدم منافاة مشروعيّة صلاة الاستئجار لعدالة الله تعالى.

ثانياً: إنّ دعوى أنّه ما يزال يعاقب على الترك تناقضُ جملةً من النصوص الحديثيّة، التي تتكلّم عن أنّ أفعال الأحياء يمكنها بالفعل أن تغيِّر مصير ووضع الأموات، فتنقلهم من حال إلى حال، فكيف يمكن فهم هذا الأمر عقلانيّاً؟!

وربما كانت روح الجواب الذي ذكره السيد فضل الله موجودة عند بعض المتقدّمين، كالمرتضى وابن زهرة الحلبي والمحقق الحلي والعلامة الحلي، بل هم قدّموا تبريراً قالوا فيه ـ كما ذكر المرتضى في (الانتصار: ١٩٨) ـ بأنّ تفريط الميّت يسبّب إنشاء وجوبٍ على الوليّ بالقضاء ويعود الثواب عليه، وكأنّ هذا الجواب يريد أن يقول بأنّ هذا الوجوب نوع وجوب اختصّ به الوليّ حبوةً له وتفضيلاً إذا امتثل.

وهذا الجواب لا يرفع ما سجّلناه من إشكال على جواب فضل الله، كما هو واضح.

لكنْ رغم ردّنا لهذا كلّه، يمكن طرح جوابٍ آخر على أصل الملاحظة الثالثة هنا، وهو أنّ وجود النصوص التي تتكلّم عن انتفاع الميّت بعمل الأحياء يخلق ـ على الأقلّ ـ احتمالاً في وجود نفعٍ ما قد يعود للميّت، ولو كان قليلاً، لا ينافي قواعد العدل والحكمة الإلهيّة، وهذا الاحتمال كافٍ في تصحيح الإجارة هنا؛ لأنّ المستأجِر يصبح بذلُه المالَ في مقابل احتمال انتفاع والده مثلاً بذلاً عقلائيّاً، حتى لو لم يكن هناك شيء اسمه تفريغ الذمّة أساساً، بل في بعض الموارد يُسقط الحيّ عن كاهله مسؤوليّة القضاء لو قلنا بوجوب القضاء على الولد الذكر الأكبر مثلاً، وهذا نفعٌ يبذل بإزائه المال عقلائيّاً، بل قد يفعل الحيّ ذلك بهدف تحسين صورته أمام الناس، وأنّه إنسان صالح مع أقربائه المتوفّين، نتيجة أنّ

الوعي الاجتماعي يرى أنّ مثل هذه السلوكيّات تعبِّر عن أعمال صالحة وأخلاقيّة، فيكون بذله المال في مقابل تحسين صورته عقلائيّاً أيضاً، وهكذا. وهدفُنا هنا تصحيح العبادة الاستيجاريّة فقهيّاً، حتّى لو كنّا نتحفّظ على تفاصيل الآثار التكوينيّة اللاحقة للميّت نتيجة أعمال الحيّ، ونَكِل علم الروايات الواردة هنا إلى أهله.

قد تقول: إنّ السؤال عن انتفاع الميّت بعمل الأحياء يجب أن يبحث أوّلاً في الحديث عن أصل مشروعيّة النيابة عن الميت بغضّ النظر عن الإجارة، وبالتالي يجب أن نعمل على توجيه الروايات التي من خلالها استفدنا أصل مشروعيّة النيابة عن الأموات، فإمّا أن نوجِّهها توجيهاً مقبولاً ينسجم مع العدل الإلهيّ أو نردّ علمها إليهم ـ عليهم السلام ـ، ومن ثمّ فالتعارض يقع أوّلاً بين أدلّة مشروعيّة النيابة عن الميت والنصوص الحديثية والقرآنية، من قبيل: ﴿**أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانَ إِلَّا مَا سَعَى**﴾، وإذا استقرّ التعارض قد نلجأ إلى الترجيح بالأخذ بما هو موافقٌ للكتاب، وترك مخالفه، ومن ثمّ تسقط روايات أصل مشروعيّة النيابة عن الأموات. وبعد هذا البحث، وتوجيه هذه الروايات توجيهاً منسجماً يُثبت وجهاً لانتفاع الأموات بنيابة الأحياء عنهم بالأعمال، تصحّ الإجارة وبذل المال، فيبقى الإشكال فقط في التنافي بين العبادة التي يُشترط فيها قصد القربة والإجارة التي يقصد منها الأجير تحصيل المال.

والجواب: إنّ النيابة عن الأموات أمرٌ اعتباري يمكن تعقُّله بالنسبة للأحياء حتّى لو لم يكن هناك أثرٌ مترتّب على الميّت نفسه، فنطالب الحيّ بأن يقوم بعمل نيابةً عن الميت، لكنّ الميت لا ينتفع، ومن ثمّ فذات النيابة لا تقتضي الانتفاع، بينما في بحث الإجارة موضوع المنفعة له صلةٌ بشرعيّة الإجارة وعقلائيّتها. نعم، تعرّض بعضُ العلماء للموضوع في بحث النيابة، لكنّ جوهره ليس في أصل اعتبارها قانوناً، بل هو أكثر في موضوع الإجارة.

والنتيجة التي نخرج بها هي أنّ العبادات الاستيجارية مطلقاً ـ عدا الحجّ ـ يمكن الحكم بجوازها تكليفاً، وصحّتها وضعاً، على تقدير كون الإجارة موجبةً واقعاً لخلق محفِّزٍ للأجير للإتيان بالأعمال المستأجَر عليها قربةً إلى الله تعالى، وإلّا فالأمرُ في غاية الإشكال، والعلمُ عند الله.

أو أجنبيّاً.

مسألة ٧٥٣: يعتبر في الأجير العقل والإيمان والبلوغ، ويعتبر أن يكون عارفاً بأحكام القضاء على وجهٍ يصحّ منه الفعل[1]، ويجب أن ينوي بعمله الإتيان بما في

تكملتان ضروريّتان

هذا، وهنا تكملتان إضافيّتان لا بأس بذكرهما:

أ. في شمول الحكم لغير الإجارة

وهذا واضحٌ لا يحتاج لكثير تبيين، فقد تكون العلاقة بين النائب وولد الميت مثلاً علاقة جعالة أو مصالحة أو غير ذلك وليس إجارة بالمعنى الأخصّ. وما قلناه فيما مضى يجري هنا بعينه فلا نطيل، وإن كانت هناك فوارق في بعض النتائج المرتبطة بالتمييز بين العقود، مما يأتي في محلّه من قسم المعاملات، إنْ شاء الله.

ب. ارتهان فراغ ذمّة الميّت بعمل الأجير دون الإجارة ذاتها

وهذا ما أوضحته عبارة السيّد الماتن؛ فإنّ مجرّد الإجارة بوصفها عقداً لا يكفي في فراغ ذمّة المنوب عنه، وهذا مقتضى الأصل أيضاً، ولا حاجة للإطالة.

شروط الأجير، قراءةٌ وتقويم

(١) هنا أربعة شروط:

الشرط الأوّل: العقل. ولا دليل عليه إلا أن يقال بأنّ تأتّي قصد القربة منه غير متوفّر، فلا يتحقّق منه الفعل الصلاتي المفروض كونه متعلّقاً للإجارة، وإلا لو فرض تحقّقه وأتى بالفعل صحيحاً، أي كان يمكنه الإتيان بالصلاة صحيحةً ولو تحت إشراف شخصٍ آخر يراقبه مثلاً، فلا دليل يمنع عن تصحيح كونه أجيراً هنا، ومن الواضح أنّ الجنون ليس درجةً واحدة، بل هو أمرٌ مشكّك. وحالُ الإجماعات والشهرات معلومٌ.

