

الْمُنَاطِرُ النَّصِيحَةُ

فِي

أَحْكَامِ الْفِتْرِ الطَّاهِرَةِ

كِتَابُ الصَّلَاةِ

تَأليف

سَيِّدُ الْوَلَدِ الَّذِي آتَى اللَّهُ الْعِظَمَى

السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ عَلِيُّ الْعُلَوِيِّ الْحُسَيْنِيِّ الْكُرْكَلِيِّ

الْبَغْدَادِيِّ

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

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

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

عنوان - مکتب آية الله العظمی العلوي الکرگانی

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

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

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات اوقاف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

وبعد، فهذا هو المجلّد السابع من كتاب الصلاة من مجلّدات كتاب المناظر
الناظرة في أحكام العترة الطاهرة ونبحث عن مسائل الأذان والنية وتكبيرة
الإحرام ، والله هو الموفقّ المُعين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال المحقق عليه السلام: وإذا عجز عن القعود صلى مضطجعا.

ففي «الجواهر»: (مستقلاً ومعتمداً، مستقراً ومضطرباً، منحنياً ومنتصباً، إذ الظاهر جريان جميع ما سمعته في القيام فيه، كما يومي إليه في الجملة المرسل الآتي، ولأنه بدله وبعض قيام، وإن كان لا يخلو عن بحث، لاختصاصه بالدليل دونه) ^(١)، انتهى كلامه.

أقول: لا بأس لنا قبل الخوض في بحث الاضطجاع والاستلقاء، البحث عما تعرّض له صاحب «الجواهر» وكذا السيّد اليزدي في «العروة» في المسألة الخامسة عشرة، من أجزاء جميع ما هو معتبر في القيام الجلوسي حتّى الاعتماد وغيره، وبيان الدليل عليه.

والذي قيل أو يمكن أن يُقال في الاعتبار - من الانتصاب والاستقلال والاستقرار - عدّة أمور:

الأمر الأول: الاستدلال بدليل البدلية، حيث أنّ مقتضى ثبوت البدلية هو ثبوت خواص المبدل وأحكامه في البدل، إلّا ما خرج بالدليل، أو كان خروجه بمقتضى طبيعة القضية التكوينية من عدم الحاجة إليه، وفي المقام فإنّ مقتضى الحال هو أنّ الجلوس بدل عن القيام في الصلاة.

(١) «الجواهر»: ج ٩ / ٢٦٣.

وقد أورد عليه أستاذنا المحقق الداماد رحمته الله في تقريراته بقوله:
(وفيه: أنه ليس لعنوان البدلية في لسان الأدلة عين ولا أثر، حتى يبحث
عن مقتضاها، بل أقصى ما في الباب، هو لزوم الجلوس عند فقد التمكن من
القيام، وكذا الاضطجاع عند العجز عن الجلوس، وهكذا، فكما لا ينافي هذا
المقال في الاضطجاع والاستلقاء، فكذا لا مجال له في الجلوس، مع أنهما في
الانتقال الطولي كالجلوس).

ونظير المقام ما يبحث في التيمم، من جريان أحكام المبدل في البدل
وعدمه، مع أن الحق هناك هو جعل الوظيفة بالتيمم عند العجز عن الماء، ولذا
يُشكل الفرق بين ما يكون بدلاً عن الوضوء، وما يكون بدلاً عن الغسل، بلزوم
الولاء في الأول دون الثاني، لما في المبدلين أيضاً من التفاوت^(١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه من المناقشة؛ لوضوح أن عنوان البدلية ليس
إلا جعل شيء مكان شيء آخر عند التعذر عنه، ولا حاجة في صدق هذا العنوان
وتحققه، من لزوم ورود لفظ البدل في الدليل، حتى نلاحظ كيفية مقتضاه كما هو
المستفاد من كلامه رحمته الله، والشاهد على ذلك أن الجميع استفاد بدلية التيمم للوضوء
والغسل مع عدم ورود لفظ (البدل) في الآية الشريفة، بل عبر الشارع عن البدلية
بما يفيد معناها كقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^(٢)، وهكذا الأمر في المقام،
فإن المستفاد من قوله عليه السلام: (فإن لم يقدر أو لم يستطع القيام فصلّى جالساً)؛ هو

(١) كتاب الصلاة تقارير الآملي عن بحث السيّد الداماد: ج ٤ / ٥٩.

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

البدلية ليس إلا، أي لا بد أن يؤمى به بدلاً عن القيام المتعذر عنه، وهذا القدر من الإيماء كافٍ في صدق عنوان البدلية .

وأما الجواب عن نقضه بوجود مثل ذلك البدلية في الاضطجاع والاستلقاء ، مع أنه لم يعتبر فيهما شيء مما يعتبر في الجلوس والقيام ، فهو :
أنه سبق وأن ذكرنا أن مقتضى البدلية هو الإتيان بما يعتبر في المبدل ، إلا ما خرج بالدليل ، أو كان خارجاً بحسب طبع القضية التكوينية ، وما نحن فيه معدود من القسم الثاني ، حيث أن الاضطجاع أو الاستلقاء غير محتاجين إلى القيام والانتصاب بطبيعتهما الذاتية ، وإلا كلما احتاج إلى ذلك وأمكن تحققه فيه ، فلا بد أن يُراعى فيه أيضاً كالاتقرار في مقابل الاضطراب .

كما نجيب عن تمثيله وتنظير المقام بباب التيمم بدلاً عن الوضوء والغسل ، وأن مقتضى البدلية هو كونه كالمبدل في عدم اعتبار التوالي ، واعتباره في الوضوء والغسل :

أولاً : إن ذلك غير مرتبط بنقض المسألة ؛ لأنه يمكن أن يكون وجه الإشكال عندهم في التيمم ، إنكار اقتضاء البدلية ذلك ، لا إنكار أصلها كما توهم .
وثانياً : يمكن أن يكون وجه الإشكال في التيمم من لزوم التوالي فيه ، هو المستفاد من إطلاق الدليل الوارد فيه ، الشامل لصورة بدليته عن الوضوء أو الغسل ، بأن يُقال حيث أن عدم التوالي مخالف للأصل ، يقتصر فيه على القدر المتيقن ، وهو الغسل لأجل قيام الدليل عليه ، وأما في غيره - ومنه التيمم البدل عن الوضوء - فلا بد فيه من التوالي ، كما لا يخفى .

هذا، ولكنّ الإنصاف عدم تماميّة المدّعى من اقتضاء البدلية تطبيق جميع أحكام المبدل في البدل، لما نشاهد خلافه في كثير من الموارد، مثل عدم الاكتفاء بالتيمّم المبيح للصوم عند ضيق الوقت للدخول به في الصلاة عند بعض الفقهاء، وإن خالفه آخرون، كما أنّ الفقهاء لم يجوّزوا الدخول في المسجد لمن تيمّم بدلاً عن غُسل الجنابة، وكان عذره موقّناً، باعتبار أنّ هذا التيمّم مفيد لآثار الطهارة ومبيح لما يتوقّف عليها عدا الدخول في المسجد باعتبار أنّ التيمّم مبيح للصلاة أو للصوم، لا رافع للحدث حتّى يترتّب عليه جميع الآثار.

والحاصل: أنّ مجرّد البدلية لا يقتضي إجراء جميع الأحكام الجارية في المبدل في البدل كما ادّعى، وعليه فلا بدّ من ملاحظة دليل آخر يدلّ على لزوم مراعاة تلك الأوصاف في الجلوس، حتّى يوجب الحكم به، وإلاّ يجب العمل بمقتضى القاعدة.

والحقّ: أنّ الأحكام المترتبة على الأفعال تكون على أنحاء مختلفة:

فمنها: ما يترتّب على الشيء بما هو صلاة، كالطهارة والوقت والاستقبال ونحو ذلك، فلا شكّ في عدم مدخليّة اختلاف حالات المصلّي في مثل هذه الأمور، لصدق عنوان المصلّي عليه على جميع التقادير، وتلك الأحكام متعلّقة بالمصلّي، فلا فرق في مثلها بين كونه قائماً أو جالساً أو مضطجعاً أو مستلقياً.

ومنها: ما يترتّب على الفعل بما أنّه ظرف للشيء، وكان الحكم له لا للظرف، ففي مثله أيضاً لا تأثير للظرف في تغيير الحكم، إذا كان ذلك المترتب عليه الحكم داخلاً في ظرف آخر، مثل الاستقرار حال القراءة والذكر، حيث لا

يعدّان شرطاً أو وصفاً للقيام ، بل هما شرطان في القراءة والذكر ، فلا فرق في ذلك بين كونه حال الذكر أو القراءة قائماً أو جالساً أو غيرهما ؛ باعتبار أنّه ظرف لهما ، فثبوت شرطية الطهارة والوقت في الأوّل ، وثبوت شرطية الاستقرار في الثاني في حال الجلوس ، ليس لأجل البدلية حتّى يبحث فيه بأن البدلية هل تقتضي ذلك أم لا ، بل هو شرط لأصل الصلاة أو القراءة والذكر ، دون اعتبار كيفية تحقّق هذه العبادات .

ومنها : ما يكون الحكم لخصوص القيام أو لخصوص الجلوس ، فإثبات نفس ذلك الوصف في شيء آخر الذي كان بدلاً عنه ، متوقّف على قيام دليل آخر ، إذ أنّ مجرد البدلية لا تقتضي ذلك عند العرف ؛ لإمكان صدق البدلية في الجملة ، أي ولو في بعض الآثار والأحكام ، نظير ما قيل في باب التشبيه من كفاية وجود الشبه بين المشبّه والمشبّه به في الجملة ، فلا يلزم أن يتحقّق الشبه في جميع الجهات ، ففي مثل هذا القسم يكون ترتّب تلك الأحكام وعدمه ، تابعاً لاقتضاء دلالة الدليل ، من حيث وجود الإطلاق وعدمه .

أقول : بعد إثبات هذه المقدمات ، تصل النوبة إلى ملاحظة الأدلّة والقواعد ومدى دلالتها على ترتّب تلك الأحكام على تلك الحالات :

فنقول : لا إشكال في عدم إمكان تبدّل موضوع التكليف مع التمكن عن إتيان ما يصدق عليه العنوان المكلف به ، من القيام أو القعود ، وإن لم يصدق ولم ينطبق عليه تلك الأوصاف من الانتصاب أو الاستقلال أو الاستقرار ؛ لأنّ المفروض عدم أخذ هذه الأوصاف في صدق عنوان القيام أو الجلوس .

نعم ، قد يحدث ذلك عنه فقد بعض العناوين كالانتصاب إلى حدّ الركوع ، الموجب لعدم صدق القيام عليه عرفاً ، فلا يبعد في مثله التبدّل ، إلّا أن يقوم دليل على عدمه ، كما ورد في الخبر المروي عن عليّ بن يقطين في الصلاة في السفينة ، هذا بخلاف الجلوس حيث أنّه يصدق عليه الجلوس ولو بلغ انحناؤه إلى حدّ الركوع ، فعدم التبدّل إلى الاضطجاع في هذه الصورة يكون بمقتضى القاعدة دون الدليل ، كما في القيام .

والبحث في المقام عن الدليل على اعتبار الانتصاب والاستقلال والاستقرار في الجلوس وعدمه ؟

فإذا ثبت الحكم في مثله ، جرى ذلك في غير الجلوس من الاضطجاع ، حيث يجب على المكلف القيام باداء العمل الموصوف بهذا الوصف .
أمّا الدليل على لزوم مراعاة الانتصاب ، هو الخبر الصحيح المروي عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال :

«قم منتصباً ، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(١) .
فإنّ صدره وإن كان يختصّ بالقيام ولا يشمل الجلوس ، إلّا أنّ إطلاق ذيله شامل له ، سواء صلّى جالساً أو جلس في صلاة الاختيارية كما في التشهّد وغيره ، فإنّ معنى قيام الصلب هو الانتصاب .
وما توهم بعض من اختصاصه بخصوص القيام للانصراف فلا يشمل للجلوس ؛ غير وجيه .

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

ولعل وجه التعميم هو أنّ الذيل بمنزلة العلة، كما يقال : (لا تشرب الخمر لأنّه مسكر) ، حيث يفهم من التعليل عموميّة حرمة ما يوجب الإسكار، فالعبرة بعموم التعليل لا بخصوص المورد .

وإن أبيت عنه في مثل ذلك، بتوهم أنّ الصدر يصلح لأن يصرف إطلاق الذيل إلى خصوص حال القيام، فبإمكان القائل أن يستدلّ لذلك بإطلاق الخبر المروي عن أبي بصير، عن عليّ عليه السلام، قال : «من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(١) .

فإنّ الخبر فاقد للصدر ويشمل بإطلاقه الجلوس .

كما يمكن أن يستدلّ على اعتبار الاستقلال في الجلوس، بإطلاق الخبر المروي عن ابن سنان، من قوله عليه السلام : «لا تمسك بخمرك وأنت تصلي، ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي، إلا أن تكون مريضاً»^(٢) .

حيث يشمل بإطلاقه حالة الجلوس ، بل الاضطجاع ، فيعتبر فيهما الاستقلال كالقيام .

وأما الاستقرار، فالظاهر أنّ المستفاد من معقد الإجماع المدّعى عليه ، بل ومن الدليل الوارد -كالخبر المروي عن السكوني - الدال على لزوم مراعاته حال القراءة والذكر، ولا فرق فيه بين الحالات المختلفة حتّى يشمل حال الاضطجاع

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

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

والاستلقاء، لعدم قصور الدليل عن الشمول، خصوصاً مثل الإجماع، كما لا يخفى.

ثم بعد الفراغ عن اعتبار ما يشترط من الأوصاف المعتبرة حالتي القيام والجلوس، كتقدّم الجلوس - حتى مع فقد الأوصاف - على غيره من الاضطجاع وغيره عند القدرة عليه، فإنّه يصل الدور إلى البحث عمّا قاله المصنّف رحمه الله بقوله: (وإن عجز عن القعود صلى مضطجعا):

حيث يدلّ على أنّه عند التعلّذ عن الجلوس، ينتقل التكليف إلى الاضطجاع قطعاً، وأنّه لا خلاف فيه، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، فإذن المسألة إجماعية ولا نقاش فيها.

إنّما الاختلاف في المنتقل إليه، أي يدور البحث عن أنّه هل عليه الانتقال إلى الاضطجاع بصورة التخيير بين الجانبين من الأيمن والأيسر، أم يتعيّن عليه الاضطجاع على الجانب الأيمن؟ قولان:

القول الأوّل: هو التخيير، وإليه ذهب جماعة منهم الشيخ في ظاهر «المبسوط»، والمحقّق في «الشرائع» و«النافع» و«الإرشاد» و«اللّمسعة» وهو المحكي عن «المقنعة» و«جمل» السيّد و«الوسيلة» و«الألفية» و«صريح» التذكرة و«نهاية الأحكام».

القول الثاني: تعيّن الاضطجاع على الجانب الأيمن، وهو المحكي عن ظاهر «المعتبر» و«المنتهى»، بل هو المشهور عند معظم أصحابنا المتأخّرين من السيّد في «العروة» وأكثر أصحاب التعليق عليها، بل كلّهم إلّا الشاذ النادر، بل

يظهر ذلك من عبارات «المعتبر» و«المنتهى»، حيث نسبنا هذا القول إلى علمائنا، كما يستفاد من صريح «الغنية» و«الخلاف» قيام الإجماع على هذا القول .

ثم بعد التعذر عن الاضطجاع مطلقاً، فعلى القول الأول ينتقل حكمه إلى الاستلقاء، وعلى القول الثاني يتعين الاضطجاع على الجانب الأيمن، فعند التعذر عنه يتبدل إلى الجانب الأيسر تعييناً، حيث يجب على هذا القول مراعاة الترتيب بين الجانبين، وقد نسب هذا القول إلى المشهور، بل قد ادعى الشيخ الأعظم رحمته الله أنه المعروف بين المتأخرين، ولعلّ تقييده بما بين المتأخرين نظراً إلى خلو كلمات أغلب القدماء عن الإشارة إليه، ومعاقدة إجماعاتهم المحكية، هو التصريح بالأيسر، ولذا ربّما يستظهر من كلماتهم الانتقال إلى الاستلقاء عند تعذر الأيمن، حيث أنّهم اقتصروا في بيان المراتب على الاضطجاع أولاً على الجانب الأيمن، ثم الاستلقاء.

قال المحقق في «المعتبر»: (من عجز عن القعود صلى مضطجعا على جانب الأيمن مؤمياً، وهو مذهب علمائنا.... وإذا عجز عن الاضطجاع، وجب أن يُصلي مستلقياً مؤمياً أيضاً برأسه).

وتبعه في ذلك العلامة في «المنتهى»، أمّا السيّد ابن زهرة في «الغنية» والشيخ في «الخلاف» فقد تضمّن كلاهما هذا المعنى مدّعين عليه الإجماع. وعليه فالأقوال في المسألة أربعة:

١ - تعين الجانب الأيمن.

٢ - تعين الجانب الأيسر بعد تعذر الأيمن.

٣ - القول بتقدّم الأيسر على الاستلقاء، وهو وجوب الترتيب بين الأيسر والاستلقاء.

٤ - التخيير بين الأيسر وبين الاستلقاء، عند تعذر الأيمن .
وأما احتمال التخيير بين الأيمن والاستلقاء، فلم ينقل عن أحدٍ، ولذا يصحّ أن يدعى بأنّ الانتقال بعد تعذر الجلوس، لا بدّ أن يكون إلى الاضطجاع، سواء بالإطلاق أو بالتقييد بالأيمن، ويمكن عدّ هذا الوجه القول الخامس في المقام.
فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأخبار ومعالجة نصوصها المختلفة - التي كانت السبب في تباين الأقوال واختلافها - ومن ثمّ ملاحظة مداليلها.
والأخبار على طوائف:

الطائفة الأولى: هي الأخبار المطلقة التي تدلّ على تبديل الحكم إلى الاضطجاع مطلقاً، كما وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾؛ من دون ذكر تقييد فيها، حيث أنّه لولا الدليل على التقييد، لكان مقتضاها هو الإطلاق والتخيير، فلا بأس هنا بذكر الأخبار الواردة في تفسير هذه الآية، بل لا يبعد القول بأنّ الآية - والأخبار - مشيرة بل مشعرة إلى لزوم مراعاة القبلة في النوافل بأن ينام مضطجعا أو مستلقياً متوجّهاً إلى القبلة:
منها: الخبر المروي عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، في قول الله تعالى ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا...﴾ الآية.

قال عليه السلام: الصحيح يصلّي قائماً وقعوداً، المريض يصلّي جالساً، وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالساً^(١).

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

حيث قد استدللّ بها للقول بالتخيير في الاضطجاع بين الأيمن والأيسر، وذلك لإطلاق الآية الشريفة.

ولكن قد نوقش فيه: بأنّ سياق الخبر كسياق الآية الشريفة من أنّه ليس في مقام بيان الإطلاق من هذه الجهة، وإنّما هو بصدد بيان حالات المصلّي الثلاث، من القيام والجلوس والاضطجاع، أمّا كون الحكم في الاضطجاع هو الترتيب أو التخيير، فهو أمرٌ آخر لم يتعرّض له الخبر، فلا بدّ من أن يطلب من دليل غيره.

وعليه إذا ورد دليل دلّ على التعيين والترتيب في حال الاختيار، لا يمكن اعتبار النسبة بينه وبين هذه الآية والرواية من قبيل الإطلاق والتقييد، بل نسبتهما أنّ كلّ واحد منهما في مقام بيان حكم يختصّ بموضوع معيّن. نعم، يكفي هذا الحديث لطرد الاستلقاء وعدم جواز الانتقال إليه.

لا يقال: لو لم يكن لنا دليل آخر يدلّ على الترتيب، يدور الأمر بين إجمال الحكم، وبين دلالة الآية والرواية على التخيير بينهما، فإن قيل بالأوّل فهو مخالف للوجدان، ومستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، وإن قيل بالثاني يثبت المطلوب، وهو المراد.

لأنّا نقول: لم يكن الحكم مجملاً، لكن لا من جهة دلالة ذات الآية والرواية، بل بضميمة حديث الرفع والأصل الجاري فيهما، حيث لم يثبت التعيين فيهما، فالأصل عدمه وتكون النتيجة هو التخيير، والله العالم.

ومنها: مضمرة سماعة قال: «سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس، قال: فليصلّ وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد فإنّه يجزي عنه ولم يكلف

الله ما لا طاقة له به»^(١).

ولعلها متّحدة مع ما رواه الصدوق مرسلًا، قال:

«وسئل عن المريض لا يستطيع الجلوس أَيْصَلِّي وهو مضطجع ويضع على جبهته شيئاً؟ قال: نعم، لم يكلفه الله إلا طاقته»^(٢).

والظاهر من هذين الحديثين كونهما بصدد بيان الوظيفة لا تفسير الآية كما هو الحال في رواية حمزة، حيث يستفاد من أمره بوضع الشيء على الجبهة أنه وظيفته ولا يكلفه الله إلا طاقته، فيدلّان على كفاية مطلق الاضطجاع في قبال الاستلقاء.

ومنها: الرواية التي رواها السيّد المرتضى في «رسالة المحكم والمتشابه»

نقلًا عن «تفسير العمّاني» بإسناده الآتي عن عليّ عليه السلام في حديث، إلى أن قال:

«ثم رخص للخائف فقال سبحانه: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾^(٣)، ومثله

قوله عزّ وجلّ: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾^(٤)،

ومعنى الآية أن الصحيح يصلّي قائمًا، والمريض يصلّي قاعدًا، ومن لم يقدر أن يصلّي قاعدًا صلى مضطجعًا ويؤمي بإيماء، فهذه رخصة جاءت بعد العزيمة»^(٥).

فهذه الرواية وإن اشتملت على تفسير الآية كالرواية الأولى، إلا أنها تختلف

عنها من جهة اشتمالها لبيان حكم الإيماء، الظاهر في أنها بصدد بيان الوظيفة في

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٥ - ١٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٩.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٩١.

(٥) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢١ - ٢٢.

ضمن التفسير لا التفسير المطلق، فحينئذٍ يصح القول باعتبارها من الأخبار المطلقة كما استدلوا بها.

وربما يتوهم دلالة رواية أخرى على المطلوب، وهي التي رواها عبدالله ابن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المريض الذي لا يستطيع القعود ولا الإيماء كيف يُصلي وهو مضطجع؟ قال: يرفع مروحة إلى وجهه ويضع على جبينه ويكبّر هو»^(١).

فالرواية صحيحة الاسناد، وهي تدلّ على لزوم الاضطجاع مطلقاً من دون أن يعيّن إلى الجانب الأيمن أو الأيسر.

ولكن يرد عليه، أولاً: أنّه قد فرض كون المريض كذلك، فربما يمكن أن يُراد فيما هو عامل بوظيفته من الأيمن مع القدرة أو الأيسر عند عجزه عنه، فليس فيها إطلاق من هذه الناحية.

وثانياً: لا يبعد كونها بصدد بيان حكم من كان عاجزاً عن الإيماء للسجدة، فأمر عليه السلام برفع المروحة ووضعه على جبينه، بمعنى أنّ الرواية تدلّ على سقوط الإيماء في حقّ هذا المصلي، وإنّما عليه رفع المروحة للدلالة على السجدة، فاستفادة الإطلاق منها بعيد جداً.

الطائفة الثانية: وهي الأخبار الدالة على تقييد الاضطجاع بالأيمن بعد

تعذر الجلوس:

منها: رواية عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً كيف قدر صلى، إمّا أن يوجّه فيومي إيماءً، وقال يوجّه كما يوجّه الرجل في لحده، وينام على جانبه (جنبه الأيمن) ثمّ يومي بالصلاة، فإن لم يقدر أن ينام على

جنب الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جائز، ويستقبل بوجهه القبلة ثم يومي بالصلاة إيماءً»^(١).

ومنها: الرواية التي رواها الصدوق ناسباً إياها لرسول الله ﷺ، قال: «وقال رسول الله ﷺ: المريض يُصلي قائماً، فإن لم يستطع صلى جالساً، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيسر، الحديث»^(٢).

ومنها: ما رواه «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمد عليه السلام، عن آبائه عن علي عليه السلام: «أن رسول الله سئل عن صلاة العليل، فقال: يُصلي قائماً. إلى أن قال: فإن لم يستطع أن يُصلي جالساً صلى مضطجعا لجنبه الأيمن»^(٣).

ومنها: ما رواه صاحب «المستدرک» عن «المعتبر» قال: روى أصحابنا عن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المريض إذا لم يقدر أن يُصلي قاعداً، يوجه كما يوجه الرجل في لحده وينام على جانبه الأيمن»^(٤).

قيل: إنه ليس إلا رواية عمّار، لكنه غير معلوم.

ومنها: ما رواه صاحب «المستدرک» عن «الجعفریات»، عن علي عليه السلام،

قال:

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

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

(٣) المستدرک: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٥.

(٤) المستدرک: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٤.

«قال رسول الله ﷺ: وإن لم يستطع أن يصلي جالساً صلى على جنبه الأيمن مستقبل القبلة»^(١).

فهذه جملة ما ورد من النصوص الدالة على لزوم الاضطجاع مقبداً بالجانب الأيمن.

وقد يظهر من صاحب «المدارك» أنه يرى القول بجواز مطلق الاضطجاع ولكن الأفضل أن يكون على الجانب الأيمن، ولعله أراد بذلك بيان أن الدليلين المتعارفين بالإطلاق والتقييد إذا كان مثبتين يحمل المقيّد على أفضل الأفراد، مثل قوله: (اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة).

فنتيجة هذا القول أيضاً التخيير لا التعيين إلا بالأفضلية.

وفيه؛ أولاً: مضافاً إلى مخالفته للإجماع، لأنهم ذهبوا إلى التخيير بلا تعيين الأفضلية، أو أفتوا بلزوم الاضطجاع إلى الجانب الأيمن على نحو التعيين، فالقول بما قاله صاحب «المدارك» مخالف للإجماع المركّب.

ولا يبعد مخالفته مع مضمون بعض الأخبار الوارد في التعيين ولو مفهوماً، مثل ما جاء في ذيل الخبر المروي عن عمّار في قوله:

«فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنّه له جائز وليستقبل بوجهه القبلة»، حيث أن مفهومه دالٌّ على تعيين الجانب من جهة الجواز وعدم الجواز لا بيان أفضلية الأفراد، ولعله لهذا السبب لم يميلوا إليه.

ثانياً: مضافاً إلى إمكان الإشكال في أسانيد أخبار التخيير، حيث كان أمرها دائراً بين ما لا سند لها أو لا دلالة فيها.

(١) المستدرک: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٣.

فأمّا الخبر الأوّل فهي مثل مضمرة سماعة، حيث لم يذكر فيها المروي عنه . وكذلك مرسل الصدوق حيث لم يذكر فيه المسؤول عنه إن لوحظ مستقلاً، وإن لوحظ مع ما ذكره قبله في «الوسائل» فهو وإن كان مروياً عن الصادق عليه السلام، إلا أنّه مشتمل لحكم الاستلقاء تعييناً، فيخالف التخيير .

وإن لوحظ مع ما بعده المذكور في «الوسائل»، فهو مشتمل على حكم لزوم الأيمن تعييناً، فيؤيّد التقييد .

وأمّا الثاني فمثل الخبر المروي عن أبي حمزة حيث كان في صدد تفسير الآية، بل وهكذا الخبر الذي رواه السيّد المرتضى في «رسالة المحكم والمتشابه» حيث أنّ ظاهره كونه بصدد بيان موارد الرخصة والعزيمة من دون ملاحظة خصوصيات التكليف في أنّ المضطجع هل هو مخير إلى الجانبين أم عليه الإضطجاع إلى الجانب الأيمن .

ثالثاً: مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا الإطلاق في مثله، كيف يمكن رفع اليد عن مثل هذه الأخبار الكثيرة الدالة على التقييد، فلا بدّ من تقديمها على المطلقات، ولأجل ذلك أفتينا بوجوب الاضطجاع على الأيمن وتقديمه على الأيسر والاستلقاء؛ إمّا لعدم تماميّة الإطلاق في المطلقات، أو لتقييد المطلقات بواسطة أخبار التقييد، كما عرفت .

وعليه فالبحث حينئذٍ عن أنّه هل يقدّم الأيسر على الاستلقاء أو عكسه، أو يتخير بينهما، من دون أن يكون مجالاً لتقديم أحدهما على الآخر، فلا بدّ في تعيين إحداها من ملاحظة الأخبار الواردة في المقام .

وليس لنا ما يفيد تعيّن تقدّم الأيسر على الاستلقاء، إلاّ الخبر المرسل الذي

نسبه الصدوق لرسول الله ﷺ بصورة البتّ، حيث تعهد ﷺ في أوّل الكتاب أن لا يروي فيه إلّا ما يثق بصدوره، ولذلك يتلقّون الفقهاء مراسيله الكذائية بمنزلة المسانيد.

وما جاء في نصّ المرسلة قوله: «فإن لم يستطع صلّي على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّي على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى، الحديث»^(١). مضافاً إلى إمكان استفادة ما ورد فيها من الحكم من الروايات المطلقة بتقرير أن يُقال: إذا صار التكليف بعد تعذر الجلوس هو الاضطجاع بصورة التخيير، فكلّ واحد منهما واجب تخييري، فإذا تعذر أحد فرديه يتعيّن فردّه الآخر، فمقتضاه أيضاً هو تقديم الأيسر على الاستلقاء، هذا.

مضافاً إلى إمكان تأييده بالشهرة خصوصاً بين المتأخّرين، وإن لم يكن الاشتهار هنا بمثابة الشهرة التي يمكن أن يستفاد منها تعيّن الاضطجاع على الأيمن، فبذلك ينجر الضعف الموجود في مرسله الصدوق.

لكن الذي يمنعنا عن الفتوى بذلك هو قيام طائفتين من الأخبار: طائفة: تدلّ على ثبوت التخيير بين الاضطجاع على الأيسر وبين الاستلقاء.

وطائفة أخرى: تدلّ على تعيّن الاستلقاء بعد تعذر الاضطجاع على الأيمن.

فأمّا الطائفة الأولى؛ مثل رواية عمّار حيث ورد فيها قوله: (فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنّه له جائز ويستقبل بوجهه القبلة).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٥.

وجه دلالة على التخيير: هو أن قوله: (فكيف ما قدر) شامل لكلا الوجهين من الاضطجاع على الأيسر والاستلقاء، بعد خروج الأيمن من جهة العجز عنه. لكن يمكن أن يُجاب عنه، أولاً: بإمكان اتّحاد حديث عمّار مع الخبر المروي عن حمّاد الذي لم يكن قد وردت فيه هذه الفقرة، فيتردّد الأمر بين وجود هذه الجملة وعدمه، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

لكنّه يمكن أن يندفع: بإمكان الرجوع إلى الأصول العقلائية، من أصالة عدم الخطأ في النقيصة والزيادة، والأوّل للأوّل والثاني للثاني، فيتعارضان في المقام، فيحكم بتقديم أصالة عدم الزيادة الدالة على لزوم تقديم حديث عمّار لقلّة الخطأ وغلبة وجود النقصان دون الزيادة.

مضافاً إلى ضعف اتّحاد خبر حمّاد مع خبر عمّار، فالمتعيّن هو خبر عمّار والمفروض وجود الفقرة فيه، وعليه فلا مجال للشكّ والترديد حتّى نضطرّ إلى التمسك بالأصول العقلائية.

وما جاء في تقريرات سيّدنا الأستاذ من الاستدلال بالخبر المروي عن حمّاد واعتبار تضمّنه للفقرة المذكورة مدفوع، لعدم تضمّنه لها. ولعلّه من خطأ المقرّر.

وثانياً: أن الرواية مشتملة على قرينة تدلّ على أن المراد من قوله: (كيف ما قدر) هو خصوص الأيسر وهي قوله: (ويستقبل وجهه القبلة)، الظاهر كونه على نحو المتعارف في الصلاة من الاضطجاع بالأيمن أو الأيسر، وحيث تعذّر عليه الأوّل يتعيّن عليه الثاني، والمستلقي لا يكون وجهه إلى القبلة إلّا إذا جلس أو رفع رأسه إليها، وهما خارجان عن الفرض.

والمبعد لهذا الجواب، عدم تناسبه مع قوله: (فكيف ما قدر)، الظاهر في تعدد متعلقه.

وثالثاً: مع فرض تسليم دلالة على التخيير، يكون ظهوره في تجويز الاستلقاء مع التمكن من الاضطجاع بمقتضى إطلاق الدليل، فيمكن تقييده بمرسل الصدوق الذي كان بمنزلة المسند من حيث الاعتبار، فتكون النتيجة تقديم الاضطجاع على الأيسر على الاستلقاء.

هذا كله إن لم نقل بشمول نفس كلمة (الاضطجاع) للاستلقاء أيضاً، وإلا فلا نحتاج إلى التمسك بقوله: (فكيف ما قدر)، إذ أن نفس الأخبار المطلقة الواردة في الاضطجاع يشمل الاستلقاء تخييراً بين الاثنين بعد تعذر الأيمن، ومراجعة كلمات أهل اللغة يرشدنا إلى صحة هذا الاحتمال.

ولكن مع ذلك يكون الجواب الثالث كافياً للحكم بتعيين الأيسر كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: بأن الاضطجاع المذكور في الأخبار لا بد أن يراد به عدا الاستلقاء، لأنها أخبار واردة في تفسير الآية من قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ﴾، حيث أن ظاهرها تفيد الاختصاص بصورة الاضطجاع على الأيمن والأيسر، ولا يشمل الاستلقاء في المورد، وإن سلمنا صحة إطلاق الاضطجاع على المطلق الشامل لجميع صورته حتى المستلقي على قفاه بحسب اللغة.

وأما الطائفة الثانية المانعة: هي الأخبار الدالة على لزوم تعيين الاستلقاء بعد تعذر الأيمن، فإن بعضها تحكم بتعيين الاستلقاء بعد التعذر عن الجلوس من دون الإشارة إلى الجانب وبعضها تشير إلى اليمين.

فإمّا المشتمل على اليمين فهي عدّة أخبار:

منها: الخبر المروي في «الجعفریات» بإسناده عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عليّ بن أبي حمزة، قال:

«قال رسول الله ﷺ: يُصَلِّي المريض قائماً... وإن لم يستطع أن يُصَلِّي قاعداً صَلَّى على جنبه الأيمن مستقبل القبلة، فإن لم يستطع أن يُصَلِّي على جنبه الأيمن صَلَّى مستلقياً رجلاه ممّا يلي القبلة»^(١).

ومنها: الخبر المروي في «دعائم الإسلام» عن جعفر بن محمد، عن آبائه، عن عليّ بن أبي حمزة:

«أن رسول الله سُئِلَ عن صلاة العليل.... فإن لم يستطع أن يُصَلِّي جالساً صَلَّى مضطجعا لجنبه الأيمن ووجهه إلى القبلة، فإن لم يستطع أن يُصَلِّي على جنبه الأيمن صَلَّى مستلقياً ورجلاه ممّا يلي القبلة»^(٢).

ومنها: ما رواه القطب الراوندي في «دعواته» قال:

«قال النبي ﷺ: يصَلِّي المريض.... فإن لم يستطع أن يُصَلِّي قاعداً صَلَّى على جنبه الأيمن صَلَّى مستلقياً ورجلاه إلى القبلة»^(٣).

ومنها: في رواية أخرى (الظاهر كونها من الراوندي) عنهم عليه السلام في حديث: «فإن لم يتمكّن من الصلاة جالساً فليصلّ مضطجعا على جانبه الأيمن وليسجد، فإن لم يتمكّن من السجود أو مأ إيماءً، وإن لم يمكن من الاضطجاع فليستلق على قفاه وليصلّ مومياً، الحديث»^(٤).

(١) المستدرک: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٣.

(٢) و (٣) المستدرک: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٥ و ٦.

(٤) المستدرک: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٧.

وهذه الأخبار الأربعة اشتملت على كلمة (الاستلقاء) بعد تعذر الأيمن، وفي قبالتها ما يدلّ على التبدّل بالاستلقاء بعد تعذر الجلوس قبل الاضطجاع:

منها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، قال:

«قال الصادق عليه السلام: يُصَلِّي المريض قائماً، إلى أن قال: فإن لم يقدر أن يُصَلِّي جالساً صَلَّى مستلقياً يكبر، الحديث»^(١).

ومنها: رواية الكليني مثله عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن إبراهيم عمّن حدّثه عن أبي عبد الله عليه السلام.

ومنها: رواية عبد السلام بن صالح الهروي، عن الرضا عليه السلام، عن آبائه عليه السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ، إلى أن قال: فإن لم يستطع جالساً فليصل مستلقياً ناصباً رجله بحيال القبلة يومي إيماءً»^(٢).

فلا بدّ للحكم بتقديم الأيسر على الاستلقاء من رفع الموانع والمعارضة، فما يمكن أن يُقال في حقّ الطائفة الثانية أنّها مخالفة لصريح الآية الشريفة من قوله تعالى: ﴿وَعَلَى جُنُوبِهِمْ﴾ حيث لا يشمل الجنب إلّا الأيمن والأيسر، بخلاف ما إذا قدّمنا الأيسر - على حسب النصوص - فإنّه موافق للكتاب، وقد ورد عنهم عليه السلام لزوم العمل بالأخبار الموافقة مع ظاهر الكتاب والإعراض عمّا يخالفه.

مضافاً إلى موافقة الأخبار الدالة على تقديم الاستلقاء على الاضطجاع مطلقاً مع مذاهب العامة، فتحمل تلك الأخبار الموافقة على صدورها تقيّةً، والثابت لزوم مخالفة العامة لقولهم عليه السلام: (خُذْ ما خالف العامة فإنّ الرشد في

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٨.

خلافهم) وقد أفتى العامة بالاضطجاع إلى الجانب الأيسر، وعليه تسقط الأخبار الدالة عليه عن الاعتبار ولا حاجة للبحث عن صحة أسانيدها.

ومن هنا يظهر وجه تقديم الأيسر أيضاً على الاستلقاء، لجريان هذين الجوابين في حقه أيضاً، ممّا يستلزم ترجيح مرسل الصدوق عليه السلام المشتمل على تقديم الأيسر على الاستلقاء، لو لم نقل بأنّ إرساله ونسبته القطعية إلى رسول الله صلى الله عليه وآله كان لأجل صحة اسناده كما هو كذلك، وحينئذٍ لا حاجة لجبرها بذلك وبالشهرة حتّى، ولو قلنا بأنّ الخبر المروي في الجعفریات مسند ومعتبر وسلمنا وقوع المعارضة بينه وبين مرسل الصدوق عليه السلام، إذ أنّ هذه المرجّحات توجب تقديم مرسل الصدوق، مضافاً إلى ما صرح به سيّدنا الأستاذ في بحث الصلاة في حقّ «الجعفریات» بقوله: (أنّه وإن كان قابلاً للتصحيح بما أتعب (في المستدرک) نفسه الشريفة، إلّا أنّه يظهر من ترجمة مؤلّفها أنّه كان ساكناً بمصر، بعيداً عن حوزة الدراسة والرواية والدراية، وما إلى ذلك من الفنون الهامّة، التي يفتقر إليها المحدث المتضلع من السماع من المشايخ أو القراءة عليهم أو إجازة النقل عنهم، وما يضاھيه ممّا يشيّد ركن الرواية والوثوق، فعليه يمكن أن يتطرّق إليها (أي إلى الجعفریات) احتمال السقط، بأن كان الأصل هكذا: (فإن لم يستطع على جانبه الأيسر صليّ مستلقياً)، كما أنّه لابدّ لتصحيح الخبر المنقول عن «دعوات الراوندي» من ارتكاب ذلك). انتهى محلّ الحاجة^(١).

فإذن، بناءً على ما ذكرنا لا إشكال في لزوم تقديم الأيسر على الاستلقاء بوجوه كثيرة: من موافقة الكتاب، ومخالفة العامة، وتقدّم مرسل الصدوق وانجباره

(١) كتاب الصلاة للمحقّق: ج ٤ / ٦٩.

بهما وبالشهرة، مضافاً إلى شمول الأخبار المطلقة للأيسر والاستلقاء، فلا يبقى
مورد لتوهم تقديم الاستلقاء عليه كما لا يخفى، والله العالم.

فإن عجز صلى مستلقياً

بلا خلاف أجده فيه، بل عليه الإجماع المحكى كما في «كشف اللثام»، إن لم يكن محصلاً، كما أن النصوص واضحة الدلالة عليه لما قد عرفت اشتغالها على الاستلقاء في بعضها قبل الاضطجاع، وبعضها بعد العجز عن الأيمن، أو عن الأيسر، ومما يدل على الترتيب حتى بعد الأيسر هو الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق مرسلًا ناسباً إياه لرسول الله ﷺ بقوله:

«وقال رسول الله ﷺ: المريض يُصلي قائماً، إلى أن قال: فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى وأومى إيماء وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده أخفض من ركوعه»^(١).

ولعل المراد من قوله: (جعل وجهه نحو القبلة) هو رفع رأسه في الجملة، أو المراد بأن لا يميل برأسه إلى أحد الجانبين، بل ينام على قفاه بحيث لو جلس لكان نحو القبلة، والأولى أولى.

هذا، مضافاً إلى شمول الأخبار الدالة على الاستلقاء لهذه الصورة بطريق أولى، حيث أن المتفاهم العرفي منه هو أنه إذا جاز الاستلقاء قبل الأيسر ففي عند العجز عنه يكون الجواز بالأولوية.

لا يقال: إنه غير داخل في الآية حيث لم يذكر فيها إلا الجنوب. لأننا نقول أولاً: ليست الآية بصدد بيان كل المراحل التي يمر بها المريض. وثانياً: يكفيها وجود الرواية الدالة على جواز ذلك، إذ الآية لا ينفي إلا مع

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٥.

إمكان الصلاة على الجنب لا مطلقاً، وهي ساكنة عن العاجز عن الصلاة إلى الجنب، فالآية غير نافية ولا مثبتة لصورة الاستلقاء.

مع أنه يمكن استفادة جواز الاستلقاء من المضمرتين اللتين رواهما حول المريض الذي لا يستطيع الجلوس^(١) والذي يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة^(٢)، حيث قد أجاز الصلاة مستلقياً على ظهره.

فمع وجود هذه الأدلة، والإجماع الذي قد عرفت في صدر المسألة، فلا نحتاج إلى الاستدلال بقاعدة الميسور، فضلاً عن الإشكال في اعتبار الاستلقاء -لولا الدليل- ميسور الصلاة الاختيارية عرفاً، ولعلّه لذلك لم يلجأ إليها أصحابنا، فمع عدم إمكان الاستلقاء، لا يبقى للمصلي مرتبة معينة، وحينئذٍ له الخيار في أن يصلي ما شاء، حيث يعدّ مصداقاً للحديث النبوي ﷺ: «إذا أمرتكم شيء فأتوا منه ما استطعتم». كما فسّره العلامة بحر العلوم في منظومته.

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٥ و ٦.

والأخيران يؤمیان لركوعهما وسجودهما.

لا يخفى عليك عدم اختصاص حكم الإيماء بخصوص المضطجع والمستلقي، بل يجري في غيرهما إذا تعدّر عليه الركوع أو السجود، ولو في حال القيام أو الجلوس، كالعاري الذي يعجز عنهما لظهور عورته خلالهما، وكذا في غيره من موارد العذر، فذكر الموردين هنا لأجل مناسبة البحث، وكونهما مظنة لذلك، مع أن نصوص الإيماء أكثرها وردت في هذين الموردين، كما نلاحظها عن قريب إن شاء الله تعالى.

فلا بأس هنا بذكر النصوص الواردة والبحث في دلالتها، والأخبار الواردة في الإيماء مستفيضة إن لم نقل بأنها متواترة، وهي على ثلاثة طوائف، طائفة مطلقة، وأخرى مقيدة؛ قسم منها مشتمل بخصوص الرأس، وطائفة ثالثة منها بخصوص غمض العينين.

الطائفة الأولى: مثل ما رواه جميل بن درّاج، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المريض يومي إيماء»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن سماعة في حديث: «فيمتنع من الصلاة الأيام إلا إيماءً وهو على حاله، فقال: لا بأس بذلك»^(٢).

ومنها: الخبر الذي رواه الصدوق بإسناده عن سماعة بن مهران، أنه سأل الصادق عليه السلام مثله.

ومنها: رواية عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث: «وينام على جنبه

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٤ و ٦.

الأيمن ثم يومي بالصلاة، إلى أن قال: وليستقبل بوجهه القبلة ثم يومي بالصلاة إيماءً»^(١).

ومنها: مرسل الصدوق، قال: «وقال رسول الله ﷺ: المريض يصلي، إلى أن قال: فإن لم يستطع استلقى وأومى إيماءً وجعل وجهه إلى القبلة، الحديث»^(٢).
ومنها: حديث الهروي، عن الرضا، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا لم تستطع، إلى أن قال: فليصل مستلقياً ناصباً رجله بحيال القبلة يومي إيماءً»^(٣).

ومنها: ما رواه السيد المرتضى، عن عليّ عليه السلام في حديث: «ومن لم يقدر أن يصلي قاعداً صلى مضطجعا ويومي بإيماء، الحديث»^(٤).

ومنها: رواية العمركي البوفكي، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه، إلى أن قال: وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أو مأ وهو قائم»^(٥).

ومنها: رواية إسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي عبد الله: قوم قطع عليهم الطريق، إلى أن قال: ويجلسون خلفه فيومي إيماءً بالركوع والسجود، الحديث»^(٦).

الطائفة الثانية: وهي الأخبار المقيّدة بالإيماء بخصوص الرأس:

منها: حديث زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج، إلى أن قال:

(١) - (٤) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٠ و ١٥ و ١٨ و ٢٢.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.

(٦) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٢.

ثمّ يجلسان فيوميان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو ما خلفهما تكون صلاتهما إيماءً برؤوسهما.

قال: وإن كان في ماء أو بحرٍ لجّي لم يسجداً عليه وموضوع عنهما التوجّه فيه، يوميان في ذلك إيماءً رفعهما توجّه ووضعهما»^(١).

ومنها: حديث الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «يومي برأسه إيماءً وأن يضع جبهته على الأرض أحبُّ إليّ»^(٢).

ومنها: حديث الكرخي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام في حديث فإن لم يمكنه ذلك فليوم برأسه نحو القبلة إيماءً، الحديث»^(٣).

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق مرسلًا عن علي عليه السلام في حديث: «ومره فليؤم برأسه إيماءً»^(٤).

ومنها: حديث عمّار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يومي في المكتوبة والنوافل، إلى أن قال: إذا كان هكذا فليؤم برأسه في الصلاة كلّها»^(٥).

ومنها: حديث ليث المرادي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن المرفع يعرف زوال الشمس حتّى يذهب الليل، قال: يومي إيماءً برأسه عند كلّ صلاة. وعن رجل استفرغه بطنه قال: يومي برأسه»^(٦).

الطائفة الثالثة:

منها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق مرسلًا، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

(٢) و (٣) و (٤) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٢ و ١١ و ١٦.

(٥) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب السجود، الحديث ٢.

(٦) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب السجود، الحديث ٣.

«وقال الصادق عليه السلام: يُصَلِّي المريض، إلى أن قال: صَلَّى مستلقياً يكبّر ثم يقرأ فإذا أراد الركوع غَمَضَ عينيه ثم يَسْبِجُ، فإذا سَبَّح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع، فإذا أراد أن يسجد غَمَضَ عينيه، ثم يَسْبِجُ فإذا سَبَّح فتح عينيه فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود، ثم يتشهد وينصرف»^(١).

هذه جملة النصوص الواردة حول الإيماء في هذا الباب وفي باب السجود وباب صلاة العاري، والذي قيل في الجمع بينها أو يمكن أن يُقال أمور:

تارةً: بالقول بالترتيب بين الإيماء بالرأس أولاً، ثم غمض العين إن عجز عن الرأس، وأن هذا الحكم جارٍ في جميع الموارد من القيام والجلوس والمضطجع والمستلقي، وإليه ذهب صاحب «الجواهر» والفاضلان والشهيدان والمحقق الكركي، بل عليه فتوى المتأخرين وأصحاب التعليق على «العروة» في مسألة ٤٣ من مسائل لباس المصلي من صلاة العُرة، حيث قال في مَنْ عجز عن الركوع والسجود: (وإن لم يمكن فيؤمى برأسه وإلا فبعينه).

بل قد ادّعى صاحب «الجواهر» بأن مطلق الإيماء يُراد به الإيماء بالرأس فليس باب المطلقات من الإيماء والمقيّدات بالرأس من باب المطلق والمقيّد، بل حقيقة الإيماء تنصرف إلى الإيماء بالرأس وقرينة الأمر بأخفّيته للسجود منه للركوع المنتفي في التغميض قطعاً.

نعم، إن عجز عن الإيماء بالرأس يأتي بالتغميض، بلا فرق بين الموارد أيضاً، وما ورد من النص بالتغميض في خصوص المستلقي ليس لأجل كون مورده فيه بل لأجل أن الغالب فيه أنه لا يقدر على الإيماء بالرأس لأجل

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٣.

استلقائه، وإلا مع الإمكان بالإيماء بالرأس فهو مقدّم. وأخرى: القول المنسوب لصاحب «الحدائق» وهو من اختصاص التغميض بخصوص الاستلقاء، وأنه حتّى في صورة العجز عنه ليس له الرجوع إلى الإيماء ببدله وهو الإيماء بالرأس، إذ أنّ الإيماء به يختصّ بغير المستلقي، وإن عجز عنه لا يتبدّل إلى التغميض، هذا كما في «الجواهر» مستدلاًّ عليه بلزوم الاقتصار في المسألة على النصوص الواردة في الموردين أي الرأس والتغميض.

أقول: ممّا ذكرنا في التوجيه الأوّل يظهر ضعف هذا القول فضلاً عن أنّ النسبة المذكورة مع هذه الشدّة غير صحيحة، لما جاء في كلامه ما يخالف ذلك حيث قال في «الحدائق» بما هو نصّه: (والأصحاب قد رتبوا بينهما في كلّ من الموضعين، والوقوف على ظاهر الأخبار أولى، إلا مع عدم إمكان الإيماء بالرأس من المضطجع، فإنّه لا مندوحة عن الانتقال إلى الإيماء بالعينين، ولعلّ الأخبار إنّما خرجت مخرج الغالب من أنّ النائم على أحد جنبه لا يصعب عليه الإيماء برأسه، والمستلقي لمزيد الضعف لا يمكنه الإيماء بالرأس)^(١).

حيث أنّه قد أجاز في المضطجع عند العجز عن الإيماء بالرأس التبديل بالتغميض خلاف ما تُسب إليه.

نعم، قد يرد على صاحب «الحدائق» أنّ أخبار الإيماء بالرأس غير منحصرة في خصوص المضطجع، بل موردها مطلق العاجز عن القيام والجلوس والاضطجاع حتّى المستلقي، مثل رواية عمّار وليث المرادي وغيرهما من الأخبار.

(١) الحدائق: ج ٨ / ٨٠ .

فالأخبار المطلقة إمّا يُقال بعدم الإطلاق لانصراف الإيماء بخصوص الرأس، أو يُقال إنَّ إطلاقها مقيدة بالأخبار الدالة على الرأس، كما يشهد لفظ الأخفضية للسجود كونه إيماءً بالرأس إذ لا أخفضية في التغميض، فتكون نتيجة تقييد الأخبار المطلقة عموم الإيماء بالرأس لجميع الموارد، حتّى عند الاستلقاء والاضطجاع.

بقي حكم التغميض الوارد في الخبر المرسل المروي عن محمد بن إبراهيم في حقّ المستلقي، حيث يمكن ملاحظته تارةً مع عموم ما جاء في حقّ المستلقي من لزوم الإيماء بالرأس، حيث تقيّد تلك الأخبار من حيث المورد ويختصّ حكم الإيماء بالرأس لغير المستلقي من سائر الموارد، وأمّا المستلقي فيكون حكمه مختصّاً بالتغميض، وتكون النتيجة، اعتبار الخبر المرسل المروي عن محمد بن إبراهيم ساكناً عن بيان حكم غير المستلقي إذا كان عاجزاً عن الإيماء بالرأس، وأنّه هل ينتقل حكمه إلى التغميض أم أنّه مكلف بما هو قادر عليه.

هذا، بخلاف ما لو قلنا بأنّ التغميض في المستلقي لا لأجل ضعفه، بل لأجل أنّه عاجزٌ غالباً عن الإيماء بالرأس حيث يصعب عليه أن يؤمّي برأسه لهما، فلازم ذلك هو تعميم هذا التغميض عن مورد الاستلقاء إلى غيره مع العجز عن الإيماء بالرأس، ممّا يستلزم تعميم الحكم إلى جميع موارد العجز.

ولا يخفى على المتأمل حسن الثاني على الأوّل كما لا يخفى، هذا إذا لوحظ هذا الحديث مع أخبار التقييد بالرأس.

وأخرى: يلاحظ نسبته مع أخبار الإيماء المطلقة، مع التسليم باندراج التغميض في أفراد الإيماء، فتصير النتيجة كون الإيماء له فردان في عرض واحد

وهما الإيماء بالرأس والتغميض، وتكون نتيجة هذا الجمع هو التخيير بينهما حتّى في حال الاختيار، من غير اختصاص بخصوص الاستلقاء حتّى لا يقال بأنّ الإشارة إليه كان من باب التمثيل.

أو القول باختصاص التخيير، لا أقلّ في خصوص الاستلقاء دون غيره، مع أنّ الثاني أبعد، لإمكان إبقاء الخصوصية عن الاستلقاء بالنظر إلى حكم التغميض كما لا يخفى، فيصير هذا قولاً ثالثاً في المسألة.

أقول: لكن الإنصاف والتأمل - كما عليه المشهور - يلزمنا أن تقدّم الوجه الأوّل مع ملاحظة نسبته مع الأخبار المقيّدة دون المطلقة، فلا وجه للقول بالتخيير لا مطلقاً ولا في مورد خصوص الاستلقاء، والله العالم.

هذا، فضلاً عن أنّ التمسك بقاعدة الميسور لإثبات تقديم الإيماء بالرأس على التغميض حتّى يثبت به الترتيب لا يخلو عن نقاش: أولاً: من الإشكال في صدق الميسور عرفاً على الإيماء بالرأس مع عدم دليل شرعي عليه.

وثانياً: أنّه فرع عدم القول بالتخيير، وإلاّ مع وجود الدليل على كون التغميض أحد مصاديق الإيماء، مع الالتزام بعدم تقييد المطلقات بالرأس، فلا يصل الدور إلى التمسك بقاعدة الميسور، لأنّها قاعدة في ظرف التعذّر والاضطرار دون حالتي القدرة والاختيار.

ثمّ إنّّه قد ورد في بعض النصوص اعتبار الإيماء للسجود أخفض من الركوع، كما هو الحال في الخبر النبوي^(١) وما رواه السيّد المرتضى في رسالته^(٢)،

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٥ و ١٦.

والخبرين المرسلين عن الصدوق - حيث كان معتبراً عندنا - بل قد يساعده الاعتبار لظهور الفرق بين ما هو بدل عن الركوع وبين ما هو بدل عن السجود. وقد استثنى صاحب «الجواهر» مورداً بقوله: (إلا إذا اختلف بالقيام والجلوس مثلاً)، مع أن الظاهر كون هذا أمراً تكليفاً تعديلاً لا للفرق فقط، إذ الفرق بينهما حاصل بالأولية للركوع والآخريّة للسجود.

بل يمكن أن يُقال: إنه يمكن أن يكون وجه الأخفضية هو التناسب بين البديل والمبدل منه، لأنّ السجود حيث يكون أخفض من الركوع وأقرب منه إلى الأرض، فكذلك الأمر في البديل منهما، وإلا لولا ذلك لكان ينبغي أن يضع علامة للفرق بين السجدة الأولى والثانية، وإن كانا هما أقرب بالقبول بدون العلامة من الركوع، وكيف كان فالأمر سهل.

ومما يدلّ على لزوم الأخفضية - مضافاً إلى الروايتين المذكورتين - أخبار أخرى واردة في أبواب مختلفة، وهي تبلغ حدّ الاستفاضة، فلا بأس بذكرها: منها: رواية ابن الزبير عن جابر، في حديث: «أن النبي ﷺ عاد مريضاً، إلى أن قال: وقال على الأرض إن استطعت، وإلا فاوم إيماءً، واجعل سجودك أخفض من ركوعك»^١.

ومنها: رواية يعقوب بن شعيب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفر وأنا أمشي قال: أوم إيماءً واجعل السجود أخفض من الركوع»^٢. ومنها: خبر آخر مروي عنه، قال: «نعم يومي إيماءً وليجعل السجود

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب ما يُسجد عليه، الحديث ١٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب القبلة، الحديث ٣.

أخفض من الركوع»^(١).

ومنها: خبر آخر مروي عنه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُصلي على راحلته، قال: يومي إيماءً يجعل السجود أخفض من الركوع، الحديث»^(٢).
ومنها: مضمرة سماعة، قال: «سألته عن الصلاة في السفر، إلى أن قال: وإن كان راكباً فليصل على دابته وهو راكب، ولتكن صلاته إيماءً وليكن رأسه حيث يريد السجود أخفض من ركوعه»^(٣).

ومنها: حديث أبي البخري، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «من عرقت ثيابه، إلى أن قال: فإن لم يجد صلى عرياناً جالساً يومي إيماءً يجعل سجوده أخفض من ركوعه»^(٤).

ومنها: حديث زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «الذي يخاف اللصوص والسبع يُصلي صلاة المواقفة إيماءً على دابته، إلى أن قال: ويُصلي ويجعل السجود أخفض من الركوع»^(٥).

ونحو ذلك من الأخبار، ومن يتتبع يجده أكثر من ذلك، حيث يدلّ جميعاً على هذا الحكم، وأنه يعدّ أمراً واجباً تعبدياً، فضلاً عن مناسبته للمبدل منه أيضاً. ومنه يظهر الجواب عمّا توهم: بكون إيجاب الإيماء لهما إنّما هو لعدم سقوط الميسور بالمعسور، فيجب على المصلي فعل تمام ما يتمكن منه من الإيماء

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

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب القبلة، الحديث ١٥ و ١٤.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب لباب المصلي، الحديث ١.

(٥) وسائل الشيعة: ج ٥ الباب ٣ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، الحديث ٨.

لكلّ منهما، ويجتزي في الفرق بينهما في النية.

لوضوح مباينة ماهيّة الإيماء مع ماهيّة الركوع والسجود عرفاً، فلا يصدق على الإيماء أنّه ميسورهما حتّى يجري فيه تلك القاعدة، لأنّها لا تجري إلّا فيما إذا كان المأتي به من أنحاء وجودات المأمور به ببعض مراتبه الناقصة التي لم تكن مجزية عند التمكن به بشرائطه المعتبرة في صحّته، كالركوع والسجود بلا استقرار، أو بلا وضع باقي المساجد على الأرض بما لا ينافي صدق مفهومه عرفاً، لا مثل الإيماء الذي هو مباين بالذات لهما، فلا بدّ في إثباته محلّ الركوع والسجود من التمسك بما عدا هذه القاعدة، من الأدلّة الخاصّة عليه، كما لا يخفى على المتأمل.

لا يقال: إذا كان تحقيق الركوع والسجود يتمّ من خلال الهوي إلى الأرض، وبما أنّ الهوي للركوع أقلّ من الهوي للسجود، فيقتضي الحال أنّ على العاجز عن الهوي إلى حدّ الركوع والسجود أن يأتي بما هو ميسور فيهما، بأن يؤمّي ثم يميّز بينهما بالنية حتّى ولو لم يزد في هويه.

لأنّا نقول: الالتزام بذلك يقتضي بحسب القواعد صيرورة الهوي جزءاً أو واجباً مستقلاً إلى حدّ الإمكان، دون الإيماء بالرأس أو بالعين، مع أنّه إذا لاحظنا فتوى الأصحاب نجد أنّهم أفتوا حسب مضمون الأخبار من كفاية الإيماء بالرأس فيمن عجز عن الانحناء، فيفهم أنّ الحكم بالإيماء حكم تعبّدي بمقتضى النصّ لا بمقتضى قاعدة الميسور، كما لا يخفى على المتأمل.

هذا تمام الكلام في حكم الإيماء بالرأس، وضرورة أن يكون في السجود أخفض من الركوع.

البحث عن حكم التغميض: فهل يجب زيادته في السجود على الركوع

أم لا؟

أقول: لم يرد قيد الزيادة في الأخبار، ولأجل ذلك لم يفرّق صاحب «القواعد» - كما عن غيره - بينهما في التغميض، ولعلّه لأجل إطلاق النصّ، كما عرفت عدم وجود هذا القيد في الخبر المروي عن محمّد بن إبراهيم، مضافاً إلى عدم صدق الخفض على زيادة الغمض.

خلافاً للكركي والشهيد الثاني والمحكي عن ابن حمزة وسلار ويحيى بن سعيد، وأكثر المتأخّرين كالسيّد في «العروة» مع أصحاب التعليق عليها في المسألة الخامسة عشرة من مسائل هذا الباب، حيث حكموا بلزوم زيادة التغميض في السجود من الركوع، لعموم الدليل الشامل للتغميض أيضاً، خصوصاً مع مناسبة ذلك مع القول بكون التغميض أحد فردي الإيماء، وإنّما ذكره في المستلقي لغلبة عجزه عن الإتيان بالإيماء بالرأس، فلازم ذلك هو إلغاء الخصوصية عن مورده، فيشمل دليل الأخفضية لمطلق الإيماء ولو كان بالعين، مضافاً إلى كونه أوفق بالاحتياط، ويتمّ زيادة الخفض من خلال زيادة تغميض العين في السجود عن الركوع، وهو أمر ممكن ولو في الجملة، كما لا يخفى.

هذا كله مع إمكان الاستشهاد له بالخبر المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على رجل من الأنصار وقد شبكته الريح، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله كيف أصلي؟ فقال: إن استطعتم أن تجلسوه فاجلسوه، وإلا فوجهوه إلى القبلة ومروه فليوم برأسه ويجعل السجود أخفض من الركوع»^(١). بناءً على إطلاق التوجّه إلى القبلة للاضطجاع والاستلقاء، فحينئذ يكون الحكم الوارد في ذيل الخبر بالأخفضيّة لكليهما.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٦.

فرع: هل يجب على المصلي خطورة نية البدل حين الإيماء تفصيلاً أم يكفي الخطور الإجمالي؟ فيه خلاف:

والذي يظهر من العلامة في «القواعد» اعتباره، حيث اعتبر الخطور التفصيلي من استذكار الأفعال في إيماء الرأس والعين، خلافاً لصاحب «الجواهر»^(١).

واستدل أصحابنا للقول الأول بأمور:

الأول: إن أصالة الاشتغال عند الشك في براءة الذمة تقتضي الحكم بلزوم استحضار الخطور التفصيلي.

والثاني: لا يعدّ الإيماء أو التغميض ركوعاً ولا فتح العينين قياماً إلا بالنية، إذ لا ينفك المكلف عنهما غالباً، فلا يتمحضان للبديهة إلا بالقصد.

والثالث: لأن هذه الأمور كما لا يخلّ زيادتها ونقصانها في الصلاة التامة، فكذا لا يخلّ في الناقصة استصحاباً لحكمها، ولا شك أنّ ما هو بدل عن الركوع والسجود يخلّ زيادته وتقصيره بمقتضى البدلية، فلا بدّ أن يكون ما هو ركن مغايراً لما ليس كذلك، وليست المغايرة إلا بالنية.

والرابع: إن مفهوم الإيماء لا يتحقّق إلا بالنية.

وأورد الشيخ الأنصاري على جميع هذه الوجوه بقوله:

(وأما أصالة الاشتغال لورود الإطلاقات على الاشتغال، لوضوح أنّ الأصل إنّما يرجع إليه بعد فقد الدليل، فمع وجود دليل اجتهادي لا يرجع إليه، والمقام من هذا القبيل).

وأما البدلية حيث لا يتحقّق إلا بالقصد، لعدم انفكاك المكلف عن

الإيماء والتغميض .

قلنا: لا يشترط في صدق البدلية القصد، لصيرورتها أفعالاً في تلك الحالة، فيكفي فيها نيّة أصل الصلاة، بل ولو طرأ الانتقال إليها في الأثناء كفى معرفة بدليتها والاستمرار على نيّة الصلاة السابقة، وإن تغيّرت أفعالها، لعدم اختلاف حقيقة الفردين .

والفرق بين الابدال والأفعال الأصلية، بأنّها متعيّنة متميّزة، فلا تفتقر إلى نيات تخصّصها، بخلاف الابدال فإنّها مشتركة بين العادة والعبادة، فلا بدّ من النيّة لتعيّنها للعبادة .

مردودٌ، بأنّ صيرورة الأفعال الأصليّة عبادة، إنّما هي لأجل التعبّد بها في الصلاة المنويّة عبادةً، وإلّا فهي في حدّ ذاتها أيضاً حركات عادية، فإذا قصد التعبّد بالأبدال في ضمن الصلاة خرجت كالمبدلات من العادة إلى العبادة .

وأما حديث إخلال نقصها ضرورةً بالصلاة، فلا دخل له بالمطلوب .

وأما زيادتها فلو سلّمنا إخلالها مطلقاً على حسب إخلال مبدلاتها، إغماضاً عن القدح في عموم البدلية، والتفتاتاً إلى إطلاق الإيماء والتغميض على الركوع والسجود وبالعكس، فلا تلازم بين اعتبار القصد في الإخلال، نظراً إلى عدم صدق الزيادة - أي زيادة الركن - إلّا مع قصد البدلية، وبين عدم اعتباره في الامتثال اكتفاء بنيّة أصل الصلاة، بل حيثُ عرفت سابقاً أنّ الإيماء للركوع والإيماء للسجود متّحدان مصداقاً فيما عدا أقلّ مراتبه المختصّ بالركوع، وآخرها المختصّ بالسجود، فلا يترتّب على المزيد حكم زيادة الركوع أو السجود إلّا بقصد أحدهما .

نعم، لو قصد كون المزيد جزء غير الركوع والسجود بطل العمل من جهة الزيادة على الأجزاء، لا من جهة زيادتهما.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره في «شرح الروضة» من أنّ الخلاف في اعتبار القصد في الإخلال بالزيادة مبنيٌّ على الخلاف في اعتباره في تحقّق البدلية، محلّ نظر.

وأما دعوى أخذ النية في مفهوم الإيماء؛ فلو سلّم فإنّما هو في تحقيق معناه المصدري، والقدر المطلوب في أفعال الصلاة المشتملة على معانٍ لا توجد إلّا بالقصد والالتفات كالتكبير والتشهد والقنوت والتسليم ليس إلّا أشباح تلك الأفعال دون إنشاء مفاهيمها).

انتهى كلام الشيخ رحمته، ولقد نقلناه بطوله لمزيد فوائد، وجودة محصله كما صرّح به المحقّق الهمداني في «مصباحه»^(١).

قلنا: لا يبعد الجمع بين القولين، ورفع النزاع في البين، بأن يُقال بأنّه لا شك في أنّ البدلية والإيماء والتغميض جميعها بحاجة إلى القصد، ولا تتحقّق إلّا به، كالمبدلات مثل الركوع والسجود حيث أنّ تحقّقهما ووقوعهما في الخارج عبادة يتوقّف على القصد، لوضوح أنّ الانحناء إلى حدّ الركوع لقتل الحيّة أو لأخذ شيء، لا يصدق عليه أنّه زاد في ركوع صلاته، وكذلك الحال في البدل، فهذا أمرٌ ثابت لا نقاش فيه، إنّما الكلام في أنّه هل يحتاج المصلّي القاصد أداءها بجميع أجزائها وشرائطها الاختيارية والاضطرارية، فضلاً عن القصد الإجمالي القصد التفصيلي في خصوص كلّ مورد، بأن يتذكّر في قلبه بأنّ هذا الإيماء كان من الركوع والآخر

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٦٦، الطبعة الحجرية.

للسجود أم لا؟

نقول: إنه لا دليل على لزوم ذلك في المقام، ولو سلمنا لزوم مثل هذا القصد لزوم التسليم بمثله في صدق زيادة الركنية في طرف زيادته في الأبدال كما يلزم مثله في المبدل أيضاً، مع إمكان التأمل فيه، لإمكان كفاية النية الإجمالي في صدق الزيادة في الأبدال والأفعال، كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما التزم به الشيخ، وصاحب «الجواهر»، وكثير من المتأخرين، من عدم الحاجة إلى النية التفصيلية هو الأقوى، خلافاً للمحقق الهمداني تبعاً للعلامة في «القواعد» وغيره، والله العالم.

هذا، فيمن كان قادراً على الإيماء بالرأس أو التغميض حتّى بعين واحدة، وأمّا لو تعذّر عليه ذلك، فهل ينتقل تكليفه إلى الإيماء بشيء آخر مثل الحاجب أو اليد أم لا؟

ذهب صاحب «كشف الغطاء» إلى لزوم الإيماء بسائر الأعضاء مثل اليد، ولعلّ مستنده مطلق الإيماء الوارد في الأخبار، الشامل لمثل ذلك، لإطلاق الإشارة والإيماء عليه في العرف.

أو لقاعدة الميسور بما لحظت مصاديق الإيماء بالنظر إلى الأخبار المطلقة إذا عجز المصلّي عن الإيماء بالرأس والعين، لا بالنظر إلى أصل الركوع والسجود، حتّى يرد علينا ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ العرف لا يرى الإيماء مصداقاً للميسور بالنظر إلى الركوع والسجود، بل لا يبعد اعتبار تقدّم الإيماء بالحاجب على سائر الأعضاء حسناً.

