

المستند

في فتح العروة الوثقى

تبريراً للجهنم

أوليت سائر الأقطار
السيد أبو العباس محمد بن يوسف

١٢١٧ - ١٢٤٣ هـ

١٤

١٤

القبلة

أبناؤنا

السيد الشيخ محمد بن يوسف

بمكة المكرمة

منه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

والعنة لله على الأعداء والمنافقين

ومن الله إلى قاصد الخير



المستند
في شرح العمدة التي



المستند

في شرح العروة الوثقى

تقرير الأبحاث

لأستاذنا الأمامي سماحة آية الله العظمى

السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي

« ١٣١٧ - ١٤١٣ هـ »

الصلوة

تأليف آية الله

السيد الشيخ مرتضى البروجردی

طبعة نفيسة

مؤسسة الخوئي الأمامية



جميع الحقوق محفوظة ومسجلة
لمؤسسة الخوئي الإسلامية

الجزء الرابع عشر

الناشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس سره
(مؤسسة الخوئي الإسلامية)

هاتف: ٢٩٣٢٢٦٤ ٢٥١ ٩٨ + - ٠٣٦٧ ١٥٣ ٩١٢ ٩٨ +

تاريخ الطبع: ١٤٣٠ هـ ، ٢٠٠٩ م

المطبعة: نينوى

الطبعة: الرابعة

عدد النسخ: ١٠٠٠ دورة

ISBN: ٩٦٤ - ٦٨١٢ - ٥٠ - ٣

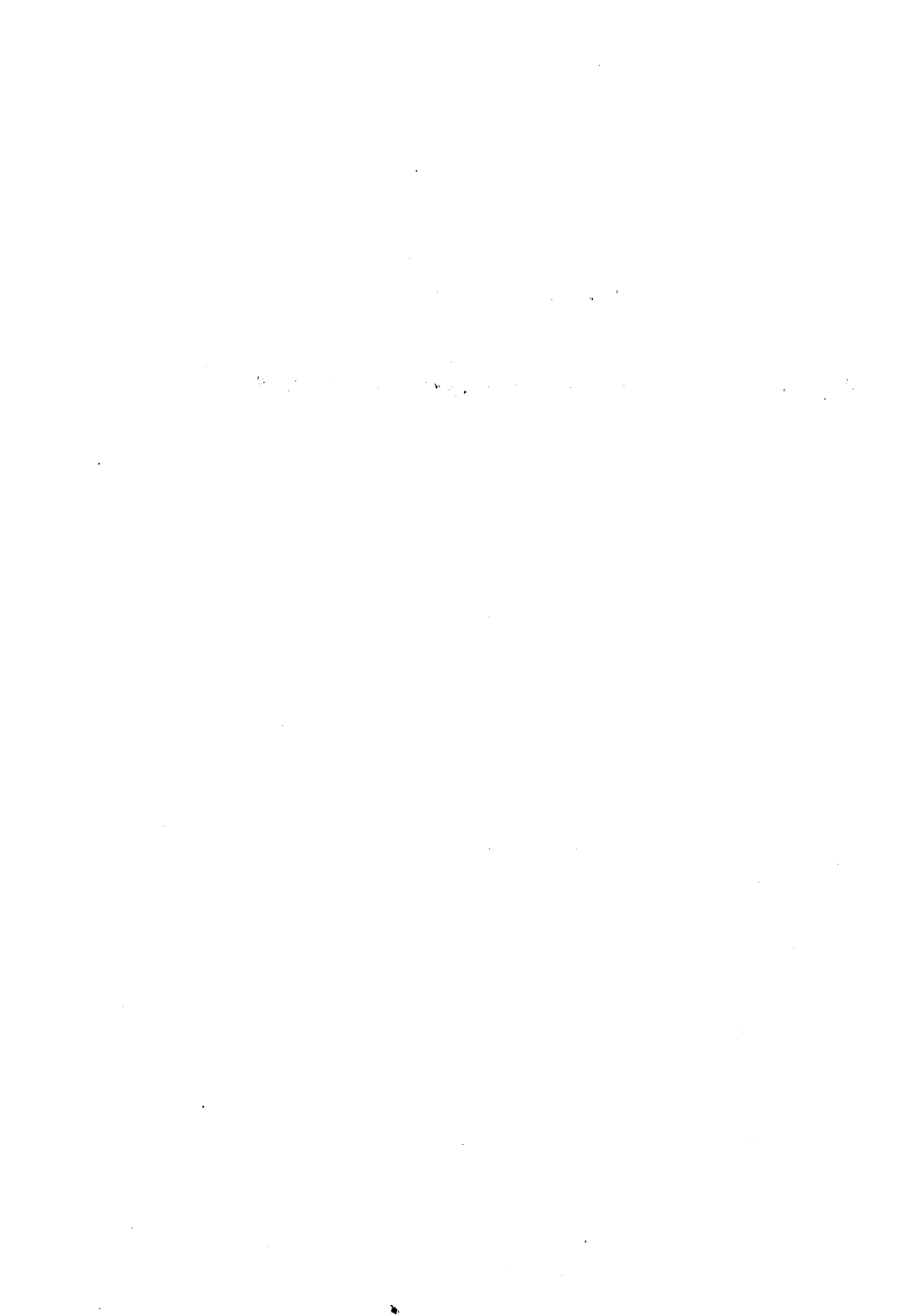
Emil: info@alkhoei.net

www.alkhoei.com

www.alkhoei.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين الغرّ
الميامين.



فصل

[في واجبات الصلاة وأركانها]

واجبات الصلّاة أحد عشر: النيّة والقيام وتكبيرة الإحرام والركوع والسجود والقراءة والذّكر والتشهُد والسّلام والترتيب والموالاتة^(١).

(١) لاريب في أنّ الصلاة مؤلّفة من عدة أمور وقيود وجوديّة وعدميّة، فما كان معتبراً فيها قيدياً وتقيداً يعبر عنه بالجزء، وما كان التقيد به معتبراً دون القيد فهو الشرط، ثم الثاني إن كان معتبراً في تمام حالات الصلاة حتى الآتات المتخللة بين الأجزاء كالطهارة والاستقبال والستر يعبر عنها بشرائط الصلاة ومقدّماتها وقد مرّ البحث حولها سابقاً، وما كان معتبراً في نفس الأجزاء دون الآتات المتخللة بينها يعبر عنها بشرائط الأجزاء، سواء أكانت معتبرة في تمام الأجزاء بالأسر كالترتيب والموالاتة والطمأنينة، أم في بعضها كالقيام حال القراءة والجلوس حال التشهد ونحوهما.

ومما ذكرنا من ضابط الفرق بين الجزء والشرط يظهر أنّ عدّ النيّة من الأجزاء

كما صنعه الماتن^(١) والمحقق^(٢) وغيرهما في غير محلّه، لعدم تركب الماهية منها، وعدم دخلها في حقيقة الصلاة، بل هي إمّا شرط، أو لا جزء ولا شرط كما ستعرف.

كما أنّ عدّ الترتيب والموالاته منها غير وجيه أيضاً، فاتّهما كما عرفت من شرائط الأجزاء لا أنّهما برأسهما جزءان مستقلان في قبال الباقي، ولذا أهملها المحقق في الشرائع، وإن أهمل الذكر أيضاً وعدّ الأجزاء ثمانية، ولعلّه من أجل أنّ الذكر من واجبات الركوع والسجود فليس جزءاً في قبالهما.

ثم إنّّه كان على الماتن وغيره من الفقهاء عدّ الجلوس بين السجدين أيضاً من الأجزاء، فإنّه معتبر في حدّ نفسه وبجباله في الصلاة قبال بقية الأجزاء وليس اعتباره من أجل تحقق التعدّد بين السجدين، ضرورة تقوّمها بمجرد وضع الجبهة على الأرض، ولا يناط صدق التعدد بتخلل الجلوس بينهما قطعاً فلو سجد وبعد رفع الرأس سجد ثانياً من دون جلوس في البين صدق عنوان السجدين بلا ارتياب.

وقد اتضح من جميع ما ذكرناه: أنّ أجزاء الصلاة تسعة بإسقاط النيّة فاتّهما شرط كما ستعرف، وكذا الترتيب والموالاته فاتّهما من شرائط الأجزاء لا من أجزاء الصلاة كما عرفت، وبإضافة الجلوس بين السجدين، بل وكذا الجلوس بعدهما المعبر عنه بمجلسة الاستراحة، بناءً على وجوبها كما لعلّه المعروف، وإن كان الأقوى عدم الوجوب.

(١) حيث جعلها في سياق سائر الأجزاء بعد فراغه عن البحث عن الشرائط. إلّا أن يُقال: إنّّه (قدس سره) بصدد بيان واجبات الصلاة الأعم من الأجزاء والشرائط القائمة بها كما قد يظهر من ملاحظة ما ذكره في نظائر المقام، مثل واجبات الركوع وواجبات السجود ونحوهما، فاتّهما أيضاً من هذا النمط، ومنه يظهر الحال في الترتيب والموالاته.

والخمسة الأولى أركان^(١) بمعنى أنّ زيادتها ونقيصتها عمداً وسهواً موجبة للبطلان^(*).

(١) أمّا النيّة: فليست بجزء كما مرّت الاشارة إليه، فلا يحسن عدّها من الأجزاء الركنية.

وأما القيام: فالواجب منه في الصلاة ثلاثة: القيام حال تكبيرة الاحرام والقيام المتصل بالركوع، والقيام بعد رفع الرأس عنه، لكن الأول من شرائط التكبير لا أنّه جزء مستقل في قبالة، كما أنّ الثاني من مقومات الركوع، إذ هو ليس مجرد الانحناء الخاص بل ما كان عن قيام، ومنه قولهم: شجرة راکعة، أي منحنية بعد ما كانت قائمة، فليس هو أيضاً جزءاً مستقلاً، نعم القيام بعد الركوع جزء مستقل لكنه ليس بركني، لعدم بطلان الصلاة بنقصه السهوي كما لا يخفى.

وأما تكبيرة الاحرام: فالمشهور بطلان الصلاة بالإخلال بها زيادة أو نقيصة عمداً أو سهواً، ومن هنا عدّوها من الأركان، لكن الأقوى عدم البطلان بالزيادة السهوية لعدم الدليل عليه، كما سيجيء التّعرض له في محله إن شاء الله تعالى^(١) إلا أنّ ذلك لا يقدح في عدّها من الأركان، فإنّ المدار في صدق هذا العنوان بما أوجب نقصه البطلان حتى سهواً كما هو المناسب لمعناه اللغوي، سواء أكانت الزيادة أيضاً كذلك أم لا، فإنّ مفهوم الركن متقوم بما يعتمد عليه الشيء بحيث يوجب فقده زوال ذلك الشيء، وأمّا الإخلال من حيث الزيادة فلا مدخل له في صدق هذا المفهوم، ولم يرد لفظ الركن في شيء من الأخبار، وإنّما هو مجرد

(*) الأقوى أنّ زيادة تكبيرة الاحرام سهواً لا توجب البطلان.

لكن لا تتصوّر الزيادة في النية^(١) بناءً على الداعي، وبناءً على الإخطار غير قادحة. والبقية واجبات غير ركنية فزيادتها ونقصها عمداً موجب للبطلان لا سهواً.

اصطلاح متداول في السنة الفقهاء.

وبما أنّ نقص التكبيرة حتى سهواً يوجب البطلان فهذا الاعتبار يصحّ عدّه من الأركان.

ومما ذكرنا يظهر أنّ الأجزاء الركنية ثلاثة: الركوع والسجود، فإنّ الاخلال بهما نقصاً أو زيادة، عمداً أو سهواً يوجب البطلان بلا إشكال، وثالثتها تكبيرة الاحرام بناءً على تفسير الركن بما عرفت كما هو الصحيح.

(١) فأنّه بناءً على تفسيرها بالداعي فلا ريب أنّه مستمر إلى آخر العمل فلا تتحقّق معه الزيادة. وبناءً على تفسيرها بالاطار فهي غير قادحة بالضرورة كما تبّه عليه في المتن.

لكن كان ينبغي له أن يلحق القيام بالنية، فأنّه مثلها في عدم تصوّر الزيادة أما القيام حال تكبيرة الاحرام، فلأنّ زيادته إنّما تكون بزيادة التكبير الذي هو من الأركان، فلا يكون البطلان مستنداً إلى خصوص القيام، وكذلك القيام المتصل بالركوع حيث إنّ زيادته أيضاً لا يمكن إلاّ بزيادة الركوع، فلا يكون الاخلال إلاّ به لا غير، بل هذا لا تتصور فيه النقيصة أيضاً إلاّ بنقص الركوع لتقومه بكونه هويّاً عن القيام كما مرّ. نعم، يتصوّر النقص في القيام حال التكبير لامكان التكبير جالساً كما يتصوّر في النية وهو ظاهر.

وأما الزيادة والنقيصة في تكبيرة الاحرام، فهما وإن كانا متصوّرين فيها إلاّ أنّ الأقوى كما عرفت عدم بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الاحرام سهواً. وعليه

فلا تكون التكبيرة من الأركان بالمعنى المصطلح، وهو ما تكون زيادته ونقيصته عمداً وسهواً موجباً للبطلان. نعم، هو ركن بالمعنى اللغوي، وهو ما يوجب نقصه البطلان ولو سهواً. وأما الاخلال من حيث الزيادة فلا دخل له في كونه ركناً إلا من جهة الاصطلاح، وحيث إن كلمة الركن لم ترد في آية ولا رواية فلا مانع من عدّ التكبيرة ركناً بلحاظ المعنى اللغوي.

ثم إنه قد مرّت عليك في مطاوي كلماتنا^(١) الإشارة إلى اختلاف القوم في أن النية هل أخذت جزءاً في الصلاة أو شرطاً أو لا هذا ولا ذلك، بل لها دخل في تحقق المصلحة المقتضية للصلاة؟

فقول: لا إشكال ولا خلاف في اعتبار النية في الصلاة، وأنه لا بدّ من إتيان أجزائها بداعي القرية، فلو أتى بها من غير قصد أو بقصد الرياء تكون الصلاة باطلة.

وبدلنا على ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾^(٣) وغيرها من الآيات والأخبار.

وإنما النزاع في أنه هل أخذت النية - مضافاً إلى ذلك - بجياها في قبال سائر الأجزاء، بحيث يعتبر فيها جميع ما يعتبر في غيرها من الوقت والاستقبال والطهارة ونحوها، ويكون موطنها قبل تكبيرة الاحرام أو لا؟

الحق عدم اعتبار ذلك لعدم الدليل عليه، فإن ما ادعي من الاجماع بل الضرورة على اعتبار النية في الصلاة وغيرها من سائر العبادات، المتيقن منه هو أن لا يكون شيء منها بغير داعي القرية، وأما اعتبارها في حدّ نفسها قبل

(١) في ص ١.

(٢) طه ٢٠: ١٤.

(٣) الكوثر ١٠٨: ٢.

العمل فلا دليل عليه، وإلا كان اللازم جواز الاكتفاء بها وإن لم يأت بالأجزاء بداعي القرية. على أن الدليل قام على خلافه، حيث دلّ على أن أول الصلاة التكبير، وآخرها التسليم. فاحتمال الجزئية ساقط جزماً.

وقد يقال: بسقوط الشرطية أيضاً، بتقريب أنه لا ريب في صحة قولنا: أردت الصلاة فصلية، بلا عناية ولا تجوّز، ومعه لا يمكن أن تكون النيّة مأخوذة لا جزءاً ولا شرطاً، لا في المسمى ولا في المأمور به، إذ على الأوّل يلزم اتحاد العارض والمعرض على الجزئية. وتقدم الشرط على نفسه على الشرطية. وعلى الثاني بما أن الإرادة ليست باختيارية يمتنع تعلّق الأمر بما لا يكون اختيارياً، سواء أكان لعدم اختيارية جزئه، أم لعدم اختيارية شرطه. نعم، هي دخيلة في المصلحة وبذلك تمتاز الصلاة عن التوصلية.

ولكنّه بمعزل عن التحقيق، أمّا أولاً: فلأنّه خلط بين الإرادة بمعنى الشوق، والإرادة بمعنى الاختيار، فإنّ الأول أمر غير اختياري، وهو ما يلائم الطبع من القوى الظاهرية أو الباطنية في قبال الكراهة التي هي ما ينافي الذوق كذلك، فإنّ هذا ليس أمراً اختيارياً. وأمّا الثاني وهو طلب الخير، فهو وإن كانت مقدماته غير اختيارية إلا أن نفسه اختياري واختياريته بنفسه، وإلا لزم الدور والتسلسل. وهكذا الحال في المشيئة في المبدأ الأعلى، فإنّ الأفعال الصادرة منه تعالى تكون بمشيئته، وأمّا نفس المشيئة فهي بنفسها. وقد بيّنا تفصيل الكلام حول ذلك في الأصول في مبحث الطلب والإرادة^(١) والأغلب في الاستعمال إنما هو المعنى الثاني أي طلب الخير دون الأوّل كما لا يخفى.

وأما ثانياً: فلو سلّمنا أن الاختيار أيضاً غير اختياري، إلا أن المنوع إنما هو عدم اختيارية الجزء، وأمّا التقييد بأمر غير اختياري الذي هو معنى الشرط

فلا مانع منه^(١) ألا ترى أنّ الوقت وعدم الحيض والقبلة ونحوها أمور غير اختيارية، ومع ذلك قد اشترط الصلاة بكل من ذلك، فإنّ إيقاع الصلاة في تلك الحالات أمر اختياري، فنفس الإرادة بمعنى الاختيار وإن فرض أنها أمر غير اختياري، إلا أنّ إيقاع الصلاة عن إرادة واشتراطها بذلك حيث إنه أمر اختياري، فلا مانع من أخذها شرطاً.

وأما ثالثاً: فلأنّ هذا التقريب أجنبي عن المقام بالكلية، وذلك لأنّ النية تطلق في مقامين.

أحدهما: القصد إلى الفعل والعزم عليه، وهذا يشترك فيه العبادي والتوصلي فإنه لا بدّ في كون الشيء مصداقاً للواجب من أن يكون مقصوداً، وإلا لم يكن مصداقاً للمأمور به. نعم، يمكن أن يدلّ الدليل على حصول الغرض وسقوط الواجب بذلك وهو أمر آخر. والبحث عن أنّ الإرادة اختيارية أو غير اختيارية إنما يتم على هذا المعنى.

ثانيهما: الاتيان بالفعل بداعي الأمر والانبعث عن قصد التقرب، وهذا هو محل الكلام في أنه جزء أو شرط، وهو لا إشكال في كونه اختيارياً كما لا يخفى، سواء أقلنا بأنّ الإرادة أمر اختياري أو غير اختياري، وسواء أقلنا إنّ الشرط أمر اختياري أم لا، فإنّ كل ذلك أجنبي عن المقام.

فالحق أنّ النية إنما اعتبرت في الصلاة على نحو الشرطية لا غير.

(١) هذا إنّما يتجه في شرط الوجوب لا الواجب كالنية في المقام، فإنّ التقيد به داخل تحت الطلب كنفس الجزء، وما كان كذلك لا بدّ وأن يكون القيد اختيارياً، كما صرح (دام ظلّه) بذلك في مطاوي ما تقدّم من مباحث اللباس المشكوك [شرح العروة ١٢:

فصل في النيّة

وهي القصد إلى الفعل بعنوان الامتثال والقربة^(١)، ويكفي فيها الداعي القلبي، ولا يعتبر فيها الاخطار بالبال ولا التلّفظ، فحال الصلاة وسائر العبادات حال سائر الأعمال والأفعال الاختيارية كالأكل والشرب والقيام والتعود ونحوها من حيث النيّة، نعم تزيد عليها باعتبار القربة فيها، بأن يكون الداعي والمحرك هو الامتثال والقربة، ولغايات الامتثال درجات:

(١) قد عرفت فيما مضى أنّ النيّة إنّما أخذت في الصلاة على نحو الشرطية دون الجزئية، وعليه فيكفي فيها الداعي القلبي، بأن يكون إتيانه لها بداعي القربة وقصد الانبعاث عن الأمر، من دون فرق بين أوّل الصلاة وآخرها. وأمّا إخطار صورة الفعل في أفق النفس ولو إجمالاً، وإحضرارها في الذهن قبل الصلاة، ثم استمرارها حكماً كما عليه جمع، فلا دليل على ذلك بوجه.

كما لا يلزم التلّفظ بها، بل هو مكروه وموجب لاعادة الاقامة. وتوهم أنّه مما يرجع إلى الصلاة، وقد دلّ الدليل على عدم قبح مثل هذا التكلم، مدفوع بأنّ الدليل مختص بما يرجع إلى الجماعة من جهة تسوية الصفوف ونحوها، وإلا كان اللازم عدم الكراهة بعد الاقامة بمثل قوله: لا تتكلم معي فإني أريد أن أصلي، من جهة أوله إلى الصلاة وكونه من شؤونها، وهو كما ترى. فعموم كراهة التكلم بعد الاقامة شامل لمثل التلّفظ بالنية.

وكيف ما كان، فلا ينبغي الاشكال في كفاية الداعي القلبي وإتيان الصلاة بداعي القربة، وللقربة مراتب ودرجات حسبما أشار إليها في المتن.

أحدها: وهو أعلاها^(١) أن يقصد امتثال أمر الله، لأنّه تعالى أهل للعبادة والطاعة، وهذا ما أشار إليه أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله: إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك.

الثاني: أن يقصد شكر نعمه التي لا تحصى.

الثالث: أن يقصد به تحصيل رضاه والفرار من سخطه.

الرابع: أن يقصد به حصول القرب إليه^(٢).

الخامس: أن يقصد به الثواب ورفع العقاب، بأن يكون الداعي إلى امتثال أمره رجاء ثوابه وتخليصه من النار.

(١) وأسماها، ولا ينهاها إلا الأوحدي، لخلوّها عن أيّة جهة ترجع إلى العبد. ومجمل القول حول هذه الدرجات: أنّ العبادة بما أنّها عمل اختياري صادر من عاقل مختار، وكل ما كان كذلك لا بدّ فيه من وجود غاية باعثة على ارتكاب العمل، فهذه الغاية في المقام إما أنّها ملحوظة في جانب العامل العابد، أو في ناحية المعبود.

والثاني إما أنّه لحاظ كماله الذاتي وأهليته للعبادة، وهو أرقى المراتب، أو من أجل حبّه الناشئ من نعمه وإحسانه. والأوّل إمّا أنّه تحصيل رضاه، أو التقرب منه، أو طمع في ثوابه، أو خشية من عقابه.

(٢) من الواضح جداً أنّ المراد بالقرب ليس هو القرب المكاني الحقيقي، بل ولا الادعائي التنزيلي، لوضوح أنّ القرب بين شيئين يتضمن التضاييف بحيث أنّ أحدهما إذا كان قريباً كان الآخر أيضاً كذلك واقعاً أو تنزيلاً.

ومن البين أنّه سبحانه قريب من جميع البشر، بل هو أقرب إلينا من حبل

وأما إذا كان قصده ذلك على وجه المعاوضة من دون أن يكون برجاه إثابته تعالى فيشكل صحته^(١)، وما ورد من صلاة الاستسقاء وصلاة الحاجة إنما يصح إذا كان على الوجه الأول.

الوريد، وكل شيء حاضر عنده حضوراً ذاتياً، بيد أن البعض متباعد عنه لكونه غريباً في الذنوب والخطايا المستوجب لعدم توجهه والتفاتة إليه، فهو قريب من عباده تنزيراً، وهم بعيدون عنه.

بل المراد من القرب الذي يتوخاه العبد في عبادته هو طلب الحضور بين يدي الرب والشهود عنده بحيث كأنه يراه ويشاهده شهوداً قلبياً لا بصرياً. ويستفاد من كثير من الأدعية والروايات أن الغاية القصوى من العبادات هو لقاء الله تعالى، والوصول إلى هذه المرتبة التي هي أرقى المراتب التي يمكن أن يصل إليها الانسان، وربما يتفق الوصول إليها بعد التدريب ومجاهدة النفس والتضلع في العبادة المستتعبة - بعد إزالة الملكات الخبيثة - لصفاء القلب وقابليته لمشاهدة الرب والسير إليه، فيروم العابد بعبادته النبل إلى هذه المرتبة التي هي المراد من التقرب منه تعالى.

(١) بل لا ينبغي التأمل في البطلان، ضرورة أن الثواب أو دفع العقاب لا يترتبان على ذات العمل لكي تصح المعاوضة والمبادلة بينهما، بل على العمل المنتصف بالعبادية والصادر بقصد الامتثال والطاعة، فلو صلى ليدخل الجنة بطلت، إذ ليس لذات العمل هذا الأثر، بل المأتي به مضافاً إلى المولى. ومجرد قصد دخول الجنة لا يحقق الاضافة كما هو واضح، وإنما يتجه لو كان على سبيل الداعي على الداعي.

وهكذا ما ورد في صلاة الاستسقاء أو الحاجة أو صلاة الليل، من الخواص والآثار من طلب الرزق ونحوه، فأنها لا تترتب على ذات الصلاة، بل المأتي بها

[١٤١٤] مسألة ١: يجب تعيين العمل إذا كان ما عليه فعلاً متعدداً ولكن يكفي التعيين الاجمالي كأن ينوي ما وجب عليه أولاً من الصلاتين مثلاً، أو ينوي ما اشتغلت ذمته به أولاً أو ثانياً، ولا يجب مع الاتحاد^(١).

بصفة العبادة، فلا يصح قصدتها إلا على النحو الذي عرفت.

وبالجملة: الغايات المتقدمة من الثواب أو دفع العقاب أو شكر النعمة كلها غايات للامتثال ومن قبيل الداعي على الداعي، لا يكاد يترتب شيء منها إلا بعد اتصاف العمل بالعبادية، والاتيان به بهذا العنوان، فبدونه ولو كان بنية صالحة كالتعليم فضلاً عن الرياء لا أثر له بوجه، فلو صلى أحد لا لكماله الذاتي، ولا لحبه الناشئ من نعمه، ولا بداعي التقرب وإدراكه لذة الأنس، بل لأمر آخر دنيوي أو أخروي، لم يترتب عليه أي أثر، بل لا بد وأن تكون ثمّة واسطة بين العمل وبين تلك الغاية، وهي الاضافة إلى المولى على سبيل العبودية حسبما عرفت.

(١) قد يكون الثابت في الذمة تكليفاً واحداً، وقد يكون متعدداً.

فالأول: كما في صيام شهر رمضان حيث لا يصلح هذا الزمان لغير هذا النوع من الصيام، فيكفي فيه الاتيان بذات العمل مع قصد الأمر، فلو نوى في المثال صوم الغد متقرباً كفي ولا حاجة إلى التعيين، بعد أن كان متعيناً في نفسه وغير صالح للاشتراك مع غيره ليفتقر إلى التمييز والتشخيص، وهذا ظاهر.

وأما الثاني: كما في صلاتي الظهر والعصر، فما أن إحداها تغاير الأخرى ثبوتاً - وإن اشتركتنا في جميع الخصوصيات إثباتاً - كما يكشف عن هذه المغايرة قوله (عليه السلام): «... إلا أن هذه قبل هذه...»^(١) إلخ الدال على اعتبار

الترتيب، وإلا لم يكن مجال للاستثناء، لوضوح أنّ كل من يأتي بثان ركعات فبطبيعة الحال تكون الأربع الأولى قبل الأربع الثانية، كما أنّ الركعة الأولى قبل الثانية، وهي قبل الثالثة وهكذا، فلو لم يكن تغاير وتباين ذاتي بينهما لم يكن وقع لهذا الكلام.

وأيضاً يكشف عنها: النصوص الواردة في العدول من اللاحقة إلى السابقة^(١) كما لا يخفى.

فلا جرم لزم المتصدي للامتثال مراعاة عنوان العمل وقصد تعيينه مقدّمة لتحقيقه وامتثال أمره، فلو نوى ذات الأربع ركعات ولو متقرّباً من غير قصد عنوان الظهر ولا العصر بطل ولم يقع امتثالاً لشيء منها.

وبعبارة أخرى: إنّما يكتفى بقصد الأمر فيما إذا كان متعلقه ذات العمل، وأمّا إذا كان متعلقه العنوان كالظهيرية لم يكن بدّ من قصده، وإلا لم يكن المأتي به مصداقاً للمأمور به.

ومن هذا القبيل فريضة الفجر ونافلته، حيث استكشفنا من اختلاف الآثار التي منها عدم جواز الاتيان بالنافلة لدى ضيق الوقت، أنّ لكل منها عنواناً خاصاً، فلو أتى بذات الركعتين من غير قصد شيء من العنواين بطل ولم يقع مصداقاً لشيء منها.

ومن هذا القبيل أيضاً الأداء والقضاء، حيث استفدنا من النصوص^(٢) الدالّة على لزوم تقديم الحاضرة على الفائتة، أو أفضليته - حسب الاختلاف في المسألة - أنّ لكل منها عنواناً به يمتاز عن الآخر، فلا مناص إذن من قصده، وبدونه لم يقع امتثالاً لشيء منها.

(١) راجع الوسائل ٤: ٢٩٠ / أبواب المواقيت ب ٦٣.

(٢) الوسائل ٤: ٢٧٤ / أبواب المواقيت ب ٥٧.

[١٤١٥] مسألة ٢: لا يجب قصد الأداء والقضاء ولا القصر والتام^(١) ولا الوجوب والندب^(٢)، إلا مع توقّف التعيين على قصد أحدهما.

نعم، لو لم يكن للواجبين عنوان خاص، كما لو كان عليه قضاء يومين من شهر رمضان، أو استدان من زيد مرّتين فأصبح مديناً له بدرهمين، فحيث لا امتياز بين الفردين المشغولة بهما الذمّة حتى في صقع الواقع، ولم يتعلق الأمر إلاّ بذات العمل من غير خصوصية للسابق أو اللاحق، لم يلزمه قصد هذه الخصوصية في مقام الأداء.

فتحصّل: أنّ العبرة في لزوم التعيين بتعدد الواجب، وأن يكون لكل منهما عنوان به يمتاز عن الآخر، فلو لم يكن تعدد أو كان ولم يكن له عنوان خاص لم يلزمه ذلك.

(١) إذ اللازم على المكلف إنّما هو الاتيان بذات المأمور به - مع تعيينه فيما يحتاج إلى التعيين حسباً مرّ - مع إضافته إلى المولى، وأمّا الزائد عليه من الخصوصيات التي تكتنف بالعمل من القصر والتام، أو القضاء والأداء، كالاتفات إلى بقيّة الأجزاء، فلم ينهض على اعتباره أيّ دليل، فلو لم يكن في ذمته إلاّ الأداء تماماً، فقصد أربع ركعات بقصد الظهر صح وكفى، وإن لم يكن ملتفتاً إلى شيء من الخصوصيتين تفصيلاً حين العمل.

(٢) فأنّهما من كفيات الأمر لا من خصوصيات المأمور به، وإن صحّ اتصافه بهما أيضاً، لكنه اسناد تبعي والأصل فيه إنّما هو الأمر نفسه باعتبار اقتترانه بالترخيص في الترك وعدمه، حيث ينتزع من الأوّل الاستحباب ومن الثاني الوجوب.

وعليه فمجرد الاتيان بالعمل بداعي الأمر كاف في تحقّق العبادة وإن لم يعلم

بل لو قصد أحد الأمرين في مقام الآخر صحّ إذا كان على وجه الاشتباه في التطبيق^(١)

أنّ الأمر المتعلق به وجوبي أو استحبابي، إذ لا دخل له لا في تحقق ذات المأمور به، ولا في إضافته إلى المولى.

ومنه تعرف الحال في الأداء والقضاء، وأنّ المأمور به فيها أيضاً حقيقة واحدة، غاية الأمر أنّ الأول مشروط بالوقوع في الوقت، وبعد خروجه - وعدم امتثاله عصيانياً أو نسياناً - تلغو الخصوصية ويبقى الأمر بالطبيعة - ولو بأمر جديد - من غير أن يتقيد بالوقوع خارج الوقت، كيف وهو لازم عقلي وأمر ضروري غير اختياري لا بدّ منه، فلا موقع لمراعاة التقييد فيه.

وعلى الجملة: فالأداء شرط مأخوذ في الطبيعة كسائر الشرائط، كالطهارة من الخبث والاستقبال ونحوهما، وهي برمتها توصلية لا يعتبر الالتفات إليها تفصيلاً ليلزم قصدها.

وأما القضاء، فالأمر فيه أوضح، لما عرفت من أنّ خصوصية الوقوع خارج الوقت لم تكن قيداً شرعياً ملحوظاً في جانب المأمور به ليلزم قصده، وإنّما هو عقلي محض.

فتحصل: أنّه لا تعتبر مراعاة شيء من الخصوصيات المزبورة لا الأداء والقضاء، ولا القصر والتمام، ولا الوجوب والندب، إلّا فيما إذا توقف التعيين عليه حسبما عرفت.

(١) فصل (قدس سره) في مفروض المسألة بين ما إذا كان قصد الخصوصية من باب الاشتباه في التطبيق وبين ما إذا كان من باب التقييد، فحكم (قدس سره) بالصحة في الأوّل والبطلان في الثاني.

أقول: أمّا الأوّل، فظاهر الوجه، إذ بعد أن كانت الحقيقة واحدة وهي صلاة الفجر مثلاً، وكان لها أمر واحد على الفرض، فتخيّل المصلي أنّه استحبابي فبان أنّه وجوبي، أو أنّه أدائي فبان أنّه قضائي أو بالعكس، الراجع إلى الاشتباه في خصوصية من صفات الأمر أو المأمور به، لا مدخل له في صحة العبادة بعد اشتغالها على تمام ما هو المقوم لها من ذات العمل مع قصد التقرب كما هو المفروض وهذا واضح.

وأمّا الثاني، فغير واضح، بل في حيز المنع، فإنّ مستند البطلان هو أنّ المصلي بعد أن قيّد عمله بالخصوصية التي زعمها بحيث لو علم بفقدائها لم يعمل - لا أنّه يعمل على كل تقدير، غاية أنّه اشتبه في التطبيق كما في الصورة السابقة - فهو في الحقيقة فاقد للنية بالاضافة إلى ما صدر منه لاندراجه في كبرى: ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

ولكنه كما ترى، لامتناع التقييد في أمثال المقام حسبما تكررت الإشارة إليه في مطاوي هذا الشرح، ضرورة أنّه إنّما يتصور فيما هو قابل للتقييد كالمطلقات والكليات التي هي ذات حصص وأصناف، كبيع منّ من الحنطة القابل للتقييد بكونها من المزرعة الفلانية.

وأمّا الجزئي الحقيقي والموجود الخارجي - كما في المقام - فإنّه لا سعة فيه ليقبل التضييق والتقييد، فلو اعتقد أنّ زيداً صديقه فأكرمه فبان أنّه عدوّه، أو أنّ المال الفلاني يترقى فاشتره ليربح فتنزّل، أو أنّ من في المحراب زيد فبان أنّه عمرو - وهو لا يريد الاقتداء به وإن كان عادلاً - فهذه الأفعال من الأكرام والشراء والاقتداء ومنها الصلاة في محل الكلام، صادرة منه بالضرورة، وهي جزئيات خارجية لا يعقل فيها التقييد، فإنّ الفاعل وإن كان بحيث لو علم بالخلاف لم يفعل إلاّ أنّه بالأخرة فعّل وصدر منه العمل، وهذا العمل الصادر جزئي حقيقي لا إطلاق فيه ليقبل التقييد. فلا جرم يكون التقييد المزعوم من

كأن قصد امتثال الأمر المتعلّق به فعلاً وتخيّل أنّه أمر أدائي فبان قضائياً أو بالعكس، أو تخيّل أنّه وجوبي فبان نديباً أو بالعكس، وكذا القصر والتمام^(١) وأما إذا كان على وجه التقييد^(*) فلا يكون صحيحاً، كما إذا قصد امتثال الأمر الأدائي ليس إلّا، أو الأمر الوجوبي ليس إلّا، فبان الخلاف فأنّه باطل.

قبيل التخلّف في الداعي، والاشتباه في التطبيق بطبيعة الحال، لأنّ ما وقع لا ينقلب عمّا هو عليه، فهو مقصود لا محالة - لا أنّه غير مقصود - وإنما الخطأ في الداعي الباعث على ارتكابه حسبما عرفت.

فلا مناص من الحكم بالصحة في جميع هذه الموارد، وكيف لا يحكم بها في من صلّى نافلة الليل بزعم أنّ هذه ليلة الجمعة، أو زار الإمام (عليه السلام) كذلك بحيث لو كان يعلم أنّها ليلة أخرى لم يصلّ ولم يزر، فإنّ الحكم ببطلان الصلاة أو الزيارة كما ترى، ضرورة أنّ المعتبر في صحة العبادة إنّما هو الاتيان بذات العمل مع قصد التقرب، وقد فعل حسب الفرض، ومعه لا مقتضي للبطلان بوجه.

(١) عدّ هذا من باب الاشتباه في التطبيق غير واضح، فإنّ صلاة القصر مقيدة بالتسليم على الركعتين والتمام بعدمه، فكل منهما مقيد بقيد مضاف للآخر ومن البين اعتبار قصد المأمور به بتمام أجزائه ولا يكفي البعض، غاية الأمر كفاية النية الاجمالية ولا يعتبر التفصيل، فلو جهل الوظيفة الفعلية وكانت الرّسالة العملية موجودة عنده لا بأس حينئذ بالشروع بقصد ما في الذمّة، ثمّ

(*) لا أثر للتقييد فيما لا يعتبر فيه قصد العنوان ولو إجمالاً كالقصر والإتمام والوجوب والندب وما شاكلها، فإنّ العبرة في الصحة في هذه الموارد إنّما هي بتحقق ذات المأمور به مع الاتيان بها على نحو قربي، نعم يصح ذلك في مثل الأداء والقضاء ونحوهما.

[١٤١٦] مسألة ٣: إذا كان في أحد أماكن التخيير فنوى القصر يجوز له أن يعدل إلى التمام وبالعكس ما لم يتجاوز محل العدول، بل لو نوى أحدهما وأتمّ على الآخر من غير التفات إلى العدول فالظاهر الصحة، ولا يجب التعيين حين الشروع أيضاً^(١).

يراجع المسألة أثناء الصلاة ويسلم في ظرفه اللّازم، كما لا بأس أيضاً لو أتمت بمقلّده مع علمه باتحادهما في الوظيفة فيسلم بتبع تسليمه. ومما ذكرنا يظهر أنّه لو نوى أحدهما ثم انكشف له أثناء العمل أنّ المأمور به غيره لم يجز، لفقد النية حتى الاجمالية فضلاً عن التفصيلية.

وبعبارة واضحة: من كانت وظيفته القصر مثلاً إذا قصد التمام، فقد نوى صلاة فاسدة لا أمر بها، ومقتضى ما تقدّم من لزوم قصد تمام الأجزاء من الأوّل هو الحكم بالبطلان، لأنّ المقصود غير مأمور به والمأمور به غير مقصود حتى اجمالاً بعد تغاير طبيعتي القصر والتمام، باعتبار اشتغال كلّ منهما على قيد مضادّ للآخر كما عرفت، ومعه كيف يمكن إدراج المقام في باب الاشتباه في التطبيق.

ونظير المقام ما سيأتي^(١) من أنّه لو نوى الظهر بزعم عدم الاتيان بها ثمّ انكشف إتيانها، ليس له العدول إلى العصر بدعوى كونه من باب الاشتباه في التطبيق وأنّه قاصد للأمر الفعلي، إذ كيف يكون كذلك مع أنّه لم يكن قاصداً لعنوان العصر لا إجمالاً ولا تفصيلاً، حتى مع الغض عن عدم جواز العدول من السابقة إلى اللاحقة، لكن الاشكال مبني على تغاير طبيعتي القصر والتمام وستعرف أنّهما طبيعة واحدة، فلا إشكال.

(١) إذ المفروض أنّ متعلق الأمر في هذه الأماكن هو الجامع بين بشرط لا

نعم، لو نوى القصر فشكّ بين الإثنين والثلاث بعد إكمال السجدة^(١) يشكل العدول إلى التمام والبناء على الثلاث، وإن كان لا يخلو من وجه، بل قد يقال^(*) بتعيينه، والأحوط العدول والإتمام مع صلاة الاحتياط والإعادة.

وبشرط شيء، فلم تكن الخصوصية واجبة من أوّل الأمر لتحتاج إلى التعيين نظير السورة الواجبة في الصلاة بعد الحمد، حيث إنّ الواجب طبيعياً، فلا يجب تعيينها منذ الشروع في الصلاة، بل لو عيّن آنذاك له العدول بعد ذلك، كما أنّ له العدول في المقام أيضاً ما دام المحل باقياً، لما عرفت من خروج الخصوصية عن حيز الأمر، وعدم تعلقه إلا بالطبيعي الجامع بين ذات ركعتين وذات الأربع.

ومنه تعرف أنّه لو نوى أحدهما وأتمّ على الآخر غفلة ومن غير التفات إلى العدول صح، للآتيان بالمأمور به على وجهه من غير خلل فيه.

(١) فهل يحكم حينئذ ببطلان الصلاة لبطلان الشك المزبور في الصلاة الثنائية أو يجوز العدول إلى التمام المستلزم لانقلاب الشك إلى الصحيح، لوقوعه في صلاة رباعية فيتم بعد البناء على الثلاث ويأتي بركة الاحتياط، أو بوجوبه حذراً عن قطع الصلاة المحرّم؟ وجوه:

أمّا البطلان وعدم المجال للعدول فيستدل له:

تارة: باطلاق ما دلّ على البطلان في الشك في الثنائية.

وفيه: أنّ الشك بنفسه لم يكن مبطلاً كالحدث، وإنما الممنوع المضي عليه ومن ثمّ لو تروى ثمّ ظنّ بأحد الطرفين بنى عليه، ومن البين أنّه بعد العدول والبناء على الأكثر لم يكن ثمّة مضي على الشك في صلاة ثنائية لانعدام الموضوع.

(*) وهو الأوجه بناءً على شمول دليل حرمة قطع الصلاة لمثل المقام.

وأخرى: باختصاص مورد العدول بما إذا تمكن المصلي من إتمام الصلاة المعدول عنها كي يعدل من صلاة صحيحة إلى مثلها، وأما إذا لم يتمكن لفسادها في نفسها مع قطع النظر عن العدول، فثله غير مشمول لأدلته. ومن ثمّ لو شكّ في صلاة الفجر بين الثنتين والثلاث بعد الاكمال ليس له العدول إلى فائنة رباعية بضرورة الفقه.

وفيه: أنّ هذا إنّما يتّجه فيما إذا كان العدول ثابتاً بدليل خاص كالعدول من الحاضرة إلى الفائنة ونحو ذلك، لا ما كان ثابتاً بمقتضى القاعدة من غير حاجة إلى دليل خاص كالمقام، حيث قد عرفت أنّ متعلق الأمر إنّما هو الجامع بين الثنائية والرباعية، والتطبيق على الأوّل كان باختيار المكلف لا يجعل من الشارع فهو لا يزال مكلفاً بذاك الجامع، إذن فما هو المانع من شمول أدلّة البناء على الأكثر لمثل ذلك، فإنّ الخارج عنها إنّما هي الصلاة الثنائية حسب الجعل الشرعي لا الاختيار الشخصي، فله رفع اليد واختيار الفرد الآخر والبناء فيه على الأكثر. ونحوه ما لو كان بانياً على القصر فشكّ بين الثلاث والأربع، فإنّ المأمور به لمّا كان هو الجامع فله العدول إلى الرباعية والبناء على الأكثر حسبها عرفت.

وأما وجوب العدول حذراً عن القطع المحرم، ففيه: أنّ دليل القطع لو تمّ فإنّما هو الاجماع، ومورده ما إذا كانت الصلاة صحيحة في نفسها مع قطع النظر عن العدول، لا ما إذا تمكن من تصحيحها بالعدول.

وبعبارة أخرى: مورد الحرمة ما إذا كان البطلان مستنداً إلى القطع، بحيث لولاه لكانت صلاة صحيحة في حدّ ذاتها، ولا يعمّ ما لو كانت الصحة متوقفة على أمر آخر اختياري كما في المقام.

فتحصّل: أنّ الأظهر إنّما هو الوجه الثاني.

[١٤١٧] مسألة ٤: لا يجب في ابتداء العمل حين النيّة تصوّر الصلاة تفصيلاً، بل يكفي الإجمال^(١) نعم، يجب نيّة المجموع من الأفعال جملة أو الأجزاء على وجه يرجع إليها، ولا يجوز تفريق النيّة^(٢) على الأجزاء على وجه لا يرجع إلى قصد الجملة، كأن يقصد كلاً منها على وجه الاستقلال من غير لحاظ الجزئية.

[١٤١٨] مسألة ٥: لا ينافي نيّة الوجوب اشتغال الصلاة على الأجزاء المندوبة^(٣)، ولا يجب ملاحظتها في ابتداء الصلاة، ولا تجديد النيّة على وجه الندب حين الاتيان بها.

(١) كأن ينوي ما أمره الله تعالى به من الأجزاء، لعدم الدليل على اعتبار الأزيد من ذلك.

(٢) لأنّ المأمور به لما كان هو المركب وهو عين الأجزاء بالأسر، فلا يتصف شيء منها بالجزئية إلا شريطة الانضمام بسائر الأجزاء، فلا يكفي لحاظه مستقلاً لعرائه عن الأمر المانع عن صلاحية الإضافة إلى المولى، فلو قصد التكبيرة فقط ثمّ بدا له وقصد القراءة وهكذا، لم يتحقق به الامتثال.

(٣) لأنّ الفرد المشتمل عليها مصداق للطبيعة الواجبة، غاية الأمر أنّه أفضل الأفراد، نظير الصلاة في المسجد أو أوّل الوقت ونحو ذلك من الخصوصيات التي تستوجب مزية الفرد وأفضليّته عن الفاقدها.

هذا بناءً على تصوير الجزء الاستحبابي، وأمّا بناءً على إنكاره وعدم إمكانه بالنسبة إلى الفرد ولا ماهية كما هو الصواب على ما حقّق في الأصول^(١)

[١٤١٩] مسألة ٦: الأحوط ^(١) ترك التلفظ بالنية في الصلاة خصوصاً في صلاة الاحتياط للشكوك ^(٢)، وإن كان الأقوى الصحة معه ^(*) ^(٣).

وإنّ ما يتراءى منه ذلك كالكفوت فهو مستحب نفسي ظرفه الواجب، فالأمر أوضح.

(١) منشأ الاحتياط ما يراه (قدس سره) من وجوب الإقامة واحتمال بطلانها بالتكلم واحتياجها إلى الإعادة، وعليه فيختص بغير موارد سقوطها، إذ لا مانع حينئذ من التلفظ بوجه.

ولكنّه (قدس سره) مع ذلك أفقّ بالصحة، نظراً إلى انصراف دليل البطلان عن مثل هذا التكلم الراجع إلى شؤون الصلاة، كالأمر بتعديل الصفوف على ما نطق به بعض النصوص ^(١)، حيث يستفاد منه حكم كليّ منطبق على المقام وغيره وقد تقدّم ما فيه ^(٢).

وكيف ما كان، فحيث إنّنا لانرى وجوب الإقامة فلا حاجة إلى هذا الاحتياط وإن كان الأولى ترك التلفظ كما مرّ.

(٢) لاحتمال كونها جزءاً متمماً على تقدير النقص، المستلزم لكون التلفظ بالنية تلفظاً أثناء الصلاة.

(٣) لما يرتبّه (قدس سره) من أنّها صلاة مستقلة، وإن شرّعت لتدارك النقص المحتمل، هذا.

(*) الأقوى عدم الصحة معه في صلاة الاحتياط.

(١) راجع الوسائل ٨: ٤٢٢ / أبواب صلاة الجماعة ب ٧٠.

(٢) شرح العروة ١٣ : ٣٥٥.

[١٤٢٠] مسألة ٧: من لا يعرف الصلاة يجب عليه أن يأخذ من يلقّنه^(١) فيأتي بها جزءاً فجزءاً، ويجب عليه أن ينويها أولاً على الاجمال^(٢).

[١٤٢١] مسألة ٨: يشترط في نيّة الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء، فلو نوى بها الرياء بطلت، بل هو من المعاصي الكبيرة، لأنّه شرك بالله تعالى^(٣).

ولكنّ المختار عندنا لما كان هو الاحتمال الأوّل، أي أنّ صلاة الاحتياط جزء متمّم للصلاة الأصلية على تقدير نقصها، فلا جرم كان الأقوى ترك التسلّف حذراً عن احتمال وقوعه أثناء الصلاة من غير مؤمن كما لا يخفى.

(١) فأنّه من أنحاء القدرة الواجب عليه تحصيلها بعد وضوح كونها أعم من المباشرة بنفسه أو بواسطة التلقين.

(٢) حسباً تقدّم^(١).

(٣) المشهور بين الفقهاء إن لم يكن اجماعاً اعتبار الخلوص في الصلاة بل مطلق العبادات، فلو نوى بها الرياء بطلت، بل كان آثماً لكونه من المعاصي الكبيرة، وقد عبّر عنه بالشرك في لسان الأخبار، وهذا في الجملة مما لا إشكال فيه، ولم ينقل الخلاف فيه عن أحد عدا السيّد المرتضى (قدس سره) في الانتصار القائل بالحرمة دون البطلان^(٢)، وخلافه ناظر إلى بعض الأقسام مما يرى فيه عدم التنافي بين الرياء وقصد القرية كما في الضميمة على ما سيجيء تفصيلها^(٣) وإلا فاعتبار القرية في العبادات لعلّه من الضروريات التي لا تقبل الإنكار.

(١) في ص ٢٠.

(٢) الانتصار: ١٠٠ / المسألة ٩.

(٣) في ص ٤١.

ثم إنَّ دخول الرياء في العمل على وجوه:

أحدها: أن يأتي بالعمل لمجرد إراءة الناس^(١) من دون أن يقصد به امتثال أمر الله تعالى، وهذا باطل بلا إشكال، لأنَّه فاقد لقصد القربة أيضاً.

الثاني: أن يكون داعيه ومحركه على العمل القربة وامتثال الأمر والرياء معاً، وهذا أيضاً باطل، سواء كانا مستقلين أو كان أحدهما تبعاً والآخر مستقلاً، أو كانا معاً ومنضمّاً محرّكاً وداعياً^(٢).

وكيف كان، فأصل الاعتبار المستلزم لبطلان العبادة المراءى فيها ممّا لا غبار عليه، وقد تظافرت به الروايات التي عقد لها في الوسائل باباً مستقلاً^(٣) إنّما الكلام في بعض خصوصيات المطلب وستعرف الحال فيها في التعليقات الآتية.

(١) بأن يكون الداعي الوحيد هو الرياء فحسب ولا يقصد به طاعة الربّ بوجه، والبطلان في هذا القسم ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف حتى من السيّد المرتضى، لفقد قصد القربة المعتبر في صحة الصلاة، فإنّ كون الصلاة عبادة وافتقار العبادة إلى قصد التقرب كاد أن يكون من الواضحات التي لا مرية فيها.

(٢) وهذا القسم أعني ضمّ قصد الرياء إلى القربة ينحل إلى صور أربع:

إحداها: أن يكون الباعث على ارتكاب العمل والمحرك نحوه مجموع القصدين فكل منهما جزء من المؤثر بحيث لو انغزل أحدهما عن الآخر لما ترتب الأثر لقصور كل منهما وحده عن صلاحية الدعوة والتحريك، فلا يكون الداعي إلّا مجموع القصدين على صفة الانضمام.

الثانية: أن يكون كل منهما مستقلاً في التأثير في حدّ نفسه، بحيث لو انفرد

(١) راجع الوسائل ١: ٧٠ / أبواب مقدمة العبادات ب ١٢.

عن الآخر كان تامّ الداعوية وصالحاً للتحريك، وإن كان التأثير الفعلي مستنداً إلى مجموع الأمرين لا خصوص كل منهما من جهة استحالة تواردهما على معلول واحد.

الثالثة: أن يكون الداعي الإلهي أصيلاً والريائي تابعاً.

الرابعة: عكس ذلك.

لاريب في البطلان في الصورة الأولى، من جهة الاخلال بقصد التقرب المعتبر في صحّة العبادة، إذ المعتبر فيها أن يكون الانبعاث نحو العمل عن قصد الأمر، والمفروض في المقام عدمه، لقصور هذا الداعي عن صلاحية الدعوة في حدّ نفسه على الفرض، فالبطلان في هذه الصورة على طبق القاعدة ولو لم يكن نص في البين، كما لاريب في البطلان في الصورة الأخيرة كما هو واضح.

وأما الصورة الثانية، فمقتضى القاعدة الصحة، إذ لا يعتبر في اتصاف العمل بالعبادية أكثر من صدوره عن داعٍ قربي مستقل في الداعوية في حدّ نفسه المتحقق في الفرض، ولم يعتبر عدم اقترانه بداعٍ آخر ولو كان مستقلاً في الدعوة، فالمناطق بلوغ الباعث الإلهي حدّاً يصلح للدعوة التامة من دون قصور فيها، سواء اقترن بداعٍ آخر أم لا.

ومن هنا يحكم بصحة الغسل مثلاً ولو كان قاصداً للتبريد أيضاً، على نحو يكون كل منهما في حدّ نفسه مستقلاً في التحريك، كما يحكم بصحة الصوم ممّن له كرامة في المجتمع بحيث لا يكاد يتجاهر بالافطار في شهر رمضان ولو لم يكن هناك رادع إلهي، تحفظاً على كرامته ومقامه.

وبالجملة: حيث إنّ الضميمة المزبورة لا ينثلم بها قصد التقرب المعتبر في العبادة، ولا توجب خللاً في صدق الطاعة، فمقتضى القاعدة الصحة في هذه الصورة.

وبطريق أولى في الصورة الثالثة كما لا يخفى، من دون فرق بين المقام وغيره من سائر الضمائم مما تكون الضميمة من هذا القبيل، أي كانت مستقلة في التحريك كقصد القرية، أو كانت تابعة والتقرب أصيلاً.

لكننا خرجنا عنها في خصوص المقام - أعني الرياء - بمقتضى النصوص المتظافرة الدالة باطلاقها على البطلان حتى في هاتين صورتين فضلاً عن غيرها، وهي كثيرة جداً قد عقد لها في الوسائل باباً مستقلاً وأكثرها مروية عن المحاسن نذكر بعضها:

فنها: صحيحة زرارة وحمزان عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركاً»^(١).

وصحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: يقول الله عز وجل: أنا خير شريك فمن عمل لي ولغيري فهو لمن عمله غيري»^(٢). ونحوهما غيرهما. فإن المراد بالشرك الشرك في العبادة دون الربوبية كما هو واضح، ومن أظهر آثاره الحرمة، فإذا كان حراماً بطل، إذ الحرام لا يكون مصداقاً للواجب. ومن الواضح أن إدخال رضى أحد من الناس صادق حتى فيما إذا كان الرياء تابعاً، فضلاً عما إذا كان مستقلاً في التحريك في عرض الباعث الإلهي، وكذا قوله: «فمن عمل لي ولغيري» في الرواية الأخيرة، فالروايتان وغيرهما تشمل جميع الصور المتقدمة، فيحكم بالبطلان من أجلها.

(١) الوسائل ١: ٦٧ / أبواب مقدمة العبادات ب ١١ ح ١١، المحاسن ١: ٢١٢ / ٣٨٤.

(٢) الوسائل ١: ٧٢ / أبواب مقدمة العبادات ب ١٢ ح ٧، المحاسن ١: ٣٩٢ / ٨٧٥.

الثالث: أن يقصد ببعض الأجزاء الواجبة الرياء وهذا أيضاً باطل، وإن كان محل التدارك باقياً، نعم في مثل الأعمال التي لا يرتبط بعضها ببعض أو لا ينفى فيها الزيادة في الأثناء كقراءة القرآن والأذان والإقامة إذا أتى ببعض الآيات أو الفصول من الأذان اختصَّ البطلان به، فلو تدارك بالاعادة صح^(١).

(١) أمّا نفس الجزء فباطل بلا ارتياب لصدوره رياءً حسب الفرض، ويتبعه تفسد الصلاة أيضاً، سواء تداركه - مع بقاء محل التدارك - أم لا، للاختلال بها من جهة النقيصة أو الزيادة كما لا يخفى.

وعن المحقق الهمداني^(٢) الصحة في فرض التدارك، بدعوى انصراف أدلة الزيادة عن مثل المقام، فأنها خاصة بما إذا أحدث الزائد ولا تعمّ ما لو أوجد صفة الزيادة لما تحقق سابقاً، والمقام من هذا القبيل فإنه لو اقتصر على الجزء المرأى فيه فالعمل فاسد من جهة النقص، ولو تداركه أوجب ذلك اتصاف الجزء السابق بالزيادة من هذا الحين بعدما لم يكن كذلك ابتداءً.

وقد ذكر (قدس سره)^(٣) نظير ذلك فيما لو أتى بجزء من الآية ثم رفع اليد عنه واستأنفها، كما لو قال مال ثم قال مالك يوم الدين، فإنّ الثاني وإن أوجب اتصاف الأوّل بالزيادة، لكن مثلها غير مبطل بلا إشكال، والمقام من هذا القبيل، هذا.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: إنّ الجزء المرأى فيه إن كان من سنخ السجود والركوع، فلا ينبغي الشك في بطلان الصلاة حينئذ، سواء أتى به بقصد الجزئية أم لا، لعدّه حينئذ من الزيادة المبطلّة، كما يفصح عنه ما ورد من النهي

(١) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٣٨ السطر ١٠.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ٥٤٠، السطر ١٥.

عن قراءة سور العزائم في الصلاة معللاً باستلزامها سجود التلاوة وأنه زيادة في المكتوبة^(١)، مع أن سجدة التلاوة لم يؤت بها بقصد الجزئية، فكأنها حاکمة على أدلة الزيادة المبطلّة ومفسّرة لموضوعها، وأنه عام يشمل حتى مثل ذلك وإن لم يقصد به الجزئية.

وأما إن كان من سنخ الأذکار كالقرآن والدعاء ونحوهما، فإن كان يقصد الجزئية، كما لو رأى في فاتحة الكتاب المأتي بها بقصد كونها من الصلاة فالأقوى حينئذ البطلان أيضاً، لصدق الزيادة العمدية المبطلّة، إذ لا معنى للزيادة سوى الاتيان بشيء يقصد كونه من الصلاة ولم يكن منها. ودعوى انصراف الأدلة عن مثله كما تقدّم عن المحقق الهمداني (قدس سره) غير مسموعة.

وأما إذا لم يقصد به الجزئية، كما لو قرأ بعد الحمد مثلاً سورة الجمعة يقصد القرآنية رياءً وبعدها أتى بسورة أخرى قاصداً بها الجزئية، فهل تبطل الصلاة حينئذ؟ إشكال ينشأ من شمول أدلة مبطلية الكلام لمثله وعدمه.

اختار جمع منهم شيخنا الأستاذ (قدس سره) الأوّل^(٢)، بدعوى أن المستفاد من الأدلة أنّ كل تكلم عمدي فهو مبطل للصلاة، وإنما الخارج عنه بالتخصيص ما كان ذكراً أو قرآناً أو دعاءً مأموراً به وجوباً أو استحباباً، فغير المأمور به من هذه الأمور داخل في عموم قوله (عليه السلام): «من تكلم في صلاته متعمداً فعليه الاعادة»^(٣). ولا شك أنّ المأتي به رياءً من هذه الأمور حيث إنّه محرّم فهو خارج عن عنوان المخصص ومشمول لعموم العام، فيكون مبطلاً.

(١) راجع الوسائل ٦: ١٠٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠.

(٢) كتاب الصلاة ٢: ١٨، ١٩.

(٣) الوسائل ٧: ٢٨١ / أبواب قواطع الصلاة ب ٢٥ ح ٢ (نقل بالمضمون).

هذا، ولكنّ الأقوى الثاني، لقصور الأدلة المزبورة عن الشمول للمقام، فإنّ المبطل من الكلام خاص بكلام الآدمي كما قيّد بذلك في كلمات الفقهاء، وسيجيء بيانه في محلّه إن شاء الله تعالى^(١)، ولا ريب أنّ الذكر أو الدعاء أو القرآن خارج عن موضوع كلام الآدمي وإن كان محرّماً، فهو قرآن أو ذكر أو دعاء محرّم ولا يعدّ من كلام الآدمي في شيء، واختلاف الحكم من كونه مأموراً به وعدمه لا يؤثّر في ذلك شيئاً، فهي خارجة عن الكلام المبطل خروجاً موضوعياً، والنسبة نسبة التخصص دون التخصيص.

فالأقوى: أنّ هذه الأمور المأتي بها رياءً إنما تبطل الصلاة إذا كانت بعنوان الجزئية من جهة استلزام الزيادة حينئذ كما عرفت، دون ما إذا لم يقصد بها الجزئية، إلا إذا استلزم الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة، كما إذا قرأ سورة طويلة رياءً، فإنّها توجب البطلان حينئذ من هذه الجهة وإن لم يقصد بها الجزئية.

وعلى الجملة: الرياء في الجزء بما هو كذلك لا يقتضي إلا فساده في حدّ نفسه وإنما يسري إلى الصلاة فيما إذا استلزم عروض عنوان آخر يقتضي الفساد، إما من جهة الزيادة، أو نحو الصورة، أو التكلم العمدي على القول به كما عرفت هذا كلّه في الصلاة.

وأما فيما عداها من سائر العبادات ممّا لا تكون الزيادة مبطلّة لها كالوضوء والغسل ونحوهما، فلا موجب للبطلان أصلاً. فلو غسل يده اليمنى مثلاً رياءً حتى يقصد الجزئية ثم ندم فتداركه بقصد التقرب صحّ مع مراعاة الموالاتة، لعدم كون الزيادة مبطلّة في غير الصلاة.

نعم، هناك وجه آخر للبطلان لو تمّ لعمّ وشمل جميع أقسام العبادات، وهو

(١) في ص ٢٩٣، شرح العروة ١٥: ٤٤٥ شرح المسألة [١٧١٠].

التمسك باطلاق قوله (عليه السلام): في الصحيحة المتقدمة^(١) «وأدخل فيه رضا أحد من الناس» حيث إنّ مفاده أنّ كل عمل تضمّن الرياء ورضاً أحد من الناس ولو باعتبار جزئه كان باطلاً، لسراية الفساد الناشئ من الرياء إلى الكل كسراية النار في القطن، فينتج فساد الوضوء في الفرض المزبور فضلاً عن الصلاة وكذا غيرها من سائر العبادات.

لكن هذا الوجه مبني على أن يكون المراد من كلمة «فيه» في الصحيحة مطلق الظرفية، ومن الواضح عدم امكان الالتزام بذلك، وإلاّ لزم القول بفساد الوضوء أو الصوم فيما لو قرأ في الأثناء سورة أو دعاءً أو ذكراً رياءً، لصدق إدخال رضا الناس فيه وكونه ظرفاً للرياء وإن كان مبايناً مع الظروف وجوداً وماهية.

وهكذا يلزم فساد الحج لو أتى ببعض أجزائه رياءً كالطواف أو السعي ونحوهما وإن تداركه في محلّه، لصدق الظرفية، وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به سيّما في الحج، بل هو غير محتمل جزماً كما صرّح به المحقق الهمداني في الحج وفي الوضوء^(٢).

وعلى الجملة: ليس المراد بالظرفية معناها الواسع، بحيث يشمل كون العمل الصادر منه وعاءً لعمل آخر صادر لغير الله، بل المراد نفي الخلوص وتشريك غيره معه تعالى في العبادة، بحيث يصدر العمل الواحداني عن داع إلهي وداع ريبائي، كما يفصح عنه قوله (عليه السلام) بعد ذلك «كان مشركاً» المفقود فيما نحن فيه، بعد فرض التدارك، فلا جرم يختص البطلان بالجزء الذي رآى فيه ولا يعمّ غيره.

(١) في ص ٢٥.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٣٩ السطر ١٠.

الرابع: أن يقصد ببعض الأجزاء المستحبة الرياء كالقنوت في الصلاة وهذا أيضاً باطل على الأقوى (*)(١).

والحاصل: أن مجرد الظرفية لا يستوجب الاتصاف بالمشركية إلا بضرب من التجوّز والعناية باعتبار ملاحظة مجموع العمل، ومن البين أنه لا عبرة بهذا الاسناد المجازي، لعدم منعه عن صدق صدور تمام أجزاء العبادة بأسرها عن داع قربي لا غير وإن قورنت مع عمل آخر غير قربي.

فتحصّل: أن بطلان الجزء لا يسري إلى الكل فيما إذا تدورك وكان مصوناً عن محذور آخر في كافة العبادات من الصلاة وغيرها حسبما عرفت.

(١) فيه نظر بل منع حتى لو بنينا على السراية في الجزء الوجوبي، لما ذكرناه في الأصول^(١) من أن الجزء المستحب غير معقول، سواء أريد به جزء الماهية أم جزء الفرد، ضرورة أن افتراض الجزئية مساوق لافتراض الدخل في الطبيعة وتقومها به، وهو مصاد لمفهوم الاستحباب الذي معناه عدم الدخل وجواز الترك. وما يترأى منه ذلك كالقنوت في الصلاة يراد به أنه عمل مستقل ظرفه الواجب، كالأدعية الماثورة للصائم أو للناسك، فهو مزية خارجية تستوجب كون الفرد المشتمل عليها أفضل الأفراد، والتعبير عنه بالجزء المستحب مبني على ضرب من التوسع والمساحة. وقد عرفت أن مجرد الظرفية لا يستلزم السراية ولا يقتضي البطلان إلا إذا قورن بموجب آخر له من الفصل الطويل الماحي للصورة، أو الموجب لفوات الموالة ونحو ذلك. إذن فما ذكره في المتن محل إشكال بل الأظهر هو عدم البطلان.

(*) فيه إشكال، والأظهر عدم البطلان.

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٠٠.

الخامس: أن يكون أصل العمل لله لكن أتى به في مكان وقصد باتيانه في ذلك المكان الرياء، كما إذا أتى به في المسجد أو بعض المشاهد رياءً^(١) وهذا أيضاً باطل على الأقوى^(٢).

والمتحصل من جميع ما مرّ: أن الرياء في الجزء مطلقاً لا يترتب عليه إلاّ فساد، ولا يسري إلى المركب إلاّ مع طروء عنوان آخر موجب للفساد من زيادة أو تقيصة أو فقدان شرط ونحو ذلك.

(١) فكان الرياء فيما هو خارج عن ذات العمل - كلاً أو جزءاً - من الخصوصيات الفردية المكانية أو الزمانية أو المكتنفة كما سيجيء.

(٢) إذ الخصوصية المفردة مصداق للطبيعة ومحقق لها، ومن الضروري أنّ الكلي الطبيعي متحد مع مصداقه خارجاً، وموجودان بوجود واحد، يضاف مرّة إلى الطبيعة، وأخرى إلى الفرد، فليست الصلاة الموجودة في الخارج شيئاً آخر مغايراً مع الصلاة في هذا المكان ليكونا موجودين بوجودين، ولا يسري الفساد من إحداها إلى الأخرى، بل بينها الاتحاد والعينية، فلا جرم يحكم بالفساد، إذ المبعوض لا يكون مقرباً، والحرام لا يكون مصداقاً للواجب.

وكذلك الحال فيما بعده من الأمثلة، فإنّ الكل من سنخ الخصوصيات المكانية التي يرجع الرياء فيها إلى الرياء في نفس العمل الواجب حسبما عرفت.

هذا كلّه فيما إذا رآى في الصلاة في هذا المكان، بأن كان مصبّ الرياء ومركزه هو مصداق الطبيعة بالذات، أعني الصلاة الكذائية.

وأما لو رآى في مجرد الكون في هذا المكان، بأن تعلق قصده الريائي بصرف البقاء في المسجد واللّبث فيه أو في أحد المشاهد المشرفة ليري الناس أنّه من أهل التقوى المعظمين لشعائر الله، وفي خلال ذلك صلى خالصاً لوجهه، فلا موجب

وكذا إذا كان وقوفه في الصفّ الأوّل من الجماعة أو في الطرف الأيمن رياءً.
السادس: أن يكون الرياء من حيث الزمان، كالصلاة في أوّل الوقت رياءً
وهذا أيضاً باطل على الأقوى^(١).

السابع: أن يكون الرياء من حيث أوصاف العمل، كالاتيان بالصلاة
جماعة أو القراءة بالتأني أو بالخشوع أو نحو ذلك، وهذا أيضاً باطل على
الأقوى^(٢).

حينئذ للحكم بالفساد، لخروج الرياء عن حرّيم المأمور به وعدم مسّه بكرامته
فلا اتحاد ولا عينية، غايته أنّه رأى في مقارنات العمل، ومثله لا ضير فيه كما
سيجيء.

(١) لاشتراك الخصوصية الزمانية مع المكانية في مناط البحث فيجري فيه
ما مرّ بعينه ولا نعيد.

(٢) لما عرفت من انطباق الطبيعة المتحدة وجوداً مع مصداقها على الفرد
الريائي.

نعم، لما كان الخضوع والخشوع، أو البكاء أو التباكي من الأفعال الاختيارية
المقارنة للصلاة ولم تكن متحدة معها كالجماعة والفرادى، فيمكن تصوير الرياء
فيها على نحو لا يسري إلى الصلاة، بأن تعلق قصده بالصلاة خالصاً لوجهه
تعالى ثم بدا له أن يبكي أو يخشع، بحيث كان ذلك بنفسه موضوعاً مستقلاً
للرياء، لا أنّه من الأوّل قصد الصلاة المتصفة بالخشوع الريائي، فحينئذ لا
موجب للفساد وإن ارتكب الإثم.

وعليه فينبغي التفصيل في الخشوع الريائي وأشباهه بين ما إذا تعلق القصد

الثامن: أن يكون في مقدّمات العمل، كما إذا كان الرياء في مشيه إلى المسجد لا في إتيانه في المسجد، والظاهر عدم البطلان في هذه الصورة^(١).

التاسع: أن يكون في بعض الأعمال الخارجة عن الصلاة كالتحنك حال الصلاة، وهذا لا يكون مبطلاً إلا إذا رجع إلى الرياء في الصلاة متحنكاً^(٢).

العاشر: أن يكون العمل خالصاً لله، لكن كان بحيث يعجبه أن يراه الناس والظاهر عدم بطلانه أيضاً^(٣)

بهذا الفرد الخاص من الصلاة فتبطل، إذ الطبيعة وإن كانت مقصودة لله إلا أنّها لمّا كانت متحدة مع فردها خارجاً فلا جرم يسري الفساد منه إليها، وبين ما إذا خشع أو بكى في ضمنها رياءً، فلا يسري لعدم الاتحاد.

(١) لوضوح أنّ المقدّمات أمور خارجة عن العمل، فلا مقتضي للسراية.

(٢) كما ظهر وجهه في كلتا صورتين ممّا قدمناه في الخشوع، من الاتحاد مع الطبيعة تارة وعدمه أخرى، فلاحظ ولا نعيد.

(٣) فإنّ صفة العجب وإن كانت منقصة ينبغي للمؤمن الحقيقي تنزيه نفسه عنها، إلا أنّها لا تستوجب البطلان بعد فرض صدور العمل بكامله خالصاً لوجهه الكريم، سيّما وإنّها عامّة البلوى لا ينجو منها إلا الأوحدي والعارف الحقيقي الذي لا يهتّم مدح الناس أو قدهم، وكل همّه طلب مرضاته سبحانه وإلا فغالبا الناس تعجبهم عباداتهم ويدخلهم السرور من رؤية الناس، ويحبّون أن يُمدحوا بها، ويعرفوا بين الناس بأنهم من المتعبّدين ومن عباد الله الصالحين لكن مجرّد ذلك لا دليل على قدحه في صحّة العبادة، بل قد دلّت على عدم القدح صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسرّه ذلك، قال: لا بأس، ما من أحد إلا وهو

كما أنّ الخطور القلبي لا يضر^(١) خصوصاً إذا كان بحيث يتأذى بهذا الخطور^(٢) وكذا لا يضرّ الرياء بترك الأضداد^(٣).

يجب أن يظهر له في الناس الخير إذا لم يكن صنع ذلك لذلك^(١). وقد دلّ ذيلها على أنّه لو فعل الخير لغاية المعرفة فحسب بطل، لفقد قصد القرية حينئذ كما هو ظاهر.

(١) لعدم منافاته مع الاخلاص المعتبر في صحة العبادة والانبعث عن محض قصد الامتثال، بل هو من وساوس الشيطان كما جاء في بعض الأخبار^(٢).

(٢) فإنّ هذا التأذي كاشف قطعي عن بلوغه مرتبة راقية من الخلوص وموجب لتأكيد إضافة العمل إلى المولى سبحانه وتعالى.

(٣) كما لو كان في مجلس يتكلم أهله بما يرجع إلى أمور الدنيا، فأعرض عنهم وترك مجالستهم مظهراً أنّه لا يجب اللغو والخوض في غير أمور الدين فكان مرئياً في هذا الابتعاد والانفصال وقد تشاغل حينئذ في الصلاة، فإنّه لا موجب لفسادها، لعدم تعلق الرياء بها، بل بترك ضدها - وهو الاشتراك في ذاك المجلس - الذي هو أمر آخر مقارن مع الصلاة، ولم يكن متّحداً معها.

وقد تحصّل من جميع الأقسام المتقدّمة: أنّ الخصوصية المرادى فيها إنّ اتّحدت خارجاً مع العبادة كالصلاة جماعة أو أوّل الوقت أو في المسجد، بحيث كانت النسبة بينها نسبة الطبيعي إلى أفرادها، بطلت إذ الاتحاد يستوجب السراية لا محالة، ومن البين أنّ الحرام لا يكون مصداقاً للواجب.

(١) الوسائل ١: ٧٥ / أبواب مقدمة العبادات ب ١٥ ح ١.

(٢) الوسائل ١: ١٠٧ / أبواب مقدمة العبادات ب ٢٤ ح ٣.

[١٤٢٢] مسألة ٩: الرياء المتأخر لا يوجب البطلان، بأن كان حين العمل قاصداً للخلوص ثم بعد تمامه بدا له في ذكره، أو عمل عملاً يدل على أنه فعل كذا^(١).

وأما لو لم تتحد كالتحكك رياءً والتخشع أثنائها كذلك، فتلك الخصوصية وإن حرمت إلا أنها لما كانت وجوداً مستقلاً مغايراً لنفس العبادة، وإن كان مقارناً معها، فلا مقتضي حينئذ للسراية بوجه.

(١) إذ المنافي للخلوص إنما هو الرياء المقارن للعمل، فإنه الذي يمنع عن صدوره على وجه العبادة، أما المتأخر فلا تأثير له في المتقدم، ضرورة أن الشيء لا ينقلب عملاً وقع عليه.

أجل، ورد في مرسل علي بن أسباط عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه «قال: الإبقاء على العمل أشد من العمل. قال: وما الإبقاء على العمل؟ قال: يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له فكتبت له سرّاً، ثم يذكرها فتمحى فكتبت له علانية، ثم يذكرها فتمحى وتكتب له رياءً»^(١)، فأنها صريحة في سقوط العبادة بالكلية بذكرها مرّتين، ولكنها لمكان الإرسال غير صالحة للاستدلال.

نعم، لا ريب في أن الذكر المزبور والرياء بعد العمل صفة رذيلة ومنقصة في العبد ينبغي تنزيه ساحته عنها، كما تشهد به صحيحة جميل بن دراج قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله عز وجل: ﴿فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ قال: قول الانسان: صليت البارحة وصمت أمس ونحو

(١) الوسائل ١: ٧٥ / أبواب مقدمة العبادات ب ١٤ ح ٢.

[١٤٢٣] مسألة ١٠: العجب المتأخر لا يكون مبطلاً، بخلاف المقارن

فأنه مبطل على الأحوط، وإن كان الأقوى خلافه^(١).

هذا، ثم قال (عليه السلام): إنَّ قوماً كانوا يصبحون فيقولون صلِّنا البارحة وصمنا أمس، فقال علي (عليه السلام): ولكيَّ أنام الليل والنهار ولو أجد بينها شيئاً لمتته^(١).

فأنها ظاهرة في عدم محبوبية الإفشاء والإساعة، بل المحبوب كتان العبادات عن الناس.

(١) لاشبهة في قبح صفة العجب تكويناً، بل كشفها عن خفة عقل صاحبها ضرورة أن العاقل الكيِّس، متى لاحظ وفور نعم الباري تعالى البالغة من الكثرة حدّاً لاحتصى، ومن أبرزها نعمة الوجود، ثم النعم الظاهرية والباطنية يرى نفسه عاجزاً عن أداء شكر واحدة منها، كيف وهو ممكن لا يزال يستمد القوى من باريه ولا يستغني عنه طرفة عين، بل يفتقر إليه في جميع حالاته حتى حالة التصدي للشكر، فيحتاج إلى شكر آخر فيتسلسل.

ومنه تعرف أنه لو استغرق في العبادة طيلة حياته واستوعبت ليله ونهاره لم يكن يقابل نعمة من نعمه الجزيلة، فكيف وهو لا يتشاغل بها إلا في بضع ساعات، فأعجابه بعبادته - الضئيلة التي استمدت مبادئها منه تعالى، والحقيرة تجاه تلكم النعم العظيمة، وهو بهذه المثابة من العجز بحيث لا يستطيع من أداء شكر نعمة الوجود فقط، فضلاً عن سائر النعم - في غاية القبح والوهن، بل لا يكاد يجتمع مع سلامة العقل إلا إذا فرض محالاً أنه واجب وجود ثان، ففعلّ مثله يتمكّن من أداء شكره، لعدم انتساب وجوده إليه تعالى.

(١) الوسائل ١: ٧٤ / أبواب مقدمة العبادات ب ١٤ ح ١.

وأما حكمه تشريعاً، فلا ينبغي التأمل في حرمة، لأوله إلى هتك حرمة المولى وتحقير نعمه، إذ المعجب بعمله يرى نفسه غير مقصّر تجاه نعم ربّه، لأنّه قد أتى بما يساويها أو يزيد عليها، فلا يرى - والعياذ بالله - فضلاً له تعالى عليه، وهو من أعظم الكبائر والجرائم^(١).

على أنّ النصوص الكثيرة وفيها المتبعة قد دلت على الحرمة.

فنها: مارواه الكليني باسناده، عن أبي عبيدة عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال الله تعالى: إنّ من عبادي المؤمنين لمن يجتهد في عبادتي، فيقوم من رقاذه ولذيذ وساده فيجتهد لي الليالي فيتعب نفسه في عبادتي فأضربه بالنعاس الليلة والليلتين، نظراً منّي له وابقاءً عليه، فينام حتى يصبح فيقوم وهو ماقت لنفسه زارئٍ عليها، ولو أخلي بينه وبين ما يريد من عبادتي لدخله العجب من ذلك، فيصيرّه العجب إلى الفتنة بأعماله، فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه لعجبه بأعماله ورضاه عن نفسه، حتى يظنّ أنّه قد فاق العابدين وجاز في عبادته حدّ التقصير فيتباعد منّي عند ذلك وهو يظنّ أنّه يتقرب إليّ»^(٢).

(١) هذا وجيه لو أريد بالعجب ذلك، دون ما كان خارجاً عن الاختيار ممّا لا يصح تعلّق التكليف به، كالذي يعرض في الأثناء من الهواجس والخواطر أو الاعتقاد الراسخ الناشئ من ضم الصغرى إلى الكبرى، وإن كان مخطئاً في الاستنتاج لاستناد مبادئه إلى نوع من الجهل والغرور، فأنه بهذا المعنى صفة نفسانية غير مسبوقة بالعزم والارادة لتقع مورداً للتكليف، وعليه يبتني ما اختاره المحقق الهمداني (قدس سره) من انكار الحرمة كما صرح به في كتاب الطهارة من مصباح الفقيه: [١٢٣، السطر ٦]. واختاره (دام ظلّه) هناك [شرح العروة ٦: ٢٠].

(٢) الوسائل ١: ٩٨ / أبواب مقدمة العبادات ب ٢٣ ح ١، الكافي ٢: ٦٠ / ٤.

وهي وإن كانت واضحة الدلالة، إلا أنّ السند ضعيف، لاشتاله على داود بن كثير الرقي الذي تعارض فيه التوثيق والتضعيف، فلا يمكن التعويل عليها^(١).

ومنها: معتبرة عبدالرحمان بن الحجاج قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): الرجل يعمل العمل وهو خائف مشفق، ثم يعمل شيئاً من البر فيدخله شبه العجب به، فقال: هو في حاله الأولى وهو خائف أحسن حالاً منه في حال عجبه»^(٢).

وهي أيضاً واضحة الدلالة، لأنّ مفادها أنّ المعصية مع الخوف أهون من العبادة مع العجب.

كما أنّها معتبرة السند، إذ ليس فيه من يتأمل فيه ما عدا محمد بن عيسى العبيدي الذي استثناه الصدوق تبعاً لشيخه ابن الوليد من روايات يونس لكنك عرفت غير مرّة ما في هذا الاستثناء، وأنّه محكوم بالتوثيق، بل قيل إنّ من مثله، ولمزيد التوضيح راجع معجم الرجال^(٣).

إذن فلا ينبغي التأمّل في أنّ الإعجاب مبغوض عقلاً، ومحرم شرعاً، بل قد عدّ من المهلكات فيما رواه الصدوق باسناده عن أبي حمزة الثمالي^(٤).

وإنّما الكلام في أنّه هل يستوجب البطلان أيضاً أو لا؟ ظاهر الأصحاب هو الثاني، وهو الصحيح.

(١) لاحظ معجم رجال الحديث ٨: ١٢٦ / ٤٤٢٩.

(٢) الوسائل ١: ٩٩ / أبواب مقدمة العبادات ب ٢٣ ح ٢.

(٣) معجم رجال الحديث ١٨: ١١٩ / ١١٥٣٦.

(٤) الوسائل ١: ١٠٢ / أبواب مقدمة العبادات ب ٢٣ ح ١٢ [لكنّها ليست من الصدوق بل هي مروية من المحاسن للبرقي، والتي رواها الصدوق ليست عن أبي حمزة الثمالي].

أمّا في العجب المتأخر فظاهر جداً، لما تقدّم في الرياء اللاحق من عدم تأثيره في السابق، إذ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

وأما في المقارن، فلأجل أنّ العجب فعل نفساني، والصلاة عمل خارجي فلا اتحاد بينهما ليسري الفساد منه إليها، ولا دليل على بطلان الصلاة المقرونة بذلك بعد صدورها عن نيّة خالصة كما هو المفروض، وعدم خلل في شيء مما يعتبر فيها.

فالصحة إذن مطابقة لمقتضى القاعدة. مضافاً إلى معتبرة يونس بن عمار، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «قيل له وأنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً فيدخله العجب، فقال: إذا كان أوّل صلاته بنية يريد بها ربّه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك فليمض في صلاته وليخسأ الشيطان»^(١) فإنّ الراوي لم يذكر في كتب الرجال، لكنّه موجود في أسناد كامل الزيارات^(٢).

نعم، ربّما يستفاد الفساد مما رواه في الكافي بإسناده عن علي بن سويد، عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن العجب الذي يفسد العمل، فقال: العجب درجات: منها: أن يزيّن للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه ويحسب أنّه يحسن صنعاً، ومنها: أن يؤمن العبد برّبّه فيمنّ على الله عزّ وجلّ، والله عليه فيه المنّ»^(٣).

فإنّ السند صحيح، إذ الظاهر أنّ المراد بالراوي هو علي بن سويد السائي الذي وثّقه الشيخ^(٤) من غير معارض، وقد دلّت على أنّ مفسديّة العجب في

(١) الوسائل ١: ١٠٧ / أبواب مقدمة العبادات ب ٢٤ ح ٣.

(٢) لكنّه لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة، فلا يشمله التوثيق.

(٣) الوسائل ١: ١٠٠ / أبواب مقدمة العبادات ب ٢٣ ح ٥، الكافي ٢: ٣١٣ / ٣.

(٤) رجال الطوسي: ٣٥٩ / ٥٣٢٠.

الجملة أمر مسلّم مفروغ عنه عند الراوي، وقد أقرّه الإمام (عليه السلام) على ذلك.

ولكنّ الظاهر أنّها غير دالة على البطلان فيما نحن فيه، فإنّ الفساد في الدرجة الأولى لم يطرأ على العمل الصحيح الذي هو محل الكلام، بل العمل كان فاسداً من الأوّل، وإن حسب المعجب أنّه يحسن صنعاً، فتوصيف العجب بالمفسديّة من قبيل قولنا: ضيق فم الركبة، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ (١) كما لا يخفى.

وأما في الدرجة الثانية فالفساد أيضاً واضح، ضرورة أنّ المنّ مبطل للعمل كما يكشف عنه قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (٢) فإنّ المنّة إذا كانت مبطلّة للصدقة المعطاة للفقير، فكيف لا تبطل الإيمان بالله الغني.

وأين هذا كلّ من الفساد والذي نتكلّم حوله من إعجاب المرء بعبادته بحيث يرى نفسه غير مقصّر في مقام العبودية، ومؤدّياً لحقّ الربوبية. نعم، هو مبغوض ومحرمّ كما تقدم، إلّا أنّ إبطاله للعمل لا دليل عليه سواء أكان بعده أم أثناءه. وأما قبل العمل فنادر جداً، إذ لا موضوع له إلّا بلحاظ إعجابه بما يروم ارتكابه من العبادة وإعظامها.

وكيف ما كان، فما صنعه في المتن من الاحتياط الاستحبابي في مبطلية العجب المقارن حسن، حذراً عن مخالفة من ذهب إلى الإبطال على ما حكاه في الجواهر (٣) عن بعض مشايخه.

(١) الأحزاب ٣٣: ٣٣.

(٢) البقرة ٢: ٢٦٤.

(٣) الجواهر ٢: ١٠٠.

[١٤٢٤] مسألة ١١: غير الرياء من الضامم إمّا حرام أو مباح أو راجح فان كان حراماً وكان متحداً مع العمل أو مع جزء منه بطل كاترياء، وإن كان خارجاً عن العمل مقارناً له لم يكن مبطلاً، وإن كان مباحاً أو راجحاً فان كان تبعاً وكان داعي القربة مستقلاً فلا إشكال في الصحة، وإن كان مستقلاً وكان داعي القربة تبعاً بطل، وكذا إذا كانا معاً منضمين محرّكاً وداعياً على العمل، وإن كانا مستقلين فالأقوى الصحة، وإن كان الأحوط الإعادة^(١).

(١) ما قصده من الضميمة إمّا أن يكون متّحداً مع ما أتى به بقصد القربة وإمّا أن يكون خارجاً عنه مقارناً معه.

أمّا في الفرض الثاني، فلا إشكال في صحة العمل حتى فيما إذا كانت الضميمة محرّمة، ولكن بشرط عدم الاخلال بقصد القربة، بأن كان الداعي الإلهي مستقلاً، سواء أكان داعي الضميمة أيضاً كذلك أم لا.

وأمّا في الفرض الأوّل، فلا يخلو الحال من أنّ الضميمة إمّا أن تكون محرّمة أم لا، سواء أكانت راجحة أم مباحة أم مكروهة.

أمّا إذا كانت الضميمة محرّمة فلا إشكال في بطلان العمل لما مرّ غير مرّة من عدم صلاحية الحرام للتقرب به.

وهل يجدي التدارك فيما إذا كانت الضميمة في خصوص الجزء أو لا؟

الكلام فيه هو الكلام في المسألة السابقة^(١) ولا يفرق في الحكم بالبطلان بين الصور الأربع، من كون الداعيين مستقلين أم منضمين أم مختلفين، فإنّ الوجه المزبور يأتي في جميع الصور ولذا حكم الماتن (قدس سره) بالبطلان على الاطلاق.

وأما إذا كانت الضميمة مباحة أو راجحة أو مكروهة، كالاتيان بالصلاة بداعي الأمر وتعليم الغير تبرعاً أو مع الأجرة، فإن كان داعي الضميمة تبعاً، وداعي القربة مستقلاً، فلا إشكال في الصحة، لعدم قادحية مثل هذه الضميمة التبعية بعد أن لم تكن مخلّة بقصد القربة الذي هو المناط في صحة العبادة، كما أنه في فرض العكس لا ينبغي الشك في البطلان من جهة عدم تحقق القربة، إذ المفروض أن الأمر الإلهي في نفسه لم يكن داعياً إلى الاتيان بالعبادة.

ومنه يعلم حكم ما إذا كانا معاً منضمين محرّكين وداعيين، فإنه أيضاً تكون الصلاة باطلة من جهة الاخلال بقصد القربة.

وأما إذا كان كل واحد منهما مستقلاً في الداعوية، وسبباً تاماً في عالم الاقتضاء وكافياً في تحقيق العمل منزلاً عن الآخر، وإن كان صدوره خارجاً مستنداً إليهما فعلاً، لاستحالة صدور الواحد عن سببين مستقلين، فالحق صحة العمل حينئذ، لصحة استناده إلى أمر المولى بعد كونه في نفسه سبباً تاماً في التأثير، فإن ما دلّ على اعتبار القربة في العبادة لا يدل على مزيد من اعتبار كون العمل منبثقاً عن الداعي الإلهي، وأما اعتبار عدم وجود محرّك آخر نحو العمل، وخلوّه عن قصد آخر، فالدليل المزبور قاصر عن إثباته.

كما أن ما دلّ على اعتبار الخلوص منصرف إلى ما يقابل الشرك في العبادة أعني الرياء، كما أشير إليه في بعض الأخبار^(١) ولا أقل من عدم انعقاد إطلاق له بحيث يتناول سائر الضامم كما لا يخفى. إذن فلا مانع من الصحة لا من ناحية الخلوص ولا من ناحية القربة.

بل كثيراً ما لا ينفك الرادع الإلهي عن مثل هذا القصد، ألا ترى أن الوجيه والشريف بمقتضى مكانته وكرامته بين الناس لا يكاد يتناول المفطر في السوق

(١) الوسائل ١: ٦١ / أبواب مقدمة العبادات ب ٨ ح ٩.

[١٤٢٥] مسألة ١٢: إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة وغيرها كأن قصد بركوعه تعظيم الغير والركوع الصلّاتي، أو بسلامه سلام التحية وسلام الصلاة، بطل إن كان من الأجزاء الواجبة قليلاً كان أم كثيراً، أمكن تداركه أم لا، وكذا في الأجزاء المستحبة غير القرآن والذكر على الأحوط (*) وأما إذا قصد غير الصلاة محضاً فلا يكون مبطلاً إلا إذا كان ممّا لا يجوز فعله في الصلاة، أو كان كثيراً (١).

في شهر رمضان وإن لم يكن صائماً، حفظاً منه على شرافته، فيكون كل من الأمرين داعياً إلى الاجتناب عن المفطرات. فيظهر أنّ المدار في العبادية على إمكان داعوية الأمر الإلهي وصلاحيته للبعث، وإن لم تستند الدعوة إليه بالفعل لمانع خارجي كما عرفت.

وبالجملّة: كثرة وقوع الفرض بين الناس ما عدا الأوحدي منهم خير شاهد على عدم اعتبار انفراد الداعي الإلهي، وأنّ العبرة بكونه علة تامة في البعث أو الزجر لا علة منحصرة، وإن كان هذا هو الفرد الكامل، فالعمدة تمام العبودية ولا يعتبر كما لها. نعم، الأحوط الاعادة كما في المتن خروجاً عن شبهة الخلاف.

(١) تعرّض (قدس سره) في هذه المسألة لحكم ما إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بعنوانين، بقصد عنوان الجزئية وبقصد عنوان آخر مغاير لها. فحكم (قدس سره) أنّ المأتي به إن كان من الأجزاء الواجبة بطل نفس الجزء، قليلاً كان أم كثيراً، كما أنّه يكون مبطلاً لأصل العمل بقرينة قوله (قدس سره): أمكن تداركه أم لا، فلا تصح الصلاة حتى مع التدارك.

وكأنّ الوجه فيه: أنّ الفعل الواحد الشخصي لا يصلح أن يقع مصداقاً

(*) لا فرق بين القرآن والذكر وبين غيرهما، ولعدم البطلان في الجميع وجه غير بعيد.

لعنوانين متغايرين، ووقوعه لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح. فهذا الجزء يكون بنفسه باطلاً، لعدم صلاحيته لأن يقع جزءاً من الصلاة، فلو تداركه بعنوان الصلاة فقط لوقعت الزيادة العمدية في الصلاة فتبطل، فالجزء الأول يكون باطلاً ومبطلاً. وهذا بخلاف ما لو أتى من الأول بشيء من الأجزاء لا يقصد الصلاة، بل بعنوان آخر، فإنه لا يكون مبطلاً، لعدم استلزام التدارك الزيادة العمدية، إذ المفروض أن الجزء الأول لم يأت به بعنوان الجزئية ولو منضماً.

هذا، وأما إذا كان المأتي به من الأجزاء المستحبة، فحكم (قدس سره) أنه يكون أيضاً باطلاً ومبطلاً، إلا إذا كان المأتي به من القرآن أو الذكر.

أما حكمه (قدس سره) بالبطان فلعين ما مرّ. وأما الإبطال في غير الذكر والقرآن فهو مبني على أن مطلق الزيادة في الصلاة وإن لم يكن من الأجزاء الواجبة مبطل. وأما استثنائهما فلما دلّ على عدم كون زيادتهما من الزيادة القادحة، بل هما من الصلاة كما ورد من أنه كلّ ما ذكرت به ربك في الصلاة، أو كلّ ما قرأت من القرآن فهو من الصلاة^(١).

أقول: للمناقشة فيما أفاده (قدس سره) مجال واسع. أمّا ما ذكره من الحكم ببطان العمل فيما إذا كان المأتي به من الأجزاء الواجبة، فهو على إطلاقه ممنوع وذلك لأنّ العنوانين المقصودين قد يكونان متنافيين وغير قابلين للاجتماع في شيء واحد بوجه كالمثالين المذكورين في المتن، فإنّ الانحناء الركوعي في الصلاة لا بعنوان الصلاة يكون بمجرّده مبطلاً من جهة الزيادة العمدية كما في السجود وما يكون مبطلاً كيف يمكن أن يقع جزءاً من الصلاة، فهما لا يجتمعان، وكذا الحال في التسليم بعنواني الصلاة والتحيّة.

وقد لا يكونان متنافيين وإن كانا متغايرين، كالاتيان بالقراءة بعنوان الصلاة وبمعنوان التعليم، فإنّ هذا العنوان لا يكون من المبطلات.

أمّا في الفرض الأوّل: فالمأتي به يكون فاسداً ومفسداً، لا من جهة كبرى أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يكون مصداقاً لعنوانين متغايرين، لعدم كلية هذه الكبرى كما لا يخفى، بل من أجل أنّ هذا الركوع يكون بنفسه من الزيادة العمدية كالسجود، وكذلك السلام، وما يكون مبطلاً للصلاة كيف يحسب جزءاً لها. فلا محالة يكون زيادة عمدية، فتفسد الصلاة من أجله.

ومنه يعلم أنّه إذا أتى بالركوع أو السلام محضاً من غير قصد الصلاة يكون مفسداً لها أيضاً من جهة الزيادة العمدية. فما ذكره (قدس سره) من نفي البطلان في هذا الفرض يكون على إطلاقه ممنوعاً أيضاً.

وأما في الفرض الثاني: فلا مانع من صحة المأتي به، ولا وجه لكونه مفسداً للصلاة إذا لم يكن قصد الصلاة تبعياً، لأنّ المستفاد من الأدلة هو اعتبار كون الاتيان به منبعتاً عن الأمر الإلهي والمفروض تحقّقه، وأمّا اعتبار عدم انضمام شيء آخر إليه فلا دليل عليه، بل هذا عند التأمل والدقّة يكون من الضميمة في النية، فتكون من صغريات المسألة المتقدمة التي قد عرفت الحكم فيها بالصحة في مثل هذا الفرض.

فما أفاده صاحب الجواهر^(١) (قدس سره) من اختلاف المسألتين موضوعاً نظراً إلى أنّ موضوع الضميمة الفعل الواحد الذي له غايات وأراد المكلف ضمّها بنية واحدة، وموضوع هذه المسألة قصد المكلف كون الفعل الواحد المشخّص مصداقاً لكليين متغايرين، وحكمه أنّه لو نواه لكل منهما لم يقع لشيء منهما، لأصالة عدم التداخل في الأفعال عقلاً وشرعاً، ولذا لو نوى بالركعتين

الفرض والنفل لم يقع لأحدهما، كل ذلك محل تأمل ومنع.
 أمّا مثاله الأخير، فلاّنه تختلف كل من الفرض والنفل عن الآخر ماهية من
 جهة اختلافهما في الآثار والأحكام، فلا مورد للنقض بذلك كما لا يخفى.
 وأمّا التداخل، فقد ذكرنا في محلّه^(١) أنّ الأصل في المسببات هو التداخل فيما
 لو أمر بعنوانين كان بينهما العموم من وجه كإكرام العالم والهاشمي، فأكرم من
 يكون متّصفاً بالوصفين، فانه قد امتثل كلا الأمرين، ومن ثمّ التزمنا بالتداخل
 بين الغفيلة ونافلة المغرب.
 والحاصل: أنّ العنوانين إذا لم يكونا متنافيين لا مانع من قصدتهما معاً مع
 مراعاة الشرط المتقدم.

وأما تفكيك الماتن في الأجزاء المستحبة بين القرآن والذكر وغيرهما كجلسة
 الاستراحة، فلانعرف له وجهاً صحيحاً، فانه إذا كان الوجه في إبطال مثل
 الجلسة لزوم الزيادة العمدية ولو باعتبار أنّ الأصل عدم التداخل، وعدم كون
 فعل واحد مصداقاً لعنوانين، فهذا الوجه بعينه يتمشى في القرآن والذكر أيضاً
 ضرورة أنّه إذا لم يقع مصداقاً لشيء من العنوانين فلا محالة لا يكون مأموراً به
 فتقع زيادة في الصلاة، حيث إنّ المفروض قصد جزئيته ولو على نحو الاستحباب
 وإذا قلنا بعدم قادحية الضميمة وأنّ الأصل هو التداخل، فالجلسة أيضاً لا بدّ
 من الالتزام بصحتها وعدم كونها مفسداً. فالتفكيك بينهما لا وجه له.

هذا، ولكنّ التحقيق هو صحة هذا الجزء وعدم كونه مفسداً على الاطلاق
 من غير فرق بين الذكر والقرآن وغيرهما، وذلك لما بيناه في محلّه^(٢) من أنّه لا
 معنى للجزء المستحب، فإنّ مقتضى الجزئية هو تقوّم المركّب بهذا الشيء، ومعنى

(١) محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٢٤.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٠٠.

[١٤٢٦] مسألة ١٣: إذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لإعلام الغير لم تبطل، إلا إذا كان قصد الجزئية تبعاً وكان من الأذكار الواجبة^(١).

الاستحباب جواز تركه، وهذان الأمران مما لا يكاد اجتماعهما، فالتعير بذلك يكون مبنياً على ضرب من المسامحة، بل هو عمل مستقل تعلق به أمر نفسي غايته أن وعاءه هو الصلاة، كما في كثير من الأدعية الماثورة للصائم في شهر رمضان، فيكون موجباً لمزية الفرد الذي يشتمل عليه.

فعلية لو أتى به قاصداً غير الصلاة أيضاً، يكون لغواً من دون أن تتصف بالزيادة العمدية كي توجب فساد الصلاة، فلا يكون وجوده قادحاً في الصلاة بل غايته عدم ترتب المزية والفضيلة على الفرد المأتي به في ضمنه كما هو ظاهر. (١) فإن الواجب على المكلف المتصدّي للعبادة إنما هو الاتيان بالطبيعة المأمور بها بقصد القربة، وأما الخصوصيات المكتنفة بها الأفراد من الاتيان في الزمان أو المكان، أو مع اللباس المعين ونحوها، كاختلاف مراتب رفع الصوت أو خفضه في الصلوات الجهرية أو الاخفائية، فكلها خارجة عن حريم المأمور به، ولا يعتبر فيها قصد التقرب وكان أمر التطبيق بيد المكلف، فله اختيار ما شاء من الخصوصيات الفردية.

وعليه فلو أتى بذات الجزء الواجب بداعي الأمر الإلهي وقد رفع صوته بداعي الاعلام مثلاً، لم يكن به بأس، لعدم قدحه في حصول الامتثال بوجه إلا إذا كان الرفع المزبور مقصوداً بالذات وكانت جزئية أصل الذكر مقصودة بالتبع، فإنه يبطل لعدم كفاية القصد التبعي في صدق التعبد كما تقدّم^(١). فالجزء

ولو قال الله أكبر مثلاً بقصد الذكر المطلق لإعلام الغير لم يبطل^(١)، مثل سائر الأذكار التي يؤتى بها لا بقصد الجزئية.

[١٤٢٧] مسألة ١٤: وقت النيّة ابتداء الصلاة وهو حال تكبيرة الاحرام وأمره سهل بناءً على الداعي^(٢) وعلى الاخطار اللّازم اتصال آخر النيّة المخطرة بأول التكبير، وهو أيضاً سهل.

باطل لفقدان النية، بل ومبطل للصلاة لنقصان الجزء إن اقتصر عليه، وللزيادة العمدية إن تداركه، بل وإن لم يتدارك كما لا يخفى.

وعلى الجملة: مجرد ضمّ نيّة أخرى في خصوصيات الأفراد لم يكن قادحاً في الصحة كما هو الحال في غير المقام أيضاً. فلو كان عنده ماءان طاهران أحدهما نظيف دون الآخر، فاختار التنظيف للوضوء وللتنظيف لم يكن به بأس بعد أن كان قاصداً للامتثال في أصل الوضوء مستقلاً.

(١) كما نطقت به جملة من النصوص التي منها صحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل يكون في صلاته، وإلى جنبه رجل راقد فيريد أن يوقظه، فيسبح ويرفع صوته لا يريد إلاّ لئلاّ يستيقظ الرجل، هل يقطع ذلك صلاته، وما عليه؟ قال: لا يقطع ذلك صلاته ولا شيء عليه»^(١) ونحوها غيرها.

(٢) وهو القصد الاجمالي الكامن في أفق النفس الباعث نحو العمل في كافة الأفعال الاختيارية التي منها الصلاة، من غير فرق إلاّ في الانبعاث عن قصد التقرب، فهو إذن في غاية السهولة.

(١) الوسائل ٧: ٢٥٧ / أبواب قواطع الصلاة ب ٩ ح ٩ [لكن في المصدر - قرب الإسناد:

٢٠٠ / ٧٦٦ - فيصيح بدل «فيسبح»].

[١٤٢٨] مسألة ١٥: يجب استدامة النيّة إلى آخر الصلاة، بمعنى عدم حصول الغفلة بالمرّة بحيث يزول الداعي على وجه لو قيل له ما تفعل يبق متحيراً^(١)، وأمّا مع بقاء الداعي في خزنة الخيال فلا تضرّ الغفلة، ولا يلزم الاستحضار الفعلي^(٢).

وهكذا الحال بناءً على تفسيرها بالاخطار الراجع إلى إحضار صورة العمل بتمامه في الذهن مقارنةً للتكبير، وهو أيضاً لا صعوبة فيه وإن كان الأوّل أسهل، وما عدا ذلك هو اجس نفسانية، بل وساوس شيطانية ينبغي للعاقل الاجتناب عنها، وعدم الاشتغال بها وإتلاف الوقت في سبيلها.

وقد حكي عن بعض الأكابر أنّه لو وجب على الانسان أن يصلي بلا نيّة لتعذّر، ضرورة أنّ الفعل الاختياري لا بدّ وأن يصدر مع القصد ولا يمكن تفكيكه عنه، فالصعوبة إذن في ترك النيّة لا في فعلها.

(١) لكشف التحير عن زوال تلك النيّة الاجمالية الارتكازية عن أفق النفس، إذ مع بقائها لزم الالتفات إليها بأدنى توجه.

وبالجملة: فالعبرة في الاستدامة باستناد العمل بقاءً إلى ما كان مستنداً إليه حدوثاً، من غير فرق إلّا من ناحية الالتفات التفصيلي والاجمالي.

والوجه في وجوب الاستدامة واضح، ضرورة عدم صدق الاتيان بتمام أجزاء المركب عن نيّة إلّا بذلك.

(٢) أي في تمام حالات الصلاة تفصيلاً، إذ مضافاً إلى تعذّره غالباً، بل ومنافاته مع الحشوع وحضور القلب المرغوب فيه في الصلاة، لا دليل عليه بوجه.

[١٤٢٩] مسألة ١٦: لو نوى في أثناء الصلاة قطعها فعلاً أو بعد ذلك أو نوى القاطع والمنافي فعلاً أو بعد ذلك، فإن أتمّ مع ذلك بطل. وكذا لو أتى ببعض الأجزاء بعنوان الجزئية ثم عاد إلى النية الأولى، وأمّا لو عاد إلى النية الأولى قبل أن يأتي بشيء لم يبطل، وإن كان الأحوط الاتمام والاعادة. ولو نوى القطع أو القاطع وأتى ببعض الأجزاء لا بعنوان الجزئية ثم عاد إلى النية الأولى فالبطلان موقوف على كونه فعلاً كثيراً^(*)، فإن كان قليلاً لم يبطل خصوصاً إذا كان ذكراً أو قرآناً، وإن كان الأحوط الاتمام والإعادة أيضاً^(١).

(١) بعد الفراغ عن اعتبار النية في تمام أجزاء الصلاة واستدامتها إلى آخرها تعرّض (قدس سره) لمسألة القطع وهي تنحل إلى فروع، ونحن نرتبها على خلاف الترتيب المذكور في المتن، لكونه أسهل تناولاً كما ستعرف.

فنها: أنّه لو نوى القطع أو القاطع في أثناء الصلاة فعلاً أو بعد ذلك، ثم عاد إلى النية الأولى قبل أن يأتي بشيء، فلمشهور حينئذ هو بطلان الصلاة. وذهب المحقق في الشرائع^(١) وجملة من المتأخرين منهم السيّد (قدس سره) في المتن إلى الصحة.

واستدلّ للمشهور بوجوه لا ينبغي التعرّض لأكثرها لوضوح فسادها. والعمدة منها إنّما هو وجه واحد وحاصله: أنّ المستفاد من أدلّة القواطع كقوله (عليه السلام): إنّ القهقهة أو الحدث أو التكلم يقطع الصلاة^(٢)، وكذا بما دلّ على أنّ

(*) أو كونه مما تبطل الصلاة بمطلق وجوده.

(١) الشرائع ١: ٩٥.

(٢) راجع الوسائل ٧: ٢٥٠، ٢٣١، ٢٨١ / أبواب قواطع الصلاة ب ٧، ١، ٢٥.

افتتاحها التكبير واختتامها التسليم^(١)، أنّ للصلاة هيئة اتصالية ملحوظة بين المبدأ والمنتهى، وأنها معتبرة في الصلاة، فكما أنّ الأجزاء من الأفعال والأذكار من الصلاة، فكذلك الأكوان والآنات المتخللة بينها، فلا بدّ من مراعاة النية واستدامتها في جميعها حتى في تلك الأكوان، لكونها منها كسائر الأجزاء، والنية شرط في جميعها، فكما أنّ الاخلال بسائر الشروط كالاستدبار والحدث والتكلم ونحوها يوجب البطلان حتى في تلك الأكوان بلا إشكال، فكذا استدامة النية وحيث إنّ نية القطع تستوجب الاخلال بالنية في هذه القطعة من الزمان ووقوعها عن غير نية، فلا محالة توجب بطلان الصلاة.

وبعبارة أخرى: نية القطع إمّا أن توجب قطع الصلاة والخروج عنها المساوق لبطلانها أو لا. فعلى الأوّل فهو المطلوب، وعلى الثاني وتسليم كونه بعد في الصلاة، فحيث إنّ هذا الكون الصلّاتي عارٍ عن النية لا محالة فتختل استدامة النية في هذه القطعة من الزمان بالضرورة فيوجب البطلان من أجل فقدان الشرط قهراً.

وهذا أحسن ما قيل في وجه البطلان، وأمّا بقية الوجوه فكُلّها ضعيفة ساقطة التي منها ما قيل من أنّ النية الأولى بعد زوالها لا يجدي الرجوع إليها، لفوات المقارنة لأوّل العمل، ولا بدّ من صدور العمل عن نية سابقة عليه.

إذ فيه: أنّ النية اللازم سبقها على العمل هي نية المجموع والمفروض سبقها عند النية الأولى، وأمّا نية الجميع أي نية كل جزء جزء قاصداً به الأمر الضمني المتعلّق به، فهو مقارن لكل جزء لا سابق عليه، وهو حاصل بعد الرجوع والعود كما لا يخفى. وهكذا غيره من سائر الوجوه التي لا يخفى ضعفها على من لاحظها، فالعمدة إذن هو الوجه الذي عرفته.

(١) راجع الوسائل ٦: ٩/ أبواب تكبيرة الاحرام ب ١، ٤١٥/ أبواب التسليم ب ١.

والجواب: أننا نختار الشق الثاني، وأن مجرد نيّة القطع أو القاطع لا يوجب الخروج عن الصلاة. قولكم إنّ اللازم منه الاخلال باستدامة النيّة في الأكوان المتخللة، فيه: أنّه لا دليل على اعتبار الاستدامة فيما عدا الأجزاء من الأفعال والأذكار.

وأما الاستشهاد لذلك بأدلة القواطع، وبمحدث التحليل والتحرّيم المستكشف بهما رعاية الهيئة الاتصالية، فيدفعه: أنّ غاية ما يثبت بها أنّ المصلّي بعد شروعه في الصلاة ما لم يأت بالمنافي ولم يسلم فهو في الصلاة وليس خارجاً عنها، أي أنّ الأجزاء السابقة سالحة لأن تنضمّ إليها الأجزاء اللاحقة، وأين هذا من كون الأكوان المتخللة من الصلاة حتى يعتبر فيها ما يعتبر في الأجزاء وكما فرق بين الكون في الصلاة وبين أن يكون الشيء من الصلاة. والمستفاد من تلك الأدلة إنّما هو الأول دون الثاني كما هو ظاهر.

بل إنّ المستفاد من صحيحة حماد^(١) الواردة في بيان كيفية الصلاة وما لها من الأجزاء، عدم كون الأكوان المتخللة منها، لعدم التعرض إليها.

وعليه فلا دليل على لزوم مراعاة النيّة في الأكوان المتخللة كي يصادمها نيّة القطع أو القاطع، فلو عاد عن نيّته ورجع إلى النيّة الأولى صحّت صلاته للتحفّظ على استدامة النيّة فيما تعتبر فيه من الأجزاء أعني الأفعال والأذكار.

هذا، ومع التنزّل عن ذلك والشك في اعتبار النيّة في الأكوان، فتكفينا أصالة البراءة عن اعتبارها فيها بعد إمكان أخذها فيها شرعاً بناءً على ما هو الصحيح من جواز الرجوع إليها في الأقل والأكثر الارتباطيين.

ومّا ذكرنا يظهر حال فرع آخر وإن لم يتعرّض له في المتن - ولعلّه لوضوحه -

(١) الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

وهو ما لو تردد في القطع ثم عاد إلى النية الأولى قبل أن يأتي بشيء، فإن الصحة حينئذ بطريق أولى، إذ الحكم بالصحة مع نية القطع الجزئية يستوجب الحكم بها مع التردد بالأولوية. على أن بعض الوجوه المذكورة للبطلان هناك غير جارٍ هنا كما لا يخفى.

ومنها: لو نوى القطع أو القاطع فعلاً أو بعد ذلك وأتمّ صلاته مع هذه الحالة، وقد حكم في المتن بالبطلان حينئذ، وحيث إن المناقاة بين نية القطع المساوقة لرفع اليد عن الصلاة والخروج عنها، وبين الإتمام بعنوان الصلاة ظاهرة، لما بينها من المضادة، ويمتنع القصد فعلاً إلى المتضادين معاً، فلا بد من فرض كلامه (قدس سره) فيما إذا كان الإتمام لا بعنوان الصلاة، بل بعنوان آخر من التعليم ونحوه، أو بأن ينوي القطع في مقام الامتثال، بأن يفرض الأجزاء السابقة كالعدم ويبني على استئناف العمل وإن لم يقطعها خارجاً.

وكيف ما كان، فالظاهر هو البطلان سواء اقتصر عليها أم تدارك الأجزاء المأتي بها بعد نية القطع. أما الأوّل فظاهر، للاخلال بقصد الجزئية واستدامة النية المعتبرة في الصلاة. وكذا الثاني، للزوم الزيادة لو تداركها، ولا أقل من حيث زيادة السلام المبطل لها بلا إشكال.

ومنه يظهر حكم ما لو أتى ببعض الأجزاء كركعة مثلاً ثم عاد إلى النية الأولى قبل إتمام الصلاة، فإنه يحكم أيضاً بالبطلان، سواء اقتصر عليها أم تداركها، للاخلال بقصد الجزئية على الأوّل كما مرّ، وللزوم الزيادة على الثاني في مثل الركوع والسجود، فإن المأتيّ منها أولاً وإن لم يكن بعنوان الجزئية - كما عرفت - إلا أن المستفاد ممّا دلّ على المنع من قراءة سور العزائم في الصلاة معللاً بلزوم السجدة وأتمها زيادة في المكتوبة، أن مطلق الركوع والسجود زيادة في الصلاة وإن لم يقصد بهما الجزئية كما في سجدة التلاوة.

نعم، لو لم تكن تلك الأجزاء من قبيل الركوع والسجود، كما لو نوى القطع وهو في الركعة الثانية مثلاً فقرأ الفاتحة والسورة مع هذه الحالة ثم عاد إلى النيّة الأولى قبل الركوع وتدارك القراءة، فالظاهر الصحة، لعدم اتصاف تلك القراءة بالزيادة بعد أن لم يقصد بها الجزئية - كما هو المفروض - اللهم إلا أن تكون تلك الأجزاء كثيرة، كما لو قرأ سورة طويلة بحيث كانت ماحية^(١) لصورة الصلاة فتوجب البطلان حينئذ من هذه الجهة.

وملخص الكلام: أنه مع نيّة القطع لو أتمّ الصلاة كذلك فهي محكومة بالبطلان مطلقاً، ولو عدل إلى النيّة الأولى قبل الاتمام فيفضل حينئذ بين ما إذا كانت الأجزاء المأتي بها في تلك الحالة من الأركان كالركوع والسجود، وبين ما كانت من غيرها كالقيام والقراءة ونحوهما فيحكم بالبطلان في الأولى سواء تداركها أم لا، وبالصحة في الثاني مع التدارك، إلا إذا كانت كثيرة ماحية للصورة.

هذا كله فيما إذا نوى القطع فعلاً، وأمّا إذا نوى القطع بعد ذلك فالظاهر البطلان مطلقاً، أي سواء أتمّها أم عدل إلى النيّة الأولى قبل الاتمام، وسواء أكانت من الأركان أم لا، وسواء تداركها أم لا، لأنّ الأجزاء المأتي بها لم يقصد بها الأمر الصلّاتي قطعاً، إذ لا يجامع ذلك مع العزم على القطع فيما بعد، ولا بدّ في الصحة من استدامة النيّة إلى آخر الصلاة، الملازم للانبعث عن الأمر النفسي المتعلق بمجموع الصلاة بمقتضى فرض الارتباطية الملحوظة بين الأجزاء، فهو غير قاصد لامتنال الأمر عند الاتيان بتلك الأجزاء، فهو كمن دخل في الصلاة غير قاصد إلا إلى ركعة واحدة منها، التي بطلانها أظهر من أن يخفى.

(١) السورة الطويلة غير ماحية للصورة كما سيأتي التعرّض لذلك، راجع العروة ١:

فلم تقع تلك الأجزاء مصداقاً للمأمور به، وحيث إنّه يأتي بها بعنوان الجزئية كما هو لازم فرض البناء على القطع فيما بعد - لا فعلاً - فلا ينفعه التدارك بعدئذ، لاستلزامه اتصاف هذه الأفعال بالزيادة العمدية المبطلّة، إذ لانعني بها إلاّ الاتيان بشيء بعنوان الجزئية، ولم يكن منها المنطبق على المقام فيحكم بالبطلان وإن لم تكن من الأركان.

ومنه يظهر الفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة، أعني نيّة القطع فعلاً فإنّ الأفعال لم يقصد بها الجزئية هناك بخلاف المقام.

هذا كلّه في نيّة القطع. وأمّا إذا نوى القاطع ومع ذلك استمرّ في العمل وأتى بالأجزاء، فإمّا أن ينويه فعلاً أو بعد ذلك.

أمّا في الأوّل: فالظاهر الصحة، ضرورة أنّ الاستمرار في العمل مع البقاء على نيّة القاطع فعلاً ممّا لا يجتمعان، فإنّها متضادان، للتضاد بين التكلم مثلاً والصلاة المقيدة بعده، ففقتضى العزم على القاطع رفع اليد عن الصلاة، فكيف يجامع مع الإدامة بها والاتيان بالأفعال بقصد الجزئية، فلا يمكن تصحيح الفرض إلاّ بالعدول إلى النيّة الأولى قبل الأخذ في الاستمرار، وقبل أن يأتي بشيء من الأفعال، فيرجع حينئذ إلى الفرع الأوّل الذي ذكرناه في صدر المسألة، أعني ما لو نوى القطع أو القاطع ثم عدل إلى النيّة الأولى قبل أن يأتي بشيء، وقد عرفت هناك بما لا مزيد عليه أنّ الأقوى الصحة.

وأمّا الثاني: أعني نيّة القاطع فيما بعد، فيظهر حكمه مما مرّ آنفاً في نيّة القطع فيما بعد، الذي عرفت أنّ الأقوى البطلان حينئذ في جميع الصور. هكذا ينبغي أن تحرّر المسألة، وفي عبارة الماتن في المقام خلط وتشويش كما لا يخفى على من لاحظها.

[١٤٣٠] مسألة ١٧: لو قام لصلاة ونواها في قلبه فسبق لسانه أو خياله خطوراً إلى غيرها صحّت على ما قام إليها، ولا يضرّ سبق اللسان ولا الخطور الخيالي^(١).

[١٤٣١] مسألة ١٨: لو دخل في فريضة فأتمّها بزعم أنّها نافلة غفلة أو بالعكس صحّت على ما افتتحت عليه^(٢).

(١) قد عرفت أنّ المناط في النية التي عليها تبني صحة العمل هو الانبعاث عن إرادة نفسية ارتكازية باعثة على ارتكاب العمل وإن لم يلتفت إليها فعلاً بالتفصيل، وعليه فلا أثر لسبق اللسان ولا الخطورات الزائدة بعد صدور العمل عن تلك النية الارتكازية، فشيء منها غير قاذح فيها.

(٢) ربما يعلل الحكم بمطابقته للقاعدة، حيث إنّ الإتمام منبعث عن النية الأولى لا غير، فغاياته أنّ تخيل الخلاف يكون من باب الخطأ في التطبيق والاشتباه في تعيين المنوي، وذلك ممّا لا دخل له في الإتمام، فلا يقدح في الصحة على ما افتتحت عليه.

وفيه: أنّ باب الخطأ في التطبيق أجنبي عن أمثال المقام ممّا يتقوم الامتثال بالقصد، ولا واقع له وراء ما نواه وقصده، وإنّما يجري فيما لو كان الاشتباه في الأمور الخارجية الأجنبية عن حريم الامتثال، كما لو أتى بالعمل بداع قربي باعتقاد أنّه واجب فتبيّن أنّه مستحب، أو بالعكس، أو صام يوماً بتخيّل أنّه يوم مبارك كالجمعة مثلاً فتبيّن الخلاف، أو صلى خلف من في المحراب باعتقاد أنّه زيد فبان عمراً ونحو ذلك، فإنّ كون الأمر وجوبياً أو استحبابياً أو اليوم ذا فضيلة وعدمه، أو من في المحراب زيداً أو عمراً لا دخل لشيء من ذلك في تحقّق الامتثال بعد الاتيان بذات العمل على وجهه بداع قربي.

فتخيل الخلاف والاشتباه في التطبيق غير قادح في الصحة في أمثال ذلك لكون المأتي به مصداقاً للمأمور به الواقعي، فالانطباق قهري والإجزاء عقلي .
وأما إذا كان المأمور به في حد ذاته متقوماً بالقصد بحيث لا واقع له وراء ذلك، فقصد الخلاف قادح في مثله بالضرورة، لعدم انطباق المأمور به على المأتي به بعد الإخلال بالقصد الدخيل في حقيقته .

فلو اعتقد أنّ عليه فريضة قضائية فنواها، ثم تبين أنّ الذمة غير مشغولة إلاّ بالأدائية، أو اعتقد الإتيان بنافلة الفجر فصلّى فريضته، أو أراد بيع شيء فاشتبه ووهبه، فإنّها لاتقع أداءً في الأول، ولا نافلة في الثاني، ولا بيعاً في الثالث بلا إشكال .

والسرّ هو ما عرفت من تقوّم تلك الأمور بالقصود ودخلها في تحقّق الامتثال وقد تجرّد العمل عنها، فلا تقع مصداقاً للمأمور به قطعاً، ولا شك أنّ المقام من هذا القبيل، فإنّ قصد الفريضة والاستدامة على هذا القصد إلى آخر العمل دخيل في صحتها ووقوعها فريضة، فلو عدل عنها في الأثناء إلى النافلة غفلة فهي لاتقع مصداقاً للفريضة للاخلال بالنيّة بقاءً، كما أنّها لاتقع مصداقاً للنافلة لعدم القصد إليها حدوثاً، وكذا الحال فيما لو دخل في النافلة فأتمّها فريضة فإنّها لاتقع مصداقاً لشيء منها، ومن المعلوم أنّه ليست في الشريعة المقدّسة صلاة ملقّقة من الفريضة والنافلة .

وعلى الجملة: فلا يمكن تصحيح هذه الصلاة على طبق القواعد بل مقتضى القاعدة بطلانها كما عرفت، وإمّا المستند الوحيد في صحتها ووقوعها على ما افتتحت عليه هي الروايات الخاصة الواردة في المقام، وعمدتها صحيحة عبدالله ابن المغيرة قال في كتاب حريز أنّه قال: «إني نسيت أيّ في صلاة فريضة (حتى ركعت) وأنا أنويها تطوّعاً . قال: فقال (عليه السلام) هي التي قمت فيها، إذا

كنت قمت وأنت تنوي فريضة ثم دخلك الشك فأنت في الفريضة، وإن كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فأنت في النافلة، وإن كنت دخلت في فريضة ثم ذكرت نافلة كانت عليك مضيت في الفريضة»^(١).

ودلالاتها على المطلوب ظاهرة، والمراد من الشك في قوله (عليه السلام) «ثم دخلك الشك» السهو كما يطلق عليه كثيراً في لسان الأخبار، والسند صحيح فإن إبراهيم بن هاشم موثق، وكذا عبدالله بن المغيرة الذي هو من أصحاب الكاظم (عليه السلام)، ولا يقدر روايته عن كتاب حرير لا عنه نفسه كي يتأمل في طريقه إلى الكتاب، فإن حريراً وإن كان من أصحاب الصادق (عليه السلام) لكنّه بقي بعد وفاته (عليه السلام) بل قيل إنّه روى عن الكاظم (عليه السلام) وإن منعه النجاشي^(٢). وكيف كان فهو معاصر لابن المغيرة، بل إن كثيراً من أصحاب الكاظم (عليه السلام) روى عن حرير^(٣) بلا واسطة، وعليه فطبع الحال يقتضي أن يكون كتابه معروفاً لديهم وواصلًا إليهم بطريق معتبر فروايته عنه إخبار عن الحسّ دون الحدس كما لا يخفى.

وهناك روايتان أخريان موافقتان مع الصحيحة المتقدمة بحسب المضمون مؤيدتان للمطلوب، إحداهما: رواية معاوية، والأخرى رواية عبدالله بن

(١) الوسائل ٦: ٦ / أبواب النيّة ب ٢ ح ١.

(٢) رجال النجاشي: ١٤٤ / ٣٧٥.

(٣) كثرة الرواية عن حرير نفسه لا تستوجب صحّة الطريق إلى كتابه، كما أنّ المعرفيّة لا تلازمها. والعمدة أنّ الرواية مضمرة فلا يعول عليها حتى لو صحّ السند، إذ لم يسندها إلى المعصوم، ولعلّه رواها عن زرارة نفسه، كما قد يعضده أنّ كتابه مشحون بنقل فتاواه ولم يكن في الجلالة بمثابة زرارة كي لا ينقل عن غير المعصوم، وكلمة (عليه السلام) زيادة من صاحب الوسائل أو تصرّف من النسخ لخلوّ المصدر وهو الكافي ٣: ٣٦٣ / ٥، والتهذيب ٢: ٣٤٢ / ١٤١٨ عن ذلك.

لو شكّ فيما في يده أنّه ظهر أو عصر ٥٩

[١٤٣٢] مسألة ١٩: لو شكّ فيما في يده أنّه عيّنها ظهراً أو عصرًا مثلاً^(١)، قيل بنى على التي قام إليها، وهو مشكل، فالأحوط الاتمام والاعادة^(*) نعم لو رأى نفسه في صلاة معيّنة وشكّ في أنّه من الأوّل نواها أو نوى غيرها، بنى على أنّه نواها وإن لم يكن مما قام إليه، لأنّه يرجع إلى الشك بعد تجاوز المحل.

أبي يعفور^(١) إلا أنّ سندهما لا يخلو عن الخدش، لضعف طريق الشيخ إلى العياشي فلا تصلحان إلا للتأييد.

(١) تارة يفرض الكلام في المتربتين كالظهرين والعشاءين، وأخرى في غيرها كالفریضة والنافلة، والأداء والقضاء ونحوهما.

أمّا في الأولى: فلا ينبغي الإشكال في الصحة في فرض صحة العدول وبقاء محلّه، كما لو علم بعدم الاتيان بالظهر، أو شكّ فيه ورأى نفسه في صلاة لم يدر أنّه دخل فيها بعنوان الظهر أو العصر، فأنّه يعدل بها إلى الظهر ويتمّها كذلك وتصح بلا إشكال، لأنّه إن دخل فيها بعنوان الظهر فهو، وإلا فله العدول إليه وهذا لا غبار عليه.

وكذا الحال في العشاءين مع بقاء محل العدول، كما لو كان الشك المزبور قبل الدخول في ركوع الركعة الرابعة.

وأمّا إذا لم يكن المورد من موارد العدول، كما إذا كان شكّه فيما في يده بعد العلم بالاتيان بالصلاة الأولى من الظهر أو المغرب، أو فرض الكلام في غير

(*) هذا في غير المتربتين، وأمّا فيها فلو لم يكن آتياً بالأولى جعل ما في يده الأولى وصحت بلا إشكال.

(١) الوسائل ٦: ٦ / أبواب النية ب ٢ ح ٢، ٣.

المرتبّتين كالفريضة والنافلة، والأداء والقضاء، فتارة يعلم أنّه قام إلى صلاة معيّنة ويشك في أنّه دخل فيها بالعنوان الذي قام إليه، وأخرى لا.

أمّا الثاني، فلا إشكال في البطلان، لعدم إحراز النية كما هو ظاهر.

وأما في الأول، فربّما يقال بالصحة ووقوعها على التي قام إليها، ويستدل له تارة: بأصالة عدم العدول عما قام إليه، وأخرى: بخبر ابن أبي يعفور المتقدم فإنّ قوله (عليه السلام) في صدره: «هي التي قمت فيها ولها» شامل للمقام وظاهر في أنّ المدار على ما قام إليه وإن دخله الشك بعدئذ.

وفي كلا الوجهين ما لا يخفى، فإنّ العدول ليس بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر، وإنّما اللّازم إحراز استناد الصلاة إلى النية التي قام إليها وإثبات ذلك باستصحاب عدم العدول من أظهر أنحاء الأصل المثبت كما لا يخفى.

وأما الخبر فصدره وإن لم ياب عن الشمول للمقام كما عرفت إلّا أنّ ذيله شاهد على الخلاف ومفسّر للمراد من الصدر، فإنّ قوله (عليه السلام): «وإن كنت دخلت فيها وأنت تنوي...» إلخ، وقوله (عليه السلام): «إنّما يحسب للعبد من صلاته التي ابتدأ في أوّل صلاته»، يشهد بأنّ المراد مراعاة النية التي افتتح بها صلاته ودخل فيها بها، لا ما قام إليها وإن لم يدر أنّه ابتدأ بها في أوّل صلاته أم لا كما في المقام. فالرواية ناظرة إلى المسألة السابقة، وهي ما لو دخل في الصلاة بنية معيّنة ثم أتمّها بنية أخرى غفلة، وأجنبيّة عن المقام رأساً كما هو ظاهر.

هذا، مضافاً إلى عدم خلوّ سندها عن الخدش، لضعف طريق الشيخ إلى العياشي كما مرّ، وإن كان رجال السند كلّهم موثقين مع الغض عن الطريق المزبور.

فتحصّل: أنّ الأقوى هو الحكم بالبطلان في مثل ذلك، لقاعدة الاشتغال بعد الشك في صدور النية على وجهها.

هذا كلّه فيما إذا كان شكّه فيما في يده على نحو يشك في حالته الفعلية أيضاً .
وهناك نوع آخر تعرّض له في المتن، وهو ما إذا لم يتعلّق الشك بالحالة الفعلية، فيرى نفسه فعلاً في صلاة العصر مثلاً وشكّ في أنّه نواها من الأوّل كي تصح، أو نوى غيرها كالظهر مثلاً كي لا تصح، لعدم جواز العدول من السابقة إلى اللاحقة. وليفرض الكلام فيما لو كان آتياً بصلاة الظهر وإلا - إمّا جزماً أو احتمالاً - فيعدل بها إليه ويتمّها ظهراً ولا إشكال كما تقدّم، أو رأى نفسه في الفريضة وشكّ في أنّه نواها من الأوّل، أو نوى النافلة.

حكم في المتن حينئذ بالصحة، وأنّه يبني على أنّه نواها كذلك من الأوّل وإن لم يكن ممّا قام إليه، وعلّله بأنّه يرجع إلى الشك بعد تجاوز المحل.

أقول: إن أراد (قدس سره) إجراء قاعدة التجاوز في نفس النية ابتداءً فعليه إشكال ظاهر كما ستعرف، وإن أراد إجراء القاعدة في شيء آخر يلزم الشك في النية بحيث يكون مرجعه إلى الشك بعد تجاوز المحل على وجه دقيق لا أنّه منه ابتداءً، كما لا يبعد ظهور العبارة فيه، للتعبير بقوله: لأنّه يرجع... إلخ فهو في غاية الجودة، ويحكم بصحة الصلاة من أجل ذلك، وبيانه: أنّه ربّما يشكل في المقام بعدم جريان قاعدة التجاوز بالاضافة إلى النية، لعدم كونه من الشك بعد تجاوز المحل، لتوقفه على أن يكون للمشكوك فيه محل موظف مقرر له بحيث كان تركه تركاً لما ينبغي أن يفعل، كما لو شكّ في القراءة بعدما ركع، أو فيه بعدما سجد وهكذا، فإنّ محل القراءة سابق على الركوع وهو على السجود. ومعلوم أنّ الشك في النية ليس من هذا القبيل، فإنّ نية صلاة العصر مثلاً إنّما يكون محلّها قبلها^(١) وينبغي فعلها فيما إذا كانت الصلاة معنونة بصلاة العصر

(١) ربّما يتراءى التنافي بين المقام وبين ما أفيد في [العروة ١: ٦٤٥ المسألة ٦١٣٤]

لا نافلتها مثلاً، وإنما تكون معنونة بالعصر فيما إذا سبقتها نيّة العصر لا كل نيّة. وعليه، فاذا أحرز أن الصلاة معنونة بالعصر فقد أحرزت نيّتها، فلا حاجة لاثباتها بقاعدة التجاوز، وإذا لم يحرز ذلك وشكّ في عنوان ما بيده من الصلاة حينما دخل فيها، فلم يعلم أنّ نيّة العصر محلّها قبل هذه الصلاة، لاحتمال الدخول فيها بعنوان النافلة مثلاً ومثلها لا تتقدّمها نيّة العصر قطعاً، فلا يكون ترك نيّة العصر حينئذ تركاً لما ينبغي أن يوجد، فكون النيّة ممّا ينبغي أن تفعل تابع لعنوان العمل الذي تجاوز عنه، فهو من مقومات جريان القاعدة، فكيف تصلح القاعدة لاثباتها.

وهذا الاشكال وجيه جداً لا مدفع عنه، غير أنّ بالامكان أن تجري القاعدة في شيء آخر يصدق معه التجاوز الذي لا ينفك عنه الشك المزبور، بل يرجع إليه عند التحليل، وهي الأجزاء السابقة على الجزء الذي بيده، فلو رأى نفسه في الركعة الثانية مثلاً بانياً على صلاة العصر وشكّ في أنّه كان بانياً عليه أوّل العمل أولاً، فهو لا محالة يشكّ في أنّ الأجزاء السابقة على هذه الركعة إلى أوّل التكبيرة هل وقعت بنية العصر أو بعنوان آخر كالظهر مثلاً.