نقد شرط الانتماء المذهبيّ الخاصّ في الأجير والنائب

الشرط الثاني: الإيمان أي الانتماء المذهبي الخاصّ. فقد تحدّث الفقهاء في باب النيابة في

العبادات وكذا الإجارة عليها عن إمكانيّة أن يكون النائب غير منتمٍ للمذهب الخاصّ للمنوب عنه، وقد اشترط بعض فقهاء الإماميّة أن يكون النائب إماميّاً، فلا ينوب سُنّيٌّ عن شيعيّ، وإن كان المشهور إلى القرن العاشر الهجري هو نفي هذا الشرط. والظاهر حصول نوعٍ من التوافق على اشتراط الإسلام في النائب، غير أنّهم اختلفوا في اشتراط الانتماء المذهبيّ الخاصّ فيه.

والأقرب بالنظر هو عدم اشتراط الانتماء المذهبيّ الخاصّ في النيابة في العبادات، فضلاً عن الإجارة، على أن يأتي النائب بالعبادة صحيحةً عند المنوب عنه، بحيث لا يخلّ فيها بأمرٍ يكون مُبطلاً لها عند المنوب عنه ولو تحقَّقت عن جهلٍ أو نسيانٍ، فلو كان الإخلال عند المنوب عنه مبطلاً للفعل في حال صدوره عن جهلٍ أو نسيانٍ أشكل الأمر، وبخاصّة مع كون ذلك شرطاً مصرَّحاً به أو ضمنيّاً في العقد.

وقد استند الفقهاء هنا إلى أدلّةٍ بعضُها مشترك بين شرط الإسلام وشرط المذهبيّة، وبعضها الآخر مختصٌّ بأحدهما. أمّا على المستوى القرآني فلا شيء يمكنه أن يُثبت هذا الشرط مباشرةً؛ وأمّا على مستوى السُّنّة فالعمدة عندهم روايتان: خبر مصادف؛ ورواية عمار الساباطي، وفي الخبرين نقاشٌ سنديّ واضح، يمكن مراجعته، بل إنّ خبر مصادف ذكر قيد الإسلام على أبعد تقديرٍ، وتفسيره بأنّ المراد به الانتماء المذهبيّ الخاصّ يحتاج لقرينةٍ، بل لعلّه يصلح ـ بمقتضى الإطلاق المقامي ـ لنفي شرط الانتماء المذهبي الخاصّ.

وأمّا دعوى أنّ غير الشيعيّ لا يُقبل منه عملٌ، ولا يثاب عليه، فلو سلَّمنا ذلك، فلا علاقة له ـ على الرأي الأقوى بنظري، والذي ذهب إليه الكثير من المتقدِّمين وبعض المتأخِّرين ـ بصحّة الفعل، وبخاصّة صحّة الفعل عن المنوب عنه هنا، وثبوت الأجر له بصرف النظر عن النائب.

وأمّا دعوى نفي وجود إطلاقات في أدلّة شرعيّة النيابة تشمل نيابة غير المنتمي للمذهب الخاصّ، فهي أيضاً غير واضحة؛ إذ أدلّة النيابة عامّة ومطلقة من هذه الناحية، كما أقرّ بذلك غيرُ واحدٍ من الفقهاء.

وبناءً عليه، يُطرح سؤالٌ هنا، وهو أنّنا توصّلنا فيما مضى إلى أنّ النائب يجب عليه أن يأتي

بالعمل كما يراه هو صحيحاً إذا كان مجتهداً، أو يأتي به مطابقاً لفتاوى مَنْ يقلّده النائب، ولا يجب عليه مراعاة الصحّة على مباني المنوب عنه، فهل على النائب الذي ينتمي إلى مذهبٍ مخالفٍ لمذهب المنوب عنه أن يأتي بالصلاة صحيحةً على مذهب نفسه أيضاً، فيأتي النائب السُّنّي بالصلاة مثلاً بالشروط المعتبرة عند أهل السنّة، نيابةً عن المنوب عنه الذي هو إماميّ المذهب؟

والجواب: إنّ مقتضى القاعدة هو ذلك، ويكون الفعل صحيحاً ما دام لا يعتبر باطلاً عند المنوب عنه حتّى في صورة الجهل أو النسيان، ولهذا استشكلنا في هذه الصورة، كما لو فرضنا أنّ النائب صلّى بلا ركوعٍ نتيجة أنّ مذهبه لا يرى وجوب الركوع، وهكذا.. أمّا لو قال: «آمين»، أو تكتّف في الصلاة، فلا ضير في ذلك؛ لأنّ ذلك غير مبطلٍ للصلاة مع الجهل أو النسيان.

ويبقى هنا سؤال آخر: بناءً على عدم شرطيّة الإيمان بالمعنى الأخصّ، هل تكفي الأدلّة لإثبات اشتراط الإسلام؟

والجواب: إذا تأتّى منه قصد القربة حقيقةً، وقام بالفعل صحيحاً، صحّ منه ذلك، أمّا مثل الملحد فلا معنى لاستئجاره؛ لعدم تأتّي قصد القربة منه حقيقةً، بخلاف المسيحيّ في الجملة، والاحتياط حَسَنٌ.

الشرط الثالث: **البلوغ**. ولا دليل عليه ما دام بإمكانه الإتيان بالفعل الصلاتيّ صحيحاً ولو تحت إشراف الغير كما لو كان مميّزاً، فإنّ عباداته مشروعة. ودعوى أنّه لا أمر متوجّهاً إليه حتّى يقصده، والمفروض أن يقصد النائبُ الأمر المتوجّه إليه، وإنْ كانت صحيحةً؛ لكن يكفي في تصحيح العبادة صدورها من الآتي بها بقصد القربة إلى الله تعالى، وتحقيق الخضوع والتذلُّل أمامه، وهذا متحقّقٌ في غير البالغ في الجملة. ولعلّه لما قلناه بنى بعض الفقهاء شرط البلوغ هنا على الاحتياط الوجوبيّ.

الشرط الرابع: **العلم بأحكام القضاء بحيث يصدر منه الفعل صحيحاً**. وهذا الشرط كالشروط المتقدّمة:

أ ـ إن قصد منه بطلان الإجارة مع عدم العلم حال وقوع العقد فهذا واضحُ الضعف؛

ذمّة الميت امتثالاً للأمر المتوجّه إلى النائب نفسه بالنيابة الذي كان استحبابيّاً قبل الإجارة وصار وجوبيّاً بعدها[1]، كما إذا نذر النيابة عن الميت، فالمتقرّب بالعمل هو النائب، ويترتّب عليه فراغ ذمّة الميت.

مسألة ٧٥٤: يجوز استئجار كلٍّ من الرجل والمرأة عن الرجل والمرأة، وفي

فإنّه ولو كان غير عالم حال العقد، لكنْ ما دام يمكنه الإتيان بالفعل الصحيح فلا موجب للبطلان؛ إذ الشرط الحقيقي في الإجارة ـ كما سوف يأتي هناك ـ هو قدرة الأجير على الإتيان بما استؤجر عليه، أمّا كيف يمكنه الإتيان بالفعل الصحيح مع جهله، وتحقيق فعليّة هذه القدرة؟ فإنّ هذا يكون بمثل التعلُّم بعد وقوع عقد الإجارة، أو العمل بالاحتياط في كلّ موردٍ، أو أن يكون تحت مراقبة شخصٍ آخر عالمٍ بالأحكام، وغير ذلك، فلا موضوعيّةَ ولا عنوانيّةَ للعلم بالأحكام الشرعيّة هنا.

ب ـ وأمّا إذا قصد منه عدم اعتبار قوله في إتيانه بالصلاة صحيحةً لو أخبر بذلك لاحقاً فهذا تابعٌ لمعقوليّة صدور الفعل منه صحيحاً، فإنّه إذا كان الاحتمال معتدّاً به ومعقولاً فإنّ أصالة الصحّة في مثل هذه الموارد جاريةٌ، بل عليها بناء العقلاء، وإلّا فلا.