فعليه لا حاجة للتمسك بدعوى صاحب «مصباح الفقيه» من انصراف

المطلقات الواردة في الإيمان إلى خصوص الرأس والعين، لإمكان الاحتفاظ بإطلاق تلك الأخبار حتى يصح الرجوع إليها عند تعذرهما، حينئذ لا يبقى مجال للرجوع إلى أصل البراءة عن وجوب الإتيان بسائر الأعضاء. مضافاً إلى كونه أقرب إلى الاحتياط، خلافاً للأصحاب من القول بوجوب الإتيان بما أمكن.

فإذن عند تعذره وعجزه عن جميع ذلك، عليه إخطار تلك الأفعال في قلبه، ومن ثم قراءة الأذكار على لسانه، كما هو ظاهر المحكي عن الأصحاب. فرع: هل يجب على المؤمي للسجود، والذي يأتي ببدل السجدة، وضع شيء ممّا يصح السجود عليه على جبهته حال الإيمان أم لا؟ أم أنه مخير بين الوضع والإيمان؟ أم يتعين عليه الوضع أولاً فإن عجز عنه انتقل إلى الإيمان وكان وجوبه عينياً؟ أم القول بالجمع بينهما بإتيانهما تعييناً، أم كان الإتيان بالوضع هو المستحسن؟

وجوه وأقوال، ومنشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في فهم الأخبار والجمع بينها، فلا بأس بذكرها، والنظر إلى دلالتها، حتى يتضح المراد منها إن شاء الله.

فأمّا الأخبار الدالة على تعيين الوضع فهي أخبار عديدة:

منها: المضمرة التي رواها الشيخ بإسناده الموثق عن سماعة، قال:

«سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس؟

قال: فليصل وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد، فإنه يجزي

عنه ولم يكلف الله ما لا طاقة له به»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٥.

فهي بظاهرها تدلّ على الوجوب عيناً، حيث قد حكم الإمام عليه السلام بذلك بصيغة الأمر بقوله: (وليضع) من دون إشارة إلى الإيماء والغمض بالعين، خصوصاً مع ملاحظة قوله: (إذا سجد) وكلمة الإجزاء وما جاء في ذيلها من عدم التكليف بما لا طاقة به، حيث أنّ المستفاد من الجميع عدم كفاية غير هذا من الإيماء والغمض.

منها: المرسلة التي رواها الشيخ الصدوق:

«وسئل عن المريض لا يستطيع الجلوس أَيْصَلِّي وهو مضطجع ويضع على جبهته شيئاً؟

قال: نعم، لم يكلفه الله إلا طاقته»^(١).

فإنّ دلالتها على الحكم من جهة تصديق الإمام عليه السلام لمورد السؤال من دون إشارة إلى لزوم الإيماء، مع أنّ المقام مقام الحاجة إلى البيان، مضافاً إلى ما في «المستمسك» بأنّ السؤال فيها عن الاجتزاء بذلك لا عن وجوب الوضع.

ومنها: الرواية الصحيحة التي رواها عبد الله بن الحسن عن جدّه، عن عليّ ابن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن المريض الذي لا يستطيع لاقعود ولا الإيماء كيف يُصَلِّي وهو مضطجع؟

قال: يرفع مروحة إلى وجهه ويضع على جبينه ويكبّر هو»^(٢).

حيث حكم الإمام بلزوم وضع المروحة على جبين المضطجع، لكنّه موهون حيث أنّ مورده هو العاجز عن الإيماء، كما هو مفروض السؤال.

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ١٤ و ٢١.

وأما القادر فهل يجوز له الاكتفاء بالوضع فقط، أو لابد من أن يجمع بينه وبين الإيماء، أو له أن يكتفي ويقتصر على الإيماء فقط، فليس في الصحيحة ما يدل على حكم هذه الصور.

وقال الهمداني في «مصباح الفقيه»: إن كان المراد به الوضع على الجبينين في حال السجود وهو غير واضح فلعله أراد به حال الافتتاح كما ربما يستشعر ذلك من قوله: (ويكبر هو)، فكأنه أراد أن رفع المروحة إلى وجهه ووضعها إلى جبينه، كان لإفهام الافتتاح في الصلاة لا بيان حال السجدة، كما قد يؤيد هذا الاحتمال ذكر التكبير بعد وضع المروحة على الجبين، مع أنه لو أراد بالتكبير تكبير السجدة كان الأجدر تقديم التكبير على الوضع، كما لا يخفى.

وعليه فإنه يخرج هذا الحديث عن الأخبار الدالة على تعيين الوضع، فلا يبقى لنا للدلالة على وجوب الوضع إلا الموثقة، حيث لا تدل عليه إلا من باب سكوت الإمام (عليه السلام) عن حكم الإيماء والتغميض في مقام البيان والحاجة، فكيف يمكن رفع اليد عن جميع تلك الأخبار المطلقة الواردة في الإيماء والدالة على الوجوب العيني - مع كثرتها وصحة سندها - أو المقيّدة بالرأس، بقيام حديث واحد بدلالة ضعيفة ناشئة من السكوت في مقام الحاجة، فلا بد من ملاحظة الجمع بينهما.

نعم، بقي هنا رواية رابعة، قد يتوهم دلالتها على وجوب الوضع، وهي رواية إبراهيم بن أبي زياد الكرخي، قال:

«قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل شيخ كبير لا يستطيع القيام إلى الخلاء، ولا

يمكنه الركوع والسجود.

فقال: ليوم برأسه إيماءً، وإن كان له من يرفع الخمرة فليسجد، فإن لم يمكنه ذلك فليوم برأسه نحو القبلة إيماءً، الحديث»^(١).

حيث يستفاد منها تقديمه على الإيماء، أي أن الواجب أولاً هو الوضع والسجدة، ثم إن عجز عن ذلك فيومي برأسه، حيث يستفاد منه الترتيب عينياً لكن بتقديم الوضع على الإيماء.

لكن وردت رواية أخرى في قبال ذلك، وهي رواية عمّار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يومي في المكتوبة والنوافل إذا لم يجد ما يسجد عليه، ولم يكن له موضع يسجد فيه.

قال: إذا كان هكذا فليوم برأسه في الصلاة كلها»^(٢).

حيث لم يرد فيها إشارة إلى الوضع، فيظهر منها وجوب تقديم الإيماء بعد عدم إمكان السجدة، مع أن المفروض أن يشير إلى لزوم وضع شيء على جبهته، لأنّه في مقام البيان.

بل قد يُقال: إن المفهوم من كلام الراوي: (إذا لم يجد ما يسجد عليه) أنّه إن وجد لابدّ من الوضع ولا يكفي الإيماء، وعليه فمفهوم الحديث يدلّ على تقديم الوضع، وأمّا منطوقه فيدلّ على الإيماء.

ويؤيد مضمون هذا الخبر كلّ الأخبار المطلقة الدالّة على الإيماء والمقيّدة بالرأس، فمقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين هو القول بالتخيير بعد المعارضة، بأن يرفع اليد عن وجوبهما التعييني والأخذ فيهما بأصل الوجوب، ولا محذور عن مثل هذا الجمع لأنّه يعدّ من أهون التصرفات التي لا تحتاج إلى شاهد خارجي.

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب السجود، الحديث ١ و ٢.

هذا هو القول الثاني أو الثالث إن اعتبرنا القول بالترتيب بتقديم أحدهما على الآخر قولاً مستقلاً.

هذا إن لم نقل بكون المراد من الوضع الوارد في الموثقة هو كذلك مع الإيماء، فكأنه أراد الإشارة إلى أن الإيماء في هذه الموارد يُحمل على معناه اللغوي بمعنى الإشارة المفيدة كونه موضع السجدة، فلا ينافي كون الوضع هناك مع الإيماء، حيث أن لازم ذلك هو وجوب الجمع بينهما في الإتيان من دون ترتيب لا بتقديم الوضع على الإيماء ولا عكسه، فيصير هذا قولاً رابعاً.

أو يُقال: بكون الجمع أفضل الأفراد وأولها، كما يشهد لهذا الجمع صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود، قال: يومي برأسه إيماء وأن يضع جبهته على الأرض أحبُّ إليَّ»^(١).

وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام: «عن المريض، قال: يسجد على الأرض أو على مروحة أو على مسواك يرفعه وهو أفضل من الإيماء»^(٢).

حيث أن على القادر على الجمع، الأفضل أن يجمع بينهما حيث هو المناسب مع كون الواجب هو الإيماء بدون الوضع أو الوضع بدون الإيماء، فيصير هذا قولاً خامساً في المسألة كما لا يخفى.

مع إمكان أن يُقال: بأن القيام بإحضار السجدة مع وضع الجبهة إذا لم يشقَّ عليه ذلك، وليس عليه حينئذٍ الاقتصار على الإيماء، بل ولا مع الوضع لأنه

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

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب ما يسجد عليه، الحديث ١.

يستلزم تعدّد السجدة بالبذل والمبذل، اللهمّ إلا أن يأتي بالإيماء برجاء المطلوبة
لاحتتمال كون المطلوب في الواقع هو الإيماء لا السجدة، بأن يقصد الإتيان بما هو
المطلوب عند الله، المرّدّ عنده بين الإيماء والوضع، ولأجل تلافي هذه المشاكل
أفتى الفقهاء في «العروة» بالاحتياط الوجوبي بالجمع بين الإيماء والوضع، لعدم
وقوفهم على ما يدلّ على ما هو الأفضل في المقام، والله العالم.

ومن عجز في أثناء الصلاة عن حالة انتقل إلى ما دونها مستمراً، كالقائم يعجز فيقعد، أو القاعد يعجز فيضطجع، أو المضطجع يعجز فيستلقي، وكذا بالعكس.

إنَّ مسألة الانتقال من حالة إلى حالة أخرى نزولاً أو صعوداً تشتمل على فروع عديدة، وهي :

الفرع الأول: مسألة التلفيق، أي هل يجوز في صلاة واحدة التلفيق فيها بين فعل الاختيار والاضطرار؛ أي الجمع بين فعل البدل والمبدل، من القيام والقعود، أو القعود والاضطجاع أم لا، بل يجب أن تكون الصلاة مشتملة على صفة واحدة حيث نتيجتها هنا لزوم استئناف الصلاة إذا طرأ العجز في الأثناء، إلا أن يعجز مطلقاً بحيث لا تكون أمامه مندوحة إلا الجمع بين الصفتين فيجوز له ذلك. والمسألة متفقٌ عليها عند الإمامية ولا خلاف على الجواز، بل لم يحتمل أحد عدم جوازه فضلاً عمّن مال إليه أو جزم به من أصحابنا، إلا عن صاحب «نهاية الأحكام» حيث نسب إليه صاحب «الجواهر» بقوله :

(نعم عن «نهاية الأحكام» لو انتفت المشقة فالأولى عندي استحباب الاستئناف).

أي يستحب له أن يستأنف فيما لو شقّ له القيام دون أن يعجز عنه فصلّي جالساً.

ثم أجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله: (ولا بأس به إن أراد بعد الإكمال للتسامح، وإلا كان محلّ نظر ومنع لحرمة إبطال العمل التي لا يجوز الخروج عنها

إلا بالدليل المعتبر)، انتهى كلامه^(١).

بل المنقول عن الشيخ الأعظم - على المحكي في «مصباح الفقيه» - قوله:
(وإن احتمل الوجوب في «النهاية» على ما قيل).

مع أن التأمل في كلام «النهاية» على المحكي في «المصباح» يرشدنا إلى عدم مخالفة الأصحاب لهذا الحكم في صورة العجز، حيث قد صرح في كلامه المحكي في «الجواهر» أنه يستحب الاستئناف فيما إذا كان الانتقال للمشقة لا للعجز، وإلا فإن الأصحاب متفقون في حكم العاجز، مضافاً إلى أنه ذهب إلى الاستحباب في فرض المشقة لا الوجوب، ولعل ذلك بنفسه قرينة على أن مراده من الاستحباب حرمة الإبطال وقطع الصلاة، بل يتمها ثم يعيدها.

اللهم إلا أن يُراد ببطان الصلاة بنفس الفعل الاضطراري، لكن الالتزام بذلك مشكل وهو ما لا يلتزم به أحد حتى صاحب «النهاية»^(٢).

وكيف كان، فدعوى اتفاق الأصحاب على الجواز - كما صرح به الشيخ الأعظم^(٣) وغيره - حسن جداً.

بل ولم ينقل الخلاف عن العامة في جواز التلفيق، إلا عن أبي حنيفة، فإنه حكم بعدم الاجتزاء بالملفقة من الأحوال، بل يستأنف إذا اتفق عروض ذلك، ويأتي بالصلاة على حالة واحدة إلا في فرض التعذر أو التعسر، فحينئذ يجوز لهما التلفيق، وإلا فينكشف بعدم استمرار العجز مثلاً أن المراد الفرد الآخر، فلا يجزي حينئذ الفرد الذي تلبس به بظن استمرار سببه.

ويمكن توجيه كلام الأصحاب بما جاء في الخبر الذي رواه جميل عن

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٧٥.

الصادق عليه السلام في حديث «ولكنّه أعلم بنفسه إذا قوى فليقم»^(١).

وكذا قوله عليه السلام في الخبر المروي عن الهروي: «فإن لم تستطع قائماً فصلّ جالساً»، وغيرهما من الأخبار العديدة الواردة بتعابير مختلفة في هذا الباب حيث تدلّ جميعها على عموم وجوب القيام والرخصة في القعود إذا طرأ موجبها في الأثناء، مضافاً إلى أنّ العجز ليس من قواطع الصلاة حتّى يوجب الخروج عن الصلاة، بل يوجب اندراجه في موضوع المضطرّ الذي أحلّ الله له ما كان حراماً عليه من ترك القيام ونحوه بقدر الضرورة، فلا مقتضى للإعادة لما صدر منه مع وجود سائر الشرائط، بل يجب المضيّ فيه لا لمجرّد النهي عن إبطال العمل، بل لوجوب مراعاة القيام وما قام مقامه من الشرائط والأجزاء الاختيارية مع الإمكان.

مضافاً إلى إمكان استصحاب الصحة القاضي بعد إحراز الصحة بتعيين الأحوال المزبورة، بعد فرض انتفاء احتمال غيرها بالإجماع ونحوه، فيتحقق من مجموع ذلك الامتنال المقتضى للأجزاء.

هذا كله يتمّ فيما إذا فرض تجدد العجز في الأثناء وعلم أنّه باقٍ إلى آخر الوقت، أو قام بأداء العمل عند ضيق الوقت بحيث يعجز عن التدارك فلا بدّ من الحكم بالأجزاء.

الفرع الثاني: في أنّ التلفيق إذا كان جائزاً فهل هو كذلك مطلقاً حتّى مع علمه بزوال العذر في الوقت وإمكان تداركه بالصلاة الاختيارية، أو لا يجوز لمثله ومع سعة الوقت إلّا إتمام العبادة الاضطرارية ومن ثمّ استئناف غيرها الاختيارية،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.

كما كان الأمر كذلك في بداية الأمر وقبل الشروع في العمل حيث لم يكن يجوز له البدار بالإتيان ملفقاً مع العلم بإمكان إتيانه مع الأفعال الاختيارية، كما أشار إليه شيخنا الأعظم في كتاب «الصلاة» على المحكي في «مصباح الفقيه»، فإنه بعد نقل الاجتزاء عن جماعة تبعاً «للمذكري» مستدلاً بأصالة الصحة والامتنال المقتضي للاجزاء، قال ما هذا لفظه:

(ويشكل بأن ارتفاع العجز وثبوت القدرة على الصلاة قائماً في جزء من الوقت، موجبٌ لاختصاص الوجوب بذلك الجزء، ولذا لو علم في أول صلاته بطروء العجز في الأثناء، وارتفاعه قبل خروج الوقت، لم يجز له الدخول، بناءً على ما تحقّق من وجوب تأخير أولى الأعذار في صورة العلم بارتفاعها قبل خروج الوقت، وكذلك في القدرة المتجدّدة في الأثناء فإنّها كاشفة عن عدم تعلّق الأمر بالفعل عند الدخول فيه، فما أتى به من الاجزاء قاعداً، إنّما كان باعتقاد الأمر وتخيّله، كالمأتي به قائماً في الصورة الأولى، كما يوضح ذلك فرض العلم بتجدّد الوصفين قبل الدخول في الفعل، ولا ريب أنّ إتيان الشيء بتخيّل الأمر ليس مجزياً عن المأمور به الواقعي.

لكن الظاهر عدم الخلاف الصريح في عدم وجوب الاستئناف إلا عن بعض العامة، وإن احتمل الوجوب في «النهاية» على ما قيل...^(١).

وقد أجاب عن هذا الإشكال المحقّق الهمداني بقوله: (إنّ المنساق من أخبار الباب، بل وكذا من أغلب الأدلّة اللفظية المثبتة لتكاليف اضطرارية في سائر

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٦٩ الطبعة الحجرية.

الموارد كمواقع التقية وأشباهاها، إنما هو إناطة هذه التكاليف بالعجز حال الفعل لا مطلقاً، فيجوز له البدار إلى الصلاة في سعة الوقت، وإن احتمل زوال العجز في الأثناء أو بعدها ويصحّ صلاته.

كما يؤيده إطلاق فتوى الأصحاب بالمضي في صلاته عند تجدد القدرة أو العجز في الأثناء من غير نقل خلاف فيه عن أحد منّا.

ولا ينافيه الالتزام بعدم جواز الدخول في الصلاة، لو علم بزوال عجزه قبل فوات الوقت، لا يمكن دعوى انصراف أدلتها عن مثل الفرض...^(١).

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى القاعدة الأولية في الإبدال والاضطرار، هو كونه عاجزاً عن إتيان الأصل والمبدل في جميع الوقت - الذي كان ظرفاً للامتثال والسقوط - فلو قدر على أداء الواجب الاختياري في جزء من الوقت لا يمكن القول بكفاية الاضطراري منه بلا دليل.

ولا فرق في ذلك بين طرؤ العجز قبل الدخول في العمل أو طرؤه بعده، فالقول بالكفاية والجزاء في طرؤ العجز في الأثناء مع سعة الوقت ولو بالحكم الأولي، غير مسموع، كما لا يقبل في صورة عدم الشروع مع العلم بالزوال في آخر الوقت أو احتمال العقلاني بذلك.

والسرّ في ذلك أنّ دليل لا تسقط الصلاة بحال يفيد لزوم قيامه بها، فالواجب أولاً هو إتيانه بتمام أجزائه وشرائطه في الوقت، فإذا عجز عن ذلك في بعض أجزاء الوقت فلا بدّ من إتيانه في جزئه الآخر، حتّى ولو كان العجز في

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٦٩ الطبعة الحجرية.

الأثناء، لأنّه كان يظنّ أنّه مأمور بالأمر الاضطرابي غير الواقعي، فلا يمكن الحكم عليه بالاجزاء والكفاية إلّا فيما إذا قام الدليل بالخصوص على ذلك، وبقيامه يرفع اليد عن القاعدة التي هي مقتضى دلالة الدليل.

فلا يبعد أن يكون إجماع الأصحاب واتّفاقهم على إجزاء المأتي به عند تجدد العجز في الأثناء بصورة الإطلاق من دون ذكر تفصيل بين سعة الوقت وضيقة، وبين العلم بعدم زوال العذر أو عدم العلم، كان لأجل الاستظهار من الأدلّة بالنسبة إلى الأثناء، وهو مثل ما في حديث جميل، حيث جاء فيه: (إذا قوى فليقم) حيث لم يفصل الإمام عليه السلام في الحكم المذكور بين ما ذكرناه من العلم بالزوال وعدمه، وبين كونه في سعة الوقت أو ضيقه، مع أنّ المقام يقتضي البيان، فالسكوت في مثل هذا المقام دليل على أنّ الحكم عامٌّ شامل لجميع أقسام الاضطراب وبالأولوية يشمل الأثناء، ومثله في الدلالة غيره من الأخبار الكثيرة المطلقة الدالّة على لزوم التبديل المنصرف إليه غالباً كونه في الأثناء أو كونه القدر المتيقّن وبالأولوية إذا قلنا بجوازه قبل الدخول بدلالة إطلاق هذه الأخبار، مثل قوله في حديث الهروي: (وإن لم يستطع القيام فليصلّ جالساً) ونحوه، وإن كان الالتزام بذلك بالنسبة إلى قبل الدخول لا يخلو عن إشكال، لعدم معلوميّة قيام الاتّفاق بين الأصحاب في هذه الصورة، حتّى يكون ذلك قرينة على الإطلاق، ويصير دليلاً على الحكم بالجواز، مع أنّ الاحتياط بالإعادة مطلقاً حتّى في الأثناء لا يخلو من حسن.

هذا كلّ إذا كان معنى كلمة (مستمراً) في كلام المحقّق هو الاجتزاء بهذه الصلاة بالانتقال وعدم لزوم الاستئناف، كما هو الأظهر في قبال المعنى الثاني لهذه

الكلمة الذي أشار إليه صاحب «الجواهر» عليه السلام أولاً، حيث قال بعده: (على ما كان متلبساً فيه من القراءة ونحوها)، الدالّ على أنّ هذا المعنى هو الأظهر من تلك الكلمة. مع ما فيه من الإشكال والبعد، لقصوره عن إفادة هذا الحكم فيما إذا طرأ العجز قبل التلبس بالقراءة والذكر، حيث لا قراءة حينئذٍ حتّى يكون ملزماً بالاستمرار في قراءتها، مضافاً إلى عدم استقامته في صورة العكس - أي الانتقال من النزول إلى الصعود عند الخفّة في الأثناء - حيث أنّ ما ذكره من الوجه في لزوم الاستمرار لآئه أقرب إلى القيام وغيره، لا يجري في صورة العكس، فلا معنى للحكم باستمراره، وإن كان هذا الثاني مندفعاً أيضاً، لأنّ كلمة (الاستمرار) جاء بعد الانتقال في حال النزول دون الصعود.

فيمكن الجواب عنه: بأنّ الاستمرار يختصّ بالحالة الأولى.

اللهمّ إلا أن يدعى عدم وجود القول بالفصل بين الأصحاب، فيؤيّد كون المراد من الاستمرار هو المعنى الثاني في «الجواهر» لا الأوّل وأنّ المراد منه القراءة ونحوها.

الفرع الثالث: وهو أنّه هل يجب أن يستمرّ المصلّي بالقراءة والذكر حال الانتقال عن الهويّ من القيام إلى الجلوس ومن الجلوس إلى الاضطجاع في النزول، أو حال الانتقال من الاضطجاع إلى الجلوس ومنه إلى القيام في حال النهوض في الصعود، أم يجب السكوت حال الاشتغال، فإذا استقرّ في حال الجلوس أو الاضطجاع أو العكس عليه القراءة والذكر؟

فيه وجهان، بل قولان.

القول الأوّل: لزم الاستمرار فيهما وعليه أكثر أصحابنا، بل المشهور كما

قيل، بل في «الذكرى» كما عن «الروض» نسبته إلى الأصحاب المُشعر بالإجماع، لكن قال صاحب «الجواهر»^(١): (وإن كان الظاهر عدم إرادة الإجماع من النسبة المزبورة، لإشكاله إتياء بعد النسبة، بل ربما نوقش في أصلها كما يومي إليه نسبته إلى القيل في المحكي عن «دروسه» بخلو كتب القدماء كـ «المقنعة» و «النهاية» و «المبسوط» و «الخلاف» و «الجمل» و «الوسيلة» و «السرائر» وغيرها عن ذلك في مباحث القيام والركوع والقراءة، بل قد يظهر من «المبسوط» خلافه، إلا أن يكون ذكروا ذلك في غير مظانّه أو فيها وقد زاغ عنه البصر، أو يكون أراد مشايخه كالفخر والعميد والفاضل وابني سعيد والآبي وغيرهم ممّن شاهدتهم أو نقل له ذلك عنهم...) (١). كما عليه الشيخ الأنصاري^(٢) أيضاً.

القول الثاني: لزوم عدم الاستمرار، وعليه المحقق الثاني وصاحب «المدارك» وشيخه المحقق الأردبيلي وصاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، كما عليه المتأخّرين.

وقد استدللّ للقول الأوّل بأنّه أقرب إلى الحالة العليا التي هي محلّ القراءة اختياراً، فيجب المحافظة عليها، مضافاً إلى احتمال وجود الإجماع على لزوم إتيان القراءة حال الهوي.

ولكن المستند للقول الثاني أمور:

أولاً: من فقد الإجماع، لما قد عرفت من الإشكال فيه، وخلو كتب القدماء عن ذكر هذا المبحث، فلا مجال لقيام الإجماع.

وثانياً: قد عرفت في المباحث السابقة وجود الإجماع على شرطية

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٧٥.

الاستقرار في أفعال الصلاة وأذكارها ومنها القراءة.

وثالثاً: وجود الدليل بالخصوص على لزوم الاستقرار والطمأنينة حال القراءة، وهو الخبر المروي عن السكوني، عن الصادق عليه السلام:
«في المصلي يريد التقدم، قال: يكفّ عن القراءة في مشيه حتّى يتقدّم ثمّ يقرأ»^(١).

وليس هذا إلّا لأجل كون القراءة من الصلاة ولا بدّ فيها من مراعاة الاستقرار.

وكذلك الخبر المروي عن سليمان بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماش ولا راكب ولا مضطجع، إلّا أن يكون مريضاً، وليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة، فإنّه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة»^(٢).

فإنّ التمكين في الصلاة ليس إلّا بمعنى الطمأنينة والاستقرار. ومن الواضح أنّ القراءة معدودة من الصلاة، فيشترط فيها الاستقرار، ولا يحفظ ذلك حال الهوي.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ مجرّد الأقرببة لا يوجب الحكم بلزوم إتيان القراءة فيه، مع أنّ هذا الكلام لا يأتي في مثل النهوض من الجلوس إلى القيام، إذ النهوض حينئذٍ لا يكون أقرب إلى القيام الذي هو فعل اختياري، بل أقرب إلى القعود الذي هو فعل اضطراري.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب مكان المصلي، الحديث ٣.

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

ولكن مع ذلك فقد اختار الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله مذهب الأكثر، وقال ما هذا لفظه بعد نقل كلام الأكثر:

(وهو الأظهر، لا لأن الانتقال والهوي واجب فلا يشترط الاستقرار، إذ لا منافاة بين وجوبهما وشرطيته، كما لو وجب المشي في الصلاة لغرض فإنه يجب السكوت، ولا لأن كل مرتبة من الانحناءات الغير القارّة المتدرّجة إلى القعود وهيئة خاصّة مستقلة من القيام يجب أن يوقع فيها ما يسعها من القراءة، وليست قابلة لاعتبار الاستقرار فيها؛ لمنع كونها متّصفة بالوجوب الأصلي بناءً على ترجيح الاستقرار لكونه معتبراً في أصل الصلاة، بل تصير حينئذٍ مقدّمة للقعود، فدعوى كونها على عدم قرارها من أفعال الصلاة مصادرة.

بل لعموم أدلة القيام، ولو مع الانحناء التام، وعدم الدليل على اعتبار الاستقرار، بمعنى عدم الحركة في المقام؛ لأنّ التعويل في وجوبه على الإجماع المفقود هنا، ولو سلّم جريان الدليل رجوع الأمر إلى تعارض الاستقرار بالمعنى المزبور مع القيام، وقد تقدّم قوّة ترجيح الثاني...^(١).

ولكن يرد عليه: أنّ شمول عموم القيام لمثل هذا الانحناء المايل إلى القعود بحيث يصير مثل القيام واجباً، وجعل عدم الاستقرار فيه بمعنى عدم الحركة، فاقداً للاعتبار لفقد الدليل عليه، ليس على ما ينبغي، كما أشار إليه المحقّق الهمداني رحمته الله، لوضوح أنّ دليل القيام لا يشمل، لعدم صدق عنوان القيام على مثل هذه الانحناءات، ولا يكون من ميسوره، مع أنّ الانحناء يعدّ أسوأ حالاً من المشي الذي قد عرفت عدم كونه من مصاديق القيام عرفاً مع كونه منه حقيقةً، فضلاً عن

(١) كتاب الصلاة: ٧٨ - ٧٩، الطبعة الحجرية.

مثل الانحناء.

بل قال: لو سلّمنا كونه من أفراد القيام وميسوره، ولكن الدليل المشتمل على أحكام القيام منصرف عنه، فلا يدخل في حكمه حتّى يُقال بما قيل، كما لا يخفى.

ولعلّ الجملة الأخيرة من كلام الهمداني من دعوى الانصراف على فرض الشمول، إشارة إلى حديث السفينة؛ وهو الخبر المروي عن علي بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام، قال:

«سألته عن السفينة لم يقدر صاحبها على القيام، يصليّ فيها وهو جالس يومي ويسجد؟ قال: يقوم وإن حنى ظهره»^(١).

بل لعله هو المنظور من كلام الشيخ عليه السلام من دعوى كونه من مصاديق القيام، حيث أطلق أحد مشتقّات كلمة القيام على الانحناء.

وفيه: أنّ القيام هنا قد أطلق وأريد منه النهوض، أي ينهض لتحصيل التكليف في حال الانحناء بدل القيام لأنّه بنفسه قيام حتّى يؤتي به ما يؤتي في القيام من القراءة، ولذلك كان الانحناء هنا واجباً.

وكيف كان، فالفتوى بوجوب القراءة في حال الهوي اعتماداً على القول المذكور لا يخلو عن إشكال، ولكنّ الاحتياط يقتضي إتيانه برجاء المطلوبة حذراً عن مخالفة الأصحاب، حيث يستشعر وجود الإجماع فيه، وتحصيلاً لمقتضى كلام الإمام عليه السلام في حديث سليمان بن صالح من الأمر بالتمكين في الصلاة لو سلّمناه كونه من القيام ومصاديقه، وبناءً عليه لا بدّ فيه من حفظ

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب القيام، الحديث ٥.

الاستقرار بمعنى عدم الحركة لا المشي لأجل تحصيل معنى التمكين أي الطمأنينة، فليس هذا مثل حديث السكوني من النهي عن المشي حتى يُقال إنه يباين عدم الحركة، كما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمته.

فإن أراد المصلي الاحتياط في العمل، فإنّ ذلك يتم بتكرير القراءة في حال الجلوس، بأن ينوي إيقاع ما هو المطلوب والمأمور به عند الله المجهول عنده مع قصد القرية، ولا يتحقق الاحتياط بإتيان القراءة بقصد القرية المطلقة، كما أشار إليه المحقق الهمداني وصاحب «الجواهر»، لأنّ إتيانها بهذا القصد ربما لا يكفي في تحقق الجزئية، بخلاف ما ذكرناه، ولا يتم الاحتياط بإتيان القراءة في حال الجلوس، بل ولا تكرار الصلاة بإتيان القراءة تارةً في الهويّ، وأخرى في الجلوس؛ لاحتمال تحقق العصيان في أحدهما، وإنّ يعدّ ذلك تكليفه فيما لو عصى وترك القراءة في أحدهما عصيانه بحسب الاحتمال؛ لأنّ من قال بوجوب القراءة في الهويّ يقول بحرمة السكوت فيه، كما هو الأمر كذلك في ناحية من يقول بوجوب القراءة في الجلوس، فالأولى أن ينوي حين ما أشرنا إليه من نيّة أداء ما هو المطلوب عند الله وما في الذمّة.

هذا بالنسبة إلى القراءة حال الهوي.

وأما حين النهوض فليس عليه القراءة، لعدم انطباق ما قيل في الهوي على المقام، لأنّ الهوي ليس مصاديق القيام، بل ولا يعدّ أقرب إلى القيام كما قد عرفت، فلا بدّ من السكوت فيه، كما أنّ الأصحاب اقتصروا في الحكم بلزوم الاستمرار في خصوص الهويّ من دون إشارة للقراءة في حال النهوض، والله العالم.

الفرع الرابع: قال صاحب «الجواهر»: (وقد يشكل جريان أصل البحث

في مثل الانتقال من الاضطجاع على الجانب الأيمن إلى الأيسر ونحوه، بأنَّ حالة الانتقال فيه ربما اقتضت قلبه على ظهره، وهي أدون من الجانب الأيسر، أو على وجهه فهو مرجوح في جميع المراتب، فينبغي تقييد الحكم بما لو كان من حالات هي أعلى من المنتقل إليه كما يدلّ التعليل.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بأنَّ الانقلاب على الظهر مثلاً أقرب من الأيسر إلى الأيمن في مثل الفرض، وعدم الاستمرار عليه للدليل أو بملاحظة الاشتراك في الاضطجاعية ونحوها^(١).

أقول: الظاهر اندفاع كلامه، وبطلان تعليله، لأنَّ أقربيّة قلب الظهر أو الوجه على نحو ينقلب على وجهه غير صحيح، لأنَّه إن أُريد التقلب بذلك إلى الأيسر يستلزم أن يقع القبلة ورائه في الأيسر والانحراف عن القبلة دونه، فإذا جلس على مرتفع من الأرض مضطجعا على جانبه الأيسر مستقبلاً للقبلة بوجهه فلا يكون حينئذٍ صيرورة قلبه على ظهره أو انقلابه على وجهه أقرب من المنتقل إليه بالنسبة إلى الأيمن، مضافاً إلى ما أشار إليه من عدم صدق الاضطجاع في الحالتين، إن كان لم يطلق عليهما إلا الاستلقاء أو الانقلاب على الوجه، وإلا قلنا بصحة إطلاق الاضطجاع لمطلق الحالات الأربع، ولزوم التقييد بإحدهما في خصوص المسألة، فلا يصحّ هذه الدعوى إلا بالدليل كما لا يخفى.

الفرع الخامس: لو قلنا بوجوب القراءة حين الهوي، فهل يجب عليه الاشتغال بها فوراً أم لا؟

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٧٦.

فعن الشيخ الأعظم رحمته الله: (الظاهر نعم، بناءً على ما تقتضيه القاعدة من وجوب المبادرة إلى الصلاة في زمان يعلم بعدم التمكن بعده من إحراز واجباتها الاختيارية، وفي حكم الصلاة أبعاضها، فيجب المبادرة إليها مع العلم المذكور، ويحتمل العدم بناءً على تحكيم أدلة التوسعة)، انتهى كلامه ^(١).

ونحن نزيد في هذا الاحتمال، بأنه في كل الأحوال يقع جزءاً من القراءة في حال الجلوس، لقصر زمان الهوي حيث لا يستوعب القراءة بأكملها، فلا محالة يقع بعضها في الجلوس.

اللهم إلا أن يُقال: وإن كانت القراءة تقع بعضها في حال القعود على كل حال، ولكن مع ذلك تجب المبادرة لوقوع أكثرها في القيام والهوي الملحق به، فضلاً عما يعلم وقوع تمام القراءة فيهما، لأجل أن طرؤ العجز في تلك الحالة أولى بالوجوب مما سبق منه.

وكيف كان، فإن قاعدة الاحتياط تقتضي الوجوب، ولا مجال لجريان دليل التوسعة كدليل (رفع ما لا يعلمون) ونحوه، لكونه ممّا قام عليه الدليل، كما لا يخفى.

الفرع السادس: بناءً على القول بوجوب القراءة ووجوب المبادرة إليها، فلو تخلف وعصى فهل تبطل الصلاة للإخلال عمداً بما يجب فيها أم لا، أو لا يلزم من ذلك الإخلال بالجزء، فيأتي ببدله في حال القصور، غاية الأمر عصيانه بتركه الصلاة مع القراءة قائماً إلى أن وجب عليه الصلاة مع القراءة قاعداً؟

(١) كتاب الصلاة: ٧٩ الطبعة الحجرية.

قال الشيخ الأعظم رحمته الله: (هذا هو الأقوى؛ أي عدم البطلان)، وهو الظاهر عن المحقق الهمداني رحمته الله ابتداءً، لكنّه عاد عن قوله أخيراً حيث حكم بالاحتياط بالإعادة، بل وفي آخره بأنّ الوجوب لا يخلو عن وجه كما هو الظاهر عن صاحب الجواهر رحمته الله.

والذي يزعم عدم البطلان إنّما يقول به لأجل أنّه يزعم أنّه قد ترك أمراً واجباً، فيتربّط عليه العصيان، فلا وجه للبطلان، نظير من يعلم بأنّه لو أخر الصلاة إلى آخر الوقت لزم عليه ترك أحد الشروط مثل الطهارة المائية، فإذا أخر في أدائه فإنّه يجب عليه البدل الاضطراري، ولكن هذا لا يوجب بطلان صلاته التي أتى بها مع الطهارة الترابية، وحكمه حكم من علم أنّه لو أخر لا بدّ له من الصلاة قاعداً، فأخر الأداء فحينئذٍ يجب عليه ذلك لسوء اختياره ويعدّ عاصياً من هذه الجهة، ولكن عمله صحيح، وكذلك الحكم في المقام.

ولكن خالفه صاحب الجواهر، بقوله: (لا يخفى عليك ما فيه، بعد فرض علم المكلف بالانتقال)، بل عن المحقق الهمداني: (بأنّ الأحوط إعادتها لو كان بزوال العجز قبل فوات الوقت، بل بعده أيضاً كما هو الشأن في كلّ تكليف اضطراري نشأ الاضطرار إليه من سوء اختيار المكلف، بل القول بوجوبه لا يخلو عن وجه كما نبّه عليه في مبحث التيمّم وغيره من نظائر المقام)، انتهى كلامه ^(١).

ولكنّ الإنصاف يقتضي أن نقول: بإمكان وجود الفرق بين الموارد: تارة: يؤخّر بحيث لم يبق له بدّ إلاّ الإتيان بالاضطراري ويعجز بعده عن الإتيان بالاختياري في الوقت، ففيه لا وجه للحكم بالإعادة وهو نظير إتيان

(١) مصباح الفقيه: ٢٧٠.

الصلاة في آخر الوقت مع التيمّم، حيث قد انتقل وظيفته - ولو بسوء اختياره - إلى الطهارة الترايبية، والحكم بوجود القضاء يحتاج إلى دليل، فعدم سقوط الأمر الأوّلي بتلك الصلاة مشكل، وكذلك مثله في تأخير الصلاة إلى أن يعجز عن القراءة إلّا في حال الجلوس، فهي مجزية وليس عليه الإعادة.

وأخرى: ما لا يكون مثل ذلك، لحدوث العجز في فترة قصيرة من الزمان كما لو عجز في الأثناء، ولكن يعلم أنّه سوف ينتقل من حال القيام إلى القعود، وسوف يعجز عن القراءة الاختيارية المشروطة في الصلاة حال القيام وما يلحق به كالهويّ، ففي مثل ذلك ربما يُقال إنّ وجوب القراءة في تلك الحالة له دخل في صحّة العمل؛ لأنّ القراءة إمّا مأخوذة بنحو الجزئية أو الشرطية أو مأخوذة بنحو الواجب المستقلّ في واجب آخر، فلو علم أنّها مشروطة على النحو الأوّل والثاني، أو شكّ فيه بأن لا يعلم كونه كذلك أو بصورة الاستقلال، لا بدّ من الإعادة لكونه إخلالاً بالجزء أو الشرط، أو يحتمل، فلا مجال للحكم بالبراءة.

نعم، لو علم كونه على الوجه الثالث فلا تجب الإعادة، بل غايته تحقّق العصيان، فإثبات كونه كذلك لا يخلو عن إشكال، فالأحوط وجوباً الإعادة حذراً عمّا عرفت بيانه، والله العالم.

الفرع السابع: فيما لو زال عجزه بعد القراءة أو خفّ، وتمكّن من القيام للركوع، وجب عليه ذلك، لما تقدّم من وجوب الإتيان بما هو قادر عليه من الأفعال، ومنها القيام قبل الركوع الذي قد عرفت كونه ركناً فضلاً عن كونه واجباً للركوع، وهو أمر لا إشكال فيه ولا كلام.

والذي يقتضي المقام أن نبحت عنه هو أنّه هل يجب الطمأنينة في القيام

المتّصل بالركوع أم لا.

فيه وجهان، بل قولان:

قولٌ بالوجوب، كما عليه الشهيد في «الذكرى» حيث استدلّ عليه بأنّ الحركتين المتضادّتين في الصعود والهبوط لا بدّ أن يكون بينهما سكون، فينبغي مراعاته ليتحقّق الفصل بينهما، مضافاً إلى قاعدة الاشتغال حيث تقطع بالخروج عن العهدة لو أتى بها مع السكون دون غيره، وبأنّ ركوع القائم يجب أن يكون عن طمأنينة.

وردّ عليه صاحب «الجواهر»: فأمّا عن الأوّل بأنّ الكلام في الطمأنينة العرفية، وهي أمر زائد على ذلك، ضرورة كون ذلك السكون من اللوازم التي لم يكن داخلاً في قسم الممكن حتّى يصحّ التكليف بها، فحينئذٍ لا عبرة بالسكون المزبور، كما لا عبرة به في حال الرفع من الركوع وإرادة الهويّ إلى السجود بالإجماع المحكي من «الروض».

وبعبارة أوفى: السكون والطمأنينة إن أريد منهما ما هو اللازم والفاصل بين الصعود والهبوط، فهو ليس إلّا قهريّاً لتحقيق الحالتين، فوجوبه ليس منافياً مع وجوب لزوم القيام الركوعي، وإن أريد الاستقرار الزائد من ذلك، فليس لنا دليل يدلّ عليه، فمع الشكّ في وجوب الزائد عليه يكون المرجع هو البراءة لا الاشتغال لكونه شكّاً في التكليف لا المكلف به.

والذي يظهر من كلام الشهيد في «الذكرى» هو الأوّل، فقد عرفت أنّه لا

يمكن تصوّر عدم تحقّقه مع إرادة الامتثال للقيام الركوعي كما لا يخفى.

فالقول بوجوب الطمأنينة ضعيف كما صرّح به الشيخ الأعظم رحمته الله، كما لا يخفى.

ومنه يظهر الجواب عن دليله الثالث بأنه يجب أن يكون ركوع القائم عن طمأنينة حيث إن طمأنينته غير واجبة بنفسه، بل كان وجوبها لأجل القراءة وإلا بعد تماميتها فلا دليل على وجوب الاستقرار لتحصيل الركوع عن قيام، كما هو واضح.

كما لا إعادة للقراءة حتى استحباباً للأصل، وتحقق الامتثال بالبدل، وسقوط الأمر به، مع عدم قيام دليل دال عليه لقوله عليه السلام: (إذا قوى فليقم) من دون الإشارة إلى لزوم تكرار ما أتى به في حال الاضطرار. كما أن القاعدة تقتضي ذلك، إذا قلنا بأن ملاك التبديل هو الاضطرار حال العمل في الأثناء لا مطلقاً، كما أشرنا إليه سابقاً.

ومما ذكرنا في تمامية القراءة ولزوم القيام للركوع، يظهر الحكم في موارد مشابهة أخرى، مثل ما إذا طرأ العجز بعد القراءة لا في أثنائها، فإنه يجب عليه القيام للركوع إن أمكن، وإن فرض أنه عجز عن تحصيل القيام للركوع في الموضعين إلا من صورة الركوع من غير طمأنينة تسع الذكر، وجب الذكر هاوياً، أو بقاءه كذلك إلى أن يجلس فيسبح مطمئناً، على الخلاف المتقدم في القراءة من إتيانها في حال الهوي أو في حال الجلوس.

ولو لم يتمكن من ذلك أيضاً فالظاهر سقوط الذكر، ويحتمل حينئذ الجلوس للركوع تقديماً للذكر والطمأنينة على الركوع القيامي، وهذا هو الأظهر لوجود البدل للركوع القيامي مع اشتماله على تمام الواجبات من الذكر والطمأنينة، ولا يبعد الحكم بجواز تكرار الذكر جالساً مع الطمأنينة مراعاة للاحتياط بتعدد القرينة المطلقة.

ومنه يظهر حكم ما لو طرء العجز بعد الدخول في القيام للركوع، فحكم إتيان الذكر حال الهويّ أو لزوم الصبر والبقاء في حالة الانحناء حتّى يجلس مع الطمأنينة هو ما تقدّم من الاختلاف.

ولو تعدّر البقاء على الانحناء، تعيّن هنا سقوط الذكر المشروط بالطمأنينة؛ أي يأتي الذكر بلا طمأنينة، واحتمال سقوط أصل الذكر ولو من غير طمأنينة، كما يوهّم عبارة الشيخ الأعظم رحمته ممّا لا وجه له، مع فرض إمكان تحصيل الذكر. وإن كان حصول العجز بعد تمام الركوع، فإنّ عليه الجلوس مطمئناً بدل القيام عن الركوع إن لم يقدر على مسّى رفع الرأس عن أقلّ مراتب الركوع، وإن لم يبلغ حدّ الانتصاب، وإلّا سجد عنه.

الفرع الثامن: ولو خفّ في الركوع جالساً قبل الطمأنينة، كفاه أن يرتفع منحنيّاً إلى حدّ الركوع، ولم يجز له الانتصاب، لاستلزامه زيادة الركن المفسد؛ كما في «الروض» و«الذكرى»، بل ركنين كما في «جامع المقاصد»، ولعلّ المقصود من الركنين هو ملاحظة الانتصاب في المرحلتين، إحداهما في حال الجلوس لو أتى به، وثانيهما في حال القيام، فكلّ واحدٍ يكفي في البطلان، وإلّا لو أتى بأحدهما لا يكون المبطل إلّا ركناً واحداً. وكيف كان فهو ساكت عن الذكر حال الارتفاع.

ولو خفّ بعد الطمأنينة قبل الذكر فحكمه كسابقه على ما صرّح به بعضهم كما في «الجواهر» خلافاً لما عساه يوهّمه ظاهر المحكي عن «التذكرة» و«الذكرى» حيث قالوا إذا كان الخفّة بعد الذكر، لا يجب عليه فيه إلّا القيام للاعتدال، بلا خلاف أجده فيه.

مع أنّ بينهما تفاوت فاحش، حيث أنّ الذكر يجب عليه إيقاعه في تلك الحالة من الركوع، وهي تمكينه له من غير استلزام زيادة. بخلاف ما لو كان خفة بعد تمام الذكر، لحصول الامتثال المقتضي للاجزاء، فليس عليه حينئذٍ إلا القيام للاعتدال كما لا يخفى.

ومثله لو خفّ بعد الاعتدال قبل الطمأنينة فيه، ولو قدر على الاعتدال دون الطمأنينة قام، قيل والأولى الجلوس بعده مطمئناً وهو حسن.

ثم لو تجدد قدرة العاجز في حال القعود، قام للقراءة أو لإتمامها من غير استئناف ولو استحباباً، خلافاً «للذكرى» كما عرفت، ساكتاً عن القراءة حال الارتفاع والنهوض بلا خلاف ظاهراً، إلا أن يستلزم فوات الموالاة بين القراءة لطول زمان نهوضه، فيحتمل حينئذٍ وجوب تقديم القراءة ناهضاً أو في حال القعود على الخلاف المتقدم، ترجيحاً لوجوب حفظ الموالاة من القراءة في حال الاستقرار، أو بتقديم السكوت ترجيحاً للقيام فيها، ووجوب الاستئناف بعد النهوض جمعاً بينهما، فعن الشيخ الأعظم في كتاب «الصلاة»: (وهذا هو الأقوى وإن كان الأوّل أيضاً قوياً).

ولكن الإنصاف والتأمل يقتضي الحكم بتقديم الأوّل على الثاني: أولاً: لأهمية حفظ الموالاة من حفظ الاستقرار؛ لأنّ فوت الموالاة يوجب سقوط أصل القراءة، المستلزم لفوت أصل الصلاة، لأجل فقدان الجزء وهو القراءة، بخلاف وجوب الاستقرار فإنه ليس إلا شرطاً للقراءة.

وثانياً: ليس الدليل على وجوبه إلا الإجماع غير الشامل للمقام، لأنّه خارج عن مورد القدر المتيقّن.

وأما رواية السكوني وقد عرفت منه كان مورده الاستقرار في مقابل المشي.

وأما رواية علي بن يقطين الدالة على ضرورة التمكين، فإن إطلاقها تقيّد بصورة الإمكان، فلا يشمل صورة الاضطرار كما في المقام، فحفظ الموالاة بإتيان القراءة قاعداً بتمامها حفظاً للموالاة والاستقرار أولى من حفظ الاستقرار فقط، والحكم بوجوب الاستئناف قائماً للقراءة، والله العالم.

الفرع التاسع: ما لو خفّ بعد الطمأنينة في حال جلوسه بعد الركوع، فهل يجب عليه القيام للهويّ إلى السجود، أو يهوي من حال الجلوس إلى السجود؟ ففي «الذكرى»: (الأقرب وجوب القيام ليسجد عن قيام)، وتبعه في «الجعفرية» و«المقاصد العلية»: بل لا أجد فيه خلاف، كما في «الجواهر»، ولعله كان من جهة ملاحظة كونه مثل الصحيح حيث يسجد من قيام بعد الاعتدال في القيام عن الركوع.

ولكن قد يشكل فيه كما عن «التذكرة» و«النهاية»، بل منع كما عن بعض، وقد وافقه الشيخ الأعظم رحمته في كتاب «الصلاة» لمنع مدخلة الهويّ عن القيام في ماهية السجود كما سيأتي بحثه في بابه، وهذا لا يخلو عن قوّة، لعدم دليل بخصوص من وجوب كون الهوي عن قيام للسجود، بل الواجب هو أصل الاعتدال بعد القيام عن الركوع، فإذا كان أصل الاعتدال المذكور ساقطاً للعجز، وتبدّل إلى بدله وهو الاعتدال والطمأنينة الجلوسيان، فإثبات الوجوب للقيام لخصوص الهوي إلى السجود لا يخلو عن بعدٍ، كما لا يخفى.

مع أنّه لو كان هذا القيام واجباً، لوجب حتّى لو كان حصول التخفيف بعد

الهويّ إلى السجود قبل الوصول إلى حدّه، مع أنّه لا يجب عليه معه قولاً واحداً كما قيل، لكن قد يمكن القول بالافتراق، بأنّه إذا هوى إلى قبل حدّ السجود لا يجب الرجوع لكونه متلبساً بالعجز حال الهوي، فلا وجه لوجوب الرجوع، هذا بخلاف القيام للهوي إلى السجود، فإنّه قادر على إحضاره، ولكنه غير تامّ لأنّه إذا كان للقيام دخل في ماهيّة الهوي للسجود فلا فرق فيه بين الموردين.

نعم، قد يحتمل القيام للقنوت الثاني بعد الركوع في الجمعة على إشكال أيضاً، كما في المحكي عن «نهاية الأحكام» من مخالفته الهيئة المطلوبة للشرع مع القدرة عليها، ومن استحباب القنوت فجاز فعله جالساً للعدر، ففي «الجواهر»: (ولعلّ الأولى ترك قوله للعدر كما أنّ الأول أولى).

ولعلّ وجهه هو احتمال السقوط مع الجلوس، لأجل وقوعه بهذه الكيفيّة. لكنّه لا وجه له، لأنّه لا يكون أولى ممّن يأتي بالصلاة جالساً أو بعضها كذلك، حيث يأتي بالكيفيّة المشروعة في جميع الحالات، فلا مجال لتوهم السقوط.

وكيف كان، فعلى القول بلزوم القيام للسجود، فالظاهر عدم اعتبار الطمأنينة فيه للأصل، وفاقاً للمحكي عمّن تعرّض له من الأصحاب. نعم، في «الذكرى» احتمالاً على بُعد، قال: (إذا علّلنا بتحصيل الفصل الظاهر بين الحركتين فيجب الطمأنينة)، هذا.

ولكن قد يمكن أن يُجاب عنه: بما قلنا سابقاً في القيام المتّصل بالركوع، من أنّ هذه الطمأنينة ممّا لا بدّ منها من حيث ذات القيام الفاصل، وليس بأمر زائد حتّى يبحث فيه، مع أنّ البحث في الزائد عمّا ذكر، ومنه يظهر وجه ما في «الجواهر» من قوله ﷺ.

كما أنه يتّجه اعتبار الطمأنينة حينئذٍ، ووجوب القيام لها، لو فرض حصول الخف بعد الاعتدال قبل الطمأنينة، حيث يكون هذا على القول بالاعتبار كما لا يخفى على المتأمل.

الفرع العاشر: ولو كانت الخفة في أثناء الذكر، فبناءً على الاجتزاء بتسبيحة واحدة، قال صاحب «الذكرى»: (لا يجوز البناء على بعضها لعدم سبق كلام تام، ولزوم اعتبار الموالاة. ويحتمل البناء بناءً على عدم قدح مثل هذا الفصل اليسير فيها).

وفي «الجواهر»: (ولعلّ الأولى جعل المدار على الإخلال بها وعدمه)^(١). توضيحه: إن كان الفصل كثيراً على نحو لو لم يكن في المورد لكان مخلاً بالموالاة المعتبرة، فليس عليه أن يعتني بمثل هذا الذكر، فلا بدّ من استئنافه في غير ذلك، وإلاّ عليه الاكتفاء بالمأتي، وإن كان الاحتياط هنا بالتكرار بإتيان كلّ واحد بقصد ما هو واجب في ذمته أحسن من الصورة الأولى.

ولو فرض إتمامها ثمّ خفّ كان له الارتفاع بالمستحبّ على الظاهر، ولا زيادة ركن فيه، هذا.

وأما بناءً على وجوب تعدّد التسبيح، حيث كان قد شرع فيه، فإن كان في أثناء تسبيحته، فالبحث فيها كالسابق وارتفع لإتمام الباقي قطعاً. كما أنه كذلك لو فرض بعد إتمام التسبيحة الواحدة، فإنّه يرتفع حينئذٍ أيضاً لإتمام الباقي، لكن في «كشف الثام»: (لو كان قد شرع فيه ولم يكمل كلمة

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٧٨.

سبحان، أو ربّي العظيم، أو ما بعده، فالأولى إتمام الكلمة وعدم قطعها، بل عدم الوقف على سبحان، ثم الاستئناف عند تمام الارتفاع).

ففي «الجواهر»: (وهو جيّد لولا استلزامه الزيادة، اللهم إلا أن يكون إتمامه بعنوان الذكر المطلق والأمر سهل)^(١).

ونحن نزيد عليه بما ذكرنا آنفاً من أن الواجب عليه قيامه بامتثال ما هو الواجب في ذمته منهما بحيث ينوي أن يكون الواجب هو المعلوم عند الله تعالى، فيعدّ الآخر ذكراً قهراً، وهذا هو الأقوى.

الفرع الحادي عشر: لو قدر على القيام للاعتدال من الركوع دون الطمأنينة فيه قام، والأولى الجلوس لها كما في «كشف اللثام»، بل عن بعضهم القطع به.

ويحتمل تقديم الجلوس لهما كما في «الذكرى»، والأقوى سقوطها والاجتزاء بالقيام كما قلنا في أصل قيام الركعة، انتهى ما في «الجواهر».

ولكن القول بلزوم الاعتدال بالقيام وتحصيل الطمأنينة جلوساً بعده حسن جداً، جمعاً بين الأدلة من حيث الإتيان بأصل المأمور به فيما يمكن، والإتيان ببدله فيما لا يمكن. فلا وجه حينئذٍ للاكتفاء بواحدٍ منهما، أو الإتيان بكليهما جلوساً كما قيل، ووافقنا فيه الشيخ الأعظم رحمته الله.

وليس هو مثل ما لو ركع القائم فعجز عن الطمأنينة، حيث صرح الشهيد في «الذكرى» وقيل له صاحب «الجواهر» من الاجتزاء به ويأتي بالذكر فيه وما بعده، وليس له الجلوس ليركع ركوع الجالس مطمئناً.

لوضوح الفرق بين الموردين، إذ الإتيان بالجلوس لتحصيل الركوع ربما

يوجب توهم زيادة الركن وهو الركوع، واحتمال عدم احتساب الركوع القيامي لفقد الطمأنينة، يعارض مع احتمال كفايته مع فقد الطمأنينة لأجل العجز، فتكراره لزوماً متوقف على قيام دليل يدل عليه، فلا يبعد القول بالاكْتفاء بالركوع القيامي، كما قال صاحب «الجواهر»^(١) تبعاً «للذكرى».

الفرع الثاني عشر: ولو ثقل في أثناء الركوع، فإن كان بعد الذكر جلس للاعتدال مستقراً، ولو كان قبل الذكر، قيل ففي الركوع أو الاجتزاء بما حصل من الركوع وجهان: مبنيان على أن الركوع هل يتحقق بمجرد الانحناء المذكور، أم لا بد في تحقيقه من الذكر والطمأنينة والرفع.

ففي «الجواهر» بعد نقل هذه العبارة، قال: (والأولى أنه إن أمكن هويّه متقوّساً، بحيث لا يلزم زيادة ركوع هوي وذكّر، وإلا سقط واكتفى بالجلوس للاعتدال من غير ركوع، والله أعلم)^(١).

ونحن نزيد على كلامه، أنه ليس عليه الإتيان بالذكر حال الهوي لفقد الاستقرار والطمأنينة، إلا أن لا يقدر بذلك لولا ذكره في حال الهوي، أو كان الذكر حال الجلوس فاقداً للاطمئنان أيضاً، أو لو أخر إلى الجلوس عدّ فاقداً للموالاتة، فحيثُ عليه أن يأتي بالذكر حال الهوي.

هذا تمام الكلام في الفروع المذكورة في المقام، ولعلّها تزيد على هذه المذكورات، لكن لا يسعنا المجال لذكرها، بل للإشارة المجردة إليها لما نشاهد من إعراض الطلاب عن البحث عنها، فقد ضعف الطالب والمطلوب، وعلى الله المستعان، ومنه نستمدّ التوفيق، ونسأله أن يعجل في فرج من نفتخر بوجوده، بل

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٨٠.

بوجوده ثبتت الأرض والسماء، وبيمينه رزق الورى، عليه آلاف التحية والثناء،
عجل الله تعالى فرجه وسهّل مخرجه، وجعلنا من أنصاره وأعوانه، بحقّ محمّد
وآله الطاهرين.

ومن لا يقدر على السجود يرفع ما يسجد عليه، فإن لم يقدر أو ماً.

وقد تقدّم البحث في حكمها في الجملة، كما سيأتي تتمته إن شاء الله لاحقاً في بابه.

والذي ينبغي أن نبحت عنه في المقام هو أنّه هل يجب عليه الجلوس للسجود إيماءً إذا تعذّر عليه السجود في حال القيام - في غير صورة فقد الساتر وصيرورته عارياً حيث أنّه لا يلزم عليه الجلوس لأمن المطلع على عورته، كما أنّه يومي جالساً للركوع عند فقد الستر لو خاف المطلع بالقيام - أو لا يجب عليه الجلوس، بل يومي قائماً كفاقد الساتر، أو هل يجب القيام للجالس إذا تعذّر عن الركوع لتحصيل الإيماء للركوع، أو لا يجب عليه ذلك؟ وجوه وأقوال:

قول: بعدم الوجوب، لإطلاق الأدلة؛ ولأنّ القيام والجلوس لا يعدّان من الواجبات الأصليّة، بل هما من المقدّمات، فإذا كانتا من المقدّمات تسقط بسقوط ذيهما وهو الركوع والسجود.

وقول: بالوجوب، لعدم سقوط الميسور بالمعسور، وإن كانا من المقدّمات ولكنّه حيث كانا من الوجوبات الصورية، فلا يبعد بقاء وجوبها بالميسور، فلا يسقط بالمعسور من الركوع والسجود، هذا كما حكاه العلامة الطباطبائي في منظومته:

وكل إيماء عن السجود من	غير قيام ما خلا العاري الآمن
فقائماً يؤمّي كما قد ركعاً	بالعكس ممّا لزم المروعا

لا يجلس القائم كالجالس لا يقوم للإيماء في قول جلا
وقول: بالتفصيل بين الركوع والسجود، باعتبار القيام في الأوّل دون الثاني؛
لأنّ القيام في الركوع واجب بالأصالة لا من باب المقدّمة، بخلاف الجلوس
للسجود، حيث يكون فيه من مقدّماته وليس بواجب أصلي، بأن يكون الواجب
هو السجود عن جلوس، ولا إشكال في كون الإتيان بالميسور فيهما كان أوفق
بالاحتياط، لو لم تقل بجريان قاعدة الميسور فيما يجب عليه صورة، وإلاّ
فوجبها واضح، والله العالم.

والمسنون في هذا الفصل شيئان: أن يتربّع المصلّي قاعداً في حال قراءته، ويثنّي رجله في حال ركوعه، وقيل يتورّك في حال تشهده.

أقول: إنّ هذه الجملة تشتمل على حكمين مستحبّين لخصوص الجالس دون القائم، مع اشتراكهما في هذين المستحبّين كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، وعليه فينبغي أن نتعرّض أولاً لمسنونات القائم، ثمّ نتوجّه إلى القاعد. والذي يستفاد من الأخبار التي سنشير إليها استحباب أمور عديدة من الانتصاب، وإسدال المنكبين، وإرسال اليدين، ووضعهما على الفخذين، اليمنى على الأيمن، واليسرى على الأيسر، مضمومتي الأصابع حتّى الإبهام محاذي الركبتين، والنظر إلى موضع السجود، وتباعد القدمين بقدر ثلاث أصابع مفرجات إلى شبر، واستواء النحر وفقار الظهر، واستقبال القبلة بأصابع الرجلين، فلا بأس حينئذٍ بذكر الأخبار التي يستفاد منها ذلك، وإن لم يشتمل جميعها خبر واحد:

منها: صحيحة حمّاد بن عيسى نقلًا عن الصدوق بإسناده إليه؛ قال:

«قال لي أبو عبد الله عليه السلام يوماً تُحسن أن تُصلي يا حمّاد؟ قال: قلت: يا سيدي أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة، قال: فقال: لا عليك قم صلّ، قال: فقامت بين يديه متوجّهاً إلى القبلة، فاستفتحت الصلاة وركعت وسجدت، فقال عليه السلام: يا حمّاد لا تحسن أن تُصلي، ما أقبح بالرجل (منكم) أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فما يقيم صلاة واحدة بحدودها تامّة. قال حمّاد: فأصابني في نفسي الدلّ، فقلت: جعلتُ فداك فعلمني الصلاة، فقام أبو عبد الله عليه السلام مستقبلاً القبلة منتصباً، فأرسل يديه جميعاً على فخذيه، قد ضمّ أصابعه وقرب بين قدميه، حتّى كان بينهما

ثلاثة أصابع مفرّجات، واستقبل بأصابع رجله (جميعاً) لم يحزّ فهما عن القبلة بخشوع واستكانة، فقال: الله أكبر، ثم قرأ الحمد بترتيل، وقل هو الله أحد، ثم صبر هنيئة بقدر ما تنفّس وهو قائم، ثم قال: الله أكبر وهو قائم ثم ركع وملاً كفيّه من ركبتيه مفرّجات، الحديث»^(١).

وهذا الحديث طويل يتضمّن صدره عدد من المستحبات والمندوبات، أمّا ذيله فيتعرّض إلى أمور أخرى غير المندوبات.

ومنها: ما رواه الشيخ الكليني بسندٍ صحيح عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«إذا قمت في الصلاة فلا تطبق قدمك بالأخرى، دع بينهما فصلاً أصبعاً أقلّ من ذلك إلى شبر أكثره، واستدلّ منكبيك، وارسل يديك ولا تشبك أصابعك، وليكونا على فخذيك قبالة ركبتيك، وليكن نظرك إلى موضع سجودك، الحديث»^(٢).

ومنها: ما هو المحكي عن «فقه الرضا» عليه السلام:

«إذا أردت أن تقوم إلى الصلاة، فلا تقم إليها متكاسلاً - إلى أن قال -: فقف بين يديه كالعبد الآبق المذنب بين يدي مولاه، فصفّ قدميك، وانصب نفسك، ولا تلتفت يميناً ولا شمالاً، وتحسب كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، ولا تعبت بلحيتك - إلى أن قال -: ويكون بصرك في موضع سجودك ما دمت قائماً - إلى أن قال - ولا تتكّ مرّة على رجلك ومرّة على الأخرى، الحديث»^(٣).

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١ و ٣.

(٣) مستدرک الوسائل: الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٧.

وقد ناقش البعض في صحّة مضمون هذا الحديث، من جهة عدم تطابق ما جاء فيه من التقريع مع عمر حمّاد بن عيسى، حيث أنّه كان في أيّام الصادق عليه السلام في مقتبل عمره فلا يعقل أن يخاطبه الإمام عليه السلام بقوله: (ما أقبح الرجل منكم أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعين فما يقيم صلاة واحدة).

ويرد عليه: بأنّ الإمام عليه السلام لم يكن يقصد شخص حمّاد، بل لعله كان يقصد كلّ من كان من الشيعة عمّر عمراً طبيعياً يتناسب مع أعمار المسلمين وهي بين الستين والسبعين كما ورد في الرواية النبويّة (بأنّ أكثر أعمار أمتي بين الستين والسبعين، وقلّ من يتجاوزهما) ولم يتعلّم حدود الصلاة، فلا ينافي مخاطبته عليه السلام لحمّاد مع حداثة سنّه، بل أراد عليه السلام الإشارة إلى أنّك لو بقيت على هذه الحالة إلى ذلك السنّ، لكان أمراً قبيحاً، فهو تحريك وحثّ وترغيب على التعلّم، وهو حسن جدّاً، كما لا يخفى.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ بعض تلك المندوبات مختصّ بالرجال ولم تكن مندوبة في حقّ الإناث؛ لما ورد في رواية صحيحة أخرى لزرارة قوله عليه السلام: «إذا قامت المرأة في الصلاة جمعت بين قدميها ولا تفرج بينهما، وتضمّ يديها إلى صدرها لمكان ثدييها، الحديث»^(١).

بل في «الجواهر»: (ولم أعرف خلافاً بين الأصحاب في عدم وجوب شيء من جميع ما ذكرنا، عدا ما سمعته سابقاً من المحكي عن ظاهر الصدوق من وجوب نصب النحر، وعدا ما يظهر من بعض العبارات المحكية في تحديد ما بين القدمين بالشبر أو الأقلّ، ولا ريب في ضعفهما).

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ٤.

وذلك لعدم الدليل على الوجوب، خصوصاً مع ملاحظة وحدة السياق مع ما يسلم فيه الاستحباب، فضلاً عن عدم ذهاب معظم الأصحاب، بل كلهم عدا ما عرفت إلى الوجوب، فليتناًمل.

هذا كله في المسنون للمصلي القائم.

وأما المسنون للقاعد فإثنان:

أحدهما: أن يترع المصلي قاعداً حال قراءته، بلا خلاف أجده فيه كما في «الجواهر»، بل عن صريح «الخلاف» وظاهر غيره الإجماع عليه، وأضاف في «الجواهر»: (بأنّي لا أعرف خلافاً في عدم وجوبه).

ونقل عن «المنتهى» أنّه إجماعي، ووجهه إطلاق النصوص، والتصريح أو التعميم في بعضها، كما لا أعرف خلافاً أيضاً في أنّ ذلك كيفية لمطلق الصلاة جالساً، سواء كان فريضة أو نافلة.

ويدلّ على ما ذكرنا النصوص العديدة:

منها: صحيح أو حسن حمran بن أعين، عن أحدهما عليه السلام، قال: «كان أبي إذا صلى جالساً ترع فإذا ركع ثنى رجله»^(١).

ومنها: رواية الصدوق، بإسناده عن معاوية بن ميسرة، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام: «أيصلي الرجل وهو جالس مترع ومبسوط الرجلين؟ فقال: لا بأس بذلك»^(٢).

ومنها: مرسل ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله عليه السلام في الصلاة في المحمل،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب أفعال القيام، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب أفعال القيام، الحديث ٣.

فقال: «صَلِّ متربّعاً وممدود الرجلين وكيف ما أمكنك»^(١).

وقال الكليني: «وفي حديث آخر: يصلي متربّعاً وماداً رجله كل ذلك واسع»^(٢).

وفي «مصباح الفقيه»: (وروي مرسلاً أن النبي ﷺ لما صلى جالساً تربّع)^(٣).

والمراد بالتربّع في هذا المقام - على ما فسره بعض، بل في «الجواهر»: لا أعرف فيه خلافاً - هو أن يجلس على إيتيه وينصب ساقيه وفخذه. ولعل المراد منه القرفصاء المنقول والمروي عن فعل رسول الله ﷺ، حيث روي: «أنه ﷺ كان يجلس ثلثاً القرفصاء وعلى ركبتيه وكان يثني رجلاً واحدة ويبسط عليها الأخرى ولم ير متربّعاً قط»^(٤).

مع أن هذا التفسير للتربيع مغاير لما هو المتعارف في بلادنا من موافقته مع ما هو مذكور في كتب أهل اللغة من تفسير هذه الكلمة، فقد جاء في «مجمع البحرين» قوله: (تربّع في جلوسه وجلس متربّعاً، هو أن يعقد على وركيه، ويمدّ ركبتيه اليمنى إلى جانب يمينه، وقدمه إلى جانب يساره، واليسرى بالعكس، قاله في «المجمع»)، انتهى.

قلنا: الاختلاف نشأ ممّا هو متعارف في بلاد العرب وبلاد غيرهم، فالأعراب كانوا يجلسون القرفصاء الذي قد يُطلق عليه التربيع، بخلاف ما هو

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب أفعال القيام، الحديث ٥ و ٢.

(٣) مصباح الفقيه: ٢٧٢.

(٤) مصباح الفقيه: ٢٧٢.

المتعارف في بلادنا في الجلوس حيث أنّ تربيعهم يوافق مع ما فسّره أهل اللغة، وهاتان الطريقتان متداولتان عند العرب وعند غيرهم إلى زماننا هذا.

فالتربيع المتعارف عند العرب يوافق مع مناسبات ذكرها صاحب «الجواهر»^(١) بكونه أقرب للقيام، أو كونه جلوساً للعبد المتهيباً للامتنال الذي ورد الأمر به في بعض الأخبار، بل ربّما احتمل وجوبه، بل في «الجواهر»: (أنّ في رواية حمران إشارة إليه؛ لأنّ ثنيّ الرجلين في حال الركوع يدلّ على عدمه قبله والتربيع المتعارف فيه ثني الرجلين، فتأمل) انتهى كلامه^(١).