وهذا الشك وإن لم يكن شكّاً في الوجود لعلمه بوجود التكبيرة مثلاً، بل هو شكّ فيما هو الموجود، وأنّ التكبيرة الواقعة هل كانت بعنوان العصر أو لا، إلاّ أنّه بالأخرة يرجع إلى الشكّ في الوجود، للشكّ وجداناً في وجود التكبيرة للعصر كي تصح ما بيده عصرأ، وعدمها كي لا تصح. ولا ريب في شمول القاعدة لكل من الشكّ في الوجود والموجود، فكما أنّه إذا شكّ في الفاتحة بعد الدخول في السورة تجري القاعدة بالنسبة إليها، فكذلك إذا علم بعد الدخول فيها بأنّه قرأ سورة وترددت بين كونها هي الفاتحة أم سورة أخرى غيرها لرجوعه في الحقيقة إلى الشكّ في وجود الفاتحة وعدمها كما عرفت.

[١٤٣٣] مسألة ٢٠: لا يجوز العدول من صلاة إلى أخرى^(١) إلا في موارد

خاصة:

وعليه، ففي المقام يشك في وجود التكبيرة للعصر وعدمها، فيشملة قوله: «رجل شكّ في التكبير وقد قرأ، قال: يمضي...»^(١) الخ. ولا ريب في تجاوز محلها بالدخول في الجزء اللاحق فتشمّلها القاعدة، وبركتها يحكم بوقوع التكبيرة للعصر.

ولانعني من نيّة العصر إلا وقوع التكبيرة وما بعدها من الأجزاء بنيّة العصر، وقد تكفّلت القاعدة لاثباته، فهي وإن لم تجر في نفس النيّة ابتداءً، لكنّها تجري في شيء آخر يلازمها، ويشارك إجراء القاعدة فيها بحسب النتيجة كما اتّضح بما لا مزيد عليه، وقد عرفت إمكان استظهاره من عبارة الماتن أيضاً فتدبر جيداً.

(١) والوجه فيه ظاهر، فإنّ الصلاة الأولى بعد فرض كونها مغايرة للصلاة الثانية، فالأمر المتعلق باحداهما غير الأمر المتعلق بالأخرى، ومن الضروري أنّ كل أمر لا يدعو إلا إلى متعلقه بتامه بأجزائه وشرائطه، فلو أتى باحداهما بقصد امتثال أمرها، فإنّها لا تقع امتثالاً إلا له دون الأمر الآخر.

وعليه فلو أتى ببعض الصلاة ثم عدل بها إلى الأخرى فهي لا تقع امتثالاً للأمر الأوّل، لعدم الاتيان ببقية الأجزاء بداعي ذلك الأمر، كما لا تقع امتثالاً للثاني، لفرض عدم الاتيان بالأجزاء السابقة بداعي هذا الأمر، فلا تقع امتثالاً لشيء منها، ومن المعلوم أنّه ليست في الشريعة المقدّسة صلاة ملفّقة من عنوانين ومتعلقة لأمرين.

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل ب ٢٣ ح ١.

أحدها: في الصلاتين المرتبتين كالظهرين والعشاءين^(١) إذا دخل في الثانية قبل الأولى، عدل إليها بعد التذكّر في الأثناء إذا لم يتجاوز محلّ العدول

بل إنّ هذا التقرير يتّجه ولو لم تكن الصلاة من العبادات، ولا يتوقف بيانه على عباديتها، وذلك لوضوح أنّ الصلوات حقائق مختلفة وماهيات متباينة وإن اتحدت صورة كما في الظهرين، كما يكشف عن ذلك اختلافها بحسب الأحكام من النفل والفرض، ولزوم رعاية الترتيب كما بين الظهر والعصر، وحيث لا ميز بين هذه الماهيات إلّا من ناحية العنوان، فلا بدّ من قصده في تحقّقه، وإلّا فلا يقع مصداقاً لشيء منها. ومن الضروري أنّ كلاً من تلك الماهيات معنون بتمامها بعنوان خاص وليست ملفّقة منه ومن عنوان آخر. فلو عدل في الأثناء إلى صلاة أخرى فلا تقع مصداقاً لشيء من الماهيتين للاختلاف باحداهما حدوثاً وبالآخرى بقاءً كما هو ظاهر.

نعم، ورد في الشرع موارد رخص فيها في العدول تعبداً توسعة في مرحلة الامتثال، وحيث إنّ ذلك على خلاف القاعدة ولا ضير في الالتزام به تعبداً الكاشف عن حصول الغرض منها بذلك، فلا بدّ من الاقتصار عليها، وعدم التعدي عن مواردها.

ثم إنّ العدول قد يكون من الحاضرة إلى الحاضرة، وأخرى من الفائتة إلى مثلها، وثالثة من الحاضرة إلى الفائتة، وأمّا عكس ذلك فلا يجوز لعدم ورود النص فيه، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة العدم، وستعرض لأحكامها.

(١) هذا من العدول من الحاضرة إلى الحاضرة، فإذا دخل في العصر ثم التفت في الأثناء أنّه لم يصلّ الظهر عدل بها إليها وأتمّها ظهراً ثم صلى العصر كما أنّه لو دخل في العشاء ثم التفت أنّه لم يصلّ المغرب عدل إليها، ما لم يتجاوز محلّ العدول، دون ما إذا تجاوزه، كما لو تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعة الرابعة.

وأما إذا تجاوز كما إذا دخل في ركوع الرابعة من العشاء فتذكر ترك المغرب فإنه لا يجوز العدول، لعدم بقاء محلّه فيتمّها عشاءً^(*) ثم يصلي المغرب ويعيد العشاء أيضاً احتياطاً، وأما إذا دخل في قيام الرابعة ولم يركع بعد فالظاهر بقاء محل العدول فيهدم القيام ويتمّها بنية المغرب.

وقد تقدّم الكلام حول ذلك في فصل أوقات اليومية ونوافلها مستقصى^(١) وذكرنا دلالة النصوص المستفيضة عليه كصحيح زرارة والحلبي وعبدالرحمان وغيرها^(٢).

نعم، قد يعارضها في العشاءين خبر الحسن بن زياد الصيقل^(٣) المتضمن أنّ من تذكر نسيان المغرب وهو في العشاء يتمّها ويأتي بالمغرب بعدها، معللاً الفرق بينها وبين العصر، بأنّ الثانية لا صلاة بعدها، لكراهة الصلاة بعد العصر فلو لم يعدل لزم ارتكاب المكروه، بخلاف العشاء إذ لا تكره الصلاة بعدها فلا مانع من الاتيان بالمغرب بعدها.

لكنّ الخبر لا يصلح للمعارضة لضعف السند، فإنّ الحسن بن زياد لم يوثق. على أنّ في السند محمد بن سنان وهو ضعيف. نعم، في الوسائل - الطبعة الجديدة - هكذا: وبإسناده عن ابن مسكان... إلخ، وإسناد الشيخ إليه صحيح في المشيخة^(٤)، لخلوّه عن ابن سنان، لكنّ الظاهر بل المقطوع به أنّ النسخة

(*) بل يرفع اليد عنها على الأظهر، وإن كان ما في المتن أحوط.

(١) شرح العروة ١١: ٣٩٨ وما بعدها.

(٢) راجع الوسائل ٤: ٢٩٠ / أبواب المواقيت ب ٦٣.

(٣) الوسائل ٤: ٢٩٣ / أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٥.

(٤) لم نعثّر على طريق للشيخ إلى ابن مسكان لا في المشيخة ولا في الفهرست المطبوع ولكن نقل في معجم الرجال ١١: ٣٤٧ طريقاً له إليه عن النسخة المخطوطة للفهرست .

غلط، والصواب وبالاسناد... إلخ^(١) بدل وباسناده، على ما هو الموجود في الوسائل القديمة - طبعة عين الدولة - والمراد الإسناد المذكور في الرواية التي ذكرت قبل هذه الرواية متصلاً التي في سندها ابن سنان.

وكذا في التهذيب رواها هكذا: عنه - أي عن الحسين بن سعيد - عن محمد ابن سنان، عن ابن مسكان، عن الحسن بن زياد الصيقل^(٢).

نعم، في تعليقه التهذيب - الطبعة القديمة - هكذا: ورواها في الاستبصار باسناده عن ابن مسكان، عن الحسن بن زياد الصيقل... إلخ. لكننا لم نجد في الاستبصار. والظاهر أنّ هذا أيضاً اشتباه، وكيف كان فالرواية ضعيفة من وجهين: محمد بن سنان، والحسن بن زياد الصيقل، ولا أقل من الثاني فلا تصلح للمعارضة. وعلى أي حال فالحكم في الجملة مسلم لا غبار عليه نعم يقع الكلام في جهتين:

الأولى: أنّه إذا كان التذکر بعد تجاوز محل العدول كما لو تذكر بعد الدخول في ركوع الركعة الرابعة من العشاء، فقد حكم المشهور حينئذ ببطان العشاء ولزوم استئنافها بعد المغرب، وقد حكى الماتن (قدس سره) هذه الفتيا عنهم في فصل الأوقات^(٣) دون أن يعلق عليها، الظاهر في ارتضاءها، غير أنّه (قدس سره) في المقام حكم بصحتها عشاءً، وإن احتاط باعادتها بعد المغرب.

والأقوى ما عليه المشهور، لاطلاق أدلة اعتبار الترتيب القاضية بلزوم إيقاع العشاء بتمام أجزائها بعد المغرب، وعدم جواز إيقاع شيء منها قبلها عمداً، فإن لازم ذلك بطلان هذه الصلاة، لأنّه هب أنّ الأجزاء السابقة وقعت

(١) هذا هو الموجود في الطبعة الجديدة.

(٢) التهذيب ٢: ٢٧٠ / ١٠٧٥.

(٣) العروة الوثقى ١: ٣٧٤ المسألة [١١٨٢].

قبلها سهواً فلا يعتبر فيها الترتيب، لكنّه متعمد في تقديم الركعة الأخيرة عليها فقد أخلّ برعاية الترتيب بالاضافة إلى الأجزاء اللاحقة عامداً، المانع عن صحة الصلاة، فلا يمكنه اتمامها عشاءً، والمفروض عدم إمكان العدول إلى المغرب لتجاوز محلها، فهي باطلة لا محالة.

ومنه يظهر عدم إمكان التمسك بحديث لاتعاد، لأنّه متعمد في الاخلال بالترتيب في الأجزاء اللاحقة كما عرفت، والحديث غير شامل للعامد بلا إشكال.
الجهة الثانية: إذا تذكر عدم الاتيان بالمغرب بعد القيام إلى الركعة الرابعة من العشاء، فالمعروف بقاء محل العدول حينئذ، فيهدم القيام ويتمّها بنية المغرب كما صرّح به في المتن.

لكنّه لم يرد به النص، لاختصاصه بما إذا كان التذكر في الركعة الثانية من العشاء أو الثالثة دون الرابعة، ومن هنا ربما يشكل في جواز العدول حينئذ لخلوّ النص عنه، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة عدم الجواز، لكنّ الظاهر جواز العدول في المقام، فأنّه وإن لم يرد به نص بالخصوص، لكن يمكن استفادته من إطلاق قوله (عليه السلام) في موثقة عبدالرحمان بن أبي عبدالله: «فاذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي... إلخ»^(١) الشامل لما إذا كان التذكر بعد القيام إلى الرابعة.

نعم، لا يعيّم ما إذا كان بعد الدخول في ركوعها، للزوم زيادة الركن حينئذ فيعلم من ذلك أنّ ذكر الركعتين أو الثلاث في الأخبار ومنها نفس هذا الخبر، إنّما هو من باب المثال لا لخصوصية فيها.

وأما سند الخبر فليس هناك من يتأمل فيه عدا الحسين بن محمد الأشعري ومعلّى بن محمد.

(١) الوسائل ٤: ٢٩١ / أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٢.

أمّا الأوّل، المعبر عنه بما ذكر تارة، وبالحسين بن محمد بن عامر أخرى وبالحسين بن محمد بن عمران - الذي هو جده - ثالثة، فهو من مشايخ الكليني وقد أكثر الرواية عنه، فإن قلنا إنّ مجرد ذلك كاف في التوثيق، لكشف الاكتار عن الاعتماد عليه فهو، وإلا فيكفي كونه من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة، فلا وجه للغمزي في السند من أجله، بل قد وثقه النجاشي أيضاً بعنوان الحسين بن محمد بن عمران^(١)، وإن كان الموجود في كامل الزيارات بعنوان الحسين بن محمد بن عامر، فهو موثق بتوثيقها بعدما عرفت من اتحاد الرجل.

وأمّا الثاني، الذي هو شيخ الحسين بن محمد المزبور لروايته عنه كثيراً، فقد ذكر النجاشي أنّه مضطرب الحديث والمذهب^(٢)، والظاهر أنّ مراده باضطراب الحديث روايته عن الضعفاء واشتال حديثه على المناكير، فلا يكون مستقيماً في حديثه وعلى نهج واحد، فهذا التعبير على حدّ ما يعبر من أنّ فلاناً يعرف من حديثه وينكر، وليس المراد بذلك الخدش في وثاقة الرجل كما لا يخفى.

وأمّا الاضطراب في المذهب من كونه غالباً تارة، أو مائلاً إلى سائر المذاهب أخرى، فلا يقدح في التوثيق كما لا يخفى.

وعلى الجملة: لا يظهر من عبارة النجاشي تضعيف الرجل كي يعارض به التوثيق المستفاد من وقوعه في أسانيد تفسير القمي، فالأقوى وثاقته لما ذكر فلا بأس بالاعتماد على الرواية لقوة السند والدلالة، فمن أجلها يحكم بجواز العدول في المقام.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستناد في ذلك إلى حديث لا تعاد، فإنّ العدول إلى المغرب لو كان التذكر أثناء العشاء في الجملة ممّا لا إشكال فيه، ومن هنا لو

(١) رجال النجاشي: ١٥٦ / ٦٦.

(٢) رجال النجاشي: ٤١٨ / ١١١٧.

الثاني: إذا كان عليه صلاتان أو أزيد قضاء^(١) فشرع في اللاحقة قبل السابقة، يعدل إليها مع عدم تجاوز محل العدول، كما إذا دخل في الظهر أو العصر فتذكر ترك الصبح القضائي السابق على الظهر والعصر، وأمّا إذا تجاوز

كان التذكر قبل القيام إلى الرابعة جاز العدول بلا ارتياب، فلو لم يجز بعده وحكم ببطلان الصلاة حينئذ كان البطلان مستنداً إلى القيام الذي هو داخل في المستثنى منه، وقد حكم في الحديث بعدم الاعادة لو كان الاخلال من غير ناحية الخمسة المستثناة.

ونتيجة ذلك: جواز العدول حينئذ أيضاً وعدم بطلان الصلاة. ولا نغني بهذا الكلام التمسك باستصحاب جواز العدول الثابت قبل القيام إلى الرابعة، لعدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكيمة في نفسه سيما التعليقي منه كما في المقام لأنّ الجواز المزبور كان معلقاً على التذكر، فيقال في تقرير الاستصحاب لو كان التذكر قبل القيام إلى الرابعة جاز العدول فكذا ما بعد القيام إليها، والاستصحاب التعليقي ساقط كما حقق في الأصول^(١).

بل المراد الاستناد إلى نفس حديث لاتعاد في الحكم بالصحة بالتقريب الذي عرفته.

ثم لا يخفى أنّ العدول في هذه الصورة - أي من الحاضرة إلى الحاضرة - واجب، بمعنى أنّه لا يجوز له إتمام الصلاة بالعنوان الذي دخل فيها من العصر أو العشاء للزوم الاخلال بالترتيب، فلو أراد إتمامها لزمه العدول، وأمّا الوجوب بمعنى عدم جواز رفع اليد عنها فهو مبني على القول بجرمة القطع اختياراً.

(١) هذا من العدول من الفائتة إلى الفائتة، فنقول:

أتم ما بيده على الأحوط، ويأتي بالسابقة ويعيد اللاحقة(*) كما مرّ في الأدائيتين وكذا لو دخل في العصر فذكر ترك الظهر السابقة فإنه يعدل.

قد يفرض ذلك في المرتبتين، كما لو دخل في العصر قضاءً فتذكر فوت الظهر، أو العشاء كذلك فذكر فوت المغرب، والكلام فيه بعينه هو الكلام في الحاضرتين المرتبتين، للزوم رعاية الترتيب بين الظهرين والعشاءين، سواء أكانتا حاضرتين أو فائتتين بلا إشكال، فيجري فيه جميع ما مرّ حتى من حيث التجاوز عن المحل وعدمه.

وأخرى يفرض في غيرهما، كما لو دخل في المغرب القضائي فتذكر فوت العصر أو في الظهر كذلك فتذكر فوت الصبح السابق عليه، وحينئذ فإن لم يتجاوز محل العدول جاز بل وجب العدول إلى السابقة بناءً على لزوم رعاية الترتيب في قضاء الفوائت، وإن كان الأقوى عدم اللزوم فلا يجب العدول.

وإن جاوز محله كما لو كان تذكر فوت الصبح بعد الدخول في ركوع الثالثة من الظهر، فبناءً على لزوم الترتيب في قضاء الفوائت بطل ما بيده، فيرفع اليد عنه لعدم إمكان تحصيل الشرط ويستأنفهما، وإن كان الأحوط إتمامه بما نواه ثم الاتيان بالسابقة وإعادة اللاحقة كما ذكره في المتن.

وأما بناءً على عدم اللزوم كما هو الأقوى، فحيث لا محل للعدول أتمها ظهراً ثم أتى بالسابقة.

وكيف كان، فأصل جواز العدول في هذه المسألة مستفاد من الاطلاق في صحيح عبدالرحمن وهو قوله (عليه السلام): «فاذا ذكرها وهو في صلاة بدأ

(*) على الأحوط، والأظهر عدم وجوبها في غير المرتبتين في أنفسهما.

الثالث: إذا دخل في المحاضرة فذكر أن عليه قضاء^(١)، فإنه يجوز له أن يعدل إلى القضاء إذا لم يتجاوز محل العدول، والعدول في هذه الصورة على وجه الجواز بل الاستحباب، بخلاف الصورتين الأولتين فإنه على وجه الوجوب^(*).

بالتي نسي^(١)، فلا إشكال في الحكم، وقد مرّ بعض الكلام في فصل أحكام الأوقات^(٢)، وسيجيء مزيد التوضيح في مبحث القضاء إن شاء الله تعالى^(٣).

(١) هذا من العدول من المحاضرة إلى الفائتة، وقد تضمّنته صحيحة زرارة صريحاً، فيجوز العدول إلى القضاء مع بقاء محله، كما لو تذكر فوت الصبح قبل الدخول في ركوع الثالثة من الظهر الأدائي، بل يجب بناءً على لزوم تقديم الفائتة على المحاضرة، كما أنه بناءً على هذا المبنى يجب رفع اليد عنه لو كان التذكّر بعد تجاوز المحل، كما لو كان التذكر بعد الدخول في الركوع المزبور، للزوم الاخلال بالترتيب لو أتمّه، والعدول غير ممكن على الفرض، لكن المبنى غير تام والترتيب غير لازم في المقام. كما سيجيء تفصيله في مبحث القضاء إن شاء الله تعالى^(٤).

وعليه، فمع بقاء المحل لا يجب العدول، بل غايته الجواز للصحيحة المتقدمة. نعم، هو مستحب بناءً على استحباب تقديم الفائتة ما لم يتضيق وقت المحاضرة.

(*) الحكم بالوجوب في الصورة الثانية مبني على القول بوجوب الترتيب.

(١) الوسائل ٤: ٢٩١ / أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٢.

(٢) شرح العروة ١١: ٤٠١.

(٣) شرح العروة ١٦: ١٣٣.

(٤) شرح العروة ١٦: ١٨٢.

الرابع: العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة^(١) لمن نسي قراءة الجمعة وقرأ سورة أخرى من التوحيد أو غيرها وبلغ النصف أو تجاوز(*) وأما إذا لم يبلغ النصف فله أن يعدل عن تلك السورة - ولو كانت هي التوحيد - إلى سورة الجمعة فيقطعها ويستأنف سورة الجمعة.

(١) كما يدل عليه موثق صباح بن صبيح قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجل أراد أن يصلي الجمعة فقرأ بقل هو الله أحد، قال: يتم ركعتين ثم يستأنف»^(١)، فيظهر منه جواز العدول إلى النافلة حينئذ اهتماماً بشأن سورة الجمعة ودركاً لفضيلتها.

لكنّ الماتن قيّد الحكم في المقام بما إذا بلغ النصف من السورة التي شرع فيها من التوحيد أو غيرها أو تجاوز، وأما إذا لم يبلغ النصف فليس له العدول إلى النافلة، وإمّا له العدول عن تلك السورة ولو كانت هي التوحيد - التي لا يجوز العدول عنها في غير المقام - إلى سورة الجمعة، فيقطعها ويستأنف سورة الجمعة، وتبعه على هذا التفصيل غيره، وكأنّ الوجه فيه دعوى أنّ ذلك هو مقتضى الجمع بين الموثق المتقدم وبين الروايات الدالة على جواز العدول من التوحيد إلى الجمعة يوم الجمعة^(٢). فيحمل الأوّل على ما إذا بلغ النصف أو تجاوزه، والطائفة الثانية على ما إذا لم يبلغ النصف.

لكنه كما ترى جمع تبرعي لا شاهد عليه، مع أنّه لا تعارض بينهما كي يحتاج إلى الجمع كما لا يخفى، فلا مانع من الأخذ باطلاق كل منها، والحكم

(*) ما ذكره هو الأحوط، والأظهر جواز العدول إلى النافلة أو إلى سورة الجمعة مطلقاً.

(١) الوسائل ٦: ١٥٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٢ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٥٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩.

الخامس: العدول من الفريضة إلى النافلة لأدراك الجماعة^(١) إذا دخل فيها وأقيمت الجماعة وخاف السبق^(*). بشرط عدم تجاوز محل العدول بأن دخل في ركوع الركعة الثالثة.

يجوز العدول إلى النافلة أو من التوحيد إلى سورة الجمعة مخيراً بينهما من دون فرق في كل منهما بين بلوغ النصف وعدمه، فالأقوى جواز العدول إلى النافلة وإن لم يبلغ النصف. وسيأتي في مبحث القراءة إن شاء الله تعالى حكم العدول من سورة إلى أخرى^(١).

(١) كما دلّ عليه صحيح سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي إذ أذن المؤذن وأقام الصلاة، قال: فليصلّ ركعتين ثم ليستأنف الصلاة مع الإمام وليكن الركعتان تطوّعاً»^(٢) ونحوه موثق سماعاً^(٣). ومن المعلوم اختصاص الحكم بما إذا لم يتجاوز محل العدول، بأن كان قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة كما هو ظاهر.

ثم إنّ الماتن خصص الحكم بما إذا خاف السبق وعدم إدراك الجماعة ولو بركوع الركعة الأولى، فلا يجوز العدول مع الأمن من ذلك، بل يتم الفريضة ويعيدها جماعة لو شاء. ولم نعرف وجهاً لهذا التقييد بعد إطلاق النص، فالأقوى جواز العدول حتى مع الأمن وعدم الخوف عملاً باطلاق النص.

(*) بل مع عدم الخوف أيضاً على الأظهر.

(١) في ص ٣٤٧.

(٢)، (٣). الوسائل ٨: ٤٠٤ / أبواب صلاة الجماعة ب ٥٦ ح ١، ٢.

السادس: العدول من الجماعة إلى الانفراد^(١) لعذر أو مطلقاً - كما هو الأقوى (*) - .

السابع: العدول من إمام إلى إمام إذا عرض للأول عارض.

(١) هذا خارج عن محل الكلام من موارد العدول، فإنّ عنوان المسألة متمحض في البحث عن العدول من صلاة إلى صلاة أخرى، لا العدول في صلاة واحدة من كيفية إلى أخرى، ولا ريب أنّ الجماعة والفرادى فردان من ماهية واحدة يختلفان بحسب الأحكام والآثار من دون تعدد في نفس الصلاة بالذات فلا يجري هنا ما مرّ في تقرير أصالة عدم العدول وكونه على خلاف القاعدة.

نعم، لا يجوز العدول في المقام أيضاً لو كان عازماً على الانفراد من أول الأمر، لا لما ذكر، لاخصاصه بما إذا تعددت ماهية المعدول عنها والمعدول إليها كما عرفت، بل لعدم ثبوت مشروعية قصد الجماعة في بعض ركعات الصلاة وإنّما الثابت قصدها في تمامها، والعبادات توقيفية فلا بدّ في إثبات مشروعيتها من قيام الدليل، وإلاّ فقتضى الأصل العدم.

ودعوى أنّه قاصد للجماعة في تمامها حين الشروع وإن كان بانياً على العدول إلى الانفراد في الأثناء كما ترى، فإنّهما متضادان وكيفيتان متباينتان فالقصد إليهما معاً جمع بين المتضادين. وهذا نظير أن يقصد المسافر الإقامة في محل عشرة أيام، ومع ذلك يبني من الأوّل على الخروج إلى ما دون المسافة خلال العشرة فإنّ صدور مثل هذا القصد غير معقول، لامتناع القصد إلى المتضادين معاً في آن واحد.

(*) إذا لم يكن نواياً له من أول الأمر.

الثامن: العدول من القصر إلى التمام^(١) إذا قصد في الأثناء إقامة عشرة أيام.

التاسع: العدول من التمام إلى القصر إذا بدا له في الإقامة بعدما قصدها.
العاشر: العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس في مواطن التخيير.

وبالجملة: فنية العدول إلى الانفراد من الأوّل قادحة، سواء أكان لعذر أم غيره. وسيجيء تمام الكلام فيه، وفيما لو بدا له العدول في الأثناء دون أن يقصده من الأوّل، وأنّه يصح لعذر أم مطلقاً أم لا يصح في مبحث الجماعة إن شاء الله تعالى^(١).

ومّا ذكرنا يظهر حكم العدول من إمام إلى إمام إذا عرض للأوّل عارض وأنّه ليس من العدول المبحوث عنه في المقام، فلا وجه للتعرض له فيما نحن فيه، وسيجيء البحث عنه في محله في أحكام الجماعة إن شاء الله تعالى^(٢).

(١) تعرّض (قدس سره) في هذا وفي الموردين الآتين إلى حكم العدول من القصر إلى التمام، ومنه إلى القصر، ومن كل منهما إلى الآخر.

فالأوّل: كما إذا قصد في الأثناء إقامة عشرة أيام فيعدل إلى التمام.

والثاني: كما إذا بدا له في نيّة الإقامة - في الأثناء - بعدما قصدها، فإنّه يعدل إلى القصر مع بقاء محل العدول، كما لو كان البدء قبل الدخول في ركوع الثالثة وأمّا مع التجاوز كما لو كان بعد الدخول فيه فتبطل الصلاة لا محالة، إذ المأمور به وهو القصر لا يتمكن منه وما يتمكن من التمام ليس بمأمور به بعد فرض العدول عن نيّة الإقامة.

(١) العروة الوثقى ١: ٥٧٤ المسألة [١٨٨٣].

(٢) العروة الوثقى ١: ٥٧٤ المسألة [١٨٨١].

والثالث: كما في مواطن التخيير، فإنه يجوز له العدول من كل منهما إلى الآخر مع بقاء محله.

ومّا تقدم يظهر أنّ العدول في هذه الموارد ليس من العدول المبحوث عنه في المقام، إذ القصر والتمام ليسا حقيقتين متباينتين وماهيتين من الصلاة، بل صلاة الظهر مثلاً ماهية واحدة ذات فردين مختلفين في الأحكام كالجماعة والفرادى فيجب التسليم على الركعة الثانية إن كان مسافراً، وعلى الرابعة إن كان حاضراً، ومحل الكلام هو العدول من صلاة إلى صلاة أخرى، لا من فرد إلى فرد آخر مع اتحاد ماهيتهما كما في هذه الموارد. ومن هنا ذكرنا سابقاً أنّه لو قصد أحد الفردين فأتمّ على الفرد الآخر غفلة كما في مواطن التخيير صحت صلاته، لعدم الاخلال بالمأمور به بوجه.

وتوضيح المقام: أنّ الفرق بين القصر والتمام هو الفرق بين الطبيعة بشرط لا، والطبيعة بشرط شيء، فهما فردان من حقيقة واحدة يختلفان بلحاظ العوارض اللاحقة للطبيعة، فصلاة الظهر مثلاً إن لوحظت مقيدة بعدم اقترانها بالركعتين الأخيرتين فهي القصر، وإن لوحظ انضمامها بهما فهي التمام، فلا اختلاف بينهما من حيث الذات بل هما متحدان في الحقيقة والعنوان.

وإنّما الفرق نشأ من الخصوصيات الملحوظة في كل من الفردين، فليس حالهما كالفريضة والنافلة، والأداء والقضاء، والظهر والعصر، حيث إنّهما متعددان عنواناً، ومختلفان ماهية، ومن هنا كان العدول فيهما على خلاف القاعدة، لعدم كون الصلاة حينئذ مصداقاً لشيء من الماهيتين، فلا تقع امتثالاً لشيء من العنوانين بعد وضوح عدم تعلق الأمر بالصلاة الملققة منها، فيحتاج جواز العدول فيها إلى دليل بالخصوص، وقد عرفت اختصاصه بالحاضرتين والفائتتين، ومن المحاضرة إلى الفائتة، ومن الفرض إلى النفل، دون غيرها من بقية الموارد على البيان الذي سبق في محله.

وهذا بخلاف القصر والتمام، إذ بعد ما عرفت من كونها حقيقة واحدة فجواز العدول حينئذ مطابق للقاعدة من دون حاجة إلى قيام دليل عليه بالخصوص، فإنّ العدول من أحدهما إلى الآخر قد يفرض في مواطن التخيير وأخرى في غيرها.

أما في الأوّل: فرجع الوجوب التخيري - على ما بيّناه في محله ^(١) - إلى أنّ الواجب إنّما هو الجامع الانتزاعي - أعني عنوان أحدهما لا بعينه - فخصوصية كل من الفردين ملغاة في مقام تعلق الأمر وخارجة عن حريمه، إذ ليس المأمور به إلّا نفس الجامع. وعليه فلو شرع في الصلاة بقصد التمام جاز له العدول إلى القصر وبالعكس، فإنّه عدول من فرد إلى فرد، لا من واجب إلى واجب.

وهذا كما لو كان بانياً لدى الشروع في الصلاة على الاتيان بسورة خاصة ثم عند الفراغ من الفاتحة بدا له وعدل إلى سورة أخرى، فإنّ هذا لا ضير فيه قطعاً، إذ الواجب إنّما هي الصلاة المقيّدة بجامع السورة ولا عدول في ذلك، وإنّما العدول من فرد إلى فرد لم يتعلق الأمر بشيء منها. والمقام من هذا القبيل كما هو واضح، بل له الشروع في الصلاة مقتصرأً على نيّة الظهر مثلاً من دون قصد شيء من القصر والتمام، ثم بعد البلوغ إلى حدّ الافتراق يختار أحد الفردين.

وأما في الثاني: كما لو شرع في الصلاة بنيّة التمام قاصداً للإقامة ثم بدا له فيها وعزم في الأثناء على السفر فعدل إلى القصر، فإنّ العدول حينئذ وإن كان من واجب إلى واجب، لوجوب التمام بخصوصه لدى الشروع بعد كونه قاصداً للإقامة آنذاك، إلّا أنّ الوجوب لم يكن فعلياً منجزاً، بل كان معلقاً على استدامته على ذلك القصد إلى الانتهاء عن الصلاة، كما كان مأموراً بالقصر أيضاً على تقدير العدول عن قصده.

[١٤٣٤] مسألة ٢١: لا يجوز العدول من الفائتة إلى الحاضرة (١) فلو دخل في فائتة ثم ذكر في أثنائها حاضرة ضاق وقتها أبطلها واستأنف ولا يجوز العدول على الأقوى.

[١٤٣٥] مسألة ٢٢: لا يجوز العدول من النفل إلى الفرض ولا من النفل إلى النفل، حتى فيما كان منه كالفرائض في التوقيت والسبق واللحوق (٢).
[١٤٣٦] مسألة ٢٣: إذا عدل في موضع لا يجوز العدول بطلتا (٣) كما لو نوى بالظهر العصر وأتمّها على نيّة العصر.

وبعبارة أخرى: إنّ المكلف المزبور مخاطب عند افتتاح صلاته بخطابين مشروطين، ومكلف بتكليفين تعليقيين، فيؤمر بالتمام على تقدير البقاء على قصده، وفي عين الحال يؤمر بالقصر على تقدير العدول عن قصده، فالمكلف بعدوله في الأثناء يخرج نفسه عن موضوع ويدخله في موضوع آخر قد تعلق الأمر بكل منهما على النحو الذي عرفت، فجواز العدول من التمام إلى القصر وبالعكس مطابق للقاعدة من دون حاجة إلى دليل بالخصوص.

(١) لعدم الدليل عليه، فيبقى تحت أصالة عدم الجواز، لكون العدول على خلاف القاعدة كما مرّ. ومنه يظهر الحال في المسألة اللاحقة.

(٢) كالنوافل المرتبة اليومية ونحوها.

(٣) أمّا بطلان المعدول عنها وهو الظهر فللاخلال بينيّتها، وأمّا بطلان المعدول إليها وهو العصر فلعدم جواز العدول من السابقة إلى اللاحقة لعدم الدليل عليه، ومقتضى القاعدة عدم الجواز كما مرّ. ومنه يظهر الحال في المسألة الآتية. وهذا كله مما لا إشكال فيه لوضوحه مما سبق.

إنّما الكلام فيما ذكره في المسألة التي بعدها من أنّه لو عدل بزعم تحقق موضع

[١٤٣٧] مسألة ٢٤: لو دخل في الظهر بتخيّل عدم إتيانها فبان في الأثناء أنّه قد فعلها، لم يصح له العدول إلى العصر.

[١٤٣٨] مسألة ٢٥: لو عدل بزعم تحقّق موضع العدول^(١) فبان الخلاف بعد الفراغ أو في الأثناء لا يبعد صحتها على النيّة الأولى كما إذا عدل بالعصر إلى الظهر ثم بان أنّه صلّاها، فإنّها تصحّ عصراً لكن الأحوط الإعادة.

العدول فبان الخلاف بعد الفراغ أو في الأثناء، كما لو اعتقد أثناء العصر أنّه لم يأت بالظهر فعدّل إليها، ثم بان أنّه صلّاها، فهل له حينئذ أن يعدل إلى النيّة الأولى فيتمها عصراً أو لا؟ وستعرف الحال فيها.

(١) مفروض كلامه (قدس سره) ما إذا أتى بعد العدول إلى الظهر ببعض الأجزاء بنية الظهر ثم انكشف الخلاف بعد الفراغ، أو في الأثناء. وأمّا إذا كان الانكشاف قبل أن يأتي بجزء أصلاً فعدّل إلى العصر بعد عدوله إلى الظهر قبل أن يأتي بشيء من الأجزاء بنية الظهر، فينبغي أن يكون هذا خارجاً عن محل الكلام، ويحكم فيه بالصحة بلا إشكال، إذ ليس هناك عدا مجرد عدول في النيّة فحسب وهو لا يزيد على نيّة القطع، ثم العود قبل أن يأتي بشيء التي عرفت سابقاً عدم قدها في الصحة.

ثم إنّ الأجزاء التي يأتي بها بعد العدول إلى الظهر بنية الظهر إمّا ركنية أم لا. أمّا الثاني، كما لو اعتقد أثناء الفاتحة عدم الاتيان بالظهر فعدّل إليها وأتمّ الفاتحة والسورة بنية، ثم بان الخلاف قبل الدخول في الركوع فعدّل إلى العصر، أو كان الاعتقاد المزبور حال التشهد فعدّل وأتمّ التشهد وسلّم بنية الظهر، ثم بان الخلاف بعد الفراغ، فلا ينبغي الإشكال أيضاً في صحتها عصراً غايته لزوم إعادة تلك الأجزاء بنية العصر للاخلال بهذه النيّة، ولا ضير فيه

لعدم لزوم الزيادة المبطلّة بعد عدم كونها ركنية، وستعرف أنّ الاعادة أيضاً غير لازمة. فينبغي أن تكون هذه الصورة أيضاً خارجة عن محل الكلام.

وإنّما الكلام كله فيما لو كانت تلك الأجزاء ركنية، كما لو كان انكشاف الخلاف بعد الدخول في الركوع، أو بعد الفراغ وقد أتى بجزء ركني، فإنّه ربما يستشكل حينئذ في الصحة، بدعوى أنّ صحة العصر تتقوم بقصد عنوان العصر في تمام الأجزاء بأسرها وإلا لم تقع مصداقاً لهذا العنوان كما هو الشأن في كل صلاة ذات عنوان. فالجزء المأتي به غير مجز، للاخلال بنيته حسب الفرض، ولا يمكن تداركه للزوم زيادة الركن، ففقتضى القاعدة بطلان الصلاة حينئذ لعدم إمكان تصحيحها بوجه.

لكن الأقوى - وفاقاً للمتن - صحتها عسراً، وذلك للروايات المتقدمة الدالّة على أنّ العبرة في النية بما افتتحت به الصلاة، وأنّ من دخل في الفريضة وأتمّها بزعم النافلة غفلة، أو بالعكس صحت على ما افتتحت عليه، وموردها وإن كان هو العدول من الفرض إلى النفل وبالعكس - الخارج عن محل الكلام - إلاّ أنّه يستفاد منها حكم المقام بالاطلاق بعد إلغاء خصوصية المورد، فإنّ روايات الباب ثلاث - على ما عرفت - والعمدة منها صحيحة عبدالله بن المغيرة^(١) والعبرة فيها بقوله (عليه السلام) في الجواب «هي التي قمت فيها...» إلخ الذي هو بمنزلة التعليل للصحة، وأنّ العبرة بالنية التي قمت فيها في الصلاة، ومقتضى عموم العلة إطلاق الحكم لكل مورد.

وأظهر منها دلالة روايتنا معاوية وابن أبي يعفور^(٢) الصريحتان في أنّ العبرة بما افتتحت الصلاة عليه - كما في الأولى - وأنّه إنّما يحسب للعبد من صلاته التي

(١) الوسائل ٦: ٦ / أبواب النية ب ٢ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٦ / أبواب النية ب ٢ ح ٢، ٣.

[١٤٣٩] مسألة ٢٦: لا بأس بترامي العدول^(١) كما لو عدل في الفوائت إلى سابقة فذكر سابقة عليها، فإنه يعدل منها إليها وهكذا.

ابتدأ في أول صلاته - كما في الثانية - وإن لم نستدل بها لضعف طريق الشيخ إلى العياشي كما مرّ.

وكيف كان، فالمستفاد منها أنّ العدول إلى صلاة أخرى غفلة كما في المقام غير قادح في الصحة، وإنّما العبرة بالنية الأولى، بل عن صاحب الجواهر^(١) (قدس سره) احتمال شمولها لصورة العمد أيضاً، أخذاً بالاطلاق وإن كان ساقطاً قطعاً، لامتناع قصد أمر يعلم بعدمه إلا على وجه التشريع المحرّم كما لا يخفى.

وعلى الجملة: فلا قصور في تلك الأخبار لشمولها للمقام فيحكم بالصحة على النية الأولى وإن عدل إلى الظهر بزعم عدم إتيانها، فإنه يلحق بالعدول السهوي لا العمدي، استناداً إلى هذه الروايات، ولا حاجة إلى إعادة تلك الأجزاء بنية العصر فلا نزوم اثبات الصحة على طبق القاعدة كي يقال بأنّ القاعدة تقتضي البطلان، بل نستند في الصحة إلى هذه الأخبار التي هي على خلاف القاعدة.

(١) كما لو كان عليه المغرب فدخل فيها فتذكر أنّ عليه العصر فعدل إليها فتذكر أنّ عليه الظهر فعدل إليها، ومنها إلى الصبح مثلاً وهكذا، فإنه بعد البناء على جواز العدول في الفوائت من اللاحقة إلى السابقة كما هو مقتضى إطلاق صحيحة عبدالرحمان «فاذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي»^(٢) كان الترامي المزبور جائزاً بمقتضى الاطلاق من دون حاجة فيه إلى دليل بالخصوص.

(١) الجواهر ٩: ٢٠٠.

(٢) الوسائل ٤: ٢٩١ / أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٢.

[١٤٤٠] مسألة ٢٧: لا يجوز العدول بعد الفراغ^(١)، إلا في الظهرين إذا أتى بنية العصر بتخيل أنه صلى الظهر فبان أنه لم يصلها، حيث إن مقتضى رواية صحيحة^(٢) أنه يجعلها ظهراً، وقد مرّ سابقاً.

فما عن بعض من عدم ثبوت العدول في الفوائت من اللاحقة إلى السابقة فضلاً عن الترامي، لاختصاص النصوص بالعدول من الحاضرة إلى مثلها، أو منها إلى الفائتة، وابتناء التعدي على القول بتبعية القضاء للأداء في غير محله لأنّ العمدة من نصوص العدول هما صحيحتا زرارة وعبدالرحمان^(١) وقد عرفت عدم قصور في اطلاق الثانية للشمول للفوائت في أنفسها وللترامي فيها. وأمّا دعوى التبعية فساقطة كما مرّ في محلها^(٢).

(١) لخروجه عن مورد النصوص، لاختصاصها بالعدول في الأثناء، فيبقى تحت أصالة عدم الجواز التي تقتضيها القاعدة كما عرفت.

(٢) وهي صحيحة زرارة قال (عليه السلام) فيها: «إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة، أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صلّ العصر، فإنما هي أربع مكان أربع»^(٣) لكن النص معرض عنه، وقد أفتى الأصحاب باحتسابها عصراً ولزوم اتیان الظهر بعد ذلك، وأنّ شرطية الترتيب ساقطة حينئذ لكونه شرطاً ذكرياً لا واقعياً كما استفيد ذلك من حديث لاتعاد لدخول الترتيب في المستثنى منه، وإلا فليس على ذكريته دليل بالخصوص.

وكيف كان، فبناءً على منسلكتنا من عدم قرح الإعراض كعدم جبر العمل

(١) الوسائل ٤: ٢٩٠ / أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١، ٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٦٢.

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

[١٤٤١] مسألة ٢٨: يكفي في العدول بمجرد النيّة من غير حاجة إلى ما ذكر في ابتداء النيّة^(١).

[١٤٤٢] مسألة ٢٩: إذا شرع في السفر وكان في السفينة أو العربة مثلاً فشرع في الصلاة بنيّة التمام قبل الوصول إلى حدّ الترخّص فوصل في الأثناء إلى حدّ الترخّص، فإن لم يدخل في ركوع الثالثة فالظاهر أنّه يعدل إلى القصر وإن دخل في ركوع الثالثة فالأحوط الإتمام والإعادة^(*) قصراً وإن كان في السفر ودخل في الصلاة بنيّة القصر فوصل إلى حدّ الترخّص يعدل إلى التمام^(٢).

كان اللازم العمل بالنص المزبور وفاقاً للمتن، إلا أنّ الأحوط حذراً عن مخالفة المشهور أن يعدل بها إلى الظهر ثم يأتي بأربع بقصد ما في الذمة، فإن ما صلّاه صحيح قطعاً، إمّا ظهراً كما يقتضيه النص، أو عصراً كما عليه المشهور، فالذمة غير مشغولة إلاّ بصلاة واحدة مرددة بين الظهر والعصر فيقصد بها ما في ذمته.

(١) لم يتضح المراد من العبارة، فإنّ النيّة بمعنى واحد في كلا الموردين، وهو القصد الارتكازي المتعلق نحو العمل على حد سائر الأفعال الاختيارية باضافة قصد التقرب، ولم يتقدم منه (قدس سره) اعتبار شيء آخر زائداً على ذلك في ابتداء النيّة كي لا يحتاج إليه في المقام. ومن المعلوم أنّ نيّة الرياء ونحوه قاذحة في كلا الموردين فلم يتضح الفرق بين المقامين، بل هما على حد سواء وبمعنى واحد فتدبر جيداً.

(٢) فصل (قدس سره) في من دخل في الصلاة بنيّة التمام لدى شروعه في

(*) وإن كان الأظهر جواز القطع والإعادة قصراً.

السفر وقد بلغ إلى حدّ الترخص قبل الفراغ منها، بين ما إذا كان البلوغ بعد الدخول في ركوع الثالثة، وما إذا كان قبله، فذكر أنّ الأحوط الاتمام والاعادة قصرأً في الصورة الأولى، وأنّه يعدل إلى القصر في الصورة الثانية.

أقول: أمّا ما ذكره من الاحتياط في الصورة الأولى فهو حسن لكنّه غير لازم، بل الأقوى بطلانها، فيرفع اليد عنها ويأتي بالقصر، إذ مقتضى إطلاق ما دلّ على أنّ من بلغ إلى حدّ الترخص وجب عليه القصر أنّ وظيفته الفعلية هي القصر، وإن أتى ببعض الصلاة قبل ذلك، لعدم قصور للاطلاق في شموله للمقام بعد تحقق موضوعه كما لا يخفى. وحيث إنّه لا يتمكن من تتميم هذه الصلاة قصرأً لفرض تجاوز محل العدول، ولا تماماً لعدم الأمر به فتبطل لا محالة، إذ ما هو المأمور به لا يتمكن من إتيانه، وما يتمكن منه ليس مأموراً به. فلا مناص من رفع اليد عنها واستئنافها قصرأً.

وأما الصورة الثانية: فالظاهر صحتها وإتمامها قصرأً وإن شرع فيها بنية التمام، وذلك لما عرفت سابقاً من أنّ القصر والتمام ليسا حقيقتين مختلفتين وماهيتين متباينتين كي يلزم قصد كل منهما بخصوصه، بل هما فردان من حقيقة واحدة يختلفان بحسب الأحكام من وجوب التسليم على الثانية في الأوّل وعلى الرابعة في الثاني، فلا يلزم إلّا تعيين عنوان الصلاة من الظهر أو العصر وينظر في تعيين أيّ الفردين لتشخيص الوظيفة الفعلية إلى حال المكلف في مرحلة الامتثال وأنّه حاضر أو مسافر، وحيث إنّه بعد الانتهاء عن الركعتين مسافر على الفرض وإن كان حاضرأً قبله، فينقلب الموضوع ويجب عليه القصر حينئذ.

وبعبارة أخرى: لا شك أنّ الركعتين الأولتين واجبتان على عامة المكلفين من الحاضرين والمسافرين، وهذا قدر مشترك بين الطائفتين، وبعد الانتهاء منها

واستكاملهما يقسم المكلف حينئذ إلى الحاضر - ويلحقه من لم يبلغ حدّ الترخّص - وإلى المسافر أي البالغ حدّه، فإن كان في هذا الحال مندرجاً تحت العنوان الأوّل خوطب بوجوب التمام، وإن اندرج في الثاني خوطب بوجوب القصر والتسليم على الركعتين، وحيث إنّ المفروض في المقام اندراج المكلف في هذه الحالة تحت العنوان الثاني وإن لم يكن كذلك لدى شروعه في الصلاة، فلا محالة يخاطب بوجوب القصر، لما عرفت من أنّ العبرة في ملاحظة الخطاب بقسميه إنّما هي بهذه الحالة دون ما قبلها، لاشتراك الطائفتين في الركعتين الأولتين.

نعم، إنّما يجب قصد أربع ركعات على الحاضر من حين شروعه في الصلاة لأنّ الظهر الواجب عليه إنّما هو هذا الفرد دون القصر، لا لخصوصية فيه زائداً على عنوان الظهرية مثلاً، وإلاّ فهما حقيقة واحدة كما عرفت. وهذا إنّما يتحقق فيما إذا استمر على صفة الحضور إلى انتهاء الأربع ركعات دون ما إذا تبدل الوصف وانقلب إلى المسافر ببلوغه إلى حدّ الترخص في الأثناء كما في المقام.

ومنه تعرف جواز الشروع في الصلاة وإن علم من الأوّل بلوغه إلى حدّ الترخص في الأثناء، غايته أنّه لا تجوز له نيّة التمام حينئذ لكونه من التشريع المحرّم، وإنّما يقصد ذات الظهر مقتصراً على هذا العنوان فحسب.

ومن جميع ما ذكرناه يظهر حكم عكس المسألة، وأنّه إن كان في السفر ودخل في الصلاة بنيّة القصر فوصل إلى حدّ الترخص يعدل إلى التمام، أي يتمّها على أربع ركعات، لتبدل الموضوع حينئذ واندرجه بعد الركعتين تحت عنوان الحاضر المخاطب بوجوب التمام، والدخول بنيّة القصر ضم حجر لا تأثير له بعدما عرفت من أنّ العبرة في القصر والتمام بملاحظة الحالة الفعلية بعد انتهائه عن الركعتين، من كونه فعلاً حاضراً أو مسافراً.

[١٤٤٣] مسألة ٣٠: إذا دخل في الصلاة بقصد ما في الذمّة فعلاً، وتخيّل أنّها الظهر مثلاً، ثم تبين أنّ ما في ذمته هي العصر أو بالعكس فالظاهر الصحة (*)، لأنّ الاشتباه إنّما هو في التطبيق (١).

(١) قد عرفت في بعض المباحث السابقة اختصاص باب الخطأ في التطبيق بما إذا لم يكن المأمور به من العناوين القصدية، فكان الاشتباه في شيء لا يتقوم الامتثال بقصده، كما لو تخيّل أنّ ما بيده هي الركعة الثانية فبان أنّها الأولى، أو أنّ من في المحراب زيد فبان عمراً، أو أنّ من أعطاه الدرهم عادل فبان فاسقاً وهكذا، فإنّ خصوصية كون الركعة هي الثانية مثلاً، أو كون من في المحراب زيداً، أو من يعطيه عادلاً لا يعتبر قصد شيء منها في تحقق الامتثال لخروجها عن حريم المأمور به، فقصد خلافها غير قادح، وكان باب الاشتباه في التطبيق واسعاً في أمثال ذلك.

وأما إذا كان المأمور به من العناوين القصدية بحيث لا يتحقق الامتثال إلاّ بقصده ولو اجمالاً، كعنوان الظهرية والعصرية حيث لا ميز بينها إلاّ بقصد هذا العنوان، ففي مثله لا سبيل لتطبيق باب الخطأ في التطبيق فيما لو قصد أحد العناوين بتخيّل أنّه الواجب معتقداً ذلك اعتقاداً جزمياً ثم بان الخلاف، لأنّ امتثال المأمور به لا يتحقق إلاّ بقصده حسب الفرض، فما قصده لا واقع له، وما له الواقع غير مقصود به، ولا يصححه ضمّ قصد ما في الذمة، إذ لا أثر لقصد هذا اللفظ قطعاً، وإنّما المؤثر قصد واقع ما في الذمة، وكيف يمكنه قصد ذلك الواقع مع اعتقاده الجزمي بأنّ الواجب عليه حسب تخيله هو الظهر مثلاً وكان الواقع هو العصر، فهو غير قاصد إلاّ إلى الظهر ليس إلاّ، ولم يقصد العصر

(*) بل الظاهر عدمها إذا اعتقد جزمياً أنّ ما في ذمته صلاة معيّنة كصلاة الظهر مثلاً وأتى بها بهذا العنوان ثم تبين أنّه كان غيرها.

[١٤٤٤] مسألة ٣١: إذا تخيّل أنّه أتى بركعتين من نافلة الليل مثلاً فقصد الركعتين الثانيةين أو نحو ذلك، فبان أنّه لم يصلّ الأولتين، صحت وحسبت له الأولتين، وكذا في نوافل الظهرين. وكذا إذا تبين بطلان الأولتين وليس هذا من باب العدول، بل من جهة أنّه لا يعتبر قصد كونها أولتين أو ثانيتين، فتحسب على ما هو الواقع، نظير ركعات الصلاة حيث إنّهُ لو تخيّل أنّ ما بيده من الركعة ثانية مثلاً فبان أنّها الأولى أو العكس أو نحو ذلك، لا يضر ويحسب على ما هو الواقع^(١).

بوجه حتى إجمالاً، فالتلفظ بقصد ما في الذمة حينئذ مجرد لقلقة لسان لا يجدي مثله شيئاً.

نعم، إنّما يجدي ذلك فيما إذا تردد وشكّ فيما اشتغلت به الذمة وما تعلق به الأمر الفعلي من دون تخيّل واعتقاد، فلم يدر أنّ الواجب هو الظهر أو العصر فصلّى بقصد ما في الذمة صحّت، لتعلق القصد حينئذ بما هو الواقع إجمالاً، فإنّه كافٍ، إذ لا يعتبر القصد التفصيلي كما مرّ سابقاً^(١).

والحاصل: أنّ قصد ما في الذمة لا يجتمع مع القصد إلى صلاة معيّنة بخصوصها ولا يكون ذلك من باب الخطأ في التطبيق. وهذا نظير ما إذا صام بقصد ما في الذمة معتقداً أنّ الذمة مشغولة بقضاء شهر رمضان فنوى القضاء بخصوصه، ثم انكشف أنّ الذمة غير مشغولة به، بل هي مشغولة بالصوم الاستنجاري، فهل يمكن القول بوقوعه امتثالاً عنه وفراغ ذمته عن الصوم النيابي الواجب عليه بدعوى كون قصد الخلاف من باب الخطأ في التطبيق.

(١) قد ظهر الحال ممّا قدّمناه في المسألة السابقة، فإنّ قصد كون الركعتين

فصل

في تكبيرة الإحرام

وتسمى تكبيرة الإفتتاح أيضاً، وهي أوّل الأجزاء الواجبة للصلاة^(١) بناءً على كون النية شرطاً، وبها يحرم على المصلي المنافيات^(٢) وما لم يتمّها يجوز له قطعها.

هما الأولتين من ركعات نافلة الليل أم الثالثة والرابعة وهكذا غير معتبر في تحقق امتثال النافلة، كقصد كون الركعة التي بيده من الفريضة هي الركعة الأولى أو الثانية، فقصد الخلاف غير قادح لكونه من باب الاشتباه في التطبيق غير القادح في أمثال المقام ممّا لا يتقوم المأمور به بقصده، فيحسب له على ما هو الواقع عند خطئه، وليس ذلك من باب العدول في شيء كما صرّح به في المتن.

(١) على ما تشهد به النصوص الكثيرة^(١) المصرّحة بأنّ أوّلها التكبيرة، أو افتتاحها أو تحريمها على اختلاف ألسنتها، وأمّا القيام حالها فليس من أفعال الصلاة، بل هو شرط للتكبيرة مختصّ بمجال التمكن كسائر الشرائط من الستر والاستقبال ونحوهما، فصحّت دعوى أنّ التكبيرة هي أوّل الأجزاء، بعد الفراغ عن أنّ النية شرط لا جزء كما مرّ^(٢).

(٢) أمّا الحرمة الوضعية، فلاطلاق أدلّة المنافيات الشامل لمجرد الشروع في التكبيرة وإن لم يفرغ بعد عنها، فلو تكلم أو تقهقه أو أتى بسائر المنافيات

(١) الوسائل ٦: ٩ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١.

(٢) في ص ٥.

وتركها عمداً وسهواً مبطل، كما أنّ زيادتها أيضاً كذلك (*) (١) فلو كبر بقصد الافتتاح وأتى بها على الوجه الصحيح ثم كبر بهذا القصد ثانياً بطلت واحتاج إلى الثالثة، فإن أبطلها بزيادة رابعة احتاج إلى خامسة، وهكذا تبطل بالشفع وتصح بالوتر.

أثناءها بطلت، لصدق كونه في الصلاة بمجرد الشروع فيها، ولا يتوقف على استكمالها فتشملة المطلقات.

وأما الحرمة التكليفية، وأنه هل يجوز قطعها ما لم يتمها أو لا، فهي من شؤون البحث عن حرمة قطع الفريضة اختياراً الذي عقد الماتن له فصلاً مستقلاً بعد فصل المكروهات في الصلاة (١)، فيبحث عن أنّ الحرمة ثابتة أم لا، وعلى تقدير الثبوت فهل تعمّ المقام أو لا، فالأولى تأخير التعرض لذلك إلى حينه.

(١) على المشهور بينهم، ومن هنا عدّوها من الأركان بعد أن فسّروها بما تبطل الصلاة بنقيصته وزيادته عمداً وسهواً، لكنّ الركن بلفظه لم يرد في شيء من الروايات، وإنما اصطلاح عليه الفقهاء وتداول في ألسنتهم، والتفسير المزبور ممّا لا شاهد عليه بعد أن لم يساعده المفهوم اللغوي، فأنه لا يقتضي إلاّ الاخلال من حيث النقيصة دون الزيادة، ألا ترى أنّ الأسطوانات وهي أركان البناء ينهدم بفقدها ولا تضرّ زيادتها. وكيف كان فالمتبع في الحكم المذكور هو الدليل فلا بدّ من النظر إلى الأدلة، ويقع الكلام تارة من حيث النقيصة وأخرى من حيث الزيادة، فهنا مقامان.

(*) مرّ أنّ زيادتها سهواً لا توجب البطلان.

(١) راجع العروة الوثقى ١: ٥٤٠.

أما المقام الأوّل: فلا ريب أنّ مقتضى القاعدة هو البطلان بالاخلال العمدي كما هو الشأن في سائر الأجزاء، إذ أنّ ذلك هو مقتضى فرض الجزئية والدخل في المركب الارتباطي. كما لا ريب أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية فيها وفي سائر الأجزاء - مع قطع النظر عن مثل حديث لاتعاد ونحوه - هو البطلان أيضاً بتركها سهواً، لانتفاء المركب بانتفاء جزئه بعد إطلاق دليل الجزئية الشامل لحالتي الالتفات وعدمه كما صرّح به الشيخ (قدس سره) ^(١) على أنّ الحكم في المقام ممّا تسالم عليه الأصحاب، ولم ينقل الخلاف فيه عن أحد، بل ادعي الاجماع على البطلان بالنقص السهوي فضلاً عن العمدي في غير واحد من الكلمات محصلاً ومنقولاً.

وقد تضمّنت جملة من النصوص الصحيحة بطلان الصلاة بنسيان التكبيرة كصحيحة زرارة قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح، قال: يعيد» ^(٢) وموثقة عمار قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل سها خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة، قال: يعيد الصلاة، ولا صلاة بغير افتتاح» ^(٣).

وصحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع، قال: يعيد الصلاة» ^(٤)، إلى غير ذلك من الأخبار المذكورة في الوسائل في الباب الثاني من أبواب تكبيرة الاحرام.

نعم، بازائها روايات أخرى معتبرة فيها الصحيح والموثق دلت صريحاً على عدم الإعادة التي منها صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل نسي أن يكبّر حتى دخل في الصلاة، فقال: أليس كان من

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٨٣.

(٢)، (٣)، (٤) الوسائل ٦: ١٢ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ١، ٧، ٥.

نَبَّهَ أَنْ يَكْبُرَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَلِيْمِضْ فِي صَلَاتِهِ»^(١). ونحوها غيرها ممَّا تَضَمَّنَ التفصِيل بين كون التذکر قبل الركوع وبعده، وأتَّه يَكْبُرُ فِي الْأَوَّلِ وَيَمِضِي فِي الثَّانِي كَمَوْثِقِ أَبِي بَصِيرٍ^(٢)، أَوْ بَيْنَ كَوْنِهِ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَهَا، فَيَكْبُرُ قَائِمًا فِي الْأَوَّلِ وَيَقْضِيهَا وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ فِي الثَّانِي كَصَحِيحِ زُرَّارَةَ^(٣) وَغَيْرِهَا مِمَّا ذَكَرْتُ فِي الْبَابِ الْمَزْبُورِ.

وقد يقال كما عن المحقق الهمداني (قدس سره)^(٤): بإمكان الجمع بين صحیحة الحلبي والطائفة الأولى بارتكاب التخصيص، حيث إنَّ نسبة الصحیحة إليها نسبة الخاص إلى العام، لأنَّ موردها من كان من نَبَّهَ أَنْ يَكْبُرَ فَنَسِيَ، وتلك الأخبار مطلقة، فتخصص بالصحیحة وتحمل على من لم يكن من نَبَّهَ ذلك، إلاَّ أنَّه متعذِّر في خصوص المقام، للزوم حمل تلك المطلقات على الفرد النادر.

لكنه كما ترى لا سبيل إلى التخصيص حتى لو جاز حمل المطلق على الفرد النادر ولم يكن مستهجنًا، إذ النسبة بينها هي التباين دون العموم والخصوص ضرورة أنَّ فرض نسيان التكبيرة مساوق لسبق الالتفات إلى جزئيتها الملازم للبناء على إتيانها حين إرادة الصلاة، فالناسي ناوٍ للتكبيرة وبانٍ عليها ومن نَبَّهَ أَنْ يَكْبُرَ مَهْمَا صَلَّى وَلَا تَنَفَّكَ عَنْهُ أَبَدًا، وَإِلَّا فَهُوَ إِمَّا جَاهِلٌ أَوْ عَامِدٌ كَمَا لَا يَخْفَى. فالموضوع في الطائفتين شيء واحد قد حكم عليه بالاعادة تارة وبعدها أخرى، فهما متعارضان من أول الأمر.

وربما يجمع بينها بالحمل على الاستحباب. وفيه: ما لا يخفى، لما تكرَّر مَنَّا غير مرَّة من امتناع ذلك في مثل يعيد ولا يعيد - كما في المقام - إذ الأمر بالاعادة إرشاد إلى الفساد، ولا معنى لاستحباب الفساد.

(١) الوسائل ٦: ١٥ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٩.

(٢)، (٣) الوسائل ٦: ١٥ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ١٠، ٨.

(٤) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٤١ السطر ٢٧.

فالأولى في المقام أن يقال: إن كان هناك إجماع على البطلان عند النسيان بحيث أورث القطع بالحكم، فالطائفة الثانية المتضمنة للصحة ساقطة عن الحجية في حدّ نفسها، فلا تصلح للمعارضة، بل يردّ علمها إلى أهلها، وإن لم يورث القطع، للتشكيك في كونه إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) كما لا يبعد، فإن ثبت حينئذ أن فتوى العامة هي الصحة حملت هذه الطائفة على التقية، وكان الترجيح مع الطائفة الأولى لمخالفتها لهم، وإن لم يثبت لذهاب جمع منهم إلى البطلان أيضاً كما قيل^(١)، فلا مناص من استقرار المعارضة حينئذ، فيتساقطان ويرجع إلى إطلاق دليل الجزئية من قوله (عليه السلام): افتتاحها التكبير، أو تحريمها التكبير^(٢) ونحو ذلك، وتكون النتيجة أيضاً هو البطلان عند النسيان، ولا سبيل للرجوع إلى حديث لاتعاد لتصحيحها لاختصاصه بمن تلبس بالصلاة وشرع فيها، المتوقف على الاتيان بالتكبير التي هي افتتاحها، فناسي التكبير غير داخل بعد في الصلاة، بل هو خارج عنها وإن أتى ببقية الأجزاء فلا يشملها الحديث، ولعلّ هذا هو السر في عدم عدّ التكبير من المستثنيات، مع لزوم إعادة الصلاة بالاخلال بها ولو سهواً بلا إشكال كما في الخمسة المستثناة.

وأما المقام الثاني: أعني الاخلال من حيث الزيادة، فالمشهور هو البطلان

(١) الذي يظهر من كتاب المغني لابن قدامة ١: ٥٤١ أنّ العامة على قولين: فمنهم من قال بالفساد مطلقاً وهو قول ربيعة ومالك والثوري والشافعي واسحاق وأبي ثور وابن المنذر. ومنهم من قال بالاجتزاء بتكبير الركوع بدلاً عن تكبير الافتتاح، وهذا قول سعيد بن المسيب والحسن والزهري وقتادة والحكم والأوزاعي ولم يوجد قول لهم بالصحة مطلقاً، ولو كان فهو شاذ لا يعاب به، ومنه يظهر أنّ الروايات الدالة على الصحة هي المخالفة للعامة فينبغي الأخذ بها وطرح سواها.

(٢) الوسائل ٦: ٩ / أبواب تكبير الاحرام ب ١.

ولذا عدّوها من الأركان، بعد تفسير الركن بما تقدح زيادته عمداً وسهواً كنعقيسته، ومن هنا ذكروا أنه لو كبر ثانياً بقصد الافتتاح بطلت واحتاج إلى الثالثة، فإن أبطلها بالرابعة احتاج إلى الخامسة، وهكذا تبطل بالشفع، وتصح بالوتر.

لكن البطلان بالثانية يتوقف على القول بعدم الخروج عن الصلاة بمجرد نية القطع، وأمّا على القول به كما عليه المشهور - وإن كان خلاف التحقيق كما مرّ^(١) - فتصح الثانية من دون حاجة إلى الثالثة، إذ قصد الافتتاح بالثانية ملازم لقصد الخروج عن الأولى، فالبطلان في مرتبة سابقة على التكبير فلا تتصوّر الزيادة حينئذ كما لا يخفى.

وبهذا يشكل على المشهور في الجمع بين الأمرين، حيث ذهبوا إلى الخروج بمجرد نية القطع، ومع ذلك حكموا في المقام ببطلان الثانية والافتقار إلى الثالثة. وكيف كان، فلا بدّ من فرض الكلام بعد الفراغ عن عدم الخروج بنية القطع كي تتصوّر الزيادة. ويقع الكلام تارة في الزيادة العمدية وأخرى في السهوية.

أمّا الأول: فقد استدّل على البطلان بوجوه نذكر عمدتها:

فمنها: ما عن شيخنا الأنصاري (قدس سره) من أنّ الثانية زيادة واقعة على جهة التشريع فتحرم وتبطل الصلاة بها، لكونها من الكلام المبطل مع العمد إليه اتفاقاً^(٢).

وفيه: أنّ المبطل هو خصوص كلام الآدمي، ولم يثبت البطلان بمطلق الكلام المحرّم وإن كان ذكراً. على أنّ التشريع لا يجري فيما لو أعادها ثانياً من باب الرجاء وبقصد الاحتياط - كما ستعرف - فلا يتمّ على إطلاقه. هذا مع أنّ

(١) في ص ٥٠.

(٢) كتاب الصلاة ١: ٥٥٣.

ذلك لا يختص بالتكبير، بل يجري في سائر أجزاء الصلاة مما كان من قبيل الأقوال كما لا يخفى .

ومنها: ما ذكره المحقق الهمداني (قدس سره) من أن الثانية قادحة في صدق الهيئة الاتصالية المعتبرة بين الأجزاء، حيث إنها مسبوقه - لا محالة - بالعزم على الخروج عن الصلاة برفع اليد عن الأولى حتى يتحقق الافتتاح بالثانية، وهذا العزم وإن لم يكن بمجرد موجباً للبطلان، ولذا لم نقل بالخروج بمجرد نية القطع، إلا أن الجري على مقتضاه خارجاً باستثناء الصلاة والياتين بالثانية بقصد الافتتاح يوجب قطع الهيئة الاتصالية العرفية المانع عن صلاحية انضمام الأجزاء اللاحقة بالسابقة^(١).

وفيه: ما لا يخفى، فإنه لا مساغ للعرف لتشخيص كيفية اعتبار الهيئة الاتصالية بين الأجزاء، بل لا بد من أخذها من مخترعها وهو الشرع. نعم لا ريب في انقطاع الهيئة الاتصالية مع الفصل الطويل الماحي للصورة، كما لو كبر وبعد نصف ساعة مثلاً قرأ وبعد هذا المقدار من الفصل ركع وهكذا، وأمّا مجرد إعادة التكبيرة واستئنافها فلا شك أن العرف لا يساعد على قدها في صدق الهيئة الاتصالية إلا بعد ثبوت الاخلال بها من قبل الشارع وتقيد الصلاة بعدمها، وهو بعد أول الكلام. فهذان الوجهان ضعيفان.

وأضعف منها بقية الوجوه المذكورة في المقام التي منها دعوى الاجماع على ركنيتها، بعد تفسير الركن بما تبطل الصلاة بزيادته كنيصته عمداً وسهواً، إذ فيه: ما عرفت من عدم الشاهد على هذا التفسير نصاً، لخلوها طراً عن هذا التعبير، ولا فتوى لما يظهر من بعض الكلمات من تخصيص الاخلال بناحية النقص، كما لا يساعد عليه المفهوم لغة ولا عرفاً كما لا يخفى.

فالأولى الاستدلال لذلك: بأنّ التكبير الثانية لا أمر بها بعد فرض صحة الأولى، إذ لا معنى للافتتاح عقيب الافتتاح، وحيث إنّها تقع بقصد الجزئية، إذ لا تكاد تتصف بكونها تكبير الافتتاح إلاّ إذا كانت مقرونة بهذا القصد، فهي لا محالة تقع على صفة الزيادة، إذ لا نعني بها إلاّ الاتيان بشيء بقصد الجزئية ولم يكن مأموراً به، فشملة أدلة الزيادة المبطلّة كقوله (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعله الاعادة»^(١).

لكن هذا يختص بما إذا أعادها بقصد الجزئية، وأمّا إذا أعادها بقصد الرجاء ومن باب الاحتياط - كما لو شك في صحة الأولى بشك لا يعتنى به شرعاً، كما لو كان بعد الفراغ عن الأولى المحكومة بالصحة حينئذ ظاهراً، فأعادها رجاءً دركاً للواقع فقصد بها الافتتاح على تقدير فساد الأولى، وإلاّ فتقع ذكراً - فأنه لا موجب للبطلان حينئذ، لعدم كونها من الزيادة المبطلّة بعد عدم قصد الجزئية بها. هذا كله في الزيادة العمدية.

وأما السهوية: فالمشهور أيضاً هو البطلان، إلاّ أنّ وجهه غير ظاهر، لعدم الدليل عليه، فإنّ الوجوه المتقدمة لا تقتضيه في هذه الصورة كما لا يخفى، والتسك بالاجماع على ركنيتها بضميمة الاجماع على تفسير الركن بما تقدح زيادته عمداً وسهواً كنفقيته، قد عرفت ما فيه، إذ بعد تسليم الاجماع الأوّل لا دليل على الثاني، بل ثبت عدمه بعد اختلاف الكلّيات حيث ظهر من بعضهم الاقتصاري في تفسيره بالاخلاق من ناحية النقص فحسب، ومفهوم الركن لغة وعرفاً لا يساعد على أكثر من ذلك، فأنه ما يتقوم به الشيء، والزيادة غير قادمة في التقوم لو لم تكن مؤيدة، ولم يرد اللفظ في شيء من الروايات وإنما وقع التعبير به في كلمات الأصحاب خاصة.

(١) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل ب ١٩ ح ٢.

ولو كان في أثناء صلاة فَنسي وكَبَّر لصلاة أخرى فالأحوط (*) إتمام الأولى وإعادتها^(١).

وعليه فالأقوى عدم البطلان بزيادة التكبيرة سهواً، عملاً باطلاق حديث لاتعاد الحاكم على أدلة الزيادة المبطلّة مثل قوله (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعليه الاعادة»^(١) والموجب لتخصيصها بالزيادة العمدية، إذ لا قصور في شمول الحديث للمقام.

ودعوى اختصاصه بما إذا كان الاخلال من ناحية النقص لا شاهد عليها فإنّ بعض ما ذكر في المستثنى وإن لم تتصور فيه الزيادة كالوقت والطهور والقبلة، لكنّها تتصور في البعض الآخر كالركوع والسجود، فالمستفاد من إطلاق الحديث أنّ الاخلال العارض للصلاة سواء أكان من ناحية النقيصة أم الزيادة، إن كان من ناحية الخمسة المستثناة فتعاد وإلا فلا، ومن الواضح دخول التكبيرة في عموم المستثنى منه فيشمّلها الحديث إن كان الاخلال من حيث الزيادة.

نعم، إذا كان من حيث النقيصة فقد عرفت عدم شموله لها حينئذ، لاعتبار التلبس بالصلاة المتوقف على الدخول والشروع فيها، وناسي التكبيرة غير شارع بعد في الصلاة.

(١) تقدّم حكم ما إذا كَبَّر ثانياً للصلاة التي بيده، وعرفت أنّ الأقوى اختصاص البطلان بصورة العمد دون النسيان.

وأما إذا نسي فكَبَّر ثانياً لصلاة أخرى، فقد احتاط في المتن باتمام الأولى ثم

(*) والأظهر كفاية الإتمام بلا حاجة إلى الإعادة.

(١) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل ب ١٩ ح ٢.

إعادتها، وكأنّ الوجه في توقفه التردد في صدق الزيادة حينئذ على التكبير الثانية حتى يشملها ما دلّ على البطلان بالزيادة، فإنّ المتيقن في الصدق ما إذا كبرّ ثانياً للصلاة التي بيده لا غيرها.

هذا، ولا ينبغي الريب في عدم الصدق، لتقوم الزيادة بقصد الجزئية للصلاة المتلبس بها المنفي في الفرض، وإلاّ فمجرد الاتيان بشيء عارياً عن القصد المزبور لا يدرجه في عنوان الزيادة المبطلّة، ولذا لو جلس لحاجة كقتل العقرب مثلاً أو قام لغرض كالنظر إلى الأفق، أو أعاد سورة الفاتحة هدية لميت لا يوجب شيء منها البطلان. فإنّ الجلوس والقيام والفاتحة وإن كانت من أجزاء الصلاة، لكنّه حيث لم يقصد كونها منها، ولم يؤت بها بعنوان الجزئية فلا تكون زيادة في الصلاة.

نعم، ثبت في خصوص السجدة أنّ مجرد الزيادة الصورية قاذحة وإن لم يقصد بها الجزئية، وذلك للأخبار الناهية عن قراءة سور العزائم في الصلاة معللاً بأنّ السجدة زيادة في المكتوبة^(١)، مع أنّ المأتي بها سجدة التلاوة لا سجدة الصلاة، ويتعدى عنها إلى الركوع بطريق أولى كما لا يخفى. فيعلم من ذلك أنّ الشارع عيّن لكل ركعة كمية خاصة من السجود والركوع لا يتجاوز عنها ولا يزداد عليها ولو صورة. وأمّا بقية الأجزاء ومنها التكبير فحيث لم يرد فيها مثل هذا الدليل فلا يكون القادح فيها إلاّ الزيادة الحقيقية المتقومة بقصد الجزئية دون الصورية.

وعليه فأدلة الزيادة المبطلّة غير شاملة للمقام، فلا مانع من الحكم بالصحة استناداً إلى حديث لا تعاد، بعد ما عرفت من شمول الحديث لمطلق الاخلال سواء أكان من ناحية النقيصة أو الزيادة.

(١) الوسائل ٦: ١٠٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ١.

وصورتها الله أكبر من غير تغيير ولا تبديل، ولا يجزئ مرادفها ولا ترجمتها بالعجمية أو غيرها^(١).

ومع الغض عنه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن مانعية هذه التكبيرة، بناءً على ما هو الصحيح من الرجوع إليها في الأقل والأكثر الارتباطيين، بل يمكن الحكم بها حتى فيما إذا كبر لصلاة أخرى عامداً عالماً فضلاً عن النسيان، إذ لا موجب للبطلان بعد عدم صدق الزيادة، وقد تقدّم أنّ نية القطع بمجرد غير قاذحة^(١)، فالتكبيرة لصلاة أخرى بمجرد بل ومع مقدار من الأجزاء - غير الركوع والسجود - لا تضرّ بصحة الصلاة الأولى لو رجع إليها ما لم يستلزم الفصل الطويل الماحي للصورة كما لا يخفى.

(١) يقع الكلام في جهات ثلاث:

الأولى: في وجوب المحافظة على هذه الصورة بما لها من المادة والهيئة من غير تبديل ولا تغيير في شيء منها، فلا يجزئ مرادفها كقوله: الرحمن أعظم ونحوه، أو ترجمتها بلغة أخرى، كما لا يجزئ الإخلال بالهيئة مثل تعريف أكبر أو تقديمه على لفظ الجلالة، أو الفصل بينها بمثل كلمة سبحانه أو جلّ جلاله أو عزّ وجلّ أو تعالى، ونحو ذلك.

الثانية: في عدم وصلها بما سبقها من دعاء ونحوه.

الثالثة: في عدم وصلها بما بعدها من الاستعاذة أو البسملة ونحوهما.

أمّا الجهة الأولى: فلا خلاف بين الفقهاء، بل قيل بين المسلمين قاطبة من الخاصة والعامة في وجوب الاتيان بتلك الصورة من غير تغيير ولا تبديل، وأنه

قَدَّتْ مَسْأَلَةٌ فِي الْفَقْهِ تَتَّفَقُ عَلَيْهَا آرَاءُ عَمُومِ الْمُسْلِمِينَ كَهَذِهِ^(١). وَهَذَا الْاجْتِمَاعُ بِنَفْسِهِ دَلِيلٌ مُسْتَقِلٌّ صَالِحٌ لِلْاعْتِمَادِ عَلَيْهِ، فَانْ اكْتَفَيْنَا بِهِ، وَإِلَّا فَلَا بَدَّ مِنْ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى الْحُكْمِ.

وَقَدْ اسْتَدَلَّ لَهُ تَارَةً: بِمُرْسَلَةِ الصَّدُوقِ قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أَتَمَّ النَّاسَ صَلَاةً وَأَوْجَزَهُمْ، كَانَ إِذَا دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ قَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»^(٢) بِضَمِيمَةِ قَوْلِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»^(٣).

وَأُخْرَى: بِمَا فِي خَبَرِ الْمَجَالِسِ بِإِسْنَادِهِ فِي حَدِيثٍ «وَأَمَّا قَوْلُهُ اللَّهُ أَكْبَرُ - إِلَى أَنْ قَالَ - لَا تَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ إِلَّا بِهَا»^(٤) فَإِنَّ مَرْجِعَ الضَّمِيرِ فِي قَوْلِهِ «إِلَّا بِهَا» هِيَ التَّكْبِيرَةُ الْمُتَقَدِّمَةُ ذَكَرَهَا عَلَى صُورَةِ اللَّهِ أَكْبَرُ، لَا مُطْلَقَ التَّكْبِيرَةِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ. وَرَبَّمَا يُورَدُ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ: بِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَوْصُولِ فِي قَوْلِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) «كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ الصَّلَاةُ الْمُشْتَمَلَةُ عَلَى جَمِيعِ الْخُصُوصِيَّاتِ، لِاخْتِلَافِهَا وَعَدَمِ انضِبَاطِهَا، فَلَا بَدَّ وَأَنْ يَرَادَ الْبَعْضَ الْمَعْيَّنَ مِنْ تِلْكَ الْخُصُوصِيَّاتِ، وَحَيْثُ لَا قَرِينَةَ عَلَيْهِ لِعَدَمِ كَوْنِهِ مُتَحَصِّلاً لَدَيْنَا فَيَكُونُ مَجْمَعاً فَلَا يَصْلِحُ لِلْإِسْتِدْلَالِ.

(١) وَلَكِنِ الَّذِي يَظْهَرُ مِنْ ابْنِ رَشْدٍ فِي بَدَايَةِ الْمُجْتَهِدِ وَجُودَ الْخِلَافِ فِيهِ قَالَ فِي ج ١ ص ١٢٣ مَا لَفْظُهُ: قَالَ مَالِكٌ: لَا يَجْزِي مِنْ لَفْظِ التَّكْبِيرِ إِلَّا اللَّهُ أَكْبَرُ. وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: اللَّهُ أَكْبَرُ وَاللَّهُ الْأَكْبَرُ اللَّفْظَانِ كِلَاهُمَا يَجْزِي بِهِ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: يَجْزِي عَنْ لَفْظِ التَّكْبِيرِ كُلِّ لَفْظٍ فِي مَعْنَاهُ مِثْلُ: اللَّهُ الْأَعْظَمُ وَاللَّهُ الْأَجْلُ.

(٢) الْوَسَائِلُ ٦: ١١ / أَبْوَابُ تَكْبِيرَةِ الْأَحْرَامِ ب ١ ح ١١، الْفَقِيهَةُ ١: ٢٠٠ / ٩٢١.

(٣) عَوَالِي اللَّائِلِيِّ ١: ١٩٨، السَّنَنُ الْكُبْرَى ٢: ٣٤٥.

(٤) الْوَسَائِلُ ٦: ١٢ / أَبْوَابُ تَكْبِيرَةِ الْأَحْرَامِ ب ١ ح ١٢، أَمَالِي الصَّدُوقِ: ٢٥٥ / ٢٧٩.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ الخصوصيات التي اقترنت بها صلاته (صلى الله عليه وآله) وإن كان بعضها مختلفة كوقوعها في المسجد تارة وفي الدار أخرى، أو مع اللباس الشتوي مرّة، والصيفي أخرى ونحو ذلك ممّا يقطع بعدم دخله في الصلاة، إلّا أنّ جملة أخرى منها - ومنها التكبيرة - معيّنة منضبطة كان يواظب عليها في جميع صلواته قطعاً، وإلّا لنقل إلينا بالضرورة فلا إجمال فيها.

نعم، يرد عليه أولاً: أنّ مرسله الصدوق ضعيفة بالارسال فلا تصلح للاستدلال. وثانياً: قصور الدلالة لو لم تكن ظاهرة في الجواز، غاية ما هناك أنّ الصلاة حينئذ لا تكون من الموجز، لا أنّها لا تصح كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّ رواية «صلّوا كما رأيتموني أصلي» لم ترد بطرقنا ولم توجد في كتبنا، وإنّما ذكرت في كتب العامة ورويت بطرقهم فلا يمكن الاعتداد عليها، وإن أرسلها الأصحاب كالمحقق الهمداني^(١) وغيره إرسال المسلمات من دون غمز في السند.

وأما الوجه الثاني: أعني خبر المجالس، فهو ضعيف السند أولاً، إذ الصدوق يرويه عن شيخه محمد بن علي ماجيلويه وهو مهمل في كتب الرجال، ومجرد كونه من مشايخ الاجازة لا يدل على التوثيق، كيف وقد صرح الصدوق في حق بعض مشايخه بما لفظه: لم أر أنصب منه^(٢). هذا وقد اشتمل آخر السند على الحسن بن عبدالله بن الحسن بن علي بن أبي طالب (عليه السلام) والحسن مجهول. نعم، والده من شهداء الطف المستغنين عن التوثيق بل التعديل، إذ ليسوا بأقل من شهداء بدر.

كما اشتمل وسطه على علي بن الحسين البرقي وهو أيضاً مجهول، فالسند

(١) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٤٢ السطر ١٧.

(٢) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ٢: ٢٧٩ / ٣.

ضعيف من جهات ثلاث فلا يمكن الاعتماد على الخبر.

كما أنه قاصر الدلالة ثانياً، بل على خلاف المطلوب أدل، إذ المذكور في المجالس هكذا «... وأما قوله والله أكبر - إلى أن قال - لا تفتتح الصلاة إلا بها» فهو مشتمل على زيادة الواو على خلاف المنقول عنه في الوسائل كما تبّه عليه المعلق. فالاستدلال بشيء من الوجهين لا يتم.

والأولى الاستدلال عليه من وجوه:

أحدها: إطلاق أدلة الجزئية مثل قوله (عليه السلام) «تحرّيمها التكبير»^(١) بعد انصراف التكبير فيها إلى ما هو المعهود المتعارف المنقول عن صاحب الشرع، والمفروض في الأذان، والذي يعرفه حتى النساء والصبيان، ولم يختلف فيه اثنان، لا من الخاصة ولا من العامة كما عرفت. فالمعروفية بهذه المثابة من الكثرة والشيوخ في جميع الأعصار والأمصار بحيث متى قيل لأحد كبر لا يتفوه إلا بقوله الله أكبر، لا شك في أنه يوجب صرف إطلاق التكبير في تلك الأدلة إلى هذه الكيفية الخاصة الرائجة بين عموم المسلمين، بل لعلّه لا يوجد تعارف أشد من ذلك في صرف الاطلاق، فمقتضى دليل الجزئية بعد التنزيل على المتعارف وجوب هذه الكيفية بخصوصها وعدم الاجتزاء بغيرها.

ومعه لا تصل النوبة إلى الرجوع إلى الأصل العملي الذي مقتضاه هو البراءة، بناءً على ما هو الصحيح من الرجوع إليها عند الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وكذا عند الشك بين التعيين والتخيير الذي هو في الحقيقة من مصاديق الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ولا فرق بينهما إلا في مجرد التعبير كما أوضحناه في الأصول^(٢). فما عن بعض من التفكيك بينها

(١) الوسائل ٦: ١١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ١٠.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٤٥٣.

بالرجوع إلى البراءة في الأوّل، والاشتغال في الثاني في غير محلّه.

الثاني: الأخبار الدالة على أنّ عدد التكبير في الصلوات الخمس اليومية خمس وتسعون، كموثق معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: التكبير في الصلاة الفرض الخمس صلوات، خمس وتسعون تكبيرة، منها تكبيرات القنوت خمس»^(١). فإنّ المستفاد منها أنّ تلك التكبيرات التي منها الافتتاح كلها من سنخ واحد وعلى صورة واحدة، فاذا انضمّ ذلك إلى قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة: «إذا أردت أن تركع فقل وأنت منتصب: الله أكبر...»^(٢) إلخ المشتملة على بيان الكيفية في تكبيرة الركوع، يظهر من ذلك أنّ تكبيرة الافتتاح أيضاً كذلك، لما عرفت من استظهار كون الجميع من سنخ واحد وبكيفية واحدة.

الثالث: - وهو العمدة، والاستدلال به أقوى من سابقه وأظهر - صحيحة حماد الواردة في بيان كيفية الصلاة التي استدلّ بها الأصحاب في كثير من المقامات قال فيها: «واستقبل بأصابع رجله (جميعاً) لم يحرفها عن القبلة بخشوع واستكانة فقال: الله أكبر...» إلخ^(٣) ثم قال (عليه السلام) في ذيلها «يا حماد هكذا صلّ...» إلخ، فإنّ ظاهر الأمر وجوب الاتيان بتلك الكيفية الظاهر في الوجوب التعييني^(٤) بمقتضى الإطلاق. ولا يقدر في الاستدلال اشتغالها على

(١) الوسائل ٦: ١٨ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٥ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٢٩٥ / أبواب الركوع ب ١ ح ١.

(٣) الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

(٤) الاستدلال بهذه الصحيحة وإن تكرر في كلمات سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) تبعاً لجمع من الأعلام، لكنه مبني على ظهور الأمر في قوله (عليه السلام) «يا حماد هكذا صلّ»

جملة من المستحبات لما ثبت في محله من أن اقتران الكلام بما ثبت استحبابه من الخارج لا يمنع من الظهور في الوجوب فيما عداه الفاقد للقرينة على الخلاف^(١) سيما بناءً على مسلكنا من خروج الوجوب والاستحباب عن مدلول الأمر وكونهما بحكم العقل ومنتزعين من الاقتران بالترخيص في الترك وعدمه^(٢)، فما ثبت اقترانه بالترخيص في الترك كان مستحباً وإلا حكم العقل بوجوبه، وحيث لم يثبت الترخيص المزبور في التكبير كان واجباً. وليت شعري كيف غفل الأصحاب عن التمسك بهذه الصحيحة في المقام مع وضوح دلالتها واستنادهم إليها في كثير من المقامات متعرضين للاشكال المزبور ودفعه بما ذكر.

→ في الوجوب، فيؤخذ به ما لم تقم قرينة على الخلاف حسماً قرره (دام ظله) إلا أن لقاتل أن يقول: إن التأمل في صدر الصحيحة يقضي بأنه (عليه السلام) لم يكن بصدد تعليم الصلاة الواجبة لآباء مقام حماد عن خفاء مثل ذلك عليه، ولا سيما مع التقيح والتوبيخ الشنيع بمثل قوله (عليه السلام) «ما أقبح بالرجل منكم» إلخ، أفهل يحتمل أن مثل هذا الرجل العظيم وهو من أجلة الفقهاء، بل من أصحاب الاجماع يأتي عليه ستون أو سبعون سنة وهو لا يدري الحدود الواجبة للصلاة.

إذن فلا ينبغي التأمل في أنه (عليه السلام) بصدد تعليم الصلاة بحدودها التامة ومزاياها الكاملة كما أشير إليه في صحيحة أخرى لحماذ بقوله (عليه السلام) «إن للصلاة أربعة آلاف حد» [المستدرک ٤: ٨٤ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٢]، وعليه فلا ظهور للأمر المزبور إلا في الارشاد إلى مثل هذه الصلاة، دون الوجوب التعييني كما ادعي، فلا تصلح للاستشهاد حتى فيما لم تقم قرينة على الخلاف، لما عرفت من احتفافها بقرينة داخلية قاضية بعدم سوقها لبيان الحدود الواجبة.

ومنه تعرف أن ما في المتن من الاستغراب في غير محله، بل ينبغي الاستغراب من الاستدلال بها في سائر المقامات فلاحظ.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٣٨.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٣١.

والأحوط عدم وصلها بما سبقها من الدعاء^(١) أو لفظ النيّة وإن كان الأقوى جوازه^(*) وتحذف الهمزة من (الله) حينئذ.

(١) هذه هي الجهة الثانية من الكلام، وقد اختار (قدس سره) جواز وصل التكبيرة بما سبقها من الدعاء ونحوه بجذف الهمزة من الله حينئذ، وإن ذكر (قدس سره) أنّ الأحوط هو عدم الوصل، والمشهور هو عدم الجواز واستدلّ لهم - كما في الذكرى^(١) - بما يتألف من مقدّمتين: إحداهما: أنّ المعهود المنقول من صاحب الشرع هو قطع همزة الله وعدم وصلها بما تقدمها. الثانية: أنّه لا كلام قبل تكبيرة الاحرام، فلو تكلفه واستلزم سقوط همزة الوصل لكونه من خواص الدرج بكلام متصل، فقد تكلف ما لا يحتاج إليه، فيخرج اللفظ عن أصله المعهود شرعاً.

وفي كلتا المقدمتين ما لا يخفى، أمّا الأولى: فلعدم الدليل على تخصيص الصادر من صاحب الشرع بذلك. نعم، المنقول عنه (صلّى الله عليه وآله) ذلك، إلاّ أنّه لم ينقل عدم صدور غيره منه، ومجرد ذلك لا يكون دليلاً على العدم، فلعله صدر ولم ينقل إلينا. فدعوى أنّ النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لم يأت بها إلاّ مقطوعة عن الكلام السابق لا شاهد عليها - كما صرح به في الجواهر^(٢) -.

وأما الثانية: فإن أريد من الكلام المنفي وجوده قبل تكبيرة الاحرام الكلام الواجب فهو صحيح، إلاّ أنّ من المعلوم أنّ السقوط من خواص الدرج بكلام متصل واجباً كان أم لا، وإن أريد النبي بقول مطلق حتى المستحب منه أو

(*) فيه وفيما بعده إشكال فالاحتياط لا يترك.

(١) الذكرى ٣: ٢٥٦.

(٢) الجواهر ٩: ٢٠٦.

كما أنّ الأقوى جواز وصلها بما بعدها^(١) من الاستعاذة أو البسملة أو غيرها، ويجب حينئذ إعراب راء أكبر، لكن الأحوط عدم الوصل.

المباح فهو مقطوع العدم، كيف والتكبيرة هي التحريم، فلا يحرم الكلام إلا بعدها لا قبلها، وقد ثبت استحباب جملة من الأدعية قبلها ولا أقل من تكبيرات الافتتاح الست، فمن الجائز أن يوصل التكبيرة السادسة بالتكبيرة السابعة التي بها تفتتح الصلاة، المستلزم لسقوط همزة الوصل حينئذ الذي هو من شؤون الدرج بكلام متصل.

ومن هنا قد يقوى في النظر - بعد عدم قيام دليل على المنع - جواز الوصل كما اختاره في المتن، استناداً إلى أصالة البراءة عن مانعيته، بناءً على ما هو الصحيح من الرجوع إليها في الأقل والأكثر الارتباطيين، وقد أشرنا إلى أنّ هذا الباب وباب الدوران بين التعيين والتخير من وادٍ واحد، بل أحدهما عين الآخر، والاختلاف في مجرد التعبير، فلا وجه للتفكيك بالرجوع إلى البراءة في الأوّل والاشتغال في الثاني.

هذا، ولكن الحكم بالجواز مشكل جداً، لا يمكن الاستدلال على المنع بصحیحة حماد المتقدمة^(١) حيث ذكر فيها صورة التكبيرة منفصلة عن أيّ شيء قبلها، ثم قال (عليه السلام) في ذيلها: «يا حماد هكذا صلّ»، والأمر ظاهر في الوجوب التعييني، فجواز الوصل يحتاج إلى الدليل، وبدونه يتعيّن العمل بظاهر الأمر، فلا تصل النوبة إلى الرجوع إلى الأصل العملي المزبور. وكيف كان، فعدم جواز الوصل ووجوب قطع الهمزة إن لم يكن أقوى فلا ريب أنّه أحوط.

(١) هذه هي الجهة الثالثة من الكلام، فنقول: إذا بنينا على جواز الوصل

بالسكون فلا ينبغي الاشكال حينئذ في جواز وصل التكبيرة بما بعدها، لحصول المحافظة على هيئتها من دون أيّ تغيير.

وأما إذا بنينا على عدم الجواز فالظاهر أيضاً جواز الوصل مع إعراب راء أكبر - كي لا يلزم الوصل بالسكون - إذ لا دليل على وجوب الوقف على أكبر بل مقتضى إطلاق صحيحة حماد^(١) عدمه، سيما وقد تعرّض فيها للوقف والتنفس بعد الفراغ عن التوحيد قبل الشروع في تكبيرة الركوع بقوله: «ثم قرأ الحمد بترتيل وقل هو الله أحد، ثم صبر هنيئة بقدر ما تنفس وهو قائم، ثم قال الله أكبر...» إلخ مع أنّ الصبر والتنفس هنا غير واجب قطعاً، فلو كان الوقف في تكبيرة الاحرام واجباً كان ذكره أولى والتعرض له أحرى كما لا يخفى.

وكيف كان، فإطلاق الصحيحة رافع لاحتمال الوجوب، فإنّ هذه الصحيحة وغيرها من الروايات الواردة لبيان كيفية الصلاة إنّما تتكفل ببيان الأجزاء بموادها، وأما إعراب الكلمات من الوقف والحركات فهو محوّل إلى قانون اللغة والقواعد العربية والأصول المقررة لذلك، ومن هنا لا نجد في شيء من تلك الأخبار تعرّضاً لذلك. وعليه فاذا احتملنا لزوم مراعاة شيء على خلاف ما تقتضيه تلك القواعد كوجوب الوقف في المقام وعدم وصل التكبيرة بما بعدها جاز التمسك في دفعه باطلاقها.

ولا ينافي ذلك ما تقدّم من عدم جواز وصل التكبيرة بما قبلها استناداً إلى صحيحة حماد، لأنّ ذلك كان مستلزماً لتغيير مادة اللفظ، لسقوط همزة الله في الدرج، وقد عرفت أنّ ظاهر الصحيحة الأمر بهذه الهيئة بمادتها، وأما في المقام فالتغيير راجع إلى الإعراب، والصحيحة كغيرها من سائر الأخبار غير ناظرة إليه كما عرفت.

ويجب إخراج حروفها من مخارجها^(١) والموالة بينها، وبين الكلمتين.

[١٤٤٥] مسألة ١: لو قال: (الله تعالى أكبر) لم يصح، ولو قال: (الله أكبر من أن يوصف)^(٢)، أو (من كل شيء) فلا حوط^(*) الإتمام والإعادة وإن كان الأقوى الصحة إذا لم يكن بقصد التشريع.

هذا ومع الاغماض عن إطلاق الصحيحة، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة عن مانعية الوصل بما بعدها على المختار من جواز الرجوع إليها في الأقل والأكثر الارتباطيين، وفي الدوران بين التعيين والتخير، وقد أشرنا غير مرة إلى اتحاد المسألتين وعدم المجال للتفكيك بينهما.

(١) كي لا تتغير الكلمة عما هي عليه القادح في الصحة، للزوم الاتيان بها لا بشيء غيرها، كما لا ريب في لزوم الموالة بين حروفها كلزومها بين الكلمتين تحفظاً على الهيئة الكلامية اللازم مراعاتها وإلا خرجت التكبيرة عن كونها كذلك.

(٢) أمّا عدم صحة الأوّل، المستلزم لتغيير هيئة التكبيرة عن كفييتها المتعارفة فقد سبق الكلام فيه مستقصى وعلم وجهه ممّا مرّ^(١).

وأما الثاني، فالظاهر أيضاً عدم الجواز، فإنّه وإن لم يستلزم تغييراً في الهيئة لكونه زيادة لاحقة، لكنّها مغيرة للمعنى فلا تجوز، فإنّ قوله: الله أكبر من أن يوصف، لا يدل على اختصاص الأكبرية من ذلك به تعالى ونفيها عن غيره فعملّ هناك موجوداً كالنبيّ الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أو ملك مقرب هو أيضاً أكبر من أن يوصف، كما أن قوله: الله أكبر من كل شيء، لا يدل على

(*) لا يترك الاحتياط بالإعادة.

[١٤٤٦] مسألة ٢: لو قال: الله أكبر بأشباع فتحة الباء حتى تولد الألف بطل^(١) كما أنه لو شدد راء أكبر بطل أيضاً.

[١٤٤٧] مسألة ٣: الأحوط تفخيم اللام من الله والراء من أكبر، ولكن الأقوى الصحة مع تركه أيضاً^(٢).

[١٤٤٨] مسألة ٤: يجب فيها القيام والاستقرار فلو ترك أحدهما بطل عمداً كان أو سهواً^{(*) (٣)}.

أنه تعالى غير محدود بحدّ وغير قابل للوصف، بل غايته أنّ كل موجود في الخارج فالله سبحانه أكبر منه، وأمّا أنه تعالى أكبر من أن يوصف وأجل من أن يحدد بحد فلا دلالة للكلام عليه.

هذا بخلاف قولنا: (الله أكبر) مرسلأً عن كل قيد، فأنه يدل على الأكبرية المطلقة الشاملة لجميع تلك المعاني، بل وغيرها كما لا يخفى، فيكون المعنى أشمل والمفهوم أوسع وأكمل، فلا يجوز تغييره بالتقييد الموجب للتضييق.

(١) للزوم زيادة الحرف الموجبة لتغيير الصورة، بل خروج الكلمة عن حقيقتها. ومنه يظهر الحال في تشديد راء أكبر.

(٢) فإنّ ذلك من قواعد التجويد غير اللازم مراعاتها، بعد عدم خروج الكلمة بالاخلال بها عن كونها عربية، فان تلك القواعد من محسنات الكلام لا من مقوماته.

(٣) ذكر (قدس سره) أنه يعتبر في التكبير القيام والاستقرار، بل هما ركنان فيها بمعنى أنه لو ترك أحدهما عمداً أو سهواً بطل.

أما القيام: فلا إشكال كما لا خلاف في اعتباره فيها، وتشهد له جملة من النصوص الواردة، إما في خصوص التكبيرة كصحيحة حماد^(١) قال فيها: «فقام أبو عبدالله (عليه السلام) مستقبل القبلة منتصباً - إلى أن قال - فقال: الله أكبر...» إلخ بضميمة قوله في الذيل «يا حماد هكذا صلّ» الظاهر في الوجوب التعييني.

أو في حال الصلاة التي منها التكبيرة التي هي افتتاحها وأول جزء منها وهي كثيرة، كصحيح زرارة قال: «قال أبو جعفر (عليه السلام) في حديث: وقم منتصباً فإن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(٢)، وصحيح أبي حمزة «عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول الله (عزّ وجلّ): ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ قال: الصحيح يصلي قائماً...» إلخ^(٣).

وصحيح أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له»^(٤)، ونحوها غيرها.

ثم إن مقتضى إطلاق هذه النصوص اعتبار القيام والانتصاب في التكبيرة مطلقاً، لكن المحكي عن الشيخ في المبسوط والخلاف^(٥) عدم اعتباره في المأموم قال: إذا كبر المأموم تكبيرة واحدة للافتتاح والركوع وأتى ببعض التكبير منحنيّاً صحّت صلاته، واستدلّ عليه بأنّ الأصحاب حكموا بصحة هذا التكبير وانعقاد الصلاة به، ولم يفضلوا بين أن يكبر قائماً أو يأتي به منحنيّاً، فمن ادعى البطلان احتاج إلى دليل.

(١) الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٨ / أبواب القيام ب ٢ ح ١.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨١ / أبواب القيام ب ١ ح ١.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٩ / أبواب القيام ب ٢ ح ٢.

(٥) المبسوط ١: ١٠٥، الخلاف ١: ٣٤٠ / مسألة ٩٢.

وفيه: ما لا يخفى، إذ يكفي في الدليل إطلاق النصوص المتقدمة كما عرفت. وحكم الأصحاب بالصحة مسوق لبيان الاجتزاء بالتكبير المزبورة عن التكبيرتين، وسنتعرض لهذا الحكم في محله إن شاء الله تعالى^(١)، وليسوا بصدد بيان الصحة على الإطلاق حتى مع الاخلال بسائر الشرائط المعتبرة في التكبير من القيام ونحوه، فإنّ بيان ذلك موكول إلى محله وقد تعرضوا له، فلا إطلاق لكلامهم في المقام من هذه الجهة قطعاً.

على أنّه يكفي في الحكم بالبطلان الصحيحة الواردة في خصوص المقام، وهي صحيحة سليمان بن خالد عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنّه «قال في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راكع وكبّر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه: فقد أدرك الركعة»^(٢).

فإنّ بعض المذكور في القضية الشرطية وإن كان من قبيل القيود المسوقة لبيان تحقق الموضوع التي لا مفهوم لها كادراك الإمام في ركوعه، وكذا تكبير الرجل، إذ مع انتفاء الأول لا موضوع لادراك الركعة، كما أنّه مع انتفاء الثاني لا موضوع للصلاة، إلا أنّ البعض الآخر ليس من هذا القبيل كقوله «وهو مقيم صلبه» - الذي هو محل الاستشهاد - وقوله «ثم ركع» فإنّ من يكبّر قد يقيم صلبه وقد لا يقيم، كما أنّه قد يركع وقد لا يركع، وقد ذكرنا في الأصول في بحث المفاهيم أنّ الجملة الشرطية إذا اشتملت على قيدين أحدهما مسوق لبيان تحقق الموضوع والآخر لغيره، كان للقضية مفهوم باعتبار الثاني وإن لم يكن له باعتبار الأوّل، كما في قولك: إن ركب الأمير وكان ركوبه يوم الجمعة فخذ بركابه، فيدل على عدم وجوب الأخذ بالركاب لو كان الركوب في غير يوم

(١) شرح العروة ١٥: ٧٥.

(٢) الوسائل ٨: ٣٨٢ / أبواب صلاة الجماعة ب ٤٥ ح ١.

الجمعة وإن لم يدل على عدم الوجوب مع عدم الركوب أصلاً، لانتفاء الموضوع حينئذ، كما في قولك: إن رزقت ولدأ فاختنه^(١).

وعليه فالصحيحة وإن لم يكن لها مفهوم باعتبار فقد أحد القيدتين الأولين المسوقين لبيان تحقق الموضوع، لكنه ينعقد لها المفهوم باعتبار القيدتين الآخريتين فتدل بالمفهوم على أن من كبر ولم يقيم صلبه وركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فهو غير مدرك للركعة المساوق لبطلان الصلاة.

وتؤيدّها: رواية أبي أسامة يعني زيدا الشحام «أنه سأل أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل انتهى إلى الامام وهو راكع، قال: إذا كبر وأقام صلبه ثم ركع فقد أدرك»^(٢) والتقريب ما مرّ لكن سندها مخدوش، فإنّ أبا أسامة وإن كان موثقاً لتصريح الشيخ بتوثيقه^(٣) على أنه واقع في أسانيد كامل الزيارات^(٤)، مع أنّ العلامة ذكر في شأنه عين العبارة التي ذكرها النجاشي بزيادة قوله ثقة عين^(٥)، وهو مشعر بأخذ العبارة منه، ولعلّ نسخة النجاشي الموجودة عنده كانت مشتملة على الزيادة، فيكون قد وثقه النجاشي أيضاً^(٦)، وإن كانت النسخة الواصلة إلينا الدارجة اليوم خالية عنها.

إلا أنّ طريق الشيخ إلى الرجل فيه ضعف، لاشتاله على أبي جميلة مفضل ابن صالح ولم يوثق، فالرواية ضعيفة السند، ومن هنا ذكرناها بعنوان التأييد.

(١) دراسات في علم الأصول ٢: ٢٠٠.

(٢) الوسائل ٨: ٣٨٣ / أبواب صلاة الجماعة ب ٤٥ ح ٣.

(٣) الفهرست: ٧١ / ٢٨٨.

(٤) لا أثر له، لعدم كونه من المشايخ بلا واسطة.

(٥) الخلاصة: ١٤٨ / ٤٢٢.

(٦) رجال النجاشي: ١٧٥ / ٤٦٢.

فتحصّل: أنّ الأقوى اعتبار القيام في التكبيرة مطلقاً، من غير فرق بين المأموم وغيره.

وهل يختصّ اعتباره بحال الذكر أو يعمّ النسيان فتعدّ من الأركان، فلو تركه عمداً أو سهواً بطلت صلاته؟

مقتضى إطلاق حديث لاتعاد الحاكم على الأدلة الأولية هو الأوّل، لعدم كونه من الخمسة المستثناة، فيندرج تحت إطلاق المستثنى منه، فإنّ الاخلال بنفس التكبيرة - نقصاً - وإن لم يكن مشمولاً للحديث، لعدم الدخول بعد في الصلاة التي افتتحها التكبيرة، ولعلها من أجله لم تذكر في عقد الاستثناء مع مسلمية البطلان بتركها سهواً نصاً وفتوى كما تقدم، لكن الاخلال بالقيام مع الاتيان بذات التكبيرة غير مانع عن شمول الحديث، لصدق الشروع والافتتاح والتلبس بالصلاة بمجرد حصول التكبيرة وإن كانت فاقدة لشرطها كما لا يخفى فلو كان هناك إخلال فهو من ناحية القيام لا التكبيرة فيشملة الحديث.

إلا أنّ صريح موثقة عمار هو الثاني، أعني بطلان الصلاة بنسيان القيام، قال (عليه السلام) فيها: «وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فني حتى افتتح الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم ولا يقتدي (ولا يعتد) بافتتاحه وهو قاعد»^(١). فلا مناص من تخصيص الحديث بها، لكونها أخص منه مطلقاً.

وأما الاستقرار: بمعنى الطمأنينة والسكون في قبال الاضطراب والحركة، فلم يرد على اعتباره في التكبيرة نص بالخصوص، وإنّما استدلّ له في المقام بما دلّ على اعتباره في الصلاة بعد كون التكبيرة منها جزءاً لها. وقد استدلّ له بعد الاجماع المحقق بعدة من الروايات.

(١) الوسائل ٥: ٥٠٣ / أبواب القيام ب ١٣ ح ١.

منها: رواية السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) «أنه قال في الرجل يصلي في موضع ثم يريد أن يتقدم، قال: يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ»^(١) فإن التكبيرة حالها حال القراءة من هذه الجهة كما لا يخفى.

وهذه الرواية وإن كانت معتبرة سنداً، فإن السكوني موثق، وكذا النوفلي الراوي عنه، لوقوعه في أسانيد تفسير القمي، لكنها قاصرة الدلالة، إذ بعد تسليم شمول القراءة للتكبيرة واتحادها معها في هذا الحكم، ليست الرواية مما نحن فيه، لكونها ناظرة إلى اعتبار الاستقرار في مقابل المشي، لا في مقابل الطمأنينة والاضطراب، مع كونه واقفاً الذي هو محل الكلام.

ومنها: رواية سليمان بن صالح عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماش ولا راكب ولا مضطجع، إلا أن يكون مريضاً وليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة، فإنه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»^(٢) بناءً على أن المراد من التمكن الاستقرار والاطمئنان، كما لعله الظاهر.

وهي وإن صحّ سندها، بالرغم من اشتاله على صالح بن عقبة وقد ضعفه ابن الغضائري^(٣)، إذ لا عبرة بتضعيفه، لعدم الاعتماد على كتابه، فلا يعارض به التوثيق المستفاد من وقوعه في أسناد تفسير القمي وكامل الزيارات، لكنها قاصرة الدلالة، لأنه إن أريد من التشبيه المماثلة في كيفية الاستقرار، فلا تعرض فيها لحكمه، وإن أريد التشبيه من حيث الحكم، فقد سبق في مبحث الإقامة^(٤)

(١) الوسائل ٦: ٩٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٤ ح ١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٠٤ / أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٢.

(٣) مجمع الرجال ٣: ٢٠٧.

(٤) العروة الوثقى ١: ٤٤٤ [فصل في مستحبات الأذان والإقامة].

عدم اعتبار الاستقرار فيها وإنما هو مستحب، إذن فلا تدل على الوجوب في الصلاة، بل غايته المساواة في اعتبار الرجحان وأصل المطلوبة.

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن هارون بن حمزة الغنوي «أنه سأل أبا عبدالله (عليه السلام) عن الصلاة في السفينة، فقال: إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لم تتحرك فصلّ قائماً، وإن كانت خفيفة تكفأ فصلّ قاعداً»^(١) فقد دلت على اعتبار الاستقرار على نحو يتقدم على القيام لو أوجب الاخلال به فيصلي قاعداً.

ويمكن الخدش في السند: بأن في طريق الصدوق إلى هارون بن حمزة، يزيد ابن اسحاق شَعْر، ولم يوثق كما صرح به الأردبيلي^(٢) نعم صحح الطريق في الخلاصة^(٣) بناءً على مسلكه من العمل برواية كل إمامي لم يرد فيه قدح.

هذا، ولكن الرجل واقع في أسانيد كامل الزيارات^(٤) فالرواية معتبرة، ولا ينبغي النقاش في سندها. لكنها قاصرة الدلالة، لعدم كون التفصيل ناظراً إلى استقرار المصلي وعدمه، بل إلى استقرار السفينة واضطرابها لحفتها، وأنها لو كانت خفيفة بحيث تكفأ لو قام المصلي في صلاته سقط القيام حينئذ وصلى قاعداً مخافة الوقوع في البحر لكونه مظنة الضرر. فقوله «تكفأ» أقوى شاهد على اضطراب السفينة الموجب لسقوط القيام لكونه في معرض التلف والغرق دون اضطراب المصلي من حيث هو مع الأمن من القيام الذي هو محل الكلام. فهذه الروايات لا يمكن الاستدلال بشيء منها على اعتبار الاستقرار في

(١) الوسائل ٥: ٥٠٤ / أبواب القيام ب ١٤ ح ٢، الفقيه ١: ٢٩٢ / ١٣٢٩.

(٢) جامع الرواة ٢: ٥٤٢.

(٣) الخلاصة: ٤٤٠.

(٤) ولكنه لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة فلا يشمل التوثيق.

[١٤٤٩] مسألة ٥: يعتبر في صدق التلفُّظ بها بل وبغيرها من الأذكار^(١)

الصلاة كي يثبت في التكبيره التي هي جزء منها.

نعم، لو ثبت ما قد يدعى من اعتبار الاستقرار في مفهوم القيام الواجب حال التكبيره نصاً وفتوى كما تقدم^(١)، كان الدليل عليه دليلاً عليه، لكنه غير ثابت قطعاً، فإنَّ القيام لم يؤخذ في مفهومه إلا انتصاب الظهر في الجملة، في مقابل الانحناء والهيئات الأخرى من الركوع والسجود والاضطجاع والقعود وأما الحركة والسكون فخارجتان عن المفهوم، فقد يكون القائم متحركاً وقد يكون قاراً.

فليس في البين ما يعتمد عليه في اعتبار الاستقرار في الصلاة الشاملة للتكبيره إلا الاجماع المحقق والتسالم بين الأصحاب قديماً وحديثاً، وحيث إنه دليل لبي فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهي صورة العمد، فلا دليل على البطلان في صورة النسيان، بل مقتضى إطلاق حديث لا تعاد هي الصحة.

فدعوى ركنيته كما في المتن تبعاً للشهيد^(٢)، وأنه تبطل الصلاة بالاخلال به حال التكبيره عمداً وسهواً، لا يمكن المساعدة عليها. نعم، تصح الدعوى بالنسبة إلى القيام حالها كما عرفت.

(١) المشهور بين الأصحاب اعتبار سماع النفس تحقيقاً أو تقديراً في صدق التلفُّظ بالتكبيره وغيرها من الأذكار والأدعية والقرآن، فلو كان دون ذلك لم يصح.

(١) في ص ١٠٩.

(٢) لم نعره عليه.

والأدعية والقرآن، أن يكون بحيث يسمع نفسه تحقيقاً أو تقديراً، فلو تكلم بدون ذلك لم يصح (*).

وقد يستدل له - كما في المعتبر^(١) والمنتهى^(٢) - بدخل ذلك في تحقق الكلام فما لا يسمع لا يعدّ كلاماً ولا قراءة.

وفيه: ما لا يخفى، لمنع الدخول فلا يتوقف صدق الكلام على الاسماع، ولذا لو تكلم بمثل ذلك - بكلام آدمي - أثناء صلاته بطلت، ولا نظن تجويز مثل ذلك حتى من المستدل.

فالعمدة إذن الروايات الواردة في المقام، التي منها موثقة سماعة قال: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾ قال: المخافتة ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً»^(٣) فكأنه استصعب سماعة فهم المراد من الآية الشريفة، حيث إنّ الجهر والاخفات من الضدين اللذين لا ثالث لهما، فكيف نهى سبحانه عنهما وأمر باتخاذ الوسط بينهما بقوله تعالى: ﴿وَأَبْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾^(٤) فأجاب (عليه السلام) بأنّ الخفت الممنوع ما كان دون السمع، والجهر كذلك ما تضمن الصوت الشديد، وما بينهما هو الوسط المأمور به الذي ينقسم أيضاً إلى الجهر والاخفات حسب اختلاف الصلوات كما فصل في الروايات.

(*) هذا إذا لم يصدق عليه التكلم بأن كان من مجرد تحريك اللسان والشفة، وإلا فالصحة هو الأظهر.

(١) المعتبر ٢: ١٧٧.

(٢) المنتهى ١: ٢٦٨ السطر ٢٢.

(٣) الوسائل ٦: ٩٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٢.

(٤) الإسراء ١٧: ١١٠.

[١٤٥٠] مسألة ٦: من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلّم^(١)

ويؤيدها: روايات أخرى بهذا العنوان لا تخفى على المراجع، فلا إشكال في الحكم وأنه لا بدّ في الامتثال من التكلم بهذه الأمور على نحو يسمع نفسه^(١) إما تحقيقاً، أو تقديراً كما في الأصم لعارض، أو كان هناك مانع عن سماع الصوت.

(١) مراده (قدس سره) من عدم المعرفة بقريئة ذكر الملحون وغير القادر فيما بعد، من لم يعرفها صحيحة سواء لم يعرفها أصلاً، أو لم يعرف الصحيح منها.

ثم إنّ الوجوب في المقام ليس غيرياً شرعياً مقدّمة لوجود الصحيح، ولا علمياً عقلياً مقدّمة لاحتراز الامتثال الواجب بحكم العقل، بل هو من صغريات وجوب تعلم الأحكام المردد بين كونه واجباً نفسياً أو طريقياً أو غيرهما، وقد وردت فيه النصوص من قوله (عليه السلام): «هَلَّا تَعَلَّمْتَ»^(٢) ومن آية الذكر^(٣) وغيرهما، حسباً تعرّضنا له في الأصول في خاتمة البراءة مستقصى^(٤)، فإنّ الكبرى المبحوث عنها هناك أعم من تعلم نفس الأحكام أو موضوعاتها المتلقاة من قبل الشارع التي عهده بيانها عليه، ولا بدّ من الرجوع إليه في معرفتها وكيفياتها كما في المقام في قبال الموضوعات العرفية الموكول معرفتها إلى العرف.

ومّا ذكرنا يظهر أنّ وجوب التعلم في المقام وغيره ثابت حتى قبل دخول

(١) ما ذكره (دام ظله) في المقام هو المطابق لما سيجيء في مبحث القراءة المسألة (٢٧) ولما أورده في منهاجه المسألة (٦٢٠) ولكنه مخالف لما جاء في تعليقه الشريف على المقام فلاحظ.

(٢) البحار ٢: ٢٩، ١٨٠.

(٣) النحل ١٦: ٤٣.

(٤) مصباح الأصول ٢: ٤٩٣، ٤٩٥.

ولا يجوز له الدخول في الصلاة قبل التعلم^(١) إلا إذا ضاق الوقت فيأتي بها ملحونة^(٢).

الوقت، لعدم كونه وجوباً غيرياً ترشحياً حتى يتوقف على فعلية وجوب ذي المقدمة كما عرفت، فإن تعلم الأحكام بموضوعاتها المستنبطة واجب على الجاهل مطلقاً - إما نفساً أو طريقاً - كي لا تفوته الواقعيات في ظرفها المقر لها.

(١) لا بمعنى مجرد عدم الصحة وضعاً، أو عدم الاجتزاء به عقلاً من أجل عدم إحراز أداء المأمور به، بل بمعنى عدم جوازه شرعاً - زائداً على ذلك - لكونه من التشريع المحرم، لاحتمال عدم كون الصادر منه تكبيرة، أو أنها تكون ملحونة، فإنه على التقديرين لم يتعلّق به الأمر وليس من أجزاء الصلاة، فافتتاح الصلاة والدخول فيها بذلك، المساوق للالتيان به بعنوان الجزئية وبقصد الأمر تشريع محرم.

(٢) بلا خلاف، ويكفي في ذلك إطلاقات الأمر بالتكبير مثل قوله (عليه السلام): «تحرّمها التكبير»^(١) فإنه يشمل الصحيح والملحون. والتقييد بالأوّل على صورة الله أكبر، إنما كان من أجل الانصراف إلى المتعارف، أو لفعل الإمام (عليه السلام) والأمر به كذلك كما في صحيحة حماد على ما تقدم^(٢)، ولا ريب أنّ كلاً منهما خاص بحال الاختيار، فيبقى الاطلاق في صورة العجز والاضطرار - كما في المقام حيث لا يتمكن من تعلم الصحيح لضيق الوقت - على حاله بعد صدق عنوان التكبير على كل من الصحيح والغلط.

هذا، مضافاً إلى فحوى موثقة السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته

(١) الوسائل ٦: ١١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ١٠.

(٢) في ص ١٠٩.

باصبعه»^(١) فإنّ الاكتفاء بتحريك اللسان والاشارة بالاصبع يستدعي الاجتزاء بالقراءة الملحونة، وكذا التكبير الملحون بطريق أولى.

وموثقة مسعدة بن صدقة قال: «سمعت جعفر بن محمد (عليه السلام) يقول: إنك قد ترى من المحرّم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم والمحرّم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح»^(٢).

فإنّها كما ترى ظاهرة الدلالة على المطلوب، حيث دلت على أنّ الذي يراد من المحرّم - وهو الاعرابي -^(٣) وكذا العجم ويحسب له هو العمل الناقص حسبما يدركه ويستطيعه كما في الأخرس، وهذا شيء لا يساوي مع الذي يراد من العالم الفصيح من العمل الكامل الصحيح. ومثل هذا التعبير شائع في العرف فيقال: لا يراد من زيد ما يراد من عمرو، يعنون به أنّ المطلوب منه هو العمل الناقص لكونه دون عمرو في الشأن والدرك. فلا يورد على الرواية بعدم دلالتها على الاجتزاء بالناقص، بل غايتها عدم وجوب التام.

هذا، مع أنّ دعوى القطع بأنّ من لا يستطيع على أداء الصحيح وظيفته هو التلفظ بالملحون غير مجازفة، ضرورة أنّ مثل هذا كمن في لسانه آفة لا يتمكن من أداء الحروف عن مخارجها فيبذل بعضها ببعض كتبديل الراء بالياء ونحوه موجود في كل عصر، ولم يرد في شيء من الأخبار التعرض لبيان وظيفتهم الخاصة من حيث جعل البدل كالترجمة ونحوها، أو سقوط التكليف عنهم

(١) الوسائل ٦: ١٣٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٩ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ١٣٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٩ ح ٢.

(٣) أعرابي محرّم: جاف لم يخاطب المحضر، كذا في المنجد [في مادة حرم] والأقرب [١]:

فيعلم من ذلك إيكال الأمر إلى الوضوح، وأنّ وظيفتهم هو ما يستطيعون.
فتحصّل: أنّ مقتضى الوجوه الأربعة المتقدمة، وهي الاطلاقات والروايتان
والعلم الخارجي هو وجوب الاتيان بالملحون والاجزاء به.

مضافاً إلى موثقة أخرى للسكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: قال
النبيّ (صلى الله عليه وآله): إنّ الرجل الأعجمي من أمّتي ليقراً القرآن بعجمية
فترفعه الملائكة على عريته»^(١)، بعد القطع بعدم خصوصية للقرآن، فيعمّ
التكبيره وغيرها.

وأما الاستدلال عليه بما ورد من أنّه كلّما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر^(٢)
وأنه ما من شيء حرّم الله تعالى إلّا وقد أحلّه لمن اضطر إليه^(٣) فساقط، إذ
غاية ما يستفاد منها سقوط الوجوب عن التام الذي يستقل به العقل من أجل
قبح التكليف بما لا يطاق من دون حاجة إلى الاستناد بهذه الأخبار، لإثبات
وجوب الناقص الذي هو محل الكلام.

كما أنّ الاستدلال بحديث: «لا يترك الميسور بالمعسور»^(٤) وبما ورد من أنّ
سين بلال شين عند الله^(٥) أيضاً ساقط، لضعف سند الحديث فلا أساس لهذه
القاعدة كما تعرضنا له في الأصول^(٦).

وأما الرواية، فلم تنقل بطرقنا ولذا لم يذكرها في الوسائل وإن ذكرت في

(١) الوسائل ٦: ٢٢١ / أبواب قراءة القرآن ب ٣٠ ح ٤.

(٢) الوسائل ٨: ٢٥٩ / أبواب قضاء الصلوات ب ٣ ح ٣.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٢ / أبواب القيام ب ١ ح ٦، نقل بالمضمون.

(٤) عوالي اللآلي ٤: ٥٨ / ٢٠٥.

(٥) المستدرک ٤: ٢٧٨ / أبواب قراءة القرآن ب ٢٣ ح ٣.

(٦) مصباح الأصول ٢: ٤٧٧.

وإن لم يقدر فترجمتها من غير العربية (*)^(١)،

المستدرك، وإنما هي مذكورة في كتب العامة ومروية بطرقهم فلا يعتمد عليها. ثم إنَّ صاحب الجواهر^(١) (قدس سره) استدلَّ في المقام بفحوى ما ورد في الألتغ والألتغ، والفاء، والتتام، مع أنَّنا لم نجد رواية وردت في هؤلاء، وهو (قدس سره) أيضاً استند في الحكم لهم - في مبحث القراءة - بقاعدة الميسور^(٢) ولم يتعرض لرواية خاصة.

(١) قال في المدارك^(٣) هذا مذهب علمائنا وأكثر العامة، ثم حكى عن بعضهم سقوط التكبير حينئذ، واحتمله هو (قدس سره) عملاً بأصالة البراءة لعدم الدليل على وجوب الترجمة بعد سقوط التكبيرة بالعجز. وكيف كان، فإن كان هناك إجماع تعدي يصلح للاستناد إليه، وإلا فلا بدَّ من إقامة الدليل.

وعن شيخنا المرتضى (قدس سره)^(٤) الاستدلال له باطلاق الأمر بالتكبير في مثل قوله (عليه السلام) «تحريمها التكبير»، بدعوى أنَّ المراد به مطلق الثناء على الله تعالى بصفة الكبرياء، والتقيد بالصورة الخاصة العربية إنما هو من أجل الانصراف إلى المعهود والمتعارف، أو غيره من سائر الأدلة الخارجية وكلها قاصرة عن إفادته إلا للقادر، فيبقى العاجز مشمولاً للاطلاق.

وفيه: ما لا يخفى، فإنَّ الظاهر أنَّ التكبيرة المأمور بها من المصادر الجعلية كما في الحوقلة والحيلة، فلا يراد بها إلا التلظظ بالعبرة المخصوصة على النحو

(*) على الأحوط.

(١) الجواهر ٩: ٢١١.

(٢) الجواهر ٩: ٣١١.

(٣) المدارك ٣: ٣٢٠.

(٤) كتاب الصلاة ١: ٥٤٦.

ولا يلزم أن يكون بلغته^(١)، وإن كان أحوط، ولا يجزئ عن الترجمة غيرها من الأذكار والأدعية وإن كانت بالعربية. وإن أمكن له النطق بها بتلقين الغير حرفاً فحرفاً قدّم على الملحون والترجمة.

المتعارف العربي، وإن كان ذلك مطلقاً من حيث الصحيح والملحون كما مرّ فلا يعمّ الترجمة أصلاً، لعدم صدق التكبير عليها بوجه.

وبعارة أخرى: دعوى الاطلاق على وجه يشمل الترجمة تتوقف على تمامية مقدماته التي منها كون المتكلم في مقام البيان، حتى من ناحية اللفظ الذي يعبر به عن تكبير الله وثنائه حتى يشمل الترجمة بمقتضى الاطلاق بعد عدم التقييد بالعربية، وليس كذلك، بل التكبير فيها منصرف إلى المعهود المتعارف غير الصادق على الترجمة بوجه.

نعم، يصح الاستدلال لذلك بما كان عارياً عن لفظ التكبير، كما ورد في ذيل موثقة عمار المتقدمة سابقاً من قوله (عليه السلام) «ولا صلاة بغير افتتاح»^(١) فإنها دلت على لزوم الافتتاح من غير تقييد بالتكبير، فيعمّ الترجمة بعد وضوح صدقه عليها.

وبالجملة: المستفاد من هذه الموثقة بعد ضمّها إلى أدلة التكبير: أنّ الواجب هو الافتتاح بالتكبير مع القدرة عليها، وأمّا مع العجز فلا بدّ من الافتتاح بشيء ولا يشرع الدخول في القراءة والركوع ابتداءً كما هو مورد الموثقة، وحيث لا شيء أقرب إلى التكبير من الترجمة ففتن، فيقول مثلاً: خدا بزرگتر است، إن كان التكبير متضمناً للتفضيل، وإلا فيقول: خدا بزرگ است.

(١) لعدم الدليل على التعيين، فيرجع إلى إطلاق «لا صلاة بغير افتتاح»

الشامل لمطلق الترجمة كما مرّ. ومع الغض فيرجع إلى أصالة البراءة عن التقييد بلغة خاصة بناءً على المختار من الرجوع إليها في الأقل والأكثر الارتباطي.

وقد يقال: بعد إنكار إطلاق يرجع إليه في بديلة الترجمة: إنّ المقام من الدوران بين التعيين والتخير، وفي مثله يرجع إلى الاشتغال ويعمل على التعيين.

قلت: قد عرفت وجود الاطلاق، وأمّا كون المقام من الدوران المزبور فقد مرّ قريباً أنّه بعينه هو الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطي، ولا فرق بينه وبين التعيين والتخير إلا في مجرد التعبير وتغيير اللفظ، فإنّ التخير هو الأقل وكلاهما هو الجامع المتيقن في البين، والخصوصية الزائدة المشكوكة المدفوعة بأصالة البراءة هي التي يعبر عنها بالتعيين تارة وبالأكثر أخرى، فلا وجه للتفكيك بين المسألتين بالرجوع إلى البراءة في الأولى والاشتغال في الثانية.

هذا، وقد يقال: بلزوم مراعاة الترتيب بين اللغات، فيكبّر أولاً بالعربية وإلا فبالسريانية، وإلا فبالفارسية، فإنّ الأوّل لغة القرآن الكريم، والثاني لغة أغلب الكتب السماوية، والثالث لغة كتاب المجوس.

وكان على هذا القائل إضافة العبرانية أيضاً، فإنّها لغة توراة موسى (عليه السلام) مع أنّ كتاب نبيّ المجوس لم يكن باللّغة الفارسية الدارجة اليوم، وإنّما كان بلغة الفرس القديمة التي لا يعرف الفارسي منها اليوم ولا كلمة واحدة. وكيف كان، فمثل هذه الوجوه الاعتبارية الاستحسانية لا تصلح لأن تكون مدركاً لحكم شرعي كما لا يخفى.

وقد تحصّل من جميع ما مرّ: أنه لدى العجز عن التكبيره ينتقل إلى الترجمة بأيّ لغة كانت، ولا تجزئ غيرها من الأذكار والأدعية وإن كانت بالعربية، لأنّ الترجمة أقرب إلى التكبيره الواجبة من غيرها بعد تعدّها.

[١٤٥١] مسألة ٧: الأخرس يأتي بها على قدر الإمكان، وإن عجز عن النطق أصلاً أخطرها بقلبه وأشار إليها مع تحريك لسانه إن أمكنه (*) (١).

(١) المستند فيما ذكره (قدس سره) في وظيفة الأخرس العاجز عن النطق رأساً من الإخطار بالقلب والاشارة إلى التكبيره وتحريك اللسان هي موثقة السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بأصبعه»^(١) بعد القطع بعدم الاختصاص بالمذكورات في الخبر، بل المراد عامة الأقوال الواجبة عليه فيشمل التكبير.

لكن الموثقة لم تتضمن الإخطار بالقلب، كما أنّ الاشارة قيّدت فيها بالاصبع فيختلف مع ما في المتن الذي هو المشهور من ناحيتين، لكنه لا يقدرح.

أما عدم التعرض للإخطار - الذي هو بمعنى الالتفات نحو العمل وتصوّره والتوجه إليه - فلوضوح اعتباره المغني عن التعرّض له، بدهاه أنّ الصلاة حالها كسائر الأفعال الاختيارية باضافة قصد التقرب، فكما أنّ كل فاعل مختار يتوجّه إلى ما يصدر منه من الأفعال الاختيارية كالأكل والشرب ومنها الصلاة ويتصوره ويلتفت إليه ولو بالثفات إجمالي ارتكازي حين صدور العمل، وإلاّ فع الغفلة والذهول لا يكون اختيارياً فلايقع عبادة في مثل الصلاة ونحوها فكذا الأخرس إذ هو لا يشدّ عن غيره من هذه الجهة.

وبعبارة أخرى: الالتفات إلى أصل العمل المعبرّ عنه بالإخطار بالقلب أمر يشترك فيه الأخرس وغيره ولا ميز بينها في هذه المرحلة لوضوح قدرته عليه كغيره، ومن هنا أهمل ذكره في الخبر، وإمّا يفترقان في مرحلة التلطف والنطق حيث إنّ الأخرس عاجز عن أداء العبادات القولية باللفظ، والموثقة إنّما هي في

(*) ما ذكره مبني على الاحتياط.

(١) الوسائل ٦: ١٣٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٩ ح ١.

[١٤٥٢] مسألة ٨: حكم التكبيرات المندوبة فيما ذكر حكم تكبيرة الاحرام حتى في إشارة الأخرس .

[١٤٥٣] مسألة ٩: إذا ترك التعلم في سعة الوقت حتى ضاق أثم وصحت صلاته على الأقوى ، والأحوط القضاء بعد التعلم^(١).

مقام تعيين الوظيفة في هذه المرحلة فجعلت تحريك اللسان والاشارة بدلاً عن النطق .

فما ذكره في المتن تبعاً للمشهور من الإخطار بالقلب بياناً لتمام ماهي وظيفته الفعلية هو الصحيح ، وإن كانت الموثقة خالية عنه ، لعدم كونها في مقام البيان إلا من الجهة التي يختص الأخرس بها لا من تمام الجهات كما عرفت .

وأما تقييد الاشارة فيها بالاصبع ، فالظاهر أنه لأجل غلبة الاشارة بها لا لتعيينها عليه بالخصوص ، فهو منزّل منزلة الغالب ، فلا دلالة فيه على عدم الاجتزاء بغيرها من اليد والرأس ونحوهما ، فالظاهر عدم تعيين الاصبع كما أطلق في المتن ، نعم ، لا ريب أنها أحوط ، جموداً على ظاهر أخذها في النص .

هذا في المشير ، وأما المشار إليه فصريح المحقق في الشرائع أنه يشير إلى معنى التكبير^(١) ، ولكنه كما ترى ، ضرورة أن الواجب في الصلاة إنما هو لفظ التكبير لا معناها ، فلا بدّ من الاشارة إليه بعد العجز عن النطق ، إذ ليس المأمور به المعنى المؤدّي بهذا اللفظ قطعاً ، بل نفسه سواء التفت إلى المعنى أم لا ، وإن كان الالتفات وحضور القلب أفضل ، فيعطي لفظ صورة ذهنية ويشير إلى تلك الصورة .

(١) أما الإثم فالوجه فيه ظاهر ، فإنّ الواجب على المكلف إنما هو طبيعي الصلاة الصحيحة المحدودة بين المبدأ والمنتهى ، وإنما شرّع البديل الاضطراري

من الصلاة المشتملة على التكبير الملقونة أو الترجمة بعد العجز في مجموع الوقت عن الصلاة الكاملة، فع القدرة عليها فعلاً بالتعلم يجب الاتيان بها تامّة بتحصيل مقدمتها، فلا يجوز له التعجيز الاختياري بترك التعلم كي ينتقل إلى البدل، إذ هو في طول المبدل منه ومترتب على العجز عنه.

وليس المقام كالفصر والتمام اللذين يجوز للمكلف إخراج نفسه من موضوع أحدهما وإدخاله في موضوع الآخر اختياراً، لأنّ الواجبين هناك عرضيان ولا ترتب لأحدهما على العجز عن الآخر، وهنا طوليان لا ينتقل إلى البدل إلا بعد العجز عن المبدل منه بطبعه ومن قبل نفسه.