وقد يُطرح تساؤل هنا وهو: لماذا نبحث في هذه الشروط هنا؟ أليس ما يُشترط في المتعاقدين في عقد الإجارة يُشترط هنا باعتباره إجارةً؟ فإنّ الشروط العامّة للمتعاقدين في عقد الإجارة تكون واحدةً، ولا تختلف باختلاف متعلَّق الإجارة، وعليه فلا حاجة لبحث هذه الشروط هنا إلّا الشروط الخاصّة، من قبيل: شرط أن يكون عارفاً بأحكام القضاء على وجهٍ يصحّ منه الفعل.

والجواب: إنّ شرطَي الإيمان والعلم هنا ليسا من الشروط العامّة، وأمّا شرط العقل والبلوغ فهو وإن كان من شروط الكثير من المعاملات، لكنّه هنا له خصوصيّة في أنّ الفعل لا يتأتّى من غير البالغ أو من غير العاقل نتيجة كونه قربيّاً يحتاج لوَعْيٍ، والعبادات في حقّ الصغير فيها نقاشٌ خاصّ، وهذا ما جعل الفقهاء يطرحون هذه الشروط هنا بشكلٍ منفصل مرّةً أخرى.

(١) هذه الصيغة لا شكّ في كفايتها، لكنّه قد لا تكون الصيغة الوحيدة للقصد.

الجهر والإخفات يراعى حال الأجير، فالرجل يجهر بالجهريّة وإن كان نائباً عن المرأة، والمرأة لا جهر عليها وإن نابت عن الرجل[١].

مسألة ٧٥٥: لا يجوز استئجار ذوي الأعذار كالعاجز عن القيام أو عن الطهارة الخبثيّة أو ذي الجبيرة أو المسلوس أو المتيمّم، إلا إذا تعذّر غيرهم، بل الأظهر عدم صحّة تبرّعهم عن غيرهم، وإن تجدّد للأجير العجز انتظر زمان القدرة[٢].

---

(١) تقدّمت الإشارة لهذا باختصار عند التعليق على (المسألة رقم: ٧٥٠)، فراجع.

تأمّلٌ في عدم جواز استئجار ذوي الأعذار

(٢) عندي تأمُّلٌ في المسألة، فما ذكر فيها من صور مبنيٌّ جميعه على الاحتياط الوجوبيّ؛ وذلك أنّه لم يتّضح الفرق بين مثل: إمكان صلاة النائب لو كان أنثى عن المنوب عنه لو كان رجلاً (بل هو منصوصٌ عليه في باب الحجّ) وبين هذه المسألة هنا. ودعوى أنّ ما فاته هو الصلاة الاختياريّة، فيلزمه الإتيان بها كما فاتَتْ، توحي وكأنّه يتمّ التعامل مع الميّت على تقدير كونه حيّاً، مع أنّ المفروض أنّ الميت لا يريد إلّا صلاةً صحيحة من النائب، بحيث يصدق أنّ النائب أتى بصلاةٍ صحيحة عنه، وهذا متحقّقٌ، والعلمُ عند الله. ولعلّه لما قلناه ذهب السيّد عليّ السيستاني في فتاويه هنا إلى بناء المسألة على الاحتياط الوجوبيّ.

وأمّا القول بأنّه إذا لم يكن البلوغ والعقل والإيمان شرطاً في النائب، وقلنا بصحّة الصلاة النيابيّة من فاقد هذه الشروط، فلا داعي للتوقُّف في هذه المسألة، إذ لا يحتمل أنّ فاقد العقل أحسن حالاً من العاجز عن بعض الشروط، كالقيام في الصلاة.

هذا القول قابلٌ للتعليق؛ وذلك أن المفروض هنا ـ حسب رأيهم ـ هو أنّ المطلوب الإتيان بالصلاة عن المنوب عنه، والصلاة الواجبة عليه هي الصلاة الكاملة، وحيث يمكن استئجار شخصٍ يأتي بالصلاة الكاملة فهذا يعني أنّ غيرها ليس مصداقاً لها، لكنْ مع التعذّر قالوا بأنّه يمكن، وهذا بخلاف شرط البلوغ والعقل والإيمان، إذ هي شروطٌ في الفاعل الأجير، لا في الفعل المستأجر عليه والمراد إسقاطه من ذمّة الميّت، ولهذا أشكلنا

مسألة ٧٥٦: إذا حصل للأجير شكّ أو سهو يعمل بأحكامهما بمقتضى تقليده أو اجتهاده[١]، ولا يجب عليه إعادة الصلاة، هذا مع إطلاق الإجارة، وإلا لزم العمل على مقتضى الإجارة، فإذا استأجره على أن يعيد مع الشكّ أو السهو تعيّن ذلك، وكذا الحكم في سائر أحكام الصلاة، فمع إطلاق الإجارة يعمل الأجير على مقتضى اجتهاده أو تقليده، ومع تقييد الإجارة[٢] يعمل على ما يقتضيه التقييد.

مسألة ٧٥٧: إذا كانت الإجارة على نحو المباشرة لا يجوز للأجير أن يستأجر غيره للعمل، ولا لغيره أن يتبرّع عنه فيه، أمّا إذا كانت مطلقة جاز له أن يستأجر غيره، ولكن لا يجوز أن يستأجره بأقلّ من الأجرة في إجارة نفسه إلا إذا أتى ببعض العمل، أو يستأجره بغير جنس الأجرة[٣].

مسألة ٧٥٨: إذا عيّن المستأجر للأجير مدّة معينة فلم يأت بالعمل، كلّه أو بعضه، فيها، لم يجز الإتيان به بعدها إلا بإذن من المستأجر، وإذا أتى به بعدها بدون إذنه لم يستحقّ الأجرة وإن برئت ذمّة المنوب عنه بذلك.

بعدم وجدان الفرق بين صلاة المرأة عن الرجل وبالعكس وما نحن فيه، وإنْ لم نجزم.

(١) تقدّمت الإشارة لهذا في (المسألة رقم: ٧٥٠)، فراجع.

(٢) أو انصرافها إلى المقيَّد.

(٣) سيأتي تفصيل الموقف من هذه المسألة وأمثالها في كتاب الإجارة إنْ شاء الله، بل الكثير من مسائل باب الصلاة الاستئجارية هنا مرجعه إلى مجرّد تطبيق السيّد الماتن لقواعد باب الإجارة، وليس له خاصّية إضافيّة منحصرة به، لهذا نفضّل التعليق الاستدلالي هناك، لا هنا.

يضاف إلى ذلك أنّ الحديث عن هذا النوع من المسائل يمكن فيه عادةً فرض صور كثيرة، بتبع نوعية العقود، وطريقة تضمين البنود بين المتعاقدين فيها، فانتبه.

مسألة ٧٥٩: إذا تبيّن بطلان الإجارة بعد العمل استحقّ الأجير أجرة المثل، وكذا إذا فسخت لغبنٍ أو غيره.

مسألة ٧٦٠: إذا لم تعيّن كيفيّة العمل من حيث الاشتمال على المستحبّات، يجب الإتيان به على النحو المتعارف[١].

مسألة ٧٦١: إذا نسي الأجير بعض المستحبّات وكان مأخوذاً في متعلّق الإجارة، نقص من الأجرة بنسبته[٢].

مسألة ٧٦٢: إذا تردّد العمل المستأجر عليه بين الأقلّ والأكثر، جاز الاقتصار على الأقلّ، وإذا تردّد بين متباينين وجب الاحتياط بالجمع.

مسألة ٧٦٣: يجب تعيين المنوب عنه ولو إجمالاً[٣]، مثل أن ينوي من قصده

---

(١) ضمن قاعدة أنّ الانصراف يتجه إلى ما هو المتعارف، حيث لا قرينة معاكسة.

(٢) كلامه صحيح في الجملة، لكنْ في المسألة تفصيلٌ، يأتي في كتاب الإجارة إنْ شاء الله، بين أخذ الأمر المنسيّ بنحو المتعلّق أو بنحو الشرط. **وخلاصته التمييز بين:**

أ ـ كون التعاقد قد وقع على العبادة، وكان الزائد المستحبّ مأخوذاً بنحو الشرطيّة، فهنا يثبت الخيار فقط، ولا تبطل الإجارة.