ولعلّ وجه التأمل عدم المراد من ثني الرجلين هذا القسم الموجود في التربيع المتعارف، كما لا يخفى.

بل قد يؤيّد ما قلنا بكون التربيع عند العرب هو القرفصاء، ما ذكره الشيخ جعفر في «كشف الغطاء» بقوله: (إنّ الأفضل للجالس العاجز جلوس القرفصاء، إن لم نوجبه، لأنّه أقرب إلى هيئة القيام، وبعدها التربع، وهو جمع القدمين ووضع إحداهما على الأخرى، وقد يُقال بأفضلية الحال الأولى في مقام القراءة ومقام الركوع، والثانية في مقام الجلوس، ويستحبّ توركه حال التشهّد). انتهى كلامه^(٢).

وكيف كان، إن سلّمنا الانصراف إلى هذا القسم من التربيع فهو، وإلاّ يصحّ أيضاً بما هو المتعارف في زماننا الذي كان مطابقاً لمعناه اللغوي، ولعلّه لهذا السبب لم نجد من أفتى من الفقهاء على تعيين القرفصاء للجالس، بل السيرة المتعارفة عند العرب وغير العرب في التربيع في حال الصلاة، هو المشار إليه في

(١) و (٢) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٨٣.

كلام أهل اللغة المعمول به في عصرنا أيضاً، وإن لم يكن كذلك في غير حال الصلاة كما لا يخفى.

المسنون الثاني: أن يثنى رجله في حال ركوعه، فقد دلّ على استحبابه فضلاً عن الإجماع، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله: (بلا خلاف في أنه مستحب)، بل المحكي عن ظاهر بعض هو الإجماع؛ دلالة رواية حمران أيضاً بقوله: «فإذا ركع ثنى رجله».

وأما بين السجدين والتشهد، فقد يظهر من إطلاق كلام المصنّف - عملاً بإطلاق حديث حمران وغيره من الترتّب في الجلوس - شموله لهما أيضاً، كما يدلّ عليه تعبير المصنّف في التورّك للتشهد بكلمة (قيل) المشعر بتمريض هذا القول الذي ذهب إليه الشيخ وآخرون، مع أنّ النصوص الخاصّة واردة في استحباب التورّك في التشهد، لو لم نقل شمولها حتّى لما بين السجدين، كما صرح بذلك صاحب «الجواهر»، كما هو الحال في ذيل رواية زرارة الدالة على خصوص التشهد حيث جاء فيها التوضيح المساعد مع التورّك، واعتماداً عليها يقيّد إطلاق مثل رواية حمران ونحوها.

فما ذهب إليه المصنّف، وما صرح به ابن عمّه في «الجامع» من لزوم الاعتماد على إطلاق رواية حمران، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، كما عليه صاحب «الجواهر»، وتفصيل البحث في استحباب التورّك في التشهد موكول إلى محله.

الرابع: القراءة، وهي واجبة.

اعلم أنّ رابع الأفعال الواجبة في القيام حال الصلاة هي القراءة، وهي واجبة في الصلاة إجماعاً عند الفريقين، بل من ضروريات المذهب، كما صرح به صاحب «كشف الغطاء» ويدلّ عليه نصوصاً مستفيضة، بل متواترة، هذا ممّا لا كلام فيه.

والذي وقع فيه البحث والكلام والنقض والإبرام، أنّ مشروعيّتها ووجوبها في الصلاة هل بالدليل الثابت من الكتاب أم من السنّة أم من الأخبار؟ والذي يظهر من بعض أنّها واجبة بدلالة الكتاب، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله: (بل قيل وكتاباً كقوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^(١) بعد العلم بأن لا وجوب في غير الصلاة.

وفيه: أنّ النصوص ظاهرة أو صريحة في أنّ وجوبها من السنّة لا من الكتاب كالركوع والسجود، وذلك أقوى قرينة على عدم إرادة الصلاة من الآية، المستلزمة لتكليف إخراج ما عدا الصلاة وما عدا الفاتحة خاصّة، أو هي والسورة ممّا تيسّر، وإرادة الوجوب الشرطي والشرعي من الأمر على فرض العموم للفرض والنفل وغير ذلك، بل لا ظنّ بإرادة قراءة الصلاة، وفرق واضح بين قابلية الإرادة وبين الظنّ بالإرادة الفعلية كما هو الديدن في قرائن المجاز)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه^(٢).

(١) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٨٤ - ٢٨٥.

ولكن نوقش على كلامه، كما عن العلامة النوري في كتابه «وسيلة المعاد في شرح نجات العباد» بما حاصله: (بأن وجوب القراءة ثابت بالكتاب لا بالسنة، حيث يدعى أن الأظهر إمكان إثبات شرعيتها بالكتاب).

بيان ذلك: أن الآية المذكورة واردة في موضعين من سورة المزمل؛ ففي تفسير البرهان عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «أن السبب في هذه السورة أن النبي ﷺ كان يقوم هو وأصحابه الليل كله للصلاة حتى تورمت أقدامهم من كثرة قيامهم فنزلت السورة بالتخفيف عنهم».

وفيه أيضاً: عن أبي جعفر عليه السلام: «ولا جاء نبي إلا بصلاة الليل».

وفي «مجمع البيان» في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا﴾ الآية، يعني في صلاة الليل عن أكثر المفسرين، انتهى.

أقول: الشاهد له ظاهر سياق الآية، فإذن تكون الآية واردة في مقام بيان شرعية القراءة في نوافل الليل، ولكن ذلك لا ينافي ثبوت شرعيتها ووجوبها في غير الفريضة، فالآية لا تدل على عدم وجوبها في غير النافلة، بل تدل على شرعيتها في الصلاة في الجملة ولو في النافلة، فمع قطع النظر عن السياق، وشأن النزول، فإن ظاهر الآية دال على الوجوب، فتحمل على القراءة في الفريضة لقيام الإجماع على عدم وجوبها في غيرها.

وما أورد عليه في «الجواهر»: (باستلزامه لتكلف إخراج...) إلى آخره.

مدفوع، بمنع العموم، وابتناء ذلك على كون ما في ما تيسر للموصول، وهو ضعيف، لظهوره في الموصوف، بقرينة كون المورد مورد التخفيف وتسهيل الأمر، والمراد به إتيان شيء يسير من القرآن كالفاتحة وسورة قصيرة من القرآن، فلا

يلزم شيء من المحاذير بعد ظهور الأمر في الوجوب واختصاصه بالفريضة.
وقال العلامة المجلسي في كتاب «الصلاة»: (التي يجوز إنَّما تكون كلمة ما
نكرة موصوفة لا موصولة حتَّى تفيد العموم، فالمعنى شيئاً يتيسَّر، ولعلَّ ذلك أظهر
لكونه المتبادر عرفاً، كما يقال: (أعطه ما تيسَّر)، وكونه أنسب بسياق الآية وغرض
التخفيف)، انتهى^(١).

والذي ينبغي أن يُقال: إنَّ المقصود من البحث عن مشروعيَّتها بالكتاب
وعدمها، إن كان المراد أنَّه هل في القرآن نصٌّ يدلُّ على وجوبها في الصلاة أم لا؟
فلا شكَّ في عدم وجود آية تدلُّ على ذلك، إذ مثل هذه الآية وما سنذكرها بعد ذلك
لا تعدَّان نصّاً على الوجوب.

وإن كان المراد دلالة القرآن على ذلك ولو بالإطلاق، من حيث اشتمال
الصلاة على الآيات أيضاً، فنقول: وإن صحَّ ذلك، لكنَّه يبتني على الفراغ من قيام
دليل آخر يدلُّ على لزوم اقتران الصلاة مع القراءة، وإلَّا فإنَّه لا يمكن استفادة
الوجوب من مجرَّد هذه الآية ولو بإطلاقها.

ومن المعلوم أنَّ إثبات لزوم القراءة في الصلاة لا يتمُّ إلا بواسطة السنَّة
والأخبار، فدعوى أنَّ ثبوت مشروعيَّتها تكون بالسنَّة حينئذٍ ليست مجازفة، كما
هو الحال في إثبات أنَّ قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ وارد في حقِّ
صلاة اللَّيل بواسطة الأخبار. مضافاً إلى أنَّه يجب الفراغ عن لزوم القراءة في كلِّ
صلاة بدليل آخر - عدا هذه الآية - حتَّى في النوافل، وفي كلِّ الأحوال فإنَّه لا
يمكن إثبات مشروعيَّة القراءة في الصلاة بالقرآن.

(١) وسيلة المعاد للنوري: ج ٢ / ٣٠٤.

وما قيل: من إمكان ذلك من خلال السنّة الشارحة للآية.

مدفوع، لما ذكرنا من أنّه لو قلنا بخصوص المورد فلا يشمل مثل قراءة الفريضة لأنّها واجبة لا مندوبة، مع أنّ القراءة في النافلة مندوبة بتبع صلاتها. نعم، يصحّ القول بوجوبها الشرطي على تقدير الإتيان بالنافلة، فيلزم كون الوجوب حينئذٍ حكماً وضيعاً لا تكليفيّاً، مع أنّه مخالف لظاهر الأمر، مع أنّه لو قلنا بالوجوب الشرطي في الفريضة، فإنّه يمكن تسريته إلى النافلة بقاعدة الاشتراك بخلاف عكسه، مع أنّه لم يلتزم بذلك أحد في اختصاص الشرطية للنافلة فقط بلحاظ مورد الآية.

وإن قلنا بظهور الأمر للوجوب، واختصاصه بالفريضة، فيخرج عن مفاد مضمون الحديث؛ حيث كان موردها النافلة، ومن المعلوم أنّ انطباق العنوان على مصداقه قهري ولا يمكن التفكيك بين المصداق وموضوعه.

ولعلّ لهذه الأسباب وغيرها وردت في الأخبار الإشارة إلى أنّ وجوب القراءة في الصلاة يكون بالسنّة لا بالكتاب، فلا ينافي ذلك حينئذٍ ورود بعض الأخبار لبيان شأن نزول الآيات في حقّ الصلاة مطلقاً، أو في خصوص النافلة، أو في خصوص الفريضة، ولعلّ منها ما ورد ذيل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾^(١)، حيث قد ورد في صحيح زرارة، عن الباقر عليه السلام: «وإن كنت خلف الإمام فلا تقرن شيئاً في الأوليتين وانصت لقراءته.. إلى أن قال: فإن الله عزّ وجلّ يقول للمؤمنين ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ﴾ يعني في

(١) سورة الأعراف، الآية: ٢٠٤.

الفريضة خلف الإمام «فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» الحديث^(١).
 حيث يختص ظهور الأمر في الوجوب لخصوص الفريضة بواسطة هذا
 الخبر وأمثاله، ولولا هذا الخبر لجاز الاعتماد على إطلاق الآية والحكم بلزوم
 الإنصات عند قراءة القرآن في غير الصلاة، وهو ما ليس له قائل عندنا، نعم يحتمل
 القول بالإطلاق والأعم من النذب والوجوب.

وكيف كان فإن هذه الآية تشابه كثير من الآيات التي يمكن فهم معناها
 والمراد منها من الأخبار والأحاديث الواردة في ذيلها، كما في قوله تعالى: «وَلَا
 تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا»^(٢)، حيث تشمل قراءة
 الصلاة مع الذكر بعد تعيين القراءة فيها بدليل آخر، مضافاً إلى دلالة نص الأخبار
 مثل رواية إسحاق بن عمار، عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى: «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ
 وَلَا تُخَافُ بِهَا».

قال: «الجهر بها رفع الصوت، والتخافت ما لم تسمع باذنك، وقرأ ما بين
 ذلك»^(٣).

وغيرها من الروايات.

وأيضاً في قوله تعالى: «وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْا عَلَى
 أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا»^(٤)، ففي «تفسير العياشي» عن زيد بن علي، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٣.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ١١٠.

(٣) وسيلة المعاد: ج ٢ / ٣٠٥.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٤٦.

«دخلت على أبي جعفر عليه السلام فذكر بسم الله الرحمن الرحيم، فقال: ما تدري ما نزل في بسم الله الرحمن الرحيم؟ فقلت: لا، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان يصلي بفناء الكعبة فرفع صوته، فكان عتبة وشيبة بن ربيعة وأبو جهل بن هشام، وجماعة منهم يسمعون قراءته، قال: وكان يكثر قراءة بسم الله الرحمن الرحيم، فيرفع بها صوته، قال: فيقولون إن محمداً صلى الله عليه وآله ليردد اسم ربه ترددًا إنه لمحب، فيأمر من يقوم فيسمع عليه، ويقولون إذا جاوز بسم الله الرحمن الرحيم فاعلمنا حتى نقوم ونسمع قراءته، فأنزل الله تعالى في ذلك: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾^(١).

وغير ذلك من الأخبار التي ذكرها صاحب «وسيلة المعاد»، وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(٢). والجواب عن جميع هذه الآيات، أولاً: ما ذكرنا في الآية الأولى، من أن شمول إطلاقها للصلاة فرع ثبوت لزوم القراءة في الصلاة، وهو ليس إلا بالسنة. وثانياً: بيان كون الصلاة مراداً من هذه الأخبار لا يتم إلا بمعونة السنة.

فعلى هذا ينتج أن دعوى كون القراءة واجبة في الصلاة بالكتاب لكن على النحو الأعم، ويكون المراد من الآية هو الصلاة، فهي دعوى صادقة، لكنه مخالف لظاهر كلام من يدعى - تبعاً للأخبار - بأن وجوبها بالسنة لأنهم يدعون بأن ما ثبت وجوبه بالكتاب عبارة عما يدل عليه الآيات دون أن نحتاج إلى الاستعانة بالأحاديث الواردة، كما بالنسبة إلى الركوع والسجود في قوله تعالى: ﴿وَارْكَعُوا

(١) وسيلة المعاد: ج ٢ / ٣٠٤.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٨.

مَعَ الرَّائِعِينَ»^(١)، وكذلك الآية الواردة في السجدة.

هذا، لو لم نستشكل فيهما أيضاً، بأنَّ الركوع والسجود الواردين في هذه الآيات ليس المراد منهما الصلاتي بل مطلقهما إلا بقريضة أخرى دالة على عدم وجود مصداق للركوع والسجود إلا الصلاة منهما، فينتقل منها إليها.

وكيف كان، فالأقوى عندنا صحة دعوى صاحب «الجواهر» من أنَّ وجوبها ثابتة بالسنة، كما ورد في عدة روايات في باب أنَّه لو تركها سهواً لا تبطل الصلاة لعدم كون القراءة ركناً، وأنَّه تضرَّ زيادتها ولا تقيصتها مع السهو، بل ادَّعى صاحب «الجواهر» عليه الإجماع تحصيلاً تبعاً للشيخ في «الخلاف» حيث نقل الإجماع، وأنَّه لم يعرف مخالفاً له وإن نسب ذلك إلى ابن حمزة، كما نقله في «المبسوط» عن بعض أصحابنا، ولكن قيل إنَّه ليس بمذكور في كتابه «الوسيلة»، فمثل ذلك لا يضرُّ في تحصيل القطع الناشئ من اتفاق من وصل إلينا فتاويهم من الأصحاب، بل وجود نصوص كثيرة على عدم البطلان مع النسيان الذي هو لازم الركنية، فنشير إلى واحد منها تيمناً، وهو مثل صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «إنَّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه»^(٢). ونظائرهما في هذا الباب كثيرة.

وعليه، فلا بدَّ حينئذٍ من الخروج عمّا ورد في الفاتحة من الروايات مثل صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب القراءة، الحديث ٢.

«سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته، قال: لا صلاة له، إلا أن يقرأ بها في جهرٍ أو إخفات، الحديث»^(١).

وما جاء في النبوي ﷺ المرسل: «لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب». وكذا عن الأصل بما قد عرفت في صدر المسألة، من أن الأصل الأولي في العبادات التوقيفية وهي تعني الركنية، كما لا يخفى.

فيقيّد إطلاق الخبر المروي عن محمد بن مسلم والحديث النبوي وذلك الأصل بغير القراءة، لما قد عرفت من دلالة صحيحة محمد بن مسلم الأولى على عدم بطلان الصلاة في حال النسيان، كما أن سائر أخبار هذا الباب تدلّ على عدم البطلان مع النسيان، فيكون البطلان في تلك الأدلة لخصوص متعمّد تارك القراءة، فيصير ذلك قرينة أخرى على أن الكتاب لا يدلّ على مشروعية القراءة، وإلا لكان ركناً كما أشار إليه صاحب «الجواهر»^(٢)، والله العالم.

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

وتتعين بالحمد في كلّ ثنائية، وفي الأولتين من كلّ رباعية وثلاثية.

بل حتّى في الركعة الواحدة كما في ركعة الاحتياط وركعة الوتر، بلا خلاف فيه، بل يمكن دعوى تواتر الإجماع عليه.
والدليل عليه عدّة أمور:

الأوّل: النصوص البيانية وغيرها ممّا سيمرّ عليك في تضاعيف البحث.

الثاني: النصوص المشتملة على ذكر السبب والعلة لوجود الحمد والقراءة في الأوليتين دون الأخيرتين، الموجب لدلالتهما على مفروغية وجوبها فيها، وهو مثل ما رواه الصدوق في «الفقيه»، قال:

«قال الرضا عليه السلام: إنّما جعل القراءة في الركعتين الأولتين، والتسبيح في الأخيرتين، للفرق بين ما فرض الله من عنده وبين ما فرضه رسول الله ﷺ»^(١).

الثالث: ما في رواية محمد بن الحسين الرضي في «المجازات النبوية» قال: «قال عليه السلام: كلّ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج»^(٢) أي ناقص.

في «الوسيلة»: (وفي «البحار» عن بعض أهل اللغة: خدجت الناقة إذا ألقت ولدها قبل أوان النتاج، وإن كان تامّ الخلقة، وأخدجت إذا ألقت ناقص الخلقة، وإن كان تامّ الحمل، فكأنّه قال: كلّ صلاة لا يقرأ فيها فهي نقصان، انتهى).

وعن السيّد الرضي رحمه الله هذه استعارة عجيبة، لأنّه عليه السلام جعل الصلاة التي لا يقرأ فيها ناقصة بمنزلة الناقة إذا ولدت ولد ناقص الخلقة أو ناقص المدّة، انتهى محلّ الحاجة^(٣).

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القراءة، الحديث ٤ و ٦.

(٣) وسيلة المعاد: ج ٢ / ٣٠٥.

فتمامية الصلاة موقوفة على إتيان الفاتحة.

الرابع: ما يمكن استفادته ممّا ورد أيضاً بنفي الصلاة الفاقدة لفاتحة الكتاب؛ كما جاء في النبويّ المرسل وصحيفة محمد بن مسلم، بناءً على إرادة لزوم الفاتحة في كلّ ركعة من الصلاة، وإن خرج ما خرج بالدليل، مثل تجويز التسبيح في الثالثة والرابعة مكانها، أو على إرادة الإتمام - أي لا صلاة لمن يتمّ صلاته بدون الفاتحة - بحيث يفهم منه لزومها في الجملة في الأوليين ولو بدليل آخر، فإرادة أحد الأمرين يكون بالإجماع. ومنه يظهر أنّها واجبة في نوافل الصلاة شرطاً أو شرعاً، بل هي مدلول له قطعاً إذا كانت ركعة واحدة، هذا.

مضافاً إلى وجود قاعدة الاشتراك بين النافلة والفريضة في كلّ هيئة كان موضوعها لفظ الصلاة، التي هي اسم للطبيعة المشتركة بينهما، حيث تقتضي لزوم الفاتحة في ركعاتها، مع أنّ الرواية النبويّة وصحيفة محمد بن مسلم النافيتين لصدق عنوان الصلاة بدونها تشمل النافلة وهما تكفيان للدلالة عليها في ذلك ولو لم يكن لنا قاعدة الاشتراك.

الخامس: بل قد يمكن استفادته من الأخبار الكثيرة الواردة في النوافل المختلفة والصلوات المتنوعة حيث نشاهد فيها من بيان الفاتحة أولاً، ثم ذكر ما يعتبر فيه من الأمور من السور والأذكار وغيرها، مع معونة فتاوى الأصحاب بذلك في عدم إرادة اختصاص تلك النوافل بالفاتحة، بل بما أنّها نافلة تحتاج إلى الفاتحة، بل لم نشاهد صلاة نافلة دلّ دليلها على جواز الاكتفاء فيها بغير الحمد أو ببعضه، هذا مضافاً إلى السيرة المتشرّعة من السلف والخلف على إتيان الفاتحة في

الصلوات، هذا.

السادس: ما ورد في النص بالخصوص بذكر الحمد في الصلاة وبيان جهته، مضافاً إلى ما عرفت في الأمر الثاني من مدلول الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق وهو رواية فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، أنه قال: «إنما أمر الناس بالقراءة في الصلاة لئلا يكون القرآن مهجوراً مضيعاً، وليكون محفوظاً مدروساً فلا يضمحل ولا يجهل، وإنما بدء بالجهر دون سائر السور؛ لأنه ليس شيء من القرآن، والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد، وذلك أن قوله عز وجل: (الحمد لله) إنما هو أداء لما أوجب الله عز وجل على خلقه من الشكر، الحديث»^(١).

فبضم هذا الحديث إلى رواية الصدوق السابقة، حيث قد عيّن القراءة بالجهر في الأوليين من حيث ذكر العلّة في ذلك، يستفاد تعيين الجهر في الأوليين فيتم المطلوب، ولعلّه من أحسن الأدلة صراحةً في ذلك في الجملة، كما لا يخفى. فمع وجود هذه الأمور التي لو لم يدلّ كلّ واحد واحد منها على المطلوب، لدلّ مجموعها عليه، فلا يبعد حصول القطع للفقهاء في لزوم الحمد في الأوليين مطلقاً، فكيف يمكن الذهاب إلى ما يظهر من الفاضل في «التذكرة» و«التحرير» وابن أبي عقيل من التوسعة في النوافل من تجويز حذف الحمد للمستعجل، كما ورد في خبر عليّ بن أبي حمزة، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المستعجل ما الذي يجزيه في النافلة؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القراءة، الحديث ٣.

قال: ثلاث تسبيحات في القراءة وتسبيحة في الركوع وتسبيحة في السجود»^(١). بناءً على عدم اختصاصه بخصوص المستعجل، لعدم القائل بالفصل، أو لصدق الاستعجال على ما لا ينافي الأخبار؛ لوضوح أن مثل هذا الخبر مع ما في خبر علي بن أبي حمزة من الإشكال، كيف له أن يقاوم الأدلة السابقة، مع أننا لو سلمنا ذلك، لكان مختصاً بمورده نظير ما ورد في حق من دخل في الإسلام حديثاً، حيث قد تحدّثت صحيحة عبدالله بن سنان عنه بقوله:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يُحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي»^(٢).

حيث أنه لولا الإجماع على خلافه لعمل به في خصوص مورده دون التعدي عنه إلى غير مورده، وذلك لأنه عاجز عن الإتيان بقراءة الحمد، فلا يبعد في مثله كفاية بدله كالإشارة للأخرس، فلا يوجب ذلك رفع اليد عما عرفت من شرطية الفاتحة في الصلاة حتّى في النافلة.

كما قد يؤكّد ما قلناه، ملاحظة الخصوصية الموجودة في بعض الأخبار من عدم تجويز ترك الحمد في النافلة حتّى في آخر الوقت، وهو مثل حديث إسماعيل بن جابر، أو عبدالله بن سنان، قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنني أقوم آخر الليل وأخاف الصبح؟ قال: اقرأ الحمد واعجل واعجل».

حيث لم يرخص الإمام عليه السلام بترك الفاتحة في آخر الوقت مع الاستعجال، مع

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القراءة، الحديث ٢ و ١.

أنّه لو كان له بدلٌ كالتسبيح كان الأجدر أن يجوّزه في المقام، فيستظهر من جميع ذلك شرطية الجهر في الصلاة حتّى في النافلة، كما عليه اتّفاق أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، والله العالم.

ويجب قرائتها أجمع، ولا يصح الصلاة مع الإخلال ولو بحرف واحد منها عمداً، حتّى التشديد، وكذا إعرابها.

اعلم أنّ وجوب قراءتها أجمع، وعدم صحّة الصلاة مع الإخلال بالقراءة بحرف واحد ولو بالتشديد عمداً، ممّا لا خلاف فيه، وعليه الإجماع، كما في «كشف اللثام».

ولا فرق في تحقّق الإخلال سواء كان في جانب النقصان، أو تبديل الحرف إلى كلمة أخرى ممنوعة وغير جائزة، كما سيأتي في بعض الموارد، أو بالزيادة، أو بما لا يصدق ولا ينطبق عليه صحيح هذا الكلام، كلّ ذلك لعدم صدق الامتثال بالمأمور به إذا أتى على غير وجهه الصحيح، ضرورة كون الفاتحة مثلاً اسماً للجميع الذي ينتفي بانتفاء بعضه، والاشتباكات والبناءات العرفيّة ممّا لا تبني عليها الأحكام الشرعيّة.

بل قد يُقال بالبطلان أيضاً، حتّى لو تدارك الناقص بالنقص العمدي، بناءً على تحقّق البطلان بمطلق الزيادة، حيث أنّ الزيادة تتحقّق فيما لو تدارك بسبب ما وقع قبله منه، بل لو أخلّ بحرف من كلمة غير مثل - واو - في جملة (وإياك نستعين)، بل ومثل التشديد في قوله: (ربّ العالمين) فقرأً بالتخفيف، حيث يعدّ فعله نقصاً وزيادةً معاً، وإن لم يتدارك أن نوى بما أتى به من الكلمة - الجزئية - وإن لم ينو الجزئية، فقد كان نقص وتكلم في البين بأجنبي، هذا كما في «الجواهر».

بل يصدق الزيادة أيضاً فيما لم يقصد الجزئية، من جهة القول بصدق الزيادة لمطلقها، بأيّ كلمة غير الجزئية، ولا تنحصر الزيادة بما إذا كانت بقصد الجزئية،

فمع العمد يوجب البطلان كما هو المفروض في المسألة، مع أنَّ الحكم بسببية كلِّ من النقص والزيادة في البطلان لا يخلو عن خفاء، لأنَّه إذا قصد الإتيان على خلاف ما أمر به مع قصد الجزئية، توجب الزيادة البطلان قبل تحقُّق سببية النقصان، والصحة والبطلان من الأمور البسيطة يكفي تحقُّق أحدهما، فلا معنى لكونهما معاً يوجبان البطلان إلا أن يكون السببية فيهما لولائياً، أي لولا الآخر لكان كلُّ منهما كافياً للبطلان فله وجه، ولأجل ذلك صرَّح الأكثر بعدم جواز الإخلال حتَّى بالتشديد، بل في «فوائد الشرائع» لا نعرف فيه خلافاً.

بل وهكذا لا يجوز الإخلال بالابدال إلى ما هو الممنوع منه دون ما إذا كان جائزاً، بل واجباً عرفاً ولغةً، كقلب اللام راء في مثل (قل ربِّي) أو النون ميماً مع الباء مثل (يؤمنون بالغيب) أو إدغام الحروف التي تقع في (يؤمنون)، أو غير ذلك ممَّا هو مذكور في علم التجويد.

والإخلال بالتشديد يحصل على أنحاء؛ إذ الكلمة المشتملة على التشديد تارةً يؤتى بها مخففة مثل كلمة (رب) قبل (رَب)، وأخرى أن يؤتى بها مع فك الإدغام مثل (رَبَب) بتحريك المدغم، و(قل لله)، وبدون التحريك مثل (رَبَب) ونظائر ذلك، ففي جميع هذه الصور يحصل الإخلال وتبطل الصلاة معه كما لا يخفى، ولكن وجه الإخلال في كلِّ كلمة يتفاوت عن كلمة أخرى، ففي الأوَّل من حذف حرف المدغم مندرج في الإخلال بالحرف، والثاني إخلال بكيفية الحرف، لأنَّه حرَّكه بعد أن كان ساكناً، وفي الثالث فك للإدغام بترك الموالاة إن تشابه الحرفان وإلا فهو إبدال حرف بغيره. وعلى التقديرين معدود من ترك التشديد.

نعم، لا بأس به بين كلمتين إذا وقف على الأولى، نحو (لم يكن له) لما ستعرفه من جواز الوقف على كل كلمة.

حيث قال صاحب «الجواهر» في ذيله: (وظاهره عدم جواز فكّه في نحو الكلمتين المزبورتين إذا لم يقف، وستعرف التفصيل).

بل قد ادّعى الإجماع على وجوب الرعاية وبطلان الصلاة في تركه، فانظر في ذلك كلام صاحب «فوائد الشرائع» حيث قال - على المحكي في «الجواهر» -: (لا ريب أنّ رعاية المنقول في صفات القراءة والتسبيح والتشهد، من حركاتٍ وسكناتٍ للإعراب والبناء، وغير ذلك ممّا يقتضيه النهج العربي، كالإدغام الصغير على ما صرح به شيخنا الشهيد في «البيان»، والمدّ المتّصل واجبة، ومع الإخلال بشيء من ذلك تبطل الصلاة، ولا نعرف في ذلك كلّ خلافاً)، انتهى كلامه^(١).

وأما بيان الموضوع: فالمراد من الإدغام الصغير، كما ورد هذا التعبير في معقد نفى الخلاف في كلام المحقق الكركي رحمته، هو التشديد، وهو عبارة عن إدراج الساكن الأصلي في المتحرّك في كلمة واحدة، مثل كلمة (ربّ) أو في كلمتين متماثلتين كـ (هل لك) أو متقاربتيّن كـ (من ربك).

وفي قبالة الإدغام الكبير، وهو على ما قيل:

إدراج المتحرّك بعد الإسكان في المتحرّك المتماثلين في كلمة واحدة، مثل (مناسككم) و (ماسلككم)؛ أو متماثلين في كلمتين كـ (يعلم ما بين أيديهم).

أو متقاربين في كلمة واحدة، كالقاف في الكاف بشرط تحرّك ما قبلها، مثل

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٢٨٧.

(يَرْزُقْكُمْ)، فلا يكون في مثل (ميثاقكم) لعدم تحرّك ما قبل القاف، وبشرط كون آخره الميم للجماعة مثل (كُمْ) في قول.

أو في كلمتين كـ (من زُحِرَ عن النار)، والتفصيل في ذلك يُطلب في مظانّه، وأمّا حول حكمه فإنّه ينقل عن أحد من أصحابنا القول بوجوب شيء من هذه المذكورات - كما اعترف به بعض المشايخ العظام كما في «الجواهر» - وذلك لأنّه ليس عندنا دليل يدلّ على وجوب رعاية الإدغام الكبير في كلمة واحدة أو كلمتين متماثلتين أو متقاربين، بل لولا الإجماع المدّعى على لزوم مطابقة القراءة مع إحدى القراءات السبع أو العشر، لأمكن التوقّف في القراءة ببعض أفرادها، خصوصاً مع استلزامه تغيير كَيْفِيَّةِ الحرف بالإمكان أو الإبدال، كما سنشير إليه تفصيلاً إن شاء الله تعالى.

بل في «الجواهر» المناقشة في إطلاق الوجوب في الإدغام الصغير أيضاً، وإن نسب إلى الفقهاء وجوبه، بل قد عرفت بيان نفي الخلاف فيه عن المحقّق الكركي رحمته الله؛ لعدم وجود دليل لا في النحو ولا في الصرف، ولا في علم القراءة على وجوب الإدغام الصغير في كلّ شيءين متقاربين، بل قد يوجد الاختلاف بين القراء في بعض أفراد المتقاربين، مثل تقارب المخرج بين الذال والجيم والسين والصاد والتاء والذال، مثل (إذا جعلنا) و(إذ زين) و(إذ سمعتموه)، و(إذ صرفنا)، و(إذ تبوّء)، و(إذ دخلوا) حيث ترون فيها الاختلاف من الإدغام كما عن أبي عمر وهشام، أو الإظهار كما عن عاصم والحرميين، وأمثال ذلك الذي قد ذكره صاحب «الجواهر» تفصيلاً؛ فوجوب رعاية إدغام الصغير لا بدّ أن يكون فيما كان مورد وفاق في ذلك، وهو في مثل التقارب الموجود بين الذال والطاء، نحو (إذ

ظلموا)، والدال والتاء في مثل (قد تبين)، حيث نقل عدم الخلاف في الإدغام في مثلهما عن «الشاطبية» و«سراج القاري»، كما ورد الإجماع على لزوم الإدغام في حروف يرملون إذا كانت في الكلمتين وكان آخر الكلمة الأولى النون الساكن أو التنوين مع أحد حروف الستة في (يرملون) في الكلمة الثانية، أو كان آخر الكلمة الأولى أحدها مع أحدها في أول الكلمة الثانية، فالمثال للأول مثل (لم يكن له)، والمثال للثاني مثل (قل ربّي)، (بل ربكم)، وأمثال ذلك.

ثم الوجوب فيه يكون على قسمين:

قد يكون الإدغام الصغير واجباً عن القراء دون النحويين والصرفيين، وهو كالإدغام في المتقاربين غير (يرملون) فقط، أو مع غير المتشابه في التلفظ من حيث المخرج، كما مثّلنا في مثل (اذ ظلموا) وما بعدها من سائر الأمثلة. وقد يكون الإدغام واجباً عند الكلّ حتّى النحويين والصرفيين، فضلاً عن القراء، وهو لا يكون إلّا في المتماثلين في كلمة واحدة مثل (ربّ) أو كلمتين الساكن أولهما أصالة، فكان الإدغام فيه حينئذٍ من ضروريّات النطق بالكلمة أو الكلمتين معاً.

ولعلّ مراد الأصحاب بالإدغام الصغير الذي نقلوا الإجماع على وجوبه، هو القسم الثاني من المتماثلين لا مطلقاً، حتّى يشمل القسم الأوّل منهما أيضاً، إذ ليس لنا دليل على الوجوب في مطلق المتماثلين حتّى يؤخذ به ويفتى عليه، بل وقد عرفت عدم وجود الإجماع أيضاً في القسم الأوّل، لوجود الاختلاف فيه بخلاف الثاني، حيث أنّ الإجماع المدعى فيه يكفي كونه دليلاً في المسألة كما لا يخفى.

ثم لعل وجه التسمية في القسم الأوّل بالإدغام الصغير، وفي الثاني بالكبير، هو أنّ الفصل بين الحرفين الذين يُراد إدغام أحدهما في الآخر، كان في الأوّل صغيراً لأجل وجود السكون على الحرف، الموجب لتقاربه على الإدغام، بخلاف الإدغام في الكبير، حيث أنّ الحرف الأوّل كان متحرّكاً بالأصالة، فلا بدّ أولاً من إمكانه، ثمّ الإدغام على الآخر، فهو يوجب كون الفصل بين الحرفين للإدغام كبيراً.

بل فكما لا يجب الإدغام الكبير ولا الصغير في غير (يرملون)، أو هو مع غير المشابه بالتلفظ - وإن لم يستثنه صاحب «الجواهر»، مع دعواه قبله عنهم بلا خلاف بين القراء، كما عن «الشاطبيّة» و«سراج القاري» - ولكن حيث لا يجب الإدغام في تلك الأمثلة من ناحية النحويين والصرفيين، فلم يفت بوجوبه. كذلك يستثنى من وجوب الإدغام الصغير أيضاً حرف المدّ نحو (آمنوا) و(عملوا) و(الذي يوسوس)؛ حيث أنّه يجب فيها الإظهار لا الإدغام، بل قد يمكن دعوى منافاة المدّ للإدغام.

هذا كلّ إن أُريد من الإدغام الصغير هو ما عرفت ممّا يجب إدغامه بالإجماع.

وأما إن أُريد من الإدغام الصغير عنواناً أوسع ممّا عرفت، حتّى يشمل جميع الموارد التي أشرنا إليها بعدم وجوبها ممّا قد ادّعى وجوبها عند سائر القراء، ففيه بحث أو منع كما أشار إليه صاحب «الجواهر» رحمته الله.

كما يجري هذا البحث، بل المنع في وجوب إدغام التنوين والنون الساكنة، إذا كانتا طرفاً وآخراً في الكلمة، في اللام والراء مع الغنة الذي قد نُقل عن

«التيسير» و«سراج القاري» و«الشاطبية» إجماع القراء السبعة عليه، مثل (هُدًى للمتقين) و (من ربك) و (لكن لا يعلمون)، حيث أن هذا الإدغام واجب عند القراء دون النحويين والصرفيين، مع التفاوت بينهما في الوجوب، حيث يقصد منه القراء تأكد الفعل كما احتمله الشهيد الثاني رحمته الله، أو يُراد لزومه في التجويد، بخلاف الوجوب عند النحويين والصرفيين حيث يقصدان منه خروج اللفظ عن قانون اللغة والنهج العربي السليم.

ولأجل هذا الاختلاف يمنع القول بوجوب الإدغام الموجب للإخلال في الصلاة فيما عرفت من الأمثلة.

بل وهكذا في المنع عن الوجوب، فيما إذا كان النون وسطاً، حيث قد نقل عن الشاطبي وجماعة الإجماع على وجوب إظهارها، مثل (الدنيا) و (بنيان) و (قنوان) و (صنوان) لثلاث تشبيه بالمضاعف نحو (حيان) و (يوان) لما قد عرفت وجهه.

بل هكذا قيل أيضاً أنه حكى الإجماع مستفيضاً على لزوم إظهارهما، أي النون الساكنة والتنوين قبل حروف الحلق، مثل (عليم) (حكيم)، و (مِنْ عَلِيمٍ خبير).

بل وهكذا أجمعوا على لزوم قلبهما بالميم إذا لاقيا الباء نحو (من بعد)، (صم) (بكم)، بل عن ابن مالك التصريح به.

وأما حال النون والتنوين إذا لاقيا غير ما عرفت من سائر الحروف، فمن «الشاطبية» و«سراج القاري» من دعوى الإجماع على إخفائهما مع بقاء الغنة فيهما، والإخفاء عبارة عن حال بين الإدغام والإظهار عارٍ عن التشديد.

وقد عرفت في جميع ذلك بأنّ الوجوب عند القراء فقط ممّا لا يمكن القول به، لإمكان أن يكون مقصودهم هو تأكّد الفعل وتحسينه، أو كان معتبراً في التجويد أي من حيث القراءة، لا دخيلاً في أصل اللغة ومعنى الكلمة؛ أي لا يوجب عدم رعايته خروج الكلام عن قانون العربية واللغة، بخلاف ما كان الواجب عند النحويين والصرفيين من التغيّر في الإعراب والبناء والبنية الموجب للتغيّر في معنى الكلمة والكلام، بل لأجل ذلك قد وضعت قواعد الصرف والنحو لئلا تشبه الألفاظ والمعاني.

فإذا بلغ عنان الكلام إلى هذا المقام، فلا بأس بالإشارة إلى العلة الداعية على وضع علم النحو على ما بلغنا من الروايات والتاريخ، وبيان من هو المبتكر والمبدع لتلك القواعد، حيث أنّ الاطلاع على ذلك يوجب التبصرة على ما ادّعيناه من وجه الفرق بين الوجوبين، فنقول ومن الله الاستعانة وعليه التكلان:

اعلم أنّ المبتكر لهذا العلم هو مولانا ومولى الخلائق أجمعين، أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه صلوات المصلّين، فإنّه فضلاً عن اعتراف علماء الإماميّة بذلك كما صرّح بذلك العلامة السيّد حسن الصدر في كتابه «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» فقد اعترف علماء العامّة ومؤرّخيهم بذلك، ومنهم ابن أبي الحديد المعتزلي، حيث قال في «شرح نهج البلاغة»:

(ومن العلوم علم النحو والعربية، وقد علم الناس كافّة أنّه (أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام) هو الذي ابتدعه وأنشأه، وأملى على أبي الأسود الدؤلي (ظالم بن ظالم البصري من شعراء الإسلام ومن شيعة أمير المؤمنين عليه السلام) جوامعه وأصوله، من جملة الكلام كلّ ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف، ومن جملة ما

تقسيم الكلمة إلى معرفة ونكرة، وتقسيم وجوه الإعراب إلى الرفع والنصب والجرّ والجزم، وهذا يكاد يلحق بالمعجزات، لأنّ القوّة البشريّة لا تفي بهذا الحصر، ولا تنهض بهذا الاستنباط^(١).

وأما السبب الذي دعاه عليه السلام إلى وضع علم النحو وتأسيسه - على ما ورد في بعض الروايات - أنّ امرأة مات والدها فجاءت وأخبرت عليه السلام بذلك طالبة منه تقسيم ميراثه، لكنّها أخطأت في اللفظ، فقالت: أبوي مات وترك عليّ مالاً، (والصحيح أن تقول: أبي مات وترك لي مالاً)، فسمع أمير المؤمنين عليه السلام فكتب العلم في رقعة وأعطاه إلى أبي الأسود.

وجاء في خبر آخر: أنّه عليه السلام سمع القارئ يقرأ من سورة البراءة قوله تعالى: (إنّ الله بريء من المشركين ورسوله)^(٢) بكسر اللّام، ومعلوم أنّ هذه القراءة - فضلاً عن مخالفتها مع قواعد اللغة العربية حيث لا يجوز العطف على المجرور بحرف الجارّ إلّا بإعادته مجرّداً عن الجارّ، - مغيّرة للمعنى، حيث يفيد مع قراءة الجرّ ببراءة الله سبحانه وتعالى - والعياذ بالله - من رسوله صلى الله عليه وآله، قال الراوي:

«قد سمعت عن أبي عليه السلام حيث قال: إنّ كان قد قرأ قارئاً عند إمام من الأئمة عليه السلام بكسر اللّام، فنادى عليه السلام ويحك قد كفرت بالله وبرسوله، فقال: لماذا؟ فقال عليه السلام: حيث قلت بأنّ الله قد تبرّأ عن رسوله صلى الله عليه وآله، فقال: فكيف أقرأ؟ فقال: بضمّ اللّام». هذا، وقد روى عن أبي الأسود الدئلي، قال: «دخلت على عليّ بن أبي طالب عليه السلام فرأيتَه مطرّقاً متفكّراً، فقلت: فيم تفكّر يا أمير المؤمنين؟ قال: إنّني

(١) شرح نهج البلاغة: ج ١ / ٢٠.

(٢) طيّبات المظفرى: ص ٥٢ - ٥٠ نقلاً عن «العوالم» و«نفايس الفنون».

سمعت ببلدكم هذا الحناً، فأردت أن أصنع كتاباً في أصول العربية، فقلت: إن صنعت هذا أحييتنا وبقيت فينا هذه اللغة، ثم أتيت به بعد ثلاث فألقى إليّ صحيفة، فيها: بسم الله الرحمن الرحيم؛ الكلام كله ثلاثة أشياء اسم وفعل وحرف... الحديث.

حيث أمره عليه السلام أن يفرّع القواعد العربية على هذه الأصول.

قال أبو الأسود: إنني قد جمعت بعض قواعد النحو، وأول شيء منها هو الحروف المشبهة بالفعل، وقلت بأن حروف الناصبة خمسة: إنَّ وأنَّ وكأنَّ وليت ولعلَّ، وتركت لكنَّ، فقال عليه السلام: لِمَ تركت لكنَّ؟ قلت: لم ألتفت إليها فأضفت إليها. وقيل: إنَّه سمّي علم النحو بالنحو، لأنَّه قد اقتبس من ذلك، حيث أنَّه بعدما جمع أبو الأسود وجاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام فرآه فقال: نِعَمَ ما نحوتَ، أو ما أحسن هذا النحو الذي نحوت^(١).

ثم إنَّه قد حكى بأن المصاحف في الصدر الأوّل كانت غير معرّبة ولا منقطّعة، وأنَّ أبا الأسود الدئلي عرّب مصحفاً واحداً أيام معاوية.

قال الشيخ الأعظم في كتابه بعد نقل هذه القضية: وقد شهد غير واحد ممّن شاهد المصاحف الموجودة في خزانة مشهد الرضا عليه السلام بخط مولانا أمير المؤمنين وأولاده المعصومين صلوات الله عليهم بكونها كذلك^(٢).

ثم بعد هذا لا بأس بالإشارة إلى الأسلوب الذي كان متداولاً في قراءة القرآن وكيفية ظهورها، وطريقة أداء بعض الحروف، مثل الطاء والظاء، والصاد والضاد، والسين والشين، حيث لم تكن الكلمات منقطّعة، وطريقة تلفّظ آيات القرآن.

(١) ريحانة الأدب: ج ٧ / ١٥.

(٢) كتاب الصلاة: ١١٥.

والذي يمكن أن يُقال في ذلك: أولاً إمكان معرفة كل كلمة عن طريق بعض المناسبات الموجودة بين اللفظ والمعنى المناسب لمضمون الجملة. أو يعرف المراد من اللفظ الوارد من بعض الكلمات المتقدمة على ذلك اللفظ والمتأخرة عنه الذي يناسب مع كيفية ذلك اللفظ المميز بذلك الحرف الذي يحتاج إليه استعماله في تلك الجملة. نعم، قد يشتهه القارئ في الكلمتين المتشابهتين في الرسم، فيوجب الاختلاف، كما حدث ذلك في تحديد تاريخ شهادة فاطمة الزهراء عليها السلام، حيث نجهل أنها حدثت بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله بخمسة وسبعين يوماً أو خمسة وتسعين، والسبب في هذا التردد تشابه رسم لفظتي السبعين والتسعين في العربية عند فقدان التنقيط، حيث يجهل القارئ أن المراد من الكلمة السبعين بالباء أو التسعين بالتاء، خاصة وأن الكلمتان متحدتان هيئة ومادة، كما لا يخفى.

كما أنه ربما عرفوا الكلمة من خلال ما تلقوه بصدورهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله، كما أشار إليه الشيخ الأعظم في «كتاب الصلاة» بقوله: (نعم، دعوى كون جميع إعرابها موكولاً مفوضاً إلى ما تقتضيه قواعد العربية خلاف الظاهر، بل المقطوع، إذ الظاهر أن أكثر الإعرابات والنقط كانت محفوظة في الصدور بالقراءة على مشايخها خلفاً عن سلف؛ لأن اهتمام الصحابة والتابعين أشد من أن يهملوا الإعرابات والنقط المتلقاة عن النبي صلى الله عليه وآله، وإليه ينظر ما حكي عن بعضهم من أن أئمة القراءة لا يعمل بشيء من حروف القرآن على الإفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصح في النقل، وإذا ثبتت الرواية لم يردّها قياس عربيّة ولا فشو لغة؛ لأنّ القراءة سنّة متّبعة)، انتهى محلّ

الحاجة من كلام الشيخ عليه السلام ^(١).

فإذا عرفت هذه المقدمة بتفصيلها، نعود إلى ما كنّا نبحت عنه من القراءة الواجبة وغيرها، فنقول:

إنّ ظاهر الفقهاء حول كَيْفِيَّةِ القراءة هو أنّ اللازم والواجب فتواً منها ما كان مشتملاً على الترتيب والموالاة بين الحروف في الكلمات والآيات، ولزوم أداء الحروف عن مخارجها الطبيعيّة، وحركات الأبنية العارضة على حروف الكلمة، كفتح الحاء في (الحمد) مثلاً، وهيئات الأفعال الموافقة لقواعد النحو، حيث أنّ القرآن والفاتحة ليسا اسمين للأجزاء الماديّة - أي الحروف فقط - بل المركّب منها ومن الجزء الصوري الذي أغلبهما معلوم مضبوط متواتر بين المسلمين، فمع انتفاء المجموع لا يكون فاتحةً ولا قرآناً، بل يكون لحناً وخارجاً عن النهج العربي، فيصير المقرؤ خارجاً عمّا أمر به من القراءة المنزلة.

وأما الزائد عن ذلك ممّا اعتبرها القراء من صفات الحروف وخصوصيّات المعتمدة عندهم، فما كان منها موجباً لتمايز الحروف بعضها عن بعض، بحيث لو لاه لم يكن الحروف خارجاً عن مخرجه الطبيعي، أو يكون إخلالهما موجباً للزيادة والنقيصة أو موجباً لصيرورة الكلام ملحوناً، وخارجاً عن النهج العربي، كحركة بناء أو إعراب أو مدّ واجب أو تشديد لازم، ممّا تقدّم ذكر مدخليّته في القراءة الصحيحة، فلا ريب في اعتبارها ولزومها في القراءة، وما كان خارجاً من ذلك كأكثر ما اعتبروه من محسنات القراءة، فلا دليل على لزومها واعتبارها شرعاً، إلّا على القول بتواتر القراءات السبعة.

توضيح ذلك: بأن يُقال - كما في الجواهر وغيره -: بأنه بعد أن كُلف بقراءة القرآن مثلاً في الصلاة، فلا يجزيه إلا قراءة ما هو معلوم أنه قرآن أو كالمعلوم، وهو لا يحصل إلا بالقراءات السبع إذا كانت متواترة.

«والقراء السبع هم: ١- عبدالله بن عامر الدمشقي هو أبو عمران اليحصبي، ٢- ابن كثير المكي هو عبد بن كثير بن عمرو المكي الداري فارسي الأصل، ٣- عاصم بن بهدلة الكوفي هو ابن أبي النجود وأبو بكر الأسدي، ٤- أبو عمرو البصري هو زيان بن العلاء بن عمّار المازني البصري قيل إنه من فارس، ٥- حمزة الكوفي هو ابن حبيب بن عمارة بن إسماعيل أبو عمارة الكوفي التميمي، ٦- نافع المدني هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، ٧- الكسائي الكوفي هو علي بن حمزة الأسدي مولا لهم من أولاد الفرس.

وثلاثة آخرون حتّى تتمّ العشرة، وهم عبارة ٨- عن خلف بن هشام البرّاز، ٩- يعقوب بن إسحاق بن زيد بن عبدالله أبو محمد الحضرمي، ١٠- يزيد بن القعقاع أبو جعفر المخزومي المدني»^(١).

فإذا بلغ الكلام إلى ذلك المقام فالأنسب التكلّم حول القراءات والقراء وتواترها، فنقول:

قد وقع الخلاف في تواتر القراءات وعدمه، فقد التزم جماعة من الفقهاء ومنهم الشهيدان في «الذكرى» و«الروض»، والعلامة في «التذكرة»، والمحقق الثاني في «جامع المقاصد»، والمحقق الأردبيلي وصاحب «المدارك» بثبوته. وظاهر جماعة كثيرة إنكار ذلك، وهم أكثر الإخباريين على ما حكى عن

(١) البيان في تفسير القرآن: ص ١٤٠.

السيد الجزائري، وحكي عن صاحب «الكشاف» في تفسيره إنكار ذلك، وكذا عن نجم الأئمة رضي الدين، بل هو ظاهر أصحابنا المجتهدين من متأخري المتأخرين، ومنهم صاحب «الجواهر» والشيخ الأنصاري، والمحقق الهمداني، وصاحب «الحدائق» قدس الله أسرارهم.

فلا بأس أولاً بذكر أدلة القائلين بتواتر القراءات، وهي عدة أمور نذكرها لتقف على حقيقة أقوالهم ومدى صحتها وبطلانها:

الأول: بأننا بعد أن كلّفنا بقراءة القرآن بالصلاة، فلا يجزيه إلا قراءة ما هو معلوم أنه قرآن أو كالمعلوم، وهو لا يحصل إلا بالقراءات السبع، للإجماع في «جامع المقاصد» و«العزية» و«الروض» على تواترها، بل عن «مجمع البرهان» للأردبيلي رحمته نفي الخلاف فيه، المؤيد بالتبّع، ضرورة اشتهاه وصفها به في الكتب الأصولية والفقهية.

بل في «المدارك» نقلاً عن جده أنه أفرد بعض محققي القراء كتاباً في أسماء الرجال الذين نقلوا هذه القراءات في كلّ طبقة، وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر. وثانياً: أن العادة تقتضي حصول التواتر في مثله لجميع كفيّاته، لتوفر الدواعي على نقله من المقرّر والمنكر، لاسيما مع ملاحظة كونها ملحوظاً في الفريضة والأمور الواجبة من الصلوات والدعوات المتخذة من الآيات.

وثالثاً: المعروف من أعلام السلف الأول تشاغلهم بأمر القراءات، حتّى أنّهم - كما قيل - ضبطوه حرفاً حرفاً، بل لعلّ هذه السبعة هي المرادة من قوله صلى الله عليه وآله: «نزل القرآن على سبعة أحرف»^(١)، بل قد ورد في «الوسائل» نقلاً عن الصدوق

(١) الخصال: ج ٢ / ١٠ الطبعة القديمة.

بسند عن عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: أتاني آتٍ من الله، فقال: إنَّ الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: ياربِّ وسِّع على أُمّتي، فقال: إنَّ الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد، فقلت: ياربِّ وسِّع على أُمّتي، فقال: إنَّ الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف»^(١).

هذا، وسوف نبحث عن دلالة هذا الخبر لاحقاً.
ورابعاً: بأنَّ الهيئة جزء اللفظ المركَّب منها ومن المادَّة، فعدم تواترها يقضي عدم تواتر بعض آي القرآن.
والظاهر جريان هذه الأدلَّة على قراءة قرَّاء العشر أيضاً، لدعوى الشهيد في «الذكرى» تواترها أيضاً، وهو لا يقصر عن نقل الإجماع بخبر الواحد، كما اعترف به في «جامع المقاصد».
وإن ناقشه بعضُ: بأنَّ شهادته غير كافية، لاشتراط التواتر في القرآن الذي يجب ثبوته بالعلم، ولا يكفي الظنَّ، فلا يقاس على الإجماع.
نعم، يجوز ذلك له لثبوت التواتر عنده.

وخامساً: إنَّه لو سلم عدم تواتر الجميع، ولكن قد أجمع قدماء العامة ومن تعرَّض لقضيَّة القراءات من الشيعة - كما عن الفاضل التوني في «وافية الأصول» - على عدم جواز القراءة بغيرها، وإن لم يخرج عن قانون اللغة والعربية.
وفي «مفتاح الكرامة»: أنَّ أصحابنا متفقون على عدم جواز العمل بغير

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

السبع أو العشر إلا شاذّ منهم، والأكثر على عدم العمل بغير السبع.

ولعلّ ذلك للمرسل المروي عن أبي الحسن عليه السلام:

«جعلت فداك إنّنا نسمع الآيات من القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن أن نقرئها كما بلغنا عنكم، فهل نأثم؟ فقال: لا، اقرؤوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم»^(١).

وأيضاً خبر سالم بن سلمة، قال: «قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً ليس على ما يقرأها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كفّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتّى يقوم القائم، فإذا قام القائم قرأ كتاب الله على حدّه، وأخرج المصحف الذي كتبه عليّ عليه السلام، الحديث»^(٢).

وأيضاً دلالة الرسالة المشهورة المنقولة فيما كتبه أصحابنا في الفروع وعملوا به من أنّ (القراءة سنّة متّبعة).

أقول: وفي الكلّ نظر؛ فأما الإجماع، فالمحصّل منه غير ثابت، إذ كثير من العلماء، بل أكثر المجتهدين من متأخري المتأخّرين ذهبوا إلى خلافه، بل لا يبعد دعوى قيام الشهرة في هذه العصور على عدم التواتر، والمنقول منه غير مفيد؛ لأنّه على تقدير تماميّته لا يفيد إلاّ الظنّ بثبوت التواتر وهو غير المدّعى، مع أنّه لا دليل على حجّية مثل ذلك الظنّ، كما لا يخفى.

وأما الإجماع بحسب مقام العمل، ففيه:

أولاً: ذهاب كثير من المجتهدين من متأخري المتأخّرين على الاكتفاء في القراءة بما يوافق المعروف من القواعد العربية الصحيحة، وإن كان على خلاف ما

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ١.

يقرأه القراء .

وثانياً: بأن عملهم غير كاشف عن وجوب الأخذ بتلك القراءات، وحرمة التعدي عنها، إذ أقصى ما يمكن تسليمه جواز العمل بها، وهو غير المدعى .
وثالثاً: نمنع كونه كاشفاً عن ثبوت التواتر في القراءات، لاختلاف جهة العمل فيها؛ لأنهم:

تارة: يملون بها اتكالا على الاحتياط، وبمقتضى قاعدة الاشتغال في بعض ما اعتبروه من الخصوصيات، كالإدغام في حروف يملون، ونحو ذلك مما هو من أهم ما اعتبروه فيها من المحسنات لا في الجمع .

وأخرى: يعملون بها لثبوت إمضاء تلك القراءات من الأئمة عليهم السلام، وهو لا يفيد إلا الترخيص، وجواز العمل بها دون الحكم واللزام، مع أنه لو سلمنا أنها لازمة لكنه لا يثبت كونها متواتراً، بل يثبت لأجل حكم الأئمة عليهم السلام بمطابقة القراءة معها، فهو أيضاً غير المدعى كما لا يخفى .

وثالثة: يعملون بها لأجل الاكتفاء في مثلها بخبر الواحد، ونحوه مما هو حجة شرعية في إثبات نحو ذلك من الموضوعات - كما في «الجواهر» - فإن من المعلوم المقرر في محله عدم إفادة مثل هذا الإجماع المطلوب .

وأما دعوى نقل التواتر؛ ففيها:

إن المنقول المتواتر إن كان مستنداً إلى الحس، فلا نضائقه في اعتباره، وأنه بحكم الخبر الثابت حجته بآية البناء ونحوه، بناء على حجّة الخبر الواحد في مثل ذلك، إلا أن الشأن في أصل ثبوته، حيث أن دعوى المدّعين للتواتر من فقهاءنا الأعلام، فهي ناشئة في الحقيقة عن اجتهاد كل واحد من القراء في قبال من يخالفه

في تلك الكيفية من القراءة، ومثل هذا لا يفيد العلم وإن بلغ عددهم ما بلغ .
وأما المأمور به من الأوامر الواردة في لزوم القراءة على وفق هذه القراءات
فهي منصرفة إلى المعهود المتعارف من القراءة بين الناس، وهو الموجود بينهم،
ولا تقتضي دلالتها على أكثر من ذلك.

كما أن الأمر بالهيئة الخاصة من أفراد الهيئة الصحيحة القرآنية أيضاً؛ ممنوع
لأنه من الواضح أن الواجب علينا هو الإتيان بالقراءة الصحيحة مع هيئة صحيحة؛
لأن الهيئة تعدّ من صفات الألفاظ، وهي خارجة عن حقيقتها، كما ترى صحّة
الدعاء أو الشعر إذا قرأها أو أنشدها على النهج الصحيح وإن لم يعلم أنه كان مقرواً
لصاحبها، بل يصدق في العرف قراءة القرآن على النهج الموافق لقواعد اللغة
العربية وإن لم يعلم خصوصية الهيئة الواقع عليها، بل قد نُسب للسيد المرتضى -
فيما حُكي عن بعض رسائله - أنه يقول كما يقول به بعض العامة، من صدق القرآن
على الملحون لحناً لا يغيّر المعنى، وأنه تصحّ القراءة، ولكنّه قول ضعيف لا يمكن
الركون إليه حيث تبطل الصلاة مع الإخلال بالإعراب أو البناء أو البنية عمداً، كما
ادّعى عليه الإجماع عن المحقّق في «المعتبر»، أو نفي الخلاف كما عن «المنتهى»
و«فوائد الشرائع»، ولعلّ الحكم بالبطلان لأجل مدخلية الهيئة الصحيحة إعراباً
وبناءً في صدق مسمّى القرآن، كما صرّح بذلك المحقّق في «جامع المقاصد»؛ لأنّه
عربي أو لأنّه المنساق من إطلاق الأوامر أو الإجماع أو لغير ذلك، ولذلك ترى
تصريح المصنّف بلزوم مراعاتها، حيث قال: وكذا إعرابها.

وأما دعوى وجود التواتر في أصل القراءة في عصر النبي ﷺ:
فإنّه مضافاً إلى إنكار أصل إثبات ذلك، لما قد عرفت من عدم قيام طريق

علمي يثبت قيام التواتر من لسان النبي ﷺ بصدور القرآن بقراءة خاصّة، وإلا لو كان ثابتاً لما وقع الخلاف حولها بين العلماء من الخاصّة والعامة، كما سنشير إليه إن شاء الله.

ولعلّ خلافه معلوم عندنا، ضرورة اشتهاه ما عليه الخاصّة من أنّ القرآن نزل بحرف واحد على نبيّ واحد، وأنّ الاختلاف فيه كان من قبل الرواة، كما اعترف به غير واحد من الأساطين، فلا بأس هنا بالإشارة إلى الروايات الواردة حوله، وما قاله العلماء من الخاصّة والعامة:

فأما الأخبار الواردة في ذلك:

منها: الخبر المروي عن زرارة، عن الباقر عليه السلام، قال: «إنّ القرآن واحد نزل من عند الواحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»^(١).

ومنها: صحيح فضيل بن يسار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الناس يقولون إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، فقال: كذبوا أعداء الله، ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد»^(٢).

ومنها: ما جاء في كتاب «التحريف والتنزيل» المنسوب لأحمد بن محمد المعروف بالسياري؛ قال: حدّثني البرقي وغيره عن ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، وأحمد بن محمد بن أبي نصر، عن جميل بن درّاج، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«القرآن واحد نزل من عند ربّ واحد إلى نبيّ واحد، ولكن الاختلاف

(١) و (٢) أصول الكافي: ج ٢ / ٦٣٠، باب النوادر من كتاب فضل القرآن، الحديث ١٢ و ١٣.

يجيء من قبل الرواة»^(١).

ومنها: ما رواه البرقي وغيره عن حماد بن عيسى، عن جابر بن عبد الله، قال: «قيل لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون إن القرآن على سبعة أحرف، فقال: كذبوا، نزل حرف واحد من عند رب واحد إلى نبي واحد»^(٢).
وغيرها من الأخبار المنقولة في هامش «الوسائل» نقلاً عن كتاب السيّد محمد الموسوي الخوانساري المتوفى سنة ١٢٨٧.

فهذه الأخبار وغيرها تدلّ على بطلان القول بنزول القرآن على سبعة أحرف كما لا مجال لتأويلها وحملها على أن المراد احتمالاً هو قراءته على نحو قراءة القراء السبعة، كما قيل.

قيل: لكن وردت أخبار أخرى - من العامة والخاصة - تدلّ على أن القرآن نزل على سبعة أحرف:

منها: ما روته العامة على المحكي في كتاب «وسيلة المعاد»^(٣) عن النبي ﷺ، قال:

«نزل القرآن على سبعة أحرف: أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل».

ومنها: رواية أخرى جاء فيها: «زجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومتشابه».

وغيرهما ممّا روته العامة.

(١) و (٢) راجع وسائل الشيعة: ج ٤ ذيل الصفحة ٨٢٢ من أخبار الباب ٧٤ من أبواب القراءة.

(٣) وسيلة المعاد: ج ٢ / ٣٣٠.

وعن الخاصة ما نقل أصحابنا عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ تعالى نزل القرآن على سبعة أقسام كل قسم منها كاف وشاف وهي: أمر وزجر وترهيب وترغيب وجدل وقصص ومثل».

فالمراد من سبعة أحرف يمكن أن يُراد منها أقسام الكلام، وهو المعبر عنها في هذه الروايات، أو يراد منها البطون والتأويلات كما وردت الإشارة إليهما في عدد من روايات العامة والخاصة.

أما من العامة: ما رواه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من أن القرآن نزل على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ومطلع».

وفي رواية أخرى: «أن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن».

وأما عن الخاصة: ففي «تفسير العياشي» عن حماد بن عثمان، قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الأحاديث تختلف عنكم، قال: فإن القرآن نزل على سبعة أحرف، وأدنى للإمام أن يفتي على سبعة وجوه، ثم قال: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَاْمُنُّنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»^(١).

وهذا النص ظاهر في أن المراد من الحروف السبعة هي البطون والتأويلات.

وقد يُراد من الحروف اختلاف اللغات؛ أي على سبعة لغة من لغات العرب، أي أنها متفرقة في القرآن، فبعضه بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة اليمن.

(١) الخصال: ج ٢ ص ١٠ الطبعة القديمة، وكذا في جامع الأخبار والآثار: ج ١ ص ٢١ الباب ٦ الحديث ٤.

ويؤيده ما نقل عن ابن مسعود: «إني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فافروا كما علمتم وإنا هو كقول أحدكم هلم وتعال وأقبل».

فمع هذه الاختلافات الكبيرة في توجيه الأخبار وبيانها، مع ما عرفت من الإشكال في أصل صحة الأخبار الواردة حول الحروف السبعة، كيف يمكن للفقيه أن يطمئن بالحكم ويفتي بأن المراد من سبعة أحرف هي قراءة القراء كما قيل، فضلاً عن دعوى تواترها، مع أن القراء أكثرهم لم يكونوا من الصحابة ولم يعاصروا رسول الله ﷺ ولم يدركوا نزول الوحي عليه حتى يدعى تواترها في ذلك، كما لا يخفى.

وأما الجواب عن المرسلة المشهورة الدالة على أن القراءة سنة متبعة؛ فهو أن كون القراءة متبعة لا ينافي القول بجواز القراءة على ما هو مقتضى القواعد النحوية والصرفية، خصوصاً مع ملاحظة ما ورد من تأييد قراءة الناس في أخبارنا، كما مرّت إليه الإشارة، حيث نهى الإمام عن مجانية قراءة الناس، بل أمر شيعته بلزوم القراءة كما يقرء الناس، فإنه يمكن أن يكون الحكم بلزوم الاتباع من هذه الجهة، بل قد ورد في صحيح علي بن مهزيار وداود بن فرق، والمعلّى بن خنيس جميعاً، قالوا:

«كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام ومعنا ربيعة الرأي فذكرنا فضل القرآن، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قرائتنا فهو ضالّ، فقال ربيعة: ضالّ؟ فقال: نعم، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: أمّا نحن فنقرأ على قراءة أبي»^(١).

(١) أصول الكافي: ج ٢ ص ٦٣٤ باب النوادر من كتاب فضل القرآن، الحديث ٢٧، ومثله في وسائل الشيعة: الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤ بتفاوت يسير.

أُبيّ بضمّ الهمزة وتشديد الباء، وهو أُبيّ بن كعب، وقد قال صاحب «الجواهر»: (بأنّ الظاهر أنّ ذلك منه عليه السلام إصلاح لما عساه منافٍ للتنقيّة من الكلام الأوّل، خصوصاً وابن مسعود عندهم بمرتبة عظيمة والأفهم المتبعون لا التابعون)^(١).

جاء في «تفسير الصافي» - كما ذكره النوري في «وسيلة المعاد»^(٢) -: أنّ في هذا الحديث إشعاراً بأنّ قراءة أُبيّ كانت موافقة لقراءتهم عليهم السلام، مع أنّه احتمل أن يقرأ بفتح الهمزة بدون تشديد الياء، فيكون إشارة إلى قراءتهم عليهم السلام دون قراءة الناس، غاية الأمر كان ذلك مخصوصاً لهم عليهم السلام دوننا؛ لما ورد عن الكفّ عن القراءة بما عندهم؛ كما في حديث سالم أبي سلمة، في حديثٍ بعدما سمع حروفاً غير الحروف المعروفة والمقرّوة من القرآن، فسأل الصادق عليه السلام عنهما، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «كفّ عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس»^(٣).

والحاصل: إنّ القول بتواتر القراءات السبع ممّا لا يمكن المساعدة عليه من جهات عديدة، حيث أنّ القراء السبع لم يكونوا قد عاصروا النبيّ صلى الله عليه وآله، فضلاً عن عدم اتّصال النقل إليهم حيث لم يرو القراءة عنهم إلّا واحد أو اثنان، مضافاً إلى أنّ أحدهم ينكر بقراءته قراءة الآخر، فكيف يتحقّق التواتر، مضافاً إلى أنّ الأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام تأمرنا بلزوم القراءة التي تطابق قراءة الناس، وهو يعني القراءة بحسب ما هو صحيح من جهة القواعد العربية.

(١) الجواهر: ج ٩ / ٢٩٥.

(٢) وسيلة المعاد: ٣٣١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٧٤ من القراءة، الحديث ١.

غاية الأمر أنّ الاحتياط قد يقتضي مراعاة هذه القراءات السبع كما أشرنا إليه في تعليقتنا على «العروة الوثقى».

كما ظهر بما ذكرنا ما في دعوى قيام الإجماع على التواتر، مع أنّه لو سُلم عن جميع ما يرد عليه، فإنّه لا يفيد مثل ذلك إلّا مجرد الظنّ به دون القطع به الذي هو المعتبر في التواتر، فدعوى القطع بذلك مكابرة واضحة، كدعوى كفاية الظنّ في حرمة التعديّ عمّا هو المتواتر إلى غيره ممّا هو جائز وموافق للنهج العربي، كدعوى أنّه متى خالف بطلت صلاته، لعدم وجود دليل يدلّ على تلك الدعاوى، بل لعلّ إطلاق الأدلّة - التي قد عرفت تفصيلها - يقتضي خلاف ما ادّعوه، فإثبات قراءة ما يقرأه الناس ولزوم الاشتغال بمثل ذلك كما ترى، بل ربما كان إطلاق الفتاوى وخلوّ كلام الأساطين منهم عن إيجاب ذلك في القراءة، أقوى شاهد على عدمه.

فعلى هذا لو أجمع القراء مثلاً على قراءة (حيث) بالكسر مثلاً، مع أنّ قواعد العربية تقتضي قراءة التاء فيه بالضمّ أو الفتح فإنّ قراءته تعدّ صحيحة ولا وجه للحكم بالامتناع عن قرائتهما للمصلّي والحكم ببطلان صلاة لو تخلف، وكذلك يجري الكلام في سائر حركات البناء والإعراب من المدّ وغيره.

بل لو كان مثل تلك الأمور واجبة الرعاية مع عدم اقتضاء اللسان العربي لها من اللوازم، لنادى بها الخطباء وتكرّر ذكرها في مجالس العلماء، وفي الصلاة من الأمر بالقضاء ولكثر السؤال عنها من الأئمة الأئمّة، ولتواتر النقل عليه لتوفير دواعيه، مع أنّ الوجدان شاهد على عدم هذه الأمور.