بل المقام نظير الوضوء والتميم، حيث لا يجوز التعجيز الاختياري عن الطهارة المائية باراقة الماء بعد دخول الوقت، لكون وظيفته الفعلية هو الوضوء بعد كونه واجداً للماء دون التيمم، لأنّ موضوعه الفقدان والعجز عنه في مجموع الوقت لا في كل آن، ولذا لو كان في السرداب وأراد الصلاة والماء في صحن الدار، أو كان في مكان والماء قريب منه يستدعي تحصيله المشي إليه بمقدار دقيقة أو أكثر، لا يسوغ له التيمم قطعاً وإن كان فاقداً فعلاً في هذا الزمان أو هذا المكان، وحيث إنّ الوجدان متحقق بالفعل فلا يجوز التعجيز الاختياري باراقة الماء، بل لولا قيام الدليل على صحة التيمم والانتقال إلى البدل حينئذ كما سنشير إليه لقلنا بسقوط الصلاة عنه رأساً بعد التعجيز المزبور وعقابه عليه، لعدم شمول دليل بديلة التيمم لمثله، فأنه وظيفة الفاقد في مجموع الوقت كما عرفت، وهذا قد كان واجداً في بعض الوقت، وبسوء اختياره فوّته على نفسه، فتسقط الصلاة عنه كما تسقط عن فاقد الطهورين، ولا قبح في عقابه بعد أن كان بسوء اختياره، فإنّ الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

وعلى الجملة: فكما لا تجوز له إراقة الماء وتعجيز نفسه عن الطهارة المائية فكذا لا يجوز في المقام ترك التعلم المؤدّي إلى العجز الاختياري عن الاتيان

[١٤٥٤] مسألة ١٠: يستحب الاتيان بست تكبيرات مضافاً إلى تكبيرة الاحرام فيكون المجموع سبعة، وتسمى بالتكبيرات الافتتاحية، ويجوز الاقتصار على الخمس، وعلى الثلاث، ولا يبعد التخيير في تعيين تكبيرة الاحرام في أيّتها شاء، بل نيّة الاحرام بالجميع أيضاً^(*)، لكن الأحوط اختيار الأخيرة^(١).

بالصلاة التامة، فلا حاجة في إثبات الإثم والعصيان إلى التشبث بتفويت الملاك ونحوه ممّا قيل في المقام.

وأما صحة الصلاة مع التكبيرة الملحونة أو ترجمتها - بعد كونه آثماً بترك التعلم - فلما ثبت بالاجماع والنص من عدم سقوط الصلاة بحال، فإنّ هذا التعبير بلفظه وإن لم يرد في شيء من النصوص، لكن مضمونه ورد في ذيل صحيحة زرارة الواردة في المستحاضة من قوله (عليه السلام): «ولا تدع الصلاة على حال»^(١) بعد القطع بعدم خصوصية للمستحاضة في هذا الحكم، بل لكونها فرداً من المكلفين. وعليه فالعاجز مكلف بالصلاة قطعاً، وحيث إنّ الأمر بالصلاة التامة ساقط لمكان التعذر، فلا مناص من كونه مكلفاً ببدلها ممّا اشتمل على التكبيرة الملحونة أو ترجمتها، فيجتزئ بها وتصح من دون حاجة إلى القضاء لعدم تحقق موضوعه وهو الفوت بعد الاتيان بما تقتضيه الوظيفة الفعلية من البديل الاضطراري وإن كان القضاء أحوط كما في المتن، لاحتمال عدم شمول البديل الاضطراري للتعجيز الاختياري.

(١) أمّا الاستحباب فلا إشكال فيه كما لا خلاف، للنصوص الكثيرة الدالة على استحباب إضافة الستة أو الأربعة أو الاثنين، كي يصير المجموع ثلاثة أو

(*) بل هو بعيد.

(١) الوسائل ٢: ٢٧٣ / أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

خمسة أو سبعة كما سنتعرض لها، وتسمى بالتكبيرات الافتتاحية.

إنما الكلام في تعيين تكبيرة الاحرام، فالمشهور أنه مخير في التعيين، فله التطبيق على أي منها شاء، وقد اختاره في المتن وهو الأقوى كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

وذهب جمع منهم صاحب الحدائق^(١) مصرّاً عليه إلى تعيين الأولى، وذهب جماعة من القدماء إلى تعيين الأخيرة، وحكي عن والد المجلسي^(٢) (قدس سره) أن الافتتاح يقع بمجموع ما يختاره المكلف من السبع أو الخمس أو الثلاث، لا خصوص إحداها عيناً أو تخييراً، ومال إليه المحقق الهمداني (قدس سره)^(٣) لولا قيام الاجماع على الخلاف مدعياً ظهور الأخبار، بل صراحة بعضها في ذلك، ومرجع هذا القول إلى التخيير في إيقاع الافتتاح بين الواحدة والثلاث والخمس والسبع الذي هو من التخيير بين الأقل والأكثر، وان ما يختاره في الخارج بتامه مصداق للمأمور به وعدل للواجب التخييري.

ولابدّ من النظر في هذه الأخبار المدعى ظهورها في هذا القول وهي كثيرة:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: الإمام يجزئه تكبيرة واحدة، ويجزئك ثلاثاً مترسلاً إذا كنت وحدك»^(٤) فإنها ظاهرة في إيقاع الافتتاح بمجموع الثلاث، والتفصيل بين الإمام والمأموم من جهة أن المطلوب من الإمام مراعاة أضعف المأمومين كما صرح به في صحيحة معاوية ابن عمار «قال: إذا كنت إماماً أجزأتك تكبيرة واحدة، لأنّ معك ذا الحاجة

(١) الحدائق ٨: ٢١.

(٢) روضة المتقين ٢: ٢٨٤.

(٣) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٤٦ السطر ٢١.

(٤) الوسائل ٦: ١٠ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ٣.

والضعيف والكبير»^(١).

ومنها: صحيحة زرارة «قال: أدنى ما يجزئ من التكبير في التوجّه تكبيرة واحدة، وثلاث تكبيرات أحسن، وسبع أفضل»^(٢).

ومنها: موثقة زرارة قال: «رأيت أبا جعفر (عليه السلام) أو قال سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولأء»^(٣) فأنها ظاهرة كسابقتها في وقوع الاستفتاح بمجموع السبع، ونحوها غيرها وهي كثيرة كما لا يخفى على المراجع.

أقول: دعوى ظهور الأخبار في حدّ نفسها في هذا القول، مع قطع النظر عمّا يعارضها ممّا هو ظاهر في وقوع الاستفتاح بواحدة، كالنصوص المتضمنة لإخفات الإمام بست والجهر بواحدة حتى يسمعها المأموم فيأتم - كما سيجيء^(٤) - وإن كانت غير بعيدة ولانضابق من احتماها، لكنه لا يمكن المصير إليه، لامتناع التخيير بين الأقل والأكثر عقلاً على ما حققناه في الأصول في مبحث الواجب التخييري^(٥).

وملخصه: أنّ معنى الوجوب التخييري في كل مورد - سواء أكان في التخيير بين الأقل والأكثر، أو المتباينين - بعد وضوح المنافاة بين وجوب شيء وجواز تركه، سواء أكان إلى البدل أو بدونه كما لا يخفى، هو أنّ متعلق الوجوب إنّما هو الطبيعي الجامع بين الفردين أو الأفراد، مع إلغاء الخصوصيات الفردية وخرجها عن حريم المأمور به، فكل فرد مصداق للواجب بمعنى انطباق ما

(١) الوسائل ٦: ١١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ٩.

(٢) الوسائل ٦: ١١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ٨.

(٣) الوسائل ٦: ٢١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٧ ح ٢.

(٤) في ص ١٥٠.

(٥) محاضرات في أصول الفقه ٤: ٤٤.

هو الواجب عليه من دون دخل للخصوصية في تحققه .

وعليه فلا يعقل التخيير في التدريجيات بين الأقل والأكثر الحقيقي، بأن يكون الأقل مأخوذاً لا بشرط والأكثر بشرط شيء، أي مشتملاً عليه بتمامه مع الزيادة، إذ بعد وجود الأقل في الخارج ينطبق عليه الطبيعي - الذي كان هو الواجب - لا محالة فيسقط أمره قطعاً، إذ الانطباق قهري والإجزاء عقلي، ومعه لا يبقى أمر حتى يقع الأكثر امتثالاً له ويتصف بكونه مصداقاً للواجب كي يكون عدلاً آخر للواجب التخييري، فلا مناص من وقوع الزائد الذي يشتمل عليه الأكثر على صفة الاستحباب، ومن هنا ذكرنا في باب التسيحات الأربع أنّ الواجب إنما هو الأولى والزائد عليها مستحب^(١).

نعم، يمكن ذلك فيما كان من قبيل الأقل والأكثر صورة وإن لم يكن منه حقيقة، بأن كان الأقل مأخوذاً بشرط لا - لا بنحو اللا بشرط - والأكثر بشرط شيء، كما في التخيير بين القصر والتمام، حيث إنّ الأقل هو الركعتان بشرط عدم زيادة شيء عليهما، والأكثر مشروط بزيادة ركعتين أخريين.

وإن شئت فقل: الأقل مشروط بوقوع التسليم على الركعتين، والأكثر بوقوعه على الأربع. وكما في التسيحات الأربع مثلاً بأن يقال: الأقل هو التسيحة الأولى بشرط الاقتصار عليها، وعدم زيادة تسيحة ثانية، والأكثر هي المشروطة باضافة تنتين عليها حتى يكون المجموع ثلاثاً، فلا يقع الامتثال بالتسيحتين، لعدم كونهما من الأقل ولا الأكثر. إلا أنّ ذلك خارج في الحقيقة عن باب التخيير بين الأقل والأكثر وإن كان على صورته، وداخل في باب التخيير بين المتباينين، لتقيّد كل منهما بقيد يصاد الآخر، فلا يكون الأكثر مشتملاً على تمام الأقل وزيادة، الذي هو مناط الدرج في باب الأقل والأكثر.

وعليه فنقول: إن كان مراد القائل بوقوع الافتتاح بمجموع ما يختاره المكلف من الواحدة أو الثلاث أو الخمس أو السبع، الرجوع إلى التخيير بين الأقل والأكثر، أن الأقل وهي الواحدة مأخوذ بنحو اللابشرط، كي يكون من الأقل والأكثر الحقيقي، فقد عرفت أن هذا أمر غير معقول ثبوتاً، فكيف يمكن تنزيل الأخبار عليه. بل لو فرضنا صراحة الأخبار فيه فضلاً عن الظهور، فلا مناص من ارتكاب التأويل، لامتناع التعبد بالمستحيل، فيقال بأن إطلاق الافتتاح على المجموع مبني على ضرب من التجوّز، باعتبار الاشتمال على تكبيرة الافتتاح فأطلق على المجموع مجازاً بعلاقة الجزء والكل.

وإن كان مراده أن ذلك من التخيير بين الأقل والأكثر الصوري، وإلا فهما من المتباينين، لكون الأقل هي التكبيرة الواحدة بشرط لا، فهذا وإن كان أمراً معقولاً في حدّ نفسه كما عرفت، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في المقام، إذ لزمه عدم انعقاد الافتتاح وبطلان الصلاة فيما لو كان لدى الشروع بانياً على اختيار الثلاث مثلاً وبعد الاتيان بتكبيرتين بدا له في الثالثة فتركها عامداً واقتصر على الثنتين، إذ هما ليسا من الأقل ولا الأكثر، فينبغي بطلان الصلاة حينئذ كبطلانها فيما لو اقتصر على الثنتين من التسبيحات الأربع، بناءً على أن يكون الأقل فيها هي الواحدة بشرط لا، ولا يظن بهذا القائل فضلاً عن غيره الالتزام بذلك.

وأفحش من ذلك: ما لو ترك الثالثة نسياناً في الفرض المزبور فتذكرها بعد الفراغ من الصلاة، فإن اللازم بطلانها حينئذ، للإخلال بما اختاره من التكبيرة الذي هو مجموع الثلاث حسب الفرض، ولا شك أن الإخلال بها عمداً وسهواً موجب للبطلان كما تقدّم^(١)، مع أنه لا يَحتمل أن يلتزم به الفقيه.

ثم إن مقتضى قوله (عليه السلام): «تحرّمها التكبير»^(١) حرمة المنافيات بمجرد الشروع في التكبير وضعاً فقط، أو وضعاً وتكليفاً على الخلاف في ذلك ولذا ذكرنا فيما سبق^(٢) أنّه لو أتى بالمنافي خلال كلمتي (الله) و(أكبر) بطلت وعلى القول بعدم جواز القطع وإن لم تتم التكبيرة كان حراماً أيضاً، وعليه فلازم هذا القول الالتزام بالبطلان لو أتى ببعض المنافيات خلال التكبيرات، فلو تكلم بين التكبيرة الثانية والثالثة مثلاً بطلت صلاته، لأنّ ذلك بمثابة التكلم بين كلمتي (الله) و(أكبر)، بل وعلى القول بالحرمة التكليفية كان آتماً أيضاً، وهذا كما ترى، ولا يظن أن يلتزم به هذا القائل، ولا ينبغي أن يلتزم به، إذ لا مقتضى للبطلان بعد الاتيان بتكبيرة صحيحة بعد ذلك.

وعلى الجملة: لا سبيل إلى الالتزام بأنّ الأقل مأخوذ بنحو بشرط لا، لمكان هذه التوالي الفاسدة^(٣) والقائل المزبور لا يريد، لانصراف كلامه عنه قطعاً، وقد عرفت أنّ أخذه بنحو اللابشرط كي يكون من الأقل والأكثر الحقيقي أمر غير معقول، وظهور الأخبار فيه - لو سلّم - لا يمكن الأخذ به، فلا مناص من الالتزام بأنّ الواجب وما يقع به الافتتاح إحدى تلك التكبيرات والزائد فضل ومُستحب، لا أنّ المجموع أفضل أفراد الواجب التخييري كما يدّعيه القائل زاعماً ظهور الأخبار فيه، فإنّ بعضها وإن لم يخل عن الظهور في ذلك إلا أنّ كثيراً من الأخبار ظاهر فيما قلناه.

(١) الوسائل ٦: ١١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ١٠.

(٢) في ص ٨٨.

(٣) يمكن التخصي عن بعض هذه التوالي الفاسدة: بافتراض الأقل هو التكبيرة الأولى بشرط عدم تعقبها بالتنتين - لا المشروطة بعدم الزيادة عليها - في مقابل الأكثر وهو المشروط باضافة التنتين، فلاحظ.

منها: صحيحة زيد الشحام قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) الافتتاح فقال: تكبيرة تجزئك. قلت: فالسبع، قال: ذلك الفضل»^(١) فأنها ظاهرة في أن الزائد على الواحدة وهي الست هي الفضل، لا أن مجموع السبع أفضل أفراد الواجب كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلاة تجزئ والثلاث أفضل، والسبع أفضل كله»^(٢).

ومنها: صحيحة زرارة المتقدمة «قال: أدنى ما يجزئ من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة، وثلاث تكبيرات أحسن، وسبع أفضل»^(٣).

فان ظهور هذه الأخبار وغيرها ممّا لا يخفى على المراجع فيما قلناه - من استحباب الزائد بعد الاتيان بالواجب وهي التكبيرة الواحدة - غير قابل للإنكار. على أن الدعوى المزبورة لو سلّمت تماميتها في نفسها، فهي على خلاف الاجماع المحقق، إذ لم يذهب إليها عدا والد المجلسي (قدس سره) فلا يمكن الالتزام بها بوجه.

فتحصّل: أن الواجب وما يقع به الافتتاح ليس إلا إحدى تلك التكبيرات. وقد ذهب صاحب الحدائق - كما عرفت^(٤) - تبعاً لجمع من المحدّثين كما نسبه إليهم إلى أنها الأولى معيّناً، ومال إليه شيخنا البهائي^(٥)، وقد استدللّ له في الحدائق بطائفة من الأخبار:

(١) الوسائل ٦: ٩ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٠ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ٤.

(٣) الوسائل ٦: ١١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ٨.

(٤) في ص ١٢٨.

(٥) نقله عنه صاحب الحدائق ٨: ٢١.

الأولى: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم ابسطها بسطاً ثم كبر ثلاث تكبيرات»^(١) بتقريب أن الافتتاح إنما يصدق على تكبيرة الاحرام التي بها يقع الافتتاح حقيقة، ويتحقق الدخول في الصلاة، فما يقع قبلها من التكبيرات - بناءً على ما زعموه - ليس من الافتتاح في شيء.

نعم، يسمّى غيرها من سائر التكبيرات بتكبيرات الافتتاح، إلا أن هذا الصدق لا يكون إلا بتأخيرها عن تكبيرة الاحرام، كي يتحقق بها الافتتاح الحقيقي والدخول في الصلاة كما عرفت، وإلا كان من قبيل الاقامة ونحوها مما يقدّم قبل الدخول في الصلاة.

وفيه: أن الظاهر من قوله (عليه السلام): «فارفع كفيك ثم ابسطها ثم كبر ثلاث...» إلخ، أن ذلك كله بيان لما يتحقق به الافتتاح، فقوله «إذا افتتحت» أي إذا أردت الافتتاح، فكيفيته هكذا كما وقع نظيره في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحدة وإن شئت ثلاثاً...» إلخ^(٢).

وعليه فما يقع به الافتتاح هو مجموع السبع المذكورة في الصحيحة، وهذا كما ترى لا ينطبق بظاهره إلا على مسلك والد المجلسي، فهو على خلاف المطلوب أدل، فان أمكن الأخذ به، وإلا فلا تعرّض للصحيحة لتعيين تكبيرة الاحرام كما لا يخفى.

وأما ما زعمه (قدس سره) من أن ما يقع قبل تكبيرة الاحرام ليس من الافتتاح في شيء، بل هو من قبيل الاقامة، ففيه: أن ما يقع بعدها أيضاً ليس

(١) الوسائل ٦: ٢٤ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٨ ح ١

(٢) الوسائل ٦: ٢١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٧ ح ٣

منه في شيء، بل هو من قبيل الاستعاذة والقراءة.

وبالجملة: الاطلاق الحقيقي منفي على التقديرين بعد الاعتراف بأن الافتتاح لا يتحقق إلا بتكبيرة واحدة هي تكبيرة الاحرام لا مجموع التكبيرات الذي اختاره والد المجلسي، والاطلاق المجازي بعناية الاشتغال على ما به الافتتاح بعلاقة الجزء والكل متحقق على التقديرين أيضاً، إذ لا فرق في ذلك بين تقدم ذلك الجزء أو تأخره أو توسطه كما لا يخفى.

الثانية: صحيحة زرارة قال: «قال أبو جعفر (عليه السلام): الذي يخاف للصوص والسبع يصلي صلاة الموافقة إيماءً على دأبته - إلى أن قال - ولا يدور إلى القبلة، ولكن أينما دارت به دابته، غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجه»^(١).

وفيه: ما لا يخفى، فإن من يخاف اللص والسبع يقتصر بطبيعة الحال على أقل الواجب، ولا يسعه المجال لتكبيرات الافتتاح. فالمراد بقوله (عليه السلام) «بأول تكبيرة» أول تكبيرات الصلاة، أعني تكبيرة الاحرام في مقابل تكبيرة الركوع والسجود ونحوهما، لا في مقابل تكبيرات الافتتاح، فلانظر فيها إلى هذه التكبيرات أصلاً.

هذا، مع أن الاستدلال مبني على أن يكون قوله: «حين يتوجه» قيداً لأول في قوله «أول تكبيرة» حتى يدل على أن ما يتوجه ويدخل به في الصلاة ويفتتحها هو أول التكبيرات السبع، وهو غير ظاهر، ومن الجائز أن يكون قيداً للتكبيرة المضاف إليه، فيكون المعنى اعتبار الاستقبال في أول تكبيرة متصفة بكون تلك التكبيرة مما يتوجه ويفتتح بها الصلاة، وأما أن تلك التكبيرة هل هي الأولى أو الوسطى أو غيرها فلا تتعرض الرواية لتعيينها أصلاً كما لا يخفى.

(١) الوسائل ٨: ٤٤١ / أبواب صلاة الخوف والمطاردة ب ٣ ح ٨.

الثالثة: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «أنه قال: خرج رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الصلاة وقد كان الحسين (عليه السلام) أبطأ عن الكلام - إلى أن قال - فافتتح رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الصلاة فكبر الحسين (عليه السلام) فلما سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) تكبيره عاد فكبر، فكبر الحسين (عليه السلام) حتى كبر رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عليه وآله وسلم سبع تكبيرات، وكبر الحسين (عليه السلام) فجرت السنة بذلك»^(١) فإن التكبير الذي كبره (صلى الله عليه وآله) أولاً هو تكبيرة الاحرام لاطلاق الافتتاح عليها، والعود إليها ثانياً وثالثاً إنما وقع لتمرين الحسين (عليه السلام)، فليس الافتتاح إلا بالأول والزائد هو المستحب، وقد جرت السنة على هذه الكيفية كما صرح بذلك في آخر الخبر.

والجواب: أنه لا ريب في وقوع الافتتاح منه (صلى الله عليه وآله) بالتكبيرة الأولى في تلك القضية الشخصية، لعدم تشريع السبع بعد كما كان كذلك قبل تلك القضية، ومجرد ذلك لا يقتضي تعين الأولى فيما بعد التشريع وليس في فعله (صلى الله عليه وآله) بعد إجماله دلالة على التعيين كما لا يخفى. نعم، ربما يوهمه قوله (عليه السلام) في ذيل الخبر «فجرت السنة بذلك»، لكنّه مبني على أن يكون المراد من المشار إليه الكيفية المذكورة الصادرة منه (صلى الله عليه وآله وسلم) من وقوع الافتتاح بالأولى، لا أصل تشريع السبع الذي هو الظاهر المنسب إلى الذهن كما لا يخفى، لا أقل من احتماله المسقط لها عن الاستدلال.

الرابعة: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: قلت له: الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح، فقال: إن ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرأ ثم ركع»

(١) الوسائل ٦: ٢١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٧ ح ٤.

إلى آخر الرواية المتقدمة في نسيان تكبيرة الاحرام^(١) فإنّ تقييد المنسي بكونه أوّل التكبيرات يدل على أنّه هو تكبيرة الاحرام، إذ لو كانت الأخيرة مثلاً لما كان هناك أثر لنسيان غيرها من سائر التكبيرات المستحبة، فلا حاجة لتداركها في الأثناء أو بعد الفراغ كما تضمنته الصحيحة.

وفيه: بعد الغض عن مخالفة مضمونها للنص والفتوى كما تقدم الكلام حوله في محله مستقصى^(٢) - ولسنا الآن بصدد ذلك - أنّها في حدّ نفسها قاصرة الدلالة على مطلوبه (قدس سره) فإنّ كلمة «من» في قوله «من الافتتاح» إمّا للتبعض أو للبيان.

فان أريد الأوّل دلت الصحيحة حينئذ على أنّ مجموع التكبيرات السبع هي المحقق للافتتاح والمنسي بعض من هذا المركب، فتطبق بظاهاها على مسلك والد المجلسي (قدس سره) فهي حينئذ على خلاف المطلوب أدل. على أنّه بناءً عليه كان المنسي هي السابعة لا الأولى ولا غيرها، لعدم اعتبار قصد عنوان الأوليّة أو الثانوية ونحوهما، فالنقص إنّما يرد على العدد الأخير المكمل للمجموع كما لا يخفى.

وإن أريد الثاني كي يكون المعنى أنّ المنسي هي تكبيرة الاحرام التي يتحقق بها الافتتاح، فلا دلالة فيها على أنّها الأولى أو الوسطى أو الأخيرة، وإطلاق الأوّل عليها باعتبار أنّها أولى تكبيرات الصلاة في مقابل تكبير الركوع والسجود وغيرها.

فالانصاف: أنّ هذه الوجوه التي استدلت بها في الحدائق لا دلالة في شيء منها على تعيين الأولى، فالقول به ساقط.

(١) الوسائل ٦: ١٤ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٨، المتقدمة في ص ٩١.

(٢) في ص ٩١، ٩٢.

وأما القول بتعيين الأخيرة، فقد استدل له أيضاً بوجوه:

أحدها: الفقه الرضوي^(١) المتضمن للتصريح بذلك. لکنه كما ترى لا حجية فيه فلا يصلح للاستناد إليه في شيء من الأحكام كما مرّ مراراً.

الثاني: ما نقله المحقق الهمداني^(٢) عن كاشف اللثام في شرح الروضة من الاستدلال برواية أبي بصير، وفيها بعد ذكر الدعاء بعد التكبيرات الثلاث بقوله: اللهم أنت الملك الحق المبين... إلخ، والدعاء عقيب الاتنين بقوله: لبيك وسعديك وعقيب السادسة بقوله: يا محسن قد أتاك المسيء، قال (عليه السلام): ثم تكبر للاحرام، لكننا بعد التتبع لم نجد في كتب الحديث كي ننظر في سندها. نعم مضمونها مذكور في صحيحة الحلبي المتقدمة^(٣) مع اختلاف يسير وظني أنّها اشتبهت بها، لكنها خالية عن الذيل الذي هو مورد الاستدلال فلاحظ.

الثالث: ما استظهره في الجواهر^(٤) من النصوص المتضمنة لاختفات الإمام بست، والجهر بواحدة، التي هي تكبيرة الاحرام بمناسبة الحكم والموضوع بضميمة ما ورد من أنّ الإمام يجهر بكل ما يتلفظ به ويسمع المأمومين كل ما يقوله في الصلاة، فإنّ الجمع بين الدليلين يقضي بتعيين الأخيرة للافتتاح إذ لو كان ما عداها لزم ارتكاب التخصيص في الدليل الثاني كما لا يخفى، فتحتفظاً على أصالة العموم يحكم بأنّها الأخيرة، كي يكون ما قبلها من التكبيرات واقعة قبل الصلاة، فالاختفات فيها لا ينافي مع الإجهار المطلوب في الصلاة.

وربما يجاب عنه: بأنّ أصالة العموم حجة في تشخيص المراد لا في كيفية الإدارة، فلا تجري إلا لاستعلام الحكم لدى الشك فيه لا لتشخيص حال الموضوع

(١) فقه الرضا: ١٠٥.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٤٨ السطر ٣٠.

(٣) الوسائل ٦: ٢٤ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٨ ح ١.

(٤) الجواهر ٩: ٢١٤.

وفي المقام لاشك في الحكم للقطع باخفات الست وخروجها عن دليل الإجهار في الصلاة، وإنما الشك في أنها من الصلاة كي يكون خروجها عن ذلك الدليل من باب التخصيص، أم ليست منها لكون الأخيرة هي الاحرام، كي يكون خروجها من باب التخصص، فهو نظير ما إذا ورد أكرم العلماء وعلمنا من الخارج أن زيداً لا يجب إكرامه، ولم نعلم أنه عالم كي يكون خروجه للتخصيص أم جاهل كي يكون للتخصص، فكما أن أصالة العموم لا تجري لاثبات حاله وأنه جاهل لعدم الشك في المراد، فكذا لا تجري في المقام حتى يثبت بها أن الإحرام هي الأخيرة.

وفيه: أن الكبرى المذكورة وإن صحّت لكنها غير منطبقة على المقام لحصول الشك هنا في الحكم كالموضوع، فلا يعلم المراد أيضاً لاجمال المفهوم فهو كما لو علمنا بعدم وجوب إكرام زيد بعد ورود الأمر باكرام العلماء وتردد زيد بين شخصين أحدهما عالم والآخر جاهل، ولم يعلم أن المراد به الأوّل كي يكون الخروج تخصيصاً أم الثاني كي يكون تخصصاً، ولا شك أن المرجع في مثله أصالة العموم، لعدم العلم بورود التخصص على عموم إكرام العلماء كي يخرج عنه زيد العالم، فيتمسك بأصالة عدم التخصص ويثبت بها أن الخارج هو زيد الجاهل، لحجية مثبتات الأصول اللفظية.

والمقام من هذا القبيل، فإن المراد من الست المحكومة بالاخفات مردد بين الواقع قبل التكبيرة كي يكون خروجها عن دليل الإجهار في الصلاة من باب التخصص، والواقع بعدها كي يكون من التخصيص، فهو مجمل مردّد بين فردين وفي مثله يتمسك بأصالة العموم في دليل الإجهار للشك في ورود التخصص عليه، ويثبت بها أن المراد هي الست الواقعة قبل التكبيرة، فينتج أن تكبيرة الاحرام هي الأخيرة، لما عرفت من حجية مثبتات الأصول اللفظية.

إلا أن أصالة العموم في دليل الإجهار في الصلاة تعارضها أصالة الاطلاق

في دليل الجهر بالواحدة وإخفات الست، فإن المراد بالواحدة بمناسبة الحكم والموضوع هي تكبيرة الاحرام - كما تقدم^(١) - ومقتضى الاطلاق جواز إيقاعها قبل الست أو بعدها أو خلالها. والعموم وإن كان مقدماً على الاطلاق لدى الدوران لكون الدلالة فيه وضعية، وفي الثاني بمقدّمات الحكمة، إلا أنّ في المقام خصوصية تستوجب قوّة الظهور في الاطلاق بحيث كاد يلحقه بالتصريح الموجب لتقديره على العموم، وهو التعبير بالواحدة المقرون بالتعبير بالست في الإخفات إذ لو كان المراد بالواحدة خصوص الأخيرة فما يمنعه (عليه السلام) عن التعبير بالسابعة، فالعدول عنها - مع أنّ المقام يقتضي التصريح بها لو كان الافتتاح متعيناً فيها - إلى التعبير بالواحدة فيه قوة ظهور في الاطلاق والتخيير، وإلا لم يكن وجه للاهمال المؤدّي إلى نوع من الاغراء بالجهل كما لا يخفى.

هذا، ومع التنزل فلا أقل من التكافؤ بين الظهورين، أعني ظهور العموم في تعين الأخيرة - بالتقريب المتقدم - وظهور الاطلاق في عدمه، فيقع التعارض الموجب للاجمال فتسقط عن الاستدلال.

الرابع: النصوص المتضمنة لتعداد تكبيرات الصلوات وأنها خمس وتسعون تكبيرة، التي منها صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: التكبير في الصلاة الفرض الخمس صلوات خمس وتسعون تكبيرة، منها تكبيرات القنوت خمس»^(٢) فإنّها لا تنطبق إلا على القول بتعيين الأخيرة للافتتاح، فيستقيم العدد حينئذ، إذ كل ركعة تشتمل على خمس تكبيرات: تكبيرة للركوع، وأخرى للهوي إلى السجود، وثالثة لرفع الرأس منه، ورابعة للسجدة الثانية، وخامسة لرفع الرأس منها، وبعد ضرب الخمسة في عدد ركعات الفرائض وهي سبع عشرة يصير المجموع خمساً وثمانين، وبعد إضافة خمسة لتكبيرات القنوت في

(١) في ص ١٣٨.

(٢) الوسائل ٦: ١٨ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٥ ح ١.

الصلوات الخمس يصير المجموع تسعين، فاذا زيدت عليها لكل من الصلوات الخمس تكبيرة الاحرام صار المجموع خمساً وتسعين واستكمل العدد، ولا يحسب تكبيرات الافتتاح لخروجها عن الصلاة بناءً على هذا القول.

وأما بناءً على عدم تعيين الأخيرة وجواز الافتتاح بالأولى، المستلزم لايقاع الست الأخرى في الصلاة، كان اللازم حينئذ زيادة ست تكبيرات لكل صلاة البالغة ثلاثين تكبيرة، فيصير المجموع مائة وخمساً وعشرين.

وأجاب عنه المحقق الهمداني (قدس سره) ^(١) بما ملخصه: أن تكبيرات الافتتاح حيث لم يكن في موردها إلا أمر واحد متعلق بالجميع بعنوان الافتتاح فن هنا عدّ المجموع بمنزلة تكبيرة واحدة.

وهذا كما ترى، لظهور الأخبار في اختصاص كل تكبيرة منها بأمر مستقل كبقية تكبيرات الصلوات كما لا يخفى، فلا وجه لاهمالها في مقام العدّ.

والصحيح في الجواب أن يقال: إن هذا الاستدلال إنما ينفع في قبال دعوى صاحب الحدائق القائل بتعيين التكبيرة في الأولى، فيكون هذا ردّاً عليه بالتقريب المتقدم، ولعله (قدس سره) لو التفت إلى ذلك لعدل عن مذهبه، فإنه أقوى شاهد على بطلانه.

وأما القائل بالتخير كما عليه المشهور، فلا تكون هذه النصوص ردّاً عليه كي تتعين التكبيرة في الأخيرة، وذلك لأن معنى التخير في تطبيق التكبيرة على واحدة من السبع، أن الخصوصيات الفردية غير معتبرة في متعلق الأمر، وإنما الماهية المأمور بها هي الطبيعي الجامع بين تلك الأفراد، وهي التكبيرة الواحدة التي قد تكون مسبوقه بالست، وأخرى ملحوقه بها، وثالثة متخللة بينها، فما لوحظ اعتباره في الماهية التي لا تتخلف عنه إنما هي التكبيرة الواحدة، وأما الزائد عليها فهو شيء قد يكون وقد لا يكون، ولأجله يعدّ - لو كان - من

(١) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٤٩ السطر ٢.

خصوصيات الفرد ومزاياه، لا الخصوصيات الملحوظة في نفس الجامع، وإلا لما تخلفت عنه كما لم تتخلف سائر التكبيرات.

ومن الواضح أنّ هذه النصوص إنما هي بصدد تعداد التكبيرات الملحوظة في ماهية الصلاة بقول مطلق لا في أفرادها التي لا اطراد فيها، ومن هنا أُلغيت بقية التكبيرات الافتتاحية في مقام التعداد ولم يحتسب غير الواحدة منها. بناءً على قول صاحب الحدائق كان المجموع داخلياً في ماهية الصلاة ولزم احتسابها. فهذه الروايات إنما تصلح ردّاً عليه كما عرفت، لا على مذهب المشهور كي تدل على تعيين الأخيرة.

هذا، ومّا يدل على بطلان هذا القول - أعني تعيين الأخيرة - الروايات المتقدمة^(١) الواردة في علّة تشريع السبع المشتملة على قصّة الحسين (عليه السلام) لوضوح أنّ افتتاح رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في تلك القضية الشخصية إنما كان بالتكبيرة الأولى، والعود إليها ثانياً وثالثاً وهكذا إنما كان لترمين الحسين (عليه السلام) بعد الدخول في الصلاة بالأولى.

وجريان السنة بذلك - كما في ذيل تلك الأخبار - إمّا اشارة إلى الكيفية الصادرة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو إلى أصل تشريع السبع، وإن كان الأظهر الثاني كما تقدم^(٢)، وعلى التقديرين فلا يحتمل نسخ تلك الكيفية قطعاً، فلو كان اللازم تعيين الأخيرة فكيف اقتصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على تلك الصلاة.

ومّا يدل على بطلانه أيضاً كبطلان القول بتعيين الأولى: روايات استحباب الجهر بالواحدة للامام، وإخفات الست التي مرّت الاشارة إليها^(٣)، لما عرفت

(١) في ص ١٣٦.

(٢) في ص ١٣٦.

(٣) في ص ١٣٨.

من أن المراد بالواحدة بمناسبة الحكم والموضوع هي تكبيرة الاحرام كي يسمعها المأمومون فيقتدون، ومقتضى ظهورها القوي في الاطلاق الذي هو في قوّة التصريح كما تقدم عدم الفرق في إيقاع تلك التكبيرة مسبقة بالست أو ملحقة أو متخللة.

ومّا يدل على بطلانها أيضاً، وإثبات التخيير الذي عليه المشهور اطلاقات الأمر بالتكبير وافتتاح الصلاة به، حيث لم تتقيّد بالسبق على الست ولا اللّحوق كما لا يخفى.

والمتلخص من جميع ما ذكرناه لحدّ الآن: أن احتمال الافتتاح بجميع ما يختار كما عليه والد المجلسي ممّا لا سبيل إليه لامتناعه ثبوتاً، فلا تصل النوبة إلى مرحلة الاتبات. على أن بعض الأخبار وإن كان ظاهراً فيه لكنّه معارض بطائفة أخرى ظاهرة في أنّ تكبيرة الاحرام إنّما هي تكبيرة واحدة، والزائد فضل ومستحب كما مرّ، فيدور الأمر بين القول بتعيين الأولى كما عليه صاحب الحدائق، أو الأخيرة كما اختاره جمع من القدماء، ومال إليه في الجواهر أولاً وإن ضعفه أخيراً، أو التخيير كما عليه المشهور، والأولان ساقطان لضعف مستندهما، مضافاً إلى قيام الدليل على الاطلاق والتخيير الذي منه روايات جهر الإمام بوحدة، الظاهرة ولو بمناسبة الحكم والموضوع في أنّها هي تكبيرة الاحرام ليسمعها المأمومون فيقتدون كما مرّ كل ذلك مستقصى، فيتعيّن القول الأخير وهو الأقوى.

لكن هذا مبني على أن يكون لتكبيرة الاحرام عنوان به تمتاز عن بقية التكبيرات الافتتاحية، وتختلف عنها في الحقيقة والذات وإن شاركتها في الصورة نظير الفرق بين الظهر والعصر.

وأما بناءً على أن الواجب هي ذات التكبيرة من دون تعنونها بعنوان خاص فلا مناص من الالتزام بتعيين الأولى، لا لما استدلّ به في الحدائق من الوجوه

ولا يكفي قصد الافتتاح بأحدها المهم من غير تعيين (*) (١)

المتقدمة إذ قد عرفت ضعفها، بل لأنّ طبيعي التكبير بعد خلوه عن العنوان ينطبق على أوّل الوجودات لا محالة، فيقع بطبيعة الحال مصداقاً للواجب، فإنّ الانطباق قهري والإجزاء عقلي، فتقع البقية على صفة الاستحباب قهراً، هذا. ولكنّ الصحيح إنّما هو المبني الأول، فإنّ المستفاد من الروايات أنّ تكبيرة الاحرام لها عنوان خاص به تمتاز عمّا عداها، وهو عنوان الاحرام والافتتاح نظير التلبية في إحرام الحج، فما لم يقصد العنوان ولو إجمالاً لا يتحقق الامتثال فلا مناص من اختيار القول المشهور كما عرفت، إلا أنّ الأحوط - كما تبّه عليه في المتن - اختيار الأخيرة، للقطع بصحة الصلاة معه على جميع التقادير.

أمّا على القول بتعيين الأخيرة أو التخيير فظاهر، وأمّا على القول بتعيين الأولى أو المجموع، فغاياته وقوع الست قبلها على صفة الزيادة غير القادحة بعد وقوعها قبل الصلاة فهي كالعدم، وهذا بخلاف ما لو اختار الأولى، فإنّه بناءً على القول بتعيين الأخيرة الراجع إلى عدم الأمر بالتكبيرة بعد الاتيان بتكبيرة الاحرام يلزم منه وقوع الست المأتي بها بعد الأولى على صفة الزيادة داخل الصلاة، وفي بطلان الصلاة بمثل هذه الزيادة كلام، وإن كان الأقوى خلافه. وعلى أيّ حال فهو مخالف للاحتياط، لاحتمال البطلان من هذه الجهة، ومن هنا كان الأحوط اختيار الأخيرة حذراً من هذه الشبهة.

(١) هذا فيما إذا كان الإبهام واقعياً، بأن لم يكن له تعيين حتى في صقع الواقع فلا يكفي قصده حينئذ، إذ مثله لا تحقق له في الخارج، والافتتاح أمر تكويني لا بدّ من تعلقه بالموجود الخارجي، ومن الضروري أنّ الواحد لا بعينه مفهوم

(*) هذا فيما إذا لم يكن لها تعيين في الواقع، وأمّا مع تعيينها فيه بعنوان ما، فالظاهر جواز الاكتفاء بقصدها ولو كانت غير معيّنة لدى المصلي.

والظاهر عدم اختصاص استحبابها في اليومية، بل تستحب في جميع الصلوات الواجبة والمندوبة^(١)

اعتباري لا تقرّر له خارجاً.

وأما إذا كان الإبهام عند المصلي خاصة مع تعيينه في الواقع وإن كان مجهولاً لديه، فهذا لا ضير فيه، كما في المأموم الذي يقصد الافتتاح بما افتتح به الإمام من الأولى أو الثالثة، أو الخامسة، أو السابعة، فإنّ ما يقع الافتتاح به معيّن في الواقع وإن جهله المصلي، إذ لا يعتبر التمييز بعد كون ما يفتتح به متشخصاً في الخارج وقد قصده إجمالاً وإن لم يميّزه عمّا عداه كما هو ظاهر.

(١) كما عليه المشهور لاطلاق الأدلة، وعن صاحب الحدائق (قدس سره) اختصاصها بالفرائض بل اليومية منها، لانصراف الاطلاق إليها^(١).

وفيه: منع الانصراف على نحو يقدر في التمسك بالاطلاق، كيف وقد ألحق النوافل بالفرائض في عامة الأحكام، من رعاية الأجزاء والشرائط الواجبة والمستحبة، ومن الموانع والقواطع، مع عدم اختصاصها بدليل، فلو منع الانصراف عن التمسك بالاطلاق في المقام لمنع هناك أيضاً، مع شمول تلك الأحكام لها بمقتضى الاطلاق بلا إشكال.

نعم، إنّما الشأن في ثبوت الاطلاق في المقام، فإنّ أغلب الأخبار موردها الفرائض كروايات جهر الإمام بوحدة، وإخفات الست^(٢)، وروايات تمرين الحسين (عليه السلام)^(٣) وغيرهما، وبعضها الآخر وإن كان لها الاطلاق كرواية

(١) الحدائق ٨: ٥٣.

(٢) الوسائل ٦: ٣٣ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١٢.

(٣) الوسائل ٦: ٢٠ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٧.

وربما يقال بالاختصاص بسبعة مواضع^(١) وهي: كل صلاة واجبة، وأوّل ركعة من صلاة الليل، ومفردة الوتر، وأوّل ركعة من نافلة الظهر، وأوّل ركعة من نافلة المغرب، وأوّل ركعة من صلاة الاحرام، والوتيرة، ولعل القائل أراد تأكدها في هذه المواضع.

أبي بصير^(١) وغيرها، لكنّها ضعيفة السند، ولكن الصحيح ثبوت الاطلاق بمقتضى صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: أدنى ما يجزئ من التكبير في التوجه إلى الصلاة تكبيرة واحدة، وثلاث تكبيرات، وخمس، وسبع أفضل»،^(٢) فانها تشمل باطلاقها جميع الصلوات.

(١) كما عن الشيخين^(٣) والقاضي^(٤) والعلامة في التحرير والتذكرة^(٥) وغيرهم وفسّر الماتن مقالتهم بارادة تأكّد الاستحباب في هذه المواضع دون الاختصاص كما صرّح به في المقنعة، والمجلسي في البحار^(٦). وكيف كان فالكلام في مستند هذا القول تعييناً أو تأكيداً.

والظاهر أنّهم استندوا في ذلك إلى ما في الفقه الرضوي «قال: ثم افتتح بالصلاة وتوجه بعد التكبير فأنه من السنّة الموجبة في ست صلوات، وهي أوّل ركعة من صلاة الليل، والمفردة من الوتر، وأوّل ركعة من نوافل المغرب، وأوّل ركعة من ركعتي الزوال، وأوّل ركعة من ركعتي الاحرام، وأوّل ركعة من ركعات

(١) الوسائل ٦: ٢١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٧ ح ٣.

(٢) الوسائل ٦: ٢٣ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٧ ح ٩.

(٣) المقنعة: ١١١، المبسوط ١: ١٠٤.

(٤) المهذب ١: ٩٨.

(٥) تحرير الأحكام ١: ٣٧، السطر ٢٩، التذكرة ٣: ١١٩.

(٦) البحار ٨١: ٣٦١.

الفرائض»^(١) ولا يقدر خلّوها عن الوتيرة، لما ثبت بالأخبار من أنّها إنّما شرّعت مخافة فوت الوتر^(٢)، فهي بمنزلة ومحكومة بحكمه فلذا ألحقها الأصحاب به في هذا الحكم.

لكن الفقه الرضوي ضعيف السند فلا يمكن التعويل عليه كما تكرّر في مطاوي هذا الشرح. مضافاً إلى قصور الدلالة لعدم التصريح بتكبيرات الافتتاح، وإنّما المذكور هو التوجه بعد التكبير، ومن الجائز أن يراد به دعاء التوجه أعني قوله: وجهت وجهي للذي إلخ، كما تضمنه صحيح زرارة «قال: يجزئك في الصلاة من الكلام في التوجه إلى الله أن تقول: وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض على ملة إبراهيم حنيفاً مسلماً...» إلخ^(٣).

واستدل له أيضاً - كما في الحدائق^(٤) - بما رواه ابن طاووس في كتاب فلاح السائل بسنده عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قال افتتح في ثلاثة مواطن بالتوجه والتكبير: في أوّل الزوال، وصلاة الليل، والمفردة من الوتر، وقد يجزئك فيما سوى ذلك من التطوع أن تكبّر تكبيرة لكل ركعتين»^(٥).

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند بابن شُمون، واختصاص موردها بالثلاثة دون السبعة، ما عرفت آنفاً من قصور الدلالة، لاحتمال كون المراد من التوجه دعاء التوجه لا تكبيرات الافتتاح التي هي محل الكلام.

فالإنصاف: عدم ثبوت دليل لهذا القول لا بنحو الاختصاص ولا التأكيد

(١) فقه الرضا: ١٣٨.

(٢) الوسائل ٤: ٩٦ / أبواب أعداد الفرائض ب ٢٩ ح ٧، ٨.

(٣) الوسائل ٦: ٢٥ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٨ ح ٢.

(٤) الحدائق ٨: ٥٣.

(٥) المستدرک ٤: ١٣٩ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٥ ح ١، فلاح السائل: ٢٤١ / ١٤٢.

[١٤٥٥] مسألة ١١: لما كان في مسألة تعيين تكبيرة الاحرام إذا أتى بالسبع أو الخمس أو الثلاث احتمالات بل أقوال: تعيين الأوّل، وتعيين الأخير، والتخير، والجميع، فالأولى لمن أراد إحراز جميع الاحتمالات ومراعاة الاحتياط من جميع الجهات أن يأتي بها بقصد أنّه إن كان الحكم هو التخير فالافتتاح هو كذا ويعين في قلبه ما شاء، وإلاّ فهو ما عند الله من الأوّل أو الأخير أو الجميع^(١).

[١٤٥٦] مسألة ١٢: يجوز الاتيان بالسبع ولاءً من غير فصل بالدعاء^(٢)

كما اعترف به غير واحد. والأقوى ما عليه المشهور من شمول الحكم لعامة الصلوات من دون ميز بينها أصلاً، عملاً باطلاق الأدلّة.

(١) أورد عليه بعض أعلام المحشين وتبعه غيره: بامتناع الجمع بين هذه الاحتمالات، وأنّه ليس من الاحتياط في شيء.

لكن الايراد لعله واضح الفساد، فإنّ التكبيرة كغيرها من العبادات لا يعتبر فيها سوى الاتيان بها بما هي عليها باضافة قصد التقرب، وكلا الركنين متحقق في المقام بعد مراعاة الكيفية المزبورة، ضرورة أنّ ما هو مصداق لتكبيرة الاحرام واقعاً قد تحقق في الخارج قاصداً به الافتتاح وبوجه قربي على جميع التقادير غاية الأمر أنّ المصلي لا يشخصه عن غيره، ولا يميّزه عمّا عداه، فهو مبهم عنده مع تعيينه واقعاً، ومثله غير قادح في صحة العبادة، إذ لا يعتبر التمييز. وقد مرّ قريباً أنّ الإبهام وجهالة المكلف بما هو مصداق للافتتاح لا يضر بالصحة، بعد تعلق القصد ولو إجمالاً بما يقع به الافتتاح واقعاً، مع كونه متعيناً في الواقع كما في المقام.

(٢) لاطلاق جملة من النصوص المتقدمة، بل التصريح بالولاء في موثقة

لكن الأفضل أن يأتي بالثلاث ثم يقول: «اللهم أنت الملك الحق لا إله إلا أنت سبحانك إنّي ظلمت نفسي فاغفر لي ذنبي إنّه لا يغفر الذنوب إلا أنت» ثم يأتي باثنتين ويقول: «لبيك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، والمهدي من هديت، لا ملجأ منك إلا إليك، سبحانك وحنانك تباركت وتعاليت، سبحانك ربّ البيت» ثم يأتي باثنتين ويقول: «وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة حنيفاً مسلماً وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين» ثم يشرع في الاستعاذة وسورة الحمد.

ويُستحب أيضاً أن يقول قبل التكبيرات: «اللهمّ إليك توجّهت ومرضاتك ابتغيت، وبك آمنت وعليك توكلت، صلّ على محمد وآل محمد وافتح قلبي لذكرك، وثبّتي على دينك ولا تزغ قلبي بعد إذ هديتني، وهب لي من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب».

ويستحب أيضاً أن يقول بعد الاقامة قبل تكبيرة الاحرام: «اللهمّ ربّ هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة، بلّغ محمّداً (صلّى الله عليه وآله) الدرجة والوسيلة والفضل والفضيلة، بالله استفتح وبالله استنجح وبمحمّد رسول الله صلّى الله عليه وعليهم أتوجه، اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد واجعلني بهم عندك وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين».

زرارة قال: «رأيت أبا جعفر (عليه السلام) أو قال سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاء»^(١) نعم، ورد استحباب تفريق التكبيرات والدعاء خلالها وقبلها

(١) الوسائل ٦: ٢١ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٧ ح ٢.

وأن يقول بعد تكبيرة الاحرام: «يا محسن قد أتاك المسيء وقد أمرت المحسن أن يتجاوز عن المسيء، أنت المحسن وأنا المسيء بحق محمّد وآل محمّد، صلّ على محمّد وآل محمّد، وتجاوز عن قبيح ما تعلم مني».

[١٤٥٧] مسألة ١٣: يستحب للإمام أن يجهر بتكبيرة الاحرام^(١) على

وجه يسمع من خلفه، دون الست فأنه يستحب الإخفات بها.

[١٤٥٨] يستحب رفع اليدين بالتكبير^(٢)

وبعدها على نحو يقرب من المذكور في المتن، بعضها في الرواية المعتبرة كصحيح الحلبي وبعضها في غيرها^(١) وإن لم تطابق المذكور في المتن كلاً كما لا يخفى، إلا أنّ الاستحباب المزبور لا يوجب تقييد تلك المطلقات كي يختص استحباب السبع بالاقتران بتلك الأدعية، لما تقرر في الأصول^(٢) من عدم حمل المطلق على المقيد في باب المستحبات، ولا سيّما بعد ورود التصريح بالولاء في المقام كما عرفت.

(١) للنصوص الكثيرة التي مرّت الاشارة إليها فيما سبق، المتضمّنة لاستحباب جهر الإمام بواحدة وإخفات الست كصحيح الحلبي. وروايته ابن راشد وأبي بصير^(٣). نعم، لم يصرّح بتكبيرة الاحرام في شيء من تلك الأخبار، وإنما ذكر الجهر بواحدة، لكن القرائن الداخلية والخارجية سيّما مناسبة الحكم والموضوع تقضي بارادتها منها وتعينها فيها كما لا يخفى.

(٢) على المشهور المعروف بين الأصحاب شهرة عظيمة، بل عليه دعوى

(١) الوسائل ٦: ٢٤ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٨.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٨١.

(٣) الوسائل ٦: ٣٣ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ١٢.

الاجماع في غير واحد من الكلمات، للأمر به في جملة وافرة من النصوص المحمول على الاستحباب كما ستعرف.

وعن الإسكافي القول بوجوبه في تكبيره الاحرام خاصة^(١). وذهب السيّد المرتضى (قدس سره) في محكي الانتصار إلى وجوبه في جميع تكبيرات الصلاة مدعيّاً عليه الاجماع، وأنّه مما انفردت به الإمامية^(٢).

ويبعد جداً إرادته (قدس سره) الوجوب النفسي فيما عدا تكبيره الاحرام لعدم اجتماعه مع استحبابها كما لا يخفى. نعم، لا مانع من إرادة الوجوب الشرطي، لا مكان اقترانه مع استحباب ذات العمل كما في الإقامة فانّها مع استحبابها يجب فيها القيام والطهارة وجوباً شرطياً كما تقدم، وكما في اشتراط النوافل بما يعتبر في الفرائض من الأجزاء والشرائط.

وكيف كان، فقد تعجب غير واحد من دعواه الاجماع في المقام، مع أنّه لم يذهب إلى ما ذهب إليه أحد من الأصحاب سواه، حتى أنّهم جعلوا ذلك قرينة على إرادته تأكد الاستحباب من الوجوب.

وقد طعن عليه (قدس سره) في الحدائق^(٣)، بل ربما أساء الأدب، بعد أن اختار مذهبه (قدس سره) زاعماً دلالة الأخبار عليه بوضوح، فلا حاجة إلى دعوى الاجماع فيما لا قائل به سواه.

ولعمري إنّ هذا من غرائب كلماته ولا يكاد ينقضي العجب من استدلاله على الوجوب بروايات لا إشعار فيها فضلاً عن الظهور، كالروايات الحاكية لفعل المعصوم (عليه السلام) وأنّ الراوي رآه (عليه السلام) قد رفع يديه عند

(١) حكاه عنه في الذكرى ٣: ٣٧٤.

(٢) الانتصار: ١٤٧.

(٣) الحدائق ٨: ٤٢.

التكبير في الصلاة أو عند افتتاحها، كصحيحة معاوية بن عمار قال: «رأيت أبا عبدالله (عليه السلام) حين افتتح الصلاة يرفع يديه أسفل من وجهه قليلاً» ونحوها صحيحة صفوان وابن سنان وغيرهما^(١) فإن فعله (عليه السلام) لا يدل على الوجوب بل غايته الاستحباب، حتى أنّ هذه الأخبار خالية عن كلمة «كان» المشعر بالدوام والاستمرار كي يستأنس منه الوجوب.

على أنّه لو سلم فغايبته وجوب الرفع عند تكبيرة الاحرام، لا كل تكبيرة لعدم إطلاق بالنسبة إليها.

نعم، يمكن أن يستدل على الوجوب بأحد أمرين:

الأوّل: ما رواه الكليني (قدس سره) بسنده عن إسماعيل بن جابر وغيره عن أبي عبدالله (عليه السلام) «في رسالة طويلة كتبها إلى أصحابه - إلى أن قال - دعوا رفع أيديكم في الصلاة إلا مرة واحدة حين يفتتح الصلاة، فإنّ الناس قد شروكم بذلك، والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله»^(٢) فإنّها ظاهرة في أنّ ترك الرفع في بقية التكبيرات لأجل التقية وخوف الشهرة، وإلاّ فلولا المانع كان الوجوب ثابتاً كما ثبت في تكبيرة الاحرام حيث لا تقية هناك لموافقته لهم.

وفيه أوّلاً: أنّها ضعيفة السند بطرقها الثلاثة.

وثانياً: أنّها قاصرة الدلالة، إذ غايتها التزام الشيعة بأمر أوجب اشتهاهم بين الناس وامتيازهم عن مخالفهم فردعهم الإمام عن ذلك تقية، ولعل ما التزموا به كان من الأمور المستحبة كالقنوت في الصلاة وغيره من المستحبات التي يلتزم بها وهي كثيرة جداً.

(١) الوسائل ٦: ٢٦ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩.

(٢) الوسائل ٦: ٢٨ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ٩، الكافي ٨: ٧ / ١.

الثاني: ما رواه في المجالس بسنده عن الاصبع بن نباتة عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) «قال: لما نزلت على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنحَر﴾ قال: يا جبرئيل ما هذه النحيرة التي أمر بها ربِّي؟ قال: يا محمد إنَّها ليست نحيرة ولكنها رفع الأيدي في الصلاة»^(١).

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند، فإنَّ أكثر رجاله ممَّن لم تثبت وثاقته، بل هم من أبناء العامة، فلم تثبت الوثاقة حتى على مسلك العلامة الذي يكتفي فيها بمجرد كون الرجل إمامياً لم يرد فيه قدح^(٢)، أن الدلالة أيضاً قاصرة، إذ لم يعلم المراد من رفع الأيدي، ولعلَّها كناية عن القنوت، أو عن الرفع في خصوص تكبيرة الاحرام، لا في جميع تكبيرات الصلاة كما هو المدعى.

فتحصل: أنَّه لا دليل على وجوب رفع اليدين حال التكبيرات كما يزعمه صاحب الحدائق.

بل يمكن أن يقال بقيام الدليل على العدم، وهي صحيحة حماد الواردة لبيان كيفية الصلاة^(٣)، فإنَّها مع اشتغالها على الخصوصيات المعتبرة فيها حتى نبذاً من المستحبات، خالية عن التعرُّض لرفع الأيدي إلاَّ عند التكبير للهوي إلى السجود على نسخة الفقيه^(٤)، أو باضافة تكبيرة الركوع على نسخة الكافي^(٥) ولعلَّها أضبط، وعلى التقديرين فهي خالية عن سائر التكبيرات، فلو كانت واجبة كما زعمه المحدِّث المزبور لزم التعرُّض لها، فكيف أهملها (عليه السلام)

(١) الوسائل ٦: ٢٩ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ١٣، أمالي الطوسي: ٣٧٧ / ٨٠٦.

(٢) كما يظهر من الخلاصة: ٦٦ / ٨٦ في ترجمة أحمد بن إسماعيل بن سمكة.

(٣) الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

(٤) الفقيه ١: ١٩٦ / ٩١٦، [ولكن هذا موافق لما نقله الوسائل عن الفقيه وأما النسخة

المطبوعة من الفقيه فهي مشتملة على رفع الأيدي عند التكبير للركوع أيضاً].

(٥) الكافي ٣: ٨ / ٣١١.

وهو في مقام التعليم وبيان كل ما يعتبر فيها حتى أنّه (عليه السلام) أشار إلى بعض المستحبات كما عرفت. مع أنّ هذه أخرى بالذكر على تقدير الوجوب. وبالجملة فلا ينبغي الارتياح في فساد هذا القول.

وأما مقالة الاسكافي، من اختصاص الوجوب بتكبيرة الاحرام، فيمكن أن يستدل له بعدة روايات:

منها: صحيحة الحلبي: «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم ابسطها بسطاً ثم كبر ثلاث تكبيرات...» إلخ^(١) فإنّ ظاهر الأمر بالرفع الوجوب، ولا يقدر الاشتغال على بسط الكفين والدعاء ونحوهما من الأمور المستحبة، لقيام القرينة الخارجية على الاستحباب فيها دونه كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) في قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنحَر﴾ قال: «هو رفع يديك حذاء وجهك»^(٢) وحيث إنّ المخاطب في قوله (عليه السلام) «هو رفع يديك» هو عبدالله بن سنان، فيعلم أنّ توجه الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَأَنحَر﴾ إلى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لكونه فرداً من المصلين، لا بما أنّه نبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وإلا لما طبّقه الإمام (عليه السلام) عند تفسير الآية على الراوي.

فيظهر من ذلك أنّ الخطاب في الآية المباركة عام لجميع المصلين، فلا يتوقف الاستدلال بهذه الصحيحة على إثبات قاعدة الاشتراك بيننا وبينه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) التي قد يتأمل فيها، لاختصاصه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بأحكام لا تعدوه ولعلّ المقام منها. نعم، ربما يحتاج إلى القاعدة في غير هذه الصحيحة ممّا ورد في تفسير الآية كرواية الأصعب بن نباتة ونحوها^(٣).

(١) الوسائل ٦: ٢٤ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٨ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٢٧ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ٤.

(٣) الوسائل ٦: ٢٩ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ١٣.

ومنها: صحيحة زرارة عن أحدهما (عليها السلام) «قال: ترفع يديك في افتتاح الصلاة قبالة وجهك ولا ترفعهما كل ذلك»^(١).

ومنها: صحيحته الأخرى عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: إذا قمت في الصلاة فكبرت فارفع يديك، ولا تجاوز بكفيك أذنيك، أي حيال خديك»^(٢). فهذه صحاح أربع دلت على وجوب الرفع على ما يقتضيه ظاهر الأمر المؤيدة بروايات أخر، وإن كانت أسانيدها مخدوشة.

وربما يجاب: بحمل الأمر فيها على الاستحباب، بقرينة ما في بعض النصوص من تعليل الرفع بأنه زينة كما في خبر مقاتل بن حيان^(٣) أو بأنه ضرب من الابتهاج والتضرع، وبأن في رفع اليدين احضار النيّة وإقبال القلب كما في رواية الفضل بن شاذان^(٤) مما هو ظاهر في الاستحباب.

وفيه: أنه نعم الحمل لولا الضعف في أسانيد هذه النصوص كما أشرنا آنفاً فلا يمكن رفع اليد عن تلك الصحاح بهذه النصوص الضعيفة.

والصحيح أن يجاب أولاً: بأنّ الوجوب لو كان ثابتاً في هذه المسألة العامّة البلوى الكثيرة الدوران لابتلاء كل مكلف بها في كل يوم على الأقل خمس مرّات لكان واضحاً ميّناً لم يقع الخلاف فيه من أحد، كيف وقد تسالم الأصحاب على خلافه، إذ لم ينسب الوجوب إلّا إلى الإسكافي - لو صدقت النسبة - وإلى السيّد المرتضى مع احتمال إرادة الاستحباب، لقرينة في كلامه مرّت الاشارة إليها^(٥)، فهذه القرينة التي تمسّكنا بها في كثير من المقامات ممّا تورث القطع بعدم

(١) الوسائل ٦: ٣١ / أبواب تكبيره الاحرام ب ١٠ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٣١ / أبواب تكبيره الاحرام ب ١٠ ح ٢.

(٣) الوسائل ٦: ٣٠ / أبواب تكبيره الاحرام ب ٩ ح ١٤.

(٤) الوسائل ٦: ٢٩ / أبواب تكبيره الاحرام ب ٩ ح ١١.

(٥) في ص ١٥١.

الوجوب وإرادة الاستحباب .

ويؤيده: خلوّ صحبة حماد الواردة في مقام التعليم عن التعرض لذلك، فلو كان الرفع واجباً لكان أحرى بالذكر من جملة من الأمور المستحبة المذكورة فيها.

وثانياً: أنه تدل على إرادة الاستحباب من الأوامر الواردة في هذه الصحاح: صحبة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام) الواردة في وصية النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لعلي (عليه السلام) «قال: وعليك برفع يديك في صلاتك وتقليبها»^(١) فإن التنبيه على ذلك في مقام الوصية من مثل النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) لوصيه الأكرم (عليه السلام) أقوى شاهد على استحبابه والعناية بشأنه كي لا يترك، وإلا فلو كان واجباً لعرفه كل أحد حتى النساء، فلا حاجة إلى مزيد الاهتمام بشأنه في مقام الإيضاء، بل هو أمر لا بد من مراعاته في الصلاة كسائر الأجزاء والشرائط التي يتحفظ عليها كل من يتصدى للصلاة، أفهل ترى صحة أن يوصي أحد أحداً - سيما إذا كان عالماً فقيهاً - أن يراعي الاستقبال أو الطهارة في الصلاة، أم هل وردت في شيء من الروايات الوصية ولا سيما من مثل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) للوصي (عليه السلام) بمراعاة واجبات الصلاة من الأجزاء والشرائط.

وثالثاً: أنه تدل عليه صحبة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) «قال: قال علي الإمام أن يرفع يده في الصلاة ليس على غيره أن يرفع يده في الصلاة»^(٢) فإن مناسبة الحكم والموضوع تقضي بأن المراد رفع اليدين حال تكبير الاحرام كي يتبين للمأموم دخول الإمام في الصلاة فيأتم.

(١) الوسائل ٦: ٢٨ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ٨.

(٢) الوسائل ٦: ٢٧ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ٧.

إلى الأذنين أو إلى حيال الوجه أو إلى النحر^(١)

وقد دلّت صريحاً على عدم الوجوب في المأموم، فكذا الإمام، لعدم القول بالفضل، فتحمل على الاستحباب مع اختلاف مرتبة الفضل وأنه في الإمام أكد. ولا يعارض بقلب الدعوى وجعل الأمر بالعكس، لاستلزام طرح النفي في قوله «ليس على غيره» بالكلية، بخلاف الأول، فإن الأمر حينئذ محمول على الاستحباب كما عرفت.

هذا، وصاحب الحدائق قد تعرّض لهذه الصحيحة وناقش فيها بالاجمال واحتمال إرادة القنوت فيها^(١).

وهذا من غرائب كلماته، فإن مناسبة الحكم والموضوع كما عرفت تقضي بإرادة تكبيرة الاحرام، ولم يحتمل أحد التفصيل بين الإمام والمأموم في القنوت والسيرة القطعية شاهدة بخلافه.

هذا، مع أن الرواية وردت بطريق آخر صرّح فيها برفع اليدين في التكبيرة وقد نقل هذا الطريق في الوسائل متصلاً بالطريق الأول، ومن المقطوع به عادة أن صاحب الحدائق لاحظها واطلع عليه فكيف أهمله وأعرض عنه وأبدى الاحتمال المزبور.

نعم، هذا الطريق ضعيف عندنا من جهة عبدالله بن الحسن الواقع في سند الحميري، ولكنه يراه صحيحاً ويعتمد عليه، فلا سبيل للاعتذار عنه بذلك.

(١) فإنّ الاستفادة من مجموع الروايات بعد ضم بعضها إلى البعض، هو التخيير بين الأمور الثلاثة، لتعلّق الأمر بكل منها.

أمّا النحر: فيدل عليه صريحاً المرسل المروي في مجمع البيان عن علي (عليه السلام) «في قوله تعالى ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنحَر﴾ أَنَّ معناه ارفع يديك إلى النحر في الصلاة»^(١) فما في الحدائق^(٢) من عدم وقوفه على لفظ النحر في شيء من الأخبار غريب^(٣). وقد وقع - كما اعترف به - في صحيحة معاوية بن عمار ما يؤدي هذا المعنى وإن لم يكن بلفظه، قال: «رأيت أبا عبدالله (عليه السلام) حين افتتح الصلاة يرفع يديه أسفل من وجهه قريباً»^(٤)، فإنّ القريب من أسفل الوجه ملازم للنحر.

وأما حيال الوجه: فالأخبار الواردة فيه كثيرة، كصحيحة عبدالله بن سنان^(٥) وغيرها فلاحظ.

وأما إلى الأذنين: فتدل عليه رواية أبي بصير «إذا افتتحت الصلاة فكبرت فلا تجاوز أذنيك»^(٦) فإنّ النهي عن تجاوز الأذن يدل على أنّ غاية حدّ الرفع هو البلوغ إلى الأذن، فهذا هو أقصى حدّ الاستحباب.

(١) الوسائل ٦: ٣٠ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ١٥، مجمع البيان ١٠: ٨٣٧.

(٢) الحدائق ٨: ٤٧.

(٣) ربما يظهر من عبارة المجمع ١٠: ٨٣٧، أنّ هذا المرسل نقل بالمعنى ومصطاد من النصوص لا أنّه عين لفظ النص، فلا يكون صريحاً في الرد على الحدائق. والأولى تبديله بمرسل الصدوق في الفقيه قال «وارفع يديك بالتكبير إلى نحر» الفقيه ١: ١٩٨ / ٩١٧. وكيف ما كان فرسل المجمع مروي من طرفنا لا من طرق العامة كما جاء في جامع الأحاديث ٥: ٣١٥ / ٧٨٣٩.

(٤) الوسائل ٦: ٢٦ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ٢. [والموجود في الوسائل والتهذيب قليلاً].

(٥) الوسائل ٦: ٢٦ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ٣.

(٦) الوسائل ٦: ٢٧ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ٥.

مبتدئاً بابتدائه ومنتهاً بانتهاه^(١) فاذا انتهى التكبير والرفع أرسلهما، ولا فرق بين الواجب منه والمستحب في ذلك. والأولى أن لا يتجاوز بهما الأذنين^(٢) نعم، ينبغي ضم أصابعهما حتى الإبهام والخنصر، والإستقبال بباطنهما القبلة.

(١) كما يقتضيه ظاهر المقارنة بين التكبير والرفع في صحيحة معاوية بن عمار: «حين افتتح الصلاة يرفع يديه...» إلخ^(١) فإن إطلاق الفضية الحسينية يقتضي الاقتران في تمام أجزاء المتقارنين، ونتيجته اقتران أول التكبير بأول الشروع في الرفع، واقتران آخره بالانتهاء عنه، الذي هو غاية حدّ الرفع.

نعم، مقتضى صحيح الحلبي: «فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطاً ثم كبر ثلاث تكبيرات»^(٢) وقوع التكبير بعد حصول الرفع فلا تعتبر المقارنة. فهذه الطريقة أيضاً مجزئة في العمل بالاستحباب. وأمّا التكبير بعد انتهاء الرفع وحال إرسال اليدين فلا دليل عليه.

(٢) للنهي عنه في صحيح زرارة بقوله: «ولا تجاوز بكفيك أذنيك»^(٣)، وقد وقع الخلاف في أنه تنزيهي - كما يظهر من المتن - أو تحريمي، وعلى الثاني فهل هو نفسي أو غيري؟ لكن الظاهر أنه إرشاد إلى تقيد المستحب، وهو رفع اليدين بعدمه.

وتوضيحه: أننا وإن ذكرنا في محله^(٤) عدم حمل المطلق على المقيد في باب المستحبات، لكنه خاص بما إذا كان القيد مستحباً كالمطلق، والوجه في عدم

(١) الوسائل ٦: ٢٦ / أبواب تكبيره الاحرام ب ٩ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ٢٤ / أبواب تكبيره الاحرام ب ٨ ح ١.

(٣) الوسائل ٦: ٣١ / أبواب تكبيره الاحرام ب ١٠ ح ٢.

(٤) محاضرات في أصول الفقه ٥: ٣٨١.

ويجوز التكبير من غير رفع اليدين، بل لا يبعد جواز العكس^(١).

الحمل حينئذ ظاهر، إذ بعد جواز ترك القيد كما هو مقتضى فرض استحبابه لم يكشف عن تقيّد المطلق به.

وأما إذا كان المقيد بلسان النهي كما في المقام فلا مناص من حمل المطلق عليه، إذ لا وجه لحمل النهي على التنزيه بعد كونه ظاهراً في التحريم. نعم قامت القرينة العامة في باب المركبات على انقلاب ظهور الأوامر والنواهي من الوجوب والتحريم إلى الارشاد إلى الجزئية والشرطية أو المانعية.

وعليه فالنهي في المقام يرشد إلى مانعية التجاوز عن الأذن عن العمل بالرفع المستحب، فيكشف لا محالة عن تقيّد موضوع الاستحباب بعدمه، ونتيجة ذلك حمل المطلق على المقيد، وأنّ العمل بالاستحباب مشروط بعدم التجاوز عن الأذن.

(١) أمّا التكبير من غير الرفع فهو مقتضى فرض استحباب الرفع لا وجوبه كما تقدم^(١). وأمّا عكسه أعني الرفع من غير تكبير فلا دليل عليه، إذ لم يثبت استحبابه في نفسه، والاستدلال له بالتعليل الوارد في بعض النصوص المتقدمة^(٢) من أنّ رفع اليدين ضرب من الابتهاال والتبتل والتضرع كما في خبر الفضل بن شاذان^(٣) مخدوش بضعف سند الخبر في نفسه كما مرّ، مضافاً إلى قصور الدلالة إذ ظاهرها إرادة الرفع حال التكبير لا مطلقاً كما لا يخفى^(٤).

(١) في ص ١٥٠.

(٢) في ص ١٥٥.

(٣) الوسائل ٦: ٢٩ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ١١.

(٤) ولكن يمكن الاستدلال له بموتقة ابن مسكان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: في

[١٤٥٩] مسألة ١٥: ما ذكر من الكيفية في رفع اليدين إنما هو على الأفضلية^(١) وإلا فيكفي مطلق الرفع، بل لا يبعد جواز رفع إحدى اليدين^(*) دون الأخرى.

(١) فإنّ ما سبق في الكيفية من رفع اليدين إلى الأذنين أو إلى حيال الوجه أو إلى النحر وإن ورد بها النص كما عرفت، إلاّ أنّه يدل على الاكتفاء بمطلق الرفع ما ورد في وصية النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلّم) لعلي (عليه السلام) من قوله: «وعليك برفع يديك في صلاتك وتقليبها»^(١) إذ لا مقتضى لحمل المطلق على المقيد في باب المستحبات، فتكون تلك الكيفية أفضل الأفراد مع عموم الاستحباب لغيرها.

ومنه تعرف أنّ الاستقبال بباطن اليدين إلى القبلة المذكور في رواية منصور^(٢) أيضاً كذلك.

وأما جواز رفع إحدى اليدين دون الأخرى فهو مشكل وإن لم يستبعده في المتن، لاختصاص النصوص برفع اليدين معاً، فلا دليل على استحباب الواحدة عدا توهم استفادته من التعليل الوارد في رواية الفضل بن شاذان المتقدمة^(٣) من أنّه ضرب من الابتهال والتبتل. وفيه: مضافاً إلى ضعف السند كما مرّ، أنّ مورده

→ الرجل يرفع يده كلّما أهوى للركوع والسجود وكلّما رفع رأسه من ركوع أو سجود قال: هي العبودية». الوسائل ٦: ٢٩٧ / أبواب الركوع ب ٢ ح ٣. حيث لم يفرض فيها اقتران الرفع بالتكبير.

(*) لا بأس بالاتيان به رجاءً.

(١) الوسائل ٦: ٢٨ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ٨.

(٢) الوسائل ٦: ٢٧ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ٦.

(٣) في ص ١٥٥.

[١٤٦٠] مسألة ١٦: إذا شك في تكبيرة الاحرام، فان كان قبل الدخول فيما بعدها بنى على العدم، وإن كان بعد الدخول فيما بعدها من دعاء التوجّه أو الاستعاذة أو القراءة بنى على الاتيان (*)، وإن شك بعد إتمامها أنه أتى بها صحيحة أو لا بنى على العدم (**)، لكن الأحوط إبطاها بأحد المنافيات ثم استثنافها، وإن شك في الصحة بعد الدخول فيما بعدها بنى على الصحة (١).

أيضاً رفع اليدين، ولعل لانضمامها مدخلية في حصول العلة، فلا يمكن الجزم بالاستحباب، نعم لا بأس بالاتيان بعنوان الرجاء.

(١) قد يفرض الشك في وجود التكبيرة وأخرى في صحتها بعد العلم بالوجود.

أمّا الأوّل: فلا ريب في وجوب الاعتناء والبناء على العدم فيما إذا كان الشك قبل الدخول فيما بعدها، لمفهوم قوله (عليه السلام) في بعض أخبار قاعدة التجاوز: «إذا شككت في شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» الدال على لزوم الاعتناء بالشك قبل تجاوز المحل. مضافاً إلى استصحاب العدم السالم عن أيّ دليل حاكم.

كما لا ريب في عدم الاعتناء فيما إذا كان الشك بعد الدخول فيما بعدها من الجزء الوجوبي كالقراءة، لقاعدة التجاوز المستفادة من نصوص كثيرة الحاكمة على الاستصحاب المزبور، بل إن صحیحة زرارة (١) صريحة في عدم الاعتناء بالشك في التكبير بعد ما قرأ.

(*) يشكل ذلك قبل الدخول في القراءة، ولا بأس بالاتيان بها رجاءً.

(**) الأظهر هو البناء على الصحة.

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١.

إنما الكلام فيما إذا كان الشك المذكور بعد الدخول في الجزء المستحب من الاستعاذة أو دعاء التوجه، فإنّ في جريان القاعدة حينئذٍ خلافاً تعرّضنا له ولتحقيق الحال فيه في الأصول^(١) وملخصه:

أنّه قد اعتبر في لسان أخبار الباب عنوان الدخول في الغير، فهل المراد به مطلق ما كان مغايراً للمشكوك وإن لم يكن مترتباً عليه كالفعل العادي أو مطلق الذكر والدعاء والقرآن، أو المراد خصوص ما كان مترتباً؟ وعلى الثاني فهل يختص الجزء المترتب بما كان مسانحاً للمشكوك فيه في الوجوب أو يعمّه وغير المسانح؟

وجوه، بل أقوال. فعلى الأوّل والأخير تجري القاعدة في المقام دون الثاني. لكن لا سبيل إلى الأوّل، لأنّ المأخوذ في الأخبار عنوان الدخول في الغير المستلزم للخروج عن المشكوك فيه، وحيث لا معنى للخروج عن نفسه للشك في أصله، فلا محالة يراد به الخروج عن محله المتوقف على الدخول فيما هو مترتب عليه، وإلا فجرد الاتيان بغير لا ترتب بينه وبين المشكوك فيه لا يحقق عنوان التجاوز عن المحل بالضرورة، فعنوان الدخول والخروج يستدعيان اختصاص الغير بما يكون مترتباً.

ومن هنا ذكرنا في محلّه^(٢) أنّه لو قام إلى الركعة الثالثة وشكّ في الاتيان بالسجدتين مع تذكره حينئذٍ فوت التشهد لا تجري القاعدة فيها، فإنّ الشك المزبور وإن كان بعد الدخول في الغير وهو القيام إلا أنّ هذا القيام لأجل وقوعه على صفة الزيادة من جهة ترك التشهد المستلزم لهدمه وتداركه، لا يكون مترتباً على المشكوك فيه، لعدم كونه مصداقاً للمأمور به. نعم، بناءً على القول

(١) مصباح الأصول ٣: ٣٠٠.

(٢) في شرح المسألة [٢١٥٠].

الآخر أعني الاكتفاء بمطلق الغير تجري القاعدة حينئذ.

كما لا سبيل إلى القول الأخير المبني على التمسك باطلاق قوله (عليه السلام) في ذيل صحيحة زرارة: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١) الذي هو بمنزلة إعطاء ضابط كلي، إذ فيه: أنّ الأمثلة المذكورة في الصحيحة - من الشك في التكبيرة وهو في القراءة، وفيها وهو في الركوع، وفيه وهو في السجود - كلها من قبيل الشك بعد الدخول في الجزء الوجوبي، فلا ينعقد الاطلاق لذلك الضابط بحيث يعمّ الجزء الاستحبابي، إذ من الجائز أن تكون هذه قرينة على اختصاص الضابط بموارد الجزء الوجوبي فيكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة الموجب للاجمال، إذ معه لم يحرز كونه (عليه السلام) في مقام البيان من جميع الجهات كي ينعقد الاطلاق.

هذا، مع أننا أشرنا في بعض المباحث السابقة إلى التنافي بين الجزئية والاستحباب، إذ مقتضى الأوّل دخل شيء في الماهية وتقوّمها به المستلزم لانتفائها بانتفائه، فكيف يجتمع ذلك مع الثاني الراجع إلى جواز الترك وعدم الدخل، فما يترأى من الأجزاء المستحبة مرجعها إلى استحباب شيء ظرفه الواجب. وعليه فعدم جريان القاعدة حينئذ أظهر، لعدم ترتب بين المستحب والمشكوك فيه بوجه.

ومن جميع ما ذكرناه تعرف: أنّ المتعين إنّما هو القول الثاني، أعني اختصاص الغير بالجزء الوجوبي، فلا يكفي الدخول في المستحب، بل الشك معه من الشك في المحل، ويزيده وضوحاً أنّه لا شك في عدم جريان قاعدة التجاوز لو رأى نفسه في التعقيب وشكّ في أنّه هل صلى أو دخل في التعقيب ابتداءً، مع أنّه مستحب مترتب على الصلاة، فلو كان مطلق الدخول في الغير

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١.

المرتب وإن لم يكن مسانحاً كافياً في جريان القاعدة، لزم البناء على الإتيان بالصلاة في المثال، مع أنه لا يبنى عليه بلا إشكال فتأمل.

وأما الثاني: أعني الشك في الصحة بعد العلم بالوجود، فإن كان بعد الدخول في الغير، فلا ينبغي الشك في الحكم بالصحة لقاعدة الفراغ، بناءً على ما هو الصحيح من جريانها في أجزاء المركب كنفسه، لعدم قصور في إطلاق قوله (عليه السلام) في موثق ابن مسلم: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»^(١) للشمول للأجزاء، بل إن الشك في الصحة يرجع في الحقيقة إلى الشك في الوجود - أي في وجود الصحيح - إذ لا نعي به إلا الشك في وجود المأمور به المساوق للصحيح لا في مطلق الوجود، فتشمله أدلة قاعدة التجاوز، ولذا ذكرنا في محله أن القاعدتين - الفراغ والتجاوز - مرجعهما إلى قاعدة واحدة، وتام الكلام في محله^(٢).

وأما إذا كان قبل الدخول في الغير، فالأقوى أيضاً ذلك، لعدم اعتبار الدخول في الغير في مورد قاعدة الفراغ أعني الشك في الصحة، وإنما اعتبرناه في مورد التجاوز، لعدم صدق الماضي والتجاوز عن الشيء المشكوك وجوده إلا بالتجاوز عن محله المتوقف على الدخول في الغير، وأما المشكوك صحته فالماضي عنه إنما يتحقق بمجرد الفراغ منه من دون حاجة إلى الدخول في الغير، فيشمله قوله (عليه السلام) في موثق ابن مسلم المتقدم: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو».

فما أفاده في المتن من البناء على العدم حينئذ في غير محله.

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٢٦٩، [اختار فيه إمكان كونها قاعدة واحدة هي قاعدة التجاوز بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الانبات فقد اختار أنها قاعدتان].

وإذا كَبَّرَ ثم شكَّ في كونه تكبيرة الاحرام أو تكبير الركوع بنى على أنَّه للاحرام^(١).

فصل في القيام

وهو أقسام: إمَّا ركن وهو القيام حال تكبيرة الاحرام^(٢)، والقيام المتصل بالركوع، بمعنى أن يكون الركوع عن قيام، فلو كَبَّرَ للاحرام جالساً أو في

وأما ما أفاده (قدس سره) من أنَّ الأحوط إبطالها بأحد المنافيات ثم استثنائها فعجيب، إذ كيف يكون الإبطال موافقاً للاحتياط مع احتمال صحة الصلاة - كما هو المختار على ما عرفت - والبناء على حرمة قطع الفريضة كما عليه المشهور. فهذا الاحتياط وإن أحرز معه صحة الصلاة لكنه مخالف للاحتياط من جهة أخرى، لاحتمال ارتكاب المحرام من أجل قطع الفريضة، بل إنَّ سبيل الاحتياط في المقام الاتيان بتكبيرة أخرى رجاءً بقصد أنَّه إن كانت الأولى باطلة فالافتتاح يقع بهذه وإلا فتقع ذكراً. ومثل هذه الزيادة المأتي بها بقصد القرية المطلقة لا بقصد الجزئية غير مشمولة لأدلة الزيادة العمدية المبطلّة، لاختصاصها بما إذا أتى بها بنية جزميّة لا بقصد الرجاء كما عرفت سابقاً.

(١) والوجه فيه ظاهر، إذ مرجع الشك حينئذ إلى الشك في وجود القراءة وحيث إنّه في المحل لزم الاعتناء به عملاً بالاستصحاب وقاعدة الشك في المحل.
(٢) لا ريب في وجوب القيام في الصلاة في الجملة كتاباً وسنة.

أما الكتاب: فقولته تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا...﴾ إلخ^(١) بضميمة ما ورد في تفسيره^(٢) من أنَّ الذكر هو الصلاة، والقيام فيها وظيفة الأصحاء، كما

(١) آل عمران ٣: ١٩١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨١ / أبواب القيام ب ١ ح ١.

حال النهوض بطل ولو كان سهواً، وكذا لو ركع لا عن قيام بأن قرأ جالساً ثم ركع، أو جلس بعد القراءة أو في أثنائها وركع، وإن نهض متقوساً إلى هيئة الركوع القيامي.

أَنَّ القعود وظيفة المرضى، ﴿وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾ من هو دون المرضى.

وأما السنّة، فروايات كثيرة جملة منها معتبرة كصحيحة زرارة قال: «قال أبو جعفر (عليه السلام) في حديث: وقم منتصباً فإنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(١) وغيرها.

وهل هو ركن مطلقاً أو في خصوص حال التكبير للاحرام والمتصل بالركوع أو ليس بركن؟

مقتضى إطلاق كلمات جملة من الأصحاب أنّه ركن على الإطلاق تبطل الصلاة بنقيصته عمداً وسهواً، مستدلين عليه باطلاق دليل الوجوب ممّا عرفت الشامل لحال السهو، بل وزيادته كذلك بناءً على ما هو المعروف عندهم من تفسير الركن بما يعمّ الاخلال من حيث الزيادة كالنقيصة.

ومن هنا أشكل الأمر في كيفية تصوير الزيادة في القيام من حيث هو، فأنّه لا يتحقق في تكبيرة الاحرام إلا بتكرارها كما لا يتحقق في المتصل بالركوع إلا بتعدد الركوع، وحينئذ يستند البطلان إلى زيادة تكبيرة الاحرام أو الركوع دون القيام وإلا فمن الضروري أنّ زيادة مجرد القيام كما لو نسي التشهد فقام ثم تذكّر فعاد لا يوجب البطلان.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: إنّ الإخلال بالقيام حال تكبيرة الإحرام مبطل للصلاة عمداً كان أو سهواً. أمّا الأول، فلدليل وجوبه من الكتاب

(١) الوسائل ٥: ٤٨٨ / أبواب القيام ب ٢ ح ١.

والسنة كما مرّ. وأما الثاني، فلموتقة عمّار، قال (عليه السلام) فيها: «وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم» إلخ^(١). فهو ركن فيها بمعنى أن تركه عمداً وسهواً مبطل.

وهل هو ركن مستقل في عرض تكبيرة الإحرام أو أنّه شرط فيها ومقوم لركنيتها، فليس الركن إلّا التكبيرة المقيدة بكونها في حال القيام، كما لعله الأظهر؟ لا أثر عملي لهذا البحث أصلاً كما لا يخفى.

وأما الاخلال به فيها من حيث الزيادة فقد عرفت أنّه لا يتصور إلّا بزيادة تكبيرة الاحرام، وحينئذ فتبطل الصلاة بزيادتها أيضاً سهواً فضلاً عن العمد، بناءً على المشهور في ذلك، وأما على المختار من عدم البطان بزيادة التكبيرة سهواً كما عرفت سابقاً فلا، وقد أشرنا فيما سبق أنّ المناط في الركنية رعاية الاخلال العمدي والسهوي من حيث النقيصة دون الزيادة.

وأما القيام حال القراءة، فهو واجب بالأدلة المتقدمة، لكنّه ليس بركن فلا يقدح الاخلال به سهواً، فلو قرأ جالساً سهواً مع مضي محل التدارك صحت صلاته، عملاً بعموم حديث لا تعاد، لعدم كون القيام من الخمسة المستثناة. ومنه يظهر الحال في القيام بعد الركوع.

وأما القيام المتصل بالركوع، فهو واجب ركني تبطل الصلاة بتركه حتى سهواً، وذلك لدخله في مفهوم الركوع، فإنّ حقيقته متقوم بالانحناء الخاص عن قيام، يقال: شجرة راكعة، أي منحنية بعد الاستقامة، وإلّا فجرّد الانحناء غير المسبوق بالقيام كالمخلوق كذلك، وكما لو نهض متقوساً إلى هيئة الركوع القيامي، لا يطلق عليه الركوع لا لغة ولا عرفاً، بل هو على هيئة الراكع.

(١) الوسائل ٥: ٥٠٣ / أبواب القيام ب ١٣ ح ١.

وعليه فالإخلال بمثل هذا القيام حيث إنّه يؤدي إلى الإخلال بالركوع فتركه حتى سهواً يوجب البطلان، لكونه في الحقيقة إخلالاً بالركوع الذي هو من أحد الخمسة المستثناة في حديث لا تعاد. وأمّا الإخلال به من حيث الزيادة فلا تتصور إلاّ بزيادة الركوع المبطله ولو سهواً بلا إشكال، وهنا أيضاً كالتكبير لا أثر للبحث عن أنّ القيام ركن مستقل أم شرط مقوم للركوع، وإن كان الأظهر هو الثاني - كما عرفت -، فإنّ الإخلال به نقصاً وزيادة لا يكون إلاّ بنقيصة الركوع وزيادته، ومعها يتحقق البطلان، سواء استند إلى الإخلال بالركوع أم بالقيام المتصل به.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ القيام في حالات تكبيرة الاحرام، والقراءة والمتصل بالركوع، وما بعد الركوع واجب، كل ذلك لاطلاق الأدلّة، والركن منها هو الأوّل والثالث، فتبطل الصلاة بتركه فيها عمداً وسهواً، كما تبطل زيادته ولو سهواً في الثالث بلا إشكال، وكذا في الأوّل على المشهور من البطلان بزيادة تكبيرة الاحرام السهوية، وإن كان الأقوى خلافه.

وبذلك يستغنى عن التعرض لكثير ممّا ذكر في المقام من النقض والابرام، إذ لا طائل تحتها كما لا يخفى، هذا.

وقد يناقش فيما ذكرناه من دخل القيام المتصل بالركوع في حقيقة الركوع: بمنع الدخل، إذ الركوع من الجالس ركوع قطعاً عرفاً مع عدم سبقه بالقيام فالدليل على ركنيته منحصر بالاجماع.

وفيه: من الخلط ما لا يخفى، إذ لا ندعي دخل مطلق القيام في كل ركوع بل المدعى تقوّم الركوع بالقيام المناسب له حسب الوظيفة الفعلية، فالركوع من الجالس متقوّم بالإنحاء عن استقامة جلوسية، كما أنّ الركوع القيامي متقوّم بالإنحاء عن استقامة قيامية، فمن كانت وظيفته الركوع القيامي لا يجديده سبقه بالاستقامة الجلوسية، بأن يقوم عن الجلوس متقوّمساً إلى حدّ الركوع، فإنّ ذلك معتبر في من كانت وظيفته الركوع الجلوسي لا مطلقاً.

وكذا لو جلس ثم قام متقوِّساً من غير أن ينتصب ثم يركع (*) ولو كان ذلك كلّه سهواً (١).

وهذا نظير أن يصلي متيمماً مع كونه واجداً للماء، فإن التيمم وإن كان طهوراً ولا صلاة إلا بطهور، لكنه وظيفة الفاقد دون الواجد، فكما لا يكفي التيمم هناك، لا تكفي الاستقامة الجلوسية فيما نحن فيه، للزوم جري المكلف على طبق وظيفته الفعلية. وعلى الجملة: فليست الدعوى تقوِّم الركوع بالقيام مطلقاً حتى يتوجه النقض بالركوع الجلوسي كما ذكر.

فالدليل على وجوب القيام المتصل بالركوع وركنيته ليس إلا ما عرفت من دخله في مفهوم الركوع لتقومه به، فالإخلال به إخلال به.

وأما الاستدلال بالاجماع فساقط، لعدم كونه اجماعاً تعبيرياً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) بعد احتمال استناد المجمعين لهذا الوجه، لو لم ندع القطع بذلك لاستدلال غير واحد به صريحاً.

(١) قد عرفت تقوِّم الركوع بالقيام، فلو أخلّ به بأن لم يأت بالقيام أصلاً كما لو قرأ جالساً، أو جلس بعد القراءة أو أثنائها ثم نهض متقوِّساً إلى هيئة الركوع القيامي بطلت صلاته ولو كان ذلك سهواً، للإخلال بالركوع، فإن غير المسبوق منه بالقيام ليس من حقيقة الركوع في شيء، وإنما هو على هيئة الراكع كما عرفت.

وأما لو قام في هذه الفروض متقوِّساً إلى أن تجاوز حدّ الركوع، غير أنّه لم

(*) الانتصاب حال القيام الواجب وإن كان لازماً مطلقاً إلا أنّه غير معتبر في حقيقته وبما أنّه لا دليل على وجوب القيام قبل الركوع غير دخله في تحقّقه فلو قام متقوِّساً إلى أن وصل إلى حدّ القيام ثمّ ركع من غير انتصاب سهواً أجزاء ذلك على الأظهر.

وواجب غير ركن، وهو القيام حال القراءة وبعد الركوع^(١)، ومستحب وهو القيام حال الثنوت وحال تكبير الركوع، وقد يكون مباحاً، وهو القيام

ينتصب قائماً ثم ركع فكان ركوعه عن قيام غير منتصب، فلا شك في البطلان حينئذ لو كان ذلك عن عمد، لاخلاله بالانتصاب الواجب بمقتضى إطلاق الأدلة، مثل قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة المتقدمة^(١) «قم منتصباً» الشامل باطلاقه لمثل هذا القيام.

وبعبارة أخرى: دلت هذه الأدلة بمقتضى الإطلاق على وجوب الانتصاب مهما وجب القيام، فلا يجترأ بالقيام الانحنائي، وقد ثبت وجوب القيام في المقام بمقتضى دخله في مفهوم الركوع كما عرفت. وبعد ضم الكبرى إلى الصغرى ينتج وجوب الانتصاب في القيام المتصل بالركوع، فالاخلال به عمداً يوجب البطلان. وأما لو أخلّ به سهواً، فالأقوى عدم البطلان، وذلك لما عرفت من عدم الدليل على وجوب القيام المتصل بالركوع فضلاً عن ركنيته عدا دخله في تحقق الركوع وتقوّمه به، ومن الواضح أنّ الدخيل إنّما هو جامع القيام الأعم من المشتمل على الانتصاب وعدمه، فإنّ الركوع المسبوق بالقيام الانحنائي ركوع حقيقة، فالانتصاب واجب آخر معتبر في القيام، وعليه فالاخلال به سهواً غير قادح أخذاً بعموم حديث لاتعاد، لعدم كون الانتصاب من الخمسة المستثناة.

(١) قد تحصّل من جميع ما قدمناه أنّ القيام على أقسام: واجب ركني بمعنى بطلان الصلاة بتركه عمداً وسهواً، وواجب غير ركني، ومستحب، ومباح.

أمّا الأوّل: فهو القيام حال تكبيرة الاحرام والمتصل بالركوع.

وأمّا الثاني: فهو القيام حال القراءة فأنّه واجب بمقتضى الكتاب والسنة كما

بعد القراءة أو التسبيح أو القنوت أو في أثنائها مقداراً من غير أن يشتغل بشيء، وذلك في غير المتصل بالركوع وغير الطويل الماحي للصورة.

[١٤٦١] مسألة ١: يجب القيام حال تكبيرة الاحرام من أولها إلى آخرها بل يجب من باب المقدّمة قبلها وبعدها^(١) فلو كان جالساً وقام للدخول في الصلاة وكان حرف واحد من تكبيرة الإحرام حال النهوض قبل تحقق القيام بطل، كما أنّه لو كبر المأموم وكان الرء من أكبر حال الهوي للركوع كان باطلاً، بل يجب أن يستقرّ قائماً ثم يكبر، ويكون مستقراً بعد التكبير ثم يركع.

مرّ، وليس بركن بمقتضى حديث لا تعاد، الدال على صحة الصلاة مع الاخلاص بكل جزء أو شرط عدا الخمسة المستثناة، وكذا الحال في القيام بعد الركوع.

وأما الثالث: فهو القيام حال القنوت، والمراد من استحبابه حاله جواز تركه بترك القنوت كما سيتعرض له الماتن^(١)، لا تركه حال القنوت بأن يقنت جالساً، لعدم الدليل على مشروعيته كذلك، فهو في الحقيقة واجب شرطي وليس من المستحب الاصطلاحي، فحاله حال الطهارة لصلاة النافلة حيث يجوز تركها بترك النافلة، لا الاتيان بالنافلة بدونها كما هو ظاهر.

وأما الرابع: فهو القيام بعد القراءة، أو التسبيح، أو القنوت أو أثنائها، فإنّه يجوز الفصل بينها بمقدار لا تحي معه الصورة كما يجوز الوصل، فالقيام حال هذه السكنات مباح إلا مع الفصل الطويل الماحي فيحرم.

(١) أي من باب المقدمة العلمية، حيث إنّ القيام في تكبيرة الاحرام واجب من أولها إلى آخرها، وبما أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فلا يكاد يحصل القطع بالفراغ وحصول الامتثال خارجاً إلا بسبق القيام على

[١٤٦٢] مسألة ٢: هل القيام حال القراءة وحال التسبيحات الأربع شرط فيها أو واجب حالهما وجهان، الأحوط الأوّل والأظهر الثاني (*) فلو قرأ جالساً نسياناً ثم تذكر بعدها أو في أثنائها صحت قراءته وفات محل القيام، ولا يجب استئناف القراءة لكن الأحوط الاستئناف قائماً^(١).

أولها أنا ما، ولحوقه بها من آخرها كذلك.

وعليه فاللازم على المأموم الصبر هنيئة حتى يقطع بوقوع تمام التكبيرة حال القيام ثم يهوي إلى الركوع، فلو وقع الراء من أكبر حال الهوي بطل.

(١) تردّد (قدس سره) في أنّ القيام حال القراءة، وكذا التسبيحات الأربع هل هو شرط فيها كما قد يقتضيه ظواهر النصوص، أو أنّه واجب مستقل حالهما في عرض سائر الأجزاء، كما لعلة الظاهر من كلمات الأصحاب حيث يعدّونه جزءاً مستقلاً من أجزاء الصلاة، ويساعده ظاهر قوله (عليه السلام): «وقم منتصباً» في صحيحة زرارة المتقدمة^(١)، ثم استظهر الثاني وجعل الأوّل أحوط.

وفترع (قدس سره) على مختاره صحة القراءة وعدم وجوب استئنافها فيما لو قرأ جالساً نسياناً ثم تذكر بعدها أو أثناءها، إذ لا إخلال حينئذ إلاّ بالقيام وأمّا القراءة فهي صحيحة قد سقط أمرها، لعدم اشتراطها بشيء على الفرض وحيث فات محل القيام لسقوط الأمر بالقراءة فلا موقع لتداركه، وبما أنّ فوته مستند إلى النسيان فهو مشمول لحديث لا تعاد، وهذا بخلاف المبني الآخر

(*) بما أنّ أجزاء الصلاة ارتباطية فكل جزء منها مشروط بغيره من الأجزاء المتقدمة والمتأخّرة والمقارنة، وعليه فالقراءة في غير حال القيام فاقدة للشرط ولو كان القيام بنفسه جزءاً، فيجب استئنافها تحصيلاً للحصة الواجبة قبل فوات محلّها.

لبطلان القراءة حينئذ من جهة الاخلال بشرطها فلم يسقط أمرها، وحيث إن محلها باق لفرض التذکر قبل الدخول في الركوع وجب استئنافها.

أقول: الظاهر أنه لا أثر لهذا النزاع، والبحث علمي بحث كما ذكرنا نظيره في القيام حال تكبيرة الاحرام، فإن الثمرة العملية المزبورة غير تامة للزوم استئناف القراءة على التقديرين، أما على الشرطية فواضح كما مر، وأما بناءً على وجوبه حال القراءة، فلو ضوح أن أجزاء الصلاة بأسرها ارتباطية، ومقتضى ذلك اختصاص الجزئية بصورة الانضمام بسائر الأجزاء. فالركوع مثلاً إنما يعدّ من أجزاء الصلاة إذا كان مسبقاً بالقراءة وملحوقاً بالسجود، ومقارناً للستر والاستقبال والتهنئة ونحوها، وهكذا الحال في سائر الأجزاء، فإن فرض الإرتباطية بينها يستدعي الاشتراط بأمر سابق أو لاحق أو مقارن على سبيل منع الخلو.

وعليه فالقراءة الواجبة المحسوبة من أجزاء الصلاة هي الحصّة المقارنة للقيام بعد فرض وجوبه حالها، فغير المقارن غير واجب، والقراءة الجلوسية ليست من أجزاء الصلاة للمتمكن من القيام، فلو قرأ جالساً لم يأت بعد بالجزء الواجب فيجب استئناف القراءة لعدم سقوط أمرها، فاذا استأنفها قائماً صحّت الأجزاء السابقة من التكبيرة أو الركعة أيضاً، لحصول شرطها أعني اللحوق بالقراءة المأمور بها.

وبعبارة أخرى: لا قصور في تلك الأجزاء في حدّ أنفسها، عدا عدم اتصافها بالملحوقية بالقراءة المأمور بها بمقتضى الإرتباطية الملحوظة بينها، وبعد استئنافها يحصل الاتصاف لاحتمالها، فلا موجب لاعادتها كما توهم. وعلى الجملة: لا مناص من أخذ القيام قيداً مقارناً للقراءة بمقتضى الإرتباطية، سواء لوحظ شرطاً مقوماً لها أم واجباً مستقلاً حالها، فعلى الاخلال به وجب استئنافها على التقديرين لعدم حصول الجزء فلا أثر عملي لهذا البحث.

[١٤٦٣] مسألة ٣: المراد من كون القيام مستحباً حال القنوت (١) أنّه يجوز تركه بتركه، لا أنّه يجوز الاتيان بالقنوت جالساً عمداً، لكن نقل عن بعض العلماء جواز إتيانه جالساً، وأنّ القيام مستحب فيه لا شرط، وعلى ما ذكرنا فلو أتى به جالساً عمداً لم يأت بوظيفة القنوت بل تبطل صلاته للزيادة (*) (٢).

(١) تقدّمت الإشارة (١) إلى أنّ إطلاق المستحب على القيام حال القنوت مبني على ضرب من التسامح وأنّه بالوجوب الشرطي أشبه، إذ ليس المراد جواز تركه حال القنوت، لعدم ثبوت مشروعية القنوت جالساً، بل المراد تركه بترك القنوت، فهو نظير الطهارة بالاضافة إلى صلاة النافلة حيث يجوز تركها بترك النافلة لا تركها حال التنفل. وهذا، أعني عدم مشروعية القنوت جالساً كأنّه من المسلّمات المفروغ عنها بينهم، وأنّ القيام شرط فيه لا مستحب حاله.

ويمكن الاستدلال عليه - مضافاً إلى الأخبار المتضمنة لتعيين محله وأنّه بعد القراءة وقبل الركوع، إذ لا ينسب إلى الذهن منها الجلوس بينهما كما لا يخفى - بموثقة عمار الواردة في نسيان القنوت قال (عليه السلام) فيها: «إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً وليقنت ثم ليركع...» إلخ (٢).

(٢) أمّا عدم الاتيان بوظيفة القنوت فظاهر ممّا مرّ، لاختصاص الوظيفة

(*) فيه إشكال بل منع.

(١) في ص ١٧٢.

(٢) الوسائل ٦: ٢٨٦ / أبواب القنوت ب ١٥ ح ٢.

[١٤٦٤] مسألة ٤: لو نسي القيام حال القراءة^(١) وتذكر بعد الوصول إلى حدّ الركوع صحت صلاته، ولو تذكر قبله فالأحوط الاستئناف على ما مرّ^(*).

بجال القيام وعدم ثبوت مشروعيته جالساً، بل قد يكون مرتكباً للحرام إذا قصد به التشريع كما لا يخفى.

وأما بطلان الصلاة بذلك من جهة الزيادة ففيه إشكال، بل منع، لاختصاص الزيادة المبطلّة بادخال شيء في الصلاة بقصد الجزئية ولم يكن مأموراً به، وحيث إنّ القنوت لم يقصد به الجزئية أبداً، حتى القنوت المأمور به الواقع حال القيام لما تقدّم من المنافاة بين الجزئية والاستحباب، فلا يكاد يتصف القنوت المزبور بالزيادة، بل غايته أنّه عمل عبث واقع أثناء الصلاة، ومثله لا يقتضي البطلان ما لم يستلزمه من ناحية أخرى كالفصل الطويل الماحي للصورة ونحو ذلك.

(١) بأن قرأ جالساً، فان تذكره بعد الدخول في الركوع والوصول إلى حدّه صحت صلاته، لتجاوز محل التدارك بالدخول في الركن، إذ التدارك حينئذ يستلزم زيادة الركن المبطلّة.

وإن كان التذكر قبله، فقد ذكر في المتن أنّ الأحوط الاستئناف، لكنه ظهر ممّا مرّ أنّ الأقوى ذلك، لما عرفت من أنّ القراءة الواجبة هي الحصة المقارنة للقيام بمقتضى فرض الارتباطية، فغير المقارن لا يكون مصداقاً للواجب، وحيث أنّه أخلّ به والمحل باق وجب التدارك.

(*) بل الأظهر ذلك كما مرّ.

[١٤٦٥] مسألة ٥: لو نسي القراءة أو بعضها وتذكر بعد الركوع صحّت صلاته إن ركع عن قيام، فليس المراد من كون القيام المتصل بالركوع ركناً أن يكون بعد تمام القراءة^(١).

[١٤٦٦] مسألة ٦: إذا زاد القيام، كما لو قام في محل القعود سهواً لا تبطل صلاته، وكذا إذا زاد القيام حال القراءة بأن زاد القراءة سهواً، وأمّا زيادة القيام الركني فغير متصورة من دون زيادة ركن آخر، فإنّ القيام حال تكبيرة الإحرام لا يزداد إلاّ بزيادتها، وكذا القيام المتصل بالركوع لا يزداد إلاّ بزيادته، وإلاّ فلو نسي القراءة أو بعضها فهوى للركوع وتذكر قبل أن يصل إلى حدّ الركوع رجع وأتى بما نسي ثم ركع وصحت صلاته، ولا يكون القيام السابق على الهوي الأول متصلاً بالركوع حتى يلزم زيادته إذ لم يتحقق الركوع بعده فلم يكن متصلاً به، وكذا إذا انحى للركوع فتذكر قبل أن يصل إلى حده أنّه أتى به، فإنّه يجلس للسجدة ولا يكون قيامه قبل الانحناء متصلاً بالركوع ليلزم الزيادة^(٢).

(١) بل المراد القيام أنّاً ما قبل الركوع بحيث يركع عن قيام، سواء أكان بعد تمام القراءة أو في أثناءها أم بدونها كما هو واضح.
(٢) قد تفرض الزيادة في القيام غير الواجب، وأخرى في الواجب غير الركن وثالثة في القيام الركني.

أمّا الأوّل: كما لو قام في محل القعود سهواً، فلا إشكال في عدم البطلان لعدم قصد الجزئية بعد فرض عدم الوجوب، ولا تتحقق الزيادة إلاّ بقصدها كما مرّ، وفي وجوب سجدة السهو عليه حيثئذ كلام يأتي في محله^(١)، بل لا يبعد

(١) العروة الوثقى ١: ٦٣٥ بعد المسألة [٢١٠٢]، السادس.

[١٤٦٧] مسألة ٧: إذا شك في القيام حال التكبير بعد الدخول فيما

بعده^(١)،

الجواز حتى مع العمد، كما لو قام لغاية أخرى ما لم يستلزم البطلان من جهة أخرى كالفصل الطويل الماحي للصورة.

وأما الثاني: فكالقيام حال القراءة، والقيام بعد الركوع، والأول لا تتصور الزيادة فيه إلا بزيادة القراءة، إذ الواجب إنما هي الحصة المقارنة للقراءة جزءاً أو شرطاً على الخلاف المتقدم التي لا تتكرر إلا بتكرر نفس القراءة، ومثله أيضاً لا يوجب البطلان إذا كان سهواً، عملاً بمحدث لا تعاد. وكذا الحال في الثاني، كما لو اعتقد عند الهويّ إلى السجود عدم القيام بعد الركوع، فقام ثم تذكر الاتيان، فإن هذه الزيادة أيضاً غير مبطلّة لما عرفت من الحديث.

وأما الثالث: فكالقيام حال تكبيرة الاحرام، والقيام المتصل بالركوع، وهما أيضاً لا تتصور الزيادة فهما إلا بزيادة التكبير أو الركوع، فيحكم بالبطلان في الثاني بلا إشكال، وفي الأول على المشهور دون المختار من عدم البطلان بزيادة التكبيرة سهواً.

وكيف كان، فلو نسي القراءة أو بعضها فهوى للركوع وتذكر قبل أن يصل إلى حدّ الركوع رجع وأتى بما نسي ثم ركع وصحت صلاته، إذ لا يكون القيام السابق متصلاً بالركوع حتى تلزم الزيادة.

ومثله ما لو انحنى إلى الركوع باعتقاد عدم الاتيان به وقبل أن يصل إلى حدّه تذكر أنّه فعله، فأنه يهوي حينئذ للسجود، ولا يكون قيامه السابق على الانحناء متصلاً بالركوع لتلزم الزيادة، لعدم تعقبه به كما هو واضح.

(١) غير خفي أنّ مرجع الشك حينئذ إلى الشك في صحة التكبيرة، سواء أقلنا بأن القيام شرط فيها أم بنينا على أنّه واجب حالها وركن مستقل في

أو في القيام المتصل بالركوع بعد الوصول إلى حدّه (*)^(١) أو في القيام بعد الركوع بعد الهويّ إلى السجود ولو قبل الدخول (***)^(٢) فيه لم يعتن به وبني على الاتيان.

عرضها، أمّا على الأوّل فواضح، وكذا على الثاني، بناءً على ما عرفت من أنّ فرض الارتباطية بين الأجزاء يستدعي فرض اشتراط بعضها ببعض على نحو الشرط المتقدم أو المتأخر أو المقارن على سبيل منع الخلو، فالتكبير الصحيحة هي الحصة المقارنة للقيام.

وعليه فالشك في المقام مجرى لقاعدة الفراغ دون التجاوز، وقد مرّ قريباً عدم اعتبار الدخول في الغير في جريانها، فالشك المزبور لا يعتنى به، سواء أكان ذلك بعد الدخول فيما بعد التكبير أم قبله.

(١) قد عرفت أنّ القيام المتصل بالركوع لا دليل على اعتباره عدا دخله في تحقق الركوع وتقوّمه به من جهة اعتبار الانحناء عن القيام في ماهية الركوع وإلاّ فليس هذا القيام واجباً مستقلاً برأسه، وعليه فرجع الشك المزبور إلى تحقق الركوع وعدمه، وأنّ هذه الهيئة الخاصة هل كانت عن قيام كي تتصف بالركوع أو عن جلوس كي لا تتصف به وإنما هي على صورة الركوع وشكله، وحيث إنّ الشك في المحل وجب الاعتناء به، لقاعدة الشك في المحل. مضافاً إلى الاستصحاب فيجب تدارك القيام ثم الركوع بعده، وإن كان الأحوط الاتمام ثم الاعادة.

(٢) أمّا إذا كان الشك فيه بعد الدخول في السجود فلا إشكال في عدم الاعتناء لقاعدة التجاوز الجارية في المقام بلا كلام. وأمّا إذا كان في حالة الهوي قبل

(*) إذا لم يعلم كون الهيئة الخاصة عن قيام لم يجرز كونها ركوعاً، ومعه لم يجرز الدخول في الغير، وعليه فالأحوط الرجوع إلى القيام ثم الركوع وإتمام الصلاة ثم الاعادة.
(**) الأظهر في هذا الفرض وجوب العود إلى القيام.

الدخول في السجود، فان بنينا على أن المراد من القيام الواجب بعد الركوع خصوص المتصل به من غير تخلل الفصل، بأن يتعقب الركوع بالقيام من دون أن يفصل بينهما بشيء، فلا إشكال أيضاً في عدم الاعتناء، لعدم إمكان التدارك بعد فرض تخلل الفصل بالهوي إلى السجود، بل الأمر كذلك حتى لو تذكر حينئذ تركه فضلاً عن الشك فيه، لما عرفت من مضي محل التدارك، فإنه لا يمكن إلاً باعادة الركوع المستلزم لزيادة الركن.

وأما إذا بنينا على أن المراد به مطلق القيام، سواء أكان موصولاً أم مفصولاً فبيتني عدم الاعتناء على جريان قاعدة التجاوز عند الدخول في مقدمات الأجزاء إذ لا ريب أن الهوي مقدّمة للسجود، وليس واجباً مستقلاً برأسه، فبناءً على تعميم الغير الذي يعتبر الدخول فيه في جريان القاعدة للمقدمات، كما يظهر من المتن ولعله المشهور، يحكم بجريان القاعدة في المقام، وكذا لو شك في السجود عند النهوض إلى القيام. وأما بناءً على الاختصاص بالدخول في الأجزاء نفسها كما هو الأقوى على ما ستعرف فلا تجري، بل لا بدّ من الاعتناء، لكونه من الشك في المحل.

وقد استدللّ للتعميم تارة: باطلاقات الأدلة، مثل قوله (عليه السلام) في ذيل صحيحة زرارة: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١) فانّ الغير صادق على المقدمة أيضاً.

وأخرى: بصحيفة عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع، قال: قد ركع»^(٢) فانّها صريحة في عدم الاعتناء بالشك عند الدخول في الهوي.

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل ب ٢٣ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٣١٨ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦.

ويندفع الأول: بأنّ الاطلاق المذكور مسبوق بأمثلة - ذكرت في صدر الصحيحة - كلّها من قبيل الشك في الشيء بعد الدخول في جزء واجب مستقل كالشك في التكبيرة بعد الدخول في القراءة، وفيها بعد الدخول في الركوع، وفيه بعد الدخول في السجود، ومن الجائز أن يراد من الضابط المذكور في الذيل ما يكون من سنخ هذه الأمثلة فلا ينعقد الاطلاق لما يشمل الدخول في المقدمات من جهة احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية^(١) الموجب للاجمال، لو لم نقل بالظهور في الخلاف من أجل تلك القرينة كما لا يخفى.

هذا، مع أنّه يمكن استفادة عدم كفاية الدخول في المقدمات من جملة من النصوص، حيث قيّد فيها عدم الاعتناء بالشك في الركوع فيما إذا كان ذلك بعد الدخول في السجود، الظاهر في لزوم الاعتناء قبله، ولو كان في حال الهوي.

والتقييد المزبور وإن كان واقعاً في كلام السائل في جملة منها، كصحيحة حماد ابن عثمان قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): أشك وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا، قال: امض»، ونحوها صحيحته الأخرى، وصحيحة ابن مسلم^(٢) وغيرها فلا يمكن الاستدلال بها، اللهم إلا من حيث إشعارها في مفروغية الحكم - أعني لزوم الاعتناء بالشك لو كان قبل الدخول في السجود ولو في حال الهوي - لدى الرواة والسائلين، ومن هنا قيّدوه بالدخول في السجود، وقد أقرهم الإمام (عليه السلام) على ما هو المغروس في أذهانهم.

إلا أنّ بعض تلك النصوص قد تضمّن التصريح بالتقييد في كلام الإمام (عليه السلام) نفسه، كصحيحة اسماعيل بن جابر قال: «قال أبو جعفر (عليه السلام): إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما

(١) مضافاً إلى وجه آخر تعرّض (دام ظله) له في مباحث الخلل في شرح المسألة

[٢٠٣٠].

(٢) الوسائل ٦: ٣١٧ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ١، ٢، ٥.

قام فليمض، كل شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(١) وتقريب الاستدلال بها على عدم كفاية الدخول في الهوي من وجهين:

أحدهما: من ناحية المفهوم، لا من حيث مفهوم الشرط، ضرورة أنّ مفهوم القضية الشرطية عدم الشك في الركوع بعد ما سجد، لا الشك في الركوع قبل أن يسجد الذي هو المطلوب كما لا يخفى، بل من حيث مفهوم الوصف، حيث قيّد عدم الاعتناء بالشك في الركوع بما إذا كان ذلك بعد الدخول في السجود وقد ذكرنا في الأصول^(٢) أنّ الوصف وإن لم يكن له مفهوم بالمعنى المصطلح أعني العلية المنحصرة المساوقة للانتفاء عند الانتفاء، لكنّها تدل على أصل العلية أعني عدم كون الطبيعة على إطلاقها وسريانها موضوعاً للحكم، وإلا كان التقييد بالوصف لغواً محضاً، فالتقييد في المقام يدل على أنّ طبعي الشك في الركوع أيها سرى وحيثما تحقق ولو كان في حال الهوي ليس موضوعاً لعدم الاعتناء^(٣) وإلا كان التقييد بما بعد السجود لغواً وهذا هو المطلوب فتدبّر جيداً.

ثانيتها: قوله (عليه السلام) في ذيل الصحيحة: «كل شيء شك فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» حيث طبّق (عليه السلام) هذه الكبرى على ما ذكره في الصدر، من الشك في الركوع بعد ما سجد، والشك في السجود

(١) الوسائل ٦: ٣١٧ / أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٣٣.

(٣) نعم، لم يكن طبعي موضوعاً، لكن يكفي في صدقه لزوم الاعتناء لو كان الشك قبل الهوي، وأمّا بعده فلا يدل المفهوم عليه. وبعبارة أخرى: الشك في الركوع تارة يكون قبل الهوي، وأخرى حاله، وثالثة بعد الدخول في السجود، والتقييد بالسجود لا يكشف إلا عن عدم كون طبعي الشك موضوعاً للحكم بالمضي، وأمّا أنّ الشك حال الهوي هل هو ملحق بالشك حال السجود أو بالشك قبل الهوي، فالرواية ساكتة والمفهوم لا يعيّن ذلك بوجه.

بعد ما قام، حيث يظهر أن المراد من الغير هو السجود والقيام، لا الهوي والنهوض وإلا كان التطبيق عليهما مع سبقهما أولى كما لا يخفى، بل يكون هذا شاهداً على أن المراد بهذه الكلية المذكورة في غير هذه الصحيحة كصحيحة زرارة المتقدمة^(١) أيضاً ذلك.

وعلى الجملة: فالاستدلال بالاطلاق في غير محلّه، سيّما بعد ملاحظة هذه الصحيحة.

ويندفع الثاني: بابتناؤه على أن يكون المراد من كلمة «أهوى» حالة الهوي وليس كذلك، فإنها لغة بمعنى السقوط إلى الأرض المساوق للدخول في السجود. نعم، لو كانت الكلمة بصيغة المضارع «يهوي» بدل الماضي تم الاستدلال لظهورها في الاشتغال بحالة الهوي، وهذا نظير قولك: صلى زيد أو يصلي، فإن الأوّل ظاهر في تحقّق الصلاة منه، والثاني في الاشتغال بها.

ومع الغض والتسليم، فغايته إطلاق الصحيحة، وأنّ قوله (عليه السلام): «أهوى إلى السجود» يشمل حالتي الدخول في السجود وعدمه، فيقتد الاطلاق بمقتضى صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدمة^(٢)، حيث قيّد فيها عدم الاعتناء بالدخول في السجود بأحد التقريبين.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه: عدم كفاية الدخول في المقدمات من الهوي والنهوض في جريان قاعدة التجاوز، وعليه فلو شكّ في الركوع، أو في القيام بعد الركوع عند الهوي إلى السجود قبل الدخول فيه، وجب عليه الاعتناء والتدارك لقاعدة الشك في المحل، مضافاً إلى الاستصحاب.

(١) في ص ١٨٠.

(٢) في ص ١٨١.

[١٤٦٨] مسألة ٨: يعتبر في القيام الإنتصاب والإستقرار(*) والإستقلال(**) (١) حال الاختيار، فلو انحنى قليلاً، أو مال إلى أحد الجانبين بطل، وكذا إذا لم يكن مستقراً، أو كان مستنداً على شيء من إنسان أو جدار أو خشبة أو نحوها.

(١) أمّا الأوّلان، فقد مرّ الكلام حولهما في مبحث التكبير في المسألة الرابعة إذ لا فرق بين القيام المعتبر في التكبير وبين غيره فيما له من الأحكام، وعرفت وجوب الأوّل بالروايات الخاصة التي منها قوله (عليه السلام) في صحيح زرارة «وقم منتصباً...» إلخ (١). وكذا الثاني بمقتضى الاجماع، وإلاّ فالأدلة اللفظية قاصرة عن إثباته، ومنه تعرف أنّ اعتباره - أي الاستقرار - في القيام المتصل بالركوع محل إشكال بل منع، لما تقدّم (٢) من عدم وجوبه في نفسه، وإنّما يعتبر من أجل تقوّم الركوع به ودخله في تحقّقه، وظاهر معقد الاجماع اختصاصه بالقيام الواجب في نفسه لا أقل من الشك، وحيث إنّ دليل لبي فلا إطلاق له بحيث يشمل مثل هذا القيام، ومن الواضح أنّ الذي يتقوّم به الركوع إنّما هو جامع القيام، سواء تضمّن الاستقرار أم لا.

وأما الاستقلال في القيام وعدم الاعتماد على شيء - بحيث لو أزيل لسقط - فالمشهور اعتباره في حال الاختيار، بل عليه دعوى الاجماع في كثير من الكلمات وخالف فيه أبو الصلاح (٣) من القدماء، وجملة من المتأخرين، وهو الأقوى.

(*) اعتباره في القيام المتصل بالركوع لا يخلو من إشكال بل منع.

(**) على الأحوط، وجواز الاستناد على كراهة لا يخلو من قوّة.

(١) الوسائل ٥: ٤٨٨ / أبواب القيام ب ٢ ح ١.

(٢) في ص ١٦٨.

(٣) الكافي في الفقه: ١٢٥.

ويستدل للاعتبار بوجوه:

الأوّل: الاجماع. وفيه: أنّ المحصل منه غير حاصل، والمنقول غير مقبول. مضافاً إلى عدم كونه إجماعاً تعدياً كاشفاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) للقطع باستناد المجمعين إلى الوجوه الآتية أو بعضها ولا أقل من احتمالها.

الثاني: اعتباره في مفهوم القيام كما نصّ عليه جمع من الأعلام. وفيه: ما لا يخفى، ضرورة أنّ القيام عبارة عن نفس الهيئة الخاصة التي هي حالة من الحالات قبال سائر الهيئات من القعود والاضطجاع ونحوهما، ولا يعتبر في تحققها الاستقلال وعدم الاعتماد جزماً.

الثالث: دعوى الانصراف إليه وإن لم يؤخذ في مفهومه. وهي ممنوعة وعهدتها على مدّعياها.

الرابع: أنّه المعهود من النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلّم) والأئمة (عليهم السلام) فيجب الاقتصار عليه تأسيساً لقوله (صلى الله عليه وآله وسلّم): «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(١) وقد يقرّر هذا بقاعدة الشغل، فإنّ القطع بالفراغ عن التكليف المعلوم لا يحصل إلّا بالقيام مستقلاً.

وفيه: أنّ الصادر عنهم (عليهم السلام) وإن كان كذلك يقيناً، إلّا أنّ الفعل لمكان إجماله لا يدلّ إلّا على أصل المشروعية دون الوجوب الذي هو المطلوب وإثباته بالنبوي المذكور ممنوع، إذ مضافاً إلى ضعف سنده كما تقدّم^(٢) سابقاً لعدم روايته إلّا عن طرق العامّة، قاصر الدلالة، لعدم وجوب رعاية جميع الخصوصيات التي تضمّنتها صلاته (صلى الله عليه وآله وسلّم) بلا إشكال ولا تعيّن لبعضها فيوجب الاجمال.

(١) عوالي اللآلي ١: ١٩٨، السنن الكبرى ٢: ٣٤٥.

(٢) في ص ١٠٠.

وصحيحة حماد^(١) وإن تضمن ذيلها الأمر بقوله (عليه السلام) «يا حماد هكذا فصل»، إلا أنّها خالية عن ذكر الاستقلال، فإننا وإن كنا نقطع بكونه (عليه السلام) مستقلاً غير معتمد على شيء في الصلاة التي صلاحها تعليماً، إلا أنّه لم يكن شيئاً مفروغاً عنه بين الإمام (عليه السلام) وحماد بحيث يكون ملحوظاً في مقام التعليم، وإلا كان الأخرى التعرض فيها كما لا يخفى.

ومنه تعرف أنّ قاعدة الشغل لا مسرح لها بعد إطلاق الأدلّة، مع أنّ مقتضى الأصل هي البراءة في أمثال المقام دون الاشتغال كما هو ظاهر.

فتحصل: أنّ هذه الوجوه كلّها ساقطة، والعمدة في المقام روايتان معتبرتان: إحداهما: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: لا تمسك بجمرك وأنت تصلي، ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي إلا أن تكون مريضاً»^(٢) هكذا في الوسائل، والموجود في نسخ الحدائق - غير الطبعة الجديدة - وكذا في الذخيرة^(٣) «لا تستند» بدل «لا تمسك» والمعنى واحد. وكيف كان فالخمر - بالفتح والتحرّيك - : ما وارك من شجر وغيرها، والدلالة ظاهرة.

الثانية: موثقة ابن بكير قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الصلاة قاعداً أو متوكئاً على عصا أو حائط، فقال: لا، ما شأن أبيك وشأن هذا، ما بلغ أبوك هذا بعد»^(٤) والتعبير عنها بالخبر في بعض الكلمات المشعر بالضعف في غير محله كما لا يخفى، والدلالة أيضاً ظاهرة كسابقها.

لكن بإزائها عدة روايات فيها الصحيح والموثق دلت على الجواز صريحاً

(١) الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

(٢) الوسائل ٥: ٥٠٠ / أبواب القيام ب ١٠ ح ٢.

(٣) الذخيرة: ٢٦١ السطر ٤.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٧ / أبواب القيام ب ١ ح ٢٠.

كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه (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 صلاة 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).

وموثق ابن بكير «عن الرجل يصلي متوكئاً على عصا أو على حائط، قال: لا بأس بالتوكأ على عصا، والاتكاء على الحائط»^(٢) ونحوها غيرها.

هذا، ومقتضى الجمع العرفي بينها الحمل على الكراهة، لصراحة الطائفة الثانية في الجواز، فيرفع اليد بها عن ظهور الطائفة الأولى في المنع وتحمل على الكراهة.

لكن الأصحاب جمعوا بينها بحمل الطائفة الأولى على الإتكاء والاستناد المشتمل على الاعتماد، بحيث لو أزيل السناد لسقط، والثانية على مجرد الاستناد العاري عن الاعتماد.

وهذا كما ترى من أردأ أنحاء الجمع، فإنه تبرّعي لا شاهد عليه، إذ الموضوع فيهما واحد وهو الاتكاء أو الاستناد، فكيف يحمل في إحداها على ما تضمن الاعتماد وفي الأخرى على ما تجرّد عنه مع فقد ما يشهد بهذا الجمع.

بل ذكر في الحدائق^(٣) أن الاتكاء قد اعتبر في مفهومه الاعتقاد لغة، وعليه فيسقط هذا الجمع من أصله كما لا يخفى.

وعن صاحب الجواهر (قدس سره) حمل الطائفة الثانية على التيقية لموافقتهما

(١) الوسائل ٥: ٤٩٩ / أبواب القيام ب ١٠ ح ١.

(٢) الوسائل ٥: ٥٠٠ / أبواب القيام ب ١٠ ح ٤.

(٣) الحدائق ٨: ٦٢.

للعمامة^(١)، فلا مجال للأخذ بها، سيما وقد أعرض الأصحاب عنها المسقط لها عن الحجية.

وفيه: أنّ الحمل على التقية فرع استقرار المعارضة، ولا تعارض بعد إمكان الجمع الدلالي بالحمل على الكراهة كما عرفت، فلا تصل التوبة إلى الترجيح بالجهة بعد وجود الجمع العرفي.

وأما الإعراض فضافاً إلى منع الكبرى، لعدم قدحه في الحجية كما حققناه في الأصول^(٢)، لا صغرى له في المقام، ضرورة اعتناء الأصحاب بهذه الطائفة كما يفصح عنه تصديهم لعلاج المعارضة إما بالحمل على الاستناد العاري عن الاعتماد كما مرّ، أو بجعل عمل المشهور على طبق الأولى مرجحاً لها عليها.

والحاصل: أنّ الإعراض القادح في الحجية هو الكاشف عن بناء الأصحاب على خلل في السند وقصور في الصدور، ولذا قيل إنّه كلما ازداد صحة ازداد بالإعراض بعداً، وهذا غير محتمل في المقام بعد ما عرفت من الاعتناء المزبور الذي يظهر منه عدم غمز في السند والمفروغية عن صحته.

وقد تحصّل: أنّ الأقوى عدم اعتبار الاستقلال، وجواز الاستناد على كراهة وإن كان الأحوط ذلك حذراً عن مخالفة المشهور.

ثم على تقدير تسليم اعتباره في القيام، فهل يعتبر ذلك في النهوض أيضاً فلا تجوز له الاستعانة حاله؟

ربما يقال بذلك أخذاً باطلاق قوله (عليه السلام) في صحيحة ابن سنان المتقدمة^(٣): «لا تمسك بخرمك وأنت تصلي» بدعوى أنّ قوله (عليه السلام) وأنت تصلي شامل للنهوض أيضاً.

(١) الجواهر ٩: ٢٤٨.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٢٤١.

(٣) في ص ١٨٦.

نعم، لا بأس بشيء منها حال الاضطرار^(١)

وفيه أولاً: أنّ الصلاة اسم لمجموع الأجزاء خاصة، دون المركب منها ومن المقدمات، والنهوض مقدّمة للجزء وليس منه، فليس من الصلاة، فلا تشملها الصحيحة الظاهرة في اعتبار الاستقلال في الصلاة نفسها.

وثانياً: لو سلّم الاطلاق، فهو مقيد بصحيفة علي بن جعفر المتقدمة^(١) حيث تضمّن ذيلها التصريح بجواز الاستعانة حال النهوض، فإنّ الإعراض على تقدير تسليم قدحه غير متحقق بالنسبة إلى هذه الفقرة جزماً، لاختصاص الشهرة باعتبار الاستقلال في القيام دون النهوض.

(١) بناءً على اعتبار الاستقلال في القيام - وقد عرفت منعه - فلا ريب في اختصاصه بحال الاختيار، فيسقط اعتباره لدى الاضطرار بلا خلاف ولا إشكال، وقد قام عليه الاجماع، وتسالت عليه كلمات الأصحاب من غير تكبير وهل السقوط حينئذ على طبق القاعدة أو لا؟ يختلف ذلك باختلاف مدارك اعتباره، فان كان المستند فيه دخل الاستقلال في مفهوم القيام، فمقتضى القاعدة حينئذ سقوطه رأساً والانتقال إلى الجلوس، شأن كل عاجز عن القيام على ما تقتضيه الآية والروايات كما سبق، فتحتاج كفاية القيام غير الاستقلالي إلى الدليل، فإنّ الاجتزاء به على خلاف القاعدة.

وبالجملة: بناءً على هذا المبنى تلزمه الصلاة جالساً، ولا يكتفى بالقيام من غير استقلال، لعدم كونه من القيام ولا القعود على الفرض. مع أنّ المتسالم عليه الاكتفاء به كما مرّ، وإن كان المستند انصراف الأدلّة إلى القيام الاستقلالي فالحكم على طبق القاعدة، إذ الانصراف على تقدير تسليمه مختص بحال الاختيار

وكذا يعتبر فيه عدم التفريج بين الرجلين فاحشاً^(١) بحيث يخرج عن صدق القيام، وأمّا إذا كان بغير الفاحش فلا بأس.

ففي غيره يتمسك باطلاقات القيام بعد صدقه على العاري عن الاستقلال حسب الفرض.

وكذا الحال لو كان المستند الأخبار الخاصة المتقدمة، إذ الظاهر منها اعتبار الاستقلال شرطاً مستقلاً ملحوظاً في القيام الواجب، وهذا يقتضي الاختصاص بحال الاختيار، إذ العجز عنه^(١) لا يستوجب سقوط أصل القيام، فإنّ الضرورات تقدّر بقدرها، هذا.

وعلى جميع المباني والتقارير فالمستفاد من نفس النصوص سقوط اعتباره لدى العجز لقوله (عليه السلام) في صحيحة ابن سنان المتقدمة^(٢)، «إلا أن تكون مريضاً» إذ المراد به بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع المريض العاجز عن الاستقلال وكذا قوله (عليه السلام) في موقفة ابن بكير^(٣) «ما بلغ أبوك هذا بعد» الظاهر في أنّ أباه (بكير) لو بلغ هذا الحد بحيث عجز عن القيام مستقلاً جاز له القيام الاتكائي.

(١) أمّا التفريج الفاحش المخل بصدق القيام فلا إشكال في عدم جوازه لمنافاته مع القيام الواجب، وأمّا غير الفاحش، أو الفاحش غير المخل بحيث

(١) العجز من الشرط عجز من المشروط فيسقط التكليف به لا محالة، وتعلق تكليف آخر بالفاقد يحتاج إلى دليل، ولا يثبت حديث الرفع كما لا يخفى، كما لا يعينه دليل عدم سقوط الصلاة بحال، لاحتمال كون الوظيفة هو الجلوس، نعم تعينه نصوص الباب الخاصة، فهي العمدة.

(٢) الوسائل ٥: ٥٠٠ / أبواب القيام ب ١٠ ح ٢.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٧ / أبواب القيام ب ١ ح ٢٠.

صدق معه القيام، فالمشهور هو الجواز تمسكاً باطلاقات أدلة القيام، لكن عن المفيد في المقنعة^(١)، والصدوق في المقنع^(٢)، ومال إليه في الحدائق^(٣) عدم التباعد بين الرجلين أزيد من الشبر.

واستندوا في ذلك إلى صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: إذا قمت إلى الصلاة فلا تلتصق قدمك بالأخرى، ودع بينها فصلاً إصبعاً أقل ذلك إلى شبر أكثره...» إلخ^(٤) هكذا رواها في الوسائل في أبواب القيام، وهو المطابق للكافي والحدائق^(٥)، ورواها أيضاً في الوسائل في أبواب أفعال الصلاة^(٦) لكن بزيادة كلمة «من» بين لفظي «أقل» و«ذلك» فنقلها هكذا «إصبعاً أقل من ذلك إلى شبر أكثره» وهو الموافق للتهذيب الطبعة القديمة، وأمّا الجديدة، فوافقة للأولى^(٧).

لكن الصحيح هي العبارة الأولى، لعدم استقامة المعنى على الثانية كما لا يخفى. هذا، وقد حمل شيخنا البهائي (قدس سره)^(٨) الاصبع المذكور في هذه الصحيحة على الطول كي يطابق التحديد بثلاثة أصابع مفرّجات، المذكور في صحيحة حماد^(٩) ولا يخفى بعده فإنّ المتداول في التحديد بالاصبع إرادة العرض دون الطول.

