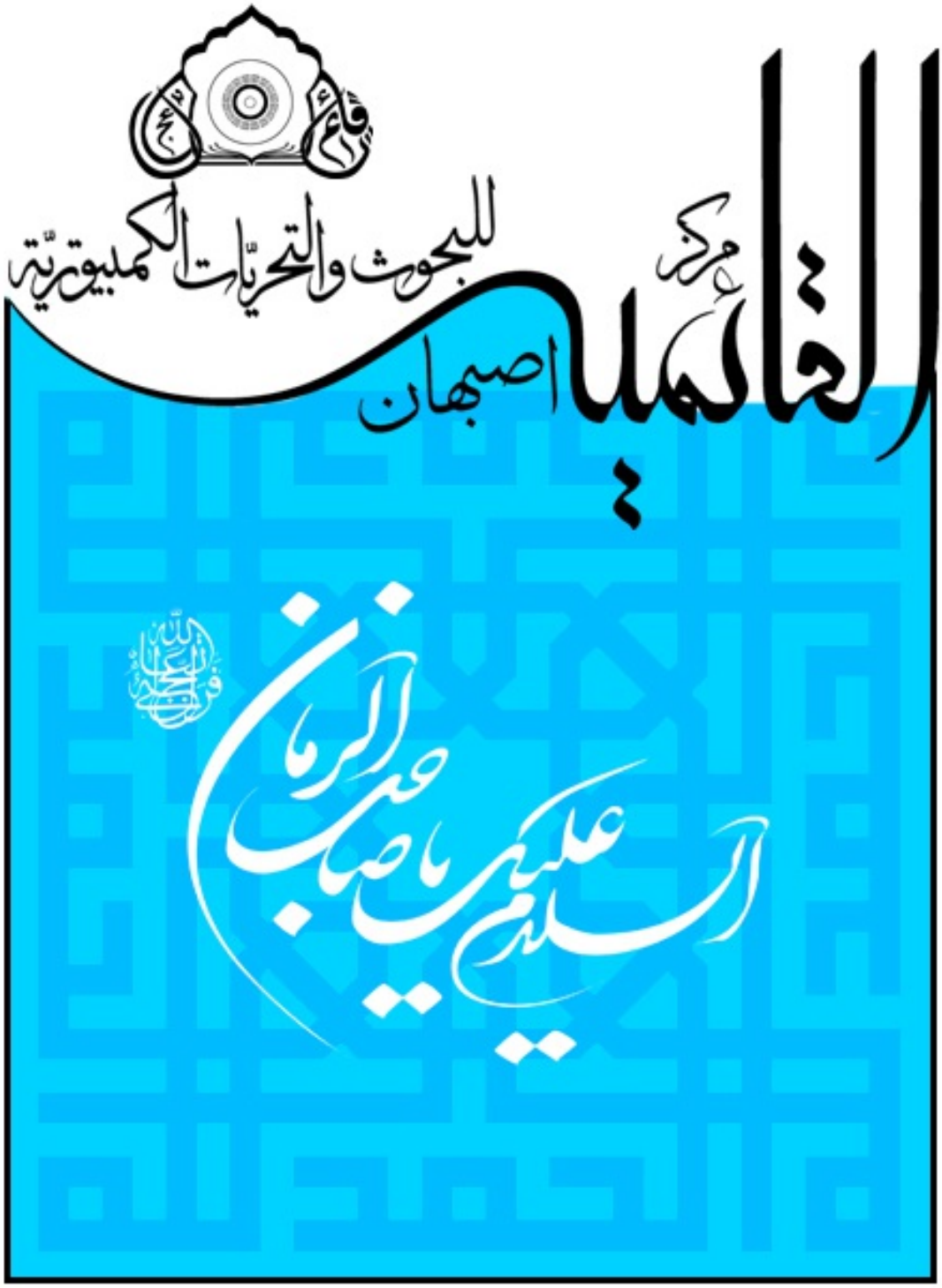

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

تذكير الأمة بأحكام الصلاة

تفسير آيات

من سورة آل عمران

الجامع الصحيح من أحاديث الجامع الصحيح

تأليف

أبي أحمد المقدسي

أحمد بن أحمد بن إسماعيل بن عبد الله

المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

تبيان الصلاة

كاتب:

حسين طباطبايى بروجردى

نشرت فى الطباعة:

گنج عرفان

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
تبیان الصلاة المجلد ۵ ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
[المقصد الثانی] ----- ۱۷
فصل فی أفعال الصّلاة ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
الأوّل: من افعال الصّلاة النیة ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
الموضع الاول: ----- ۱۷
اشارة ----- ۱۷
[فی ان العناوین القصدیة لا تتحقّق فی الخارج الّا بالقصد] ----- ۱۸
[لا فرق بین العبادات و المعاملات فی الاحتیاج الی القصد] ----- ۱۸
[فی ان جنس الصّلاة من العناوین القصدیة] ----- ۱۹
[فی ان من العناوین القصدیة الفریضة و النفلیة] ----- ۱۹
[فی انّ خصوصیّة الادائیة و القضائیة من العناوین القصدیة] ----- ۲۰
[فی ان القصر و الاتمام لیسا من الخصوصیات النوعیة] ----- ۲۰
[الحقّ عدم اعتبار قصد الامامة فی صیرورته صحیحة] ----- ۲۱
[فی جواز نقل النیّة من الجماعة الی الفرادی] ----- ۲۱
اشارة ----- ۲۱
[فی ذکر وجوه جواز هذا المورد] ----- ۲۲
[فی ذکر وجوه عدم جواز هذا المورد] ----- ۲۳
[فی ان ادلّة القائلین بعدم الجواز لیس بسدید] ----- ۲۳
[فی ان الجماعة وصف للصّلاة لا للاجزاء] ----- ۲۴

[فی ذکر مورد صیرورة الجماعة فرادی] ----- ۲۵
[لا وجه لکون المورد من باب صیرورة الجماعة فرادی] ----- ۲۶
[الحکم بالجواز فی الموارد الثلاثة تعبدی] ----- ۲۶
[فی ان جواز نقل نیّة الجماعة الی الفرادی مشکل] ----- ۲۷
اشارة ----- ۲۸
[فی ذکر مسئلة فی الباب] ----- ۲۸
[الکلام فی ما یستظهر من الادلّة] ----- ۲۹
[فی ذکر الاشکال و الجواب عنه] ----- ۳۰
الأمر الثانی [وقوع فعل العبادات بقصد التقرب] ----- ۳۱
اشارة ----- ۳۱
[فی ان یکفی فی قصد التقرّب کون محرکه هو التوجّه الی اللّه] ----- ۳۱
الموضع الثالث: من الامور المبحوث عنها فی النیة (الضمائم) ----- ۳۲
اشارة ----- ۳۲
[فی نقل کلام المحقّق الهمدانی ره] ----- ۳۳
المسألة الثانیة: فی الضمائم المباحة ----- ۳۳
[فی ان المنسوب الی کاشف الغطاء عدم بطلان الصّلاة] ----- ۳۳
الموضع الرابع [توقف صیرورة الفعل مصداقا لعنوان قصدی علی القصد] ----- ۳۴
اشارة ----- ۳۴
[فی ذکر بعض الامور فی الباب/ الامر الاول] ----- ۳۵
[فی ذکر الامر الثانی و الثالث] ----- ۳۶
الموضع الخامس: من الامور الّتی نبحث عنه فی النیة هو مسئلة العدول. ----- ۳۶
اشارة ----- ۳۶
[الکلام فی ما یقتضیه القاعدة فی العدول] ----- ۳۷
[الکلام فی جواز العدول بمقتضی الروایات] ----- ۳۷

اشارة ----- ۳۸
[فی الروایة الاولی لجواز العدول و عدمه/ الفقرة الاولی] ----- ۳۸
[الکلام فی الفقرة الثانیة] ----- ۳۸
الفقرة الثالثة: ----- ۳۹
[الکلام فی الفقرة الرابعة و الخامسة و السادسة و السابعة] ----- ۳۹
[الکلام فی الروایة الثانیة] ----- ۴۰
[الکلام فی الروایة الثالثة و الرابعة] ----- ۴۱
الروایة الخامسة: ----- ۴۱
اشارة ----- ۴۱
[فی ردّ کلام الفاضل الهندی] ----- ۴۲
[فی ان العدول فی الاثناء من اللاحقة الی السابقة فجائز] ----- ۴۲
[فی ان الاشکال فی صور ثلاثة/ الصورة الاولی] ----- ۴۲
[فی ذکر الصورة الثانیة و الثالثة] ----- ۴۳
[المانع من جواز العدول عدم کون العصر صحیحا] ----- ۴۴
فرع: ----- ۴۶
[فی ذکر فرع آخر] ----- ۴۷
اشارة ----- ۴۷
[الحقّ بطلان الصّلاة و عدم وقوعها عصرا بالعدول] ----- ۴۸
الثانی من أفعال الصّلاة القیام ----- ۴۸
اشارة ----- ۴۸
الامر الخامس: ----- ۵۱
اشارة ----- ۵۱
[قال الشیخ رحمه اللّه ببطلان العبادة بنقص الجزء سهوا] ----- ۵۱
[فی ذکر اشکال آخر من السید ره] ----- ۵۲

[فی ذکر بعض الوجوه لتصحیح توجیه التکلیف الی الناسی] ----- ۵۳
[فی ذکر اشکال آخر] ----- ۵۳
[فی ان مع الشک فی الرکنیة و عدمها الاصل الرکنیة] ----- ۵۳
الجهة الثانیة: فی ما قیل باعتباره فی القیام، و هی امور: ----- ۵۴
الأمر الأوّل: الاستقلال ----- ۵۴
اشارة ----- ۵۴
[فی ذکر روایتین لکون الاستقلال شرطا وضعا] ----- ۵۴
[فی ذکر الروایات الدالّة علی عدم اعتبار الاستقلال] ----- ۵۵
[الحق اعتبار الاستقلال] ----- ۵۶
الأمر الثانی: ممّا قیل باعتباره فی القیام الاستقرار. ----- ۵۶
[فی ذکر اقسام الاستقرار] ----- ۵۶
الجهة الثالثة: ----- ۵۸
اشارة ----- ۵۸
[فی ذکر الروایات فی الباب] ----- ۵۸
[فی ذکر الروایات الدالّة علی الترتیب] ----- ۵۹
اشارة ----- ۵۹
[فی ان مرسلة الصدوق جامعا لکل الاحکام] ----- ۶۰
الجهة الرابعة: ----- ۶۱
اشارة ----- ۶۱
[فی ذکر الاحتمالات فی الباب] ----- ۶۱
اشارة ----- ۶۱
الاحتمال الأوّل: ----- ۶۲
[فی ذکر الاحتمال الثانی و الثالث] ----- ۶۲
الاحتمال الرابع: ----- ۶۳

الجهة الخامسة: ۶۳
اشارة ۶۳
[فی ردّ کلام صاحب الجواهر] ۶۴
[فی ان القیام ماشیا مقدم علی الجلوس] ۶۵
الثالث من أفعال الصّلاة تکبیرة الاحرام ۶۵
اشارة ۶۵
الجهة الاولی: ۶۵
اشارة ۶۵
[فی ذکر الاقوال فی تکبیرة الاحرام] ۶۶
اشارة ۶۶
[یستدلّ للقول المشهور بروایة ابی بصیر] ۶۶
[فی انّ الروایة تساعد مع قول المجلسی الاول ره] ۶۷
[فی ذکر اشعار الروایتین علی کون تکبیرة الاحرام هو الاولی و رده] ۶۸
[فی نقل کلام المحقّق الهمدانی] ۶۸
[فی ذکر فتاوی القدماء] ۶۹
[فی ذکر الاقوال فی المسألة] ۷۰
[فی ان الاقرب جعل التکبیرة الاخیرة تکبیرة الاحرام لوجوه] ۷۱
اشارة ۷۱
الوجه الأوّل: ۷۱
[فی الوجه الثانی و الثالث] ۷۱
الجهة الثانیة: ۷۱
اشارة ۷۱
[فی ذکر الروایات الواردة فی رفع الید فی الصّلاة] ۷۲
[مستند العمدة فی عدم وجوب رفع الید] ۷۴

[الحق استحباب رفع الیدین حال التکبیرات] ---- ۷۴
الجهة الثالثة: ---- ۷۵
الرابع من أفعال الصّلاة القراءة ---- ۷۵
اشارة ---- ۷۵
[فی ذکر الاقوال فی القراءة] ---- ۷۶
[فی ذکر الاخبار الواردة فی القراءة فی الرکعتین الاخیرتین] ---- ۷۶
[فی ذکر المقامین فی المسألة] ---- ۸۱
اشارة ---- ۸۱
المقام الأوّل: ---- ۸۱
المقام الثانی: ---- ۸۱
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ---- ۸۳
[فی نقل کلام صاحب الحدائق] ---- ۸۵
[فی ذکر روایة اخری] ---- ۸۶
[فی ذکر الجهتین فی السورة] ---- ۸۶
اشارة ---- ۸۶
الجهة الاولی: فی أنّه هل تجب سورة کاملة فی الأولتین بعد الفاتحة ---- ۸۷
الجهة الثانیة [فی ذکر الاخبار الدالّة علی جواز تبعیض السورة فی الصّلاة] ---- ۸۷
[فی ذکر الاحتمالات الثلاثة فی المورد] ---- ۸۸
الروایة الخامسة: ---- ۸۹
[فی ذکر الروایة السادسة/ احتمالات فی الروایة] ---- ۸۹
[فی ذکر الروایة السابعة و الثامنة و التاسعة] ---- ۹۰
[المشهور عند اصحابنا وجوب سورة کاملة] ---- ۹۰
[فی ذکر الروایات الدالّة علی وجوب قراءة سورة کاملة] ---- ۹۱
[فی ذکر کلام المحقّق فی الشرائع] ---- ۹۳

[فی ذکر مسائل فی المورد] ۹۳
[المسألة الاولی] ۹۳
[المسألة الثانیة و الثالثة] ۹۴
اشارة ۹۴
[فی ذکر المورد الاول للمسألة الثالثة] ۹۴
[فی المورد الثانی و الثالث و الرابع] ۹۵
المسألة الرابعة: ۹۶
اشارة ۹۶
[فی ذکر اشکال و دفعه] ۹۷
[فی ذکر وجه لعدم لزوم قصد کون بسملة جزء لسورة معینة] ۹۸
[فی ذکر اشکال و دفعه] ۹۹
[فی نقل کلام الشیخ و الاشکال علیه و الجواب عنه] ۹۹
[فی ذکر اشکال بعض الاعاظم] ۹۹
[فی ذکر وجوه فی المورد] ۱۰۲
[الوجه الاوّل] ۱۰۲
[فی الوجه الثانی و الثالث] ۱۰۲
الوجه الرابع: ۱۰۳
[الموضع الثالث قول المحقق ره من لا یحسنها یجب علیه التعلم:] ۱۰۳
الموضع الرابع: هل تعتبر رعایة قواعد التجوید ۱۰۴
الموضع الخامس: هل یجوز قصد المعنی فی القراءة أولا؟ ۱۰۴
اشارة ۱۰۴
[فی ذکر الشاهد من تفسیر مجمع البیان و التبیان] ۱۰۵
[یجوز قصد المعنی و لکن لا یلزم] ۱۰۵
[فی نقل کلام بعض الاعاظم] ۱۰۶

الموضع السادس: هل القران بين السورتين يكون مكروها، أو يكون حراما ---- ۱۰۸
اشارة ---- ۱۰۸
[فی ذکر الاخبار المجوز و المانعة و الجمع بینهما] ---- ۱۰۸
[فی ان محل النزاع فی جواز القران و عدمه فی موارد ثلاثة] ---- ۱۱۰
الموضع السابع [عدم جواز قراءة شیء فی الفرائض من سور العزائم] ---- ۱۱۱
اشارة ---- ۱۱۱
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ---- ۱۱۱
[فی ذکر الروایات المذکورة علی عدم الجواز] ---- ۱۱۳
اشارة ---- ۱۱۳
[فی الاحتمالات فی الروایة/ الاول] ---- ۱۱۴
[فی الاحتمال الثانی و الثالث و الرابع] ---- ۱۱۴
الاحتمال الخامس: ---- ۱۱۵
[فی ذکر مقدّمات ثلاث فی الاحتمال الثالث و الرابع و الخامس] ---- ۱۱۵
الاحتمال السادس: ---- ۱۱۶
[فی ذکر وجوه أربعة فی الباب] ---- ۱۱۷
اشارة ---- ۱۱۷
[فی ذکر الامور فی الوجه الرابع] ---- ۱۱۸
اشارة ---- ۱۱۸
الامر الأوّل: ---- ۱۱۸
[فی ذکر الامر الثانی و الثالث] ---- ۱۱۹
[فی کون روایة زرارة دالّة علی وجه المانعیّة] ---- ۱۲۰
[فی ذکر مسئلة فی الباب] ---- ۱۲۰
اشارة ---- ۱۲۰
[فی ذکر الاقوال الاربعة فی المسألة] ---- ۱۲۰

اشارة ----- ۱۲۰
[فی ذکر وجه القول الاول و الثانی] ----- ۱۲۱
[فی ذکر وجه القول الثالث و ردّه] ----- ۱۲۱
[فی ذکر وجه القول الرابع] ----- ۱۲۲
الموضع الثامن: ----- ۱۲۳
اشارة ----- ۱۲۳
[فی نقل کلام المحقّق الهمدانی ره و رده] ----- ۱۲۴
الوجه الثانی: ----- ۱۲۴
الوجه الثالث: ----- ۱۲۵
اشارة ----- ۱۲۵
[فی نقل کلام الشیخ الانصاری] ----- ۱۲۵
اشارة ----- ۱۲۵
[فی ردّ کلام الشیخ الانصاری] ----- ۱۲۶
الموضع التاسع: هل یجوز العدول من سورة إلی سورة اخری ----- ۱۲۶
اشارة ----- ۱۲۶
[فی ذکر المقامات الاربعة فی المورد] ----- ۱۲۶
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۱۲۷
[الکلام فی مقامات أربعة] ----- ۱۲۹
[الاول و الثانی] ----- ۱۲۹
[المقام الثالث و الرابع] ----- ۱۳۰
[فی ذکر بعض الفروع] ----- ۱۳۰
اشارة ----- ۱۳۰
[الاول و الثانی] ----- ۱۳۱
الفرع الثالث: ----- ۱۳۱

الفرع الرابع: ----- ۱۳۱
[فی الکلام فی ما یقتضیه الاصل فی المسألة] ----- ۱۳۲
اشارة ----- ۱۳۲
[فی ذکر الامرین فی المسألة] ----- ۱۳۳
[الکلام فی اتیان السورة] ----- ۱۳۳
الموضع العاشر: ----- ۱۳۵
اشارة ----- ۱۳۵
[فی الروایات الواردة فی المسألة] ----- ۱۳۵
[فی ذکر القول المشهور عند القدماء] ----- ۱۳۷
[فی ذکر قول الفقهاء فی الفصل بالبسملة و عدم الفصل] ----- ۱۳۸
الموضع الحادی عشر: ----- ۱۳۹
اشارة ----- ۱۳۹
[فی ذکر الروایات المربوطة بالباب] ----- ۱۴۰
[فی ذکر الفتاوی] ----- ۱۴۱
[فی ذکر الوجوه فی ما نحن فیه] ----- ۱۴۲
اشارة ----- ۱۴۲
الوجه الأوّل: ----- ۱۴۲
[فی ذکر الوجه الثانی و الثالث] ----- ۱۴۲
[فی ذکر بعض الفروع فی المسألة] ----- ۱۴۳
اشارة ----- ۱۴۳
الفرع الأوّل: ----- ۱۴۳
اشارة ----- ۱۴۳
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۱۴۳
[فی ذکر کلمات الفقهاء فی مفهوم الجهر و الاخفات] ----- ۱۴۵

[فی ذکر نکتة لطیفة فی الباب] ----- ۱۴۶
[فی ذکر المقامات فی المورد] ----- ۱۴۶
اشارة ----- ۱۴۶
المقام الأوّل: ----- ۱۴۶
المقام الثانی: ----- ۱۴۷
المقام الثالث: ----- ۱۴۸
الفرع الثانی [فی صلاة الجمعة و صلاة الظهر من یوم الجمعة] ----- ۱۴۸
اشارة ----- ۱۴۸
[فی وجوب الجهر بالقراءة فی صلاة الجمعة] ----- ۱۴۹
[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب] ----- ۱۴۹
[فی ذکر کلام المحقّق الهمدانی ره و ردّه] ----- ۱۵۱
[فی الجمع بین الروایات] ----- ۱۵۱
الفرع الثالث: لا إشکال فی عدم وجوب الجهر علی النساء ----- ۱۵۲
اشارة ----- ۱۵۲
[العمدة فی عدم وجوب الجهر علی النساء] ----- ۱۵۲
الفرع الرابع: لو جهر فی موضع الاخفات أو اخفی فی موضع الجهر ----- ۱۵۳
اشارة ----- ۱۵۳
[فی ذکر مقامات فی المسألة] ----- ۱۵۳
اشارة ----- ۱۵۳
المقام الأوّل: ----- ۱۵۳
المقام الثانی: ----- ۱۵۷
المقام الثالث: ----- ۱۶۰
المقام الرابع: ----- ۱۷۴
الموضع الثانی عشر: هل الموالاة فی القراءة شرط فی صحتها أم لا؟ ----- ۱۸۰

اشارة ----- ۱۸۰

[لا یکون فعل النّبی ص دالا علی لزوم الموالاة] ----- ۱۸۰

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۱۸۱

تبیان الصلاة المجلد ۵

اشارة

نام کتاب: تبیان الصلاة

موضوع: فقه استدلالی

نویسنده: بروجردی، آقا حسین طباطبایی

تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۸۰ ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۸

ناشر: گنج عرفان للطباعة و النشر

تاریخ نشر: ۱۴۲۶ ه ق

نوبت چاپ: اول

مکان چاپ: قم- ایران

شابک:- ۵۱- ۹۳۳۶۲- ۹۶۴

مقرر: گلپایگانی، علی صافی

تاریخ وفات مقرر: ۱۴۳۰ ه ق

[المقصد الثانی]

فصل فی أفعال الصّلاة

اشارة

و هی امور:

الأوّل: من افعال الصّلاة النیة

اشارة

و الکلام فیها یقع فی مواضع:

الموضع الاول:

اشارة

لا يخفى عليك أنّهم يعدون أوّل أفعال الصّلاة النية، و كما يظهر من عبائر بعضهم يريدون رضوان اللّه عليهم بالنية الإرادة، و يستدلون على اعتبارها فيها بقوله (لا عمل إلّا بالنية) و لكن من الواضح عدم لزوم التمسك على اعتبارها فيها بهذه الرواية و نظائرها، لعدم كون بيان اعتبارها لازما على الشرع، لأنّه بعد ما يحكم العقل بأنّ كل عنوان من العناوين لا يتحقّق فى الخارج إلّا مع القصد، و تكون الصّلاة من العناوين القصدية، فلا بدّ من تحققها فى الخارج من القصد حين إتيانها، و إلّا لا يتحقّق فى الخارج فعلى هذا يكون حكم الشرع فى مثل هذه الموارد من قبيل توضيح الواضحات.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸

و على هذا نقول: بأنّ الكلام فى القصد و اعتباره غير الكلام فى اعتبار قصد التقرب، فنحن فعلا نكون فى مقام بيان اعتبار أصل القصد، بمعنى: أنّ العناوين القصدية و منها الصّلاة لا تتحقق إلّا بالقصد، و أمّا كون صدور الفعل عن المكلف بعنوان قصد التقرب بمعنى: أن يصدر الفعل مع كونه واجدا للقصد، بعنوان التقريب فهو مطلب آخر يأتى الكلام فيه إنشاء اللّه.

[فى ان العناوين القصدية لا تتحقّق فى الخارج الّا بالقصد]

فبعد كون كل فعل من الأفعال الّتى من العناوين القصدية لا إشكال فى احتياج تحققه فى الخارج إلى القصد، و السر فى ذلك هو ما قلنا غير مرة و نقول لمزيد التوضيح و الفائدة: بأنّه بعد كون بعض الأفعال الواقعة فى الخارج قابلا للانطباق على عنوانين أو عناوين مختلفة و أراد الشخص تحقق عنوان خاص و ايجاده فى الخارج فلا بد من أن يقصد هذا العنوان، لأنّه مع كون العنوان عنوانا قصديا، فلا يتحقّق فى الخارج إلّا بالقصد، مثلا ترى بأنّ القيام فعل من الأفعال قابل للانطباق على عنوان التعظيم، و قابل لصيرورته منطبق عنوان التحقير و مصداقه، فإذا أراد الشخص عنوان التعظيم بالقيام فلا بدّ من أن يقصد بقيامه التعظيم لأنّ القيام يصير مصداقا للتعظيم إذا قصد القائم به التعظيم، و يصير مصداقا للتحقير إذا قصد القائم به عنوان التحقير و الاستهزاء مثلا.

فعلى هذا لا بدّ فى صيرورة الفعل معنونا بأحد العناوين القصدية و مصداقه و منطبقه من القصد، و هذا واضح.

و لا فرق فى ما قلنا بين كون العنوان القصدى من التعبديات أو من التوصليات، لأنّه فى كليهما لا يتحقّق العنوان القصدى إلّا بالقصد، و فى التوصليات و إن لم يتوقف حصولها فى الخارج بقصد التقرب، و لكن كما قلنا ليس كلامنا فعلا فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹

قصد التقرب بل فى نفس القصد.

[لا فرق بين العبادات و المعاملات فى الاحتياج الى القصد]

كما أنّه لا فرق فى ما قلنا بين العبادات و المعاملات، لأنّه فى المعاملات يكون الأمر هكذا، فحيث يكون تحقق اعتبار البيع، أو الصلح، أو النكاح، أو غيرها موقوفا إلى القصد إلى وقوعها، و لهذا لا اعتبار بنفس (بعت) أو (صالحت) أو (أنكحت) مجردا عن القصد بحصول مضمونها فى الخارج بهذه الالفاظ، لأنّها من الاعتبارات المتوقفة على القصد و من جملة العناوين القصدية، ففى تحقق كل عنوان يكون من العناوين القصدية يكون الاحتياج إلى القصد، و لا يصير الفعل الخارجى منطبق عنوان من العناوين القصدية إلّا مع قصد هذا العنوان.

فالميزان الكلى هو ملاحظة المعنونات، ففى كل جهة يكون المعنون تعنونه بعنوان الكذائى موقوفا إلى القصد، فمن الواضح عدم تحققه إلّا معه و تكون من هذا القبيل الصّلاة، و من هذا القبيل الصوم، فإنّهما من العناوين الّتى لا يتحقّق إلّا بالقصد، و قوله (لا صيام

لمن لا يثبت الصيام من الليل) إشارة إلى هذا، يعنى: لا يتحقق الصيام ممّن لا يقصد الصيام من الليل، و من هذا القبيل وفاء الدين فإنّ كانت ذمة أحد مشغولا مثلا بعشرين درهما، فما لم يقصد حين التسليم كون ذلك وفاء لدينه لا يكون وفاء لدين، لقابلية كون إعطاء عشرين دينار وفاء الدين، و قابل لأن يكون معنون أمر آخر، و كذلك لو نذر صوم يوم لجهة، و صوم يوم لجهة اخرى فبمجرد صوم يوم لا يعمل بنذره، لقابلية كون صوم هذا اليوم مصداقا لكلا العنوانين فحيث لم يقصد عنوان صوم المنذور إليه فلا يتحقّق فى الخارج هذا العنوان بصرف صوم يوم أو يومين.

و على كل حال كلّ عنوان قصدى لا يتحقّق فى الخارج إلّا مع القصد بهذا

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰

العنوان، فهذا المطلب الّذى أوردناه فى المقام ليس منحصرا بباب الصّلاة، بل لا ينحصر فى باب العبادات، بل يجرى فى التوصليات أيضا.

إذا عرفت ذلك فاعلم بأنّه كما قلنا من جملة العناوين القصدية الصّلاة، فإنّ صرف وقوع القيام و الذكر و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء و الشرائط لا يصير منطبق عنوان الصّلاة إلّا بالقصد، و لا يعنون هذه الأفعال و الأقوال بالصلاتية إلّا مع القصد بهذا العنوان، لأنّ الصّلاة من العناوين الاعتبارية الّتى لا تحقق فى الخارج إلّا مع القصد.

[فى ان جنس الصّلاة من العناوين القصدية]

فجنس الصّلاة من العناوين القصدية و كذلك بعض أنواع الصّلاة أيضا من جملة العناوين القصدية فلا تقع هذه الانواع إلّا مع القصد بها، و من جملة هذه الأنواع الظهرية و العصرية و المغربية و العشائية و الفجرية، لأنّ هذه العناوين ممّا لا تتحقق فى الخارج إلّا بالقصد و ليست من الامور الّتى تتحقق فى الخارج على أىّ وجه اتفق بحيث لو لم يقصد أحد هذه العناوين يصير ما صلّى أوّلا ظهرا، ثمّ العصر، ثمّ المغرب ثمّ العشاء، ثمّ الفجر.

و الشاهد ما ترى فى بعض الروايات الواردة فى باب العدول من العصر إلى الظهر إذا وقع العصر قبله غفلة، فإنّ كان عنوان الظهرية و أخواتها غير محتاج فى التحقق إلى القصد، فلم يكن احتياج إلى العدول من العصر إلى الظهر، بل ما وقع أوّلا وقع ظهرا بنفسه، فهذا دليل على كونها من العناوين القصدية (و لا تقل: بأنّ قصد العصرية مانع من صيرورة ما وقع ظهرا إلّا إذا قصد العدول بنيته من العصر إلى الظهر و إلّا نلتزم بوقوعه ظهرا و لو لم يقصد العدول.

لأنّا نقول: إن لم يكن عنوان الظهرية و العصرية عنوانا قصديا فبقصد الخلاف

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱

لا ينقلب عما هى عليهما، بل لا بد من وقوع أوّل صلاة يصلّيها بعد الزوال ظهرا، لأنّه بعد كون مجرد أربع ركعات يكون منطبق عنوان الظهر بلا دخل قصد عنوان الظهرية، فلا بدّ من كون أربع ركعات صلّيها المكلف أوّلا منطبق الظهر و إن قصد الخلاف).

[فى ان من العناوين القصدية الفريضة و النفلية]

و كذلك من جملة الخصوصيات المحتاجة تحققها بالقصد هى خصوصية النفلية و الفرضية، و اعلم أنّ النفلية تارة تستفاد من نحوة تعلق الأمر بأن يكون الأمر المتعلق بها استحبابيا، و من أجل هذا نكشف النفلية و تارة يكشف كون صلاة نفلا قبل تعلق الأمر، فإنّ أشكل فى كون القسم الأوّل من العناوين القصدية فلا وجه للإشكال فى القسم الثانى فى كونه من العناوين القصدية مثل نافلة الصبح،

فعلی هـذا بعد کون نافلة الصبح، و فریضة الصبح مطلوبتین فی ما بین طلوع الفجر و طلوع الشمس مثلا، فلا بدّ فی مقام الاتیان بکل منهما من قصد عنوانه أعنی: عنوان النفل و الفرض.

و الشاهد علی کون خصوصیة النفل و الفرض فی نافلة الصبح و فریضته، من الخصوصیات المتوقفة إیجادها إلی القصد، هو أنّه إن لم یکونا من العناوین القصدیة، بل تتحققان بلا قصد، فبعد کون المصلحة فی أحدهما غیر ملزمة علی الفرض لکونها نفلا، و فی الآخر ملزمة لکونها فرضا، فإنّ أتی المکلف برکعتین بعد طلوع الفجر، فلا بد من کونه فریضة و صیرورته منطبق عنوان الفرض، لأنّه بعد عدم کون لون خاص فی الفرضیة و غیر معتبر فیه القصد، و فرض کون مطلوب المولی رکعتین ذی مصلحة ملزمة و رکعتین غیر ملزمة، و علی الفرض اتی المکلف برکعتین، فلا بدّ من کون رکعتین منطبق الفریضة و صیرورتهما مصداق الطبیعة الّتی مطلوبة بالطلب

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲

الالزامی، لأنّه بناء علی هذا لم یکن المطلوب الالزامی إلّا رکعتین بلا قصد إلی عنوانه، و الحال أنّه لا یمکن الالتزام بذلک، بل لا بد من إتیان فریضة الصبح مع القصد.

[فی انّ خصوصیّة الادائیة و القضائیة من العناوین القصدیة]

و من جملة الخصوصیات الّتی تحتاج إلی القصد هی خصوصیة الأدائیة و القضائیة، لأنّ صلاة القضاء نوع من الصّلاة و الأداء نوع آخر، و لا تصیر صلاة المأتی بها فی الخارج منطبق أحدهما بالقصد.

و بعبارة اخری الصّلاة الواقعة فی الوقت نوع من الصّلاة و الصّلاة، الواقعة فی خارج الوقت نوع آخر، فإذا أراد الشخص أن یأتی بما یعنون بعنوان الأداء أو القضاء، فلا بدّ من أن یقصد أیّ منهما أراد إتیانها.

إن قلت: إنّا نری بأنّه إن کان علی ذمة الشخص صلاة أدائیة فقط مثلا صلاة الظهر، و صلاة ظهر قضائیة فقط مثلا، فإنّ أتی بهما بقصد الظهر فقط، بدون قصد الأداء فی أحدهما و القضاء فی الآخر، تقع ما وقعت الظهر الأدائی و الظهر القضائی، و الحال أنّه علی ما قلت لا بد فی وقوعهما مصداق الظهر الأدائی و القضائی من قصد الأدائیة فی أحدهما، و القضائیة فی الآخر.

نقول: إن صحّ فی المورد الّذی فرضت، فهو من باب الانطباق القهری، بل یمکن أن یقال: بأنّ فی مثل ما فرضت یکون القصد بالعنوانین فی مقام الاتیان مرتکزا فی ذهنه، لأنّه قصد الظهر المطلوب منه فعلا و یکون قصد الظهر عنوانا مشیرا إلی أحد العنوانین.

فظهر لک ممّا مرّ أنّ أصل جنس الصّلاة من العناوین الّتی یکون تحققها فی الخارج محتاجا إلی القصد، کما أنّ کل نوع من أنواعها أیضا بعنوان کون الخارج

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳

منطبق أحد أنواعه فی قبال سایر الأنواع یکون محتاجا إلی القصد، و أمّا إذا کانا فردین من نوع واحد من الصّلاة، فلا تکون خصوصیة الفردیة موقوفة علی القصد مثلا صلاة الظهر نوع من الصّلاة، و لهذا النوع أفراد فلا یحتاج فی صیرورة أربع رکعات مصداقا للظهر، بعد قصد الظهریة و الأدائیة، إلی القصد إلی فرد من أفراده،

[فی ان القصر و الاتمام لیسا من الخصوصیات النوعیة]

فعلی هذا نقول: لیس القصر و الاتمام من جملة الخصوصیات المتوقفة حصولهما فی الخارج علی القصد، لأنّهما لیسا من

الخصوصيات النوعية، بل هما فردان من نوع واحد، لأنّ صلاة الظهر و العصر و العشاء لها فردان، فرد لا بد من إتيانه أربع ركعات و فرد لا بد من إتيانه ركعتين، فإذا أتى المكلف بالظهر، و قصد الظهر، و كون هذا الظهر الظهر الأدائى، فإنّ أتمها على ركعتين تعدّ هذه صلاة قصرية، و أن سلّم على أربع ركعات تعدّ إتمامية بدون احتياج فى ذلك إلى تعلق قصد بأحدهما.

فلهذا فى مواضع التخيير لو قصد الظهر فقط و لم يقصد إتيانها ركعتين أو أربع ركعات، فإذا فرغ من التشهّد الأوّل و بنى على أن يسلّم تصح صلاته و إن لم يقصد القصر، و كذلك لو أتى بأربع ركعات فأتمّ صلاته صحت صلاته و إن لم يقصد الاتمام.

[الحقّ عدم اعتبار قصد الامامة فى صيرورته صحيحة]

هذا كله فى خصوصية القصر و الاتمام، أمّا الكلام فى الجماعة و الفرادى، فأعلم أنّه على ما اخترنا ليست خصوصية كون الصّلاة فرادى من العناوين القصدية، فمن يصلّى صلاته فردى تكون صلاته فرادى و إن لم يلتفت بكونها فرادى، و أمّا الجماعة فهل تكون محتاجة إلى القصد بحيث لو لم يقصد الجماعة تكون صلاته باطلة أم لا؟

الحق التفصيل بين الامام و المأموم، أمّا الامام فالحق عدم اعتبار قصد الامامة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴

فى صيرورة صلاته صحيحة و لا فى ترتب آثار الجماعة على صلاته، لأنّه يكفى فى ترتب الثواب صرف علمه بأنّه يقتدى به و إن لم يقصد ذلك، و على كل حال ليست صحة صلاته موقوفة على قصد الامامة مسلما خلافا لأبى حنيفة حيث قال: بدخالة قصد الامامة فى صحة صلاة الإمام.

و أمّا المأموم فصيرورة صلاته جماعة محتاجة إلى قصد الاقتداء، لأنّ الجماعة و الفرادى و ان كانتا فردين من نوع واحد، لأنّ طبيعة الصّلاة لها فردان: الجماعة و الفرادى، و أنّ الفرادى لا تحتاج إلى القصد، و لكن حيث تكون للجماعة خصوصية زائدة، فصيرورة الصّلاة متخصصة بتلك الخصوصية تحتاج إلى القصد، فإن قصد المصلّى، الجماعة تصير صلاته جماعة، و لكن الفرادى غير محتاجة إلى القصد، بل يكفى فى تحققها صرف القصد إلى نوع الصّلاة، فبمجرد عدم قصد الجماعة تصير فرادى، لكن لو لم يقصد المأموم الجماعة و أخلّ بوظائف الفرادى، فلا تصح صلاته و أمّا لو أتى بوظائف الفرادى فصلاته صحيحة و لو لم يقصد الفرادى، لعدم احتياج هذا الحيث إلى القصد.

[فى جواز نقل النيّة من الجماعة الى الفرادى]

اشارة

إذا بلغ الأمر إلى هذا المقام نعطف عنان الكلام إلى جهة تكون مورد البحث و الكلام، و هى ما قالوا: إنّه هل يصح العدول من الجماعة إلى الفرادى أم لا؟

و كذلك هل يصحّ العدول من الفرادى إلى الجماعة أم لا؟

أما الكلام فى الأوّل- أعنى: فى جواز العدول من الجماعة إلى الفرادى و عدمه- فنقول: إنا إذا تتبعنا فى كلمات القدماء رضوان اللّه عليهم لم نر تعرضا لهذه المسألة بنحو الاطلاق، و ما يوجد فى كلماتهم هو التعرض لخصوص بعض الموارد المنصوصة مثل تسليم المأموم قبل الامام، أو استخلاف بعض المأمومين، أو الامام

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵

بعضا آخر فی صورة حدوث حدث للامام، و أمّا جواز نقل النیة من الجماعة إلی الفرادی فلا تعرض له فی کلماتهم إلی ما قبل الشّیخ رحمه اللّه.

نعم أوّل من یری تعرض للمسألة الشیخ رحمه اللّه «۱» فی الخلاف و المبسوط، فقال فی الخلاف: بجواز ذلک للأصل، و مراده من الأصل هو أصالة الاباحة، و قال فی موضع من المبسوط: بالجواز فی خصوص صورة العذر «۲» ثمّ بعد الشّیخ رحمه اللّه یری التعرض للمسألة من المحقق رحمه اللّه و العلّامة رحمه اللّه و غیرهما، و الغرض من ذکر ذلک هو أنّه لا وجه للاستدلال بالاجماع فی هذه المسألة، و لا یمکن التعویل بکلام الشّیخ رحمه اللّه فی الخلاف فی مقام الاستدلال علی الجواز بالاجماع و أخبارهم، و الالتزام بالجواز، بأن یقال:

إنّ قول الشّیخ رحمه اللّه شاهد علی وجود نصّ فی المسألة، لأنّه بعد ما قال الشّیخ رحمه اللّه فی الخلاف (دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم) قال: بأنّا ذکرنا أخباره فی کتابنا الکبیر، یعنی: به التهذیب، و إذا راجعنا الکتاب لم نجد فیه روایة تدلّ علی جواز نقل النیة من الجماعة إلی الفرادی إلّا بعض الروایات الواردة فی باب الاستخلاف إذا عرض للامام عارض، فإن فهمنا من هذه الأخبار هذا الحکم فهو، و إلّا فلا، فلیس فی البین احتمال وجود نصّ آخر وصل بید الشّیخ رحمه اللّه و لم یصل إلینا، فلا یعوّل بکلامه، فعلی هذا لا مجال لدعوی الاجماع فی المسألة.

إذا عرفت ذلک فهل نقول: بجواز نقل النیة من الجماعة إلی الفرادی کما قال به بعض، أو نقول بعدمه کما قال به بعض، أو نقول: بالجواز فی صورة وجود العذر و عدمه مع عدم العذر کما قال به بعض (أو نقول: بالجواز إذا لم یکن من قصد المأموم

---

(۱) الخلاف، ج ۱، ص ۵۵۲.

(۲) المبسوط، ج ۱، ص ۱۵۷.

الانفراد من أوّل الشروع فی الصّلاة، و بعدم الجواز إذا کان قاصدا لذلک من أوّل الشروع کما قال به بعض).

[فی ذکر وجوه جواز هذا المورد]

أمّا القائلین بالجواز فذکروا وجوها:

الوجه الأوّل: و هو ما یظهر من کلام الشّیخ رحمه اللّه، الأصل و المراد به أصالة الاباحة، بمعنی إباحة نقل النیة من الجماعة إلی الفرادی (و المراد إن کان الاباحة التکلیفیة فمراده مشروعیة ذلک و عدم حرمته، و إن کان الاباحة الوضعیة فمعناها عدم شرطیة کون الصّلاة جماعة من أوّلها إلی آخرها).

الوجه الثانی: و هو ما استدل به المحقق فی المعتبر «۱» هو أنّ الجماعة تجب ابتداء فلا تجب استدامة لعدم وجوبها بالشروع.

الوجه الثالث: أنّ بالاقتداء استدرک المأموم فضیلة الجماعة، فنیة الفرادی یذهب من یده هذه الفضیلة فقط، لا أنّها تبطل صلاته (و یمکن أن یکون وجه ذلک هو أنّ الجماعة وصف لمصداق الصّلاة غیر مقوم لماهیة الصّلاة، و لذا لیست معتبرة فیها فإبطالها بعدم استدامة نیتها لا یوجب إبطال أصل الصّلاة).

الوجه الرابع: استصحاب جواز الانفراد، فکما کان من الجائز أن یصلّی فرادی قبل الشروع فی الصّلاة و قبل نیته الجماعة، کذلک یجوز له بعد ذلک.

الوجه الخامس: التمسک ببعض الموارد الخاصّة الواردة فی الروایات من جواز نقل الشخص نیته من الجماعة إلی الفرادی مثل بعض الروایات الواردة فی

(۱)- معتبر، ج ۲، ص ۴۴۸.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷

جواز التسلیم قبل الامام، و مثل بعض ما ورد فی باب الاستخلاف، و مثل ما ورد «۱» فی صلاة ذات الرقاع، و روایة «۲» معاذ ذکرهما فی التذکرة وردت فی طرق العامّة.

[فی ذکر وجوه عدم جواز هذا المورد]

و یظهر من کلمات القائلین بعدم جواز ذلک وجوه:

أحدها: أنّه إذا دخل فی الصّلاة و نوی الجماعة، ففی الاثناء لا یؤثر قصد الانفراد.

ثانیها: أنّ بقاء نیة الاقتداء واجب بالوجوب التکلیفی، فإذا کان ذلک واجبا فیحرم قصد الانفراد (لأنّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده) أو یقال: بأنّ قصد الفرادی حرام بالحرمة التکلیفیة، فإذا کان حراما فبقیة الصّلاة الّتی یأتی بها بقصد الانفراد یصیر محرّما، لأنّ النهی فی العبادة یقتضی الفساد.

ثالثها: دعوی حرمة الوضعیة بمعنی عدم مشروعیة صلاة تکون بعضها جماعة و بعضها فرادی.

رابعها: أنّ الاخلال بوظیفة الفرادی من قبیل ترک القراءة أو زیادة الرکوع أو السجود لا یجوز إلّا مع کون الصّلاة بتمامها جماعة.

إذا عرفت استدلالات الطرفین یظهر لک أنّ کل دلیل من الأدلّة المجوزین ناظر إلی دلیل من أدلّة المانعین، فالاستدلال بأصالة الاباحة مثلا یکون فی قبال دعوی الوجوب التکلیفی فی الاقتداء، أو کون قصد الفرادی حراما تکلیفا، و ما فی

(۱)- صحیح بخاری، ج ۵، ص ۶۳، ح ۴۱۲۹.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۶۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸

الجواهر «۱» من وجود صلاة ملفقة من الجماعة و الفرادی کما فی اقتداء الحاضر بالمسافر، و غیر ذلک من الاستخلاف و غیره، ناظر إلی رد ما ادعی النراقی «۲» من عدم مشروعیة ذلک.

[فی ان ادلّة القائلین بعدم الجواز لیس بسدید]

و کیف کان فاعلم أنّ الوجوه الّتی ذکر لعدم الجواز فالأوّل منها لیس بوجیه، لأنّ ما قیل من أن قصد الانفراد لا یؤثر إن کان المراد أنّ بعد قصد الانفراد أیضا تکون الصّلاة جماعة و إن قصد الشخص الفرادی، فهو فاسد، لأنّ قصد الجماعة معتبر فی جمیع حالات الصّلاة، و لا یکتفی بمجرد القصد فی أوّل الصّلاة إن لم تبق استدامة الحکمیة للزوم بقاء النیة إلی آخر العمل و إن کان غرضه أنّ قصد الانفراد غیر مؤثر فی بطلان صلاة الجماعة، فهو یتم إن لم نقل بمشروعیة الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی، و یأتی الکلام فی ذلک إنشاء اللّه.

و أمّا الوجه الثانی فکذلک لا وجه له لعدم دلیل علی حرمة قصد الفرادی حرمة تکلیفة و وجوب بقاء نیة الجماعة، لعدم دلیل علیه إلّا حرمة التشریع، و هی متفرعة علی إثبات عدم المشروعیة.

و کذا الوجه الرابع لا یصلح للاستدلال به علی الجواز إلا إذا ثبت عدم مشروعیة الصّلاة المرکبة من الجماعة و الفرادی، و إلّا إن ثبت ذلک، فیقال: بأنّ الاخلال بوظیفة المنفرد جائز فی المقدار الّذی تکون الصّلاة جماعة، و لا وجه لدعوی أنّ القدر المتیقن من اغتفار

الاخلال بوظیفة الفرادی، هو فی صلاة تقع کلها جماعة، لأنّ ذلک فرع عدم مشروعیة الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی.

---

(۱)- جواهر، ج ۱۴، ص ۲۶.

(۲)- مستند، ج ۸، ص ۱۶۳.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹

فلا یبقی من الوجوه إلّا الوجه الثالث، و هو أنّ الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی بمعنی کون بعضها جماعة و بعضها فرادی، و بعبارة اخری نقل نیة الجماعة إلی الفرادی یکون غیر مشروع بمعنی فساد تلک الصّلاة، فلا بدّ من أن نتکلم فی أنّ تلک الصّلاة هل هی مشروعة أم لا؟

و ما یأتی بالنظر هو أنّه إن قلنا: بأنّ الجماعة وصف للصّلاة لا وصف کل جزء جزء من أجزائها، فلا إشکال فی عدم المشروعیة، لعدم کون الصّلاة جماعة لوقوع بعضها فی غیر الجماعة، و إن قلنا: بأنّ الجماعة وصف لأبعاض الصّلاة بمعنی کونها وصفا لکلّ جزء جزء من أجزائها، فکل جزء یقبل لأنّ یصیر جماعة و قابل لأنّ یصیر فرادی، فإنّ قصد مثلا بالتکبیر و القراءة الجماعة فتصیر الصّلاة فی هذا المقدار جماعة و یصل الشخص بهذا المقدار بثواب الجماعة، و إن قصد بعد ذلک الفرادی فأتی برکوعها و سجودها بغیر نیة الجماعة، فصلاته مرکبة من الجماعة و الفرادی باعتبار وقوع بعضها بینة الجماعة، و بعضها بغیر هذه النیة، فإنّ کان الأمر کذلک، فلا بدّ من أن یقال: بمشروعیة ذلک، غایة الأمر کما قلنا فی کل جزء یأتی بنیة الجماعة یترتب ثواب الجماعة فقط، و فی غیره لا یترتب ثوابها.

[فی ان الجماعة وصف للصّلاة لا للاجزاء]

فالکلام لا بدّ من أن یقع أوّلا فی أنّ الجماعة وصف للصّلاة، أو للاجزاء، و ثانیا فی أنّه لو شککنا فی کونها وصفا لأیّ منهما، فما هو مقتضی الأصل فی مورد الشک.

أمّا الکلام فی الجهة الاولی فنقول: لا یبعد دعوی کون الجماعة وصفا للصّلاة، کما یظهر من بعض الروایات الواردة فی الباب المستفاد منه أنّ ثواب صلاة الجماعة کذا و کذا، فهذا شاهد علی أنّ الجماعة وصف للصّلاة للاجزاء، فإذا کان کذلک من

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰

الالتزام بمشروعیة صلاة تکون کلها جماعة فقط لعدم مشروعیة نحو آخر (و لو شک فی کون الجماعة وصفا للأجزاء، أو للصّلاة، فیشک فی مشروعیة الصّلاة الملفقة، و الأصل عدم مشروعیتها).

و أمّا ما تری فی کلماتهم من التمسک بموارد جوّز فیها نقل نیة الجماعة إلی الفرادی، مثل اقتداء الحاضر بالمسافر، فإنّ الامام المسافر بعد ما یتمّ علی رکعتین فتصیر صلاة المأموم الحاضر بالنسبة إلی الرکعتین الباقیتین فرادی، و الحال أنّه لا إشکال فی صحة ذلک، و مثل مورد الاستخلاف، فإذا عرض للامام عارض لا یمکن معه إتمام الصّلاة، فیستخلف الامام أو بعض المأمومین شخصا، و یتمون ما بقی من صلاتهم به، و هذا منصوص.

فیستفاد من ذلک جواز الصّلاة الملفقة، لأنّ بذهاب إمام الأوّل تصیر صلاة المأمومین فرادی، کما یستفاد ذلک من الروایة ۱ من الباب ۷۲ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل، و هی ما رواها علی بن جعفر أنّه سأل أخاه موسی بن جعفر علیه السّلام عن الامام أحدث فانصرف و لم یقدّم أحدا، ما حال القوم؟ قال: لا صلاة لهم إلّا بامام، فلیقدم بعضهم، فلیتم بهم ما بقی منها و قد تمت صلاتهم) و غیرها.

و مثل ما ورد فی جواز أن یسلّم المأموم قبل الامام فی صورة العذر، و هی ما رواها عبید اللّه الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی الرجل یکون خلف الامام، فیطیل الامام التشهد، قال: یسلّم من خلفه و یمضی فی حاجته إن أحبّ). «۱»

[فی ذکر مورد صیرورة الجماعة فرادی]

و لا إشکال فی أنّ المأموم بتقدمه علی الامام فی السّلام تصیر صلاته فرادی.

---

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۱ من ابواب التسلیم من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱

و مثل ما ورد فی کیفیة صلاة الخوف، فارجع بعض أخبار الراجعة إلیها فی الباب ۲ من أبواب صلاة الخوف من الوسائل، یستفاد منه بأنّه مثلا فی المغرب یقتدی طائفة من أهل الحرب بالامام فی الرکعة الاولی، ثمّ فی الرکعة الثانیة یتمّون صلاتهم بأنفسهم، و یصبر الامام فی الرکعة الثانیة حتّی یذهب هذه الطائفة بإزاء العدو، فتأتی طائفة اخری کانوا بإزاء العدو، فیقتدون به و تکونون مع الامام فی رکعتین، ثمّ یجلس الامام و یصبر حتّی یصلون هذه الطائفة الرکعة الباقیة من صلاتهم، فیسلّم علیهم فصلاة الطائفة الاولی فی غیر رکعة الاولی و الطائفة الثانیة فی غیر الرکعتین الأوّلتین من صلاتهم تکون فرادی، فهذا دلیل علی جواز نقل نیّة الجماعة إلی الفرادی.

هذا کلّه موارد توهّم فیها نقل نیة الجماعة إلی الفرادی، فقالوا: بأنّا من صیرورة الجماعة فرادی فی هذه الموارد نکشف جواز الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادی و مشروعیتها.

و لکن نقول: أمّا أوّلا- فی اقتداء الحاضر بالمسافر و الاستخلاف بأنّه کما یظهر من مطاوی کلماتنا، تکون صلاة الجماعة و حقیقة الاقتداء جعل الصّلاة مرتبطة بصلوة الامام و تابعة لها متی یمکن، و بعبارة اخری متی یمکن حفظ الارتباط و جعل صلاته متعلقة و تابعة لصلاة الامام، یجعلها تابعة و مربوطة بها و علی هذا قلنا: بأنّ بعد کون المرتکز من حقیقة الاقتداء هذا، فما دام یکون الامام مشتغلا بالصّلاة و یمکن للمأموم المتابعة یلزم ذلک حتّی تحفظ القدوة، و الّا فلو رفع الید فلا یعد اقتداء.

فعلی هذا نقول: بأنّه فی الموردین بعد کون صلاة الامام رکعتین لکونه مسافرا

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲

فیتم صلاته، فلا یمکن بعده للمأموم حفظ الربط و التبعیة، و فی مورد الاستخلاف مع طروّ عارض للامام لا یمکن للمأموم بقاء القدوة و ارتباط صلاتها بصلاته، فالموردان غیر مربوطین بما نحن فیه، و هو قصد الانفراد مع إمکان أن یجعل تتمة صلاته تابعة و مرتبطة بصلوة الامام و تبقی القدوة و المتابعة.

و أمّا ثانیا فی خصوص روایة المجوزة لتقدیم سلام المأموم علی الامام، و خصوص ما ورد فی صلاة الخوف، کروایة الواردة فی نقل غزوة ذات الرقاع، بأنّه یحتمل عدم صیرورة صلاة المأموم فرادی فیها، بأن یقال: بعد کون حقیقة صلاة الجماعة، و حقیقة الاقتداء جعل صلاة المأموم مرتبطة بصلوة الامام، و لازم ذلک کون صلاة المأموم و الامام فی زمان واحد و فی مکان واحد، و لهذا یعتبر عدم بعد المکانی بینهما، و الشارع جعل لهذا القسم من الصّلاة، أی: صلاة الجماعة، آدابا و شرائط و من جملة شرائطها متابعة المأموم للامام فی الأفعال، بمعنی: أن یأتی بأفعال الصّلاة بعد الإمام و لا یتقدم علیه فی ذلک، و هذا من شرائط الجماعة، فللشارع بحسب ما یری من المصالح أن یعتبر هذا الشرط مطلقا، أو یرفع الید عنه فی بعض الموارد، فلا یکون عدم هذا مضرا فی تحقق الجماعة.

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّ توهّم کون الموردین المذکورین من صغریات الفرادی، لیس إلّا من باب ما یری من حکم الامام علیه السّلام بتقدیم المأموم سلامه علی سلام الامام، و الحال أنّه لا بدّ من إتیانه بعده بناء علی اشتراط تأخر سلامه عن سلام الامام، أو فی

صلاة الخوف جوّز علیه السّلام علی الطائفة الاولی الاتیان برکعتین مقدمتین علی رکعتی الامام، و جوّز انفکاک الطائفة الثانیة عن الامام و إتیانها الرکعة، و الحکم بتقدیم المأموم علی الامام فی الموردین شاهد علی صیرورة صلاتهما فرادی.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳

[لا وجه لکون المورد من باب صیرورة الجماعة فرادی]

و لکن بعد ما قلنا: من أنّ المتابعة من شرائط الجماعة، فیحتمل أن یکون جواز التقدیم من باب الغاء شرطیة المتابعة فی الموردین، و صرف ذلک الاحتمال کاف فی عدم کون صلاة المأموم فرادی فی الموردین، لأنّ منشأ توهّم صیرورتهما فرادی لیس إلا من باب توهّم عدم إمکان کون صلاة المأموم فی الموردین جماعة، و لکن بناء علی ما قلنا یمکن ذلک، فلا وجه للحکم بکون الموردین من صغریات صیرورة الصّلاة فرادی ثمّ التمسک بها للجواز، لقابلیة بقاء القدوة کما قلنا فی المورد الأوّل، و هو تقدیم السلام، غایة الأمر جوّز علی المأموم تقدیمه لدی الضرورة و الحاجة، فهو ما دام مشغولا فی الصّلاة مقتد و فی الجماعة، و إذا سلّم لم یبق مورد لأنّ تکون صلاته جماعة، و کذلک فی المورد الثانی فیمکن کون الطائفة الاولی و کذا الثانیة فی الجماعة و إن قدمتا فی بعض الأفعال علی الامام، لأنّ المتابعة فی الأفعال شرط من شرائط الجماعة، و الشارع رفع الید عن هذا الشرط، فتبقی القدوة و الجماعة.

و الشاهد علی بقاء الجماعة فی صلاة الخوف هو التصریح فی بعض روایاتها بأنّه یسلم علیهم- یعنی: یسلّم الامام علی الطائفة الثانیة، مع انفکاکهم عنه بعد رفع الرأس من السجود من الرکعة الاخیرة من الامام، و إتیانهم برکعة مستقلة، فهم مع ذلک فی الجماعة، و لهذا کما صرح فی الروایة یصبر الإمام و یجلس حتّی یتمون هذه الطائفة صلاتهم، ثمّ یسلّم الامام علیهم، فظهر لک أنّ کون الموردین من صغریات نقل نیة الجماعة إلی الفرادی غیر معلوم أصلا. «۱»

---

(۱) أقول: قال أخی حفظه اللّه به مد ظله: بأنّ بعض الروایات الواردة فی صلاة الخوف مصرحة بصیرورة صلاة الطائفة الاولی و الثانیة فی المقدار الّذی یتخلفون من متابعة الامام

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴

[الحکم بالجواز فی الموارد الثلاثة تعبدی]

و ثالثا بأنّه و لو فرض تجویز الفرادی فی هذه الموارد، و لکن هذا حکم تعبدی فی مورده، فلا وجه للتعدی عنها إلی غیرها.

نعم قد یقال: إنّ دعوی الشّیخ رحمه اللّه أصالة الاباحة مستبعد، مع کون عمل المتشرعة علی خلاف ذلک، فهو یؤید عدم کون وجه ظاهر لعدم الجواز و عدم منع خارجا عند المتشرعة، و إلّا لو کان قصد الانفراد عمل مشکوک مشروعیته، و لم یکن أثر منه عند المتشرعة، فکیف یلتزم الشّیخ رحمه اللّه، و هو رئیس المذهب فی عصره،

فرادی، مثل الروایة ۲ من الباب ۲ من أبواب صلاة الخوف من الوسائل، و هی قوله فیها (فتمت للامام ثلاث رکعات، و للأوّلین رکعتان فی جماعة، و للآخرین واحدة، و کذا فی روایة ۸ من باب المذکور.

فعنون مد ظله الاختلاف الواقع فی صلاة الخوف فی أنّ الامام إذا أتی برکعات صلاته، یجلس و یتشهد و یسلّم و ینصرف، و لا ینتظر حتّی تتمّ الطائفة الثانیة ما بقی من صلاتهم و یصلون فیسلّم علیهم، أو یصبر حتّی تصلون و یسلّم الامام علیهم.

و الأوّل ما ذهب إليه ابو ليلى من العامة، و أمّا قول الثانى فهو على ما ادعى فى الخلاف يكون قول أصحابنا و إجماعهم على ذلك (فارجع الخلاف).

فعلى هذا نقول: إنّ بعض الروايات الواردة فى كيفية صلاة الخوف موافق مع قول الأوّل الظاهر منه صيرورة صلاة المأمومين فى المقدار الّذى لا يتبعون الامام فرادى، و بعضها مع القول الثانى، فارجع الباب الثانى من أبواب صلاة الخوف من الوسائل، فيقع التعارض بين الروايات الدالّة على القول الأوّل و بين الاخر الدالّة على القول الثانى، و حيث لا يمكن الجمع بينهما فى الدلالة، فلا بدّ من الأخذ بما فيه المرجح، و الترجيح مع الطائفة الموافقة مع القول الثانى، لدعوى الشيخ رحمه اللّه الظاهر منها كون الشهرة الفتوائية على طبقها.

فكأنّ نظره الشريف من بيان تلك المسألة المختلفة فيها، هو أنّ بعض الروايات المتوهمة ظهورها فى كون بعض صلاة الطائفتين فرادى لاشتمالها على ما لا يمكن الالتزام به، و هو جواز تسليم الامام قبل أن تصلّى الطائفة الثانية به، لا يعتنى به من هذا الحيث أيضا، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵

بالجواز.

و لكن لا يخفى عليك أنّ ذلك ليس إلا صرف استبعاد، نعم يمكن أن يقال: إنّ قول الشّيخ رحمه اللّه بالجواز شاهد على عدم وجود سيرة من المتشرعة على عدم الجواز، و لا يدلّ على أزيد من هذا، بل يمكن كون المسألة خلافية لا سيرة على أحد طرفيها، فالشيخ رحمه اللّه ذهب إلى أحد طرفى المسألة لعدم وجود ما يوجب عدم الجواز بنظره الشريف فأفتى بالجواز للأصل، فافهم.

إذا عرفت ذلك كله يظهر لك أن الفتوى بالجواز مشكل، و لهذا قلنا بالاحتياط، مع أنّا راجعنا المسألة غير مرة و واقفنا على أطرافها بتمامها.

و قد يستدل لعدم مشروعية قصد الانفراد بالرواية الّتى ذكرناها سابقا عند التكلم فى ذكر موارد يرى فى كلماتهم من التمسك بهذه الموارد. «۱»

وجه الاستدلال هو أنّ على بن جعفر سئل عن موسى بن جعفر عليه السّلام فى مورد أحدث الامام، فانصرف و لم يقدم القوم أحدا ما حال القوم؟ قال: (لا صلاة لهم إلّا بامام) فإنّ كان قصد الانفراد جائزا فصارت صلاة القوم فرادى، فكان المناسب أن يقول عليه السّلام فإنّ صلاتهم صارت فرادى، فإن عملوا بوظائف المنفرد فلا إشكال فى صلاتهم، لا أن يقول (لا صلاة لهم إلّا بامام) فمن هذا البيان نكشف أنّ العدول من الجماعة إلى الفرادى غير جائز، و لهذا قال عليه السّلام (لا صلاة لهم إلّا بامام فليقدم بعضهم فليتم بهم ما بقى منها، و قد تمت صلاتهم).

و لكن يمكن أن يقال: بأنّ غرض السائل كان فهم حال صلاتهم الّتى كانوا

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۶۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶

عليه- أعنى: صلاة جماعتهم، و أنّه كيف يبقون الجماعة، فقال عليه السّلام (لا صلاة لهم إلا بامام) لا أنّه لا صلاة لهم حتّى فرادى، لإمكان كون سؤاله من الصّلاة شرعوها لا طبيعة الصّلاة أعم من فرادى و من الجماعة، فإذا كان كذلك فقال عليه السّلام: بأنّ الصّلاة التى شرعوا فيها جماعة قوامه بالامام، فليقدم بعضهم، فليست الرواية دالّة على منع قصد الانفراد، هذا.

[فى ان جواز نقل نيّة الجماعة الى الفرادى مشكل]

اشارة

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ نقل نية الجماعة إلى الفرادى مشكل إلّا فى كل مورد دلّ دليل على جوازه، لما قلنا أوّلا- من أنّ المستفاد من ظواهر الأخبار كون الجماعة و صفا للصّلاة، لا- لكل جزء جزء، و ثانيا لو فرض وقوع الشّك فى ذلك فنشك فى مشروعية الصّلاة الملفقة من الجماعة و الفرادى، و الأصل عدم مشروعيتها. «۱»

---

(۱) أقول: بعد ذلك قلت به مد ظله: بأنّه بعد ما أمضيت الكلام سابقا و استفدنا من بياناتك الشريفة بأنّ الجماعة و الفرادى طبيعة واحدة، و أنّ الجماعة فى خصوص المأموم محتاج الى القصد، فهل تقول فى مورد نقل نية الجماعة إلى الفرادى ببطلان الجماعة فقط، و لازمه أنّ المكلف لو لم يأت فى المقدار الّذى كان ناويا للجماعة و كان مأموما، بما هو وظيفة المنفرد، و بعبارة اخرى أخلّ فى المقدار من صلاته الّذى من نيته الجماعة بوظيفة المنفرد تبطل صلاته من باب إخلاله بوظيفة المنفرد، أو تقول ببطلان أصل الصّلاة بحيث لو لم يخلّ المأموم بوظيفة المنفرد فى المقدار الّذى كان فى الجماعة و بعده قصد الفرادى، تكون صلاته فاسدة أيضا، قال مد ظله: أمّا من يقول بجواز العدول من الجماعة إلى الفرادى، و بعبارة اخرى بمشروعية صلاة الملفقة من الجماعة و الفرادى، فهو يقول: بأنّه ان نوى الجماعة أحد ثمّ على رأس الركعتين مثلا نوى الانفراد و أتمّ صلاته منفردا، و لم يأت بالقراءة فى الأوّلتين أو فرض بأنّه زاد الركوع، أو السجود فيهما نسيانا، فصلاته صحيحة، أمّا فى الركعتين الاولتين كان فى الجماعة فترك القراءة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷

و يكون هذا الحيث متفرّعا على مسئلة اخرى نتعرض لها إن شاء اللّه، حتّى يظهر حال هذا الحيث من هذه المسألة أيضا، فنقول بعونه تعالى:

[فى ذكر مسئلة فى الباب]

مسئلة: ممّا يبحث عنه فى مسائل صلاة الجماعة هو أنّه بعد ما يرى من دخل بعض الامور وجودا، أو عدما فى الجماعة، كعدم الحائل بين الامام و المأموم فى ما إذا كان المأموم رجلا، و كعدم علوّ الامام عن المأموم فى المكان، و كعدم البعد بينهما، و كشرائط المعتبرة فى الامام من العدالة و غيرها، و كلّ هذه الامور، على ما يظهر من أدلتها، يعتبر فى جانب المأموم بمعنى: أنّ صلاة جماعة المأموم و تحقق القدوة مشروط بوجود بعض الامور و بعدم بعض الآخر، يقع الكلام فى أنّه مع الاخلال بأحد هذه الامور المعتبرة، هل تبطل الجماعة فقط بمعنى: عدم ترتب آثار الجماعة على فاقد الشرط، أو واجد المانع و لكن لا تبطل أصل الصّلاة لو لم يخلّ المأموم بوظائف الفرادى، أو تبطل الصّلاة من رأس؟

و أثره أنّه لو فرض عدم إخلال المأموم بوظيفة الفرادى تبطل الصّلاة أيضا، لاخلال المأموم ببعض ما يعتبر فى صلاة الجماعة.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ بطلان أصل الصّلاة و عدمه على نحوة دخل ما يعتبر فى صلاة الجماعة، فتكون مبنى الاحتمالين فى المسألة فهم ذلك.

فنقول: إنّ ما يعتبر فى صلاة الجماعة يحتمل أن يكون دخيلا وجودا أو عدما

و زيادة الركن غير مضر و اما بعدها عمل بوظيفة المنفرد.

و أمّا نحن نقول: أمّا بطلان الجماعة بناء على عدم الجواز فواضح، و لهذا نقول فى الفرض المتقدم حيث ان المكلف لم يأت بالقراءة و زاد الركن بطلت صلاته، و هذا المقدار لا- إشكال فيه، و أمّا بطلان أصل الصّلاة بحيث يقال فى الفرض، و لو كان المكلف غير

مخلّ بما هو وظيفة المنفرد، و لكن مع ذلك تكون الصّلاة باطلة فهى مختارنا. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸

فى الصّلاة، و بعبارة اخرى بعد كون طبيعة الصّلاة لها فردان فرادى: و جماعة، فصلاة الجماعة لها شرائط و موانع بمعنى: أنّ هذه الشرائط و الموانع دخيل فى أصل الصّلاة، و يحتمل أن تكون دخيلا فى خصوص وصف الجماعة بمعنى: أنّ صلاة الجماعة كصلاة الفرادى غير مشروط بأحد هذه الشرائط، و لكن الجماعة و تحقق القدوة، و ترتب آثار الجماعة على هذه الصّلاة تتوقف على وجود بعض الامور و عدم بعض الآخر.

فإنّ قلنا بالاحتمال الأوّل فلازمه بطلان أصل الصّلاة المنوية جماعة بمجرد الاخلال بأحد الامور المعتبرة فى صلاة الجماعة و لو لم يخلّ المأموم بوظيفة الفرادى.

و إن قلنا بالاحتمال الثانى فأثره بطلان الجماعة و عدم ترتب آثارها إن أخلّ بأحد هذه الامور، و أمّا بطلان أصل الصّلاة فلا وجه له إلّا فى صورة اخلاله بوظيفة المنفرد.

[الكلام فى ما يستظهر من الادلّة]

إذا عرفت ذلك فالكلام يقع أوّلا فى أنّ ما يستظهر من الأدلّة المتعرضة لدخل هذه الامور هل هو الاحتمال الأوّل أو الاحتمال الثانى؟ و ثانيا لو لم يستظهر أحد الاحتمالين من الادلة، فشككنا فى كون دخلها على الأوّل أو على الثانى، فما هو مقتضى القاعدة؟

فنقول بعونه تعالى: أمّا الكلام فى الجهة الاولى، فاعلم أن الرواية ۱ من الباب ۶۲ من أبواب صلاة الجماعة من الوسائل، و هى ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام و فيها قال: و أىّ صفّ كان أهله يصلّون بصلوة الامام، و بينهم و بين الصف الّذى يتقدّمهم ما لا يتخطى، فليس تلك لهم بصلوة.

ما رواها السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام عن أبيه (قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹

رجلين اختلفا فقال: أحدهما كنت إمامك، و قال الآخر: أنا كنت إمامك، فقال:

صلاتهما تامة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت ائتم بك، قال: صلاتهما فاسدة و ليستأنفا). «۱»

ممّا يمكن الاستدلال بهما على كون ما يعتبر فى صلاة الجماعة يعتبر فى أصل الصّلاة، لأنّه عليه السّلام فى الرواية الاولى قال (ليس تلك لهم بصلوة) لأجل الفصل بقدر لا يتخطّى، و فى الثانية فى صورة دعوى كل منهما بأنى ائتم بك و اقتدى بك قال عليه السّلام (صلاتهما فاسدة) لأجل عدم وجود إمام لجماعتهما المنويتان، فقال أصل صلاتهما فاسدة لا الجماعة فقط، فالروايتان تدلّان على اعتبار ما يعتبر فى أصل صلاة الجماعة لا خصوص وصف الجماعة.

و فى الرواية الاولى و ان كان يمكن دعوى قوله عليه السّلام (ليس تلك لهم بصلوة) أى صلاة جماعتهم ليس بصلوة من باب أنّ النظر كان بالصّلاة الّتى كانت منظورهم، و هو صلاة الجماعة، و هذا لا ينافى مع كون أصل صلاتهم صلاة وقعت صحيحة، و لكن فى الرواية الثانية أعنى: رواية السكونى، لا مجال لهذه الدعوى، لأنّ منظورهما ليس الفحص عن حال جماعتهم، فقوله عليه السّلام (صلاتهما فاسدة) تدلّ على بطلان أصل الصّلاة لأجل فقد شرط من شرائط الصّلاة، و لا وجه لبطلان إلّا من باب كون ذلك معتبرا فى أصل الصّلاة، و السكونى و إن كان ضعيفا، و لكن تعرض الفقهاء لخصوص المسألة شاهد على اعتنائهم بهذه الرواية، فعلى هذا نقول توضيحا للمطلب: بأنّ المعصوم عليه السّلام، على ما فى رواية السكونى، قال: صلاتهما فاسدة، فتدلّ الرواية على فساد الصّلاة من باب ترك ما يعتبر فيها، و إلّا لا معنى للحكم بالفساد.

(۱) الرواية ۱ من الباب ۲۹ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰

[فى ذكر الاشكال و الجواب عنه]

إن قلت: بأنّه من الممكن أن يكون فساد صلاتهما من باب تركهما القراءة كما هو الظاهر، أو فعلهما ما ينافى مع وظيفة الفرادى من زيادة ركوع أو سجود، لا من باب عدم وجود الشرط و هو الامام.

نقول: أوّلا ترك الاستفصال دليل على كون فساد صلاتهما مستندا الى عدم وجود الشرط لا إلى غيره، و إلّا لكان اللازم على الامام عليه السّلام أن يفصل بين صورة ترك وظيفة الفرادى، و بين صورة العمل بوظيفته، فمن ترك الاستفصال نكشف عدم كون الحكم بالفساد دائرا مدار العمل بوظيفة الفرادى و عدمه.

و ثانيا لو فرض أنّهما تركا القراءة، و لكن حيث يكون تركهما من باب تخيّل كل واحد منهما بكونه مقتديا، فيكون منشأ تركهما عدم توجههما و غفلتهما من عدم كونهما مأمومين، فلا يبعد اغتفار ترك القراءة فى هذه الصورة و إلحاق هذه الصّلاة بترك القراءة عن سهو (فلا تجب الاعادة بمقتضى لا تعاد) فعلى هذا ليس وجه الحكم بالفساد فى مورد الرواية ترك القراءة، فمنشأ حكمه عليه السّلام على الظاهر، بمقتضى ترك الاستفصال و سياق الخبر، هو فقدان الشرط، و بطلان الصّلاة ليس إلّا من باب كون الشرط شرطا لأصل الصّلاة، لا بخصوص وصف الجماعة، «۱» فتحصل ممّا مرّ كون

---

(۱) أقول كما قلت بحضرته مد ظله، بعد ما يكون الأغلب فى الجماعة ترك القراءة و خصوصا فى مورد الرواية حيث يقتدى كل منهما بالآخر، فالظاهر كون شروعهما فى الصّلاة فى زمان واحد، فهما فى تمام الركعات كانا معا، فمن القريب تركهما القراءة، و مع تركهما القراءة فصلاتهما فاسدة، فيحتمل أن يكون وجه فساد صلاتهما هذا، و أمّا ما أفاده مد ظله من أن ترك القراءة مغتفر فلا يكون الحكم بالفساد مستندا إليه مشكل، لأنّ شمول (لا تعاد) لمثل هذه الصورة التى يكون المكلف عامدا فى الترك، غاية الأمر من باب جهل المركب، مشكل فتأمل، و تحقيق

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۱

دخل الامور المعتبرة فى الجماعة على النحو الأوّل.

و أمّا الجهة الثانية، أعنى: صورة الشّك فى أنّ دخل الامور المعتبرة على النحو الأوّل أو الثانى، فنقول: بأن الأصل عدم دخل هذه الامور فى أصل الصّلاة، فبعد ما قلنا من كون الجماعة و الفرادى فردين من طبيعة واحدة، فلو فقد شرط أو وجد مانع، فإنّ لم يخلّ المأموم بوظيفة الفرادى، فلا مانع من صحة أصل الصّلاة، غاية الأمر عدم كونها جماعة و عدم ترتب آثار الجماعة عليها، و لكن لا تصل النوبة بالأصل لما استظهرنا من كون ما يعتبر دخيلا فى أصل الصّلاة، فمع الاخلال بما هو المعتبر، فالصّلاة فاسدة، فانقدح فساد أصل الصّلاة فى صورة نقل النية من الجماعة إلى الفرادى إلا فى كل مورد دل الدليل بالخصوص على جوازه. «۱»

الكلام فى محلّه.

كما أنّ ما أفاده مد ظله من أنّه إن كان المستند غير ذلك من ترك القراءة أو زيادة الركن لزم الاستفصال، فمن تركه نفهم إطلاق الحكم لصورة إتيانهما بالقراءة و عدمه، و صورة زيادتهما الركن و عدمها.

نقول: إنّه بعد كون الاغلب ترك القراءة، فإنّ اتكى عليه السّلام بهذه الغلبة و لم يسأل فما أخلّ بالفرض، فلا وجه للتمسك بترك الاستفصال، مضافا إلى أنّه لو فرض دلالة الروايتين على ذلك، فغاية الأمر استكشاف كون الفصل و وجود الامام مانعا و شرطا لأصل

الصّلاة، و أمّا استكشاف كون كل الشرائط و الموانع هكذا حتّى يقال فى المسألة المتقدمة: بأنّ اشتراط بقاء نية القدوة أو مانعية قصد عدم القدوة شرط أو مانع لأصل الصّلاة لا لوصف الجماعة، محل إشكال، لإمكان كون نحوة أخذ الشرائط و الموانع مختلفا، فعلى هذا لا يستفاد ممّا مرّ كون دخل الامور المعتبرة فى الجماعة بنحو الاطلاق على النحو الأوّل أو الثانى. (المقرر)

(۱) أقول: قد عرفت عدم إمكان استظهار كون ما يعتبر فيها معتبرا فى أصل الصّلاة، فبعد ذلك تصل النوبة فى صورة الشّك بالأصل، و الأصل كما أفاده مدّ ظلّه يقتضى عدم كون ما يعتبر.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۲

الأمر الثانى [وقوع فعل العبادات بقصد التقرب]

اشارة

: من الامور الّتى يقع التكلم فيها فى النية، هو أنّه بعد ما عرفت من اعتبار القصد و النية فى العناوين القصدية، يعتبر وقوع الفعل بقصد التقرب فى الصّلاة، بل و فى مطلق العبادات، و هذا مسلم، و حيث إنّ القرب المكانى محال بالنسبة إلى اللّه تعالى، فلا يبعد أن يكون الغرض هو أن يؤتى العبد العمل على وجه يكون استناد ذلك إلى اللّه تعالى، و يجعل فعله مربوطا به سبحانه.

و بعبارة اخرى يكن محركه إلى العمل جعل ارتباط بينه و بين نفسه، و يطلب بعمله هو لا غير، فى قبال عمل يكون صدوره ببعض دواعى النفسانية، فيكون المقدار اللازم من القصد هو كون صدور الفعل بداعى التوجّه إليه إمّا لكونه عز اسمه أهلا للعبادة أو كان لأجل التقرب به، أو بداعى التوجّه إليه لكى ينتفع من الخيرات التى عنده من الخيرات الاخروية كالجنة، أو الدنيوية كزيادة النعم من درّ الرّزق و غيره، أو لدفع المكاره و المضارّ من مضارّ الاخروية كالنار، أو دنيوية كالأمراض و الاسقام.

ففى كل ذلك يعدّ العبد مطيعا و كون توجهه و صدور الفعل منه له تعالى، لأنّه فى كل ذلك يتوجه نحو جنابة، و يطلب منه فى قبال من يعمل عملا لا يريد منه جلب توجه اللّه تعالى، بل يفعل لغيره كالمرائى فى عمله.

فيها معتبرا فى أصل الصّلاة، فالصّلاة صحيحة لو لم يخلّ المأموم بوظيفة الفرادى، فإنا موافق مع سيدنا الاستاد آية اللّه العظمى مد ظله فى جهة، و هى أنّ نقل نية الجماعة إلى الفرادى محل إشكال و مخالف فى جهة و هى أنّه بعد نقل النية هو يقول مد ظله ببطلان أصل الصّلاة، و عندى لم يكن تماما، بل أقول: لو لم يعمل المأموم بوظيفة الفرادى تبطل صلاته من رأس، و أمّا لو عمل بوظيفة الفرادى فصلاته صحيحة، غاية الأمر لم تكن جماعة، و لا يترتب عليها آثار الجماعة منه. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۳

فإنّ كان المراد من اعتبار قصد التقرب فى العبادات، و منها الصّلاة، هذا المقدار فصحيح، و بكل ما قلنا يمكن التوجّه نحو جنابه و يعبده، و أمّا إن كان أزيد من ذلك فعلى المدعى إثباته.

[فى ان يكفى فى قصد التقرّب كون محركه هو التوجّه الى اللّه]

ثمّ إنّ هنا كلاما آخر و هو أنّه كما عرفت لو صدر الفعل من العبد على أىّ وجه من الوجوه المتقدمة يعدّ مطيعا، و يكفى فى العبادة، و لكن حيث إنّه ليس فى الآثار و الادلّة لفظ قصد التقرب حتّى ندور مداره، فنقول: بأنّ ما يقال: من اعتبار قصد التقرب فى العبادات،

هـل يكون المراد أن يقصـد العبـد فى عبـادته صـدور الفعـل من نفسه قربـة إلى اللّه ثمّ يقع الكلام فى أن مراتب القرب مختلفـة، فمن الناس من يعبده لكونه أهلا، و من الناس من يعبده لكى يصل بالجنة، و منهم من يعبده لأنّ ينجى من النار.

أو يكون المراد أنّه بعـد كون نوع العبادات الواردة فى الشـرع من الامور ليس فى إتيانها دواعى النفسانيـة، بل بحسب الطبع الأوّلى إن كـان يصـدر من العبـد يصـدر لأـجله تعـالى شأنه، فحيث يكون بحسب طبع الاولى المنظور و المقصود منها جنابه، لعـدم دواعى على إتيانها غير هذا الداعى، فبصـرف صدوره بحسب وضعه الاولى هو المقصود و المنظور، فيقال: إنّه يكفى فى تحقق ذلك إيجاد العبادة من العبـد، بمعنى أنّ هـذا المقـدار كاف فى صـيرورة العمل عادة له تعالى، لأنّه بعـد عـدم داع آخر للعبد و المفروض قيامه إلى إتيان العبادة، فصرف ذلك كاف فى القصد اللازم فى العبادة، و لا يعتبر أزيد من ذلك.

فـالفرق بين التعبـدى و التوصّـلى فى هـذا المقـدار، ففى التوصّـلى يحصل الغرض بأىّ داع يصـدر منه الفعل، و فى التعبـدى لا بـد من صدوره على نحو لا يكون داعيه إلى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۴

العمـل غير اللّه تعـالى، و مع فرض كون وضع العبـادة أوّلاـ و بحيث طبيعته ممّا لا يتعلق بها دواع آخر، فيكتفى فى امتثالها إتيان العمل بدون داع آخر.

الموضع الثالث: من الامور المبحوث عنها فى النية (الضمائم)

اشارة

و هى إمّا محرمة، أو راجحة، أو مباحة، فالكلام فيها يقع فى طى مسائل:

المسألـة الاولى فى الضـمائم المحرمـة، و العمدة منها الرياء، و هو إمّا فى الصّـلاة بأن يقصد الرياء فى أصل الصّـلاة، و إمّا فى جزء من أجزائها الواجبة، و إمّا فى جزء من أجزائها المستحبة.

أمّا إذا قصد الرياء فى أصل الصّـلاة فلا إشـكال فى بطلان الصّـلاة مضافا إلى ارتكاب المرائى فعلا محرما، و هذا ممّا لا إشكال فيه، و يدلّ على ذلك الأخبار و الاجماع.

و أمّـا إذا نوى الرياء فى جزء من أجزائها الواجبـة، مثلا فى القراءة، فقـد يتوهم عـدم بطلان الصّـلاة لأجل الرياء لو أتى بالجزء مجـددا بقصـد العبوديـة، غايـة الأمر يمكن أن يقال: ببطلان الصّـلاة من باب زيادة العمديـة بناء على شـمول أدلّة بطلان الصّـلاة بالزيادة لمثل المورد.

و لكن لا يخفى عليك أنّ الصّـلاة فاسـدة فى هذه الصورة أيضا، و لا وجه لهذا التوهّم، لأنّه يصدق على من أتى بجزء رياء أنّه أدخل الغير فى عمله، و يسـتفاد من بعض أخبار الباب أنّ ذلك رياء، و من هنا ظهر بطلان الصّـلاة بالرياء فى جزء المسـتحب، مثل من يرائى فى قنوته، فـإنّه و إن يرائى فى قنوته، و لكن قنوت الصّـلاة من الصّـلاة و ليس خارجـا منها، فمن يرائى فيه يرائى فى صـلاته، لأنّه يريد بذلك أن يقال فى حقّه: بأنّه يؤتى قنوت صلاته حسنا، فيصدق أنّه أدخل الغير فى عمله

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۵

و عمله الصّـلاة، و إن كان فى جزء من أجزائه الواجبـة أو المسـتحبة، بل تبطل الصّـلاة بترك ما يكون فى فعله الحزازة و المنقصة رياء مثل من يترك بعض مكروهات الصّلاة، لأنّه يعدّ بتركه هذا بأنّه أدخل رضى الغير فى عمله لأنّه يأتى بصلاته هكذا رياء، فالحق بطلان الصّلاة فى كل من هذه الصور الأربعة لوجود ملاك الفساد فيها.

