

نَبِيَانِ الصَّلَاةِ

تَفْسِيرُ الرَّجَاءِ

فَتْحُ الشَّيْخَةِ وَتَفْسِيرُ الشَّيْخَةِ

أَيْمَنُ اللَّهِ الْمُفَلَّحُ

الْحَاجُّ الْاَسْبَدُ حُسَيْنُ أَطَبَا الْبَنِي الْأَبْرَةِ وَرَجَا

الْمَرْبُوعُ

أَيْمَنُ اللَّهِ الْمُفَلَّحُ

الْحَاجُّ آكَ بَلِّ الْفَيَّافُ الْكَلْبُ الْبَكَاوُ

الْمُجَلَّدُ الْخَالِصُ

نَبِيَانِ الصَّلَاةِ

نَبَيَانُ الصَّلَاةِ

تَقْرِيرٌ لِمَجْتَمَعِ
فَخْرِ الشَّيْعَةِ وَمُفْخَرِ الشَّرِيعَةِ

آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى
الْحَاجُّ السَّيِّدُ حُسَيْنُ بْنُ الطَّبَّاطَبَايِ الْبُرْجَرْدِيَّ

لِمُقَرَّرَةٍ

شبكة كتب الشيعة

سَمَاحَةُ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى
الْحَاجِّ آقَا عَلِيِّ الْقِصَايِ الْكَلْبَاءِيِّ

الْمَجْلَدُ الْخَامِسُ



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

صافي الكلباگانی، علی، ۱۲۸۱ -

تبیان الصلوة، تقریراً لبحث فخر الشیعة - السيد حسين الطباطبائي البروجردی رحمه الله /
المقرره علی الصافي الكلباگانی - قم: گنج عرفان، ۱۴۲۶ ق. - ۱۳۸۴.
(ج ۸، ۲۴۴۵ ص.)

ISBN 9647958-51-X (دوره)، ۲۴۰۰ ریال،

ISBN 9647958-53-6 (ج. ۲) - ISBN 9647958-52-8 (ج. ۱) -

ISBN 9647958-54-4 (ج. ۳) - ISBN 9647958-55-2 (ج. ۴) -

ISBN 9647958-56-0 (ج. ۵) - ISBN 9647958-57-9 (ج. ۶) -

ISBN 9647958-58-7 (ج. ۷) - ISBN 9647958-59-5 (ج. ۸) -

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیله

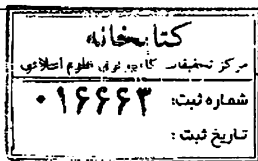
عربی

کتابنامه به صورت زیر نویسی

۱. نماز. الف. بروجردی، حسین، ۱۲۵۳ - ۱۳۴۰. ب. عنوان

۲۹۷/۳۵۳

۲۲ ص / ۱۸۶ BP



اسم الكتاب: تبیان الصلوة / ج ۵

المؤلف: سماحة آية الله العظمى الحاج آقا علی الصافي الكلباگانی

الناشر: گنج عرفان للطباعة والنشر

الکلیة: ۱۵۰۰ نسخه

الطبعة الاولى: ۱۷ ربيع الاول ۱۴۲۶ هـ ق. - ۱۳۸۴ هـ ش

المطبعة: کوثر

السعر: ۳۲۵۰ تومان

شابک: ۵۶ - ۰۹۶۲ - ۹۳۳۶۲ - ۵۶ - ۰ - ISBN 964 - 93362

شابک الدورة: ۵۱ - X - ۵۱ - ۹۳۳۶۲ - ۵۱ - X - ISBN 964 - 93362

ایران - قم المقدسة - شارع عمار یاسر - مؤسسة گنج عرفان للطباعة والنشر

هاتف: ۷۷۵۹۲۳۷ - ۷۷۱۶۲۳۷ - ۰۲۵۱ / ۰۹۱۲۱۵۱۲۲۵۹

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كُنْ لَوْلِيَّكَ الْحُجَّةَ بْنَ
الْحُسَيْنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى
آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي
كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا
وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا
حَتَّى تُسَكِّنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا
وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

المقصد الثاني
في افعال الصلوة

فصل في أفعال الصلوة

وهي امور:

الأول: من افعال الصلوة النية

والكلام فيها يقع في مواضع:

الموضع الاول: لا يخفى عليك أنهم يعدون أول أفعال الصلوة النية، وكما يظهر من عبارة بعضهم يريدون رضوان الله عليهم بالنية الارادة، ويستدلون على اعتبارها فيها بقوله (لا عمل إلا بالنية) ولكن من الواضح عدم لزوم التمسك على اعتبارها فيها بهذه الرواية ونظائرها، لعدم كون بيان اعتبارها لازما على الشرع، لأنه بعدما يحكم العقل بأن كل عنوان من العناوين لا يتحقق في الخارج إلا مع القصد، وتكون الصلوة من العناوين القصدية، فلا بد من تحققها في الخارج من القصد حين إتيانها، وإلا لا يتحقق في الخارج فعلى هذا يكون حكم الشرع في مثل هذه الموارد من قبيل توضيح الواضحات .

وعلى هذا نقول: بأن الكلام في القصد واعتباره غير الكلام في اعتبار قصد التقرب، فنحن فعلاً نكون في مقام بيان اعتبار أصل القصد، بمعنى: أن العناوين القصدية ومنها الصلوة لا تتحقق إلا بالقصد، وأما كون صدور الفعل عن المكلف بعنوان قصد التقرب بمعنى: أن يصدر الفعل مع كونه واجداً للقصد، بعنوان التقريب فهو مطلب آخر يأتي الكلام فيه إنشاء الله .

فبعد كون كل فعل من الأفعال التي من العناوين القصدية لا إشكال في احتياج تحققه في الخارج إلى القصد، والسر في ذلك هو ما قلنا غير مرة ونقول لمزيد التوضيح والفائدة: بأنه بعد كون بعض الأفعال الواقعة في الخارج قابلاً للانطباق على عنوانين أو عناوين مختلفة وأراد الشخص تحقق عنوان خاص وإيجاده في الخارج فلا بد من أن يقصد هذا العنوان، لأنه مع كون العنوان عنواناً قصدياً، فلا يتحقق في الخارج إلا بالقصد، مثلاً ترى بأن القيام فعل من الأفعال قابل للانطباق على عنوان التعظيم، وقابل لصيرورته منطبق عنوان التحقير ومصادقه، فإذا أراد الشخص عنوان التعظيم بالقيام فلا بد من أن يقصد بقيامه التعظيم لأن القيام يصير مصداقاً للتعظيم إذا قصد القائم به التعظيم، ويصير مصداقاً للتحقير إذا قصد القائم به عنوان التحقير والاستهزاء مثلاً.

فعلى هذا لا بد في صيرورة الفعل معنوياً بأحد العناوين القصدية ومصادقه ومنطبقه من القصد، وهذا واضح .

ولا فرق في ما قلنا بين كون العنوان القصدي من التعبديات أو من التوصليات، لأنه في كليهما لا يتحقق العنوان القصدي إلا بالقصد، وفي التوصليات وإن لم يتوقف حصولها في الخارج بقصد التقرب، ولكن كما قلنا ليس كلامنا فعلاً في

قصد التقرب بل في نفس القصد .

كما أنه لا فرق في ما قلنا بين العبادات والمعاملات، لأنه في المعاملات يكون الأمر هكذا، فحيث يكون تحقق اعتبار البيع، أو الصلح، أو النكاح، أو غيرها موقوفاً إلى القصد إلى وقوعها، ولهذا لا اعتبار بنفس (بعت) أو (صاحت) أو (أنكحت) مجرداً عن القصد بمحصل مضمونها في الخارج بهذه الالفاظ، لأنها من الاعتبار المتوقفة على القصد ومن جملة العناوين القصدية، ففي تحقق كل عنوان يكون من العناوين القصدية يكون الاحتياج إلى القصد، ولا يصير الفعل الخارجي منطبق عنوان من العناوين القصدية إلا مع قصد هذا العنوان .

فالميزان الكلي هو ملاحظة المعنويات، ففي كل جهة يكون المعنوي تعنونه بعنوان الكذائي موقوفاً إلى القصد، فمن الواضح عدم تحققه إلا معه وتكون من هذا القبيل الصلوة، ومن هذا القبيل الصوم، فأنها من العناوين التي لا يتحقق إلا بالقصد، وقوله (لا صيام لمن لا يثبت الصيام من الليل) إشارة إلى هذا، يعني: لا يتحقق الصيام ممن لا يقصد الصيام من الليل، ومن هذا القبيل وفاء الدين فإن كانت ذمة أحد مشغولاً مثلاً بعشرين درهماً، فالقصد حين التسليم كون ذلك وفاءً لدينه لا يكون وفاءً لدين، لقابلية كون إعطاء عشرين دينار وفاءً لدين، وقابل لأن يكون معنوي أمر آخر، وكذلك لو نذر صوم يوم لجهة، وصوم يوم لجهة أخرى فبمجرد صوم يوم لا يعمل بنذره، لقابلية كون صوم هذا اليوم مصداقاً لكلا العناوين فحيث لم يقصد عنوان صوم المنذور إليه فلا يتحقق في الخارج هذا العنوان بصرف صوم يوم أو يومين .

وعلى كل حال كل عنوان قصدي لا يتحقق في الخارج إلا مع القصد بهذا

العنوان، فهذا المطلب الذي أو ردناه في المقام ليس منحصرأ بباب الصلوة، بل لا ينحصر في باب العبادات، بل يجرى في التوصلات أيضاً .

إذا عرفت ذلك فاعلم بأنه كما قلنا من جملة العناوين القصدية الصلوة، فإن صرف وقوع القيام والذكر والركوع والسجود وغيرها من الأجزاء والشرايط لا يصير منطبق عنوان الصلوة إلا بالقصد، ولا يعنون هذه الأفعال والأقوال بالصلواتية إلا مع القصد بهذا العنوان، لأن الصلوة من العناوين الاعتبارية التي لا تحقق في الخارج إلا مع القصد .

فجنس الصلوة من العناوين القصدية وكذلك بعض أنواع الصلوة أيضاً من جملة العناوين القصدية فلا تقع هذه الانواع إلا مع القصد بها، ومن جملة هذه الأنواع الظهرية والعصرية والمغربية والعشائية والفجرية، لأن هذه العناوين مما لا تتحقق في الخارج إلا بالقصد وليست من الامور التي تتحقق في الخارج على أي وجه اتفق بحيث لو لم يقصد أحد هذه العناوين يصير ما صلى أولاً ظهراً، ثم العصر، ثم المغرب ثم العشاء، ثم الفجر .

والشاهد ما ترى في بعض الروايات الواردة في باب العدول من العصر إلى الظهر إذا وقع العصر قبله غفلة، فإن كان عنوان الظهرية وأخواتها غير محتاج في التحقق إلى القصد، فلم يكن احتياج إلى العدول من العصر إلى الظهر، بل ما وقع أولاً وقع ظهراً بنفسه، فهذا دليل على كونها من العناوين القصدية (ولا تقل: بأن قصد العصرية مانع من صيرورة ما وقع ظهراً إلا إذا قصد العدول بنيته من العصر إلى الظهر وإلا نلتزم بوقوعه ظهراً ولو لم يقصد العدول .

لأننا نقول: إن لم يكن عنوان الظهرية والعصرية عنواناً قصدياً فبقصد الخلاف

لا ينقلب عما هي عليها، بل لابد من وقوع أول صلوة يصلّيها بعد الزوال ظهراً، لأنّه بعد كون مجرد أربع ركعات يكون منطبق عنوان الظهر بلا دخل قصد عنوان الظهرية، فلا بدّ من كون أربع ركعاتٍ صلّيها المكلف أولاً منطبق الظهر وإن قصد الخلاف).

وكذلك من جملة الخصوصيات المحتاجة تحقّقها بالقصد هي خصوصية النفلية والفرضية، واعلم أنّ النفلية تارة تستفاد من نحوه تعلق الأمر بأن يكون الأمر المتعلق بها استحبائياً، ومن أجل هذا تكشف النفلية وتارة يكشف كون صلوة نقلاً قبل تعلق الأمر، فإنّ أشكل في كون القسم الأول من العناوين القصدية فلا وجه للإشكال في القسم الثاني في كونه من العناوين القصدية مثل نافلة الصبح، فعلى هذا بعد كون نافلة الصبح، وفريضة الصبح مطلوبتين في ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس مثلاً، فلا بدّ في مقام الاتيان بكل منهما من قصد عنوانه أعني: عنوان النفل والفرض.

والشاهد على كون خصوصية النفل والفرض في نافلة الصبح وفريضته، من الخصوصيات المتوقفة إيجابها إلى القصد، هو أنّه إن لم يكونا من العناوين القصدية، بل بتحققان بلا قصد، فبعد كون المصلحة في أحدهما غير ملزمة على الفرض لكونها نقلاً، وفي الآخر ملزمة لكونها فرضاً، فإنّ أتى المكلف بركعتين بعد طلوع الفجر، فلا بد من كونه فريضة وصيرورته منطبق عنوان الفرض، لأنّه بعد عدم كون لون خاص في الفرضية وغير معتبر فيه القصد، وفرض كون مطلوب المولى ركعتين ذي مصلحة ملزمة وركعتين غير ملزمة، وعلى الفرض اتى المكلف بركعتين، فلا بدّ من كون ركعتين منطبق الفريضة وصيرورتهما مصداق الطبيعة التي مطلوبة بالطلب

الالزامي، لأنه بناءً على هذا لم يكن المطلوب الالزامي إلا ركعتين بلا قصد إلى عنوانه، والحال أنه لا يمكن الالتزام بذلك، بل لابد من إتيان فريضة الصبح مع القصد.

ومن جملة الخصوصيات التي تحتاج إلى القصد هي خصوصية الأدائية والقضائية، لأنّ صلوة القضاء نوع من الصلوة والأداء نوع آخر، ولا تصير صلوة المأتي بها في الخارج منطبق أحدهما بالقصد.

وبعبارة أخرى الصلوة الواقعة في الوقت نوع من الصلوة والصلوة الواقعة في خارج الوقت نوع آخر، فإذا أراد الشخص أن يأتي بما يعنون بعنوان الأداء أو القضاء، فلا بدّ من أن يقصد أيّ منهما أراد إتيانها.

إن قلت: إننا نرى بأنه إن كان على ذمة الشخص صلوة أدائية فقط مثلاً صلوة الظهر، وصلوة ظهر قضائية فقط مثلاً، فإنّ أتى بها بقصد الظهر فقط، بدون قصد الأداء في أحدهما والقضاء في الآخر، تقع ما وقعت الظهر الأدائي والظهر القضائي، والحال أنه على ما قلت لابد في وقوعها مصداق الظهر الأدائي والقضائي من قصد الأدائية في أحدهما، والقضائية في الآخر.

نقول: إن صحّ في المورد الذي فرضت، فهو من باب الانطباق القهري، بل يمكن أن يقال: بأنّ في مثل ما فرضت يكون القصد بالعنوانين في مقام الإتيان مرتكزاً في ذهنه، لأنّه قصد الظهر المطلوب منه فعلاً ويكون قصد الظهر عنواناً مشيراً إلى أحد العنوانين.

فظهر لك ممّا مرّ أنّ أصل جنس الصلوة من العناوين التي يكون تحققها في الخارج محتاجاً إلى القصد، كما أنّ كل نوع من أنواعها أيضاً بعنوان كون الخارج

منطبق أحد أنواعه في قبال سائر الأنواع يكون محتاجاً إلى القصد، وأما إذا كانا فردين من نوع واحد من الصلوة، فلا تكون خصوصية الفردية موقوفة على القصد مثلاً صلوة الظهر نوع من الصلوة، ولهذا النوع أفراد فلا يحتاج في صيرورة أربع ركعات مصداقاً للظهر، بعد قصد الظهرية والأدائية، إلى القصد إلى فرد من أفرادها، فعلى هذا نقول: ليس القصر والاتمام من جملة الخصوصيات المتوقفة حصولها في الخارج على القصد، لأنها ليساً من الخصوصيات النوعية، بل هما فردان من نوع واحد، لأنَّ صلوة الظهر والعصر والعشاء لها فردان، فرد لا بد من إتيانه أربع ركعات وفرد لا بد من إتيانه ركعتين، فإذا أتى المكلف بالظهر، وقصد الظهر، وكون هذا الظهر الظهر الأدائي، فإنَّ أتمها على ركعتين تعدَّ هذه صلوة قصرية، وأنَّ سلَّم على أربع ركعات تعدَّ إتمامية بدون إحتياج في ذلك إلى تعلق قصد بأحدهما.

فلهذا في مواضع التخيير لو قصد الظهر فقط ولم يقصد إتيانها ركعتين أو أربع ركعات، فإذا فرغ من التشهد الأوَّل وبني على أنَّ يسلم تصحَّ صلوته وإن لم يقصد القصر، وكذلك لو أتى بأربع ركعات فأتمَّ صلوته صحت صلوته وإن لم يقصد الاتمام. هذا كله في خصوصية القصر والاتمام، أما الكلام في الجماعة والفرادى، فأعلم أنَّه على ما اخترنا ليست خصوصية كون الصلوة فرادى من العناوين القصدية، فنَّ يصلي صلوته فردى تكون صلوته فرادى وإن لم يلتفت بكونها فرادى، وأما الجماعة فهل تكون محتاجةً إلى القصد بحيث لو لم يقصد الجماعة تكون صلوته باطلة أم لا؟

الحق التفصيل بين الامام والمأموم، أما الامام فالحق عدم اعتبار قصد الامامة

في صيرورة صلواته صحيحة ولا في ترتب آثار الجماعة على صلواته، لأنه يكفي في ترتب الثواب صرف علمه بأنه يقتدى به وإن لم يقصد ذلك، وعلى كل حال ليست صحة صلواته موقوفة على قصد الامامة مسلماً خلافاً لأبي حنيفة حيث قال: بدخالة قصد الامامة في صحة صلوة الأمام.

وأما المأموم فصيرورة صلواته جماعة محتاجة إلى قصد الاقتداء، لأن الجماعة والفرادى وإن كانتا فردين من نوع واحد، لأن طبيعة الصلوة لها فردان: الجماعة والفرادى، وأنّ الفردى لا تحتاج إلى القصد، ولكن حيث تكون للجماعة خصوصية زائدة، فصيرورة الصلوة متخصصة بتلك الخصوصية تحتاج إلى القصد، فإن قصد المصلي، الجماعة تصير صلواته جماعةً، ولكن الفردى غير محتاجة إلى القصد، بل يكفي في تحققها صرف القصد إلى نوع الصلوة، فبمجرد عدم قصد الجماعة تصير فرادى، لكن لو لم يقصد المأموم الجماعة وأخلّ بوظائف الفردى، فلا تصح صلواته وأما لو أتى بوظائف الفردى فصلواته صحيحة ولو لم يقصد الفردى، لعدم احتياج هذا الحث إلى القصد.

إذا بلغ الأمر إلى هذا المقام نعطف عنان الكلام إلى جهة تكون مورد البحث والكلام، وهي ما قالوا: إنه هل يصح العدول من الجماعة إلى الفردى أم لا؟ وكذلك هل يصح العدول من الفردى إلى الجماعة أم لا؟

أما الكلام في الأول - أعنى: في جواز العدول من الجماعة إلى الفردى وعدمه - فنقول: إنا إذا تتبعنا في كلمات القدماء رضوان الله عليهم لم نر تعرضاً لهذه المسئلة بنحو الإطلاق، وما يوجد في كلماتهم هو التعرض لخصوص بعض الموارد المنصوصة مثل تسليم المأموم قبل الامام، أو استخلاف بعض المأمومين، أو الامام

بعضاً آخر في صورة حدوث حدث للامام، وأما جواز نقل النية من الجماعة إلى الفرادى فلا تعرض له في كلماتهم إلى ما قبل الشيخ رحمه الله .

نعم أول من يرى تعرض للمسئلة الشيخ رحمه الله (١) في الخلاف والمبسوط، فقال في الخلاف: بجواز ذلك للأصل، ومراده من الأصل هو أصالة الاباحة، وقال في موضع من المبسوط: بالجواز في خصوص صورة العذر (٢) ثم بعد الشيخ رحمه الله يرى التعرض للمسئلة من المحقق رحمه الله والعلامة رحمه الله وغيرهما، والغرض من ذكر ذلك هو أنه لا وجه للاستدلال بالاجماع في هذه المسئلة، ولا يمكن التعويل بكلام الشيخ رحمه الله في الخلاف في مقام الاستدلال على الجواز بالاجماع وأخبارهم، والالتزام بالجواز، بأن يقال: إن قول الشيخ رحمه الله شاهد على وجود نص في المسئلة، لأنه بعد ما قال الشيخ رحمه الله في الخلاف (دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم) قال: بأننا ذكرنا أخباره في كتابنا الكبير، يعني: به التهذيب، وإذا راجعنا الكتاب لم نجد فيه رواية تدل على جواز نقل النية من الجماعة إلى الفرادى إلا بعض الروايات الواردة في باب الاستخلاف إذا عرض للامام عارض، فإن فهمنا من هذه الأخبار هذا الحكم فهو، وإلا فلا، فليس في البين احتمال وجود نص آخر وصل بيد الشيخ رحمه الله ولم يصل إلينا، فلا يعول بكلامه، فعلى هذا لا مجال لدعوى الاجماع في المسئلة .

إذا عرفت ذلك فهل نقول: بجواز نقل النية من الجماعة إلى الفرادى كما قال به بعض، أو نقول بعدمه كما قال به بعض، أو نقول: بالجواز في صورة وجود العذر وعدمه مع عدم العذر كما قال به بعض (أو نقول: بالجواز إذا لم يكن من قصد المأموم

١ - الخلاف، ج ١، ص ٥٥٢.

٢ - المبسوط، ج ١، ص ١٥٧.

الانفراد من أوّل الشروع في الصلوة، وبعدم الجواز إذا كان قاصداً لذلك من أوّل الشروع كما قال به بعض).

أما القائلين بالجواز فذكروا وجوها:

الوجه الأول: وهو ما يظهر من كلام الشيخ رحمته، الأصل والمراد به أصالة الإباحة، بمعنى إباحة نقل النية من الجماعة إلى الفرادى (والمراد إن كان الإباحة التكليفية فراده مشروعية ذلك وعدم حرمة، وإن كان الإباحة الوضعية فعناها عدم شرطية كون الصلوة جماعة من أولها إلى آخرها).

الوجه الثاني: وهو ما استدل به المحقق في المعتبر^(١) هو أنّ الجماعة تجب ابتداءً فلا تجب استدامة لعدم وجوبها بالشروع.

الوجه الثالث: أنّ بالاعتداء استدرك المأموم فضيلة الجماعة، فنية الفرادى يذهب من يده هذه الفضيلة فقط، لا أنّها تبطل صلواته (ويمكن أن يكون وجه ذلك هو أنّ الجماعة وصف لمصداق الصلوة غير مقوم لمهية الصلوة، ولذا ليست معتبرة فيها فإبطالها بعدم استدامة نيتها لا يوجب إبطال أصل الصلوة).

الوجه الرابع: استحباب جواز الانفراد، فكما كان من الجائز أن يصلي فرادى قبل الشروع في الصلوة وقبل نيته الجماعة، كذلك يجوز له بعد ذلك.

الوجه الخامس: التمسك ببعض الموارد الخاصة الواردة في الروايات من جواز نقل الشخص نيته من الجماعة إلى الفرادى مثل بعض الروايات الواردة في

القائلون بعدم جواز نقل النية من الجماعة الى الفرادى ذكروا وجوها ١٧

جواز التسليم قبل الامام، ومثل بعض ما ورد في باب الاستخلاف، ومثل ما ورد^(١) في صلوة ذات الرقاع، ورواية^(٢) معاذ ذكرها في التذكرة وردت في طرق العامة.

ويظهر من كلمات القائلين بعدم جواز ذلك وجوه:

أحدها: أنه إذا دخل في الصلوة ونوى الجماعة، ففي الاثناء لا يؤثر قصد الانفراد.

ثانيها: أن بقاء نية الاقتداء واجب بالوجوب التكليفي، فإذا كان ذلك واجباً فيحرم قصد الانفراد (لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده) أو يقال: بأن قصد الفرادى حرام بالحرمة التكليفية، فإذا كان حراماً فبقية الصلوة التي يأتي بها بقصد الانفراد يصير محرماً، لأن النهي في العبادة يقتضي الفساد.

ثالثها: دعوى حرمة الوضعية بمعنى عدم مشروعية صلوة تكون بعضها جماعة وبعضها فرادى.

رابعها: أن الاخلال بوظيفة الفرادى من قبيل ترك القراءة أو زيادة الركوع أو السجود لا يجوز إلا مع كون الصلوة بتمامها جماعة.

إذا عرفت استدلالات الطرفين يظهر لك أن كل دليل من الأدلة المجوزين ناظر إلى دليل من أدلة المانعين، فالاستدلال بأصالة الاباحة مثلاً يكون في قبال دعوى الوجوب التكليفي في الاقتداء، أو كون قصد الفرادى حراماً تكليفاً، وما في

١ - صحيح بخارى، ج ٥، ص ٦٣، ح ٤١٢٩.

٢ - الرواية ٤ من الباب ٦٩ من ابواب صلوة الجماعة من الوسائل.

الجواهر^(١) من وجود صلوة ملفقة من الجماعة والفرادى كما في إقتداء الحاضر بالمسافر، وغير ذلك من الاستخلاف وغيره، ناظر إلى رد ما ادعى التراقي^(٢) من عدم مشروعية ذلك .

وكيف كان فاعلم أنّ الوجوه التي ذكر لعدم الجواز فالأول منها ليس بوجيه، لأنّ ما قيل من أن قصد الانفراد لا يؤثر إن كان المراد أنّ بعد قصد الانفراد أيضاً تكون الصلوة جماعةً وإن قصد الشخص الفرادى، فهو فاسد، لأنّ قصد الجماعة معتبر في جميع حالات الصلوة، ولا يكفي بمجرد القصد في أول الصلوة إن لم تبق استدامة الحكمة للزوم بقاء النية إلى آخر العمل وإن كان غرضه أنّ قصد الانفراد غير مؤثر في بطلان صلوة الجماعة، فهو يتم إن لم نقل بمشروعية الصلوة الملفقة من الجماعة والفرادى، ويأتي الكلام في ذلك إنشاءً الله.

وأما الوجه الثاني فكذلك لا وجه له لعدم دليل على حرمة قصد الفرادى حرمةً تكليفيةً ووجوب بقاء نية الجماعة، لعدم دليل عليه إلا حرمة التشريع، وهي متفرعة على إثبات عدم المشروعية .

وكذا الوجه الرابع لا يصلح للاستدلال به على الجواز إلا إذا ثبت عدم مشروعية الصلوة المركبة من الجماعة والفرادى، وإلاّ إن ثبت ذلك، فيقال: بأنّ الاخلال بوظيفة المنفرد جاز في المقدار الذي تكون الصلوة جماعةً، ولا وجه لدعوى أنّ القدر المتيقن من اغتفار الاخلال بوظيفة الفرادى، هو في صلوة تقع كلها جماعةً، لأنّ ذلك فرع عدم مشروعية الصلوة الملفقة من الجماعة والفرادى.

١ - جواهر، ج ١٤، ص ٢٦.

٢ - مستند، ج ٨، ص ١٦٣.

فلا يبقى من الوجوه إلا الوجه الثالث، وهو أنّ الصلوة الملققة من الجماعة والفرادى بمعنى كون بعضها جماعة وبعضها فرادى، وبعبارة أخرى نقل نية الجماعة إلى الفرادى يكون غير مشروع بمعنى فساد تلك الصلوة، فلا بدّ من أن نتكلم في أنّ تلك الصلوة هل هي مشروعة أم لا؟

وما يأتي بالنظر هو أنّه إن قلنا: بأن الجماعة وصف للصلوة لا وصف كل جزء جزء من أجزائها، فلا إشكال في عدم المشروعية، لعدم كون الصلوة جماعةً لوقوع بعضها في غير الجماعة، وإن قلنا: بأن الجماعة وصف لأبعض الصلوة بمعنى كونها وصفاً لكلّ جزء جزء من أجزائها، فكل جزء يقبل لأنّ يصير جماعةً وقابل لأنّ يصير فرادى، فإنّ قصد مثلاً بالتكبير والقراءة الجماعة فتصير الصلوة في هذا المقدار جماعة ويصل الشخص بهذا المقدار بثواب الجماعة، وإن قصد بعد ذلك الفرادى فأقى بركوها وسجودها بغير نية الجماعة، فصلوته مركبة من الجماعة والفرادى باعتبار وقوع بعضها بينة الجماعة، وبعضها بغيره هذه النية، فإنّ كان الأمر كذلك، فلا بدّ من أن يقال: بمشروعية ذلك، غاية الأمر كما قلنا في كل جزء يأتي بنية الجماعة يترتب ثواب الجماعة فقط، وفي غيره لا يترتب ثوابها.

فالكلام لابد من أن يقع أولاً في أنّ الجماعة وصف للصلوة، أو للأجزاء، وثانياً في أنّه لو شككنا في كونها وصفاً لأى منها، فما هو مقتضى الأصل في مورد الشك .

أمّا الكلام في الجهة الاولى فنقول: لا يبعد دعوى كون الجماعة وصفاً للصلوة، كما يظهر من بعض الروايات الواردة في الباب المستفاد منه أنّ ثواب صلوة الجماعة كذا وكذا، فهذا شاهد على أنّ الجماعة وصف للصلوة للأجزاء، فإذا كان كذلك من

الالتزام بمشروعية صلوة تكون كلها جماعة فقط لعدم مشروعية نحو آخر (ولو شك في كون الجماعة وصفاً للأجزاء، أو للصلوة، فيشك في مشروعية الصلوة الملققة، والأصل عدم مشروعيتها).

وأما ما ترى في كلماتهم من التمسك بموارد جُوزَ فيها نقل نية الجماعة إلى الفرادى، مثل إقتداء الحاضر بالمسافر، فإنَّ الامام المسافر بعد ما يتمَّ على ركعتين فتصير صلوة المأموم الحاضر بالنسبة إلى الركعتين الباقيتين فرادى، والحال أنَّه لا إشكال في صحة ذلك، ومثل مورد الاستخلاف، فإذا عرض للامام عارض لا يمكن معه إتمام الصلوة، فيستخلف الامام أو بعض المأمومين شخصاً، ويتمون ما بقي من صلواتهم به، وهذا منصوص.

فيستفاد من ذلك جواز الصلوة الملققة، لأنَّ بذهاب إمام الأوّل تصير صلوة المأمومين فرادى، كما يستفاد ذلك من الرواية ١ من الباب ٧٢ من أبواب صلوة الجماعة من الوسائل، وهي ما رواها علي بن جعفر أنَّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الامام أحدث فانصرف ولم يقدّم أحداً، ما حال القوم؟ قال: لا صلوة لهم إلاَّ بامام، فليقدم بعضهم، فليتم بهم ما بقي منها وقد تمت صلواتهم) وغيرها.

ومثل ما ورد في جواز أن يسلم المأموم قبل الامام في صورة العذر، وهي ما رواها عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (في الرجل يكون خلف الامام، فيطيل الامام التشهد، قال: يسلم من خلفه ويمضى في حاجته إن أحبَّ). (١)

ولا إشكال في أنَّ المأموم بتقدمه على الامام في السلام تصير صلواته فرادى.

ومثل ما ورد في كيفية صلوة الخوف، فارجع بعض أخبار الراجعة إليها في الباب ٢ من أبواب صلوة الخوف من الوسائل، يستفاد منه بأنه مثلاً في المغرب يقتدى طائفة من أهل الحرب بالامام في الركعة الاولى، ثم في الركعة الثانية يتّهمون صلواتهم بأنفسهم، ويصبر الامام في الركعة الثانية حتى يذهب هذه الطائفة بازاء العدو، فتأتي طائفة اخرى كانوا بازاء العدو، فيقتدون به وتكونون مع الامام في ركعتين، ثم يجلس الامام ويصبر حتى يصلون هذه الطائفة الركعة الباقية من صلواتهم، فيسلم عليهم فضلوة الطائفة الاولى في غير ركعة الاولى والطائفة الثانية في غير الركعتين الاولتين من صلواتهم تكون فرادى، فهذا دليل على جواز نقل نية الجماعة إلى الفرادى .

هذا كله موارد توهم فيها نقل نية الجماعة إلى الفرادى، فقالوا: بأننا من صيرورة الجماعة فرادى في هذه الموارد نكشف جواز الصلوة الملققة من الجماعة والفرادى ومشروعيتها.

ولكن نقول: أما أولاً في إقتداء الحاضر بالمسافر والاستخلاف بأنه كما يظهر من مطاوى كلماتنا، تكون صلوة الجماعة وحقيقة الاقتداء جعل الصلوة مرتبطة بصلوة الامام وتابعة لها متى يمكن، وبعبارة اخرى متى يمكن حفظ الارتباط وجعل صلواته متعلقة وتابعة لصلوة الامام، يجعلها تابعة ومربوطة بها وعلى هذا قلنا: بأن بعد كون المرتكز من حقيقة الاقتداء هذا، فما دام يكون الامام مشتغلاً بالصلوة ويمكن للمأموم المتابعة يلزم ذلك حتى تحفظ القدوة، والآفلو رفع اليد فلا يعد إقتداءً.

فعلى هذا نقول: بأنه في الموردین بعد كون صلوة الامام ركعتين لكونه مسافراً

فيمت صلواته، فلا يمكن بعده للمأموم حفظ الربط والتبعية، وفي مورد الاستخلاف مع طرؤ عارض للامام لا يمكن للمأموم بقاء القدوة وارتباط صلواتها بصلواته، فالموردان غير مربوطين بما نحن فيه، وهو قصد الانفراد مع إمكان أن يجعل تنمة صلواته تابعةً ومرتبطةً بصلوة الامام وتبقى القدوة والمتابعة .

وأما ثانياً في خصوص رواية المجوزة لتقديم سلام المأموم على الامام، وخصوص ما ورد في صلوة الخوف، كرواية الواردة في نقل غزوة ذات الرقاع، بأنه يحتمل عدم صيرورة صلوة المأموم فرادى فيها، بأن يقال: بعد كون حقيقة صلوة الجماعة، وحقيقة الاقتداء جعل صلوة المأموم مرتبطةً بصلوة الامام، ولازم ذلك كون صلوة المأموم والامام في زمان واحد وفي مكان واحد، ولهذا يعتبر عدم بعد المكاني بينهما، والشارع جعل لهذا القسم من الصلوة، أى: صلوة الجماعة، آداباً وشرائط ومن جملة شرايطها متابعة المأموم للامام في الأفعال، بمعنى: أن يأتي بأفعال الصلوة بعد الإمام ولا يتقدم عليه في ذلك، وهذا من شرايط الجماعة، فللشارع بحسب ما يرى من المصالح أن يعتبر هذا الشرط مطلقاً، أو يرفع اليد عنه في بعض الموارد، فلا يكون عدم هذا مضراً في تحقق الجماعة .

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ توهم كون الموردين المذكورين من صغريات الفرادى، ليس إلّا من باب ما يرى من حكم الامام ﷺ بتقديم المأموم سلامه على سلام الامام، والحال أنّه لا بد من إتيانه بعده بناءً على اشتراط تأخر سلامه عن سلام الامام، أو في صلوة الخوف جوّز ﷺ على الطائفة الاولى الاتيان بركعتين مقدمتين على ركعتي الامام، وجوّز انفكاك الطائفة الثانية عن الامام وإتيانها الركعة، والحكم بتقديم المأموم على الامام في الموردين شاهد على صيرورة صلاتها فرادى .

ولكن بعد ما قلنا: من أن المتابعة من شرايط الجماعة، فيحتمل أن يكون جواز التقديم من باب الغاء شرطية المتابعة في الموردين، وصرف ذلك الاحتمال كاف في عدم كون صلوة المأموم فرادى في الموردين، لأن منشأ توهم صيرورتها فرادى ليس إلا من باب توهم عدم إمكان كون صلوة المأموم في الموردين جماعة، ولكن بناءً على ما قلنا يمكن ذلك، فلا وجه للحكم بكون الموردين من صغريات صيرورة الصلوة فرادى ثم التمسك بها للجواز، لقابلية بقاء القدوة كما قلنا في المورد الأول، وهو تقديم السلام، غاية الأمر جواز على المأموم تقديمه لدى الضرورة والحاجة، فهو ما دام مشغولاً في الصلوة مقتدياً وفي الجماعة، وإذا سلم لم يبق مورد لأن تكون صلواته جماعة، وكذلك في المورد الثاني فيمكن كون الطائفة الاولى وكذا الثانية في الجماعة وإن قدمتا في بعض الأفعال على الامام، لأن المتابعة في الأفعال شرط من شرايط الجماعة، والشارع رفع اليد عن هذا الشرط، فتبقى القدوة والجماعة.

والشاهد على بقاء الجماعة في صلوة الخوف هو التصريح في بعض رواياتها بأنه يسلم عليهم - يعنى: يسلم الامام على الطائفة الثانية، مع إنفكاكهم عنه بعد رفع الرأس من السجود من الركعة الاخيرة من الامام، وإتيانهم بركعة مستقلة، فهم مع ذلك في الجماعة، ولهذا كما صرح في الرواية بصبر الإمام ويجلس حتى يتمون هذه الطائفة صلواتهم، ثم يسلم الامام عليهم، فظهر لك أن كون الموردين من صغريات نقل نية الجماعة إلى الفرادى غير معلوم أصلاً. (١)

١ - أقول: قال أخي حفظه الله به مد ظله: بأن بعض الروايات الواردة في صلوة الخوف مصرحة بصيرورة صلوة الطائفة الاولى والثانية في المقدار الذي يتخلفون من متابعة الامام

وثالثاً بأنه ولو فرض تجويز الفرادى في هذه الموارد، ولكن هذا حكم تعبدى في مورده، فلا وجه للتعدي عنها إلى غيرها.

نعم قد يقال: إن دعوى الشيخ ﷺ أصالة الإباحة مستبعد، مع كون عمل المتشربة على خلاف ذلك، فهو يؤيد عدم كون وجه ظاهر لعدم الجواز وعدم منع خارجاً عند المتشربة، وإلا لو كان قصد الانفراد عمل مشكوك مشروعيته، ولم يكن أثر منه عند المتشربة، فكيف يلتزم الشيخ ﷺ، وهو رئيس المذهب في عصره،

⇨ فرادى، مثل الرواية ٢ من الباب ٢ من أبواب صلوة الخوف من الوسائل، وهي قوله فيها (فتمت للامام ثلاث ركعات، وللأولين ركعتان في جماعة، وللآخرين واحدة، وكذا في رواية ٨ من باب المذكور).

فعنون مدظله الاختلاف الواقع في صلوة الخوف في أن الامام إذا أتى بركعات صلواته، يجلس ويتشهد ويسلم وينصرف، ولا ينتظر حتى تتم الطائفة الثانية مابقى من صلواتهم ويصلون فيسلم عليهم، أو يصبر حتى تصلون ويسلم الامام عليهم.

والأول ما ذهب إليه ابو ليلى من العامة، وأمّا قول الثاني فهو على ما ادعى في الخلاف يكون قول أصحابنا وإجماعهم على ذلك (فارجع الخلاف).

فعلنى هذا تقول: إن بعض الروايات الواردة في كيفية صلوة الخوف موافق مع قول الأول الظاهر منه صيرورة صلوة المأمومين في المقدار الذي لا يتبعون الامام فرادى، وبعضها مع القول الثاني، فارجع الباب الثاني من أبواب صلوة الخوف من الوسائل، فيقع التعارض بين الروايات الدالة على القول الأول وبين الاخر الدالة على القول الثاني، وحيث لا يمكن الجمع بينهما في الدلالة، فلا بد من الأخذ بما فيه المرجح، والترجيح مع الطائفة الموافقة مع القول الثاني، لدعوى الشيخ ﷺ الظاهر منها كون الشهرة الفتوائية على طبقها.

فكأن نظره الشريف من بيان تلك المسئلة المختلفة فيها، هو أن بعض الروايات المتوهمه ظهورها في كون بعض صلوة الطائفتين فرادى لاشتغالها على ما لا يمكن الالتزام به، وهو جواز تسليم الامام قبل أن تصلّي الطائفة الثانية به، لا يعتني به من هذا المحيث أيضاً، فتأمل. (المقرّر).

بالمجواز .

ولكن لا يخفى عليك أن ذلك ليس إلا صرف استبعاد، نعم يمكن أن يقال: إن قول الشيخ رحمه الله بالمجواز شاهد على عدم وجود سيرة من المشرعة على عدم المجواز، ولا يدل على أزيد من هذا، بل يمكن كون المسئلة خلافية لا سيرة على أحد طرفيها، فالشيخ رحمه الله ذهب إلى أحد طرفي المسئلة لعدم وجود ما يوجب عدم المجواز بنظره الشريف فأفتى بالمجواز للأصل، فافهم .

إذا عرفت ذلك كله يظهر لك أن الفتوى بالمجواز مشكل، ولهذا قلنا بالاحتياط، مع أننا راجعنا المسئلة غير مرة وواقفنا على أطرافها بتأملها .

وقد يستدل لعدم مشروعية قصد الانفراد بالرواية التي ذكرناها سابقا عند التكلم في ذكر موارد يرى في كلماتهم من التمسك بهذه الموارد. (١)

وجه الاستدلال هو أن علي بن جعفر سئل عن موسى بن جعفر رحمه الله في مورد أحدث الامام، فانصرف ولم يقدم القوم أحداً ما حال القوم؟ قال: (لا صلوة لهم إلا بامام) فإن كان قصد الانفراد جازاً فصارت صلوة القوم فردى، فكان المناسب أن يقول رحمه الله فإن صلواتهم صارت فردى، فإن عملوا بوظائف المنفرد فلا إشكال في صلواتهم، لا أن يقول (لا صلوة لهم إلا بامام) فمن هذا البيان نكشف أن العدول من الجماعة إلى الفردى غير جائز، ولهذا قال رحمه الله (لا صلوة لهم إلا بامام فليقدم بعضهم فليتم بهم ما بقي منها، وقد تمت صلواتهم) .

ولكن يمكن أن يقال: بأن غرض السائل كان فهم حال صلواتهم التي كانوا

عليه - أعني: صلوة جماعتهم، وأنه كيف ييقون الجماعة، فقال ﷺ (لا صلوة لهم إلا بامام) لا أنه لا صلوة لهم حتى فرادى، لا مكان كون سنوالة من الصلوة شرعوها لا طبيعة الصلوة أعم من فرادى ومن الجماعة، فإذا كان كذلك فقال ﷺ: بأن الصلوة التي شرعوا فيها جماعة قوامه بالامام، فليقدم بعضهم، فليست الرواية دالة على منع قصد الانفراد، هذا.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أن نقل نية الجماعة إلى الفرادى مشكل إلا في كل مورد دلّ دليل على جوازه، لما قلنا أولاً من أن الاستفادة من ظواهر الأخبار كون الجماعة وصفا للصلوة، لا لكل جزء جزء، وثانياً لو فرض وقوع الشك في ذلك فنشك في مشروعية الصلوة الملققة من الجماعة والفرادى، والأصل عدم مشروعيتها. (١)

١ - أقول: بعد ذلك قلت به مدخله: بأنه بعدما أمضيت الكلام سابقا واستفدنا من بياناتك الشريفة بأن الجماعة والفرادى طبيعة واحدة، وأن الجماعة في خصوص المأموم محتاج الى القصد، فهل تقول في مورد نقل نية الجماعة إلى الفرادى ببطان الجماعة فقط، ولازمه أن المكلف لو لم يأت في المقدار الذي كان ناويا للجماعة وكان مأموما، بما هو وظيفة المنفرد، وبعبارة أخرى أدخل في المقدار من صلوته الذي من نيته الجماعة بوظيفة المنفرد تبطل صلوته من باب إخلاله بوظيفة المنفرد، أو تقول ببطان أصل الصلوة بحيث لو لم يخل المأموم بوظيفة المنفرد في المقدار الذي كان في الجماعة وبعده قصد الفرادى، تكون صلوته فاسدة أيضا، قال مدخله: أمّا من يقول بجواز العدول من الجماعة إلى الفرادى، وبعبارة أخرى بمشروعية صلوة الملققة من الجماعة والفرادى، فهو يقول: بأنه ان نوى الجماعة أحد ثم على رأس الركعتين مثلاً نوى الانفراد وأتم صلوته منفردا، ولم يأت بالقرائة في الأولتين أو غرض بأنه زاد الركوع، أو السجود فيهما نسيانا، فصلوته صحيحة، أمّا في الركعتين الاولتين كان في الجماعة فترك القرائة

هل نقول به بطلان الجماعة و اصل صلوة المأموم لو لم..... ٢٧

ويكون هذا الحيث متفرعاً على مسألة اخرى تتعرض لها انشاء الله، حتى يظهر حال هذا الحيث من هذه المسئلة أيضاً، فنقول بعونه تعالى:

مسئلة: مما يبحث عنه في مسائل صلوة الجماعة هو أنه بعد ما يرى من دخل بعض الامور وجوداً، أو عدماً في الجماعة، كعدم الحائل بين الامام والمأموم في ما إذا كان المأموم رجلاً، وكعدم علو الامام عن المأموم في المكان، وكعدم البعد بينهما، وكشرايط المعتبرة في الامام من العدالة وغيرها، وكل هذه الامور، على ما يظهر من أدلتها، يعتبر في جانب المأموم بمعنى: أن صلوة جماعة المأموم وتحقق القدوة مشروط بوجود بعض الامور وبعدم بعض الآخر، يقع الكلام في أنه مع الاخلال بأحد هذه الامور المعتبرة، هل تبطل الجماعة فقط بمعنى: عدم ترتب آثار الجماعة على فاقد الشرط، أو واجد المانع ولكن لا تبطل أصل الصلوة لو لم يخل المأموم بوظائف الفرادى، أو تبطل الصلوة من رأس؟

وأثره أنه لو فرض عدم إخلال المأموم بوظيفة الفرادى تبطل الصلوة أيضاً، لاخلال المأموم ببعض ما يعتبر في صلوة الجماعة.

إذا عرفت ذلك نقول: إن بطلان أصل الصلوة وعدمه على نحوه دخل ما يعتبر في صلوة الجماعة، فتكون مبنى الاحتمالين في المسئلة فهم ذلك.

فنقول: إن ما يعتبر في صلوة الجماعة يحتمل أن يكون دخيلاً وجوداً أو عدماً

٢٠ وزيادة الركن غير مضر واما بعدها عمل بوظيفة المنفرد.

وأما نحن نقول: أننا بطلان الجماعة بناءً على عدم الجواز فواضح، ولهذا نقول في الفرض المتقدم حيث ان المكلف لم يأت بالقراءة وزاد الركن بطلت صلوته، وهذا المقدار لا إشكال فيه، وأما بطلان أصل الصلوة بحيث يقال في الفرض، ولو كان المكلف غير مخل بما هو وظيفة المنفرد، ولكن مع ذلك تكون الصلوة باطلة فهي مختارنا. (المقرر).

في الصلوة، وبعبارة أخرى بعد كون طبيعة الصلوة لها فردان فرادى: وجماعة، فصلوة الجماعة لها شرايط وموانع بمعنى: أن هذه الشرايط والموانع دخیل في أصل الصلوة، ويحتمل أن تكون دخیلا في خصوص وصف الجماعة بمعنى: أن صلوة الجماعة كصلوة الفرادى غير مشروط بأحد هذه الشرايط، ولكن الجماعة وتحقق القدوة، وترتب آثار الجماعة على هذه الصلوة تتوقف على وجود بعض الامور وعدم بعض الآخر.

فإن قلنا بالاحتمال الأول فلازمه بطلان أصل الصلوة المنوية جماعة بمجرد الاختلال بأحد الامور المعتبرة في صلوة الجماعة ولو لم يخل المأموم بوظيفة الفرادى. وإن قلنا بالاحتمال الثاني فآثره بطلان الجماعة وعدم ترتب آثارها إن أخل بأحد هذه الامور، وأما بطلان أصل الصلوة فلا وجه له إلا في صورة اختلاله بوظيفة المنفرد.

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع أولاً في أن ما يستظهر من الأدلة المتعرضة لدخل هذه الامور هل هو الاحتمال الأول أو الاحتمال الثاني؟ وثانياً لو لم يستظهر أحد الاحتمالين من الأدلة، فشككنا في كون دخلها على الأول أو على الثاني، فما هو مقتضى القاعدة؟

فنقول بعونه تعالى: أما الكلام في الجهة الاولى، فاعلم أن الرواية ١ من الباب ٦٢ من أبواب صلوة الجماعة من الوسائل، وهي ما رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وفيها قال: وأى صف كان أهله يصلون بصلوة الامام، وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم ما لا يتخطى، فليس تلك لهم بصلوة.

ما رواها السكونى عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه (قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في

رجلين اختلفا فقال: أحدهما كنتُ إمامك، وقال الآخر: أنا كنتُ إمامك، فقال: صلواتهما تامة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنتُ أنتم بك، قال: صلواتهما فاسدة وليستانفا).^(١)

مما يمكن الاستدلال بهما على كون ما يعتبر في صلوة الجماعة يعتبر في أصل الصلوة، لأنه ﷺ في الرواية الاولى قال (ليس تلك لهم بصلوة) لأجل الفصل بقدر لا يتخطى، وفي الثانية في صورة دعوى كل منهما بأنى أئتم بك وأقتدى بك قال ﷺ (صلواتهما فاسدة) لأجل عدم وجود إمام لجماعتهما المنويتان، فقال أصل صلواتهما فاسدة لا الجماعة فقط، فالروايتان تدلان على اعتبار ما يعتبر في أصل صلوة الجماعة لا خصوص وصف الجماعة.

وفي الرواية الاولى وإن كان يمكن دعوى قوله ﷺ (ليس تلك لهم بصلوة) أى صلوة جماعتهم ليس بصلوة من باب أن النظر كان بالصلوة التي كانت منظورهم، وهو صلوة الجماعة، وهذا لا ينافي مع كون أصل صلواتهم صلوة وقعت صحيحة، ولكن في الرواية الثانية أعنى: رواية السكوني، لا مجال لهذه الدعوى، لأن منظورهما ليس الفحص عن حال جماعتهم، فقوله ﷺ (صلواتهما فاسدة) تدل على بطلان أصل الصلوة لأجل فقد شرط من شرائط الصلوة، ولا وجه لبطلان إلا من باب كون ذلك معتبراً في أصل الصلوة، والسكوني وإن كان ضعيفاً، ولكن تعرض الفقهاء لخصوص المسئلة شاهد على اعتنائهم بهذه الرواية، فعلى هذا نقول توضيحاً للمطلب: بأن المعصوم ﷺ، على ما في رواية السكوني، قال: صلواتهما فاسدة، فتدل الرواية على فساد الصلوة من باب ترك ما يعتبر فيها، وإلا لا معنى للحكم بالفساد.

إن قلت: بأنه من الممكن أن يكون فساد صلواتها من باب تركها القراءة كما هو الظاهر، أو فعلها ما يتنافى مع وظيفة الفردى من زيادة ركوع أو سجود، لا من باب عدم وجود الشرط وهو الامام.

نقول: أولاً ترك الاستفصال دليل على كون فساد صلواتها مستنداً الى عدم وجود الشرط لا إلى غيره، وإلا لكان اللازم على الامام ﷺ أن يفصل بين صورة ترك وظيفة الفردى، وبين صورة العمل بوظيفته، فن ترك الاستفصال نكشف عدم كون الحكم بالفساد دائراً مدار العمل بوظيفة الفردى وعدمه.

وثانياً لو فرض أنها تركا القراءة، ولكن حيث يكون تركها من باب تحيّل كل واحد منها بكونه مقتدياً، فيكون منشأ تركها عدم توجهها وغفلتها من عدم كونها مأمومين، فلا يبعد اغتفار ترك القراءة في هذه الصورة وإلحاق هذه الصلوة بترك القراءة عن سهو (فلا تجب الاعادة بمقتضى لا تعاد) فعلى هذا ليس وجه الحكم بالفساد في مورد الرواية ترك القراءة، فنشأ حكمه ﷺ على الظاهر، بمقتضى ترك الاستفصال وسياق الخبر، هو فقدان الشرط، وبطلان الصلوة ليس إلا من باب كون الشرط شرطاً لأصل الصلوة، لا بخصوص وصف الجماعة، ^(١) فتحصل ممّا مرّ كون

١ - أقول كما قلت بحضرته مد ظله، بعد ما يكون الأغلب في الجماعة ترك القراءة وخصوصاً في مورد الرواية حيث يقتدي كل منهما بالآخر، فالظاهر كون شروعهما في الصلوة في زمان واحد، فهما في تمام الركعات كانا معاً، فمن التريب تركهما القراءة، ومع تركهما القراءة فصلواتهما فاسدة، فيحتمل أن يكون وجه فساد صلواتهما هذا، وأما ما أفاده مد ظله من أن ترك القراءة مغتفر فلا يكون الحكم بالفساد مستنداً إليه مشكلاً، لأنّ شمول (لاتعاد) لمثل هذه الصورة التي يكون المكلف عامداً في الترك، غاية الأمر من باب جهل المركب، مشكلاً فتأمل، وتحقيق

دخل الامور المعتمدة في الجماعة على النحو الأول.

وأما الجهة الثانية، أعني: صورة الشك في أن دخل الامور المعتمدة على النحو الأول أو الثاني، فنقول: بأن الأصل عدم دخل هذه الامور في أصل الصلوة، فبعد ما قلنا من كون الجماعة والفرادى فردين من طبيعة واحدة، فلو فقد شرط أو وجد مانع، فإن لم يخل المأموم بوظيفة الفرادى، فلا مانع من صحة أصل الصلوة، غاية الأمر عدم كونها جماعةً وعدم ترتب آثار الجماعة عليها، ولكن لا تصل النوبة بالأصل لما استظهرنا من كون ما يعتبر دخيلاً في أصل الصلوة، فعلى الاخلال بما هو المعتمد، فالصلوة فاسدة، فانقذح فساد أصل الصلوة في صورة نقل النية من الجماعة إلى الفرادى إلا في كل مورد دل الدليل بالخصوص على جوازه. (١)

⇒ الكلام في محله.

كما أن ما أفاده مد ظله من أنه إن كان المستند غير ذلك من ترك القراءة أو زيادة الركن لزم الاستفصال، فمن تركه نفهم إطلاق الحكم لصورة إتيانها بالقراءة وعدمه، وصورة زيادتهما الركن وعدمها.

نقول: إنه بعد كون الاغلب ترك القراءة، فإن اتكى بهذه الغلبة ولم يسئل فما أخل بالفرض، فلا وجه للتمسك بترك الاستفصال، مضافاً إلى أنه لو فرض دلالة الروايتين على ذلك، فغاية الأمر استكشاف كون الفصل ووجود الامام مانعاً وشرطاً لأصل الصلوة، وأما استكشاف كون كل الشرايط والموانع هكذا حتى يقال في المسئلة المتقدمة: بأن اشتراط بقاء نية القدوة أو مانعية قصد عدم القدوة شرط أو مانع لأصل الصلوة لا لوصف الجماعة، محل إشكال، لا مكان كون نحوه أخذ الشرايط والموانع مختلفاً، فعلى هذا لا يستفاد مما مرّ كون دخل الامور المعتمدة في الجماعة بنحو الاطلاق على النحو الأول أو الثاني. (المقرر)

١ - أقول: قد عرفت عدم إمكان استظهار كون ما يعتبر فيها معتبراً في أصل الصلوة، فبعد ذلك تصل النوبة في صورة الشك بالأصل، والأصل كما أفاده مد ظله يقتضي عدم كون ما يعتبر

الأمر الثاني: من الامور التي يقع التكلم فيها في النية، هو أنه بعدما عرفت من اعتبار القصد والنية في العناوين القصدية، يعتبر وقوع الفعل بقصد التقرب في الصلوة، بل وفي مطلق العبادات، وهذا مسلم، وحيث إنَّ القرب المكاني محال بالنسبة إلى الله تعالى، فلا يبعد أن يكون الغرض هو أن يؤتي العبد العمل على وجه يكون استناد ذلك إلى الله تعالى، ويجعل فعله مربوطاً به سبحانه .

وبعبارة اخرى يكن محرکه إلى العمل جعل إرتباط بينه وبين نفسه، ويطلب بعمله هو لا غير، في قبال عمل يكون صدور به بعض دواعي النفسانية، فيكون المقدار اللازم من القصد هو كون صدور الفعل بداعي التوجّه إليه إمّا لكونه عز اسمه أهلاً للعبادة أو كان لأجل التقرب به، أو بداعي التوجّه إليه لكي ينتفع من الخيرات التي عنده من الخيرات الاخرية كالجنة، أو الدنيوية كزيادة النعم من درّ الرزق وغيره، أو لدفع المكاره والمضارّ من مضارّ الاخرية كالنار، أو دنيوية كالأمراض والاسقام .

ففي كل ذلك يعدّ العبد مطيعاً وكون توجهه وصدور الفعل منه له تعالى، لأنّه في كل ذلك يتوجه نحو جنابة، ويطلب منه في قبال من يعمل عملاً لا يريد منه جلب توجه الله تعالى، بل يفعل لغيره كالمرائي في عمله.

⇨ فيها معتبرا في أصل الصلوة، فالصلوة صحيحة لو لم يخلّ المأموم بوظيفة الفردي، فإنما موافق مع سيدنا الاستاد آية الله العظمى مد ظله في جهة، وهي أن نقل نية الجماعة إلى الفردي محل إشكال ومخالف في جهة وهي أنّه بعد نقل النية هو يقول مد ظله بطلان أصل الصلوة، وعندى لم يكن تاماً، بل أقول: لو لم يعمل المأموم بوظيفة الفردي تبطل صلوته من رأس، وأمّا لو عمل بوظيفة الفردي فصلوته صحيحة، غاية الأمر لم تكن جماعة، ولا يترتب عليها آثار الجماعة منه. (المقرر)

يكفى في قصد التقرب كون محركه هو التوجه الى الله تعالى ٣٣

فإن كان المراد من اعتبار قصد التقرب في العبادات، ومنها الصلوة، هذا المقدار فصحيح، وبكل ما قلنا يمكن التوجه نحو جنباه ويعبده، وأما إن كان أزيد من ذلك فعلى المدعى إثباته.

ثم إن هنا كلاماً آخر وهو أنه كما عرفت لو صدر الفعل من العبد على أي وجه من الوجوه المتقدمة يعدّ مطيعاً، ويكفي في العبادة، ولكن حيث إنه ليس في الآثار والادلة لفظ قصد التقرب حتى ندور مداره، فنقول: بأن ما يقال: من اعتبار قصد التقرب في العبادات، هل يكون المراد أن يقصد العبد في عبادته صدور الفعل من نفسه قربة إلى الله ثم يقع الكلام في أن مراتب القرب مختلفة، فمن الناس من يعبده لكونه أهلاً، ومن الناس من يعبده لكي يصل بالجنة، ومنهم من يعبده لأن ينجي من النار.

أو يكون المراد أنه بعد كون نوع العبادات الواردة في الشرع من الامور ليس في إتيانها دواعى النفسانية، بل بحسب الطبع الأولى إن كان يصدر من العبد يصدر لأجله تعالى شأنه، فحيث يكون بحسب طبع الاولى المنظور والمقصود منها جنباه، لعدم دواعى على إتيانها غير هذا الداعي، فصرف صدوره بحسب وضعه الاولى هو المقصود والمنظور، فيقال: إنه يكفي في تحقق ذلك إيجاد العبادة من العبد، بمعنى أن هذا المقدار كاف في صيرورة العمل عادة له تعالى، لأنه بعد عدم داع آخر للعبد والمفروض قيامه إلى إتيان العبادة، فصرف ذلك كاف في القصد اللازم في العبادة، ولا يعتبر أزيد من ذلك.

فالفرق بين التعبدى والتوصلي في هذا المقدار، في التوصلي يحصل الغرض بأي داع يصدر منه الفعل، وفي التعبدى لابد من صدوره على نحو لا يكون داعيه إلى

العمل غير الله تعالى، ومع فرض كون وضع العبادة أولاً وبحيث طبيعته مما لا يتعلق بها دواعٍ آخر، فيكتفي في امتثالها إتيان العمل بدون داعٍ آخر.

الموضع الثالث: من الأمور المبحوث عنها في النية (الضمان) وهي إما محرمة، أو راجحة، أو مباحة، فالكلام فيها يقع في طي مسائل:

المسئلة الاولى في الضمان المحرمة، والعمدة منها الرياء، وهو إما في الصلوة بأن يقصد الرياء في أصل الصلوة، وإما في جزء من أجزائها الواجبة، وإما في جزء من أجزائها المستحبة.

أما إذا قصد الرياء في أصل الصلوة فلا إشكال في بطلان الصلوة مضافاً إلى ارتكاب المراني فعلاً محرماً، وهذا مما لا إشكال فيه، ويدلّ على ذلك الأخبار والاجماع.

وأما إذا نوى الرياء في جزء من أجزائها الواجبة، مثلاً في القراءة، فقد يتوهم عدم بطلان الصلوة لأجل الرياء لو أتى بالجزء مجدداً بقصد العبودية، غاية الأمر يمكن أن يقال: ببطلان الصلوة من باب زيادة العمدية بناءً على شمول أدلة ببطلان الصلوة بالزيادة لمثل المورد.

ولكن لا يخفى عليك أنّ الصلوة فاسدة في هذه الصورة أيضاً، ولا وجه لهذا التوهم، لأنّه يصدق على من أتى بجزء رياءً أنّه أدخل الغير في عمله، ويستفاد من بعض أخبار الباب أنّ ذلك رياء، ومن هنا ظهر بطلان الصلوة بالرياء في جزء المستحب، مثل من يراني في قنوته، فإنّه وإن يراني في قنوته، ولكن قنوت الصلوة من الصلوة وليس خارجاً منها، فن يراني فيه يراني في صلوته، لأنّه يريد بذلك أن يقال في حقّه: بأنّه يؤتى قنوت صلوته حسناً، فيصدق أنّه أدخل الغير في عمله

نقل كلام الهمداني رحمته الله من عدم كون الرياء مبطلاً إذا كان في الجزء وفساده ٣٥

وعمله الصلوة، وإن كان في جزء من أجزائه الواجبة أو المستحبة، بل تبطل الصلوة بترك ما يكون في فعله الخرازة والمنقصة رياءً مثل من يترك بعض مكروهات الصلوة، لأنه يعدّ بتركه هذا بأنه أدخل رضى الغير في عمله لأنه يأتى بصلوته هكذا رياءً، فالحق بطلان الصلوة في كل من هذه الصور الأربعة لوجود ملك الفساد فيها.

(ونقول لمزيد وضوح المطلب حتى يعلم ما قيل في المقام، ويعلم ما هو الحق فيه: بأنه يظهر من حاج آغا^(١) رضا الهمداني رحمته الله الاشكال في بطلان الصلوة إذا كان الرياء في الجزء الواجب أو المستحب عند التعرض بجزء المستحب، فإنه في مقام الرد على التمسك برواية زرارة وعلي بن سالم - المذكورتان في الباب ١١ و ١٢ من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل، المستفاد منها أن إدخال رضاء الغير في العمل يوجب الشرك وعدم القبول - قال: إن المستفاد كون الرياء موجبا لبطلان العمل، وكما تكون الصلوة عملاً يكون القنوت عملاً، فلو أتى قنوته رياءً فهو الشرك في هذا العمل فقط، وأما سائر الأجزاء فهي عمل، أو أعمال آخر لو أتى بها الله تعالى، فلم يصدق أنه أشرك فيها الغير، بل يصدق أنها له تعالى، فصرف إتيان الجزء رياءً لا يوجب بطلان أصل الصلوة .

ولكن يرى المتأمل فساد كلامه كما قلنا، لأنه ليست الصلوة عند العرف إلاّ عمل واحد، فمن أشرك في جزء منها يقال: بأنه أشرك في صلوته الغير، فافهم.

هذا كلّ حال الرياء، وأما العجب فهو وإن كان من الصفات المذمومة - كما ينادي بذلك بعض آيات الشريعة، وينتهي بالاستكبار، ومنشأه كما يظهر من بعض

الروايات نقص العقل، ويحصل للانسان من باب عدم التفاته بصغر نفسه وأعماله، وعدم توجهه بحال العباد المطيعين، وعباداتهم حتى يفهم أن الاعمال الحسنة يأتي بها ليست بشيء مهم يوجب العجب والادلال - ولكن بطلان الصلوة بسببه محل تأمل، لعدم دليل عليه، فارجع الأخبار والآثار، فافهم.

المسئلة الثانية: في الضائيم المباحة، اعلم أن لها صوراً:

الصورة الاولى: أن يكون للمكلف داعٍ الى الصلاه مستقلاً، وداعٍ الى الضميمة المباح مستقلاً بحيث يقبل كل منهما لأن يصير داعياً الى الفعل مستقلاً وإن لم يكن داعي الآخر في البين، غاية الأمر حيث لا يمكن ورود علتين المستقلتين على المعلول الواحد، يكونان جزئين للعلّة للصلوة .

الصورة الثانية: أن لا يكون أحد الداعيين بهذه المرتبة، بل يكون كل واحد منهما بحيث لو لم يكن داعي الآخر لا يحرّك المكلف هذا الداعي نحو الفعل، بل يكون انضمام كل واحد من الداعيين إلى الآخر علّة لصدور الفعل منه .

الصورة الثالثة: أن يكون داعي الصلوة مستقلاً في اختيار الطبيعة وداعي الضميمة تبع له .

الصورة الرابعة: عكس ذلك .

الصورة الخامسة: أن لا يكون للضميمة داعٍ في اختيار الطبيعة أعني: طبيعة الصلوة أصلاً، بل الداعي في الضميمة داعٍ إلى اختيار الفرد، مثل وقوع الصلوة مثلاً في المسجد .

أما الكلام في الصورة الاولى: فاعلم أنه ينسب إلى كاشف الغطاء رحمته عدم

بطلان الصلوة في هذه الصورة نظراً إلى أنّ ما يعتبر ليس إلاّ تحقق الامتثال، والامتثال يصدق في هذه الصورة، ويستند الفعل إلى داعي الأمر، لأنّ وجود داعي المباح وعدمه سيّان في الفرض .

ولكن بعد عدم إمكان كون كل من الداعيين علّةً مستقلة لصدور الفعل لامتناع وحدة الاثر وتعدد المؤثر، وبعد عدم كون أحد الداعيين فقط علّةً للزوم الترجيح بلامرجح، فقهرأ ما هو العلة هو الجامع بينهما، فيستند الفعل إلى مجموع الداعيين، فليس الفعل مستنداً إلى داعي الله تعالى فقط، أعني: داع الأمر فلا، يكفي في امتثال الأمر بهذا الفعل، لأنّ الامتثال يصدق إذا كان الداعي الامتثال أمر الصلوة بدون مدخلية شيء آخر.

وما قيل: من أنّه من يكون له داعي الصلوة بحيث لو لم يكن له داعي آخر لا يرفع اليد عنه، وكذلك له داع مباح بحيث لا يرفع اليد عنه، فلا يمكن له إتيان الفعل مستنداً إلى أحد الداعيين، فلا بدّ من الاكتفاء في مقام الامتثال بهذا الفعل، فاسد لأنّه يمكن له تخلص الداعي، وليس ذلك أمراً متعذراً أو متعسراً لأنّه ولو وجد في النفس دواع مختلفة، ولكن بعد حساب أطراف كل منها، والمصالح والمفاسد المترتبة عليها، فإن يرى الشخص عدم إمكان الجمع بينها، يرفع اليد عن بعضها، ففي المقام وإن كان له داع مباح في حدّ ذاته أيضاً، ولكن بعد ما يرى من أنّ بقاء هذا الداعي والمقصود يوجب عدم إمكان امتثال أمر المولى، وبالنسبة يوجب تفويت مصلحة الواقع والوقوع في العذاب الاليم، يرفع اليد عن داعيه الآخر، فظهر لك بطلان العبادة في هذه الصّورة .

وأما الكلام في الصورة الثانية: أن يكون كل من الداعيين بحيث لا يمكن

أن يصير كل واحد منها مستقلاً مؤثراً وعلةً لصدور الفعل، ولكن ضمّ كل منها إلى الآخر يصير داعياً إلى الفعل، فلو لم يكن له كل واحد منها لا يصدر الفعل عنه لعدم تعلق داعيه بأحدهما بحيث يصير علةً بنفسه لصدور الفعل، فيكون كل منها جزء الداعي، ففي هذه الصورة أيضاً لا تصحّ الصلوة، لعدم حصول الامتثال بذلك، إذ الفعل ليس مستنداً إلى داعي التعبد فقط، بل إليه وإلى داعي المباح.

وأما الكلام في الصورة الثالثة: أن يكون له الداعي إلى صدور الفعل بداعي التعبد وبقصد امتثال الأمر مستقلاً بحيث يصدر عنه الفعل بهذا الداعي، وهذا الداعي مؤثر وعلة في صدور الفعل عنه مستقلاً، ولكن له داع آخر يتبع ذلك، بحيث أنّ داعيه الأصلي هو صدور الفعل لله تعالى، ولكن له داع مباح تبعي، ففي هذه الصورة تصحّ الصلوة، لأنّ الفعل مستند إلى داعي التعبد فيحصل الامتثال، لأنّ وجود داع التبعي وعدمه سيان في صدور الفعل عنه.

وأما الكلام في الصورة الرابعة: عكس ذلك، ولا إشكال في فساد في هذه الصورة، لأنّ الصلوة ليست مستنداً إلى داعي القرينة لكون داعي المكلف إلى صدور الفعل داع مباح، فلا يتحقّق الامتثال.^(١)

الموضع الرابع: من الامور المبحوثة في النية، هو أنّه قد مرّ منا بأنّ صيرورة

١ - الصورة الخامسة لم يتعرض لها سيدنا الاستاذ مدّ ظله العالی ولا يبعد عدم الاشكال في الضميمة إذا كانت في اختيار الفرد لا في أصل الطبيعة، لأنّه بعد كون الأمر بالطبيعة، والمكلف مخير بين اختيار كل فرد منها، فله اختيار الفرد بداعي آخر مباح، وأمّا إن كانت الضميمة محرمة، مثل أن يختار فرداً رياءً فيصير العمل فاسداً، لأنّه يصدق أنّه أدخل في عمله رضاء الغير، فيصير العمل فاسداً، فافهم.

الفعل مصداقاً لأحد العناوين القصدية موقوف إلى القصد، لأنه بعد كون الفعل قابلاً لأن يصير مصداقاً لعناوين مختلفة وطبايع متفاوتة، وعلى الفرض يكون كل طبيعة من هذه الطبايع من العناوين القصدية، فلا يصير الفعل مصداقاً لأحدها إلا بالقصد، ولأجل ذلك قلنا: بأنه لا بد في مقام إتيان العمل من تعيين هذه العناوين والقصد بها، وقلنا: بعدم الفرق في هذا المقام بين كون العنوان تعدياً أو توصلياً، ولا بين كونه مورد تعلق الأمر أولاً، بل ليس المنظور من إتيانه إلا ترتب أثر خاص عليه، فتارةً يقال في مقام البحث عن النية: باعتبار قصد التعيين فيها، ويراد به ما قلنا، فلا إشكال في اعتبار قصد التعيين بهذا المعنى .

ولكن قد يقال: باعتبار قصد التعيين وعدمه، ويراد به غير ذلك، فنقول: تارةً يقال: بأنه إذا كان فردان أو أفراد من الطبيعة الواحدة مورد تعلق الأمر، ففي مقام امتثال كل فرد من هذه الأفراد هل يجب التعيين أم لا؟ مثلاً إذا قال المولى (من قتل مؤمناً خطأ فعليه عتق رقبة) فمن قتل مؤمناً خطأ، ففي مقام الامتثال وعتق الرقبة يجب عليه التعيين، ولازمه أنه في مقام الامتثال يقصد العتق بعنوان امتثال أمر خاص متعلق به وهكذا، وإلا لا يحصل الامتثال، أو يكفي في مقام الامتثال في المثال المتقدم عتق العبدین وإن لم يقصد في مقام عتق كل واحد منها كون ذلك بعنوان امتثال أي من الأمرين.

لا إشكال في عدم اعتبار قصد التعيين بهذا المعنى، لأنه بعد كون كل منهما من الطبيعة الواحدة، وليس المطلوب منها إلا إتيان فردين من الطبيعة، وعلى فرض كون أمرهما تعدياً ليس المطلوب إلا إتيان الفردين بقصد التعبد، فبمجرد عتق المكلف عبدین بقصد التعبد وإطاعة أمر المولى، يحصل الامتثال وإن لم يعين في مقام

الامتثال إمتثال خصوص كل أمر من الأمرين، لكفاية ذلك في مقام الامتثال .

فقد يقال قصد التعيين في النية ويراد به هذا، فلا دليل عليه .

وتارةً يقال في مقام توجه تكليف معلوم بالمكلف: بأنه هل يكتفي في مقام

الامتثال بالامتثال الاجمالى، اولا؟

وهذه المسئلة تعرضناها في الاصول حين التكلم في جواز الاكتفاء بالامتثال

الاجمالى وعدمه، ومما يقال في وجه عدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى هو اعتبار

قصد التعيين، وحيث يعتبر تعيين المأمور به حين العمل، وعلى الفرض في مقام

الامتثال الاجمالى ليس المأمور به معيّناً حتى يقصده حين اتيانه، فلهذا لا يكتفي

بالامتثال الاجمالى .

والحق عدم اعتبار هذه المعنى من قصد التعيين أيضاً، لأنّ العقل لا يرى دخل

ذلك في صدق الاطاعة، فن كان عليه واجب مردد بين شيئين لو أتى بهما إحتياطاً،

يعدّ عند العقلاء مطيعاً وممتثلاً لأمر المولى وإن لم يعين حين الاتيان أنّ أيّاً منهما

يكون المأمور به، ولا فرق في ذلك بين ما يكون الدوران بين المتبانيين كما مثلنا، أو

بين الأقل والأكثر مثل ما إذا لم يدر بأنّ الصلوة الواجبة لها تسعة أجزاء، أو عشرة

أجزاء، ولا يحتمل كون الأقل مطلوباً بشرط عدم الزيادة، فإنّ أتى بعشرة أجزاء

إحتياطاً يعدّ ممتثلاً للأمر الصادر من المولى .

ونقول توضيحاً للمطلب: بأنّ المستفاد من كلمات الشيخ رحمه الله وغيره هو أنّ

منشأ الاشكال في عدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى أمور:

الامر الأول: من باب اعتبار قصد الوجه في العبادة، والحق عدم اعتباره.

الامر الثاني: من باب كون الامتنال الاجمالى في صورة استلزامه التكرار لعباً وعبثاً بأمر المولى، وهذا واضح الفساد، لأنه لا يعدّ من يكون في تكراره في مقام الاطاعة أنّه لاعب وعبث، نعم، ربما يعدّ بعض صورته لعباً وعبثاً، مثل ما إذا تكرر ألف مرة مع تمكنه من امتثال التفصيلي، والاتيان بمرة واحدة.

الامر الثالث: وهو ما يظهر من كلمات بعض الأعاضم من المعاصرين، وصار منشأ الاشكال عنده، ولم يكتف بامتنال الاجمالى وهو أنّه لا بد في صدق الاطاعة وتحقيقه في نظر العقل، كون المأمور منبعثاً من بعث المولى، بحيث يكون محرّكه نحو العمل العلم بالأمر، وتعلق الأمر بالمأمور به، وعلمه بكون المأمور به منطبقاً له، فإذا علم تفصيلاً بالمأمور به فيكون انبعاته نحو العمل العلم بالأمر، وأما إذا علم إجمالاً بأنّ احداً من الأمرين يكون هو المأمور به، ولا يدري حين الاتيان بكل منهما بأنّه هو المأمور به، فليس محرّكه العلم بالأمر، بل المحرك هو إحتمال الأمر، ولا يكفي في تحقق الاطاعة إحتمال الأمر.

نعم، بعد إتيان كل منهما ولو يعلم بتحقيق ما يكون المأمور به منطبقاً عليه، ولكن ما هو المعتبر في صدق الاطاعة هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل، بداعى تعلق الأمر بهذا العمل، فانبعاته ليس عن العلم بالبعث، بل يكون باحتمال البعث، والانبعاث باحتمال البعث وإن يعدّ إطاعة، إلّا أنّ رتبته مؤخّرة عن الانبعاث من العلم بالبعث، فع التمكن من الامتنال التفصيلي والانبعاث عن العلم بالأمر، مقدم رتبة عن الامتنال الاجمالى والانبعاث عن احتمال الأمر.

وفيه أنّ ما أفاده ﷺ من أنّ المحرك احتمال الأمر، لا وجه له، فإنّ من الواضح كون المحرك والباعث باتيان طرفي العلم الاجمالى هو علم المكلف بالأمر، فهو في

إتيانه بكل منها لا ينبعث إلا لأجل علمه بالأمر، غاية الأمر حين الاتيان بكل منها ليس المعلوم عنده كون هذا منطبق للمأمور به، وليس ذلك معيّنًا عليه، وصرف عدم علمه بذلك لا يضّر بصدق الإطاعة، بل يعدّ العبد المحتمل بهذا النحو أنّه في صدد اطاعة أمر المولى، ولا يطلب المولى منه إلا الاتيان بما أمر به، وهو على الفرض يأتي بما أمر به في ضمن فردين يعلم بكون احدهما المأمور به، فلا وجه لعدم الاكتفاء بهذا النحو من الامتثال، ولا نرى أنّ العقل يحكم بعدم تحقق اطاعة بهذا النحو.

الموضع الخامس: من الامور التي نبحث عنه في النية هو مشكلة العدول .

بعد ما عرفت من أنّ الصلوة من جملة العناوين القصدية ولا بدّ في تحقّقها أى: تحقّق جنسها من القصد، وكذلك بعض أنواعها كالظهرية، والعصرية، والادائية، والقضائية، والنفلية، والفرضية بحيث لا يصير الخارج منطبق أحد هذه العناوين إلاّ بالقصد، وليس احتياجها إلى القصد من باب الترتيب المعتبر بين بعضها مع البعض، كالعصر المترتب على الظهر، بل من باب تعدد أنواعها، فإنّ الظهر نوع، والعصر نوع آخر من الصلوة، وكذلك الأداء نوع، والقضاء نوع آخر، وهكذا النافلة نوع، والفريضة نوع آخر منها.

ولأجل هذا قلنا: بأنّ الخارج لا يصير مصداق أحد هذه العناوين إلاّ بالقصد فلو أتى بصورة صلوة في الخارج بلا قصد إلى أحد هذه الأنواع، فهو لا يصير منطبق أحد منها، لأنّ صيرورتها مصداقا لأحد منها يحتاج إلى القصد .

إذا عرفت ذلك نقول: يقع الكلام في جواز العدول من صلوة إلى صلوة اخرى وعدمه، مثلاً شرع المصلّي في صلوة العصر بتخيّل أنّه أتى بالظهر، أو في العشاء بتخيّل إتيانه المغرب أو في المغرب بعد دخول وقته بتخيّل إتيانه الظهر، أو

العصر في هذا اليوم من باب العدول من الأوّل إلى القضاء، أو من قضاء اللاحق إلى السابق .