ب ـ وكون العقد قد انصبّ على المجموع من الواجبات والمستحبات بطريقةٍ انحلاليّة، فهنا يصحّ التقسيم الذي أشار له الماتن، ولعلّه يقصد هذه الصورة خاصّة.

ج ـ وأخذ المستحبّات في متعلّق العقد مع غيرها بوصف الجميع وحدة واحدة، فلو لم يأتِ بها كأنّه لم يفعل شيئاً، فهنا لم يقع من الأجير ما هو المطلوب منه أساساً، فالمفروض عدم استحقاقه لشيءٍ.

د ـ وكون متعلّق الإجارة تفريغ ذمّة الميّت، فهنا المفروض تحقُّق ذلك، ولو مع نسيان بعض المستحبّات، بل حتى الأجزاء غير الركنيّة، فلا موجب للبطلان، ولا للخيار، ولا لنقصان الأجرة بنسبته.

(٣) فهذا من متطلّبات تحقُّق النيابة خارجاً.

المستأجر أو صاحب المال أو نحو ذلك.

مسألة ٧٦٤: إذا وقعت الإجارة على تفريغ ذمّة الميّت، فتبرّع عن الميت متبرّعٌ ففرغت ذمّته، انفسخت الإجارة إن لم يمضِ زمان يتمكّن الأجير فيه من الإتيان بالعمل، وإلا كان عليه أجرة المثل[١]، أمّا إذا كانت الإجارة على نفس العمل عنه فلا تنفسخ فيما إذا كان العمل مشروعاً بعد فراغ ذمّته، فيجب على الأجير العمل على طبق الإجارة.

مسألة ٧٦٥: يجوز الإتيان بصلاة الاستئجار جماعة، إماماً كان الأجير أم مأموماً، لكن يعتبر في صحّة الجماعة، إذا كان الإمام أجيراً، العلم باشتغال ذمّة المنوب عنه بالصلاة، فإذا كانت احتياطيّة كانت الجماعة باطلة[٢].

مسألة ٧٦٦: إذا مات الأجير قبل الإتيان بالعمل المستأجَر عليه واشترطت المباشرة، فإن لم يمضِ زمانٌ يتمكّن الأجير من الإتيان بالعمل فيه بطلت الإجارة، ووجب على الوارث ردّ الأجرة المسماة من تركته، وإلا كان عليه أداء أجرة مثل العمل من تركته، وإن كانت أكثر من الأجرة المسماة[٣]، وإن لم تشترط المباشرة وجب على الوارث الاستئجار من تركته، كما في سائر الديون الماليّة، وإذا لم تكن له

---

(١) ثبوت أجرة المثل عليه في مورد كونها أكثر من المسماة مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبيّ، وسيأتي التفصيل في كتاب الإجارة.

(٢) سيأتي تفصيله قريباً في باب الجماعة، فانتظر. ولا بدّ من قيدٍ هنا ـ ولوضوحه لم يذكره الماتن ـ حاصله أن لا يكون قد أُخذ في عقد الإجارة أن يأتي الأجير بالصلاة فرادى، وإلّا لم تصحّ منه جماعة مطلقاً، وهكذا.

(٣) الحكم في مورد كون أجرة المثل أكثر من المسماة مبنيٌّ على الاحتياط الوجوبيّ، وسيأتي التفصيل في كتاب الإجارة. كما أن اشتراط المباشرة له أوجه، وليس على وجهٍ واحدٍ، وسيأتي في محلّه إنْ شاء الله.

تركة لم يجب على الوارث شيء ويبقى الميّت مشغول الذمة بالعمل أو بالمال.

مسألة ٧٦٧: يجب على من عليه واجبٌ من الصلاة والصيام أن يبادر إلى القضاء إذا ظهرت أمارات الموت، بل إذا لم يطمئنّ بالتمكّن من الامتثال إذا لم يبادر، فإن عجز وجب عليه الوصية به[١]، ويخرج من ثلثه كسائر الوصايا، وإذا كان عليه دَيْن مالي للناس ولو كان مثل الزكاة والخمس وردّ المظالم وجب عليه المبادرة إلى وفائه، ولا يجوز التأخير وإن علم ببقائه حيّاً[٢]. وإذا عجز عن الوفاء وكانت له تركة وجب عليه الوصيّة بها إلى ثقةٍ مأمون ليؤدّيها بعد موته، وهذه تخرج من أصل المال وإن لم يوصِ بها[٣].

مسألة ٧٦٨: إذا آجر نفسه لصلاة شهر مثلاً، فشكّ في أنّ المستأجر عليه صلاة السفر أو الحضر ولم يمكن الاستعلام من المؤجر، وجب الاحتياط بالجمع، وكذا لو آجر نفسه لصلاة وشكّ في أنّها الصبح أو الظهر مثلاً، وجب الإتيان بهما[٤].

مسألة ٧٦٩: إذا علم أنّ على الميّت فوائت، ولم يعلم[٥] أنّه أتى بها قبل موته

---

(١) على تقدير أنّ الوصية سببٌ لتحقيق المطلوب بعد وفاته، وإلّا لو كان وجودها وعدمها سيّان فمن غير المعلوم وجوب الوصيّة، وإنْ كان هو الأحوط.

(٢) لأنّ هذا الحكم غير مربوطٍ بحال ظهور أمارات الموت، بل هو مطلقٌ بطبيعته، كما هو واضح، في غير ما هو مؤجَّل.

(٣) إذ هي من الديون التي تخرج من أصل التركة، على ما سوف نتعرَّض له ـ تبعاً للماتن ـ في مثل مباحث الوصيّة والإرث، إنْ شاء الله تعالى.

(٤) عملاً بقانون منجِّزية العلم الإجمالي، ما لم يطرأ ما يوجب انحلال هذا العلم حقيقةً أو حكماً.

(٥) كما ولم تقم عنده حجّةٌ معتبرة.

أو لا، استؤجر عنه.

مسألة ٧٧٠: إذا آجر نفسه لصلاة أربع ركعات من الزوال في يوم معيّن إلى الغروب، فأخّر حتى بقي من الوقت مقدار أربع ركعات، ولم يصلّ عصر ذلك اليوم، وجب الإتيان بصلاة العصر، وللمستأجر حينئذ فسخ الإجارة والمطالبة بالأجرة المسماة، وله أن لا يفسخها ويطالب بأجرة المثل، وإن زادت على الأجرة المسماة[١].

مسألة ٧٧١: الأحوط اعتبار عدالة الأجير حال الإخبار بأنّه أدّى ما استؤجر عليه، وإن كان الظاهر كفاية كونه ثقة في تصديقه إذا أخبر بالتأدية[٢].

(١) على الأحوط وجوباً في المورد الأخير. كما أنّه لو عصى المكلّف أو كان جاهلاً، فصلّى الصلاة الاستئجاريّة وترك صلاة العصر، صحّت الإجارة، ولم يترتَّب شيءٌ ما دام قد أتى بما هو المطلوب منه فيها، رغم عصيانه أو تركه صلاة العصر الثابتة في حقّه هو.

(٢) مع حصول الوثوق من خبره، بل حصول الوثوق الموضوعيّ هو المعيار، دون الوثاقة أو العدالة.