[فی نقل کلام المحقّق الهمدانی ره]

(و نقول لمزيد وضوح المطلب حتّى يعلم ما قيل فى المقام، و يعلم ما هو الحق فيه: بأنّه يظهر من حاج آغا «۱» رضا الهمدانى رحمه اللّه الاشكال فى بطلان الصّلاة إذا كان الرياء فى الجزء الواجب أو المستحب عند التعرض بجزء المستحب، فإنّه فى مقام الردّ على التمسك بروايۀ زرارۀ و على بن سالم- المذكورتان فى الباب ۱۱ و ۱۲ من أبواب مقدمۀ العبادات من الوسائل، المستفاد منهما أنّ إدخال رضاء الغير فى العمل يوجب الشرك و عدم القبول- قال: إنّ المستفاد كون الرياء موجبا لبطلان العمل، و كما تكون الصّلاة عملا يكون القنوت عملا، فلو أتى قنوته رياء فهو الشرك فى هذا العمل فقط، و أمّا ساير الأجزاء فهى عمل، أو أعمال اخر لو أتى بها للّه تعالى، فلم يصدق أنّه أشرك فيها الغير، بل يصدق أنّها له تعالى، فصرف إتيان الجزء رياء لا يوجب بطلان أصل الصّلاة.

و لكن يرى المتأمل فساد كلامه كما قلنا، لأنّه ليست الصّلاة عند العرف إلّا عمل واحد، فمن أشرك فى جزء منها يقال: بأنّه أشرك فى صلاته الغير، فافهم.

هذا كلّه حال الرياء، و أمّا العجب فهو و إن كان من الصفات المذمومۀ- كما ينادى بذلك بعض آيات الشريفۀ، و ينتهى بالاستكبار، و منشأه كما يظهر من بعض

---

(۱) مصباح الفقيه كتاب الصّلاة صفحه ۲۳.

الروايات نقص العقل، و يحصل للانسان من باب عدم التفاته بصغر نفسه و أعماله، و عدم توجهه بحال العباد المطيعين، و عباداتهم حتّى يفهم أنّ الاعمال الحسنۀ يأتى بها ليست بشىء مهم يوجب العجب و الادلال- و لكن بطلان الصّلاة بسببه محل تأمل، لعدم دليل عليه، فارجع الأخبار و الآثار، فافهم.

المسألة الثانية: فى الضمائم المباحة

، اعلم أنّ لها صورا:

الصورة الاولى: أن يكون للمكلف داع الى الصلاة مستقلا، و داع الى الضميمۀ المباح مستقلا بحيث يقبل كل منهما لأنّ يصير داعيا إلى الفعل مستقلا و إن لم يكن داعى الآخر فى البين، غاية الأمر حيث لا يمكن ورود العلتين المستقلتين على المعلول الواحد، يكونان جزءين للعلّة للصّلاة.

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

الصورة الثالثة: أن يكون داعى الصّلاة مستقلا فى اختيار الطبيعۀ و داعى الضميمۀ تبع له.

الصورة الرابعة: عكس ذلك.

الصورة الخامسة: أن لا يكون للضميمۀ داع فى اختيار الطبيعۀ أعنى: طبيعۀ الصّلاة أصلا، بل الداعى فى الضميمۀ داع إلى اختيار الفرد، مثل وقوع الصّلاة مثلا فى المسجد.

[فی ان المنسوب الی کاشف الغطاء عدم بطلان الصّلاة]

أمّا الكلام فى الصورة الاولى: فاعلم أنّه ينسب إلى كاشف الغطاء رحمه اللّه عدم

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۷

بطلان الصّلاة فى هذه الصورة نظرا إلى أنّ ما يعتبر ليس إلّا تحقق الامتثال، و الامتثال يصدق فى هذه الصورة، و يستند الفعل إلى داعى الأمر، لأنّ وجود داعى المباح و عدمه سيّان فى الفرض.

و لكن بعد عدم إمكان كون كل من الداعيين علة مستقلة لصدور الفعل لامتناع وحدة الاثر و تعدد المؤثر، و بعد عدم كون أحد الداعيين فقط علة للزوم الترجيح بلا مرجح، فقهرا ما هو العلة هو الجامع بينهما، فيستند الفعل إلى مجموع الداعيين، فليس الفعل مستندا إلى داعى اللّه تعالى فقط، أعنى: داع الأمر فلا، يكفى فى امتثال الأمر بهذا الفعل، لأنّ الامتثال يصدق إذا كان الداعى الامتثال أمر الصّلاة بدون مدخلية شىء آخر.

و ما قيل: من أنّه من يكون له داعى الصّلاة بحيث لو لم يكن له داعى آخر لا يرفع اليد عنه، و كذلك له داع مباح بحيث لا يرفع اليد عنه، فلا يمكن له إتيان الفعل مستندا إلى أحد الداعيين، فلا بدّ من الاكتفاء فى مقام الامتثال بهذا الفعل، فاسد لأنّه يمكن له تخليص الداعى، و ليس ذلك أمرا متعذرا أو متعسرا لأنّه و لو وجد فى النفس دواع مختلفة، و لكن بعد حساب أطراف كل منها، و المصالح و المفاسد المترتبة عليها، فإن يرى الشخص عدم إمكان الجمع بينها، يرفع اليد عن بعضها، ففى المقام و إن كان له داع مباح فى حدّ ذاته أيضا، و لكن بعد ما يرى من أنّ بقاء هذا الداعى و المقصود يوجب عدم إمكان امتثال أمر المولى، و بالنتيجة يوجب تفويت مصلحة الواقع و الوقوع فى العذاب الاليم، يرفع اليد عن داعيه الآخر، فظهر لك بطلان العبادة فى هذه الصّورة.

و امّا الكلام فى الصورة الثانية: أن يكون كل من الداعيين بحيث لا يمكن

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۸

أن يصير كل واحد منهما مستقلا مؤثرا و علّة لصدور الفعل، و لكن ضمّ كل منهما إلى الآخر يصير داعيا إلى الفعل، فلو لم يكن له كل واحد منهما لا يصدر الفعل عنه لعدم تعلق داعيه بأحدهما بحيث يصير علّة بنفسه لصدور الفعل، فيكون كل منهما جزء الداعى، ففى هذه الصورة أيضا لا تصحّ الصّلاة، لعدم حصول الامتثال بذلك، إذ الفعل ليس مستندا إلى داعى التعبد فقط، بل إليه و إلى داعى المباح.

و امّا الكلام فى الصورة الثالثة: أن يكون له الداعى إلى صدور الفعل بداعى التعبد و بقصد امتثال الأمر مستقلا بحيث يصدر عنه الفعل بهذا الداعى، و هذا الداعى مؤثر و علة فى صدور الفعل عنه مستقلا، و لكن له داع آخر بتبع ذلك، بحيث أنّ داعيه الأصلىّ هو صدور الفعل للّه تعالى، و لكن له داع مباح تبعى، ففى هذه الصورة تصحّ الصّلاة، لأنّ الفعل مستند إلى داعى التعبد فيحصل الامتثال، لأنّ وجود داع التبعى و عدمه سيان فى صدور الفعل عنه.

و امّا الكلام فى الصورة الرابعة: عكس ذلك، و لا إشكال فى فساد فى هذه الصورة، لأنّ الصّلاة ليست مستندا إلى داعى القربة لكون داعى المكلف إلى صدور الفعل داع مباح، فلا يتحقّق الامتثال. «۱»

الموضع الرابع [توقف صيرورة الفعل مصداقا لعنوان قصدى على القصد]

اشارة

: من الامور المبحوثة فى النية، هو أنّه قد مرّ منا بأنّ صيرورة

---

(۱) الصورة الخامسة لم يتعرض لها سيدنا الاستاد مدّ ظله العالى و لا يبعد عدم الاشكال فى الضميمة إذا كانت فى اختيار الفرد لا فى أصل الطبيعة، لأنّه بعد كون الأمر بالطبيعة، و المكلف مخير بين اختيار كل فرد منها، فله اختيار الفرد بداع آخر مباح، و أمّا إن كانت الضميمة محرمة، مثل أن يختار فردا رياء فيصير العمل فاسدا، لأنّه يصدق أنّه أدخل فى عمله رضاء الغير، فيصير العمل فاسدا، فافهم.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۹

الفعل مصداقا لأحد العناوين القصدية موقوف إلى القصد، لأنّه بعد كون الفعل قابلا لأن يصير مصداقا لعناوين مختلفة و طبائع متفاوتة، و على الفرض يكون كل طبيعة من هذه الطبائع من العناوين القصدية، فلا يصير الفعل مصداقا لأحدها إلّا بالقصد، و لأجل ذلك قلنا: بأنّه لا بد فى مقام إتيان العمل من تعيين هذه العناوين و القصد بها، و قلنا: بعدم الفرق فى هذا المقام بين كون العنوان تعبديا أو توصليا، و لا بين كونه مورد تعلق الأمر أو لا، بل ليس المنظور من إتيانه إلا ترتب أثر خاص عليه، فتارة يقال فى مقام البحث عن النية: باعتبار قصد التعيين فيها، و يراد به ما قلنا، فلا إشكال فى اعتبار قصد التعيين بهذا المعنى.

و لكن قد يقال: باعتبار قصد التعيين و عدمه، و يراد به غير ذلك، فنقول: تارة يقال: بأنّه إذا كان فردان أو أفراد من الطبيعة الواحدة مورد تعلق الأمر، ففى مقام امتثال كل فرد من هذه الأفراد هل يجب التعيين أم لا؟ مثلا إذا قال المولى (من قتل مؤمنا خطا فعليه عتق رقبة) فمن قتل مؤمنين خطا، ففى مقام الامتثال و عتق الرقبة يجب عليه التعيين، و لازمه أنّه فى مقام الامتثال يقصد العتق بعنوان امتثال أمر خاص متعلق به و هكذا، و إلّا لا يحصل الامتثال، أو يكفى فى مقام الامتثال فى المثال المتقدّم عتق العبدين و إن لم يقصد فى مقام عتق كل واحد منهما كون ذلك بعنوان امتثال أىّ من الأمرين.

لا إشكال فى عدم اعتبار قصد التعيين بهذا المعنى، لأنّه بعد كون كل منهما من الطبيعة الواحدة، و ليس المطلوب منهما إلّا إتيان فردين من الطبيعة، و على فرض كون أمرهما تعبديا ليس المطلوب إلّا إتيان الفردين بقصد التعبد، فبمجرد عتق المكلف عبدين بقصد التعبد و إطاعة أمر المولى، يحصل الامتثال و إن لم يعين فى مقام

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۰

الامتثال امتثال خصوص كل أمر من الأمرين، لكفاية ذلك فى مقام الامتثال.

فقد يقال قصد التعيين فى النية و يراد به هذا، فلا دليل عليه.

و تارة يقال فى مقام توجه تكليف معلوم بالمكلف: بأنّه هل يكتفى فى مقام الامتثال بالامتثال الاجمالى، أو لا؟

و هذه المسألة تعرضناها فى الاصول حين التكلم فى جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى و عدمه، و مما يقال فى وجه عدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى هو اعتبار قصد التعيين، و حيث يعتبر تعيين المأمور به حين العمل، و على الفرض فى مقام الامتثال الاجمالى ليس المأمور به معيّنا حتّى يقصده حين اتيانه، فلهذا لا يكتفى بالامتثال الاجمالى.

و الحق عدم اعتبار هذه المعنى من قصد التعيين أيضا، لأنّ العقل لا يرى دخل ذلك فى صدق الاطاعة، فمن كان عليه واجب مردد بين شيئين لو أتى بهما احتياطا، يعدّ عند العقلاء مطيعا و ممتثلا لأمر المولى و إن لم يعيّن حين الاتيان أنّ أيّا منهما يكون المأمور به، و لا فرق فى ذلك بين ما يكون الدوران بين المتباينين كما مثلنا، أو بين الأقل و الأكثر مثل ما إذا لم يدر بأنّ الصّلاة الواجبة لها تسعة أجزاء، أو عشرة اجزاء، و لا يحتمل كون الأقل مطلوبا بشرط عدم الزيادة، فإنّ أتى بعشرة أجزاء احتياطا يعدّ ممتثلا للأمر الصادر من المولى.

[فى ذكر بعض الامور فى الباب/ الامر الاول]

و نقول توضيحا للمطلب: بأنّ المستفاد من كلمات الشّيخ رحمه اللّه و غيره هو أنّ منشأ الاشكال فى عدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالى

أمور:

الامر الأوّل: من باب اعتبار قصد الوجه فی العبادة، و الحق عدم اعتباره.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۱

[فی ذکر الامر الثانی و الثالث]

الامر الثانی: من باب کون الامتثال الاجمالی فی صورة استلزامه التکرار لعبا و عبثا بأمر المولی، و هذا واضح الفساد، لأنّه لا یعدّ من یکون فی تکراره فی مقام الاطاعة أنّه لاعب و عابث، نعم، ربما یعدّ بعض صوره لعبا و عبثا، مثل ما إذا تکرر ألف مرة مع تمکنه من امتثال التفصیلی، و الاتیان بمرّة واحدة.

الامر الثالث: و هو ما یظهر من کلمات بعض الأعاظم من المعاصرین، و صار منشأ الاشکال عنده، و لم یکتف بامتثال الاجمالی و هو أنّه لا بد فی صدق الاطاعة و تحققه فی نظر العقل، کون المأمور منبعثا من بعث المولی، بحیث یکون محرکه نحو العمل العلم بالأمر، و تعلق الأمر بالمأمور به، و علمه بکون المأمور به منطبقا له، فإذا علم تفصیلا بالمأمور به فیکون انبعاثه نحو العمل العلم بالأمر، و أمّا إذا علم إجمالا- بأنّ احدا من الأمرین یکون هو المأمور به، و لا یدری حین الاتیان بکل منهما بأنّه هو المأمور به، فلیس محرکه العلم بالأمر، بل المحرک هو احتمال الأمر، و لا یکفی فی تحقق الاطاعة احتمال الأمر.

نعم، بعد إتیان کل منهما و لو یعلم بتحقق ما یکون المأمور به منطبقا علیه، و لکن ما هو المعتبر فی صدق الاطاعة هو أن یکون عمل الفاعل حال العمل، بداعی تعلق الأمر بهذا العمل، فانبعاثه لیس عن العلم بالبعث، بل یکون باحتمال البعث، و الانبعاث باحتمال البعث و إن یعدّ إطاعة، إلّا أنّ رتبته مؤخرة عن الانبعاث من العلم بالبعث، فمع التمکن من الامتثال التفصیلی و الانبعاث عن العلم بالأمر، مقدم رتبة عن الامتثال الاجمالی و الانبعاث عن احتمال الأمر.

و فیه أنّ ما أفاده رحمه اللّه من أنّ المحرک احتمال الأمر، لا- وجه له، فإنّ من الواضح کون المحرک و الباعث باتیان طرفی العلم الاجمالی هو علم المکلف بالأمر، فهو فی

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۲

إتیانه بکل منهما لا ینبعث إلّا لأجل علمه بالأمر، غایة الأمر حین الاتیان بکل منهما لیس المعلوم عنده کون هذا منطبق المأمور به، و لیس ذلک معیّنا علیه، و صرف عدم علمه بذلک لا یضرّ بصدق الإطاعة، بل یعدّ العبد الممتثل بهذا النحو أنّه فی صدد اطاعة أمر المولی، و لا یطلب المولی منه إلّا الاتیان بما أمر به، و هو علی الفرض یأتی بما أمر به فی ضمن فردین یعلم بکون احدهما المأمور به، فلا وجه لعدم الاکتفاء بهذا النحو من الامتثال، و لا نری أنّ العقل یحکم بعدم تحقق الاطاعة بهذا النحو.

الموضع الخامس: من الامور الّتی نبحث عنه فی النیة هو مسئلة العدول.

اشارة

بعد ما عرفت من أنّ الصّلاة من جملة العناوین القصدیة و لا بدّ فی تحققها أی:

تحقق جنسها من القصد، و کذلک بعض أنواعها کالظهریة، و العصریة، و الادائیة، و القضائیة، و النفلیة، و الفرضیة بحیث لا یصیر الخارج منطبق أحد هذه العناوین إلّا بالقصد، و لیس احتیاجها إلی القصد من باب الترتیب المعتبر بین بعضها مع البعض، کالعصر

المترتب على الظهر، بل من باب تعدد أنواعها، فإنّ الظهر نوع، و العصر نوع آخر من الصّلاة، و كذلك الأداء نوع، و القضاء نوع آخر، و هكذا النافلة نوع، و الفريضة نوع آخر منها.

و لأجل هـذا قلنا: بأنّ الخارج لا يصير مصداق أحد هذه العناوين إلّا بالقصد فلو أتى بصورة صـلاة فى الخارج بلا قصد إلى أحد هذه الأنواع، فهو لا يصير منطبق أحد منها، لأنّ صيرورتها مصداقا لأحد منها يحتاج إلى القصد.

إذا عرفت ذلك نقول: يقع الكلام فى جواز العدول من صـلاة إلى صـلاة اخرى و عدمه، مثلا شرع المصلّى فى صلاة العصر بتخيل أنّه أتى بالظهر، أو فى العشاء بتخيل إتيانه المغرب أو فى المغرب بعد دخول وقته بتخيل إتيانه الظهر، أو

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۳

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

اعلم أنّ الكلام فى جواز العـدول تـارة يقع فى مـا تقتضـيه القاعـدة مع قطع النظر عن الروايات، و تارة يقع الكلام فى جواز العـدول و عدمه بمقتضى الروايات، فالكلام فى المقامين:

[الكلام فى ما يقتضيه القاعدة فى العدول]

أمّا الكلام فى ما تقتضيه القاعدة، فنقول: بعد ما عرفت من كون الظهرية و العصرية، و المغربية و العشائية، و الأداء و القضاء، و النفل و الفرض فى الصّلاة، من العناوين القصدية مثل أصل الصّلاة، فإذا وقع فى الخارج بعض الصّلاة بقصد أحدها مثلا بقصد العصر، فليس قابلا لأنّ يصـير مصداقا للظهر، فلو شرع أحد فى صلاة بقصد العصر و أتى بركعة منها أو ركعتين، فإذا عدل من نية العصر إلى الظهر و أتمّها ظهرا.

فإمّا أن يقـال: بـأنّ كـل هـذه تقع للعصـر و لا أثر للعـدول، فهو- مضافـا إلى كونه خلاف الفرض، لأنّ الفرض فى جواز العـدول هو صيرورة الصّلاة بعد العدول مصداقا للمعدول إليه لا المعدول عنه- لا بد من الالتزام بصيرورة هذه عصرا مع كونه فى بعضها غير قاصد للعصر، و الحال أنّها لا تصير عصرا إلّا بالقصد على الفرض.

و إمّا أن يقال: بصيرورتها بعد العدول ظهرا، فهو أيضا غير صحيح، لأنّه على الفرض بعض منها وقع عصرا باعتبار قصده الأوّل.

و أمّا أن يقال: بأنّها تقع ظهرا و عصـرا كليهما، فهو- مع كونه خلاف فرض القائل بجواز العـدول، لأنّ مقصوده وقوع تمام الصّلاة بعد العدول للمعدول إليه، لا له

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۴

و للمعـدول عنه- لا يمكن الالـتزام بكون صـلاة واحـدة ظهرا و عصـرا كليهمـا، مضافـا إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ العـدول بمقتضـى القاعـدة محال من باب أنّه يلزم تأثير المتأخر فى المتقـدم، لأنّ المقصود و هو صـيرورة الصّلاة بعد العدول للمعدول إليه، و هذا معنى تأثير المتأخر فى المتقدم، بل لازمه الانقلاب، لأنّه بعد العدول بنية الظهر من نيّة العصـر أعنى: صـيرورة ما مضـى من الصّلاة للظهر، هو انقلاب ما وقع للعصر، بمقتضى نيّة السابقة الّتى عنوت بعنوان العصر و صارت مصداقا لها، بالظهر، و هذا محال.

هـذا كله بمقتضـى القاعـدة، فعلى هـذا بعـد كون جواز العدول خلاف القاعدة، بل يكون محالا، فجوازه محتاج إلى الدليل الوارد من الشرع، ففى كل مورد يكون الدليل على جوازه نقول به تعبدا، و إلّا فلا.

[الكلام فى جواز العدول بمقتضى الروايات]

اشارة

أمّا المقام الثانی أعنی: جواز العدول و عدمه بمقتضی الدلیل، فنقول: ما یتمسّک به لجواز العدول بعض الروایات:

الروایة الاولی: ما رواها محمد بن یعقوب عن علی بن إبراهیم عن أبیه و عن محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعا عن حماد بن عیسی عن حریز عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: إذا نسیت صلاة أو صلیتها بغیر وضوء، و کان علیک قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها و أقم، ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها باقامة إقامة لکل صلاة، و قال: قال أبو جعفر علیه السّلام: و إن کنت قد صلیت الظهر و قد فاتتک الغداة، فذکرتها فصلّ الغداة أیّ ساعة ذکرتها و لو بعد العصر، و متی ما ذکرت صلاة فاتتک صلیتها، و قال: إذا نسیت الظهر حتّی صلیت العصر، فذکرتها و أنت فی الصّلاة أو بعد فراغک فانوها الاولی، ثمّ صلّ العصر، فإنّما هی أربع مکان أربع، و إن ذکرت أنّک لم

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۵

تصلّ الاولی و أنت فی صلاة العصر و قد صلیت منها رکعتین، فانوها الاولی ثمّ صلّ الرکعتین الباقیتین، و قم فصلّ العصر، و إن کنت قد ذکرت أنّک لم تصلّ العصر حتّی دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها، فصلّ العصر، ثمّ صل المغرب، فإنّ کنت قد صلّیت المغرب فقم فصلّ العصر، و إن کنت قد صلیت من المغرب رکعتین، ثمّ ذکرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمها رکعتین، ثمّ تسلّم، ثمّ تصلّی المغرب، فإنّ کنت قد صلّیت العشاء الآخرة و نسیت المغرب فقم فصلّ المغرب و إن کنت ذکرتها و قد صلیت من العشاء الآخرة رکعتین أو قمت فی الثالثة فانوها المغرب، ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة، فإنّ کنت قد نسیت العشاء الآخرة حتّی صلیت الفجر فصلّ العشاء الآخرة، و إن کنت ذکرتها و أنت فی الرکعة الاولی و فی الثانیة من الغداة فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم، و ان کانت المغرب و العشاء قد فاتتاک جمیعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّی الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإنّ خشیت أن تفوتک الغداة إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، و إن خشیت أن تفوتک الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأولهما، لأنّهما جمیعا قضاء أیّهما ذکرت فلا تصلّها إلّا بعد شعاع الشمس، قال:

قلت: و لم ذلک؟ قال: لأنّک لست تخاف فوتها). «۱»

و هذه الروایة تعرضت أحکاما:

[فی الروایة الاولی لجواز العدول و عدمه/ الفقرة الاولی]

الفقرة الاولی: (إذا نسیت صلاة أو صلیتها بغیر وضوء و کان علیک قضاء صلوات فابدأ بأوّلهن، فأذّن لها و أقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها باقامة اقامة لکل صلاة) ففی هذه الفقرة یکون علیه السّلام فی مقام بیان کفایة أذان واحد إذا أراد المکلف

---

(۱) الروایة ۱ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۶

إتیان صلوات متعددة بأن یصلّی صلاة بأذان و إقامة، ثمّ کلّ صلاة یصلّی بعدها یکفی لها الاقامة و قوله (فابدأ بأولهن) لم یکن فی مقام بیان الترتیب بین ما فات منه من الصلوات حتّی یقال باعتبار الترتیب بینها، بل حیث یکون فی مقام إفادة حکم کفایة أذان واحد لا فی مقام إفادة الترتیب، فلا یستفاد منه الترتیب، و قوله (فابدأ بأولهن) یکون المراد ما هو الأوّل بحسب شروع، یعنی الأذان یقول قبل أوّلهنّ مع الاقامة، ثمّ یأتی بما بقی باقامة إقامة.

[الکلام فی الفقرة الثانیة]

الفقرة الثانیة: (و قال: و قال أبو جعفر علیه السّلام: و إن کنت قد صلّیت الظهر و قد فاتک الغداة فذکرتها فصلّ الغداة أیّ ساعة ذکرتها و لو بعد العصر، و متی ما ذکرت صلاة فاتتک صلیتها) یحتمل أن تکون المخاطبة الواقعة بین أبی جعفر علیه السّلام و بین زرارة المذکورة فی هذه الروایة فی مجلس واحد، و یحتمل أن تکون فی مجلسین أو مجالس، و قول زرارة (و قال أبو جعفر علیه السّلام) ربما یؤید ذلک و لم یصل إلینا کتاب زرارة فیحتمل أنّه ذکر السؤالات و الأجوبة الّتی وقعت بینه و بینه علیه السّلام فی کتاب، ثمّ فی أوّل کل سؤال و جواب مثلا قال (و قال أبو جعفر علیه السّلام) و علی کل حال یستفاد من هذه الفقرة حکم آخر، و هو قضاء الغداة إذا ذکر فوتها و لو کان بعد العصر، ثمّ بعد ذلک أفاد علیه السّلام قضاء کل صلاة فات متی ما ذکرها.

و قد یتوهّم من هذه الفقرة المضایقة بمعنی أنّ وقت قضاء الفائتة یکون مضیّقا لا موسعا حتّی یقال بناء علی المضایقة لا بدّ له البدار بقضاء الفائتة فورا، و لا یشتغل بشیء سواها إلا بمقدار الضرورة لانه علیه السّلام قال (فصلّ الغداة أیّ ساعة ذکرتها) و کذلک قال (و متی ما ذکرت صلاة فاتتک صلّیتها) و ظاهرها وجوب إتیان الغداة فی أوّل زمان التذکر، و هذا معنی المضایقة فی الوقت.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۷

و لکن لا مجال لهذا التوهّم لانه علیه السّلام بعد قوله (فصلّ الغداة أیّ ساعة ذکرتها) قال (و لو بعد العصر) فحیث إنّه یکون بعد العصر الصّلاة مکروهة أو محرمة کما عند العامة فیکون الأمر عقیب الحظر أو الکراهة، فلا ظهور للأمر فی الوجوب، بل یکون فی مقام أنّ القضاء واجب، و بعد کونه واجبا یجب إتیانه، و یجوز فی کل ساعة حتّی فی الساعات المکروهة، فلا یستفاد من الروایة المضایقة.

الفقرة الثالثة:

(و قال إذا نسیت الظهر حتّی صلّیت العصر و أنت فی الصّلاة أو بعد فراغک فانوها الاولی ثمّ صلّ العصر، فإنّما هی أربع مکان أربع) و الظاهر من هذه الفقرة فی حدّ نفسها هو وجوب العدول من العصر إلی الظهر إذا نسی الظهر و دخل فی العصر، سواء کان فی أثناء العصر أو بعد الفراغ منها.

أمّا جواز العدول فی الأثناء، فیدل علیه هذه الفقرة، و الفقرة الّتی بعدها، و بعض روایات اخر، و یکون المفتی به بین الاصحاب رضوان اللّه علیهم.

و أمّا العدول بعد الفراغ من اللاحقة إلی السابقة مثلا فی المورد المذکور فی الروایة، من العصر إلی الظهر بعد الفراغ من العصر بأن ینوها الاولی- فهو و إن کان جائزا بمقتضی ظاهر هذه الفقرة، و مقتضی ظاهر روایة ابن مسکان عن الحلبی، إلّا أنّه بعد ما نری من کون المشهور من القدماء لم یفتوا علی طبقها، مع أنّهم ترووا هاتین الروایتین و أعرضوا عن هذه الفقرة من روایة زرارة، مع کون الروایة متقنا من حیث السند و عن روایة ابن مسکان عن الحلبی، فلم تکن الروایتان حجتین لهذا الحکم، لأنّ أدلّة حجیة خبر الواحدة، و العمدة منها هو بناء العقلاء، لا تشملهما، لعدم کون بناء العقلاء علی الأخذ بمثل هذه الروایة.

(و لا ینافی عدم إمکان العمل بهذه الفقرة من روایة زرارة مع العمل ببعضها

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۴۸

الاخر، لأنّ فی هذه الفقرة لم تکن حجة، فعلی هذا لا یمکن الالتزام بجواز العدول من اللاحقة السابقة بعد الفراغ من اللاحقة، و یأتی بالنظر التشویش فی هذه الفقرة، لأنّه بعد ما یفرض العدول فی الأثناء، فإنّ کان فی هذه الفقرة کما هو ظاهرها، فرض العدول فی الأثناء و بعد العصر، لا وجه لذکر الأثناء مجددا، فیحتمل کون هذه الفقرة من زیادة الواقعة فی الروایة، أو غیر ذلک ممّا یوهن متن هذه الفقرة).

[الکلام فی الفقرة الرابعة و الخامسة و السادسة و السابعة]

الفقرة الرابعة: (فإن ذكرت أنّك لم تصلّ الاولى و أنت فى صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الاولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين، و قم فصلّ العصر) و هذه الفقرة تدلّ على وجوب العدول من العصر إلى الظهر إذا تذكر عدم إتيان الظهر فى أثناء العصر.

الفقرة الخامسة: (و ان كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين، ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر، ثمّ قم فاتمها ركعتين، ثمّ تسلّم، ثمّ تصلّى المغرب) و هى ظاهر فى وجوب العدول من الحاضرة إلى الفائتة و بيّن الصغرى و هو العدول من المغرب إلى العصر إذا تذكر فى أثناء المغرب.

الفقرة السادسة: (فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب، فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت فى الثالثة، فانوها المغرب، ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة) بيّن حكمين:

الأوّل: إتيان المغرب لو نسيها و صلّى العشاء،

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

الفقرة السابعة: (فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتّى صلّيت الفجر

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۴۹

فصلّ العشاء الآخرة، و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعة الاولى أو فى الثانية من الغداة، فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداة و أذّن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا، فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداة، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإنّ خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما، فابدأ بالمغرب، ثمّ صلّ الغداة، ثمّ صلّ العشاء، و إن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب، فصلّ الغداة، ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأوّلهما لأنّهما جميعا قضاء أيهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس. قال:

قلت: لم ذلك؟ قال: لأنّك لست تخاف فوتها) و بين عليه السّلام أحكاما فى هذه الفقرات، و مفادها واضح. «۱»

[الكلام فى الرواية الثانية]

الرواية الثانية: ما رواها عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى صلاة حتّى دخل وقت صلاة اخرى، فقال: إذا نسى الصّلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكرها و هو فى صلاة بدأ بالتى نسى، و إن ذكرها مع إمام فى صلاة المغرب أتمها بركعة، ثمّ صلّى المغرب، ثمّ صلّى العتمة بعدها، و ان كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين، ثمّ ذكر انّه نسى المغرب أتمها بركعة، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثمّ يصلّى العتمة بعد ذلك). «۲»

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

---

(۱)- (أقول: و قوله عليه السّلام أخيرا (أيّهما ذكرت الخ) دالّ على المواسعة، أمّا أوّلا فلأنّه قال عليه السّلام (لا تصلهما إلا بعد شعاع الشمس) فجوّز تأخيرها، و أمّا ثانيا و هو العمدة، العلة الّتى ذكرها لجواز التأخير، و هو قوله (لأنّك لست تخاف فوتها) فالظاهر منه هو أنّك فى السعة، لأنّك لست تخاف فوتها، يعنى: وقتها موسعة، و هذا معنى المواسعة). (المقرّر).

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۰

على العدول من اللاحقة إلى السابقة.

[الكلام فى الرواية الثالثة و الرابعة]

الرواية الثالثة: ما رواها حماد عن الحلبى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أمّ قوما فى العصر، فذكر و هو يصلّى بهم، أنّه لم يكن صلّى الاولى؟ قال:

فليجعلها الاولى الّتى فاتته، و يستأنف العصر، و قد مضى القوم صلاتهم، و رواها الكلينى عن على بن ابراهيم عن ابن أبى عمير مثله إلّا انّه قال (و قد مضى القوم بصلاتهم). «۱»

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

الرواية الرابعة: ما رواها ابن مسكان عن الحلبى (قال: سألته عن رجل نسى أن يصلّى الاولى حتّى صلّى العصر، قال: فليجعل صلاته الّتى صلّى الاولى، ثم ليستأنف العصر) «۲» تدلّ على العدول من الحاضرة إلى الحاضرة، و موردها صورة الفراغ من العصر، فلا يعتمد على الرواية لإعراض الأصحاب عنها، لما قلنا فى رواية زرارة.

و نحن نعدّ الرواية الثالثة و الرابعة روايتين، و لا مجال لتوهم كونهما واحدة لما يرى من أن الراوى فيهما واحد، لأنّ حماد يروى عن الحلبى و ابن مسكان يروى عن الحلبى، لأنّ حماد يرى أنّ نوعا من رواياته يروى عن عبيد اللّه بن على الحلبى، و ابن مسكان يروى عن محمد بن على الحلبى فعلى هذا لا يبعد كون كل منها رواية مستقلة.

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

الرواية الخامسة:

اشارة

ما رواها الحسن بن زياد الصيقل (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى الاولى حتّى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: فليجعلها الاولى، و ليستأنف العصر. قلت: فإنّه نسى المغرب حتّى صلّى ركعتين من العشاء ثمّ ذكر؟ قال: فليتم صلاته، ثمّ ليقض بعد المغرب قال: قلت له: جعلت فداك: قلت حين نسى الظهر، ثمّ ذكر و هو فى العصر: يجعلها الاولى ثمّ يستأنف، و قلت لهذا يتم صلاته ثمّ يقضى بعد المغرب؟ فقال: ليس هذا مثل هذا، إنّ العصر ليس بعدها صلاة، و العشاء بعدها صلاة). «۱»

و ظاهرها الفرق بين العصر و العشاء، فيجوز العدول من العصر إلى الظهر، و لا يجوز العدول من العشاء إلى المغرب معللا بأن العصر ليس بعدها صلاة، و العشاء بعدها صلاة، و قد تصدى الفاضل الهندى رحمه اللّه صاحب كشف اللثام لتوجيه الرواية، و حاصل كلامه يرجع إلى أنّ قوله (ثمّ ليقض بعد المغرب) يقرأ لفظ (بعد) بفتح الدالّ، فيكون المراد أنّه يتم صلاته الّتى شرع فيها بنية العشاء مغربا، ثمّ ليقض بعد هذه الصّلاة الّتى بالعدول صارت مغربا العشاء،

و بعبارة اخرى يقضى: أى يأتى بالعشاء بعد المغرب.

ثمّ قال فى توجيه سؤال السائل عن الفرق و ذكر جواب الامام عليه السّلام مع العلة:

بأنّ السائل ليس سؤاله من علّة الفرق بين العصر و العشاء من حيث جواز العدول فى الاولى و عدمه فى الثانية، بل بعد ما قال عليه

السّلام فی مقام جواز العدول من العصر إلی الظهر و جعل العصر ظهرا بأنّه (و لیستأنف العصر) فعبر بلفظه (الاستیناف) فکان

---

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۶۳ من ابواب الاوقات من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۵۲

سؤال السائل من علّة التعبیر فی الاولی بالاستیناف بقوله (و لیستأنف) و فی الثانیة بالقضاء بقوله (ثمّ لیقض) فقال علیه السّلام فی الجواب بما یرجع إلی أنّ علّة الفرق فی التعبیر هو أن العصر لیس بعدها صلاة، و لاجل هذا قلت (و لیستأنف) و العشاء بعدها صلاة و لهذا قلت (لیقض).

[فی ردّ کلام الفاضل الهندی]

هذا حاصل ما قال توجیها للروایة، و لا یخفی ما فیه من البعد، لأنّه کما تری ظاهر الروایة هو الفرق بین العصر و العشاء من حیث جواز العدول فی الاولی و عدمه فی الثانیة، و حیث إنّ الروایة فی هذا الحیث مخالف مع سایر الروایات، و ما هو المشهور عند الاصحاب، فالأولی ردّ علمها إلی أهله.

إذا عرفت حال الروایات نقول بعونه تعالی: اعلم أنّ الکلام یقع تارة فی جواز العدول من اللاحقة إلی السابقة الأدائیة بعد الفراغ من اللاحقة، بأن صلّی العصر فتذکر نسیان الظهر.

و الحق عدم الجواز، لأنّه بعد کون العدول خلاف القاعدة حتّی بالنسبة إلی الأثناء، فنحتاج فی الخروج من القاعدة من الدلیل، و لیس لنا دلیل.

إن قلت: بأنّ روایة زرارة و ابن مسکان عن الحلبی تدلّ علی ذلک.

نقول: بأنّه کما قلنا بعد کون الشهرة علی خلافهما، و عدم وجود قائل بذلک من القدماء، فیکشف ذلک عن إعراضهم عن روایة زرارة فی خصوص هذه الفقرة الدالّة علی ذلک و من روایة ابن مسکان، فعلی هذا لم یکن مقتضی الحجیة فی الروایتین من حیث هذا الحکم موجودا، لعدم بناء العقلاء علی أمثال

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۵۳

هذه الروایة. «۱»

[فی ان العدول فی الاثناء من اللاحقة الی السابقة فجائز]

و تارة یقع الکلام فی العدول فی الأثناء، اعلم أن مورد الروایات و خصوصا روایة زرارة المتقدمة، هو العدول من اللاحقة إلی السابقة الّتی سابقة علی اللاحقة بلا فصل، کالظهر بالنسبة إلی العصر، و المغرب بالنسبة إلی العشاء، و من اللاحقة إلی السابقة الّتی مضی وقتها و تذکر فی أثناء اللاحقة، لکن فی خصوص الفائتة الّتی سابقة علی اللاحقة بلا فصل صلاة اخری، مثل ما إذا کان فی الظهر فتذکر نسیان الغداة، أو کان فی المغرب فتذکر نسیان العصر، أو کان فی الغداة فتذکر نسیان العشاء، فوجوب العدول فی خصوص مورد الروایات، و هو ما بینا، لیس محل کلام و إشکال.

[فی ان الاشکال فی صور ثلاثة/ الصورة الاولی]

إنّما الكلام فی صور:

الصورة الاولی: هل يجوز العدول من اللاحقة إلی السابقة الّتی يكون بينها و بين اللاحقة صلاة اخری أو صلوات اخر أم لا؟ مثل ما إذا شرع فی العصر، و تذكر أنّه لم يصلّ الغداة، أو فی المغرب فتذكر نسيان الظهر، أو فی الغداة و تذكر نسيان المغرب، أو كان فی الظهر و تذكر نسيان ظهر يوم السابق، و هكذا و الأمثلة كثيرة، فهل تشمل الروايات هذه الصورة أم لا؟

---

(۱)- أقول: و أمّا العدول من الحاضرة إلی الفائتة بعد الفراغ فغير ممكن، فلا يمكن العدول بعد الفراغ من الظهر إلی الصبح، لأنّها أربع ركعات و الغداة ركعتين، و كذلك من المغرب بعد الفراغ منها إلی الظهر أو العصر لانها ثلاث ركعات و كل منهما أربع ركعات، و لا من الغداة إلی المغرب و العشاء، لأنّها ركعتين و هما ثلاث ركعات و اربع ركعات إلا أن يقال بالعدول من خصوص العشاء إلی الظهر أو العصر. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۴

[فی ذكر الصورة الثانية و الثالثة]

الصورة الثانية: يقع الكلام فی ترامی العدول، و هو أنّه مثلا إذا تذكر فی اللاحقة عدم إتيان السّابقة، مثلا تذكر فی العصر عدم إتيانه الظهر، فعدل إلی الظهر و بعد العدول إلی الظهر تذكر عدم إتيان الغداة، و بعبارة اخری هل يكون هنا محل العدول، و بعبارة ثالثة فی هذا المورد عدل فی صلاة مرتين: مرة من العصر إلی الظهر، و مرة من الظهر إلی الغداة، هل يشمله الروايات أم لا؟ وجهان:

وجه عدم كون الصورتين المتقدمتين مورد العدول، هو أنّ ظاهر الروايات، كما قلنا، غير الموردين، فبعد كون العدول علی خلاف القاعدة، لا وجه لجواز العدول فی الصورتين:

وجه جواز العدول هو أن يقال: بأن خصوصية كون السابقة سابقة علی اللاحقة بلا فصل صلاة، و كذلك خصوصية كون العدول فی مورد الروايات من صلاة إلی صلاة اخری فقط، تكون ملغی فی نظر العرف، لأنّه بعد عرض الروايات علی العرف لا يفهم فرق فی شمولها لكل هذه الموارد، و المذكور فی الدليل و إن كان صورة واحدة إلّا أنّه لا خصوصية للمورد المذكور فيها، فتشمل الحكم للصورتين أيضا. «۱»

الصورة الثالثة: من دخل فی اللاحقة و تذكر عدم إتيان السابقة الأدائية، فتارة يتذكر فی الوقت المشترك بينهما، مثل من شرع فی العصر بعد مضی مقدار أربع ركعات من أوّل الظهر، فلا إشكال فی وجوب العدول من العصر إلی الظهر، و هكذا من العشاء إلی المغرب لو لم يتجاوز محل العدول، و هذا ممّا لا كلام فيه.

---

(۱)- لم يختر مدّ ظله العالی أحد طرفی المسألة، و لكن أقول: بأنّ شمول الحكم لكلا الصورتين خصوصا فی بعض صغرياتهما و بالاخص فی الصورة الثانية، مشكل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۵۵

و تارة يقع الكلام فی ما إذا شرع فی اللاحقة قبل إتيان السابقة فی الوقت المختص بالسابقة، مثل ما إذا شرع فی العصر قبل مضی مقدار أربع ركعات من أوّل الوقت و لم يأت بالظهر، و كان دخوله فی العصر نسيانا، فتذكر فی الأثناء و له صورتان، لأنه مرة يتذكر فی أثناء اللاحقة بعدم إتيان السابقة و قبل العدول إلی السابقة يتذكر بأنّه شرع فی اللاحقة فی الوقت المختص بالسابقة، و اخری يشرع فی اللاحقة و يتذكر فی أثنائها عدم إتيانه السابقة، فيعدل منها إليها و ينويها السابقة، ثمّ بعد العدول يتذكر بأنّ شروعه فی اللاحقة

کان فی الوقت المختص بالسابقة، و أنّ ما مضی من صلاته قبل العدول وقع فی الوقت المختص بالسابقة، فهل یکون هنا محل العدول أم لا؟ بمعنی: أنّ ما بیده من الصّلاة قابل لأنّ تصیر السابقة، مثلا تصیر العصر الواقع بعضها السابق علی العدول فی الوقت المختص بالظهر، ظهرا بالعدول أو لا.

اعلم أنّه تارة نقول بأنّ الوقت مشترک بین الظهر و العصر، فیکون من أوّل الزوال إلی المغرب وقت لهما، و کذلک نقول فی العشاءین، غایة الأمر لا بد من إتیان الظهر قبل العصر، و المغرب قبل العشاء، لأنّ هذه قبل هذه، فلا إشکال فی کون محل الکلام من موارد العدول، لأنّه شرع فی العصر فی وقتها غایة الأمر نسی الترتیب، فبعد التذکر فی أثنائها یعدل إلی الظهر و یشمله الروایات الواردة فی باب العدول.

و لکن تارة نقول، کما هو المشهور عند القدماء رضوان اللّه علیهم، و لا یبعد کون هذا أقوی- بأنّ مقدار أربع رکعات من أوّل الزوال مختص بالظهر، و لا یدخل وقت العصر إلّا بعد مضی ذلک، و کذلک مقدار ثلاث رکعات من أوّل المغرب وقت للمغرب، و لا یدخل وقت العشاء إلّا بعد مضی هذا المقدار.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۵۶

فعلی هذا حیث إنّه علی الفرض فی مسئلتنا ما مضی من صلاة العصر أو العشاء مثلا وقع فی الوقت المختص بالظهر أو المغرب، یقع الکلام فی أنّ المورد یجوز أو یجب العدول من العصر إلی الظهر، و تصیر الصّلاة ظهرا أم لا؟ وجهان.

وجه عدم کون المورد مورد العدول، هو أنّه لا بدّ فی العدول من شمول الأخبار المتقدمة له، لکون العدول خلاف القاعدة، و المستفاد من الأخبار هو أنّ العصر الواقع صحیحا من غیر حیث الترتیب إذا وقع قبل الظهر و تذکر فی الأثناء یجب العدول منها إلی الظهر، لأنّ المستفاد من الأدلّة هو أنّ من صلّی العصر مثلا، و تذکر فی الأثناء عدم إتیانه الظهر ینوها ظهرا، و الظاهر ممّن صلّی العصر، هو العصر الصحیح، و علی الفرض لیس ما مضی من عصره صحیحا لوقوعها قبل وقتها، فلا یکون المورد مورد العدول.

إن قلت: إنّ المستفاد من الأدلّة لیس إلّا أنّ من یکون فی الصّلاة اللاحقة یعدل إلی السابقة لو تذکر عدم إتیانها، و لا تصریح فیها باعتبار کون ما مضی من صلاته صحیحة من غیر حیث الترتیب.

نقول: بأنّه من الواضح أنّ المراد هذا، و إلّا فإنّ کان ما مضی من صلاته فاقدة لبعض شرائط آخر، فلا بدّ أن تقول بجواز العدول مثلا لو شرع فیها بلا طهارة، أو علی غیر القبلة، و الحال انک لم تلتزم بذلک.

و أمّا وجه کون المورد من الموارد الّتی یشملها الأخبار و یکون محل العدول، هو أنّ الشرائط و الأجزاء المعتبرة فی الصّلاة مختلفة، فبعضها معتبر فی کل صلاة، و بعضها فی بعض الصلوات، فالأوّل کالطهارة و القبلة، و الثانی مثل مقدار أربع رکعات فی أوّل الوقت أو آخر الوقت، فالأوّل شرط فی الظهر فقط، و الثانی فی

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۵۷

العصر فقط، لا فی مطلق الصّلاة.

[المانع من جواز العدول عدم کون العصر صحیحا]

فعلی هذا نقول: بأنّ المستفاد من الروایات هو أنّ المتذکر فی اللاحقة عدم إتیان السابقة یعدل عنها إلی السابقة، و لیس المانع من شمول الأدلّة لموردنا إلّا عدم وقوع ما مضی بعنوان العصر فی وقتها فلیست عصرا صحیحة، و لکن بعد کون هذه الصّلاة إذا وقعت عصرا مشروط بهذا الشرط أی: وقوعها فی غیر هذا الوقت المختص بالظهر، لا أن یکون هذا شرطا فی العصر و الظهر کلیهما، فنقول إنّ هذه الصّلاة إن وقعت عصرا فاسدة لعدم واجدیتها لشرط من شرائطها و هو شرط وقوعها بعد هذا الوقت، و أمّا لو وقعت ظهرا فهی

واجدة لشرط الوقت لكون هذا الوقت وقتا لها فعلى هذا بمقتضى أدلّة العدول نقول بعدوله من العصر إلى الظهر و بعد العدول تصير ظهرا و إذا صارت ظهرا صارت من أوّلها إلى آخرها ظهرا، لا أنّ ما مضى من الصّلاة كان عصرا و ما بقى منها يكون ظهرا، بل بعد العدول تصير الصّلاة من أوّلها إلى آخرها ظهرا بمقتضى أدلّة العدول، و بعد صيرورتها ظهرا فالصّلاة من أوّلها إلى آخرها واجدة للشرط فتشمل المورد أدلّة العدول. «۱»

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه فى مجلس البحث: بأنّه مع فرض كون العدول على خلاف القاعدة يكون الحكم بكون ما نحن فيه مورد العدول موقوفا على شمول الأخبار الواردة فى العدول له، و لا إشكال فى أنّ كل حكم يكون فرع وجود موضوعه، فلا بدّ لنا من فهم أنّ ما هو موضوع العدول، فنقول: إنّ موضوع العدول- كما يظهر من رواية زرارة، كما هو ظاهر قوله فيها (و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الاولى و أنت فى صلاة العصر و قد صلّيت منها ركعتين، فانوها الاولى الخ) و هكذا روايات الاخر- هو كون الموضوع من يصلّى العصر، و بعبارة اخرى يكون فى اللاحقة.

فتارة يقال: إنّ مفاد قوله (و أنت فى صلاة العصر) الظاهر فى أنّ الموضوع من يكون فى صلاة العصر، هو مطلق من يكون فى صلاة العصر و إن كانت صلاة عصره فاسدة من حيث فقد جزء أو شرط، مثلا يكون بلا طهارة أو على غير القبلة.

و تارة يقال: إنّ الموضوع هو الصّلاة الصحيحة من غير حيث الترتيب.

و بعبارة اخرى تارة تكون الروايات فى مقام بيان خصوص الصّلاة الّتى جامعة للشرائط غير شرط الترتيب، فمن هذه الصّلاة يعدل إلى السابقة، و تارة تكون لها إطلاق من حيث هذا الشرط و غيره.

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

فقال مدّ ظله العالى جوابا: بأنّ حاصل الاشكال يرجع إلى أنّ الروايات لا تكون لها إطلاق، و لكنّ الانصاف يكون الاطلاق لها حيث إنّ الموضوع هو من يصلّى العصر سواء كان شروعه فى الوقت المختص أو المشترك، و لا وجه لدعوى أنّ الروايات لا تشمل وقت المختص، فمن يكون فى اللاحقة يجب عليه العدول إلى السابقة، غاية الأمر أن ما بيده من الصّلاة ليست قابلة لأنّ يتمها عصرا لكونها واقعة قبل وقتها، و لكن قابلة لأنّ تقع ظهرا لكون الوقت وقتا لها، و أدلّة العدول يجعلها ظهرا، فوقع ما مضى و ما بقى منها فى وقتها و تصح الصّلاة.

و لكن كما قلت بحضرته مدّ ظله العالى أقول: بأنّ ما مضى من الصّلاة الواقعة قبل العدول بنية العصر، وقعت فاسدة لكونها قبل الوقت، فليس موضوع العدول حتّى تصير ظهرا بالعدول، و بعبارة اخرى رتبة الموضوع مقدمة على الحكم، فلا بدّ فى جواز العدول أو وجوبه من موضوع، و الموضوع هو العصر الواقع من غير جهة الترتيب صحيحة، و على الفرض لم تقع صحيحة لكونها فى غير وقته.

و ما أفاده من الاطلاق للروايات ليس بصحيح، لأنّ لسان الروايات كما يظهر للمراجع، هو.

التعرض لحيث الترتيب، بمعنى أنّ اللاحقة المعتبرة فيها الترتيب و كونها فاقدة له نسيانا يعدل عنها إلى سابقها، فكل صلاة وقعت صحيحة من غير حيث الترتيب يجوز العدول منها إلى سابقها، فلا تعرض للروايات لغير هذه الجهة، و إلّا إن كان إطلاق للروايات فلازمه هو الحكم بجواز العدول و لو وقعت اللاحقة فاسدة من غير حيث الترتيب، مثلا وقعت بلا طهارة أو على غير القبلة.

و ما أفاده مد ظله العالى من الفرق بين الشرائط- من أنّ بعض الشرائط شرط لمطلق الصلوات كالقبلة و بعضها لبعض الصلوات كالترتيب المعتبر فى اللاحقة، فإنّ كان الشرط من قبيل الثانى يشمله أدلّة العدول لأنّ بالعدول تصير اللاحقة السابقة، و على الفرض لا يعتبر هذا الشرط فى السابقة، فلا إشكال- غير تمام لأنّه على فرض تعرض الروايات لخصوص صورة وقوع ما وقع بقصد اللاحقة

صحیحة، و کون موضوع العدول هذه الصورة فقط، فلا موضوع فی ما إذا وقعت اللاحقة فاقدة للشرط سواء کان هذا الشرط الوقت الّذی کان موجودا علی تقدیر کون الصّلاة تقع السابقة و سواء کان غیر هذا الشرط، لأنّ الشرط معتبر فی اللاحقة، و علی الفرض لم یکن موجودا، فلم یکن موضوع العدول.

نعم لو فرض کون الموضوع موضوع العدول تقع الصّلاة الصّلاة السابقة من باب کونها فی وقتها، و لکن الکلام فی الموضوع فعلی هذا لم یکن المورد مورد العدول علی فرض اختصاص أول الوقت بالظهر، فافهم.

ثمّ إنّ مدّ ظله العالی قال، بعد ما قلت ما قلت، بأنّ للروایات إطلاق فتشمل المورد إطلاقها، نعم حیث إنّ المتعارف فی زمان صدور الروایات هو التفریق عند المسلمین لا الجمع فکانوا یصلّون الظهر فی أوّل الوقت، ثمّ بعد مدة یصلّون العصر، و لم یکن العمل علی الجمع، یمکن أن یقال: بأنّ الاطلاقات الواردة منصرفة عن المورد، لعدم تعارف إتیان العصر قبل زمان کان المتعارف إتیانها فی هذا الزمان، ی فلا یؤتی بها فی أوّل الزوال متصلا بصلوة الظهر، و حیث إنّ الاطلاقات منزّلة علی المتعارف و الفرض خارج عن المتعارف، فلا یبعد دعوی عدم کون المورد من موارد العدول.

أقول: کما قلنا: الوجه فی عدم کون المورد مورد العدول هو ما قلنا، و إلّا فما أفاده مد ظله.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۰

فرع:

بعد ما یکون مورد العدول من العشاء إلی المغرب هو فی ما إذا تذکر فی أثناء العشاء، و کان محل العدول باقیا، مثلا تذکر فی الرکعة الاولی أو الثانیة أو الثالثة، أو الرابعة من العشاء قبل دخوله فی رکوع الرکعة الرابعة، ففی کل هذه الصور یعدل من العشاء إلی المغرب، و أمّا إذا تذکر بعد الدخول فی رکوع الرابعة من العشاء، فلیس هنا محل العدول مسلما لأنّه ان یعدل إلی المغرب فقد زاد فیها رکوعا فتبطل المغرب، فلا یکون مورد العدول کما یظهر من روایة زرارة المتقدمة.

هذا ممّا لا إشکال فیه إنّما الکلام فی أنّه بعد عدم کون المورد مورد العدول، فما حکم ما بیده من العشاء، فهل تبطل بمجرد تذکر نسیانه المغرب من باب فقدها الشرط الترتیب، أو یتمها عشاء و تصح عشاء، أو یتمها عشاء ثمّ یأتی بالمغرب و بعدها عشاء آخر احتیاطا؟

أعلم أنّ الظاهر من کلمات نوع المتأخرین هو صحة الصّلاة و وقوعها عشاء، لکن السیّد رحمه اللّه کما یری فی العروة لم یقل بذلک بل قال: باتمام الصّلاة عشاء، ثمّ إتیان المغرب، ثمّ عشاء آخر بعد المغرب.

العالی وجها لعدم الشمول یمکن إنکاره، فإنّه فی زمن الصادقین علیهما السّلام، مع الروایات الواردة فی جواز الجمع، لم یکن الجمع غیر متعارف خصوصا فی نظر السائل مثل زرارة، فإنّ حمل المطلق علی المتعارف لیس إلّا من باب أنّ المتکلم لو أطلق کلامه مع کون نظره إلی خصوص المتعارف، فما أخلّ بفرضه، لأنّ المخاطب لا یحمل کلامه إلّا إلیه، و لکن لو لم یکن عند المخاطب تعارف فإن أطلق کلامه مع کون نظره إلی خصوص بعض الأفراد لا تمامها، فقد أخلّ بفرضه، و المورد کذلک، لأنّه بعد کون الجمع متعارفا و السائل مطلع علیه، فلا ینزّل کلام المتکلم علی خصوص ما کان وقوع اللاحقة فی الوقت المشترک، فتأمل. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۱

و لا یبعد صحّتها و وقوعها عشاء صحیحا، و نقول وجها له:

أمّا أوّلا فلأنّ المستفاد من روایة زرارة و بعض آخر من روایات العدول أنّه إذا تذکر فی أثناء اللاحقة عدم إتیان السابقة یعدل إلیها، و

إن تـذکر بعـد الفراغ من اللاحقة عدم إتیان السابقة وقعت اللاحقة صـحیحة، و یأتی بالسابقة بعدها، فیستفاد من الروایات أنّه إذا أتی باللاحقـة، و لا یمکن العدول إلی السابقة تقع اللاحقة صـحیحة و إن وقعت قبل السابقة فاقدة للترتیب، فمن الحکم بصـحة اللاحقة مع فقـد الترتیب إذا تـذکر بعـد الفراغ منها عـدم إتیان السابقـة نکشف مناطا، و هو أنّ میزان الحکم بصـحة اللاحقة فی فرض تذکره بعد الفراغ لیس إلّا من باب عـدم إمکان العـدول منها إلی السابقـة، فبعـد کون المناط هـذا، فنقول فی ما نحن فیه: بأنّ هذا المناط موجود، لأنّه بعـد التذکر بعد رکوع الرکعة الرابعة من العشاء نسـیان المغرب، لا یکون محل العدول، و لا یمکن أن ینویها المغرب للزوم زیادة الرکن و هو الرکوع، فعلی هـذا تقع الصّلاة عشـاء و تصـح، و یأتی بعـدها بالمغرب للمناط الّـذی استکشـفناه، و لا فرق بین الفراغ من أصل الصّلاة و بین الفراغ من محل العدول فی عدم إمکان العدول.

و ثانیا فلأنّ حدیث (لا تعاد) یشـمل الأثناء، فیحکم بعدم اعتبار الترتیب و عدم شرطیة وقوع العشاء بعد المغرب لکونه ناسیا لعدم إتیان المغرب فعلی هذا یمکن أن یقال: بوقوعها صحیحة، ثمّ یأتی بعدها بالمغرب. «۱»

---

(۱)- أقول: کما قلت بحضرته مدّ ظله العالی فی مجلس البحث، فی کلا الوجهین نظر، أمّا فی الوجه الأوّل فأمّا أوّلا فلأنّ المورد الّذی حکم بصـحة اللاحقـة اللازم منها عـدم شـرطیة الترتیب هو تـذکر المکلف بعد الفراغ من العشاء، و ما أفاده من عدم الفرق بین تذکره بعد الفراغ و تذکره فی.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۲

[فی ذکر فرع آخر]

اشارة

فرع لو تخیل فی أثناء اللاحقة عدم إتیان السابقة فعدل إلیها، ثمّ بعد العدول تذکّر بأنّه أتی بالسابقة، مثلا فی صـلاة العصـر تخیل عدم إتیانه الظهر، فعدل إلی الظهر، ثمّ بعد العدول تذکر إتیان الظهر، فهل یجوز إتمامها عصرا بالعدول أو بلا عدول و تقع عصرا أم لا؟

موضع لا- یمکن العـدول، غیر مسـلم، و من أین نکشف المنـاط، و أمّـا ثانیـا نفس روایات العـدول تـدلّ علی خلاف ذلک، و أنّ بین التـذکر فی الأثناء فی العـدول من اللاحقـة إلی السابقـة، و بین التذکر بعد الفراغ فرق حیث حکم فی الأوّل بالعدول و ما حکم بذلک بعد الفراغ، بل حکم بصحة الصّلاة و وقوعها اللاحقة، فکیف یمکن أن یقال: بأنّ بعد دلالة الدلیل علی الصحة لو تذکر بعد الفراغ من العشاء نسـیان المغرب، نفهم الصـحة لو تذکر فی أثناء العشاء نسـیان المغرب بعد مضـی محل العدول بدخوله فی رکوع الرکعة الرابعة من العشاء.

و أمّـا فی الوجه الثـانی فنقول: علی تقـدیر شـمول (لا- تعـاد) للأثناء، و لا نقول: بأنّ حـدیث (لا تعاد) متعرض لبعـد الفراغ، فنقول: بأنّ حدیث (لا تعاد) یقتضـی صحة ما مضی من العشاء بدون واجدیته لشرط الترتیب، و أمّا بعد التذکر فهو حیث یکون عالما لا ناسیا، فلا یحکم بعدم دخل شرطیة الترتیب لما بقی من صلاة العشاء بحدیث (لا تعاد) لأنّ الحدیث لا یشمل العمد، فأفهم.

و بعد ما قلت ذلک بحضرته مدّ ظله لم یصرّ علی الصحة و کأنه استرضی ما قلت، أو صار مترددا.

ثمّ إنّه إن قیل بصحة الصّلاة و وقوعها عشاء بدعوی انصراف أدلّة الدالّة علی اعتبار تأخر العشاء عن المغرب عن هذه الصورة.

نقول: هـذا أیضـا لا- وجه له، لأنّ التـذکر فی الأثنـاء لیس فردا نادرا، بل کثیرا ما یتفق فلا وجه لانصـراف الاطلاق منه، و یؤیـد اعتبار الترتیب حتّی لو تـذکر فی أثناء اللاحقـة للأخبار المتقدمـة الدالّـة علی العـدول لأنّ لزوم العدول منها إلی السابقة یکون لأجل اشتراط

الترتیب، أعنی: تأخر اللاحقة عن السابقة، فعلی هذا الحق بطلان الصّلاة فی هذا الفرض، نعم ینبغی الاحتیاط باتمامها عشاء ثمّ إتیان المغرب، ثمّ عشاء اخری بعد المغرب، فافهم). (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۳

[الحقّ بطلان الصّلاة و عدم وقوعها عصرا بالعدول]

الحقّ بطلان الصّلاة و عدم وقوعها عصرا، لأنّه بالعدول إلی الظهر زالت استدامة الحکمیة المعتبرة فی النیة، فلیست قابلة لصیرورتها عصرا، و لا تقع ظهرا للاتیان بها، فمع إتیانه بها لا محل للعدول إلیها فلا تقع هذه الصّلاة لا الظهر و لا العصر.

ثمّ اعلم أنّ العدول یتصور من النافلة إلی النافلة، و من النافلة، إلی الفریضة، و من الفریضة إلی النافلة، و من الفریضة الأدائیة إلی الفریضة القضائیة، و من الفریضة الأدائیة إلی الفرضیة الأدائیة.

أمّا العدول من النافلة إلی النافلة فغیر جائز لعدم الدلیل علیها، و کذا من النافلة إلی الفریضة.

و أمّا من الفریضة إلی النافلة فلا یجوز إلّا فی موردین: أحدهما فی من شرع فی الفریضة فقامت الجماعة، فیجوز العدول، و ثانیهما فیما. إذا قرأ المصلّی فی صلاة الجمعة غیر صورة الجمعة، فإنّه یجوز له العدول إلی النافلة، ثمّ استینافها.

و أمّا من الفریضة الأدائیة إلی الأدائیة فمن السابقة لا یجوز العدول إلی اللاحقة، و یجوز من اللاحقة إلی السابقة علیها کالعدول من العصر إلی الظهر.

و أمّا من الفریضة الأدائیة إلی الفریضة القضائیة، ففی صورة کون اللاحقة متصلا باللاحقة، مثل من تذکّر فی صلاة ظهره فوت صلاة الفجر من هذا الیوم، فلا إشکال فی جواز العدول، أو وجوبه، و أمّا مع الفصل بینهما، بأن تذکر فی صلاة الظهر فوت صلاة ظهر یوم السابق، أو أیاما سابقة، فشمول أخبار العدول لهذه الصورة

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۴

کان مورد الکلام و قد مضی الکلام فیه و الحمد للّه أوّلا و آخرا و صلّی اللّه علی آله و لعنة اللّه علی أعدائهم.

ربّ زدنی علما و عملا و ألحقنی بالصالحین کتبه الأحقر علی الصافی الگلپایگانی ۱۳۷۲

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۵

الثانی من أفعال الصّلاة القیام

اشارة

و فیه جهات یبحث فیها:

الجهة الاولی: اعلم أنّ القیام عدّه بعض من الفقهاء الثانی من أفعال الصّلاة، و بعضهم الثالث من أفعالها، و لعلّ وجه عدّه الثانی من أفعالها هو أنّ کلّ من یتهیأ للصّلاة و ینویها، لا بد من أن یقوم و یکبر، فحیث إنّه لا بد من القیام قبل تکبیرة الاحرام فلأجل هذا عدّه الثانی من أفعالها، و من عدّه الثالث من أفعالها لعل کان نظره إلی أنّ قیام الواجب حیث یکون حال الشروع فی تکبیرة الاحرام، فالقیام لیس واجب قبلها فعدها الثالث من أفعالها.

و علی کلّ حال القیام من جملة أفعال الصّلاة، و من جملة ما یکون من مقوماتها، و اعتباره و دخله فی الصّلاة فی الجملة ممّا لا إشکال فیه، بل هو فی الجملة من جملة الضروریات بین المسلمین، و کان مثل أصل الصّلاة ضروریا، لأنّه متی جاء رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالصّلاة من قبل اللّه تعالی کان مع القیام، و أوّل صلاة صلّی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان مع

القیام، فهو کان یصلّی قائما و یقول علی ما نقل عنه، (صلّوا

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۶

کما رأیتمونی اصلّی) مضافا إلی دلالة بعض الآیات الشریفة علی ذلک مثل قوله تعالی (الَّذِینَ «۱» یَذْکُرُونَ اللَّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً) و دلالة بعض الروایات الواردة عنهم:

علیه، فاعتباره فی الجملة فی الصّلاة ممّا لا إشکال فیه.

و ما ینبغی أن یتکلم فیه فی هذا المقام هو أنّ من یراجع کلمات الفقهاء رضوان اللّه علیهم، یری بأنّهم یعدّون القیام من الأرکان، و مرادهم من الرکن، علی ما یظهر من کلام بعضهم، هو ما یوجب نقیصته عمدا کان أو سهوا بطلان الصّلاة، و علی ما یظهر من کلام بعضهم، هو ما توجب زیادته و نقیصته عن عمد کانت أو سهو بطلان الصّلاة.

فالتزامهم بأنّ القیام رکن، کما یظهر من عبارة الشّیخ رحمه اللّه فی المبسوط، و ابن حمزة رحمه اللّه فی الوسیلة و غیرهما کالمحقق رحمه اللّه و غیره مع التزامهم بأنّ الرکن ما یوجب نقصه عمدا و سهوا بطلان الصّلاة، أو زیادته و نقصانه عمدا کان أو سهوا، و الحال أنّه من المسلّم عدم بطلان الصّلاة بنقصه سهوا، لأنّه لو نسی المکلف القراءة حتّی دخل فی الرکوع فتصحّ صلاته و الحال أنّه أخلّ بالقیام حال القراءة سهوا، فمن أجل هذا وقعوا فی الاشکال فی الجمع بین کون القیام رکنا الموجب نقصه عمدا و سهوا بطلان الصّلاة کما عن بعض، و زیادته و نقصانه عمدا و سهوا یوجب بطلانها أیضا کما بعض آخر، و بین عدم بطلان الصّلاة لو سها و ترک القراءة و دخل فی الرکوع ففات منه القیام حال القراءة، و مع ذلک لا یلتزمون ببطلان الصّلاة بترکه سهوا فی هذا المورد.

و لأجل هذا الاشکال تصدّی بعضهم لبعض توجیهات حتّی یرتفع هذا

---

(۱)- سوره نساء آیه ۱۰۳.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۷

التهافت، و من جملتها هو أن یقال: بأنّ القیام الّذی یکون رکنا فی الصّلاة هو القیام حال تکبیرة الاحرام، و قیام المتصل بالرکوع، فلو أخلّ المصلّی بهما تبطل و إن کان إخلاله عن سهو.

نقول: اعلم مقدمة بأنّ الرکن لغة عبارة عن قوائم أربع یقع علیها السقف بحیث لو لم یکن أحد منها لا یبقی السقف و علی هذا نقول: بأنّ المناسب لهذه المعنی هو کون الرکن فی الصّلاة، هو ما بعدمه تنعدم الصّلاة، و بعبارة اخری ما علیه اصطلاح بعض من القدماء من أنّ الرکن هو ما یوجب نقصه عمدا و سهوا بطلان الصّلاة، و أمّا زیادته تصیر موجبا للاخلال بالصّلاة فغیر مناسب مع معناه اللغوی، لأنّ زیادة القوائم لا توجب انعدام البناء و السقف، و إن فرض کون زیادته موجبا لبطلانها فلیس من باب کونه رکنا فی المرکب، بل یکون من باب أنّ فی المرکب اعتبر المعتبر شرطا آخر و هو تقید جزء الفلانی بعدم کونه متعددا و مکررا. «۱»

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّه علی ما یری فی کلماتهم یکون للقیام الصلاتی أفراد: القیام حال تکبیرة الاحرام، و القیام حال القراءة و القیام حال القنوت، و القیام المتصل بالرکوع، و القیام بعد الرکوع قبل الهویّ إلی السجود.

أمّا القیام حال التکبیر فلا یتحقّق له زیادة و نقیصة إلّا بزیادة التکبیر، أو

---

(۱)- أقول: إنّ معنی الرکن لغة ما أفاده مدّ ظلّه العالی، و لکن التعبیر بالرکن فی الصّلاة، و تسمیة بعض الأجزاء رکنا لیس إلّا من باب أنّهم رضوان اللّه علیهم بعد المراجعة بالأدلّة رأوا أنّ بعض ما یعتبر فیها یکون دخله بنحو یوجب الاخلال به زیادة و نقیصة عمدا و سهوا بطلان الصّلاة، و بعضها لیس کذلک، فسمّوا الأوّل بالارکان، و علی کل حال لا یهمّنا البحث عن ذلک.

(المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۸

بنقیصتها و أمّا القیام حال القراءة فلیس برکن مسلما و أمّا القیام حال القنوت فمستحب، و أمّا القیام بعد الرکوع فلیس برکن، فیبقی القیام المتصل بالرکوع.

فنقول: إنّ ما یمکن ان یقال فی وجه کونه رکنا امور:

الامر الأوّل: قوله علیه السّلام فی بعض الروایات (لا صلاة لمن لم یقم صلبه) بدعوی دلالة هذه الروایة علی وجوب القیام، و عدم صلاة لمن لا یراعی القیام.

و فیه أمّا أوّلا فلا دلالة للروایة علی وجوب القیام، لأنّ إقامة الصلب یمکن فی الجلوس أیضا، لأنّ إقامة الصلب عبارة عن وضع أعلی البدن بحیث لا یحصل تقوس للبدن، و بعبارة اخری استقامة فقار الظهر، و هو کما یمکن فی القیام یمکن فی الجلوس، فما وجه حملها علی إقامة الصلب بالقیام، فهی لا تدلّ علی اعتبار القیام.

و ثانیا لا یثبت بها وجوب القیام المتصل بالرکوع فضلا عن رکنیته، بل غایة الأمر تدلّ الروایة علی اعتبار قیام فی الجملة فی الصّلاة، و هو غیر ما نحن بصدده.

الامر الثانی: دعوی الاجماع علی رکنیة قیام المتصل بالرکوع (و إثبات الاجماع مشکل، لعدم دعواه فی خصوص القیام المتصل بالرکوع، بل ظاهر کلامهم إمّا عدّ القیام من واجبات الصّلاة أو من أرکانها لا خصوص القیام المتصل بالرکوع، بل یظهر من المراسم أنّ وجوب أصل القیام لیس متفقا علیه، لأنّ المستفاد من عبارته هو أنّ من أصحابنا من یقول بوجوبه و هو عندی أصحّ، فعلی کل حال إثبات رکنیة القیام المتصل بالرکوع، بل وجوبه بالاجماع مشکل).

الامر الثالث: أن یقال: إنّ إطلاق الرکعة بالرکعات لیس إلّا من باب کون الرکوع فیها، فالرکعة مرّة من الرکوع فعلی هذا المراد من الرکعة هو الرکوع، فما تری من التعبیر مثلا (یقوم إلی الرکعة الثالثة) أو (قام إلی الرکعة) یکون المراد هو القیام

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۶۹

إلی الرکوع فعلی هذا نقول: بأنّ القیام بحسب المستفاد من مثل هذه الروایات واجب لأن یرکع، و بعبارة اخری یجب القیام إلی الرکوع، لأنّ المراد بالرکعة هو الرکوع هنا، فمن هنا نکشف أنّ الواجب هو القیام للرکوع، و لیس معنی القیام للرکوع إلّا وجوب قیام متصل بالرکوع، و هذا معنی وجوب القیام المتصل بالرکوع.

و فیه أمّا أوّلا فلأنّه بعد فرض تسلیم کون إطلاق الرکعة بالرکعة هو کون الرکوع فیها، و لکن لا یثبت ذلک إلّا أنّ إطلاق الرکعة بالرکعة یکون بهذا الاعتبار، و لکن لا یثبت به أنّ فی کل مورد ورد حکم علی الرکعة ورد علی الرکوع فعلی هذا لیس المراد من (یقوم إلی الرکعة) أو (قام إلی الرکعة) القیام إلی الرکوع، فلا یثبت بهذا البیان وجوب القیام المتصل بالرکوع.

و أمّا ثانیا فغایة ما یستفاد من ذلک وجوب القیام للرکوع، و هذا لا یثبت إلّا وجوبه مقدمة للرکوع، و کون القیام من محققات الرکوع، لا أنّه واجب مستقل بنفسه، مع أنّا قلنا فی الوجه الأوّل بفساد أصل المطلب، و أنّ ظاهر (یقوم إلی الرکعة) و غیره لیس القیام إلی الرکوع حتّی یقال بدخل القیام فی الرکوع.

الامر الرابع: أن یقال بوجوبه و کونه رکنا لا أنّه واجب مستقل و رکن مستقل فی قبال سایر واجبات الصّلاة و أرکانها، بل من باب کون القیام المتصل بالرکوع من مقومات الرکوع الّذی هو رکن فی الصّلاة، و من محققاته، بدعوی أنّ الرکوع ممّا لا یتحقّق إلّا إذا کان عن قیام، و بعبارة اخری یعتبر فی الرکوع تحققه عن القیام، و إلّا لم یمکن رکوعا.

و فیه أنّ دعوی اعتباره فی الرکوع فاسد، لأنّ وجه هذه الدعوی لیس إلّا أن یقال: إمّا بدخالة ذلک فیه فی الصدق العرفی، بمعنی أنّ الرکوع فی نظر العرف لا

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۰

يتحقق إلا إذا حصل عن قيام، و إمّا أن يقال: بدخله فيه شرعا، و كلاهما فاسد، لأنّا نرى عدم تصرف من الشرع فى الركوع، و نرى عدم توقف صدق العرفى عليه على ما إذا كان عن قيام، كما ترى فى موارد إطلاقاته، فشيخ ركّع ليس إلا من كان فى حال الركوع، و لا يعتبرون فيه ان يكون ركوعه عن قيام «۱».

الامر الخامس:

اشارة

أصالة الركنية بمعنى أنّه إذا شك فى كون شىء من الأركان أولا، فالأصل يقتضى ركنيته، و لا بدّ لنا أوّلا من عطف عنان الكلام بنحو الاختصار إلى أصل هذه المسألة حتّى يظهر حال المورد.

فنقول بعونه تعالى: بأنّ الشّيخ رحمه اللّه فى الرسائل ذكر فى الشّك فى المكلف به تنبيهات، يكون أحدها هو أنّه إذا شك فى ركنية شىء بمعنى دخلها فى المأمور به فى مطلق حال العمد و النسيان، و عدم ركنيته بمعنى عدم دخلها إلّا فى حال العمد، فهل الأصل يقتضى ركنيته أو يقتضى عدمها، و بعبارة اخرى هل المورد يكون من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطى حتّى نقول فيه: بالبراءة أو لا؟

وجه كون المورد مجرى البراءة، هو أنّ الضابط فى إجراء البراءة، هو أن يكون لنا معلوم و مشكوك، و بعبارة اخرى و أوضح يكون أمر واحد انبساطيا، فعلم انبساطه على رأس تسعة أجزاء، و لا ندرى انبساطه على العاشر، فلنا معلوم و مشكوك، ففى هذا المورد قلنا بالبراءة بالنسبة إلى الزائد المشكوك انبساط الأمر عليه، و فى المقام يكون كذلك، لأنّ انبساط الأمر على التسعة و على العاشر فى

---

(۱)- أقول: و إن كان لا يبعد دعوى أنّ الركوع الّذى عبارة عن خضوع خاص لا يتحقّق إلّا إذا كان عن قيام، و أمّا إذا صدر عن جلوس فلا يقال: إنّه أوجد الخضوع الخاص، و لكن مع ذلك لا تطمئن النفس بدخله فيه، فتأمل. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۱

خصوص حال العمد معلوم، و لكن انبساطه على العاشر فى حال النسيان مشكوك، ففى الزائد المشكوك تجرى أصالة البراءة، فتكون النتيجة أنّ الأصل فى ما شك فى ركنية شىء و عدمها هو عدم الركنية.

[قال الشيخ رحمه اللّه ببطلان العبادة بنقص الجزء سهوا]

و لكن الشّيخ رحمه اللّه قال فى المقام: ببطلان العبادة بنقص الجزء سهوا إلّا أن يقوم دليل خاصّ على الصحة، لأنّ ما كان جزء حال العمد يكون جزء حال الغافلة، فإذا انتفى انتفى المركب، أمّا عموم جزئيته لحال الغافلة، فلأنّ الغافلة لا يوجب تغيير المأمور به، فإن المخاطب بالصّلاة مع السورة إذا غفل عن السورة فى الأثناء لا يتغير الأمر المتوجه إليه قبل طروّ الغافلة، و لم يحدث من قبل الشارع أمر آخر حين غفلته لأنّه غافل، و يرى الناظر فى كلمات من تأخر عن الشّيخ رحمه اللّه بأنّ غالبهم أجابوا عنه، و التزموا بكون المورد مورد البراءة كالأقل و الأكثر الارتباطى.

و لكن لا يبعد تمامية كلام الشيخ رحمه اللّه، فنقول: بأنّ المفروض تعلق الأمر بالمركب الذى يكون جزء المنسى جزء له، ففى حال النسيان إن قيل بأنّ هذا الأمر يدعو إلى أجزاء المركب غير الجزء المنسى، فغير صحيح، لأنّ هذا الأمر على الفرض كان على المركب

الواجد لهذا الجزء المنسی، و إن قیل بأنّ امرا آخر یکون فی البین یدعو إلی المرکب الفاقد لهذا الجزء المنسی، فهو أیضا غیر صحیح لعدم وجود امر آخر فی البین، فعلی هذا لا بدّ من الالتزام بعدم إجراء البراءة، لأنّه بعد فرض تعلق الأمر بالمرکب الواجد لهذا الجزء، فلا بدّ إمّا من الالتزام بسقوط الأمر مع فرض نسیان الجزء، و عدم بقاء مطلوبیة المکلف به من رأس، فهو ممّا لا یمکن الالتزام به، و إمّا من تعلق الأمر بالمرکب بلا جزء المنسی، فهذا أیضا غیر صحیح لما قلنا من أنّ الأمر الأوّل لا یمکن أن یدعو إلی المرکب الفاقد للجزء، لکونه داعیا علی الفرض علی

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۲

المرکب الواجد للجزء، و أمّا امر آخر فلم یکن فی البین حتّی یدعو إلی المرکب الفاقد لهذا الجزء، و إمّا من الالتزام بعدم سقوط الأمر، و بقاء الطلب علی المرکب الّذی یکون المنسی جزء له، غایة الأمر حین النسیان لا یمکن فعلیة هذا الأمر و بعث المکلف و زجره، و لکن بعد النسیان یتوجه نحوه، و لا بدّ من إتیانه المرکب مع الجزء المنسی، هذا وجه عدم کون المورد مورد إجراء البراءة. «۱»

[فی ذکر اشکال آخر من السید ره]

و هنا إشکال آخر و هو أنّ المقام لیس کالأقل و الأکثر، لأنّه فی الأقل و الأکثر تعلق الأمر، و انبساطه علی تسعة أجزاء یکون مسلما، و انبساطه علی الجزء العاشر مشکوکا، فحیث یکون فی البین معلوم و مشکوک، فیکون المورد مورد البراءة بالنسبة إلی الجزء العاشر، و أمّا فی المقام فتعلق الأمر و انبساطه علی تمام العشرة

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مد ظله العالی فی مجلس البحث: بأنّا نقول: إنّ المطلوب حال النسیان لیس إلّا المرکب الفاقد للجزء.

قولکم لا بد من وجود أمر علی سایر الأجزاء- و هذا الأمر إمّا تقول بأنّه الأمر الّذی کان متوجها علی المرکب الواجد للجزء المنسی، فهو لم یکن علی الفرض، لأنّه کان علی المرکب مع هذا الجزء، و علی الفرض فی حال النسیان لا یمکن توجه هذا الأمر لکون المکلف ناسیا، و إمّا تقول: إنّ الباقی مأمورا به بأمر آخر، فعلی الفرض لیس أمرا آخر علی المرکب الفاقد لهذا الجزء- لیس بتمام، لأنّا نقول: بعد فرض کون الأمر انبساطیا فبسط إلی أجزاءه المرکب کما التزمتم فی الأقل و الأکثر، فنقول: بعد نسیان الجزء المرکب لا یمکن انبساطه إلی الجزء المنسی، و توجهه به، لکون المکلف ناسیا، و أمّا انبساطه الی سایر الأجزاء فباق، لا إشکال فیه.

فالمانع من إجراء البراءة لیس إلّا أنّ توجیه التکلیف بغیر الجزء المنسی غیر ممکن، فإذا فرض تصحیح ذلک کما نبین إنشاء اللّه، فلا مانع من إجراء البراءة من هذا الحیث، لما قلنا من أنّ الأمر الأوّل یدعو نحو سایر الأجزاء.

و لمّا قلت ذلک رفع الید من هذا الاشکال، و استشکل مد ظلّه العالی علی کون المورد مثل الأقل و الأکثر فی إجراء البراءة باشکال آخر، فقال: و هنا إشکال آخر ... (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۳

معلوم، لأنّه علی الفرض تعلق الأمر بالسورة الّتی هی جزء العاشر معلوم، فکیف یکون مورد البراءة (قلت بحضرته مدّ ظلّه العالی: بأنّ شمول الأمر و انبساطه علی السورة فی حال العمد معلوم، و أمّا فی حال النسیان مشکوک، فلنا معلوم و مشکوک فتجری البراءة فی المشکوک) فقال: بأنّ بقاء الأمر الأوّل بالنسبة إلی سایر الأجزاء موقوف علی توجه التکلیف بتسعة أجزاء بالناسی حین نسیانه الجزء العاشر، و هو غیر معقول.

[فی ذکر بعض الوجوه لتصحیح توجیه التکلیف الی الناسی]

و لکن بعد ذلک اختار دامت برکاته توجّه التکلیف بالناسی، و ذکر بعض توجیهات ذکر فی مقام تصحیح توجیه التکلیف بالناسی.

منها أن یوجه تکلیف بالتسعة بکل أفراد المکلفین، ثمّ توجه المولی تکلیف آخر علی الجزء العاشر بالعامد.

منها أن یوجه تکلیف بالعشرة بالعامدین، و توجه تکلیف آخر بالتسعة بخصوص الناسین لجزء العاشر، غایة الأمر لا بعنوان الناسی حتّی یقال: کیف یمکن الخطاب به بهذا العنوان، بل بعنوان ملازم، مثل أن یدری المولی بأنّ کل الناسین لابسون لباس الأبیض فیقول: أیّها اللابسون لباس الأبیض (أقیموا الصّلاة المرکبة عن تسعة أجزاء) و غیر ذلک.

[فی ذکر اشکال آخر]

ثمّ إنّه مد ظله أورد إیرادا آخر، و هو منشأ الاشکال فی نظره الشریف، فقال: بعد ما یکون علی المفروض المأمور به للعامة عشرة أجزاء، فمن یشرع فی الصّلاة حیث یکون ملتفتا قبل طروّ النسیان، فهو ینوی إتیان الصّلاة المرکبة من عشرة أجزاء، فإذا طرأه النسیان فی الأثناء و نسی السورة مثلا الّتی هی الجزء العاشر، فما هو محرکه هو الأمر بالعشرة، و ما نواها أیضا هو الصّلاة المرکبة من

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۴

عشرة أجزاء، فکیف یمکن بعث المکلف الناسی للسورة إلی الصّلاة الفاقدة للسورة، مع أنّه بحسب نیته منبعث نحو الصّلاة مع السورة و لا ینوی الصّلاة بلا سورة أصلا، و بعد عدم انبعاثه إلّا إلی الاتیان بالمرکب الواجد لهذا الجزء المنسی وقت شروعه فی الصّلاة، فمع تخیله بأنّه مأمور بهذا المرکب الواجد لهذا الجزء المنسی، و عدم علمه بأمر آخر من قبل المولی علی الفاقد لهذا الجزء، فلا یمکن و لا یعقل انبعاثه نحو الأمر بالمرکب الفاقد للجزء.

فإذا لا یمکن انبعاثه نحوه لا یمکن و لا یعقل أمر المولی بما لا یمکن انبعاث المکلف نحوه، فعلی هذا لا یعقل فی الفرض بقاء الأمر علی المرکب الفاقد للجزء،، و بعد عدم إمکان أمر هکذا علی الفاقد فی مقام الثبوت، فلا بدّ للمولی إمّا من رفع الید عن المأمور به المرکب من أجزاء اخر و هذا الجزء المنسی رأسا، و إمّا من بقاء أمره علی المرکب الواجد لهذا الجزء، غایة الأمر حال نسیان الجزء لم یکن الأمر بالنسبة إلیه فعلیا، و لکن بعد رفع النسیان یجب الاتیان بالمرکب مع هذا الجزء.