اعلم أنّ الكلام في جواز العدول تارةً يقع في ما تقتضيه القاعدة مع قطع النظر عن الروايات، وتارةً يقع الكلام في جواز العدول وعدمه بمقتضى الروايات، فالكلام في المقامين:

أما الكلام في ما تقتضيه القاعدة، فنقول: بعد ما عرفت من كون الظهيرة والعصرية، والمغربية والعشائية، والأداء والقضاء، والنفل والفرض في الصلوة، من العناوين القصدية مثل أصل الصلوة، فإذا وقع في الخارج بعض الصلوة بقصد أحدها مثلاً بقصد العصر، فليس قابلاً لأنّ يصير مصداقاً للظهر، فلو شرع أحد في صلوة بقصد العصر وأتى بركعة منها أو ركعتين، فإذا عدل من نية العصر إلى الظهر وأتمّها ظهراً .

فإنّما أن يقال: بأنّ كل هذه تقع للعصر ولا أثر للعدول، فهو - مضافاً إلى كونه خلاف الفرض، لأنّ الفرض في جواز العدول هو صيرورة الصلوة بعد العدول مصداقاً للمعدول إليه لا المعدول عنه - لا بد من الالتزام بصيرورة هذه عصرًا مع كونه في بعضها غير قاصد للعصر، والحال أنّها لا تصير عصرًا إلاّ بالقصد على الفرض .

وإنّما أن يقال: بصيررتها بعد العدول ظهراً، فهو أيضاً غير صحيح، لأنّه على الفرض بعض منها وقع عصرًا باعتبار قصده الأوّل .

وأما أن يقال: بأنّها تقع ظهراً وعصرًا كليهما، فهو - مع كونه خلاف فرض القائل بجواز العدول، لأنّ مقصوده وقوع تمام الصلوة بعد العدول للمعدول إليه، لاله

وللمعدول عنه - لا يمكن الالتزام بكون صلوة واحدة ظهراً وعصراً كليهما، مضافاً إلى أنه يمكن أن يقال: إنّ العدول بمقتضى القاعدة محال من باب أنه يلزم تأثير المتأخر في المتقدم، لأنّ المقصود وهو صيرورة الصلوة بعد العدول للمعدول إليه، وهذا معنى تأثير المتأخر في المتقدم، بل لازمه الانقلاب، لأنّه بعد العدول بينة الظهر من نيّة العصر أعنى: صيرورة ما مضى من الصلوة للظهر، هو انقلاب ما وقع للعصر، بمقتضى نيّة السابقة التي عنوت بعنوان العصر وصارت مصداقاً لها، بالظهر، وهذا محال .

هذا كله بمقتضى القاعدة، فعلى هذا بعد كون جواز العدول خلاف القاعدة، بل يكون محالاً، فجوازه محتاج إلى الدليل الوارد من الشرع، وفي كل مورد يكون الدليل على جوازه نقول به تعبداً، وإلاّ فلا .

أمّا المقام الثاني أعنى: جواز العدول وعدمه بمقتضى الدليل، فنقول: ما يتمسك به لجواز العدول بعض الروايات:

الرواية الاولى: ما رواها محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه وعن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: إذا نسيت صلوة أو صليتها بغير وضوء، وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهنّ فأذن لها وأقم، ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها باقامة إقامة لكل صلوة، وقال: قال أبو جعفر عليه السلام: وإن كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة، فذكرتها فصلّ الغداة أي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها، وقال: إذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر، فذكرتها وأنت في الصلوة أو بعد فراغك فانوها الاولى، ثمّ صلّ العصر، فإنما هي أربع مكان أربع، وإن ذكرت أنّك لم

تصلّ الاولى وأنت فى صلوة العصر وقد صليت منها ركعتين، فانوها الاولى ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين، وقم فصلّ العصر، وإن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها، فصلّ العصر، ثمّ صل المغرب، فإنّ كنت قد صليت المغرب فقم فصلّ العصر، وإن كنت قد صليت من المغرب ركعتين، ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمها ركعتين، ثمّ تسلّم، ثمّ تصلّي المغرب، فإنّ كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصلّ المغرب وإن كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو وقت فى الثالثة فانوها المغرب، ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة، فإنّ كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتّى صليت الفجر فصلّ العشاء الآخرة، وإن كنت ذكرتها وأنت فى الركعة الاولى وفى الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة وأذن وأقم، وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّي الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإنّ خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، وإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب والعشاء ابدأ باولهما، لأنّهما جميعاً قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّها إلا بعد شعاع الشمس، قال: قلت: ولم ذلك؟ قال: لأنك لست تخاف فوتها. (١)

وهذه الرواية تعرضت أحكاماً:

الفقرة الاولى: (إذا نسيت صلوة أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهنّ، فأذن لها وأقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة) ففى هذه الفقرة يكون ﷺ فى مقام بيان كفاية أذان واحد إذا أراد المكلف

إتبان صلوات متعددة بأن يصلي صلوة بأذان وإقامة، ثم كل صلوة يصلي بعدها يكفي لها الإقامة وقوله (فابدأ بأولهن) لم يكن في مقام بيان الترتيب بين ما فات منه من الصلوات حتى يقال باعتبار الترتيب بينها، بل حيث يكون في مقام إفادة حكم كفاية أذان واحد لا في مقام إفادة الترتيب، فلا يستفاد منه الترتيب، وقوله (فابدأ بأولهن) يكون المراد ما هو الأول بحسب شروع، يعني الأذان يقول قبل أولهن مع الإقامة، ثم يأتي بما بقي بإقامة إقامة.

الفقرة الثانية: (وقال: وقال أبو جعفر عليه السلام: وإن كنت قد صليت الظهر وقد فاتك الغداة فذكرتها فصل الغداة أي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها) يحتمل أن تكون المخاطبة الواقعة بين أبي جعفر عليه السلام وبين زارة المذكورة في هذه الرواية في مجلس واحد، ويحتمل أن تكون في مجلسين أو مجالس، وقول زارة (وقال أبو جعفر عليه السلام) ربما يؤيد ذلك ولم يصل إلينا كتاب زارة فيحتمل أنه ذكر السئالات والأجوبة التي وقعت بينه وبينه عليه السلام في كتاب، ثم في أول كل سؤال وجواب مثلاً قال (وقال أبو جعفر عليه السلام) وعلى كل حال يستفاد من هذه الفقرة حكم آخر، وهو قضاء الغداة إذا ذكر فوترها ولو كان بعد العصر، ثم بعد ذلك أفاد عليه السلام قضاء كل صلوة فات متى ما ذكرها.

وقد يتوهم من هذه الفقرة المضايقة بمعنى أن وقت قضاء الفائتة يكون مضيقاً لا موسعاً حتى يقال بناءً على المضايقة لا بد له البدار بقضاء الفائتة فوراً، ولا يشتغل بشيء سواها إلا بمقدار الضرورة لانه عليه السلام قال (فصل الغداة أي ساعة ذكرتها) وكذلك قال (ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها) وظاهرها وجوب إتبان الغداة في أول زمان التذكر، وهذا معنى المضايقة في الوقت.

ولكن لا مجال لهذا التوهم لأنه ﷺ بعد قوله (فصل الغداة أي ساعة ذكرتها) قال (ولو بعد العصر) فحيث إنه يكون بعد العصر الصلوة مكروهة أو محرمة كما عند العامة فيكون الأمر عقيب الحظر أو الكراهة، فلا ظهور للأمر في الوجوب، بل يكون في مقام أن القضاء واجب، وبعد كونه واجبا يجب إثباته، ويجوز في كل ساعة حتى في الساعات المكروهة، فلا يستفاد من الرواية المضايقة.

الفقرة الثالثة: (وقال إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر وأنت في الصلوة أو بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل العصر، فإنما هي أربع مكان أربع) والظاهر من هذه الفقرة في حدّ نفسها هو وجوب العدول من العصر إلى الظهر إذا نسي الظهر ودخل في العصر، سواء كان في أثناء العصر أو بعد الفراغ منها.

أما جواز العدول في الأثناء، فيدل عليه هذه الفقرة، والفقرة التي بعدها، وبعض روايات آخر، ويكون المقتضى به بين الاصحاب رضوان الله عليهم.

وأما العدول بعد الفراغ من اللاحقة إلى السابقة مثلاً في المورد المذكور في الرواية، من العصر إلى الظهر بعد الفراغ من العصر بأن ينوها الاولى -فهو وإن كان جازياً بمقتضى ظاهر هذه الفقرة، ومقتضى ظاهر رواية ابن مسكان عن الحلبي، إلا أنه بعد ما نرى من كون المشهور من القدماء لم يفتوا على طبقها، مع أنهم ترووا هاتين الروایتين وأعرضوا عن هذه الفقرة من رواية زرارة، مع كون الرواية متقنا من حيث السند وعن رواية ابن مسكان عن الحلبي، فلم تكن الروایتان حجتين لهذا الحكم، لأن أدلة حجية خبر الواحدة، والعمدة منها هو بناء العقلاء، لا تشملها، لعدم كون بناء العقلاء على الأخذ بمثل هذه الرواية.

(ولا ينافي عدم إمكان العمل بهذه الفقرة من رواية زرارة مع العمل ببعضها

الآخر، لأنَّ في هذه الفقرة لم تكن حجةً، فعلى هذا لا يمكن الالتزام بجواز العدول من اللاحقة السابقة بعد الفراغ من اللاحقة، ويأتي بالنظر التشويش في هذه الفقرة، لأنَّه بعدما يفرض العدول في الأثناء، فإنَّ كان في هذه الفقرة كما هو ظاهرها، فرض العدول في الأثناء وبعد العصر، لا وجه لذكر الأثناء مجدداً، فيحتمل كون هذه الفقرة من زيادة الواقعة في الرواية، أو غير ذلك مما يوهن متن هذه الفقرة).

الفقرة الرابعة: (فإن ذكرت أنَّك لم تصلَّ الاولى وأنت في صلوة العصر وقد صلَّيت منها ركعتين فانوها الاولى، ثمَّ صلَّ الركعتين الباقيتين، وقم فصلَّ العصر) وهذه الفقرة تدلُّ على وجوب العدول من العصر إلى الظهر إذا تذكر عدم إتيان الظهر في أثناء العصر.

الفقرة الخامسة: (وان كنت قد صلَّيت من المغرب ركعتين، ثمَّ ذكرت العصر فانوها العصر، ثمَّ قم فاتمها ركعتين، ثمَّ تسلَّم، ثمَّ تصلِّي المغرب) وهي ظاهر في وجوب العدول من الحاضرة إلى الفائتة وبين الصغرى وهو العدول من المغرب إلى العصر إذا تذكر في أثناء المغرب.

الفقرة السادسة: (فإن كنت قد صلَّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب، فقم فصلَّ المغرب، وإن كنت ذكرتها وقد صلَّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قت في الثالثة، فانوها المغرب، ثمَّ سلَّم، ثمَّ قم فصلَّ العشاء الآخرة) يبيِّن حكمين:

الأول: إتيان المغرب لو نسيها وصلَّى العشاء،

الثاني: العدول من العشاء إلى المغرب إذا تذكر نسيان المغرب بعد ما صلَّى ركعتين من العشاء، أو قام إلى الثالثة من العشاء.

الفقرة السابعة: (فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتَّى صلَّيت الفجر

فصلّ العشاء الآخرة، وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة الاولى أو في الثانية من الغداة، فانوها العشاء، ثم قم فصلّ الغداة وأذن وأقم، وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعاً، فابدأ بهما قبل أن تصليّ الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، وإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب، فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب والعشاء ابدء بأولهما لآتئها جميعاً قضاء أيهما ذكرت فلا تصلّهما إلا بعد شعاع الشمس. قال: قلت: لمّ ذلك؟ قال: لأنك لست تخاف فوتها) وبين ﷺ أحكاما في هذه الفقرات، ومفادها واضح. (١)

الرواية الثانية: ما رواها عبد الرحمن بن أبي عبدالله (قال: سئلت أبا عبدالله ﷺ عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى، فقال: إذا نسي الصلوة أو نام عنها صلى حين يذكرها، فإذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتالي نسي، وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة، ثمّ صلى المغرب، ثمّ صلى العتمة بعدها، وإن كان صلى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين، ثمّ ذكر أنّه نسي المغرب أتمها بركعة، فتكون صلواته للمغرب ثلاث ركعات، ثمّ يصليّ العتمة بعد ذلك). (٢)

تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الفائتة إن كان المراد من قوله (نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى) هو تذكره بعد خروج الوقت كما هو ظاهره، وتدلّ

١ - (أقول: وقوله ﷺ أخيراً (أتمها ذكرت الخ) دالّ على الموسعة، أمّا أولاً فلاّنه قال ﷺ (لا تصلّهما إلا بعد شعاع الشمس) فجوّز تأخيرها، وأمّا ثانياً وهو العتمة، العلة التي ذكرها لجواز التأخير، وهو قوله (لأنك لست تخاف فوتها) فالظاهر منه هو أنك في السعة، لأنك لست تخاف فوتها، يعني: وقتها موسعة، وهذا معنى الموسعة). (المقرّر).

على العدول من اللاحقه إلى السابقه .

الرواية الثالثة: ما رواها حماد عن الحلبي (قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أمّ قوما في العصر، فذكر وهو يصلي بهم، أنه لم يكن صليّ الاولى؟ قال: فليجعلها الاولى التي فاتته، ويستأنف العصر، وقد مضى القوم صلوتهم، ورواها الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابن أبي عمير مثله إلا أنه قال (وقد مضى القوم بصلوتهم).^(١)

تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الحاضرة، لأنّ فيها الأمر بالعدول من العصر إلى الظهر .

الرواية الرابعة: ما رواها ابن مسكان عن الحلبي (قال: سئلته عن رجل نسي أن يصليّ الاولى حتّى صليّ العصر، قال: فليجعل صلوته التي صليّ الاولى، ثم ليستأنف العصر)^(٢) تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الحاضرة، وموردها صورة الفراغ من العصر، فلا يعتمد على الرواية لإعراض الأصحاب عنها، لما قلنا في رواية زرارة .

ونحن نعدّ الرواية الثالثة والرابعة روايتين، ولا مجال لتوهم كونها واحدة لما يرى من أن الراوي فيها واحد، لأنّ حماد يروي عن الحلبي وابن مسكان يروي عن الحلبي، لأنّ حماد يرى أنّ نوعا من رواياته يروي عن عبيدالله بن علي الحلبي، وابن مسكان يروي عن محمد بن علي الحلبي فعلى هذا لا يسعد كون كل منها رواية مستقلة.

١ - الرواية ٣ من الباب ٦٣ من ابواب الاوقات من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ٦٣ من ابواب الاوقات من الوسائل.

الرواية الخامسة: ما رواها الحسن بن زياد الصيقل (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الاولى حتى صَلَّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلها الاولى، وليستأنف العصر. قلت: فإنه نسي المغرب حتى صَلَّى ركعتين من العشاء ثم ذكر؟ قال: فليتم صلوته، ثم ليَقْضِ بعد المغرب قال: قلت له: جعلت فداك: قلت حين نسي الظهر، ثم ذكر وهو في العصر: يجعلها الاولى ثم يستأنف، وقلت لهذا يتم صلوته ثم يقضى بعد المغرب؟ فقال: ليس هذا مثل هذا، إنَّ العصر ليس بعدها صلاة، والعشاء بعدها صلاة).^(١)

وظاهرها الفرق بين العصر والعشاء، فيجوز العدول من العصر إلى الظهر، ولا يجوز العدول من العشاء إلى المغرب معللاً بأن العصر ليس بعدها صلاة، والعشاء بعدها صلاة، وقد تصدى الفاضل الهندي رحمته الله صاحب كشف اللثام لتوجيه الرواية، وحاصل كلامه يرجع إلى أنَّ قوله (ثم ليَقْضِ بعد المغرب) يقرء لفظ (بعد) بفتح الدال، فيكون المراد أنه يتم صلوته التي شرع فيها بنية العشاء مغرباً، ثم ليَقْضِ بعد هذه الصلوة التي بالعدول صارت مغرباً العشاء،

وبعبارة اخرى يقضى: أى يأتي بالعشاء بعد المغرب .

ثم قال في توجيه سؤال السائل عن الفرق وذكر جواب الامام عليه السلام مع العلة: بأنَّ السائل ليس سؤاله من علة الفرق بين العصر والعشاء من حيث جواز العدول في الاولى وعدمه في الثانية، بل بعد ما قال عليه السلام في مقام جواز العدول من العصر إلى الظهر وجعل العصر ظهراً بأنه (وليستأنف العصر) فعبر بلفظه (الاستيناف) فكان

سؤال السائل من علّة التعبير في الاولى بالاستيناف بقوله (وليستأنف) وفي الثانية بالقضاء بقوله (ثمّ ليقض) فقال ﷺ في الجواب بما يرجع إلى أنّ علّة الفرق في التعبير هو أنّ العصر ليس بعدها صلوة، ولاجل هذا قلتُ (وليستأنف) والعشاء بعدها صلوة ولهذا قلتُ (ليقض).

هذا حاصل ما قال توجيهاً للرواية، ولا يخفى ما فيه من البعد، لأنّه كما ترى ظاهر الرواية هو الفرق بين العصر والعشاء من حيث جواز العدول في الاولى وعدمه في الثانية، وحيث إنّ الرواية في هذا الموضع مخالفة مع سائر الروايات، وما هو المشهور عند الاصحاب، فالأولى ردّ علمها إلى أهلها.

إذا عرفت حال الروايات نقول بعونه تعالى: اعلم أنّ الكلام يقع تارة في جواز العدول من اللاحقة إلى السابقة الأدائية بعد الفراغ من اللاحقة، بأنّ صليّ العصر فتذكر نسيان الظهر.

والحق عدم الجواز، لأنّه بعد كون العدول خلاف القاعدة حتّى بالنسبة إلى الأثناء، فنحتاج في الخروج من القاعدة من الدليل، وليس لنا دليل.

إن قلت: بأنّ رواية زرارة وابن مسكان عن الحلبي تدلّ على ذلك.

نقول: بأنّه كما قلنا بعد كون الشهرة على خلافها، وعدم وجود قائل بذلك من القدماء، فيكشف ذلك عن إعراضهم عن رواية زرارة في خصوص هذه الفقرة الدالّة على ذلك ومن رواية ابن مسكان، فعلى هذا لم يكن مقتضى الحجية في الروايتين من حيث هذا الحكم موجوداً، لعدم بناء العقلاء على أمثال

هذه الرواية. (١)

وتارةً يقع الكلام في العدول في الأثناء، اعلم أن مورد الروايات وخصوصاً رواية زرارة المتقدمة، هو العدول من اللاحقة إلى السابقة التي سابقة على اللاحقة بلا فصل، كالظهر بالنسبة إلى العصر، والمغرب بالنسبة إلى العشاء، ومن اللاحقة إلى السابقة التي مضى وقتها وتذكر في أثناء اللاحقة، لكن في خصوص الفائتة التي سابقة على اللاحقة بلا فصل صلوة أخرى، مثل ما إذا كان في الظهر فتذكر نسيان الغداة، أو كان في المغرب فتذكر نسيان العصر، أو كان في الغداة فتذكر نسيان العشاء، فوجوب العدول في خصوص مورد الروايات، وهو ما بينا، ليس محل كلام وإشكال.

إنما الكلام في صور:

الصورة الاولى: هل يجوز العدول من اللاحقة إلى السابقة التي يكون بينها وبين اللاحقة صلوة أخرى أو صلوت أخر أم لا؟ مثل ما إذا شرع في العصر، وتذكر أنه لم يصل الغداة، أو في المغرب فتذكر نسيان الظهر، أو في الغداة وتذكر نسيان المغرب، أو كان في الظهر وتذكر نسيان ظهر يوم السابق، وهكذا والأمثلة كثيرة، فهل تشمل الروايات هذه الصورة أم لا؟

١ - أقول: وأما العدول من الحاضرة إلى الفائتة بعد الفراغ فخير ممكن، فلا يمكن العدول بعد الفراغ من الظهر إلى الصبح، لأنها أربع ركعات والغداة ركعتين، وكذلك من المغرب بعد الفراغ منها إلى الظهر أو العصر لأنها ثلاث ركعات وكل منهما أربع ركعات، ولا من الغداة إلى المغرب والعشاء، لأنها ركعتين وهما ثلاث ركعات وأربع ركعات إلا أن يقال بالعدول من خصوص العشاء إلى الظهر أو العصر. (المقرّر).

الصورة الثانية: يقع الكلام في ترامي العدول، وهو أنه مثلاً إذا تذكر في اللاحقة عدم إتيان السابقة، مثلاً تذكر في العصر عدم إتيانه الظهر، فعدل إلى الظهر وبعد العدول إلى الظهر تذكر عدم إتيان الغداة، وبعبارة أخرى هل يكون هنا محل العدول، وبعبارة ثالثة في هذا المورد عدل في صلاة مرتين: مرة من العصر إلى الظهر، ومرة من الظهر إلى الغداة، هل يشمل الروايات أم لا؟ وجهان:

وجه عدم كون الصورتين المتقدمتين مورد العدول، هو أن ظاهر الروايات، كما قلنا، غير الموردين، فبعد كون العدول على خلاف القاعده، لا وجه لجواز العدول في الصورتين:

وجه جواز العدول هو أن يقال: بأن خصوصية كون السابقة سابقة على اللاحقة بلا فصل صلاة، وكذلك خصوصية كون العدول في مورد الروايات من صلاة إلى صلاة أخرى فقط، تكون ملغى في نظر العرف، لأنه بعد عرض الروايات على العرف لا يفهم فرق في شمولها لكل هذه الموارد، والمذكور في الدليل وإن كان صورة واحدة إلا أنه لا خصوصية للمورد المذكور فيها، فتشمل الحكم للصورتين أيضاً.^(١)

الصورة الثالثة: من دخل في اللاحقة وتذكر عدم إتيان السابقة الأدائية، فتارةً يتذكر في الوقت المشترك بينهما، مثل من شرع في العصر بعد مضي مقدار أربع ركعات من أول الظهر، فلا إشكال في وجوب العدول من العصر إلى الظهر، وهكذا من العشاء إلى المغرب لو لم يتجاوز محل العدول، وهذا مما لا كلام فيه.

١ - لم يختر مذهب العالي أحد طرفي المسئلة، ولكن أقول: بأن شمول الحكم لكلا الصورتين خصوصاً في بعض صغريتهما وبالاخص في الصورة الثانية، مشكل. (المقرر).

وتارةً يقع الكلام في ما إذا شرع في اللاحقة قبل إتيان السابقة في الوقت المختص بالسابقة، مثل ما إذا شرع في العصر قبل مضي مقدار أربع ركعات من أول الوقت ولم يأت بالظهر، وكان دخوله في العصر نسياناً، فتذكر في الأثناء وله صورتان، لأنه مرةً يتذكر في أثناء اللاحقة بعدم إتيان السابقة وقبل العدول إلى السابقة يتذكر بأنه شرع في اللاحقة في الوقت المختص بالسابقة، وأخرى يشرع في اللاحقة ويتذكر في أثناءها عدم إتيانه السابقة، فيعدل منها إليها وينويها السابقة، ثم بعد العدول يتذكر بأن شروعه في اللاحقة كان في الوقت المختص بالسابقة، وأن ما مضى من صلواته قبل العدول وقع في الوقت المختص بالسابقة، فهل يكون هنا محل العدول أم لا؟ بمعنى: أن ما بيده من الصلوة قابل لأن تصير السابقة، مثلاً تصير العصر الواقع بعضها السابق على العدول في الوقت المختص بالظهر، ظهراً بالعدول أولاً.

اعلم أنه تارةً نقول بأن الوقت مشترك بين الظهر والعصر، فيكون من أول الزوال إلى المغرب وقت لها، وكذلك نقول في العشائين، غاية الأمر لا بد من إتيان الظهر قبل العصر، والمغرب قبل العشاء، لأن هذه قبل هذه، فلا إشكال في كون محل الكلام من موارد العدول، لأنه شرع في العصر في وقتها غاية الأمر نسي الترتيب، فبعد التذكر في أثناءها يعدل إلى الظهر ويشمله الروايات الواردة في باب العدول.

ولكن تارةً نقول، كما هو المشهور عند القدماء رضوان الله عليهم، ولا يبعد كون هذا أقوى - بأن مقدار أربع ركعات من أول الزوال مختص بالظهر، ولا يدخل وقت العصر إلا بعد مضي ذلك، وكذلك مقدار ثلاث ركعات من أول المغرب وقت للمغرب، ولا يدخل وقت العشاء إلا بعد مضي هذا المقدار.

فعلى هذا حيث إنه على الفرض في مسئلتنا ما مضى من صلوة العصر أو العشاء مثلاً وقع في الوقت المختص بالظهر أو المغرب، يقع الكلام في أن المورد يجوز أو يجب العدول من العصر إلى الظهر، وتصير الصلوة ظهراً أم لا؟ وجهان.

وجه عدم كون المورد مورد العدول، هو أنه لا بد في العدول من شمول الأخبار المتقدمة له، لكون العدول خلاف القاعدة، والمستفاد من الأخبار هو أن العصر الواقع صحيحاً من غير حيث الترتيب إذا وقع قبل الظهر وتذكر في الأثناء يجب العدول منها إلى الظهر، لأن المستفاد من الأدلة هو أن من صلى العصر مثلاً، وتذكر في الأثناء عدم إتيانه الظهر ينوها ظهراً، والظاهر بمن صلى العصر، هو العصر الصحيح، وعلى الفرض ليس ما مضى من عصره صحيحاً لوقوعها قبل وقتها، فلا يكون المورد مورد العدول.

إن قلت: إن المستفاد من الأدلة ليس إلا أن من يكون في الصلوة اللاحقة يعدل إلى السابقة لو تذكر عدم إتيانها، ولا تصرح فيها باعتبار كون ما مضى من صلواته صحيحةً من غير حيث الترتيب.

نقول: بأنه من الواضح أن المراد هذا، وإلا فإن كان ما مضى من صلواته فاقدة لبعض شرائط آخر، فلا بد أن تقول بجواز العدول مثلاً لو شرع فيها بلا طهارة، أو على غير القبلة، والحال أنك لم تلتزم بذلك.

وأما وجه كون المورد من الموارد التي يشملها الأخبار ويكون محل العدول، هو أن الشرائط والأجزاء المعتبرة في الصلوة مختلفة، فبعضها معتبر في كل صلوة، وبعضها في بعض الصلوات، فالأول كالطهارة والقبلة، والثاني مثل مقدار أربع ركعات في أول الوقت أو آخر الوقت، فالأول شرط في الظهر فقط، والثاني في

وجه جواز العدول ان العصر بعد العدول الى الظهر يكون واجداً للشرط ٥٧
العصر فقط، لا في مطلق الصلوة .

فعلى هذا نقول: بأنّ الاستفادة من الروايات هو أنّ المتذكر في اللاحقة عدم إتيان السابقة يعدل عنها إلى السابقة، وليس المانع من شمول الأدلة لموردنا إلاّ عدم وقوع ما مضى بعنوان العصر في وقتها فليست عصراً صحيحةً، ولكن بعد كون هذه الصلوة إذا وقعت عصراً مشروط بهذا الشرط أى: وقوعها في غير هذا الوقت المختص بالظهر، لا أن يكون هذا شرطاً في العصر و الظهر كليهما، فنقول إنّ هذه الصلوة إن وقعت عصراً فاسدة لعدم واجديتها لشرط من شرايطها وهو شرط وقوعها بعد هذا الوقت، وأما لو وقعت ظهراً فهي واجدة لشرط الوقت لكون هذا الوقت وقتاً لها فعلى هذا بمقتضى أدلة العدول نقول بعدوله من العصر إلى الظهر وبعد العدول تصير ظهراً وإذا صارت ظهراً صارت من أولها إلى آخرها ظهراً، لا أنّ ما مضى من الصلوة كان عصراً وما بقي منها يكون ظهراً، بل بعد العدول تصير الصلوة من أولها إلى آخرها ظهراً بمقتضى أدلة العدول، وبعد صيرورتها ظهراً فالصلوة من أولها إلى آخرها واجدة للشرط فتشمل المورد أدلة العدول. (١)

١ - أقول: قلت بحضرته مدّ ظله في مجلس البحث: بأنّه مع فرض كون العدول على خلاف القاعدة يكون الحكم بكون ما نحن فيه مورد العدول موقوفاً على شمول الأخبار الواردة في العدول له، ولا إشكال في أنّ كل حكم يكون فرع وجود موضوعه، فلا بدّ لنا من فهم أنّ ما هو موضوع العدول، فنقول: إنّ موضوع العدول - كما يظهر من رواية زرارة، كما هو ظاهر قوله فيها (وإن ذكرت أنّك لم تصلّ الاولى وأنت في صلوة العصر وقد صلّيت منها ركعتين، فانوها الاولى الخ) وهكذا روايات الاخر - هو كون الموضوع من يصلّي العصر، وبعبارة اخرى يكون في اللاحقة .

﴿ فتارة يقال: إِنَّ مفاد قوله (وأنت في صلوة العصر) الظاهر في أَنَّ الموضوع من يكون في صلوة العصر، هو مطلق من يكون في صلوة العصر وإن كانت صلوة عصره فاسدة من حيث فقد جزءه أو شرطه، مثلاً يكون بلا طهارة أو على غير القبلة .

وتارة يقال: إِنَّ الموضوع هو الصلوة الصحيحة من غير حيث الترتيب .

وبعبارة أخرى تارة تكون الروايات في مقام بيان خصوص الصلوة التي جامعة للشرايط غير شرط الترتيب، فمن هذه الصلوة يعدل إلى السابقة، وتارة تكون لها إطلاق من حيث هذا الشرط وغيره .

وحيث إِنَّ الظاهر هو عدم إطلاق لها، فليس المورد مورد العدول، لأنَّ موضوع العدول غير موجود هنا، لأنَّ اللاحقة الصحيحة من غير حيث الترتيب لم تكن على المفروض، حيث إِنَّ العصر من حيث وقوعها قبل وقتها فاقدة لشرط الصحة، وهو الوقت فعلى هذا لا يجوز العدول فيما نحن فيه .

فقال مدّ ظله العالی جواباً: بأنَّ حاصل الاشكال يرجع إلى أَنَّ الروايات لا تكون لها إطلاق، ولكنَّ الانصاف يكون الاطلاق لها حيث إِنَّ الموضوع هو من يصلي العصر سواء كان شروعه في الوقت المختص أو المشترك، ولا وجه لدعوى أَنَّ الروايات لا تشمل وقت المختص، فمن يكون في اللاحقة يجب عليه العدول إلى السابقة، غاية الأمر أن ما بيده من الصلوة ليست قابلة لأنَّ يتمها عصرها لكونها واقعة قبل وقتها، ولكن قابلة لأنَّ تقع ظهراً لكون الوقت وقتاً لها، وأدلة العدول يجعلها ظهراً، فوق ما مضى وما بقى منها في وقتها وتصح الصلوة .

ولكن كما قلت بحضرتة مدّ ظله العالی أقول: بأنَّ ما مضى من الصلوة الواقعة قبل العدول بنية العصر، وقعت فاسدة لكونها قبل الوقت، فليس موضوع العدول حتّى تصير ظهراً بالعدول، وبعبارة أخرى رتبة الموضوع مقدمة على الحكم، فلا بدّ في جواز العدول أو وجوبه من موضوع، والموضوع هو العصر الواقع من غير جهة الترتيب صحيحة، وعلى الفرض لم تقع صحيحة لكونها في غير وقته .

وما أفاده من الاطلاق للروايات ليس بصحيح، لأنَّ لسان الروايات كما يظهر للمراجع، هو

⇨ التعرض لحيث الترتيب، بمعنى أنّ اللاحقة المعتبرة فيها الترتيب وكونها فاقدة له نسياناً يعدل عنها إلى سابقها، فكل صلوة وقعت صحيحة من غير حيث الترتيب يجوز العدول منها إلى سابقها، فلا تعرض للروايات لتغير هذه الجهة، وإلاّ إن كان إطلاق الروايات فلازمه هو الحكم بجواز العدول ولو وقعت اللاحقة فاسدة من غير حيث الترتيب، مثلاً وقعت بلا طهارة أو على غير القبلة. وما أفاده مدظله العالي من الفرق بين الشرايط - من أنّ بعض الشرايط شرط لمطلق الصلوات كالقبلة وبعضها لبعض الصلوات كالترتيب المعتبر في اللاحقة، فإنّ كان الشرط من قبيل الثاني يشمل أدلّة العدول لأنّ بالعدول تصير اللاحقة السابقة، وعلى الفرض لا يعتبر هذا الشرط في السابقة، فلا إشكال - غير تمام لأنّه على فرض تعرض الروايات لخصوص صورة وقوع ما وقع بقصد اللاحقة صحيحة، وكون موضوع العدول هذه الصورة فقط، فلا موضوع في ما إذا وقعت اللاحقة فاقدة للشرط سواء كان هذا الشرط الوقتيّ الذي كان موجوداً على تقدير كون الصلوة تقع السابقة وسواء كان غير هذا الشرط، لأنّ الشرط معتبر في اللاحقة، وعلى الفرض لم يكن موجوداً، فلم يكن موضوع العدول.

نعم لو فرض كون الموضوع موضوع العدول تقع الصلوة السابقة من باب كونها في وقتها، ولكن الكلام في الموضوع فعلى هذا لم يكن المورد مورد العدول على فرض إختصاص أول الوقت بالظهر، فافهم

ثم إنّ مدّ ظله العالي قال، بعد ما قلت ما قلت، بأنّ للروايات إطلاق فتشمل المورد إطلاقاً، نعم حيث إنّ المتعارف في زمان صدور الروايات هو التفريق عند المسلمين لا الجمع فكأنوا يصلّون الظهر في أول الوقت، ثم بعد مدّة يصلّون العصر، ولم يكن العمل على الجمع، يمكن أن يقال: بأنّ الاطلاقات الواردة متصرفة عن المورد، لمدّم تعارف إتيان العصر قبل زمان كان المتعارف إتيانها في هذا الزمان، فلا يؤتى بها في أول الزوال متصلاً بصلوة الظهر، وحيث إنّ الاطلاقات منزّلة على المتعارف والفرض خارج عن المتعارف، فلا يبعد دعوى عدم كون المورد من موارد العدول.

أقول: كما قلنا؛ الوجه في عدم كون المورد مورد العدول هو ما قلنا، وإلاّ فما أفاده مدظله

فرع: بعد ما يكون مورد العدول من العشاء إلى المغرب هو في ما إذا تذكر في أثناء العشاء، وكان محل العدول باقياً، مثلاً تذكر في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة، أو الرابعة من العشاء قبل دخوله في ركوع الركعة الرابعة، ففي كل هذه الصور يعدل من العشاء إلى المغرب، وأما إذا تذكر بعد الدخول في ركوع الرابعة من العشاء، فليس هنا محل العدول مسلماً لأنه إن يعدل إلى المغرب فقد زاد فيها ركوعاً فتبطل المغرب، فلا يكون مورد العدول كما يظهر من رواية زرارة المتقدمة .

هذا مما لا إشكال فيه إنما الكلام في أنه بعد عدم كون المورد مورد العدول، فما حكم ما بيده من العشاء، فهل تبطل بمجرد تذكر نسيانه المغرب من باب فقدانها الشرط الترتيب، أو يتمها عشاءً وتصح عشاءً، أو يتمها عشاءً ثم يأتي بالمغرب وبعدها عشاءً آخر إحتياطاً؟

أعلم أن الظاهر من كلمات نوع المتأخرين هو صحة الصلوة ووقوعها عشاءً، لكن السيّد رحمه الله كما يرى في العروة لم يقل بذلك بل قال: باتمام الصلوة عشاءً، ثم إتيان المغرب، ثم عشاءً آخر بعد المغرب .

والعالي وجهها لعدم الشمول يمكن إنكاره، فإنه في زمن الصادقين عليه السلام، مع الروايات الواردة في جواز الجمع، لم يكن الجمع غير متعارف خصوصاً في نظر السائل مثل زرارة، فإن حمل المطلق على المتعارف ليس إلا من باب أن المتكلم لو أطلق كلامه مع كون نظره إلى خصوص المتعارف، فما أخل بفرضه، لأن المخاطب لا يحمل كلامه إلا إليه، ولكن لو لم يكن عند المخاطب تعارف فإن أطلق كلامه مع كون نظره إلى خصوص بعض الأفراد لا تمامها، فقد أخل بفرضه، والمورد كذلك، لأنه بعد كون الجمع متعارفاً والسائل مطلع عليه، فلا ينزل كلام المتكلم على خصوص ما كان وقوعه اللاحقة في الوقت المشترك، فتأمل. (المقرر).

ولا يبعد صحتها ووقوعها عشاءً صحيحاً، ونقول وجهاً له:

أما أولاً فلأنّ المستفاد من رواية زرارة وبعض آخر من روايات العدول أنّه إذا تذكر في أثناء اللاحقة عدم إتيان السابقة يعدل إليها، وإن تذكر بعد الفراغ من اللاحقة عدم إتيان السابقة وقعت اللاحقة صحيحة، ويأتي بالسابقة بعدها، فيستفاد من الروايات أنّه إذا أتى باللاحقة، ولا يمكن العدول إلى السابقة تقع اللاحقة صحيحة وإن وقعت قبل السابقة فاقدة للترتيب، فمن الحكم بصحة اللاحقة مع فقد الترتيب إذا تذكر بعد الفراغ منها عدم إتيان السابقة تكشف منطاً، وهو أنّ ميزان الحكم بصحة اللاحقة في فرض تذكره بعد الفراغ ليس إلّا من باب عدم إمكان العدول منها إلى السابقة، فبعد كون المناط هذا، فنقول في ما نحن فيه: بأنّ هذا المناط موجود، لأنّه بعد التذكر بعد ركوع الركعة الرابعة من العشاء نسيان المغرب، لا يكون محل العدول، ولا يمكن أن ينوبها المغرب للزوم زيادة الركن وهو الركوع، فعلى هذا تقع الصلوة عشاءً وتصح، ويأتي بعدها بالمغرب للمناط الذي استكشفناه، ولا فرق بين الفراغ من أصل الصلوة وبين الفراغ من محل العدول في عدم إمكان العدول.

وثانياً فلأنّ حديث (لاتعاد) يشمل الأثناء، فيحكم بعدم اعتبار الترتيب وعدم شرطية وقوع العشاء بعد المغرب لكونه ناسياً لعدم إتيان المغرب فعلى هذا يمكن أن يقال: بوقوعها صحيحة، ثم يأتي بعدها بالمغرب.^(١)

١ - أقول: كما قلت بحضرته مدّ ظله العالی فی مجلس البحث، فی کلا الوجهین نظر، أمّا فی الوجه الأوّل فأمّا أولاً فلأنّ المورد الذي حكم بصحة اللاحقة اللازم منها عدم شرطية الترتيب هو تذكر المكلف بعد الفراغ من العشاء، وما أفاده من عدم الفرق بين تذكره بعد الفراغ وتذكره في

فرع لو تخيل في أثناء اللاحقة عدم إتيان السابقة فعدل إليها، ثم بعد العدول تذكر بأنه أتى بالسابقة، مثلاً في صلوة العصر تخيل عدم إتيانه الظهر، فعدل إلى الظهر، ثم بعد العدول تذكر إتيان الظهر، فهل يجوز إتمامها عصراً بالعدول أو بلا عدول وتقع عصراً أم لا؟

⇨ موضع لا يمكن العدول، غير مسلم، ومن أين تكشف المناط، وأما ثانياً نفس روايات العدول تدلّ على خلاف ذلك، وأن بين التذكر في الأثناء في العدول من اللاحقة إلى السابقة، وبين التذكر بعد الفراغ فرق حيث حكم في الأول بالعدول وما حكم بذلك بعد الفراغ، بل حكم بصحة الصلوة ووقوعها اللاحقة، فكيف يمكن أن يقال: بأن بعد دلالة الدليل على الصحة لو تذكر بعد الفراغ من العشاء نسيان المغرب، نفهم الصحة لو تذكر في أثناء العشاء نسيان المغرب بعد مضى محل العدول بدخوله في ركوع الركعة الرابعة من العشاء .

وأما في الوجه الثاني فنقول: على تقدير شمول (لا تعاد) للأثناء، ولا نقول: بأن حديث (لا تعاد) متعرض لبعد الفراغ، فنقول: بأن حديث (لا تعاد) يقتضي صحة ما مضى من العشاء بدون واجديته لشرط الترتيب، وأما بعد التذكر فهو حيث يكون عالماً لا ناسياً، فلا يحكم بعدم دخل شرطية الترتيب لما بقي من صلوة العشاء بحديث (لا تعاد) لأن الحديث لا يشمل المعد، فأفهم. وبعدما قلت ذلك بحضرته مدّ ظله لم يصّر على الصحة وكأنه استرضى ما قلت، أو صار متردداً .

ثم إنه إن قيل بصحة الصلوة ووقوعها عشاءً بدعوى انصراف أدلة الدالة على اعتبار تأخير العشاء عن المغرب عن هذه الصورة .

نقول: هذا أيضاً لا وجه له، لأن التذكر في الأثناء ليس فرداً نادراً، بل كثيراً ما يتفق فلا وجه لانصراف الاطلاق منه، ويؤيد اعتبار الترتيب حتى لو تذكر في أثناء اللاحقة للأخبار المستقدمة الدالة على العدول لأن لزوم العدول منها إلى السابقة يكون لأجل اشتراط الترتيب، أعني: تأخر اللاحقة عن السابقة، فعلى هذا الحق بطلان الصلوة في هذا الفرض، نعم ينبغي الاحتياط باتمامها عشاءً ثم إتيان المغرب، ثم عشاء أخرى بعد المغرب، فأفهم. (المقرر)

الحق بطلان الصلوة و عدم وقوعها عصرًا، لأنّه بالعدول إلى الظهر زالت استدامة الحكمة المعتبرة في النية، فليست قابلة لصيرورتها عصرًا، ولا تقع ظهراً للآتيان بها، فع إتيانه بها لا محل للعدول إليها فلا تقع هذه الصلوة لا الظهر ولا العصر.

ثمّ اعلم أنّ العدول يتصور من النافلة إلى النافلة، ومن النافلة، إلى الفريضة، ومن الفريضة إلى النافلة، ومن الفريضة الأدائية إلى الفريضة القضائية، ومن الفريضة الأدائية إلى الفريضة الأدائية.

أما العدول من النافلة إلى النافلة فغير جائز لعدم الدليل عليها، وكذا من النافلة إلى الفريضة.

وأما من الفريضة إلى النافلة فلا يجوز إلّا في موردين: أحدهما في من شرع في الفريضة فقامت الجماعة، فيجوز العدول، وثانيها فيما إذا قرأ المصلّي في صلوة الجمعة غير صورة الجمعة، فإنّه يجوز له العدول إلى النافله، ثمّ استئنافها.

وأما من الفريضة الأدائية إلى الأدائية فن السابقة لا يجوز العدول إلى اللاحقة، ويجوز من اللاحقة إلى السابقة عليها كالعدول من العصر إلى الظهر.

وأما من الفريضة الأدائية إلى الفريضة القضائية، ففي صورة كون اللاحقة متصلاً باللاحقة، مثل من تذكّر في صلوة ظهره فوت صلوة الفجر من هذا اليوم، فلا إشكال في جواز العدول، أو وجوبه، وأما مع الفصل بينهما، بأن تذكر في صلوة الظهر فوت صلوة ظهر يوم السابق، أو أيّاماً سابقة، فشمول أخبار العدول لهذه الصورة

كان مورد الكلام وقد مضى الكلام فيه والحمد لله أولاً وآخراً وصلي الله على آله
ولعنة الله على أعدائهم .

ربّ زدني علماً وعملاً والحقني بالصالحين

كتبه الأحقر علي الصافي الغلبا يگاني ١٣٧٢

— — — — —
— — — — —

الثاني من أفعال الصلوة القيام

وفيه جهات يبحث فيها:

الجهة الاولى: اعلم أنّ القيام عدّه بعض من الفقهاء الثاني من أفعال الصلوة، وبعضهم الثالث من أفعالها، ولعل وجه عدّه الثاني من أفعالها هو أنّ كلّ من يتهيأ للصلوة وينويها، لابد من أن يقوم ويكبر، فحيث إنّّه لابد من القيام قبل تكبيرة الاحرام فلاجل هذا عدّه الثاني من أفعالها، ومن عدّه الثالث من أفعالها لعل كان نظره إلى أنّ قيام الواجب حيث يكون حال الشروع في تكبيرة الاحرام، فالقيام ليس واجب قبلها فعدها الثالث من أفعالها .

وعلى كلّ حال القيام من جملة أفعال الصلوة، ومن جملة ما يكون من مقوماتها، واعتباره ودخله في الصلوة في الجملة ممّا لا إشكال فيه، بل هو في الجملة من جملة الضروريات بين المسلمين، وكان مثل أصل الصلوة ضروريا، لأنّه متى جاء رسول الله ﷺ بالصلوة من قبل الله تعالى كان مع القيام، وأوّل صلوة صليّ رسول الله ﷺ كان مع القيام، فهو كان يصلي قائما ويقول على ما نقل عنه، (صلّوا

كما رأيتوني أصلي) مضافاً إلى دلالة بعض الايات الشريفة على ذلك مثل قوله تعالى (الذين ^(١) يذكرون الله قياماً وقعوداً) ودلالة بعض الروايات الواردة عنهم: عليه، فاعتباره في الجملة في الصلوة مما لا إشكال فيه .

وما ينبغي أن يتكلم فيه في هذا المقام هو أنّ من يراجع كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم، يرى بأنهم يعدّون القيام من الأركان، ومرادهم من الركن، على ما يظهر من كلام بعضهم، هو ما يوجب نقيضه عمداً كان أو سهواً بطلان الصلوة، وعلى ما يظهر من كلام بعضهم، هو ما توجب زيادته ونقيضه عن عمد كانت أو سهواً بطلان الصلوة.

فالتزامهم بأنّ القيام ركن، كما يظهر من عبارة الشيخ رحمته الله في المبسوط، وابن حمزة رحمته الله في الوسيلة وغيرهما كالحقق رحمته الله وغيره مع التزامهم بأنّ الركن ما يوجب نقصه عمداً وسهواً بطلان الصلوة، أو زيادته ونقصانه عمداً كان أو سهواً، والحال أنّه من المسلمّ عدم بطلان الصلوة بنقصه سهواً، لأنّه لو نسي المكلف القراءة حتّى دخل في الركوع فتصحّ صلّوته والحال أنّه أخلّ بالقيام حال القراءة سهواً، فمن أجل هذا وقعوا في الاشكال في الجمع بين كون القيام ركناً الموجب نقصه عمداً وسهواً بطلان الصلوة كما عن بعض، وزيادته ونقصانه عمداً وسهواً يوجب بطلانها أيضاً كما بعض آخر، وبين عدم بطلان الصلوة لو سهي وترك القراءة ودخل في الركوع ففات منه القيام حال القراءة، ومع ذلك لا يلتزمون ببطلان الصلوة بتركه سهواً في هذا المورد. ولأجل هذا الاشكال تصدّى بعضهم لبعض توجيهات حتّى يرتفع هذا

التهافت، ومن جعلتها هو أن يقال: بأن القيام الذي يكون ركناً في الصلوة هو القيام حال تكبيرة الاحرام، وقيام المتصل بالركوع، فلو أخل المصلي بهما تبطل وإن كان إخلاله عن سهو.

نقول: اعلم مقدمة بأن الركن لغة عبارة عن قوائم أربع يقع عليها السقف بحيث لو لم يكن أحد منها لا يبقى السقف وعلى هذا نقول: بأن المناسب لهذه المعنى هو كون الركن في الصلوة، هو ما بعدهم تنعدم الصلوة، وبعبارة اخرى ما عليه اصطلاح بعض من القدماء من أن الركن هو ما يوجب نقصه عمدا وسهوا بطلان الصلوة، وأما زيادته تصير موجبا للاخلال بالصلوة فغير مناسب مع معناه اللغوي، لأن زيادة القوائم لا توجب إنعدام البناء والسقف، وإن فرض كون زيادته موجبا لبطلانها فليس من باب كونه ركناً في المركب، بل يكون من باب أن في المركب اعتبر المعتبر شرطاً آخر وهو تقييد جزء الفلاني بعدم كونه متعدداً ومكرراً. (١)

إذا عرفت ذلك نقول: بأنه على ما يرى في كلماتهم يكون للقيام الصلوتي أفراد: القيام حال تكبيرة الاحرام، والقيام حال القراءة والقيام حال القنوت، والقيام المتصل بالركوع، والقيام بعد الركوع قبل الهوي إلى السجود.

أما القيام حال التكبير فلا يتحقق له زيادة ونقص إلا بزيادة التكبير، أو

١ - أقول: إن معنى الركن لغة ما أفاده مد ظله العالي، ولكن التعبير بالركن في الصلوة، وتسمية بعض الأجزاء ركناً ليس إلا من باب أنهم رضوان الله عليهم بعد المراجعة بالأدلة رأوا أن بعض ما يعتبر فيها يكون دخله بنحو يوجب الاخلال به زيادة ونقصه عمدا وسهوا بطلان الصلوة، وبعضها ليس كذلك، فسموا الأول بالاركان، وعلى كل حال لا يعمنا البحث عن ذلك. (المقرر).

بنقيصتها وأما القيام حال القراءة فليس بركن مسلماً وأما القيام حال القنوت فستحب، وأما القيام بعد الركوع فليس بركن، فيبقى القيام المتصل بالركوع .

فنقول: إنَّ ما يمكن أن يقال في وجه كونه ركناً أمور:

الامر الأول: قوله ﷺ في بعض الروايات (لا صلوة لمن لم يقم صلبه)

بدعوى دلالة هذه الرواية على وجوب القيام، وعدم صلوة لمن لا يراعي القيام .

وفيه أما أولاً فلا دلالة للرواية على وجوب القيام، لأن إقامة الصلب يمكن في الجلوس أيضاً، لأن إقامة الصلب عبارة عن وضع أعلى البدن بحيث لا يحصل تقوس للبدن، وبعبارة أخرى استقامة فقار الظهر، وهو كما يمكن في القيام يمكن في الجلوس، فما وجه حملها على إقامة الصلب بالقيام، فهي لا تدل على اعتبار القيام .

وثانياً لا يثبت بها وجوب القيام المتصل بالركوع فضلاً عن ركنيته، بل غاية الأمر تدل الرواية على اعتبار قيام في الجملة في الصلوة، وهو غير ما نحن بصدد.

الامر الثاني: دعوى الاجماع على ركنية قيام المتصل بالركوع (وإثبات

الاجماع مشكل، لعدم دعويه في خصوص القيام المتصل بالركوع، بل ظاهر كلامهم إنما عد القيام من واجبات الصلوة أو من أركانها لا خصوص القيام المتصل بالركوع، بل يظهر من المراسم أن وجوب أصل القيام ليس متفقاً عليه، لأن المستفاد من عبارته هو أن من أصحابنا من يقول بوجوبه وهو عندي أصح، فعلى كل حال إثبات ركنية القيام المتصل بالركوع، بل وجوبه بالاجماع مشكل).

الامر الثالث: أن يقال: إن إطلاق الركعة بالركعات ليس إلا من باب كون

الركوع فيها، فالركعة مرة من الركوع فعلى هذا المراد من الركعة هو الركوع، فما ترى من التعبير مثلاً (يقوم إلى الركعة الثالثة) أو (قام إلى الركعة) يكون المراد هو القيام

وجه الثالث والرابع لكون القيام المتصل بالركوع ركناً وردّهما ٦٩

إلى الركوع فعلى هذا نقول: بأن القيام بحسب المستفاد من مثل هذه الروايات واجب لأن يركع، وبعبارة أخرى يجب القيام إلى الركوع، لأن المراد بالركعة هو الركوع هنا، فن هنا نكشف أن الواجب هو القيام للركوع، وليس معنى القيام للركوع إلا وجوب قيام متصل بالركوع، وهذا معنى وجوب القيام المتصل بالركوع.

وفيه أما أولاً فلأنه بعد فرض تسليم كون إطلاق الركعة بالركعة هو كون الركوع فيها، ولكن لا يثبت ذلك إلا أن إطلاق الركعة بالركعة يكون بهذا الاعتبار، ولكن لا يثبت به أن في كل مورد ورد حكم على الركعة ورد على الركوع فعلى هذا ليس المراد من (يقوم إلى الركعة) أو (قام إلى الركعة) القيام إلى الركوع، فلا يثبت بهذا البيان وجوب القيام المتصل بالركوع.

وأما ثانياً فغاية ما يستفاد من ذلك وجوب القيام للركوع، وهذا لا يثبت إلا وجوبه مقدمة للركوع، وكون القيام من محققات الركوع، لا أنه واجب مستقل بنفسه، مع أننا قلنا في الوجه الأول بفساد أصل المطلب، وأن ظاهر (يقوم إلى الركعة) وغيره ليس القيام إلى الركوع حتى يقال بدخل القيام في الركوع.

الامر الرابع: أن يقال بوجوبه وكونه ركناً لا أنه واجب مستقل وركن مستقل في قبال سائر واجبات الصلوة وأركانها، بل من باب كون القيام المتصل بالركوع من مقومات الركوع الذي هو ركن في الصلوة، ومن محققاته، بدعوى أن الركوع ممّا لا يتحقّق إلا إذا كان عن قيام، وبعبارة أخرى يعتبر في الركوع تحقّقه عن القيام، وإلا لم يمكن ركوعاً.

وفيه أن دعوى اعتباره في الركوع فاسد، لأن وجه هذه الدعوى ليس إلا أن يقال: إمّا بدخالة ذلك فيه في الصدق العرفي، بمعنى أن الركوع في نظر العرف لا

يتحقق إلا إذا حصل عن قيام، وإما أن يقال: بدخله فيه شرعاً، وكلاهما فاسد، لأننا نرى عدم تصرف من الشرع في الركوع، ونرى عدم توقف صدق العرفي عليه على ما إذا كان عن قيام، كما ترى في موارد إطلاقاته، فشيخ رجع ليس إلا من كان في حال الركوع، ولا يعتبرون فيه أن يكون ركوعه عن قيام^(١).

الامر الخامس: أصالة الركنية بمعنى أنه إذا شك في كون شيء من الأركان أولاً، فالأصل يقتضى ركنيته، ولا بدّ لنا أولاً من عطف عنان الكلام بنحو الاختصار إلى أصل هذه المسئلة حتى يظهر حال المورد.

فنقول بعونه تعالى: بأنّ الشيخ عليه السلام في الرسائل ذكر في الشك في المكلف به تنبيهات، يكون أحدها هو أنه إذا شك في ركنية شيء بمعنى دخلها في المأمور به في مطلق حال العمد والنسيان، وعدم ركنيته بمعنى عدم دخلها إلا في حال العمد، فهل الأصل يقتضى ركنيته أو يقتضى عدمها، وبعبارة أخرى هل المورد يكون من صغريات الأقل والأكثر الارتباطى حتى نقول فيه: بالبرائة أو لا؟

وجه كون المورد مجرى البرائة، هو أنّ الضابط في إجراء البرائة، هو أن يكون لنا معلوم ومشكوك، وبعبارة أخرى و أوضح يكون أمر واحد انبساطياً، فعلم انبساطه على رأس تسعة أجزاء، ولا ندري إنبساطه على العاشر، فلنا معلوم ومشكوك، ففي هذا المورد قلنا بالبرائة بالنسبة إلى الزائد المشكوك انبساط الأمر عليه، وفي المقام يكون كذلك، لأنّ انبساط الأمر على التسعة وعلى العاشر في

١ - أقول: وإن كان لا يبعد دعوى أنّ الركوع الذي عبارة عن خضوع خاص لا يتحقّق إلا إذا كان عن قيام، وأنّا إذا صدر عن جلوس فلا يقال: إنه أوجد الخضوع الخاص، ولكن مع ذلك لا تطمئن النفس بدخله فيه، فتأمل. (المقرّر).

خصوص حال العمد معلوم، ولكن انبساطه على العاشر في حال النسيان مشكوك، ففي الزائد المشكوك تجرى أصالة البرائة، فتكون النتيجة أنّ الأصل في ما شك في ركنية شيء وعدمها هو عدم الركنية .

ولكن الشيخ رحمه الله قال في المقام: بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً إلا أن يقوم دليل خاص على الصحة، لأن ما كان جزءاً حال العمد يكون جزءاً حال الغفلة، فإذا انتفى انتفى المركب، أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلأن الغفلة لا يوجب تغيير المأمور به، فإن المخاطب بالصلوة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لا يتغير الأمر المتوجه إليه قبل طرؤ الغفلة، ولم يحدث من قبل الشارع أمر آخر حين غفلته لأنه غافل، ويرى الناظر في كلمات من تأخر عن الشيخ رحمه الله بأن غالبهم أجابوا عنه، والتزموا بكون المورد مورد البرائة كالأقل والأكثر الارتباطى .

ولكن لا يبعد تمامية كلام الشيخ رحمه الله، فنقول: بأن المفروض تعلق الأمر بالمركب الذي يكون جزء المنسي جزءاً له، ففي حال النسيان إن قيل بأن هذا الأمر يدعو إلى أجزاء المركب غير الجزء المنسي، فغير صحيح، لأن هذا الأمر على الفرض كان على المركب الواجد لهذا الجزء المنسي، وإن قيل بأن أمراً آخر يكون في البين يدعو إلى المركب الفاقد لهذا الجزء المنسي، فهو أيضاً غير صحيح لعدم وجود امر آخر في البين، فعلى هذا لا بد من الالتزام بعدم إجراء البرائة، لأنه بعد فرض تعلق الأمر بالمركب الواجد لهذا الجزء، فلا بد إما من الالتزام بسقوط الأمر مع فرض نسيان الجزء، وعدم بقاء مطلوبة المكلف به من رأس، فهو مما لا يمكن الالتزام به، وإما من تعلق الأمر بالمركب بلا جزء المنسي، فهذا أيضاً غير صحيح لما قلنا من أن الأمر الأول لا يمكن أن يدعو إلى المركب الفاقد للجزء، لكونه داعياً على الفرض على

المركب الواجد للجزء، وأما امر آخر فلم يكن في البين حتى يدعو إلى المركب الفاقد لهذا الجزء، وإما من الالتزام بعدم سقوط الأمر، وبقاء الطلب على المركب الذي يكون المنسي جزءاً له، غاية الأمر حين النسيان لا يمكن فعلية هذا الأمر وبعث المكلف وزجره، ولكن بعد النسيان يتوجه نحوه، ولا بد من إتيانه المركب مع الجزء المنسي، هذا وجه عدم كون المورد مورد إجراء البرائه. (١)

وهنا إشكال آخر وهو أن المقام ليس كالأقل والأكثر، لأنه في الأقل والأكثر تعلق الأمر، وانبساطه على تسعة أجزاء يكون مسلماً، وانبساطه على الجزء العاشر مشكوكاً، فحيث يكون في البين معلوم ومشكوك، فيكون المورد مورد البرائة بالنسبة إلى الجزء العاشر، وأما في المقام فتعلق الأمر وانبساطه على تمام العشرة

١ - أقول: قلت بحضرته مدظله العالی فی مجلس البحث: بأننا نقول: إن المطلوب حال النسيان ليس إلا المركب الفاقد للجزء .

قولكم لا بد من وجود أمر على سائر الأجزاء - وهذا الأمر إما تقول بأنه الأمر الذي كان متوجهاً على المركب الواجد للجزء المنسي، فهو لم يكن على الفرض، لأنه كان على المركب مع هذا الجزء، وعلى الفرض في حال النسيان لا يمكن توجه هذا الأمر لكون المكلف ناسياً، وإما تقول: إن الباقي مأموراً به بأمر آخر، فعلى الفرض ليس أمراً آخر على المركب الفاقد لهذا الجزء - ليس بتمام، لأننا نقول: بعد فرض كون الأمر انبساطياً فبسط إلى أجزائه المركب كما التزمتم في الأقل والأكثر، فنقول: بعد نسيان الجزء المركب لا يمكن إنبساطه إلى الجزء المنسي، وتوجهه به، لكون المكلف ناسياً، وأما إنبساطه إلى سائر الأجزاء فباق، لا إشكال فيه .

فالمانع من إجراء البرائة ليس إلا أن توجيه التكليف بغير الجزء المنسي غير ممكن، فإذا فرض تصحيح ذلك كما نبين إنشاء الله، فلا مانع من إجراء البرائة من هذا الحث، لما قلنا من أن الأمر الأول يدعو نحو سائر الأجزاء .

ولما قلنا ذلك رفع اليد من هذا الاشكال، واستشكل مدظله العالی على كون المورد مثل الأقل والأكثر في إجراء البرائة باشكال آخر، فقال: وهنا إشكال آخر... (المقتر).

معلوم، لأنّه على الفرض تعلق الأمر بالسورة الّتي هي جزء العاشر معلوم، فكيف يكون مورد البرائة (قلت بحضرته مدّظله العالي: بأنّ شمول الأمر وانبساطه على السورة في حال العمد معلوم، وأمّا في حال النسيان مشكوك، فلنا معلوم ومشكوك فتجرى البرائة في المشكوك) فقال: بأنّ بقاء الأمر الأوّل بالنسبة إلى ساير الأجزاء موقوف على توجه التكليف بتسعة أجزاء بالناسي حين نسيانه الجزء العاشر، وهو غير معقول.

ولكن بعد ذلك اختار دامت بركاته توجّه التكليف بالناسي، وذكر بعض توجيهات ذكر في مقام تصحيح توجيه التكليف بالناسي.

منها أن يوجه تكليف بالتسعة بكل أفراد المكلفين، ثمّ توجه المولى تكليف آخر على الجزء العاشر بالعامد.

منها أن يوجه تكليف بالعشرة بالعامدين، وتوجه تكليف آخر بالتسعة بخصوص الناسين لجزء العاشر، غاية الأمر لا بعنوان الناسي حتّى يقال: كيف يمكن الخطاب به بهذا العنوان، بل بعنوان ملازم، مثل أن يدري المولى بأنّ كل الناسين لايسون لباس الأبيض فيقول: أيّها اللابسون لباس الأبيض (أقيموا الصلوة المركبة عن تسعة أجزاء) وغير ذلك.

ثمّ إنّّه مدّظله أورد إيراداً آخر، وهو منشاء الاشكال في نظره الشريف، فقال: بعد ما يكون على المفروض المأمور به للعامه عشرة أجزاء، فن يشرع في الصلوة حيث يكون ملتفتاً قبل طرؤ النسيان، فهو ينوى إتيان الصلوة المركبة من عشرة أجزاء، فإذا طرئه النسيان في الأثناء ونسى السورة مثلاً الّتي هي الجزء العاشر، فما هو محرّكه هو الأمر بالعشرة، وما نواها أيضاً هو الصلوة المركبة من

عشرة أجزاء، فكيف يمكن بعث المكلف الناسي للسورة إلى الصلوة الفاقدة للسورة، مع أنه بحسب نيته منبعت نحو الصلوة مع السورة ولا ينوى الصلوة بلا سورة أصلاً، وبعد عدم انبعائه إلا إلى الاتيان بالركب الواجد لهذا الجزء المنسي وقت شروعه في الصلوة، فع تخيله بأنه مأمور بهذا المركب الواجد لهذا الجزء المنسي، وعدم علمه بأمر آخر من قبل المولى على الفاقد لهذا الجزء، فلا يمكن ولا يعقل انبعائه نحو الأمر بالمركب الفاقد للجزء .

فإذا لا يمكن إنبعائه نحوه لا يمكن ولا يعقل أمر المولى بما لا يمكن انبعاث المكلف نحوه، فعلى هذا لا يعقل في الفرض بقاء الأمر على المركب الفاقد للجزء، وبعد عدم إمكان أمر هكذا على الفاقد في مقام الثبوت، فلا بد للمولى إتما من رفع اليد عن المأمور به المركب من أجزاء آخر وهذا الجزء المنسي رأساً، وإتما من بقاء أمره على المركب الواجد لهذا الجزء، غاية الأمر حال نسيان الجزء لم يكن الأمر بالنسبة إليه فعلياً، ولكن بعد رفع النسيان يجب الاتيان بالمركب مع هذا الجزء .

فع عدم إمكان أمر على الفاقد للجزء لا يعقل إجراء البرائة في المقام، لأن نفس البرائة غير قابلة لاثبات التكليف على غير فرد المشكوك جزئيته في حال النسيان، لأن البرائة ترفع التكليف ولا تثبته، وبقاء الأمر على ساير الأجزاء متفرع على معقولة توجه الأمر إلى المركب الفاقد للجزء بالمكلف، وهو غير معقول لعدم إمكان انبعاث المكلف نحوه، فظهر لك أن الحق ما ذهب إليه الشيخ رحمته الله في هذا المقام.

(نعم، يمكن للشارع أن يكتفي في مقام الامتثال بباقي الأجزاء، ويقبل المركب الفاقد للجزء المنسي، ويحكم بعدم وجوب الاعادة والقضاء بعد التذكر، كما أثبت ذلك في الصلوة حيث قال رحمته الله (لا تعاد الصلوة إلا من خمسة) ولا يحتاج إلى أن

يقال: بأنّه جعل الفاقد بدل الواجد كما يظهر من كلام الشّيخ ﷺ، بل ما هو المأمور به حال النسيان، هو ما بقي من الأجزاء والشرايط، لكون لسان (لا تعاد) الشرح والحكومة^(١).

إذا عرفت أنّ مع الشك في الركنية وعدمها يكون الأصل الركنية، فنقول مانحن فيه أعنى: في القيام: بأنّ وجوب القيام وكونه من أفعال الصلوة في الجملة ممّا لا إشكال فيه، وهذا يظهر من بعض الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة، وما هو المركز عند المسلمين، وأمّا كونه ركناً بالمعنى الّتي قلنا - أعنى: كون نقصه عمداً وسهواً موجب لبطلان الصلوة، كما هو المناسب لمعنى الركن وقدمنا بيانه - فنقول: أمّا القيام حال القراءة واجب لمن تمكن من القيام وليس بركن، وأمّا القيام بعد الركوع

١ - أقول: ولكن الحق هو إجراء البرائة في المقام وكون المورد من صغريات الأقل والأكثر الارتباطي، لأنّ الاشكال إن كان من ناحية انبعاث المكلف وأنّه مع انبعاثه إلى المركب الواجد، كيف ينبعث نحو المركب الفاقد للجزء، فنقول: بعد كون الأمر والبعث إلى الطبيعة، غاية الأمر كل مكلف يأتي بكل فرد من الطبيعة الّذي هو مصداقه، فكما أنّ المسافر يصلّي ركعتين، والحاضر أربع ركعات، كذلك الناسي يأتي بتسعة أجزاء في مقام امتثال الطبيعة بعشرة أجزاء، فهما لا يقصدان إلّا امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، ولو فرض أنّ أحداً قصد فرداً خاصاً منها من باب تخيل كونه مورده، ولكن أتى بالفرد الآخر في مقام الامتثال، والحال أنّ في الواقع كان ما أتى هو الواجب عليه بعنوان امتثال الطبيعة، فقد امتثل الأمر بالطبيعة، غاية الأمر يكون الخطأ في التطبيق، وصرف قصد إتيان الفرد المكلف به الذاكر مع إتيانه بالفرد المكلف به الناسي، لا يوجب فساد عمله كما ترى أنّ الشخص لو تخيّل حين الشروع إلى الصلوة الاتيان بصلوة القائم، وفي الأثناء طره له العجز عن القيام فجلس، وتمّ صلوته جالسا، فهل يقال: ببطلان صلوته لأجل أنّه قصد حين الشروع الصلوة القائم، فهكذا في ما نحن فيه، فظهر لك أنّ الأصل في الشك في الركنية يكون عدمها. (المقرّر).

فهو أيضا واجب، كما يظهر من بعض الأخبار (ثم قم منتصباً) ولكنه ليس بركن، وأما القيام حال القنوت فهو ليس بواجب، وأما القيام حال التكبير فهو واجب، والنزاع في أنه ركن أو شرط لركن، وهو تكبيرة الاحرام، فلا ثمة فيه.

الجهة الثانية: في ما قيل باعتباره في القيام، وهي امور:

الأمر الأول: الاستقلال والمشهور اعتباره ويدل عليه روايتان:

الرواية الاولى: ما رواها عبدالله بن بكير (قال: سئلت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلوة قاعداً أو متوكياً على عصاء أو حائط، فقال: لا ما شأن أباك وشأن هذا ما بلغ أبوك هذا بعد). (١)

ولو كنا نحن وما ذكر من هذه الرواية كان المناسب الجواب بأنه يجوز أو لا يجوز، لا أن يقال (لا، ما شأن أباك الخ) وهل يستفاد منها كون الاستقلال معتبراً في القيام، أو أنه واجب مستقل في عرض القيام؟

اعلم أن ما تدل عليه الرواية ليس إلا اعتبار الاستقلال، وأما كونه شرطاً للقيام فلا دلالة لها على ذلك، بل لا يبعد دعوى ظهورها على اعتباره في الصلوة لا في القيام، لأنه يقول (عن الصلوة قاعداً أو متوكياً الخ) وأما اعتبار الاستقلال في غير حال القيام وعدمه، فالمستفاد من الرواية هو خصوص حال القيام لا حال القعود، لأنه يسئل عن جواز الصلوة قاعداً أو متوكياً على عصاء.

الرواية الثانية: ما رواها عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: لا تمسك

بحمرك وأنت تصلي، ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي إلا أن تكون مريضاً). (١)

تدلّ على عدم جواز الاستناد بالغير من جدار وغيره حال الصلاة واعتبار الاستقلال حال الصلوة .

والمراد من حرمة شيء في شيء هو الارشاد إلى منعه فيه، ولازمه فساد الصلوة، وبعبارة أخرى تكون الحرمة هي الحرمة الوضعية، فمع عدم الاستقلال والاستناد بالغير تفسد الصلوة، وهذا غير التمسك للفساد بأن النهي في العبادة يقتضي الفساد .

والظاهر من الرواية اعتبار الاستقلال في الصلوة في قبال القيام، لا أنه شرط في القيام، بل الظاهر منها اعتبار الاستقلال في مطلق أفعال الصلوة، فلا يجوز في حال الركوع أو الجلوس أو السجود أيضاً الاتكاء والاستناد إلى الغير، بل يعتبر فيها الاستقلال .

هذا ما يستفاد من هاتين الروايتين، وفي قبالها بعض الروايات يمكن أن يقال: بدلالته على عدم اعتبار الاستقلال:

الرواية الاولى: ما رواها علي بن جعفر (أنه سئل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد وهو يصلي، أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة؟ فقال: لا بأس، وعن الرجل يكون في صلوة فريضة فيقوم في الركعتين الأولتين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد

فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة؟ فقال: لا بأس به). (١)

استدل بها على عدم وجوب الاستقلال تمسكا بالفقرة الاولى منها، ولكن لا يبعد كون الفقرة الاولى متعرضة لخصوص النافلة وجواز الاستناد فيها بحايط وغيره بقرينة الفقرة الثانية المصرحة فيها بالسؤال عن خصوص الفريضة بقوله (وعن الرجل يكون في صلوة فريضة) فلهذا يستشعر منها أن قول السائل في الفقرة الاولى (عن الرجل هل يصلح له ان يستند إلى حايط المسجد وهو يصلي) هو النافلة وأما الفقرة الثانية متعرضة لحكم جواز الاستناد في حال النهوض إلى القيام لا حال فعل من أفعال الصلوة من قيام وغيره .

الرواية الثانية: ما رواها سعيد بن يسار (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن التكاء في الصلوة على الحائط يمينا وشمالا، فقال: لا بأس). (٢)

تدل بظاهرها على جواز الاستناد وعدم اعتبار الاستقلال في الصلوة .

الرواية الثالثة: ما رواها عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يصلي متوكيا على عصاء أو على حايط، قال: لا بأس بالتوكي على عصاء والاتكاء على الحائط). (٣)

تدل على عدم اعتبار الاستقلال بظاهرها في الصلوة وإطلاقها يقتضي الجواز في النافلة والفريضة .

١- الرواية ١ من الباب ١٠ من ابواب القيام من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ١٠ من ابواب القيام من الوسائل.

٣- الرواية ٤ من الباب ١٠ من ابواب القيام من الوسائل.

إذا عرفت أنَّ في المقام روايات ظاهر بعضها يكون مخالفاً مع ظاهر بعض الآخر، فإن كنا نحن وخبرين الدالين على اعتبار الاستقلال، ورواية علي بن جعفر فقط، يمكن أن يقال: بأنَّ رواية علي بن جعفر محتملة لكونها واردة في النافلة بقرينة ما قدمنا (كما أنَّه إن كان دليل المنع خصوص أحد روايتي الدالّتين على المنع، و هو رواية ابن بكير يمكن أن يقال: بأن الجواب حيث يكون غير موافق للسؤال، فلعله كان السؤال، بنحو لو بلغ بيدنا لا نستظهر منها المنع).

وعلى كل حال تارة يقال في مقام رفع التعارض: بحمل خبرين الدالّين على اعتبار الاستقلال وعدم جواز الاستناد، على كراهة الاستناد بقرينته الروايات الثلاثة الدالّة على الجواز، وهذا النحو من الجمع وإن فرض كونه جمعاً عرفياً في غير المقام، ولكن في المقام مشكل، لاشتغال المنع عن الاستناد ولزوم الاستقلال بين الاصحاب .

وتارة يقال في مقام الجمع: بأنّه بعد كون روايات المجوزة دالّة بإطلاقها على جواز الاستناد في النافلة والفريضة، وكون خبرين الدالّين على المنع دالّين على المنع بإطلاقها في الفريضة والنافلة، فيقال: بأنَّ شمول الخبرين المانعين للفريضة أظهر كما أنَّ شمول روايات المجوزة للنافلة أظهر، فيحمل ظاهر كل منها على الاظهر، فتكون النتيجة جواز الاستناد في النافلة وعدمه في الفريضة .

ولكن العمدّة في المقام هو ما قلنا من أنّه بعد كون الشهرة الفتوائية على المنع والمشهور مع أنّهم راوا أخبار المجوزة لم بها، ولا يرى قائل بالجواز إلاّ أبو الصلاح رحمته، ويظهر من المحقق رحمته في الشرايع إمّا تردد له أو كون نظره إلى الجواز، فتكون روايات المجوزة معرضة عنها فعلى هذا لا يمكن الأخذ بها، فالحق

اعتبار الاستقلال.

وأعلم أنه كما قلنا المستفاد من رواية عبدالله بن سنان هو اعتبار الاستقلال في الصلوة، فيعتبر ذلك في جميع أفعال الصلوة حال القيام والركوع، وبعد الركوع، والجلوس، والسجود، والتشهد، والسلام، ولا يستفاد من الروايتين كون الاستقلال معتبراً في القيام، وبعبارة أخرى لا دليل على كونه من شرائط القيام، هذا حال الاستقلال .

وأما ما قيل في وجه اعتبار الاستقلال ودخله في القيام: بأن القيام عرفاً لا يتحقق إلا بالاستقلال فواضح الفساد، لأن حقيقة القيام غير متقوم به عند العرف، ولذا من يتكى على العصاء يعد قائماً .

الأمر الثاني: مما قيل باعتباره في القيام الاستقرار.

اعلم أن الاستقرار تارة يطلق ويراد به ما يقابل المشي والحركة من أين، إلى أين وتارة يطلق ويراد منه الاستقرار المقابل للترزّل، فالمستقر من لا يحرك بدنه في مقابل المترزّل مثل الشخص المرتعش، ففي هذا الاطلاق من الاستقرار يقابله التزلزل مع كون الشخص في مكان واحد، غير خارج من أين إلى أين .

أما الاستقرار في مقابل المشي والحركة من أين إلى أين فتارة يقع الكلام في حركة الشخص أصالة بمعنى أنه يمشي بنفسه، فاعتباره في القيام الصلوتي غير بعيد، لا من باب أن القيام لا يصدق مع المشي، لفساد ذلك لأنه يصدق على من يمشي قائماً بأنه قائم في مقابل من يحرك جالساً، بل من باب أن المغروس والمرتكز عند المسلمين هو اعتبار الاستقرار بهذه المعنى في القيام في الصلوة وعدم معهودية الصلوة بهذا النحو عند المتشرعة .

وتارة يقع الكلام في الحركة التبعية، مثل حركة الشخص بتبع السفينة أو المحل

أو غيرها، فهو في هذه الحركة لا يحرك بنفسه وبالأصالة، بل يحرك بتبع السفينة أو المحل .

قد يقال في وجه عدم اشتراط هذه المعنى من الاستقرار في القيام في الصلوة: بأن بعض الروايات الواردة في السفينة والصلوة فيها يدل على عدم اعتبار الاستقرار المقابل لحركة التبعية، ويدور لزوم الاستقرار وعدمه مدار ما يستفاد من هذه الأخبار جوازاً ومنعاً، وتفصيلاً بين الاضطراب والاختيار، فإن قلنا بالجواز كما لا يبعد نقول هنا بالجواز، ولكن حيث إن القريب بالنظر كون النظر في الروايات الى بعض سفن الصغار المتداولة في المياه والأنهار الصغيرة من قبيل الفرات والدجلة، فلا يشمل لما نحن فيه، فلا ملازمة بين الجواز في مورد الاخبار وبين أن يقال بالجواز في ما نحن فيه لأن فينا نحن بصدده لا يكون المانع المتوهم إلا المشي بالتبع، لا أن يكون الشخص متزلزلاً كما ترى في السفن الكبيرة أو الطيارات والسيارات المتداولة فعلاً، فورد الرواية الواردة في الصلوة في السفينة غير ما نحن فيه. (١)

(وقد يتمسك برواية واردة في الإقامة، وهي الرواية ١٢ من الباب ١٣ من

١ - أقول: ولكن لو كان الحاصل من هذه الروايات هو جواز الصلوة فيها، فنقول: أمّا أولاً فحمل هذه الأخبار على خصوص السفن الصغيرة كالسلم يكون بلا دليل، لأن الظاهر منها الاطلاق، ولم يكن المتعارف في زمان صدور الروايات خصوص السفن الصغيرة، بل كانت سفائن كبار، لتعارف السفر في البحر في الازمنة السالفة إلى حين صدور الروايات، وأمّا ثانياً فلو جازت الصلوة ويتحقق القيام المعتبر فيها في السفن الصغيرة مع كون حركتها أكثر، ففي السفن الكبار والطيارات والسيارات بطريق أولى، لأنه يستفاد منها عدم اعتبار الاستقرار بهذه المعنى في القيام، فتأمل. (المعزّر).

أبواب الأذان والاقامة من الوسائل) الدالة على اعتبار التمكن في الاقامة، كما يعتبر التمكن حال الصلوة.

واستشكل فيها بأنه بعد عدم اعتبار ذلك في الاقامة يوهن ظهورها في اعتبار التمكن في الصلوة، واجيب بأن عدم اعتبار التمكن في الاقامة ثبت من الخارج، وإلا قلنا فيها أيضاً، فتأمل.

واستدل بخصوص رواية هارون بن حمزة الغنوي، بدعوى دلالتها على جواز الصلوة لأنه ﷺ (قال: أن كانت محملة ثقيلة إذا قت فيها لم تتحرك فصل قائماً، وإن كانت خفيفة تكفأ فصل قاعداً)^(١) واستشكل فيها فراجع.