فهرس المحتويات

كتاب الصلاة

المقصد الأوّل: أعداد الفرائض ونوافلها ومواقيتها وجملةٌ من أحكامها

الفصل الأوّل: [أعداد الفرائض والنوافل]..... ١٣
المدار في اعتبار يومٍ أنّه الجمعة أو السبت أو الأحد..... ١٣
تطابق عدد ركعات النافلة جلوساً وقياماً وعدم ثبوت «التضعيف» ١٧
في تعيين «الصلاة الوسطى» ١٩
الفصل الثاني: [أوقات الصلوات] ٢٠
التمييز بين وجوب تقديم الظهر على العصر وفكرة الوقت المختصّ بهما ٢٠
جواز الجمع بين الصلاتين مطلقاً لكنّه خلاف السنّة ٢٠
الموقف من أذان الإعلام والتهيّؤ والنداء، ووحدة وقت صلاة الصبح ٢٢
إشكاليّة تعيين وقت الفجر ٢٤
تأخّر زيادة الظلّ أو حدوثه عن لحظة الزوال الواقعيّة..... ٢٥
تحديدات الزوال في المدن الكبرى وفي العروض الجغرافية العليا..... ٢٥
طريقيّة معيار حدوث الظلّ أو زيادته في تعيين الزوال ٢٨
تحقّق الغروب بسقوط القرص تماماً بوصفه بداية وقت صلاة المغرب والإفطار ٢٩
معيار الغروب والشروق في العروض الجغرافيّة العليا (كالبلدان الشماليّة)..... ٣١
التحقيق في وقت فضيلة الظهر والعصر ٣٣
المراد من «صيرورة ظلّ الشاخص مثله أو مثلَيْه.. »، توضيحٌ ورفعُ التباسٍ ٣٨
منتصف الليل ـ دون بدايته ـ بوصفه بداية وقت صلاة الليل ٤٠
الفصل الثالث: [أحكام الوقت]..... ٤١
تعليقٌ نقديّ على قاعدة «من أدرك ركعة فقد أدرك الصلاة»..... ٤١

المقصد الثاني: القبلة

نقد فكرة أنّ القبلة من تخوم الأرض إلى عنان السماء ٤٩
كلامٌ حول مسألة استخدام «البوصلة» في تعيين القبلة ٥٢

المقصد الثالث: الستر والساتر

الفصل الأوّل: [الستر في الصلاة] ٥٧
صحّة الصلاة فيما لو التفت أثناءها إلى انكشاف العورة وتدارك فوراً ٥٧
نقد التعبير عمّا يجب ستره في الصلاة بـ «عورة المرأة» ٥٨
ما يجب ستره على المرأة في الصلاة ونقد الرأي المشهور في لزوم ستر جميع البدن ٥٩
بناء وجوب الستر على غير البالغ مطلقاً على الاحتياط الوجوبي ٦٠
الفصل الثاني: [ما يُعتبر في لباس المصلّي] ٦١
نقد شرط الإباحة ـ وضعاً ـ في لباس المصلّي ٦١
اختصاص شرط «عدم كون لباس المصلّي من أجزاء الميتة» بما مات حتف أنفه ٦٤
القول بالتفصيل في شرط «عدم كون لباس المصلّي مما لا يؤكل لحمه» ٦٤
حرمة لبس الذهب للرجال ـ تكليفاً ـ مبنيّة على الاحتياط الوجوبي ٦٩
عدم ثبوت مانعيّة لبس الذهب ـ وضعاً ـ عن صحّة الصلاة للرجال ٧٣
جواز لبس الذهب المحلَّق للنساء ونقد رأي الشيخ الألباني ٧٤
المعيار في لبس الذهب للرجال هو التزيّن ٧٤
فهمٌ سياقيّ تاريخيّ للترخيص في لبس الحرير للرجال في الحرب ٧٥
الفصل الثالث: [أحكام لباس المصلّي] ٧٧
عدم ثبوت استحباب لبس العمامة في الصلاة ولا في غيرها ٨٠
الموقف من عمامة علماء الدين ولباسهم ٨١
نقل كلام الشيخ مغنيّة حول زيّ علماء الدين ٨٢
حكم تقصير الثياب للرجال وتحليله وفقاً للفهم التاريخيّ والمقاصديّ ٨٦

المقصد الرابع: مكان المصلّي

حول شرط الإباحة في مكان المصلّي ٩١
حكم صلاة المرأة مع الرجل في مكانٍ واحد، متحاذيين أو غيره ٩٥
عدم ثبوت حرمة ولا كراهة التقدّم على قبر المعصوم بالعنوان الأوّلي ٩٦
تحليلٌ لفكرة جواز الصلاة والأكل من بيوت من ذكرتهم آية (النور: ٦١) ٩٧
عدم ثبوت استحباب السجود على التربة الحسينيّة ـ أو غيرها ـ بالعنوان الأوّلي ١٠٣
وقفةٌ نقديّة مع التحليل التاريخيّ للسيد الخرسان في السجود على التربة الحسينيّة ١٠٨
حكم السجود على الناحية المنقوشة من التربة الحسينيّة وغيرها ١١٠
تفصيلٌ في شرط عدم كون المسجود عليه مما يُلبس ١١٢
نقد تدخّل الفقهاء الزائد في مصاديق ما يسجد عليه ١١٤
حكم الملبوس أو المأكول في بعض البلاد دون بعض ١١٥
تعريف القرطاس تاريخيّاً وحكم السجود عليه ١١٧
نقد شرط الاستقرار في مكان المصلّي ١١٩
كلامٌ حول فضيلة ومكانة المسجد الأقصى ١٢١
كلامٌ وتعليقات حول مسجد جمكران، تاريخه ومكانته ١٢٢
تحقيقٌ حول صلاة المرأة في البيت أو المسجد، ونقد الرأي المشهور ١٢٧
عدم ثبوت كون الصلاة في المشاهد والمراقد أفضل منها في المساجد ١٣٠
وقفةٌ تقويميّة مع فكرة حضور جيران المسجد إلى المسجد ١٣٢
سترة المصلّي، المفهوم والأحكام ١٣٣
محاولة فهمٍ مختلف لمكروهات مكان المصلّي وما ثبت منها وما لم يثبت.....١٣٤

المقصد الخامس: أفعال الصلاة وما يتعلّق بها

المبحث الأوّل: الأذان والإقامة

الفصل الأوّل: [حكم الأذان والإقامة] ١٤١

عدم ثبوت تشريع الأذان الثاني عند الجمع بين الصلاتين في الحجّ وغيره ١٤٢
مناقشاتٌ وتعليقاتٌ في موارد سقوط الأذان والإقامة ١٤٤

الفصل الثاني: [فصول الأذان والإقامة] ١٤٦
تحقيق في كيفيّة الأذان وفصوله، ورأيٌ مخالف للمشهور ١٤٦
تحليلٌ لأسباب التضارب الكبير في الرواية الحديثيّة والتاريخيّة حول كيفيّة الأذان ١٤٨
تحقيقٌ حول كيفيّة الإقامة وفصولها، ورأيٌ مخالف للمشهور ١٤٩
عدم ثبوت الشهادة الثالثة في الأذان ولا في الإقامة مطلقاً ١٥٠
هل الشهادة الثالثة بدعةٌ؟ ١٥٩

الفصل الثالث: [شروط الأذان والإقامة] ١٦٤
نقد شرط العقل في المؤذِّن والمقيم ١٦٥
نقد شرط الانتماء المذهبيّ الخاصّ في المؤذِّن أو المقيم ١٦٥
نقد شرط الذكورة في المؤذِّن والمقيم ١٦٧
بناء شرط العربيّة في الأذان والإقامة على الاحتياط الوجوبي ١٦٨

الفصل الرابع: [مستحبّات الأذان والإقامة ومكروهاتها] ١٦٩
تحقيقٌ ومراجعةٌ في آداب الأذان والإقامة ١٧٠

الفصل الخامس: [حكم ترك الأذان والإقامة] ١٧١

إيقاظٌ وتذكير: [حضور القلب في الصلاة] ١٧٢
وقفةٌ مع «حضور القلب في الصلاة»، واستحبابه المؤكّد ١٧٢

المبحث الثاني: فيما يجب في الصلاة

«أركان الصلاة» مصطلحٌ فقهيّ خالص ١٧٩

الفصل الأوّل: في النيّة ١٨٠
وقفةٌ حول توسّع مسار بحث «النيّة» تاريخيّاً، وقراءةٌ مقارنة فقهيّة ـ حديثيّة ١٨٠
توضيحٌ حول «قصد امتثال الأمر ـ قصد القربة» من منظارٍ صوفيّ وفقهيّ ١٨١