واحتمال وجود ذلك في مثل الأخبار السابقة؛ مدفوع بأنّها واردة في إرادة

عدم قراءة القرآن بما يخالف ما عند الناس، وعدم الاعتناء بما ورد من الأخبار في تحريف الآيات وحذفها، كما ورد في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(١)، كنتم خير أئمة أُخرجت للناس، أو في قوله تعالى: ﴿وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾^(٢)؛ واجعل لنا من المتقين إماماً، وكما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٣) حيث قرأ ابن مسعود: إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فإذا قرأ فاتبع قرائته.

وعليه، فإنّ الضروري في القراءة مراعاة ما هو مقتضى القواعد العربية الفصيحة، ولا وجوب في اتباع القراءات السبع، وإن يقتضي الاحتياط رعاية قراءة القراء السبع، حذراً عن مخالفة من ذهب إلى ذلك من الأعلام الفقهاء، كما مرّت الإشارة إليهم، والله العالم.

(١) آل عمران: ١١٠.

(٢) الفرقان: ٧٤.

(٣) القيامة: ١٧ و ١٨.

والبسمة آية منها تجب قراءتها معها.

لا إشكال ولا خلاف عند الإمامية في أن البسمة جزء من القرآن وتعدّ من آياته، فدعوى القراء حينئذٍ بخروج البسمة من القرآن، كدعوى خروج المعوذتين منه؛ غير صحيحة، كما أنّه أيضاً أقوى شاهد على أن قراءتها كانت على وفق مذاهبهم، لا أنّه قد تواتر إليهم ذلك، إذ المشهور بين أصحابنا، بل لا خلاف بينهم كما عن «المعتبر» كونها آية من الفاتحة، بل في «المنتهى» أنّه مذهب أهل البيت عليه السلام، بل النصوص مستفيضة فيه إن لم تكن متواترة كالإجماع على ذلك. نعم، المخالف في المسألة ليس إلا ابن الجنيّد حيث نقل عنه بأنّ البسمة في الفاتحة كان من بعضها، وفي غيرها افتتاح لها اتّكاءً على أخبار سيأتي ذكرها، فلا بأس أولاً بذكر النصوص الدالة على كونها من الفاتحة، بل وفي غيرها أيضاً:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده الصحيح عن محمد بن مسلم، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني والقرآن العظيم أهى الفاتحة؟ قال:

نعم، قلت: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ من السبع، قال: نعم هي أفضلهن»^(١).

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن معاوية بن عمّار، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا قمت للصلاة اقرأ بسم الله الرحمن الرحيم في

فاتحة الكتاب، قال: نعم، قلت: فإذا قرأت فاتحة الكتاب اقرأ بسم الرحمن

الرحيم مع السورة، قال: نعم»^(٢).

هذه الرواية تدلّ على لزوم قراءة البسمة مع الفاتحة والسورة في الصلاة؛

لكنّها غير دالة على أنّها من الفاتحة فقط، أو هي جزء من جميع السور، بخلاف

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القراءة، الحديث ٢ و ٥.

الرواية التي قبلها حيث دلت على ذلك.

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده عن يحيى بن أبي عمران، قال:

«كتبته إلى أبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك ما تقول في رجل ابتداء بسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أم الكتاب، فلما صار إلى غير أم الكتاب من السورة تركها، فقال العباسي (أو العياشي على ما في «الحدائق»): ليس بذلك بأس. فكتب بخطه يعيدها مرتين على رغم أنفه، يعني العباسي»^(١).

قال صاحب «الحدائق»: قوله: (يعيدها) يعني الصلاة، وحمله على البسملة بعيد، وقوله: (مرتين) يتعلّق بقوله (كتب) لا بقوله (يعيدها) إذ لا معنى لإعادة الصلاة مرتين، والعياشي إن حُمل على الرجل المشهور صاحب التفسير، وهو محمد بن مسعود العياشي فينبغي تخصيصه بكون ذلك في أول أمره، فإنه كان من فضلاء العامة، ثم استبصر ورجع إلى مذهب الشيعة، فالحمل عليه بالتقريب المذكور غير بعيد، ويحتمل غيره من المشهورين في ذلك الوقت، انتهى محلّ الحاجة^(٢).

أقول: ما ذكره صاحب «الحدائق» عليه السلام من ذكر العياشي بدل العباسي غير قابل للقبول، حتّى مع توجيهه بكونه عامياً في أول عمره ثم استبصر، وأنّه لم يكن في أمر الإمام عليه السلام بالإعادة بأس.

لأنّ العياشي المعروف صاحب التفسير، وهو المسمّى بمحمد بن مسعود ابن محمد عياش السمرقندي أبي النضر، يعدّ ممّن لم يرو عن الأئمة، ولم يدرك

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القراءة، الحديث ٦.

(٢) الحدائق: ج ٨ / ١٠٥.

زمانهم حتّى ولو كان المراد من أبي جعفر جواد الأئمة عليه السلام، كما أشار إليه النجاشي في رجاله على المحكي في «معجم رجال الحديث»^(١).

فعليه، لا يمكن أن يرد عليه الإمام عليه السلام بقوله: برغم أنفه، فالأصحّ ضبط الحرّ العاملي في «وسائل الشيعة» من أنّ المذكور هو العباسي، فيكون المراد أحد الأفراد المنسوبين إلى العباسيين؛ ولعلّه هشام بن إبراهيم العباسي الذي ورد الذمّ في حقّه عن الرضا عليه السلام، ولا بأس بالإشارة إلى بعضها، وهو مثل رواية الريّان بن صلت، قال:

«قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام إنّ هشام بن إبراهيم العباسي زعم أنّك أحللت له الغناء؟ فقال: كذب الزنديق، إنّما سألتني عنه، فقلت له: سأل رجل أبا جعفر عليه السلام فقال له أبا جعفر: إذا فرّق الله بين الحقّ والباطل فأينما يكون الغناء؟ فقال الرجل: مع الباطل، فقال له أبو جعفر عليه السلام: قد قضيت»^(٢).

ورواية أخرى عن صفوان بن يحيى، وابن سنان، أنّهما سمعا أبا الحسن عليه السلام يقول: «لعن الله العباسي فإنّه زنديق وصاحبه يونس، فإنّهما يقولان في الحسن والحسين»^(٣).

ورواية أخرى عن عبدالله بن جعفر، قال: حدّثني الريّان، قال: «دخلت على العباسي يوماً فطلب دواة وقرطاساً بالعجلة، فقلت: ما بالك؟ فقال: سمعت من الرضا عليه السلام أشياء أحتاج إلى أن أكتبها لأنساها، فكتبها فما كان

(١) معجم رجال الحديث: ج ١٧ ص ٢٢٩.

(٢) معجم رجال الحديث: ج ١٩ / ٢٦١ رقم الراوي ١٣٣١٩.

(٣) المصدر: ص ٢٦١.

بين هذا أو بين أن جاءني بعد جمعة في وقت الحرّ وذلك بمرو، فقلت: من أين جئت؟ فقال: من عند هذا، قلت: من عند المأمون؟ قال: لا، قلت: من عند الفضل ابن سهل؟ قال: لا، من عند هذا، فقلت: من تعني؟ قال: من عند عليّ بن موسى، فقلت: ويلك خذلت أيّ شيء قصّتك؟ قال: دعني من هذا متى كان آباؤه يجلسون على الكراسي حتّى يبايع لهم بولاية العهد كما فعل هذا، فقلت: ويلك استغفر ربّك، فقال: جارية فلانة أعلم منه...

إلى أن قال: فدخلت على الرضا عليه السلام فقلت له: إنّ العباسي يسمعي فيك ويذكرك وهو كثيراً ما ينام عندي ويقل، فترى أن آخذ بحلقه وأعصره حتّى يموت، ثمّ أقول مات ميتة فجأة؟ فقال: ونفض يديه ثلاث مرّات لا ريان لا ريان، الحديث»^(١).

وقد جاء في الأخبار أنّه كان من جواسيس المأمون ووزيره ذو الرياستين والشاهد لذلك ما رواه الصدوق في «عيون أخبار الرضا»، عن أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن الريّان بن الصلت، قال: «أكثر الناس في بيعة الرضا عليه السلام من القواد والعامة ومن لم يحب ذلك...

إلى أن قال: وكان هشام بن إبراهيم الراشدي الهمداني من أخصّ الناس عند الرضا عليه السلام من قبل أن يحمل، وكان عالماً أديباً لبيباً، وكانت أمور تجري من عنده، وعلى يده وتصير الأموال من النواحي كلّها إليه قبل حمل أبي الحسن عليه السلام، فلمّا حمل أبو الحسن عليه السلام اتّصل هشام بن إبراهيم بذي الرياستين وقربّه ذو الرياستين وأدناه، فكان ينقل أخبار الرضا عليه السلام إلى ذي الرياستين والمأمون،

(١) المصدر: ص ٢٦٣.

فحظي بذلك عندهما وكان لا يخفى عليهما من أخباره شيئاً، فولاه المأمون حجابة الرضا عليه السلام، فكان لا يصل إلى الرضا عليه السلام إلا من أحب، وضيق على الرضا عليه السلام وكان من يقصده من مواليه لا يصل إليه، وكان لا يتكلم الرضا عليه السلام في داره بشيء إلا أوردته هشام على المأمون وذي الرياستين.

وجعل المأمون العباسي ابنه في حجر هشام، وقال له: أدبه، فسُمي هشام العباسي^(١).

وبناءً على ما ذكرنا من أن المقصود بالجواب هو العباسي، فيصح الرد العنيف الذي أجابه الإمام عليه السلام.

أمّا قوله عليه السلام: (يعيدها) و(مرّتين)، قد يُقال بأنّ المراد من (مرّتين) من كلام الإمام عليه السلام ورجوع ضمير يعيدها إلى السورة أو البسملة، أي يعيد السورة أو البسملة مرّتين أي الركعتين، هذا كما ذكره صاحب «مصباح الفقيه».

وفيه: إنّ إعادة السورة أو البسملة إنّما يصحّ إذا توجّه بعمله في حال الصلاة وأتى بالسورة بلا بسملة، فهو يعيدها فيما توجّه في الركعة الأولى، فكيف حاله في الركعة الثانية من تركها إذ لا معنى لتركها للبسملة فيها جهلاً كما في الأولى، اللهم أن يتركها نسياناً ثمّ يلتفت إلى ذلك، لكن قيل هذا التوحيد تكلفٌ بعيد عن سياق أخبار الأئمة عليهم السلام.

هذا بخلاف ما لو اعتبرنا لفظ (مرّتين) من كلام الراوي دون الإمام، فيكون الخبر دالّاً على أنّ الإمام عليه السلام كتب بخطّه جملة يعيدها مرّتين تأكيداً، كما يناسب مع جملة (على رغم أنفه)، فيكون المراد من الإعادة هو الصلاة دون السورة

(١) معجم رجال الحديث: ج ١٩ / ص ٢٦٤ - ٢٦١.

وبالمسئلة، فيصح أن يكون السؤال عن الصلاة الواقعة في الخارج حيث صلى المصلي مع السورة في كل ركعة بلا بسملة، فحكم عليه بالإعادة، فلا يكون المراد من مرتين تكرار الإعادة ما تركه ويجب عليه إعادته مرتين كما توهم واستشكل، بل المقصود هو تكرار الإعادة تأكيداً لفظياً دالاً على لزوم الإعادة في مثله وأنه لا مجال لتركه، وهذا هو المناسب لمضمون الخبر، كما أشار إليه صاحب «الحدائق» عليه، والله العالم.

وأيضاً: من الأخبار الدالة على جزئية البسملة في الفاتحة ما رواه محمد ابن مسعود العياشي في تفسيره، عن يونس بن عبد الرحمان، عمّن رفعه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه عن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾^(١)، قال: هي سورة الحمد، وهي سبع آيات منها بسم الله الرحمن الرحيم، وإنما سميت المثنائي لأنها تنتهي في الركعتين»^(٢). وكذلك وردت أخبار أخرى في الباب الثامن من أبواب القراءة في «المستدرک»، وهي تدلّ على أن من يترك البسملة يعدّ سارقاً لأكرم آية في كتاب الله تعالى، وغيره ممّا لا حاجة إلى ذكر تفاصيلها، فليراجع. هذا، وهناك طائفة أخرى من الأخبار في مقابل الطائفة الأولى، وهي تدلّ على جواز ترك البسملة:

منها: ما رواه الشيخ بسنده الصحيح عن محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه عن الرجل يكون إماماً فيستفتح بالحمد ولا يقرأ

(١) الحجر: ٨٧.

(٢) المستدرک: الباب ١ من أبواب القراءة، الحديث ١.

ببسم الله الرحمن الرحيم، فقال: لا يضرّه ولا بأس به»^(١).

ومنها: ما رواه الشيخ عن عليّ بن السندي عن حمّاد مثله.

وعن الشيخ وغيره: أنّ هذه الأحاديث محمولة على التقيّة، والقرائن في بعضها ظاهرة، أو على عدم الجهر بها في محلّ الإخفات، أو على عدم سماع الراوي لها لبُعده، أو على النافلة لجواز تبويض السورة فيها بل تركها، بل في بعض ما سنشير إليه يحتمل الحمل على الإنكار.

أقول: ما سمعت من الجهر لا يحمل على شيء ممّا ذكر إلاّ التقيّة. نعم، مورد السؤال هو خصوص إمام الجماعة حيث قد يقوى حمله على التقيّة، لإمكان حضور بعض المخالفين في جماعة المصلّين.

ومنها: ما رواه أبي جرير زكريا بن إدريس القمّي، قال:

«قال أبا الحسن الأوّل: عن الرجل يصليّ يقوم يكرهون أن يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فقال: لا يجهر»^(٢).

فإنّه مشتمل على قرينة التقيّة كالرواية السابقة عليها.

ومنها: ما رواه الشيخ بسنده الصحيح، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يفتتح القراءة في الصلاة أو يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم، قال: نعم إذا استفتح الصلاة فليقلها في أوّل ما يفتتح ثمّ يكفيه ما بعد ذلك»^(٣).

ومنها: ما رواه الشيخ بسنده الصحيح عن عبدالله بن عليّ الحلبي، ومحمّد ابن عليّ الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام:

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ و ١ و ٣.

«أنهما سألاه عمّن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد يقرأ فاتحة الكتاب، قال: نعم إن شاء سرّاً وإن شاء جهراً، فقال: أفقرئها مع السورة الأخرى؟ قال: لا»^(١).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده الحسن أو الموثق عن مسمع البصري، قال: «صلّيت مع أبي عبد الله عليه السلام فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ربّ العالمين، ثمّ قرأ السورة التي بعد الحمد، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثمّ قرأ سورة أخرى»^(٢).

هذه جملة الأخبار التي تدلّ على خلاف ما ذكرناه، ومستند قول ابن الجنيد هو خبري ابن مسلم وصحيح الحلبي، ولكن الشيخ قد أجاب عنهما في «التهذيب» بالحمل على ما إذا كان في صلاة النافلة وقد قرأ من السورة الأخرى بعضها، ويريد أن يقرأها، فحينئذٍ لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم. لكن علق صاحب «الحدائق» على ذلك بقوله: الظاهر بعهده.

وقال صاحب «المدارك»: (والحق أنّ هذه الروايات إنّما تدلّ على عدم وجوب قراءة البسملة عند قراءة السورة، وربما كان الوجه فيه عدم وجوب قراءة السورة كما هو أحد قولي الأصوب)، انتهى ما في «الحدائق»^(٣).

ولعلّ أحسن المحامل هو حمل مضمون هذه الأخبار على التقية، بملاحظة وجود القرائن في بعضها مثل ما عرفت في حديث أبي جرير حيث جاء التصريح فيه بأنّه يصلّي مع قوم يكرهون أن يجهر بالبسملة، وليس هذا إلّا العامّي الذي لا

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٤.

(٣) الحدائق: ج ٨ / ١٠٨.

يجهر بها في صلاته، خصوصاً مع ملاحظة ما في خبر يحيى بن أبي عمران من قول الإمام عليه السلام ردّاً على العباسي يعيدها بالترار تأكيداً، مضافاً إلى ملاحظة نقل الخبرين المتضادين عن مثل محمد بن مسلم، الذي كان من أجلاء الأصحاب، حيث قال في رواية سابقة (إنّ البسمة آية، وهي من الفاتحة بل من أفضلهنّ)، فما نُقل عنه في المقام من أنّه لا يضرّ بالصلاة تركها إذا كان القارئ إماماً يقرأ الحمد، فله تركها برغم اتفاق الجميع على أنّها من آيات سورة الفاتحة، فليس هذا إلّا دليلاً على أنّ هذه الأخبار صادرة تقيّةً، فلا يعتدّ بها، والمعول على الطائفة الأولى، والله العالم.

ولا يجزي للمصلي ترجمتها، ويجب ترتيب كلماتها وآيها على الوجه المنقول، فلو خالف عمداً أعاد، وإن كان ناسياً استأنف القراءة ما لم يركع، فإن ركع مضى في صلاته ولو ذكر.

هذه الجملة مشتملة على مسائل شتى:

المسألة الأولى: عدم كفاية ترجمة الحمد إلى لغة من اللغات وذلك اختياراً؛ لعدم صدق الامتثال بذلك، لأنّ المستفاد من ظاهر الأدلة الواردة في أبحاث الفاتحة هو إيجاب نفسها لا ترجمتها إلى لغة من اللغات المملوطة، هذا فضلاً عن قيام الإجماع على ذلك من دون مخالف له.

المسألة الثانية: أنه يجب على المصلي مراعاة ترتيب الكلمات والآيات على الوجه المنقول، ويدلّ على ذلك - مضافاً إلى وجود الإجماع المحكي قطعاً - إن لم يكن محصلاً، بل هو كذلك لعدم مشاهدة المخالف في ذلك من الإمامية، لو لم نقل كذلك من جملة علماء الإسلام من الفريقين إذ لو كان لنقل - أنه المنساق إلى الذهن من إطلاق الأدلة، بل هو المتعارف المعهود إذ لو صدر الأمر من الأمر بلزوم قراءة الفاتحة فإنّ المتبادر منه قراءتها بالصورة الواردة في المصحف من حيث الترتيب والنظم، بل لو تخلف في ترتيبها لم يصدق عليه قراءة السورة أو قراءة القرآن، فإذا لم يصدق ذلك لم يصدق الامتثال المسقط للأمر كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: هي ما لو خالف في الترتيب بين الكلمات أو الآيات، والمخالفة تارة عمدياً، وأخرى سهوياً.

فأمّا الأوّل فقد عرفت كلام المصنّف حوله، حيث صرح بلزوم إعادة الصلاة

دون خصوص القراءة، كما فهمه صاحب «الجواهر» وغيره، فإنه برغم أن كلام المصنّف مطلق حيث يمكن إرجاعه إلى إعادة القراءة دون خصوص الصلاة، لو لم يقيم على إعادة الصلاة دليلاً، لكن وردت أدلة تفيد لزوم إعادة أصل الصلاة دون خصوص القراءة، وهي ثلاثة:

أولاً: من أن مجرد الإخلال يوجب خروج القراءة عن عنوانها، أو القول بالخروج عنها بمجرد النهي المدخل لها في كلام الآدميين.

وثانياً: وبأن زيادته تعدّ زيادة جزء مبطل في الصلاة، بناءً على أنه فعل ذلك بقصد الجزئية، فلو تداركها لزم الزيادة وإلا لزم النقصان.

وثالثاً: أنه نوى ذلك عن علم وعمد في أجزاء الصلاة ممّا يوجب الخروج عن الصلاة المشروعة، كما أشار إلى بعضها صاحب «الجواهر» أيضاً.

قال الشيخ في «كتاب الصلاة»: (وفي كلّ من مقدّمتي الوجوه الثلاثة نظر؛ لمنع النهي عن القراءة مع مخالفة الترتيب إلّا على وجه الإرشاد المقتضي لعدم احتسابه من الصلاة لا التحريم، إلّا من باب التشريع الذي قد يمنع كونه موجباً إلّا لتحريم نفس الاعتقاد لا نفس الفعل).

وعلى تقدير تسليمه فخروجه بذلك عن القرآنية؛ ممنوع.

وأما بحديث الزيادة فقد تقدّم مراراً الكلام في صغراه وكبراه، وكذا بطلان الصلاة بنية الخروج لو سلّم تحقّقها بمجرد فساد الجزء، فالحكم بالصحة مع عدم الفرض المتقدّم لا يخلو عن قوّة، ولعلّ إطلاق كلمات الأكثر في حكمهم ببطلان الصلاة مع العمد، في مقام بيان أن الإخلال بذلك في قراءة الصلاة مبطلٌ لها، لا أنه مبطل حتّى إذا تدارك القراءة)، انتهى محلّ الحاجة.

قلنا: ما ذكره ممّا لا يمكن المساعدة إليه؛ لما عرفت في صدر المسألة الواردة في النية وتكبير الإحرام؛ من أنّ العبادات - خصوصاً الصلاة وأجزائها - من الأمور التوقيفية الشرعية، أي لا يمكن للمكلف الإتيان بها كيف ما شاء، بل لابدّ من الإتيان بها على نحو ما أمر به الشارع، وعليه يعدّ مخالفة في الترتيب بين الكلمات أو الآيات ممنوعاً، ولأجل ذلك قال ﷺ: (صلّوا كما رأيتموني أصلي)؛ أي لا يجوز الإتيان على خلاف الترتيب الذي كان يأتي به ﷺ صلاته. ولذلك قال الله تعالى في كتابه الشريف: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(١)، ومن أبرز مصاديق لزوم اتباع الرسول هي العبادات التي لا يتحقّق الإتيان بها إلّا إذا أتى بها على الكيفية المطلوبة من الشرع، إلّا أن يأتي دليل آخر يدلّ على كفاية خلافه، فبذلك يخصّص عموم ذلك الدليل.

ولأجل ذلك نقول: الأصل في أجزاء العبادات هي الركنية إلّا ما خرج بالدليل، وتوهم لزوم ذلك تخصيص الأكثر المستهجن، مندفع بما أجبناه في محله، ولسنا في المقام بصدد استقصاء البحث، فليطلب تفصيله من موضعه.

فبناءً على ذلك ظهر عدم تمامية ما ذكر من أنّ النهي الوارد عن المخالفة في الترتيب يعدّ نهياً إرشادياً المقتضي لعدم احتسابه من الصلاة لما قد عرفت كون النهي عنهما إنّما لأجل عدم تحقّق الامتثال إلّا بحسب الترتيب المذكور، كما هو معنى الركنية أي أنّ مخالفته يوجب البطلان، سواء كانت المخالفة عمدية أو سهوية، إلّا ما خرج بالدليل، فالمخالفة توجب بطلان أصل العبادة لا خصوص

(١) الحشر: ٧.

الجزء من القراءة وغيرها، فاعتبار الأمر الوارد حول لزوم مراعاة الترتيب إرشادياً ممنوع.

كما ظهر من ذلك عدم تمامية دعوى كون التحريم تشريعياً لا ذاتياً، إذ من الواضح أن ارتكاب المنهي عنه في باب العبادات - التي يعتبر فيها قصد القرية - يوجب الإخلال بها نظير التكلم في الصلاة بكلام الآدمي حيث لا يعدّ النهي عنه تشريعياً أو إرشادياً، بل النهي المتعلق به يوجب تعلق الحرمة به، فالإتيان به في الصلاة موجب للبطلان، نظير النهي المتعلق بترك سائر الأجزاء أو الإتيان بما لا يكون جزءاً حيث تعدّ زيادته مبطلاً.

وأما ما قيل من أن المخالفة مع الترتيب يوجب التشريع الحرام، لأنها متعلق بنفس الاعتقاد دون الفعل، فهو جيد كما قد حقق في محله، إلا أن نفس الاعتقاد لو لم يبرز بصورة العمل الخارجي، فإنه يشكل القول بتحريمه لعدم صدق الإدخال على مجرد الاعتقاد القلبي. نعم، يصحّ كونه متعلقاً إذا تطابق مع العمل، فلو سلمنا ذلك يمكن أن تتعلّق الحرمة بالاعتقاد.

نعم يمكن القول بأن متعلّق النهي وإن لم يكن ذات الاعتقاد، لكنّه متعلّق بالفعل وهو عبارة عن نفس الإتيان والإدخال في الدين ما ليس من الدين، لا بما يتعلّق به الإدخال حتّى يصير حراماً فيوجب البطلان، فنفس (مالك يوم الدين) المأتي به قبل (الرحمن الرحيم) لا يكون حراماً، بل عمله وهو إدخاله في ذلك الموضع حرام، فلا يمكن استناد البطلان إليه كما لا يخفى.

كما أن التمسك بدليل (من زاد في صلاته فعلية الإعادة) إذا قصد الجزئية، لا يخلو عن إشكال، من جهة أن البطلان يحصل به أو بما يأتي بعد ذلك في

موضعه، مع أنه لو قدّم المتأخّر لزم عدم إمكان تداركه بإتيانه في موضعه لحصول البطلان قبله، ولا بتركه في محله من حيث النقصان، لعدم تحقّق عنوان الصلاة حتّى يُقال بنقصانها بترك التدارك، مع أنّ الالتزام بالقول بعموميّة الدليل لكلّ شيء - أي مطلق ما يصدق عليه الزيادة من الفعل والذكر إذا أتى به بقصد الجزئية - مشكّل، خصوصاً إذا أتى به بقصد القرآنية، خاصّة إذا كان عامداً جاهلاً، وذلك لا لدلالة دليل لا تعاد، بل لأجل عدم التزامهم بذلك، وإلّا لزم القول ببطلان الصلاة حتّى مع حركة اليد المقصود بها الجزئية في الصلاة، والالتزام بجميع ذلك دونه خرط القتاد.

وأما مسألة نيّة الخروج عن الصلاة المشروعة، بإتيان ما يوجب إفساد الجزء، فهو مبني على ما حقّقناه في محله بأنّ نيّة الخروج ولو بإتيان شيء معها يوجب البطلان مطلقاً، أي حتّى مع العدول عن نيّته وتدارك العمل عمّا فات، مع أنّه أوّل الكلام، فلو سلّمناه فلا بدّ من القول بالصحة لو لم يقصد الخروج عنها في الفرض المتقدّم.

ولكن قد عرفت أنّ العلة في الحكم بالبطلان هو قيام النهي الضمني المولوي النفسي - دون الإرشادي - عمّا يأتي به على غير الوجه المأمور به. ثمّ على فرض التسليم بما ذكره الشيخ رحمته الله، لا نسلم توجيهه من إطلاق الأكثر بالبطلان، وأنّ مرادهم بطلان القراءة دون الصلاة، حيث أنّه موجب لبطلان الصلاة لو لم يتدارك، بخلاف ما لو تداركها؛ لأنّه لا يناسب مع إطلاق كلامهم بالإعادة من دون ذكر قيد عدم التدارك، كما ترى في كلام المصنّف، حيث قال: (أعاد) من دون أن يشير بعده إلى أنّها متوقّفة على عدم التدارك، مع أنّه كان لازماً، فالتوجيه غير مقبول.

نعم، يصح أن يُقال بناءً على مختار الشيخ، إنَّ متعلّق الإعادة هو القراءة لا الصلاة كما لا يخفى، غاية الأمر أنَّه لو لم يتدارك القراءة لاستلزم بطلان الصلاة. هذا كله في حكم من خالف الترتيب بين الكلمات والآيات عمداً. وأما الثاني: فيما لو خالف نسياناً، ففي كلام المصنّف رحمته الله: (استأنف القراءة ما لم يركع فإن ركع مضى في صلاته ولو ذكر).

وهذا الحكم موضع وفاق بين الفقهاء، بل عليه النصوص الواردة في باب ٢٨ و الباب ٢٩ من أبواب القراءة من «الوسائل» وهي تدلّ على أنَّ مَنْ نسي تمام القراءة عليه أن يستأنف إذ ليس نسيان آية أو ترتيب الكلمات والآيات، أعظم من نسيان أصل القراءة أو إتيان الكلام فيها سهواً، والسؤال حينئذٍ عن أنه هل يجب عليه سجدة السهو مطلقاً، كما عليه ظاهر كلام المحقّق الثاني حيث قال: إنَّ مطلق مخالفة الترتيب توجب ذلك؛ أي سواء أخلّ به بحيث دخل في كلام الآدميين أم لا.

ولكن يقول صاحب «الجواهر» أخيراً بعد الكلام المتقدّم: وقد يتأمل فيه بالنسبة إلى بعض الأفراد.

ولعلّ مقصوده أنَّ ما يصدق عليه القرآن وأتى به سهواً لا يوجب سجدة السهو، لأنّه لم يقرأ إلا القرآن، إذ من المعلوم أنَّ قراءة القرآن لا تضرّ بصحة الصلاة.

أقول: وهذا كلامٌ متينٌ، لكنّه متوقّف على ملاحظة الفتوى في تلك المسألة، وأنَّ سجدة السهو هل تجب في كلّ زيادة ونقيصة من الأفعال والأذكار بل مطلق الكلام، أم أنّها لخصوص الأفعال وما هو خارج عن الذكر والقرآن؟ فمن التزم

بالأوّل - كما عليه إطلاق بعض النصوص - فلازمه ما ذكره المحقق الثاني وإلا فلا، فتحقيق المسألة موكول إلى محلّه، ولكن القول بالإطلاق لا يخلو عن تأمل.

فرع: لو استأنف المصلّي القراءة هل عليه إتمامها، أم عليه مجرد تلافي ما أخلّ به ممّا قدّمه ؟

أقول: توجب مخالفة الترتيب فوات الموالاة بين الآيات، فلا بدّ حينئذٍ من الاستئناف وإتمام القراءة لفقدها الشرط وهو الموالاة للقراءة، وإلا لا يعيد إلا بما يوجب تحقّق الترتيب؛ مثلاً لو كان قدّم (مالك يوم الدّين) على قوله (الرحمن الرحيم)، أجزأه حينئذٍ إعادة (مالك يوم الدّين) دون (الرحمن الرحيم)، هذا كما في «الجواهر».

ولكن قال صاحب «مصباح الفقيه»^(١): (وإن كان هذا - أي إعادة ما أخره - أيضاً أحوط، بل لا يخلو وجوبه من وجه).

ولعلّه أراد بيان أنّ جملة (الرحمن الرحيم) يصير جزءاً إذا وقعت قبل (مالك يوم الدّين) فإذا اتّصفت بوصف التأخير لا تحتسب منها، كما لا تحتسب جملة (مالك يوم الدّين) لوقوعها قبل (الرحمن الرحيم).

ولكن إثبات الشرطيّة تقديماً وتأخيراً لكلّ واحدٍ منهما مشكل، إذ الواجب لكلّ جملة ليست إلا وقوعها بعدما وجب ذكره من الكلمات والآيات، فالشرطيّة المفقودة ليست إلا لجملة (مالك يوم الدّين) حيث تقدّمت على ترتيبها التنزيلي ويصدق عليها السهو والزيادة لا آية (الرحمن الرحيم)، بل كون تكرار جملة (الرحمن الرحيم) هو أحوط لا يخلو عن إشكال، لو أتى بها بقصد الجزئية، لاحتمال صدق الزيادة العمدية عليها، إلا أن يأتي بها بقصد الرجاء والقربة

المطلقة، فحينئذٍ لا يخلو عن حُسنٍ، خصوصاً على حسب المبنى المختار من تجويز الاحتياط حتّى في الموارد التي يحتمل حرمتها إذا أتى به بقصد الرجاء والقربة المطلقة، بل يشهد لما ذكرناه أنّه لا يجب عليه سجدة السهو إلاّ لزيادة واحدة، وهي لجملة (مالك يوم الدين)، مع أنّه لو أتى بجملة (الرحمن الرحيم) مكرراً لزم صدق الزيادة على ما تقدّم، فيلزم وجوب سجدة السهو أخرى لها، مع أنّه ليس الأمر كذلك، واحتمال كون مجموع الجملتين زيادة واحدة خلاف لما هو المتعارف، كما لا يخفى، والله العالم.

ومن لا يحسنها يجب عليه التعلّم.

اعلم أنّ المصنّف لم يفصّل في وجوب التعلّم بين دخول الوقت وعدمه، ولذلك قال صاحب «الجواهر» بعد دخول الوقت قطعاً، وقبله في وجه لا يخلو عن قوّة إذا علم عدم سعة الوقت له، وكذا السورة بناءً على وجوبها وسائر الأذكار الواجبة.

أمّا وجوبه في الوقت فواضح، لتنجّز التكليف بالصلاة بدخول الوقت في حقّه، فيجب تحصيل ما تلزمه من المقدّمات وغيرها.

إنّما الإشكال في الحكم في قبل دخول الوقت، فإثبات وجوبه موقوف على القول بأنّ الشارع إذا أوجب شيئاً لما بعد الوقت، وعلم العبد بتوقّفه على مقدّمات لا يمكن تحصيلها في الوقت - لأجل عدم سعة الوقت، أو لعدم وجود الضرورة له فيه، أو غير ذلك من الأمور التي تتفاوت بحسب اختلاف المورد - فلا محيص إلّا أن يقوم بإحضارها قبل الوقت، مع علمه بمطلوبيّة ذلك المأمور به على نحو الإطلاق، وإلّا يتبدّل وجوبه إلى الواجب المشروط، يعني يكون وجوبه مشروطاً بوجود المقدّمات، أو مشروطاً بإمكان تحصيلها في الوقت، وهو خلاف للمفروض، ومن مصاديق هذه القاعدة من أنّه لو أراق الماء قبل الوقت لعجز عن تحصيله بعده، أو إذا لم يقدم على الوضوء قبله لما أمكن أن يتوضّأ بعده، إن لم نقل أنّ وجوب الوضوء للصلاة لا يكون مشروطاً إلّا بدخول الوقت، فإذا دخل ولم يتمكنّ منه يصير موضوعاً لعنوان فاقد الماء فيجب عليه التيمّم، فلا يكون حينئذٍ تحصيل الوضوء قبله واجباً عليه، لكنّه مخالف لما ذهب إليه المشهور، من الالتزام

بوجوب تحصيله، وعدم جواز إراقة الماء، حيث استفادوا ذلك من قوله: (ولم تجدوا ماءً)، كما هو الحال في المقام، فإن حكم المسألة يتطابق مع حكمها، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: (وقبله في وجه لا يخلو عن قوّة).

ثم إنه إذا كان التعلّم واجباً، فهل وجوبه عيني أو تخيير نفسي أو مقدّمي؟ قال صاحب «الجواهر»: (أنّ ظاهر المتن وغيره إيجابه عليه عينياً لا تخييراً وبين الإتمام، وبه صرح الأستاذ في كشفه، فلو تركه في السعة وأتمّ أتمّ، وصحّت صلاته، ولعلّه لأنّ الايتمام ليس من أفعاله كي يخير بينه وبين التعلّم، ضرورة توقّفه على ما لا يدخل تحت قدرته، مع عدم اطمئنانه بإتمام صلاته جماعة بحيث لا يحتاج فيها إلى القراءة، فتركه للتعلّم في مثل الزمان المزبور تركٌ للواجب من غير علم بما يسقطه عنه، ولعلّه لذا أطلق الأصحاب هنا وجوب التعلّم إطلاقاً ظاهراً في التعيين، بل لعلّه مقتضى إطلاق ما حكى من إجماعي «المعتبر» و«الذكرى»، وتؤيّد خلاص النصوص عن الأمر به في سائر المراتب)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

وقد ناقش في كلامه صاحب «مصباح الفقيه» بما هو حاصله:

(أنّ ما ذكره صاحب «الجواهر» من صحّة الصلاة مع الايتمام إلّا أنّه آثم، إنّما يتّجه إذا قيل بكون وجوب التعلّم واجباً نفسياً، وهو ليس كذلك؛ إذ لا دليل عليه، وإنّما أوجبناه مقدّمةً للقراءة الواجبة في الصلاة، فمتى فرض قدرته على الإتيان بها صحيحة ولو بالايتمام بدون تعلّم القراءة فلا يتعيّن عليه تعلّمها.

وما قيل: بأنّ فعل الغير من جهة الايتمام ليس تحت قدرته واختيارياً كي

يتخير.

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٣٠٠.

مدفوع أولاً: بأنه لو كان كذلك، لامتنع تعلّق التكليف به، مع أنّه أفضل فردي الصلاة الواجبة عليه.

وثانياً: بأنه يكفي في عدم تنجّز التكليف بالمقدّمة علمه بحصول ذيلها، ولو بفعل الغير من غير توقّفه على هذه المقدّمة. نعم، تعلّقه على فعل الغير قد يكون مانعاً عن الجزم ببقاء القدرة، لإمكان عروض بعض الموانع كالحيلولة، فعند تركه للتعلّم لا يطمئن بعدم احتياجه إلى القراءة، فلا يتأتّى قصد القربة منه جزماً، فعلى القول بلزوم الجزم في النية - كما عليه المشهور - اتّجه بطلان الصلاة لا صحتها، وكونه آثماً. نعم، لو لم نعتبر الجزم في النية، وقلنا بصحة صلاته، لأمكن القول بالإثم من باب التجزّي، مع احتمال عروض الطوارئ، لاستلزام تلبّسه بها مع ذلك احتمال عروض موانع الاقتداء الموجب لقطع صلاته على خلاف ما يقتضيه تكليفه.

وكيف كان، فمقتضى الأصل عدم وجوب التعلّم عيناً، إلّا إذا امتنع الخروج عن التكلّف بالصلاة بدونه، وإلّا فالواجب هو القدر المشترك بينه وبين غيره ممّا يتمكنّ معه خروجه عن عهدة الواجب، لا خصوص شيء منها بعينه^(١)، انتهى محلّ الحاجة من كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلام المحقّق الهمداني رحمته من الإشكال في قوله: (إنّه لو كان كذلك - أي لم يكن الايتمام تحت قدرته - لامتنع تعليق التكليف به)؛ لأنّه من الواضح أنّ أصل الايتمام في ابتداء العمل أمر مقدور بلا إشكال، ومتعلّق

(١) مصباح الفقيه: ج ١ / ٢٧٧ الطبعة القديمة.

للتكليف بلا ترديد، والذي لا يكون تحت اختيار وقدرة هذا الشخص الذي لا يحسن القراءة، هو إتمام الصلاة وإسقاطها بلا حاجة إلى قراءة نفسه، حيث أنه ليس بإرادته وقدرته، لأنه ربما يعرض له عارض من الإمام كما لو انكشف له عدم طهارته، أو بالحيلولة بين الأفراد في الجماعة أو غير ذلك.

غاية الأمر أنه يمكن أن يقال: إن هذا الأمر غير المقدور لا يضر في التخييري بين الفرادى والجماعة، لأجل قدرته على الإتمام من عند نفسه، فيدخل فيما إذا تعدّر أحد فردي الواجب بتعيين الآخر، ولكن هنا حيث لم يحسن القراءة، فلو عرض له عارض يقع في خلاف التكليف، فأصل السلامة والصحة، وعدم عروض المانع وإن كان موجوداً، ويوجب أن أنه لو لحق بصلاة الجماعة فإنه يسقط التكليف عن ذمته، لكنه لا يوجب رفع حكم التكليف عنه قبل إتمام الإيتام.

فتركه التعلّم وعدوله إلى الإيتام، لا يخلو في المورد عن أحد الأمرين:

إمّا كونه آثماً لو قلنا بأنّ وجوب التعلّم يعدّ واجباً نفسياً.

أو لم يكن آثماً ولا متجربياً، لو قلنا بأنّ وجوب التعلّم يعدّ غيرياً مقدّماً أو إرشادياً؛ لأنّ وجوب المقدّمة ليس لتركها إثم إلا باعتبار ذبيها، فإذا ترك أصل التكليف المتوجّه إليه يكون آثماً وليس بمتجرّز أولاً، وإن سلّمنا كونه آثماً بالتجرّي قبل حصول ترك ذبيها، فليس ذلك إلا لأجل ترك الذي يحصل لذبيها لا لنفس التعلّم، كما لا يخفى.

ولكن الدقّة والتأمّل يقتضيان القول: بأنّ وجوب التعلّم هنا يكون مثل وجوب تعلّم الأحكام الذي قد وقع البحث عنه سابقاً، في أنّه هل وجوبه نفسي ذاتي أو نفسي تهيوّي أو غيري مقدّمي، فالأكثر على الأخير، وذهب إلى الثاني

المقدّس الأردبيلي تمسكاً بما ورد من الترغيب والتخويف بقوله تعالى: (هَلَّا تَعْلَمْتَ) حيث يستفاد منه ترتّب الإثم والعتاب على نفس ترك التعلّم ولو في الجملة.

وأما الوجوب النفسي الذاتي، مثل وجوب الصلاة والصوم، فلا يخلو عن بُعد، بل الإجماع المنقول عن «المعتبر» و«الذكرى» قائمٌ على أصل الوجوب، بل يظهر من كلام المحقّق - على المحكي في «المستمسك» - الوجوب الغيري حيث قال: (أما وجوب التعلّم فعليه اتّفاق علماء الإسلام، ممّن أوجب القراءة، ولأنّ وجوب القراءة يستدعي وجوب التعلّم تحصيلاً للواجب)^(١).

وهذا كما ترى ظاهر في الوجوب الغيري دون النفسي. ولو سلّم اعتبار الوجوب في المقام وجوباً نفسياً تهيوياً، لكنّه مشروط بعدم تحقّق المسقط وهو الايتمام صحيحاً، فإذا أتى به لم يعد يبقى له وجوب، فترك التعلّم بنفسه لا يوجب الإثم إلا إذا انضمّ تركه مع ترك الايتمام الصحيح، فامتنال الأمر يتحقّق بأحدٍ من الأمرين؛ إمّا بإتيان التعلّم، أو تمكّنه من حضور صلاة الجماعة وأداء صلاته بها صحيحة.

فالقول بثبوت الإثم - بناءً على القول بالوجوب النفسي - بترك التعلّم مطلقاً، ليس على ما ينبغي، فلعلّ الأصحاب - حيث أطلقوا الوجوب - كان قصدهم بيان وجوبه بملاحظة ذاته، مع الغضّ عن سقوط التكليف من خلال الجماعة، نظير ما يُقال في وجوب أصل القراءة حيث يكون المقصود بيان أصل وجوبها، مع أنّها

(١) مستمسك العروة الوثقى: ج ٦ / ٢٢٠.

تسقط بالجماعة قطعاً، وأنّ وجوبها مشروطٌ بعدم تحقّق المسقط؛ إذ الإتيان بالجماعة يكون بمنزلة إسقاط موضوع الحكم؛ لأنّ التكليف بالصلاة يسقط بواسطة إتيانها مع الجماعة، فلا يبقى موضوع للحكم بوجوب التعلّم؛ لأنّ ذهابها قد تحقّق وامتل، فلا مجال لبقاء حكم وجوب التعلّم، فترك التعلّم بنفسه لا يفيد الإثم ولا يتّصف بالتجرّي.

فأمّا انتفاء الأوّل، لانتفاء وجوب التعييني، وإن كان وجوبه عينياً نفسياً، لكنّه غير مقدّمي أو إرشادي، كما أنّ الثاني أيضاً منتفياً؛ لأنّ التجرّي صادق في حقّ الوجوب النفسي دون الغيري والمقدّمي، إذ لا عقوبة في ترك المقدّمة إلا إذا استلزم ترك ذهابها، فضلاً عن أن يتّصف بعنوان التجرّي.

فالحاصل: أنّ وجوب التعلّم وجوب عيني تعيّن كوجوب نفس القراءة، حيث لا يكون إلاّ عينياً تعيّنياً لا تخييرياً مع الإيتمام، مع أنّه لا إشكال في سقوط وجوب القراءة بأداء الصلاة جماعة صحيحة، وبرغم ذلك فإنّه لم يلتزم أحد بوجوبه التخييري، وكذلك الحال في وجوب التعلّم، مع فارق واحد وهو أنّ وجوب التعلّم يعدّ وجوباً غيرياً لتحصيل القراءة، أمّا القراءة فهي واجبة وجوباً نفسياً لكونها جزءاً للصلاة، وإن كانت بالنسبة إلى الصلاة أيضاً واجبة بالمقدّمة الداخلية حيث لا عقوبة في تركها إلاّ لترك أصل الصلاة لانفسها بالخصوص.

فنتيجة ما قلناه: عدم تماميّة كلام صاحب «الجواهر» رحمته الله بقوله: (إنّه لو ترك التعلّم وأتمّ صحّت صلاته لكنّه كان آثماً)، كما قد عرفت عدم تحقّق الإثم لكون وجوبه مشروطاً بعدم تحقّق المسقط، فإذا تحقّق فلا تكليف حتّى يجب فيه التعلّم، كما ثبت اندفاع كلام المحقّق الهمداني، حيث جعل الوجوب هنا تخييرياً، كما

صرّح به في آخر كلامه، لما قد عرفت من أنّه يعدّ عينياً تعينياً لكنّه غيري أو إرشادي، كما قد عرفت اندفاع القول بثبوت الإثم من حيث التجري، لأنّه يعدّ من آثار الوجوب النفسي دون المقدّم والغيري، كما لا يخفى.

فإن ضاق الوقت قرأ ما تيسر منها.

قد عرفت في البحث السابق أنه يجب تعلّم القراءة مع سعة الوقت، أمّا البحث في المقام عن حكم التعلّم عند ضيق الوقت، أي إذا لم يسع الوقت للتعلّم، إمّا بالتقصير في تأخيرهِ أو بلا تقصير فيه، فإنّه يجب عليه قراءة ما تيسر من الفاتحة، وظاهر إطلاق كلام المصنّف عدم الفرق بين أنّ الذي قد تيسر منها كان بقدر ما يعتدّ به أم لم يكن، فهذه أمور يجب البحث عنها، فنقول:

الأمر الأول: إذا كان ضيق الوقت باختياره وتقصيره، لم يتعلّم حتّى ضاق الوقت، فهل يجب عليه بدله وهو الإتيان بما تيسر من قراءة الفاتحة، ويوجب سقوط التكليف عنه، أم لا بدّ من الإتيان بقضائه في خارج الوقت مع قراءة صحيحة تامّة إن أمكن له ذلك، مع الإتيان بصلاته الاضطرارية في داخل الوقت، فلازمه الجمع بين الاضطرارية في الوقت والاختيارية في خارجه، كما هو مختار «الموجز» و«شرحه» وصاحب «مصباح الفقيه»؟

ولعلّ الصحيح أن يُقال: إنّ مقتضى الدليل الأوّلي من الأوامر المتوجّهة إلى الصلاة هو الإتيان بالصلاة الصحيحة التامّة الاختيارية، المفروض أنّه قادراً عليها في أوّل الوقت، فالقدرة التي هي شرط في تنجّز التكليف، عبارة عن مطلق القدرة في الوقت دون القدرة المطلقة المستمرّة إلى زمان الفعل، فإذا حصل له مطلق القدرة، فقد تنجّز في حقّه التكليف بها، فيصحّ عقوبته، لأنّه وإن كان في ضيق الوقت غير قادر على الإتيان بالكامل منه، إلّا أنّ الامتناع قد حصل باختياره.

والمفروض عندهم أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإذا صحّ

عقابه على ترك فعل التامّ، فإذا انضمّ إلى هذه القاعدة، ما ورد من (أنّ الصلاة لا تترك أو لا تسقط بحال) حيث أنّه لو أُريد منه عدم سقوطها بما لها من الفرد الاختياري، فيوجب حينئذٍ كون الصلاة بمصادقها الاختياري باقياً على ذمّته فيصحّ عقوبته، لأجل تركها بالاختيار في الاداء.

كما يصحّ القول بوجوب الصلاة الاختياري في خارج الوقت، فينتج حينئذٍ ما اختاره المحقّق الهمداني رحمته الله من وجوب الجمع بين الاضطرارية والاختيارية في خارج الوقت، أي الإتيان في الوقت مع البدل، وفي خارجه أصل الصلاة التامة وإن كان مع ذلك يعدّ آثماً ومستحقاً للعقوبة.

أو يُقال: بأنّ وقوعه في ضيق الوقت بسوء اختياره وإن أوجب له صحّة عقوبة، لأجل تفصيله في ترك فعل الواجب، وهو الفرد الاختياري منه، إلّا أنّه إذا عصى وصار الفعل الاختياري ممتنعاً في حقّه، فيصدق في حقّه موضوع دليل البدل وهو أنّه: يجب على العاجز عن القراءة التامة إتيان بدلها، وهو ما تيسّر من الفاتحة، فإذا أتى بتلك الصلاة بما هو المقدور، فقد سقط عنه التكليف، فلم يبق له أمر حتّى يجب عليه القيام باداءها تامة خارج الوقت، فتصير المسألة نظير من أراق الماء في سعة الوقت عصياناً، فدخل تحت عنوان (من لم يجد الماء فليتيّم)، فإذا أتى بالصلاة مع التيمّم، فقد سقط عنه التكليف، فلا يجب عليه الصلاة مع الوضوء خارج الوقت، مع أنّه يصحّ عقوبته لأجل إخراج نفسه عن واجد الماء إن قلنا بحرمة ذلك عليه، وإلّا ربما لا يكون حراماً، لأجل قيام النصّ الدال على الجواز، كما قيل بذلك في جواز أن يجنب الرجل مع علمه بأنّه فاقد الماء، أو لزوم صرف الماء لحفظ النفس المحترمة، وأمثال ذلك، فإنّها صور خارجة عن الفرض،

كما لا يخفى، هذا.

ولكن التحقيق هو صحة ما في كلام المصنّف، من كفاية الإتيان بما تيسر من الفاتحة، وهو المسمّى عند الفقهاء بالبدل، لا لأجل دخوله واندراجه تحت عنوان العاجز الذي يكفي فيه البدل، كما إذا كان التأخير بلا اختيار، كما عرفت توضيحه قبيل ذلك، بل الوجه في الكفاية هو سقوط التكليف بواسطة الإتيان في آخر الوقت، ولو بالبدل وهو الصلاة الناقصة، ولو مع استحقاق العقوبة لثبوت المبعوضة، وإن لم يمكن توجيه الخطاب إليه، لأجل عجزه وعدم قدره؛ لأنّ من شروط التكليف التمكّن من الإتيان والقدرة عليه، وهو مفقود في حقّه، فإذا تبدّل تكليفه - بسوء اختياره - إلى الناقصة، فلا وجه للحكم ببقاء التكليف الأوّلي المتعلّق على الكامل إلّا بقيام دليل يدلّ عليه، ومثله مفقود في المقام، إلّا توهم ما ورد في الحديث بأنّ الصلاة لا تترك بحال، بزعم أنّ المراد من الصلاة التي لا تترك هو الفرد الكامل التامّ، مع أنّه ليس كذلك، لوضوح أنّ المقصود من الصلاة المذكورة، هو الصلاة على حسب حالات المكلف من القيام والقعود والاضطّجاع والمهدوم عليه والغرقى، حيث يؤتى بها إيماءً، فيصير معنى الحديث لزوم إحضار الصلاة وأنّها لا تترك بحال من الأحوال، وفي آية مرتبة من مراتب القدرة أو عدمها، فعلى هذا التفسير لا يعدّ الدليل المذكور دليلاً على بقاء التكليف الأوّلي المتعلّق بالفرد الكامل في ذمّته، فلا وجه للحكم بوجوب القضاء في خارج الوقت، كما لا يقال بذلك في العاجز الواقعي بلا اختيار مثل الغرقى والمهدوم عليه، هذا إذا فرضنا صحة كون وجوب القضاء بالأمر الأوّلي في الوقت.

وأما إذا قلنا بأنّ وجوبه ثابت بأمر جديد، فالأمر أوضح، لأنّه مع الشكّ في

وجود الدليل يقتضي الأصل عدمه، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: بعدما ثبت أنه إذا كان عاجزاً عن التعلّم في ضيق الوقت لأجل كونه مقصّراً، وجب عليه الاداء فقط أو هو مع القضاء، ولكن إذا كان متمكناً من الإيتام فهل يجب عليه ذلك، أو يصحّ الأداء مطلقاً، حيث لم يتعرّض صاحب «الجواهر»^(١) لحكم هذا الفرع في المقصّر، بل قد اكتفى بذكر حكم القاصر، مع أنه لابدّ من البحث عنه، وقد أشار السيّد في «العروة»^(٢) لحكمه في المسألة ٣٢، بقوله: (فإن ضاق الوقت مع كونه قادراً على التعلّم فلا حوط الإيتام وإن تمكّن منه). فإنّ عبارته تشمل صورة المقصّر لو لم نقل بظهوره فيها.

وكيف كان فالكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا كان عاجزاً عن الإيتام.

المقام الثاني: فيما لو تمكّن منه.

وأما الأول: فقد ذهب بعضهم إلى سقوط الأداء حينئذٍ، أنّه يستعين عليه القضاء، إذ الواجب هي الصلاة التامة وكان قادراً عليها، لكنّه فوتها على نفسه بتقصير منه في التعلّم، ولا دليل على الانتقال إلى البدل، لاختصاصه بالعاجز القاصر، وانصرافها عن المقصّر، كما لا يمكن الاستدلال بقاعدة الميسور، لعدم قيام الإجماع على العمل بها مع التقصير، أو لعدم تماميّتها - كما عن المحقّق الخوئي^(٣) - فلا مناص عن الالتزام بسقوط الصلاة والانتقال إلى القضاء، هذا.

أقول: ولكن قد عرفت في البحث السابق بلزوم الإتيان بالناقصة وهو البدل؛ إمّا لأجل اندراجها في موضوع البدل، مثل المتيّم الذي أراق الماء عمداً،

أو لأجل ما عرفت من لزوم الإتيان بالبدل باعتبار دلالة قوله: (لا تترك الصلاة بحال)، فإنّه وإن لم يرد بلفظه في حديث معتبر، لكنّه يعدّ من القواعد المتصيّدة، فقد استفيد مضمونها ممّا ورد في أخبار المستحاضة المروية بأسانيد صحيحة عن زرارة عن أبي جعفر، أو أبي عبد الله عليه السلام على ما رواه الشيخ - أو مطلق الإمام عليه السلام على ما رواه الكليني - في حديث:

«تصلي ولا تدع الصلاة على حال، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: الصلاة عماد دينكم»^(١).

حيث نقطع بعدم الخصوصيّة للمستحاضة في هذا الحكم، حيث يُراد بالحالة هو الحالات الطارئة على المكلف من القيام والقعود والاضطجاع بواسطة المرض أو السفر أو نحو ذلك.

نعم، قد يلتبس الأمر على بعض من جهة أنّه يمكن أن يُقال بانصراف الدليل عن حال العصيان والتقصير، ولأجل ذلك حكموا فيه بالاحتياط بالجمع بين الإتيان بالاضطرارية والقضاء، كما نقل ذلك عن المحقّق الهمداني.

ولكن دعوى الانصراف غير مقبول عندنا، لوضوح أنّ المقصود من هذه العبارة، إيجاب الإتيان بالصلاة على حسب تمكّن المكلف، بلا فرق بين كون مقدّماته المتحقّقة لتلك الحالة ناشئة عن سوء اختياره أم لا. نعم، قد يفترقان في خصوص حسن العقوبة به وعدمه، دون أصل وجوب إتيان الصلاة، لأنّه لا إشكال ولا ريب في أنّ هذه الحالة تعدّ من جملة الأحوال، وداخله تحت مفاد الحديث،

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضة، الحديث ٥.

فلا مانع من التمسك بالإطلاق بعد صدق اسم الصلاة على الفاقدة للقراءة الصحيحة، بل حتّى القراءة نفسها لعدم تقوّم الصلاة بها، فالمتعّين عليه هو الأداء فقط دون القضاء، لعدم صدق الفوت عليه حينئذٍ حتّى ينطبق عليه وجوب القضاء - سواءً بالأمر الأوّل أو بأمرٍ جديد - ولا تصل النوبة إلى العلم الإجمالي، حتّى يستلزم القول بوجوب الجمع بينهما فتوّاً أو احتياطاً، وإن كان الاحتياط حسن على كلّ حال، كما لا يخفى، ولعلّه مراعاةً لذلك أطلق المصنّف رحمته الله في قوله: (اقرأ بما تيسّر منها) بلا تفصيل من جهة التمكن من الإيتام وعدمه، كما لا تفصيل من حيث التقصير وعدمه.

هذا كلّ في المقام الأوّل فيما إذا كان عاجزاً عن الإيتام.
وأما المقام الثاني: وهو ما إذا كان مقصّراً في تضيق الوقت، ولكنّه متمكّن عن الإيتام، فهل يجب عليه ذلك أم لا؟

قد يقال بعدم الوجوب تكليفاً، وعدم بطلان صلاته وضعاً، لو ترك الجماعة، على فرض القول بالوجوب، فالبحث في هذا المقام أيضاً يقع في موردين:
المورد الأوّل: من حيث التكليف بأنّه هل يجب عليه الإيتام أم لا؟
المورد الثاني: من حيث الوضع على فرض قبول الوجوب تكليفاً.
البحث عن المورد الأوّل: قد يُقال بعدم الوجوب استناداً إلى أصالة البراءة، بأن يُقال إذا كانت الجماعة أحد فردي الواجب التخييري، فلازمه وجوب الفرد الآخر وهو الجماعة مع فرض تعدّد أحد فرديه وهو القراءة الصحيحة منفرداً.

ولكن ربما يمكن أن يُقال: إنّهُ ليس كذلك، بل تعدّد الجماعة أحد المسقطين

للوأجب، كما أنه كذلك في القراءة الصحيحة إذا تعذرت يكون المسقط لها هو ما تيسر منها المسمّى بالبدل.

فإثبات لزوم الإتيان بذلك المسقط - أي الجماعة - مع فرض تعذر القراءة الصحيحة، وعدم كفاية الإتيان بالبدل المسقط، يحتاج إلى دليل مفقود في المقام، ولو شك فيه - أي في وجوب الإتيان بذلك المسقط وهو الجماعة - كان الأصل الجاري في المقام هو البراءة لكونه شكاً في التكليف، فيقتصر على المقدار الممكن وهو البدل.

بل ربما يستدلّ على عدم الوجوب بالخبر الصحيح المروي عن عبدالله بن سنان، قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: إنّ الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكسّر ويسبّح ويصلي»^(١).

حيث أنّ مقتضى إطلاقها أنّ غير المتمكّن من القراءة يجزيه التسبيح، وإن كان متمكناً من الإيتام، إذ القراءة ليست من مقومات الصلاة، بل المقوم لها الركوع والسجود والظهور، كما أشار إلى الأولتين في هذه الرواية، وإلى الأخير في رواية أخرى.

بل قد يستدلّ على أنّ حكم العاجز مع التقصير حيث يتمكّن من الإيتام، مثل حكم القادر على القراءة في التخيير بين الإيتام وعدمه بما قاله الهمداني رحمته الله في «مصباح الفقيه» بقوله: (بل إنّ ظاهر النصوص والفتاوى هو أنّ العبرة في تنجّز

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

التكليف بالأفعال الاختيارية المعتبرة في الصلاة أو ببدلها، إنما هو بقدرته المكلف وعجزه عنهما بالنظر إلى ذاته من حيث هو، وكونه قادراً على الإتيان بفرد اختياري من الصلاة بإدراج نفسه في موضوع يسقط عنه القراءة، لا يجعله قادراً على قراءة الفاتحة المعتبرة في الصلاة من حيث هي.

وإن شئت قلت: إن سقوط القراءة عن المأموم، من الأحكام الثانوية اللاحقة للصلاة عند اختيار الإتمام، فالواجب على المكلف أولاً وبالذات، إنما هو فعل الصلاة التي اعتبر فيها فاتحة الكتاب لدى الإمكان، ومع العجز عنها بدلها، ولكنه لو اختار الإتمام يسقط عنه التكليف بقراءة الفاتحة.

وعلى هذا يتجه ما عن فخر الدين في «الإيضاح» من بناء المسألة في نظائر المقام، على أن قراءة الإمام هل هو بدل عن قراءة المأموم أو مسقط عنها؟ فعلى الأول يتعين الإتمام لدى العجز عن القراءة مباشرة، بخلاف الثاني حيث أن العجز أيضاً كالا يتمام مسقط، فتعين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل وهو مفقود، بل قضية الأصل، وعموم نديبة الجماعة عدمه.

هذا كله مع إمكان دعوى استفادته بالنسبة إلى الموارد التي يأتي بها ملحونة لاناقصه، من إطلاق بعض الأخبار الآتية بالتقريب الآتي في حكم الفأفاء والتمتاع ونحوهما، فليتأمل)، انتهى محل الحاجة من كلامه^(١).

أقول: ولكن شيء من الأدلة لا يكفي لإثبات عدم وجوب الجماعة: فأمّا الرواية فأولاً: موردها الجاهل القاصر لا المقصر، لأن من دخل الإسلام جديداً لا يقدر على التعلم، فلا يشمل الحديث لما نحن بصدد.

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٧٨، الطبعة الحجرية.

وثانياً: أنه ليس إلا في صدد بيان حكم من دخل الإسلام جديداً، ولم تكن بصدد بيان حكم العاجز وحكم من هو قادر على الايتمام حتى يؤخذ بإطلاقه، ولذلك لو تعرّض له الإمام (عليه السلام) في الدليل الآخر الوارد عن الداخل جديداً في الإسلام والقادر على الايتمام، لما كان منافياً لهذه الرواية.

وثالثاً: وعلى فرض الإطلاق، فإنه يشكل التمسك به في حق من دخل الإسلام جديداً، حيث لا يعلم مسألة الايتمام، فيختص بمن كان مطلعاً على الإسلام وأحكامه، فلا وجه للأخذ بالإطلاق في مثل هذه الرواية، كما لا يخفى. كما يرد الإشكال على أصل البراءة هنا؛ لأنه إذا كان قادراً على التعلم وقصر حتى ضاق عليه الوقت، فإنه يعدّ آثماً ومستحقاً للعقوبة، وهذه العقوبة لا تكون إلا لأجل عجزه عن إحضار الصلاة مع القراءة الصحيحة، ولا يترتب عليها إلا إتيان الصلاة مع البدل وهو ما تيسر منها.

وأما لو أحضر الصلاة بما يوجب تحققها وسقوط القراءة عنه وهو الجماعة، فلا إشكال حينئذٍ بزوال العقوبة، والعقل يحكم بلزوم الاجتناب عن العقوبة بجميع الوجوه الممكنة، وهو هنا ليس إلا الإتيان بالجماعة، فلا وجه هنا للتمسك بالبراءة لكونه شكاً في التكليف، لعلمه بثبوت العقوبة وأنها لا ترتفع إلا بالجماعة، فالعقل يحكم بوجوب رفع الضرر المقطوع، فلا مجال لجريان البراءة في المقام، بل لا بد من الحكم بوجوب الجماعة.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عما التزم به المحقق الهمداني، لأن مسقطيّة الجماعة للقراءة وإن كان بنفسه نديباً، ولكن لا ينافي أن يعرض عليه الوجوب الفرضي، للفرار عما يستحق به العقوبة على تركه، كمن نذر الجماعة حيث لا ينافي

ذلك نديّة أصل الجماعة بنفسها، وإن صارت واجبة بالعنوان الثانوي هكذا، وكذلك الأمر فيمن هو قادر على الايتمام بالدليل على لزوم الإتيان بهذا المسقط موجود، وهو حكم العقل، فلا وجه للرجوع إلى أصل البراءة، كما توهم.

وقياس المقام مع ما هو مذكور في الأدلة في حقّ الفأفاء أو التتمام، ليس بسديد؛ لعدم صدق التقصير في حقّهم، فلا ينافي في مثلهم القول بعدم وجوب الايتمام لعدم حكم العقل على ذلك، كما لا يصدق ذلك في العاجز غير المقصّر، حيث لا عقوبة له حتّى يحكم العقل بلزوم الايتمام دفعاً لها.

وبناءً على ما ذكرنا يظهر عدم التفاوت هنا في لزوم الايتمام، بين القول بأنّ قراءة الإمام مسقط للقراءة منفرداً، أو أنّها بدل عنها، لأنّه على أيّ حال يجب عليه الايتمام هنا من جهة حكم العقل، وحينئذٍ السؤال الباقي هو: أنّه لماذا لم يحكم أصحابنا بالوجوب، بل حكموا بالاحتياط الوجوبي كما عليه السيّد في «العروة»، وإن أفتى به في باب الجماعة في المسألة الأولى.

ولعلّ وجه الاحتياط هو احتمال استفادة الإطلاق من الدليل الدال على أنّ عليه الإتيان بما تيسّر، ولو كان هو الإجماع أو الشهرة حتّى لمن يقدر على الايتمام، لكنّه لا يخلو عن إشكال، والله العالم.

هذا تمام الكلام في المورد الأوّل حيث كان البحث عن الحكم التكليفي. وأمّا الكلام في المورد الثاني: وهو أنّه لو سلّمنا الوجوب - كما هو مقتضى الأدلة، أو على الفرض فيمن ينكر الأدلة - يأتي الكلام في أنّه لو ترك الواجب وأثم بترك الجماعة وأتى بالبدل، فهل يستلزم هذا فساد صلاته وضعاً أم لا؟

قد يتوهم متوهم بأنه يمكن القول بنعم وأنه تبطل الصلاة، لأنه إذا ترك الواجب فإن الذي أدى به إلى ذلك يعدّ حراماً، فالصلاة مع البذل تصير حراماً، إذ النهي في العبادات يؤدّي إلى فسادها.

لكنّه ليس بصحيح، لعدم الاتحاد بين متعلّق الحرام والواجب؛ لأنّ الإتيان بالصلاة البدلي الاضطراري في صورة ترك الايتمام، تعدّ أحد الأضداد بالضدّ الخاصّ، ولا يكون متّحداً مع ما تعلّق به حكم الحرمة وهو ترك الايتمام، كما لا يخفى.

ويعدّ المقام نظير من لو نذر أداء صلاته جماعة وحنث وصلى افراداً، فإنّ صلاته تكون صحيحة وإن يعدّ عاصياً بترك النذر، ويجب عليه الكفّارة. هذا تمام الكلام فيما إذا كان العاجز مقصّراً في ضيق الوقت، وكان متمكّناً عن الايتمام.

الأمر الثالث: في حكم ما إذا كان المصلّي عاجزاً عن الايتمام. أقول: ما مرّ سابقاً من كلام فخر الدّين من بناء المسألة على البدلية أو المسقطية في الايتمام، فإنّه غير مرتبط بالمقام حيث أنّه عاجز عن الايتمام، فلامحيص له إلّا القيام والإتيان بما تيسّر، وبرغم ذلك فهو يستحقّ العقوبة، فيدخل تحت عنوان المسألة السابقة من حيث وجوب الأداء فقط دون القضاء، أو القضاء دون الأداء، أو الجمع بينهما من باب الاحتياط، فالكلام فيه كالكلام هناك. أمّا إن كان العاجز قاصراً، وتمكّن من الجماعة، فقد يحتمل الوجوب لأنّه الفرد الكامل، إلّا أنّ مقتضى قاعدة الميسور واحتمال كونه مسقطاً لا بدلاً من جهة، ومن جهة أخرى عدم الدليل على الوجوب، ومقتضى الأصل عند الشكّ الذي هو

البراءة، وأنه لا عقوبة عليه حتى يأتي بما مضى خاصة وأنه لم يثبت قيام الإجماع على الوجوب جميعها تفيد عدم الوجوب.

وما أجاب صاحب «الجواهر» من عدم تعرضهم لذلك في المقام يومي إلى عدم تحقق الإجماع، ومن ثم رده بعدم كونه في مساق بيان ذلك، فتأمل. غير صحيح، لأنه لو كان الایتمام واجباً فيه كان المقام مقتضياً للبيان قطعاً. وأما مع عدم تمكن الجماعة فالواجب عليه الأداء بما تيسر، والقضاء دون الجمع، لقاعدة الميسور، وعدم سقوط الصلاة بحال، وكون الواجب عليه مطلق الصلاة من الكامل والناقص، وإلا لا فوت حتى يجب عليه القضاء، كما لا وجه للجمع بعد ثبوت لزوم الناقص، فلا علم إجمالي حتى يستلزم الجمع، وإن كان الاحتياط بالجمع حسناً جداً.

ثم يأتي الكلام في أن ما تيسر من الفاتحة، هل يكون مطلقاً، أي سواء كان آية أو بعض الآية، بل وإن بالكلمة الواحدة وبعضها، وسواء كان دخولها في القرآنية بالقصد مثل البسملة والحمد لله ونحوهما، حيث يمكن أداء كل واحدٍ منهما بقصد القرآن، كما يصح استعمالها لأجل التبرك والتمن والدعاء، أو لم يكن كذلك مثل سائر آيات الفاتحة، حيث أنها تعدّ آيات قرآنية وتتحقق دون قصد القرآنية ولا تحتاج إلى قصد القرآنية؟

ظاهر المتن هو الإطلاق من جميع الجهات، سواء كان ما تيسر آية أو بعضها فهي داخلة في عنوان قراءة القرآن مع القصد أم بدونه.

وصرح المحقق في «جامع المقاصد» بلزوم كونه قرآناً حتى في وجوب قراءة البعض، ولا تصح القراءة بدون القصد، خلافاً للفاضل والشهيد عليهما السلام حيث

اكتفيا على قيد الأول فقط .

وقال صاحب «الجواهر»: (ربما يومي إليه - أي الإطلاق - الخبر العامي الذي استدلل به في المقام بعض الأصحاب، وهو خبر عبدالله بن أبي أوفى، قال: «إن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: إني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع؟ فقال له: قل سبحان الله والحمد لله»^(١)).