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأن الحق عدم اعتبار هذه المعنى من الاستقرار في القيام، فلا يضّر حركة الشخص تبعاً لأنه بعد عدم دلالة دليل على اعتباره فنشك في أنه هل يكون شرطاً في القيام أولاً، فيكون المرجع هو أصالة البرائة، لأنه يكون ما نحن فيه على هذا من صغريات الشك في الأقل والأكثر الارتباطي، وحيث إننا قلنا بأن الأصل في الأقل والأكثر الارتباطي، هو البرائة، فكذلك نقول في المقام، لكونه من صغرياته.

وأما الكلام في الاستقرار في قبال التزلزل فاعتباره غير بعيد، لأنّ المغروس من القيام المعتبر في الصلوة هو هذا، فما هو المرتكز عند المتشعبة هو الاستقرار بهذه المعنى في القيام في الصلوة، ويكون بحيث يعدّ التزلزل حال قيام الصلوة أمراً منكراً، فافهم.

مع عجز المصلي عن القيام صلى قاعداً وصلى على جنبه الايمن او الايسر ٨٣

الجهة الثالثة: إذا لم يتمكن المكلف من القيام في الصلوة وعجز عن ذلك صلى قاعداً، وإذا عجز عن ذلك صلى على جنبه الأيمن، وإن عجز عن ذلك صلى على جنبه الأيسر، وإن عجز عن ذلك صلى مستلقياً.

ولا بد من ذكر الآيات والأخبار الواردة في الباب حتى يظهر حقيقة الحال، فنقول بعونه تعالى: أما الآيات فقوله تعالى ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾^(١) وقوله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾^(٢) وما يستفاد من الآيتين هو القيام والقعود وعلى الجنب.

أما الروايات فمختلفة: بعضها يدل على كون الواجب أولاً القيام، ثم إن عجز عنه القعود، ثم إن عجز عنه الصلوة على الجنب، وبعضها يدل على القيام، ثم القعود ثم الاستلقاء، وبعضها يدل على أن مع العجز عن القيام يقعد، وإن لم يتمكن فعلى جنبه الايمن، وإن لم يتمكن فعلى جنبه الأيسر، وبعضها يدل على أن مع العجز عن القيام يكون تكليفه القعود، فإن لم يتمكن منه فعلى جنبه الأيمن، وإن لم يتمكن منه فعلى جنبه الأيسر، وإن لم يتمكن منه يصلي مستلقياً.

أما ما يدل على أن مع العجز عن القيام يقعد، وإن عجز عنه فيصلّي على الجنب، فهو روايات:

الرواية الاولى: ما رواها أبو حمزة عن أبي جعفر عليه السلام (في قول الله عز وجل ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ قال: الصحيح يصلي قائماً، وقعوداً، والمريض يصلي جالساً، و(على جنبه) الذي يكون أضعف من المريض الذي

١- سورة آل عمران، الآية ١٩١.

٢- سورة النساء، الآية ١٠٣.

يُصَلِّي جالسا). (١)

والراوي عن أبي حمزة الثمالي يكون في هذه الرواية ابن محبوب، وهو بحسب الطبقة لا يمكن أن يروي عن أبي حمزة إلا أن تكون روايته عنه بنحو الوجدادة، وعلى كل حال مفاد الرواية مفاد الآيتين، وتدلل على أن بعد العجز عن القيام تصل النوبة بالجلوس، وبعد العجز عنه تصل النوبة بالجنب، ولا تعرض فيها للجنب الأيمن، أو الأيسر، ثم الاستلقاء، كما لا تعرض في الآيتين المتقدمتين لهذا الحيث.

ويكون مثل الآيتين وهذه الرواية الروايتان المنقولتان في طرق العامة: الأولى ما رواها عمر بن حصين عن رسول الله ﷺ، الثانية ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام.

الرواية الثانية: ما رواها سماعة (قال: سئلته عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصل وهو مضطجع، وليضع على جبهة شيئاً إذا سجد فإنه يجزى عنه، ولم يكلف الله ما لا طاقة له به) (٢) بناء على كون المراد من الاضطجاع خصوص النيام على الجنب لا مطلق النيام.

الرواية الثالثة: ما رواها علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلا من تفسير النعماني (عن علي عليه السلام (في حديث) قال: وأما الرخصة التي هي الاطلاق بعد النهي، فنه قوله تعالى ﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾ فالفريضة منه أن يصلي الرجل صلوة الفريضة على الأرض بركوع وسجود تام، ثم رخص للخائف فقال سبحانه: ﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً﴾

١ - الرواية ١ من الباب ١ من ابواب القيام من الوسائل.

٢ - الرواية ٥ من الباب ١ من ابواب القيام من الوسائل.

ومثله قوله عز وجل «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ» ومعنى الآية أَنَّ الصحيح يَصَلِّي قائماً، والمريض يَصَلِّي قاعداً، ومن لم يقدر أن يَصَلِّي قاعداً صَلَّى مضطجعاً ويؤمى بإيماء فهذه رُخصة جاءت بعد العزيمة). (١)

بناءً على كون المراد بالاضطجاع أن يَصَلِّي على الجنب (كما لا يبعد كون المراد في الرواية هذا وأن لم نقل بكون الاضطجاع النيام، على خصوص الجنب لا مطلق النيام لأن الظاهر من قوله تعالى (وعلى جنوبكم) هو الصَّلَاة على الجنب، وقوله ﷺ (ومن لم يقدر أن يَصَلِّي قاعداً صَلَّى مضطجعاً) يكون في مقام بيان المراد من قوله تعالى (وعلى جنوبكم) فقوله ﷺ (صَلِّي مضطجعاً) أى صَلِّي على جنبه. فإن كُنَّا نحن وهذه الروايات لا دلالة لها إلا على كون الواجب أولاً القيام، والقعود، ثم الجنب.

وأما بعض ما يدل على كون الفرض أولاً القيام، ثم القعود، ثم الاستلقاء: فالأولى: ما رواه عبد السلام بن صالح الهروي عن الرضا ﷺ عن آبائه: (قال: قال رسول الله ﷺ: إن لم يستطع الرجل أن يَصَلِّي قائماً فليصَلْ جالساً، فإن لم يستطع جالساً فليصَلْ مستلقياً ناصباً رجله بحيال القبلة يؤمى إيماءً). (٢)

الثانية: الرواية ١٣ من الباب المذكور وهي رواية محمد بن ابراهيم عمن حدثه عن أبي عبد الله ﷺ: «إلا أَنَّهُ قال يَصَلِّي المريض قاعداً فإن لم يقدر صَلِّي مستلقياً» (فارجع الكافي فيه الرواية).

وترى أَنَّ الروایتين تدلان على ان الوظيفة لمن لم يتمكن من الجلوس، هو

١- الرواية ٢٢ من الباب ١ من ابواب القيام من الوسائل.

٢- الرواية ١٨ من الباب ١ من ابواب القيام من الوسائل.

الاستلقاء، فهذا بظاهرها معارضتان مع الطائفة الاولى الدالة على كون الوظيفة لمن لا يتمكن من الجلوس الصلوة على الجنب.

وأما ما يدل على كون التكليف مع العجز عن الجلوس الصلوة على الجنب الأيمن، وإن لم يتمكن فعلى جنبه الأيسر، فهي ما رواها عمار عن أبي عبد الله عليه السلام (قال المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً كيف قدر صلى إما أن يوجه فيؤمى إيماءً أو قال يوجه كما يوجه الرجل في لحده، وينام على جانبه الأيمن، ثم يؤمى بالصلوة، فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر، فإنه له جاز، وليستقبل بوجهه القبلة، ثم يؤمى بالصلوة إيماءً). (١)

بناءً على كون المراد من قوله عليه السلام (فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جاز، وليستقبل بوجهه القبلة) هو الصلوة على جنب الأيسر بقرينة قوله (وليستقبل بوجهه القبلة) لأنه بعد عدم التمكن من الصلوة على الجنب الأيمن أمر بأن يصلي كيف ما قدر وليستقبل بوجهه القبلة وفي هذه الصورة لا يمكن استقبال الجانب نحو القبلة، مع فرض عدم تمكنه من الصلوة على الجنب الأيمن إلا بأن يصلي على جنبه الأيسر ويستقبل بهذا النحو بوجهه القبلة، لأنه لا يمكن في صورة الاستلقاء استقبال الجانب أى الجنب نحو القبلة، فهذا شاهد على عدم كون المراد الاستلقاء، بل يكون المراد الصلوة على الجنب الأيسر.

واعلم أن متن الرواية يكون مشوشاً، لأن صدر الرواية المريض (إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً كيف قدر صلى إما أن يوجه) مناسب مع ذكر شق آخر في الرواية لأن قوله (أما أن يوجه) يناسب أن يقول بعد ذكر هذا الشق شقاً آخر وإلا لا معنى

لذكر (إمّا) ويحتمل أنّ عمار حيث كان فارسياً بدّل الفاظ الامام عليه السلام في مقام النقل بالفاظ آخر وفي غير محلها، ولهذا صار المتن مضطرباً، وعلى كل حال يحتمل في الرواية هذا الاحتمال.

وأما ما يدلّ على أن من لم يتمكن من القيام صليّ قاعداً، وإن عجز عن ذلك صليّ على جنبه الايمن، وإن عجز فعلى الجنب الأيسر، وإن عجز عن ذلك صليّ مستلقياً فهي مرسلة الصدوق عليه السلام (قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وآله المريض يصلي قائماً فإن لم يستطع صليّ جالساً، فإن لم يستطع صليّ على جنبه الايمن، فإن لم يستطع صليّ على جنبه الايسر، فإن لم يستطع استلق وأوماً إيماءً وجعل وجهه نحو القبلة، وجعل سجوده أخفض من ركوعه). (١)

هذا كله طوائف من الروايات، وقد عرفت أنّ الطائفة الاولى تدلّ على أنّ مع العجز عن القيام يكون الجلوس مقدماً، ثمّ بعده الصلوة على الجنب، وأنّ الطائفة الثانية تدلّ على أنّ المقدم بعد العجز عن القيام هو الجلوس، ثمّ الاستلقاء.

فهذه الطائفة معارضة مع طوائف اخر لأنّ كل الطوائف غيرها متفقون على تقدم الجنب على الاستلقاء، وأنّ الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ المقدم بعد الجلوس هو الصلوة على الجنب الايمن، ثمّ الأيسر، وساكنة عن الاستلقاء، فهذه الطائفة تعارض مع الطائفة الاولى، لأنّ ظاهر الاولى هو الصلوة على الجنب بعد العجز عن الجلوس، وإطلاقها يقتضى جواز الصلوة على الجنب الايمن والأيسر عرضاً، ومقتضى مفاد الثالثة الترتيب بين الجنب الايمن والأيسر، ولكن يرفع التعارض بينهما بحمل المطلق

على المقيد بأن يقال: بعد العجز عن الجلوس يصلي على الجنب الايمن، ثم الايسر، فتقيد الاولى بالثالثة .

وبعبارة اخرى يقيد الجنب الدالّ على جواز الصلوة على مطلق الجنب بخصوص الجنب الايمن وأنّ الطائفة الرابعة تدلّ على أنّ مع العجز عن القيام يصلي جالساً، ثمّ بعده على الجنب الايمن، ثمّ بعده الايسر، ثمّ الاستلقاء، فهذه الطائفة تعارض مع الاولى فقط من باب تقيد الجنب بجنب الايمن، ثمّ بعده الايسر، ويرفع التعارض بينهما بحمل مطلق الجنب على خصوص الجنب الايمن، ولا تعارض بينها وبين الثالثة لأنّ الثالثة ساكتة عن الصلوة مستقياً بعد العجز عن الصلوة على أحد الجنبين، وهذه الطائفة متعارضة لها.

نعم، كما قلنا هذه الطائفة معارضة مع الطائفة الثانية، لأنّ هذه الطائفة جعلت الصلوة مستقياً في طول الجنبين، والطائفة الثانية جعلته في طول الجلوس، وظهرها تقديم الاستلقاء على الجنبين.

إذا عرفت ذلك كله يظهر لك أن مقتضى الطائفة الثانية تقديم الصلوة مستقياً بعد الصلوة جالساً، ومقتضى ساير الطوائف تقديم الصلوة على الجنب بعد الجلوس، غاية الأمر في بعضها التصريح بكون الاستلقاء في طول الجنب، وفي بعضها التصريح بكونه في طول الجنب الايمن والايسر، وحيث أن المشهور هو تقديم الصلوة على الجنب الايمن والايسر على الاستلقاء، فرسلة الصدوق الدالّة على ذلك، وإن كانت في حدّ ذاتها لارسالها ضعيفة السند، لكنها منجبرة بعمل الاصحاب للشهرة الفتوائية على طبقها، فلا بدّ في مقام التعارض من الأخذ بهذه الطائفة وعدم الأخذ بما دلّ على تقديم الصلوة مستقياً بعد الجلوس، فافهم .

الجهة الرابعة: هل عَيْن حَدَّ خاص للعجز أم لا؟ وبعبارة أخرى بعد كون التكليف على من لم يقدر من القيام، الجلوس هل عَيْن ميزان خاص لعدم القدرة عليه من قبل الشارع أم لا؟

اعلم أن مقتضى بعض الروايات الواردة في الباب إكمال العجز إلى الشخص، وعدم تعيين ميزان له، كما يظهر ذلك من الرواية ١ من الباب ٦ من أبواب القيام من الوسائل، و ٢ من الباب المذكور المستفاد منها أن الانسان على نفسه بصيرة. فقتضى ذلك تبديل تكليف المكلف من القيام إلى القعود إذا رأى نفسه عاجزاً عن القيام لا إكمال العجز إليه.

ولكن قد يتوهم أن ما رواها سليمان بن حفص المروزي (قال: قال الفقيه عليه السلام المريض إنما يصلي قاعداً إذا صار أن يمشي بالحال التي لا يقدر فيها على المشي بمقدار صلواته إلى أن يفرغ قائماً) ^(١) تدلّ على خلاف ذلك، وأن للعجز عن القيام وتبديل الوظيفة منه إلى الجلوس جعل حداً، وهو أن المكلف إذا رأى عدم قدرته على المشي بمقدار الصلوة، لا يجب عليه القيام ويكون تكليفه الجلوس، وإن كان قادراً على ذلك يجب عليه القيام.

ولكن لا مجال لهذا التوهم، ولا ظهور للرواية في ذلك، فنقول توضيحاً للمطلب: بأن في هذه الرواية احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يقال: بأن من يقدر على القيام يقدر على المشي بمقدار الصلوة، وبعبارة أخرى يكون التمكن من القيام متلازماً مع التمكن من المشي بقدر

الصلوة، وهكذا العجز عنه، ملازم مع العجز عنه فيكون التعبير في مقام العجز عن القيام بالعجز عن المشي بمقدار الصلوة، ويكون التكليف الجلوس في هذا الفرض من باب التعبير باللازم.

وفيه أما أولاً فالملازمة ممنوعة إذ لا تلازم بين العجز عن القيام وبين العجز عن المشي، إذ ربما يكون الشخص عاجزاً عن القيام غير عاجز عن المشي وبالعكس، فلا تلازم بينهما حتى يقال: بأن المذكور في الرواية أحد المتلازمين وأما ثانياً لو فرض كون تلازم بينهما ولكن مع ذلك رفع اليد عن بيان نفس الشيء وذكر لازمه خلاف الظاهر، لعدم تعارف البيان بهذا النحو.

الاحتمال الثاني: أن يقال: بأنه وإن لم يكن بينهما تلازم دائماً ولكن حيث يكون التلازم بينهما غالباً إذ من يعجز عن القيام يعجز عن المشي بمقدار الصلوة غالباً وبالعكس، فعلى هذا لا يرد الاشكال الأول الذي أوردنا على الاحتمال الأول إذ لا يدعى في هذا الاحتمال الملازمة الدائمة بينهما، ويوجد في التحديدات العرفية نظير هذا التحديد. وفيه أنه يرد على هذا الاحتمال الاشكال الثاني على الاحتمال الأول مع إمكان إنكار الملازمة الغالبية بينهما أيضاً.

الاحتمال الثالث: أن يقال: بأن النظر في الرواية على التوسعة والتسهيل، فيكون المراد من الرواية أن من يتمكن من القيام فعلاً، ولكن يكون مريضاً يتمكن بالتمكن العقلي من القيام في أول الصلوة جعل الشارع تسهيلاً له، وهو أن يكون مشقة المشي بقدر الصلوة أكثر من القيام حال الصلوة، فتدل الرواية على كفاية العجز عن المشي بقدر الصلوة لجواز الصلوة جالساً وإن كان قادراً على القيام.

وفيه أنه من الواضح أن مع عدم العجز عن القيام لا بد من الصلوة قائماً، ولا

تصل النوبة بالصَّلوة جالساً، كما ينادى بذلك صريح الروايات الواردة في الباب، ويبعد جميع الاحتمالات هو أن لازم جعل الحد لوجوب الصَّلوة جالساً، وهو العجز عن المشي بمقدار الصَّلوة، هو أن المريض إذا شك في أنه هل يتمكن من القيام أم لا أن يمشي أولاً بقدر الصَّلوة حتى يعلم يتمكن من القيام إن تمكن من المشي بقدر الصَّلوة، أو يعلم بعجزه عن الصَّلوة قائماً إن لم يتمكن من المشي بقدر الصَّلوة، والالتزام بذلك بعيد في الغاية.

ولا تقل: بأن الشخص غالباً يدرى تمكنه وعدم تمكنه من المشي بمقدار الصَّلوة.

إذ نقول: أما أولاً ليس الأمر كذلك، بل غالباً لا يدر الشخص، وأما ثانياً بأنه لو يعلم ذلك غالباً يعلم غالباً قدرته عن القيام وعجزه في حال المرض، فلا حاجة لجعل هذا الحد له كي يعرف به مرتبة عجزه وعدمه، فعلى هذا يكون كل هذه الاحتمالات بعيد عن ظاهر الرواية.

الاحتمال الرابع: أن يقال: بأن الرواية ليست متعرضة لبيان حد العجز المسوغ للصَّلوة جالساً، بل متعرضة لحكم آخر، وهو مانسب إلى المفيد عليه السلام ومحتمل النهاية (وفي النسبة إشكال يرجع إلى كلامهما) وهو أن كل من كان متمكناً من الصَّلوة قائماً ماشياً يجب عليه القيام ماشياً حال الصَّلوة، ولا يجوز له الجلوس، بأن يقال: إن لسان الرواية هو التناول للجلوس إذا كان المكلف بحيث لا يقدر على المشي بمقدار الصَّلوة، فإذا تمكن من أن يحفظ القيام ولو بأن يمشي قائماً، يجب عليه القيام ماشياً حال الصَّلوة، فكانت الصَّلوة قائماً ماشياً مقدماً على الصَّلوة جالساً.

وبعبارة أخرى مع التمكن من حفظ القيام، ولو برفع اليد عن الاستقرار

المقابل للمشي، يجب تقديمه على الجلوس مع حفظ الاستقرار، فتكون الرواية متعرضة لهذا، لأن لسان الرواية جواز الجلوس ووصول النوبة إلى الصلوة جالساً إذا كان المكلف بحيث لا يقدر على المشي بمقدار صلوته، وأما إن كان متمكناً من المشي بمقدار الصلوة مع حفظ القيام لا يجوز له الجلوس.

وهذا الاحتمال أقرب بالنظر من الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، ولا مبعده إلا التعمير في الرواية (مقدار صلوته) لأن متنها هكذا (المريض إنما يصلي قاعداً إذا صار أن يشي بالحال التي لا يقدر فيها على المشي مقدار صلوته إلى أن يفرغ قائماً) لأن التعبير (بالمقدار) يفيد أن المقصود هو أن يكون قادراً على المشي بمقدار وأما إن كان المراد تقديم القيام عن مشي على الجلوس فكان المناسب أن يقول (لا يقدر على المشي في صلوته) لأن يقول (بمقدار صلوته) وعلى كل حال هذا الاحتمال مجبى في الرواية بل بعد وبعد الاحتمالات السابقة يكون هذا الاحتمال أقرب في الرواية، ولكن ليس بحيث تكون الرواية ظاهرة في هذا الاحتمال بالظهور العرفي (فعلى هذا تصير الرواية مجملة ولا يصح الاستشهاد بها لأحد من الاحتمالات الأربعة، فافهم).

إذا عرفت حال الرواية فلا تثبت جعل حدّ خاص للعجز عن القيام، ولا بدّ من الالتزام بمفاد بعض الروايات الذي يكون مفاده إيكال العجز عن القيام وعدمه إلى نفس المكلف، بل الإنسان على نفسه بصيرة.

الجهة الخامسة: هل يكون المقدم القيام ماشياً بعد عدم التمكن من القيام مستقراً، أو يكون المقدم الجلوس في هذا الحال مستقراً.

اعلم أن المدرك في تقدم القيام ماشياً على الجلوس مستقراً على الأرض إن كان رواية سليمان بن حفص المروزي المتقدمة، فقد مضى بكونها متعرضة لافاده

ذلك وإن لم يكن بعيداً، بل هذا الاحتمال أقرب من الاحتمالات الأخرى، إلا أنه ليس بحيث يكون للرواية ظهور عرفي في ذلك، فبعد ذلك نقول: بأنه الوجه في تقديم القيام ماشياً على الجلوس مستقراً، كما لا يبعد كون نظر العلامة رحمته في التزامه بذلك هو هذا، هو أن المستفاد من بعض ما ورد في الباب من الروايات مثل قوله (الصحيح يصلي قائماً وقعوداً و المريض يصلي جالساً) في رواية أبي حمزة، هو كون الواجب أولاً القيام، ثم بعد عدم التمكن من القيام يكون الواجب الجلوس، فمن يتمكن من القيام ماشياً وإن لم يتمكن من الاستقرار المقابل للمشى، ولكن يكون قادراً على القيام، يجب عليه القيام، إذ إطلاق مثل هذه الرواية يقتضى وجوب القيام، وكونه مقدماً على الجلوس وإن كان ماشياً.

وأما وجه وجوب الجلوس مع عدم القدرة إلا على القيام ماشياً، فهو أن الاستقرار المقابل للمشى من مقومات الصلوة، بحيث لا تعد الصلوة ماشياً صلوة وإن كان قائماً، ويرى أمراً مستنكراً وخلاف وضع الصلوة في نظر المشرعة، بل ادعى^(١) صاحب الجواهر رحمته بأن حقيقة القيام الواجب في الصلوة هو الوقوف، فليس الماشي قائماً لعدم وقوفه، ولذا ترى إن الأكثر لم يذكروا اشتراط الاستقرار في القيام، وما عقدوا له فصلاً وإن كان الإجماع على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصلوة، فذكر شرطية الاستقرار في الركوع والسجود وعدم ذكر شرطية القيام ليس إلا من باب كون القيام عبارة عن الوقوف الذي ينافيه الحركة فضلاً عن المشى في نظرهم، ثم ذكر لذلك مؤيدات وإشعارات من بعض موارد مختلفة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأن ما ذكر وجهها لتقدم الجلوس مع الاستقرار على

القيام ماشياً ليس بتمام، أمّا ما قيل من أنّ المشي مخالف لوضع الصلوة وأنّ القيام واقفاً من مقومات الصلوة، فيه أن الأمر ليس كذلك ولا يرى سيرة المتشرعة على هذا ولا يرينه العرف من مقوماته مضافاً إلى أنّ في الشرع شرّعت الصلوة ماشياً وهو في النوافل، فع فرض تشريع ذلك في النوافل كيف يمكن دعوى كون الوقوف حال القيام من مقومات الصلوة.

وأما ما قال صاحب الجواهر رحمته من أنّ القيام الواجب في الصلوة عبارة عن الوقوف قائماً وأنّ الماشي ليس بقائم، فدعوى بلا دليل.

وأما ما قال من أنّ ذكرهم شرطية الاستقرار في أفعال آخر من الصلوة وعدم ذكره في القيام، دليل على كون القيام عبارة عن الوقوف، وحيث يكون المراد منه الوقوف والوقوف لا يتحقّق إلا مع الاستقرار فلاجل هذا سكتوا عن اشتراطه في القيام.

ففيه أولاً من أيّ طريق انكشف أنّ سكوتهم كان من باب ذلك (بل لعل كان من باب عدم اعتباره في القيام كما ان الأمر كذلك، الاستقرار شرط في الصلوة لا في القيام) وثانياً إنّ ذكر شرطية الاستقرار في الركوع والسجود يكون من باب أمر آخر، وهو أنّه حيث لا يكفي في تحقق الركوع والسجود صرف الانحناء إلى خاص، بل يعتبر التوقف هنيئة لتحقيق موضوعها، فلهذا شرطوا الاستقرار فيها.

وبعبارة أخرى إنّ الركوع والسجود عبارة عن الهوى إلى حدّ خاص، والرفع عن هذا الحد الخاص مع الوقوف بعد الهوى إلى حدّ خاص هنيئة فلهذا شرطوا الاستقرار، وعلى كل حال الالتزام بكون القيام عبارة عن الوقوف ممّا لا يمكن الالتزام به.

فإذا لم يصِر هذا الوجه تماماً يبقى كلام آخر، وهو أنه بعد ما بينا من أن الاستقرار شرط في الصلوة وليس شرطاً في القيام حتى يقال: إنَّ مع عدم التمكن من حفظ شرط القيام يرفع اليد عن الشرط ويحفظ أصل القيام، فيقدم القيام ماشياً على الجلوس مستقراً، فيدور في محل الكلام أمر المكلف بين حفظ أحد الشرطين ورفع اليد عن الآخر لأنَّ من شرايط الصلوة القيام، ومن جملة شرايط الصلوة أيضاً الاستقرار، وعلى الفرض بعد عدم تمكّن المكلف من الاستقرار المقابل للمشي في حال القيام بل يتمكن من القيام ماشياً لا يمكن له حفظ كلا الشرطين، بل لابد من صرف قدرته إمّا في حفظ القيام ماشياً، وإمّا في حفظ الاستقرار، فيتخير بين القيام ماشياً وبين الجلوس مستقراً، فيكون تكليفه إما التخيير بينهما لو لم نقل بأنّه بعد فرض كون بدل فيقدم الاستقرار فيكون التكليف الجلوس، مع الاستقرار، لعدم بدل، له وإمّا من تقديم جانب الاستقرار، على القيام بناءً على ما ذكرنا من أنَّ ما ليس له البدل يقدم حفظه على ما له البدل فهذا الوجه يقال: اما بتخيير المكلف فيما نحن فيه بين القيام ماشياً وبين الجلوس مستقراً، وإمّا بتعيين الجلوس مستقراً.

ولكن نقول: بأنّه بعد كون شرطية الاستقرار غير ثابت بالدليل اللفظي وكونه ثابتاً بالسيرة والاجماع فقدّر المتيقن من شرطيته هو صورة التمكن من حفظ الاستقرار، ففي ما نحن فيه لا يكون دوران، لأنَّ إطلاق دليل اعتبار القيام يشمل حال التمكن من الوقوف وعدم تمكّنه من ذلك، ولكن دليل اشتراط الاستقرار لا يشمل حال العجز عن الوقوف، فعلى هذا لابد من الصلوة قائماً ماشياً في ما يدور الأمر بين الصلوة قائماً ماشياً وبين الصلوة جالساً مستقراً كما أفتى به العلامة رحمته الله وبعض المتأخرين.

هذا تمام الكلام فيما أفاده سيدنا الاستاد آية الله العظمى مدّ ظله العالی
في القيام.

أولاً والحمد لله وآخراً وصلي الله على رسوله وعلى آله ولعنة الله على
أعدائهم وأنا الاحقر على الصافي الكلبايگاني .

الثالث من أفعال الصلوة تكبيرة الاحرام

ويقال بها تكبيرة الافتتاح لافتتاح الصلوة بها كما أنَّ بها حيث يحرم على المصلي بعض ما كان حلالاً عليه قبلها يقال تكبيرة الاحرام.

ثمَّ اعلم بأنَّ التكبيرات المشروعة في الصلوة تكون خمس وتسعين تكبيرة: في الظهر إحدى وعشرين تكبيرة، وفي العصر إحدى وعشرين تكبيرة، وفي المغرب ست عشرة تكبيرة، وفي العشاء إحدى وعشرين تكبيرة، وفي الفجر إحدى عشرة تكبيرة، وخمس تكبيرات للقنوت في خمس صلوات، واعتبار تكبيرة الاحرام في الصلوة في الجملة ممَّا لا إشكال فيه، إنَّما الكلام في بعض الجهات:

الجهة الاولى: يظهر من بعض الروايات الواردة في طرقنا مشروعية ثلاث تكبيرات، أو خمس، أو سبع لافتتاح الصلوة، فنسب إلى المشهور من فقهاءنا عليه السلام كون المكلف مخيراً بين جعل كل واحد منها تكبيرة الاحرام أى: تكبيرة الافتتاح، وكون الأفضل اختيار التكبيرة الآخرة تكبيرة الافتتاح كما يظهر من بعضهم، فإن كبر ثلاثاً فالأفضل جعل الثالثة، وإن كبر خمساً فالأفضل جعل الخامسة، وإن كبر سبعةً

فالأفضل جعل السابعة تكبيرة الافتتاح، ويظهر من بعض الفقهاء ﷺ مثل صاحب الدروس وبعض آخر، بأن المتعين جعل الأولى منها تكبيرة الافتتاح إذا كبر ثلاثاً أو خمساً أو سبعا، ويظهر من بعض الآخر منهم تعيين جعلها الأخيرة، وقال المجلسي^(١) الأول ﷺ بأنه في مقام إتيان الثلاث أو الخمس أو السبع يجعل كلها تكبيرة الاحرام وبعبارة أخرى يجعل المصليّ كلها تكبيرة الافتتاح، هذا حال الأقوال عندنا، وأما عند العامة فما هو فتوهم هي مشروية تكبيرة واحدة للافتتاح، وعدم مشروعية تكبيرات الست الآخر عندهم.

— إذا عرفت أن الأقول عندنا أربعة:

القول الأول: التخيير بين جعل أيها شاء تكبيرة الاحرام وهو ما نسب إلى المشهور.

القول الثاني: تعيين جعلها الأولى، وهو المحكى عن الدروس والبهائي والكاشاني في الوافي والمفاتيح وبعض آخر.

القول الثالث: تعيين جعلها الأخيرة كما قد يظهر من المراسم والغنية وبعض آخر.

القول الرابع: جعلها المجموع منها وهو قوله المجلسي الأول ﷺ.

واعلم قبل الشروع في بيان ما هو الحق بين الأقوال بأن مانسب إلى المشهور من القول بالتخيير في جعل أيها شاء المصليّ تكبيرة الاحرام ليس بتمام، لأننا بعد ما تفحصنا كلمات القدماء في هذه المسئلة من اللذين كان بنائهم الاختصار بفتاوى

المتلقاة عن الائمة عليهم السلام، ولم يبينوا إلا الفتاوي المنصوصة الماثورة - كما مفيد عليه السلام والسيد عليه السلام والشيخ عليه السلام في بعض كتبه، وبعض آخر كابن حمزة - نرى أن كلامهم غير ظاهر في القول بالتخير، بل كلمات بعضهم ظاهر في خلافه، ويظهر من السلار أعني: سالار بن عبد العزيز في المراسم أن المتعين جعل الاولى تكبيرة الافتتاح، وعلى كل حال الشهرة الفتوائية التي يمكن الاستناد بها، ونحن نستند بها ونقول: بأن الشهرة تكشف وجود نص في المسئلة لم يصل إلينا، غير موجود في ما نحن فيه.

إذا عرفت ذلك نقول: قد يستدل للقول المنسوب بالمشهور بالرواية التي رواها أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: إذا افتتحت الصلوة فكبر إن شئت واحدة، وإن شئت ثلاثاً وإن شئت خمسا، وإن شئت سبعا، وكل ذلك مجز عنك غير أنك إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيرة) ^(١) بأن الظاهر منها أن ما أمر بجهره من التكبيرات هو تكبيرة الافتتاح، وحيث لم يعين الجهة بخصوص الأول أو الآخر أو المجموع يكشف منه تخيير المكلف بين جعل أى منها شاء تكبيرة الافتتاح.

قد يقال بحمل قوله عليه السلام في الرواية (غير أنك إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيرة) على التقية بأن يقال: إنه بعد ما يرى من أن المفتى به عند العامة ليست إلا تكبيرة واحدة لافتتاح الصلوة، ولا يشرع عندهم ست تكبيرات غير هذه التكبيره الواحدة، فيقال بأن وجه النهي عن الجهر إلا بواحدة هو التقية، لأنه إذا جهر بغير واحدة منها يصير مورد الاذى والضرر، فلأجل التقية نهى عليه السلام عن الاجهار بغير واحدة، ولهذا يقال: بأن الاجهار بواحدة ليس من باب كونها هي تكبيرة الافتتاحية حتى يستدل بهذه الرواية على القول المشهور، ويقال: بأن ما يجهر به هو

التكبيرة الواجبة الافتتاحية، فالواجب ليس إلا واحدة، وحيث لم يعين المجهر بخصوص أحد منها، فلازمه كون المكلف مخيراً في جعل أيها شاء تكبيرة الافتتاح لما عرفت من الاشكال.

ولكن بعد ما نرى في أنّ في الرواية التي ذكرها الصدوق عليه السلام في الخصال ونقل بعض منها مع تغيير في الوسائل، أمّا الرواية، (قال الصدوق عليه السلام في الخصال حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن أحمد بن عبد الله الخليجي عن أبي علي الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تكبير الافتتاح، فقال: سبع، قلت: روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه كان يكبر واحدة، فقال: إنّ النبي: كان يكبر واحدة بجهرها ويسرّها) ^(١) نقل فعل رسول الله: من أنّه كان يجهر بواحدة منها ويسرّها، ولا يمكن حمل فعله: على التقية، فيوهن حمل هذه الفقرة من الرواية أبي بصير على التقية، بل يستفاد أنّ الجهر بالواحدة وإخفات الست كان مطلوباً لا من باب التقية، ثمّ بعد ذلك هل يمكن الاستدلال بهما على القول المنسوب إلى المشهور أم لا؟

اعلم أنّ ما يستفاد من هذه الرواية، وكذا الرواية التي تنقل فعل النبي صلى الله عليه وآله من جهره تكبيرة واحدة كما تساعد مع القول بالتخير من باب ان يقال بان ما يختاره الامام أو ما اختار رسول الله صلى الله عليه وآله من التكبيرات تكبيرة الافتتاح بجهرها، كذلك تساعد مع القول بتعين الاولى، وكذلك مع القول بتعين الأخيرة، لأنّ قوله في رواية أبي بصير (غير أنك إذا كنت إما ما لم تجهر إلاّ بواحدة) يدلّ على النهي من الجهر بغيرها والواحدة التي يجوز جهرها على ما ادعى هو تكبيرة الاحرام، والقائل

يمكن ان بان الرواية تساعد مع قول المجلسي الأول ﷺ ١٠١

بتعين الاولى أو الاخيرة يقول: بأنه يجهر بواحدة، وهي أوّل التكبيرات، أو آخر التكبيرات ﷻ

بل يمكن أن يقال: بأنّ هذه الرواية تساعد مع القول المجلسي الأوّل ﷺ أيضا، لأنّه وإن كان قاتلا يجعل المجموع تكبيرة الافتتاح، ولكن على قول الشيخ ﷺ في الخلاف بأنّه متى لم تتمّ تكبيرة إحرام الامام لا يجوز إقتداء المأموم به، فعلى قول المجلسي ﷺ حيث يكون حال التكبيرات حال حروف كلمة (الله اكبر) يعني كما أنّ مع تلفظ الامام بكلمة الله أو (الالف، والام، والالف، والكاف والباء) قبل تمامية التكبير بتلفظه بلفظ (الراء) لا يجوز الاقتداء، بل يجوز بعد التلفظ بتمام الكلمتين، كذلك قبل إكمال تمام التكبير أى تكبيرات السبعة لا يجوز الاقتداء، فيكون النهي عن الاجهار بغير واحدة، لثلا يتوهم المأموم بأنّ الامام أتى بتكبيرة الاحرام، بل يجهر فقط بواحدة، وهو آخر التكبيرات كى يعلم المأموم بأنّ الامام دخل في الصلوة وتمت تكبيرة الاحرام.

فبعد ذلك لا يبقى وجه لكون الروایتين دليلا على خصوص القول المنسوب إلى المشهور).

ثمّ إنّ يمكن ان يقال: بأنّ ظاهر ما في بعض الروايات من الأمر باستفتاح الصلوة بسبع تكبيرات مارواها زرارة (قال: رأيت أبا جعفر ﷺ أو قال: سمعته استفتح الصلوة بسبع تكبيرات ولأء)^(١) هو أنّه في صورة الاتيان بسبع تكبيرات يكون الاستفتاح بها، كما ترى ان في هذه الرواية أمر باستفتاح الصلوة بالسبع،

فلازم كون استفتاح الصلوة بالسبع هو أنَّ تمام السبع كان استفتاحها، فيبطل قولان من الأقوال الأربعة، وهو القول بالتخير والقول بتعين جعل الأخيرة تكبيرة الافتتاح، لأنَّه لو كان المصلِّي غيراً بين جعل أى واحد من السبعة، تكبيرة الافتتاح فما وقع الافتتاح بالسبعة، بل افتتح الصلوة بواحد من السبعة وصار ما وقع قبل السبعة خارجاً عن الصلوة ومقدماً عليها، فما استفتح به فكل تكبيرة من السبعة تقع قبل تكبيرة الاحرام يكون مقدماً على الصلوة، فلا يستفتح به الصلوة والحال أنَّ هذه الرواية تدلُّ على أنَّ الافتتاح لا بد وان يكون بكل السبعة، كما أنَّه على القول بتعين الأخيرة يكون استفتاح الصلوة، بها فقط فالتكبيرات الست الواقعة قبلها وقعت قبل الصلوة ولا تستفتح بها الصلوة، والحال أنَّ الرواية تدلُّ على لزوم الاستفتاح بكل السبعة.

فيدور الأمر بين كون الافتتاح بمجموع السبعة كما هو قول المجلسي رحمته الله، وبين القول بتعين جعل الاولى، لأنَّه بعد جعل الاولى تكبيرة الاحرام وإتيانه بما بقى من السبعة بعدها فوقع افتتاح الصلوة بكل من السبعة.

ويشعر على تعيين جعل الاولى تكبيرة الافتتاح الروايتان الدالتان على أنَّ وجه تشريع الست، ^(١) هو أنَّ رسول الله ﷺ كبر للصلوة فلم يحرم الحسين عليه السلام (على ما في الرواية الاولى منها) وأبطأ عن الكلام حتى تخوفوا أنَّه لا يتكلم، فافتتح رسول الله ﷺ فكبر الحسين عليه السلام فكبر النبي ﷺ ثانياً وهو كبر وهكذا حتى كبر تكبير السابع (على ما في الرواية الثانية) فصارت ستة، على ما في الرواية الاولى

١ - الرواية ١ من الباب ٧ وأيضاً الرواية ٤ من الباب ٧ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

منها، أو فجرت بذلك السنة بذلك على ما في الثانية منها، فيشعر منها أن تكبيرة الافتتاح هي الاولى، لأنه كبر للصلاة، ثم بعد ذلك شرع الست، فشرع الست بعد تكبيرة الافتتاح.

(ولكن هذا الوجه مخدوش أما أولاً فلأن الظاهر من الرواية ٧ من الباب المذكور كون علّة أخرى لتشريع سبع تكبيرات في الافتتاح، ولا يستفاد منها ان النبي ﷺ كبر أولاً للاحرام ثم شرع الست بعدها، وثانياً أن الظاهر من الروايتين المتقدمتين هو أن قبل تشريع ست تكبيرات كبر النبي ﷺ فكبر الحسين عليه السلام فشرع الست، ولا يستفاد من ذلك أن بعد تشريع الست أي منها صارت تكبيرة الافتتاح).

ويمكن ان يقال وجها لقول المجلسي رحمه الله بأن الظاهر من بعض أخبار الباب بل نوعها، هو كون مجموع السبعة افتتاح الصلاة، مثل ما قال في رواية^(١) زيارة (استفتح الصلاة بسبع تكبيرات) ولذا ترى أن بعض المتأخرين يقول: بأن الروايات ظاهرة في قول المجلسي رحمه الله ولكن الشهرة على خلافه.

وقد يستشكل على قول المجلسي رحمه الله بأن لازم قوله التخيير بين الأقل والأكثر، لأن على قوله يكون المكلف مخيراً بين أن يفتح الصلاة بتكبيرة واحدة وبين أن يفتحها بثلاث أو خمس أو سبع، وهذا هو التخيير بين الأقل والأكثر، وهو محال.

وقال الحاج آغا رضا الهمداني رحمه الله^(٢) جواباً عن هذا الاشكال: بعدم محذور في التخيير بين الأقل والأكثر، وحاصل كلامه يرجع إلى أن تعلق الطلب بطبيعة يكون

١ - الرواية ٢ من الباب ٧ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

٢ - كتاب الصلاة من مصباح الفقيه، ص ٢٤٩.

مسماها أو مقدار من أفرادها أقل المجزى والأكثر منها أفضل في الشرعيات والعرفيات فوق حدّ الاحصاء، لكون الأكثر أو في وأتم في الغرض وإن كان الأقل كافياً في رفع الالتزام، فإذا تشاغل الشخص بالفعل فما دام متشاعلاً يعدّ ممثلاً فإن وقف على الأقل يحصل الامتثال به، وإن لم يتوقف بل باق على تشاغله إلى الأكثر فبالأكثر يكون الامتثال.

وإن قلت: إنّ مع حصول الامتثال بالأقل فكيف يبقى الأمر حتّى يعد الأكثر امتثالاً له.

قلت: إن قصد الامتثال بالأقل واقتصر عليه فيعد هو امتثالاً وإن قصد الامتثال بالأكثر ولم يقتصر على الأقل فلا يعد الأقل امتثالاً، بل يكون الامتثال بالأكثر فلا مانع من التخيير بين الأقل والأكثر، هذا حاصل ما قال في المقام بتفصيل منه في كتابه المسمّى بمصباح الفقيه.

ولكن نقول: بأنّ الموارد مختلف فإن كان الأقل فرداً للطبيعة والأكثر فرداً آخر للطبيعة كما في الخط، فشبر من الخط، فرد من طبيعة الخط وذرع من الخط فرد آخر منها، فيمكن دعوى جواز التخيير بين الأقل والأكثر ولكن لا يمكن ذلك في المقام، لأنّ كل تكبيرة، فرد من التكبير فتكبيرة واحدة فرد منه، وليس ثلاث، تكبيرات أو خمس أو سبع تكبيرات فرداً واحداً في قبالتها، بل كل تكبيرة فرد في قبالة تكبيرة أخرى، فعلى هذا في مثل ذلك لا مجال للتخيير بين الأقل والأكثر لأنّ مورد التخيير بين الأقل والأكثر يكون مورداً يكون الأقل فرداً واحداً والأكثر فرداً واحداً في قبالة لا أفراداً متعددة، والمقام ليس كذلك، لأنّ كل تكبيرة من السبعة فرد مستقل في قبالة الآخر مثل أفراد الانسان، ففرد واحد منه فرد وليس

عشرة نفر من الانسان فرداً واحداً بل تكون عشرة أفراد^(١) وعلى كل حال لا يساعد العرف على التخيير بين الأقل والأكثر في المقام.

ثم بعد ذلك كله نذكر توضيحاً للمطلب فتاوى بعض القدماء حتى يظهر للناظر بأنّ دعوى الشهرة في المسئلة على التخيير في محلّه أولاً، فنقول: قال السيّد المرتضى رحمته الله في الناصريات^(٢) (على أنّ أصحابنا يذهبون على أنّه مسنون للمصلّي أن يكبر تكبيرات قبل تكبيرة الافتتاح التي هي الفرض، وليست هذه التكبيرات من الصلوة) والمستفاد من عبارته كون الأخيرة تكبيرة الافتتاح، كما يظهر تعين جعل الأخيرة تكبيرة الاحرام والافتتاح من ظاهر أبي الصلاح في الكافي^(٣) وهو المستفاد من الغنية، وهو مختار بحمى بن سعيد في جامع الشرايع، ويظهر ذلك من عبارة اشارة السبق، وظاهر المراسم^(٤) وقال الشيخ رحمته الله في النهاية^(٥): وهذه

١ - أقول كما قلت بحضرته مدّ ظله العالی في مجلس البحث: بأنّ الأمر إن كان بالتكبير يكون مجال لهذا الاشكال بأن يقال: إنّ تكبيرات السبع مثلاً سبع تكبيرات لا تكبيرة واحدة يكون التخيير بينه وبين الثلاث أو الخمس أو واحدة من باب التخيير بين الأقل والأكثر ولكن الأمر تعلق بالافتتاح، فقال مثلاً كما في رواية زرارة (استفتح الصلوة النخ) فالاستفتاح كما يتحقّق بتكبيرة واحدة يتحقّق بالثلاث والخمس والسبع، ويكون تكبير واحد فرداً من طبيعة الافتتاح والثلاث فرداً والخمس فرداً والسبع فرداً آخر، لا أفراد آخر، فعلى هذا يكون حال ما نحن فيه حال الخطأ الذي جوز مدّ ظله العالی فيه التخيير بين الأقل والأكثر ولم يجب مدّ ظله العالی عما قلت، ولعله صار مرضيه أدام الله عمره. (المقرر)

٢ - المسائل الناصريات، ص ٢١٠.

٣ - الكافي الفقه، ص ١٢٢، الغنية، ص ٨٣.

٤ - المراسم، ص ٧٠.

٥ - النهاية، ص ٦٩ - ٧٠.

التكبيرات السبع واحدة منها فريضة ولا يجوز تركها، والباقي سنة، وعبارته في المبسوط (وهو الكتابة الذي كان بنائه فيه على ذكر التفرعات، كما أفاد في أول كتابه حتى لا يقول العامة بأن الخاصة اقتصروا على أحكام خاصة وما يكون لهم تفرعات، فبنى على ذكر التفرعات فيها واستخرج التفرعات من بين النصوص كما قال ﷺ، فليس في كتابه المبسوط^(١) مقتصرًا على ذكر الأصول المتلقاة) قال: ويستحب التوجه بسبع تكبيرات في أول كل فريضة وأول ركعة من نوافل الزوال (إلى أن قال) بينهما ثلاثة أدعية يكبر ثلاث تكبيرات ويقول: اللهم الخ، ويكبر تكبيرتين ويقول لبيك الخ ويكبر تكبيرتين ويقول وجهت الخ (إلى أن قال) وواحدة من هذه التكبيرات بها الدخول في الصلوة سواء قصد بالاولاة أو بالاخيرة أو بالوسطى أو غيرها فإن نوى بالاولاة تكبيرة الاحرام كان ما عداها واقعًا في الصلوة وإن نوى بالاخيرة ذلك، كان ما عداها واقعًا خارج الصلوة، والأفضل أن ينوى بالاخيرة ذلك).

ولا يخفى عليك أن مختاره في المبسوط هو التخيير بين جعل أى منها شاء تكبيرة الاحرام ولكن الأفضل جعلها الاخيرة.^(٢)

وقد ظهر مما مر أن الظاهر من كلمات جل القدماء هو تعيين جعل الاخيرة تكبيرة الاحرام غير الشيخ ﷺ، فإن ظاهره في المبسوط هو التخيير مع كون الفضل

١ - المبسوط، ج ١، ص ١٠٤ - الوسيله، ص ٩٤.

٢ - أقول: كما لا يبعد أن يكون ظاهر كلامه في النهاية ذلك لعدم تعيين أن أيا منها تكبيرة الاحرام كما لا يبعد أن يكون التخيير مختار ابن حمزة في الوسيله قال فيها: والتوجيه بسبع تكبيرات واحدة منها تكبيرة الاحرام. (المقرر).

في جعلها الأخيرة وبعد كون كتابه كما قلنا غير معدّ لذكر خصوص فتاوى المتلفاة، فلا يضرّ بالشهرة على تعين جعلها الأخيرة.

فترى أنّ الأقوال في المسئلة كما قدّمنا أربعة:

القول الأول: تعين الأخيرة، وهو مختار جل القدماء إلا الشَّيخ رحمه الله في المبسوط.

القول الثاني: تعين جعلها الأولى.

القول الثالث: التخيير في تعين جعل أيها شاء تكبيرة الافتتاح، وهو المشهور عند المتأخرين والمنسوب إلى المشهور من غيرهم.

القول الرابع: جعل المجموع الافتتاح وهو مختار المجلسي الأول رحمه الله.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّه لا يمكن الالتزام بقول الرابع لكون الشهرة على خلافه (مضافاً إلى مخالفته مع بعض الروايات مثل الرواية الناقلة عن فعل رسول الله ﷺ من أنّه كان يجهر بواحدة بناءً على اشعارها بأنّ خصوص ما يجهر به هو تكبيرة نذكرها بعداً، الدالتان على كون الافتتاح بواحدة منها وهي تكبيرة الأخيرة).

وكذلك يشكل الالتزام بالتخيير أمّا أولاً فلمخالفته مع ظواهر جلّ أخبار الباب بل كلها، وثانياً المستفاد من الأخبار هو كون ست تكبيرات المنظمة بتكبيرة الاحرام على وزان واحد، بمعنى أنّ هذه التكبيرات إمّا من مقدمات الصلوة، وإمّا من أجزائها وإمّا كون بعضها من مقدماتها وبعضها من أفعالها، فيكون خلاف الظاهر، ولازم القول بالتخيير هو هذا إذ لو اختار المصليّ مثلاً الرابعة، فلازم ذلك

كون الثلاثة الواقعة قبلها من مقدمات الصلوة والثلاثة الواقعة بعدها من أجزاء الصلوة، غاية الأمر الأجزاء المستحبة، والحال أنَّ ما يفهم من وضع تشريعها بمقتضى الروايات كون كل هذه الستة على نحو واحد وبوزان واحد.

إن قلت: إنَّ الشهرة على التخيير.

قلت قد عرفت في ما اسلفنا عدم اشتهار التخيير، بل ظاهر أغلب القدماء هو تعيين الأخيرة، فافهم.

وأما القول بتعين جعلها الاولى فتارةً يقال: بعدم كون تكبيرة الاحرام محتاجا إلى القصد، فيمكن أن يقال بعد تعلق الوجوب بواحدة من التكبيرات وقهراً تكون الباقية منطبق أمر الاستحبابي، وتارةً يقال: بأنها محتاجة إلى القصد فإن لم يقصد بها افتتاح الصلوة فلا تصير منطبق عنوان الواجب، كما هو الحق، فبأى منها قصد الافتتاح فهي تصير افتتاح الصلوة، وحيث إنَّ القصد معتبر لعدم كفاية صرف إتيان تكبيرة عن امتثال الأمر بتكبيرة الاحرام، فلا يمكن أن يقال: بأنَّ الاولى هي تكبيرة الاحرام بدعوى صيرورة الاولى تكبيرة الاحرام قهراً، ووقوع ما بقى التكبيرات ستة لما قلنا.

إذا عرفت ذلك نقول: إنَّه لا وجه لتعين الاولى أمّا أولاً فلعدم دلالة رواية على ذلك غير روايتين الواردتين في علّة التشريع ذكرنا الكلام فيهما ووجه الاستدلال بها وقلنا جوابها، وأمّا ثانياً فإنَّ الشهرة على خلافه، فعلى هذا نقول: بأنَّ الأقرب بالنظر هو تعيين جعلها الأخيرة لوجوه:

الوجه الأول: للشهرة التي قدمنا بيانها من أن نوع القدماء عليهم السلام قائلون بتعين الأخيرة أو أفضليتها.

الوجه الثاني: رواية فقه الرضا (واعلم أن السابعة هي الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلوة) ورواية أبي بصير التي رواها كاشف اللثام في شرح الروضة، وفيها بعد ذكر الدعاء بعد التكبيرات الثلاث بقوله اللهم أنت الملك الحق المبين الخ، والدعاء عقيب الاثنين بقوله: لييك وسعديك، وعقيب السادسة بقوله يا محسن قد أتاك المسيء، قال عليه السلام ثم تكبير للاحرام) وهما وان كانتا ضعيفة السند في حد ذاتهما إلا أنها معتضدان بالشهرة.

الوجه الثالث: كون هذا القول أحوط حيث إن العمدة هي الشهرة، وهي إما على القول بالتخير، وإما على تعيين الأخيرة فلو اختار المصلي الأخيرة فراعى الشهرة، هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

الجهة الثانية: يظهر من جلّ الفقهاء استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام، وغيرها من التكبيرات المستحبة في الصلوة، ولا يرى مخالف فيه من القدماء عليه السلام إلا السيد المرتضى عليه السلام في الانتصار، ومن المتأخرين إلا صاحب (١) الحقائق عليه السلام، فينبغي أولاً ذكر أخبار الباب بنحو الاختصار، ثم يبان ما هو المختار انشاء الله.

فنقول: إن بعض روايات الباب يحكى فعل أحد المعصومين:، وهي الرواية ١ و٢ و٣ و٦ و١٢ من الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل، وهذه الطائفة لا تدل إلا على أن النبي عليه السلام أو أحداً من الأئمة: رفع يديه حال تكبيرة الاحرام كما في ٢ و٣ و٦ منها، وعلى رفع يده عليه الصلوة والسلام حين مطلق التكبير كما في ١

منها، وفي خصوص تكبير قبل الركوع، وبعد الركوع كما في ١٢ منها.

ورفع اليد بعد الركوع يكون موافقا مع العامة، فهم يقولون باستحباب التكبير بعده ونحن لا نقول باستحبابه، وعلى كل حال غاية دلالة هذه الطائفة مشروعية رفع اليد ورجحانه، وأما الوجوب فلا يستفاد منها.

وبعضها يكون متعرضاً لعلّة تشريع رفع اليدين، وهي الرواية ١٠ و ١١ من الباب المذكور، ولا ظهور لهذه الطائفة في الوجوب، بل المستفاد منها بيان التشريع، فكما يناسب مع الوجوب يناسب مع ذكر علّة استحباب رفع اليدين عند التكبير.

وبعضها مثل ما رواها أبو بصير (قال: قال أبو عبدالله عليه السلام في حديث: إذا افتتحت الصلوة فكبرت، فلا تجاوز اذنيك، ولا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز بهما رأسك)^(١) المتعرضة لعدم تجاوز اليدين عن الاذن، وعدم رفع اليد عن الرأس بالدعاء في المكتوبة غير متعرضة لأصل رفع اليد وأنّ مطلوبيته تكون على سبيل الوجوب أو الاستحباب.

ومثل ما رواها علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: قال: على الامام أن يرفع يده في الصلوة ليس على غيره أن يرفع يده في الصلوة)^(٢) فهي متعرضة للفرق بين الامام والمأموم، فهي معارضة مع الأخبار المطلقة من حيث كون المصلي اماماً أو مأموماً مع إجمالها من حيث التعرض لرفع اليد في الصلوة وبعد عدم إمكان حملها على مطلوبة رفع اليد في حال الصلوة، فردد بين كون المطلوب هو رفع اليد حال التكبير أو حال القنوت، نعم على نقل الحميرى في قرب الاستناد

١ - الرواية ٥ من الباب ٩ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

٢ - الرواية ٧ من الباب ٩ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

كما ذكر في الوسائل (أن يرفع يديه في التكبير) يكون متعرضاً لرفع اليد حال التكبير).

ومثل ما رواها معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام (قال: عليك برفع يديك في الصلوة وتقليبها) ^(١) وهي لاجل قوله عليه السلام (وتقليبها) ظاهرة في كون الأمر برفع اليد حال القنوت باعتبار أن في هذا الحال يقلب اليد ويجعل باطنها نحو السماء، أو محتمل في ذلك وإن كان من المحتمل أيضاً إن يكون المراد من التقليب الحاصل برفع اليدين حال التكبير لتقليب اليد عن وضعها الطبيعي، ولكن مع احتمال خلافه لا يبقى ظهور للرواية في كونها متعرضة لرفع اليد حال التكبير.

ومثل ما رواها اسمعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في رسالة طويلة كتبها إلى أصحابه إلى أن قال (دعوا رفع أيديكم في الصلوة الأمرة واحدة حين يفتح الصلوة، فإن الناس قد شهروكم بذلك، والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله) ^(٢) فهي متعرضة لعدم رفع اليد في غير تكبيرة الاحرام من باب التقية حتى لا يعرفونهم العامة، وأما كون رفع اليد واجباً أو مستحباً حال تكبيرة الاحرام وغيرها من التكبيرات، فهي غير متعرضة له.

ومثل الرواية ١ و ٢ من الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل فيحتمل كونها متعرضة لمحيث آخر أعنى: في مقام بيان حد رفع اليد لا في مقام بيان أصل رفع اليد فعلى هذا لا يستفاد من هذه الطائفة وجوب رفع اليد حال التكبير.

١ - الرواية ٨ من الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

٢ - الرواية ٩ من الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

وبعضها واردة في تفسير قوله تعالى (فصل لربك وانحر): مثل ما رواها عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل (فصل لربك وانحر) قال: هو رفع يديك حذاء وجهك). (١)

ومثل ما رواها إلا صبح بن نباتة عن علي بن أبي طالب عليه السلام (قال: لما نزلت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم (فصل لربك وانحر) قال: يا جبرئيل ما هذه التحيرة التي أمرني بها ربي؟ قال: يا محمد أنها ليست بخيرة، لكنّها رفع الايدي في الصلوة). (٢)

ومثل ما رواها الفضل بن الحسن الطبرسي في مجمع البيان عن مقاتل بن حنان مثله إلا أنّه قال: ليست بنخيرة، ولكنه يأمرك اذا تحرّمت للصلوة أن ترفع يديك إذا كبرت، وإذا ركعت، وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت فإِنَّه صلوتنا وصلوة الملائكة في السموات السبع وأنّ لكل شيء زينة وأنّ زينة الصلوة رفع الايدي عند كل تكبيرة). (٣)

ومثل ما روى عن علي عليه السلام في قوله تعالى (فصل لربك وانحر). (٤) إنّ معناه رفع يديك إلى النحر في الصلوة.

ومثل ما روى عن عمر بن يزيد قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول في قوله تعالى (فصل لربك وانحر) قال: هو رفع يديك حذاء وجهك). (٥)

-
- ١ - الرواية ٤ من الباب ٩ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.
 - ٢ - الرواية ١٢ من الباب ٩ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.
 - ٣ - الرواية ١٤ من الباب ٩ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.
 - ٤ - الرواية ١٥ من الباب ٩ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.
 - ٥ - الرواية ١٦ من الباب ٩ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

ومثل ما روى عن جميل قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل (فصل لربك وانحر) فقال بيده هكذا يعني استقبل بيديه حذو وجهه القبلة في افتتاح الصلوة^(١).

وهذه الطائفة مع ارسال بعضها وضعف سند بعضها مثل ١٣ لا يستفاد من الاولى منها أى رواية ٤ إلا رفع اليد، ولا تعرض فيها لمورد رفع اليد، والثالثة منها وهي ١٤ (مضافاً إلى اشتغالها لما هو موافق لقول بعض العامة) وهو التكبير بعد رفع الرأس عن الركوع، فإن ذلك مما لا يرى له قائل بين الخاصة) لاشتغالها على ذيل وهو قوله (وإن لكل شيء زينة الخ) لا ظهور لها في الوجوب، بل يناسب هذا النحو من التعبيرات مع الاستحباب، فلا يمكن الاتكال عليها والالتزام بوجوب رفع اليد حال التكبيرات، مضافاً إلى أن بعض الروايات متعرضة لخصوص حال تكبير الافتتاح، وبعضها للفصل بين الامام والمأموم، ومستند العمدة في عدم وجوب رفع اليد حال التكبيرات، هو ما قلنا في الاقامة من أنه لو كانت واجبة يكون بمثابة لا يمكن التردد فيه وكان ظاهراً واضحاً عند المسلمين، لابتلاء العموم به في كل يوم من الأيام خمس مرات، فكذلك في ما نحن فيه، فمن عدم وضوح ذلك بل اشتهاار خلافه بحيث لا يرى قائل بوجوبه من القدماء إلا السيد عليه السلام كما في محكي الانتصار^(٢) (ومما انفردت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلوة لأن أبا حنيفة وأصحابه والثوري لا يرون رفع اليدين بالتكبير إلا في الافتتاح للصلاة (إلى أن قال) والحجة في ما ذهنا اليه طريقة الاجماع وبرائة الذمة) وإن كان كلامه

١- الرواية ١٧ من الباب ٩ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

٢- الانتصار، ص ١٤٧.

أيضاً قابل للحمل على غير الوجوب، لاحتمال كون نظره الشريف إلى أصل ثبوت ذلك بين الخاصة خلافاً لأبي حنيفة والثوري فإنهما لم يقولوا بمشروعية رفع اليدين في غير تكبيرة الافتتاح.

فحط نظره يحتمل أن يكون صرف إثبات مشروعية رفع اليد عند كل تكبيرة في قباهم، وتعبيره بالوجوب على هذا يحتمل أن لا يكون وجوب المصطلح بل مراده الثبوت بمعنى ثبوت ذلك ومشروعيته، فهو كما يناسب مع الوجوب يناسب مع الاستحباب، ومن المتأخرين صاحب الهدائق^(١) فنكشف عدم وجوبه قلنا.

فالمختار، وما هو الحق، هو استحباب رفع اليدين حال التكبيرات، غاية الأمر يمكن أن يكون استحبابه في تكبيرة الافتتاح أشد وللإمام أشد استحباباً صرح في رواية^(٢) من روايات المتقدمة التفصيل بين الإمام والمأموم، فيحمل ذلك على زيادة الفضل للإمام، فعلى هذا الحق عدم وجوب رفع اليدين حال التكبيرات، ولكن يكون مستحباً، والعمدة ما قلنا في وجهه، ولا وجه للاشكال ببعض الروايات الواردة في تفسير قوله تعالى (فصلّ لربك وانحر) برفع اليد في الصلوة بأن النحر من الجوامد فحمل (انحر) على النحيرة وهو رفع اليد حال التكبير خلاف الظاهر، لأن الاشتقاق منه بهذا النحو خلاف الظاهر، لأن النحر من المصادر التوليدية لا المصادر الاشتقاقية، لأنه بعد المراجعة يرى الناظر بأن كل أقوال ذكر في الآية كما في تفسير الطبري (علي بن جرير) يكون مشتقاً عن الجامد، فهذا ليس إشكالاً في الروايات. فالعمدة ما قلنا في وجه عدم الوجوب مضافاً إلى بعض وجوه

١ - الهدائق، ج ٨، ص ٤٢.

٢ - الرواية ٧ من الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

اخرى قدّمنا ذكره.

والحمد لله والصلوة على رسوله وآله واللعن على أعدائه رب ارزقنا خير الدنيا والاخرة .

الجهة الثالثة: لو نسي تكبيرة الافتتاح فهل يجب عليه اعادة الصلوة أم لا؟

اعلم أنّ ظاهر الرواية ١ و ٢ و ٤ و ٥ و ٧ من الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل، و ١ من الباب ٣ من أبوابها من الوسائل، هو وجوب الاعادة أى: إعادة الصلوة إذا نسي تكبيرة الاحرام وهذا ما ادعى بعض عليه الاجماع، وأنه ممّا لا خلاف فيه على الظاهر.

وفي قبال ذلك بعض الأخبار منها الرواية ٨ من الباب ٢ من أبوابها، وهي تدلّ على عدم وجوب الاعادة اذانسها وتذكر بعد الصلوة و منها الرواية ٩ من الباب المذكور، ولكن يمكن حمل الرواية على صورة الشك بأن يقال: إن قوله ﷺ (أليس كان من نية أن يكبر) هو أن من يكون بنائه على الاتيان، يأتيها ولا ينسيها، ولأجل هذا قال ﷺ (فليمض في صلوته) ومنها الرواية ١٠ من الباب المذكور، وهي تدلّ على وجوب التكبير لو تذكر قبل الركوع، وعدمه إن تذكر بعده، وتكون صلوته صحيحة ومنها الرواية ٢ من الباب ٣ من أبوابها من الوسائل، وهي بظاهرها تدلّ إجزاء تكبير الركوع عنها وعدم وجوب الاعادة في هذه الصورة فهي بظاهرها معارضة مع بعض الآخر الدالّ على عدم وجوب الاعادة إذا دخل في الركوع سواء أتى بتكبيرة الركوع أم لا.

وعلى كل حال بعد دلالة الروايات المتقدمة - قبل هذه الطائفة - على وجوب إعادة الصلوة بنسيان تكبيرة الاحرام، وكون الحكم تقريبا من المسلمات عند

فقهاتنا رضوان الله عليهم، فلا بدّ من ردّ علم هذه الأخبار على فرض دلالتها، مع قطع النظر عن معارضة بعضها مع بعضها الآخر، إلى أهلها فافهم.

الرابع من أفعال الصلوة القراءة

وكونها من جملة واجبات الصلوة في الجملة مما لا يكون مورد خلاف لا بيننا، ولا بين العامة عدا ما حكى عن الحسن بن صالح بن حى من أنه قال: ليست القراءة شرطاً فيها، وكذا لا خلاف بين فقهاءنا رضوان الله عليهم في وجوب الفاتحة في ركعتي الفجر، وركعتي الأولى والثانية من الظهرين والعشائين، وأما عند العامة فقال الشافعى وسفيان ومالك وأحمد واسحق وابو ثور وداود: بوجوبها في الصلوة، وحكى عن الاصم والحسن بن صالح بن حى أنها مستحبة في الصلوة وقال أبو حنيفة: يجب مقدار آية، وقال أبو يوسف ومحمد: مقدار ثلاث آيات.

وأما السورة فالمشهور عندنا وجوبه في الأولتين من الصلوات الخمس، وفيها من لا يقول بوجوبه، وأما العامة فقال الشافعى وأكثر أصحابه: بأنها مستحب، وقال بعض أصحاب الشافعى: بوجوبها ولا يجوز الاقتصار على أقل منها، ولكن يجوز تبديل ذلك بما يكون قدر آياتها من القرآن، وحكى أبو بكر بن المنذر عن عثمان بن أبي العاص أنه قال: لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب وثلاث آيات بعدها، هذا كله في الركعتين الأولتين.

وأما في الركعة الأخيرة من المغرب، والأخيرتين من الظهرين والعشاء، وهو الموضع الأول: من المواضع التي يقع الكلام فيها في مبحث القرائن، فنقول: أما العامة فلا خلاف بينهم في أن التكليف هو قراءة الفاتحة في الركعتين الأخيرتين، وأما الخاصة فلا خلاف بينهم في إجزاء غير القراءة وإن كان الخلاف بينهم في ما يجزي بدل قراءة الحمد.

فما يظهر من كلام المحقق رحمته الله في المعتبر^(١) كون الأقوال عند الخاصة رضوان الله عليهم أربعة:

القول الأول: كما يظهر من عبارته في الكتاب المذكور، هو إجزاء (سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر) وهو مختاره ومختار المفيد^(٢) رحمته الله، وظاهره اجزاء ذلك مرة واحدة.

القول الثاني: كفاية التسييح عشر مرات، وهو أن يقول المصلي ثلاث مرات (سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله) ويزيد في المرة الثالثة (الله أكبر) فيكون عشرة تسييحات.

القول الثالث: كفاية تسع تسييحات (سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله) ثلاث مرات.

القول الرابع: هو أن يقول المصلي (سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر) ثلاث مرات، فتكون اثنتا عشرة تسييحة، هذه الأقوال الأربعة.

وأما وجه التعبير من هذه الاذكار (بالتسبيحة) فيكون لأجل اشتغال كل منها على تنزية الله تعالى.

إذا عرفت الأقوال في المسئلة فنعطف عنان الكلام إلى ذكر الأخبار في هذه المسئلة، فنقول بعونه تعالى: بأن صاحب الوسائل تعرض للأخبار الراجعة إلى المسئلة في بابين من أبواب القراءة في الصلوة من الوسائل الباب ٤٢ والباب ٥١، ولسان الأخبار يكون مختلفاً، فنذكر بعونه تعالى الأخبار ومقدار دلالتها حتى يظهر لك ما هو الحق في المقام، فنقول:

الرواية الاولى: وهي ما رواها عبيد بن زرارة (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبح وتحمدا لله وتستغفر لذنبك، وإن شئت فأتحة الكتاب فإنها تحميد ودعاء).^(١)

تدل على تخيير المكلف بين التسبيح والتحميد والاستغفار، وبين فاتحة الكتاب من باب كون الفاتحة تحميد ودعاء، ولا دلالة لها على كون أحد فردي التخيير هو خصوص التسبيحات الأربعة، إلا أن يدعى انصراف التسبيح والتحميد في الرواية إليها، وليست الرواية متعرضة لعدد خاص، ولزم ذلك حصول المأمور به بصرف مسمى التسبيح والتحميد والاستغفار، أو خصوص التسبيحات الأربعة مرة واحدة لو قلنا بانصراف التسبيح والتحميد إليها.

الرواية الثانية: وهي ما رواها معاوية بن عمار (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الامام في الركعتين الأخيرتين فقال: الامام يقرأ بفاتحة الكتاب،

ومن خلفه يسبح، فإذا كنت وحدك فاقراء فيها، وإن شئت تسبح. تدلّ على أنّ تكليف الامام قراءة الفاتحة، والمأموم التسبيح^(١).

والمنفرد فخير بين القراءة والتسبيح في الأخيرتين، ولم يبين فيها نحوه التسبيح إلا أن يقال: بانصراف التسبيح في لسانهم: بالتسيّجات الأربعة.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: سئلته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيها؟ فقال: إن شئت فاقراء فاتحة الكتاب، وإن شئت فاذكر الله فهو سواء، قال: قلت: فأى ذلك أفضل؟ فقال: هما والله سواء إن شئت سبحت وإن شئت قرأت)^(٢).

تدلّ على التخيّر بين الفاتحة وبين الذكر في الجملة، وعدم أفضلية أحدهما على الآخر، ولم تكن الرواية فيمقام بيان كفاية مطلق الذكر بقرينة ذيل الرواية وبعض روايات أخرى، فلا يمكن حمل الرواية على كفاية مطلق الذكر، بل يمكن كون المراد خصوص التسبيح.

الرواية الرابعة: وهي ما رواها جميل بن دراج (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عما يقرء الامام في الركعتين في آخر الصلوة، فقال: بفاتحة الكتاب، ولا يقرء الذين خلفه، ويقرء الرجل فيها إذا صلى وحده بفاتحة الكتاب)^(٣).

تدلّ على أنّ الامام يقرء الفاتحة، ولا يقرء المأموم، ولا تعرض فيها بأنّ المأموم يسكت أو يسبح أو يفعل غير ذلك، وتدلّ على أن المنفرد يقرء.

١- الرواية ٢ من الباب ٤٢ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ٤٢ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

٣- الرواية ٤ من الباب ٤٢ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

الرواية الخامسة: وهي ما رواها حريز عن زرارة (قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: أن تقول (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله أكبر، وتكبر وتركع).^(١)

(وفي الرواية محمد بن اسمعيل الواقع في جلة أسانيد الرواية ليس محمد بن اسمعيل بن بزيع بل هو محمد بن اسمعيل النيشابوري).

تدلّ الرواية على أن المجزى في الركعتين الأخيرتين هو التسبيحات الأربعة مرة واحدة (وإطلاقها يشمل الامام والمأموم والمنفرد)

الرواية السادسة: وهي ما رواها عمر بن اذنية عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: عشر ركعات: ركعتان من الظهر، وركعتان من العصر، وركعتا الصبح، وركعتا المغرب، وركعتا العشاء الآخرة لا يجوز فيهنّ الوهم (إلى أن قال) وهي الصلوة فرضها الله، وفوض إلى محمد عليه السلام فزاد النبي صلى الله عليه وآله في الصلوة سبع ركعات هي سنة ليس فيهنّ قراءة، إنّما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء، فالوهم إنّما هو فيهن).^(٢)

تدلّ على عدم مشروعية القراءة في الأخيرتين، وأنّ التكليف هو الاتيان بالتسبيح والتهليل والتكبير والدعاء.

الرواية السابعة: وهي ما رواها أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام (ثمّ قال: أدنى ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات أن تقول (سبحان الله سبحانه الله سبحانه الله) تدلّ على أن أدنى ما يجزى في الأخيرتين هو ثلاث

١ - الرواية ٥ من الباب ٤٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ٦ من الباب ٤٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

تسبيحات، ويبيّن المراد من التسبيحات هو أن يقول المصلي (سبحان الله) ثلاث مرات. (١)

الرواية الثامنة: وهي ما رواها رجاء بن أبي الضحاك (أنه صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو، فكان يسبح في الأخيرتين يقول: (سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر) ثلاث مرات ثم يركع). (٢)

هذه الرواية نقل فعل الرضا عليه الصلوة والسلام من أنه كان يصلي وفي صلواته في الركعتين الأخيرتين يقول (سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر) ثلاث مرات، وقال المجلسي عليه السلام بأنّ عندي نسخة صحيحة من عيون، وفيها ليس فقرة (الله أكبر) في هذه النسخة ليست إلا (سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله) ثلاث مرات.

اعلم أنّه ليس في روايات الباب رواية كان لسانها وجوب الاتيان بالتسبيحات الأربع ثلاث مرات إلا هذه الرواية، ونحوه رواية ٩ بناءً على نقل ابن إدريس في أول السرائر، وهذه الرواية بناءً على نقل المجلسي عليه السلام من كتاب العيون الذي كان موجوداً عنده ليس فيها التكبير، بل مشتمل على التسبيح والتهليل والتهليل، فعلى هذا لا يكون مستند في الأخبار للقول بوجوب الاتيان بخصوص التسبيحات الأربعة ثلاث مرات، وقال البهبهاني عليه السلام بأنّ عدم وجدان المجلسي عليه السلام رواية تدلّ على وجوب إتيان المصلي بالتسبيحات الأربعة لا يدلّ على عدم وجود رواية تدلّ على هذا الحكم، فتأمل.

١- الرواية ٧ من الباب ٤٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٨ من الباب ٤٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

الرواية التاسعة: وهي ما رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه (قال: لا تقرأ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام قال: قلت: فما أقول فيها؟ قال: إذا كنت إماماً أو وحدك فقل (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله) ثلاث مرات تكمله تسع تسبيحات، ثم تكبر وتركع - ورواه ابن ادريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز بن عبدالله عن زرارة مثله إلا أنه أسقط قوله (تكلمه تسع تسبيحات) وقوله (أو وحدك) ^(١) ورواه في أول السرائر أيضاً نقلاً من كتاب حريز مثله إلا أنه قال فقل (سبحانه الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر) ثلاث مرات ثم تكبر وتركع). ^(٢)

أقول: لا يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين مرة تسع تسبيحات، ومرة إثنا عشر تسبيحة، وأورده حريز أيضاً في كتابه مرتين انتهى كلام صاحب الوسائل رحمته الله.

تدلّ الرواية على نقل الصدوق على عدم جواز القراءة في الأخيرتين وجوب التسبيحات التسعة، وليس فيها (الله أكبر) وتدلّ على كون هذا الحكم للإمام والمنفرد، ولم تتعرض للمأموم، وأما بنقل السرائر تدلّ على وجوب ذلك لخصوص الإمام لاسقاط (أو وحدك) وتدلّ بنقل الصدوق عليه السلام كما قلنا ونقل أول السرائر على وجوب (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر) ثلاث مرات، فعلى هذا النقل يجب أن يقال (الله أكبر) ثلاث مرات أيضاً فعلى هذا النقل هذه الرواية تدلّ على وجوب تسبيحات الأربع ثلاث مرات، ولكن المجلسي رحمته الله قال: بأن

١- الرواية ١ من الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٢ من الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

النسخ المتعددة التي رأيت من السرائر كانت بلا تكبير.

الرواية العاشرة: وهي ما رواها محمد بن عمران في حديث (أنه سئل أبا عبد الله عليه السلام فقال: لأي علة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة قال: إنما صار التسبيح أفضل من القراءة في الأخيرتين، لأن النبي صلى الله عليه وآله لما كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عز وجل، فدهش، فقال (سبحان الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر) فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة). (١)

وهذه الرواية لا تدلّ إلا على أفضلية التسبيح على القراءة، ولا تدلّ على اعتبار التعدد، ولا على اعتبار خصوصية هذه التسيبحات. (٢)

الرواية الحادية عشرة: وهي ما قال مرسله الصدوق و (قال الرضا عليه السلام: إنما جعل القراءة في الركعتين الأولتين والتسبيح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله من عنده، وبين ما فرضه الله من عند رسوله). (٣)

تعرضت هذه المرسله لعله جعل القراءة في الأولتين، وجعل التسبيح في الأخيرتين فيمكن دعوى استفادة تعين التسبيح في الأخيرتين من هذه المرسله.

الرواية الثانية عشرة: وهي مرسله المحقق في المعتبر عن علي عليه السلام (أنه قال: اقرأ في الأولتين وسبح في الأخيرتين). (٤)

١ - الرواية ٣ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - أقول: لا يبعد دعوى كون المشروع والواجب، هو خصوص هذه التسيبحات، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله تكلم بخصوصها.

٣ - الرواية ٤ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٤ - الرواية ٥ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

تدلّ بنفسها على تعين التسبيح في الأخيرتين.

الرواية الثالثة عشرة: وهي ما رواها حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان الذي فرض الله على العباد من الصلوة عشر ركعات وفيهن القراءة، وليس فيهن وهم يعني: سهوا، فزاد رسول الله ﷺ سبعا وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة. (١)

تدلّ على عدم تشريع القراءة في السبعة التي تكون فرض النبي ﷺ.

الرواية الرابعة عشرة: وهي ما رواها عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيها، فقل (الحمد لله وسبحانه الله والله أكبر). (٢)

استدل المحقق عليه السلام في المعتبر بهذه الرواية على عدم اعتبار الترتيب، وتدلّ الرواية على عدم جواز القراءة في الأخيرتين، وأن يقال (الحمد لله وسبحانه الله والله أكبر) وليس فيها التهليل أعني (لا إله إلا الله) ويكون الترتيب بين الأذكار فيها على خلاف بعض آخر من الروايات، لتقديم التحميد فيها على التسبيح.

الرواية الخامسة عشرة: هي ما رواها معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولتين، يذكر في الركعتين الأخيرتين أنّه لم يقرأ، قال: أتمّ الركوع والسجود؟ قلت: نعم، قال: إني أكره أن أجعل آخر صلوتي أولها. (٣)

١- الرواية ٦ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٧ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣- الرواية ٨ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

تدلّ على عدم القراءة في الأخيرتين بناءً على حمل الكراهة في الرواية على معناها اللغوي.

الرواية السادسة عشرة: وهي ما رواها محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام (قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا صليّ يقرأ في الركعتين الأولتين من صلواته الظهر سرّاً، ويتسبح في الأخيرتين من صلواته الظهر على نحو من صلواته العشاء وكان يقرأ من الأولتين من صلواته العصر سرّاً، ويسبح في الأخيرتين على نحو من صلواته العشاء) ^(١) الحديث.

تدلّ على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان يسبح في الأخيرتين من الظهر والعصر والعشاء ولا تعرض لها لخصوص تسيّحه إلاّ أن يقال بانصراف التسيّح إلى خصوص التسيّحات الأربع.