(١) لاحظ المقنعة: ١٠٤.

(٢) لاحظ المقنع: ٧٦.

(٣) الحدائق ٨: ٦٥.

(٤) الوسائل ٥: ٥١١ / أبواب القيام ب ١٧ ح ٢.

(٥) الكافي ٣: ٣٣٤ / ١، الحدائق ٨: ٣.

(٦) الوسائل ٥: ٤٦١ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٣. [ولكن زيادة «من» توجد في

الطبعة المصححة بتصحيح الشيخ عبدالرحيم الرباني].

(٧) التهذيب ٢: ٨٣ / ٣٠٨.

(٨) الحبل المتين: ٢١٢.

(٩) الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

والأحوط الوقوف على القدمين دون الأصابع وأصل القدمين، وإن كان الأقوى كفايتها أيضاً، بل لا يبعد إجزاء الوقوف على الواحدة^(١).

وكيف كان، فهذه الصحيحة وإن كان ظاهرها عدم جواز التفريغ أكثر من الشبر كما ذكره أولئك الأعلام، لكنه لا يمكن الأخذ به،

أمّا أولاً: فلأنّها مشتملة على ذكر عدة من الآداب والمستحبات، ووحدة السياق تشهد بارادة الندب من الجميع، إذ يبعد جداً إرادة الوجوب من هذه الخصوصية والاستحباب من جميع ما عداها، فلاحظ.

وأمّا ثانياً: وهو العمدة، أنّا لا نحتمل الوجوب في مثل هذه المسألة العامة البلوى الكثيرة الدوران، إذ لو كان لبان وشاع وذاع وكان من الواضحات، كيف وقد ذهب المشهور إلى خلافه، ولم ينسب الوجوب إلا إلى المفيد والصدوق، مع أنّ التفريغ أمر متعارف في الصلاة، سيما في السمين والبدن الذي يتحقق التباعد بين رجليه غالباً أزيد من الشبر بكثير، ولو كان معتبراً لأشير إليه في الأخبار أكثر من ذلك، فلا يحصى من الحمل على الاستحباب.

(١) ينبغي التكلم في جهات:

الأولى: أنّه لو وقف على القدمين، إمّا لاختباره ذلك، أو لوجوبه على القول به كما ستعرف، فهل يجب تسوية الرجلين في الاعتماد أو لا؟ وقد تعرّض الماتن لهذه الجهة مستقلاً في المسألة الحادية عشرة الآتية، ونحن نقدّمها لمناسبتها مع المقام.

الثانية: في أنّه هل يعتبر الوقوف على تمام القدمين، أو يكفي بعضها من الأصابع أو أصلها.

الثالثة: في أنّه هل يجزي الوقوف على الواحدة، أو يعتبر على القدمين معاً.

أمّا الجهة الأولى: فيقع الكلام تارة في التسوية في مرتبة الاعتماد وأخرى في أصله.

أمّا التسوية من حيث المرتبة، بأن لا يكون الثقل على إحدى الرجلين أكثر من الأخرى، فربما ينسب - كما في الجواهر^(١) - إلى جمع لزوم مراعاتها، استناداً إلى الأصل ودليل التأسّي من قوله (صلى الله عليه وآله): «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) وبأنه المتبادر من الأمر بالقيام، وبعدم الاستقرار بدونها.

والكل كما ترى، فان مقتضى الأصل هو البراءة، بناءً على ما هو الحق من الرجوع إليها في الأقل والأكثر الارتباطي. ودليل التأسّي - مضافاً إلى منعه كبروياً لما تقدّم^(٣) من النقاش في الحديث سنداً ودلالة - لا صغرى له في المقام، إذ لم تثبت رعاية هذه الكيفية في صلاته (صلى الله عليه وآله) لو لم ندع القطع بعدم تقيد (صلى الله عليه وآله وسلم) بذلك كما لا يخفى. والتبادر ممنوع جداً، فانه على تقديره بدوي لا اعتبار به. ومثله دعوى توقف الاستقرار على ذلك، بداهة إمكان حصوله ولو بدون التسوية كما هو ظاهر، وعليه فاطلاق أدلة القيام هو المحكّم.

ويؤيده: صحيح محمد بن أبي حمزة عن أبيه قال: «رأيت علي بن الحسين (عليه السلام) في فناء الكعبة في الليل وهو يصلي فأطال القيام حتى جعل يتوكأ مرّة على رجله اليمنى، ومرّة على رجله اليسرى...» الخ^(٤) وظاهره وإن كان هو النافلة التي يجوز فيها ترك القيام حتى اختياراً، إلا أنّ المنسبق منه ولو

(١) الجواهر ٩: ٢٥١.

(٢) عوالي اللآلي ١: ١٩٨، السنن الكبرى ٢: ٣٤٥.

(٣) في ص ١٠٠، ١٨٥.

(٤) الوسائل ٥: ٤٩٠ / أبواب القيام ب ٣ ح ١.

بضميمة أصالة الاشتراك^(١) الثابتة بين الفريضة والنافلة في الأحكام، جواز مثل ذلك في الفريضة أيضاً، والتعبير عنه بالخبر كما في مصباح الفقيه^(٢) المشعر بالضعف في غير محله كما لا يخفى. وكيف كان، فالعمدة هي المطلقات كما عرفت.

وأما التسوية في أصل الاعتدال، بأن لا يكون تمام ثقله على إحدى الرجلين بحيث لا يصدر من الأخرى سوى مماسة الأرض من دون مشاركتها للأولى في حمل الثقل فقد اعتبرها في الجواهر^(٣) مصرحاً بالحاق مثل ذلك برفع إحدى الرجلين بالكلية القادح في الصحة. وما ذكره (قدس سره) من اللاحاق وجيه ضرورة عدم صدق الوقوف مع مجرد المماسّة، إذ الوقوف على الشيء متقوم بنحو من الاعتماد والاتكاء، فهو في حكم الواقف على إحداهما، إلا أن مثل ذلك غير ضائر بالصحة كما ستعرف، فالحكم في المقيس كالمقيس عليه هو الجواز.

وأما الجهة الثانية: فقد يقال كما في الجواهر: بوجود الوقوف على تمام القدمين، وعدم الاكتفاء ببعض من الأصابع أو الأصول، استناداً إلى الأصل ودليل التأسي، والتبادر، وعدم الاستقرار بدون ذلك.

وفي الجميع ما لا يخفى، فإن مقتضى الأصل هو البراءة كما مرّ، مع أنه لا مجال له بعد إطلاق الدليل. وأما التأسي فلأن الصادر منه (صلى الله عليه وآله وسلم) وإن كان كذلك جزءاً، فالصغرى مسلّمة، لكن الكبرى ممنوعة كما تقدّم. والتبادر في غاية المنع، إذ لا يعتبر في حقيقة القيام - التي هي هيئة مخصوصة في مقابل الجلوس - كيفية خاصة قطعاً، وكذا الاستقرار، إذ لا تلازم بين الوقوف

(١) هذا الأصل لا أصل له كما سيأتي في مطاوي المسألة الخامسة عشرة.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٥٨ السطر ١٢.

(٣) الجواهر ٩: ٢٥١.

على الأصابع أو أصل القدمين وبين عدمه كما هو ظاهر، فلا مجال لشيء من هذه الوجوه بعد إطلاق الدليل الذي هو المتبع.

وقد يستدل له برواية أبي بصير عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث «قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يقوم على أطراف أصابع رجله فأنزل الله سبحانه ﴿طه﴾ ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى»^(١). وقد وقع الكلام في المراد من هذا الحديث الوارد في تفسير الآية المباركة، فقيل: إن الآية ناسخة لما كان يفعله (صلى الله عليه وآله وسلم) من تلك الكيفية، فتدل على نفي المشروعية. وعليه مبنى الاستدلال.

وقيل: بل هي ناظرة إلى نفي الالتزام نظير قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) فلا تدل على نفي المشروعية، بل تلك الكيفية باقية على ما هي عليه من الرجحان والمحبوبة، غايته أنها غير واجبة.

لكن الظاهر أن شيئاً منهما لا يتم، أمّا الأول: فلأن سياق الآية يشهد بورودها في مقام الامتنان ورفع ما يوجب الشقاء، وهو التعب والكلفة عن النبي الأقدس (صلى الله عليه وآله وسلم)، وذلك إنما يناسب نفي الالتزام دون المشروعية كما لا يخفى.

وأما الثاني: فلوضوح أن ما كان يصدر منه (صلى الله عليه وآله وسلم) من تلك الكيفية لم يكن بقصد اللزوم والوجوب كي تنزل الآية لرفعه، ولذا لم يأمر المسلمين بتلك الكيفية، وإنما اختارها هو (صلى الله عليه وآله وسلم) لنفسه مع عدم وجوبها حرصاً منه (صلى الله عليه وآله وسلم) في مزيد طلب الجهد

(١) الوسائل ٥: ٤٩٠ / أبواب القيام ب ٣ ح ٢.

(٢) الحج ٢٢: ٧٨.

[١٤٦٩] مسألة ٩: الأحوط انتصاب العنق أيضاً وإن كان الأقوى جواز الإطراق^(١).

والمشقة في سبيل الطاعة، من باب أن أفضل الأعمال أحمرها، فدأب عليها فترة طويلة حتى تورّمت قدماءه، فنزلت الآية الكريمة تحثه على تركها اشفاقاً به وتحذيراً من إلقاء نفسه الشريفة في المشقة والكلفة، وإيعازاً إلى أنه لا مزية لهذا الفرد ولا فضيلة له على غيره.

فظهر أن الآية لا تدل على نفي الالتزام كي تقتضي الاستحباب، ولا على نفي المشروعية حتى تدل على النسخ وعدم الجواز، بل مفادها نفي الفضيلة والرجحان فلا استدلال بها على عدم الجواز ساقط، فالأقوى هو الجواز عملاً بالاطلاق. وأما الجهة الثالثة: فقد ذهب جمع إلى عدم جواز الوقوف على الواحدة مستدلاً عليه بالأصل، ودليل التأسّي، والتبادر، وعدم الاستقرار.

وفي الجميع ما عرفت، واستدل أيضاً بموثقة ابن بكير عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) بعدما عظم أو بعد ما ثقل كان يصلي وهو قائم ورفع إحدى رجليه حتى أنزل الله تعالى: ﴿طه﴾ ما أنزلنا عليك القرآن لتشتق﴾ فوضعها»^(١) والكلام في دلالة الآية على النسخ أو نفي الالتزام قد مرّ آنفاً، فالأقوى جواز الوقوف على الواحدة أيضاً عملاً بالاطلاق الأدلة.

(١) قد عرفت^(٢) وجوب انتصاب الظهر، لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا صلاة لمن لم يقيم صلبه». وأما انتصاب العنق، فالمشهور استحبابه خلافاً

(١) الوسائل ٥: ٤٩١ / أبواب القيام ب ٣ ع ٤.

(٢) في ص ١٠٩، ١٨٤.

[١٤٧٠] مسألة ١٠: إذا ترك الانتصاب أو الاستقرار أو الاستقلال ناسياً صحّت صلاته، وإن كان ذلك في القيام الركني، لكن الأحوط فيه الإعادة^(١).

للصدوق فأوجهه أيضاً^(١)، وخلافاً للحلبي حيث حكي عنه استحباب الإطراق كما هو شأن الأتقياء على ما ذكره في الجواهر^(٢).

وقد استند الصدوق^(٣) إلى مرسله حريز عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قلت له: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ قال: النحر الاعتدال في القيام، أن يقيم صلبه ونحره»^(٤)، فإن بنينا على أنّ مراسيل حريز حجة كمسانيد غيره، تمّ الاستدلال وثبتت مقالة الصدوق، وإلا فإن بنينا على ثبوت الاستحباب بأدلة التسامح في السنن، ثبت الاستحباب بهذه المرسله وتمت مقالة المشهور، وإلا كما هو الأقوى فلا يثبت الوجوب ولا الاستحباب.

وأما استحباب الإطراق المنسوب إلى الحلبي فستنده غير ظاهر، ولعل وجهه أنه نوع من الخضوع والتذلل، كما يصنعه الصغير أمام الكبير، فهو بهذا العنوان الثانوي مستحب، وإن لم يكن كذلك بعنوانه الأوّل.

(١) أمّا نسيان هذه الأمور في القيام غير الركني فعدم إخلاله بالصحة ظاهر

(١) حكاه عنه في مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٤، السطر الأخير، وحكاه عنه في الجواهر ٩: ٢٥٣.

(٢) الجواهر ٩: ٢٥٣.

(٣) [لم نعثر على استناد الصدوق إلى هذه الرواية، بل لم نعثر على هذه الرواية في كتبه فلعل التعبير الصحيح أن يقال: ويشهد للصدوق مرسله حريز كما في المستمسك ٦: ١٠٧].

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٩ / أبواب القيام ب ٢ ح ٣.

بعد ملاحظة حديث لاتعاد، وكذا الحال في القيام الركني، فإنّ المتصل منه بالركوع قد عرفت عدم وجوبه مستقلاً، وإنّما اعتبر من أجل الدخل في حقيقة الركوع وتقومه به، ومن الظاهر أنّ الذي يتوقف عليه مفهومه إنّما هو جامع القيام، فلا يعتبر فيه الإنتصاب ولا الإستقرار ولا الإستقلال، لعدم دخل شيء منها في مفهوم القيام. نعم، ثبت اعتبار الانتصاب في مثل هذا القيام أيضاً باطلاق الأدلة كما تقدّم^(١)، فلا يجوز الاخلال به عمداً، وأمّا مع السهو فلا بأس به عملاً بحديث لاتعاد.

وأما الاستقرار، فقد عرفت عدم الدليل على اعتباره في مثل هذا القيام فيجوز الاخلال به حتى مع العمد، فع السهو بطريق أولى. وعلى فرض اعتباره في حال العمد فينتفي اعتباره عند السهو بالحديث المزبور.

وأما الاستقلال، فقد مرّ عدم وجوبه رأساً^(٢)، وعلى القول بالوجوب فينتفي اعتباره عند النسيان بحديث لاتعاد. فاتّضح عدم قدح الاخلال السهوي بشيء من هذه الأمور. نعم، لو قلنا بدخلها في حقيقة القيام اتجه البطلان حينئذ لأدائها إلى الإخلال بالركوع المستثنى من حديث لاتعاد، لكن المبنى في حيز المنع كما أشرنا إليه.

وأما القيام حال تكبيرة الاحرام، فقد سبق في محلّه أنّ الركن إنّما هو ذات القيام، وأمّا هذه الأمور فهي واجبات في القيام ولا دخل لها في حقيقة الركن وعليه فالإخلال بشيء منها سهواً مشمول لحديث لاتعاد^(٣).

ومما ذكرنا ظهر التناقض بين ما أفاده (قدس سره) في المقام من الصحة لو

(١) في ص ١٠٩، ١٨٤.

(٢) في ص ١٨٤.

(٣) لاحظ ص ١١٢.

- [١٤٧١] مسألة ١١: لا يجب تسوية الرجلين في الاعتماد فيجوز أن يكون الإعتاد على إحداهما ولو على القول بوجوب الوقوف عليها^(١).
- [١٤٧٢] مسألة ١٢: لافرق في حال الاضطرار بين الاعتماد على الحائط أو الانسان أو الخشبة، ولا يعتبر في سناد الأقطع أن يكون خشبته المعدة لمشيئه، بل يجوز له الاعتماد على غيرها من المذكورات^(٢).

أخلّ نسياناً بالاستقرار أو أحد أخويه ولو في القيام الركني، وبين ما سبق منه (قدس سره) في المسألة الرابعة من مبحث التكبير من البطلان لو أخلّ بالاستقرار حال التكبير عمداً كان أو سهواً، فإنّ التهافت بينها ظاهر، والصحيح ما أفاده في المقام كما عرفت.

- (١) قدّمنا الكلام حول هذه المسألة في ذيل المسألة الثامنة فلاحظ.
- (٢) قد عرفت^(١) جواز الاعتماد حتى اختياراً، وعلى القول بالمنع فلا ريب في الجواز مع الاضطرار، ولا يختص حينئذ بالاعتماد على شيء معين، بل يجوز على كل شيء يمكن الاتكاء عليه من الحائط أو الانسان أو الخشبة ونحوها وذلك لأنّ مستند الحكم كان صحيحة ابن سنان، وموثقة ابن بكير المتقدمين^(٢) والمذكور فيها وإن كان هو الخمر والحائط والعصا، إلّا أنّ ذكر هذه من باب المثال، وإلّا فلو كان الحكم مقصوراً عليها كان اللازم جواز الاعتماد حال الاختيار على غير هذه الأمور من إنسان ونحوه، ولا شك أنّ الأصحاب لم يلتزموا بذلك، فإنّ من منع عن الاعتماد اختياراً لم يفرّق بين تلك الأمور وغيرها قطعاً، فيكشف ذلك عن أنّ ذكرها إنّما هو من باب المثال.

(١) في ص ١٨٤.

(٢) في ص ١٨٦.

[١٤٧٣] مسألة ١٣: يجب شراء ما يعتمد عليه عند الاضطرار أو استئجاره مع التوقف عليها^(١).

فالمتحصل من الرويتين على القول بالمنع: عدم جواز الاستناد على شيء مطلقاً اختياراً، وجوازه كذلك اضطراراً.

ومنه تعرف الحال في سناد الأقطع، وأنه لا يعتبر فيه أن يكون الخشبة المعدّة لمشيه، بل يجوز الاعتداد على غيرها من المذكورات كما ذكره في المتن. على أن الحكم، أعني عدم الاختصاص بشيء معين، مورد للاجماع وتسالم الأصحاب. ثم مع الغض عن ذلك والانتفاء إلى الأصل العملي فمقتضاه هو البراءة عن تعيين شيء بخصوصه كما هو الشأن في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطي. وما يقال من أن المقام من موارد الشك في التعيين والتخير والمرجع فيه أصالة الاحتياط قد عرفت ما فيه غير مرّة، وأن الثاني من صغريات الأوّل بل هو بعينه يعبر عنه تارة بالأقل والأكثر وأخرى بالتعيين والتخير، والمرجع هو البراءة دون الاشتغال.

(١) لا إشكال في وجوب الاستناد على شيء حال الاضطرار عند التمكن منه ولو مع الوساطة، من شراء أو استئجار أو استيهاب ونحوها، فإنّ المقدور مع الوساطة مقدور، فيجب تحصيل السناد شرعاً بشراء ونحوه من باب المقدّمة لتوقف الاستناد الواجب عليه على الفرض، إن قلنا بوجود المقدّمة شرعاً وإلاّ فيجب عقلاً، لما عرفت من توقف امثال الواجب عليه، نظير شراء الماء للوضوء، فلا يجوز له الاستناد على المصوب من غير شراء أو استئجار ونحوهما فإنّ المقدّمة وإن كانت هي جامع السناد، لكن وجوبها يختص بالفرد المباح ولا يتعلّق الأمر شرعاً أو عقلاً إلاّ بالحصة المباحة كما حرّر في محلّه في الأصول^(١).

(١) محاضرات في أصول الفقه ٢: ٤٣١، الثاني.

[١٤٧٤] مسألة ١٤: القيام الاضطراري بأقسامه من كونه مع الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين أو مع الاعتماد أو مع عدم الاستقرار، أو مع التفريغ الفاحش بين الرجلين (*) مقدّم على الجلوس (١).

(١) تعرّض (قدس سره) لصور الدوران بين ترك القيام رأساً، بأن يصلي جالساً، وبين الاتيان بالقيام الاضطراري الفاقد لأحد الأمور المعتبرة فيه من الإنتصاب أو الاستقلال أو الاستقرار، أو عدم التفريغ، ثم تعرّض (قدس سره) لصور الدوران بين ترك أحد هذه الأمور.

فنقول: قد ذكرنا في بحث مكان المصلي (١) أنّه إذا دار الأمر بين ترك أحد جزأين أو أحد شرطين، أو واحداً من الجزء أو الشرط، لم يكن ذلك داخلاً في باب التزاحم ليلاحظ مرجّحات هذا الباب من الأهمية أو محتملها، لأنّ الضابط في ذاك الباب العجز عن امتثال تكليفين نفسيين استقلاليين، وأمّا في المقام فليس إلّا أمر وحداني متعلق بالمركب من عدة أجزاء وشرائط.

بل المقام داخل في باب التعارض، فإنّ ذاك الأمر المتعلق بالمركب ساقط لدى العجز عن الاتيان بتمام متعلقه - كما هو الفرض - بالضرورة، إذ المركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، فقتضى القاعدة حينئذ سقوط التكليف رأساً، غير أنّا في خصوص باب الصلاة علمنا من الخارج أنّها لا تسقط بحال، فنقطع من أجله بتعلق أمر جديد بالباقي من الأجزاء والشرائط الممكنة، لكن متعلقه مجهول وأنّه المؤلف من هذا الجزء أو الشرط أو من ذلك، فلا محالة يقع التعارض بين دليلي ما يتعذر الجمع بينهما من جزء أو شرط.

(*) مع صدق القيام معه، وآلا فالجلوس يتقدم عليه على الأظهر.

(١) شرح العروة ١٣: ٧٤.

فلا بدّ من مراعاة قواعد باب التعارض بتقديم الدليل اللفظي على اللبي، وإذا كانا لفظيين يقدّم ما كان بالوضع على ما كان بالاطلاق كما ذكرنا تفصيله في باب التعادل والتراجيح^(١)، وفي بحث مقدمة الواجب، وإذا كانا بالاطلاق كما هو الغالب فيتساقطان ويرجع إلى الأصل العملي، ومقتضاه في المقام هو التخيير لأصالة البراءة عن كل من الخصوصيتين، إذ المتيقن وجوبه إنّما هو الجامع المحتمل انطباقه على الوجوب التخييري، لا أحدهما المعين كي يجب الاحتياط والجمع بالتركرار، لما عرفت من احتمال أن تكون الوظيفة الواقعية حينئذ هو التخيير، فلا يقاس المقام بموارد الدوران بين القصر والتام، التي يجب فيها الجمع بينهما، إذ المتيقن هناك وجوب هذا أو ذاك ولا يحتمل التخيير الواقعي فلا مناص من التكرار عملاً بقاعدة الاشتغال.

وأما في المقام فيتطرّق احتمال ثالث بالضرورة، فلأجله ليس لنا علم بأكثر من وجوب الجامع المحتمل انطباقه على كل من المحتملات الثلاثة: وجوب هذا بخصوصه، وجوب ذاك بخصوصه، التخيير بينهما، وحيث إنّ كلّاً من الخصوصيتين مشكوكة تدفع بأصالة البراءة، ونتيجة ذلك هو التخيير.

ومنه تعرف ما في كلام الماتن وغيره في المقام من الحكم بوجوب التكرار والجمع في بعض فروع المسألة فلاحظ. هذا هو حكم الكبرى، وأما التطبيق على المقام،

ففيما إذا دار الأمر بين ترك القيام رأساً وبين ترك الانتصاب، فمقتضى القاعدة حينئذ بعد سقوط الاطلاقين هو التخيير كما عرفت، لكن في خصوص المقام يتعيّن الثاني فيصلي عن قيام انحائي، ولا ينتقل إلى الصلاة جالساً، وذلك لتقييد هذا الانتقال في غير واحد من الأخبار بما ورد في تفسير قوله تعالى

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا﴾^(١) وغيرها، ولعلّ أوضحها قوله (عليه السلام) في ذيل صحيحة جميل: «... إذا قوي فليقم»^(٢)، بالعجز عن القيام الظاهر بمقتضى الاطلاق في إرادة الطبيعي منه، فمتى كان قادراً على طبيعي القيام صلى قائماً، وإن كان عاجزاً عن بعض الخصوصيات المعتبرة فيه التي منها الانتصاب، ولأجله يتقيد قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا صلاة لمن لم يقيم صلبه»^(٣) بالمتمكن من ذلك.

وبعبارة أخرى: صحيحة جميل حاکمة على دليل وجوب الانتصاب، إذ النظر في دليل الوجوب مثل قوله (عليه السلام): «لا صلاة لمن لم يقيم صلبه» مقصور على مجرد اعتبار إقامة الصلب في الصلاة، سواء أكانت عن قيام أو عن جلوس - على ما هو الحق تبعاً للمشهور من اعتباره فيها معاً - من غير أن يكون لهذا الدليل نظر إلى تعيين الوظيفة، وأتمها الصلاة قائماً أو جالساً، وإنما يستفاد ذلك من دليل آخر. وبما أنّ صحيحة جميل قد دلت على أنّ الوظيفة عند التمكن من مطلق القيام إنّما هي الصلاة قائماً، فلا جرم لم يبق موضوع لدليل وجوب الانتصاب، إذ المفروض عدم التمكن منه إلا مع الجلوس وقد دلت الصحيحة على أنّه لا تصل النوبة إلى الصلاة جالساً.

ومّا يدل على ذلك بالخصوص: صحيحة علي بن يقطين الواردة في الصلاة في السفينة، فقد روى الشيخ في الصحيح عنه عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام يصلي فيها وهو جالس يومئ أو يسجد؟ قال: يقوم وإن حتى ظهره»^(٤) وهي كما ترى صريحة في المدعى

(١) آل عمران: ٣: ١٩١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٩٥ / أبواب القيام ب ٦ ح ٣.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٨ / أبواب القيام ب ٢ ح ١، (نقل بالمضمون).

(٤) الوسائل ٥: ٥٠٥ / أبواب القيام ب ١٤ ح ٥، التهذيب ٣: ٢٩٨ / ٩٠٦.

وأنّ من تمكن من الصلّاة عن قيام ولو بغير الانتصاب تعيّن وقدم على الصلّاة جالساً.

وفيما إذا دار الأمر بين الصلّاة جالساً وبين الصلّاة قائماً من غير استقلال قدّم الثاني أيضاً بلا إشكال،

أمّا أولاً: فلأنّ وجوب الاستقلال على القول به - وقد تقدم أنّ الأظهر منعه ^(١) - مقيد بالتمكن وحالة الاختيار، فإنّ عمدة الدليل عليه هو صحیحة ابن سنان ^(٢) وموتقة ابن بكير ^(٣) وكلّ منها مقيد بذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنّه مع الغض وتسليم وجود دليل مطلق، قد عرفت أنّ الصلّاة جالساً مقيدة بعدم التمكن من مطلق القيام، فمع التمكن منه - ولو في الجملة، وفاقداً لبعض الخصوصيات المعتبرة فيه كما في المقام - لاتصل النوبة إلى الصلّاة عن جلوس.

وفيما إذا دار الأمر بين الصلّاة جالساً وبين الصلّاة قائماً غير مستقر، فقد يراد من الاستقرار ما يقابل الاضطراب وأخرى ما يقابل المشي.

فعلى الأوّل: قدّم الثاني، سواء أكان مدرك اعتباره الاجماع - كما هو الأظهر - أم الروايات. أمّا الأوّل: فظاهر، ضرورة أنّه دليل لي يقتصر على المتيقن منه وهو غير صورة الدوران المزبور.

وأمّا الثاني: بدعوى استفادته من مثل قوله (عليه السلام): «وليتمكّن في الاقامة كما يتمكّن في الصلّاة» ^(٤) الذي هو دليل لفظي، فلما عرفت أيضاً من أنّ

(١) في ص ١٨٤.

(٢) الوسائل ٥: ٥٠٠ / أبواب القيام ب ١٠ ح ٢.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٧ / أبواب القيام ب ١ ح ٢٠.

(٤) الوسائل ٥: ٤٠٤ / أبواب الأذان والاقامة ب ١٣ ح ١٢.

الصلاة قائماً بأي مرتبة كانت مقدّمة على الصلاة جالساً، لتقيّد دليلها بالعجز عن مطلق القيام حسبما تقدم.

وعلى الثاني: فقد احتاط الماتن فيه بال تكرار كما تبّه عليه في المسألة الثامنة عشرة من الفروع الآتية.

واختار جماعة تقديم الصلاة جالساً على الصلاة ماشياً، بل قد نسب ذلك إلى المشهور.

وعلّله المحقق الهمداني^(١) (قدس سره) بأنّ الاستقرار - المقابل للمشي - مأخوذ في مفهوم القيام، لا بمعنى أخذه فيه لغة أو اصطلاحاً، كيف والماشي مصداق للقائم البتة، بل بدعوى الانصراف عن المشي في خصوص باب الصلاة بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع، نظراً إلى أنّها بحسب الارتكاز عبادة تناسب أداؤها حالة الوقوف الحاوية لنوع من السكينة والخشوع، فالوقوف إذن مقوم للقيام انصرافاً، ولأجله كانت أدلة اعتباره في الصلاة منصرفة إلى القيام مع الوقوف، فلا جرم كان العاجز عنه عاجزاً عن القيام الصلّاتي، فينتقل إلى الصلاة جالساً بطبيعة الحال.

ولكنك خير بأنّ هذه الدعوى غير بيّنة ولا مبيّنة وعهدتها على مدّعيتها كيف وقد صحّت النافلة حال المشي حتى اختياراً مع ضرورة صدق القائم على المصلي.

وبالجملة: لاريب في اعتبار الوقوف حال الاختيار في القيام كغيره مما اعتبر فيه من الانتصاب والاستقلال ونحوهما، كما يكشف عنه مضافاً إلى الارتكاز المزبور، ما ورد^(٢) في من يريد التخطي في صلاته من الأمر بالكف

(١) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٦٦ السطر ١٨.

(٢) الوسائل ٦: ٩٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٤ ح ١.

عن القراءة، فالوقوف فيه زائداً على القيام اعتبر في الصلاة بمقتضى النص. وأمّا اعتباره على سبيل الاطلاق، بدعوى دخله في مفهوم القيام ولو انصرفاً فهو أوّل الكلام، بل ممنوع، لما عرفت من عدم وضوح أيّ مستند للانصراف المزبور وعليه فمقتضى القاعدة على ضوء الضابطة السابقة بعد المعارضة بين الدليلين هو التخيير بين الصلاة قائماً ماشياً وبين الصلاة جالساً.

ولكن الأظهر لزوم تقديم الأوّل، لصحيحة جميل^(١) الناطقة بتقديم الصلاة عن مطلق القيام على الجلوس وإن كان فاقداً لبعض القيود المعتبرة فيه من الانتصاب أو الاستقرار أو الاستقلال، لما عرفت^(٢) من حكومتها على جميع أدلة تلك القيود، ونتيجته تقديم الصلاة ماشياً على الصلاة جالساً.

وقد اتضح ممّا ذكرناه: ما في دعوى الماتن من تكرار الصلاة، حيث إنه مبني على العلم الاجمالي بوجود أحدهما بخصوصه من غير تعيين، وقد عرفت لزوم تقديم الصلاة ماشياً، ومعه لا تصل النوبة إلى العلم الاجمالي المزبور.

وفيما إذا دار الأمر بين الصلاة قائماً مع التفريغ الفاحش بين الرجلين، وبين الصلاة جالساً قدّم الأوّل كما في المتن.

وهذا وجيه فيما إذا كان التفريغ المزبور بمثابة يصدق معه عنوان القيام، بل قد تقدّم^(٣) جواز ذلك حتى اختياراً فضلاً عن صورة الدوران، لعدم الدليل على قدح مثله ما لم يستوجب الاخلال بالقيام، وأمّا لو أخلّ به بحيث لم يصدق معه عنوانه، بل تشكلت هيئة أخرى في مقابل القيام والجلوس، فيشكل التقديم حينئذ، بل هو ممنوع كما لا يخفى.

(١) الوسائل ٥: ٤٩٥ / أبواب القيام ب ٦ ح ٣.

(٢) في ص ٢٠٣.

(٣) في ص ١٩٠.

ولو دار الأمر بين التفريغ الفاحش والاعتماد، أو بينه وبين ترك الاستقرار
قدماً عليه^(١)

ودعوى أنّ هذه الهيئة أقرب إلى القيام فتجب بقاعدة الميسور - كما ترى -
فإنّها تشبه الاجتهاد في مقابلة النص، إذ النصوص المتكاثرة قد دلت على أنّ
وظيفة العاجز عن القيام إنّما هي الانتقال إلى الجلوس، فإيجاب هيئة ثالثة
اجتهاد تجاه النص.

على أنّ القاعدة غير تامة في نفسها كما مرّ مراراً، ولو تمّت لم تنفع في المقام
لما عرفت من دلالة النصوص على وجوب الصلاة جالساً لمن لم يتمكن من
القيام، والمفروض أنّ تلك الهيئة ليست بقيام، فلا جرم تنتقل الوظيفة إلى الصلاة
عن جلوس.

هذا كله فيما إذا دار الأمر بين القيام الاضطراري بأقسامه وبين الجلوس، أي
ترك أصل القيام وبين الاخلال ببعض القيود المعتبرة فيه، وقد عرفت لزوم
تقدّم القيام في الجميع، وأمّا لو دار الأمر بين تقديم بعض القيود على البعض
الآخر مع المحافظة على أصل القيام، فسيأتي الكلام عليه في التعاليق الآتية من
هذه المسألة.

(١) فيما إذا كان التفريغ المزبور محلاً بصدق القيام، لرجوع المسألة حينئذ
إلى الدوران بين ترك القيام وبين ترك الاستقلال أو ترك الاستقرار، وقد
سبق^(١) أنّ المتعيّن هو الثاني.

وأما إذا لم يبلغ هذا الحد، بل كان عنوان القيام محفوظاً معه، فالأمر بالعكس
لما عرفت من عدم البأس بهذا النوع من التفريغ حتى اختياراً، ومعه لم يكن

أو بينه وبين الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين قدّم ما هو أقرب إلى القيام^(*)(١).

ثمّة مسوغ للاخلال بشرطية الاستقلال أو الاستقرار.

(١) الظاهر أنّ المستند في التقديم المزبور قاعدة الميسور، ولكنّها مضافاً إلى عدم تماميتها في نفسها، لا تصلح للاستناد إليها في المقام.

وتوضيحه: أنّه قد يفرض صدق عنوان القيام على كل من طرفي الدوران أعني التفريغ والانحناء أو الميل إلى الجانبين، وأخرى صدقه على الأوّل خاصة وثالثة عكسه، ورابعة عدم صدقه على شيء منها. ولعل الأخير هو مراد الماتن (قدس سره) للتعبير بالأقربية إلى القيام الكاشف عن عدم كون شيء منها مصداقاً للقيام.

وكيف ما كان، فلا ينبغي الشك في لزوم تقديم التفريغ في الصورة الأولى للمحافظة حينئذ على كل من القيام والانتصاب، بخلاف عكسه للزوم الاخلال حينئذ بشرطية الانتصاب من غير مسوغ.

وأوضح حالاً من ذلك: الصورة الثانية، فيتعين فيها تقديم التفريغ بطريق أولى، للزوم الاخلال في عكسه بشرطية الانتصاب مضافاً إلى أصل القيام فيختل الأمران معاً من غير أيّ معذّر، بعد إمكان المحافظة عليهما بالتقديم المزبور. وبعبارة أخرى: هذا التفريغ يجوز حتى اختياراً بعد فرض صدق القيام عليه، فكيف بما إذا كان تركه موجباً لترك القيام.

نعم، يتجه العكس في الصورة الثالثة، لكونها من صغريات الدوران بين القيام والانتصاب، وقد تقدّم أنّ مراعاة القيام أولى، فيصلي منحياً أو مائلاً لا متفرّجاً.

(*) إذا صدق القيام على أحدهما فقط تعيّن ذلك، وإذا صدق على كليهما قدّم التفريغ، وإذا لم يصدق على شيءٍ منها تعيّن الجلوس، ويختلف ذلك باختلاف الموارد.

ولو دار الأمر بين ترك الانتصاب وترك الاستقلال قدم ترك الاستقلال فيقوم منتصباً معتمداً^(١). وكذا لو دار بين ترك الانتصاب وترك الاستقرار قدم ترك الاستقرار^(٢)

وأما الصورة الرابعة: فحيث إن المفروض فيها العجز عن القيام، فلا جرم تتعين فيها الصلاة جالساً، لما تقدم من عدم الوساطة بينهما.

هذا ما تقتضيه الصناعة حسباً بأيدينا من الأدلة الشرعية التي تعين الوظيفة الفعلية بحيث لا يبقى معها موضوع لقاعدة الميسور. فالقول إذن باختيار ما هو الأقرب إلى القيام يشبه الاجتهاد في مقابلة النص كما لا يخفى.

(١) أما على القول بعدم وجوبه فالأمر ظاهر. وأما على القول بالوجوب فلاختصاص دليله - كما تقدم^(١) - بصورة التمكن وعدم العجز والمرض، بخلاف الانتصاب فإن لسان دليله مطلق من هذه الجهة، فلا جرم يتقدم، إذ مع المحافظة على الانتصاب لا يكون المكلف قادراً على الاستقلال فلا يجب بطبيعة الحال.

(٢) فإنّ دليل اعتبار الاستقرار إن كان هو الاجماع فمن الواضح أنّ القدر المتيقن منه غير صورة الدوران وتعارضه مع الانتصاب، فالمقتضي حينئذٍ قاصر في حد نفسه.

وإن كان هو النص مثل قوله (عليه السلام): «وليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة»^(٢) فاللازم أيضاً تقديم الانتصاب، لأظهرية دليله وهو قوله (عليه السلام): «من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(٣) في الاعتبار من دليل الاستقرار

(١) في ص ١٨٩.

(٢) الوسائل ٥: ٤٠٤ / أبواب الأذان والإقامة ب ١٣ ح ١٢.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٨ / أبواب القيام ب ٢ ح ١.

ولو دار بين ترك الاستقلال وترك الاستقرار، قدّم الأوّل^(١) فإعارة الانتصاب أولى من مراعاة الاستقلال والاستقرار، ومراعاة الاستقرار أولى من مراعاة الاستقلال.

حيث إنّه تضمّن نفي حقيقة الصلاة وماهيتها عمّن لم يقم صلبه المقيد طبعاً بصورة التمكن والقدرة المحاصلة في مفروض المسألة. وهذا بخلاف الاستقرار فإنّ دليله دلّ على اعتباره بعد فرض صدق إسم الصلاة عليه، على ما يقتضيه قوله (عليه السلام) «كما يتمكّن في الصلاة» فغايتته أنّه ينتفي قيد من قيودها أمّا ذاك الدليل فينفي صدق الاسم عن فاقدة الانتصاب كما عرفت.

وعلى الجملة: أحد الدليلين ينفي موضوع الصلاة، والآخر يثبت قيداً فيما صدق عليه إسم الصلاة. فلا جرم يتقدّم الأوّل.

(١) أمّا بناءً على عدم وجوب الاستقلال في نفسه فالأمر ظاهر. وأمّا بناءً على القول بالوجوب فالتقدم المزبور لا يخلو عن الاشكال، لأنّ دليل الوجوب وإن كان مختصاً بحال التمكن كما تقدم، إلّا أنّ المكلف في مفروض المسألة متمكّن منه، غايته أنّه عاجز عن الجمع بينه وبين رعاية الاستقرار.

فلا بدّ إذن من النظر في دليل الاستقرار، فإن كان هو الاجماع كما عن غير واحد، فبما أنّه دليل لبي يقتصر فيه على المقدار المتيقن، وهو غير صورة الدوران، ونتيجة ذلك تقديم الاستقلال على الاستقرار عكس ما أثبتته في المتن.

وإن كان هو النص على ما مرّ فتتحقق المعارضة طبعاً بين الدليلين بالاطلاق والنتيجة بعد التساقت هو التخيير، دفعاً لكل من الخصوصيتين بالأصل، لا رعاية الأمرين معاً بالاحتياط والتكرار كما عن بعضهم، لعدم العلم الاجمالي بوجوب أحدهما لا بعينه ليكون من الشك في المكلف به، لجواز أن يكون الحكم الواقعي حينئذ هو التخيير.

[١٤٧٥] مسألة ١٥: إذا لم يقدر على القيام كلاً ولا بعضاً مطلقاً حتى ما كان منه بصورة الركوع (*)^(١) صلى من جلوس^(٢)، وكان الانتصاب جالساً بدلاً عن القيام، فيجري فيها حينئذ جميع ما ذكر فيه حتى الاعتقاد وغيره.

والذي يهون الخطب ما عرفت من عدم الدليل على وجوب الاستقلال فيصح ما أثبتته في المتن من تقديم الاستقرار، لوضوح عدم المعارضة بين الواجب والمستحب.

(١) ظاهر العبارة أنّ من تمكن من القيام ولو بهذه الصورة تعيّن وكان مقدّماً على الجلوس.

وهو وجيه على تقدير صدق القيام عليه كالمخلوق بهيئة الركوع، أو المنحني ظهره لهرم ونحوه، حيث إنّ قيام مثل هذا الشخص إنّما هو بهذا النحو.

وأما مع عدم الصدق، كما لو كان الانحناء بهذا المقدار لأمر عارض من مرض أو خوف من الظالم أو انخفاض السقف، انتقل حينئذ إلى الصلاة جالساً لعجزه عن القيام فعلاً.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال، لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا...﴾^(١) إلخ، المفسّر في مصحح أبي حمزة، بأنّ الصحيح يصلي قائماً والمريض يصلي جالساً^(٢) وقد نظقت به نصوص كثيرة وهذا مما لا غبار عليه. وإنّما الكلام في أنّ الأمور المعتمدة في القيام من الانتصاب والاستقرار

(*) هذا فيما صدق عليه القيام كالمخلوق كذلك أو المنحني ظهره، وإلا قدّم الجلوس مع القدرة عليه أيضاً.

(١) آل عمران ٣: ١٩١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨١ / أبواب القيام ب ١ ح ١.

والاستقلال هل هي معتبرة في الجلوس أيضاً أو لا؟

أما الانتصاب فلا ينبغي الشك في اعتباره لاطلاق الدليل، فإن قوله (عليه السلام) «من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(١) مطلق يشمل حالتي القيام والجلوس معاً.

وأما الاستقرار فكذلك، سواء أكان مستنده الاجماع أم الرواية المتقدمة^(٢) لاطلاق كلمات المجمعين كالنص.

وأما الاستقلال، فعلى تقدير تسليم وجوبه حال القيام فاعتباره حال الجلوس لا يخلو عن الاشكال، لقصور الدليل عن الشمول له، فإنه منحصر في روايتين: إحداهما: موثقة عبدالله بن بكير قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الصلاة قاعداً أو متوكئاً على عصا أو حائط، فقال: لا، ما شأن أبيك وشأن هذا، ما بلغ أبوك هذا بعد»^(٣).

ثانيتها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: لا تمسك بمخمرك وأنت تصلي، ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي، إلا أن تكون مريضاً»^(٤).

أما عدم دلالة الموثقة فظاهر، إذ الاتكاء قد جعل فيها مقابلاً للعود، فلا جرم يراد به الاتكاء حال القيام، فالاتكاء لدى الجلوس خارج عن مفروضها سؤالاً وجواباً، ولا نظر فيها إليه بوجه.

وأما الصحيحة، فربما يستدل بها لذلك، نظراً إلى إطلاق قوله (عليه

(١) الوسائل ٥: ٤٨٨ / أبواب القيام ب ٢ ح ٢.

(٢) في ص ٢٠٩.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٧ / أبواب القيام ب ١ ح ٢٠.

(٤) الوسائل ٥: ٥٠٠ / أبواب القيام ب ١٠ ح ٢.

ومع تعذره صَلَّى مضطجعا^(١)

السلام): «ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي» الشامل لحالتي القيام والقعود بعد منع دعوى الانصراف إلى الأوّل.

ولكنه يندفع باستظهار اختصاصها بالأوّل أيضاً بقرينة استثناء المريض^(١) حيث يظهر منه اختصاص النهي عن الاستناد بغير المريض وغير العاجز، ومن البين أنّ مثله يصلي قائماً لا قاعداً، فلا نظر فيها - إثباتاً أو نفيّاً - إلى الاتكاء الجلوسي بتاتاً، هذا.

وقد يقال: إنّ دليل بديلة الجلوس عن القيام بنفسه كافٍ في ترتيب الأحكام وإسراء شرائط المبدل منه إلى البدل، فيلتزم بوجود الاستقلال في المقام قضاءً للبدلية.

ولكنه واضح الضعف، لعدم ثبوت البدلية بهذا النحو وأنّ جلوس المريض قيام، ليتمسك حينئذ بعموم المنزلة، لعدم وضوح ورود دليل بلسان التنزيل بل الاستفادة من الأدلة تنويع المكلفين وتقسيمهم إلى صحيح ومريض، أو قفل إلى قادر وعاجز، وأنّ الأوّل يصلي قائماً، والثاني قاعداً، فاختلف الحكم باختلاف موضوعه، وأنّ لكلّ وظيفة تخصه حسب حاله، وهذا بمجرد لا يستدعي انسحاب ما لأحدهما من الأحكام إلى الآخر ما لم ينهض عليه دليل آخر.

(١) بلا خلاف فيه ظاهراً ولا إشكالاً، وقد دلت عليه جملة من الأخبار:

منها: النصوص الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذُكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا

(١) المستثنى - بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع - هو المريض العاجز عن الاستقلال وهو أعم من عجزه عن القيام أيضاً وعدمه، فالقرينة غير واضحة.

وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ ﴿١١﴾ من أن الصحيح يصلي قائماً والمريض يصلي جالساً والذي هو أضعف منه يصلي على جنبه (٢).

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس، قال: فليصل وهو مضطجع...» إلخ (٣).

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً كيف قدر صلى، إمّا أن يوجه فيومئ إيماءً وقال: يوجه كما يوجه الرجل في لحدّه وينام على جانبه (جنبه) الأيمن، ثم يومئ بالصلاة، فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فانه له جائز، وليستقبل بوجهه القبلة ثم يومئ بالصلاة إيماءً» (٤).

نعم، لا يخلو متن هذه الموثقة عن نوع من الاضطراب، لعدم ذكر عدل للشرطية المنفصلة، أعني قوله (عليه السلام) «إمّا أن يوجّه» بل قال في الحدائق (٥) إن الكثير من روايات عمار كذلك، ولكنه لا يقدر في الاستدلال بها لما هو محل الكلام من الانتقال لدى العجز عن الجلوس إلى الاضطجاع على الجانب الأيمن بعد صراحتها في ذلك.

هذا، وقد روى المحقق في المعتمد قال: روى أصحابنا عن حماد (٦) عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً يوجّه كما

(١) آل عمران ٣: ١٩١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨١ / أبواب القيام ب ١ ح ١.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٢ / أبواب القيام ب ١ ح ٥.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٣ / أبواب القيام ب ١ ح ١٠.

(٥) الحدائق ٨: ٧٦.

(٦) المستدرک ٤: ١١٦ / أبواب القيام ب ١ ح ٤، المعتمد ٢: ١٦١.

يوجّه الرجل في لحده وينام على جانبه الأيمن....» إلى آخر ما في رواية عمار المتقدمة، بل هي عينها، غير أنّها خالية عن تلك الفقرات المستوجبة للاضطراب. وتبعه الشهيدان في الذكرى والروض^(١)، وعليه فلا اضطراب في الرواية بوجه. بل ظاهر الذخيرة^(٢) أنّها رواية واحدة عن عمار، وإن أسندها المحقق إلى حماد، ولعلّه سهو من قلمه، أو أنّ النسخة التي عنده كانت كذلك، كما أنّ بعض نسخ التهذيب أيضاً كذلك.

ولكن صاحب الحدائق^(٣) أنكر الاتحاد، لعدم الموجب لذلك بعد أن نرى أنّ المحقق قد روى في المعتمد أخباراً زائدة على ما في الكتب الأربعة من الأصول التي عنده، فعمل هذه الرواية كانت من تلك الأصول، ولا سيما وأنّ الاضطراب الموجود في تلك الرواية لم يوجد في هذه.

ولكن الظاهر أنّ ما ذكره السبزواري في الذخيرة هو الصحيح، فإنّ المحقق لو روى باسناده عن حماد لأمكن القول بأنّه نقلها عن أصل وصل إليه ولم يصل إلينا، ولأجله لم يذكر في الكتب الأربعة ولكنه (قدس سره) عبّر بقوله: روى أصحابنا، الظاهر في كون الرواية معروفة مشهورة، ومعه كيف يمكن القول بأنّه رواها عن أصل غير معروف وصل إليه خاصة. إذن فالظاهر هو الاتحاد، وأنّ ذكر حماد بدل عمار إمّا سهو منه نشأ من تشابه الكلمتين، أو أنّ النسخة التي عنده كانت كذلك.

وعلى أيّ حال، فعلى تقدير التعدد لا يمكن التعويل عليها، لعدم العلم بطريقه إلى تلك الأصول، فتكون في حكم المرسل. والعمدة في الاستدلال ما

(١) الذكرى ٣: ٢٧١، الروض: ٢٥١ السطر الأخير.

(٢) الذخيرة: ٢٦٢ السطر ٣٠.

(٣) الحدائق ٨: ٧٦.

عرفت من موثقتي سماعة وعمّار، والروايات المفسّرة للآية المباركة المؤيّدّة بنصوص آخر ضعيفة. مضافاً إلى التسالم وعدم الخلاف فيه كما تقدم.

إلا أن بإزاء هذه النصوص روايات أخر دلّت على أنّ من لم يتمكّن من الصلاة جالساً صلى مستلقياً، ولكنّها مضافاً إلى ضعف أسنادها، مخالفة لما اتفق عليه الأصحاب وتسالموا عليه من الصلاة مضطجعا كما عرفت فلا تقاوم ما سبق.

فمنها: مرسلّة الصدوق قال: «قال الصادق (عليه السلام) يصلي المريض قائماً، فان لم يقدر على ذلك صلى جالساً، فان لم يقدر أن يصلي جالساً صلى مستلقياً...» الخ^(١).

ورواها الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن إبراهيم عمّن حدّثه، عن أبي عبدالله (عليه السلام)^(٢). ورواها الشيخ باسناده تارة عن أحمد ابن محمد، عن عبدالله بن القاسم، عن عمرو بن عثمان، عن محمد بن إبراهيم عمّن حدّثه، وأخرى عن الكليني بالسند المتقدم^(٣)، فالنتيجة أنّها بشتى طرقها مرسلّة لا يمكن التعويل عليها بوجه.

ومنها: مارواه الصدوق أيضاً في عيون الأخبار عن محمد بن عمر الحافظ عن جعفر بن محمد بن الحسين (الحسيني)، عن عيسى بن مهران، عن عبدالسلام ابن صالح الهروي، عن الرضا عن آبائه (عليهم السلام) «قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا لم يستطع الرجل أن يصلي قائماً فليصلّ جالساً فان لم يستطع جالساً فليصلّ مستلقياً ناصباً رجليه بجيال القبلة يومئ إيماءً»^(٤).

(١) الوسائل ٥: ٤٨٤ / أبواب القيام ب ١ ح ١٣، الفقيه ١: ٢٣٥ / ١٠٣٣.

(٢) الكافي ٣: ٤١١ / ١٢.

(٣) التهذيب ٣: ١٧٦ / ٣٩٣، التهذيب ٢: ١٦٩ / ٦٧١.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٦ / أبواب القيام ب ١ ح ١٨، عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ٢: ٢.

على الجانب الأيمن كهيئة المدفون^(١).

وهي أيضاً ضعيفة بجميع من في السند ما عدا الراوي الأخير.
ورواها الصدوق أيضاً بعدة أسناد تقدمت في كتاب الطهارة، في باب إسباغ
الوضوء^(١) كما أشار إليها في الوسائل^(٢)، ولكنها أيضاً بأجمعها ضعاف بعدة من
المجاهيل كما تقدم في محله.

وبالجملية: فلا تنهض شيء من هذه لمعارضة ما سبق، فلا بدّ من رفع اليد
عنها أو حملها على صورة العجز عن الاضطجاع كما حملها بعضهم عليها.
وكيف ما كان، فلا ينبغي التأمل في لزوم الانتقال لدى العجز عن الجلوس
إلى الاضطجاع لا الاستلقاء، عملاً بتلك النصوص المعتبرة السليمة عمّا يصح
للمعارضة، وهذا ممّا لا إشكال ولا غبار عليه. وإنما الكلام في جهات:

(١) الجهة الأولى: هل يجب اختيار الجانب الأيمن لدى الاضطجاع، أو أنّه
مخير بينه وبين الجانب الأيسر؟

نسب إلى جماعة منهم الشيخ في المبسوط^(٣) والعلامة في التذكرة والنهاية^(٤)
التخير، وهو ظاهر المحقق في الشرائع^(٥) حيث لم يقيده بالجانب الأيمن، ولكنّ
المنسوب إلى معظم الفقهاء، هو التقييد مع التمكن منه، بل ادعى الاجماع عليه
في بعض الكلمات.

(١) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ٢: ٣٦ / ٩١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٧ / أبواب القيام ب ١ ح ١٩.

(٣) المبسوط ١: ١٠٠.

(٤) التذكرة ٣: ٩٣، نهاية الأحكام ١: ٤٤٠.

(٥) الشرائع ١: ٩٧.

وهذا هو الأصح، فإن مقتضى الأصل، بل الاطلاق في موثقة سماعة^(١)، وكذا الآية المباركة المفسرة بما مر^(٢)، وإن كان هو الأول، إلا أنه لا بد من الخروج عنها بموثقة عمّار^(٣)، الصريحة في الاختصاص بالجانب الأيمن.

ودعوى أنّها مضطربة المتن فلا يجوز العمل بها، ورواية حماد^(٤) وإن خلت عن الاضطراب إلا أنّها مرسلة، مدفوعة بخلوها عن الاضطراب في محل الاستشهاد، فإنّها في الدلالة على لزوم تقديم الجانب الأيمن ظاهرة بل صريحة ومن البين أنّ الاضطراب في سائر الفقرات لا يمنع عن الاستدلال بما لا اضطراب فيه بعد عدم سريانه إليه، إذ لا ينبغي الشك في أنّ المراد بقوله (عليه السلام) في الصدر «كيف قدر صلى» ليس هو التخيير بين الكيفيات، ليكون منافياً مع التقييد بالأيمن في الذيل ويستوجب الاضطراب فيه، بل المراد أنّه يصلي على حسب استطاعته وقدرته، نظير قولنا: إذا دخل الوقت فصلّ كيف ما قدرت، أي إن قدرت على الوضوء فتوضأ، وإلا فتميم، وإن قدرت قائماً فصلّ قائماً وإلا فجالساً، وهكذا، وليس المراد التخيير بين هذه الأفراد بالضرورة.

إذن فقوله (عليه السلام) بعد ذلك: «يوجّه كما يوجّه الرجل في لحدّه وينام على جانبه الأيمن... إلخ، الذي هو محل الاستشهاد، لا ينافي ما قبله وإنما هو بيان له، وأنّ الذي يصلي على غير الأيمن هو الذي لا يقدر على الأيمن، أمّا مع التمكن منه فلا تصل النوبة إلى غيره.

(١) الوسائل ٥: ٤٨٢ / أبواب القيام ب ١ ح ٥.

(٢) في ص ٢١٣.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٣ / أبواب القيام ب ١ ح ١٠.

(٤) المستدرک ٤: ١١٦ / أبواب القيام ب ١ ح ٤.

فان تعذّر فعلى الأيسر، عكس الأوّل^(١).

وتؤيدها مرسلّة الصدوق قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) المريض يصلي قائماً، فان لم يستطع صلى جالساً، فان لم يستطع صلى على جنبه الأيمن، فان لم يستطع صلى على جنبه الأيسر، فان لم يستطع استلقى وأوماً أيماءً وجعل وجهه نحو القبلة، وجعل سجوده اخفض من ركوعه»^(١).

وقد نسب الصدوق هذه الرواية إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) على سبيل الجزم، الكاشف عن ثبوتها عنده بطريق صحيح، لكن الثبوت عنده لا يستوجب الثبوت عندنا، ومن الجائز أن لانوافقه في تصحيح الطريق لو اطلعنا عليه، فهي إذن لاتخرج عن حدّ الارسال، فلا يمكن الاستدلال بها والعمدة ما عرفت من الموثقة.

(١) الجهة الثانية: لو تعذّر الجانب الأيمن، فبناءً على القول بالتخيير بينه وبين الجانب الأيسر، لاريب في تعيين الثاني كما هو الشأن في كل واجب تخيري تعذّر أحد فرديه، فلا تصل النوبة إلى الاستلقاء.

وأما بناءً على القول المشهور من تقديم الجانب الأيمن وتعيينه الذي عرفت أنه الأصح، فهل ينتقل حينئذ إلى الجانب الأيسر أيضاً أو إلى الاستلقاء؟

المعروف بين المتأخرين كما ذكره شيخنا الأنصاري^(٢) (قدس سره) هو الأوّل، ولكن كلمات القدماء من الأصحاب خالية عن ذلك حيث إنهم ذكروا أنه يصلي مضطجعاً إلى الجانب الأيمن، وإلا مستلقياً، وظاهرهم هو اختيار الثاني. وكيف ما كان فالمتبع هو الدليل.

(١) الوسائل ٥: ٤٨٥ / أبواب القيام ب ١ ح ١٥، الفقيه ١: ٢٣٦ / ١٠٣٧.

(٢) كتاب الصلاة ١: ٢٤٢.

فإن تعذر صلى مستلقياً كالمحتضر^(١)

ويشهد للقول الأخير: رواية الجعفریات وفيها «وإن لم يستطع أن يصلي قاعداً صلى على جانبه الأيمن مستقبل القبلة، فإن لم يستطع أن يصلي على جانبه الأيمن صلى مُستلقياً»^(١) ونحوها رواية الدعائم^(٢)، لكن ضعف سندهما يمنع عن الاعتاد عليهما.

والأظهر هو القول الأول، لا لمرسلة الصدوق المتقدمة آنفاً، فإن ضعفها يمنع عن الاعتاد عليها، والانحجار لو سلّمنا كبراه فالصغرى ممنوعة، لما عرفت من عدم التعرض للجانب الأيسر في كلمات القدماء الذين هم المدار في حصول الانحجار.

بل لاطلاق الأمر بالاضطجاع في جملة من النصوص المتقدمة^(٣) من موثقة ساعة وغيرها، وقد قيّدناه بالجانب الأيمن بمقتضى موثقة عمار كما تقدّم^(٤)، إلا أنّ من الواضح أنّ مورد التقييد إنما هو صورة التمكن، أمّا العاجز عنه فهو باق تحت الاطلاق، ومقتضاه اختيار الجانب الأيسر، إذ هو حينئذ قادر على الاضطجاع ومع القدرة عليه لا دليل على الانتقال إلى الاستلقاء، وبه يندفع ما قد يتوهم من أنّ مقتضى الاطلاق في ذيل موثقة عمار أنّ العاجز عن الجانب الأيمن مخيّر بين الأيسر وبين الاستلقاء.

(١) الجهة الثالثة: إذا تعذر كل من الجانبين، فالمشهور حينئذ تعيين الاستلقاء

(١) المستدرک ٤: ١١٥ / أبواب القيام ب ١ ح ٣، الجعفریات: ٤٧.

(٢) المستدرک ٤: ١١٦ / أبواب القيام ب ١ ح ٥، الدعائم ١: ١٩٨.

(٣) في ص ٢١٤.

(٤) في ص ٢١٨.

ويجب الانحناء للركوع والسجود بما أمكن (*) (١).

استناداً تارة إلى النصوص المتقدمة (١) الناطقة بأنّ العاجز عن الصلاة جالساً يصلي مستلقياً، وقد عرفت أنّها بأجمعها ضعيفة السند. وأخرى إلى ما أرسله الصدوق من النبوي المتقدم (٢) المصرّح بأنّ العاجز عن الجانب الأيسر يصلي مستلقياً، وضعفه أيضاً ظاهر.

والأولى أن يستدل له: بأنّ ذلك هو مقتضى ما دلّ على اعتبار الاستقبال في الصلاة، ضرورة أنّه بعد فرض العجز عن كل من الجانبين، فمراعاة الاستقبال لا تبيسر إلا بالاستلقاء.

(١) فن يصليّ جالساً - بل قائماً أيضاً كفاقد الساتر - إذا كان عاجزاً عن الركوع أو السجود ينحني إليهما بقدر الامكان، ولا يجب الإيماء حينئذ، وإنما يجب مع العجز عنه أيضاً.

وعن بعضهم: وجوب الجمع بين الانحناء والاياء، ولكن الظاهر أنّ شيئاً منهما لا يتم.

أما في المتن، فلأنّه إنّما يتّجه مع صدق الركوع أو السجود على الانحناء المزبور، ولو برفع المسجد لوضع الجبهة عليه، وأما مع عدم الصدق فلم يعرف وجهه، بل ظاهر النصوص الآتية، وكذلك الروايات المتقدمة في كيفية الصلاة عارياً أنتقال العاجز عن الركوع أو السجود إلى الايماء، لخلوّها عن ذكر الانحناء وحملها على صورة العجز عنه أيضاً كما ترى، إذ لا موجب لارتكاب التقييد

(*) هذا فيما إذا صدق على الانحناء الركوع أو السجود ولو برفع المسجد لوضع الجبهة عليه، والألم يجب الانحناء.

(١) في ص ٢١٦.

(٢) في ص ٢١٩.

ومع عدم إمكانه ^(١) يومئ برأسه ^(*) (٢).

بعد كونها بأسرها مطلقة وعدم نهوض ما يستوجبه بوجه.

وأما ما عن ذلك البعض، فلعدم وضوح مستند للجمع ما عدا قاعدة الميسور التي هي غير تامة في نفسها. مضافاً إلى منع الصغرى، بدهاءة أنّ الإنحناء المزبور مقدمة للوصول إلى حدّي الركوع والسجود، فهو خارج عن حقيقتها وليس من مراتبها ليعدّ ميسوراً لهما. إذن فالإنحناء المذكور غير واجب لا بنفسه، ولا بضميمة الإيماء.

(١) ولو لأجل العسر والهرج الرافعين للتكليف.

(٢) سواء أكانت وظيفته الصلاة جالساً، أم مضطجعاً، أم مستلقياً.

أما الأوّل: فلا تلاق صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود، قال: يومئ برأسه إيماءً، وأن يضع جبهته على الأرض أحبّ إليّ» ^(١) فإنّ إطلاقها يشمل مستطيع الجلوس وعدمه، ومقتضاه أنّ من استطاعه فكانت وظيفته الصلاة جالساً ولم يستطع السجود يومئ إليه، ويلحق به الإيماء للركوع، للقطع بعدم الفرق، وحيث إنّ المراد من عدم الاستطاعة ما يشمل الهرج والمشقة لا عدم الاستطاعة العقلية خاصة كما أشرنا إليه، فنّمّ حكم في ذيل الصحيحة أنّ تحمّل المشقة والالتيان بنفس السجود أحبّ إليه (عليه السلام).

وعليه فينبغي الاستدلال للمطلوب بهذه الصحيحة، ومعه لا حاجة إلى الاستدلال بالعلم الخارجي ببديلية الإيماء عنهما، وأنّه مع العجز عن المبدل منه

(*) على الأحوط وجوباً.

(١) الوسائل ٥: ٤٨١ / أبواب القيام ب ١ ح ٢.

ينتقل إلى البدل، فإنّ هذا العلم وإن كان موجوداً إلا أنّ الاستدلال بالنص الخاص أولى كما لا يخفى.

وأما الثاني: فلموثقة عمّار المتقدمة حيث ورد فيها قوله (عليه السلام) «... ثم يومئ بالصلاة إيماءً»^(١) المؤيّدة بما تقدم من مرسلّة الصدوق عن النبي (صلى الله عليه وآله) فإنّ قوله في ذيلها «وأوماً إيماءً...» الخ^(٢) يرجع إلى جميع ما تقدّم، لا خصوص الاستثناء، فيشمل المضطجع على أحد جانبيه.

ثم إن المضطجع المزبور لو تمكن من أن ينقلب على وجهه ويسجد فهل يتعين عليه ذلك، وإن استوجب الاخلال بالاستقبال، أو أنّ وظيفته الايماء إليه مراعيّاً للقبلة. وبعبارة أخرى: لو دار الأمر بين مراعاة السجود وبين مراعاة الاستقبال مومناً إليه فأيهما المقدم؟

الظاهر هو الثاني، لاطلاق موثقة عمّار، حيث لم يقيد الأمر بالايماء فيها بصورة العجز عن السجود المزبور فلاحظ.

وأما الثالث: فلموثقة عمّار أيضاً، قال (عليه السلام) في ذيلها «... فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فأنه له جائز، وليستقبل بوجهه القبلة ثم يومئ بالصلاة إيماءً»، فأنه من الواضح أنّ من جملة ما قدر هو الصلاة مستلقياً فعليه الإيماء.

وأوضح منها: موثقة سماعة قال: «سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيّم الكثرة أربعين يوماً، أو أقل أو أكثر فيمتنع من الصلاة الأيّم إلا إيماءً وهو على حاله، فقال: لا بأس بذلك وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه»^(٣) فأنها صريحة في أنّ

(١) الوسائل ٥: ٤٨٣ / أبواب القيام ب ١ ح ١٠.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٥ / أبواب القيام ب ١ ح ١٥، الفقيه ١: ٢٣٦ / ١٠٣٧.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨٢ / أبواب القيام ب ١ ح ٦.

ومع تعذره فبالعينين، بتغميضهما^(١).

وظيفة المستلقي هي الإيماء.

والعجب من صاحب الحدائق أنه مع نقله لهاتين الروایتين^(١) كيف ادعى اختصاص نصوص الإيماء بالاضطجاع، وأنه لم يرد في الاستلقاء إلا غمض العينين^(٢) مع أن موثقة سماعة صريحة في وجوب الإيماء^(٣) لدى الاستلقاء وموثقة عمار دالة عليه بالاطلاق كما سمعت.

(١) ويستدل له بمرسلة الصدوق قال: قال الصادق (عليه السلام): «يصلي المريض قائماً، فان لم يقدر على ذلك صلى جالساً، فان لم يقدر أن يصلي جالساً صلى مستلقياً يكبر ثم يقرأ، فاذا أراد الركوع غمض عينيه ثم سبّح، فاذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع، فاذا أراد أن يسجد غمض عينيه ثم سبّح فاذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود ثم يتشهد وينصرف»^(٤) بعد التعدي عن موردها وهو الاستلقاء إلى الاضطجاع، بعدم القول بالفصل.

وقد أسندها في الجواهر^(٥) إلى بزيع المؤذن، ولكنه سهو من قلمه الشريف

(١) الحدائق ٨: ٧٢، ٧٥.

(٢) الحدائق ٨: ٨٠.

(٣) لكنّها في الحدائق تبعاً للتهذيب ٣: ٣٠٦ خالية عن ذكر الإيماء وإنما هو مذكور في الفقيه [١: ٢٣٥ / ١٠٣٥]، ولعل صاحب الحدائق لم يطلع عليه، ومنه تعرف أن ما في الوسائل من نسبته إلى الشيخ في غير محله.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٤ / أبواب القيام ب ١ ح ١٣، الفقيه ١: ٢٣٥ / ١٠٣٣.

(٥) الجواهر ٩: ٢٦٧.

ولعلّ الذي أوقعه في الاشتباه هو أنّ صاحب الوسائل روى قبل المرسلّة بلا فصل رواية أخرى عن بزيع، فاشتبه وألحق متن إحداها بسند الأخرى.

وكيف ما كان، فالرواية من جهة الارسال غير صالحة للاستدلال، ولا نقول بالانجبار، وإسناد الصدوق لها إلى الصادق (عليه السلام) بضرس قاطع لا يقتضي أزيد من اعتقاده بذلك لا متابعتنا له في ذلك.

والأولى: أن يستدل له بوجه آخر، وهو أنّنا قد علمنا من صحيحة زرارة الواردة في باب المستحاضة^(١) المعتضدة بما في موثقة عبّار المتقدمة^(٢) من قوله (عليه السلام) «... فكيف ما قدر فأنّه له جائز» أنّ الصلاة لا تسقط بحال، وأنّه يأتي مها أمكن بما قدر منها وتيسّر، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد علمنا من حديث التثليث^(٣) وغيره من النصوص أنّ الركوع والسجود من مقومات الصلاة الدخيلة في صدق اسمها وتحقيق ماهيتها، كما وعلمنا أيضاً أنّ الشارع قد جعل لدى العجز عنها بدلاً يعدّ مرتبة نازلة عنها وهو الايماء بالرأس.

إذن يستنتج من هاتين المقدمتين أنّ الشارع الأقدس لا بدّ وأن يجعل بدلاً آخر لدى العجز عن هذا البدل، حذراً عن الإخلال بماهية ما لا يسقط بحال وحيث لا يحتمل أن يكون ذلك البدل شيئاً آخر غير غمض العينين من الايماء باليد أو الرجل مثلاً - سيّما وأنّ الإيماء بالعينين أقرب إلى الايماء بالرأس من غيره، مضافاً إلى تسالم الأصحاب عليه - فلا جرم كان هو المتعيّن، فليتأمل.

(١) الوسائل ٢: ٣٧٣ / أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

(٢) في ص ٢١٤.

(٣) الوسائل ٦: ٣١٠ / أبواب الركوع ب ٩ ح ١.

وليجعل إيماء سجوده أخفض منه لركوعه (*) (١)،

(١) على المشهور، بل عن الذكرى^(١) نسبته إلى الأصحاب، فإن تمّ الاجماع التعبدي - ولا يتم - وإلا فاثباته بحسب الصناعة مشكل جداً، لضعف ما استدل له فآته أمور:

منها: مرسلتا الصدوق النبوية والعلوية^(٢) في أولها: «... وجعل سجوده أخفض من ركوعه»، وفي الثانية: «... ويجعل السجود أخفض من الركوع».

ولكن الارسال مانع عن الاستدلال، ولا نقول بالانحياز.

ومنها: خبر أبي البختری عن جعفر بن محمد، عن أبيه (عليهما السلام) أنه «قال: من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلي حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً، فإن لم يجد صلى عرياناً جالساً يومئ إيماءً يجعل سجوده أخفض من ركوعه»^(٣).

وهي مضافاً إلى ضعف سندها بأبي البختری واردة في المتمكّن من الركوع والسجود، غير أنه يتركها لمانع، فكيف يتعدى إلى غير المتمكّن لمرض ونحوه كما في المقام.

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألته عن الصلاة في السفر - إلى أن قال -

(*) فيه إشكال والأظهر عدم وجوب ذلك.

(١) الذكرى ٣: ٢٧٠.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨٥ / أبواب القيام ب ١ ح ١٥، ١٦، الفقيه ١: ٢٣٦ / ٢٣٧، ١٠٣٨.

(٣) الوسائل ٤: ٤٥١ / أبواب لباس المصلي ب ٥٢ ح ١.

وليتطوّع بالليل ما شاء إن كان نازلاً، وإن كان راكباً فليصلّ على دابته وهو راكب، ولتكن صلاته إيماءً، وليكن رأسه حيث يريد السجود أخفض من ركوعه»^(١). ولكن موردها النافلة، والتمكّن من الركوع والسجود في حدّ نفسه وإن لم يتيسر له حال الركوب، فلا يمكن التعدي إلى صلاة الفريضة ومن هو عاجز في نفسه.

ومنها: صحيحة يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يصلي على راحلته، قال: يومئ إيماءً، يجعل السجود أخفض من الركوع»^(٢).

وصحيحته الأخرى قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الصلاة في السفر وأنا أمشي، قال: أوم إيماءً واجعل السجود أخفض من الركوع»^(٣).

وصحيحته الثالثة قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) - إلى أن قال - قلت: يصلي وهو يمشي؟ قال: نعم، يومئ إيماءً، وليجعل السجود أخفض من الركوع»^(٤). لكن الظاهر أنّ مورد هذه الصحاح هو النافلة أيضاً. على أنّ موردها المتمكن كما عرفت فلا سبيل للتعدي منها إلى المقام.

فالمحصّل: أنّه لا دليل على مراعاة الأخفضية، بل الظاهر عدم وجوبها وإن كانت أحوط.

(١) الوسائل ٤: ٣٣١ / أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٤.

(٢) الوسائل ٤: ٣٣٢ / أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٥.

(٣)، (٤) الوسائل ٤: ٣٣٥ / أبواب القبلة ب ١٦ ح ٣، ٤.

ويزيد في غمض العين للسجود (*) على غمضها للركوع^(١)، والأحوط وضع ما يصح السجود عليه على الجهة (***)^(٢).

(١) كما عن جماعة ولعله المشهور، وكأنه إيماء للفرق بين الإيماءين بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع، ولكنه كما ترى، إذ لا دليل على لزوم رعاية الفرق المزبور بعد خلوّ النص عنه، فإنّ الواجب بمقتضى الاطلاق إنّما هو الغمض بمقدار الذكر الواجب، ولا دليل على الزيادة عليه، سواء أريد بها تطويل الغمض أو تشديده.

(٢) في المسألة أقوال خمسة: وجوب الوضع تعييناً، التخيير بينه وبين الإيماء، لزوم الجمع بينهما، أفضلية ضمّ الوضع إلى الإيماء، بديلة الوضع عن الإيماء.

أمّا القول الأوّل: فيستدل له بموثقة سماع المتقدمة قال: «سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس، قال: فليصلّ وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد فإنه يجزئ عنه، ولم يكلف الله ما لا طاقة له به»^(١).

وفيه أولاً: أنّها معارضة باطلاق النصوص الدالة - وهي في مقام البيان - على أنّ وظيفة العاجز عن الركوع والسجود إنّما هي الإيماء، وحملها على ما إذا لم يتمكن من وضع ما يصح السجود عليه على الجهة ولو بالاستعانة من الغير - الميسورة غالباً - حمل على الفرد النادر جداً، فكيف يمكن حمل تلك الروايات الكثيرة وهي في مقام بيان تمام الوظيفة على ذلك.

(*) الظاهر عدم وجوبها.

(**) لا يبعد جواز تركه، وأمّا الإيماء بالمساجد فلم تتصور له معنى معقولاً.

(١) الوسائل ٥: ٤٨٢ / أبواب القيام ب ١ ح ٥.

وثانياً: أن الموثقة في نفسها غير قابلة للدلالة على الوجوب التعييني، لظهور القضية الشرطية في قوله (عليه السلام): «وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد» في أنه بعد حصول الشرط وتحقق السجود خارجاً يجب عليه الوضع المزبور فكأنه مأمور بالسجود أولاً، وبالوضع ثانياً، وحيث إنَّ السجود الحقيقي متعذرٌ حسب الفرض، فلا جرم يراد به بدله وهو الايماء، فيكون محصل المعنى أنه إذا أوماً يضع شيئاً على جبهته. إذن لا يمكن أن يراد خصوص الوضع من دون الايماء كما هو المدعى.

بل إنَّ دقيق النظر يقضي بلزوم رد علم الموثقة إلى أهله، لأنَّ حمل السجود فيها على معناه الحقيقي ليجب الجمع بينه وبين الوضع على الجهة مقطوع العدم كيف ولازمه أن يكون المريض أسوأ حالاً وأشق تكليفاً من الصحيح وهو كما ترى.

وتوجيهه: بأنَّ سجود المضطجع المريض لما كان فاقداً لشرائط الصحة غالباً فمن ثمَّ أمر بوضع شيء على جبهته أيضاً، بعيد جداً كما لا يخفى.

فلا مناص من أن يراد به إمّا بدله وهو السجود التنزيلي أعني الايماء، أو إرادته يعني متى أراد أن يسجد فليضع شيئاً على جبهته بدلاً عنه.

أمّا الثاني، فقد عرفت معارضة مع نصوص بدلية الايماء، وعرفت أيضاً أنَّ حمل تلك النصوص على صورة العجز عن الوضع المزبور حمل للمطلق على الفرد النادر، فتسقط الموثقة من أجل المعارضة وعدم المقاومة تجاهها.

وأما الأوّل، فغير واضح أيضاً، لأنَّ حمل السجود على الايماء الذي هو خارج عن مفهومه يحتاج إلى الدليل ولا دليل، ومجرد بدليته عنه لدليل خاص لا يستوجب حمل اللفظ عليه عند الاطلاق. إذن لا نعقل معنى صحيحاً للموثقة ولا بدّ من رد علمها إلى أهله.

وَيُضْمَنُ الموثقة مرسله الفقيه قال: «وسئل عن المريض لا يستطيع الجلوس أيضا وهو مضطجع ويضع على جبهته شيئا؟ قال: نعم، لم يكلفه الله إلا طاقته»^(١).

ولكنها - مضافاً إلى ضعف السند - قاصرة الدلالة، إذ الحكم بالوضع لم يذكر إلا في كلام السائل، وجواب الإمام (عليه السلام) بقوله: «نعم» لا يدل على الوجوب، لجواز إرادة الاستحباب بل مطلق الجواز، وأنه أمر سائغ لا يضرب بصلاته فليتأمل.

ولعلّ نظر الفقيه في هذه المرسله إلى تلك الموثقة بقرينة ما في ذيلها من أنه لا يكلف الله إلا طاقته. وكيف ما كان، فالعمدة هي الموثقة وقد عرفت ما فيها. وأمّا القول الثاني: فيستدل له بأنه مقتضى الجمع بين الموثقة وبين نصوص الإيماء، بعد رفع اليد عن ظهور كل منها في الوجوب التعييني فينتج التخيير بينها.

وفيه: أن كثرة نصوص الإيماء الواردة في الموارد المتفرقة، وأوضحيتها في الدلالة على البدلية، بعد كونها في مقام بيان تمام الوظيفة، يعطي لها قوة ظهور في إرادة الوجوب التعييني بحيث لا تقبل الحمل على التخيير، لاسيما مع جواز أن يكون المراد من السجود في الموثقة الإيماء إليه، لتضمّنها حينئذ الأمر بالوضع في فرض الإيماء، فكيف تحمل على التخيير بينهما.

وأمّا القول الثالث: فيستدل له بأنه مقتضى تقييد إطلاقات الإيماء بالموثقة، فإنّ نتيجته وجوب الجمع بينهما.

وربما يجاب عنه: بمعارضته مع صحبتي زارة والحلي الظاهرتين في استحباب الوضع زائداً على الإيماء، ففي الأولى عن أبي جعفر (عليه السلام)

(١) الوسائل ٥: ٤٨٥ / أبواب القيام ب ١ ح ١٤، الفقيه ١: ٢٣٥ / ١٠٣٤.

قال: «سألته عن المريض كيف يسجد؟ فقال: على خمرة، أو على مروحة، أو على سواك يرفعه إليه، هو أفضل من الايماء»^(١).

وفي الثانية: عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود، قال يومئ برأسه إيماءً، وأن يضع جبهته على الأرض أحب إلي»^(٢).

وفيه: أتمها غير ناظرتين إلى ما هو محل الكلام من وضع شيء على الجبهة مع الايماء، بل المراد أنّ من كان السجود حرجياً بالنسبة إليه فله أن يومئ بدلاً عنه، ولكنه مع ذلك إذا تحمّل المشقة وسجد على الأرض أو على غيرها قدر ما يطيق فهو أفضل، وقد تقدم^(٣) هذا المعنى عند التكلم حول صحيحة الحلبي. وبالجملة: محل كلامنا وضع ما يصح السجود عليه على الجبهة، لا وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه، فلا ارتباط للصحيحين بالمقام. فالأولى أن يجاب: بما تقدم^(٤) من أنّ الموثقة مطروحة، لأنّها غير صحيحة المفاد فلا تنهض لتقييد المطلقات.

على أنّ لو تنازلنا وسلّمنا دلالتها بعد ارتكاب التقييد المزبور على وجوب كلا الأمرين فلم يكن بدّ من رفع اليد عنها، نظراً إلى أنّ المسألة كثيرة الدوران ومحل للابتلاء غالباً. وقد تعرّض الأصحاب لها القدماء منهم والمتأخرون، فلو كان الوجوب ثابتاً لأصبح من الواضحات، فكيف خلت منه فتاوى القدماء ولم يرد في شيء من الروايات على كثرتها تنصيص عليه. وممّا ذكرنا يظهر لك مستند القول الرابع مع جوابه.

(١) الوسائل ٥: ٣٦٤ / أبواب ما يسجد عليه ب ١٥ ح ١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٨١ / أبواب القيام ب ١ ح ٢.

(٣) في ص ٢٢٢.

(٤) في ص ٢٢٩.

والايماء بالمساجد الآخر أيضاً^(١)، وليس بعد المراتب المزبورة حدّ موظّف فيصلي كيف ما قدر، وليتحرّر الأقرب إلى صلاة المختار، وإلا فالأقرب إلى صلاة المضطر على الأحوط^(٢).

وأما القول الخامس فستنده حمل ما دلّ على الوضع على صورة العجز عن الايماء بشهادة خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليهما السلام) قال: «سألته عن المريض الذي لا يستطيع القعود ولا الايماء كيف يصلي وهو مضطجع؟ قال: يرفع مروحة إلى وجهه ويضع على جبينه ويكبّر هو»^(١).

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند بعبدالله بن الحسن أنها قاصرة الدلالة، إذ لم يذكر فيها وضع شيء على الجبهة عند السجود، ليتوهم أنّه بدل عن الايماء لدى تعذره، بل ذكر الوضع المزبور عند التكبير وهو أجنبي عن محل الكلام.

وقد تلخّص من جميع ما تقدّم: أنّ الوظيفة لدى العجز عن الركوع والسجود إنّما هي الايماء إليهما فحسب، استناداً إلى المطلقات التي هي المحكّم بعد سلامتها عمّا يصلح للتقييد، وأما الوضع فلم يثبت استحبابه فضلاً عن وجوبه.

(١) هذا مضافاً إلى أنّه لم يتصوّر له معنى معقول لم ينهض عليه دليل مقبول لاختصاص الدليل بالايماء بالرأس أو العين، ولم يرد ما يشمل سائر الأعضاء.

(٢) هذا وجيهه بالاضافة إلى أصل الصلاة، فأنّها لا تسقط بحال، وأما بالنسبة إلى الركوع والسجود إذا لم يتمكن منها ولا من بدلهما - أعني الايماء إليها بالرأس أو العين - فقد ذكر كاشف الغطاء (قدس سره) أنه يومئ بسائر أعضائه^(٢).

(١) الوسائل ٥: ٤٨٧ / أبواب القيام ب ١ ح ٢١.

(٢) كشف الغطاء: ٢٤١ السطر الأخير.

[١٤٧٦] مسألة ١٦: إذا تمكن من القيام لكن لم يتمكن من الركوع قائماً جلس وركع جالساً^(١)

لكنك عرفت آنفاً أنه لا دليل عليه، فإنّ من البديهي خروج الايماء عن مفهوم الركوع والسجود، فلا بدّ في بدليته عنهما من إقامة الدليل، وهو مختص بالايماء بالرأس أو بالعين، وأمّا الايماء بسائر الأعضاء، فلا دليل عليه. ومن ثم كان العاجز عن البدل المزبور غير قادر على الركوع والسجود رأساً فيكون كفاقد الطهورين، حيث إنّ الركوع والسجود كالطهارة من المقومات الدخيلة في صدق الماهية، كما يكشف عنه حديث التثليث^(١)، فلو قلنا بسقوط الصلاة عن فاقد الطهورين قلنا بسقوطها في المقام أيضاً، لوحدة المناط وقضاءها بعد ذلك، وإن كان الأحوط الجمع بين القضاء وبين أن يأتي في الوقت بالمقدور من أجزاء الصلاة.

(١) لا ريب أنّ من تمكن من القيام لا تسوغ له الصلاة جالساً لقوله (عليه السلام): «إذا قوي فليقم»^(٢)، وأمّا إذا تمكن منه وعجز عن الركوع قائماً فقد ذكر (قدس سره) أنّه يجلس ويركع جالساً. وهذا وإن لم يرد به نص بالخصوص لكنه مطابق للقاعدة، فإنّ الركوع الجلوسى ركوع حقيقة ولا تنتقل الوظيفة إلى الايماء إلا بعد العجز عن الركوع الحقيقي، فأدلة الايماء غير شاملة للمقام والمفروض العجز عن الركوع القيامي، فتتعيّن الوظيفة في الركوع جالساً^(٣).

(١) الوسائل ٦: ٣١٠ / أبواب الركوع ب ٩ ح ١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٩٥ / أبواب القيام ب ٦ ح ٣.

(٣) ولكنّه يشكل بظهور دليل البدلية في كون الايماء بدلاً عن الركوع الذي هو وظيفته

وإن لم يتمكن من الركوع والسجود صلى قائماً وأوماً للركوع والسجود وانحنى لها (*) بقدر الامكان^(١) وإن تمكّن من الجلوس جلس لايماء السجود^(٢).

(١) أمّا الايماء فلا إشكال، وقد تقدّم^(١) أنّه بدل اضطراري عن الركوع والسجود. وأمّا الانحناء فليس عليه دليل ظاهر عدا قاعدة الميسور. وفيه أولاً: أنّ القاعدة ممنوعة في نفسها.

وثانياً: مع التسليم فلا صغرى لها في المقام، إذ الانحناء من مقدمات الركوع فهو مبين معه، والمباين لا يعدّ من مراتب الشيء كي يكون ميسوراً له كما لا يخفى. وثالثاً: مع تسليم الكبرى والصغرى فلا مجال لها في المقام أيضاً، إذ تدفعها إطلاقات أدلة الايماء المعيّنة للوظيفة الفعلية، ومن الواضح أنّ القاعدة إنّما تجري مع عدم تعيّن الوظيفة من قبل الشارع.

(٢) هذا لا دليل عليه أيضاً، عدا كون الايماء جالساً أقرب إلى هيئة السجود

→ الشرعية حسب حالته الفعلية إن قائماً أو جالساً، لا عن طبيعي الركوع، فمن يصلي قائماً إنّما يومئ فيما إذا كان عاجزاً عمّا لو كان قادراً عليه في هذه الحالة لفعل وهو الركوع القيامي دون الجلوس، كيف وهو وظيفة العاجز عن القيام وهذا قادر عليه حسب الفرض ومن ثمّ يومئ العاري قائماً ولا يركع جالساً. وهكذا الحال في من يصلي جالساً، وحيث إنّ موظّف في مفروض المسألة بالركوع القيامي وقد عجز عنه فلا جرم ينتقل إلى الايماء كما صرّح (دام ظلّه) بذلك في تعليقه الشريف على المسألة الثانية من مبحث الركوع وكذا في بحثه الشريف هناك على ما ضبطناه عنه في شرح العروة ١٥: ٢٨ وصرّح (دام ظلّه) به أيضاً في المنهاج، المسألة ٥٩٣ وفي المسائل المنتخبة، المسألة ٢٩٢ ولم أعتز عاجلاً على موافق له.

(*) الظاهر عدم وجوبه وعدم وجوب الجلوس للايماء إلى السجود.

وهو كما ترى وجه اعتباري لا يصلح مدركاً لحكم شرعي، وقد عرفت النقاش في قاعدة الميسور من الوجوه الثلاثة، فالأقوى عدم الوجوب.

وقد يقال: بوجوبه رعاية للجلوس الواجب بين السجدين، فإن سقوطها بالتعذر الموجب للانتقال إلى الأيماء لا يستدعي سقوط الجلوس الواجب بينها بعد فرض القدرة عليه.

وفيه أولاً: أن إطلاقات أدلة الأيماء دافعة لهذا الاحتمال، إذ مقتضاها أن وظيفة العاجز عن السجود إنما هو الأيماء ليس إلا، سواء تمكن من الجلوس بين السجدين أم لا، فعدم التقييد بذلك مع كونه (عليه السلام) في مقام بيان الوظيفة الفعلية يدفع احتمال وجوبه.

وثانياً: أن الجلوس بين السجدين ليس واجباً مستقلاً، وإنما هو بيان لحد رفع الرأس عن السجدة رداً لما زعمه أبو حنيفة^(١) من كفاية مجرد الرفع كيف ما اتفق ولو بمقدار يسير يمكن إدخال شيء فيما بين الجبهة والمسجد ولو بمقدار إصبع أو أقل، بل قد ذهب إلى عدم وجوب الرفع أصلاً، كما لو حفر وهو في حال السجدة حفيرة فوضع جبهته فيها، وأن هذا المقدار كاف في صدق التعدد فأشير في هذه الأخبار إلى عدم الكفاية وبطلان هذه المقالة، وأن الحد الشرعي لرفع الرأس الموجب لتعدد السجدة إنما هو البلوغ حد الجلوس، وعليه فالجلوس إنما يجب في فرض وجوب السجود، وأما مع سقوطه لتعذره والانتقال إلى بدله وهو الأيماء، فلا موضوع لوجوب الجلوس، بل هو ساقط قطعاً، فلا وجه لمراعاته.

(١) المغني لابن قدامة ١: ٥٩٨، المجموع ٣: ٤٤٠.

والأحوط وضع ما يصح السجود عليه (*) على جهته إن أمكن (١).
[١٤٧٧] مسألة ١٧: لو دار أمره بين الصلاة قائماً مومناً أو جالساً مع
الركوع والسجود (٢) فالأحوط تكرار الصلاة (***)، وفي الضيق يتخير بين
الأمرين.

(١) تقدّم الكلام فيه (١)، وعرفت أنّ الأظهر عدم وجوبه، وعلى تقدير
الوجوب فهو خاص بالمضطجع لاختصاص الدليل به، ولا يعمّ سائر موارد
الاياء كما مرّ تفصيله.

(٢) كما إذا انحصر موضع الصلاة في مكانين، أحدهما ضيق فلا يتمكن فيه
من السجود والركوع، والآخر قصير فلم يتمكن فيه من القيام، وقد أفاد
(قدس سره) أنّ الأحوط حينئذ تكرار الصلاة مع سعة الوقت وفي الضيق يتخير.
وما ذكره (قدس سره) مبني على العلم الاجمالي بوجوب أحدهما بخصوصه
وأنّ الواجب هو المؤلف من خصوص هذا، أو خصوص ذلك، فيجب الاحتياط
بالتكرار عملاً بالعلم الاجمالي تحصيلاً للفراغ اليقيني عن التكليف المقطوع، كما
في موارد الدوران بين القصر والاتمام، أو الظهر والجمعة ونحوهما.

هذا مع سعة الوقت، وأمّا في الضيق فلا مناص من الاقتصار على أحدهما
مخيراً، تنزلاً عن الامتثال اليقيني المتعذر إلى الامتثال الاحتمالي الذي يستقل به
العقل لدى العجز عن الأوّل، هذا.

ولكنك خير بعدم انحصار أطراف العلم بما ذكر، بل هناك احتمال ثالث وهو

(*) مرّ حكمه آنفاً.

(**) تقدم أنّ الأظهر هو التخيير مطلقاً.

(١) في ص ٢٢٨.

التخيير واقعاً، فإنّ هذا الاحتمال يتطرّق في المقام بالوجدان من غير دافع. ومعه فلا علم باحدى الخصوصيتين كي يجب الاحتياط بالتكرار، بل تدفع كل منهما بأصالة البراءة، فيكون مقتضى القاعدة هو التخيير، لاندرج المقام في باب الدوران بين التعيين والتخيير، والمختار فيه هو البراءة، لرجوعه في الحقيقة إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين كما مرّ مراراً، فينبغي إذن ابتناء المسألة على الخلاف في أنّ الأصل الجاري في هذا الباب هل هو البراءة أو الاشتغال وقد عرفت أنّ الأوّل هو الصواب.

هذا، ولشيخنا الأستاذ (قدس سره) تعليقتان متهافتتان، فحكم في تعليقه الأنيقة على المقام بتقديم القيام، وقد تقدم عين الفرع في مبحث المكان، وعلّق (قدس سره) ثمة بتقديم الركوع والسجود، ونظره الشريف هنا بالترجيح بالسبق الزماني الذي هو من أحد المرجّحات في التدريجيات، كمن دار أمره بين ترك الصوم في اليوم الأوّل من شهر رمضان أو الثاني، فإنّ السابق متقدّم بلا إشكال ونظره (قدس سره) هناك بالترجيح بالأهمية، حيث إنّ الركوع والسجود أهم من القيام كما يظهر من حديث التثليث، قال (عليه السلام): «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود»^(١).

وهذا منه (قدس سره) مبني على إدراج المقام في باب التزاحم كي يراعى مرجحات هذا الباب، وقد مرّ غير مرّة في مطاوي هذا الشرح أنّ المقام وأمثاله أجنبي عن هذا الباب، لاختصاصه بالتكليفين المستقلين، وليس في المقام إلّا تكليف وحداني متعلّق بالمركّب، بل هو داخل في باب التعارض، إذ بعد سقوط ذلك التكليف بالعجز علمنا من دليل عدم سقوط الصلاة بحال، تعلّق تكليف جديد بالباقي من الأجزاء الممكنة، وحيث إنّ متعلقه مجهول مردد بين المؤلّف

(١) الوسائل ٦: ٣١٠/ أبواب الركوع ب ٩ ح ١.

[١٤٧٨] مسألة ١٨: لو دار أمره بين الصلاة قائماً ماشياً أو جالساً فالأحوط التكرار أيضاً (*) (١).

من هذا الجزء أو من ذلك، فلا محالة يقع التعارض بين دليل الجزأين اللذين يتعدّر الجمع بينهما، وبما أنّهما بالاطلاق غالباً، فيسقطان بعد التعارض ويرجع إلى الأصل العملي، ومقتضاه البراءة عن كل من الخصوصيتين، ونتيجة ذلك هو التخيير كما عرفت آنفاً.

فاتضح من جميع ما مرّ أنّ الأقوى هو التخيير من غير فرق بين سعة الوقت وضيقه.

(١) حكم (قدس سره) حينئذ بالتكرار كما في المسألة الساتمة لاتحاد المبنى وهو ما عرفت من حديث العلم الاجمالي، فجعل المسألتين من وادٍ واحد، لكن الظاهر الفرق، فيحكم هناك بالتخيير على طبق القاعدة كما مرّ. وأمّا في المقام فيقدّم الصلاة ماشياً، لأنّ المعارضة حينئذ بين دليل اعتبار القيام من قوله (عليه السلام): «إذا قوي فليقم» (١) وبين دليل اعتبار الاستقرار.

وعليه فإن قلنا بأنّ مدرك الثاني هو الاجماع، فتقديم الأوّل ظاهر، لأنّ المتيقن منه غير المقام. وإن قلنا بأنّ مدركه رواية السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) «أنّه قال في الرجل يصلي في موضع ثم يريد أن يتقدم، قال: يكفّ عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ» (٢)، فإن بنينا على ضعف الخبر فالأمر ظاهر أيضاً.

(*) وإن كان الأظهر تعيين الصلاة قائماً ماشياً.

(١) الوسائل ٥: ٤٩٥ / أبواب القيام ب ٦ ح ٣.

(٢) الوسائل ٦: ٩٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٤ ح ١.

وإن بنينا على صحته كما هو الأقوى من جهة وقوع النوفلي في أسانيد تفسير القمي، فقد يتوهم جريان التخيير المزبور حينئذ أيضاً، باعتبار تساقط الدليلين بعد المعارضة، فيرجع إلى أصالة البراءة عن كل من الخصوصيتين فينتج التخيير.

لكنه غير تام، لعدم صلاحية هذه الرواية للمعارضة مع دليل اعتبار القيام فإنّ موردها خاص بالمتمكن من القيام والاستقرار، وإنّما يريد باختياره المشي والتقدم إلى مكان آخر لغاية ككونه أفضل، كما قد يتفق في الحرم الشريف فيتقدم ليكون أقرب إلى الضريح المقدس مثلاً، فحكم (عليه السلام) بالكف ولزوم مراعاة الاستقرار في مثل هذه الصورة، فلا تدل على لزوم رعايته حتى في مثل المقام الذي لم يتمكن فيه من القيام لو أراد الاستقرار.

وبالجملة: لا تدل هذه الرواية على اعتبار الاستقرار حتى مع العجز عن القيام، لأنّ موردها التمكن منه، بخلاف دليل اعتبار القيام فإنّ إطلاقه يشمل صورة العجز عن الاستقرار فهو المحكّم، فلأجله يحكم بتقديم القيام في المقام وإنّ أخلّ بالاستقرار.

وربما يستدل على هذا الحكم: برواية سليمان بن حفص المروزي قال: قال الفقيه (عليه السلام) «المريض إنّما يصلي قاعداً إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»^(١).

وكلمة «أن يمشي» بعد قوله «صار» الموجودة في الوسائل مستدرك، والصحيح حذفها كما في التهذيب^(٢)، لإخلالها بالمعنى وعدم استقامتها كما لا يخفى.

وكيف كان، فقد قيل إنّ مفاد الرواية أنّ الانتقال إلى الصلاة جالساً إنّما هو

(١) الوسائل ٥: ٤٩٥ / أبواب القيام ب ٦ ح ٤.

(٢) التهذيب ٣: ١٧٨ / ٤٠٢.

بعد العجز عن الصلاة ماشياً، فلو دار الأمر بينهما قدّم الثاني وهو المطلوب.
ويقع الكلام فيها تارة من حيث السند، وأخرى من ناحية الدلالة.
أمّا السند: فالظاهر أنّه لا بأس به، فإنّ سليمان موثّق، لا لتوثيق العلامة
إيّاه^(١)، لما نراه من ضعف مبناه في التوثيق، فإنّه يعتمد على كل إمامي لم يظهر
منه فسق، اعتياداً على أصالة العدالة^(٢)، وهو كما ترى، بل لوقوعه في أسانيد
كامل الزيارات^(٣).

وأما الدلالة: فالظاهر أنّها أجنبية عمّا نحن فيه من فرض الدوران، وإنّما
هي ناظرة إلى بيان حدّ المرض الذي ينتقل معه إلى الصلاة جالساً، وأنّه يستعلم
ذلك بالعجز عن المشي مقداراً من الزمان الذي يسع لوقوع الصلاة فيه قائماً
كأربع دقائق مثلاً، فإنّ المريض ربّما يقوم ويمشي لبعض حوائجه كقضاء الحاجة
ونحوه، فإن رأى من نفسه أنّه يتمكن من المشي هذا المقدار كشف ذلك عن
قدرته على الصلاة قائماً، فإنّ القدرة على المشي تستدعي القدرة على القيام
بطريق أولى، وإن رأى من نفسه العجز عن ذلك كشف عن العجز عن القيام
فنتنقل الوظيفة حينئذ إلى الجلوس، هذا هو ظاهر الرواية، وهو كما ترى أجنبي
عن محل الكلام.

إلا أنّه مع ذلك يجب رد علمها إلى أهله، ضرورة أنّ العجز عن المشي مقدار
الصلاة مستمراً كأربع دقائق مثلاً لا يلزم العجز عن الصلاة قائماً حتى يكون
أمانة عليه وكاشفاً عنه، لعدم استمرار القيام في هذه المدّة حال الاشتغال
بالصلاة فإنّه يركع ويسجد خلال ركعاتها فيمكث قليلاً في سجوده وعوده

(١) لم نثر عليه.

(٢) كما يظهر من الخلاصة: ٦٦ / ٨٦ ترجمة أحمد بن إسماعيل بن سمكة.

(٣) ولكنّه (دام ظلّه) عدل عنه أخيراً، لعدم كونه من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة.

[١٤٧٩] مسألة ١٩: لو كان وظيفته الصلاة جالساً وأمكنه القيام حال

الركوع وجب ذلك^(١).

ويستريح هنيئة فيذهب تعبهُ وتتجدد قواه، ثم يقوم إلى الركعة الأخرى، فذاك العجز لا يكشف عن هذا العجز أبداً. فكيف ينافى الانتقال إلى الجلوس بالعجز عن المشي، مع أنّ الاعتبار بالعجز عن القيام ليس إلّا كما أنيط به في الكتاب والسنة على ما مرّ سابقاً. ومن هنا لم يحدد ذلك في شيء من الأخبار بحدّ معيّن، ولم يجيبوا (عليهم السلام) عن السؤال عن التحديد إلّا بمثل قولهم (عليهم السلام): بل الانسان على نفسه بصيرة، ذاك إليه هو أعلم بنفسه، هو أعلم بما يطيقه، وغير ذلك^(١).

هذا مع أنّ ظاهر إطلاق الرواية أنّ العجز عن المشي مقدار تمام الصلاة إلى أن يفرغ يوجب الانتقال إلى الجلوس حتى ولو تمكن من المشي مقدار بعض الصلاة، وليس الحكم كذلك جزماً، فأنه لو تمكن من القيام في بعض ركعات الصلاة وجب ذلك بلا إشكال كما سيجيء قريباً إن شاء الله تعالى، فتكون صلاته ملققة من القيام والجلوس حسب اختلاف حاله عند كل ركعة.

فالانصاف: أنّ الرواية مجملة المفاد غير ظاهرة المراد، فلا تصلح للاعتدال بل يردّ علمها إلى أهله.

(١) هذه غير مسألة الدوران بين مراعاة القيام في أوّل الركعة أو آخرها التي سيتعرض لها في المسألة الآتية، بل مفروض هذه المسألة التمكن من القيام آنأما قبل الركوع، كي يكون ركوعه عن قيام، ولا ريب في وجوب ذلك عليه، إذ لا سبيل للانتقال إلى الركوع الجلوسى بعد فرض التمكن من الركوع قائماً.

[١٤٨٠] مسألة ٢٠: إذا قدر على القيام في بعض الركعات دون الجميع وجب أن يقوم إلى أن يتجدد العجز، وكذا إذا تمكّن منه في بعض الركعة لا في تمامها. نعم، لو علم من حاله أنه لو قام أوّل الصلاة لم يدرك من الصلاة قائماً إلا ركعة أو بعضها، وإذا جلس أولاً يقدر على الركعتين قائماً أو أزيد مثلاً لا يبعد^(*) وجوب تقديم الجلوس، لكن لا يترك الاحتياط حينئذ بتكرار الصلاة، كما أن الأحوط في صورة دوران الأمر بين إدراك أوّل الركعة قائماً والعجز حال الركوع أو العكس أيضاً تكرار الصلاة^(١).

(١) قد عرفت أن مقتضى القاعدة في من دار أمره بين ترك أحد الشرطين مع تساوي الدليلين هو التخيير، لأصالة البراءة عن كل من الخصوصيتين فبمقتضاها ينبغي الحكم في المقام بالتخيير بين رعاية القيام في الركعة السابقة أو اللاحقة.

إلا أن الأقوى في خصوص المقام رعاية القيام في السابقة، فيقوم إلى أن يتجدد العجز كما أفاده في المتن، وذلك لاطلاق قوله (عليه السلام) في صحيحة جميل: «إذا قوي فليقم»^(١)، فاتها وإن وردت جواباً عن السؤال عن حد المرض الموجب للانتقال إلى الصلاة قاعداً في مجموع الصلاة، إلا أن إطلاقها غير قاصر الشمول للمجموع وللأبعاض، كما لا يخفى. فتدل على أن المكلف مهما تمكّن من القيام فيما يجب فيه القيام وجب ذلك، ولا ينتقل فيه إلى القعود إلا مع العجز عنه.

(*) بل هو بعيد والظاهر وجوب تقديم القيام فيه وفي الفرض الثاني.

(١) الوسائل ٥: ٤٩٥ / أبواب القيام ب ٦ ح ٣.

وعليه فبما أنه لدى الاشتغال بالركعة الأولى قادر على القيام على الفرض فيشملة إطلاق الصحيح، فيجب عليه القيام لفعلية الشرط وهو كونه قد قوي عليه، فلا عذر له في تركه، بخلاف تركه في الركعة اللاحقة لحصول العجز حينئذ. ومنه تعرف أنه لا فرق في هذا الحكم - أعني تقديم السابق أخذاً باطلاق الدليل - بين ما إذا كان طرفا الترديد متساويين من حيث القلة والكثرة كالمثال المتقدم، أو مختلفين كما لو دار أمره بين القيام في الركعة الأولى والعود في الركعتين الباقيتين أو الثلاث، وبين العكس، وأنه يتعين تقديم القيام حينئذ أيضاً وإن استلزم الجلوس في الأكثر من الركعة الواحدة، لما عرفت من عدم العذر في ترك القيام سابقاً مع القدرة عليه، والحكم يتبع في فعليته فعلية موضوعه وهو متحقق على الفرض فيشملة قوله (عليه السلام): «إذا قوي فليقم» بخلاف تركه في الركعات اللاحقة، فإنه مستند إلى العجز بعد صرف قدرته في الركعة السابقة، وليس المقام من موارد التزاحم كي يراعى فيه الأهمية ويرجح بها كما مرّ مراراً.

فما أفاده في المتن من عدم استبعاده وجوب تقديم الجلوس في هذه الصورة لا يمكن المساعدة عليه، كما لا وجه للاحتياط بتكرار الصلاة وإن كان حسناً على كل حال.

ومن جميع ما ذكرناه تعرف حكم الدوران بين إدراك أول الركعة قائماً والعجز آخرها المؤدي إلى الركوع جالساً، وبين العكس، وأنّ اللازم حينئذ تقديم الأول بالبيان المتقدم من عدم المعذورية سابقاً والعذر لاحقاً، وقد عرفت أنّ المقام ليس من باب التزاحم كي يراعى فيه أهمية الركوع، فتنقل الوظيفة لا محالة إلى الركوع جالساً.

[١٤٨١] مسألة ٢١: إذا عجز عن القيام ودار أمره بين الصلاة ماشياً أو راكباً قدّم المشي على الركوب^(١).

[١٤٨٢] مسألة ٢٢: إذا ظنّ التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير^(*)، بل وكذا مع الاحتمال^(٢).

(١) قد عرفت في المسألة الثامنة عشرة أنّه لو دار الأمر بين الصلاة قائماً ماشياً أو جالساً، قدّم الأوّل لتقديم دليل القيام على دليل الاستقرار بالبيان المتقدم، فبمقتضى ذلك يجب تقديم المشي على الركوب في المقام كما لا يخفى.

بل يزيد المقام على ما سبق، أنّ الإخلال بالاستقرار لازم على التقديرين أي سواء صلّى ماشياً أم راكباً، ويزداد الثاني بالاخلال بالقيام أيضاً، فلا مناص من اختيار الأوّل الذي يتحفظ معه على القيام، فإنّ دليل اعتباره حينئذ سليم عن المعارض.

(٢) هذه المسألة من صغريات البحث عن جواز البدار لذوي الأعذار وعدمه مع احتمال زوال العذر أو الظن به، بعد الفراغ عن الجواز في صورة اليأس وقد تكرّر التعرّض لنظائر هذا الفرع في مطاوي هذا الشرح مراراً، وقلنا إنّ الأقوى هو التفصيل في الجواز بين مرحلتي الواقع والظاهر، فبحسب الحكم الواقعي لا يجوز البدار فيما إذا صادف ارتفاع العذر، لأنّ التكليف الأوّل قد تعلّق بطبيعي الصلاة الجامعة لتام الأجزاء والشرائط المحدودة بين الحدين من المبدأ والمنتهى كالزوال والغروب مثلاً، فالطبيعي الجامع بين الأفراد الطولية بل وكذا العرضية هو المأمور به وإنما تنتقل الوظيفة إلى البدل الاضطراري والتكليف الثانوي بعد العجز عن هذه الطبيعة الذي لا يتحقق إلّا بالعجز عن

(*) على الأحوط، ولا يبعد جواز البدار كما تقدم.

تمام الأفراد.

فمع التمكن من فردٍ من الأفراد الطولية - ولو كان هو الواقع في نهاية الحد وفي آخر الوقت - لا سبيل للانتقال إلى البدل، للقدرة على المأمور به الاختياري الذي هو الطبيعي الصادق على ذلك الفرد، فكما أنّ العجز عن الفرد العرضي لا يسوّغ الانتقال إلى البدل بلا إشكال، فلو كان عاجزاً عن القيام في هذا المكان وقادراً عليه في مكان آخر وكلاهما في زمان واحد، لاتنتقل الوظيفة إلى الجلوس بالضرورة، فكذا العجز عن الفرد الطولي.

والسر هو ما عرفت من أنّ المأمور به ليست الأفراد - لا العرضية ولا الطولية - كي يكون العجز عن فرد مسوّغاً للانتقال إلى البدل، وإنما هو الطبيعي الجامع بين الحدين الذي لا يكاد يتحقق العجز عنه إلا بالعجز عن تمام أفرادها عرضيّها وطوليّها. وعليه فع فرض ارتفاع العذر في آخر الوقت، فبما أنّ الفريضة الاختيارية مقدورة للمكلف بتطبيق الطبيعي على ذلك الفرد فلا يجوز له البدار والاقتصار على الاضطرارية، لعدم تحقق موضوعها حينئذ كما عرفت هذا كله بحسب الواقع.

وأما في مرحلة الظاهر، فلا مانع من جواز المبادرة اعتياداً على استصحاب بقاء العذر، وعدم ارتفاعه إلى نهاية الوقت المنقح للعذر المستوعب الذي هو الموضوع للانتقال إلى البدل الاضطراري، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الأمور الاستقبالية كالحالية، غاية الأمر أنّ الأمر في موارد الاستصحاب حيث إنّ ظاهري فإجزاؤه عن الأمر الواقعي وجواز الاقتصار عليه منوط بعدم انكشاف الخلاف، فالحكم بالصحة مراعى بعدم زوال العذر فان زال في الوقت كشف عن البطلان ووجب إعادة على طبق الوظيفة الاختيارية، وإن استمرّ كشف عن الصحة، بل إنّ هذا هو الحال حتى مع القطع الوجداني باستمرار العذر، فانّ زوال العذر حينئذ يكشف عن أنّ الأمر كان

[١٤٨٣] مسألة ٢٣: إذا تمكّن من القيام لكن خاف حدوث مرض أو ببطء برئه جاز له الجلوس، وكذا إذا خاف من الجلوس جاز له الاضطجاع وكذا إذا خاف من لص أو عدو، أو سبع أو نحو ذلك^(١).

وهمياً خيالياً، وهو غير مجز عن الأمر الواقعي بلا إشكال.

(١) تقدم^(١) حكم العاجز عن القيام، وأمّا من كان متمكناً منه فعلاً لكنه خاف حدوث المرض لو قام، أو ببطء برئه، أو خاف من لص، أو عدو، أو سبع فقد ذكر (قدس سره) أنّه يجوز له الانتقال إلى الجلوس أو الاضطجاع والاستلقاء حسب اختلاف المراتب، ومراده (قدس سره) بالجواز هو الوجوب وأنّ الوظيفة تتعين في ذلك كما هو ظاهر.

وكيف كان، فالحكم مسلّم لا خلاف فيه كما لا إشكال، والمستند فيه حديث نبي الضرر، فإنّ ظاهر الحديث وإن كان هو الضرر الواقعي كما هو الشأن في كل حكم مترتب على موضوعه، فلا بدّ من إحرازه بدليل قاطع من علم وجداني ونحوه، فلا سبيل للتمسك به مع الشك وخوف الضرر، بل إنّ مقتضى الأصل عدمه، فيستصحب بقاء الوظيفة الاختيارية، ولا ينتقل إلى الاضطرارية إلاّ عند الضرر المقطوع.

إلاّ أنّنا استفدنا التعميم لصورة الخوف من الموارد المتفرقة كالصوم والتيمم ونحوهما من الموارد التي استشهد الإمام (عليه السلام) على سقوط الوظيفة الأولى، والانتقال إلى البديل عند مجرد الخوف بدليل نفي الضرر أو العسر والخرج. هذا، مع أنّ خوف الضرر أمارة نوعية وطريق عقلائي لاستكشاف الضرر الواقعي، فإنّ العقلاء لا يزالون يعاملون مع خوف الضرر معاملة الضرر

[١٤٨٤] مسألة ٢٤: إذا دار الأمر بين مراعاة الاستقبال أو القيام

فالظاهر وجوب مراعاة الأوّل^(١).

المقطوع، فكانّ الضرر محرز بمجرد الخوف، وعليه فلا مجال للتشكيك في الاستناد إلى دليل نبي الضرر في أمثال المقام.

وتؤيّدّه: صحيحة محمد بن مسلم الواردة في خصوص المقام قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتيه الأطباء فيقولون نداويك شهراً أو أربعين ليلة مستلقياً كذلك يصلي، فرخص في ذلك، وقال: ﴿فَنَ أَضْطَرُّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾»^(١) فإنّ قول الأطباء لا يورث القطع بالعدر عادة، بل غايته الخوف ومع ذلك فقد رخص (عليه السلام) فيه وأجرى عليه حكم الضرر مستشهداً بالآية الشريفة. ومن المعلوم عدم الفرق بين مورد الصحيحة وبين غيره من سائر موارد الضرر.

(١) حكم (قدس سره) حينئذ بلزوم تقديم الاستقبال، وقد يقال بلزوم تقديم القيام لأنّه ركن، وربما يفصل بين ما إذا كان الإخلال بالاستقبال بنحو يوجب الاستدبار فيقدّم على القيام، وبين ما إذا كان بحيث يوجب الانحراف إلى اليمين أو اليسار فيقدّم القيام عليه، لما دلّ على أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة.

والصحيح: هو ما أفاده في المتن، فإنّ مقتضى القاعدة في أمثال المقام وإن كان هو التخيير كما مرّ، إلّا أنّه يقدّم الاستقبال في خصوص المقام، لا لأهميته المستفادة من استثنائه في حديث لا تعاد كما قيل حتى يعارض بأهمية القيام لركنيته، فإنّ الترجيح بالأهمية من خواص باب التزاحم، والمقام وأمثاله أجنبي

عن ذلك الباب وداخل في باب التعارض كما أشرنا إليه مراراً.

بل لأنّ دليل اعتبار الاستقبال يختلف لسانه عن دليل اعتبار القيام، فإنّ الأوّل بلسان نبي الحقيقة، وأنّ الفاقد للاستقبال ليس من حقيقة الصلاة في شيء كما يفصح عنه قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا إلى القبلة»^(١)، بخلاف الثاني فإنّ لسانه مجرد اعتبار شيء في الصلاة^(٢) لقوله: «الصحيح يصلي قائماً وقعوداً المريض يصلي جالساً» الوارد في تفسير الآية المباركة^(٣)، وغيره ممّا سبق في محله ومن المعلوم أنّه كلّ ما دار الأمر بين ترك شيء تفوت معه حقيقة الصلاة وبين غيره قدّم الثاني.

ومنه يظهر الجواب عمّا تقدّم من القول بلزوم تقديم القيام لأنّه ركن، فإنّ القيام إنّما يجب رعايته في الصلاة، فلا بدّ من تحقق الموضوع - وهو الصلاة - قبل ذلك، وقد عرفت أنّ مقتضى دليل اعتبار الاستقبال نبي الحقيقة وعدم تحقق الموضوع بدونّه، فالفاقد للاستقبال ليس من حقيقة الصلاة في شيء حتى يراعى فيه القيام.

وأما التفصيل المتقدم فيدفعه: أنّ كون ما بين المشرق والمغرب قبلة تنزيل مختص بمورده، وهو الجاهل الذي لا يميّز جهة الكعبة، وأمّا غيره ممّن يميّزها ويشخصها كما هو محل الكلام، فلا ريب أنّ قبلته هي الكعبة، فلا مناص له من استقبالها، والتوسعة المزبورة غير شاملة لمثله جزماً. فظهر أنّ الأقوى مراعاة الاستقبال والانتقال إلى الصلاة جالساً كما ذكر في المتن.

(١) الوسائل ٤: ٣٠٠ / أبواب القبلة ب ٢ ح ٩.

(٢) أمّا قوله: «لا صلاة لمن لم يقيم صلبه» فهو ناظر إلى الانتصاب الممكن رعايته في الصلاة جالساً أيضاً كما سبق، لا إلى القيام فلا تغفل.

(٣) الوسائل ٥: ٤٨١ / أبواب القيام ب ١ ح ١.

[١٤٨٥] مسألة ٢٥: لو تجدد العجز في أثناء الصلاة عن القيام انتقل إلى الجلوس، ولو عجز عنه انتقل إلى الاضطجاع، ولو عجز عنه انتقل إلى الاستلقاء، ويترك القراءة أو الذكر في حال الانتقال إلى أن يستقر^(١).

(١) قد عرفت أنّ للمصلي باعتبار العجز والتمكّن حالات، فيصلي قائماً إن تمكن، وإلاّ فجالساً، وإلاّ فضطجعاً، وإلاّ فستلقياً، ويختلف الحكم باختلاف هذه الأحوال كما مرّ تفصيلاً، هذا فيما إذا كان تمام الصلاة على حالة واحدة.

وأما إذا كانت ملفّقة من حالتين، فقد يكون قادراً، ثم يطروء العجز في الأثناء باحدى مراتبه، وقد يكون الأمر بالعكس فتتجدد القدرة بعد ما كان عاجزاً، وهذه المسألة ناظرة إلى الصورة الأولى كما أنّ المسألة الآتية تنظر إلى الثانية.

فنقول: العجز الطارئ في الأثناء قد يكون مستمراً إلى آخر الوقت، وقد يزول قبل خروجه، أمّا في المستمر فلاريب في انتقال الوظيفة إلى المرتبة النازلة، فلو عجز عن القيام انتقل إلى الجلوس أو إلى الاضطجاع وهكذا، وهذا ممّا لا خلاف فيه منا.

نعم، خالف فيه بعض العامة فحكم بالاستئناف^(١)، إذ لم تعهد الصلاة الملفقة من الوظيفتين. ويدفعه: أنّ ذلك هو مقتضى إطلاق أدلة البدلية الشامل للعجز الطارئ، فكما أنّ إطلاق الأدلّة الأولى كقوله (عليه السلام): «إذا قوي فليقم»^(٢) يعمّ تمام الصلاة وأبعضها، فكذا إطلاق أدلّة الابدال.

فالتلفيق هو مقتضى الجمع بين الاطلاقين، ولا ضير في الالتزام به بعد

(١) المجموع ٤: ٣٢١.

(٢) الوسائل ٥: ٤٩٥ / أبواب القيام ب ٦ ح ٣.

مساعدة الدليل فلا وجه للاستئناف، بل ليس له ذلك وإن قلنا بجواز إبطال الصلاة اختياراً، لاستلزامه التفويت الاختياري المحرّم عقلاً بالإضافة إلى الجزء الذي أتى به حسب الوظيفة الاختيارية قبل طروء العجز، إذ مع الإبطال والإعادة ينتقل لا محالة إلى الوظيفة الاضطرارية في تمام الصلاة، فيلزم التعجيز الاختياري بالإضافة إلى ذلك الجزء، بخلاف ما لو أتمّها كذلك كما لا يخفى.

ثم إنّه يلزمه ترك القراءة أو الذكر في حال الانتقال إلى أن يستقر كما أفاده في المتن، إذ مضافاً إلى منافاته لشرطية الاستقرار لدى القدرة عليه لا دليل على مشروعية القراءة عند الهوي، فإنّ محلها المقرّر لها بحسب الأدلة إنّما هو حال القيام، أو الجلوس، أو الاضطجاع، وليس الهوي شيئاً منها.

ودعوى أنّ الهوي أقرب إلى القيام، فكانت القراءة عنده أولى منها حال الجلوس، اجتهاد في مقابل النص كما لا يخفى.

هذا كله مع استمرار العجز، وأمّا لو ارتفع أثناء الوقت فظاهر إطلاق المشهور هو الاجتزاء أيضاً، فلا حاجة إلى الإعادة، حيث لم يفصلوا في الحكم بالصحة بين الصورتين، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الاطلاق، بل لا بدّ من حمل كلامهم على إرادة الصورة الأولى، إذ لا وجه للصحة في الثانية، لما عرفت فيما سبق من أنّ العجز الموسّغ للانتقال إلى البدل إنّما هو العجز عن طبيعي الفريضة الاختيارية الذي هو المأمور به، لا خصوص فرد منها، وإنّما يتحقق العجز عن الطبيعي مع استيعاب العذر لتتمام الوقت، وإلّا فمع الارتفاع في الأثناء تكون الطبيعة مقدورة فلا مجال للانتقال إلى البدل، فزوال العذر في الأثناء يكشف عن عدم كون الفرد الاضطراري المأتي به مصداقاً للمأمور به، فلا بدّ من رفع اليد عنه واستئناف الصلاة كما هو مقتضى القاعدة في أمثال المقام ممّا لم يرد فيه دليل على كفاية العجز حين العمل كما في موارد التقيّة.

[١٤٨٦] مسألة ٢٦: لو تجددت القدرة على القيام في الأثناء انتقل إليه (*)^(١)، وكذا لو تجدد للمضطجع القدرة على الجلوس، أو للمستلقي القدرة على الاضطجاع، ويترك القراءة أو الذكر في حال الانتقال.

[١٤٨٧] مسألة ٢٧: إذا تجددت القدرة بعد القراءة قبل الركوع قام للركوع، وليس عليه إعادة القراءة، وكذا لو تجددت في أثناء القراءة لا يجب استئنافها، ولو تجددت بعد الركوع، فإن كان بعد تمام الذكر انتصب للارتفاع (***) منه وإن كان قبل تمامه ارتفع منحياً (***) إلى حد الركوع القيامي، ولا يجوز له الانتصاب ثم الركوع، ولو تجددت بعد رفع الرأس من الركوع لا يجب عليه القيام للسجود، لكون انتصابه الجلوسي بدلاً عن الانتصاب القيامي ويجزئ عنه، لكن الأحوط القيام للسجود عنه.

(١) قد عرفت أن هذا عكس المسألة السابقة، وتفصيل الكلام في المقام على نحو يتضح به حال المسألة الآتية أيضاً، أنه تارة يفرض الكلام في ضيق الوقت بحيث لا يسع للاستئناف، وأخرى في سعته.

أما في الضيق: فالصحيح ما أفاده في المتن من الاجتزاء بما صدر منه من البدل، والانتقال في بقية العمل إلى الوظيفة الاختيارية من دون حاجة إلى إعادة ما سبق، لأنه أتى به حسب الوظيفة الفعلية، وأدلة البدلية كما تعمم مجموع

(*) هذا إنما يتم في ضيق الوقت، وأما في السعة فإن أمكن التدارك بلا إعادة الصلاة كما إذا تجددت القدرة بعد القراءة وقبل الركوع وجب، وإلا وجبت الإعادة في القيام الركعي دون غيره، وبذلك يظهر الحال في المسألة الآتية.

(**) في وجوب الانتصاب إشكال بل منع.

(***) في وجوبه إشكال بل منع.

العمل تشمل أعضائها أيضاً كما مرّ، والمفروض استيعاب العذر لتتام الوقت لعدم التمكن من الاستئناس وتداركها بتأملها بعد فرض الضيق، فتكون الصلاة ملفقة من الوظيفتين الاختيارية والاضطرارية، ومقتضى إطلاق الأدلة صحتها كما مرّ، ويجب الكفّ عن القراءة والذكر في حال الانتقال بعد فرض التمكن من الاتيان بالواجب الأصلي الاختياري.

وهذا كله واضح لا ستره عليه، غير أنّ هناك فروغاً تبه عليها في المسألة الآتية ينبغي التعرض لها:

منها: أنّه لو تجددت القدرة قبل الركوع، سواء أكان أثناء القراءة أم بعدها وجب عليه القيام رعاية للركوع الاختياري المتقوم بالانحناء عن القيام ولا يجب عليه إعادة القراءة، كما لا يجب استئناسها لو كان التجدد أثناءها، لما عرفت من صحتها بعد الاتيان بها حسب الوظيفة الفعلية، وعدم التمكن من التدارك لمكان الضيق وهذا ظاهر.

ومنها: أنّه لو تجددت القدرة بعد الدخول في الركوع، فضّل الماتن (قدس سره) حينئذ بين ما إذا كان ذلك بعد تمام الذكر فيجب الانتصاب للارتفاع منه تحصيلاً للقيام بعد الركوع، وبين ما إذا كان قبل الاتمام، سواء لم يأت بالذكر أصلاً أو لم يستكمل، فيجب حينئذ أن يرتفع منحياً إلى حدّ الركوع القيامي كي يأتي بالذكر الواجب فيه، ولا يجوز له الانتصاب ثم الركوع كي لا تلزم زيادة الركوع.

أقول: أمّا ما ذكره (قدس سره) من الانتصاب في الصورة الأولى فلا دليل عليه، لأنّ الواجب إنّما هو رفع الرأس عن الركوع إلى حدّ الانتصاب المناسب للركوع، فان كان الواجب هو الركوع عن قيام كان اللازم الانتصاب القيامي وإن كان عن جلوس لزم الانتصاب الجلوسي، وليس الانتصاب القيامي واجباً حتى في الركوع الجلوسي بالضرورة، كما لا يجدي الانتصاب الجلوسي في الركوع

القيامي، ولذا لو انتقل عن هيئة الركوع إلى الجلوس منتصباً من دون تخلل القيام لم يأت بالواجب، ولا يمكن تداركه أيضاً للاخلال بالاتصال.

وبالجملة: الواجب من القيام بعد الركوع الانتصاب عن كل ركوع بحسبه على ما تقتضيه الوظيفة الفعلية من الركوع القياسي أو الجلوسي، وحيث إنَّ المفروض صحة ما صدر عنه من الركوع الجلوسي، فلا يجب في القيام المعتبر بعده إلا الانتصاب الجلوسي على ما عرفت، فلا وجه للقيام أصلاً.

وأما ما ذكره في الصورة الثانية، من أنه يرتفع منحنيًا ويقوم متقوساً إلى حدّ الركوع القياسي فهو أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، لما تقدم غير مرّة من تقوّم الركوع بالانحناء عن قيام، ولذا قلنا بدخل القيام المتصل بالركوع في حقيقة الركوع، فإنّ مجرد هذه الهيئة غير المسبوقة بالقيام ليست من حقيقة الركوع في شيء، وإنما هي على صورة الركوع وشكله، وعليه فالارتفاع متقوساً لا ينفع، إذ لا يتحقق معه الركوع القياسي، كما أنّ الانتصاب والانتيان بالركوع القياسي غير جائز لاستلزامه زيادة الركوع كما صرح به (قدس سره)، فلا مناص له من اتمام الذكر في نفس هذا الركوع الجلوسي المفروض صحته ثم الانتصاب عنه جالساً كما مرّ آنفاً ثم إتمام الصلاة حسب الوظيفة الاختيارية.

ومنها: أنه لو تجددت القدرة بعد رفع الرأس من الركوع، ذكر في المتن أنه لا يجب عليه القيام للسجود، لكون انتصابه الجلوسي بدلاً عن الانتصاب القياسي.

وهذا هو الصحيح كما عرفت وجهه آنفاً من أنّ الانتصاب عن كل ركوع بحسبه، والمفروض أنّ وظيفته هي الركوع الجلوسي. نعم، الأحوط القيام للسجود عنه كما أشار إليه في المتن، لاحتمال دخل ذلك في السجود، لا كونه من توابع الركوع، وسيجيء مزيد توضيح له في محلّه إن شاء الله تعالى، هذا كله في فرض الضيق.

وأما في السعة: ففتضى إطلاق كلماتهم الحكم بالصحة هنا أيضاً، فبتم صلاته حسب الوظيفة الاختيارية ويجزئ بها، وكأتمهم اعتمدوا في ذلك على استفادة الاطلاق من أدلة البدلية، فالجزء الاضطراري مجزئ، سواء أتمكن من الاستئناف لسعة الوقت أم لا.

لكنك عرفت النقاش في ثبوت هذا الاطلاق فلانعيد، ولذا لم نقل بإجزاء الأوامر الاضطرارية عن الواقعية، وإن قلنا بجواز البدار لذوي الأعذار.

فالتحقيق في المقام أن يقال: إن من تجددت له القدرة أثناء الصلاة إما أن يتمكن من التدارك من دون حاجة إلى الاعادة أو لا.

فالأول: كما لو كبر قائماً وهو قادر ثم طرأ العجز فجلس وقرأ، ثم تجددت القدرة فقام قبل الركوع، فإن هذه الصلاة لا نقص فيها إلا من حيث وقوع القراءة حال الجلوس فيتداركها ويعيدها قائماً، ولا يلزم منه إلا زيادة القراءة والجلوس، وهي زيادة غير مبطلّة، لكونه معذوراً فيها فيشمّلها حديث لا تعاد.

وأما الثاني: أعني ما يتوقف التدارك على الاعادة، فإن كان ذلك من جهة استلزام التدارك زيادة الركن وجبت الاعادة، كما لو تجددت القدرة بعد الركوع، فإن الوظيفة حينئذ الاتيان بالركوع القيامي، فإن أتى به لزم زيادة الركوع لتكرره، وإن اقتصر على ما أتى به لزم الاخلال بالوظيفة الفعلية، فلا مناص من الاعادة.

وأما إذا كان ذلك من جهة الاخلال بالقيام غير الركني، كما لو طرأ العجز وهو في الركوع القيامي فجلس - سواء سجد أم لا -، ثم تجددت القدرة، فإنه قد أخلّ بالقيام الواجب بعد الركوع، وهو وإن لم يكن ركناً إلا أنه لا يسعه التدارك، لأن الواجب هو القيام المتصل بالركوع، أعني رفع الرأس عنه منتصباً لا مطلق القيام، وهذا لا يمكن تحصيله فعلاً إلا باعادة الركوع المستلزم لزيادة

[١٤٨٨] مسألة ٢٨: لو ركع قائماً ثم عجز عن القيام فان كان بعد تمام الذكر جلس منتصباً (*) ثم سجد، وإن كان قبل الذكر هوى متقوساً (***) إلى حدّ الركوع الجلوسي ثم أتى بالذكر^(١).

الركن، فقتضى القاعدة حينئذ هو الاعادة.

إلا أنّ مقتضى حديث لا تعاد عدمها، لعدم كون القيام من الخمسة المستثناة فلأجل ذلك يحكم بالصحة وسقوط اعتبار القيام بعد الركوع في هذا الحال عملاً بالحديث المزبور.

(١) فصل (قدس سره) حينئذ بين ما إذا كان ذلك بعد تمام الذكر، فيجلس منتصباً ثم يسجد تحصيلاً للانتصاب الجلوسي الذي هو بدل عن الانتصاب القيامي الواجب بعد الركوع، وبين ما كان قبله فيهوي متقوساً إلى حدّ الركوع الجلوسي ثم يأتي بالذكر. وفي كلا الشقين ما لا يخفى.

أمّا الأوّل: فلما عرفت قريباً من أنّ القيام بعد الركوع ليس واجباً مستقلاً بنفسه، وإنّما اللازم رفع الرأس عن الركوع إلى أن يبلغ حدّ الانتصاب، فان كانت الوظيفة الركوع القيامي وجب الانتصاب قائماً، وإن كانت الركوع الجلوسي وجب الانتصاب جالساً، فلا يجب بعد أيّ ركوع إلا الانتصاب المناسب له، فان تمكن منه وإلا سقط بالعجز.

وحيث إنّ وظيفته في مفروض الكلام الركوع القيامي، وهو عاجز عن رفع الرأس عنه إلى حد الانتصاب القيامي، فيسقط وجوبه لا محالة بالتعذر، ولا

(*) في وجوبه إشكال بل منع.

(**) في وجوبه إشكال والأظهر عدم وجوبه.

[١٤٨٩] مسألة ٢٩: يجب الاستقرار حال القراءة والتسيّحات^(١)

دليل على بدلية الانتصاب الجلوسي عن الانتصاب القيامي، لما عرفت من عدم وجوب ذاك القيام مستقلاً وإنما الواجب رفع الرأس عن الركوع، والانتصاب عن كل ركوع بحسبه وقد سقط الانتصاب القيامي بالتعذر، والانتصاب الجلوسي لا يجب إلا عن الركوع الجلوسي الذي لا مورد له في المقام. فالأقوى عدم الحاجة إلى الجلوس منتصباً، بل يهوي إلى السجود ويتم صلاته.

وأما الثاني: فلأن أصل الركوع قد أتى به على الفرض، ولم يبق عليه إلا الذكر الواجب حاله، غير الدخيل في حقيقة الركوع قطعاً، وهو ساقط بالتعذر وأما الهوي متفوّساً إلى حد الركوع الجلوسي، فإن كان ذلك ركوعاً آخر فيلزم زيادة الركن، وإلا فهو عبث لا فائدة فيه.

فالأقوى عدم الحاجة إليه، وسقوط الذكر لتعذر محله كما عرفت.

(١) تقدّم^(١) التعرّض لذلك في بعض المباحث السابقة، وأشرنا إلى مستند الحكم في وجوب الاستقرار بكلا معنييه، أعني ما يقابل المشي وهو موثقة السكوني الآمرة بالكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ^(٢)، وما يقابل الاضطراب من قوله (عليه السلام) «وليتمكن في الاقامة كما يتمكّن في الصلاة»^(٣) الظاهر في مفروغية اعتبار التمكن والاطمئنان فيها ومن الاجماع الذي هو العمدة في المقام كما سبق.

(١) في ص ١١٢.

(٢) الوسائل ٦: ٩٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٤ ح ١.

(٣) الوسائل ٥: ٤٠٤ / أبواب الأذان والاقامة ب ١٣ ح ١٢.

وحال ذكر الركوع والسجود، بل في جميع أفعال الصلاة وأذكارها، بل في حال القنوت والأذكار المستحبة^(*)، كتكبيرة الركوع والسجود، نعم لو كبر بقصد الذكر المطلق في حال عدم الاستقرار لا بأس به، وكذا لو سبّح أو هلّل فلو كبر بقصد تكبير الركوع في حال الهوي له، أو للسجود كذلك، أو في حال النهوض يشكل صحته، فالأولى لمن يكبر كذلك أن يقصد الذكر المطلق نعم، محل قوله «بجول الله وقوته» حال النهوض للقيام.