ضرورة أنه لو وجب البعض المستطاع وإن كانت قرآنيته محتاجة إلى النيّة لأمره بقراءة: الحمد لله التي هي إحدى الكلمتين اللتين علّمهما النبي ﷺ إياه، بل يومي إليه أيضاً عدم الأمر بقراءة البسملة المستبعد عادةً عدم معرفتها أيضاً. وكذا يومي إليه - أي إلى الإطلاق المذكور في المتن - ظاهر ما يأتي من فرض الأصحاب، من أنه لو لم يعلم شيئاً من الفاتحة، وعلم سورة أخرى وجب تعويضها عن المد، أو لا يجب على بحث تسمعه إن شاء الله، إذ لو كان يجب المستطاع وإن كانت قرآنيته محتاجة إلى النيّة لوجب أمرهم بقراءة البسملة من الحمد، بل تكرارها بناءً على تعويض التكرار عن الفاتحة، واحتمال إرادة المجردة عن البسملة كالبراءة من السورة في كلامهم، ياباه ملاحظة كلامهم في الفرض المزبور)، انتهى محلّ الحاجة^(٢).

بل الإطلاق يوافق مقتضى قاعدة الميسور والإدراك والاستطاعة، إن قلنا بجريانها في الآيات، بأن يصدق الإتيان بالبسملة فقط أنّها ميسور الفاتحة، وهكذا في قوله: الحمد لله، هذا لولا القول بكونه مقتضى الدليل، مثل الخبر العامي المنجبر

(١) سنن أبي داود: ج ١ / ٣٠٥ الرقم ٨٣٢ الطبعة الثانية ١٣٦٩ مع اختلاف يسير .

(٢) جواهر الكلام: ج ٩ / ٣٠٣ .

بعمل الأصحاب، وإلا لا حاجة للجواز بكونها من الفاتحة، إذ كلمة سبحان الله إن أجزناها بدل الآية لا يكون جزء الفاتحة.

ولا فرق في ذلك بين القول بكون المأمور به، هو مجموع الكلمتين مركباً من سبحان الله والحمد لله، أو بيان جواز كل واحدٍ منهما بدلاً عن الفاتحة، لوضوح أن قوله: (سبحان الله) لا يعدّ من الفاتحة في كل الأحوال.

بل الإطلاق المذكور في المتن هو مقتضى الأصل أيضاً؛ لأنه إذا شك في أنه هل يجب علينا غير ما تيسر من الفاتحة شيء آخر أم لا، فالأصل هي البراءة.

هذا، ولكن أورد صاحب «الجواهر» على الإطلاق تبعاً للمحقق الثاني وغيره، حيث قالوا: (بأن مقتضى ما دلّ على البدلية عند تعذر الجميع، مشعراً باعتبارها عن كل جزء من الفاتحة، فالتمكن حينئذٍ من البعض لا يسقطها بالنسبة إلى البعض الآخر، خصوصاً إذا قلنا باستفادة بدلية غير الفاتحة مثلاً عنها من نحو قوله سبحان الله أيضاً: (لا يسقط الميسور بالمعسور) ونحوه، وإن كان بعيداً كما ستعرف....

إلى أن قال: بل يؤيده في الجملة عموم ما في الآية هي «فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ»^(١)، وإطلاق بعض النصوص التي ستسمعها، والاحتياط، والاقتصار فيما دلّ على اعتبار الفاتحة في الصلاة على المتيقّن، وهو ما إذا جاء بالبدل وغير ذلك^(٢).

أقول: والذي ينبغي أن يُقال هنا في مقام التحقيق، هو أن المسألة تقتضي أن

(١) المزمّل: ٢٠.

(٢) الجواهر: ج ٩ / ٣٠٤.

نبحث عنها في مرحلتين:

الأولى: في مقام الثبوت ونفس الأمر.

والأخرى: في مقام الإثبات.

فأمّا الكلام في المرحلة الأولى: فالبحث في أنّه إذا تعدّر الفاتحة هل يجب عليه الإتيان بالبدل لكلّ آية آية، أو يكفي إتيانه في الجملة، بعد الفراغ عن الخروج عمّا يقتضي الأصل الأوّلي، من أنّه إذا تعدّر الشيء المأمور به ولو ببعضه يسقط الأمر به، لأنّه يدخل تحت ما هو عاجز عن الإتيان به، فيصير التكليف به حينئذٍ تكليفاً بما لا يطاق، وهو محال، ولا يصدر مثله عن الحكيم تعالى شأنه.

قد يقال بدلالة الإجماع على وجوب البدل المستفاد من الأدلة الواردة في الموارد المختلفة، ولكن لا بدّ من إثبات كون هذا البدل لكلّ جزء جزء من الفاتحة هل هو بصورة العموم الاستغراقي، حتّى يلزم عليه وجوب الإتيان بالبدل لكلّ جزء مستقلاً، بعد تعدّر ذلك الجزء، فالإتيان بالبدل عن الجميع لا يوجب سقوط وجوب البدل عن الجزء الآخر، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» تبعاً للمحقق الثاني.

أو أنّ البدل المجعول يكون عموميه على نحو العام المجموعي، بأن جعل آيةً أو ذكراً بدلاً عن مجموع الفاتحة، فحينئذٍ لا إشكال في أنّه إذا تعدّر المجموع يكفي الإتيان بالبدل مرّة واحدة، ولا يجب تكراره إلّا بالدليل، سواء كان ذلك الدليل هو الدليل المثبت لأصل البدلية، أو دليل آخر منفصل يدلّ على ذلك، فلازم هذا الجعل أنّه لو تعدّر بعض الفاتحة دون بعضها الآخر، فلا يجب التبديل بالمبدل، بخلافه في الفرض السابق حيث يجب التبديل به في كلّ جزء مستقلاً من دون ارتباطه بالآخر.

هذا كله في مقام الثبوت لو ثبت بالدليل أحد الجعلين .

وأما لو شك في حقيقة المجمعول، فلا بد من الرجوع إلى الأصل، ولا إشكال في أصل البدلية وهو القدر المتيقن، ولكن نشك في مدلول الأصل على نحو الاستغراق حتى يوجب تكاليف متعددة، أو خصوص تكليف واحد بالمجموع، ويدور أمر هذا المشكوك بين الأقل والأكثر الاستقلالي، لكونه في البديل لا المبدل حتى يكون ارتباطياً، والمرجع في مثله هو البراءة.

هذا لو لم نقل بكون الشك هنا في الفردين المتباينين من الاستغراق والمجموع، وإلا يكون المرجع الاشتغال، ولزوم الإتيان بالاحتياط، وهو لا يحصل إلا بالاستغراق أو بتكرار العمل بطريقتين.

لكن الأول هو الأولى، أي القول بالاستغراق لأنه محصل للآخر، وتحقيق الكلام فيه موكول إلى محله.

هذا كله في مقام الثبوت.

المرحلة الثانية: وهو البحث عن مقام الإثبات والاستظهار، فربما يقال بأن ظاهر بعض الأدلة لزوم المجموع، مثل ما ورد في الخبر الصحيح المروي عن عبدالله بن سنان، قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام: إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

كما يدلّ عليه الرواية النبويّة:

«إذا قمت إلى الصلاة فإن كان معك قرآن فاقرأ به وإلا فاحمد الله تعالى وهللّه وكبّره»^(١).

وأيضاً الخبر العامّي الذي رواه عبدالله بن أبي أوفى، قال:

«إن رجلاً سأل النبي ﷺ: إنّي لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع؟ فقال له: قل سبحان الله والحمد لله»^(٢).

فإنّ ظاهر هذه الرواية ليس إلّا لزوم أصل البدل في الجملة، فإن كان من القرآن فهو، وإلا بالذكر، بلا إشارة إلى تكراره لكي يصل إلى عدد آيات الفاتحة، إلّا أن يدلّ دليل آخر على لزوم التكرار على قدر المبدل.

كما أنّ مقتضى قاعدة الميسور هو الاكتفاء بأصل المبدل بالميسور من الفاتحة، ولو بآية واحدة، وإن كان مقتضى عموم (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب)^(٣)، هو بطلان الصلاة بفقد الفاتحة، المقتصر في الخروج عنه على صورة الإتيان بأصل البدل، ولأجل قيام الإجماع على عدم سقوط الصلاة بفقد الفاتحة، الذي كان هو مقتضى الظاهر الأوّلي من الدليل بتعذرهما. فلا بدّ من الإتيان بالبدل قطعاً، فيتردّد الأمر حينئذٍ بين كون البدل الواجب هو الأقلّ فقط كالمرّة من الآية أو الذكر أو المتكرّر على قدر عدد آيات الفاتحة، فعند الشكّ فيه يكون المرجع حينئذٍ أصالة البراءة، إلّا أن يقوم دليل على خلافه، كما هو المدعى، فيؤخذ به - كما سيأتي

(١) سنن البيهقي: ج ٢ / ص ٣٨٠.

(٢) سنن أبي داود: ج ١ ص ٣٠٥ الرقم ٨٣٢ الطبعة الثانية عام ١٣٦٩ مع اختلاف يسير.

(٣) المستدرک: الباب ١ من أبواب القراءة، الحديث ٥ و ٧.

الإشارة إليه عن قريب إن شاء الله تعالى -، دون الاشتغال كما أشار إليه صاحب «الجواهر».

كما أن إجراء قاعدة الميسور لا يصح إلا في المبدل الذي لا يقتضي إلا ما وقع في المتن بقراءة ما تيسر منها، وإن أُريد إجراء هذه القاعدة في البدل، فلا بدّ أولاً من إثبات الاستغراق في البدل لكل آية، ومع تعذر الإتيان ببعضها لا بدّ من الرجوع إلى قاعدة أخرى من الميسور فيه لا الميسور الجاري في المبدل كما احتمله صاحب «الجواهر» ولكن الكلام هنا في الشك والتردد في أصل مقدار البدل بين الأقل والأكثر، فلا معنى حينئذٍ للتمسك بقاعدة الميسور، كما لا يخفى. وقد عرفت من الأدلة السابقة إمكان صحة دعوى كلام الماتن بوجوب ما تيسر من الفاتحة من دون الإتيان بالتعويض من حيث البدلية، إلا أنه ربّما يشاهد عن بعض الأعلام التمسك لذلك بالخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «علل الشرائع» المنقول عن فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، أنه قال: «أمر الناس بالقراءة في الصلاة لئلا يكون القرآن مهجوراً...»

إلى أن قال: وإنما بدأ بالحمد دون سائر السور لأنه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد^(١).

بأن يُقال: بأن الظاهر منه كون وجوب قراءة القرآن ووجوب قراءة سورة الحمد من باب تعدد المطلوب، فإذا تعذر المطلوب الأرقى - وهو قراءة جميع سورة الحمد - فيجب التحفّظ على الأدنى، من خلال التعويض بسائر آيات القرآن محافظة على أدنى المطلوبين، بعد تعذر الأمر بجميعه أو ببعضه، بأن يأتي بعوضه

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

من سائر القرآن، فهذا الخبر دليلٌ على وجوب أصل التعويض والبدل، ولزوم مراعاته بقراءة آيات أخرى من القرآن تحصيلًا لتعدد المطلوب، هذا.

ولكن الإنصاف عدم إمكان الاعتماد على مثل هذا الحديث لإثبات وجوب التعويض، فضلاً عن تعيين كونه عن غير الفاتحة، لأنّه:

أولاً: بعد الغض عن ما قيل في ضعف سنده، من جهة ضعف اتصال سند الصدوق إلى الرضا عليه السلام، فإنّه لا يكون دليلاً على ما نحن بصدده؛ لأنّ مثل هذه الأخبار مسوقة لبيان الحكم والمناسبات المقتضية لتشريع الحكم من غير أن يقصد بيان إناطة الحكم بها.

وثانياً: لو سلّم كونه بصدد بيان إناطة الحكم، غايته إفادة مطلوبية قراءة مشابهة لنفس القراءة لحكمة عدم مهجورية القرآن، وهو حاصل في ضمن قراءة بعض الفاتحة، إذ من الجائز أن لا تكون مطلوبية مجموع الفاتحة إلا للخصوصية الداعية إلى الأمر بها خصوصاً، لا أنّ كلّ جزء جزء منها ممّا تقتضيه تلك الحكمة كي يجب الإتيان بعوضه عند تعذر جزء من الكلّ، فإذن لا يستفاد من الرواية أزيد من مطلوبية مسمّى قراءة القرآن عند تعذر مجموع الفاتحة، وهو يحصل بقراءة بعضها ممّا يتحقّق به مسمّى قراءة القرآن.

ثمّ لو سلّمنا دلالة هذه الأدلة على وجوب التعويض، فعن المحقّق الخوئي وجوب الجمع بين قراءة ما تيسّر تكراراً، وبين القراءة من غيره، بمقتضى قاعدة الاشتغال، حيث قال: (نعم لا يبعد أن يكون الجمع واجباً لو كان المستند في أصل وجوب التعويض أصل الاشتغال، فإنّ هذا الاستدلال كما يقتضي أصل التعويض، يقتضي وجوب الجمع في المقام بملاك واحد إذ لا يحصل الجزم بالفراغ إلا بذلك،

لا احتمال وجوب كلّ منهما كما مرّ.

كما أنّ الحال كذلك لو كان المستند قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) إذ المتيقّن خروجه عن عموم النفي صورة الجمع، فيبقى ما عداها تحت العموم المقتضي للبطلان بالتقريب المتقدّم، لعدم العلم بالخروج لو اقتصر على واحدٍ منهما.

ومن هنا كان الجمع أحوط، وإن كان الأقوى عدم وجوب التعويض من أصله كما عرفت). انتهى كلامه^(١).

أقول: وفيه ما لا يخفى، بأنّا لو سلّمنا وجوب التعويض بدلالة تلك الأدلّة من الروايات دون قاعدة الاشتغال، لكن مثل هذه الأدلّة لا يثبت إلا أصل وجوب التعويض، وأمّا كونه بخصوص تكرار ما تيسّر أو غيره فغير معلوم، وحيث ما يظهر - كما سيأتي - هو تعيين أحدهما المعيّنين، فلزوم الآخر غير معلوم من حيث التكليف، فالأصل يقتضي البراءة.

نعم، يعدّ الجمع أحوط استحباباً لا وجوباً كما أشار إليه صاحب «العروة». نعم، لو لم يمكن الاستظهار لأحدهما من الدليل، واحتملنا تعلّق التكليف بكلّ واحدٍ منهما، فالأصل حينئذٍ هو الاشتغال، لكنّه أوّل الكلام كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام على فرض وجوب التعويض. فيقع الكلام حينئذٍ في كيفية العوض وأنّه هل على نحو تكرير الميسور حتى يبلغ مقدار الفأنت منها آيات أو حروفاً لأقربيته إلى الفأنت من غيره، وهو الذي اختاره العلامة الطباطبائي في منظومته، بل قد حكى ذلك عن العلامة في «التذكرة»، وإنّ ردّه صاحب

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٤٥٤.

«الجواهر» بقوله: إنه لم يثبت. نعم، حكى عن «إرشاد الجعفرية» الميل إليه، وعن «نهاية الأحكام» احتمالاً.

أو قراءة من غيرها بالقدر المزبور، لو فرض معرفته بذلك، كما هو المشهور، بل في «الجواهر»: (إني لم أجد من جزم بالأوّل)، واستدلّوا بأمور: أوّلًا: بسقوط الفرض عمّا علمه بقراءته فلزوم تكراره فرضاً يحتاج إلى دليل مفقود.

وثانيًا: لأنّ الشيء الواحد لا يكون أصلاً وبدلاً.

وثالثًا: تيسّر المغايرة المطلوبة في الأصل فلا تسقط.

ورابعًا: لعموم ما تيسّر المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾، حيث يفيد جواز الإتيان من القرآن بغير ما تيسّر أيضاً.

وخامسًا: لإطلاق قوله ﷺ في الخبر العامّي الذي مرّ سابقاً بقوله: (فإن كان معك قرآن فاقراه)، حيث استدل به بعض الأصحاب في المقام.

وسادسًا: إشعار اعتبار عدم حُسن الانتقال ممّا يعرفه من القرآن إلى الذكر بقراءة ما يحسنه، ولعلّه المستفاد من الرواية الصحيحة المروية عن عبدالله بن سنان والتي جاء فيها قوله ﷺ: (لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاء)، الحديث. هذا.

ولكن شيء من تلك الوجوه ممّا لا يسمن ولا يُغني من جوع، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله بعد ذكر جميع الوجوه: (كما ترى خصوصاً البعض).

فأمّا عن الأوّل: بأنّ سقوط الفرض بالأصل لا يرتبط بوجوب تكريره لأجل البدلية على فرض قبول أصل وجوب البدل.

وأما عن الثاني: فبأنّ تكرار شيء يخرج ذلك الشيء عن كونه واحداً، إذ

يتكرّر فيكون مرّة للأصل وأخرى للبديلة.

وإن أُريد من الواحد - أي الذي نزل هنا - مرّة واحدة ليس إلا، فإنّه غير مقبول؛ لأنّه إذا فرضنا قيام الدليل على البديلة، ليس معناه إلا أنّه قد نزل بصورة البديلة أيضاً، فهذا الإشكال غير وارد.

مع أنّه لا إشكال فيه بأصله، لكونه يتعدّد اعتباريّاً، حيث يأتي به باعتبار صورته الأصلية تارةً، وباعتبار آخر بعنوان البديلة كما أشار إليه سيّدنا الخوئي رحمته الله في «مستند العروة».

وأما عن الثالث: وهو تيسّر المغايرة المطلوبة، فهو اعتبار حسن، لكنّه ليس إلاّ مجرد اعتبار، ولا يمكن أن يكون دليلاً على الحكم.

وأما عن الرابع: مضافاً إلى أنّه ليس بصدد بيان الحكم في الصلاة، بل مورده نفس قراءة القرآن، وعلى فرض تسليم شموله للصلاة بالإطلاق، فإنّه يكون أيضاً مطلقاً من حيث كون القراءة بنفس ما تيسّر من الفاتحة أو بغيره، فالقول باختصاصه بالثاني فقط دون التكرار لا يخلو عن شيء.

نعم، برغم أنّ ظهور الأمر بالقراءة ينصرف إلى عدم التكرار بحسب الغالب في الخارج الموجب للانصراف إليه، لكن هذا لا يوجب عدم صدق عنوان القراءة بما تيسّر على التكرير، كما لا يخفى.

وأما عن الخامس: فلأنّ ظهور قوله: (إن كان معك قرآن فاقرا به) متوجّه إلى من كان عاجزاً عن حفظ سورة الفاتحة عن ظهر قلبه وقراءته في الصلاة، حيث أمره الإمام بالقراءة في المصحف، فالخبر غير ناظر إلى جهة البديّة، حتّى يستفاد منه لزوم كونه من غير التكرار كما توهم، فلا علاقة للحديث بما نبحت

عنه. وعلى فرض التسليم يشمل بإطلاقه حتّى من يكرّر ما يعلمه ويحفظه من الآيات، لأنّه يصدق عليه أنّه قرأ من المصحف عوضاً عمّا لا يعلم، فليس له ظهور قويّ في لزوم كونه من غيره، كما توهم.

وأما عن السادس: فإن أريد استفادته من الخبر المروي عن عبدالله بن سنان، كما لا يبعد أن يكون كذلك، فجوابه واضح بأنّ قراءة ما يحسنه قد ينطبق على التكرار أيضاً كما ينطبق على غيره. فدعوى اختصاصه بالثاني دون الأوّل لا يخلو عن وهن، وغايته ظهوره في الجملة، لكن ليس على حدّ يمكن جعله وجهاً ودليلاً في المسألة، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر أنّه لا دليل يدلّ على أصل وجوب التعويض، بل غاية ما دلّت عليه الأدلّة هو كفاية قراءة ما تيسّر من الفاتحة دون حاجة للتكرار عوضاً عمّا تعذر، كما هو ظاهر كلام الماتن.

وإن أبيت عن ذلك، وأنّه يلزم العوض ولو لأجل الإجماع أو الشهرة في الفتاوى، حيث لم نسمع من فقيه تجويز ترك القراءة بالكلّ، إن تعذر عليه تعلّم الفاتحة مع تيسّر غيرها من آيات القرآن، لأجل القول بعدم وجوب التعويض، حيث يظهر من ذلك أنّه الثابت في حقّ من هو قادرٌ على القراءة ولو غير الفاتحة، أمّا تعييناً - كما عليه الأكثر - أو تخييراً كما عن الماتن كما سيجيء.

فأصل وجوب التعويض للكلّ ممّا لا إشكال فيه، فيضمّ إليه أنّه إذا وجب ذلك فيه وفي الجزء أيضاً يكون كذلك، فتكون النتيجة وجوب أصل العوض عمّا تعذر مطلقاً، أي في الكلّ والبعض، أو القول بالتفصيل كما هو الظاهر من المصنّف، من عدم لزوم العوض في البعض، حيث اكتفى بقراءة ما تيسّر من الفاتحة، ولزومه

في الكلّ حيث اختار التخيير بين القراءة والذكر كما سنشير إليه .
فعلى هذا القول لا حاجة إلى التعويض حتّى يبحث عن كيفة التكرار، وأنّه يقتضي تكرار الآية أو غيرها من الآيات، ولذلك قال: (اقرأ ما تيسر منها).
نعم، على القول بوجوب التعويض مطلقاً - كما عليه الأكثر - فحينئذٍ يأتي البحث بأنّه هل يكفي تكرير الآية لوحدها أم لابدّ من الإتيان بغيرها .
ولعلّ الوجه في تمسّكهم للدلالة على هذا الحكم بتلك الأدلّة، من جهة أنّ التبديل بالذكر لا يكون إلّا بعد العجز عن القراءة، لأنّ الخبر المروي عن عبد الله بن أبي أبلغ في الدلالة حيث أنّ مفروض السائل أنّه لا يستطيع أن يحفظ شيئاً من القرآن، فأجابه عليه السلام بأن يقول: (سبحان الله والحمد لله)، فيدلّ الخبر بمفهومه على أنّه لو كان قادراً على القراءة ولو يسيراً، لما كان عليه أن يعوّضه بذكر آخر واجب، فإنّ تمّ دلالة الخبر وعدّ حجة، فيمكن اعتبار هذا الحديث دليلاً في المسألة وإلّا فلا؛ لإمكان صدق هذا الجواب في حقّ من يحفظ شيئاً من القرآن، دون تعارض بينهما.

كما أنّه قد يمكن استفادة تقديم القراءة على الذكر من الخبر النبوي الذي رواه العامّة، وجاء فيه: (وإن كان معك قرآن فاقراً به)، بأن لا يراد من القرآن المصحف، كما قلنا سابقاً، بل المقصود أنّه إذا كنت حافظاً للقرآن وآياته فاقراً منها ما أنت حافظها، وإلّا فاحمد الله تعالى.

بل وكذا يستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان، حيث أجاز الذكر لمن لا يحسن القرآن، فاستفادة تقديم القراءة على الذكر عند تعدّد الكلّ لمن هو عاجز عن قراءة شيء من الفاتحة من هذه الأخبار أمرٌ ثابت لا نقاش فيه، فحينئذٍ إن قلنا

في تعذر الجزء بما قاله المحقق الثاني في «جامع المقاصد» بأن حكم الجزء مثل حكم الكل من حيث وجوب البديل عند التعذر، فلازمه قبول تقديم القراءة - ولو من غير ما تيسر من الفاتحة - على الذكر في الاجزاء أيضاً، فيكون البحث عن أن البديل بالتكرير أو بغيره يكون بعد قبول كون الجزء مثل الكل في التعذر، وإلا فإنه بناءً على مبنى المصنف حيث لم يذكر البديل إلا عند تعذر الكل، فإنه لا يجري هذا البحث فيه، ولعله لذلك قال صاحب «الجواهر»: (على القول بوجوب البديل والتعويض) أي في الجزء لا في الكل، لقيام الإجماع على لزوم البديل فيه إما بالتعيين على القراءة ثم الذكر، أو التخيير بينهما وبين الذكر كما عليه المصنف رحمته الله. ويستفاد من ظاهر هذه الأخبار أن موردها تعذر الكل، كما يؤمى إليه قوله: (لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن)، بل وهكذا ما في رواية ابن سنان الوارد في حق جديد الإسلام، فشمول وجوب البديل للتعذر في الجزء لا يخلو عن إشكال. اللهم إلا أن يثبت بالإجماع أو الشهرة في الفتوى خلافاً للمصنف كما عرفت.

ثم إنه بعد أن ثبت أن القراءة مقدّمة في تحقّق الجزء يأتي البحث في أنه يتحقّق من خلال التكرار أو بغيره؟

لا يبعد كون البديل بالغير أولى من التكرير، كما يشعر بذلك كون البديل غير المبدّل، إذ هو الأصل في البدلية، وتجويز التكرير في البدلية يحتاج إلى دليل مستقلّ لكونه مخالفاً للأصل الأوّل، ولعله الذي أراده صاحب «الجواهر» بقوله: إن المغايرة المطلوبة الميسور بالأصل غير ساقطة.

والنتيجة أن الإتيان بالبديل - عند تعذر الجزء - من غير ما تيسر هو الأقوى،

وإن كان العمل بالاحتياط بتكرير الآية ثم الإتيان بالغير حسنٌ جداً، كما أشار إليه السيد عليه السلام في «العروة»، والله العالم بحقائق الأمور.

هذا فيما إذا كان يعلم - عدا الآية - بعض آيات القرآن.

وأما إذا لم يعلم - عدا الآية - شيئاً من القرآن، فحينئذٍ هل يجب عليه الإبدال بالتكرير مما تيسر من الفاتحة أو بالذكر؟ فيه قولان:

حكى عن جماعة الأول مستدلين بأنه أقرب من الذكر؛ لأنه يعدّ من القرآن دون الذكر خلافاً للمحقق الثاني حيث مال إلى الثاني؛ لأنه إذا كان الذكر صالحاً للبديلة عن الجميع، يكون بدليته عن الذكر أولى، مع أنه لا دليل لنا على بدلية التكرير، هذا فضلاً عن أن الفاتحة سبع آيات مختلفة، فالتكرير لا يفسد المماثلة بين البدل والمبدل عنه، وعليه فلا يكون التكرير حينئذٍ عوضاً أصلاً.

اللهم إلا أن يفرض عدم معرفة الذكر، فالتكرير حينئذٍ أولى من السكوت والترجمة، فتأمل.

انتهى ما في «الجواهر» بتقرير منّا^(١).

أقول: لا يخفى عليك أن هذا البحث إنما يتمشى فيما لو فرض الموافقة مع عدم بدلية التكرير عن الفاتحة مع وجود العلم بالغير، وأما عند من يقبل البدلية في حقّ العاجز في هذا المورد، ففي صورة العجز عن العلم بالغير عليه الحكم به دون ترديد.

ثم بعد ذلك والموافقة مع البدلية يأتي البحث في بدليته في صورة العجز عن

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٣٠٥.

بعض القرآن، فحينئذٍ لابدّ من الفحص عن وجود دليل على البدلية فإن وجد يؤخذ به ويقدم على الذكر، وأمّا إذا لم نجد دليلاً على البدلية للتكرير، فلا بدّ من مطالبة الدليل لبدلية الذكر في ذلك بالخصوص، إذ مع فقد الدليل - كما هو المفروض - يعود البحث إلى الشكّ في وجوب البدل على العاجز للبعض من الفاتحة والعاجز عن بعض القرآن غير الفاتحة، والأصل عند الشكّ يقتضي عدم الوجوب، ويترتب عليه جواز الاكتفاء بما تيسر من الفاتحة، وعدم الإتيان بشيء من البدل سواء التكرار أو الذكر.

ومما ذكرنا ثبت أنّ الأقربىة والتماثل في القرآنية لا يوجب الحكم ببدليّة التكرير لما قد عرفت من أنّ أصل البدلية مخالف لمقتضى الأصل فلا يُصار إليها إلاّ مع دليل متقن مفقود في المقام.

كما أنّ بدلية الذكر أيضاً متوقّف على قيام الدليل، إن قلنا بحجّية ما يدلّ على بدليّته التي يشمل حتّى صورة العجز عن بعض الفاتحة، وأمّا إن لم نقل بعمومه وقلنا بأنّ النصّ دال لخصوص العجز عن جميع آيات سورة الفاتحة، فجواز الحكم ببدليّته عن البعض بالأولويّة - المذكورة في استدلال المحقّق الثاني - لا يخلو عن تأمل.

اللهمّ إلاّ أن يدعى مدّع بأنّا نعلم من مذاق الشارع - من جعل الذكر بدلاً عنها - أنّه لم يرض بترك الفاتحة خصوصاً مع وجود قوله: (لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب) وأنّ على المصلّي أن يعوّض فقدان تمام السورة بالذكر، فيستفاد من ذلك حسن البدلية للذكر في صورة العجز عن البعض أيضاً، لكنّه لا يخلو عن تجشّم وتكلّف في الاستدلال.

ومما ذكرنا يظهر حكم ما لو عجز عن البعض من القرآن وعن الذكر أيضاً؛ إذ قال في «الجواهر» (فالتكرّر حينئذٍ أولى من السكوت أو الترجمة، فتأمل). ولعل وجه التأمل أنه إذا فرض عدم وجود دليل على بدلية التكرير، وعدم القدرة على الإتيان بالبدل الشرعي من الغير من بعض القرآن وكذا الذكر، فمقتضى قاعدة الميسور حينئذٍ ليس إلا الاكتفاء بما تيسر من الفاتحة فقط، لا السكوت أو الترجمة كما أشار إليه صاحب «الجواهر».

اللهم إلا أن يدعى قيام الإجماع أو الشهرة العظيمة على لزوم إتيان البدل عن الفاتحة في البعض، فلا محيص حينئذٍ عما قيل عند العجز من تجويز التكرير وتقديمه على السكوت أو الترجمة، فعليه لا بد أن يلاحظ ما يستلزمه وجوب البدل حيث يترتب عليه أحكام المبدل وهو قد يكون في البعض الأول من الفاتحة، فيأتي بالبدل والحكاية في ذلك، ويأتي نفس المبدل في الأخير من الحمد، وقد ينعكس بإيقاع البدل عن الآيات في أول الحمد دون آخره، وقد يكون في وسطه.

كما لا فرق في تحقق البدل بأقسامه في صورة التأمين بالتكرير، بأن تكون الآيات الميسرة مما يعتد بها من جهة المقدار والكمية وعدمه.

كما لا فرق بين أن تكون الآيات مما تحتاج إلى قصد القرآنية كالبسمة والتحميد - لإمكان الإتيان بهما خالياً عن ذلك القصد من التبرك وغيره - أو لم تكن بحاجة إلى ذلك، والله العالم.

وإن تعذر قرأ ما تيسر من غيرها، أو سبّح الله وهلّله وكبّره بقدر القراءة، ثمّ يجب عليه التعلّم.

اعلم أنّ العجز عن الإتيان بالفاتحة لضيق الوقت عن التعلّم قد يكون في بعض آيات سورة الفاتحة، وقد عرفت حكمه تفصيلاً، وقد يكون في جميعها بأن لا يعلم شيئاً منها، كما قد يتفق ذلك في جديد الإسلام، فحينئذٍ قد يفرض المصلي ممّن يقدر على إتيان بعض القرآن غير سورة الفاتحة، وقد يعجز عن ذلك أيضاً، كما هو الغالب.

وعلى الأوّل: ذهب المشهور إلى أنّه يجب عليه الإتيان بما تيسر أولاً، ثمّ الذكر مترتباً، وعليه المشهور بشهرة عظيمة، وفي مقابل المشهور قولٌ بأنّه يجوز له الإتيان بأيّهما تخييراً كما عليه المصنّف رحمه الله، وعن ظاهر موضع من كلام الشيخ في «المبسوط» أنّ فيه قولان.

وقد استدللّ للأوّل بأنّه مقتضى الجمع بين ما دلّ على القراءة من قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾، ومن النبويّ ﷺ: «فإن كان معك قرآن فاقراً به». بل وأقربيّة ما تيسر من غير الفاتحة بدلاً عنها، بل قد يمكن تجشّم دعوى دلالة قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور) ونحوهما عليه، بأنّ المقدار الذي يستطيع عليه هي القراءة وأن تكون القراءة هي الفاتحة، فإذا تعسّرت الثانية فلا بدّ من الإتيان بالأولى الذي يعدّ ميسوراً.

وبين ما دلّ على لزوم الذكر عند تعذر الكلّ، المستفاد من الخبر الصحيح الذي رواه ابن سنان، عن الصادق عليه السلام:

«إنَّ الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أنَّ رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءً أن يكبّر ويسبّح ويصلي»^(١).
وكذلك الخبر الذي رواه ابن أبي أوفى عن النبي ﷺ، فقال:
«إنِّي لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع؟ فقال له: قل سبحان الله والحمد لله»^(٢).

فيستفاد منهما جواز الإتيان بالبدل بأيهما شاء، فيناسب حكم التخيير.
خلافًا للمشهور بلزوم الترتيب، بل في «كشف اللثام» بلا خلاف فيه، ولعلّه بناءً على ما يقتضيه الاحتياط، ولظهور الأدلة الدالة على أن الذكر (لمن لم يحسن شيئاً من القرآن) كما وردت الإشارة إليه في حديث ابن أبي أوفى، مضافاً إلى أولوية بدلية القرآن بعضه عن بعض من غيره، كما هو المستفاد من كلام العلامة الطباطبائي في المنظومة من الانتقال إلى الذكر.

إذا عرفت أدلة الطرفين فلا بأس بتوضيح أدلة القول الأول، فنقول:
لعلّ المقصود من الحكم بالتخيير، هو أن مقتضى الأدلة الدالة على قراءة القرآن، مثل قوله: ﴿فَاقْرَأُوا﴾ أو (إن كان معك قرآن فاقراً به) هو وجوب القراءة لزوماً عند التعذر من الحمد كله كما هو مقتضى ظهور الأمر.

كما أن مقتضى ظهور صحيحة عبدالله بن سنان أنه يجب قراءة الذكر عند التعذر عن الحمد كله، حيث علق أجزاء الإتيان بالذكر على ما إذا لم يُحسن قراءة الحمد، فلو أخذ بظاهر كلّ من الدليلين، لزم الحكم بوجوب الجمع بين القراءة من

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) سنن أبي داود: ج ١ / ٣٠٥ الرقم ٨٣٢ الطبعة الثانية ١٣٦٩ مع اختلاف يسير.

ما يعلم من القرآن غير الفاتحة والإتيان بالذكر، والحال أنه مخالف للإجماع؛ لأنّ البدلية لا يكون إلّا في واحد منهما، فيكون أحدهما في مقام المبدل، فلا محيص من التصرف في ظهور الهيئة في كلّ منهما، بحملها على الوجوب التخييري، أي وجوب الأخذ بكلّ منهما لولا الآخر، ورفع اليد عن قيد التعيين في خصوص واحدٍ منهما، فتكون النتيجة مطابقة مع ما اختاره المحقّق والشيخ عليه السلام.

هذا، ولكن يمكن أن يناقش فيه بأنّ هذا الجمع بالتصرف في الهيئة برفع اليد عن قيد التعيين حسن، لو لم يكن الجمع بينهما في الدلالة من حيث المورد، وإلّا لا مزاحمة بينهما، حتّى يوجب الجمع بذلك، لأنّ ما ذكرناه من التخيير مبنيّ على كون المراد من قوله: (لا يحسن أن يقرأ القرآن) في رواية ابن سنان، هو خصوص الفاتحة، كما قد يستأنس ذلك من سياق الخبر وقوله: (دخل في الإسلام جديداً)، ولكن لو حمل ذلك على مطلق القراءة حتّى قراءة غير الفاتحة، إمّا بالإطلاق اللفظي - كما ادّعى - أو بالأولوية الظنيّة الغالبة من أنّ الذي لا يحسن قراءة الفاتحة، لا يحسن قراءة غيرها بالأولوية غالباً، حيث يؤدّي إلى لزوم الترتيب إذا ضمّ هذا الحديث، مع ما دلّ على لزوم القراءة إن أمكن، المستفاد من الخبرين النبويين، بل من الرواية الثالثة المنقولة عن «التذكرة» على حسب المنقول، والمحكي في «مصباح الفقيه» من الخبر العامّي إذ قال رجلٌ للنبيّ صلى الله عليه وآله:

«إنّي لا أستطيع أن آخذ شيئاً من القرآن فعلمني ما يجزيني في الصلاة، فقال: قل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلّا بالله، قال: هذا لله فمالي؟ قال: قل اللهم اغفر لي وارحمني واهدني وارزقني وعافني»^(١).

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٨٠ الطبعة الحجرية.

وعن «الذكرى» وغيره نحوه بإسقاط لفظ (في الصلاة).

حيث يظهر اختلاف هذا الحديث مع الخبر الذي رواه ابن أبي أوفى من جهة اشتماله على الزيادة، ولأجل ذلك التزم المشهور بوجوب رعاية الترتيب في المقام، وأنه إذا كان معه قرآناً - أي قادرٌ على القراءة من غير الفاتحة - فاللازم إتيان القراءة دون الذكر، وإلا عليه الانتقال إلى الذكر.

ومن هنا يظهر أنه لو أتى بالقراءة يحصل له اليقين بسقوط التكليف، لدوران الشك هنا بين التعيين والتخير، فالإتيان بالمتعين يوجب القطع بالامتثال، وهذا هو مراد صاحب «الجواهر» بقوله: (كأنه هو مقتضى الاحتياط) وليس مراده الاحتياط بإتيان كلٍّ من القراءة والذكر، كما يظهر ذلك من العلامة النوري في «ذخيرة المعاد»، حيث أنه بعد قبول ما ذكرناه بحصول الاحتياط بالامتثال بالقراءة، قال: (وأحوط منه الإتيان بالذكر بعد ذلك بنية القربة المطلقة من دون قصد البدلية).

لأنَّ من الواضح أنه لم يحتمل أحد وجوب الذكر إلزاماً وتعييناً، بعد تعذر الكلِّ، حتَّى يكون الإتيان به بعد القراءة واجباً تحصيلًا لما هو الأحوط، بل الاحتياط حاصل بالاكْتفاء بالقراءة على كلا القولين من التعيين والتخير، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

فالأقوى عندنا ما عليه المشهور من لزوم رعاية الترتيب، والله العالم.

هاهنا فروع لا بأس بذكرها والبحث عنها:

الفرع الأول: إذا وجب الإتيان بالبدل من الذكر حسب ما يختاره المصلي من التخير أو غيره، فهل يجب عليه مطلق الذكر من التهليل والتسبيح والتحميد

والتكبير، أو أنّ عليه مراعاة الأذكار المخصوصة المشار إليها في الأخبار، أو يكتفي بالتسبيحات الأربع الواردة في الأخيرتين من الصلاة؟

وجوه وأقوال، ولأجل ذلك يقول الشهيد في «الذكرى»:

(لوقيل بتعيين ما يجزي في الأخيرتين من التسبيح كان وجهاً لأنّه قد ثبت بدليته عن الحمد في الأخيرتين فلا يقصر عن بدلية الحمد في الأولتين).

وفي «الجواهر» أنّه خيرة «الدروس» و«فوائد الشرائع» و«المسالك»، وعن «البيان» و«الموجز» و«كشف الالتباس» و«الجعفرية» و«الغرية» و«إرشاد الجعفرية» و«الميسية»، وقوّاه في «جامع المقاصد» وفي «الروضة» أنّه أولى. ولكن المحكي عن جماعة أنّه يكبر الله ويسبّحه ويهلّله، بل عن «الحدائق»

نسبته إلى المشهور، وعن «نهاية الأحكام» زيادة التحميد.

وعن «الخلاف» الاقتصار على التحميد، وعن «اللّعة» على مطلق الذكر، وعن الكاتب والجعفي تعيين التسبيح الواجب في الأخيرتين، بل هو مختار صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه»، وقول على الاكتفاء بالتكبير للافتتاح والتسبيح وحده، كما هو مختار صاحب «المستمسك» و«مستند العروة».

وقال السيّد اليزدي في «العروة» في مسألة ٣٤:

(وإن لم يعلم شيئاً من القرآن سبّح وكبّر وذكر بقدرها، والأحوط الإتيان بالتسبيحات الأربعة بقدرها).

ولم نجد من علّق عليها الدالّ على الموافقة مع السيّد.

وكيف كان، فالأقوال في المقام كثيرة ومتباينة، والسبب في ذلك اختلاف لسان الأخبار الواردة في المقام، فبعضها مشتمل على خصوص سبحان الله

والحمد لله كما هو في حديث ابن أبي أوفى .

وفي بعضها الآخر - كما هو المنقول عن «التذكرة» - مشتمل على التسيبحات الأربعة مع زيادة لا حول ولا قوة إلا بالله إلى العليّ العظيم .
وفي «الذكرى» بإسقاط العليّ العظيم .

وفي بعضها - كالنبوي الآخر - هو فاحمد الله وهللله وكبره .

وفي صحيحة ابن سنان: أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي .

واعتبر جماعة من الفقهاء أنّ الأخبار النبوية ضعيفة الاسناد، وأنّها غير منجبرة بالشهرة؛ إمّا لأجل القول بعدم تحقّق الكبرى كما ذهب إليه السيّد الخوئي، أو الخدشة في الصغرى وعدم تحقّق الشهرة، فينحصر الدليل بصحيحة ابن سنان، وهي لا تدلّ إلا على كفاية التسيبح فقط إذا اعتبرنا التكبير الوارد فيها كناية عن تكبيرة الإحرام، كما هو المنقول عن المحقّق الأردبيلي، وبذلك قد أفتى السيّد الخوئي والحكيم عليه السلام .

والذي ينبغي أن يُقال: إنّ العمل بمؤدّي الصحيحة إنّما يصحّ إن قصد بالتكبير ما ذكره، وإلاّ يحتمل أن يكون المراد منه هي التكبيرة والتسيبح ذكرًا، ثمّ المراد من قوله: (يُصلي) إدامة الصلاة لا الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله، والذي يسمّى بالذكر المشهور، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

وبالجملة: الذي يقتضيه اختلاف المضامين هو الإشارة إلى مطلق الذكر من التسيبح أو التحميد أو التهليل أو التكبير، أو المجموع من الأربع المنطبق على التسيبحات الأربعة الذي يوافق الاحتياط، لاشتمالها على الجميع، بل لا يبعد جواز زيادة الحوقلة، باعتبار الاحتياط إن أتى بها بقصد القرينة المطلقة فيوافق هذا

مع ما في «العروة» كما لا يخفى.

الفرع الثاني هل يجب في البدلية من الآيات والذكر رعاية المساواة من حيث الكمية والعدد في الآيات والكلمات والحروف أم لا؟
فيه أقوال:

قول: بوجوب رعايته، كما هو الظاهر من المشهور، بل نسب صاحب «الحقائق» هذه الشهرة إلى المتأخرين، والنسبة صحيحة حيث يظهر ذلك بالمراجعة إلى كتبهم كـ «العروة» مع جميع أصحاب التعليق عليها، تبعاً لصاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني وصاحب «الوسيلة».

قول آخر: بعدم وجوب رعاية المساواة، وإليه ذهب جماعة من الفقهاء كالمحقق في «المعتبر» تبعاً للشيخ في «المبسوط»، بل هو ظاهر «الخلاف» و«المنتهى» و«النهاية» و«النافع»، حيث قالوا بأن عليه أن يقرأ من غيرها ما تيسر. والدليل على ذلك: أنه مقتضى أصالة البراءة، بعد عدم دليل على اعتبار التقدير ولا على لزوم إحضار كل ما هو الميسور، إذ غاية ما يستفاد من صحيح ابن سنان وخبر الفضل والنبوي أن في نفس القراءة مصلحة ملزمة، ومقتضاه وجوب ما يسمى القراءة عرفاً، فيرجع في وجوب مقدار بعينه إلى الأصل النافي، بل ظاهر ما في خبر الفضل - من أن العلة في وجوب قراءة الفاتحة، أنه جُمع فيها من جوامع الخير والكلم ما لم يُجمع في غيرها - عدم لزوم التقدير المذكور لفوات العلة المذكورة.

نعم، لو كان المستند في وجوب قراءة غيرها قاعدة الميسور، كان اعتبار التقدير في محله، لكنّه لا يخلو عن إشكال صغروي وكبروي، هذا كما عن

«المستمسك» للحكيم رحمته الله (١).

أقول: إن الأدلة الدالة على لزوم مراعاة البديل:

تارة: تكون بنحو يجعل البديل لكل آية آية من القرآن أو الذكر، فدعوى أجزاء أصالة التطابق بين المبدل منه والبديل في الحروف والآية من حيث العدد؛ لا يعد حينئذٍ أمراً بعيداً، لاقتضاء الاستغراق ذلك في الجملة.

وأخرى: تفيد الأدلة لزوم جعل البديل للمجموع من الآيات؛ ففي مثله كما يمكن أن يكون بينهما تطابقاً في العدد من حيث الآيات والحروف، كذلك يمكن عدمه، فإثبات لزوم التطابق - كما ادّعاه المشهور من المتأخرين - لا بد أن يكون بمقتضى دليل دال عليه إما من القواعد كقاعدة الميسور أو الإدراك والاستطاعة أو من الأصل كالاشتغال كما عليه السيّد الخوئي تبعاً لآخرين.

والذي يظهر من المشهور - خلافاً للمحقق في «الشرائع» - هو البدلية لكل آية آية - إذا تعدّر البعض - دون للمجموع فقط، لما قد عرفت من اعتراضهم على المحقق الذي كان قد اكتفى على ما تيسر.

فدعوى لزوم التطابق بينهما، بمقتضى أصل الدليل بناءً على الفهم العرفي منه ذلك؛ غير ممنوعة، خصوصاً إذا قبلنا تعدّد المطلوب في القراءة، المستفاد من الخبر الذي رواه فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام، حيث بيّن الحكمة المستقلة الموجودة في القراءة غير الموجودة في الحمد، فإذا تعدّر أحد المطلوبين - وهو قراءة المبدل - يتعيّن الآخر من البديل، وهو الإتيان وهو قراءة ما يساوي عدد

(١) مستمسك العروة: ج ٦ / ٢٢٥.

آيات سورة الفاتحة، بل ومطابقة المأتي مع آيات الفاتحة من حيث عدد الحروف أيضاً، فإذا قبلنا التقريب المذكور في القراءة، فيلحق بها الذكر بالإجماع المركب من عدم القول بالفصل، حيث لم يسمع من أحد القول بالتفصيل بين القراءة - بلزوم التطابق - وبين الذكر بعدمه، فيتم المطلوب من دون لزوم الرجوع إلى الأصل العملي حتى يختلف فيه بأن الأصل هي البراءة - كما عليه الحكيم عليه السلام - أو أنه الاشتغال كما عليه السيد الخوئي عليه السلام.

بل يمكن دعوى جريان قاعدة الميسور حينئذٍ، لأنه إذا ثبت أصل الدعوى من البدلية الاستغراقية، فحينئذٍ يكون البدل بنفسه مورداً لتطبيق القاعدة، دونما قاله صاحب «الجواهر» عليه السلام فيما تقدّم من إجراء قاعدة الميسور الجارية في المبدل في حق البدل حتى يرد عليه ما مرّ ذكره.

وما أورده الحكيم من الإشكال على القاعدة من حيث الكبرى والصغرى قد أُجيب عنه في موضعه فلا نعيده.

وإن أغمضنا عمّا ذكرنا، ووصل الدور إلى الأصل، من دون أن نحرز كيفية جعل البدل من الاستغراق أو المجموع، أو أحرزنا كونه على الاستغراق ولكن لم نسلم ما ادّعيناه من الظهور في التطابق بل شككنا فيه، فالمرجع حينئذٍ هو الأصل العملي، والمراد منه البراءة دون الاشتغال؛ لأنّ الشكّ في أصل التكليف من جهة لزوم التطابق وعدمه لا في المكلف به حتى يُقال بالاحتياط، والله العالم.

ثم بعدما عرفت من لزوم التطابق من حيث البدل والمبدل، يقع الكلام في بيان ما يجب فيه التطابق، بمعنى أنّ الواجب التطابق في عدد الآيات فقط أو في خصوص عدد الحروف، أو هما معاً؟ وجوه وأقوال.

وهو المشهور - بل في «الجواهر»: (بأنه لا أجد فيه خلافاً اعتبار مساواة الحروف بالحروف أو الزيادة، بل ظاهر العلامة الطبائفي وغيره الاقتصار على اعتبار مساواتها، لأنه مقتضى البدلية، ولعدم سقوط الميسور ونحوه. نعم، عن «نهاية الاحكام» احتمال العدم، تشبيهاً له بمن فاته يوم طويل فقضاه في يوم قصير، من غير اعتبار الساعات، فالآيات حينئذٍ كافية. وفيه: أنه يجوز الفرق بالإجماع، واختلاف المعوض عنه بالصوم، فتأمل جيّداً)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

قلنا: لعل وجه لزوم المساواة في الحروف، كون ذلك مقتضى الأصل في التطابق، والباقي من الآيات والكلمات كان فرعاً، فإذا فرض التطابق في الحروف، فربما قد حصل ما هو الواجب من التطابق.

فإن قلنا بوجوب التطابق في الآيات أيضاً، كان ذلك لأجل قيام دليل يستفاد منه ذلك، ولعله ما مرّ من أن البدليّة تكون على نحو الاستغراق في كلّ آية، فلازم ذلك التطابق في الآيات أيضاً، فضلاً عن لزوم تطابقه بالحروف، فيجري فيه حينئذٍ دليل الميسور، مضافاً إلى إمكان الرجوع إلى قاعدة الاشتغال في المقام في فرض إحراز وجوب تحصيل التطابق، حيث يشكّ مع تحصيله في خصوص الحروف حصول الفراغ، فلا بدّ مع اليقين بالاشتغال من اليقين بالفراغ، ولا يحصل ذلك إلا بتحصيل التطابق في الآيات والحروف معاً، إن كان أصل التطابق مأموراً به، وجهل فرد البدل، وإلا إذا فرضنا كونه على نحو الأقلّ والأكثر في أحدهما

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٣٠٧.

فالأصل هي البراءة، كما صرح به ابن إدريس في «السرائر».

وما ذكره صاحب «نهاية الأحكام» من مقايضة المقام وتشبيهه بالصوم القضائي في يوم قصير، حيث لا يحتسب مع الساعات، ليس بمقبول لوضوح الفرق بين المقامين، حيث أن الصوم لا يمكن تحققه في الليل بصريح قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١).

هذا بخلاف المقام حيث لا مانع هنا من تحصيل التطابق فيهما، إلا إذا استلزم العسر والخرج فيرتفع بقدره كما لا يخفى.

وليس المراد من التطابق في الحروف بأن لا ينقص ولا يزيد، حتى يدعى أنه متعذر أو متعسر، بل المقصود هو لزوم التطابق من حيث عدم النقص فقط. وأما الزيادة فلا مانع منها؛ لأنها غير مفسدة هنا، وأما الزيادة الممنوعة فهي عبارة عما يوجب النقصان في الصلاة باعتبار إفسادها لها وليس هنا كذلك، كما لا يخفى، هذا في الآيات والحروف.

وأما التطابق في الكلمات فلم يتعرض له أحد، ولعله لعدم الخصوصية فيها بعد رعاية العذر في الحروف، كما لا يخفى.

ثم على القول بوجوب مراعاة عدد الآيات والحروف - كما عليه الأكثر - فهل المراد منها ما ذكره صاحب «الجواهر»^(٢) من مراعاة أكثر الأمرين، فإن تمت الآيات قبل الحروف قرأ حتى تتم الحروف، وإن تمت الحروف قبل الآيات قرأ حتى تتم الآيات؟

(١) البقرة: ١٨٧.

فإنّ لازم هذا القول جواز التجاوز عن المعتبر فيه، حتّى يصل إلى ما هو في الآخر، بلا فرق في ذلك بين الآيات والحروف، فإذا كان عدد حروف الفاتحة مئة حرف مثلاً، وحاولنا إتيان ما يطابقها من حروف الذكر وبلغنا المئة دون أن نبلغ بهذه المئة الآيات السبع، فإنّ لزوم التطابق يقتضي أن تتجاوز عن المائة بأيّ مقدار كان حتّى يحصل الآيات السبعة، وكذلك يكون في عكسه.

وقد يقال إنّ المراد من لزوم التطابق هو المعنى الذي نسبه صاحب «الجواهر» إلى ظاهر «جامع المقاصد» أو صريحه، باعتبار كون المقرّ سبع آيات لا غير بعدد حروف الفاتحة أو أزيد.

توضيح ذلك: بأن يفرض عدم التغيير في الآيات من حيث العدد لا من جهة النقيصة ولا الزيادة، فلا بدّ من تحصيل التطابق في خصوص الحروف من حيث العدد ببلوغ ذلك إلى العدد اللازم مع حفظ عدد الآيات السبع.

لكن يقول صاحب «الجواهر»: (إنّه إن فرض العذر أو العسر اكتفى بمراعاة الحروف) إن لم تُرجع هذه الجملة إلى أصل المطلب، لوضوح أنّ حفظ العدد والتطابق في البدل والمبدل في كليهما بحيث لا يزيد ولا ينقص من حيث الآيات والحروف، ربما لا يكون ممكناً، فلا بدّ من رفع اليد من أحدهما بالتخيير، كما في الأوّل، أو بالتعيين في أحدهما، كما في الثاني، ولا يبعد كون الثاني أوجه إن قلنا في البدلية بالاستغراق، وإلاّ فالأوّل كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله: (وإن كان الأوّل لا يخلو عن وجه أيضاً).

ثمّ قال صاحب «الجواهر» رحمته: (لا يجب أن يعدل حروف كلّ آية آية من الفاتحة، بل يجوز أن يجعل آيتين مكان آية، خلافاً للمحكي عن أحد وجهي

الشافعي من وجوب التعادل، ولا يخلو عن وجه إذا أمكن من غير عسر)، انتهى^(١).

أقول: لا يخفى عليك ما في كلامه الأخير - من تجويز جعل آيتين مكان آية - حيث لا يجامع مع القول بالتطابق في عدد الآيات. نعم، يصح على من اقتصر في تلك المسألة بالتطابق في الحروف فقط، حيث لا يجب عليه التطابق في الحروف في كل آية آية، بل يكفي التطابق في جميع آيات الفاتحة مع آيات البديل أو ذكره في الحروف، بل وهكذا على القول الآخر أيضاً؛ لأن اقتضاء البدلية لا يكون أزيد من التطابق في المجموع، وإن كان رعاية التطابق في كل آية في البديل مع الآية في المبدل حسناً جداً، بل لا يخلو عن وجه مع اليسر، كما هو واضح.

ثم إن المراد من اعتبار المساواة في الحروف، هو في الملفوظ منها دون المرسوم بلا تلفظ كالآلف في الجماعة، وفي كل ما يكون الألف واللام فيه قمرية، أو الألف واللام في الحروف الشمسية، حيث يسقط فيها الألف واللام إذا اتصل بالواو مثلاً؛ لأن المدار في الاعداد والتطابق هو المقرّ منها، كما صرح به العلامة الطباطبائي في منظومته.

أمّا فيما يلفظ تارةً ويحذف أخرى، كهزمة الوصل فقد قال صاحب «الجواهر»: فيه وجهان أقواهما الاعتبار.

ولكن الأولى والأقوى ملاحظة حال الشخص من التلفظ بها فيحتسب، وإلا فلا، لما قد عرفت من كون الملاك فيه حصول القراءة.

(١) جواهر الكلام: ٩ / ٣٠٧.

الفرع الثالث: في وجوب التوالي في الآيات في البديل.

ففي «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه، بل عن «إرشاد الجعفرية» الإجماع عليه لاعتباره في الأصل، وما في التفريق من عدم الارتباط الذي قد يستحيل منافاته لوضع الصلاة أو كمالها. بل في «جامع المقاصد» وعن غيره: أنه لو كان التفريق مخللاً بتسمية المأتي به قرآنًا فكما لو لم يعلم شيئاً.

لكن المحكي عن غيره كالفاضل والشهيد، إطلاق الأمر بقراءة المفرق مع تعذر التوالي، بل عن الأول أن الأقرب قراءة ما تفرّق، وإن كانت الآيات لا تفيد معنى منظوماً إذا قرأت وحدها كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾^(١) لأنه يحسن الآيات.

أقول: لا يخفى عليك أن أصل وجوب التوالي ثابت لا ترديد فيه، لما أشرنا إليه سابقاً من لزوم إجراء أحكام المبدل في البديل، كما أنه واجب في الأول فكذلك يكون في الثاني، فلا فرق في وجوب التوالي بأن يكون التفريق مخللاً لوضع الصلاة أو كمالها أو ليس بمخل.

نعم، هذا إنما يجب إذا أمكن، وأما لو تعذر عن إتيانه، فلا بد من الإتيان بالتفريق إذا صدق عليه القراءة، فإيجاب كلمة واحدة أو كلمتين مثل ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ - بناءً على دلالة صحيح ابن سنان بأنه يحسن الآيات - لا يخلو عن إشكال؛ لعدم صدق القرآن والقراءة على مثل ذلك. ولعل هذا هو مراد المحقق الثاني حيث قال: (بأن مثله كان مثل من لا يعلم شيئاً من القرآن، فينقل حكمه إلى الذكر في البدلية).
الفرع الرابع: في أنه لو أحسن من الحمد ما دون السبع؛ ففي التعويض عن

(١) المدثر: ١٢.

الباقى بالتكرير أو بالذکر وجهان؛ عند صاحب «الجواهر» الظاهر في توقّفه بين الأمرين، خلافاً للمحكي عن «التذكرة» للعلامة، حيث اختار الثاني، ومال إليه صاحب «كشف اللثام»، لأنّ الفاتحة سبع مختلفة، فالتكرير لا يفسد المماثلة.

مع أنّه قد يرد عليه: بأنّ الرجوع إلى الذكر إنّما يكون إذا لم يعلم شيئاً من القرآن، كما أشار إليه في النبوي بقوله: «إني لا أستطيع أن آخذ شيئاً من القرآن فعلمني ما يجزيني في الصلاة».

وكذا في رواية ابن أبي أوفى، بقوله: «إني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع؟...».

بل وهكذا في صحيح ابن سنان، حيث قال: «لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام لا يُحسن أن يقرأ القرآن» الظاهر في نفي العموم، وإن لم يكن ظهوره فيه كالنبويين.

فالعمل بمثل هذا الظهور يوجب الحكم بلزوم دوران الأمر بين التكرير أو الاقتصار على ما يحسن، كما هو ظاهر الكلام الذي سبق من المصنّف، وقلنا إنّ لم يكن ببعيد، وإن كان الأحوط الإتيان بالذكر بقصد القرية المطلقة مع التكرير.

وأما ما في المحكي عن «المبسوط» من أنّ (من لا يحسن الحمد وأحسن غيرها قرأ ما يحسنه إذا خاف خروج الوقت، سواء كان بعدد آياتها أو دونها أو أكثر)، فإنّه بعيد عن ما نبحت عنه في المقام، وإنّما يتعلّق بمن لا يحسن من الحمد ويحسن من غيره، فيعدّ من مصاديق قوله ﷺ: «إن كان معك قرآن فاقرأ به» فلا يرد عليه ما أورد عليه صاحب «الجواهر» بقوله: (ومن ذلك كلّ ظهر ما في المحكي عن «المبسوط»... إلى قوله: إلّا أن يحمل قوله: (أو ما دون) على من لا

يحسن غيره، أو خاف خروج الوقت أو نحو ذلك فتأمل جيّداً.
ولا يخفى أنّ الكلام المعنون في الأوّل مطلق بالنظر إلى غير الحمد، فلا فرق في ظاهره بين ما يحسن غيره أم لا، ولكن يفترق عن كلام الشيخ من جهة أنّه لا يحسن شيئاً من الحمد دون ما نحن فيه.

الفرع الخامس: ظاهر كلام المصنّف وغيره، عدم الفرق في الأحكام المذكورة بين كون ما يعرف قراءته من غير الفاتحة سورة كاملة أو غير كاملة، كما حكى التصريح به عن غير واحد، فيجب عليه - فيما يجب عليه السورة الكاملة - أن يقرأ بدلاً وعوضاً عنها سورة سواء كانت كاملة أم لا، بأن يأتي ببعضها عوضاً فيقرأ بعدها السورة الكاملة بالأصالة امتثالاً لأمرها، كما هو مقتضى القاعدة، إذ الدليل الدال على كلّ واحد منهما مستقلّ غير مرتبط بالآخر، وعليه المشهور بين المتأخّرين بل المتقدّمين.

خلافاً للمحكي عن العلامة في «المنتهى»، حيث قال بالاجتزاء بقراءة السورة الواجبة بالأصل تمسكاً بالأصل، إذا شكّ في وجوب غيرها من السورة مع الإتيان بسورة كاملة، هذا أولاً.
وثانياً: تحقّق الامتثال للأمر الوارد في الآية بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ﴾.

وثالثاً: بما ورد من النهي عن القرآن، كما جاء في الخبر الصحيح الذي رواه محمّد عن أحدهما عليه السلام، قال:
«سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة، فقال: لا، لكلّ سورة ركعة»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ولكن يرد عليه: بأن الأصل إنما يصار إليه بعد فقد الدليل؛ ففي المقام يعدّ هذا الدليل حاكماً على الأصل كما لا يخفى.

وأما عن الثاني فقد عرفت منّا سابقاً عدم إطلاقه يشمل الصلاة، هذا أولاً. وثانياً: على فرض الشمول والإطلاق، فإنه يقيّد بالدليل الوارد الدالّ على لزوم الفاتحة إن أمكن، وبدلها إن لم يمكن، فلا فائدة في التمسك بإطلاقه هنا. وأما عن الثالث بأن إطلاق تلك الأخبار منصرف عمّا في المقام؛ لأنها كانت في مقام بيان الحكم الأولي لإتيان السورة ثانياً، لا لما يعرض على المكلف من العجز ومن ثمّ الرجوع إلى الدليل الدال على لزوم الإتيان بالعوض، المستفاد من الخبر النبوي بقوله: «إن كان معك قرآن فاقرأ به».

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا إطلاقه الشامل للمقام، فيقيّد بالأخبار الواردة الدالّة بالإطلاق على إتيان العوض الشامل للمورد أيضاً.

لا يقال: إنّ على فرض تحقق الإطلاق في النبوي المذكور ليشمل القرآن أيضاً، فإنه بصورة القرآن يتقيّد إطلاقه بالأخبار الناهية عن القرآن. لأنّا نقول: بأنّه لو سلّم بذلك سقوط العوضية فيمن إذا لم يعلم إلاّ سورة كاملة، مع أنّ ظاهر دليل البدلية، عدم التفصيل بين من يعلم سورة كاملة ومن لا يعلم.

فإذن لا سبيل إلاّ لرفع اليد عن إطلاق النهي عن القرآن في المقام، وهو المطلوب كما لا يخفى.

أو يقال بتقرير آخر: إنّ النسبة بين الدليلين هو العموم من وجه، فيتحقّق التعارض في مورد الاجتماع وهو فيما لو كان التعويض مستلزماً للقرآن وتركه

موجباً لترك التعويض، فيقدّم دليل التعويض لترجيحه بواسطة دليل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) بضميمة دليل التعويض، فيقدّم ذلك على دليل النهي عن القرآن، كما هو واضح.

ولكن يمكن أن نقول: بإمكان الجمع بين الدليلين، بإتيان بعض السورة عوضاً ولو كان سورة التوحيد وسورة كاملة بناءً على أصالة وجوب السورة، فحينئذٍ لا يؤدي إلى تحقّق الممنوع وهو القرآن بين السورتين، وقد عمل بالتعويض أيضاً، كما لا يخفى.

مضافاً إلى إمكان التمسك بالاستصحاب، بأنّه لو كان قد علم الحمد لا يجوز له الاقتصار على السورة، ومع التعذّر يشكّ فيستصحب عدم جواز الاقتصار عليه أيضاً، هذا كما في «الجواهر».

وفيه: إن أريد من الاستصحاب، إثبات أصل جواز الإتيان بسورة كاملة فهو صحيح، لكن لا يثبت بواسطة هذا الاستصحاب إلّا عدم جواز الاقتصار على سورة واحدة بالأصالة، بل يفيد جواز الإتيان بالعوض من الآيات، وأمّا كونها سورة كاملة أو بعضها فهي مستفادة من دليل آخر وهو الاستصحاب، فلو أريد إثبات الخصوصية للسورة الكاملة بالاستصحاب لكان مثبتاً، فالأصل في المورد هو الاستصحاب دون البراءة لكنّه مع شمول دليل النهي عن القرآن يثبت بعض السورة، وإلّا يجوز مطلقاً كما هو الأقوى، إن لم يشمل دليل النهي عن القرآن لمثله، وإلّا لا فائدة من جريان الاستصحاب لأنّه أصل وليس له القدرة على معارضة الدليل الاجتهادي.

نعم، يصحّ لولاه فعله جعله دليلاً مستقلاً مع الغضّ عن دليل النهي عن

القرآن، فالحق حينئذٍ مع المشهور وصاحب «الجواهر» إذا كانت السورة واجبة على المصلي، وإلا ربّما تكون ساقطة لضيق الوقت، فلا يبقى بعد ذلك مجال للبحث، حيث أنّ عليه أن يأتي بالسورة الكاملة عوضاً عن الفاتحة، ولو كانت تلك السورة هي سورة التوحيد فضلاً عن غيرها كما لا يخفى. فالأصل بعد فقد الدليل الاجتهادي هو الاستصحاب دون البراءة، ولازمه الإتيان بالسورتين عوضاً وأصالة. بل لو لم يحسن إلا سورة التوحيد، وقلنا بعدم تحقّق وجوب السورة في حقّه عند ضيق الوقت، لا بدّ من إتيان سورة التوحيد عوضاً عن سورة الحمد ولو مكرراً، وإن استلزم ذلك القران بين السورتين إذا قلنا بعدم شمول دليله لمثل ذلك وإلا ببعضها.

الفرع السادس: ما إذا لم يحسن شيئاً من القرآن، فلا بدّ له التعويض بالذكر، كما عرفت من خلال الأدلة الدالة على ذلك تفصيلاً، بل في «الجواهر» لا أجد فيه خلافاً إلا من بعض الناس، حيث احتمل تقديم الترجمة على الذكر، هذا.

ولكنّه لا يمكن المساعدة معه، لأنّه مضافاً إلى كونه خرقاً للإجماع، حيث قال في موضع من «الخلافا»: (إن لم يُحسن شيئاً من القرآن أصلاً وجب أن يحمّد الله مكان القراءة إجماعاً)، ومعلوم أنّ الترجمة عرفاً لا يصدق عليها قراءة القرآن، حتّى يُقال بجواز الاكتفاء بها، إلا أن يقوم دليل عليه وهو مفقود في المقام.

الفرع السابع: إنّ ظاهر المتن لزوم ملاحظة القدر والمدة في البدل بمثل ذلك في المبدل، حيث عبّر عنه عن ذلك بقوله: (كبر وهلل بقدر القراءة، بلا فرق بين كون البدل قراءة أو ذكراً) وهو الأشهر كما في «الرياض».

وعن «نهاية الاحكام» أنّ المراد الذكر قدر زمان القراءة، قال: (لوجوب

ذلك الحدّ والقراءة، فإذا لم يتمكن من القراءة عدل إلى بدلها في مدّتها).
أقول: إن اعتبرنا المطابقة في الحروف بين البدل والمبدل، ففي ذلك يلاحظ المساواة في المدّة غالباً، سواء كانت في القراءة أو الذكر، وإن أمكن ظهور التفاوت في الجملة لكنّه ممّا يفتقر به.

وإن لم نقل بالتطابق في الحروف، أو قلنا بكفاية التسيّجات الأربعة في الأخيرتين، في الأولتين ولو لمرة واحدة، فلا يبقى لهذا البحث موردٌ، وحيث قلنا بلزوم التطابق بين عدد الآيات والحروف في البدل والمبدل، فلا يبعد حينئذٍ صحّة ما هو ظاهر كلام المصنّف هنا، وإن كان قد حكى خلاف ذلك عن «المعتبر»، حيث قال: (إنّي لا أمانع الاستحباب لتحصيل المشابهة)، ونحوه في «المنتهى» إلّا أنّه قال: (لوقيل بالاستحباب كان وجهاً، ولكن الأحوط بل الأوجه هو اعتباره) مع ملاحظة ما اعتبرناه في البدل، من لزوم التطابق وأنّ الفروق البسيطة في الجملة ممّا لا يوجب الإشكال؛ لأنّ بناء الشرع ليس على الدقّة العقليّة، بل المطابقة العرفيّة في الجملة، والله العالم.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى سورة الفاتحة كما وردت في نصّ كلام الماتن. فالآن نصرّف عنان الكلام إلى السورة، بعد القول بعدم شمول إطلاق السورة - في بعض العبائر والنصوص - للفاتحة، وعليه فإذا أورد دليل مطلق على لزوم السورة في الصلاة، أو أفاد ترتّب حكم على السورة، مثل قوله ﷺ - في الخبر المذكور سابقاً -: «بأنّ لكلّ سورة ركعة» فإنّه لا يُراد منها الفاتحة، وإن كانت يصدق عليها السورة حقيقة، لكنّها ليست المرادة من الإطلاقات، بل المقصود من النهي عن القرآن هو غيرها، وإلّا لزم القول بالنهي في الصلاة المتعارفة من الجمع

بين الفاتحة والسورة، مع أنه ليس كذلك قطعاً.

الفرع الثامن: في أنه بناءً على وجوب السورة عند ضيق الوقت، فهل تشارك الفاتحة في جميع الأحكام السابقة أم لا؟
فقد يظهر من بعض الكلمات مشاركتها معها فيها، بل من بعض متأخري المتأخرين التصريح بذلك.

ففي «الجواهر»^(١): (ولا بأس به فيما يدركه عدم سقوط الميسور بالمعسور، ونحوه ممّا لا يتفاوت فيه بين السورة والفاتحة فيجب حينئذٍ قراءة المتيسّر منها كما صرح به في «القواعد»).