الرواية السابعة عشرة: وهي ما رواها محمد بن حكيم (قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام أيما أفضل القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسيّح؟ فقال: القراءة أفضل) ^(٢).

لا تدلّ إلاّ على أفضلية القراءة على التسيّح في الأخيرتين.

الرواية الثامنة عشرة: وهي ما رواها منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: إذا كنت إماماً فاقراً في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، وإن كنت وحدك

١- الرواية ٩ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ١٠ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

فيسعك فعلت أو لم تفعل). (١)

تدلّ على جواز القراءة إن كان المصلي إماماً وأما إن كان الفرادى فيسعه أن يقرء الفاتحة أو لم يقرء وتخيره بين الفعل وعدمه يحتمل أن يكون المراد تخيره بين القراءة وأن لا يقرء شيئاً أصلاً، وبين قراءة الفاتحة والتسبيح.

الرواية التاسعة عشرة: وهي ما رواها ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: إن كنت خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرأ خلفه في الأولتين وقال: يحزيك التسبيح في الأخيرتين قلت: أى شيء تقول أنت؟ قال: أقرء فاتحة الكتاب). (٢)

تدلّ على التخيير بين التسبيح وبين القراءة في الأخيرتين لأن مقتضى الجمع بين أجزاء التسبيح وبين قراته عليه السلام الفاتحة هو كون المكلف مخيراً بينهما، ولا تدلّ على أزيد من التسبيح فهو يشمل مطلق التسبيح إلا أن يحمل على خصوص التسبيحات الأربع.

الرواية العشرون: وهي ما رواها سالم بن أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرء في الركعتين الأولتين وعلى الذين خلفك أن يقولوا (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر) وهم قيام فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن تقرئوا فاتحة الكتاب وعلى الامام أن

١- الرواية ١١ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ١١ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

يسبح مثل ما يسبح القوم في الركعتين الأخيرتين). (١)

غاية ما تدلّ الرواية عليها مع قطع النظر عما فيها من الاشكال هو الكيفية أى: إن كيفية التسبيح هو (سبحانه الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر) ولا تدلّ على الكيفية لعدم معلومية أن القوم يقولون التسبيح مرة أو ثلث مرات أو أكثر (إلا أن يقال: يستفاد من الخبر المرة فقط، لأنّه قال ﷺ (وعلى الذين خلفك أن يقولوا (سبحانه الله والحمد لله ولا اله إلا الله والله أكبر)).

الرواية الحادية والعشرون: وهي مرسلّة عبد الله بن جعفر الحميري عن صاحب الزمان ﷺ (أنّه كتب اليه يسئله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيها الروايات فبعض يرى أن قراءة الحمد وحدها أفضل وبعض يرى أن التسبيح فيها أفضل فالفضل لأيهما لنستعمله؟ فأجاب ﷺ قد نسخت قراءة ام الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح والذي نسخ التسبيح قول العالم ﷺ: كل صلوة لا قراءة فيها فهي خداج إلا للعليل أو من يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلوة عليه). (٢)

تدلّ على تعيين القراءة في الأخيرتين لكن فيها اضطراب.

هذا كلّ الروايات المربوطة بمسئلتنا، وقد عرفت أن بعضها مفاداً مغاير مع بعض الآخر فلا بدّ من التكلم في المقامين:

المقام الأول: في أن المتعين في الركعتين الأخيرتين هو خصوص الفاتحة أو

١- الرواية ١٣ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ١٤ من الباب ٥١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

خصوص غير الفاتحة أو التخيير بينها وبين غيرها، وعلى فرض التخيير هل يكون أحد فردى الواجب التخيير أفضل من الآخر أم لا.

المقام الثاني: بعد إجزاء غير الفاتحة في الأخيرتين هل يكون المتعين هو خصوص التسيبحات الأربع مرة أو مرات أو بعض من التسيبحات الأربع أو يكفي مطلق التسيب والتحميد والتكبير والتهليل والدعاء ولو بغير لفظ «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر»^(١) أو يكفي التسيب فقط أو يكفي مطلق الذكر.

أما الكلام في المقام الأول فنقول المشهور على كون المكلف مخيراً فيها بين قراءة فاتحة الكتاب وغيرها وأن اختلفوا في عدلها بأنه هو مطلق الذكر أو خصوص التسيب وكذا في كفيته وكميته، والروايات مختلفة فبعضها دالة على خصوص الحمد^(٢) وبعضها دالة على خصوص التسيب^(٣) وبعضها على التخيير بينها^(٤) والثالثة شاهدة بالجمع بينها.

ويمكن التمسك لكون التسيب أفضل بفعل الرضا عليه السلام على ما في العيون^(٥).

أما الكلام في المقام الثاني فالمشهور كون التسيب قائماً مقام القراءة وأما كفيته وكميته فبمقتضى رواية زرارة^(٦) كفاية مرة من التسيبحات الأربعة

١ - سورة النمل، الآية ٣٠.

٢ - الرواية ٤ من الباب ٤٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣ - الرواية ٢ من الباب ٤٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٤ - الرواية ٣ من الباب ٤٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٥ - الرواية ٨ من الباب ٤٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٦ - الرواية ٥ من الباب ٤٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

المذكورة فيها وان كان الاحوط التعدد كما في رواية عيون الاخبار.

الموضع الثاني: بعد ما لا إشكال في اعتبار الفاتحة في الركعتين الأولتين من الفرائض كما قدمنا، وكون ذلك مسلماً عند المسلمين ولهذا لا حاجة إلى إتيان النفس بذكر البرهان وإقامة الدليل عليه بعد تسلمه عند الخاصة والعامة وإن كان اعتبارها في النوافل محلّ كلام يأتي انشاء الله.

وكذا لا إشكال في كون البسملة جزء سورة الفاتحة وكذا ساير السور وكونها آية منها غير سورة البرائة بناء على عدم كونها جزء سورة الانفال وكونها سورة مستقلة وغير البسملة الواقعة في ضمن سورة النمل وهي قوله تعالى (وأنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم) فإنها جزء آية منها مسلماً، فالبسملة في غير الموردين في أول كل سورة آية تامة وجزء من كل سورة.

وما ينبغي أن نعطف عنان الكلام نحوه هو أنه هل تجب سورة كاملة في الركعتين الاولتين من الفرائض بعد الفاتحة أم لا؟

فنقول: بأن المشهور بين الأصحاب وجوب السورة بعد فاتحة الكتاب وبه صرح الشيخ رحمته الله في التهذيب^(١) والخلاف^(٢) حيث قال (الظاهر من روايات أصحابنا ومذهبهم أن قراءة سورة أخرى مع الحمد واجبة في الفرائض ولا يجزي على أقل منها).

١- التهذيب، ج ٢، ص ٧٠، الاستبصار، ج ١، ص ٣٦٤.

٢- الخلاف، ج ١، ص ٣٢٥، مسألة ٨٦.

ذكر كلام الشيخ في المبسوط والنهاية والقول بأن بينهما تناقض ١٣١

وقال في المبسوط^(١) الظاهر من المذهب أن قراءة سورة كاملة مع الحمد في الفرائض واجبة وإن بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار غير أنه إن قرء بعض السورة أو قرن بين السورتين بعد الحمد لا يحكم ببطلان الصلوة ويجوز كل ذلك في حال الضرورة وكذلك في النافلة مع الاختيار.

وقال في النهاية^(٢) وأدنى ما يجزي من القراءة في الفرائض الحمد مرة واحدة وسورة معها في حال الاختيار ولا يجوز زيادة عليها ولا النقصان منها، فمن صلى بالحمد وحدها متعمداً من غير عذر كانت صلواته ماضية ولم يجب عليه إعادتها غير أنه قد ترك الأفضل وإن اقتصر على الحمد ناسياً أو في حال الضرورة من السفر والمرض وغيرها لم يكن به بأس وكانت صلواته تامة وقال أيضاً: ولا يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد في الفرائض فمن فعل ذلك متعمداً كانت صلواته فاسدة فإن فعله ناسياً لم يكن عليه شيء وكذلك لا يجوز أن يقتصر على بعض سورة وهو يحسن تمامها، فمن اقتصر على بعضها وهو متمكن بقراءة جميعها، كانت صلواته ناقصة وإن لم يجب عليه إعادتها انتهى .

وقد يقال: بأن صدر عبارته في المبسوط والنهاية وبين ذيلها تناقض وتهافت لأن في الصدر قال ما يدل على وجوب السورة، وفي الذيل قال ما يدل على أن تركها لا يوجب فساد الصلوة كما قال في المفتاح الكرامة.

وقد يقال في توجيه كلامه: بأن مراده في الصدر من الوجوب هو الوجوب

١ - المبسوط، ج ١، ص ١٠٧.

٢ - النهاية، ص ٧٥ - ٧٦.

التكليفي وهذا لا ينافي مع كلامه في الذيل بأنه لو تركها عامدا لا تفسد الصلوة الوجوب التكليفي غير مناف مع عدم الفساد.

ولكن حيث إنه لا يمكن أن يقال: بما قال في المفتاح الكرامة^(١) من التناقض بين الصدر والذيل لأنه كيف يقول مثل الشيخ رحمته الله يقول كلاماً، ويقول بعد سطر على خلافه وكيف لم يكن متوجهاً بذلك ويختار فتوى على خلاف فتواه في صدر المطلب فلا يمكن الالتزام بذلك وأما حمل الصدر على الوجوب التكليفي حتى لا ينافي مع الذيل من عدم فساد الصلوة لو ترك السورة فأيضاً بعيد في الغاية حيث إن الشيخ رحمته الله كيف يلتزم بالوجوب التكليفي والحال أنه لا يلوح كون جزء من أجزاء الصلوة واجباً بالوجوب التكليفي فما خصوصية السورة توجب كون وجوبها التكليفي لا الوضعي.

فعلى هذا يمكن أن يقال توجيهاً لكلامه رحمته الله: بأن مراده من الصدر والذيل في كلامه في المبسوط والنهاية هو استحباب السورة وجواز تركها، أما عبارة الذيل فساعد مع هذا كمال المساعدة وأما عبارته في الصدر ولو أنه في المبسوط عبر بالوجوب وفي النهاية: بأدنى ما يجزي، ولكن قد يعبر بهذه التعبيرات في مقام أهمية المستحب من باب كون المراد بالوجوب اللزوم، لأنه مع تصرّحاته في ذيل كلامه لا يمكن حمل صدر كلامه إلا على هذا.

فعبارته في هذين الكتابين قابلة للحمل على الاستحباب فناءً على هذا يمكن أن يقال: بأن له في المسئلة قولين لو لم نقل بارجاع كلامه في التهذين والخلاف

إلى ذلك. (١)

وعلى كل حال حكى الاستحباب عن ابن جنيد وسلاح ومال إليه في المعتبر والمنتهي واختاره جمع من متأخر المتأخرين كصاحبى المدارك والذخيرة. إذا فهمت ذلك فما هو العدة في الباب هو الأخبار فلا بد من عطف عنان الكلام بذكرها، فنقول بعونه تعالى: بأن ما يستدل على عدم وجوب السورة روايات:

الرواية الاولى: وهي ما رواها الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: سمعته يقول: إن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة). (٢) وجه الاستدلال بها هو أن الاستفادة من الرواية جواز الاكتفاء بفاتحة الكتاب وهذا معنى عدم وجوب السورة ولكن يفهم منها أن اعتبار السورة كان أمراً مفروغاً عنه ولهذا صار سقوطها محتاجاً إلى السؤال.

الرواية الثانية: وهي ما رواها الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال ان فاتحة الكتاب تجزى وحدها في الفريضة. (٣)

الرواية الثالثة: وهي ما رواها حماد بن عثمان عن عبدالله بن علي الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة فاتحة الكتاب في الركعتين

-
- ١- أقول: ولكن هذا حمل بعيد لا يناسب مع عبارته عليه السلام، وإن قلنا: بأن بين صدر عبارته وذيله تناقض وتهافت لم يكن بعيد ولا يلزم كون هذا التهافت من ناحيته بل يمكن حصول ذلك بعداً من اشتباه الكتاب في مقام كتابة نسخ المبسوط والنهاية، فتأمل.
 - ٢- الرواية ١ من الباب ٢ من ابواب القراءة فى الصلوة من الوسائل.
 - ٣- الرواية ٣ من الباب ٢ من ابواب القراءة فى الصلوة من الوسائل.

الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً).^(١)

تدلّ هذه الرواية على جواز ترك السورة في صورة التعجيل لحاجة أو لتخوف شيء، وحيث إنّ راوي هذه الرواية عن المعصوم هو عبيد الله بن علي الحلبي وراوي الرواية الأولى والثانية كان الحلبي على ما بينا من كونها رواية واحدة والحليون وإن كانوا متعددين ولكن يمكن أن يكون راوي الرواية الأولى والثانية هو راوي الرواية الثالثة أعني: عبيد الله بن علي الحلبي فيحتمل كون هذه الروايات الثلاثة رواية واحدة لعدم ثبوت كونها أزيد من واحدة وبعد كون المتيقن مما صدر عن المعصوم عليه السلام هو كلام واحد وكون الروايات واحدة فلا ندرى بأن ما صدر عنه عليه السلام هو ما يدلّ على جواز ترك السورة مطلقاً أو ما يدلّ على جواز تركها في خصوص صورة يكون للمصلي عذر فبعد ذلك لا تبقى لنا حجة على أزيد من صورة العذر فقدّر المتيقن ممّا صدر عن المعصوم عليه السلام هو جواز ترك السورة إذا كان عذر في البين فلا يبقى وجه للاستدلال بالرواية الأولى والثانية لجواز ترك السورة مطلقاً حتّى في ما لم يكن للمكلف عذر نعم يستفاد من مجموع الروايات المتقدمة بعد قوة احتمال كونها رواية واحدة جواز ترك السورة في صورة الاستعجال بحاجة أو تخوف شيء.^(٢)

الرواية الرابعة: وهي ما رواها الحسن الصيقل (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام

١ - الرواية ٢ من الباب ٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - أقول: رفع اليد عن الروايات بمجرد الاحتمال الذي أفاده مدّ ظله العالی مشكل ومن البعيد كون بناء العقلاء على الاعتناء بهذه الاحتمالات واسقاط الرواية عن الحجية فتأمل.
(المقرر)

أيجزي عني أن أقول في الفريضة فاتحة الكتاب إذا كنت مستعجلاً أو أعجلني شيء؟ قال: لا بأس). (١)

الرواية الخامسة: وهي ما رواها عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام (قال: يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء الصلوة التطوع بالليل والنهار). (٢)

الرواية السادسة: وهي ما رواها عبدالله بن جعفر الحميري في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يكون مستعجلاً يجزيه أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها؟ قال: لا بأس). (٣)

وقد ظهر لك أن الرواية ٤ و ٥ و ٦ تدلّ على جواز ترك السورة في خصوص صورة العذر وظهر لك أنه على ما قلنا في الرواية ١ و ٢ و ٣ بأنها رواية واحدة ليس المتيقن من الصادر عن المعصوم عليه السلام إلاّ جواز ترك السورة في صورة طرؤ العذر.

وقال صاحب الحدائق (٤) كلاً ما حاصله أنه بعد دلالة بعض الروايات على جواز ترك السورة مطلقاً سواء كان عذر في البين أولاً، وبعضها على جواز ترك السورة في خصوص صورة طرؤ العذر فقضى حمل المطلق على المقيد هو حمل ما يدلّ على جواز الترك مطلقاً على المقيد بخصوص صورة طرؤ العذر فتكون نتيجة

١- الرواية ٤ من الباب ٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٥ من الباب ٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣- الرواية ٦ من الباب ٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٤- الحدائق، ج ٨، ص ١١٦.

حمل المطلق على المقيد جواز ترك السورة في صورة العذر فقط.

ولكن هذا الكلام فاسد لأنّ مورد حمل المطلق على المقيد يكون في ما إذا عرض المطلق والمقيد على العرف يرى وحدة الملاك فيها، مثل ما إذا قال القائل (اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة) وأما في ما أثبت المطلق حكماً وضعياً بدون قيد وأثبت المقيد حكماً وضعياً مقيداً فلا مجال لحمل المطلق على المقيد مثل ما نحن فيه لأنّه إذا عرض على العرف يجوز الاكتفاء بفاتحة الكتاب ويجوز الاكتفاء بها في خصوص صورة الاستعجال لا يفهم منها كون ملاكها واحداً، لا مكان أنّ المعصوم عليه السلام قال في موضع: يجوز ترك السورة في مورد الاستعجال وهذا غير مناف مع أن يقول في موضع: آخر يجوز تركها مطلقاً فعلى هذا في المقام لا وجه لحمل المطلق على المقيد. (١)

ثمّ إنّ مدّ ظله العالی عدل في اليوم اللاحق عما قال في اليوم السابق في مجلس البحث وقال: إنّ المطلق حيث يكون ظاهراً في كون تمام الموضوع للحكم هو نفس الطبيعة بدون دخل القيد وإنّ المقيد ظاهر في كون تمام الموضوع للحكم هو المقيد،

١ - أقول: هذا كلام أفاده سيدنا الاستاد مدّ ظله في مورد آخر أيضاً ولا نفهم تماميته لأنّه إن كان مراده مدّ ظله العالی أنّه يحمل المطلق على المقيد في ما إذا كان لسانهما إثبات حكم تكليفي ولو لم يثبت وحدة الملاك فيهما، فهذا غير تمام.

وإن كان مراده أنّ وحدة الملاك يستكشف في خصوص مورد يكون المطلق والمقيد متكفلين لبيان حكم تكليفي مطلقاً ولا يستكشف ذلك في كل مورد يكونان متكفلين لبيان حكم وضعي ففيه أنّه لا كلية من الطرفين بل نحن ندور مدار استكشاف وحدة الملاك في كل مورد سواء كانا متكفلين لبيان حكم تكليفي أو وضعي فعلى هذا لا مانع من دعوى حمل المطلق على المقيد في المورد لأنّ العرف يرى وحدة الملاك بين المطلق والمقيد. (المقرر)

فلو ثبت وحدة ملاكها ويرى العرف بأن لسان المطلق والمقيد يكون في مقام إفادة حكم واحد على موضوع واحد فقتضى الجمع هو رفع اليد عن ظهور المطلق في إطلاقه والأخذ بالمقيد.

ولا فرق في ما ذكر بين كونها متكفلين لبيان حكم وضعى أو التكليفي فلو ثبت في المقام وجود رواية دالة على جواز ترك السورة مع دلالة رواية أخرى على جواز تركها في خصوص صورة طرؤ العذر فيحمل المطلق على المقيد ولكن بعدما احتملنا من أن رواية علي بن رثاب عن أبي عبد الله عليه السلام، وروايته عن الحلبي عنه عليه السلام، ورواية حماد عن عبيد الله بن علي الحلبي عنه عليه السلام تكون رواية واحدة، فالقدر المتيقن مما ثبت صدوره عنه عليه السلام ليس إلا جواز ترك السورة في صورة الاستعجال فقط فلا دليل على جواز تركها مطلقاً حتى نحتاج إلى حمل المطلق على المقيد.

وأما رواية أخرى وهي ما رواها عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام (قال لا يصلي على الدابة الفريضة إلا مريض يستقبل به القبلة ويجزيه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء ويؤمى في النافلة إيماءً).^(١)

وإن كانت تدلّ على جواز تركها في حال المرض وتكون رواية مستقلة غير الروايات الثلاثة المتقدمة - المحتملة كونها رواية واحدة وهي مثل الرواية ٤ و ٥ و ٦ من الروايات المتقدم ذكرها في الدلالة على جواز ترك السورة في خصوص صورة

الاستعجال أو المرض - ولكن مع ذلك بعد عدم الوثوق بصدور رواية دالة على جواز تركها، لاحتمال كون الصادر من الرواية ١ و ٢ و ٣ هو خصوص الرواية ٣ الدالة على جواز الترك في خصوص صورة الاستعجال فلا مجال لحمل المطلق على المقيّد أعني: رواية عبد الرحمن نعم لو فرض صدور أحد روايتي على بن رثاب أعني: الرواية الاولى أو الثانية عن المعصوم عليه السلام الدالة على جواز تركها، لكان مجال لأن يقال بما قال صاحب الحقائق عليه السلام من حمل المطلق على المقيّد.

فظهر لك مما مرّ عدم وجود دليل على جواز ترك السورة في الركعتين الأولتين من الفرائض فعلى هذا نقول: ينبغي التكلم في السورة في جهتين:

الجهة الاولى: في أنّه هل تجب سورة كاملة في الأولتين بعد الفاتحة أو يجوز تركها بأن لا يأتي سورة أصلاً فقد ظهر لك عدم وجود دليل على جواز تركها .

(بل تجب السورة أمّا أولاً فللدلالة بعض الروايات عليه وأمّا ثانياً فلان المراجع بأخبار باب الصلوة من أولها إلى آخرها يجد كون وجوب السورة أمراً مفروغاً عنه ولهذا كانت السؤالات واقعة عن خصوصياتها، مثل أنّه هل يجوز تركها في صورة الاستعجال أو المرض أم لا ومثل السؤال عن جواز القران بين السورتين وعدمه ومثل أنّ المأموم المسبوق الذي لا يمهله الامام لأن يأتي بالسورة ما يكون تكليفه وغير ذلك وظهر لك جواز تركها في صورة الاستعجال والمرض وفي ضيق الوقت وان لم يكن له دليل بالخصوص.

الجهة الثانية: وهي الكلام في جواز تبعض السورة في الفريضة وعدمه فما يدعى كونه دليلاً على جوازه روايات:

الرواية الاولى: وهي ما رواها علي بن يقطين في حديث (قال: سئلت

أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تبويض السورة فقال: أكره ولا بأس به في النافلة. (١)

بدعوى دلالتها على جواز تبويض السورة في الفريضة على كراهية وعدم كراهية في تبويضها في النافلة.

اعلم أولاً أن كون الكراهية هي الكراهية المصطلحة غير معلوم وثانياً يحتمل في قوله عليه السلام (أكره ولا بأس به في النافلة) احتمالان: الأول أن يكون المراد هو ما قال المدعي من أن يكون مراده أنه أكره في الفريضة ولا بأس في النافلة الثاني أن يكون المراد من هذه الجملة (أكره في النافلة ولا بأس به) يعنى يكون في التبويض في النافلة الكراهية ولكن لا بأس بالتبويض لأن الكراهية غير مناف مع الجواز فعلى الاحتمال الثاني لا تشمل الرواية الفريضة. (٢)

الرواية الثانية: وهي ما رواها سعد بن سعد الاشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام (قال: سئلته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة هل يجزيه في الثانية أن لا يقرأ الحمد ويقرأ ما بقى من السورة؟ فقال: يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقى من السورة). (٣)

الرواية الثالثة: وهي ما رواها زرارة (قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام رجل قرأ

١- الرواية ٤ من الباب ٤ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- أقول: ولكن يضعف الاحتمال الثاني بما يكون في التهذيب من كون السؤال في الصدر عن المكتوبة والنافلة ولم يذكر الصدر في الوسائل فالمناسب الاحتمال الأول لأن المناسب أن يجب عليه عن الجواز وعدمه في كل من المكتوبة والنافلة فمراده من (أكره) أي: أكره في الفريضة ولا بأس في النافلة.

٣- الرواية ٦ من الباب ٤ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

سورة في ركعة فغلط أيدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قرائته أو يدع تلك السورة ويتحوّل منها إلى غيرها؟ فقال: كل ذلك لا بأس به وإن قرء آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع).^(١)

ولابدّ من أن يكون المفروض كون ما أدى غلطاً لا يمكن أن يؤديه صحيحاً، لأنّه لو تمكن من أدائه صحيحاً لوجب ذلك ثم إنّ هاتين الروایتين أى الثانية والثالثة تدلّان على جواز تبعض السورة ولا صراحة لهما على جواز ذلك في الفريضة وإن فرض لهما إطلاق يشملان النافلة والفريضة فأولاً لا يمكن أن يقال: بأنّه بعد كون العمل على إتيان السورة والتزام الروات والأصحاب على إتيانها لا يبق إطلاق للروایتين لأنّه يمكن كون عدم تقييد الامام في كلامه بالنافلة من باب إعماده ﷺ بما هو المتعارف والمرتكز عند الراوي من وجوب السورة في الفريضة وأنّه كان عالماً بأنّ الراوي ينزّل كلامه في خصوص النافلة ولاجل ذلك ترك القيد ولم يكن ترك التقييد مع هذا الارتكاز والتعارف مغلاً بالحكمة ففقدت الامتيازات في المقام فلا يكشف الإطلاق من كلامه ﷺ وأما ثانياً لو فرض كون إطلاق للروایتين فلو دلّ دليل آخر على وجوب سورة كاملة في الفريضة فيقيد إطلاق الروایتين به وتكون النتيجة حملها على النافلة.

الرواية الرابعة: وهي ما رواها اسمعيل بن الفضل (قال: صلّي بنا أبو عبدالله ﷺ أو أبو جعفر ﷺ فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة فلمّا سلم التفت إلينا فقال: أمّا إني أردت أن أعلمكم).^(٢)

١ - الرواية ٧ من الباب ٤ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ١ من الباب ٥ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

وفيه ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من قوله ﷺ (اما إني اردت ان اعلمكم) هو تعليمهم بأنه يجوز تبعض السورة.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد تعليمهم بجواز ذلك تقيّةً، ويضعف هذا الاحتمال.

أما أولاً فإنه بعد ما كانت العامة يقرنون السورة فهم ملتزمون بذلك عملاً ولو لم يقولوا بوجوبها، فلا حاجة إلى تعليمه ﷺ الشيعة بأنهم يتركونها تقيّةً، لأنهم لو قرنوا السورة لم يقعوا في محذور لعدم كون عملهم على خلاف العامة وهم لا يدرون بأنّ قاريها يقرئها من باب التزامه بوجوبها أو التزامه باستحبابها، فلا حاجة إلى التقيّة في المسئلة حتّى يعلمهم.

(وامّا ثانياً إنّ الامام ﷺ الذي ترك بعض السورة على ما في الرواية إمّا ترك من باب كونه بنفسه في مقام التقيّة بمعنى أنّه ترك تقيّة من باب وجود من يلزم التقيّة عنده فكيف لما سلم قال بعد الالتفات اليهم (اما اني اردت ان اعلمكم) وإمّا ترك وكان في تركه في مقام تعليم التقيّة للمؤمنين أى: الشيعة فلهذا ترك بعض السورة فايضاً غير صحيح، لأنّه إن كان بصدد ذلك يمكن له أن يقول بهم: إذا ابتليتم بالعامة اتركوا السورة أو بعض السورة لا أن يصليّ صلواته ويترك واجباً من واجباته وهو السورة لأجل تعليم المؤمنين طريق التقيّة، فحمل الرواية على التقيّة بعيد في الغاية.

الاحتمال الثالث: أن يكون تركها من باب طرؤ عذر من استعجال أو

مرض وأرد أن يعلمهم بأنّ الترك كان لأجل ذلك^(١).

وعلى كل حال حيث إنّ المستفاد من الرواية ليس إلّا صدور فعل عنه ﷺ من الاكتفاء ببعض السورة وكلام بعد الصلوة فهي كاشفة عن فعله وذكر بيان علّة فعله وهو التعليم والفعل لا لسان له حتّى يفهم أنّ صدوره كان لأىّ جهة من الجهات هل كان لجواز ترك السورة الكاملة مطلقاً أو كان لعذر من الأعذار أو كان لأجل التقية فلا يستكشف منه إطلاق.

ثمّ إنّ الرواية وردت في الفريضة لأنّ قول الراوي (صليّ بنا) ظاهر في كون الصلوة جماعة فكانت الصلوة فريضة ويستفاد من الرواية كون اعتبار السورة في الصلوة أمراً مسلماً مرتكزاً في أذهان المسلمين وكان تركها أمراً مستنكراً عندهم ولهذا صار الامام ﷺ في دفع ما يستنكره القوم من تركها فقال (أمّا إنّي أردت أن اعلمكم).

(ومثلها الرواية ٣ من الباب المذكور وفيها الاحتمالات الثلاثة كالرواية السابقة غاية الأمر يضعف حملها على التقية الوجه الأوّل لا الوجه الثاني).

الرواية الخامسة: وهي ما رواها أبو بصير عن أبي عبد الله ﷺ (أنّه سئل عن

١ - أقول: وهنا احتمال رابع وهو أن يكون الترك وبيانه بأنّ الترك كان للتعليم كان من باب التقية لكن لا من باب ما احتملنا في الاحتمال الثاني بل كان بصدد التقية لوجه آخر وهو أنّه ﷺ بعدما رأى بأنّ العامة فهموا بانهم ﷺ وتابعهم قائلون بوجوب سورة كاملة وصار هذا سبباً لعداوتهم فاكتفى ﷺ ببعض السورة وقال بعداً أردت أن اعلمكم حتّى يتخيل الحاضر عند صلواته من المخالفين بأنّه ﷺ غير ملتزم بالوجوب لأنّ عمله على خلافه وقال بعداً لتابعيه أردت تعليمكم عدم الوجوب فكان فعله من ترك سورة كاملة وقوله بعد الصلوة كليهما تقية فلا مانع على هذا من حمل الرواية على التقية بهذا النحو فتأمل.

سورة أَيْصَلِّي بها الرجل في ركعتين من الفريضة؟ قال: نعم إذا كانت ست آيات قرء بالنصف منها في الركعة الاولى والنصف الآخر في الركعة الثانية). (١)

أظن أن أبا حنيفة يقول: إنَّ التبعض يجوز إذا كانت السورة ست آية فتكون الرواية لأجل موافقتها مع مذهبه مورد الوهن.

الرواية السادسة: وهي ما رواها علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يقرء سورة واحدة في الركعتين من الفريضة وهو يحسن غيرها، فإن فعل فما عليه؟ قال: إذا احسن غيرها فلا يفعل وإن لم يحسن غيرها فلا بأس). (٢)

وفي هذه الرواية احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون السؤال عن تبعض سورة واحدة فيكون المراد من قوله (يقرء سورة واحدة في الركعتين) أنه يقرء بعضها في ركعة وبعضها الآخر في ركعة أخرى.

الاحتمال الثاني: أن يكون السؤال من جواز قراءة سورة واحدة في كلا الركعتين بأن يقرء مثلاً سورة التوحيد في الاولى وكذا يقرئها في الثانية وعدم جوازها، فلازم ذلك جواز قراءة سورة قرئها في الاولى في الركعة الثانية، والاحتمال الثاني إن لم يكن أقوى من الأوّل فلا ظهور للرواية في الاحتمال الأوّل حتّى تكون نتيجتها جواز تبعض السورة.

١ - الرواية ٢ من الباب ٥ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ١ من الباب ٦ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

الرواية السابعة: وهي ما رواها عمر بن يزيد (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيقراء الرجل السورة الواحدة في الركعتين من الفريضة؟ قال: لا بأس إذا كانت أكثر من ثلاث آيات). (١)

وهي أيضاً مثل السابقة من جهة مجيء احتمالين المتقدمين فيها وعدم ظهور لها في الاحتمال الأول.

الرواية الثامنة: وهي ما رواها أبان بن عثمان عن أخبره عن أحدهما عليه السلام (قال: سئل هل يقسم السورة في ركعتين؟ قال: نعم اقسامها كيف شئت). (٢)

هذه الرواية تدل على جواز التبعض.

الرواية التاسعة: وهي ما رواها زرارة (قال: سئلت أبا عبد الله عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة فقال: أن لكل سورة حقاً فاعطها حقها من الركوع والسجود وقلت: فيقطع السورة؟ قال: لا بأس). (٣)

ولا يخفى عليك أن الراوي سئل عن القران بين السورتين فقال عليه السلام إن لكل سورة حقاً فاعطها حقها من الركوع والسجود ثم سئل سؤالاً آخر (فيقطع السورة؟ قال: لا بأس).

يحتمل أن يكون سؤاله عن جواز تقطيع السورة يعني بعد ما لا يجوز القران يجوز أن يقطع السورة أى يكتبي ببعض السورة قال: لا بأس فعلى هذا تدل الرواية

١- الرواية ٣ من الباب ٦ من ابواب القراءة فى الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٥ من الباب ٤ من ابواب القراءة فى الصلوة من الوسائل.

٣- الرواية ٣ من الباب ٨ من ابواب القراءة فى الصلوة من الوسائل.

على جواز تبعضها^(١).

هذا كله في ما يمكن أن يستدل به على جواز تبعض السورة إذا عرفت هاتين الجهتين نقول: بأنه على ما قلنا في أول المسئلة ظهر لك أن المشهور عند أصحابنا هو وجوب سورة كاملة بعد الحمد في الأولتين من الثنائية ومن غيرها وإن كان يظهر من عبارة الشيخ رحمته في النهاية بل في المبسوط عدم وجوبها، وليس بين أصحابنا من يقول بجواز ترك بعضها ووجوب بعضها الآخر وإن كان قول كذلك فلم يكن قولاً معتمداً به عند أصحابنا رحمته.

وأما بعض أصحابنا القائلون باستحبابها وجواز تركها فلا يستفاد من كلماتهم رجحان قراءة بعض السورة كرجحان كلها، بل ظاهر كلماتهم هو استحباب إتيان سورة كاملة وجواز تركها وأما رجحان إتيان بعضها فلا يستفاد من كلماتهم. إذا عرفت ذلك يظهر لك أن بعض الأخبار المتقدمة الدالة على جواز الاكتفاء ببعض السورة وجواز ترك بعضها مما لا يمكن العمل بها، لعدم عامل به بين أصحابنا أصلاً وليس قولاً معتمداً به عندهم.

فبعد ذلك نقول: ظهر لك أمران:

الامر الأول: عدم وجود دليل على جواز ترك كل السورة.

١ - أقول: ولكن كما قلت بحضرة مد ظله العالی إن كان المراد ما ذكر من الاحتمال فلازمه كون الذیل سؤالاً آخر فلا يناسب أن يأتي بفاء التفریع ويقول (فيقطع) بل كان المناسب أن يقول: (ويقطع) بل يحتمل أن يكون المراد من قوله (فيقطع السورة) هو أنه بعدما سئل عن القرآن وأجاب بأنه بما يفيد عدم القرآن سئل متفرعاً عليه سؤالاً آخر وهو أنه بعد ما لا يجوز القرآن فلو شرع في سورة ثانية يتحقق بها القرآن يجوز قطعها أولاً؟ فقال: لا بأس به. (المقرر)

الامر الثاني: عدم جواز ترك بعض السورة والاكتفاء ببعضها هذا.

ثم إنه مضافاً إلى ما قلنا من أنه يظهر من عمل المسلمين من صدر الأول التزامهم بقراءة سورة بعد فاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين نقول: بأنه يدل على وجوب قراءة سورة كاملة في الأولتين بعد الفاتحة روايات:

الرواية الأولى: بعض الروايات التي قدمنا ذكره الدال على جواز تركها في صورة الاستعجال والمرض مثل الرواية ٣ من الباب ٢ من أبواب قراءة الصلوة من فإنها بفهمها تدل على عدم جواز تركها في غير صورة الاستعجال أو تخوف شيء. ومثل الرواية ١ من الباب ١٤ من أبواب القبلة فإنها لا تخلوا عن دلالة على عدم جواز تركها في غير صورة المرض.

الرواية الثانية: ما رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وهي بنقل التهذيب هكذا (قال: إذا أدرك الرجل بعض الصلوة وفاته بعض خلف الامام يحتسب بالصلوة خلفه جعل أول ما أدرك أول صلوته إن أدرك من الظهر أو العصر أو من العشاء ركعتين وفاته ركعتان قرء في كل ركعة مما أدرك خلف الامام في نفسه بأمر الكتاب وسورة فإن لم يدرك السورة تامة أجزئته أم الكتاب فإذا سلم الامام قام فصلّى ركعتين لا يقرء فيها، لأن الصلوة إنما يقرء فيها في الأولتين في كل ركعة بأمر الكتاب وسورة وفي الأخيرتين لا يقرء فيها، إنما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء ليس فيها قراءة وإن أدرك ركعة قرء فيها خلف الامام فإذا سلم الامام قام فقرأ بأمر الكتاب وسورة ثم قعد فتشهد ثم قام فصلّى ركعتين ليس فيها قراءة).^(١)

فهي تدلّ على كون السورة واجبة بعد الفاتحة في الأولتين وتدلّ على عدم تبعض السورة ووجوب البعض فقط، لأنّه قال (إن لم يدرك السورة تامة أجزئتهام الكتاب) والحال أنّه إن كان بعضها واجبة ويكتفي بها كان اللازم أن يقول (إن لم يدرك السورة تامة يقرء بعضها، فإن لم يقدر من البعض أجزئتهام الكتاب).

الرواية الثالثة: ما رواها منصور بن حازم (قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر).^(١)

يستفاد منها أنّ السورة واجبة لأنّه نهى عن قراءة الأقل والأكثر منها

إن قلت: بأنّه بعد كون القرآن وهو إتيان أكثر من سورة واحدة مكروها فتدلّ على كراهة أقل من سورة تامة لأنّ كون الأكثر مكروها يوهن حمل النهي على التحريم.

أقول: بأنّ كراهة الأكثر استفيدت من دليل خارج لا من هذه الرواية فظهور (لا تقرأ) في حدّ ذاته باق في الحرمة غاية الأمر نرفع اليد عن هذا الظهور بقرينة المستفاد من الخارج ونحمله على الكراهة وأمّا بالنسبة إلى الأقل فالظهور محفوف.

الرواية الرابعة: ما رواها يحيى بن أبي عمران (قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك ما تقول عن رجل ابتدأ بيسم الله الرحمن الرحيم في صلواته وحده في أم الكتاب فلما صار إلى غير أم الكتاب من السورة تركها؟ فقال العباسي: ليس بذلك بأس فكتب بخطه: يعيدها مرتين على رغم أنّه يعني: العباسي).^(٢)

١ - الرواية ٢ من الباب ٤ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ٦ من الباب ١١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

وجه الاستدلال بها على وجوب السورة هو أنَّ السؤال والجواب يكون عن بسملة السورة فيستفاد منها مفروغية وجوب أصل السورة ويمكن أن يخدش في الاستدلال بها بأنَّ النظر في السؤال والجواب يكون في كون البسملة جزء السورة أولاً وجوابه ﷺ دالٌّ على كونها جزء السورة (ولكن مع ذلك لا تخلوا عن دلالة ولا أقل من تأييد لوجوب السورة).

ولكن قد يوهن أصل الرواية لأجل ما في ذيلها من قوله (يعيدها مرتين على رغم أنفه) فإنَّ ذلك لا يناسب كونه من كلام الامام ﷺ، فتأمل جيداً.

الرواية الخامسة: ما رواها العلا عن محمد عن أحدهما ﷺ (قال: سئلته عن الرجل يقرأ بالسورتين في الركعة فقال: لكل سورة ركعة).^(١)

فإن كان متن الرواية هكذا أعني (لكل سورة ركعة) فليست الرواية مربوطة بمقامنا أصلاً لأنها على هذا تدلُّ على عدم جواز القران بين السورتين.

وأما لو كان النقل غير ذلك وهو على نحو ذكرها في الوسائل في أبواب القراءة أعني الرواية ٣ من الباب ٤ بالسند المذكور (قال: سئلته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة فقال: لأ لكل ركعة سورة) وهذا النقل موافق مع نقل الشيخ ﷺ في الاستبصار فقد يقال: بدلاتها على وجوب السورة لأنه قال (لكل ركعة سورة) ولكن يمكن أن يخدش فيها حيث إنَّ السؤال يكون عن القران بين السورتين (فقال: لا، لكل ركعة سورة) أي شرعت سورة واحدة لكل ركعة وأما كون تشريعها على نحو الوجوب أو الاستحباب فلا دلالة لها عليه.

ان العمدة فى المسئلة عمل رسول الله ﷺ على قراءة السورة ١٤٩

هذا كله فى الأخبار التى يمكن أن يتمسك بها على وجوب السورة والحق دلالة بعضها على ذلك بمعنى كون الاستفادة منه مفروغية وجوب السورة عندهم وكون السؤال فيها عن بعض خصوصيات اخرى.

الرواية السادسة: وهى الرواية المفصلة التى رواها الكليني رحمه الله والشيخ رحمه الله والصدوق رحمه الله وينتهى سندها بأبي عبد الله عليه السلام فى حديث طويل نقل معراج رسول الله ﷺ، وفيها ما يدل على وجوب السورة. (١)

هذا تمام الكلام فى الأخبار ثم بعد ذلك نقول: بأن العمدة فى المسئلة هو عمل رسول الله ﷺ على قراءة السورة كما تتبعنا وكان على طبقه عمل المسلمين بحيث كان تركها معدودا عندهم من المستكرات كما يدل على ذلك ما روي من أن معاذاً م على جماعة فشرع سورة البقرة فى صلوته بعد الفاتحة فى الركعة الاولى وهكذا شرع فى الثانية فلم يصبر واحد من المؤمنين وتخلّف عنهم وذهب إلى جانب من المسجد وصلى، فالتاس اعترضوا على هذا الشخص وقالوا نافقت، ثم بعد وصول الخبر النبى ﷺ قال أفئان يا معاذ.

وجه الدلالة أنه يظهر من هذا النقل كون العمل على إتيان سورة كاملة وهكذا يدل عليه ما نقل من أنه بعدما جاء معاوية عليه اللعنة بالمدينة صلى صلوته الاولى وترك السورة فاعترضوا عليه وقيل: أسرقت من صلوته يا معاوية أم نسيت؟ فأنى بالسورة فى الصلوة الثانية.

من كل ذلك يستفاد كون العمل على إتيان سورة بعد الفاتحة فى الركعتين

الأولتين وهذا عمل المسلمين.

وأما العامة فهم وإن قالوا بجواز ترك السورة وعدم وجوبها، لكن لم يكونوا منكرين لهذا العمل وإنما قالوا لأجل ما يروون من رواية دالة على جواز تركها.

فعلى هذا نقول: بأن العمدية في اعتبار السورة في الأولتين بعد الفاتحة ووجوبها هو العمل وحيث كان وجوبها أمراً مفروغاً عنه فلها تروى أن الرواة والسائلين لا يسئلون عنهم عليه السلام إلا عن بعض خصوصياتها فارغين من أصل وجوبها كما أشرنا إلى ذلك ولذا ما ذكرنا من الأخبار دليلاً على الوجوب كان منشأ دالتها هو استفادة مفروغية أصل الوجوب منها.

ولا تقل: بأنه لو فرض ثبوت عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمين فلا يستفاد منه وجوبها، لأن العمل والتزامه باتيانها أعم من كون التزامه بالعمل من باب الوجوب أو استحبابها.

لأننا نقول بأنه (أما أولاً لو ثبت العمل والتزام صادع الشرع والمسلمين على العمل بشيء يكفي في كون ذلك الشيء واجباً) وأما ثانياً فلأنه بعد عمله وعملهم وكون تركها مستنكراً عندهم كما عرفت من قضية ترك معاوية عليه الهاوية يكشف من ذلك وجوبها عندهم.

وعلى كل حال فقد عرفت من ذلك كله أن ما قال المحقق عليه السلام في الشرايع ^(١) (وقرأة سورة كاملة بعد الحمد في الأولتين واجب في الفرائض مع سعة الوقت وامكان التعلم للمختار وقيل لا يجب والأول أحوط) كلام متين.

هذا تمام الكلام في هذه المسئلة ثم إن هنا مسائل:

المسئلة الاولى: يجوز ترك السورة وكذا تبويضها وكذا القران بين السورتين في النوافل ويدل عليه بعض روايات الباب فراجع ولا حاجة إلى ذكره فلا ينبغي الاشكال فيه إنما الاشكال والكلام في فرع وهو أنه لو صار صلوة نفلية فرضاً بالعرض مثل ما إذا نذر إتيان صلوة نافلة الصبح فهل يجوز ترك السورة فيها أولاً يجوز بل يجب إتيانها وجهان:

وجه جواز الترك هو أنها النافلة وإن عرضها الوجوب.

وجه وجوب السورة وعدم جواز تركها هو أنها فرض بعد تعلق النذر بها على الفرض.

والأول أقوى لأنه إن كان ما ذكر في الأدلة في الصلوات النفلية أو الفرضية من الأمر بها أو جعل خصوصية لها وترتب أحكام عليها إنما تكون صيرورة النفل موضوعاً لأحكام مشيراً إلى عناوين خاصة التي شرعت في الشرع نفلاً أو فرضاً وبعبارة أخرى كلها جعل موضوعاً لحكم الفرض أو النقل كان مشيراً إلى المعنون بهذين العنوانين فالفرض مشيراً إلى الصبح والظهر والعصر والمغرب والعشاء والنفل إلى النوافل فقهرها ما وجب فيه السورة هو ما يكون فرضاً أى يكون معنوياً بهذا العنوان بحسب الشرع وما لا يجب مشيراً إلى ما يكون نفلاً بحسب جعل الشرع أولاً، فيكون لازم ذلك عدم وجوب السورة في النوافل وإن صارت فرضاً بالعرض مثل ما إذا تعلق به النذر، وكذا تجب السورة في الفرائض وإن صارت نفلاً بالعرض مثل صلوة العيدين.

وأما إن كان النفل والفرض غير مشير إلى المعنون بعنوان النفل والفرض

بحسب تشريعها، بل يكون الفرض الواجب والنفل المستحب فلو صار النفل فرضاً لعارض فهو واجب وكذا لو صار فرض نفلأ لعارض فهو نفل فتجب السورة في النفل الذي صار فرضاً لعارض مثل النافلة المنذورة ولا تجب في الفرض الذي صار نفلأ لعارض.

ولكن حيث يكون حكم الشارع بوجوب السورة في الفرائض وعدمه في النوافل حكماً متعلقاً للمعنون بهذين العنوانين ومشيراً إلى ما شرع فرضاً أو نفلأ، فلازمه عدم وجوب السورة في النافلة المنذورة لأنها مع تعلق للمنذر بها لا تخرج عن كونها نفلأ بحسب تشريعها فافهم.

المسئلة الثانية: قد عرفت ممّا أشرنا في أول المبحث بأنّ البسملة جزء للسورة فيجب إتيانها وقرائتها مع باقي آيات السورة عند إرادة قراءة السورة في الصلوة فلو لم يقرئها فلم يقرء السورة الكاملة ويدلّ على جزئيتها بعض الروايات ولا حاجة لذكرها فراجع.

المسئلة الثالثة: قد عرفت ممّا مرّ أنّ السورة واجبة في الفرائض ولكن يستثنى من ذلك موارد فنذكر هذه الموارد ونتكلم عنها حتّى يظهر حقيقة الحال فنقول بعونه تعالى:

المورد الأول: في ما يكون الشخص مستعجلاً ويدل على سقوط السورة في الجملة في هذا المورد الرواية ٢ و ٤ و ٦ من الروايات المذكورة في الباب ٢ من أبواب القراءة من الوسائل، وهذا الحكم في الجملة لا إشكال فيه إنّما الكلام في أنّه هل المراد من الاستعجال يكون مطلق العجلة ولو كان تعجيل الشخص لبعض امور غير مهمة أو لا يكون بهذا المقدار من السعة بل المتيقن منه هو خصوص التعجيل لبعض

امور يعتنى به.

لا يعبد الثاني اما أولاً فبمناسبة الحكم والموضوع و ثانياً بقرينة سقوطها إذا تخوف شيئاً. والمرض وفليس كل عجلة مما يوجب السقوط وإن كان لبعض امور لا يعتنى به .

المورد الثاني: المرض وهل يكون كل مرض موجباً للسقوط مثلاً صداع مختصراً ولا يكون كذلك بل الأمراض التي يشق معها الصبر والتحمل وجهان ولا يعبد الثاني.

المورد الثالث: مطلق موارد الاضطرار والضرورة ولا دليل على السقوط فيها إلا تنقيح المناط بأن يقال: يكشف من السقوط في مورد الاستعجال والمرض أن المناط هو الضرورة والاضطرار إلى الترك فيكون الترك جازياً في كل ضرورة واضطرار، والآ حديث الرفع ومن المرفوعات ما اضطروا إليه.

المورد الرابع: ضيق الوقت والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: في ما يدور الأمر بين ترك السورة وبين ترك بعض أجزاء الصلوة مع ادراكه أكثر من الركعة في الوقت مثل ما إذا دار الأمر بين أن يترك السورة ويقع التشهد والسلام في الوقت وبين أن يأتي بالسورة ويقع التشهد والسلام في خارج الوقت.

المقام الثاني: أن يكون الدوران بين ترك السورة وإتيان ركعة في الوقت وبين إتيانها وعدم درك زكعة في الوقت فلو بنى على ترك السورة يدرك ركعة من الوقت ولو بنى على إتيانها لا يدرك ركعة من الوقت.

أما الكلام في المورد الأول فنقول بعونه تعالى: إنه يستدل لجواز ترك السورة وسقوطها تارةً بأنه بعد سقوطها في مورد الاستعجال، فأى عجلة أهم من التعجيل لأمر أخروي، فإن كان الوجه ذلك فقد يورد عليه ما أورده الشيخ الأنصاري رحمته في صلواته وهو على ما نقله في المصباح الحاج آقا رضا الهمداني رحمته ^(١)، حاصله هو أن المستعجل الذي يسوغ معه ترك السورة لأمر دنيوي أو ديني إن كان يسوغ له الترك على سبيل الرخصة لا العزيمة بمعنى جواز تركها في هذا الصورة، لا أنه يجب تركها، فلا يفيد لنا في ما نحن فيه أصلاً، لأنّ الفرض هو كون سقوطها في ضيق الوقت على وجه العزيمة عند من يدعى سقوطها في هذا الحال وإن كان التعجيل الذي يسوغ معه ترك السورة هو كون سقوطها على وجه العزيمة، فإثباته لا يمكن في المورد إلا على وجه دائر لأنّ وجوب ترك السورة أو حرمة فعلها في ضيق الوقت يتوقف على بقاء شرعية الوقت للصلوة حتى في هذا الحال وبقاء شرطية الوقت في هذا الحال يتوقف على عدم وجوب السورة وجزئته للصلوة في هذا الحال، لأنّه إن كانت السورة جزءاً حتى في هذا الحال فلم يتمكن المكلف من حفظ شرطية الوقت فتسقط شرطيتها، فيتوقف سقوط وجوب السورة في هذا الحال على بقاء شرطية الوقت والحال ان بقاء شرطية الوقت في هذا الحال موقوف على عدم جزئية السورة وهذا دور واضح. ^(٢)

١ - مصباح الفقيه، كتاب الصلوة، ص ٢٨٨.

٢ - أقول: وقد فاتني الفيوضات المتعلقة بهذه المسئلة بعد ذلك لعدم تمكّني من الحضور في درسه مدّ ظله العالی لبعض الابتلاات إلى أن انتهى البحث إلى المسئلة اللاحقة ولكن أنا أقول: بأنه لو تمّ هذا الدور يمكن أن يقال: أما أولاً فبأنّ في ما نحن فيه في كلا صورتين يدور الأمر

ص

المسئلة الرابعة: هل يجب تعيين السورة الخاصة حين قراءة البسملة أولاً

يجب ذلك بل لو فرض كون المصلي مردداً حين قراءة البسملة بين السورتين أو أزيد لا يضر ذلك وتصير البسملة جزءاً واحداً من السورة بتعقب ساير آيات هذه السورة عليها، فإن قرء البسملة بلا قصد كونها لأى سورة ثم تعقبها بآيات التوحيد تصير البسملة بسملة التوحيد وهكذا.

اعلم أن الناظر في كلمات الفقهاء لا يرى تعرض القدماء لهذه المسئلة ولكن وقع الكلام فيها في كلمات المتأخرين والمشهور بين متأخرى المتأخرين هو وجوب تعيين السورة عند قراءة البسملة.

واعلم أنه قد يقال: بأنه يجب التعيين بأنه بعد كون البسملة جزءاً من السور وآية منها، وهي من كل سورة غيرها من السورة الاخرى فلا بد حين قرائتها قصد خصوص سورة حتى تصير جزئها.

فإن كان الوجه هذا من باب ما قلنا في النية من أنه إن كان الشيء الذي يوجد الشخص في الخارج قابلاً لصيرورته منطبقاً لعنوانين أو أزيد وبعبارة اخرى قابلاً لصيرورته فرداً لأكثر من طبيعة واحدة فإذا أراد الشخص أن يجعل هذا

بين حفظ جزئية السورة وبين حفظ شرطية الوقت فلو لم تقل مطلقاً بأهمية حفظ شرطية الوقت ولكن يمكن أن يقال بذلك في المقام لخصوصية فيه وهو أنه بعد ما نرى من سقوط السورة بمجرد الاستبحال أو تخوف شيء يمكن دعوى استكشاف عدم كونها بعد الوقت في الأهمية خصوصاً في المورد الثاني وهو الدوران بين حفظ الوقت لإدراك ركعة وترك السورة وبين العكس.

وإننا نانياً فيمكن دعوى عدم شمول دليل اعتبار السورة لمورد ضيق الوقت وعدم إطلاق له يشمل المورد، لأن الدليل كان بعض الأخبار المستفاد منه مفروغية وجوب السورة في الجملة وهو العمدة لكون الفعل على إتيانها ولا إطلاق له يشمل حتى مورد ضيق الوقت فتأمل. (المقرر)

الشيء مصداقاً وفرداً لأحد من العنوانين أو الطبيعتين فلا بدّ من القصد وامتنازه بمصداقيته لأحد من العنوانين بالقصد كما قلنا في الظهر والعصر من أنّه بعد كون الظهر والعصر طبيعتين مختلفتين فلو أراد المكلف أن يصير أربع ركعات التي يأتي بها ظهراً أو عصرًا، فلا بدّ من أن يقصد حين إتيانها بأنّها الصلوة الظهر أو العصر فكل ما قصد تصير فرداً ومصداقاً لها، فكما أنّ الظهريّة والعصريّة محتاج إلى القصد فهكذا نقول في المقام بأنّه بعد كون البسملة من سورة خاصة غير البسملة من سورة أخرى فلا بدّ من أن يقصد حين قرائتها بأنّها تكون البسملة لأيّ سورة.

فيقال في جوابه: بأنّه ليس المقام كذلك لأنّ البسملة من كل سورة ليست طبيعة في قبال البسملة من سورة أخرى بمعنى كون كل بسملة من كل سورة طبيعة غير طبيعة البسملة من سورة أخرى وبعبارة أخرى ليست البسملات من السور طبائياً مختلفة بل البسملة ليست الا طبيعة واحدة من كل سورة كانت، فكل بسملة من كل سورة فرد من هذه الطبيعة الواحدة ولا يمكن أن يقال: بكونها طبائياً مختلفة فعلى هذا يظهر لك كما قلنا في النية بأنّه إن كان لطبيعة واحدة فردان أو أكثر فانطبق الخارج على الطبيعة وصيرورته فرداً لها غير محتاج إلى القصد لما قلنا في القصر والالتزام فلا حاجة في مقام الاداء من قصد القصيرية أو الاتمامية إنّ في المقام مقتضى ذلك أعنى: كون كل البسملات فرداً لطبيعة واحدة هو عدم إعتبار قصد سورة خاصة حين قراءة البسملة بل بمجرد أدائها قربة إلى الله وتعقب آيات سورة من السور إليها تصير البسملة جزءاً لهذه السورة الخاصّة فعلى هذا يظهر في النظر البدوي عدم اعتبار قصد التعيين في البسملة.

ولكن مع إمعان النظر في كلمات القائلين بقصد التعيين يكشف كون نظرهم إلى جهة أخرى في وجه اعتبار قصد التعيين وهو أن يقال: بأنّه لا إشكال في كون

المأمور به هو قراءة سورة من سور القرآن المجيد ولا إشكال في أن المعتبر في القراءة هو الحكاية بمعنى: أن القاري يحكي عن المحكي وبعبارة أخرى يكون تكلمه بالكلام بعنوان الحكاية عن كلام الغير فإذا قرئها بعنوان الحكاية يعدّ حكاية وإلا فلا، فمن يقرأ القرآن أو شعراً من الأشعار فلا يعدّ قراءة القرآن إلا إذا كان حكاية عن المنزل من الله تعالى بقلب رسوله الخاتم ﷺ، كما أنه لا يصدق أنه قرأ شعراً مرة القيس مثلاً إلا إذا كان قاصداً حكاية شعره.

فعلى هذا بعد ما وجب قراءة السورة في الصلوة وعلى الفرض تكون البسملة جزءاً لها، فمتى لا يقصد القاري حكاية هذا الكلام الخاص وسورة مخصوصة في قبال ساير السور فلا يصدق أنه قرأ هذه السورة الخاصة فإذا قرء البسملة فإن قرئها بقصد السورة التوحيد مثلاً يصدق عليها حكاية البسملة من سورة التوحيد وأما إذا قرئها لا بقصد سورة التوحيد بل قرئها بقصد مجرد قراءة القرآن فلا يعدّ قراءة البسملة من سورة التوحيد وإن يعدّ قراءة القرآن وحكاية القرآن.

فظهر ممّا ذكر من أنه بعد كون المأمور به هو قراءة سورة خاصة وبعد ما لا تصدق القراءة إلا إذا كان بعنوان حكاية خصوص سورة خاصة منزلة من السماء فمتى قصد البسملة من سورة خاصة وحكايته هذه البسملة الخاصة من سورة مخصوصة يتحقّق موضوع القراءة والأفلا فلأجل هذا يعتبر قصد التعيين.

هذا حاصل ما يمكن أن يقال في توجيه اعتبار قصد تعيين السورة في البسملة كما يظهر ذلك ممّا نقل من كلام الشيخ الانصاري رحمته الله^(١)، وعلى هذا لا فرق بين بسملة الفاتحة وبسملة ساير السور فكما يعتبر القصد في صيرورة البسملة جزءاً لساير

السور كذلك في الفاتحة ثم يظهر من بعض ناقلي كلامه ^(١) إشكال وجواب.

أما الاشكال فحاصله هو أنه على ما قلت فن قصد عند قراءة البسملة طبيعة القرآن وبعبارة أخرى قرئها بقصد مجرد القرآنية ولم يقصد حين قرائتها خصوص البسملة من سورة فقد قرأ القرآن وإن كان هو لم يقرأ آية خاصة من سورة والحال أن ذلك غير ممكن حيث إن البسملة المنزلة من السماء ليست إلا خصوص البسملات التي نزلت في أول السور وليست بسملة غيرها، فبعد عدم كون البسملة التي هي جزء القرآن غير أفراد البسملات المنزلة في أول السور فكيف تقول: بأن قاري البسملة النافية فيها مجرد قراءة القرآن بدون تعيين سورة خاصة معينة قرأ القرآن والحال أنك قلت لا يصدق قراءة القرآن إلا إذا قصد بها حكاية المنزل من الله تعالى حين قرائته وعلى الفرض ليس المنزل إلا خصوص البسملات النازلة في أوائل السور لا طبيعة السورة فعلى هذا كيف يمكن أن يتحقق قراءة القرآن مع عدم قصد البسملة الخاصة؟ وكيف تقول بمن قصد حكاية القرآن بقراءة السورة لا خصوص حكاية البسملة من سورة معينة بأنه قرأ القرآن؟

وأما الجواب فهو أنه لا مانع من حكاية الطبيعة والإخبار عنها مع عدم إخبار عن فرد من أفرادها كما ترى أن من رأي زيدا رأى إنساناً أيضاً من باب رؤيته زيدا، ولكن كما يمكن له الإخبار عن زيد أو عن الإنسان وزيد كذلك يمكن له الإخبار عن نفس الإنسان بدون إخبار عن زيد فيقول: رأيت الإنسان فهو حكى وأخبر عن الطبيعة ولا يخبر عن فرداها أصلاً فهكذا نقول في المقام والحاصل أنه بعد كون حقيقة القرآن هو الحكاية فلا تتحقق الحكاية الا قصد المحكي وبعد كون

الواجب قراءة سورة خاصة فلا بدّ من أن يقصد سورة خاصة عند قراءة البسملة.

ولقائل أن يقول: بأنّ المعتبر في باب نقل كلام الغير هو كون الكلام حكاية عنه بحيث يكون الحاكّي فانياً في المحكي ومندكاً فيه بنحو لا يرى إلّا المحكي كالناظر في المرآت الغافل في نظره عن المرآت، لأنّه بعد كون الكلام الصادر من الله تعالى أو من غيره كلاماً خاصاً ووجوداً مخصوصاً، فلا يمكن قراءة نفس هذا الكلام الموجود وحكايته، فلا بدّ من إيجاده بالوجود التنزيلي، لأنّ القرآن صدر من الله تعالى ووقع في قلب رسوله ﷺ، فلا يمكن قراءة خصوص ما صدر منه تعالى، فعنى قراءة القرآن أو قراءة سورة منه هي إيجادها بالوجود التنزيلي وهو يجعل الفاظله حكاية عن الألفاظ المنزلة لأنّه بعد ما يكون لكل شيء وجودات أربعة: (ذهني وخارجي وكتبي ولفظي)، وبعد عدم إمكان وجوده الخاص خارجاً، فعنى قرائته هو إيجاده بالوجود التنزيلي وهو اللفظي فيكون قراءة القرآن أو قراءة شعر الغير أو كلام الغير عبارة عن حكايته ومعنى الحكاية جعل الحاكّي فانياً في المحكي وعدم كون النظر إلّا إلى المحكي كما ترى في مقام استعمال اللفظ وإرادة معناه، فإنّ المتلفظ به يجعله مندكاً في معناه، غاية الأمر في مقام حكاية القرآن وقرائته لا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى بل يكون من قبيل استعمال اللفظ في اللفظ، وبعد ما عرفت ذلك فليس في الحاكّي إلّا كل خصوصية موجودة في المحكي ولا يمكن غير ذلك لأنّ معنى الحكاية هي جعلها قالباً للمحكي وفانياً فيه، فلا بدّ من كون الحاكّي متخصصاً بكل ما تخصص به المحكي لا أزيد ولا أقل، فبأيّ نحو يكون المحكي لا بدّ وأن يكون الحاكّي فعلى هذا لا بدّ لنا في أن نفهم بأنّ المحكي يكون متخصصاً بأيّ خصوصية تجعل الحاكّي متخصصاً به حتّى يكون حكاية عنه وإلّا لم يكن حكاية عنه.

إذا عرفت ذلك فبعد ما نرجع إلى بسملات السور من القرآن ووضع نزولها،

فلا نرى لها تخصص بخصوصية في صيرورتها قرآنا ومن كلامه المنزل إلا صدورها من الله تعالى وتعقب آيات كل سورة بها فبسملة التوحيد لا يتخصص بكونها بسملة إلا بتعقب آيات التوحيد بها ليس إلا وهكذا البسملات من سائر السور فبعد كون الأمر كذلك فالبسملة التي تكون حاكية عن بسملة سورة التوحيد أو غيرها من السور لا تحتاج في صيرورتها حاكية عن البسملة من سورة التوحيد إلا بتعقب آيات التوحيد بها وكذا في الحكاية عن البسملات من غير التوحيد من السور ولا تحتاج في كونها حاكية عنها إلى أمر آخر لما قلنا من أن الحكاية لا تقتضى إلا هذا.

فعلى هذا يمكن أن يقال: بعدم اعتبار قصد تعيين سورة خاصة في البسملة بل إذا قرئها بقصد القرآنية فتصير جزءاً لسورة خاصة بمجرد تعقب آيات هذه السورة الخاصة بها ولو لم يكن قاصدا لهذه السورة حين قراءة البسملة.

إن قلت: بأن كل بسملة من البسملات متخصصة ببعض خصوصيات لم يتخصص به سائر السور مثلاً أحدها مدنية والآخرى مكية وكذا خصوصية الزمان والمكان فلا يمكن حكاية هذه البسملة المتخصصة ببعض هذه الخصوصيات إلا إذا قصدتها بخصوصها.

قلت: إن هذا النحو من الخصوصيات ليس مما يتعلق به الطلب فإذا وجبت قراءة سورة خاصة فلا يجب الأقرآن هذه القطعة من القرآن النازل منه تعالى وأما خصوصية الزمان والمكان ونحوها فلم يتعلق به الغرض أو الطلب حتى يحتاج في مقام الامتثال من القصد هذه الخصوصيات.

ثم نقول توضيحاً للمطلب: بأن شيخنا^(١) اختار وجوب تعيين السورة وذكرنا حاصل ما أفاده وهو بنحو الاجمال أن الواجب على ما يظهر من دليل اعتبار السورة قراءة سورة خاصة والقراءة عبارة عن آياتها بعنوان الحكاية عن السورة المنزلة فالحكاية لا تحصل إلا بآتيان البسملة بقصد سورة مخصوصة فلو قرئها لا يقصد القرآن لا تصدق قراءة القرآن ولو قرئها بقصد القرآن ولا يقصد به قراءة البسملة من السورة الخاصة يصدق أنه قرأ آية من القرآن ولا يصدق أنه قرأ بسملة من سورة خاصة.

واستشكل عليه كما ذكرنا: بأنه إذا قرأ القاري البسملة بقصد القرآن ولكن لا يقصد البسملة من سورة خاصة فإما إنك تقول: ليس القاري لها قارى القرآن أصلاً فواضح الفساد وإما أن تقول: إنها قراءة القرآن فإما أن تقول: بأنها جزء من سورة خاصة فعلى الفرض لا يمكن لأن القاري لم يقصد سورة خاصة وإن تقل بأنها تصير جزء لكل سورة تتبعها آياتها فهو المطلوب ولا يمكن أن يقال بأن عليه يصدق قراءة القرآن ولا يصدق قاري لبسملة من سورة خاصة حتى تقول أنه مع كونه قاري القرآن لم يكن قارياً لآية من سورة خاصة.

وأجاب عن ذلك بما قلنا: بأنه لا مانع من صدق قراءة القرآن مع عدم قصد سورة خاصة من البسملة مع عدم صدق قراءة البسملة من سورة خاصة لأنه يمكن حكاية الطبيعة والإخبار عنها بدون حكاية وإخبار عن الفرد بل ربما يكون الفرد مغفولاً عنه حين حكاية الطبيعة لا مكان ذلك كما بينا من أن الناظر إلى زيد رأى الانسان ورأى الفرد فيمكن أن يخبر عن رؤية الفرد والجامع كليهما، ويمكن إخباره

عن خصوص الفرد كما يمكن أن يخبر عن خصوص الجامع بدون الإخبار عن الفرد. ثم استشكل عليه بعض الأعظم^(١) بما حاصله يرجع إلى أنه على ما بينت من يقرأ البسملة بدون قصد تعيين سورة خاصة فقد قرأ القرآن وأتى بطبيعة البسملة فهذه البسملة طبيعة قابلة للانطباق والجمع مع كل مصاديقها من البسملات فتصدق على كل منها بأنها هي الآية التي قرنها، فللمصلي والقاري أن يجعل هذه البسملة المقررة جزءاً لأي سورة شاء بانضمام باقي السورة بها، لأنه بعد الانضمام يصدق أنه قرأ جميع آيات هذه السورة من البسملة إلى آخرها وإن كان قرأ البسملة من هذه السورة على سبيل الإبهام والاجمال وقرأ باقي آياتها على التفصيل وحيث إن الواجب في السورة ليس إلا قراءة سورة على الإطلاق فقراءة البسملة بقصد طبيعة البسملة القرآنية ولحوق آيات مخصوصة يصدق أنه قرأ السورة وأطاع أمر المولى نعم في ما تكون سورة بعينها وبخصوصيتها متعلقة للطلب كالفاتحة فلا يحصل امتثاله بهذا النحو لعدم وقوع بسملتها على الوجه الذي تعلق به الطلب.

ودفع هذا الاشكال ناقل كلام الشيخ رحمه الله وحاصله هو أن بعد كون المأمور به قراءة سورة خاصة وإن كان المطلوب طبيعة السورة فلا يتحقق امتثاله إلا بقراءة سورة خاصة وإن كان للمكلف إختيار أي سورة خاصة شاء وقراءة سورة خاصة لا تحصل إلا بوقوع تمام السورة بقصد سورة خاصة كما قلت في الفاتحة وبمجرد تعلق الأمر في الفاتحة بخصوصها وفي السورة بطبيعتها، لا يوجب الفرق بينهما في هذا الحيت حيث إن الأمر وإن كان متعلقاً بالطبيعة إلا أن امتثالها ليس باتيان إحدى السور على الإبهام بل لابد في مقام الامتثال من إتيان سورة معينة فإذا كان

الامتثال هذا، فلا بدّ حين البسملة من القصد بسورة خاصة فلو قرئها ولم يعيّن سورة خاصة لا تصير البسملة جزءاً لسورة بمجرد تعقب ما بقي من آيات من السورة بها. ثمّ لو نوقش في ذلك ويقال: نمنع وجوب قراءة سورة خاصة على المصلي بل يكفي قراءة قطعة خاصة من القرآن يطلق عليها أنها سورة تامة وإن لم يصدق عليها أنها سورة خاصة فإنّ الطبيعة المأمور بها تصدق عليها بتفصيل يتنا.

يقال في الجواب: بأنّ الواجب هو قراءة السورة والأمر وإن كان بطبيعة السورة لكن المطلوب إتيان فرد من أفرادها، لكن لا فرق في وجوب فرد خاص بين كون الأمر متعلقاً بخصوص فرد كالأمر بفاتحة الكتاب ومن كونه متعلقاً بالطبيعة غاية الأمر تارةً يعيّن المولى الفرد وتارةً يحوّل إلى المكلف وعلى كل حال يكون المطلوب هو قراءة سورة خاصة فيكون الحاصل بعد كل ذلك أنّ الشيخ رحمه الله وناقلي كلامه قائلون بوجوب التعيين مبيناً على أنّ القراءة حيث تكون الحكاية فلا بد في مقام الحكاية من القصد بكون المقروء حكاية عن السورة الخاصّة فيجب تعيين سورة خاصة.

ولكن نحن قلنا: بأنّه بعد كون الحاكي فانياً في المحكى، فلا يعتبر فيه إلّا ما هو موجود في المحكى، وحيث إنّ البسملة المحكى لم تصر جزءاً للسورة الخاصّة إلّا بلحوق آيات هذه السورة بها، فكذلك الحاكي منها.

وأما ما أجاب الله عن الاشكال الذي أورد عليه: بأنّه لا تنافي بين حكاية الطبيعة مع عدم كونها حكاية عن فرد من أفرادها كما ترى بأنّ من رأى الانسان برؤية فرد، يصح أن يحكى رؤية الانسان بدون حكاية رؤية فرد.

فنقول: بأنّه كما أفاده إذا رأى رجل فرداً من أفراد الانسان في يوم، وفرداً آخر منه في يوم آخر، فصار بعد ذلك بصدد الإخبار عن رؤية الانسان لا بالفرد

الذي رأى أولاً وثانياً، فقال رأيت إنساناً، فلا إشكال في كون كلامه، إخباراً أو حكاية عن نفس الانسان بدون كونه إخباراً عن الفرد، فلو بداله وصار بصدد الأخبار عن أحد الفردين، فهو بدون فصل طويل وهدم الموالات بعد قوله: رأيت الانسان قال: وهو زيد فهل يقع شك في أنه أخبر عن الانسان وعن زيد مع عدم كونه في مقام تلفظ (رأيت الانسان) إلا في مقام الأخبار والحكاية عن رؤية طبيعة الانسان ولكن لحق كلامه بعد بهذا الكلام صار سبباً لكون مجموع قوله رأيت الانسان وهو زيد إخباراً عن الطبيعة والفرد كليهما.

إذا عرفت ذلك نقول في المقام: بأن من يقرأ البسملة بقصد القرآنية لا يقصد سورة خاصة وإن كان في مقام الحكاية عن الطبيعة لا الفرد، ولكن لحق آيات التوحيد أو الكوثر مثلاً بها يجعلها حكاية عن سورة التوحيد أو الكوثر، ويقال: إنه قرء سورة التوحيد أو الكوثر، فالبسملة حين قرائتها وإن لم تكن متخصصة بسورة خاصة ولكن مجرد ضم آيات سورة خاصة بها يجعلها جزءاً لهذه السورة الخاصة، وعلى الفرض ليس المطلوب لإقراء سورة خاصة، فلا يعتبر القصد في البسملة، بل لحق الآيات اللاحقة تصير سبباً لصيرورتها جزءاً لسورة خاصة ويحصل الامتنال. (١)

١ - أقول: أمّا ما أفاده في مقام جواب الشيخ رحمه الله فغير تمام، لأن في المثال يكون الشخص مخبراً وحاكياً عن رؤية الانسان وزيد بتعدد الدال والمدلول، فقوله (رأيت الانسان) إخبار عن الطبيعة وقوله (وهو زيد) إخبار عن الفرد، لا أن قوله (رأيت الانسان) بعد ضم (وهو زيد) صار حاكياً وإخباراً عن الطبيعة والفرد كليهما، فقوله (رأيت الانسان) باق بحاله من كونه إخباراً عن خصوص الجامع، ولا ينقلب عما وقع إخباراً عنه وإن اضيف إليه قوله (وهو زيد) فكذلك البسملة بعد عدم قصد سورة خاصة وقعت إخباراً أو حكاية عن طبيعة البسملة، ولحق آيات سورة

قال مدّ ظلّه بأنّه ينبغي التكلم في أمر يظهر حال هذه الجهة بعنوان فذلّة البحث، فنقول: أمّا فذلّة البحث هو أنّه هل ما يجعل البسملة جزءاً لسورة خاصة

⇒ خاصة بها لا يجعلها منها، بل يقال: إنّ قرأ القرآن في البسملة، وقرأ آيات سورة خاصة غير بسملتها الخاصة، وهذا لا يكفي في امتثال الأمور به، لأنّ الأمور به قراءة سورة خاصة كما أفاد في جواب إشكال بعض الإعاظم.

وأما ما قال مدّ ظلّه من عدم وجوب القصد، وكفاية لحوق الآيات من سورة في جعل البسملة الغير القاصد بها السورة الخاصّة جزءاً لهذه السورة

فاقول كما قلت بحضرته مدّ ظلّه فلنا سؤال وهو أنّه على مختاركم ليس معين البسملة وكونها سورة إلا تعقب آيات السورة الخاصّة بها فعلى هذا لو أتى البسملة بقصد سورة ثمّ بدا له وأتى بما بقي من آيات سورة أخرى فلا بدّ من أن تلتزموا بصيرورتها جزء لهذه السورة لا قصدتها لأنّ القصد لا يكون معيّناً هل لحوق آيات كل سورة بها يجعلها من هذه السورة وأيضاً لو نذر قراءة آية من سورة خاصة فأتى ببسملتها في مقام الوفاء بالنذر لم يف بنذره لأنك قلت بأن البسملة لا تصير موصوفاً بجزئيتها لسورة خاصة إلا بتعقب ما بقي من آيات هذه السورة بها ولكن يمكن أن يقال في جواب كلا الاشكالين بأنّه يقال نحن لم نقل بعدم اعتبار قصد التعيين ويكفي مجرد قراءة البسملة بقصد القرآنية مع لحوق آيات سورة خاصة بها في صيرورتها جزء لها ولم نقل بأنّه مع قصد الخلاف يكفي تعقب آيات سورة خاصة في جعلها جزء لهذه السورة لأن مع قصد سورة خاصة من البسملة قصد قراءة آية من سورة خاصة لانه قصد الطبيعة والفرد فلو قرء بعدها آيات غير السورة التي قصد بالبسملة فلا يوجب ذلك انقلاب البسملة عما وقع عليها بخلاف ما لو قصد بها مجرد الطبيعة لانها قابلة الانطباق مع كل فرد وبعد تعقب آيات سورة خاصة يجعل هذه البسملة جزء لهذا الفرد هذا ما يجيئني بنظري ولكن هو مدّ ظلّه صار في صدد الجواب عن الاشكال الذي اورده من أن على مبناكم يلزم عدم كون القصد من السورة الخاصّة معينا للبسملة فلو أتى بها بقصد سورة خاصة ثمّ بدى له وأتى بآيات سورة أخرى تصير البسملة جزء لهذه السورة المتعقبة بها آياتها مع فرض أنّه قصد بها السورة الاخرى. (المقرّر)

هو لحقوق آيات سورة خاصة بها فقط كما يظهر من صاحب الجواهر رحمته ^(١) في نجات العباد، أو يكون القصد فقط كما يظهر من شيخ الانصارى رحمته ^(٢) ومن تبعه ^(٣)، أو يكون كل واحد منها محققا لصيرورة البسمة جزء لسورة بمعنى: أنها تصير جزء لسورة بلحوق آيات سورة خاصة بها، كما تصير جزء لها باتيانها بقصد سورة مخصوصة.

فإن قلنا بالأول فلو قرئها بقصد سورة خاصة ثم بعد قرائتها بداله وأتى بآيات سورة اخرى تصير جزء لها وإن كان قصد حين إتيانها السورة الاخرى، لأن محقق صيرورتها جزء لسورة ليس إلا لحوق آيات هذه السورة بها.

وإن قلنا بالثاني من القصد صارت جزء للسورة المقصودة ولو بداله وقرء آيات سورة اخرى لم تصير جزء لها، وكذلك على اختيار احتمال الثالث.

إنما الكلام في أن الحق أي من الاحتمالات الثلاثة فنقول: ان ما يمكن أن يكون وجهاً لاحتمال الثاني، وهو مختار الشيخ رحمته، وجوه:

الوجه الأول: قاعدة الاشتغال لأن الشك يكون في المكلف به لا في التكليف، وبعبارة اخرى يكون الشك في مقام الامتثال بعد معلومية التكليف، لأن المكلف يعلم بوجوب إتيان سورة خاصة وفي مقام الامتثال لا يدري أن الامتثال يحصل بمجرد إتيان البسمة بدون القصد، أو يتوقف الامتثال على القصد، فقتضى قاعدة الاشتغال وجوب إتيانها مع القصد حتى يحصل العلم بامتثال التكليف باتيان

١- الجواهر، ج ١٠، ص ٥٢ - ٥٦.

٢- كتاب الضلوة للشيخ الانصارى، ص ١٤٦ - ١٤٧.

٣- المحقق الحائري في كتاب صلواته، ص ١٧١.

سورة تامة.

وفيه أن الأصل يكون مرجعاً إذا لم يكن دليل إجتهادى على أحد طرفي المسئلة، ومعه لا تصل التوبة إلى الأصل.

الوجه الثاني: هو أنه بعد كون كل بسملة من كل سورة فرداً لطبيعة غير طبيعة البسملة من سورة أخرى، فكما قلنا في الظهر والعصر بأنهما محتاجان إلى القصد، لأن الخارج لا يكون منطبق أحد الطبيعتين إلا بالقصد، فهكذا في المقام.

وفيه أنه كما قلنا كون البسملات أفراداً من طبائع مختلفة في غير محله، بل كلها أفراداً لطبيعة واحدة وأما الظهر والعصر فقلنا بكونها طبيعتين لأجل الدليل، وهو بعض الأخبار الدالة على العدول من العصر إلى الظهر حيث أن الاستفادة منه كونها حقيقتين مختلفتين، وإلا لا معنى للعدول من أحدهما إلى الأخرى.

الوجه الثالث: أن البسملات وإن كانت أفراداً لجامع واحد والبسملة صادقة على كل أفرادها، ولذا يصدق على من قرئها أنه قرأ القرآن، ولكن حيث إن حقيقة القراءة الحكاية، فلا تصدق حكاية سورة خاصة تامة إلا إذا قصد بالبسملة هذا الشخص من السورة وإن لم يقصد فلم يمتثل الأمر المتعلق بقراءة سورة خاصة والحاصل أن حكاية البسملة المتشخصة بشخص لحقوق (قل هو الله أحد) أو (إنا أعطيناك) بها لا تتحقق إلا بالقصد.