وهذا لا إشكال فيه، كما لا خلاف بالنسبة إلى القراءة والأذكار الواجبة في القيام والقعود، والركوع والسجود، وإنما الكلام في اعتباره في الأذكار المستحبة. فعن السيّد الطباطبائي (قدس سره) في أرجوزته^(١) دعوى الاجماع على اعتباره فيها أيضاً، مفسراً اعتباره فيها بالوجوب الشرطي الذي لا ينافي الاستحباب. وادعاه صاحب الجواهر أيضاً^(٢)، مستشهداً بمقالة السيّد (قدس سره) ولم تنقل دعواه عن غيرهما.

والاعتماد في تحقّقه على هذا المقدار مشكل جداً، سيّما وكلمات قدماء الأصحاب خالية عن التعرّض لذلك رأساً، إذ قد أهملوا التنبيه على هذا الشرط في مباحث القنوت وسائر الأذكار المستحبة، واقتصروا فيه على الواجب منها فحسب وليس لمعقد الاجماع إطلاق يعم المستحبات كما لا يخفى.

بل لو فرضنا وجوده، بل التصريح بالاطلاق وأنّ الإستقرار شرط في تمام

(*) الظاهر عدم وجوب الاستقرار فيها وفي القنوت.

(١) الدرّة النجفية: ٩٦.

(٢) الجواهر ٩: ٢٦٠.

أجزاء الصلاة مطلقاً - مع أنه لم يوجد قطعاً - لما صحَّ الاعتماد عليه في انسحاب الحكم إلى المستحبات، لما عرفت فيما سبق من أننا لانعقل فرض الجزء الاستحبابي للمنافاة الظاهرة بين الجزئية والاستحباب، فهاهية الصلاة لا تتألف إلا من الأجزاء الواجبة وهي ليست اسماً إلا لها. وأمّا المستحبات فهي ليست إلا أموراً عبادية ظرفها الصلاة وليست منها في شيء، وإطلاق الجزء عليها مبني على ضرب من المسامحة.

وعليه فإطلاق القول باعتبار الاستقرار في الصلاة لا يراد به إلا الأذكار الواجبة دون المستحبة، فالأقوى عدم اعتبار الاستقرار فيها.

نعم، لا يجوز له الاتيان بتكبيرة الركوع أو السجود حال الهوي إليهما، إلا أن يقصد بها مطلق الذكر، لا لاعتبار الاستقرار فيها، وإن رتبّه عليه في المتن، بل لأنّ هذه الأذكار يختص محلها المقرر لها شرعاً بما قبل الدخول في الركوع أو السجود، أعني حال الانتصاب، فالاتيان بها في حال الهوي إتيان بها في غير محلها الموظف لها، فتبطل بمعنى عدم مطابقتها للمأمور به، بل قد يكون حراماً إذا قصد بها التشريع، وحينئذ يقع الكلام في بطلان الصلاة بها، لا من أجل صدق الزيادة القادحة، لأنّ صدق الزيادة متقوم بقصد الجزئية، وقد عرفت أنّاً امتناع هذا القصد في المستحبات للتنافي بين الاستحباب والجزئية، بل من جهة التكلم بالذكر المحرّم، بدعوى شمول كلام الآدمي المبطل لذلك، وسيجيء التعرض له في محله مفصلاً إن شاء الله تعالى.

وكيف كان، فالأولى لمن أراد الاتيان بها حال الهوي أن يقصد بها الذكر المطلق كما تبّه عليه في المتن. نعم، محل قوله: بحول الله وقوّته، حال النهوض للقيام، فلا يعتبر فيه الاستقرار كما هو ظاهر، وقد أشار إليه في المتن أيضاً.

[١٤٩٠] مسألة ٣٠: من لا يقدر على السجود يرفع موضع سجوده إن أمكنه^(١) وإلا وضع ما يصح السجود عليه على جهته كما مرّ^(*).

[١٤٩١] مسألة ٣١: من يصلي جالساً يتخير بين أنحاء الجلوس^(٢) نعم، يستحب له أن يجلس جلوس القرفصاء وهو أن يرفع فخذه وساقيه وإذا أراد أن يركع ثني رجله، وأمّا بين السجدين وحال التشهد فيستحب أن يتورّك.

(١) فإنّ اعتبار المساواة بين موقف المصلي وموضع سجوده وعدم الاختلاف أكثر من مقدار أربع أصابع شرط مختص بحال التمكن، فيسقط اعتباره لدى العجز. وأمّا وضع ما يصح السجود عليه على الجهة، فقد تقدم أنّه على القول به يختص بالصلاة مستلقياً، ولا يعمّ مطلق العاجز عن السجود. مع أنّه لا يتم فيه أيضاً، لضعف مستنده كما مرّ مفصلاً فلاحظ^(١).

(٢) لاطلاق الأمر بالجلوس في النصوص. مضافاً إلى التصريح به في صحيحة عبدالله بن المغيرة وصفوان وابن أبي عمير عن أصحابهم، عن أبي عبدالله (عليه السلام) «في الصلاة في المحمل، فقال: صل مترّبعا وممدود الرجلين وكيف ما أمكنك»^(٢) نعم، يستحب له أن يجلس جلوس القرفصاء، وهو كما فسّره في المتن أن يرفع فخذه وساقيه ويجلس على أليتيه. وهذا لم يرد به نص، نعم ورد في حسنة حمران بن أعين عن أحدهما (عليهما السلام) «قال: كان أبي إذا صلى جالساً ترّبّع، فاذا ركع ثني رجله»^(٣) بناءً على تفسير التّرّبّع بذلك كما هو

(*) وقد مرّ أنّه لا يبعد عدم وجوبه.

(١) ص ٢٢٨، ٢٣٦.

(٢) الوسائل ٥: ٥٠٢ / أبواب القيام ب ١١ ح ٥.

(٣) الوسائل ٥: ٥٠٢ / أبواب القيام ب ١١ ح ٤.

[١٤٩٢] مسألة ٣٢: يستحب في حال القيام أمور:

أحدها: إسدال المنكبين. الثاني: إرسال اليدين. الثالث: وضع الكفين على الفخذين قبال الركبتين، اليمنى على الأيمن واليسرى على الأيسر. الرابع: ضم جميع أصابع الكفين. الخامس: أن يكون نظره إلى موضع سجوده. السادس: أن ينصب فقار ظهره ونحره. السابع: أن يصفّ قدميه مستقبلاً بهما متحاذيتين بحيث لا تزيد إحدهما على الأخرى ولا تنقص عنها. الثامن: التفرقة بينهما بثلاث أصابع مفرّجات أو أزيد إلى الشبر. التاسع: التسوية بينهما في الاعتماد. العاشر: أن يكون مع الخضوع والخشوع كقيام العبد الذليل بين يدي المولى الجليل.

المشهور وإن لم يساعده كلام اللغويين.

ففي المجمع^(١) تفسير التربع بأن يقعد على وركيه، ويمدّ ركبته اليمنى إلى جانب يمينه، وقدمه إلى جانب يساره، واليسرى بالعكس، وإن كان الظاهر عدم الاختصاص بهذه الكيفية، بل هي من أحد معانيه، بل قد ذكر في القاموس^(٢) أنّ التربع في الجلوس خلاف جثى وأقعى، الظاهر في شموله لجميع الهيئات عدا الجلوس جائياً ومقعياً، ولعل الوجه في تفسير المشهور والحمل على ذلك المعنى كونه أنسب بمقام العبودية والخضوع، لكونه أقرب إلى القيام والمثول بين يدي المولى.

وقد يطلق التربع على وضع إحدى القدمين على الركبة والأخرى تحت الفخذ وهو جلوس المتكبرين الجبارة كما قيل، فلا يمكن إرادته من الحسنة كما لا يخفى.

(١) مجمع البحرين ٤: ٣٣١.

(٢) القاموس ٣: ٢٧.

وأما ما ذكره في المتن من استحباب أن يثني رجله حين الركوع، وهو افتراض الرجلين تحت الفخذين، فتشهد له الحسنة المتقدمة.

وأما ما ذكره من استحباب التوركّ حال التشهد وما بين السجدين فلم يرد به نص بلفظه، نعم ورد مضمونه في صحيحة زرارة «قال: وإذا قعدت في تشهّدك فالصق ركبتيك بالأرض وفرّج بينها شيئاً، وليكن ظاهر قدمك اليسرى على الأرض، وظاهر قدمك اليمنى على باطن قدمك اليسرى، وأليتك على الأرض وأطراف إبهامك اليمنى على الأرض»^(١).

لكنّه كما ترى مختص بحال التشهّد، فلا دليل على التعدّي إلى ما بين السجدين^(٢)، فالأظهر فيه وكذا في جلسة الاستراحة التربع عملاً باطلاق الحسنة المتقدمة فلاحظ.

ثم إنّ الماتن تعرّض لجملة من المستحبات حال القيام أكثرها مذكورة في صحيحة حماد وزرارة^(٣) الواردتين في كيفية الصلاة، وبعضها لا دليل عليها سوى روايات مرسلّة أو ضعيفة لا يهمنّا التعرض لها، لسهولة الخطب في باب المستحبات، وكفاية الاتيان بها بقصد الرجاء، والله العالم.

(١) الوسائل ٥: ٤٦١ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٣.

(٢) بل ورد ذلك في صحيحة حماد [المروية في الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١] صريحاً فلاحظ.

(٣) الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١، ٣.

فصل في القراءة

يجب في صلاة الصبح والركعتين الأولتين من سائر الفرائض قراءة سورة الحمد^(١).

(١) لا إشكال كما لا خلاف من أحد من المسلمين في وجوب قراءة القرآن في ركعتي الفجر، وكذا في الركعتين الأولتين من سائر الفرائض الثلاثية والرابعة كما أشير إليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾^(١) الظاهر في الوجوب بعد الاتفاق على عدم الوجوب في غيرها.

كما لا خلاف أيضاً في تعيين تلك القراءة في سورة الحمد خاصة وقد قام عليه الاجماع والتسالم، بل إن نقله مستفيض، بل متواتر من الأصحاب، بل من سائر فرق المسلمين، إذ لم ينقل فيه خلاف معتدّ به، بل لعله يعدّ من الواضحات والضروريات التي لا يعترها شوب الاشكال.

وتدل عليه أيضاً: سيرة المتشرعة بل المسلمين، فإنّ المعهود منهم والمتعارف بينهم خلفاً عن سلف الالتزام بقراءة فاتحة الكتاب في الصلوات. وهذه السيرة والالتزام منهم وإن لم تدل بمجردها على الوجوب، لجواز الالتزام والمواظبة على بعض المستحبات في الصلاة، كالتزام الخاصة وجريان سيرتهم على القنوت فيها، فإنّ السيرة عمل خارجي لا لسان له، إلّا أنّها بعد ضمّها بطائفة من الروايات المصرّحة ببطلان الصلاة الفاقدة للقراءة - وإن لم يصرح فيها بخصوص الحمد - تدل على الوجوب، فتلك تفسّر المراد من القراءة في

هذه وهذه تكشف عن أنّ ما قامت عليه السيرة واجب، فيعتضد إحداهما بالأخرى.

على أنّ بعضها مصرّحة بالحمد وببطلان الصلاة بتركها، كصحيحة محمد بن مسلم وموثقة سماع الآيتين، وإليك بعض تلك النصوص:

فمنها: صحيحة زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «إنّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنّة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه» وعن محمد بن مسلم مثله، إلاّ أنّه قال: «ومن نسي القراءة فقد تمّت صلاته ولا شيء عليه»^(١).

ومنها: صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عمّن ترك قراءة القرآن ما حاله؟ قال: إن كان متعمداً فلا صلاة له، وإن كان نسي فلا بأس»^(٢). فهذه الأخبار تدل على وجوب القراءة وهي تنصرف إلى المتعارف المعهود التي هي فاتحة الكتاب كما عرفت.

وتدل عليه أيضاً: الأخبار المصرّحة بوجوب قراءة الحمد خاصة وهي كثيرة.

منها: صحيحة حماد الواردة في بيان كيفية الصلاة بضميمة قوله (عليه السلام) في الذيل: «يا حمّاد هكذا صلّ»^(٣) الظاهر في الوجوب.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته، قال: لا صلاة له إلاّ أن يقرأ بها في

(١) الوسائل ٦: ٨٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ١، ٢.

(٢) الوسائل ٦: ٨٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ٥.

(٣) الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

وسورة كاملة (*) غيرها بعدها^(١).

جهر أو إخفات»^(١) وهي وإن لم يصرح فيها بموضع القراءة، لكنه معلوم من الخارج بالاجماع والضرورة والسيرة، بل وصحيحة حماد كما مرّ.

ومنها: موثقة سماعة قال: «سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب، قال: فليقل أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إنّ الله هو السميع العليم ثم ليقرأها ما دام لم يركع، فانه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهر أو إخفات فأنه إذا ركع أجزأه إن شاء الله تعالى»^(٢)، ونحوها غيرها، وهي كثيرة وإن كان أسانيد جملة منها لا تخلو من الضعف، وفيما ذكرناه كفاية.

(١) على المشهور شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً كما في الجواهر^(٣)، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه، بل نسبته إلى المذهب.

وعن جملة من القدماء منهم الديلمي عدم الوجوب^(٤)، وقواه من المتأخرين صاحب المدارك^(٥)، وتبعه بعض من تأخر عنه، وإن كان القول بالوجوب بين المتأخرين أكثر وأشهر، بل لعله من المتسالم عليه في الأعصار المتأخرة. وكيف ما كان، فالمتبع هو الدليل.

وقد استدللّ على الوجوب بطائفة من الأخبار:

(*) على الأحوط.

(١) الوسائل ٦: ٨٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ٤.

(٢) الوسائل ٦: ٨٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

(٣) الجواهر ٩: ٣٣١.

(٤) المراسم: ٦٩.

(٥) المدارك ٣: ٣٤٧.

منها: صحيحة عبيدالله بن علي الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً»^(١) فإنّ مفهومها ثبوت البأس وعدم جواز الاقتصار على فاتحة الكتاب عند الاختيار وعدم الاستعجال، بل لا بدّ من ضمّ السورة معها.

ونوقش فيها: بأنّ هذا اللسان من البيان - أعني تعليق الحكم على عدم العجلة - ممّا يناسب الاستحباب جداً، كما ورد نظيره في ترك الأذان من الأخبار المتضمنة للأمر بالأذان والاقامة مع جواز الاقتصار على الثانية إذا بادر أمراً يخاف فوته، كما في رواية أبي بصير وغيرها ممّا تقدّمت في محلها^(٢).

وفيه: أنّ ظاهر الأمر المستفاد من مفهوم الشرط هو الوجوب في كلا المقامين وإنما يرفع اليد عنه ويحمل على الاستحباب في باب الأذان لقيام الدليل الخارجي على جواز تركه كما تقدم في محله^(٣). وحيث إنّ ذلك الدليل مفقود في المقام فلا مناص من الأخذ بظاهر الأمر.

وأضعف من ذلك: ما عن صاحب الحدائق، من دعوى أنّ ثبوت البأس أعم من التحريم^(٤). إذ فيه: أنّ البأس لغة هو الشدة^(٥) المناسبة للمنع، فهو ظاهر في الحرمة وعدم الجواز. كما أنّ عدم البأس ظاهر في الجواز ولا ينبغي التشكيك في ذلك.

(١) الوسائل ٦: ٤٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٢.

(٢) شرح العروة ١٣: ٢٦٥.

(٣) شرح العروة ١٣: ٢٤٢.

(٤) الحدائق ٨: ١٢٢.

(٥) الصحاح ٣: ٩٠٦، مجمع البحرين ٤: ٥٠.

فالانصاف: أنّ دلالة الصحيحة على الوجوب تامة. نعم، يستفاد منها أنّ وجوب السورة ليس على حذو سائر الأجزاء، بل هي دونها في الاهتمام والعناية بشأنها ولذا يسقط وجوبها بمجرد الاستعجال العرفي لأمر دينوي أو أخروي ولا يناف ذلك بالبلوغ حدّ الضرر أو العسر والحرّج كما في سائر الواجبات وهذا المعنى غير قابل للانكار كما تشهد به سائر الأخبار، لكنه لا ينافي أصل الوجوب ولزوم الاتيان بها عند عدم الاستعجال، وإن كانت مرتبته ضعيفة كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوّع بالليل والنهار»^(١). فإنّ التقييد بالمريض يدل على عدم جواز الاقتصار على الفاتحة في حال الصحة.

وأورد عليه: بأنّ مفهوم الوصف ليس بحجة، ومن الجائز أن تكون النكتة في التعرض للمريض بخصوصه عدم تأكد الاستحباب في حقه.

ويندفع: بما حققناه في الأصول^(٢) من ثبوت المفهوم له لا بالمعنى المصطلح أعني الانتفاء عند الانتفاء، بل بمعنى عدم كون الطبيعي على إطلاقه وسريانه موضوعاً للحكم، وإلا كان التقييد لغواً محضاً، وعليه فتدل الصحيحة بمقتضى المفهوم على أنّ الموضوع لجواز الاقتصار على الفاتحة ليس هو مطلق المكلفين وأنّ السورة واجبة على بعضهم في الجملة وهو المطلوب، إذ لا ندعي وجوبها على الإطلاق، ولذا ذكرنا آنفاً سقوطها لدى الاستعجال.

(١) الوسائل ٦: ١٣٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٥ ح ١.

(٢) الذي حققه (دام ظله) في الأصول حسبما ضبطناه عنه وأثبتته في المحاضرات ج ٥ ص ١٢٧ هو اختصاص المفهوم بالوصف المعتمد على الموصوف دون غير المعتمد كما في المقام، فأنّه ملحق باللقب وخارج عن محل الكلام.

ويؤيد ذلك - أعني عدم الوجوب على الإطلاق والسقوط في بعض الأحوال - ما في ذيل الصحيحة من جواز الاقتصار على الفاتحة أيضاً للصحيح في قضاء صلاة التطوع... إلخ، أي في النوافل الليلية والنهارية، والمراد بالقضاء معناه اللغوي، أعني مطلق الاتيان بالشيء دون المعنى المصطلح، فإن سقوط وجوب السورة عن النوافل تعم الأداء والقضاء كما هو ظاهر.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: من غلط في سورة فليقرأ قل هو الله أحد ثم ليركع»^(١) فإنها لو لم تجب لجاز له الاقتصار على السورة المغلوط فيها فيكتفي بما أتى به ويترك الباقي، ولم يكن وجه للأمر بقراءة سورة أخرى، الظاهر في الوجوب.

ونوقش: بأن تقييد السورة المعدول إليها بالتوحيد آية الاستحباب لعدم وجوبها بخصوصها قطعاً فيكون المراد انّ السورة الأخرى تجزئ عن التي غلط فيها من غير دلالة لها على الوجوب بوجه.

وفيه: أنّ العدول من سورة - غير التوحيد والمحدد - إلى أخرى جائز مطلقاً ما لم يبلغ النصف، وأما إذا تجاوزه فلا يجوز إلا إلى التوحيد بمقتضى هذه الصحيحة، فغاية ما هناك تقييدها بصورة التجاوز عن النصف، فيتجه التقييد بالتوحيد حينئذ ويجب العدول إليها خاصة، عملاً بظاهر الأمر.

ومنها: صحيحة منصور بن حازم قال: «قال أبو عبدالله (عليه السلام): لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر»^(٢) فإنّ النهي عن الأقل ظاهر في وجوب السورة الكاملة.

(١) الوسائل ٦: ١١٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٣ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٤٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

وناقش فيها صاحب المدارك^(١) سنداً تارة، ودلالة أخرى. أما السند فبمحمد ابن عبد الحميد إذ لم يرد فيه توثيق، وأما الدلالة، فلأن النهي قد تعلق بالتبعيض والقران وحيث قد ثبت من الخارج جواز القران فالنهي بالاضافة إليه تنزيهي لا محالة فيكون الحال كذلك في التبعيض، وإلا لزم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى وهو غير جائز، فغاية ما هناك كراهتهما، وهذا لا يقتضي إلا استحباب السورة الواحدة الكاملة لا وجوبها.

والجواب: أما عن السند فبما أفاده صاحب الحدائق (قدس سره)^(٢) وقد أجاد، وحاصله: أن الطعن في السند غفلة نشأت عن الاختصار على ملاحظة عبارة العلامة في الخلاصة التي هي عين عبارة النجاشي مع تقطيع، بحيث لو لوحظت عبارة النجاشي لارتفعت الشبهة الناشئة عن التقطيع، فإن العلامة قال هكذا: محمد بن عبد الحميد بن سالم العطار أبو جعفر روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) وكان ثقة من أصحابنا الكوفيين انتهى^(٣).

وظاهر هذه العبارة رجوع التوثيق إلى الأب دون الابن، كما تبّه عليه الشهيد في تعليقه^(٤)، مع أن هذه العبارة بعينها مأخوذة عن النجاشي باضافة قوله بعد ذلك بلا فصل: له كتاب النوادر... إلخ^(٥)، فإن مرجع الضمير المجرور هو محمد أعني الابن الذي هو المقصود بالترجمة، حيث إن النجاشي لا يعنون إلا من له كتاب، وعليه فوحدة السياق تقضي بأن يكون مرجع الضمير في قوله وكان ثقة، هو الابن أيضاً، فإن التفكيك بين المرجعين خارج عن أسلوب الكلام كما

(١) المدارك ٣: ٣٥٠.

(٢) الحدائق ٨: ١١٩.

(٣) الخلاصة: ٢٥٧ / ٨٨٢.

(٤) تعليقه الشهيد الثاني على الخلاصة: ٧٣.

(٥) رجال النجاشي: ٣٣٩ / ٩٠٦.

لا يخفى على الأعلام. فقولُه: روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) جملة معترضة، وكم لها نظير في عبارات النجاشي.

وبالجملة: فتطبيع العلامة في النقل هو الذي أوقع صاحب المدارك وقبله الشهيد (قدس سره) في الاشتباه، مع أنّ عبارة النجاشي كالصريحة في رجوع التوثيق إلى الابن^(١) كما عرفت، فالمنافسة من حيث السند ساقطة.

وأما عن الدلالة، فعلى فرض تسليم كراهة القرآن بين السورتين وعدم حرمة مع أنّه محل الكلام، إنّما يتم ما ذكره بناءً على أن تكون الحرمة والكراهة وكذا الوجوب والاستحباب، معنيين مختلفين للفظ لغة، وأما بناءً على ما هو التحقيق كما بيناه في الأصول^(٢) من عدم استعمال صيغة النهي وكذا الأمر إلا في معنى واحد، وإنّما تستفاد الخصوصية من حكم العقل المنتزع من الاقتران بالترخيص في الفعل أو الترك وعدمه، فلا مجال للاشكال أصلاً، إذ النهي حينئذ لم يستعمل إلا في معنى واحد وهو طلب الترك، وقد اقترن ذلك بالترخيص في الفعل من الخارج بالاضافة إلى القرآن، ولم يقترن بالنسبة إلى التبعض فالالتزام بكراهة الأوّل وحرمة الثاني لا يستلزم الاستعمال في أكثر من معنى واحد بوجه.

(١) هكذا أفاده (دام ظله) في بحثه الشريف. ولكنه اختار في المعجم ١٠: ٢٩٧ / ٦٢٨٣ رجوع التوثيق إلى الأب مستظهاً ذلك من العطف بالواو في قوله «وكان ثقة الخ» إذ لا جملة تامة قبل ذلك إلا جملة «روى عبد الحميد الخ» فلا بدّ وان يكون عطفاً عليها. فلا توثيق للابن، وان كان هو أيضاً موثقاً عنده لكونه من رجال كامل الزيارات كما صرح به في المعجم ١٧: ٢٢١ / ١١٠٥٥ غير أنّه (دام ظله) عدل عنه أخيراً لبناؤه على اختصاص التوثيق بمشايخ ابن قولويه بلا واسطة، فبحسب النتيجة تصحح الرواية ضعيفة.

(٢) محاضرات في أصول الفقه ٢: ١٣١.

وقد يناقش في دلالة الصحيحة أيضاً: بأنّ النهي عن التبعض لا يستدعي وجوب قراءة السورة، بل غايته أنّه على تقدير الشروع فيها لا يجعلها ناقصة بل يتمها، كما لا يقارن بين سورتين، فهي ناظرة إلى المنع عن قراءة بعض السورة. وأين هذا من وجوب الاتيان بالسورة الذي هو محل الكلام.

وهي كما ترى في غاية الضعف، ضرورة أنّه على تقدير عدم وجوب السورة فقراءة بعضها غير محرّمة قطعاً، كيف وقراءة القرآن مندوب في جميع الأحوال. فلا يحتمل المنع عن قراءة البعض^(١) بما هي كذلك إلا من جهة الاخلال بقراءة السورة الكاملة المستلزم لوجوبها، فالنهي عن التبعض في قوة الأمر بقراءة السورة الكاملة، بل هو ظاهر فيه عرفاً كما لا يخفى.

فالانصاف: أنّ هذه الصحيحة قوية السند ظاهرة الدلالة على الوجوب.

ومنها: صحيحة زرارة الواردة في المأموم المسبوق بركعتين قال (عليه السلام) فيها: «إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرأ في كل ركعة ممّا أدرك خلف إمام في نفسه بأمر الكتاب وسورة، فإن لم يدرك السورة تامة أجزأته أمّ الكتاب...» إلخ^(٢).

فإنّ الأمر بقراءة السورة مع الفاتحة ظاهر في الوجوب، نعم لانضايق من أنّها سيقّت لدفع توهم ضمان الإمام عن المأموم مطلقاً حتى المسبوق، وأنّ

(١) نعم، لا يحتمل المنع تحريماً، وأمّا تنزيهاً فلا دافع لاحتماله بعد تعلق النهي به في لسان الدليل. وبالجملة: النهي عن الأقل كما يحتمل أن يكون كناية عن لزوم الاتيان بسورة كاملة حسبما أفاده (دام ظلّه) كذلك يمكن أن يكون محمولاً على الكراهة بالمعنى المناسب للعبادة، بل قد يعضده عطف النهي عن الأكثر المحمول عنده (دام ظلّه) عليها، فيكون محصّل الصحيحة كراهة كل من القران والتبعض.

(٢) الوسائل ٨: ٣٨٨ / أبواب صلاة الجماعة ب ٤٧ ح ٤.

الضمان خاص بالأولتين دون الأخيرتين، لكنه لا ينافي ورود الأمر في مقام التشريع وظهوره في الوجوب كما ذكرناه. فلا وجه لدعوى وروده في مقام إبقاء مشروعية القراءة على ما هي عليه من الوجوب والاستحباب كما لا يخفى فتأمل.

هذه جملة الروايات التي يمكن الاستدلال بها على الوجوب. وقد عرفت أنّها قوية سنداً ودلالة.

وهناك روايات أخرى استدلت بها عليه مع أنّها غير صالحة للاستدلال للخدش في السند أو الدلالة على سبيل منع الخلو.

فمنها: صحيحة معاوية بن عمّار قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إذا قمت للصلاة أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب؟ قال: نعم، قلت: فإذا قرأت فاتحة القرآن أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة؟ قال: نعم»^(١). وفيه: أنّها واردة في مقام بيان الوجوب الشرطي، أعني جزئية البسملة للسورة كجزئيتها للفاتحة. وليست في مقام بيان وجوب السورة بعد الفاتحة ولذا لم يصرح فيها بخصوص الفريضة، مع اختصاص الحكم بها وعدم وجوبها في النافلة بلا إشكال، بل قد عرفت سقوطها عن الفريضة أيضاً في موارد الاستعجال.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة، فقال: لا، لكل ركعة سورة»^(٢).

وقد رواها في الجواهر^(٣) عن العلاء، وهو اشتباه منه أو من النسخ، فإنّ

(١) الوسائل ٦: ٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١١ ح ٥.

(٢) الوسائل ٦: ٤٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٣.

(٣) الجواهر ٩: ٣٣٤.

علاء لم يرو بلا واسطة إلا عن الصادق (عليه السلام) دون الباقر إلا بواسطة محمد بن مسلم، وهذه الرواية مروية عن أحدهما (عليهما السلام) فكلمة عن محمد بن مسلم ساقطة عن القلم جزماً وكيف كان، فهذه أيضاً قاصرة الدلالة فاتها ناظرة إلى المنع عن القران، وأنه لم تشرع لكل ركعة إلا سورة واحدة وأما أن التشريع بنحو الوجوب أو الاستحباب فليست الرواية بصدده.

ومنها: صحيحة محمد بن اسماعيل قال: «سألته: قلت أكون في طريق مكة فننزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب أ يصلى المكتوبة على الأرض فيقرأ أم الكتاب وحدها، أم يصلى على الراحلة فيقرأ فاتحة الكتاب والسورة؟ قال: إذا خفت فصل على الراحلة المكتوبة وغيرها، وإذا قرأت الحمد والسورة أحب إليّ، ولا أرى بالذي فعلت بأساً»^(١).

تقريب الاستدلال: ما حكاه في الوسائل عن بعض المحققين، من أنه لولا وجوب السورة لما جاز لأجله ترك الواجب من القيام وغيره، إذ الواجب لا يزاحمه المستحب، فمع دوران الأمر بين ترك القيام وبين ترك السورة كما هو مفروض الخبر كان المتعين هو الثاني، دون التخيير الذي تضمنته الصحيحة فالحكم بالتخيير لا يستقيم إلا مع وجوب السورة.

وفيه: أنها على خلاف المطلوب أدلّ، لما عرفت من أن السورة على تقدير وجوبها ليست على حد سائر الواجبات، بل تسقط بأدنى شيء حتى مجرد الاستعجال العرفي، فثلتها لا تصلح للمزاحمة مع القيام الذي هو ركن، أو دخيل في الركن، وكذا الاستقبال والاستقرار حيث يلزم الاخلال بكل ذلك غالباً لو صلّى راكباً.

وعليه فلا يمكن حمل الرواية على فرض الدوران بين الصلاة على المحمل

(١) الوسائل ٦: ٤٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ١.

الفاقدة للقيام وما ذكر، وبين الصلاة على الأرض الفاقدة لمجرّد السورة، إذ حينئذ يتعين الثاني، ولا مجال للتخيير بالضرورة.

بل إن مفاد الصحيحة - كما لعلّه الظاهر منها - إنك إذا خفت فصلّ على الراحلة، وإن لم تخف فعلى الأرض، كل ذلك على سبيل التعيين، وعلى التقديرين فالصلاة مع السورة أحب إليّ، ولا أرى بالذي فعلته من ترك السورة بأساً، وهذا كله كما ترى كالصریح في الاستحباب.

ومنها: رواية يحيى بن أبي عمران قال: «كتبت إلى أبي جعفر (عليه السلام) جعلت فداك ما تقول في رجل ابتداءً بسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أمّ الكتاب، فلما صار إلى غير أمّ الكتاب من السورة تركها؟ فقال العباسي - أو العياشي كما في بعض النسخ - ليس بذلك بأس، فكتب بخطه: يعيدها مرتين (أي كرر لفظه يعيدها مرتين) على رغم أنفه - يعني العباسي -»^(١) ورواها في الكافي^(٢) والتهذيب والجواهر^(٣) عن يحيى بن عمران لا أبي عمران. وعلى التقديرين الرجل مجهول، والرواية ضعيفة السند.

وأما من حيث الدلالة فهي ظاهرة في الوجوب، إذ الأمر بإعادة الصلاة الكاشف عن بطلانها لا وجه له إلاّ الاخلال بالسورة المأمور بها من أجل فقدتها لجزئها وهي البسملة، فلولا وجوب السورة لما اتجه الأمر بإعادة الصلاة.

(١) الوسائل ٦: ٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١١ ح ٦.

(٢) الموجود في الكافي [٣: ٣١٣ / ٢] بطبعته: يحيى بن أبي عمران، وما في التهذيب

[٢: ٦٩ / ٢٥٢] من حذف كلمة «أبي» سقط من قلم الشيخ أو النسخ، كما تبّه (دام

ظله) عليه في المعجم ٢١: ٣٠ / ١٣٤٧٣، والرجل ثقة، لكونه من رواة تفسير علي

ابن ابراهيم. إذن فالرواية معتبرة وظاهرة الدلالة، فينبغي ذكرها في عداد الطائفة

السابقة.

(٣) الجواهر ٩: ٣٣٤.

ونوقش فيها: بأن مرجع الضمير في قوله (عليه السلام) «يعيدها» هي السورة دون الصلاة، والمراد بيان جزئية البسملة للسورة، وأن الفاقدة للبسملة لا تجزئ عن السورة المأمور بها، سواء أكان الأمر وجوبياً أم استحبابياً.

وفيه: أنّ عود الضمير إلى السورة بعيد غايته ومخالف للظاهر جداً، فإنّ المسؤول عنه قضية خارجية استفتى عنها العباسي أولاً ثم الإمام (عليه السلام) فحكم بخلافه، وكل ذلك بطبيعة الحال بعد فراغ المصلي عن صلاته، لا حين الاشتغال بها كي يتجه الأمر باعادة السورة خاصة، فلا يمكن التدارك بعد فرض وجود الخلل لترك البسملة عن السورة عمداً إلا باعادة الصلاة رأساً كما لا يخفى. ومنه تعرف ضعف احتمال عود الضمير إلى البسملة.

وبالجملة: فالدلالة ظاهرة غير أنّ السند ضعيف كما عرفت، فلا تصلح للاستدلال.

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعة فأنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها»^(١) فإنّ الأمر بالمضي ظاهر في وجوب الاتيان بالسورة.

وفيه: أنّها في مقام بيان عدم جواز العدول من التوحيد إلى سورة أخرى في غير يوم الجمعة، لا في مقام بيان وجوب السورة، بل إنّ هذا الحكم ثابت حتى لو كانت مستحبة، وأنه لو شرع في التوحيد لا يجوز له العدول إلى غيرها فالأمر بالمضي كناية عن عدم العدول لا عن أصل الوجوب كما لا يخفى.

ومنها: غير ذلك ممّا هو ضعيف سنداً أو دلالة، فلا حاجة للتعرض إليها. والعمدة منها ما ذكرناه أولاً مما كانت قوية سنداً ودلالة.

(١) الوسائل ٦: ١٥٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢.

وبازائها روايات أخرى دلّت على عدم الوجوب وهي على طائفتين إحداهما: ما دلّت على جواز الاقتصار على الحمد وعدم وجوب ضم السورة معه. والثانية: ما دلّت على جواز التبعض في السورة فيكفي بعضها، ولا يجب الاتيان بسورة كاملة.

وهذه الطائفة بمجرد ما لا تدل على عدم الوجوب، لجواز القول بأصل الوجوب في الجملة، وإن جاز التبعض فلا تدل على جواز ترك القراءة رأساً إلا أن يتم الاستدلال بها بما ادعاه شيخنا الأنصاري (قدس سره) ^(١) من الاجماع على عدم الفصل وإنّ من قال بالوجوب يرى عدم جواز التبعض، كما أنّ القائل بالجواز يرى عدم الوجوب، فالقول بوجوب السورة وجواز التبعض خرق للاجماع المركب، وحينئذ فجواز التبعض الذي تضمنته هذه النصوص يستلزم جواز ترك السورة رأساً فيصح الاستدلال بها.

أمّا الطائفة الأولى: فمنها صحيحة علي بن رثاب عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سمعت يقول: إنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة» ^(٢). ونحوها صحيحة الحلبي عنه (عليه السلام) «قال: إنّ فاتحة الكتاب تجزئ وحدها في الفريضة» ^(٣).

هذا، وربما تحمل الصحيحتان على صورة الاستعجال والضرورة، جمعاً بينهما وبين صحيحة أخرى للحلي - وقد تقدّمت ^(٤) - عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولىين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً» ^(٥). فإنّ النسبة بين مفهوم هذه

(١) كتاب الصلاة ١: ٣١٨.

(٢)، (٣) الوسائل ٦: ٣٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ١، ٣.

(٤) في ص ٢٦٥.

(٥) الوسائل ٦: ٤٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٢.

الصحيحة وتينك الصحيحتين نسبة الخاص إلى العام، فيقيد إطلاقهما بهذه وتحملان على صورة العجلة والضرورة.

وهذا كما ترى لا يمكن المساعدة عليه وإن ذكره جمع من الأكابر منهم المحقق الهمداني^(١) وغيره، إذ ليس هو في المقام من الجمع العرفي في شيء، ضرورة أن حمل المطلق على المقيد إنما يصح فيما إذا أمكن إرادته منه وجاز صرف الإطلاق إليه، لا في مثل المقام مما يشبه الحمل على الفرد النادر، فإن موارد الاستعجال والخوف^(٢) قليلة جداً، فكيف يمكن إرادتها من الإطلاق.

وبالجملة: ظاهر الصحيحتين أن الإمام (عليه السلام) في مقام بيان وظيفة المصلي بحسب طبعه الأوّلي، لا بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية، وإلا فبملاحظتها ربما تسقط الحمد أيضاً كما في ضيق الوقت، أو عدم التمكن من التعلم ونحو ذلك، فلا وجه لقصر النظر في ذلك على السورة فقط، فهما كالصريح في جواز الاختصار على الحمد وحده حتى في حال الاختيار، فلا مناص من حمل البأس في مفهوم هذه الصحيحة على الكراهة، إذ الأمر دائر بين رفع اليد عن ظهوره في المنع، وبين ارتكاب التقييد في الأولتين بالحمل على الضرورة والعجلة، ولا ريب أن الأوّل أولى، لوجود المحذور في الثاني وعدم كونه من الجمع العرفي كما عرفت، فاستدلال صاحب المدارك^(٣) بهاتين الصحيحتين على عدم الوجوب في محله.

(١) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٨٧ السطر ١٧.

(٢) إذا أضيف إليهما المريض - كما هو مورد النص - وعمّم الحكم لمطلق المريض وإن لم تشق عليه قراءة السورة كما سيصرح به سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) في التعليق الآتي
خرج الحمل المزبور عن الندرة.

(٣) المدارك ٣: ٣٤٨.

وقد يجمع بينهما أيضاً: بالحمل على التقية، لموافقتهما لمذهب العامة^(١).
 وفيه: أنّ الترجيح بمخالفة العامة فرع استقرار المعارضة، ولا تعارض بعد
 إمكان الجمع الدلالي^(٢) والتوفيق العرفي بالحمل على الاستحباب كما عرفت، فلا
 تصل النوبة إلى الحمل على التقية.
 وقد يقال أيضاً: بأنّهما مخالفتان للاجماع، فتطرحان لعدم كونهما حجة حينئذ
 فلا تصلحان للمعارضة مع هذه الصحيحة.
 ويدفعه: أنّ جمعاً من القدماء وجملة من المتأخرين ذهبوا إلى عدم وجوب
 السورة كما مرّ وستعرف، ومعه كيف يمكن دعوى الاجماع.
 فالانصاف: أنّ دلالة الصحيحتين على عدم الوجوب كسندهما قوية.
 ومنها: صحيحة محمد بن إسماعيل المتقدمة في أدلّة القائلين بالوجوب^(٣)
 وقد عرفت أنّها على عدم الوجوب أدلّ، وأنّ ما حكاه صاحب الوسائل عن
 بعض المحققين في الدلالة على الوجوب غير صحيح، لعدم صلاحية السورة
 للمزاحمة مع القيام عند الدوران، بل مفاد الصحيحة أنّه يصلي على الراحلة مع
 الخوف، وإلا فعلى الأرض، وعلى التقديرين فالصلاة مع السورة أحب، والتعبير
 بكلمة «أحب» كالصريح في الاستحباب كما مرّ^(٤).

(١) المجموع ٣: ٣٨٨.

(٢) ضابط هذا الجمع على ما تكرر منه (دام ظله) كون الدليلين بحيث لو اجتمعا في لسان
 واحد وأقيا على العرف لم يبق أهله متحيراً، بل جعل أحدهما قرينة على التصرف في
 الآخر، كما في قوله: افعل مع قوله: لا بأس بتركه، وليس المقام كذلك، فإنّ مفاد أحد
 الدليلين ثبوت البأس والآخر نفيه، وهما متهافتان عرفاً، على أنّ نتيجة هذا الجمع
 كراهة الاقتصار على الحمد لا استحباب السورة.

(٣) الوسائل ٦: ٤٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ١.

(٤) في ص ٢٧٢.

وأما الطائفة الثانية: فهي عدة نصوص فيها المعتبرة وغيرها.

فمنها: صحيحة علي بن يقطين في حديث قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن تبويض السورة، فقال: أكره ولا بأس به في النافلة»^(١) دلت على جواز التبويض، لا لظهور لفظ الكراهة في المعنى المصطلح، فإنه اصطلاح حادث عند الفقهاء وغير معهود في لسان الأخبار، ولم يستعمل فيها إلا في المعنى اللغوي أعني المرجوحية المطلقة الظاهرة في التحريم لولا قيام الدليل على الجواز، بل من جهة إسناد الكراهة إلى نفسه بصيغة المتكلم، ومقابلته لنفي البأس عنه في النافلة، فإنه ظاهر في الكراهة الشخصية، وأنه (عليه السلام) يجتنب عن ذلك لأن الحكم كذلك في الشريعة المقدسة، وإلا لقال (عليه السلام) بدل «أكره» لا، فإنه أخصر وأظهر، فالعدول عنه إلى هذه الكلمة ظاهر فيما ذكرناه من إرادة الكراهة الشخصية المساوقة للمعنى الاصطلاحي الملازم للجواز كما لا يخفى. نعم، لو كان التعبير هكذا «يكره» أو «مكروه» كان ظاهراً في التحريم.

ومنها: مرسله أبان بن عثمان عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «سألته هل تقسم السورة في ركعتين؟ قال: نعم، أقسمها كيف شئت»^(٢) والدلالة ظاهرة غير أنها ضعيفة السند بالارسال.

ومنها: صحيحة سعد الأشعري عن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة هل يجزئه في الثانية أن لا يقرأ الحمد ويقرأ ما بقي من السورة؟ فقال: يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقي من السورة»^(٣).

ومنها: صحيحة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر (عليه السلام) رجل قرأ

(١) الوسائل ٦: ٤٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٤.

(٢) الوسائل ٦: ٤٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٥.

(٣) الوسائل ٦: ٤٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٦.

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

ومنها: صحيحة اسماعيل بن فضل قال: «صلى بنا أبو عبدالله (عليه السلام) أو أبو جعفر (عليه السلام) فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة فلما سلم التفت إلينا فقال: أما إنني أردت أن أعلمكم»^(٢).

وقد حملها المحقق الهمداني على إرادة تعليم كيفية التقية^(٣)، وهو كما ترى ساقط جداً، ضرورة عدم احتياج التقية إلى التعليم، بل يكفي بمجرد البيان وأن السورة ساقطة لدى التقية، والمجوز للتبعيض على تقدير وجوب السورة الكاملة إنما هو نفس التقية وواقعها لا تعليمها كما لا يخفى، فلا ينبغي التردد في ظهور الصحيحة في إرادة تعليم الوظيفة الواقعية من جواز ترك السورة الكاملة في الصلاة، وهو وإن كان مرجوحاً ومكروهاً في نفسه، إلا أن في التعليم مصلحة غالبية على هذه المنقصة تتدارك بها، بل يكون راجحاً حينئذ وقد صدرت نظائر ذلك عن الأئمة (عليهم السلام) كثيراً كما لا يخفى.

ومنها: رواية سليمان بن أبي عبدالله قال: «صليت خلف أبي جعفر (عليه السلام) فقرأ بفاتحة الكتاب وآي من البقرة فجاء أبي فسل فقال: يا بني إنما صنع ذا ليفقهكم ويعلمكم»^(٤) لكنها ضعيفة السند ويجري فيها ما سبق آنفاً من الحمل على التقية مع جوابه.

(١) الوسائل ٦: ٤٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٧.

(٢) الوسائل ٦: ٤٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥ ح ١.

(٣) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٨٨ السطر ١.

(٤) الوسائل ٦: ٤٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥ ح ٣.

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) «أنه سئل عن السورة أيصلي بها الرجل في ركعتين من الفريضة؟ قال: نعم، إذا كانت ست آيات قرأ بالنصف منها في الركعة الأولى، والنصف الآخر في الركعة الثانية»^(١) وهي وإن كانت ضعيفة السند أيضاً، لكنّها ظاهرة الدلالة على المطلوب.

ومنها: رواية عمر بن يزيد قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) أيقراً الرجل السورة الواحدة في الركعتين من الفريضة؟ قال: لا بأس إذا كانت أكثر من ثلاث آيات»^(٢).

وحملها على إرادة التكرّر من جنس واحد بأن يأتي بفردين من سورة واحدة في ركعتين خلاف الظاهر جداً، بل هو منافٍ للتقييد بأكثر من ثلاث آيات، إذ لا يظهر وجه للتقييد على هذا التقدير كما لا يخفى، بل المراد توزيع السورة الواحدة بقراءة بعضها في الركعة الأولى، والباقي في الثانية، فهي بحسب المدلول تطابق الرواية السابقة.

ومنها: صحيحة الحلبي والكناني وأبي بصير كلّهم عن أبي عبدالله (عليه السلام) «في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فيأخذ في أخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل أن يركع، قال: يركع ولا يضره»^(٣) فأنّها ناظرة إلى من شرع في سورة ثم في أثناءها انتقل غفلة إلى سورة أخرى، إمّا لمشاهدة بعض آيات السورتين كما قد يتفق كثيراً أو لغير ذلك، فقرأ الصدر من سورة والذيل من سورة أخرى ثم تذكر ذلك قبل الركوع، فحكّمه (عليه السلام) بالركوع وأنّه لا يضرّه، مع أنّه لم يقرأ سورة تامّة يدل على جواز التبعض

(١) الوسائل ٦: ٤٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ٤٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦ ح ٣.

(٣) الوسائل ٦: ١٠١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٤.

وحملها على نسيان الباقي من السورة التي بيده والانتقال إلى سورة أخرى تامة بعيد جداً، إذ ظاهراً أنّ الأخذ في الأخرى مستند إلى النسيان ومبني عليه كما هو مقتضى فاء التفریع^(١) في قوله «فياخذ».

ويبعده أيضاً: قوله: «حتى يفرغ منها» الظاهر بضميمة قوله «ثم يذكر» في استمرار النسيان والذهول عن الانتقال إلى الفراغ من السورة، فإنه لا يلائم إلا مع المعنى الذي ذكرناه كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر قال: «سألته عن الرجل يفتتح سورة فيقرأ بعضها ثم يخطئ ويأخذ في غيرها حتى يجتمها ثم يعلم أنه قد أخطأ، هل له أن يرجع في الذي افتتح وإن كان قد ركع وسجد؟ قال: إن كان لم يركع فليرجع إن أحب، وإن ركع فليمض»^(٢) فأنها ظاهرة في المعنى الذي قدّمناه. وقوله (عليه السلام) «إن أحب» كالصریح في جواز التبعض كما لا يخفى.

هذه مجموع الروايات التي استدلّ بها على عدم الوجوب من كلا النوعين. أعني ما كان صريحاً فيه، وما دلّ على جواز التبعض المستلزم لذلك بالتقريب المتقدم، ومقتضى الجمع العرفي بينها وبين الطائفة التي ذكرناها أولاً ممّا كان ظاهراً في الوجوب، هو الحمل على الاستحباب كما هو مقتضى الصناعة في جميع الأبواب من رفع اليد عن ظهور أحد الدليلين بصراحة الآخر، فإنّ الطائفة السابقة ظاهرة في الوجوب، وهذه صريحة في الجواز، فيرفع اليد عن ظهور

(١) التفریع لا يقتضي أكثر من أن سبب انتقاله إلى السورة الأخرى هو نسيانه لتتمة السورة الأولى، وأمّا أنّ انتقاله هذا كان مستنداً إلى الاشتباه والنسيان أيضاً فلا يدل عليه بوجه، بل لعل منصرف الأخذ هو الشروع من الأول دون الوسط. ومنه يظهر النظر في المبعّد الذي ذكره (دام ظله).

(٢) الوسائل ٦: ٨٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٣.

تلك بصراحة هذه وتحمل على الاستحباب، إلا أنه ربما يناقش في ذلك في خصوص المقام من وجهين:

أحدهما: سقوط الطائفة الثانية عن الحجية باعراض المشهور عنها، فلا تصلح للمعارضة مع الطائفة الأولى الظاهرة في الوجوب.

وفيه أولاً: ما ذكرناه في الأصول من منع الكبرى، وأن الإعراض لا يسقط الصحيح عن الحجية، كما أن العمل لا ينجبر به الضعف^(١).

وثانياً: على تقدير التسليم فالصغرى ممنوعة، فإن الإعراض إنما يورث الوهن لكشفه عن خلل في السند فلا يوثق بصدوره، ولذا قيل كلما ازداد صحة ازداد بالإعراض وهناً وبعداً. ولا ينبغي الريب في حصول الوثوق بصدور جملة من هذه الأخبار، كيف وهي من الكثرة بمكان تتجاوز حد الاستفاضة، ورواة أكثرها من أعاضم الأصحاب كزرارة ومحمد بن مسلم وأضرابهما. وقد ضبطها أرباب الحديث في مجاميعهم، بل قد أفتى جم غفير من أساطين الأعلام بمضمونها من القدماء والمتأخرين، كالشيخ في النهاية^(٢)، والعلامة في المنتهى^(٣) والمحقق في الاعتبار^(٤)، والديلمى في المراسم^(٥)، وكذا ابن أبي عقيل والاسكافي^(٦) وقواه في

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٤٠، ٢٤١.

(٢) النهاية: ٧٥.

(٣) انظر المنتهى ١: ٢٧٢ [ولكن عبارة المنتهى صريحة في الوجوب وإن نسب الاستحباب إليه جماعة من الأعلام].

(٤) الاعتبار ٢: ١٧٣.

(٥) المراسم: ٦٩.

(٦) حكاة عنه في المختلف ٢: ١٦١، [ولم نعثر على قول ابن أبي عقيل والموجود في المختلف وغيره أنه قائل بالوجوب].

التنقيح^(١)، واختاره في المدارك^(٢) والسبزواري في الذخيرة والكفاية^(٣) وصاحب المفاتيح^(٤) وغيرهم.

نعم، القول بالوجوب أكثر وأشهر، ولكن القائل بالعدم أيضاً كثير كما عرفت، ومعه كيف يمكن دعوى الوثوق بعدم صدور هذه الأخبار وهي برأى منهم ومسمع، بل إنَّ النفس تطمئن بصدور جملة منها فضلاً عن الوثوق به كما لا يخفى. والإعراض إنما يوجب الوهن لو كانت الرواية واحدة أو اثنتين ممَّا يوجب سلب الوثوق بالصدور لكشفه عن خلل في السند كما مرَّ، لا ما إذا كانت بهذه المثابة من الكثرة.

ثانيتها: أنَّها موافقة لغير مذهبنا فتحمل على التقية.

ويردّه: ما هو المقرّر في محلّه من أنَّ الترجيح بالجهة فرع استقرار المعارضة المتوقف على امتناع الجمع الدلالي^(٥)، وهو ممكن في المقام بالحمل على الاستحباب الذي به يحصل التوفيق العرفي بين الطائفتين كما هو المطرد في جميع الأبواب فلا تصل النوبة إلى الترجيح المزبور، ولذا لو أغضينا النظر عن موافقة الجمهور لإحدى الطائفتين، وعن ذهاب المشهور إلى الأخرى، وقصرنا النظر على نفس مدلولها فحسب، لجمعنا بينها بالحمل على الاستحباب بلا ارتياب كما هو الحال في سائر الأبواب.

فالانصاف: أنَّ المناقشتين ضعيفتان، ومقتضى الصناعة هو الالتزام باستحباب

(١) التنقيح ١: ١٩٨.

(٢) المدارك ٣: ٣٤٧.

(٣) الذخيرة: ٢٦٨ السطر ٤٢، الكفاية: ١٨ السطر ٢٢.

(٤) المفاتيح: ١: ١٣١.

(٥) مصباح الأصول ٣: ٣٧٦.

إلا في المرض والاستعجال^(١) فيجوز الاقتصار على الحمد، وإلا في ضيق الوقت أو الخوف ونحوهما من أفراد الضرورة، فيجب الاقتصار عليها وترك السورة.

السورة، إلا أنه مع ذلك كله في النفس منه شيء، والجزم به مشكل جداً لمخالفته مع الشهرة الفتوائية والاجماع المنقولة على الوجوب كما تقدّمت^(١) من أعظم الأصحاب وقد عرفت قوة الاشتهار به سيّما بين المتأخرين، بل كادت تبلغ الاجماع لديهم كما مرّ، وليس من الهين رفضها وعدم الاعتناء بها فالمسألة لا تخلو عن الاشكال، ولا نجد في المقام أجدر من التوقف والاحتياط الذي هو سبيل النجاة وحسن على كل حال، والله سبحانه أعلم.

(١) بناءً على وجوب السورة كما هو الأحوط على ما عرفت، فلا ريب في سقوطها في موارد:

منها: المأموم المسبوق إذا خاف عدم إدراك الإمام في الركوع، ويدل على السقوط فيه صحيحة زرارة المتقدمة في أدلة القول بالوجوب^(٢).

وهذا لا إشكال فيه كما لا خلاف، إنّما الكلام في أنّ السقوط هل هو على وجه العزيمة أو الرخصة؟

الظاهر هو الأوّل، بل لا ينبغي الريب فيه، لمنافاة القراءة مع المتابعة الواجبة سواء أكان وجوبها شرطياً كما هو المختار أم نفسياً كما عليه الماتن، فالإتيان بها إمّا موجب للإثم، أو مخلّ بشرط الجماعة وعلى التقديرين فهي ليست جزءاً من الصلاة، نعم بناءً على جواز العدول إلى الفرادى في الأثناء فالسقوط رخصة فيجوز له الإتيان بها بقصد الجزئية بعد تحقق القصد المزبور المرخص فيه. وتام

(١) في ص ٢٦٤.

(٢) الوسائل ٨: ٣٨٨ / أبواب صلاة الجماعة ب ٤٧ ح ٤.

الكلام في مبحث الجماعة إن شاء الله تعالى .

ومنها: حال المرض، ولا إشكال أيضاً في السقوط فيه، للتصريح به في صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة: «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها»^(١).

إنّما الكلام في جهتين: إحداها: أنّ السقوط هل هو على وجه الرخصة أو العزيمة؟

الظاهر هو الثاني فيما لو أراد الاتيان بها بقصد الجزئية، لمنافاة الجزئية مع فرض السقوط، فع الالتزام بسقوطها حال المرض كما تضمنه الصحيح المتقدم لا يعقل أن يكون جزءاً في هذا الحال، فإنّ الجزء ما يتقوم به المأمور به ولا يسوغ تركه لانتفاء المركّب بفقده، فكيف يجتمع ذلك مع الحكم بالسقوط المستلزم لجواز الترك، وعليه فالاتيان بها بقصد الجزئية تشريع محرّم، فيكون سقوطها على وجه العزيمة لا محالة.

نعم، لو أريد بها قصد القرآن دون الجزئية، أو أتى بها بعنوان الجزء المستحب كما عبّر به في كلماتهم، المبني على ضرب من التوسع والمساحة كما لا يخفى، كان السقوط حينئذ على وجه الرخصة، والوجه فيه ظاهر.

الثانية: هل السقوط في هذا الحال يختص بمحصل المشقة في فعلها فلا سقوط بدونها أو لا؟ ظاهر جمع منهم المحقق الهمداني (قدس سره) الأوّل، وعلله (قدس سره) بأنّ ذلك مقتضى مناسبة الحكم والموضوع^(٢).

أقول: قد يكون الأمر كذلك في بادئ النظر، لكن الظاهر خلافه، إذ المريض

(١) الوسائل ٦: ٤٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٥.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٨٨ السطر ٢٨.

بأي مرحلة فرضناه حتى المصلي مستلقياً لا مشقة عليه غالباً في التكلم بسورة يسيرة كالتوحيد مثلاً سيّماً مع عدم احتياجه إلى مؤونة الاسماع، لعدم كون المخاطب من البشر. نعم، ربما يفرض شدة المرض بمثابة يشق عليه ذلك أيضاً لاقترانه بثقل في لسانه، أو استيلاء المرض شديداً بحيث يصعب عليه حتى تلك التلاوة اليسيرة، لكنه فرض نادر جداً^(١) لا يمكن حمل الاطلاق عليه، فالأقوى في النظر تعميم السقوط لصورتي المشقة وعدمها، عملاً باطلاق الدليل بعد امتناع حمله على الفرد النادر، ومن الجائز أن تكون الصحة دخيلة في ملاك الوجوب كما يقتضيه الاطلاق، لكن الاحتياط لا ينبغي تركه.

ومنها: موارد الاستعجال والخوف، ويدل على السقوط فيها صريحاً صحيح الحلبي المتقدم: «لابأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً»^(٢).

والكلام هنا من حيث كون السقوط على وجه الرخصة أو العزيمة، وأنّ الحكم يختص بحال المشقة أم لا، هو الكلام فيما تقدّم في المريض حرفاً مجرف، فهو على وجه العزيمة مع قصد الجزئية، وعلى وجه الرخصة بقصد القرآن، كما أنّه يعم صورتي المشقة وعدمها عملاً باطلاق النص، إذ فرض بلوغ العجلة والخوف مثابة يشق عليه التأخير حتى بمقدار قراءة سورتين قصيرتين لا يستوجبان من الزمان أكثر من دقيقة واحدة بل أقل، فرض نادر جداً لا يمكن حمل الاطلاق

(١) غير خفي أنّ مناسبة الحكم والموضوع التي ادّعاها المحقق الهمداني (قدس سره) تكون كقرينة متصلة تستوجب الاختصاص بهذا الفرض وإن قل وندر، إذ لبت شعري كيف يحتمل سقوط السورة عن المريض الذي ينفعه التكلم أو لا يضره ولا ينفعه، لعدم ارتباطه به بوجه، فلا مناص من أن يراد به من يشق التكلم عليه. ومن البين أنّه لا مانع من الحمل على الفرد النادر إذا اقتضته القرينة.

(٢) الوسائل ٦: ٤٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٢.

عليه كما مرّ.

ثم إنّ السقوط بمجرد الاستعجال العرفي وإن لم يبلغ حدّ المشقة لا ينافي أصل الوجوب، كما ربما يتوهم، إذ لا غرابة في ذلك بعد مساعدة الدليل، ومن الجائز أن يختص ملاك الوجوب بغير صورة العجلة، وقد وقع نظيره في القصر والالتزام فالركعتان الأخيرتان من الرباعية تسقطان لدى السفر وإن كان السفر باختياره ولم تكن حاجة تدعو إليه ولا مشقة في صلاة المسافر تاماً، فكما أنّ ملاك وجوب التمام مقيد بعدم السفر سواء أكانت هناك مشقة أم لا، فليكن ملاك وجوب السورة أيضاً مقيداً بعدم العجلة من غير فرق بين المشقة وعدمها.

ومنها: ضيق الوقت، ولا خلاف أيضاً في سقوطها به. وتفصيل الكلام أنّه قد يفرض الضيق بالنسبة إلى مجموع الصلاة فلا يمكنه درك تمام الصلاة في الوقت مع القراءة، وأخرى يفرض بالنسبة إلى الركعة الواحدة، فلو قرأ السورة لا يدرك من الوقت حتى مقدار الركعة الواحدة.

أمّا في الصورة الأولى: فلا محالة تقع المعارضة بين دليل الوقت وبين دليل وجوب السورة، وحيث إنّ الدليل الأوّل له إطلاق يعم حال التمكن من السورة وعدمه، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ...﴾^(١) إلخ وقوله (عليه السلام): «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان إلّا أنّ هذه قبل هذه، ثم إنك في سعة منها حتى تغيب الشمس...» إلخ^(٢) وليس كذلك الثاني، إذ ليس في أدلّة السورة ما يتضمن إطلاقاً يصح التعويل عليه، فإنّ عمدتها مفهوم صحيحة الحلبي المتقدمة^(٣) ولا ريب أنّها ناظرة إلى المتمكن من السورة وأنّه في فرض التمكن

(١) الإسراء: ١٧، ٧٨.

(٢) الوسائل ٤: ١٢٦ / أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥، (نقل بالمضمون).

(٣) الوسائل ٦: ٤٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٢.

تجب إن لم تكن عجلة وإلا فتسقط، فلا إطلاق لها لغير المتمكن كي تعمّ المقام وكذا الحال في صحيحة عبدالله بن سنان^(١) ومعاوية بن عمار^(٢) وغيرهما فإنها بأجمعها ناظرة إلى صورة التمكن. وعليه فلا مناص من تقديم الدليل الأوّل فتسقط السورة حينئذ لعدم التمكن منها بعد وجوب مراعاة الوقت، بل إن سقطها على وجه العزيمة أيضاً، فليس له الاتيان بالسورة، لاستلزامه التعجيز الاختياري بالنسبة إلى الوقت الأوّل الذي هو محرّم عقلاً، ولا مجال للتمسك بدليل من أدرك في مثل ذلك كما لا يخفى.

وأما في الصورة الثانية: فقد يقال إنّ الحال أيضاً كذلك، فإنّ وجوب مراعاة الوقت الاختياري ساقط بالعجز حسب الفرض، وبما أنّه متمكن من إدراك الركعة فتنتقل الوظيفة إلى مراعاة الوقت الثانوي الذي هو بدل اضطراري فهو مكلف بالصلاة في الوقت بعد ملاحظة دليل التوسعة، فتقع المعارضة حينئذ بين هذا الدليل وبين دليل وجوب السورة، وحيث إنّ الثاني لا إطلاق له يعمّ المقام كما مرّ بخلاف الأوّل، فيتقدم فيجب إدراك الركعة وإن استلزم ترك السورة لقصور دليلها عن إثبات الوجوب في الفرض.

وفيه: أنّ دليل وجوب السورة وإن لم يكن له إطلاق كما ذكر، إلاّ أنّه لا مجال للتمسك بدليل من أدرك أيضاً، فإنّه يشبه التمسك بالعام في الشبهة المصدقية إذ الدليل يختص - لا محالة - بالمتمكن من إدراك الركعة، وصدقه في المقام يتوقف على عدم وجوب السورة كي لا تكون دخيلة في الركعة التامة، مع أنّه بعد أوّل الكلام، إذ من الجائز وجوبها واقعاً وإن كان الدليل عليه في مرحلة الاثبات قاصراً، ومع احتمال الدخل كيف يمكن التمسك بإطلاق من أدرك، ومن

(١) الوسائل ٦: ٤٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٥.

(٢) الوسائل ٦: ١١٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٣ ح ١.

المعلوم عدم تعرض هذا الدليل لمصداق الركعة والأجزاء المعتبرة فيها، وهل التمسك به إلا من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وبالجملة: كما لا إطلاق لدليل السورة، لا إطلاق لدليل الوقت أيضاً فتوجه التكليف إليه بالصلاة في الوقت مشكوك من أصله، لاحتمال سقوطها عنه والانتقال إلى القضاء، كما في فاقد الطهورين، وحينئذ قد يبدو في النظر ما احتمله المحقق الهمداني من لزوم الجمع بين الأداء والقضاء، عملاً بالعلم الاجمالي بوجود أحدهما^(١)، لكن الأقوى تعيين الأداء، فيأتي بركعة خالية عن السورة في الوقت ويتم الصلاة خارجه، ولا حاجة إلى القضاء وذلك نتيجة الجمع بين أمور ثلاثة:

أحدها: ما دلّ على عدم سقوط الصلاة بحال، من الاجماع والضرورة وخصوص صحيحة زرارة الواردة في المستحاضة من قوله (عليه السلام) «فاتها لاتدع الصلاة بحال»^(٢) كما مرّ التعرض لها غير مرّة.

ثانيها: ما هو المعلوم من عدم كون السورة - ولو قلنا بوجودها - من مقومات الصلاة وأركانها، وعدم دخلها في حقيقتها وماهيتها، فيصدق اسمها على الفاقد لها بالضرورة، بل يظهر من حديث التثليث أنّ قوامها بالطهور والركوع والسجود، فصدق الصلاة كصدق الركعة لا يتوقف على الاشتغال على السورة قطعاً، فيشمها دليل عدم سقوط الصلاة بحال.

ونتيجة هذين الأمرين أنّ من تمكن من الصلاة في الوقت وإن كانت فاقدة السورة وجبت، وبعد ضمها إلى الأمر الثالث وهو حديث من أدرك، الموجب لتساع الوقت، ينتج ما ذكرناه من وجوب الصلاة فعلاً، والتكليف نحوها

(١) انظر مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٨٨ السطر ٣٣.

(٢) الوسائل ٢: ٣٧٣ / أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥ (نقل بالمضمون).

ولا يجوز تقديمها عليها^(١).

بايقاع ركعة وإن خلت عن السورة في الوقت وإتمامها خارجه واحتسابها أداءً. أمّا صدق الصلاة فبمقتضى الأمر الثاني، وأمّا وجوبها فبمقتضى الأمر الأوّل، وأمّا كونها في الوقت فللأمر الثالث، لما عرفت من أنّ صدق الركعة لا يتوقف على الاشتغال على السورة، فلا مجال للتأمل في شمول الحديث للمقام وليس ذلك من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية في شيء، ومع ذلك فالاحتياط بضم القضاء لا ينبغي تركه.

(١) اتفق الفقهاء على وجوب تقديم الحمد على السورة، فلو خالف الترتيب عمداً بطل، وهذا ممّا لا خلاف فيه فتوى، إنّما الكلام في مستنده.

فقد استدل له بسيرة المسلمين والتابعين، بل المعصومين أنفسهم (عليهم السلام) فإنّ المعهود عنهم خلفاً عن سلف مراعاة الترتيب.

وفيه: أنّ فعلهم (عليهم السلام) لا يدل على الوجوب. ومنه يظهر الحال في السيرة فإنّها لا تكشف إلّا عن أصل الجواز، وغاية ما يترتب على المواظبة والاستدامة منهم على عمل إنّما هو رجحانه واستحبابه دون الوجوب، إذ كثيراً ما نرى استمرارهم واهتمامهم بالنسبة إلى الأمور المستحبة كما لا يخفى.

واستدلّ له في المستند^(١): بصحيفة محمد بن مسلم^(٢) المتقدمة راوياً لها «بيداً» بدل «يقرأ» لكن الموجود في الوسائل والحدايق^(٣) «يقرأ» كما تقدم

(١) المستند ٥: ٩٨.

(٢) الوسائل ٦: ٣٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ١.

(٣) الحدايق ٨: ٩٢.

فلو قدّمها عمداً بطلت الصلاة للزيادة العمدية إن قرأها ثانياً^(*)، وعكس الترتيب الواجب إن لم يقرأها^(١).

والظاهر أنّه الصحيح^(١)، ولا أقل من اختلاف النسخ وعدم الوثوق بالصحيح منها، فتسقط عن الاستدلال.

ويظهر من الجواهر أنّ النسخة التي عنده كانت «بيداً» أيضاً كما في المستند لتعبيره بروايات البداية بصيغة الجمع، مع أنّها ليست إلا اثنتين كما ستعرف فلولا أنّه (قدس سره) يرى أنّ الصحيحة ثلاثة لهما لم يحسن منه التعبير المزبور. وكيف كان، فالأولى الاستدلال عليه بصحيفة حماد^(٢)، حيث تضمنت تقديم الحمد على السورة بضميمة قوله (عليه السلام) في الذيل «يا حماد هكذا صلّ» الظاهر في الوجوب. وبموثقة سماعة قال: «سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب - إلى أن قال - فليقرأها ما دام لم يركع، فأنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات»^(٣).

وبخبر الفضل بن شاذان المشتمل على التصريح بالبداة بالحمد^(٤) لكنه ضعيف السند، لضعف طريق الصدوق إلى الفضل، فلا يصلح إلا للتأييد. والعمدة ما عرفت من صحيفة حماد والموثقة، فلا إشكال في الحكم.

(١) الاخلال بالترتيب تارة يكون عن عمدٍ، وأخرى عن سهو.

(*) الظاهر صدق الزيادة العمدية وإن لم يقرأها ثانياً.

(١) بل الظاهر أنّ الصحيح ما في المستند، لتطابقه مع الكافي الذي هو أضبط، لاحظ الكافي ٣: ٣١٧ / ٢٨.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥٩ / أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

(٣)، (٤) الوسائل ٦: ٣٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٢، ٣.

أما في صورة العمد، فتارة يأتي بالسورة قبل الحمد بقصد الجزئية، وأخرى بقصد الوظيفة الشرعية، وثالثة بقصد القرآن أو مطلق الذكر.

لاريب في البطلان في الصورة الأولى، للزوم الزيادة العمدية المبطلّة بمجرد الشروع في السورة قاصداً بها الجزئية، سواء أتداركها بعد ذلك وأتى بها بعد الحمد ثانياً أم لا، فإنّ قوام الزيادة باللاتيان بشيء بقصد الجزئية ولم يكن بجزء واقعاً، وهذا العنوان صادق من أول الأمر، ولا يناف ذلك باللاتيان بالوجود الثاني من الطبيعة كما يظهر من المتن وغيره، بل الحال كذلك حتى لو قلنا باستحباب السورة، لعدم الفرق في صدق الزيادة بالمعنى المتقدم بين الوجوب والاستحباب، كما لو قنت في الركعة الأولى بقصد الجزئية.

ولو لم يتم ما ذكرناه من صدق الزيادة من الأول، وتوقف صدقها على الاتيان بالوجود الثاني كما ذكره في المتن، لم يكن وجه للحكم بالبطلان في المقام إذ المستفاد من أدلة الزيادة أنّ المبطل منها إنّما هو إحداث الزائد لا إحداث صفة الزيادة لما سبق، فلا يتحقق البطلان إلا إذا أوجد الزائد متصفاً من أول حدوثه بصفة الزيادة، كما لو أتى بعد الانتهاء عن الجزء المأمور به بفرد ثانٍ من الطبيعة، وأما إذا ارتكب عملاً أوجب اتصاف السابق بالزيادة كما في المقام فلا دليل على البطلان. ولذا لو شرع في بعض كلمات الآية وقبل استكمالها بدا له في العدول لداع من الدواعي فرفع اليد عنها ثم استأنفها كما لو قال: إيا ثم قال: إياك نعبد لا يحكم بالبطلان، لأنّه أحدث صفة الزيادة للسابق، لا أنّه أحدث الزائد.

وبالجملة: فتعليل الحكم بالبطلان في المقام بلزوم الزيادة العمدية إن قرأها ثانياً وعكس الترتيب الواجب إن لم يقرأها كما فعله في المتن غير وجيه، بل الصحيح تعليله بلزوم الزيادة العمدية من أول الأمر، سواء قرأها بعد ذلك أم لا كما عرفت.

وأما الصورة الثانية: أعني ما لو قدّم السورة بعنوان الاستحباب والوظيفة الشرعية دون أن يقصد بها الجزئية، فأدلة الزيادة العمدية غير شاملة لمثل ذلك، لما عرفت من تقوّمها بقصد الجزئية المنفي في الفرض، فلا بطلان من هذه الجهة. نعم، هو تشريع محرّم كما لو قنت في الركعة الأولى بقصد الوظيفة الشرعية. وهل يوجب ذلك البطلان في المقام؟ تقدم الكلام حوله سابقاً^(١)، وقلنا إنّه قد يقال به بدعوى عدم شمول ما دلّ على نفي البأس من قراءة القرآن في الصلاة لمثله، لانصرافه إلى القراءة المحللة دون المحرّمة، فيندرج ذلك تحت عمومات مبطلية التكلم في الصلاة.

وفيه: ما عرفت من أنّ المبطل خصوص كلام الآدمي لا مطلق الكلام والقراءة المزبورة لا تخرج بالحرمّة عن القرآنية حتى تندرج في كلام الآدمي فهو قرآن محرّم كقراءة سور العزائم المحرّمة على الجنب والحائض، وليس من كلام الآدمي في شيء.

وبالجملة: أدلة استحباب القراءة وإن لم تشمل هذا الفرد إلا أنّ أدلة مبطلية الكلام أيضاً غير شاملة له، والمرجع في مثله أدلة البراءة عن المانع.

فالأقوى في هذه الصورة عدم البطلان وإن كان آثماً، فيأتي بالسورة بقصد الجزئية بعد الحمد، ومعه يحصل الترتيب.

وأما الصورة الثالثة: أعني ما لو قدّم السورة لا بقصد الجزئية ولا الوظيفة الشرعية، بل بقصد القرآن، فلا وجه حينئذ للبطلان إلا إذا بنينا على حرمة القرآن بين السورتين، وعمّمناه لمثل المقام ممّا وقع فيه الفصل بين السورتين بالحمد كما ربّما يؤيده إطلاق قوله (عليه السلام) في صحيحة منصور المتقدمة: «لا تقرأ

ولو قدّمها سهواً وتذكّر قبل الركوع أعادها بعد الحمد أو أعاد غيرها ولا يجب عليه إعادة الحمد إذا كان قد قرأها^(١).

في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر^(١)، الشامل لصورتى الفصل والوصل وعمّمناه أيضاً لإعادة السورة نفسها لو أعيدت نفسها في المقام.

إلا أنّك ستعرف إن شاء الله تعالى في محلّه أنّ الأقوى كراهة القران لا حرمة وأما التعميم الأوّل فلا يخلو عن وجه دون الثاني، وتام الكلام في محله، فالأظهر عدم البطان.

(١) تقدّم الكلام في الإخلال العمدي بالترتيب، وأما لو أخلّ به سهواً فإن كان التذكّر بعد الدخول في الركوع فلا شيء عليه، لمضي محل القراءة المعتبر فيها الترتيب، فيشمّلها حديث لاتعاد، لعدم كون الترتيب من الخمسة المستثناة^(٢) وهذا واضح.

وإن كان قبل الدخول في الركوع، فقد يكون التذكّر أثناء السورة، وأخرى بعد الفراغ منها، وثالثة بعد الدخول في الحمد، سواء تذكّر أثناءها أم بعد الفراغ منها.

أما الأوّل: فلا إشكال في الصحة، فإنّ ما تقدم من السورة زيادة سهوية غير مبطلّة، فيأتي بالحمد وبعده بالسورة وهذا ظاهر.

وأما الثاني: فمقتضى القاعدة لزوم إعادة السورة بعد الحمد، فإنّ السورة المأتي بها حيث لم تقع على وجهها لمخالفة الترتيب فهي كالعدم، وقد عرفت أنّ

(١) الوسائل ٦: ٤٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

(٢) وإن شئت فقل: إنّ مرجع الإخلال المزبور إلى نقص السورة وزيادتها، وكلاهما مشمول للحديث.

الزيادة السهوية غير مبطلّة، ومقتضى إطلاق أدلّة الترتيب بعد فرض بقاء المحل وجوب إعادة السورة بعد الحمد وعدم الاكتفاء بما سبق، إذ لا دليل على سقوط السورة حينئذ.

إلّا أنّ في المقام رواية ربما يظهر منها الاجتزاء بما سبق، فلا يجب عليه إلّا الحمد فقط، فكأنّ الترتيب شرط ذكري يسقط لدى السهو، وهي رواية علي ابن جعفر قال: «سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة قال: يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل»^(١).

ومحملها صاحب الوسائل على من تذكّر بعد الركوع، وهو كما ترى، لكونه مخالفاً لما لعله يقرب من صريح الرواية لقوله «ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة» فأنّه كالصريح في كون التذكّر قبل الدخول في الركوع، بل قبل الشروع في الفاتحة. وأجاب في الجواهر^(٢): بأنّ ظاهرها قراءة الفاتحة فيما يستقبل من الركعات بدلاً عن هذه الركعة، وهو مخالف للاجماع، فظاهرها غير ممكن الأخذ، والتأويل لا شاهد عليه فتطرح.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ قوله (عليه السلام) «فما يستقبل» غير ظاهر في إرادة الركعات الآتية كي يخالف الاجماع، بل ظاهره ما يستقبله في الآن الآحق للتذكر وفي نفس هذه الركعة، فيمضي في صلاته ويأتي بالفاتحة حسب ما تقتضيه الوظيفة الفعلية، لبقاء محلها ما لم يركع، فغايتة سقوط رعاية الترتيب لا سقوط الفاتحة عن هذه الركعة.

وقد يقال: إنّها ظاهرة في إرادة المضي في الصلاة والانتيان بالفاتحة، وبعدها

(١) الوسائل ٦: ٨٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٤.

(٢) الجواهر ٩: ٣٤٣.

بالسورة حسباً تقتضيه الوظيفة من مراعاة الترتيب بينهما، فلا دلالة فيها على سقوط السورة والاجتزاء بما سبق كي تخالف القاعدة.

وفيه: أن هذا أيضاً خلاف الظاهر وبعيد عن سياقها جداً، فإن ظاهرها الاختصار على الحمد فحسب كما لا يخفى.

فالانصاف: أن دلالة الرواية على الاجتزاء بما سبق من السورة قوية، لكن الذي يهون الخطب أنها ضعيفة السند لمكان عبدالله بن الحسن، فلا يمكن الاعتماد عليها في الخروج عما تقتضيه القاعدة من لزوم إعادة السورة محافظة على الترتيب.

وأما الثالث: أعني ما لو كان التذکر بعد الدخول في الحمد، إمّا أثناءها، أو بعد الفراغ منها ما لم يركع، فلاريب في وجوب إعادة السورة، لعدم وقوعها على وجهها، فيعيدها أو يأتي بسورة أخرى، وهل تجب إعادة الحمد أيضاً قبلها أو يقتصر على إعادة السورة؟

قد يقال بالأوّل: بل ربما يستظهر ذلك من كل من عبّر باستئناف القراءة وربما يعلل بأن مراعاة الترتيب كما تقتضي تأخير السورة كذلك تقتضي تقديم الفاتحة وأن لا يتقدمها سورة، فكما أن السورة المتقدمة باطلة فكذا الفاتحة المتأخرة، للزوم كون البداية بها، وحيث إن المفروض كون الفاتحة مسبوقه بالسورة فلا يمكن الاجتزاء بها، بل لا بدّ من إعادتها معاً فيجب استئناف الفاتحة ثم السورة بعدها.

وفيه: أن الاستفادة من أدلة اعتبار الترتيب ليس إلاّ عدم مسبوقية الفاتحة بالسورة المأمور بها، لا عدم المسبوقية بطبيعي السورة وإن لم تكن مصداقاً للمأمور به، وفي المقام ما هو السابق ليس بمأمور به لوقوعه سهواً، وما هو المأمور به متأخر عنه، فليس تقدم مطلق السورة ولو لم تكن مصداقاً للمأمور به بل مشابهاً له قادحاً في مراعاة الترتيب ومخللاً بصدق البداية بالفاتحة.

[١٤٩٣] مسألة ١: القراءة ليست ركناً^(١) فلو تركها وتذكّر بعد الدخول في الركوع صحت الصلاة وسجد سجدي السهو مرتين^(*) مرّة للحمد ومرّة للسورة، وكذا إن ترك إحداها وتذكّر بعد الدخول في الركوع صحّت الصّلاة وسجد سجدي السهو،

ثم لو تنازلنا وشككنا في مانعية السورة المشابهة، بأن احتملنا اعتبار عدم سبق طبعي السورة، فيكفي في رفع هذا الاحتمال إطلاق أدلة البداية بالحمد وعلى فرض عدم ثبوت مثل هذا الاطلاق فتكفينا أصالة البراءة عن مانعية السورة المشابهة السابقة على الحمد.

هذا، ولو بنينا على ثبوت المانعية فقتضاها بطلان الصلاة رأساً لا إعادة الفاتحة فحسب، لعدم حصول التدارك بذلك، إذ مهما أعادها فهي لا محالة مسبوقة بطبعي السورة، فلا يمكن الاتيان بفاتحة غير مسبوقة بالسورة كما هو ظاهر.

ونظير المقام ما لو سها فقدّم الصلاة على النبي وآله على التشهد ثم تذكّر فأنه لا ريب في عدم الحاجة إلى إعادة التشهد ثم الصلاة بل يقتصر على الاتيان بها عقيب التشهد المأتي به، والسر هو ما عرفت من أنّه إنّما يعتبر في التشهد أن لا يكون مسبوقاً بالصلاة المأمور بها دون طبعيها كي لا يصح الاجتزاء بالتشهد المأتي به.

(١) بلاخلاف ولا إشكال وإن كان ظاهر بعض النصوص هو الركنية كصحيح محمد بن مسلم^(١) وموثق سماعة^(٢) المتقدمين الدالّين على أنّه لا صلاة إلا بفاتحة

(*) على الأحوط، وسيجيء اختصاص الوجوب بموارد خاصة.

(١) الوسائل ٦: ٨٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ٤.

(٢) الوسائل ٦: ٨٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

الكتاب، إلا أنه لا بدّ من رفع اليد من ظاهرهما وحملها على فرض تعمد الترك، وذلك لجملة من الروايات المعتبرة الدالة على أنّ القراءة سنّة ومن نسي السنّة فلا شيء عليه، كصحيح زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) «قال: إنّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنّة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه»^(١) وصحيح علي بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عمّن ترك قراءة القرآن ما حاله؟ قال: إن كان متعمداً فلا صلاة له، وإن كان نسي فلا بأس»^(٢). وصحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه «قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنّة، والتشهد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة»^(٣).

إلى غير ذلك من الروايات التي تفسّر الطائفة الأولى من الأخبار وتوجب حملها على فرض العمد، فعدم الركنية ممّا لا إشكال فيه. وعليه فلو تركها سهواً وتذكّر بعد الدخول في الركوع صحت صلاته، لفوات محلها من جهة استلزام تداركها زيادة الركن وهو الركوع وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في أنّه هل تجب عليه سجدتا السهو أو لا؟ وعلى فرض الوجوب هل اللازم التعدد مرّة للحمد وأخرى للسورة كما في المتن، أو تكفي المرّة الواحدة؟

سيجيء التعرض لذلك إن شاء الله تعالى في مبحث الخلل، ويتبين ثمة أنّ السجدة ليست لكل زيادة ونقيصة، وإنّما هي خاصة بموارد مخصوصة ليس

(١) الوسائل ٦: ٨٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٨٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ٥.

(٣) الوسائل ٦: ٩١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٥.

ولو تركها أو إحداهما وتذكر في القنوت أو بعده قبل الوصول إلى حدّ الركوع^(١) رجع وتدارك، وكذا لو ترك الحمد وتذكر بعد الدخول في السورة رجع وأتى بها ثم بالسورة.

[١٤٩٤] مسألة ٢: لا يجوز قراءة ما يفوت الوقت بقراءته من السور الطوال^(٢)، فإن قرأه عامداً بطلت صلاته وإن لم يتمه إذا كان من نيته الاتمام حين الشروع، وأمّا إذا كان ساهياً، فإن تذكر بعد الفراغ أتمّ الصلاة وصحت وإن لم يكن قد أدرك ركعة من الوقت أيضاً^(*) ولا يحتاج إلى إعادة سورة أخرى، وإن تذكر في الأثناء عدل إلى غيرها إن كان في سعة الوقت، وإلا تركها وركع وصحت الصلاة.

المقام منها، وأنّ العبرة إنّما هي بوحدة السهو وتعدده دون المنسي، وإلا لزم أن يكون لكل آية سجدة خاصة وهو كما ترى، وتام الكلام هناك.

(١) لبقاء محل التدارك، بعد عدم وقوع القنوت في محله، فيشملة إطلاق ما دلّ على الاتيان بالقراءة عند نسيانها ما لم يركع، ومنه يظهر الحال فيما بعده.

(٢) هذا ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال، إلا أنّ هذه الحرمة ليست ذاتية ناشئة من اقتضاء الأمر بالشيء - وهو إيقاع الصلاة بتامها في الوقت - للنهي عن الضد - وهو قراءة السور الطوال - لتفسد العبادة لمكان النهي، لفساد المبنى كما حقق في الأصول^(١)، وإنّما هي حرمة عرضية من جهة استلزامها تفويت الوقت، وإيقاع بعض الصلاة خارجه وهو محرم، وإلا فجرد قراءة السورة الطويلة ليست بنفسها محرمة. وعلى هذا يحمل ما ورد في صحيح أبي بكر الحضرمي

(*) الصحة في هذا الفرض لا تخلو من إشكال بل منع.

(١) محاضرات في أصول الفقه ٣: ٩ وما بعدها.

عن أبي عبدالله (عليه السلام): «لا تقرأ في الفجر شيئاً من ال حم»^(١)، فإنّ ال حم لا خصوصية لها، وإنّما يكون النهي من جهة استتباعها وقوع بعض الصلاة خارج الوقت.

وتوضّح ما ذكرناه: موثقة عامر بن عبدالله قال: «سمعت أبا عبدالله (عليه السلام) يقول: من قرأ شيئاً من ال حم في صلاة الفجر فاتته الوقت»^(٢)، فإنّها تكشف عن أنّ النهي عن قراءة تلك السورة إنّما هو بملاك فوات الوقت من جهة قصر أمد ما بين الطلوعين وطول تلك السورة.

وهل المراد بذلك وقت الفضيلة أو الإجزاء؟^(٣) لا يهمننا ذلك فيما نحن بصدده من تعيين الملاك وإن كان النهي على الأوّل تنزيهاً وعلى الثاني تحريماً.

وعامر الراوي للخبر وإن تضاربت فيه الروايات من حيث المدح والذم، إلّا أنّ تلك الروايات بأجمعها ضعاف لا يمكن الاعتماد عليها، والعمدة وقوعه في أسانيد كامل الزيارات، فتكون الرواية موثقة كما ذكرنا.

(١) الوسائل ٦: ١١١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٤ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ١١١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٤ ح ١.

(٣) يشكل إرادة وقت الفضيلة: بأنّ قراءة سورة الدخان التي هي من الحواميم لا تستغرق أكثر من بضع دقائق، مع أنّ وقت الفضيلة يستمر إلى أن يتجلّل الصبح السماء. وأشكّل منه إرادة وقت الإجزاء، فإنّ قراءة أطول الحواميم وهي سورة غافر لا تستغرق على أبعد التقادير أكثر من نصف ساعة، مع أنّ ما بين الطلوعين يزيد على ذلك بكثير. أضف إلى ذلك: أنّ في القرآن سوراً كثيرة أطول من الحواميم بكثير، فلماذا خصّها الإمام (عليه السلام) بالذكر. والتحقيق: أنّ رواية عامر لا عبرة بها لضعف سندها. ولا ينفع وجود عامر في أسناد كامل الزيارات بعد أن لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة.

وأما صحيحة الحضرمي فهي عارية عن التعليل فلتحمل على ضرب من الكراهة والتنزيه.

وكيف ما كان، فلو خالف فقرأ السور الطوال في تلك الحال، فإن كان متعمداً في ذلك فالمتسالم عليه بين الأصحاب هو بطلان الصلاة، وليس وجهه هو حرمة قراءة هذه السورة، والحرام لا يمكن التقرب به. إذ فيه أولاً: أنّ هذه الحرمة ليست ذاتية بل عرضية كما عرفت، فهي بنفسها صالحة للتقرب بها.

وثانياً: سلّمنا أنّها ذاتية إلا أنّك عرفت قريباً أنّ المبطل إنّما هو خصوص كلام الآدمي، وأمّا غيره فلا دليل على بطلان الصلاة به، وإن كان قرآناً محرّماً فجرد كون قراءة هذه السورة محرّمة لا يقتضي البطلان، ولذا لو قرأها لا بعنوان الجزئية بل بعنوان مطلق القرآن ثم عدل عنها إلى سورة قصيرة ولم يقع شيء من الصلاة خارج الوقت، صحت صلاته بلا إشكال.

وثالثاً: سلّمنا أنّ مطلق الكلام المحرّم مبطل لا خصوص كلام الآدمي، إلا أنّ غايته بطلان خصوص هذا الجزء لا أصل الصلاة، فلو عدل عنها إلى سورة أخرى قصيرة إن كان الوقت واسعاً، أو ترك السورة رأساً من جهة أنّ ضيق الوقت من مسوغات تركها صحت صلاته، إذ ليس هناك ما يوجب البطلان كما لا يخفى.

كما وليس الوجه هو لزوم ترك الجزء لو اقتصر على تلك السورة المفروض عدم جزئيتها لحرمتها، وتحقق القرآن المحرّم لو قرأ سورة أخرى قصيرة. إذ فيه أولاً: منع حرمة القرآن، بل غايته الكراهة كما سيبيجيء إن شاء الله تعالى في محله^(١).

وثانياً: أنّه على فرض الحرمة فهي مختصة بما يصلح أن يكون فرداً ومصدّقاً للمأمور به، دون مثل المقام الذي لا تصلح إحدى السورتين أن تكون فرداً

للمأمور به وجزءاً للصلاة كما عرفت .

بل الوجه في ذلك: أنّها لمكان حرمتها من أجل كونها مفوّتة للوقت خارجة عن حيز الأمر، وغير سالحة للجزئية. إذن فالإتيان بها بهذا القصد مصداق للزيادة العمدية المبطلّة، فإنّها - كما عرفت غير مرّة - متقوّمة بإتيان شيء بقصد الجزئية^(١) ولم يكن في الواقع جزءاً، فيشملة قوله (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعلية الاعادة»^(٢) لعدم قصور في شموله لهذا المورد.

نعم، لو قرأ هذه السورة لا بعنوان الجزئية بل بعنوان القرآن، ثم عدل إلى سورة قصيرة، أو لم يقرأ من جهة ضيق الوقت وأدرك ولو ركعة من الوقت صحت صلاته، لعدم الإخلال بشيء منها كما هو واضح.

ثم إنّه لا فرق في الحكم ببطان الصلاة في فرض التعمّد بين ما إذا كان قاصداً قراءة تلك السورة من أوّل الشروع في الصلاة، وبين ما إذا قصدتها بعد الفراغ من الفاتحة، غاية أنه في الفرض الأوّل تكون الصلاة باطلة من أوّل الشروع، لعدم الأمر بهذه الصلاة، إذ الأمر متعلق بالمركب من غير هذه السورة ومع عدم الأمر تكون الصلاة باطلة، فإنّ ما هو المأمور به لم يقصد، وما قصد ليس بمأمور به. وأمّا في الفرض الثاني فحيث إنّه كان عند الشروع قاصداً للأمر الواقعي المتعلق بالمركب من غير هذه السورة، فما لم يشرع في تلك السورة

(١) قصد الجزئية في المقام يتوقف على القول بوجوب السورة، والسيد الأستاذ (دام ظله) يستشكل فيه ويحتاط وجوباً كما تقدم [في ص ٢٦٤] كما وينكر الجزء الاستحبابي فعلى مبناه (دام علاه) ليس للمصلي أن يقصد الجزئية الجزئية بالسورة المأتية، فإنّه تشريع محرّم، ولا الرجائية، لعدم احتياها فيما يفوت به الوقت، على أنّها لم تكن حينئذ من الزيادة العمدية كما لا يخفى، فلا مناص من الإتيان بعنوان القرآن، ومعه لا يسبق مجال للاستدلال.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل ب ١٩ ح ٢.

كانت الصلاة صحيحة، وإنما تبطل بالشروع فيها وإن لم يتمها، لتحقق الزيادة العمدية بمجرد ذلك كما عرفت، هذا كله في فرض العمد.

وأما إذا كان ساهياً، فقد يكون التذكّر بعد الفراغ من السورة وقد يكون أثناءها. أمّا الفرض الأوّل، فقد ذكر الماتن (قدس سره) أنّه يتم الصلاة وتصح وإن لم يكن قد أدرك ركعة من الوقت أيضاً.

أقول: أمّا إذا كان قد أدرك ركعة من الوقت فضلاً عما إذا أدرك جميع الوقت ولو من دون قراءة السورة في الركعة الثانية فالحكم بالصحة واضح، لأنّ السورة المقروءة باعتبار كونها زيادة سهوية فغايتها أن يكون وجودها كعدمها وعدم الاتيان بسورة أخرى غير ضائر بعد فرض ضيق الوقت الذي هو من مسوّغات تركها، ومقتضى أنّ من أدرك ركعة من الوقت فكأنّما أدرك الوقت كله، هو كون هذه الصلاة بمنزلة الواقعة بتامها في الوقت، فلا خلل فيها بوجه. وأمّا إذا لم يدرك حتى مقدار ركعة من الوقت فلانعرف حينئذ وجهاً للصحة ضرورة أنّه في هذا الحال لا أمر له حتى الاضطراب منه بالصلاة أداءً، كما أنّه لم يكن بعد مأموراً بالقضاء. والصلاة الملقّقة من الأداء والقضاء، بأن يكون بعضها بداعي الأمر الأدائي، وبعضها الآخر بداعي الأمر القضائي لا دليل عليه فبداعي أيّ أمر يأتي بهذه الصلاة.

نعم، قد يقال: كما قواه المحقق الهمداني (قدس سره)^(١) إنّ الصلاة الأدائية والقضائية واجبة بملاك واحد - وهو الاتيان بطبيعي الصلاة، سواء أكانت في الوقت أم في خارجه - غايتها أنّ وجوب الصلاة أداءً له ملاك آخر، وهو أن يؤتى بتلك الطبيعة في الوقت، فتكون الصلاة الأدائية واجبة بملاكين من باب تعدّد المطلوب، ولذا يكون القضاء تابِعاً للأداء، فاذا لم يكن متمكناً من إيقاع

(١) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٩٥ السطر ٢٩.

تمام الصلاة في الوقت وجب عليه أن يأتي بها بنفس ذاك الأمر الأوّلي، ففي الفرض يكون المصلي قاصداً للأمر لا أنه لا أمر له.

إلا أن هذا لا يمكن المساعدة عليه بوجه، فإنه خلاف ظواهر الأدلة جداً فإنّ ظاهرها وجوب الصلاة بين الحدين بأمر واحد وملاك فارد، ومن باب وحدة المطلوب، ولذا قالوا إنّ القضاء يحتاج إلى أمر جديد، وأنكروا تبعيته للأداء، والأمر مفقود إلا بعد خروج الوقت، كما أنّ الأمر الأدائي أيضاً غير متحقق فلا أمر رأساً، ولذا تكون الصلاة في هذا الفرض باطلة.

وأما إذا كان التذکر في أثناء السورة، فإن كان الوقت واسعاً لتمام الصلاة مع سورة قصيرة عدل إليها تحفظاً على إيقاع الصلاة الكاملة في الوقت، ولا تقدر تلك الزيادة لكونها سهوية. وإن كان الوقت لا يسع لتمام الصلاة إلا مع ترك السورة رأساً تركها بالكلية، لما عرفت من كون ضيق الوقت من مسوغات سقوطها، وإن كان لا يدرك من الوقت إلا ركعة واحدة مع السورة القصيرة قرأها وصحّت صلاته من جهة قاعدة من أدرك، كما أنّها تصح إذا أدرك الركعة من غير سورة، نظراً إلى سقوط السورة مع ضيق الوقت.

وأما إذا لم يدرك حتى ركعة واحدة من غير سورة فيجري فيه حينئذ ما مرّ في الفرض السابق بعينه، فإنه لا وجه للحكم بالصحة حينئذ، لعدم وجود الأمر بالصلاة في هذا الحال لا أداءً ولا قضاءً ولا تلفيقاً. وقد عرفت أنّ ما ذكره المحقق الهمداني (قدس سره) من قضية الملاك، وأنّ القضاء تابع للأداء لا يمكن المساعدة عليه بوجه، ففي هذا الفرض لا بدّ من الحكم بالبطلان، وإن كان ظاهر إطلاق كلام الماتن هو الصحة، لكنّها غير صحيحة كما عرفت.

[١٤٩٥] مسألة ٣: لا يجوز قراءة إحدى سور العزائم في الفريضة (*) (١) فلو قرأها عمداً استأنف الصلاة وإن لم يكن قرأ إلا البعض ولو بالبسملة أو شيئاً منها، إذا كان من نيته حين الشروع الاتمام أو القراءة إلى ما بعد آية السجدة.

(١) على المعروف والمشهور، بل ادعي عليه الاجماع في كثير من الكلمات بل عن غير واحد نسبته إلى فتوى علمائنا أجمع، فكأن الحكم مورد للتسالم ولم يسند الخلاف إلا إلى الإسكافي (١)، فذكر أنه يومئ إلى السجود بدلاً عنه ثم يسجد للتلاوة بعد الفراغ عن الصلاة.

ويقع الكلام تارة فيما إذا قرأ سورة العزيمة عمداً وسجد لها، وأخرى فيما إذا لم يسجد سواء أوماً إليه كما ذكره ابن الجنيد أم لا.

أما الأول: فلا إشكال في عدم جوازه وبطلان الصلاة بذلك، للزوم الزيادة العمدية في المكتوبة التي هي مبطله بلا خلاف ولا إشكال، كما وقع التصريح بذلك في روايتين إحداهما معتبرة، وهما رواية زرارة - الضعيفة بالقاسم بن عروة - وصحيحة علي بن جعفر (٢) التي رواها صاحب الوسائل عن كتابه، وطريقه إلى الكتاب صحيح، فقد ورد فيها قوله (عليه السلام) «وذلك زيادة في الفريضة» (٣) فإنّ عنوان الزيادة وإن كان متقوماً بقصد الجزئية كما مرّ غير مرّة

(*) على الأحوط.

(١) حكاها عنه في المعتبر ٢: ١٧٥.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ١، ٤.

(٣) هذه الجملة أثبتها صاحب الوسائل نقلاً للرواية عن قرب الإسناد [قرب الإسناد:

٢٠٢ / ٧٧٦] وكتاب علي بن جعفر [مسائل علي بن جعفر: ١٨٥ / ٣٦٦]. لكن

المنفي في المقام، لأنّه يسجد للتلاوة لا للصلاة، لكنه يستثنى من ذلك خصوص السجود بمقتضى هاتين الروایتين المصرّحتين بأنّه زيادة في المكتوبة أو في الفريضة ويلحق به الركوع بطريق أولى.

فيظهر من ذلك أنّ خصوص الركوع والسجود يمتازان عن بقية الأجزاء بعدم ارتضاء الشارع بزيادتها حتى الصورية منها، وأنّ لكل ركعة ركوعاً وسجدتين لا يضاف عليها شيء ولو بعنوان آخر من سجدة الشكر أو التلاوة ونحوهما.

إلّا أنّ هناك روايات ربما يستظهر منها جواز تلاوة السورة والسجود لها في الصلاة، لكن لا بدّ من حملها على النافلة أو على الاعادة واستئناف الصلاة جمعاً بينها وبين الروایتين المتقدمتين.

منها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) «أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة، قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد»^(١) فإنّها مطلقة تحمل على النافلة بقريئة الروایتين وقيام التسالم على عدم جواز زيادة السجدة في الصلاة كما عرفت، أو على استئناف الصلاة كما يشهد به قوله (عليه السلام): «ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب» فإنّ هذا التعبير مع كونه آتياً بالفاتحة كناية عن الاعادة، ولا يقدر عدم التعرض لتكبيرة

→ العلامة المجلسي أوردها في البحار ٨٢: ١٧١ نقلاً عن الكتابين خالية عنها، كما أنّ كتاب قرب الإسناد بطبعته - الحجرية والنجفية - خالية عنها، نعم هي موجودة فيما نقله في البحار ١٠: ٢٨٥ عن كتاب علي بن جعفر. وبالجملة: فاشتمال كتاب علي بن جعفر على هذه الجملة - التي هي محل الاستشهاد - غير ثابت بعد تعارض ما نقله العاملي والمجلسي في بعض مجلدات البحار مع ما نقله في البعض الآخر، ومعه يشكل الاستدلال بها.

الاحرام، فقد وقع نظير ذلك في أخبار ركعة الاحتياط^(١) فأمر بالقيام وقراءة الفاتحة وأهمل التكبير مع أنها ركعة مستقلة.

ومنها: موثقة سماعة «قال: من قرأ ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ فاذا ختمها فليسجد فاذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع»^(٢) وهذه أيضاً يجري فيها الوجهان من الحمل على النافلة، أو الاستئناف^(٣).

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ غيرها؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب...» الخ^(٤) وهي مروية بطريقتين، في أحدهما ضعف لمكان عبدالله بن الحسن، والآخر الذي يرويه صاحب الوسائل عن كتاب علي ابن جعفر^(٥) معتبر، وهذه لا يجري فيها الوجه الأوّل للتصريح بالفريضة فتحمل على الاستئناف.

وكيف كان، فلا إشكال في البطلان مع تعمد التلاوة وتحقق السجدة.
وأما الثاني: وهو ما إذا لم يسجد سواء أوما إليه أم لا، فالمشهور حينئذ هو البطلان أيضاً ويستدل له بوجوه:

الأوّل: ما استقر به في الجواهر^(٦) بدعوى أنّ الأمر بالسجود أمر بالابطال

(١) الوسائل ٨: ٢١٥ / أبواب الخلل ب ٩ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٧ ح ٢.

(٣) ولكتّها مقطوعة لاتصلح للاستناد كما سيُصرّح به الاستاذ في المسألة السادسة [ص ٣٢٤].

(٤) الوسائل ٦: ١٠٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٤.

(٥) مسائل علي بن جعفر: ١٨٥ / ٣٦٦.

(٦) الجواهر ٩: ٣٤٤.

لكونه زيادة عمدية في المكتوبة وهي مبطله، فكيف يجتمع ذلك مع الأمر بالمضي في الصلاة، وهل ذلك إلا أمر بالمتضادين. فنفس الأمر بالسجود يقتضي البطلان سواء أسجد أم لا، لانتهاء الأمر بالاتمام معه. وهذا نظير ما إذا وجب ارتكاب أحد المفطرات على الصائم كالارتماس لإنقاذ الغريق أو التقيء لأكل المغصوب أو الوطء لمضي أربعة أشهر، أو غير ذلك، فكما لا يجتمع الأمر باتمام الصوم مع الأمر بما يبطله، ولذا يحكم ببطلان الصوم بلا إشكال سواء ارتكب تلك المفطرات أم لا، فكذا في المقام.

وفيه: أنه يمكن تصحيح الأمر بالضدين بنحو الترتب كما حقق في الأصول^(١) فيؤمر أولاً بالسجود للتلاوة، وعلى تقدير العصيان يؤمر باتمام الصلاة، وإنما لا يجري هذا في مورد التنظير لعدم صحة الترتب هناك، إذ يشترط في مورده أن يكون من الضدين اللذين لهما ثالث بحيث يمكن امتثال الأمر بالمهم وعدمه في ظرف عصيان الأهم، وأما الذي يدور أمره بين الوجود والعدم كالنقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما فلا يعقل فيه الترتب، إذ فرض عدم أحدهما مساوق لفرض وجود الآخر، ومعه لا معنى لتعلق الأمر، فكما لا يمكن أن يقال افعَل وإلا فلا تفعل، أو تحرك وإلا فاسكن أو بالعكس، لأن وجود أحدهما في ظرف عدم الآخر ضروري لا يضح تعلق التكليف به، فكذا لا يمكن أن يقال في مورد التنظير كل وإلا فلا تأكل، أو يجب التقيء وإلا فيحرم ويجب المضي في الصوم.

نعم، نظير المقام ما إذا لم يتعلق الأمر بذات المبطل، بل بعنوان الإبطال، كما لو وجب السفر على الصائم لجهة من الجهات فإنه يؤمر أولاً بإبطال صومه بالسفر وعلى تقدير العصيان يؤمر بالمضي في الصوم، فإن السفر ليس من

المفطرات، بل من شرائط وجوب الصوم فيعتبر عدمه في وجوبه، وهما من الضدين اللذين لهما ثالث، إذ يمكن أن لا يسافر ولا يصوم، هذا.

والتحقيق: أنّ مورد التنظير حكمه حكم المقام بعينه فيجري فيه الترتب أيضاً، لكونه من الضدين اللذين لهما ثالث كما فيما نحن فيه، وتوضيحه: أنّ النقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون إذا لوحظا بنحو الطبيعة المطلقة لم تكن بينهما واسطة، وأمّا إذا قيّد أحدهما بقيد تثبت الواسطة لا محالة، وكانا مما لهما ثالث، وهو الفاقد لذلك القيد، كما إذا قال: تحرك وإلا فاسكن في المكان الكذائي، فإنه يمكن عدمهما بالسكون في المكان الآخر.

والمقام من هذا القبيل، لأنّ ترك القيء مثلاً لوحظ مقيداً بقصد التقرب، لأنّ الصوم عبادي، فالترك المعبرة فيه تعبدية، فيؤمر أولاً بالقيء وعلى تقدير العصيان يؤمر بتركه لله، والواسطة بينها هو تركه لا لله، فيكونان من الضدين اللذين لهما ثالث فيجري فيها الترتب.

وبالجملة: أحد النقيضين تعبدي والآخر توصلي، ومثلها ممّا له ثالث، كما يمكن ذلك في التوصليين إذا لوحظ أحدهما مقيداً بقيد كالمثال المتقدم، وأمّا يكونان مما لا ثالث له إذا لوحظا مطلقين كما عرفت، فالصحيح صحة الصوم في مورد التنظير لجريان الترتب فيه كالمقام.

الوجه الثاني: أنّ قراءة السورة معرض للوقوع في أحد المحذورين فتحرم لأنّه إن سجد للتلاوة فيلزمه إبطال الصلاة لمكان الاتيان بالزيادة العمدية المبطلّة وهو حرام، وإن لم يسجد يلزمه ترك السجود الذي هو واجب فوري فهذه السورة محرّمة لأدائها إلى أحد المحذورين، والممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، والمبغوض لا يصلح لأن يتقرّب به، وحرمة العبادة تقتضي الفساد.

وفيه أولاً: أنه مبني على حرمة قطع الصلاة، وهي محل تأمل أو منع.
 وثانياً: أن معرضية السورة لما ذكر لا تستدعي أكثر من حرمتها عقلاً من باب المقدمات المفوّتة فراراً عن الوقوع في أحد المحذورين المزبورين، لا حرمتها شرعاً كي تقتضي الفساد، لعدم كون مقدمة الحرام حراماً. والحاصل: أن السورة في حد ذاتها لم يتعلق بها نهى شرعاً ولا تكون مبغوضة، بل هي صالحة لأن يتقرب بها لعدم قصورها في حد نفسها عن ذلك، وإنما العقل يستقل بتركها حذراً عن الوقوع في الحرام، فلو عصى بسوء اختياره ولم يسجد للتلاوة لم يكن مانع عن صحتها، لما عرفت من عدم قصورها عن وقوعها مصداقاً للواجب.

وثالثاً: مع التسليم، فغايته بطلان السورة دون الصلاة، فله العدول عنها إلى سورة أخرى وإن كان آثماً وصحت صلاته.

والعمدة في المقام إنما هو الوجه الثالث، وهي الروايات الناهية عن قراءة سورة العزيمة في الفريضة، ولا إشكال فيها من حيث السند، لصحة أسانيد بعضها وإن كانت جملة أخرى منها ضعيفة، إنما الإشكال في الدلالة، ووجه الاشكال: أن النهي في هذه الأخبار لا يحتمل أن يراد به النهي التكليفي المولوي، إذ لا يحتمل أن تكون قراءة العزيمة في الصلاة من المحرمات الإلهية، والسّر أن الأوامر والنواهي في باب المركبات من العبادات والمعاملات قد انقلب ظهورها الأوّلي من التكليف النفسي المولوي الوجوبي أو التحريمي إلى الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية أو المانعية.

على أنه لو سلم ذلك فلا موجب للبطلان، إذ المبطل خاص بكلام الآدمي والقراءة المزبورة لا تخرج بحرمتها عن كونها قرآناً ولا تعدّ من كلام الآدمي كي تكون مبطلّة، بل غايته أنه قرآن محرّم، وقد تقدم التعرض لذلك قريباً.

وكيف كان، فلا ينبغي الريب في كون النهي في المقام إرشادياً، وهل هو إرشاد إلى المانعية، نظير النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، أو إرشاد إلى تقيّد السورة بالمأمور بها بعدم كونها من سور العزائم، وأنّ هذه ليست جزءاً من الصلاة، بل الجزء سورة أخرى غيرها، نظير النهي عن السجود على القير الذي هو إرشاد إلى أنّ مثله ليس مصداقاً للسجود الواجب، بل هو مقيد بغيره، أو أنّه إرشاد إلى معنى آخر لا هذا ولا ذلك.

أمّا الأوّل، فبعيد عن سياق هذه الأخبار غايته، إذ النهي لم يتعلق بالصلاة مع هذه السورة كما في مثال ما لا يؤكل، بل بجزء منها وهي القراءة، فغايته فساد الجزء لا أصل الصلاة، فهو نظير النهي عن السجود على القير الذي يكون مقتضى القاعدة في مثله فساد السجود خاصة، وجواز الاتيان بسجود آخر على غير القير لولا قيام الدليل على بطلان الصلاة بزيادة السجود عمداً. وأمّا الثاني، فهو وإن لم يكن بعيداً بحسب النظر البدوي لكن يضعّفه أمران:

أحدهما: أنّه مبني على الالتزام بوجوب السورة حتى يقيد اطلاق دليله بذلك، وقد عرفت أنّه محل مناقشة، بل منع، وإنما الوجوب كان مبنياً على الاحتياط فالجزئية غير ثابتة من أصلها فكيف تكون إرشاداً إلى تقييدها فليتأمل.

ثانيهما: تعليل النهي في ذيل بعض هذه الأخبار بأنّه زيادة في المكتوبة فيظهر من ذلك أنّ سورة العزيمة في حدّ نفسها لا قصور في اتصافها بالوجوب ووقوعها مصداقاً للمأمور به، فلا يتقيد دليل وجوب السورة بعدمها، لكونها واجدة لعين الملاك الذي تشتمل عليه سائر السور، وإنما المانع من قراءتها لزوم السجود الذي هو زيادة في الفريضة.

فالصواب: أنّ النهي في هذه الأخبار إرشاد إلى أمر خارجي، وهو التحذير

عن إيقاع المكلف نفسه في الورطة من دون حزاة في السورة نفسها أصلاً، وهي أنه بعد القراءة إما أن يسجد أو لا، فعلى الأول يلزمه إبطال الصلاة، لمكان الزيادة العمدية، وهو نقض لغرضه من إتمام الصلاة والمضي فيها فإن المؤمن المتشاغل بالصلاة همّه تفريغ الذمة بالامتثال لا الإبطال، وعلى الثاني يلزمه ترك السجود الذي هو واجب فوري، فليس النهي إرشاداً لا إلى المانعية ولا الشرطية، بل إرشاد إلى ما ذكرناه. وعليه فلو عصى ولم يسجد واسترسل في صلاته صحت وإن كان آثماً.

ثم لو بنينا على الوجه الثاني، أعني الارشاد إلى الشرطية وتقيد السورة الواجبة بعدم كونها من العزائم، فغايتها بطلان السورة دون الصلاة، فلو تداركها وأتى بسورة أخرى من دون أن يسجد للتلاوة صحت صلاته، بخلاف ما لو قلنا بالإرشاد إلى المانعية، فآثماً تبطل حينئذ كما هو ظاهر.

ثم إنه ربما يستدل على جواز قراءة العزيمة في الصلاة فيسجد لها وتصح صلاته بروايتين، فتحمل النهي في سائر الأخبار على الكراهة جمعاً.

إحداهما: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع، وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة»^(١)، وقد رويت بطريقتين في أحدهما ضعف لمكان عبدالله بن الحسن، والآخر وهو الذي يرويه صاحب الوسائل بطريق الشيخ عن كتاب علي بن جعفر^(٢) معتبر، لصحة الطريق.

(١) الوسائل ٦: ١٠٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٤.

(٢) مسائل علي بن جعفر: ١٨٥ / ٣٦٦.

بتقريب أنّ المستفاد منها سؤالاً وجواباً المفروغية عن جواز القراءة، وإثماً السؤال عن أنّه متى يسجد وماذا حكمه فارغاً عن عدم قاحية السجدة؟ وقد أقرّ الإمام (عليه السلام) على هذا المعهود في ذهن السائل غير أنّه (عليه السلام) نهاه عن العود المحمول على الكراهة بقرينة الصدر، وحينئذ فقوله «وذلك زيادة في الفريضة» أي شبيهة بها، لا أنّه منها، وإلاّ لحكم (عليه السلام) بالبطلان.

وفيه: أنّ قوله (عليه السلام): «وذلك زيادة في الفريضة» كالصريح في البطلان^(١)، فإنّ مبطلية الزيادة العمدية ممّا لا يخفى على أحد فضلاً عن مثل علي ابن جعفر، فلا وجه لحملة على الشبيهة بالزيادة، ويشهد له قوله (عليه السلام): «ثم يقوم فيقرأ بفتحة الكتاب» فأنّه لا موجب لقراءتها بعد ما قرأها أولاً، فهو كناية عن البطلان واستثناء الصلاة، ولا يقدر عدم التعرض لتكبيرة الاحرام إذ قد وقع نظير ذلك في أخبار ركعة الاحتياط كما أشرنا إليه سابقاً^(٢)، وعليه فالنهي في الذيل محمول على الارشاد بالمعنى الذي قدّمناه، ولا موجب لحملة على الكراهة.

(١) هذه العبارة بمجرد ما مع الغض عمّا دلّ على مبطلية الزيادة لا ظهور لها في البطلان فضلاً عن الصراحة، ولم يثبت كون المبطلية المزبورة في تلكم الأعصار من الواضحات الجلية، كيف وكتاب علي بن جعفر المندرج في البحار وقرب الاسناد مليء بالسؤال عن أمور واضحة في هذه الأعصار بحيث لا يكاد يقع السؤال عنها إلاّ من العوام فكيف يجعل ذلك دليلاً على صراحة الصحيحة في البطلان.

إلاّ أن يقال: إنّ خفاء المبطلية على الراوي - لو سلّم - لم يكن قادحاً في الاستدلال، لظهور الصحيحة في تحقق صغرى الزيادة بمقتضى الأخذ بما هو المنسب منها من إرادة الزيادة الحقيقية دون التنزيلية، وبعد الضم إلى الكبرى المستفاد من سائر الأدلة من مبطلية الزيادة العمدية - وإن خفيت على الراوي نفسه - يتم المطلوب.

الثانية: روايته الأخرى قال: «وسألته عن إمام يقرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال: يقدّم غيره فيسجد ويسجدون وينصرف وقد تمّت صلاتهم»^(١) وهذه صريحة في المطلوب غير أنّها ضعيفة السند لمكان عبدالله بن الحسن.

نعم، رويت بسند آخر صحيح وهو إسناد الشيخ عن أحمد بن محمد عن موسى بن القاسم، عن علي بن جعفر، غير أنّ المتن مضطرب لم يعلم أنّه كما ذكر أم أنّه هكذا، «سألته عن إمام قرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال: يقدّم غيره فيتشهد ويسجد وينصرف هو وقد تمّت صلاتهم»^(٢) فإنّ السندين متحذنان، وكذا المتن إلاّ يسيراً، فهما رواية واحدة، فلو كان الصادر عن المعصوم (عليه السلام) هو المتن الثاني كانت الرواية أجنبية عن المقام، إذ لم يتعرض فيها لسجود المأمومين، فهي ناظرة إلى عدم وجوب السجود بمجرد السماع ولا ربط لها بمحل الكلام كما لا يخفى.

نعم، هناك رواية أخرى دلت على جواز قراءة ما عدا آية السجدة، وهي موثقة عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: في الرجل يسمع السجدة - إلى أن قال - وعن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم، فقال: إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها، وإن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورة غيرها ويدع التي فيها السجدة فيرجع إلى غيرها»^(٣) دلت على جواز قراءة سورة العزيمة في الصلاة ما لم يقرأ آية السجدة، وأنّه مخيّر بين الاختصار عليها والعدول إلى سورة

(١) الوسائل ٦: ١٠٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٥.

(٢) الوسائل ٦: ٢٤٠ / أبواب قراءة القرآن ب ٤٢ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٩٣ / ١١٧٨.

(٣) الوسائل ٦: ١٠٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٣.

وأما لو قرأها ساهياً فإن تذكر قبل بلوغ آية السجدة وجب عليه العدول إلى سورة أخرى وإن كان قد تجاوز النصف، وإن تذكر بعد قراءة آية السجدة أو بعد الإتمام، فإن كان قبل الركوع فالأحوط إتمامها إن كان في أثنائها(*) وقراءة سورة غيرها بنية القرية المطلقة بعد الإيماء إلى السجدة أو الاتيان بها وهو في الفريضة ثم إتمامها وإعادةتها من رأس.

وإن كان بعد الدخول في الركوع ولم يكن سجد للتلاوة فكذلك أوماً إليها أو سجد وهو في الصلاة ثم أتمها وأعادها، وإن كان سجد لها نسياناً أيضاً فالظاهر صحة صلاته ولا شيء عليه، وكذا لو تذكر قبل الركوع مع فرض الاتيان بسجود التلاوة أيضاً نسياناً، فإنه ليس عليه إعادة الصلاة حينئذ^(١).

أخرى، لكنه موقوف على الالتزام بجواز التبويض في السورة وعدم وجوب الاتيان بها كاملة، وقد عرفت فيما مرّ أنه مورد للاشكال.

هذا كله فيما إذا قرأ السورة عمداً، وأما إذا قرأها سهواً فستعرف حكمها في التعليق الآتي.

(١) إذا قرأ سورة العزيمة ساهياً فهناك فروض:

أحدها: أن يكون التذكر قبل بلوغ آية السجدة وقبل تجاوز النصف، ولا إشكال في الصحة حينئذ فيعدل بها إلى سورة أخرى، لبقاء محل العدول ما لم يتجاوز النصف، وما أتى به من الزيادة لكونها سهوية غير قاذحة، بل تصح

(*) بل الأظهر جواز الاكتفاء بالإتمام، والأحوط الإيماء إلى السجدة في الصلاة ثم الاتيان بها بعدها في الفرض وفيما إذا تذكر بعد الدخول في الركوع.

حتى على القول بمأنعية السورة في الصلاة لاختصاصها بحال العمد، إذ مع السهو تدفع بمحدث لاتعاد كما هو ظاهر.

الثاني: أن يكون التذکر قبل بلوغ الآیة وبعد تجاوز النصف، والحکم أيضاً هو الصحة، فإنّ الزیادة السهوئیة غیر قادحة، والأخبار المانعة عن العدول بعد تجاوز النصف منصرفة عن المقام، لاختصاصها بمن كان متمكناً من إتمام السورة المتعدّر فيما نحن فيه، إنّما الاشكال في الفرض:

الثالث: وهو ما إذا كان التذکر بعد تلاوة الآیة الملازم لتجاوز النصف كما لا یخفی، فإنّ فيه وجوهاً:

أحدها: وجوب السجدة، وحيث إنّها زیادة في المكتوبة فتبطل، فكأنّ هذا الوجه هو مقتضى الجمع بين فوریة السجدة ومبطلیة الزیادة.

وفیه: أنّه لا دلیل على فوریة السجدة بهذا المقدار بحيث لا یبطل في تأخیرها بعد الصلاة بعد عدم كونه محلاً بصدق الفوریة العرفیة، سیما إذا كان أمد التأخیر قصیراً، كما لو قرأها في الرکعة الثانية من صلاة الفجر فأنه لا یستوعب من الزمان إلاّ مقدار دقيقة، بل أقل. وأمّا الروایات المتقدمة^(١) المتضمنة للزوم الزیادة في المكتوبة التي یستفاد منها لزوم السجدة في الصلاة فوراً، فوردها العمد فلا تشمل المقام كما لا یخفی^(٢).

ثانيها: ما عن كاشف الغطاء^(٣) من أنّه یسجد وصحت صلاته لعدم لزوم الزیادة، لاختصاصها بما إذا أتى بالسجدة بقصد الجزئیة، والمفروض إتیانها

(١) في ص ٣٠٥.

(٢) لا یخلو التفرقة في فوریة السجدة بین المعتمد والساهي، عن نوع من الخفاء لولا المنع فلا حظ.

(٣) كشف الغطاء: ٢٣٦ السطر ٢٦ [ولكن التعليل غير مذكور].

بقصد التلاوة لا بعنوان الصلاة، فلا تشملها أدلة الزيادة المبطلّة.

وفيه: أنّ هذا يشبه الاجتهاد في مقابل النص، لصراحة الأخبار في مبطلية مثل هذه الزيادة، وإن كانت صورية ولم تكن منها حقيقة، وقد عرفت فيما مرّ أنّ السجود والركوع يمتازان عن بقية الأجزاء في هذا الحكم عملاً بتلك النصوص. هذا مضافاً إلى ما عرفت آنفاً من عدم الدليل على فورية السجدة حتى بهذا المقدار بحيث لا يجهل لاتمام الصلاة.

ثالثها: أنّه يتم صلاته ويسجد للتلاوة بعد الفراغ عنها، وهذا هو مقتضى التحفظ بين إطلاق دليل وجوب السجدة بعد ما عرفت من عدم الدليل على فوريته أكثر من هذا المقدار، وبين دليل جواز المضي في الصلاة وإتمامها، أو وجوب ذلك على الخلاف في حرمة الإبطال وعدمه، فهذا الوجه هو مقتضى الجمع بين الدليلين وهو الأوجه في النظر.

رابعها: ما هو المشهور من أنّه يومئ بدلاً عن السجود ويتم صلاته، واحتمال أنّ الإيماء زيادة في المكتوبة ساقط جداً، لأنّ مورد الأخبار المتضمنة لذلك هو السجود فلا يتعدى إلى بدله كما هو ظاهر.

ويستدل للمشهور بعدة روايات وهي أربع:

الأولى: موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إن صليت مع قوم فقرأ الإمام ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ أو شيئاً من العزائم، وفرغ من قراءته ولم يسجد فأوم إيماءً...» إلخ^(١).

والاعتراض عليها بدلالتها على وجوب السجود مع سجود الإمام فلا تدل على كفاية الإيماء مطلقاً، يندفع بأنّ ظاهرها أنّ القوم من العامة وهم قد يسجدون

(١) الوسائل ٦: ١٠٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٨ ح ١.

وقد لا يسجدون، فلزوم السجود مع سجودهم مبني على التقية لعدم إمكان التخلف عنهم، فالوظيفة الأولية هي الايماء، والسجود إنما هو لضرورة تقتضيه فبدونها كما لو كان منفرداً أو لم يسجد الإمام لم يجب إلا الايماء.

الثانية: موثقة سماعه «قال: مَنْ قرأ ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ فإذا ختمها فليسجد فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع. قال: وإذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزئك الايماء والركوع...» الخ^(١). والاعتراض السابق مع جوابه يجريان هنا أيضاً.

الثالثة: صحيحة علي بن جعفر في كتابه عن أخيه (عليه السلام) قال: «سألت عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال: يومئ برأسه»^(٢).

الرابعة: صحيحته الأخرى قال: «وسألت عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة، فقال: يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع ثم يقوم فيتم صلاته، إلا أن يكون في فريضة فيومئ برأسه إيماءً»^(٣) والأخيرتان أقوى دلالة من سابقتيهما، لسلامتهما عن الاعتراض المزبور كما لا يخفى.

هذا، ولكن الظاهر عدم تمامية الاستدلال بشيء من هذه الأخبار لكونها أجنبية عما نحن فيه، إذ موردها السماع دون القراءة السهوية التي هي محل الكلام، ويشكل التعدي منه إلى المقام وإن كان غير بعيد. ومن هنا كان الأحوط الجمع بين الايماء وبين السجود بعد الصلاة الذي عرفت أنه الأقوى لاحتمال شمول هذه الأخبار للمقام.

(١) الوسائل ٦: ١٠٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٧ ح ٢.

(٢)، (٣) الوسائل ٦: ٢٤٣ / أبواب قراءة القرآن ب ٤٣ ح ٣، ٤.

ثم إنّه هل يقتصر على هذه السورة أو يجب الاتيان بسورة أخرى؟

يبتني الوجوب على كون النهي في الأخبار السابقة إرشاداً إلى تقيّد السورة بالمأمور بها بعدم كونها من العزائم، إذ حينئذ وجود هذه السورة كالعدم فلا بدّ من الاتيان بالأخرى كي يتحقق الجزء. وأمّا بناءً على ما عرفت من كونه إرشاداً إلى الفرار عن الوقوع في أحد المحذورين من دون قصور في السورة نفسها عن اتصافها بالجزئية فلا تجب الاعادة، فيقتصر عليها مع الايماء والسجود بعد الصلاة احتياطاً كما عرفت من دون محذور.

ثم إنّه لو قرأ السورة سهواً وسجد لها نسياناً ثم تذكر صحّت صلاته بلا إشكال، لأنّ زيادة السجدة الواحدة سهواً غير قادحة كما هو واضح. هذا كلّه فيما إذا كان التذكر قبل الركوع.

وأما إذا تذكر بعد الركوع فيجري فيه جميع ما مرّ إلّا من حيث احتمال الاتيان بسورة أخرى، فإنّه لا مجال له في المقام لمضي محله بالدخول في الركوع.

ثم إنّ الماتن ذكر أنّ الأحوط أحد الأمرين: إمّا إتمام السورة والاتيان بأخرى بقصد القرية المطلقة بعد الايماء إلى السجدة، وإمّا الاتيان بالسجدة وهو في الفريضة، ثم إتمامها وإعادتها من رأس.

وأنت خير بأنّ الجمع بين هذين النحوين يجعل كل منهما طريقاً للاحتياط ممتنع لاختلاف المبنى فيها، فإنّ الأوّل مبني على شمول أدلة الايماء للمقام المستلزم لقادحية السجود في الأثناء، والثاني مبني على وجوب السجدة وعدم كفاية الايماء. فالجمع بينهما يجعل الاحتياط في السجود وفي تركه يشبه الجمع بين النقيضين كما لا يخفى.

بل إنّ طريقة الاحتياط كما عرفت إنّما هي بالجمع بين الايماء وبين السجود

[١٤٩٦] مسألة ٤: لو لم يقرأ سورة العزيمة لكن قرأ آيتها^(١) في أثناء الصلاة^(*) عمداً بطلت صلاته، ولو قرأها نسياناً أو استمعها من غيره، أو سمعها^(**) فالحكم كما مرّ من أنّ الأحوط الايماء إلى السجدة أو السجدة وهو في الصلاة وإتمامها وإعادتها.

بعد الصلاة، وقد مرّ أنّ تأخير السجود بهذا المقدار لا ينافي فوريته، كما مرّ أنّ الايماء لا يعدّ من الزيادة القادحة، لاختصاصها بنفس السجود ولا تعمّ بدله لعدم الدليل على التعميم.

(١) الحال في هذه المسألة يظهر ممّا مرّ في المسألة السابقة وإن كان الأمر هنا أهون، لعدم الاتيان بالآية بقصد الجزئية فلا يجري هنا بعض الوجوه المتقدمة وقد عرفت المختار من صحة الصلاة على تقدير القراءة، وإن كان آثماً في ترك السجود مع العمد. وأمّا مع السهو فيكفي الايماء، وإن كان الأحوط ضمّ السجود بعد الانتهاء عن الصلاة، وقد مرّ وجه ذلك كله.

وأمّا السماع فسيجيء البحث عنه في محله^(١) إن شاء الله تعالى، وستعرف أنّه لا يوجب السجود حتى في غير الصلاة لصحيفة عبدالله بن سنان.

وأمّا الاستماع فيجب فيه الايماء، لصحيفتي علي بن جعفر المتقدمين الواردين في خصوص المقام من دون حاجة إلى التعدي الذي عرفت أنّه محل إشكال وكلام.

(*) يظهر حكم هذه المسألة بتامها ممّا تقدم آنفاً.

(**) بناءً على وجوب السجدة بالسماع.

(١) شرح العروة ١٥: ١٩٢.

[١٤٩٧] مسألة ٥: لا يجب في النوافل قراءة السورة^(١).

(١) فيجوز فيها تبعض السورة، بل تركها رأساً بلا خلاف ولا إشكال، بل عن جمع دعوى الاجماع عليه.

أما إذا قلنا بجواز ذلك في الفريضة فهنا بطريق أولى، إذ لا تريد هي عليها من حيث الأجزاء والشرائط كما هو ظاهر. وأمّا إذا قلنا بوجوب السورة الكاملة في الفرائض فيقع الكلام هنا تارة في جواز التبعض، وأخرى في جواز الترك رأساً.

أمّا الأوّل: فتدل عليه - مضافاً إلى قصور المقتضي، لاختصاص ما دلّ على المنع عنه بالفريضة كصححة منصور: «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر»^(١) وغيرها، أو أنه لا إطلاق له، لكونه مسوقاً لبيان عدم جواز العدول من سورة إلى أخرى في غير يوم الجمعة كصححة الحلبي: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ غيرها فامض فيها ولا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعة فأنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها»^(٢)، على أن استثناء يوم الجمعة يشهد بارادة الفريضة كما لا يخفى - صححة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن تبعض السورة، فقال: أكره، ولا بأس به في النافلة»^(٣).

وأما الثاني: فمضافاً إلى قصور المقتضي أيضاً، لاختصاص دليل الوجوب بالفريضة أو المكتوبة، أو أنّها مقيّدة بالركعتين الأوّلتين في قبالة الثالثة أو

(١) الوسائل ٦: ٤٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٥٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢.

(٣) الوسائل ٦: ٤٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٤.

وإن وجبت بالنذر أو نحوه^(١)، فيجوز الاقتصار على الحمد، أو مع قراءة بعض السورة.

الرابعة الظاهر في الفريضة، فلا إطلاق فيها تعمّ النافلة، فيرجع إلى أصالة البراءة عن الجزئية بناءً على ما هو الصحيح من جواز الرجوع إليها حتى في المستحبات لنفي الوجوب الشرطي، تدل عليه صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل والنهار»^(١)، فإنّ القضاء هنا بمعناه اللغوي أعني مطلق الاتيان لا خصوص خارج الوقت الذي هو المعنى المصطلح كما تقدم سابقاً^(٢).

(١) فإنّ الوجوب الناشئ من قبل النذر تابع للالتزام النذري سعة وضيقاً وحيث إنّ متعلقه فعل النافلة على ما هي عليه من المشروعية، والمفروض أنّ المشروع منها هو الطبيعي الجامع بين الواجد للسورة والفاقد لها، فلا محالة يكون متعلق الوجوب هو الجامع، لما عرفت من أنّه تابع لما التزم كما التزم.

ويمكن أن يستأنس لذلك: بصحيحة ابن سنان المتقدمة آنفاً، حيث يظهر منها أنّ وجوب السورة أو سقوطها عن الفريضة أو النافلة مترتب على كونها كذلك بعنوان أنّها صلاة، لا بعنوان آخر من كونها متعلقاً للنذر أو الاجارة أو إطاعة السيد ونحوها من العناوين العرضية، ومن المعلوم أنّ النافلة لا تخرج بالنذر عن كونها صلاة نافلة فيشمّلها دليل السقوط.

وإن أمكن الخدش في ذلك: بأنّ ظاهر الصحيحة أنّ موضوع السقوط هو

(١) الوسائل ٦: ٤٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٥.

(٢) في ص ٢٦٧.

نعم، النوافل التي تستحب بالسورة المعيّنة يعتبر في كونها تلك النافلة قراءة تلك السورة، لكن في الغالب يكون تعيين السور من باب المستحب في المستحب على وجه تعدد المطلوب لا التقييد^(١).

عنوان التطوّع لا النافلة، وهذا العنوان يزول بالندر لا محالة لعدم اتصافها بالتطوع بعدئذٍ، ولذا تقدم في محله^(١) أنّ دليل المنع عن التطوع في وقت الفريضة لا يعم النافلة المنذورة، لخروجها عن عنوان التطوع بعد تعلق النذر وصورورها فريضة، فيناقش بمثل ذلك في المقام أيضاً.

فالصحيح في الاستدلال هو ما عرفت.

(١) استدرك (قدس سره) من عدم اعتبار السورة في النافلة، النوافل التي قرّر لها في الشريعة سور معيّنة كصلاة جعفر (عليه السلام)، والنوافل الواردة في شهر رمضان ونحوها، فيعتبر الاتيان بها بتلك السور عملاً بدليل تشريعها وإلا لما وقعت تلك النافلة الخاصة، ثم ذكر أخيراً جواز تركها أيضاً، إذ الغالب فيها أنّها من باب المستحب في المستحب على وجه تعدد المطلوب، لا التقييد كي لا يشرع الاتيان بها إلا بتلك السورة الخاصة.

وما ذكره (قدس سره) أخيراً وجيه لو كان هناك إطلاقاً زائداً على دليل التقييد، كما لو ورد الأمر بصلاة جعفر (عليه السلام) مطلقاً ثم ورد في دليل آخر الأمر بها مقيدة بسورة معيّنة، فأنه لا مانع حينئذ من الأخذ بكلا الدليلين بناءً على ما هو الصحيح من عدم حمل المطلق على المقيد في باب المستحبات فيحمل ذلك على اختلاف مراتب الفضل وتعدد المطلوب كما أفاده (قدس سره).

وأما إذا لم يكن في البين إلا دليل واحد مقيد، فمقتضى القاعدة حينئذ عدم

[١٤٩٨] مسألة ٦: يجوز قراءة العزائم في النوافل^(١) وإن وجبت بالعارض

فيسجد بعد قراءة آيتها وهو في الصلاة ثم يتمها.

مشروعيتها بغير تلك السورة، فإنّ العبادة توقيفية تحتاج مشروعيتها إلى ثبوت الأمر بها، ولم يحرز تعلق الأمر بالجامع على الفرض، وكون الغالب في هذا الباب أنّه من تعدد المطلوب، وإن كان مسلماً، ولكنه لا يجدي إلاّ الظن الذي لا اعتبار به، فلا جزم بالأمر بالفاقد. نعم، لا بأس بالاتيان به رجاءً.