أقول: لا إشكال في أنّ البحث عن السورة وبدلها عند ضيق الوقت عن التعلّم، متفرّع على القول بعدم سقوطها في تلك الحال، وإلا لو قلنا بسقوط الوجوب عنها - سواء كان التأخير والتضييق عن قصور أو تقصير - لما بقى مجال لمثل هذا البحث، وعليه فإذا فرضنا عدم السقوط:

تارة: يفرض كون المصلي عالماً بالفاتحة و ببعض السورة.

وأخرى: جاهلاً بالفاتحة تماماً أو ببعضها مع جهله ببعض السورة.

ففي هذه الصور يجب عليه الإتيان ببعض السورة وما تيسر منها، عملاً بمقتضى قاعدة الميسور والإدراك والاستطاعة، إذ لا تفاوت في حكم الميسور بين الفاتحة وغيرها، بل يمكن القول بذلك حتّى على فرض الجهل بتمام سورة الفاتحة حيث قام باداء بدلها، فإنّه يمكن الاستدلال على وجوب البدل بقاعدة تعدّد المطلوب المستفاد من حديث فضل بن شاذان، بأن يُقال المطلوب أولاً هو مطلق القراءة المنطبق على ما فيها الحمد والسورة، وحيث تعدّر واحد منهما - وهو

الفاتحة وبعض السورة - يجب عليه الإتيان ببعض السورة لأجل تحقق القراءة المنطبقة عليها، خصوصاً مع ضمنية قاعدة الميسور لو لم نقل بسقوط القراءة عن الكل بتعذر البعض، وإلاّ لانهصر دليل الإتيان بالميسور ونحوه، ولا يثبتته دليل القراءة.

والظاهر أنّ السيّد صاحب «العروة» لم يتعرّض لهذه الصورة فيها، لأنّه قال: (ويجب تعلّم السورة أيضاً ولكن الظاهر عدم وجوب البديل لها في ضيق الوقت وإن كان أحوط)؛ حيث لم يشر إلى صورة كون البعض ميسوراً ليجب إتيانه. وكيف كان، فلا يبعد القول بوجوب ذلك لمن يتمكن عن الإتيان بما يتيسّر، وإن قلنا بجواز إسقاطها لأجل التعجيل عند الحاجة أو الخوف - كما وردت الإشارة إليهما في صحيح الحلبي^(١) - لثبوت ذلك من خلال الدليل، بخلاف المقام حيث لم يرد فيه دليل على جواز الترك عدا الإجماع وهو غير معلوم التحقق هنا، كما يظهر ذلك عند ملاحظة فتاوى الأصحاب.

وأما إن عجز عن تعلّم شيء من السورة، فهل يجب عليه الإتيان بالبديل من القراءة أو الذكر أم لا؟ فيه قولان:

قول: بعدم الوجوب، كما عن «الجواهر» و«مصباح الفقيه» والسيّد في «العروة» وكثير من أصحاب التعليق عليها لولا الكلّ.

وقول: بالوجوب وهو كما في «مفتاح الكرامة» من نسبته إلى «حاشية المدارك» وتعليق «النافع»، وقال: (إنّه ظاهر إطلاق من قال بوجوب التعويض

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

عن القراءة بمقدارها من القرآن أو الذكر)، وإليه مال شيخنا الأعظم عليه السلام في «حاشية نجاة العباد» حيث قال: (إجراء أحكام عدم تيسر الفاتحة فيها لا يخلو عن وجه) هذا فضلاً عن كلام صاحب «الجواهر» من التصريح بأنه قد يظهر ذلك من بعض العبارات، بل عن بعض متأخري المتأخرين التصريح به.

فلا بأس حينئذٍ من التحقيق في المسألة، فنقول:
تارة: يفرض لمن كان عالماً بالفاتحة وجاهلاً بالسورة.
وأخرى: جاهلاً بهما.

أما الصورة الأولى: لا يبقى حينئذٍ دليل يدل على لزوم البديل بالقراءة أو الذكر؛ لأنّ الدليل المتكفل لذلك ليس إلّا ما يدلّ لمن لا يحسن أو لا يحفظ شيئاً من القرآن، وهنا ليس كذلك، لأنّه عالم بالفاتحة فلا يتبدّل إلى البديل، لعدم وجود دليل يدلّ على لزوم البديل في خصوص السورة، والدليل العام لا ينطبق على هذه الصورة، لأنّه يعلم سورة الفاتحة وهو شيء من القرآن، فلا وجه للرجوع إلى البديل، سواء كان البديل من القراءة أو من الذكر.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو لم يعلم الفاتحة ولا السورة، فهل يجب عليه الإتيان بالبديل من القراءة أو الذكر أم لا؟ فهو أيضاً على قسمين:

تارة: يفرض علمه بشيء من القرآن.
وأخرى: لا يعلم شيئاً من القرآن.

فعلى الأوّل: أنّ الحكم بوجوب الإتيان بالبديل يتوقّف على إقامة دليل من الإجماع أو النصّ.

فأما الأوّل فمفقود، بل في «الجواهر»: (التصريح بعدم وجوب البديل في

جملة من كتب الأساطين، بل عن «المنتهى» و«البحار» أنه لا خلاف في جواز الاقتصار على الحمد حينئذٍ.

إلى أن قال: بل في «الرياض» أن في صريح «المدارك» و«الذخيرة» وظاهر «التنقيح» نفي الخلاف أيضاً، قالوا اقتصاراً في التعويض المخالف للأصل على موضع الوفاق، بل لعله هو من الضرورة التي ادعى غير واحد الإجماع على سقوطها حالها، بل هو مقتضى فحوى سقوطها الذي أعجلته حاجة ونحوها، فلا تعويض حينئذٍ عنها)، انتهى محل الحاجة^(١).

أقول: ولا يخفى عليك أن ظاهر هذا الإجماع، هو نفي التعويض فيما إذا كان عالماً بالفاتحة، كما يدل عليه تصريحه بجواز الاقتصار على الحمد، وقد عرفت صحة هذه الصورة لعدم شمول أدلة البديل لمثله.

وأما صورة الجهل بالفاتحة والسورة معاً، فلا يكون داخلاً تحت معقد الإجماع، خصوصاً إذا كان عالماً بشيء من القرآن، كما هو مفروض، فإذا لم يكن هو معقد الإجماع فلا بد من الرجوع حينئذٍ إلى دليل آخر وهو النص، وإطلاق ما جاء في النبوي من أنه: «إذا كان معك قرآن فاقراً به» يشمل هذا الفرض، فلا بد من الإتيان بالبديل بقدر عدد آيات الفاتحة والسورة، بل وعدد حروفها إن قلنا بوجوب السورة أو بدلها عند ضيق الوقت، وإلا لا يجب البديل، لأنه متفرع على وجوب الأصل. فإذا لم يجب أصل السورة، فعدم وجوب البديل - وهو قراءة القرآن - يكون بطريق أولى.

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٣١٠.

ولكن الظاهر تسالم الأصحاب على عدم وجوب السورة عند ضيق الوقت حتّى مع العلم بالفاتحة، ففي الجهل بها يكون بطريق أولى، فيكتفى بالبدل عن الفاتحة فقط دون السورة، خلافاً لمن عرفت منهم ذلك كما مرّ في صدر البحث، وإن كان هو مقتضى الاحتياط.

الفرض الثاني: وهو ما إذا لم يعلم شيئاً من القرآن، وقلنا بوجوب السورة، فهل يجب عليه البدل بالذكر أم لا؟

وقد عرفت كلام صاحب «الجواهر» الظاهر في فرض ما لم يعلم شيئاً من القرآن وأراد تعويضها بالذكر، وقد عرفت دعواه بعدم الوجوب للأصل، واعتبار قرائتها بالتمكّن ثمّ تمسّك بالإجماع، إلى آخر كلامه.

مع أنّه يرد عليه: بأنّ فرض الكلام في إثبات الدليل يقتضي أن يكون فرض وجوب السورة عند عدم التمكن من تعليمها، وإلاّ لا معنى لوجوب البدل بالذكر، فمع فرض وجوبها يمكن الاستدلال بوجوب البدل بإطلاق صحيحة ابن سنان، بل وسائر الأخبار، حيث علّق فيها حكم وجوب الذكر على عدم علمه بشيء من القرآن الصادق عليه، فاخصّصه بخصوص الحمد لا وجه له، إلاّ أن يقوم دليل يدلّ على ذلك كإجماع الأصحاب، وهو غير معلوم التحقّق في خصوص الفرض من كون السورة واجبة. نعم، الإجماع قائم على أصل عدم وجوبها في الجملة، فمع وجود مثله يكفي في عدم وجوب بدلها أيضاً كما لا يخفى.

والحاصل: إن قلنا بعدم وجوب السورة عند ضيق الوقت، فلا يبقى للبحث عن وجوب البدل مجال حينئذٍ سواء كان بدله قراءة أو ذكراً.

وأما بناءً على ضرورة ثبوت وجوب البدل من خلال الدليل، فلا يبعد القول بوجوبه كما أشرنا إليه، بلا فرق بين كون البدل قرآناً أو ذكراً، وحيث كان المختار هو عدم الوجوب فالمسألة واضحة، ولكن الأحوط هو الإتيان بالبدل مع قصد البدلية عن مطلق القراءة من الفاتحة والسورة، مع رعاية التطابق بين عدد آياتهما وحروفهما مع البدل، والله العالم.

الفرع التاسع: المراد ممّن لا يحسن القراءة - كما في المتن وغيره من عبارات الأصحاب - من هو عاجزٌ عن أصل القراءة، دون من هو قادرٌ عليها لكن ملحونة أو مبدلاً فيها بعض الحروف ببعضها، كتبديل حرف الشين بالسين، ممّا لا يخرج عن كونه قادراً على القراءة عرفاً، حيث لا يجري في حقّه الأحكام السابقة، وإنّما عليه أن يقرأ بحسب ما تمكّن من القراءة، كما صرح به كثير من الفقهاء منهم صاحب «جامع المقاصد» وصاحب «كشف الغطاء»، بل قد ادّعى الاجماع ظاهراً في باب الجماعة على صحّة صلاة الفأفاء والتمتاع والألثغ والأليغ^(١)؛ لأنّه المستطاع والميسور، بل يدلّ عليه قول الصادق عليه السلام: «وما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر»^(٢).

وقوله عليه السلام في المضمرة: «وكلّ شيء قد اضطرّ إليه ممّا حرم عليه فهو حلال»^(٣).

(١) والفأفاء والتمتاع: أي الذي لا يتمكّن من التنطق بالفأفاء أو التاء إلّا مرّتين، والألثغ: هو الذي يبدّل حرفاً بغيره كالسين بالشين وبالعكس، أو خصوص من يبدّل الراء لاماً كما عن «المبسوط» و«الذكري»، والأليغ: من لا يبيّن كلامه كما في «المنجد».

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القيام، الحديث ٦.

ولخبر مسعدة بن صدقة المروي عن «قرب الاسناد»، قال:

«سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم والمحرم لا يُراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح، الحديث»^(١).

أقول: (في «النهاية»): «فأرسل إلى ناقةٍ محرمة»، أي التي لم تتركب ولم تذلل.

وفي «الصحيح»: جلد محرم، أي لم تتم دباغته، وسوط محرم أي لم يلن بعد، وناقة محرمة أي لم تتم رياضتها بعد. وقال: كل من لا يقدر على الكلام أصلاً فهو أعجم ومستعجم، انتهى.

ثم قال: ومنه يعلم أن إطلاق المحرم في الخبر على من لا يمكنه الإتيان بالقراءة ونحوها من إخراج الحروف من مخارجها، أو لا يفصح به تشبهه بالدابة ونحوها من الأشياء المعدودة في عدم لين لسانه وتذليله بالنطق، انتهى محل الحاجة من كلام صاحب «الحدائق»^(٢).

فإن ظاهر هذا الحديث على كفاية الإتيان بما يقدر لمن كان عجماً، حيث يعجز عادة عن التلقظ الفصيح، بل ولا الصحيح كما يمكن الاستدلال على ذلك بالحديث النبوي المشهور (إن سبين بلال شين)^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الحدائق: ج ٨ / ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) المستدرک: الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

بل قد يستفاد من بعض الأخبار، أنَّ من لا يقدر على إصلاح لسانه ويقرأ، فإنَّ الله بمنَّه وكرمه يوكل الملائكة بإصلاحه، فلا يرفع إليه إلَّا بالكيفية العربية الفصيحة، وهو كما في الخبر الذي رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال النبي ﷺ: إنَّ الرجل الأعجمي من أمَّتي يقرأ القرآن بعجميته فترفعه الملائكة على عربيته»^(١).

ودعوى انصراف هذه الأخبار عن العاجز الذي منعه عن التعلُّم ضيق الوقت، إلى من كان عجزه ذاتياً كالأعاجم. ممنوعة أوَّلاً: لإطلاق الأحاديث.

وثانياً: غير قادح بعد وضوح الملاك والمناط، مع أنَّه إذا لاحظنا خبر مسعدة نجد أنَّه في مقام إعطاء ضابطة كلية عامّة تشمل جميع صور العجز، كما لا يخفى، ولذا لا يجب على مثل هؤلاء الايتمام في الصلاة، لأنَّهم يعملون بوظيفتهم، وليس لهم تكليف غير ذلك، كما لا يخفى.

الفرع العاشر: في أنَّ المتعذّر عن القراءة - الواقع في كلام المصنّف وغيره - هل يُراد منه من لا يقدر ولا يستطيع على أصل القراءة دون من هو قادرٌ عليها عن ظهر قلبه، أو بالقراءة على المصحف أو اتباع القارئ في القراءة. أو أنَّ المراد عدم استطاعته عنها عن ظهر القلب، بحيث لو عجز عنها كذلك لترتّب عليه تلك الأحكام من البدلية وغيرها، وإنَّ كان قادراً على القراءة من المصحف أو اتباع القارئ؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٤.

اختار صاحب «الجواهر» الأوّل، فلا يشمل ما لو كان قادراً على الفردين الآخرين، خلافاً لما نسب للمحقّق الثاني من التجشّم ورفع التنافي عن الأحكام البدلية بنوع من التكلّف.

ولا يخلو الأوّل عن قوّة، لأنّ عنوان (من لا يُحسن القراءة) وإن كان يطلق على من لا يحفظ شيئاً من القرآن، لكن إذا تأملنا نجد أنّ العنوان ينطبق على القارئ عن المصحف وإن كان عاجزاً عن الحفظ لضيق الوقت عن التعلّم. وكيف كان، فلا إشكال ولا خلاف في جواز القراءة عن المصحف، وتبعيّة القارئ لمن كان مضطراً إليه، سواء كان مضطراً بالذات أو بالعرض، وسواء كان عروضه بسوء اختياره أو بغير ذلك، وسواء كان قادراً على الايتمام أم لا؛ لوضوح أنّه مكلف بامتنال الأمر بالقراءة الحاصل بهذين القسمين، فلا مجال لتبدّل الحكم من المبدل إلى البدل.

ومن هنا نجد أنّ الهمداني يقول في «مصباح الفقيه»:

(وأما لدى الضرورة وعدم القدرة على الحفظ فمما لا شبهة فيه، بل ربما يظهر من غير واحد دعوى الإجماع عليه).

وهو صحيحٌ لانطباق الأدلّة على مثله بلا إشكال.

نعم، الذي ينبغي البحث عنه، ما لو كان قادراً على الحفظ أو حافظاً للقراءة، فهل يجوز حينئذٍ أن يعتمد في قراءته على الآخرين أم لا؟ فيه قولان، بل وأقوال:

قول: بالجواز مطلقاً، وهو مختار صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«التذكرة» و«نهاية الأحكام» وكثير من المتأخّرين، ومن أصحاب التعليق على

«العروة» لولا الكلّ.

وقول: بالتفصيل بين النافلة بالجواز، وبين الفريضة بعدم الجواز، وهو مختار صاحب «الحدائق» تبعاً للشهيد الثاني وجمع من الأصحاب، على ما نسبته إليهم صاحب «الحدائق».

فلا بأس أولاً بالإشارة إلى أدلة المانعين وملاحظتها من حيث الصحة وعدمها، فقد استدّلوا على المنع بأمور:

الأمر الأول: بأنّ المنع - أي دعوى الانصراف عن مثلّ القراءة عن المصحف والاتباع - هو المتبادر.

الأمر الثاني: التأسّي بالنبي ﷺ والمعصومين عليهم السلام، إذ لم يعهد عنهم القراءة عن المصحف في الصلاة.

الأمر الثالث: مقتضى قاعدة الاشتغال لأنّ القراءة بالطريقتين الأخيرتين توجبان الشكّ في تحقّق الامتثال المأمور به، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ كذلك، ولا يحصل إلّا بالقراءة عن ظهر القلب.

الأمر الرابع: للخبر المروي في «قرب الاسناد»، بسنده عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرأ ويصلي، قال: لا يعتدّ بتلك الصلاة»^(١).

فهو صريح في عدم الاعتناء بتلك الصلاة، الظاهر في المنع.

الأمر الخامس: أنّ القراءة عن المصحف مكروهة إجماعاً، كما عن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب القراءة، الحديث ٢.

«الإيضاح» ولا شيء من المكروه بواجب إجماعاً، لتضاد الأحكام بأسرها.

الأمر السادس: لدلالة الخبر المروي عن عبدالله بن أبي أوفى:

«أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: إني لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن

فماذا أصنع؟ فقال ﷺ له: قل سبحان الله والحمد لله»^(١).

حيث أنه لو جازت القراءة من المصحف لأمره بذلك.

الأمر السابع: بأن القراءة من المصحف أو اتباع القارئ في معرض البطلان

لذهاب المصحف أو عروض ما لا يعلمه أو يشك في صحته، أو ما يمنع من الاتباع

في القراءة، مما يترتب على هذه الأمور قيام المصلي بإبطال صلاته.

أقول: شيء من الوجوه المذكورة مما لا يمكن الاعتماد عليه في مقام

الاستدلال لإثبات المنع:

فأما الأول: فلاّته من الواضح بأنّ اللازم في الصلاة هي القراءة، وهي كما

تتحقق بالقراءة عن ظهر القلب، كذلك يصدق على القراءة من المصحف أو الاتباع،

والشاهد لذلك أنك ترى الخطيب إذا قرأ خطبة من كتاب «نهج البلاغة» أو رواية

من «الوسائل» صدق في حقّه أنّه قرأ الخطبة أو الرواية كما يصدق عليه أنّه ممتثل،

إذ لا يعتبر في مفهوم القراءة كونها عن ظهر القلب.

ودعوى التبادر إلى ظهر القلب أو الانصراف إليه، ممنوع جداً؛ لإمكان كون

ذلك لأجل الغلبة في الخارج، ومن المعلوم عدم مدخلية الاستعمال الخارجي في

المفهوم اللغوي.

(١) سنن أبي داود: ج ١ ص ٣٠٥ الرقم ٨٣٢ الطبعة الثانية عام ١٣٦٩.

وأما الثاني: لأنّ فعلهم لا يدلّ على الوجوب، لاشتماله على كلا الأمرين من الواجب والمندوب، مع استغناءهم عن القراءة من المصحف. فإذن ثبات كون عملهم للوجوب يتوقّف على إقامة الدليل، خصوصاً إذا أقمنا دليلاً على الجواز، فهو يصير موجّهاً لذلك كما ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

وأما الثالث: فأولاً مع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

وثانياً: على فرض الرجوع إليه، فإنّ غاية مقتضاه هي البراءة، للشكّ في التكليف الذي هو زائد على عنوان القراءة - والمراد منه قيد كونها عن ظهر القلب - فالأصل عدمه، لكونه شكّاً في الأقلّ والأكثر كما لا يخفى.

وأما الرابع: وهو خبر قرب الاسناد، قيل إنّ المراد من أمر الإمام عليه السلام بعدم الاعتناء من جهة أنّ المرأة تحمل المصحف مقابل الرجل، وهو أمرٌ مكروه، فيكون المنع حينئذٍ تنزيهياً غير مرتبط بما نحن بصدد.

لكنّه مندفع، لعدم تناسب ذلك مع تذكير الجواب (لا يعتدّ...)، فضلاً عن أنّ إسناد الضمير في (يضع) على فرض الاحتمال راجعٌ إلى المرأة، فلا بدّ من تأنيث كلمة (تضع) مع أنّ الوارد تذكيرها، فيستفاد من ذلك أنّ المراد كلّ واحد من الرجل والمرأة.

كما يؤيّد ذلك الجمل الفعلية الواردة بعدها من قوله: (ينظر فيه ويقرأ ويصلي)، فإنّها تساعد مع ما ذكرناه، وشاهدته على أنّ السؤال عن فعل الرجل. هذا، وقد نوقش في الخبر من جهة ضعف سنده بعبد الله بن الحسن،

والشهرة بالمنع ليست على حدّ توجب الانجبار فيه لكثرة المخالف، فالاعتماد عليه في الحكم بالمنع مشكّل.

وفيه: لا يمكن المساعدة مع القول، لأنّ اعتباره ضعيفاً ضعيفاً، لأنّه كان من أعيان العلويين، ولم يرد في حقّه قدح وهو كافٍ في ثبوت توثيقه، كما لا يخفى. ولو أغمضنا عن ضعفه - لاعتماد المشايخ على العمل برواية عبدالله بن الحسن في موارد كثيرة - فلا بدّ من الجمع بينه وبين ما ورد من الجواز بالحمل على الكراهة لا البطلان.

وأما الخامس: فيرد عليه:

أولاً: بأنّ المكروه هو خصوص النظر إلى المصحف حال الصلاة، لكونه مانعاً عن حضور القلب غالباً دون القراءة وإن استلزمته، فعليه يكون مورد الكراهة مختلفاً مع مورد الوجوب، ولم يرد الحكمان في مورد واحد حتّى يُقال: بأنّ ولا شيء من المكروه بواجب لتضادّ الأحكام.

وثانياً: لو سلّم كون مورد الكراهة هو نفس القراءة، فلا ينافي ذلك اتّصافها بالوجوب حتّى يكون مصداقاً للواجب، لعدم تعلّق الوجوب بشخص تلك القراءة حتّى تتحقّق المنافاة، بل الواجب هو طبعي القراءة الجامع بين كونها في المصحف أو عن ظهر القلب، ولا مانع من انطباق الطبيعي على الفرد المكروه، لاشتغال المكروه على الترخيص، بخلاف الحرام حيث لا يجمع مع الواجب حتّى في الطبيعي منه.

وبعبارة أخرى: لو سلّمنا كون مورد حكم الوجوب والكراهة، هو نفس القراءة، لكن متعلّق أحد الحكمين هو الطبيعي، والآخر الفرد، وحيث كان الاختيار

لهذا الفرد تخييراً عقلياً بين الافراد، فلا منافاة في أن يكون بعض الافراد متعلقاً للحكم الآخر من النذب أو الكراهة والإباحة دون الوجوب والحرمة بالنسبة إلى كل واحدٍ منهما، لجهة الجواز الذي هو وجود التخيير في الافراد من حيث الوجوب، فلا ينافي مع تعيّن في الكراهة أو النذب، وإن ثبت التضاد بين الكراهة والوجوب لو تعيّن الوجوب في خصوص الفرد المكروه، وإن كان صحّة ذلك لا يخلو عن تأمل أيضاً؛ لأنّه بعد الاختيار كيف يمكن الجمع بينهما، بأن يكون فعل القراءة مكروهاً وواجباً في نفس الوقت، إذ لا يمكن تصوّر ذلك إلا من باب الجمع بين العنوانين الكلّيين المفقودين في حقّ الكراهة لتعيّنها في الحكم، كما لا يخفى. فإذن ما ورد في «مستند العروة» من الجواب عن ذلك، لا يخلو عن إشكال وتأمّل.

وأما السادس: فإنّه أولاً: عامّي ضعيف لا اعتبار بسنده.

وثانياً: إنّ مورده مطلق القراءة لا خصوص القراءة في الصلاة.

وثالثاً: مورده الاضطرار حيث يجوز في هذه الحالة القراءة عن المصحف إجماعاً.

ورابعاً: أنّ سياقها يشهد أنّ السائل رجلاً أمّي محض عاجز عن القراءة في المصحف، ومثله لا يمكن أن يتوجّه إليه الأمر، فلا يقاس ذلك مع ما نبحت عنه، من المصلي القادر والتمكّن من القراءة في المصحف.

وأما السابع: فإنّه ممّا لا يمكن أن يعتنى به، لأنّ احتمال عروض مثل تلك الأمور المستلزم للبطلان جارٍ في جميع الموارد بالاختلاف من الكثرة والقلة، ولا يمكن جعل مثل ذلك مانعاً عن جريان حكم الصحّة، بل إذا عرض مثل هذه

العوارض، فلا بدّ من ملاحظة الواجب في كلّ واحد من تلك الحالات دون إبطال الصلاة.

أمّا أدلة المجوّزين: وهي الرواية المروية عن الحسن بن زياد الصيقل، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلي وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه، فقال: لا بأس بذلك»^(١).

وأيضاً: إطلاقات وجوب القراءة في الصلاة، الشامل لجميع أفرادها، حتّى للنّاظر في المصحف والقراءة عليه والاتباع للقارئ.

أمّا الرواية: فهي ضعيفة السند لضعف صيقل حيث لم يوثقه أصحاب الرجال. نعم، ورد في أسانيد «كامل الزيارات» الحسن بن زياد، ولم يعرف أنّ المراد منه الصيقل، بل لعلّ المراد به مولى بني ضُبّة المعبر عنه بالطائي أيضاً، إذ المعروف أنّه صاحب كتاب دون الصيقل ولا أقلّ من الشكّ فلم يثبت توثيقه، فلا يمكن الاعتماد عليها، حتّى يجمع بينها وبين خبر عليّ بن جعفر المتقدّم في الوجه الرابع بالحمل على الكراهة، هذا فضلاً عمّا قيل بضعف الخبرين كلاهما فلا يبقى مجال للجمع بينهما.

هذا كما عن «مستند العروة» لسيدنا الخوئي رحمته الله.

وفيه: برغم عدم ورود توثيق خاصّ في حقّ الصيقل بأنّه وإن لم يوثقه علماء الرجال بالخصوص، ولكن قال صاحب «بهجة الآمال»: (بل ويظهر من المصنّف أنّ كتاب حسن بن زياد الصيقل معتمد الأصحاب، ويظهر من كثرة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب القراءة، الحديث ١.

روايته، مع سلامة الجميع حسنه... إلى آخر كلامه^(١).

ولأجل ذلك عبّر عنه صاحب «الجواهر» و صاحب «الحدائق» بالصحيح، خصوصاً مع قيام أصحاب الإجماع بنقل الأخبار عنه، مثل أبان بن عثمان، ويونس بن عبد الرحمن، مضافاً إلى انجباره بالشهرة الموجودة، فعند تعارضه مع مع خبر علي بن جعفر يحمل على الكراهة، والجمع بينهما بالتفصيل بين الفريضة بعدم الجواز، وفي النافلة بالجواز ممّا لا شاهد له كما لا يخفى.

الفرع الحادي عشر: في أنّه على القول بوجوب التعلّم، فلا ريب في وجوب بذل الجهد فيه، لما ثبت من أنّ المقدّمة واجبة بوجوب ذيلها، بل يجب ذلك ولو بأجرة فضلاً عن غيرها.

وبناءً على الوجوب فهل يجوز له الايتمام مع سعة الوقت، وإمكان التعلّم أم لا؟ أقول: ممّا ذكرنا سابقاً ثبت تحقّق المنافاة بينهما؛ لإمكان أن يكون الايتمام أحد الأفراد المسقطّة للأمر، فلو أتى بالجماعة فقد امتثل الأمر بفرد صحيح فيسقط، وإن كان وجوب التعلّم له ثابتاً من جهة أصل التكليف، ولأجل ذلك تصحّ صلاته قطعاً لو أتمّها، ولا يقال إنّ قد ترك الواجب وأتى بالمستحبّ، ولا يقاوم المندوب مع الواجب، لما ثبت من صحّة المأتي بها.

هذا لو قلنا بكون الايتمام أحد فردي الواجب التخييري، والحال أنّه ليس الأمر كذلك. هذا بالنسبة إلى سعة الوقت.

وأما مع ضيق الوقت عن التعلّم أو تعذّره عليه، فلا يجب عليه اللجوء بصفّ

(١) بهجة الآمال في شرح زبدة المقال للعلياري: ج ٣ / ١١٠.

الجماعة والايتمام، لأنَّ أمامه فرد آخر وهو القراءة بالمصحف، كما هو كذلك عند أكثر أهل العلم، كما عن «المنتهى» وإجماعاً كما عن «الخلافة»، بل وهكذا جواز اتباع القارئ كما صرح به بعضهم، فلا وجه حينئذٍ للحكم بوجوب الايتمام، كما لا يخفى على المتأمل.

ولا يبعد عند دوران الأمر بين الإيتمام وبين القراءة بالمصحف، كون الثاني مقدماً على الأول، كما قد صرح بذلك «البيان» و«المسالك»، وإن قال في «كشف اللثام»: «إني لا أعرف وجهاً لهذا التقديم».

ولكن قال صاحب «الجواهر»: (لعله أقرب إلى الاستظهار من الايتمام)؛ وقد يقصد بذلك أنَّ الواجب عليه أولاً هو إتيان القراءة بنفسها، فالقراءة بالمصحف أو اتباع القارئ يعدّان أقرب إلى ما هو الواجب عليه من الايتمام. أو يُراد من كلمة (الاستظهار) الاستظهار من الدليل، بأنَّ ما عليه هو القراءة بإحدى الطريقتين عند تعذر التعلّم، بل حتّى مع إمكانه.

نعم، في المحكي عن «الذكرى» احتمال ترجيح اتباع القارئ على الايتمام، لاستظهاره الحال حيث قال:

(ولو كان يستظهر في المصحف استويا)، أي يعدّ كلّ واحد من القراءة بالمصحف واتباع القارئ مساوياً من حيث الاستظهار في القراءة، مع أنّه لا يبعد دعوى أقربيّة الأوّل على الثاني عند العرف عند دوران الأمر بينهما.

واحتمال وجوب القراءة بالمصحف عند إمكانه، لكونه أقرب إلى الاستظهار الدائم، لا يخلو عن تأمّل، كما شاهدنا أنَّ صاحب «الجواهر» قد أمر بالتأمّل أيضاً، وذلك لما عرفت من عدم التنافي بين ذلك وبين الايتمام، فلا وجه

للكم بوجوب القراءة، مع إمكان إتيان ما يوجب سقوطها وهو الايتام .
ومما ذكرنا ظهر عدم تمامية القول بالتخيير بين الايتام وبين القراءة
بالمصحف واتباع القارئ، كما قد صرح بذلك صاحب «كشف اللثام»، أو بعدم
الترتيب بينهما كما صرح به صاحب «جامع المقاصد»، لأنك عرفت أن الايتام
من المسقطين أولى من القول بالتخيير .

ولأجل ذلك لا يجب على هذا المصلي الايتام إذا تعذر عليه الأمران - من
القراءة بالمصحف واتباع القاري - وكان يائساً من قدرته على الحفظ، لأنه ليس
في عرض هذين الأمرين حتى يتعين عند تعذرهما .

مضافاً إلى إطلاق ما دلّ على الانتقال إلى البدل، الشامل حتى لمن يقدر
على الايتام أيضاً، وإلا كان الأخرى به أن يقال إنه لا ينتقل إلى البدل إلا بعد
تعذر الايتام، ولا فرق في ذلك بين كونه قادراً و متمكناً من التعلم لكنه تعاون
حتى ضاق الوقت، أو لم يكن كذلك، للإطلاق المذكور، وممنوعة دعوى
الانصراف إلى ما لا يكون عدم الإمكان بسوء اختياره، بل الإطلاق يشمل حتى
لهذه الصورة .

فما احتمله صاحب «الجواهر» من إمكان احتمال وجوب الايتام إذا
أمكن التعلم، إلا أنه ضاق عليه الوقت، لاتحاد المدرك فيهما - أي في صورتين
الإمكان من العلم وعدمه - بل قد عرفت من بعضهم دعوى كون المراد ممن لا
يحسنها ما يشمل الأمرين فأكثر الأحكام حينئذ فيهما سواء .

مدفوعاً، لما قد عرفت من سابقاً أنه لا يتفاوت الأمر في الصورتين، إلا من
حيث حسن العقوبة وعدمه، لا من حيث وجوب الايتام وعدمه؛ لأنه ليس إلا

مسقطاً خصوصاً مع إطلاق الأدلة من الانتقال إلى البديل بعد تعذر الأصل.

الفرع الثاني عشر: إذا ارتفع العذر، فإن كان قبل الشروع في إتيان البديل فلا بحث في وجوب الأصل، كما أنه لا بحث في سقوطه لو كان ارتفاع العذر بعد فوات المحل، ومضي ما يمكن خلاله من الإتيان بالأصل، كما إذا تجاوز محل الركعة الواجبة فيها الأصل وأتى ببديله ثم ارتفع العذر بعد الانتقال إلى الركوع. وأما إذا كان الارتفاع في الأثناء، أو بعد الفراغ من البديل وقبل الانتقال إلى الركوع مثلاً، فلو قلنا بجريان قاعدة الاجزاء فمقتضاها سقوط الأصل فيما إذا كان بعد الفراغ والقبول بالنسبة إلى الأول.

ولكن نقل المحقق في «جامع المقاصد» عن الفاضل والشهيد وجوب الأصل فيهما، ولعله لظهور أدلة البدلية في الاستمرار، حيث يجب الاقتصار عليه في الخروج عن الأصل إذ لا أمر حينئذٍ حتى ينتفي الاجزاء، بل هو تخيل الأمر عند تخيل الاستمرار.

وقال صاحب «الجواهر» بعد نقل ذلك: (إلا أنه مع ذلك للنظر فيه مجال، وإن كان هو الأحوط إذا لم يقصد الجزئية بالأصل، فتأمل)، انتهى كلامه. والتحقيق فيه أن يقال: إن دليل الانتقال إلى البديل قد يفيد لزوم الانتقال إلى البديل بعد العجز عن مجموع الفاتحة، بحيث لو لاه لما انتقل، وإن تخيل ذلك قبل انكشاف الخلاف، ففي مثله يكون الحق مع «جامع المقاصد».

وقد يكون مقتضى دليل البديل هو الاستقلال والاستغراق في الاجزاء؛ أي ففي كل جزء جزء من الفاتحة يكون حكمه كذا عند تعذره، فلازم ذلك ما التزم به صاحب «الجواهر»، إلا أن يكون صحته مشروطاً بالاستمرار إلى حين فوات

المحلّ بنحو الشرط المتأخّر، فكأنّه ينتقل إلى البدل بالتعذّر حينه، إلّا أنّ اجزائه عن الأصل مشروط ببقاء هذه الحالة إلى آخر الركعة، فهو يحتاج إلى ظهور الدليل فيه، ومع الشكّ فيه فالمرجع أصالة العدم؛ لأنّه قيد زائد في التكليف فعند الشكّ فيه الأصل هو البراءة، ومقتضاه صحّة دعوى صاحب «الجواهر»، وإن كان مقتضى العمل بالاحتياط في المقام هو الإتيان بالأصل أيضاً مع قصد القرينة المطلقة لا بقصد الجزئية، لأنّه يحتمل فيه الزيادة المبطلّة إن كان أصل التكليف ساقطاً بواسطة الإتيان بالبدل، كما لا يخفى.

اللهمّ إلّا أن يُقال: إنّ الزيادة المبطلّة إنّما تكون فيما إذا أتى بها مع العلم بكونها كذلك، لا مع الاحتمال وإتيان العمل بقصد رجاء الامتنال، فإنّه غير مبطل ولو كان زيادةً في الواقع، ولعلّه الوجه في تأمّل صاحب «الجواهر»، والله العالم. وحيث قد اخترنا واستظهرنا دلالة الأدلّة على البدلية بنحو الاستغراق والاستقلال دون المجموع، فيكون مختار صاحب «الجواهر» هو الأولى بالقبول. الفرع الثالث عشر: أنّه إذا تعذّر عن قراءة الفاتحة عن طريق التعلّم أو القراءة بالمصحف واتباع القاري، فهل ينتقل إلى الذكر أو إلى الترجمة؟

لا إشكال ولا ريب، بل لعلّ الإجماع قائم على عدم كفاية الترجمة عن الفاتحة، بل ينتقل الحكم إلى القراءة من غير الفاتحة أو إلى الذكر لقيام الأدلّة على ذلك.

نعم، لو فرض عجزه عن الأصل والبدل كليهما، يأتي البحث عن أنّه هل ينتقل الحكم إلى الترجمة وعدمه؟ ثمّ على فرض الانتقال هل المنتقل إليه هو ترجمة البدل أو ترجمة الأصل والمبدل منه؟

ففي «الجواهر»: (أنّ ظاهر المتن وغيره ممّن عبّر كعبارة، عدم إجزاء الترجمة أصلاً هنا، كما صرّح به بعضهم، بل حكى عن صريح جماعة وظاهر آخرين، فلعلّه حينئذٍ مذهب الأكثر، بل لعلّه ظاهر المحكي من إجماع «الخلاف» وغيره، بل لم يحك الخلاف إلّا عن «نهاية الاحكام» و«التذكرة» و«الروض» مع العجز عن القرآن وبدله، ولا ريب في ضعفه)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

أقول: لم أجد من تعرّض لهذا البحث من شراح «الشرائع» حتّى صاحب «العروة»، ولعلّهم التزموا ببداهة الحكم بعدم الإجزاء!

وكيف كان، وحيث أنّ الأصل والقاعدة الأولى تفيدان عدم الكفاية مع الاختيار، بل الإجماع قائم عليه، كما أشار إليه صاحب «الحدائق»، حيث قال: (الخامس: اتّفق الأصحاب على أنّه لا يجوز القراءة بغير العربية، فلا تجزي الترجمة، لأنّ الترجمة مغاير للمترجم، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٢)، ووافقنا على ذلك أكثر العامّة. وقال أبو حنيفة: تجزي الترجمة لقوله سبحانه: ﴿لَا نُنْذِرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾^(٣)، وإتّما ينذر كلّ قوم بلسانهم^(٤)). انتهى محلّ الحاجة^(٥).

فإذا عرفت ذلك في حال الاختيار، يأتي الكلام عن حال العجز والاضطرار، فهل يجوز جعلها بدلاً عن الأصل أو البديل أم لا، وعند حدوث الشكّ

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣١٣.

(٢) يوسف: ٢.

(٣) الأنعام: ١٩.

(٤) المغني: ج ١ ص ٤٦٨، وبدائع الصنائع: ج ١ ص ١١٢.

(٥) الحدائق: ج ٨ / ١١٣.

فالأصل عدم، لحاجة الجواز إلى الدليل، وهو مفقود، فلا بدّ لتحصيل الجواز من مطالبة دليل مفقود في المقام، مضافاً إلى أنّها تعدّ من كلام الآدميين لولا قيام دليل على الجواز، لعدم صدق القرآن على الترجمة عرفاً.

نعم، قال صاحب «الرياض»: الحكم هو الاجزاء كما كان الأمر كذلك في التكبير، حيث لا بدّ من الإتيان بالترجمة للعاجز كما عليه الفتوى.

ولكن يرد عليه، أولاً: في أصل تكبيرة الإحرام، حيث استشكل فيها بعدم شمول التكبيرة لمثل الترجمة. نعم، اختاروا ذلك لقيام بعض الروايات الدالة على الحكم، مثل موثقة عمّار حيث جاء فيها: «ولا صلاة بغير الافتتاح»^(١). حيث يدلّ على لزوم الافتتاح لكلّ صلاة من غير تقييد بخصوص التكبيرة، فيعمّ الترجمة، بعد وضوح صدق الافتتاح على الترجمة أيضاً.

ولولاها لكان إطلاق التكبيرة منصرفاً إلى ما هو المجعول الشرعي كالحوقلة والحيعة من دون أن يشمل إطلاقه للترجمة كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا الأمر في التكبيرة فإنّه يكون بمقتضى الدليل الوارد فيها، ومثله لا يقتضي تعميم الحكم وإلحاق القراءة بها، خصوصاً مع إمكان دعوى الفرق بينهما، بكون المقصود من القراءة المنظم المعجز، مع أنّه قياس وهو حرام.

وثالثاً: الاستدلال بالخبر المرسل المروي عن الجمّال عمّن ذكره، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٢)، قال: يبيّن الألسن

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، الحديث ٧.

(٢) سورة الشعراء الآية ١٩٥.

ولا تبيته الألسن»^(١).

هذا كما في «الجواهر».

وفيه: الاستدلال بذلك لإثبات المطلوب لا يخلو عن تكلف، لأن الآية الشريفة بصدد بيان إعجاز القرآن، حيث أن الألسن عاجزة عن بيان الأشياء بمثل ما يبيته القرآن، نظير قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ...﴾^(٢)، فمثل هذه الآيات ليست في مقام إفادة الاجزاء وعدمه في حالتي العجز والتمكن، كما لا يخفى.

نعم قال صاحب «مصباح الفقيه» مستدركاً عن ذلك بقوله:

(نعم بناءً على الاجتزاء بمطلق الذكر، لدى العجز عن قراءة شيء من القرآن، أما مطلقاً أو لدى العجز عن التسبيح والتحميد والتهليل، اتجه الاجتزاء بترجمة الفاتحة ونظائرها، لا من حيث كونها ترجمة للقرآن، بل من حيث كونها من مصاديق الذكر، وهذا بخلاف سائر الآيات القرآنية التي هي من قبيل القصص والحكايات، فلا تجزي ترجمتها أصلاً، بل لا يجوز التلقظ بها لكونها من الكلام المبطل)، انتهى محل الحاجة^(٣).

أقول: لا يخفى أن ما ذكره رحمته الله متجه بعد القبول بجواز الإتيان بالترجمة بواسطة دلالة الأدلة، فحينئذ يصح أن يبحث هل الترجمة تصح مطلقاً عن كل آية كانت، أو لابد من اختصاصها بفاتحة الكتاب، أو ترجمة الآيات التي يكون

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٨٨.

(٣) مصباح الفقيه: ٢٨٢.

مفادها خصوص الذكر، كما يمكن البحث عن تعميم هذا الحكم لأصل البدل في سائر الآيات غير الفاتحة، وأنه هل تصح ترجمة مطلق الآيات، أم لا بد أن تكون ممّا تفيد الحمد والذكر دون ما تدلّ على الحكايات والقصص؟

ولا يبعد الالتزام بذلك، أي بلزوم رعاية التسانخ من جهة المناسبة بين الموضوع والحكم، فحينئذٍ يكون الأمر في الترجمة كذلك بطريق أولى.

بل يمكن أن يُقال بأنّ ترجمة فاتحة الكتاب تكون مقدّمة على ترجمة الذكر، لأنّه كما كانت الفاتحة مقدّمة على غيرها عند التمكن منها، كذلك تكون ترجمتها مقدّمة على ترجمة الأكثر الذي هو بدل أيضاً، كما لا يخفى.

فما قيل: بأنّه لو عجز عن الذكر قدّم ترجمته على ترجمة الفاتحة؛ لأنّ الذكر لا يخرج عن كونه ذكراً بالترجمة، بخلاف القرآن، ولعموم خبر ابن سنان من قوله عليه السلام: «أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي»^(١). كما في «كشف الثام».

ليس على ما ينبغي؛ أولاً: لأنّ البدل تابع للمبدل في ذلك، فإذا كان الأصل مقدّماً على البدل في صورة الإمكان، فترجمة المبدل أيضاً مقدّم على ترجمة البدل، لأنّه المطلوب أولاً وبالذات، فمع إمكان تحصيله ولو بالترجمة بعد العجز عن البدل كان أولى من بدل البدل، لأنّ ترجمة الأصل تفيد معنى الأصل، بخلاف ترجمة البدل.

وثانياً: إنّ لا فرق في عدم صدق ذلك العنوان على الترجمة بين القرآن والذكر، أو بين صدقه عليه، فإن كان عرفاً صادقاً في الأوّل، فكذا يكون في الثاني

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

والألا لا يكون صادقاً في كليهما. والالتزام بالافتراق بين الموردين فيه ممّا لا يقبله الذوق السليم.

وثالثاً: لو سلّمنا صدق الذكر على ترجمة الذكر، واعتبارها ذكراً، فكذلك الأمر في ترجمة الفاتحة أيضاً؛ فهي أيضاً ذكر وتحميد ودعاء، كما تدلّ عليه رواية عبيد بن زرارة، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبّح وتحمّد الله وتستغفر لذنبك وإن شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميد ودعاء»^(١).

بل قد استدللّ بهذا الحديث على أصل جواز الاجتزاء بالترجمة، وبفحوى حكم الأخرس، يعني إذا جاز الإتيان بالبدل بصورة الإشارة بدلاً عن الفاتحة، ففي الترجمة التي هي ألفاظ تفيد المعنى الصادق عليها أنه ذكر، يكون أولى. كما ويستدلّ عليه بالخبر المروي عن مسعدة بن صدقة المشتمل على التسامح في حقّ المُحرّم والعجم بما لا يتسامح مع العالم الفصيح، وكذلك ما ورد في حقّ الأخرس حيث يدلّ على المطلوب في المقام خصوصاً مع ملاحظة ذيله حيث قال عليه السلام:

«ولو ذهب العالم المتكلّم الفصيح حتّى يدع ما قد علم أنّه يلزمه ويعمل به وينبغي له أن يقوم به حتّى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية، فحيل بينه وبين ذلك بالأدب، حتّى يعود إلى ما قد علمه وعقله، قال: ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الأعجم المحرّم، ففعل فعال الأعجمي والأخرس، على ما قد وصفنا، إذا لم

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

يكن أحد فاعلاً لشيء من الخير ولا يعرف الجاهل من العالم»^(١).
 والمحرم: أي الاعرابي كما في «المنجد» و «أقرب الموارد».
 حيث يدلّ على جواز تبديل العربية بالنبطية أو الفارسية للعاجز عن التلفّظ
 بمثل العالم الفصيح.

مضافاً إلى الخبر النبويّ المتقدّم، وهو الذي رواه السكوني عن أبي
 عبد الله عليه السلام، قال: قال النبيّ ﷺ:
 «إنّ الرجل الأعجمي من أمّتي ليقراً القرآن بعجميّته فترفعه الملائكة على
 عربيّته»^(٢).

حيث يدلّ على عنايته تعالى في حقّ الأعجمي حتّى قيل بذلك في حقّ
 الغالط أيضاً، فلا ينافي وجود العناية بالقبول في الترجمة إلى الفارسية وغيرها من
 اللغات بدل العربيّة، مضافاً إلى أنّ الترجمة هي الميسور والمستطاع له، بل هي
 أولى من السكوت اللازم لو لم تقبل الترجمة، فهذه جملة ما تمسّكوا به.

أقول: وفي جميع الوجوه ما لا يخفى على المتأمل:

فأمّا عن الخبر المروي عن عبيد بن زرارة، فمجرّد اعتبار كون الفاتحة
 تحميداً ودعاءً لا يوجب كون الترجمة قابلة للبدلية مع العجز عنها، مع أنّك قد
 عرفت أنّ القاعدة عدمها.

وأما عن الفحوى في الآخرس: فلولا ورود دليل يدلّ على كفاية الإشارة
 لمنعنا فيه أيضاً اتّكاءً على الأصل والقاعدة، فلا بدّ من الاقتصار فيما خالف

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٤.

الأصل على موضع النص، فلا وجه لدعوى الأولوية في مثله.

وأما عن الخبر المروي عن مسعدة بن صدقة: فلا إشكال في مثل ذلك من التسامح مع حفظ أصل الألفاظ والحروف، مع الاختلاف في كيفية الأداء من جهة الفصاحة وعدمها، بخلاف ما نحن بصدد من الاختلاف في حقيقة الألفاظ وماهيتها من جهة اللفظ وكيفية النطق به، حيث أن كفاية مثلها عن أصلها يحتاج إلى دليل آخر عدا هذه الأخبار. وبهذا الجواب يظهر الجواب عن خبر السكوني أيضاً، حيث أن الجواب عنه كالجواب عن حديث مسعدة.

وأما عن أنها تعدّ الميسور والمستطاع: فمن الواضح أنه لا تعدّ الترجمة عرفاً ميسور العريضة أو الفاتحة، نعم هو ميسور للقارئ وهو لا يُغني عن الميسور، كما هو أولى بالتأمل حتى لا يشتبه الأمر.

وأما أولوية الترجمة عن السكوت، فأولاً: إثبات لزوم السكوت بقدر القراءة غير معلوم عند الجميع.

وثانياً: وعلى فرض الثبوت فإنه ثابت بالدليل لا مطلقاً، كما وردت الإشارة إليه في كلام صاحب «الجواهر» حيث قال:

(إذ بناءً على عدم اجزاء ترجمة القراءة والذكر وفرض العجز، لا يجب عليه القيام إلا بقصد القراءة، كما عن «نهاية الأحكام» التصريح به، قال: ولو لم يعلم شيئاً من القرآن ولا من الأذكار وضاق الوقت عن التعلّم وجب أن يقوم بقدر الفاتحة ثم يركع)^(١).

(١) جواهر الكلام: ج ٩ / ٣١٥.

ثم أورد عليه: بأنه لا يناسب مع ما هو مختاره سابقاً من الاجتزاء بالترجمة، فلا بد أن يقصد به صورة عدم القدرة على الترجمة أيضاً، فحينئذ يصح ما أورد عليه صاحب «جامع المقاصد»، حيث صرح: بأن وجود مثل هذا الفرض ونحوه في كلام الفقهاء بُعداً؛ لا وجود من لا يعرف وظيفته في الشرع حتى ضاق الوقت كما فرضه صاحب «الجواهر»، لكثرة وقوع مثل ذلك بين المصلين، دون من هو أمي لا يعرف القراءة أو الذكر ولا قادر على ترجمتهما، حتى ضاق الوقت.

وكيف كان، فالسؤال هو إنه إذا وجد من تنطبق عليه هذه المذكورات، فهل يجب عليه الوقوف بقدر القراءة ساكتاً أم يركع بعد التكبير مباشرة؟

فقد صرح غير واحد من الفقهاء بالأول، ولعله من جهة التمسك بالميّسور من الأمر بالمركب من جزئين، وهو قادر على أحدهما وعجزه عن الآخر، وهذين الأمرين الواجبان عليه عند القدرة هما: الوقوف بقدر القراءة أو الذكر، والثاني نفس القراءة والذكر.

ومع امتناع الثاني وجب عليه الأول. والشاهد على ذلك أنه يجب عليه الذكر على قدر قراءة الفاتحة وعدم جواز الاكتفاء بمطلق الذكر، حيث يؤيد كون الوقوف على قدر القراءة أمراً واجباً مستقلاً لا مقدّمة للقراءة، وإلا لزم القول بسقوط الوقوف بعد سقوط ذيها وهو القراءة أو الذكر.

فمن هنا يظهر أن الوقوف واجب نفسي مستقل، أو لا أقل من موافقته مع الاحتياط، فمقتضى الشك هنا هو الاشتغال دون البراءة؛ لأن أصل وجوبه مع قدرته على القراءة ثابت، فمع سقوط القراءة يشك في سقوط وجوبه، فالأصل هو بقاءه، هذا فضلاً عن دلالة الاستصحاب عليه، أو لكونه شكاً في سقوط المكلف به

بعد علمه بالتكليف قبله كما لا يخفى .

وعليه فالأقوى ما ذهب إليه الأعلام من أنه يجب على مثل هذا المصلّي الوقوف بقدر الفاتحة، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه»، والله العالم .

وفي الأخرس يحرك لسانه بالقراءة ويعقد بها قلبه.

والكلام في هذه المسألة يمكن أن يقع على جهات شتى:

الجهة الأولى: البحث عن حال من كان قادراً على التكلم بالأصالة والولادة، ولكن عرض له الخرس لعلّة خارجيّة من آفة سماويّة أو عروض شيء غير المرض من جهة الخوف عند رؤية العدو، أو لأجل رؤية سبع أو لص أو أمثال ذلك، بحيث لا يقدر إلا على أن يحرك اللسان والإصبع، بل قد لا يقدر عليهما أيضاً، فهل هو كالأخرس من حيث الحكم من لزوم تحريك اللسان والإشارة بيده وعقد قلبه بالقراءة وإن لم يكن داخلياً في موضوع الأخرس.

أو أن الحكم موسّع في حقّ الأخرس، بحيث يندرج حكمه فيما نحن فيه، وأنّ المراد من الأخرس كلّ عاجز عن التكلم بأيّ وجه كان؟

وكيف كان، فقد استدللّ على الحكم في المقام بروايات حملها الشيخ الطوسي عليه السلام على الصلاة مع المخالف، برغم أن بعضها مشتمل على ما يفيد ذلك، وهو مثل الخبر الصحيح الذي رواه علي بن يقطين، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدى بصلاته والإمام يجهر بالقراءة، قال: اقرء لنفسك وإن لم تسمع نفسك فلا بأس»^(١).

فإنّ هذا الحديث وإن كان وارداً في حقّ المختار القادر على القراءة دون الأخرس، إلّا أنّه صادر في موضع التقيّة، وأنّ المراد من قوله عليه السلام: (يجهر بالقراءة)

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

بيان جهريّة الصلاة التي يقرأها، حيث أجازها الإمام أن لا يسمع القراءة بنفسه بل يخفي في قراءته أو يقرأها في نفسه.

لكنّه خلاف الظاهر؛ لأنّه لا يصدق على مثلها القراءة أيضاً، لأنّها تحتاج إلى التلاوة باللسان ولو خفاءً أكما لا يخفى.

نعم، يصحّ ذلك فيما نذكره لاحقاً من الأحاديث، مثل ما رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرّك لسانه بالقراءة في الرواية من غير أن يسمع نفسه، قال: لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهماً»^(١).
 اللّهوات: جمع اللّهة، وهي اللّحمة المشرفة على الحلق في أقصى الحلق^(٢).
 فإنّ السائل قد فرض في سؤاله صورة ما يصدق عليه القراءة، إلّا أنّه لا صوت له، وكان يقرأ من خلال تحريك لسانه الكائنة في آخر حلقه، حيث أجابه الإمام بجواز الأخفى منه، حتّى ما لم يصدق عليه القراءة من دون تحريك للسان الذي يصدق عليه حينئذٍ حديث النفس والتوهم.

هذا، وقد حمل الشيخ هذا الخبر تارةً على القراءة خلف من لا يقتدى به، فيصير معنى كلامه تجويز ذلك بما لا يصدق عليه القراءة بأن لا يحرك لسانه، فلا بدّ أن يفرض فيما لا يقدر على مثل الهمس، حيث يحرك لسانه دون أن يصدر منه الصوت، ولكن سيأتي أنّه لا حاجة لمثل هذا الحمل، كما لا ينحصر صفة (من لا يقتدى به) خصوص المخالف، بل يشمل الموافق إذا كان حاله كذلك.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) المنجد مادة لهو.

وربما قيل: بأنّ مثل هذا الحديث لا بدّ أن يرد علمه إلى أهله، لأنّ ظاهره جواز ذلك حتّى مع الاختيار، حيث ليس فيه ما يدلّ على أنّه كان يصليّ تقيّةً. هذا كما عن السيّد الخوئي في «مستند العروة».

ولكن تمسّك صاحب «الجواهر» واستدلّ - قبل هذه الأخبار - بخبر آخر ورد في حقّ من عجز عن تحريك اللسان لأجل خوف من السبع أو اللّص أو الزلزلة - حيث ربما توجب هذه الأمور عدم القدرة على تحريك اللسان - وهو الخبر المرسل المروي عن محمّد بن أبي حمزة، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس»^(١).

ورواه الكليني عن أحمد بن إدريس عن محمّد بن أحمد مثله. وما قيل من أنّه لا مجال للاستدلال به إمّا لضعفه بالإرسال، أو لأجل محمّد بن أبي حمزة، كما عن السيّد الخوئي. غير مقبول؛ لوجود سند آخر لهذا الحديث منقول عن الكليني مسنداً لا مراسلاً.

نعم، مورده التقيّة كالخبر الأوّل إذ القرينة فيه موجودة، ولكنّه يدلّ على جواز الإتيان بالقراءة بصورة حديث النفس، حيث يساعد مع عدم وجود القراءة حقيقة، ولم يحرك لسانه، لأنّ حديث النفس لا يطلق إلّا بما لا يصدق عليه التلفّظ والتلاوة، كما لا يخفى، فيكون إطلاق القراءة عليه بالمسامحة والمجاز. فإنّ لا مانع من تجويز ذلك في حقّ الأخرس العاجز تحريك لسانه ولو

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

عرضاً لأجل عروض الخوف الشديد، كما قد يتفق ذلك لمن كان جباناً أو ضعيف القلب ونحوه من الأمراض التي توجب توقّف اللسان عن الحركة وعجز الإنسان عن التكلم.

ومما ذكرنا يظهر حكم الخبر الآخر المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام:

«أنّه سأله عن الرجل يقرأ في صلاته هل يجزيه أن لا يحرك لسانه وان يتوهم توهماً، قال: لا بأس»^(١).

فلا بدّ من حمله على ما ذكرنا من الموارد، لوضوح أنّه لا يجوز ذلك في المختار كما لا يخفى، بل قد عرفت عدم صدق القراءة مع التوهم وحديث النفس، بل عن شيخنا السيّد الداماد عليه السلام أنّه ربما كان سؤال السائل قرينة على أنّ مورده خصوص الضرورة، فلا إطلاق له حتّى يحمل على مورد التقية أو الضرورة، خصوصاً مع ملاحظة شخص السائل وهو مثل عليّ بن جعفر المعداد من الفقهاء العارفين بالحلال والحرام حيث كان يشير إلى أهميّة مثل هذه الخصوصية في شخص الراوي الاستاذ الأعظم آية الله العظمى السيد البروجردي عليه السلام في مساق الاستدلال بالروايات.

وبناءً على ما ذكرنا يمكن دعوى شمول عنوان الأخرس لمن صار عاجزاً لأجل الخوف، إمّا موضوعاً للتوسعة فيه لصدقه عليه بالفعل، وإن لم يكن كذلك بالذات، أو داخل فيه حكماً إن لم نقل بالتوسعة، فيصير حكمه حكم الأخرس بالذات، ولا بُدّ في حمل الأخبار عليه كما أشار إليه صاحب «الجواهر» عليه السلام.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث

فدعوى كونها أجنبية عن المقام - كما عليه سيّدنا الخوئي رحمته الله - ليس على ما ينبغي، كما لا يناسب ما ذكرنا مع حمل الشيخ الرواية على من صلّى خلف من لا يقتدى به؛ لأنّك قد عرفت أنّه لا إطلاق للحديث حتّى يحمل على هذا الفرض.

الجهة الثانية: البحث عن حكم الأخرس بالذات، وهو أيضاً على أقسام ثلاثة أو أربعة:

أحدها: الأبكم الأصمّ خلقه الذي لا يقدر على احداث اللفظ أو الصوت، وإنّ هو قادرٌ على تحريك لسانه.

وثانيها: مثله، ولكن لا يقدر على تحريك لسانه.

وثالثها: الأبكم الذي يعرف أنّ في الوجود ألفاظاً وأنّ المصلّي يصلّي بألفاظ أو قرآن.

رابعها: الأخرس الذي يعرف القرآن أو الذكر ويسمع إذا أسمع ويعرف معاني أشكال الحروف إذا نظر إليها.

إذا عرفت الأقسام، فاعلم أنّه قد ورد في حقّ الأخرس روايتان:

الأولى: الخبر الموثّق المروي عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«تلبية الأخرس وتشهّده وقرائته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته

بإصبعه»^(١).

ونقله الشيخ عن الكليني بإسناده مثله.

الثانية: الخبر المروي عن مسعدة بن صدقة، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

«سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: إنك قد ترى من المحرم والعجم لا يراد منه ما يُراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة والصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم، والمحرم لا يُراد منه ما يُراد من العاقل المتكلم الفصيح، الحديث»^(١).

ومن المعلوم أنّ الروایتان لا تتضمّنان ما يشير إلى ما جاء في ذيل كلام المصنّف من قوله: (وعقد بها قلبه)، فذكر ذلك تلو تحريك اللسان؛ إمّا يُراد منه بيان المراد من تحريك اللسان بأن يكون قيّداً توضيحياً أي ليس المراد من التحريك هو المطلق منه بلا قصد ونية، بل ينبغي أن يكون تحريكه أداءً للقراءة. أو يُراد منه بيان إيجاب أمرين عليه من التحريك وعقد القلب بها بصورة الجمع.

أو لعلّه يكون المراد منه بيان أمرين بالترتيب، بأن يكون الواجب عليه أولاً هو تحريك اللسان، وإن عجز عنه فعقد القلب بها؛ لأنّه الميسور على الفرض، فذكرهما لأجل ذكر حكم الفردين من الأخرس وهو القادر على تحريك اللسان والذي هو عاجز عنه.

الظاهر من كلام صاحب «الجواهر» أنّه حمّله على القسم الثاني من الأقسام، إذ هو الظاهر من الكلام لأنّ الحمل على الترتيب يحتاج إلى شيء من القرينة، وليس فيه ما يدلّ على ذلك.

وعلى فرض التسليم، يأتي البحث فيه من جهتين:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

الأولى: ما هو الدليل على هذا القيد الوارد في كلام الماتن، إذ الملاحظ أنه لم يرد في نصّ ورواية إشارة إلى ذلك، أمّا الخبرين فليس فيهما إلا التحريك باللسان والإشارة بالإصبع، كما في رواية السكوني، فلا يبعد أن يكون القيد الوارد في كلامه من باب الاستظهار ممّا ورد في ذيل الخبر من قوله: (والإشارة بإصبعه)، حيث أنها لا تتحقّق إلا بواسطة توجّه القلب وعقده بالقراءة، فحينئذٍ يصحّ الاستظهار بوجوب الأمرين.

لكن المستفاد من كلمات بعض الفقهاء - كالشيخ في «النهاية» - جواز الاكتفاء بذكر عقد القلب مع الإشارة باليد من دون الإشارة إلى تحريك اللسان، حيث قد يستفاد من ذلك أنه ﷺ قد فهم من الخبر كون الواجب عليه شيئاً واحداً والقيد الثاني كان توضيحياً.

وكيف كان، فالأصل يقتضي التأسيس لا التأكيد. فالقول بلزوم كليهما أولى بالقبول كما هو ظاهر الرواية. وبذلك يقيّد إطلاق رواية مسعدة بن صدقة والتي ليس فيها إشارة إلى وظيفته.

والثانية: إذا عرفت كون عقد القلب شيئاً مستقلاً، فيأتي البحث عن متعلّق عقد القلب، وأنه هل المراد منه معنى الألفاظ وما يقرأه المصلّي أم شيء آخر؟ ذهب الشهيد الأوّل في «بيان» و«دروسه» و«ذكره» إلى الأوّل، ولذلك قال في الأخير: (ولو تعذّر إفهامه جميع معانيها أفهم البعض وحرك لسانه وأمر بتحريك اللسان بقدر الباقي، وإن لم يفهم معناه مفصلاً، وهذه لم أر فيها نصّاً). وعلّق صاحب «الجواهر» بعد نقل هذه العبارة بقوله: (بل لعلّ ذلك هو مراد غيره من المتن ونحوه ممّن اعتبر عقد القلب بالقراءة)، انتهى^(١). حيث يظهر

موافقته معه ﷺ.

خلافاً لجماعة كبيرة من الفقهاء منهم العلامة في «المنتهى» وغيره، والمحقق الثاني في «جامع المقاصد»، وصاحب «الحدائق» والحكيم والخوئي وصاحب «مصباح الفقيه»، ولعلك تجد أكثر من ذلك بالتتبع التام، حيث التزموا بأنّ المراد من متعلّق العقد هي الألفاظ والقراءة دون المعاني، كما هو الأقوى عندنا؛ لوضوح أنّ المقصود في امتثال الأمر ليس إلّا مجرد قراءة الألفاظ دون شرطية الانتباه والتوجّه إلى معانيها كما هو الحال عند أكثر العوام بل بعض الخواصّ حيث ربما يقرؤون الألفاظ ولا يلتفتون إلى المعاني، ولا يوجب ذلك البطلان ولا ترك الواجب، فما كان حاله في الصحيح كذلك فكيف يمكن قبول ما هو الأشدّ منه في الأخرس من اشتراط الالتفات ومعرفة معاني الألفاظ في حقّه، مع أنّه أولى بالتسامح.

وجواب صاحب «الجواهر» عن ذلك، بأنّ الصحيح لا يحتاج إلى معرفة المعنى لأنّه قد جاء بما يفسده في نفس الأمر.

مما لا يغني عن جوع، لأنّ الإتيان بما كان نفسه كذلك من دون توجّه للمتكلم إليه لا فائدة فيه، مع أنّه يكون الأمر كذلك في الأخرس أيضاً، لأنّه إذا عقد القلب بالألفاظ، فكأنّه قد تلفّظ بما يفيد في نفس الأمر، لأنّ تحريك اللسان فقط لا يصل إلى المعنى ولا إلى اللفظ، فليس معناه إلّا الإشارة إلى ما يفيد ذلك، كما لا يخفى.

ثمّ أضاف ﷺ عند استدلاله على لزوم قصد المعاني في عقد قلبه بقوله:
(بل قد يدعى أنّ الأصل هو المعنى، وإنّما سقط اعتباره عن الناطق بلفظه

رخصة، فإذا عقد اللفظ وجب العقد بالمعنى).

وفيه: لا دليل على أنّ الأصل في امتثال الأمر هو المعنى. وإنّ صحّ ذلك عند إرادة التقرب إلى الله، وكون العمل خالصاً لوجهه تعالى حيث يتمّ ذلك بالتوجه إلى المعاني كما هو الصادر عن أولياء الله تعالى، ولكنّه يفترق عن مقام الامتثال. ثمّ كون سقوط المعنى عن الناطق بالرخصة يحتاج إلى دليل إذا لم يثبت أولاً بالدليل لزوم التوجه حتّى يرخص لمثل الناطق دون الأخرس.

ثمّ أضاف الله بعده بقوله: (إنّ المعروف من الأخرس الأبكم الأصمّ الذي لم يعقل الألفاظ ولا سمعها، ولا يعرف تلفظ الناس، بل يظنّ أنّ الخلق جميعاً مثله في إبراز المقاصد، وهذا لا يتصوّر فيه عقد القلب بالقراءة والألفاظ).

وفيه: يرد مثل هذا الإشكال في حقّه بالنسبة إلى المعنى أيضاً، فإذا لم يعقل الألفاظ فكيف له تعقل معاني تلك الألفاظ حتّى يجب عليه ذلك؛ ففي مثل ذلك لا يجب عليه عقد القلب لا باللفظ ولا بالمعنى، بل يكفي له تحريك اللسان إن أمكن وإلا فلا؛ لأنّه لا يجب عليه إلا ما هو الميسور عليه، ومثل ذلك نادر الوجود، بل لعلّه معدوم، لأنّهم كثيراً ما يفهمون ما هو المتعارف بين الناس بالألفاظ بسبب القرائن والعلامات كما هو المشهود خارجاً.

والعجب من صاحب «الجواهر» عليه السلام حيث أوجب تحريك اللسان بناءً على المعنى الأوّل والثالث من أقسام الأخرس - حسب تقسيمنا الرباعي للأخرس - وتوقّف في وجوب التحريك في الرابع ممّا عندنا الذي هو الثالث في «الجواهر»، وجعل موضوع كلام الأصحاب في خصوص الأوّل والثالث، فكأنّه أراد أنّ من يسمع إذا أسمع، ويعرف معاني أشكال الحروف إذا نظر إليها، لا يحتاج إلى تحريك

اللسان، لأنّه يعقد بقلبه المعاني المعروفة عنده، مع أنّ إطلاق رواية السكوني تفيد لزوم التحريك والإشارة بالإصبع، كما لا يخفى على من راجع الخبر. اللهمّ إلا أن يريد أنّه خارج عن موضوع الأخرس، فهو أمر آخر، لكن التتبع يفيد منعه.

ثمّ الظاهر أنّ تحريك اللسان يشمل تحريك الشفة أيضاً، ولعلّ الوجه في ذكره لأنّه السبب في تحريك الشفة.

نعم، إذا حرّك لسانه ولم يحتجّ إلى تحريك الشفة، يكون قد امتثل الأمر حيث أنّ الامتثال لم يكن متوقفاً على تحريك الشفة.

كما أنّ الظاهر أنّ المراد من الإشارة بالإصبع، هو الإشارة باليد كما هو يكفي عن ذكر عقد القلب أيضاً؛ لأنّ الإشارة باليد لا تكون إلا بواسطة عقد القلب، كما أنّ عدم ذكر المصنّف للإشارة، لأجل كفاية ذكر عقد القلب عنه، إذ أنّه بحاجة إلى المبرز، ولا مبرز إلا اليد والإصبع بواسطة الإشارة، ولعلّ هذا هو السبب في اكتفاء بعض الأصحاب على واحد منها، والله العالم.

وقد ظهر من تضاعيف كلامنا أنّه لو فرض تعسّر تعليمه وإفهامه أصلاً أو تعذّر، سقط عنه ما هو المتعذّر من تحريك اللسان وغيره.

إنّما الكلام فيما لو تمكّن من تحريك اللسان، لكنّه لم يمكن إفهامه، فهل يجب عليه تحريك اللسان أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: فيه وجهان؛ ظاهر ما سمعته من الشهيد الأوّل الأوّل، مع أنّه إذا فرض تعسّر إفهامه أو تعذّره فلازمه عدم إمكان تفهيم وجوب تحريك اللسان عليه، فلا وجه حينئذٍ لذكر الوجهين إلا أن يفرض مورداً قد أمكن

ذلك دون غيره، فالزامه غير بعيد قضية للإطلاق في الرواية، ولعلّه أراد من الوجهين في وجوب التحريك وعدمه بالنسبة إلى مختاره من حيث عقد القلب بمعناه لا بالألفاظ والقراءة.