وفيه أن لحقوق آية خاصة بها لم يكن من مشخصاتها، بل تشخصها إنما جاء من نحوه وجودها، ف مجرد وجودها صارت مشخصة ولا دخالة للحقوق آيات خاصة بها في تشخص البسملة، فإن التشخص إنما يجيء بمجرد الوجود، فليس لحقوق آيات خاصة من مشخصات البسملة حتى يحتاج قصد حكاية هذه الوجود

المشخص إلى القصد بهذا العنوان أعنى: بعنوان كونها بسملة لآيات كذائية.

الوجه الرابع: أنّ تشخص البسملة وإن لم يكن بلحوق آيات خاصة بها، إلّا أنّه في مقام الإشارة بالبسملة الخاصّة يشير بهذا اللحوق بها، فيقصد البسملة التي لحقتها آيات كذائية حتّى يمتاز بذلك عن ساير البسملات، بمعنى: أنّه بعد لزوم قراءة سورة خاصّة وكون البسملات الطيّعة واحدة، في مقام القصد يقصد البسملة المتقبة بها آيات كذائية أى: آيات سورة خاصة، هذا بعض الوجوه، وعرفت فيما بيّنا ما يمكن أن يكون وجهها لهذا الاحتمال في المسئلة.

ولكن مع ذلك نقول: بأنّه إن كان قصد التعيين ممّا لا بد منه، فكيف لم يتعرض لذلك أحد من القدماء عليه السلام في كلماتهم مع عمومية البلوى، ولم يرد نصّ في ذلك، فيمكن أن يقال: بأنّه كما يكون المقصود في فهم المرادات وإلقاء اللفظ وإرادة معناه، هو إرائة المعنى، ولم يكن النظر الاستقلالي باللفظ أصلاً، كذلك في مقام الحكاية لم يكن الحاكّي إلّا في مقام الحكاية وإرائة المحكى أعنى: ما تكلم به.

ثمّ بعد ذلك نقول: بأنّ التشخيص انما يحىء من قبل الاستعمال فجرد اصدار اللفظ ملازم مع تشخصه والحاكي إنّما يحكي ما تكلم به لا الوجود المتشخص بل ما تكلم به هو معنى كلي صادق على ما تكلم به أولاً وثانياً وثالثاً وهكذا، لأنّ الحاكّي يحكي عن البسملة وهي وإن كانت وجوداته متشخصة ولكن هو يحكي عن الكلي الصادق على كل منها، فبعد عدم كون الحاكّي إلّا في صدد حكاية هذا الكلي لا خصوص البسملة الواقعة قبل آيات سورة كذائية لعدم كون كذلك موجباً لتشخصها، نعم بعد لحوق آيات سورة كذائية بها يصدق أنّه أتى بسورة كذائية ويكفي في صدق امتثال الأمر المتعلّق بسورة خاصة.

الموضع الثالث: قال المحقق عليه السلام في الشرايع: ومن لا يحسنها يجب عليه التعلم

وبه قال العلامة عليه السلام.

وظاهرهما كون الوجوب تعييناً في الفرض واستشكل على ذلك سيد بحر العلوم عليه السلام في المصاييح: بأنه لا وجه لوجوب التعيني لأنه مع قدرة المكلف من الأيتام لا وجه لوجوب التعلم عليه تعييناً، بل هو مخير بين التعلم والإيتام.

وعن كاشف الغطاء عليه السلام التصريح بوجوب التعلم تعييناً، وفرع على ذلك: بأنه لو ترك التعلم في سعة الوقت وائتم أثم ولكن صحت صلواته.

ولا يخفى عليك بأنه لا وجه لوجوب التعيني، لأنه بعد كون المكلف مخيراً بين الصلوة جماعة وبين الفرادى فلا وجه لوجوب التعلم تعييناً عليه، لأن وجوب التعلم يكون مقدماً وترشحياً من وجوب القراءة في الصلوة وبعد كون وجوب القراءة أعنى: الفرد من الصلوة مع القراءة وجوبها تخييرياً بالتخير المكلف بينه وبين فرد آخر وهو الصلوة جماعة أعنى: الإيتام فقهما يكون وجوب التعلم المترشح من وجوب القراءة تخييرياً، نعم مع عدم التمكن من الإيتام حيث يكون الواجب عليه الصلوة الفرادى وحيث لا بدّ فيها من القراءة فيجب عليه هذا الفرد تعييناً، فيكون وجوب التعلم في هذا الفرض وجوباً تعييناً.

فظهر لك بأنه مع التمكن من الإيتام لا وجه لكون التعلم واجباً بالوجوب التعيني، هذا في صورة تمكن المكلف من الإيتام وأما مع عدم تمكنه ووجوب مع القراءة في هذه الصورة فيجب تعلمها تعييناً في الوقت.

وقبل الوقت أما بعد دخول الوقت فواضح لأن الواجب أى: الصلوة مع القراءة صار واجباً مطلقاً، فيجب تحصيل مقدماته بحكم العقل.

وأما قبل دخول الوقت فواجب أيضاً إتما من باب ما قلنا في الاصول بتصوير واجب المعلق وفرض كون الوجوب فعلياً، والواجب استقبالياً، فلا إشكال في وجوب التعلم لأنه وإن كانت الصلوة وهي الواجب وقتها بعد دخول الوقت لكن وجوبها يكون قبل الوقت فيترشح من وجوبها الوجوب بالتعلم فيصير فعلاً واجباً بحكم العقل وإما لما بينا أيضاً في الاصول بأنه ولو لم نتصور الواجب المعلق وقلنا بكون الهنية مشروطاً لا المادة ولكن يمكن مع ذلك تصوير وجوب المقدمات قبل الوقت بنحو آخر ذكرنا في الاصول .

الموضع الرابع: هل تعتبر رعاية قواعد التجويد من الادغام بقسميه والاطهار والاختفاء وغير ذلك أولاً تعتبر هذه الامور؟

اعلم الضابط هو قراءة الحروف والكلمات بحيث يعدّ عند أهل العرف أنه تلفظ بالكلمة أو الحرف فهذا هو المقدار المعتبر ولا يلزم مضافاً إلى ذلك رعاية آداب التجويد إلا بمقدار يوجب عدم رعايتها عدم وقوع الكلام صحيحاً لتغيير المعنى أو عدم صدق التلفظ بالكلمة أو الحرف عند العرف وأما أزيد من ذلك فلا تجب رعايتها، فكيفي في تحقق إتيان الفاتحة أو السورة إيجاد ألفاظها بنحو يعدّ عند العرف وأهل المحاورة بأن القارى قرنها، فكيفي في قراءة الضاد أو الصاد أو غيرها إتيانها بنحو يصدق عند أهل العرف أنه تلفظ بها.

ومن هنا يظهر أنه لا بد من رعاية إعراب الكلمات وبنائها، وبعبارة أخرى رعاية إعراب كل حرف أو بنائه بنحو الصادر من جنبه تعالى لأن تركها يوجب الاخلال بالمعنى وكذلك التشديد ومن هذا القبيل بعض موارد الادغام ولا يبعد عدم اعتبار الادغام في يرملون وإن كان الاحتياط في رعايته وعلى كل حال

فالضابط هو ما قلنا من أن يلاحظ القارى ويقرء بحيث يعدّ عند العرف أنّه تلفظ وقرء الكلمة أو الحرف فافهم.

الموضع الخامس: هل يجوز قصد المعنى في القراءة أو لا؟

اعلم أنّه كما قلنا في بعض المباحث السالفة يعتبر في القراءة الحكاية بمعنى: أنّ من يقرء كلامه تعالى أو كلام الغير لا يصدق على كلامه أنّه قراءة كلامه تعالى أو الغير إلّا إذا ألقى كلامه حكاية عن كلام الغير ولهذا قلنا بعدم كون القراءة من قبيل استعمال اللفظ في المعنى بل ليست استعمالاً أصلاً، بل يكون إيجاد اللفظ فعلى هذا إذا قرء سورة فإنّ كان المقصود بالقراءة الحكاية عن كلام الغير فقط فيصدق عليه أنّه قرأ كلامه وإن كان المقصود من إلقاء الكلام هو المعنى فهو يكون استعمال اللفظ في المعنى ولا يصدق عليه قراءة كلام الغير وإن كان المقصود من التلفظ بالكلام حكاية كلامه والمعنى كليهما، فلا يمكن، لأنّ ذلك يكون من قبيل استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد وهو محال .

فعلى هذا من يريد قراءة كلامه تعالى ويكون مأموراً به فلا يتحقّق الامتثال وقراءة كلامه إلّا إذا قصد من إيجاد اللفظ حكاية كلامه فقط بدون قصد المعنى وهنا إشكال وهو أنّه كيف يقال: يكون (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) إلى آخر سورة الفاتحة كلام الله تعالى مع استحالة عبادته تعالى لغيره واستعانته من الغير أو طلب الهداية فإنّ التزمتم بكونه كلامه وهو قوله من نفسه وينشأ ويقصد معناه) فالتزمتم بأمور محال وكفرتم وإن التزمتم بعدم كونه كلامه فهو أيضاً مشكل آخر لأنّ الفاتحة سورة من القرآن الصادر منه تعالى على بينه ﷺ .

اعلم بأنّه بعد معلومية فساد كون صدور هذه الايات من (إِيَّاكَ) نعبد إلى

آخر السورة من الله تعالى مريداً به نفسه تعالى بأنه عبدالله أو طلب الاستعانة أو الهداية من الغير لأنه جل وتعالى شأنه عن ذلك علواً كبيراً، ومن المحالات انتساب هذه الامور إليه جل شأنه فنفهم أن مراده تعالى من إيجاد هذه الكلمات هو تعليم العباد وتوجيههم وأمرهم بذلك الامور فبالدلالة العقلية نفهم أن المراد ليس إلا أن العبيد يعبدونه ولا يعبدون سواء ويستعينون به ويطلبون منه الهداية.

والشاهد على ذلك ما في تفسير^(١) الطبري من نقل رواية ينتهي سندها إلى ابن عباس بأنه إذا جاء جبرئيل بسورة الفاتحة إذا بلغ (باياك نعبد وإياك نستعين) فقل (قل إياك نعبد وإياك نستعين) وكذلك في بعض^(٢) التفاسير فن ذلك نفهم أن لفظ (قل) أو (قولوا) في أول سورة الفاتحة أو قبل (إياك نعبد) على اختلاف النقل محذوف وهذا شاهد على أن (إياك) نعبد إلى آخر السورة يكون مقول قول (قل) والعباد مأمورون بذلك فبذلك البيان يرتفع هذا الاشكال.

ثم بعد ذلك يقع الكلام في أنه هل يجوز في مثل هذه الايات التي مفادها الدعاء أو بيان حال العبد من أنه يعبد تعالى ولا يعبد غيره قصد المعنى أولاً؟ وبعبارة اخرى هل يكون في أمثال هذه الايات قصد المعنى مضراً بصدق القراءة أولاً؟ وعلى تقدير عدم كونه مضراً هل يلزم قصد المعنى أولاً يلزم ذلك؟

اعلم أنه بعد ما قلنا من أن هذه الايات كلام صدر منه تعالى بعنوان الأمر وتكون مقول قول (قل) وصار كلامه تعالى بهذا الاعتبار أعني: باعتبار كونه دعاء من العبد فلا بد من قصد المعنى بحسب الاعتبار الذي قلنا، غاية الأمر حيث أن قصد

معناها لا يمكن إلا لا وحدي العارف بالمعنى وبهذه الجهة التي بينا لا يتوجه به العوام من الناس أعني: جل المأمورين بقراءتها في الصلوة وليست الفاتحة مما كانت قرائتها مأمورا به لخصوص الإلحادي من الناس بل كلهم مأمورون بها وغالبهم غير ملتفتين بالمعنى أصلاً، فمع كونهم مأمورين بذلك وعدم تصريح من المعصومين عليه السلام بلزوم قصد المعنى نفهم عدم اعتباره وإلا فلا بد أن لا يطع أمر الصلوة إلا هذا الأوحدي من الناس وهذا مما لا يمكن الالتزام به فمن ذلك نكشف جواز قصد المعنى وعدم لزومه ^(١).

١ - أقول: كما قلت بحضرته مد ظله في مجلس البحث اجماعاً بأن ضرورة (إتيك تعبد) الى آخر السورة كلامه تعالى غير محتاج إلى تكلف من تقدير (قولوا) أو (قل) بل يكفي الدلالة العقلية على ذلك حيث بعد ما يعلم استحالة هذه الادعية من الله تعالى إلى الغير فنعلم أن ذلك تعليم على العباد وإن كان في رواية ما يدل على أن جبرئيل قال (قل) أو (قولوا) فهو مؤيد لذلك فلا إشكال في كون هذه الايات كلامه المنزل ولها معنى أراد الله تعالى منها مثل غيرها من الايات القرآنية لأن القرآن نزل منه تعالى وقصد من الفاظه معانيها وكان معجزاً بحسب اللفظ فإذا كان كذلك فليست ضرورة هذه الايات كلامه تعالى إلا على وضع سائر الايات فمن يكون مأموراً بقراءتها فهو مضافاً إلى عدم لزوم قصد المعنى له لا يمكن له قصد المعنى فيها، لأن الاعتبار في القراءة هو كون المقرؤ بقصد الحكاية عن الألفاظ المنزلة بعنوان القرآنية كما أفاده مد ظله.

فعلى هذا لا خصوصية لهذه الايات بل لو قلنا بجواز قصد المعنى وعدم منافاته مع صدق القراءة في هذه الايات فنقول في غيرها من الايات وإن قلنا بمنافاة قصد القرآنية مع قصد المعنى في سائر الايات فكذلك في هذه الايات.

ثم إن مد ظله أجاب عن ذلك وقال ما حاصله يرجع إلى أنه إن كنا نحن ومتقضى القاعدة في صدق القراءة فهو كما قلنا بأن القراءة عبارة عن حكاية الألفاظ المنزلة وجعل الحاكي قالباً لها فهذا ينافي قصد المعنى ولكن نرى في بعض الروايات الواردة في وجه تشريع فاتحة

ثم إنه مدّ ظله بين مطلباً استطراداً لمناسبة مع المقام وقال: ثم إنه قال بعض الأعظم من معاصرينا (هو آية الله الحائري رحمته)^(١) في ضمن التكلم في قاطعية الكلام في مقام رد من يستشكل على وجوب ردّ السلام في الصلوة بقصد القرآنية كلاماً، لا بأس بذكر كلامه وهو أنه قال ما حاصله يرجع إلى أنه استشكل على جواب ردّ السلام بقصد القرآنية في الصلوة بأنّ القراءة لا تصدق إلا إذا صدر الألفاظ من القاري بقصد الحكاية عن الألفاظ المنزلة ولا إشكال في أنّ الألفاظ المستعملة في معانيها تحكي عن هذه المعاني بحيث تكون فانية فيها فعلى هذا لا يصدق ردّ السلام إلا إذا يوجه المسلم سلامه إلى المخاطب ولا يصدق على الألفاظ التي يقرء بقصد الحكاية عن الألفاظ المنزلة أنها خطاب إلى المسلم عليه حتى يصدق التحية وهذا الاشكال ليس من باب عدم جواز استعمال اللفظ في الأكثر من معنى واحد لأنّه إن كان الاشكال هذا فيمكن جوابه بأنّ يقال: لا يجعل القصد إلى حكاية الكلام المنزل والقصد إلى ردّ التحية في عرض واحد في مقام إيجاد (سلام عليكم) بل يمكن جعل واحد منها في طول الآخر بأن يتلفظ (بسلام عليكم) بقصد

⇒ الكتاب مثل أنه قال الله تبارك وتعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فمن أول السورة إلى جملة (إياك نعبد وإياك نستعين) إنما هو بيني وبين عبدي والباقي إنما هو لعبدي (سنن ابن ماجه) ج ٢ ص ١٢٤٣ ح ٣٧٨٤ .

عدم منافات بين صدق القراءة والحكاية في مقام قراءة فاتحة الكتاب و بين قصد المعنى (إن قلت: قل في سائر الايات القرآنية بعدم مصرية قصد المعنى مع صدق القراءة قلت: بأنه ان وجد دليل في غير الفاتحة بمثل ما ورد في الفاتحة نقول به ولكن حيث لا دليل في غيرها، فنقول في غيرها بما تقتضيه القاعدة من عدم جواز قصد المعنى (أقول: ولكن مع ذلك يمكن بعدم فرق بين الفاتحة وغيرها في هذه الجهة ولا يبعد كون الاحوط ترك القصد المعنى فتأمل). (المقرّر).

القرآنية ويكون داعيه بقصد القرآنية وإيجادها هو تحية الغير فيكون أحدهما في طول الآخر بل يكون الاشكال من جهة أخرى وهو أن (سلام عليكم) الذي يكون قرآنًا هو سلام الملائكة فهو قالب لهذه المعنى فإذا يقرئه المصلي فقد قرء (سلام عليكم) الذي هو كلام الله تعالى وهذا الكلام منه تعالى يكون معناه: سلام الملائكة لاسلام الشخص القاري بمخاطبه فهذا السلام لا يمكن أن يكون تحية وان قصد به معناه لأن معناه ليست التحية من المسلم إلى المخاطب .

ثم قال بعد ذلك: وبالاخرة القول بجواز ردّ السلام بقوله (سلام عليكم) بقصد قراءة القرآن يتوقف على جواز استعمال اللفظ في معنيين أحدهما المجازي وهو اللفظ المنزل والثاني المعنى الحقيقي وهو على تقدير جوازه غير مقصود للقائل بجواز ردّ السلام فإنه يصرح بتبعية قصد الردّ وعلى فرض استعمال اللفظ في المعنيين يكون كلاهما في عرض واحد فترى أنه في مقام بيان الاشكال مع قوله أولاً بأن هذا الاشكال غير إشكال استعمال اللفظ في المعنيين قال بعد قوله (وبالاخرة) ما يدلّ على أن الاشكال في المقام هو إشكال استعمال اللفظ في المعنيين، لأنه قال: وبالاخرة القول بجواز ردّ السلام بقوله (سلام عليكم) بقصد قراءة القرآن يتوقف على جواز استعمال اللفظ في المعنيين فهذا محلّ النظر في كلامه .

وأيضاً ما قال في دفع الاشكال بما حاصله يرجع إلى أن المسلم يقصد بسلامه الحكاية عن الكلام المنزل ويقصد المحكى وهو الكلام المنزل الخطاب بالمسلم وردّ تحيته ولا يقصد بلفظه الصادر عن نفسه ردّ السلام فعلى هذا التقي اللفظ حكاية عن الكلام المنزل وقصد بالكلام المنزل ردّ السلام فلا يوجب استعمال اللفظ في المعنيين ونظير ذلك كتابة (سلام عليكم) لشخص، فإن من يكتب (سلام عليكم) لا

يقصد بالسلام المكتوب ردّ التحية بل السلام المكتوب يجعله حاكياً عن الملفوظ ثم يجعل السلام الملفوظ وهو المحكي سلاماً وتحية بالشخص المنظور.

ليس بتمام فإن من يسلم بالسلام بقصد القرآنية لا يجعل الكلام المحكي جواب التحية مضافاً إلى أنّ إشكال المستشكل كان من جهة أخرى وهي أنّ السلام المحكي قصد به الخطاب إلى أشخاص آخر وبعبارة أخرى معناه شيء آخر فكيف يمكن أن يقصد به الخطاب إلى المسلم.

وأما تنظيره بالسلام المكتوب فأيضاً ليس بصحيح فإنّ السلام المكتوب لا يجعله الكاتب حاكياً عن الملفوظ ثم يجعل الملفوظ سلاماً بالمخاطب بل بنفسه يسلم بالمخاطب وإن انتقل حين الكتابة إلى السلام الملفوظ فكلامه ﷺ في هذا المقام أيضاً مورد النظر.

ثم إنه قد يتوهم جواز جعل رد السلام (بسلام عليكم) الذي جزء من القرآن بنحو آخر وهو أن يقال: بأن الشخص في مقام ردّ السلام يتكلم (بسلام عليكم) الذي هو جزء سورة زمر بقصد القرآنية لكن داعيه يكون من قراءة هذه الآية من القرآن جواب السلام وردّ التحية وبعبارة أخرى يصحح بهذا المورد السلام في الصلوة أعني: بنحو الداعي على الداعي.

لكن هذا وإن كان وجهاً ولكن ليس بوجيه لأنّ صدق السلام وردّ التحية بهذا النحو غير معلوم، لأنّ مقضى وجوب ردّ التحية والسلام هو كون اللفظ تابعاً للجواب ويعنوان التحية وعلى الفرض لا يقصد باللفظ إلا قراءة القرآن وإن قصد بقراءته القرآن جواب التحية ولكن هذا المقدار غير كاف في صدق ردّ السلام فافهم. ويظهر من الحاج آغا رضا الهمداني ﷺ في المصباح توجيه صحة ردّ

السَّلام بصيغتي القرآن أى: سلام عليك وسلام عليكم في بعض الموارد التي يشكل جواب بعنوان التحية مثل صورة ردّ جواب الصبي أو جواب من سلّم ملحونا بنحو آخر وهو أنّه قال:

فوائد الاولى الأحوط في الموارد التي لم يثبت وجوب الردّ فيها لبعض الشبهات الموضوعية أو الحكيمية كبعض الموارد التي تقدمت الإشارة اليه في طى الكلمات السابقة هو الردّ بصيغتي القرآن أى: سلام عليك وسلام عليكم قاصدا به قراءة القرآن ليحصل به الردّ على سبيل الكناية من باب إياك أعنى واسمعي يا جاره اذا الظاهر كفاية مثله في صدق اسم ردّ التحية وعدم توقفه على إرادته من اللفظ بالدلالة المطابقة والله العالم انتهى.

لا يخفى عليك أنّ في مورد الكناية يستعمل اللفظ في معناه المطابق ويفهم اللازم مثلاً إذا قال الشخص: زيد كثير الرماد استعمل لفظ زيد في معناه وكثير في معناه أيضاً، ورماد في معناه أيضاً، ولكن كان غرض المتكلم من ذلك انتقال المخاطب إلى لازمه وهو سخاوة زيد غاية الامر إرادة الجدية تعلقت بافهام اللازم وكانت المعنى المطابق مراداً بالارادة الاستعمالية لا الارادة الجدية فإن أراد في المقام هكذا بأنّ من يتلفظ (بسلام عليكم) قصد القرآنية ويستعمله في معناه الحقيق المطابق وكان غرضه انتقال المخاطب الى لازمه وهو ردّ تحية المخاطب فهذا لا يصدق ردّ السَّلام ولا ردّ التحية فلا يمكن توجيه ردّ السَّلام بقصد القرآنية بهذا النحو وإن أراد غير الكناية المصطلحة بمعنى أن يكون عرضه هو استعمال لفظ (سلام عليكم) أو (سلام عليك) بقصد حكاية القرآن وأراد منه بالارادة الاستعمالية والجدية المعنى المطابق أى: المعنى الذي أراده تعالى من هذا اللفظ غاية الأمر له

أرادة على كون ذلك جواباً وتحية على المسلم مثل إياك أعني واسمعي يا جاره فأيضاً لا يصدق عليه الجواب لأن التحية وعدمها دائر مدار الصدق العرفي فلا يعد ذلك جواب ردّ السّلام ولا التحية على الشخص فافهم.

الموضع السادس: هل القران بين السورتين يكون مكروهاً، أو يكون حراماً بمعنى: عدم جوازه وبطلان الصلوة به.

لا يخفى عليك أنّ العامة لا يقولون لا بحرمة ولا بكراهته وما يظهر من الشيخ رحمته في النهاية ^(١) والخلاف ^(٢) هو عدم جوازه غاية الأمر يظهر من كلامه في الخلاف عدم كون المسئلة من المسلمات عند الخاصّة بل هي مورد الخلاف والمشهور بين المتأخرين ^(٣) جوازه على كراهية.

أما روايات الباب فهي مختلفة فما قيل بدلتها على عدم الجواز هي الرواية ١ من الباب ٨ من أبواب القراءة و ٢ من الباب المذكور بناءً على عدم كون الكراهة هي الكراهة المصطلحة و ٣ من الباب المذكور بناءً على كون قوله (فيقطع السورة قال: لا بأس) بالتشديد وأما إن كان بالتخفيف فيكون معناه فهل يقطع السورة إذا شرع فيها (قال: لا بأس) فيختار من القطع وعدمه ولازم ذلك عدم البأس بالقران بين السورتين (وتقدم الكلام في هذه الرواية في ضمن التكلم في وجوب السورة وعدمه)، و ٢ و ٥ و ٧ من الباب المذكور بناءً على كون المفهوم للقضية (و ١٤ بناءً على حمل (لا يصلح) فيها على المنع الغير المرضي فعله وإن كانت قابلة للحمل على

١ - النهاية، ص ٧٥ - ٧٦.

٢ - الخلاف، ج ١، ص ٣٣٦.

٣ - الجواهر، ج ٩، ص ٣٥٤.

الكراهة لأجل التعبير بلا يصلح) و٢ من الباب ٤ من أبواب القراءة من الوسائل.
وأما ما يدلّ من الأخبار على الجواز فهي الرواية ٩ من الباب ٨ من أبواب
القراءة و١١ من الباب المذكور و ١٤ بناءً على كون (لا يصلح) مشعراً بالكراهة
فقتضى الجمع العرفي حيث يكون هو الحمل على الكراهة برفع اليد عن ظهور
الأخبار الناهية بنصوصية الأخبار المجوزة في الجواز فتكون النتيجة هي الحمل على
الكراهة.

ولا يقال: بأن الأخبار المجوزة حيث تكون موافقة مع العامة لكون القرآن
جائزاً عندهم فتحمل على التقيّة ويؤخذ بالأخبار المأنة.

لأنّا نقول مع فرض إمكان الجمع العرفي فلا تصلّ التوبة إلى الترجيح
بالمرجحات^(١) فعلى هذا لا يبعد كون القرآن بين السورتين مكروهاً فافهم.

ثمّ إنّ بعد ما قلنا ما هو حال القرآن في مقام الإثبات وعرفت ذلك فكيف
حاله في مقام الثبوت؟

اعلم أنّ دخله عدماً في الصلوة بناءً على كون القرآن محرماً قابلاً لأنّ يكون
على أحد من النحويين في مقام الثبوت: إمّا بأن يكون إتيان سورة زائدة على سورة
واحدة بنفسها من الموانع للصلوة وإمّا بأن يكون عدم إتيان سورة ثانية من القيود
للسورة الاولى بمعنى: أنّ شرط السورة الواجبة هو كونها واحدة وبشرط اللامتنع
الزيادة والفرق بين الاحتمالين هو أنّه على الاحتمال الأوّل لو أتى المصلّي بسورة ثانية

١ - أقول: مضافاً إلى أنّ مفاد بعض الأخبار المجوزة هو الكراهة والكراهة مخالف مع
مذهب العامة فهم مخالفون مع كل من الطائفتين لأنهم قائلون بالجواز بلا كراهة فلا معنى
لترجيح إحدى الطائفتين بمخالفة العامة). (المقرّر).

وتحقق القرآن بطلان الصلوة مستند الى وجود المانع وأما على الاحتمال الثاني فالبطلان مستند إلى فقد الشرط أى: شرط الجزء وهو السورة لا إلى المانع.

وأما لو التزمنا بكون القرآن مكروها فكيف يمكن توجيهه في مقام الثبوت.

اعلم أنه على ما اخترنا وقلنا في بعض المباحث الاصولية بأنه بعد كون الأمر بالصلوة مثلاً أمراً بايجاد طبيعتها وبعد كون هذه الطبيعة لها أفراد فالمكلف يختار اى فرد منها شاء فلو فرض أن هذه الطبيعة أفراد يختلف بعضها مع بعض من حيث إيجاب كمال الطبيعة من بعضها الاخر أو نقص كمالها من بعض أفرادها الآخر في كلا الصورتين تحصل الطبيعة وبعد الفرد امتثالاً للطبيعة وتحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي.

ولهذا قلنا لو صلى مثلاً مع القنوت فلا يعدّ القنوت أمراً خارجاً عن حقيقة الصلوة فالفرد من الصلوة التي مع القنوت فرداً منها غاية الأمر يكون أكمل من الفرد الذي لا قنوت فيه.

وبهذا التوجيه قلنا: بأن ما يزداد في الصلوة لا يعدّ خارجاً منها، بل يعدّ جزئها كالقنوت.

إذا عرفت ذلك نقول: بأن الصلوة لها فردان: فرد يأتي بها مع سورة واحدة وفرد يأتي بها مع السورتين فبناءً على كون القرآن بين السورتين مكروها، فالفرد الذي يأتي بسورتين يعدّ من الصلوة وجزءاً لها، ويطلق على مجموع العمل المركب من الأجزاء والشرايط وهذه السورة الثانية صلوة غاية الأمر بعد كون القرآن مكروها يكون هذا الفرد المأقّى به مع السورتين أقل كمالاً من الفرد الآخر المأقّى به مع سورة واحدة فعلى هذا تعدّ السورة الثانية أيضاً جزء الصلوة وليست

محل النزاع في جواز القرآن وعدمه يحتمل أن يكون في موارد ثلاثة ١٨١

أمرأً خارجاً منها^(١) اعلم أنّ محلّ النزاع في جواز القرآن وعدمه يحتمل أن يكون في موارد ثلاثة:

المورد الأول: أن يكون النزاع في أنّه هل يجوز إتيان سورة أزيد من سورة واحدة لا بعنوان الجزئية بل بقصد مطلق القرآن أم لا، فمن يقول: بالجواز يقول بجواز قراءة سورة أخرى أو أكثر بقصد القرآن ومن يقول بعدمه يقول: بعدم جواز ذلك فإذا قرأ بعد الفاتحة في الصلوة سورة القدر مثلاً، ثم قرأ سورة التوحيد بقصد مطلق القرآن فقد تحقق القرآن.

المورد الثاني: أن يكون محلّ النزاع في جواز ذلك وعدمه بقصد الجزئية فيكون محل الكلام في أنّه بعد ما أتى المكلف بجزء الصلوة وهو السورة بعد الفاتحة وتحقق الجزء فهل يجوز إتيان سورة أخرى بقصد كونه جزءاً آخر للصلوة وبعبارة أخرى بقصد كونها جزءاً مستقلاً أم لا يجوز ذلك.

المورد الثالث: أن يكون محل النزاع في ما إذا أتى بسورة ثانية لا بقصد مطلق القرآن ولا بقصد كونه جزءاً مستقلاً بل بعنوان كونها جزء الجزء بمعنى: أن السورة الواجبة في الصلوة تارة يأتى بها في ضمن سورة واحدة وتارة في ضمن سورتين فمن يقول بالجواز يقول بذلك ومن لا يقول بالجواز لا يقول به.

١ - أقول: قلت بحضرته مدّ ظله: بأنّه وإن تمّ ما أفدت من أن بعض ما يأتي به في أثناء الصلوة متا ليس داخلاً في حقيقتها ويكون خارجاً عن طبيعتها لكن يوجب كمالاً في الفرد بعد جزء للصلوة كالقنوت فلا يمكن أن يقال بذلك في ما نحن فيه لأنّ السورة الزائدة تصير موجباً لأقلية ثواب الفرد الذي واجداً لهذه الزيادة عن الفرد الفاقد لها، فكيف تعدّ هذه السورة جزءاً للصلوة ففي مقام الجواب عن هذا الاشكال وبيان توجيه كون محل النزاع في جواز القرآن وحرمة في أيّ مقام قال مدّ ظله: اعلم أنّ محلّ النزاع... الخ (كما في المتن). (المقرّر).

اعلم أنَّ كون محل النزاع في الصورة الاولى بعيد وإن نقل في الجواهر^(١) والمصباح بأنَّ بعضا جعل محل النزاع في تلك الصورة لأنَّه لا يستفاد ذلك من أخبار الباب، وكذلك الصورة الثانية.

وما ينبغي أن يقع محل النزاع هو الصورة الثالثة لأنَّ الظاهر من الأخبار هذه الصورة، لأنَّ ظاهر (قوله لا قرآن بين السورتين) أو (لا تقرن بين السورتين) وغيرهما هو هذه الصورة لأنَّ الظاهر منها هو أنَّه لا يجوز القران أو يكره القران، بعد جمعها مع الأخبار المجوزة، بين السورتين، وبعد كون السورة الاولى جزءاً للصلوة إذا أتى المكلف بها بقصد الجزئية، فإذا (قال لا قران بين السورتين) يكون معناه عدم إتيان السورة الثانية بقصد الجزئية يعنى: لا يجوز إتيان سورتين بقصد الجزئية، وبعبارة اخرى يكون المستفاد من الأخبار هو أنَّ ما هو الجزء يكون سورة واحدة لا أكثر من ذلك فافهم.

الموضع السابع: قال في الشرايع^(٢): لا يجوز أن يقرأ في الفرائض شيئا من سور العزائم.

اعلم أنَّ بين المسلمين خلافا في وجوب السجدة عند قراءة آيات السجدة من القرآن، فقال أبو حنيفة من العامة: بوجوب السجدة عند قراءة كل آية من آيات السجدة من القرآن، وقال الشافعي: بعدم وجوب السجدة فيها أصلاً.

وأما المعروف بين أصحابنا. وهو وجوب السجدة في أربع مواضع منها، عند قراءة آية السجدة من الم تنزيل المتصلة بسورة لقمان، وحمل تنزيل، ووالنجم، وأقرا

١ - الجواهر، ج ٩، ص ٣٥٨.

٢ - الجواهر، ج ٩، ص ٣٤٣.

المعروف عند الشيعة عدم جواز قراءة الآيات الموجبة للسجود في الصلوة..... ١٨٣

باسم، ومسنونة في إحدى عشر منها، ويتمسكون بقول علي عليه السلام عزائم الآيات أربع، ووجه التعبير بالعزيمة هو كون السجود عند قرائتها واجبة، ولأجل هذا يقال بالسرور التي فيها آية السجدة: بأنها السورة العزيمة.

ثم إن العامة لم يمنعوا من قراءة شيء منها في الصلوة فريضةً كانت أو نافلة حتى من يقول بوجوب السجدة عند قرائتها، والمعروف عندنا جماعة الخاصة عدم جواز قرائتها في الصلوة الفريضة وأما في النافلة فلا بأس بها فيها، فنذكر أولاً الأخبار الراجعة إلى الباب، ثم نبين ما هو الحق في المقام إنشاء الله فنقول بعونه تعالى: بأن صاحب الوسائل ذكر أخبار الباب في أبواب أربعة:

الرواية الأولى: وهي ما رواها الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (أنه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب يركع ويسجد).^(١)

قد يتوهم كون الرواية دالة على جواز قراءة العزيمة في النافلة وكذا في الفريضة ولو بالاطلاق ولكن يمكن منعه لعدم كون السائل والمجيب عليه السلام في مقام السؤال والجواب عن أصل الحكم أعني جواز قراءة السجدة وعدمه حتى يقال بان لها الاطلاق بل الرواية واردة مورد حكم الآخر وهو أنه لو قرأ آية السجدة الواقعة في آخر السورة ما يصنع وكان الجواب عن هذه الجهة فالمتيقن من الرواية هو النافلة.

الرواية الثانية: الرواية التي نقلها الشيخ عليه السلام في التهذيب وهي ما رواها سماعة

قال من قرء اقرأ باسم ربك فإذا ختمها فليسجد فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب ولا يركع قال وإن ابتليت بها مع امام لا يسجد فيجزيك الأيماء والركوع ولا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوع) وقطعها صاحب الوسائل ﷺ فذكر قطعة منها في الباب ٣٧ وقطعة منها في الباب ٤٠ فراجع ويمكن منع الإطلاق للرواية يشمل الفريضة بقرينه الذيل (ولو فرض إطلاقها فيقيد بقرينة بعض ما يدل على لنع في الفريضة).

الرواية الثالثة: وهي ما رواها وهب بن وهب عن أبي عبد الله عن أبيه عن علي بن الحسين (أنه قال إذا كان آخر السورة السجدة اجزاك أن تركع بها).^(١)

هذه الرواية أيضاً لا إطلاق لها يشمل الفريضة لكونها في مقام بيان حكم آخر وهو جواز ترك السجد إذا كانت آية السجدة آخر السورة فحيث لم يكن في مقام بيان أصل حكم جواز قراءة آية السجدة في الصلوة فلا إطلاق لها من هذا الحيث فقدّر المسلم منها هو النافلة.

الرواية الرابعة: وهي ما رواها أبو بصير عن أبي عبد الله ﷺ (قال إن صليت مع قوم فقرأ الإمام اقرأ باسم ربك الذي خلق أو شيئاً من العزائم وفرغ من قرائته ولم يسجد فاوم أيماء والحايض سجد إذا سمعت السجدة).^(٢)

لا يستفاد من هذه الرواية جواز قراءة شيئاً من العزائم في الفريضة بل تكون متعوضة لحكم آخر وهو أنه أن اتفق الاقتداء بامام مخالف لأجل التقية والدخول في جماعة المخالفين ثم من باب الاتفاق قرء امامهم سورة السجدة وسمعت أنت ولم تكن متمكناً من السجدة لكون ذلك خلاف مذهب فاوم أيماء ثم بعد ذلك بين ﷺ حكماً

١- الرواية ٣ من الباب ٣٧ من أبواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ١ من الباب ٣٨ من أبواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

آخرأ وهو ان الحائض إذا سمعت آية السجدة تسجد وليس الحيض مانعاً من ذلك .

الرواية الخامسة: وهي ما رواها عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث (قال وعن الرجل يصلي مع قوم لا يقتدي بهم فيصلي لنفسه وربما قرئوا آية من العزائم فلا يسجدون فيها كيف يصنع قال لا يسجد). (١)

هذه الرواية غير مربوطة بما نحن فيه بل متعرضة لحكم آخر كسابقها.

الرواية السادسة: وهي ما رواها محمد بن مسلم عن احدها (قال سئلته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد قال يسجد اذا ذكر إذا كانت من العزائم). (٢)

هي في مقام بيان حكم آخر وليست في مقام بيان أصل جواز قراءة آية السجدة وعدمه، حتى يقال ان لها إطلاقاً يشمل الفريضة لانها في مقام بيان حكم ناسي السجدة فاجاب عليه السلام يسجد إذا ذكر إذا كان من العزائم وأما قرائتها جازية فيها ام لا فلا تفرض لها.

الرواية السابعة: وهي ما رواها زرارة عن احدها: (قال لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإن السجود زيادة في المكتوبة). (٣)

الرواية الثامنة: وهي ما رواها علي بن جعفر عن اخيه (قال سئلته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم ايركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها قال

١- الرواية ٢ من الباب ٣٨ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ١ من الباب ٣٩ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣- الرواية ١ من الباب ٤٠ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة). (١)

الرواية التاسعة: وبالإسناد (قال وسئلته عن امام يقرأ السجدة فاحدث قبل ان يسجد كيف يصنع قال يقدم غيره فيسجد ويسجدون وينصرف وقد تمت صلواتهم). (٢)

ورواها علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر: على ما في التهذيب لكن بهذا النحو (قال سئلته عن امام قرأ السجدة فاحدث قبل ان يسجد كيف يصنع قال يقدم غيره فيتشهد ويسجد وينصرف هو وقد تمت صلواتهم).

هذا كله الروايات في المسئلة فنقول بعونه تعالى أنه كما قلنا في صدر المبحث لم ير من القدماء من افتى بالجواز في المسئلة إلا ما نقل عن الاسكافي من جواز ذلك وان يظهر من بعض توجيه كلامه فالمشهور بين القدماء هو عدم جوازها وادعى عليه الاجماع وكما بينا غير مرة يكون مراد القدماء عليه السلام من الاجماع النص عن المعصوم عليه السلام لا بعض ما اصطلاح عند المتأخرين من الاجماع، وايضا ما قال صاحب (٣) الجواهر عليه السلام من أنه لم يظهر من القدماء من يقول بحرمة قراءة سور العزائم في الصلوة وضعا بل ظاهر كلامهم هو الحرمة التكليفية لا الوضعية ليس في محله لأن الظاهر من الشيخ عليه السلام في الخلاف من وضع استدلاله هو الحرمة الوضعية وبطلان الصلوة بقرائتها لانه استدل على حرمة بالنص وبأن مقتضى الاشتغال بالصلوة هو

١ - الرواية ٤ من الباب ٤٠ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ٥ من الباب ٤٠ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣ - الحواهر جلد ٩ صفحہ ٣٦٤.

عدم قرائتها فيها فالظاهر من هذا الاستدلال أعنى الاشتغال هو كون قرائتها موجباً لعدم العلم بالفراغ عن الصلوة لاحتمال كونها سبباً لبطلان الصلوة بها فافهم.

إذا عرفت ذلك فتكلم في ما يمكن ان يستدل به من الروايات المذكورة على عدم الجواز:

منها الرواية الثانية وهي ما رواها سماعة وذكرها الكليني رحمه الله ونقل عنه الوسائل غاية الأمر قطعها قطعتين قطعة منها ذكرها في الباب ٣٧ وقطعة منها في الباب ٤٠ وهي متعرضة لاحكام ثلاثة:

الأول ان من قرء اقرأ باسم ربك الذي خلق يسجد إذا ختمها وإذا قام من السجود يقرء فاتحة الكتاب وليركع.

الثاني أنه إذا ابتلى الشخص بجماعة العامة وقرء الامام سورة السجدة وهو يسمع، والحال أنه لا يسجد يكفي الايماء بدل السجدة ويركع لعدم تمكنه من السجدة في هذا الحال لكون السجدة خلاف مذهبهم كما قلنا في صدر المبحث.

الثالث ان جواز قراءة سورة السجدة في خصوص الصلوة التطوع ولا يجوز قراءة اقرأ باسم في الصلوة الفريضة ولا إطلاق لصدر الرواية اعنى ما يفيد حكم الأول بحيث يشمل الفريضة لكونه متعرضاً لحكم آخر، وهو أنه لو قرأ اقرأ باسم يسجد يقرء الفاتحة ثم يركع؛

وان قلت بأنه يستفاد من الفقرة الثانية كون مورد حكم الصدر هو الفريضة لأن الفقرة الثانية تعرضت لتكليفه في الجماعة والجماعة في الفريضة فهذا شاهد على كون مورد فرض الصدر من الرواية هو الفريضة ايضاً.

نقول اما أولاً فمن المحتمل عدم كون كل واحد من الفقرات الثلاثة من الرواية متصلاً بالآخر لاحتمال ان السائل سئل سؤالات منفصلة ثمّ جمعها في مقام النقل فصارت متصلة كل سؤال بالآخر.

وثانياً يحتمل عدم كون صلوة الجماعة في الفقرة الثانية فريضة بل تكون نافلة لأنّ المفروض كون الجماعة من العامة وهم يجوزون الجماعة في النافلة.

وثالثاً بان الفقرة الثالثة المصرحة فيها بالفرق بين النافلة والفريضة وجواز قرائتها في الاولى وعدمه في الثانية شاهد على كون مورد حكم الصدر اى الفقرة الاولى هو النافلة إذا عرفت ذلك يستفاد من الذيل، عدم جواز قرائتها في الفريضة وأما الرواية الثامنة التي رواها في قرب الاسناد عن علي بن جعفر ورواها في التهذيب مع اختلاف في المتن ويكون متن قرب الاسناد اجود ونقل التهذيب مضطرباً تكون صدرها بحسب الظاهر منافياً مع الذيل لانه مع التصريح بان يسجد إذا قرأ العزيمة في الفريضة، قال في ذيلها وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة.

وجه التنافي أنّه مع تجويز السجدة في الصدر يقول في الذيل بان السجدة زيادة في الفريضة ولا يعود ومن جملة ما يدلّ على عدم جواز قراءة العزيمة بل عمدتها هي الرواية السادسة وهي ما رواها زرارة وظاهرها على النهي من قراءة العزيمة في المكتوبة معللاً بان السجدة زيادة في المكتوبة وفي الرواية احتمالات:

الاحتمال الأول: ان يكون النهي هو النهي الوضعي أعني بطلان بمجرد قراءة سورة العزيمة أو آيتها فبمجرد قرائتها تبطل الصلوة فعلى هذا تكون قراءة سورة العزيمة أو آيتها الخاصّة من جملة موانع الصلوة فيكون النهي ارشاد إلى الفساد.

الاحتمال الثاني: ان يكون النهي النهي الوضعي وارشاديا لكن يكون ارشاد إلى عدم قابلية صيرورة صورة العزيمة جزء للصلوة ولازم ذلك هو أنه لو اكتفي بسورة العزيمة فلم يأت بجزء من الصلوة وهو السورة لأن مقتضى هذا النهي هو عدم قابلية سورة العزيمة لصيرورتها جزءاً ولكن لو قرء بعضها فعدل عنها وقرء سورة اخرى فلا تبطل صلواته بناءً على جواز العدول وعدم حرمة القرآن بين السورتين فالفرق بين الاحتمال الأول والثاني واضح

الاحتمال الثالث: ان يكون النهي نهياً تحريماً لا وضعياً، بمعنى أنه يحرم قراءة سورة العزائم في الصلوة، غاية الأمر يكون ملاك تعلق النهي به هو كون قراءة العزيمة مستلزماً اما لترك واجب وهو السجدة، واما فعل حرام وهو ابطال الصلوة بسبب وقوع الزيادة وهو السجدة بقرينة العلة، ويقال بفساد الصلوة في هذه الصورة من باب ان النهي من جزء العبادة يوجب فساد العبادة به، ففي هذه الصورة يكون فساد الصلوة وعدمه دائراً مدار القول بان النهي في العبادة يوجب فساد العبادة ام لا، ويكون بطلان صلواته من باب عدم كون هذه الصلوة مقربةً، ويكون ملاك التحريم ما قلنا من ان العلة وهو قوله ﷺ (فان السجود زيادة في المكتوبة) تفيد ان قرائتها حيث يوجب ابتلاء المكلف اما بترك السجدة الواجبة لو تركها إذا قرئها ولم يسجد واما بفعل السجدة إذا قرئها وسجد فيبتلى باتيان الزيادة وابطال الصلوة وهو محرم فيدور امره بين فعل محرم أو ترك واجب فلهذا حرّم على المكلف قرائتها في الصلوة.

الاحتمال الرابع: هو ان يكون النهي نهياً ارشاديا لكن لا ارشاد إلى مانعية سور العزائم كما كان مفاد الاحتمال الأول، ولا ارشاد إلى عدم قابليتها، لأنّ تصير جزء لها كما هو مفاد الاحتمال الثاني، بل يكون ارشاد إلى امر آخر، وهو أنه إذا قرء

العزيمة في الصلوة يبتلى القارى اما بترك الواجب لو قرئها ولم يسجد، واما بفعل المحرم وهو ابطال الصلوة لو سجد، فانه إذا سجد فاسجد زيادة وزيادة مبطل، ولا يجوز ابطال الصلوة، وهذا يستفاد من العلة المذكورة، لانه علل النهي بان السجدة زيادة في المكتوبة، والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال الثالث هو أنه في الاحتمال الثالث يقال بحرمة القراءة تكليفاً وكان بطلان الصلوة بناء عليه لاجل عدم كون الصلوة مع هذه السورة مقربة ولو لم يسجد سجدة التلاوة، ولكن بناء على هذا الاحتمال لا تصير الصلوة فاسدة إلا إذا قرء العزيمة وسجد سجدة التلاوة في الصلوة لصيرورة ذلك زيادة في المكتوبة، ولكن لو قرئها ولكن عصي ولم يأت بالسجدة فلا تبطل صلوته (بل لو قيل في الاحتمال الثالث بان النهي يكون تحريماً ومتعلقاً بالسورة، بمعنى أنه كانت قراءة العزيمة محرماً فبمجرد قراءة بعضها ولو لم تقرأ آية السجدة تبطل صلوته لصيرورة البعض المقر ومن السورة لأن لا يكون العمل اى الصلوة مقربة، وهذا بخلاف الاحتمال الرابع فانه بعد كون النهي ارشاداً إلى ان قراءة العزيمة توجب ابتلائك بأحد الأمرين المذكورين فلو قرء بعض السورة ثم رفع اليد عنها لا تبطل الصلوة بقراءة هذا البعض).

الاحتمال الخامس: هو ان يقال بعد كون وضع العامة خارجاً هو قراءة العزيمة في الصلوة والسجدة متى قرئوها، فيقال: بأن النهي عن قراءة العزيمة وإن كان إرشادياً، ولكن يكون إرشاداً بأنك إذا قرأت لا تسجد، وبعبارة أخرى لا تقرأ فإنك إن قرأت لا تسجد، وبعبارة ثالثة يكون النهي إرشاداً إلى عدم إتيان السجدة في الصلوة إذا قرء الشخص العزيمة، لأن السجود زيادة في المكتوبة (فعلى هذا الاحتمال تكون هذه الرواية مخصصة لما دلّ على وجوب السجدة فوراً حين تلاوة

آية السجدة) وهذا الاحتمال بعيد.

إذا عرفت هذه الاحتمالات الخمسة نقول: أمّا الاحتمالات الثلاثة المتأخرة أعني: الثالث والرابع والخامس، فهي إحتتمالات لا تناسب الرواية أصلاً، توضح ذلك يحصل بمقدمات:

المقدمة الاولى: أنّ الظاهر من الأمر باتيان شيء في العبادة، أو النهي عن فعل شيء فيها هو كون ذلك الشيء دخيلاً فيها وجوداً أو عدماً، بمعنى جزئيته أو شرطيته أو مانعيته، مثلاً إذا قال (اركع في الصلوة) أو (لا تتكف فيها) فالظاهر من الأول كون الأمر إرشاداً إلى جزئية الركوع لها، وكون الثاني إرشاداً إلى كون التكف مانعاً لها.

المقدمة الثانية: لا إشكال في أنّ الظاهر ممّا أخذ في العبادة مثلاً في الصلوة قيّداً بنحو الجزئية أو الشرطية أو المانعية، هو كونه مأخوذاً في طبيعة العبادة، مثلاً إذا قال (لا تتكف في الصلوة) فالظاهر منه كون طبيعة الصلوة مقيدة بعدمها، وكون التكف مانعاً عن حصول طبيعتها.

المقدمة الثالثة: أنّ وزان حرمة قطع الصلوة ليس وزان الأجزاء والشرائط والموانع من حيث ما تقدم في المقدمة الثانية، بمعنى أنّ حرمة القطع لا تتعلق بطبيعة الصلوة، بل ما هو متعلق حرمة القطع هو الفرد ليس إلا، لأنّ المحرم قطع العمل، وهو ليس إلا الفرد لا الطبيعة، فطبيعة الصلوة غير مقيدة بعدم القطع بحيث يكون القطع كأحد الموانع لطبيعتها بحيث لا يمكن تحقق الطبيعة بعدها، بل الحرمة تعلقت بفرد، فإذا شرع وصار في مقام امتثال الطبيعة باتيان فرد، فالنهي متعلق بالفرد بمعنى أنّه إذا قطع الفرد الذي شرع فيه، فهذا الفرد غير قابل لأنّ يصير فرداً وارتكب فعلاً محرماً،

فورد تعلق حرمة القطع هو الفرد لا الطبيعة .

إذا عرفت ذلك نقول: بأن ظاهر الرواية المتقدمة، أعني: رواية زرارة، هو تعلق النهي بطبيعة الصلوة، فقله عليه السلام (لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم) يكون مثل سائر النواهي المتعلقة بطبيعة الصلوة، مثل أن يقول (لا تتكف) أو (لا تتكلم) فكما أن غيرها ظاهر في الارشاد إلى كون متعلق النهي مانعاً لطبيعتها، كذلك (لا تقرأ في المكتوبة) يكون إرشاداً إلى كون ذلك مانعاً لطبيعته الصلوة، وكون طبيعتها مقيدة بعدمها، وعلل ذلك بعلته وهو أن السجود زيادة في المكتوبة، فيكون المراد هو الارشاد إلى أنه لو قرأت العزيمة في الصلوة، فحيث أن قرائتها ملازم للآزم شرعي وهو السجود، لأنه واجب فوراً شرعاً إذا قرئها، وإذا سجد توجب السجدة الزيادة، فلا تقرأ حتى تبطل بالمانع، وهو الزيادة في الصلوة فعلى هذا ظهر لك مما قلنا أمران:

الامر الأول: أن ظاهر الرواية هو الارشاد إلى أن قراءة العزيمة من باب استلزامه للسجدة، وهي الزيادة في الصلوة، صارت متعلق النهي، فما هو المانع للصلوة هو إتيان السجدة لانفس قراءة العزيمة، واثره فساد الصلوة لو أتى بالسجدة بعد قرائتها، وأما لو قرئها ولم يأت بالسجدة إما نسياناً أو عصياناً فلا تبطل الصلوة

الامر الثاني: ظهر لك أن الاحتمال الثالث والرابع لا يمكن استظهارها من الرواية لأن الاحتمال الثالث هو كون النهي إرشاداً إلى أن قرائتها موجبا لابتلاء المصلي بأحد الأمرين: إما ترك السجدة الواجبة، وإما فعل المحرم وهو قطع الصلوة، وعلى الاحتمال الرابع كان منشأ الحرمة التكليفية المتعلقة بقرائتها هو ابتلائه بأحد الأمرين، ومما بينا ظهر لك أن حرمة القطع حيث يكون متعلقاً بالفرد لا بطبيعة الصلوة، وظاهر الرواية كون متعلق النهي طبيعتها، فلا وجه لحمل العلة المذكورة في

الرواية على الارشاد بابتلائه إمّا بقطع الصلوة أو بترك الواجب، لأنّ حرمة القطع غير متعلقة بطبيعة الصلوة، والرواية تنهي عن قراءة العزيمة في طبيعتها، فلا بدّ من كون النهي فيها إرشاداً إلى ما يفسد الطبيعة لا الفرد، مضافاً إلى أنّ الظاهر من الرواية هو كونها في مقام بيان المانعة السجدة، لا الارشاد إلى حرمة قطعها.^(١)

وأما الاحتمال الخامس، فمضافاً إلى بعده في حدّ ذاته، لكونه خلاف الظاهر نقول: بأنّه إن كانت الرواية ناظراً إلى عمل المسلمين خارجاً من بنائهم على قراءة سور العزائم وإتيان السجدة عقيبها فكان النهي إرشاداً إلى عدم إتيان السجدة عقيب قرائتها في الصلوة، وكان مفاد الرواية في الحقيقة هو أنّه اترك السجدة في الصلوة، لأنّ يكون قرائتها منها عنها، لأنّه لو كان النهي عن قرائتها لكان اللازم ان لا يختص الحكم بخصوص سور العزائم، لأنّ العامة إن أوجبوا السجدة أوجبوها في جميع سور السجدة، وأن استحبوا استحبوها في الجميع، فلا وجه لاختصاص النهي بالعزائم أعني: خصوص السور الأربع، فمن هنا نفهم عدم كون نظر المعصوم عليه السلام إلى الاحتمال الخامس:

الاحتمال السادس:

ومما بينا لك يظهر أنّ في المقام احتمالاً سادساً، وهو ما ذكرنا من كون النهي في

١- أقول: أمّا ما ذكر مدّ ظله من كون حرمة القطع متعلقة بالفرد لا الطبيعة لم يكن خالياً عن الاشكال، لأنّ القطع كالتكف وأمين وغيرهما ممّا يكون محرّماً في طبيعة الصلوة، غاية الأمر يطل بسببه الفرد، كما أنّ سائر القواطع هكذا، نعم الظاهر من الرواية هو الارشاد إلى أنّ قرائتها يوجب إيجاد مانع في الصلوة وهو السجدة، لا أن يكون إرشاداً إلى ابتلاء المصلّي إمّا بترك الواجب أو بفعل المحرم.

رواية زرارة المتقدمة إرشاداً إلى المانعية أعنى: مانعية السجدة للصلوة لا مانعية العزيمة، وأنت لا تقرّ العزيمة لأنّها لازم شرعى وهو السجدة، والسجدة مانع للصلوة، وظهر لك بأنّ الاحتمال الثالث والرابع والخامس لا يمكن الأخذ بها.

ويظهر لك ممّا مرّ أنّه لا وجه لاحتمال الأول والثاني أيضاً، لأنّ ظاهر الرواية هو كون قرأنة العزيمة موجباً للفساد لأجل السجدة، لا أنها لا تصير جزءاً للصلوة وأنّ الرواية ترشد إلى فساد الصلوة، لا إلى عدم قابلية العزيمة لأنّ تصير جزءاً وكذلك الاحتمال الأول، لأنّ في الاحتمال الأول كان البناء على حمل الرواية على كون نفس العزيمة مانعاً لما قلنا من أنّ الظاهر كون السجدة موجباً للفساد، فهي المانع لانفس العزيمة.

ويظهر من بعض الاعاظم (المراد شيخنا آية الله الحائري رحمته)^(١) اختيار كون لسان الرواية هو الحرمة التكليفية، فقله (لا تقرّ في المكتوبة بشيء من العزائم) يريد حرمة قرائتها، غاية الأمر ذكر علّة الحرمة وهو كون السجدة زيادة في المكتوبة، فالعلة علّة للتحريم لا للفساد، ولهذا نقول كلما يوجب السجدة يكون محرّماً بالحرمة التكليفية، وأمّا فساد الطبيعة بقرائتها فلا نقول بمقتضى الرواية، بل نقول: بأنّه بعد كون قرائتها محرمة بالرواية، فنقول بفساد الصلوة بقرائتها، لأجل أنّ الكلام المحرم ماح لصورة الصلوة، أو لدعوى الاجماع على ذلك فعلى هذا نقول بالتفصيل، فنقول: إذا قرأ المصلّي العزيمة عمدا تبطل الصلوة بها، لأجل كونها ماح لصورتها ولو لم يسجد بعدها، ونقول في صورة الاسماع والسماع بعدم بطلان الصلوة بمجرد هذا.^(٢)

١ - كتاب الصلوة للمحقّق الحائري رحمته، ص ١٦٤ و ١٦٥.

٢ - أقول: تعرض سيدنا الاعظم آية الله العظمى مدّ ظله العالی لكلامه عليه السلام ولكن لم يجب

ثمّ بعد ذلك كله هل نقول: يكون ظاهر الرواية، مع العلة المأخوذة فيها، هو كون نفس قراءة العزيمة مانعاً وإن لم يتعقبها السجود، فتفسد الصلوة بمجرد قرائتها، أو نقول: بأنّ الظاهر منها هو كون السجدة مانعا والرواية في مقام الارشاد بهذا، فعلى هذا لو قرء العزيمة ولم يسجد لم تبطل صلواته، وإن قرئها فسجد بعدها تبطل الصلوة، لأنّ السجود زيادة في المكتوبة

اعلم أنّ الاحتمال الأول وإن كان احتمالا، لكن ما يستظهر من الرواية الاحتمال الثاني، أعني: كون النهي في الرواية إرشاداً إلى مانعية السجدة للصلوة ثمّ إنّّه يظهر من كلام بعض من الفقهاء رحمهم الله الالتزام بفساد الصلوة بمجرد قراءة العزيمة وإن لم تتعقبها السجدة ببعض وجوه أخرى:

الوجه الأول: هو أنّ قراءة العزيمة ليست من الكلام الذي يجوز في الصلوة فعلى هذا يفسد بها الصلوة، لأنّ الكلام عدما أستثنى مفسد للصلوة .

الوجه الثاني: أنّ ذلك فعل كثير، وفعل الكثير مبطل للصلوة .

الوجه الثالث: أنّ ذلك ماح لصورة الصلوة شرعاً .

الوجه الرابع: هو أنّه بعد كون المراد من الصحة هو موافقة الأمر فيقال: إنّ

عنّه، ولكن أقول في جوابه رحمهم الله بما استندت من مطاوي كلامه مدّ ظله العالي، وهو أنّه نقول اما أولاً لما اسلفنا من أنّ الظاهر في أمثال هذا النحو من النواهي هو الارشاد إلى مانعية المنهي عنه للمركب، وأما ثانياً فلأنّ خصوصية المورد تشهد على عدم كون النهي تحريماً، لأنّ الظاهر من العلة هو كون منشأ النهي كون السجدة زيادة في المكتوبة، وهذا صريح في كون النهي للارشاد، فلو فرض بأنّا لم نقل في أمثال هذه النواهي بأنّها ظاهرة في الارشاد إلى المانعية، ففي خصوص المورد يكون ظاهر العلة كون النهي للارشاد. (المقرر)

قراءة العزيمة في الصلوة موجب للأمر بالسجدة، ومع الأمر بالسجدة يكون المصلي مأموراً بإبطال الصلوة، ومع الأمر بإبطالها لا يمكن له موافقة الأمر بوجوب المضى في الصلوة، فلا توصف صلواته بالصحة، لأنَّ الصحة موافقة الأمر وعلى الفرض لا يكون مأموراً بالمضى، بل يكون مأموراً بالسجدة، ومع الأمر بالسجدة مأمور بإبطال الصلوة، فلا يمكن له موافقة الأمر بالمضى في صلواته وإتمامه، وبعد عدم هذا الأمر لا تقبل الصلوة للصحة، وهذا معنى فسادها، لأنَّ معنى الفساد ليست إلاَّ عدم الصحة، فلأجل هذا يقال: بفساد الصلوة بقرائته العزيمة وإن لم يتعقبها بالسجدة.

وفي كل الوجوه نظر: أمَّا في الوجه الأوَّل فلأنَّ القرآن ليس من الكلام المحرم إلاَّ أن يدلَّ دليل خاص على كون خصوص قراءة العزيمة محرمة، وهذا غير الاستدلال بهذا الوجه، أمَّا في الوجه الثاني فواضح، لأنَّه ليس ذلك من فعل الكثير المبطل، أمَّا في الوجه الثالث فإن كان المراد من قولك هو أنَّ قرائته العزيمة ماح لصورة الصلوة عرفاً، فواضح عدم عدِّ ذلك عند العرف ماح لها، وإن كان المراد كونها ماح لصورتها شرعاً، فلا نفهم معناه، لأنَّ الصورة ليست ممَّا يتصرف فيها الشرع (بل الشرع لا يبين إلاَّ ما يكون دخيلاً في المأمور به وجوداً أو عدماً، فإنَّ عدَّ العزيمة مانعاً فتبطل الصلوة بها وإلاَّ فلا، ومع قطع النظر من بعض الروايات الَّذي يكون الكلام الآن فيه وفي دلالتة، لا دليل على كون نفس العزيمة مانعاً)

أمَّا في الوجه الرابع فالمراجع بالكلمات يجد أنَّ بعض الفقهاء من المتأخِّرين رحمهم الله والمعاصرين أجابوا عن هذا الوجه بوجوه:

الامر الأوَّل: إنَّا لانسلم أولاً وجوب السجدة حتَّى في هذا المورد، وثانياً لا نسلم وجوب السجدة عند تلاوة آية السجدة فوراً حتَّى في ما قرائت العزيمة في

الصَّلوة، فبعد عدم وجوبها فوراً فلا يوجب ما ذكر من المحذور في الاستدلال، لأنَّ ذلك فرع الأمر بالسجدة فوراً في الصَّلوة، ونحن لا نسلم ذلك.

(وفيه أنَّ السجدة واجب حتّى في هذا الحال، ووجوبه فوراً واضح، والشاهد على ذلك قوله ﷺ (فإنَّ السجود زيادة في المكتوبة) في رواية زرارة، فإنَّ لم تكن السجدة واجبة في صورة قراءة العزيمة في الصَّلوة أو لم يكن وجوبها فوراً لما تصح العلة).

الامر الثاني: أنَّ السجدة في صورة قراءة العزيمة في الصَّلوة إمّا تكون واجبة أولاً، فإنَّ كانت واجبة فلم تكن محرمة ولم تبطل الصَّلوة بها، وإنَّ لم تكن واجبة فلا يأتي بها فلا تصير قراءة العزيمة موجبا لفساد الصَّلوة، فلا وجه لما قلت من أنَّها توجب فساد الصَّلوة بتوهم استلزام قرائتها الأمر بالسجدة ومع هذا الأمر يكون المصلّي مأموراً بإبطال الصَّلوة، وبعد عدم وجوب السجدة لا يترتب هذا المحذور.

الامر الثالث: أنَّ ما قلت في الاستدلال من ان قراءة العزيمة موجب لفساد الصَّلوة، لأنَّ مع قرائتها يصير المصلّي مأموراً باتيان السجدة، ولازم ذلك النهي عن المضى في الصَّلوة وهذا متفرع على كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده، وهذا ممنوع، مضافاً إلى أنَّه لو قلنا بأنَّ الأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده نقول: بإمكان المضى في الصَّلوة وعدم بطلانه بمجرد الأمر بضده والنهي عنه إمّا بكفاية الملاك وإمّا على الترتب .

هذا كله ما قيل في جواب هذا الاستدلال، وما يقتضى التحقيق في الجواب بدون حاجة إلى ما قيل هو ما أشرنا في طي كلماتنا، وهو أنَّ ما تعلق به الأمر هو طبيعة الصَّلوة، لأنَّها هي التي لاحظها المولى باعتبار المصالح الكامنة فيها، وصارت

مورد الأمر وليست الأفراد مركب الأمر ومتعلقه، ولهذا لسنا مأمورين إلا بإيجاد الطبيعة، غاية الأمر لا يمكن إيجادها إلا في ضمن الفرد، ولكن الخصوصيات الشخصية غير دخيلة في غرض المولى، وغير واقعة تحت الأمر، فما تعلق به الأمر هو طبيعة الصلوة، فعلى هذا نقول: بأن الفرد من الصلوة التي يختاره المكلف في مقام الامتثال ليس مورد الأمر أصلاً، فإذا شرع المصلي في الصلوة فما لم يتم صلواته يكون الأمر بالطبيعة باقياً، وليس أمر متعلقاً بالفرد يدل على وجوب إتمام هذا الفرد، بل الأمر بالطبيعة يدعوا نحو الطبيعة حتى يمتثلها المكلف، فلو قطع الفرد وتركه ولم يتمه فالأمر بالطبيعة باق بحاله .

فيظهر لك مما ذكر بأنه ليس أمر متعلقاً بالفرد حتى تصير قراءة العزيمة الموجبة للامر بالسجدة الموجبة للأمر بإبطال الصلوة بقول المستدل، موجبا لعدم بقاء الأمر بمضى الصلوة الموجب لعدم ترتب الصحة، وهو معنى الفساد، لما قلنا من أن الأمر لم يتعلق إلا بطبيعة الصلوة، فعنى الصحة موافقة المأقى به لهذا الأمر، فلو أتى بالفرد موافقا لنحو صارت الطبيعة مأمورا بها بحيث يكون جامعا لما أخذ فيها وجودا وعدما، فيترتب عليه الصحة، بمعنى أن به حصلت موافقة الأمر بالطبيعة، ولو لم يكن الفرد كذلك لا يترتب عليه الصحة، وهذا معنى الفساد، لا أن يكون أمراً بالفرد وكانت الصحة عبارة عن موافقة هذا الأمر حتى يقال: بأن مع الأمر بالسجدة لا تترتب الصحة وتكون الصلوة فاسدة لعدم بقاء الأمر بالمضى في هذا الفرد من الصلوة، حتى يقال: بأن مع الأمر بالسجدة يلزم إبطال الصلوة المنافي مع الأمر بالمضى، لما بينا من أن الأمر تعلق بالطبيعة لا بالفرد، فلو أتى بالفرد امتثل الأمر بها، وإلا فلا، والأمر بها باق بحاله، فلو قرء العزيمة وأتى بالسجدة لم يتمثل أمر الصلوة

فلا مجال، لأنَّ يقال بأنَّ القرائته موجب لحدوث الأمر بالسجدة الذي مرجعه إلى الأمر بالابطال المتأني مع الأمر المضى، ومع عدم بقاء الأمر بالمضى لا تترتب الصحة، لأنَّ معناها موافقة الأمر، وهذا معنى الفساد لما قلنا: بأنَّ الأمر يدعو إلى الطبيعة، فلو صار الفرد موافقا لها تترتب الصحة و يصير الفرد موافقا لما أمر به، وهو الطبيعة، فإنَّ أتى بالعزيمة ولم يسجد بعدها عصيانا مثلاً وأتمَّ صلواته يترتب على هذا الفرد من الصلوة الصحة لأنَّ هذا الفرد المأني به صار موافقا لما أمر به أعنى الطبيعة المأمور بها، فالصحة غير مترتبة على الأمر بالفرد حتَّى يقال الأمر بالسجدة معناه الابطال المتأني مع الأمر بالمضى، فلا تترتب الصحة لما قلنا بأنَّ الأمر بالطبيعة لا بالفرد، فإنَّ أتى بالفرد امتثل الأمر بالطبيعة وإن كان عاصيا بترك السجدة، ولو أتى بالسجدة فالفرد غير قابل لأنَّ يصير منطبق الطبيعة.

إن قلت: بأنَّ إتيان العزيمة حيث يكون له لازم شرعى، وهو السجدة، وإتيان السجدة مستلزم لقطع الصلوة، وهو حرام فستلزم المحرم محرم.

فأقول: ليس مستلزم المحرم محرما.

فانقدح بذلك كله أنَّ قراءة العزيمة بنفسها لا توجب بطلان الصلوة، نعم لو قرئها وسجد عقيها تبطل الصلوة من باب أنَّ السجدة زيادة في المكتوبة المستفاد ذلك من رواية زرارة المتقدمة، فالمانع للصلوة هو السجدة. لا أصل قراءة العزيمة بيننا في مقام الاستفاده من رواية زرارة.

إن قلت: بأنَّ رواية سماعة المتقدمة تدلُّ على كون قراءة العزيمة بنفسها مانعة، لأنَّه قال ﷺ فيها (لا تقرأ في الفريضة)

أقول: بأنَّ بعد ذكر وجه المانعية في رواية زرارة بأنَّ النهي المتعلق بالقراءة

كان إرشاداً الى فساد الصلوة بالسجدة، فلا وجه للأخذ باطلاق رواية سماعه لأننا فهمنا من رواية زرارة كون المانع السجدة لا سببها، وهو قراءة العزيمة

إن قلت: بأن الشهرة قائم على بطلان الصلوة بقراءة العزيمة

نقول: إن المقدار الذي يكون عليه قيام الشهرة هو كون قرائتها منهيأ عنها، وأما بطلان الصلوة بها فلم يقم عليه شهرة من القدماء، هذا تمام الكلام في قراءة العزيمة في الصلوة عمداً

مسئلة: لو قرء العزيمة في الصلوة نسياناً، مثلاً شرع في الفريضة، ثم حين قرائته السورة نسي أن ما بيده من الصلوة هي الفريضة، ويتخيل كونها في النافلة و شرع في سورة من سور العزائم الأربع، ثم بعد قرائتها تذكر كون ما بيده الفريضة، فما يكون تكليفه، وما يصنع؟

اعلم أن الحاج آغا رضا الهمداني رحمته الله ^(١) في المصباح ذكر في المسئلة أقوالاً أربعة:

القول الأول: ما نسب إلى كاشف الغطاء رحمته الله من أنه يسجد بعد قراءة العزيمة،

ويتم صلواته بعد السجدة

القول الثاني: أنه يسجد بعد الصلوة، وهو مختار السيّد رحمته الله في العروة .

القول الثالث: أنه يؤمى بدل السجود، ولا تجب السجدة بعد الصلوة، وهو

مختار بحر العلوم رحمته الله في منظومته ^(٢) حيث قال:

ويسجد الداخل في نفل وفي فريضة يؤمى له ويكتفى

النص والقول به قد يشكل إذ كان في حكم السجود البدل

القول الرابع: الايماء بعد قرائتها في الصلوة، والسجود بعد الصلوة .

ويمكن أن يقال: باحتمال خامس، وهو وجوب السجدة فوراً وبطلان الصلوة بعدها، هذا كله الاحتمالات في المسئلة .

أما الاحتمال الأول فما يمكن أن يكون وجهها له إما كون مختاره عدم كون السجدة مبطلاً للصلوة، وعدم كونها زيادة وهذا واضح الفساد، لما قدمنا من كون صريح رواية زرارة كون السجود زيادةً في المكتوبة .

وإما عموم بعض الأخبار الدال على وجوب السجدة في أثناء الصلوة .

وهذا أيضاً فاسد، لما قدمنا من أنه لا بد من حمل الأخبار المطلقة على النافلة لو لم نقل بكون ظهورها، أو منصرفها النافلة من رأس، وعدم إطلاق لها يشمل الفريضة وأما وجه القول الثاني فهو أن يقال: بأنه بعد عدم إحراز أهمية السجود من الصلوة، لعدم استفادة أهميته من رواية زرارة حيث إن قوله (فإن السجود زيادة في المكتوبة) لا يستفاد منها إلا أنه إذا قرئها يبتلى المصلي من باب كون لازم شرعي لقرائتها وهو السجدة إما بترك الواجب وهو السجدة، وإما بقطع الصلوة، لا أن يكون في مقام بيان أنك لا تقرأ العزيمة، لأنك إذا قرئتها يجب عليك سجودها فوراً من باب أهميتها على الصلوة، فإذا لم تكن الرواية دالة على أهمية السجود على الصلوة، دارأمر المكلف بين الأخذ بأحد المتزامين إما إتمام الصلوة وترك السجدة، وإما إتيان السجدة وقطع الصلوة، فهو في هذا الحال بحكم العقل مخير بين الأخذ بآتيهما شاء، ولكن حيث كان قطع الصلوة قبل طرود هذه الحالة محرماً مسلماً، فيشك فعلاً في أنه هل يحرم القطع أم لا، فيستصحب حرمة القطع السابقة، وأثره حرمة

القطع، فمن أجل ذلك يجب إتمام الصلوة وإتيان السجدة بعدها.^(١)

أما وجه قول الثالث فإن كان رواية أبي بصير وسامعة المتقدم ذكرهما بأن يقال: بأنهما تدلال على كون الأيماء بدلاً عن السجدة، حيث قال عليه السلام في الأولى (إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام «اقرأ باسم ربك الذي خلق» أو شيئاً من العزائم وفرغ من قرائته، ولم يسجد فأوم أيماءً) وفي الثانية (وإن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزك الأيماء) بدعوى ظهورهما في أنّ في الصلوة يؤمى بدل السجود .

فنقول: هذا الوجه فاسد، إذ مفاد الروايتين وإن كان بدلية الأيماء عن السجدة، لكن وجهه هو ابتلاء المصلي بالإمام المخالف، فيكون مراده من الرواية هو

١ - أقول: كما قلت بحضرته مدّ ظله العالی: إن كان وجه هذا القول هذا، أعنى: مجرد عدم إحراز أهمية السجود على الصلوة، وكون المصلي مخيراً بين السجدة وإبطال الصلوة، وبين إتمامها وإتيان السجدة بعدها، فلازم ذلك ليس تعين تأخير السجدة إلى بعد الصلوة، بل لازمه هو تخييره بين هذا وبين السجدة وبطلان الصلوة بها، فلا يثبت بذلك تعين تأخير السجدة وإتيانها بعدها

وإن كان الوجه في ذلك الاستصحاب المتقدم ذكره، ففيه أنه لا أثر للاستصحاب في المقام، لأنّه لا يثبت إلّا وجوب المضى في الصلوة، أو حرمة قطعها، وهذا ثابت مع قطع النظر عن ذلك، لأنّه على الفرض يكون أمر المصلي دائراً بين حفظ واجب وهو السجدة وبين حفظ واجب آخر أو المحرم وهو وجوب المضى أو حرمة القطع، وليس الدوران إلّا إذا كان التكليف بهما مسلماً، فلا حاجة إلى إثبات أحد التكليفين بالاستصحاب، ولا أثر له فعلى هذا يكون أثر هذا الوجه هو التخيير لا تعيين الأخذ بأحد الطرفين إلّا أن يقال: بأنّه بعد حكم العقل بالتخيير لعدم مرجح بين طرفي التخيير، فباستصحاب حرمة القطع يحكم الشرع بعدم جواز القطع ووجوب المضى، فتكون الثمرة هو الأخذ بأحد طرفي التخيير، أعنى: وجوب إتمام الصلوة والسجدة بعدها. فتأمل.

أنهم حيث لم يجوزوا السجدة في أثناء الصلوة، فأوم في هذا المقام، وهذا لا يدل على بدلية الايماء للسجدة حتى في ما لم تكن تقية في البين .

وأما إن كان وجهه هو ما روى عن كتاب علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام (قال: سئلته عن الرجل يكون في صلوة جماعة، فيقرء إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال: يؤمى برأسه، ورواية ٤ من باب المذكور قال وسئلته عن الرجل يكون في صلوته فيقرأ آخر السجدة، فقال: يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثم يقوم فيتم صلوته إلا أن يكون في فريضة فيؤمى برأسه إيماءً).^(١)

فهي وإن كانت دالة على بدلية الايماء عن السجود إذا سمع آية العزيمة، ويمكن أن يقال: بعدم الفرق بين السماع وبين قرائتها نسياناً من باب تنقيح المناط، وهو عدم إتيان السجدة في الصلوة، ويحاجب بها عما أشكل بحر العلوم رحمته الله من أن الايماء إذا كان بدلاً عن السجدة، فهو سجدة في هذا الحال، فما دلّ على كون السجدة زيادة في المكتوبة يشمل الايماء بان يقال: بأن هذه الرواية تدلّ على جواز الايماء بدلاً من السجدة في الفريضة .

ولكن مع ذلك كله يكون الاشكال في سند الرواية، لأن انتساب هذا الكتاب بعلي بن جعفر عليه السلام غير معلوم وبعض روايات هذا الكتاب وان ذكر في قرب الاسناد أو غيره لكن هذا لا يوجب الاعتماد بتمام ما في هذا الكتاب فعلى هذا لا يمكن الأخذ بالرواية من حيث الاشكال في السند .

وأما الوجه الرابع، فهو قول من لم يجتهد في المسئلة وقال: بأنه يؤمى في

الصلوة ويسجد بعدها، لأنَّ بهذا يحصل اليقين بالبرائة .