فمع عدم إمکان أمر علی الفاقد للجزء لا یعقل إجراء البراءة فی المقام، لأنّ نفس البراءة غیر قابلة لاثبات التکلیف علی غیر فرد المشکوک جزئیته فی حال النسیان، لأنّ البراءة ترفع التکلیف و لا تثبته، و بقاء الأمر علی سایر الأجزاء متفرع علی معقولیة توجه الأمر إلی المرکب الفاقد للجزء بالمکلف، و هو غیر معقول لعدم إمکان انبعاث المکلف نحوه، فظهر لک أنّ الحق ما ذهب إلیه الشّیخ رحمه اللّه فی هذا المقام.

(نعم، یمکن للشارع أن یکتفی فی مقام الامتثال بباقی الأجزاء، و یقبل المرکب الفاقد للجزء المنسی، و یحکم بعدم وجوب الاعادة و القضاء بعد التذکر، کما أثبت ذلک فی الصّلاة حیث قال علیه السّلام (لا تعاد الصّلاة إلّا من خمسة) و لا یحتاج إلی أن

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۵

یقال: بأنّه جعل الفاقد بدل الواجد کما یظهر من کلام الشّیخ رحمه اللّه، بل ما هو المأمور به حال النسیان، هو ما بقی من الأجزاء و الشرائط، لکون لسان (لا تعاد) الشرح و الحکومة) «۱».

[فی ان مع الشک فی الرکنیة و عدمها الاصل الرکنیة]

إذا عرفت أنّ مع الشّك فى الركنيـة و عـدمها يكون الأصل الركنيـة، فنقول ما نحن فيه أعنى: فى القيام: بأنّ وجوب القيام و كونه من أفعـال الصّلاة فى الجملـة ممّـا لا إشكال فيه، و هـذا يظهر من بعض الآيـات الكريمـة و الاحـاديث الشـريفة، و مـا هـو المركـوز عند المسلمين، و أمّا كونه ركنا بالمعنى الّتى قلنا- أعنى: كون نقصه عمدا و سهوا موجب لبطلان الصّلاة، كما هو المناسب لمعنى الركن و قدمنا بيانه- فنقول: أمّا القيام حال القراءة واجب لمن تمكن من القيام و ليس بركن، و أمّا القيام بعد الركوع

---

(۱)- أقول: و لكن الحق هو إجراء البراءة فى المقـام و كون المورد من صـغريات الأقـل و الأكثر الارتباطى، لأنّ الاشـكال إن كان من ناحيـة انبعاث المكلف و أنّه مع انبعاثه إلى المركب الواجـد، كيف ينبعث نحو المركب الفاقـد للجزء، فنقول: بعـد كون الأمر و البعث إلى الطبيعـة، غايـة الأمـر كـل مكلف يأتى بكل فرد من الطبيعـة الّـذى هو مصـداقه، فكما أنّ المسافر يصـلّى ركعتين، و الحاضـر أربع ركعات، كذلك الناسـى يأتى بتسـعة أجزاء فى مقام امتثال الطبيعة بعشـرة اجزاء، فهما لا يقصدان إلّا امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، و لو فرض أنّ أحـدا قصد فردا خاصا منها من باب تخيل كونه مورده، و لكن أتى بالفرد الآخر فى مقام الامتثال، و الحال أنّ فى الواقع كان ما أتى هو الواجب عليه بعنوان امتثال الطبيعـة، فقد امتثل الأمر بالطبيعة، غاية الأمر يكون الخطاء فى التطبيق، و صـرف قصد إتيان الفرد المكلف به الذاكر مع إتيانه بالفرد المكلف به الناسـى، لا يوجب فساد عمله كما ترى أنّ الشـخص لو تخيّل حين الشـروع إلى الصّلاة الاتيـان بصـلوة القائم، و فى الأثناء طرأ له العجز عن القيام فجلس، و تمّ صـلاته جالسا، فهل يقال: ببطلان صـلاته لأجل أنّه قصـد حين الشروع الصّلاة القائم، فهكذا فى ما نحن فيه، فظهر لك أن الأصل فى الشّك فى الركنية يكون عدمها. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۷۶

فهو أيضـا واجب، كمـا يظهر من بعض الأخبـار (ثمّ قم منتصـبا) و لكنه ليس بركن، و أمّـا القيـام حال القنوت فهو ليس بواجب، و أمّا القيام حال التكبير فهو واجب، و النزاع فى أنّه ركن أو شرط لركن، و هو تكبيرة الاحرام، فلا ثمرة فيه.

الجهة الثانية: فى ما قيل باعتباره فى القيام، و هى امور:

الأمر الأوّل: الاستقلال

اشارة

و المشهور اعتباره و يدلّ عليه روايتان:

[فى ذكر روايتين لكون الاستقلال شرطا وضعا]

الرواية الاولى: ما رواها عبد اللّه بن بكير (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصّلاة قاعدا أو متوكيا على عصاء أو حائط، فقال: لا ما شأن أبيك و شأن هذا ما بلغ أبوك هذا بعد). «۱»

و لو كنّا نحن و ما ذكر من هـذه الرواية كان المناسب الجواب بأنّه يجوز أو لا يجوز، لا أن يقال (لا، ما شأن أبيك الخ) و هل يسـتفاد منها كون الاستقلال معتبرا فى القيام، أو أنّه واجب مستقل فى عرض القيام؟

اعلم أنّ ما تدلّ عليه الرواية ليس إلّا اعتبار الاسـتقلال، و أمّا كونه شرطا للقيام فلا دلالة لها على ذلك، بل لا يبعد دعوى ظهورها على اعتبـاره فى الصّلاة لا- فى القيـام، لأنّه يقول (عن الصّلاة قاعـدا أو متوكيـا الـخ) و أمّـا اعتبار الاسـتقلال فى غير حال القيام و عـدمه،

فالمستفاد من الروایة هو خصوص حال القیام لا حال القعود، لأنّه یسأل عن جواز الصّلاة قاعدا أو متوکیا علی عصاء.

الروایة الثانیة: ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: لا تمسک

---

(۱)- الروایة ۲۰ من الباب ۱ من ابواب القیام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۷

بخمرک و أنت تصلّی، و لا تستند إلی جدار و أنت تصلّی إلّا أن تکون مریضا). «۱»

تدلّ علی عدم جواز الاستناد بالغیر من جدار و غیره حال الصلاة و اعتبار الاستقلال حال الصّلاة.

و المراد من حرمة شیء فی شیء هو الارشاد إلی منعه فیه، و لازمه فساد الصّلاة، و بعبارة اخری تکون الحرمة هی الحرمة الوضعیة، فمع عدم الاستقلال و الاستناد بالغیر تفسد الصّلاة، و هذا غیر التمسک للفساد بأنّ النهی فی العبادة یقتضی الفساد.

و الظاهر من الروایة اعتبار الاستقلال فی الصّلاة فی قبال القیام، لا أنّه شرط فی القیام، بل الظاهر منها اعتبار الاستقلال فی مطلق أفعال الصّلاة، فلا یجوز فی حال الرکوع أو الجلوس أو السجود أیضا الاتکاء و الاستناد إلی الغیر، بل یعتبر فیها الاستقلال.

[فی ذکر الروایات الدالّة علی عدم اعتبار الاستقلال]

هذا ما یستفاد من هاتین الروایتین، و فی قبالهما بعض الروایات یمکن أن یقال: بدلالته علی عدم اعتبار الاستقلال:

الروایة الاولی: ما رواها علی بن جعفر (أنّه سئل أخاه موسی بن جعفر علیه السّلام عن الرجل هل یصلح له أن یستند إلی حائط المسجد و هو یصلّی، أو یضع یده علی الحائط و هو قائم من غیر مرض و لا علة؟ فقال: لا بأس، و عن الرجل یکون فی صلاة فریضة فیقوم فی الرکعتین الأوّلتین هل یصلح له أن یتناول جانب المسجد

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۰ من ابواب القیام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۸

فینهض یستعین به علی القیام من غیر ضعف و لا علة؟ فقال: لا بأس به). «۱»

استدل بها علی عدم وجوب الاستقلال تمسکا بالفقرة الاولی منها، و لکن لا یبعد کون الفقرة الاولی متعرضة لخصوص النافلة و جواز الاستناد فیها بحائط و غیره بقرینة الفقرة الثانیة المصرحة فیها بالسؤال عن خصوص الفریضة بقوله (و عن الرجل یکون فی صلاة فریضة) فلهذا یستشعر منها أنّ قول السائل فی الفقرة الاولی (عن الرجل هل یصلح له ان یستند إلی حائط المسجد و هو یصلّی) هو النافلة و أمّا الفقرة الثانیة متعرضة لحکم جواز الاستناد فی حال النهوض إلی القیام لا حال فعل من أفعال الصّلاة من قیام و غیره.

الروایة الثانیة: ما رواها سعید بن یسار (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن التکأة فی الصّلاة علی الحائط یمینا و شمالا، فقال: لا بأس). «۲»

تدلّ بظاهرها علی جواز الاستناد و عدم اعتبار الاستقلال فی الصّلاة.

الروایة الثالثة: ما رواها عبد اللّه بن بکیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یصلّی متوکیا علی عصاء أو علی حائط، قال: لا بأس بالتوکی علی عصاء و الاتکاء علی الحائط). «۳»

تدلّ علی عدم اعتبار الاستقلال بظاهرها فی الصّلاة و إطلاقها یقتضی الجواز فی النافلة و الفریضة.

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۰ من ابواب القیام من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۱۰ من ابواب القیام من الوسائل.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۱۰ من ابواب القیام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۷۹

إذا عرفت أنّ فی المقام روایات ظاهر بعضها یکون مخالفا مع ظاهر بعض الآخر، فإن کنا نحن و خبرین الدالین علی اعتبار الاستقلال، و روایة علی بن جعفر فقط، یمکن أن یقال: بأنّ روایة علی بن جعفر محتملة لکونها واردة فی النافلة بقرینة ما قدمنا (کما أنّه إن کان دلیل المنع خصوص أحد روایتین الدالّتین علی المنع، و هو روایة ابن بکیر یمکن أن یقال: بان الجواب حیث یکون غیر موافق للسؤال، فلعله کان السؤال، بنحو لو بلغ بیدنا لا نستظهر منها المنع).

و علی کل حال تارة یقال فی مقام رفع التعارض: بحمل خبرین الدالّین علی اعتبار الاستقلال و عدم جواز الاستناد، علی کراهة الاستناد بقرینته الروایات الثلاثة الدالّة علی الجواز، و هذا النحو من الجمع و إن فرض کونه جمعا عرفیا فی غیر المقام، و لکن فی المقام مشکل، لاشتهار المنع عن الاستناد و لزوم الاستقلال بین الاصحاب.

و تارة یقال فی مقام الجمع: بأنّه بعد کون روایات المجوزة دالّة بإطلاقها علی جواز الاستناد فی النافلة و الفریضة، و کون خبرین الدالّین علی المنع دالین علی المنع بإطلاقهما فی الفریضة و النافلة، فیقال: بأنّ شمول الخبرین المانعین للفریضة أظهر کما أنّ شمول روایات المجوزة للنافلة أظهر، فیحمل ظاهر کل منهما علی الاظهر، فتکون النتیجة جواز الاستناد فی النافلة و عدمه فی الفریضة.

[الحق اعتبار الاستقلال]

و لکن العمدة فی المقام هو ما قلنا من أنّه بعد کون الشهرة الفتوائیة علی المنع و المشهور مع أنّهم راوا أخبار المجوزة لم بها، و لا یری قائل بالجواز إلّا ابو الصلاح رحمه اللّه، و یظهر من المحقق رحمه اللّه فی الشرائع إمّا تردد له أو کون نظره إلی الجواز، فتکون روایات المجوزة معرضا عنها فعلی هذا لا یمکن الأخذ بها، فالحق

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۸۰

اعتبار الاستقلال.

و أعلم أنّه کما قلنا المستفاد من روایة عبد اللّه بن سنان هو اعتبار الاستقلال فی الصّلاة، فیعتبر ذلک فی جمیع أفعال الصّلاة حال القیام و الرکوع، و بعد الرکوع، و الجلوس، و السجود، و التشهد، و السلام، و لا یستفاد من الروایتین کون الاستقلال معتبرا فی القیام، و بعبارة اخری لا دلیل علی کونه من شرائط القیام، هذا حال الاستقلال.

و امّا ما قیل فی وجه اعتبار الاستقلال و دخله فی القیام: بأنّ القیام عرفا لا یتحقق إلّا بالاستقلال فواضح الفساد، لأنّ حقیقة القیام غیر متقوم به عند العرف، و لذا من یتکی علی العصا یعدّ قائما.

الأمر الثانی: ممّا قیل باعتباره فی القیام الاستقرار.

[فی ذکر اقسام الاستقرار]

اعلم أنّ الاستقرار تارة یطلق و یراد به ما یقابل المشی و الحرکة من أین، إلی این و تارة یطلق و یراد منه الاستقرار المقابل للتزلزل، فالمستقر من لا یحرک بدنه فی مقابل المتزلزل مثل الشخص المرتعش، ففی هذا الاطلاق من الاستقرار یقابله التزلزل مع کون الشخص فی مکان واحد، غیر خارج من أین إلی أین.

أمّا الاستقرار فی مقابل المشی و الحرکة من أین إلی أین فتارة یقع الکلام فی حرکة الشخص أصالة بمعنی أنّه یمشی بنفسه، فاعتباره

فی القیام الصلاتی غیر بعید، لا- من باب أن القیام لا یصدق مع المشی، لفساد ذلک لأنّه یصدق علی من یمشی قائما بأنّه قائم فی مقابل من یحرک جالسا، بل من باب ان المغروس و المرتکز عند المسلمین هو اعتبار الاستقرار بهذه المعنی فی القیام فی الصّلاة و عدم معهودیة الصّلاة بهذا النحو عند المتشرعة.

و تارة یقع الکلام فی الحرکة التبعیة، مثل حرکة الشخص بتبع السفینة أو المحل

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۸۱

أو غیرها، فهو فی هذه الحرکة لا یحرک بنفسه و بالأصالة، بل یحرک بتبع السفینة أو المحل.

قد یقال فی وجه عدم اشتراط هذه المعنی من الاستقرار فی القیام فی الصّلاة:

بأنّ بعض الروایات الواردة فی السفینة و الصّلاة فیها یدلّ علی عدم اعتبار الاستقرار المقابل لحرکة التبعیة، و یدور لزوم الاستقرار و عدمه مدار ما یستفاد من هذه الأخبار جوازا و منعا، و تفصیلا بین الاضطرار و الاختیار، فإنّ قلنا بالجواز کما لا یبعد نقول هنا بالجواز، و لکن حیث إنّ القریب بالنظر کون النظر فی الروایات الی بعض سفن الصغار المتداولة فی المیاه و الأنهار الصغیرة من قبیل الفرات و الدجلة، فلا یشمل لما نحن فیه، فلا ملازمة بین الجواز فی مورد الاخبار و بین أن یقال بالجواز فی ما نحن فیه لأنّ فیما نحن بصدده لا یکون المانع المتوهم إلّا المشی بالتبع، لا أنّ یکون الشخص متزلزلا کما تری فی السفن الکبیرة أو الطیارات و السیارات المتداولة فعلا، فمورد الروایة الواردة فی الصّلاة فی السفینة غیر ما نحن فیه. «۱»

(و قد یتمسّک بروایة واردة فی الاقامة، و هی الروایة ۱۲ من الباب ۱۳ من

---

(۱)- أقول: و لکن لو کان الحاصل من هذه الروایات هو جواز الصّلاة فیها، فنقول: أمّا أوّلا فحمل هذه الأخبار علی خصوص السفن الصغیرة کالبلم یکون بلا دلیل، لأنّ الظاهر منها الاطلاق، و لم یکن المتعارف فی زمان صدور الروایات خصوص السفن الصغیرة، بل کانت سفائن کبار، لتعارف السفر فی البحر فی الازمنة السالفة إلی حین صدور الروایات، و أمّا ثانیا فلو جازت الصّلاة و یتحقق القیام المعتبر فیها فی السفن الصغیرة مع کون حرکتها أکثر، ففی السفن الکبار و الطیارات و السیارات بطریق أولی، لأنّه یستفاد منها عدم اعتبار الاستقرار بهذه المعنی فی القیام، فتأمل. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۸۲

أبواب الأذان و الاقامة من الوسائل) الدالّة علی اعتبار التمکن فی الاقامة، کما یعتبر التمکن حال الصّلاة.

و استشکل فیها بأنّه بعد عدم اعتبار ذلک فی الاقامة یوهن ظهورها فی اعتبار التمکن فی الصّلاة، و اجیب بأنّ عدم اعتبار التمکن فی الاقامة ثبت من الخارج، و إلّا قلنا فیها أیضا، فتأمل.

و استدل بخصوص روایة هارون بن حمزة الغنوی، بدعوی دلالتها علی جواز الصّلاة لأنّه علیه السّلام (قال: ان کانت محملة ثقیلة إذا قمت فیها لم تتحرک فصلّ قائما، و ان کانت خفیفة تکفأ فصلّ قاعدا) «۱» و استشکل فیها فراجع.

إذا عرفت ذلک کله نقول: بأنّ الحق عدم اعتبار هذه المعنی من الاستقرار فی القیام، فلا یضرّ حرکة الشخص تبعا لأنّه بعد عدم دلالة دلیل علی اعتباره فنشک فی أنّه هل یکون شرطا فی القیام أولا، فیکون المرجع هو أصالة البراءة، لأنّه یکون ما نحن فیه علی هذا من صغریات الشّک فی الأقل و الأکثر الارتباطی، و حیث إنّا قلنا بأنّ الأصل فی الأقل و الأکثر الارتباطی، هو البراءة، فکذلک نقول فی المقام، لکونه من صغریاته.

و أمّا الکلام فی الاستقرار فی قبال التزلزل فاعتباره غیر بعید، لأنّ المغروس من القیام المعتبر فی الصّلاة هو هذا، فما هو المرتکز عند المتشرعة هو الاستقرار بهذه المعنی فی القیام فی الصّلاة، و یکون بحیث یعدّ التزلزل حال قیام الصّلاة أمرا منکرا، فافهم.

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۱۴ من ابواب القيام من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۳

الجهة الثالثة:

اشارة

إذا لم يتمكن المكلف من القيام فى الصّلاة و عجز عن ذلك صلّى قاعدا، و إذا عجز عن ذلك صلّى على جنبه الأيمن، و إن عجز عن ذلك صلّى على جنبه الأيسر، و إن عجز عن ذلك صلّى مستلقيا.

و لا بدّ من ذكر الآيات و الأخبار الواردة فى الباب حتّى يظهر حقيقة الحال، فنقول بعونه تعالى: أما الآيات فقوله تعالى الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ «۱» و قوله تعالى فَإِذا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِكُمْ «۲» و ما يستفاد من الآيتين هو القيام و القعود و على الجنب.

[فى ذكر الروايات فى الباب]

أمّا الروايات فمختلفة: بعضها يدلّ على كون الواجب أوّلا القيام، ثمّ إن عجز عنه القعود، ثمّ ان عجز عنه الصّلاة على الجنب، و بعضها يدلّ على القيام، ثمّ القعود ثمّ الاستلقاء، و بعضها يدلّ على أن مع العجز عن القيام يقعد، و ان لم يتمكن فعلى جنبه الايمن، و إن لم يتمكن فعلى جنبه الأيسر، و بعضها يدلّ على أن مع العجز عن القيام يكون تكليفه القعود، فإن لم يتمكن منه فعلى جنبه الأيمن، و إن لم يتمكن منه فعلى جنبه الأيسر، و ان لم يتمكن منه يصلّى مستلقيا.

أمّا ما يدلّ على أنّ مع العجز عن القيام يقعد، و إن عجز عنه فيصلّى على الجنب، فهو روايات:

الرواية الاولى: ما رواها أبو حمزة عن أبى جعفر عليه السّلام (فى قول اللّه عز و جل «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ» قال: الصحيح يصلّى قائما، و قعودا، و المريض يصلّى جالسا، و (عَلى جُنُوبِهِمْ) الّذى يكون أضعف من المريض الّذى

---

(۱)- سورة آل عمران، الآية ۱۹۱.

(۲)- سورة النساء، الآية ۱۰۳.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۸۴

يصلّى جالسا). «۱»

و الراوى عن أبى حمزة الثمالى يكون فى هذه الرواية ابن محبوب، و هو بحسب الطبقة لا يمكن أن يروى عن أبى حمزة إلا أن تكون روايته عنه بنحو الوجادة، و على كل حال مفاد الرواية مفاد الآيتين، و تدلّ على أنّ بعد العجز عن القيام تصل النوبة بالجلوس، و بعد العجز عنه تصل النوبة بالجنب، و لا تعرض فيها للجنب الأيمن، او الأيسر، ثمّ الاستلقاء، كما لا تعرض فى الآيتين المتقدمتين لهذا الحيث.

و يكون مثل الآيتين و هذه الرواية الروايتان المنقولتان فى طرق العامّة:

الاولى ما رواها عمر بن حصين عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، الثانية ما روى عن امير المؤمنين عليه السّلام.

الرواية الثانية: ما رواها سماعة (قال: سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس قال فليصلّ و هو مضطجع، و ليضع على جبهة شيئا إذا سجد فإنّه يجزى عنه، و لم يكلف اللّه ما لا طاقة له به) «۲» بناء على كون المراد من الاضطجاع خصوص النيام على الجنب لا مطلق النيام.

الرواية الثالثة: ما رواها على بن الحسين المرتضى فى رسالة المحكم و المتشابه نقلا من تفسير النعمانى (عن على عليه السّلام (فى حديث) قال: و أمّا الرخصة الّتى هى الاطلاق بعد النهى، فمنه قوله تعالى حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطى وَ قُومُوا لِلّهِ قانِتِينَ فالفريضة منه أن يصلّى الرجل صلاة الفريضة على الأرض بركوع و سجود تام، ثمّ رخص للخائف فقال سبحانه: فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجالًا أَوْ رُكْباناً

---

(۱) الرواية ۱ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

و مثله قوله عز و جل فَإِذا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ فَاذْكُرُوا اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِكُمْ و معنى الآية أنّ الصحيح يصلّى قائما، و المريض يصلّى قاعدا، و من لم يقدر أن يصلّى قاعدا صلّى مضطجعا و يؤمى بايماء فهذه رخصة جاءت بعد العزيمة). «۱»

بناء على كون المراد بالاضطجاع أن يصلّى على الجنب (كما لا يبعد كون المراد فى الرواية هذا و أن لم نقل بكون الاضطجاع النيام، على خصوص الجنب لا مطلق النيام لأنّ الظاهر من قوله تعالى (وَ عَلى جُنُوبِكُمْ) هو الصّلاة على الجنب، و قوله عليه السّلام (و من لم يقدر أن يصلّى قاعدا صلّى مضطجعا) يكون فى مقام بيان المراد من قوله تعالى (وَ عَلى جُنُوبِكُمْ) فقوله عليه السّلام (صلّى مضطجعا) أى صلّى على جنبه.

فإن كنا نحن و هذه الروايات لا دلالة لها إلّا على كون الواجب أوّلا القيام، و القعود، ثمّ الجنب.

[فى ذكر الروايات الدالّة على الترتيب]

اشارة

و أمّا بعض ما يدلّ على كون الفرض أوّلا القيام، ثمّ القعود، ثمّ الاستلقاء:

فالاولى: ما رواها عبد السّلام بن صالح الهروى عن الرضا عليه السّلام عن آبائه:

(قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: إن لم يستطع الرجل أن يصلّى قائما فليصلّ جالسا، فإنّ لم يستطع جالسا فليصل مستلقيا ناصبا رجليه بحيال القبلة يؤمى ايماء. «۲»

الثانية: الرواية ۱۳ من الباب المذكور و هى رواية محمد بن ابراهيم عمن حدثه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام إلّا أنّه قال يصلّى المريض قاعدا فإن لم يقدر صلّى مستلقيا «فارجع الكافى ففيه الرواية»).

و ترى أنّ الروايتين تدلّان على ان الوظيفة لمن لم يتمكن من الجلوس، هو

---

(۱)- الرواية ۲۲ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱۸ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

الاستلقاء، فهما بظاهر هما معارضتان مع الطائفة الاولى الدالّة على كون الوظيفة لمن لا يتمكن من الجلوس الصّلاة على الجنب.

و أمّا ما يدلّ على كون التكليف مع العجز عن الجلوس الصّلاة على الجنب الأيمن، و إن لم يتمكن فعلى جنبه الأيسر، فهى ما رواها عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال المريض إذا لم يقدر أن يصلّى قاعدا كيف قدر صلّى إمّا أن يوجه فيومى إيماء او قال يوجه كما يوجه الرجل فى لحده، و ينام على جانبه الأيمن، ثمّ يؤمى بالصّلاة، فإنّ لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر، فإنّه له جائز، و ليستقبل بوجهه القبلة، ثمّ يؤمى بالصّلاة ايماء). «۱»

بناء على كون المراد من قوله عليه السّلام (فإنّ لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جائز، (و ليستقبل بوجهه القبلة) هو الصّلاة على جنب الايسر بقرينة قوله (و ليستقبل بوجهه القبلة) لأنّه بعد عدم التمكن من الصّلاة على الجنب الأيمن أمر بأن يصلّى كيف ما قدر و ليستقبل بوجهه القبلة و فى هذه الصورة لا يمكن استقبال الجانب نحو القبلة، مع فرض عدم تمكنه من الصّلاة على الجنب الايمن إلّا بأن يصلّى على جنبه الايسر و يستقبل بهذا النحو بوجهه القبلة، لأنّه لا يمكن فى صورة الاستلقاء استقبال الجانب أى الجنب نحو القبلة، فهذا شاهد على عدم كون المراد الاستلقاء، بل يكون المراد الصّلاة على الجنب الأيسر.

و اعلم أنّ متن الرواية يكون مشوّشا، لأنّ صدر الرواية المريض (إذا لم يقدر أن يصلّى قاعدا كيف قدر صلّى إما أن يوجه) مناسب مع ذكر شق آخر فى الرواية لأنّ قوله (اما أن يوجه) يناسب أن يقول بعد ذكر هذا الشق شقا آخرا و إلّا لا معنى

---

(۱)- الرواية ۱۰ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

لذكر (إمّا) و يحتمل أنّ عمار حيث كان فارسيا بدّل الفاظ الامام عليه السّلام فى مقام النقل بألفاظ آخر و فى غير محلها، و لهذا صار المتن مضطربا، و على كل حال يحتمل فى الرواية هذا الاحتمال.

[فى ان مرسلة الصدوق جامعا لكل الاحكام]

و أمّا ما يدلّ على أن من لم يتمكن من القيام صلّى قاعدا، و ان عجز عن ذلك صلّى على جنبه الايمن، و إن عجز فعلى الجنب الأيسر، و إن عجز عن ذلك صلّى مستلقيا فهى مرسلة الصّدوق رحمه اللّه (قال: و قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم المريض يصلّى قائما فإن لم يستطع صلّى جالسا، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الايمن، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الايسر، فإن لم يستطع استلقى و أومأ إيماء و جعل وجهه نحو القبلة، و جعل سجوده أخفض من ركوعه). «۱»

هذا كله طوائف من الروايات، و قد عرفت أنّ الطائفة الاولى تدلّ على أنّ مع العجز عن القيام يكون الجلوس مقدما، ثمّ بعده الصّلاة على الجنب، و أنّ الطائفة الثانية تدلّ على أن المقدم بعد العجز عن القيام هو الجلوس، ثمّ الاستلقاء.

فهذه الطائفة معارضة مع طوائف اخر لأنّ كل الطوائف غيرها متفقون على تقدم الجنب على الاستلقاء، و أنّ الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ المقدم بعد الجلوس هو الصّلاة على الجنب الأيمن، ثمّ الأيسر، و ساكتة عن الاستلقاء، فهذه الطائفة تعارض مع الطائفة الاولى، لأنّ ظاهر الاولى هو الصّلاة على الجنب بعد العجز عن الجلوس، و إطلاقها يقتضى جواز الصّلاة على الجنب الأيمن و الأيسر عرضا، و مقتضى مفاد الثالثة الترتيب بين الجنب الأيمن و الأيسر، و لكن يرفع التعارض بينهما بحمل المطلق

---

(۱) الرواية ۱۵ من الباب ۱ من ابواب القيام من الوسائل.

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

و بعبارة اخرى يقيد الجنب الدالّ على جواز الصّلاة على مطلق الجنب بخصوص الجنب الايمن و أنّ الطائفة الرابعة تدلّ على أنّ مع

العجز عن القیام یصلّی جالسا، ثمّ بعده علی الجنب الأیمن، ثمّ بعده الأیسر، ثمّ الاستلقاء، فهذه الطائفة تعارض مع الاولی فقط من باب تقید الجنب بجنب الأیمن، ثمّ بعده الایسر، و یرفع التعارض بینهما بحمل مطلق الجنب علی خصوص الجنب الأیمن، و لا تعارض بینها و بین الثالثة لأنّ الثالثة ساکتة عن الصّلاة مستلقیا بعد العجز عن الصّلاة علی أحد الجنبین، و هذه الطائفة متعرضة لها.

نعم، کما قلنا هذه الطائفة معارضة مع الطائفة الثانیة، لأنّ هذه الطائفة جعلت الصّلاة مستلقیا فی طول الجنبین، و الطائفة الثانیة جعلته فی طول الجلوس، و ظاهرها تقدیم الاستلقاء علی الجنبین.

إذا عرفت ذلک کله یظهر لک أن مقتضی الطائفة الثانیة تقدیم الصّلاة مستلقیا بعد الصّلاة جالسا، و مقتضی سایر الطوائف تقدیم الصّلاة علی الجنب بعد الجلوس، غایة الأمر فی بعضها التصریح بکون الاستلقاء فی طول الجنب، و فی بعضها التصریح بکونه فی طول الجنب الأیمن و الأیسر، و حیث أن المشهور هو تقدیم الصّلاة علی الجنب الأیمن و الأیسر علی الاستلقاء، فمرسلة الصّدوق الدالّة علی ذلک، و إن کانت فی حدّ ذاتها لارسالها ضعیفة السند، لکنها منجبرة بعمل الاصحاب للشهرة الفتوائیة علی طبقها، فلا بدّ فی مقام التعارض من الأخذ بهذه الطائفة و عدم الأخذ بما دلّ علی تقدیم الصّلاة مستلقیا بعد الجلوس، فافهم.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۵، ص: ۸۹

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۸۹

الجهة الرابعة:

اشارة

هل عیّن حدّ خاص للعجز أم لا؟ و بعبارة اخری بعد کون التکلیف علی من لم یقدر من القیام، الجلوس هل عیّن میزان خاص لعدم القدرة علیه من قبل الشارع أم لا؟

اعلم أنّ مقتضی بعض الروایات الواردة فی الباب ایکال العجز إلی الشخص، و عدم تعیین میزان له، کما یظهر ذلک من الروایة ۱ من الباب ۶ من أبواب القیام من الوسائل، و ۲ من الباب المذکور المستفاد منهما أنّ الانسان علی نفسه بصیرة.

فمقتضی ذلک تبدیل تکلیف المکلف من القیام إلی القعود إذا رأی نفسه عاجزا عن القیام لإیکال العجز إلیه.

و لکن قد یتوهم أنّ ما رواها سلیمان بن حفص المروزی (قال: قال الفقیه علیه السّلام المریض إنما یصلّی قاعدا إذا صار أن یمشی بالحال الّتی لا یقدر فیها علی المشی مقدار صلاته إلی أن یفرغ قائما) «۱» تدلّ علی خلاف ذلک، و أنّ للعجز عن القیام و تبدیل الوظیفة منه إلی الجلوس جعل حدا، و هو أن المکلف إذا رأی عدم قدرته علی المشی بمقدار الصّلاة، لا یجب علیه القیام و یکون تکلیفه الجلوس، و إن کان قادرا علی ذلک یجب علیه القیام.

[فی ذکر الاحتمالات فی الباب]

اشارة

و لکن لا مجال لهذا التوهم، و لا ظهور للروایة فی ذلک، فنقول توضیحا للمطلب: بأنّ فی هذه الروایة احتمالات:

الاحتمال الأوّل:

أن یقال: بأنّ من یقدر علی القیام یقدر علی المشی بمقدار الصّلاة، و بعبارة اخری یکون التمکن من القیام متلازما مع التمکن من المشی بقدر

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۶ من ابواب القیام من الوسائل.

الصّلاة، و هکذا العجز عنه، ملازم مع العجز عنه فیکون التعبیر فی مقام العجز عن القیام بالعجز عن المشی بمقدار الصّلاة، و یکون التکلیف الجلوس فی هذا الفرض من باب التعبیر باللازم.

و فیه أمّا أوّلا فالملازمة ممنوعة إذ لا تلازم بین العجز عن القیام و بین العجز عن المشی، إذ ربما یکون الشخص عاجزا عن القیام غیر عاجز عن المشی و بالعکس، فلا تلازم بینهما حتّی یقال: بأنّ المذکور فی الروایة أحد المتلازمین

و أمّا ثانیا لو فرض کون تلازم بینهما و لکن مع ذلک رفع الید عن بیان نفس الشیء و ذکر لازمه خلاف الظاهر، لعدم تعارف البیان بهذا النحو.

[فی ذکر الاحتمال الثانی و الثالث]

الاحتمال الثانی: أن یقال: بأنّه و إن لم یکن بینهما تلازم دائما و لکن حیث یکون التلازم بینهما غالبا إذ من یعجز عن القیام یعجز عن المشی بمقدار الصّلاة غالبا و بالعکس، فعلی هذا لا یرد الاشکال الأوّل الّذی أوردنا علی الاحتمال الأوّل إذ لا یدعی فی هذا الاحتمال الملازمة الدائمیة بینهما، و یوجد فی التحدیدات العرفیة نظیر هذا التحدید. و فیه أنّه یرد علی هذا الاحتمال الاشکال الثانی علی الاحتمال الأوّل مع إمکان إنکار الملازمة الغالبیة بینهما أیضا.

الاحتمال الثالث: أن یقال: بأنّ النظر فی الروایة علی التوسعة و التسهیل، فیکون المراد من الروایة أنّ من یتمکن من القیام فعلا، و لکن یکون مریضا یتمکن بالتمکن العقلی من القیام فی أوّل الصّلاة جعل الشارع تسهیلا له، و هو أن یکون مشقة المشی بقدر الصّلاة أکثر من القیام حال الصّلاة، فتدلّ الروایة علی کفایة العجز عن المشی بقدر الصّلاة لجواز الصّلاة جالسا و إن کان قادرا علی القیام.

و فیه أنّه من الواضح أنّ مع عدم العجز عن القیام لا بدّ من الصّلاة قائما، و لا

تصل النوبة بالصّلاة جالسا، کما ینادی بذلک صریح الروایات الواردة فی الباب، و یبعد جمیع الاحتمالات هو أنّ لازم جعل الحد لوجوب الصّلاة جالسا، و هو العجز عن المشی بمقدار الصّلاة، هو أنّ المریض إذا شک فی أنّه هل یتمکن من القیام أم لا أن یمشی أوّلا بقدر الصّلاة حتّی یعلم بتمکنه من القیام إن تمکن من المشی بقدر الصّلاة، أو یعلم بعجزه عن الصّلاة قائما إن لم یتمکن من المشی بقدر الصّلاة، و الالتزام بذلک بعید فی الغایة.

و لا تقل: بأنّ الشخص غالبا یدری تمکنه و عدم تمکنه من المشی بمقدار الصّلاة.

إذ نقول: أمّا أوّلا لیس الأمر کذلک، بل غالبا لا یدر الشخص، و أمّا ثانیا بأنّه لو یعلم ذلک غالبا یعلم غالبا قدرته عن القیام و عجزه فی حال المرض، فلا حاجة لجعل هذا الحد له کی یعرف به مرتبة عجزه و عدمه، فعلی هذا یکون کل هذه الاحتمالات بعید عن ظاهر الروایة.

الاحتمال الرابع:

أن يقال: بأنّ الروايـة ليست متعرضـة لبيان حـدّ العجز المسوغ للصّلاة جالسا، بل متعرضة لحكم آخر، و هو ما نسب إلى المفيد رحمه اللّه و محتمل النهايـة (و فى النسـبة إشـكال يرجع إلى كلامهما) و هو أنّ كل من كان متمكنا من الصّلاة قائما ماشـيا يجب عليه القيام ماشـيا حال الصّلاة، و لا يجوز له الجلوس، بأن يقال: إنّ لسان الروايـة هو التنزل الجلوس اذا كان المكلف بحيث لا يقدر على المشـى بمقدار الصّلاة، فإذا تمكن من أن يحفظ القيام و لو بأن يمشـى قائما، يجب عليه القيام ماشـيا حال الصّلاة، فكانت الصّلاة قائما ماشيا مقدما على الصّلاة جالسا.

و بعبارة اخرى مع التمكن من حفظ القيام، و لو برفع اليد عن الاستقرار

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۲

المقابل للمشى، يجب تقديمه على الجلوس مع حفظ الاستقرار، فتكون الرواية متعرضة لهذا، لأنّ لسان الرواية جواز الجلوس و وصول النوبة إلى الصّلاة جالسا إذا كان المكلف بحيث لا يقدر على المشـى بمقدار صـلاته، و أمّا إن كان متمكنا من المشى بمقدار الصّلاة مع حفظ القيام لا يجوز له الجلوس.

و هـذا الاحتمـال أقرب بـالنظر من الاحتمالاـت الثلاثـة المتقدمـة، و لا مبعـد له إلّا التعبير فى الروايـة (مقـدار صـلاته) لأنّ متنها هكـذا (المريض إنّمـا يصـلّى قاعـدا إذا صـار أن يمشـى بالحـال الّتى لا يقـدر فيها على المشـى مقـدار صـلاته إلى أن يفرغ قائما) لأنّ التعبير (بالمقـدار) يفيـد أنّ المقصود هو أن يكون قادرا على المشـى بمقـدار و أمّا إن كان المراد تقديم القيام عن مشـى على الجلوس فكان المناسب أن يقول (لا يقـدر على المشـى فى صـلاته) لا أن يقول (بمقدار صـلاته) و على كل حال هذا الاحتمال يجىء فى الرواية بل بعـد و بعـد الاحتمالاـت السابقـة يكون هـذا الاحتمـال أقرب فى الروايـة، و لكن ليس بحيث تكون الروايـة ظـاهرة فى هـذا الاحتمـال بالظهور العرفى (فعلى هذا تصير الرواية مجملة و لا يصح الاستشهاد بها لأحد من الاحتمالات الأربعة، فافهم).

إذا عرفت حال الروايـة فلا تثبت جعل حـدّ خاص للعجز عن القيام، و لا بـدّ من الالتزام بمفاد بعض الروايات الّذى يكون مفاده إيكال العجز عن القيام و عدمه إلى نفس المكلف، بل الانسان على نفسه بصيرة.

الجهة الخامسة:

اشارة

هل يكون المقدم القيام ماشيا بعد عدم التمكن من القيام مستقرا، أو يكون المقدم الجلوس فى هذا الحال مستقرا.

اعلم أنّ المـدرك فى تقـدم القيام ماشـيا على الجلوس مسـتقرا على الارض إن كان روايـة سـليمان بن حفص المروزى المتقدمة، فقد مضى بكونها متعرضة لإفادة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۳

ذلك و ان لم يكن بعيـدا، بل هذا الاحتمال أقرب من الاحتمالات الاخر، إلّا أنّه ليس بحيث يكون للرواية ظهور عرفى فى ذلك، فبعد ذلك نقول: بأنّه الوجه فى تقديم القيام ماشـيا على الجلوس مستقرا، كما لا يبعد كون نظر العلّامة رحمه اللّه فى التزامه بذلك هو هذا، هو أنّ المسـتفاد من بعض مـا ورد فى الباب من الروايات مثل قوله (الصـحيح يصـلّى قائما و قعودا و المريض يصـلّى جالسا) فى رواية أبى حمزة، هو كون الواجب أوّلا القيام، ثمّ بعـد عـدم التمكن من القيام يكون الواجب الجلوس، فمن يتمكن من القيام ماشـيا و إن لم يتمكن من الاسـتقرار المقابـل للمشـى، و لكن يكون قـادرا على القيام، يجب عليه القيام، إذ إطلاق مثل هـذه الروايـة يقتضـى وجوب

القيام، و كونه مقدما على الجلوس و ان كان ماشيا.

و أمّا وجه وجوب الجلوس مع عدم القدرة إلّا على القيام ماشيا، فهو أنّ الاستقرار المقابل للمشى من مقومات الصّلاة، بحيث لا تعد الصّلاة ماشيا صلاة و إن كان قائما، و يرى أمرا مستنكرا و خلاف وضع الصّلاة فى نظر المتشرعة، بل ادعى «۱» صاحب الجواهر رحمه اللّه بأنّ حقيقة القيام الواجب فى الصّلاة هو الوقوف، فليس الماشى قائما لعدم وقوفه، و لذا ترى إن الاكثر لم يذكروا اشتراط الاستقرار فى القيام، و ما عقدوا له فصلا و إن كان الاجماع على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصّلاة، فذكر شرطية الاستقرار فى الركوع و السجود و عدم ذكر شرطيته فى القيام ليس إلّا من باب كون القيام عبارة عن الوقوف الّذى ينافيه الحركة فضلا عن المشى فى نظرهم، ثمّ ذكر لذلك مؤيدات و إشعارات من بعض موارد مختلفة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ما ذكر وجها لتقدم الجلوس مع الاستقرار على

---

(۱)- جواهر، ج ۹، ص ۲۵۹.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۴

القيام ماشيا ليس بتمام، أمّا ما قيل من أنّ المشى مخالف لوضع الصّلاة و أنّ القيام واقفا من مقومات الصّلاة، ففيه أنّ الأمر ليس كذلك و لا يرى سيرة المتشرعة على هذا و لا يريه العرف من مقوماته مضافا إلى أنّ فى الشرع شرّعت الصّلاة ماشيا و هو فى النوافل، فمع فرض تشريع ذلك فى النوافل كيف يمكن دعوى كون الوقوف حال القيام من مقومات الصّلاة.

[فى ردّ كلام صاحب الجواهر]

و أمّا ما قال صاحب الجواهر رحمه اللّه من أنّ القيام الواجب فى الصّلاة عبارة عن الوقوف قائما و أنّ الماشى ليس بقائم، فدعوى بلا دليل.

و أمّا ما قال من أنّ ذكرهم شرطية الاستقرار فى أفعال اخر من الصّلاة و عدم ذكره فى القيام، دليل على كون القيام عبارة عن الوقوف، و حيث يكون المراد منه الوقوف و الوقوف لا يتحقّق إلا مع الاستقرار فلاجل هذا سكتوا عن اشتراطه فى القيام.

ففيه أوّلا- من أىّ طريق انكشف أنّ سكوتهم كان من باب ذلك (بل لعل كان من باب عدم اعتباره فى القيام كما ان الأمر كذلك، الاستقرار شرط فى الصّلاة لا فى القيام) و ثانيا إنّ ذكر شرطية الاستقرار فى الركوع و السجود يكون من باب أمر آخر، و هو أنّه حيث لا يكفى فى تحقق الركوع و السجود صرف الانحناء إلى خاص، بل يعتبر التوقف هنيئة لتحقق موضوعهما، فلهذا شرطوا الاستقرار فيها.

و بعبارة اخرى إنّ الركوع و السجود عبارة عن الهوى إلى حدّ خاص، و الرفع عن هذا الحد الخاص مع الوقوف بعد الهوى إلى حدّ خاص هنيئة فلهذا شرطوا الاستقرار، و على كل حال الالتزام بكون القيام عبارة عن الوقوف ممّا لا يمكن الالتزام به.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۹۵

فإذا لم يصر هذا الوجه تماما يبقى كلام آخر، و هو أنّه بعد ما بينا من أنّ الاستقرار شرط فى الصّلاة و ليس شرطا فى القيام حتّى يقال: إنّ مع عدم التمكن من حفظ شرط القيام يرفع اليد عن الشرط و يحفظ أصل القيام، فيقدم القيام ماشيا على الجلوس مستقرا، فيدور فى محل الكلام أمر المكلف بين حفظ أحد الشرطين و رفع اليد عن الآخر لأنّ من شرائط الصّلاة القيام، و من جملة شرائط الصّلاة أيضا الاستقرار، و على الفرض بعد عدم تمكن المكلف من الاستقرار المقابل للمشى فى حال القيام بل يتمكن من القيام ماشيا لا يمكن له حفظ كلا الشرطين، بل لا بد من صرف قدرته إمّا فى حفظ القيام ماشيا، و إمّا فى حفظ الاستقرار، فيتخير بين القيام ماشيا و بين

الجلوس مستقرا، فیکون تکلیفه إما التخییر بینهما لو لم نقل بأنّه بعد فرض کون بدل فیقدم الاستقرار فیکون التکلیف الجلوس، مع الاستقرار، لعدم بدل، له و إمّا من تقدیم جانب الاستقرار، علی القیام بناء علی ما ذکرنا من أنّ ما لیس له البدل یقدم حفظه علی ما له البدل فبهذا الوجه یقال: اما بتخییر المکلّف فیما نحن فیه بین القیام ماشیا و بین الجلوس مستقرا، و إمّا بتعیین الجلوس مستقرا.

[فی ان القیام ماشیا مقدم علی الجلوس]

و لکن نقول: بأنّه بعد کون شرطیة الاستقرار غیر ثابت بالدلیل اللفظی و کونه ثابتا بالسیرة و الاجماع فقدر المتیقن من شرطیته هو صورة التمکن من حفظ الاستقرار، ففی ما نحن فیه لا یکون دوران، لأنّ إطلاق دلیل اعتبار القیام یشمل حال التمکن من الوقوف و عدم تمکنه من ذلک، و لکن دلیل اشتراط الاستقرار لا یشمل حال العجز عن الوقوف، فعلی هذا لا بدّ من الصّلاة قائما ماشیا فی ما یدور الأمر بین الصّلاة قائما ماشیا و بین الصّلاة جالسا مستقرا کما أفتی به العلّامة رحمه اللّه و بعض المتاخرین.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۹۶

هذا تمام الکلام فیما أفاده سیدنا الاستاد آیة اللّه العظمی مدّ ظله العالی فی القیام.

أوّلا و الحمد للّه و آخرا و صلّی اللّه علی رسوله و علی آله و لعنة اللّه علی أعدائهم و أنا الاحقر علی الصافی الگلپایگانی.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۹۷

الثالث من أفعال الصّلاة تکبیرة الاحرام

اشارة

و یقال بها تکبیرة الافتتاح لافتتاح الصّلاة بها کما أنّ بها حیث یحرم علی المصلّی بعض ما کان حلالا علیه قبلها یقال تکبیرة الاحرام.

ثمّ اعلم بأنّ التکبیرات المشروعة فی الصّلاة تکون خمس و تسعین تکبیرة: فی الظهر إحدی و عشرین تکبیرة، و فی العصر إحدی و عشرین تکبیرة، و فی المغرب ست عشرة تکبیرة، و فی العشاء إحدی و عشرین تکبیرة، و فی الفجر إحدی عشرة تکبیرة، و خمس تکبیرات للقنوت فی خمس صلوات، و اعتبار تکبیرة الاحرام فی الصّلاة فی الجملة ممّا لا إشکال فیه، إنّما الکلام فی بعض الجهات:

الجهة الاولی:

اشارة

یظهر من بعض الروایات الواردة فی طرقنا مشروعیة ثلاث تکبیرات، أو خمس، أو سبع لافتتاح الصّلاة، فنسب إلی المشهور من فقهائنا قدس سرّه کون المکلف مخیرا بین جعل کل واحده منها تکبیرة الاحرام أی: تکبیرة الافتتاح، و کون الأفضل اختیار التکبیرة الآخرة تکبیرة الافتتاح کما یظهر من بعضهم، فإن کبّر ثلاثا فالأفضل جعل الثالثة، و إن کبر خمسا فالأفضل جعل الخامسة، و إن کبر سبعا

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۹۸

فالأفضل جعل السابعة تکبیرة الافتتاح، و یظهر من بعض الفقهاء رحمه اللّه مثل صاحب الدروس و بعض آخر، بأنّ المتعین جعل الاولی منها تکبیرة الافتتاح إذا کبر ثلاثا او خمسا أو سبعا، و یظهر من بعض الآخر منهم تعین جعلها الاخیرة، و قال المجلسی «۱» الأوّل رحمه اللّه بأنّه فی مقام إتیان الثلاث أو الخمس أو السبع یجعل کلها تکبیرة الاحرام و بعبارة اخری یجعل المصلّی کلّها تکبیرة

الافتتاح، هذا حال الأقوال عندنا، و امّا عند العامة فما هو فتواهم هى مشروعية تكبيرة واحدة للافتتاح، و عدم مشروعية تكبيرات الست الاخر عندهم.

[فى ذكر الاقوال فى تكبيرة الاحرام]

اشارة

إذا عرفت أنّ الأقوال عندنا أربعة:

القول الأوّل: التخيير بين جعل أيّها شاء تكبيرة الاحرام و هو ما نسب إلى المشهور.

القول الثانى: تعين جعلها الاولى، و هو المحكى عن الدروس و البهائى و الكاشانى فى الوافى و المفاتيح و بعض آخر.

القول الثالث: تعين جعلها الأخيرة كما قد يظهر من المراسم و الغنية و بعض آخر.

القول الرابع: جعلها المجموع منها و هو قوله المجلسى الأوّل رحمه اللّه.

و اعلم قبل الشروع فى بيان ما هو الحق بين الأقوال بأنّ ما نسب إلى المشهور من القول بالتخيير فى جعل أيها شاء المصلّى تكبيرة الاحرام ليس بتمام، لأنا بعد ما تفحصنا كلمات القدماء فى هذه المسألة من اللذين كان بنائهم الاقتصار بفتاوى

---

(۱)- روضة المتقين جلد ۲ صفحه ۲۸۰.

المتلقاة عن الائمة عليهم السّلام، و لم يبيّنوا إلّا الفتاوى المنصوصة المأثورة- كالمفيد رحمه اللّه و السيد رحمه اللّه و الشيخ رحمه اللّه فى بعض كتبه، و بعض آخر كابن حمزة- نرى أنّ كلامهم غير ظاهر فى القول بالتخيير، بل كلمات بعضهم ظاهر فى خلافه، و يظهر من السلار أعنى: سالار بن عبد العزيز فى المراسم أنّ المتعين جعل الاولى تكبيرة الافتتاح، و على كل حال الشهرة الفتوائية الّتى يمكن الاستناد بها، و نحن نستند بها و نقول: بأنّ من الشهرة نكشف وجود نصّ فى المسألة لم يصل إلينا، غير موجود فى ما نحن فيه.

[يستدلّ للقول المشهور برواية ابى بصير]

إذا عرفت ذلك نقول: قد يستدل للقول المنسوب بالمشهور بالرواية الّتى رواها أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام (قال: إذا افتتحت الصّلاة فكبّر إن شئت واحدة، و إن شئت ثلاثا و إن شئت خمسا، و ان شئت سبعا، و كل ذلك مجز عنك غير أنّك إذا كنت إماما لم تجهر إلا بتكبيرة) «۱» بأنّ الظاهر منها أنّ ما أمر بجهره من التكبيرات هو تكبيرة الافتتاح، و حيث لم يعيّن الجهة بخصوص الأوّل أو الآخر أو المجموع يكشف منه تخيير المكلف بين جعل أى منها شاء تكبيرة الافتتاح.

قد يقال بحمل قوله عليه السّلام فى الرواية (غير أنّك إذا كنت إماما لم تجهر إلّا بتكبيرة) على التقية بأن يقال: إنّه بعد ما يرى من ان المفتى به عند العامة ليست إلا تكبيرة واحدة لافتتاح الصّلاة، و لا يشرع عندهم ست تكبيرات غير هذه التكبيرة الواحدة، فيقال بأنّ وجه النهى عن الجهر إلا بواحدة هو التقية، لأنّه إذا جهر بغير واحدة منها يصير مورد الاذى و الضرر، فلأجل التقية نهى عليه السّلام عن الاجهار بغير واحدة، و لهذا يقال: بأنّ الاجهار بواحدة ليس من باب كونها هى تكبيرة الافتتاحية حتّى يستدل بهذه الرواية على القول المشهور، و يقال: بأنّ ما يجهر به هو

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۰

التکبیرة الواجبة الافتتاحیة، فالواجب لیس إلا واحدة، و حیث لم یعین الجهر بخصوص أحد منها، فلازمه کون المکلف مخیرا فی جعل أیّها شاء تکبیرة الافتتاح لما عرفت من الاشکال.

و لکن بعد ما نری فی أنّ فی الروایة الّتی ذکرها الصّدوق رحمه اللّه فی الخصال و نقل بعض منها مع تغییر فی الوسائل، أمّا الروایة، (قال الصّدوق رحمه اللّه فی الخصال حدثنا أبی رضی اللّه عنه قال: حدثنا علی بن إبراهیم بن هاشم عن أبیه عن أحمد بن عبد اللّه الخلیجی عن أبی علی الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن تکبیر الافتتاح، فقال: سبع، قلت: روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّه کان یکبّر واحدة، فقال: إنّ النبی: کان یکبر واحدة یجهر بها و یسر ستا) «۱» نقل فعل رسول اللّه: من أنّه کان یجهر بواحدة منها و یسرّ ستّا، و لا یمکن حمل فعله: علی التقیة، فیوهن حمل هذه الفقرة من الروایة أبی بصیر علی التقیة، بل یستفاد أنّ الجهر بالواحدة و إخفات الست کان مطلوبا لا من باب التقیة، ثمّ بعد ذلک هل یمکن الاستدلال بهما علی القول المنسوب إلی المشهور أم لا؟

اعلم أنّ ما یستفاد من هذه الروایة، و کذا الروایة الّتی تنقل فعل النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من جهره تکبیرة واحدة کما تساعد مع القول بالتخییر من باب ان یقال بان ما یختاره الامام أو ما اختار رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من التکبیرات تکبیرة الافتتاح یجهر بها، کذلک تساعد مع القول بتعین الاولی، و کذلک مع القول بتعین الأخیرة، لأنّ قوله فی روایة أبی بصیر (غیر أنک إذا کنت إما ما لم تجهر إلّا بواحدة) یدلّ علی النهی من الجهر بغیرها و الواحدة الّتی یجوز جهرها علی ما ادعی هو تکبیرة الاحرام، و القائل

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۱۲ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۱

بتعین الاولی أو الاخیرة یقول: بأنّه یجهر بواحدة، و هی أوّل التکبیرات، أو آخر التکبیرات.

[فی انّ الروایة تساعد مع قول المجلسی الاول ره]

بل یمکن أن یقال: بأنّ هذه الروایة تساعد مع القول المجلسی الأوّل رحمه اللّه أیضا، لأنّه و إن کان قائلا بجعل المجموع تکبیرة الافتتاح، و لکن علی قول الشّیخ رحمه اللّه فی الخلاف بأنّه متی لم تتمّ تکبیرة إحرام الامام لا یجوز اقتداء المأموم به، فعلی قول المجلسی رحمه اللّه حیث یکون حال التکبیرات حال حروف کلمة (اللّه اکبر) یعنی کما أنّ مع تلفظ الامام بکلمة اللّه أو (الألف، و الام، و الألف، و الکاف و الباء) قبل تمامیة التکبیر بتلفظه بلفظ (الراء) لا یجوز الاقتداء، بل یجوز بعد التلفظ بتمام الکلمتین، کذلک قبل إکمال تمام التکبیر أی تکبیرات السبعة لا یجوز الاقتداء، فیکون النهی عن الاجهار بغیر واحدة، لئلا یتوهم المأموم بأنّ الامام أتی بتکبیرة الاحرام، بل یجهر فقط بواحدة، و هو آخر التکبیرات کی یعلم المأموم بأنّ الامام دخل فی الصّلاة و تمت تکبیرة الاحرام.

فبعد ذلک لا یبقی وجه لکون الروایتین دلیلا علی خصوص القول المنسوب إلی المشهور).

ثمّ إنّه یمکن ان یقال: بأنّ ظاهر ما فی بعض الروایات من الأمر باستفتاح الصّلاة بسبع تکبیرات ما رواها زرارة (قال: رأیت أبا جعفر علیه السّلام أو قال: سمعته استفتح الصّلاة بسبع تکبیرات ولاء) «۱» هو أنّه فی صورة الاتیان بسبع تکبیرات یکون الاستفتاح بها، کما تری ان فی هذه الروایة أمر باستفتاح الصّلاة بالسبع،

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۷ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۲

فلازم كون استفتاح الصّلاة بالسبع هو أنّ تمام السبع كان استفتاحها، فيبطل قولان من الأقوال الأربعة، و هو القول بالتخيير و القول بتعين جعل الاخيرة تكبيرة الافتتاح، لأنّه لو كان المصلّى مخيرا بين جعل أى واحد من السبعة، تكبيرة الافتتاح فما وقع الافتتاح بالسبعة، بل افتتح الصّلاة بواحد من السبعة و صار ما وقع قبل السبعة خارجا عن الصّلاة و مقدما عليها، فما استفتح به فكل تكبيرة من السبعة تقع قبل تكبيرة الاحرام يكون مقدما على الصّلاة، فلا يستفتح به الصّلاة و الحال أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ الافتتاح لا بدّ و ان يكون بكل السبعة، كما أنّه على القول بتعين الاخيرة يكون استفتاح الصّلاة، بها فقط فالتكبيرات الست الواقعة قبلها وقعت قبل الصّلاة و لا تستفتح بها الصّلاة، و الحال أنّ الرواية تدلّ على لزوم الاستفتاح بكل السبعة.

فيدور الأمر بين كون الافتتاح بمجموع السبعة كما هو قول المجلسى رحمه اللّه، و بين القول بتعين جعل الاولى، لأنّه بعد جعل الاولى تكبيرة الاحرام و إتيانه بما بقى من السبعة بعدها فوقع افتتاح الصّلاة بكل من السبعة.

[فى ذكر اشعار الروايتين على كون تكبيرة الاحرام هو الاولى و رده]

و يشعر على تعين جعل الاولى تكبيرة الافتتاح الروايتان الدالّتان على أنّ وجه تشريع الست، «۱» هو أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كبّر للصّلاة فلم يحر الحسين عليه السّلام (على ما فى الرواية الاولى منهما) و أبطأ عن الكلام حتّى تخوفوا أنّه لا يتكلم، فافتتح رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فكبّر الحسين عليه السّلام فكبّر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثانيا و هو كبّر و هكذا حتّى كبّر تكبير السابع (على ما فى الرواية الثانية) فصارت سنة، على ما فى الرواية الاولى

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۷ و أيضا الرواية ۴ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

منهما، أو فجرت بذلك السنة بذلك على ما فى الثانية منهما، فيشعر منهما أن تكبيرة الافتتاح هى الاولى، لأنّه كبّر للصّلاة، ثمّ بعد ذلك شرع الست، فشرّع السّت بعد تكبيرة الافتتاح.

(و لكن هذا الوجه مخدوش أمّا أوّلا فلأنّ الظاهر من الرواية ۷ من الباب المذكور كون علّة اخرى لتشريع سبع تكبيرات فى الافتتاح، و لا يستفاد منها ان النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كبّر أوّلا للاحرام ثمّ شرّع السّت بعدها، و ثانيا أنّ الظاهر من الروايتين المتقدمتين هو أنّ قبل تشريع ست تكبيرات كبّر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فكبّر الحسين عليه السّلام فشرّع السّت، و لا يستفاد من ذلك أنّ بعد تشريع السّت أىّ منها صارت تكبيرة الافتتاح).

و يمكن ان يقال وجها لقول المجلسى رحمه اللّه بأنّ الظاهر من بعض أخبار الباب بل نوعها، هو كون مجموع السبعة افتتاح الصّلاة، مثل ما قال فى رواية «۱» زرارة (استفتح الصّلاة بسبع تكبيرات) و لذا ترى أنّ بعض المتأخرين يقول: بأنّ الروايات ظاهرة فى قول المجلسى رحمه اللّه و لكن الشهرة على خلافه.

و قد يستشكل على قول المجلسى رحمه اللّه بأنّ لازم قوله التخيير بين الأقل و الأكثر، لأنّ على قوله يكون المكلف مخيرا بين أن يفتتح الصّلاة بتكبيرة واحدة و بين أن يفتتحها بثلاث أو خمس او سبع، و هذا هو التخيير بين الأقل و الأكثر، و هو محال.

[فى نقل كلام المحقّق الهمدانى]

و قال الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۲» جوابا عن هذا الاشكال: بعدم محذور فى التخيير بين الأقل و الأكثر، و حاصل كلامه يرجع إلى أنّ تعلق الطلب بطبيعة يكون

---

(۱)- الرواية ۲ من الباب ۷ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۲۴۹.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۴

مسماها أو مقدار من أفرادها أقل المجزى و الأكثر منها أفضل فى الشرعيات و العرفيات فوق حدّ الاحصاء، لكون الاكثر أو فى و أتم فى الغرض و ان كان الاقل كافيا فى رفع الالزام، فإذا تشاغل الشخص بالفعل فما دام متشاغلا يعدّ ممتثلا فإن وقف على الأقل يحصل الامتثال به، و إن لم يتوقف بل باق على تشاغله إلى الأكثر فبالأكثر يكون الامتثال.

و إن قلت: إنّ مع حصول الامتثال بالأقل فكيف يبقى الأمر حتّى يعد الأكثر امتثالا له.

قلت: إن قصد الامتثال بالأقل و اقتصر عليه فيعد هو امتثالا و إن قصد الامتثال بالأكثر و لم يقتصر على الأقل فلا يعد الأقل امتثالا، بل يكون الامتثال بالأكثر فلا مانع من التخيير بين الأقل و الأكثر، هذا حاصل ما قال فى المقام بتفصيل منه فى كتابه المسمّى بمصباح الفقيه.

و لكن نقول: بأنّ الموارد مختلف فإنّ كان الأقل فردا للطبيعة و الأكثر فردا آخر للطبيعة كما فى الخط، فشبر من الخط، فرد من طبيعة الخط و ذرع من الخط فرد آخر منها، فيمكن دعوى جواز التخيير بين الأقل و الأكثر و لكن لا يمكن ذلك فى المقام، لأنّ كل تكبيرة، فرد من التكبير فتكبيرة واحدة فرد منه، و ليس ثلاث، تكبيرات أو خمس أو سبع تكبيرات فردا واحدا فى قبالها، بل كل تكبيرة فرد فى قبال تكبيرة اخرى، فعلى هذا فى مثل ذلك لا مجال للتخيير بين الأقل و الأكثر لأنّ مورد التخيير بين الأقل و الأكثر يكون موردا يكون الأقل فردا واحدا و الأكثر فردا واحدا فى قباله لا أفرادا متعددة، و المقام ليس كذلك، لأنّ كل تكبيرة من السبعة فرد مستقل فى قبال الآخر مثل أفراد الانسان، ففرد واحد منه فرد و ليس

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۵

عشرة نفر من الانسان فردا واحدا بل تكون عشرة أفراد «۱» و على كل حال لا يساعد العرف على التخيير بين الأقل و الأكثر فى المقام.

[فى ذكر فتاوى القدماء]

ثمّ بعد ذلك كله نذكر توضيحا للمطلب فتاوى بعض القدماء حتّى يظهر للناظر بأنّ دعوى الشهرة فى المسألة على التخيير فى محلّه أو لا، فنقول: قال السيّد المرتضى رحمه اللّه فى الناصريات «۲» (على أنّ أصحابنا يذهبون على أنّه مسنون للمصلّى أن يكبر تكبيرات قبل تكبيرة الافتتاح الّتى هى الفرض، و ليست هذه التكبيرات من الصّلاة) و المستفاد من عبارته كون الأخيرة تكبيرة الافتتاح، كما يظهر تعين جعل الأخيرة تكبيرة الاحرام و الافتتاح من ظاهر أبى الصلاح فى الكافى «۳» و هو المستفاد من الغنية، و هو مختار يحيى بن سعيد فى جامع الشرائع، و يظهر ذلك من عبارة اشارة السبق، و ظاهر المراسم «۴» و قال الشّيخ رحمه اللّه فى النهاية «۵»: و هذه

---

(۱)- أقول كما قلت بحضرته مدّ ظله العالى فى مجلس البحث: بأنّ الأمر إن كان بالتكبير يكون مجال لهذا الاشكال بأن يقال: إنّ تكبيرات السبع مثلا سبع تكبيرات لا تكبيرة واحدة يكون التخيير بينه و بين الثلاث أو الخمس أو واحدة من باب التخيير بين الأقل و الأكثر و لكن الأمر تعلق بالافتتاح، فقال مثلا كما فى رواية زرارة (استفتح الصّلاة الخ) فالاستفتاح كما يتحقّق بتكبيرة واحدة يتحقّق بالثلاث و الخمس و السبع، و يكون تكبير واحد فردا من طبيعة الافتتاح و الثلاث فردا و الخمس فردا و السبع فردا آخر، لا أفراد آخر، فعلى هذا يكون حال ما نحن فيه حال الخطّ الّذى جوز مدّ ظله العالى فيه التخيير بين الأقل و الأكثر و لم يجب مدّ ظله العالى عما قلت، و لعله صار مرضيه أدام اللّه عمره. (المقرر).

(۲)- المسائل الناصريات، ص ۲۱۰.

(۳)- الکافی الفقه، ص ۱۲۲، الغنیة، ص ۸۳.

(۴)- المراسم، ص ۷۰.

(۵)- النهایة، ص ۶۹- ۷۰.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۶

التکبیرات السبع واحدة منها فریضة و لا یجوز ترکها، و الباقی سنة، و عبارته فی المبسوط (و هو الکتابة الّذی کان بنائه فیه علی ذکر التفریعات، کما أفاد فی أول کتابه حتی لا یقول العامة بأنّ الخاصة اقتصروا علی أحکام خاصة و ما یکون لهم تفریعات، فبنی علی ذکر التفریعات فیها و استخرج التفریعات من بین النصوص کما قال رحمه اللّه، فلیس فی کتابه المبسوط «۱» مقتصرا علی ذکر الاصول المتلقاة) قال: (و یستحبّ التوجّه بسبع تکبیرات فی أول کل فریضة و أول رکعة من نوافل الزوال (إلی أن قال) بینهنّ ثلاثة أدعیة یکبّر ثلاث تکبیرات و یقول: اللهم الخ، و یکبر تکبیرتین و یقول لبیک الخ و یکبر تکبیرتین و یقول و جهت الخ (إلی ان قال) و واحدة من هذه التکبیرات بها الدخول فی الصّلاة سواء قصد بالاولة أو بالاخیرة او بالوسطی أو غیرها فإنّ نوی بالأولة تکبیرة الاحرام کان ما عداها واقعا فی الصّلاة و إن نوی بالأخیرة ذلک، کان ما عداها واقعا خارج الصّلاة، و الأفضل أن ینوی بالأخیرة ذلک).

و لا یخفی علیک أنّ مختاره فی المبسوط هو التخییر بین جعل أیّ منها شاء تکبیرة الاحرام و لکن الأفضل جعلها الاخیرة. «۲»

و قد ظهر ممّا مرّ أن الظاهر من کلمات جل القدماء هو تعین جعل الأخیرة تکبیرة الاحرام غیر الشّیخ رحمه اللّه، فإنّ ظاهره فی المبسوط هو التخییر مع کون الفضل

---

(۱) المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۴- الوسیلة، ص ۹۴.

(۲)- أقول: کما لا یبعد أن یکون ظاهر کلامه فی النهایة ذلک لعدم تعیین أنّ أیا منها تکبیرة الاحرام کما لا یبعد أن یکون التخییر مختار ابن حمزة فی الوسیلة قال فیها: و التوجیه بسبع تکبیرات واحدة منها تکبیرة الحرام. (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۷

فی جعلها الأخیرة و بعد کون کتابه کما قلنا غیر معدّ لذکر خصوص فتاوی المتلقاة، فلا یضرّ بالشهرة علی تعین جعلها الأخیرة.

[فی ذکر الاقوال فی المسألة]

فتری أنّ الأقوال فی المسألة کما قدّمنا أربعة:

القول الأوّل: تعین الاخیرة، و هو مختار جل القدماء إلّا الشّیخ رحمه اللّه فی المبسوط.

القول الثانی: تعین جعلها الأولی.

القول الثالث: التخییر فی تعیین جعل أیها شاء تکبیرة الافتتاح، و هو المشهور عند المتأخرین و المنسوب إلی المشهور من غیرهم.

القول الرابع: جعل المجموع الافتتاح و هو مختار المجلسی الأوّل رحمه اللّه.

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّه لا یمکن الالتزام بقول الرابع لکون الشهرة علی خلافه (مضافا إلی مخالفته مع بعض الروایات مثل الروایة الناقلة عن فعل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من أنّه کان یجهر بواحدة بناء علی اشعارها بأنّ خصوص ما یجهر به هو تکبیرة نذکرها بعدا، الدالتان علی کون الافتتاح بواحدة منها و هی تکبیرة الاخیرة).

و کذلک یشکل الالتزام بالتخییر أمّا أوّلا فلمخالفته مع ظواهر جلّ أخبار الباب بل کلها، و ثانیا المستفاد من الأخبار هو کون ست تکبیرات المنظمة بتکبیرة الاحرام علی وزان واحد، بمعنی أنّ هذه التکبیرات إمّا من مقدمات الصّلاة، و إمّا من أجزائها و إمّا کون بعضها من مقدماتها و بعضها من أفعالها، فیکون خلاف الظاهر، و لازم القول بالتخییر هو هذا إذ لو اختار المصلّی مثلا الرابعة، فلازم

ذلک

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۸

کون الثلاثة الواقعة قبلها من مقدمات الصّلاة و الثلاثة الواقعة بعدها من أجزاء الصّلاة، غایة الأمر الأجزاء المستحبة، و الحال أنّ ما یفهم من وضع تشریعها بمقتضی الروایات کون کل هذه الستة علی نحو واحد و بوزان واحد.

إن قلت: إنّ الشهرة علی التخییر.

قلت قد عرفت فی ما اسلفنا عدم اشتهار التخییر، بل ظاهر أغلب القدماء هو تعین الأخیرة، فافهم.

و أمّا القول بتعین جعلها الاولی فتارة یقال: بعدم کون تکبیرة الاحرام محتاجا إلی القصد، فیمکن أن یقال بعد تعلق الوجوب بواحدة من التکبیرات و قهرا تکون الباقیة منطبق أمر الاستحبابی، و تارة یقال: بأنّها محتاجة إلی القصد فإن لم یقصد بها افتتاح الصّلاة فلا تصیر منطبق عنوان الواجب، کما هو الحق، فبأیّ منها قصد الافتتاح فهی تصیر افتتاح الصّلاة، و حیث إنّ القصد معتبر لعدم کفایة صرف إتیان تکبیرة عن امتثال الأمر بتکبیرة الاحرام، فلا یمکن أن یقال: بأنّ الاولی هی تکبیرة الاحرام بدعوی صیرورة الاولی تکبیرة الاحرام قهرا، و وقوع ما بقی التکبیرات سنة لما قلنا.

[فی ان الاقرب جعل التکبیرة الاخیرة تکبیرة الاحرام لوجوه]

اشارة

إذا عرفت ذلک نقول: إنّه لا وجه لتعین الاولی أمّا أوّلا فلعدم دلالة روایة علی ذلک غیر روایتین الواردتین فی علّة التشریع ذکرنا الکلام فیهما و وجه الاستدلال بهما و قلنا جوابهما، و امّا ثانیا فإنّ الشهرة علی خلافه، فعلی هذا نقول:

بأنّ الأقرب بالنظر هو تعین جعلها الأخیرة لوجوه:

الوجه الأوّل:

للشهرة الّتی قدمنا بیانها من أن نوع القدماء قدس سرّه قائلون بتعین الأخیرة أو أفضلیتها.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۰۹

[فی الوجه الثانی و الثالث]

الوجه الثانی: روایة فقه الرضا (و اعلم أنّ السابعة هی الفریضة و هی تکبیرة الافتتاح و بها تحریم الصّلاة) و روایة أبی بصیر الّتی رواها کاشف اللثام فی شرح الروضة، و فیها بعد ذکر الدعاء بعد التکبیرات الثلاث بقوله اللهم أنت الملک الحق المبین الخ، و الدعاء عقیب الاثنین بقوله: لبیک و سعدیک، و عقیب السادسة بقوله یا محسن قد أتاک المسیء، قال علیه السّلام ثمّ تکبیر للاحرام) و هما و ان کانتا ضعیفة السند فی حدّ ذاتهما إلا أنّهما معتضدان بالشهرة.

الوجه الثالث: کون هذا القول أحوط حیث إنّ العمدة هی الشهرة، و هی إمّا علی القول بالتخییر، و إمّا علی تعین الأخیرة فلو اختار المصلّی الأخیرة فراعی الشهرة، هذا تمام الکلام فی هذه الجهة.

الجهة الثانیة:

اشارة

يظهر من جلّ الفقهاء استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام، و غيرها من التكبيرات المستحبة فى الصّلاة، و لا يرى مخالف فيه من القدماء قدس سرّه الّا السيّد المرتضى رحمه اللّه فى الانتصار، و من المتأخرين إلّا صاحب «۱» الحدائق رحمه اللّه، فينبغى أوّلا ذكر أخبار الباب بنحو الاختصار، ثمّ بيان ما هو المختار إن شاء اللّه.

[فى ذكر الروايات الواردة فى رفع اليد فى الصّلاة]

فنقول: إنّ بعض روايات الباب يحكى فعل أحد المعصومين:، و هى الرواية ۱ و ۲ و ۳ و ۶ و ۱۲ من الباب ۹ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل، و هذه الطائفة لا تدلّ إلّا على أنّ النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أو أحدا من الائمة: رفع يديه حال تكبيرة الاحرام كما فى ۲ و ۳ و ۶ منها، و على رفع يده عليه الصّلاة و السلام حين مطلق التكبير كما فى ۱

---

(۱) الحدائق، ج ۸، ص ۴۲.

منها، و فى خصوص تكبير قبل الركوع، و بعد الركوع كما فى ۱۲ منها.

و رفع اليد بعد الركوع يكون موافقا مع العامة، فهم يقولون باستحباب التكبير بعده و نحن لا نقول باستحبابه، و على كل حال غاية دلالة هذه الطائفة مشروعية رفع اليد و رجحانه، و أمّا الوجوب فلا يستفاد منها.

و بعضها يكون متعرضا لعلة تشريع رفع اليدين، و هى الرواية ۱۰ و ۱۱ من الباب المذكور، و لا ظهور لهذه الطائفة فى الوجوب، بل المستفاد منها بيان التشريع، فكما يناسب مع الوجوب يناسب مع ذكر علّة استحباب رفع اليدين عند التكبير.

و بعضها مثل ما رواها أبو بصير (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام فى حديث: إذا افتتحت الصّلاة فكبرت، فلا تجاوز اذنيك، و لا ترفع يديك بالدعاء فى المكتوبة تجاوز بهما رأسك) «۱» المتعرضة لعدم تجاوز اليدين عن الاذن، و عدم رفع اليد عن الرأس بالدعاء فى المكتوبة غير متعرضة لأصل رفع اليد و أنّ مطلوبيته تكون على سبيل الوجوب أو الاستحباب.

و مثل ما رواها على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام (قال: قال: على الامام أن يرفع يده فى الصّلاة ليس على غيره أن يرفع يده فى الصّلاة) «۲» فهى متعرضة للفرق بين الامام و المأموم، فهى معارضة مع الأخبار المطلقة من حيث كون المصلّى إماما أو مأموما (مع إجمالها من حيث التعرض لرفع اليد فى الصّلاة و بعد عدم إمكان حملها على مطلوبية رفع اليد فى حال الصّلاة، فمردد بين كون المطلوب هو رفع اليد حال التكبير أو حال القنوت، نعم على نقل الحميرى فى قرب الاسناد

---

(۱)- الرواية ۵ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

كما ذكر فى الوسائل (أن يرفع يديه فى التكبير) يكون متعرضا لرفع اليد حال التكبير).

و مثل ما رواها معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى وصية النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلى عليه السّلام (قال: و عليك برفع يديك فى الصّلاة و تقليبها) «۱» و هى لاجل قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (و تقليبها) ظاهرة فى كون الأمر برفع اليد حال القنوت باعتبار أن فى هذا الحال يقلّب اليد و يجعل باطنها نحو السماء، أو محتمل فى ذلك و إن كان من المحتمل أيضا إن يكون المراد من التقليب الحاصل برفع اليدين حال التكبير لتقليب اليد عن وضعها الطبيعى، و لكن مع احتمال خلافه لا يبقى ظهور للرواية فى كونها متعرضة لرفع اليد حال التكبير.

و مثل ما رواها إسماعیل بن جابر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی رسالة طویلة کتبها إلی أصحابه إلی أن قال (دعوا رفع أیدیکم فی الصّلاة إلّا مرة واحدة حین یفتتح الصّلاة، فإنّ الناس قد شهروکم بذلک، و اللّه المستعان و لا حول و لا قوة إلا باللّه) «۲» فهی متعرضة لعدم رفع الید فی غیر تکبیرة الاحرام من باب التقیة حتّی لا یعرفونهم العامة، و أمّا کون رفع الید واجبا أو مستحبا حال تکبیرة الاحرام و غیرها من التکبیرات، فهی غیر متعرضة له.

و مثل الروایة ۱ و ۲ من الباب ۱۰ من أبواب تکبیرة الاحرام من الوسائل فیحتمل کونهما متعرضة لحیث آخر أعنی: فی مقام بیان حدّ رفع الید لا فی مقام بیان أصل رفع الید فعلی هذا لا یستفاد من هذه الطائفة وجوب رفع الید حال التکبیر.

---

(۱)- الروایة ۸ من الباب ۹ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الروایة ۹ من الباب ۹ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۲

و بعضها واردة فی تفسیر قوله تعالی (فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ): مثل ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عز و جل (فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ) قال:

هو رفع یدیک حذاء وجهک). «۱»

و مثل ما رواها إلا صبغ بن نباتة عن علی بن أبی طالب علیه السّلام (قال: لما نزلت علی النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (فصل لربک و انحر) قال: یا جبرئیل ما هذه النحیرة الّتی أمرنی بها ربی؟

قال: یا محمد أنها لیست نحیرة، لکنّها رفع الایدی فی الصّلاة). «۲»

و مثل ما رواها الفضل بن الحسن الطبرسی فی مجمع البیان عن مقاتل بن حنان مثله إلا أنّه قال: لیست بنحیرة، و لکنه یأمرک اذا تحرّمت للصّلاة أن ترفع یدیک إذا کبرت، و إذا رکعت، و اذا رفعت رأسک من الرکوع و اذا سجدت فإنّه صلاتنا و صلاة الملائکة فی السموات السبع و أنّ لکل شیء زینة و أنّ زینة الصّلاة رفع الایدی عند کل تکبیرة). «۳»

و مثل ما روی عن علی علیه السّلام فی قوله تعالی (فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ). «۴» إنّ معناه رفع یدیک إلی النحر فی الصّلاة.

و مثل ما روی عن عمر بن یزید قال: سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول فی قوله تعالی (فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ) قال: هو رفع یدیک حذاء وجهک. «۵»

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۹ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۲ من الباب ۹ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱۴ من الباب ۹ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

(۴)- الروایة ۱۵ من الباب ۹ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

(۵)- الروایة ۱۶ من الباب ۹ من ابواب تکبیرة الاحرام من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۳

و مثل ما روی عن جمیل قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قوله عز و جل (فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ انْحَرْ) فقال بیده هکذا یعنی استقبل بیدیه حذو وجهه القبلة فی افتتاح الصّلاة) «۱».

و هذه الطائفة مع ارسال بعضها و ضعف سند بعضها مثل ۱۳ لا یستفاد من الاولی منها أی روایة ۴ إلّا رفع الید، و لا تعرض فیها لمورد رفع الید، و الثالثة منها و هی ۱۴ (مضافا إلی اشتمالها لما هو موافق لقول بعض العامة) و هو التکبیر بعد رفع الرأس عن الرکوع، فإن

ذلك ممّا لا يرى له قائل بين الخاصة) لاشتمالها على ذيل و هو قوله (و إنّ لكل شيء زينة الخ) لا ظهور لها فى الوجوب، بل يناسب هذا النحو من التعبيرات مع الاستحباب، فلا يمكن الاتكال عليها و الالتزام بوجوب رفع اليد حال التكبيرات، مضافا إلى أنّ بعض الروايات متعرضة لخصوص حال تكبير الافتتاح، و بعضها للفصل بين الامام و المأموم،

[مستند العمدة فى عدم وجوب رفع اليد]

و مستند العمدة فى عدم وجوب رفع اليد حال التكبيرات، هو ما قلنا فى الاقامة من أنّه لو كانت واجبة يكون بمثابة لا يمكن الترديد فيه و كان ظاهرا واضحا عند المسلمين، لابتلاء العموم به فى كل يوم من الأيام خمس مرات، فكذلك فى ما نحن فيه، فمن عدم وضوح ذلك بل اشتهار خلافه بحيث لا يرى قائل بوجوبه من القدماء إلّا السيّد رحمه اللّه كما فى محكى الانتصار «۲» (و ممّا انفردت به الاماميّة القول بوجوب رفع اليدين فى كل تكبيرات الصّلاة لأنّ أبا حنيفة و أصحابه و الثورى لا يرون رفع اليدين بالتكبير إلّا فى الافتتاح للصلاة (إلى أن قال) و الحجة فى ما ذهنا إليه طريقة الاجماع و براءة الذمة) و إن كان كلامه

---

(۱)- الرواية ۱۷ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

(۲)- الانتصار، ص ۱۴۷.

أيضا قابل للحمل على غير الوجوب، لاحتمال كون نظره الشريف إلى أصل ثبوت ذلك بين الخاصّة خلافا لأبى حنيفة و الثورى فإنّهما لم يقولا بمشروعية رفع اليدين فى غير تكبيرة الافتتاح.

فمحط نظره يحتمل أن يكون صرف إثبات مشروعية رفع اليد عند كل تكبيرة فى قبالهم، و تعبيره بالوجوب على هذا يحتمل أن لا يكون وجوب المصطلح بل مراده الثبوت بمعنى ثبوت ذلك و مشروعيته، فهو كما يناسب مع الوجوب يناسب مع الاستحباب، و من المتأخرين صاحب الحدائق «۱» رحمه اللّه فنكشف عدم وجوبه قلنا.

[الحق استحباب رفع اليدين حال التكبيرات]

فالمختار، و ما هو الحق، هو استحباب رفع اليدين حال التكبيرات، غاية الأمر يمكن أن يكون استحبابه فى تكبيرة الافتتاح أشد و للامام أشد استحبابا صرح فى رواية «۲» من روايات المتقدمة التفصيل بين الامام و المأموم، فيحمل ذلك على زيادة الفضل للامام، فعلى هذا الحق عدم وجوب رفع اليدين حال التكبيرات، و لكن يكون مستحبا، و العمدة ما قلنا فى وجهه، و لا وجه للاشكال ببعض الروايات الواردة فى تفسير قوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ) برفع اليد فى الصّلاة بأنّ النحر من الجوامد فحمل (انحر) على النحيرة و هو رفع اليد حال التكبير خلاف الظاهر، لأنّ الاشتقاق منه بهذا النحو خلاف الظاهر، لأنّ النحر من المصادر التوليدية لا المصادر الاشتقاقية، لأنّه بعد المراجعة يرى الناظر بأنّ كل أقوال ذكر فى الآية كما فى تفسير الطبرى (على بن جرير) يكون مشتقا عن الجامد، فهذا ليس إشكالا فى الروايات.

فالعمدة ما قلنا فى وجه عدم الوجوب مضافا إلى بعض وجوه

---

(۱)- الحدائق، ج ۸، ص ۴۲.

(۲)- الرواية ۷ من الباب ۹ من ابواب تكبيرة الاحرام من الوسائل.

اخرى قدّمنا ذكره.

و الحمد للّه و الصّلاة على رسوله و آله و العن على أعدائه رب ارزقنا خير الدنيا و الآخرة.

الجهة الثالثة:

لو نسى تكبيرة الافتتاح فهل يجب عليه اعادة الصّلاة أم لا؟

اعلم أنّ ظاهر الرواية ۱ و ۲ و ۴ و ۵ و ۷ من الباب ۲ من أبواب تكبيرة الاحرام من الوسائل، و ۱ من الباب ۳ من أبوابها من الوسائل، هو وجوب الاعادة أى: إعادة الصّلاة إذا نسى تكبيرة الاحرام و هذا ما ادعى بعض عليه الاجماع، و أنّه ممّا لا خلاف فيه على الظاهر.