وكيف كان إن أمكنه ذلك مطلقاً كان واجباً عليه إجابته لإطلاق الرواية.

والمصلي في كلّ ثلاثة ورابعة بالخيار إن شاء قرأ الحمد وإن شاء سبّح.

ظاهر كلام المصنّف في المقام، أنّ حكم التخيير بين القراءة والتسبيح في الأخيرتين لمطلق المصلي، لو لم يأت الاستثناء منه بعد ذلك، أي يشمل إطلاق العبارة كلّ من يصدق عليه المصلي، إماماً كان أو مأموماً أو منفرداً، وسواء كان قد نسي القراءة في الأولتين أم لا، وسواء كانت الصلاة جهرية أو إخفائية، وسواء وافق ما اختاره الإمام مع ما اختاره المأموم من القراءة أو التسبيح أو خالف هذا كلّّه بحسب إطلاق المصنّف، مع الغضّ عن كلمات الأصحاب وفتاويهم ومعاهد إجماعاتهم.

ولكن قال صاحب «الجواهر» بعد نقل كلام الماتن:
(إجماعاً محصلاً ومنقولاً، صريحاً وظاهراً مستفيضاً، بل متواتراً ونصوصاً كذلك صريحة أو ظاهرة ولو للجمع بين الأمر بكلّ منهما بالتخيير)^(١).

وبذلك صرح صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال:
(ومقتضى إطلاق كلما تهم في فتاويهم ومعاهد إجماعاتهم بل صريحها، عدم الفرق في ذلك بين المنفرد والجامع، إماماً كان أو مأموماً، ولكن صرح شيخنا المرتضى رحمته الله بأنّ معقد هذه الإجماعات هو المنفرد، وأمّا غيره فسياً تي الخلاف فيه في باب الجماعة)، انتهى محلّ الحاجة^(٢).

بل ربما يظهر من كلام صاحب «الحدائق» رحمته الله صحّة دعوى الشيخ الأعظم

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣١٩.

(٢) مصباح الفقيه: ٢٨٢.

من كون المجمع عليه بالتخيير في الأخيرتين هو المنفرد أو غير المأموم، وادّعى أنّه المفهوم من كلام جملة من الأصحاب، حيث قال:

(المقام الثالث: المفهوم من كلام جملة الأصحاب أنّ التخيير المجمع عليه في الأخيرتين بين الحمد والتسبيح، إنّما هو في ما عدا أخيرتي المأموم في الرباعية، وأخيرته في الثلاثية، وذلك فإنّهم قد اختلفوا هنا في ما يجب على المأموم، وجعلوا هذا الخلاف شعبة من الخلاف في أولتي المأموم بالنسبة إلى جواز القراءة له وعدمه.

واختلفوا في الأخيرتين هنا على أقوال، نقلها شيخنا الشهيد الثاني في «الروض»، ولا بأس بالتعرّض لها^(١). انتهى محلّ الحاجة.

وحيث بلغ الكلام إلى هذا المقام فإنّه لا يخلو ذكر الأقوال في المسألة عن فائدة، وما ذكره في «الروض» لا يعدّ جميع الأقوال، بل لعلّها تبلغ إلى السبعة، سنشير إليها لاحقاً؛ أمّا الأقوال فهي:

القول الأوّل: وجوب القراءة تخييراً بينها وبين التسبيح في المأموم كالمنفرد، جهرية كانت الصلاة أو إخفائية، وهو قول أبي الصلاح وابن زهرة، بل هو صريح عبائر أكثر الأصحاب من المتقدمين كالسيّد المرتضى، والمتأخّرين حتّى من متأخّري المتأخّرين إلى أن من قارب عصرنا والمعاصرين.

القول الثاني: استحباب قراءة الحمد وحدها في الجهرية والإخفائية، وقد نسبّه «الروض» للشيخ الطوسي بقول مطلق، ولم يسنده إلى كتاب وإن طعن فيه صاحب «الحدائق» بأنّه لا يمكن استفادة هذا القول من كلمات الشيخ المذكورة

(١) الحدائق: ج ٨ / ٤٢٢.

في «النهاية» وفي «المبسوط»، بل المستفاد من كلامه في هذين الكتابين هو التخيير في الأولتين في المأموم دون الأخيرتين .
أقول: لكن للشيخ كتب أخرى مثل «الخلاف» و«التهذيب» و«الاستبصار» ولعل قول الشيخ ناظرٌ إلى هذه الكتب، وقد فحصتُ في هذه الكتب وتتبعْتُ أقوال الشيخ وقد وجدت أخيراً في كتاب «الخلاف» بأنّه حكم بالتخيير بين القراءة والتسبيح، فإن نسي القراءة في الأولتين قرأ في الأخيرتين، وقال في آخر كلامه: (وإنما قلنا الأحوط القراءة في هذا الحال لما رواه الحسين بن حمّاد... إلى آخره)^(١).

حيث لم يفصل في كلامه بين المأموم وغيره، في التخيير ولا في القراءة، في الأخيرتين إذا كان ناسياً لها في الأولتين، كما لم يفصل بين الجهرية والإخفائية. لكن من الواضح أنّ المشار إليه في «الخلاف» غير الذي أسنده «الروض» إليه من استحباب الحمد وحده في الجهر والإخفات في المأموم فقط .
بل قد يظهر من كلامه في «التهذيب» أنّ استحباب الحمد فيها يختصّ بالإمام دون المأموم، حيث قال: (فأمّا ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في تفضيل القراءة على التسبيح، فإنّما المراد به إذا كان إماماً... إلى آخر كلامه)^(٢). فإنّ ذلك منه كان بعد قوله بالتخيير فيهما بنحو المطلق بين الإمام والمأموم والمنفرد.

وكيف كان فلم نعثر في كتب الشيخ ما أسنده «الروض» إليه.

(١) الخلاف: ج ١ / ١١٧ طبعة كوشانيور.

(٢) التهذيب: ج ٢ من الصلاة / ١٠٤.

القول الثالث: التخيير في الجهرية بين قراءة الحمد والتسبيح استحباباً، قال في «الروض»: (وهو ظاهر جماعة منهم العلامة في «المختلف»)، لكن الوارد في «المختلف» قوله: (والأقرب في الجمع بين الأخبار، استحباب القراءة في الجهرية إذا لم يسمع ولا همهمة، لا الوجوب وتحريم القراءة فيها مع السماع لقراءة الإمام والتخيير بين القراءة والتسبيح في الأخيرتين من الإخفائية). قال صاحب «الحدائق»: (وأنت خبير بأن ظاهر كلامه هو الوجوب لا الاستحباب، وذلك في الإخفائية لا الجهرية، كما نقل عنه، فالنقل لا يخلو من الخلل في الموضعين المذكورين)، انتهى كلامه.

ولكن يرد عليه: بأنه إذا كان ظهور الكلام يدل على الوجوب بينهما في خصوص الإخفائية، لزم كون مفهومه هو استحباب التخيير بينهما في الجهرية أو غيره من الأقسام، ولعلّه لذلك أسند إليه الاستحباب في التخيير، ولعل وجه استحباب التخيير هو إمكان اختيار السكوت كما عليه الحلّي رحمته الله.

القول الرابع: سقوط القراءة والتسبيح، وهو صريح ابن إدريس، حيث قال في «السرائر» -على المحكي في «الحدائق»-: (اختلفت الرواية في القراءة خلف الإمام الموثوق به، فروي أنه لا قراءة على المأموم في جميع الركعات والصلوات، سواء كانت جهرية أو إخفائية، وهي أظهر الروايات، والذي يقتضيه أصول المذهب؛ لأن الإمام ضامن للقراءة بلا خلاف بين أصحابنا).

إلى أن قال: فأما الركعتان الأخيرتان فقد روي أنه لا قراءة على المأموم فيهما ولا تسبيح، وروى أنه يقرأ فيهما أو يسبح، والأول أظهر لما قدّمناه)، انتهى. وفي «الحدائق»: (أنه لم ينقله في «الروض» عن «السرائر»)، وهو مدفوع

لما عرفت من صريح كلامه المنقول في «السرائر».

القول الخامس: التخيير بين القراءة والتسبيح والسكوت، وأفضلية الأول، ثم الثاني، وهو قول ابن حمزة في «الوسيلة» كما نقله عنه في «الذكرى»، وهذا أيضاً لم يرد في «الروض» ولم ينقله. بل المنقول في «الوسيلة»:

(وفي الأخيرتين إن قرأ كان أفضل، وإن لم يقرأ جاز، وإن سبّح كان أفضل من السكوت)، هذه الجملة وقعت بعد قوله: (وإذا اقتدى بالإمام لم يقرأ في الأولتين)؛ وهذا قرينة يستفاد منها أنّ المراد هو المأموم لا مطلقاً.

القول السادس: وهو القول الذي نسبته صاحب «الروض» إلى الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد، باستحباب التسبيح في نفسه، وحمد الله أو قراءة الحمد مطلقاً.

أقول: لا تخلو صحّة هذه النسبة عن تأمل؛ لأنّه إنّما قال به في الأولتين لا في الأخيرتين، والشاهد على ذلك صريح كلامه المنقول عنه في «الحدائق» حيث قال:

(ولا يقرأ المأموم في صلاة جهر بل يصغى لها ثان لم يسمع وسمع كالمهمة أجزاءه، وجاز أن يقرأ، وإن كان في صلاة إخفات سبّح مع نفسه وحمد الله وندب إلى قراءة الحمد فيما لا يجهر فيه)، انتهى.

ولا تعرض فيها - كما ترى - للأخيرتين، كما أنّه لخصوص الصلاة الإخفائية لا مطلقاً، فالنسبة مخدوشة من جهتين:

من ظهورها في الأوليين، لأنّهما ما من شأنه إسماع القراءة وعدمه في الجهرية دون الأخيرتين إذ القراءة فيهما إخفائية بالضرورة الشرعيّة، فلا وجه

للتفصيل المذكور كما لا يخفى.

والثانية: استحباب ذلك كان في الإخفائية لا مطلقاً.

القول السابع: تحريم القراءة في أخيرتي الإخفائية، كما هو مختار الفاضل الخراساني في «الذخيرة»، حيث قال - على ما في «الحدائق» -:
(إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الذي يترجّح عندي بالنظر إلى هذه الأخبار،
تحريم القراءة في الإخفائية مطلقاً، سواء كانت في الأوليين أم في الأخيرتين)،
انتهى.

أقول: هذه جملة الأقوال المنسوبة إلى الأعلام من الصحة وعدمها مع تعارضها وتباين الأقوال. ومنشأ هذا الاختلاف في المأموم هو الاختلاف في لسان الأخبار، فلا محالة يقتضي المقام التعرّض للأخبار الواردة في الأخيرتين بصورة الإطلاق أي في المنفرد والإمام والمأموم، حتّى يتّضح ما هو المساعد مع نفس الأخبار.

ولكن الذي يظهر من صاحب «الجواهر» غير ما ذكره المصنّف - من التخيير مطلقاً، وكون الأفضل للإمام القراءة - حيث يختار في آخر كلامه استحباب التسبيح مطلقاً، لتواتر النصوص بذلك، كما ادّعى السيّد الطباطبائي صاحب «المصابيح» تواترها بأفضلية التسبيح، فلا بأس أن نتعرّض أولاً للأخبار الدالة على التخيير بين القراءة والتسبيح، وبيان موردّها، ثمّ النظر إلى ما يوجب تقييدها من الأخبار المختلفة الواردة في المقام والذي أوجب الاختلاف في الفتاوى.

أمّا الأخبار الدالة على التخيير:

منها: الخبر الصحيح المروي عن عبيد بن زرارة، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبّح وتحمّد الله وتستغفر لذنبك وإن شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميد ودعاء»^(١).

فإنّ هذا الحديث وإن كان بالظاهر مطلقاً من حيث المورد، حيث لم يذكر فيه قيداً يدلّ على كون المراد هو خصوص المنفرد، بل يمكن القول إنّ مقتضى إطلاقه - لولا دليل آخر - دلّته على التخيير مطلقاً، أي سواء كان المصلّي إماماً أو مأموماً أو منفرداً، ولكن الذي يستأنس به الذهن بل لعلّه المتبادر لكثرة ابتلائه، هو أنّ السؤال فيه إنّما عن حال الانفراد دون الجماعة ودون الأعمّ؛ لأنّ الجماعة عنوان يعرض على المصلّي - عدا عنواني الافراد والجماعة - فيحتاج معرفة حكمه إلى السؤال عن الإمام لتباين حكمه مع حكم العنوانين الآخرين، فعليه لا يكون أخذ الإطلاق في مثله خالٍ عن الإشكال، وإن سلّمنا دلّته على الإطلاق، فلا خصوصيّة على كلّ حال في الظهر، بل يعدّ ذكره في الخبر من باب المثال، لما فيه الركعتين الأخيرتين، فالحكم الوارد فيه يشمل العصر والعشاء بل المغرب لوجود الركعات الأخيرة فيها الزائدة على الأولتين.

ومنها: الخبر المروي عن عليّ بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله فهو سواء».

قال: قلت: فأيّ ذلك أفضل؟ فقال: هما والله سواء إن شئت سبّحت وإن شئت قرئت»^(٢).

والكلام فيه كسابقته من جهة أنّ المتبادر في الذهن كون السؤال بملاحظة

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

صلاة المنفرد لا مطلقاً حتّى يشمل الإمام والمأموم.
ولكن قال صاحب «الوسائل» بعد نقل هذا الخبر:
أقول: المراد التساوي في الاجزاء، لما يأتي من الترجيح للتسبيح.
أقول: برغم إطلاق كلامه، ولكن إن ثبت بعد ذلك كون الترجيح للتسبيح
لخصوص المنفرد، فإنّ هذا الخبر يصير شاهداً على المدعى.
نعم، إن ثبت الترجيح لمطلق المصلي أو للأعم من المنفرد والمأموم، بطلت
الدعوى، وتفصيل الكلام في محله.

ومما يؤيد الدعوى الخبر المروي عن معاوية بن عمّار، قال:
«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين،
فقال: الإمام يقرأ بفاتحة الكتاب ومن خلفه يسبح، فإذا كنت وحدة فاقراً فيهما
وإن شئت فسبح»^(١).

حيث صرح بأنّ حكم التخيير لخصوص المنفرد، وصرّح بالقراءة للإمام
والتسبيح للمأموم، فيمكن عدّ هذا الخبر شاهداً على أنّ المراد من الحديثين
السابقين أيضاً هو المنفرد، إن لم يدلّ دليل آخر ممّا يوجب رفع اليد عن هذا
الشاهد.

ولعلّ لما ذكرنا - من استفادة التخيير لخصوص المنفرد - جاء في تصريح
شيخنا المرتضى رحمته الله بأنّ معقد هذه الإجماعات هو المنفرد، أمّا غيره فسيأتي
الخلافاً فيه كما سنشير إلى بعضها بعد ذلك.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

بل قد يؤيد كون التخيير لخصوص المنفرد لا مطلقاً، الخبر المروي عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً فاقراً في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، وإن كنت وحدك فيسعلك فعلت أو لم تفعل»^(١).

نعم يحتمل إثبات ذلك - أي التخيير في الثلاثة - من خلال ما دلّ عليه الخبر المروي عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إن كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأموناً على القرآن، فلا تقرأ خلفه في الأوليتين، وقال: يجزيك التسبيح في الأخيرتين، قلت: أي شيء تقول أنت؟ قال: اقرأ فاتحة الكتاب»^(٢).

أقول: أمّا من جهة دلالة الحديث، فإنّ قوله: (يجزيك التسبيح فيهما) يفيد أنّ القراءة جائزة أيضاً، فيفيد التخيير. غاية الأمر احتمال أن يراد من (يجزيك) المأموم أو المنفرد أو الأعم، قد يقال بالأوّل بقرينة ما قبله من بيان كونه خلف الإمام، فيلزم منه إثبات التخيير في المأموم أيضاً كالمنفرد، المستفاد فيه التخيير من غير هذا الحديث، وإن أريد منه خصوص المنفرد أو الأعم، فكان بالمقصود أقرب، خصوصاً مع ملاحظة ذيل الخبر الوارد فيه أنّه سأل عنه عليه السلام، وقال: (أي شيء تقول أنت؟ قال: اقرأ فاتحة الكتاب)، حيث لا ينطبق عليه إلا إماماً أو منفرداً؛ لأنّ المقصود من الخطاب هو الإمام المعصوم عليه السلام، ومن المعلوم أنّ الصادق عليه السلام لم يكن مأموماً حين السؤال، فلا بدّ أن يكون المقصود من هذه الجملة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٢.

هو أحد الأمرين من المنفرد بصلاته أو الإمام، فيثبت التخيير فيهما؛ لأنَّ احتمال اختصاص أجزاء التسبيح لخصوص المنفرد غير المعصوم عليه السلام ممَّا لا يقبله الذوق السليم، فيثبت مع هذا التقريب ثبوت التخيير للإمام والمأموم والمنفرد، فيصير الخبر بذلك دليلاً على ثبوت التخيير في الأخيرتين للثلاثة.

أما من جهة السند: فإنَّ الخبر صحيح السند بابن سنان؛ لأنَّه إن أُريد منه عبدالله بن سنان كما هو الغالب عند إطلاق لفظ ابن سنان فواضح، وأنَّ المراد منه هو محمد بن سنان، فلا يضرُّ ما قيل في حقِّه من عدم التوثيق، لأنَّ الراوي عنه هو صفوان بن يحيى المعدود من أصحاب الإجماع - أي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحَّ عنه -، ورواية مثله عنه دليلٌ على صحَّة الخبر على المبني.

فإذن يعدُّ هذا الحديث من أتقن الأحاديث لإثبات التخيير في الركعتين الأخيرتين للثلاثة - المنفرد والإمام والمأموم - كما لا يخفى على المتأمل، ويتمُّ بذلك دعوى المحقق رحمته الله من أنَّ المصليَّ مخير بين القراءة والتسبيح في الأخيرتين، بلا فرق بين كونه إماماً أو مأموماً أو منفرداً، كما في «مصباح الفقيه» وإن لم يذكر دليلاً على مدَّعاه بمثل ما قرَّرناه، لما قد عرفت من الإشكال في دلالة سائر الأخبار على الدعوى، عدا الخبر الأخير الذي لم يتعرَّض له. والله العالم بحقائق الأمور.

ثم لا يخفى أنَّ هذه الرواية من الأخبار الدالَّة على عدم جواز القراءة خلف الإمام في الأولتين، فيما إذا كان الإمام شيعياً بقرينة قوله: (إن كنت في صلاةٍ لا يُجهر فيها بالقراءة حتَّى يفرغ)، لأنَّ في الصلاة الإخفائية ربما لا يجهر الإمام بالبسملة فلا يُعرف أنَّ الإمام عامِّي أو شيعي، وهذا بخلاف الصلوات الجهرية

حيث يمكن معرفة مذهب الإمام بسهولة عن طريق قراءة البسملة وعدمها. وأيضاً بقرينة أخرى وهي قوله: (وكان الرجل مأموناً على القرآن)، وهي إشارة إلى أنه إذا كان الإمام عامياً يقوم بتقطيع سورة القرآن ويقرأ في الركعة، فاقراً خلفه، وأما إذا كان الإمام شيعياً فلا يجوز القراءة خلفه. فهذه الجملة قرينة على أن الإمام قصد إفهام الحكم الواقعي تقيّةً، فالرواية تعدّ من الأخبار الدالة على لزوم قراءة القرآن خلف الإمام إذا كان من أهل العامة، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

وهكذا ثبت قيام دليل معتبر، ونصّ صحيح دالّ على التخيير بين القراءة والتسبيح للمنفرد وذلك من خلال أربعة روايات مرّت الإشارة إليها، كما أنه ثبت الحكم للإمام والمأموم بالنصّ المخصوص وهو الخبر المروي عن ابن سنان، إن قلنا بمقالتنا من قيام التبادر لخصوص المنفرد في الأخبار الأخرى عدا خبر ابن سنان، وإلاّ فبناءً على دعوى صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني وغيرهما، كان الدليل للتخيير فيهما ليس خصوص هذا الخبر وإتّما دلالة الإطلاق في الأخبار المتقدمة.

وكيف كان، فإنّه بعد ثبوت التخيير في الثلاثة بالأخبار، وقيام الإجماع عليه من كلمات الأصحاب، فلا بدّ من رفع اليد عمّا يوهّم كون التسبيح أمراً متعيّناً على الثلاثة، حيث لم تتعرّض الأخبار لذكر القراءة، كما قد حكى ذلك عن الصدوقين في «الرسالة» و«المقنع»، أو الحمل على التسبيح واعتباره أفضل فرديه، كما حكى ذلك عن الصدوقين في المسألة الآتية، بل لعلّه هو المراد من المحكي عن الحسن بن أبي عقيل أيضاً، وإن كان في عبارته ما يوهّم التعيّن، على

المحكي في «الجواهر»، ممّا نسب ذلك إليه وإلى الصدوقين .
 فما عن «كشف الأسرار» للسيد نعمت الله الجزائري، من حكاية هذا القول
 عن بعض معاصريه، حملاً للأخبار والنصوص الواردة في القراءة على الصلاة
 خلف العامة مثلاً، وأخذاً بما تضمن الأمر بالتسبيح، والنهي عن القراءة.
 ممّا لا يمكن المساعدة معه، لتعارضه وتصادمه مع الإجماع القائم
 والنصوص الصحيحة الدالة على ما ذكرنا.
 وأمّا الخبر الدال على تعيين القراءة، وهو الخبر المروي عن زرارة، عن أبي
 جعفر عليه السلام، أنّه قال :

«لا تقرأ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً
 إماماً كنت أو غير إمام، قال : قلت : فما أقول فيهما؟ قال : إذا كنت إماماً أو وحدك
 فقل : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ثلاث مرّات تكمله تسع تسبيحات ثمّ
 تكبّر وتركع»^(١).

ورواه ابن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً عن كتاب حريز بن عبد الله عن
 زرارة مثله، إلّا أنّه أسقط قوله : (تكمله تسع تسبيحات)، وقوله : (أو وحدك).
 ورواه في أوّل «السرائر» أيضاً نقلاً من كتاب حريز مثله، إلّا أنّه قال :
 «فقل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ثلاث مرّات ثمّ تكبّر
 وتركع»^(٢).

وقال صاحب «الوسائل» بعد نقل ذلك :

أقول : لا يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرّتين، مرّة تسع تسبيحات،

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٢.

ومرة اثنتي عشرة تسبيحة، وأورده حريز أيضاً في كتابه مرتين، انتهى كلامه^(١).
وقال صاحب «الجواهر» مؤيداً ما في «الوسائل» بقوله:
(ومنه ينشأ احتمال أن زرارة سمعه مرتين، وأن حريزاً أثبتته في كتابه
كذلك، فيكونان حينئذٍ خبرين، واحتمال السهو في زيادة التكبير من القلم أو
النسخ لا ينبغي فتحه في النصوص، ولا داعي له بعد ظهور النقل في التعدد فتأمل
جيّداً)، انتهى^(٢).

أقول: لا يخفى أنه لا يمكن رفع اليد عن مثل تلك الأخبار الصحاح
وتألمات الدلالة على التخيير، بمثل هذا الخبر الذي نجد الاضطراب الواضح في
متنه حيث نجهل مراد الإمام وما هو الصادر منه عليه السلام، هل هو الخبر الأول منهما أو
الأخير، أو أنّهما خبران مختلفان ليتعارضا أو متّحداً لنحاول التوفيق بينهما أو
ملاحظة حال ما هو المتعين على الإمام وحده، أو هو مع المنفرد على تقدير وجود
قوله: (أو وحدك)، وأنّ الواجب هو التسبيح بالسبع أو باثنتي عشر أو التخيير في
التسبيح بين التقديرين، مضافاً إلى إمكان حمل النهي عن القراءة بضميمة ذيله
على كون الأفضل هو التسبيح من القراءة، خصوصاً مع وجود أخبار كثيرة دالة
على أفضلية التسبيح على القراءة، خصوصاً على غير الإمام، كما سيأتي البحث
عنها إن شاء الله تعالى، مع ملاحظة قول الصادق عليه السلام في جواب سؤال ابن سنان
بقوله: (أي شيء تقول أنت؟ فقال: اقرأ فاتحة الكتاب)، حيث يفيد أفضلية القراءة
إمّا للأعم من الإمام حتّى يشمل المنفرد، أو لخصوص الإمام، كما أنّ احتمال

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) الجواهر: ج ٩ / ٢٢٥.

خصوصية الإمام المعصوم بحيث لا يشمل لإمام الجماعة لا يخلو عن بُعد.
وأيضاً: ما يدلّ على النهي عن القراءة الخبر الصحيح المروي عن عبيد الله
ابن علي الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:
«إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله وسبحان الله
والله»^(١).

والظاهر كون المنصرف إليه الإطلاق، هو الانفراد بالتقريب المتقدم منّا.
ولو سلم، فإنّ الخبر مطلق ويشمل بإطلاقه الثلاثة، وسنده معتبر لا كلام فيه،
إلا أنّ الكلام فيه، أولاً: من جهة اشتمال الخبر على خصوص الذكر، حيث لم يذكر
التهيل.

وثانياً: خالف الترتيب في التقدّم والتأخّر حيث قدّم التحميد على التسبيح،
مع كون المعروف خلافه.

فالعمل بمضمونه مخالف لما هو المتعارف بين أهل الشرع. فلا بدّ في الجمع
بينه وبين غيره - على فرض قبول الإطلاق، وتجويز الكيفية في التقديم والتأخير -
حملة على المأموم، حيث وردت الإشارة إليه في بعض الأخبار، خصوصاً إذا قرأ
إمام الجماعة في الأخيرتين؛ وهو كما في الخبر المروي عن معاوية بن عمّار،
قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين،
فقال: الإمام يقرأ بفاتحة الكتاب، ومن خلفه يسبّح، فإذا كنت وحدك فاقراً فيهما،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

وإن شئت فسبِّح»^(١).

وإن كان هذا الحمل بعيداً، لما قد عرفت عدم إطلاقه أولاً، وندرة كون الإمام قارئاً في الأخيرتين ثانياً، مع أن في بعض الأخبار ما يدل على أن المأموم يقرأ وعلى الإمام أن يسبِّح، وهو مثل الخبر المروي عن سالم بن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأولتين، وعلى الذين خلفك أن يقولوا سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وهم قيام، فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب وعلى الإمام أن يسبِّح مثل ما يسبِّح القوم في الركعتين الأخيرتين»^(٢).

فتقع المعارضة بين هذين الحديثين، فلا بد من الجمع بينهما بالتخيير للإمام والمأموم في القراءة والتسبيح.

كما أن الأمر كذلك في المنفرد، كما وردت الإشارة إليه في ذيل حديث معاوية بن عمار، فبذلك يظهر أن النهي عن القراءة الواقع في حديث زرارة، لا بد أن يكون لبيان أفضلية التسبيح مطلقاً من القراءة للمنفرد والمأموم، بل وللإمام لولا ورود ما ورد ودل على أن المتعين هو التسبيح، وعرفت جوابه وسقوطه عن المعارضة مع اختيار التخيير، كما كان الأمر كذلك فيما يأتي.

أما الأخبار الدالة على التعيين:

منها: ما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمد بن عبد الله بن جعفر

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٣.

الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام:

«أنه كتب إليه يسأله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيهما الروايات، فبعض يرى أن قراءة الحمد وحدها أفضل، وبعض يرى أن التسبيح فيهما أفضل، فالفضل لأيّهما لنفعله؟

فأجاب عليه السلام: قد نسخت قراءة أم الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح، والذي نسخ التسبيح قول العالم عليه السلام: كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج إلا للعليل أو من يكثر عليه السهو فتخوف بطلان الصلاة عليه»^(١).

أقول: إن ظاهر هذا الحديث تعيين القراءة، خصوصاً مع ملاحظة القاعدة الكبرى الكلية المنقولة عن العالم: (بأن كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج) أي ناقصة، فكمال الصلاة موقوف على القراءة حتى في الركعتين الأخيرتين، بملاحظة حال السؤال الواقع في الصدر، فلازم هذا التقرير وجوب القراءة فيهما، خصوصاً مع ملاحظة ما عن الشيخ الطوسي بأنه منقول بأسانيد معتبرة، بل عن «البحار» أن سنده قوي.

لكن في «الجواهر» أنه يجب طرحه أو تأويله، مع أن صاحب «الوسائل» قال بعد نقل الحديث:

أقول: هذا يمكن حمله على وقت التقية، وظاهر أن النسخ مجازي لأنه لا نسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله.

ويُحتمل إرادة ترجيح القراءة في الأخيرتين لمن نسيها في الأولتين،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٤.

وقرينته ظاهرة، أو المبالغة في جواز القراءة لئلا يظنّ وجوب التسبيح عيناً، انتهى محلّ الحاجة^(١).

وقال الهمداني في «مصباح الفقيه»: (خصوصاً مع ما فيه من احتمال التقيّة، لما حُكي من الشافعي والأوزاعي وأحمد القول بتعيين الفاتحة في كلّ ركعتين من الأوائل والأواخر، ويحتمل أن يكون المراد به الفضل)، انتهى محلّ الحاجة^(٢).

وقال السيّد الخوئي في «مستند العروة» بعد نقل الرواية:

(لكنّها كما ترى لا تصلح للاعتماد عليها:

أمّا أولاً: فلمخالفتها للأخبار الكثيرة المتظافرة الآمرة بالتسبيح، وفي بعضها أنّه أفضل من القراءة، وقد جرت سيرة المتسرّعة على ذلك، فهي ممّا يقطع ببطلانها فلا تكون حجة.

وثانياً: أنّها ضعيفة السند في نفسها؛ لمكان الإرسال فإنّ الطبرسي يرويها مرسلة.

وثالثاً: أنّ متنها غير قابل للتصديق، فإنّ قول العالم عليه السلام: (كلّ صلاة لا قراءة...)، لا يدلّ إلّا على اعتبار القراءة في المحلّ المقرّر لها، أعني الركعتين الأولتين، ومثل هذا كيف يكون ناسخاً للتسبيح المقرّر في محلّ آخر دالّاً فليكن ناسخاً للتشهد أيضاً، فاعتبار القراءة في محلّ لا يصادم اعتبار التسبيح في محلّ آخر حتّى يكون ناسخاً له، إذ لكلّ منهما محلّ مستقلّ، وأحدهما أجنبيّ عن الآخر، فالرواية ساقطة بكلّ معنى الكلمة)، انتهى كلامه^(٣).

(١) ذيل «وسائل الشيعة»: الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٤.

(٢) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٨٢.

(٣) مستند العروة للخوئي: ج ٣ / ٤٨٥.

أقول: قد عرفت كلمات الأصحاب في حقّ التوقيع الصادر عن الناحية المقدّسة، خصوصاً ما في كلام سيّدنا الخوئي، حيث صدر منه في حقّه ما لا ينبغي له، فالأولى أن تتصدّى للجواب عمّا ذكره، وبيان التوضيح لكلام مولانا صاحب العصر والزمان أرواح من سواه فداءه، فنقول:

والذي يخطر بالبال، والله العالم بحقيقة الحال، هو أن يُقال:

أنّ سؤال السائل كان عمّا هو الأفضل بينهما، حيث قد كرّر السؤال عن أنّ أيّهما أفضل ليقوم بفعله، فلا بدّ أن نفسّر الجواب مع ما يناسب السؤال، إن لم يبيّن بياناً واضحاً لتغيير موضوع السؤال، فحينئذٍ يكون الجواب لبيان الوجه في ترجيح القراءة على نحو الصغرى والكبرى:

فأمّا الأولى: هو بيان نسخ القراءة للتسبيح والمراد من النسخ هنا معناه اللغوي، أي الإزالة - نظير قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾^(١)، دون الاصطلاح حتى يقال إنّ لا مجال له في المقام لعدم معنى للنسخ بعد النبي ﷺ كما أشار إليه صاحب «الوسائل» و«الجواهر»، فالتجأ الأوّل إلى جعله نسخاً مجازياً.

فأمّا الثانية: وهي عبارة عن الكبرى الكلية في بيان وجه ناسختها للتسبيح، وهي أهميّة القراءة في الصلاة حيث أشار إلى ذلك من خلال نقله لقول العالم - الذي يُراد منه جدّه رسول الله ﷺ دون الإمام عليّ عليه السلام لعدم تعارف إطلاقه لفظة (العالم) من إمام على إمام آخر مثله، وإن تعارف إطلاق ذلك في اصطلاح الرواة على

(١) البقرة: ١٠٦.

الإمام موسى بن جعفر عليه السلام - نقلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: (كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج أي ناقص إلا من كان عليلاً لا يقدر للقراءة فيسبّح بدلها، أو كان كثير السهو الذي لا يقدر أن يقرأ خوفاً من عروض البطلان، فيسبّح حتى في الركعتين الأولتين). فلاجل أهميّة القراءة صارت هي أفضل في كلّ الركعات ولكلّ أحدٍ سواء المنفرد أو المأموم أو الإمام، إلّا ما قام الدليل على خلافه، وهو كما في الإمام كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فيبقى الباقي تحت هذا العموم، فيصير الحديث من الأدلة الدالة على ترجيح القراءة على التسبيح.

وبناءً على هذا فلا حاجة من حملة على صورة الناسي للقراءة في الأولتين، كما قاله صاحب «الوسائل» رحمته الله، ولا حملة على التقيّة لموافقته مع ما ذهب إليه الشافعي والأوزاعي وأحمد؛ لأنّ السؤال كان بصورة المكاتبه بين الإثنين في عصر الغيبة لا في الملاء العام الذي يحتمل فيه وجود المخالف، كما لا وجه للقول بالتقيّة مع وجود فتاوى كثيرة من العامّة على التخيير بين القراءة والتسبيح، أو تعيّن التسبيح في الأخيرتين.

فإذن تخرج الرواية على هذا عن المعارضة مع أخبار التخيير، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر الجواب عمّا ذكره صاحب «الجواهر» حول الحكم بالتقيّة

في غير هذا الخبر من التوقيعات الصادرة حيث قال:

(مع احتمال الصحيح التقيّة؛ إمّا لعدم اعتبار وجود قائل بالخصوص فيها،

بل يكفي مجرد إيقاع الخلاف بين الشيعة، كي لا يُعرفوا فيؤخذوا، وإمّا لأنّ المراد

بها تعليم التقيّة في العمل، بمعنى أنّكم إذا كنتم أئمة فاقروا لأنّه غالباً يحصل في

الجماعة منهم، ولأنّ الإمام منكم ممّا يتجسّس عن أحواله وأفعاله.

ونقل ما في صحيح منصور من قوله (فيسعك) إيماءً إليه، على أن المنقول عن أبي حنيفة منهم التخيير بين القراءة والتسبيح والسكوت، وأن القراءة أفضل، خلافاً للمحكي عن الشافعي في القراءة فأوجبها في الأخيرتين، ولمالك في ثلاث ركعات من الرباعية، فلعل الأمر بالقراءة لإيهام الوجوب، انتهى محل الحاجة^(١). أقول: لا يمكن الموافقة معه فيما ذكره من كيفية تحقق التقيّة، لأنّه إذا كانت العامّة في أنفسهم مختلفين في الفتوى، بل قد يوافقون معنا في التخيير أو الأفضلية، فلا وجه حينئذٍ لإلقاء الاختلاف بين الشيعة، ولا تعليم التقيّة في العمل، فالأولى أن نبحت عن توجيه آخر في الحمل على غير التقيّة.

ومما ادّعى على اعتباره مقيداً لأدلة التخيير، ما ورد في بعض الأخبار المعتبرة من الحكم بتعيين القراءة في الأخيرتين لمن نسي القراءة في الأولتين، وقد حكاها الشيخ في «الخلاص» نقلاً عن المفيد، ولكن صرح صاحب «الجواهر» بأن: المنقول عنه التعبير بلفظ الاحتياط المشعر بالاستحباب، الذي حكى التصريح به عنه في «المبسوط» على أن التحقيق يفيد مخالفته حيث ادّعى قبله بأننا لم نتحققه، مع نسبته القول للمفيد، بل قد يظهر الميل إليه من صاحب «الحدائق». وكيف كان، فقد استدلل لهذا القول أو الوجه بالخبر الصحيح المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قلت له: رجل نسي القراءة في الأولتين فذكرها في الأخيرتين، فقال: يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاتته في الأولتين ولا شيء عليه»^(٢).

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣٣٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

هذا حسب نقل «الوسائل»، ولأجل ذلك حمل الحديث على استحباب القضاء للقراءة بعد التسليم.

إلا أن المنقول في «الجواهر» و«الحدائق» زيادة قوله: (في الأخيرتين) بعد قوله: (فاته في الأولتين)، ولذلك قال بعد نقل الخبر:

(وهو مع موافقته للمحكي عن أبو حنيفة، وظهوره في قضاء الفاتحة والسورة وغيرهما المخالف للإجماع، كما في «الرياض»، وفي فعل ذلك مستقلاً عن قراءة الأخيرتين - وهو غير المدعى، ومعارضته لذلك الإطلاق الدال على التخيير الذي هو أرجح منه بوجوبه منها - الشهرة العظيمة، بل لعلها إجماع). انتهى محل الحاجة^(١).

ولقد أشار إلى هذا الاختلاف صاحب «الحدائق» - على المحكي عن مستند العروة - بما خلاصته:

(إن بعض المتأخرين نقلها عارية عن هذا اللفظ - والظاهر أن مراده صاحب «الوسائل» كما عرفت - فحملها على القضاء، بعد التسليم والفراغ من الصلاة، لكن المنقول عن كتب الأخبار ما أثبتناه من الاشتمال على هذه الكلمة، وعليه فهي صريحة الدلالة على هذا القول من تعيين الفاتحة في الركعتين الأخيرتين، وكأن من ذكر أنه لم يجد دليلاً على هذا القول، لم يلتفت إلى هذه الصحيحة)، انتهى.

ثم استشكل عليه المحقق الخوئي بقوله:

(وفيه أولاً: إنه لم يثبت اشتمال الصحيحة على تلك الزيادة، بل قد قيل إن النسخ المصححة للفقيه كلها خالية عنها، ولعل النسخة المشتمة عليها الموجودة

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣٢١.

عند صاحب «الحدائق» لمن تكن مصححة، وعليه فظاهر الصحيحة وجوب القضاء خارج الصلاة، كما حملها صاحب «الوسائل» لا في الأخيرتين، وحيث لا يحتمل الوجوب، بل ولا تأمل به، فهل الأمر على الاستحباب جزماً للقطع بصحة الصلاة وأنه لا شيء عليه فتكون الصحيحة أجنبية عن محل الكلام رأساً.

وثانياً: لو سلم اشتغال الصحيحة على تلك الزيادة، وأن النسخ المصححة كذلك، فغاية ما يستفاد منها وجوب القضاء في الأخيرتين، زائداً على الوظيفة المقررة فيهما من التخيير، لا أن الوظيفة تتبدل من التخيير إلى القضاء كي تتعين الفاتحة، مقتصرأً عليها، فإنها لا تدل على ذلك بوجه، وحيث لا يحتمل وجوب القضاء زائداً على الوظيفة المقررة، فلا مناص من الحمل على الاستحباب. فظهر أن الصحيحة قاصرة الدلالة، لا أن الشهيد لم يلتفت إليها، سواء كانت مشتملة على تلك الزيادة أم لا). انتهى محل الحاجة^(١).

أقول: قد تلخص من جميع هذه الأقوال بأن هذه الرواية مع صحة سندها تشتمل على إشكالات عديدة:

منها: الاضطراب في المتن من حيث زيادة جملة في الأخيرتين بعد قوله: (فاته في الأولتين) على حسب نقل صاحب «الحدائق»^{عليه السلام}، فإذا شككنا في الزيادة والنقيصة، فأصالة عدم الخطأ في الزيادة مقدمة على أصالة عدمه في النقيصة، لزيادة وقوع الخطأ في النقيصة، ويلزم من ذلك القول بتقديم قول صاحب «الحدائق»، ولزوم قضاء القراءة وأخواتها في الأخيرتين، فلا يبقى احتمال لزوم القيام بالقضاء بعد الصلاة، بخلاف ما لو لم يكن فيها، وذلك حيث يحتمل القضاء

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٤٩٢.

باحتمالين؛ إمّا القضاء في الأخيرتين، أو بعد الصلاة. ومن الواضح أنّ الثاني أولى كما احتمله صاحب «الوسائل».

ثم لا يبعد أن يكون المراد من التكبير والتسبيح الذين قد فاتهما مثل التكبير للركوع وتسبيحه، وإلا لا معنى لفوت التسبيح في الأولتين، إلا في بدل القراءة، وهو لا يناسب كونه في عرض فوت القراءة، كما لا يخفى.

وكيف كان، يأتي الكلام فيما يترتب على القول بوجوب القضاء في الأخيرتين - على القول به - من القراءة خصوص الحمد فقط أو هو مع السورة؟ إن قيل بالأوّل فإنّه يناسب مع القضاء؛ لأنّ مقتضاه - كما في الحديث -: (اقض ما فات كما فات) هو قضاء الحمد مع السورة، كما كان كذلك واجباً في الأولتين.

وإن قيل بالثاني، يكون مخالفاً للإجماع، حيث لم يصرح القائلون بتعيين القراءة في الأخيرتين، بإتيان الحمد مع السورة، لو لم نقل بأنّ ظاهر كلامهم وما نسب إليهم هو الاكتفاء بالحمد فقط، من باب تبدّل التخيير إلى تعيين الفاتحة، فيأتي السؤال بعد الإتيان بالحمد فقط هل عليه أن يكتفى به في الركعة، أو لا بدّ عليه من الإتيان به مرّتين، مرّة للقضاء وأخرى لنفس الركعة الثالثة أو الرابعة، لأنّه الذي وقع الاختلاف فيه بأنّ الوجوب بينه وبين التسبيح تخيري أو أنّ وجوب قراءة الحمد تعييني؟

هذا، مع أنّه لو قام بأداء الحمد وحده، فإن كان ناوياً القضاء به، ولم يكن قد أتى به في محله حين الأداء، فإنّه يبقى القضاء في ذمته وإن نوى كليهما، فلا يمكن وقوع الحمد لهما.

مضافاً إلى أنّ إطلاق قوله: (فذكرها في الأخيرتين) يشمل ما إذا كان ظرف ذكره بعد ركوع الركعة الرابعة، إذ يصدق عليه أنّه ذكرها في الأخيرتين، مع أنّه قد اختار ما هو وظيفته في حال قيام الركعتين من القراءة أو التسبيح، فكيف يكون حال قضائه، مع عدم إمكان صدق تبدل التخيير إلى تعيين الفاتحة فيه، فلا بدّ من إخراج هذه الصورة وأشباهه عن إطلاق الحديث.

مع أنّ الالتزام بلزوم القراءة في الأخيرتين بالتبدل دون الضميمة - مضافاً إلى معارضته مع أخبار التخيير كما أشار إليه صاحب «الجواهر» - يعارض الخبر الصحيح المروي عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولتين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنّه لم يقرأ، قال: أتمّ الركوع والسجود؟ قلت: نعم، قال: إنّي أكره أن أجعل آخر صلاته أوّلها»^(١).

فالمراد من كراهته عليه السلام بجعل آخر الصلاة أوّلها:

تارة: يُراد منها أصل القراءة بالحمد والسورة.

وأخرى: بالحمد فقط دون إتيانه القراءة في الأوليين من الحمد والسورة. فإن كان المقصود الأوّل، فحينئذٍ يكون ردّاً على العامّة، حيث إنّهم يوجبون إتيان القراءة كاملة في الأخيرتين لمن نسيها في الأولتين، فبذلك يعارض مع صحيحة زرارة الحاكمة بلزوم إتيان القضاء في الأخيرتين.

إلا أن يُقال: بصحّة النقل الآخر بكون القضاء في خارج الصلاة، فحينئذٍ يخرج عن المعارضة، إذ تكون الرواية حينئذٍ ساكتة عن حكم القضاء في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

خارجها، فلا ينافي القول بلزوم القضاء فيه بدلالة رواية زرارة، وإن كان السكوت عن البيان في مقام الحاجة بالنسبة إلى أمر واجب بعيداً غايته، فيصير هذا دليلاً على صحّة مدّعى صاحب «الوسائل» من حمله على الاستحباب، وهكذا ثبت إمكان الجمع بين الروايتين في مقام العمل دون معارضة بينهما.

وإن أريد منه الثاني، أي الكراهة لخصوص الحمد، فيصير حينئذٍ ردّاً على القول بوجوبه في الأخيرتين، فيقع التعارض بين الصحيحتين على هذه النسخة، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الداخلية والخارجية.

فالترجيح يكون مع صحيحة معاوية، للشهرة أو الإجماع على شمول حكم التخيير للناسي أيضاً.

كما أنّه يمكن الجمع بينهما بالتصرّف في الهيئة، وهو القول باستحباب القراءة وترجيحها في هذا المورد على التسبيح، ولعلّه مراد الشيخ من الاحتياط المشعر بالاستحباب.

كما لا مانع من أن نقيم شاهداً على ذلك وهو الخبر المصحّح المروي عن حسين بن حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«قلت له: أسهو عن القراءة في الركعة الأولى، قال: اقرأ في الثانية، قلت: أسهو في الثانية، قال: اقرأ في الثالثة، قلت: أسهو في صلاتي كلّها، قال: إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمتّ صلاتك»^(١).

بناءً على أنّ المراد من الأمر بالقراءة في الثانية والثالثة، هو إتيان ما فات لا ما هو المقرّر في محلّه، وإلّا لما احتاج إلى البيان، خصوصاً في الثانية، حيث يجب

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

فيها القراءة مطلقاً، أي سواء كان ناسياً للقراءة في الأولى أم لا، ومع ذلك لا بد أن يحمل الأمر على الاستحباب، لما ترى من الحكم بتمامية الصلاة مع سهو القراءة في كلِّها، واحتمال التفاوت بين سهو القراءة في البعض بوجوب القضاء أو بوجوب الإتيان بالحمد في غير تلك الركعة، وعدم وجوبه في سهو الكلِّ أمر بعيد غايته، وإن أمكن تقريره، ولعلَّه كان لأجل عدم بقاء محلِّ لتداركه، مع أنَّ ظاهر الرواية كون الالتفات في الكلِّ بعد إتمام الصلاة، فالقول بالإتيان لا يعارض مع تلك الأخبار، وحيث لم يحكم بذلك فإنَّه يستفاد منه أنَّ الأمر بالإتيان في الأثناء استحبابي، ولبيان ترجيح القراءة على التسبيح لناسي القراءة، كما يناسب مع ما ورد في الحديث من: (أنَّ كلَّ صلاة لم تقرأ فيها فهي خداج)، وما ورد من أنه (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، فإتيان القراءة في الأخيرتين ندباً، يستلزم العمل بهذه الرواية أيضاً، فتصير الصلاة أكمل، كما عليه الفتوى.

والمراد من أفضلية القراءة في الأخيرتين في الناسي، هو إتيان الحمد وحده، لا الحمد مع السورة، لأنَّه يكون حينئذٍ موافقاً لمذهب العامة، كما يدلُّ على ذلك الخبر - المرسل حسب نقل الصدوق والمسند حسب نقل الكليني والشيخ الطوسي كما في «الوسائل» - المروي عن أحمد بن النضر، عن رجلٍ، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قال لي: أي شيء يقول هؤلاء في الرجل إذا فاتته مع الإمام ركعتان؟

قال: يقولون: يقرأ في الركعتين بالحمد والسورة.

فقال: هذا يقلِّب صلاته فيجعل أولها آخرها، قلت: وكيف يصنع؟ فقال:

يقرأ بفاتحة الكتاب في كلِّ ركعة»^(١).

(١) وسائل الشريعة: الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٧.

إذ المراد من قوله: (يقرأ في الركعتين بالحمد والسورة) ليس في الأولتين إذ لا نقاش في وجوب القراءة فيهما للمأموم المتأخر عن الإمام، فلا بد أن يكون المراد منه الأخيرتين.

أمّا الثالثة في الثلاثية أو الرابعة في الرباعية، فحينئذ يكون الرواية ممّا يصح الاستدلال بها لما ذكرنا، من كونها واردة في مقام الردّ على العامة، فيصير هذا قرينة على أن المراد من انقلاب آخر صلاته إلى أولها، المشار إليه في رواية معاوية بن عمّار هو هذا المعنى من القراءة، لا قراءة الحمد وحده كما هو المتبادر بدوّاً، فالمنهي عنه هي القراءة الكاملة لا بالحمد وحده؛ إذ ربّما يمكن القول فيه بالأفضلية في ناسي القراءة في الأولتين، ولعلّه لذلك قال السيّد في المسألة الأولى من «العروة»: (إذا نسي الحمد في الركعتين الأوليين، فالأحوط اختيار قراءة في الأخيرتين، لكن الأقوى بقاء التخيير بينه وبين التسبيحات)، انتهى.

وكيف كان، ثبت أن مقتضى الجمع بين هذه الأخبار المتضادة ظاهراً، هو أفضلية القراءة بالحمد وحده لناسي القراءة في الأوليين، من دون ثبوت حكم القضاء والإتيان بالحمد مع الضميمة، بل المراد هو الإتيان بالحمد وحده استحباباً، وهو المطلوب. والله العالم بحقائق الأمور.

والأفضل للإمام القراءة.

في المسألة قولان:

القول الأول: وهو المشهور، كما يظهر من «القواعد» و«جامع المقاصد»، والمحكي عن «الاستبصار» و«التحريز» و«النفلية» و«البيان» و«تعليق النافع» و«مجمع البرهان» وغيرها، ولعل منشأ هذه الشهرة وجود أخبار كثيرة دالة عليها، فلا بأس بذكرها:

منها: الخبر المروي عن معاوية بن عمّار، قال:

«سألته عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين، فقال: الإمام يقرأ بفاتحة الكتاب ومن خلفه يسبّح، فإذا كنت وحدك فاقرأ فيهما وإن شئت فسبّح»^(١).

منها: الخبر المروي عن جميل بن درّاج، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاة، فقال: بفاتحة الكتاب، ولا يقرأ الذين خلفه الحمد مثله، الحديث»^(٢).

منها: الخبر المروي عن منصور بن حازم في الصحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا كنت إماماً فاقرأ في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، الحديث»^(٣).
منها: الخبر المروي عن سالم بن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١١.

«إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأولتين».

منها: الخبر المروي عن «الاحتجاج» عن الحميري عنه عليه السلام حيث أجاب مطلقاً بقوله:

«قد نسخت قراءة أم الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح»^(١).
حيث يشمل للإمام أيضاً.

منها: الخبر المروي عن محمد بن حكيم، قال:
«سألت أبا الحسن عليه السلام أيما أفضل القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟ فقال: القراءة أفضل»^(٢).

حيث يدل بإطلاقه على أفضلية القراءة، فيشمل الإمام في الجماعة، كما يشمل بإطلاقه غيره. بل يمكن الاستشهاد لذلك بما دلّ على ضمان الإمام القراءة عن المأمومين في الأولتين من الصلاة، الذي لا يتم ذلك إلا مع ملاحظة قراءة الإمام في سائر صلواته حيث لا يتحمل عن المأموم.

هذا كله مضافاً إلى ما ورد في فضل قراءة القرآن، خصوصاً مع ملاحظة قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ الدال على ترجيح القراءة على التسبيح، وملاحظة ما ورد في فاتحة الكتاب من قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، فإن هذه الجملة تدلّ على ذلك، وكون القراءة للإمام أفضل، كما هو مختار المتن وغيره ممن عرفت أسماء كتبهم في أول البحث، حيث يظهر من الاختصار بالأفضلية لقراءة الإمام متعاقباً لبيان التخيير بين القراءة والتسبيح مطلقاً، اختصاص ذلك الأفضلية بالإمام دون غيره.

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٠ و ١٤.

القول الثاني: وهو القول المحكي عن «اللمعة»، من أفضلية القراءة مطلقاً، كما مال إليه صاحب «المدارك» ويلوح عن شيخه، بل في «جامع المقاصد»: (أنا لم نجد قائلًا باستحباب القراءة للإمام والتسبيح للمنفرد) وتبعه غيره، مع أن الشهيد صرح في «الدروس» بذلك، بل المحكي عن موضع من «المنتهى» ذلك أيضاً، إلا أنه أبدل المنفرد بالمأموم واستحسنه، فيما نقل عنه في «التذكرة»، وعن «البحار» أنه لا يخلو عن قوّة.

أقول: الأقوى عندنا وعند جميع المتأخرين والمعاصرين، وكثير من أصحاب التعليق على «العروة»، أفضلية التسبيح مطلقاً، كما قيل هو مختار ظاهر الصدوقين وابن إدريس وصاحب «الوسائل» و«المنظومة» و«الحدائق» حاكياً عن بعض علماء البحرين، بل عن «البحار» أنه ذهب إليه جماعة من محققي المتأخرين، وذلك للنصوص الكثيرة، بل في «مصابيح» الطباطبائي دعوى تواتر النصوص بأفضلية التسبيح، بل في بعض النصوص ما يدل على النهي عن القراءة أو النفي لها، فلا بأس بالإشارة إلى ما ورد في ذلك من الأخبار:

منها: صحيحة زرارة المروية عن «الفقيه»، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال:

«لا يقرآن في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام، قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ثلاث مرّات تكملة تسع تسبيحات ثم تكبر وتركع»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

حيث إنّ ظاهر هذه الرواية النهي عن القراءة لمطلق الأفراد، الشامل للإمام وغيره الشامل للمأموم والمنفرد، بل لعلّ قوله: (أو غير إمام) قرينة على أنّ المراد من قوله: (أو وحدك) هو الأعمّ من المنفرد الشامل للمأموم، بقرينة تقابله مع الإمام، فيصير المعنى - بعد سؤاله عمّا يصنع - هو القول بأفضليّة التسبيح مطلقاً الشامل للثلاثة، وهو المطلوب.

ومنها: صحيحته الأخرى، قال:

«قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين؟
قال: أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وتكبر وتركع»^(١).

فإنّه يدلّ على أنّ المفروض في الأخيرتين هو التسبيح، غاية الأمر يسئل عمّا يجزي، فلا يرتبط بما نحن في صدد، كما لا يخفى.

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن زرارة - أو حسنته - عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «عشر ركعات... إلى أن قال: وهي الصلاة التي فرضها الله، وفوض إلى محمد صلى الله عليه وآله، فزاد النبي صلى الله عليه وآله في الصلاة سبع ركعات هي سنّة ليس فيهنّ قراءة، إنّما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء، فالوهم إنّما هو فيهنّ، الحديث»^(٢).
فإنّه أيضاً ينفي القراءة في سبع ركعات بلا فرق بين كونه إماماً أو مأموماً أو منفرداً.

ومنها: الخبر الصحيح الذي رواه الشيخ الصدوق بإسناده عن زرارة بن أعين، قال:

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ و ٦.

«قال أبو جعفر عليه السلام: كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات، وفيهنّ القراءة، وليس فيهنّ وهم يعني سهواً فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة، الحديث»^(١).

وطريق الاستدلال فيه كسابقه.

ومنها: الخبر الصحيح الذي رواه الشيخ الصدوق أيضاً، على ما نقله ابن إدريس في آخر «السرائر» عن كتاب حريز بن عبدالله، عن زرارة: «وإنما فرض الله كلّ صلاة ركعتين وزاد رسول الله سبعاً وفيهنّ الوهم، وليس فيهنّ قراءة»^(٢).

والمراد من قوله: (ليس فيهنّ قراءة) نفي حكمه الأوّلي، فلا ينافي إثبات جوازها بواسطة أخبار أخرى دلّت على جواز الإتيان بالقراءة بدل التسبيح، فبذلك يثبت أنّ المطلوب الأوّلي هو التسبيح، كما لا يخفى على المتأمل.

ومنها: ما رواه محمد بن يعقوب بإسناده الصحيح عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«إذا أدرك الرجل بعض الصلاة.. إلى أن قال: فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين، لا يقرأ فيهما، لأنّ الصلاة إنّما يقرأ فيها (في) بالأولتين في كلّ ركعة بأمر الكتاب وسورة، وفي الأخيرتين لا يقرأ فيهما إنّما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء، ليس فيهما قراءة، وإن أدرك ركعة قرأ فيها خلف الإمام فإذا سلّم الإمام قام فقرأ بأمر الكتاب وسورة، ثمّ قعد فتشهد ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١ و ٢.

فيهما قراءة»^(١).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كنت خلف الإمام فلا تقرأ شيئاً في الأولتين وانصت لقراءته، ولا تقرأ شيئاً في الأخيرتين... إلى قوله: والأخيرتان تبعاً للأولتين». لأنه إنما يصح إذا كانت التبعية في ترك القراءة فيها لا في الإنصات، وفي دلالة تأمل.

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما، فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر»^(٢).

هذه هي مجموع الأخبار المشتملة على النهي عن القراءة أو نفيها، حيث تحمل على أن الأفضل التسبيح وأن القراءة مفضولة.

كما يستفاد ذلك من طائفة أخرى من الأخبار ورد فيها التصريح:

منها: ما رواه «الفقيه» عن محمد بن عمران في حديث:

«أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام، فقال: لأي علة صار التسبيح في الركعتين

الأخيرتين أفضل من القراءة؟

قال: إنما صار التسبيح أفضل من القراءة في الأخيرتين، لأن النبي صلى الله عليه وآله لما

كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عز وجل فدهش، فقال: سبحان الله

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة»^(١).
وفي «المصابيح» أو محمد بن حمران، وفي «العلل» محمد بن حمزة، أو محمد بن أبي حمزة على اختلاف النسخ.
ومنها: ما جاء في رواية أخرى، قال:
«قال الرضا عليه السلام: إنما جعل القراءة في الركعتين الأولتين والتسبيح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله تعالى من عنده، وبين ما فرضه الله من عند رسوله ﷺ»^(٢).

ومنها: الخبر المرسل الذي رواه المحقق في «المعتبر» عن علي عليه السلام، أنه قال:
«اقرأ في الأولتين وسبح في الأخيرتين»^(٣).
فإنها مطلقة من حيث الشخص فتشمل الثلاث.

ومنها: الخبر الموثق الذي رواه محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:
«كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا صلى يقرأ في الركعتين الأولتين من صلاته الظهر سرّاً، ويسبح في الأخيرتين من صلاته الظهر على نحو من صلاة العشاء، وكان يقرأ في الأولتين من صلاته العصر سرّاً، ويسبح في الأخيرتين على نحو من صلاته العشاء، الحديث»^(٤).

فإن أداة (كان) تدلّ على الاستمرار، حيث يوجب أفضلية ذلك، لأنّه مختار الإمام، والثابت أنّ ما يختاره الإمام عليه السلام هو الأرجح.
ومنها: الخبر الذي يدلّ على استمرار هذا الحكم، ما هو المنقول عن رجاء

(١) و (٢) (٣) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ و ٥ و ٩.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٨.

ابن أبي الضحّاك، حيث صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو: «فكان يسبّح في الأخرابين يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ثلاث مرّات ثم يركع»^(١).

ومنها: ما نقله صاحب «الجواهر» بقوله:

«وفي الصحيح عن الباقر عليه السلام كان أمير المؤمنين عليه السلام ... إلى أن قال: يسبّح في الأخيرتين»^(٢).

بل قد يستفاد أفضلية التسبيح أيضاً من الرواية الصحيحة المروية عن عبيد ابن زرارة قال:

«سألت أبا عبد الله عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك وإن شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميد ودعاء»^(٣).

وبيان الاستدلال: أنّ الإمام عليه السلام أجاب بعد السؤال عمّا في الأخيرتين بالتسبيح ابتداءً، فكأنّه الأصل، ولأجله قال بعده: (إن شئت فاتحة الكتاب)، فيكون هو المتعاقب بعد التسبيح، فيدلّ على أفضليته على القراءة.

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن سالم بن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ... إلى أن قال: فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرؤوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام أن يسبّح

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٨.

(٢) الجواهر: ج ٩ / ٣٢٦.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

مثل ما سبّح القوم في الركعتين الأخيرتين»^(١).

وقال صاحب «الجواهر» بعد نقل الرواية: (بل قد يستفاد من لفظ (مثل) في ذيله استحباب التسبيح مطلقاً، كما أنّه يستفاد منه أنّ قراءة المأمومين لأنّهم مسبوقون، بل لعلّه الظاهر من لفظ (كان) فتأمل جيّداً)، انتهى^(٢).

هذه جملة أخبار دالة على أفضلية التسبيح على القراءة، حيث لا ينافي مع ما ورد من أخبار التخيير؛ لأنّ المرجحية غير مناف مع التخيير في أصله، ولا معارض لهذه النصوص إلّا الخبر المروي عن عليّ بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله فهو سواء.

قال: قلت: فأيّ ذلك أفضل؟ فقال: هما والله سواء إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت»^(٣).

وقد ردّ عليه صاحب «الجواهر» بقوله:

(بأنّه الذي مع ضعف سنده يجب طرحه في مقابلتها، أو تأويله بإرادة التسوية في الاجتزاء، ردّاً على من عيّن القراءة منهم، أو غير ذلك)، انتهى.

أقول: لا يخفى عليك أنّ ضعف الرواية لا يكون إلّا من ناحية عليّ بن حنظلة، حيث لم يوثقه أحد من أهل التعديل والتوثيق، وإلّا فإن بقيّة رجال السند

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٣.

(٢) الجواهر: ج ٩ / ٣٢٧.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

ثقة ولو كان بعضهم فاسد العقيدة والمذهب، مثل عبدالله بن بكير حيث أنه فطحي المذهب، بل وكذا حسن بن علي بن فضال وإن عاد إلى الحق عند موته كما شهد بذلك الحسن بن الجهم، لكن حيث يعدّ عبدالله بن بكير من أصحاب الإجماع - الذين أجمعت العصاة على تصحيح ما يصحّ عنهم - يوجب ذلك تصحيح الرواية حتّى بالنسبة إلى علي بن حنظلة، بل يمكن القول بأنّ حسن بن علي بن فضال أيضاً معدود من أصحاب الإجماع بدل الحسن بن محبوب، راجع كتاب «جامع الرواة» للأردبيلي رحمه الله مدخل الحسن بن علي.

وكيف كان فإنّ الإشكال السندي مدفوع.

أمّا من حيث الدلالة، فلا بدّ من تأويله بما يمكن جمعه مع تلك النصوص، بحمله على التسوية في الاجزاء، وإن كان خلاف الظاهر جدّاً، حيث أنّ السؤال فيه عن الأفضلية لأحدهما لا عن الاجزاء، لكنّه لا مناص عنه فراراً عن الطرح المقبوح؛ لأنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، لكثرة النصوص المتقابلة، بل وتواترها كما أشار إليه السيّد الطباطبائي صاحب «المصابيح».

ولكن التحقيق يقتضي أن يُقال في الجمع بين رواية علي بن حنظلة وبين غيرها من الأخبار بأنّ التنافي كان بينه وبين طائفتين من الأخبار، طائفة تدلّ على أفضلية القراءة على التسبيح مطلقاً، وطائفة أخرى تدلّ على أفضلية التسبيح على القراءة مطلقاً، بل وكذلك ينافي مع الأخبار الدالة على أفضلية القراءة للإمام، فعلى كلّ حال لا بدّ من حمله على غير ظاهره، أو حمل آخر يخرجه عن المعارضة.

والذي يتبادر إلى ذهني أنّ الخبر صادرٌ على نحو التقيّة، كما يؤمّي إليه

حلف الإمام عليه السلام، ولولاها لما احتاج بيان الحكم إلى الحلف باسم الجلالة، فالخبر صادر تقيّة، لأجل بيان ما يوجب حفظ الشيعة وعدم تفرّد بهم بحكم معيّن - وهو أفضلية التسبيح مطلقاً - حيث لم يذهب إليه من العامة مشاهيرهم مثل أبي حنيفة حيث يقول بالتخير بين الثلاثة من القراءة والتسبيح والسكوت، وكون الأفضل القراءة، وأمّا الشافعي فقد أوجب القراءة في الأخيرتين، وأمّا مالك ففي ثلاث ركعات من الرباعية، وعليه فلم يلتزم أحدٌ منهم بأفضلية التسبيح على غيره، فحكم الإمام عليه السلام بالتخير وعدم الأفضلية فراراً عن مخالفة العامة وتقيّة عنهم.

فبذلك يظهر أنّ مثل رواية عليّ بن حنظلة لا يمكنها أن تقاوم بالمعارضة مع النصوص الكثيرة، لجريان أصالة الجهة فيه، فلا بأس بحمله على التقيّة، باعتبار أنّ الرشد في خلافهم، وهو ليس إلّا القول بأفضلية التسبيح على القراءة مطلقاً إماماً كان أو مأموماً أو منفرداً، وإن أبيت من هذا الإطلاق الواسع، فلا مناص إلا التقييد إن أمكن في أفضلية القراءة للإمام في الجملة، وإن كان لا يخلو عن تأمل.

وبالجملة: فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما اختاره صاحب «مصباح الفقيه» من اعتبار أنّ الأفضل للإمام القراءة وللمأموم التسبيح، وهما للمنفرد سواء، ليس على ما ينبغي؛ إذ الأولى هو القول بأفضلية التسبيح على القراءة مطلقاً، كما عليه الأكثر، وكما أشار إليه السيّد في «العروة»، فلا فرق فيما ذكرنا حينئذٍ بين كون قراءة الحمد في الأخيرتين للدعاء والتحميد، وفي الأولتين للقراءة، بأن لا يصير القرآن مهجوراً أم لا، إذ النظر إلى هذا التعليل لا يناسب مع التفضيل بين الإمام وغيره، إذ هذه العلة مساوية في جميع الأفراد. فما استدللّ بذلك صاحب «الفقيه» قبل بيان مختاره، لا يجمع مع ما اختاره بعده، كما لا يخفى على المتأمل العارف، والله العالم.

وقراءة سورة كاملة بعد الحمد في الأولتين واجب في الفرائض مع
سعة الوقت وإمكان التعليم للمختار، وقيل لا يجب، والأوّل أحوط.

إنّ وجوب قراءة سورة كاملة في الأولتين من الفرائض تعدّ من المسائل
الخلافيّة بين المتقدّمين والمتأخّرين، وإن كان الوجوب له شهرة عظيمة بين
الأصحاب، كادت أن تكون إجماعاً، بل في صريح «الغنية»، وعن «الانتصار»
و«الوسيلة» و«شرح القاضي لجمل العلم والعمل» الإجماع عليه، كما عن
«الأمالي» نسبته إلى دين الإمامية، وفي ظاهر «مصابيح» الطباطبائي أو صريحه
الإجماع عليه أيضاً، بل عليه كلّ من قارب عصرنا من السيّد في «العروة»
وأصحاب التعليق عليها.

خلافًا لجماعة أخرى من الالتزام باستحبابها، وهم من القدماء كالكاتب
والحسن والشيخ في «النهاية» والديلمي في «المراسم» والمصنّف في «المعتبر»
والفاضل في «المنتهى»، ومال إليه جماعة من متأخّري المتأخّرين كالسيّد السند
في «المدارك»، والفاضل الخراساني في «الذخيرة»، وقد توقّف بعض في حكمها
من باب الاحتياط كصاحب «الحدائق»، حيث قال بعد ذكر أدلّة الطرفين:
(إنّه يظهر لك أنّ المسألة محلّ توقّف وإشكال، وأنّ الاحتياط فيها لازم
على كلّ حال).

كما هو الظاهر من كلام المصنّف هنا حيث قال: والأوّل أحوط.
وقد أتعب صاحب «الجواهر» نفسه الشريفة لإثبات كون المخالف هنا نادر
الوجود، وأنّ ما اسند إليهم من الحكم بالاستحباب ليس بالحقيقة كذلك؛ إمّا لعدول

الشيخ عنه إلى الوجوب في بقية كتبه - عدا «النهاية» - «كالخلاف» أو «المبسوط» والمحقق في «النافع»، والعلامة في غير كتاب «المنتهى» من سائر كتبه، أو بالحمل على حال الضرورة أو الحاجة والتقوية وأمثال ذلك حيث، لا أهمية لذلك في عصرنا لكثرة من صرح بالاستحباب من الفقهاء والأعلام، مع ذكر الأدلة، فلا داعي لمحاولة توجيه كلامهم في ذلك، فالأولى حينئذٍ ملاحظة أدلة كل طائفة وملاحظة حال بعضها مع بعض، واختيار ما هو الموافق للقواعد والأصول.

الأول: أدلة القائلين بالوجوب

فقد استدل على الوجوب من الكتاب، بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^(١)، كما أشار إليها صاحب «الحدائق» بأن الأمر فيها حقيقة في الوجوب. فأجاب عنها صاحب «المدارك»: «بأنه لا دلالة لها على المدعى بوجه، لأن موردتها التهجد ليلاً، كما يدل عليه السياق، ولأن الظاهر أن (ما) ليست اسماً موصولاً، بل نكرة تامة فلا تفيد العموم، بل يكون حاصل المعنى اقرؤوا ما أردتم وأحببتم)، انتهى^(٢).

أقول: ولا يخفى عليك أن الاستدلال بها بعيد عما يقصد من إثبات وجوب قراءة السورة في الفرائض، لأنه لو سلم كون الأمر هنا للوجوب - مع أنه مخالف لظاهر مادة اليُسْر - لقيام القرينة على كونها في صدد بيان أن القرآن أمرٌ محبوب عند الله، وأنه طوبى لمن يقرأه كثيراً، وأن كل ما زيد في قراءته كان أحسن؛ لأنه بواسطة القرآن يتكلم العبد مع الله فيناسب مع كونه لمن أراد أن يتهجّد بالليل ويقرأ

(١) سورة المزمل، الآية: ٢٠.

(٢) الحدائق: ج ٨ / ١١٩.

القرآن فيه .