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأنَّه إن لم يكن الاشكال في سند رواية علي بن جعفر المتقدمة لقلنا بأنَّ الحق هو القول الثالث، من أنَّه يؤمى ويتم صلواته، ولا تجب السجدة بعد الصلوة، ولكن الاشكال في سند الرواية كما قلنا، فعلى هذا لا يبعد الاخذ بقول الثاني وهو ان يتم صلواته ويسجد بعد الصلوة وتكون صلواته صحيحة لما قلنا في وجه ذلك من أنَّه مع عدم معلومية اهمية واحد من وجوب السجدة وحرمة قطع الصلوة على الآخر فباستصحاب حرمة القطع نحكم بوجوب اتمام الصلوة وإتيان السجدة بعدها. (١)

١ - اقول وقد عرفت ما في التمسك بالاستصحاب فعلى هذا ما يأتي بالنظر فعلاً هو أنَّه يقال باهمية السجدة على الصلوة تمسكاً بقوله ﷺ في الرواية بأن السجود زيادة في المكتوبة بأنَّه يستفاد من هذه الفقرة ان قرائته العزيمة توجب السجدة وحيث أنَّه يجب اتيانها فوراً من باب اهميتها على الصلوة فيوجب اتيانها الزيادة في الصلوة فان كانت الصلوة اهماً منها أو في عرضها من حيث الاهمية فلا يناسب ان يقول هكذا لانه يقره العزيمة ولا يأتي بالسجدة فلا توجب الزيادة فايجاب القرائة الزيادة من باب كون السجدة اهم من اتيان الصلوة ولكن يمكن دفعه بان قوله ﷺ فإنَّ السجود زيادة في المكتوبة لا يفيد اهمية السجدة بل يحتمل ان يكون مراده ﷺ هو الارشاد بانك إذا قرأت العزيمة فتصير مبتلى بأحد الأمرين اما بترك السجدة فتركت الواجب واما بقطع الصلوة وفعل المحرم فلا يفيد كون حفظ السجدة اهم من حفظ الصلوة وعدم قطعها فعلى هذا لا يمكن ان يقال في المقام باتيان السجدة متعيناً فيمكن ان يقال بتخير المكلف بين اتيان السجدة وبطلان الصلوة بناء على كون السجدة زيادة سواء حصل سببه عمداً أو سهواً وبين تركها والمضى في الصلوة وإتيان السجدة بعداً ولا وجه لأنَّ يقال بعدم اطلاق لادلة وجوب السجدة عند تلاوة العزيمة مثل حال الصلوة لأنَّ العلة المذكورة في رواية زرارة تدلُّ على كون السجدة واجبة عند تلاوتها حتى حال الصلوة فعلى هذا في صورة قرائة العزيمة نسياناً لا يبعد كون

الموضع الثامن: لا تجوز قراءة سورة يفوت معها الوقت اعلم ان ما

يتمسك يمكن التمسك به لهذا الحكم وجوه وقبل ذكر الوجوه نقول ان في المسئلة قولين الأول عدم الجواز وهو منسوب إلى المشهور بين القدماء بل ادعى عليه الاجماع والثاني الجواز وهو يظهر من كلام صاحب الحقائق رحمته الله ^(١) وبعض آخر فهو قال لم اجد ما يدل على تحريم ذلك إذا عرفت ذلك فنقول بان الكلام في جهتين:

الجهة الاولى: في تحريم ذلك وعدم جوازه والجهة الثانية في بطلان الصلوة

بها فنذكر الوجوه حتى يعلم بانه هل يكتفي بأكملها أو ببعضها لاثبات أحد الجهتين أو كلاهما ام لا؟:

الوجه الأول: التمسك بالرواية التي رواها سيف بن عميرة عن أبي بكر

الحضرمي (قال قال ابو عبدالله رحمته الله في حديث لا تقرأ في الفجر شيئاً من ال حم). ^(٢)

ولا يستفاد منها في حد ذاتها الا النهي عن قراءة شيء من (ال حم) في الفجر

واما كون وجه النهي عنه هو فوت الوقت به او جهة اخرى فغير معلوم ولهذا تمسك

بها بضميمة الرواية التي رواها سيف بن عميرة عن عامر بن عبدالله (قال سمعت

أبا عبدالله رحمته الله يقول من قرأ شيئاً من (ال حم) في صلوة الفجر فاته الوقت) ^(٣) بان

يقال يستفاد من الرواية الثانية كون منشأ النهي في الرواية الاولى هو فوت الوقت

⇨ المكلف مخيراً بين إتيان السجدة وإبطال الصلوة وبين ترك السجدة وإتمام الصلوة إتيان

السجدة بعد الصلوة فتأمل جيداً. (المقرر)

١ - حدائق جلد ٨ صفحہ ١٢٦.

٢ - الرواية ٢ من الباب ٤٤ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

٣ - الرواية ١ من الباب ٤٤ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

بقراءة (حم).

ولا يخفى عليك ان ظاهر الرواية الثانية لا يستقيم لانه كيف فوت قراءة حم الوقت، لأن وقت الفجر يكون ساعة ونصف تقريباً، وفي هذا المقدار يمكن قراءة سورة البقرة مكرراً فكيف لا يسع القراءة حم خصوصاً (حم دخان).

وقد يقال بان المرد من الوقت هو الوقت الأول اى وقت الفضيلة، لأن وقتها انتقص من قوت الاجزاء (ولا يخفى ان وقت الفضيلة ليس بهذا المقدار من الضيق لا يسع لقراءة حم) وعلى كل حال قال في مصباح^(١) الفقيه بأنه ولو حملت الرواية على وقت الفضيلة، مع ذلك يستفاد من ضم كل من الروائتين إلى الاخرى حرمة قراءة سورة يفوت بقرائتها الوقت، بان يقال المستفاد من الرواية الاولى هو النهي عن قراءة حم، والمستفاد من الثانية كون علة النهي عن قرائتها هو فوت الوقت بقرائتها، فبعد كون علة النهي هو فوت الوقت بها فيدور الحكم مدار العلة ونحوها، لأن النهي مسبب عن العلة، فإن كان الوقت وقت لا يجوز تأخير الصلوة عن هذا الوقت فلا يجوز فوت الوقت، ويكون حراماً فيكون سبب الفوت غير جازم ومحرم أيضاً، وان لم يكن الفوت محرماً فلا يكون سببه محرماً، فعلى هذا نقول: بان لازم ذلك كون ما يوجب فوت وقت الفضيلة مكروهاً، وما يوجب فوت وقت الاجزاء حراماً.

ان قلت ان لازم ذلك استعمال لا تقرأ في الاكثر من معنى واحد وهو التحريم فيما يفوت قرائتها وقت الاجزاء والكراهة في ما يفوت بها وقت الفضيلة.

اقول كما قلنا في رواية ابن بكير نقول بأنه استعمل في الجامع والقدر المشترك فلا يلزم المحذور، فعلى هذا بهذا النحو يقال بحرمة قراءة ما يفوت به الوقت انتهي، ولكن مع ذلك كله نقول بان استفادة الحرمة من الروايتين مشكل، لأن أحدهما لا يتعرض إلا للنهي عنها والآخر لا يستقيم بظاهرهما لما قلنا من أنه لا يفوت بقرائته حم الوقت (وحمله على وقت الفضيلة مضافا إلى عدم تماميته أيضاً لما قلنا ان بقرائتها لا يفوت وقت الفضيلة لا شاهد له، لأن ذلك خلاف ظاهر الرواية فاستفادة هذا الحكم من ضم كل من الروايتين بلا أخرى مع الاشكال الذي قلنا مشكل.

الوجه الثاني: ان يقال في وجه تحريم قراءة ما يفوت به الوقت بان السورة، وان كانت من اجزاء الصلوة، ولكن ليس ما يفوت به الوقت واجباً، لأن وجوبه مستلزم لتكليف المحال فالواجب من السورة هو خصوص سورة لا يفوت بقرائتها الوقت، وليس ما يفوت به الوقت متعلق الوجوب من رأس، لأنه لو كانت متعلق الوجوب يلزم تكليف المحال، لأن المكلف لا يتمكن من قرائته مع حفظ الوقت، فبعد عدم تعلق الوجوب بسورة يفوت قرائتها الوقت، فلو اتي بقصد الجزئية فهو تشريع والتشريع حرام، وأما إذا قرئها في صلواته لا بقصد الجزئية فيحرم من باب ما استفاد من الروايتين المتقدمتين، فإن ظاهرهما وان كان صورة قرائتها بقصد الجزئية، ولكن العلة كانت فوت الوقت، فلا فرق بين قرائتها بقصد الجزئية أو بدون قصد ذلك، لأن في كلا الصورتين يفوت الوقت.

فحاصل هذا الوجه الاستدلال في صورة قصد الجزئية لحرمتها بعدم كونها متعلق امر الوجوبي الذي اعتبر السورة جزءاً للصلوة، فلو اتي بها بقصد الجزئية

فتشريع والتشريع حرام، وفي صورة قرائتها لا بقصد الجزئية ببركة الروايتين وفي هذا الوجه نظر يظهر بادني تأمل، وهو ان ما جعل مقدمة هو عدم تعلق الأمر الذي تعلق بالسورة في الصلوة لهذا القسم من السور، ثم قيل بأنه لو اتي بقصد الجزئية فتشريع محرم لانها لم تكن جزء حتى يمكن قرائتها بعنوان الجزئية ليس بتمام، لأننا نقول ان الدليل الدال على وجوب السورة في الصلوة ليس مقيدا بخصوص السورة التي لا يفوت بقرائتها الوقت، بل الدليل مطلق، ومعنى اطلاقه هو كون الواجب قراءة سورة ما والمكلف متمكن من اختيار اي فرد شاء من أفراد السور فليس الواجب مقيدا بخصوص السور الذي لا يفوت به الوقت، حتى يقال بعدم تعلق الوجوب من رأس بالسور التي يفوت بقرائتها الوقت ويقال أنه لو قرء هذا القسم بقصد الجزئية فتشريع محرم لما قلنا.

الوجه الثالث: وهو الذي يخطر بالبال وذكرنا غير مرة من أنه يشترط ويعتبر في صيرورة الخارج أعنى الفرد الماتى به منطبق عنوان الطبيعة المأمور بها، وحصول الامتثال به في امتثال الطبيعة ان يكون هذا الفرد مما يمكن التقرب به إلى الله تعالى، ولهذا قلنا في باب إجتماع الأمر والنهي باننا وان نجوز الاجتماع ولكن مع ذلك لا نجوز الصلوة في الدار المغصوبة، لأن من يكون في فعله طاغيا وعاصيا للمولى كيف يمكن له التقرب بجنبابه في هذا الفعل، ولاجل هذا لا تصح الصلوة في الدار المغصوبة.

فنقول في المقام بأنه بعد ما نرى بان مع قراءة السورة الطويلة يفوت الوقت، فيكف يمكن التقرب بها، وبعد عدم كون هذا العمل مما لا يمكن التقرب به فيكون

فاسداً، ووجه عدم امكان التقرب به هو ان المصلي بهذه الصلوة المقررة فيها السورة الطويلة ترك الأمر بطبيعة الصلوة المتعلقة به فعلاً، لأنه فعلاً ما مور باتيان طبيعتها مع الاجزاء والشرايط ومن جملتها وقوعها في الوقت، فهو بهذه الصلوة يفوت الوقت فيعصى الأمر بالطبيعة الواجبة عليه فعلاً، وبعد كون هذا العمل عصيانياً وطغيانياً بالمولى فلم يكن قابلاً لأن يصير مقرباً له فيفسد العمل، وهذا وجه الفساد اى فساد الصلوة.

ثم ان للشيخ الانصارى ﷺ كلاماً في مقام عدم فساد الصلوة بقراءة سورة يفوت به الوقت، وهو أنه لا يستفاد من النهي الوارد في رواية سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي مع ضمها برواية سيف بن عميرة عن عامر بن عبدالله المتقدم ذكرها إلا حرمة المقدمى، ولو فرض استفادة حرمة التشريعية بل وحرمة الاستقلالية أيضاً لا يفسد بقرائتها الصلوة.

وتوضيح كلامه هو ان يقال ان استفاد من الروايتين حرمة المقدمى، وليس مراده ﷺ من حرمة المقدمى حرمة عقلاً، بل غرضه أنه لو استفاد حرمة التشريعية ولكن هو من باب كون قرائتها موجبا لتفويت الوقت المحرم أو يقال باستفاده حرمة التشريعية بمعنى ان السورة الطويلة لا تقبل، لأنّ تصير جزء للصلوة فإذا لم تصر جزء، فاتيانها بعنوان الجزئية تشريع محرم يقال بحرمة الاستقلالية بمعنى كون قرائتها من المحرمات مستقلاً بناء على استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده، بأن يقال بان المكلف بعد كونه مأوراً بالصلوة في الوقت والأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده، فتكون السورة التي بقرائتها يفوت الوقت حرام استقلالا، فكل ذلك لا يوجب فساد الصلوة ما لم يوجب نقص جزء أو شرط والسورة القصيرة وان انتفت هنا.

ولكنها ساقطة لضيق الوقت الثابت كونه عذراً ولو كان بسوء اختيار المكلف.

هذا حاصل كلامه ﷺ واعلم أنه كما قلنا ليس الدليل الدالّ على اعتبار السورة في الصلوة دالّاً إلا على اعتبار سورة ما، وهو غير مقيد لا بالقصر ولا بعدم كونها طويلة، فعلى هذا لو قرأ المصلّي في ضيق الوقت سورة يفوت به الوقت، فلا يكون إشكال من حيث عدم إتيان الجزء، لأنّ هذه السورة قابلاً لأنّ تصير جزءاً، ولكن مخالفة الأمر بالطبيعة عصيان وعمرم، فكما قلنا ليست قرائتها محرمة بمعنى كون العقاب على قرائتها بل العقاب على مخالفة الأمر المتعلّق بطبيعة الصلوة في الوقت، فليست قرائتها محرمة لا بالحزمة المقدمة ولا التشريعية فيما إذا قرئها بقصد الجزئية، (نعم تصير محرمة بالحزمة التشريعية لو اتى بها بقصد خصوص كونها جزء الأمر ومورده)، ولا بالحزمة الاستقلالية، لما قلنا من استفادتها من الروايتين مشكل فلا تحرم بالحزمة المقدمة ولا التشريعية، لأنّها قابلة لصيرورتها جزء لصدق سورة ما عليها، ولا الاستقلالية لعدم كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده، بل نقول ان بهذه الصلوة التي يقرأ فيها سورة يفوت معها الوقت خالف الأمر بالطبيعة، ولهذا ليست الصلوة التي بها يعصى المولى قابلة لصيرورتها مقرباً له، ولهذا تفسد فالسر في فساد هذه الصلوة ما قلنا، فصار حاصل المسئلة هو بطلان الصلوة وفسادها فافهم. (١)

١ - اقول ولكن عندى الحكم بفساد الصلوة المتضمنة لقراءة سورة يفوت بقرائتها الوقت مشكل لأنّ المكلف بقرائتها عصى الأمر بالطبيعة المشروطة بالوقت فصارت قرائتها مفوتاً لفرد من الطبيعة وهو الصلوة في الوقت وليس هذا موجباً لأنّ يفسد فرداً آخر منها وهو ما بيده من الصلوة لأنّه كما افاده مدّ ظله تكون هذه السورة قابلة لصيرورتها جزء غاية الأمر صارت قرائتها

الموضع التاسع: هل يجوز العدول من سورة إلى سورة أخرى اختياراً ما لم يتجاوز النصف إلا من و الحمد والتوحيد فإنه لا يجوز العدول منها الى سورة غيرها ولو لم يتجاوز النصف الا في يوم الجمعة منها إلى الجمعة والمنافقين ام لا فيقع الكلام في مقامات اربعة:

المقام الأول: هل يجوز العدول من سورة إلى سورة أخرى ام لا؟

المقام الثاني: العدول جائز في خصوص ما لم يبلغ النصف أو لم يزد النصف أو يجوز وان بلغ الثلثين من السورة أو يجوز وان تجاوز من الثلثين.

المقام الثالث: هل يجوز العدول من الحمد والتوحيد الى غيرها من السور ام لا؟

المقام الرابع: بعد عدم جواز العدول من الحمد والتوحيد بغيرها من السور هل يجوز العدول منها بخصوص الجمعة والمنافقين في خصوص صلوة الجمعة أو يوم الجمعة ام لا؟

وقبل بيان الحق في المقام لا بد من ذكر الأخبار المربوطة بالمقام فنقول بعونه تعالى ان صاحب الوسائل ذكر اخبار المربوطة بالباب في أبواب ثلاثة:

الرواية الاولى: وهي ما رواها عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام (في الرجل يريد ان يقرأ السورة فيقرأ غيرها قال له ان يرجع ما بينه وبين ان يقرأ ثلثيها).^(١)

⇒ موجبة لتفويت واجب آخر وهو الفرد الواجد للوقت فنقول أولاً لا وجه لفساد الجزء لأن الأمر بالشيء لا يقتضى النهي عن ضده وثانياً على فرض فساد الجزء لا وجه لفساد أصل الصلوة والمسئلة بعد محتاج إلى مزيد تأمل.

وهذه الرواية تدلّ على جواز العدول وتدلّ بظاهرها على جوازه في ما يقرء ثلثها وأمّا في صورة قراءة الزائد من ثلثها فلا تدلّ على عدم جواز العدول بل ساكتة عنه.

الرواية الثانية: وهي ما رواها محمد بن مكي الشهيد رحمته الله في الذكرى نقلاً من كتاب البزنطي عن أبي العباس (عن أبي عبد الله رحمته الله في الرجل يريد أن يقرء السورة فيقرأ في أخرى قال يرجع إلى التي يريد وأن بلغ النصف). (١)

وهذه الرواية تدلّ أيضاً على جواز العدول ولكن على جوازه وأن بلغ النصف وأمّا في الزائد من النصف فيمكن أن يقال بدلالة مفهومها على عدم جواز العدول منها إلى الأخرى. (٢)

الرواية الثالثة: وهي ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن سعد عن أحمد بن محمد عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي وعن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان عن أبي الصباح الكناني وعن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن المثني الحنط عن أبي بصير كلهم عن أبي عبد الله رحمته الله في الرجل يقرء في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فيأخذ في أخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل أن يركع قال يركع ولا يضره. (٣)

وهذه الرواية تدلّ على أنّه لو نسي وأخذ في سورة أخرى يجزي ولا يضرّ

١- الرواية ٣ من الباب ٣٦ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- اقول ويمكن نصفه لأنّ قوله رحمته الله (وأن بلغ النصف) يدلّ على كون النصف المرتبة الخفية وهذا لا يتنافى مع كون مرتبة أخفى منه وهي بعد النصف فتأمل. (المقرّر)

٣- الرواية ٤ من الباب ٣٦ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

ذلك ولا تدلّ على جواز العدول في حال العمد إلى سورة اخرى فالرواية غير مربوطة بما نحن فيه وتكون في مقام بيان حكم آخر.

الرواية الرابعة: الرواية التي لا ربط لها بما نحن فيه^(١)، لأنها واردة في الصورة التي شرع في قرائة سورة فغلط فيها هل له تركها وقرائة سورة اخرى او يدع المكان الذي غلط فيه ويمضى في قرائته وهذه الرواية مضافا إلى الاشكال فيها لاجل دلالتها على كفاية بعض السورة تدلّ على جواز العدول في صورة وقوع الغلط في السورة المعدول عنها فلا تدلّ على جواز العدول في حال الاختيار والتمكن من القرائة صحيحا.

الرواية الخامسة: وهي ما رواها عمرو بن أبي نصر (قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يقوم في الصلوة فيريد ان يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون فقال يرجع من كل سورة الا من قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون).^(٢)

تدلّ الرواية على جواز العدول إلا عن الاخلاص والحجد، وهل لها من حيث الاستثناء لها الاطلاق بمعنى دلالتها بالاطلاق على عدم جواز العدول منها مطلقاً في كل وقت وحال ام لا، لا يبعد عدم إطلاق لها من هذه الجهة، وحيث ان الرواية تكون في مقام بيان جواز الرجوع والعدول من كل سورة إلى غيرها غير السورتين، وليس في مقام بيان ان عدم جواز الرجوع منها يكون مطلقاً بل تدلّ على الاستثناء في الجملة فتكون هذه الرواية من هذه الجهة مهمة.

١- الرواية ١ من الباب ٣٦ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ١ من الباب ٣٥ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

الرواية السادسة: وهي ما رواها الحلبي (قال قلت لابي عبدالله عليه السلام رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله أحد قال لا بأس ومن افتتح سورة ثم بدا له ان يرجع في سورة غيرها فلا بأس إلا قل هو الله أحد ولا يرجع منها إلى غيرها وكذلك قل يا أيها الكافرون).^(١)

واعلم ان أحمد بن محمد بن عيسى لا يمكن ان يروى عن ابن مسكان بدون الوساطة لما بيننا في طبقاتنا، فأنها ليسا بحسب الطبقة في مرتبة بعد مرتبة الاخرى حتى يمكن ان يروي أحمد عن ابن مسكان، فلا بد من ان يكون بينها شخص آخر حذف في السند، ثم بعد ذلك نقول بأننا تدلّ على جواز العدول إلا من الجحد والتوحيد ولا يبعد كون الاطلاق للرواية من حيث الاستثناء بخلاف الرواية السابقة.

الرواية السابعة: وهي ما رواها في قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن بن علي بن جعفر عن اخيه (قال سئلته عن الرجل إذا أراد أن يقرأ سورة فقرء غيرها هل يصلح له ان يقرأ نصفها ثم يرجع إلى السورة التي أراد قال نعم ما لم تكن قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون)^(٢) تدلّ على جواز العدول إلا عن التوحيد والمجدد.

الرواية الثامنة: وهي ما رواها محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام في الرجل يريد ان يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله أحد قال يرجع إلى سورة الجمعة).^(٣)

وهذه الرواية تدلّ على جواز الرجوع من التوحيد في يوم الجمعة إلى سورة

١- الرواية ٢ من الباب ٣٥ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ٣٥ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣- الرواية ١ من الباب ٦٩ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

الجمعة، وهل يستفاد منها جواز العدول منها بالجمعة في خصوص صلوة الجمعة أو يجوز في يوم الجمعة ولو في غير صلوة الجمعة أو لا، أما قوله في الرواية (يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة) فلا دلالة له على أحدهما، لأنَّ في الجمعة محتمل لأنَّ يكون المراد منها نفس صلوة الجمعة، ومحتمل لأنَّ يكون المراد منها يوم الجمعة، ولكن يمكن أن يقال بأن قوله في صدر الرواية (في الرجل) ليس سؤاله عن خصوص صلوة الجمعة، لأنَّه إن كان السؤال عن صلوة الجمعة كان المناسب أن يقول في الامام لأنَّ صلوة الجمعة يأتي بها جماعة والامام يقرأ، فمن هنا يمكن أن يقال بأن المراد يوم الجمعة.

الرواية التاسعة: وهي ما رواها الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (قال إذا افتتحت صلواتك بقل هو الله أحد وانت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع إلا إن تكون في يوم الجمعة فانك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها).^(١)

تدلُّ على عدم جواز العدول من الاخلاص إلا في يوم الجمعة وفيها يجوز منها إلى الجمعة والمنافقين (وهل الرواية متحدة مع الرواية ٦ رويها الحلبي أم لا).

العاشرة: وهي ما رواها عبيد بن زرارة (قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فاخذ في أخرى قال فليرجع إلى السورة الاولى إلا أن يقرأ بقل هو الله أحد قلت رجل صلى الجمعة فاراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله أحد قال يعود إلى سورة الجمعة).^(٢)

الرواية الحادية عشر: وهي ما رواها علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى

١ - الرواية ٣ من الباب ٦٩ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ٣ من الباب ٦٩ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

بن جعفر عليه السلام (قال سئلته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ قال سورة الجمعة وإذا جئت المنافقون وإن أخذت في غيرها وإن كان قل هو له أحد فاقطعها من أولها وأرجع إليها).^(١)

تدلّ بظاهرها على أن السورة التي يقرأ في الجمعة هي سورة الجمعة وإذا جئت المنافقون، وإن شرع في غيرها قطعها، وإن كان ما شرع فيه التوحيد، وقوله (ما يقرأ في الجمعة) محتمل لأن يكون المراد يوم الجمعة أو خصوص صلوة الجمعة. هذا كله في أخبار الباب، وأما الفتوى فأحكام الأربعة مشهور كما يظهر من النهاية^(٢) وبعض آخر من القدماء^(٣) مع اختلاف يسير في كلماتهم في أن العدول يجوز ما لم يتجاوز النصف أو ما لم يبلغ النصف (راجع عباراتهم).

إذا عرفت ذلك نقول كما قدمنا يقع الكلام في مقامات أربعة:

المقام الأول: هل يجوز العدول من سورة إلى أخرى أم لا، قد عرفت جوازه من بعض الأخبار المتقدمة ذكرها وهذا واضح في الجملة وهي الرواية ١ و ٢ و ٥ و ٦ و ٧ و ١٠.

المقام الثاني: هل يجوز العدول وإن تجاوز ثلثي المعدول عنه، أو يجوز ما لم يبلغ ثلثها، أو يجوز ما لم يتجاوز نصفها، أو يجوز في خصوص ما لم يبلغ نصفها. اعلم أن بعض الروايات كما قدمنا وإن كان له إطلاق من هذا الحيث، ولكن

١ - الرواية ٤ من الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - النهاية، ص ٧٧.

٣ - المبسوط، ج ١، ص ١٠٧.

يستفاد من الرواية الثانية جواز العدول ما لم يتجاوز النصف، لأنه قال عليه السلام يرجع إلى التي يريد وان بلغ النصف) وبه قامت الشهرة لأن المشهور عند القدماء عليه السلام جواز العدول ما لم يتجاوز النصف (وان تكن الرواية ضعيفة السند فضعفها منجبر بعمل الاصحاب)، وبعد ما قلنا مكرراً من ان بناء القدماء كان على ذكر فتاوى المتلقاة عنهم عليه السلام، فنكشف من كلماتهم وجود النص، ففي هذا المورد نكشف النص وأما الرواية الاولى الدالة على جواز العدول ما لم يتجاوز ثلثها، فهي مع قطع النظر عن احتمال كون قول المعصوم عليه السلام ثلثها بدون الياء بين الثاء والهاء، نقول بأنها معرض عنها عند الاصحاب للشهرة القائمة على خلافها.

المقام الثالث: لا يجوز العدول من سورة الاخلاص والمجدد، ويدل على هذا الحكم الرواية ٥ و٦ و٧ و٩ و١٠ من الروايات المتقدمة، وان كانت ٩ و ١٠ متعرضة للاستثناء ايضا.

المقام الرابع: هل يجوز العدول من الاخلاص والمجدد في الجمعة الى الجمعة والمنافقين ام لا؟

إعلم الرواية الثامنة تدلّ على العدول من قل هو الله أحد الى الجمعة، فلا تعرض لها لا للعدول من المجدد ولا للعدول الى المنافقين، والرواية التاسعة تدلّ على العدول من الاخلاص الى الجمعة والمنافقين، بمعنى أنّه لو شرع في الجمعة في الاخلاص في الركعة الاولى من صلوة الجمعة يعدل إلى سورة الجمعة، وان شرع في ثانيتهما في الاخلاص يعدل منها إلى المنافقين، والرواية العاشرة تدلّ على العدول في الجمعة من قل هو الله أحد إلى الجمعة، والرواية الحادي عشر تدلّ على العدول من التوحيد إلى الجمعة والمنافقين، فالرواية ٨ و٩ و١٠ و١١ تدلّ بالصراحة على

العدول من الاخلاص الى الجمعة أو اليها وإلى المنافقين.

وقد يشكل في المجد بأنه لا دليل على جواز العدول منها في الجمعة إلى الجمعة والمنافقين ولكن تقول لا مجال للاشكال فيه:

اما أولاً: فلان الشهرة قائمة على جواز العدول منها ومن الاخلاص في الجمعة إلى الجمعة والمنافقين وهذه كاف في إثبات الجواز.

وثانياً: قوله ﷺ في الرواية ١١ (وان اخذت في غيرها وان كل قل هو اله أحد فاقطعها من أولها وارجع اليها) يدل على العدول من كل سورة اليها لأن قوله (وان اخذت في غيرها) مطلق فلا يبقى من هذه الجهة إشكال.

إذا عرفت ما هو الحق في المقامات الاربعة يقع الكلام في الفروع:

الفرع الأول: هل العدول من الاخلاص والمجد إلى الجمعة والمنافقين يكون من باب اللزوم والوجوب أو يكون من باب الجواز فقط .

اعلم أنه تارة يقال بان في صلوة الجمعة يجب قراءة الجمعة والمنافقين، ويكون مفاده ما دل على العدول منها اليها هو العدول في خصوص صلوة الجمعة، فيكون العدول منها اليها واجبا، وأما لو لم نقل بذلك فالروايات وان كان محتملها الوجوب ولكن لا ظهور لها في ذلك، لأن قوله في الرواية ٨ يرجع أو في ٩ ترجع أو في ١٠ يعود أو في ١١ فاقطعها يمكن كون الأمر الواقع عقيب الخطر، بمعنى ان العدول من الاخلاص والمجد بعد كونه غير جائز، فالامر بالرجوع منها إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة يكون لدفع توهم الخطر ولا ظهور لها في الوجوب.

الفرع الثاني: هل يكون مورد جواز العدول من التوحيد والمجد إلى الجمعة

والمنافقين في يوم الجمعة في خصوص صلوة الجمعة، أو هي والظهر منها، أو هما والعصر منها، أو هن والغداة منها؟

لا يخفى عليك ان في الرواية ٩ قال (يوم الجمعة) والرواية ٨ قال في الجمعة، وقلنا باحتمال كون المراد من في الجمعة يوم الجمعة، لأنه ان كان المراد خصوص صلوة الجمعة، كان المناسب ان يقول السائل في الامام، لا ان يقول في الرجل، وأما الرواية ١٠ فالظاهر منها خصوص صلوة الجمعة، وأما الرواية ١١ فقال فيها (في الجمعة) فنقول أنه وان كان المصرح في الرواية ٩ يوم الجمعة، ولكن بعدما كان القدر المسلم من مورد استحباب الجمعة والمنافقين صلوة الجمعة، فلا يبعد كون القدر المسلم في صلوة الجمعة وفي ظهرها، لأنّ التعبير ورد غير مرة من الظهر من يوم الجمعة بالجمعة ايضاً، فنقول ان القدر المسلم جواز العدول منها اليها في صلوة الجمعة وفي صلوة الظهر من يوم الجمعة فافهم.

الفرع الثالث: الظاهر من الأخبار المتقدمة الدالة على عدم العدول من التوحيد والمجدد، هل هو الحرمة أو الكراهة؟

اعلم ان الظاهر من المشهور كون العدول منها غير جائز، ولكن قال المحقق عليه السلام في المعتبر ^(١) بكراهة ذلك، ولعل وجهه هو أنه بعد كون الداعي إلى العدول لدرك الافضل غالباً، فيكون ملاك حكم الشارع في مقام الثبوت هو درك ذلك، ولم يجز العدول منها إلا في يوم الجمعة إلى خصوص الجمعة والمنافقين، لأنها بمقدار من الفضل لا يكون فيها ملاك العدول، فيوجب هذا الملاك الكراهة، ولكن حيث ان

الظاهر من الروايات والمشهور هو عدم الجواز، فلا يبعد القول بالحرمة لا الكراهة.

الفرع الرابع: قد يقال بأنه كما ترى يكون مورد كل الروايات الواردة في

العدول هو فيمن أراد المصلي أن يقرأ سورة فقرء غيرها، ففي هذا المورد يجوز العدول إلا أحد روايتي الحلبي، وهي الرواية السادسة، فإن فيها لم يذكر ذلك أعنى كون أرادة سابقة على قراءة المعدول اليه، ولكن هذه الرواية بقرينة روايته الأخرى وهي الرواية التاسعة المذكورة فيها (وانت تريد أن تقرأ غيرها) لا تضر موجباً لغير ما يستفاد من سائر الروايات لاحتمال كون روايتي الحلبي واحدة، ولكن الناقلين عنه رواها باختلاف في التعبير لا أن تكونا روايتين، فعلى هذا مورد الروايات هو كون المصلي أولاً يريد أن يقرأ سورة خاصة ثم شرع في غيرها من باب غفلة لما أراد سابقاً، فقال بجواز العدول في ذلك المورد، فلا وجه للحكم بجواز العدول في ما إذا شرع في سورة لا عن غفلة بل شرع عامداً ثم بدا له في الأثناء أن يعود الى الأخرى ولكن لا وجه لاختصاص العدول بخصوص هذه الصورة.

أما أولاً: فلان من يريد قراءته سورة ثم يشرع في أخرى ينسى المراد

والمقصود الأول لا أن يدخل في أخرى بلا قصد وعن غفلة، فورد الروايات ليس من يدخل في سورة غفلة ثم جاوز العدول له منها، فعلى هذا لا يوجب كون المكلف أولاً يريد للمعدول اليه، ووقوع ذلك مورد السؤال لاختصاص الحكم بخصوص من يريد أولاً سورة ثم شرع غفلة في أخرى فجاز له العدول منها إلى ما أراد أولاً.

وثانياً: نقول بان وجه كون المأخوذ في نوع الاستئالة الواردة في الأخبار

صورة الإرادة هو أنه حيث أن الداعي غالباً إلى اختيار سورة خاصة يكون درك

الفضل والثواب، فقهرنا بختار الشخص كل سورة تكون قرائتها افضل، فيريد اتيانها ثمّ حال الشروع يقرء سورة اخرى من باب نسيان الاولى، فلاجل هذا أخذ في السؤال صورة الارادة من باب أنّه لدرك الافضل يريد سورة خاصة، ثمّ بعد الشروع في غيرها يبدو له مجدداً درك الافضل، فيستل عن جواز العدول بها وعدمه، فلهذا لا يوجب اختصاص السؤال بهذه الصورة اختصاص الحكم بهذا المورد، فيجوز العدول سواء نسي ما أراد قرائته أولاً فشرع في اخرى، او لا يكون سبق ارادة بل شرع في سورة ثمّ بدا له في الأثناء العدول إلى سورة اخرى.

إذا عرفت ما هو الحق في المقامات الاربعة وبعض الفروع المتفرعة عليها، لا بأس بصرف عنان الكلام في ما يقتضيه الأصل في المسئلة حتّى يرجع اليه في الموارد المشكوكة التي لا يستفاد حكمها من روايات الباب، فنقول بعونه تعالى:

قد يقال بان الأصل عدم جواز العدول إلا في كل مورد ثبت جوازه بالدليل الخاص، اما لأنّ العدول يوجب القرآن بين السورتين، وأما لاجل ان هذا يوجب الزيادة في الصلوة.

ولا يخفى ما فيها من الفساد اما في الأول؛

ففيه أولاً منع كون ذلك قرانا، لأننا لو فرضنا كون إتيان بعض سورة ثمّ إتيان سورة بعدها من صغريات القرآن، ولم نقل بان القرآن عبارة عن إتيان سورة أولاً بتمامها ثمّ إتيان سورة اخرى أو بعض سورة بعدها، ولكن محل الكلام في القرآن، سواء كان كل مورد اتى الشخص بسورة بقصد الجزئية ثمّ يأتي باخرى بقصد كونها ايضا جزء آخر أو كان كل مورد يأتي بها بعنوان كونها جزء واحد، فليس مورد العدول من صغرياته، لأنّ في العدول يرفع اليد عن جزئيته السورة الاولى، ويجعل

الثانية جزء، فلم يكن مورد العدول مربوطاً بباب القرآن، وثانياً بيناً كراهة القرآن. وأما ما في الثاني، فكون ما أتى من السورة الأولى زيادة، وموجباً لبطلان الصلوة يكون مبنياً على عدم جوازه، وأما لو ثبت جوازه ولو من الأصل، فلا مانع منه.

وقد يقال بأن الأصل هو جواز العدول.

والمراد من هذا الأصل كما يظهر من بعض العبائر قابل لامرين:

الأول: ان يكون المراد من أصالة الجواز هو أنه بعد كون امر المولى ولو امراً ضمناً بطبيعة السورة، وبعبارة أخرى بسورة ما كما قلنا ولم يبين سورة خاصة فالعقل يحكم بتخير المكلف بين قراءة أى سورة شاء من السور، ويقال بأن إطلاق الأمر يقتضى التخير، فالمكلف مخير في جعل أى سورة من السور فرداً لطبيعة السورة المأمور بها، فإذا شرع في سورة فله ان يتمها ويتمثل بها الأمر، وله ان يرفع اليد عنها، ويأتى بالآخرى فالمرغ من قراءة سورة تكون مقتضى القاعدة التخير وهو معنى جواز العدول إلى الاخرى، فهذا وجه كون الأصل جواز العدول.

الثاني: استصحاب التخير، بمعنى أنه لا إشكال في ان المكلف قبل الشروع في قراءة سورة كان مخيراً بين قراءة هذه السورة وبين قراءة غيرها، فبعد الشروع في السورة الفلانية يستصحب هذا التخير الثابت له قبل الشروع، وهذا معنى جواز العدول، فباحد هذين الوجهين يقال بكون الأصل جواز العدول إلا في ما ثبت عدم الجواز. (١)

إذا عرفت ذلك نقول: بان وجه الأوّل فاسد، لأنّ المكلف بعد كونه مكلفاً بطبيعة السورة، ولو بالامر الغيري أو الضمني أو الانبساطي، فقهرها يكون له الاختيار في مقام الامتثال لاختيار اى فرد من أفرادها، وأما بعد اختياره فرداً وشرع فيها فيها يتحقّق الامتثال فلا معنى للتخير، لأنّ عدم تعيين فرد خاص من الطبيعة من ناحية الأمر يقتضى جواز اكتفاء المكلف في مقام الامتثال بأى فرد من أفرادها، وأما بعد الشروع في السورة وامتثال امر المولى باتيان بعض السورة فلا مجال للتخير، لأنّ ما اتى صار مصداقاً للامتثال، فلا يبقى امر حتّى يكون المكلف في اختيار الفرد من المأمور به غيراً. (١)

اللهم إلا أن يقال بان الواجب هو السورة وامتثال هذا الأمر باتيان السورة، فلم يأت بها حيث لم يأت بالمأمور به فيكون غيراً في امتثال المأمور به بين اى فرد شاء، وهذا معنى جواز العدول، ولكن نقول بأنّه كما قلنا في محله بان الأمر بالمركب تعلق به وبأجزائه، ولكن ليس الأمر بالأجزاء أمراً مقدمياً ولا ضمناً، بل هذا الأمر الواحد المتعلّق بالمركب انبسط على تمام أجزائه، فتعلّقه بالأجزاء يكون بمعنى انبساطه على الأجزاء فهذا المعنى صارت الأجزاء واقعة تحت الأمر، كذلك نقول بان الاوامر المتعلقة بالأجزاء تكون بهذا النحو، بمعنى ان السورة صارت متعلّقة

﴿ في الصلوة أو في السورة تقيده بعدم تبديل السورة ام لا فكيون المرجع هو البرائة. (المقوّر) ﴾

١ - (اقول قلت بحضرته مدّ ظله العالی في مجلس البحث بان الواجب هو السورة فهو وان شرع في السورة ولكن امتثال الأمر بالسورة لا يتحقّق إلا بعد إتيان تمام السورة فلم يمثل هذا الأمر بالشروع حتّى يقال بعد الامتثال لا مجال للتخير فإذا قلت ذلك قال مدّ ظله في مقام الجواب).

الأمر وان كان امرها غيراً كذلك ينبسط على الاجزاء بمعنى صيرورة الأمر بها منبسطاً إلى كل جزء جزء من اجزاء السور، فيكون كل كلمة وآية على هذا مأموراً به بمعنى تعلق الأمر وانبساطه عليها فإذا كان كذلك نقول بان من يشرع في قراءة السورة بقصد امتثال السورة المأمور بها، فكل ما يقرأ من السورة من الكلمات والايات تصير امتثالاً للمأمور به، ويسقط بمقداره الأمر الانبساطي، فبعد ما شرع المصلي في سورة وقرأ بعضها فهذا المقدار امتثل الأمر، وبعد صيرورة ذلك المقدار فرداً للامتثال وصالحاً لأن يصير جزءاً للمركب، فكيف يمكن قلبه عما هو عليه واخراجه عن هذه الصلاحية، فلا يجوز العدول بحسب القاعدة، لأن معنى العدول قلب ما وقع فرد للامتثال عما هو عليه من صيرورته مصداقاً للطبيعة وامتثالاً للأمر بها، وهذا غير ممكن، فلاجل هذا تكون مقتضى القاعدة هو عدم جواز العدول من سورة إلى سورة اخرى. (١)

١ - اقول كما قلت بحضرته ادام الله ظله في مجلس البحث بان من يدعى كون الأصل هو جواز العدول ان كان مراده ما اقول من ان إطلاق الأمر يقتضي تخيير المكلف في اختيار اى فرد شاء من أفراد الطبيعة المأمور بها فلو فرض تمامية ما افدت من كون وزان أبعاض الاجزاء وجزء الجزء وزان الجزء بالنسبة إلى المركب بمعنى كون اعتبار جزء الجزء اعتبار الجزء بالنسبة للمركب فكما أن الأمر بالمركب ينبسط إلى الاجزاء كذلك ينبسط امر الجزء وان كان غيراً الى اجزائه اى جزء الجزء فكما ان من يشرع في الصلوة فيكمل جزء يأتي به يسقط الأمر بالمركب بالنسبة اليه وان كان سقوط كله مراعى باتيان ما بقى من الاجزاء كذلك من شرع في جزء من اجزائها فيكمل مقدار يأتي من جزء الجزء يسقط الأمر بالجزء وان كان سقوط كل امره مراعى باتيان جميع اجزاء الجزء (والحال ان ذلك مورد الاشكال في النظر لعدم كون اعتبار جزء الجزء عند العرف اعتبار جزء الكل).

مضافاً إلى أنّه يقال في الجواب عن الوجه الأوّل المتمسك بجواز العدول بان إطلاق الأمر وان فرض اقتضائه تخيير المكلف في أفراد الطبيعة ولكن يكون ذلك قبل شروعه في الفرد وأمّا بعد الشروع فلا نسلم هذا التخير. (١)

⇨ ولكن مع ذلك نقول بان ذلك لا يستلزم عدم بقاء التخير، حيث ان المكلف ما لم يمثل الأمر يكون بالخيار بين امتثال الطبيعة في ضمن اى فرد شاء، ففي المقام ما لم يمثل الأمر بالجزء وهو السورة لعدم إتيان تمام السورة على الفرض، بل هو مشتغل بها، فالامر بالجزء باق ولو باعتبار ما بقى من اجزائه، فالتخير الذي يقتضى إطلاق الأمر بالجزء باق بحاله، فله رفع اليد عما بيده من السورة واختيار فرد آخر، ولا تقل بان ما وقع من الجزء للجزء ولا يقبل خروجه عن صلاحية الجزئية، فلا يمكن تبديل السورة بسورة اخرى، واخراج ما وقع من الصلاحية الحاصلة له، لأنّ ذلك لا يوجب عدم جواز العدول حيث ان ما وقع من السورة، وان كانت قابلة وصالحة لأنّ يصير جزء للسورة، ولكن حيث ان المصلّي لم يأت بما بقى من السورة وله التخير وتبديل الفرد بفرد آخر في مقام امتثال الطبيعة، فله ان يأتي بما بقى من اجزاء ما بيده من السورة، وله رفع اليد وإتيان سورة اخرى، ولازم ذلك عدم قابلية ما اتى من السورة الاولى، لأنّ تصير فردا للطبيعة المأمور بها.

والحاصل أنّا نقول ان التخير الذي يقتضي إطلاق الأمر، باق ما لم يمثل الأمر ولازم ذلك تخير المكلف إلى ما قبل إتيان السورة، ولو قبل آخر كلمة منها رفع اليد عنها وإتيان سورة اخرى، كما ان هذا التخير في أصل الصلوة وإتيان اى فرد من أفرادها ولو لم يكن قطع الصلوة حراما لقلنا ببقاء التخير ولو قبل عليكم من فرد من الصلوة، وكون المكلف مخيراً بين اتمامها وبين رفع اليد عنها واختيار فرد آخر فهذا وجه صحيح. ولم يقم ما افاده مدظله بنظري القاصر فافهم. (المقرّر)

١ - اقول وفي هذا الكلام نظر لانه ان لم يكن الأمر مطلقاً فلا بدّ من الالتزام بكونه مقيداً فان ادعى ان إطلاق الأمر لا يقتضي التخير بعد الشروع فلا بدّ من التزامه بان بعد الشروع يكون الأمر مقيداً بكون الطبيعة في ضمن ما شرع من الفرد وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به بل الأمر باق باطلاقه ولم يصير مقيداً بكون امتثالها بالفرد الذي شرع فيه فلا وجه لهذا الكلام.

وأما الوجه الثاني من الوجهين المتمسك بهما لكون الأصل هو جواز العدول
اعني الاستصحاب بان يقال كان المصلي قبل الشروع في سورة خاصة غيراً بين
اختيار اى فرد شاء من السور فيستصحب هذا التخيير بعد الشروع في السورة
الخاصة واثره جواز العدول من سورة إلى سورة اخرى ففيه ان المعتبر في
الاستصحاب هو بقاء الموضوع واتحاد القضية المتينة مع المشكوكه وفي المقام ليس
الموضوع باقياً لتبدله فإن المتيقن تخييره قبل الشروع وقد تبدل ذلك لانه شرع في
السورة هذا تمام الكلام في هذه المسئلة.

الموضع العاشر: قال المحقق رحمته الله في الشرايع ^(١) روى اصحابنا ان الضحى
والم نشرح سورة واحدة، وكذا الفيل ولا يلاف، فلا يجوز أفراد احديهما عن
صاحبتهما في كل ركعة.

اعلم ان هذا الحكم مشهور عند الاصحاب كما يظهر من الشيخ رحمته الله ^(٢)
والسيد رحمته الله ^(٣) والصدوق رحمته الله ^(٤) وغيرهم، ويكفي وجها لهذا الحكم هو تسلم الحكم
بين القدماء رحمته الله لما قلنا غير مرة من أنه بعد كون بنائهم رحمته الله على الاختصار في كتبهم على
ذكر خصوص الفتاوي المتلقة عنهم رحمته الله وكوننا وهم أهل النص وكونهم اللاحظين
لبعض المجامع وكتب الحديث الذي لم يصل إلينا، فع ذلك كله لو اتوا على شيء،
والحال ان العامة لم يقل به اصلاً، فنكشف ذلك من وقوفهم على نص على هذا

١ - الشرايع، ج ١، ص ٨٣ = جواهر، ج ١٠، ص ٢٠.

٢ - النهاية، ص ٧٧.

٣ - الانتصار، ص ١٤٦.

٤ - الهداية، ص ١٣٥.

الحكم، فعلى هذا نقول بانهم وقفوا على نص دالّ على الحكم المذكور، وافتوا على طيبة ولهذا قال السيّد رحمه الله في الانتصار^(١) بان هذا الحكم من متفردات الامامية، ولهذا قال المحقق^(٢) رحمه الله روى اصحابنا.

هذا حال المسئلة مع قطع النظر عما في ايدينا من الأخبار.

وامّا الأخبار فنقول: ذكر صاحب الوسائل رحمه الله روايات:

الاولى: ما رواها العلا عن زيد الشحام (قال صلى بنا ابو عبدالله عليه السلام الفجر فقرأ الضحى والم نشرح في ركعة).^(٣)

تدلّ الرواية على نقل فعله عليه السلام واما كون وجه فعله من باب كونها سورة واحدة، ولهذا جمع بينها أو كان وجه فعله جواز القرآن بين السورتين فلا دلالة لها على احدهما فلا تدلّ لا على كونها سورة واحدة، ولزوم الجمع بينها لو بنى المصلي على قرائتها في الصلوة ولا على عدمه.

الثانية: ما رواها ابن مسكان عن زيد الشحام (قال صلى بنا ابو عبدالله عليه السلام فقرأ بنا بالضحى والم نشرح).^(٤)

وهذه الرواية لا تدلّ على كون قرائتها في ركعة واحدة أو ركعتين فلا دلالة لها على ما نحن فيه.

١- الانتصار، ص ١٤٦.

٢- الشرايع، ج ١، ص ٨٣.

٣- الرواية ١ من الباب ١٠ من ابواب القراءة في الصلوة في الوسائل.

٤- الرواية ٢ من الباب ١٠ من ابواب القراءة في الصلوة في الوسائل.

الثالثة: ما رواها ابن أبي عمير عن بعض اصحابنا عن زيد الشحام (قال صلى بنا ابو عبدالله عليه السلام فقرأ في الاولى الضحى والثانية الم نشرح لك صدرك).^(١)

وهذه الرواية أولاً قابل لأن تحمل على كون قراءة الضحى في الركعة الاولى والم نشرح في الركعة الثانية من باب جواز التبويض في السورة فقرأ بعضها في ركعة وقرا بعضها في ركعة اخرى، وثانياً لا تدل إلا على نقل فعله عليه السلام، ويمكن كون فعله لاجل التقية، والحاصل أنه مع تسلم الحكم بين الاصحاب تكون الرواية معرضاً عنها فلا يعتني بها.

الرابعة: ما رواها الفضل بن الحسن الطبرسي في مجمع البيان (قال روا اصحابنا ان الضحى والم نشرح سورة واحدة وكذا سورة الم تر كيف ولا يلاف قريش).^(٢)

وقد ذكر في الباب بعض روايات اخرى ولا حاجة إلى ذكرها، لأن كل هذه الروايات لا يكفي لاثبات هذا الحكم المذكور ولا لنفيه، والعمدة هو تسلم الحكم بين قدماء الاصحاب عليهم السلام ولو شاء أحد ان يحتاط فالاحتياط إتيان سورة غير هذه الاربعة المذكورة في مقام امتثال الامر المتعلق بطبيعة السورة في الصلوة فافهم.

ثم ان هنا كلاماً آخر، وهو أنه بعد كون الضحى والم نشرح سورة واحدة، وكذلك بعد كون الم تر ولا يلاف سورة واحدة، لو بنى المصلي على إتيان الم نشرح بعد الضحى، فهل يجوز أو يلزم قراءة البسملة قبل الم نشرح أو لا يلزم أو لا يجوز قراءة

١ - الرواية ٣ من الباب ١٠ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ٤ من الباب ١٠ من ابواب القرائة في الصلوة من الوسائل.

البسمة، وهكذا في المتر ولا يلاف، وبعبارة أخرى يأتي ببسملتين أو بسمة واحدة قبلهما، وهذه الجهة محل كلام وخلاف بين الاصحاب، يظهر من بعضهم عدم الافتقار إلى البسمة (ونسب في البحار هذا القول إلى الأكثر، بل عن التهذيب عندنا لا يفصل بينهما بالبسمة، وعن التبيان^(١) ومجمع البيان أن الاصحاب لا يفصلون بينهما) وهذا مختار المحقق^(٢) في الشرايع^(٣) حيث قال ولا يفتقر إلى البسمة بينهما على الأشهر، ويظهر من بعضهم الافتقار إليها، فهل الحق عدم الافتقار إليها أو الافتقار بها ما يمكن أن يكون وجهاً للأول.

أما أولاً فلأنه بعد كون الضحى والم نشرح على الفرض سورة واحدة وهكذا المتر ولا يلاف والبسمة تقع في ابتداء السورة فلا افتقار إلى البسمة بين الضحى والم نشرح، وكذا بين المتر ولا يلاف.

وأما ثانياً بأن البسمة لم تكن في مصحف^(٤) أبي وقرائته أقرب القرآت بقرآته الأئمة^(٥) بل في رواية ما يدل على أنهم^(٦) يقرئون موافقاً لقرائته، وأما وجه لزوم قرآته البسمة فهو أن يقال بعد كون البسمة مذكورة في ابتداء كل من السور الأربع فمقدار المسلم كون هذه السورة الأربع سورتين، وأما سقوط البسمة من بينهما فلا وجه له مع كونها مذكورة في المصاحف.

إذا عرفت ذلك نقول بأنه كما بيّنّا كان عدم الافتقار إلى البسمة بل عدم

١- التبيان، ج ١٠، ص ٣٧١، مجمع البيان ج ٥، ص ٥٠٧.

٢- الشرايع، ج ١، ص ٧٣.

٣- مجمع البيان، ج ٥، ص ٥٤٤.

الفصل بينها بها مشهوراً عند القدماء عليه السلام لما قلنا من ان ظاهر الشيخ عليه السلام في التهذيب ^(١) وفي التبيان ^(٢) وظاهر الطبرسي عليه السلام في مجمع البيان ^(٣) ظاهر المحقق عليه السلام وظاهر المجلسي ^(٤) هو كون عدم الفصل بينها بالبسملة مشهوراً مثل أصل الحكم بكونها سورة واحدة، مضافاً إلى ان الشافعي من العامة قال (ان البسملة آية من اول سورة الحمد بلا خلاف بينهم وفي كونها آية من كل سورة قولان: احدهما آية من اول كل سورة، وثانيها: أنها بعض آية من كل سورة وانما تتم بما بعدها فتصير آية، وقال أحمد واسحق وابو ثور وابو عبيدة وعطا والزهري وعبدالله بن المبارك منهم أنها آية من اول كل سورة حتى أنه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم ترك مائة وثلاث عشر آية، وقال ابو حنيفة ومالك والاوزاعي وداود منهم ليست آية من فاتحة الكتاب ولا من سائر السور فهم بين من يدعي كونها جزء القرآن والسورة، غاية الأمر بعضهم يقولون بكونها آية مستقلة من كل سورة، وبعضهم بأنها بعض الآية في غير الفاتحة، وأما فيها فآية بلا خلاف، وبين من يدعي عدم كونها جزء السور أصلاً بل يقرء تيمناً وتبركاً وبعد كون خارجية البسملة بهذا النحو عند المسلمين وهو كون البسملة الواقعة في اوائل السورة غير البسملة الواقعة في وسط سورة النمل، تقع في أولها اما من باب جزئيتها للسورة على قول، وأما يتعناً على قول آخر، بحيث كانت دعوى كون البسملة واقعة في ما بين سورة من السور

١ - التهذيب، ج ٢، ص ٧٢.

٢ - التبيان، ج ١٠، ص ٣٧١.

٣ - مجمع البيان، ج ٥، ص ٥٠٧.

٤ - بحار الانوار، ج ٨٢، ص ٤٦.

امر مستنكرأ، وكان هذا الأمر عندهم واضحاً بحيث ان من يقول بكونها آية من اول السور، قال من تركها ترك مائة وثلاث عشر آية فع فرض كون خارجيتها هكذا عند المسلمين، فهل ترى من بيان كون الضحى والم نشرح سورة واحدة وكون الم تر ولا يلاف سورة واحدة إلا عدم كون البسملة فاصل بين الضحى والم نشرح وبين الفيل ولا يلاف لانها سورة واحدة ليست البسملة إلا في اوائل السور، فلاجل ذلك مع تسلم عدم الفصل بالبسملة بين القدماء ﷺ نقول بعدم الفصل بها وعدم افتقارها في مقام القرأته في الصلوة.^(١)

١ - (اقول كما قلت بحضرته مدّظله في مجلس البحث اما أولاً كما قال بعض بعد كون البسملة في ابتداء كل السور الاربع المذكورة في المصاحف فلا وجه لتركها غاية الأمر دلت الروايات على كونها سورة واحدة ولعل وجه تخيل كونها اربع سور لا سورتين هو ما رثوا من ان البسملة في اوائل كل منها قدفع هذا التوهّم بأنّها سورتان وليس الافتتاح بالبسملة دليلاً على كونها اربع لعدم منافات بين الفصل بالبسملة بينهما وبين كونهما سورة واحدة وأما ثانياً وهو العمدة فهو أنّه ان قلنا كما افاد مدّظله بان معنى ورود الرواية منهم ﷺ بانهما سورة واحدة هي عدم جواز الفصل بينهما بالبسملة وعدم كون بسملة بينهما ويضم ذلك مع ما هو مسلم عندنا من ان البسملة جزء لكل سورة ومن جملة اجزاء القرآن فإذا قلنا بعدم الفصل بينهما بالبسملة ومعناه عدم كون هذه البسملة جزء للسورة واجزاء القرآن المنزل من السماء فمع كونها في المصاحف وكونها من جملة ما بين الدفتين وعدّها من القرآن الكريم فلازم هذه الدعوى كون البسملة الفاصلة بينهما من الزيادات الواقعة في الكتاب الكريم وبعبارة اخرى توجب هذه الدعوى القول بزيادة البسملتين في القرآن ولازم ذلك هو الالتزام بالتحريف في الكتاب العزيز والحال ان بطلان التحريف بالزيادة فيه من المسلمات عند الخاصة وان كان كلام في التحريف بالنقيصة والحال ان الحق فساد القول بالتحريف بالنقيصة أيضاً وأما ثالثاً فيمكن ان يقال بجواز قراءة البسملتين في الصلوة لو بنى المصلي على قراءة السورتين من اربع سور المذكورة والفصل بين السورتين

اعلم ان الشيخ رحمه الله وصاحب مجمع البيان رحمه الله وبعض آخر كالمحقق رحمه الله في الشرايع ملتزمون بعدم الفصل بينهما بالبسملة وابن ادريس^(١) رحمه الله والمحقق رحمه الله في المعتمد وجمع من المتأخرين التزموا بقراءته البسملة الفاصل بينهما، فمن التزامهم لا يمكن كشف نص على لزوم قرائته مع التزام مثل الشيخ رحمه الله في التبيان بعدم الفصل

بالبسملة لما ورد في الرواية بأنه (اقرئوا كما يقرء الناس) فلو لم نقل بكون البسملة الفاصل بينهما جزء للقرآن ولكن تجب قرائتها في الصلوة لاجل ذلك وان قلت بان اقرئوا كما يقرء الناس يكون في مقام بيان القرأته على طبق قرأته الناس في صورة اختلاف القرائات لا في مثل المقام قلت بأنه لا مانع لشمولها لمثل المورد أيضاً وانا رابعاً وهو الوجه الذي قلت بحضرته مد ظله في اليوم البعد حين البحث وهو اليوم الاثنين الخامس من جمادى الاولى من شهور سنة ١٣٧٣ من الهجرة وهو أنه بعد ما نرى من كون البسملة مذكورة بين الضحى والم نشرح وبين الفيل ولا يلاف وبعد كون البسملة على مختارنا جزء للقرآن وآية من كل سورة فالضحى والم نشرح مع بسملتها سورة واحدة وكذلك الفيل ولا يلاف مع بسملتها سورة واحدة من القرآن فإذا قال المصوم رحمه الله وروى عنه بان الضحى والم نشرح سورة واحدة أو ان الفيل ولا يلاف سورة واحدة فظاهر كلامه رحمه الله هو كونهما بالوضع الذي يكون في القرآن أعنى مع بسملتها سورة واحدة وان كانت البسملة خارجة فكان المناسب ان يبينه رحمه الله فنفس ما ورد من كونهما سورة واحدة دليل على احتياجهما ببسملتين وعدم كون البسملة الفاصلة خارجة عنها والشاهد على صدق مدعانا هو ما ترى من ان في البعض السور المحكوم باحكام لا يقال ان البسملة خارجة عنها مثلاً إذا قال اقرء سورة الجمعة والمنافقين لا يقال ان بسملتها ليست جزء السورتين بل الظاهر كون السورة بتمامها محكومة بحكم الكذائي مع بسملتها وليس هذا إلا من باب ان السورة تشمل للبسملة أيضاً ففي المقام بعد ما يقول الضحى والم نشرح سورة واحدة لا يفهم منه الا كونهما بوضعهما في القرآن وهو كونهما مبدوتان بالبسملة سورة واحدة فافهم ثم ان مد ظله العالي عطف عنان كلامه حول ما افاده سابقا من عدم الفصل بالبسملة بينهما بعد ذكر القائلين بكلي طرفين في المسئلة فقال). (المقرر)

بينها بالبسمة، فعلى هذا نقول يظهر من الفخر الرازي في تفسيره الكبير بان في العامة من يقول بكونها سورة واحدة وانه لا يفصل بينها بالبسمة، وعلى هذا ليس المحكم من متفرقات الامامية كما قال السيد (الان يقال بان القائل بينهم قليل بحيث لا تعد المسئلة خلافاً عندهم)، وكما قلنا سابقا كل من يقول منهم بكون البسمة جزء من السور أو يقول بعدم جزئيتها لها بل يذكر تيمنا وتبركا يقول بكون البسمة في ابتداء السور، فعلى هذا ما له الخارجية هو كون البسمة في غير سورة النمل واقعة في ابتداء السور، فلكل سورة بسمة اما جزءاً أو تيمناً، فع هذه الخارجية عند المسلمين إذا قال المعصوم (عليه السلام) بان الضحى والم نشرح سورة احدة والفيل ولا يلاف سورة واحدة لا يفهم إلا عدم كون البسمة بينها بل لها بسمة واحدة في أولها، ولهذا كما نقل الفخر من يقول من العامة بكونها واحدة يقول بعدم الفصل بالبسمة، وهذا ليس إلا من باب ان لكل سورة بسمة واحدة عندهم وبعد كونها سورة، فليس لهما إلا بسمة واحدة فلا يبقى منشأ لتوهم كون البسمة الفاصلة جزء لها إلا مما يرى في المصاحف التي تكون بايدينا أنه كتبت فيها هذه السورة الرابع مع البسمات الرابع، وهذا لا يكفي لاثبات جزئية البسمة الفاصلة بينها، لأنه بعد عدها سورة واحدة وكون البسمة في اول كل سورة فلا يعلم كون البسمة الفاصلة بينها جزء للقرآن.

ان قلت بان البسمة الفاصلة بينها صارت سبباً لتوهم كونها سورتين فهذه البسمة ليست خارجة منها.

قلت بعد تنزيل ما ورد منهم (عليه السلام) من كونها سورة واحدة على عدم فصل

بالبسملة كما فهم الاصحاب، لاجل ما كان معروفاً خارجاً من كون البسملة في ابتداء كل سورة، لا ما بين السور إلا في سورة النمل، فلا يبقى مجال لتوهم كون البسملة جزء لها ومن ذكر البسملة بينهما هو من يقول بكونها سورتين، والآ من يقول من العامة بكونها سورة واحدة يقول بأنه لا يفصل بينها بالبسملة كما نقل الفخر في تفسيره، فما ذكرنا يظهر لك ان الحق هو أنه لا يفصل بينها بالبسملة ولو أراد أحد ان يأتي بها يمكن ان يأتي بها بقصد الرجاء ولا يمكن قرائتها بقصد الجزئية فافهم.

واما الاجماع على عدم التحريف بالزيادة في القرآن فع قول الشيخ رحمه الله بعد الفصل بينهما بالبسملة لا يصح دعوى شمول هذا الاجماع للمورد فلا وجه للاشكال بان القول بعدم الفصل بينهما بالبسملة يوجب الالتزام بالتحريف بالزيادة في الكتاب العزيز المجمع عليه بطلانه لما قلنا من عدم شمول الاجماع للمورد. (١)

الموضع الحادي عشر: اعلم ان وجوب الجهر بالقرآته على الرجال في ركعتي الفجر واولتين من المغرب والعشاء والاختفات في غيرها يكون تقريباً من المسلمات عند الخاصة، وان خالف في ذلك المرتضى رحمه الله، وقال باستحباب الجهر في هذه الموارد، ولا إشكال في كون عمل رسول الله ﷺ على ذلك، وكذلك الصحابة والتابعين، ولهذا كان الجهر في بعض الصلوات والاختفات في بعضها أمراً مفروغاً عنه عند المسلمين فلوترى عدم ذكر في كل الروايات أو في بعضها عن الموضع الذي يجب فيه الجهر من الصلوات أو الاختفات بل يرى ذكر حكمه في الروايات فقط،

١ - اقول كما قلت سابقاً الالتزام بعدم الفصل بينهما بالبسملة ممّا لا افهم له وجهاً وجيهاً لما قلت سابقاً فلا نطيل الكلام باعادته. (المقرر).

يكون ذلك لاجل ما قلنا من كون العمل على الجهر في الموارد المذكورة والاختفات في غيرها، ومع كون العمل على ذلك فكان محل الجهر وهو ركعتي الفجر واولتين من المغرب والعشاء امراً معلوماً غير محتاج تعرضه في ضمن الاسئلة والاجوبة في الروايات.

إذا عرفت ذلك كله نعطف عنان الكلام إلى ذكر روايات الباب فنقول بعونه تعالى:

الاولى: وهي تدلّ على بيان ذكر علّة الجهر في ما يجهر والاختفات في ما يخفت وفيها التعرض لوجوب الجهر في الموارد المذكورة. (١)

الثانية: وهي مشتملة على ذكر علّة اخرى لجعل الجهر في الموارد المعلومة والاختفات في بعض الموارد. (٢)

الثالثة: ويستفاد منها كون المجهول الجهر في بعض الموارد والاختفات في بعض الموارد. (٣)

الرابعة: الرواية ٤ من الباب المذكور. (٤)

الخامسة: تدلّ على ان فعل الرضا عليه السلام كان على الجهر في الموارد الثلاثة المذكورة وفي صلوة الليل والشفع والوتر والاختفات في الظهر والعصر. (٥)

١- الرواية ١ من الباب ٢٥ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٢ من الباب ٢٥ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣- الرواية ٣ من الباب ٢٥ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٤- الرواية ٤ من الباب ٢٥ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٥- الرواية ٥ من الباب ٢٥ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

السادسة: ما رواها زرارة (عن أبي جعفر عليه السلام) في رجل جهر في ما لا ينبغي الاجهار فيه واخفي في ما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال اى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته^(١).

السابعة: وهي ما رواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال قلت لرجل جهر بالقراءة في ما لا ينبغي الجهر فيه أو اخفي في ما لا ينبغي الاخفاء فيه وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه أو قرء في ما لا ينبغي القراءة فيه فقال اى ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه)^(٢).

تدل الرواية السادسة على التفصيل بين ترك الاجهار في ما ينبغي الاجهار فيه، وترك الاخفاء في ما ينبغي الاخفاء فيه عمداً، فتجب الاعادة، وبين تركه ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا تجب الاعادة، فمن وجوب الاعادة بترك ذلك عمداً نفهم كون الاجهار في ما ينبغي الاجهار فيه، والاخفاء في ما ينبغي الاخفاء فيه واجب. ويستفاد من الرواية السابعة أيضاً لكن ليس ظهورها مثل السادسة (وعلى كل حال لو كنا وهذه الروايات يستفاد من مجموعها كون الجهر مجعولاً، كما في بعضها وواجباً كما في بعضها في الموارد المذكورة، والاخفاء في غيرها، وعدم التصريح بموضع الجهر والاخفات، أعنى عدم التصريح بان محل الجهر هو الركعتان من الفجر، وركعتان من المغرب والعشاء، والاخفاء في الظهر والعصر لا يضرب بالمقصود، لأنه بعد معهودية عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة والتابعين على الجهر في هذه الموارد.

١ - الرواية ١ من الباب ٢٦ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ٢٦ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

والاخفاء في غيرها تكون الأخبار ناظرة اليها، فَإِنْ قَوْلُهُ جَهْرٌ فِي مَا لَا يَنْبَغِي
الاجهار فيه، أو اخفي في ما لا يَنْبَغِي الاخفاء فيه، يكون ناظراً إلى ماهو المغروس
عند السائل من كون مواضع الاجهار الموارد المذكورة وموارد الاخفاء غيرها.

هذا حال هذه الأخبار، وفي قبال ذلك كله الرواية التي رواها علي بن جعفر
عن اخيه موسى عليه السلام (قال سئلته عن الرجل يصلي من الفريضة ما يحجر فيه بالقراءة
هل عليه ان لا يبهر قال ان شاء جهر وان شاء لم يفعل).^(١)

تدلّ بظاهرها على تخيير المصلي بين الاجهار في موضع الجهر، وبين الاخفاء.
هذا كله الأخبار المربوطة بالمقام، اما الفتاوى: فاما العامة فالجمهور منهم
قائلون باستحباب الجهر في المواضع المذكورة، والمخالف فيهم على ما في التذكرة
ليس إلا أبي ليلى فإنه قال بوجوب الجهر كما عليه المشهور من الخاصة، واما الخاصة
فالمشهور بينهم هو وجوب الجهر، بل لم ينقل الخلاف إلا عن السيد عليه السلام والاسكافي عليه السلام
فانهما قائلان بالاستحباب كما ذهب اليه جمهور العامة.

إذا عرفت ذلك نقول، بأنه كما قلنا لا إشكال في كون عمل النبي عليه السلام هو الجهر
في المواضع المذكورة، كما ان عمله مسلم عند المسلمين وكان تَسَلُّمُ عملِهِ عليه السلام على
ذلك بنحو وقع الخلاف بين العامة في وجوب قراءة شيء في الثالثة من المغرب
وركعتي الاخرتين من العشاء وعدمه، فمن يقول منهم بعدم وجوب شيء يدعي ان
من النبي عليه السلام لم يسمع شيء فيها، فعمله مسلم بأنه كان يحجر في المواضع المذكورة
فإذا ضم عمله الشريف مستمراً على الجهر مع قوله عليه السلام بأنه (صلوا كما رأيتموني

اصلي) تكشف من عمله وجوب الجهر، ولا يقال من ان الفعل اعم من كونه من باب الوجوب أو الاستحباب لما قلنا من ان عمله مع قوله المذكور يفيد الوجوب.

فما ذكرنا يظهر لك بأنه ان كنا في محيط فقه العامة واغضنا عن النصوص الواردة من أهل البيت عليه السلام ومشينا على رويتهم، فلا بد لنا من الالتزام بالوجوب لا استحباب الجهر، وعلى كل حال نقول: اما عندنا فقد دلت رواية زرارة المتقدمة ذكرها على نقض الصلوة ووجوب اعاتها لو جهر في ما لا ينبغي الاجهار فيه، واخفي في ما لا ينبغي الاخفاء فيه، متعمدا وفي قبالها دلت رواية علي بن جعفر المتقدمة ذكرها على عدم وجوب الجهر، وتخيير المكلف بين الجهر والاختفاء، وافق على طبق الاولى الشيخ عليه السلام وغيره وعلى طبق الثانية السيد عليه السلام فما نقول نحن في المقام ما يمكن أن يقال وجوه:

الوجه الأول: ان يقال بأنه بعد كون جمهور العامة قائلين بالاستحباب لا الوجوب، فتحمل رواية علي بن جعفر على التقية، فتكون رواية زرارة بلا معارض. وفيه، ان حمل رواية علي بن جعفر على التقية مشكل، لانه مع ثبوت عمل مستمر من النبي عليه السلام على الجهر عند العامة، فلا موجب لأن يفقي موسى بن جعفر عليه السلام على التخيير تقيةً، لانه لو عرفت العامة التزام الخاصة بالوجوب لا يوجب محذور للشيعه (وله عليه السلام فحمل الرواية على التقية مشكل).^(١)

١ - اقول لا ينافي ثبوت عمل رسول الله عليه السلام مع كون اظهار حكم وجوب الجهر خلاف التقية، لان التقية كانت في اظهار خلاف فتواهم ورأيهم، كما ترى في سائر موارد التقية، فإن الشيعة لو اظهر واحكاماً على خلاف فتوى علمائهم صاروا في معرض الايذاء وان كان حكمهم

الوجه الثاني: ان يقال بجمع العرفي بينهما، بان ظاهر رواية زرارة وجوب الاعادة مع عدم الجهر، ورواية علي بن جعفر نص في عدم وجوب الجهر، فيحمل الظاهر على النص وتكون النتيجة هي استحباب الجهر.

وفيه، أنه وان كان هذا الجمع جمعاً عرفياً في حد ذاته، وموافقاً لما مشيننا وقلنا في الأمر من ان امر المولى وبعثه الى فعل من الافعال، ويفيد هذا البعث في حد ذاته الوجوب لو لم يصل بيان من المتكلم الأمر على الاستحباب بالتفصيل الذي قلنا في الاصول، فنيا ورد طلب في دليل وورد جواز تركه في دليل آخر فيرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب، ولكن لا مجال لهذا الجمع في المقام، لأنه ولو فرضت قابلية حمل فعله عليه في رواية زرارة (وعليه الاعادة) على الاستحباب بقرينة رواية علي بن جعفر، ولكن قوله في رواية زرارة قبل هذه الفقرة (فقد نقض صلوته) غير قابل على الحمل على الاستحباب فلا وجه لهذا الجمع.

الوجه الثالث: هو ان يقال بأنه بعد عدم امكان جمع العرفي بين الروایتين، لأن قوله في رواية زرارة (فقد نقض صلوته) صريح في نقض الصلوة بترك الجهر عمداً، ورواية علي بن جعفر تدلّ على جواز ترك الجهر ولازمه عدم نقض بترك الجهر، فيبينها التعارض.

على طبق عمل النبي ﷺ أو روايته، ففي المقام بعد كون جمهور العامة قائلين بالاستحباب يمكن كون حكم موسى بن جعفر عليه السلام على خلاف التقية، لكن يوهن الحمل على التقية من جهة اخرى، وهو ان التخيير معناه كون طرفي التخيير مساوياً، وهذا مخالف مع القول باستحباب أحد طرفي المسئلة، فالحكم بالتخيير مخالف مع فتوى العامة من استحباب الجهر، فعلى هذا يكون حمل الرواية على التقية مشكلاً. (المقرر)

نقول بأنّه في مقام التعارض حيث أنّه لا بد من الاخذ بما فيه المرجح من الروايتين فلا إشكال في لزوم الاخذ برواية زرارة، وطرح رواية علي بن جعفر لكون الشهرة الفتوائية والروائية على طبق رواية زرارة، فهذا الوجه نقول بان الحق هو وجوب الجهر في المواضع المذكورة والاختفات في غيرها، فافهم.

ثمّ اعلم ان هنا فروعاً:

الفرع الأول: في أنّه بما يتحقّق الجهر والاختفات.

قد يقال بان اقل الجهر هو ان يسمع الكلام القريب الصحيح إذا استمع والاختفات ان يسمع نفسه ان كان يسمع، وقد يقال بان الحق هو كون الجهر والاختفات من الصفات العارضة للصوت، فيقال صوت جهوري، ولا يبعد كون الأمر كذلك، لأنّها وصفان للصوت، فلو كان للصوت جوهر يقال أنّه اجهر في صوته وان لم يسمعه أحد، ويقال للصوت الذي لم يكن له جوهر بأنّه اخفي في صوته وان يسمعه أحد، فالميزان في الجهر والاختفات هو هذا.

وأما الأخبار فلا دلالة لها على إثبات ما استظهرنا، ولا على خلافه فتذكر الأخبار حتّى يظهر لك ذلك فنقول بعونه تعالى بان الروايات هي ما جمعها صاحب الوسائل ﷺ في الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلوة:

الأولى: وهي مارواها زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال لا يكتب من القراءة والدعاء إلا ما اسمع نفسه).^(١)

هذه الرواية تدلّ على عدم كتابة القرآن والدعاء إلا ما اسمع نفسه مطلقاً، ولا

اختصاص لها بخصوص القراءة في الصلوة، بل لا اختصاص لها بخصوص القراءة والدعاء والاذكار في الصلوة، والظاهر ان المراد منها بقرينة بعض ما يأتي من الروايات هو أنه لا يكتب إذا كان مثل حديث النفس بان يحرك لسانه، ولكن لا يكون صوت، فإن تدلّ باطلاقها لحال الصلوة، فتدل على عدم كفاية ما لا يسع نفسه، أي يكون تحريك لسان فقط، لا ان يكون صوت في البين مثل حديث النفس فلا ربط لها بما نحن بسدده من تعيين حدّ الجهر والاخفات، لأن غاية ما يمكن دلالتها عليه هو عدم كفاية هذا المقدار، وأما ما حدّ الجهر والاخفات فلا تدلّ عليه.

الثانية: ما رواها سماعة (قال سئلته عن قول الله عز وجل ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها قال المخافة ما دون سمعك والجهر ان ترفع صوتك شديداً).^(١)

وهذه الرواية غير مربوطة بالمقام، لأنها لا تدلّ إلا على ان المخافة ما دون سمعك والجهر رفع الصوت شديداً، وأما حدّ الوسط بينها وهو الجهر والاخفات الذي نحن بسدده فلا دلالة لها لاحدها.

الثالثة: ما رواها عبدالله بن سنان (قال قلت لابي عبد الله عليه السلام على الامام ان يسمع من خلفه وان كثروا فقال ليقراء قرأته وسطاً يقول الله تبارك وتعالى ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها).^(٢)

لا تدلّ الرواية إلا على ان الامام يقرأ قرأته وسطاً، ولا دلالة لها على ان ما هو حدّ الجهر والاخفات فلا تكون مربوطة بالمقام.

١- الرواية ٢ من الباب ٣٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٣ من الباب ٣٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

الرابعة: ما رواها الحلبي (قال سئلت أبا عبد الله ﷺ هل يقرء الرجل في صلواته وثوبه على فيه قال لا بأس بذلك إذا سمع اذنيه المهمة).^(١)
تدلّ بظاهرها على كفاية سماع المهمة.

الخامسة: وهي ما رواها علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ﷺ (قال سئلته عن الرجل يصلح له ان يقرء في صلواته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته في غير ان يسمع نفسه قال لا بأس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما).^(٢)

ذكر صاحب الوسائل هذه الرواية في الباب ٥٢ أيضاً مع اختلاف يسير في المتن مع النقل المذكور، وهي هذه (عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ﷺ قال سئلته عن الرجل يصلح له ان يقرء في صلواته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير ان يسمع نفسه قال لا بأس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما).^(٣)

نقل صاحب الوسائل الرواية في كل من الباين عن الشيخ ﷺ وعلى ما في تهذيب الشيخ ﷺ تكون الرواية هكذا (محمد بن أحمد بن يحيى العمري عن علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ﷺ قال سألته عن الرجل يصلح له ان يقرء في صلواته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير ان يسمع نفسه قال لا بأس ان لا يحرك لسانه يتوهم توهما).^(٤)

السادسة: وهي ما رواها اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ﷺ (في قوله

١- الرواية ٤ من الباب ٣٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٥ من الباب ٣٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣- الرواية ٢ من الباب ٥٢ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٤- التهذيب، ج ٢، ص ٩٧، ح ٣٦٥.

ذكر كلمات الفقهاء في مفهرم الجهر والاخفات وما هو محقق لهما..... ٢٤٣

عز وجل ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها قال الجهر بها رفع الصوت والتخافت ما لم تسمع نفسك واقرأ ما بين ذلك). (١)

السابعة: وروى أيضاً (القائل علي بن ابراهيم) عن أبي جعفر الباقر عليه السلام (قال الاجهار ان ترفع صوتك تسمعه من بعد عنك والاخفات ان لا تسمع من معك والايسيراً). (٢)

هذا كله في روايات الباب.

ثم أعلم بأنه كما قلنا الجهر والاخفات يكون من صفات الصوت، وليس معناها وتفسيرها سماع الغير الصوت، وسماع النفس الصوت فمن تخيل بان معنى الجهر هو سماع الغير ومن الاخفات سماع النفس فكل صوت يسمعه الغير فهو جهر وكل صوت لا يسمعه الغير بل يسمعه النفس هو الاخفات فقد تخيل تخيلاً فاسداً، لانه لا يستفاد ذلك لا من الروايات كما عرفت ولا من كلمات من تعرض للمسئلة من قدماء فقهاءنا عليهم السلام فنقل أولاً عباراتهم حتى تعلم ان ما نقول حقاً.

قال الشيخ عليه السلام في النهاية (٣)، واذا جهر لا يرفع صوته عالياً بل بجهر متوسطاً، واذا خافت فلا يخافت دون اسماعه نفسه ذكر في المبسوط (٤) أيضاً نحوه، وقال في موضع آخر من المبسوط ولا يجوز ان يقرء في نفسه، بل ينبغي ان يسمع نفسه ذلك

١- الرواية ٦ من الباب ٣٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٧ من الباب ٣٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣- النهاية، ص ٨٠

٤- المبسوط، ج ١، ص ١٠٨.

ويحرك به لسانه، وقال المفيد^(١) في المقنعة بعد ذكر الجهر في الجهرية والاختفات في الاختفائية، ولكن لا يخافت بما لا يسمعه اذنبه من القرآن.