(١) بلا خلاف، بل عن بعض دعوى الاجماع عليه، ويدل عليه: قصور المقتضي للمنع فيها، فإنّ الأخبار الناهية بأجمعها مختصة بالفريضة أو المكتوبة وليس فيها ما يتضمن الاطلاق الشامل للنوافل، ومقتضى القاعدة حينئذ هو الجواز، وعليه فلو قرأ آيتها سجد وهو في الصلاة ولا يضرب بصحتها، إذ قادحية مثل هذه الزيادة مختصة بالفريضة، لعدم الدليل على قدها في غيرها.

وربما يستدل للحكم: بموثقة سماعة «قال: من قرأ ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ فاذا ختمها فليسجد - إلى أن قال - : ولا تقرأ في الفريضة، إقرأ في التطوّع»^(١). لكن الرواية مقطوعة لم تسند إلى الإمام (عليه السلام)، ومن الجائز أن يكون ذلك فتوى سماعة نفسه، وإن كان يظن أنّه رواية عن الإمام (عليه السلام) لكن الجزم به مشكل بعد الاحتمال المزبور.

وقد عبّر عنها المحقق الهمداني^(٢) (قدس سره) وغيره بالمضمة، لكنها ليست بمضمة ولا مسندة، بل مقطوعة كما عرفت على ما ذكره في الوسائل والحدائق^(٣)

(١) الوسائل ٦: ١٠٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٢.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٩٤ السطر ٣٢.

(٣) الحدائق ٨: ١٥٢.

[١٤٩٩] مسألة ٧: سور العزائم أربع^(١): ألم السجدة وحم السجدة، والنجم، واقرأ باسم.

والتهذيب^(١) والاستبصار^(٢)، فلا يصح الاعتداد عليها، والعمدة في مستند الحكم هو ما عرفت من قصور المقتضي.

ثم إنَّ الحكم كذلك حتى في النوافل الواجبة لعارض من نذر ونحوه، فيجوز فيها قراءة العزيمة لعين ما مرَّ في المسألة السابقة من تبعية الوجوب الناشئ من قبل النذر لما التزم به الناذر، وحيث إنَّ المنذور هي النافلة المشروعة على ما هي عليه والمفروض جواز قراءة العزيمة فيها، فمتعلق الوجوب هو الجامع كما مرَّ.

(١) بلا خلاف، بل اجماعاً، ويدل عليها وعلى تعيين الأربع بما في المتن صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إذا قرأت شيئاً من العزائم التي يسجد فيها فلا تكبّر قبل سجودك ولكن تكبّر حين ترفع رأسك. والعزائم أربعة: حم السجدة، وتنزيل، والنجم، واقرأ باسم ربك»^(٣).

واستدل أيضاً: برواية داود بن سرحان «قال: إنَّ العزائم أربع: اقرأ باسم ربك الذي خلق، والنجم، وتنزيل السجدة، وحم السجدة»^(٤) لكن سندها لا يخلو عن خدش، وإن عبّر عنها بالصحيحة في بعض الكلمات، لأنَّ الصدوق يرويها عن شيخه أحمد بن محمد بن يحيى^(٥) ولم يوثق، وقد مرَّ غير مرّة أنَّ

(١)، (٢) التهذيب ٢: ٢٩٢ / ١١٧٤، الاستبصار ١: ٣٢٠ / ١١٩١.

(٣) الوسائل ٦: ٢٣٩ / أبواب قراءة القرآن ب ٤٢ ح ١.

(٤) الوسائل ٦: ٢٤١ / أبواب قراءة القرآن ب ٤٢ ح ٧.

(٥) على ما في الطبعة الحديثة من الوسائل، لكن الموجود في طبعة عين الدولة وكذا في

[١٥٠٠] مسألة ٨: البسمة جزء من كل سورة^(١) فيجب قراءتها عدا سورة براءة.

مجرد الكون من مشايخ الاجازة لا يكفي في التوثيق .

واستدل أيضاً: بخبر أبي بصير «إذا قرئ بشيء من العزائم الأربع...» إلخ^(١). وفيه: مضافاً إلى ضعف سندها بعلي بن أبي حمزة، أنها قاصرة الدلالة، لعدم التعرض فيها لتعيين الأربع، فلاحظ. فالعمدة في الاستدلال ما ذكرناه.

(١) هذه من المسائل الخلافية بين الخاصة والعامة، فالمتسالم عليه بين الخاصة أنها جزء من كل سورة، والمشهور بين العامة أنها جزء لخصوص الفاتحة دون سائر السور^(٢)، وعلى هذا جرت المصاحف حتى اليوم فإنهم يذكرون علامة الآية بعد بسملة الفاتحة دون غيرها من بقية السور، وأما براءة فليست جزءاً منها باتفاق الجميع.

والذي يدل على أنها جزء لكل سورة: عدة أخبار عمدتها صحيحة معاوية ابن عمار^(٣) قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إذا قمت للصلاة أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب؟ قال: نعم، قلت: فإذا قرأت فاتحة القرآن أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة؟ قال: نعم»^(٤) فإن السؤال ليس عن

→ الخصال ٢٥٢ / ١٢٤ هكذا: «أبي عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر... إلخ» ومعه لا إشكال في صحة السند.

(١) الوسائل ٦: ٢٤٠ / أبواب قراءة القرآن ب ٤٢ ح ٢.

(٢) المجموع ٣: ٣٣٤، المغني ١: ٥٥٨، ٥٦٨.

(٣) وأوضح منها دلالة معتبرة يحمي بن أبي عمران، الوسائل ٦: ٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١١ ح ٦.

(٤) الوسائل ٦: ٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١١ ح ٥.

[١٥٠١] مسألة ٩: الأقوى اتحاد سورة الفيل وإيلاف^(١) وكذا والضحي وألم نشرح ، فلا يجزئ في الصلاة إلا جمعها مرتبتين مع البسمة بينهما .

الجواز فأنه مسلّم عند الكل، بل من الضروريات، ولا عن الاستحباب لوضوحه أيضاً، لاسيّما لمثل معاوية بن عمار، فإنّ جواز قراءة القرآن مساوق لرجحانه فلا محالة يكون عن الوجوب، وقد أمضاه الإمام (عليه السلام) بقوله: «نعم». ومن الواضح أنّ الوجوب في أمثال المقام يلزم الجزئية لعدم احتمال النفسية. نعم، هي معارضة بجملة أخرى، بل في بعضها النهي عن قراءتها كصحيحة الحلبيين^(١) ولكنها محمولة على التقية كما لا يخفى.

(١) بلا خلاف بل إجماعاً كما عن جماعة، بل نسب الاقرار به إلى دين الإمامية كما عن الأمالي^(٢)، أو إلى آل محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) كما عن الانتصار^(٣)، أو هو قول علمائنا كما عن غير واحد. ولا يخفى أنّ هذا البحث إنّما هو بعد الفراغ عن وجوب سورة كاملة في الفريضة، وأمّا بناءً على عدم، أو جواز التبعض، فلا إشكال في جواز التفكيك والاقتصار على إحداها.

ثمّ إنّهُ ينبغي التكلم في جهات:

الأولى: أنّه بناءً على تعدد السورتين فهل يجب الجمع بينهما في الصلاة، أو يجوز الاقتصار على الواحدة؟

المشهور هو الأوّل، وظاهر الماتن هو الثاني، حيث فرّع وجوب الجمع على الاتحاد الظاهر في عدمه لو بني على التعدّد.

(١) الوسائل ٦: ٦١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١٢ ح ٢.

(٢) أمالي الصدوق: ٧٤٠.

(٣) لم نجده في الانتصار، ولعل المراد به الاستبصار ١: ٣١٧.

وكيف كان، فقد قال في المدارك^(١): إنّه لم أقف على دليل معتبر يدل على وجوب قراءتهما معاً. والذي وقفت عليه روايتان:

إحداهما: صحيحة زيد الشحام قال: «صلى بنا أبو عبدالله (عليه السلام) فقرأ الضحى وألم نشرح في ركعة»^(٢) ولا دلالة لها على الوجوب لاجمال الفعل. الثانية: رواية مفضل بن صالح عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سمعتة يقول لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلا الضحى وألم نشرح، وألم تر كيف ولا يلاف قريش»^(٣)، وهي مضافاً إلى ضعف سندها بمفضل نفسه، وكذا طريق العياشي إليه لارساله، قاصرة الدلالة، فإنّه استثناء عن النهي عن القران الذي هو محرّم أو مكروه على الخلاف، فغايتة نهي الحرمة أو الكراهة في هاتين السورتين دون الوجوب. إنتهى ملخصاً.

وما أفاده (قدس سره) وجيه جداً بناءً على تعدد السورتين، لما عرفت من حال الروايتين. وأمّا غيرهما مما ذكر في المقام فكلها ضعاف أو مراسيل لا يمكن الاعتماد على شيء منها.

الجهة الثانية: في تحقيق الصغرى، وأنّ الضحى والانشراح، وكذا الفيل والايلاف، هل هما سورتان أو أنّهما سورة واحدة؟

المعروف بل المتسالم عليه عند الأصحاب هو الثاني، وقد عرفت نقل الاجماع المحكية على ذلك في صدر المسألة، والمشهور بين المتأخرين هو الأوّل، ولعلّ أوّل من خالف في ذلك هو المحقق كما تبّه عليه في الحدائق^(٤).

(١) المدارك ٣: ٣٧٧.

(٢) الوسائل ٦: ٥٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١٠ ح ١.

(٣) الوسائل ٦: ٥٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١٠ ح ٥.

(٤) الحدائق ٨: ٢٠٢.

ويقع الكلام تارة في وجود ما يدل على الاتحاد، وأخرى فيما يخالفه.

أمّا الأوّل: فقد استدلّ له بعدة روايات كلّها ضعاف أو مراسيل كالفقه الرضوي ومرسل الهداية، ومراسيل الطبرسي، وأبي العباس، وأبيّ، والمحقق، والراوندي وغيرها ممّا لا يمكن الاعتماد على شيء منها^(١) فمن يرى اعتبار العدالة في الراوي كصاحب المدارك^(٢) أو الوثاقفة كما هو المختار، ليس له التعويل على شيء من هذه الأخبار، ودعوى الانحياز ممنوعة كما حقق في الأصول^(٣). فلم يبق في البين عدا الاجماع المحكية ممّا تقدمت، وهي كما ترى بعد وضوح المستند فالمقتضي للاتحاد قاصر لعدم دليل^(٤) معتبر عليه.

وأما الثاني: أعني ما يخالفه ممّا يدل على التعدد فهو أيضاً ضعيف، فإنّ ما استدل به لذلك وجوه:

(١) الوسائل ٦: ٥٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١٠.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) مصباح الأصول ٢: ٢٤٠.

(٤) يمكن الاستدلال له بصحيفة زيد الشحام المتقدمة آنفاً، بتقريب أنّ مقتضى نصوص القرآن حرمة أو كراهته مطلقاً، وحيث إنّ الإمام (عليه السلام) لا يصدر منه المكروه فضلاً عن الحرام، فلا مناص من حمل الجمع الصادر منه على اللزوم ولا وجه له عدا اتحاد السورتين.

إلا أن يقال: إنّ المستكشف من فعله (عليه السلام) إنّما هو عدم حرمة القرآن ولا كراهته في خصوص المورد، وحينئذ فعل التعدد كان ذلك تخصيصاً في أدلة القرآن وعلى الاتحاد تخصصاً، ومن المقرّر في محله عدم صحة التمسك بأصالة العموم لاثبات الثاني أو يقال: بعدم المانع من صدور المكروه عنه (عليه السلام) إمّا تنبيهاً على عدم الحرمة، أو إيعازاً إلى جواز فعل المكروه، ولا سيما في العبادة التي يراد به فيها أقلية الثواب.

أحدها: ما ذكره في المدارك من إثبات الفصل بينها بالبسملة في المصاحف كسائر السور^(١).

وأجيب: بأن هذه الكيفية من جمع الخلفاء فلا يدل على أنّ النزول كان كذلك. وفيه: أنّ مرجع ذلك إلى دعوى التحريف^(٢) من ناحية الزيادة التي هي مقطوعة البطلان باتفاق المسلمين، وأنما الخلاف في التحريف من ناحية النقيصة. على أنّنا قد أثبتنا في بحث التفسير بطلان ذلك أيضاً بما لا مزيد عليه، فلاحظ إن شئت^(٣).

فالصواب في الجواب: أنّ مجرد اشتغال السورة على البسملة لا يقتضي تغييرها عن غيرها، ولا يكشف عن التعدد، وإن كان الغالب كذلك، لكنه ليس بدائمي إذ لا دليل عليه كما لا يخفى.

الثاني: ما استدللّ به صاحب الحدائق^(٤) من رواية زيد الشحام «قال: صلى بنا أبو عبدالله (عليه السلام) فقرأ في الأولى والضحى، وفي الثانية ألم نشرح لك صدرك»^(٥) وقد وصفها في الحدائق بالصحة، وذكر أنّها أولى بالاستدلال لصاحبي المعتبر والمدارك لو اطّلعا عليها، لكن عدم اطلاعها عليها بعيد غايته، وأنما لم

(١) المدارك ٣: ٣٧٨.

(٢) التحريف المزبور متقوم بزيادة شيء في القرآن على أنّه جزء منه، وليس المقام كذلك بل إنّما زيدت البسملة رمزاً لفواصل السور وكعلامة على استقلالها كسائر العلامات أو البيانات المذكورة في أوائل السور، ولذلك لا تجعل عليها علامة الآية فيما عدا سورة الفاتحة كما سبق.

(٣) البيان: ١٩٧.

(٤) الحدائق ٨: ٢٠٥.

(٥) الوسائل ٦: ٥٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١٠ ح ٣.

يستدل بها لضعف سندهما كما ستعرف، وقد حملها الشيخ على النافلة^(١) وهو بعيد جداً، لقوله «صلى بنا»^(٢) الظاهر في الجماعة، ولا جماعة في النافلة.

وأجاب في الحدائق: بأن غايتها الدلالة على جواز التبويض، فيكون سبيلها سبيل الأخبار الدالة عليه.

وفيه: أن الكلام في هذه المسألة - كما أشرنا إليه في صدر المبحث - إنما هو بعد الفراغ عن عدم جواز التبويض، وإلا فلا إشكال في جواز الاقتصار على إحداهما.

والصحيح في الجواب: أن الرواية ضعيفة السند بالارسال، وإن كان المرسل ابن أبي عمير، وكون مراسيله كمسانيد غيره كلام مشهور لا أساس له كما تعرضنا له في مطاوي هذا الشرح غير مرة، فلا يمكن الاعتماد عليها، والانجبار بالعمل لا نقول به.

الثالث: ما استدلل به في المعتبر^(٣) من رواية مفضل بن صالح المقدمة^(٤) المتضمنة لاستثناء الضحى وألم نشرح، وكذا الفيل ولإيلاف عن الجمع بين سورتين في ركعة واحدة، فإن ظاهر الاستثناء هو الاتصال، فيدل على أنّهما سورتان قد استثنيا عن حكم القران.

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند كما مرّ، أنه يكفي في صحة الاستثناء واتصاله كونها متعددين بحسب الصورة، وما يعتقدّه الناس من تسميتها بسورتين لمكان الفصل بينهما بالبسملة في المصاحف.

(١) التهذيب ٢: ٧٢ / ٢٦٥، الاستبصار ١: ٣١٨ / ١١٨٤.

(٢) كلمة «بنا» موجودة في الاستبصار ١: ٣١٨ / ١١٨٤ دون التهذيب ٢: ٧٢ / ٢٦٥.

(٣) المعتبر ٢: ١٨٨.

(٤) الوسائل ٦: ٥٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١٠ ح ٥.

والمتحصّل من جميع ما قدمناه: أنّه لا دليل على وحدة السورتين ولا على تعددهما، لعدم تمامية شيء مما استدلّ به للطرفين، فنتهي التوبة إلى ما يقتضيه الأصل العملي.

والظاهر أنّ مقتضى الأصل حينئذ هو الاشتغال، وليس المقام من قبيل الأقل والأكثر الارتباطي كي يرجع فيه إلى البراءة على ما هو التحقيق من الرجوع إليها فيه.

وتوضيحه: أنّ الضابط في ذاك الباب ما إذا كان المأمور به وما تعلّق به التكليف بنفسه مجملاً دائراً بين الأقل والأكثر، كالسورة بالنسبة إلى الصلاة حيث لم يعلم أنّ مصبّ التكليف هي الصلاة المشتملة عليها، أو الأعم من الواجدة والفاقدة، فيقال إنّ الجامع وهو الأقل متيقن، والزائد عليه من تقيده بالسورة يشك في تعلق التكليف به فيدفع بالبراءة.

وهذا الضابط غير منطبق على المقام، إذ ليس المأمور به خصوص سورة الفيل، أو خصوص سورة والضحى كي يشك في سعة دائرة المأمور به وضيقتها من جهة الترديد في جزئية لا يلاف في الأوّل، والانشراح في الثاني، كالترديد في جزئية السورة للصلاة حتى يكون من الدوران بين الأقل والأكثر، بل المأمور به هو طبيعي السورة بالضرورة، ولا إجمال في هذا المفهوم قطعاً. وإنّما الترديد في انطباقها على الفيل وحدها، أو الضحى كذلك، فالشك إنّما هو في محصّل ذاك الطبيعي ومحقق العنوان المأمور به، فيعود الشك لا محالة إلى مرحلة الامتثال بعد العلم بالتكليف لا إلى أصل تعلق التكليف، ومثله مجرى للاشتغال بلا إشكال.

فالأقوى وجوب الجمع بينهما في الصلاة مترتبتين كما أفاده في المتن، وإن لم يعلم أنّهما سورتان أم سورة واحدة.

نعم، إنّ ما ذكرناه مبني على ما هو الأقوى من عدم حرمة القران بين

السورتين، وإلا فيندرج المقام في باب الدوران بين المحذورين، إذ بعد قراءة الفيل مثلاً يدور أمر الإيلاف بين الوجوب لو كانتا سورة واحدة، والحرمة لو كانتا سورتين، وفي مثله يتعذر الاحتياط، فاللازم على هذا المبنى اختيار سورة أخرى من أوّل الأمر، وإن كان لو قرأ الفيل يخيّر بين ضم الإيلاف وعدمه كما هو مقتضى القاعدة في الدوران بين المحذورين، إلا أنّ الاجتزاء بمثل هذه الصلاة لا يخلو عن الاشكال كما لا يخفى. والذي يهوّن الخطب أنّ المبنى فاسد كما عرفت وستعرف تفصيله إن شاء الله تعالى.

الجهة الثالثة: بعد ما عرفت من وجوب الجمع بين السورتين عملاً بقاعدة الاشتغال، فهل يجب الفصل بينهما بالبسملة كما اختاره في المتن أو يؤتى بهما موصولة؟

فيه خلاف بين الاعلام، بل ربما ينسب الثاني إلى الأكثر، بل عن التهذيب: عندنا لا يفصل بينهما بالبسملة^(١)، وعن التبيان ومجمع البيان أنّ الأصحاب لا يفصلون بينهما بها^(٢).

وكيف كان، فرمّا يستدل للأوّل بثبوتها في المصاحف المعروفة عند المسلمين من صدر الاسلام.

وفيه: أنّ الثبوت فيها لا يدل على الجزئية، ولذا ترى أنّ أكثر أصحاب المصاحف مع بنائهم على عدم جزئية البسملة يثبتونها في كل سورة.

ورمّا يستدل للثاني: بالفقه الرضوي^(٣)، وبما روي من سقوطها عن مصحف أبي بن كعب^(٤).

(١) لم نجد في التهذيب وإنما هو في الاستبصار ١: ٣١٧.

(٢) التبيان ١٠: ٣٧١، مجمع البيان ١٠: ٧٦٩.

(٣) فقه الرضا (عليه السلام): ١١٣.

(٤) مجمع البيان ١٠: ٨٢٧.

[١٥٠٢] مسألة ١٠: الأقوى جواز قراءة سورتين^(١) أو أزيد في ركعة مع الكراهة في الفريضة، والأحوط تركه، وأما في النافلة فلا كراهة.

وفيه: أنّ الفقه الرضوي ليس بحجة، وسقوطها عن مصحف أبيّ لم يثبت. على أنّه لو ثبت فهو اجتهاد منه باعتقاد أنّها سورة واحدة، لا أنّه رواية فلا حجية فيه.

وعلى الجملة: فلم يثبت لدينا شيء من القولين، فتنتهي النوبة إلى الأصل العملي، ومقتضاه الثبوت عملاً بقاعدة الاشتغال لكونه من الشك في المحصل، لا من باب الأقل والأكثر بعين التقريب الذي قدّمناه في الجهة السابقة حرفاً بحرف فلاحظ.

(١) كما هو المشهور بين المتأخرين من جواز القران على كراهة، خلافاً لما هو المشهور بين القدماء من عدم الجواز، بل عن الصدوق أنّه من دين الإمامية^(١) وعن السيد أنّه من متفرداتهم^(٢).

ومنشأ الخلاف اختلاف الروايات، فقد ورد النهي عن القران في غير واحد من النصوص، جملة منها معتبرة وفيها غنى وكفاية.

منها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة، فقال: لا، لكل سورة ركعة^(٣)».

وموثقة عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: لا بأس أن تجمع في النافلة من السور ما شئت»^(٤) فإنّ نبي البأس عن النافلة يدل

(١) أمالي الصدوق: ٧٤١.

(٢) الانتصار: ١٤٦.

(٣) الوسائل ٦: ٥٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٨ ح ١.

(٤) الوسائل ٦: ٥١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٨ ح ٧.

بمفهوم الوصف^(١) بالمعنى الذي هو حجة عندنا على ثبوته في الفريضة التي هي محل الكلام، حيث يظهر من التقييد أنّ طبعي الصلاة ليس موضوعاً لجواز القرآن، وإلا كان القيد لغواً، فن إثبات الجواز للنافلة يعلم عدمه في الفريضة.

ومنها: رواية منصور بن حازم قال: «قال أبو عبدالله (عليه السلام): لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر»^(٢) وقد وصفها في الحدائق ومصباح الفقيه بالصحة^(٣)، نعم حكى في الحدائق عن صاحب المدارك أنّ السند ضعيف^(٤) واستظهر أنّ نظره في الضعف إلى سيف بن عميرة حيث إنّه واقفي^(٥) وإن كان ثقة، وصاحب المدارك يعتبر العدالة في الراوي، ويمكن أن يكون نظره إلى أنّ أحمد بن إدريس لا يمكنه أن يروي عن أحمد بن محمد بن يحيى لاختلاف الطبقة فأمّا أنّ الرواية مرسلّة أو أنّ نسخة الوسائل مغلوطة.

والصحيح: عن محمد بن أحمد بن محمد بن يحيى، كما يؤيده أنّه الراوي غالباً عن محمد بن عبد الحميد، ولكنه ظهر بعد المراجعة أنّ نسخة الكافي والوسائل والتهذيب كلها عن محمد بن أحمد بن محمد بن يحيى فكلمة (محمد) ساقطة عن الوسائل الطبعة الجديدة، وكذا طبع عين الدولة، وكذا الاستبصار الطبعة الجديدة، فالرواية صحيحة السند بلا إشكال^(٦).

(١) تقدم [في ص ٢٦٦] أنّ الوصف غير المعتمد على الموصوف لا مفهوم له.

(٢) الوسائل ٦: ٤٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

(٣) الحدائق ٨: ١٤٦، مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٨٦، السطر ٣.

(٤) الحدائق ٨: ١٤٦، المدارك ٣: ٣٥٦.

(٥) كما عن معالم ابن شهر آشوب [٣٧٧ / ٥٦] ولكنه سهو من القلم كما أفاده (دام ظلّه) في المعجم ٩: ٣٨٢ / ٥٦٨.

(٦) بل فيه إشكال، إذ في السند (محمد بن عبد الحميد) وقد تقدم في أوائل الفصل

وبازائها صحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن القران بين السورتين في المكتوبة والنافلة قال: لا بأس»^(١). ومقتضى الجمع العرفي بينها وبين الطائفة الأولى هو حمل النهي فيها على الكراهة كما ربما يؤيده التعبير بـ «لا يصلح»، أو «بكره»، أو «أنه أفضل»، أو «لكل سورة حقاً فاعطها حقها» ونحو ذلك مما ورد في سائر الأخبار المشعرة بالكراهة^(٢).

نعم، ربما يناقش في ذلك من وجهين:

أحدهما: أن إعراض الأصحاب عن هذه الصحيحة يسقطها عن الحجية، لما عرفت من أن المشهور بين القدماء هو الحرمة.

وفيه: مضافاً إلى منع الكبرى وعدم قادحية الاعراض، أن الصغرى ممنوعة إذ لم يثبت إعراضهم وطرحهم للصحيحة، بل من الجائز أنهم رجّحوا تلك الطائفة عليها في مقام علاج المعارضة بأشهريتها وأكثريتها ونحو ذلك من سائر المرجّحات.

ثانيهما: ما ذكره في الحدائق من حمل الصحيحة على التقية^(٣).

وفيه: ما لا يخفى، فإن الحمل على التقية فرع استقرار المعارضة وعدم إمكان الجمع الدلالي والتوفيق العرفي، وقد عرفت إمكانه بحمل النهي على الكراهة فالأقوى ما هو المشهور بين المتأخرين من الكراهة دون الحرمة، هذا كله في الفريضة.

→ ص ٢٦٨ البحث حول وثاقته من أجل التردد في رجوع توثيق النجاشي إلى الأب أو الابن، وعدم كونه من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة، ولعل تضعيف صاحب المدارك ناظر إلى هذه الجهة.

(١) الوسائل ٦: ٥٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٨ ح ٩.

(٢) الوسائل ٦: ٥٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٨.

(٣) الحدائق ٨: ١٤٨.

[١٥٠٣] مسألة ١١: الأقوى عدم وجوب تعيين(*) السورة قبل الشروع فيها^(١)، وإن كان هو الأحوط، نعم لو عيّن البسمة لسورة لم تكف لغيرها فلو عدل عنها وجب إعادة البسمة.

وأما النافلة فلا إشكال كما لا خلاف في الجواز من دون كراهة، لاختصاص نصوص المنع بالفريضة، بل التصريح بالجواز في النافلة في غير واحد من الأخبار. (١) فلا يجب تعيين البسمة لسورة خاصة، بل له أن يقرأها من غير تعيين ثم يأتي بعدها بأيّ سورة شاء. نعم، لو عيّنها لسورة لم تكف لغيرها، فلو عدل عنها وجب إعادة البسمة لعدم وقوعها جزءاً للسورة المعدول إليها. وتوضيح المقام يستدعي التكلم في جهات:

الجهة الأولى: لاريب في وجوب قراءة القرآن في الصلاة والاتيان بسورة الحمد وسورة أخرى بعنوان أنّها من القرآن، للأمر بذلك بقوله تعالى: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾^(١) المفسّر بما ذكر، كما لاريب في عدم تحقق ذلك إلاّ بالاتيان بألفاظ ماثلة للألفاظ النازلة على النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) بقصد الحكاية عنها، فبدون هذا القصد لا يصدق عنوان القرآن، بل هو قول مطابق له، ولفظ مشابه معه، ولذا لو تكلم بداع آخر غير قصد الحكاية بطلت صلاته لكونه من كلام الآدمي وإن كان متحدداً مع ألفاظ القرآن، كما لو أراد الإخبار عن مجيء رجل من أقصى المدينة فقال: وجاء رجل من أقصى المدينة أو كان عنده مسمى بيحيى وأراد أمره بأخذ الكتاب فقال: يا يحيى خذ الكتاب بقوة، وكذا الحال في إنشاد القصيدة، أو كتابة شيء، فكل ذلك يتوقف على

(*) بل الأقوى وجوب التعيين ولو بنحو الاشارة الإجمالية.

استعمال الألفاظ أو كتابتها بقصد الحكاية عمّا يشابهها من الألفاظ التي يروم الاتيان بها بعناوينها من القرآن أو القصيدة ونحوهما. والظاهر أنّ هذا مما لا إشكال فيه ولا شبهة تعتريه.

الجهة الثانية: بعد ما عرفت من توقف صدق القرآن على قصد الحكاية فهل اللازم حكاية شخص الألفاظ النازلة على النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والقصد إلى خصوص الفرد المعين، أو تكفي حكاية الطبيعي الجامع وإن لم يتعلّق القصد إلى حصة خاصة منها.

ويترتب على ذلك: أنّه لو قرأ الجنب بسملة العزيمة من دون قصد سورة معينة، أو كتب الجامع بين الآيات المشتركة كآية ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ أو ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ أو ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ونحوها من الآيات المتكررة في القرآن الكريم، من دون أن يقصد الكاتب الحكاية عن فرد معين فعلى الأول لا تحرم القراءة على الجنب في الصورة الأولى، ولا مس الكتابة على المحدث في الصورة الثانية، لعدم صدق القرآن بعد عدم الحكاية عن الحصة الخاصة، وعلى الثاني يحرم لكونه من القرآن بمجرد قصد الحكاية عن الجامع وطبيعي الآية وإن لم يقصد الفرد المعين.

قد يقال بالأوّل وعدم صدق القرآن على الجامع، نظراً إلى أنّ النازل على النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) إنّما هو نفس المحصص الخاصة والجامع اعتباراً ينتزعه العقل ولا وجود له وراء الفرد، والحكاية عن الطبيعي لا تستلزم الحكاية عن الأفراد، فما هو الموجود في الخارج وهو الفرد غير مقصود بالحكاية على الفرض، وما هو المقصود غير موجود مستقلاً، إذ ليس النازل إلاّ الفرد دون الجامع، هكذا أفيد.

ولكنّه كما ترى واضح البطلان، ضرورة أنّ الطبيعي وإن لم يكن له وجود

مستقل وراء فرده إلا أنه لا إشكال في وجوده خارجاً بوجود الفرد، وأن كليهما موجودان بوجود واحد يصح إسناده وإضافته إلى كل منها حقيقة ومن دون عناية، فوجود زيد في الدار بعينه وجود للانسان ومصدق للكلي المتخصص بهذه الحصة، فيضاف ذلك الوجود إلى الفرد وإلى الطبيعي من نوع أو جنس قريب أو بعيد.

وعليه فالنازل على الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) وإن كان هو الفرد المعين والحصة الخاصة، إلا أن ذلك الوجود كما يضاف إلى الفرد يضاف بعينه إلى الطبيعي والجامع المتخصص بتلك الحصة، فكل منهما صالح لاضافة الوجود وإسناد النزول إليه، وكلاهما قرآن، وإن كانا موجودين بوجود واحد كما عرفت، ولا ينفك أحدهما عن الآخر بالضرورة، فقصد الجامع قصد للقرآن وحكاية له بلا إشكال. وكيف يمكن أن يقال إن تلاوة ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ بقصد طبيعي المقروء، والجامع المنزل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في سورة الرحمن من غير نية التعيين في خصوص الآية الأولى منها أو ما عداها ليس من القرآن، وأن ذلك بمثابة قراءتها من غير قصد الحكاية أصلاً حيث عرفت أمّها لاتعدّ من القرآن، بل قول مشابه له ولفظ مماثل معه، فإنّ الفرق بينها في غاية الوضوح.

الجهة الثالثة: بعد ما عرفت من كفاية قصد الجامع في صدق القرآن، وأنّ قراءة اللفظ المشترك كالبسمة قاصداً بها الحكاية عن الجامع المنزل وإن لم يقصد الشخص المعين مصداق للقرآن، فهل يجتزأ بذلك في مرحلة الامتثال وتتحقق معه القراءة المأمور بها في الصلاة؟

أمّا بالنسبة إلى بسمة الحمد فلا ينبغي الاشكال في عدم الاجتزاء، إذ المأمور به إنّما هو قراءة سورة الحمد بخصوصها لا طبيعي السورة، فلا بدّ من

الاتيان بها بتمام أجزائها، وواضح أنّ جزأها بسملتها لا مطلق البسملة، فكما يعتبر الاتيان بسائر آياتها بقصد أنّها من الفاتحة، فلا يكفي قول: الحمد لله رب العالمين بقصد الآية الواقعة في سورة أخرى، ولا بقصد الجامع بينهما بلا إشكال فكذا الحال في البسملة، والظاهر أنّ هذا مسلّم لا ريب فيه، ولم يقع فيه خلاف من أحد.

إنّما الكلام في بسملة السورة، فقد يقال بكفاية قصد الجامع فلا يعتبر التعيين نظراً إلى أنّ المأمور به إنّما هو طبيعي السورة الجامع بين أفرادها، وحيث إنّ جزأها البسملة فلا محالة يكون الواجب منها هو الطبيعي الجامع بين البسملات فإذا قصد هذا الكلي فقد امتثل أمره، وهو صالح لأنّ تلحق به بقية الآيات من طبيعي السورة المأمور بها، فإذا أتى بفرد منها وضمّها إلى البسملة المأتي بها فقد امتثل التكليف بالسورة التامة، وقد اختار هذا القول المحقق الهمداني^(١) وقربه بعين هذا التقريب.

لكنّه مخدوش، فإنّ المأمور به وإن كان هو طبيعي السورة لكنه الطبيعي الصادق على كل سورة بما لها من الأجزاء، ومن الواضح أنّ الجزء من كل سورة إنّما هي الحصة الخاصة من البسملة والفرد المعين منها: دون الطبيعي الجامع المشترك بين جميع السور، فلا بدّ في حصول ذلك الجزء من تعلق القصد بتلك الحصة الخاصّة، وإن كان هو مخيّراً في اختيار آية حصّة شاء على ما يقتضيه فرض تعلق الأمر بطبيعي السورة، فلا يكفي قصد الحكاية عن القدر المشترك بين البسملات، لعدم كونه مصداقاً لبعض أجزاء السورة المأمور بها كما هو الحال في سائر آيات السورة، فلو كانت مشتركة بين سورتين أو أكثر لا بدّ من تعيين كونها من سورة خاصّة.

(١) مصباح الفقيه (الصلاة): ٣٢٠ السطر ٣٢.

وما عن صاحب الجواهر^(١) من كفاية قصد الجامع وعدم وجوب تعيين البسمة، إذ لا ينحصر التشخيص في القصد بل قد يحصل من أجل متابعة السورة المعيّنة ولحوقها بها فيصدق عرفاً تعيين البسمة لها،

كما ترى، ضرورة أنّ الشيء لا ينقلب عمّا هو عليه، والصدق العرفي أنّما هو لبنائهم على قصد التعيين من أوّل الأمر، وإلا فالصدق مع اطلاعهم على قصد الجامع ممنوع، ولو سلّم فهو مبني على ضرب من المسامحة قطعاً، لما عرفت من امتناع انقلاب الشيء عما وقع عليه، فإنّ البسمة الواقعة بقصد الجامع كيف تنقلب بلحوق السورة وتقع لخصوصها، وقياسه بالمركبات الخارجية كنحت الخشب الصالح لصنعه سريراً أو باباً ونحوهما مع الفارق، لعدم الحاجة إلى القصد فيها، بخلاف المقام الذي هو مركب اعتباري متقوم بالقصد.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوى وجوب تعيين البسمة للسورة قبل الشروع فيها، وعدم كفاية قصد الجامع وإن كان حينئذ قرأنا أيضاً. نعم لا يعتبر التعيين تفصيلاً، بل يكفي القصد الاجمالي، كأن يقصد البسمة للسورة المعيّنة عند الله وإن كانت مجهولة لديه، كما لو كتب سورة ووضعها في يده ثم نسيها فقصد البسمة لهذه السورة.

ثم إنّ على التقديرين - أي سواء أقلنا بلزوم قصد التعيين أم لا - لو عيّنها لسورة خاصة ثم عدل عنها لا يجوز الاكتفاء بها، بل تجب إعادة البسمة بلا إشكال كما نبّه عليه في المتن، فإنّ المأتي بها بقصد الجامع يمكن أن يقال كما قيل بكفائتها من أجل أنّ حكاية الجامع حكاية للفرد وإن عرفت ما فيه، وأمّا المأتي بها بقصد الفرد المعين فلا يمكن أن تكون حكايته حكاية لفرد آخر مباين معه كما هو ظاهر.

[١٥٠٤] مسألة ١٢: إذا عيّن البسملة لسورة ثم نسيها فلم يدر ما عيّن، وجب إعادة البسملة لأيّ سورة أراد، ولو علم أنّه عيّنّها لإحدى السورتين من المجدد والتوحيد ولم يدر أنّه لأيّتهما أعاد البسملة (*) وقرأ إحداها، ولا يجوز قراءة غيرهما^(١).

ثم إنَّ صاحب الحدائق (قدس سره) بعد أن اختار عدم وجوب التعيين استدل له بخلوّ النصوص عن التعرض لذلك، فيرجع إلى أصالة العدم من حديث الحجب وغيره من أخبار أدلة البراءة^(١).

وفيه: أنّ اعتبار التعيين إنّما هو من أجل دخله في صدق القراءة المأمور بها في الصلاة كما عرفت، فلو كان هناك شك فهو في الانطباق وحصول الامتثال ومثله مجرى للاشتغال دون البراءة.

(١) بعد ما بنى (قدس سره) على عدم وجوب تعيين البسملة، وأنّه لو عيّنّها لسورة وجب إعادةها لو عدل إلى أخرى، رتبّ على ذلك فروعاً تعرّض لها في ضمن مسائل، ولنقدّم الكلام فيما ذكره في المسألة الرابعة عشرة لكونه أسهل تناولاً. ثم تتكلّم في بقية الفروع على وجه يتضح الحال فيها أجمع إلى نهاية المسألة الخامسة عشرة، فنقول:

لو كان بانياً من أوّل الصلاة أو أثنائها في ابتداء الركعة مثلاً على قراءة سورة معيّنة، أو كانت عادته كذلك ثم نسي فقراً سورة أخرى ذاهلاً عن عزمه الأوّل صحت ولم تجب إعادة السورة بلا إشكال، إذ المأمور به هو طبيعي

(*) لا أثر لإعادة مع العلم التفصيلي بعدم جزئيتها للصلاة، والأحوط قراءة كلتا السورتين بقصد جزئية ما وقعت البسملة له من دون فصل بينهما بها.

[١٥٠٥] مسألة ١٣: إذا بسمل من غير تعيين سورة فله أن يقرأ ما شاء^(*)، ولو شك في أنه عينها لسورة معينة أو لا فذلك، لكن الأحوط في هذه الصورة إعادتها، بل الأحوط إعادتها مطلقاً لما مرّ من الاحتياط في التعيين.

[١٥٠٦] مسألة ١٤: لو كان بانياً من أوّل الصلاة أو أوّل الركعة أن يقرأ سورة معينة فبني وقراً غيرها، كفى ولم يجب إعادة السورة، وكذا لو كانت عادته سورة معينة فقرأ غيرها.

[١٥٠٧] مسألة ١٥: إذا شك في أثناء سورة أنه هل عين البسمة لها أو لغيرها وقرأها نسياناً، بني على أنه لم يعين غيرها.

السورة، ولا دليل على تعيينها في مصداق خاص بمجرد البناء والعزم وإن تجدد عزم آخر على خلافه، فلا قصور في اتصاف الأخرى بكونها مصداقاً للمأمور به بعد صدورها عن قصد وإرادة، وإن كان ذلك مبنياً على الذهول عن الداعي الأوّل الذي كان بانياً عليه في افتتاح الصلاة، وهذا واضح لا ستره عليه.

وأما بقية الفروع فيجمعها أنه تارة: يعلم بأنه عين البسمة لسورة خاصة وأخرى: يعلم بعدم التعيين وأنه أطلق، وثالثة: يشك في الاطلاق والتعيين ورابعة: يعلم بالتعيين إجمالاً ويجهل متعلقه، وأنه عينها لهذه السورة أم للأخرى. أما الصورة الأولى: فهي مبحث العدول من سورة إلى أخرى، وقد تعرّض لها في المسألة السادسة عشرة، وسيجيء البحث عنها مفصلاً إن شاء الله تعالى. وأما الصورة الثانية: فبناءً على مختار المتن من عدم وجوب التعيين، له أن يقرأ بعدها أيّ سورة شاء كما صرح به في المسألة الثالثة عشرة، لكن عرفت

(*) مرّ أن الأقوى وجوب التعيين ومنه يظهر حكم ما فرّع عليه.

أنّ الأقوى خلافه، فلا يجزئى بها، بل لابدّ من إعادة البسملة بقصد سورة معيّنة.

وأما الصورة الثالثة: أعني الدوران بين التعيين والاطلاق قبل الدخول في السورة، فقد صرح في المتن أنّه كذلك، أي له أن يقرأ بعدها ما شاء. وهذا وجيه على مسلكه من عدم اعتبار التعيين لأصالة عدم التعيين، وليس ذلك من الأصل المثبت، ولا معارضاً بأصالة عدم الاطلاق، إذ ليس المراد بالاطلاق في المقام لحاظ الطبيعة السارية في أفرادها المقابل للتقييد، اللذين هما أمران وجوديان كل منهما مسبوق بالعدم، ويكونان متقابلين بتقابل التضاد حتى يكون الأصل في كل منهما معارضاً بالآخر كما في باب الانشائيات، حيث إنّ المنشئ لابد له من لحاظ أحد الأمرين كل منهما مجرى لأصالة العدم.

بل المراد به هنا الطبيعة المهملة الجامعة بين اللابشرط القسمي والمقسمي بأقسامه الثلاثة المعراة عن كل قيد ولحاظ، الذي هو مدلول الألفاظ، فلم يعلم أنّه حين الشروع في البسملة هل لاحظ التقييد فعينها لسورة معيّنة أو أهملها فلم يقصد إلاّ الطبيعة الجامعة، وحيث إنّ الثاني هو المتيقن المطابق للأصل لاحتياج الأوّل إلى مؤونة زائدة مدفوعة بالأصل، فبأصالة عدم التعيين السليمة عن المعارض ينتج أنّه قصد الطبيعة غير المتخصصة بمحصة خاصة، والمفروض أنّ حكمه جواز القراءة بعدها بأيّ سورة شاء.

فما أفاده (قدس سره) جيّد على مبناه إلاّ أنّ المبني غير صحيح كما عرفت فالأقوى عدم الاكتفاء بتلك البسملة للزوم التعيين ولم يجرز، فلا بدّ من إعادة السورة معيّنة.

وأما الصورة الرابعة: أعني ما لو شكّ بعد البسملة في أنّه هل عينها لهذه السورة أو لسورة أخرى؟ فقد يكون الشك أثناء السورة، وأخرى قبل الدخول فيها.

أمّا الأوّل: فلا إشكال في عدم الاعتناء والبناء على أنّه لم يعيّن غيرها، كما تبيّن عليه في المسألة الخامسة عشرة، عملاً بقاعدة التجاوز لرجوع الشك حينئذ إلى وجود الجزء وعدمه، وأنّه هل بسمّل لهذه السورة أو لا، ولا فرق في جريان القاعدة بين الجزء وبين جزء الجزء كما حرّر في محله^(١).

وأمّا الثاني: فله فروض ثلاثة، إذ قد يكون الترديد بين سورتين غير المحد والتوحيد، وأخرى بينهما خاصّة، وثالثة بين سورة أخرى وإحدى هاتين السورتين. أمّا الفرض الأوّل: فليس له الاجتزاء بتلك البسمة، إذ لو أتى بأيّ من السورتين يشك في وقوع البسمة لها فلا يحصل اليقين بامتثال السورة التامة فلا بدّ من إعادتها والاتبان بأيّ سورة أراد، عملاً بقاعدة الاشتغال وتحصيلاً لليقين بالفراغ، وهذا ظاهر.

وأمّا في الفرض الثاني: فليس له إعادة البسمة للعلم التفصيلي بعدم الأمر بها، لأنّه لو أعادها لاحداها فأمّا أنّها تكون هي التي بسمّل لها أولاً فقد سقط أمرها بالامتثال، أو غيرها فلا أمر بها، لعدم جواز العدول من إحداها إلى الأخرى، كما ليس له قراءة إحداها، لعدم الجزم بوقوع البسمة لها، فلم يجرز الاتيان بالسورة التامة، ولا قراءة سورة أخرى غيرهما لعدم جواز العدول عنها، فلا مناص له من قراءة السورتين معاً مقتصرأ على البسمة السابقة قاصداً الجزئية باحداها المعيّنة واقعاً، ومعه يقطع بحصول السورة التامة، ولا محذور فيه،

عدا توهم القران بين السورتين. وفيه: مضافاً إلى أنّ الأقوى عدم حرّمته بل غايته الكراهة كما مرّ، أنّ الممنوع منه حرمة أو كراهة إنّما هو صورة التمكن من إتمام السورة الواحدة والاجتزاء بها، فلا يشمل المقام الذي لا يتيسر ذلك كما عرفت.

وعدا توهم لزوم الفصل بين السورة وبسملتها الموجب للاختلال بالموالاة المعتبرة بينهما. وفيه: أنه لا ضير فيه بهذا المقدار، ولا تفوت معه الموالاة العرفية، بل تجوز قراءة القرآن بين السورة وبسملتها عمداً واختياراً فضلاً عن مثل المقام كما لا يخفى.

ومما ذكر تعرف أنّ ما ذكره في المتن في المسألة الثانية عشرة في هذا الفرض من إعادة البسملة وقراءة إحدى السورتين، لا يمكن المساعدة عليه.

وأما الفرض الثالث: كما لو تردد ما عيّن له البسملة بين القدر والتوحيد مثلاً، فليس له قراءة إحدى السورتين من غير إعادة البسملة، لعدم إحراز بسملتها، وهذا واضح. كما ليس له قراءة القدر مع البسملة لها، للعلم التفصيلي بعدم الأمر بهذه البسملة، فإنّ البسملة السابقة إن كانت للقدر فقد سقط أمرها بالامتثال، وإن كانت للتوحيد فلا يجوز العدول عنها.

هذا، وإطلاق كلام الماتن - أعني قوله في المسألة الثانية عشرة: وجب إعادة البسملة لأي سورة أراد - شامل لذلك، ومقتضاه جواز قراءة القدر مع البسملة لها، وقد عرفت ما فيه.

فالظاهر أنّ المتعين في حقه اتخاذ أحد طريقين:

الأول: أن يعيد البسملة للتوحيد ويقرأها، إذ لا ضير فيه عدا احتمال الزيادة من جهة احتمال أن تكون البسملة السابقة لها فتتكرر بسملتها، وهو غير ضائر بعد أصالة عدم الزيادة، ولا أقل من الاتيان بها رجاء أو بقصد القرآنية، ولو كانت السابقة للقدر فلا تقدر لجواز العدول من غير التوحيد إليها.

الثاني: أن يعيد البسملة لسورة أخرى غير التوحيد والقدر كالكوثر، فيقرأ سورة الكوثر مثلاً مع بسملتها. وهذا أيضاً لا ضير فيه عدا احتمال العدول ممنوع لو كانت السابقة للتوحيد، وهو أيضاً مدفوع بالأصل لأصالة عدم قراءة التوحيد، ولا تعارض بأصالة عدم قراءة القدر إذ لا أثر لها إلا إذا ثبت

[١٥٠٨] مسألة ١٦: يجوز العدول من سورة إلى أخرى اختياراً ما لم يبلغ النصف (*) (١).

بها قراءة التوحيد، والأصل لا يتكفل باثباتها لعدم حجية الأصول المثبتة. وبالجملة: جواز العدول ليس من آثار قراءة القدر كي يجري فيها الأصل بل من آثار قراءة سورة لم تكن توحيداً، كما أنّ عدم جوازه من آثار قراءة التوحيد، وحيث إنّ طبيعي القراءة متيقنة وكونها توحيداً مشكوك، فبعد دفعه بالأصل وضمّه إلى الوجدان يحرز أنّ المقروء سورة غير التوحيد، فيترتب عليه جواز العدول من غير أصل معارض كما هو ظاهر جداً.

(١) لا إشكال كما لا خلاف في جواز العدول من سورة إلى أخرى اختياراً في الجملة، بل هو المطابق لمقتضى القاعدة، فإنّ المأمور به إنّما هو طبيعي السورة ولا دليل على تعيينه في سورة معينة بمجرد الشروع فيها^(١)، واحتمال وجوب المضي والاتمام مدفوع بالأصل. وقد ذكرنا نظير ذلك في مسألة القصر والاتمام في مواطن التخيير، وقلنا إنّ المأمور به إنّما هو الطبيعي، ولا يعتبر قصد إحدى الخصوصيتين ولا يتعين فيها الطبيعي لو قصد، فلو نوى التمام وقبل تجاوز الحد المشترك بدا له العدول إلى القصر، أو بالعكس جاز وصحت صلاته.

ويقتضيه أيضاً إطلاق بعض نصوص المقام كما ستعرف، فلا إشكال في الحكم.

(*) أمّا بعد بلوغه فالأحوط وجوباً عدم العدول ما بينه وبين الثلثين.

(١) هذا على المسلك المشهور من عدم جواز التبعض، وأمّا بناءً على الجواز كما يميل إليه سيدنا الأستاذ (دام ظله) بمقتضى الصناعة حسباً تقدم فغير واضح، لتحقق الامتثال بالبعض المأتي به وسقوط الأمر وامتناع الامتثال عقيب الامتثال ومعه لا موضوع للعدول، إلّا أن يراد به العدول الرجائي أو عن السورة الكاملة المستحبة إلى مثلها سواء أقلنا بجزيئتها للصلاة أم بظرفيتها لها.

إنما الكلام في المورد الذي لا يجوز فيه العدول، فإنه المحتاج إلى الدليل لكونه على خلاف الأصل كما عرفت، والأقوال فيه أربعة:

أحدها: ما عن الصدوق^(١) وتبعه بعض من تحديد ذلك بعدم بلوغ النصف فلا يجوز العدول إذا بلغ نصف السورة.

الثاني: ما هو المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً، بل ادعي عليه الاجماع في كثير من الكلمات من تحديده بعدم تجاوز النصف فيجوز مع بلوغ النصف وإنما يمنع إذا جاوزه وأخذ في النصف الآخر.

الثالث: ما هو المحكي عن كشف الغطاء^(٢) من التحديد ببلوغ ثلثي السورة.

الرابع: ما اختاره في الهدائق^(٣) من جواز العدول مطلقاً من غير تحديد بحد.

أما القول الأوّل: فليس له مستند ظاهر، ولم ينقل عليه الاجماع، نعم يوافقه الفقه الرضوي^(٤)، لكن الاشكال في اعتباره معلوم كما تكرر غير مرّة، فلا يمكن الاعتماد عليه. على أنه معارض ببعض النصوص المصرّح فيها بجواز العدول مع بلوغ النصف، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل أراد أن يقرأ سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع إلى السورة التي أراد؟ قال: نعم...» إلخ^(٥) فاتها وإن رويت بطريق ضعيف لمكان عبدالله بن الحسن، لكن صاحب الوسائل رواها أيضاً عن كتاب علي بن

(١) الفقيه ١: ٢٠١.

(٢) كشف الغطاء: ٢٣٥ السطر ٣٥.

(٣) الهدائق ٨: ٢١٥.

(٤) فقه الرضا (عليه السلام): ١٣٠.

(٥) الوسائل ٦: ١٠٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٣.

جعفر^(١)، وطريقه إلى الكتاب المنتهي إلى طريق الشيخ إليه صحيح.

وموثقة عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله (عليه السلام) «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، قال: له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها»^(٢) فهذا القول ساقط جزماً.

وأما القول الثاني: فإن كان هناك إجماع تعدي يطمأن أو يوثق معه بقول المعصوم (عليه السلام) فهو، وإلا فاثباته بحسب الروايات مشكل لعدم تماميتها إذ ليس له مستند عدا مرسله الدعائم، ورواية الشهيد في الذكرى، قال في دعائم الاسلام: وروينا عن جعفر بن محمد (عليه السلام) «أنه قال: من بدأ بالقراءة في الصلاة بسورة ثم رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الأخرى...» إلخ^(٣).

وفيه: مضافاً إلى ضعف روايات الدعائم بالارسال، بل وجهالة مؤلفه وإن بالغ النوري في اعتباره^(٤) أنها قاصرة الدلالة، فأنها ظاهرة في العدول عن نصف سورة إلى النصف الآخر من السورة الأخرى، بحيث يكون المجموع سورة مملّقة من سورتين، كما يشهد له تأنيث كلمة «الأخرى» التي هي صفة للسورة لا للنصف. وعليه فتكون أجنبية عما نحن فيه من العدول إلى سورة أخرى تامّة. نعم، حكى المحقق الهمداني^(٥) عن المستند^(٦) أن النسخة التي عنده كانت هكذا

(١) مسائل علي بن جعفر: ١٦٤ / ٢٦٠.

(٢) الوسائل ٦: ١٠١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٢.

(٣) المستدرک ٤: ٢٠٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ١، الدعائم ١: ١٦١.

(٤) راجع المعجم ٢٠: ١٨٤ / ١٣١٠٢.

(٥) مصباح الفقيه (الصلاة): ٣٢٣ السطر ٢١.

(٦) المستند ٥: ١١٢.

«في نصف السورة الآخر» بتذكير الآخر كي يكون صفة للنصف، وحينئذ للاستدلال بها وجه، وإن كانت العبارة حينئذ لا تخلو عن الركافة كما لا يخفى وكان الأولى لو أريد ذلك أن يعبر هكذا: في النصف الثاني، أو في النصف الآخر بل الظاهر أنّ النسخة مضافاً إلى عدم الوثوق بها مغلوطة، والصحيح ما أثبتناه فتخرج عن محل الكلام كما عرفت.

وأما رواية الشهيد فقد حكى في الوسائل، وكذا المجلسي في البحار^(١) عن الذكرى نقلاً من كتاب نواذر البنظي، عن أبي العباس عن أبي عبدالله (عليه السلام) «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ في أخرى، قال: يرجع إلى التي يريد وإن بلغ النصف»^(٢) بتقريب أنّها ظاهرة في أنّ بلوغ النصف هو غاية الحد ولذا عبر عنها بكلمة إن الوصلية، لادراج الفرد الخفي، وإلا لقال وإن جاوز النصف.

وفيه أولاً: أنّها ضعيفة السند، لعدم وضوح طريق الذكرى إلى كتاب البنظي^(٣) فتكون الرواية مرسلة، والمراد بأبي العباس هو الفضل بن عبدالمملك البقباق لأنّ الواقع في هذه الطبقة ليس غيره فلا إشكال من أجله.

هذا، مع أنّ صاحب الحدائق^(٤) ذكر أنّ النسخ التي وقف عليها من الذكرى عارية عن إسناد الرواية إلى أبي عبدالله (عليه السلام) بل مروية عن أبي العباس نفسه، ولم يعلم أنّها فتواه أم رواية عن الإمام (عليه السلام) وعليه فتكون الرواية مضافاً إلى الإرسال مقطوعة أيضاً.

(١) البحار ٨٢: ٦١.

(٢) الوسائل ٦: ١٠١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٣، الذكرى ٣: ٣٥٦.

(٣) يمكن تصحيحه بأنّ للشهيد طريقاً صحيحاً إلى الشيخ الطوسي، وطريق الشيخ إلى كتاب البنظي صحيح.

(٤) الحدائق ٨: ٢١٠.

وثانياً: بإمكان الخدشة في الدلالة، فإنّ ما ذكر لا يتجاوز الإشعار ولا يبلغ حدّ الاستدلال، لا مكان أن يكون التعبير بقوله: «وإن بلغ النصف» إشارة إلى الفرد النادر، إذ قلّ ما يعدل المصلي عن السورة بعد بلوغ نصفها، والغالب في العدول قبل البلوغ هذا الحد كما لا يخفى. فلا يدل على أنّ هذا نهاية الحد الشرعي لجواز العدول.

على أنّ هاتين الروایتين - رواية الدعائم والذكرى - تعارضهما موثقة عبيد ابن زرارة المتقدمة^(١) المصرّحة بجواز العدول ما بينه وبين أن يقرأ ثلثي السورة. وبذلك يظهر مستند القول الثالث الذي اختاره في كشف الغطاء، فانه استند فيه إلى هذه الموثقة التي هي قوية السند صريحة الدلالة ولا إشكال عليها، إلّا من حيث إعراض الأصحاب عنها، لأنّ المشهور هو القول الثاني كما عرفت. فان بنينا على قاحية الإعراض سقطت عن الحجية، وإلّا - كما هو المختار - فلا مانع من الاعتماد عليها. ومن ذلك تعرف قوة هذا القول.

وأما القول الرابع: أعني جواز العدول مطلقاً الذي اختاره صاحب الحدائق فقد استدل (قدس سره) له باطلاق الأخبار وقدمه على التحديدات المذكورة في رواية الفقه الرضوي وغيرها التي هي حجة عنده، ولا يتم ذلك على مسلكه كما لا يخفى.

نعم، يمكن تقريب هذا القول، بل وتقويته ببيان آخر نتيجته جواز العدول مطلقاً، وحمل التحديد بالنصف أو الثلثين على ضرب من الكراهة والمرجوحية على اختلاف مراتبها. وهذا البيان نتيجة الالتزام بمبنيين: أحدهما جواز التبعض والآخر جواز القران بين السورتين اللذين عرفت فيما مضى أنّهما الأقوى بالنظر إلى الأدلّة.

(١) الوسائل ٦: ١٠١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٢.

وعليه نقول التحديد بالثلثين الذي تضمنه موثق عبيد المتقدم لا يمكن حمله على اللزوم على وجه لا يجوز العدول بعده، لأنّ الوجه في عدم الجواز إن كان هو وجوب إتمام هذه السورة التي بيده فقد بنينا على جواز التبعض وعدم وجوب الاتيان بسورة تامة حسب الفرض، وإن كان عدم جواز القران بين السورتين بدعوى شموله للزائد من السورة الواحدة وإن لم تتم السورتان كما قد يقتضيه إطلاق قوله (عليه السلام) في صحيحة منصور المتقدمة سابقاً: «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر»^(١)، فقد بنينا على جواز القران فليس لهذا التحديد وجه ظاهر ويبعد جداً حمله على التعبد المحض فتأمل. فلا مناص من حمله على ضرب من المرجوحية والكرهية، التي دونها في المرتبة ما لو كان العدول قبل هذا الحد، وبعد تجاوز النصف الذي تضمنته صحيحة علي ابن جعفر المتقدمة^(٢).

بل يمكن أن يقال: بتعين الوجه الأوّل، لعدم شمول القران الممنوع للعدول المبحوث عنه في المقام، لأنّ أخبار الباب قد تضمنت بأجمعها التعبير بـ«الرجوع» وظاهره رفع اليد عن السورة التي بيده، والاتيان بسورة أخرى على نحو يشبه تبديل الامتثال بالامتثال، وأين هذا من القران الذي هو عبارة عن الامتثال بكلتا السورتين وجعلهما معاً مصداقاً للمأمور به، فلا علاقة بين المسألتين بوجه، إذن فالوجه في المنع عن العدول بعد ما عرفت من استبعاد التعبد المحض ليس إلا المنع عن التبعض وقد بنينا على جوازه.

والمتحصل من مجموع الأخبار: أنه إذا لم يبلغ الثلثين جاز له العدول، بمعنى رفع اليد عما بيده، وتبديل الامتثال بامتثال آخر، فيعدل إلى سورة أخرى

(١) الوسائل ٦: ٤٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

(٢) في ص ٣٤٨.

إلا من الجحد والتوحيد فلا يجوز العدول منها^(١) إلى غيرها، بل من إحداها إلى الأخرى بمجرد الشروع فيها ولو بالبسملة.

بقصد الجزئية، إذ التحديد بالنصف أو تجاوزه لم ينهض عليه دليل معتبر كما مرّ. وأمّا إذا بلغ هذا الحد فالعدول بهذا المعنى غير جائز في حقه، للتحديد بذلك في موثقة عبيد بن زرارة ولا مانع من العمل بها. فليس له رفع اليد عن هذه السورة بل يجب إتمامها، لكنه ليس ذلك إلا من جهة عدم جواز التبويض، ولا يحتمل له وجه آخر، فان بنينا على العدم فلا مناص من الاتمام، والتحديد حينئذ مبني على اللزوم، وأمّا إذا بنينا على جواز التبويض - كما هو الأقوى بالنظر إلى الأدلة وإن كان الأحوط وجوباً خلافه كما مرّ سابقاً - فله العدول بمعنى رفع اليد عن هذه السورة والاقتصار على ما قرأ، وإن أراد أن يأتي بسورة أخرى فله ذلك، لكنه يأتي بها بقصد مطلق القرآن، لا بقصد الجزئية وتبديل الامتثال، لما عرفت من دلالة الموثقة على المنع عن ذلك، فلا تصلح السورة الأخرى بعدئذ للجزئية.

نعم، لو أراد أن يأتي بسورة كاملة بقصد الجزئية لا محيص له من إتمام هذه السورة. وعليه فالتحديد المزبور مبني على ضرب من الكراهة والمرجوحية دون اللزوم. ونتيجة ذلك جواز العدول - بمعنى رفع اليد عمّا بيده والاجتزاء بما قرأ، لا بمعنى تبديل الامتثال بالامتثال - مطلقاً كما ذكره صاحب الحدائق، لكن لا للوجه الذي ذكره، بل لما عرفت. وهذا القول غير بعيد لو بنينا على جواز التبويض وإلا فالأقوى التحديد بالثلثين كما اختاره كاشف الغطاء فتأمل، ولكن الأحوط ما عليه المشهور.

(١) بلا خلاف ولا إشكال، فلا يجوز العدول عنها بعد الشروع بالمعنى الذي

قدّمناه - أعني تبديل الامتثال بالامتثال - فتسقط سائر السور عن صلاحية الجزئية، فان بنينا على المنع عن التبويض وجب الاتمام، وإلا جاز الاقتصار على ما قرأ، ورفع اليد عن الباقي كما عرفت تفصيله فيما مرّ.

ومستند الحكم عدّة نصوص معتبرة كصححة عمرو بن أبي نصر قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد، وقل يا أيها الكافرون، فقال: يرجع من كل سورة إلا من قل هو الله أحد، وقل يا أيها الكافرون»^(١).

وصححة الحلبي قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله أحد، قال: لا بأس، ومن افتتح سورة ثم بدا له أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس إلا قل هو الله أحد، ولا يرجع منها إلى غيرها، وكذلك قل يا أيها الكافرون»^(٢) وغير ذلك من الأخبار كصححة علي بن جعفر^(٣) ونحوها.

ومقتضى الاطلاق فيها عدم جواز العدول حتى بالشروع في أوّل آية منها ولو بالبسملة، إذ يصدق قراءتها وافتتاحها بمجرد ذلك، فلا فرق في الحكم بين بلوغ النصف وعدمه.

كما أنّ مقتضى الاطلاق أيضاً عدم جواز العدول من كل منها حتى إلى الأخرى.

(١) الوسائل ٦: ٩٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٩٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٢.

(٣) الوسائل ٦: ١٠٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٣.

نعم، يجوز العدول منها^(*) إلى الجمعة والمنافقين في خصوص يوم الجمعة حيث إنّه يستحب في الظهر أو الجمعة منه أن يقرأ في الركعة الأولى الجمعة وفي الثانية المنافقين، فاذا نسي وقرأ غيرها حتى الجحد والتوحيد يجوز العدول إليهما ما لم يبلغ النصف. وأما إذا شرع في الجحد أو التوحيد عمداً فلا يجوز العدول إليهما أيضاً على الأحوط^(١).

(١) يقع الكلام في جهات:

الأولى: لا ينبغي الاشكال في جواز العدول من كل سورة حتى الجحد والتوحيد إلى الجمعة والمنافقين في خصوص يوم الجمعة في الجملة كما عليه المشهور.

ويدل عليه في خصوص التوحيد: عدة نصوص معتبرة كصحيحة محمد بن مسلم «في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله أحد قال: يرجع إلى سورة الجمعة»^(١) وصحيحة الحلبي «إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ غيرها فامض فيها ولا ترجع، إلا أن تكون في يوم الجمعة فأنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها»^(٢) ونحوهما موثقة عبيد^(٣) وغيرها. وأما الجحد، فالحاقه بالتوحيد مبني على القول بعدم الفصل كما قيل، وإنه لا فرق بينها في العدول جوازاً ومنعاً، لكن الجزم به مشكل.

والأولى الاستدلال له بصحيحة علي بن جعفر قال: «سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: سورة الجمعة، وإذا جاءك المنافقون، وإن أخذت في

(*) مرّ حكم ذلك في مسائل العدول [في المسألة ١٤٣٣ - المورد الرابع].

(١)، (٢) الوسائل ٦: ١٥٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ١، ٢.

(٣) الوسائل ٦: ١٥٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٣.

غيرها وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أولها وارجع إليها»^(١).

أمّا من حيث السند، فهي صحيحة كما ذكرنا، فإنّ صاحب الوسائل وإن حكاهما عن قرب الإسناد^(٢) بطريق ضعيف لاشتاله على عبدالله بن الحسن، إلّا أنّ صاحب الحدائق رواها عن كتاب علي بن جعفر^(٣) وطريقه إليه المنتهي إلى طريق الشيخ صحيح كما أشرنا إليه غير مرّة، والظاهر أنّ اقتصار صاحب الوسائل على الطريق الأوّل في المقام، وعدم التعرّض للطريق الثاني غفلة منه (قدس سره)، إذ قد ذكر السؤال والجواب الواقعيين قبل هذا الحديث^(٤) في الباب الخامس والثلاثين من أبواب القراءة الحديث الثالث، وأشار هناك إلى الطريقين معاً حيث قال: ورواه علي بن جعفر في كتابه فلاحظ، وكيف كان فلا شبهة في صحة السند.

وأما من حيث الدلالة، فيمكن تقريبها من وجهين:

أحدهما: استظهار التعميم لجميع السور من أجل تخصيص التوحيد بالذكر بكلمة إن الوصلية، الظاهرة في إدراج الفرد الخفي وأنه آخر الأفراد التي ينتهي الأمر إليها ولا يمكن الرجوع عنها، الكاشف عن كونها أعظم شأناً من غيرها في حكم العدول، لأنّها أولى بالانتماء من غيرها، فإذا جاز العدول عنها إليها جاز عن غيرها ومنها الجحد بطريق أولى.

(١) الوسائل ٦: ١٥٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٤.

(٢) قرب الاسناد: ٢١٤ / ٨٣٩.

(٣) الحدائق ٨: ٢٠٩.

(٤) لقائل أن يقول: إنّ تلك رواية أخرى لا ترتبط بهذه إلّا من حيث الاشتراك في السائل والمسؤول عنه، ولو صح هذا منوطاً للاتحاد لأصبح جميع مسائل علي بن جعفر رواية واحدة.

الثاني: مع الغض عمّا ذكر وتسليم عدم الظهور في التعميم، فلا ريب أنّ إطلاقها يشمل الجحد، وحينئذ تكون النسبة بينها وبين ما دلّ على عدم جواز العدول عن الجحد إلى غيرها - كما سبق - نسبة العموم من وجه، إذ الأولى مطلقة من حيث الجحد وغيرها وخاصة بيوم الجمعة وبما إذا كانت المعدول إليها خصوص الجمعة أو المناققين، والثانية بعكس ذلك فيتعارضان في مادة الاجتماع، وبعد التساقط يرجع إلى الأصل المقتضي للجواز كما قدّمناه في صدر المبحث، وإلى الاطلاقات كموثقة عبيد بن زرارَةَ^(١) وغيرها، فليتأمل. وبذلك يثبت أصل الجواز.

وأما الاستحباب، فيدل عليه إطلاق الأخبار الآمرة بقراءة الجمعة والمناققين يوم الجمعة، وأنّه لا ينبغي تركها كصحيحة زرارَةَ^(٢) وغيرها، فإنّ إطلاقها يشمل حتى من شرع في سورة أخرى وإن كانت هي الجحد، فلا إشكال في شمول الحكم لهما معاً.

الجهة الثانية: هل المراد بالصلاة المستثناة عن هذا الحكم في يوم الجمعة هي صلاة الجمعة خاصة كما اختاره صاحب الحدائق^(٣)، أو باضافة الظهر إليها كما عليه المشهور، أو بزيادة العصر أيضاً كما عن جامع المقاصد^(٤)، أو الجميع مع صلاة الغداة كما احتمله في الجواهر^(٥) وإن لم يظهر له قائل، أو يضاف على

(١) الوسائل ٦: ١٠١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٩ ح ٦.

(٣) الحدائق ٨: ٢٢٠.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٢٨٠ [ولكن الموجود في النسخة المطبوعة التي بأيدينا من جامع المقاصد اختصاص الحكم بالظهر وصلاة الجمعة وأما صلاة العصر فقد حكاها عنه في

الجواهر ١٠: ٦٧].

(٥) الجواهر ١٠: ٦٧.

الكل بعد إخراج العصر صلاة العشاء من ليلة الجمعة كما عن الجعفي^(١)؟

وجوه بل أقوال، والأقوى ما عليه المشهور كما ستعرف.

أمّا مقالة الحدائق، فقد استدل عليها بأنّ لفظ الجمعة في هذه الأخبار كصحيحة محمد بن مسلم، وموثقة عبيد، وصحيحة ابن جعفر^(٢) منصرف إلى صلاة الجمعة. نعم، في صحيحة الحلبي^(٣) «يوم الجمعة» لكن الاطلاق منزل على صلاة الجمعة بقرينة تلك الأخبار، فيحمل المطلق على المقيد، ويقتصر في جواز العدول على المتيقن، ويرجع في غيره إلى إطلاق دليل المنع.

لكنه كما ترى، إذ فيه أولاً: أنّه لا موجب لرفع اليد عن إطلاق صحيح الحلبي المخصص لعموم المنع، إذ ليس المقام من موارد حمل المطلق على المقيد لاختصاصه بالمتنافيين، وما إذا كان المطلوب في المطلق صرف الوجود، ولا تنافي بين الدليلين في المقام بعد كونها مثبتين كما هو ظاهر، فالمحكّم إذن إطلاق دليل المخصص المقدم على عموم العام.

وثانياً: أنّ تلك الأخبار في أنفسها غير صالحة للتقييد، فإنّ السائل كعلي ابن جعفر متى سنع له في عصر موسى بن جعفر (عليه السلام) وغيره أن يصلي صلاة الجمعة إماماً حتى يكون هو القارئ كي يسأل عن حكم العدول ولو كان مأموماً فوظيفته الظهر في نفسه خلف الإمام المخالف.

وعلى الجملة: إرادة خصوص صلاة الجمعة من هذه الأخبار يلزمها التعرض لبيان حكم لم يتحقق في الخارج، فلا بدّ وأن يكون المراد الأعم من صلاة الجمعة وظهرها لا خصوص الأولى، إذ لم تكن صلاة الجمعة معهودة

(١) حكاها عنه في الذكرى ٣: ٣٥٥.

(٢) الوسائل ٦: ١٥٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ١، ٣، ٤.

(٣) الوسائل ٦: ١٥٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢.

ولا محلاً للابتلاء بالاضافة إلى أصحاب الأئمة (عليهم السلام) حتى يتعرض لحكمها من حيث العدول في القراءة وعدمه فليتأمل.

وثالثاً: أنّ دعوى انصراف لفظ الجمعة إلى صلاتها كما ذكره (قدس سره) ممنوع، بل الظاهر أنّه موضوع للأعم منها ومن الظهر يوم الجمعة كما أُطلق على ذلك في غير واحد من الأخبار، لأنّهما حقيقة واحدة قد أبدلت الركعتان الأخيرتان بالخطبتين. ومن ذلك كله تعرف أنّ الأقوى شمول الحكم لهما كما عليه المشهور. نعم، في رواية دعائم الاسلام التصريح بأنّه في صلاة الجمعة خاصة^(١)، لكنه لا يعتمد على هذا الكتاب كما مرّ مراراً.

وأما إلحاق العصر، فوجهه إطلاق اليوم في صحيحة الحلبي^(٢)، ولا يقدر اشتغال بقية الأخبار على الجمعة، الظاهر في صلاة الجمعة وظهرها، لعدم التنافي حتى يلزم حمل المطلق على المقيد.

ويدفعه: أنّ هذا الاطلاق غير متبع، إذ ليس الوجه في ثبوت هذا الحكم - أعني جواز العدول - استحباب قراءة الجمعة والمنافقين في صلاة الجمعة وظهرها، كي يسري إلى العصر لثبوت الاستحباب فيه أيضاً، وإلّا لزم التعدي إلى سائر الصلوات، لاستحباب قراءة سور خاصة فيها كسورة الفجر في صلاة الغداة أو الدهر، أو هل أتيك حديث الغاشية في العشاء وغيرها من صلوات سائر الأيام، وهو كما ترى.

بل الوجه في ذلك: شدة الاهتمام وتأكد العناية بقراءتها في صلاة الجمعة بالمعنى الأعم، الشامل للظهر بحيث كاد أن يكون واجباً كما يفصح عنه التعبير بكلمة «لا ينبغي» في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث

(١) المستدرک ٤: ٢٢١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١، الدعائم ١: ١٦٦.

(٢) الوسائل ٦: ١٥٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢.

طويل يقول: «أقرأ سورة الجمعة والمنافقين، فإنّ قراءتهما سنّة يوم الجمعة في الغداة والظهر والعصر، ولا ينبغي لك أن تقرأ بغيرهما في صلاة الظهر يعني يوم الجمعة إماماً كنت أو غير إمام»^(١).

وعليه فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي اختصاص الحكم بصلاة الجمعة بالمعنى الأعم، ولأجل ذلك ينصرف الاطلاق في صحيحة الحلبي إليها فإنّ الاستحباب وإن كان ثابتاً في العصر أيضاً كما ذكر في هذه الصحيحة، إلا أنّ تلك العناية والاهتمام خاصة بالظهر، لاختصاصها بالتعبير بـ«لا ينبغي» أي لا يتيسر كما عرفت.

وأما إلحاق الغداة، فوجهه إطلاق اليوم الشامل لصلاة الغداة كما مرّ في العصر.

وقد يقال: بأنّ المناط في العدول استحباب السورتين غير الثابت في صلاة الغداة.

وفيه: أنّ الاستحباب ثابت فيها كالعصر، كما نطقت به صحيحة زرارة المتقدمة آنفاً.

فالصحيح في الجواب أولاً: ما عرفت من انصراف الاطلاق بمناسبة الحكم والموضوع إلى صلاة الجمعة بالمعنى الأعم، لشدة الاهتمام بقراءتهما فيها، وليس المدار في هذا الحكم على مطلق استحباب السورة، وإلاّ لاتجه النقض بما عرفت.

وثانياً: أنّ شمول إطلاق اليوم لصلاة الغداة غير معلوم، فإنّ اليوم وإن كان قد يطلق على ما بين طلوع الفجر وغروب الشمس، لكن أكثر إطلاقه خاص بما بين طلوع الشمس وغروبها، فله إطلاقان ولم يجرز أنّ المراد به في المقام المعنى الأوّل. فالمتقضي للتعميم قاصر في نفسه كما لا يخفى.

(١) الوسائل ٦: ١٢٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٩ ح ٦.

وأما إلحاق ليلة الجمعة، فلم يظهر له وجه أصلاً بعد وضوح عدم صدق اليوم على الليلة.

فانضح أنّ الأقوى ما عليه المشهور من اختصاص الحكم بصلاة الجمعة وظهرها.

الجهة الثالثة: هل يختص الحكم بجواز العدول إلى الجمعة والمنافقين بما إذا لم يتجاوز النصف، فبعد التجاوز لا يجوز العدول إليهما كما لا يجوز إلى غيرهما، أو يعمّ الحكم صورة التجاوز أيضاً؟

يقع الكلام تارة في العدول عن غير المجدد والتوحيد، وأخرى في العدول عنهما.

أما الأوّل: فقد عرفت أنّ التحديد بعدم تجاوز النصف لم ينهض عليه دليل معتبر عدا الاجماع، وهو لو تمّ دليل لبيّ يقتصر على المتيقن منه، وهو العدول إلى غير الجمعة والمنافقين، وأما فيهما فلم يعلم بتحقيقه، ولو سلّم قيام دليل لفظي معتبر عليه وكان له إطلاق، أو بنينا على التحديد بالثلثين كما نطق به موثق عبید المتقدم^(١) واختاره كاشف الغطاء، وعرفت أنّه الأقوى، فالنسبة بين هذه الموثقة أو ذاك الدليل اللفظي لو كان، وبين ما دل على جواز العدول إلى الجمعة والمنافقين من الروايات المتقدمة عموم من وجه، إذ مقتضى إطلاق الأوّل المنع عن العدول بعد تجاوز النصف أو بعد بلوغ الثلثين إلى أيّ سورة سواء أكانت الجمعة والمنافقين أم غيرهما،

ومقتضى إطلاق الثاني جواز العدول إليهما سواء أكان قبل تجاوز النصف أو الثلثين أم بعدهما، فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي العدول إلى السورتين بعد تجاوز النصف أو الثلثين، وبعد التساقط يرجع إلى الأصل أو عموم ما دلّ على

جواز الرجوع من كل سورة إلى غيرها، وبذلك يثبت الجواز. وأمّا الاستحباب فيكون فيه إطلاق ما دلّ على أنّه لا ينبغي ترك الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة كما تقدم^(١) في صحيحة زرارة الطويلة.

وأما الثاني: أعني العدول عن الجحد والتوحيد، فالظاهر أيضاً ثبوته على الإطلاق، لإطلاق ما دلّ على جواز العدول عنها إلى الجمعة والمنافقين من الروايات المتقدمة، فأنّه يشمل النصف والثلاثين وغيرها، إذ لم يرد هنا تحديد بل كان المنع ذاتياً غير مختص بمحدّ معيّن، فإطلاق دليل المخصص الدال على جواز العدول منها إليهما هو المحكّم.

فظهر أنّ الأقوى جواز العدول إلى الجمعة والمنافقين مطلقاً، من غير فرق بين الجحد والتوحيد وغيرها، ولا بين تجاوز النصف أو الثلاثين وعدمها. نعم في رواية الفقه الرضوي التحديد بالنصف^(٢)، لكنّها ليست بحجة كما مرّ غير مرّة. الجهة الرابعة: هل يختص الحكم بجواز العدول من الجحد والتوحيد وكذا من غيرها وإن جاوز الثلاثين إلى سورة الجمعة والمنافقين بصورة النسيان، فإذا شرع فيها عامداً لا يجوز العدول إليهما، أو يعمّ صورة العمد أيضاً؟ فيه خلاف وإشكال، وقد احتاط في المتن بتخصيص الحكم بالأولى.

ووجه الإشكال: أنّ الروايات المانعة عن العدول على طائفتين، فبعضها وهي الأكثر موردها الناسي كصحيحة عمرو بن أبي نصر وعلي بن جعفر وغيرها^(٣) والبعض الآخر وهي صحيحة الحلبي^(٤) موردها العمد لقوله «ثم بداله» وأمّا

(١) في ص ٣٥٩.

(٢) فقه الرضا (عليه السلام): ١٣٠.

(٣) الوسائل ٦: ٩٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥، ح ١، ٣.

(٤) الوسائل ٦: ٩٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٢.

[١٥٠٩] مسألة ١٧: الأحوط عدم العدول من الجمعة والمنافقين إلى غيرهما في يوم الجمعة وإن لم يبلغ النصف^(١).

الروايات المسوّغة للعدول إلى الجمعة والمنافقين فهي بأجمعها مختصة بالنسيان فتخصص الطائفة الأولى من الروايات المانعة. وأمّا الطائفة الثانية فهي سليمة عن المحصص، فيؤخذ باطلاق المنع فيها.

ولكن الظاهر شمول الحكم لصورة العمد أيضاً، فإنّ الروايات المجوّزة أيضاً على طائفتين، إذ فيها ما له إطلاق يشمل العامد، وهي صحيحة علي بن جعفر^(١) فإنّها صحيحة السند كما مرّ، والمذكور فيها عنوان الأخذ الشامل للعمد والنسيان فتكون هذه مقيّدة لجميع الأخبار السابقة المانعة عن العدول، إذ النسبة بينها وبين مجموع تلك الأخبار نسبة الخاص إلى العام، لأنّ مفادها عدم جواز العدول في العمد والنسيان إلى أيّ سورة، ومفاد هذه الصحيحة الجواز فيها إلى خصوص الجمعة والمنافقين، فتقيّد تلك بهذه، ونتيجته شمول الحكم لصورتي العمد والنسيان كما ذكرنا.

(١) هذا لم يرد في شيء من النصوص غير ما عن كتاب دعائم الاسلام^(٢) المصرّح بعدم جواز العدول عنهما وليس بحجة، وليست هناك شهرة ينجبر بها الضعف على القول به، لأنّ المسألة خلافية، فلم يبق إلّا الوجه الاستحساني وهو أنّ جواز العدول عن الجحد والتوحيد إليهما مع كونه ممنوعاً في نفسه يكشف عن أهميتهما بالنسبة إليهما وشدة العناية والمحافظة على قراءتهما أكثر ممّا روعي في التوحيد والجحد، فاذا لم يجوز العدول عنهما لم يجوز في الجمعة والمنافقين

(١) الوسائل ٦: ١٥٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٤.

(٢) المستدرک ٤: ٢٢١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١، دعائم الاسلام ١: ١٦١.

[١٥١٠] مسألة ١٨: يجوز العدول من سورة إلى أخرى في النوافل مطلقاً وإن بلغ النصف (*) (١).

بطريق أولى، إلا أن هذه الأولوية ليست بقطعية لعدم العلم بملاكات الأحكام ومجود الاستحسان لا يصلح أن يكون مدركاً لحكم شرعي على سبيل البت والجزم. فالأقوى هو الجواز وإن كان الاحتياط حسناً على كل حال.

(١) إذا استندنا في المنع عن العدول إلى الاجماع، فغير خفي أنه دليل لبي لا إطلاق له حتى يشمل النوافل، فتبقى تحت المطلقات أو أصالة الجواز.

وأما إذا استندنا إلى الأدلة اللفظية من الروايات الضعيفة كمرسلة الذكرى أو الفقه الرضوي المانعة عن العدول بعد تجاوز النصف، أو إلى موقفة عبيد المانعة عنه بعد الثلثين، فتلكم الروايات مطلقة تعمّ الفرائض والنوافل، ولكن الظاهر انصرافها إلى الأولى، لأنّ العدول الذي تضمنته هذه النصوص جوازاً ومنعاً فيما قبل الحد وبعده معناه تبديل الامتثال بالامتثال وعدمه كما مرّ، وأنه يجوز التبديل قبل بلوغ الحد من النصف أو الثلثين، ولا يجوز بعد البلوغ.

وعليه فهي ناظرة إلى الصلاة التي تقررت فيها سورة واحدة حتى يحكم بجواز تبديلها بامتثال آخر أو بعدم الجواز، وهي ليست إلاّ الفرائض التي لا يجوز فيها القرآن لقوله (عليه السلام): «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر» (١) وأما النوافل فلم تكن السورة المقررة فيها ولو استحباباً محدودة بمجد، ولا مقيدة بالوحدة، لاختصاص القرآن الممنوع - حرمة أو كراهة - بغيرها، بل كل ما أتى

(*) الأحوط الإتيان بالمدول إليه بقصد القرية المطلقة.

(١) الوسائل ٦: ٤٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

[١٥١١] مسألة ١٩: يجوز مع الضرورة العدول بعد بلوغ النصف^(١) حتى في الجحد والتوحيد، كما إذا نسي بعض السورة، أو خاف فوت الوقت باتمامها، أو كان هناك مانع آخر،

به من السورة فهي الوظيفة الفعلية، لا أنّ الامتثال محتص بالوجود الأوّل حتى يكون العدول عنها من تبديل الامتثال بالامتثال، بل هو بنفسه مصداق للامتثال. فهذه القرينة تنصرف تلك الأخبار إلى الفرائض ولا تعمّ النوافل فتبقى تحت أصالة الجواز، فتدبر جيداً.

(١) مراده (قدس سره) بالجواز المعنى الأعم المقابل للحرمة والمجامع للوجوب لا المعنى الأخص المساوق للاباحة، لوضوح أنّ العدول في الموارد التي يذكرها واجب، وليس بمباح.

وكيف كان، فبعد ما فرغ عن حكم العدول وأنه غير جائز بعد تجاوز النصف، استثنى عن ذلك مورد الاضطرار والعجز بحيث لا يمكنه إتمام السورة التي شرع فيها، وهو قد يكون تكوينياً كما لو نسي بعض السورة، أو تشريعياً كما لو خاف فوت الوقت باتمامها، فأنه يجوز العدول حينئذ ولو عن الجحد والتوحيد أو بعد تجاوز النصف أو الثلثين، بل يجب بناءً على وجوب السورة الكاملة، وذلك لقصور شمول دليل المنع لمثل المقام، لاختصاصه بما إذا تمكن من إتمام السورة، حيث إنّ ظاهره وجوب الإتمام المحتص بصورة التمكن، والمفروض عجزه عن ذلك تكوينياً أو تشريعاً، فيبقى العدول حينئذ تحت أصالة الجواز.

وهذا ظاهر لا إشكال فيه، إذ طرء العجز والعذر يكشف عن عدم تعلق الأمر بهذه السورة من الأوّل، فلا يعدّ ذلك من تبديل الامتثال.

ومن ذلك ما لو نذر أن يقرأ سورة معيّنة^(١) في صلاته فنسي وقرأ غيرها فإنّ الظاهر جواز العدول^(*) وإن كان بعد بلوغ النصف، أو كان ما شرع فيه الجحد أو التوحيد.

(١) عدّ (قدس سره) من موارد العذر التشريعي ما لو نذر قراءة سورة معيّنة في صلاته ثم غفل وشرع في سورة أخرى، فإنّه يجوز له العدول عنها وإن كانت هي الجحد أو التوحيد، أو بعد تجاوز النصف في غيرها، فيعدل عنها إلى السورة المنذورة، لعدم التمكن من اتمام ما شرع، لاستلزامه ترك الوفاء بالنذر الممنوع شرعاً.

وليعلم أنّ محل الكلام ما لو تعلق النذر بالأمر الوجودي، وهو قراءة سورة معيّنة كما ذكرنا، وأمّا إذا كان متعلقه أمراً عدمياً كنذر أن لا يقرأ سورة أخرى غير ما عين، فهو خارج عن محل الكلام، لبطلان مثل هذا النذر في نفسه ولو لم يكن مزاحماً بحكم آخر، ضرورة اعتبار الرجحان في متعلّق النذر، ولا رجحان في ترك قراءة سائر السور، سيّما إذا لوحظ معها مثل التوحيد التي تستحب قراءتها مطلقاً، أو بعض السور كهل أتي، والأعلى، والغاشية التي يستحب قراءتها بخصوصها في بعض الأيام، وفي بعض الصلوات.

فمحل الكلام والذي ينظر إليه في المتن إنّما هو القسم الأوّل بلاريب، إذ الكلام إنّما هو في النذر الصحيح المنعقد في حد نفسه مع قطع النظر عن الابتلاء بالمزاحم، ولا شك في صحة نذر أن يقرأ سورة معيّنة في صلاته، لرجحانها وإن كان غيرها أرجح منها، إذ لا يعتبر في صحة النذر إلّا رجحان المتعلق في نفسه

(*) فيه إشكال بل منع، والأظهر جواز القطع وإعادة الصلاة مع السورة المنذورة، والأحوط أن تكون إعادة العدول والإتمام.

لا أن لا يكون شيء أرجح منه، ومن هنا ترى صحة نذر زيارة مسلم (عليه السلام) ليلة عرفة لرجحانها، وإن كانت زيارة الحسين (عليه السلام) في هذه الليلة أفضل.

وقد يقال في محل الكلام: مجاوز ترك السورة المنذورة وقراءة غيرها حتى اختياراً، إذ ليست فيه مخالفة للنذر، فإنّ نذر قراءتها كان مشروطاً باشتغال الذمة بالسورة كما هو مقتضى تقييدها بالصلاة، ومعلوم أنّ النذر المشروط بشرط لا يقتضي حفظ شرطه، بل له إعدامه ليرتفع موضوع الوفاء، فله تفويت الشرط بتفريغ ذمته عن السورة الواجبة في الصلاة بقراءة سورة أخرى غير المنذورة فلا يبقى موضوع لوجوب الوفاء.

وهذا كما ترى من غرائب الكلام، ضرورة أنّ الشرط هو اشتغال الذمة الذي يكفي في تحققه الاشتغال آنأماً وقد تحقق بالشروع^(١) في الصلاة جزماً فالشرط حاصل والنذر معه نافذ لفعلية المشروط بفعلية شرطه، ومعه كيف يسوغ له التفويت المؤدي إلى مخالفة النذر، وهذا نظير ما لو نذر أن يدفع زكاته لزيد مهما اشتغلت ذمته بها، فأنه لا إشكال في حصول الحنث لو دفعها إلى عمرو، مع أنّ الموضوع حينئذ غير باقٍ، لعدم اشتغال ذمته بالزكاة بعد الدفع المزبور، إلى غير ذلك من النظائر التي لا تخفى ممّا لا يمكن الالتزام فيها بما ذكر. والسرّ أنّ شرط التكليف وإن لم يجب تحصيله أو التحفظ عليه، لكنه لا يجوز تفويته بعد حصوله وفعلية التكليف كما هو ظاهر.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره هذا القائل من التخيير بين الاتمام والعدول لو قرأ غير المنذورة نسياناً وكان مما يجوز العدول عنه كغير المجدد والتوحيد قبل بلوغ النصف، لا يمكن المساعدة عليه بوجه، بل يجب عليه العدول وفاءً بالنذر

(١) بل قبله أيضاً إذ لا يناط الاشتغال بالشروع فتدبر.

لنفوذه بعد حصول شرطه .

وكيف ما كان، فاذا نذر قراءة سورة معينة في صلاته فشرع في أخرى نسياناً وتذكراً بعد تجاوز النصف على المشهور، أو بعد تجاوز الثلثين على المختار، أو كان ما شرع فيه التوحيد أو المجدد، فقد ذكر الماتن (قدس سره) أنه يجوز - أي يجب - العدول حينئذ، لعدم شمول دليل حرمة العدول للمقام، لاختصاصه بما إذا كان قادراً على الاتمام، ولا قدرة عليه شرعاً بعد وجوب الوفاء بالنذر المقتضي للاتبان بالسورة المنذورة .

وما أفاده (قدس سره) وجيه لو شمل دليل الوفاء لمثل المقام لكنه غير شامل وهذا النذر باطل في نفسه كما اعترف به غير واحد من الأعلام، والوجه في ذلك: ما ذكرناه في الأصول^(١) في بحث التزاحم في مسألة الترتب من أن أمثال المقام وإن كان داخلياً في باب التزاحم فيتزاحم وجوب الوفاء بالنذر مع حرمة العدول، لكن الترجيح مع الثاني، لقصور دليل النذر عن مزاحمة حكم من الأحكام، لاشتراط نفوذه بأن لا يكون محللاً للحرام، أو محرماً للحلال فلا يتغير من أجله حكم من الأحكام .

ومن هنا ذكرنا أن في كل مورد وقع التزاحم بين الوفاء بالنذر وبين واجب آخر كان مشروطاً بالقدرة عقلاً قدّم الثاني، إذ القدرة مأخوذة في الأوّل في لسان الدليل، فهي معتبرة فيه شرعاً، والقدرة العقلية مقدّمة على الشرعية لاطلاق دليلها الموجب للعجز عن الآخر. وبذلك ينكشف عدم انعقاد النذر من أوّل الأمر فيحرم عليه العدول في المقام عملاً باطلاق دليله السليم عن المزاحم . ولكن التحقيق: أن ما ذكر إنما يتم فيما إذا كان متعلق النذر الصلاة الشخصية وأما إذا كان متعلقه طبعي الصلاة كما هو كذلك غالباً، فلا موجب لرفع اليد

عن عموم دليل الوفاء بالنذر، إذ يمكن امتثاله برفع اليد عن هذه الصلاة وإعادتها مع السورة المنذورة، لعدم تعلق النذر بهذه الصلاة بخصوصها حسب الفرض. وهذا لا محذور فيه، إذ لا يصادم حكماً من الأحكام عدا حرمة قطع الصلاة على القول بها، لكنّها لو سلّمت فهي غير شاملة للمقام، إذ لا دليل معتبر عليها إلاّ الاجماع وهو دليل لبيّ يقتصر على المتيقن منه الذي هو غير ما نحن فيه وما يضاويه كما لو نذر زيارة الأمير (عليه السلام) مثلاً في ساعة معيّنة، فنسي وشرع في الصلاة في تلك الساعة، فأثّر لا ينبغي الاشكال في جواز القطع، بل وجوبه والوفاء بنذره، لما عرفت من عدم شمول الاجماع على حرمة القطع لمثل ذلك.

فالأقوى: نفوذ النذر في المقام، فيقطع صلاته ويبيدها مع السورة المنذورة ولكن الأحوط - حذراً عن احتمال^(١) حرمة القطع - ضم ما ذكرناه إلى ما أفاده

(١) ولكنّه معارض باحتال حرمة العدول الشامل إطلاق دليلها للمقام من غير مزاحم حسب اعترافه (دام ظلّه) بل إنّ هذا الاحتمال أولى بالمرعاة بعد أن كان دليل حرمة القطع لبيبا يحتتمل عدم شموله للمقام رأساً. وبالجملة: الأمر دائر بين العدول والاتمام والقطع. لا سبيل للأوّل لاطلاق دليل حرمة، ولا الثاني لكونه مفوّتاً للوفاء بالنذر، فيتعيّن الثالث.

ومنه تعرف تعذر الاحتياط في المقام، ولا محيص من القطع والاستئناف مع السورة المنذورة، فما في بحته الشريف تبعاً لتعليقته الأنيقة من حصول الاحتياط بالعدول والاعادة غير واضح كالتعبير في التعليقة بقوله (دام ظلّه): والأظهر جواز القطع، إلاّ أن يريد به الجواز بالمعنى الأعم الجامع للوجوب،

ثمّ إنه بناءً على ما يراه (دام بقاؤه) من جواز القران بين السورتين، يمكن التخلص باتمام السورة ثمّ تعقيها بالسورة المنذورة وبذلك يكون قد وفي بنذره ولم يرتكب العدول المحرّم، إلاّ أن يكون متعلق نذره في مفروض المسألة الاتيان بها مصداقاً لطبيعي السورة الواجب عليه في الصلاة، المنطبق طبعاً على السورة الأولى، هذا.

[١٥١٢] مسألة ٢٠: يجب على الرجال الجهر بالقراءة في الصباح والركعتين الأولتين من المغرب والعشاء، ويجب الاخفات في الظهر والعصر في غير يوم الجمعة، وأما فيه فيستحب الجهر في صلاة الجمعة، بل في الظهر أيضاً على الأقوى^(١).

في المتن، فيتم صلاته بعد العدول ثم يعيدها مع السورة المنذورة.

ومن جميع ما ذكرناه يظهر: فساد الاحتمال الثالث الذي ذكر في المقام، من رفع اليد عن كل من دليلي وجوب الوفاء بالنذر وحرمة العدول، لتساقط الدليلين المتزاحمين بعد عدم ترجيح في البين، ونتيجة ذلك هو التخيير بين العدول وعدمه.

إذ فيه: أنّ النذر لو كان متعلقاً بالشخص فهو في نفسه منحل، لقصور دليله عن الشمول للمقام كما عرفت، فالمتعين العمل باطلاق الدليل الآخر وإن كان متعلقاً بالطبيعي كما ذكرنا أنه الغالب، فالمتعين الأخذ باطلاق كلا الدليلين لعدم تراحم في البين، فلا يعدل، بل يقطع ويعيدها بتلك السورة، فاحتمال التخيير ساقط على التقديرين.

(١) المشهور بين الأصحاب وجوب الجهر على الرجال في صلاة الغداة، وفي الركعتين الأولتين من صلاة المغرب والعشاء، ووجوب الاخفات في ثالثة المغرب وفي الركعتين الأخيرتين من كل رباعية. بل عن الخلاف الاجماع عليه^(١)، ولم

→ ويمكن أن يُقال: بابتناء الاشكال على أن تكون حرمة العدول تكليفية كحرمة القطع، وأما إذا كانت وضعيّة محضة - كما لعله الظاهر من أخبار الباب - بمعنى عدم صحة الصلاة بغير تلك السورة وأتمها المتعيّنة للجزئية، فلا إشكال فلاحظ وتدبر.

ينسب الخلاف إلّا إلى السيد المرتضى^(١) وابن الجنيد (قدس سرهما)^(٢) فذهبوا إلى استحباب الجهر وعدم وجوبه، بل صرّح السيد المرتضى بتأكيد الاستحباب للأمر بالاعادة لو أخل به في بعض الأخبار، واختاره من المتأخرين صاحب المدارك^(٣) وتبعه السبزواري^(٤)، ومال إليه بعض آخر. ومحل الكلام هو الرجال وأمّا النساء فسيأتي حكمها.

واستدل للمشهور بوجوه كلها ضعيفة ما عدا صحيحتين لزراعة سنذكرهما. فمنها: السيرة الجارية على مراعاة الجهر في الموارد المذكورة المتصلة بزمان المعصومين (عليهم السلام) ولا بدّ من التأسّي بهم.

وفيه: أنّ السيرة كفعل المعصومين (عليهم السلام) لا يدل على الوجوب بل غاية الرجحان. وأمّا دليل التأسّي من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم) «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٥) فلم يثبت من طرفنا، مضافاً إلى النقاش في الدلالة كما مرّ مراراً.

ومنها: رواية الفضل بن شاذان الواردة في علة الجهر في بعض الصلوات من أنّها في أوقات مظلمة فيجهر ليعلم المارّ أنّ هناك جماعة^(٦).

وفيه: أنّها واردة في مقام حكم آخر، فلا تدل على وجوب الجهر أو استحبابه بالمعنى الاصطلاحي المبحوث عنه في المقام كما لا يخفى.

(١) حكاه عنه في المعتبر ٢: ١٧٦.

(٢) حكاه عنه في المختلف ٢: ١٧٠.

(٣) المدارك ٣: ٣٥٨.

(٤) الذخيرة: ٢٧٤ السطر ٢٢.

(٥) صحيح البخاري ١: ١٦٢، السنن الكبرى ٣: ١٢٠.

(٦) الوسائل ٦: ٨٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٥ ح ١.

ومنها: رواية يحيى بن أكثم القاضي «أنه سأل أبا الحسن الأول (عليه السلام) عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة وهي من صلوات النهار، وإنما يجهر في صلاة الليل، فقال: لأن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يغلس بها فقرّبها من الليل»^(١).

وفيه: أيضاً عدم الدلالة على الوجوب، فإنّ كونه (صلى الله عليه وآله وسلم) يغلس بها أعم من ذلك.

ومنها: غيرها من عدة روايات لا تخلو عن الخدش في السند أو الدلالة على سبيل منع الخلو.

والعمدة في المقام صحيحتان لزراعة: إحداهما: عن أبي جعفر (عليه السلام) «عن رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال: أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»^(٢)، وقد رواها كل من الصدوق والشيخ بسند صحيح عن حريز عن زرارة^(٣).

والأخرى: ما رواه الشيخ أيضاً بسند صحيح عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه، أو أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه، وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه، فقال: أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه»^(٤) وقد دلّت الأولى منطوقاً والثانية مفهوماً على وجوب الجهر والاخفات في الجملة.

(١) الوسائل ٦: ٨٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٥ ح ٣.

(٢) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٧ / ١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢ / ٦٣٥.

(٤) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ٢، التهذيب ٢: ١٤٧ / ٥٧٧.

وهاتان هما العمدة في مدرك المشهور مؤيداً ببعض الأخبار ممّا تقدم وغيره .
وبأزائها صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى قال: «سألته عن الرجل
يصلي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه أن لا يجهر؟ قال: إن شاء جهر
وإن شاء لم يفعل»^(١).

وقد استدل بها صاحب المدارك^(٢) على عدم الوجوب، وبها رفع اليد عن
الصحيحين المتقدمين وحملها على الاستحباب، وقال إنّها أظهر سنداً ودلالة
فلا وجه لحملها على التقية، بل مقتضى الجمع العرفي بينها وبين تينك الصحيحين
الحمل على الاستحباب كما اختاره المرتضى (قدس سره).

وأجاب عنها المتأخرون: باعراض الأصحاب عنها، فليست بحجة في نفسها
حتى تصلح للمعارضة. وهذا الجواب كما ترى لا يتم على مسلكتنا من عدم
قادحية الاعراض.

فيبقى الكلام في وجه الجمع بعد البناء على حجيتها في نفسها، وهل ذلك
بالحمل على الاستحباب كما صنعه صاحب المدارك؟

الظاهر لا، لتضمن الصحيحين المتقدمين الأمر بالاعادة منطوقاً، ومفهوماً
- على وجه - وقد ذكرنا غير مرّة أنّه ليس حكماً تكليفاً وإنّما هو إرشاد إلى
الفساد وعدم سقوط الأمر الأوّل، فوجوب الاعادة بحكم العقل، وواضح أنّه
لا معنى لاستحباب الفساد. فالصحيحان غير قابلتين للحمل على الاستحباب
بل هما كالصريح في الوجوب.

ومن ذلك تعرف أنّ ما ذكره في المدارك من أنّ صحيحة علي بن جعفر
أقوى دلالة غير واضح. بل هما متكافئتان في ميزان الدلالة فكما أنّ هذه

(١) الوسائل ٦: ٨٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٥ ح ٦.

(٢) المدارك ٣: ٣٥٧.

صريحة في الجواز، فكذلك هما صريحتان في الوجوب كما عرفت.
وأما ما ذكره (قدس سره) من أنّها أقوى سنداً فلم يتضح وجهه أيضاً، وقد
اعتذر عنه في الحدائق بأنه لم يلاحظ إلا طريق الشيخ وهو كما ذكره، ولم يقف
على طريق الصدوق الذي هو في أعلى مراتب الصحة^(١).

وفيه: أنّ طريق الشيخ إلى حريز أيضاً صحيح كطريق الصدوق، فالانصاف
أنّهما متكافئتان سنداً ودلالة، فالأقوائية ممنوعة مطلقاً، فهذا الجمع ساقط.

فلا بدّ من ملاحظة الترجيح بعد استقرار المعارضة وامتناع الجمع الدلالي
وحيث إنّ صحيحة علي بن جعفر موافقة للعامة، لأنّهم لا يرون وجوب الجهر
أبداً^(٢)، فلا مناص من حملها على التقية كما صنعه الشيخ^(٣) فتطرح ويكون
الترجيح مع تينك الصحيحتين المخالفتين للعامة، فيتعيّن العمل بهما كما عليه
المشهور.

وأما ما ذكره في المدارك من ترجيح صحيحة علي بن جعفر لموافقتها مع
الأصل والكتاب فلم يظهر وجهه. أمّا الأصل فهو وإن كان يقتضي الجواز لكنه
لا أثر له بعد قيام الدليل على الوجوب، وهما الصحيحتان بل الصحاح الثلاث
باعتبار رواية إحداهما بطريقين كما عرفت. على أنّ موافقة الأصل ليست من
المرجحات، فإنّ الأصل مرجح لا مرجّح كما ذكر في محله.

وأما الكتاب فليس فيه ما يرتبط بالمقام عدا قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ
وَلَا تُخَافُتْ بِهَا وَأَبْتَعِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾^(٤) وإذ من الضروري عدم خلوّ القراءة

(١) الحدائق ٨: ١٣١.

(٢) المجموع ٣: ٣٨٩، مغني المحتاج ١: ١٦٢.

(٣) التهذيب ٢: ١٦٢.

(٤) الإسراء ١٧: ١١٠.

عن الجهر أو الاخفات، وعدم ثبوت الوساطة بينهما حتى يؤمر بها وينهى عنها فهذه قرينة قطعية - مضافاً إلى الروايات الواردة في تفسير الآية المباركة - على أنّ المراد عدم الافراط في الجهر كالمؤذّن، وعدم التفريط في الاخفات بحيث يكون مجرد تحريك الشفتين ولا يسمع حتى نفسه ما يقول، فلا دلالة في الآية على حكم الجهر والاخفات وجوباً أو جوازاً، فلا ينافي ذلك وجوب الجهر في بعض الموارد إذا ثبت من الخارج.

وكيف كان، ففقتضى قواعد الترجيح في المقام ليس إلّا الحمل على التقية كما عرفت.

نعم، ربما يناقش في دلالة الصحيحتين كما عن صاحب الذخيرة^(١) من وجهين: أحدهما: أنّ المروي في بعض النسخ «نقص» بالصاد المهملة، الدال على نقصان الثواب الملازم للاستحباب لا «نقض» كي يقتضي البطلان.

ثانيهما: أنّ كلمة «ينبغي» ظاهرة في الاستحباب ولا تناسب الوجوب وكلاهما ليس بشيء، أما الأوّل فيردّه أولاً: أنّ الموجود في جميع كتب الروايات كما قيل^(٢) «نقص» بالصاد المعجمة، ولم ينقل «نقص» إلّا عن بعض الكتب الفقهية ولا اعتبار بالرواية ما لم تؤخذ من مصدرها من كتب الحديث.

(١) انظر الذخيرة: ٢٧٤ السطر ٢٢.

(٢) لكنه معارض بما عن منتق الجمان ٢: ١٢ من أنّه لم ينقل ضبطها بالمعجمة، وكيف ما كان، فقد ذكر في هامش الاستبصار ج ١ ص ٣١٣ طبع نجف أنّ في بعض نسخ الكتاب «نقص» بالمهملة، وفي البحار ٨٢: ٧٧ بعد نقل صحيحة زرارة عن الصدوق قال: وفي بعض النسخ «نقص» بالمهملة، وفي بعضها بالمعجمة، وظاهر كلامه اختلاف نسخ الفقيه في ذلك.

ومنه تعرف أنّ المهملة منقولة عن بعض نسخ الكتب الحديثية أيضاً، ولا تختص بالفقهية كما أفيد في المتن.

وثانياً: لو سلم فلا تضر بالدلالة، إذ النقص في مقابل التمام المذكور في ذيل الصحيحة، فعناه البطلان كما يدل عليه قوله: «وعليه الاعادة».

وأما الثاني ففيه أولاً: أنّ كلمة لا ينبغي ظاهرة في عدم الجواز، وأنّه لا يتيسر كما ذكرناه مراراً، فإنّه الموافق لمعناه اللغوي، والاستعمالات القرآنية وغيرها على ذلك كما في قوله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ﴾^(١) أي لا يتيسر لها، لا أنّه لا يليق.

وثانياً: مع الغض عن ذلك فهذه الكلمة واقعة في كلام السائل والاستدلال إنّما هو بكلام الإمام (عليه السلام) المصرّح بأنّ عليه الاعادة الظاهرة في البطلان. والمتحصل من جميع ما قدمناه: لزوم العمل بالصحيحين، وحمل صحيحة ابن جعفر على التقية. هذا مع تسليم دلالة هذه الصحيحة وإلا فللمناقشة فيها مجال، نظراً إلى أنّ الظاهر من قوله «يصلي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة» أنّ المفروض في مورد السؤال أنّ القراءة جهرية، إمّا على وجه الوجوب أو الاستحباب، وعلى أيّ تقدير فكون القراءة جهرية أمر مفروض مفروغ عنه ومع هذا فأيّ معنى لقوله، هل عليه أن لا يجهر، فإنّه لا موقع لهذا السؤال بعد ذلك الفرض. فلا مناص من أن يكون السؤال ناظراً إلى غير القراءة من سائر الأذكار كالتشهد وذكر الركوع والسجود ونحوهما، وأنّه هل يجب عليه أن لا يجهر في هذه الأذكار في صلاة يجهر منها بالقراءة أو لا؟

وعليه فالصحيحة أجنبية عمّا نحن فيه بالكلية، فلا موضوع للمعارضة كي يتصدى للعلاج فليتأمل.

ويؤيد ما ذكرناه: أنّ لعلي بن جعفر نفسه رواية أخرى سأل فيها عن حكم هذه الأذكار من حيث الجهر والاخفات، فإنّه يقرب دعوى كون السؤال في

هذه الصحيحة أيضاً مسوقاً لذلك، قال: «سألته عن الرجل هل يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت؟ قال: إن شاء جهر وإن شاء لم يجهر»^(١) ورواها أيضاً في الباب العشرين من أبواب القنوت الحديث الثاني^(٢)، لكن بتبديل كلمة «هل» بكلمة «أن» وهو غلط.

ونحوه أيضاً: صحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن الماضي (عليه السلام) عن الرجل هل يصلح له أن يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت، فقال: إن شاء جهر وإن شاء لم يجهر»^(٣). وقد ذكر في الجواهر^(٤) هذا المتن وأسنده إلى علي بن جعفر مع أنه لابن يقطين، والمتن السابق لعلي بن جعفر كما ذكرناه، فألحق أحد المتنين بالسند الآخر وهذه غفلة منه (قدس سره) نشأت من ذكر الخبرين متوالياً في الوسائل، وكيف كان فالمطلب واحد والأمر سهل.

وأما ما قيل في صحيحة علي بن جعفر السابقة من أن بعض النسخ^(٥) «هل له أن لا يجهر» لا «هل عليه»، فيتجه السؤال ويندفع الاشكال، ففيه: أنها مروية في جميع كتب الحديث بلفظ «عليه» لا «له» ولم تنقل كذلك إلا عن بعض الكتب الفقهية ولا عبرة بها. على أنه لا أقل من احتمال ذلك، فتسقط عن الاستدلال وصلاحيّة المعارضة لعدم العلم بصحة النسخة.

(١) الوسائل ٦: ٣٣٢ / أبواب الركوع ب ٢٥ ح ١.

(٢)، (٣) الوسائل ٦: ٢٩٠ / أبواب القنوت ب ٢٠ ح ٢، ١.

(٤) الجواهر ٩: ٣٦٩.

(٥) وهناك نسختان أخريان، إحداهما: ما في قرب الإسناد [٧٩٦ / ٢٠٥] وهي «هل عليه أن يجهر» بحذف لا. ثانيهما: ما عن بعض نسخ الاستبصار على ما في جامع الأحاديث ٥: ٣٤٠ / ٧٩٢٨ وفيها «هل يجوز عليه أن لا يجهر». وبناءً عليها فالسؤال والجواب منسجمان والمعنى واضح ولا إشكال.

وأما ما يقال من احتمال قراءة همزة أن في قوله «هل عليه ان لا يجهر» مكسورة والمعنى هل عليه شيء إن لم يجهر بالقراءة، فعجيب، أولاً: أن لازمه تقدير كلمة شيء، والتقدير على خلاف الأصل. وثانياً: أن اللازم حينئذ ذكر كلمة «لم» الجازمة بدل «لا» النافية كما لا يخفى^(١).

وثالثاً: أن الجواب على هذا لا يطابق السؤال، فإن اللازم حينئذ أن يجيب بقوله لا، أي لا شيء عليه، الذي هو مصب السؤال على الفرض، لا أن يجيب بقوله: إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل، لعدم كونه متعلقاً للسؤال.

وكيف ما كان، فالقراءة المذكورة لا ينبغي احتمالها، والمتعين قراءة الهمزة مفتوحة، وهي محمولة على المعنى الذي ذكرناه فلا معارضة، ومع التسليم فهي محمولة على التقية كما عرفت، فالأقوى ما عليه المشهور من وجوب الجهر.

إنما الكلام في مصداق ما يجهر فيه وأنه يجب في أي صلاة من الصلوات اليومية، وفي أي مورد من الصلاة، وكذا الحال في الاخفات فإن إثبات ذلك بحسب الروايات لا يخلو عن الاشكال.

أما من حيث المورد فقد ورد التصريح بالقراءة في رواية محمد بن عمران ويحيى بن أكثم وغيرهما^(٢) إلا أنهما لأجل ضعف السند لا تصلحان للاستدلال والانجبار لا نقول به. نعم، تدل عليه صحيحة زرارة الثانية وصحيحة علي بن جعفر المتقدمة^(٣)، وبعض روايات باب الجمعة والجماعة كصحيحة الحلبي: «إذا

(١) لكنه ورد في الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ [التوبة: ٩

٤٠] وقوله تعالى ﴿إِلَّا تَقْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ [الأنفال: ٨: ٧٣].

(٢) الوسائل ٦: ٨٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٥ ح ٢، ٣.

(٣) في ص ٣٧٢، ٣٧٣.

صليت خلف إمام تأتم به فلا تقرأ خلفه، سمعت قراءته أم لم تسمع، إلا أن تكون صلاة تجهر فيها بالقراءة»^(١)، وصحبة علي بن يقطين^(٢)، وغيرهما مؤيداً بالروايات الضعاف المتقدمة، فإنه يظهر منها المفروغية عن ثبوت الجهر بالقراءة.

وهل يختص ذلك بالركعتين الأوّلتين، أو يعم الأخيرتين لو اختار القراءة فيها؟ سيجيء الكلام عليها عند تعرض الماتن لها في فصل مستقل إن شاء الله تعالى^(٣).

وأما بقية الأذكار غير القراءة، فمقتضى الأصل الجواز، لعدم الدليل على وجوب الجهر فيها أو الاخفات. مضافاً إلى التصريح بالتخير في صحيحتي علي ابن جعفر وعلي بن يقطين المتقدمين^(٤)، والتسليم وإن لم يذكر فيها، فإنّ المذكور هو التشهد، وذكر الركوع والسجود والقنوت، لكنه ملحق بها قطعاً فإنّ الظاهر منها أنّ ذكر هذه الأمور من باب المثال كما لا يخفى. على أنه لم يقع في شيء مما ذكر خلاف ولا إشكال، هذا كله من حيث المورد.

وأما من حيث تعيين الصلاة، فلم يرد التصريح في شيء من الأخبار.

نعم، تدل عليه السيرة القطعية المتصلة إلى زمن المعصومين (عليهم السلام) الجارية على الجهر بالقراءة في صلاة الغداة والمغرب والعشاء، والاخفات في الظهرين، وبذلك يتعين موضوع الروايات من قوله فيها: «جهر فيما لا ينبغي» أو «اخفت فيما لا ينبغي»^(٥)، ويفسر المراد منها، وأنّ الصلوات كانت على نوعين:

(١)، (٢) الوسائل ٨: ٣٥٥ / أبواب الجماعة ب ٣١ ح ١، ١١.

(٣) في ص ٤٨١.

(٤) في ص ٣٧٦، ٣٧٧.

(٥) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦.

يجهر في بعض ويخفت في بعض، كما هو المتعارف اليوم، وليس هذا استدلالاً بتلك الصحيحة لتعيين المورد، فإن المورد مستفاد من السيرة التي أشير إليها في هذه الصحيحة، والحكم وهو الوجوب مستفاد منها كما مرّ.

نعم، يستفاد وجوب الاخفات في الظهر من غير يوم الجمعة من بعض أخبار الجمعة الآتية. ويؤيد الحكم عدّة روايات متضمنة لتعيين الصلوات ممّا اشتمل على الجهر والاخفات، كرواية محمد بن عمران (حمران)، ويحيى بن أكثم وغيرهما^(١) لكنها لضعف أسانيدها لا تصلح إلا للتأييد.

بقي الكلام في صلاة الجمعة وظهرها.

أمّا صلاة الجمعة، فقد ادعى غير واحد من الأعلام قيام الاجماع على استحباب الاجهار في قراءتها، وتشهد له جملة من النصوص كصحيح زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث في الجمعة «قال: والقراءة فيها بالجهر»^(٢). وصحيح عمر بن يزيد «قال: ليقعد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة»^(٣) وصحيح العرزمي عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إذا ادركت الإمام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة فاضف إليها ركعة أخرى واجهر فيها»^(٤) وغيرها وظاهرها كما ترى هو الوجوب، غير أنّهم حملوها على الاستحباب بقريئة الاجماع المدعى في كلمات الأصحاب كما عرفت.

نعم، ناقش صاحب الجواهر (قدس سره)^(٥) في قيام الاجماع على الاستحباب حيث لم يوجد تصريح بالندب في كلمات من تقدم على المحقق فلا يبعد أن يكون مرادهم مطلق الرجحان القابل للحمل على الوجوب في قبالة وجوب الاخفات

(١) الوسائل ٦: ٨٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٥ ح ٢، ٣.

(٢)، (٣)، (٤) الوسائل ٦: ١٦٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٢، ٤، ٥.

(٥) الجواهر ١١: ١٣٣.

في الظهر في غير يوم الجمعة .

وما أفاده (قدس سره) متين جداً، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور هذه الأخبار في الوجوب، لعدم إحراز قيام الاجماع على الخلاف، فالقول بالوجوب لو لم يكن أقوى فلا ريب أنه أحوط .

وأما الظهر يوم الجمعة، فلا ينبغي الاشكال في استحباب المجهر فيها، كما لا خلاف أيضاً إلا عن ابن إدريس^(١) حيث ذكر أنّ الأحوط الاخفات، لقاعدة الاشتغال لكنه شاذ، ومستند الحكم عدة روايات كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «قال لنا صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة، واجهروا بالقراءة فقلت: إنّه ينكر علينا المجهر بها في السفر فقال: اجهروا بها»^(٢).

وصحيحة عمران الحلبي «عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات، أي مجهر فيها بالقراءة؟ قال: نعم»^(٣)، ومصحح الحلبي «عن القراءة في الجمعة إذا صليت وحدي أربعاً أجهراً بالقراءة؟ فقال: نعم»^(٤)، المؤيدة بخبر محمد بن مروان «عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصليها في السفر؟ فقال: تصلّيها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهراً»^(٥).

وظاهرها وإن كان هو الوجوب^(٦) لكنه يرفع اليد عنه وتحمل على الاستحباب من أجل القرينة العامة التي تمسكنا بها في كثير من المقامات، وهو أنّ الوجوب لو كان ثابتاً في مثل هذه المسألة الكثيرة الدوران التي هي محل الابتلاء لجميع

(١) السرائر ١: ٢٩٨.

(٢)، (٣)، (٤)، (٥) الوسائل ٦: ١٦٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٦، ١، ٣، ٧.

(٦) هذا في غير صحيحتي الحلبي، أمّا فيها فيمكن أن يكون السؤال عن الجواز دون الوجوب.

المكلفين في كل اسبوع لاشتهر وبان وشاع وذاع، بل كان من المسلّمات الواضحات ولم يقع فيه خلاف من أحد، فكيف ذهب المشهور بل عامة الأصحاب ما عدا ابن إدريس إلى الاستحباب، بل هو المرتكز في أذهان المتشرعة وقد قامت سيرتهم وعملهم على عدم الوجوب حتى في زماننا هذا، وإن كان شيخنا الأستاذ (قدس سره) يحتاط في ذلك برهنة من الزمن بتكرار الصلاة تارة، وبتكرار القراءة قاصداً بإحداهما الواجب الواقعي مدة أخرى.

فيظهر أنّ عدم الوجوب كان أمراً مفروغاً مسلماً عندهم، حتى أنّ ابن إدريس جعل الاخفات أحوط كما سمعت، فلو كان الجهر واجباً أو محتمل الوجوب لم يكن ذلك احتياطاً كما لا يخفى.

فان قلت: إنّ هذا الوجه بعينه يجري في صلاة الجمعة، فكيف اخترتم فيها وجوب الجهر ولم تلتزموا بالاستحباب.

قلت: كلا، ولا مجال لقياس إحداهما بالأخرى، فإنّ صلاة الجمعة لم تكن شائعة عند الشيعة، بل هي متروكة مهجورة في عصر الغيبة، فلم تكن محلاً للابتلاء، ومن المسائل الكثيرة الدوران الذي هو الضابط في التمسك بهذا الوجه فتبقى ظواهر النصوص الآمرة بالجهر سليمة عن القرينة على الخلاف، بخلاف الظهر من يوم الجمعة التي يبتلى بها عامة المكلفين. فلا مناص من حمل نصوص المقام على الاستحباب كما عرفت.

بل إنّ هناك صحيحتين ربما يستشكل من أجلهما حتى في الاستحباب لتضمنهما النهي عن الاجهار بالقراءة فتعارض النصوص السابقة.

إحداهما: صحيحة جميل قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الجماعة يوم الجمعة في السفر، فقال: يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر

ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، وإنما يجهر إذا كانت خطبة»^(١) وهذه وما بعدها هي التي أشرنا فيما سبق أنه يظهر من بعض أخبار الجمعة لزوم الاخفات في الظهر من غير يوم الجمعة.

الثانية: صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألت عن صلاة الجمعة في السفر فقال: تصنعون كما تصنعون في الظهر ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة وإنما يجهر إذا كانت خطبة»^(٢).

لكن الاشكال المزبور ضعيف، إذ النهي فيها واقع موقع توهم الوجوب، لما عرفت من وجوب الجهر في صلاة الجمعة الواقعة فيها بازاء صلاة الظهر فيتخيل وجوبه في ظهر الجمعة أيضاً، ولا فرق بين الأمر والنهي في ذلك، فكما أنّ الأمر الواقع عقيب توهم الحظر لا يدل على الوجوب بل غايته الجواز، فكذا النهي الواقع عقيب توهم الوجوب لا يقتضي إلا الجواز ولا يدل على التحريم فلا ينبغي الريب في ثبوت الاستحباب.

ولا فرق في ذلك بين الإمام والمنفرد، خلافاً للسيد المرتضى (قدس سره)^(٣) حيث فصل بين الإمام فيجهر، والمنفرد فيخفت، استناداً إلى خبر علي بن جعفر قال: «سألته عن رجل صلى العيدين وحده، والجمعة هل يجهر فيها بالقراءة؟ قال: لا يجهر إلا الإمام»^(٤) لكنها ضعيفة السند، لمكان عبدالله بن الحسن الواقع في الطريق. مع أنّها معارضة بصحيحة الحلبي المتقدمة^(٥) الآمرة بالجهر مع تصريح السائل بأنه يصلّي وحده.

(١) الوسائل ٦: ١٦١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٨.

(٢) الوسائل ٦: ١٦٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٩.

(٣) حكاه عنه في المختلف ٢: ١٧٨.

(٤) الوسائل ٦: ١٦٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ١٠.

(٥) في ص ٣٨١.

[١٥١٣] مسألة ٢١: يُستحب الجهر بالبسملة في الظَّهْرين للحمد والسورة^(١).

فالأقوى ثبوت الاستحباب في الإمام والمنفرد، وإن كان الاخفات أحوط. (١) لا إشكال كما لا خلاف في رجحان الجهر بالبسملة في الركعتين الأولتين من الصلوات الاخفائية، والمشهور استحباب ذلك بل نسب إلى الأصحاب تارة وإلى علمائنا أخرى، وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه^(١)، ولم ينسب الخلاف إلا إلى الصدوق وابن البراج فذهبا إلى الوجوب^(٢)، وكذا أبو الصلاح حيث خصَّ الوجوب بالركعتين الأولتين^(٣)، ولا يبعد أن يكون مراد من أطلق هو ذلك.

وكيف كان، فقد استدل للوجوب بروايتين، إحداهما: ما رواه في الكافي باسناده عن سليم بن قيس عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في خطبة طويلة قال (عليه السلام) فيها «... والزمتم الناس الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم...» الخ^(٤).

الثانية: ما رواه الصدوق في الخصال باسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد (عليه السلام) «قال: والاجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب»^(٥). وربما يجاب بأنَّ ضعف الخبرين في نفسها وإعراض الأصحاب عنها مانع عن الاعتماد عليهما.

(١) الخلاف ١: ٣٣١.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٢، المهذب ١: ٩٢.

(٣) الكافي في الفقه: ١١٧.

(٤) الوسائل ١: ٤٥٧ / أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ٣، الكافي ٨: ٥٨ / ٢١.

(٥) الوسائل ٦: ٧٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٥، الخصال: ٩ / ٦٠٤.

وفيه: أن الخدش في السند وإن كان في محله بالاضافة إلى رواية الأعمش كما لا يخفى، لكنه لا يتم في الرواية الأولى، فإنّ سليم بن قيس وإن لم يوثق في كتب الرجال صريحاً، لكن يمكن استفادة توثيقه من كلام البرقي حيث قال: إنّه كان من أولياء أصحاب علي (عليه السلام)^(١) فيظهر أنّه كان من خواص أصحابه ومن الطبقة الراقية الغنية عن التوثيق، بل يمكن استفادته أيضاً من كلام الشيخ في رجاله حيث قال: وقد صحب -لمتياً (عليه السلام)^(٢)، إذ من المعلوم أنّ جميع من ذكره في باب أصحابه (عليه السلام) قد صحبه، فلا يختص هذا التوصيف به، فيظهر أنّه كان يمتاز عن غيره بشدة الملازمة به (عليه السلام) وكونه من خواصه وإنّه كان من الأولياء كما ذكره البرقي.

فالمناقشة السندية في هذه الرواية غير تامة^(٣)، بل الظاهر أنّها صحيحة كما وصفها بها في الحدائق^(٤).

نعم، يمكن النقاش الدلالي فيها، أمّا أولاً: فللقريظة العامة التي تكررت منا في أمثال المقام، وهو أنّ الوجوب لو كان ثابتاً في مثل هذه المسألة الكثيرة الدوران لاشتهر وبان وشاع وذاع، فكيف يمكن خفاؤه بحيث لم يفت به إلا هؤلاء الثلاثة.

وثانياً: أنّ رواية سليم بن قيس لم يظهر أنّ المراد بها الجهر بالبسملة في

(١) رجال البرقي: ٤.

(٢) رجال الطوسي: ١١٤ / ١١٣٦.

(٣) بل تامة، إذ الراوي عن سليم في هذه الرواية هو إبراهيم بن عثمان الذي هو من أصحاب الصادق والكاظم (عليهما السلام) وفي روايته عن سليم الذي هو من أصحاب أمير المؤمنين (عليه السلام) إشكال كما صرح (دام ظله) به في معجم الرجال ١: ٢٣٣ / ٢٠٨. وأشارنا إليه في هامش شرح العروة ١٧: في شرح المسألة [١٨٦٩].

(٤) الحدائق ٨: ١٦٨.

كافة الصلوات حتى الاخفاتية، فانها حكاية قضية في واقعة ولا إطلاق لها كي يتمسك به، ولعل المراد الاجهار بها في خصوص الصلوات الجهرية، فان من تقدّمه (عليه السلام) من الولاة تركوها من أصلها حتى فيها كما هو مذهب العامة^(١)، فأمرهم بالاجهار بها لتزول البدعة.

وأما النقاش في دلالة رواية الأعمش فأظهر، إذ الوجوب فيها بمعناه اللغوي وهو الثبوت دون المصطلح، فلا تدل على أكثر من الاستحباب. على أنّها ضعيفة السند كما عرفت.

هذا، مضافاً إلى معارضتها بصحّحتين لصفوان ظاهرتين في الاستحباب قال: «صليت خلف أبي عبدالله (عليه السلام) أياماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم، فاذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر بسم الله الرحمن الرحيم وأخفى ما سوى ذلك»^(٢).

وقال في صحّحته الأخرى «صليت خلف أبي عبدالله (عليه السلام) أياماً فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بسم الله الرحمن الرحيم، وكان يجهر في السورتين جميعاً»^(٣). والقاسم بن محمد الواقع في طريق الثاني المراد به الجوهري الذي هو ثقة لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات^(٤).

وقد دلّنا بوضوح على عدم وجوب الجهر بالبسملة، وأنّه كان أمراً مستحبّاً يلتزم به الصادق (عليه السلام) في صلاته وكان من خواصه، وإلا فلو كان واجباً لم يكن وجهه للتخصيص بالذكر، فانه نظير^(٥) أن يقول صليت خلفه

(١) المجموع ٣: ٣٤٢، المغني ١: ٥٥٧، المبسوط ١: ١٥.

(٢) الوسائل ٦: ٥٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١١ ح ١.

(٣) الوسائل ٦: ٧٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ١.

(٤) ولكنه لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة.

(٥) في التنظير ما لا يخفى.

(عليه السلام) وكان يركع أو يسجد.

ونظيرهما رواية أبي حفص الصائغ^(١).

هذا، وربما يستدل على عدم الوجوب بصحيفة الحلبيين عن أبي عبد الله (عليه السلام) «أتمها سألاه عمّن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد يقرأ فاتحة الكتاب، قال: نعم، إن شاء سرّاً وإن شاء جهراً، فقالا أفيقرأها مع السورة الأخرى؟ فقال: لا»^(٢) وهي صريحة في عدم الوجوب لولا الاقتران بالذيل المشتمل على النهي عن البسملة في السورة الأخرى، فإنّه يقرب ورودها مورد التقية فيمنع عن الاستدلال بها، والتفكيك بين الصدر والذيل مشكل كما لا يخفى. وكيف كان، فيكفي في الدلالة على الاستحباب ما عرفت. ويؤيده عدّة روايات لا تخلو عن ضعف في السند أو الدلالة، كما روي في جملة من النصوص من عدّه من علامات المؤمن^(٣)، فإنّه من الجائز أن يراد بها الاجهار في الصلوات الجهرية، إذ لا إطلاق لها تعم الاخفاتية.

وكرواية الفضل بن شاذان «قال: والاجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنّة»^(٤)، فإنّها ضعيفة السند كرواية رجاء بن الضحاك عن الرضا (عليه السلام) «أنّه كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل والنهار»^(٥). وصاحب الحدائق اشتبه عليه الأمر فأسند هذا المتن إلى رواية الفضل مع أنّه رواية رجاء كما تبّه عليه معلق الحدائق^(٦).

(١) الوسائل ٦: ٧٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٨.

(٢) الوسائل ٦: ٦١ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١٢ ح ٢.

(٣) الوسائل ١٤: ٤٧٨ / أبواب المزار ب ٥٦ ح ١.

(٤) الوسائل ٦: ٧٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٦.

(٥) الوسائل ٦: ٧٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٧.

(٦) الحدائق ٨: ١٦٩.

ورواية أبي حمزة قال: قال علي بن الحسين (عليه السلام) «يا ثمالى إن الصلاة إذا أقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام فيقول هل ذكر ربه؟ فان قال: نعم ذهب، وإن قال: لا، ركب على كتفيه فكان إمام القوم حتى ينصرفوا. قال فقلت: جعلت فداك أليس يقرؤون القرآن؟ قال: بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالى إنما هو الجهر بسم الله الرحمن الرحيم»^(١) فانها ضعيفة بالارسال.

ورواية هارون عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «قال لي: كتموا بسم الله الرحمن الرحيم فنعمة والله الأسماء كتموها، كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا دخل إلى منزله واجتمعت قريش يجهر بسم الله الرحمن الرحيم ويرفع بها صوته فتولي قريش فراراً»^(٢). وهذه الرواية صحيحة السند فان المسمى بـ (هارون) ممن له كتاب المنصرف إليه اللفظ عند الاطلاق مشترك بين عدة أشخاص كلهم من أصحاب الصادق (عليه السلام) وكلهم ثقات، فلا يهمننا التصدي للتعيين، لكنّها قاصرة الدلالة، لعدم التعرّض فيها للصلاة الإخفائية كي يستحب فيها بعنوانها. وبالجملّة: فهذه النصوص كلّها تؤيد المطلوب. والعمدة في الاستدلال ما عرفت فلا ريب في ثبوت الاستحباب.

ويقع الكلام في جهات.

الجهة الأولى: مقتضى إطلاق الأدلة تعميم الحكم للإمام ولغيره كما عليه المشهور. وعن ابن الجنيد^(٣) التخصيص بامام الجماعة، استناداً إلى صحيحتي صفوان المتقدمتين^(٤) فانّهما ظاهرتان في ذلك.

(١) الوسائل ٦: ٧٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٤.

(٢) الوسائل ٦: ٧٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٢.

(٣) حكاه عنه في المختلف ٢: ١٧٢.

(٤) في ص ٢٨٦.

وفيه: أنّ الظاهر أنّ صفوان حكى ذلك عن الصادق (عليه السلام) بما أنّه كان يصلي لا بما أنّه كان إمام الجماعة^(١)، بل لم يعلم انعقاد الجماعة من الأوّل ولعلّه لحق الإمام (عليه السلام) وصلّى خلفه في الأثناء، لا أنّه ائتمّ به في افتتاح الصلاة.

واستدل أيضاً: برواية أبي حمزة المتقدمة.

وفيه: أنّها ضعيفة بالارسال كما عرفت. فالأقوى ثبوت الحكم للإمام وللمنفرد لا لطلاق الأدلة.

الجهة الثانية: هل يعمّ الحكم للركعتين الأخيرتين لو اختار فيها القراءة كما عليه المشهور تمسكاً باطلاق النصوص، أو يختص بالأولتين كما اختاره الحليّ^(٢) وذكر أنّ الاخفات في الأخيرتين هو الأحوط؟

لا يخفى أنّ روايات الباب لم يتم شيء منها عدا صحيحتين لصفوان، فإنّ بقية الأخبار كصحيحة هارون وخبر الأعمش وابن شاذان ورجاء ورواية علائم المؤمن لم تخل عن النقاش سنداً ودلالة كما مرّ.

فالعمدة هما الصحيحتان، وهما قاصرتان عن الشمول للركعتين الأخيرتين فإنها حكاية فعل، ومثله لا إطلاق له، بل إنّ الظاهر هو عدم الشمول، إذ الأفضل فيها هو التسبيح^(٣)، ومن البعيد جداً أنّ الإمام (عليه السلام) يترك الأفضل ويختار المفضول مداوماً عليه في أيام عديدة صلى فيها خلفه صفوان. بل إنّ الصحيحة الأخرى^(٤) كالصريح في الأولتين لقوله «وكان يجهر في

(١) لا سبيل لنا، بل ولا لصفوان إلى معرفة ذلك ما لم يخبر به الإمام (عليه السلام) وبمجرد احتمال اللّحوق لا يكفي في احرازه كما لعلّه واضح.