نقد شرط التلفّظ في النيّة ١٨٢
حدود مبطليّة الرياء للعبادة، ونقد القول بإطلاق الإبطال ١٨٤
عدم بطلان الصلاة بالرياء في المستحبّات بعنوانه ١٨٥
تعليقٌ على شرط تعيين الصلاة..... ١٨٩
كلِّية تصحيح العدول في الصلاة مع توفّر الشروط..... ١٩٣

الفصل الثاني: في تكبيرة الإحرام ١٩٥
تحقيقٌ نقديّ حول شرط أداء الصلاة عموماً باللغة العربيّة ١٩٥
عدم وضوح كون تكبيرة الإحرام من أركان الصلاة..... ٢١٨
جواز وصل تكبيرة الإحرام بما قبلها وما بعدها مطلقاً ٢١٩
نقد وإعادة تعريف «شرط الطمأنينة» في الصلاة وأفعالها..... ٢٢١
ما ثبت وما لم يثبت من مندوبات تكبيرة الإحرام ٢٢٣

الفصل الثالث: في القيام..... ٢٢٧
أنواع القيام الخمسة الواجبة في الصلاة وحكمها من حيث الجزئيّة والركنيّة..... ٢٢٧
حكم الاعتدال والانتصاب في القيام الصلاتي..... ٢٣١
عدم ثبوت المنع أو الكراهة في الاعتماد على شيءٍ حال القيام..... ٢٣٢
ما ثبت وما لم يثبت من آداب القيام ٢٣٥

الفصل الرابع: في القراءة ٢٣٥
عدم لزوم قراءة سورة كاملة بعد الحمد ٢٣٦
جواز قراءة آيات العزائم في الصلاة، وحكم السجود لها في الأثناء ٢٣٩
عدم ثبوت جزئيّة البسملة من كلّ سورة، وحكم قراءتها..... ٢٤١
عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع في البسملة..... ٢٤٢
الفيل وقريش والضحى والانشراح سورٌ أربع مستقلّة..... ٢٤٣
القراءة الصحيحة في الصلاة عربيّاً، المعايير والضوابط والحدود ٢٤٧
عيّناتٌ من اختلاف القراءات القرآنيّة في سورة الحمد ٢٥٢

القراءة بالقراءات المشهورة في الصلاة، الحكم والمعيار ٢٥٣
عدم ثبوت وجوب الجهر والإخفات في الصلاة، بل هو من مندوباتها في الجملة ٢٥٥
١ ـ حكم الجهر والإخفات بشكلٍ عامّ ٢٥٥
٢ ـ في حكم الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة أو صلاة الظهر يوم الجمعة ٢٥٩
٣ ـ تحقيقٌ حول موضوع الجهر بالبسملة، قراءةٌ فقهيّة سياقيّة تاريخيّة مقارنة ٢٥٩
الجهر والإخفات، مفهومه ومعناه وحدّه ٢٦٢
كلّية الترخيص في العدول من سورة إلى سورة، على كلامٍ في التوحيد والكافرون ٢٦٣
التخيير بين الحمد والتسبيح في الركعات الأخيرة ٢٦٤
حكم الاستعاذة قبل قراءة القرآن في الصلاة وغيرها، بين الوجوب والاستحباب ٢٦٧
ما ثبت وما لم يثبت من مستحبّات ومكروهات القراءة في الصلاة ٢٧٢

الفصل الخامس: في الركوع ٢٧٥
عدم ثبوت بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً ٢٧٥
كفاية مطلق ذكر الله في الركوع ولو مرّة واحدة ٢٧٦
ما ثبت وما لم يثبت من مستحبّات ومكروهات الركوع ٢٧٨
عدم ثبوت كون الصلاة على النبيّ وآله من أذكار الركوع والسجود بعنوانها ٢٨٠

الفصل السادس: في السجود ٢٨٤
حول قصد التذلُّل والخضوع في السجود ٢٨٤
كفاية وضع القدمين على الأرض في السجود دون حاجة لتعيُّن وضع الإبهامين ٢٨٥
حكم الصلاة والسجود في الحذاء ٢٨٦
هل يتعيّن وضع باطن الكفّين على الأرض في السجود؟ ٢٨٦
حكم ما لو لم يتمكّن من وضع جبهته على الأرض (سجود المضطرّ) ٢٨٩
ما ثبت وما لم يثبت من مستحبّات ومكروهات السجود ٢٩١
عدم ثبوت ما يُعرف بـ «السجدة اليونسيّة» ٢٩٢
عدم ثبوت وجوب جلسة الاستراحة (جلسة الأوتار) ٢٩٣

تتميمٌ: [سجود التلاوة والشكر و..] ٢٩٤
في التفريق بين السامع والمستمع في موضوع سجود التلاوة ٢٩٥
عدم ثبوت استحباب التكبير بعد رفع الرأس من سجود التلاوة ٢٩٥
عدم ثبوت شيء معيّن ـ لا وجوباً ولا استحباباً ـ بوصفه ذكراً في سجود التلاوة ٢٩٧
ثبوت استحباب سجود الشكر، خلافاً لبعض علماء أهل السنّة ٢٩٨
السجود لغير الله، حكمه والموقف منه ٢٩٩
المرحلة الأولى: في أصل حكم السجود لغير الله تعالى ٢٩٩
وقفةٌ مع سجود الملائكة لآدم، وأسرة يوسف له ٣٠٢
المرحلة الثانية: حكم السجود المتعارف بين الشيعة في المشاهد المشرّفة، تحليلٌ مخالف للمشهور ٣٠٤

الفصل السابع: في التشهّد ٣٠٥
عدم ثبوت كون الصلاة على النبيّ وآله من أجزاء التشهّد أو هي واجبة فيه ٣٠٥
عدم ثبوت الشهادة الثالثة في التشهّد مطلقاً ٣٠٦
الإقعاء في الصلاة وخارجها، معناه وحكمه ٣٠٩
نقد تفسيرٍ صوفيّ لدعاء: «وتقبَّلْ شفاعته وارفَعْ درجته» ٣١٢
ما ثبت وما لم يثبت من آداب التشهّد ٣١٣

الفصل الثامن: في التسليم ٣١٣
التمييز بين مفهوم التسليم الصلاتي في الفقه الإمامي وفقه الجمهور ٣١٣
حكم الالتفات أثناء التسليم في ضوء الفقه المقارن بين المذاهب ٣١٤
مشروعيّة قصد التحيّة أثناء التسليم ٣١٧
مداخلاتٌ نقديّة لفهمنا لقضيّة التسليم الصلاتي، وقفات تأمُّل ٣١٨
عدم ثبوت وجوب ولا استحباب السلام على أهل البيت في التسليم الصلاتي ٣٢٠