اما كلامهما المتقدم ذكره فليس تفسيراً للجهر والاختفات أصلاً، بل هو في الحقيقة بيان المراد من الآية الشريفة «ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً» نظير بعض الروايات الواردة في تفسيرها، غاية الأمر بين الشيخ^(٢) مورد النهي من كلي طرفي الجهر والاختفات والمفيد^(٣) ذكر مورد النهي من الاختفات فقط، ولم اجد هذا الحكم ولا تفسيراً للجهر والاختفات في الكافي والغنمية ولم ولا في الاقتصاد والجمل والقعود وجمل العلم والعمل وشرحه والمقنع والهداية وقال الشيخ^(٤) في التبيان^(٥) وقوله (ولا تجهر بصلواتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً) نهى الله عن الجهر العظيم في حال الصلوة وعن المحافة الشديدة وامر ان يتخذ بين ذلك سبيلاً وحد أصحابنا الجهر في ما يجب الجهر فيه بان يسمع غيره والمحافة بان يسمع نفسه، وقال المحقق^(٦) في المعتمد: وأقل الجهر أن يسمع غيره والاختفات أن يسمع نفسه أو بحيث يسمع لو كان سميعاً وهو إجماع العلماء ولأن ما لا يسمع لا يعدّ كلاماً ولا قراءة الخ.

وذيل عبارة الشيخ^(٧) في التبيان وعبارة المحقق^(٨) وإن كان في مقام ذكر ما يعتبر في الجهر والاختفات في القراءة في الصلوة حيث قال الأول: وحد أصحابنا الجهر الخ والثاني: وأقل الجهر أن يسمع غيره والاختفات أن يسمع نفسه (الخ)، ولكن

١ - المقنعة، ص ١٤١.

٢ - التبيان، ج ٦، ص ٥٣٣.

٣ - المعتمد، ج ٢، ص ١٧٧.

مع ذلك ليس مرادها ذكر حدّ الحقيقى للجهر والاختفات وبيان المراد منها وتفسيرها، بل نظرهما إلى أمر آخر وهو أنّ الجهر والاختفات الواجبين في القراءة يعتبر فيها أن يسمع الغير في الجهر وأن يسمع النفس في الاختفات فخصا الجهر والاختفات الواجبين بهذين الموردين ﷺ

فظهر لك ممّا قلنا نكتة لطيفة وهي أنّ ظاهر أخبار الباب وظاهر كلام الفقهاء ليس تفسيراً للجهر بأنّه ما يسمع غيره والاختفات ما يسمع نفسه فانقذ بذلك امور:

الامر الأول: أنّه إن كان سماع الغير تفسيراً للجهر وسماع النفس تفسيراً للاختفات فلا يبقى مجال للنزاع في تعيين حدّ الصوت ولأنّ يقال: إنّ الحد في الجهر ظهور جوهر الصوت وفي الاختفات عدم ظهور جرس الصوت لأنّه بعد كون الجهر عبارة عن صوت يسمعه الغير والاختفات عبارة عن صوت يسمعه النفس فيدور الجهر والاختفات مدارهما.

الامر الثاني: إنّ سماع الغير وسماع النفس ليس تفسيراً للجهر والاختفات ولا يستفاد ذلك لا من رواية ولا من كلام القدماء ﷺ .

الامر الثالث: من توهم مثل صاحب مفتاح^(١) الكرامة ﷺ من كون كلام الشيخ ﷺ أو غيره تفسيراً واحداً للجهر والاختفات يكون في خطأ بل خصوصاً الجهر الواجب بما يسمع غيره، والاختفات الواجب بما يسمع نفسه، فقيّدوها بقيد لا أنّ حقيقتها قائمة بهما كما بينا لك في مطاوي كلماتنا.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في مقامات:

المقام الأول: في أنه هل يعتبر في الجهر الواجب في بعض الصلوات والاختفات الواجب في بعضها أمر آخر سوى ظهور جرس الصوت وعدم ظهوره أم لا؟ وبعبارة أخرى هل يعتبر في أقل مرتبة الجهر أن يكون بحيث يسمع الغير وفي أقل مرتبة الاختفات أن يكون بحيث يسمع نفسه أم لا يعتبر ذلك؟

قد يقال بأن مقتضى الرواية الاولى والثانية المتقدمتان هو اعتبار إسماع النفس في أقل الاختفات، لأن مفاد الاولى هو عدم كتابة القرآن والدعاء في ما لا يسمع نفسه، ولأن مفاد الثانية هو كون المخافة المنهي عنها ما دون سمعك، فيستفاد منها عدم عد هذه المرتبة اختفاً واجباً في الصلوة ولكن كما بينا سابقاً ليس إسماع الغير دخيلاً في حقيقة الجهر ولا إسماع النفس دخيلاً في حقيقة الاختفات.

فنقول: أما ما قيل من اعتبار السماع النفس في صدق أقل مرتبة الاختفات بأن الروايتين تعرضتا لخصوص الجهر والاختفات في القراءة، بل الاولى متعرضة لأقل مرتبة يكتب من القراءة والدعاء والقراءة أعم من حال القراءة في الصلوة وغيرها، فتشمل جميع الأذكار الصلوة وكذلك الثانية تشمل جميع أذكار الصلوة، والمراد منها عدم البلوغ بمرتبة لا يسمع النفس، وهل هذا القيد أخذ بنحو الموضوعية بمعنى: أنه ولو علم القارى بأنه قرأ اختفاً، وتحقق الصوت الاختفائية أى: الهمس في الصوت يجب مع ذلك إسماع النفس أو أخذ بنحو الطريقية بمعنى: أن سماع النفس طريق إلى تحقق الصوت بعنوان القراءة الاختفائية وأمانة عليه.

ثم إن سماع النفس المأخوذ هل يعتبر أن يكون فعلياً، أو يكفي تقديره بمعنى: أنه يعتبر ان يسمع النفس الصوت فعلاً، ولازمه هو لزوم السماع النفس وإن كان مانع

للسمع وهذا معنى اعتبار سماع الفعلي أو يكفي أن يكون الصوت بمرتبة لو لم يكن مانع في البين كان يسمعه نفس المتكلم القاري وهذا معنى السماع التقديري.

وبعبارة أخرى هل يعتبر في صدق أن الشخص أتى بأقل الواجب من الاخفات أن يتأثر بسببه مضافاً إلى تأثر مقاطع الحروف آلة السمع أيضاً أولاً يعتبر ذلك بل يكفي كون تأثر مقاطع الحروف بسببه بحيث لو لم يكن للسماعة مانع يتأثر منه سامعة القاري.

فأقول: لا وجه للالتزام بفعلية السماع بل إن كان السماع معتبراً، فهو معتبر تقديراً بمعنى: أن يكون الصوت بحيث لو لم يكن مانع في البين يسمعه القاري وهذا واضح وبعد ذلك نقول: بأنه يمكن دعوى دخل ذلك على وجه الطريقة لا الموضوعية بمعنى: كون سماع نفسه أمانة على تحقق الصوت ووجه ذلك هو أن الصوت إن كان صوتاً فيسمعه نفس المتكلم وبعبارة أخرى إن لم يكن ما يتكلم به مثل حديث النفس بل كان أقل مرتبة الصوت فيكون خارجاً قابلاً لأن يسمعه نفس المتكلم وحيث لا يكون تفكيك بينهما أعنى: بين أقل مرتبة الصوت وبين سماع نفسه خارجاً، فجعل إسماع النفس أمانة على ذلك فلا يستفاد من الروايتين أخذ سماع نفسه على وجه الموضوعية بحيث يدور صدق أقل مرتبة الاخفات مداره.

وأما اعتبار سماع الغير في أقل الجهر فلا دليل عليه أصلاً، نعم بعد ظهور جوهر الصوت في الجهر فيكون الصوت بحدّ من العلو يكون قابلاً لأن يسمعه الغير فافهم.

المقام الثاني: لو فرض اعتبار سماع النفس فهل المعتبر هو سماع مادة الصوت فقط وإن لم يسمع هيئة الصوت أو يعتبر سماع مادته وهيئة، وبعبارة أخرى

لو قرأ الشخص آية فهل المعتبر سماع جامع الصوت الذي يوجد بقراءتها وإن لم يسمع الالفاظ والكلمات والحروف، أو يعتبر سماع ذلك، مقتضى الرواية الاولى اعتبار سماع الصوت من المادة والهيئة، لأنه قال فيها (لا يكتب من القراءة والدعاء إلا ما اسمع نفسه) فظاهرها إسماع نفسه القراءة والدعاء ولا يصدق سماع القراءة والدعاء إلا إذا سمع الصوت بمادته وهيئة من الكلمات والحروف.

وقد يقال: بأن الرواية الرابعة المتقدمة تدلّ على كفاية سماع المهمة وهو يحصل بسماع مادة الصوت فقط، وبذلك نقول بكفاية سماع المهمة، وليست هذه الرواية معارضة مع الرواية الاولى لأنّ الاولى تكون في مقام بيان أصل اعتبار السماع وهذه الرواية تبين أن السماع اللازم هو سماع مادة الصوت لا المادة والهيئة معا. (١)

المقام الثالث: قد مر أن ما ذكر من اعتبار سماع الغير في أقل الجهر لا دليل عليه أصلاً، وكذا لا يستفاد من الرواية الاولى والثانية كون سماع النفس دخيلاً على

١ - أقول: هذا ما قلت بحضرته مدّ ظله في مجلس البحث) ولكن الرواية الاولى يكون لسانها سماع القراءة والدعاء وسماع المهمة لا يكون سماعاً للقراءة والدعاء فلا يمكن أن يقال بكون الرواية الرابعة شارحاً لها.

وأما الرواية الخامسة من الروايات المتقدمة التي نقلها صاحب الوسائل رحمته في أحد الأبواب بنحو وفي باب آخر بنحو آخر عن الشيخ رحمته فحيث إنّ عبارة التهذيب التي نقلناها هي هكذا (قال: لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهمًا) فهي تدلّ على عدم لزوم كون صوت أصلاً، فلا يمكن الأخذ بها، بل تحمل على ما حملها الشيخ رحمته من كون ورودها مورد ابتلاء الشخص بالامام المخالف فيكون في هذا الحال هذا المقدار كما ينادي به بعض روايات آخر فمحمول على التقيّة. (المقرّر)

وجه الموضوعية في أقل الاخفات نعم غالباً لا يتحقق الصوت إلا ويسمعه نفس المتكلم ثم إنه لاحد لمرتبة الأعلى من الاخفات بل مع عدم ظهور الصوت وعدم ظهور جرسه يصدق الاخفات.

وأما حدّ الأعلى من الجهر فالمستفاد من الآية الشريفة «ولا تجهر بصلواتك» (١).

مع ما ورد من أهل البيت عليهم السلام في تفسيره، هو النهي عن الجهر العظيم وعن الاخفات بما دون السمع والأمر بالابتغاء ما بينهما، والنهي إن كان نهياً تحريماً تكليفاً، فلا يجوز أن يجهر جهراً عظيماً، ولو جهر فحيث إن النهي النهي التكليفي فيدور بطلان الصلوة وعدمه مدار إخلال ذلك بقصد القرية وعدمه، وعلى كون النهي وضعياً يكون الجهر بهذا المقدار من العلو من موانع الصلوة فتفسديه وليست الآية متعرضة لحدّ الجهر والاخفات الواجب في الصلوة بل تعرضت لجهة أخرى وهو حدّ الافراط والتفريط فافهم.

الفرع الثاني: يقع الكلام في صلوة الجمعة وصلوة الظهر من يوم الجمعة من حيث الجهر والاخفات.

أما الكلام في حكم صلوة الجمعة من حيث الجهر والاخفات فنقول: قال العلامة رحمته الله في المنتهى: إنه أجمع كل من يحفظ عنه العلم على أنه يجهر بالقراءة في صلوة الجمعة ولم أقف على قول للأصحاب في الوجوب وعدمه، والأصل عدمه انتهى

ويظهر من بعض آخر القول باستحباب الجهر فيها، وقد يتوهم أن دعوى العلامة رحمته الله من إجماع كل من يحفظ عنه العلم دليل على كون استحبابه إجماعياً.

ولكن كما قلنا في أصل مسألة الجهر والاختفات بان جمهور العامة قائلون باستحباب الجهر فيمكن أن يكون التزامهم باستحباب الجهر في صلوة الجمعة من هذا الباب وأما الخاصة القائلون بوجوب الجهر في مواضعها، والاختفات في مواضعها فلا نسلم فتوهم على استحباب الجهر بالقراءة في صلوة الجمعة.

فبعد ذلك نقول: بأنه كما قلنا في صلوة الجمعة: بأن أصلها ثبت بعمل رسول الله ﷺ، ثم بعد مضي مدة من اقامته صلوة الجمعة نزلت الآية الشريفة (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي الخ) فالمقصود من النداء في هذه الآية هو النداء المخصوص للجمعة المخصوصة كان إمامها رسول الله ﷺ بكيفية خاصة وآداب مخصوصة فلا يبق وجه للتمسك بهذه الآية لوجوب صلوة الجمعة مطلقاً ولو كان منادياً كل من كان و وضعها في الاسلام فالصلوة الجمعة التي يجب السعي إليها إذا نودي لها هي التي أقامها رسول الله، ومن له الأمر من بعده.

ولهذا يرى من وضع انعقادها من الصدر الأول من الاسلام إلى الحال عند الخاصة والعامة أن من يقيمها، ومن بيده أمرها هو الخليفة في هذا الحث لا يكون اختلاف بيننا وبين العامة وإن كان الاختلاف في أنهم يقولون أن الخليفة هو الفلان والفلان ثم الفلان ثم على عليه الصلوة والسلام ثم من يكون أمر خلافة المسلمين ورياستهم بيده ونحن نقول: بأن بعد رسول الله ﷺ لا تكون الخليفة إلا من نصَّ عليه الله ورسوله وهو على وأولاده المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

فكما أن أصل صلوة الجمعة ثبت بفعله ﷺ كذلك ما يكون مسلماً من فعله

هو أنه جهر بالقراءة فيها ولم ينقل من أحد بأنه اخفي في قراءة صلوة الجمعة فبعد عمله المستمر من الجهر في قرائتها تكشف وجوب الجهر في صلوة الجمعة كما قلنا في أصل المسئلة فكما أن الجهر في الغداة وفي الأوليين من المغرب والعشاء ثبت بفعله ﷺ وجوبه، هكذا يثبت من فعله في صلوة الجمعة ومداومته على الجهر بالقراءة فيها كون الجهر واجبا، خصوصاً مع قوله ﷺ (صلّوا كما رأيتموني أصلي) فعلى هذا ما ينبغي أن يذهب إليه هو وجوب الجهر بالقراءة في صلوة الجمعة.

هذا بالنسبة إلى حكم صلوة الجمعة من حيث الجهر والاختفات في قرائتها وأما حكم صلوة الظهر في يوم الجمعة من حيث الجهر والاختفات في قرائتها فحل خلاف فهل نقول بالجواز أو بوجوب الجهر أو نقول بوجوب الاختفات فيها، أو نقول بالتفصيل بين الجماعة والفرادى؟

اعلم أن المراجع في الروايات يرى أن لسان الأخبار مختلف في المقام فنذكر أولاً الأخبار الواردة في المسئلة ثم نذكر ثانياً ما هو الحق في المقام انشاء الله، فنقول بعونه تعالى شأنه:

الاولى: ما رواها عمران الحلبي (قال: سئل أبو عبدالله ﷺ عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات أيجهز فيها بالقراءة؟ قال: نعم، والقنوت في الثانية). (١)
تدل على جواز الجهر في صلوة الظهر من يوم الجمعة.

الثانية: وهي ما رواها الحلبي (قال: سئلت أبا عبدالله ﷺ عن القراءة في الجمعة إذا صليت وحدي أربعاً، أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، وقال: اقرأ سورة الجمعة

والمناققين في يوم الجمعة). (١)

تدلّ على الجواز في صلوة ظهر الجمعة إذا صلى وحده.

الثالثة: وهي ما رواها محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: قال لنا: صلّوا في السفر صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر فقال: اجهروا بها). (٢)

تدلّ بظاهرها على وجوب الجهر بالقراءة في الظهر من الجمعة والانكار الذي فرضه السائل يحتمل أن يكون مراده إنكار العامة لهم ويحتمل أن يكون مراده إنكار الخاصة لهم من باب كون عدم الجهر بها معروفاً عندهم. (٣)

الرابعة: ما رواها محمد بن مروان (قال: سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن صلوة الظهر يوم الجمعة كيف نصليها في السفر؟ قال: تصلّيها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهراً). (٤)

يحتمل أن يكون المراد إتيان صلوة الجمعة في السفر والأمر بالجهر بالقراءة فيها، ويحتمل أن يكون المراد الظهر وأنّ القراءة فيها تكون جهراً.

الخامسة: ما رواها جميل (قال: سئلت أبا عبد الله عن الجماعة يوم الجمعة في

١ - الرواية ٣ من الباب ٧٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ٦ من الباب ٧٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣ - أقول: ولكن إن كان المراد إنكار العامة لهم فكيف قال عليه السلام مع ذلك (اجهروا بها) لأنّ مع إنكارهم تجب التقيّة كما أنّ حمل الإنكار على إنكار الخاصة بعيد من باب أنّ الخاصّة كيف ينكرون على عمل مثل محمد بن مسلم عليه السلام. (المقرر)

٤ - الرواية ٧ من الباب ٧٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

السفر فقال: تصنعون كما تصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر ولا يجهر إمام فيها بالقراءة وإنما يجهر إذا كانت خطبة). (١)

السادسة: ما رواها الشيخ رحمه الله أيضاً عن حسين بن سعيد عن العلا عن محمد بن مسلم (قال: سئلته عن صلوة الجمعة في السفر فقال: تصنعون كما تصنعون في الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقراءة وإنما يجهر إذا كانت خطبة). (٢)

اعلم أن السند إن كان كما ذكر صاحب الوسائل عن الشيخ رحمه الله تكون الرواية مرسلة، لأن حسين بن سعيد لا يمكن أن يروي عن العلا بلا واسطة، لأنه في طبقة لا يروي عنه بلا واسطة ويحتمل كون الروایتين أعنى: الخامسة والسادسة رواية واحدة لقرب كل واحد منها بالآخر من حيث المتن فروى جميل من باب علمه بصدور الرواية عن أبي عبدالله رحمه الله من باب استماعه مثلاً عن محمد بن مسلم وهذا احتمال صرف لأن يدعي علم أو ظن على كونها رواية واحدة هذا، ثم إنهما تدلان في حد ذاتهما على أن الامام لا يجهر في صلوة الظهر وإنما الجهر يكون في صلوة الجمعة.

هذا كله روايات الباب، ثم أعلم بأنه كما قلنا كان عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالجهر في القراءة في صلوة الجمعة وأما في صلوة الظهر من يوم الجمعة فلا ندرى نحوه عمله صلى الله عليه وآله وسلم وأنه هل جهر فيها بالقراءة أو لا، نعم يمكن أن يقال: بأن عمل المسلمين خارجاً كان على الاخفات فيها، ويقال: بأنه مع كون عمل المسلمين على الاخفات فيها مع عمومية الابتلاء بها، فإن كان الأمر على خلاف ما عليه المسلمون لكان

١- الرواية ٨ من الباب ٧٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٩ من الباب ٧٣ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

اللازم بيانه، فمن ذلك نكشف كون الواجب الاخفات في القراءة فيها.

فما ذكر الحاج آغا رضا الهمداني رحمته الله في المقام من أنه إن كان الجهر واجباً مع عموم الابتلاء كان اللازم ذكره مع كون المسلمين على خلافه ولكن هذا لا ينافي استحباب الجهر إذ ربّ مستحب يكون العمل على خلافه أعنى: لم يعملوا به مع استحبابه فكون عمل المسلمين على الاخفات لا ينافي مع الاستحباب^(١) ليس في علمنا قلنا من أن عمل الخارجي إن كان هو الاخفات كما يظهر من الرواية الثالثة المتقدمة من كون الجهر أمر مستكراً عند المسلمين فع عموم الابتلاء و عدم ردّ ظاهر يكشف ذلك عن عدم كون الجهر مطلوباً وجوباً ولا استحباباً^(٢) وعلى كلّ حال نقول: بأنّ لسان روايات الباب كما عرفت مختلف فبعضها يدلّ على وجوب الجهر وبعضها على حرمة فهل يمكن أن يجمع بينهما يجمع عرفي أولاً؟

قد يقال: بإمكان الجمع ورفع التعارض من بين بدعوى أنه بعد كون الجهر في صلوة الجمعة واجباً كما مرّ منا، يقال: بأنّه يحمل رواية الجميل ومحمد بن مسلم الدالتان على النهي عن الجهر فيها على نفي الوجوب بقريته روايات الآمرة بالجهر فيها، بأن يقال: إنّ مفادها بقريته هذه الروايات هو أنّ الجهر يكون واجباً إذا كانت

١ - مصباح الفقيه، كتاب الصلوة، ص ٣٠٠.

٢ - أقول: الحق عدم دلالة كون عمل المسلمين على الاخفات بمجرد دليله على نفي وجوب الجهر كما قال في المصباح ولا على كون الاخفات هو الوظيفة كما أفاد سيدنا الاستاد مد ظله العالی، لأنّه مضافاً إلى امکان منع العمل هكذا، نقول: ليس العمل دليلاً على كونه مستنداً عمل رسول الله ﷺ، وأمّا عدم بيان رد عملهم من ناحية المعصوم عليه السلام فأولاً يمكن أن يكون لأجل التقية وثانياً يكفي بيانا بعض الروايات المتقدمة الدالة على جواز الجهر ووجوبه فيها. (المقرر)

خطبة يعنى: تكون الصلوة صلوة الجمعة وأما إذا كانت ظهراً فلا يجهر فيها الامام أى: لا يجب الجهر فيها.

أو يقال بقرينة روايات الدالة على الجواز بأنه وإن قلنا بأن الجهر في صلوة الجمعة مستحباً، فالنهي عن الجهر يحمل على عدم الاستحباب ولا ينافي عدم الاستحباب مع الجواز بمعنى الاعم.

أو يقال: بأن النهي عن الجهر في الروايتين في صلوة الظهر من يوم الجمعة يكون في مقام دفع توهم الوجوب فلا يكون نهياً تحريمياً، فتكون نتيجة الجمع هو عدم حرمة الاخفات وعدم وجوبه غاية الأمر إن قلنا بوجوب الجهر في الجمعة فالنهي عن الاخفات في ظهرها لا تدلّ إلا على عدم وجوب الجهر فيها بقرينة ما يقابلها من الروايات فلا ينافي النهي مع استحبابها، خصوصاً إن كان النهي دفعاً لتوهم الوجوب وإن كان الجهر في صلوة الجمعة مستحباً، فعنى النهي عن الجهر في ظهرها هو عدم استحباب الجهر فيها، بقرينة باقى الروايات نقول بجواز الجهر لا باستحبابه فعلى كل حال يرفع اليد عن ظاهر النهي في الخبرين بالنص على الجواز في سائر الروايات وهذا جمع عر في يقال في مقامات كثيرة.

ولكن في الجمع بين الطائفتين من الروايات بهذا النحو تأمل لأنّه مع تأمل في رواية جميل ومحمد بن مسلم الدالتان على حرمة الجهر في حد ذاتهما يرى أنّها غير قابلين لهذا الجمع والعرف لا يساعد معه، فإن عمداً بن مسلم أو جميل الراويان للروايتين بعدما سمعا الكلام عن المعصوم عليه السلام هل فيها من قوله (ولا يجهر الامام) عدم وجوب الجهر على الامام حتّى يقال: بأنّ النهي قابل للحمل على عدم وجوب الجهر أو لم يفهم منه إلا عدم جواز الجهر فالعرف بعد ما يراجع هذا النهي ويراجع الأمر الوارد بالجهر في الطائفة المعارضة لهاتين الطائفتين هل يرى أنّ المتكلم فيها

أراد شيئاً واحداً، وهو عدم الوجوب أو يفهم التعارض بين الأمر بالجهر والنهي عنه فما يأتي بالنظر هو التعارض بين الطائفتين وعدم كون هذا الجمع عرفياً.

إذاً لا يمكن الجمع بينهما بهذا النحو المذكور وتكون متعارضين فكما حقق في محله إن كان لاحدهما مرجح من المرجحات يصير سبباً للترجيحه وطرح ما يقابلها، وإلاً فالحكم هو التخيير أو التساقط على الكلام فيه فعلى هذا نقول: بأن الترجيح يكون مع رواية محمد بن مسلم وجميل لأن المشهوراً فتوا على طبقهما بل كان عليه عمل المسلمين كما ينادي بذلك الرواية الاخرى من محمد بن مسلم المذكورة في ضمن الروايات المتقدمة الدالة على أن الجهر كان أمراً مستنكراً، فالترجيح معها، فكما قلنا سابقاً في حاشية العروة: الحق هو الاخفات فإنه لو لم يكن أقوى فلا أقل من كونه أحوط. (١)

الفرع الثالث: لا إشكال في عدم وجوب الجهر على النساء في ما يجب الجهر فيه على الرجال لدلالة بعض الروايات عليه (٢)، لأن الرواية الثالثة منها تدل على عدم وجوبه عليهنّ، مضافاً إلى كون ذلك مفتى به الأصحاب.

وليس الوجه في ذلك ما قيل: من أن في الروايات قال (رجل) فلا يجب الجهر على النساء لأنه إن كان المدرك هذا فقط فليس ذكر الرجل محصاً مثل ساير الموارد.

١ - أقول: أما أولاً ما أفاده مدّ ظله من عدم إمكان جمع عرفي بين الطائفتين من الروايات بحمل النهي الوارد في روايه جميل و محمد بن مسلم على عدم الوجوب بقرينه الأخبار المجوزه فتكون نتيجة الجمع جواز الجهر. (المعقّر).

٢ - فارجع الياب ٣١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

والعمدة ما قلنا من أنه أولاً تدلّ عليه رواية علي بن جعفر المذكورة^(١) وضعف سند الرواية الدالة على ذلك تنجبر بعمل الاصحاب فلا مجال للاشكال في عدم وجوبه عليهن.

وثانياً اشتهار ذلك بين الأصحاب.

وأما وجوب الاخفات عليهن فلا وجه له لعدم دليل عليه (والأصل البرائة عن الوجوب) نعم جهرها مع سماع الأجنبي صوتها، فإن قلنا بعدم إشكال في إسماع صوتها فلا إشكال وأما إن قلنا بعدم جواز إسماع صوتها الاجنبى فحيث إن التكليف باخفاء صوتها عن الأجنبي يكون حكماً تكليفاً لا وضعياً، فيدور فساد صلوتها في صورة الجهر مع إسماع صوتها الاجنبى وعدم فساده، مدار منافات الجهر مع قصد التقرب وعدمه، لأنّ الجهر منهى فمع كونه منهياً عنه لا يصير مقرباً وإن قلنا بجواز إجتماع الأمر والنهي لما قلنا غير مرة من فساد صلوتها من باب عدم كون صلوتها مقرباً في هذا الحال فافهم.

الفرع الرابع: لو جهر في موضع الاخفات أو اخفى في موضع الجهر فهل تبطل الصلوة أولاً؟ وقبل الشروع في بيان حكم المسئلة وجهاتها نذكر الروايتين المربوطتين بالمقام فنقول بعونه تعالى :

الاولى: ما رواها حريز عن زرارة عن أبي جعفر^(ع) في رجل جهر فيما لا ينبغي الأجهار فيه، واخفى في ما لا ينبغي الاخفاء فيه، فقال: أي ذلك فعل متمعداً فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا

شيء عليه، وقد تمت صلواته). (١)

الثانية: ما رواها حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (قال: قلت له: رجل جهر بالقراءة في ما لا ينبغي الجهر فيه، أو أخفي في ما لا ينبغي الإخفاء فيه، وترك القراءة في ما ينبغي القراءة فيه، أو قرء في ما لا ينبغي القراءة فيه، فقال: أتى ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه). (٢)

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في المسئلة في مقامات:

المقام الأول: لا إشكال في شمول الرواية من جهر في موضع الإخفات أو بالعكس ساهياً أو ناسياً، أو لا يدري وتذكر بعد الصلوة، فلا يجب عليه الإعادة، وكذا لو تذكر بعد مضى محل تداركه، مثل ما إذا دخل في الركوع، لأنه لو كان الجبران وإتيان القراءة واجباً عليه يلزم إعادة الصلوة لأنه بعد الصلوة أو بعد الدخول في الركن إن كان الجهر في موضع الإخفات أو الإخفات في موضع الجهر غير مغتفر فتجب إعادة الصلوة والمستفاد من الرواية عدم وجوب إعادتها إذا وقع ذلك ساهياً أو ناسياً أو لا يدري.

وأما لو جهر في موضع الإخفات، أو أخفي في موضع الجهر ناسياً أو ساهياً أو لا يدري ولم يمس محل التدارك مثل ما فعل ذلك ولم يدخل بعد في الركوع، أو أتى ببعض الفاتحة أو السورة كذلك والحال أنه في بعضها الأخرى مثلاً في صلوة الغداة قرء (الحمد لله رب العالمين) إخفاتاً، وتذكر وهو مشغول بقراءة (الرحمن الرحيم) فهل يجب عليه تدارك ما قرء على خلاف النحو الواجب عليه أولاً، بل وقع ما وقع

١ - الرواية ١ من الباب ٢٦ من أبواب القراءة من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ٢٦ من أبواب القراءة من الوسائل.

صحيحاً ولا شيء عليه.

اعلم أنَّ مفاد الرواية الاولى هو أنَّ من جهر في موضع الاخفات أو العكس إن كان عن عمد فقد نقض صلوته وعليه الاعداد ومفهوم ذلك وهو الذي أداه عليه السلام بنحو المنطوق وذكرها وفرع بقاء التفرع وهو أنه إن كان ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته فإذا نظر إلى الفقرتين الواقعتين في جواب السؤال يرى أنَّ مفاد الفقرة الاولى حكم أداه بصورة المنطوق وحيث كان لهذا المنطوق مفهوماً، فتعرض له وصرح به في الفقرة الثانية فكلما اعتبر من القيود والأحكام في الفقرة الاولى اعتبره في الفقرة الثانية، غاية الأمر في الأولى ذكر قيداً وهو العمد وحكم بحكم وفي الثانية مع عدم القيد المذكور حكم على عدم الحكم المذكور في الفقرة الاولى.

فعلى هذا نقول: بأنه بعد الحكم بوجوب الاعداد في الفقرة الاولى إذا فعل ذلك متعمداً، فقهرأ نفهم أنَّ مورد المفهوم يكون كل مورد كان قابلاً للاعداد نقاها فعلى هذا لابد وأن تكون الفقرة الثانية متعرضة لكل صورة لو لم يكن الحكم بعدم الاعداد كانت مورد الاعداد، وبعبارة اخرى لو لم يكن حكم الشارع بعدم شيء عليه وإتمام صلوته لكان اللازم عليه اعادة الصلوة غاية الأمر نفي الاعداد فلازم ذلك هو كون الصورة الثانية وهو ما فعل ذلك ساهياً ناسياً أو لا يدري وتذكر قبل مضى محل تداركه غير داخل في الفقرة الثانية من الرواية لأنَّ في هذه الصورة لا يوجب فعل ذلك لاعادة الصلوة بل الواجب إعادة ما قرأ على غير ترتب الواجب عليه من الجهر أو الاخفات.

وبعبارة اخرى نكشف من الأمر بالاعداد في الفقرة الاولى من الرواية أنَّ مورد الثانية لابد وأن يكون كل مورد يوجب عدم اغتفار الجهر في موضع الاخفات

أو العكس إعادة الصلوة فحكم ﷺ بعدم وجوب الاعادة وهذه الصورة خارجة عن المفروض في الفقرة الثانية ولأجل هذا نقول: بعدم شمولها لها^(١).

والسؤال وإن كان مطلقاً والفقرة الاولى وإن كانت تشمل هذه الصورة ولكن (عليه الاعادة) في الفقرة الاولى يوجب تخصيص الحكم في الفقرة الثانية (بأنه قد

١ - أقول: قلت بحضرته مدّ ظله العالی: بأنّ قوله ﷺ في الفقرة الثانية (لا شيء عليه) يدلّ على عدم شيء عليه إذا فعل ذلك نسياناً أو سهواً أو لا يدري مطلقاً سواء مضى محل التدارك لا، وأما ما افاده من أنّ قوله ﷺ في الفقرة الاولى (وعليه الاعادة) دليل على أنّ مورد الجواب في الفقرة الثانية يكون في ما يقبل الاعادة وعدمها فقال (لا شيء عليه) أى لا إعادة عليه فعلى هذا لا تشمل مورداً يبقى محل التدارك، فعندي مورد الاشكال وقلت بحضرته مدّ ظله، وهو أنّه لا إشكال في أنّ السؤال يكون مطلقاً بمعنى: أنّ قوله جهر في ما لا ينبغي الاجهار فيه الخ يكون السؤال عن الجهر في غير مورده، فهو سؤال مطلق والفقرة الاولى أيضاً مطلق لشموله لصورة تذكره بعد الصلوة ولصورة تذكره بعد مضى محل التدارك، ولصورة لم يمض محل التدارك، ولهذا لو قرء آية من آيات الفاتحة أو السورة أو كلمة منهما جهراً في مورد يجب الاخفات أو عكسه عامداً تبطل الصلوة وعليه الاعادة فلا بدّ وأن تكون الفقرة الثانية مطلقاً أيضاً تشمل لصور الثلاثة أما أولاً فلأنّ مقتضى كون الفقرة الثانية هي مفهوم الفقرة الاولى هو شموله للصور الثلاثة لأنّ المفهوم موافق مع المنطوق في الاطلاق والتقييد ولا فرق بينهما إلّا من حيث إثبات حكم في المنطوق لموضوع مع وجود القيد، وعدم الحكم مع عدم القيد ففي المقام أمر بوجوب الاعادة في ما جهر في موضع الاخفات أو عكسه إذا فعل معتمداً في جميع الصور، ففي الفقرة الثانية ليس عليه شيء لعدم كون ذلك معتمداً في جميع الصور، وثانياً بعد كون ظاهر السؤال هو السؤال عن مطلق الصور، والظاهر من الفقرة الاولى هو جميع الصور في الحكم بالاعادة في حال الصد فإن لم تكن الصورة التي لم يمض محل التدارك داخلاً في الجواب في الفقرة الثانية، فلازمه عدم جواب الامام ﷺ عن صورة وقوع تلك الصورة سهواً أو نسياناً أو لا يدري، وهذا خلاف الظاهر فلاجل ذلك نقول بشمول الرواية لجميع الصور، ولم يقبل مدّ ظله ما قلت، وقال: والسؤال وإن كان... (كما في المتن)، (المقرّر)

تمت صلواته ولا شيء عليه) على مورد يقبل عدم الاعادة وأنه وإن كانت الفقرة الثانية غير محكوم بحكم عدم شيء عليه، كان عليه الاعادة فلهذا لاتشمل هذه الصورة.

وأما الرواية الثانية فيحتمل قويا كونها متحدة مع الرواية الاولى وإن كان بين متنها اختلاف، لأن راويها زرارة وراوي عنه في كليهما هو حريز فيبعد بالنظر أن زرارة سئل عن هذه المسئلة مرتين، فع هذا الاحتمال لا يسلم كونها روايتين، وبعد كونها رواية واحدة لا ندري بأن ما صدر عن المعصوم عليه السلام هو ما في المتن الاولى أو الثانية فلا بد من الأخذ بما هو المتيقن من النقلين ^(١).

ثم اعلم بأن دخل الجهر والاخفات في الصلوات الجهرية والاخفات واعتبارها فيها ثبوتا مع قطع النظر عن مقام الاثبات يتصور على وجهين:

الوجه الأول: أن يكونا دخيلين في نفس الصلوة بدون توسط القراءة وبعبارة اخرى يكون في عداد ساير ما يعتبر في الصلوة شرطاً أو شطراً، وبعبارة ثالثة هما معتبران في نفس الصلوة في قبال القراءة فكما أن القراءة مما تعتبر فيها هكذا الجهر والاخفات معتبران فيها وإن كان محلها حال القراءة ولكنها أمران معتبران في حيال القراءة في الصلوة.

الوجه الثاني: أن يكونا دخيلين في الصلوة بتوسط القراءة بمعنى: أنها

١ - أقول: أما أولاً فقد عرفت أن الرواية الاولى باطلاتها تشمل لهذه الصورة وثانيًا كانت الرواية الثانية عين الاولى فما أفاده مدّ ظله العالي في محله، ولكن إن كانت غير الاولى ففيها لا يأتي ما بينه مدّ ظله في الرواية الاولى، لعدم تعرضها إلا للصورة فعل ذلك نسياناً أو سهواً وقال (لا شيء عليه) فافهم). (المقرر)

شرطان للقراءة وبعبارة أخرى يعتبر في القراءة المعتبرة في الصلوة أن تكون جهراً في بعض الصلوات وإخفاً في بعضها، فبناءً عليه هما من شرايط القراءة.

فعلى الاحتمال الأول مع فرض دلالة رواية زرارة على وجوب الاعادة على من جهر في موضع الاخفات أو العكس ان كان فعله متممداً، وعدم شيء عليه إن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري نقول: بأن مقتضى القاعدة هو أنه لو قرء بعض الفاتحة أو السورة حتى كلمة منها، وكان محل التدارك باقياً أعنى: لم يدخل في ركن لا يجب عليه تداركها، وتصح الصلوة مع تركه الجهر والاخفات، لأنه على الاحتمال الأول كان محل إتيان الجهر أو الاخفات حال القراءة فع إتيان القراءة وعدم إتيان أمر آخر معتبراً في الصلوة في حيال القراءة فالقراءة المعتبرة أتى بها، وسقط أمرها، والجهر مضى محله، لأنه لا يمكن إتيانه إلا في ضمن القراءة الواجبة وعلى الفرض أتى بالقراءة الواجبة ولا ينقلب ما وقع عما وقع عليه فبقاء وجوب الجهر مع ذلك غير معقول لعدم إمكان إتيانه في محله، لأن محله كان حال الاتيان بالقراءة والقراءة الواجبة وجدت على الفرض، وإتيان فرد آخر من القراءة مع الجهر لا يفيد أيضاً، لأن هذا الفرد ليس الفرد الواجب من القراءة الذي كان محل الجهر أو الاخفات.

فبناءً على هذا لا يجب عليه الاعادة في هذه الصورة لرؤية زرارة ولا يجب تداركه لعدم إمكان تداركه لقوت محل تداركه بعد القراءة، فتكون النتيجة عدم وجوب تدارك الجهر أو الاخفات لو تركها ناسياً أو ساهياً أو لا يدري في صورة عدم مضى محل تداركه، أي: عدم دخوله في الركن لو قلنا بكونها دخيلاً في نفس الصلوة لا في القراءة المعتبرة في الصلوة.

وأما لو ترك أحدهما متممداً ولم يدخل في الركوع سواء ترك في كل القراءة،

أو في بعضها حتّى في كلمة ودخل في كلمة اخرى، وفرض كونها دخيلاً في نفس الصلوة، وفرض دلالة رواية زرارة على وجوب الاعادة فبطلان الصلوة ووجوب الاعادة يمكن أن يكون لأجل أنه زاد في صلوته، لأنّ القراءة الواقعة على غير وصف الجهر لا تقبل لأنّ تصير جزءاً لأنّ بها ترك الجهر الواجب أو اخفات الواجب، فما أتى من القراءة بعد عدم قابليتها لأنّ تصير جزء الصلوة تكون زيادة فيها، فتبطل الصلوة أو من باب أنّ ذلك تشريع محرم، لأنّه أتى بالقراءة متعمداً اخفاتاً مثلاً مع كون الواجب الجهر بها أو بالعكس، فتبطل بها الصلوة، أو لأنّه ترك الجهر الواجب أو الاخفات المعتبر ان في الصلوة عمداً، أو لأنّه أتى بالمانع وهو الجهر في محل الاخفات أو العكس، وهذا من الموانع التي بها تبطل الصلوة.

لا يخفى عليك أنّ ظاهر رواية زرارة كون البطلان ووجوب الاعادة مستندا إلى ترك الجهر في ما ينبغي الجهر فيه، أو الاخفات في ما ينبغي الاخفات فيه، لا من باب الزيادة ولا من باب التشريع كما توهمه بعض ولا من باب إيجاد المانع^(١) هذا كله لو قلنا بكون الجهر والاخفات دخيلاً في نفس الصلوة بدون توسط القراءة.

وأما بناءً على الوجه الثاني، أعنى: كونها دخيلاً في القراءة ومن شرايطها، فنقول بعونه تعالى: أنّه لو ترك الجهر أو الاخفات ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فكما

١ - أقول: قلت بحضرته مدّ ظله العالی: بأنّ الظاهر من قوله في السؤال (جهر في ما لا ينبغي الاجهار فيه الخ) وقوله لَا يَجْزِي (أي ذلك فعل متعمداً الخ) هو استناد وجوب الاعادة إلى نفس الجهر في ما لا ينبغي الاجهار فيه، وهو ظاهر في أنّ نفس الجهر في محل الاخفات أو العكس صار موجباً لوجوب الاعادة وهذا مبطل للصلوة لا ترك الاخفات أو ترك الجهر كما أفاد مدّ ظله، وقلت بحضرته وتم البحث ولم يتعرض بعد لذلك فتأمل. (المقرّر)

قلنا تكون رواية زرارة متعرضة لصورة الاعادة وعدمها بمعنى: أن قوله في الفقرة الاولى بوجوب الاعادة ونقض الصلوة إذا ترك أحدهما عامداً نكشف أن الفقرة الثانية التي تكون في الحقيقة مفهوم الفقرة الاولى تعرضت لصورة يوجب ترك أحدهما نسياناً أو سهواً أو لا يدري إعادة الصلوة لو لا هذه الرواية فقال (لا شيء عليه) أى: لا تجب الاعادة فلم تكن الرواية متعرضة لصورة لا يوجب تركها إعادة الصلوة، وهو ما ترك أحدهما ولم يمس محل تداركها.^(١)

فظهر لك مما مرّ أنه إن قلنا بكون الجهر والاخفات مما لها دخل في أصل الصلوة ففي صورة ترك أحدهما ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا بد أن نقول: بعدم وجوب اعادة الصلوة وعدم لزوم تداركها ولو تذكر قبل الركوع، لأنّ تداركها لا يمكن إلا بتدارك القراءة، وهي وقعت على الفرض جزءً وبعد وقوعها جزءً لا تتقلب عما وقعت عليه، فلا يمكن تداركها في حال القراءة التي تقع جزء الصلوة، فإن كان الجهر والاخفات واجبا في هذا الحال، فلا يمكن إتيانها إلا بابطال ما بيده من الصلوة ثمّ إعادتها، والحال أن رواية زرارة تدلّ على عدم وجوب الاعادة وإن قلنا بدخلها في القراءة، فلا تعرض لرواية زرارة لهذه الصورة لأنّها متعرضة لصورة لولا الرواية كان الواجب اعادة الصلوة فيها هذا.

نعم، هنا كلام آخر، وهو أنه لا دليل لنا على كون الجهر والاخفات دخيلين في القراءة من الصلوة وكونهما من شرايطها، بل يمكن كونهما مما يكون دخيلاً في أصل الصلوة بدون توسيط القراءة، لأنّ عمدة الدليل في وجوب الجهر والاخفات في مواضعها على ما بينها هي عمل النبي ﷺ والمسلمين من بعده، وليس في البين ما

يدلّ على أنّ المواظبة على إتيانها وعدم تركها هل يكون من باب دخلها في الصلوة أو من باب دخلها في القراءة، وبمجرد إتيانها وكون محلها حال القراءة، بل وبمجرد دلالة بعض الروايات بأنّه يجهر في القراءة أو يخفي بها، لا تدلّ على كونها من شرايط القراءة.

فعلى هذا لو لم نقول بكون الظاهر كونها ممّا اعتبر في الصلوة فلا وجه لأن نقول بكونها معتبرين في قراءة الصلوة، وبعد ذلك يقال: بأنّ القدر المسلم من العمل الذي هو عمدة الدليل في الجهر في بعض الصلوات والاختفات في بعضها ليس إلّا على كونها معتبرين في أصل الصلوة في عداد ساير الأجزاء والشرايط.

فعلى هذا تكون النتيجة هو أنّه لو قرء الشخص ناسياً أو ساهياً أو لا يدري القراءة جهراً في موضع الاختفات أو بالعكس، ولم يدخل بعد في الركوع، فلا تجب إعادة ما قرء على خلاف الوجه الواجب عليه، ولا تجب إعادة الصلوة، أمّا عدم وجوب إعادة الجهر أو الاختفات بإعادة القراءة فلعدم إمكان إعادتها إلّا بإعادة الصلوة، لأنّ إتيانها في حال القراءة الواجب غير ممكن إلّا بإفساد الصلوة وإعادتها ثانياً على وجهها، وعلى القرض تدلّ رواية زرارة على عدم وجوب إعادة الصلوة، فلا تجب إعادة الصلوة، فافهم.

المقام الثاني: قد عرفت بأنّ في المسئلة روايتين تنتهي سندهما إلى حريز، وهو يروي عن زرارة وهو يروي عن أبي جعفر عليه السلام ومن المحتمل كونها روايةً واحدةً كما أنّه من المحتمل كونها روايتين .

وعلى كل حال تعرض في إحديهما لخصوص صورة النسيان والسهو وتعرض في الاخرى في مقام الجواب لصورة العمد في الفقرة الاولى، ولصورة النسيان

والسهو ولا يدري في الفقرة الثانية فما ينبغي التكلم فيه في هذا المقام هو أن المراد من المتعمد الذي وجب عليه الاعادة هل هو الذي يكون قاصداً لإتيان الفعل فقط، أو الذي يكون قاصداً إلى الفعل والعنوان، أعنى: قاصداً إلى الجهر في محل الاخفات، أو الاخفات في موضع الجهر.

وبعبارة اخرى بعد كون الناسي من يصدر عنه الفعل من باب نسيانه الشيء، ولكن يكون هذا الشيء موجوداً في خزينته (وبعبارة اخرى في المحس المشترك)، والساهي هو الذي غفل عن الشيء أصلاً ويجري شيء على لسانه ويتكلم به، فالمتعمد هو الذي يكون ملتفتاً إلى الشيء وغير غافل عنه .

فالناسي في المقام هو الذي كان عالماً بحكم الجهر والاخفات وبموضعها، ويكون حين صدور الفعل عنه على خلاف وجه ما علم به محفوظاً في الخزينة ولكن ينسى الحكم أو الموضوع أو كليهما، فيصدر عنه القراءة على خلاف ما قرره الشارع. والساهي هو الذي كان عالماً سابقاً، ولكن غفل كليةً عما علم به، بحيث لا يكون الموضوع والحكم، أو الموضوع، أو الحكم موجوداً في خزينته، ففي مقام القراءة مع غفلة يجهر في محل الاخفات أو بالعكس بدون توجه، بل يكون صرف سبق اللسان.

ففي مقابل الناسي والساهي يكون المعتمد، فالمتعمد هل هو الذي يصدر عنه الجهر أو الاخفات، لا على وجه النسيان ولا السهو، بل مع القصد والتوجه بالجهر أو الاخفات يجهر أو يخفي، أو يكون المتعمد في مقابلهما وفي مقابل الجاهل، وهو الذي لم يكن عالماً لا بالموضوع ولا بالحكم أو بأحدهما، فيكون المراد من المتعمد على هذا هو الذي يصدر عنه الفعل مع القصد والتوجه إلى الجهر والاخفات وإلى حكمها

ومع ذلك يجهر في محل الاخفات أو بالعكس.

لا يبعد كون الظاهر من المتعمد في حد ذاته هو الأول أعنى: من يكون قاصداً إلى الفعل بمعنى: أنه يصدر عنه الجهر الاخفات عن قصد سواء علم بكون ما يأتي به من الجهر أو الاخفات على خلاف حكم الشارع أم لا، وسواء علم بعدم كون هذا الموضوع الذي يجهر فيه، أو يخفى فيه محل الجهر أو الاخفات أم لا، وبعبارة أخرى سواء علم بالحكم بالموضوع أو لا يعلم بهما أو بأحدهما.

فعلى هذا قد يشكل في شمول الرواية للجاهل مضافاً إلى أنه بعد ما قلنا من أن منشأ العمدية في وجوب الجهر والاخفات في الصلوة هو العمل، وكيف يمكن أن يخفى العمل على مسلم حتى يسئل عن وظيفته ويحجب عليه السلام بمعذورية الجاهل، لأن العمل كان على الجهر في صلوة الغداة والمغرب والعشاء، والاخفات في صلوة الظهر والعصر فع هذا العمل يبعد كون جاهل بالحكم أو بالموضوع إلا أن يقال: بأن المراد ليس من يجهل العمل، بل مع علمه بعمل المسلمين لا يدري الوجوب.

فلأجل ما قلنا قد يقع الاشكال في النظر بدواً في شمول الرواية للجاهل، وبعد ما راجعنا كلام القدماء عليهم السلام رأينا عدم فتوى وتعرض منهم إلا للناسي والساهي، وليس في كلماتهم تعرض لحكم الجاهل، وما يرى في كلماتهم يكون موافقاً مع مضمون رواية أخرى من زرة المتقدمة المتعرضة لخصوص السهو والنسيان، ولا يرى منهم عمل على طبق هذه الرواية المشتملة لصورة الجهل بقوله عليه السلام (أو لا يدري) فهل يعد ذلك إعراضاً منهم عن هذه الرواية أم لا؟

ولكن مع ذلك نقول: بأنه ما يرى من شمول الرواية للجاهل، وحكمهم بكونه كالناسي والساهي في ما نحن فيه من المحقق عليه السلام والعلامة عليه السلام ومن تأخر عنهما، وكون

ذلك مسلماً بينهم تقريباً، فلا يمكن طرح هذه الرواية وأن لا يعمل بها، وما قلنا من الاشكالين يمكن دفعهما.

أما الاشكال الأول: فنقول: بأنّ الفقرة الاولى من الرواية المتعرضة لصورة العمد وإن كانت في حدّ ذاتها ظاهرةً فيمن يكون صدور الفعل عنه عن القصد سواء كان ملتفتاً وقاصداً للعنوان أو لا ولو لم تكن في الرواية الفقرة الثانية واكتفى ﷺ بذكر الفقرة الاولى كان الجاهل خارجاً، لأنّ المفهوم الفقرة الاولى لا يشمل إلا الناسي والساهي لظهور المتعمد في الفقرة الاولى لما يقابلها فقط، ولكن مع ذكر الفقرة الثانية وذكر (لا يدري) فإنّ ثقل بالناسي والساهي فقط يكون مفهوم الفقرة الاولى، لا ينافي مع ذلك لشمول المحكم للجاهل، لأنّه ذكر ﷺ حكم مورد آخر يكون حكمه مثل الناسي والساهي بعدها بصورة العطف، فع تصرّح الامام ﷺ بقوله (لا يدري) لا يبقى إشكال في شمول الرواية للجاهل.

وأما الاشكال الثاني: وهو استبعاد كون شخص جاهلاً بعمل المسلمين يصير مورد السؤال والجواب فأيضاً قابل للدفع، لأنّه مع التزام العامة بعدم وجوب الجهر والاخفات، وكونها مستحبين لا واجبين عندهم، فلا بعد في ان يكون بعض الناس، من أجل ما يرى من التزامهم خارجاً بالاستحباب، في الجهالة في حكم المسئلة، ولهذا وقع مورد السؤال والجواب، فما ذكرنا يظهر لك شمول الرواية للجاهل بالموضوع والمحكم، ثمّ إنّ لا فرق في الجاهل بالمحكم بين من يكون جاهلاً مركباً، وبين من يكون غير ملتفت أصلاً بالمحكم.

وهل تشمل الرواية الشاك، وهو الذي لا يكون جاهلاً بالمحكم بالجهل المركب، مثل من يكون ملتفتاً مثلاً بالعمل المسلمين بالجهر في بعض الصلوات

والاخفات في بعضها، ولكن يكون مردداً في أن ذلك يوجب وجوبها أم لا، فمع هذا الشك جهر في موضع الاخفات أو بالعكس، أولاً تشمله.

لا يخفى عليك بأن قوله ﷺ (لا يدري) لا يشمل الشاك (لأن من يكون لا يأتي بأحد طرفي شكه إلا بعنوان الرجاء والاحتياط، لا بعنوان الجهر في ما لا ينبغي الجهر فيه أو عكسه، فلفظ (لا يدري) وإن كان بنظر البدوي قابلاً لأن يشمل الشاك، لكن بعد التأمل في الفقرة الاولى، وتقابلها مع الفقرة الثانية، وعدم كونه متعمداً، لعدم كون جهره في محل الاخفات أو بالعكس من باب ما يفعله المتعمد - لأن المتعمد في الرواية بعد ضم الفقرة الثانية بالاولى وهو من يصدر عنه الفعل عن قصد والتفات إلى الفعل، وإلى كونه في ما لا ينبغي وعلى خلاف وضعه المشروع، حيث إنه بعد شمول لا يدري للجاهل بالحكم والموضوع، يكون المراد من المتعمد هو خصوص من يكون قاصداً إلى الفعل وإلى عنوان كون هذا الفعل على خلاف ما حكم الشرع - فعلى هذا نقول: بأن الشاك غير داخل لا في صدر الرواية ولا في ذيلها.

أما الصدر فلأنه ليس متعمداً، لأنه لا يجهر في محل الاخفات أو بالعكس إلا من باب الرجاء أو الاحتياط لا بعنوان كونه في غير ما ينبغي، وأما الذيل فلأن الذيل يكون مقابل الصدر، فبعد كون الصدر هو من يدري الفعل مع عنوانه، فالمراد من الذيل هو من لا يدري ذلك، أي: يكون جاهلاً بذلك، فقوله (لا يدري) منصرف من الشاك، لأن الشاك ليس عامداً ولا غير عامد أي الناسي والساهي والجاهل، لأنه ليس إتيانه بشيء لا ينبغي فعله لا عن عمد، ولا غير تعمد بل يكون

إتيانه الفعل بعنوان الرجاء والاحتياط. (١)

وأما من يكون عالماً بالحكم ولكن لا يعلم بمحله، وبعبارة أخرى يكون جاهلاً بالموضوع - مثلاً يعلم بأن بعض الصلوات يجب الجهر فيه، وبعضها يجب الاخفات فيه، ولكن لا يدري بأن محل الجهر وموضوعه هو صلوة الغداة والمغرب والعشاء، وموضوع الاخفات هو الظهر والعصر، فأخفى في محل الجهر، أو بالعكس - فهذه الصورة بعيد خارجية في الغاية، لأنه مع العمل المستمر على الجهر في بعض الصلوات والاخفات في بعضها، كيف يخفى على أحد محل الجهر والاخفات (ولكن مع ذلك لو اتفق هذا الفرض، فيكون من قبيل الجهل بالموضوع لا يجب عليه الاعادة بمقتضى رواية زرارة المتقدمة. (٢)

١ - أقول: هذا حاصل ما استفدت مما قاله ظله العالى في وجه خروج الشاك إلا دعوى الانصراف، وأما ما ذكر في وجه الانصراف فلم أفهم، لأنه على ما أفاده مدّ ظله سابقاً يكون الظاهر من المعتمد هو الذي يقصد الفعل وإن لم يقصد العنوان (لا يدري) جملة واقعة بعد الذكر الناسي و الساهي الذي يكون مفهوم الفقرة الاولى، و بين حكم (لا يدري) لكونه كالناسي و الساهي، لا أن يكون (لا يدري) في مقابل المعتمد، فعلى هذا نقول في وجه خروج الشاك: بأن المعتمد هو الذي يقصد الفعل و (لا يدري) هو من لا يعلم و هو بعمومه يشمل الجاهل و الشاك، فالصدر، و هو المعتمد، بنفسه يشمل الشاك، لأن الشاك قاصد إلى الفعل أيضاً و الذيل و هو (لا يدري) يشمل الشاك، فمقتضى الصدر هو وجوب الاعادة على الشاك، و مقتضى الذيل عدم الوجوب، فيتعارض الصدر مع الذيل، فتكون النتيجة أيضاً عدم إمكان الالتزام بشمول الرواية للشاك، و بعد عدم كونه داخلاً في الرواية أعني: غير داخل لا في الصدر و لا في الذيل للتعارض بين الصدر و الذيل، فهو غير معذور بمقتضى القاعدة الأولية و يجب عليه الاعادة و القضاء فتأمل. (المقرّر)

٢ - أقول: فائق بذلك كلّه شمول الرواية صدرًا للعالم بالحكم و الموضوع، فيجب عليه

المقام الثالث: بعد الالتزام بصحة صلوة الجاهل بالحكم، وعدم وجوب الاعادة عليه لو جهر المكلف في موضع الاخفات، أو العكس يكون هنا إشكال معروف، وهو أنه مع فرض معذورية الجاهل بحكم الجهر والاخفات، وعدم وجوب الاعادة عليه.

إما أن يقال: بأن منشأ المعذورية هو كون التكليف بالجهر والاخفات خصوصاً بالعالم بهذا الحكم، فهذا محال للزوم الدور مضافاً إلى أنه على هذا لا وجه لاستحقاق العقاب على تركه وإما أن يقال: بكون التكليف مطلقاً ولا اختصاص له بالعالم بالحكم، بل يشترك فيه العالم والجاهل، فكيف يقال بعدم وجوب إعادة الصلوة وتمايتها كما يظهر من رواية زرارة مع إمكان التدارك بالاعادة والقضاء، وكيف يقول من يقول بعدم استحقاق العقاب مع إطلاق الأمر وعدم امتثاله، هذا حاصل الاشكال وقد بين بتقريرات مختلفة.

أما استحقاق العقاب وعدمه، فيظهر من بعض الكلمات استحقاقه، فلا وجه للاشكال بعدم استحقاق العقاب، ولا إجماع ولا شهرة قائمة على عدم استحقاقه العقاب.

وأما ما يقال من أنه لو كان التكليف من رأس متعلقاً بغير الجاهل، فضافاً إلى لزوم الدور لاستلزامه توقف العلم بالحكم على وجود الحكم، فإن كان الحكم متوقفاً على العلم به يلزم الدور، وبطلان الدور واضح، لأنه يلزم كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في مرتبة واحدة، وهذا محال رأساً، ولو مع قطع النظر عن الدور

إن كان الحكم مختصاً بالعالمين بالأحكام، فالبعث على الشيء لابد وأن يكون بعد علم المبعوث إليه بالبعث، وهذا محال لأنه كيف يعقل بعث المولى بعد علم العبد بالبعث، فنفس البعث محال عليه في ظرف علم العبد بالبعث.

وأما ما يقال: بأنه لا يعقل وجود العلم مع عدم وجود المعلوم، ولهذا لا يمكن العلم بالحكم مع عدم وجود حكم، فلا يمكن اختصاص الحكم بخصوص العالمين بالأحكام.

ففيه أن وجود العلم معقول مع عدم وجود المعلوم، وما لا يمكن هو وجود الجزم مع عدم وجود ما يجزم به. (١)

إذا عرفت عدم معقولة كون الحكم مختصاً بالعالم به، ولهذا قالوا بأن له تعالى في كل واقعة حكماً واحداً يشترك فيه العالم والجاهل، فلا وجه هنا لدعوى عدم إطلاق الأمر بالجهل والاختفاء واختصاصه بخصوص العالمين.

فنقول: بأن ظاهر كلام الشيخ رحمته الله هو كون الاشكال في المسئلة مختصاً بخصوص صورة الالتزام باستحقاق العقاب، لأنه على هذا يرد الاشكال حيث لا يجامع الحكم بالصحة مع استحقاق العقوبة، وأما مع عدم استحقاق العقوبة فلا يرد الاشكال فيه أنه كما قلنا في بيان الاشكال ليس هو منحصراً بهذه الصورة، بل إن قلنا بعدم استحقاق العقاب يكون الاشكال أيضاً وهو أن عدم العقوبة كاشف عن عدم التكليف على الجاهل، ولازم ذلك كون الحكم مختصاً بالعالم، وهو مستلزم

١ - أقول: وجود العلم بدون وجود المعلوم ظاهراً غير معقول، لأن النسبة بين العلم والمعلوم التضاف، فلا يمكن العلم بدون المعلوم، نعم يمكن حصول القطع مع عدم وجود المقطوع به، لأن الفرق بين العلم والقطع هو أن العلم اعتقاد جازم موافق مع الواقع، والقطع اعتقاد جازم يمكن كونه موافقاً للواقع، ويمكن عدم مطابقة مع الواقع. (المقرر)

ما قلنا من الدور واستحالة البعث، هذا.

ثم إن الحاج آغا رضا الهمداني رحمته الله ^(١) بعد ما يقول بأن الظاهر من بعض استحقاق الجاهل بالجهر والاختفات للعقوبة، فمع فرض استحقاقه العقوبة، تصدى لدفع الاشكال الوارد على فرض استحقاق العقوبة وذكر في كيفية بجامعة الحكم بالصحة مع استحقاق العقوبة وجهاً حاصله هو أنه يمكن أن يكون في مقام الثبوت والواقع لأصل طبيعة الصلوة مصلحة ملزمة توجب الأمر بها، وكان للفرد من الصلوة الواقعة مع الجهر والاختفات مصلحة أخرى ملزمة فلاجلها أمر بهذا الفرد من الصلوة.

وبعبارة أخرى يكون من باب تعدد المطلوب، فطلب من المولى هو الطبيعة ولهذا يأمر بها، ومطلوب آخر له وهو إتيان فرد منها واجداً للخصوصية الجهر أو الاختفات ولهذا يأمر به أيضاً بأمر آخر، فمع فرض كون المطلوب متعدداً، وكون ظرف امتثال الأمر الثاني المتعلق بالفرد الواحد للخصوصية هو في ضمن امتثال الطبيعة، بحيث لا يمكن امتثاله إلا في هذا الظرف، لأن المطلوب الثاني هو الاتيان بفرد الطبيعة واجداً للخصوصية، فلو أتى المكلف بالطبيعة في ضمن الفرد الواحد للخصوصية فقد امتثل الأمرين، وأما لو أتى بطبيعة الصلوة في ضمن فرد آخر غير الفرد الواحد للخصوصية فقد امتثل أمر الطبيعة، وأما الأمر بالفرد الواحد للخصوصية لم يمتثله، ولا يمكن بعد ذلك امتثاله لما قلنا من أن المطلوب إتيانه في ضمن الطبيعة المأمور بها، وعلى الفرض أوجد الطبيعة فلا يمكن امتثال الأمر بالفرد لمضى محله، ويصح أن يعاقب على تركه لمخالفة العبد أمر المولى.

فوجه العقاب هو عصيان المولى ومخالفته لأمره، ووجه عدم الاعادة والقضاء عليه وإتمام صلواته هو عدم إمكان أعادته أو قضائه لمضى محله بامتنال الطبيعة فعلى هذا نقول: لا تنافي بين الالتزام باتمام الصلوة وعدم وجوب الاعادة والقضاء، وبين استحقاق العبد للعقوبة بترك الفرد الواجد للجهر أو الاخفات.

إن قلت: بعد كون أمر من المولى على الطبيعة، وأمر على الفرد الواجد للخصوصية، فلو بنى المكلف على امتثال الطبيعة بدون امتثال الفرد في ضمنها، فحيث أن بها يقع عصيان الفرد فلا يمكن صيرورة ذلك امتثالا للطبيعة، لأن هذا العمل لا يكون مقرباً مع فرض عصيان الأمر المتعلق بالفرد به فعلى هذا يبقى الأمر بالطبيعة، لعدم إمكان امتثاله إلا في ضمن امتثال أمر الفرد.

قلت: بعدما اخترنا من عدم كون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضده الخاص، فلا يوجب الأمر بالفرد الواجد للخصوصية للنهي عن ضده الخاص، وهو طبيعة الصلوة، وبعد عدم صيرورة هذه الصلوة الماتى بها بعنوان امتثال الطبيعة منهاً عنها، فلا مانع لأن تصير مقرباً، فباتيانه يمثل الأمر بالطبيعة، ويبقى الأمر بالفرد، ولا يمكن امتثاله، فيعاقب على ترك امتثاله، ولا عمل لاعادته، أو قضائه.

إن قلت: بأنه بعد ما يكون لطبيعة الصلوة على ما فرضت مصلحة صارت متعلق الأمر لأجلها مع قطع النظر عن كونها في ضمن فرد خاص، ولل فرد الخاص منها مصلحة اخرى توجب الأمر به، ولازم ذلك كون الطبيعة بنفسها واجدة لمصلحة صارت مورد الأمر فعلى هذا لو أتى بالطبيعة في حال العلم في ضمن فرد آخر غير الفرد الواجد للخصوصية كان اللازم عدم وجوب الاعادة والقضاء، والحال أنه لا يمكن الالتزام بذلك .

قلت: نحن في هذا المقام نكون في مقام التصور، وبيان توجيه لدفع ما يتوهم

من التنافي في مفاد رواية زرارة وكلمات الفقهاء رحمهم من الحكم بأن الجاهل بالحكم في الجهر والاخفات تمت صلواته ولا إعادة عليه، ومع هذا يعاقب على ترك الجهر. أو الاخفات وأنه في مقام الثبوت يمكن كون طبيعة الصلوة مشتملة على مصلحة لكن لا على سبيل الاطلاق، والصلوة الواجدة لخصوصية واجده من الجهر والاخفات واجدة لمصلحة اخرى توجب تعلق أمر بالطبيعة وأمر بالفرد، فنقول: يمكن أن تكون طبيعة الصلوة في حال العلم بالحكم واجدة لخصوصية لم تكن مطلوبة ومتعلق الأمر بنفسها مثل كون مطلوبة طبيعة الصلوة مقيدة بخلوصها عن شائبة التجري، ومع تقييدها بذلك ينافي كونها مطلوبة في حال العمد والتردد.

فعلى هذا يمكن تصوير كون الطبيعة مورد تعلق أمر في حال الجهل باعتبار واجد يتها لمصلحة، وكون الفرد الواجد للخصوصية متعلق أمر آخر باعتبار واجدته لمصلحة اخرى، فلا ينافي عدم وجوب الاعادة والقضاء مع استحقاق العبد للعقاب، هذا حاصل مراده في المقام.

ولو أمعنت النظر في بياننا في توجيه مراده يظهر لك عدم ورود إشكالين عليه: **الاشكال الأول:** أنه على هذا التوجيه يكون استحقاق العقاب على ترك الجهر أو الاخفات، لأن المطلوب الثاني هو إتيان الصلوة جهراً أو اخفاتاً، والحال أن وجوبها لا يكون نفسياً، بل يكون غيرياً فلا عقاب ولا ثواب عليها، بل الثواب على فعل الصلوة الواجدة للأجزاء والشرايط ومنها الجهر أو الاخفات، والعقاب على تركها.

الاشكال الثاني: أن الجهر أو الاخفات ليسا بنفسهما مطلوبين آخرين صارا متعلق الأمر، فلا معنى لكون المطلوب متعدداً باعتبار الطبيعة وباعتبار

الجهرا الاخفات.

أما بيان عدم ورود الاشكالين فهو أنه على ما قلنا يفرض كون الطبيعة باعتبار واجديتها لمصلحة بنظر المولى متعلقة لأمر، وكون الفرد منها لواجديته لخصوصية الجهر أو الاخفات متعلقاً لأمر آخر لا الجهر أو الاخفات، فلا يكون استحقاق العقاب على ترك الفرد من الصلوة الواجدة لخصوصية واجديته من الجهر أو الاخفات بل يكون الفرد متعلق الأمر فلا يرد أحد من الاشكالين لأننا لا نقول بكون الجهر والاخفات بنفسها متعلقين لأمر، ولا نقول بكون العقاب على تركها فيها قال ﷺ وبيناً مراده بنحو أو في قد اجيب عن الاشكالين.

ثم إن بعض الاعلام (يعني آية الله الحائري ﷺ) استشكل^(١) على هذا التوجيه الذي ذكره آية الله الهمداني ﷺ، وذكر توجيهها آخر لدفع الاشكال المتقدم، أما الاشكال فهو أنه على ما قال في المصباح يلزم صحة العمل إن أتى بالطبيعة متعمداً في ضمن فرد غير الفرد الواجد للخصوصية المأمور به، فإن إتيان الطبيعة على ما فرضها عبادة وإن قارن عصيان الأمر الآخر، وهذا الاشكال هو الاشكال الذي أورده آية الله الهمداني ﷺ على نفسه، وأجاب عنه بأنه يمكن كون طبيعة واجدة لخصوصية لأجلها لا يمكن كونها مطلوبةً حال العمد والتردد.

اعلم بأنه وإن بيناً مراده ﷺ بنحو أو في بحث يندفع عنه بعض الاشكالات كما نهتاً عليه إلا أنه ما قلت في جواب الاشكال -الذي يمكن أن يورد عليه من أنه بعد كون أمر من المولى على الطبيعة وأمر على الطبيعة المقيدة، فلو بنى المكلف على امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة، فحيث إنه يتحقق بامتثاله عصيان الأمر بالطبيعة

المقيدة فلا يصير مقرباً، لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده - بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص فلا إشكال.

يمكن لقائل أن يورد عليه ويقول: بأننا وإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لأنّ ضد الشيء عدمه لا خصوص الفعل الوجودي المقارن للعدم وهو الضد الخاص، ولكن هذا يكون في ما لا يكون نفس الأمرية الضد بهذا الفعل الوجودي، وأمّا إذا كان نفس الأمرية هذا الضد بالفعل الوجودي، فلا يمكن كون هذا الفعل الوجودي مأموراً به ومقرباً، وفي المقام يكون كذلك حيث إنّ نفس الأمرية عدم الطبيعة المقيدة يكون بوجود الطبيعة المطلقة، ففي مثل هذه الصورة لا مانع من الالتزام بكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده فعلى هذا لا يمكن امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة مع كونه عصيانياً للأمر بالطبيعة المقيدة، فلأجل هذا لا يتم ما بينه ﷺ لدفع الاشكال، ونذكر إنشاء الله بأنّ الوجه الذي ذكره العلامة الحائري ﷺ أيضاً لا يندفع الاشكال، ونذكر إنشاء الله ما يندفع به الاشكال.

فنقول: أمّا التوجيه الذي ذكره بعض الأعلام (أعني: علامة الحائري ﷺ) ^(١) في دفع الاشكال، فهو أن يقال: بأنّه يمكن أن يكون لطبيعة الصلوة الواجدة لخصوصية الجهر أو الاخفات مصلحة موجبة للأمر بها على الاطلاق، ولكن للطبيعة الجامعة، مع قطع النظر عن خصوصية الجهر والاخفات، توجد مصلحة ملزمة مع الجهل بالحكم، فليست المصلحتين في عرض واحد، بل المصلحة في الطبيعة توجد بعد الجهل، فالله المصلحة أولاً وصار مورد الأمر هو خصوص الطبيعة الواجدة للخصوصية، ولكن في طولها توجد مصلحة عند جهل المكلف بالحكم بأصل

الطبيعية، فتصير مورد الأمر حال الجهل، وبهذا يندفع الاشكال، إذ العقاب يكون على تركه لخصوص الفرد من الطبيعة الواجدة للجهل أو الاخفات، وأمّا عدم وجوب الاعادة فيكون من باب أنّ الطبيعة في حال الجهل لأجل واجديتها لمصلحة صارت مورد الأمر وعلى الفرض أتى بها، ولا يمكن معها امتثال الطبيعة في ضمن الفرد الواجد لخصوصية الجهل أو الاخفات.

ومما مرّ يظهر لك الفرق بين التوجيهين، فإنّه على التوجيه الأوّل تكون المصلحتان في عرض واحد قائمة إحديهما بطلق الطبيعة، والاخرى بالفرد الواجد للخصوصية من الطبيعة، وعلى الثاني تكون المصلحة على المقيد مع قطع النظر عن الجهل ولم تكن مصلحة قائمة في هذا الحال على الطبيعة المطلقة، وباصطلاحه على الطبيعة الجامعة، فإذا طرأ الجهل توجد مصلحة على الطبيعة المطلقة، فالمصلحة على الطبيعة الجامعة توجد في طول المصلحة على الطبيعة المقيدة بالجهل أو الاخفات.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ المكلف بالجهل أو الاخفات تارةً يعلم بالحكم ويعمل على علمه بمعنى: أنّه مع علمه بالحكم يجهل في موضعه ويخفي في موضعه، وتارةً يعلم بهما أي: بحكمهما ولكن لا يعمل بعلمه، فيجهل في موضع الاخفات أو بالعكس، وتارةً يكون جاهلاً بالحكم ومن أجل جهله يجهل في موضع الاخفات أو بالعكس، وتارةً مع جهله بالحكم يعمل من باب الاتفاق على طبق الواقع فيجهل في موضعه. ويخفي في موضعه.

أما في الصورة الاولى: فتكون نتيجة توجيه صاحب المصباح ﷺ، وكذلك نتيجة توجيه علامة الحائري ﷺ هو درك المكلف مصلحة المقيد، لأنّه على كلا التوجيهين ليس في حال العمد إلا مصلحة واحدة، وهي المصلحة الموجودة في المقيد، أمّا على القول الأوّل منها لأنّ المطلق من أجل خصوصية تكون فيه، وهي خلوه

عن شائبة التجري ليس فيه مصلحة، وأمّا على القول الثاني فلأنّ مع الجهل تحدث مصلحة في المطلق فليس في حال العمد مصلحة مترتبة عليه.

أمّا في الصورة الثانية: فعلى التوجيه الأوّل منها لا يدرك المكلف لا مصلحة مطلق الطبيعة ولا مصلحة المقيد، لأنّه على ما عرفت ليس في المطلق مصلحة حال العمد، وعلى القرض لم يدرك مصلحة المقيد لعدم الاتيان به، بل خالف أمره لأنّه أتى بالجهر في محل الاخفات أو بالعكس، وكذا على التوجيه الثاني لأنّ حال العمد ما فيه المصلحة هو المقيد وعلى القرض لم يدركها، وأمّا المطلق أعني: الطبيعة الجامعة، فلم تكن فيها مصلحة حال العلم بالحكم.

أمّا في الصورة الثالثة: فعلى كلا التوجيهين يدرك المكلف مصلحة الطبيعة الجامعة، ولا يدرك مصلحة المقيد، لأنّه على التوجيه الأوّل فات عنه المصلحة القائمة على المقيد لترك الجهر في محل الاخفات أو بالعكس ولأنّه على التوجيه الثاني ليس في حال الجهل إلّا المصلحة المحدثة في المطلق (الآ على الاحتمال الأوّل الذي نذكر في كلامه في الصورة الرابعة انشاء الله).

أمّا في الصورة الرابعة: فعلى التوجيه الأوّل لا إشكال في كون المكلف مدركاً لكلا المصلحتين مصلحة المطلق والمقيد كالصورة الاولى، لأنّه على القرض أتى بالصّلوة المشروطة بالجهر أو الاخفات فأدرك المصلحة القائمة على المطلق والمقيد كليهما، وأمّا على التوجيه الثاني فيشكل الأمر، لأنّ في كلامه احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مراده هو أنّ في صورة الجهل مضافاً إلى المصلحة القائمة بالمقيد توجد وتحدث مصلحة اخرى في المطلق حال الجهل، فيكون في حال الجهل مصلحتان مصلحة في المطلق ومصلحة في المقيد، وأمّا في حال العلم

فلا يكون إلا مصلحة واحدة قائمة بخصوص المقيد.

فإن كان مراده هذا ففساده ظاهر، لأنَّ لازم ذلك كون الجاهل بالحكم الذي أدرك الواقع مدركا لمصلحتين، وكون العالم بالحكم العامل على طبق الواقع مدركا لمصلحة واحدة، فيكون العالم العامل بالواقع أسوأ حالاً من الجاهل العامل بالواقع، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، وهو أيضاً لا يلتزم به.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده من إحداث مصلحة حال الجهل في المطلق أى مطلق طبيعة الصلوة، هو أنَّ للجاهل تحدث مصلحة أخرى على المطلق، فهو يدرك مصلحة المطلق ومصلحة المقيد، ولكن لا مثل الاحتمال الأوّل، بل يفرض كون العالم مدركا لمصلحتين مصلحة المطلق ومصلحة المقيد كالجاهل بالحكم، فالعالم والجاهل يدركان مصلحتين، وهذا الاحتمال ليس مراده.

وعلى كل حال إن كان مراده هذا، فلا معنى لقوله بأحداث مصلحة في المطلق حال الجهل، لأنَّ ظاهر ذلك عدم وجود مصلحة في المطلق حال العلم مضافاً إلى أنه على كلا الاحتمالين يرد عليه أنه لا مجال لاستحقاق العقاب على الجاهل إذا صادف وقوع عمله على خلاف الواقع، لأنَّ المفروض كون الجهل سبباً لا يجاد مصلحة في المطلق مضافاً إلى مصلحة المقيد، فهو مع كونه مدركا لكلا المصلحتين لا وجه لاستحقاقه للعقاب.

الاحتمال الثالث: أن يكون نظره إلى أنَّ كل مصلحة قائمة على الطبيعة المقيدة بالجهل أو الاخفات حال العلم بالحكم توجد وتحدث هذه المصلحة في الطبيعة الجامعة، أى المطلق، حال الجهل بالحكم، فالعالم بالحكم والجاهل به مدركان لمرتبة واحدة من المصلحة، غاية الأمر إنَّ العالم يدرك هذه المرتبة في ضمن المقيد، والجاهل

يدركها في ضمن المطلق، فلا يفوت من الجاهل مصلحة وإن كان آتيا على خلاف الواقع وتاركا للجهر أو الاخفات.

فإن كان مراده هذا فيرد عليه بأنه على هذا يقع ﷻ في الاشكال الذي يقر منه، وهو الدور، لأنه بناء على هذا يكون العالم بالحكم مأموراً بالصلاة المقيدة بالجهر أو الاخفات والجاهل بالحكم مأموراً بطبيعة الصلاة، لأن ما فيه المصلحة للاول هو المقيد والثاني هو المطلق، فيلزم اختصاص العالم بحكم وهو مستلزم للدور، مضافا إلى عدم وجه لاستحقاق العقاب على هذا.^(١)

وأما ما يتوهم من كون نظره في إحداث المصلحة في الطبيعة الجامعة حال الجهل لا إلى مطلق حال الجهل حتى الصورة التي يأتي الجاهل بها وجب عليه واقعا من الجهر في موضعه والاخفات في موضعه، بل يكون نظره إلى أنه تحدث مصلحة متعلقة بالمطلق في خصوص الصورة التي يكون جاهلا بالحكم ويأتي الصلاة على

١ - أقول: وازيد عليها احتمالا رابعا، وهو أن يفرض حدوث مصلحة في حق الجاهل حال الجهل، ولكن تكون هذا المصلحة أقل من المصلحة التي تكون للعالم، مثلاً العالم يدرك عشرين درجة باعتبار إدراكه لمصلحة المطلق والمقيد، والجاهل عشرة درجات من باب إدراكه المطلق فقط، فوجه صحة صلاة الجاهل المقصر في تركها هو ادراكه لمصلحة المطلق التي أقل من المطلق والمقيد التي يدركها العالم العامل بالوظيفة، فهو مستحق للعقاب لتركه المقيد عن جهل لا يندر فيه، وأنا صحة صلواته فهو لأجل امتثاله الأمر المتعلق بالمطلق لأجل حدوث مصلحة فيه حال الجهل.