(٢) السرائر ١: ٢١٨.

(٣) لكنك ستعرف أنّه (دام ظله) يستشكل في الأفضلية وإن كان المشهور ذلك.

(٤) الوسائل ٦: ٧٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ١.

السورتين جميعاً» إذ ليست في الأخيرتين سورة.

وبالجملة: فاثبات الاستحباب من الأخبار مشكل جداً، فإن بنينا على التسامح في أدلة السنن وقلنا بشموله لفتوى الفقيه ثبت الاستحباب بقاعدة التسامح لفتوى المشهور بذلك كما عرفت، وإلا كما هو الصحيح فالجزم به مشكل.

والذي يهون الخطب: أنّ دليل الاخفات في الأخيرتين أيضاً قاصر الشمول للبسملة، فإنّ دليل وجوب الاخفات فيها هو إطلاق قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة المتقدمة^(١) «رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه» المتضمنة للبطلان لو كان متعمداً، والمتيقن ممّا لا ينبغي الاجهار فيه في الأخيرتين إنّما هو نفس القراءة بالسيرة القطعية وغيرها كما سيجيء إن شاء الله تعالى. وأمّا بسملتها فلم يعلم كونها مما لا ينبغي، كيف وقد ذهب المشهور إلى استحباب الجهر فيها كما عرفت، ومعلوم أنّ الصحيحة لا تتكفل لحال الصغرى ولا تعين المصدق بل لا بدّ من إحراز ذلك من الخارج ولم يحرز، فدليل الاخفات قاصر الشمول كدليل استحباب الجهر على ما عرفت، فهو مخير بين الأمرين.

الجهة الثالثة: هل يعمّ الحكم للاخفات لعارض كالمأموم المسبوق بركعة في صلاة جهرية حيث يجب عليه إخفات القراءة لعارض الجماعة، فهل يستحب له أيضاً الجهر بالبسملة أو لا؟

الظاهر عدم، بل لا يشرع للأمر باخفات القراءة حينئذ بقوله (عليه السلام) «يقراً في نفسه»^(٢) ومقتضى الاطلاق وجوبه حتى في البسملة، فإنّها جزء من السورة، وما دلّ على استحباب الجهر بالبسملة مورده الصلاة الاخفائية بالذات كالظهرين، فالتعدّي منها إلى الاخفات العرضي يحتاج إلى دليل مفقود في المقام فاطلاق دليل الخفت هو المحكّم فلم يثبت مشروعية الجهر حينئذ فضلاً عن

(١) في ص ٣٧٢.

(٢) الوسائل ٨: ٣٨٨ / أبواب صلاة الجماعة ب ٤٧ ح ٤، (نقل بالمضمون).

[١٥١٤] مسألة ٢٢: إذا جهر في موضع الإخفات، أو أخفت في موضع الجهر عمداً بطلت صلاته، وإن كان ناسياً، أو جاهلاً ولو بالحكم صحّت سواء كان الجاهل بالحكم متنبّهاً للسؤال ولم يسأل أم لا، لكن الشرط حصول قصد القرية منه، وإن كان الأحوط في هذه الصورة الإعادة^(١).

[١٥١٥] مسألة ٢٣: إذا تذكّر الناسي أو الجاهل قبل الركوع لا يجب عليه إعادة القراءة، بل وكذا لو تذكّر في أثناء القراءة، حتى لو قرأ آية لا يجب إعادتها، لكن الأحوط الاعادة، خصوصاً إذا كان في الأثناء.

[١٥١٦] مسألة ٢٤: لا فرق في معذورية الجاهل بالحكم في الجهر والإخفات بين أن يكون جاهلاً بوجوبها، أو جاهلاً بمحلّها، بأن علم إجمالاً أنّه يجب في بعض الصلوات الجهر، وفي بعضها الإخفات، إلّا أنّه اشتبه عليه أنّ الصبح مثلاً جهريّة والظهر إخفاتيّة بل تخيّل العكس، أو كان جاهلاً بمعنى الجهر والإخفات، فالأقوى معذوريته في الصورتين، كما أنّ الأقوى معذوريته إذا كان جاهلاً بأنّ المأموم يجب عليه الإخفات عند وجوب القراءة عليه وإن كانت الصلاة جهريّة فجهر، لكن الأحوط فيه وفي الصورتين الأوّلتين الإعادة.

استحبابه، لما عرفت من قصور الدليل.

(١) أمّا البطلان في صورة العمد فقد ظهر وجهه ممّا مرّ.

وأما الصحة في فرض النسيان أو الجهل، فلا إشكال فيها كما لا خلاف فتوى ونصّاً، لقوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة المتقدمة^(١) «فان فعل ذلك ناسياً

أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته». وفي ثبوت العقاب وأنه على مخالفة الواقع أو شيء آخر، كلام طويل الذيل تعرّضنا له في الأصول^(١). والمتيقن من الجاهل هو الجاهل المركب غير الملتفت إلى جهله رأساً، وكذا الجاهل بالحكم عن قصور و عذر وإن كان ملتفتاً، كمن كان نظره أو نظر مقلده هو الجهر في مورد مثلاً ثم انكشف الخلاف، ويلحقه الجاهل المقصّر غير الملتفت الذي لم يتنبّه للسؤال كما هو الغالب في العوام، إذ يصدق في حقه أنه لا يدري. ودعوى التخصيص بالقاصر لم يظهر وجهه.

وأما شموله للمقصّر المتردد وإن تمشّى منه قصد القرية، كأن أتى به رجاءً ليسأل عن الحكم بعدئذ ثم انكشف الخلاف فمشكل جداً، بل الظاهر العدم، لأنّ المنسبق من النص الجاهل الذي يعتقد فراغ ذمته ويأتي به كما يأتي به غيره، بحيث يرى أنّ هذا موجب للتفريغ عن عهدة التكليف المشغول به الذمة من دون أن يحتاج إلى الاعادة، وأما المتردد فلا يرى ذلك، بل وظيفته الاعادة بحكم العقل.

ثم إنّ الماتن ذكر بمناسبة المقام فروعاً، وتكلم في جهات يظهر منها حال تلك الفروع وغيرها مما لم تذكر في المتن.

الجهة الأولى: في بيان موضوع الحكم، هل الحكم بالصحة عند الجهل والنسيان خاص بالرجال أو يعم النساء؟

أما بالنسبة إلى السهو والنسيان والجهل القصورى فلا إشكال في الصحة لحديث لاتعاد بناءً على ما هو الصحيح من شمول الحديث للجاهل القاصر من دون حاجة إلى شمول هذه الأخبار. إنّما الكلام في الجاهل المقصّر غير المعذور الذي لا يشملته الحديث، ولا ينبغي الشك أيضاً في شمول هذه النصوص لها

فإن ذكر الرجل في الصحيح من باب المثال، فيثبت الحكم في غيره بقاعدة الاشتراك الثابتة بالاجماع، إلا فيما ثبت من الخارج اختصاص الحكم بأحدهما كما هو الحال في غير المقام، فإن كثيراً من الأحكام مستفاد من أخبار قد ذكر فيها الرجل ومع ذلك يتعدى إلى النساء بلا إشكال فكذا في المقام.

الجهة الثانية: في بيان مورد الحكم، هل يختص بالركعتين الأولتين أو يعم الأخيرتين؟ أمّا في غير الجاهل المقصّر فلا إشكال في الصحة لحديث لاتعاد كما عرفت، وأمّا فيه فالظاهر أيضاً ذلك لاطلاق النص، فإنه يصدق أنه أجهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه وهو لا يدري، ولا وجه لدعوى الانصراف إلى الركعتين الأولتين كما لا يخفى.

كما أنّ مقتضى الاطلاق شمول الحكم للإخفات الواجب لعارض، كالمأموم المسبوق بركعة في صلاة جهرية لعين ما ذكر، خلافاً للجماعة حيث ذهبوا إلى انصراف الاطلاق إلى الجهر والاخفات الذاتيين، وأنّ المنسب من النص الصلاة الجهرية في طبعها وبحسب ذاتها، فلا يشمل العارض.

ولم يظهر وجهه، فإنّ موضوع الحكم عام وضابطه يشمل المقام، وهو أنّه أجهر فيما ينبغي فيه الاخفات وهو لا يدري سواء أكان الانبغاء لأمر ذاتي أو عارضي، فإنّ الصلاة لها صنفان وهذا الصنف مما لا ينبغي فيه الاخفات فعلاً وإن كانت في ذاتها جهرية. وبالجمله فهذا الاخفات راجع إلى الصلاة ومن شرائطها وإن كان لأمر عارضي.

نعم، لو وجب الاخفات لأمر آخر ولجهة خارجية غير مرتبطة بالصلاة بحيث لا يعدّ من شرائطها لا ذاتاً ولا عرضاً، بل كان حكماً مستقلاً في نفسه كما لو وجب الخفت خوفاً من العدو لئلا يسمع صوته فيقع في المهلكة، أو كان المصلي امرأة وعندها أجنبي وقتلنا إنّ صوتها عورة والاسماع حرام - ولا نقول به - فمثله غير مشمول للصحيحة، لانصرافها إلى الجهر والاخفات المربوطين

بالصلاة والمعدودين من شرائطها بحيث لو أخلّ بهما بطلت الصلاة لفقد شرطها لا ما إذا اعتبرا في أنفسهما. وعليه فيما أنّ هذه القراءة تقع مصداقاً للحرام لاتحاد الجهر مع القراءة نفسها، فهي واقعة على صفة المبعوضة ولا يمكن التقرب بها فلا بدّ من إعادتها مع بقاء محل التدارك كما لا يخفى.

الجهة الثالثة: في بيان خصوصيات الجهل والنسيان.

أمّا النسيان، فالظاهر أنّه أعم من نسيان الحكم وموضوعه، لاطلاق النص، وإن أبيت إلّا عن انصراف النص إلى الثاني فيكفي اندراج الأول في قوله (عليه السلام) «لا يدري»^(١) فإنّ ناسي الحكم جاهل فعلاً وإن كان منشأ جهله هو النسيان.

وأما الجهل، فالمتيقن منه الجاهل المركب الغافل بالمرّة. وكذا الجاهل بالحكم عن قصور وعذر وإن كان ملتفتاً، كمن كان نظره أو نظر مقلده الجهر في مورد ثم انكشف الخلاف، بل إنّ هذا كالنسيان مشمول لحديث لاتعاد بناءً على ما هو الصحيح من شمول الحديث لمثل هذا الجهل، ويلحقه المقصّر إذا كان غافلاً حين العمل كأكثر العوام، إذ يصدق في حقه أنّه لا يدري، فلا وجه لدعوى انصراف النص عنه.

وأما الجاهل المقصّر المتردد المتمكن من الفحص والسؤال مع تمثّي قصد القرية منه، كما لو أتى به بقصد الرجاء، فقد ذكروا أنّه أيضاً مشمول لاطلاق النص، لكنّه مشكل جدّاً كما تقدم، لانصرافه إلى من يصلي كما يصلي غيره معتقداً فراغ ذمته عن عهدة التكليف، ويرى صحة عمله من دون حاجة إلى الاعادة وفي المقام ليس كذلك، فإنّ قاعدة الاشتغال تقضي بالاعادة وإن لم ينكشف الخلاف. وقد قلنا بمثل هذا في حديث لاتعاد ومنعنا عن شموله للمتردد الذي

(١) في صحيحة زرارة المتقدمة في ص ٣٧٢.

لا يعتقد عدم الاعادة، لاختصاصه بمن يرى عدمها والاجتزاء به في مقام الامتثال كما لا يخفى.

وأولى بالاشكال أو مثله، ما لو كان جهله في التطبيق لا في أصل الحكم كما لو علم إجمالاً بوجوب الجهر في صلاة الصبح أو الظهر فتخيل أنّ مورده الظهر فصلاها جهراً، فأنه لا يعتقد صحة ما صدر منه ولا يراه مجزئاً، لقضاء العقل بلزوم الاعادة، عملاً بالعلم الاجمالي وقاعدة الاشتغال، وقد عرفت أنّ النص منصرف عن مثل ذلك فلا يشمل الجهل بالتطبيق فتدبر جيداً.

نعم، لو كان جاهلاً بمعنى الجهر والاخفات فأتى ببعض مراتب الاخفات زاعماً أنّه جهر أو بالعكس، فالظاهر الصحة، لصدق أنّه لا يدري.

هذا كله فيما إذا كان الالتفات بعد الفراغ من الصلاة، أو بعد الدخول في الركوع بحيث جاوز محل التدارك، وأمّا إذا كان قبله فسيأتي الكلام عليه.

الجهة الرابعة: إذا أخلّ بالجهر أو الاخفات وتذكر أثناء القراءة أو قبل الدخول في الركوع، فهل هو محكوم بالصحة أيضاً ويشمله النص؟

المشهور ذلك للاطلاق. وقد يقال: بانصراف النص عنه، لظهور قوله (عليه السلام): «فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»^(١) فيما إذا مضى وتجاوز المحل بحيث لا يمكن التدارك إلا باعادة الصلاة، وأنّ الاعادة غير واجبة في صورة عدم العمد، وفي المقام لا حاجة إلى الاعادة بعد التمكن من تدارك القراءة على ما هي عليها لعدم تجاوز المحل، فالنص لا يشمل هذا الفرض ومقتضى القاعدة وجوب التدارك.

لكن الظاهر الصحة وعدم الحاجة إلى الاعادة، أمّا بناءً على القول بوجوب الجهر أو الاخفات في الصلاة مستقلاً - غاية أنه أنّ ظرفها القراءة من دون أن

(١) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١.

يكونا شرطاً في صحتها ومعتبراً فيها - فظاهر، لعدم امكان التدارك، إذ القراءة قد وقعت على صفة الصحة، لعدم خلل فيها في نفسها على الفرض فقد تحقق الجزء وسقط أمره، فلو أعادها فليست هي من أجزاء الصلاة، ومحل الجهر أو الاخفات هي القراءة الواجبة في الصلاة المعدودة من أجزائها، فلا سبيل للتدارك بعدئذ لمضي المحل كما هو واضح.

لكن الظاهر فساد المبنى وأنها معتبران في القراءة شرطاً لا مستقلاً، بل إنّ الحال كذلك في كل ما هو معتبر في الصلاة، فإنّ الجميع معتبر على وجه الشرطية كما هو مقتضى فرض الارتباطية الملحوظة بين الأجزاء والشرائط، فالقراءة الواجبة المعدودة من الأجزاء هي المسبوقة بالتكبير والملحوقه بالركوع والمقارنة للجهر أو الاخفات، وكذا الستر والاستقبال ونحوهما، فالفاقد لشيء منها لا تكون جزءاً، فإنّ فرض الارتباطية تلازم الشرطية وتنافي الاستقلالية كما لا يخفى.

وعليه فالقراءة الفاقدة للجهر مثلاً المعتبر فيها ليست مجزء، فوجودها كالعدم فمحل التدارك باقي ما لم يركع، ومقتضى القاعدة لزوم التدارك، فلو قلنا بشمول النص له وأنّ الجهر والاخفات شرط واقعي معتبر في القراءة لزمه الاعادة لبقاء المحل.

لكن الأقوى مع ذلك الصحة، لتصور المقتضي في دليل الاشتراط عن الشمول لذلك، فإنّ الدليل منحصر في صحيحة زرارة كما تقدّم^(١)، وهي لا تدل على أكثر من اعتبار الجهر والاخفات بالنسبة إلى خصوص العالم العامد وقوله (عليه السلام): «فان فعل ذلك ناسياً...» إلخ بيان لمفهوم الشرطية الأولى فالمدار في وجوب الاعادة على العمد، وحيث لا تعمد في مفروض الكلام فلا

[١٥١٧] مسألة ٢٥: لا يجب الجهر على النساء في الصلاة الجهرية^(١) بل يتخيرن بينه وبين الإخفات مع عدم سماع الأجنبي، وأمّا معه فالأحوط إخفاتهنّ.

مقتضي للاعادة إذ لم ينهض دليل يقضي بوجوب الجهر أو الاخفات على الاطلاق كي يكون شرطاً واقعياً حتى تجب الاعادة والتدارك مع بقاء المحل ففقتضي الوجوب قاصر في حد نفسه، والوجوب خاص بالعالم العامد، وغيره لا وجوب عليه ولو شكّ فيه يدفع بالأصل.

على أنه يمكن أن يقال: إنّ الصحيحة بنفسها تدل على عدم وجوب التدارك في المقام، لاطلاق قوله (عليه السلام): «ولا شيء عليه»، أي لا إعادة الصلاة ولا تدارك القراءة، فالأقوى الصحة سواء أكان التذكر بعد الفراغ عن الصلاة أم بعد الدخول في الركوع، أم قبله أثناء القراءة، أو بعدها كما عليه المشهور.

ومن جميع ما ذكرناه في الجهات المتقدمة يظهر حال الفروع المذكورة في المتن إلى نهاية المسألة الرابعة والعشرين فلاحظ.

(١) بلا خلاف بل إجماعاً كما عن غير واحد. ويدل عليه:

أولاً: قصور المقتضي، لتقييد موضوع الحكم بالرجل في صحيحتي زرارة المتقدمتين^(١) اللتين هما المدرك الوحيد في المسألة، والتعدي يحتاج إلى دليل الاشتراك في التكيلف، ومستنده الاجماع القائم على اتحادهما في الأحكام، إلّا ما خرج بالدليل الثابت في كثير من المقامات، ولم يقدّم إجماع في المقام، كيف والاجماع قائم على العدم كما عرفت.

وثانياً: السيرة القطعية العملية القائمة على عدم الوجوب المستصلة بزمن

المعصومين (عليهم السلام)، مع أنّ المسألة كثيرة الدوران ومحل الابتلاء، ولو كان الوجوب ثابتاً كالرجال لاشتهر وبان، فالسيرة القولية والعملية كاشفة عن عدم الوجوب، وهي بنفسها دليل مستقل.

وربما يستدل للحكم: بخبر علي بن جعفر قال: «وسألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: لا...» الخ^(١).

لكنه ضعيف السند من أجل عبدالله بن الحسن فليس بمعتمد. ودعوى الانحياز ممنوعة كبرى، بل وكذا صغرى، للقطع بعدم استناد الأصحاب إلى هذا الخبر، فإنّ البناء وكذا السيرة على عدم وجوب الجهر عليهنّ كان ثابتاً في الأزمنة السالفة حتى قبل صدور هذه الرواية، وقبل أن يخلق علي بن جعفر.

وربما يستدل أيضاً: بأنّ صوت المرأة عورة فمن أجله سقط عنها الجهر. وفيه أولاً: أنّه لا دليل عليه، بل إنّ السيرة العملية منذ عهد النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إلى زماننا هذا قائم على الاستماع والتكلم معهنّ وإسماعهنّ الرجال، فلم ينهض دليل على أنّ صوتها عورة كي يحرم السماع أو الاسماع.

وثانياً: أنّ اللازم - مع التسليم - اختصاص الحكم بما إذا سمع صوتها الأجنبي فع عدمه وجب الجهر عليهنّ، لفقد المانع حينئذ بعد شمول دليل الجهر هنّ كما هو المفروض، مع أنّه لم يقل به أحد، بل هي مخيرة فيه على التقديرين إجمالاً. وثالثاً: أنّ لازم ذلك حرمة الجهر عليهنّ، لحرمة الاسماع لا عدم الوجوب ولا قائل بالحرمة، بل الفتوى على سقوط الجهر وعدم الوجوب.

ومّا يدل على عدم حرمة الجهر عليهنّ ويكشف^(٢) أيضاً عن عدم كون

(١) الوسائل ٦: ٩٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ٣.

(٢) هذا الكشف غير واضح، لابتنائه على انعقاد الاطلاق من حيث شمول الاسماع

صوتها عورة: صحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي (عليه السلام) قال: «سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ فقال: بقدر ما تسمع»^(١). ونحوها صحيحة علي بن جعفر التي هي بعين هذا المتن إلا في قوله «فقال» العاري عن الفاء في هذه الصحيحة^(٢) فإنّ السائل قد فرض رفع الصوت الملازم للجهر وسأل عن حده، والإمام (عليه السلام) أمضى أصل الجهر وحدده بأن تسمع الغير، أو بأن تكون القراءة مسموعة، كما هو ظاهر قوله «تسمع» سواء قرئ مبنياً للمفعول (تُسْمَع) أو للفاعل من باب الافعال (تُسمع).

وأما ما عن الحدائق^(٣) من احتمال قراءة «تَسْمَع» أي تسمع نفسها الملازم للاخفات فلا تدل على جواز الجهر، فساقط لبعده جداً، لما عرفت من فرض رفع الصوت الملازم للجهر والسؤال عن حده وقد أمضاه الإمام (عليه السلام) وحدده بما عرفت، ولو كان المراد ما ذكره كان اللازم أن يجيب (عليه السلام) بقوله: لا ترفع، لا أن يحدّد الرفع بما ذكر.

وبالجملة: فالمستفاد من النصوص جواز الجهر لهنّ.

وربما يقال بوجوده عليها إذا كانت إماماً، لرواية علي بن جعفر المتقدمة «هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: لا، إلا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها»^(٤) فإنّ ظاهر كلمة «على» الوجوب.

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند بعبده الله بن الحسن كما مرّ، أنّ الاسماع غير

→ للأجنبي، وهو قابل للمنع، لعدم كونه (عليه السلام) بصدد البيان من هذه الجهة بل

بصدد بيان إسماع المأمومين لا غير، بل يكفيننا مجرد الشك في ذلك كما لا يخفى.

(١)، (٢) الوسائل ٦: ٩٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ١، ٢.

(٣) الحدائق ٨: ١٤٢.

(٤) الوسائل ٦: ٩٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ٣.

وأما في الإخفائية فيجب عليهنّ الإخفات كالرجال^(١) ويعذرن فيما يعذرون فيه^(٢).

واجب حتى على الرجل فضلاً عن المرأة، فسياقها سياق ما دلّ على استحباب الاسماع، وأنه يستحب للإمام أن يسمع من خلفه، فلا ظهور لها في الوجوب. فتحصّل: أنّ المرأة تتخيّر بين الجهر والاخفات في الصلوات الجهرية مطلقاً إماماً كانت أم منفردة، من غير فرق بين سماع الأجنبي وعدمه، فالاحتياط المذكور في المتن غير لازم.

(١) كما هو المشهور، وخالف فيه الأردبيلي^(١) وبعض من تبعه فذهب إلى التخيير كما في الجهرية، مستنداً إلى تقييد موضوع الحكم في صحيحة زرارة التي هي المدرك لوجوب الخفت بالرجل، فلا دليل في المرأة والمرجع الأصل.

وفيه: ما لا يخفى، فإنّ ذكر الرجل فيها كما في غيرها من الأخبار التي يستفاد منها أحكام الشكوك والموانع والسهو في الركعات بل وغيرها من الأبواب المتفرقة في الفقه، إنّما هو من باب المثال وبعنوان أنّه مكلف ومصلّ، لا بما أنّه رجل، فيتعدى إلى المرأة بقاعدة الاشتراك في التكليف - إلاّ فيما ثبت الاختصاص بدليل خارجي - الثابتة بالاجماع، ولا ينتقض بما قدّمناه من إنكار ذلك في الصلاة الجهرية، لقيام الاجماع هناك على الخلاف غير المتحقق في المقام.

(٢) لقاعدة الاشتراك كما تقدم توضيحه في الجهة الأولى من المسألة السابقة فلاحظ.

[١٥١٨] مسألة ٢٦: مناطق (*) الجهر والاختفات ظهور جوهر الصوت وعدمه، فيتحقق الاختفات بعدم ظهور جوهره وإن سمعه من بجانبه قريباً وبعيداً^(١).

(١) ذكر جمع أنّ المناطق في الجهر أن يسمع غيره، وفي الاختفات أو أدنى الاختفات أن يسمع نفسه، وهذا مضافاً إلى أنّه لا دليل عليه، غير قابل للتصديق إذ الظاهر عدم تحققه في الخارج، للملازمة بين سماع النفس وسماع الغير، ولو بأن يضع الغير أذنه على فم القارئ، ففرض الحفت على حد يصل الصوت إلى أذن القارئ ولا يصل إلى أذن غيره بوجه، حتى يتحقق سماع النفس دون سماع الغير، مجرد فرض لا واقع له، ولو بدّلوا هذا التعريف بأنّ الجهر ما يسمعه البعيد والاختفات ما لا يسمعه القريب أيضاً إلاّ همساً كما هو مضمون مرسله علي بن ابراهيم في تفسيره قال: وروي عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) «قال: الاجهار أن ترفع صوتك تسمعه من بعد عنك، والاختفات أن لا تسمع من معك إلاّ يسيراً»^(١) لكان له وجه^(٢) لمقوليته في نفسه، وإن كان هذا أيضاً لا دليل عليه لضعف المرسله.

(*) بل المناطق هو الصدق العرفي، ولا ينبغي الإشكال في عدم صدق الاختفات فيما يشبه كلام المبحوح ونحوه.

(١) الوسائل ٦: ٩٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٧، تفسير القمي ٢: ٣٠.
 (٢) بل لا وجه له، لورود المرسله في تفسير الجهر والاختفات المنهيين في الآية الشريفة ولا ترتبط بالمعنى المبحوح عنه منها في المقام كما يظهر بملاحظة نص عبارة التفسير وهي هكذا: روي أيضاً عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجْهَرُ بِصَوَاتِكُمْ وَلَا تُخْفَتُ بِهَا﴾ قال: الاجهار أن ترفع صوتك تسمعه من بعد عنك، والاختفات أن لا تسمع من معك إلاّ سرّاً (يسيراً) ج ٢ ص ٣٠ ولعل منشأ الغفلة الاقتصاد على ملاحظة الوسائل حيث حذف الآية الكريمة عن متن الحديث.

ومن هنا ذكر جماعة آخرون ومنهم الماتن أنّ مناط الجهر والاختفات ظهور الصوت وعدمه .

وهذا أيضاً لا دليل عليه . على أنّ لازمه أن يكون الصوت الشبيه بالمبحوح إخفاتاً ، لعدم ظهور جوهر الصوت معه مع أنّه لا يمكن الالتزام به .

فالظاهر إيكال تحديدهما إلى الصدق العرفي ، فإنّ الاجهار هو الاعلان ويقابله الاختفات ، والمتبع فيه نظر العرف ، فكلما صدق عليه عرفاً أنّه جهر أو أنّه إخفات ترتب عليه حكمه .

والظاهر أنّ الصوت الشبيه بالمبحوح ليس من الاختفات في نظر العرف ، فانّ تمّ هذا الاستظهار فهو ، وإلّا فماذا يقتضيه الأصل العملي ؟

ذكر المحقق الهمداني (قدس سره) : أنّ مقتضى القاعدة حينئذ هو الاشتغال لأنّنا مأمورون بالجهر أو الاختفات ، ونشك في الصدق على هذا الفرد فاللّازم تركه ، واختيار غيره تحصيلاً للفراغ عن عهدة التكليف المقطوع^(١) .

وذكر بعضهم : أنّ المرجع البراءة ، إذ ليس الشك في المصداق كي يكون من الشك في المكلف به ، بل هو من الشك في التكليف للترديد في سعة المفهوم وضيقه ، وأنّ مفهوم الاختفات هل اعتبرت فيه خصوصية بحيث لا تنطبق على المبحوح أو لا ، ومن المعلوم أنّ المرجع في الشبهة المفهومية أصالة البراءة ، للعلم بالجامع والشك في الخصوصية الزائدة ، والأصل عدمها .

ولا يخفى أنّ هذا متين بحسب الكبرى . وقد ذكرنا نظائره كثيراً فيما مرّ كالصعيد ونحوه ، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في خصوص المقام للعلم الاجمالي باعتبار عدمه ، إمّا في مفهوم الجهر أو في مفهوم الاختفات لعدم الواسطة بين الأمرين ، فإنّنا مكلفون بالجهر في صلاة الغداة وبالاختفات في صلاة الظهر مثلاً ونعلم إجمالاً بتقيّد أحد التكليفين بعدم وقوع القراءة على صفة المبحوح ، وأصالة

(١) مصباح الفقيه (الصلاة) : ٣٠١ السطر ٣٦ .

[١٥١٩] مسألة ٢٧: المناط في صدق القراءة قرآناً كان أو ذكراً، أو دعاءً ما مرَّ^(١) في تكبيرة الإحرام، من أن يكون بحيث يسمعه نفسه تحقيقاً أو تقديرًا بأن كان أصم أو كان هناك مانع من سماعه، ولا يكفي سماع الغير الذي هو أقرب إليه من سمعه.

عدم التقييد في كل منها معارض بالآخر، فلا مناص من ترك هذا النوع من القراءة رأساً، رعاية لتنجيز العلم الاجمالي واختيار غيره، تحصيلاً للقطع بالفراغ عن عهدة التكليف المعلوم.

(١) قد مرَّ بعض الكلام في مبحث التكبير، وتوضيح المقام يستدعي التكلّم تارة في كفاية سماع الغير في صدق القراءة وإن لم يسمعه نفسه، كما لو كان الغير أقرب إليه من سمعه، وعدم الكفاية بل لا بدّ من سماع نفسه، ولو تقديرًا كما لو كان أصم أو كان هناك مانع خارجي عن السماع. وأخرى في أنّه على تقدير الكفاية فهل يجزئ ذلك في امتثال الأمر بالقراءة في الصلاة أو لا؟ فهنا جهتان: أمّا الجهة الأولى: فعلى تقدير تسليم الفرض وتحققه خارجاً - مع أنّه محل تأمل بل منع، إذ بعد تحقق الصوت وتموّج الهواء فهو يسمع لا محالة كما يسمعه غيره ولا نعقل التفكيك - فلا ينبغي الريب في صدق الكلام والقراءة عليه، ولذا لو تكلم بمثل ذلك وكان من كلام الآدمي بطلت صلاته بلا إشكال، إذ لم يعتبر في مفهوم الكلام ولا في مصداقه إسماع النفس، وهذا ظاهر.

وأما الجهة الثانية: فالظاهر - كما عليه المشهور - عدم الاجتزاء بمثل ذلك في الصلاة وإن صدق عليه عنوان القراءة، للنصوص الكثيرة الناهية عن ذلك التي منها صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: لا يكتب من القراءة والدعاء إلّا ما أسمع نفسه»^(١)، وموثقة سماعة قال: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ:

(١) الوسائل ٦: ٩٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ١.

[١٥٢٠] مسألة ٢٨: لا يجوز من الجهر ما كان مفراطاً خارجاً عن المعتاد^(١)

كالصياح، فان فعل فالظاهر البطلان.

﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا﴾؟ قال: المخافته ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً^(١) ونحوهما غيرهما فلاحظ.

نعم، بإزائها صحيحة علي بن جعفر قال: «سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهماً^(٢) فانها صريحة في عدم اعتبار سماع النفس، بل الاكتفاء بمجرد التوهم وحديث النفس، لكنها مخالفة للكتاب والسنة إذ مرجعها إلى عدم اعتبار القراءة في الصلاة فيخالفها قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ﴾^(٣) وكذا الأخبار الكثيرة الآمرة بقراءة الفاتحة في الصلاة أو هي مع سورة أخرى، فلا بد من طرحها أو رد علمها إلى أهله.

وعن الشيخ حملها على من يصلي خلف من لا يقتدى به^(٤)، وهو وإن كان بعيداً في نفسه جداً، لظهور الصحيحة في حال الاختيار دون التقية والاضطرار إلا أنه لا بأس به^(٥) حذراً عن طرحها رأساً.

(١) بلا خلاف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن ذلك الواردة في تفسير

الآية المباركة: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾^(٦) كموثقة سماعاً وصحيحة عبدالله بن

(١) الوسائل ٦: ٩٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ٩٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٥.

(٣) المزمّل ٧٣: ٢٠.

(٤) التهذيب ٢: ٩٧ / ٣٦٥.

(٥) وقد دلّ بعض النصوص على جواز ذلك في هذه الحالة، راجع الوسائل ٨: ٣٦٣ /

أبواب صلاة الجماعة ب ٣٣.

(٦) الإسراء ١٧: ١١٠.

[١٥٢١] مسألة ٢٩: من لا يكون حافظاً للحمد والسورة يجوز أن يقرأ في المصحف، بل يجوز ذلك للقادر الحافظ أيضاً على الأقوى^(١).

سنان وغيرهما^(١) وهذا ممّا لا إشكال فيه، وحيث إنّ ظاهر النهي الارشاد إلى المانعية فالظاهر البطلان كما أفيد في المتن.

(١) أمّا مع العجز فلا إشكال في الجواز حتى مع التمكن من الائتمام، لاطلاق الأدلة كما هو ظاهر، بل لا خلاف فيه وعليه الاجماع في كثير من الكلمات، إنّما الكلام في جواز ذلك مع القدرة والتمكن من القراءة عن ظهر القلب كما يتفق كثيراً أنّ المصلي ربما يجب أن يقرأ سورة طويلة لا يحفظها مع تمكنه من قراءة طبيعي السورة عن ظهر القلب، فعن غير واحد هو الجواز أيضاً لاطلاق الأدلة. وذهب جمع آخرون إلى المنع ويستدل له بوجوه:

الأول: دعوى الانصراف. وفيه: ما لا يخفى بل هو ممنوع جداً، فإنّ القراءة من المصحف أيضاً مصداق للقراءة، ولذا لو قرأ الخطيب خطبة من كتاب نهج البلاغة، أو رواية من كتاب الوسائل، أو قصيدة مكتوبة يتحقق في الجميع عنوان القراءة، ويصدق الامتثال لو كان مأموراً بشيء ممّا ذكر، إذ لا يعتبر في مفهومها ظهر القلب بلا إشكال.

الثاني: التأسّي بالنبي والمعصومين (عليهم السلام) إذ لم يعهد عنهم القراءة في الصلاة من المصحف. وفيه: مضافاً إلى ضعف دليل التأسّي، وأنّ فعلهم لا يكشف عن الوجوب كما مرّ غير مرّة، أنّهم (عليهم السلام) حافظون للقرآن ومستغنون عن القراءة في المصحف فلا يقاس بهم غيرهم.

الثالث: قاعدة الاشتغال للشك في الامتثال لو قرأ عن المصحف، والاشتغال

(١) الوسائل ٦: ٩٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٢، ٣.

اليقيني يستدعي الفراغ كذلك، ولا يحصل إلا بالقراءة عن ظهر القلب .
وفيه: مضافاً إلى أنه لا مجال للتمسك بالأصل بعد إطلاق الدليل، أن مقتضاه البراءة، للشك في حدوث تكليف زائد كما هو الشأن في موارد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطي.

الرابع: خبر ابن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: «سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرأ ويصلي، قال: لا يعتد بتلك الصلاة»^(١). وفيه: أن الدلالة وإن كانت تامة لكنه ضعيف السند بعبدالله بن الحسن، وليست في المقام شهرة على المنع حتى يدعى انجباره بالعمل لو سلم كبرى الإنجبار، فلا يمكن الاستدلال به.

الخامس: أن القراءة من المصحف مكروه إجماعاً، ولا شيء من المكروه بواجب لتضاد الأحكام بأسرها.

ويردّه أولاً: أن المكروه إنما هو النظر في المصحف لكونه شاغلاً ومانعاً عن حضور القلب في الصلاة لانفس القراءة وإن استلزمته، فاختلف مورد الوجوب عن الكراهة ولم يردا على محل واحد.

وثانياً: لو سلم كراهة القراءة نفسها فلا ينافي ذلك اتصافها بوقوعها مصداقاً للواجب، لعدم تعلق الوجوب بشخص تلك القراءة حتى تتحقق المنافاة، بل الواجب طبعي القراءة الجامع بين كونها في المصحف أو عن ظهر القلب، ولا مانع من انطباق الطبيعي على الفرد المكروه، إذ كل مكروه فهو مرخص فيه غايته أن يكون فرداً مرجوحاً وثوابه أقل من غيره، كما هو الحال في سائر العبادات المكروهة.

فلا منافاة بين وجوب الطبيعي وكراهة الفرد، وإنما التنافي بينه وبين حرمة

(١) الوسائل ٦: ١٠٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤١ ح ٢.

إذ مقتضى إطلاق الأوّل الترخيص في التطبيق حتى على هذا الفرد، ومقتضى الثاني عدمه، فلا مناص في مثله عن الالتزام بالتخصيص، وأنّ دائرة المأمور به مقيدة بعدم انطباقها على هذا الفرد، وهذا بخلاف المكروه لما عرفت من اشتاله على الترخيص فلا ينافي الاطلاق.

السادس: خبر عبدالله بن أوفى «إنّ رجلاً سأل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فقال: إني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع؟ فقال (صلى الله عليه وآله وسلم) له: قل سبحان الله والحمد لله»^(١) فلو جازت القراءة من المصحف لأمره بذلك.

ولا يخفى أنّ هذا من أردأ أنحاء الاستدلال، إذ فيه: أولاً: أنّ الرواية عامية ولم ترد عن طرفنا فهي ضعيفة السند. وثانياً: أنّ موردها ليست القراءة في الصلاة التي هي محل الكلام، بل قراءة مطلق القرآن، فهي أجنبية عمّا نحن فيه. وثالثاً: أنّ موردها صورة الاضطرار، ويجوز فيها القراءة في المصحف إجماعاً. ورابعاً: أنّ سياقها يشهد أنّ السائل عامّي محض لا يستطيع القراءة في المصحف فلا يمكن أمره بذلك، فلا يقاس عليه من يتمكن منها الذي هو محل الكلام.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوى هو جواز القراءة في المصحف حتى مع الاختيار، لاطلاق أدلة القراءة وعدم نهوض ما يوجب التقييد.

هذا، وربما يستدل للجواز برواية الحسن بن زياد الصيقل قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): ما تقول في الرجل يصلي وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال: لا بأس بذلك»^(٢).

(١) سنن البيهقي ٢: ٣٨١، سنن أبي داود ١: ٢٢٠ / ٨٣٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤١ ح ١.

كما يجوز له اتباع من يلقنه آية فأية^(١) لكن الأحوط اعتبار عدم القدرة على الحفظ وعلى الائتتام.

[١٥٢٢] مسألة ٣٠: إذا كان في لسانه آفة لا يمكنه التلفظ يقرأ في نفسه ولو توهماً^(*)، والأحوط تحريك لسانه بما يتوهمه^(٢).

لكنها ضعيفة السند وإن عبّر عنها بالمصححة في بعض الكلمات، فإنّ الحسن ابن زياد الصيقل لم يوثق. نعم، ورد في أسانيد كامل الزيارات الحسن بن زياد ولم يعلم أنّ المراد به الصيقل^(١)، بل الظاهر أنّ المراد به الضيّ مولى بني ضبة المعبر عنه بالطائي أيضاً، فأنه المعروف الذي له كتاب دون الصيقل، ولا أقل من الشك، فلم يثبت توثيقه، فلا يمكن الاعتماد عليها حتى يجمع بينها وبين خبر علي بن جعفر المتقدم - في الوجه الرابع - بالحمل على الكراهة كما قيل، لضعفها معاً كما عرفت.

(١) كما مرّ في التكبير، فإنّ القدرة المعتبرة في التكليف إنما هي القدرة الحاصلة في ظرف العمل ولو تدريجياً، ولا يعتبر فعلية القدرة على المجموع قبل الشروع، فيجوز متابعة الملقّن وإن تمكن من الحفظ والائتتام.

(٢) إذا كان المصلي قادراً على القراءة الصحيحة فلا كلام، وأمّا إذا كان عاجزاً ففروضه ثلاثة: إذ قد يكون عاجزاً عن القراءة الصحيحة فيأتي بها ملحونة كما في الفأفاء والتمتات ونحوهما ممّن لا يتمكن من تأدية الحروف عن مخارجها، كأن يبذل الراء ياءً، أو كان أعجمياً غريباً عن اللغة العربية فيبدل

(*) على الأحوط.

(١) ولكن الرجل على التقديرين لم يكن من مشايخ ابن قولويه بلا واسطة فلا يشملهُ التوثيق.

الضاد زاء مثلاً ولا يستطيع أن يتعلم، وقد يكون عاجزاً عن القراءة رأساً وهذا تارة يكون لمانع ذاتي كما في الأخرس، وأخرى لمانع عرضي كمن به آفة في لسانه.

أما القسم الآلة: فلا شك أن وظيفة الاتيان بما يتمكن من القراءة وما يتيسر له، فإن هذه هي قراءته، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وتدل عليه موثقة السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) «إن الرجل الأعجمي من أمتي ليقراً القرآن بعجمية فترفعه الملائكة على عربيته»^(١) وقد بنينا أخيراً على العمل بروايات السكوني واعتبارها، لأنه موثق بتوثيق الشيخ وإن كان عامياً، والنوفلي الراوي عنه موجود في أسانيد كامل الزيارات ومسير القمي.

وتؤيده: معتبرة مسعدة بن صدقة قال: «سمعتُ جعفر بن محمد (عليه السلام) يقول: إنك قد ترى من المحرم^(٢) من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح»^(٣).

وهل يجب عليه الائتمام مع التمكن منه؟ الظاهر لا، لأن وظيفة ذلك، وهي منه بمنزلة القراءة الصحيحة من الفصيح فيشملة إطلاق قوله (عليه السلام) في صحيح زرارة «الصلوات فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها ولكنها سنّة»^(٤).

(١) الوسائل ٦: ٢٢١ / أبواب قراءة القرآن ب ٣٠ ح ٤.

(٢) يقال أعرابي محرم: جافٍ لم يخالط الحضرة. أقرب الموارد [١: ١٨٥].

(٣) الوسائل ٦: ١٣٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٩ ح ٢.

(٤) الوسائل ٨: ٢٨٥ / أبواب صلاة الجماعة ب ١ ح ٢.

وأما القسم الثاني: وهو العاجز رأساً لمانع ذاتي كالأخرس، فالمشهور كما في المتن أنه يحرك لسانه ويشير بيده على حذو تفهيم سائر مقاصده، بل إن هذا في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف، وتدل عليه موثقة السكوني عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: تلبية الأخرس وتشهده وقراءته القرآن في الصلاة، تحريك لسانه وإشارته باصبعه»^(١)، وتؤيده معتبرة مسعدة بن صدقة المتقدمة.

إنما الكلام في أنه يشير إلى أي شيء، فإن المعاني لا يلزم قصدها أو التوجه إليها حتى في المختار، فإن كثيراً من الناس بل أكثرهم يصلون ولا يدرون ما يقولون، أو لا يلتفتون، فقصد المعنى غير معتبر قطعاً حتى تجب الإشارة إليه.

وأما الألفاظ، فقد يقال بامتناع إشارة الأخرس إليها، إذ هو لكونه أصم - مللزمة الخرّس للصم - لم يسمع الألفاظ منذ عمره وطيلة حياته، فكيف يشير إليها وهو لا يعرفها، فهو بالنسبة إلى الألفاظ كالأعمى بالنسبة إلى الألوان.

لكن الظاهر أنه يشير إلى اللفظ، إذ هو يعلم ولو إجمالاً أنه يخرج من الناس نوع صوت في مقام تفهيم مقاصدهم، لما يراه من تحريك اللسان والشفّتين وسائر الملابس كما يخرج عن نفسه أيضاً، وإن كان من نفسه مهملاً، فيشير إلى تلك الأصوات والألفاظ عند القراءة كما في غيرها فتدبر جيداً.

وأما آلة الإشارة ففي المتن كغيره من سائر كلمات القوم أنها اليد، والمذكور في النص الاصبع، والظاهر أنّها متلازمان ومألهاً واحد، فإنّ الاصبع جزء من اليد فلو أشار به يصدق أنه أشار بيده كالعكس فلا فرق بين الأمرين.

ومما ذكرنا تعرف عدم وجوب الائتمام عليه، لأنّ هذه هي قراءته وهي منه بمنزلة الصحيح من الفصيح. مضافاً إلى إطلاق النصّ المعين للوظيفة الفعلية.

(١) الوسائل ٦: ١٣٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٩ ح ١.

وأما القسم الثالث: وهو العاجز عن القراءة لمانع عارضي كمن في لسانه آفة، فقد ذكر في المتن تبعاً لجمع أنه يقرأ في نفسه ولو توهماً مثل حديث النفس، وهذا بخصوصه لم يرد في شيء من الأخبار، لكن صاحب الجواهر (قدس سره) ^(١) استدلل له تارة: بصحيفة علي بن جعفر المتقدمة: «سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهماً» ^(٢).

وقد أسلفنا الكلام حولها وأنه لا بد من رد علمها إلى أهلها، حيث إن ظاهرها المختار وهو على خلاف الكتاب والسنة، وتقدم ^(٣) ما عن الشيخ من حملها على الائتام خلف المخالف، وعرفت أن هذا وإن كان بعيداً جداً، لكنه لا بأس به حذراً من الطرح. وعلى كل حال فهي أجنبية عن محل الكلام كما لا يخفى.

وأخرى: بخبره الآخر المروي عن قرب الاسناد ^(٤) لكنه مضافاً إلى ضعف سنده بعبده بن الحسن أجنبي عن المقام أيضاً ولا شاهد على حمله عليه.

وثالثة: بمرسل محمد بن أبي حمزة «قال: يجزئك من القراءة معهم مثل حديث النفس» ^(٥) لكنها مضافاً إلى ضعفها بالارسال كالصريح في الائتام خلف المخالف لقوله (عليه السلام) «معهم»، فهي أيضاً أجنبية عن المقام.

وعلى الجملة: فليس في البين نص يعتمد عليه، وحينئذ فان قلنا بأن الأخرس بمفهومه شامل لمحل الكلام، وأنه عبارة عن مطلق من لم يتمكن من التكلم وإن

(١) الجواهر ٩: ٣١٧.

(٢) الوسائل ٦: ٩٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٥.

(٣) في ص ٤٠٤.

(٤) الوسائل ٦: ١٢٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٢ ح ٤، قرب الاسناد: ٧٨٥ / ٢٠٣.

(٥) الوسائل ٦: ١٢٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٢ ح ٣.

[١٥٢٣] مسألة ٣١: الأخرس يحرك لسانه ويشير بيده إلى ألفاظ القراءة بقدرها^(١).

[١٥٢٤] مسألة ٣٢: من لا يحسن القراءة يجب عليه التعلم^(*)(٢) وإن كان متمكناً من الائتمام، وكذا يجب تعلم سائر أجزاء الصلاة،

كان لجهة عارضية، فيشمله حكمه لكونه من مصاديقه حينئذ، وإلا كما لعله الأقوى - لانصرافه إلى المانع الذاتي كالعمى، فكما أن الأعمى لا يصدق على من لا يبصر فعلاً لعارض مؤقت مع قبوله للعلاج، فكذا الأخرس فإنه ينصرف عن طراً عارض مؤقت على لسانه يزول بالعلاج - فالظاهر أيضاً كذلك، فإنه وإن خرج عنه موضوعاً لكنه داخل حكماً، إذ مناسبة الحكم والموضوع تقضي بأن الخرس لا خصوصية له وإنما أخذ في لسان الدليل باعتبار أنه لا يتمكن من التكلم، فهو الموضوع في الحقيقة والأخرس من أحد مصاديقه، فيعم الحكم لمثل المقام أيضاً. فالأقوى أن وظيفة هي وظيفة الأخرس، لكن الأحوط أن يضمّ معها ما في المتن من القراءة في النفس ولو توهماً فيحرك لسانه بما يتوهمه لذهاب جماعة إليه.

(١) قد ظهر حالها مما مرّ فلاحظ.

(٢) إن قلنا بأن التعلم واجب نفسي كما اختاره المحقق الأردبيلي^(١) (قدس سره) أخذاً بظواهر بعض النصوص كقوله «طلب العلم فريضة»^(٢) ونحوه، فلا إشكال في الوجوب. وأما إذا أنكرنا ذلك وبنينا على أن الوجوب طريقي تحفظاً على الأحكام الواقعية كما هو الصحيح، ويشهد له ما ورد من أن العبد يؤتى به

(*) لا وجه لوجوبه مع التمكن من الصلاة الصحيحة بالائتمام.

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

(٢) الكافي ١: ٣٠ / ٢.

فان ضاق الوقت مع كونه قادراً على التعلم فالأحوط الائتام إن تمكّن منه (*) (١).

يوم القيامة فيقال هلأ عملت؟ فيقول: ما علمت، فيقال هلأ تعلمت؟... الخ (١)
 فلا دليل على وجوب التعلم في المقام حتى مع التمكن من الائتام، فإنه أيضاً طريق يوصل إلى الواقع، والمفروض أنّ التعلم لا خصوصية له عدا الايصال وعدم الاخلال بالواقع، فمع الأمن منه لا يجب التعلم، ومن هنا ذكرنا وذكر الماتن أيضاً في أوائل الكتاب في مبحث التقليد أنّ من يعلم أنّه لا يبتلى بمسائل الشك لا يجب عليه تعلم أحكامه (٢).

(١) تفصيل الكلام في المقام: أنّه قد يفرض أنّ المكلف عاجز عن التعلم فلا يقدر عليه، لقصور فيه إمّا ذاتاً أو عرضاً كضيق الوقت أو لأنّه أسلم في مكان لا يجد من يعلمه من بيده أو محبس ونحوهما، وقد يفرض قدرته عليه غير أنّه فرط وقصّر في التعلم إلى أن ضاق الوقت فأصبح عاجزاً بسوء اختياره. أمّا العاجز القاصر، فلا شك في سقوط القراءة عنه فأنّه تكليف بما لا يطاق وأنّ الوظيفة حينئذ تنتقل إلى البدل وسيأتي الكلام عليه.

وهل يجب عليه الائتام حينئذ إن تمكّن منه؟ لا ينبغي الاشكال في العدم والظاهر أنّه لا قائل به أيضاً، ووجهه ظاهر، أمّا بناءً على أنّ الائتام مسقط للقراءة كما هو الصحيح لا أنّه عدل للواجب التخيري فالأمر واضح، لأنّه

(*) بل الأقوى ذلك فيما إذا كان متمكناً من التعلّم قبلاً كما هو المفروض.

(١) ورد هذا المضمون في رواية معتبرة أخرجهما في البحار ٢: ٢٩ عن أمالي المفيد وفي ص ١٨٠ عن قيس المصباح، وأوردها في تفسير البرهان ٢: ٤٩٢ عن أمالي الشيخ الطوسي.

(٢) شرح العروة ١: ٢٥٢.

غير مأمور بالقراءة رأساً لمكان العجز فلا تكليف بها حتى يحتاج إلى المسقط ولزوم الاتيان بالمسقط في حد نفسه لا دليل عليه.

وأما على المبنى الآخر، فكذلك أخذاً باطلاق أدلة البدلية كما ستعرف قريباً إن شاء الله تعالى، من أنّ الوظيفة حينئذ تنتقل إلى التكبير والتسبيح أو الاتيان بالميسور، أو قراءة غير الفاتحة من سور القرآن، فإن مقتضى الاطلاق في تلك الأدلة عدم الفرق بين صورتي التمكن من الائتمام وعدمه، ومن البين أنّ عدل الائتمام هو مطلق الفرادى الأعم من المشتملة على القراءة أو على بدلها، لا خصوص الأولى.

مضافاً إلى إطلاق قوله (عليه السلام): «الصلوات فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها ولكنّها سنّة»^(١) فإن مقتضاه استحباب الجماعة مطلقاً خرج عنه ما ثبت وجوبها فيه كالجمعة فيبقى الباقي ومنه المقام تحت الاطلاق. ومع الغض عن الاطلاقين المزبورين فاحتمال وجوب الجماعة أو اشتراطها مني بأصالة البراءة كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الائتمام غير واجب حتى على القول بالوجوب التخيري.

وأما العاجز المقصّر الذي ترك التعلم مع قدرته عليه عالماً عامداً حتى ضاق الوقت، فالكلام فيه يقع في مقامين، أحدهما: ما إذا لم يتمكن من الائتمام. وثانيهما: مع التمكن منه.

أما المقام الأوّل، فقد ذهب بعضهم إلى سقوط الأداء حينئذ وتعيّن القضاء، إذ الواجب هي الصلاة عن قراءة صحيحة وكان متمكناً منها وضيّعها على نفسه بتقصيره في التعلم بسوء اختياره، ولا دليل على الانتقال إلى البدل، لاختصاص أدلّة البدلية بالعاجز القاصر وانصرافها عن المقصّر، كما لا دليل على الاجتزاء بالناقص بقاعدة الميسور لعدم تماميتها، فلا مناص عن الالتزام بسقوط الصلاة

(١) الوسائل ٨: ٢٨٥ / أبواب صلاة الجماعة ب ١ ح ٢.

والانتقال إلى القضاء .

وذكر المحقق الهمداني (قدس سره) ^(١) في بعض موارد الاضطرار: أن القاعدة تقتضي ذلك، أي سقوط الأداء في كافة التفويطات الاختيارية، فلو أراق الماء عمداً فقد فوت على نفسه الصلاة الاختيارية، ولا دليل في مثله على الانتقال إلى التيمم، لانصراف دليل البدل إلى العجز القهري لا الاختياري العمدي، نعم مقتضى دليل عدم سقوط الصلاة بحال لزوم الانتقال إلى البدل وبذلك يخرج عن مقتضى القاعدة، غير أنه قد تردد في شمول هذا الدليل لمثل المقام من جهة التشكيك في مفاده، لاحتمال أن يراد بالحالة الحالات الطارئة على المكلف بحسب طبعه من مرض أو سفر ونحوهما دون حال العصيان، فمن الجائز أن لا يشمل حال التفويت الاختياري، ومن هنا ذكر أن الأحوط في أمثال المقام الجمع بين الأداء والقضاء عملاً بالعلم الاجمالي .

وهذا القول - أعني سقوط الأداء - وجيه لولا قيام الدليل على عدم سقوط الصلاة بحال، فإنه وإن لم يرد بلفظه في دليل معتبر لكن مضمونه مستفاد مما ورد في أخبار المستحاضة كقوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة «ولاتدع الصلاة بحال» ^(٢) للقطع بعدم خصوصية للمستحاضة في هذا الحكم، ولا ينبغي الريب في شمول الحال لمثل المقام فإنه من جملة الأحوال، والتشكيك المزبور لم نعرف له وجهاً صحيحاً، فلا مانع من التمسك بالاطلاق بعد صدق اسم الصلاة على الفاقد للقراءة، لعدم تقوّمها بأكثر من الركوع والسجود والظهور .

فالمتمتعين هو الأداء فقط دون القضاء، إذ لا ينتهي الأمر إليه بعد تعيين الوظيفة في الوقت، المانع من صدق الفوت الذي هو موضوع القضاء، ودون الجمع، إذ لا تصل النوبة إلى العلم الاجمالي كما هو ظاهر .

(١) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٧٨ السطر ١٠ .

(٢) الوسائل ٢: ٢٧٣ / أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥ .

وأما المقام الثاني: فهل يجب الائتام مع التمكن منه؟

يقع الكلام تارة في الوجوب التكليفي، وأخرى في الوجوب الوضعي.

أما الأوّل: فقد احتاط فيه في المتن وإن لم يصرّح بالتكليفي وقد جزم (قدس سره) به في أوائل أحكام الجماعة، حيث ذكر أنّها مستحبة لكنها تجب في موارد وعدّ المقام فيها.

وربما يقال: بعدم الوجوب، استناداً إلى أصالة البراءة، بناءً على أنّ الائتام مسقط كما هو الصحيح لا أنّه عدل للواجب التخيري، فإنّ الأمر بالقراءة ساقط ولو بالتعذر المستند إلى التقصير، وإيجاب المسقط يحتاج إلى الدليل وحيث لا دليل فيدفع بأصالة البراءة، ويقتصر على المقدار الممكن.

وربما يستدل عليه أيضاً: بصحيفة عبدالله بن سنان قال: «قال أبو عبدالله (عليه السلام): إنّ الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أنّ رجلاً دخل في الاسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي»^(١) حيث إنّ مقتضى إطلاقها أنّ غير المتمكن من القراءة يجزئه التسبيح وإن كان متمكناً من الائتام، فيظهر أنّ القراءة ليست من المقومات وإنما المقوم للصلاة الركوع والسجود كما صرّح بهما في صدر الصحيفة، وكذا الظهور كما يظهر من بعض الأخبار.

والجواب: أمّا عن الصحيفة، فبأنّ القراءة وإن لم تكن مقومة لكنها من أجزاء الصلاة وواجبة مع التمكن بلا إشكال، لقوله (عليه السلام) «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»^(٢)، والمفروض في المقام التمكن من تعلمها فتجب لا محالة، غير أنّ المكلف فوّتها على نفسه بتقصيره وسوء اختياره فكيف تشمل هذه الصحيفة

(١) الوسائل ٦: ٤٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣ ح ١.

(٢) عوالي الآلي ١: ١٩٦ / ٢، المستدرک ٤: ١٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥.

التي موردها العاجز القاصر الذي لا يقدر على التعلم كما هو ظاهر قوله (عليه السلام): «لو أنّ رجلاً دخل في الاسلام...» إلخ حيث إنّ المنسب منه أنّ عدم إحسانه للقراءة لكونه جديد عهد بالاسلام فنصرفه العجز القصورى الذي هو أجنبي عن محل الكلام.

وأما عن الأصل، ففيه: أنّ البراءة غير جارية في المقام، إذ موردها الشك في التكليف، ولا شك أنّه كان مكلفاً بالصلاة مع القراءة لفرض قدرته على التعلم، فهو مستحق للعقاب على تفويته الاختياري جزماً. نعم، في وسعه دفع العقاب بالائتمام، إذ لم يفت عنه حينئذ شيء، فلا جرم يستقل به العقل فراراً عن العقاب المقطوع استحقاؤه لا المحتمل، لما عرفت من أنّه كان قادراً ولم يتعلّم بسوء اختياره إلى أن ضاق الوقت، فهو يعاقب لا محالة على تركه للمرتبة الراقية والصلاة الاختيارية.

وعلى الجملة: فالائتمام وإن لم يكن واجباً في نفسه شرعاً بعد فرض كونه مسقطاً لا عدلاً للواجب التخييري كما هو مبنى الكلام، إلا أنّ العقل يستقل بوجوبه دفعاً للعقاب المقطوع استحقاؤه، ومعه كيف يسوغ تركه رأساً استناداً إلى أصالة البراءة.

فتحصّل: أنّ وجوب الائتمام تكليفاً ممّا لا ينبغي الارتباب فيه.

وأما الثاني: فالظاهر عدمه، لأصالة البراءة عن تقيدها به، فإنّه قيد زائد يشك في اعتباره في المأمور به فيدفع بالأصل، بناءً على ما هو الصحيح من الرجوع إلى البراءة في الأقل والأكثر الارتباطي، فلو لم يأت صحّت صلاته وإن كان آثماً، ومن الواضح عدم المنافاة بين الوجوب تكليفاً وعدمه وضعاً، فالمقام نظير ما لو نذر أن يأتي بالفريضة جماعة، فلو حنث وصلى منفرداً صحّت صلاته وإن كان عاصياً.

[١٥٢٥] مسألة ٣٣: مَنْ لا يقدر إلا على الملحون أو تبديل بعض الحروف ولا يستطيع أن يتعلم أجزاءه ذلك ولا يجب عليه الائتمام، وإن كان أحوط وكذا الأخرس لا يجب عليه الائتمام^(١).

[١٥٢٦] مسألة ٣٤: القادر على التعلّم إذا ضاق وقته قرأ من الفاتحة ما تعلّم، وقرأ من سائر القرآن^(*) عوض البقيّة، والأحوط مع ذلك تكرار ما يعلمه بقدر البقية، وإذا لم يعلم منها شيئاً قرأ من سائر القرآن بعدد آيات الفاتحة^(**) بمقدار حروفها^(٢).

(١) تقدّم^(١) الكلام في هذه المسألة مستقصى فلا حاجة إلى الاعادة فلاحظ .
 (٢) المشهور أنّ مَنْ لم يتعلّم القراءة إلى أن ضاق الوقت - سواء أكان قادراً على التعلم فقصر أم كان قاصراً - قرأ من الفاتحة ما تيسر، فان عجز عنها بأن لم يتعلم شيئاً منها قرأ من سائر القرآن، فان عجز عن ذلك أيضاً كبرّ وسبّح .
 وظاهر المحقق في الشرائع^(٢) الغاء الترتيب، وأنه بعد العجز عن الفاتحة يتخير بين قراءة سائر القرآن وبين التسبيح .

وهذا - مضافاً إلى أنه لا قائل به عدا ما ينقل عن الشيخ في موضع من المبسوط^(٣) فهو قول شاذ لا يعبأ به - لا دليل عليه، بل الدليل قائم على خلافه كما ستعرف، هذا .

(*) على الأحوط الأولى، ولا يجب عليه تكرار ما تعلّم .

(**) على الأحوط فيه وفيما بعده .

(١) في ص ٤١٣ .

(٢) الشرائع ١: ٩٨ .

(٣) المبسوط ١: ١٠٧ .

وقد استدلل على المشهور من اعتبار الترتيب المزبور بوجوه كلها ضعيفة، ما عدا صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة^(١) حيث أنيط فيها أجزاء التكبير والتسبيح بالعجز عن قراءة القرآن لا عن خصوص الفاتحة، فالانتقال إلى الذكر متفرع على العجز عن طبيعي القراءة، ولازم ذلك هو الترتيب والطولية فيسقط التخيير.

ويؤيدها قوله تعالى: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾^(٢)، وما في خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) من أن العلة في قراءة القرآن في الصلاة لئلا يكون القرآن مهجوراً، والعلة في اختصاص الفاتحة بالوجوب لاشتغالها على جوامع الكلم^(٣) حيث يظهر منه تعدد المطلوب، فإذا فات المطلوب الأرقى بقي المطلوب الأدنى بحاله، فوجب قراءة غير الفاتحة من سائر القرآن مهما أمكن رعاية لأدنى المطلوبين، لكن العمدة ما ذكرناه من الصحيحة، إذ في هذين الوجهين ما لا يخفى وسنشير إليه فلا يصلحان إلا للتأييد.

هذا إذا لم يتمكن من الفاتحة أصلاً، وأمّا إذا تمكن من بعضها، فإن كان المقدور هو معظم الفاتحة فلم يرد النقص إلا على مقدار يسير منها كربعها بل وثلاثها، بحيث صدق على الباقي عنوان الفاتحة، فلا إشكال في وجوب الاتيان به ووجهه ظاهر، وأمّا إذا كان الفاتحة مقداراً معتنى به كالنصف أو الثلثين، بحيث لم يصدق على المقدور عنوان الفاتحة، فقد استدلل على وجوب قراءته حينئذ بوجوه ضعيفة كقاعدة الميسور، وما لا يدرك، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(٤)، والاستصحاب، والكل كما ترى.

(١) الوسائل ٦: ٤٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣ ح ١.

(٢) المزمّل ٧٣: ٢٠.

(٣) الوسائل ٦: ٣٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٣.

(٤) عوالي الآلي ٤: ٥٨.

والعمدة الاستدلال عليه بأحد وجهين:

أحدهما: تسالم الأصحاب واتفاقهم على ذلك بحيث لم ينقل الخلاف عن أحد.

ثانيهما: صحيحة ابن سنان المتقدمة بضميمة العلم الخارجي بتقدم الفاتحة على غيرها من سائر القرآن في الصلاة، فإن مقتضى الصحيحة أن التسبيح إنما يجزئ بعد العجز عن طبيعي القرآن، غير المتحقق في المقام بعد تمكنه من بعض الفاتحة، فإنه مصداق للقرآن كما هو ظاهر، فلا تصل النوبة إلى التسبيح، وحيث إننا نقطع من الخارج أن الفاتحة مقدمة على بقية سور القرآن في القراءة المعتبرة في الصلاة ولذا تتقدم على ما عداها لدى الاختيار، فلانحتمل تقدم غيرها أو التخيير بينها وبين الفاتحة ولو بعضها في المقام. فالصحيحة بضميمة هذا العلم الخارجي تنتج وجوب الاتيان بالفاتحة بالمقدار الممكن.

وهل يجب التعويض حينئذ عن الباقي؟ فيه خلاف نسب إلى المشهور الوجوب واستدل عليه بأمر:

أحدها: قاعدة الاشتغال، إذ لا جزم بفراغ الذمة عن عهدة التكليف المقطوع إلا بالتعويض.

والجواب: عنه ظاهر، فإنه من موارد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطي والصحيح أنه مجرى البراءة دون الاشتغال.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ﴾^(١) وظاهر الأمر الوجوب. وفيه أولاً: أن الآية المباركة غير ناظرة إلى حال الصلاة، بل هي مطلقة ومعلوم أن الأمر حينئذ محمول على الاستحباب.

وثانياً: على تقدير كونها ناظرة إلى الصلاة ومختصة بها، فليس المراد كل ما

تيسر، وإلا وجب بالمقدار الذي يمكنه وإن كان سورة البقرة مع أنه غير واجب قطعاً، بل المراد طبيعي ما يتيسر، الصادق على المقدار الممكن من القراءة، فلا موجب للتعويض.

ثالثها: قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١)، فإن ظاهره نفي حقيقة الصلاة عن الفاقدة للفاتحة المستلزم للبطلان، خرجت عنه ما اشتملت على الفاتحة الناقصة المعوّضة بالاجماع، فيبقى غيره تحت عموم النفي. ولعلّ هذه أحسن الوجوه.

والجواب: أنّ الاستدلال مبني على أن تكون الرواية بصدد الإخبار عن الدخل في الحقيقة، وليس كذلك، بل هي إرشاد إلى الجزئية ولو بضميمة العلم الخارجي بعدم دخل الفاتحة في حقيقة الصلاة وأنها لا تسقط مجال، وأنّ المقوم لها ليس إلا الركوع والسجود والظهور حسبما ثبت بالنص^(٢).

وعليه فالجملة المزبورة في قوة الأمر بالفاتحة، المختص بمجال التمكن جزماً فيسقط لدى العجز لا محالة، فالأمر بالتعويض يحتاج إلى الدليل، والأصل البراءة. وبالجملة: غاية ما يثبت بهذه الرواية جزئية الفاتحة، وأمّا وجوب البدل فكلاً.

رابعها: خبر الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) «أنّه قال: أمر الناس بالقراءة في الصلاة لئلا يكون القرآن مهجوراً - إلى أن قال - وإنما بدئ بالحمد دون سائر السور لأنّه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد»^(٣) الدال على وجوب كل من قراءة القرآن ومن خصوص سورة الحمد من باب تعدد المطلوب، فإذا تعدّر

(١) عوالي اللآلي ١: ١٩٦ / ٢، المستدرک ٤: ١٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥.

(٢) الوسائل ٦: ٣١٠ / أبواب الركوع ب ٩ ح ١.

(٣) الوسائل ٦: ٣٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٣.

المطلوب الأرقى لزم التحقّظ على المطلوب الأدنى، فيجب التعويض محافظة على أدنى المطلوبين بعد تعذر الآخر.

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند كما لا يخفى، قصور الدلالة، بدهة أنّ المراد من قراءة القرآن - الذي هو المطلوب الأدنى - الطبيعي الصادق على المقدار الميسور من الفاتحة، فالمصلحة القائمة بقراءة القرآن من عدم كونه مهجوراً حاصلة، والقائمة بالفاتحة ساقطة بالعجز، والتبديل عن المقدار الفائق يحتاج إلى الدليل، والأصل البراءة.

فتحصّل من جميع ما مرّ: أنّ ما ذكره بعضهم من عدم وجوب التعويض هو الأظهر، وإن كان مراعاته أحوط.

ثم على تقدير الوجوب، فهل يتعيّن أن يكون العوض من سائر القرآن غير الفاتحة، إذ لا أثر للتكرار، فإنّ الشيء الواحد لا يكون أصلاً وبدلاً فلا يجمع بينها، أو يتعيّن أن يكون منها، فيكرّز ما يعلمه حتى يستكمل مقدار الفاتحة لكونه أقرب إلى المتعذر من غيره، لاشتراكها في كونها من أجزاء الفاتحة؟

قيل بكلّ منها، وكلاهما ليس بشيء، إذ مستندهما وجه اعتباري لا يصلح لأن يكون مدركاً لحكم شرعي، وأيّ مانع من أن يكون الشيء الواحد باعتبار وجوده الأول أصلاً وبلحاظ الوجود الثاني بدلاً، والأقربية المزبورة لم يقيم دليل على وجوب مراعاتها. فالتعيين لا دليل عليه، ولعلّه برعاية هذين الوجهين جمع الماتن بينهما وجعل ذلك أحوط.

نعم، لا يبعد أن يكون الجمع واجباً لو كان المستند في أصل وجوب التعويض قاعدة الاشتغال، فإنّ هذا الاستدلال كما يقتضي أصل التعويض يقتضي وجوب الجمع في المقام بملك واحد، إذ لا يحصل الجزم بالفراغ إلاّ بذلك، لاحتمال وجوب كل منهما كما مرّ. كما أنّ الحال كذلك لو كان المستند قوله (عليه السلام)

وإن لم يعلم شيئاً من القرآن سيح وكبر وذكر بقدرها، والأحوط الاتيان بالتسبيحات الأربعة بقدرها^(١).

«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) إذ المتيقن خروجه عن عموم النبي صورة الجمع فيبقى ما عداها تحت العموم المقتضي للبطلان بالتقريب المتقدم، لعدم العلم بالخروج لو اقتصر على واحد منها، ومن هنا كان الجمع أحوط، وإن كان الأقوى عدم وجوب التعويض من أصله كما عرفت.

ثم على تقدير الوجوب فهل يعتبر أن يكون البدل - من الفاتحة أو من غيرها - مساوياً للمقدار الفاتت في الحروف والآيات والكلمات أو لا؟

يجري فيه الكلام المتقدم آنفاً بعينه، فإنّ المستند لو كان قاعدة الاشتغال أو قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فاللازم الاحتياط، فلا بدّ من رعاية كل ذلك مما يحتمل دخله في الواجب، نعم ما لا يحتمل كعدد الحروف الساكنة أو المتحركة وعدد الفتح والضم والكسر ونحوها ممّا يقطع بعدم اعتبارها لا يلزم رعايتها، ولو احتمل اعتبار هذه أيضاً وجب الاحتياط فيها.

(١) إذا لم يتمكّن من قراءة القرآن أصلاً - لا الفاتحة ولا غيرها - فما هي الوظيفة حينئذ؟

نسب إلى المشهور أنّه يسبح الله ويهلله ويكبره، وزاد بعضهم التحميد، واكتفى بعضهم بمطلق الذكر كما عن الشهيد في اللّعة^(٢)، وذكر بعضهم أنّه يأتي بالتسبيحات الأربع الواجبة في الركعتين الأخيرتين على هيئتها الخاصة.

وكل ذلك ممّا لا دليل عليه، فإنّ الوارد في المقام نوبتان، أحدهما: تضمّن

(١) عوالي اللآلي ١: ١٩٦ / ٢، المستدرک ٤: ١٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥.

(٢) الروضة البهية ١: ٢٦٨.

التكبير والتهليل والتحميد^(١)، والآخر: تضمّن التسيّحات الأربع بزيادة قوله: ولا حول ولا قوة إلا بالله، أو مع إضافة العلي العظيم^(٢)، ومعلوم أنّ سند النبويين قاصر ولم يعمل بمضمونها الأصحاب حتى ينجر الضعف بالعمل لو سلّم كبرى الانحجار، فإنّ التسيّح يلتزم به المشهور والنبوي الأوّل خال عنه كما أنّ الزيادة التي يشتمل عليها النبوي الآخر لا يلتزمون بها.

وبالجملة: فلم نعرف مستنداً صحيحاً لهذه الأقوال. إذن لا مناص من الرجوع إلى صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة^(٣)، والمذكور فيها قوله (عليه السلام) «أجزأه أن يكبّر ويسبّح ويصلي...» إلخ، والمستفاد من الصحيحة أنّ الركن المقوم للصلاة إنّما هو الركوع والسجود، وأمّا القراءة فهي واجبة في حق المتمكّن، وأمّا العاجز فيجزئه أن يكبّر ويسبّح ويصلي.

ولا يبعد أن يكون قوله (عليه السلام) «ويصلي» بمعنى يركع، أي يمضي في صلاته، وإلاّ فهو من الأوّل داخل في الصلاة. فعلى هذا، الواجب بدلاً عن القراءة إنّما هو التسيّح فقط، وأمّا التكبير المذكور قبله فهي تكبيرة الاحرام، فما ذكره المحقق الأردبيلي^(٤) من نفي البعد عن كون التكبير المزبور تكبيرة الصلاة لا أن يكون مع التسيّح بدلاً عن القراءة وجه حسن جداً، بل هو الظاهر من الصحيحة كما عرفت.

فالظاهر الاجتزاء بالتسيّح فقط، وإن كان الأولى والأحوط الاتيان بالتسيّحات الأربع جمعاً بين الأقوال وتحصيلاً للقطع بالموافقة.

(١) سنن البيهقي ٢: ٣٨٠، سنن أبي داود ١: ٢٢٨ / ٨٦١.

(٢) سنن أبي داود ١: ٢٢٠ / ٨٣٢، سنن البيهقي ٢: ٣٨١.

(٣) في ص ٤١٦.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢١٦.

ويجب تعلّم السورة أيضاً، ولكن الظاهر عدم وجوب البدل لها في ضيق الوقت وإن كان أحوط^(١).

[١٥٢٧] مسألة ٣٥: لا يجوز أخذ الأجرة^(*) على تعليم الحمد والسورة بل وكذا على تعليم سائر الأجزاء الواجبة من الصلاة، والظاهر جواز أخذها على تعليم المستحبات^(٢).

(١) لا ريب في وجوب تعلّم السورة كالفاتحة بملاك واحد، غير أنّ التعويض غير واجب في الثاني، فلو لم يتعلم السورة قصوراً أو تقصيراً سقطت واجتزأ بالفاتحة على التفصيل المتقدم، لعدم الدليل على وجوب التعويض هنا، والأصل البراءة.

بل يمكن إقامة الدليل على العدم، فإنّ المستفاد من صحيحة ابن سنان المتقدمة^(١) أنّ الانتقال إلى البدل إنّما هو لدى العجز عن طبيعي القراءة، فمع التمكن منه لا تصل التوبة إلى التسبيح بدلاً عن السورة، كما أنّه مع العجز عنه يجزئ التسبيح بدلاً عن القراءة الواجبة لا أنّه يأتي بمقدار بدلاً عن الفاتحة ومقداراً آخر بدلاً عن السورة، فإنّ هذا يحتاج إلى مؤونة يدفعها الاطلاق والأصل كما لا يخفى.

(٢) لا ينبغي الشك في أنّ التعليم كالتعلم واجب في مثل المقام، لما دلّ على وجوب تبليغ أحكام الشريعة المقدسة وبتّها ونشرها كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾^(٢) إلخ، حيث دلّت الآية المباركة على وجوب التعليم

(*) على الأحوط.

(١) في ص ٤١٦.

(٢) التوبة ٩: ١٢٢.

للعالم كوجوب التعلم للجاهل، وهل يجوز أخذ الأجرة عليه أو لا؟
تكلّمنا حول هذه المسألة ونظائرها في بحث المكاسب المحرّمة^(١) وقلنا إنّ المشهور وإن نسب إليهم عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات، بل عمّم المنع بعضهم إلى الواجبات الكفائية إلا ما خرج بالدليل.

لكنّه لا يمكن المساعدة عليه، إذ الوجوب بما هو لا يقتضي إلا لزوم الاتيان بالعمل تكليفاً. وهذا بمجردده لا يكون مانعاً عن الايجار، وإلاّ لمنع حتى في التوصليات، لعدم التنافي بين الأمرين، فإنّ الوجوب بنفسه لا يقتضي سقوط العمل عن المالية أو سلب سلطنة العامل عليه أو خروجه عن ملكه كي لا يتمكن من تمليكك للغير حتى يتنافى مع أخذ الأجرة عليه، فكما أنّ الواجب يمكن وقوعه شرطاً في ضمن عقد لازم، فكذا يمكن إيجاره، غاية أنّه يجب حينئذ للملاكين وبوجوبين، وجوبه لنفسه، ووجوبه من قبل الأمر الاستنجاري أو الأمر بالوفاء بالشرط، فهذا الأمر ممّا يؤكد الوجوب ويعضده لا أنّه ينافيه ويعارضه.

وبالجملّة: حيثية الوجوب في نفسها لا ينافي الايجار، فإنّ الأوّل باب التكليف، والثاني باب الوضع، فالحيثيتان متغايرتان، وكلّ منهما لا يأبى عن الآخر،

فما أفيد من أنّ الوجوب سالب للمالية، أو أنّ المكلف بعد تعلق الوجوب بالعمل لا يكون مسلطاً عليه لخروجه عن ملكه وصورته ملكاً لله تعالى، غير شديد، ضرورة أنّ العمل لا يكون ملكاً له تعالى تلك الملكية المصلحة، وإنّما ملكيته تعالى ليس إلاّ بمعنى الوجوب التكليفي المحض، غير المنافي لوقوعه

(١) [مصباح الفقاهة ١: ٤٥٩] لمزيد التفصيل يلاحظ ما ضبطناه عنه (دام ظله) في

مورداً للاجارة، فهو باق على ملك العامل وتحت حيطته وسلطنته فله إيجاره كما أنّ للمستأجر إجباره لو امتنع لا من باب الأمر بالمعروف، بل من باب الوفاء بالعقد والمطالبة بالحق.

كما أنّ حيثية العبادية بما هي أيضاً لا تنافيه، ولذا التزموا بجواز الاستئجار في المستحبات حتى العبادية، ولو كانت مانعة لعمّ المنع للواجبات والمستحبات بملاك واحد مشترك بينهما كما لا يخفى.

ودعوى منفاة الايجار للخلوص المعتبر في العبادة، إذ العمل حينئذ يؤتى لله تعالى ولداعي أخذ الأجرة، كما ترى، ضرورة أنّ الأجرة يستحقها المؤجر بمجرد عقد الايجار، سواء أتى بالعمل أم لا، فلا داعي للعبادة إلا نفس الأمر الأول المتعلق بها المتأكد بالأمر الثاني الناشئ من قبل الاجارة، وأما الأجرة فهي مملوكة بنفس العقد كما عرفت من دون توقّف على الامتثال والوفاء، فحيث إنّ شيئاً من الوجوب والعبادية لا ينافي الايجار، فاجتماعها في مورد أيضاً لا ينافيه.

وبذلك كلّ يظهر أنّ الأقوى جواز أخذ الأجرة على الواجب وإن كان عبادياً سواء أكان عينياً أم كفاثياً كما في المقام.

نعم، لا بدّ وأن يكون هناك نفع عائد للمستأجر وأثر مترتب عليه فبدونه يبطل، لكونه من أكل المال بالباطل كما في غير الواجبات، مثل ما لو استأجر زيداً أن ينام في بيته نفسه، فإنّ المستأجر لا ينتفع من مثل ذلك ويعدّ أخذ الأجرة حينئذ من الأكل بالباطل، إلا أنّ المنع في هذه الصورة لم ينشأ من قبل الوجوب بل لجهة أخرى مشتركة بين الواجب وغيره، فلو كان الواجب أو العبادة أو الواجب العبادي من هذا القبيل بطلت الاجارة لهذه الجهة لا لجهة الوجوب أو العبادية، إذ الكلام في الاجارة الصحيحة في نفسها، وإذا لم يكن من هذا القبيل صحّ مطلقاً.

[١٥٢٨] مسألة ٣٦: يجب الترتيب بين آيات الحمد والسورة وبين كلماتها وحروفها^(١)، وكذا المواولة^(٢).

نعم، ربما لا يصح في بعض الموارد، كما إذا علمنا من الخارج بناء العمل على المجانية لكونه مورداً لحق الناس، وأنه ممّا يستحقونه على العامل ولو كفاية، كما لا يبعد دعواه في تجهيزات الميت كغسله وكفنه ودفنه والصلاة عليه، لقيام ارتكاز المتشعبة على أنه حق للميت على المسلمين مجّاناً، وأن الله تعالى أوجبه كذلك. ومن جميع ما ذكرناه تعرف: أنّ الأقوى جواز أخذ الأجرة على تعليم القراءة وغيرها من أجزاء الصلاة الواجبة والمستحبة، فلا بأس بإمرار المعاش والارتزاق من هذه الناحية، وإن كان الأحوط تركه، حذراً عن مخالفة المشهور.

(١) أمّا الترتيب بين نفس الحمد والسورة بتقديم الأوّل على الثاني، فقد تقدم الكلام فيه سابقاً فلاحظ^(١).

وأما بين الآيات والكلمات والحروف، فلا إشكال فيه كما لا خلاف، فإنّ مفهوم الحمد أو السورة يتقوم بتلك الآيات على النهج الخاص والترتيب المقرّر بينهما بما لها من الأجزاء، فعلى الإخلال لا يصدق عنوان السورة التي هي متعلق التكليف، فلم يتحقق المأمور به فيحكم بالبطلان، وإن تداركه بالتكرار مراعيّاً للترتيب، من جهة الزيادة العمدية المبطلّة، ضرورة أنّها تتحقق بنفس القراءة الأولى على خلاف الترتيب لأنه أتى بها بقصد الجزئية حسب الفرض، نعم لو قصد بذلك مطلق القرآن دون الجزئية لم يكن به بأس، لعدم كونه من الزيادة القادحة حينئذ.

(٢) بلا خلاف فيه ولا إشكال، لتقوم مفهوم الكلمة أو الآية بذلك، من جهة اعتبار الوحدة الاتصالية العرفية بين الأجزاء، بحيث لو تحلّل الفصل الطويل

فلو أخلّ بشيء من ذلك عمداً بطلت صلاته^(١).

بسكوت ونحوه الماحي للصورة أو للهيئة الكلامية خرجت الكلمة أو الآية عن حقيقتها، فلو قال: ما، وبعد مدّة قال: ل، وبعد مدّة أخرى قال: ك، لم يعد ذلك مصداقاً لكلمة مالك، بل يعد غلطاً في العرف واللغة، ويكون خارجاً عن العربية.

وكذا لو قال: مالك، وبعد فصل طويل قال: يوم، وبعد فصل كذلك قال: الدين، لم يكن ذلك مصداقاً للآية المباركة، بل كان خارجاً عن قانون المحاورة وعن الكلام العربي، وكذا الحال بين الآيات بعضها مع بعض، فصدق عنوان السورة أو الآية أو الكلمة موقوف على مراعاة تلك الهيئة الاتصالية الملحوظة بين أجزائها بحيث لو أخلّ خرج عن الكلام العربي، بل ربّما عد غلطاً كما عرفت. ومن المعلوم أنّ الواجب إنّما هو قراءة القرآن على النهج العربي الصحيح، ولأجل ذلك اعتبرنا الموالة بين الإيجاب والقبول، وبين فصول الأذان والاقامة ونحوهما ممّا اعتبرت فيه الهيئة الاتصالية العرفية.

وعلى الجملة: فالموالة بهذا المقدار معتبرة جزماً، وأمّا الزائد عليه فلا دليل على اعتباره، والظاهر أنّ المشهور أيضاً لا يعتبرون أكثر من ذلك.

(١) فيما إذا كان بانياً على الاخلال من أوّل الأمر، والوجه في البطلان حينئذ ظاهر، وذلك لأجل الزيادة العمدية المبطلّة. مضافاً إلى صدق كلام الآدمي لخروج مورد الاخلال عن القرآن والذكر والدعاء، فيستوجب البطلان من ناحيتين ولا ينفعه التدارك بتكرار القراءة بعد حصول ما يبطل معه الصلاة، فما في بعض الكلمات من بطلان القراءة بذلك في غير محله، بل الظاهر بطلان الصلاة كما عرفت.

[١٥٢٩] مسألة ٣٧: لو أخلّ بشيء من الكلمات أو الحروف أو بدّل حرفاً بحرف حتى الضاد بالظاء أو العكس بطلت، وكذا لو أخلّ بحركة بناء أو إعراب أو مد واجب أو تشديد أو سكون لازم، وكذا لو أخرج حرفاً من غير مخرجه بحيث يخرج عن صدق ذلك الحرف في عرف العرب^(١).

نعم، إذا لم يكن بانياً عليه من الأوّل بل بدا له ذلك في الأثناء، كما لو أخذه السعال أو العطاس أو انقطع النفس أثناء الآية أو الكلمة بحيث تخلل الفصل المحل، فالظاهر الصحة لو تدارك، بل لا ينبغي الاشكال فيها لعدم تحقق الزيادة المبطلّة حينئذ، لما مرّ غير مرّة من أنّ المستفاد من قوله (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعلية الاعادة»^(١) أنّ المبطل هو إحداث الزائد من أوّل الأمر لا إحداث صفة الزيادة لما تقدمه كما في المقام، فإنّه بعد التكرار والتدارك يتصف السابق بصفة الزيادة من دون أن يكون متصفاً بها حين حدوثه، فمثل هذا غير مشمول لتلك الأدلة.

ومن هنا ذكرنا أنّ جواز العدول من سورة إلى أخرى، أو من الحمد إلى التسبيحات الأربع في الركعتين الأخيرتين مطابق للقاعدة من دون حاجة إلى دليل خاص، فإنّ ذلك هو مقتضى التخيير المفروض في المقام، إذ لا دليل على تعيّن الواجب فيما اختاره أولاً ما لم يفرغ عنه، كما أنّ الزيادة العمدية غير متحققة في أمثال المقام لما عرفت آنفاً.

(١) أمّا الإخلال في المواد بتغيير كلمة أو تبديل حرف ولو بما يقاربه في المخرج، كالضاد بالظاء أو بالعكس - بناءً على تعدد الحرفين وتغاير المخرجين - فلا إشكال في البطلان مع العمد، للزوم الزيادة المبطلّة. مضافاً إلى كونه من

(١) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل ب ١٩ ح ٢.

كلام الآدمي بعد عدم كونه من القرآن ولا الذكر ولا الدعاء. وأمّا مع السهو فتبطل الكلمة خاصة، فتصح القراءة مع التدارك كما هو ظاهر.

وأما الإخلال في الهيئات، فإن كان بتغيير في ترتيب الحروف بتقديم وتأخير كتغيير الحمد بالمدح وإن اتحد المعنى، فحاله كالتغيير في المواد الذي مرّ حكمه من البطلان مع العمد، وبتلان خصوص الكلمة مع السهو، فإنه من مصاديق ذلك كما لا يخفى.

ويلحق بذلك التغيير في حركات الكلمة من أوّلها أو وسطها أو آخرها إذا كانت مبنية ونعبر عنها بالحركات اللازمة، فإنه أيضاً تغيير في القرآن فلا يكون منه، ويجري فيه ما مرّ من بتلان الصلاة مع العمد، وبتلان الكلمة مع السهو. وأمّا التغيير في الحركات غير اللازمة كالاعراب، فإن عدّ غلطاً في كلام العرب، كقوله الحمد بالكسر، فهو أيضاً ملحق بما سبق، لكونه مغايراً للكلام النازل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا بدّ من قراءة القرآن قراءة صحيحة كما نزلت، فيجري فيه أيضاً ما مرّ من بتلان الصلاة أو الكلمة مع العمد أو السهو.

إنما الكلام فيما إذا لم يكن غلطاً ولا مغيّراً للمعنى، وهذا كما في الصفة ككلمة الرب في قوله: الحمد لله رب العالمين، وكلمة مالك في مالك يوم الدين، حيث قالوا بجواز الوجوه الثلاثة في إعرابها الجر تبعاً للموصوف كما هو الشائع الذائع والنصب بتقدير كلمة أعني، والرفع خبراً لمبتدأ محذوف، فهل يجوز في الصلاة اختيار كل ذلك، أو يتعين الأوّل كما هو المتعارف فلا يتغير عما هو عليه؟

ربما يقال بالجواز، نظراً إلى أنّ اللازم هو الاتيان بقراءة صحيحة وهي متحققة في كل ذلك، لكن الظاهر البطلان لأنّنا مأمورون بقراءة القرآن كما أنزل وكما يقرأه الناس، للنصوص الدالة على ذلك كما سيحييء، لا بكل كلام عربي

[١٥٣٠] مسألة ٣٨: يجب حذف همزة الوصل في الدرج^(١) مثل همزة (الله) و(الرَّحْمَن) و(الرَّحِيم) و(اهدنا) ونحو ذلك، فلو أثبتتها بطلت، وكذا يجب إثبات همزة القطع كهزمة (أنعمت) فلو حذفها حين الوصل بطلت.
[١٥٣١] مسألة ٣٩: الأحوط ترك الوقف بالحركة والوصل بالسكون^(٢).

صحيح فصيح، فليس كل صحيح مجزئاً، بل اللازم قراءة القرآن على الوجه النازل، فلا يجوز التغيير عما هو عليه وإن لم يخرج بذلك عن الصحة، وإلا لجاز التغيير والتبديل في المواد أيضاً مع التحفظ على المعنى، كأن يقول بدل قوله تعالى: ﴿يَسْ * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^(١) هكذا: يس والكتاب الحكيم إنك لمن النبيين، وهو كما ترى.

وعلى الجملة: فلا يجوز التخطي عن القراءات المتعارفة لا في المواد ولا في الهيئات، سواء صحت بحسب اللغة والقواعد العربية أم لا.

ومما قدّمنا يظهر الحال في التشديد، فلا يجوز تغييره والاخلال به، فلو قال بدل إنا أنزلناه، إنا أنزلناه بالتفكيك، بطل لكونه على خلاف القرآن المنزل، بل ربما يعد من الغلط في كلام العرب كما لا يخفى.

وأما المدّ الواجب وكذا تغيير الحروف عن مخارجها فسيجيء الكلام عليها.
(١) كما نصّ عليه علماء الأدب من غير خلاف، فلا يجوز الاظهار فأنه يعدّ من الغلط في كلام العرب، إلا في ضرورة الشعر، كما أنّ همزة القطع لا بدّ من إظهارها على ما صرّحوا به أيضاً، فلو أدرجها كان من الإخلال بالحروف الذي مرّ حكمه من بطلان الصلاة مع العمد، والقراءة مع السهو.

(٢) الظاهر أنّه لا دليل على اعتبار شيء منها بعدما رأينا الخطباء والفصحاء

[١٥٣٢] مسألة ٤٠: يجب أن يعلم حركة آخر الكلمة إذا أراد أن يقرأها بالوصل بما بعدها^(١) مثلاً إذا أراد أن لا يقف على (العالمين) ويصلها بقوله (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) يجب أن يعلم أنَّ النون مفتوح وهكذا. نعم، إذا كان يقف على كل آية لا يجب عليه أن يعلم حركة آخر الكلمة.

[١٥٣٣] مسألة ٤١: لا يجب أن يعرف مخارج الحروف^(٢) على طبق ما ذكره علماء التجويد، بل يكفي إخراجها منها وإن لم يلتفت إليها، بل لا يلزم إخراج الحرف من تلك المخارج، بل المدار صدق التلظظ بذلك الحرف وإن

من أدباء العرب لا يلتزمون بذلك في محاوراتهم، فلا يعدّ ذلك عيباً في الكلام ولا لحناً أو خروجاً عن قانون اللغة أو القواعد العربية. نعم، ربما يعدّ ذلك نقصاً في مقام الخطابة، أو نظم الشعر، إلّا أنّ اعتباره في صحة الكلام العربي بمثابة يورث الاخلال به للحن ممنوع، ولو شكّ فيه ففتضى الأصل البراءة عن مانعية كل منها. وقد تقدم^(١) في بحث الأذان جواز الوصل بالسكون كما هو المتعارف، فلا يقاس المقام بهمزتي الوصل والقطع كما لا يخفى، إلّا أنّ الأحوط والأولى مع ذلك تركها.

(١) إحراراً للصحة، وحذراً عن الوقوع في الغلط المحتمل، كما هو الشأن في وجوب التعلم كلية، نعم لا يجب التعلم لو أراد الوقف، لعدم كونه واجباً نفسياً بل طريق لإحراز الصحيح، فلا حاجة إليه بعد التمكن من الطريق الآخر.

(٢) غير خفي أنّ أكثر العرب لا يعرفون المخارج على ما هي عليه ممّا ذكره علماء التجويد، بل لا يعرفها إلّا أقل القليل منهم، وإنّما يتكلمون على رسلهم وبمقتضى طبعهم، وكذا الحال عند غير العرب، غايته أنّ المخارج عند العرب أكثر.

خرج من غير المخرج الذي عيّنه، مثلاً إذا نطق بالضاد أو الظاء على القاعدة لكن لا بما ذكره من وجوب جعل طرف اللسان من الجانب الأيمن أو الأيسر على الأضراس العليا صح، فالمناطق الصدق في عرف العرب وهكذا في سائر الحروف، فما ذكره علماء التجويد مبني على الغالب.

[١٥٣٤] مسألة ٤٢: المدّ الواجب هو فيما إذا كان بعد أحد حروف المد^(١) - وهي الواو المضموم ما قبلها، والياء المكسور ما قبلها، والألف المفتوح ما قبلها - همزة مثل جاء، وسوء، وجيء^(*)، أو كان بعد أحدها سكون لازم خصوصاً إذا كان مدغماً في حرف آخر مثل الضالّين.

ومنه يظهر أنّ العبرة في أداء الحرف تميّزه عمّا عداه بحيث لا يلتبس بالآخر فالمناطق الصدق عند العرب، وأمّا ما ذكره علماء التجويد من المخارج المعيّنة فإن توقف أداء الحرف على رعايتها فلا كلام، وأمّا إذا تمكّن المتكلم من أداء نفس الحرف عن ذلك المخرج المعيّن وعن غيره من دون أي تغيير فيه كما قد يتفق^(١) فلا دليل حينئذ على لزوم رعاية تلك المخارج بخصوصها. فالمدار على صدق التلقّظ بذلك الحرف، سواء خرج عن المخرج الذي عيّنه أم لا.

(١) مراده (قدس سره) بذلك اجتماع حرف المدّ والهمزة في كلمة واحدة المعبر عنه بالمد المتّصل، كالأمثلة المذكورة في المتن، وأمّا الواقع في كلمتين المُسمّى

(*) وجوب المدّ في هذه الموارد مبنيّ على الاحتياط.

(١) والاستشكال في إمكان الفرض بل دعوى استحالته عادة كما عن المحقق النائيني (قدس سره) [العروة الوثقى مع تعليقات عدة من الفقهاء ٢: ٥١٧] وغيره، لعله في غير محله، لقضاء الوجدان بأداء الحروف بعينها وإفصاحها عمّا يقارب المخارج الستة عشر أيضاً، التي ذكرها علماء التجويد وغيرهم، وإن اختلفت مرتبة الإفصاح بمقدار لا يقدر في الصدق العرفي بوجه فلاحظ.

[١٥٣٥] مسألة ٤٣: إذا مدّ في مقام وجوبه أو في غيره أزيد من المتعارف لا يبطل إلا إذا خرجت الكلمة عن كونها تلك الكلمة.

[١٥٣٦] مسألة ٤٤: يكفي في المد مقدار ألفين (*) وأكمله إلى أربع ألفت، ولا يضّر الزائد ما لم يخرج الكلمة عن الصدق.

بالمد المنفصل فغير واجب، وكلامه (قدس سره) غير ناظر إليه بشهادة الأمثلة المزبورة.

وكيف كان، فالظاهر عدم الوجوب حتى في المتصل لعدم الدليل عليه. نعم المد بمقدار يظهر حرف الألف أو الواو أو الياء الواقعة قبل الهمزة ممّا لا بدّ منه فالإخلاق به بحيث يقول: جأ بدل جاء، أو: سؤ بدل سوء، أو جيّ بدل جيء قاذق قطعاً، فأنه من الإخلاق بالحرف الذي تقدم حكمه من بطلان الصلاة مع العمد، وبطلان القراءة مع السهو.

وأما الزائد على هذا المقدار حتى قيل إنّ أقله ألفان، وأكثره أربعة، فالظاهر عدم وجوبه لفقد دليل معتبر عليه، وإنّما هو تزيين للكلام في مقام القاء الخطب ونحوها، وأمّا في غيره كمقام المحاوراة والتكلم العادي فليس تزييناً بل ولا متعارفاً في كلام العرب، فهل ترى أنّ المولى إذا أعطى نقداً لعبده ليقسّمه بين المستحقين يقول له: اعطه للفقراء - بالمد - وهكذا في سائر موارد المد، ليس الأمر كذلك جزمًا، بل هو على خلاف قانون المحاوراة.

وكيف كان، فصحة القراءة غير متوقفة على ذلك بلا إشكال، وإنّما اللّازم إظهار الحرف فقط، فلا يجب المد أكثر من ذلك، ولو شك فالمرجع هو البراءة. وأمّا إذا مدّ بأكثر من المقدار المتعارف، أو مدّ في غير مورده، فان خرجت

(*) الظاهر كفاية أداء الحرف على الوجه الصحيح وإن كان المدّ بأقلّ من ذلك.

[١٥٣٧] مسألة ٤٥: إذا حصل فصل بين حروف كلمة واحدة اختياراً أو اضطراراً بحيث خرجت عن الصدق بطلت ومع العمد أبطلت (*).

[١٥٣٨] مسألة ٤٦: إذا أعرب آخر الكلمة بقصد الوصل بما بعده فانقطع نفسه فحصل الوقف بالحركة، فالأحوظ إعادتها، وإن لم يكن الفصل كثيراً اكتفى بها.

[١٥٣٩] مسألة ٤٧: إذا انقطع نفسه في مثل (الصراط المستقيم) بعد الوصل بالألف واللام وحذف الألف، هل يجب إعادة الألف واللام بأن يقول: المستقيم أو يكفي قوله مستقيم؟ الأحوظ الأول، وأحوظ منه إعادة الصراط أيضاً، وكذا إذا صار مدخول الألف واللام غلطاً، كأن صار مستقيم غلطاً فإذا اراد أن يعيده فالأحوظ أن يعيد الألف واللام أيضاً بأن يقول: المستقيم ولا يكتفى بقوله: مستقيم، وكذا إذا لم يصح المضاف إليه فالأحوظ إعادة المضاف، فإذا لم يصح لفظ المغضوب فالأحوظ أن يعيد لفظ غير أيضاً^(١).

الكلمة بذلك عن كونها تلك الكلمة كان من الاخلال بالكلمة الذي تقدّم حكمه من بطلان الصلاة أو القراءة في صورتى العمد والسهو، وإلا فلا ضير فيه كما تبّه (قدس سره) عليه في المسألة الآتية.

ومن جميع ما تلوناه عليك يظهر الحال في جملة من الفروع الآتية فلا حاجة إلى التعرض لها.

(١) قد عرفت اعتبار الموالاة بين الآيات والكلمات والحروف وأنها في الأخيرة أضيّق ممّا قبلها، وهي أيضاً أضيّق من سابقها، فتختلف دائرتها سعة وضيّقاً

(*) هذا إذا كان من الأول قاصداً لذلك.

[١٥٤٠] مسألة ٤٨: الإدغام في مثل مدّ وردّ ممّا اجتمع في كلمة واحدة مثلان واجب، سواء كانا متحركين كالمذكورين، أو ساكنين كمصدرهما^(١).

باختلاف الموارد، وعليه فحيث إنّ لام التعريف يعدّ جزءاً من الكلمة، فإذا انقطع النَّفَس عليه في مثل (المستقيم) فهل يجب حينئذ أداء الكلمة مع إعادة أداة التعريف أو مع إعادة الموصوف وهو الصراط أيضاً، أو مع إعادة الفعل وهو اهدنا؟ وجوه.

أما الأوّل، فلا ينبغي الشك فيه، وإلّا لزم الفصل بين أجزاء الكلمة، لما عرفت من أنّ لام التعريف يعدّ جزءاً منها فتفوت معها الموالاة المعتبرة بين أجزاء الكلمة الواحدة كما مرّ، إلّا أن يكون الفصل يسيراً جداً بحيث لم يخل بالهيئة الاتصالية المعتبرة في الكلمة، وكذا الحال لو صار مدخول اللام غلطاً فاللازم إعادة اللام أيضاً لما عرفت.

والأحوط في الصورتين إعادة الموصوف أيضاً، فيقول: الصراط المستقيم إذ الصفة والموصوف كالمضاف والمضاف إليه أيضاً في حكم الكلمة الواحدة، لما بينهما من شدة الارتباط، فالإخلال قادح، لا لكونه من الفصل بالأجنبي لعدم كون الكلمة المعادة أجنبية، بل لاحتمال الإخلال بالهيئة الاتصالية كما عرفت ولذا كان التكرار أحوط.

وأحوط منه إعادة الفعل أيضاً فيقول: اهدنا الصراط المستقيم، لما ذكر من احتمال اعتبار الاتصال بين الفعل ومتعلقاته.

وممّا ذكرناه من اعتبار الاتصال بين المضاف والمضاف إليه، يظهر أنّه إذا لم يصح لفظ المغضوب فوقع غلطاً، فالأحوط إعادة لفظ غير أيضاً، ويقصد به - كما في غيره ممّا سبق من موارد الاعادة - الجامع بين الجزئية والقرآنية.

(١) لا شك في وجوب الإدغام فيما إذا اجتمع حرفان ممثالتان في كلمة

[١٥٤١] مسألة ٤٩: الأحوط الادغام إذا كان بعد النون الساكنة أو التنوين أحد حروف يرملون مع الغنة فيما عدا اللام والراء، ولا معها فيها لكن الأقوى عدم وجوبه^(١).

واحدة، سواء أكانا متحركين كمدّ وردّ، أو ساكنين كمصدرهما، لاعتبار ذلك في صحة الكلمة ووقوعها عربية، فالتفكيك على خلاف قواعد اللغة لا يصار إليه إلا لدى الضرورة، كما قيل: الحمد لله العلي الأجلل، وكيف كان فهو في حال الاختيار غير جائز بلا إشكال كما نص عليه علماء الأدب، وأمّا الادغام في كلمتين فسيأتي في المسألة الآتية.

(١) صرّح علماء التجويد بوجوب الادغام فيما إذا تعقب التنوين أو النون الساكنة أحد حروف يرملون مع رعاية الغنة فيما عدا اللام والراء، ونسب الوجوب إلى الرضي (قدس سره) أيضاً^(١)، لكن الظاهر أنه لم يثبت الاعتبار بمثابة يستوجب الاخلال به الغلطية أو الخروج عن قواعد اللغة وقانون المحاورة وإنما هو من محسنات الكلام. وعلى تقدير الشك واحتمال الدخل في صحة القراءة فالمرجع أصالة البراءة كما في غيره من موارد الأقل والأكثر.

وما يقال بل قيل: من أنّ المقام من الدوران بين التعيين والتخير الذي يتعين فيه الاشتغال، قد تكرر الجواب عنه في نظائر المقام مراراً، من أنّ باب الدوران بين التعيين والتخير هو بعينه باب الدوران بين الأقل والأكثر، ولا فرق بينهما إلا من حيث التعبير، فالمرجع ليس إلا البراءة كما عرفت.

وعليه فالأقوى عدم وجوب الادغام وإن كان الأحوط رعايته.

[١٥٤٢] مسألة ٥٠: الأحوط القراءة باحدى القراءات السبعة وإن كان الأقوى عدم وجوبها، بل يكفي القراءة على النهج العربي^(*)، وإن كانت مخالفة لهم في حركة بنية أو إعراب^(١).

(١) فصلنا الكلام حول القراءات في مبحث التفسير، ومجمله: أنه لا شك أنّ القراء السبعة المعروفين الذين أوّهم نافع وآخرهم الكسائي، متأخرون عن زمن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ولم يدركه واحد منهم، وإن كان قبلهم قراء آخرون أدركوه (صلى الله عليه وآله وسلم) كابن مسعود وابن عباس وأبي وغيرهم، أمّا هؤلاء فكانوا معاصرين للصادق (عليه السلام) وأدرك بعضهم الباقر (عليه السلام) أيضاً، وبقي بعض آخر منهم إلى ما بعد الصادق (عليه السلام) آخرهم الكسائي الذي مات سنة ١٩٠ تقريباً.

وعليه فلا ينبغي الريب في عدم كون هذه القراءات متواترة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل ولا مسندة إليه حتى بالخبر الواحد، ولم يدع ذلك أحد منهم، ولا نسب قراءته إليه (صلى الله عليه وآله وسلم) لا بطريق مسند ولا مرسل، وإنما هو اجتهاد منهم، أو من أساتيدهم ورأي ارتأوه، بل إن هذه القراءات لم يثبت تواترها حتى من نفس هؤلاء القراء، وإنما أسند إليهم بأخبار آحاد بتوسيط تلاميذهم. على أنّ بعض هؤلاء التلاميذ معروفون بالفسق والكذب كحفص الراوي لقراءة عاصم على ما صرح به في ترجمته^(١).

وعلى الجملة: فلم تثبت هذه القراءات ثبوتاً قطعياً عن نفس القراء فضلاً

(*) فيه منع ظاهر، فإن الواجب إنما هو قراءة القرآن بخصوصه لا ما تصدق عليه القراءة العربية الصحيحة، نعم الظاهر جواز الاكتفاء بكل قراءة متعارفة عند الناس ولو كانت من غير السبع.

(١) لاحظ تفسير البيان ص ٨٢، ١٢٣.

عن النبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلّم) وإِنما حكيت عنهم بطريق الآحاد. هذا وحيث قد جرت القراءة الخارجية على طبق هذه القراءات السبع لكونها معروفة مشهورة ظن بعض الجهلاء أنّها المعنيّ بقوله (صلى الله عليه وآله وسلّم) على ما روى عنه «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»^(١) وهذا كما ترى غلط فاحش، فإنّ أصل الرواية لم تثبت وإِنما رُويت من طريق العامّة، بل هي منحولة مجعولة كما نصّ الصادق (عليه السلام) على تكذيبها بقوله (عليه السلام): «كذبوا أعداء الله ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد»^(٢).

وعلى تقدير الصحة فلها معنى آخر، إذ لا يَحتمل تطبيقها على هذه القراءات السبع المستحدثة المتأخر أصحابها عن عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) كما عرفت. وعليه فلا خصوصية ولا امتياز لهذه السبع من بين القراءات جزماً. إذن مقتضى القاعدة الأوّلية بعد ورود الأمر بقراءة الفاتحة وبسورة بعدها هو الأخذ بالمقدار المتيقن الذي لا اختلاف فيه، وما تضمّن الاختلاف يكرّر القراءة، فيقرأ مرّة مثلاً ملك وأخرى مالك، ويختار من السورة الأمور بها ما اتفقت فيه القراءات، ولو اختار مورد الخلاف يكرّر عملاً بقاعدة الاشتغال وخروجاً عن عهدة التكليف المعلوم، فيقصد بأحدهما لا بعينه القرآن، وبالأخر الذكر المطلق.

نعم، وردت في المقام عدة روايات تضمّنت الأمر بالقراءة كما يقرؤها الناس فيظهر منها الاجتزاء بكل قراءة متعارفة بين الناس، ولا شك أنّها غير محصورة في السبع، وقد عدها بعضهم إلى أربع عشرة وصنّف في ذلك كتاباً وأنهاها بعض آخر إلى سبعين، وإن كانت جملة منها شاذة لا محالة، وبذلك يخرج عن مقتضى القاعدة المتقدمة لو تمت هذه النصوص فلا بدّ من التعرض إليها.

(١) مسند أحمد ٢: ٣٠٠، مستدرک الحاکم ١: ٥٥٣، تفسير الطبري ١: ٩.

(٢) الكافي ٢: ٦٣٠ / ١٣.

فمنها: ما ذكره الطبرسي في مجمع البيان مرسلًا عن الشيخ الطوسي قال روي عنهم (عليهم السلام) جواز القراءة بما اختلف القراء فيه^(١) وهي كما ترى مرسلة من جهتين، ولعل المراد إحدى الروايات الآتية.

ومنها: رواية سفيان بن السمط قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن ترتيل القرآن، فقال: اقرأوا كما علمتم»^(٢) وهي أيضاً ضعيفة بسفيان نفسه.

ومنها: ما رواه الكليني عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن سليمان عن بعض أصحابه عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «قلت له جعلت فداك إننا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن أن نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم؟ فقال: لا، اقرأوا كما تعلّمتم فسيجيئكم من يعلمكم»^(٣) وهي ضعيفة أيضاً وبالارسال.

ومنها: وهي العمدة ما رواه الكليني بسنده عن سالم أبي سلمة - كما في الوسائل - قال: «قرأ رجل على أبي عبدالله (عليه السلام) وأنا أستمع، حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبدالله (عليه السلام) كفّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فاذا قام القائم قرأ كتاب الله على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي (عليه السلام)» الخ^(٤).

وهي كما ترى ظاهرة الدلالة، إنّما الكلام في سندها، فإنّ الموجود في الوسائل عن سالم أبي سلمة - كما قدّمناه - الذي هو سالم بن مكرم، وهو ثقة على

(١) الوسائل ٦: ١٦٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٤ ح ٥، مجمع البيان ١: ٨٠.

(٢) الوسائل ٦: ١٦٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٤ ح ٣.

(٣) الوسائل ٦: ١٦٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٤ ح ٢، الكافي ٢: ٦١٩ / ٢.

(٤) الوسائل ٦: ١٦٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٤ ح ١، الكافي ٢: ٦٣٣ / ٢٣.

الأظهر، وإن نسب العلامة إلى الشيخ أنه ضعفه في مورد^(١)، لكنه لا يتم، بل هو من الخطأ في التطبيق كما تعرّضنا له في المعجم^(٢) والمذكور في الوافي والحدايق^(٣) هكذا: سالم بن سلمة، بتبديل الأب بالابن وهو مجهول.

والموجود في الطبعة الحديثة من الكافي^(٤) في باب النوادر من القرآن: سالم ابن أبي سلمة - بالجمع بين الأب والابن - وفي جامع الرواة^(٥) أيضاً كذلك، وهو ضعيف قد ضعفه النجاشي والشيخ^(٦)، إذن يتردد الراوي الأخير بين الثقة والمجهول والضعيف، فتسقط الرواية عن الاستدلال^(٧).

فقد ظهر من جميع ما مرّ أنه ليست عندنا رواية يعتمد عليها في الحكم بالاجتزاء بكل قراءة متعارفة حتى يخرج بذلك عن مقتضى القاعدة الأولى.

لكنه مع ذلك كله لا ينبغي الشك في الاجتزاء، لجريان السيرة القطعية من أصحاب الأئمة (عليهم السلام) على ذلك، فإنّ اختلاف القراءات أمر شائع ذائع بل كان متحققاً بعد عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كقراءة أبي وابن عباس وابن مسعود وغيرهم، وقد صنّف في ذلك كتب كالمصاحف للسجستاني وغيره، وقد أحرق عثمان جميع المصاحف سوى مصحف واحد حذراً عن الاختلاف

(١) الخلاصة: ٣٥٤ / ١٤٠٤.

(٢) معجم رجال الحديث ٩: ٢٤ / ٤٩٦٦.

(٣) الوافي ٩: ١٧٧٧ / ٩٠٨٧، الحدايق ٨: ١٠٠.

(٤) الموجود في الطبعة الحديثة: سالم بن سلمة.

(٥) جامع الرواة ١: ٣٤٧.

(٦) رجال النجاشي: ١٩٠ / ٥٠٩، الفهرست: ٧٩ / ٣٢٧.

(٧) ولكنه (دام ظلّه) رجّح في المعجم ٩: ٢٠ / ٤٩٤٨، ٤٩٥٤. نسخة صاحب الوسائل

ووقوع التحريف في غيرها، وبذلك تصبح الرواية معتبرة.

ومعدلك تحقق الاختلاف بعد ذلك كثيراً حتى اشتهرت القراءات السبع وغيرها في عصر الأئمة، وكانت على اختلافها بمرأى ومسمع منهم (عليهم السلام)، فلو كانت هناك قراءة معينة تجب رعايتها بالخصوص لاشتهر وبان وكان من الواضحات وكان ينقله بطبيعة الحال كابر عن كابر وراوٍ عن راوٍ، وليس كذلك بالضرورة، فيظهر جواز القراءة بكل منها كما عليه العامة وإلا لبيتوه (عليهم السلام) ونقل إلينا بطريق التواتر، كيف ولم يرد منهم تعيين حتى بخبر واحد.

نعم، إنَّ هناك رواية واحدة قد يظهر منها التعيين، وهي رواية داود بن فرقد، والمعلّى بن خنيس جميعاً قالوا: «كُنَّا عند أبي عبدالله (عليه السلام) فقال: إنَّ كان ابن مسعود لا يقرأ على قراءة تنافسها فهو ضال، ثم قال أما نحن فنقرأه على قراءة أبي»^(١) واحتمل ضعيفاً أن تكون العبارة هكذا - على قراءة أبي - يعني الباقر (عليه السلام).

وكيف كان، فهي محمولة على إرادة مورد خاص^(٢) كانت القراءة فيه شاذة أو مغيرة للمعنى، لما عرفت من أنَّ التعيين لو كان ثابتاً لنقل بالتواتر وكان من الواضحات، كيف وقد ادعي الاجماع على جواز القراءة بكل قراءة متعارفة

(١) الوسائل ٦: ١٦٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٤ ح ٤.

(٢) ولكن بيّده ملاحظة متن الحديث بتمامه، فأنه كما في الكافي ٢: ٦٣٤ / ٢٧ هكذا: عبدالله بن فرقد والمعلّى بن خنيس قالوا: «كنا عند أبي عبدالله (عليه السلام) ومعنا ربيعة الرأي فذكرنا فضل القرآن، فقال أبو عبدالله (عليه السلام) إنَّ كان ابن مسعود لا يقرأ على قرائتنا فهو ضال، فقال: ربيعة ضال؟ فقال: نعم، ضال، ثم قال أبو عبدالله (عليه السلام) أما نحن فنقرأ على قراءة أبي».

فإنَّ قول أبي عبدالله (عليه السلام) «إنَّ كان ابن مسعود...» إلخ بعد تذاكر القوم في فضل القرآن بشكل عام لا ينسجم مع كون نظره (عليه السلام) إلى مورد خاص كما لا يخفى.

[١٥٤٣] مسألة ٥١: يجب إدغام اللّام مع الألف واللّام في أربعة عشر حرفاً وهي التاء، والثاء، والدال، والذال، والراء، والزاي، والسين، والشين والصاد، والضاد، والطاء، والظاء، واللّام، والنون، وإظهارها في بقيّة الحروف فتقول في (الله)، و(الرّحمن)، و(الرّحيم)، و(الصراط)، و(الضالين)، مثلاً بالادغام، وفي (الحمد)، و(العالمين)، و(المستقيم)، ونحوها بالاظهار^(١).

متداولة. على أنّ متن الخبر لا يخلو عن شيء، فإنّ الأنسب أن يقال: إن كان ابن مسعود لم يقرأ الخ، دون «لا يقرأ» لظهور الثاني في زمان الحال^(١) وأن ابن مسعود حيّ حاضر مع أن زمانه متقدم عليه (عليه السلام) بكثير.

وقد تحصّل من جميع ما قدّمناه: أنّ الأقوى جواز القراءة بكل ما قام التعارف الخارجي عليه، وكان مشهوراً متداولاً بين الناس، كي لا تحصل التفرقة بين المسلمين، ولا شك أنّ المشهور غير منحصر في السبع المعهودة، فلا خصوصية ولا امتياز لها من بين القراءات أبداً، فكل معروف يجزئ وإن كان من غير السبع، فالعبرة بما يقرأه الناس وإن كان الاختلاف من جهة اختلاف البلدان كالبصرة والكوفة ونحوهما.

(١) إذا دخل حرف التعريف على أحد الحروف الشمسية أدغم فيها وهي أربعة عشر: التاء والثاء من أوائل حروف التهجي واللّام والنون من آخرها والدال وما بعدها إلى الظاء. وإذا دخل على ما عداها من بقية الحروف وهي المسماة بالحروف القمرية وجب الاظهار فتقول مثلاً: الصراط والضالين بالادغام والحمد والعالمين بالاظهار، والمستند فيه دخل ذلك في صحة اللفظ العربي كما تشهد به الاستعمالات الدارجة بينهم بحيث لو أبدل فأدغم في مورد الاظهار أو

(١) بل في الماضي كالأول، والدال عليه هو (كان) قال تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ لَیُؤْمِنُ بِاللّهِ الْعَظِيمِ﴾ [الحاقة ٦٩: ٣٣] وقال تعالى ﴿أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا یَعْلَمُونَ شَیْئاً﴾ [المائدة ٥: ١٠٤].

[١٥٤٤] مسألة ٥٢: الأحوط الإدغام في مثل: اذهب بكتابي، ويدرككم مما اجتمع المثان في كلمتين مع كون الأوّل ساكناً، لكن الأقوى عدم وجوبه^(١).

[١٥٤٥] مسألة ٥٣: لا يجب ما ذكره علماء التجويد من المحسّنات^(٢) كالإمالة، والإشباع، والتفخيم، والترقيق، ونحو ذلك، بل والإدغام غير ما ذكرنا، وإن كان متابعتهم أحسن.

[١٥٤٦] مسألة ٥٤: ينبغي مراعاة ما ذكره من إظهار التنوين والنون الساكنة، إذا كان بعدها أحد حروف الحلق، وقلبهما فيما إذا كان بعدها حرف الباء، وإدغامهما إذا كان بعدها أحد حروف يرملون، وإخفاؤهما إذا كان بعدها بقيّة لحروف، لكن لا يجب شيء من ذلك حتى الإدغام في يرملون كما مرّ.

بالعكس عدّ لحناً في الكلام، وكان من الأغلاط كما لا يخفى فليتأمل.

(١) لعدم ثبوت وجوب الإدغام في مثل المقام بمثابة يوجب الاخلال به اللحن في كلام العرب.

(٢) فإنّ ما ذكره من القواعد التجويدية كالإمالة والإشباع والتفخيم والترقيق كلّها من محسّنات الكلام وليست دخيلة في الصحة، وكذا ما ذكره من الحالات الأربع للتنوين أو النون الساكنة، من الإظهار فيما إذا وقع بعدها أحد حروف الحلق، وهي الهمزة، والهاء، والحاء، والخاء، والعين، والغين. والقلب فيما إذا وقع بعدها حرف الباء، والإدغام فيما إذا كان الواقع أحد حروف يرملون مع مراعاة الغنة فيما عدا اللّام والراء، والاختفات لو كان الواقع بقيّة الحروف، فإنّ هذه كلّها من محسّنات الكلام الفصيح فلا تجب مراعاتها بعد أداء الكلمة صحيحة وإن كان الأحسن ذلك^(١). ومنه يظهر الحال في المسألة الآتية.

(١) هذا على إطلاقه بحيث يتناول الإدغام الكبير - وهو إدراج المتحرك بعد الاسكان في

[١٥٤٧] مسألة ٥٥: ينبغي أن يميّز بين الكلمات، ولا يقرأ بحيث يتولّد بين الكلمتين كلمة مهملة كما إذا قرأ (الحمد لله). بحيث يتولد لفظ دلد، أو تولد من (الله رب) لفظ (هرب) وهكذا في (مالك يوم الدين) تولد (كيو) وهكذا في بقية الكلمات، وهذا معنى ما يقولون إنّ في الحمد سبع كلمات مهملات وهي: دلد، وهرب، وكيو، وكنع، وكنس وتع، وبع.

[١٥٤٨] مسألة ٥٦: إذا لم يقف على (أحد) في (قل هو الله أحد) ووصله بـ (الله الصمد) يجوز أن يقول: أحد الله الصمد، بحذف التنوين من أحد (*) وأن يقول: أحدن الله الصمد، بأن يكسر نون التنوين^(١) وعليه ينبغي أن يرقق اللام من الله، وأما على الأوّل فينبغي تفخيمه كما هو القاعدة الكلية من تفخيمه إذا كان قبله مفتوحاً أو مضموماً، وترقيقه إذا كان مكسوراً.

[١٥٤٩] مسألة ٥٧: يجوز قراءة مالك وملك يوم الدين، ويجوز في الصراط بالصاد والسين، بأن يقول: الصراط المستقيم وسراط الذين.

(١) أمّا الوجه الثاني، فلا إشكال في صحته وأنّه على القاعدة، فيكسر النون من أجل التقاء الساكنين كما هو ظاهر.

وأما الوجه الأوّل، فصحته لا تخلو من إشكال، بعد مخالفته للقاعدة المقتضية

→ المتحرك متماثلين أو متقاربين في كلمة: كسللكم وخلقكم، أو كلمتين: كيعلم ما بين أيديهم، ومن زحزح عن النار - مشكل بل ممنوع كما تبه عليه جملة من أعلام المحققين ومنهم سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في المسألة ٢٧٩ من المسائل المنتخبة حيث قال: إنّ بعضاً منها لا يخلو عن إشكال كالادغام في كلمتي سللكم وخلقكم بادغام الكاف أو القاف في الكاف.

(*) فيه إشكال والأحوط عدم الحذف.

[١٥٥٠] مسألة ٥٨: يجوز في «كفوّاً أحد» أربعة وجوه: كفوّاً بضم الفاء وبالمهزة، وكفوّاً بسكون الفاء وبالمهزة وكفوّاً بضم الفاء وبالواو، وكفوّاً بسكون الفاء وبالواو وإن كان الأحوط ترك الأخيرة^(١).

[١٥٥١] مسألة ٥٩: إذا لم يدر إعراب كلمة أو بناءها أو بعض حروفها أنّه الصاد مثلاً أو السين أو نحو ذلك، يجب عليه أن يتعلّم، ولا يجوز له أن يكرّرها بالوجهين^(*) لأنّ الغلط من الوجهين ملحق بكلام الآدميين^(٢).

للزوم إظهار التنوين، فحذفه لا دليل عليه، وإن نسب الطبرسي^(١) إلى أبي عمرو الذي هو أحد القراء أنّه قرأ كذلك، لكنّه لم يثبت، فلم يجرز أنّه من القراءة المتعارفة. ومعه يشكل الحكم بالإجزاء.

نعم، ربما يسقط لدى الضرورة كما في الشعر، وكذا يسقط عن العلم الواقع بعده لفظ الابن فيقال: علي بن أبي طالب، ومحمد بن عبدالله، بحذف التنوين لثقله حينئذ. وأمّا فيما عدا ذلك فالسقوط على خلاف القاعدة، وعليه فالأحوط لزوماً اختيار الوجه الثاني فقط.

(١) الوجه الثلاثة الأول، أعني كفوّاً بالمهزة مع ضم الفاء وسكونه، وكفوّاً مع ضم الفاء، كل منها قد ثبتت قراءتها، بل هي معروفة متداولة فلاريب في إجزائها، وأمّا الوجه الأخير، أعني مع الواو وسكون الفاء، فهو وإن نسب إلى بعضهم لكنه لم يثبت، فالأحوط تركه كما ذكره في المتن.

(٢) حكم (قدس سره) حينئذ بوجوب التعلم وعدم جواز تكرار الكلمة

(*) في إطلاقه منع ظاهر.

(١) مجمع البيان ١٠: ٨٥٦.

[١٥٥٢] مسألة ٦٠: إذا اعتقد كون الكلمة على الوجه الكذائي^(١) من حيث الإعراب أو البناء أو مخرج الحرف، فصلى مدة على تلك الكيفية، ثم تبين له كونه غلطاً، فالأحوط الإعادة أو القضاء، وإن كان الأقوى عدم الوجوب.

بالوجهين، لأن الغلط من أحدهما ملحق بكلام الآدميين وموجب للبطلان. وهذا الذي أفاده (قدس سره) إنما يتم فيما إذا كان الوجه الآخر غلطاً في كلام العرب، وأما إذا كانت الكلمة صحيحة على التقديرين غير أنه لم يعلم أن القرآن المنزل أيّ منهما، كاعراب الرحمن الرحيم، حيث يجوز في الصفة وجوه ثلاثة باعتبارات مختلفة، وكل منها صحيح في لغة العرب، لكنّه لم يدر أن المنزل على النبي الأكرم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أيّ منها، فلا مانع حينئذ أن يقصد بأحد الوجهين أو الوجوه ما هو القرآن وبما عده ذكر الله^(١). فما أفاده في المتن لا يتم على إطلاقه.

(١) حكم (قدس سره) بعدم وجوب الإعادة ولا القضاء في من اعتقد صحة كلمة وصلّى مدة على تلك الكيفية ثم تبين لحنها، وإن كان ذلك أحوط. وما ذكره (قدس سره) هو الصحيح، عملاً بحديث لا تعاد، بناءً على ما هو الأقوى من عدم اختصاصه بالناسي وشموله للجاهل القاصر الذي يرى صحة عمله ولا يحتمل الخلاف. نعم، إذا كان مقصراً وإن اعتقد الصحة، أو كان ملتفتاً متردداً ومع ذلك صلّى، فالأظهر البطلان حينئذ، لعدم شمول الحديث لمثل ذلك. وسيجيء تمام الكلام في مبحث الحلل إن شاء الله تعالى.

(١) هذا إنما يستقيم فيما إذا كان ما عده مصداقاً لذكر الله، وليس كل القرآن كذلك كما لا يخفى.

فصل

[في الركعة الثالثة والرابعة]

في الركعة الثالثة من المغرب والأخيرتين من الظهرين والعشاء يتخير بين قراءة الحمد أو التسبيحات الأربع^(١).

(١) على المعروف والمشهور بين الأصحاب، بل قد ادعى الاجماع عليه في الجملة في كثير من الكلمات، وإن كان هناك خلاف فيما هو الأفضل منها. وذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(١) أن مورد الاجماع على التخيير إنما هو المنفرد وأما في الجماعة فليس إجماع.

وكيف ما كان، فيقع الكلام في المنفرد تارة وفي الإمام أخرى، وفي المأموم
ثالثة.

وقبل التعرض لذلك ينبغي التنبيه على أمر: وهو أنه قد ورد في التوقيع الذي رواه الطبرسي في الاحتجاج ما يظهر منه تعيين الحمد مطلقاً، روى الحميري عن صاحب الزمان (عليه السلام) «أنه كتب إليه يسأله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيها الروايات فبعض يرى أن قراءة الحمد وحدها أفضل، وبعض يرى أن التسبيح فيها أفضل، فالفضل لأيهما نستعمله؟ فأجاب (عليه السلام) قد نسخت قراءة أم الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح، والذي نسخ التسبيح قول العالم (عليه السلام) كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج إلا للعليل أو من

يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلاة عليه»^(١).

لكنّها كما ترى لا تصلح للاعتداع عليها.

أمّا أولاً: فلمخالفتها للأخبار الكثيرة المتظافرة الآمرة بالتسبيح، وفي بعضها أنّه أفضل من القراءة، وقد جرت سيرة المتشعبة على ذلك، فهي ممّا يقطع ببطلانها فلا تكون حجة.

وثانياً: أنّها ضعيفة السند في نفسها لمكان الارسال، فإنّ الطبرسي يرويه مرسله.

وثالثاً: أنّ متنها غير قابل للتصديق، فإنّ قول العالم (عليه السلام) «كل صلاة لا قراءة» إلخ لا يدل إلا على اعتبار القراءة في المحل المقرّر لها، أعني الركعتين الأولتين، ومثل هذا كيف يكون ناسخاً للتسبيح المقرر في محل آخر وإلا فليكن ناسخاً للتشهد أيضاً، فاعتبار القراءة في محل لا يصادم اعتبار التسبيح في محل آخر حتى يكون ناسخاً له، إذ لكل منهما محل مستقل وأحدهما أجنبي عن الآخر، فالرواية ساقطة بكل معنى الكلمة.

وكيف كان، فقد عرفت أنّ الكلام يقع في موارد ثلاثة:

المورد الأوّل: في المنفرد، وهو المتيقن من مورد الاجماع على التخيير، وقد جرت السيرة عليه من غير نكير، ويستدل له بجملة من الأخبار:

منها: رواية علي بن حنظلة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب، وإن شئت فاذكر الله فهو سواء، قال: قلت: فأبى ذلك أفضل؟ فقال: هما والله سواء إن شئت سيّحت، وإن شئت قرأت»^(٢).

(١) الوسائل ٦: ١٢٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١٤، الاحتجاج ٢: ٥٨٥ / ٣٥٧.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٣.

لكنها ضعيفة السند فإن علي بن حنظلة لم يوثق^(١)، إلا أن يدعى أن في السند الحسن بن علي بن فضال، وقد ورد في حق بني فضال بالأخذ بما رووا وطرح ما رأوا كما ادعاه شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(٢). لكن الرواية لم تثبت في نفسها لضعف سندها. وعلى تقدير الثبوت فلا تدل على أكثر من توثيق بني فضال وعدم سقوطهم بالانحراف عن الوثاقة، لا أن رواياتهم تقبل حتى لو رووا عن فاسق أو ضعيف أو مجهول بحيث يكونون أعظم شأناً من زيارة ومحمد بن مسلم وأضرابها بل ومنهم أنفسهم حال الاستقامة.

أو يدعى أن في السند عبدالله بن بكير وهو من أصحاب الاجماع.

وفيه: أيضاً ما لا يخفى، لعين المناقشة المتقدمة، فإن أصحاب الاجماع يصدقون فيما يقولون، فهم موثوقون في أنفسهم، لا أن رواياتهم تقبل حتى عن ضعيف أو مجهول كما أشرنا إليه مراراً. فهذه الرواية ساقطة والأولى الاستدلال بالروايات الآتية.

ومنها: صحيحة عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك، وإن شئت فاتحة الكتاب فإنها تحميد ودعاء»^(٣) وهي صحيحة السند ظاهرة الدلالة، غير أنّها خاصة بالظهر فيتعدى إلى غيرها بعدم القول بالفصل.

والعمدة في المقام صحيحتان، إحداهما: صحيحة معاوية بن عمار قال: «سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين

(١) سيأتي في ذيل المسألة الثانية [ص ٤٧٩] توثيقه وإن خلت عنه كتب الرجالين لرواية معتبرة دالة عليه.

(٢) كتاب الصلاة: ١: ٣٦.

(٣) الوسائل ٦: ١٠٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ١.

فقال: الإمام يقرأ بفاتحة الكتاب ومن خلفه يسبِّح، فإذا كنت وحدك فاقراً فيها وإن شئت فسبِّح»^(١).

والأخرى: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إذا كنت إماماً فاقراً في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، وإن كنت وحدك فيسبِّحك ففعلت أو لم تفعل»^(٢) ومورد الاستدلال ذيل الصحيحتين كما هو ظاهر. المورد الثاني: في الإمام، وقد تضمنت جملة من الأخبار الأمر بقراءة الفاتحة كصحيحتي معاوية ومنصور المتقدمتين، وظاهر الأمر الوجوب، غير أنها حملت على التقية لموافقتها العامة، حيث ينسب إليهم تعيينها في الركعات مطلقاً^(٣).

ويمكن أن يقال: إن الأمر المزبور وإن كان ظاهراً في الوجوب، لكنه يحمل^(٤) على الاستحباب أو الجواز - على الخلاف كما سيجيء - بقرينة صحيحة سالم ابن أبي خديجة^(٥) - الذي هو سالم بن مكرم الجمال - عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ 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 يقرأوا فاتحة الكتاب وعلى الإمام أن يسبِّح مثل ما يسبِّح القوم في الركعتين الأخيرتين»^(٦).

قوله (عليه السلام): «وعلى الذين خلفك أن يقولوا...» إلخ لا بدّ من حمله

(١) الوسائل ٦: ١٠٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١١.

(٣) المغني ١: ٥٦١، الأم ١: ١٠٧، المجموع ٣: ٣٦١.

(٤) لكنه سيأتي في مطاوي المسألة الثانية [ص ٤٧٧] تعذّر هذا الجمع واستقرار التعارض والحكم بالتساقط.

(٥) سيأتي في التعليق الآتي [ص ٤٦٥] زيادة كلمة (ابن) وأنّ الصحيح سالم أبي خديجة.

(٦) الوسائل ٦: ١٢٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١٣.

على صورة عدم السماع، وإلا وجب الانصات، أو على الصلاة الاخفائية والضمير في قوله (عليه السلام) «فاذا كان...» إلخ عائد إلى الائتتام، ولذا حكم (عليه السلام) بوجوب القراءة على المأمومين حينئذ لأنها أول ركعتهم. ومحل الاستشهاد قوله (عليه السلام) «وعلى الإمام أن يستبج...» إلخ وبذلك يرفع اليد عن ظهور الأمر بالقراءة في الأخبار المتقدمة في الوجوب، ويحمل على الجواز أو الاستحباب كما عرفت، وأمّا أنّ أيّهما أفضل فسيجيء الكلام حوله إن شاء الله تعالى^(١)، فظهر أنّ الإمام حاله كالمفرد في ثبوت التخيير.

المورد الثالث: في المأموم، ويقع الكلام في الصلاة الاخفائية تارة، وفي الجهرية أخرى.

أمّا الإخفائية: فالظاهر أيضاً هو التخيير، لصحيفة ابن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إن كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأموناً على القرآن فلا تقرأ خلفه في الأولتين، وقال يجزئك التسبيح في الأخيرتين، قلت: أيّ شيء تقول أنت؟ قال: أقرأ فاتحة الكتاب»^(٢).

فإنّ قوله (عليه السلام) «يجزئ» يدل على التخيير وجواز الاتيان بكل منهما، ولعل اختياره (عليه السلام) للفاتحة لأفضليتها أو لوجه آخر.

وأمّا في الجهرية: فمقتضى بعض الأخبار تعيّن التسبيح، إذ لم ترد رواية تدل على جواز القراءة بالنسبة إليه، إلا المطلقات المقيدة بهذه الأخبار فهي المحكم وقد ورد ذلك - أعني الأمر بالتسبيح - في صحيحتين:

إحداهما: صحيفة سالم بن أبي خديجة المتقدمة آنفاً، فإنّ قوله (عليه السلام)

(١) في ص ٤٧٣.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١٢.