و فى قبال ذلك بعض الأخبار منها الرواية ۸ من الباب ۲ من أبوابها، و هى تدلّ على عدم وجوب الاعادة إذا نسيها و تذكر بعد الصّلاة و منها الرواية ۹ من الباب المذكور، و لكن يمكن حمل الرواية على صورة الشّك بأن يقال: إن قوله عليه السّلام (أ ليس كان من نية أن يكبر) هو أن من يكون بنائه على الاتيان، يأتيها و لا ينسيها، و لأجل هذا قال عليه السّلام (فليمض فى صلاته) و منها الرواية ۱۰ من الباب المذكور، و هى تدلّ على وجوب التكبير لو تذكر قبل الركوع، و عدمه إن تذكر بعده، و تكون صلاته صحيحة و منها الرواية ۲ من الباب ۳ من أبوابها من الوسائل، و هى بظاهرها تدلّ إجزاء تكبير الركوع عنها و عدم وجوب الاعادة فى هذه الصورة فهى بظاهرها معارضة مع بعض الآخر الدالّ على عدم وجوب الاعادة إذا دخل فى الركوع سواء أتى بتكبيرة الركوع أم لا.

و على كل حال بعد دلالة الروايات المتقدمة- قبل هذه الطائفة- على وجوب إعادة الصّلاة بنسيان تكبيرة الاحرام، و كون الحكم تقريبا من المسلمات عند

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۶

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

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۷

الرابع من أفعال الصّلاة القراءة

اشارة

و كونها من جملة واجبات الصّلاة فى الجملة ممّا لا يكون مورد خلاف لا بيننا، و لا بين العامّة عدا ما حكى عن الحسن بن صالح بن حى من أنّه قال: ليست القراءة شرطا فيها، و كذا لا خلاف بين فقهائنا رضوان اللّه عليهم فى وجوب الفاتحة فى ركعتى الفجر، و ركعتى الاولى و الثانية من الظهرين و العشاءين، و أمّا عند العامة فقال الشافعى و سفيان و مالك و أحمد و إسحاق و ابو ثور و داود: بوجوبها فى الصّلاة، و حكى عن الاصم و الحسن بن صالح بن حى أنّها مستحبة فى الصّلاة و قال أبو حنيفة: يجب مقدار آية، و قال أبو يوسف و محمد: مقدار ثلاث آيات.

و أمّا السورة فالمشهور عندنا وجوبه فى الأولتين من الصلوات الخمس، و فينا من لا يقول بوجوبه، و أمّا العامة فقال الشافعى و أكثر أصحابه: بأنّها مستحب، و قال بعض أصحاب الشافعى: بوجوبها و لا يجوز الاقتصار على أقل منها، و لكن يجوز تبديل ذلك بما يكون قدر آياتها من القرآن، و حكى أبو بكر بن المنذر عن عثمان بن أبى العاص أنّه قال: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب و ثلاث آيات بعدها، هذا كله فى الركعتين الأولتين.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۸

و أمّا فی الرکعة الأخیرة من المغرب، و الأخیرتین من الظهرین و العشاء، و هو الموضع الأوّل: من المواضع الّتی یقع الکلام فیها فی مبحث القراءة، فنقول: أمّا العامة فلا خلاف بینهم فی أنّ التکلیف هو قراءة الفاتحة فی الرکعتین الأخیرتین، و أمّا الخاصة فلا خلاف بینهم فی إجزاء غیر القراءة و إن کان الخلاف بینهم فی ما یجزی بدل قراءة الحمد.

[فی ذکر الاقوال فی القراءة]

فما یظهر من کلام المحقق رحمه اللّه فی المعتبر «۱» کون الأقوال عند الخاصّة رضوان اللّه علیهم أربعة:

القول الأوّل: کما یظهر من عبارته فی الکتاب المذکور، هو إجزاء (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أکبر) و هو مختاره و مختار المفید «۲» رحمه اللّه، و ظاهره اجزاء ذلک مرة واحدة.

القول الثانی: کفایة التسبیح عشر مرات، و هو أن یقول المصلّی ثلاث مرات (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) و یزید فی المرة الثالثة (اللّه أکبر) فیکون عشرة تسبیحات.

القول الثالث: کفایة تسع تسبیحات (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) ثلاث مرات.

القول الرابع: هو أن یقول المصلّی (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات، فتکون اثنتا عشرة تسبیحة، هذه الأقوال الأربعة.

---

(۱) المعتبر، ج ۲، ص ۱۸۸- ۱۸۹.

(۲)- مقنعه، ص ۱۱۳.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۱۹

و أمّا وجه التعبیر من هذه الاذکار (بالتسبیحة) فیکون لأجل اشتمال کل منها علی تنزیه اللّه تعالی.

[فی ذکر الاخبار الواردة فی القراءة فی الرکعتین الاخیرتین]

إذا عرفت الأقوال فی المسألة فنعطف عنان الکلام إلی ذکر الأخبار فی هذه المسألة، فنقول بعونه تعالی: بأن صاحب الوسائل تعرض للأخبار الراجعة إلی المسألة فی بابین من أبواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل الباب ۴۲ و الباب ۵۱، و لسان الأخبار یکون مختلفا، فنذکر بعونه تعالی الأخبار و مقدار دلالتها حتّی یظهر لک ما هو الحق فی المقام، فنقول:

الروایة الاولی: و هی ما رواها عبید بن زرارة (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرکعتین الأخیرتین من الظهر، قال: تسبح و تحمد اللّه و تستغفر لذنبک، و ان شئت فاتحة الکتاب فإنّها تحمید و دعاء). «۱»

تدلّ علی تخییر المکلف بین التسبیح و التحمید و الاستغفار، و بین فاتحة الکتاب من باب کون الفاتحة تحمید و دعاء، و لا دلالة لها علی کون أحد فردی التخییر هو خصوص التسبیحات الأربعة، إلا أن یدعی انصراف التسبیح و التحمید فی الروایة إلیها، و لیست الروایة متعرضة لعدد خاص، و لازم ذلک حصول المأمور به بصرف مسمی التسبیح و التحمید و الاستغفار، أو خصوص التسبیحات الاربعة مرة واحدة لو قلنا بانصراف التسبیح و التحمید إلیها.

الروایة الثانیة: و هی ما رواها معاویة بن عمار (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن القراءة خلف الامام فی الرکعتین الأخیرتین فقال: الامام یقرأ بفاتحة الکتاب،

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۰

و من خلفه یسبّح، فإذا کنت وحدک فاقرأ فیهما، و إن شئت تسبح. تدلّ علی أنّ تکلیف الامام قراءة الفاتحة، و المأموم التسبیح). «۱»

و المنفرد فمخیر بین القراءة و التسبیح فی الأخیرتین، و لم یبین فیها نحوة التسبیح إلا- أن یقال: بانصراف التسبیح فی لسانهم: بالتسبیحات الأربعة.

الروایة الثالثة: و هی ما رواها علی بن حنظلة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

سألته عن الرکعتین الأخیرتین ما أصنع فیهما؟ فقال: إن شئت فاقرأ فاتحة الکتاب، و إن شئت فاذکر اللّه فهو سواء، قال: قلت: فأی ذلک أفضل؟ فقال: هما و اللّه سواء إن شئت سبحت و إن شئت قرأت). «۲»

تدلّ علی التخیر بین الفاتحة و بین الذکر فی الجملة، و عدم أفضلیة أحدهما علی الآخر، و لم تکن الروایة فی مقام بیان کفایة مطلق الذکر بقرینة ذیل الروایة و بعض روایات اخری، فلا یمکن حمل الروایة علی کفایة مطلق الذکر، بل یمکن کون المراد خصوص التسبیح.

الروایة الرابعة: و هی ما رواها جمیل بن دراج (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عما یقرأ الامام فی الرکعتین فی آخر الصّلاة، فقال: بفاتحة الکتاب، و لا یقرأ الذین خلفه، و یقرأ الرجل فیهما إذا صلّی وحده بفاتحة الکتاب). «۳»

تدلّ علی أنّ الامام یقرأ الفاتحة، و لا یقرأ المأموم، و لا تعرض فیها بأنّ المأموم یسکت أو یسبح أو یفعل غیر ذلک، و تدلّ علی أن المنفرد یقرأ.

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۱

الروایة الخامسة: و هی ما رواها حریز عن زرارة (قال: قلت لابی جعفر علیه السّلام: ما یجزی من القول فی الرکعتین الأخیرتین؟ قال: أن تقول (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه اکبر، و تکبر و ترکع). «۱»

(و فی الروایة محمد بن إسماعیل الواقع فی جلة أسانید الروایة لیس محمد بن إسماعیل بن بزیع بل هو محمد بن إسماعیل النیشابوری).

تدلّ الروایة علی أنّ المجزی فی الرکعتین الأخیرتین هو التسبیحات الأربعة مرة واحدة (و إطلاقها یشمل الامام و المأموم و المنفرد).

الروایة السادسة: و هی ما رواها عمر بن أذینة عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: عشر رکعات: رکعتان من الظهر، و رکعتان من العصر، و رکعتا الصبح، و رکعتا المغرب، و رکعتا العشاء الآخرة لا یجوز فیهنّ الوهم (إلی أن قال) و هی الصّلاة فرضها اللّه، و فوض إلی محمد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فزاد النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الصّلاة سبع رکعات هی سنة لیس فیهنّ قراءة، إنّما هو تسبیح و تهلیل و تکبیر و دعاء، فالوهم إنّما هو فیهن). «۲»

تدلّ علی عدم مشروعیة القراءة فی الأخیرتین، و أنّ التکلیف هو الاتیان بالتسبیح و التهلیل و التکبیر و الدعاء.

الروایة السابعة: و هی ما رواها أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (ثمّ قال: أدنی ما یجزی من القول فی الرکعتین الأخیرتین ثلاث تسبیحات أن تقول (سبحان اللّه سبحانه اللّه سبحانه اللّه) تدلّ علی أن أدنی ما یجزی فی الأخیرتین هو ثلاث

(۱)- الروایة ۵ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۲

تسبیحات، و بیّن المراد من التسبیحات هو أن یقول المصلّی (سبحان اللّه) ثلاث مرات). «۱»

الروایة الثامنة: و هی ما رواها رجاء بن أبی الضحاک (أنّه صحب الرضا علیه السّلام من المدینة إلی مرو، فکان یسبح فی الاخیرتین یقول: (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات ثمّ یرکع). «۲»

هذه الروایة نقل فعل الرضا علیه الصّلاة و السلام من أنّه کان یصلّی و فی صلاته فی الرکعتین الاخیرتین یقول (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات، و قال المجلسی رحمه اللّه بأنّ عندی نسخة صحیحة من عیون، و فیها لیس فقرة (اللّه اکبر) ففی هذه النسخة لیست إلّا (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) ثلاث مرات.

اعلم أنّه لیس فی روایات الباب روایة کان لسانها وجوب الاتیان بالتسبیحات الأربع ثلاث مرات إلّا هذه الروایة، و نحوه روایة ۹ بناء علی نقل ابن إدریس فی أول السرائر، و هذه الروایة بناء علی نقل المجلسی رحمه اللّه من کتاب العیون الذی کان موجودا عنده لیس فیها التکبیر، بل مشتمل علی التسبیح و التمهید و التهلیل، فعلی هذا لا یکون مستند فی الأخبار للقول بوجوب الاتیان بخصوص التسبیحات الاربعة ثلاث مرات، و قال البهبهانی رحمه اللّه بأنّ عدم وجدان المجلسی رحمه اللّه روایة تدلّ علی وجوب إتیان المصلّی بالتسبیحات الأربعة لا یدلّ علی عدم وجود روایة تدلّ علی هذا الحکم، فتأمل.

(۱)- الروایة ۷ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۸ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۳

الروایة التاسعة: و هی ما رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام أنّه (قال: لا تقرأن فی الرکعتین الأخیرتین من الأربع الرکعات المفروضات شیئا إماما کنت أو غیر إمام قال: قلت: فما أقول فیهما؟ قال: إذا کنت إماما أو وحدک فقل (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله الّا اللّه) ثلاث مرات تکمله تسع تسبیحات، ثمّ تکبر و ترکع- و رواه ابن ادریس فی آخر السرائر نقلا من کتاب حریز بن عبد اللّه عن زرارة مثله إلّا أنّه أسقط قوله (تکلمه تسع تسبیحات) و قوله (أو وحدک) «۱» و رواه فی أول السرائر أیضا نقلا من کتاب حریز مثله إلّا أنّه قال فقل (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات ثمّ تکبر و ترکع). «۲»

أقول: لا یبعد أن یکون زرارة سمع الحدیث مرتین مرة تسع تسبیحات، و مرة اثنا عشر تسبیحة، و أورده حریز أیضا فی کتابه مرتین انتهی کلام صاحب الوسائل رحمه اللّه.

تدلّ الروایة علی نقل الصّدوق علی عدم جواز القراءة فی الأخیرتین و وجوب التسبیحات التسعة، و لیس فیها (اللّه أکبر) و تدلّ علی کون هذا الحکم للامام و المنفرد، و لم تتعرض للمأموم، و امّا بنقل السرائر تدلّ علی وجوب ذلک لخصوص الامام لاسقاط (او وحدک) و تدلّ بنقل الصّدوق رحمه اللّه کما قلنا و نقل أول السرائر علی وجوب (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) ثلاث مرات، فعلی هذا النقل یجب أن یقال (اللّه اکبر) ثلاث مرات أیضا فعلی هذا النقل هذه الروایة تدلّ علی وجوب تسبیحات الأربع ثلاث مرات، و لکن المجلسی رحمه اللّه قال: بأن

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۴

النسخ المتعددة الّتی رأیت من السرائر کانت بلا تکبیر.

الروایة العاشرة: و هی ما رواها محمد بن عمران فی حدیث (أنّه سئل أبا عبد اللّه علیه السّلام فقال: لأی علّة صار التسبیح فی الرکعتین الأخیرتین أفضل من القراءة قال: إنّما صار التسبیح أفضل من القراءة فی الأخیرتین، لأنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لما کان فی الأخیرتین ذکر ما رأی من عظمة اللّه عز و جل، فدهش، فقال (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) فلذلک صار التسبیح افضل من القراءة). «۱»

و هذه الروایة لا تدلّ إلا علی أفضلیة التسبیح علی القراءة، و لا تدلّ علی اعتبار التعدد، و لا علی اعتبار خصوصیة هذه التسبیحات. «۲»

الروایة الحادی عشرة: و هی ما قال مرسلة الصّدوق و (قال الرضا علیه السّلام: إنّما جعل القراءة فی الرکعتین الأولتین و التسبیح فی الأخیرتین للفرق بین ما فرضه اللّه من عنده، و بین ما فرضه اللّه من عند رسوله). «۳»

تعرضت هذه المرسلة لعلة جعل القراءة فی الأولتین، و جعل التسبیح فی الأخیرتین فیمکن دعوی استفادة تعین التسبیح فی الأخیرتین من هذه المرسلة.

الروایة الثانیة عشرة: و هی مرسلة المحقق فی المعتبر عن علی علیه السّلام (أنّه قال:

اقرأ فی الأولتین و سبح فی الأخیرتین). «۴»

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- أقول: لا یبعد دعوی کون المشروع و الواجب، هو خصوص هذه التسبیحات، لأنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم تکلم بخصوصها.

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الروایة ۵ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۵

تدلّ بنفسها علی تعین التسبیح فی الأخیرتین.

الروایة الثالثة عشرة: و هی ما رواها حریز عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: کان الّذی فرض اللّه علی العباد من الصّلاة عشر رکعات و فیهنّ القراءة، و لیس فیهنّ و هم یعنی: سهوا، فزاد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم سبعا و فیهنّ الوهم و لیس فیهنّ قراءة). «۱»

تدلّ علی عدم تشریع القراءة فی السبعة الّتی تکون فرض النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

الروایة الرابعة عشرة: و هی ما رواها عبید اللّه بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إذا قمت فی الرکعتین الأخیرتین لا تقرأ فیها، فقل (الحمد للّه و سبحانه اللّه و اللّه أکبر). «۲»

استدل المحقق رحمه اللّه فی المعتبر بهذه الروایة علی عدم اعتبار الترتیب، و تدلّ الروایة علی عدم جواز القراءة فی الأخیرتین، و أن یقال (الحمد للّه و سبحانه اللّه و اللّه اکبر) و لیس فیها التهلیل أعنی (لا إله إلا اللّه) و یکون الترتیب بین الأذکار فیها علی خلاف بعض آخر من الروایات، لتقدیم التحمید فیها علی التسبیح.

الروایة الخامسة عشرة: هی ما رواها معاویة بن عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: قلت الرجل یسهو عن القراءة فی الرکعتین الأولتین، یذکر فی الرکعتین الأخیرتین أنّه لم یقرأ، قال: أتمّ الرکوع و السجود؟ قلت: نعم، قال: إنی أکره أن ا أجعل آخر صلاتی

أوّلها). «۳»

---

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۷ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۸ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۶

تدلّ علی عدم القراءة فی الأخیرتین بناء علی حمل الکراهة فی الروایة علی معناها اللغوی.

الروایة السادسة عشرة: و هی ما رواها محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: کان أمیر المؤمنین علیه السّلام إذا صلّی یقرأ فی الرکعتین الأولتین من صلاته الظهر سرّا، و یتسبح فی الأخیرتین من صلاته الظهر علی نحو من صلاته العشاء و کان یقرأ من الأولتین من صلاته العصر سرّا، و یسبح فی الأخیرتین علی نحو من صلاته العشاء) «۱» الحدیث.

تدلّ علی أنّ أمیر المؤمنین علیه السّلام کان یسبح فی الأخیرتین من الظهر و العصر و العشاء و لا تعرض لها لخصوص تسبیحه إلّا أن یقال بانصراف التسبیح إلی خصوص التسبیحات الأربع.

الروایة السابعة عشرة: و هی ما رواها محمد بن حکیم (قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام أیما أفضل القراءة فی الرکعتین الأخیرتین أو التسبیح؟ فقال:

القراءة أفضل). «۲»

لا تدلّ إلّا علی أفضلیة القراءة علی التسبیح فی الأخیرتین.

الروایة الثامنة عشرة: و هی ما رواها منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إذا کنت إماما فاقرأ فی الرکعتین الأخیرتین بفاتحة الکتاب، و إن کنت وحدک

---

(۱)- الروایة ۹ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۰ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۷

فیسعک فعلت أو لم تفعل). «۱»

تدلّ علی جواز القراءة إن کان المصلّی إماما و أمّا إن کان الفرادی فیسعه أن یقرأ الفاتحة أو لم یقرأ و تخییره بین الفعل و عدمه یحتمل أن یکون المراد تخییره بین القراءة و أن لا یقرأ شیأ أصلا، و بین قراءة الفاتحة و التسبیح.

الروایة التاسعة عشرة: و هی ما رواها ابن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

إن کنت خلف الامام فی صلاة لا- یجهر فیها بالقراءة حتّی یفرغ و کان الرجل مأمونا علی القرآن فلا تقرأ خلفه فی الأولتین و قال: یجزیک التسبیح فی الأخیرتین قلت: أی شیء تقول أنت؟ قال: أقرأ فاتحة الکتاب). «۲»

تدلّ علی التخییر بین التسبیح و بین القراءة فی الأخیرتین لأنّ مقتضی الجمع بین إجزاء التسبیح و بین قراءته علیه السّلام الفاتحة هو کون المکلف مخیرا بینهما، و لا تدلّ علی أزید من التسبیح فهو یشمل مطلق التسبیح إلّا أن یحمل علی خصوص التسبیحات الأربع.

الروایة العشرون: و هی ما رواها سالم بن أبی خدیجة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: إذا کنت إمام قوم فعلیک أن تقرأ فی الرکعتین الأولتین و علی الذین خلفک أن یقولوا (سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) و هو قیام فإذا کان فی الرکعتین الأخیرتین فعلی الذین خلفک أن تقرءوا فاتحة الکتاب و علی الامام أن

(۱)- الروایة ۱۱ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۱ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۸

یسبح مثل ما یسبح القوم فی الرکعتین الأخیرتین). «۱»

غایة ما تدلّ الروایة علیها مع قطع النظر عما فیها من الاشکال هو الکیفیة أیّ: إنّ کیفیة التسبیح هو (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر) و لا تدلّ علی الکمیة لعدم معلومیة أن القوم یقولون التسبیح مرة أو ثلث مرات أو أکثر (إلا أن یقال: یستفاد من الخبر المرة فقط، لأنّه قال علیه السّلام (و علی الذین خلفک أن یقولوا (سبحانه اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر).

الروایة الحادیة و العشرون: و هی مرسلة عبد اللّه بن جعفر الحمیری عن صاحب الزمان علیه السّلام (أنّه کتب إلیه یسأله عن الرکعتین الأخیرتین قد کثرت فیهما الروایات فبعض یری أن قراءة الحمد وحدها أفضل و بعض یری أن التسبیح فیهما أفضل فالفضل لأیهما لنستعمله؟ فأجاب علیه السّلام قد نسخت قراءة أمّ الکتاب فی هاتین الرکعتین التسبیح و الذی نسخ التسبیح قول العالم علیه السّلام: کل صلاة لا قراءة فیها فهی خداج إلّا للعلیل أو من یکثر علیه السهو فیتخوف بطلان الصّلاة علیه). «۲»

تدلّ علی تعین القراءة فی الأخیرتین لکن فیها اضطراب.

هذا کلّه الروایات المربوطة بمسألتنا، و قد عرفت أن بعضها مفادا مغایر مع بعض الآخر

[فی ذکر المقامین فی المسألة]

اشارة

فلا بدّ من التکلم فی المقامین:

المقام الأوّل:

فی أن المتعین فی الرکعتین الأخیرتین هو خصوص الفاتحة أو

(۱)- الروایة ۱۳ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱۴ من الباب ۵۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۲۹

خصوص غیر الفاتحة أو التخییر بینها و بین غیرها، و علی فرض التخییر هل یکون أحد فردی الواجب المخیر أفضل من الآخر أم لا.

المقام الثانی:

بعد إجزاء غیر الفاتحة فی الأخیرتین هل یکون المتعین هو خصوص التسبیحات الأربع مرة أو مرات أو بعض من التسبیحات الأربع أو

یکفی مطلق التسبیع و التحمید و التکبیر و التهلیل و الدعاء و لو بغیر لفظ سبحان اللّه و الحمد للّه و لا إله إلّا اللّه و اللّه أکبر «۱» أو یکفی التسبیح فقط أو یکفی مطلق الذکر.

امّا الکلام فی المقام الاوّل فنقول المشهور علی کون المکلّف مخیّرا فیهما بین قراءة فاتحة الکتاب و غیرها و أن اختلفوا فی عدلها بانّه هو مطلق الذکر او خصوص التسبیح و کذا فی کیفیّته و کمیّته، و الروایات مختلفة فبعضها دالّة علی خصوص الحمد «۲» و بعضها دالّة علی خصوص التسبیح «۳» و بعضها علی التخییر بینهما «۴» و الثالثة شاهدة الجمع بینهما.

و یمکن التمسک لکون التسبیح افضل بفعل الرضا علیه السّلام علی ما فی العیون «۵».

امّا الکلام فی المقام الثانی فالمشهور کون التسبیح قائما مقام القراءة و امّا کیفیّتها و کمّیتها فبمقتضی روایة زرارة «۶» کفایة مرّة من التسبیحات الاربعة

---

(۱)- سورة النمل، الآیة ۳۰.

(۲)- الروایة ۴ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الروایة ۳ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۵)- الروایة ۸ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۶)- الروایة ۵ من الباب ۴۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۰

المذکورة فیها و ان کان الاحوط التعدد کما فی روایة عیون الاخبار.

الموضع الثانی: بعد ما لا إشکال فی اعتبار الفاتحة فی الرکعتین الأولتین من الفرائض کما قدمنا، و کون ذلک مسلما عند المسلمین و لهذا لا حاجة إلی إتعاب النفس بذکر البرهان و إقامة الدلیل علیه بعد تسلمه عند الخاصّة و العامة و إن کان اعتبارها فی النوافل محلّ کلام یأتی إن شاء اللّه.

و کذا لا إشکال فی کون البسملة جزء سورة الفاتحة و کذا سایر السور و کونها آیة منها غیر سورة البراءة بناء علی عدم کونها جزء سورة الانفال و کونها سورة مستقلة و غیر البسملة الواقعة فی ضمن سورة النمل و هی قوله تعالی (و أنّه من سلیمان و إنّه بسم اللّه الرّحمن الرّحیم فإنّها جزء آیة منها مسلما، فالبسملة فی غیر الموردین فی أوّل کل سورة آیة تامة و جزء من کل سورة.

و ما ینبغی أن نعطف عنان الکلام نحوه هو أنّه هل تجب سورة کاملة فی الرکعتین الاولتین من الفرائض بعد الفاتحة أم لا؟

فنقول: بأنّ المشهور بین الأصحاب وجوب السورة بعد فاتحة الکتاب و به صرح الشیخ رحمه اللّه فی التهذیبین «۱» و الخلاف «۲» حیث قال (الظاهر من روایات أصحابنا و مذهبهم أنّ قراءة سورة اخری مع الحمد واجبة فی الفرائض و لا یجزی علی أقل منها).

---

(۱)- التهذیب، ج ۲، ص ۷۰؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۳۱۴.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۲۵، مسأله ۸۶.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۱

و قال فی المبسوط «۱» الظاهر من المذهب أنّ قراءة سورة کاملة مع الحمد فی الفرائض واجبة و ان بعض السورة أو أکثرها لا یجوز مع الاختیار غیر أنّه ان قرء بعض السورة أو قرن بین السورتین بعد الحمد لا یحکم ببطلان الصّلاة و یجوز کل ذلک فی حال الضرورة و کذلک فی النافلة مع الاختیار.

و قال فی النهایة «۲» و أدنی ما یجزی من القراءة فی الفرائض الحمد مرة واحدة و سورة معها فی حال الاختیار و لا یجوز زیادة علیها و لا النقصان منها، فمن صلّی بالحمد وحدها متعمدا من غیر عذر کانت صلاته ماضیة و لم یجب علیه إعادتها غیر أنّه قد ترک الأفضل و إن اقتصر علی الحمد ناسیا أو فی حال الضرورة من السفر و المرض و غیرها لم یکن به بأس و کانت صلاته تامة و قال أیضا: و لا یجوز أن یجمع بین سورتین مع الحمد فی الفرائض فمن فعل ذلک متعمدا کانت صلاته فاسدة فإنّ فعله ناسیا لم یکن علیه شیء و کذلک لا یجوز أن یقتصر علی بعض سورة و هو یحسن تمامها، فمن اقتصر علی بعضها و هو متمکن بقراءة جمیعها، کانت صلاته ناقصة و إن لم یجب علیه إعادتها انتهی.

و قد یقال: بأنّ بین صدر عبارته فی المبسوط و النهایة و بین ذیلها تناقض و تهافت لأنّ فی الصدر قال ما یدلّ علی وجوب السورة، و فی الذیل قال ما یدلّ علی أن ترکها لا یوجب فساد الصّلاة کما قال فی المفتاح الکرامة.

و قد یقال فی توجیه کلامه: بأن مراده فی الصدر من الوجوب هو الوجوب

---

(۱)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۷.

(۲)- النهایة، ص ۷۵- ۷۶.

التکلیفی و هذا لا ینافی مع کلامه فی الذیل بأنّه لو ترکها عامدا لا تفسد الصّلاة الوجوب التکلیفی غیر مناف مع عدم الفساد.

و لکن حیث إنّه لا یمکن أن یقال: بما قال فی المفتاح الکرامة «۱» من التناقض بین الصدر و الذیل لأنّه کیف یقول مثل الشّیخ رحمه اللّه یقول کلاما، و یقول بعد سطر علی خلافه و کیف لم یکن متوجها بذلک و یختار فتوی علی خلاف فتواه فی صدر المطلب فلا یمکن الالتزام بذلک و أمّا حمل الصدر علی الوجوب التکلیفی حتّی لا ینافی مع الذیل من عدم فساد الصّلاة لو ترک السورة فأیضا بعید فی الغایة حیث إنّ الشیخ رحمه اللّه کیف یلتزم بالوجوب التکلیفی و الحال أنّه لا یلوح کون جزء من أجزاء الصّلاة واجبا بالوجوب التکلیفی فما خصوصیة السورة توجب کون وجوبها التکلیفی لا الوضعی.

فعلی هذا یمکن أن یقال توجیها لکلامه رحمه اللّه: بأنّ مراده من الصدر و الذیل فی کلامه فی المبسوط و النهایة هو استحباب السورة و جواز ترکها، أمّا عبارة الذیل فمساعد مع هذا کمال المساعدة و أمّا عبارته فی الصدر و لو أنّه فی المبسوط عبّر بالوجوب و فی النهایة: بأدنی ما یجزی، و لکن قد یعبّر بهذه التعبیرات فی مقام أهمیة المستحب من باب کون المراد بالوجوب اللزوم، لأنّه مع تصریحاته فی ذیل کلامه لا یمکن حمل صدر کلامه إلا علی هذا.

فعبارته فی هذین الکتابین قابلة للحمل علی الاستحباب فبناء علی هذا یمکن أن یقال: بأنّ له فی المسألة قولین لو لم نقل بارجاع کلامه فی التهذیبین و الخلاف

---

(۱)- مفتاح الکرامة، ج ۲، ص ۳۵۰.

إلی ذلک. «۱»

و علی کل حال حکی الاستحباب عن ابن جنید و سلار و مال إلیه فی المعتبر و المنتهی و اختاره جمع من متأخر المتأخرین کصاحبی المدارک و الذخیرة.

[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب]

إذا فهمت ذلک فما هو العمدة فی الباب هو الأخبار فلا بدّ من عطف عنان الکلام بذکرها، فنقول بعونه تعالی: بأنّ ما یستدل علی عدم وجوب السورة روایات:

الروایة الاولی: و هی ما رواها الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: سمعته یقول: إنّ فاتحة الکتاب تجوز وحدها فی الفریضة). «۲»

وجه الاستدلال بها هو أنّ المستفاد من الروایة جواز الاکتفاء بفاتحة الکتاب و هذا معنی عدم وجوب السورة و لکن یفهم منها أنّ اعتبار السورة کان أمرا مفروغا عنه و لهذا صار سقوطها محتاجا إلی السؤال.

الروایة الثانیة: و هی ما رواها الحسن بن محبوب عن علی بن رئاب عن الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال ان فاتحة الکتاب تجزی وحدها فی الفریضة. «۳»

الروایة الثالثة: و هی ما رواها حماد بن عثمان عن عبد اللّه بن علی الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: لا بأس بأن یقرأ الرجل فی الفریضة فاتحة الکتاب فی الرکعتین

---

(۱)- أقول: و لکن هذا حمل بعید لا یناسب مع عبارته رحمه اللّه، و إن قلنا: بأنّ بین صدر عبارته و ذیله تناقض و تهافت لم یکن ببعید و لا یلزم کون هذا التهافت من ناحیته بل یمکن حصول ذلک بعدا من اشتباه الکتاب فی مقام کتابة نسخ المبسوط و النهایة، فتأمل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

الأولتین إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شیئا). «۱»

تدلّ هذه الروایة علی جواز ترک السورة فی صورة التعجیل لحاجة أو لتخوف شیء و حیث إنّ راوی هذه الروایة عن المعصوم هو عبید اللّه بن علی الحلبی و راوی الروایة الاولی و الثانیة کان الحلبی علی ما بیّنا من کونهما روایة واحدة و الحلبیون و إن کانوا متعددین و لکن یمکن أن یکون راوی الروایة الاولی و الثانیة هو راوی الروایة الثالثة أعنی: عبید اللّه بن علی الحبی فیحتمل کون هذه الروایات الثلاثة روایة واحدة لعدم ثبوت کونها أزید من واحدة و بعد کون المتیقن مما صدر عن المعصوم علیه السّلام هو کلام واحد و کون الروایات واحدة فلا ندری بأن ما صدر عنه علیه السّلام هو ما یدلّ علی جواز ترک السورة مطلقا أو ما یدلّ علی جواز ترکها فی خصوص صورة یکون للمصلی عذر فبعد ذلک لا تبقی لنا حجة علی أزید من صورة العذر فقدر المتیقن ممّا صدر عن المعصوم علیه السّلام هو جواز ترک السورة إذا کان عذر فی البین فلا یبقی وجه للاستدلال بالروایة الاولی و الثانیة لجواز ترک السورة مطلقا حتّی فی ما لم یکن للمکلف عذر نعم یستفاد من مجموع الروایات المتقدمة بعد قوة احتمال کونها روایة واحدة جواز ترک السورة فی صورة الاستعجال بحاجة أو تخوف شیء. «۲»

الروایة الرابعة: و هی ما رواها الحسن الصیقل (قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- أقول: رفع الید عن الروایات بمجرد الاحتمال الّذی أفاده مدّ ظلّه العالی مشکل و من البعید کون بناء العقلاء علی الاعتناء بهذه الاحتمالات و اسقاط الروایة عن الحجیة فتأمل.

(المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۵

أ یجزی عنّی أن أقول فی الفریضة فاتحة الکتاب إذا کنت مستعجلا أو أعجلنی شیء؟

قال: لا بأس). «۱»

الروایة الخامسة: و هی ما رواها عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال:

یجوز للمریض أن یقرأ فی الفریضة فاتحة الکتاب وحدها، و یجوز للصحیح فی قضاء الصّلاة التطوع باللیل و النهار). «۲»

الروایة السادسة: و هی ما رواها عبد اللّه بن جعفر الحمیری فی قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن عن جده علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام (قال:

سألته عن الرجل یکون مستعجلا یجزیه أن یقرأ فی الفریضة فاتحة الکتاب وحدها؟

قال: لا بأس). «۳»

و قد ظهر لک أنّ الروایة ۴ و ۵ و ۶ تدلّ علی جواز ترک السورة فی خصوص صورة العذر و ظهر لک أنّه علی ما قلنا فی الروایة ۱ و ۲ و ۳ بأنّها روایة واحدة لیس المتیقن من الصادر عن المعصوم علیه السّلام إلّا جواز ترک السورة فی صورة طروّ العذر.

[فی نقل کلام صاحب الحدائق]

و قال صاحب الحدائق «۴» رحمه اللّه کلاما حاصله أنّه بعد دلالة بعض الروایات علی جواز ترک السورة مطلقا سواء کان عذر فی البین أولا، و بعضها علی جواز ترک السورة فی خصوص صورة طروّ العذر فمقتضی حمل المطلق علی المقید هو حمل ما یدلّ علی جواز الترک مطلقا علی المقید بخصوص صورة طروّ العذر فتکون نتیجة

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۶ من الباب ۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الحدائق، ج ۸، ص ۱۱۶.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۶

حمل المطلق علی المقید جواز ترک السورة فی صورة العذر فقط.

و لکن هذا الکلام فاسد لأنّ مورد حمل المطلق علی المقید یکون فی ما إذا عرض المطلق و المقید علی العرف یری وحدة الملاک فیهما، مثل ما إذا قال القائل (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة) و أمّا فی ما أثبت المطلق حکما وضعیا بدون قید و أثبت المقید حکما وضعیا مقیدا فلا مجال لحمل المطلق علی المقید مثل ما نحن فیه لأنّه إذا عرض علی العرف یجوز الاکتفاء بفاتحة الکتاب و یجوز الاکتفاء بها فی خصوص صورة الاستعجال لا یفهم منهما کون ملاکهما واحدا، لإمکان أنّ المعصوم علیه السّلام قال فی موضع: یجوز ترک السورة فی مورد الاستعجال و هذا غیر مناف مع أن یقول فی موضع: آخر یجوز ترکها مطلقا فعلی هذا فی المقام لا وجه لحمل المطلق علی المقید. «۱»

ثمّ إنّه مدّ ظله العالی عدل فی الیوم اللاحق عما قال فی الیوم السابق فی مجلس البحث و قال: إنّ المطلق حیث یکون ظاهرا فی کون تمام الموضوع للحکم هو نفس الطبیعة بدون دخل القید و إنّ المقید ظاهر فی کون تمام الموضوع للحکم هو المقید،

(۱)- أقول: هذا کلام أفاده سیدنا الاستاد مدّ ظلّه فی مورد آخر أیضا و لا نفهم تمامیته لأنّه إن کان مراده مدّ ظلّه العالی أنّه یحمل المطلق علی المقید فی ما إذا کان لسانهما إثبات حکم تکلیفی و لو لم یثبت وحدة الملاک فیهما، فهذا غیر تمام.

و إن کان مراده أنّ وحدة الملاک یستکشف فی خصوص مورد یکون المطلق و المقید متکفلین لبیان حکم تکلیفی مطلقا و لا یستکشف ذلک فی کل مورد یکونان متکلفین لبیان حکم وضعی ففیه أنّه لا کلیة من الطرفین بل نحن ندور مدار استکشاف وحدة الملاک فی کل مورد سواء کانا متکلفین لبیان حکم تکلیفی أو وضعی فعلی هذا لا مانع من دعوی حمل المطلق علی المقید فی المورد لأنّ العرف یری وحدة الملاک بین المطلق و المقید. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۷

فلو ثبت وحدة ملاکهما و یری العرف بأنّ لسان المطلق و المقید یکون فی مقام إفادة حکم واحد علی موضوع واحد فمقتضی الجمع هو رفع الید عن ظهور المطلق فی إطلاقه و الأخذ بالمقید.

و لا فرق فی ما ذکر بین کونهما متکفلین لبیان حکم وضعی أو التکلیفی فلو ثبت فی المقام وجود روایة دالّة علی جواز ترک السورة مع دلالة روایة اخری علی جواز ترکها فی خصوص صورة طروّ العذر فیحمل المطلق علی المقید و لکن بعد ما احتملنا من أنّ روایة علی بن رئاب عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، و روایته عن الحلبی عنه علیه السّلام، و روایة حماد عن عبید اللّه بن علی الحلبی عنه علیه السّلام تکون روایة واحدة، فالقدر المتیقن ممّا ثبت صدوره عنه علیه السّلام لیس إلا جواز ترک السورة فی صورة الاستعجال فقط فلا دلیل علی جواز ترکها مطلقا حتّی نحتاج إلی حمل المطلق علی المقید.

[فی ذکر روایة اخری]

و أمّا روایة اخری و هی ما رواها عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال لا یصلّی علی الدابة الفریضة إلّا مریض یستقبل به القبلة و یجزیه فاتحة الکتاب و یضع بوجهه فی الفریضة علی ما أمکنه من شیء و یؤمی فی النافلة ایماء). «۱»

و إن کانت تدلّ علی جواز ترکها فی حال المرض و تکون روایة مستقلة غیر الروایات الثلاثة المتقدمة- المحتملة کونها روایة واحدة و هی مثل الروایة ۴ و ۵ و ۶ من الروایات المتقدم ذکرها فی الدلالة علی جواز ترک السورة فی خصوص صورة

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۱۴ من ابواب القبلة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۳۸

الاستعجال أو المرض- و لکن مع ذلک بعد عدم الوثوق بصدور روایة دالة علی جواز ترکها، لاحتمال کون الصادر من الروایة ۱ و ۲ و ۳ هو خصوص الروایة ۳ الدالّة علی جواز الترک فی خصوص صورة الاستعجال فلا مجال لحمل المطلق علی المقید أعنی: روایة عبد الرحمن نعم لو فرض صدور أحد روایتی علی بن رئاب أعنی: الروایة الاولی أو الثانیة عن المعصوم علیه السّلام الدالّة علی جواز ترکها، لکان مجال لأن یقال بما قال صاحب الحدائق رحمه اللّه من حمل المطلق علی المقید.

[فی ذکر الجهتین فی السورة]

اشارة

فظهر لک ممّا مرّ عدم وجود دلیل علی جواز ترک السورة فی الرکعتین الأولتین من الفرائض فعلی هذا نقول: ینبغی التکلم فی السورة فی جهتین:

الجهة الاولی: فی أنّه هل تجب سورة کاملة فی الأولتین بعد الفاتحة

أو یجوز ترکها بأن لا یأتی سورة أصلا فقد ظهر لک عدم وجود دلیل علی جواز ترکها.

(بل تجب السورة أمّا أوّلا- فلدلالة بعض الروایات علیه و أمّا ثانیا فلان المراجع بأخبار باب الصّلاة من أوّلها إلی آخرها یجد کون وجوب السورة أمرا مفروغا عنه و لهذا کانت السؤالات واقعة عن خصوصیاتها، مثل أنّه هل یجوز ترکها فی صورة الاستعجال أو المرض أم لا و مثل السؤال عن جواز القران بین السورتین و عدمه و مثل أنّ المأموم المسبوق الّذی لا یمهله الامام لأن یأتی بالسورة ما یکون تکلیفه و غیر ذلک و ظهر لک جواز ترکها فی صورة الاستعجال و المرض و فی ضیق الوقت و ان لم یکن له دلیل بالخصوص.

الجهة الثانیة [فی ذکر الاخبار الدالّة علی جواز تبعیض السورة فی الصّلاة]

: و هی الکلام فی جواز تبعیض السورة فی الفریضة و عدمه فما یدعی کونه دلیلا علی جوازه روایات:

الروایة الاولی: و هی ما رواها علی بن یقطین فی حدیث (قال: سألت

أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن تبعیض السورة فقال: أکره و لا بأس به فی النافلة). «۱»

بدعوی دلالتها علی جواز تبعیض السورة فی الفریضة علی کراهیة و عدم کراهة فی تبعیضها فی النافلة.

اعلم أوّلا- ان کون الکراهة هی الکراهة المصطلحة غیر معلوم و ثانیا یحتمل فی قوله علیه السّلام (أکره و لا- بأس به فی النافلة) احتمالان: الأوّل أن یکون المراد هو ما قال المدعی من أن یکون مراده أنّه أکره فی الفریضة و لا- بأس فی النافلة الثانی ان یکون المراد من هذه الجملة (اکره فی النافلة و لا بأس به) یعنی یکون فی التبعیض فی النافلة الکراهة و لکن لا بأس بالتبعیض لأنّ الکراهة غیر مناف مع الجواز فعلی الاحتمال الثانی لا تشمل الروایة الفریضة. «۲»

الروایة الثانیة: و هی ما رواها سعد بن سعد الاشعری عن أبی الحسن الرضا علیه السّلام (قال: سألته عن رجل قرأ فی رکعة الحمد و نصف سورة هل یجزیه فی الثانیة أن لا یقرأ الحمد و یقرأ ما بقی من السورة؟ فقال: یقرأ الحمد ثمّ یقرأ ما بقی من السورة). «۳»

الروایة الثالثة: و هی ما رواها زرارة (قال: قلت لأبی جعفر علیه السّلام رجل قرء

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- أقول: و لکن یضعف الاحتمال الثانی بما یکون فی التهذیب من کون السؤال فی الصدر عن المکتوبة و النافلة و لم یذکر الصدر فی الوسائل فالمناسب الاحتمال الأوّل لأنّ المناسب أن یجب علیه السّلام عن الجواز و عدمه فی کل من المکتوبة و النافلة فمراده من (أکراه) أی: أکره فی الفریضة و لا بأس فی النافلة.

(۳)- الروایة ۶ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

سورة فى ركعة فغلط أ يدع المكان الّذى غلط فيه و يمضى فى قراءته أو يدع تلك السورة و يتحوّل منها إلى غيرها؟ فقال: كل ذلك لا بأس به و إن قرء آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع). «۱»

و لا بدّ من أن يكون المفروض كون ما أدى غلطا لا يمكن أن يؤديه صحيحا، لأنّه لو تمكن من أدائه صحيحا لوجب ذلك ثمّ إنّ هاتين الروايتين أى الثانية و الثالثة تدلّان على جواز تبعيض السورة و لا صراحة لهما على جواز ذلك فى الفريضة و إن فرض لهما إطلاق يشملان النافلة و الفريضة فأوّلا يمكن أن يقال: بأنّه بعد كون العمل على إتيان السورة و التزام الروات و الأصحاب على إتيانها لا يبقى إطلاق للروايتين لأنّه يمكن كون عدم تقييد الامام فى كلامه بالنافلة من باب اعتماده عليه السّلام بما هو المتعارف و المرتكز عند الراوى من وجوب السورة فى الفريضة و أنّه كان عالما بأنّ الراوى ينزّل كلامه فى خصوص النافلة و لاجل ذلك ترك القيد و لم يكن ترك التقييد مع هذا الارتكاز و التعارف مخلا بالحكمة فمقدمات الاطلاق غير جارية فى المقام فلا يكشف الاطلاق من كلامه عليه السّلام و أمّا ثانيا لو فرض كون إطلاق للروايتين فلو دلّ دليل آخر على وجوب سورة كاملة فى الفريضة فيقيد إطلاق الروايتين به و تكون النتيجة حملهما على النافلة.

الرواية الرابعة: و هى ما رواها إسماعيل بن الفضل (قال: صلّى بنا أبو عبد اللّه عليه السّلام أو أبو جعفر عليه السّلام فقرأ بفاتحة الكتاب و آخر سورة المائدة فلمّا سلم التفت إلينا فقال: أمّا إنّى أردت أن اعلمكم). «۲»

---

(۱)- الرواية ۷ من الباب ۴ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۱ من الباب ۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

[فى ذكر الاحتمالات الثلاثة فى المورد]

و فيها ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من قوله عليه السّلام (اما إنى اردت ان اعلمكم) هو تعليمهم بأنّه يجوز تبعيض السورة.

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد تعليمهم بجواز ذلك تقية، و يضعف هذا الاحتمال.

أمّا أوّلا فإنّه بعد ما كانت العامّة يقرءون السورة فهم ملتزمون بذلك عملا و لو لم يقولوا بوجوبها، فلا حاجة إلى تعليمه عليه السّلام الشيعة بانهم يتركونها تقية، لأنّهم لو قرءوا السورة لم يقعوا فى محظور لعدم كون عملهم على خلاف العامة و هم لا يدرون بأنّ قاريها يقرئها من باب التزامه بوجوبها أو التزامه باستحبابها، فلا حاجة إلى التقية فى المسألة حتّى يعلمهم.

(و امّا ثانيا إنّ الامام عليه السّلام الّذى ترك بعض السورة على ما فى الرواية إمّا ترك من باب كونه بنفسه فى مقام التقية بمعنى أنّه ترك تقية من باب وجود من يلزم التقية عنده فكيف لما سلم قال بعد الالتفات إليهم (اما انى اردت ان اعلمكم) و إمّا ترك و كان فى تركه فى مقام تعليم التقية للمأمومين أى: الشيعة فلهذا ترك بعض السورة فأيضا غير صحيح، لأنّه إن كان بصدد ذلك يمكن له أن يقول بهم: إذا ابتليتم بالعامة اتركوا السورة أو بعض السورة لا أن يصلّى صلاته و يترك واجبا من واجباته و هو السورة لأجل تعليم المأمومين طريق التقية، فحمل الرواية على التقية بعيد فى الغاية.

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

مرض و أرد أن يعلمهم بأنّ الترك كان لأجل ذلك «۱».

و على كل حال حيث إنّ المستفاد من الرواية ليس إلّا صدور فعل عنه عليه السّلام من الاكتفاء ببعض السورة و كلام بعد الصّلاة فهى

کاشفة عن فعله و ذکر بیان علّة فعله و هو التعلیم و الفعل لا لسان له حتّی یفهم أنّ صدوره کان لأیّ جهة من الجهات هل کان لجواز ترک السورة الکاملة مطلقا أو کان لعذر من الأعذار أو کان لأجل التقیة فلا یستکشف منه إطلاق.

ثمّ إن الروایة وردت فی الفریضة لأنّ قول الراوی (صلّی بنا) ظاهر فی کون الصّلاة جماعة فکانت الصّلاة فریضة و یستفاد من الروایة کون اعتبار السورة فی الصّلاة أمرا مسلما مرتکزا فی أذهان المسلمین و کان ترکها أمرا مستنکرا عندهم و لهذا صار الامام علیه السّلام فی دفع ما یستنکره القوم من ترکها فقال (أمّا إنّی اردت أن اعلمکم.

(و مثلها الروایة ۳ من الباب المذکور و فیها الاحتمالات الثلاثة کالروایة السابقة غایة الأمر یضعّف حملها علی التقیة الوجه الأوّل لا الوجه الثانی).

الروایة الخامسة:

و هی ما رواها أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه سئل عن

---

(۱)- أقول: و هنا احتمال رابع و هو أن یکون الترک و بیانه بأنّ الترک کان للتعلیم کان من باب التقیة لکن لا من باب ما احتملنا فی الاحتمال الثانی بل کان بصدد التقیة لوجه آخر و هو أنّه علیه السّلام بعد ما رأی بأنّ العامة فهموا بانهم علیهم السّلام و تابعیهم قائلون بوجوب سورة کاملة و صار هذا سببا لعداوتهم فاکتفی علیه السّلام ببعض السورة و قال بعدا أردت أن اعلمکم حتّی یتخیل الحاضر عند صلاته من المخالفین بأنّه علیه السّلام غیر ملتزم بالوجوب لأنّ عمله علی خلافه و قال بعدا لتابعیه أردت تعلیمکم عدم الوجوب فکان فعله من ترک سورة کاملة و قوله بعد الصّلاة کلیهما تقیة فلا مانع علی هذا من حمل الروایة علی التقیة بهذا النحو فتأمل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۳

سورة أ یصلّی بها الرجل فی رکعتین من الفریضة؟ قال: نعم إذا کانت ست آیات قرء بالنصف منها فی الرکعة الاولی و النصف الآخر فی الرکعة الثانیة). «۱»

أظن أنّ أبا حنیفة یقول: إنّ التبعیض یجوز إذا کانت السورة ست آیة فتکون الروایة لأجل موافقتها مع مذهبه مورد الوهن.

[فی ذکر الروایة السادسة/ احتمالات فی الروایة]

الروایة السادسة: و هی ما رواها علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یقرأ سورة واحدة فی الرکعتین من الفریضة و هو یحسن غیرها، فإن فعل فما علیه؟ قال: إذا احسن غیرها فلا یفعل و إن لم یحسن غیرها فلا بأس). «۲»

و فی هذه الروایة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن یکون السؤال عن تبعیض سورة واحدة فیکون المراد من قوله (یقرأ سورة واحدة فی الرکعتین) أنّه یقرأ بعضها فی رکعة و بعضها الآخر فی رکعة اخری.

الاحتمال الثانی: أن یکون السؤال من جواز قراءة سورة واحدة فی کلا الرکعتین بأن یقرأ مثلا سورة التوحید فی الاولی و کذا یقرئها فی الثانیة و عدم جوازها، فلازم ذلک جواز قراءة سورة قرئها فی الاولی فی الرکعة الثانیة، و الاحتمال الثانی إن لم یکن أقوی من الأوّل فلا ظهور للروایة فی الاحتمال الأوّل حتّی تکون نتیجتها جواز تبعیض السورة.

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۴

[فی ذکر الروایة السابعة و الثامنة و التاسعة]

الروایة السابعة: و مهی ما رواها عمر بن یزید (قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:

أ یقرأ الرجل السورة الواحدة فی الرکعتین من الفریضة؟ قال: لا بأس إذا کانت أکثر من ثلاث آیات). «۱»

و هی أیضا مثل السابقة من جهة مجیء احتمالین المتقدمین فیها و عدم ظهور لها فی الاحتمال الأوّل.

الروایة الثامنة: و هی ما رواها أبان بن عثمان عمن أخبره عن أحدهما علیهما السّلام (قال: سألته هل یقسم السورة فی رکعتین؟ قال: نعم اقسمها کیف شئت). «۲»

هذه الروایة تدلّ علی جواز التبعیض.

الروایة التاسعة: و هی ما رواها زرارة (قال: سألت أبا عبد اللّه عن الرجل یقرن بین السورتین فی الرکعة فقال: أنّ لکل سورة حقا فاعطها حقها من الرکوع و السجود و قلت: فیقطع السورة؟ قال: لا بأس). «۳»

و لا یخفی علیک أنّ الراوی سئل عن القران بین السورتین فقال علیه السّلام إنّ لکل سورة حقا فاعطها حقها من الرکوع و السجود ثمّ سئل سؤالا آخر (فیقطع السورة؟

قال: لا بأس.

یحتمل أن یکون سؤاله عن جواز تقطیع السورة یعنی بعد ما لا- یجوز القران یجوز أن یقطع السورة أی یکتفی ببعض السورة قال: لا بأس فعلی هذا تدلّ الروایة

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۳ من الباب ۸ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۵

علی جواز تبعیضها «۱».

[المشهور عند اصحابنا وجوب سورة کاملة]

هذا کله فی ما یمکن أن یستدل به علی جواز تبعیض السورة إذا عرفت هاتین الجهتین نقول: بأنّه علی ما قلنا فی أوّل المسألة ظهر لک أنّ المشهور عند أصحابنا هو وجوب سورة کاملة بعد الحمد فی الأولتین من الثنائیة و من غیرها و إن کان یظهر من عبارة الشّیخ رحمه اللّه فی النهایة بل فی المبسوط عدم وجوبها، و لیس بین أصحابنا من یقول بجواز ترک بعضها و وجوب بعضها الآخر و إن کان قول کذلک فلم یکن قولا معتنی به عند أصحابنا قدس سرّه.

و أمّا بعض أصحابنا القائلون باستحبابها و جواز ترکها فلا یستفاد من کلماتهم رجحان قراءة بعض السورة کرجحان کلها، بل ظاهر کلماتهم هو استحباب إتیان سورة کاملة و جواز ترکها و امّا رجحان إتیان بعضها فلا یستفاد من کلماتهم.

إذا عرفت ذلک یظهر لک أنّ بعض الأخبار المتقدمة الدالّة علی جواز الاکتفاء ببعض السورة و جواز ترک بعضها ممّا لا یمکن العمل

بها، لعدم عامل به بين أصحابنا أصلا و ليس قولا معتنى به عندهم.

فبعد ذلك نقول: ظهر لك أمران:

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

---

(۱)- أقول: و لكن كما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى إن كان المراد ما ذكر من الاحتمال فلازمه كون الذيل سؤالا آخر فلا يناسب أن يأتى بفاء التفريع و يقول (فيقطع) بل كان المناسب أن يقول: و (يقطّع) بل يحتمل أن يكون المراد من قوله (فيقطع السورة) هو أنّه بعد ما سئل عن القران و أجاب عليه السّلام بما يفيد عدم القرآن سئل متفرعا عليه سؤالا آخر و هو انّه بعد ما لا يجوز القران فلو شرع فى سورة ثانية يتحقّق بها القرآن يجوز قطعها أولا؟ فقال: لا بأس به. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۶

الامر الثانى: عدم جواز ترك بعض السورة و الاكتفاء ببعضها هذا.

[فى ذكر الروايات الدالّة على وجوب قراءة سورة كاملة]

ثمّ إنّه مضافا إلى ما قلنا من أنّه يظهر من عمل المسلمين من صدر الأوّل التزامهم بقراءة سورة بعد فاتحة الكتاب فى الركعتين الأولتين نقول: بأنّه يدلّ على وجوب قراءة سورة كاملة فى الأولتين بعد الفاتحة روايات:

الرواية الاولى: بعض الروايات الّتى قدمنا ذكره الدالّ على جواز تركها فى صورة الاستعجال و المرض مثل الرواية ۳ من الباب ۲ من أبواب قراءة الصّلاة من فإنّها بمفهومها تدلّ على عدم جواز تركها فى غير صورة الاستعجال أو تخوف شىء.

و مثل الرواية ۱ من الباب ۱۴ من أبواب القبلة فإنّها لا تخلوا عن دلالة على عدم جواز تركها فى غير صورة المرض.

الرواية الثانية: ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام و هى بنقل التهذيب هكذا (قال: اذا أدرك الرجل بعض الصّلاة وفاته بعض خلف الامام يحتسب بالصّلاة خلفه جعل أوّل ما أدرك أوّل صلاته إن أدرك من الظهر أو العصر أو من العشاء ركعتين و فاتته ركعتان قرء فى كل ركعة ممّا ادرك خلف الامام فى نفسه بأم الكتاب و سورة فإن لم يدرك السورة تامّة أجزأته أمّ الكتاب فإذا سلم الامام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيها، لأنّ الصّلاة إنما يقرأ فيها فى الأولتين فى كل ركعة بام الكتاب و سورة و فى الأخيرتين لا يقرأ فيهما، إنما هو تسبيح و تهليل و تكبير و دعاء ليس فيهما قراءة و إن أدرك ركعة قرء فيها خلف الامام فإذا سلّم الامام قام فقرأ بأمّ الكتاب و سورة ثمّ قعد فتشهد ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءة). «۱»

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۴۷ من ابواب صلاة الجماعة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۷

فهى تدلّ على كون السورة واجبة بعد الفاتحة فى الأولتين و تدلّ على عدم تبعيض السورة و وجوب البعض فقط، لأنّه قال (إن لم يدرك السورة تامة أجزأته أمّ الكتاب) و الحال أنّه إن كان بعضها واجبة و يكتفى بها كان اللازم أن يقول (إن لم يدرك السورة تامة يقرأ بعضها، فإن لم يقدر من البعض أجزأته أمّ الكتاب).

الرواية الثالثة: ما رواها منصور بن حازم (قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: لا تقرأ فى المكتوبة بأقل من سورة و لا بأكثر). «۱»

يستفاد منها أنّ السورة واجبة لأنّه نهى عن قراءة الاقل و الأكثر منها

إن قلت: بأنّه بعد كون القران و هو إتيان اكثر من سورة واحدة مكروها فتدلّ على كراهة أقلّ من سورة تامة لأنّ كون الأكثر مكروها يوهن حمل النهى على التحريم.

أقول: بأنّ کراهة الأکثر استفیدت من دلیل خارج لا من هذه الروایة فظهور (لا تقرأ) فی حدّ ذاته باق فی الحرمة غایة الأمر نرفع الید عن هذا الظهور بقرینة المستفاد من الخارج و نحمله علی الکراهة و أمّا بالنسبة إلی الأقل فالظهور محفوظ).

الروایة الرابعة: ما رواها یحیی بن أبی عمران (قال: کتبت إلی أبی جعفر علیه السّلام: جعلت فداک ما تقول عن رجل ابتدأ ب بسم اللّه الرحمن الرحیم فی صلاته وحده فی أمّ الکتاب فلما صار إلی غیر أمّ الکتاب من السورة ترکها؟ فقال العباسی:

لیس بذلک بأس فکتب بخطه: یعیدها مرتین علی رغم أنفه یعنی: العباسی). «۲»

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۱۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۸

وجه الاستدلال بها علی وجوب السورة هو أنّ السؤال و الجواب یکون عن بسملة السورة فیستفاد منها مفروغیة وجوب أصل السورة و یمکن أن یخدش فی الاستدلال بها بأنّ النظر فی السؤال و الجواب یکون فی کون البسملة جزء السورة أولا و جوابه علیه السّلام دالّ علی کونها جزء السورة (و لکن مع ذلک لا تخلوا عن دلالة و لا أقل من تأیید لوجوب السورة).

و لکن قد یوهن أصل الروایة لأجل ما فی ذیلها من قوله (یعیدها مرتین علی رغم أنفه) فإنّ ذلک لا یناسب کونه من کلام الامام علیه السّلام، فتأمل جیدا.

الروایة الخامسة: ما رواها العلاء عن محمد عن أحدهما علیه السّلام (قال: سألته عن الرجل یقرأ بالسورتین فی الرکعة فقال: لکل سورة رکعة). «۱»

فإن کان متن الروایة هکذا أعنی (لکل سورة رکعة) فلیست الروایة مربوطة بمقامنا أصلا لأنّها علی هذا تدلّ علی عدم جواز القران بین السورتین.

و أمّا لو کان النقل غیر ذلک و هو علی نحو ذکرها فی الوسائل فی أبواب القراءة أعنی الروایة ۳ من الباب ۴ بالسند المذکور (قال: سألته عن الرجل یقرأ السورتین فی الرکعة فقال: لا لکل رکعة سورة) و هذا النقل موافق مع نقل الشّیخ رحمه اللّه فی الاستبصار فقد یقال: بدلالتها علی وجوب السورة لأنه قال (لکل رکعة سورة) و لکن یمکن أن یخدش فیها حیث إنّ السؤال یکون عن القران بین السورتین (فقال:

لا، لکل رکعة سورة) أی شرعت سورة واحدة لکل رکعة و أمّا کون تشریعها علی نحو الوجوب أو الاستحباب فلا دلالة لها علیه.

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۸ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۴۹

هذا کله فی الأخبار الّتی یمکن أن یتمسّک بها علی وجوب السورة و الحق دلالة بعضها علی ذلک بمعنی کون المستفاد منه مفروغیة وجوب السورة عندهم و کون السؤال فیها عن بعض خصوصیات اخری.

الروایة السادسة: و هی الروایة المفصلة الّتی رواها الکلینی رحمه اللّه و الشیخ رحمه اللّه و الصدوق رحمه اللّه و ینتهی سندها بأبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث طویل نقل معراج رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و فیها ما یدلّ علی وجوب السورة. «۱»

هذا تمام الکلام فی الأخبار ثمّ بعد ذلک نقول: بأنّ العمدة فی المسألة هو عمل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی قراءة السورة کما تتبعنا و کان علی طبقه عمل المسلمین بحیث کان ترکها معدودا عندهم من المستنکرات کما یدلّ علی ذلک ما روی من أنّ معاذ أمّ علی جماعة فشرع سورة البقرة فی صلاته بعد الفاتحة فی الرکعة الاولی و هکذا شرع فی الثانیة فلم یصبر واحد من

المأمومين و تخلّف عنهم و ذهب إلى جانب من المسجد و صلّى، فالناس اعترضوا على هذا الشخص و قالوا نافقت، ثمّ بعد وصول الخبر النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال أ فتّان يا معاذ.

وجه الدلالة أنّه يظهر من هذا النقل كون العمل على إتيان سورة كاملة و هكذا يدلّ عليه ما نقل من أنّه بعد ما جاء معاوية عليه اللعنة بالمدينة صلّى صلاة الاولى و ترك السورة فاعترضوا عليه و قيل: أ سرقت من صلاتك يا معاوية أم نسيت؟

فأتى بالسورة فى الصّلاة الثانية.

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

---

(۱)- الرواية ۱۲ من الباب ۱ من ابواب افعال الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۰

الأولتين و هذا عمل المسلمين.

و أمّا العامّة فهم و إن قالوا بجواز ترك السورة و عدم وجوبها، لكن لم يكونوا منكرين لهذا العمل و إنما قالوا لأجل ما يروون من رواية دالة على جواز تركها.

فعلى هذا نقول: بأنّ العمدة فى اعتبار السورة فى الأولتين بعد الفاتحة و وجوبها هو العمل و حيث كان وجوبها أمرا مفروغا عنه فلهذا ترى أنّ الرواة و السائلين لا يسألون عنهم عليهم السّلام إلّا عن بعض خصوصياتها فارغين من أصل وجوبها كما أشرنا إلى ذلك و لذا ما ذكرنا من الأخبار دليلا على الوجوب كان منشأ دلالتها هو استفادة مفروغية أصل الوجوب منها.

و لا- تقل: بأنّه لو فرض ثبوت عمل النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و المسلمين فلا يستفاد منه وجوبها، لأنّ العمل و التزامه باتيانها أعم من كون التزامه بالعمل من باب الوجوب أو استحبابها.

لأنّا نقول بأنّه (أمّا أوّلا لو ثبت العمل و التزام صادع الشرع و المسلمين على العمل بشىء يكفى فى كون ذلك الشىء واجبا) و امّا ثانيا فلانّه بعد عمله و عملهم و كون تركها مستنكرا عندهم كما عرفت من قضية ترك معاوية عليه الهاوية نكشف من ذلك وجوبها عندهم.

[فى ذكر كلام المحقّق فى الشرائع]

و على كل حال فقد عرفت من ذلك كله أنّ ما قال المحقّق رحمه اللّه فى الشرائع «۱» (و قراءة سورة كاملة بعد الحمد فى الأوّلتين واجب فى الفرائض مع سعة الوقت و امكان التعلم للمختار و قيل لا يجب و الأوّل أحوط) كلام متين.

---

(۱)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۳۱.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۱

[فى ذكر مسائل فى المورد]

[المسألة الاولى]

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة ثمّ إنّ هنا مسائل:

المسألـة الاولى: يجوز ترك السورة و كذا تبعيضـها و كذا القران بين السورتين فى النوافل و يدلّ عليه بعض روايات الباب فراجع و لا حاجة إلى ذكره فلا ينبغى الاشكال فيه إنّما الاشكال و الكلام فى فرع و هو أنّه لو صار صلاة نفلية فرضا بالعرض مثل ما إذا نذر إتيان صلاة نافلة الصبح فهل يجوز ترك السورة فيها أولا يجوز بل يجب إتيانها وجهان:

وجه جواز الترك هو أنّها النافلة و إن عرضها الوجوب.

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

و الأوّل أقوى لأنّه إن كان ما ذكر فى الأدلّة فى الصلوات النفلية أو الفرضية من الأمر بها أو جعل خصوصية لها و ترتب أحكام عليها إمّا تكون صيرورة النفل موضوعا لأحكام مشيرا إلى عناوين خاصة الّتى شرعت فى الشرع نفلا أو فرضا و بعبارة اخرى كلما جعل موضوعا لحكم الفرض أو النفل كان مشيرا إلى المعنون بهذين العنوانين فالفرض مشيرا إلى الصبح و الظهر و العصر و المغرب و العشاء و النفل إلى النوافل فقهرا ما وجب فيه السورة هو ما يكون فرضا أى يكون معنونا بهذا العنوان بحسب الشرع و ما لا يجب مشيرا إلى ما يكون نفلا بحسب جعل الشرع أوّلا، فيكون لازم ذلك عدم وجوب السورة فى النوافل و إن صارت فرضا بالعرض مثل ما إذا تعلق به النذر، و كذا تجب السورة فى الفرائض و ان صارت نفلا بالعرض مثل صلاة العيدين.

و أمّا إن كان النفل و الفرض غير مشير إلى المعنون بعنوان النفل و الفرض

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۲

بحسب تشريعهما، بل يكون الفرض الواجب و النفل المستحب فلو صار النفل فرضا لعارض فهو واجب و كذا لو صار فرض نفلا لعارض فهو نفل فتجب السورة فى النفل الّذى صار فرضا لعارض مثل النافلة المنذورة و لا تجب فى الفرض الّذى صار نفلا لعارض.

و لكن حيث يكون حكم الشارع بوجوب السورة فى الفرائض و عدمه فى النوافل حكما متعلقا للمعنون بهذين العنوانين و مشيرا إلى ما شرع فرضا أو نفلا، فلازمه عدم وجوب السورة فى النافلة المنذورة لأنّها مع تعلق للمنذر بها لا تخرج عن كونها نفلا بحسب تشريعها فافهم.

[المسألة الثانية و الثالثة]

اشارة

المسألـة الثانية: قد عرفت ممّا أشرنا فى أوّل المبحث بأنّ البسملة جزء للسورة فيجب إتيانها و قراءتها مع باقى آيات السورة عند إرادة قراءة السورة فى الصّلاة فلو لم يقرئها فلم يقرأ السورة الكاملة و يدلّ على جزئيتها بعض الروايات و لا حاجة لذكرها فراجع.

المسألـة الثالثة: قد عرفت ممّا مرّ أنّ السورة واجبة فى الفرائض و لكن يستثنى من ذلك موارد فنذكر هذه الموارد و نتكلم عنها حتّى يظهر حقيقة الحال فنقول بعونه تعالى:

[فى ذكر المورد الاول للمسألة الثالثة]

المورد الأوّل: فى ما يكون الشخص مستعجلا و يدل على سقوط السورة فى الجملة فى هذا المورد الرواية ۲ و ۴ و ۶ من الروايات المذكورة فى الباب ۲ من أبواب القراءة من الوسائل، و هذا الحكم فى الجملة لا إشكال فيه إنّما الكلام فى أنّه هل المراد من الاستعجال يكون مطلق العجلة و لو كان تعجيل الشخص لبعض امور غير مهمة أو لا يكون بهذا المقدار من السعة بل المتيقن منه هو خصوص التعجيل لبعض

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۳

امور یعتنی به.

لا- یعبد الثانی امّا أوّلا فبمناسبة الحکم و الموضوع و ثانیا بقرینة سقوطها إذا تخوف شیئا. و المرض و فلیس کل عجلة ممّا یوجب السقوط و إن کان لبعض امور لا یعتنی به.

[فی المورد الثانی و الثالث و الرابع]

المورد الثانی: المرض و هل یکون کل مرض موجبا للسقوط مثلا صداع مختصر أو لا یکون کذلک بل الأمراض الّتی یشق معها الصبر و التحمل وجهان و لا یبعد الثانی.

المورد الثالث: مطلق موارد الاضطرار و الضرورة و لا دلیل علی السقوط فیها إلّا تنقیح المناط بأن یقال: یکشف من السقوط فی مورد الاستعجال و المرض أنّ المناط هو الضرورة و الاضطرار إلی الترک فیکون الترک جائزا فی کل ضرورة و اضطرار، و الّا حدیث الرفع و من المرفوعات ما اضطروا إلیه.

المورد الرابع: ضیق الوقت و الکلام فیه یقع فی مقامین:

المقام الأوّل: فی ما یدور الأمر بین ترک السورة و بین ترک بعض أجزاء الصّلاة مع ادراکه أکثر من الرکعة فی الوقت مثل ما إذا دار الأمر بین أن یترک السورة و یقع التشهّد و السلام فی الوقت و بین أن یأتی بالسورة و یقع التشهّد و السلام فی خارج الوقت.

المقام الثانی: أن یکون الدوران بین ترک السورة و إتیان رکعة فی الوقت و بین إتیانها و عدم درک رکعة فی الوقت فلو بنی علی ترک السورة یدرک رکعة من الوقت و لو بنی علی اتیانها لا یدرک رکعة من الوقت.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۴

أمّا الکلام فی المورد الأوّل فنقول بعونه تعالی: إنّه یستدل لجواز ترک السورة و سقوطها تارة بأنّه بعد سقوطها فی مورد الاستعجال، فأیّ عجلة أهم من التعجیل لأمر اخروی، فإن کان الوجه ذلک فقد یورد علیه ما أورده الشّیخ الانصاری رحمه اللّه فی صلاته و هو علی ما نقله فی المصباح الحاج آقا رضا الهمدانی رحمه اللّه «۱»، حاصله هو أنّ المستعجل الّذی یسوّغ معه ترک السورة لأمر دنیوی أو دینی إن کان یسوغ له الترک علی سبیل الرخصة لا العزیمة بمعنی جواز ترکها فی هذا الصورة، لا أنّه یجب ترکها، فلا یفید لنا فی ما نحن فیه أصلا، لأنّ الفرض هو کون سقوطها فی ضیق الوقت علی وجه العزیمة عند من یدعی سقوطها فی هذا الحال و إن کان التعجیل الّذی یسوغ معه ترک السورة هو کون سقوطها علی وجه العزیمة، فإثباته لا یمکن فی المورد إلّا علی وجه دائر لأنّ وجوب ترک السورة أو حرمة فعلها فی ضیق الوقت یتوقف علی بقاء شرعیة الوقت للصّلاة حتّی فی هذا الحال و بقاء شرطیة الوقت فی هذا الحال یتوقف علی عدم وجوب السورة و جزئیته للصّلاة فی هذا الحال، لأنّه إن کانت السورة جزء حتی فی هذا الحال فلم یتمکن المکلف من حفظ شرطیة الوقت فتسقط شرطیتها، فیتوقف سقوط وجوب السورة فی هذا الحال علی بقاء شرطیة الوقت و الحال ان بقاء شرطیة الوقت فی هذا الحال موقوف علی عدم جزئیة السورة و هذا دور واضح. «۲»

---

(۱)- مصباح الفقیه، کتاب الصّلاة، ص ۲۸۸.

(۲)- أقول: و قد فاتنی الفیوضات المتعلقة بهذه المسألة بعد ذلک لعدم تمکنی من الحضور فی درسه مدّ ظله العالی لبعض الابتلاءات إلی أن انتهی البحث إلی المسألة اللاحقة و لکن أنا أقول:

بأنّه لو تمّ هذا الدور یمکن أن یقال: أما أوّلا فبأنّ فی ما نحن فیه فی کلا الصورتین یدور الأمر.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۵

المسألة الرابعة:

اشارة

هل يجب تعيين السورة الخاصّة حين قراءة البسملة أولا يجب ذلك بل لو فرض كون المصلّى مرددا حين قراءة البسملة بين السورتين أو أزيد لا يضرّ ذلك و تصير البسملة جزء واحدا من السورة بتعقب ساير آيات هذه السورة عليها، فإنّ قرء البسملة بلا قصد كونها لأىّ سورة ثمّ تعقبها بآيات التوحيد تصير البسملة بسملة التوحيد و هكذا.

اعلم أنّ النـاظر فى كلمـات الفقهـاء قـدس سرّه لاـ يرى تعرض القـدماء قـدس سرّه لهـذه المسألـة و لكن وقع الكلام فيها فى كلمات المتأخرين و المشهور بين متأخرى المتأخرين هو وجوب تعيين السورة عند قراءة البسملة.

و اعلم أنّه قـد يقال: بأنّه يجب التعيين بأنّه بعـد كون البسـملة جزء من السور و آية منها، و هى من كل سورة غيرها من السورة الاخرى فلا بدّ حين قراءتها قصد خصوص سورة حتّى تصير جزئها.

فإنّ كان الوجه هذا من باب ما قلنا فى النية من أنّه إن كان الشـىء الّذى يوجده الشخص فى الخارج قابلا لصيرورته منطبقا لعنوانين أو أزيد و بعبارة اخرى قابلا لصيرورته فردا لأكثر من طبيعة واحدة فإذا أراد الشخص أن يجعل هذا

بين حفـظ جزئيـة السورة و بين حفـظ شـرطية الوقت فلو لم نقـل مطلقـا بأهميـة حفظ شـرطية الوقت و لكن يمكن أن يقال بـذلك فى المقام لخصوصـية فيه و هو أنّه بعد ما نرى من سـقوط السورة بمجرد الاستيحال أو تخوف شـىء يمكن دعوى اسـتكشاف عدم كونها بحد الوقت فى الأهمية خصوصا فى المورد الثانى و هو الدوران بين حفظ الوقت لإدراك ركعة و ترك السورة و بين العكس.

و امّـا ثانيا فيمكن دعوى عـدم شـمول دليل اعتبار السورة لمورد ضـيق الوقت و عـدم إطلاق له يشـمل المورد، لأنّ الـدليل كان بعض الأخبار المسـتفاد منه مفروغيـة وجوب السورة فى الجملة و هو العمدة لكون العمل على إتيانها و لا إطلاق له يشـمل حتّى مورد ضـيق الوقت فتأمل. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۶

الشـىء مصـداقا و فردا لأحـد من العنوانين أو الطبيعتين فلا بـدّ من القصـد و امتازه بمصـداقيته لأحـد من العناوين بالقصـد كما قلنا فى الظهر و العصر من أنّه بعد كون الظهر و العصر طبيعتين مختلفتين فلو أراد المكلف أن يصير أربع ركعات الّتى يأتى بها ظهرا أو عصرا، فلا بدّ من أن يقصد حين إتيانها بأنّها الصّلاة الظهر أو العصر فكل ما قصد تصير فردا و مصداقا لها، فكما أنّ الظهرية و العصرية محتاج إلى القصـد فهكـذا نقول فى المقـام بـأنّه بعـد كون البسـملة من سورة خاصـة غير البسـملة من سورة اخرى فلا بـد من أن يقصـد حين قراءتها بأنّها تكون البسملة لأىّ سورة.

فيقـال فى جوابه: بـأنّه ليس المقام كـذلك لأنّ البسـملة من كل سورة ليست طبيعـة فى قبال البسـملة من سورة اخرى بمعنى كون كل بسـملة من كل سورة طبيعـة غير طبيعـة البسـملة من سورة اخرى و بعبارة اخرى ليست البسـملات من السور طبائعا مختلفـة بل البسـملة ليست الا طبيعة واحدة من كل سورة كانت، فكل بسملة من كل سورة فرد من هذه الطبيعة الواحدة و لا يمكن أن يقال: بكونها طبائعا مختلفة فعلى هذا يظهر لك كما قلنا فى النية بأنّه إن كان لطبيعة واحدة فردان أو اكثر فانطباق الخارج على الطبيعة و صيرورته فردا لها غير محتاج إلى القصد لما قلنا فى القصـر و الاتمام فلا حاجة فى مقام الاداء من قصد القصرية أو الاتمامية إنّ فى المقام مقتضى ذلك أعنى: كون كل البسـملات فردا لطبيعـة واحـدة هو عـدم اعتبار قصـد سورة خاصة حين قراءة البسـملة بل بمجرد أدائها قربة إلى اللّه و تعقب آيات سورة من السور إليها تصير البسملة جزء لهذه السورة الخاصّة فعلى هذا يظهر فى النظر البدوى عدم اعتبار قصد التعيين فى البسملة.

و لکن مع إمعان النظر فی کلمات القائلین بقصد التعیین یکشف کون نظرهم إلی جهة اخری فی وجه اعتبار قصد التعیین و هو أن یقال: بأنّه لا إشکال فی کون

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۷

المأمور به هو قراءة سورة من سور القرآن المجید و لا إشکال فی أنّ المعتبر فی القراءة هو الحکایة بمعنی: أن القاری یحکی عن المحکی و بعبارة اخری یکون تکلّمه بالکلام بعنوان الحکایة عن کلام الغیر فإذا قرئها بعنوان الحکایة یعدّ حکایة و إلّا فلا، فمن یقرأ القرآن أو شعرا من الأشعار فلا یعدّ قراءة القرآن إلّا إذا کان حکایة عن المنزل من اللّه تعالی بقلب رسوله الخاتم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، کما أنّه لا یصدق أنّه قرأ شعرا مرء القیس مثلا الّا إذا کان قاصدا حکایة شعره.

فعلی هذا بعد ما وجب قراءة السورة فی الصّلاة و علی الفرض تکون البسملة جزء لها، فمتی لا یقصد القاری حکایة هذا الکلام الخاص و سورة مخصوصة فی قبال سایر السور فلا یصدق أنّه قرأ هذه السورة الخاصّة فإذا قرء البسملة فإن قرئها بقصد السورة التوحید مثلا یصدق علیها حکایة البسملة من سورة التوحید و أمّا إذا قرئها لا بقصد سورة التوحید بل قرئها بقصد مجرد قراءة القرآن فلا یعدّ قراءة البسملة من سورة التوحید و إن یعدّ قراءة القرآن و حکایة القرآن.

فظهر ممّا ذکر من أنّه بعد کون المأمور به هو قراءة سورة خاصة و بعد ما لا تصدق القراءة إلّا إذا کان بعنوان حکایة خصوص سورة خاصة منزلة من السماء فمتی قصد البسملة من سورة خاصة و حکایته هذه البسملة الخاصّة من سورة مخصوصة یتحقّق موضوع القراءة و الّا فلا فلأجل هذا یعتبر قصد التعیین.

هذا حاصل ما یمکن أن یقال فی توجیه اعتبار قصد تعیین السورة فی البسملة کما یظهر ذلک ممّا نقل من کلام الشّیخ الانصاری رحمه اللّه «۱»، و علی هذا لا فرق بین بسملة الفاتحة و بسملة سایر السور فکما یعتبر القصد فی صیرورة البسملة جزء لسائر

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری، ص ۱۷۳- ۱۷۲.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۸

السور کذلک فی الفاتحة ثمّ یظهر من بعض ناقلی کلامه رحمه اللّه «۱» إشکال و جواب.

[فی ذکر اشکال و دفعه]

أمّا الاشکال فحاصله هو أنّه علی ما قلت فمن قصد عند قراءة البسملة طبیعة القرآن و بعبارة اخری قرئها بقصد مجرد القرآنیة و لم یقصد حین قراءتها خصوص البسملة من سورة فقد قرأ القرآن و إن کان هو لم یقرأ آیة خاصة من سورة و الحال أنّ ذلک غیر ممکن حیث إنّ البسملة المنزلة من السماء لیست إلّا خصوص البسملات التی نزلت فی أوّل السور و لیست بسملة غیرها، فبعد عدم کون البسملة الّتی هی جزء القرآن غیر أفراد البسملات المنزلة فی أوّل السور فکیف تقول: بأنّ قاری البسملة الناویة فیها مجرد قراءة القرآن بدون تعیین سورة خاصة معینة قرأ القرآن و الحال أنّک قلت لا یصدق قراءة القرآن إلّا إذا قصد بها حکایة المنزل من اللّه تعالی حین قراءته و علی الفرض لیس المنزل إلّا خصوص البسملات النازلة فی أوائل السور لا طبیعة السورة فعلی هذا کیف یمکن أن یتحقّق قراءة القرآن مع عدم قصد البسملة الخاصة؟ و کیف تقول بمن قصد حکایة القرآن بقراءة السورة لا خصوص حکایة البسملة من سورة معینة بأنّه قرأ القرآن؟

و أمّا الجواب فهو أنّه لا مانع من حکایة الطبیعة و الإخبار عنها مع عدم إخبار عن فرد من أفرادها کما تری أنّ من رأی زیدا رأی إنسانا أیضا من باب رؤیته زیدا، و لکن کما یمکن له الأخبار عن زید أو عن الانسان و زید کذلک یمکن له الإخبار عن نفس الانسان بدون إخبار عن زید فیقول: رأیت الانسان فهو حکی و أخبر عن الطبیعة و لا یخبر عن فردها أصلا فهکذا نقول فی المقام و

الحاصل انّه بعد کون حقیقة القرآن هو الحکایة فلا تتحقق الحکایة إلا قصد المحکی و بعد کون

---

(۱)- کتاب الصّلاة للمحقّق الحائری، ص ۱۷۳- ۱۷۴- ۱۷۵.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۵۹

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

و لقائل أن یقول: بأنّ المعتبر فی باب نقل کلام الغیر هو کون الکلام حکایة عنه بحیث یکون الحاکی فانیا فی المحکی و مندکا فیه بنحو لا یری إلّا المحکی کالناظر فی المرآت الغافل فی نظره عن المرآت، لأنّه بعد کون الکلام الصادر من اللّه تعالی أو من غیره کلاما خاصا و وجودا مخصوصا، فلا یمکن قراءة نفس هذا الکلام الموجود و حکایته، فلا بدّ من إیجاده بالوجود التنزیلی، لأنّ القرآن صدر من اللّه تعالی و وقع فی قلب رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، فلا یمکن قراءة خصوص ما صدر منه تعالی، فمعنی قراءة القرآن أو قراءة سورة منه هی إیجادها بالوجود التنزیلی و هو بجعل ألفاظه حکایة عن الألفاظ المنزلة لأنّه بعد ما یکون لکل شیء وجودات أربعة: (ذهنی و خارجی و کتبی و لفظی)، و بعد عدم إمکان وجوده الخاص خارجا، فمعنی قراءته هو إیجاده بالوجود التنزیلی و هو اللفظی فیکون قراءة القرآن أو قراءة شعر الغیر أو کلام الغیر عبارة عن حکایته و معنی الحکایة جعل الحاکی فانیا فی المحکی و عدم کون النظر إلّا إلی المحکی کما تری فی مقام استعمال اللفظ و إرادة معناه، فإنّ المتلفظ به یجعله مندکا فی معناه، غایة الأمر فی مقام حکایة القرآن و قراءته لا یکون من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی بل یکون من قبیل استعمال اللفظ فی اللفظ، و بعد ما عرفت ذلک فلیس فی الحاکی إلّا کل خصوصیة موجودة فی المحکی و لا یمکن غیر ذلک لأنّ معنی الحکایة هی جعلها قالبا للمحکی و فانیا فیه، فلا بدّ من کون الحاکی متخصصا بکل ما تخصص به المحکی لا أزید و لا أقل، فبأیّ نحو یکون المحکی لا بدّ و أن یکون الحاکی فعلی هذا لا بدّ لنا فی أن نفهم بأنّ المحکی یکون متخصصا بأیّ خصوصیة تجعل الحاکی متخصصا به حتّی یکون حکایة عنه و إلّا لم یکن حکایة عنه.

[فی ذکر وجه لعدم لزوم قصد کون بسملة جزء لسورة معینة]

إذا عرفت ذلک فبعد ما نرجع إلی بسملات السور من القرآن و وضع نزولها،

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۰

فلا نری لها تخصص بخصوصیة فی صیرورتها قرآنا و من کلامه المنزل إلّا صدورها من اللّه تعالی و تعقب آیات کل سورة بها فبسملة التوحید لا یتخصص بکونها بسملته إلّا بتعقب آیات التوحید بها لیس إلّا و هکذا البسملات من سایر السور فبعد کون الأمر کذلک فالبسملة الّتی تکون حاکیة عن بسملة سورة التوحید أو غیرها من السور لا تحتاج فی صیرورتها حاکیة عن البسملة من سورة التوحید إلّا بتعقب آیات التوحید بها و کذا فی الحکایة عن البسملات من غیر التوحید من السور و لا تحتاج فی کونها حاکیة عنها إلی أمر آخر لما قلنا من أنّ الحکایة لا تقتضی إلّا هذا.