وإن كان نظره ﷻ إلى هذا فيرد عليه ما أورده على جعل الطرق والامارات من أن جعلها مستلزم لتوفيت المصلحة أو الالق في المفسدة، لأنه على هذا مع الحكم الشارع بعدم وجوب الاعادة فوّت منه المصلحة الكامنة في المقيد، فعلى كل الاحتمالات الأربعة ليس توجيهه ﷻ دافعا للاشكال. (المقرر)

خلاف النحو الواجب عليه، وهو الصورة التي أجهر في موضع الاخفات، أو بالعكس، ففي هذه الصورة يقول بأحداث مصلحة في الطبيعة الجامعة.

فهو، مع عدم كونه مفاد ظاهر كلامه، لأنّ ظاهر كلامه، أحداث المصلحة حال الجهل في المطلق، لا يفيد لدفع الاشكال المتقدم في مسئلة معذورية الجاهل بالجهل والاخفات، لأنّه يقال ما قلت من إحداه المصلحة في المطلق في صورة الجهل بالحكم، ووقوع الصلوة فاقدة للجهر أو الاخفات.

إن قلت: إنّ المصلحة الحادثة في المطلق في هذا الحال تكون مثل المصلحة الموجودة في المقيد حال العلم، فتكون المصلحتان متساويتين، غاية الأمر في حال العلم هذه المصلحة قائمة على المقيد، وفي حال الجهل على المطلق.

فيلزم إشكال الدور لأنّه يلزم كون الحكم بالمقيد مخصوصاً بالعالمين به مضافاً إلى عدم وجه لاستحقاق العقاب بعد كون تكليف الجاهل واقعاً هو المطلق.

وإن قلت: بكون المصلحة في هذه الصورة من الجهل تحدث في المطلق المقيد بكون قرأته جهراً في موضع الاخفات واخفاتا في موضع الجهر بعكس المجعول للعالم ﷺ.

فهو، مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر كلامه، لأنّ ظاهر كلامه حدوث المصلحة حال الجهل في المطلق لا في المقيد بالعدم، لا يمكن به توجيه دفع إشكال استحقاق العقاب، لأنّه على هذا يكون تكليفه حال الجهل إتيان المطلق في ضمن المقيد المضاد لما هو المقيد حال العلم، فلا وجه لاستحقاق العقاب فيبقى الاشكال.

(وإن قلت: بأنّه في هذا الحال توجد مصلحة زائدة في المطلق لم تكن هذه المصلحة في غير هذا الحال، فيلزم كون العالم المدرك للواقع أسوء حالا من الجاهل،

مضافاً إلى عدم وجه لاستحقاق العقاب.

وإن قلت: بأن العالم مدرك لمصلحة المقيد، والمطلق والجاهل مدرك لمصلحتين مصلحة المطلق والمقيد، فهو مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر كلامه لانه قال تحدث مصلحة في المطلق للجاهل، وهذا يدل على كون مصلحة في المطلق في حق العالم بالحكم يوجب عدم استحقاق العقاب، والحال أنهم يقولون باستحقاقه).

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأن نظر العلامة الحائرى رحمته الله يكون إلى أمر تنبه عليه تنمياً للفائدة بعد ذكر مقدمة، وهي أن الترتب المعنون في الاصول يعنون في موردين:

المورد الأول: في مسألة الضد، وهو أنه قال الشيخ البهائي رحمته الله بأن الأمر بالشيء، وإن لم يكن مقتضياً للنهي عن ضده، فلا أقل من اقتضائه عدم الأمر بالضد، وثمرة ذلك تظهر في ما كان الضد عبادة، فحيث إن صحة العبادة متوقف على الأمر، ففي صورة كون الواجب العبادى ضد واجب آخر فلا يكون قابلاً لصيرورته مأموراً به، وبعد عدم كون أمر به لا يترتب عليه الصحة.

وفي مقام الجواب عن هذا البيان قال بعض: بأننا نصحح أمراً للضد بنحو الترتب بأننا نفرض أحد الأمرين مطلقاً، والآخر مشروطاً بعصيان أمر المطلق، ومن يقول بصحة الترتب - وهو مختارنا و اثبتناه في الاصول وبيننا وجهه مفصلاً - يقول: بأن الأمر بالأهم وإن كان مطلقاً وتكون مرتبة إطاعته وعصيانه متأخراً عن رتبة نفسه، فالمولى بعد ما يرى كون الأهم وكذا المهم محبوباً له، ويرى بأنه لا يتمكن العبد من امتثال كل منهما، ويكون الأهم أحب بنظره فيأمر به مطلقاً، ويجعل أمره بالمهم مشروطاً بعصيان أمر الأهم، فيتصور بهذا النحو أمراً مترتباً على عصيان الأمر

بالاهم بالمهم، وقد بينا وجه صحة الترتب في الاصول بما لا مزيد عليه، ونذكر هنا أيضاً على وجه الاختصار.

ف نقول بعونه تعالى: بأنه وإن ذكر لتصحيح الترتب وجوه من بعض المحققين، ولكن الوجه الذي يكون خالياً عن الاشكال هو أن يقال: بأن ما يوجب تخيل استحالة الترتب هو توهم استلزام ذلك الأمر بالضدين في آن واحد، ونذكر بياناً يرتفع به الاشكال ويرى عدم وجه للاستحالة، وهو أن المولى لو أمر أحداً باتيان الضدين في آن واحد يلزم الأمر بالضدين والبعث فيها في آن واحد، وهو محال.

(و وجهه ليس إلا أن البعث جداً بما لا يتمكن المبعوث اليه من امتثاله محال، لأن حقيقة بعث العبد إلى الفعل أرادة صدور الفعل من العبد، لأن هذا معنى الارادة التشريعية في قبال الارادة التكوينية التي يقدم المريد باتيان مراده بنفسه في الخارج، ويحرك عضلاته نحوه، وفي التشريعية يريد من الغير فيبعثه نحو الفعل، فع علم المريد بعدم إمكان انبعث العبد نحو الفعل كيف يريد الفعل منه ويبعثه نحوه، فوجه الاستحالة هو عدم إمكان البعث وتعلق الارادة بالمتناقضين أو الضدين).

وأما إذا أمر بشيئين بأمرين، مثلاً أمر بانقاذ الابن بأمر، وأمر بانقاذ الأخ بأمر آخر، فلا يرى كونها أمراً بالضدين في حد ذاتهما، ولا تنافي بينهما في حد ذاتهما إلا إذا كان الأمران بحيث يبعثان ويحركان العبد نحو إتيان كل واحد منهما في عرض واحد لتزاحم كل منهما مع الآخر، وأما إذا كان أحد الأمرين في طول الآخر فلا يوجب إجماع الضدين، فلو أمر المولى أمراً مطلقاً بانقاذ الأخ في آن، وأمر بأمر مطلق بانقاذ الابن في هذا الآن مع عدم تمكن العبد من انبعثه نحو كل منهما في هذا الان فيكون أمراً بالضدين.

وأما إذا كان أحد الأمرين في طول الآخر، وفي ظرف لا يكون أمراً آخر شاغلاً للزمان، فلا يوجب الأمر بالضدين، فعلى هذا نقول: في ما أمر بشيء، ويكون ضده واجباً آخرًا كالمثال المتقدم، فللمولى يكون مطلوبان أحدهما إنقاذاً لابن، والثاني إنقاذاً الأخ، ويرى بأنه لا يمكن حفظ كل من مطلوبيه لعدم تمكن العبد من إنقاذهما في آن واحد، فيأمر أمراً مطلقاً بما يكون أشدّ حثاً به، فيأمر في المثال بانقاذ الابن مثلاً، ولكن لو رأى بأن العبد لا يمثل هذا الأمر ولا ينبعث نحوه ويعصيه، ولا ينقذ الابن فيأمر في هذا الفرض بانقاذ الأخ كي يحفظ مطلوبه المهم إذا رأى أنه لا يحفظ مطلوبه الأهم، فبعد كون كل منهما مطلوباً له، ويكون أحدهما أهم في نظره من الآخر، ويرى عدم انبعاث العبد نحو الأهم، ففي هذا الحال ما يصنع المولى هو أنه يأمر أمراً مطلقاً بالأهم، ويأمر أمراً آخرًا مشروطاً بعصيان الأهم بالمهم، فبعد كون الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم ومشروطاً بعصيان، فلا يكون مستلزماً للأمر بالضدين.

إن قلت: بأن الأمر بالمهم وإن كان مشروطاً بعصيان الأهم ولا يكون في رتبة الأمر بالأهم ولكن الأمر بالأهم يكون في هذه المرتبة، لأنّ أمر الأهم يكون مطلقاً وإطلاقه يشمل هذا الحال.

قلت: أما الإطلاق اللحاطي فلا يمكن لأنّ العصيان واطاعة الأمر مما يكونان في طول الأمر فلحاطهما في رتبة سابقة على الأمر غير ممكن، لأنّه بعد الأمر إمّا يعصي الأمر أو يطيع، فقبل الأمر لا يمكن لحاظ الموضوع المأمور به وطلبه في حال الاطاعة أو حال العصيان:

وأما الإطلاق الذاتي بمعنى: كون الموضوع، أو متعلق الطلب مرسلًا وبلا تقييد

بقيد - كما نذكر بيانه في جواب ما قال في تصحيح الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بالترتب إنشاء الله - فهو يفرض للأهم وله الاطلاق بهذه المعنى، لكن بعد كون فرض الأمر بالمهم في رتبة عصيان الأهم، فالعبد في هذا الحال لا ينبعث نحو الأهم فأمر المولى على الأهم وإن كان باقياً، ولكن لا يكون مؤثراً لعدم انبعاث العبد إليه، فلهذا لا يكون يأمر بالضدين.

إن قلت: بأنه بعد ما فرضت كون الأمر بالمهم في فرض عصيان الأمر بالأهم، فقبل العصيان لا يكون أمر على المهم، وعلى الفرض يكون ظرف امتثال الأمر بالمهم هو ظرف عصيان الأمر بالأهم، فكيف يفرض قبل ظرف العصيان أمر بالمهم.

قلت: بأنه بعد تصحيح الشرط المتأخر كالشرط المتقدم والمقارن، فيكون العصيان للأهم شرطاً متأخراً للأمر بالمهم، فعلم المولى بالعصيان يأمر في رتبة سابقة على العصيان بالمهم، فالأمر بالمهم مشروط بالعصيان بنحو الشرط المتأخر، فبهذا النحو يصح الترتب.

إن قلت: إن لازم ما قلت استحقاق العبد للعقوبتين لو ترك الأهم والمهم كلاهما، لأنه خالف أمرين من أوامر المولى.

قلت: نلتزم بذلك ولا مانع منه، لأنه بعد تصحيح تعلق الأمرين باختلاف الرتبة، وكون أحدهما مشروطاً، فلو خالف كل من الأمرين يستحق بحكم العقل للعقوبتين عقوبة على ترك الأهم وعقوبة على ترك المهم.

فانقدح بذلك كله أنه لا مانع من صحة الترتب ومدعي الاستحالة لا بد له من إثباتها.

وقد ذكرنا بأنه إن كان الأمر ان بحيث يوجبان للامر بالجمع في رتبة واحدة كان محالاً، مثل ما إذا أمر بامر واحد بالمتضادين، وقد ذكرنا عدم استلزامه ذلك لاختلاف الأمرين من حيث الاطلاق والاشتراط، وعدم كون الأمر المشروط في رتبة الأمر المطلق في هذا المورد، فصحة الترتب وتصويره واضح، ويكون أمراً عرفياً يتفق كثيراً ما للنوع، مثلاً تقول أنت بخادمك جثني بالماء البارد، ولو رأيت أنه لا ينبعث نحوه تقول: وإن لم تأت به فات بكل ماء موجود فعلاً؛ والأمثلة كثيرة. (١)

المورد الثاني: في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري فإن بعض الاعلام (وهو السيد^(٢) محمد الاصفهاني رحمته) قد تصدى لدفع الاشكال في حجية الظن، وأن حجيته يوجب إجتماع الضدين بالترتب، وحاصل ما نقله بعض تلامذته (في الدرر) بعد تهافت في كلامه صدرأ وذيلأ (فإن ظاهر صدر كلامه هو تصوير الاطلاق

١ - أقول: الحق استحالة الترتب، لأنّ القائلين بصحته لا يتكلمون في وجه الاشكال، ولا يدور كلامهم حول النقطة التي هي جوهر المطلب، وهو أنه نسئل عنهم بأنه في الرتبة التي تقول: بأمر المولى وبعثه نحو المهم، وهي رتبة سابقة على العصيان، هل يكون بعث من المولى في هذه المرتبة نحو الأهم أو لا .

فإن قلت: ليس بعث نحو الأهم في هذه الرتبة، فيكون خارجاً عن محل النزاع، لأنّ محل النزاع يكون في ما كان الأمر بالأهم باقياً ولا إشكال فيه، وإنما الاشكال في تصحيح أمر متعلق بالمهم.

وإن قلت بأنّ الأمر بالأهم والبعث نحوه باق في هذا الحال وهذه المرتبة يكون البعث فيها بالمهم، فمعنى ذلك البعث في هذه الرتبة بالأهم والسهم في آن واحد، ورتبة واحدة مع كونهما ضدين، فهذا محال لكونه طلباً للضدين، فلا يعقل تصوير أمر بالمهم بنحو الترتب لما قلنا. (المقرّر)

والتقييد في موضوع الحكم، كما يظهر من مثاله بالعتق، وظاهر ذيل كلامه تصوير الاطلاق والتقييد في الحكم، ويظهر ذلك من مثاله بصلوة الجمعة).

(أقول: لم أفهم التهافت هو أن الأحكام لا تتعلق بالموضوعات الخارجية، بل تتعلق بالموجودات الذهنية لا مقيدة بالذهن، والآمر قبل الأمر إمّا أن يكون الموضوع مطلوباً له على الاطلاق، وإمّا أن يكون مطلوبه مقيداً، وضرورة مطلوبيته مقيدة إمّا أن تكون باعتبار المصلحة في المقيد، وإمّا أن تكون من باب تزامم غير المقيد لفرضه الآخر، فبالكسر والانكسار يصير المقيد مطلوباً له، فعدم ضرورة غير المقيد في الصورة الاولى مطلوباً يكون من باب عدم مقتضى فيه، وفي الثانية يكون من أجل طرؤ المانع وفي هذه الصورة لابد للآمر من لحاظ عنوان المطلوب مع لحاظ عنوان آخر متحد معه، صار سبباً لخروج غير المقيد عن المطلوبة، فلو فرض عنوانان لا يمكن اجتماعهما في الذهن بحيث يكون المستعمل لأحدهما لا مع الآخر، فلا يمكن الكسر والانكسار بينهما حتى يرفع اليد عن أحدهما، ويبقى الآخر.

ومن هنا يظهر أن ما هو المتعلق والموضوع للأحكام الواقعية، لا يمكن تعقله مع ما هو الموضوع في الأحكام الظاهرية، فلو تصور صلوة الجمعة مثلاً، فلا يمكن في تصورهما إلا تصور الحالات التي يمكن أن تتصف بها في هذه المرتبة، مثل كونها في المسجد أو الدار وأمثالها، وأمّا اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً، فليس يتصور في هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف يعرض الموضوع بعد عروض الحكم به، ولا يمكن لحاظ أوصاف المتأخرة عن الحكم في

موضوع ذلك الحكم.

وإن قلت: بأن العنوان المتأخر، أعني: كون الموضوع مشكوك الحكم، وإن لم يكن في مرتبة العنوان المتقدم وهو نفس الموضوع، ولكن ذات الموضوع ملحوظ في مرتبة عنوان المتأخر، فعند ملاحظة عنوان المتأخر يجتمع العنوانان.

قلت: أمّا في تصور الموضوع في الحكم الواقعي فلا يلاحظ الحكم العارض عليه و أمّا تصور الموضوع بلحاظ كونه مشكوك الحكم فلا بدّ وأن يكون بلحاظ الحكم، لأنّ الموضوع مشكوك الحكم، فلا يلاحظ في هذا اللحاظ الموضوع الواقعي لعدم إمكان لحاظ الموضوع مجرداً عن الحكم وبين لحاظ الموضوع ثابتاً له الحكم.

فحينئذٍ نقول: متى يتصور اللاحظ الأمر صلوة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، ومتى يتصورها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلقة لحكم آخر، فلا يكون الحكمين في مرتبة واحدة، بل تعلق حكم بالموضوع الواقعي في مرتبة، وتعلق الحكم بالموضوع المشكوك حكمه في مرتبة أخرى، فلا يلزم إجتاع الضدين، فهذا النحو صار بسدد دفع الاشكال في جعل الطرق والامارات.

وفيه أنّ الترتب في هذا المورد غير تمام، ولا يمكن دفع اشكال لزوم إجتاع الضدين به، وفهم ذلك محتاج إلى ذكر مقدمة على سبيل الاختصار، وبيننا تفصيله في المطلق والمقيد في الاصول، وهو أنّ الاطلاق، على ما قلنا وهو الحق، عبارة عن الارسال، فالمطلق أعني: المرسل، وبالفارسية (رها) فإذا كان المتكلم أو الأمر في عالم لحاظ موضوع حكمه لاحظ متعلق الحكم كالصلوة مثلاً، أو موضوعه كالانسان مثلاً، وجعله مركزاً لحكمه وموضوعه، ومتعلقه الطبيعية بدون تقيده بقيد

حتى قيد الارسال، مثلاً في المثال جعل الصلوة تمام المتعلق بدون تقيده بقيد من الجهر أو الاخفات أو غيرهما، أو جعل الانسان موضوعاً لحكمه بدون تقيده بكونه رجلاً أو امرئاً، عالماً أو جاهلاً وغير ذلك، بحيث يكون ما هو تمام الموضوع والمتعلق للحكم هو نفس الطبيعة مرسلًا عن القيد، لا بنحو يكون الارسال قيداً له، بل بمعنى عدم لحاظ شيء معها فيكون اللفظ مطلقاً، والمعنى أى الموضوع أو المتعلق مطلقاً.

فليس المراد من الاطلاق إلا الارسال عن القيد، لأن يكون الملحوظ حين الاطلاق الشيع والسرمان في جميع أفراد الطبيعة كما توهم بعض، وعرف المطلق بأنه لفظ شائع في جنسه، بل في المطلق على ما قلنا لا يلاحظ إلا الطبيعة، وبعد عدم لحاظه إلا الطبيعة بدون تقيدها بقيد، ففي كل مورد توجد الطبيعة وفي ضمن أى خصوصية كانت ترى الحكم قهراً، لأن موضوع الحكم ليس إلهي، ففي كل مصداق من المصاديق لها يكون الحكم، لكن لا من باب كون المصداق موضوعاً للحكم بخصوصياته المشخصة، بل من باب كونه مصداقاً للطبيعة، فيكون في المطلق ثبوت الحكم على الأفراد دائراً مدار وجود الطبيعة وعدمها في أى خصوصية كانت، وفي ضمن أى فرد كانت.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أن كل وجود من الوجودات يكون فيه الطبيعة يصير مصداقاً لها وموضوعاً للحكم، أو متعلقاً له، لكن لا من باب أن الحاكم لاحظ هذا الفرد وأسري حكمه إليه، بل من باب أن ما هو تمام الموضوع لحكمه موجود فيه، فإذا قال (اعتق رقبة) فعنى إطلاق الرقبة هو كونها تمام الموضوع للحكم بدون خصوصية زائدة، فلازم إطلاقها هو كفاية عتق أى رقبة شاء المكلف مؤمنة كانت أو

كافرة، وليست كفاية ذلك من باب لحاظ المحاكم شيوع الرقبة في كل فرد فرد من الرقبة، بحيث لاحظ حين الحكم جميع مصاديق هذا العنوان، بل يكون من باب أن تمام الموضوع حيث يكون الرقبة فإذا أعتق رقبة يسقط الأمر لاتيانه ما هو تمام موضوع حكمه.

ويظهر لك أيضاً أنه ليست معنى الاطلاق عدم إجتمع عنوان المطلق مع خصوصيات أخرى، لأنه على ما قلنا ليست خصوصية أخرى غير العنوان الذي صار تمام متعلق الحكم دخيلاً في الموضوع وملحوظاً، ولكن هذا لا يتنافى مع إجتمع العنوان المأخوذ الملحوظ مع سائر العناوين، ففي المثال ليس المأخوذ إلا طبيعة الرقبة، ولكن لا مانع من اجتماعها في الخارج مع بعض عناوين أخرى، مثلاً مع عنوان العلم والجهل، فلو تحقق عنوان الرقبة يكفي في كونها تمام المتعلق للحكم، سواء كانت عالماً أو جاهلاً، غنياً أو فقيراً وغير ذلك، ولكن إجتمع بعض العناوين مع عنوان الرقبة لا يوجب كون هذه العناوين دخيلاً وملحوظاً حال الحكم، لأن الملحوظ ليس الرقبة، لأنها تمام الموضوع لحكمه.

فعرفت مما مر أن انطباق الطبيعة التي صارت موضوعاً أو متعلقاً للحكم مع بعض العناوين آخر لا يوجب كون هذه العناوين ملحوظاً حال الحكم على الطبيعة، وكون الحكم سارياً إلى هذه العناوين، ومع ذلك يسرى الحكم إلى كل فرد من الطبيعة من باب كون ذلك مصداقاً لها بمعنى كونه موضوعاً للحكم، لكن لا من باب كونه ملحوظاً، بل من باب كون الطبيعة التي تكون تمام الموضوع للحكم موجوداً فيه. فمن هنا يظهر لك أن العلم بالحكم أو الجهل بالحكم وإن كانا من الحالات الطارئة على الحكم، ولا يمكن لحاظهما في الموضوع المتقدم رتبة من الحكم، ولكن

هذا لا يمنع من شمول إطلاق موضوع الحكم لحالها أى: لحال العلم والجهل بالحكم، لأنّه بعد كون الموضوع عنواناً آخر وهو يكون تمام الموضوع للحكم، فأينما وجد يوجد الحكم وإن كان منطبقاً مع عناوين آخر، فإذا قال مثلاً (يا أيّها الذين آمنوا أقيموا الصلوة) فما هو تمام الموضوع هو الايمان، وما هو تمام المتعلّق هو الصلوة بدون تقييدهما بقيد آخر، فتى وجد الايمان وحصل هذا العنوان يكون الوجوب ثابتاً، لأنّ تمام الموضوع في ثبوت الوجوب لم يكن إلا الايمان وإن وجد معه عنوان أو عناوين آخر، فالمؤمن في حال علمه وجهله بهذا التكليف موضوع للحكم من باب وجود تمام موضوع الحكم فيه، وهو الايمان.

فعلى هذا نقول: بأنّ إطلاق التكليف الواقعي يشمل حال العلم والجهل بالتكليف الواقعي، فع شمول إطلاقه لحال الجهل لا يبقى مجال لما قال من أنّ التكليف الواقعي لم يكن في حال الجهل، ففي حال الجهل قابل لأنّ يجعل الشارع تكليفاً آخر في طول الواقع، وهو التكليف الظاهري، لما قلنا من شمول إطلاق التكليف الواقعي حال الجهل، لكن لا من باب لحاظ حال الجهل، بل من باب تحقق ما هو الموضوع للحكم في هذا المقام أعنى: في تصحيح الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (مضافاً إلى أنّ لازم ذلك هو التصويب، لأنّ لازم ما قال ﷺ هو عدم كون الحكم الواقعي حال الجهل، فيلزم كون العالم موضوعاً لحكم غير ما يكون الجاهل مختصاً به، وبعبارة أخرى يلزم كون الأحكام الواقعية مخصوصة بالعالمين بالأحكام وهذا دور).

فظهر لك أنّ الجواب عن لزوم إجتماع الضدين في جعل الطرق والامارات لا يدفع بالترتب وفرض كون حكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، وما يدفع به

الاشكال هو الذي بينا في محله من فرض كون الحكم الواقعي إنشائياً، فإذا صادفه الأمانة يصير فعلياً ومنجزاً بأن يقال: بأنه كما قلنا تكون حقيقة الأمر والنهي هي البعث والزجر، فرتبة الانشاء والثنائية هي مرتبة بعث المولى وزجره، ولكن حيث يكون جوهر البعث وروحه هو انبعاث العبد نحو الفعل أو انزجاره عن الفعل، فإذا يرى المولى أنه يمكن انبعاث العبد أو انزجاره يريد عنه، وأما إذا رأى بأنه لا يتمكن من الانبعاث والانزجار، فلا يمكن أن يريد منه أى يبعثه أو يزجره، فرتبة الانشاء هي مرتبة البعث ومرتبة الفعلية هي مرتبة يمكن انبعاث العبد أو انزجاره، وبلوغ الحكم بهذه المرتبة لا يمكن إلا بعد علم المكلف بالبعث أو الزجر بنفس تكليف المولى، أو بوسيلة جعل آخر مثل أن يجعل الاحتياط في حال الجهل، فما لم يبلغ الحكم المرتبة الفعلية ليس فيه روح البعث وهو أرادة الانبعاث من العبد، بل يكون الحكم حكماً انشائياً غير فعلي وغير منجز، وإذا صار عالماً بالحكم بعلمه بنفس هذا الحكم والبعث، أو يجعل آخر مثل جعل الاحتياط أو غيره يصير الحكم فعلياً ومنجزاً لكون التنجّر مساوفاً للفعلية، وليس التنجّر من مراتب الحكم بل من صفاته.

إذا عرفت ذلك فالأحكام الواقعية أحكاماً إنشائية، ولكن لو تعلق العلم بها أو قامت الأمانة عليها أو جعل الاحتياط في موردها تصير فعلياً ومنجزاً، ولو لم تقم الأمانة عليها تكون باقية في مرتبة الانشاء، ويتدارك مصلحتها الفاتئة في هذا الحال بمصلحة قائمة في جعل الأمانة في هذا الحال، فعلى هذا لا يلزم إجتاع الضدين لعدم كون الواقعي فعلياً في صورة عدم إصابة الطريق بها، بل يكون انشائياً، فالحكمين وإن كان أحدهما في صورة عدم الإصابة يبعث إلى شيء والآخر يزجر عنه، ولكن بعد عدم كونها في مرتبة واحدة فلا يلزم إجتاع الضدين، لكون أحدهما

شأنياً والآخر فعلياً، فبهذا النحو يرتفع الاشكال لا بنحو الترتب

ويظهر لك أولاً: أَنَّ الأحكام الواقعية تصير فعليةً بقيام الأمانة عليها عليها أو بجعل الاحتياط في مواردها ويمكن صيرورة الأحكام الواقعية فعلية بما دل على طلب العلم مثل قوله ^(١) تعالى (ولو لانفر الخ) أو ما يدل على السؤال يوم القيامة، بعد جواب العبد في مقام الاعتذار عن عدم العمل (باني لم أعلم) بأنه (هلاً علمت) فن التحريض على طلب العلم بالأحكام الشرعية يستكشف كون الواقعيات فعلياً (وهذا معنى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية، ولهذا يجب الفحص عنها والعمل عليها على طبق ما قام عليها العلم أو العلمي).

ويظهر لك ثانياً عدم كون الحكم الواقعي فعلياً إذا لم يصادفه العلم أو العلمي.

ويظهر لك ثالثاً بأن مقتضى الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بما قلنا، هو أَنَّ الأمانة لو صادفت الواقع تكون مؤديها حكماً حقيقياً، وإن لم تصادفه ليست مؤديها حكماً حقيقياً، بل تكون حكماً صورياً لعدم كون مصلحةً في نفسها، بل هي حكم طريقي. ^(٢)

ويظهر لك رابعاً أَنَّ الفرق بين الترتب في الضد وبين الترتب هنا، هو أَنَّ

١ - سورة التوبة، الآية ١٢٢.

٢ - أقول: فمن هنا يظهر لك أَنَّ تصحيح الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بنحو الترتب المتقدم ذكره لا يتصور على الطريقة، بل لابد من الالتزام بالموضوعية في الطرق والامارات، لأنَّ معنى الترتب جعل حكم آخر في فرض جهل المكلف بالواقع واجد لمصلحة اخرى غير ما جعل لذات الشيء أولاً، وهذا خلاف التحقيق. (المقرر)

التكليف والبعث اليه يكون فعلياً، غاية الأمر في رتبة العصيان لا يؤثر بعث المولى ولهذا يحى الأمر بالمهم لحصول شرطه، فإطلاق الأمر بالأهم محفوظ ويشمل حال العصيان، غاية الأمر لعدم تأثير بعثه نقول: بعدم مانع من تعلق بعثٍ مشروطاً بالمهم، وأما في المقام الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي فعلى ما قلنا مع فرض كون إطلاق الحكم الواقعي شاملاً لحال الجهل بالنحو المتقدم بيانه، ولكن هذا الحكم في حال الجهل لم يبلغ مرتبة البعث، لأنّ المولى يرى عدم قابلية الحكم للانبعاث، فالقصور ليس من ناحيته، بل يكون من ناحية العبد في هذا الفرض أعنى، فرض جهل المكلف، لا يكون الحكم الواقعي فعلياً أصلاً حتّى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الظاهري حتّى تصل التوبة في تصحيح الأمر بالحكم الظاهري بنحو الترتب، مضافاً إلى بطلان توجيه الترتب لغير هذه الجهة أيضاً فافهم.

ويظهر لك خامساً بأنّ ما قلنا من التوجيه في تصحيح الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري يكون في ما يرى الحكم الظاهري في مقابل الحكم الواقعي، وبعبارة اخرى يكون في ما أدت الأمانة أو الأصل على حكم على خلاف الحكم الواقعي، وبعبارة ثالثة تكون مؤدى الأمانة أو الأصل طلب فعل، والحال أنّ هذا الفعل يكون حراماً واقعاً أو بالعكس، وبهذا النحو نرفع التضاد المتوهم ونجمع بينهما. وأما إذا كان لسان الأمانة أو الأصل هو التوسعة في الواقعي، بمعنى أنّ ما يكون معتبراً وجوداً أو عدماً، ومطلوباً أو مبيغوضاً هو الأعم من الواقعي والظاهري، وهو مثل ما يكون الحكم الواقعي في مقام بيان دخل جزء أو شرط في المأمور به، ويكون لسان دليل الحكم الظاهري التوسعة في الشرط أو الجزء مثل الطهارة في الصلوة، فإنّ الاستفادة من الحكم الواقعي شرطيتها للصلوة، ومقتضى قوله

(كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر) أو استصحاب الطهارة هو كون الطهارة الظاهرية فرداً للطهارة، فعناهما هي التوسعة في الطهارة التي شرط في الصلوة، وبيننا ذلك مفصلاً في مبحث الاجزاء في الاصول، وفي الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وقلنا باجزاء الصلوة الواقعة مع الطهارة الظاهرية عن الواقع، فكل مورد يكون لسان دليل الحكم الظاهري التوسعة في دليل الحكم الواقعي، سواء كان الحكم الظاهري اصلاً أو امارَةً، نقول بعدم تعارضهما، وإجزاء الظاهري عن الواقعي، لكون ما اعتبر أعّم من الواقعي والظاهري.

يظهر لك سادساً بأنه لا يمكن دفع الاشكال في الجهر والاخفات - المتقدم ذكره من أنه كيف تقول بصحة الصلوة الواقعة على خلاف وصفها الواجب لترك الجهر والاخفات، ومع ذلك تقولون باستحقاق الجاهل بها للعقاب - بما قاله العلامة الحائري رحمه الله من الترتب على نحو الترتب الذي قال استاده العلامة السيّد محمد الاصفهاني رحمه الله في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، لما قلنا لك.

إذا عرفت ذلك كله فهل يمكن ان يقال في مسألة معذورية الجاهل بالجهر والاخفات: بالتوسعة بأن يقال: بأنه بعد دلالة رواية زرارة المتقدمة على عدم وجوب الاعادة على تركها وتامة الصلوة الواقعة بدون الجهر أو الاخفات - بأن أصل طبيعة الصلوة واجبة واعتبر فيها شرط، وهو كون قرائتها جهراً أو اخفاتاً، وبعد ملاحظة صدر رواية زرارة مع ذيلها تكشف من كون طبيعة الصلوة واجبة واعتبر فيها شرط، وهو كون قرائتها جهراً أو اخفاتاً وواجدة لتلك المصلحة في حال الجهل وإن تكن فاقدة للجهر أو الاخفات، فنقول: بأنه لا مانع من كون الطبيعة واجدة لمصلحة في صورة علم المكلف إذا أجهر فيها أو أخفي فيها، وتكون واجدة

لتلك المرتبة من المصلحة في حال الجهل وإن أجهر في ما ينبغي الاختفات فيه أو بالعكس.

ولكن قد يستشكل في ذلك بأنه لو فرض كون الطبيعة واجدة لمرتبة من المصلحة ولو بدون الجهر أو الاختفات في قرائنها كما فرضت في صورة الجهل، فن أئ علة اعتبر أحدهما في حال العلم مع فرض كون الطبيعة واجدة لتلك المرتبة من المصلحة بدونها وهل يكون دخلهما إلا لغواً^(١).

اعلم بأن في معذورية الجاهل بالجهر والاختفات يكون اشكالان:

الاشكال الأول: إشكال الدور، وهو أنه إن قلت: بأن الجاهل غير مكلف

١ أقول كما قلت بحضرته مدّ ظله العالی: أمّا أولاً فإنّ ذلك منقوض بما أفدت من هذا النحو من التوسعة فإنّ في الموارد التي تقول بالتوسعة - مثل ما إذا كان مفاد الحكم الواقعي جعل الشرطية الواقعية، و لسان جعل الحكم الظاهري كون الشرط أعم من الظاهري و الواقعي مثل (كل شي طاهر) بالنسبة إلى شرطية الطهارة الخبيثة في الصلوة - يرد هذا الاشكال لأنّه يقال مع فرض كون الطهارة أعمّ من الواقعية و الظاهرية واجدة لمرتبة واحدة من المصلحة تكون الطهارة الواقعية واجدة لها، فيكون جعل الطهارة الواقعية حال العلم بها لغواً.

و ثانياً يمكن أن يكون للطهارة الواقعية مرتبة من المصلحة حال العلم، و لا تكون هذه المرتبة في الطهارة الأعم من الواقعي و الظاهري في هذا الحال، لكن تكون لها هذه المرتبة في خصوص حال الجهل، وهكذا يمكن كون الصلوة مع الجهر أو الاختفات واجدة لمرتبة من المصلحة في حال العلم لا تكون هذه المرتبة بدونها في حال العلم، ولهذا أمر المولى بالصلوة معهما حال العلم بهذا الحكم، و لكن تكون هذه المرتبة من المصلحة في الصلوة بدون واجديتها للجهر أو الاختفات في حال الجهل بهما، فلاجل هذا لم يشرع للجاهل إلا الصلوة الواجدة للجهر أو الاختفات، ثم تمّ مجلس البحث و لم يبين مدّ ظله العالی مختارة في ورود هذا الاشكال و عدمه، و قال في اليوم اللاحق). (المقرّر)

بالمجهرا لاخفات وأن هذا الحكم شرع لخصوص العالم بهذا الحكم، فهذا دور للزوم توقف الموضوع على العلم بالحكم، والحال أن العلم بالحكم مؤخر عن الموضوع بمرتبتين.

الاشكال الثاني: أنه بعدما لا تجب الاعادة وتمت صلواته، فما الوجه لاستحقاق العقاب، لأن عدم وجوب الاعادة يكون من باب تحقق الامتثال، وبعد تحقق الامتثال لا وجه لاستحقاق العقاب.

فنقول بعونه تعالى: أما الجواب عن الاشكال الأول فكما قلنا في الاصول وذكرنا في طي كلماتنا السابقة بنحو الاجمال: بأنه يمكن أن يقال: بأن يكون في مقام الثبوت حكماً مطلقاً على جميع المكلفين، ويشمل إطلاقه العالم والجاهل بإطلاقه الذاتي على المجهر في الصلوة أو الاخفات فيها، وبعد ملاحظة خارجية المجهر والاخفات من الصدر الأول إلى زمان صدور رواية زرارة الدالة على معذورية الجاهل بحكمها على ما قلنا من كون عمل المسلمين على المجهر في بعض الصلوات، والاخفات في بعضها، بحيث كانت الصلوة منقسمة بقسمين الجهرية والاخفائية، بنحو لو كنّا وهذا العمل ولم يفتوا فقهاء العامة على عدم وجوبها، لم يتخيل أحد عدم وجوبها، فع كون خارجيتها على هذا النحو، فن يتركها لم يكن إلا من باب الاستناد بقول الفقهاء، فالرواية تدلّ على معذورية الجاهل الذي يكون تركه مستندا إلى حجة في نظره.

فمن هنا يظهر لك أن قوله في الفقرة الثانية من الرواية (ولا يدري) لا يشمل الشاك لأن تركه لا يكون مستندا إلى شكه لأن الشاك لو أتى أو يترك يكون من باب آخر كالاحتياط مثلا، لا أن يكون شكه منشأ فعله، وأما (لا يدري) يشمل

الجاهل لما قلنا من أن الجاهل يكون استناده في تركها إلى الجهل، فهو حيث يكون جاهلاً بحكمها فن باب حجة عنده كقول فقهاء العامة أو غير ذلك يتركها، فلا مانع من أن الشارع جعل لهذا الجاهل حكماً ظاهرياً، وهو كون الصلوة الواجبة عليه بلا جهر أو اخفات، فالحكم الواقعي المجعول أولاً وإن كان مطلقاً يشمل العالم والجاهل بالحكم ولكن حيث إنه لا يمكن انبعاث المكلف نحوه لجهله، ويكون روح البعث هو الانبعاث فالحكم الواقعي يكون شائياً ولا يكون فعلياً، فجعل الشارع حكماً ظاهرياً آخر في حق الجاهل، فلم يكن دور أصلاً لأن الحكم الواقعي غير مختص بالعالم بالحكم حتى يلزم، الدور بل هو حكم يشترك فيه العالم والجاهل، ولكن مع جهل المكلف يكون حكماً غير فعلي وفي هذا الحال جعل حكماً ظاهرياً للجاهل بالحكم، فتكون النتيجة كون الصلوة في حق الجاهل غير مقيد بالجهر أو الاخفات.

وأما الاشكال الثاني فنقول في جوابه: بأننا لانسلم كون الجاهل في ما نحن فيه مستحقاً للعقاب وإن قاله بعض الفقهاء رحمته الله، بل وإن قال به جميعهم، حيث إن المحاكم في باب استحقاق الثواب والعقاب هو العقل، وليس مجال لاتفاق الفقهاء او فتويهم أو الاجماع فيه ولا حجة لها، فعلى هذا نقول: لا نسلم استحقاق العقاب، ومعه لا يبقى إشكال من حيث التنافي بين عدم وجوب الاعادة وبين استحقاق العقاب.

ثم اعلم بأن ما قلنا من عدم فعلية الحكم الواقعي لا يتنافى مع ما قلنا في محله من أن التكليف الواقعية وإن لم تصر فعلياً لعدم إمكان إرادة المولى انبعاث العبد نحوها لجهله بالبعث، ولكن يمكن أن يريد المولى انبعاثه نحو هذه التكليف الواقعية المجهولة ويبعث نحوها يبعث آخر من جعل الاحتياط أو وجوب طلب العلم.

وجه توهم التنافي هو أن يقال: بأن التكليف الواقعي الأولى وإن لم يعلم به

المكلف ولهذا ليس قابلاً لأنَّ يصير فعلياً، ولكن صار فعلياً بسبب بعث آخر وهو البعث بطلب العلم، فمن الواضح أنَّ وجوبه ليس نفسياً بل يكون تهيئاً لأنَّ يصل العبد إلى الواقعيات واحكام المولى، فإذا ترك طلب العلم وترك لأجله الواقعيات يعاقب على الواقعيات لأنها صارت بسبب الأمر بطلب العلم فعلياً لأنه فهم العبد من وجوب طلب العلم عدم رضى المولى بترك الأحكام المجهولة فبعد ذلك نقول: بأنَّ الحكم الواقعي، وهو حكم الجهر والاختفات في الصلوة، صار فعلياً ويصح العقاب على تركه.

وجه عدم التنافي هو أنه وإن قلنا ذلك، لكن بعد دلالة الدليل على معذورية الجاهل وتامية صلواته الواقعة بلا جهر أو إخفات تكون هذه الرواية مخصصة لما يدلّ على صيرورة الأحكام الواقعية فعلية لكون هذا الدليل خاصاً فنخصص به بعض المطلقات الدالة على طلب العلم الموجب لصيرورة الواقعيات فعلية بسببه واستحقاق العقاب على ترك الواقع، لأنَّ مقتضى هذه الرواية كون جهله عذراً، فمن هنا يكشف عدم كون الواقع فعلياً في المورد، فافهم.

المقام الرابع: في حكم الجهر بالبسملة في ما يتخفت فيه بالقراءة.

اعلم أنَّ هنا أقوالاً خمسة:

الأول: استحباب^(١) الجهر بها في ركعتي الأولين، وكذا في الثالثة والرابعة لو قرء فيها أيضاً مطلقاً سواء كان إماماً أو غير إمام، وهذا هو القول المشهور على ما ادعى غير واحد.

الثاني: استحباب الجهر بها في خصوص الأولتين وأما الأخيرتين فلا يستحبّ الجهر بها في شيء من الصلوات، بل لا يجوز وهذا مختار صاحب السرائر. (١)

الثالث: اختصاص الاستحباب بالامام فقط دون غيره، وهذا محكي عن ابن جنيد. (٢)

الرابع: وجوب الجهر بها مطلقاً، نسب هذا القول إلى القاضي ابن براج في المذهب (٣) وكذا إلى ظاهر الصدوق عليه السلام في الحضال (٤) بناءً على كون كلامهما يشمل الأخيرتين أيضاً.

الخامس: اختصاص وجوب الجهر بها بخصوص الأولتين، وهو المحكي عن أبي الصلاح في الكافي. (٥)

هذا كله الأقوال في المسئلة، وأما الأخبار.

فالأولى: منها ما رواها صفوان الجمال (قال: صليت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيتاما فكان إذا كانت صلوة لا يجر فيها جهر به (بسم الله الرحمن الرحيم) وكان يجر في السورتين جميعاً). (٦)

١ - السرائر، ج ١، ص ٢١٨.

٢ - المختلف، ج ٢، ص ١٥٥ عن ابن جنيد.

٣ - المذهب، ج ١، ص ٩٢، الحفال، ص ٦٠٤.

٤ - المذهب، ج ١، ص ٩٢، الحفال، ص ٦٠٤.

٥ - الكافي في الفقه، ص ١٧٧.

٦ - الرواية ١ من الباب ٢١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

تدلّ هذه الرواية على الجهر استحباباً أو وجوباً على خصوص الامام، وأمّا غير الامام فلا دلالة عليه، وتدلّ على كون جهره ﷺ في الأولتين فلا دلالة لها على الأخيرتين لأنّه قال (إذا كانت صلوة لا يجهر فيها جهر بالبسملة) وقال (وكان يجهر في السورتين) جميعاً، وهذا شاهد على كون نظر الناقل نقل فعله في الأولتين لأنّ في الأخيرتين ليست غير الفاتحة سورة أخرى حتّى يقول يجهر في السورتين. (١)

(ولا دلالة لها على كون الجهر بها واجباً أو مستحباً لأنّ الراوي ينقل فعله ﷺ وهو كما يساعد مع الوجوب يساعد مع الاستحباب أيضاً).

الرواية الثانية: وهي ما رواها حنان بن سدير (قال: صليت خلف أبي عبدالله ﷺ أيتاماً فتعوّذ باجهر، ثمّ جهر بيسم الله الرحمن الرحيم). (٢)

لا دلالة لها على الجهر لغير الامام، وحيث يكون نقل الفعل لا إطلاق لها يشمل الركعتين الأخيرتين.

الرواية الثالثة: وهي ما رواها أبو حمزة (قال: قال علي بن الحسين ﷺ يا ثمالى إنّ الصلوة إذا اقيمت جاء الشيطان إلى قرين الامام فيقول: هل ذكر ربّه؟ فإنّ قال: نعم ذهب وإنّ قال: لا، ركب على كتفيه، وكان إمام القوم حتّى ينصرفوا، قال: فقلت: جعلت فداك أليس يقرؤون القرآن؟ قال: بلى ليس حيث تذهب، يا ثمالى إنّما

١ - أقول: دلالة قوله (وكان يجهر في السورتين) على كون فعله ﷺ في خصوص الأولتين ممنوع لأنّ الناقل ينقل فعله وأنّه يجهر بالبسملة في كل من السورتين، وأمّا انحصار كون قرآنية في كل ركعة بالسورتين فلا يدلّ عليه، بل يمكن أن يكون نظره إلى أنّ متى يكون محلّ قراءة السورتين يجهر بالبسملة فيها. (المقرر)

هو الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم^(١).

تدلّ على مطلوبة جهرها للامام ولا إطلاق لها يشمل الأخيرتين لو قرء فيها إن لم نقل بظهورها في الأولتين لانه قال فيها (إذا اقيمت جاء الشيطان).

الرواية الرابعة: وهي ما رواها اعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرايع الدين (قال والاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة واجب)^(٢).

وأعمش عامي، وهذه رواية من روايات كتاب يسمى بشرايع الدين، وأما دلالتها فباطلاقتها يشمل الامام والمأمور والمنفرد، ويحتمل شموله للركعتين الأخيرتين، ويأتى الكلام فيها أيضا بعداً.

الرواية الخامسة: وهي ما رواها الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون (قال: والاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنة)^(٣).

وهي مطلق من حيث الامام والمأموم، ويحتمل اطلاقها للأولتين والأخيرتين، ولفظ سنة قابل للحمل على الاستحباب.

الرواية السادسة: وهي ما رواه رجاء بن أبي الضحاك عن الرضا عليه السلام (أنه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل والنهار)^(٤).

وحيث أنها نقل الفعل فقدّر المتيقن منها هو الأولتين وصورة كونه إما ما

١- الرواية ٤ من الباب ٢١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الرواية ٥ من الباب ٢١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٣- الرواية ٦ من الباب ٢١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٤- الرواية ٧ من الباب ٢١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

لاحتمال كونه ﷺ يصلي صلواته الفريضة جماعة وهو الامام، وكان جهره بها في خصوص الأولتين.

الرواية السابعة: وهي ما رواها أبو حفص الصايغ (قال: صليت خلف جعفر بن محمد يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم).^(١)

وهذه الرواية لا تدلّ إلا على نقل الفعل وجهره ﷺ وهو كان إماماً، فتدلّ على خصوص الامام ولا إطلاق لها يشمل استحباب الجهر في الأخيرتين من الصلوة، فقدّر المتيقن منها الأولتين.

الرواية الثامنة: وهي ما رواها الشيخ ﷺ بإسناده عن الحسين بن سعد عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن صفوان (قال: صليت خلف أبي عبدالله ﷺ أيّاماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب به (بسم الله الرحمن الرحيم) فإذا كانت صلوة لا يجهر فيها بالقراءة جهر به (بسم الله الرحمن الرحيم) وأخفي ما سوى ذلك).^(٢)

ونقل صاحب الوسائل ﷺ هذه الرواية في الباب ٥٧ من أبواب المذكورة حديث ٢، ولكن يرى في هذا النقل بأنّ سند الرواية ينتهي إلى صفوان، وهو يروي عن عبد الرحمن بن أبي نجران بعكس ما نقل في الباب ٢١، وهذا غير صحيح والمراجع بالتهذيب يرى أنّ الصحيح هو النحو الذي ذكره في الباب ٢١.

وعلى كل حال لا تدلّ هذه الرواية إلا لخصوص الامام، لأنّ الراوي ينقل فعله ﷺ والحال أنّه يؤم الناس، ولا تدلّ على استحباب الجهر في الأخيرتين لعدم

١ - الرواية ٨ من الباب ٢١ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢ - الرواية ٢ من الباب ٥٧ من ابواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

إطلاق لها، بل ربما يقال: بأنَّ ظاهرها خصوص الأولتين لتعبيره فيها (فإذا كانت صلوة لا يجهر فيها بالقراءة جهر بيسم الله الرحمن الرحيم واخفي ما سوى ذلك) وهذا التعبير لا يناسب إلا باعتبار الأولتين.

الرواية التاسعة: هي ما رواها سليم بن قيس الهلالي (قال خطب أمير المؤمنين عليه السلام فقال: قد عملت الولاية قبلي أعمالا خالفوا فيها رسول الله صلى الله عليه وآله متعمدين لخلافه، ولو حملت الناس على تركها لتفرق عني جندي، رأيتم لو أمرت بمقام إبراهيم فرددته إلى الموضع الذي كان فيه (إلى أن قال) وحرمت المسح على الخفين، وحددت على التبيذ، وأمرت باحلال المتعتين، وأمرت بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، وألزمت الناس الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم (إلى أن قال) إذا تفرقوا عني الحديث).^(١)

الرواية العاشرة: الرواية المعروفة ذكر في تفسير، وعدَّ فيها من علامات المؤمن الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم.

هذا كله الروايات في المسئلة.

إذا عرفت ذلك نقول: ينبغي قبلا ذكر مقدمة مفيدة في فهم الحق في المسئلة، وهي أنَّ الشيخ عليه السلام قال في الخلاف^(٢) مسئلة: يجب الجهر به (بسم الله الرحمن الرحيم) في الحمد وفي كل سورة بعدها كما يجب بالقراءة، هذا في ما يجب الجهر فيه، فإن كانت الصلوة لا يجهر فيها استحَب أن يجهر به (بسم الله الرحمن الرحيم) وإن جمع في النوافل بين سور كثيرة وجب أن يقرأ (بسم الله الرحمن الرحيم) مع كل سورة، وهو

١- الرواية ٣ من الباب ٣٨ من أبواب القراءة في الصلوة من الوسائل.

٢- الخلاف، ج ١، ص ٣٣١ - ٣٢٢.

مذهب الشافعي إلا أنه لم يذكر استحباب الجهر في ما يخفى فيه بالقراءة، ذكر ذلك في البويطي وفي اختلاف العراقيين، وذكر ابن المنذر عن عطاء وطاوس ومجاهد وسعيد بن جبير أنهم كانوا يجهرون به (بسم الله الرحمن الرحيم) وروي مثل ذلك عن ابن عمر، وأنه كان لا يدع الجهر به (بسم الله الرحمن الرحيم) في أم القرآن والسورة بعدها، وذهب أبو حنيفة وسفيان الثوري والأوزاعي وأبو عبيدة وأحمد إلى أنه يسرها وقال ما لك: المستحب أن لا يقرء (بسم الله الرحمن الرحيم) ويفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين. (١)

وإذا تأملت في ما ذكرنا يظهر لك بأن ما هو المفتي به عند أكثر العامة، بل كلهم هو عدم وجوب الجهر به (بسم الله الرحمن الرحيم) في الجهرية، فالامامية في قباهم ملتزمون بوجوب الجهر بها في الجهرية، فإذا ظهر لك وضع البسمة عند العامة من تجويز بعضهم، تركها رأساً (ومن تجويز الاجهار بها والاسرار بها من بعضهم ومن الحكم بالاسرار بها من بعضهم) نقول: بأنه يظهر لك بأن المحتمل بل القريب كون الرواية الرابعة وكذلك التاسعة ناظرتان إلى ما يكون به عمل العامة وفتوهم من التزامهم بعدم وجوب الجهر بها في الجهرية، فإن قوله بسم الله الرحمن الرحيم واجب، كما في الرواية الرابعة، يكون ناظراً إلى بيان

١ - أقول: وقال العلامة رحمته الله في التذكرة عند التعرض للمسئلة: وقال الشافعي: يستحب الجهر بها قبل الحمد والسورة في الجهرية والاخفائية، وبه قال عمرو بن الزبير وابن عباس وابن عمرو وأبي هريرة وهو مذهب عطاء وطاوس وسعيد بن جبير ومجاهد، وهو موافق لقولنا في الاخفائية وقد بينا وجوب الجهر في الثوري والأوزاعي وأبو حنيفة وأحمد وأبو عبيد لا يجهر بهما بحال (إلى أن قال) وقال النخعي جهر الامام بها بدعة وقال مالك: المستحب أن لا يقرئها، وقال ابن أبي ليلي والحكم وأسحق: وإن جهرت فحسن وإن اخفت فحسن. (المقرر)

الكلام فى المستفاد من الروايات الواردة فى البسمة من حيث الجهر والاخفات ٣٠٧

وجوب الجهر بها فى الجهرية وبيان بطلان ما يعمله العامة، وكذلك قول على عليه السلام:
وألزمت الناس الجهر به (بسم الله الرحمن الرحيم) وبيان ردعه الناس عما بدعه
الخلفاء الجور لو لا خوف التفرق، كان فى قبال تركهم العمل بما وجب الله من الجهر
بها فى الجهرية.

فعلى هذا لا مجال للاستدلال بها على وجوب الجهر بها فى الاخفاتية، ولا
حاجة فى ذكر توجيه الرواية الرابعة بأن المراد من الوجوب الثبوت، ومن الرواية
التاسعة بأنه لو كان الجهر واجباً لما كان إلزامه عليه السلام مستندا إلى بدعة السابقين ^(١) فعلى
هذا بعد التوجه إلى فتوى العامة يحتمل أقل كون النظر فى الروایتين إلى وجوب
الجهر بها فى الجهرية لا إلى وجوب الجهر بها فى الاخفاتية ^(٢) إذا عرفت حال

١ - أقول: والحال أن المستفاد من الرواية هو أن لفظ (ألزمت) وغيرها يكون فعل
المتكلم المفرد المؤنث حتى كانت المعنى: أن الولاة أكرهوا الناس بالجهر، بل المراد أنه لو أنا
الزمت وفعلت كذا وكذا لتفرق عنى جندي، فعلى هذا ليس الاستناد إلى الولاة حتى يقال: بأن
الولاة أوجبوا الجهر بها لا أن الجهر واجب. (المقرر)

٢ - أقول: وهذا من إفاداته الشريفة أدام الله تعالى ظله على رؤوس الأنام حيث إن الناظر
يرى بأن جل المتأخرين، بل كلهم وقوا فى الاشكال من حيث الروایتين المتقدمتين، وقال
بعضهم: بالآخرة بوجوب الاحتياط بالاجهار بها فى الاخفاتية، ولكن الناظر فى ما أفاده فى
المقام يعلم أن ببيانه الشريف يدفع الاشكال، ولا يستظهر من الروایتين ما يمكن أن يكون وجهاً
لوجوب الجهر بالبسمة فى الاخفاتية، بل الروایتان ناظرتان إلى ما أفاده مد ظله العالى.
ومن هنا يظهر أن ما يقول مد ظله من أن الرجوع إلى فتاوى العامة والاطلاع بأقوالهم مؤثر
فى فهم الروايات ويؤيد فى الاجتهاد واستنباط الاحكام، يكون فى محله .

كما قال فى المقام: بأننا وإن كنّا أصحاب النص، ويكون وضع فقها فى استنباط الاحكام على
خلاف طريقتهم، ولا نعمل بالقياس والاستحسان، بل نعمل بقول الله وكتابه وسنة رسوله والائمة

الروایتین نقول: أما الرواية الاولى والثانية والسادسة والسابعة والثامنة لا تدلّ إلاّ على نقل الفعل، والقدر المتيقن منها هو الامام والركعتين الأوّلتين ولا تدلّ على الوجوب، بل يساعد مع الاستحباب، ومثلها الرواية الثالثة لأنّها لا إطلاق لها يشمل الأخيرتين وتدلّ على خصوص الامام، ولا تدلّ على وجوب الجهر، لأنّ ترتب مثل هذه الآثار وقع في الروايات على ترك بعض المستحبات، أو فعل بعض المكروهات.

وأما الرواية العاشرة فلا تدلّ على كون الجهر بها مطلقاً حتّى في غير حال الصلوة من علامات المؤمن، وقدر المتيقن منها هو الجهر في الصلوة، أما خصوص الجهر بها في الجهرية، أو الأعم منها والاختفائية، أو في كل منها على خصوص الامام، أو الأعم منه والمأموم والمنفرد فقير معلوم، وعلى كل حال لا دلالة لها على وجوبها خصوصاً بقرينة بعض المذكورات في الرواية، نعم ان ثبت وجوب الاجهار بها في الاختفائية فيقال: لا يضرّ عدها في ضمن المستحبات.

وأما الرواية الخامسة (وهي ما رواها الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام) كتابه إلى المأمون قال: والجهار به (بسم الله الرحمن الرحيم) في جميع الصلوات سنة) فهذه الرواية بعمومها تدلّ على كون الجهر بها في جميع الصلوات سواء كانت جهرية أو إخفائية سنة لأنّه عليه السلام قال (في جميع الصلوات) فيعمّ كل صلوة ولا يبعد شمول

⇨ عليهم الصلوة والسلام، ولكن بعد كون اثمتنا ﷺ كلّهم مبتلى بالعامة وكانوا في محيطهم، ففهم فتاويهم مؤثر في فهم مرادات الائمة ﷺ، وهذا هو دأب فقهاءنا رضوان الله عليهم إلى زمن المحقق عليه السلام، والشهيدين رحمهما الله، وبعدهم تركت هذه الطريقة قليلا قليلا، ولهذا انحرف الفقه عن مجراه، وهو مدّ ظله لاطلاعه على هذه الجهات يكون وضعه في الفقه على طريق سوى ومنهج مستقيم لم يبلغ بمقامه إلاّ الأوحدى، أللهم احفظه. (المقرر)

إطلاقه الاحوال منها للامام والمنفرد، وأما شمولها للأخيرتين فقد يقال: بأن عمومها يشملها لأنه قال (في جميع الصلوات) ولكن يمكن منع شمول عمومها للأخيرتين من باب أن النظر فيها إلى كون الجهر بها سنة في جميع الصلوات، أعنى: سواء كانت الصلوة ظهراً أو عصرًا أو مغرباً أو عشاء أو غداة، وسواء كانت فريضة أو نافلة، وأما بعد كونه سنة في جميع الصلوات ففي أي موضع منها يكون سنة هل سنة في خصوص الأولتين أو فيها والاخيرتين فيمكن منع شمول العموم لغير الأولتين وأن المتيقن الاولتان فقط وجهان.

وأما قوله (سنة) فهي تناسب مع الوجوب والاستحباب، ففي الجهرية الوجوب سنة، وفي الاخفائية الاستحباب سنة في حد ذاتها لا ظهور لها لا في الوجوب ولا في الاستحباب.

فتكون النتيجة هو أن الكلام تارة يقع في الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية و عدمه فالحق هو وجوبه لأن ذلك من المسلمات عندنا خلافاً للعامة، ويينا عبارة الخلاف والتذكرة الدالتين على ذلك، وقلنا بأنه من المحتمل، بل القريب كون النظر في الرواية ٤ و ٩ المتقدم ذكرهما بهذه الجهة، وتارة يقع الكلام في وجوب الجهر أو استحباب الجهر بالبسملة في الصلوات الاخفائية، وقلنا في هذا المقام بعدم دليل على وجوب الجهر بها، نعم يستفاد من بعض الروايات استحبابه على الامام، والرواية ٥ المتقدمة تدل بالاطلاق على شمول الحكم للامام والمنفرد.

فقد عرفت مما مر أن الكلام لابد وأن يقع في جهتين:

الجهة الاولى: في حكم الجهر بها في الجهرية، ولم ير تعرض لهذه الجهة في الجواهر والمصباح.

الجهة الثانية: في حكم الجهر بها في الاخفائية، وتعرضنا لكلا الجهتين

وأَمْضِينَا الْكَلَامَ فِيهَا بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى.

فرع: هل يستحبّ الجهر بالبسملة للمأموم المسبوق أيضاً أم لا؟
اعلم أنّه بعد كون صلوة الجماعة بحسب الشرع على ما يستفاد من أحكامها و وضعها، هو متابعة المأمومين للامام، وكون كل منهم على وضع واحد، فمن وضعها يظهر أنّ اقتضاء الجماعة هو عدم ظهور عمل على خلاف الامام إلا في ما استثنى فعلى هذا مع عدم الاطلاق لما دلّ على استحباب الجهر بالبسملة يشمل المورد، لا وجه للالتزام باستحباب الجهر بها في المورد، خصوصاً مع منافاته لوضع الجماعة لاقتضائها كما قلنا لمتابعة المأموم للامام، وعدم ظهور فعل منه على خلاف تبعية، والجهر بها للمسبوق على خلاف، لأنّ الامام يخفت في الركعتين الأخيرتين من الصلوة. (١)

الموضع الثاني عشر: هل الموالاة في القراءة شرط في صحتها أم لا؟ والمراد بالموالاة كما يظهر من بعض الكلمات، هي أن لا يفصل بين أبعاض القراءة بسكوت معتد به، أو كلام مغاير عدى ما ورد الدليل على جوازه كسؤال الرحمة وغيره.
إن كان الوجه في اعتبارها فيها هو ما يقال: من أن النبي ﷺ كان يوالي في قرائته، فيجب التأسى بفعله لقوله (صلّوا كما رأيتموني أصلي).

ففيه أنّ مجرد ذلك لا يكون دليلاً على الوجوب، لأنّ فعله ﷺ لعلّه كان من باب العادة، لأنّ بحسب العادة من يشرع في أمر أو عمل يتبعه ولا يفصل بينه بشيء، ولكن ليس ذلك من باب دخل عدم الفصل في القراءة عنده ﷺ، وقوله (صلّوا كما

١ - أقول: إنّ إن كان لما دل على استحباب الجهر بها إطلاق، فلا وجه لما أفاده مدّ ظله من منافات ذلك مع وضع الجماعة، لأنّ مجرد ذلك لا يوجب تقييد الإطلاق، وإن لم يكن له إطلاق فيكفي في نفي الاستحباب عدم الدليل عليه، نعم يمكن دعوى منع الإطلاق. (المقرر)

رأيتوني أصلي) لا يستفاد منه اعتبار الموالاة في القراءة، لأنه ليس ناظراً إلى هذا الحيث لكون النظر فيه إلى إتيانها على نحو صلي من جامعيتها للأجزاء والشرايط، ولا يمكن اجرائه مجرى العادة.

وإن كان الوجه في اعتبارها ما قال في المصباح^(١)؛ من أن المتبادر من أوامر القراءة في الصلوات ولو بواسطة المناسبة المغروسة، هو الاتيان بها بنحو يعدّ في العرف مجموعها قراءة واحدة، فالفصل بينها بكلام أو سكوت مغلّ بصحتها لدى العرف.

ففيه أن استفادة الموالاة بالمعنى التي ذكرها في القراءة، وكون ذلك متبادراً من الأمر بالقراءة، مشكل مضافاً إلى أنه إن كان الوجه في اعتبارها هو الوجه الأول فهو يدلّ على اعتبار الموالاة في الصلوة لا في خصوص القراءة منها.



الى هنا تمّ الجزء الخامس من كتاب تبيان الصلوة بحمد الله
ومنه و به تم احكام القرانة في الصلوة ويستلوه الجزء
السادس في احكام بقية افعال الصلوة مع قواطعها.

الفهرس

فصل: في افعال الصلوة	٥
الاول من افعال الصلوة: النية	٧
في ان العناوين القصدية لا تتحقق في الخارج الا بالقصد	٨
لا فرق بين العبادات والمعاملات في الاحتياج الى القصد	٩
في ان جنس الصلوة من العناوين القصدية	١٠
في ان من العناوين القصدية الفريضة والنفلية	١١
في ان خصوصية الادائية والقضائية من العناوين القصدية	١٢
في ان القصر والاتمام ليسا من الخصوصيات النوعية	١٣
الحق عدم اعتبار قصد الامامة في صيرورته صحيحة	١٤
في جواز نقل النية من الجماعة الى الفرادى	١٥

٣١٤	 تبيان الضلوة/ج ٥
١٦	 في ذكر وجوه هذا المورد
١٧	 في ذكر وجوه عدم جواز هذا المورد
١٨	 في ان ادلة القائلين بعدم جواز ليس بسديد
١٩	 في ذكر الوجه الثالث من ادلة المانعين
٢٠	 في ان الجماعة وصف للصلوة لا للاجزاء
٢١	 في ذكر مورد صيرورة الجماعة فرادى
٢٢	 لا يستفاد من الموارد جواز نقل النية
٢٣	 لوجه لكون المورد من باب صيرورة الجماعة فرادى
٢٤	 الحكم بالجواز في الموارد الثلاثة تعبدى
٢٥	 في ان جواز نقل نية الجماعة الى الفرادى مشكل
٢٦	 في كلام المقرر
٢٧	 في ذكر مسئلة في الباب
٢٨	 في ملاحظة الاحتمالات
٢٩	 الكلام في ما يستظهر من الادلة
٣٠	 في ذكر الاشكال والجواب عنه
٣١	 الكلام في مقتضى القاعدة
٣٢	 في ذكر الامر الثاني
٣٣	 في ان يكفى في قصد التقرب كون محرکه هو التوجه الى الله

٣١٥	الفهرس.....
٣٤	في ذكر الموضوع الثالث
٣٥	في نقل كلام المحقق الهمداني رحمه الله
٣٦	في ذكر المسئلة الثانية
٣٧	في إن المنسوب الى كاشف النطاء عدم بطلان الصلوة
٣٨	في ذكر الموضوع الرابع
٣٩	لاشكال في عدم اعتبار قصد التعين بهذا المعنى
٤٠	في ذكر بعض الامور في الباب / الامر الاول
٤١	في ذكر الامر الثاني والثالث
٤٢	في ذكر الموضوع الخامس
٤٣	الكلام في ما يقتضيه القاعدة في العدول
٤٤	الكلام في جواز العدول بمقتضى الروايات
٤٥	في الرواية الاولى لجواز العدول و عدمه / الفقرة الاولى
٤٦	الكلام في الفقرة الثانية
٤٧	الكلام في الفقرة الثالثة
٤٨	الكلام في الفقرة الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة
٤٩	الكلام في الرواية الثانية
٥٠	الكلام في الرواية الثالثة والرابعة
٥١	الكلام في الرواية الخامسة

٣١٦ تبيان الصلوة / ج ٥

٥٢ في ردّ كلام الفاضل الهندي

٥٣ في ان العدول في الانتاء من اللاحقة الى السابقة فجائز

٥٣ في ان الاشكال في صور ثلاثة / الصورة الاولى

٥٤ في ذكر الصورة الثانية والثالثة

٥٦ في جواز العدول و عدمه وجهان

٥٧ المانع من جواز العدول عدم كون العصر صحيحاً

٥٧ في اشكال المقرر على السيد البروجردي رحمه الله

٦٠ في ذكر فرع في الباب

٦١ في ان لا يبعد عدم صحّة قول السيد

٦٢ في ذكر فرع آخر

٦٣ الحق بطلان الصلوة و عدم وقوعها عصراً بالعدول

٦٥ الثاني من افعال الصلوة: القيام

٦٥ في ذكر الجهة الاولى للمورد

٦٧ في ذكر مقدمة السيد رحمه الله في معنى الركن وذكر اقسام القيام

٦٨ في ذكر وجه كون القيام ركناً امور / الاول والثاني والثالث

٦٩ في ذكر الامر الرابع

٧٠ في ذكر الامر الخامس

٣١٧	الفهرس.....
٧١	قال الشيخ ﷺ بطلان العباده بنقص الجزء سهواً
٧٢	في ذكر اشكال آخر من السيد ﷺ
٧٢	في ذكر اشكال المقرر
٧٣	في ذكر بعض الوجوه لتصحيح توجيه التكليف الى الناسي
٧٤	في ذكر اشكال آخر
٧٥	في ان مع الشك في الركنية و عدمها الاصل الركنية
٧٦	في ذكر الجهة الثانية للمورد، وهى امور/ الامر الاول
٧٧	في ذكر روايتين لكون الاستقلال شرطاً وضعاً
٧٨	في ذكر الروايات الدالة على عدم اعتبار الاستقلال
٧٩	الحق اعتبار الاستقلال
٨٠	في ذكر الامر الثاني
٨١	في ذكر اقسام الاستقرار
٨٢	في ذكر الجهة الثالثة
٨٣	في ذكر الروايات في الباب
٨٥	في ذكر الروايات الدالة على الترتيب
٨٧	في ان مرسله الصدوق جامعاً لكل الاحكام
٨٩	في ذكر الجهة الرابعة
٨٩	في ذكر الاحتمالات في الباب / الاحتمال الاول

٣١٨..... تبيان الصلوة/ج ٥

٩٠ في ذكر الاحتمال الثاني والثالث

٩١ في ذكر الاحتمال الرابع

٩٢ في ذكر الجهة الخامسة

٩٣ مع عدم القيام مستقراً هل تصل النوبة بالقيام ماشياً أو بالجلوس

٩٤ في ردّ كلام صاحب الجواهر

٩٥ في ان القيام ماشياً مقدم على الجلوس

٩٧ الثالث من افعال الصلوة: تكبيرة الاحرام

٩٧ في ذكر بعض الجهات في المورد/ الجهة الاولى

٩٧ في ذكر الاقوال في التكبيرة الاحرام

٩٩ يستدلّ للقول المشهور برواية ابي بصير

١٠١ في ان الرواية تساعد مع القول المجلسي الاول ﷺ

١٠٣ في ذكر اشعار الروايتين على كون تكبيرة الاحرام هو الاولى ورده

١٠٤ في نقل كلام المحقق الهمداني

١٠٥ في ذكر فتاوى القدماء

١٠٧ في ذكر الاقوال في المسئلة

١٠٨ في ان الاقرب جعل التكبيرة الاخيرة تكبيرة الاحرام لوجوه/ الاول

١٠٩ في الوجه الثاني والثالث

الفهرس..... ٣١٩

في ذكر الجهة الثانية ١٠٩

في ذكر الروايات الواردة في رفع اليد في الصلوة ١١٠

مستند العمدة في عدم وجوب رفع اليد ١١٣

الحق استحباب رفع اليدين حال التكبيرات ١١٤

في ذكر الجهة الثالثة ١١٥

الرابع من افعال الصلوة: القراءة ١١٧

في ذكر الاقوال في القراءة ١١٨

في ذكر الاخبار الواردة في القراءة في الركعتين الاخيرتين ١١٩

في ذكر المقامين في المسئلة / المقام الاول ١٢٨

في ذكر المقام الثاني ١٢٩

في ذكر الروايات الواردة في الباب ١٣٢

في نقل كلام صاحب الحقائق ١٣٥

في ذكر رواية اخرى ١٣٧

في ذكر الجهتين في السورة ١٣٨

في ذكر الاخبار الدالة على جواز تبعض السورة في الصلوة ١٣٩

في ذكر الاحتمالات الثلاثة في المورد ١٤١

في ذكر الرواية الخامسة ١٤٢

- ١٤٣ في ذكر الرواية السادسة / احتمالات في الرواية
- ١٤٤ في ذكر الرواية السابعة والثامنة والتاسعة
- ١٤٥ المشهور عند اصحابنا وجوب سورة كاملة
- ١٤٦ في ذكر الروايات الدالة على وجوب قراءة سورة كاملة
- ١٥٠ في ذكر كلام المحقق في الشرايع
- ١٥١ في ذكر مسائل في المورد / المسئلة الاولى
- ١٥٢ المسئلة الثانية والثالثة
- ١٥٢ في ذكر المورد الاول للمسئلة الثالثة
- ١٥٣ في المورد الثاني والثالث والرابع
- ١٥٥ في ذكر المسئلة الرابعة
- ١٥٨ في ذكر اشكال ودفعه
- ١٥٩ في ذكر وجه لعدم لزوم قصد كون بسملة جزء لسورة معينة
- ١٦٠ في ذكر اشكال ودفعه
- ١٦١ في نقل كلام الشيخ والاشكال عليه والجواب عنه
- ١٦٢ في ذكر اشكال بعض الاعاظم
- ١٦٦ في كلام المقرر واشكاله على السيّد البروجردى رحمته الله
- ١٦٦ في ذكر وجوه في المورد / الوجه الاول
- ١٦٧ في الوجه الثاني والثالث

٣٢١	الفهرس.....
١٦٨	في الوجه الرابع
١٦٩	في ذكر الموضع الثالث
١٦٩	في القول المحقق: من لا يحسنها يجب عليه التعلم
١٧٠	في ذكر الموضع الرابع / هل يعتبر رعاية قواعد التجويد
١٧١	في ذكر الموضع الخامس / هل يجوز قصد المعنى في القراءة
١٧٢	في ذكر الشاهد من تفسير مجمع البيان والتبيان
١٧٣	يجوز قصد المعنى ولكن لا يلزم
١٧٤	في نقل كلام بعض الاعاظم
١٧٥	في نقل كلام المحقق الحائري ورده
	في ذكر الموضع السادس / هل القران بين السورتين يكون مكروهاً او حراماً.....
١٧٨	
١٧٩	في ذكر الاخبار المجوز والممانعة والجمع بينها
١٨١	في ان محل النزاع في جواز القران وعدمه في موارد ثلاثة
	في ذكر الموضع السابع / لا يجوز ان يقرء في الفرائض شيئاً من سور العزائم
١٨٢	
١٨٣	في ذكر الروايات الواردة في الباب
١٨٧	في ذكر الروايات المذكورة على عدم الجواز
١٨٨	في الاحتمالات في الرواية / الاول

١٨٩	في الاحتمال الثاني والثالث والرابع
١٩٠	في الاحتمال الخامس
١٩١	في ذكر مقدمات ثلاث في الاحتمال الثالث والرابع والخامس
١٩٣	في ذكر الاحتمال السادس
١٩٥	في ذكر وجوه اربعة في الباب
١٩٦	في ذكر الامور في الوجه الرابع / الاول
١٩٧	في ذكر الامر الثاني والثالث
١٩٩	في كون رواية زرارة دالة على وجه المانع
٢٠٠	في ذكر مسئلة في الباب
٢٠٠	في ذكر الاقوال الاربعة في المسئلة
٢٠١	في ذكر وجه القول الاول والثاني
٢٠٢	في ذكر وجه القول الثالث وردّه
٢٠٣	في ذكر وجه القول الرابع
٢٠٥	في ذكر الموضوع الثامن وذكر الجهة الاولى في الباب
٢٠٦	في نقل كلام المحقق الهمداني
٢٠٧	في ردّ كلام المحقق الهمداني
٢٠٧	في ذكر الوجه الثاني
٢٠٨	في ردّ الوجه الثاني / في ذكر الوجه الثالث

٣٢٣	الفهرس.....
٢٠٩	في نقل كلام الشيخ الانصاري
٢١٠	في ردّ كلام الشيخ الانصاري
٢١١	في ذكر الموضوع التاسع / هل يجوز العدول من سورة الى سورة اخرى
٢١١	في ذكر المقامات الاربعة في المورد
٢١٢	في ذكر الروايات الواردة في الباب
٢١٦	الكلام في مقامات اربعة / الاول والثاني
٢١٧	المقام الثالث والرابع
٢١٨	في ذكر بعض الفروع / الاول والثاني
٢١٩	في ذكر الفرع الثالث
٢٢٠	في ذكر الفرع الرابع
٢٢١	في الكلام في ما يقتضيه الاصل في المسئلة
٢٢٢	في ذكر الامرين في المسئلة
٢٢٣	الكلام في اتيان السورة
٢٢٤	في ذكر الاشكال المقرّر على السيد البروجردي ؑ
٢٢٦	في ذكر الموضوع العاشر
٢٢٧	في الروايات الواردة في المسئلة
٢٣٠	في ذكر القول المشهور عند القدماء
٢٣١	اشكال المقرّر على السيد البروجردي ؑ

٣٢٤..... تبيان الصلوة / ج ٥

٢٣٣ في ذكر قول الفقهاء في الفصل بالبسملة و عدم الفصل

٢٣٤ في ذكر الموضوع الحادي عشر

٢٣٥ في ذكر الروايات المربوطة بالباب

٢٣٧ في ذكر الفتاوى

٢٣٨ في ذكر الوجوه في ما نحن فيه / الاول

٢٣٩ في ذكر الوجه الثاني والثالث

٢٤٠ في ذكر بعض الفروع في المسئلة / الاول

٢٤١ في ذكر الروايات الواردة في الباب

٢٤٣ في ذكر كلمات الفقهاء في مفهوم الجهر والاخفات

٢٤٥ في ذكر نكتة لطيفة في الباب

٢٤٦ في ذكر المقامات في المورد / المقام الاول

٢٤٧ في ذكر المقام الثاني

٢٤٨ في ذكر المقام الثالث

٢٤٩ في ذكر الفرع الثاني / في صلوة الجمعة و صلوة الظهر من يوم الجمعة

٢٥١ في وجوب الجهر بالقراءة في صلوة الجمعة

٢٥١ في ذكر الروايات الواردة في الباب

٢٥٤ في ذكر كلام المحقق الهمداني رحمته و ردّه

٢٥٥ في الجمع بين الروايات

٢٢٥	الفهرس
٢٥٦	في ذكر الفرع الثالث / لا اشكال في عدم وجوب الجهر على النساء
٢٥٧	العمدة في عدم وجوب الجهر على النساء
٢٥٧	في ذكر الفرع الرابع / لو جهر في موضع الاخفات او اخفى في موضع الجهر
٢٥٨	في ذكر مقامات في المسئلة / الاول
٢٦٠	في اشكال المقرر على السيد
٢٦١	في ذكر الوجوه في الباب
٢٦٥	في كون عمل رسول الله ﷺ على الجهر والاخفات لا يدل على كونها من شرائط القراءة
٢٦٥	في ذكر المقام الثاني
٢٦٧	ليس في كلمات القدماء تعرض لصورة الجهل
٢٦٨	في ذكر الاشكالين في المورد
٢٦٩	في ان لا تشمل الرواية للشاك لا صدرها ولا ذيلها
٢٧١	في ذكر المقام الثالث
٢٧٣	في ذكر كلام المحقق الهمداني و دفعه
٢٧٧	في ذكر اشكال المحقق الحائري على المحقق الهمداني
٢٧٨	الكلام في توجيه كلام المحقق الحائري والهمداني
٢٧٩	في ذكر الصور في المسئلة

٣٢٦ تبيان الصلوة / ج ٥

في ذكر ثلاث احتمالات في الصور الاربعة ٢٨٠

التحقيق في الاحتمال الثالث ٢٨١

في ذكر الكلام المحقق الحائري رحمه الله ٢٨٣

في ذكر وجهاً لصحة الترتيب ٢٨٤

في رفع الاشكال على الترتيب ٢٨٤

الكلام في المورد الثاني ٢٨٧

في ذكر كلام المحقق الفشاركي ٢٨٨

في ردّ كلام المحقق الاصفهاني ٢٩٠

في ان احكام الواقعية احكاماً أنشائية ٢٩٣

يظهر من ردّ كلام المحقق الاصفهاني امور ستة ٢٩٤

لا يمكن في مسألة الجهر والاخفات بالتوسعة ٢٩٧

في جواب السيد البروجردي رحمه الله عن الاشكالين في الجهر والاخفات ٢٩٨

في ذكر المقام الرابع ٣٠٠

في ان في الجهر بالبسملة خمسة اقوال ٣٠١

في ذكر الروايات في حكم البسملة ٣٠١

في الاستفادة من الروايات الواردة في الباب ٣٠٦

في ان قدر المتيقن من الرواية الاولى والثانية والسادسة والسابعة والثامنة

هو الامام ٣٠٨

الفهرس.....	٣٢٧
الحقّ وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية	٣٠٩
في ذكر الجهة الثانية	٣١٠
في ذكر الموضع الثاني عشر / هل الموالاة في القراءة شرط في صحتها	٣١٠
لا يكون فعل التّبيّح دالاً على لزوم الموالاة	٣١١
الفهرس.....	٣١٣