الفصل التاسع: في الترتيب ٣٢٢

الفصل العاشر: في الموالاة ٣٢٣

الفصل الحادي عشر: في القنوت ٣٢٣
ثبوت استحباب القنوت في مختلف الصلوات، خلافاً للعديد من علماء أهل السنّة.....٣٢٣
عدم ثبوت استحباب الاستغفار لأربعين مؤمناً بعنوانه في قنوت صلاة الوتر ٣٢٥
حكم قراءة الأدعية المنسوبة للنبيّ وأهل بيته، والموقف من الاستناد إليها ٣٢٧
بطلان الصلاة بالأدعية الموجَّهة لغير الله ٣٢٨
نقد كلام الميرزا النائيني في الترخيص بالدعاء الموجّه للنبيّ وأهل بيته في الصلاة.....٣٢٩
وقفةٌ تقويميّة نقديّة لدعاء الفرج (يا محمّد يا عليّ..) ٣٣١
ما ثبت وما لم يثبت من آداب القنوت ٣٤٠
مثالٌ لنفوذ المندوبات التي لا أصل لها في التراث الفقهيّ والحديثيّ ٣٤١
حكم الإتيان بالقنوت بعد الركوع للناسي.....٣٤٢
الفصل الثاني عشر: في التعقيب ٣٤٤
ما ثبت وما لم يثبت من آداب التعقيب ٣٤٤
عدم ثبوت استحباب لعن أعداء الدين بأسمائهم في تعقيبات الصلاة ٣٤٥
الفصل الثالث عشر: في صلاة الجمعة وفي فروعها ٣٤٨
كيفيّة خطبتي الجمعة ٣٤٨
حكم القيام أثناء الخطبة، والجلسة الخفيفة بين الخطبتين ٣٥٠
مفهوم الخطبة السياسيّة والخطبة الدينيّة، قراءةٌ نقديّة تقويميّة.....٣٥٠
هل يوم الجمعة هو يوم عطلة أسبوعيّة؟ (مفهوم العطلة في الإسلام) ٣٥٥
عدم اشتراط اللغة العربيّة بعنوانها في خُطب الجمعة ٣٥٨
حكم صلاة الجمعة ٣٦٠
١ ـ مقدّماتٌ ضروريّة ٣٦١
١ ـ ١ ـ عنف النزاع بين الفقهاء في حكم صلاة الجمعة ٣٦١
١ ـ ٢ ـ الخلفيّتان: السياسيّة والعقائديّة للنزاع حول صلاة الجمعة ٣٦٣
١ ـ ٣ ـ عرض أبرز الآراء الفقهيّة في حكم صلاة الجمعة ٣٦٤
٢ ـ حكم صلاة الجمعة في ضوء الدليل الاجتهاديّ ٣٦٥

٢ ـ ١ ـ النصّ القرآني وحكم صلاة الجمعة، مقارباتٌ ونقاشات ٣٦٥
٢ ـ ٢ ـ صلاة الجمعة في السنّة الشريفة، مجموعاتٌ حديثيّة وقراءاتٌ متعدّدة ٣٧١
٢ ـ ٢ ـ ١ ـ الوجوب التعيينيّ الابتدائيّ والبقائيّ ٣٧٣
المناقشات العامّة في الوجوب الابتدائيّ أو القرائن المانعة، عرضٌ وتقويم ٣٧٧
٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ الوجوب التخييريّ الابتدائيّ والتعيينيّ البقائيّ ٣٨٢
٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ شرط الإمام في وجوب إقامة الجمعة ٣٨٣
أ ـ في شرط حضور النبيّ أو الإمام المنصوص ٣٨٤
ب ـ في شرط الإمامة بالمعنى العامّ (السلطة) في صلاة الجمعة ٣٨٥
٢ ـ ٢ ـ ٤ ـ حرمة الجمعة وعدم مشروعيّتها في عصر الغَيْبة، قراءةٌ نقديّة ٣٩٠
الرأي المختار ٣٩٧
٣ ـ حكم صلاة الجمعة في ضوء الأدلّة الفقاهتيّة أو مقتضى الأصل ٣٩٩
وقت صلاة الجمعة بدايةً وانتهاءً (عند الظهر عرفاً) ٤٠٣
شرط العدد في صلاة الجمعة ٤٠٥
كيف يتمّ إدراك الجماعة في خصوص صلاة الجمعة؟ ٤٠٨
نقد تعبُّديّة «الفرسخ» في الفاصل بين الجمعتين، وتحديد المعيار البديل ٤١١
لزوم إيقاع الخطبتين قبل الصلاة لا بعدها ٤١٤
أ ـ الحديث عن جواز تقديم الخطبتين مقابل القول بلزوم التأخير ٤١٤
ب ـ هل تقدّم الخطبتين أمرٌ لازم في مقابل من يرى جواز التقديم والتأخير أو لا؟ ... ٤١٥
لزوم وقوع الخطبتين بعد الزوال ـ احتياطاً ـ لا قبله ٤١٥
حول شرط وحدة الخطيب والإمام ٤٢٢
سقوط الجمعة عن المستثنين في الجملة ٤٢٤
مشروعيّة الجمعة وإجزائها في حقّ المستثنين ٤٢٥
حالات المطر والعرج والشيخوخة والعمى بين العنوانيّة والحَرَجيّة ٤٢٦
صلاة الجمعة في حقّ أهل القرى والأرياف ٤٢٧
المراد بشرط الحضور في مقابل السفر ٤٢٧

حكم السفر يوم الجمعة مع استلزامه فوات صلاة الجمعة على المكلّف.....٤٢٨
الإصغاء لخطبة الجمعة، معناه وحكمه ٤٢٩
الإنصات وعدم الكلام حال الخطبة (محاولة فهمٍ مقاصديّة) ٤٣٠
حكم الكلام أثناء الخطبة على الإمام نفسه.....٤٣٢
شمول النهي وقت صلاة الجمعة للبيع وغيره، تكليفاً لا وضعاً ٤٣٣

المبحث الثالث: منافيات الصلاة

خللٌ منهجيّ في عرض الفقهاء المسلمين لبحث منافيات الصلاة ٤٣٧
محو صورة الصلاة من موجبات عدم سقوط تكليفها ٤٣٨
المدخل الصحيح في معالجة مسألة التكلّم في الصلاة بكلام الآدميّين.....٤٤١
حكم الصلاة لو أتى فيها بالدعاء المحرّم ٤٤٢
تسميت (تشميت) العاطس، حكمُه وأثرُه في الصلاة ٤٤٢
فهمٌ مقصديّ لردّ السلام ـ في الصلاة وخارجها ـ مع عدم إمكان سماع الطرف الآخر ..٤٤٤
وجوب ردّ التحيّة خارج الصلاة حتى لو كانت بغير «السلام عليكم» ٤٤٥
حكم ردّ التحيّة في الصلاة إذا كانت بغير «السلام عليكم» ٤٤٧
شمول وجوب ردّ التحيّة للكتابة وغيرها ٤٤٨
عدم ثبوت حرمة ولا كراهة إلقاء السلام على المصلّي ٤٤٩
عدم ثبوت حرمة إلقاء السلام على غير المُسْلِم.....٤٥٠
استحباب الابتداء بالسلام على الرجل والمرأة من الرجل والمرأة.....٤٥٣
حكم تقارن شخصين في إلقاء السلام على بعضهما.....٤٥٤
عدم مبطليّة البكاء بعنوانه للصلاة مطلقاً.....٤٥٦
عدم مبطليّة الأكل والشرب ـ بعنوانهما ـ للصلاة مطلقاً ٤٥٨
الحكم التكليفي للتأمين (قول: آمين) في الصلاة، فهمٌ تاريخيّ سياقيّ ٤٦١
الحكم الوضعيّ (البطلان وعدمه) في قول: «آمين» في الصلاة ٤٦٢
حكم التكفير (التكتُّف) في الصلاة، تكليفاً ووضعاً.....٤٦٣

عدم ثبوت حرمة قطع الصلاة بعنوانه ٤٦٤
ما ثبت وما لم يثبت من آداب الصلاة عامّة ٤٦٦

ختامٌ: [حكم الصلاة على النبيّ] ٤٦٧

ثبوت استحباب ـ دون وجوب ـ الصلاة على النبيّ عند ذكره ٤٦٧
عدم ثبوت استحباب الصلاة على النبيّ عند ذكر أحدٍ غيره بالخصوص مطلقاً ٤٦٩
عدم ثبوت استحباب خاصّ للسلام أو.. على أحدٍ من الأئمّة وغيرهم عند ذكر اسمه... ٤٦٩
حول كيفيّة الصلاة على النبيّ ٤٧٠
١ ـ في الكيفيّة الثابتة أو الراجحة (الصيغ الصوفيّة والبحرانيّة والإبراهيميّة..) ٤٧٠
٢ ـ في الإضافات على الصلاة على النبيّ ٤٧٢
٢ ـ ١ ـ حكم أصل الصلاة على غير النبيّ ٤٧٢
٢ ـ ٢ ـ إضافة الآل إلى النبيّ أمرٌ مستحبّ غير واجب..... ٤٧٢
وقفةٌ مع النهي عن الصلاة البتراء و.. ..... ٤٧٣
٢ ـ ٣ ـ عدم ثبوت استحباب خاصّ في الصلاة على ذرّية النبيّ وأزواجه وأصحابه .. ٤٧٦
٢ ـ ٤ ـ في حكم الصلاة على آل محمّد منفردين..... ٤٧٦
٢ ـ ٥ ـ حكم إضافة بعض الجمل، مثل: «وعجِّلْ فرجهم» وغيرها ٤٧٦
٣ ـ عدم ثبوت أفضليّة «لعن أعداء آل محمّد» على «الصلاة على محمد وآل محمّد» ٤٧٧