فعلی هذا یمکن أن یقال: بعدم اعتبار قصد تعیین سورة خاصة فی البسملة بل إذا قرئها بقصد القرآنیة فتصیر جزء لسورة خاصة بمجرد تعقب آیات هذه السورة الخاصة بها و لو لم یکن قاصدا لهذه السورة حین قراءة البسملة.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۵، ص: ۱۶۰

[فی ذکر اشکال و دفعه]

إن قلت: بأنّ کل بسملة من البسملات متخصصة ببعض خصوصیات لم یتخصص به ساير السور مثلا أحدها مدنیة و الاخری مکیة و کذا خصوصیة الزمان و المکان فلا یمکن حکایة هذه البسملة المختصّة ببعض هذه الخصوصیات إلّا إذا قصدها بخصوصها.

قلت: إنّ هذا النحو من الخصوصیات لیس ممّا یتعلق به الطلب فإذا وجبت قراءة سورة خاصة فلا یجب الّا قراءة هذه القطعة من القرآن النازل منه تعالی و أمّا خصوصیة الزمان و المکان و نحوها فلم یتعلق به الغرض أو الطلب حتّی یحتاج فی مقام الامتثال من القصد هذه الخصوصیات.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۱

[فی نقل کلام الشیخ و الاشکال علیه و الجواب عنه]

ثمّ نقول توضیحا للمطلب: بأنّ شیخ رحمه اللّه «۱» اختار وجوب تعیین السورة و ذکرنا حاصل ما أفاده و هو بنحو الاجمال أنّ الواجب علی ما یظهر من دلیل اعتبار السورة قراءة سورة خاصة و القراءة عبارة عن اتیانها بعنوان الحکایة عن السورة المنزلة فالحکایة لا تحصل إلّا باتیان البسملة بقصد سورة مخصوصة فلو قرئها لا بقصد القرآن لا تصدق قراءة القرآن و لو قرئها بقصد القرآن و لا یقصد به قراءة البسملة من السورة الخاصّة یصدق أنّه قرأ آیة من القرآن و لا یصدق انّه قرأ بسملة من سورة خاصة.

و استشکل علیه کما ذکرنا: بأنّه إذا قرأ القاری البسملة بقصد القرآن و لکن لا یقصد البسملة من سورة خاصة فإمّا إنّک تقول: لیس القاری لها قاری القرآن أصلا فواضح الفساد و إمّا أن تقول: إنّها قراءة القرآن فإمّا أن تقول: بأنّها جزء من سورة خاصة فعلی الفرض لا یمکن لأنّ القاری لم یقصد سورة خاصة و إن تقل بأنّها تصیر جزء لکل سورة تتعقبها آیاتها فهو المطلوب و لا یمکن أن یقال بأن علیه یصدق قراءة القرآن و لا یصدق قاری لبسملة من سورة خاصة حتّی تقول انّه مع کونه قاری القرآن لم یکن قاریا لآیة من سورة خاصة.

و أجاب عن ذلک بما قلنا: بأنّه لا مانع من صدق قراءة القرآن مع عدم قصد سورة خاصة من البسملة مع عدم صدق قراءة البسملة من سورة خاصة لأنّه یمکن حکایة الطبیعة و الإخبار عنها بدون حکایة و إخبار عن الفرد بل ربما یکون الفرد مغفولا عنه حین حکایة الطبیعة لامکان ذلک کما بینا من أنّ الناظر إلی زید رأی الانسان و رأی الفرد فیمکن أن یخبر عن رؤیة الفرد و الجامع کلیهما، و یمکن إخباره

---

(۱)- کتاب الصّلاة للشیخ الانصاری رحمه اللّه، ص ۱۴۶ و ۱۴۷ و ۱۴۸.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۲

عن خصوص الفرد کما یمکن أن یخبر عن خصوص الجامع بدون الإخبار عن الفرد.

[فی ذکر اشکال بعض الاعاظم]

ثمّ استشکل علیه بعض الأعاظم «۱» بما حاصله یرجع إلی أنّه علی ما بینت من یقرأ البسملة بدون قصد تعیین سورة خاصة فقد قرأ القرآن و أتی بطبیعة البسملة فهذه البسملة طبیعة قابلة الانطباق و الجمع مع کل مصادیقها من البسملات فتصدق علی کل منها بأنّها هی الآیة الّتی قرئها، فللمصلّی و القاری أن یجعل هذه البسملة المقروة جزء لأیّ سورة شاء بانضمام باقی السورة بها، لأنّه بعد الانضمام یصدق أنّه قرء جمیع آیات هذه السورة من البسملة الی آخرها و إن کان قرأ البسملة من هذه السورة علی سبیل الابهام و الاجمال و

قرأ باقى آياتها على التفصيل و حيث إنّ الواجب فى السورة ليس إلّا قراءة سورة على الاطلاق فبقراءة البسملة بقصد طبيعة البسملة القرآنية و لحوق آيات مخصوصة يصدق أنّه قرأ السورة و أطاع أمر المولى نعم فى ما تكون سورة بعينها و بخصوصيتها متعلقة للطلب كالفاتحة فلا يحصل امتثاله بهذا النحو لعدم وقوع بسملتها على الوجه الّذى تعلق به الطلب.

و دفع هذا الاشكال ناقل كلام الشّيخ رحمه اللّه و حاصله هو أنّ بعد كون المأمور به قراءة سورة خاصة و إن كان المطلوب طبيعة السورة فلا- يتحقّق امتثاله إلا- بقراءة سورة خاصة و إن كان للمكلف اختيار أىّ سورة خاصة شاء و قراءة سورة خاصة لا تحصل إلّا بوقوع تمام السورة بقصد سورة خاصة كما قلت فى الفاتحة و مجرد تعلق الأمر فى الفاتحة بخصوصها و فى السورة بطبيعتها، لا يوجب الفرق بينهما فى هذا الحيث حيث إن الأمر و إن كان متعلقا بالطبيعة إلّا أنّ امتثالها ليس باتيان إحدى السور على الابهام بل لا بدّ فى مقام الامتثال من إتيان سورة معينة فإذا كان

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى، ص ۱۷۳.

الامتثال هذا، فلا بدّ حين البسملة من القصد بسورة خاصة فلو قرئها و لم يعيّن سورة خاصة لا تصير البسملة جزء لسورة بمجرد تعقب ما بقى من آيات من السورة بها.

ثمّ لو نوقش فى ذلك و يقال: نمنع وجوب قراءة سورة خاصة على المصلّى بل يكفى قراءة قطعة خاصة من القرآن يطلق عليها أنها سورة تامة و إن لم يصدق عليها أنّها سورة خاصة فإنّ الطبيعة المأمور بها تصدق عليها بتفصيل بيّنا.

يقال فى الجواب: بأنّ الواجب هو قراءة السورة و الأمر و إن كان بطبيعة السورة لكن المطلوب إتيان فرد من أفرادها، لكن لا فرق فى وجوب فرد خاص بين كون الأمر متعلقا بخصوص فرد كالأمر بفاتحة الكتاب و من كونه متعلقا بالطبيعة غاية الأمر تارة يعيّن المولى الفرد و تارة يحوّله إلى المكلف و على كل حال يكون المطلوب هو قراءة سورة خاصة فيكون الحاصل بعد كل ذلك أنّ الشّيخ رحمه اللّه و ناقلى كلامه قائلون بوجوب التعيين مبينا على أنّ القراءة حيث تكون الحكاية فلا بد فى مقام الحكاية من القصد بكون المقر و حكاية عن السورة الخاصّة فيجب تعيين سورة خاصة.

و لكن نحن قلنا: بأنّه بعد كون الحاكى فانيا فى المحكى، فلا يعتبر فيه إلّا ما هو موجود فى المحكى، و حيث إنّ البسملة المحكى لم تصر جزء للسورة الخاصّة إلّا بلحوق آيات هذه السورة بها، فكذلك الحاكى منها.

و أمّا ما أجاب رحمه اللّه عن الاشكال الّذى أورد عليه: بأنّه لا تنافى بين حكاية الطبيعة مع عدم كونها حكاية عن فرد من أفرادها كما ترى بأنّ من رأى الانسان برؤية فرده، يصح أن يحكى رؤية الانسان بدون حكاية رؤية فرده.

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

الذى رأى أولا و ثانيا، فقال رأيت إنسانا، فلا إشكال فى كون كلامه، إخبارا أو حكاية عن نفس الانسان بدون كونه إخبارا عن الفرد، فلو بدا له و صار بصدد الأخبار عن أحد الفردين، فهو بدون فصل طويل و هدم الموالات بعد قوله: رأيت الانسان قال: و هو زيد فهل يقع شك فى أنّه أخبر عن الانسان و عن زيد مع عدم كونه فى مقام تلفظ (رأيت الانسان) إلّا فى مقام الأخبار و الحكاية عن رؤية طبيعة الانسان و لكن لحوق كلامه بعد بهذا الكلام صار سببا لكون مجموع قوله رأيت الانسان و هو زيد إخبارا عن الطبيعة و الفرد كليهما.

إذا عرفت ذلك نقول فى المقام: بأن من يقرأ البسملة بقصد القرآنية لا بقصد سورة خاصة و إن كان فى مقام الحكاية عن الطبيعة لا

الفرد، و لکن لحوق آیات التوحید أو الکوثر مثلا بها یجعلها حکایة عن سورة التوحید أو الکوثر، و یقال: إنّه قرء سورة التوحید أو الکوثر، فالبسملة حین قراءتها و إن لم تکن متخصصة بسورة خاصة و لکن مجرد ضمّ آیات سورة خاصة بها یجعلها جزء لهذه السورة الخاصة، و علی الفرض لیس المطلوب إلّا قراءة سورة خاصة، فلا یعتبر القصد فی البسملة، بل لحقوق الآیات اللاحقة تصیر سببا لصیرورتها جزء لسورة خاصة و یحصل الامتثال. «۱»

---

(۱)- أقول: أمّا ما أفاده فی مقام جواب الشّیخ رحمه اللّه فغیر تمام، لأنّ فی المثال یکون الشخص مخبرا و حاکیا عن رؤیة الانسان و زید بتعدد الدالّ و المدلول، فقوله (رأیت الانسان) إخبار عن الطبیعة و قوله (و هو زید) إخبار عن الفرد، لا أن قوله (رایت الانسان) بعد ضم (و هو زید) صار حاکیا و إخبارا عن الطبیعة و الفرد کلیهما، فقوله (رأیت الانسان) باق بحاله من کونه إخبارا عن خصوص الجامع، و لا ینقلب عما وقع إخبارا عنه و إن اضیف إلیه قوله (و هو زید) فکذلک البسملة بعد عدم قصد سورة خاصة وقعت إخبارا أو حکایة عن طبیعة البسملة، و لحوق آیات سورة.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۵

قال مدّ ظلّه بأنّه ینبغی التکلم فی أمر یظهر حال هذه الجهة بعنوان فذلکة البحث، فنقول: أمّا فذلکة البحث هو أنّه هل ما یجعل البسملة جزء لسورة خاصة

خاصة بها لا یجعلها منها، بل یقال: إنّه قرأ القرآن فی البسملة، و قرأ آیات سورة خاصة غیر بسملتها الخاصة، و هذا لا یکفی فی امتثال المأمور به، لأنّ المأمور به قراءة سورة خاصة کما أفاد فی جواب إشکال بعض الأعاظم.

و أمّا ما قال مدّ ظلّه من عدم وجوب القصد، و کفایة لحوق الآیات من سورة فی جعل البسملة الغیر القاصد بها السورة الخاصّة جزء لهذه السورة.

فاقول کما قلت بحضرته مد ظله فلنا سؤال و هو انّه علی مختارکم لیس معین البسملة و کونها سورة إلا تعقب آیات السورة الخاصّة بها فعلی هذا لو اتی البسملة بقصد سورة ثمّ بدا له و أتی بما بقی من آیات سورة اخری فلا بدّ من ان تلتزموا بصیرورتها جزء لهذه السورة لا قصدها لأنّ القصد لا یکون معنیا هل لحوق آیات کل سورة بها یجعلها من هذه السورة و أیضا لو نذر قراءة آیة من سورة خاصة فأتی ببسملتها فی مقام الوفاء بالنذر لم یف بنذره لانک قلت بان البسملة لا تصیر موصوفا بجزئیتها لسورة خاصة إلا بتعقب ما بقی من آیات هذه السورة بها و لکن یمکن ان یقال فی جواب کلا الاشکالیین بانّه یقال نحن لم نقل بعدم اعتبار قصد التعیین و یکفی مجرد قراءة البسملة بقصد القرآنیة مع لحوق آیات سورة خاصة بها فی صیرورتها جزء لها و لم نقل بانّه مع قصد الخلاف یکفی تعقب آیات سورة خاصة فی جعلها جزء لهذه السورة لان مع قصد سورة خاصة من البسملة قصد قراءة آیة من سورة خاصة لانه قصد الطبیعة و الفرد فلو قرء بعدها آیات غیر السورة الّتی قصد بالبسملة فلا یوجب ذلک انقلاب البسملة عما وقع علیها بخلاف ما لو قصد بها مجرد الطبیعة لانها قابلة الانطباق مع کل فرد و بعد تعقب آیات سورة خاصة یجعل هذه البسملة جزء لهذا الفرد هذا ما یجیء بنظری و لکن هو مدّ ظلّه صار فی صدد الجواب عن الاشکال الّذی اوردته من ان علی مبناکم یلزم عدم کون القصد من السورة الخاصة معینا للبسملة فلو اتی بها بقصد سورة خاصة ثمّ بدا له و أتی بآیات سورة اخری تصیر البسملة جزء لهذه السورة المتعقبة بها آیاتها مع فرض انّه قصد بها السورة الاخری. (المقرّر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۶

هو لحوق آیات سورة خاصة بها فقط کما یظهر من صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱» فی نجات العباد، أو یکون القصد فقط کما یظهر من شیخ الانصاری رحمه اللّه «۲» و من تبعه «۳»، أو یکون کل واحد منهما محققا لصیرورة البسملة جزء لسورة بمعنی: أنّها تصیر جزء

لسورة بلحوق آیات سورة خاصة بها، کما تصیر جزء لها باتیانها بقصد سورة مخصوصة.

فإنّ قلنا بالأوّل فلو قرئها بقصد سورة خاصة ثمّ بعد قراءتها بدا له و أتی بآیات سورة اخری تصیر جزء لها و إن کان قصد حین إتیانها السورة الاخری، لأنّ محقّق صیرورتها جزء لسورة لیس إلّا لحوق آیات هذه السورة بها.

و إن قلنا بالثانی من القصد صارت جزء للسورة المقصودة و لو بدا له و قرء آیات سورة اخری لم تصر جزء لها، و کذلک علی اختیار احتمال الثالث.

[فی ذکر وجوه فی المورد]

[الوجه الاوّل]

إنّما الکلام فی أنّ الحق أیّ من الاحتمالات الثلاثة فنقول: انّ ما یمکن أن یکون وجها لاحتمال الثانی، و هو مختار الشیخ رحمه اللّه، وجوه:

الوجه الأوّل: قاعدة الاشتغال لأنّ الشّک یکون فی المکلف به لا فی التکلیف، و بعبارة اخری یکون الشّک فی مقام الامتثال بعد معلومیة التکلیف، لأنّ المکلف یعلم بوجوب إتیان سورة خاصة و فی مقام الامتثال لا یدری أنّ الامتثال یحصل بمجرد إتیان البسملة بدون القصد، أو یتوقف الامتثال علی القصد، فمقتضی قاعدة الاشتغال وجوب إتیانها مع القصد حتّی یحصل العلم بامتثال التکلیف باتیان

---

(۱)- الجواهر، ج ۱۰، ص ۵۲- ۵۶.

(۲)- کتاب الصّلاة للشیخ الانصاری، ص ۱۴۶- ۱۴۷.

(۳)- المحقق الحائری فی کتاب صلاته، ص ۱۷۱.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۷

سورة تامة.

و فیه أنّ الأصل یکون مرجعا إذا لم یکن دلیل اجتهادی علی أحد طرفی المسألة، و معه لا تصل النوبة إلی الأصل.

[فی الوجه الثانی و الثالث]

الوجه الثانی: هو أنّه بعد کون کل بسملة من کل سورة فردا لطبیعة غیر طبیعة البسملة من سورة اخری، فکما قلنا فی الظهر و العصر بأنّهما محتاجان إلی القصد، لأنّ الخارج لا یکون منطبق أحد الطبیعتین إلّا بالقصد، فهکذا فی المقام.

و فیه أنّه کما قلنا کون البسملات أفرادا من طبائع مختلفة فی غیر محله، بل کلها أفرادا لطبیعة واحدة و أمّا الظهر و العصر فقلنا بکونهما طبیعتین لأجل الدلیل، و هو بعض الأخبار الدالّة علی العدول من العصر إلی الظهر حیث أنّ المستفاد منه کونهما حقیقتین مختلفتین، و إلّا لا معنی للعدول من أحدهما إلی الاخری.

الوجه الثالث: أنّ البسملات و إن کانت أفرادا لجامع واحد و البسملة صادقة علی کل أفرادها، و لذا یصدق علی من قرئها أنّه قرأ القرآن، و لکن حیث إنّ حقیقة القراءة الحکایة، فلا تصدق حکایة سورة خاصة تامة الّا إذا قصد بالبسملة هذا الشخص من السورة و

إن لم يقصد فلم يمتثل الأمر المتعلّق بقراءة سورة خاصة و الحاصل أنّ حكاية البسملة المتشخصة بتشخص لحقوق (قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ) أو (إِنّا أَعْطَيْنَاكَ) بها لا تتحقّق إلا بالقصد.

و فيه أنّ لحوق آية خاصة بها لم يكن من مشخصاتها، بل تشخصها إنّما جاء من نحوة وجودها، فمجرد وجودها صارت مشخصة و لا دخالة للحوق آيات خاصة بها فى تشخص البسملة، فإنّ التشخص إنّما يجىء بمجرد الوجود، فليس لحوق آيات خاصة من مشخصات البسملة حتّى يحتاج قصد حكاية هذه الوجود

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۸

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

الوجه الرابع:

أنّ تشخص البسملة و إن لم يكن بلحوق آيات خاصة بها، إلّا أنّه فى مقام الاشارة بالبسملة الخاصّة يشير بهذا اللحوق بها، فيقصد البسملة الّتى لحقتها آيات كذائية حتّى يمتاز بذلك عن ساير البسملات، بمعنى: أنّه بعد لزوم قراءة سورة خاصة و كون البسملات الطبيعة واحدة، ففى مقام القصد يقصد البسملة المتعقّبة بها آيات كذائية أى: آيات سورة خاصة، هذا بعض الوجوه، و عرفت فيما بيّنا ما يمكن أن يكون وجها لهذا الاحتمال فى المسألة.

و لكن مع ذلك نقول: بأنّه إن كان قصد التعيين ممّا لا بدّ منه، فكيف لم يتعرض لذلك أحد من القدماء قدس سرّه فى كلماتهم مع عمومية البلوى، و لم يرد نصّ فى ذلك، فيمكن أن يقال: بأنّه كما يكون المقصود فى فهم المرادات و إلقاء اللفظ و إرادة معناه، هو إراءة المعنى، و لم يكن النظر الاستقلالى باللفظ أصلا، كذلك فى مقام الحكاية لم يكن الحاكى إلّا فى مقام الحكاية و إراءة المحكى أعنى: ما تكلم به.

ثمّ بعد ذلك نقول: بأنّ التشخص انما يجىء من قبل الاستعمال فمجرد اصدار اللفظ ملازم مع تشخصه و الحاكى إنّما يحكى ما تكلم به لا- الوجود المتشخص بل ما تكلّم به هو معنى كلى صادق على ما تكلم به أوّلا- و ثانيا و ثالثا و هكذا، لأنّ الحاكى يحكى عن البسملة و هى و إن كانت وجوداته متشخصة و لكن هو يحكى عن الكلى الصادق على كل منها، فبعد عدم كون الحاكى إلّا فى صدد حكاية هذا الكلى لا خصوص البسملة الواقعة قبل آيات سورة كذائية لعدم كون كذلك موجبا لتشخصها، نعم بعد لحوق آيات سورة كذائية بها يصدق أنّه أتى بسورة كذائية و يكفى فى صدق امتثال الأمر المتعلّق بسورة خاصة.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۶۹

[الموضع الثالث قول المحقق ره من لا يحسنها يجب عليه التعلم:]

قال المحقق رحمه اللّه فى الشرائع: و من لا يحسنها يجب عليه التعلم و به قال العلّامة رحمه اللّه.

و ظاهرهما كون الوجوب تعيينا فى الفرض و استشكل على ذلك سيد بحر العلوم رحمه اللّه فى المصابيح: بأنّه لا- وجه لوجوب التعيينى لأنّه مع قدرة المكلف من الايتمام لا وجه لوجوب التعلم عليه تعيينا، بل هو مخيّر بين التعلم و الايتمام.

و عن كاشف الغطاء رحمه اللّه التصريح بوجوب التعلم تعيينا، و فرّع على ذلك: بأنّه لو ترك التعلم فى سعة الوقت و ائتمّ أثم و لكن صحت صلاته.

و لا يخفى عليك بأنّه لا وجه لوجوب التعيينى، لأنّه بعد كون المكلف مخيرا بين الصّلاة جماعة و بين الفرادى فلا وجه لوجوب التعلم تعيينا عليه، لأنّ وجوب التعلم يكون مقدميا و ترشحيا من وجوب القراءة فى الصّلاة و بعد كون وجوب القراءة أعنى: الفرد من الصّلاة

مع القراءة وجوبها تخييريا لتخيير المكلف بينه و بين فرد آخر و هو الصّلاة جماعة أعنى: الايتمام فقهرا يكون وجوب التعلم المترشح من وجوب القراءة تخييريا، نعم مع عدم التمكن من الايتمام حيث يكون الواجب عليه الصّلاة الفرادى و حيث لا بدّ فيها من القراءة فيجب عليه هذا الفرد تعيينا، فيكون وجوب التعلم فى هذا الفرض وجوبا تعينيا.

فظهر لك بأنّه مع التمكن من الايتمام لا وجه لكون التعلم واجبا بالوجوب التعيينى، هذا فى صورة تمكن المكلف من الايتمام و أمّا مع عدم تمكنه و وجوب مع القراءة فى هذه الصورة فيجب تعلمها تعيينا فى الوقت.

و قبل الوقت أمّا بعد دخول الوقت فواضح لأنّ الواجب أى: الصّلاة مع القراءة صار واجبا مطلقا، فيجب تحصيل مقدماته بحكم العقل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۰

و امّا قبل دخول الوقت فواجب أيضا إمّا من باب ما قلنا فى الاصول بتصوير واجب المعلق و فرض كون الوجوب فعليا، و الواجب استقباليا، فلا إشكال فى وجوب التعلم لأنّه و إن كانت الصّلاة و هى الواجب وقتها بعد دخول الوقت لكن وجوبها يكون قبل الوقت فيترشح من وجوبها الوجوب بالتعلم فيصير فعلا واجبا بحكم العقل و إمّا لما بينا أيضا فى الاصول بأنّه و لو لم نتصور الواجب المعلق و قلنا بكون الهيئة مشروطا لا المادة و لكن يمكن مع ذلك تصوير وجوب المقدمات قبل الوقت بنحو آخر ذكرنا فى الاصول.

الموضع الرابع: هل تعتبر رعاية قواعد التجويد

من الادغام بقسميه و الاظهار و الاخفاء و غير ذلك أو لا تعتبر هذه الامور؟

اعلم الضابط هو قراءة الحروف و الكلمات بحيث يعدّ عند أهل العرف أنّه تلفظ بالكلمة أو الحرف فهذا هو المقدار المعتبر و لا يلزم مضافا إلى ذلك رعاية آداب التجويد إلّا بمقدار يوجب عدم رعايتها عدم وقوع الكلام صحيحا لتغيير المعنى أو عدم صدق التلفظ بالكلمة او الحرف عند العرف و أمّا أزيد من ذلك فلا تجب رعايتها، فيكفى فى تحقق إتيان الفاتحة أو السورة إيجاد ألفاظهما بنحو يعدّ عند العرف و أهل المحاورة بأنّ القارى قرأهما، فيكفى فى قراءة الضاد أو الصاد أو غيرها إتيانهما بنحو يصدق عند أهل العرف أنّه تلفظ بهما.

و من هنا يظهر أنّه لا بد من رعاية إعراب الكلمات و بنائها، و بعبارة اخرى رعاية إعراب كل حرف أو بنائه بنحو الصادر من جنابه تعالى لأن تركها يوجب الاخلال بالمعنى و كذلك التشديد و من هذا القبيل بعض موارد الادغام و لا يبعد عدم اعتبار الادغام فى يرملون و إن كان الاحتياط فى رعايته و على كل حال

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۱

فالضابط هو ما قلنا من أن يلاحظ القارى و يقرأ بحيث يعدّ عند العرف أنّه تلفظ و قرء الكلمة أو الحرف فافهم.

الموضع الخامس: هل يجوز قصد المعنى فى القراءة أولا؟

اشارة

اعلم أنّه كما قلنا فى بعض المباحث السالفة يعتبر فى القراءة الحكاية بمعنى: أنّ من يقرأ كلامه تعالى أو كلام الغير لا يصدق على كلامه أنّه قراءة كلامه تعالى أو الغير إلّا إذا ألقى كلامه حكاية عن كلام الغير و لهذا قلنا بعدم كون القراءة من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى بل ليست استعمالا أصلا، بل يكون إيجاد اللفظ فعلى هذا إذا قرء سورة فإنّ كان المقصود بالقراءة الحكاية عن كلام الغير فقط فيصدق عليه أنّه قرأ كلامه و إن كان المقصود من إلقاء الكلام هو المعنى فهو يكون استعمال اللفظ فى المعنى و لا يصدق عليه

قراءة كلام الغير و إن كان المقصود من التلفظ بالكلام حكاية كلامه و المعنى كليهما، فلا يمكن، لأنّ ذلك يكون من قبيل استعمال اللفظ فى الأكثر من معنى واحد و هو محال.

فعلى هذا من يريد قراءة كلامه تعالى و يكون مأمورا به فلا يتحقّق الامتثال و قراءة كلامه إلّا إذا قصد من إيجاد اللفظ حكاية كلامه فقط بدون قصد المعنى و هنا إشكال و هو أنّه كيف يقال: بكون (إِيّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيّاكَ نَسْتَعِينُ) إلى آخر سورة الفاتحة كلام اللّه تعالى مع استحالة عبادته تعالى لغيره و استعانته من الغير أو طلب الهداية فإن التزمتم بكونه كلامه و هو قوله من نفسه و ينشأ و يقصد معناه) فالتزمتم بأمور محال و كفرتم و ان التزمتم بعدم كونه كلامه فهو أيضا مشكل آخر لأنّ الفاتحة سورة من القرآن الصادر منه تعالى على بينه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

اعلم بأنّه بعد معلومية فساد كون صدور هذه الآيات من (إيّاك) نعبد إلى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۲

آخر السورة من اللّه تعالى مريدا به نفسه تعالى بأنّه عبد اللّه أو طلب الاستعانة أو الهداية من الغير لأنّه جل و تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا، و من المحالات انتساب هذه الامور إليه جل شأنه فنفهم أنّ مراده تعالى من إيجاد هذه الكلمات هو تعليم العباد و توجههم و أمرهم بذلك الامور فبالدلالة العقلية نفهم أنّ المراد ليس إلّا أنّ العبيد يعبدونه و لا يعبدون سواه و يستعينون به و يطلبون منه الهداية.

[فى ذكر الشاهد من تفسير مجمع البيان و التبيان]

و الشاهد على ذلك ما فى تفسير «۱» الطبرى من نقل رواية ينتهى سندها إلى ابن عباس بأنّه إذا جاء جبرئيل بسورة الفاتحة إذا بلغ (بایاك نعبد و إياك نستعين) فقل (فقل إيّاك نعبد و إيّاك نستعين) و كذلك فى بعض «۲» التفاسير فمن ذلك نفهم أن لفظ (قل) أو (قولوا) فى أوّل سورة الفاتحة أو قبل (إيّاك نعبد) على اختلاف النقل محذوف و هذا شاهد على أنّ (إيّاك) نعبد إلى آخر السورة يكون مقول قول (قل) و العباد مأمورون بذلك فبذلك البيان يرتفع هذا الاشكال.

[يجوز قصد المعنى و لكن لا يلزم]

ثمّ بعد ذلك يقع الكلام فى أنّه هل يجوز فى مثل هذه الآيات الّتى مفادها الدعاء أو بيان حال العبد من أنّه يعبده تعالى و لا يعبد غيره قصد المعنى أولا؟

و بعبارة اخرى هل يكون فى أمثال هذه الآيات قصد المعنى مضرا بصدق القراءة أولا؟ و على تقدير عدم كونه مضرا هل يلزم قصد المعنى أولا يلزم ذلك؟

اعلم أنّه بعد ما قلنا من أنّ هذه الآيات كلام صدر منه تعالى بعنوان الأمر و تكون مقول قول (قل) و صار كلامه تعالى بهذا الاعتبار أعنى: باعتبار كونه دعاء من العبد فلا بدّ من قصد المعنى بحسب الاعتبار الّذى قلنا، غاية الأمر حيث أنّ قصد

---

(۱)- مجمع البيان، ج ۱، ص ۷۶.

(۲)- التبيان، ج ۱، ص ۳۸.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۳

معناها لا يمكن إلّا لاوحدى العارف بالمعنى و بهذه الجهة الّتى بينا لا يتوجه به العوام من الناس أعنى: جل المأمورين بقراءتها فى

الصّلاة و لیست الفاتحة ممّا کانت قراءتها مأمورا به لخصوص إلا وحدی من الناس بل کلهم مأمورون بها و غالبهم غیر ملتفتین بالمعنی أصلا، فمع کونهم مأمورین بذلک و عدم تصریح من المعصومین علیهم السّلام بلزوم قصد المعنی نفهم عدم اعتباره و إلّا فلا بدّ ان لا یطیع أمر الصّلاة إلا هذا الأوحدی من الناس و هذا ممّا لا یمکن الالتزام به فمن ذلک نکشف جواز قصد المعنی و عدم لزومه «۱».

---

(۱)- أقول: کما قلت بحضرته مدّ ظلّه فی مجلس البحث اجمالا بأنّ صیرورة (إیّاک نعبد) الی آخر السورة کلامه تعالی غیر محتاج إلی تکلف من تقدیر (قولوا) أو (قل) بل یکفی الدلالة العقلیة علی ذلک حیث بعد ما یعلم استحالة هذه الأدعیة من اللّه تعالی إلی الغیر فنعلم أنّ ذلک تعلیم علی العباد و إن کان فی روایة ما یدلّ علی أن جبرئیل قال (قل) أو (قولوا) فهو مؤید ذلک فلا إشکال فی کون هذه الآیات کلامه المنزل و لها معنی أراد اللّه تعالی منها مثل غیرها من الآیات القرآنیة لأنّ القرآن نزل منه تعالی و قصد من الفاظه معانیها و کان معجزا بحسب اللفظ فإذا کان کذلک فلیست صیرورة هذه الآیات کلامه تعالی إلّا علی وضع سایر الآیات فمن یکون مأمورا بقراءتها فهو مضافا إلی عدم لزوم قصد المعنی له لا یمکن له قصد المعنی فیها، لأنّ المعتبر فی القراءة هو کون المقرو بقصد الحکایة عن الألفاظ المنزلة بعنوان القرآنیة کما أفاده مدّ ظلّه.

فعلی هذا لا خصوصیة لهذه الآیات بل لو قلنا بجواز قصد المعنی و عدم منافاته مع صدق القراءة فی هذه الآیات فنقول فی غیرها من الآیات و إن قلنا بمنافاة قصد القرآنیة مع قصد المعنی فی سایر الآیات فکذلک فی هذه الآیات.

ثمّ إنّ مدّ ظلّه أجاب عن ذلک و قال ما حاصله یرجع إلی انّه إن کنا نحن و مقتضی القاعدة فی صدق القراءة فهو کما قلنا بأنّ القراءة عبارة عن حکایة الألفاظ المنزلة و جعل الحاکی قالبا لها فهذا ینافی قصد المعنی و لکن نری فی بعض الروایات الواردة فی وجه تشریع فاتحة.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۴

[فی نقل کلام بعض الاعاظم]

ثمّ إنّه مدّ ظلّه بیّن مطلبا استطرادا لمناسبة مع المقام و قال: ثمّ إنّه قال بعض الأعاظم من معاصرینا (هو آیة اللّه الحائری رحمه اللّه فی صلاته) «۱» فی ضمن التکلم فی قاطعیة الکلام فی مقام رد من یستشکل علی وجوب ردّ السّلام فی الصّلاة بقصد القرآنیة کلاما، لا بأس بذکر کلامه و هو أنّه قال ما حاصله یرجع إلی أنّه استشکل علی جواب ردّ السّلام بقصد القرآنیة فی الصّلاة بأنّ القراءة لا تصدق إلا إذا صدر الألفاظ من القاری بقصد الحکایة عن الألفاظ المنزلة و لا إشکال فی أنّ الالفاظ المستعملة فی معانیها تحکی عن هذه المعانی بحیث تکون فانیة فیها فعلی هذا لا یصدق ردّ السّلام إلا إذا یوجّه المسلّم سلامه إلی المخاطب و لا یصدق علی الألفاظ الّتی یقرأ بقصد الحکایة عن الالفاظ المنزلة أنّها خطاب إلی المسلّم علیه حتّی یصدق التحیة و هذا الاشکال لیس من باب عدم جواز استعمال اللفظ فی الأکثر من معنی واحد لأنّه إن کان الاشکال هذا فیمکن جوابه بأنّ یقال: لا یجعل القصد إلی حکایة الکلام المنزل و القصد إلی ردّ التحیة فی عرض واحد فی مقام إیجاد (سلام علیکم) بل یمکن جعل واحد منهما فی طول الآخر بأن یتلفظ (بسلام علیکم) بقصد

الکتاب مثل أنّه قال اللّه تبارک و تعالی: قسمت الصلاة بینی و بین عبدی فمن أوّل السورة الی جملة (إیّاک نعبد) إنّما هو لی و جملة (إیّاک نعبد و ایاک نستعین) إنما هو بینی و بین عبدی و الباقی إنّما هو لعبدی (سنن ابن ماجد) ج ۲ ص ۱۲۴۳ ح ۳۷۸۴.).

عـدم منافات بين صدق القراءة و الحكاية فى مقام قراءة فاتحة الكتاب و بين قصد المعنى (إن قلت: فقل فى ساير الآيات القرآنية بعدم مضرية قصد المعنى مع صدق القراءة قلت: بأنّه ان وجد دليل فى غير الفاتحة بمثل ما ورد فى الفاتحة نقول به و لكن حيث لا دليل فى غيرها، فنقول فى غيرها بما تقتضيه القاعدة من عدم جواز قصد المعنى (أقول: و لكن مع ذلك يمكن بعدم فرق بين الفاتحة و غيرها فى هذه الجهة و لا يبعد كون الاحوط ترك القصد المعنى فتأمل). (المقرّر).

(۱)- كتاب الصّلاة، ص ۲۹۹.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۵

القرآنية و يكون داعيه بقصد القرآنية و ايجادها هو تحيّة الغير فيكون أحدهما فى طول الآخر بل يكون الاشكال من جهة اخرى و هو أنّ (سلام عليكم) الّذى يكون قرآنا هو سلام الملائكة فهو قالب لهذه المعنى فإذا يقرئه المصلّى فقد قرء (سلام عليكم) الّذى هو كلام اللّه تعالى و هذا الكلام منه تعالى يكون معناه: سلام الملائكة لا سلام الشخص القارى بمخاطبه فهذا السّلام لا يمكن أن يكون تحية و ان قصد به معناه لأنّ معناه ليست التحية من المسلّم إلى المخاطب.

ثمّ قال بعد ذلك: و بالآخرة القول بجواز ردّ السّلام بقوله (سلام عليكم) بقصد قراءة القرآن يتوقف على جواز استعمال اللفظ فى معنيين أحدها المجازى و هو اللفظ المنزل و الثانى المعنى الحقيقى و هو على تقدير جوازه غير مقصود للقائل بجواز ردّ السلام فإنّه يصرّح بتبعية قصد الردّ و على فرض استعمال اللفظ فى المعنيين يكون كلاهما فى عرض واحد فترى أنّه فى مقام بيان الاشكال مع قوله أوّلا بأنّ هذا الاشكال غير إشكال استعمال اللفظ فى المعنيين قال بعد قوله و (بالآخرة) ما يدلّ على أنّ الاشكال فى المقام هو إشكال استعمال اللفظ فى المعنيين، لأنّه قال: و بالآخرة القول بجواز ردّ السّلام بقوله (سلام عليكم) بقصد قراءة القرآن يتوقف على جواز استعمال اللفظ فى المعنيين فهذا محلّ النظر فى كلامه.

و أيضا ما قال فى دفع الاشكال بما حاصله يرجع إلى أنّ المسلّم يقصد بسلامه الحكاية عن الكلام المنزل و يقصد المحكى و هو الكلام المنزل الخطاب بالمسلّم و ردّ تحيته و لا يقصد بلفظه الصادر عن نفسه رد السّلام فعلى هذا القى اللفظ حكاية عن الكلام المنزل و قصد بالكلام المنزل ردّ السّلام فلا يوجب استعمال اللفظ فى المعنيين و نظير ذلك كتابة (سلام عليكم) لشخص، فإنّ من يكتب (سلام عليكم) لا

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۶

يقصد بالسلام المكتوب ردّ التحية بل السّلام المكتوب يجعله حاكيا عن الملفوظ ثمّ يجعل السّلام الملفوظ و هو المحكى سلاما و تحية بالشخص المنظور.

ليس بتمام فإنّ من يسلم بالسلام بقصد القرآنية لا يجعل الكلام المحكى جواب التحية مضافا إلى أنّ إشكال المستشكل كان من جهة اخرى و هى أنّ السّلام المحكى قصد به الخطاب إلى أشخاص اخر و بعبارة اخرى معناه شىء آخر فكيف يمكن أن يقصد به الخطاب إلى المسلّم.

و امّا تنظيره بالسلام المكتوب فأيضا ليس بصحيح فإنّ السّلام المكتوب لا يجعله الكاتب حاكيا عن الملفوظ ثمّ يجعل الملفوظ سلاما بالمخاطب بل بنفسه يسلّم بالمخاطب و إن انتقل حين الكتابة إلى السّلام الملفوظ فكلامه رحمه اللّه فى هذا المقام أيضا مورد النظر.

ثمّ إنّه قد يتوهم جواز جعل رد السّلام (بسلام عليكم) الّذى جزء من القرآن بنحو آخر و هو أن يقال: بأنّ الشخص فى مقام ردّ السّلام يتكلم (بسلام عليكم) الّذى هو جزء سورة زمر بقصد القرآنية لكن داعيه يكون من قراءة هذه الآية من القرآن جواب السّلام و ردّ التحية و بعبارة اخرى يصحح بهذا المورد السّلام فى الصّلاة أعنى: بنحو الداعى على الداعى.

لكن هذا و ان كان وجها و لكن ليس بوجيه لأنّ صدق السّلام و ردّ التحية بهذا النحو غير معلوم، لأنّ مقضى وجوب ردّ التحية و السلام هو كون اللفظ تابعا للجواب و بعنوان التحية و على الفرض لا يقصد باللفظ إلّا قراءة القرآن و ان قصد بقراءته القرآن جواب

التحیة و لکن هذا المقدار غیر کاف فی صدق ردّ السّلام فافهم.

و یظهر من الحاج آغا رضا الهمدانی رحمه اللّه فی المصباح توجیه صحة ردّ

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۷

السّلام بصیغتی القرآن أی: سلام علیک و سلام علیکم فی بعض الموارد الّتی یشکل جواب بعنوان التحیة مثل صورة ردّ جواب الصبی أو جواب من سلّم ملحونا بنحو آخر و هو أنّه قال:

فوائد الاولی الأحوط فی الموارد الّتی لم یثبت وجوب الردّ فیها لبعض الشبهات الموضوعیة أو الحکمیة کبعض الموارد الّتی تقدمت الاشارة إلیه فی طی الکلمات السابقة هو الردّ بصیغتی القرآن أی: سلام علیک و سلام علیکم قاصدا به قراءة القرآن لیحصل به الردّ علی سبیل الکنایة من باب إیاک أعنی و اسمعی یا جاره اذا الظاهر کفایة مثله فی صدق اسم ردّ التحیة و عدم توقفه علی إرادته من اللفظ بالدلالة المطابقیة و اللّه العالم انتهی.

لا یخفی علیک أنّ فی مورد الکنایة یستعمل اللفظ فی معناه المطابقی و یفهم اللازم مثلا إذا قال الشخص: زید کثیر الرماد استعمل لفظ زید فی معناه و کثیر فی معناه أیضا، و رماد فی معناه أیضا، و لکن کان غرض المتکلم من ذلک انتقال المخاطب إلی لازمه و هو سخاوة زید غایة الامر إرادة الجدیة تعلقت بافهام اللازم و کانت المعنی المطابقی مرادا بالارادة الاستعمالیة لا الإرادة الجدیة فإن أراد فی المقام هکذا بأنّ من یتلفظ (بسلام علیکم) قصد القرآنیة و یستعمله فی معناه الحقیقی المطابقی و کان غرضه انتقال المخاطب الی لازمه و هو ردّ تحیة المخاطب فهذا لا یصدق ردّ السّلام و لا ردّ التحیة فلا یمکن توجیه ردّ السّلام بقصد القرآنیة بهذا النحو و إن أراد غیر الکنایة المصطلحة بمعنی أن یکون عرضه هو استعمال لفظ (سلام علیکم) أو (سلام علیک) بقصد حکایة القرآن و أراد منه بالارادة الاستعمالیة و الجدیة المعنی المطابقی أی: المعنی الّذی أراده تعالی من هذا اللفظ غایة الأمر له

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۸

إرادة علی کون ذلک جوابا و تحیة علی المسلم مثل إیاک أعنی و اسمعی یا جاره فأیضا لا یصدق علیه الجواب لأنّ التحیة و عدمها دائر مدار الصدق العرفی فلا یعدّ ذلک جواب ردّ السّلام و لا التحیة علی الشخص فافهم.

الموضع السادس: هل القران بین السورتین یکون مکروها، أو یکون حراما

اشارة

بمعنی: عدم جوازه و بطلان الصّلاة به.

لا یخفی علیک أنّ العامة لا یقولون لا بحرمته و لا بکراهته و ما یظهر من الشیخ رحمه اللّه فی النهایة «۱» و الخلاف «۲» هو عدم جوازه غایة الأمر یظهر من کلامه فی الخلاف عدم کون المسألة من المسلمات عند الخاصّة بل هی مورد الخلاف و المشهور بین المتأخرین «۳» جوازه علی کراهیة.

[فی ذکر الاخبار المجوز و المانعة و الجمع بینهما]

أما روایات الباب فهی مختلفة فما قیل بدلالتها علی عدم الجواز هی الروایة ۱ من الباب ۸ من أبواب القراءة و ۲ من الباب المذکور بناء علی عدم کون الکراهة هی الکراهة المصطلحة و ۳ من الباب المذکور بناء علی کون قوله (فیقطع السورة قال: لا بأس) بالتشدید

و أمّا إن كان بالتخفيف فيكون معناه فهل يقطع السورة إذا شرع فيها (قال: لا بأس) فيختار من القطع و عدمه و لازم ذلك عدم البأس بالقران بين السورتين (و تقدم الكلام فى هذه الرواية فى ضمن التكلم فى وجوب السورة و عدمه)، و ۲ و ۵ و ۷ من الباب المذكور بناء على كون المفهوم للقضية (و ۱۴ بناء على حمل (لا يصلح) فيها على المنع الغير المرضى فعله و إن كانت قابلة للحمل على

---

(۱)- النهاية، ص ۷۵- ۷۶.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۳۶.

(۳)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۵۴.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۷۹

الكراهة لأجل التعبير بلا يصلح) و ۲ من الباب ۴ من أبواب القراءة من الوسائل.

و أمّا ما يدلّ من الأخبار على الجواز فهى الرواية ۹ من الباب ۸ من أبواب القراءة و ۱۱ من الباب المذكور و ۱۴ بناء على كون (لا يصلح) مشعرا بالكراهة فمقتضى الجمع العرفى حيث يكون هو الحمل على الكراهة برفع اليد عن ظهور الأخبار الناهية بنصوصية الأخبار المجوّزة فى الجواز فتكون النتيجة هى الحمل على الكراهة.

و لا يقال: بأن الأخبار المجوزة حيث تكون موافقة مع العامة لكون القران جائزا عندهم فتحمل على التقية و يؤخذ بالأخبار المانعة.

لأنّا نقول مع فرض إمكان الجمع العرفى فلا تصل النوبة إلى الترجيح بالمرجحات «۱» فعلى هذا لا يبعد كون القران بين السورتين مكروها فافهم.

ثمّ إنّه بعد ما قلنا ما هو حال القران فى مقام الاثبات و عرفت ذلك فكيف حاله فى مقام الثبوت؟

اعلم أنّ دخله عدما فى الصّلاة بناء على كون القرآن محرما قابل لأنّ يكون على أحد من النحوين فى مقام الثبوت: إمّا بأن يكون إتيان سورة زائدة على سورة واحدة بنفسها من الموانع للصّلاة و إمّا بأن يكون عدم إتيان سورة ثانية من القيود للسورة الاولى بمعنى: أنّ شرط السورة الواجبة هو كونها واحدة و بشرطالا من الزيادة و الفرق بين الاحتمالين هو أنّه على الاحتمال الأوّل لو أتى المصلّى بسورة ثانية

---

(۱)- أقول: مضافا إلى أنّ مفاد بعض الأخبار المجوزة هو الكراهة و الكراهة مخالف مع مذهب العامة فهم مخالفون مع كل من الطائفتين لانهم قائلون بالجواز بلا كراهة فلا معنى لترجيح احدى الطائفتين بمخالفة العامة). (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۰

و تحقق القران فبطلان الصّلاة مستند الى وجود المانع و أمّا على الاحتمال الثانى فالبطلان مستند إلى فقد الشرط أى: شرط الجزء و هو السورة لا إلى المانع.

و أمّا لو التزمنا بكون القران مكروها فكيف يمكن توجيهه فى مقام الثبوت.

اعلم أنّه على ما اخترنا و قلنا فى بعض المباحث الاصولية بأنّه بعد كون الأمر بالصّلاة مثلا أمرا بايجاد طبيعتها و بعد كون هذه الطبيعة لها أفراد فالمكلف يختار اى فرد منها شاء فلو فرض أنّ لهذه الطبيعة أفراد يختلف بعضها مع بعض من حيث إيجاب كمال الطبيعة من بعضها الاخر أو نقص كمالها من بعض أفرادها الآخر ففى كلا الصورتين تحصل الطبيعة و يعدّ الفرد امتثالا للطبيعة و تحمل عليه بالحمل الشائع الصناعى.

و لهذا قلنا لو صلّى مثلا مع القنوت فلا يعدّ القنوت أمرا خارجا عن حقيقة الصّلاة فالفرد من الصّلاة الّتى مع القنوت فردا منها غاية الأمر يكون أكمل من الفرد الّذى لا قنوت فيه.

و بهذا التوجیه قلنا: بأنّ ما یزاد فی الصّلاة لا یعدّ خارجا منها، بل یعدّ جزئها کالقنوت.

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّ الصّلاة لها فردان: فرد یأتی بها مع سورة واحدة و فرد یأتی بها مع السورتین فبناء اعلی کون القرآن بین السورتین مکروها، فالفرد الّذی یأتی بسورتین یعدّ من الصّلاة و جزء إلها، و یطلق علی مجموع العمل المرکب من الأجزاء و الشرائط و هذه السورة الثانیة صلاة غایة الأمر بعد کون القران مکروها یکون هذا الفرد المأتی به مع السورتین أقل کمالا من الفرد الآخر المأتی به مع سورة واحدة فعلی هذا تعدّ السورة الثانیة أیضا جزءا الصّلاة و لیست

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۱

أمرا خارجا منها «۱»

[فی ان محل النزاع فی جواز القران و عدمه فی موارد ثلاثة]

اعلم أنّ محلّ النزاع فی جواز القران و عدمه یحتمل أن یکون فی موارد ثلاثة:

المورد الأوّل: أن یکون النزاع فی أنّه هل یجوز إتیان سورة أزید من سورة واحدة لا بعنوان الجزئیة بل بقصد مطلق القرآن أم لا، فمن یقول: بالجواز یقول بجواز قراءة سورة اخری أو أکثر بقصد القرآن و من یقول بعدمه یقول: بعدم جواز ذلک فإذا قرأ بعد الفاتحة فی الصّلاة سورة القدر مثلا، ثمّ قرأ سورة التوحید بقصد مطلق القرآن فقد تحقق القرآن.

المورد الثانی: أن یکون محلّ النزاع فی جواز ذلک و عدمه بقصد الجزئیة فیکون محل الکلام فی أنّه بعد ما أتی المکلف بجزء الصّلاة و هو السورة بعد الفاتحة و تحقق الجزء فهل یجوز إتیان سورة اخری بقصد کونه جزء آخر للصّلاة و بعبارة اخری بقصد کونها جزءا مستقلا أم لا یجوز ذلک.

المورد الثالث: أن یکون محل النزاع فی ما إذا أتی بسورة ثانیة لا بقصد مطلق القرآن و لا بقصد کونه جزء مستقلا بل بعنوان کونها جزء الجزء بمعنی: أنّ السورة الواجبة فی الصّلاة تارة یأتی بها فی ضمن سورة واحدة و تارة فی ضمن سورتین فمن یقول بالجواز یقول بذلک و من لا یقول بالجواز لا یقول به.

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه: بأنّه و إن تمّ ما أفدت من أن بعض ما یأتی به فی أثناء الصّلاة ممّا لیس داخلا فی حقیقتها و یکون خارجا عن طبیعتها لکن یوجب کمالا فی الفرد یعدّ جزء للصّلاة کالقنوت فلا یمکن أن یقال بذلک فی ما نحن فیه لأنّ السورة الزائدة تصیر موجبا لأقلیة ثواب الفرد الّذی واجدا لهذه الزیادة عن الفرد الفاقد لها، فکیف تعدّ هذه السورة جزء للصّلاة ففی مقام الجواب عن هذا الاشکال و بیان توجیه کون محل النزاع فی جواز القران و حرمته فی أیّ مقام قال مدّ ظلّه: اعلم أنّ محلّ النزاع ... الخ (کما فی المتن). (المقرّر).

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۲

اعلم أنّ کون محلّ النزاع فی الصورة الاولی بعید و إن نقل فی الجواهر «۱» و المصباح بأنّ بعضا جعل محل النزاع فی تلک الصورة لأنّه لا یستفاد ذلک من أخبار الباب، و کذلک الصورة الثانیة.

و ما ینبغی أن یقع محل النزاع هو الصورة الثالثة لأنّ الظاهر من الأخبار هذه الصورة، لأنّ ظاهر (قوله لا قرآن بین السورتین) أو (لا تقرن بین السورتین) و غیرهما هو هذه الصورة لأنّ الظاهر منها هو أنّه لا یجوز القران أو یکره القرآن، بعد جمعها مع الأخبار المجوزة، بین السورتین، و بعد کون السورة الاولی جزء للصّلاة إذا أتی المکلف بها بقصد الجزئیة، فإذا (قال لا قران بین السورتین) یکون معناه عدم إتیان السورة الثانیة بقصد الجزئیة یعنی: لا یجوز إتیان سورتین بقصد الجزئیة، و بعبارة اخری یکون المستفاد من الأخبار هو أنّ

ما هو الجزء یکون سورة واحدة لا أکثر من ذلک فافهم.

الموضع السابع [عدم جواز قراءة شیء فی الفرائض من سور العزائم]

اشارة

: قال فی الشرائع «۲»: لا یجوز أن یقرأ فی الفرائض شیئا من سور العزائم.

اعلم أنّ بین المسلمین خلافا فی وجوب السجدة عند قراءة آیات السجدة من القرآن، فقال أبو حنیفة من العامة: بوجوب السجدة عند قراءة کل آیة من آیات السجدة من القرآن، و قال الشافعی: بعدم وجوب السجدة فیها أصلا.

و أمّا المعروف بین أصحابنا. و هو وجوب السجدة فی أربع مواضع منها، عند قراءة آیة السجدة من الم تنزیل المتصلة بسورة لقمان، و حم تنزیل، و و النجم، و اقرا

---

(۱)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۵۸.

(۲)- الجواهر، ج ۹، ص ۳۴۳.

باسم، و مسنونة فی إحدی عشر منها، و یتمسکون بقول علی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عزائم الآیات أربع، و وجه التعبیر بالعزیمة هو کون السجود عند قراءتها واجبة، و لأجل هذا یقال بالسورة الّتی فیها آیة السجدة: بأنّها السورة العزیمة.

ثمّ إنّ العامة لم یمنعوا من قراءة شیء منها فی الصّلاة فریضة کانت أو نافلة حتی من یقول بوجوب السجدة عند قراءتها، و المعروف عندنا جماعة الخاصّة عدم جواز قراءتها فی الصّلاة الفریضة و أمّا فی النافلة فلا بأس بها فیها،

[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب]

فنذکر أوّلا- الأخبار الراجعة إلی الباب، ثمّ نبین ما هو الحق فی المقام إنشاء اللّه فنقول بعونه تعالی: بأنّ صاحب الوسائل ذکر أخبار الباب فی أبواب أربعة:

الروایة الاولی: و هی ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (أنّه سئل عن الرجل یقرأ بالسجدة فی آخر السورة قال: یسجد ثمّ یقوم فیقرأ فاتحة الکتاب یرکع و یسجد). «۱»

قد یتوهم کون الروایة دالة علی جواز قراءة العزیمة فی النافلة و کذا فی الفریضة و لو بالإطلاق و لکن یمکن منعه لعدم کون السائل و المجیب علیه السّلام فی مقام السؤال و الجواب عن أصل الحکم أعنی جواز قراءة السجدة و عدمه حتّی یقال بان لها الاطلاق بل الروایة واردة مورد حکم الاخر و هو انّه لو قرء آیة السجدة الواقعة فی آخر السورة ما یصنع و کان الجواب عن هذه الجهة فالمتیقن من الروایة هو النافلة.

الروایة الثانیة: الروایة الّتی نقلها الشّیخ رحمه اللّه فی التهذیب و هی ما رواها سماعة

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۷ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۴

قال من قرء اقرأ باسم ربک فإذا ختمها فلیسجد فإذا قام فلیقرأ فاتحة الکتاب و لیرکع قال و ان ابتلیت بها مع امام لا یسجد فیجزیک الایماء و الرکوع و لا تقرأ فی الفریضة اقرأ فی التطوع) و قطعها صاحب الوسائل رحمه اللّه فذکر قطعة منها فی الباب ۳۷ و قطعة منها فی الباب ۴۰ فراجع و یمکن منع الاطلاق للروایة یشمل الفریضة بقرینة الذیل (و لو فرض إطلاق لها فیقید بقرینة بعض ما یدلّ علی لمنع فی الفریضة).

الروایة الثالثة: و هی ما رواها وهب بن وهب عن ابی عبد اللّه عن ابیه عن علی علیه السّلام (انه قال إذا کان آخر السورة السجدة اجزاک أن ترکع بها). «۱»

هذه الروایة أیضا لا إطلاق لها یشمل الفریضة لکونها فی مقام بیان حکم آخر و هو جواز ترک السجد إذا کانت آیة السجدة آخر السورة فحیث لم یکن فی مقام بیان أصل حکم جواز قراءة آیة السجدة فی الصّلاة فلا إطلاق لها من هذا الحیث فقدر المسلم منها هو النافلة.

الروایة الرابعة: و هی ما رواها ابو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال ان صلیت مع قوم فقرأ الامام اقرا باسم ربک الّذی خلق أو شیئا من العزائم و فرغ من قراءته و لم یسجد فاوم ایماء و الحائض سجد إذا سمعت السجدة). «۲»

لا یستفاد من هذه الروایة جواز قراءة شیئا من العزائم فی الفریضة بل تکون متعرضة لحکم آخر و هو انّه أن اتفق الاقتداء بامام مخالف لاجل التقیة و الدخول فی جماعة المخالفین ثمّ من باب الاتفاق قرء امامهم سورة السجدة و سمعت انت و لم تکن متمکنا من السجدة لکون ذلک خلاف مذهبم فاوم ایماء ثمّ بعد ذلک بین علیه السّلام حکما

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۳۷ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۳۸ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۵

آخرا و هو ان الحائض إذا سمعت آیة السجدة تسجد و لیس الحیض مانعا من ذلک.

الروایة الخامسة: و هی ما رواها عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث (قال و عن الرجل یصلّی مع قوم لا یقتدی بهم فیصلی لنفسه و ربما قرءوا آیة من العزائم فلا یسجدون فیها کیف یصنع قال لا یسجد). «۱»

هذه الروایة غیر مربوطة بما نحن فیه بل متعرضة لحکم آخر کسابقها.

الروایة السادسة: و هی ما رواها محمد بن مسلم عن احدها (قال سألته عن الرجل یقرأ السجدة فینساها حتّی یرکع و یسجد قال یسجد اذا ذکر إذا کانت من العزائم). «۲»

هی فی مقام بیان حکم آخر و لیست فی مقام بیان أصل جواز قراءة آیة السجدة و عدمه، حتّی یقال ان لها إطلاق یشمل الفریضة لانها فی مقام بیان حکم ناسی السجدة فاجاب علیه السّلام یسجد إذا ذکر إذا کان من العزائم و امّا قراءتها جائزة فیها أم لا فلا تفرض لها.

الروایة السابعة: و هی ما رواها زرارة عن احدها: (قال لا تقرأ فی المکتوبة بشیء من العزائم فإنّ السجود زیادة فی المکتوبة). «۳»

الروایة الثامنة: و هی ما رواها علی بن جعفر عن اخیه (قال سألته عن الرجل یقرأ فی الفریضة سورة النجم أ یرکع بها أو یسجد ثمّ یقوم فیقرأ بغیرها قال

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۳۸ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۳۹ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۴۰ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۶

یسجد ثمّ یقوم فیقرأ بفاتحة الکتاب و یرکع و ذلک زیادة فی الفریضة و لا یعود یقرأ فی الفریضة بسجدة). «۱»

الروایة التاسعة: و بالاسناد (قال و سألته عن امام یقرأ السجدة فاحدث قبل ان یسجد کیف یصنع قال یقدم غیره فیسجد و یسجدون و ینصرف و قد تمت صلاتهم). «۲»

و رواها علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر: علی ما فی التهذیب لکن بهذا النحو (قال سألته عن امام قرأ السجدة فاحدث قبل ان یسجد کیف یصنع قال یقدم غیره فیتشهد و یسجد و ینصرف هو و قد تمت صلاتهم).

هذا کله الروایات فی المسألة فنقول بعونه تعالی انّه کما قلنا فی صدر المبحث لم یر من القدماء من افتی بالجواز فی المسألة إلا ما نقل عن الاسکافی من جواز ذلک و ان یظهر من بعض توجیه کلامه فالمشهور بین القدماء هو عدم جوازها و ادعی علیه الاجماع و کما بینا غیر مرة یکون مراد القدماء قدس سرّه من الاجماع النص عن المعصوم علیه السّلام لا بعض ما اصطلح عند المتأخرین من الاجماع، و أیضا ما قال صاحب «۳» الجواهر رحمه اللّه من انّه لم یظهر من القدماء من یقول بحرمة قراءة سور العزائم فی الصّلاة وضعا بل ظاهر کلامهم هو الحرمة التکلیفیة لا- الوضعیة لیس فی محله لانّ الظاهر من الشّیخ رحمه اللّه فی الخلاف من وضع استدلاله هو الحرمة الوضعیة و بطلان الصّلاة بقراءتها لانه استدل علی حرمته بالنص و بأن مقتضی الاشتغال بالصّلاة هو

---

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۴۰ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۴۰ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الجواهر جلد ۹ صفحه ۳۶۴.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۷

عدم قراءتها فیها فالظاهر من هذا الاستدلال أعنی الاشتغال هو کون قراءتها موجبا لعدم العلم بالفراغ عن الصّلاة لاحتمال کونها سببا لبطلان الصّلاة بها فافهم.

[فی ذکر الروایات المذکورة علی عدم الجواز]

اشارة

إذا عرفت ذلک فتکلم فی ما یمکن ان یستدل به من الروایات المذکورة علی عدم الجواز:

منها الروایة الثانیة و هی ما رواها سماعة و ذکرها الکلینی رحمه اللّه و نقل عنه الوسائل غایة الأمر قطعها قطعتین قطعة منها ذکرها فی الباب ۳۷ و قطعة منها فی الباب ۴۰ و هی متعرضة لاحکام ثلاثة:

الأوّل ان من قرء اقرأ باسم ربک الّذی خلق یسجد إذا ختمها و اذا قام من السجود یقرأ فاتحة الکتاب و لیرکع.

الثانی انّه إذا ابتلی الشخص بجماعة العامة و قرء الامام سورة السجدة و هو یسمع، و الحال انّه لا یسجد یکفی الایماء بدل السجدة و یرکع لعدم تمکنه من السجدة فی هذا الحال لکون السجدة خلاف مذهبهم کما قلنا فی صدر المبحث.

الثالث ان جواز قراءة سورة السجدة فی خصوص الصّلاة التطوع و لا- یجوز قراءة اقرأ باسم فی الصّلاة الفریضة و لا إطلاق لصدر الروایة اعنی ما یفید حکم الأوّل بحیث یشمل الفریضة لکونه متعرضا لحکم آخر، و هو انّه لو قرأ اقرأ باسم یسجد یقرأ الفاتحة ثمّ

یرکع؛

و ان قلت بانّه یستفاد من الفقرة الثانیة کون مورد حکم الصدر هو الفریضة لأنّ الفقرة الثانیة تعرضت لتکلیفه فی الجماعة و الجماعة فی الفریضة فهذا شاهد علی کون مورد فرض الصدر من الروایة هو الفریضة أیضا.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۸

نقول اما أوّلا فمن المحتمل عدم کون کل واحد من الفقرات الثلاثة من الروایة متصلا بالآخر لاحتمال ان السائل سئل سؤالات منفصلة ثمّ جعلها فی مقام النقل فصارت متصلة کل سؤال بالآخر.

و ثانیا یحتمل عدم کون صلاة الجماعة فی الفقرة الثانیة فریضة بل تکون نافلة لأنّ المفروض کون الجماعة من العامة و هم یجوّزون الجماعة فی النافلة.

و ثالثا بان الفقرة الثالثة المصرحة فیها بالفرق بین النافلة و الفریضة و جواز قراءتها فی الاولی و عدمه فی الثانیة شاهد علی کون مورد حکم الصدر ای الفقرة الاولی هو النافلة إذا عرفت ذلک یستفاد من الذیل، عدم جواز قراءتها فی الفریضة و امّا الروایة الثامنة الّتی رواها فی قرب الاسناد عن علی بن جعفر و رواها فی التهذیب مع اختلاف فی المتن و یکون متن قرب الاسناد اجود و نقل التهذیب مضطربا تکون صدرها بحسب الظاهر منافیا مع الذیل لانه مع التصریح بان یسجد إذا قرأ العزیمة فی الفریضة، قال فی ذیلها و ذلک زیادة فی الفریضة و لا یعود یقرأ فی الفریضة بسجدة.

وجه التنافی انّه مع تجویز السجدة فی الصدر یقول فی الذیل بان السجدة زیادة فی الفریضة و لا یعود و من جملة ما یدلّ علی عدم جواز قراءة العزیمة بل عمدتها هی الروایة السادسة و هی ما رواها زرارة و ظاهرها علی النهی من قراءة العزیمة فی المکتوبة معلّا بان السجدة زیادة فی المکتوبة

[فی الاحتمالات فی الروایة/ الاول]

و فی الروایة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: ان یکون النهی هو النهی الوضعی أعنی بطلان بمجرد قراءة سورة العزیمة أو آیتها فبمجرد قراءتها تبطل الصّلاة فعلی هذا تکون قراءة سورة العزیمة أو آیتها الخاصّة من جملة موانع الصّلاة فیکون النهی ارشاد إلی الفساد.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۱۸۹

[فی الاحتمال الثانی و الثالث و الرابع]

الاحتمال الثانی: ان یکون النهی النهی الوضعی و ارشادیا لکن یکون ارشاد إلی عدم قابلیة صیرورة صورة العزیمة جزء للصّلاة و لازم ذلک هو انّه لو اکتفی بسورة العزیمة فلم یأت بجزء من الصّلاة و هو السورة لأنّ مقتضی هذا النهی هو عدم قابلیة سورة العزیمة لصیرورتها جزء و لکن لو قرء بعضها فعدل عنها و قرء سورة اخری فلا تبطل صلاته بناء علی جواز العدول و عدم حرمة القرآن بین السورتین فالفرق بین الاحتمال الأوّل و الثانی واضح

الاحتمال الثالث: ان یکون النهی نهیا تحریمیا لا وضعیا، بمعنی انّه یحرم قراءة سورة العزائم فی الصّلاة، غایة الأمر یکون ملاک تعلق النهی به هو کون قراءة العزیمة مستلزما اما لترک واجب و هو السجدة، و امّا فعل حرام و هو ابطال الصّلاة بسبب وقوع الزیادة و هو السجدة بقرینة العلة، و یقال بفساد الصّلاة فی هذه الصورة من باب ان النهی من جزء العبادة یوجب فساد العبادة به، ففی هذه الصورة یکون فساد الصّلاة و عدمه دائرا مدار القول بان النهی فی العبادة یوجب فساد العبادة أم لا، و یکون بطلان صلاته من باب عدم کون هذه الصّلاة مقربة، و یکون ملاک التحریم ما قلنا من ان العلة و هو قوله علیه السّلام (فان السجود زیادة فی المکتوبة) تفید ان قراءتها

حيث يوجب ابتلاء المكلف اما بترك السجدة الواجبة لو تركها إذا قرئها و لم يسجد و امّا بفعل السجدة إذا قرئها و سجد فيبتلى باتيان الزيادة و ابطال الصّلاة و هو محرم فيدور امره بين فعل محرم أو ترك واجب فلهذا حرّم على المكلف قراءتها فى الصّلاة.

الاحتمال الرابع: هو ان يكون النهى نهيا ارشاد يا لكن لا ارشاد إلى مانعية سور العزائم كما كان مفاد الاحتمال الأوّل، و لا ارشاد إلى عدم قابليتها، لأنّ تصير جزء لها كما هو مفاد الاحتمال الثانى، بل يكون ارشاد إلى امر آخر، و هو انّه إذا قرء

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۰

العزيمة فى الصّلاة يبتلى القارى اما بترك الواجب لو قرئها و لم يسجد، و امّا بفعل المحرم و هو ابطال الصّلاة لو سجد، فانّه إذا سجد فالسجدة زيادة و الزيادة مبطل، و لا يجوز ابطال الصّلاة، و هذا يستفاد من العلة المذكورة، لانه علل النهى بان السجدة زيادة فى المكتوبة، و الفرق بين هذا الاحتمال و الاحتمال الثالث هو انّه فى الاحتمال الثالث يقال بحرمة القراءة تكليفا و كان بطلان الصّلاة بناء عليه لاجل عدم كون الصّلاة مع هذه السورة مقربة و لو لم يسجد سجدة التلاوة، و لكن بناء على هذا الاحتمال لا تصير الصّلاة فاسدة إلا- إذا قرء العزيمة و سجد سجدة التلاوة فى الصّلاة لصيرورة ذلك زيادة فى المكتوبة، و لكن لو قرئها و لكن عصى و لم يأت بالسجدة فلا- تبطل صلاته (بل لو قيل فى الاحتمال الثالث بان النهى يكون تحريميا و متعلقا بالسورة، بمعنى انّه كانت قراءة العزيمة محرما فبمجرد قراءة بعضها و لو لم تقرأ آية السجدة تبطل صلاته لصيرورة البعض المقرو من السورة لأن لا يكون العمل اى الصّلاة مقربة، و هذا بخلاف الاحتمال الرابع فانّه بعد كون النهى ارشاد إلى ان قراءة العزيمة توجب ابتلاءك بأحد الأمرين المذكورين فلو قرء بعض السورة ثمّ رفع اليد عنها لا تبطل الصّلاة بقراءة هذا البعض).

الاحتمال الخامس:

هو ان يقال بعد كون وضع العامة خارجا هو قراءة العزيمة فى الصّلاة و السجدة متى قرءوها، فيقال: بأنّ النهى عن قراءة العزيمة و إن كان إرشاديا، و لكن يكون إرشادا بأنك إذا قرأت لا تسجد، و بعبارة اخرى لا تقرأ فإنّك إن قرأت لا تسجد، و بعبارة ثالثة يكون النهى إرشادا إلى عدم إتيان السجدة فى الصّلاة إذا قرء الشخص العزيمة، لأنّ السجود زيادة فى المكتوبة (فعلى هذا الاحتمال تكون هذه الرواية مخصصا لما دلّ على وجوب السجدة فورا حين تلاوة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۱

آية السجدة) و هذا الاحتمال بعيد.

[فى ذكر مقدّمات ثلاث فى الاحتمال الثالث و الرابع و الخامس]

إذا عرفت هذه الاحتمالات الخمسة نقول: أمّا الاحتمالات الثلاثة المتأخرة أعنى: الثالث و الرابع و الخامس، فهى احتمالات لا تناسب الرواية أصلا، توضح ذلك يحصل بمقدمات:

المقدمة الاولى: أنّ الظاهر من الأمر باتيان شىء فى العبادة، أو النهى عن فعل شىء فيها هو كون ذلك الشىء دخيلا فيها وجودا أو عدما، بمعنى جزئيته أو شرطيته أو مانعيته، مثلا إذا قال (اركع فى الصّلاة) أو (لا تتكتف فيها) فالظاهر من الأوّل كون الأمر إرشادا إلى جزئية الركوع لها، و كون الثانى إرشادا إلى كون التكتف مانعا لها.

المقدمة الثانية: لا إشكال فى أنّ الظاهر ممّا أخذ فى العبادة مثلا فى الصّلاة قيدا بنحو الجزئية أو الشرطية أو المانعية، هو كونه مأخوذا فى طبيعة العبادة، مثلا إذا قال (لا تتكتف فى الصّلاة) فالظاهر منه كون طبيعة الصّلاة مقيدة بعدمها، و كون التكتف مانعا عن حصول طبيعتها.

المقدمة الثالثة: أنّ وزان حرمة قطع الصّلاة ليس وزان الأجزاء و الشرائط و الموانع من حيث ما تقدم فى المقدمة الثانية، بمعنى أنّ

حرمة القطع لا- تتعلق بطبيعة الصّلاة، بل ما هو متعلق حرمة القطع هو الفرد ليس إلّا، لأنّ المحرم قطع العمل، و هو ليس إلّا الفرد لا الطبيعة، فطبيعة الصّلاة غير مقيدة بعدم القطع بحيث يكون القطع كأحد الموانع لطبيعتها بحيث لا يمكن تحقق الطبيعة بعدها، بل الحرمة تعلقت بفرد، فإذا شرع و صار فى مقام امتثال الطبيعة باتيان فرد، فالنهى متعلق بالفرد بمعنى أنّه إذا قطع الفرد الّذى شرع فيه، فهذا الفرد غير قابل لأنّ يصير فردا و ارتكب فعلا محرما،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۲

فمورد تعلق حرمة القطع هو الفرد لا الطبيعة.

إذا عرفت ذلك نقول: بأنّ ظاهر الرواية المتقدمة، أعنى: رواية زرارة، هو تعلق النهى بطبيعة الصّلاة، فقوله عليه السّلام (لا تقرأ فى المكتوبة بشىء من العزائم) يكون مثل ساير النواهى المتعلقة بطبيعة الصّلاة، مثل أن يقول (لا تتكتف) أو (لا تتكلم) فكما أنّ غيرها ظاهر فى الارشاد إلى كون متعلق النهى مانعا لطبيعتها، كذلك (لا- تقرأ فى المكتوبة) يكون إرشادا إلى كون ذلك مانعا لطبيعة الصّلاة، و كون طبيعتها مقيدة بعدمها، و علل ذلك بعلّة و هو أنّ السجود زيادة فى المكتوبة، فيكون المراد هو الارشاد إلى أنّه لو قرأت العزيمة فى الصّلاة، فحيث أنّ قراءتها ملازم للازم شرعى و هو السجود، لأنّه واجب فورا شرعا إذا قرئها، و إذا سجد توجب السجدة الزيادة، فلا تقرأ حتّى تبتلى بالمانع، و هو الزيادة فى الصّلاة فعلى هذا ظهر لك ممّا قلنا أمران:

الامر الأوّل: أنّ ظاهر الرواية هو الارشاد إلى أنّ قراءة العزيمة من باب استلزامه للسجدة، و هى الزيادة فى الصّلاة، صارت متعلق النهى، فما هو المانع للصّلاة هو إتيان السجدة لا نفس قراءة العزيمة، و اثره فساد الصّلاة لو أتى بالسجدة بعد قراءتها، و أمّا لو قرئها و لم يأت بالسجدة إمّا نسيانا أو عصيانا فلا تبطل الصّلاة

الامر الثانى: ظهر لك أنّ الاحتمال الثالث و الرابع لا يمكن استظهارها من الرواية لأنّ الاحتمال الثالث هو كون النهى إرشادا إلى أنّ قراءتها موجبا لابتلاء المصلّى بأحد الأمرين: إمّا ترك السجدة الواجبة، و إمّا فعل المحرم و هو قطع الصّلاة، و على الاحتمال الرابع كان منشأ الحرمة التكليفية المتعلقة بقراءتها هو ابتلائه بأحد الأمرين، و مما بينا ظهر لك أن حرمة القطع حيث يكون متعلقا بالفرد لا بطبيعة الصّلاة، و ظاهر الرواية كون متعلق النهى طبيعتها، فلا وجه لحمل العلة المذكورة فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۳

الرواية على الارشاد بابتلائه إمّا بقطع الصّلاة أو بترك الواجب، لأنّ حرمة القطع غير متعلقة بطبيعة الصّلاة، و الرواية تنهى عن قراءة العزيمة فى طبيعتها، فلا بدّ من كون النهى فيها إرشادا إلى ما يفسد الطبيعة لا الفرد، مضافا إلى أنّ الظاهر من الرواية هو كونها فى مقام بيان المانعية السجدة، لا الارشاد إلى حرمة قطعها. «۱»

و أمّا الاحتمال الخامس، فمضافا إلى بعده فى حدّ ذاته، لكونه خلاف الظاهر نقول: بأنّه إن كانت الرواية ناظرا إلى عمل المسلمين خارجا من بنائهم على قراءة سور العزائم و إتيان السجدة عقيبها فكان النهى إرشادا إلى عدم إتيان السجدة عقيب قراءتها فى الصّلاة، و كان مفاد الرواية فى الحقيقة هو أنّه اترك السجدة فى الصّلاة، لا أن يكون قراءتها منهيا عنها، لأنّه لو كان النهى عن قراءتها لكان اللازم ان لا- يختص الحكم بخصوص سور العزائم، لأنّ العامة إن أوجبوا السجدة أوجبوها فى جميع سور السجدة، و ان استحبوا استحبوها فى الجميع، فلا- وجه لاختصاص النهى بالعزائم أعنى: خصوص السور الاربع، فمن هنا نفهم عدم كون نظر المعصوم عليه السّلام الى الاحتمال الخامس:

الاحتمال السادس:

و ممّا بينا لك يظهر أنّ فى المقام احتمالا سادسا، و هو ما ذكرنا من كون النهى فى

(۱)- أقول: أمّا ما ذكر مدّ ظلّه من كون حرمة القطع متعلقة بالفرد لا الطبيعة لم يكن خاليا عن الاشكال، لأنّ القطع كالتكتف و آمين و غيرهما ممّا يكون محرّما فى طبيعة الصّلاة، غاية الأمر يبطل بسببه الفرد، كما أنّ ساير القواطع هكذا، نعم الظاهر من الرواية هو الارشاد إلى أنّ قراءتها يوجب إيجاد مانع فى الصّلاة و هو السجدة، لا أن يكون إرشادا إلى ابتلاء المصلّى إما بترك الواجب أو بفعل المحرم.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۴

رواية زرارة المتقدمة إرشادا إلى المانعية أعنى: مانعية السجدة للصّلاة لا مانعية العزيمة، و أنّك لا تقرأ العزيمة لأنّ لها لازم شرعى و هو السجدة، و السجدة مانع للصّلاة، و ظهر لك بأنّ الاحتمال الثالث و الرابع و الخامس لا يمكن الأخذ بها.

و يظهر لك ممّا مر أنّه لا وجه لاحتمال الأوّل و الثانى أيضا، لأنّ ظاهر الرواية هو كون قراءة العزيمة موجبا للفساد لأجل السجدة، لا أنها لا تصير جزء للصّلاة و أنّ الرواية ترشد إلى فساد الصّلاة، لا إلى عدم قابلية العزيمة لأنّ تصير جزء و كذلك الاحتمال الأوّل، لأنّ فى الاحتمال الأوّل كان البناء على حمل الرواية على كون نفس العزيمة مانعا لما قلنا من أنّ الظاهر كون السجدة موجبا للفساد، فهى المانع لا نفس العزيمة.

و يظهر من بعض الاعاظم (المراد شيخنا آية اللّه الحائرى رحمه اللّه) «۱» اختيار كون لسان الرواية هو الحرمة التكليفية، فقوله (لا تقرأ فى المكتوبة بشىء من العزائم) يريد حرمة قراءتها، غاية الأمر ذكر علّة الحرمة و هو كون السجدة زيادة فى المكتوبة، فالعلة علّة للتحريم لا للفساد، و لهذا نقول كلما يوجب السجدة يكون محرّما بالحرمة التكليفية، و أمّا فساد الطبيعة بقراءتها فلا نقول بمقتضى الرواية، بل نقول: بأنّه بعد كون قراءتها محرمة بالرواية، فنقول بفساد الصّلاة بقراءتها، لأجل أنّ الكلام المحرم ماح لصورة الصّلاة، أو لدعوى الاجماع على ذلك فعلى هذا نقول بالتفصيل، فنقول: إذا قرء المصلّى العزيمة عمدا تبطل الصّلاة بها، لأجل كونها ماح لصورتها و لو لم يسجد بعدها، و نقول فى صورة الاسماع و السماع بعدم بطلان الصّلاة بمجردها. «۲»

---

(۱)- كتاب الصّلاة للمحقّق الحائرى رحمه اللّه، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.

(۲)- أقول: تعرض سيدنا الاعظم آية اللّه العظمى مدّ ظله العالى لكلامه رحمه اللّه و لكن لم يجب

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۵

ثمّ بعد ذلك كله هل نقول: بكون ظاهر الرواية، مع العلة المأخوذة فيها، هو كون نفس قراءة العزيمة مانعا و إن لم يتعقبها السجود، فتفسد الصّلاة بمجرد قراءتها، أو نقول: بأنّ الظاهر منها هو كون السجدة مانعا و الرواية فى مقام الارشاد بهذا، فعلى هذا لو قرء العزيمة و لم يسجد لم تبطل صلاته، و إن قرئها فسجد بعدها تبطل الصّلاة، لأنّ السجود زيادة فى المكتوبة

اعلم أنّ الاحتمال الأوّل و إن كان احتمالا، لكن ما يستظهر من الرواية الاحتمال الثانى، أعنى: كون النهى فى الرواية إرشادا إلى مانعية السجدة للصّلاة

[فى ذكر وجوه أربعة فى الباب]

اشارة

ثمّ إنّه يظهر من كلام بعض من الفقهاء قدس سرّه الالتزام بفساد الصّلاة بمجرد قراءة العزيمة و إن لم تتعقبها السجدة ببعض وجوه اخرى:

الوجه الأوّل: هو أنّ قراءة العزيمة ليست من الكلام الّذى يجوز فى الصّلاة فعلى هذا يفسد بها الصّلاة، لأنّ الكلام عدا ما استثنى مفسد

للصّلاة.

الوجه الثانى: أنّ ذلك فعل كثير، و فعل الكثير مبطل الصّلاة.

الوجه الثالث: أنّ ذلك ماح لصورة الصّلاة شرعا.

الوجه الرابع: هو أنّه بعد كون المراد من الصحة هو موافقة الأمر فيقال: إنّ

عنه، و لكن أقول فى جوابه رحمه اللّه بما استفدت من مطاوى كلامه مدّ ظلّه العالى، و هو أنّه نقول اما أوّلا لما اسلفنا من أنّ الظاهر فى أمثال هذا النحو من النواهى هو الارشاد إلى مانعية المنهى عنه للمركب، و أمّا ثانيا فلأنّ خصوصية المورد تشهد على عدم كون النهى تحريميا، لأنّ الظاهر من العلة هو كون منشأ النهى كون السجدة زيادة فى المكتوبة، و هذا صريح فى كون النهى للارشاد، فلو فرض بأنّا لم نقل فى أمثال هذه النواهى بأنّها ظاهرة فى الارشاد إلى المانعية، ففى خصوص المورد يكون ظاهر العلة كون النهى للارشاد. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۶

قراءة العزيمة فى الصّلاة موجب للأمر بالسجدة، و مع الأمر بالسجدة يكون المصلّى مأمورا بابطال الصّلاة، و مع الأمر بابطالها لا يمكن له موافقة الأمر بوجوب المضى فى الصّلاة، فلا توصف صلاته بالصحة، لأنّ الصحة موافقة الأمر و على الفرض لا يكون مأمورا بالمضى، بل يكون مأمورا بالسجدة، و مع الأمر بالسجدة مأمور بابطال الصّلاة، فلا يمكن له موافقة الأمر بالمضى فى صلاته و إتمامه، و بعد عدم هذا الأمر لا تقبل الصّلاة للصحة، و هذا معنى فسادها، لأنّ معنى الفساد ليست إلّا عدم الصحة، فلأجل هذا يقال: بفساد الصّلاة بقراءته العزيمة و إن لم يتعقبها بالسجدة.

و فى كل الوجوه نظر: أمّا فى الوجه الأوّل فلأنّ القرآن ليس من الكلام المحرم إلّا أن يدلّ دليل خاص على كون خصوص قراءة العزيمة محرمة، و هذا غير الاستدلال بهذا الوجه، أمّا فى الوجه الثانى فواضح، لأنّه ليس ذلك من فعل الكثير المبطل، أمّا فى الوجه الثالث فإن كان المراد من قولك هو أنّ قراءته العزيمة ماح لصورة الصّلاة عرفا، فواضح عدم عدّ ذلك عند العرف ماح لها، و إن كان المراد كونها ماح لصورتها شرعا، فلا نفهم معناه، لأنّ الصورة ليست ممّا يتصرف فيها الشرع (بل الشرع لا يبين إلّا ما يكون دخيلا فى المأمور به وجودا أو عدما، فإنّ عدّ العزيمة مانعا فتبطل الصّلاة بها و إلّا فلا، و مع قطع النظر من بعض الروايات الّذى يكون الكلام الآن فيه و فى دلالته، لا دليل على كون نفس العزيمة مانعا)

[فى ذكر الامور فى الوجه الرابع]

اشارة

أمّا فى الوجه الرابع فالمراجع بالكلمات يجد أنّ بعض الفقهاء من المتأخرين قدس سرّه و المعاصرين أجابوا عن هذا الوجه بوجوه:

الامر الأوّل:

إنّا لا نسلم أوّلا وجوب السجدة حتّى فى هذا المورد، و ثانيا لا نسلم وجوب السجدة عند تلاوة آية السجدة فورا حتّى فى ما قرائت العزيمة فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۷

الصّلاة، فبعد عدم وجوبها فورا فلا يوجب ما ذكر من المحظور فى الاستدلال، لأنّ ذلك فرع الأمر بالسجدة فورا فى الصّلاة، و نحن لا نسلم ذلك.

(و فيه أنّ السجدة واجب حتّى فى هذا الحال، و وجوبه فورا واضح، و الشاهد على ذلك قوله عليه السّلام (فإنّ السجود زيادة فى المكتوبة) فى رواية زرارة، فإنّ لم تكن السجدة واجبة فى صورة قراءة العزيمة فى الصّلاة أو لم يكن وجوبها فوريا لما تصح العلّة).

[فى ذكر الامر الثانى و الثالث]

الامر الثانى: أنّ السجدة فى صورة قراءة العزيمة فى الصّلاة إمّا تكون واجبة أولا، فإنّ كانت واجبة فلم تكن محرمة و لم تبطل الصّلاة بها، و إن لم تكن واجبة فلا يأتى بها فلا تصير قراءة العزيمة موجبا لفساد الصّلاة، فلا وجه لما قلت من أنّها توجب فساد الصّلاة بتوهم استلزام قراءتها الأمر بالسجدة و مع هذا الأمر يكون المصلّى مأمورا بابطال الصّلاة، و بعد عدم وجوب السجدة لا يترتب هذا المحظور.