«مثل ما يَسِّحُ القوم في الأخيرتين» يظهر منه أنّ التسبيح في الأخيرتين كان متعيّناً للمأموم ولذا شبّه الإمام به .

الثانية: التي هي أوضح دلالة، صحيحة معاوية بن عمار المتقدمة أيضاً المتعرّضة لحكم الإمام والمأموم والمنفرد قال (عليه السلام) فيها «ومن خلفه يَسِّحُ»^(١) وظاهر الأمر الوجوب التعييني، وحيث لا معارض لذلك تعيّن الأخذ به .

نعم، هي مطلقة من حيث الجهر والاخفات، فتقيد بصحيحة ابن سنان الدالّة على جواز القراءة في الاخفاتية كما تقدم، فتحمل على الجهرية إذ لا دليل على جواز القراءة فيها كما عرفت. فاذن مقتضى القاعدة تعيّن التسبيح على المأموم في الجهرية عملاً بهاتين الصحيحتين ولا سيما الثانية، فان كان هناك اجماع على ثبوت التخيير فيه أيضاً فهو، وإلاّ فيتعيّن التسبيح في حقه، ومن هنا كان الأحوط لزوماً اختيار التسبيح بالنسبة إليه .

هذا كلّه حكم الركعتين الأخيرتين بالعنوان الأولي، وقد عرفت أنّه التخيير إلاّ في بعض الصور، وهل الحكم كذلك حتى لو نسي القراءة في الركعتين الأولتين أو تبدّل الوظيفة إليها حينئذ فتجب القراءة معيّنّاً عند نسيانها في الأولتين؟

المشهور هو الأوّل، ونسب إلى الشيخ في الخلاف^(٢) الثاني كي لا تخلو الصلاة عن القراءة، وإن صرّح في المبسوط بالتخيير^(٣)، وقد نسبه إليه جمع منهم الشهيد في الذكرى^(٤)، لكن نوقش في النسبة بأنّ عبارة الخلاف المحكية عنه

(١) الوسائل ٦: ١٠٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٢ .

(٢) الخلاف ١: ٣٤١ المسألة ٩٣ .

(٣) المبسوط ١: ١٠٦ .

(٤) الذكرى ٣: ٣١٦ .

لا تدل على أكثر من الاحتياط من جهة رواية الحسين بن حماد الآتية^(١) دون الفتوى، وقد مال إلى هذا القول صاحب الحدائق^(٢)، مدعياً دلالة الصحيحة عليه، غير أنه توقف فيه أخيراً، إذ لم يجد قائلاً به صريحاً، وناقش في عبارة الخلاف بما عرفت.

وكيف كان، فلا بدّ من النظر إلى الأخبار، ولا شك أنّ مقتضى الاطلاقات هو بقاء التخيير كما عليه المشهور، فان ثبت التخصيص وإلا فالإطلاق هو المحكّم، وقد استدللّ للوجوب بوجوه:

أحدها: النبوي «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٣) وبمضمونه صحيحة محمد ابن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته، قال: لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهر أو اخفات...» إلخ^(٤) حيث إنّ ظاهرها نفي حقيقة الصلاة عن الفاقدة للفاتحة، فلو نسيها في الأولتين لا مناص من الاتيان في الأخيرتين كي لا تخلو الصلاة عنها. وفيه أولاً: أنها منصرفة إلى العامد كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّم الإطلاق ودلالاتها على الاعتبار في حقيقة الصلاة مطلقاً فغاية ما يُستفاد منها اعتبار الفاتحة في محل المعين المعهود المقرّر له شرعاً أعني الركعتين الأولتين، فلو كنا نحن والصحيحة مع قطع النظر عن حديث لاتعاد لحكنا بالبطلان لدى الاخلال بها ولو سهواً في محلها الموظف لها، غير أنّ مقتضى الحديث الحاكم عليها هو الصحة. وأمّا لزوم الاتيان بها في محل

(١) في ص ٤٥٧.

(٢) الحدائق ٨: ٤٢٠.

(٣) عوالي اللآلي ١: ١٩٦، المستدرک ٤: ١٥٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ٥.

(٤) الوسائل ٦: ٣٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ١ ح ١.

آخر كالركعتين الأخيرتين فهو محتاج إلى الدليل، وهذه الصحيحة لا تتكفل بإثباته.

وعلى الجملة: عند النسيان إمّا أن يحكم بالبطلان مع قطع النظر عن حديث لا تعاد، ومع قطع النظر عما ذكرناه أولاً، من الانصراف إلى العامد، أو يحكم بالصحة بملاحظة الحديث، أو الانصراف المزبور، فالأمر دائر بينهما ولا ثالث. وأمّا احتمال التدارك في محل آخر بحيث لو استمرّ النسيان إلى ما بعد الركعتين الأخيرتين فتذكّر في ركوع الرابعة أو سجودها أو التشهد الأخير وجب التدارك كي لا تخلو الصلاة من الفاتحة، فيحتاج إلى دليل آخر، وهذه الصحيحة قاصرة عن عهدة إثباته إذ لا تقتضي أكثر من الاعتبار في المحل المعهود كما عرفت.

الثاني: ما استدلّ به في الحدائق^(١) من صحيحة زرارة المروية في الفقيه عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قلت له رجل نسي القراءة في الأولتين فذكرها في الأخيرتين، فقال: يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاته في الأولتين ولا شيء عليه»^(٢). هكذا ذكرت في الوسائل.

وصاحب الحدائق (قدس سره) نقلها بزيادة كلمة «في الأخيرتين» في آخر الخبر قبل قوله «ولا شيء عليه» وقال: إنّ بعض المتأخرين نقلها عارية عن هذا اللفظ - والظاهر أنّ مراده صاحب الوسائل كما عرفت - فحملها على القضاء بعد التسليم والفراغ من الصلاة، لكن المنقول عن كتب الأخبار ما أثبتناه من الاشتغال على هذه الكلمة. وعليه فهي صريحة الدلالة على هذا القول من تعيين الفاتحة في الركعتين الأخيرتين، وكأنّ من ذكر^(٣) أنّه لم يجد دليلاً على هذا القول

(١) الحدائق ٨: ٤٢١.

(٢) الوسائل ٦: ٩٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٦، الفقيه ١: ٢٢٧ / ١٠٠٣.

(٣) [المراد به هو الشهيد في الذكرى ٣: ٣١٦].

لم يلتفت إلى هذه الصحيحة، انتهى ملخصاً.

وفيه أولاً: أنه لم يثبت اشتغال الصحيحة على تلك الزيادة، بل قد قيل إن النسخ المصححة للفقهاء كلها خالية عنها، ولعلّ النسخة المشتمة عليها الموجودة عند صاحب الحدائق لم تكن مصححة. وعليه فظاهر الصحيحة وجوب القضاء خارج الصلاة^(١) كما حملها عليه صاحب الوسائل لا في الأخيرتين، وحيث لا يحتمل الوجوب، بل ولا قائل به، فيحمل الأمر على الاستحباب جزماً للقطع بصحة الصلاة وأنه لا شيء عليه، فتكون الصحيحة أجنبية عن محل الكلام رأساً.

وثانياً: لو سلم اشتغال الصحيحة على تلك الزيادة، وأنّ النسخ المصححة كذلك، فغاية ما يستفاد منها وجوب القضاء في الأخيرتين زائداً على الوظيفة المقررة فيهما من التخيير، لا أنّ الوظيفة تتبدل من التخيير إلى القضاء كي تتعين الفاتحة مقتصرأً عليها، فأنها لا تدل على ذلك بوجه، وحيث لا يحتمل وجوب القضاء زائداً على الوظيفة المقررة فلا مناص من الحمل على الاستحباب، فظهر أنّ الصحيحة قاصرة الدلالة، لا أنّ الشهيد لم يلتفت إليها، سواء أكانت مشتمة على تلك الزيادة أم لا.

الثالث: رواية الحسين بن حماد عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «قلت له: أسهو عن القراءة في الركعة الأولى، قال: اقرأ في الثانية، قلت: أسهو في الثانية، قال: اقرأ في الثالثة، قلت: أسهو في صلاتي كلها، قال: إذا حفظت

(١) لعل ظاهر الأمر بالقضاء في جواب السؤال عمّن تذكّر وهو في الركعتين الأخيرتين هو وجوبه في زمان التذكر، إذ لو أُريد ما بعد الصلاة لقيّد به كما قيّد به في نصوص قضاء الأجزاء المنسية، ومنه تعرف أنّ دعوى انصراف القضاء في لسان الأخبار إلى ما بعد الصلاة غير واضحة.

الركوع والسجود فقد تمت صلاتك»^(١).

وهذه هي العمدة فيما استند إليه الشيخ في الخلاف من تعيين القراءة على ما نسب إليه، واستدل بها في الحدائق أيضاً، قائلاً إنَّ ظاهر الأمر الإيجاب عيناً. والانصاف: أنَّها من حيث الدلالة تامة، فإنَّ قوله (عليه السلام) «اقرأ في الثالثة» ظاهر في أنَّ تمام الوظيفة في هذه الحالة هي القراءة معيناً.

والإيراد عليها بمعارضتها بروايات التخيير كما قيل، ساقط جداً لأنَّها مطلقة وهذه مقيدة، ولا ريب أنَّ ظهور المخصص مقدّم على ظهور العام. وإنَّما الكلام في سندها، فإنَّ الحسين بن حماد مهمل لم يوثق في كتب الرجال، وأمّا عبدالكريم الواقع في السند فهو ثقة كما نصَّ عليه النجاشي^(٢) وإن صرَّح الشيخ بأنَّه واقفي خبيث^(٣)، فإنَّ العبرة بوثاقة الراوي لا عدالته، فالمناقشة السندية إنَّما هي من أجل الحسين فحسب.

هذا، وعلى تقدير صحة الرواية فهي معارضة بروايتين يستظهر منها عدم الوجوب:

إحدهما: صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال «قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولتين فيذكر في الركعتين الآخرتين أنَّه لم يقرأ، قال: أتمَّ الركوع والسجود؟ قلت: نعم، قال: إنِّي أكره أن أجعل آخر صلاتي أوَّها»^(٤).

فإنَّ المراد بكرهه جعل آخر الصلاة أوَّها إن كان كراهة قراءة الحمد فهي

(١) الوسائل ٦: ٩٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٣.

(٢) رجال النجاشي: ٢٤٥ / ٦٤٥.

(٣) رجال الطوسي: ٣٣٩ / ٥٠٥١.

(٤) الوسائل ٦: ٩٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ١.

وهي: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، والأقوى أجزاء المرة والأحوط الثلاث^(١).

صريحة في المطلوب من عدم الوجوب، بل وأفضلية التسبيح حتى للساهي كما احتمله جماعة، وإن كان المراد ما استظهره في الحدائق^(١) من كراهة قراءة الحمد والسورة معاً، حيث إنَّها التي يترتب عليها قلب الصلاة، فهي ظاهرة في المطلوب وإن لم تكن بتلك الصراحة، حيث يظهر من ذكر ذلك في مقام البيان أنَّ الوظيفة في فرض النسيان هي التخيير أيضاً، وأنَّ السهو لم يترتب عليه شيء وإلاَّ وجب التنبيه عليه.

وبالجملة: ظهورها في عدم ترتب أثر على السهو غير قابل للانكار، وإلاَّ بقي السؤال بلا جواب كما لا يخفى. فهي كالصریح في عدم لزوم تدارك الحمد وبقاء الحكم السابق، أعني التخيير لولا السهو على ما هو عليه، وكأنَّه (عليه السلام) أشار بذلك إلى رد العامة حيث يوجبون قراءة الحمد^(٢).

الثانية: موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إن نسي أن يقرأ في الأولى والثانية أجزاء تسبيح الركوع والسجود»^(٣).

والمتحصل من جميع ما قدمناه: أنَّ ما ذكره المشهور من التخيير في الركعتين الأخيرتين حتى لمن نسي القراءة في الأوَّلتين هو الصحيح.

(١) قد وقع الخلاف في تعيين التسبيح الذي هو طرف التخيير على أقوال:

أحدها: أنَّ صورته هكذا: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلاَّ الله والله أكبر

(١) الحدائق ٨: ٤٢١.

(٢) المغني ١: ٥٦١، المجموع ٣: ٣٦١.

(٣) الوسائل ٦: ٩٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٣.

يكرّرها ثلاثاً، فيكون المجموع اثني عشر تسييحاً كما هو المتعارف. نسب ذلك إلى الشيخ في النهاية والاقتصاد^(١)، وإلى ابن أبي عقيل حيث ذكر أنه يقوؤها أي التسييحات الأربعة سبعاً أو خمسا، وأدناها ثلاث^(٢).

وقد استدلل له بأمور: منها: الفقه الرضوي^(٣)، حيث صرّح فيه بذلك. وفيه: ما تقدّم مراراً من أنه لم يثبت كونه رواية فضلاً عن أن يكون معتبراً. ومنها: رواية رجاء بن أبي الضحاك «أنه صحب الرضا (عليه السلام) من المدينة إلى مرو فكان يسبّح في الأخرابين يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ثلاث مرات ثم يركع»^(٤).

وفيه: مضافاً إلى ضعف السند، وإلى أنه حكاية فعل مجمل العنوان فلا يدل على الوجوب، بل غايته المشروعية أو الرجحان ولعل اختياره (عليه السلام) لذلك لكونه أفضل الأفراد أو أحدها، أنها لم تثبت بهذا المتن، فقد ذكر المجلسي على ما حكى عنه صاحب الحدائق^(٥) أن النسخ المصححة القديمة من العيون غير مشتملة على التكبير، فيكون المجموع تسع تسييحات الذي هو أحد الأقوال في المسألة كما سيجيء.

على أنه يكفي مجرد الاحتمال الناشئ من اختلاف النسخ، لعدم الوثوق حينئذ بما هو الصادر عن المعصوم (عليه السلام).
ومنها: وهو العمدة ما رواه ابن ادريس في أوّل السرائر نقلاً عن كتاب

(١) النهاية: ٧٦، الاقتصاد: ٢٦١.

(٢) حكاه عنه في المختلف ٢: ١٦٤.

(٣) فقه الرضا: ١٠٥.

(٤) الوسائل ٦: ١١٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٨.

(٥) الحدائق ٨: ٤١٤، البحار ٨٢: ٨٨.

حريز عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «أنه قال: لا تقرآن في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام، قال قلت: فما أقول فيهما؟ قال: إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ثلاث مرات ثم تكبّر وتركع»^(١).

وهي صريحة في المدعى، إلا أن الشأن في سندها أولاً ومنها ثانياً أمّا السند فقد ذكرنا غير مرّة أنّ طريق ابن ادريس إلى كتاب حريز غير معلوم، ولعلّ الكتاب الواصل إليه لم يكن هو كتابه إمّا كلاً أو بعضاً، وعدم عمله بأخبار الآحاد لا يجدي، إذ لعله اعتمد على قرينة تفيد القطع له ولا تفيد لغيره.

وأما المتن فلم يثبت كونه كذلك، كيف وقد رواها ابن ادريس نفسه في آخر السرائر فيما استطرفه من كتاب حريز بعين السند والمتن، غير أنه لم يذكر فيه التكبير^(٢)، بل قد ذكر المجلسي في البحار على ما حكاه عنه في الحدائق^(٣) أنّ النسخ المتعددة التي رأيناها متفقة على ذلك، وعليه فلم يعلم أنّ الصحيح هو ما ذكره ابن ادريس في أول السرائر أم ما أثبتته في آخره. ومن هنا احتمل بعض ومنهم المجلسي أن تكونا روايتين قد رواهما زرارة على الوجهين، وكذا حريز عنه في كتابه، فأثبتهما ابن ادريس في الموضوعين، وإن كان بعيداً غايته كما لا يخفى.

وكيف كان، فلا يخلو إمّا أنّها روايتان، أو هما رواية واحدة دائرة بين الزيادة والنقيصة، فعلى الثاني، يدور الأمر بين الحجة واللّا حجة، إذ الصادر ليس إلا أحدهما، وبما أنّه غير معلوم لاشتباهه بالآخر فلا يمكن الحكم بصحة المشتمل على التكبير، لعدم الوثوق بصدوره فيسقط عن الاستدلال.

(١) الوسائل ٦: ١٢٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٢، السرائر ١: ٢١٩.

(٢) السرائر ٣: ٥٨٥.

(٣) الحدائق ٨: ٤١٢، البحار ٨٢: ٨٧.

وعلى الأوّل، فمع بعده في نفسه - كما عرفت سيّما من مثل زرارة، إذ بعد أن سأل حكم المسألة عن الإمام (عليه السلام) كيف يسأله مرّة أخرى - فغاية ما هناك أنّهما روايتان تضمّنت إحداها الأمر بالتكبير، والأخرى عدم الأمر الظاهر بمقتضى الاطلاق في جواز تركه، لكونه مسوقاً في مقام البيان وتعيين تمام الوظيفة ولا شك أنّ مقتضى الجمع العرفي بينهما هو الحمل على الاستحباب وأنّ الواجب هي التسيبحات التسع، والثلاث الزائدة في الرواية الأخرى مستحبّة هذا.

ومّا يؤيد زيادة كلمة التكبير في الرواية وأنّها سهو من قلم النساخ من جهة أنس الذهن الناشئ من المعهودية الخارجية: أنّ الصدوق رواها بعينها بطريق صحيح عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) من دون ذكر التكبير مصرّحاً بالتسع، بحيث لا يحتمل معه النقص، حيث قال: «... فقل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلاّ الله ثلاث مرات تكمله تسع تسيبحات ثم تكبّر وتركع»^(١).
فحصّل: أنّ هذا القول ساقط لعدم الدليل عليه.

القول الثاني: أنّها عشر تسيبحات فيقول هكذا: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلاّ الله ثلاث مرات، ثم يقول: الله أكبر، فيكون المجموع عشراً. نسب ذلك إلى السيد المرتضى^(٢) والشيخ في الجمل والمبسوط^(٣)، وابن ادريس^(٤) وسلار^(٥) وابن البراج^(٦)، ومال إليه في الحدائق^(٧) معترفاً كغيره من جملة من الأصحاب

(١) الوسائل ٦: ١٢٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١، الفقيه ١: ٢٥٦ / ١١٥٨.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى ٣): ٣٣.

(٣) الجمل والعقود (ضمن الرسائل العشر): ١٨١، المبسوط ١: ١٠٦.

(٤) السرائر ١: ٢٢٢.

(٥) المراسم: ٧٢.

(٦) المهذب ١: ٩٧.

(٧) الحدائق ٨: ٤١٦.

بعدم الوقوف على رواية تدل عليه، غير أنه (قدس سره) تصدى لاثباته بضم بعض الأخبار إلى بعض.

هذا، ويمكن أن يستدل لهذا القول بصحيفة زرارة على رواية الصدوق المتقدمة آنفاً، بناءً على حمل التكبير في قوله (عليه السلام) «ثم تكبّر وتركع» على ما هو من متمم التسييح الواجب في الركعتين الأخيرتين لا على تكبير الركوع.

لكنه كما ترى بعيد جداً، فإنّ ظاهرها أنّ تمام الواجب إنّما هو التسع وأنّ التكبير هو تكبير الركوع، ولذا عطفه على سابقه بكلمة «ثم» الظاهر في الانفصال وإلا كان الأحرى أن يقال: تكمله تسع تسيحات وتكبّر ثم تركع، أو تكمله عشر تسيحات ثم تكبّر وتركع.

وكيف كان، فلا ينبغي الريب في ضعف هذا القول أيضاً، وصاحب الحدائق^(١) قد استند في التسع إلى هذه الصحيحة وفي التكبير المتمم للعشر إلى الروايات الأخرى، وهو أيضاً لا يتم كما لا يخفى.

القول الثالث: أنّها تسع تسيحات: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله يكرّرها ثلاث مرّات. نسب إلى الصدوق^(٢) ووالده^(٣) وأبي الصلاح^(٤). ونسب أيضاً إلى حريز الراوي للتسع^(٥) وهو من قدماء الأصحاب. فيظهر أنّ فتواه أيضاً كذلك، مضافاً إلى روايته.

والدليل عليه: هو صحيح حريز عن زرارة المتقدم آنفاً، الذي نقله الصدوق

(١) الحدائق ٨: ٤١٢، ٤١٦.

(٢) الفقيه ١: ٢٥٦ / ١١٥٨، الهداية: ١٣٥.

(٣) حكاة عنه في المختلف ٢: ١٦٤.

(٤) الكافي في الفقه: ١١٧.

(٥) حكاة عنه في المعتمد ٢: ١٨٩.

وقدر مرّ أنّ ابن ادريس أيضاً رواه كذلك في آخر السرائر نقلاً عن كتاب حريز عن زرارة.

وهذا القول لا بأس به، فإنّ الرواية صحيحة صريحة، فان ثبت جواز الاكتفاء بما دونه وإلا فلا بدّ من الالتزام به.

القول الرابع: الاجتزاء بالتنسيحات الأربع مرة واحدة، اختاره جمع كثير بل نسب ذلك إلى المشهور.

وتدل عليه صريحاً: صحيحة زرارة قال: «قلت لأبي جعفر (عليه السلام) ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، وتكبّر وتركع»^(١)، وهي واضحة الدلالة للتصريح بالإجزاء، فالزائد عليه من الأذكار فضل وندب، وبذلك نرفع اليد عن القول السابق، أعني التسع ويحكم باستحبابها، ويؤيده: رواية محمد بن عمران ومحمد ابن حمزة^(٢).

وقد يستدل لذلك - كما في الحدائق^(٣) - بصحيحة سالم بن مكرم أبي خديجة عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأولتين، وعلى الذين خلفك أن يقولوا سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وهم قيام، فاذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب وعلى الإمام أن يستبج مثل ما يستبج القوم في الركعتين الأخيرتين»^(٤).

(١) الوسائل ٦: ١٠٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٥.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٣.

(٣) الحدائق ٨: ٤١٢.

(٤) الوسائل ٦: ١٢٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١٣.

وهذه الرواية صحيحة السند، إذ ليس في الطريق من يغمز فيه عدا الراوي الأخير، والظاهر أنه سالم بن مكرم المكنى بأبي خديجة مرة وأبي سلمة أخرى فأبو خديجة كنية له لا لأبيه، فما وقع في الوسائل في المقام من قوله: سالم بن أبي خديجة سهو من قلمه الشريف أو من النساخ. وقد ذكر (قدس سره) هذه الرواية بعينها في باب ٣٢ من الجماعة بحذف كلمة ابن فقال: عن سالم أبي خديجة^(١)، وكذا في التهذيب ٣: ٢٧٥ / ٨٠٠ وهو صحيح كما عرفت.

وهذا الرجل - أعني سالم بن مكرم - قد وثقه النجاشي وقال: إنه ثقة ثقة^(٢) إلا أن الشيخ (قدس سره) قد ضعفه في الفهرست^(٣) صريحاً - وإن وثقه في موضع آخر على ما حكاه العلامة^(٤) - ولكن الظاهر أن تضعيف الشيخ بيني على تخيل اتحاده مع سالم بن أبي سلمة الكندي السجستاني وهو سهو منه بلا شك، وقد أوضح ذلك سيدنا الأستاذ (دام ظله)^(٥) في المعجم ٩: ٢٧ / ٤٩٦٦ فليلاحظ.

وكيف كان، فلا ينبغي الريب في صحة السند، ومن هنا عبّر عنها في الحدائق بالصحيحة^(٦).

ولكنها قاصرة الدلالة على الاجتزاء بالمرّة وإن ادعاها صاحب الحدائق ولعلّه باعتبار ذكر التسييح مرّة واحدة في الركعتين الأولتين، وهو كما ترى فإنّ

(١) الوسائل ٨: ٣٦٢ / ح ٦.

(٢) رجال النجاشي: ١٨٨ / ٥٠١.

(٣) الفهرست: ٣٢٧ / ٧٩.

(٤) الخلاصة: ٣٥٤ / ١٤٠٤.

(٥) [هذا خروج عن رسم التقريرات، وكم له نظير في هذه الموسوعة].

(٦) لم أظفر على تصريح من الحدائق بذلك في المقام ولعلّه عبّر عنها بذلك في مقام آخر فلاحظ.

النظر فيها مقصور على بيان التفرقة بين الركعتين الأوّلتين والأخيرتين، وأنّ الإمام يقرأ في الأوّلتين والمأموم يسبّح، وأمّا في الأخيرتين فهما سواء، وأمّا أنّ كيفية التسبيح في الأخيرتين أيّ شيء فهي ساكتة عنه بالكلية، ومجرد ذكر تسبيح خاص في الأوّلتين لا يقتضي كونه في الأخيرتين كذلك، فهذا الاستدلال ساقط، والعمدة فيه صحيحة زرارة المؤيّدة بالروایتين كما تقدم.

القول الخامس: ما نسب إلى ابن الجنيد^(١) من كفاية ثلاث تسبيحات بأن يقول: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر، وهذا القول أيضاً غير بعيد ككفاية التسبيحات الأربع، إذ قد دلت عليه صحيحة الحلبي صريحاً، فقد روى الشيخ في الصحيح عنه عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إذا قلت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما، فقل الحمد لله وسبحان الله والله أكبر»^(٢).

وقد رواها في الاستبصار والتهذيب^(٣) غير أنّ كلمة «الأخيرتين» غير مذكورة في الثاني، ولعلها سقطت من قلمه الشريف. وكيف كان، فالدلالة ظاهرة سواء جعلنا قوله (عليه السلام) «لا تقرأ فيهما» صفة «للأخيرتين» أو جزاء للشرط بأن تكون نهياً أو نفيّاً تفيده، لكونها في مقام الانشاء.

القول السادس: ما نسب إلى ابن أبي عقيل^(٤) من كفاية التسبيح ثلاثاً بأن يقول: «سبحان الله سبحان الله سبحان الله» وقد استدللّ له برواية أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: أدنى ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات أن تقول: سبحان، الله سبحان الله، سبحان الله»^(٥).

(١) حكاها عنه في المختلف ٢: ١٦٤.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٧.

(٣) الاستبصار ١: ٣٢٢ / ١٢٠٣، التهذيب ٢: ٩٩ / ٣٧٢.

(٤) لم نعثّر عليه.

(٥) الوسائل ٦: ١٠٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٧.

وفيه: ان الدلالة وان كانت تامة لكن السند ضعيف لضعف طريق الصدوق إلى وهيب بن حفص بشيخه محمد بن علي ماجيلويه فانه لم يوثق، وبمحمد بن علي الهمداني الذي استظهر الأردبيلي في جامعه^(١) انه محمد بن علي القرشي أبو سمينة المعروف بالكذب ولكنه في غير محله بل هو محمد بن علي بن ابراهيم الهمداني وكيل الناحية وان كان ضعيفاً أيضاً حيث استثناه ابن الوليد من رجال نوادر الحكمة^(٢)، ولأجل ذلك لا يمكن الاعتماد على رواياته. فهذا القول ساقط. نعم، بناءً على جواز الاكتفاء بمطلق الذكر وانه ليس في التسبيح شيء موقت كما هو أحد الأقوال وسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى أمكن الاكتفاء به حينئذ لا لخصوصية فيه بل لكونه مصداقاً للذكر المطلق.

والمتحصل: من جميع ما قدمناه لحد الآن جواز الاختصار على التسيبحات والتسع، بل الاكتفاء بالتسيبحات الأربع مرة واحدة، بل بالتسيبحات الثلاث لورود النص الصحيح على كل ذلك، كما تقدم في بيان القول الثالث والرابع والخامس.

بل لا يبعد الاكتفاء بالتسيبح والتهليل والتكبير والدعاء، لصحيفة 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 الصلاة التي فرضها الله، وفوض إلى محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) فزاد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في الصلاة سبع ركعات هي سنة ليس فيهنّ قراءة، إنما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء فالوهم إنما هو فيهنّ» الحديث^(٣). وبمضمونها روايته الأخرى الواردة في المأموم

(١) جامع الرواة ٢: ٣٩٢، ٥٤٢.

(٢) رجال النجاشي: ٩٣٩ / ٣٤٨.

(٣) الوسائل ٦: ١٠٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٦.

المسبوق^(١).

كما لا يبعد الاجتزاء بأقل من ذلك، أعني التسبيح والتحميد والاستغفار لوروده في صحيحة عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبِّح وتحمِّد الله وتستغفر لذنبك، وإن شئت فاتحة الكتاب فانها تحميد ودعاء»^(٢).

بل يظهر من ذيلها جواز الاكتفاء بأقل من ذلك أيضاً، أعني مجرد التحميد والدعاء، فلا حاجة إلى التسبيح والاستغفار إلا من جهة كونه مصداقاً للدعاء لتعليل الاجتزاء بالفاتحة باشتائها على التحميد والدعاء، ومن الواضح أنّها غير متضمنة للاستغفار، فيظهر أنّ العبرة بالدعاء، كان استغفاراً أم لا. ومن جميع ما سردناه يظهر قوّة:

القول السابع: من التخيير بين جميع هذه الصور وجواز العمل بكل ما تضمنته النصوص الصحيحة المتقدمة، المنسوب إلى ابن طاووس^(٣) والمحقق في المعتمد^(٤)، ومال إليه جملة من المتأخرين، فإنّ هذا القول قريب جداً، لصحة تلکم الأخبار سنداً ودلالة كما عرفت، ولا تعارض بينها، غاية أنّ الأمر في كل منها ظاهر في الوجوب التعييني فيحمل على التخيير جمعاً. بقي الكلام في القول الأخير وهو:

القول الثامن: من الاجتزاء بمطلق الذكر وإن لم يكن باحدى الصور المتقدمة في النصوص السابقة كما نسب إلى بعض، ويمكن أن يستدل له بوجوه:

الأوّل: أنّ الاختلاف الكبير الواقع في الأخبار في تعيين الأذكار كما مرّ

(١) الوسائل ٨: ٣٨٨ / أبواب صلاة الجماعة ب ٤٧ ح ٤.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ١.

(٣) حكاه عنه في الذكري ٣: ٣١٥.

(٤) المعتمد ٢: ١٩٠.

يكشف عن أنّ الاعتبار بمطلق الذكر وأنه ليس هناك شيء مؤقت. فالواجب إنّما هو طبيعي ذكر الله ولا خصوصية للمذكور في النصوص وإنّما هي أمثلته وبيان بعض مصاديقه. فالمقام نظير الأخبار الواردة في باب صلاة الميت، فكما أنّا استفدنا من الاختلاف الكثير الواقع في كيفية تعيين الأدعية أنّ العبرة بمطلق الدعاء وليس هناك شيء مؤقت، فكذا في المقام طابق النعل بالنعل.

وفيه: أنّ القياس مع الفارق، فإنّ الأمر وإن كان كذلك في باب صلاة الميت لكنه ليس لأجل اختلاف الأخبار فحسب، بل للتصريح في تلك الأخبار بأنّه ليس هناك شيء مؤقت. ومثل هذا التصريح لم يرد في نصوص المقام حتى يلتزم بالغاء تلك الخصوصيات الواردة فيها، إذ من الواضح أنّ مجرد الاختلاف وإن كثر لا يقتضي ذلك بل لا بدّ من مراعاتها، غاية الأمر أنّ الأمر الوارد في كل خبر ظاهر في نفسه بمقتضى الإطلاق في الوجوب التعيني فيرفع اليد عنه ويحمل على التخيري جمعاً بينها كما تقدم، فلا يجوز له اختيار ذكر لا نص فيه لعدم الدليل عليه.

الثاني: رواية علي بن حنظلة - وقد تقدمت^(١) - قال: «سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيها؟، فقال: إن شئت فاقراً فاتحة الكتاب، وإن شئت فاذكر الله فهو سواء، قال قلت: فأيّ ذلك أفضل؟ فقال: هما والله سواء إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت»^(٢) فيظهر منها أنّ العبرة بمطلق ذكر الله كيف ما تحقق. وفيه أولاً: أنّها ضعيفة السند كما مرّ^(٣) وإن عبّر عنها بالموثقة في كلمات بعض فانّ علي بن حنظلة^(٤) لم يوثق وإن كان أخوه عمر تقبل رواياته ويعبّر عنها

(١) في ص ٤٥٠.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٣.

(٣) في ص ٤٥١.

(٤) سيجيء قريباً في اواخر المسألة الثانية [ص ٤٧٩] توثيق الرجل فلاحظ.

بالمقبولة .

وثانياً: مع الغض عن السند فالدلالة قاصرة، إذ غايتها أنّها بالاطلاق فيقيد بما ورد في سائر الأخبار من التقييد بالذكر المخصوص كما هو مقتضى صناعة الاطلاق والتقييد، بل يمكن دعوى منع انعقاد الاطلاق من أصله، للتصريح في الذيل بقوله (عليه السلام) «إن شئت سيّحت...» إلخ، الكاشف عن أنّ المراد بالذكر في الصدر خصوص التسييح لا مطلق الذكر فتدبر جيداً.

الثالث: ما ادّعاه المحقق الهمداني (قدس سره) من أنّ الظاهر من قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة المتقدمة «إنما هو تسييح وتهليل وتكبير ودعاء...» إلخ^(١) هو الاجتزاء بكل واحد من هذه الأمور، وأنّ ذلك من باب التنويع. ثم قال (قدس سره) ولو سلّم عدم ظهور الصحيحة في نفسها في ذلك فلتحمل عليه بقرينة رواية علي بن حنظلة المتقدمة، انتهى ملخصاً^(٢).

وهذه الدعوى - كما ترى - لم نتحققها، فإنّ ظاهر الواو هو الجمع، فارادة التنويع كي يكون بمعنى أو خلاف الظاهر لا يصار إليه من دون قرينة. وأضعف من ذلك: الاستشهاد برواية علي بن حنظلة، إذ قد عرفت أنّها في نفسها ضعيفة سنداً ودلالة فكيف يستشهد بها.

فظهر أنّ القول بالاجتزاء بمطلق الذكر ساقط.

وقد تحصل لك من جميع ما قدمناه: أنّ الأقوى هو الاجتزاء في التسييح بكل ما ورد في النصوص الصحيحة كما ذكره جماعة، لكن الأحوط اختيار التسييحات الأربعة مرة واحدة، وأحوط من ذلك تكرارها ثلاثاً، فإنه مجزٍ ومبرئ للذمة قطعاً، لعدم الخلاف فيه من أحد كما عرفت.

(١) الوسائل ٦: ١٠٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٦.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ٣١٨ السطر ٢١.

والأولى إضافة الاستغفار إليها^(١) ولو بأن يقول: اللهم اغفر لي.

(١) للأمر به في صحيحة عبيد بن زرارة المتقدمة قال (عليه السلام): «تسبِّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك...» الخ^(١) المحمول على الاستحباب لخلو سائر الأخبار عنه. مضافاً إلى عدم القائل بالوجوب. نعم، ربما يستظهر أو يستشعر من كلام العلامة في المنتهى وجود القائل به، حيث إنّه بعد أن سلّم دلالة الصحيحة عليه قال: الأقرب عدم وجوب الاستغفار^(٢)، فإنّ التعبير بالأقرب يشعر بوجود الخلاف، لكن الظاهر أنّ مراده (قدس سره) الأقرب بالنظر إلى الصحيحة لا في قبال قول آخر.

وكيف ما كان، فالظاهر عدم الوجوب لقصور الصحيحة في نفسها عن الدلالة عليه، فإنّ ذيلها يشهد بأنّ الاستغفار إنّما ذكر لكونه مصداقاً للدعاء لا لخصوصية فيه، لقوله (عليه السلام): «وإن شئت فاتحة الكتاب فأنّها تحميد ودعاء» فيكشف عن أنّ العبرة بالدعاء، والاستغفار المذكور في الصدر من مصاديقه^(٣)، ولا يحتمل العكس لخلوّ الفاتحة عن الاستغفار.

على أنّه مع التسليم فغاياته وجوب الاستغفار فيما لو اكتفى بالتحميد والتسبيح المشتمل عليهما هذه الصحيحة، أمّا لو اختار ذكراً آخر مذكوراً في بقية النصوص فلماذا؟ فما ذكره الفقهاء من الاستحباب هو المتعيّن.

(١) الوسائل ٦: ١٠٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ١.

(٢) المنتهى ١: ٢٧٥، السطر الأخير.

(٣) المفهوم من الصحيحة أنّ التسبيح تحميد كما أنّ الاستغفار دعاء، وسورة الحمد مشتملة عليهما معاً، وغاية ما يستفاد من الذيل جواز الاتيان بكل ما يشتمل على التحميد والدعاء، لا جواز ترك الاستغفار وعدم تبديله بما يشتمل على الدعاء لو اختار المكلف التسبيح كما هو المدعى.

ومن لا يستطيع يأتي بالممكن^(١) منها، وإلا أتى بالذكر المطلق^(*) (٢) وإن كان قادراً على قراءة الحمد تعيّن حينئذ (٣).

[١٥٥٣] مسألة ١: إذا نسي الحمد في الركعتين الأوليين، فالأحوط اختيار قراءته في الأخيرتين، لكن الأقوى بقاء التخيير بينه وبين التسيّحات^(٤).

(١) وهذا هو الصحيح، لا لقاعدة الميسور لعدم تماميتها، بل لأنّ المستفاد من الأخبار بمقتضى الفهم العربي أنّ كلاً من التسيّح والتحميد والتهلّيل والتكبير جزء مستقل، لا أنّ المجموع جزء واحد، وعليه فلو عجز عن البعض لم يسقط الأمر بالباقي لاطلاق دليله.

(٢) لا يمكن المساعدة عليه، لما مرّ^(١) من أنّ الاكتفاء بالذكر المطلق لا دليل عليه، فلا يجزئ في المقام حتى لو بني على تمامية قاعدة الميسور، إذ الاتيان بفرد آخر من الذكر غير ما هو الموجود في النصوص الصحيحة، كقوله: الله خالق أو رازق ونحو ذلك مباين لما هو الواجب المذكور في تلك النصوص من التسيّح والتحميد والتهلّيل ونحوها، لا أنّه ميسور لها ومن مراتبها كما لا يخفى.

(٣) بلا إشكال كما هو الحال في كل واجب تخيريّ تعدّد ما عدا الواحد من أطرافه، فإنّ الواجب يتعين فيه عقلاً، ولا تنتقل الوظيفة إلى البدل الواقع في طوله.

(٤) تقدم الكلام في هذه المسألة مفصلاً^(٢)، وظهر حالها بما لا مزيد عليه، فلا حاجة إلى الاعادة.

(*) على الأحوط.

(١) في ص ٤٦٨.

(٢) في ص ٤٥٤.

[١٥٥٤] مسألة ٢: الأقوى كون التسيّحات أفضل (*) من قراءة الحمد في الأخيرتين، سواء كان منفرداً أو إماماً أو مأموماً^(١).

(١) كما نسب ذلك إلى جمع كثير من الأصحاب، وقيل بأفضلية القراءة إمّا لخصوص الإمام أو مطلقاً، وقيل بالتساوي وعدم ترجيح في البين، وحيث إنّ منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في المقام فلا بدّ من التعرّض إليها، فنقول: مقتضى طائفة كثيرة من النصوص - وأغلبها صحيح أو موثق - أفضلية التسيّح وقد تقدم التعرّض لها ونشير إليها إجمالاً وهي:

صحيحة زرارة التي رواها الصدوق^(١) وصحيحته الأخرى^(٢) وبمضمونها صحيحتان أخريان له^(٣).

وصحيحة الحلبي^(٤) «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيها، فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر»، سواء أكان قوله (عليه السلام) «لا تقرأ فيها» صفة للأخيرتين أم جزءاً للشرط، وإن كان الأول أظهر، والجزء هو قوله: فقل... إلخ، وإن كان الأنسب دخول الفاء على هذه الجملة كما لا يخفى.

وكيف كان، فالنهي عن القراءة أو نفيها وإن كان ظاهراً في عدم المشروعية لكنه محمول على المرجوحية بقريئة الأخبار الأخر كما مرّ، فينتج أفضلية التسيّح.

(*) في ثبوت الأفضلية في الإمام والمنفرد إشكال، نعم هو أفضل للمأموم في الصلوات الاخفائية من القراءة، وأمّا في الصلوات الجهرية فالأحوط له وجوباً اختيار التسيّح.

(١) الوسائل ٦: ١٢٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١، الفقيه ١: ٢٥٦ / ١١٥٨.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٦.

(٣) الوسائل ٨: ١٨٧ / أبواب الخلل ب ١ ح ١ و ٣٨٨ / أبواب الجماعة ب ٤٧ ح ٤.

(٤) الوسائل ٦: ١٢٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٧.

وصحيحة محمد بن قيس^(١) فإنّ التعبير بـ«كان» يدل على الاستمرار الكاشف عن أفضلية التسييح، وظاهرها الاطلاق، لأنّه (عليه السلام) كان يصلي إماماً ومأموماً ومنفرداً.

هذه جملة الروايات المعتبرة الدالّة على أفضلية التسييح مطلقاً. ويؤيدها روايات أخر، وإن كانت أسانيدھا لا تخلو عن الخدش كرواية رجاء بن الضحاك^(٢) ورواية محمد بن عمران^(٣) المصرّحة بأفضلية التسييح وغيرهما ممّا لا يخفى على المراجع.

وبازائها طائفة أخرى من الأخبار تقتضي أفضلية الحمد مطلقاً، وهي روايتان إحداهما: رواية محمد بن حكيم قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) أيهما أفضل القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسييح؟ فقال: القراءة أفضل»^(٤) لكنها ضعيفة السند بمحمد بن الحسن بن علان ومحمد بن حكيم، فإنّهما لم يوثقا.

الثانية: رواية الطبرسي في الاحتجاج عن الحميري عن صاحب الزمان (عليه السلام) «أنّه كتب إليه يسأله عن الركعتين الأخيرتين - إلى أن قال - فأجاب (عليه السلام) قد نسخت قراءة أم الكتاب في هاتين الركعتين التسييح والذي نسخ التسييح قول العالم (عليه السلام) «كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج...» إلخ^(٥)، وقد تقدّم التعرّض لها في أوّل الفصل^(٦)، وعرفت أنّها ضعيفة السند بالارسال أولاً، ومشوّشة المتن ثانياً. ولو تمت لكانت حاکمة على جميع

(١) الوسائل ٦: ١٢٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٩.

(٢) الوسائل ٦: ١١٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٨.

(٣) الوسائل ٦: ١٢٣ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٣.

(٤) الوسائل ٦: ١٢٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١٠.

(٥) الوسائل ٦: ١٢٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١٤، الاحتجاج ٢: ٣٥٧/٥٨٥.

(٦) في ص ٤٤٩.

أخبار الباب .

فظهر أنّه ليست هناك رواية يعتمد عليها تقتضي أفضلية الحمد مطلقاً حتى تعارض الطائفة السابقة من الأخبار المقتضية لأفضلية التسبيح مطلقاً، فهذا القول ساقط .

يبقى الكلام: في التفصيل الذي قيل به بين الإمام وغيره. ويقع الكلام تارة: في المنفرد، وأخرى: في الإمام، وثالثة: في المأموم.

أمّا المنفرد، فلم يرد في شيء من النصوص ما تضمن الأمر بالفاتحة خاصة بالنسبة إليه، عدا رواية جميل بن دراج «... ويقرأ الرجل فيهما إذا صلى وحده بفاتحة الكتاب»^(١) لكنها ضعيفة السند بعلي بن السندي، فأنّه لم يوثق إلا من نصر بن صباح^(٢) ولا عبرة به، لعدم ثبوت وثاقته في نفسه. ومن هنا لا يبعد القول بأفضلية التسبيح بالاضافة إليه كما نثبه عليه سيدنا الأستاذ (دام ظله) في تعليقه الشريف^(٣) عملاً بالنصوص المتقدمة، وإن كان هذا أيضاً لا يخلو عن شيء كما ستعرف.

وأما الإمام، فمقتضى النصوص المتقدمة أفضلية التسبيح له، بل قد يظهر من صحيحة سالم أبي خديجة^(٤) تعيينه كما لا يخفى.

لكن بازائها صحيحتان تضمّنتا الأمر بالفاتحة خاصة، وهما: صحيحة معاوية ابن عمار «عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين، فقال: الإمام يقرأ بفاتحة الكتاب ومن خلفه يسبّح، فاذا كنت وحدك فاقرأ فيها وإن شئت فسبّح»^(٥)

(١) الوسائل ٦: ١٠٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٤.

(٢) رجال الكشي: ٥٩٨ / ١١١٩، معجم رجال الحديث ١٣: ٥٠ / ٨١٩٥.

(٣) [تقدم في التعليقة الاشكال في أفضلية التسبيح للمنفرد. راجع ص ٤٧٣].

(٤) الوسائل ٦: ١٢٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١٣.

(٥) الوسائل ٦: ١٠٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٢.

وصحيحة منصور بن حازم «إذا كنت إماماً فاقراً في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب وإن كنت وحدك فيسعك فعلت أو لم تفعل»^(١).

وقد جمع المحقق الهمداني (قدس سره)^(٢) بينها بالالتزام بالتخصيص، وأنَّ خصوص الإمام تتعين عليه الفاتحة، فتحمل النصوص السابقة على غير الإمام وهو كما ترى فإنَّ في بعض تلك النصوص التصريح بالتسبيح في خصوص الإمام كصحيحة سالم أبي خديجة المتقدمة آنفاً، فتقع المعارضة لا محالة، ولا سبيل للتخصيص، بل إنَّ مقتضى الجمع العرفي بينها هو الحمل على التخيير، لظهور كل منهما في التعيين، فيرفع اليد عن خصوصية التعينية ويحمل على التخيير.

ومنه تعرف أنَّه لا مجال للحمل الصحيحتين على التقية كما ارتكبه صاحب الحدائق^(٣)، إذ الحمل المزبور فرع تعذر الجمع العرفي وقد عرفت إمكانه بما ذكرناه ونتيجة ذلك هو الحكم بالتخيير من دون ترجيح لأحدهما على الآخر.

هذا، والتحقيق عدم إمكان الحمل على التقية في نفسه، فإنَّ الأمر بالقراءة في الصحيحتين ظاهر في الوجوب، فأمَّا أن يراد به الوجوب التعيني أو التخييري لا سبيل للثاني للتصريح في ذيلهما بثبوت التخيير للمنفرد أيضاً، فلم يبق فرق بينه وبين الإمام، ومن الواضح أنَّ التفصيل قاطع للشركة.

كما لا سبيل للأول أيضاً، إذ لم يقل به أحد حتى من العامة، فإنَّ مذهبهم أفضلية القراءة في الأخيرتين لا تعينها فكيف يحمل على التقية.

ودعوى حمل الأمر على الاستحباب، ثم الحمل على التقية، كما ترى، إذ لا مقتضى لحمل اللفظ على خلاف ظاهره ثم الحمل على التقية.

(١) الوسائل ٦: ١٢٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١١.

(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٨٥، السطر ٢٨.

(٣) الحدائق ٨: ٤٠٢.

ومما ذكرنا تعرف أن ما قدّمناه^(١) من الجمع العرفي أيضاً ساقط، لما عرفت من تعذر الحمل على التخيير، فلا مناص من الالتزام باستقرار المعارضة بينهما وبين صحيحة سالم أبي خديجة المتقدمة الصريحة في تعيين التسييح للإمام فيتساقطان لا محالة، والمرجع بعدئذ إطلاق صحيحة عبيد بن زرارة^(٢) القاضية بالتخيير والمساواة بين القراءة والتسييح من دون ترجيح.

فان قلت: قد ورد النهي عن القراءة في بعض النصوص المحمول على الكراهة جمعاً، ولازمه أفضلية التسييح فكيف يلتزم بالتخيير.

قلت: النهي عن القراءة لم يرد إلا في صحيحتين، إحداهما: صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: إن كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئاً في الأولتين، وأنصت لقراءته، ولا تقرأ شيئاً في الأخيرتين، فإن الله عزّ وجل يقول للمؤمنين: وإذا قرئ القرآن - يعني في الفريضة خلف الإمام - فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون، فالأخيرتان تبعاً للأولتين»^(٣).

وهي كما ترى ظاهرة في المنع عن القراءة في الصلوات الجهرية، ولا معارض لها في موردها، فلو كنّا نحن وهذه الصحيحة لحكمنا بعدم جواز القراءة في الأخيرتين للمأموم في الصلاة الجهرية، إذ لا مقتضي لحمل النهي على خلاف ظاهره بعد سلامته عن المعارض في مورده، غير أن المشهور لم يلتزموا بذلك. ومن هنا كان الأحوط وجوباً اختيار التسييح بالنسبة إليه، كما تبيّه عليه سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في التعليقة^(٤).

(١) في ص ٤٥٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ١.

(٣) الوسائل ٨: ٣٥٥ / أبواب الجماعة ب ٣١ ح ٣.

(٤) تقدمت في ص ٤٧٣.

الثانية: صحيحته الأخرى عنه (عليه السلام) «أنّه قال: لا تقرآن في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام...» إلخ^(١) لكن هذا النهي باعتبار تأكيد بالنون المثقلة وتكثير لفظ الشيء غير قابل للحمل على الكراهة كما لا يخفى، ومقتضى الجمع بينها وبين سائر الأخبار المرخّصة للقراءة، هو إرادة النهي عن القراءة بعنوان الوظيفة المقررة في الركعتين الأخيرتين، فلا يجوز الاتيان بها فيها بهذا العنوان، أي بعنوان الوظيفة الأصلية والواجب الأوّلي، على حد الاتيان بها في الأوّلتين كما تفعله العامة كذلك، فلا ينافي ذلك جواز الاتيان بها فيها بعنوان أنّها مصداق للتسييح، وباعتبار اشتغالها على التحميد والدعاء كما صرح بذلك في صحيحة عبيد بن زرارة المتقدمة.

وملخص الكلام في المقام: أنّ الاستفادة من الأخبار بعد ضمّ بعضها إلى بعض، أنّ الوظيفة الأوّلية في الركعتين الأخيرتين اللتين هما ممّا سنّه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ويدخلها الوهم، إنّما هو التسييح فقط في مقابل الركعتين الأوّلتين اللتين هما من فرض الله ولا يدخلها الوهم، فان الوظيفة فيها القراءة فحسب، وقد جعل هذا الفرق امتيازاً لما فرضه الله عمّا سنّه النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كما أشير إلى ذلك في بعض النصوص^(٢)، فالقراءة بعنوانها الأوّلي غير مشروعة في الأخيرتين، بل المقرر إنّما هو التسييح كما تشهد بذلك الصحاح الثلاث لزرارة المصرّحة بأنّه ليس فيهنّ قراءة^(٣).

فلو كنا نحن وهذه النصوص، لحكنا بعدم مشروعية القراءة في الأخيرتين مطلقاً، إلاّ أنّه يظهر من صحيحة عبيد بن زرارة المتقدمة جواز القراءة فيها

(١) الوسائل ٦: ١٢٢ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٤.

(٣) الوسائل ٦: ١٠٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٦، ١٢٤ / ب ٥١ ح ٦.

الوسائل ٨: ١٨٧ / أبواب الحلل ب ١ ح ١.

أيضاً، لا بعنوانها الأوّلي، بل لمكان اشتغالها على التحميد والدعاء، فتكون أيضاً فرداً من أفراد التسيب، فهي والتسيبحات المقررة على حد سواء، والمكلف مخير عقلاً بين الأمرين، لأنّ المأمور به هو جامع التسيب وطبيعته، وبما أنّ القراءة من أفرادها بمقتضى هذه الصحيحة، فيكون التخيير بينها عقلياً، فهذه الصحيحة حاكمة على جميع أخبار الباب ومثبتة للتساوي بين الأمرين من غير ترجيح في البين، وقد عرفت^(١) أنّ الأمر بالقراءة للإمام في صحيحتي معاوية ومنصور معارض بالأمر بالتسيب في صحيحة سالم أبي خديجة، وبعد التسايق يرجع إلى إطلاق هذه الصحيحة المثبتة للتخيير على الإطلاق من غير فرق بين الإمام والمأموم والمنفرد، إلّا قسماً خاصاً من المأموم كما تقدم، لورود النص الخاص فيه السليم عن المعارض.

ويدل على ما ذكرناه من التخيير مطلقاً: مضافاً إلى صحيحة عبيد، موثقة علي بن حنظلة^(٢) بل هي أصرح منها، لتضمنها الحلف على التساوي بين القراءة والتسيب، ونحن وإن ناقشنا فيما سبق^(٣) في سند هذه الرواية، بل حكمنا بضعفها من جهة عدم ثبوت وثاقة علي بن حنظلة، ولا أخيه عمر في كتب الرجال، وإن تلقى الأصحاب روايات الثاني بالقبول وأسموها مقبولة عمر بن حنظلة.

لكن الظاهر وثاقة الرجل علي بن حنظلة فإن ما تقدم من التضعيف كان مبنياً على الغفلة عمّا ورد في شأنه من رواية صحيحة تدل على وثاقته بل ما فوّقها، وهي ما رواه في بصائر الدرجات^(٤) بسند صحيح عن عبد الأعلى بن

(١) في ص ٤٧٥.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٣.

(٣) في ص ٤٥١، ٤٦٩.

(٤) بصائر الدرجات: ٣٤٨ / ٢، وقد أشار (دام ظله) إلى ذلك في المعجم ١٢: ٤٢٩ /

أعين قال: «دخلت أنا وعلي بن حنظلة على الصادق (عليه السلام) فسأله علي ابن حنظلة فأجابه فقال: فإن كان كذا وكذا فأجابه فيها حتى أجابه بأربعة وجوه، فالتفت إليّ علي بن حنظلة قال: يا أبا محمد قد أحكمناه فسمع الصادق (عليه السلام) فقال: لاتقل هكذا يا أبا الحسن فأتك رجل ورع، إنّ من الأشياء أشياء ضيقة...» إلخ، فان أبا الحسن كنية علي بن حنظلة وقد وصفه الإمام بالورع الذي هو فوق العدالة فضلاً عن الوثاقة. فلا ينبغي التشكيك في وثاقة الرجل.

وعليه فروايته في المقام موثقة، ولولا وقوع عبدالله بن بكير والحسن بن علي بن فضال في السند لعبرنا عنها بالصحيحة، لكنّها موثقة من أجلهما ومقتضاها كصحيحة عبيد هو التخيير والتساوي بين الأمرين مطلقاً كما عرفت. ومن جميع ما ذكرناه يظهر الحال في المأموم، فإن الروايات فيه أيضاً متعارضة كالإمام. فيظهر من بعضها أنّ الوظيفة هي التسبيح كرواية سالم أبي خديجة^(١) حيث قال (عليه السلام): «وعلى الإمام أن يسبح مثل ما يسبح القوم في الركعتين الأخيرتين». فإنّ ظاهرها أنّ كون وظيفة المأمومين هي التسبيح أمر مسلم بحيث شبّه به تسبيح الإمام.

ويظهر من بعضها أنّ الوظيفة إنّما هي القراءة، كصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: إن كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأموناً على القرآن فلا تقرأ خلفه في الأولتين. وقال: يجزئك التسبيح في الأخيرتين قلت: أيّ شيء تقول أنت؟ قال: أقرأ فاتحة الكتاب»^(٢).

(١) الوسائل ٦: ١٢٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١٣.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١٢.

[١٥٥٥] مسألة ٣: يجوز أن يقرأ في إحدى الأخيرتين الحمد وفي الأخرى التسييحات ، فلا يلزم اتحادهما في ذلك^(١).

[١٥٥٦] مسألة ٤: يجب فيهما الاخفات سواء قرأ الحمد أو التسييحات^(٢).

فإنَّ التعبير بالإجزاء يكشف عن أنَّ الوظيفة الأولى إنما هي القراءة وإنَّ أجزاءً عنها التسييح ، ولا سيماً بملاحظة قوله (عليه السلام) في الذيل «أقرأ فاتحة الكتاب» فيعارض مضمونها الصحيحة الأولى وبعد التساقط يرجع إلى إطلاق صحيحة عبيد وموتقة علي بن حنظلة الدال على التخيير بين الأمرين والتساوي بينهما كما عرفت .

والمتحصّل من جميع ما قدمناه: أنّه لم تثبت أفضلية شيء من التسييح أو القراءة، بل الأقوى هو التخيير والمساواة بينهما، من غير فرق بين الإمام والمأموم والمنفرد، ما عدا صورة واحدة وهي المأموم في الصلوات الجهرية، فإنَّ الأحوط وجوباً اختياره التسييح حينئذ كما عرفت وجهه^(١).

(١) لا إطلاق نصوص التخيير، فإنَّ الموضوع فيها كل واحدة من الأخيرتين لا مجموعها .

(٢) على المشهور المعروف، بل عليه دعوى الاجماع، وذهب بعض منهم صاحب الحدائق إلى التخيير^(٢)، ولا يخفى أنّه لم يرد في شيء من الأخبار التعرّض لحكم الأخيرتين من حيث الجهر أو الاخفات، وإنَّما هي مسوقة لبيان حكم الأوّلتين أو سائر الأذكار من ذكر الركوع والسجود والتشهد ونحوها .

(١) في ص ٤٧٧ .

(٢) الحدائق ٨ : ٤٣٧ .

ومع ذلك فالأقوى ما عليه المشهور، للسيرة القائمة من الأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم، بل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وكذا المشرعة متصلة بهم على مراعاة الاخفات في الأخيرتين، بحيث لم ينقل الجهر عن أحدهم، وهذه السيرة بمجرددها وإن لم تدل على الوجوب، لا مكان قيامها على أمر راجح كالفنوت الذي تلتزم به الخاصة مع استحبابه، بل غايتها عدم وجوب الجهر وأن الاخفات مشروع إباحة أو ندباً، لكنها تحقق صغرى لكبرى تضمنتها صحيحة زرارة من عدم جواز الاجهار متعمداً في كل ما لا ينبغي الاجهار فيه قال: (عليه السلام) «في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه، فقال: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة»^(١) فبضم الصغرى الثابتة بالسيرة - وهي أن الاجهار في الأخيرتين مما لا ينبغي - إلى الكبرى المستفادة من الصحيحة وهي البطلان في صورة العمد ينتج المطلوب.

فإن المراد بكلمة «ينبغي» في هذه الصحيحة ليس هو الوجوب ولا الاستحباب قطعاً لوضوح الحكم على التقديرين، وهو أن الاخلال بالجهر مع وجوبه يقتضي البطلان، ومع استحبابه لا يقتضي، فلا حاجة إلى السؤال، بل المراد به في المقام ما هو اللائق بحال الصلاة والمناسب لها بحسب التداول والتعارف الخارجي، وحيث إن الوظيفة المقررة في الأخيرتين من التسبيح أو القراءة مما يليق بها الاخفات كما كشفت عنه السيرة والتداول الخارجي على ما عرفت، فكان هو مما ينبغي، والاجهار فيها مما لا ينبغي فتشملها الصحيحة حينئذ من أن الاجهار في مثله موجب للاعادة.

نعم، في الصحيحة الأخرى لزراعة تخصيص الحكم بالقراءة فلا تعم التسبيح

(١) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١.

لو اختاره في الأخيرتين^(١) لكن المستند هي الصحيحة الأولى المطلقة، إذ لاتنافي بين المثبتين حتى تراعى صناعة الاطلاق والتقييد كما لا يخفى.

وربما يستدل للحكم بصحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الركعتين اللتين يصمت فيها الإمام أيقراً فيها بالحمد وهو إمام يقتدى به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس، وإن سكت فلا بأس»^(٢) بناءً على إرادة الاخفات من الصمت، إذ لا صمت للإمام في شيء من الركعات اجماعاً وإرادة الأخيرتين من الركعتين، فإنّ توصيفها بذلك يكشف عن معهودية الحكم كذلك، وأنّ الخفت فيها شيء مسلّم مفروغ عنه.

لكنه كما ترى، فإنّ المراد بالركعتين الأولتان قطعاً، بشهادة الجواب بتخير المأموم بين القراءة والسكوت، إذ لا سكوت في الأخيرتين، لعدم تحمل الإمام هنالك بالضرورة، وإنما مورده الأولتان اللتان يتحمل فيها الإمام. فالصحيحة ناظرة إلى حكم الأولتين من الصلوات الاخفاتية، فتكون أجنبية عمّا نحن فيه بالكلية.

ويؤيد ما ذكرناه: أنّ لابن يقطين صحيحة أخرى بعين هذا السند عن أبي الحسن (عليه السلام) وقد سأله عن حكم الأولتين في الصلوات الجهرية^(٣) فسأله (عليه السلام) عن حكم المأموم في الركعتين الأولتين تارة في الجهرية وأخرى في الاخفاتية فأجاب (عليه السلام) فيها بالتخيير بين القراءة والسكوت. فالعمدة في الاستدلال ما عرفت. وأمّا بقية الوجوه المذكورة في المقام فكلها ساقطة لا ينبغي الالتفات إليها.

(١) الوسائل ٦: ٨٦ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٣٥٨ / أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٣.

(٣) الوسائل ٨: ٣٥٨ / أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١١.

نعم، إذا قرأ الحمد يُستحب بالجهر بالبسملة على الأقوى (*) وإن كان الإخفات فيها أيضاً أحوط^(١).

(١) يقع الكلام تارة في جواز الجهر بالبسملة، وأخرى في استحبابه على تقدير الجواز، أمّا أصل الجواز فالمشهور ذلك، وخالف فيه ابن ادريس فذهب إلى المنع^(١)،

واستدل له تارة: بأنّه مقتضى الاحتياط، إذ لا يَحتمل وجوب الجهر. وفيه: أنّ المورد من موارد الأقل والأكثر، والمختار فيه البراءة دون الاشتغال. وأخرى: بأنّ ذلك هو مقتضى إطلاق ما دلّ على وجوب الإخفات في الأخيرتين، فإنّه يشمل الفاتحة بأجزائها لو اختار القراءة، ولا شك أنّ البسملة جزء لها. فالقائل بالتقييد وجواز الجهر فيها لا بدّ له من إقامة الدليل وإلاّ فالإطلاق حجة عليه، ولعله من أجل ذلك ذكر في المتن أنّ الإخفات أحوط. والجواب: أنّ هذا إنّما يتم لو كان الإخفات في الأخيرتين مستفاداً من دليل لفظي فيتجه حينئذ التمسك بإطلاقه، لكنك عرفت أنّ المستند فيه إنّما هي السيرة والتعارف الخارجي المحققة لصغرى ما لا ينبغي الاجهار فيه، بضميمة صحيحة زرارة بالتقريب المتقدم^(٢)، وحيث إنّ السيرة دليل لبي فلا إطلاق لها كي يتمسك به، بل لا يَحتمل الإطلاق بعد ذهاب المشهور إلى جواز الجهر في البسملة بل استحبابه كما عرفت، ولم يثبت أنّ سيرة الأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم كانت على الإخفات فيها لخلوّ الأخبار - إلاّ ما شدّد - عن التعرّض

(*) فيه إشكال، والأحوط لزوماً الإخفات.

(١) السرائر ١: ٢١٨.

(٢) في ص ٤٨١.

[١٥٥٧] مسألة ٥: إذا أجهر عمداً بطلت صلاته^(١)، وأما إذا أجهر جهلاً أو نسياناً صحت، ولا يجب الاعادة وإن تذكّر قبل الركوع.

لاختيارهم (عليهم السلام) القراءة في الأخيرتين فضلاً عن بيان الاخفات في بسملتها فدعوى قيام السيرة منهم أو من غيرهم على الخفت فيها ساقطة جداً، سبباً بعد كون الغالب اختيار التسبيح في الأخيرتين.

وبالجملة: فالقائل بالجواز يكفيه عدم الدليل على المنع، ولا يحتاج إلى إقامة الدليل على الجواز بعد كونه مطابقاً للأصل كما عرفت.

وأما الاستحباب فالمشهور أيضاً ذلك إلا أن إثباته بحسب الدليل مشكل فإن ما استدل به جملة من النصوص قد تقدّمت^(١) الاشارة إليها في المسألة الحادية والعشرين من الفصل السابق، وهي قاصرة سنداً ودلالة من أجل انصرافها إلى القراءة في الركعتين الأولتين ولا تعم الأخيرتين.

نعم، قد يظهر من موثقة هارون^(٢) استحباب الجهر بالبسملة مطلقاً، لكنه لا يختص بحال الصلاة، فاثبات الاستحباب بهذا العنوان مشكل إلا أن يستند فيه بقاعدة التسامح بناءً على شمولها لفتوى المشهور، لكن القاعدة لم تثبت، وعلى تقدير ثبوتها فالمبنى ضعيف كما مرّ غير مرّة، فالأولى لمن أراد الجهر بها بهذا العنوان أن يقصد الرجاء، وإلا فالأحوط الاخفات.

(١) مرّ الكلام حوله مفصلاً في المسألة الثانية والعشرين من الفصل السابق فلاحظ^(٣).

(١) في ص ٣٨٤.

(٢) الوسائل ٦: ٧٤ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٢.

(٣) ص ٣٩١.

[١٥٥٨] مسألة ٦: إذا كان عازماً من أوّل الصلاة على قراءة الحمد يجوز له أن يعدل عنه إلى التسيّحات، وكذا العكس^(١)، بل يجوز العدول في أثناء أحدهما إلى الآخر، وإن كان الأحوط عدمه.

[١٥٥٩] مسألة ٧: لو قصد الحمد فسبق لسانه إلى التسيّحات فالأحوط عدم الاجتزاء به^(٢)، وكذا العكس.

(١) إذ لا دليل على تعين الواجب التخييري فيما عزم على اختياره من أحد الطرفين بمجرد القصد، فيبقى إطلاق دليل التخيير بحاله، بل الحال كذلك حتى لو شرع في أحدهما ثم بدا له في الأثناء العدول إلى الآخر، فإن مقتضى القاعدة حينئذ جوازه أيضاً، ومن هنا ذكرنا فيما سبق أنّ العدول من سورة إلى أخرى على طبق القاعدة إلا ما خرج بالنص كالعدول من الجحد أو التوحيد أو فيما بعد تجاوز النصف أو الثلثين على تفصيل تقدم في محله^(١)، وذلك لأنّ المأمور به هو الطبيعي الجامع وما لم يسقط أمره بالفراغ عما اختاره من الفرد له رفع اليد عنه واختيار الفرد الآخر، إذ لا يترتب عليه محذور عدا توهم الزيادة المبطلّة وقد أشرنا غير مرّة إلى أنّ أدلّة الزيادة قاصرة الشمول لأمثال المقام، لانصرافها إلى ما لو أوجد الزائد من أوّل الأمر لا ما لو أحدث صفة الزيادة لما وقع سابقاً كما فيما نحن فيه، فالأقوى هو الجواز وإن كان الأحوط تركه كما في المتن حذراً عن هذه الشبهة.

(٢) بل الأقوى ذلك، لفقد القصد مع سبق، ولا بدّ في تحقّق العبادة من القصد والاختيار. وبالجملّة: سبق اللسان مساوق للسهو ولذا لا يوجب البطلان لو وقع مثله في كلام الآدمي فهو مقابل للعمد فينتفي معه القصد المعتبر في صحة العبادة.

نعم، لو فعل ذلك غافلاً من غير قصد إلى أحدهما^(١) فالأقوى الاجتزاء به، وإن كان من عادته خلافه.

[١٥٦٠] مسألة ٨: إذا قرأ الحمد بتخيّل أنّه في إحدى الأولتين^(٢) فذكر أنّه في إحدى الأخيرتين، فالظاهر الاجتزاء به

(١) فسّرت العبارة بانتفاء القصد السابق على أحدهما مع صدور ما وقع منه عن قصد، بأن يكون حين الشروع في الصلاة غافلاً عن وظيفة الأخيرتين فلم يكن قاصداً وقتئذٍ لا للتسييح ولا القراءة، لكنه في ظرف العمل قصد وامتنل لكنه كما ترى فإن حكم هذا قد ظهر من المسألة السابقة بالأولية القطعية حيث ذكر هناك أنّه لو كان عازماً أوّل الصلاة على أحدهما جاز له العدول إلى الآخر، فإذا جاز ذلك مع قصد الخلاف من أوّل الأمر فالجواز مع انتفاء القصد من أصله لمكان الغفلة بطريق أولى، فالتعرض له هنا مستقلاً يصبح لغواً مستدركاً.

فالظاهر أن مراده (قدس سره) بذلك على ما يقتضيه ظاهر العبارة أيضاً ما لو صدر منه أحدهما من غير قصد إليه بخصوصه، مع تعلق القصد بالطبيعي الجامع، فخصوصية الصادر مغفول عنها فلا قصد إليها، لكن الطبيعي المأمور به مقصود كما يتفق ذلك كثيراً، ونظيره اختيار السورة، فإنّ المصلي بعد الانتهاء من الفاتحة ربما يشرع في سورة من غير قصد إليها بخصوصها لأجل غفلته عنها، وإنما يقصد طبيعي السورة المأمور بها. والأقوى حينئذٍ الصحة وإن كان من عادته خلافه كما أفاده في المتن، لوضوح أنّ الخصوصية غير مأمور بها فلا مقتضى لقصدها، وإنما الواجب هو الطبيعي وقد قصده حسب الفرض، فلم يلزم منه الاخلال فيما تتقوم به العبادة.

(٢) أمّا إذا قرأ الحمد بتخيّل أنّه في إحدى الأولتين، فذكر أنّه في إحدى

ولا يلزم الاعادة، أو قراءة التسبيحات وإن كان قبل الركوع، كما أن الظاهر أن العكس كذلك، فاذا قرأ الحمد بتخيل أنه في إحدى الأخيرتين ثم تبين أنه في إحدى الأوليين لا يجب عليه الإعادة.

الأخيرتين، فلا ينبغي الشك في الصحة، فإنّ الأمور به حينئذ وإن كان هو الطبيعي الجامع بين الحمد والتسبيح لا خصوص أحدهما، إلا أن تعلق القصد بخصوص الحمد - بزعم أنه في إحدى الأولتين - لا ينفك عن تعلق القصد بالطبيعي المأمور به، فإنّ الفرد يتضمن الطبيعي وزيادة، فقصده ملازم لقصده لا محالة، فلا قصور في ناحية العبادة بوجه. ومن هنا ترى أن كثيراً من العوام يأتون بالتسبيح في الأخيرتين قاصدين خصوصيته، غافلين عن أن الواجب هو الطبيعي بينه وبين الحمد، أو يقرؤون التوحيد بعد الفاتحة بزعم أنه بخصوصه واجب لا طبيعي السورة، ولم يستشكل أحد في صحة صلاتهم، وسرّه ما عرفت من أن قصد الفرد لا ينفك عن قصد الجامع. فلا خلل في تحقق المأمور به بوجه.

وأما عكس ذلك - أعني ما لو قرأ الحمد بتخيل أنه في إحدى الأخيرتين فبان أنه في إحدى الأولتين - فربما يتوهم عدم الاجتزاء به حينئذ، بدعوى أنه لم يقصد بالحمد - حسب زعمه - إلا الطبيعي، وأما خصوصية الحمد الواقع في الأولتين فغير مقصودة ولا بد من تعلق القصد بهذه الخصوصية كما هو شأن الوظيفة المقررة في الأولتين، فيلزم الخلل في العبادة، إذ ما هو الواجب غير مقصود، وما هو المقصود غير واجب.

ولكنه ليس بشيء، ضرورة أن الواجب إنما هو ذات الحمد وقد حصل، ولا يعتبر قصد خصوصية كونه واقعاً في إحدى الأولتين، فإنّ هذا القصد غير دخيل في موضوع الأمر قطعاً، ومن هنا ترى أنه لو ركع أو سجد بتخيل أنه

نعم، لو قرأ التسبيحات ثم تذكّر قبل الركوع أنّه في إحدى الأولتين يجب عليه قراءة الحمد وسجود السهو بعد الصلاة (*) لزيادة التسبيحات (١).

[١٥٦١] مسألة ٩: لو نسي القراءة والتسبيحات وتذكّر بعد الوصول إلى حدّ الركوع صحت صلاته وعليه سجدة السهو للنقيصة، ولو تذكّر قبل ذلك وجوب الرجوع (٢).

في الأولى فقصد بها هذا العنوان الخاص ثم بان أنّه في الثانية مثلاً أجزأ عنه بلا إشكال، لعدم مدخلية لقصد الأوليّة والثانوية في حصول الواجب بلا ريب.

(١) حكم (قدس سره) بوجوب قراءة الحمد وبسجود السهو بعد الصلاة لزيادة التسبيحات، أمّا الأخير فهو مبني على القول بوجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة، لكنه لم يثبت، وأمّا الثابت وجوبها في موارد خاصة ليس المقام منها، كما سيجيء التعرّض له في محلّه إن شاء الله تعالى. وأمّا الأوّل فوجهه ظاهر، لعدم الاتيان بوظيفة الأولتين والمحل باق على الفرض، لكون التذکر قبل الركوع فلا مناص من تداركها، فهو على طبق القاعدة مضافاً إلى ورود النص الخاص في ناسي القراءة المتضمن لوجوب التدارك ما لم يركع، كموثق سماعة «عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب - إلى أن قال -: ليقراها ما دام لم يركع...» (١).

(٢) حكم (قدس سره) حينئذ بصحة الصلاة وبوجوب سجدي السهو للنقيصة أمّا سجدة السهو فقد مرّ الكلام عليها آنفاً، وأمّا الصحة فهي على طبق القاعدة من أجل حديث لا تعاد، بعد أن لم تكن القراءة من الخمسة

(*) على الأحوط الأولى، وكذا في المسألة الآتية.

(١) الوسائل ٦: ٨٩ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

[١٥٦٢] مسألة ١٠: لو شكَّ في قراءتها بعد الهويِّ للركوع لم يعتن^(١) وإن كان قبل الوصول إلى حدِّه^(*)، وكذا لو دخل في الاستغفار^(٢).

المستثناة. مضافاً إلى النصوص الخاصة التي منها صحيحة منصور قال: «قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): إنِّي صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلَّها، فقال: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى، قال: قد تمَّت صلاتك إذا كانت نسياناً^(١).

هذا كله إذا كان التذکر بعد الوصول إلى حدِّ الركوع، وأمّا لو تذكَّر قبل ذلك، سواء أكان في حال الهوي أم قبله، وجب الرجوع وتدارك القراءة بلا إشكال كما ذكره في المتن، لما عرفت في المسألة السابقة من كونه مطابقاً للقاعدة. مضافاً إلى النص الخاص الوارد فيه كما عرفت بالنسبة إلى القراءة.

(١) هذا مبني على كفاية الدخول في المقدمات في جريان قاعدة التجاوز وعدم اعتبار الدخول في نفس الجزء المترتب على المشكوك، فيكفي الدخول في الهوي أو النهوض للذين هما مقدمة للركوع وللقيام لو شكَّ في تحقق الجزء السابق، لكنه لم يثبت، بل الأقوى عدم الكفاية كما تعرضنا له عند البحث عن القاعدة مستقلاً^(٢) وفي بعض المباحث السابقة، وسيأتي الكلام عليه في بحث الخلل إن شاء الله تعالى.

(٢) هذا أيضاً مبني على كفاية الدخول في الجزء الاستحبابي في جريان قاعدة التجاوز، وعدم اختصاصه بالجزء الوجوبي، وبما أن الاستغفار من الأجزاء المستحبة فالدخول فيه كافٍ في الحكم بعدم الاعتناء.

(*) الظاهر وجوب العود في هذا الفرض وفيما بعده.

(١) الوسائل ٦: ٩٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٢.

(٢) مصباح الأصول ٣: ٣٠١.

[١٥٦٣] مسألة ١١: لا بأس بزيادة التسيحات على الثلاث^(١) إذا لم يكن بقصد الورود بل كان بقصد الذكر المطلق.

وفيه أولاً: أن المبنى غير تام، فأتانا لانعقل الجزء الاستجابي، لمنافاة الجزئية مع الاستحباب، فان مقتضى الأول الدخل في الماهية، ومقتضى الثاني عدم الدخل، فهو في نفسه لا تعقل له كي يبحث عن كفاية الدخول فيه وعدمها، بل إن ما يسمى بالجزء المستحب كالفنوت فهو في الحقيقة مستحب ظرفه الواجب لا أنه من الجزء المترتب.

وثانياً: على تقدير التسليم وتصور الكبرى فالاستغفار ليس من هذا القبيل إذ هو لم يرد في شيء من الأخبار إلا في صحيحة عبيد المتقدمة^(١) وقد عرفت فيما مر^(٢) أن المراد به بقرينة الذيل هو الدعاء، والاستغفار من مصاديقه فالمأمور به هو مطلق الدعاء لا خصوص الاستغفار، وحيث قد بينا فيما سبق عند التعرض لكيفية التسيح أن المأمور به هو كل تسيح وارد في النصوص الصحيحة التي منها هذه الصحيحة، غايته أن الوجوب حينئذ تخيري لا تعيني فلو اختار العمل بهذه الصحيحة المشتملة على الدعاء وأتى بالاستغفار بهذا العنوان فهو حينئذ جزء وجوبي - وإن كان تخييرياً - لا أنه جزء استجابي وحيث إن الظاهر من كل واحد من النصوص مراعاة الترتيب بين أجزاء التسيح الواردة فيها، فلو كان في الاستغفار وشك في تحقق الجزء السابق جرت قاعدة التجاوز بالنسبة إليه بناءً على جريانها في جزء الجزء كما سيجيء، لكنه من باب الدخول في الجزء الوجوبي دون الاستجابي كما عرفت.

(١) فان التحديدات الواردة في التسيح التي أقصاها اثنتا عشرة تسيحة

(١) الوسائل ٦: ١٠٧ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ١.

(٢) في ص ٤٧١.

[١٥٦٤] مسألة ١٢: إذا أتى بالتسيبحات ثلاث مرات فالأحوط أن يقصد القربة (*) ولا يقصد الوجوب والندب حيث إنّه يحتمل أن يكون الأولى واجبة والأخيرتين على وجه الاستحباب، ويحتمل أن يكون المجموع من حيث المجموع واجباً، فيكون من باب التخيير بين الاتيان بالواحدة والثلاث ويحتمل أن يكون الواجب أيّاً منها شاء مخيراً بين الثلاث، فحيث إنّ الوجوه متعددة فالأحوط الاقتصار على قصد القربة، نعم لو اقتصر على المرّة له أن يقصد الوجوب (١).

تكون لا بشرط بالاضافة إلى الزائد عليها إذا لم يكن بقصد الورود، فلا بأس بالزيادة على المقدار المقرّر إذا قصد بالزائد الذكر المطلق، لما دلّ على جواز الذكر والدعاء والقرآن في الصلاة، وأنّ كل ما ذكرت به ربّك في الصلاة فهو من الصلاة. (١) ذكر (قدس سره) أنّ مقتضى الاحتياط فيما إذا أتى بالتسيبحات ثلاثاً أن لا يقصد بها الوجوب ولا الندب، بل يقصد بها القربة المطلقة، لما تقدّم (١) من اختلاف الأقوال في ذلك، فيحتمل أن يكون المجموع من حيث المجموع واجباً من باب التخيير بين الواحدة والثلاث، كما يحتمل أن يكون الواجب خصوص الأولى، والأخيرتان على وجه الاستحباب، كما يحتمل أن يكون الواجب أيّاً منها شاء مخيراً بين الثلاث، فلأجل اختلاف الوجوه وتعدّدها كان قضية الاحتياط الاقتصار على قصد القربة من دون تعرّض للوجه من الوجوب والندب. نعم لدى الاقتصار على المرّة جاز له قصد الوجوب كما هو ظاهر، هذا.

وقد انضح لك من جميع ما أسلفناه أنّ الواجب من بين الثلاث إنّما هو

(*) لا ينبغي الإشكال في جواز قصد الوجوب في التسيبحة الأولى.

فصل في مستحبات القراءة

وهي أمور^(١):

الأول: الاستعاذة قبل الشروع في القراءة في الركعة الأولى^(٢) بأن يقول: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، أو يقول: «أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم» وينبغي أن يكون بالإخفات.

طبيعي التسييح الصادق على الوجود الأول، فإن الانطباق قهري والاجزاء عقلي فلا سبيل إلى اختيار المكلف في التطبيق كما لا سبيل إلى التخيير بين الواحدة والثلاث، لامتناع التخيير عقلاً بين الأقل والأكثر في الوجودات المستقلة، وما إذا كان للأقل وجود منحاز بحاله في مقابل الأكثر كما في أمثال المقام.

وعليه فلا مناص من اتصاف التسييحة الأولى بالوجوب، والأخيرتين بالاستحباب، فله قصد الوجوب بالأولى سواء اقتصر عليها فكانت مرة، أم أتى بها ثلاث مرات.

(١) ذكر (قدس سره) في هذا الفصل جملة من المستحبات ونحن نتعرض للبعض منها لوضوح الباقي.

(٢) كما هو المشهور المعروف، بل عن غير واحد دعوى الاجماع عليه، ولم ينسب الخلاف إلا إلى الشيخ أبي علي بن الشيخ الطوسي من القول بالوجوب^(١) وعلى تقدير صدق النسبة فهو قول شاذ منفرد به محجوج عليه بالاجماع قبله وبعده على خلافه.

(١) حكاه عنه في الذكرى ٣: ٣٣١.

الثاني: الجهر بالبسملة في الإخفائية وكذا في الركعتين الأخيرتين^(١) إن قرأ الحمد، بل وكذا في القراءة خلف الإمام^(*) حتى في الجهرية، وأما في الجهرية فيجب الإجهار بها على الإمام والمنفرد.

وكانه استند فيه إلى الأمر بها في صحيحة الحلبي الظاهر في الوجوب^(١). وفيه أولاً: أن الأمر الواقع فيها غير ظاهر في الوجوب في حد نفسه، لاقرانه بجملة من المستحبات كرفع الكف وبسطها والياتان بتكبيرات الافتتاح والأدعية في خلاها وغير ذلك مما يشهد بمقتضى اتحاد السياق بإرادة الاستحباب من الأمر في الجميع بمثابة يورث القطع بعدم إرادة الوجوب من هذا الأمر كما لا يخفى. وثانياً: مع الغض عن هذه القرائن الداخلية فالقرينة الخارجية تشهد بعدم إرادة الوجوب، فإنّ المسألة كثيرة الدوران ومحل الابتلاء لكل مكلف في كل يوم، فلو كانت الاستعاذة واجبة لكانت ظاهرة واضحة ولم يقع فيها الخلاف كيف والمشهور ذهبوا إلى عدم الوجوب بل لم ينسب القول بالوجوب إلا إلى ابن الشيخ كما عرفت، فهو محمول على الاستحباب قطعاً.

هذا، مضافاً إلى ما يظهر من بعض النصوص من عدم الوجوب كخبر فرات ابن أحنف^(٢)، ومرسل الصدوق^(٣) لكنها لضعف أسانيدنا لا تصلح إلا للتأييد. والعمدة ما عرفت من قصور المقتضي للوجوب.

(١) أمّا في الجهرية فلا إشكال في وجوب الجهر بالبسملة بعدما عرفت من

(*) جواز الجهر بالبسملة فيها فضلاً عن استحبابه لا يخلو من إشكال.

(١) الوسائل ٦: ٢٤ / أبواب تكبيرة الاحرام ب ٨ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ١٣٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٨ ح ١.

(٣) الوسائل ٦: ١٣٥ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٨ ح ٢، الفقيه ١: ٢٠٠ / ٩٢١.

جزئيتها لكل سورة كما تقدّم^(١)، وأمّا فيما عداها فقد ذكر في المتن استحباب الجهر بالبسملة في مواضع ثلاثة: في الأولتين من الاخفائية إماماً كان أو منفرداً - ولا يتصوّر في المأموم لسقوط القراءة عنه - وفي الركعتين الأخيرتين إن اختار الحمد، وفيما إذا وجب الاخفات لعارض الائتمام كالمأموم المسبوق حتى في الجهرية. أمّا الأولان فقد تقدم حكمهما^(٢)، وعرفت ثبوت الاستحباب في الأولتين للنصوص الكثيرة الدالة عليه، كما عرفت الاشكال في ثبوته في الأخيرتين بعنوان أنّها من الصلاة، لعدم دليل يعتمد عليه عدا فتوى المشهور بناءً على قاعدة التسامح كما مرّ مستقصى فلاحظ.

وأما الأخير - أعني المأموم المسبوق - فلم يتقدم حكمه^(٣)، والظاهر عدم مشروعية الجهر بالنسبة إليه حتى في الجهرية، فضلاً عن الاستحباب، للأمر باخفات القراءة في محل الكلام وأنّه يقرأها في نفسه في صحيحة زرارة الواردة في المأموم المسبوق، «قال... إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرأ في كل ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأمر الكتاب وسورة...» إلخ^(٤).

ومقتضى الاطلاق وجوب الاخفات في جميع أجزاء القراءة التي منها البسملة ولا معارض لهذا الأمر في المقام لا خصوصاً كما هو ظاهر، ولا عموماً لانصراف إطلاقات الجهر بالبسملة إلى الركعتين الأولتين كما عرفت سابقاً. إذن فالأحوط وجوباً لو لم يكن أقوى مراعاة الاخفات في المقام، فالقول بالجواز مشكل جداً فضلاً عن الاستحباب.

(١) في ص ٣٢٦.

(٢) في ص ٣٨٤، ٣٨٩.

(٣) [لم يتقدم في المتن وإن تقدّم في الشرح في ص ٣٩٠].

(٤) الوسائل ٨: ٣٨٨ / أبواب الجماعة ب ٤٧ ح ٤.

الثالث: الترتيل أي التأني في القراءة وتبيين الحروف على وجه يتمكن السامع من عدّها.

الرابع: تحسين الصوت بلا غناء.

الخامس: الوقف على فواصل الآيات.

السادس: ملاحظة معاني ما يقرأ والاتعاظ بها.

السابع: أن يسأل الله عند آية النعمة أو النعمة ما يناسب كلاً منها.

الثامن: السكّنة بين الحمد والسورة، وكذا بعد الفراغ منها بينها وبين القنوت أو تكبير الركوع.

التاسع: أن يقول بعد قراءة سورة التوحيد: كذلك الله ربي مرّة، أو مرّتين أو ثلاث، أو كذلك الله ربنا، وأن يقول بعد فراغ الإمام من قراءة الحمد إذا كان مأموماً: الحمد لله رب العالمين، بل وكذا بعد فراغ نفسه إن كان منفرداً.

العاشر: قراءة بعض السور المخصوصة في بعض الصلوات كقراءة عمّ يتساءلون، وهل أتى، وهل أتاك، ولا أقسم، وأشباهها في صلاة الصبح وقراءة سبّح اسم، والشمس ونحوهما في الظهر والعشاء، وقراءة إذا جاء نصر الله، والهيكم التكاثر في العصر والمغرب، وقراءة سورة الجمعة في الركعة الأولى، والمنافقين في الثانية في الظهر والعصر من يوم الجمعة، وكذا في صبح يوم الجمعة، أو يقرأ فيها في الأولى الجمعة، والتوحيد في الثانية وكذا في العشاء في ليلة الجمعة يقرأ في الأولى الجمعة، وفي الثانية المنافقين وفي مغربها الجمعة في الأولى، والتوحيد في الثانية، ويستحب في كل صلاة قراءة إنّا أنزلناه في الأولى والتوحيد في الثانية، بل لو عدل عن غيرهما إليهما لما فيهما من الفضل أعطي أجر السورة التي عدل عنها مضافاً إلى أجرهما، بل ورد

أنّه لا تزكو صلاة إلاّ بهما، ويستحب في صلاة الصبح من الاثنين والخميس سورة هل أتى في الأولى، وهل أتاك في الثانية.

[١٥٦٥] مسألة ١: يكره ترك سورة التوحيد في جميع الفرائض الخمسة.

[١٥٦٦] مسألة ٢: يكره قراءة التوحيد بنفّس واحد، وكذا قراءة الحمد والسورة بنفّس واحد.

[١٥٦٧] مسألة ٣: يكره أن يقرأ سورة واحدة في الركعتين إلاّ سورة التوحيد.

[١٥٦٨] مسألة ٤: يجوز تكرار الآية في الفريضة وغيرها والبكاء، ففي الخبر: كان علي بن الحسين (عليه السلام) إذا قرأ مالك يوم الدين يكرّرها حتى يكاد أن يموت. وفي آخر: عن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن الرّجل يصلي، له أن يقرأ في الفريضة فتمّ الآية فيها التخويف فيبكي ويردّد الآية؟ قال (عليه السلام) يرّدّد القرآن ما شاء وإن جاءه البكاء فلا بأس.

[١٥٦٩] مسألة ٥: يستحب إعادة الجمعة أو الظهر في يوم الجمعة إذا صلّاهما فقرأ غير الجمعة والمنافقين، أو نقل النية إلى النفل إذا كان في الأثناء وإتمام ركعتين ثم استئناف الفرض بالسورتين.

[١٥٧٠] مسألة ٦: يجوز قراءة المعوذتين في الصلاة، وهما من القرآن.

[١٥٧١] مسألة ٧: الحمد سبع آيات، والتوحيد أربع آيات (*) (١).

(١) أمّا الأوّل فلا إشكال فيه كما لا خلاف. وأمّا الثاني فقليل إنّ آياته أربع بل إنّ هذا هو المعروف عند العامة بناءً على مسلّكهم من عدم عدّ البسملة

(*) بل هي خمس آيات عند معظم الإمامية.

[١٥٧٢] مسألة ٨: الأقوى جواز قصد إنشاء الخطاب بقوله: إِيَّاكَ نَعْبُدُ^(١) وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ إذا قصد القرآنية أيضاً، بأن يكون قاصداً للخطاب

جزءاً من السورة^(١)، وقيل إنها ثلاث بناءً على أن لم يلد ولم يولد إلى آخر السورة آية واحدة.

والصحيح أن آياته خمس، بناءً على ما هو المعروف عند معظم الإمامية - وهو الصواب كما تقدم^(٢) - من أن البسملة جزء من كل سورة، وأن لم يلد ولم يولد... إلى أحد، آيتان.

ثم إنه لا يترتب هناك أثر مهم على تحقيق عدد الآيات لوجوب الاتيان بسورة كاملة على كل حال، عدا ما يقال من ظهور الأثر في صلاة الآيات لو أراد تقطيع السورة، وتقسيم الآيات على الركعات، فإنه إنما يصح لو كانت الآيات خمساً كي يأتي قبل كل ركوع بآية تامة، لاشتغال كل ركعة على خمسة ركوعات. لكننا سنذكر في محله إن شاء الله تعالى عدم لزوم الاتيان بآية تامة لكل ركوع لعدم الدليل عليه. وإنما اللازم قراءة بعض السورة سواء أكانت آية كاملة أم لا. وعليه فيجوز التقطيع في سورة التوحيد مطلقاً كانت الآيات خمساً أم أقل.

نعم، ربما يظهر أثر غير مهم بالنسبة إلى الجنب والحائض، حيث يكره لهما قراءة أكثر من سبع آيات، فيختلف الحال حينئذ في مقدار آيات التوحيد لو أراد احتسابها من السبع.

(١) قد يقال بعدم جواز الجمع بين قصد الانشاء وقصد القرآنية، فلا يجوز إنشاء الخطاب بقوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، ولا إنشاء الحمد بقوله الحمد لله

(١) المغني ١: ٥٥٨، ٥٦٨، بداية المجتهد ١: ١٢٦، المجموع ٣: ٣٣٤.

(٢) في ص ٣٢٦.

بالقرآن، بل وكذا في سائر الآيات، فيجوز إنشاء الحمد بقوله: الحمد لله رب العالمين، وإنشاء المدح في الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وإنشاء طلب الهداية في اهدنا الصراط المستقيم، ولا ينافي قصد القرآنية مع ذلك.

ربّ العالمين، ولا إنشاء الدعاء وطلب الهداية في قوله: اهدنا الصراط المستقيم وهكذا، للزوم استعمال اللفظ المشترك في معنيين، فإنّ قصد القرآنية يتقوم باستعمال اللفظ في شخص الألفاظ التي نزل بها الروح الأمين على قلب سيد المرسلين (صلى الله عليه وآله وسلم)، إذ القرآن عبارة عن ذاك الفرد المعين النازل، فقصد لا يتحقق إلا بالاستعمال في شخص ذاك الفرد من اللفظ، فهو من باب استعمال اللفظ في اللفظ كما في قولك: زيد في ضرب زيد فاعل، فإنّ المستعمل فيه - لكلمة زيد الأوّل - هو لفظ زيد الواقع بعد ضرب، ولم يستعمل في معناه، وإلاّ فهو باعتباره مبتدأ لا فاعل، وقصد الانشاء بها يتقوم بالاستعمال في نفس المعنى كما لا يخفى، فيلزم الجمع بين استعمال اللفظ في المعنى واللفظ، وهو ما عرفت من استعمال المشترك في معنيين.

ويندفع: بأنّ قصد القرآنية خارج عن باب الاستعمال رأساً، وإنّما هو حكاية عن الطبيعي بإيجاد الفرد المماثل لما هو النازل.

وتوضيحه: أنّ قوام القرآن وما يترتب عليه من الفصاحة والبلاغة والاعجاز كغيره من قصيدة أو شعر أو نثر إنّما هو بطبيعي تلك الألفاظ المترتبة على هيئة معيّنة وشكل خاص. وأمّا شخص الفرد النازل أو الصادر من الشاعر أو الخطيب فلا دخالة له في صدق هذا العنوان بالضرورة. نعم، النازل أو الصادر إنّما هو الفرد والشخص الخاص، لا امتناع وجود الطبيعي في الخارج إلاّ في ضمن فرد معيّن، إلاّ أنّ المناط بالطبيعي الموجود في ضمنه، وأمّا خصوصية الفرد الذي يوجد وينصرم فلا دخل لها في صدق القرآن أو الشعر ونحوهما قطعاً، فلا

مقتضي لاستعمال اللفظ فيه .

وعليه فقد صدق العنوان في مقام التلفظ مرجعه إلى الحكاية عن ذلك الطبيعي بايجاد فرد آخر مشابه للفرد الأول الذي نزل على قلب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، أو صدر عن الشاعر أو المتكلم، فكما أن قراءة شعر المتنبي أو قصيدة امرئ القيس عبارة عن إيجاد فرد من تلك الألفاظ المنسقة على النهج الخاص المماثل لما صدر منه بقصد الحكاية عن الطبيعي، فكذا في القرآن .

ونظير المقام ما لو سألك أحد عن العصفور مثلاً وأنه أي شيء، ولم يره طيلة عمره، فأخذت عصفوراً بيدك وأريته وقلت هذا العصفور، فأنك قصدت بذلك إراءة الطبيعي الذي وضع له هذا اللفظ براءة هذا الفرد، فقد حكيت عن الطبيعي براءة المصدق، لا أن لفظ العصفور موضوع لفرد معين وقد أريته براءة هذا الفرد.

وعلى الجملة: فلانقل لقصد القرآنية معنى آخر وراء هذا، وليس ذلك من استعمال اللفظ في اللفظ لعدم خصوصية فيه، وإنما هو حكاية عن الطبيعي بايجاد الفرد المماثل كما عرفت، هذا.

ومن المعلوم أن الحكاية عن ذلك الطبيعي بالاضافة إلى قصد المعنى من خبر أو إنشاء تكون لا بشرط، سواء فسرنا الانشاء بايجاد المعنى باللفظ كما عليه القوم، أو بمعنى آخر، إذ لم تتقيد بعدمه بالضرورة، فاذا اقترنت الحكاية المزبورة بقصد المعنى كان هناك استعمال للفظ في معناه زائداً على الحكاية، وإلا فهي حكاية صرفة وليست من الاستعمال في شيء.

وعليه فلا مانع من أداء المقاصد بالحكاية عن القرآن كغيره من شعر ونحوه سواء أكانت خبرية كما لو أردت الاخبار عن مجيء رجل من أقصى البلد فقلت جاء رجل من أقصى المدينة، أم كانت إنشائية كما لو أردت إنشاء الحمد أو

[١٥٧٣] مسألة ٩: قد مرَّ أنه يجب كون القراءة وسائر الأذكار حال الاستقرار^(١)، فلو أراد حال القراءة التقدم أو التأخر قليلاً، أو الحركة إلى أحد الجانبين، أو أن ينحني لأخذ شيء من الأرض أو نحو ذلك، يجب أن يسكت حال الحركة وبعد الاستقرار يشرع في قراءته، لكن مثل تحريك اليد أو أصابع الرجلين لا يضر، وإن كان الأولى بل الأحوط تركه أيضاً.

الخطاب بقولك: الحمد لله رب العالمين أو إيتاك نعبد، وهكذا.

فظهر لك بما سردناه بوضوح: أن الجمع بين الأمرين ليس من ضم استعمالين في استعمال واحد، كي يلزم استعمال اللفظ المشترك في معنيين، وإنما هو استعمال واحد في المعنى فقط، مقترناً بالحكاية عن الطبيعي بإيجاد الفرد المماثل التي هي خارجة عن باب الاستعمال رأساً كما عرفت بما لا مزيد عليه. على أن بطلان الاستعمال المزبور وإن كان هو المشهور إلا أن الحق جوازه كما بيّناه في الأصول^(١) هذا.

ويؤيد ما ذكرناه: أن قصد المعاني يعدّ من كمال القراءة، وقد أمرنا بتلاوة القرآن عن تدبر وخشوع وتضرع وخضوع وحضور للقلب المستلزم لذلك لا محالة، وإلا فجرد الألفاظ العارية عن قصد تلك المعاني، أو المشتملة على مجرد التصور والخطور لا يخرج عن مجرد لقلقة اللسان المنافي لكمال قراءة القرآن.

(١) بمعنى السكون في مقابل الحركة والمشى، وقد عرفت^(٢) أن المستند فيه موثقة السكوني^(٣) الأمرة بالكف عن القراءة لو أراد التقدم أو التأخر قليلاً كالخطوة مثلاً، أو الانحناء لأخذ شيء من الأرض، فالواجب عليه حينئذ

(١) محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٠٥.

(٢) في ص ١١٣، ٢٥٦.

(٣) الوسائل ٦: ٩٨ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٤ ح ١.

[١٥٧٤] مسألة ١٠: إذا سمع اسم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في أثناء القراءة يجوز بل يستحب أن يصلي عليه^(١)، ولا ينافي الموالة^(٢) كما في سائر مواضع الصلاة، كما أنه إذا سلم عليه من يجب رد سلامه يجب ولا ينافي. [١٥٧٥] مسألة ١١: إذا تحرك حال القراءة قهراً بحيث خرج عن الاستقرار فالأحوط إعادة ما قرأه^(*) في تلك الحالة^(٣).

الامسك عن القراءة، وبعد الاستقرار يسترسل فيها من حيث أمسك كما تضمنته الوثيقة.

وأما الاستقرار بمعنى الاطمئنان في مقابل الاضطراب، فقد عرفت^(١) أن العمدة في مستنده الاجماع، وحيث إنه دليل لي يقتصر على المتيقن منه. وعليه فلا يضر مثل تحريك اليد أو أصابع الرجلين حال القراءة أو الإشارة بتحريك الرأس خفضاً أو رفعاً في مقام الجواب بـ «لا» أو «نعم» مثلاً، لعدم إطلاق للاجماع يعم أمثال ذلك كما هو ظاهر.

(١) لعموم صحيح زارة «وصل على النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كلما ذكرته أو ذكره ذاكر عندك» الخ^(٢).

(٢) أي المتعبرة بين الآيات، وأما المتعبرة بين الكلمات المترابطة من الآية الواحدة، فربما تفوت بذلك ولا سيما مع التكرار مرات عديدة ولا بد حينئذ من تداركها.

(٣) احتاط (قدس سره) حينئذ باعادة ما قرأه في تلك الحالة، وكأنه استناداً إلى إطلاق ما دل على اعتبار الاستقرار حالها الشامل لصورتى الاختيار والاضطراب.

(*) لا بأس بتركه.

(١) في ص ١١٥.

(٢) الوسائل ٥: ٤٥١ / أبواب الأذان والاقامة ب ٤٢ ح ١.

[١٥٧٦] مسألة ١٢: إذا شكّ في صحّة قراءة آية أو كلمة يجب إعادتها إذا لم يتجاوز (*) ويمجوز بقصد الاحتياط مع التجاوز، ولا بأس بتكرارها مع تكرّر الشك ما لم يكن عن وسوسة^(١).

وفيه: أنّ الدليل المزبور لو كان لفظياً اتجه ما أفيد، لكنك عرفت أنّه لبي وهو الاجماع على اعتبار الاطمئنان في القراءة، والمتيقن منه حال الاختيار، فلم ينهض دليل على اعتباره حال الاضطرار، ومع الشك فالمرجع أصالة البراءة كما هو الشأن في باب الأقل والأكثر الارتباطي، فالأقوى عدم وجوب الاعادة حينئذ وإن كانت أحوط.

(١) قد ذكرنا في محله عند التكلم حول قاعدة الفراغ والتجاوز أنّه إذا شكّ في شيء فالمشكوك فيه إمّا أن يكون أصل وجود الشيء أو صحته بعد العلم بوجوده، وعلى التقديرين لا ريب في عدم الاعتناء مع التجاوز عنه للنصوص الخاصة بالمعبرة المحاكمة على الاستصحاب.

غير أنّ صدق التجاوز يختلف في الموردين.

فعلى الأوّل، يراد به التجاوز عن محله، لا عن نفس المشكوك للشك في أصل تحققه حسب الفرض فكيف يحرز التجاوز عنه، ومن الواضح أنّ التجاوز عن المحل لا يكاد يتحقق إلاّ بالدخول في الجزء المترتب عليه، ومن هنا يعتبر الدخول في الغير في جريان قاعدة التجاوز كما نطقت به الصحيحة «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١).

وأما على الثاني، فيراد به التجاوز عن نفس الشيء المتحقق بمجرد الفراغ عنه ومن هنا حكمنا بعدم اعتبار الدخول في الغير في جريان قاعدة الفراغ لعدم

(*) بأن كان الشك أثناء القراءة.

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل ب ٢٣ ح ١.

المقتضي للاعتبار بعد صدق التجاوز بدون ذلك كما عرفت، وإليه يشير ما في بعض نصوص الباب من قوله: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو»^(١).

وعلى الجملة: إذا كان المشكوك أصل الوجود فهو مورد لقاعدة التجاوز وإذا كان صحته فهو مورد لقاعدة الفراغ، ويعتبر فيهما التجاوز عن المشكوك إلا أن صدقه في الأوّل يتوقف على الدخول في الغير دون الثاني.

ثم إن قاعدة الفراغ لا يختص جريانها بما بعد الفراغ عن مجموع العمل المركّب بل يجري في الأثناء أيضاً كقاعدة التجاوز لاطلاق الأدلّة، فلو شكّ في الأثناء في وجود الجزء السابق أو في صحته جرت القاعدتان وحكم بعدم الاعتناء، إنّما الكلام في أنّه هل يختص بالأجزاء المستقلّة كالقراءة والركوع والسجود ونحوها أو يعمّ أجزاء الأجزاء كأبعض القراءة من الفاتحة والسورة، وما تشتملان عليه من الآيات والكلمات.

اختار شيخنا الأستاذ (قدس سره) الأوّل، نظراً إلى أنّها المذكورة في صحيحة زرارة المتقدمة^(٢) فيقتصر عليها، إذ لا دليل على التعدي^(٣).

لكن الظاهر أنّ المذكورات من باب المثال حيث أكثر زرارة في السؤال، فسأله أولاً عمّن شكّ في الأذان وهو في الإقامة، ثم عن الشك في التكبير، ثم القراءة ثم الركوع، ثم السجود، فأراد الإمام (عليه السلام) قطع أسئلته فأعطاه ضابطة كلية فقال (عليه السلام) في ذيلها كما تقدّم «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» وهذا باطلاقه يعمّ جميع موارد الشك حتى في جزء الجزء كما لا يخفى، فيشمل ما لو شكّ في الفاتحة وهو في السورة بل لو شكّ في آية وهو في آية أخرى، كما أنّ الصحيحة الأخرى المتقدمة المتعرضة

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل ب ٢٣ ح ٣.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣٧ / أبواب الخلل ب ٢٣ ح ١.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٤٧٣ - ٤٧٥.

ومعه يشكل الصحة إذا أعاد (*) (١).

لقاعدة الفراغ تعمّ باطلاقها ذلك أيضاً. إذن فلا اختصاص للقاعدتين بالأجزاء الأصلية المستقلة، بل تعم غيرها.

نعم، الظاهر أنّه لا مسرح لهما بالاضافة إلى الكلمات فضلاً عن الحروف فلو شكّ عند قوله نستعين أنّه هل أتى بكلمة إياك أو لا، أو أنّه أتى بها صحيحة أو لا، لزمه الاعتناء، فإنّ إطلاق النص وإن لم يأت عن الشمول له كما عرفت، إلّا أنّ الفهم العرفي لا يساعد عليه، فإنّ الجملة أو الآية المؤلّفة من عدة كلمات يعدّ في نظرهم موجوداً واحداً، فالشك فيها شك في أثناء شيء واحد لا بعد التجاوز أو الفراغ، وإن كان بحسب التدقيق كذلك، لكن العرف لا يساعد عليه. وأوضح حالاً ما لو شكّ في حروف الكلمة الواحدة كهزمة (إياك) عند التلقظ بالكاف، فإنّ عدم المساعدة حينئذ أظهر.

ومن جميع ما ذكرناه يظهر: أنّ ما أفاده في المتن من التعميم - عند الشك في الصحة - للكلمة لا يمكن المساعدة عليه، كما أنّ قوله «إذا لم يتجاوز» المعلق عليه وجوب الاعادة، يفسّر على مسلكنا بعدم الفراغ لا بعدم الدخول في الغير لما عرفت من عدم اعتباره في جريان قاعدة الفراغ التي هي المفروض في هذه المسألة، لكون الشك في الصحة لا في الوجود، وإن كان الظاهر من مسلكه الثاني لاعتباره الدخول في الغير حتى في جريان قاعدة الفراغ كما يظهر من حكمه في نظائر المقام.

(١) لاريب في جواز الاعادة بقصد الاحتياط مع التجاوز، فان العمل وإن كان معه محكوماً بالصحة ظاهراً، لكن الاحتياط لادراك الواقع حسن على كل

[١٥٧٧] مسألة ١٣: في ضيق الوقت يجب الاقتصار على المرّة في التسيّحات الأربعة.

[١٥٧٨] مسألة ١٤: يجوز في إياك نعبد وإياك نستعين القراءة بأشباع كسر الهمزة وبلا إشباعه.

[١٥٧٩] مسألة ١٥: إذا شكّ في حركة كلمة أو مخرج حروفها لا يجوز أن يقرأ بالوجهين مع فرض العلم ببطلان أحدهما، بل مع الشك أيضاً كما مرّ^(*)، لكن لو اختار أحد الوجهين مع البناء على إعادة الصلاة لو كان باطلاً لا بأس به.

حال، بل لا بأس بتكرارها مع تكرر الشك ما لم يكن عن وسوسة، للنهي عن العمل على مقتضى الوسواس المحرّم عند المشهور.

وهل يحكم بالبطلان لو ارتكب الحرام؟ استشكل فيه في المتن، لكن الأقوى الصحة كما مرّ غير مرّة من أنّ القراءة المحرّمة لا تخرج بذلك عن كونها قرآناً غايته أنّه قرآن محرّم فلا تدرج في كلام الآدمي كي يستوجب البطلان.

والحاصل: أنّ الاستشكال في الصحة إمّا من أجل صدق الزيادة العمدية المبطلّة، وهو منفي بعد فرض الاتيان بقصد الرجاء والاحتياط دون الجزئية وإلّا لحكم بالبطلان حتى في غير الوسواس، وإن كان من جهة الحرمة فهي بمجردّها لا تقتضي البطلان ما لم ينطبق عليها كلام الآدمي، والقرآن أو الذكر أو الدعاء بمجرّدها لا تدرج في ذلك، بل هي بعد قرآن غايته أنّه قرآن محرّم.

(*) وقد مرّ ما في إطلاقه [في المسألة ١٥٥١].

[١٥٨٠] مسألة ١٦: الأحوط (*) فيما يجب قراءته جهراً أن يحافظ على الاجهار في جميع الكلمات حتى أواخر الآيات بل جميع حروفها^(١)، وإن كان لا يبعد اغتفار الاخفات في الكلمة الأخيرة من الآية فضلاً عن حرف آخرها^(٢).

(١) لاطلاق دليل الجهر الشامل لجميع أجزاء القراءة.

(٢) لكنه غير واضح، فإنّ المستند فيه إمّا دعوى صدق الجهر عرفاً لو اتصف معظم الأجزاء به، فلا يضر الاخفات في الكلمة الواحدة.

ويردّها: أنّ الصدق المزبور مبني على المساهلة والمساحمة قطعاً، ولا دليل على حجية الصدق العرفي المبني على ذلك بعد وضوح المفهوم الذي تعلّق به الأمر. على أنّه لو سلّم فلا وجه للتخصيص بأخر الآية، بل يعمّ الأوّل والوسط لصدق الجهر بالمعظم في الجميع.

وإمّا دعوى قيام التعارف الخارجي على أنّ المتكلم أو الخطيب يخفت غالباً عند أداء الكلمة الأخيرة، والأمر بالجهر بالقراءة منصرف إلى ما هو المتعارف في كيفية الإجهار. وهذه الدعوى وإن لم تكن بعيدة في الجملة، إلاّ أنّ كون التعارف بمثابة يوجب الانصراف بحيث تنقيد به إطلاقات الجهر مشكل بل ممنوع وإلاّ جرى مثله في القراءة الاخفائية، فإنّ التعارف أيضاً قائم على عدم قدح الجهر في الكلمة الواحدة من الكلام الاخفائي، وهل يمكن الالتزام باغتفار الجهر حتى في كلمة واحدة من القراءة الاخفائية؟ فالأقوى عدم اغتفار مطلقاً والله سبحانه أعلم.

هذا ما أردنا إيرادَه في هذا الجزء، ويتلوه الجزء الرابع مبتدئاً بـ «فصل: في الركوع»، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين، وكان الفراغ في السلخ من شهر رجب المرجب سنة ألف وثلاثمائة وثمانين من الهجرة النبوية (صلى الله عليه وآله وسلم) في جوار القبة العلوية (عليه السلام) في النجف الأشرف، وقد حرّره بيمناه الدائرة مرتضى بن علي محمد البروجردي أصلاً، والنجفي مولداً ومسكناً ومدفنناً إن شاء الله تعالى.

فهرس الموضوعات



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
واجبات الصلاة وأركانها	١
تعداد واجبات الصلاة	١
الفرق بين الجزء والشرط	١
تعداد أركان الصلاة	٣
هل النيّة جزء أو شرط؟	٥
فصل في النيّة	٨ - ٨٨
ما يعتبر في نيّة الصلاة	٨
كراهة التلقّظ بالنيّة	٨
مراتب ودرجات قصد القرية	٩
اعتبار التعيين عند النيّة ولو إجمالاً	١١
عدم اعتبار قصد الأداء والقضاء والقصر والتمام والوجوب والندب	١٣
قصد الأداء مكان القضاء أو الوجوب مكان الندب	١٤
التفصيل بين التقييد وبين الاشتباه في التطبيق	١٤
العدول من القصر إلى التمام وبالعكس في مواضع التخيير	١٧
عدم وجوب تصوّر الصلاة تفصيلاً حين النيّة	٢٠

- ٢٠ عدم منافاة نيّة الوجوب مع اشتغال الصلاة على المستحب
- ٢١ التلقّف بالنيّة
- ٢٢ مَنْ لا يعرف الصلاة يستعين بمن يلقّنه
- ٢٢ اشتراط العبادات بالخلوص عن الرّياء
- ٢٣ أقسام الرّياء في العبادة
- ٢٣ أقسام ضمّ الرّياء إلى القرية
- ٢٦ الرّياء في الأجزاء الواجبة وخلاف الهمداني (قدس سره) فيه
- ٢٧ كلام النائبي (قدس سره) في الرّياء في الأذكار إذا لم يقصد بها الجزئية
- ٣٠ الرّياء في الأجزاء المستحبّة
- ٣١ الرّياء من حيث المكان
- ٣٢ الرّياء من حيث الزمان
- ٣٢ الرّياء من حيث أوصاف العمل
- ٣٣ الرّياء من حيث مقدّمات العمل
- ٣٣ الرّياء في بعض ما هو خارج عن الصلاة
- ٣٣ الصلاة بحيث يعجبه أن يراه الناس
- ٣٤ عدم البأس بالخطور القلبي
- ٣٤ عدم البأس بالرّياء بترك الأضداد
- ٣٥ الرّياء المتأخّر
- ٣٦ الصلاة مع العجب المقارن أو المتأخّر
- ٤١ الصلاة مع غير الرّياء من الضمائم
- ٤٣ الإتيان ببعض الأجزاء بقصد الصلاة وغيرها
- ٤٧ حكم رفع الصوت بالذكر أو القراءة لاعلام الغير
- ٤٨ وقت النيّة

- ٤٩ وجوب استدامة النيّة
- ٥٠ نيّة القطع أو القاطع أثناء الصلاة
- ٥٢ لو تردّد في القطع ثمّ استمرّ في العمل
- ٥٣ لو استمرّ في العمل بعد نيّة القطع
- ٥٦ نيّة صلاةٍ مع تلفّظ أو خطوّر غيرها
- ٥٦ لو دخل في فريضةٍ فأتمّها بزعم أنّها نافلة وبالعكس
- ٥٩ لو شكّ فيما بيده أنّه الظهر أو العصر، المغرب أو العشاء
- ٦٣ عدم جواز العدول من صلاة إلى أخرى إلّا في موارد
- ٦٤ جواز العدول من اللاحقة إلى السابقة (العدول من الحاضرة إلى الحاضرة)
- ٦٦ الكلام في بطلان العشاء قبل المغرب مع تجاوز محل العدول
- ٦٧ لو تذكّر عدم الاتيان بالمغرب بعد القيام إلى الرابعة
- ٦٩ العدول من الفائتة اللاحقة إلى الفائتة السابقة
- ٧١ العدول من الحاضرة إلى الفائتة
- ٧٢ العدول من الجمعة إلى النافلة لمن قرأ غير سورة الجمعة
- ٧٣ العدول من الفريضة إلى النافلة لادراك الجماعة
- ٧٤ العدول من الجماعة إلى الانفراد
- ٧٤ العدول من إمامٍ إلى إمامٍ آخر
- ٧٥ العدول من القصر إلى التمام وبالعكس
- ٧٨ العدول من الفائتة إلى الحاضرة
- ٧٨ العدول من النفل إلى الفرض أو إلى نفلٍ آخر
- ٧٨ العدول في موضعٍ لا يجوز العدول
- ٧٩ العدول من الظهر إلى العصر
- ٧٩ لو عدل من اللاحقة إلى السابقة ثمّ انكشف الخلاف

- ٨١ ترامي العدول
- ٨٢ العدول بعد الفراغ من الصلاة
- ٨٣ كفاية مجرّد النيّة في تحقّق العدول
- ٨٤ بلوغ حدّ الترخّص أثناء الصلاة
- ٨٦ إذا عيّن صلاةً ثمّ تبين أنّ ما في ذمته صلاة أخرى
- ٨٧ عدم اعتبار قصد عنوان الركعات في النوافل
- ١٦٦ - ٨٨ فصل في تكبيرة الإحرام
- ٨٩ كون التكبيرة ركناً، وتفسير الركن
- ٩٠ بطلان الصلاة بترك التكبيرة
- ٩٢ زيادة تكبيرة الإحرام
- ٩٦ لو كبر أثناء الصلاة لصلاةٍ أخرى
- ٩٨ كيفية تكبيرة الإحرام
- ١٠٤ وصل التكبيرة بما سبقها
- ١٠٥ وصل التكبيرة بما بعدها
- ١٠٧ وجوب إخراج حروف التكبيرة من مخارجها
- ١٠٧ لو قال: الله تعالى أكبر
- ١٠٧ لو قال: الله أكبر من أن يوصف
- ١٠٨ لو قال: الله أكبر بأشباع فتحة الباء أو تشديد راء أكبر
- ١٠٨ تفخيم اللام من (الله) والراء من (أكبر)
- ١٠٩ اعتبار القيام في التكبيرة
- ١٠٩ تفصيل الطوسي (قدس سره) بين المأموم وغيره
- ١١٢ الكلام في اختصاص القيام بحال الذكر

- ١١٢ اعتبار الاستقرار في تكبيرة الإحرام
- ١١٥ اعتبار سماع النفس في صدق التلفظ بالتكبيرة والأدعية
- ١١٧ وجوب تعلّم التكبيرة
- ١١٨ الاجتزاء بالملحونة مع ضيق الوقت للتعلّم
- ١٢١ وجوب الترجمة للعاجز عن التعلّم وعن أداؤها ملحونة
- ١٢٤ تكبير الأخرس
- ١٢٥ حكم التكبيرات المندوبة حكم تكبيرة الإحرام
- ١٢٥ حكم تارك تعلّم التكبيرة حتّى ضاق وقتها
- ١٢٧ التكبيرات الافتتاحية وتعيين ما به الافتتاح
- ١٤٤ قصد الافتتاح بأحدها المبهم
- ١٤٥ استحباب التكبيرات في عامّة الصلوات
- ١٤٦ الاستدلال على اختصاص التكبيرات بسبعة مواضع
- ١٤٨ ما يستحب في التكبيرات الافتتاحية
- ١٥٠ الذكر المستحب بعد تكبيرة الإحرام
- ١٥٠ استحباب جهر الإمام بتكبيرة الإحرام
- ١٥٠ استحباب رفع اليدين بالتكبيرات
- ١٥٢ أدلّة وجوب رفع اليدين
- ١٦٢ حكم الشك في تكبيرة الإحرام
- ١٦٥ حكم الشك في صحّة التكبيرة بعد العلم باتيانها
- ١٦٦ الشك في كون التكبيرة للإحرام أو للركوع

فصل في القيام ١٦٦ - ٢٦٢

- ١٦٦ دليل وجوب القيام في الصلاة في الجملة

- ١٦٧ ركنية القيام حال تكبيرة الإحرام
- ١٦٨ وجوب القيام حال القراءة
- ١٦٨ ركنية القيام المتصل بالركوع
- ١٧٢ معنى استحباب القيام حال القنوت
- ١٧٢ القيام المباح في الصلاة
- ١٧٢ وجوب القيام قبل التكبيرة وبعدها من باب المقدمة العلمية
- ١٧٣ هل القيام حال القراءة والتسيحات شرط أو واجب مستقل؟
- ١٧٥ القنوت جالساً
- ١٧٦ نسيان القيام حال القراءة
- ١٧٧ معنى ركنية القيام المتصل بالركوع
- ١٧٧ حكم زيادة القيام
- ١٧٨ الشك في القيام حال التكبيرة
- ١٧٩ الشك في القيام المتصل بالركوع
- ١٧٩ الشك في القيام بعد الركوع بعد الدخول في السجود
- ١٧٩ الشك في القيام بعد الركوع بعد الهوي إلى السجود
- ١٨٠ الكلام في كفاية الدخول في مقدّمات الأجزاء في جريان قاعدة التجاوز
- ١٨٤ اعتبار الانتصاب والاستقرار في القيام
- ١٨٤ الكلام في اعتبار الاستقلال حال القيام
- ١٨٨ هل يعتبر الاستقلال حال النهوض؟
- ١٨٩ اختصاص اعتبار الاستقلال بحال الاختيار
- ١٩٠ اعتبار عدم التفريغ بين الرجلين حال القيام
- ١٩٣ هل يجب تسوية الرجلين في الاعتماد؟
- ١٩٤ هل يجب الوقوف على تمام القدمين؟

- ١٩٦ هل يجوز الوقوف على إحدى القدمين ؟
- ١٩٦ انتصاب العنق أو الإطراق
- ١٩٧ الاخلال بشروط القيام نسياناً
- ١٩٩ جواز الاعتدال على كل شيء للمضطرب إليه
- ٢٠٠ وجوب تحصيل ما يُعتمد عليه للمضطرب
- ٢٠١ صور دوران الأمر بين القيام الاضطراري وبين الجلوس
- ٢٠١ عدم جريان التزاحم في الأجزاء والشرائط
- ٢٠٢ دوران الأمر بين ترك القيام رأساً وترك الانتصاب
- ٢٠٤ دوران الأمر بين ترك القيام رأساً وترك الاستقلال
- ٢٠٤ دوران الأمر بين ترك القيام رأساً وترك الاستقرار
- ٢٠٦ دوران الأمر بين ترك القيام رأساً وبين تفريغ الرجلين
- ٢٠٧ صور المعارضة بين القيود المعتبرة في القيام
- ٢١١ انتقال الفرض إلى الجلوس للعاجز عن القيام
- ٢١٣ انتقال الفرض إلى الاضطجاع للعاجز عن الجلوس
- ٢١٦ نقد الروايات الدالة على الانتقال إلى الاستلقاء دون الاضطجاع
- ٢١٧ هل يجب اختيار الجانب الأيمن لدى الاضطجاع ؟
- ٢١٩ لو تعذر الأيمن فهل ينتقل إلى الجانب الأيسر
- ٢٢٠ تعيين الاستلقاء إذا تعذر كلٌّ من الجانبين
- ٢٢٢ كفاية الإيماء للركوع والسجود وعدم وجوب الانحناء
- ٢٢٣ دوران الأمر بين مراعاة السجود وبين الإيماء له مستقبلاً
- ٢٢٤ تغميض العينين بدلاً عن الإيماء بالرأس
- ٢٢٦ أخفضية الإيماء للسجود منه للركوع
- ٢٢٨ هل يعتبر زيادة غمض العين للسجود على غمضها للركوع

- ٢٢٨ الأقوال في اعتبار وضع المومئ المسجد على جبهته
- ٢٣٢ الإيماء بالمساجد الأخر
- ٢٣٢ عدم وجود حد موظف بعد تعذر المراتب المذكورة
- ٢٣٣ لو تمكّن من القيام وعجز عن الركوع قائماً
- ٢٣٦ دوران الأمر بين الصلاة قائماً مومئاً أو جالساً مع الركوع والسجود
- ٢٣٨ دوران الأمر بين الصلاة قائماً ماشياً أو جالساً
- ٢٤١ لو كانت وظيفته الصلاة جالساً وأمكنه الركوع عن قيام
- ٢٤٢ دوران الأمر بين ادراك أول الصلاة قائماً أو آخرها
- ٢٤٤ دوران الأمر بين الصلاة ماشياً أو راكباً
- ٢٤٤ إذا احتمل التمكّن من الصلاة قائماً في آخر الوقت فهل يجوز البدار؟
- ٢٤٦ عدم وجوب القيام مع خوف حدوث المرض أو بطء برئه
- ٢٤٧ دوران الأمر بين مراعاة الاستقبال أو القيام
- ٢٤٩ حكم تجدد العجز في أثناء مرتبة من مراتب الصلاة
- ٢٥١ تجدد القدرة على المرتبة المتقدمة أثناء المرتبة المتأخرة
- ٢٥٥ لو ركع قائماً ثمّ عجز عن القيام
- ٢٥٦ اعتبار الاستقرار في الصلاة
- ٢٥٧ هل يعتبر الاستقرار في الأذكار المستحبّة؟
- ٢٥٩ العاجز عن السجود يرفع موضع سجوده
- ٢٥٩ تخيير المصلّي جالساً بين أنحاء الجلوس
- ٢٥٩ ذكر ما يُستحب للمصلّي من أنحاء الجلوس
- ٢٥٩ معنى التربع
- ٢٦٠ المستحبّات حال القيام في الصلاة

٥١٩	فهرس الموضوعات
٤٤٩ - ٢٦٢	فصل في القراءة
٢٦٢	أدلة وجوب قراءة الفاتحة في الأولتين
٢٦٤	الأخبار الدالة على وجوب السورة
٢٧٥	الأخبار المتوهم دلالتها على عدم وجوب السورة
٢٧٥	كيفية الجمع بين الروايات في المقام
٢٨٤	موارد سقوط وجوب السورة
٢٩٠	بطلان الصلاة بتقديم السورة على الفاتحة عمداً
٢٩٤	حكم تقديم السورة على الفاتحة سهواً
٢٩٧	حكم ترك القراءة سهواً
٢٩٩	حكم قراءة السور الطوال المفوتة للوقت
٣٠٥	قراءة سور العزائم عمداً
٣١٥	قراءة سور العزائم سهواً
٣٢٠	قراءة آية من سور العزائم
٣٢١	جواز ترك السورة في النوافل
٣٢٢	عدم وجوب السورة في النافلة المنذورة
٣٢٣	النوافل التي تستحب بسورة معينة
٣٢٤	قراءة العزائم في النوافل
٣٢٥	سور العزائم
٣٢٦	جزئية البسملة لكل سورة عدا براءة
٣٢٧	اتحاد سورة الفيل وإيلاف، والضحي وألم نشرح
٣٢٧	الكلام في وجوب الجمع بين السورتين بناءً على التعدد
٣٢٩	ما يمكن أن يستدل به على اتحاد السورتين

- ٣٢٩ ما يمكن أن يستدل به على التعدّد
- ٣٣٢ الأصل العملي في المقام
- ٣٣٣ هل يجب الفصل بين السورتين بالبسملة ؟
- ٣٣٤ القرآن بين السورتين
- ٣٣٧ تعيين السورة قبل البسملة
- ٣٣٧ توقّف صدق قراءة القرآن على قصد الحكاية
- ٣٣٨ كفاية قصد حكاية الجامع في صدق القرآن
- ٣٣٩ تعيين البسملة للسورة
- ٣٤١ لو عيّن البسملة لسورةٍ ثم عدل إلى سورةٍ أخرى
- ٣٤٢ إذا عيّن البسملة لسورةٍ ثم نسيها
- ٣٤٢ إذا كان بانياً على قراءة سورة معيّنة فنسي وقرأ غيرها
- ٣٤٣ إذا بَسَمَلَ مع عدم تعيين سورةٍ خاصّة
- ٣٤٤ لو شكّ في تعيين البسملة لسورةٍ معيّنة
- ٣٤٤ لو شكّ بعد البسملة في أنّه هل عيّنها لهذه السورة أو سورةٍ أخرى
- ٣٤٧ الأقوال في مورد جواز العدول من سورةٍ إلى أخرى
- ٣٥٣ العدول من الجحد أو التوحيد إلى غيرها
- ٣٥٥ جواز العدول يوم الجمعة من كل سورةٍ إلى الجمعة والمنافقين
- ٣٥٧ هل يختص الحكم بصلاة الجمعة ؟
- ٣٦١ هل يختص الحكم بما إذا لم يتجاوز النصف ؟
- ٣٦٢ هل يختص الحكم بالناسي ؟
- ٣٦٣ العدول من الجمعة والمنافقين إلى غيرها يوم الجمعة
- ٣٦٤ العدول من سورةٍ إلى أخرى في النوافل
- ٣٦٥ العدول إلى سورةٍ أخرى عند الضرورة

٥٢١ فهرس الموضوعات
٣٦٦ العدول إلى السورة المندورة
٣٧٠ الاستدلال على وجوب الجهر في الأوليين من العشائين وفي الصباح
٣٧٣ ما استُدلَّ به على عدم وجوب الجهر والكلام في وجه الجمع
٣٧٨ في تعيين المورد الذي يجهر فيه
٣٨٠ الجهر في صلاة الجمعة وظهرها
٣٨٣ التسوية بين الإمام والمنفرد
٣٨٤ استحباب الجهر بالبسملة في الظهرين
٣٨٨ عموم الحكم للإمام ولغيره
٣٨٩ هل يعمّ الحكم للأخيرتين إذا قرأ فيها الفاتحة؟
٣٩٠ هل يعمّ الحكم للإخفات لعارضٍ كالمأموم المسبوق؟
٣٩١ الجهر في موضع الإخفات وبالعكس
٣٩٢ هل الحكم يختص بالرجال؟
٣٩٣ هل الحكم يختص بالأولتين؟
٣٩٤ بيان خصوصيات الجهل والنسيان
٣٩٥ إذا أخلَّ بالجهل وتذكّر أثناء القراءة أو بعدها
٣٩٧ وظيفة المرأة في الجهر والإخفات
٤٠١ حدّ الجهر والإخفات
٤٠٣ مناط صدق القراءة
٤٠٤ الافراط في الجهر
٤٠٥ القراءة في المصحف
٤٠٨ متابعة الملقّن في القراءة
٤٠٨ صور العاجز عن القراءة
٤١٢ قراءة الأخرس

- ٤١٢ وجوب تعلّم القراءة
- ٤١٣ الكلام في وجوب الانتماء على العاجز القاصر
- ٤١٤ حكم الجاهل المقصّر في تعلّم القراءة
- ٤١٨ حكم من لم يتعلّم القراءة حتى ضاق الوقت
- ٤٢٣ من لم يعلم شيئاً من القرآن
- ٤٢٥ وجوب تعلّم السورة
- ٤٢٥ الأجر على تعليم الصلاة
- ٤٢٨ وجوب الترتيب بين آيات الحمد والسورة وكذا الموااة
- ٤٣٠ الاخلال بالكلمات والحروف والحركات
- ٤٣٢ وجوب حذف همزة الوصل وإثبات همزة القطع
- ٤٣٢ الوقف بالحركة والوصل بالسكون
- ٤٣٣ وجوب معرفة حركة آخر الكلمة لو أراد وصلها بما بعدها
- ٤٣٣ الجهل بمخارج الحروف
- ٤٣٤ الكلام في المدّ الواجب
- ٤٣٧ موارد الادغام
- ٤٣٩ حول القراءات السبع
- ٤٤٤ الحروف الشمسيّة والقمرية
- ٤٤٤ فروع في المقام
- ٤٤٩ - ٤٩٣ فصل في الركعة الثالثة والرابعة
- ٤٤٩ التخيير بين الحمد والتسييح في الثالثة والرابعة
- ٤٤٩ نقد ما دلّ على تعيين الحمد في الأخيرتين
- ٤٥٠ ما دلّ على تخيير المنفرد

٥٢٣	فهرس الموضوعات
٤٥٢	ما دلّ على تخيير الإمام
٤٥٣	ما دلّ على تخيير المأموم في الإخفائية
٤٥٣	ما دلّ على تعيين التسييح للمأموم في الجهرية
٤٥٤	ما دلّ على تعيين القراءة لمن نسيها في الأولتين
٤٥٩	الأقوال الثمانية في تعيين التسييحات في الأخيرتين
٤٧٠	المختار في المقام
٤٧١	استحباب الاستغفار عقيب التسييحات
٤٧٢	حكم العاجز عن التسييحات
٤٧٣	أفضليّة التسييح من القراءة
٤٧٤	الجمع بين الروايات المتعارضة في الأفضلية
٤٧٥	البحث حول التفصيل بين الإمام وغيره
٤٨١	جواز قراءة الحمد في الثالثة والتسييح في الرابعة
٤٨١	وجوب الإخفات في الأخيرتين
٤٨٤	استحباب الجهر بالبسملة لو قرأ الحمد في الأخيرتين
٤٨٥	الجهر موضع الإخفات
٤٨٦	العدول من القراءة إلى التسييح وبالعكس
٤٨٦	لو قصد الحمد فسبق لسانه إلى التسييحات
٤٨٧	قراءة الحمد بتخيّل أنّه في إحدى الأولتين
٤٨٩	لو قرأ التسييحات فتذكّر أنّه في إحدى الأولتين
٤٨٩	نسيان القراءة والتسييحات
٤٩٠	الشك في قراءة الحمد والتسييحات
٤٩١	حكم زيادة التسييحات على الثلاث
٤٩٢	حكم قصد الوجه في التسييحات

٥٢٤ شرح العروة الوثقى ١٤ / الصلاة

فصل في مستحبات القراءة ٤٩٣ - ٥٠٧

الاستعاذة قبل الشروع في القراءة ٤٩٣

الجهر بالبسملة في الإخفائية وغيرها ٤٩٤

الكلام في سائر المستحبات ٤٩٦

مكروهات القراءة ٤٩٧

تكرار الآية في الفريضة وغيرها مع البكاء ٤٩٧

استحباب إعادة الجمعة أو الظهر يوم الجمعة إذا قرأ غير الجمعة والمنافقين ٤٩٧

قراءة المعوذتين في الصلاة ٤٩٧

عدد آيات الحمد والتوحيد ٤٩٧

الجمع بين قصد الانشاء والقرآن ٤٩٨

لو أراد الحركة حال القراءة لزمه السكوت ٥٠١

الصلاة على النبي (صلى الله عليه وآله) لمن سمع اسمه في أثناء القراءة ٥٠٢

إعادة ما قرأه في الحركة غير الاختيارية ٥٠٢

الشك في صحة قراءة آية أو كلمة ٥٠٣

الاقتضار على تسبيحة واحدة عند الضيق ٥٠٦

الإخفات في أواخر الآيات في الجهرية ٥٠٧

فهرس الموضوعات ٥٠٩

جدول الخطأ والصواب ج ١٤

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
وهذا	هذا	١٠	١٠٨
أما ما في المتن	أما في المتن	١٤	٢٢١
حسبما	حسما	٢١	٢٦٦
سندها	سندهما	١	٣٣١
سنح له الزمان في عصر	سنح له في عصر	١٤	٣٥٨
((أخفى فيما لا ينبغي))	((أخفت فيما لا ينبغي))	١٨	٣٧٩
الحروف	لحروف	٩	٤٤٥
حظلة	حظلة	١٤	٤٧٩
استجاباه	استجاباه	١٧	٤٨٤