المقصد السادس: صلاة الآيات

المبحث الأوّل: [حكم صلاة الآيات وموجباتها] ٤٨٣

مصطلح «صلاة الآيات» مصطلحٌ فقهي، وليس قرآنيّاً ولا حديثيّاً ٤٨٣
عدم ثبوت وجوب صلاة الآيات عند الزلزلة بعنوانها ٤٨٣
ربط صلاة الآيات (والكسوفين) مطلقاً بالخوف، وتأثير ذلك على فهم النصوص..... ٤٨٥
تحليل مفهوم الخوف في صلاة الآيات، تعليقٌ على كلام السيّدَيْن: الصدر والحكيم ٤٩٠

المبحث الثاني: [وقت صلاة الآيات] ٤٩٢

عدم ثبوت القضاء لو ترك صلاة الكسوفين إهمالاً.....٤٩٣
نقد استثناء صلاة الآيات من حكم إيقاع صلاةٍ ضمن صلاة.....٤٩٥

المبحث الثالث: [كيفيّة صلاة الآيات وأحكامها]..... ٤٩٦

وقفةٌ نقديّة مع السيّد الصدر الثاني حول نيّة صلاة الكسوفين ٤٩٦
كيفيّة إدراك صلاة الآيات جماعة، ونقد القول السائد ٤٩٩
ما ثبت وما لم يثبت من آداب صلاة الآيات ٥٠٠

المقصد السابع: صلاة القضاء

مراجعةٌ تقويميّة للقول بوجوب صلاة القضاء على التارك عمداً ٥٠٥
حكم القضاء على المخالف الذي استبصر، صورٌ وحالات.....٥١٥
عدم ثبوت وجوب قضاء غير الصلوات اليوميّة، على استثناء ٥١٧
بناء حجِّية الاستصحاب الاستقباليّ على السيرة العقلائيّة، دون النصوص ٥٢٢
الترغيب في تمرين الأطفال على العبادات ودفع بعض الإشكالات المعاصرة حوله ٥٢٤
وقفةٌ مع ما يلزم الوليّ في حفظ الصبيّ ٥٢٦
عدم حرمة الترخيص للأطفال في تناول النجاسات والمتنجّسات ما لم يلزم ضررٌ.....٥٢٧
حكم القضاء على الوليّ ما فات الميتَ ٥٢٧
١ ـ عدم ثبوت وجوب القضاء على الوليّ ما فات الميت من صلوات ٥٢٨
٢ ـ من هو وليّ الميت هنا: الولد الذكر الأكبر أو شخصٌ آخر؟ ٥٢٩
٣ ـ عدم اختصاص الحكم هنا بما تمكّن الميّت من قضائه ولم يقضه ٥٣٤
٤ ـ في اختصاص الحكم وعدمه بما فات الميت لعُذْرٍ ٥٣٥
٥ ـ إلحاق الأمّ بالأب، أو المرأة بالرجل ٥٣٥
حكم التردّد فيما فات الميت: هل فاته لعذرٍ أو لغيره؟ ٥٣٨
ما هو الحَكَمُ في كيفيّة القضاء عن الميت: فتوى مرجع الميّت أو الوليّ؟ ٥٣٨

المقصد الثامن: صلاة الاستئجار

عدم صحّة النيابة عن الأحياء في الواجبات ٥٤٣

خروج الحجّ ـ الواجب والمندوب ـ عن قاعدة عدم النيابة عن الأحياء في الواجبات ... ٥٤٤
النيابة عن الأحياء في زيارة قبور النبيّ والأئمّة عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام ... ٥٤٤
جواز النيابة عن الأحياء في مختلف المستحبّات برجاء المطلوبيّة ٥٤٥
جواز النيابة عن الأموات في الواجبات والمستحبّات مطلقاً ٥٤٦
حول مشروعيّة إهداء ثواب العمل للأحياء والأموات ٥٤٦
أ ـ ما هو الفرق بين النيابة عن الغير وإهداء الثواب له؟ ٥٤٦
ب ـ أصل جواز الإهداء، قراءةٌ نقديّة في المفهوم ٥٤٧
ج ـ عدم ثبوت استحباب فعل إهداء الثواب بعنوانه للميت أو الحيّ ٥٤٩
د ـ عدم ثبوت استحباب فعل الإهداء للرسول وأهل البيت عليهم السلام ٥٥٠
نماذج من عادات لم يثبت لها أصلٌ تنتشر بين المؤمنين اليوم ٥٥٥
الإشكاليّة الكلاميّة في مطلق موضوع النيابة والاستئجار وفعل الخيرات عن الأموات .. ٥٥٥
إثبات مشروعيّة العبادات الاستيجاريّة ٥٥٦
١ ـ في أصل مشروعيّة النيابة عن الميّت ٥٥٧
٢ ـ في الإجارة على الصلوات ونحوها عن الميّت ٥٥٨
تكملتان ضروريّتان ٥٦٨
أ ـ في شمول الحكم لغير الإجارة ٥٦٨
ب ـ ارتهان فراغ ذمّة الميّت بعمل الأجير دون الإجارة ذاتها ٥٦٨
شروط الأجير، قراءةٌ وتقويم ٥٦٨
نقد شرط الانتماء المذهبيّ الخاصّ في الأجير والنائب ٥٦٨
تأمّلٌ في عدم جواز استئجار ذوي الأعذار ٥٧٢

فهرس المحتويات ٥٧٩

صدر للمؤلِّف

تأليف

١ . التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢ . نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣ . بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤ . مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥ . علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦ . بحوث في فقه الحج
٧ . حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨ . فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩ . دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (خمسة أجزاء)
١٠ . دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١ . إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (خمسة أجزاء)
١٢ . حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣ . المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي
١٤ . رسالة سلام مذهبي
١٥ . حجية الحديث
١٦ . الحديث الشريف، حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج (مجلدان)
١٧ . منطق النقد السندي، بحوث في قواعد الرجال والجرح والتعديل (ثلاثة أجزاء)
١٨ . شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي
١٩ . فقه المصلحة، مدخلا لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات
٢٠ . قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني، دراسة في ضوء النص الإسلامي والمسيحي
٢١ . فقه الأطعمة والأشربة (ثلاثة أجزاء)
٢٢ . الاجتهاد المقاصدي والمناطي، المسارات والأصول والعوائق والتأثيرات (مجلدان)
٢٣ . مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني
٢٤ . فقه الحرب والسلم في الشريعة الإسلامية (ثلاثة أجزاء)
٢٥ . اللغة القرآنية بين العرفية والمافوق عرفية وفكرة بطون القرآن
٢٦ . التعليقة على منهاج الصالحين (مجلدان)

ترجمة

١ . إبن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢ . الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو

٣ . بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية
٤ . مقاربات في التجديد الفقهي
٥ . المجتمع الديني والمدني
٦ . الحج، رموز وحكم
٧ . الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨ . الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١ . بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات السيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١ . المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢ . سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣ . أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤ . اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥ . المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦ . العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧ . مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨ . فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩ . الوحي والظاهرة القرآنية
١٠ . الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١ . الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

إشراف

١ . الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)
٢ . المعتبر من بحار الأنوار (ثلاثة أجزاء)

الموقع الالكتروني
www.hobbollah.com

تطبيق مؤلفات حيدر حب الله
hobbollah.com/apps