الامر الثالث: أنّ ما قلت فى الاستدلال من ان قراءة العزيمة موجب لفساد الصّلاة، لأنّ مع قراءتها يصير المصلّى مأمورا باتيان السجدة، و لازم ذلك النهى عن المضى فى الصّلاة و هذا متفرع على كون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده، و هذا ممنوع، مضافا إلى أنّه لو قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده نقول: بامكان المضى فى الصّلاة و عدم بطلانه بمجرد الأمر بضده و النهى عنه إمّا بكفاية الملاك و إمّا على الترتب.

هذا كله ما قيل فى جواب هذا الاستدلال، و ما يقتضى التحقيق فى الجواب بدون حاجة إلى ما قيل هو ما أشرنا فى طى كلماتنا، و هو أنّ ما تعلق به الأمر هو طبيعة الصّلاة، لأنّها هى الّتى لاحظها المولى باعتبار المصالح الكامنة فيها، و صارت

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۸

مورد الأمر و ليست الأفراد مركب الأمر و متعلقه، و لهذا لسنا مأمورين إلّا بايجاد الطبيعة، غاية الأمر لا يمكن إيجادها إلّا فى ضمن الفرد، و لكن الخصوصيات الشخصية غير دخيلة فى غرض المولى، و غير واقعة تحت الأمر، فما تعلق به الأمر هو طبيعة الصّلاة، فعلى هذا نقول: بأنّ الفرد من الصّلاة الّتى يختاره المكلف فى مقام الامتثال ليس مورد الأمر أصلا، فإذا شرع المصلّى فى الصّلاة فما لم يتم صلاته يكون الأمر بالطبيعة باقيا، و ليس أمر متعلقا بالفرد يدلّ على وجوب إتمام هذا الفرد، بل الأمر بالطبيعة يدعوا نحو الطبيعة حتّى يمتثلها المكلف، فلو قطع الفرد و تركه و لم يتمه فالأمر بالطبيعة باق بحاله.

فيظهر لك ممّا ذكر بأنّه ليس أمر متعلقا بالفرد حتّى تصير قراءة العزيمة الموجبة للامر بالسجدة الموجبة للأمر بابطال الصّلاة بقول المستدل، موجبا لعدم بقاء الأمر بمضى الصّلاة الموجب لعدم ترتب الصحة، و هو معنى الفساد، لما قلنا من أنّ الأمر لم يتعلق إلّا بطبيعة الصّلاة، فمعنى الصحة موافقة المأتى به لهذا الأمر، فلو أتى بالفرد موافقا لنحو صارت الطبيعة مأمورا بها بحيث يكون جامعا لما أخذ فيها وجودا و عدما، فيترتب عليه الصحة، بمعنى أنّ به حصلت موافقة الأمر بالطبيعة، و لو لم يكن الفرد كذلك لا يترتب عليه الصحة، و هذا معنى الفساد، لا- أن يكون أمرا بالفرد و كانت الصحة عبارة عن موافقة هذا الأمر حتّى يقال: بأنّ مع الأمر بالسجدة لا تترتب الصحة و تكون الصّلاة فاسدة لعدم بقاء الأمر بالمضى فى هذا الفرد من الصّلاة، حتّى يقال: بأنّ مع الأمر بالسجدة يلزم إبطال الصّلاة المنافى مع الأمر بالمضى، لما بيّنا من أنّ الأمر تعلق بالطبيعة لا بالفرد، فلو أتى بالفرد امتثل الأمر بها، و إلّا فلا، و الأمر بها باق بحاله، فلو قرء العزيمة و أتى بالسجدة لم يتمثل أمر الصّلاة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۱۹۹

فلا مجال، لأنّ يقال بأن القراءة موجب لحدوث الأمر بالسجدة الّذى مرجعه إلى الأمر بالابطال المنافى مع الأمر المضى، و مع عدم بقاء الأمر بالمضى لا تترتب الصحة، لأنّ معناها موافقة الأمر، و هذا معنى الفساد لما قلنا: بأنّ الأمر يدعو إلى الطبيعة، فلو صار الفرد موافقا لها تترتب الصحة و يصير الفرد موافقا لما أمر به، و هو الطبيعة، فإنّ أتى بالعزيمة و لم يسجد بعدها عصيانا مثلا و أتم صلاته يترتب على هذا الفرد من الصّلاة الصحّة لانّ هذا الفرد المأتى به صار موافقا لما امر به أعنى الطبيعة المأمور بها، فالصحة غير مترتبة على الأمر بالفرد حتّى يقال الأمر بالسجدة معناه الابطال المنافى مع الأمر بالمضى، فلا تترتب الصحة لما قلنا بأنّ الأمر بالطبيعة لا بالفرد، فإنّ اتى

بالفرد امتثل الأمر بالطبيعة و إن كان عاصيا بترك السجدة، و لو اتى بالسجدة فالفرد غير قابل لأنّ يصير منطبق الطبيعة.

إن قلت: بأنّ إتيان العزيمة حيث يكون له لازم شرعى، و هو السجدة، و إتيان السجدة مستلزم لقطع الصّلاة، و هو حرام فمستلزم المحرم محرّم.

فأقول: ليس مستلزم المحرم محرما.

[فى كون رواية زرارة دالّة على وجه المانعيّة]

فانقدح بذلك كله أنّ قراءة العزيمة بنفسها لا توجب بطلان الصّلاة، نعم لو قرئها و سجد عقيبها تبطل الصّلاة من باب أنّ السجدة زيادة فى المكتوبة المستفاد ذلك من رواية زرارة المتقدمة، فالمانع للصّلاة هو السجدة. لا أصل قراءة العزيمة بيّنا فى مقام الاستفادة من رواية زرارة.

إن قلت: بأنّ رواية سماعة المتقدمة تدلّ على كون قراءة العزيمة بنفسها مانعة، لأنّه قال عليه السّلام فيها (لا تقرأ فى الفريضة).

أقول: بأنّ بعد ذكر وجه المانعية فى رواية زرارة بأنّ النهى المتعلّق بالقراءة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۰

كان إرشادا الى فساد الصّلاة بالسجدة، فلا وجه للأخذ بإطلاق رواية سماعة لأنّا فهمنا من رواية زرارة كون المانع السجدة لا سببها، و هو قراءة العزيمة

إن قلت: بأنّ الشهرة قائم على بطلان الصّلاة بقراءة العزيمة

نقول: إنّ المقدار الّذى يكون عليه قيام الشهرة هو كون قراءتها منهيا عنها، و أمّا بطلان الصّلاة بها فلم يقم عليه شهرة من القدماء، هذا تمام الكلام فى قراءة العزيمة فى الصّلاة عمدا.

[فى ذكر مسئلة فى الباب]

اشارة

مسئلة: لو قرء العزيمة فى الصّلاة نسيانا، مثلا شرع فى الفريضة، ثمّ حين قراءته السورة نسى أنّ ما بيده من الصّلاة هى الفريضة، و يتخيل كونها فى النافلة و شرع فى سورة من سور العزائم الأربع، ثمّ بعد قراءتها تذكر كون ما بيده الفريضة، فما يكون تكليفه، و ما يصنع؟

[فى ذكر الاقوال الاربعة فى المسألة]

اشارة

اعلم أنّ الحاج آغا رضا الهمدانى رحمه اللّه «۱» فى المصباح ذكر فى المسألة أقوالا أربعة:

القول الأوّل: ما نسب إلى كاشف الغطاء رحمه اللّه من أنّه يسجد بعد قراءة العزيمة، و يتم صلاته بعد السجدة

القول الثانى: أنّه يسجد بعد الصّلاة، و هو مختار السيّد رحمه اللّه فى العروة.

القول الثالث: أنّه يؤمى بدل السجود، و لا تجب السجدة بعد الصّلاة، و هو مختار بحر العلوم رحمه اللّه فى منظومته «۲» حيث قال:

و يسجد الداخل فى نفل و فى فريضة يؤمى له و يكتفى

---

(۱)- کتاب الصّلاة من مصباح الفقیه، ص ۲۹۳.

(۲)- الدره النجفیة، ص ۱۳۸.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۱

النصّ و القول به قد یشکل إذ کان فی حکم السجود البدل

القول الرابع: الایماء بعد قراءتها فی الصّلاة، و السجود بعد الصّلاة.

و یمکن أن یقال: باحتمال خامس، و هو وجوب السجدة فورا و بطلان الصّلاة بعدها، هذا کله الاحتمالات فی المسألة.

[فی ذکر وجه القول الاول و الثانی]

أمّا الاحتمال الأوّل فما یمکن أن یکون وجها له إمّا کون مختاره عدم کون السجدة مبطلا للصّلاة، و عدم کونها زیادة و هذا واضح الفساد، لما قدمنا من کون صریح روایة زرارة کون السجود زیادة فی المکتوبة.

و إمّا عموم بعض الأخبار الدالّ علی وجوب السجدة فی أثناء الصّلاة.

و هذا أیضا فاسد، لما قدمنا من أنّه لا بد من حمل الأخبار المطلقة علی النافلة لو لم نقل بکون ظهورها، أو منصرفها النافلة من رأس، و عدم إطلاق لها یشمل الفریضة و أمّا وجه القول الثانی فهو أن یقال: بأنّه بعد عدم إحراز أهمیة السجود من الصّلاة، لعدم استفادة أهمیته من روایة زرارة حیث إنّ قوله (فإنّ السجود زیادة فی المکتوبة) لا یستفاد منها إلّا أنّه إذا قرئها یبتلی المصلّی من باب کون لازم شرعی لقراءتها و هو السجدة إمّا بترک الواجب و هو السجدة، و إمّا بقطع الصّلاة، لا أن یکون فی مقام بیان أنّک لا تقرأ العزیمة، لأنّک إذا قرأتها یجب علیک سجودها فورا من باب أهمیتها علی الصّلاة، فإذا لم تکن الروایة دالّة علی أهمیة السجود علی الصّلاة، دار أمر المکلف بین الأخذ بأحد المتزاحمین إمّا إتمام الصّلاة و ترک السجدة، و إمّا إتیان السجدة و قطع الصّلاة، فهو فی هذا الحال بحکم العقل مخیر بین الأخذ بایّهما شاء، و لکن حیث کان قطع الصّلاة قبل طرود هذه الحالة محرما مسلما، فیشک فعلا فی أنّه هل یحرم القطع أم لا، فیستصحب حرمة القطع السابقة، و أثره حرمة

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۲

القطع، فمن أجل ذلک یجب إتمام الصّلاة و إتیان السجدة بعدها. «۱»

[فی ذکر وجه القول الثالث و ردّه]

أمّا وجه قول الثالث فإنّ کان روایة أبی بصیر و سماعة المتقدم ذکرهما بأن یقال: بأنّهما تدلان علی کون الایماء بدلا عن السجدة، حیث قال علیه السّلام فی الاولی (إن صلّیت مع قوم فقرأ الامام «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ» أو شیئا من العزائم و فرغ من قراءته، و لم یسجد فأوم إیماء) و فی الثانیة (و إن ابتلیت بها مع إمام لا یسجد فیجزک الایماء) بدعوی ظهورهما فی أنّ فی الصّلاة یؤمی بدل السجود.

فنقول: هذا الوجه فاسد، إذ مفاد الروایتین و إن کان بدلیة الایماء عن السجدة، لکن وجهه هو ابتلاء المصلّی بالامام المخالف، فیکون مراده من الروایة هو

---

(۱)- أقول: کما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالی: إن کان وجه هذا القول هذا، أعنی: مجرد عدم إحراز اهمیة السجود علی الصّلاة، و کون المصلّی مخیرا بین السجدة و إبطال الصّلاة، و بین إتمامها و إتیان السجدة بعدها، فلازم ذلک لیس تعین تأخیر السجدة إلی بعد الصّلاة، بل لازمه هو تخییره بین هذا و بین السجدة و بطلان الصّلاة بها، فلا یثبت بذلک تعین تأخیر السجدة و إتیانها بعدها

و إن كان الوجه فى ذلك الاستصحاب المتقدم ذكره، ففيه أنّه لا أثر للاستصحاب فى المقام، لأنّه لا يثبت إلّا وجوب المضى فى الصّلاة، أو حرمة قطعها، و هذا ثابت مع قطع النظر عن ذلك، لأنّه على الفرض يكون أمر المصلّى دائرا بين حفظ واجب و هو السجدة و بين حفظ واجب آخر أو المحرم و هو وجوب المضى أو حرمة القطع، و ليس الدوران إلّا إذا كان التكليف بهما مسلما، فلا حاجة إلى إثبات أحد التكليفين بالاستصحاب، و لا أثر له فعلى هذا يكون أثر هذا الوجه هو التخيير لا تعيين الأخذ بأحد الطرفين إلّا أن يقال: بأنّه بعد حكم العقل بالتخيير لعدم مرجح بين طرفى التخيير، فباستصحاب حرمة القطع يحكم الشرع بعدم جواز القطع و وجوب المضى، فتكون الثمرة هو الأخذ بأحد طرفى التخيير، أعنى: وجوب إتمام الصّلاة و السجدة بعدها، فتأمل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۳

أنّهم حيث لم يجوزوا السجدة فى أثناء الصّلاة، فأوم فى هذا المقام، و هذا لا يدلّ على بدلية الايماء للسجدة حتّى فى ما لم تكن تقية فى البين.

و أمّا إن كان وجهه هو ما روى عن كتاب على بن جعفر عن أخيه عليه السّلام (قال:

سألته عن الرجل يكون فى صلاة جماعة، فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال:

يؤمى برأسه، و رواية ۴ من باب المذكور قال و سألته عن الرجل يكون فى صلاته فيقرأ آخر السجدة، فقال: يسجد إذا سمع شيئا من العزائم الأربع، ثمّ يقوم فيتم صلاته إلّا أن يكون فى فريضة فيومى برأسه إيماء). «۱»

فهى و إن كانت دالة على بدلية الايماء عن السجود إذا سمع آية العزيمة، و يمكن أن يقال: بعدم الفرق بين السماع و بين قراءتها نسيانا من باب تنقيح المناط، و هو عدم إتيان السجدة فى الصّلاة، و يجاب بها عما أشكل بحر العلوم رحمه اللّه من أنّ الايماء إذا كان بدلا عن السجدة، فهو سجدة فى هذا الحال، فما دلّ على كون السجدة زيادة فى المكتوبة يشمل الايماء بان يقال: بأنّ هذه الرواية تدلّ على جواز الايماء بدلا من السجدة فى الفريضة.

و لكن مع ذلك كله يكون الاشكال فى سند الرواية، لأنّ انتساب هذا الكتاب بعلى بن جعفر عليه السّلام غير معلوم و بعض روايات هذا الكتاب و ان ذكر فى قرب الاسناد أو غيره لكن هذا لا يوجب الاعتماد بتمام ما فى هذا الكتاب فعلى هذا لا يمكن الأخذ بالرواية من حيث الاشكال فى السند.

[فى ذكر وجه القول الرابع]

و أمّا الوجه الرابع، فهو قول من لم يجتهد فى المسألة و قال: بأنّه يؤمى فى

---

(۱) الرواية ۳ من الباب ۴۳ من ابواب القراءة الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۴

الصّلاة و يسجد بعدها، لأنّ بهذا يحصل اليقين بالبراءة.

إذا عرفت ذلك كله نقول: بأنّه إن لم يكن الاشكال فى سند رواية على بن جعفر المتقدمة لقلنا بأنّ الحق هو القول الثالث، من أنّه يؤمى و يتم صلاته، و لا تجب السجدة بعد الصّلاة، و لكن الاشكال فى سند الرواية كما قلنا، فعلى هذا لا يبعد الاخذ بقول الثانى و هو ان يتم صلاته و يسجد بعد الصّلاة و تكون صلاته صحيحة لما قلنا فى وجه ذلك من انّه مع عدم معلومية اهمية واحد من وجوب السجدة و حرمة قطع الصّلاة على الآخر فباستصحاب حرمة القطع نحكم بوجوب اتمام الصّلاة و إتيان السجدة بعدها. «۱»

---

(۱) اقول و قد عرفت ما فى التمسك بالاستصحاب فعلى هذا ما يأتى بالنظر فعلا هو انّه يقال بأهمية السجدة على الصّلاة تمسكا بقوله

علیه السّلام فی الروایة بان السجود زیادة فی المکتوبة بانّه یستفاد من هذه الفقرة ان قراءة العزیمة توجب السجدة و حیث انّه یجب اتیانها فورا من باب اهمیتها علی الصّلاة فیوجب اتیانها الزیادة فی الصّلاة فان کانت الصّلاة اهمّا منها أو فی عرضها من حیث الاهمیة فلا یناسب ان یقول هکذا لانه یقرأ العزیمة و لا یأتی بالسجدة فلا توجب الزیادة فإیجاب القراءة الزیادة من باب کون السجدة اهم من إتیان الصّلاة و لکن یمکن دفعه بان قوله علیه السّلام فإنّ السجود زیادة فی المکتوبة لا یفید اهمیّة السجدة بل یحتمل ان یکون مراده علیه السّلام هو الارشاد بانک إذا قرأت العزیمة فتصیر مبتلی بأحد الأمرین اما بترک السجدة فترکت الواجب و امّا بقطع الصّلاة و فعل المحرم فلا یفید کون حفظ السجدة أهم من حفظ الصّلاة و عدم قطعها فعلی هذا لا یمکن ان یقال فی المقام باتیان السجدة متعینا فیمکن ان یقال بتخیر المکلف بین إتیان السجدة و بطلان الصّلاة بناء علی کون السجدة زیادة سواء حصل سببه عمدا أو سهوا و بین ترکها و المضی فی الصّلاة و إتیان السجدة بعدا و لا وجه لأن یقال بعدم اطلاق لادلة وجوب السجدة عند تلاوة العزیمة مثل حال الصّلاة لأنّ العلة المذکورة فی روایة زرارة تدلّ علی کون السجدة واجبة عند تلاوتها حتّی حال الصّلاة فعلی هذا فی صورة قراءة العزیمة نسیانا لا یبعد کون.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۵

الموضع الثامن:

اشارة

لا- تجوز قراءة سورة یفوت معها الوقت اعلم ان ما یتمسک یمکن التمسک به لهذا الحکم وجوه و قبل ذکر الوجوه نقول ان فی المسألة قولین الأوّل عدم الجواز و هو منسوب إلی المشهور بین القدماء بل ادعی علیه الاجماع و الثانی الجواز و هو یظهر من کلام صاحب الحدائق رحمه اللّه «۱» و بعض آخر فهو قال لم اجد ما یدلّ علی تحریم ذلک إذا عرفت ذلک فنقول بان الکلام فی جهتین:

الجهة الاولی: فی تحریم ذلک و عدم جوازه و الجهة الثانیة فی بطلان الصّلاة بها فنذکر الوجوه حتّی یعلم بانّه هل یکتفی بکلها أو ببعضها لاثبات أحد الجهتین أو کلاهما أم لا؟:

الوجه الأوّل: التمسک بالروایة الّتی رواها سیف بن عمیرة عن أبی بکر الحضرمی (قال قال ابو عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث لا تقرأ فی الفجر شیئا من ال حم). «۲»

و لا- یستفاد منها فی حدّ ذاتها الا النهی عن قراءة شیء من (ال حم) فی الفجر و امّا کون وجه النهی عنه هو فوت الوقت به او جهة اخری فغیر معلوم و لهذا تمسک بها بضمیمة الروایة الّتی رواها سیف بن عمیرة عن عامر بن عبد اللّه (قال سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول من قرأ شیئا من (ال حم) فی صلاة الفجر فاته الوقت) «۳» بان یقال یستفاد من الروایة الثانیة کون منشأ النهی فی الروایة الاولی هو فوت الوقت

المکلف مخیرا بین إتیان السجدة و ابطال الصّلاة و بین ترک السجدة و اتمام الصّلاة إتیان السجدة بعد الصّلاة فتأمل جیدا. (المقرّر)

(۱)- حدائق جلد ۸ صفحه ۱۲۶.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۴۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۴۴ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۶

بقراءة (حم).

و لا یخفی علیک ان ظاهر الروایة الثانیة لا یستقیم لانه کیف تفوت قراءة حم الوقت، لأنّ وقت الفجر یکون ساعة و نصف تقریبا، و فی هذا المقدار یمکن قراءة سورة البقرة مکررا فکیف لا یسع القراءة حم خصوصا (حم دخان).

و قد یقال بان المرد من الوقت هو الوقت الأوّل ای وقت الفضیلة، لأنّ وقتها انقص من قوت الاجزاء (و لا یخفی ان وقت الفضیلة لیس بهذا المقدار من الضیق لا یسع لقراءة حم)

[فی نقل کلام المحقّق الهمدانی ره و رده]

و علی کل حال قال فی مصباح «۱» الفقیه بانّه و لو حملت الروایة علی وقت الفضیلة، مع ذلک یستفاد من ضم کل من الروایتین إلی الاخری حرمة قراءة سورة یفوت بقراءتها الوقت، بان یقال المستفاد من الروایة الاولی هو النهی عن قراءة حم، و المستفاد من الثانیة کون علّة النهی عن قراءتها هو فوت الوقت بقراءتها، فبعد کون علّة النهی هو فوت الوقت بها فیدور الحکم مدار العلة و نحوتها، لأنّ النهی مسبب عن العلة، فإنّ کان الوقت وقت لا یجوز تأخیر الصّلاة عن هذا الوقت فلا یجوز فوت الوقت، و یکون حراما فیکون سبب الفوت غیر جائز و محرم أیضا، و ان لم یکن الفوت محرما فلا یکون سببه محرما، فعلی هذا نقول: بان لازم ذلک کون ما یوجب فوت وقت الفضیلة مکروها، و ما یوجب فوت وقت الاجزاء حراما.

ان قلت ان لازم ذلک استعمال لا تقرأ فی الاکثر من معنی واحد و هو التحریم فیما یفوت قراءتها وقت الاجزاء و الکراهة فی ما یفوت بها وقت الفضیلة.

---

(۱)- مصباح الفقیه کتاب الصّلاة، ص ۲۹۵.

اقول کما قلنا فی روایة ابن بکیر نقول بانّه استعمل فی الجامع و القدر المشترک فلا یلزم المحظور، فعلی هذا بهذا النحو یقال بحرمة قراءة ما یفوت به الوقت انتهی، و لکن مع ذلک کله نقول بان استفادة الحرمة من الروایتین مشکل، لأنّ احدهما لا یتعرض إلا للنهی عنها و الآخر لا یستقیم بظاهرها لما قلنا من انّه لا یفوت بقراءته حم الوقت (و حمله علی وقت الفضیلة مضافا إلی عدم تمامیته أیضا لما قلنا ان بقراءتها لا یفوت وقت الفضیلة لا شاهد له، لأنّ ذلک خلاف ظاهر الروایة فاستفادة هذا الحکم من ضم کل من الروایتین بلا اخری مع الاشکال الّذی قلنا مشکل.

الوجه الثانی:

ان یقال فی وجه تحریم قراءة ما یفوت به الوقت بان السورة، و ان کانت من اجزاء الصّلاة، و لکن لیس ما یفوت به الوقت واجبا، لأنّ وجوبه مستلزم لتکلیف المحال فالواجب من السورة هو خصوص سورة لا یفوت بقراءتها الوقت، و لیس ما یفوت به الوقت متعلق الوجوب من رأس، لانّه لو کانت متعلق الوجوب یلزم تکلیف المحال، لأنّ المکلف لا یتمکن من قراءته مع حفظ الوقت، فبعد عدم تعلق الوجوب بسورة یفوت قراءتها الوقت، فلو اتی بقصد الجزئیة فهو تشریع و التشریع حرام، و امّا إذا قرئها فی صلاته لا بقصد الجزئیة فیحرم من باب ما استفاد من الروایتین المتقدمتین، فإنّ ظاهرهما و ان کان صورة قراءتها بقصد الجزئیة، و لکن العلة کانت فوت الوقت، فلا فرق بین قراءتها بقصد الجزئیة أو بدون قصد ذلک، لأنّ فی کلا الصورتین یفوت الوقت.

فحاصل هذا الوجه الاستدلال فی صورة قصد الجزئیة لحرمتها بعدم کونها متعلق امر الوجوبی الّذی اعتبر السورة جزء للصّلاة، فلو اتی بها بقصد الجزئیة

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۸

فتشریع و التشریع حرام، و فی صورة قراءتها لا بقصد الجزئیة ببرکة الروایتین و فی هذا الوجه نظر یظهر بادنی تأمل، و هو ان ما جعل مقدمة هو عدم تعلق الأمر الّذی تعلق بالسورة فی الصّلاة لهذا القسم من السور، ثمّ قیل بانّه لو اتی بقصد الجزئیة فتشریع محرم لانها لم تکن جزء حتّی یمکن قراءتها بعنوان الجزئیة لیس بتمام، لانّا نقول ان الدلیل الدالّ علی وجوب السورة فی الصّلاة لیس مقیدا بخصوص السورة الّتی لا یفوت بقراءتها الوقت، بل الدلیل مطلق، و معنی اطلاقه هو کون الواجب قراءة سورة ما و المکلف متمکن من اختیار ای فرد شاء من أفراد السور فلیس الواجب مقیدا بخصوص السور الّذی لا یفوت به الوقت، حتّی یقال بعدم تعلق الوجوب من رأس بالسور الّتی یفوت بقراءتها الوقت و یقال انّه لو قرء هذا القسم بقصد الجزئیة فتشریع محرم لما قلنا.

الوجه الثالث:

اشارة

و هو الّذی یخطر بالبال و ذکرنا غیر مرة من انّه یشترط و یعتبر فی صیرورة الخارج أعنی الفرد الماتی به منطبق عنوان الطبیعة المأمور بها، و حصول الامتثال به فی امتثال الطبیعة ان یکون هذا الفرد ممّا یمکن التقرب به إلی اللّه تعالی، و لهذا قلنا فی باب اجتماع الأمر و النهی بانا و ان نجوّز الاجتماع و لکن مع ذلک لا نجوّز الصّلاة فی الدار المغصوبة، لأنّ من یکون فی فعله طاغیا و عاصیا للمولی کیف یمکن له التقرب بجنابه فی هذا الفعل، و لاجل هذا لا تصح الصّلاة فی الدار المغصوبة.

فنقول فی المقام بانّه بعد ما نری بان مع قراءة السورة الطویلة یفوت الوقت، فیکف یمکن التقرب بها، و بعد عدم کون هذا العمل ممّا لا یمکن التقرب به فیکون

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۰۹

فاسدا، و وجه عدم امکان التقرب به هو ان المصلّی بهذه الصّلاة المقرو فیها السورة الطویلة ترک الأمر بطبیعة الصّلاة المتعلقة به فعلا، لانّه فعلا مأمور باتیان طبیعتها مع الاجزاء و الشرائط و من جملتها وقوعها فی الوقت، فهو بهذه الصّلاة یفوّت الوقت فیعصی الأمر بالطبیعة الواجبة علیه فعلا، و بعد کون هذا العمل عصیانا و طغیانا بالمولی فلم یکن قابلا لأنّ یصیر مقربا له فیفسد العمل، و هذا وجه الفساد ای فساد الصّلاة.

[فی نقل کلام الشیخ الانصاری]

اشارة

ثمّ ان للشیخ الانصاری رحمه اللّه کلاما فی مقام عدم فساد الصّلاة بقراءة سورة یفوت به الوقت، و هو انّه لا یستفاد من النهی الوارد فی روایة سیف بن عمیرة عن أبی بکر الحضرمی مع ضمها بروایة سیف بن عمیرة عن عامر بن عبد اللّه المتقدم ذکرها إلا حرمة المقدمی، و لو فرض استفادة حرمة التشریعیة بل و حرمة الاستقلالیة أیضا لا یفسد بقراءتها الصّلاة.

و توضیح کلامه هو ان یقال ان استفاد من الروایتین حرمة المقدمی، و لیس مراده رحمه اللّه من حرمة المقدمی حرمته عقلا، بل غرضه انّه لو استفاد حرمته التشریعیة و لکن هو من باب کون قراءتها موجبا لتفویت الوقت المحرم أو یقال باستفادة حرمة التشریعیة

بمعنی ان السورة الطویلة لا تقبل، لانّ تصیر جزء للصّلاة فإذا لم تصر جزء، فاتیانها بعنوان الجزئیة تشریع محرم یقال بحرمة الاستقلالیة بمعنی کون قراءتها من المحرمات مستقلا بناء علی استلزام الأمر بالشیء النهی عن ضده، بانّ یقال بان المکلف بعد کونه مأمورا بالصّلاة فی الوقت و الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده، فتکون السورة الّتی بقراءتها یفوت الوقت حرام استقلالا، فکل ذلک لا یوجب فساد الصّلاة ما لم یوجب نقص جزء أو شرط و السورة القصیرة و ان انتفت هنا،

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۰

و لکنها ساقطة لضیق الوقت الثابت کونه عذرا و لو کان بسوء اختیار المکلف.

[فی ردّ کلام الشیخ الانصاری]

هذا حاصل کلامه رحمه اللّه و اعلم انّه کما قلنا لیس الدلیل الدالّ علی اعتبار السورة فی الصّلاة دالا الّا علی اعتبار سورة ما، و هو غیر مقید لا بالقصیر و لا بعدم کونها طویلة، فعلی هذا لو قرء المصلّی فی ضیق الوقت سورة یفوت به الوقت، فلا یکون إشکال من حیث عدم إتیان الجزء، لأنّ هذه السورة قابلا لأنّ تصیر جزء، و لکن مخالفة الأمر بالطبیعة عصیان و محرم، فکما قلنا لیست قراءتها محرمة بمعنی کون العقاب علی قراءتها بل العقاب علی مخالفة الأمر المتعلّق بطبیعة الصّلاة فی الوقت، فلیست قراءتها محرمة لا بالحرمة المقدمیة و لا التشریعیة فیما اذا قرئها بقصد الجزئیة، (نعم تصیر محرمة بالحرمة التشریعیة لو اتی بها بقصد خصوص کونها جزء الأمر و مورده)، و لا- بالحرمة الاستقلالیة، لما قلنا من استفادتها من الروایتین مشکل فلا تحرم بالحرمة المقدمیة و لا التشریعیة، لانّها قابلة لصیرورتها جزء لصدق سورة ما علیها، و لا الاستقلالیة لعدم کون الأمر بالشیء مقتضیا للنهی عن ضده، بل نقول ان بهذه الصّلاة الّتی یقرأ فیها سورة یفوت معها الوقت خالف الأمر بالطبیعة، و لهذا لیست الصّلاة الّتی بها یعصی المولی قابلة لصیرورتها مقربا له، و لهذا تفسد فالسر فی فساد هذه الصّلاة ما قلنا، فصار حاصل المسألة هو بطلان الصّلاة و فسادها فافهم. «۱»

---

(۱)- اقول و لکن عندی الحکم بفساد الصّلاة المتضمنة لقراءة سورة یفوت بقراءتها الوقت مشکل لأنّ المکلف بقراءتها عصی الأمر بالطبیعة المشروطة بالوقت فصارت قراءتها مفوتا لفرد من الطبیعة و هو الصّلاة فی الوقت و لیس هذا موجبا لأنّ یفسد فردا آخر منها و هو ما بیده من الصّلاة لانّه کما افاده مدّ ظلّه تکون هذه السورة قابلة لصیرورتها جزء غایة الأمر صارت قراءتها.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۱

الموضع التاسع: هل یجوز العدول من سورة إلی سورة اخری

اشارة

اختیارا ما لم یتجاوز النصف إلا من و الحجد و التوحید فانّه لا یجوز العدول منهما الی سورة غیرهما و لو لم بتجاوز النصف الا فی یوم الجمعة منهما إلی الجمعة و المنافقین أم لا

[فی ذکر المقامات الاربعة فی المورد]

فیقع الکلام فی مقامات أربعة:

المقام الأوّل: هل یجوز العدول من سورة إلی سورة اخری أم لا؟

المقام الثانی: العدول جائز فی خصوص ما لم یبلغ النصف أو لم یزد النصف أو یجوز و ان بلغ الثلثین من السورة أو یجوز و ان تجاوز من الثلثین.

المقام الثالث: هل یجوز العدول من الحجد و التوحید الی غیرها من السور أم لا؟

المقام الرابع: بعد عدم جواز العدول من الحجد و التوحید بغیرهما من السور هل یجوز العدول منهما بخصوص الجمعة و المنافقین فی خصوص صلاة الجمعة أو یوم الجمعة أم لا؟

[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب]

و قبل بیان الحق فی المقام لا بدّ من ذکر الأخبار المربوطة بالمقام فنقول بعونه تعالی ان صاحب الوسائل ذکر اخبار المربوطة بالباب فی أبواب ثلاثة:

الروایة الاولی: و هی ما رواها عبید بن زرارة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (فی الرجل یرید ان یقرأ السورة فیقرأ غیرها قال له ان یرجع ما بینه و بین ان یقرأ ثلثیها). «۱»

موجبة لتفویت واجب آخر و هو الفرد الواجد للوقت فنقول أوّلا لا وجه لفساد الجزء لانّ الأمر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضده و ثانیا علی فرض فساد الجزء لا وجه لفساد أصل الصّلاة و المسألة بعد محتاج إلی مزید تأمل.

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

و هذه الروایة تدلّ علی جواز العدول و تدلّ بظاهرها علی جوازه فی ما یقرأ ثلثیها و امّا فی صورة قراءة الزائد من ثلثیها فلا تدلّ علی عدم جواز العدول بل ساکتة عنه.

الروایة الثانیة: و هی ما رواها محمد بن مکی الشهید رحمه اللّه فی الذکری نقلا من کتاب البزنطی عن أبی العباس (عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یرید ان یقرأ السورة فیقرأ فی اخری قال یرجع إلی الّتی یرید و ان بلغ النصف). «۱»

و هذه الروایة تدلّ أیضا علی جواز العدول و لکن علی جوازه و ان بلغ النصف و امّا فی الزائد من النصف فیمکن ان یقال بدلالة مفهومها علی عدم جواز العدول منها الی الاخری. «۲»

الروایة الثالثة: و هی ما رواها محمد بن الحسن باسناده عن سعد عن أحمد بن محمد عن محمد بن أبی عمیر عن حماد بن عثمان عن عبید اللّه بن علی الحلبی و عن الحسین بن سعید عن علی بن النعمان عن أبی الصباح الکنانی و عن أحمد بن محمّد بن أبی نصر عن المثنی الحناط عن أبی بصیر کلهم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی الرجل یقرأ فی المکتوبة بنصف السورة ثمّ ینسی فیأخذ فی اخری حتّی یفرغ منها ثمّ یذکر قبل ان یرکع قال یرکع و لا یضرّه). «۳»

و هذه الروایة تدلّ علی انّه لو نسی و اخذ فی سورة اخری یجزی و لا یضرّ

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- اقول و یمکن نصفه لأنّ قوله علیه السّلام و ان بلغ النصف) یدلّ علی کون النصف المرتبة الخفیة و هذا لا ینافی مع کون مرتبة اخفی منه و هی بعد النصف فتأمل. (المقرّر)

(۳)- الروایة ۴ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۳

ذلک و لا تدلّ علی جواز العدول فی حال العمد إلی سورة اخری فالروایة غیر مربوطة بما نحن فیه و تکون فی مقام بیان حکم آخر.

الروایة الرابعة: الروایة الّتی لا ربط لها بما نحن فیه «۱»، لانّها واردة فی الصورة الّتی شرع فی قراءة سورة فغلط فیها هل له ترکها و قراءة سورة اخری او یدع المکان الّذی غلط فیه و یمضی فی قراءته و هذه الروایة مضافا إلی الاشکال فیها لاجل دلالتها علی کفایة بعض السورة تدلّ علی جواز العدول فی صورة وقوع الغلط فی السورة المعدول عنها فلا تدلّ علی جواز العدول فی حال الاختیار و التمکن من القراءة صحیحا.

الروایة الخامسة: و هی ما رواها عمرو بن أبی نصر (قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام الرجل یقوم فی الصّلاة فیرید ان یقرأ سورة فیقرأ قل هو الله أحد و قل یا ایّها الکافرون فقال یرجع من کل سورة الا من قل هو اللّه أحد و قل یا ایّها الکافرون). «۲»

تدلّ الروایة علی جواز العدول إلا عن الاخلاص و الحجد، و هل لها من حیث الاستثناء لها الاطلاق بمعنی دلالتها بالإطلاق علی عدم جواز العدول منهما مطلقا فی کل وقت و حال أم لا، لا یبعد عدم إطلاق لها من هذه الجهة، و حیث ان الروایة تکون فی مقام بیان جواز الرجوع و العدول من کل سورة إلی غیرها غیر السورتین، و لیس فی مقام بیان ان عدم جواز الرجوع منهما یکون مطلقا بل تدلّ علی الاستثناء فی الجملة فتکون هذه الروایة من هذه الجهة مهملة.

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۱ من الباب ۳۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۴

الروایة السادسة: و هی ما رواها الحلبی (قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام رجل قرأ فی الغداة سورة قل هو الله أحد قال لا بأس و من افتتح سورة ثمّ بدا له ان یرجع فی سورة غیرها فلا بأس إلا قل هو الله أحد و لا یرجع منها إلی غیرها و کذلک قل یا ایّها الکافرون). «۱»

و اعلم ان أحمد بن محمد بن عیسی لا یمکن ان یروی عن ابن مسکان بدون الواسطة لما بیّنا فی طبقاتنا، فانّهما لیسا بحسب الطبقة فی مرتبة بعد مرتبة الاخری حتّی یمکن ان یروی أحمد عن ابن مسکان، فلا بدّ من ان یکون بینهما شخص آخر حذف فی السند، ثمّ بعد ذلک نقول بانّها تدلّ علی جواز العدول إلا من الجحد و التوحید و لا یبعد کون الاطلاق للروایة من حیث الاستثناء بخلاف الروایة السابقة.

الروایة السابعة: و هی ما رواها فی قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن بن علی بن جعفر عن اخیه (قال سألته عن الرجل إذا أراد أن یقرأ سورة فقرأ غیرها هل یصلح له ان یقرأ نصفها ثمّ یرجع إلی السورة الّتی أراد قال نعم ما لم تکن قل هو اللّه أحد و قل یا ایّها الکافرون) «۲» تدلّ علی جواز العدول إلا عن التوحید و الحجد.

الروایة الثامنة: و هی ما رواها محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السّلام فی الرجل یرید ان یقرأ سورة الجمعة فی الجمعة فیقرأ قل هو اللّه احد قال یرجع إلی سورة الجمعة). «۳»

و هذه الروایة تدلّ علی جواز الرجوع من التوحید فی یوم الجمعة إلی سورة

---

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۳۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۳۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۱ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۵

الجمعة، و هل یستفاد منها جواز العدول منها بالجمعة فی خصوص صلاة الجمعة أو یجوز فی یوم الجمعة و لو فی غیر صلاة الجمعة او، لا، اما قوله فی الروایة (یرید ان یقرأ سورة الجمعة فی الجمعة) فلا دلالة له علی احدهما، لأنّ فی الجمعة محتمل لأنّ یکون المراد منها نفس صلاة الجمعة، و محتمل لأنّ یکون المراد منها یوم الجمعة، و لکن یمکن ان یقال بان قوله فی صدر الروایة (فی الرجل) لیس سؤاله عن خصوص صلاة الجمعة، لانّه ان کان السؤال عن صلاة الجمعة کان المناسب ان یقول فی الامام لأنّ صلاة الجمعة یأتی بها جماعة و الامام یقرأ، فمن هنا یمکن ان یقال بان المراد یوم الجمعة.

الروایة التاسعة: و هی ما رواها الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال إذا افتتحت صلاتک بقل هو الله أحد و انت ترید ان تقرأ بغیرها فامض فیها و لا ترجع إلا ان تکون فی یوم الجمعة فانک ترجع الی الجمعة و المنافقین منها). «۱»

تدلّ علی عدم جواز العدول من الاخلاص إلا فی یوم الجمعة و فیها یجوز منها إلی الجمعة و المنافقین (و هل الروایة متحدة مع الروایة ۶ رواهما الحلبی أم لا).

العاشرة: و هی ما رواها عبید بن زرارة (قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أراد ان یقرأ فی سورة فاخذ فی اخری قال فلیرجع الی السورة الاولی إلا ان یقرأ بقل هو الله أحد قلت رجل صلّی الجمعة فاراد ان یقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله أحد قال یعود إلی سورة الجمعة). «۲»

الروایة الحادی عشر: و هی ما رواها علی بن جعفر علیه السّلام عن اخیه موسی

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۶

بن جعفر علیه السّلام (قال سألته عن القراءة فی الجمعة بما یقرأ قال سورة الجمعة و اذا جاءک المنافقون و ان اخذت فی غیرها و ان کان قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها و ارجع إلیها). «۱»

تدلّ بظاهرها علی ان السورة الّتی یقرأ فی الجمعة هی سورة الجمعة و اذا جاءک المنافقون، و ان شرع فی غیرها قطعها، و ان کان ما شرع فیه التوحید، و قوله (ما یقرأ فی الجمعة) محتمل لأنّ یکون المراد یوم الجمعة أو خصوص صلاة الجمعة.

هذا کله فی اخبار الباب، و امّا الفتوی فاحکام الاربعة مشهور کما یظهر من النهایة «۲» و بعض آخر من القدماء «۳» رحمه اللّه مع اختلاف یسیر فی کلماتهم فی ان العدول یجوز ما لم یتجاوز النصف أو ما لم یبلغ النصف (راجع عباراتهم).

[الکلام فی مقامات أربعة]

[الاول و الثانی]

إذا عرفت ذلک نقول کما قدمنا یقع الکلام فی مقامات أربعة:

المقام الأوّل: هل یجوز العدول من سورة الی اخری أم لا، قد عرفت جوازه من بعض الأخبار المتقدمة ذکرها و هذا واضح فی الجملة و هی الروایة ۱ و ۲ و ۵ و ۶ و ۷ و ۱۰.

المقام الثانی: هل یجوز العدول و ان تجاوز ثلثی المعدول عنه، أو یجوز ما لم یبلغ ثلثیها، أو یجوز ما لم یتجاوز نصفها، أو یجوز فی

خصوص ما لم يبلغ نصفها.

اعلم ان بعض الروايات كما قدمنا و ان كان له إطلاق من هذا الحيث، و لكن

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۶۹ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- النهاية، ص ۷۷.

(۳)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۷.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۷

يستفاد من الرواية الثانية جواز العدول ما لم يتجاوز النصف، لانّه قال عليه السّلام يرجع إلى التى يريد و ان بلغ النصف) و به قامت الشهرة لأنّ المشهور عند القدماء قدس سرّه جواز العدول ما لم يتجاوز النصف (و ان تكن الرواية ضعيفة السند فضعفها منجبر بعمل الاصحاب)، و بعد ما قلنا مكررا من ان بناء القدماء كان على ذكر فتاوى المتلقاة عنهم عليهم السّلام، فنكشف من كلماتهم وجود النص، ففى هذا المورد نكشف النص و امّا الرواية الاولى الدالّة على جواز العدول ما لم يتجاوز ثلثيها، فهى مع قطع النظر عن احتمال كون قول المعصوم عليه السّلام ثلثها بدون الياء بين الثاء و الهاء، نقول بانّها معرض عنها عند الاصحاب للشهرة القائمة على خلافها.

[المقام الثالث و الرابع]

المقام الثالث: لا يجوز العدول من سورة الاخلاص و الجحد، و يدل على هذا الحكم الرواية ۵ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۰ من الروايات المتقدمة، و ان كانت ۹ و ۱۰ متعرضة للاستثناء أيضا.

المقام الرابع: هل يجوز العدول من الاخلاص و الجحد فى الجمعة الى الجمعة و المنافقين أم لا؟

اعلم الرواية الثامنة تدلّ على العدول من قل هو اللّه أحد الى الجمعة، فلا تعرض لها لا للعدول من الجحد و لا للعدول الى المنافقين، و الرواية التاسعة تدلّ على العدول من الاخلاص إلى الجمعة و المنافقين، بمعنى انّه لو شرع فى الجمعة فى الاخلاص فى الركعة الاولى من صلاة الجمعة يعدل إلى سورة الجمعة، و ان شرع فى ثانيتها فى الاخلاص يعدل منها إلى المنافقين، و الرواية العاشرة تدلّ على العدول فى الجمعة من قل هو الله احد إلى الجمعة، و الرواية الحادى عشر تدلّ على العدول من التوحيد إلى الجمعة و المنافقين، فالرواية ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ تدلّ بالصراحة على

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۸

العدول من الاخلاص الى الجمعة أو إليها و الى المنافقين.

و قد يشكل فى الجحد بانّه لا دليل على جواز العدول منها فى الجمعة الى الجمعة و المنافقين و لكن تقول لا مجال للاشكال فيه:

اما أوّلا: فلان الشهرة قائمة على جواز العدول منها و من الاخلاص فى الجمعة إلى الجمعة و المنافقين و هذه كاف فى إثبات الجواز.

و ثانيا: قوله عليه السّلام فى الرواية ۱۱ (و ان اخذت فى غيرها و ان كل قل هو الله أحد فاقطعها من أوّلها و ارجع إليهما) يدلّ على العدول من كل سورة إليهما لأنّ قوله (و ان اخذت فى غيرها) مطلق فلا يبقى من هذه الجهة إشكال.

[فى ذكر بعض الفروع]

اشارة

إذا عرفت ما هو الحق فى المقامات الاربعة يقع الكلام فى الفروع:

[الاول و الثانی]

الفرع الأوّل: هل العدول من الاخلاص و الحجد إلی الجمعة و المنافقین یکون من باب اللزوم و الوجوب أو یکون من باب الجواز فقط.

اعلم انّه تارة یقال بان فی صلاة الجمعة یجب قراءة الجمعة و المنافقین، و یکون مفاده ما دل علی العدول منهما إلیها هو العدول فی خصوص صلاة الجمعة، فیکون العدول منهما إلیهما واجبا، و امّا لو لم نقل بذلک فالروایات و ان کان محتملها الوجوب و لکن لا ظهور لها فی ذلک، لأنّ قوله فی الروایة ۸ یرجع أو فی ۹ ترجع أو فی ۱۰ یعود أو فی ۱۱ فاقطعها یمکن کون الأمر الواقع عقیب الحظر، بمعنی ان العدول من الاخلاص و الحجد بعد کونه غیر جائز، فالامر بالرجوع منهما إلی الجمعة و المنافقین فی یوم الجمعة یکون لدفع توهّم الخطر و لا ظهور لها فی الوجوب.

الفرع الثانی: هل یکون مورد جواز العدول من التوحید و الحجد إلی الجمعة

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۱۹

و المنافقین فی یوم الجمعة فی خصوص صلاة الجمعة، أو هی و الظهر منها، أو هما و العصر منها، أو هن و الغداة منها؟

لا یخفی علیک ان فی الروایة ۹ قال (یوم الجمعة) و الروایة ۸ قال فی الجمعة، و قلنا باحتمال کون المراد من فی الجمعة یوم الجمعة، لانّه ان کان المراد خصوص صلاة الجمعة، کان المناسب ان یقول السائل فی الامام، لا ان یقول فی الرجل، و امّا الروایة ۱۰ فالظاهر منها خصوص صلاة الجمعة، و امّا الروایة ۱۱ فقال فیها (فی الجمعة) فنقول انّه و ان کان المصرح فی الروایة ۹ یوم الجمعة، و لکن بعد ما کان القدر المسلم من مورد استحباب الجمعة و المنافقین صلاة الجمعة، فلا یبعد کون القدر المسلم فی صلاة الجمعة و فی ظهرها، لأنّ التعبیر ورد غیر مرة من الظهر من یوم الجمعة بالجمعة أیضا، فنقول ان القدر المسلم جواز العدول منهما إلیهما فی صلاة الجمعة و فی صلاة الظهر من یوم الجمعة فافهم.

الفرع الثالث:

الظاهر من الأخبار المتقدمة الدالّة علی عدم العدول من التوحید و الجحد، هل هو الحرمة أو الکراهة؟

اعلم ان الظاهر من المشهور کون العدول منهما غیر جائز، و لکن قال المحقّق رحمه اللّه فی المعتبر «۱» بکراهة ذلک، و لعل وجهه هو انّه بعد کون الداعی إلی العدول لدرک الافضل غالبا، فیکون ملاک حکم الشارع فی مقام الثبوت هو درک ذلک، و لم یجز العدول منها إلا فی یوم الجمعة إلی خصوص الجمعة و المنافقین، لانّهما بمقدار من الفضل لا یکون فیهما ملاک العدول، فیوجب هذا الملاک الکراهة، و لکن حیث ان

---

(۱)- المعتبر، ج ۲، ص ۱۹۱.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۰

الظاهر من الروایات و المشهور هو عدم الجواز، فلا یبعد القول بالحرمة لا الکراهة.

الفرع الرابع:

قد یقال بانّه کما تری یکون مورد کل الروایات الواردة فی العدول هو فیمن أراد المصلّی ان یقرأ سورة فقرأ غیرها، ففی هذا المورد یجوّز العدول إلا أحد روایتی الحلبی، و هی الروایة السادسة، فإنّ فیها لم یذکر ذلک أعنی کون إرادة سابقة علی قراءة المعدول إلیه،

و لكن هذه الرواية بقرينة روايته الاخرى و هى الرواية التاسعة المذكورة فيها (و انت تريد ان تقرأ بغيرها) لا تصير موجبا لغير ما يستفاد من سائر الروايات لاحتمال كون روايتى الحلبى واحدة، و لكن الناقلين عنه رواها باختلاف فى التعبير لا ان تكونا روايتين، فعلى هذا مورد الروايات هو كون المصلّى أوّلا مريدا لقراءة سورة خاصة ثمّ شرع فى غيرها من باب غفلته لما أراد سابقا، فقال بجواز العدول فى ذلك المورد، فلا وجه للحكم بجواز العدول فى ما إذا شرع فى سورة لا عن غفلة بل شرع عامدا ثمّ بدا له فى الأثناء ان يعود الى الاخرى و لكن لا وجه لاختصاص العدول بخصوص هذه الصورة.

اما أوّلا: فلان من يريد قراءته سورة ثمّ يشرع فى اخرى ينسى المراد و المقصود الأوّل لا ان يدخل فى اخرى بلا قصد و عن غفلة، فمورد الروايات ليس من يدخل فى سورة غفلة ثمّ جوّز العدول له منها، فعلى هذا لا يوجب كون المكلف أوّلا مريدا للمعدول إليه، و وقوع ذلك مورد السؤال لاختصاص الحكم بخصوص من يريد أوّلا سورة ثمّ شرع غفلة فى اخرى فجاز له العدول منها إلى ما أراد أوّلا.

و ثانيا: نقول بان وجه كون المأخوذ فى نوع الاسئلة الواردة فى الأخبار صورة الإرادة هو انّه حيث ان الداعى غالبا إلى اختيار سورة خاصة يكون درك

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۱

الفضل و الثواب، فقهرا يختار الشخص كل سورة تكون قراءتها افضل، فيريد اتيانها ثمّ حال الشروع يقرأ سورة اخرى من باب نسيان الاولى، فلاجل هذا أخذ فى السؤال صورة الإرادة من باب انّه لدرك الافضل يريد سورة خاصة، ثمّ بعد الشروع فى غيرها يبدو له مجددا درك الافضل، فيسأل عن جواز العدول بها و عدمه، فلهذا لا يوجب اختصاص السؤال بهذه الصورة اختصاص الحكم بهذا المورد، فيجوز العدول سواء نسى ما أراد قراءته أوّلا فشرع فى اخرى، او لا يكون سبق إرادة بل شرع فى سورة ثمّ بدا له فى الأثناء العدول إلى سورة اخرى.

[فى الكلام فى ما يقتضيه الاصل فى المسألة]

اشارة

إذا عرفت ما هو الحق فى المقامات الاربعة و بعض الفروع المتفرعة عليها، لا بأس بصرف عنان الكلام فى ما يقتضيه الأصل فى المسألة حتّى يرجع إليه فى الموارد المشكوكة الّتى لا يستفاد حكمها من روايات الباب، فنقول بعونه تعالى:

قد يقال بان الأصل عدم جواز العدول إلا فى كل مورد ثبت جوازه بالدليل الخاص، اما لأنّ العدول يوجب القرآن بين السورتين، و امّا لاجل ان هذا يوجب الزيادة فى الصّلاة.

و لا يخفى ما فيهما من الفساد اما فى الأوّل؛

ففيه أوّلا منع كون ذلك قرانا، لانّا لو فرضنا كون إتيان بعض سورة ثمّ إتيان سورة بعدها من صغريات القرآن، و لم نقل بان القرآن عبارة عن إتيان سورة أوّلا- بتمامها ثمّ إتيان سورة اخرى أو بعض سورة بعدها، و لكن محل الكلام فى القرآن، سواء كان كل مورد اتى الشخص بسورة بقصد الجزئية ثمّ يأتى باخرى بقصد كونها أيضا جزء آخرا كان كل مورد يأتى بهما بعنوان كونهما جزء واحد، فليس مورد العدول من صغرياته، لأنّ فى العدول يرفع اليد عن جزئيته السورة الاولى، و يجعل

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۲

الثانية جزء، فلم يكن مورد العدول مربوطا بباب القرآن، و ثانيا بيّنا كراهة القرآن.

و امّا ما فى الثانى، فكون ما اتى من السورة الاولى زيادة، و موجبا لبطلان الصّلاة يكون مبنيا على عدم جوازه، و امّا لو ثبت جوازه و

لو من الأصل، فلا مانع منه.

و قد يقال بان الأصل هو جواز العدول.

[فی ذکر الامرین فی المسألة]

و المراد من هذا الأصل كما يظهر من بعض العبائر قابل لامرين:

الأوّل: ان يكون المراد من أصالة الجواز هو انّه بعد كون امر المولى و لو امرا ضمنيا بطبيعة السورة، و بعبارة اخرى بسورة ما كما قلنا و لم يبين سورة خاصة فالعقل يحكم بتخيير المكلف بين قراءة اى سورة شاء من السور، و يقال بان إطلاق الأمر يقتضى التخيير، فالمكلف مخير فى جعل اى سورة من السور فردا لطبيعة السورة المأمور بها، فإذا شرع فى سورة فله ان يتمها و يتمثل بها الأمر، و له ان يرفع اليد عنها، و يأتى بالاخرى فما لم يفرغ من قراءة سورة تكون مقتضى القاعدة التخيير و هو معنى جواز العدول إلى الاخرى، فهذا وجه كون الأصل جواز العدول.

الثانى: استصحاب التخيير، بمعنى انّه لا إشكال فى ان المكلف قبل الشروع فى قراءة سورة كان مخيرا بين قراءة هذه السورة و بين قراءة غيرها، فبعد الشروع فى السورة الفلانية يستصحب هذا التخيير الثابت له قبل الشروع، و هذا معنى جواز العدول، فباحد هذين الوجهين يقال بكون الأصل جواز العدول إلّا فى ما ثبت عدم الجواز. «۱»

---

(۱)- اقول و يمكن ان يقال بانا نشك فى جواز العدول و عدمه و منشأ الشّك هو انّه هل يعتبر

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۳

[الكلام فى اتيان السورة]

اذا عرفت ذلك نقول: بان وجه الأوّل فاسد، لأنّ المكلف بعد كونه مكلفا بطبيعة السورة، و لو بالامر الغيرى أو الضمنى أو الانبساطى، فقهرا يكون له الاختيار فى مقام الامتثال لاختيار اى فرد من أفرادها، و امّا بعد اختياره فردا و شرع فيها فبها يتحقّق الامتثال فلا معنى للتخيير، لأنّ عدم تعيين فرد خاص من الطبيعة من ناحية الأمر يقتضى جواز اكتفاء المكلف فى مقام الامتثال باى فرد من أفرادها، و امّا بعد الشروع فى السورة و امتثال امر المولى باتيان بعض السورة فلا مجال للتخيير، لأنّ ما اتى صار مصداقا للامتثال، فلا يبقى امر حتّى يكون المكلف فى اختيار الفرد من المأمور به مخيرا. «۱»

اللهم إلا أن يقال بان الواجب هو السورة و امتثال هذا الأمر باتيان السورة، فما لم يأت بها حيث لم يأت بالمأمور به فيكون مخيرا فى امتثال المأمور به بين اى فرد شاء، و هذا معنى جواز العدول، و لكن نقول بانّه كما قلنا فى محله بان الأمر بالمركب تعلق به و باجزائه، و لكن ليس الأمر بالاجزاء أمرا مقدميا و لا ضمنيا، بل هذا الأمر الواحد المتعلّق بالمركب انبسط على تمام اجزائه، فتعلقه بالاجزاء يكون بمعنى انبساطه على الاجزاء فبهذا المعنى صارت الاجزاء واقعة تحت الأمر، كذلك نقول بان الاوامر المتعلقة بالأجزاء تكون بهذا النحو، بمعنى ان السورة صارت متعلق

فى الصّلاة أو فى السورة تقيده بعدم تبديل السورة أم لا فيكون المرجع هو البراءة.

(المقرّر)

(۱)- (اقول قلت بحضرته مدّ ظله العالى فى مجلس البحث بان الواجب هو السورة فهو و ان شرع فى السورة و لكن امتثال الأمر

بالسورة لا يتحقّق إلا بعد إتيان تمام السورة فلم يمتثل هذا الأمر بالشروع حتّى يقال بعد الامتثال لا مجال للتخيير فإذا قلت ذلك قال مدّ ظلّه فى مقام الجواب).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۴

الأمر و ان كان امرها غيريّا كذلك ينبسط على الاجزاء بمعنى صيرورة الأمر بها منبسطا إلى كل جزء جزء من اجزاء السور، فيكون كل كلمة و آية على هذا مأمورا به بمعنى تعلق الأمر و انبساطه عليها فإذا كان كذلك نقول بان من يشرع فى قراءة السورة بقصد امتثال السورة المأمور بها، فكل ما يقرأ من السورة من الكلمات و الآيات تصير امتثالا للمأمور به، و يسقط بمقداره الأمر الانبساطى، فبعد ما شرع المصلّى فى سورة و قرء بعضها فبهذا المقدار امتثل الأمر، و بعد صيرورة ذلك المقدار فردا للامتثال و صالحا لأنّ يصير جزء للمركب، فكيف يمكن قلبه عما هو عليه و اخراجه عن هذه الصلاحية، فلا يجوز العدول بحسب القاعدة، لأنّ معنى العدول قلب ما وقع فرد للامتثال عما هو عليه من صيرورته مصداقا للطبيعة و امتثالا للامر بها، و هذا غير ممكن، فلاجل هذا تكون مقتضى القاعدة هو عدم جواز العدول من سورة إلى سورة اخرى. «۱»

---

(۱)- اقول كما قلت بحضرته ادام اللّه ظله فى مجلس البحث بان من يدعى كون الأصل هو جواز العدول ان كان مراده ما اقول من ان إطلاق الأمر يقتضى تخيير المكلف فى اختيار اى فرد شاء من أفراد الطبيعة المأمور بها فلو فرض تمامية ما افدت من كون و زان أبعاض الاجزاء و جزء الجزء وزان الجزء بالنسبة إلى المركب بمعنى كون اعتبار جزء الجزء اعتبار الجزء بالنسبة المركب فكما أن الأمر بالمركب ينبسط إلى الاجزاء كذلك ينبسط امر الجزء و ان كان غيريا الى اجزائه أى جزء الجزء فكما ان من يشرع فى الصّلاة فبكل جزء يأتى به يسقط الأمر بالمركب بالنسبة إليه و ان كان سقوط كله مراعى باتيان ما بقى من الاجزاء كذلك من شرع فى جزء من اجزائها فبكل مقدار يأتى من جزء الجزء يسقط الأمر بالجزء و ان كان سقوط كل امره مراعى باتيان جميع اجزاء الجزء (و الحال ان ذلك مورد الاشكال فى النظر لعدم كون اعتبار جزء الجزء عند العرف اعتبار جزء الكل).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۵

مضافا إلى انّه يقال فى الجواب عن الوجه الأوّل المتمسك بجواز العدول بان إطلاق الأمر و ان فرض اقتضائه تخيير المكلف فى أفراد الطبيعة و لكن يكون ذلك قبل شروعه فى الفرد و امّا بعد الشروع فلا نسلم هذا التخيير. «۱»

و لكن مع ذلك نقول بان ذلك لا يستلزم عدم بقاء التخيير، حيث ان المكلف ما لم يمتثل الأمر يكون بالخيار بين امتثال الطبيعة فى ضمن اى فرد شاء، ففى المقام ما لم يمتثل الأمر بالجزء و هو السورة لعدم إتيان تمام السورة على الفرض، بل هو مشتغل بها، فالامر بالجزء باق و لو باعتبار ما بقى من اجزائه، فالتخيير الّذى يقتضى إطلاق الأمر بالجزء باق بحاله، فله رفع اليد عما بيده من السورة و اختيار فرد آخر، و لا تقل بان ما وقع من الجزء للجزء و لا يقبل خروجه عن صلاحية الجزئية، فلا يمكن تبديل السورة بسورة اخرى، و اخراج ما وقع من الصلاحية الحاصلة له، لأنّ ذلك لا يوجب عدم جواز العدول حيث ان ما وقع من السورة، و ان كانت قابلة و صالحة لأنّ يصير جزء للسورة، و لكن حيث ان المصلّى لم يأت بما بقى من السورة و له التخيير و تبديل الفرد بفرد آخر فى مقام امتثال الطبيعة، فله ان يأتى بما بقى من اجزاء ما بيده من السورة، و له رفع اليد و إتيان سورة اخرى، و لازم ذلك عدم قابلية ما اتى من السورة الاولى، لأنّ تصير فردا للطبيعة المأمور بها.

و الحاصل انّا نقول ان التخيير الّذى يقتضى إطلاق الأمر، باق ما لم يمتثل الأمر و لازم ذلك تخير المكلف إلى ما قبل إتيان السورة، و لو قبل آخر كلمة منها رفع اليد عنها و إتيان سورة اخرى، كما ان هذا التخيير فى أصل الصّلاة و إتيان اى فرد من أفرادها و لو لم يكن قطع الصّلاة حراما لقلنا ببقاء التخيير و لو قبل عليكم من فرد من الصّلاة، و كون المكلف مخيرا بين اتمامها و بين رفع اليد عنها و

اختیار فرد آخر فهذا وجه صحیح. و لم یقم ما افاده مد ظله بنظری القاصر فافهم. (المقرّر)

(۱)- اقول و فی هذا الکلام نظر لانه ان لم یکن الأمر مطلقا فلا بدّ من الالتزام بکونه مقیدا فان ادعی ان إطلاق الأمر لا یقتضی التخییر بعد الشروع فلا بدّ من التزامه بان بعد الشروع یکون الأمر مقیدا بکون الطبیعة فی ضمن ما شرع من الفرد و هذا ممّا لا یمکن الالتزام به بل الأمر باق بإطلاقه و لم یصر مقیدا بکون امتثالها بالفرد الّذی شرع فیه فلا وجه لهذا الکلام.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۶

و امّا الوجه الثانی من الوجهین المتمسک بهما لکون الأصل هو جواز العدول اعنی الاستصحاب بان یقال کان المصلّی قبل الشروع فی سورة خاصة مخیرا بین اختیار ای فرد شاء من السور فیستصحب هذا التخییر بعد الشروع فی السورة الخاصة و اثره جواز العدول من سورة إلی سورة اخری ففیه ان المعتبر فی الاستصحاب هو بقاء الموضوع و اتحاد القضیة المتیقنة مع المشکوکة و فی المقام لیس الموضوع باقیا لتبدله فإنّ المتیقن تخییره قبل الشروع و قد تبدل ذلک لانه شرع فی السورة هذا تمام الکلام فی هذه المسألة.

الموضع العاشر:

اشارة

قال المحقق رحمه اللّه فی الشرائع «۱» روی اصحابنا ان الضحی و الم نشرح سورة واحدة، و کذا الفیل و لایلاف، فلا یجوز أفراد إحداهما عن صاحبتها فی کل رکعة.

اعلم ان هذا الحکم مشهور عند الاصحاب کما یظهر من الشیخ رحمه اللّه «۲» و السید رحمه اللّه «۳» و الصدوق رحمه اللّه «۴» و غیرهم، و یکفی وجها لهذا الحکم هو تسلم الحکم بین القدماء رحمه اللّه لما قلنا غیر مرة من انّه بعد کون بنائهم رحمه اللّه علی الاقتصار فی کتبهم علی ذکر خصوص الفتاوی المتلقاة عنهم علیهم السّلام و کوننا و هم أهل النص و کونهم اللاحظین لبعض المجامع و کتب الحدیث الّذی لم یصل إلینا، فمع ذلک کله لو اتوا علی شیء، و الحال ان العامة لم یقل به اصلا، فنکشف ذلک من وقوفهم علی نص علی هذا

---

(۱)- الشرائع، ج ۱، ص ۸۳ جواهر، ج ۱۰، ص ۲۰.

(۲)- النهایة، ص ۷۷.

(۳)- الانتصار، ص ۱۴۶.

(۴)- الهدایة، ص ۱۳۵.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۷

الحکم، فعلی هذا نقول بانهم وقفوا علی نص دالّ علی الحکم المذکور، و افتوا علی طبعة و لهذا قال السیّد رحمه اللّه فی الانتصار «۱» بان هذا الحکم من متفردات الامامیة، و لهذا قال المحقق «۲» رحمه اللّه روی اصحابنا.

هذا حال المسألة مع قطع النظر عما فی ایدینا من الأخبار.

[فی الروایات الواردة فی المسألة]

و امّا الأخبار فنقول: ذكر صاحب الوسائل رحمه اللّه روايات:

الاولى: ما رواها العلاء عن زيد الشحام (قال صلّى بنا ابو عبد اللّه عليه السّلام الفجر فقرأ الضحى و الم نشرح فى ركعة). «۳»

تـدلّ الروايـة على نقل فعله عليه السّـلام و امّا كون وجه فعله من باب كونهما سورة واحدة، و لهذا جمع بينهما أو كان وجه فعله جواز القرآن بين السورتين فلا دلالـة لهـا على احـدهما فلا تـدلّ لا على كونهمـا سورة واحـدة، و لزوم الجمع بينهما لو بنى المصـلّى على قراءتهما فى الصّلاة و لا على عدمه.

الثانية: ما رواها ابن مسكان عن زيد الشحام (قال صلّى بنا ابو عبد اللّه عليه السّلام فقرأ بنا بالضحى و الم نشرح). «۴»

و هذه الرواية لا تدلّ على كون قراءتهما فى ركعة واحدة أو ركعتين فلا دلالة لها على ما نحن فيه.

---

(۱)- الانتصار، ص ۱۴۶.

(۲)- الشرائع، ج ۱، ص ۸۳.

(۳)- الرواية ۱ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۲ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۸

الثالثة: ما رواها ابن أبى عمير عن بعض اصحابنا عن زيد الشحام (قال صلّى بنا ابو عبد اللّه عليه السّلام فقرأ فى الاولى الضحى و الثانية الم نشرح لك صدرك). «۱»

و هذه الرواية أوّلا قابل لأنّ تحمل على كون قراءة الضحى فى الركعة الاولى و الم نشرح فى الركعة الثانية من باب جواز التبعيض فى السورة فقرأ بعضها فى ركعة و قرا بعضها فى ركعة اخرى، و ثانيا لا تدلّ إلا على نقل فعله عليه السّلام، و يمكن كون فعله لاجل التقية، و الحاصل انّه مع تسلم الحكم بين الاصحاب تكون الرواية معرضا عنها فلا يعتنى بها.

الرابعة: ما رواها الفضل بن الحسن الطبرسى فى مجمع البيان (قال روا اصحابنا ان الضحى و الم نشرح سورة واحدة و كذا سورة أ لم تر كيف و لِإِيلافِ قُرَيْشٍ). «۲»

و قد ذكر فى الباب بعض روايات اخرى و لا حاجة إلى ذكرها، لأنّ كل هذه الروايات لا يكفى لاثبات هذا الحكم المذكور و لا لنفيه، و العمدة هو تسلم الحكم بين قدماء الاصحاب رحمهم اللّه و لو شاء أحد ان يحتاط فالاحتياط إتيان سورة غير هذه الاربع المذكورة فى مقام امتثال الأمر المتعلّق بطبيعة السورة فى الصّلاة فافهم.

ثمّ ان هنا كلاما آخرا، و هو انّه بعد كون الضحى و الم نشرح سورة واحدة، و كذلك بعد كون أ لم تر و لايلاف سورة واحدة، لو بنى المصلّى على إتيان الم نشرح بعد الضحى، فهل يجوز أو يلزم قراءة البسملة قبل الم نشرح أو لا يلزم أو لا يجوز قراءة

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۴ من الباب ۱۰ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۲۹

البسملة، و هكذا فى أ لم تر و لايلاف، و بعبارة اخرى يأتى ببسملتين أو بسملة واحدة قبلهما، و هذه الجهة محل كلام و خلاف بين الاصحاب، يظهر من بعضهم عدم الافتقار إلى البسملة (و نسب فى البحار هذا القول الى الاكثر، بل عن التهذيب عندنا لا يفصل بينهما بالبسملة، و عن التبيان «۱» و مجمع البيان ان الاصحاب لا يفصلون بينهما) و هذا مختار المحقق رحمه اللّه فى الشرائع «۲» حيث قال و لا يفتقر إلى البسملة بينهما على الاشهر، و يظهر من بعضهم الافتقار إليها، فهل الحق عدم الافتقار إليها أو الافتقار بها ما يمكن ان

يكون وجها للاوّل.

امّا أوّلا فلانه بعد كون الضحى و الم نشرح على الفرض سورة واحدة و هكذا أ لم تر و لايلاف و البسملة تقع فى ابتداء السورة فلا افتقار إلى البسملة بين الضحى و الم نشرح، و كذا بين أ لم تر و لايلاف.

و امّا ثانيا بان البسملة لم تكن فى مصحف «۳» أبى و قراءته اقرب القراءات بقراءته الائمة عليهم السّلام بل فى رواية ما يدلّ على انهم عليهم السّلام يقرءون موافقا لقراءته، و امّا وجه لزوم قرأته البسملة فهو ان يقال بعد كون البسملة مذكورة فى ابتداء كل من السور الاربع فمقدار المسلم كون هذه السورة الاربع سورتين، و امّا سقوط البسملة من بينهما فلا وجه له مع كونها مذكورة فى المصاحف.

[فى ذكر القول المشهور عند القدماء]

إذا عرفت ذلك نقول بانّه كما بيّنا كان عدم الافتقار إلى البسملة بل عدم

---

(۱)- التبيان، ج ۱۰، ص ۳۷۱، مجمع البيان ج ۵، ص ۵۰۷.

(۲)- الشرائع، ج ۱، ص ۷۳.

(۳)- مجمع البيان، ج ۵، ص ۵۴۴.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۰

الفصل بينهما بها مشهورا عند القدماء قدس سرّه لما قلنا من ان ظاهر الشيخ رحمه اللّه فى التهذيب «۱» و فى التبيان «۲» و ظاهر الطبرسى رحمه اللّه فى مجمع البيان «۳» ظاهر المحقق رحمه اللّه و ظاهر المجلسى «۴» رحمه اللّه هو كون عدم الفصل بينهما بالبسملة مشهورا مثل أصل الحكم بكونهما سورة واحدة، مضافا إلى ان الشافعى من العامة قال (ان البسملة آية من اوّل سورة الحمد بلا خلاف بينهم و فى كونها آية من كل سورة قولان: احدهما آية من اوّل كل سورة، و ثانيهما: انّها بعض آية من كل سورة و انها انّما تتمّ بما بعدها فتصير آية، و قال أحمد و إسحاق و ابو ثور و ابو عبيدة و عطا و الزهرى و عبد اللّه بن المبارك منهم انّها آية من اوّل كل سورة حتّى انّه قال من ترك بسم اللّه الرحمن الرحيم ترك مائة و ثلث عشر آية، و قال ابو حنيفة و مالك و الاوزاعى و داود منهم ليست آية من فاتحة الكتاب و لا- من سائر السور فهم بين من يدعى كونها جزء القرآن و السورة، غاية الأمر بعضهم يقولون بكونها آية مستقلة من كل سورة، و بعضهم بانّها بعض الآية فى غير الفاتحة، و امّا فيها فآية بلا خلاف، و بين من يدعى عدم كونها جزء السور اصلا بل يقرأ تيمّنا و تبرّكا و بعد كون خارجية البسملة بهذا النحو عند المسلمين و هو كون البسملة الواقعة فى اوائل السورة غير البسملة الواقعة فى وسط سورة النمل، تقع فى أوّلها اما من باب جزئيتها للسورة على قول، و امّا يتمنا على قول آخر، بحيث كانت دعوى كون البسملة واقعة فى ما بين سورة من السور

---

(۱)- التهذيب، ج ۲، ص ۷۲.

(۲)- التبيان، ج ۱۰، ص ۳۷۱.

(۳)- مجمع البيان، ج ۵، ص ۵۰۷.

(۴)- بحار الانوار، ج ۸۲، ص ۴۶.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۱

امر مستنكرا، و كان هذا الأمر عندهم واضحا بحيث ان من يقول بكونها آية من اوّل السور، قال من تركها ترك مائة و ثلث عشر آية

فمع فرض کون خارجیتها هکذا عند المسلمین، فهل تری من بیان کون الضحی و الم نشرح سورة واحدة و کون أ لم تر و لایلاف سورة واحدة إلا عدم کون البسملة فاصل بین الضحی و الم نشرح و بین الفیل و لایلاف لانها سورة واحدة لیست البسملة إلا فی اوائل السور، فلاجل ذلک مع تسلم عدم الفصل بالبسملة بین القدماء قدس سرّه نقول بعدم الفصل بها و عدم افتقار بها فی مقام القراءة فی الصّلاة. «۱»

---

(۱)- (اقول کما قلت بحضرته مدّ ظلّه فی مجلس البحث اما أوّلا- کما قال بعض بعد کون البسملة فی ابتداء کل السور الاربع المذکورة فی المصاحف فلا- وجه لترکها غایة الأمر دلت الروایات علی کونها سورة واحدة و لعل وجه تخیل کونها اربع سور لا سورتین هو ما رأوا من ان البسملة فی اوائل کل منها فدفع هذا التوهّم بانّها سورتان و لیس الافتتاح بالبسملة دلیلا علی کونها اربع لعدم منافات بین الفصل بالبسملة بینهما و بین کونهما سورة واحدة و امّا ثانیا و هو العمدة فهو انّه ان قلنا کما افاد مدّ ظله بان معنی ورود الروایة منهم علیهم السّلام بانهما سورة واحدة هی عدم جواز الفصل بینهما بالبسملة و عدم کون بسملة بینهما و یضم ذلک مع ما هو مسلم عندنا من ان البسملة جزء لکل سورة و من جملة اجزاء القرآن فإذا قلنا بعدم الفصل بینهما بالبسملة و معناه عدم کون هذه البسملة جزء للسورة و اجزاء القرآن المنزل من السماء فمع کونها فی المصاحف و کونها من جملة ما بین الدفتین و عدّها من القرآن الکریم فلازم هذه الدعوی کون البسملة الفاصلة بینهما من الزیادات الواقعة فی الکتاب الکریم و بعبارة اخری توجب هذه الدعوی القول بزیادة البسملتین فی القرآن و لازم ذلک هو الالتزام بالتحریف فی الکتاب العزیز و الحال ان بطلان التحریف بالزیادة فیه من المسلمات عند الخاصّة و ان کان کلام فی التحریف بالنقیصة و الحال ان الحق فساد القول بالتحریف بالنقیصة أیضا و امّا ثالثا فیمکن ان یقال بجواز قراءة البسملتین فی الصّلاة لو بنی المصلّی علی قراءة السورتین من اربع سور المذکورة و الفصل بین السورتین.
تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۲

[فی ذکر قول الفقهاء فی الفصل بالبسملة و عدم الفصل]

اعلم ان الشّیخ رحمه اللّه و صاحب مجمع البیان رحمه اللّه و بعض آخر کالمحقّق رحمه اللّه فی الشرائع ملتزمون بعدم الفصل بینهما بالبسملة و ابن ادریس «۱» رحمه اللّه و المحقّق رحمه اللّه فی المعتبر و جمع من المتأخرین التزموا بقراءته البسملة الفاصل بینهما، فمن التزامهم لا یمکن کشف نص علی لزوم قراءته مع التزام مثل الشّیخ رحمه اللّه فی التبیان بعدم الفصل

بالبسملة لما ورد فی الروایة بانّه (اقرءوا کما یقرأ الناس) فلو لم نقل بکون البسملة الفاصل بینهما جزء للقرآن و لکن تجب قراءتها فی الصّلاة لاجل ذلک و ان قلت بان اقرءوا کما یقرأ الناس یکون فی مقام بیان القراءة علی طبق قرأته الناس فی صورة اختلاف القراءات لا فی مثل المقام قلت بانه لا مانع لشمولها لمثل المورد أیضا و امّا رابعا و هو الوجه الّذی قلت بحضرته مدّ ظلّه فی الیوم البعد حین البحث و هو الیوم الاثنین الخامس من جمادی الاولی من شهور سنة ۱۳۷۳ من الهجرة و هو انّه بعد ما نری من کون البسملة مذکورة بین الضحی و الم نشرح و بین الفیل و لایلاف و بعد کون البسملة علی مختارنا جزء للقرآن و آیة من کل سورة فالضحی و الم نشرح مع بسملتهما سورة واحدة و کذلک الفیل و لایلاف مع بسملتهما سورة واحدة من القرآن فإذا قال المعصوم علیه السّلام و روی عنه بان الضحی و الم نشرح سورة واحدة أو ان الفیل و لایلاف سورة واحدة فظاهر کلامه علیه السّلام هو کونهما بالوضع الّذی یکون فی القرآن أعنی مع بسملتهما سورة واحدة و ان کانت البسملة خارجة فکان المناسب ان یبینه علیه السّلام فنفس ما ورد من کونهما سورة واحدة دلیل علی احتیاجهما ببسملتین و عدم کون البسملة الفاصلة خارجة عنها و الشاهد علی صدق مدعانا هو ما تری من ان فی

البعض السور المحکوم باحکام لا یقال ان البسملة خارجة عنها مثلا إذا قال اقرأ سورة الجمعة و المنافقین لا یقال ان بسملتهما لیست جزء السورتین بل الظاهر کون السورة بتمامها محکومة بحکم الکذائی مع بسملتها و لیس هذا إلا من باب ان السورة تشمل للبسملة أیضا ففی المقام بعد ما یقول الضحی و الم نشرح سورة واحدة لا یفهم منه الا کونهما بوضعهما فی القرآن و هو کونهما مبدوتان بالبسملة سورة واحدة فافهم ثمّ ان مدّ ظله العالی عطف عنان کلامه حول ما افاده سابقا من عدم الفصل بالبسملة بینهما بعد ذکر القائلین بکلی طرفین فی المسألة فقال). (المقرّر)

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۲۲۱.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۳

بینها بالبسملة، فعلی هذا نقول یظهر من الفخر الرازی فی تفسیره الکبیر بان فی العامة من یقول بکونهما سورة واحدة و انه لا یفصل بینهما بالبسملة، و علی هذا لیس الحکم من متفردات الامامیة کما قال السیّد رحمه اللّه (الا ان یقال بان القائل بینهم قلیل بحیث لا تعدّ المسألة خلافیا عندهم)، و کما قلنا سابقا کل من یقول منهم بکون البسملة جزء من السور أو یقول بعدم جزئیتها لها بل یذکر تیمنا و تبرکا یقول بکون البسملة فی ابتداء السور، فعلی هذا ما له الخارجیة هو کون البسملة فی غیر سورة النمل واقعة فی ابتداء السور، فلکل سورة بسملة اما جزء أو تیمنا، فمع هذه الخارجیة عند المسلمین إذا قال المعصوم علیه السّلام بانّ الضحی و الم نشرح سورة واحدة و الفیل و لایلاف سورة واحدة لا یفهم إلا عدم کون البسملة بینهما بل لهما بسملة واحدة فی أوّلهما، و لهذا کما نقل الفخر من یقول من العامة بکونهما واحدة یقول بعدم الفصل بالبسملة، و هذا لیس إلّا من باب ان لکل سورة بسملة واحدة عندهم و بعد کونهما سورة، فلیس لهما إلّا بسملة واحدة فلا یبقی منشأ لتوهّم کون البسملة الفاصلة جزء لها إلّا ممّا یری فی المصاحف الّتی تکون بایدینا انّه کتبت فیها هذه السورة الاربع مع البسملات الاربع، و هذا لا یکفی لاثبات جزئیة البسملة الفاصلة بینهما، لانّه بعد عدها سورة واحدة و کون البسملة فی اوّل کل سورة فلا یعلم کون البسملة الفاصلة بینهما جزء للقرآن.

ان قلت بان البسملة الفاصلة بینهما صارت سببا لتوهم کونهما سورتین فهذه البسملة لیست خارجة منها.

قلت بعد تنزیل ما ورد منهم علیهم السّلام من کونهما سورة واحدة علی عدم فصل

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۴

بالبسملة کما فهم الاصحاب، لاجل ما کان معروفا خارجا من کون البسملة فی ابتداء کل سورة، لا ما بین السور إلا فی سورة النمل، فلا یبقی مجال لتوهم کون البسملة جزء لها و من ذکر البسملة بینهما هو من یقول بکونهما سورتین، و الّا من یقول من العامة بکونهما سورة واحدة یقول بانّه لا یفصل بینهما بالبسملة کما نقل الفخر فی تفسیره، فمما ذکرنا یظهر لک ان الحق هو انّه لا یفصل بینهما بالبسملة و لو أراد أحد ان یأتی بها یمکن ان یأتی بها بقصد الرجاء و لا یمکن قراءتها بقصد الجزئیة فافهم.

و امّا الاجماع علی عدم التحریف بالزیادة فی القرآن فمع قول الشّیخ رحمه اللّه بعد الفصل بینهما بالبسملة لا یصح دعوی شمول هذا الاجماع للمورد فلا وجه للاشکال بان القول بعدم الفصل بینهما بالبسملة یوجب الالتزام بالتحریف بالزیادة فی الکتاب العزیز المجمع علیه بطلانه لما قلنا من عدم شمول الاجماع للمورد. «۱»

الموضع الحادی عشر:

اشارة

اعلم ان وجوب الجهر بالقراءة علی الرجال فی رکعتی الفجر و اولتین من المغرب و العشاء و الاخفات فی غیرها یکون تقریبا من

المسلمات عند الخاصة، و ان خالف فى ذلك المرتضى رحمه اللّه، و قال باستحباب الجهر فى هذه الموارد، و لا إشكال فى كون عمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على ذلك، و كذلك الصحابة و التابعين، و لهذا كان الجهر فى بعض الصلوات و الاخفات فى بعضها امرا مفروغا عنه عند المسلمين فلو ترى عدم ذكر فى كل الروايات أو فى بعضها عن الموضع الّذى يجب فيه الجهر من الصلوات أو الاخفات بل يرى ذكر حكمه فى الروايات فقط،

---

(۱)- اقول كما قلت سابقا الالتزام بعدم الفصل بينهما بالبسملة ممّا لا افهم له وجها وجيها لما قلت سابقا فلا نطيل الكلام باعادته. (المقرّر).

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۵

يكون ذلك لاجل ما قلنا من كون العمل على الجهر فى الموارد المذكورة و الاخفات فى غيرها، و مع كون العمل على ذلك فكان محل الجهر و هو ركعتى الفجر و اولتين من المغرب و العشاء امرا معلوما غير محتاج تعرضه فى ضمن الاسئلة و الاجوبة فى الروايات.

[فى ذكر الروايات المربوطة بالباب]

إذا عرفت ذلك كله نعطف عنان الكلام إلى ذكر روايات الباب فنقول بعونه تعالى:

الاولى: و هى تدلّ على بيان ذكر علّة الجهر فى ما يجهر و الاحفات فى ما يخفت و فيها التعرض لوجوب الجهر فى الموارد المذكورة. «۱»

الثانية: و هى مشتملة على ذكر علّة اخرى لجعل الجهر فى الموارد المعلومة و الاخفات فى بعض الموارد. «۲»

الثالثة: و يستفاد منها كون المجعول الجهر فى بعض الموارد و الاخفات فى بعض الموارد. «۳»

الرابعة: الرواية ۴ من الباب المذكور. «۴»

الخامسة: تدلّ على ان فعل الرضا عليه السّلام كان على الجهر فى الموارد الثلاثة المذكورة و فى صلاة الليل و الشفع و الوتر و الاخفات فى الظهر و العصر. «۵»

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۳ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۴ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۵)- الرواية ۵ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۶

السادسة: ما رواها زرارة (عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل جهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه و اخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه فقال اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الاعادة فان فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا شىء عليه و قد تمّت صلاته) «۱».

السابعة: و هى ما رواها زرارة عن أبى جعفر عليه السّلام (قال قلت رجل جهر بالقراءة فى ما لا ينبغى الجهر فيه أو اخفى فى ما لا ينبغى الاخفاء فيه و ترك القراءة فيما ينبغى القراءة فيه او قرء فى ما لا ينبغى القراءة فيه فقال اى ذلك فعل ناسيا أو ساهيا فلا شىء عليه). «۲»

تدلّ الرواية السادسة على التفصيل بين ترك الاجهار فى ما ينبغى الاجهار فيه، و ترك الاخفاء فى ما ينبغى الاخفاء فيه عمدا، فتجب

الاعـادة، و بین ترکه ناسـیا أو ساهیـا أو لا یـدری، فلا تجب الاعادة، فمن وجوب الاعادة بترک ذلک عمـدا نفهم کون الاجهار فی ما ینبغی الاجهار فیه، و الاخفاء فی ما ینبغی الاخفاء فیه واجب.

و یسـتفاد من الروایة السابعة أیضا لکن لیس ظهورها مثل السادسة (و علی کل حال لو کنا و هذه الروایات یسـتفاد من مجموعها کون الجهر مجعولا، کما فی بعضـها و واجبا کما فی بعضـها فی الموارد المـذکورة، و الاخفاء فی غیرها، و عـدم التصـریح بموضع الجهر و الاخفات، أعنی عدم التصـریح بان محل الجهر هو الرکعتان من الفجر، و رکعتان من المغرب و العشاء، و الاخفاء فی الظهر و العصر لا یضرّ بالمقصود، لانّه بعد معهودیة عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الصحابة و التابعین علی الجهر فی هذه الموارد،

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۲ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۷

و الاخفـاء فی غیرهـا تکون الأخبـار نـاظرة إلیها، فإنّ قوله جهر فی ما لا ینبغی الاجهار فیه، أو اخفی فی ما لا ینبغی الاخفاء فیه، یکون ناظرا إلی ما هو المغروس عند السائل من کون مواضع الاجهار الموارد المذکورة و موارد الاخفاء غیرها.

هذا حال هذه الأخبار، و فی قبال ذلک کله الروایة الّتی رواها علی بن جعفر عن اخیه موسـی علیه السّلام (قال سألته عن الرجل یصلّی من الفریضة ما یجهر فیه بالقراءة هل علیه ان لا یجهر قال ان شاء جهر و ان شاء لم یفعل). «۱»

تدلّ بظاهرها علی تخییر المصلّی بین الاجهار فی موضع الجهر، و بین الاخفاء.

[فی ذکر الفتاوی]

هـذا کله الأخبار المربوطة بالمقام، اما الفتاوی: فامّا العامة فالجمهور منهم قائلون باسـتحباب الجهر فی المواضع المذکورة، و المخالف فیهم علی ما فی التـذکرة لیس إلا أبی لیلی فانّه قال بوجوب الجهر کما علیه المشـهور من الخاصـة، و اما الخاصـة فالمشـهور بینهم هو وجوب الجهر، بـل لم ینقل الخلاف إلا عن السیّد رحمه اللّه و الاسـکافی رحمه اللّه فانهما قائلان بالاسـتحباب کما ذهب إلیه جمهور العامة.

إذا عرفت ذلک نقول، بانّه کما قلنا لا إشـکال فی کون عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم هو الجهر فی المواضع المذکورة، کما ان عمله مسـلم عند المسـلمین و کان تسـلم عمله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی ذلک بنحو وقع الخلاف بین العامة فی وجوب قراءة شیء فی الثالثـة من المغرب و رکعتی الآخرتین من العشاء و عـدمه، فمن یقول منهم بعدم وجوب شـیء یدعی ان من النبی صـلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم یسمع شیء فیها، فعمله مسلم بانّه کان یجهر فی المواضع المذکورة فإذا ضم عمله الشریف مستمرا علی الجهر مع قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بانّه (صلوا کما رأیتمونی

---

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۲۵ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۸

اصـلی) تکشف من عمله وجوب الجهر، و لاـ یقال من ان الفعل اعم من کونه من باب الوجوب أو الاسـتحباب لما قلنا من ان عمله مع قوله المذکور یفید الوجوب.

فممـا ذکرنـا یظهر لـک بـانّه ان کنـا فی محیـط فقه العامـة و اغمضـنا عن النصوص الواردة من أهل البیت علیهم السّـلام و مشـینا علی

رویتهم، فلا بدّ لنا من الالتزام بالوجوب لا استحباب الجهر، و علی کل حال نقول: اما عندنا فقد دلت روایة زرارة المتقدمة ذکرها علی نقض الصّلاة و وجوب اعادتها لو جهر فی ما لا ینبغی الاجهار فیه، و اخفی فی ما لا ینبغی الاخفاء فیه، متعمدا و فی قبالها دلت روایة علی بن جعفر المتقدمة ذکرها علی عدم وجوب الجهر، و تخییر المکلف بین الجهر و الاخفات، و افتی علی طبق الاولی الشّیخ رحمه اللّه و غیره و علی طبق الثانیة السیّد رحمه اللّه فما نقول نحن فی المقام

[فی ذکر الوجوه فی ما نحن فیه]

اشارة

ما یمکن أن یقال وجوه:

الوجه الأوّل:

ان یقال بانّه بعد کون جمهور العامة قائلین بالاستحباب لا الوجوب، فتحمل روایة علی بن جعفر علی التقیة، فتکون روایة زرارة بلا معارض.

و فیه، ان حمل روایة علی بن جعفر علی التقیة مشکل، لانه مع ثبوت عمل مستمر من النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی الجهر عند العامة، فلا موجب لأنّ یفتی موسی بن جعفر علیهما السّلام علی التخییر تقیة، لانه لو عرفت العامة التزام الخاصّة بالوجوب لا یوجب محذور للشیعة (و له علیه السّلام فحمل الروایة علی التقیة مشکل. «۱»

---

(۱)- اقول لا ینافی ثبوت عمل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم مع کون اظهار حکم وجوب الجهر خلاف التقیة، لان التقیة کانت فی اظهار خلاف فتواهم و رأیهم، کما ترى فی سایر موارد التقیة، فإنّ الشیعة لو اظهروا حکما علی خلاف فتوی علمائهم صاروا فی معرض الایذاء و ان کان حکمهم.

بروجردی، آقا حسین طباطبایی، تبیان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ایران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تبیان الصلاة؛ ج۵، ص: ۲۳۹

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۳۹

[فی ذکر الوجه الثانی و الثالث]

الوجه الثانی: ان یقال بجمع العرفی بینهما، بان ظاهر روایة زرارة وجوب الاعادة مع عدم الجهر، و روایة علی بن جعفر نص فی عدم وجوب الجهر، فیحمل الظاهر علی النص و تکون النتیجة هی استحباب الجهر.

و فیه، انّه و ان کان هذا الجمع جمعا عرفیا فی حدّ ذاته، و موافقا لما مشینا و قلنا فی الأمر من ان امر المولی و بعثه الی فعل من الافعال، و یفید هذا البعث فی حدّ ذاته الوجوب لو لم یصل بیان من المتکلم الآمر علی الاستحباب بالتفصیل الّذی قلنا فی الاصول، ففیما ورد طلب فی دلیل و ورد جواز ترکه فی دلیل آخر فیرفع الید عن ظهور الأمر فی الوجوب، و لکن لا مجال لهذا الجمع فی المقام، لأنّه و لو فرضت قابلیة حمل فعله علیه السّلام فی روایة زرارة (و علیه الاعادة) علی الاستحباب بقرینة روایة علی بن جعفر، و لکن قوله فی

روایة زرارة قبل هذه الفقرة (فقد نقض صلاته) غیر قابل علی الحمل علی الاستحباب فلا وجه لهذا الجمع.

الوجه الثالث: هو ان یقال بانّه بعد عدم امکان جمع العرفی بین الروایتین، لأنّ قوله فی روایة زرارة (فقد نقض صلاته) صریح فی نقض الصّلاة بترک الجهر عمدا، و روایة علی بن جعفر تدلّ علی جواز ترک الجهر و لازمه عدم نقض بترک الجهر، فبینهما التعارض.

علی طبق عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أو روایته، ففی المقام بعد کون جمهور العامة قائلین بالاستحباب یمکن کون حکم موسی بن جعفر علیه السّلام علی خلاف التقیة، لکن یوهن الحمل علی التقیة من جهة اخری، و هو ان التخییر معناه کون طرفی التخییر مساویا، و هذا مخالف مع القول باستحباب أحد طرفی المسألة، فالحکم بالتخییر مخالف مع فتوی العامة من استحباب الجهر، فعلی هذا یکون حمل الروایة علی التقیة مشکل). (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۰

نقول بانّه فی مقام التعارض حیث انّه لا بد من الاخذ بما فیه المرجح من الروایتین فلا إشکال فی لزوم الاخذ بروایة زرارة، و طرح روایة علی بن جعفر لکون الشهرة الفتوائیة و الروائیة علی طبق روایة زرارة، فبهذا الوجه نقول بان الحق هو وجوب الجهر فی المواضع المذکورة و الاخفات فی غیرها، فافهم.

[فی ذکر بعض الفروع فی المسألة]

اشارة

ثمّ اعلم ان هنا فروعا:

الفرع الأوّل:

اشارة

فی انّه بما یتحقّق الجهر و الاخفات.

قد یقال بان اقل الجهر هو ان یسمع الکلام القریب الصحیح إذا استمع و الاخفات ان یسمع نفسه ان کان یسمع، و قد یقال بان الحق هو کون الجهر و الاخفات من الصفات العارضة للصوت، فیقال صوت جهوری، و لا یبعد کون الأمر کذلک، لانّهما و صفان للصوت، فلو کان للصوت جوهر یقال انّه اجهر فی صوته و ان لم یسمعه أحد، و یقال للصوت الّذی لم یکن له جوهر بانّه اخفی فی صوته و ان یسمعه أحد، فالمیزان فی الجهر و الاخفات هو هذا.

[فی ذکر الروایات الواردة فی الباب]

و امّا الأخبار فلا دلالة لها علی إثبات ما استظهرنا، و لا علی خلافه فنذکر الأخبار حتّی یظهر لک ذلک فنقول بعونه تعالی بان الروایات هی ما جمعها صاحب الوسائل رحمه اللّه فی الباب ۳۳ من أبواب القراءة فی الصّلاة:

الاولی: و هی ما رواها زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال لا یکتب من القراءة و الدعاء إلا ما اسمع نفسه). «۱»

هذه الروایة تدلّ علی عدم کتابة القرآن و الدعاء إلا ما اسمع نفسه مطلقا، و لا

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۱

اختصاص لها بخصوص القراءة فی الصّلاة، بل لا اختصاص لها بخصوص القراءة و الدعاء و الاذکار فی الصّلاة، و الظاهر ان المراد منها بقرینة بعض ما یأتی من الروایات هو انّه لا یکتب إذا کان مثل حدیث النفس بان یحرک لسانه، و لکن لا یکون صوت، فإن تدلّ بإطلاقها لحال الصّلاة، فتدل علی عدم کفایة ما لا یسع نفسه، ای یکون تحریک لسان فقط، لا ان یکون صوت فی البین مثل حدیث النفس فلا ربط لها بما نحن بسدده من تعیین حدّ الجهر و الاخفات، لأنّ غایة ما یمکن دلالتها علیه هو عدم کفایة هذا المقدار، و امّا ما حدّ الجهر و الاخفات فلا تدلّ علیه.

الثانیة: ما رواها سماعة (قال سألته عن قول اللّه عز و جل و لا تجهر بصلوتک و لا تخافت بها قال المخافة ما دون سمعک و الجهر ان ترفع صوتک شدیدا). «۱»

و هذه الروایة غیر مربوطة بالمقام، لانّها لا تدلّ إلا علی ان المخافة ما دون سمعک و الجهر رفع الصوت شدیدا، و امّا حدّ الوسط بینهما و هو الجهر و الاخفات الذی نحن بسدده فلا دلالة لها لاحدها.

الثالثة: ما رواها عبد اللّه بن سنان (قال قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام علی الامام ان یسمع من خلفه و ان کثروا فقال لیقرأ قراءة وسطا یقول اللّه تبارک و تعالی و لا تجهر بصلوتک و لا تخافت بها). «۲»

لا تدلّ الروایة إلا علی ان الامام یقرأ قراءة وسطا، و لا دلالة لها علی ان ما هو حدّ الجهر و الاخفات فلا تکون مربوطا بالمقام.

(۱)- الروایة ۲ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۳ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۲

الرابعة: ما رواها الحلبی (قال سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام هل یقرأ الرجل فی صلاته و ثوبه علی فیه قال لا بأس بذلک إذا اسمع اذنیه الهمهمة). «۱»

تدلّ بظاهرها علی کفایة سماع الهمهمة.

الخامسة: و هی ما رواها علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیه السّلام (قال سألته عن الرجل یصلح له ان یقرأ فی صلاته و یحرک لسانه بالقراءة فی لهواته فی غیر ان یسمع نفسه قال لا بأس ان لا یحرک لسانه یتوهم توهما). «۲»

ذکر صاحب الوسائل هذه الروایة فی الباب ۵۲ أیضا مع اختلاف یسیر فی المتن مع النقل المذکور، و هی هذه (عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیه السّلام قال سألته عن الرجل یصلح له ان یقرأ فی صلاته و یحرک لسانه بالقراءة فی لهواته من غیر ان یسمع نفسه قال لا بأس ان لا یحرک لسانه یتوهم توهما). «۳»

نقل صاحب الوسائل الروایة فی کل من البابین عن الشّیخ رحمه اللّه و علی ما فی تهذیب الشّیخ رحمه اللّه تکون الروایة هکذا (محمد بن أحمد بن یحیی العمرکی عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیه السّلام قال سألته عن الرجل یصلح له ان یقرأ فی صلاته و یحرک لسانه بالقراءة فی لهواته من غیر ان یسمع نفسه قال لا بأس ان لا یحرک لسانه یتوهم توهما). «۴»

السادسة: و هی ما رواها إسحاق بن عمار عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (فی قوله

(۱)- الروایة ۴ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۵ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الروایة ۲ من الباب ۵۲ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۴)- التهذیب، ج ۲، ص ۹۷، ح ۳۶۵.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۳

عز و جل و لا تجهر بصلوتک و لا تخافت بها قال الجهر بها رفع الصوت و التخافت ما لم تسمع نفسک و اقرأ ما بین ذلک). «۱»

السابعة: و روی أیضا (القائل علی بن ابراهیم) عن أبی جعفر الباقر علیه السّلام (قال الاجهار ان ترفع صوتک تسمعه من بعد عنک و الاخفات ان لا تسمع من معک و الا یسیرا). «۲»

هذا کله فی روایات الباب.

[فی ذکر کلمات الفقهاء فی مفهوم الجهر و الاخفات]

ثمّ اعلم بانّه کما قلنا الجهر و الاخفات یکون من صفات الصوت، و لیس معناهما و تفسیرهما سماع الغیر الصوت، و سماع النفس الصوت فمن تخیل بان معنی الجهر هو سماع الغیر و من الاخفات سماع النفس فکل صوت یسمعه الغیر فهو جهر و کل صوت لا یسمعه الغیر بل یسمعه النفس هو الاخفات فقد تخیل تخیلا فاسدا، لانه لا یستفاد ذلک لا من الروایات کما عرفت و لا من کلمات من تعرض للمسألة من قدماء فقهائنا قدس سرّه فننقل أوّلا عباراتهم حتّی تعلم ان ما نقول حقا.

قال الشّیخ رحمه اللّه فی النهایة «۳»، و اذا جهر لا- یرفع صوته عالیا بل یجهر متوسطا، و اذا خافت فلا یخافت دون اسماعه نفسه ذکر فی المبسوط «۴» أیضا نحوه، و قال فی موضع آخر من المبسوط و لا یجوز ان یقرأ فی نفسه، بل ینبغی ان یسمع نفسه ذلک

---

(۱)- الروایة ۶ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۷ من الباب ۳۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- النهایة، ص ۸۰.

(۴)- المبسوط، ج ۱، ص ۱۰۸.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۴

و یحرّک به لسانه، و قال المفید رحمه اللّه «۱» فی المقنعة بعد ذکر الجهر فی الجهریة و الاخفات فی الاخفاتیة، و لکن لا یخافت بما لا یسمعه اذنیه من القرآن.

اما کلامهما المتقدم ذکره فلیس تفسیرا للجهر و الاخفات أصلا، بل هو فی الحقیقة بیان المراد من الآیة الشریفة وَ لٰا تَجْهَرْ بِصَلٰاتِکَ وَ لٰا تُخٰافِتْ بِهٰا وَ ابْتَغِ بَیْنَ ذٰلِکَ سَبِیلًا نظیر بعض الروایات الواردة فی تفسیرها، غایة الأمر بیّن الشیخ رحمه اللّه مورد النهی من کلی طرفی الجهر و الاخفات و المفید رحمه اللّه ذکر مورد النهی من الاخفات فقط، و لم اجد هذا الحکم و لا تفسیرا للجهر و الاخفات فی الکافی و الغنیة و لم و لا فی الاقتصاد و الجمل و القعود و جمل العلم و العمل و شرحه و المقنع و الهدایة و قال الشیخ رحمه اللّه فی التبیان «۲» و قوله (و لا- تجهر بصلوتک و لا- تخافت بها و ابتغ بین ذلک سبیلا) نهی اللّه عن الجهر العظیم فی حال الصّلاة و عن المخافة الشدیدة و امر ان یتّخذ بین ذلک سبیلا و حدّ اصحابنا الجهر فی ما یجب الجهر فیه بان یسمع غیره و المخافة بان یسمع نفسه، و قال المحقق «۳» رحمه اللّه فی المعتبر: و أقل الجهر أن یسمع غیره و الاخفات أن یسمع نفسه أو بحیث یسمع لو کان سمیعا و هو إجماع العلماء و لأنّ ما لا یسمع لا یعدّ کلاما و لا قراءة الخ.

و ذیل عبارة الشّیخ رحمه اللّه فی التبیان و عبارة المحقق رحمه اللّه و إن کان فی مقام ذکر ما یعتبر فی الجهر و الاخفات فی القراءة

فى الصّلاة حيث قال الأوّل: و حدّ أصحابنا الجهر الخ و الثانى: و أقل الجهر أن يسمع غيره و الاخفات أن يسمع نفسه (الخ)، و لكن

---

(۱)- المقنعة، ص ۱۴۱.

(۲)- التبيان، ج ۶، ص ۵۳۳.

(۳)- المعتبر، ج ۲، ص ۱۷۷.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۵

مع ذلك ليس مرادهما ذكر حدّ الحقيقى للجهر و الاخفات و بيان المراد منهما و تفسيرهما، بل نظرهما إلى أمر آخر و هو أنّ الجهر و الاخفات الواجبين فى القراءة يعتبر فيهما أن يسمع الغير فى الجهر و أن يسمع النفس فى الاخفات فخصا الجهر و الاخفات الواجبين بهذين الموردين رحمه اللّه.

[فى ذكر نكتة لطيفة فى الباب]

فظهر لك ممّا قلنا نكتة لطيفة و هى أنّ ظاهر أخبار الباب و ظاهر كلام الفقهاء ليس تفسيرا للجهر بأنّه ما يسمع غيره و الاخفات ما يسمع نفسه فانقدح بذلك امور:

الامر الأوّل: أنّه إن كان سماع الغير تفسيرا للجهر و سماع النفس تفسيرا للاخفات فلا يبقى مجال للنزاع فى تعيين حدّ الصوت و لأن يقال: إنّ الحد فى الجهر ظهور جوهر الصوت و فى الاخفات عدم ظهور جرس الصوت لأنّه بعد كون الجهر عبارة عن صوت يسمعه الغير و الاخفات عبارة عن صوت يسمعه النفس فيدور الجهر و الاخفات مدارهما.

الامر الثانى: إنّ سماع الغير و سماع النفس ليس تفسيرا للجهر و الإخفات و لا يستفاد ذلك لا من رواية و لا من كلام القدماء رحمه اللّه.

الامر الثالث: من توهّم مثل صاحب مفتاح «۱» الكرامة رحمه اللّه من كون كلام الشيخ رحمه اللّه أو غيره تفسيرا واحدا للجهر و الاخفات يكون فى خطاء بل خصوا الجهر الواجب بما يسمع غيره، و الاخفات الواجب بما يسمع نفسه، فقيّدوهما بقيد لا أنّ حقيقتهما قائمة بهما كما بينا لك فى مطاوى كلماتنا.

---

(۱)- مفتاح الكرامة، ج ۲، ص ۳۶۵.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۶

[فى ذكر المقامات فى المورد]

اشارة

إذا عرفت ذلك يقع الكلام فى مقامات:

المقام الأوّل:

فى أنّه هل يعتبر فى الجهر الواجب فى بعض الصلوات و الاخفات الواجب فى بعضها أمر آخر سوى ظهور جرس الصوت و عدم ظهوره أم لا؟ و بعبارة اخرى هل يعتبر فى أقل مرتبة الجهر أن يكون بحيث يسمع الغير و فى أقل مرتبة الاخفات أن يكون بحيث يسمع نفسه أم لا يعتبر ذلك؟

قد یقال بأنّ مقتضی الروایة الاولی و الثانیة المتقدمتان هو اعتبار إسماع النفس فی أقل الاخفات، لأنّ مفاد الاولی هو عدم کتابة القرآن و الدعاء فی ما لا یسمع نفسه، و لأنّ مفاد الثانیة هو کون المخافة المنهی عنها ما دون سمعک، فیستفاد منهما عدم عدّ هذه المرتبة اخفاتا واجبا فی الصّلاة و لکن کما بیّنا سابقا لیس اسماع الغیر دخیلا فی حقیقة الجهر و لا إسماع النفس دخیلا فی حقیقة الاخفات.

فنقول: أمّا ما قیل من اعتبار السماع النفس فی صدق أقل مرتبة الاخفات بأنّ الروایتین تعرضتا لا لخصوص الجهر و الاخفات فی القراءة، بل الاولی متعرضة لأقل مرتبة یکتب من القراءة و الدعاء و القراءة أعم من حال القراءة فی الصّلاة و غیرها، فتشمل جمیع الأذکار الصّلاة و کذلک الثانیة تشمل جمیع أذکار الصّلاة، و المراد منهما عدم البلوغ بمرتبة لا یسمع النفس، و هل هذا القید أخذ بنحو الموضوعیة بمعنی: أنّه و لو علم القاری بأنّه قرأ اخفاتا، و تحقق الصوت الاخفاتیة أی: الهمس فی الصوت یجب مع ذلک إسماع النفس أو أخذ بنحو الطریقیة بمعنی: أنّ سماع النفس طریق إلی تحقق الصوت بعنوان القراءة الاخفاتیة و أمارة علیه رحمه اللّه.

ثمّ إنّ سماع النفس المأخوذ هل یعتبر أن یکون فعلیا، أو یکفی تقدیرا بمعنی: أنّه یعتبر ان یسمع النفس الصوت فعلا، و لازمه هو لزوم السماع النفس و إن کان مانع

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۷

للسمع و هذا معنی اعتبار اسماع الفعلی أو یکفی أن یکون الصوت بمرتبة لو لم یکن مانع فی البین کان یسمعه نفس المتکلم القاری و هذا معنی اسماع التقدیری.

و بعبارة اخری هل یعتبر فی صدق أنّ الشخص أتی باقل الواجب من الاخفات أن یتأثر بسببه مضافا إلی تأثر مقاطع الحروف آلة السمع أیضا أو لا یعتبر ذلک بل یکفی کون تاثر مقاطع الحروف بسببه بحیث لو لم یکن للسامعة مانع یتأثر منه سامعة القاری.

فأقول: لا وجه للالتزام بفعلیة السماع بل إن کان السماع معتبرا، فهو معتبر تقدیرا بمعنی: أن یکون الصوت بحیث لو لم یکن مانع فی البین یسمعه القاری و هذا واضح و بعد ذلک نقول: بأنّه یمکن دعوی دخل ذلک علی وجه الطریقیة لا الموضوعیة بمعنی: کون سماع نفسه أمارة علی تحقق الصوت و وجه ذلک هو أنّ الصوت إن کان صوتا فیسمعه نفس المتکلم و بعبارة اخری إن لم یکن ما یتکلم به مثل حدیث النفس بل کان أقل مرتبة الصوت فیکون خارجا قابلا لأن یسمعه نفس المتکلم و حیث لا یکون تفکیک بینهما أعنی: بین أقل مرتبة الصوت و بین اسماع نفسه خارجا، فجعل إسماع النفس أمارة علی ذلک فلا یستفاد من الروایتین أخذ اسماع نفسه علی وجه الموضوعیة بحیث یدور صدق اقل مرتبة الاخفات مداره.

و أمّا اعتبار سماع الغیر فی أقل الجهر فلا دلیل علیه أصلا، نعم بعد ظهور جوهر الصوت فی الجهر فیکون الصوت بحدّ من العلو یکون قابلا لأن یسمعه الغیر فافهم.

المقام الثانی:

لو فرض اعتبار سماع النفس فهل المعتبر هو سماع مادة الصوت فقط و إن لم یسمع هیئة الصوت أو یعتبر سماع مادته و هیئة، و بعبارة اخری

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۸

لو قرأ الشخص آیة فهل المعتبر سماع جامع الصوت الّذی یوجد بقراءتها و إن لم یسمع الالفاظ و الکلمات و الحروف، أو یعتبر سماع ذلک، مقتضی الروایة الاولی اعتبار سماع الصوت من المادة و الهیئة، لأنّه قال فیها (لا یکتب من القراءة و الدعاء الّا ما اسمع نفسه) فظاهرها إسماع نفسه القراءة و الدعاء و لا یصدق سماع القراءة و الدعاء إلّا إذا سمع الصوت بمادته و هیئة من الکلمات و الحروف.

و قد یقال: بأنّ الروایة الرابعة المتقدمة تدلّ علی کفایة سماع الهمهمة و هو یحصل بسماع مادة الصوت فقط، و بذلک نقول بکفایة

سماع الهمهمة، و ليست هذه الرواية معارضة مع الرواية الاولى لأنّ الاولى تكون فى مقام بيان أصل اعتبار السماع و هذه الرواية تبين أن السماع اللازم هو سماع مادة الصوت لا المادة و الهيئة معا. «۱»

المقام الثالث:

قد مر أنّ ما ذكر من اعتبار سماع الغير فى أقل الجهر لا دليل عليه أصلا، و كذا لا يستفاد من الرواية الاولى و الثانية كون سماع النفس دخيلا على

---

(۱)- أقول: هذا ما قلت بحضرته مدّ ظلّه فى مجلس البحث) و لكن الرواية الاولى يكون لسانها سماع القراءة و الدعاء و سماع الهمهمة لا يكون سماعا للقراءة و الدعاء فلا يمكن أن يقال بكون الرواية الرابعة شارحا لها.

و أمّا الرواية الخامسة من الروايات المتقدمة الّتى نقلها صاحب الوسائل رحمه اللّه فى أحد الأبواب بنحو و فى باب آخر بنحو آخر عن الشّيخ رحمه اللّه فحيث إنّ عبارة التهذيب الّتى نقلناها هى هكذا (قال: لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهما) فهى تدلّ على عدم لزوم كون صوت أصلا، فلا يمكن الأخذ بها، بل تحمل على ما حملها الشيخ رحمه اللّه من كون ورودها مورد ابتلاء الشخص بالامام المخالف فيكفى فى هذا الحال هذا المقدار كما ينادى به بعض روايات اخر فمحمول على التقية. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۴۹

وجه الموضوعية فى أقل الاخفات نعم غالبا لا يتحقّق الصوت إلّا و يسمعه نفس المتكلم ثمّ إنّه لا حدّ لمرتبة الأعلى من الاخفات بل مع عدم ظهور الصوت و عدم ظهور جرسه يصدق الاخفات.

و أمّا حدّ الأعلى من الجهر فالمستفاد من الآية الشريفة وَ لٰا تَجْهَرْ بِصَلاٰتِكَ. «۱»

مع ما ورد من أهل البيت عليهم السّلام فى تفسيره، هو النهى عن الجهر العظيم و عن الاخفات بما دون السمع و الأمر بالابتغاء ما بينهما، و النهى إن كان نهيا تحريميا تكليفيا، فلا يجوز أن يجهر جهرا عظيما، و لو جهر فحيث إنّ النهى النهى التكليفى فيدور بطلان الصّلاة و عدمه مدار إخلال ذلك بقصد القربة و عدمه، و على كون النهى وضعيا يكون الجهر بهذا المقدار من العلو من موانع الصّلاة فتفسديه و ليست الآية متعرضة لحدّ الجهر و الاخفات الواجب فى الصّلاة بل تعرضت لجهة اخرى و هو حدّ الافراط و التفريط فافهم.

الفرع الثانى [فى صلاة الجمعة و صلاة الظهر من يوم الجمعة]

اشارة

: يقع الكلام فى صلاة الجمعة و صلاة الظهر من يوم الجمعة من حيث الجهر و الاخفات.

أمّا الكلام فى حكم صلاة الجمعة من حيث الجهر و الاخفات فنقول: قال العلّامة رحمه اللّه فى المنتهى: إنّه أجمع كل من يحفظ عنه العلم على أنّه يجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة و لم أقف على قول للأصحاب فى الوجوب و عدمه، و الأصل عدمه انتهى

---

(۱)- سوره اسراء، الآية ۱۱۰.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۰

و يظهر من بعض آخر القول باستحباب الجهر فيها، و قد يتوهم أنّ دعوى العلّامة رحمه اللّه من إجماع كل من يحفظ عنه العلم دليل على كون استحبابه إجماعيا.

و لكن كما قلنا فى أصل مسئلة الجهر و الاخفات بان جمهور العامة قائلون باستحباب الجهر فيمكن ان يكون التزامهم باستحباب الجهر

فى صلاة الجمعة من هذا الباب و أمّا الخاصّة القائلون بوجوب الجهر فى مواضعها، و الاخفات فى مواضعها فلا نسلم فتواهم على استحباب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة.

فبعد ذلك نقول: بأنّه كما قلنا فى صلاة الجمعة: بأنّ أصلها ثبت بعمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، ثمّ بعد مضى مدة من اقامته صلاة الجمعة نزلت الآية الشريفة (يا ايّها الذين آمنوا إذا نودى الخ) فالمقصود من النداء فى هذه الآية هو النداء المخصوص للجمعة المخصوصة كان إمامها رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بكيفية خاصة و آداب مخصوصة فلا يبقى وجه للتمسك بهذه الآية لوجوب صلاة الجمعة مطلقا و لو كان مناديها كل من كان و وضعها فى الاسلام فالصّلاة الجمعة الّتى يجب السعى إليها إذا نودى لها هى التى أقامها رسوله، و من له الأمر من بعده.

و لهذا يرى من وضع انعقادها من الصدر الأوّل من الاسلام إلى الحال عند الخاصة و العامة أنّ من يقيمها، و من بيده أمرها هو الخليفة ففى هذا الحيث لا يكون اختلاف بيننا و بين العامة و إن كان الاختلاف فى أنّهم يقولون أنّ الخليفة هو الفلان و الفلان ثمّ الفلان ثمّ على عليه الصّلاة و السلام ثمّ من يكون أمر خلافة المسلمين و رياستهم بيده و نحن نقول: بأنّ بعد رسوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لا تكون الخليفة إلّا من نصّ عليه اللّه و رسوله و هو على و أولاده المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين.

[فى وجوب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة]

فكما أنّ أصل صلاة الجمعة ثبت بفعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كذلك ما يكون مسلما من فعله

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۱

هو أنّه جهر بالقراءة فيها و لم ينقل من أحد بانّه اخفى فى قراءة صلاة الجمعة فبعد عمله المستمر من الجهر فى قراءتها نكشف وجوب الجهر فى صلاة الجمعة كما قلنا فى أصل المسألة فكما أنّ الجهر فى الغداة و فى الأوليين من المغرب و العشاء ثبت بفعله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم وجوبه، هكذا يثبت من فعله فى صلاة الجمعة و مداومته على الجهر بالقراءة فيها كون الجهر واجبا، خصوصا مع قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم (صلّوا كما رأيتمونى اصلّى فعلى هذا ما ينبغى أن يذهب إليه هو وجوب الجهر بالقراءة فى صلاة الجمعة.

هذا بالنسبة إلى حكم صلاة الجمعة من حيث الجهر و الاخفات فى قراءتها و أمّا حكم صلاة الظهر فى يوم الجمعة من حيث الجهر و الاخفات فى قراءتها فمحل خلاف فهل نقول بالجواز أو بوجوب الجهر أو نقول بوجوب الاخفات فيها، أو نقول بالتفصيل بين الجماعة و الفرادى؟

[فى ذكر الروايات الواردة فى الباب]

اعلم أنّ المراجع فى الروايات يرى أنّ لسان الأخبار مختلف فى المقام فنذكر أوّلا الأخبار الواردة فى المسألة ثمّ نذكر ثانيا ما هو الحق فى المقام إن شاء اللّه، فنقول بعونه تعالى شأنه:

الاولى: ما رواها عمران الحلبى (قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يصلّى الجمعة أربع ركعات أ يجهر فيها بالقراءة؟ قال: نعم، و القنوت فى الثانية). «۱»

تدلّ على جواز الجهر فى صلاة الظهر من يوم الجمعة.

الثانية: و هى ما رواها الحلبى (قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن القراءة فى الجمعة إذا صليت وحدى أربعا، أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، و قال: اقرأ سورة الجمعة

---

(۱)- الرواية ۱ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۲

و المنافقین فی یوم الجمعة). «۱»

تدلّ علی الجواز فی صلاة ظهر الجمعة إذا صلّی وحدة.

الثالثة: و هی ما رواها محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام (قال: قال لنا: صلّوا فی السفر صلاة الجمعة جماعة بغیر خطبة و اجهروا بالقراءة فقلت: إنّه ینکر علینا الجهر بها فی السفر فقال: اجهروا بها). «۲»

تدلّ بظاهرها علی وجوب الجهر بالقراءة فی الظهر من الجمعة و الانکار الّذی فرضه السائل یحتمل أن یکون مراده إنکار العامة لهم و یحتمل أن یکون مراده إنکار الخاصة لهم من باب کون عدم الجهر بها معروفا عندهم. «۳»

الرابعة: ما رواها محمد بن مروان (قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن صلاة الظهر یوم الجمعة کیف نصلّیها فی السفر؟ قال: تصلّیها فی السفر رکعتین و القراءة فیها جهرا). «۴»

یحتمل أن یکون المراد إتیان صلاة الجمعة فی السفر و الأمر بالجهر بالقراءة فیها، و یحتمل أن یکون المراد الظهر و أنّ القراءة فیها تکون جهرا.

الخامسة: ما رواها جمیل (قال: سألت أبا عبد اللّه عن الجماعة یوم الجمعة فی

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۶ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۳)- أقول: و لکن إن کان المراد إنکار العامة لهم فکیف قال علیه السّلام مع ذلک (اجهروا بها) لأنّ مع إنکارهم تجب التقیة کما أنّ حمل الانکار علی إنکار الخاصّة بعید من باب أنّ الخاصّة کیف ینکرون علی عمل مثل محمد بن مسلم رحمه اللّه. (المقرر)

(۴)- الروایة ۷ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۳

السفر فقال: تصنعون کما تصنعون فی غیر یوم الجمعة فی الظهر و لا یجهر إمام فیها بالقراءة إنّما یجهر إذا کانت خطبة). «۱»

السادسة: ما رواها الشّیخ رحمه اللّه أیضا عن حسین بن سعید عن العلاء عن محمد بن مسلم (قال: سألته عن صلاة الجمعة فی السفر فقال: تصنعون کما تصنعون فی الظهر و لا یجهر الامام فیها بالقراءة و إنّما یجهر إذا کانت خطبة). «۲»

اعلم أنّ السند إن کان کما ذکر صاحب الوسائل عن الشّیخ رحمه اللّه تکون الروایة مرسلة، لأنّ حسین بن سعید لا یمکن أن یروی عن العلاء بلا واسطة، لأنّه فی طبقة لا یروی عنه بلا واسطة و یحتمل کون الروایتین أعنی: الخامسة و السادسة روایة واحدة لقرب کل واحد منها بالآخر من حیث المتن فروی جمیل من باب علمه بصدور الروایة عن أبی عبد اللّه علیه السّلام من باب استماعه مثلا عن محمد بن مسلم و هذا احتمال صرف لا أن یدعی علم أو ظن علی کونهما روایة واحدة هذا، ثمّ إنّهما تدلّان فی حدّ ذاتهما علی أنّ الامام لا یجهر فی صلاة الظهر و إنّما الجهر یکون فی صلاة الجمعة.

هذا کله روایات الباب، ثمّ اعلم بأنّه کما قلنا کان عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بالجهر فی القراءة فی صلاة الجمعة و أمّا فی صلاة الظهر من یوم الجمعة فلا ندری نحوة عمله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و أنّه هل جهر فیها بالقراءة أو لا، نعم یمکن أن یقال: بأنّ عمل المسلمین خارجا کان علی الاخفات فیها، و یقال: بأنّه مع کون عمل المسلمین علی الاخفات فیها مع عمومیة الابتلاء بها، فإن کان الأمر علی خلاف ما علیه المسلمون لکان

---

(۱)- الروایة ۸ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الروایة ۹ من الباب ۷۳ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۴

اللازم بیانه، فمن ذلک نکشف کون الواجب الاخفات فی القراءة فیها.

[فی ذکر کلام المحقّق الهمدانی ره و ردّه]

فما ذکر الحاج آغا رضا الهمدانی رحمه اللّه فی المقام من أنّه إن کان الجهر واجبا مع عموم الابتلاء کان اللازم ذکره مع کون المسلمین علی خلافه و لکن هذا لا ینافی استحباب الجهر إذ ربّ مستحب یکون العمل علی خلافه أعنی: لم یعملوا به مع استحبابه فکون عمل المسلمین علی الاخفات لا ینافی مع الاستحباب «۱» لیس فی محله لما قلنا من أنّ عمل الخارجی إن کان هو الاخفات کما یظهر من الروایة الثالثة المتقدّمة من کون الجهر أمر مستنکرا عند المسلمین فمع عموم الابتلاء و عدم ردّ ظاهر یکشف ذلک عن عدم کون الجهر مطلوبا وجوبا و لا استحبابا «۲» و علی کلّ حال نقول: بأنّ لسان روایات الباب کما عرفت مختلف فبعضها یدلّ علی وجوب الجهر و بعضها علی حرمته فهل یمکن أن یجمع بینهما بجمع عرفی أولا؟

قد یقال: بامکان الجمع و رفع التعارض من بین بدعوی أنّه بعد کون الجهر فی صلاة الجمعة واجبا کما مر منا، یقال: بأنّه یحمل روایة الجمیل و محمد بن مسلم الدالّتان علی النهی عن الجهر فیها علی نفی الوجوب بقرینة روایات الآمرة بالجهر فیها، بأن یقال: إنّ مفادهما بقرینة هذه الروایات هو أنّ الجهر یکون واجبا إذا کانت

---

(۱)- مصباح الفقیه، کتاب الصّلاة، ص ۳۰۰.

(۲)- أقول: الحق عدم دلالة کون عمل المسلمین علی الاخفات بمجرده دلیلا علی نفی وجوب الجهر کما قال فی المصباح و لا علی کون الاخفات هو الوظیفة کما أفاد سیدنا الاستاد مد ظله العالی، لأنّه مضافا إلی امکان منع العمل هکذا، نقول: لیس العمل دلیلا علی کونه مستندا عمل رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و أمّا عدم بیان رد عملهم من ناحیة المعصوم علیه السّلام فأوّلا یمکن أن یکون لأجل التقیة و ثانیا یکفی بیانا بعض الروایات المتقدمة الدالّة علی جواز الجهر و وجوبه فیها. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۵

خطبة یعنی: تکون الصّلاة صلاة الجمعة و أمّا إذا کانت ظهرا فلا یجهر فیها الامام أی: لا یجب الجهر فیها.

أو یقال بقرینة روایات الدالّة علی الجواز بأنّه و إن قلنا بأنّ الجهر فی صلاة الجمعة مستحبا، فالنهی عن الجهر یحمل علی عدم الاستحباب و لا ینافی عدم الاستحباب مع الجواز بمعنی الاعم.

أو یقال: بأنّ النهی عن الجهر فی الروایتین فی صلاة الظهر من یوم الجمعة یکون فی مقام دفع توهّم الوجوب فلا یکون نهیا تحریمیا، فتکون نتیجة الجمع هو عدم حرمة الاخفات و عدم وجوبه غایة الأمر إن قلنا بوجوب الجهر فی الجمعة فالنهی عن الاخفات فی ظهرها لا تدلّ إلّا علی عدم وجوب الجهر فیها بقرینة ما یقابلها من الروایات فلا ینافی النهی مع استحبابها، خصوصا إن کان النهی دفعا لتوهم الوجوب و إن کان الجهر فی صلاة الجمعة مستحبا، فمعنی النهی عن الجهر فی ظهرها هو عدم استحباب الجهر فیها، فبقرینة باقی الروایات نقول بجواز الجهر لا باستحبابه فعلی کل حال یرفع الید عن ظاهر النهی فی الخبرین بالنصّ علی الجواز فی سایر الروایات و هذا جمع عرفی یقال فی مقامات کثیرة.

[فی الجمع بین الروایات]

و لکن فی الجمع بین الطائفتین من الروایات بهذا النحو تأمّل لأنّه مع تأمل فی روایة جمیل و محمد بن مسلم الدالّتان علی حرمة الجهر

فى حدّ ذاتهما يرى أنّهما غير قابلين لهذا الجمع و العرف لا يساعد معه، فإن محمد بن مسلم أو جميل الراويان للروايتين بعد ما سمعا الكلام عن المعصوم عليه السّلام هل فهما من قوله (و لا يجهر الامام) عدم وجوب الجهر على الامام حتّى يقال: بأنّ النهى قابل للحمل على عدم وجوب الجهر أو لم يفهما منه إلّا عدم جواز الجهر فالعرف بعد ما يراجع هذا النهى و يراجع الأمر الوارد بالجهر فى الطائفة المعارضة لهاتين الطائفتين هل يرى أنّ المتكلم فيهما

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۶

أراد شيئا واحدا، و هو عدم الوجوب أو يفهم التعارض بين الأمر بالجهر و النهى عنه فما يأتى بالنظر هو التعارض بين الطائفتين و عدم كون هذا الجمع عرفيا.

اذا لا يمكن الجمع بينهما بهذا النحو المذكور و تكون متعارضين فكما حقق فى محلّه إن كان لاحدهما مرجح من المرجحات يصير سببا لترجيحه و طرح ما يقابلها، و إلّا فالحكم هو التخيير أو التساقط على الكلام فيه فعلى هذا نقول: بأنّ الترجيح يكون مع رواية محمد بن مسلم و جميل لأنّ المشهور أفتوا على طبقهما بل كان عليه عمل المسلمين كما ينادى بذلك الرواية الاخرى من محمد بن مسلم المذكورة فى ضمن الروايات المتقدمة الدالّة على أنّ الجهر كان أمرا مستنكرا، فالترجيح معهما، فكما قلنا سابقا فى حاشية العروة: الحق هو الاخفات فإنّه لو لم يكن أقوى فلا أقلّ من كونه أحوط. «۱»

الفرع الثالث: لا إشكال فى عدم وجوب الجهر على النساء

اشارة

فى ما يجب الجهر فيه على الرجال لدلالة بعض الروايات عليه «۲»، لأنّ الرواية الثالثة منها تدلّ على عدم وجوبه عليهنّ، مضافا إلى كون ذلك مفتى به الأصحاب.

و ليس الوجه فى ذلك ما قيل: من أنّ فى الروايات قال (رجل) فلا يجب الجهر على النساء لأنّه إن كان المدرك هذا فقط فليس ذكر الرجل مخصّصا مثل ساير الموارد.

---

(۱)- أقول: أمّا أوّلا- ما أفاده مدّ ظلّه من عدم إمكان جمع عرفى بين الطائفتين من الروايات بحمل النهى الوارد فى رواية جميل و محمد بن مسلم على عدم الوجوب بقرينة الأخبار المجوّزة فتكون نتيجه الجمع جواز الجهر. (المقرّر).

(۲)- فارجع الباب ۳۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۷

[العمدة فى عدم وجوب الجهر على النساء]

و العمدة ما قلنا من أنّه أوّلا تدلّ عليه رواية على بن جعفر المذكورة «۱» و ضعف سند الرواية الدالّة على ذلك تنجبر بعمل الاصحاب فلا مجال للاشكال فى عدم وجوبه عليهن.

و ثانيا اشتهار ذلك بين الأصحاب.

و أمّا وجوب الاخفات عليهنّ فلا وجه له لعدم دليل عليه (و الأصل البراءة عن الوجوب) نعم جهرها مع سماع الأجنبى صوتها، فإن قلنا بعدم إشكال فى إسماع صوتها فلا- إشكال و أمّا إن قلنا بعدم جواز إسماع صوتها الاجنبى فحيث إنّ التكليف باخفاء صوتها عن الأجنبى يكون حكما تكليفيا لا وضعيا، فيدور فساد صلاتها فى صورة الجهر مع إسماع صوتها الاجنبى و عدم فسادها، مدار منافات الجهر مع قصد التقرب و عدمه، لأنّ الجهر منهى فمع كونه منهيا عنه لا يصير مقربا و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى لما قلنا غير

مرة من فساد صلاتها من باب عدم کون صلاتها مقربا فی هذا الحال فافهم.

الفرع الرابع: لو جهر فی موضع الاخفات أو اخفی فی موضع الجهر

اشارة

فهل تبطل الصّلاة أولا؟ و قبل الشروع فی بیان حکم المسألة و جهاتها نذکر الروایتین المربوطتین بالمقام فنقول بعونه تعالی:
الاولی: ما رواها حریز عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام فی رجل جهر فیما لا ینبغی الإجهار فیه، و اخفی فی ما لا ینبغی الاخفاء فیه، فقال: أیّ ذلک فعل متعمدا فقد نقض صلاته و علیه الاعادة فإن فعل ذلک ناسیا أو ساهیا أو لا یدری، فلا

---

(۱)- الروایة ۳ من الباب ۳۱ من ابواب القراءة فی الصلاة من الوسائل.

شیء علیه، و قد تمت صلاته). «۱»
الثانیة: ما رواها حریز عن زرارة عن أبی جعفر علیه السّلام (قال: قلت له: رجل جهر بالقراءة فی ما لا ینبغی الجهر فیه، أو أخفی فی ما لا ینبغی الاخفاء فیه، و ترک القراءة فی ما ینبغی القراءة فیه، أو قرء فی ما لا ینبغی القراءة فیه، فقال: أیّ ذلک فعل ناسیا أو ساهیا فلا شیء علیه). «۲»

[فی ذکر مقامات فی المسألة]

اشارة

إذا عرفت ذلک یقع الکلام فی المسألة فی مقامات:

المقام الأوّل:

اشارة

لا إشکال فی شمول الروایة من جهر فی موضع الاخفات أو بالعکس ساهیا أو ناسیا، أو لا یدری و تذکر بعد الصّلاة، فلا یجب علیه الاعادة، و کذا لو تذکر بعد مضی محل تدارکه، مثل ما إذا دخل فی الرکوع، لأنّه لو کان الجبران و إتیان القراءة واجبا علیه یلزم إعادة الصّلاة لأنّه بعد الصّلاة أو بعد الدخول فی الرکن إن کان الجهر فی موضع الاخفات أو الاخفات فی موضع الجهر غیر مغتفر فتجب اعادة الصّلاة و المستفاد من الروایة عدم وجوب إعادتها إذا وقع ذلک ساهیا أو ناسیا أو لا یدری.
و أمّا لو جهر فی موضع الاخفات، أو أخفی فی موضع الخبر ناسیا أو ساهیا أو لا یدری و لم یمض محل التدارک مثل ما فعل ذلک و لم یدخل بعد فی الرکوع، أو أتی ببعض الفاتحة أو السورة کذلک و الحال أنّه فی بعضها الاخری مثلا فی صلاة الغداة قرء (الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ) إخفاتا، و تذکر و هو مشغول بقراءة (الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ) فهل یجب علیه تدارک ما قرء علی خلاف النحو الواجب علیه أولا، بل وقع ما وقع

---

(۱)- الروایة ۱ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة من الوسائل.
(۲)- الروایة ۲ من الباب ۲۶ من ابواب القراءة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۵۹

صحیحا و لا شیء علیه.

اعلم أنّ مفاد الروایة الاولی هو أنّ من جهر فی موضع الاخفات أو العکس إن کان عن عمد فقد نقض صلاته و علیه الاعادة و مفهوم ذلک و هو الّذی أداه علیه السّلام بنحو المنطوق و ذکرها و فرع بفاء التفریع و هو أنّه إن کان ناسیا أو ساهیا أو لا یدری فلا شیء علیه و قد تمت صلاته فإذا نظر إلی الفقرتین الواقعتین فی جواب السؤال یری أنّ مفاد الفقرة الاولی حکم أداه بصورة المنطوق و حیث کان لهذا المنطوق مفهوما، فتعرض له و صرح به فی الفقرة الثانیة فکلما اعتبر من القیود و الأحکام فی الفقرة الاولی اعتبره فی الفقرة الثانیة، غایة الأمر فی الأولی ذکر قیدا و هو العمد و حکم بحکم و فی الثانیة مع عدم القید المذکور حکم علی عدم الحکم المذکور فی الفقرة الاولی.

فعلی هذا نقول: بأنّه بعد الحکم بوجوب الاعادة فی الفقرة الاولی إذا فعل ذلک متعمدا، فقهرا نفهم أنّ مورد المفهوم یکون کل مورد کان قابلا- للاعادة نفاها فعلی هذا لا بد و أن تکون الفقرة الثانیة متعرضة لکل صورة لو لم یکن الحکم بعدم الاعادة کانت مورد الاعادة، و بعبارة اخری لو لم یکن حکم الشارع بعدم شیء علیه و إتمام صلاته لکان اللازم علیه اعادة الصّلاة غایة الأمر نفی الاعادة فلازم ذلک هو کون الصورة الثانیة و هو ما فعل ذلک ساهیا ناسیا أو لا یدری و تذکر قبل مضی محل تدارکه غیر داخل فی الفقرة الثانیة من الروایة لأنّ فی هذه الصورة لا یوجب فعل ذلک لا عادة الصّلاة بل الواجب إعادة ما قرأ علی غیر ترتب الواجب علیه من الجهر أو الاخفات.

و بعبارة اخری نکشف من الأمر بالاعادة فی الفقرة الاولی من الروایة أنّ مورد الثانیة لا بد و أن یکون کل مورد یوجب عدم اغتفار الجهر فی موضع الاخفات

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۰

أو العکس إعادة الصّلاة فحکم علیه السّلام بعدم وجوب الاعادة و هذه الصورة خارجة عن المفروض فی الفقرة الثانیة و لأجل هذا نقول: بعدم شمولها لها «۱».

و السؤال و إن کان مطلقا و الفقرة الاولی و إن کانت تشمل هذه الصورة و لکن (علیه الاعادة) فی الفقرة الاولی یوجب تخصیص الحکم فی الفقرة الثانیة (بأنّه قد

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه العالی: بأنّ قوله علیه السّلام فی الفقرة الثانیة (لا شیء علیه) یدلّ علی عدم شیء علیه إذا فعل ذلک نسیانا أو سهوا أو لا یدری مطلقا سواء مضی محل التدارک لا، و أمّا ما افاده من أنّ قوله علیه السّلام فی الفقرة الاولی (و علیه الاعادة) دلیل علی أنّ مورد الجواب فی الفقرة الثانیة یکون فی ما یقبل الاعادة و عدمها فقال (لا شیء علیه) أی لا إعادة علیه فعلی هذا لا تشمل موردا یبقی محل التدارک، فعندی مورد الاشکال و قلت بحضرته مدّ ظلّه، و هو أنّه لا- إشکال فی أنّ السؤال یکون مطلقا بمعنی: أنّ قوله جهر فی ما لا- ینبغی الاجهار فیه الخ یکون السؤال عن الجهر فی غیر مورده، فهو سؤال مطلق و الفقرة الاولی أیضا مطلق لشمولاه لصورة تذکره بعد الصّلاة و لصورة تذکره بعد مضی محل التدارک، و لصورة لم یمض محل التدارک، و لهذا لو قرء آیة من آیات الفاتحة أو السورة أو کلمة منهما جهرا فی مورد یجب الاخفات أو عکسه عامدا تبطل الصّلاة و علیه الاعادة فلا بدّ و أن تکون الفقرة الثانیة مطلقا أیضا تشمل لصور الثلاثة أمّا أوّلا فلأنّ مقتضی کون الفقرة الثانیة هی مفهوم الفقرة الاولی هو شموله للصور الثلاثة لأنّ المفهوم موافق مع المنطوق فی الاطلاق و التقیید و لا فرق بینهما إلّا من حیث إثبات حکم فی المنطوق لموضوع مع وجود القید، و عدم الحکم مع عدم القید ففی المقام أمر بوجوب الاعادة فی ما جهر فی موضع الاخفات أو عکسه إذا فعل متعمدا فی جمیع الصور، ففی الفقرة الثانیة لیس علیه شیء لعدم کون ذلک معتمدا فی جمیع الصور، و ثانیا بعد کون ظاهر السؤال هو السؤال عن مطلق

الصور، و الظاهر من الفقرة الاولى هو جميع الصور فى الحكم بالاعادة فى حال العمد فإن لم تكن الصورة الّتى لم يمض محل التدارك داخلا فى الجواب فى الفقرة الثانية، فلازمه عدم جواب الامام عليه السّلام عن صورة وقوع تلك الصورة سهوا أو نسيانا أو لا يدرى، و هذا خلاف الظاهر فلاجل ذلك نقول بشمول الرواية لجمع الصور، و لم يقبل مدّ ظلّه ما قلت، و قال: و السؤال و إن كان ... (كما فى المتن). (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۱

تمت صلاته و لا شيء عليه) على مورد يقبل عدم الاعادة و أنّه و إن كانت الفقرة الثانية غير محكوم بحكم عدم شيء عليه، كان عليه الاعادة فلهذا لا تشمل هذه الصورة.

و أمّا الرواية الثانية فيحتمل قويا كونها متحدة مع الرواية الاولى و إن كان بين متنهما اختلاف، لأنّ راويهما زرارة و راوى عنه فى كليهما هو حريز فيبعد بالنظر أنّ زرارة سئل عن هذه المسألة مرتين، فمع هذا الاحتمال لا يسلم كونهما روايتين، و بعد كونهما رواية واحدة لا ندرى بأنّ ما صدر عن المعصوم عليه السّلام هو ما فى المتن الاولى أو الثانية فلا بدّ من الأخذ بما هو المتيقن من النقلين «۱».

[فى ذكر الوجوه فى الباب]

ثمّ اعلم بأنّ دخل الجهر و الاخفات فى الصلوات الجهرية و الاخفاتية و اعتبارهما فيهما ثبوتا مع قطع النظر عن مقام الاثبات يتصور على وجهين:

الوجه الأوّل: أن يكونا دخيلين فى نفس الصّلاة بدون توسيط القراءة و بعبارة اخرى يكون فى عداد ساير ما يعتبر فى الصّلاة شرطا أو شطرا، و بعبارة ثالثة هما معتبران فى نفس الصّلاة فى قبال القراءة فكما أنّ القراءة ممّا تعتبر فيها هكذا الجهر و الاخفات معتبر ان فيها و ان كان محلهما حال القراءة و لكنهما أمران معتبران فى حيال القراءة فى الصّلاة.

الوجه الثانى: أن يكونا دخيلين فى الصّلاة بتوسيط القراءة بمعنى: أنّهما

---

(۱)- أقول: أمّا أوّلا فقد عرفت أنّ الرواية الاولى بإطلاقها تشمل لهذه الصورة و ثانيا كانت الرواية الثانية عين الاولى فما أفاده مدّ ظلّه العالى فى محله، و لكن إن كانت غير الاولى ففيها لا يأتى ما بينه مدّ ظلّه فى الرواية الاولى، لعدم تعرضها إلّا لصورة فعل ذلك نسيانا أو سهوا و قال (لا شيء عليه) فافهم). (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۲

شرطان للقراءة و بعبارة اخرى يعتبر فى القراءة المعتبرة فى الصّلاة أن تكون جهرا فى بعض صلواته و إخفاتا فى بعضها، فبناء عليه هما من شرائط القراءة.

فعلى الاحتمال الأوّل مع فرض دلالة رواية زرارة على وجوب الاعادة على من جهر فى موضع الاخفات أو العكس ان كان فعله متعمدا، و عدم شيء عليه إن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى نقول: بأنّ مقتضى القاعدة هو أنّه لو قرء بعض الفاتحة أو السورة حتّى كلمة منها، و كان محل التدارك باقيا أعنى: لم يدخل فى ركن لا يجب عليه تداركها، و تصح الصّلاة مع تركه الجهر و الاخفات، لأنّه على الاحتمال الأوّل كان محل إتيان الجهر أو الاخفات حال القراءة فمع إتيان القراءة و عدم إتيان أمر آخر معتبرا فى الصّلاة فى حيال القراءة فالقراءة المعتبرة أتى بها، و سقط أمرها، و الجهر مضى محله، لأنّه لا يمكن إتيانه إلّا فى ضمن القراءة الواجبة و على الفرض أتى بالقراءة الواجبة و لا ينقلب ما وقع عما وقع عليه فبقاء وجوب الجهر مع ذلك غير معقول لعدم امكان إتيانه فى محله، لأنّ محله كان حال الاتيان بالقراءة و القراءة الواجبة وجدت على الفرض، و إتيان فرد آخر من القراءة مع الجهر لا يفيد أيضا، لأنّ هذا الفرد ليس الفرد الواجب من القراءة الّذى كان محل الجهر أو الاخفات.

فبناء على هذا لا يجب عليه الاعادة فى هذه الصورة لرواية زرارة و لا يجب تداركه لعدم إمكان تداركه لفوت محل تداركه بعد القراءة، فتكون النتيجة عدم وجوب تدارك الجهر أو الاخفات لو تركهما ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فى صورة عدم مضى محل تداركه، أى: عدم دخوله فى الركن لو قلنا بكونهما دخيلا فى نفس الصّلاة لا فى القراءة المعتبرة فى الصّلاة.

و أمّا لو ترك أحدهما متعمدا و لم يدخل فى الركوع سواء ترك فى كل القراءة،

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۳

أو فى بعضها حتّى فى كلمة و دخل فى كلمة اخرى، و فرض كونهما دخيلان فى نفس الصّلاة، و فرض دلالة رواية زرارة على وجوب الاعادة فبطلان الصّلاة و وجوب الاعادة يمكن أن يكون لأجل أنّه زاد فى صلاته، لأنّ القراءة الواقعة على غير وصف الجهر لا تقبل لأن تصير جزء لأنّ بها ترك الجهر الواجب أو اخفات الواجب، فما أتى من القراءة بعد عدم قابليتها لأن تصير جزء الصّلاة تكون زيادة فيها، فتبطل الصّلاة أو من باب أنّ ذلك تشريع محرم، لأنّه أتى بالقراءة متعمدا اخفاتا مثلا مع كون الواجب الجهر بها أو بالعكس، فتبطل بها الصّلاة، أو لأنّه ترك الجهر الواجب أو الاخفات المعتبر ان فى الصّلاة عمدا، أو لأنّه أتى بالمانع و هو الجهر فى محل الاخفات أو العكس، و هذا من الموانع الّتى بها تبطل الصّلاة.

لا يخفى عليك أنّ ظاهر رواية زرارة كون البطلان و وجوب الاعادة مستندا إلى ترك الجهر فى ما ينبغى الجهر فيه، أو الاخفات فى ما ينبغى الاخفات فيه، لا من باب الزيادة و لا من باب التشريع كما تو همه بعض و لا من باب إيجاد المانع «۱» هذا كله لو قلنا بكون الجهر و الاخفات دخيلا فى نفس الصّلاة بدون توسيط القراءة.

و أمّا بناء على الوجه الثانى، أعنى: كونهما دخيلين فى القراءة و من شرائطها، فنقول بعونه تعالى: أنّه لو ترك الجهر أو الاخفات ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى، فكما

---

(۱)- أقول: قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: بأنّ الظاهر من قوله فى السؤال (جهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه الخ) و قوله عليه السّلام (أىّ ذلك فعل متعمدا الخ) هو استناد وجوب الاعادة إلى نفس الجهر فى ما لا ينبغى الاجهار فيه، و هو ظاهر فى أنّ نفس الجهر فى محل الاخفات أو العكس صار موجبا لوجوب الاعادة و هذا مبطل للصّلاة لا ترك الاخفات أو ترك الجهر كما أفاد مدّ ظلّه، و قلت بحضرته و تم البحث و لم يتعرض بعد لذلك فتأمل. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۴

قلنا تكون رواية زرارة متعرضة لصورة الاعادة و عدمها بمعنى: أنّ قوله فى الفقرة الاولى بوجوب الاعادة و نقض الصّلاة إذا ترك أحدهما عامدا نكشف أنّ الفقرة الثانية الّتى تكون فى الحقيقة مفهوم الفقرة الاولى تعرضت لصورة يوجب ترك أحدهما نسيانا أو سهوا أو لا يدرى إعادة الصّلاة لو لا هذه الرواية فقال (لا شىء عليه) أى: لا تجب الاعادة فلم تكن الرواية متعرضة لصورة لا يوجب تركهما إعادة الصّلاة، و هو ما ترك أحدهما و لم يمض محل تداركهما. «۱»

فظهر لك ممّا مرّ أنّه إن قلنا بكون الجهر و الاخفات ممّا لهما دخل فى أصل الصّلاة ففى صورة ترك أحدهما ناسيا أو ساهيا أو لا يدرى فلا بدّ أن نقول: بعدم وجوب اعادة الصّلاة و عدم لزوم تداركهما و لو تذكر قبل الركوع، لأنّ تداركهما لا يمكن إلّا بتدارك القراءة، و هى وقعت على الفرض جزء و بعد وقوعها جزء لا تنقلب عما وقعت عليه، فلا يمكن تداركهما فى حال القراءة الّتى تقع جزء الصّلاة، فإن كان الجهر و الاخفات واجبا فى هذا الحال، فلا يمكن إتيانهما إلّا بابطال ما بيده من الصّلاة ثمّ إعادتها، و الحال أنّ رواية زرارة تدلّ على عدم وجوب الاعادة و إن قلنا بدخلهما فى القراءة، فلا تعرض لرواية زرارة لهذه الصورة لأنّها متعرضة لصورة لو لا الرواية كان الواجب اعادة الصّلاة فيها هذا.

[فى كون عمل رسول اللّه ص على الجهر و الاخفات لا يدلّ على كونهما من شرائط القراءة]

نعم، هنا کلام آخر، و هو أنّه لا دلیل لنا علی کون الجهر و الاخفات دخیلین فی القراءة من الصّلاة و کونهما من شرائطها، بل یمکن کونهما ممّا یکون دخیلا فی أصل الصّلاة بدون توسیط القراءة، لأنّ عمدة الدلیل فی وجوب الجهر و الاخفات فی مواضعها علی ما بیناها هی عمل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و المسلمین من بعده، و لیس فی البین ما

---

(۱)- أقول: ما یخطر بالبال کما قلت شمول روایة زرارة لهذه الصورة. (المقرّر)

یدلّ علی أنّ المواظبة علی اتیانهما و عدم ترکهما هل یکون من باب دخلهما فی الصّلاة أو من باب دخلهما فی القراءة، و مجرد إتیانهما و کون محلهما حال القراءة، بل و مجرد دلالة بعض الروایات بأنّه یجهر فی القراءة أو یخفی بها، لا تدلّ علی کونهما من شرائط القراءة.

فعلی هذا لو لم نقول بکون الظاهر کونهما ممّا اعتبر فی الصّلاة فلا وجه لأن نقول بکونهما معتبرین فی قراءة الصّلاة، و بعد ذلک یقال: بأنّ القدر المسلم من العمل الذی هو عمدة الدلیل فی الجهر فی بعض الصلوات و الاخفات فی بعضها لیس إلّا علی کونهما معتبرین فی أصل الصّلاة فی عداد سایر الأجزاء و الشرائط.

فعلی هذا تکون النتیجة هو أنّه لو قرء الشخص ناسیا أو ساهیا أو لا یدری القراءة جهرا فی موضع الاخفات أو بالعکس، و لم یدخل بعد فی الرکوع، فلا تجب إعادة ما قرء علی خلاف الوجه الواجب علیه، و لا تجب إعادة الصّلاة، أمّا عدم وجوب إعادة الجهر أو الاخفات باعادة القراءة فلعدم إمکان إعادتهما إلّا باعادة الصّلاة، لأنّ إتیانهما فی حال القراءة الواجب غیر ممکن إلّا بافساد الصّلاة و إعادتها ثانیا علی وجهها، و علی الفرض تدلّ روایة زرارة علی عدم وجوب إعادة الصّلاة، فلا تجب اعادة الصّلاة، فافهم.

المقام الثانی:

اشارة

قد عرفت بأنّ فی المسألة روایتین تنتهی سندهما إلی حریز، و هو یروی عن زرارة و هو یروی عن أبی جعفر علیه السّلام و من المحتمل کونهما روایة واحدة کما أنّه من المحتمل کونهما روایتین.

و علی کل حال تعرض فی إحداهما لخصوص صورة النسیان و السهو و تعرض فی الاخری فی مقام الجواب لصورة العمد فی الفقرة الاولی، و لصورة النسیان

و السهو و لا یدری فی الفقرة الثانیة فما ینبغی التکلم فیه فی هذا المقام هو أنّ المراد من المتعمد الّذی وجب علیه الاعادة هل هو الّذی یکون قاصدا إتیان الفعل فقط، أو الّذی یکون قاصدا إلی الفعل و العنوان، أعنی: قاصدا إلی الجهر فی محل الاخفات، أو الاخفات فی موضع الجهر.

و بعبارة اخری بعد کون الناسی من یصدر عنه الفعل من باب نسیانه الشیء، و لکن یکون هذا الشی موجودا فی خزینته (و بعبارة اخری فی الحس المشترک)، و الساهی هو الّذی غفل عن الشیء أصلا و یجری شیء علی لسانه و یتکلم به، فالمتعمد هو الّذی یکون ملتفتا إلی الشیء و غیر غافل عنه.

فالناسی فی المقام هو الّذی کان عالما بحکم الجهر و الاخفات و بموضعهما، و یکون حین صدور الفعل عنه علی خلاف وجه ما علم به محفوظا فی الخزینة و لکن ینسی الحکم أو الموضوع أو کلیهما، فیصدر عنه القراءة علی خلاف ما قرره الشارع.

و الساهی هو الّذی کان عالما سابقا، و لکن غفل کلیة عما علم به، بحیث لا یکون الموضوع و الحکم، أو الموضوع، أو الحکم موجودا فی خزینته، ففی مقام القراءة مع غفلته یجهر فی محل الاخفات أو بالعکس بدون توجه، بل یکون صرف سبق اللسان.

ففی مقابل الناسی و الساهی یکون المعتمد، فالمتعمد هل هو الّذی یصدر عنه الجهر أو الاخفات، لا علی وجه النسیان و لا السهو، بل مع القصد و التوجه بالجهر أو الاخفات یجهر أو یخفی، أو یکون المتعمّد فی مقابلهما و فی مقابل الجاهل، و هو الذی لم یکن عالما لا بالموضوع و لا بالحکم او بأحدهما، فیکون المراد من المتعمد علی هذا هو الّذی یصدر عنه الفعل مع القصد و التوجه إلی الجهر و الاخفات و الی حکمهما

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۷

و مع ذلک یجهر فی محل الاخفات أو بالعکس.

لا یبعد کون الظاهر من المتعمد فی حدّ ذاته هو الأوّل أعنی: من یکون قاصدا إلی الفعل بمعنی: أنّه یصدر عنه الجهر الاخفات عن قصد سواء علم بکون ما یأتی به من الجهر أو الاخفات علی خلاف حکم الشارع أم لا، و سواء علم بعدم کون هذا الموضع الّذی یجهر فیه، أو یخفی فیه محل الجهر أو الاخفات أم لا، و بعبارة اخری سواء علم بالحکم بالموضوع أو لا یعلم بهما أو بأحدهما.

فعلی هذا قد یشکل فی شمول الروایة للجاهل مضافا إلی أنّه بعد ما قلنا من أنّ منشأ العمدة فی وجوب الجهر و الاخفات فی الصّلاة هو العمل، و کیف یمکن أن یخفی العمل علی مسلم حتّی یسأل عن وظیفته و یجیب علیه السّلام بمعذوریة الجاهل، لأنّ العمل کان علی الجهر فی صلاة الغداة و المغرب و العشاء، و الاخفات فی صلاة و الظهر و العصر فمع هذا العمل یبعد کون جاهل بالحکم أو بالموضوع إلّا أن یقال: بأنّ المراد لیس من یجهل العمل، بل مع علمه بعمل المسلمین لا یدری الوجوب.

[لیس فی کلمات القدماء تعرض لصورة الجهل]

فلأجل ما قلنا قد یقع الاشکال فی النظر بدوا فی شمول الروایة للجاهل، و بعد ما راجعنا کلام القدماء قدس سرّه رأینا عدم فتوی و تعرض منهم إلّا للناسی و الساهی، و لیس فی کلماتهم تعرض لحکم الجاهل، و ما یری فی کلماتهم یکون موافقا مع مضمون روایة اخری من زرارة المتقدمة المتعرضة لخصوص السهو و النسیان، و لا یری منهم عمل علی طبق هذه الروایة المشتملة لصورة الجهل بقوله علیه السّلام (أو لا یدری) فهل یعدّ ذلک إعراضا منهم عن هذه الروایة أم لا؟

[فی ذکر الاشکالین فی المورد]

و لکن مع ذلک نقول: بأنّه ما یری من شمول الروایة للجاهل، و حکمهم بکونه کالناسی و الساهی فی ما نحن فیه من المحقّق رحمه اللّه و العلّامة رحمه اللّه و من تأخر عنهما، و کون

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۸

ذلک مسلما بینهم تقریبا، فلا یمکن طرح هذه الروایة و أن لا یعمل بها، و ما قلنا من الاشکالین یمکن دفعهما.

أمّا الاشکال الأوّل: فنقول: بأنّ الفقرة الاولی من الروایة المتعرضة لصورة العمد و إن کانت فی حدّ ذاتها ظاهرة فیمن یکون صدور الفعل عنه عن القصد سواء کان ملتفتا و قاصدا العنوان أو لا و لو لم تکن فی الروایة الفقرة الثانیة و اکتفی علیه السّلام بذکر الفقرة الاولی کان الجاهل خارجا، لأنّ المفهوم الفقرة الاولی لا یشمل إلا الناسی و الساهی لظهور المتعمد فی الفقرة الاولی لما یقابلهما فقط، و لکن مع ذکر الفقرة الثانیة و ذکر (لا یدری) فإنّ تقل بالناسی و الساهی فقط یکون مفهوم الفقرة الاولی، لا ینافی مع ذلک لشمول الحکم للجاهل، لأنّه ذکر علیه السّلام حکم مورد آخر یکون حکمه مثل الناسی و الساهی بعدهما بصورة العطف، فمع تصریح الامام علیه السّلام بقوله (لا یدری) لا یبقی إشکال فی شمول الروایة للجاهل.

و أمّا الاشکال الثانی: و هو استبعاد کون شخص جاهلا بعمل المسلمین یصیر مورد السؤال و الجواب فأیضا قابل للدفع، لأنّه مع التزام العامة بعدم وجوب الجهر و الاخفات، و کونهما مستحبین لا واجبین عندهم، فلا بعد فی ان یکون بعض الناس، من أجل ما یری من التزامهم خارجا بالاستحباب، فی الجهالة فی حکم المسألة، و لهذا وقع مورد السؤال و الجواب، فمما ذکرنا یظهر لک شمول الروایة للجاهل بالموضوع و الحکم، ثمّ إنّه لا فرق فی الجاهل بالحکم بین من یکون جاهلا مرکبا، و بین من یکون غیر ملتفت أصلا بالحکم. و هل تشمل الروایة الشّاک، و هو الّذی لا یکون جاهلا بالحکم بالجهل المرکب، مثل من یکون ملتفتا مثلا بالعمل المسلمین بالجهر فی بعض الصلوات

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۶۹

و الاخفات فی بعضها، و لکن یکون مرددا فی أنّ ذلک یوجب وجوبهما أم لا، فمع هذا الشک جهر فی موضع الاخفات أو بالعکس، أو لا تشمله.

[فی ان لا تشمل الروایة للشاک لا صدرها و لا ذیلها]

لا یخفی علیک بأنّ قوله علیه السّلام (لا یدری) لا یشمل الشاک (لأنّ من یکون لا یأتی بأحد طرفی شکه إلّا بعنوان الرجاء و الاحتیاط، لا بعنوان الجهر فی ما لا ینبغی الجهر فیه أو عکسه، فلفظ (لا یدری) و إن کان بنظر البدوی قابلا لأن یشمل الشاک، لکن بعد التأمل فی الفقرة الاولی، و تقابلها مع الفقرة الثانیة، و عدم کونه متعمدا، لعدم کون جهره فی محل الاخفات أو بالعکس من باب ما یفعله المتعمد- لأنّ المتعمد فی الروایة بعد ضم الفقرة الثانیة بالاولی و هو من یصدر عنه الفعل عن قصد و التفات إلی الفعل، و إلی کونه فی ما لا ینبغی و علی خلاف وضعه المشروع، حیث إنّه بعد شمول لا یدری للجاهل بالحکم و الموضوع، یکون المراد من المتعمد هو خصوص من یکون قاصدا الی الفعل و الی عنوان کون هذا الفعل علی خلاف ما حکم الشرع- فعلی هذا نقول: بأنّ الشاک غیر داخل لا فی صدر الروایة و لا فی ذیلها.

أمّا الصدر فلأنّه لیس متعمدا، لأنّه لا یجهر فی محل الاخفات أو بالعکس إلّا من باب الرجاء أو الاحتیاط لا بعنوان کونه فی غیر ما ینبغی، و أمّا الذیل فلأنّ الذیل یکون مقابل الصدر، فبعد کون الصدر هو من یدری الفعل مع عنوانه، فالمراد من الذیل هو من لا یدری ذلک، أی: یکون جاهلا بذلک، فقوله (لا یدری) منصرف من الشاک، لأنّ الشاک لیس عامدا و لا غیر عامد أی الناسی و الساهی و الجاهل، لأنّه لیس إتیانه بشیء لا ینبغی فعله لا عن تعمد، و لا غیر تعمد بل یکون

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۰

إتیانه الفعل بعنوان الرجاء و الاحتیاط. «۱»

و أمّا من یکون عالما بالحکم و لکن لا یعلم بمحله، و بعبارة اخری یکون جاهلا بالموضوع- مثلا یعلم بأنّ بعض الصلوات یجب الجهر فیه، و بعضها یجب الاخفات فیه، و لکن لا یدری بأنّ محل الجهر و موضوعه هو صلاة الغداة و المغرب و العشاء، و موضوع الاخفات هو الظهر و العصر، فأخفی فی محل الجهر، أو بالعکس- فهذه الصورة بعید خارجیة فی الغایة، لأنّه مع العمل المستمر علی الجهر فی بعض الصلوات و الاخفات فی بعضها، کیف یخفی علی أحد محل الجهر و الاخفات (و لکن مع ذلک لو اتفق هذا الفرض، فیکون من قبیل الجهل بالموضوع لا یجب علیه الاعادة بمقتضی روایة زرارة المتقدمة. «۲»

---

(۱)- أقول: هذا حاصل ما استفدت ممّا قاله ظله العالی فی وجه خروج الشاک إلّا دعوی الانصراف، و أمّا ما ذکر فی وجه الانصراف فلم أفهم، لأنّه علی ما أفاده مدّ ظلّه سابقا یکون الظاهر من المتعمد هو الّذی یقصد الفعل و إن لم یقصد العنوان و (لا یدری) جملة واقعة بعد الذکر الناسی و الساهی الّذی یکون مفهوم الفقرة الاولی، و بین حکم (لا یدری) لکونه کالناسی و الساهی، لا أن یکون (لا

یـدری) فی مقابل المعتمـد، فعلی هـذا نقول فی وجه خروج الشاک: بأنّ المتعمد هو الّذی یقصد الفعل و (لا یدری) هو من لا یعلم و هو بعمومه یشمل الجاهل و الشاک، فالصدر، و هو المتعمد، بنفسه یشمل الشاک، لأنّ الشاک قاصد إلی الفعل أیضا و الذیل و هو (لا یدری) یشـمل الشاک، فمقتضـی الصدر هو وجوب الاعادة علی الشاک، و مقتضـی الذیل عدم الوجوب، فیتعارض الصدر مع الذیل، فتکون النتیجـة أیضا عدم إمکان الالتزام بشـمول الروایة للشاک، و بعد عدم کونه داخلا فی الروایة أعنی: غیر داخل لا فی الصدر و لا فی الذیل للتعارض بین الصدر و الذیل، فهو غیر معذور بمقتضی القاعدة الأوّلیة و یجب علیه الاعادة و القضاء فتأمّل.

(المقرّر)

(۲)- أقول: فانقدح بذلک کلّه شمول الروایة صدرا للعالم بالحکم و الموضوع، فیجب علیه.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۱

المقام الثالث:

اشارة

بعـد الالـتزام بصـحة صـلاة الجاهـل بـالحکم، و عـدم وجوب الاعادة علیه لو جهر المکلف فی موضع الاخفات، أو العکس یکون هنا إشکال معروف، و هو أنّه مع فرض معذوریة الجاهل بحکم الجهر و الاخفات، و عدم وجوب الاعادة علیه.

إمّـا أن یقال: بأنّ منشأ المعذوریـة هو کون التکلیف بالجهر و الاخفات مخصوصا بالعالم بهـذا الحکم، فهـذا محال للزوم الـدور مضافا إلی أنّه علی هـذا لاـ وجه لاسـتحقاق العقـاب علی ترکه و إمّـا أن یقـال: بکون التکلیف مطلقـا و لاـ اختصـاص له بالعالم بالحکم، بل یشترک فیه العالم و الجاهل، فکیف یقال بعدم وجوب إعادة الصّلاة و تمامیتها کما یظهر من روایة زرارة مع إمکان التدارک بالاعادة و القضـاء، و کیف یقول من یقول بعـدم اسـتحقاق العقـاب مع إطلاـق الأمر و عـدم امتثاله، هـذا حاصل الاشـکال و قـد بیّن بتقریرات مختلفة.

أمّا اسـتحقاق العقاب و عدمه، فیظهر من بعض الکلمات اسـتحقاقه، فلا وجه للاشـکال بعدم اسـتحقاق العقاب، و لا إجماع و لا شـهرة قائمة علی عدم استحقاقه العقاب.

و أمّا ما یقال من أنّه لو کان التکلیف من رأس متعلقا بغیر الجاهل، فمضافا إلی لزوم الـدور لاسـتلزامه توقف العلم بالحکم علی وجود الحکم، فإن کان الحکم متوقفا علی العلم به یلزم الـدور، و بطلان الـدور واضـح، لأنّه یلزم کون الشـیء الواحـد موجودا و معدوما فی مرتبة واحدة، و هذا محال رأسا، و لو مع قطع النظر عن الدور

الاعادة و ذیلا للناسی و الساهی و الجاهل بالحکم و الموضوع فلا یجب یجب علیهم إعادة الصّلاة. (المقرّر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۲

إن کان الحکم مختصا بالعالمین بالأحکام، فالبعث علی الشیء لا بد و أن یکون بعد علم المبعوث إلیه بالبعث، و هذا محال لأنّه کیف یعقل بعث المولی بعد علم العبد بالبعث، فنفس البعث محال علیه فی ظرف علم العبد بالبعث.

و أمّـا مـا یقـال: بـأنّه لاـ یعقـل وجود العلم مع عـدم وجود المعلوم، و لهـذا لاـ یمکن العلم بـالحکم مع عـدم وجود حکم، فلاـ یمکن اختصاص الحکم بخصوص العالمین بالأحکام.

ففیه أنّ وجود العلم معقول مع عدم وجود المعلوم، و ما لا یمکن هو وجود الجزم مع عدم وجود ما یجزم به. «۱»

إذا عرفت عـدم معقولیـة کون الحکم مختصـا بالعـالم به، و لهـذا قـالوا بـأنّ له تعـالی فی کل واقعـة حکما واحـدا یشترک فیه العالم و الجاهل، فلا وجه هنا لدعوی عدم إطلاق الأمر بالجهر و الاخفات و اختصاصه بخصوص العالمین.

فنقول: بأنّ ظاهر کلام الشّیخ رحمه اللّه هو کون الاشکال فی المسألة مختصا بخصوص صورة الالتزام باستحقاق العقاب، لأنّه علی هذا یرد الاشکال حیث لا یجامع الحکم بالصحة مع استحقاق العقوبة، و أمّا مع عدم استحقاق العقوبة فلا یرد الاشکال ففیه انّه کما قلنا فی بیان الاشکال لیس هو منحصرا بهذه الصورة، بل إن قلنا بعدم استحقاق العقاب یکون الاشکال أیضا و هو أنّ عدم العقوبة کاشف عن عدم التکلیف علی الجاهل، و لازم ذلک کون الحکم مختصا بالعالم، و هو مستلزم

---

(۱)- أقول: و وجود العلم بدون وجود المعلوم ظاهرا غیر معقول، لأنّ النسبة بین العلم و المعلوم التضایف، فلا یمکن العلم بدون المعلوم، نعم یمکن حصول القطع مع عدم وجود المقطوع به، لأنّ الفرق بین العلم و القطع هو أنّ العلم اعتقاد جازم موافق مع الواقع، و القطع اعتقاد جازم یمکن کونه موافقا للواقع، و یمکن عدم مطابقة مع الواقع. (المقرّر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۳

ما قلنا من الدور و استحالة البعث، هذا.

[فی ذکر کلام المحقّق الهمدانی ره و دفعه]

ثمّ إنّ الحاج آغا رضا الهمدانی رحمه اللّه «۱» بعد ما یقول بأنّ الظاهر من بعض استحقاق الجاهل بالجهر و الاخفات للعقوبة، فمع فرض استحقاقه العقوبة، تصدی لدفع الاشکال الوارد علی فرض استحقاق العقوبة و ذکر فی کیفیة مجامعة الحکم بالصحة مع استحقاق العقوبة وجها حاصله هو أنّه یمکن أن یکون فی مقام الثبوت و الواقع لأصل طبیعة الصّلاة مصلحة ملزمة توجب الأمر بها، و کان للفرد من الصّلاة الواقعة مع الجهر و الاخفات مصلحة اخری ملزمة فلأجلها أمر بهذا الفرد من الصّلاة.

و بعبارة اخری یکون من باب تعدد المطلوب، فمطلوب من المولی هو الطبیعة و لهذا یأمر بها، و مطلوب آخر له و هو إتیان فرد منها واجدا لخصوصیة الجهر أو الاخفات و لهذا یأمر به أیضا بأمر آخر، فمع فرض کون المطلوب متعددا، و کون ظرف امتثال الأمر الثانی المتعلّق بالفرد الواجد للخصوصیة هو فی ضمن امتثال الطبیعة، بحیث لا یمکن امتثاله إلّا فی هذا الظرف، لأنّ المطلوب الثانی هو الاتیان بفرد الطبیعة واجدا للخصوصیة، فلو أتی المکلف بالطبیعة فی ضمن الفرد الواجد للخصوصیة فقد امتثل الأمرین، و أمّا لو أتی بطبیعة الصّلاة فی ضمن فرد آخر غیر الفرد الواجد للخصوصیة فقد امتثل أمر الطبیعة، و أمّا الأمر بالفرد الواجد للخصوصیة لم یمتثله، و لا یمکن بعد ذلک امتثاله لما قلنا من أنّ المطلوب إتیانه فی ضمن الطبیعة المأمور بها، و علی الفرض أوجد الطبیعة فلا یمکن امتثال الأمر بالفرد لمضی محله، و یصح أن یعاقب علی ترکه لمخالفة العبد أمر المولی.

---

(۱)- مصباح الفقیه، ص ۳۱۶.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۴

فوجه العقاب هو عصیان المولی و مخالفته لأمره، و وجه عدم الاعادة و القضاء علیه و إتمام صلاته هو عدم إمکان أعادته أو قضائه لمضی محله بامتثال الطبیعة فعلی هذا نقول: لا تنافی بین الالتزام باتمام الصّلاة و عدم وجوب الاعادة و القضاء، و بین استحقاق العبد للعقوبة بترک الفرد الواجد للجهر أو الاخفات.

إن قلت: بعد کون أمر من المولی علی الطبیعة، و أمر علی الفرد الواجد للخصوصیة، فلو بنی المکلف علی امتثال الطبیعة بدون امتثال الفرد فی ضمنها، فحیث أنّ بها یقع عصیان الفرد فلا یمکن صیرورة ذلک امتثالا للطبیعة، لأنّ هذا العمل لا یکون مقربا مع فرض عصیان الأمر المتعلّق بالفرد به فعلی هذا یبقی الأمر بالطبیعة، لعدم إمکان امتثاله إلّا فی ضمن امتثال أمر الفرد.

قلت: بعد ما اخترنا من عدم کون الأمر بالشیء مستلزما للنهی عن ضده الخاص، فلا یوجب الأمر بالفرد الواجد للخصوصیة للنهی عن

ضده الخاص، و هو طبیعة الصّلاة، و بعد عدم صیرورة هذه الصّلاة الماتی بها بعنوان امتثال الطبیعة منهیا عنها، فلا مانع لأن تصیر مقربا، فباتیانه یمتثل الأمر بالطبیعة، و یبقی الأمر بالفرد، و لا یمکن امتثاله، فیعاقب علی ترک امتثاله، و لا محل لاعادته، أو قضائه.

إن قلت: بأنّه بعد ما یکون لطبیعة الصّلاة علی ما فرضت مصلحة صارت متعلق الأمر لأجلها مع قطع النظر عن کونها فی ضمن فرد خاص، و للفرد الخاص منها مصلحة اخری توجب الأمر به، و لازم ذلک کون الطبیعة بنفسها واجدة لمصلحة صارت مورد الأمر فعلی هذا لو أتی بالطبیعة فی حال العلم فی ضمن فرد آخر غیر الفرد الواجد للخصوصیة کان اللازم عدم وجوب الاعادة و القضاء، و الحال أنّه لا یمکن الالتزام بذلک.

قلت: نحن فی هذا المقام نکون فی مقام التصور، و بیان توجیه لدفع ما یتوهم

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۵

من التنافی فی مفاد روایة زرارة و کلمات الفقهاء قدس سرّه من الحکم بأنّ الجاهل بالحکم فی الجهر و الاخفات تمت صلاته و لا إعادة علیه، و مع هذا یعاقب علی ترک الجهر. أو الاخفات و أنه فی مقام الثبوت یمکن کون طبیعة الصّلاة مشتملة علی مصلحة لکن لا علی سبیل الاطلاق، و الصّلاة الواجدة لخصوصیة واجده من الجهر و الاخفات واجدة لمصحلة اخری توجب تعلق أمر بالطبیعة و أمر بالفرد، فنقول: یمکن أن تکون طبیعة الصّلاة فی حال العلم بالحکم واجدة لخصوصیة لم تکن مطلوبة و متعلق الأمر بنفسها مثل کون مطلوبیة طبیعة الصّلاة مقیدة بخلوصها عن شائبة التجری، و مع تقییدها بذلک ینافی کونها مطلوبة فی حال العمد و التردد.

فعلی هذا یمکن تصویر کون الطبیعة مورد تعلق أمر فی حال الجهل باعتبار واجدیتها لمصحلة، و کون الفرد الواجد للخصوصیة متعلق أمر آخر باعتبار واجدیته لمصحلة اخری، فلا ینافی عدم وجوب الاعادة و القضاء مع استحقاق العبد للعقاب، هذا حاصل مراده فی المقام.

و لو أمعنت النظر فی بیاننا فی توجیه مراده یظهر لک عدم ورود إشکالین علیه:

الاشکال الأوّل: أنّه علی هذا التوجیه یکون استحقاق العقاب علی ترک الجهر أو الاخفات، لأنّ مطلوب الثانی هو إتیان الصّلاة جهرا أو اخفاتا، و الحال أنّ وجوبهما لا یکون نفسیا، بل یکون غیریا فلا عقاب و لا ثواب علیهما، بل الثواب علی فعل الصّلاة الواجدة للأجزاء و الشرائط و منها الجهر أو الاخفات، و العقاب علی ترکها.

الاشکال الثانی: أنّ الجهر أو الاخفات لیسا بنفسهما مطلوبین آخرین صارا متعلق الأمر، فلا معنی لکون المطلوب متعددا باعتبار الطبیعة و باعتبار

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۶

الجهر الاخفات.

أمّا بیان عدم ورود الاشکالین فهو أنّه علی ما قلنا یفرض کون الطبیعة باعتبار واجدیتهما لمصحلة بنظر المولی متعلقة لأمر، و کون الفرد منها لواجدیته لخصوصیة الجهر أو الاخفات متعلقا لأمر آخر لا الجهر أو الاخفات، فلا یکون استحقاق العقاب علی ترک الفرد من الصّلاة الواجدة لخصوصیة واجدیته من الجهر أو الاخفات بل یکون الفرد متعلق الأمر فلا یرد أحد من الاشکالین لأنّا لا نقول بکون الجهر و الاخفات بنفسهما متعلقین لأمر، و لا نقول بکون العقاب علی ترکهما فبما قال رحمه اللّه و بیّنا مراده بنحو أو فی قد اجیب عن الاشکالین.

[فی ذکر اشکال المحقّق الحائری علی المحقّق الهمدانی]

ثمّ إنّ بعض الاعلام (یعنی آیة اللّه الحائری رحمه اللّه) استشکل «۱» علی هذا التوجیه الذی ذکره آیة اللّه الهمدانی رحمه اللّه، و ذکر توجیها آخر لدفع الاشکال المتقدم، أمّا الاشکال فهو أنّه علی ما قال فی المصباح یلزم صحة العمل إن أتی بالطبیعة متعمدا فی ضمن

فرد غير الفرد الواجد للخصوصية المأمور به، فإنّ إتيان الطبيعة على ما فرضها عبادة و إن قارن عصيان الأمر الآخر، و هذا الاشكال هو الاشكال الّذى أورده آية اللّه الهمدانى رحمه اللّه على نفسه، و أجاب عنه بأنّه يمكن كون طبيعة واجدة لخصوصية لأجلها لا يمكن كونها مطلوبة حال العمد و التردد.

اعلم بأنّه و إن بيّنا مراده رحمه اللّه بنحو أو فى بحيث يندفع عنه بعض الاشكالات كما نبهنا عليه إلّا أنّه ما قلت فى جواب الاشكال- الّذى يمكن أن يورد عليه من أنّه بعد كون أمر من المولى على الطبيعة و أمر على الطبيعة المقيدة، فلو بنى المكلف على امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، فحيث إنّه يتحقّق بامتثاله عصيان الأمر بالطبيعة

---

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۱۹۴.

المقيدة فلا يصير مقربا، لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده- بأنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص فلا إشكال.

يمكن لقائل أن يورد عليه و يقول: بأنّا و إن قلنا بأنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص لأنّ ضد الشىء عدمه لا خصوص الفعل الوجودى المقارن للعدم و هو الضد الخاص، و لكن هذا يكون فى ما لا يكون نفس الأمرية الضد بهذا الفعل الوجودى، و أمّا إذا كان نفس الأمرية هذا الضد بالفعل الوجودى، فلا يمكن كون هذا الفعل الوجودى مأمورا به و مقربا، و فى المقام يكون كذلك حيث إنّ نفس الأمرية عدم الطبيعة المقيدة يكون بوجود الطبيعة المطلقة، ففى مثل هذه الصورة لا مانع من الالتزام بكون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده فعلى هذا لا يمكن امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة مع كونه عصيانا للأمر بالطبيعة المقيدة، فلأجل هذا لا يتم ما بينه رحمه اللّه لدفع الاشكال، و نذكر إنشاء اللّه بأنّ الوجه الّذى ذكره العلّامة الحائرى رحمه اللّه أيضا لا يندفع الاشكال، و نذكر إنشاء اللّه ما يندفع به الاشكال.

[الكلام فى توجيه كلام المحقّق الحائرى و الهمدانى]

فنقول: أمّا التوجيه الّذى ذكره بعض الأعلام (أعنى: علامة الحائرى رحمه اللّه) «۱» فى دفع الاشكال، فهو أن يقال: بأنّه يمكن أن يكون لطبيعة الصّلاة الواجدة لخصوصية الجهر أو الاخفات مصلحة موجبة للأمر بها على الاطلاق، و لكن للطبيعة الجامعة، مع قطع النظر عن خصوصية الجهر و الاخفات، توجد مصلحة ملزمة مع الجهل بالحكم، فليست المصلحتين فى عرض واحد، بل المصلحة فى الطبيعة توجد بعد الجهل، فما له المصلحة أوّلا و صار مورد الأمر هو خصوص الطبيعة الواجدة للخصوصية، و لكن فى طولها توجد مصلحة عند جهل المكلف بالحكم بأصل

---

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۱۹۲.

الطبيعة، فتصير مورد الأمر حال الجهل، و بهذا يندفع الاشكال، إذ العقاب يكون على تركه لخصوص الفرد من الطبيعة الواجدة للجهر أو الاخفات، و أمّا عدم وجوب الاعادة فيكون من باب أنّ الطبيعة فى حال الجهل لأجل واجديتها لمصلحة صارت مورد الأمر و على الفرض أتى بها، و لا يمكن معها امتثال الطبيعة فى ضمن الفرد الواجد لخصوصية الجهر أو الاخفات.

و مما مرّ يظهر لك الفرق بين التوجيهين، فإنّه على التوجيه الأوّل تكون المصلحتان فى عرض واحد قائمة إحداهما بمطلق الطبيعة، و الاخرى بالفرد الواجد للخصوصية من الطبيعة، و على الثانى تكون المصلحة على المقيد مع قطع النظر عن الجهل و لم تكن مصلحة قائمة فى هذا الحال على الطبيعة المطلقة، و باصطلاحه على الطبيعة الجامعة، فإذا طرأ الجهل توجد مصلحة على الطبيعة المطلقة،

فالمصلحة على الطبيعة الجامعة توجد فی طول المصلحة على الطبيعة المقيدة بالجهر أو الاخفات.

إذا عرفت ذلک نقول: بأنّ المكلف بالجهر أو الاخفات تارة يعلم بالحكم و يعمل على علمه بمعنى: أنّه مع علمه بالحكم يجهر فی موضعه و يخفی فی موضعه، و تارة يعلم بهما أی: بحكمهما و لكن لا يعمل بعلمه، فيجهر فی موضع الاخفات أو بالعكس، و تارة يكون جاهلا بالحكم و من أجل جهله يجهر فی موضع الاخفات أو بالعكس، و تارة مع جهله بالحكم يعمل من باب الاتفاق على طبق الواقع فيجهر فی موضعه. و يخفی فی موضعه.

[فی ذكر الصور فی المسألة]

أمّا فی الصورة الاولی: فتكون نتيجة توجيه صاحب المصباح رحمه اللّه، و كذلک نتيجة توجيه علامة الحائری رحمه اللّه هو درک المكلف مصلحة المقيد، لأنّه على كلا التوجيهين ليس فی حال العمد إلّا مصلحة واحدة، و هی المصلحة الموجودة فی المقيد، أمّا على القول الأوّل منهما لأنّ المطلق من أجل خصوصية تكون فيه، و هی خلوه

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۷۹

عن شائبة التجری ليس فيه مصلحة، و أمّا على القول الثانی فلأنّ مع الجهل تحدث مصلحة فی المطلق فليس فی حال العمد مصلحة مترتبة عليه.

أمّا فی الصورة الثانية: فعلى التوجيه الأوّل منهما لا يدرک المكلف لا مصلحة مطلق الطبيعة و لا مصلحة المقيد، لأنّه على ما عرفت ليس فی المطلق مصلحة حال العمد، و على الفرض لم يدرک مصلحة المقيد لعدم الاتيان به، بل خالف أمره لأنّه أتی بالجهر فی محل الاخفات أو بالعكس، و كذا على التوجيه الثانی لأنّ حال العمد ما فيه المصلحة هو المقيد و على الفرض لم يدركها، و أمّا المطلق أعنی: الطبيعة الجامعة، فلم تكن فيها مصلحة حال العلم بالحكم.

أمّا فی الصورة الثالثة: فعلى كلا التوجيهين يدرک المكلف مصلحة الطبيعة الجامعة، و لا يدرک مصلحة المقيد، لأنّه على التوجيه الأوّل فات عنه المصلحة القائمة على المقيد لترک الجهر فی محل الاخفات أو بالعكس و لأنّه على التوجيه الثانی ليس فی حال الجهل إلّا المصلحة المحدثة فی المطلق (الّا على الاحتمال الأوّل الّذی نذكر فی كلامه فی الصورة الرابعة إن شاء اللّه).

أمّا فی الصورة الرابعة: فعلى التوجيه الأوّل لا إشكال فی كون المكلف مدركا لكلا المصلحتين مصلحة المطلق و المقيد كالصورة الاولی، لأنّه على الفرض أتی بالصّلاة المشروطة بالجهر أو الاخفات فأدرک المصلحة القائمة على المطلق و المقيد كليهما

[فی ذكر ثلاث احتمالات فی الصور الاربعة]

، و أمّا على التوجيه الثانی فيشكل الأمر، لأنّ فی كلامه احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون مراده هو أنّ فی صورة الجهل مضافا إلى المصلحة القائمة بالمقيد توجد و تحدث مصلحة اخرى فی المطلق حال الجهل، فيكون فی حال الجهل مصلحتان مصلحة فی المطلق و مصلحة فی المقيد، و أمّا فی حال العلم

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۰

فلا يكون إلا مصلحة واحدة قائمة بخصوص المقيد.

فإن كان مراده هذا ففساده ظاهر، لأنّ لازم ذلک كون الجاهل بالحكم الّذی أدرک الواقع مدركا لمصلحتين، و كون العالم بالحكم العامل على طبق الواقع مدركا لمصلحة واحدة، فيكون العالم العامل بالواقع أسوأ حالا من الجاهل العامل بالواقع، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به، و هو أيضا لا يلتزم به.

الاحتمال الثانی: أن يكون مراده من إحداث مصلحة حال الجهل فی المطلق أی مطلق طبيعة الصّلاة، هو أنّ للجاهل تحدث مصلحة

اخری علی المطلق، فهو یدرک مصلحة المطلق و مصلحة المقید، و لکن لا- مثل الاحتمال الأوّل، بل یفرض کون العالم مدرکا لمصلحتین مصلحة المطلق و مصلحة المقید کالجاهل بالحکم، فالعالم و الجاهل یدرکان مصلحتین، و هذا الاحتمال لیس مراده.

و علی کل حال إن کان مراده هذا، فلا معنی لقوله بأحداث مصلحة فی المطلق حال الجهل، لأنّ ظاهر ذلک عدم وجود مصلحة فی المطلق حال العلم مضافا إلی أنّه علی کلا الاحتمالین یرد علیه أنّه لا مجال لاستحقاق العقاب علی الجاهل إذا صادف وقوع عمله علی خلاف الواقع، لأنّ المفروض کون الجهل سببا لا- یجاد مصلحة فی المطلق مضافا إلی مصلحة المقید، فهو مع کونه مدرکا لکلا المصلحتین لا وجه لاستحقاقه للعقاب.

الاحتمال الثالث: أن یکون نظره إلی أنّ کل مصلحة قائمة علی الطبیعة المقیدة بالجهر أو الاخفات حال العلم بالحکم توجد و تحدث هذه المصلحة فی الطبیعة الجامعة، أی المطلق، حال الجهل بالحکم، فالعالم بالحکم و الجاهل به مدرکان لمرتبة واحدة من المصلحة، غایة الأمر إنّ العالم یدرک هذه المرتبة فی ضمن المقید، و الجاهل

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۱

یدرکها فی ضمن المطلق، فلا یفوت من الجاهل مصلحة و إن کان آتیا علی خلاف الواقع و تارکا للجهر أو الاخفات.

[التحقیق فی الاحتمال الثالث]

فإن کان مراده هذا فیرد علیه بأنّه علی هذا یقع رحمه اللّه فی الاشکال الّذی یفرّ منه، و هو الدور، لأنّه بناء علی هذا یکون العالم بالحکم مأمورا بالصّلاة المقیدة بالجهر أو الاخفات و الجاهل بالحکم مأمورا بطبیعة الصّلاة، لأنّ ما فیه المصلحة للاول هو المقید و الثانی هو المطلق، فیلزم اختصاص العالم بحکم و هو مستلزم للدور، مضافا إلی عدم وجه لاستحقاق العقاب علی هذا. «۱»

و أمّا ما یتوهم من کون نظره فی إحداث المصلحة فی الطبیعة الجامعة حال الجهل لا إلی مطلق حال الجهل حتّی الصورة الّتی یأتی الجاهل بما وجب علیه واقعا من الجهر فی موضعه و الاخفات فی موضعه، بل یکون نظره إلی أنّه تحدث مصلحة متعلقة بالمطلق فی خصوص الصورة الّتی یکون جاهلا بالحکم و یأتی الصّلاة علی

---

(۱)- أقول: و ازید علیها احتمالا رابعا، و هو أن یفرض حدوث مصلحة فی حق الجاهل حال الجهل، و لکن تکون هذا المصلحة أقل من المصلحة الّتی تکون للعالم، مثلا العالم یدرک عشرین درجة باعتبار إدراکه لمصلحة المطلق و المقید، و الجاهل عشرة درجات من باب إدراکه المطلق فقط، فوجه صحة صلاة الجاهل المقصّر فی ترکهما هو ادراکه لمصلحة المطلق الّتی أقل من المطلق و المقید الّتی یدرکها العالم العامل بالوظیفة، فهو مستحق للعقاب لترکه المقید عن جهل لا یعذر فیه، و أمّا صحة صلاته فهو لأجل امتثاله الأمر المتعلّق بالمطلق لأجل حدوث مصلحة فیه حال الجهل.

و إن کان نظره رحمه اللّه إلی هذا فیرد علیه ما أورده علی جعل الطرق و الامارات من أنّ جعلها مستلزم لتوفیت المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة، لأنّه علی هذا مع الحکم الشارع بعدم وجوب الاعادة فوّت منه المصلحة الکامنة فی المقید، فعلی کل الاحتمالات الأربعة لیس توجیه رحمه اللّه دافعا للاشکال. (المقرّر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۲

خلاف النحو الواجب علیه، و هو الصورة الّتی أجهر فی موضع الاخفات، أو بالعکس، ففی هذه الصورة یقول بأحداث مصلحة فی الطبیعة الجامعة.

فهو، مع عدم کونه مفاد ظاهر کلامه، لأنّ ظاهر کلامه، احداث المصلحة حال الجهل فی المطلق، لا یفید لدفع الاشکال المتقدم فی مسئلة معذوریة الجاهل بالجهر و الاخفات، لأنّه یقال ما قلت من إحداث المصلحة فی المطلق فی صورة الجهل بالحکم، و وقوع

الصّلاة فاقدة للجهر أو الاخفات.

إن قلت: إنّ المصلحة الحادثة فی المطلق فی هذا الحال تکون مثل المصلحة الموجودة فی المقید حال العلم، فتکون المصلحتان متساویتین، غایة الأمر فی حال العلم هذه المصلحة قائمة علی المقید، و فی حال الجهل علی المطلق.

فیلزم إشکال الدور لأنّه یلزم کون الحکم بالمقید مخصوصا بالعالمین به مضافا إلی عدم وجه لاستحقاق العقاب بعد کون تکلیف الجاهل واقعا هو المطلق.

و إن قلت: بکون المصلحة فی هذه الصورة من الجهل تحدث فی المطلق المقید بکون قراءته جهرا فی موضع الاخفات و اخفاتا فی موضع الجهر بعکس المجعول للعالم رحمه اللّه.

فهو، مضافا إلی کونه خلاف ظاهر کلامه، لأنّ ظاهر کلامه حدوث المصلحة حال الجهل فی المطلق لا فی المقید بالعدم، لا یمکن به توجیه دفع إشکال استحقاق العقاب، لأنّه علی هذا یکون تکلیفه حال الجهل إتیان المطلق فی ضمن المقید المضاد لما هو المقید حال العلم، فلا وجه لاستحقاق العقاب فیبقی الاشکال.

(و إن قلت: بأنّه فی هذا الحال توجد مصلحة زائدة فی المطلق لم تکن هذه المصلحة فی غیر هذا الحال، فیلزم کون العالم المدرک للواقع أسوأ حالا من الجاهل،

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۳

مضافا إلی عدم وجه لاستحقاق العقاب.

و إن قلت: بأنّ العالم مدرک لمصلحة المقید، و المطلق و الجاهل مدرک لمصحلتین مصلحة المطلق و المقید، فهو مضافا إلی کونه خلاف ظاهر کلامه لانه قال تحدث مصلحة فی المطلق للجاهل، و هذا یدلّ علی کون مصلحة فی المطلق فی حق العالم بالحکم یوجب عدم استحقاق العقاب، و الحال أنّهم یقولون باستحقاقه).

[فی ذکر الکلام المحقّق الحائری ره]

إذا عرفت ذلک کله نقول: بأنّ نظر العلّامة الحائری رحمه اللّه یکون إلی أمر ننبه علیه تتمیما للفائدة بعد ذکر مقدمة، و هی أنّ الترتب المعنون فی الاصول یعنون فی موردین:

المورد الأوّل: فی مسئلة الضد، و هو أنّه قال الشّیخ البهائی رحمه اللّه بأنّ الأمر بالشیء و إن لم یکن مقتضیا للنهی عن ضده، فلا أقل من اقتضائه عدم الأمر بالضد، و ثمرة ذلک تظهر فی ما کان الضد عبادة، فحیث إنّ صحة العبادة متوقف علی الأمر، ففی صورة کون الواجب العبادی ضد واجب آخر فلا یکون قابلا لصیرورته مأمورا به، و بعد عدم کون أمر به لا یترتب علیه الصحة.

و فی مقام الجواب عن هذا البیان قال بعض: بأنّا نصحح أمرا للضد بنحو الترتب بأنّا نفرض أحد الأمرین مطلقا، و الآخر مشروطا بعصیان أمر المطلق، و من یقول بصحة الترتب- و هو مختارنا و اثبتناه فی الاصول و بیّنا وجهه مفصلا- یقول:

بأنّ الأمر بالأهم و إن کان مطلقا و تکون مرتبة إطاعته و عصیانه متأخرا عن رتبة نفسه، فالمولی بعد ما یری کون الأهم و کذا المهم محبوبا له، و یری بأنّه لا یتمکن العبد من امتثال کل منهما، و یکون الأهم أحب بنظره فیأمر به مطلقا، و یجعل أمره بالمهم مشروطا بعصیان أمرا الاهمّ، فیتصور بهذا النحو أمرا مترتبا علی عصیان الأمر

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۴

بالاهم بالمهم، و قد بینا وجه صحة الترتب فی الاصول بما لا مزید علیه، و نذکر هنا أیضا علی وجه الاختصار.

[فی ذکر وجها لصحّة الترتیب]

فنقول بعونه تعالی: بأنّه و إن ذکر لتصحیح الترتب وجوه من بعض المحققین، و لکن الوجه الّذی یکون خالیا عن الاشکال هو أن یقال: بأنّ ما یوجب تخیل استحالة الترتب هو توهّم استلزام ذلک الأمر بالضدین فی آن واحد، و نذکر بیانا یرتفع به الاشکال و یری عدم وجه للاستحالة، و هو أنّ المولی لو أمر أحدا باتیان الضدین فی آن واحد یلزم الأمر بالضدین و البعث فیهما فی آن واحد، و هو محال.

(و وجهه لیس إلّا أنّ البعث جدا بما لا یتمکن المبعوث إلیه من امتثاله محال، لأنّ حقیقة بعث العبد إلی الفعل إرادة صدور الفعل من العبد، لأنّ هذا معنی الإرادة التشریعیة فی قبال الإرادة التکوینیة الّتی یقدم المرید باتیان مراده بنفسه فی الخارج، و یحرک عضلاته نحوه، و فی التشریعیة یرید من الغیر فیبعثه نحو الفعل، فمع علم المرید بعدم إمکان انبعاث العبد نحو الفعل کیف یرید الفعل منه و یبعثه نحوه، فوجه الاستحالة هو عدم إمکان البعث و تعلق الإرادة بالمتناقضین أو الضدین).

و أمّا إذا أمر بشیئین بأمرین، مثلا أمر بانقاذ الابن بأمر، و أمر بانقاذ الأخ بأمر آخر، فلا یری کونهما أمرا بالضدین فی حدّ ذاتهما، و لا تنافی بینهما فی حدّ ذاتهما إلّا إذا کان الأمران بحیث یبعثان و یحرّکان العبد نحو إتیان کل واحد منهما فی عرض واحد لتزاحم کل منهما مع الآخر، و أمّا إذا کان أحد الأمرین فی طول الآخر فلا یوجب اجتماع الضدین، فلو أمر المولی أمرا مطلقا بانقاذ الأخ فی آن، و أمر بأمر مطلق بانقاذ الابن فی هذا الآن مع عدم تمکن العبد من انبعاثه نحو کل منهما فی هذا الآن فیکون امرا بالضدین.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۵

و أمّا إذا کان أحد الأمرین فی طول الآخر، و فی ظرف لا یکون أمرا آخر شاغلا للزمان، فلا یوجب الأمر بالضدین، فعلی هذا نقول: فی ما أمر بشیء و یکون ضده واجبا آخرا کالمثال المتقدم، فللمولی یکون مطلوبان أحدهما إنقاذا لابن، و الثانی إنقاذا الأخ، و یری بأنه لا یمکن حفظ کل من مطلوبیه لعدم تمکن العبد من إنقاذهما فی آن واحد، فیامر أمرا مطلقا بما یکون أشدّ حبّا به، فیأمر فی المثال بانقاذ الابن مثلا، و لکن لو رأی بأنّ العبد لا یمتثل هذا الأمر و لا ینبعث نحوه و یعصیه، و لا ینقذ الابن فیأمر فی هذا الفرض بانقاذ الأخ کی یحفظ مطلوبه المهم إذا رأی أنّه لا یحفظ مطلوبه الأهم، فبعد کون کل منهما مطلوبا له، و یکون أحدهما أهمّ فی نظره من الآخر، و یری عدم انبعاث العبد نحو الأهم، ففی هذا الحال ما یصنع المولی هو أنّه یأمر أمرا مطلقا بالأهم، و یأمر أمرا آخرا مشروطا بعصیان الأهم بالمهم، فبعد کون الأمر بالمهم فی طول الأمر بالاهم و مشروطا بعصیانه، فلا یکون مستلزما للأمر بالضدین.

إن قلت: بأنّ الأمر بالمهم و ان کان مشروطا بعصیان الأهم و لا یکون فی رتبة الأمر بالأهم و لکن الأمر بالأهم یکون فی هذه المرتبة، لأنّ أمر الأهم یکون مطلقا و اطلاقه یشمل هذا الحال.

قلت: أمّا الإطلاق اللحاظی فلا یمکن لأنّ العصیان و اطاعة الأمر ممّا یکونان فی طول الأمر فلحاظهما فی رتبة سابقة علی الأمر غیر ممکن، لأنّه بعد الأمر إمّا یعصی الأمر أو یطیع، فقبل الأمر لا یمکن لحاظ الموضوع المأمور به و طلبه فی حال الاطاعة أو حال العصیان:

و أمّا الاطلاق الذاتی بمعنی: کون الموضوع، أو متعلق الطلب مرسلا و بلا تقید

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۶

بقید- کما نذکر بیانه فی جواب ما قال فی تصحیح الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری بالترتب إنشاء اللّه- فهو یفرض للأهم و له الاطلاق بهذه المعنی، لکن بعد کون فرض الأمر بالمهم فی رتبة عصیان الأهم، فالعبد فی هذا الحال لا ینبعث نحو الاهم فأمر المولی علی الأهم و ان کان باقیا، و لکن لا یکون مؤثرا لعدم انبعاث العبد إلیه، فلهذا لا یکون یامر بالضدین.

إن قلت: بأنّه بعد ما فرضت کون الأمر بالمهم فی فرض عصیان الأمر بالاهم، فقبل العصیان لا یکون أمر علی المهم، و علی الفرض یکون ظرف امتثال الأمر بالمهم هو ظرف عصیان الأمر بالأهم، فکیف یفرض قبل ظرف العصیان أمر بالمهم.

قلت: بأنّه بعد تصحیح الشرط المتأخر کالشرط المتقدم و المقارن، فیکون العصیان للأهم شرطا متأخرا للأمر بالمهم، فمع علم المولی

بالعصیان یأمر فی رتبة سابقة علی العصیان بالمهم، فالأمر بالمهم مشروط بالعصیان بنحو الشرط المتأخر، فبهذا النحو یصح الترتب.

إن قلت: إن لازم ما قلت استحقاق العبد للعقوبتین لو ترک الأهم و المهم کلاهما، لأنّه خالف أمرین من أوامر المولی.

قلت: نلتزم بـذلک و لا مانع منه، لأنّه بعد تصحیح تعلق الأمرین باختلاف الرتبة، و کون أحدهما مشروطا، فلو خالف کل من الأمرین یستحق بحکم العقل للعقوبتین عقوبة علی ترک الأهم و عقوبة علی ترک المهم.

فانقدح بذلک کله أنّه لا مانع من صحة الترتب و مدعی الاستحالة لا بد له من إثباتها.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۷

و قـد ذکرنا بأنّه إن کان الأمر ان بحیث یوجبان للامر بالجمع فی رتبـة واحـدة کان محالا، مثل ما إذا أمر بامر واحد بالمتضادین، و قد ذکرنا عدم استلزامه ذلک لاختلاف الأمرین من حیث الاطلاق و الاشتراط، و عدم کون الأمر المشروط فی رتبة الأمر المطلق فی هذا المورد، فصحة الترتب و تصویره واضح، و یکون أمرا عرفیـا یتفق کثیرا مـا للنوع، مثلاـ تقول أنت بخادمـک جئنی بالماء البارد، و لو رأیت أنّه لا ینبعث نحوه تقول: و إن لم تأت به فات بکل ماء موجود فعلا: و الأمثلة کثیرة. «۱»

المورد الثانی: فی الجمع بین الحکم الواقعی و الظاهری

اشارة

فإنّ بعض الاعلام (و هو السیّد «۲» محمد الاصفهانی رحمه اللّه) قد تصدی لدفع الاشکال فی حجیة الظن، و أنّ حجیته یوجب اجتماع الضـدین بالترتب، و حاصل ما نقله بعض تلامـذته (فی الـدرر) بعـد تهافت فی کلامه صدرا و ذیلا (فإنّ ظاهر صدر کلامه هو تصویر الاطلاق

---

(۱)- أقول: الحق اسـتحالة الترتب، لأنّ القائلین بصـحته لا یتکلمون فی وجه الاشـکال، و لا یدور کلامهم حول النقطة الّتی هی جوهر المطلب، و هو أنّه نسأل عنهم بأنّه فی الرتبة الّتی تقول:

بأمر المولی و بعثه نحو المهم، و هی رتبة سابقة علی العصیان، هل یکون بعث من المولی فی هذه المرتبة نحو الأهم أو لا.

فإنّ قلت: لیس بعث نحو الأهم فی هـذه الرتبة، فیکون خارجا عن محل النزاع، لأنّ محل النزاع یکون فی ما کان الأمر بالأهم باقیا و لا إشکال فیه، و إنّما الاشکال فی تصحیح أمر متعلق بالمهم.

و إن قلت بأنّ الأمر بالأهم و البعث نحوه باق فی هـذا الحال و هذه المرتبة یکون البعث فیها بالمهم، فمعنی ذلک البعث فی هذه الرتبة بالأـهم و المهم فی آن واحـد، و رتبـة واحـدة مع کونهما ضـدین، فهـذا محال لکونه طلبا للضـدین، فلا یعقل تصویر أمر بالمهم بنحو الترتب لما قلنا. (المقرّر)

(۲)- درر الفوائد، ص ۳۵۱- ۳۵۲.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۸

و التقییـد فی موضوع الحکم، کمـا یظهر من مثـاله بـالعتق، و ظاهر ذیل کلامه تصویر الاطلاق و التقییـد فی الحکم، و یظهر ذلک من مثاله بصلوة الجمعة).

(أقول: لم أفهم التهافت هو أنّ الأحکام لا تتعلق بالموضوعات الخارجیـة، بل تتعلق بالموجودات الذهنیـة لا مقیدة بالذهن، و الآمر قبل الأـمر إمّـا أن یکون الموضوع مطلوبـا له علی الاطلاـق، و إمّا أن یکون مطلوبه مقیـدا، و صـیرورة مطلوبیته مقیـدة إمّا أن تکون باعتبار المصـلحة فی المقیـد، و إمّـا أن تکون من بـاب تزاحم غیر المقیـد لغرضه الآـخر، فبالکسـر و الانکسـار یصـیر المقیـد مطلوبا له، فعـدم صیرورة غیر المقیـد فی الصورة الاـولی مطلوبـا یکون من باب عـدم المقتضـی فیه، و فی الثانیـة یکون من أجل طروّ المانع و فی هـذه

الصورة لا بـدّ للآمر من لحاظ عنوان المطلوب مع لحاظ عنوان آخر متحـد معه، صار سببا لخروج غير المقيد عن المطلوبية، فلو فرض عنوانان لا يمكن اجتماعهما فى الذهن بحيث يكون المتعقل لأحدهما لا مع الآخر، فلا يمكن الكسـر و الانكسار بينهما حتّى يرفع اليد عن أحدهما، و يبقى الآخر.

و من هنـا يظهر أنّ مـا هو المتعلّق و الموضوع للأحكـام الواقعيـة، لاـ يمكن تعقله مع ما هو الموضوع فى الأحكام الظاهريـة، فلو تصور صلاـة الجمعـة مثلا، فلا يمكن فى تصورها إلّا تصور الحالات الّتى يمكن أن تتصف بها فى هـذه المرتبـة، مثل كونها فى المسـجد أو الـدار و أمثالهما، و أمّا اتصافها بكون حكمها الواقعى مشـكوكا، فليس يتصور فى هـذه الرتبـة، لأنّ هذا الوصف يعرض الموضوع بعد عروض الحكم به، و لا يمكن لحاظ أوصاف المتأخرة عن الحكم فى

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۸۹

موضوع ذلك الحكم.

و إن قلت: بأنّ العنوان المتأخر، أعنى: كون الموضوع مشـكوك الحكم، و إن لم يكن فى مرتبة العنوان المتقدم و هو نفس الموضوع، و لكن ذات الموضوع ملحوظ فى مرتبة عنوان المتأخر، فعند ملاحظة عنوان المتأخر يجتمع العنوانان.

قلت: أمّا فى تصور الموضوع فى الحكم الواقعى فلا يلاحظ الحكم العارض عليه و أمّا تصور الموضوع بلحاظ كونه مشـكوك الحكم فلا بـدّ و أن يكون بلحاظ الحكم، لأنّ الموضوع مشـكوك الحكم، فلا يلاحظ فى هـذا اللحاظ الموضوع الواقعى لعـدم إمكان لحاظ الموضوع مجردا عن الحكم و بين لحاظ الموضوع ثابتا له الحكم.

فحينئذ نقول: متى يتصور اللاحظ الآمر صـلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، و متى يتصورها بملاحظة كونها مشـكوك الحكم تكون متعلقـة لحكم آخر، فلا يكون الحكمين فى مرتبة واحدة، بل تعلق حكم بالموضوع الواقعى فى مرتبة، و تعلق الحكم بالموضوع المشكوك حكمه فى مرتبة اخرى، فلا يلزم اجتماع الضدين، فبهذا النحو صار بسدد دفع الاشكال فى جعل الطرق و الامارات.

[فى ردّ كلام المحقّق الاصفهانى]

و فيه أنّ الترتب فى هـذا المورد غير تمام، و لا يمكن دفع اشـكال لزوم اجتماع الضـدين به، و فهم ذلك محتاج إلى ذكر مقدمـة على سبيل الاختصار، و بينا تفصـيله فى المطلق و المقيد فى الاصول، و هو أنّ الاطلاق، على ما قلنا و هو الحق، عبارة عن الارسال، فالمطلق أعنى: المرسـل، و بالفارسـية (رهـا) فـإذا كـان المتكلم أو الآـمر فى عالم لحاظ موضوع حكمه لاحظ متعلق الحكم كالصّـلاة مثلا، أو موضوعه كالانسان مثلا، و جعله مركزا لحكمه و موضوعه، و متعلقه الطبيعة بدون تقيده بقيد

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۰

حتى قيـد الارسـال، مثلاـ فى المثـال جعـل الصّـلاة تمام المتعلّق بـدون تقيـده بقيـد من الجهر أو الاخفات أو غيرهما، أو جعل الانسان موضوعـا لحكمه بـدون تقيـده بكونه رجلا أو امرأة، عالما أو جاهلا و غير ذلك، بحيث يكون ما هو تمام الموضوع و المتعلق للحكم هو نفس الطبيعـة مرسـلا عن القيـد، لا بنحو يكون الارسال قيدا له، بل بمعنى عدم لحاظ شـىء معها فيكون اللفظ مطلقا، و المعنى أى الموضوع أو المتعلّق مطلقا.

فليس المراد من الاطلاـق إلاـ الارسـال عن القيـد، لاـ أن يكون الملحوظ حين الاطلاق الشـياع و السـريان فى جميع أفراد الطبيعـة كما توهّم بعض، و عرّف المطلق بـانه لفـظ شايع فى جنسه، بل فى المطلق على ما قلنا لا يلاحظ إلّا الطبيعـة، و بعـد عـدم لحاظه إلّا الطبيعة بدون تقيدها بقيد، ففى كل مورد توجد الطبيعة و فى ضـمن أىّ خصوصـية كانت ترى الحكم قهرا، لأنّ موضوع الحكم ليس إلا هى، ففى كـل مصـداق من المصاديق لها يكون الحكم، لكن لا من باب كون المصـداق موضوعا للحكم بخصوصـياته المشـخصة، بل من باب كونه مصـداقا للطبيعـة، فيكون فى المطلق ثبوت الحكم على الأفراد دائرا مدار وجود الطبيعة و عدمها فى أىّ خصوصـية كانت، و

فى ضمن أىّ فرد كانت.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ كل وجود من الوجودات يكون فيه الطبيعة يصير مصداقا لها و موضوعا للحكم، أو متعلقا له، لكن لا من باب أنّ الحاكم لاحظ هذا الفرد و أسرى حكمه إليه، بل من باب أنّ ما هو تمام الموضوع لحكمه موجود فيه، فإذا قال (اعتق رقبة) فمعنى إطلاق الرقبة هو كونها تمام الموضوع للحكم بدون خصوصية زائدة، فلازم إطلاقها هو كفاية عتق أىّ رقبة شاء المكلف مؤمنة كانت أو

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۱

كافرة، و ليست كفاية ذلك من باب لحاظ الحاكم شيوع الرقبة فى كل فرد فرد من الرقبة، بحيث لاحظ حين الحكم جميع مصاديق هذا العنوان، بل يكون من باب أنّ تمام الموضوع حيث يكون الرقبة فإذا أعتق رقبة يسقط الأمر لاتيانه ما هو تمام موضوع حكمه.

و يظهر لك أيضا أنّه ليست معنى الاطلاق عدم اجتماع عنوان المطلق مع خصوصيات اخرى، لأنّه على ما قلنا ليست خصوصية اخرى غير العنوان الّذى صار تمام متعلق الحكم دخيلا فى الموضوع و ملحوظا، و لكن هذا لا ينافى مع اجتماع العنوان الماخوذ الملحوظ مع ساير العناوين، ففى المثال ليس المأخوذ إلا طبيعة الرقبة، و لكن لا مانع من اجتماعها فى الخارج مع بعض عناوين اخر، مثلا مع عنوان العلم و الجهل، فلو تحقق عنوان الرقبة يكفى فى كونها تمام المتعلّق للحكم، سواء كانت عالما أو جاهلا، غنيا أو فقيرا و غير ذلك، و لكن اجتماع بعض العناوين مع عنوان الرقبة لا يوجب كون هذه العناوين دخيلا و ملحوظا حال الحكم، لأنّ الملحوظ ليس الرقبة، لأنها تمام الموضوع لحكمه.

فعرفت ممّا مر أنّ انطباق الطبيعة الّتى صارت موضوعا أو متعلقا للحكم مع بعض العناوين آخر لا يوجب كون هذه العناوين ملحوظا حال الحكم على الطبيعة، و كون الحكم ساريا إلى هذه العناوين، و مع ذلك يسرى الحكم إلى كل فرد من الطبيعة من باب كون ذلك مصداقا لها بمعنى كونه موضوعا للحكم، لكن لا من باب كونه ملحوظا، بل من باب كون الطبيعة الّتى تكون تمام الموضوع للحكم موجودا فيه.

فمن هنا يظهر لك أنّ العلم بالحكم أو الجهل بالحكم و إن كانا من الحالات الطارية على الحكم، و لا يمكن لحاظهما فى الموضوع المتقدم رتبة من الحكم، و لكن

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۲

هذا لا- يمنع من شمول إطلاق موضوع الحكم لحالهما أى: لحال العلم و الجهل بالحكم، لأنّه بعد كون الموضوع عنوانا آخر و هو يكون تمام الموضوع للحكم، فأينما وجد يوجد الحكم و إن كان منطبقا مع عناوين آخر، فإذا قال مثلا (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أقيموا الصّلاة) فما هو تمام الموضوع هو الايمان، و ما هو تمام المتعلّق هو الصّلاة بدون تقييدهما بقيد آخر، فمتى وجد الايمان و حصل هذا العنوان يكون الوجوب ثابتا، لأنّ تمام الموضوع فى ثبوت الوجوب لم يكن إلا الايمان و إن وجد معه عنوان أو عناوين اخر، فالمؤمن فى حال علمه و جهله بهذا التكليف موضوع للحكم من باب وجود تمام موضوع الحكم فيه، و هو الايمان.

فعلى هذا نقول: بأنّ إطلاق التكليف الواقعى يشمل حال العلم و الجهل بالتكليف الواقعى، فمع شمول إطلاقه لحال الجهل لا يبقى مجال لما قال من أنّ التكليف الواقعى لم يكن فى حال الجهل، ففى حال الجهل قابل لأنّ يجعل الشارع تكليفا اخر فى طول الواقع، و هو التكليف الظاهرى، لما قلنا من شمول إطلاق التكليف الواقعى حال الجهل، لكن لا من باب لحاظ حال الجهل، بل من باب تحقق ما هو الموضوع للحكم فى هذا المقام أعنى: فى تصحيح الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى (مضافا إلى أنّ لازم ذلك هو التصويب، لأنّ لازم ما قال رحمه اللّه هو عدم كون الحكم الواقعى حال الجهل، فيلزم كون العالم موضوعا لحكم غير ما يكون الجاهل مختصا به، و بعبارة اخرى يلزم كون الأحكام الواقعية مخصوصة بالعالمين بالأحكام و هذا دور).

[فى ان احكام الواقعيّة احكاما انشائية]

فظهر لک أنّ الجواب عن لزوم اجتماع الضدين فی جعل الطرق و الامارات لا يدفع بالترتب و فرض كون حكم الظاهری فی طول الحكم الواقعی، و ما يدفع به

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۳

الاشكال هو الّذی بينا فی محله من فرض كون الحكم الواقعی إنشائيا، فإذا صادفه الأمارة يصير فعليا و منجّزا بأن يقال: بأنّه كما قلنا تكون حقيقة الأمر و النهی هی البعث و الزجر، فمرتبة الانشاء و الشأنية هی مرتبة بعث المولی و زجره، و لكن حيث يكون جوهر البعث و روحه هو انبعاث العبد نحو الفعل أو انزجاره عن الفعل، فإذا يری المولی أنّه يمكن انبعاث العبد أو انزجاره يريد عنه، و أمّا إذا رأی بأنّه لا يتمكن من الانبعاث و الانزجار، فلا يمكن أن يريد منه أی يبعثه أو يزجره، فمرتبة الانشاء هی مرتبة البعث و مرتبة الفعلية هی مرتبة يمكن انبعاث العبد أو انزجاره، و بلوغ الحكم بهذه المرتبة لا يمكن إلّا بعد علم المكلف بالبعث أو الزجر بنفس تكليف المولی، أو بوسيلة جعل آخر مثل أن يجعل الاحتياط فی حال الجهل، فما لم يبلغ الحكم المرتبة الفعلية ليس فيه روح البعث و هو إرادة الانبعاث من العبد، بل يكون الحكم حكما انشائيا غير فعلی و غير منجّز، و إذا صار عالما بالحكم بعلمه بنفس هذا الحكم و البعث، أو بجعل آخر مثل جعل الاحتياط أو غيره يصير الحكم فعليا و منجزا لكون التنجّز مساوقا للفعلية، و ليس التنجّز من مراتب الحكم بل من صفاته.

إذا عرفت ذلک فالأحكام الواقعية أحكاما إنشائية، و لكن لو تعلق العلم بها أو قامت الأمارة عليها أو جعل الاحتياط فی موردها تصير فعليا و منجّزا، و لو لم تقم الأمارة عليها تكون باقية فی مرتبة الانشاء، و يتدارک مصلحتها الفائتة فی هذا الحال بمصلحة قائمة فی جعل الأمارة فی هذا الحال، فعلی هذا لا يلزم اجتماع الضدين لعدم كون الواقعی فعليا فی صورة عدم إصابة الطريق بها، بل يكون انشائيا، فالحكمين و إن كان أحدهما فی صورة عدم الاصابة يبعث إلی شیء و الآخر يزجر عنه، و لكن بعد عدم كونهما فی مرتبة واحدة فلا يلزم اجتماع الضدين، لكون أحدهما

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۴

شأنيا و الآخر فعليا، فبهذا النحو يرتفع الاشكال لا بنحو الترتب

[يظهر من ردّ كلام المحقّق الاصفهانی امور ستة]

و يظهر لک أوّلا: أنّ الأحكام الواقعية تصير فعلية بقيام الأمارة عليها عليها أو بجعل الاحتياط فی مواردها و يمكن صيرورة الأحكام الواقعية فعلية بما دل علی طلب العلم مثل قوله «۱» تعالی (فَلَوْ لا نَفَرَ الخ) أو ما يدلّ علی السؤال يوم القيامة، بعد جواب العبد فی مقام الاعتذار عن عدم العمل (بانی لم أعلم) بأنّه (هلّا علمت) فمن التحريص علی طلب العلم بالأحكام الشرعية يستكشف كون الواقعيات فعليا (و هذا معنی العلم الاجمالی بتكاليف واقعية، و لهذا يجب الفحص عنها و العمل عليها علی طبق ما قام عليها العلم أو العلمی).

و يظهر لک ثانيا عدم كون الحكم الواقعی فعليا إذا لم يصادفه العلم أو العلمی.

و يظهر لک ثالثا بأنّ مقتضی الجمع بين الحكم الواقعی و الظاهری بما قلنا، هو أنّ الأمارة لو صادفت الواقع تكون مؤديها حكما حقيقيا، و إن لم تصادفه ليست مؤديها حكما حقيقيا، بل تكون حكما صوريا لعدم كون مصلحة فی نفسها، بل هی حكم طريقی. «۲»

و يظهر لک رابعا أنّ الفرق بين التربت فی الضد و بين الترتب هنا، هو أنّ

---

(۱)- سورة التوبة، الآية ۱۲۲.

(۲) أقول: فمن هنا يظهر لک أنّ تصحيح الجمع بين الحكم الواقعی و الظاهری بنحو الترتب المتقدم ذكره لا يتصور علی الطريقية، بل لا بدّ من الالتزام بالموضوعية فی الطرق و الامارات، لأنّ معنی الترتب جعل حكم آخر فی فرض جهل المكلف بالواقع واجد لمصلحة

اخرى غير ما جعل لذات الشيء أوّلا، و هذا خلاف التحقيق. (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۵

التكليف و البعث إليه يكون فعليا، غاية الأمر فى رتبة العصيان لا يؤثر بعث المولى و لهذا يحيى الأمر بالمهم لحصول شرطه، فاطلاق الأمر بالأهم محفوظ و يشمل حال العصيان، غاية الأمر لعدم تأثير بعثه نقول: بعدم مانع من تعلق بعث مشروطا بالمهم، و أمّا فى المقام الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى فعلى ما قلنا مع فرض كون إطلاق الحكم الواقعى شاملا لحال الجهل بالنحو المتقدم بيانه، و لكن هذا الحكم فى حال الجهل لم يبلغ مرتبة البعث، لأنّ المولى يرى عدم قابلية الحكم للانبعاث، فالقصور ليس من ناحيته، بل يكون من ناحية العبد ففى هذا الفرض أعنى، فرض جهل المكلف، لا يكون الحكم الواقعى فعليا أصلا حتّى يتوهم التضاد بينه و بين الحكم الظاهرى حتّى تصل النوبة فى تصحيح الأمر بالحكم الظاهرى بنحو الترتب، مضافا إلى بطلان توجيه الترتب لغير هذه الجهة أيضا فافهم.

و يظهر لك خامسا بأنّ ما قلنا من التوجيه فى تصحيح الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى يكون فى ما يرى الحكم الظاهرى فى مقابل الحكم الواقعى، و بعبارة اخرى يكون فى ما أدت الأمارة أو الأصل على حكم على خلاف الحكم الواقعى، و بعبارة ثالثة تكون مؤدى الأمارة أو الأصل طلب فعل، و الحال أنّ هذا الفعل يكون حراما واقعا أو بالعكس، و بهذا النحو نرفع التضاد المتوهم و نجمع بينهما.

و أمّا إذا كان لسان الأمارة أو الأصل هو التوسعة فى الواقعى، بمعنى أنّ ما يكون معتبرا وجودا أو عدما، و مطلوبا أو مبغوضا هو الأعم من الواقعى و الظاهرى، و هو مثل ما يكون الحكم الواقعى فى مقام بيان دخل جزء أو شرط فى المأمور به، و يكون لسان دليل الحكم الظاهرى التوسعة فى الشرط أو الجزء مثل الطهارة فى الصّلاة، فإنّ المستفاد من الحكم الواقعى شرطيتها للصّلاة، و مقتضى قوله

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۶

(كل شيء طاهر حتّى تعلم انّه قذر) أو استصحاب الطهارة هو كون الطهارة الظاهرية فردا للطهارة، فمعناهما هى التوسعة فى الطهارة الّتى شرط فى الصّلاة، و بينا ذلك مفصلا فى مبحث الاجزاء فى الاصول، و فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، و قلنا باجزاء الصّلاة الواقعة مع الطهارة الظاهرية عن الواقع، فكل مورد يكون لسان دليل الحكم الظاهرى التوسعة فى دليل الحكم الواقعى، سواء كان الحكم الظاهرى اصلا أو أمارة، نقول بعدم تعارضهما، و إجزاء الظاهرى عن الواقعى، لكون ما اعتبر أعمّ من الواقعى و الظاهرى.

يظهر لك سادسا بأنّه لا يمكن دفع الاشكال فى الجهر و الاخفات- المتقدم ذكره من أنّه كيف تقول بصحة الصّلاة الواقعة على خلاف وصفها الواجب لترك الجهر أو الاخفات، و مع ذلك تقولون باستحقاق الجاهل بها للعقاب- بما قاله العلّامة الحائرى رحمه اللّه من الترتب على نحو الترتب الّذى قال استاده العلّامة السيّد محمد الاصفهانى رحمه اللّه فى مسئلة الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، لما قلنا لك.

[لا يمكن فى مسئلة الجهر و الاخفات بالتوسعة]

إذا عرفت ذلك كله فهل يمكن ان يقال فى مسئلة معذورية الجاهل بالجهر و الاخفات: بالتوسعة بأن يقال: بأنّه بعد دلالة رواية زرارة المتقدمة على عدم وجوب الاعادة على تركهما و تمامية الصّلاة الواقعة بدون الجهر أو الاخفات- بأنّ أصل طبيعة الصّلاة واجبة و اعتبر فيها شرط، و هو كون قراءتها جهرا أو اخفاتا، و بعد ملاحظة صدر رواية زرارة مع ذيلها نكشف من كون طبيعة الصّلاة واجبة و اعتبر فيها شرط، و هو كون قراءتها جهرا أو اخفاتا و واجدة لتلك المصلحة فى حال الجهل و إن تكن فاقدة للجهر أو الاخفات، فنقول: بأنّه لا مانع من كون الطبيعة واجدة لمصلحة فى صورة علم المكلف إذا أجهر فيها أو أخفى فيها، و تكون واجدة

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۷

لتلك المرتبة من المصلحة فى حال الجهل و إن أجهر فى ما ينبغى الاخفات فيه أو بالعكس.

و لكن قد يستشكل فى ذلك بأنّه لو فرض كون الطبيعة واجدة لمرتبة من المصلحة و لو بدون الجهر أو الاخفات فى قراءتها كما فرضت فى صورة الجهل، فمن أىّ علة اعتبر أحدهما فى حال العلم مع فرض كون الطبيعة واجدة لتلك المرتبة من المصلحة بدونهما و هل يكون دخلهما إلّا لغوا. «۱»

اعلم بأنّ فى معذورية الجاهل بالجهر و الاخفات يكون اشكالان:

الاشكال الأوّل: إشكال الدور، و هو أنّه إن قلت: بأنّ الجاهل غير مكلف

---

(۱)- أقول كما قلت بحضرته مدّ ظلّه العالى: أمّا أوّلا فإنّ ذلك منقوض بما أفدت من هذا النحو من التوسعة فإنّ فى الموارد الّتى تقول بالتوسعة- مثل ما إذا كان مفاد الحكم الواقعى جعل الشرطية الواقعية، و لسان جعل الحكم الظاهرى كون الشرط أعم من الظاهرى و الواقعى مثل (كل شىء طاهر) بالنسبة إلى شرطية الطهارة الخبيثة فى الصّلاة- يرد هذا الاشكال لأنّه يقال مع فرض كون الطهارة أعمّ من الواقعية و الظاهرية واجدة لمرتبة واحدة من المصلحة تكون الطهارة الواقعية واجدة لها، فيكون جعل الطهارة الواقعية حال العلم بها لغوا.

و ثانيا يمكن أن يكون للطهارة الواقعية مرتبة من المصلحة حال العلم، و لا تكون هذه المرتبة فى الطهارة الأعم من الواقعى و الظاهرى فى هذا الحال، لكن تكون لها هذه المرتبة فى خصوص حال الجهل، و هكذا يمكن كون الصّلاة مع الجهر أو الاخفات واجدة لمرتبة من المصلحة فى حال العلم لا تكون هذه المرتبة بدونهما فى حال العلم، و لهذا أمر المولى بالصّلاة معهما حال العلم بهذا الحكم، و لكن تكون هذه المرتبة من المصلحة فى الصّلاة بدون واجديتها للجهر أو الاخفات فى حال الجهل بهما، فلأجل هذا لم يشرع للجاهل إلّا الصّلاة الواجدة للجهر أو الاخفات، ثمّ تمّ مجلس البحث و لم يبين مدّ ظله العالى مختارة فى ورود هذا الاشكال و عدمه، و قال فى اليوم اللاحق). (المقرّر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۸

بالجهر الاخفات و أنّ هذا الحكم شرّع لخصوص العالم بهذا الحكم، فهذا دور للزوم توقف الموضوع على العلم بالحكم، و الحال أنّ العلم بالحكم مؤخر عن الموضوع بمرتبتين.

الاشكال الثانى: أنّه بعد ما لا تجب الاعادة و تمت صلاته، فما الوجه لاستحقاق العقاب، لأنّ عدم وجوب الاعادة يكون من باب تحقق الامتثال، و بعد تحقق الامتثال لا وجه لاستحقاق العقاب.

[فى جواب السيد البروجردى ره عن الاشكالين فى الجهر و الاخفات]

فنقول بعونه تعالى: أمّا الجواب عن الاشكال الأوّل فكما قلنا فى الاصول و ذكرنا فى طى كلماتنا السابقة بنحو الاجمال: بأنّه يمكن أن يقال: بأن يكون فى مقام الثبوت حكما مطلقا على جميع المكلفين، و يشمل إطلاقه العالم و الجاهل بإطلاقه الذاتى على الجهر فى الصّلاة أو الاخفات فيها، و بعد ملاحظة خارجية الجهر و الاخفات من الصدر الأوّل إلى زمان صدور رواية زرارة الدالّة على معذورية الجاهل بحكمهما على ما قلنا من كون عمل المسلمين على الجهر فى بعض الصلوات، و الاخفات فى بعضها، بحيث كانت الصّلاة منقسمة بقسمين الجهرية و الاخفاتية، بنحو لو كنّا و هذا العمل و لم يفتوا فقهاء العامة على عدم وجوبهما، لم يتخيل أحد عدم وجوبهما، فمع كون خارجيتها على هذا النحو، فمن يتركها لم يكن إلّا من باب الاستناد بقول الفقهاء، فالرواية تدلّ على معذورية الجاهل الّذى يكون تركه مستندا إلى حجّة فى نظره.

فمن هنا يظهر لك أنّ قوله فى الفقرة الثانية من الرواية (و لا يدرى) لا يشمل الشاك لأنّ تركه لا يكون مستندا إلى شكه لأنّ الشاك

لو أتی أو یترک یکون من باب آخر کالاحتیاط مثلا، لا أن یکون شکه منشأ فعله، و أمّا (لا یدری) یشمل

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۲۹۹

الجاهل لما قلنا من أن الجاهل یکون استناده فی ترکهما إلی الجهل، فهو حیث یکون جاهلا بحکمهما فمن باب حجة عنده کقول فقهاء العامة أو غیر ذلک یترکهما، فلا مانع من أنّ الشارع جعل لهذا الجاهل حکما ظاهریا، و هو کون الصّلاة الواجبة علیه بلا جهر أو اخفات، فالحکم الواقعی المجعول أوّلا- و إن کان مطلقا یشمل العالم و الجاهل بالحکم و لکن حیث إنّه لا یمکن انبعاث المکلف نحوه لجهله، و یکون روح البعث هو الانبعاث فالحکم الواقعی یکون شأنیا و لا یکون فعلیا، فجعل الشارع حکما ظاهریا آخر فی حقّ الجاهل، فلم یکن دور أصلا لأنّ الحکم الواقعی غیر مختص بالعالم بالحکم حتّی یلزم، الدور بل هو حکم یشترک فیه العالم و الجاهل، و لکن مع جهل المکلف یکون حکما غیر فعلی و فی هذا الحال جعل حکما ظاهریا للجاهل بالحکم، فتکون النتیجة کون الصّلاة فی حق الجاهل غیر مقید بالجهر أو الاخفات.

و أمّا الاشکال الثانی فنقول فی جوابه: بأنّا لا نسلم کون الجاهل فی ما نحن فیه مستحقا للعقاب و إن قاله بعض الفقهاء قدس سرّه، بل و إن قال به جمیعهم، حیث إنّ الحاکم فی باب استحقاق الثواب و العقاب هو العقل، و لیس مجال لاتفاق الفقهاء او فتواهم أو الاجماع فیه و لا حجیة لها، فعلی هذا نقول: لا نسلم استحقاق العقاب، و معه لا یبقی إشکال من حیث التنافی بین عدم وجوب الاعادة و بین استحقاق العقاب.

ثمّ اعلم بأنّ ما قلنا من عدم فعلیة الحکم الواقعی لا ینافی مع ما قلنا فی محله من أنّ التکالیف الواقعیة و إن لم تصر فعلیا لعدم إمکان إرادة المولی انبعاث العبد نحوها لجهله بالبعث، و لکن یمکن أن یرید المولی انبعاثه نحو هذه التکالیف الواقعیة المجهولة و یبعث نحوها ببعث آخر من جعل الاحتیاط أو وجوب طلب العلم.

وجه توهّم التنافی هو أن یقال: بأنّ التکلیف الواقعی الأوّلی و ان لم یعلم به

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۰

المکلف و لهذا لیس قابلا- لأنّ یصیر فعلیا، و لکن صار فعلیا بسبب بعث آخر و هو البعث بطلب العلم، فمن الواضح أنّ وجوبه لیس نفسیا بل یکون تهیئا لأن یصل العبد إلی الواقعیات و احکام المولی، فإذا ترک طلب العلم و ترک لأجله الواقعیات یعاقب علی الواقعیات لأنّها صارت بسبب الأمر بطلب العلم فعلیا لأنّه فهم العبد من وجوب طلب العلم عدم رضی المولی بترک الأحکام المجهولة فبعد ذلک نقول:

بأنّ الحکم الواقعی، و هو حکم الجهر و الاخفات فی الصّلاة، صار فعلیا و یصح العقاب علی ترکه.

وجه عدم التنافی هو أنّه و إن قلنا ذلک، لکن بعد دلالة الدلیل علی معذوریة الجاهل و تمامیة صلاته الواقعة بلا جهر أو إخفات تکون هذه الروایة مخصصا لما یدلّ علی صیرورة الأحکام الواقعیة فعلیة لکون هذا الدلیل خاصا فنخصص به بعض المطلقات الدالّة علی طلب العلم الموجب لصیرورة الواقعیات فعلیة بسببه و استحقاق العقاب علی ترک الواقع، لأنّ مقتضی هذه الروایة کون جهله عذرا، فمن هنا یکشف عدم کون الواقع فعلیا فی المورد، فافهم.

المقام الرابع:

اشارة

فی حکم الجهر بالبسملة فی ما یتخفت فیه بالقراءة.

[فی ان فی الجهر بالبسملة خمسة اقوال]

اعلم أنّ هنا أقوالا خمسة:

الأوّل: استحباب «۱» الجهر بها فی رکعتی الأولیین، و کذا فی الثالثة و الرابعة لو قرء فیها أیضا مطلقا سواء کان إماما أو غیر إمام، و هذا هو القول المشهور علی ما ادعی غیر واحد.

---

(۱)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۲۱. جواهر، ج ۹، ص ۳۸۵.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۱

الثانی: استحباب الجهر بها فی خصوص الأولتین و أمّا الاخیرتین فلا یستحبّ الجهر بها فی شیء من الصلوات، بل لا یجوز و هذا مختار صاحب السرائر. «۱»

الثالث: اختصاص الاستحباب بالامام فقط دون غیره، و هذا محکی عن ابن جنید. «۲»

الرابع: وجوب الجهر بها مطلقا، نسب هذا القول إلی القاضی ابن براج فی المهذب «۳» و کذا إلی ظاهر الصّدوق رحمه اللّه فی الخصال «۴» بناء علی کون کلامهما یشمل الأخیرتین أیضا.

الخامس: اختصاص وجوب الجهر بها بخصوص الأوّلتین، و هو المحکی عن أبی الصلاح فی الکافی. «۵»

هذا کله الأقوال فی المسألة،

[فی ذکر الروایات فی حکم البسملة]

اشارة

و أمّا الأخبار.

فالاولی: منها ما رواها صفوان الجمال (قال: صلّیت خلف أبی عبد اللّه علیه السّلام أیّاما فکان إذا کانت صلاة لا یجهر فیها جهر به بسم اللّه الرحمن الرحیم و کان یجهر فی السورتین جمیعا). «۶»

---

(۱)- السرائر، ج ۱، ص ۲۱۸.

(۲)- المختلف، ج ۲، ص ۱۵۵ عن ابن جنید.

(۳)- المهذب، ج ۱، ص ۹۲، الخصال، ص ۶۰۴.

(۴)- المهذب، ج ۱، ص ۹۲، الخصال، ص ۶۰۴.

(۵)- الکافی فی الفقه، ص ۱۷۷.

(۶)- الروایة ۱ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فی الصّلاة من الوسائل.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۲

تدلّ هذه الروایة علی الجهر استحبابا أو وجوبا علی خصوص الامام، و أمّا غیر الامام فلا دلالة علیه، و تدلّ علی کون جهره علیه السّلام فی الأوّلتین فلا دلالة لها علی الأخیرتین لأنّه قال (إذا کانت صلاة لا یجهر فیها جهر بالبسملة) و قال (و کان یجهر فی السورتین) جمیعا، و هذا شاهد علی کون نظر الناقل نقل فعله فی الأوّلتین لأنّ فی الأخیرتین لیست غیر الفاتحة سورة اخری حتّی یقول یجهر فی السورتین. «۱»

(و لا دلالة لها علی کون الجهر بها واجبا أو مستحبا لأنّ الراوی ینقل فعله علیه السّلام و هو کما یساعد مع الوجوب یساعد مع الاستحباب أیضا).

الروايـة الثانيـة: و هى مـا رواهـا حنان بن سـدير (قال: صـلّيت خلف أبى عبـد اللّه عليه السّـلام أيّاما فتعوّذ باجهار، ثمّ جهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم. «۲»

لا دلالة لها على الجهر لغير الامام، و حيث يكون نقل الفعل لا إطلاق لها يشمل الركعتين الأخيرتين.

الروايـة الثالثة: و هى ما رواها أبو حمزة (قال: قال على بن الحسـين عليه السّـلام يا ثمالى إنّ الصّـلاة إذا اقيمت جاء الشـيطان إلى قرين الامام فيقول: هل ذكر ربه؟ فإن قال: نعم ذهب و إن قال: لا، ركب على كتفيه، و كان إمام القوم حتّى ينصرفوا، قال:

فقلت: جعلت فداك أ ليس يقرءون القرآن؟ قال: بلى ليس حيث تذهب، يا ثمالى إنّما

---

(۱)- أقول: دلالـة قوله (و كان يجهر فى السورتين) على كون فعله عليه السّـلام فى خصوص الأوّلتين ممنوع لأنّ الناقل ينقل فعله و أنّه يجهر بالبسـملة فى كل من السورتين، و أمّا انحصار كون قرائـة فى كل ركعـة بالسورتين فلا يـدلّ عليه، بل يمكن أن يكون نظره إلى أنّ متى يكون محل قراءة السورتين يجهر بالبسملة فيها. (المقرر)

(۲)- الرواية ۳ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

هو الجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم. «۱»

تدلّ على مطلوبية جهرها للامام و لا إطلاق لها يشـمل الأخيرتين لو قرء فيهما إن لم نقل بظهورها فى الأوّلتين لانه قال فيها (إذا اقيمت جاء الشيطان).

الروايـة الرابعـة: و هى ما رواها اعمش عن جعفر بن محمـد عليه السّـلام فى حـديث شـرايع الدين (قال و الاجهار ب بسم اللّه الرحمن الرحيم فى الصّلاة واجب). «۲»

و أعمش عـامى، و هـذه روايـة من روايـات كتـاب يسـمى بشـرائع الـدين، و أمّا دلالتها فباطلاقها يشـمل الامام و المأمور و المنفرد، و يحتمل شموله للركعتين الأخيرتين، و يأتى الكلام فيها أيضا بعدا.

الروايـة الخامسـة: و هى مـا رواهـا الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّـلام فى كتابه إلى المأمون (قال: و الاجهار ب بسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع الصلوات سنة). «۳»

و هى مطلق من حيث الامام و المأموم، و يحتمل اطلاقها للاولتين و الأخيرتين، و لفظ سنة قابل للحمل على الاستحباب.

الروايـة السادسـة: و هى مـا رواه رجـاء بن أبى الضـحاك عن الرضا عليه السّـلام (أنّه كان يجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم فى جميع صلواته بالليل و النهار). «۴»

و حيث أنّها نقل الفعل فقدر المتيقن منها هو الأولتين و صورة كونه إما ما

---

(۱)- الرواية ۴ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۵ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۳)- الرواية ۶ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۴)- الرواية ۷ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

لاحتمال كونه عليه السّلام يصلّى صلاته الفريضة جماعة و هو الامام، و كان جهره بها فى خصوص الأوّلتين.

الرواية السابعة: و هى ما رواها أبو حفص الصائغ (قال: صلّيت خلف جعفر بن محمد يجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم. «۱»

و هذه الرواية لا تدلّ إلّا على نقل الفعل و جهره عليه السّلام و هو كان إماما، فتدلّ على خصوص الامام و لا إطلاق لها يشمل استحباب الجهر فى الأخيرتين من الصّلاة، فقدر المتيقن منها الأوّلتين.

الرواية الثامنة: و هى ما رواها الشّيخ رحمه اللّه باسناده عن الحسين بن سعد عن عبد الرحمن بن أبى نجران عن صفوان (قال: صلّيت خلف أبى عبد اللّه عليه السّلام أيّاما فكان يقرأ فى فاتحة الكتاب به (بسم اللّه الرحمن الرحيم فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر به (بسم اللّه الرحمن الرحيم و أخفى ما سوى ذلك). «۲»

و نقل صاحب الوسائل رحمه اللّه هذه الرواية فى الباب ۵۷ من أبواب المذكورة حديث ۲، و لكن يرى فى هذا النقل بأنّ سند الرواية ينتهى إلى صفوان، و هو يروى عن عبد الرحمن بن أبى نجران بعكس ما نقل فى الباب ۲۱، و هذا غير صحيح و المراجع بالتهذيب يرى أنّ الصحيح هو النحو الّذى ذكره فى الباب ۲۱.

و على كل حال لا تدلّ هذه الرواية إلّا لخصوص الامام، لأنّ الراوى ينقل فعله عليه السّلام و الحال أنّه يؤم الناس، و لا تدلّ على استحباب الجهر فى الأخيرتين لعدم

---

(۱)- الرواية ۸ من الباب ۲۱ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الرواية ۲ من الباب ۵۷ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

إطلاق لها، بل ربما يقال: بأنّ ظاهرها خصوص الأوّلتين لتعبيره فيها (فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم و اخفى ما سوى ذلك) و هذا التعبير لا يناسب إلّا باعتبار الأوّلتين.

الرواية التاسعة: هى ما رواها سليم بن قيس الهلالى (قال خطب أمير المؤمنين عليه السّلام فقال: قد عملت الولاة قبلى أعمالا خالفوا فيها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم متعمدين لخلافه، و لو حملت الناس على تركها لتفرق عنّى جندى، أ رأيتم لو أمرت بمقام إبراهيم فرددته إلى الموضع الّذى كان فيه (إلى أن قال) و حرمت المسح على الخفين، و حددت على النبيذ، و أمرت باحلال المتعتين، و أمرت بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، و ألزمت الناس الجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم (إلى أن قال) إذا لتفرقوا عنى الحديث). «۱»

الرواية العاشرة: الرواية المعروفة ذكر فى تفسير، و عدّ فيها من علامات المؤمن الجهر ب بسم اللّه الرحمن الرحيم.

هذا كله الروايات فى المسألة.

إذا عرفت ذلك نقول: ينبغى قبلا ذكر مقدمة مفيدة فى فهم الحق فى المسألة، و هى أنّ الشّيخ رحمه اللّه قال فى الخلاف «۲» مسئلة: يجب الجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم فى الحمد و فى كل سورة بعدها كما يجب بالقراءة، هذا فى ما يجب الجهر فيه، فإن كانت الصّلاة لا يجهر فيها استحب أن يجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم و إن جمع فى النوافل بين سور كثيرة وجب أن يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم مع كل سورة، و هو

---

(۱)- الرواية ۳ من الباب ۳۸ من ابواب القراءة فى الصّلاة من الوسائل.

(۲)- الخلاف، ج ۱، ص ۳۳۱- ۳۲۲.

مذهب الشافعى إلّا أنّه لم يذكر استحباب الجهر فى ما يخفى فيه بالقراءة، ذكر ذلك فى البويطى و فى اختلاف العراقيين، و ذكر ابن المنذر عن عطاء و طاوس و مجاهد و سعيد بن جبير أنّهم كانوا يجهرون به بسم اللّه الرحمن الرحيم و روى مثل ذلك عن ابن عمر، و

أنّه كان لا يدع الجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم فى أمّ القرآن و السورة بعدها، و ذهب أبو حنيفة و سفيان الثورى و الأوزاعى و أبو عبيدة و أحمد إلى أنّه يسرها و قال ما لك: المستحب أن لا يقرأ بسم اللّه الرحمن الرحيم و يفتتح القراءة بالحمد للّه رب العالمين. «۱»

[فى المستفاد من الروايات الواردة فى الباب]

و اذا تأملت فى ما ذكرنا يظهر لك بأنّ ما هو المفتى به عند أكثر العامة، بل كلهم هو عدم وجوب الجهر به (بسم الرحمن الرحيم) فى الجهرية، فالامامية فى قبالهم ملتزمون بوجوب الجهر بها فى الجهرية، فإذا ظهر لك وضع البسملة عند العامة من تجويز بعضهم، تركها رأسا (و من تجويز الاجهار بها و الاسرار بها من بعضهم و من الحكم بالاسرار بها من بعضهم) نقول: بأنّه يظهر لك بأنّ المحتمل بل القريب كون الرواية الرابعة و كذلك التاسعة ناظرتان إلى ما يكون به عمل العامة و فتواهم من التزامهم بعدم وجوب الجهر بها فى الجهرية، فإن قوله عليه السّلام و الاجهار به (بسم اللّه الرحمن الرحيم) فى الصّلاة واجب، كما فى الرواية الرابعة، يكون ناظرا إلى بيان

---

(۱)- أقول: و قال العلّامة رحمه اللّه فى التذكرة عند التعرض للمسألة: و قال الشافعى: يستحبّ الجهر بها قبل الحمد و السورة فى الجهرية و الاخفاتية، و به قال عمرو بن الزبير و ابن عباس و ابن عمرو و أبى هريرة و هو مذهب عطا و طاوس و سعيد بن جبير و مجاهد، و هو موافق لقولنا فى الاخفاتية و قد بيّنا وجوب الجهر فى الثورى و الأوزاعى و أبو حنيفة و أحمد و أبو عبيد لا يجهر بهما بحال (إلى أن قال) و قال النخعى جهر الامام بها بدعة و قال مالك: المستحب أن لا يقرئها، و قال ابن أبى ليلى و الحكم و إسحاق: و إن جهرت فحسن و إن اخفت فحسن. (المقرر)

تبيان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۷

وجوب الجهر بها فى الجهرية و بيان بطلان ما يعمله العامة، و كذلك قول على عليه السّلام:

و ألزمت الناس الجهر به بسم اللّه الرحمن الرحيم و بيان ردعه الناس عما بدعه الخلفاء الجور لو لا خوف التفرق، كان فى قبال تركهم العمل بما وجب اللّه من الجهر بها فى الجهرية.

فعلى هذا لا مجال للاستدلال بها على وجوب الجهر بها فى الاخفاتية، و لا حاجة فى ذكر توجيه الرواية الرابعة بأنّ المراد من الوجوب الثبوت، و من الرواية التاسعة بأنّه لو كان الجهر واجبا لما كان إلزامه عليه السّلام مستندا إلى بدعة السابقين «۱» فعلى هذا بعد التوجّه إلى فتوى العامة يحتمل أقلا كون النظر فى الروايتين إلى وجوب الجهر بها فى الجهرية لا إلى وجوب الجهر بها فى الاخفاتية «۲»

[فى ان قدر المتيقن من الرواية الاولى و الثانية و السادسة و السابعة و الثامنة هو الامام]

إذا عرفت حال

---

(۱)- أقول: و الحال أنّ المستفاد من الرواية هو أن لفظ (ألزمت) و غيرها يكون فعل المتكلم المفرد المؤنث حتّى كانت المعنى: أنّ الولاة ألزموا الناس بالجهر، بل المراد أنّه لو أنا الزمت و فعلت كذا و كذا لتفرق عنى جندى، فعلى هذا ليس الاستناد إلى الولاة حتّى يقال: بأنّ الولاة أوجبوا الجهر بها لا أنّ الجهر واجب. (المقرر)

(۲)- أقول: و هذا من إفاداته الشريفة أدام اللّه تعالى ظله على رءوس الأنام حيث إنّ الناظر يرى بأنّ جل المتأخرين، بل كلهم وقعوا فى الاشكال من حيث الروايتين المتقدمتين، و قال بعضهم: بالآخرة بوجوب الاحتياط بالاجهار بها فى الاخفاتية، و لكن الناظر فى ما أفاده فى المقام يعلم أنّ ببيانه الشريف يدفع الاشكال، و لا يستظهر من الروايتين ما يمكن أن يكون وجها لوجوب الجهر بالبسملة فى الاخفاتية، بل الروايتان ناظرتان إلى ما أفاده مدّ ظلّه العالى.

و من هنا يظهر أنّ ما يقول مدّ ظلّه من أنّ الرجوع إلى فتاوى العامة و الاطلاع بأقوالهم مؤثر فى فهم الروايات و يؤيد فى الاجتهاد و

استنباط الاحکام، یکون فی محله.

کما قال فی المقام: بأنّا و إن کنّا أصحاب النص، و یکون وضع فقهنا فی استنباط الاحکام علی خلاف طریقتهم، و لا نعمل بالقیاس و الاستحسان، بل نعمل بقول اللّه و کتابه و سنة رسوله و الائمة.

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۸

الروایتین نقول: أمّا الروایة الاولی و الثانیة و السادسة و السابعة و الثامنة لا تدلّ إلّا علی نقل الفعل، و القدر المتیقن منها هو الامام و الرکعتین الأوّلتین و لا تدلّ علی الوجوب، بل یساعد مع الاستحباب، و مثلها الروایة الثالثة لأنّها لا إطلاق لها یشمل الأخیرتین و تدلّ علی خصوص الامام، و لا تدلّ علی وجوب الجهر، لأنّ ترتب مثل هذه الآثار وقع فی الروایات علی ترک بعض المستحبات، أو فعل بعض المکروهات.

و أمّا الروایة العاشرة فلا تدلّ علی کون الجهر بها مطلقا حتّی فی غیر حال الصّلاة من علامات المؤمن، و قدر المتیقن منها هو الجهر فی الصّلاة، أمّا خصوص الجهر بها فی الجهریة، أو الأعم منها و الاخفاتیة، أو فی کل منهما علی خصوص الامام، أو الاعم منه و المأموم و المنفرد فغیر معلوم، و علی کل حال لا دلالة لها علی وجوبها خصوصا بقرینة بعض المذکورات فی الروایة، نعم ان ثبت وجوب الاجهار بها فی الإخفاتیة فیقال: لا یضرّ عدها فی ضمن المستحبات.

و أمّا الروایة الخامسة (و هی ما رواها الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون قال: و الجهار به بسم اللّه الرحمن الرحیم فی جمیع الصّلوات سنة) فهذه الروایة بعمومها تدلّ علی کون الجهر بها فی جمیع الصلوات سواء کانت جهریة أو إخفاتیة سنة لأنّه علیه السّلام قال (فی جمیع الصلوات) فیعمّ کل صلاة و لا یبعد شمول

علیهم الصّلاة و السلام، و لکن بعد کون ائمتنا علیهم السّلام کلّهم مبتلی بالعامة و کانوا فی محیطهم، ففهم فتاویهم مؤثر فی فهم مرادات الائمة علیهم السّلام، و هذا هو دأب فقهائنا رضوان اللّه علیهم إلی زمن المحقق رحمه اللّه، و الشهیدین قدس سرّه، و بعدهم ترکت هذه الطریقة قلیلا قلیلا، و لهذا انحرف الفقه عن مجراه، و هو مدّ ظله لاطلاعه علی هذه الجهات یکون وضعه فی الفقه علی طریق سوی و منهج مستقیم لم یبلغ بمقامه إلّا الأوحدی، اللّهم احفظه. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۰۹

إطلاقه الاحوالی منها للامام و المنفرد، و أمّا شمولها للأخیرتین فقد یقال: بأنّ عمومها یشملهما لأنّه قال (فی جمیع الصلوات) و لکن یمکن منع شمول عمومها للأخیرتین من باب أنّ النظر فیها إلی کون الجهر بها سنة فی جمیع الصلوات، أعنی: سواء کانت الصّلاة ظهرا أو عصرا أو مغربا أو عشاء أو غداة، و سواء کانت فریضة أو نافلة، و أمّا بعد کونه سنة فی جمیع الصلوات ففی أیّ موضع منها یکون سنة هل سنة فی خصوص الأوّلتین أو فیهما و الاخیرتین فیمکن منع شمول العموم لغیر الأوّلتین و أنّ المتیقن الاولتان فقط وجهان.

و أمّا قوله (سنة) فهی تناسب مع الوجوب و الاستحباب، ففی الجهریة الوجوب سنة، و فی الاخفاتیة الاستحباب سنة ففی حدّ ذاتها لا ظهور لها لا فی الوجوب و لا فی الاستحباب.

[الحقّ وجوب الجهر بالبسملة فی الصّلوات الجهریة]

فتکون النتیجة هو أنّ الکلام تارة یقع فی الجهر بالبسملة فی الصلوات الجهریة و عدمه فالحق هو وجوبه لأنّ ذلک من المسلمات عندنا خلافا للعامة، و بیّنا عبارة الخلاف و التذکرة الدالتین علی ذلک، و قلنا بأنّه من المحتمل، بل القریب کون النظر فی الروایة ۴ و ۹ المتقدم ذکرهما بهذه الجهة، و تارة یقع الکلام فی وجوب الجهر أو استحباب الجهر بالبسملة فی الصلوات الاخفاتیة، و قلنا فی هذا

المقام بعدم دلیل علی وجوب الجهر بها، نعم یستفاد من بعض الروایات استحبابه علی الامام، و الروایة ۵ المتقدمة تدلّ بالإطلاق علی شمول الحکم للامام و المنفرد.

فقد عرفت ممّا مرّ أنّ الکلام لا بد و أن یقع فی جهتین:

الجهة الاولی: فی حکم الجهر بها فی الجهریة، و لم یر تعرض لهذه الجهة فی الجواهر و المصباح.

الجهة الثانیة: فی حکم الجهر بها فی الاخفاتیة، و تعرضنا لکلا الجهتین

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۱۰

و أمضینا الکلام فیهما بحمد اللّه تعالی.

فرع: هل یستحبّ الجهر بالبسملة للمأموم المسبوق أیضا أم لا؟

اعلم أنّه بعد کون صلاة الجماعة بحسب الشرع علی ما یستفاد من أحکامها و وضعها، هو متابعة المأمومین للامام، و کون کل منهم علی وضع واحد، فمن وضعها یظهر أنّ اقتضاء الجماعة هو عدم ظهور عمل علی خلاف الامام إلّا فی ما استثنی فعلی هذا مع عدم الاطلاق لما دلّ علی استحباب الجهر بالبسملة یشمل المورد، لا- وجه للالتزام باستحباب الجهر بها فی المورد، خصوصا مع منافاته لوضع الجماعة لاقتضائها کما قلنا لمتابعة المأموم للامام، و عدم ظهور فعل منه علی خلاف تبعیة، و الجهر بها للمسبوق علی خلاف، لأنّ الامام یخفت فی الرکعتین الأخیرتین من الصّلاة. «۱»

الموضع الثانی عشر: هل الموالاة فی القراءة شرط فی صحتها أم لا؟

اشارة

و المراد بالموالاة کما یظهر من بعض الکلمات، هی أن لا یفصل بین أبعاض القراءة بسکوت معتد به، أو کلام مغایر عدی ما ورد الدلیل علی جوازه کسؤال الرحمة و غیره.

إن کان الوجه فی اعتبارها فیها هو ما یقال: من أن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان یوالی فی قراءته، فیجب التأسی بفعله لقوله (صلّوا کما رأیتمونی اصلّی).

[لا یکون فعل النّبی ص دالا علی لزوم الموالاة]

ففیه أنّ مجرد ذلک لا یکون دلیلا علی الوجوب، لأنّ فعله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعلّه کان من باب العادة، لأنّ بحسب العادة من یشرع فی أمر أو عمل یتمه و لا یفصل بینه بشیء، و لکن لیس ذلک من باب دخل عدم الفصل فی القراءة عنده صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، و قوله (صلّوا کما

---

(۱)- أقول: إنّه إن کان لما دل علی استحباب الجهر بها إطلاق، فلا وجه لما أفاده مدّ ظلّه من منافات ذلک مع وضع الجماعة، لأنّ مجرد ذلک لا- یوجب تقیید الاطلاق، و إن لم یکن له إطلاق فیکفی فی نفی الاستحباب عدم الدلیل علیه، نعم یمکن دعوی منع الاطلاق. (المقرر)

تبیان الصلاة، ج۵، ص: ۳۱۱

رأيتمونى أصلّى) لا يستفاد منه اعتبار الموالاة فى القراءة، لأنّه ليس ناظرا إلى هذا الحيث لكون النظر فيه إلى إتيانها على نحو صلّى من جامعيّتها للأجزاء و الشرائط، و لا يمكن اجرائه مجرى العادة.

و إن كان الوجه فى اعتبارها ما قال فى المصباح «۱»: من أنّ المتبادر من أوامر القراءة فى الصلوات و لو بواسطة المناسبة المغروسة، هو الاتيان بها بنحو يعدّ فى العرف مجموعها قراءة واحدة، فالفصل بينها بكلام أو سكوت مخلّ بصحتها لدى العرف.

ففيه أنّ استفادة الموالاة بالمعنى الّتى ذكرها فى القراءة، و كون ذلك متبادرا من الأمر بالقراءة، مشكل مضافا إلى أنّه إن كان الوجه فى اعتبارها هو الوجه الأوّل فهو يدلّ على اعتبار الموالاة فى الصّلاة لا فى خصوص القراءة منها.

الى هنا تمّ الجزء الخامس من كتاب تبيان الصّلاة بحمد اللّه و منّه و به تم احكام القراءة فى الصّلاة و يتلوه الجزء السادس فى احكام بقية افعال الصّلاة مع قواطعها.

---

(۱)- كتاب الصّلاة من مصباح الفقيه، ص ۳۱۳.

بروجردى، آقا حسين طباطبايى، تبيان الصلاة، ۸ جلد، گنج عرفان للطباعة و النشر، قم - ايران، اول، ۱۴۲۶ ه ق

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا - علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار - فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ - إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" - "رَحِمَهُ اللهُ" - كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبيّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرّى الحاسوبىّ - بأصبَهانَ، إيرانَ - قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ - دامَ عِزّهُ - و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة - مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة - فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السّلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ - فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة - فى أنحاء العالَم - مِن جِهةٍ أُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّـلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/ "بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