فضلاً عن أنّها تدلّ على وجوب القراءة مطلقاً، سواءً في الصلاة أو في غيرها، كما أنّها تدلّ على وجوب عموم السور سواءً كانت سورة الحمد بمفردها أو هي مع غيرها من السور أعمّ، فإثبات وجوب سورة واحدة بعد الحمد بهذه الآية ممّا لا يقبله الذوق السليم، كما لا يخفى .

أمّا الأخبار: فهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: الأخبار الدالة على الوجوب

فقد استدلّوا بالخبر الصحيح المروي عن منصور بن حازم، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر»^(١).

ولكن حكى صاحب «الحدائق» عن «المدارك» من أنّه قال:

(وأما الرواية فلا تخلو من ضعف في السند والدلالة؛ لأنّ في طريقها محمّد ابن عبد الحميد وهو غير موثّق، مع أنّ النهي فيها وقع عن قراءة الأقلّ من سورة والأكثر، وهو في الأكثر محمول على الكراهة، كما سنبيّنه، فيكون في الأقلّ كذلك، حذراً من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه)، انتهى .

وقد استشكل عليه صاحب «الحدائق»: (بأنّ عبارة العلامة في «الخلاصة»

كعبارة النجاشي، حيث قال: محمّد بن عبد الحميد بن سالم العطار، أبو جعفر، روى عبد الحميد عن أبي الحسن موسى عليه السلام، وكان ثقة من أصحابنا الكوفيّين). انتهى ما في «الخلاصة».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

إلا أن شيخنا الشهيد الثاني علّق في «الحاشية» على كلام النجاشي بقوله: (وظاهرها أن الموثّق الأب لا الابن)، انتهى.

ثم قال في «الحدائق» بعده: (وله كتاب)، فمرجع ضمير عائد إلى محمد لا إلى عبد الحميد، وكذلك يكون مرجع (كان)، فيصير التوثيق للابن لا للأب، لوحدة مرجع الضمير فيهما، وإلا لزم التفكيك في الضمائر وهو معيب في كلام الفصحاء، بل من قبيل التعمية والألغاز.

ويؤيده أيضاً: (أنّ محمّد صاحب الترجمة، فجميع ما يذكر فيها يرجع إليه إلا مع قرينة خلافه، ولهذا عدّ العلامة في «الخلاصة» طريق الصدوق إلى منصور بن حازم في الصحيح، مع أنّ محمّد المشار إليه في الطريق، وجزم بتوثيقه جملة من علمائنا الأعلام، منهم الميرزا محمّد صاحب كتاب «الرجال»، وشيخنا المجلسي في «الوجيزة»، وشيخنا أبو الحسن في «البلغة» وغيرهم). انتهى محلّ الحاجة من كلام صاحب «الحدائق»^(١).

أقول: الظاهر - كما قال صاحب «الحدائق» - أنّ التوثيق للابن وهو محمد لا الأب كما هو الظاهر من الكلام المنقول في «جامع الرواة» عن «الخلاصة» والنجاشي في مادّة محمّد؛ فالسند صحيح لا كلام فيه، كما صرح بذلك أصحابنا في كتبهم، فإذن لا مناقشة في صحّة سند الرواية.

أمّا من حيث الدلالة، فنقول: قد عرفت الإشكال في دلالة عن صاحب «المدارك»، ولكن أجاب عنه صاحب «الحدائق» بقوله:

(١) الحدائق: ج ٨ / ١١٩ و ١٢٠.

(وأما الطعن في الرواية من حيث الدلالة، بأنّ النهي عن الأكثر محمول على الكراهة.

ففيه أنّ ما وجد به الكراهة، وهو الذي أشار إليه بقوله (سنبيته) من قيام الدليل عنده على جواز القرآن في الفريضة، فتحمل هذه الرواية ونحوها ممّا دلّ على النهي عن القرآن على الكراهة جمعاً.

مدفوع بما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى في المسألة، من أنّ المستفاد من الأخبار هو التحريم.

نعم، يمكن توجيه ذلك بغير ما وجهه، وهو أنّ ظاهر الأخبار الكثيرة -الدالة كما قلنا على تحريم القرآن - هو أنّه عبارة عن الجمع بين سورتين بعد الحمد، لا مجرد الزيادة على سورة، ولو ادّعى أيضاً شمول القرآن لذلك بمجرّد هذه الرواية، كما ذهب إليه البعض، فيمكن توجيه الكراهة حينئذٍ باستفاضة الروايات، واتّفاق الأصحاب على جواز العدول عن سورة إلى أخرى في الجملة، وإن اختلفوا في تحديده، فإنّه يدلّ على جواز قراءة ما زاد على سورة، فيجب حمل النهي هنا عمّا زاد على الكراهة البتّة، وبذلك يضعف الاعتماد في الوجوب عليها). انتهى كلامه^(١).

وفي «مصباح الفقيه» بعدما نقل مضمون كلام صاحب «المدارك» في الاستدلال بأزيد من معنى، استشكل عليه بقوله:

(وفيه ما عرفته عند توجيه موثقة ابن بكير المتقدمة في مبحث لباس المصلّي من أنّ رفع اليد عن ظاهر الأمر والنهي، بالحمل على الاستحباب أو

(١) الحقائق: ج ٨ / ١٢٠ - ١٢١.

الكراهة بالنسبة إلى بعض مصاديقه، بقرينة منفصلة لا يوجب صرفهما عن ظاهرهما فيما عداه، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في معنيين.

نعم، قد يتأمل في دلالتها على المدعى، نظراً إلى أن محط النظر في الرواية هو المنع عن التبعض والقرآن، وهو لا ينافي الرخصة في تركها رأساً، ولكن سوق التعبير يشعر بالمفروغية عن أصل القراءة، فليتأمل). انتهى^(١).

أقول أولاً: لا يخفى عليك أن تكرر أداة النهي (لا) في جملة واحدة، يدل على وجود جملة فعلية في التقدير، فيصير الحاصل أنه لا تقرأ في المكتوبة أقل من سورة، ولا تقرأ بأكثر منها، فحينئذ لا وجه للإشكال في استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى لتعدد اللفظ، وإمكان أن يكون قوله: (لا تقرأ) في الفقرة الثانية مستعملة في الكراهة لأجل قرينة منفصلة، و(لا تقرأ) في الفقرة الأولى للحرمة، هذا لو لم نقل استعمالهما في الحرمة كما عرفت أنه المشهور بين الأصحاب.

وثانياً: لو أبيت عما ذكرنا، فلا منع أن يقال باستعمال (لا يقرأ) في أمر جامع وهو مطلق المرجوحية، حتى تكون في الأقل مع المنع من الفعل، فينتج الحرمة وفي الأكثر مع الرخصة في فعله فيدل على الكراهة، فلا استعمال لم يكن إلا في معنى واحد نظير ما قيل في قوله: (اغتسل للجمعة والجنابة) حيث قد استعمل في مطلق الرجحان، بحيث يشمل المنع من الترك هو الوجوب، والإذن فيه وهو الاستحباب.

وثالثاً: هو ما عرفت من كلام صاحب «المصباح» من أن التصرف في أحد

(١) مصباح الفقيه: ٢٨٦.

الموردين بدلالة قرينة منفصلة، لا يضرّ في ظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة؛ لأنّ بدلالة القرينة نرفع اليد عن الظهور، فلا استعمال لا يكون إلا في معنى واحد وهو الحرمة في كلا الموردين، كما لا يخفى.

هذا كله جواب الإشكال عن لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثمّ نتعرّض لدلالة الرواية، فإنّ النهي عن الأقل من سورة:

تارة: يُراد به النهي عن التبعض الاستغراقي ردّاً على العامة حيث أنّهم

يرون جوازه.

وأخرى: يُراد به النهي عن ترك السورة أي المجموعة.

وثالثة: يُراد به النهي عن كليهما كما هو الظاهر بحسب الإطلاق.

فحينئذٍ تكون الرواية من الأدلة الدالة على المنع من الترك والتبعض، وإن

كان لفظ الأقل من سورة ظاهر في النهي عن التبعض، فعليه يستلزم الجمع مع

استلزام المنع عن الترك.

قد يُقال: بأنّ المنع عن التبعض هو أعمّ من المنع من الترك، لإمكان كون

الترك مرخصاً دون التبعض، فيدور الأمر بين إتيان سورة كاملة، أو الترك رأساً،

وأما الإتيان التبضي فهو ممنوع.

فإنّه يُقال: إنّه إن أُريد ذلك لابدّ أن يعلّق النهي عنه بفرض الإتيان بالسورة،

بأنّ تُحمل الرواية على تقدير أنّه إن شئت الإتيان بالقراءة بعد الحمد فلا تقرأ أقلّ

من سورة، وحيث لم يقدر على ذلك فيحمل الحكم الوارد فيها على صورة عدم

القدرة، ومنه يستفاد أنّ المفروض هو الإتيان بالسورة بحيث يكون وجوب ذلك

مفروغاً عنه، فيستفاد منها الوجوب، فيكون النهي حينئذٍ شاملاً لكلتا الصورتين

من الترك والتبعض، فتدلّ الرواية على التقادير الثلاثة على وجوب إتيان سورة كاملة، أمّا على الثاني والثالث فواضح، وأمّا على الأول بما عرفت من أنّ الأصل عدم القدرة.

كما أنّ المراد من النهي عن الأكثر - حيث يتعلّق بنفس السورة بمعناها المجموعي - هو النهي عن القران، بأن يكون إتيان السورتين معاً حراماً كما عليه الذكر، مع أنّه لو كان مكروهاً أو أريد منه مطلق الزيادة ليشمل بعض السورة فيحمل على الأول وهو الحرمة بدلالة قرينة الأخبار الخارجية واتّفاق الأصحاب في خصوص جواز ذلك الزيادة، الشامل لجواز العدول - لما ضرّ ذلك بثبوت حرمة القران بين السورتين كما لا يضرّ ذلك بالحرمة في طرف الأقل المستلزم لوجوب السورة، لما قد عرفت من أنّه لا يضرّ بظهور الأمر والنهي فيما هو ظاهر فيهما من الوجوب والحرمة، كما لا يخفى.

فدلالة الحديث على الوجوب لا يخلو عن وجه قوي؛ فيصير حاصل معنى الرواية، وجوب سورة واحدة كاملة، وحرمة القران بين السورتين أو أزيد منهما، دون مطلق الزيادة.

ومما استدلّ به لوجوب السورة الكاملة الخبر الصحيح المروي عن محمّد، عن أحدهما عليه السلام:

«قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة، فقال: لا، لكلّ ركعة

سورة»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القراءة، الحديث ٣.

وجه الاستدلال: أنَّ السؤال عن جواز قراءة السورتين، وجوابه عليه السلام النهي عن القرآن في القراءة، ثمَّ أمر بأنَّ لكلَّ ركعة سورة، أي يقرأها في كلِّ ركعة، فالمضارع وارد في مورد الإنشاء، أي يجب أن يقرأ لكلَّ ركعة سورة واحدة، فلا يجوز القرآن، فيتّم المدعى، فتكون هذه الرواية تامة الاسناد والدلالة.

وإن استشكل فيها - كما عن سيّدنا الخوئي - بأنَّ الإمام بصدد بيان المنع عن القرآن، ولا علاقة لها بلزوم قراءة سورة واحدة في الركعة وعدمه. أو أنَّ المشروع منها الوجوب أو الندب.

وفيه: أنَّه خلاف الظاهر، لأنَّه إن كان المراد بيان منع القرآن، لكفى في جوابه بـ (لا)، فحيث لم يقتصر عليه وأتى بجملة اسمية بقوله: (في كلِّ ركعة سورة)، فإنَّه يؤدّي إلى حصول الظنِّ للفقهاء بأنَّ الإمام في مقام إثبات وجوب السورة، والله العالم.

ومنها: الخبر المضمّر الذي رواه محمّد بن إسماعيل، قال:

«سألته قلت: أكون في طريق مكّة فننزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب، أيسلّي المكتوبة على الأرض فيقرأ أم الكتاب وحدها، أم يصلّي على الراحلة فيقرأ فاتحة الكتاب والسورة؟

قال: إذا خفت فصلّ على الراحلة المكتوبة وغيرها، وإذا قرأت الحمد والسورة أحبّ إليّ ولا أرى بالذي فعلت بأساً»^(١).
ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد مثله.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القراءة للصلاة، الحديث ١.

ثم قال صاحب «الوسائل»: (أقول: لولا وجوب السورة، لما جاز لأجله ترك الواجب من القيام وغيره، ووجه التخيير كون كل سورة مشتملة على ترك واجب، ذكره بعض المحققين).

وقال صاحب «مصباح الفقيه»: (ونوقش فيه بأن أمر الإمام عليه السلام بالصلاة على الراحلة من جهة ثبوت أصل الخوف هناك، المستفاد من قوله: (فنزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب) لا لرعاية السورة، ضرورة أن الإتيان بالسورة في مثل الفرض ليس موجبا لأصل الخوف، بل لزيادته، فالإمام عليه السلام يبين له جواز الصلاة على الراحلة في موارد الخوف، وقال: (إذا خفت فصل على الراحلة المكتوبة وغيرها)، فقوله عليه السلام: (وإذا قرأت الحمد والسورة أحب إلي) على عكس المطلوب أدل، حيث أن ظاهره إرادته وقت ما يصلّي على راحلته.

وربما يستدل له بتقريب آخر، وهو: أنه يظهر من كلام السائل أنه كان يرى وجوب السورة، وقد قرّره الإمام عليه السلام على ذلك، فلو لم يكن السورة واجبة، لردعه عن ذلك، ونحوه في الدلالة عليه من هذه الجهة بعض الأخبار الآتية). انتهى كلامه^(١).

وقال السيّد الخوئي في «مستند العروة» بعد نقل الرواية:

(تقريب الاستدلال ما حكاه في «الوسائل» عن بعض المحققين، من أنه لولا وجوب السورة، لما جاز لأجله ترك الواجب من القيام وغيره، إذ الواجب لا يزاحمه المستحب، فمع دوران الأمر بين ترك القيام وبين ترك السورة - كما هو مفروض الخبر - كان المتعين هو الثاني، دون التخيير الذي تضمنته الصحيحة،

(١) مصباح الفقيه: ٢٨٦.

فالحكم بالتخير لا يستقيم إلا مع وجوب السورة.

وفيه: أنها على خلاف المطلوب أدلّ، لما عرفت من أن السورة على تقدير وجوبها ليست على حدّ سائر الواجبات، بل تسقط بأدنى شيء، حتّى مجرد الاستعمال العرفي، فمثلاً لا تصلح للمزاحمة مع القيام الذي هو ركن، أو دخيل في الركن، وكذا الاستقبال والاستقرار حيث يلزم الإخلال بكلّ ذلك غالباً لو صلّى راكباً.

وعليه فلا يمكن حمل الرواية على فرض الدوران بين الصلاة على المحمل الفاقد للقيام وما ذكر، وبين الصلاة على الأرض الفاقدة لمجرّد السورة، إذ حينئذٍ يتعيّن الثاني، ولا مجال للتخير بالضرورة.

بل إنّ مفاد الصحيحة كالعلة الظاهر منها أنك إذا خفت فصلّ على الراحلة، وإن لم تخف فعلى الأرض، كلّ ذلك على سبيل التعيين، وعلى التقديرين فالصلاة مع السورة أحبّ إليّ، ولا أرى بالذي فعلته من ترك السورة بأساً، وهذا كما ترى كالصريح في الاستحباب)، انتهى كلامه^(١).

أقول، أولاً: لا يخفى عليك أن الدوران بين الموردين - من ترك السورة لو صلّى على الأرض، وإتيانها لو صلّى على الراحلة مع فرض وجود الخوف - كان قد ورد في كلام السائل، فمع هذا الفرض كيف يمكن إلغاء هذا الدوران، مع عدم إشارة الإمام إليه في كلامه، وكيف يمكن إثبات حكم تعييني لكلّ واحد من الفرضين من وجود الخوف بالصلاة على الراحلة تعييناً، وعند عدمه بالصلاة على

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٢٩٥.

الأرض تعيناً، مع أنه قد فرض وجود أصل الخوف في كلا الموردين من الصلاة على الأرض والراحلة؟

فإخراج الكلام عما هو مفروض سؤال السائل، وحمله على محمل آخر ممّا لا يقبله الذوق السليم.

وثانياً: سقوط القيام والاستقرار والاستقبال ليس لأجل السورة حتى يقال بتلك المقالة، بل سقوطها كان لأجل وجود الخوف المستلزم لترك تلك الأمور، غاية الأمر أن إتيان السورة مع حفظ تلك الأمور يوجب زيادة الخوف.

فلا مانع حينئذ أن يكون كلا الأمرين وهما وجود أصل الخوف ومع تلك الزيادة من السورة موجباً لتقديم الصلاة على الراحلة، وإسقاط تلك الأمور، فلا ينافي ذلك مع كون وجوب السورة أخفّ مؤونة من تلك الأمور، مثل ما لو دار الأمر بين السورة وبين تلك الأمور في غير المقام، حيث يمكن القول بتقديم ترك السورة.

وثالثاً: يحتمل أن يكون قوله ﷺ: (أحب إليّ) جواباً لـ (إذا خفت وإذا قرأت الحمد) فتكون أداة إذاللمفاجأة دون الشرطية، وكان الفاء في (فصل على الراحلة) فاء التفریع، والنتيجة أن الخبر يقول: (إذا خفت ومن ثمّ صلّيت على الراحلة من المكتوبة وغيرها، فإنك إذا قرأت الحمد والسورة كان أحب إليّ، ولا أرى بالذي فعلت من ترك القيام والاستقرار والإتيان بالسورة بأساً؛ لا أن يكون المراد من قوله: (ولا أرى) هو ترك السورة خارجاً قبل ذلك، وكأنّه قد تركها ثمّ أراد السؤال عما فعل سابقاً من ترك السورة، -كما هو مراد المعترض- حتى يكون في الدلالة على خلاف المطلوب أدلّ.

وكيف كان، فإنّ دلالة الحديث على وجوب السورة من خلال تقرير الإمام ما قصده وفعله السائل، ممّا هو واضح لمن يتأمّل فيه، والله العالم. وممّا استدل به لوجوب السورة الخبر المروي عن يحيى بن أبي عمران، قال:

«كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك ما تقول في رجل ابتداءً ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أمّ الكتاب، فلمّا صار إلى غير أمّ الكتاب من السورة تركها، فقال العباسي (وفي بعض النسخ العياشي) ليس بذلك بأس. فكتب بخطّه: يعيدها مرّتين على رغم أنفه - يعني العباسي -»^(١). وفي «مستند العروة» و«التهذيب» و«الجواهر»: (عن يحيى بن عمران لا (أبي عمران)، وعلى التقديرين الرجل مجهول والرواية ضعيفة السند). انتهى محلّ الحاجة^(٢).

نعم، جاء في ذيل هذه الصفحة من «مستند العروة» بعد بيان السقط في «التهذيب» أنّ حذف كلمة (أبي) إمّا من الشيخ أو النسخ، كما نبّه عليه السلام عليه في كتابه «معجم رجال الحديث»^(٣) بقوله:

(والرجل ثقة، لكونه من رواة «تفسير عليّ بن إبراهيم»، إذا فالرواية معتبرة، وظاهرة الدلالة فينبغي ذكرها في عداد الطائفة السابقة)، انتهى. وكيف كان فالرجل لم يوثقه أهل التعديل، وما ذكره المحقّق الخوئي من

(١) وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

(٢) مستند العروة: ج ٣ / ٢٩٦.

(٣) معجم رجال الحديث: ج ٢٠ / ٣٣.

وقوعه في عداد رواة «تفسير علي بن إبراهيم» صحيح، لكن الاعتماد على مثله يكون على المبنى، فالرواية معتبرة وإلا ضعيفة، لكن لا يضرنا ذلك، لوجود أخبار صحيحة دالة على الوجوب، كما مرّت الإشارة إليها، وهي كافية في إثبات الحكم. فالأولى البحث عن دلالة الخبر، فقد قال السيّد الخوئي في «مستند العروة»:

(وأما من حيث الدلالة، فهي ظاهرة في الوجوب، إذ الأمر بإعادة الصلاة الكاشف عن بطلانها لا وجه له إلا الإخلال بالسورة المأمور بها من أجل فقدانها لجزئها وهي البسملة، فلولاً وجوب السورة، لما اتّجه الأمر بإعادة الصلاة)، انتهى محلّ الحاجة.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد؛ لأنّ ظاهر الرواية - كما أشار إليه المحقّق الخوئي رحمته الله - أنّه سئل العباسي أولاً عن حكم ما فعله فصوّبه بقوله: (لا بأس) ثمّ سأل الإمام عليه السلام حيث ردّه عليه السلام وأجابه بلزوم الإعادة وكرّرها مرّتين مرغماً بذلك أنف العباسي.

فاحتمال إرجاع الضمير في (يعيدها) إلى السورة إنّما يصحّ إذا كان السؤال في حال الصلاة، لا فيما قد وقع خارجاً بترك البسملة، فلا يمكن إرجاعه إلا إلى الصلاة، فينتج البطلان لعدم إمكان تداركها بعد وقوع الخلل في الصلاة حالها بترك البسملة عمداً، فتتمّ الدلالة على الوجوب، كما لا يخفى.

لا يقال: أنّه يمكن أن يراد بالإعادة إعادة السورة من جهة بيان الحكم لمن كان في الصلاة وترك البسملة في السورة، فحكم عليه السلام أنّه يجب عليه إعادة السورة حتّى تصير مرّتين.

لأننا نقول: هذا المعنى غير مناسب لظاهر الرواية؛ لأن المصلي بعد وقوفه على حكم المسألة لو ترك البسملة لا يخلو عن إحدى الحالتين: إما يكون تركها عن سهو، فلا إشكال في جواز الإتيان بالبسملة، وترك ما أتى من السورة، وهذا الفرض خارج عن محط السؤال؛ لأن ظاهره تركها عن عمد لا السهو.

أو كان تركها عن عمد، ثم أراد الإتيان بالبسملة بعد قراءة مقدار من السورة بلا بسملة، فهو لا يخلو عن إشكال؛ لأنه يعدّ تركاً للواجب عمداً، والإتيان بشيء زائد لا يصير جزءاً من القراءة الواجبة، فيستلزم بطلان الصلاة دون السورة، كما لا يخفى.

فالأولى حينئذ اعتبار السؤال في حق من قام بالصلاة وترك البسملة، فحيث كانت واجبة وجزءاً للسورة وتركها عمداً، يجب عليه إعادة الصلاة، فيصير الخبر من أدلة وجوب السورة.

ومما استدلل به لذلك الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد، وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعة فإنك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها»^(١).

بيان الاستدلال: ظاهر الخبر الأمر بالمضي، الظاهر في وجوب الإتيان بالسورة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

واستشكل عليه صاحب «مستند العروة»، بقوله:

(وفيه: أنَّها في مقام بيان عدم جواز العدول من التوحيد إلى سورة أخرى في غير يوم الجمعة، لا في مقام بيان وجوب السورة، بل أنَّ هذا الحكم ثابت حتّى لو كانت مستحبّة، وأنّه لو شرع في التوحيد لا يجوز له العدول إلى غيرها، فالأمر بالمضيّ كناية عن عدم العدول لا عن أصل الوجوب، كما لا يخفى). انتهى كلامه رفع مقامه^(١).

أقول: لا يخلو كلامه عليه السلام عن وجه، لأنّه إن قلنا بأنّ السورة وإن كانت مستحبّة لو شرع بها لصارت واجبة الإتمام، مثل الحجّ الندبي والاعتكاف بعد مضيّ يومين، وإلاّ يبعد أن يقال بحرمة العدول إلى سورة أخرى، مع إمكان رفع اليد عنها وجوازه، فلا بدّ أن تكون علّة عدم جواز العدول - كما منع - في نفس السورة دون السورة المعدول إليها، فالمانع الحاصل في السورة إمّا لأجل وجوبها فهو المطلوب، أو لأجل وجوب إتمامها ولو كانت مستحبّة، وحيث لا دليل على الثاني فإنّ المتعيّن هو الأوّل، وهو المطلوب، فبالملازمة الحاصلة في هذا الخبر من حرمة العدول يثبت وجوب السورة.

هذا، فضلاً عن أنّ الأوّل التمسك بالارتكاز في مثله بكون السورة واجبة، فيحكم بعدم جواز العدول عنها إلى غيرها، حيث أنّه أمرٌ مقبول عند العرف، كما لا يخفى على المتأمّل العارف بأساليب الكلام عند العرف العام.

نعم، الأوّل بالاستدلال لذلك هو التمسك بالخبر الصحيح المروي عن عليّ

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٢٩٧.

ابن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال :

«سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ ؟ قال : سورة الجمعة وإذا جاءك المنافقون، وإن أخذت في غيرها وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أولها وارجع إليها»^(١).

فإن الأمر بوجوب القطع - الظاهر من صيغة الأمر - والرجوع إلى الجمعة، لا يناسب مع استحباب السورة، فدلالته على الوجوب أظهر من الأخبار السابقة، فإذا ثبت الوجوب في مثل يوم الجمعة بالجمعة والمنافقين، فيلحق بها غيرها، وبعدم القول بالفصل في الوجوب وعدمه بين الجمعة وغيرها، يتم المطلوب، والله العالم بحقائق الأمور.

أقول: لكن الذي قد يورد عليه، ولعله لأجله لم يستدلوا بهذه الرواية، هو إعراض الفقهاء عن الفتوى على طبقه بوجوب القطع والرجوع إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة، بل الحكم باستحباب ذلك، والشاهد لذلك ما قاله السيّد في «العروة» في المسألة ١٦ من أحكام القراءة حيث أنّه بعد النهي عن العدول من الجحد والتوحيد، قال :

(نعم يجوز العدول منهما إلى الجمعة والمنافقين في خصوص يوم الجمعة؛ حيث أنّه يستحبّ في الظهر أو الجمعة منه أن يقرأ في الركعة الأولى الجمعة وفي الثانية المنافقين... إلى آخره).

فإذا صار القطع مستحبّاً، فلا يمكن إثبات وجوب السورة من حكم الوارد في الخبر حول العدول.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

نعم، يصح الاستدلال هنا بما ذكرنا في الخبر السابق، من أن المرتكز حين السؤال عما يقرأ هو لزوم السورة، حيث يسأل عما يصح ويلزم من مصاديقها، فتصير هذه الرواية أهون استدلالاً عن ما تقدّم، فلا يمكن جعل هذه الرواية من الأدلة الصريحة الدالة على الوجوب إلا عن طريق الاستعانة بالارتكاز، بخلاف الرواية السابقة حيث عرفت دلالتها على المطلوب بالملازمة، مضافاً إلى الارتكاز.

ومما استدّلوا به للوجوب الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً»^(١).

ففي «الجواهر»: (إذ البأس إمّا بمعنى العقاب كما عن «القاموس»)، أو المراد منه هنا ذلك للشهرة، أو لعدم ظهور القول بالكراهة من القائل بعدم الوجوب). قلنا: لا يخفى أن الحكم بدلالة هذا الحديث بمفهومه الشرطي على الوجوب، وجيه لكن وجوبها ليس كوجوب الفاتحة وغيرها من واجبات الصلاة؛ لأجل دلالتها على جواز رفع اليد عن السورة بمجرد الاستعجال، للحاجة أو التخوّف من شيء وأمثال ذلك، ولكنّه في كلّ الأحوال ومن خلال مفهومه يدلّ على الوجوب مع فقدان الأمرين المذكورين وما قاربهما من الأمثال، والمراد من البأس هو وجود الخلل في صلاته نظير ما يُقال في نظائره.

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٤.

بل قد يستفاد ذلك من خلال التقرير المشروط الوارد في الخبر المروي عن حسن الصيقل، قال:

«قلت لأبي عبدالله: أيجزي عني أن أقول في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلاً أو أعجلني شيء؟ فقال: لا بأس»^(١).

ولا يخفى أن ظهور هذه الرواية في الوجوب أشد من غيرها، من جهة لفظة (الاجزاء)، حيث يدل على عدم الاجزاء من خلال مفهوم كلمة (فيه بأس).

بل قد يستفاد الوجوب من مفهوم الخبر الصحيح المروي عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء الصلاة التطوع بالليل والنهار»^(٢).

بيان وجه الاستدلال: يستفاد من الفقرة الأولى تجويز قراءة الحمد وحده للمريض، فيكون مفهومه عدم الجواز في الصحيح، ويستفاد من مفهوم الفقرة الثانية تجويزه في التطوع لقضاء صلاته ذلك، فلا يجوز الاقتصار بالحمد بقضاء الفريضة، فإذا لم يكن مجزياً في القضاء، يكون عدم الاجزاء في الأداء بطريق أولى؛ لأن القضاء تابع للأداء بناءً على قوله: (أقض ما فات كما فات)، فيدل الحديث على عدم الجواز، والنتيجة هي وجوب السورة.

بل قد يستشعر وجوب السورة من لفظ (البدأ بالحمد في القراءة) الوارد في الخبر المضمّر المروي عن سماعة، قال:

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

«سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب.. إلى أن قال: فليقرئها ما دام لم يركع، فإنه لا قراءة حتى يبدء بها في جهرٍ أو إخفات»^(١).

فإنَّ الابتداء بالحمد بضميمة نفي القراءة بدونه، لا يتحقّق إلّا مع وجوب السورة، لأنَّ السورة إذا كانت مستحبّة جاز تركها، فمع تركها تكون صلاته غير مبدوءة بفاتحة الكتاب وفاقدة للقراءة.

والجواب عنه: أنّه بالإمكان فرض حدوث الابتداء لمن يأتي بالسورة خارجاً، ولو مع استحبابها حسب ما هو متعارف، لكنّه يترك قراءة الحمد قبلها فيعدّ فاقد القراءة، من دون أن ينافي ذلك صحّة القراءة إذا أتى بالفاتحة بلا سورة بعدها.

فهذا وإن جاز تصوّره، لكنّه بعيدٌ لوضوح أنّه إذا صارت السورة مستحبّة، فلا يصحّ فرض إتيانها دائماً، بل يترتّب عليه الحكم على فرض الوجود، بخلاف الوجوب حيث لا بدّ فيه من الوجود.

وكيف كان فإنّ إشعار الخبر على الوجوب ممّا لا يكاد ينكر. ومثله في الدلالة الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «العلل»، عن فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام:

«أنّه قال: أمر الناس بالقرآن في الصلاة... إلى أن قال: وإنّما بدأ بالحمد دون سائر السور لأنّه ليس شيء من القرآن... الحديث»^(٢). والكلام فيه كالکلام في سابقه.

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٣.

وأيضاً الخبر المروي في كتاب «فقه الرضا»: «قال عليه السلام: وإن نسيت الحمد حتى قرأت السورة، ثم ذكرت قبل أن تركع، فاقرا الحمد وأعد السورة، فإن ذكرها بعده مضى في صلاته»^(١).
 فإن الأمر بالإعادة الظاهر في الوجوب يجعله دليلاً لا إشعاراً.
 نعم، يرد عليه من جهة السند، لجهالة انتساب الكتاب إلى الإمام عليه السلام، وعليه، فغاية ما تدلّ عليها هي صيرورتها مؤيدة ليس إلا، وقد عرفت أنّ المسألة غنيّة بالأدلة والروايات الدالة على حكمها، من الأخبار الواردة في النهي عن القراءة، وهذه الأخبار واردة في الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة من «الوسائل»، بل أمثال ذلك كثيرة في الأخبار الذي قد أشار إليها صاحب «الجواهر»^(٢) نقلاً عن كتاب «المصابيح».

مضافاً إلى أنّ الحكم موافق لما يعدّ تأسيساً بالنبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، حيث أنّ الإتيان بالسورة كان هو المتعارف المعهود من صلاتهم عليهم السلام، بل في «المنتهى» أنّه قد تواتر النقل عن النبي ﷺ أنّه صَلَّى بالسورة بعد الحمد، وداوم عليها، وهذا الفعل بذاته مشعر على الوجوب، خصوصاً مع ضمّ الخبر المتواتر عند الخاصّة والعامة أنّه ﷺ قال: «صلّوا كما رأيتموني أصلي».

خصوصاً مع ملاحظة النصوص الكثيرة المتضمنة لفعل أمير المؤمنين عليه السلام وفعل الرضا عليه السلام وغيرهما من سائر الأئمة عليهم السلام.

مضافاً إلى إمكان استفادة الوجوب من النصوص والإجماعات الدالة على

(١) المستدرک: الباب ٢٣ من أبواب القراءة، الحديث ١.

وجوب قراءة السورة في صلاة العيد، بناءً على ظهور تلك الأدلة في مساواتها للفريضة في الكيفية، عدا زيادة التكبير فيها، بضميمة عدم القول بالفصل بين صلاة العيد في وجوب السورة وبين غيرها من سائر الفرائض، كما لا يخفى على المتأمل.

فإن قيل: يمكن استفادة الوجوب ولو مع عدم القول بالفصل من الأدلة الدالة على لزوم الجمع بين الضحى وألم نشرح والفيل ولا يلاف قريش. قلنا: إن أريد استفادة الوجوب من فعل الإمام المنقول في الخبر المروي عن زيد الشحام: «صلى بنا الإمام الصادق عليه السلام بصلاة الفجر بهاتين السورتين» فهو يكون من قبيل ما سبق ذكره من استفادة الوجوب من استمرار فعلهم عليه السلام، فليس هذا بدليل جديد.

وإن أريد استفادة الوجوب من لزوم الإتيان بالسورة الثانية من (ألم نشرح) و(لا يلاف قريش) إذا قرأ بالضحى و(ألم تتركب فعل)، فهو أعم من وجوب السورة، لإمكان القول بلزوم الجمع بين هاتين السورتين، حتى مع استحبابهما، فيصير مثل الاعتكاف بالنسبة إلى اليوم الثالث، كما لا يخفى.

بل يمكن إيراد نفس الإشكال في صلاة العيدين أيضاً؛ لأجل احتمال كون لزوم السورة فيهما مستفاداً من النصوص الواردة فيهما، بحيث لولا دليلنا على وجوب السورة في الفريضة لما أمكن استفادة الوجوب ممّا في صلاة العيدين. نعم، لو كان في نصوص العيدين تشبهاً بالفريضة من جهة الكيفية لصح ما قيل، لكن الشبه مفقود بينهما إلا في رواية واحدة وهي الخبر الذي راه زرارة من: «أن عبد الملك بن أعين سأل أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة في العيدين.

فقال: الصلاة فيهما سواء يكبر الإمام تكبير الصلاة قائماً كما يصنع في الفريضة، ثم يزيد.. الحديث»^(١).

وهو أيضاً يدلّ على التنظير في خصوص كون التكبير فيهما قائماً كتكبير الفريضة، لا في الكيفية المنظورة، حتى يستفاد منه ذلك، فلا استدلال بمثل هذه الأمور لا يخلو عن تأمل.

الطائفة الثانية: الأخبار الدالة على استحباب السورة.

وهي عدّة أخبار بعضها صحيحة وبعضها ضعيفة الاسناد أو الدلالة، فنذكرها تفصيلاً، ثم نلاحظ ما هو مقتضى الجمع بينها وبين الأخبار السابقة الدالة على وجوب السورة الكاملة، فنقول ومن الله الاستعانة وعليه التكلان:

منها: الخبر الصحيح المروي عن علي بن رئاب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: إن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة»^(٢).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن فاتحة الكتاب تجزي وحدها في الفريضة»^(٣).

والجواب عنهما: يحتمل وحدة الروايتين؛ لأن الحلبي قد نقل الحديث عن علي بن رئاب، فاحتمال كون ابن رئاب قد أخذها مرّتين عن الإمام عليه السلام في جلستين بعيد جدّاً، ومع وحدتهما نعود إلى خبر صحيح آخر رواه الحلبي وذكر فيه الاكتفاء بالفاتحة وحدها إذا كان مع الاستعجال لحاجة أو تخوّف، وهي الرواية القادمة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد، الحديث ١٧.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٣.

ومنها: الخبر الصحيح الذي رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوَّف شيئاً»^(١).

فحينئذٍ لا يخلو عن كون الحلبي قد أخذ هذه الرواية مرّتين أو مرّة واحدة؛ أمّا الأوّل فإنّه فضلاً عن بعده، يوجب تقييد إطلاق الأوّل بالثاني، بأن يُقال إنّ المراد من الجواز أو الإجزاء بالفاتحة وحدها هو حال الاستعجال أو الضرورة من الخوف وغيره.

وأما إن كان الثاني فيحتمل الأمر بين الزيادة والنقيصة، فإنّ تقديم أصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة يقتضي أن يكون الصادر هو المشتمل على الزيادة، فيتّم المطلوب، وهو أنّ الاكتفاء بالفاتحة وحدها يكون في حالة الضرورة من الخوف وشبهه لا مطلقاً كما لا يخفى.

ومن الأخبار التي استدلّ بها على عدم الوجوب، هي الأخبار الدالّة على جواز التبويض في السورة، وهي أخبار كثيرة بالغة حدّ الاستفاضة، بضميمة الإجماع المركّب المدّعى في كلام بعض - على ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته الله - بأن يُراد من الإجماع أنّ كلّ من قال بجواز ترك بعض السورة يقول بجواز ترك كلّها وجميعها، ومن لم يقل فيها بالجواز لم يقل في جميعها أيضاً، فإذا دلّت الأخبار على الجواز في البعض فتدلّ هذه الأخبار على جواز ترك الكلّ أيضاً، فلا بأس حينئذٍ بذكر بعضها:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

فمنها: صحيحة سعد بن سعيد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة، هل يجزيه في الثانية أن لا يقرأ الحمد ويقرأ ما بقي من السورة؟ فقال: يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقي من السورة»^(١).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قرأ سورة في ركعة فغلط، أيدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قرائته، أو يدع تلك السورة ويتحوّل منها إلى غيرها؟ فقال: كلّ ذلك لا بأس به، وإن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع»^(٢).

ومنها: الخبر المرسل المروي عن أبان بن عثمان، عمّن أخبره، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«سألته هل يقسم السورة في ركعتين؟ قال: نعم اقسّمها كيف شئت»^(٣).

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سئل عن السورة أيسلّي بها الرجل في ركعتين من الفريضة؟ قال: نعم إذا كانت ستّ آيات قرأ بالنصف منها في الركعة الأولى والنصف الآخر في الركعة الثانية»^(٤).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن عمر بن يزيد، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيقراً الرجل السورة الواحدة في الركعتين من الفريضة؟

(١) و(٢) و(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦ و٧ و٥.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

قال: لا بأس إذا كانت أكثر من ثلاث آيات»^(١).

واحتمال كون المراد هو تكرار السورة في الركعتين وإن كان وارداً، ولكنّه لا يناسب مع جوابه الشرطي بما إذا كانت أكثر من ثلاث آيات، حيث يفيد أنّ مراده هو إمكان تنصيف الآيات في الركعتين، ولم تكن أقل من الآيتين مثلاً، إذ لا فرق في التكرار بين كون السورة أكثر من ثلاث آيات أم لم تكن مثل سورة الكوثر، حيث أنّها مركّبة من ثلاث آيات، ويجوز الإتيان بها مكرّرةً.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّه لا دليل على لزوم أن يكون المأتي بها من الآيات أقل من آيتين، إذ ربما يمكن تقسيم السورة ولو بآيتين، بأن يأتي في كلّ ركعة آية كما وردت الإشارة إليه في رواية زرارة.

اللّهمّ إلّا أن يحكم بذلك باعتبار مثل هذه الرواية مع إرادة التبعض دون التكرير، والله العالم.

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن علي بن يقطين، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن تبعض السورة، فقال: أكره ولا بأس به في النافلة»^(٢).

بناءً على أن يكون المراد من الكراهة هو الاصطلاح منها.

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن إسماعيل بن الفضل، قال:

«صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام أو أبو جعفر عليه السلام فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة، فلمّا سلّم التفت إلينا، فقال: أما أنّي أردت أن أعلمكم»^(٣).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ومنها: الخبر المروي عن سليمان بن أبي عبد الله، قال: «صليت خلف أبي جعفر عليه السلام فقرأ بفاتحة الكتاب وآي من البقرة فجاء أبي فسأل، فقال: يا بني إنما صنع ذا الفقهاء ويعلّمكم»^(١).

هذه جملة أخبار دالة على جواز التبويض في السورة، ويضم إليها الإجماع المركب القائم على جواز ترك الكلّ إذا قلنا بجواز البعض، وعدم التفصيل بين الموردين، فيتم المطلوب وهو استحباب السورة.

ولكن التحقيق أن يقال: لا مجال لقبول دلالة هذه الأخبار المعارضة مع مدلول الروايات السابقة من جهات شتى، لإطلاق بعضها من حيث أصل جنس الصلاة من الفريضة والنافلة، فتقيّد بواسطة الأخبار السابقة الدالة على لزوم السورة الكاملة في الفريضة، وأنّ المراد من الصلاة هي النافلة دون الفريضة، كأخبار سعد بن سعد ووزارة ومرسلة أبان بن عثمان.

كما أنّ رواية علي بن يقطين تحمل على الكراهة بمعنى الحرمة، دون الكراهة المصطلحة عند الفقهاء والتي بمعنى المرجوحية، لو قبلنا صحّة إطلاقها للمعنى الثاني في الأخبار والآيات، مع أنّه غير ظاهرة في الأخبار، كما أشار إليه المحقّق الهمداني رحمته الله.

كما يمكن إرادة تكرار السورة في الركعتين لا تبويضها، في صحيحة عمر ابن يزيد، فيبقى ذكر خصوصيّة كون السورة أكثر من ثلاث آيات، فهل هو واجب - كما يظهر من مفهوم كلمة (لا بأس) - أو يحمل على استحباب مراعاة ذلك لو لم يكن الإجماع على خلافه، حيث لم يشاهد من أحد الالتزام به والفتوى على

(١) وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

وفقه، لكنّه غير مضرّ في المندوبات مع قيام خبر دالّ عليه، مؤيّد بدليل التسامح في الأدلّة خصوصاً مع اعتبار سنده.

بقي في المقام روايتان وهما خبري إسماعيل وسليمان، حيث ورد فيهما فعل الإمام عليه السلام بالتبويض، فإنّهما يحملان على التقيّة، لوجود قرينة عليها فيهما وهي السؤال عن فعل الإمام عليه السلام، ثمّ الإجابة المتضمّنة لإرادة الإمام تعليم الصلاة، وهذا التعليم يقتضي كونه في مقام التقيّة، مضافاً إلى أنّ الحمل على التقيّة أولى من طرح الروايتين، لأجل كثرة الأخبار السابقة المعتمدة باتّفاق الأصحاب.

وأما رواية أبي بصير حيث ورد فيها التصريح بالتنصيف في الفريضة، فهي أيضاً مدفوعة ولا مجال للعمل بمقتضاها، لاشتغالها على ما لا يفتي به أحد، وهو كون الآيات سنّاً حيث يدلّ مفهومه على عدم الجواز لو كان أقل، فيعارض حديث عمر بن يزيد، الذي أجاز إذا كانت أكثر من ثلاث آيات.

هذا كلّّه، مع أنّ روايات التبويض إنّما تدلّ على استحباب السورة، لو تمّ الإجماع المركّب، مع عدم القول بالفصل، مع أنّه لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ ظاهر الإسكافي هو القول بجواز التبويض مع القول بوجوب السورة، فلا يتمّ الإجماع المذكور.

هذا كلّّه مع أنّ ما اشتهر عند الإماميّة من وجوب السورة في الفريضة وعدم جواز التبويض، وما اشتهر عند العامّة من جواز التبويض وعدم وجوب السورة الكاملة، ممّا يؤدّي إلى أن يطمئنّ الفقيه بأنّ عامّة هذه الأخبار برغم صحّة سند بعضها، صادرة على جهة التقيّة، فتعدّ من مصاديق الرشد في خلافهم كما ورد في الحديث، وهكذا ثبت صحّة ما ذهب إليه المشهور، كما لا يخفى.

هاهنا فروع لا بأس بذكرها: وهي فروع تتعلّق بالموارد المستثناة من دليل وجوب السورة:

الفرع الأوّل: بعدما ثبت حكم وجوب السورة في الفرائض، فربما يكون قيد الفريضة لإخراج النوافل عن هذا الحكم، والدليل عليه - مضافاً إلى الإجماع الذي ادّعاه صاحب «الجواهر»، بقوله: (فلا أجد فيه خلافاً نصّاً وفتوى)، - مجموعة من الأخبار، فلا بدّ من استعراض مجموع الأدلّة الدالّة على جواز ترك السورة في النافلة، فنقول: قد يدلّ على عدم الوجوب، مضافاً إلى الأصل والإجماعات المحكية طائفة من الأخبار:

منها: الخبر المروي عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يجوز للمريض أن يقرء في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للمريض في قضاء الصلاة التطوّع بالليل والنهار»^(١). والمراد من قضاء التطوّع قد يكون القضاء الاصطلاحي، فيدلّ على المطلوب، لأنّ القضاء تابع للأداء، فإذا جاز في القضاء يجوز في الأداء بمقتضى دليل (اقض ما فات كما فات).

أو قد يُراد منه الإتيان بالتطوّع، نظير القول: (إذا قضيت الصلاة في يوم الجمعة) كما هو الظاهر إذ ربّ نافلة لا قضاء لها.

والقضاء إن كان في بعض النوافل مثل الرواتب - إن قلنا بالقضاء فيها - فيكون الاستدلال بالرواية أحسن، لأنّه يدلّ على جواز الاقتصار على الحمد في النوافل، وهو المطلوب.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

ومنها: الخبر المروي عن إسماعيل بن جابر، أو عبدالله بن سنان، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أقوم آخر الليل وأخاف الصبح، قال: اقرأ الحمد واعجل واعجل»^(١).

وفي «مصباح الفقيه»: (ويمكن الخدشة في دلالة هذا الخبر بإمكان كون الاكتفاء بالحمد وحدها - كما هو المتبادر عن الرواية - لرعاية الوقت لا لجوازه من حيث، هو فليتناً مل)، انتهى.

وما ذكره لا يخلو عن وجه لدلالة سياق الحديث عليه.

ومنها: الخبر المروي عن منصور بن حازم، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر»^(٢). ففي «المصباح» إنه مشعرٌ بل ظاهر في اختصاص المنع عن الأقل والأكثر بالفريضة، إلا أن مفادها جواز الاكتفاء بالأقل لا تركها رأساً. ولكن يمكن أن يُجاب عنه: أن ما ذكره صحيح لو أُريد من نفي الأقل، الإتيان بالبعض بصورة استغراق الاجزاء.

وأما لو أُريد منه - أي من الأقل - المجموع، فيصير كناية عن جواز تركها رأساً، فيدلّ على المطلوب، كما أشرنا إلى هذين الاحتمالين في البحث عن المكتوبة سابقاً.

ومنها: الخبر الصحيح الذي يعدّ دلالة من الأخبار السابقة ما رواه عليّ ابن يقطين في حديثٍ، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن تبعض السورة، فقال: أكره ولا بأس به في النافلة»^(١).

حيث لا يستفاد منه جواز تركها رأساً، ولا ينافي معه عدم جواز تركها مع جواز تبعضها.

ومنها: الخبر الذي رواه السيد بن طاووس في كتاب «فلاح السائل» حيث قال: بإسنادنا إلى جدّي أبي جعفر الطوسي، عن ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الشيخ جعفر بن سليمان، فيما رواه في كتابه «كتاب ثواب الأعمال»، عن الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال:

«تفّلوا ولو ركعتين خفيفتين، فإنّهما يوردان دار الكرامة.

قيل له: يا رسول الله وما معنى خفيفتين؟

قال: تقرأ فيهما الحمد وحدها، قيل: يا رسول الله فمتى أصلّها؟ قال: ما بين المغرب والعشاء»^(٢).

فإنّه أصرح رواية في الدلالة على جواز ترك السورة وأنّ المهمّ في النافلة هي درك فضيلة النافلة في تلك الساعة المعروفة في الأخبار بساعة الغفيلة.

فثبت من جميع ما ذكرنا جواز ترك السورة في النوافل، لكن هذه الأخبار دلّت على سقوط السورة في مطلق النوافل التي لم ترد في حقّها كفيّة مخصوصة، بمعنى أنّ الشارع لم يعتبر فيها كفيّة خاصّة مأخوذة فيها السورة المطلقة أو سورة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) فلاح السائل: ٢٤٨، وعنه وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، الحديث ١، مع اختلاف يسير.

خاصّة بعدد مخصوص مثل صلاة الأعرابي ونحوها.

وأما الصلوات التي تختلف كيفيّتها عن سائر النوافل مثل صلاة جعفر عليه السلام، أو صلاة الوصيّة ونحوهما، فلا يشرع الإتيان بها معرّة عن كيفيّتها المخصوصة، ولو قصد بها امتثال مطلق الأمر بالنافلة، فلا يعتبر حينئذٍ تلك الصلاة المشروعة. فما في «الجواهر» من الاستدراك، بقوله: (نعم، قد يقال باشتراطها في خصوص بعض النوافل التي ورد الأمر بها فيها بالخصوص، كصلاة جعفر عليه السلام ونحوها، على إشكال فيه أيضاً، ينشأ من وجوب حمل المطلق على المقيّد وعدمه في المستحبّات). انتهى كلامه ^(١).

ليس على ما ينبغي، لوضوح أنّ مثل تلك القيود المأخوذة في الصلوات الخاصّة، إنّما لأجل ترتّب آثار مخصوصة عليها، بحيث لو لا تلك الكيفيّة لم تترتّب الآثار المذكورة، حتّى من جهة ورود بعض الخصوصيّات من الأذكار والأفعال وغيرها ممّا لا يترتّب عليه حكم المطلق والمقيّد كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: ليس تلك الصلوات المخصوصة بالنسبة إلى مطلق النوافل من قبيل تعدّد المطلوب، حتّى يقال بحمل المطلق على المقيّد، نظير (اعتق رقبة) و(اعتق رقبة مؤمنة)، بل القيود فيها من قبيل وحدة المطلوب، بحيث لو لم يأت بما لها من القيود لما عدّ الأمر المتعلّق بها ممتثلاً.

ثمّ من الواضح أنّ سقوط السورة في النافلة ليس على نحو العزيمة بل رخصة، بمعنى أنّ المصلّي لو أتى بها بقصد الجزئية لما استلزم الفساد في الصلاة،

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣٣٦.

بل قد يُقال إنّ الجزئية لا يمكن أن يجتمع مع الاستحباب، لوضوح أنّه بانتفاء الجزء ينتفي الكلّ، فلازم الجزئية هو الوجوب الشرطي في النافلة، فالإتيان بها يكون من قبيل وقوع شيء مندوب في الفعل المندوب أو في الفعل الواجب كالقنوت - على نحو القضية الحينية والظرفية، فالإتيان بقصد الجزئية يصير زيادة في الشيء، لكن إتيانها فيها موجب لزيادة الفضيلة، ويصير ذلك من أفضل الأفراد كما لا يخفى.

هذا إذا كانت الصلاة نافلة منذ البداية، أمّا إذا كانت نافلة عرضاً، أي فيما لو عرض وصف الفرض والوجوب على النافلة، وصارت فريضة أو صارت الفريضة نافلة بتبدل النية في أثنائها، ففي سقوط السورة وعدمه كلام يأتي في مبحث الخلل.

الفرع الثاني: من الموارد المستثناة عن وجوب السورة ضيق الوقت، وهو أيضاً على أقسام؛ لأنّه:

تارة: يكون الإتيان مستلزماً لوقوع الصلاة خارج الوقت، بحيث لا تسع بإدراك ركعة في الوقت، بخلاف ما لو تركها حيث يوجب إدراك جميعها في الوقت.

وأخرى: مثل ذلك إلّا أنّه يوجب إدراك ركعة فيه لا جميعها.

وثالثة: ما لو أوجب الإتيان بها وقوع بعض الصلاة دون الركعة - مثل التشهد أو التسليم - خارج الوقت.

وكيف كان، فقد وقع الخلاف بين الأعلام في جواز السقوط وعدمه على ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: هو السقوط مطلقاً، كما عليه المشهور، بل قد ادّعى عليه الإجماع، كما عن «الرياض» على سقوطها في حال الضرورة، بل عن «المعتبر» و«التذكرة» مع زيادة الاستعجال، بل في «المفاتيح» معترضاً بنفي الخلاف فيه في «التنقيح»، وبين أهل العلم في «المنتهى»، وفي «البحار» من حكم الإجماع على الضرورة التمثيل به وبالخوف والمرض لها كـ«المدارك» في تقييد نفي خلافه، وفي «التنقيح» لا كلام مع الضيق، كما عليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«الوسيلة».

القول الثاني: عدم السقوط مطلقاً، كما هو المحكي عن «التذكرة» بأنّه قول بذلك، وعن «النهاية» التردّد فيه، وعن الكركي الجزم بعدم السقوط.

القول الثالث: التفصيل بين ما لو كان الضيق بواسطة قرائتها موجباً لفوات الركعة في الوقت فيقتصر فيه على الحمد؛ لأن يدرك ركعة في الوقت، وبين ما لو كانت قرائتها مفوّتة لسائر أجزاء الصلاة في الوقت، فيتأمل في سقوطها، وهو ظاهر «الجواهر»، بل قال في آخر كلامه: (فإنّ في عدم وجوبها لذلك نظراً بل منعاً)^(١).

أمّا أدلّة القول الأوّل: فإنّه مضافاً إلى ما عرفت من دعوى الإجماع، ولا أقلّ من الشهرة، هو دعوى فحوى الأدلّة التي سنذكرها حيث تفيد عدم وجوبها على المستعجل، ونحوه ضرورة أولويّة مراعاة الوقت من ذلك ونحوه، بل في «مصباح الفقيه»: فإنّ إدراك الصلاة في وقتها غرض مطلوب للعقلاء والمتديّنين.

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣٣٧.

ولكن قد ناقش في هذا الدليل - على المحكي في «مصباح الفقيه» - شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله بقوله:

(وأما الوجه المزبور فيشكل، بأن مرجع إدراك مجموع الصلاة في وقتها إن كان إلى الغرض الديني أو الديني المندوب، فهو على فرض تسليمه لا يوجب أزيد من الرخصة، والمقصود العزيمة.

وإن كان الغرض الديني الحتمي، فهو فرع الأمر بإدراك الصلاة في الوقت، وهو بعد فرض السورة جزء منها.

ممنوع، ضرورة عدم جواز الأمر بفعل في وقت يقصر عنه، وسقوط السورة حينئذ عين محل الكلام، وأهمية الوقت إنما هي بالنسبة إلى الشرائط الاختيارية دون الأجزاء، إلا أن يتمسك بفحوى تقديم الوقت على كثير من الشرائط التي علم أنها أهم في نظر الشارع من السورة)، انتهى.

أقول: لا يخفى تفاوت حكم من يدعي السقوط عند ضيق الوقت، مع من يدعي السقوط للحاجة والاستعجال، من جهة أن السقوط في الأول رخصة لا عزيمة، بخلاف الثاني حيث أنه عزيمة لا رخصة، لوضوح أنه لو لم يترك وأتى بالسورة برغم الحاجة والاستعجال لم يفعل حراماً، بل غايته فاتت عليه ما كان قد استعجل لامتناله.

اللهم إلا أن يقال بإمكان التفاوت فيه، من جهة أنه رب حاجة أو استعجال يعدّ أمراً لازماً وضرورياً، فلا إشكال حينئذ بكون السقوط في مثله عزيمة لا رخصة، ولكن الفقهاء لم يفهموا من مثل تلك الأحاديث إلا الرخصة، كما ترى في كلام سيّدنا الخوئي رحمته الله، حيث صرح بأن وجوب السورة ليس على حدّ سائر

الواجبات من الشدة، لما ترى من جواز رفع اليد عنها بمجرّد الاستعجال، أو وجود حاجة للمصلي.

وأما ترك السورة لضيق الوقت، فلا بدّ أن يكون على نحو العزيمة، لأنّ ما يقابله هو ترك واجب، وهو عدم وقوع تمام الصلاة في الوقت، فلا بدّ أن يستفاد من الدليل أهميّة الوقت حتّى عن الجزء، لكي تجب رعايته ولو بترك الجزء.

ولعلّ الدليل في الاستظهار على ذلك هو تجويز تركها عند قيام حاجة ما حيث يستكشف منه أنّ وجوبها ليس على حدّ سائر الواجبات، حتّى يزاحم الوقت، فلازم ذلك هو القول بقصور الدليل الدال على وجوبها للشمول لصورة المزاحمة مع الوقت، فيكون سقوطها حينئذٍ عزيمة لا رخصة، فلا نحتاج حينئذٍ لإثبات جواز السقوط إلى ملاحظة أهميّة الوقت على كثير من الشرائط التي علم أنّها أهمّ في نظر الشارع من السورة، كما صرّح به الشيخ في دليله.

ولكن قد عرفت صحّة هذه الدعوى، فتفرّع على ثبوت الإجماع على جواز تركها للمستعجل، بكفاية مطلق الاستعجال لغرض، ولو لم يبلغ حدّ الوجوب، أو دنيوي ولو لم يبلغ حدّ الاضطرار، بل يجوز تركها لمطلق الحاجة التي تعجله، سواء أضرّ فوتها بدينه أم بآخرته، أم لم يضرّ بهما.

والظاهر أنّهم ملتزمون به، كما صرّح به المحقّق الهمداني حيث قال:
(لا مانع عن الالتزام به، بعد مساعدة الدليل؛ لجواز أن لا تكون المصلحة المقتضية للالتزام بشيء مقتضية له، إلّا على تقدير تمكّن المكلف من تحصيله بسهولة، من دون أن يترتب عليه فوت شيء من مقاصده العقلية، فيرتفع بهذا استبعاد كون مطلق الحاجة عذراً في ترك الواجب).

نعم، يقع البحث حينئذٍ في أنّه إذا اعتبرنا ترك المسألة عزيمة، فهل تبطل صلاته فيما لو قام بقراءتها ممّا أوجب فوت الوقت أم لا؟

الظاهر بطلانها؛ لأنّ لازم العزيمة وجوب الترك وحرمة الفعل، فإذا صارت القراءة حراماً، فلا مجال للقول بصحة الصلاة مع تعلّق النهي بالعبادة، فضلاً عن أنّ لازم عدم كون السورة جزءاً للصلاة حصول الزيادة في المكتوبة بما كان حراماً فلا تعدّ القراءة مشروعة حتّى يُقال بأنّ القراءة من الذكر وهو غير مبطل.

فالمناقشة في البطلان كما عن «المصباح» لا يخلو عن وهن، والله العالم. وقد استدللّ للقول المشهور بإطلاق الخبر الصحيح المروي عن ابن رئاب، والحلبي، حيث قالوا:

«عن أبي عبد الله عليه السلام سمعته يقول: إنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة»^(١).

فيدلّ على كفاية الحمد وحدها مع الاختيار، فضلاً عمّا هو محلّ الحاجة من جهة رعاية الوقت أو غيرها، وعلى فرض لزوم التقيّد بما ورد في رواية الحلبي من جهة الاستعجال الحاصل من الحاجة أو لخوف، فإن ذكر هذين الموردين يعدّ من باب التمثيل، فحينئذٍ يكون مورد الضيق أيضاً من المستثنى منه، وعلى هذا لا فرق فيه بين اعتبار ضيق الوقت من موارد الضرورة أم لا، حيث لم يقيّد به مطلقاً حتّى يعدّ ذلك من مصاديقه، فيصحّ حينئذٍ ترك السورة لضيق الوقت ولو لم ينطبق عليه عنوان الضرورة، فضلاً عمّا إذا كان العنوان منطبقاً، كما هو الأقوى عندنا،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب القراءة، الحديث ١ - ٣.

وعند صاحب «الجواهر» وغيره .

وأيضاً: قد استدللّ للمشهور بالأخبار الواردة في باب الجماعة الدالة على جواز ترك السورة لمن كان مسبوقاً، من الاقتصار على الحمد وحده دون السورة، إذا خاف عدم اللحق، حيث يستدلّ بها تأييداً إذ أنّ وجوبها ليس على حدّ سائر الواجبات، حيث يجوز تركها حتّى لأمر مستحبّ وهو اللحق بالجماعة عند ركوع الإمام، مع أنّ الواجب في غير المورد إذا زاحمه المستحبّ لا يمكن رفع اليد عنه لأجله، كما لا يخفى. فيفهم من ذلك أنّ هذا الوجوب بالنسبة إليها، سنخ وجوبٍ يمكن رفع اليد عنه بمجرد عروض بعض العوارض، ومنه ضيق الوقت وغيره .

فلازم هذا الأمر عدم الفرق بين كون المزامنة لأجل درك ركعة من الصلاة، أو درك بعض الواجبات عدا الركعة، مثل التشهد والتسليم؛ لثبوت أنّ مثل تلك الأجزاء يعدّ أولى وأهمّ في الوجوب من اللحق بالجماعة الذي يعدّ أمراً مندوباً، فإذا جاز رفع اليد عن السورة في قبال اللحق بالجماعة، ولو مع الدليل، فيستكشف منه أنّ أهميّة السورة لم تكن مثل أهميّة وجوب بقيّة أجزاء الصلاة، فيترتب عليه قوّة جواز رفع اليد عن السورة لدرك الصلاة في الوقت بجميع أجزائها، بل لا يخلو وجوبه عن وجه .

فما عليه المشهور من جواز السقوط أو وجوبه عند الضيق مطلقاً هو أقوى ممّا ذهب إليه صاحب «الجواهر» رحمته الله .

وكذا قد عرفت ممّا ذكرنا عدم تماميّة ما اختاره المحقّق الكركي رحمته الله، من الجزم بعدم السقوط مطلقاً، لعدم كون الضيق من الضرورة، خصوصاً في الحائض

إذا طهرت وقد بقي من الوقت ركعة بدون السورة.

لما عرفت أولاً: من عدم الحاجة إلى صدق عنوان الضرورة في المسألة.
مع أن أصل الدعوى بعدم كون الضيق من الضرورة؛ ممنوعة، وقياس المقام بالضرورة في الحالتين، قياس مع الفارق، لأن التأخير هنا اختياري لأجل قراءة السورة، بخلاف الحائض حيث أنها قد طهرت بهذا المقدار من الوقت، فلو سلم قيام الدليل في حقها على إتيان الصلاة مع السورة حتى مع خروج الوقت، فإن ذلك لا يوجب تسرية الحكم للمقام أيضاً كما لا يخفى.
هذا كله في السقوط لضيق الوقت.

وأما السقوط لعدم إمكان التعلم، فقد أشبعنا الكلام فيه تبعاً لـ «الجواهر» وغيره فلا حاجة لإعادة البحث عنه.

الفرع الثالث: من موارد الاستثناء من وجوب السورة، قيام الضرورة، وهو أيضاً ممّا لا خلاف في جواز السقوط بل وجوبه في بعض الموارد، كما يشهد لذلك النصوص المشتملة على المرض أو الخوف والاستعجال، بل في «كشف اللثام» نقل الإجماع على عدم وجوبها في المرض والاستعجال.

بل قد يُقال: بكفاية مطلق الحاجة، سواء ترتّب على تركها ضرراً دنيوياً أو أخروياً أم لا، كما قد يُقال بكفاية مطلق المرض سواء شقّ عليه قرائتها أم لا.
لكن صاحب «الجواهر» بعد نقل ذلك استدرك بقوله: (اللهم إلا أن يدعى أن المنساق إلى الذهن من المرض أو الاستعجال، ما شقّ عليه القراءة معهما، ولعله لذا قيّد الكركي في المرض المسقط لها بذلك).

ولكن يرد عليه: لو سلمنا ذلك، وكان المراد من السقوط في هذين

الموردين وجود المشقة في الإتيان بها، فيلزم حينئذٍ صيرورة الترك عزيمة لا رخصة؛ لدخوله حينئذٍ تحت دليل ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾، والإتيان بما يتعلّق به العسر والحرَج غير جائز، فيصير حينئذٍ ترك السورة لأجل ذلك عزيمة.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ هَذِهِ الْأَدْلَةُ تَعَدُّ مِنَ الْأَدْلَةِ الْاِمْتِنَانِيَّةِ مِثْلَ حَدِيثِ الرَّفْعِ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ يَكُونُ تَرْكُهَا لِأَجْلِ ذَلِكَ رَخْصَةً لَا عَزِيمَةً، لَكِنَّهُ لَا يَخْلُو عَنْ تَأْمُلٍ.

وكيف كان، قد عرفت أنَّ الأصحاب استفادوا من أحاديث ترك السورة للحاجة والعجلة أنَّ السقوط رخصة لا عزيمة، كما ثبت أنَّها تدلُّ على جواز تركها حتّى لإدراك الجماعة، مع أنَّه لا إشكال في كونه رخصة لا عزيمة، فيكون المقصود من المرض والاستعجال هو ما لم يبلغ حدَّ العسر والحرَج والمشقة، أو يراد الأعم، منها وهو المطلوب.

ثم لا يخفى وضوح الحكم على القول بأنَّ السقوط في تلك المقامات رخصة - كما كان الأكثر - لا عزيمة.

وأما على القول بالعزيمة فقد يُقال: إنَّ أثره أنَّه لو أتى بالسورة بنيّة الجزئية، تفسد الصلاة بناءً على فسادها بنحو ذلك، فلا بدَّ أن يكون وجه البطلان - كما أشرنا سابقاً - من جهة أنَّ القراءة منهيٌّ عنها، والنهي في العبادة موجب لفسادها. ولكن قد يناقش فيه: بأنَّ النهي هنا عنها من قبيل النهي عن الضدِّ الخاص، وهو لا يوجب الفساد، مع أنَّه قرآن، والقراءة لا تكون حراماً.

ولكن الأولى هو البطلان باعتبار صدق الزيادة عليها، نظير النهي عن قراءة

العزائم، فإنّ الإتيان بها زيادة في الفريضة، إن أُريد من الزيادة باعتبار نفس القراءة، دون السجدة الواجبة عليه إذا أتى بها في الصلاة بنفسها أو ببدلها وهو الإيماء، فحينئذٍ يخرج عمّا هو المقصود، لأنّ النهي عنها حينئذٍ يكون لأجل ما يترتب عليه من السجدة لا نفس القراءة.

وكيف كان، على القول بالعزيمة يكون نفس السورة منهيّاً عنها، لا ما يستفاد من النهي عن الأمر، لكي يدخل تحت قاعدة (اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص وعدمه).

فيقال حينئذٍ بأنّ المختار هو الثاني دون الأوّل، فالإتيان بقصد الجزئية مبطل للصلاة على الأقوى، كما عليه صاحب «الحدائق» وغيره.

بل أضاف صاحب «الجواهر»: (بأنّه يتمّ البطلان أيضاً في محلّ الفرض، لو نوى بها الوجوب، إن قلنا إنّ فعل الأجزاء المندوبة بعنوان الوجوب مبطل، إذ المقام منه بعد الرخصة في الترك قطعاً، فتأمل جيّداً).

وما ذكره متّجه - على ما سيأتي بحثه عن قريب - من جهة أنّ القيام بأداء فعل ما ونسبته إلى الشارع - والمسمّى بالتشريع - يعدّ مفسداً للفعل وحراماً، والله العالم.

ولو قدمها على الحمد أعادها أو غيرها بعد الحمد.

اعلم أنه لا إشكال ولا خلاف في أن السورة واجبة في محلّها وهو بعد الحمد، بل لعلّه مراد من حكى من الإجماع على وجوبها، بل هو صريح بعض الأخبار؛ كالمحكي عن كتاب «فقه الرضا»، بل هو ظاهر الأخبار الواردة في قضية المعراج، بل هو المعهود من فعل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وأتباعهم خلفاً عن سلف، بل في «الجواهر» أنه يمكن دعوى تحصيل الإجماع عليه، فهذه المذكورات أمور ثابتة لا نقاش فيها.

إنما الذي ينبغي أن يبحث عنه - بعد الفراغ عن أن الوجوب هو تعاقب السورة على الحمد - أنه لو قدمها عليه، فهل يوجب ذلك فساد الصلاة وبطلانها أم لا؟

والمسألة ذات صورتين:

إحدهما: ما لو قدمها عليه عمداً.

وثانيهما: ما لو قدمها عليه سهواً.

فلا بدّ من البحث في المقامين من جهة الأقوال والأدلة، وأمّا عبارة الماتن فهي خالية عن الإشارة إلى جهتي العمد والسهو، فلم يتعرّض إلى حال المصلّي في التقديم من العمد والسهو، فهل يصحّ الأخذ بإطلاقه والحكم بصحة الصلاة مطلقاً - كما صرح به بعض الفقهاء - أو أنّ كلامه منصرف إلى صورة السهو والنسيان، كما عليه جماعة أخرى.

والذي يظهر من صاحب «الجواهر» نسبة العمد إليه؛ حيث قال: (لو قدمها

على الحمد (عمداً) أعادها... إلى آخره).

مع أنّه لا يخلو عن إشكال؛ لأنّه - فضلاً عن أنّ مثل هذه العبارات منصرفة إلى حال السهو؛ كما هو المتعارف في الخارج، ومضافاً إلى استبعاد صدور مثل ذلك عن المكلف الذي يقصد إطاعة أوامر الشارع وإفراغ ذمّته بالأداء الصحيح - يمكن استفادة أنّ مراده السهو دون العمد هو ما قاله في الإخلال بالترتيب بين الحروف والآيات في الحمد، حيث قال المصنّف (رحمته): (ويجب قراءتها، ولا تصح الصلاة مع الإخلال ولو بحرف واحد منها عمداً). فإذا كان الإخلال بالترتيب في الآيات مع العمد مبطلاً لها، فالإخلال بالترتيب في الحمد والسورة يكون مثله، لو لم نقل بالأولوية فيه؛ لأنّ وجه البطلان هناك ليس إلّا من جهة الإخلال بما هو واجب رعايته وهو الترتيب، فيجري مثله في المقام أيضاً، إذ لا فرق بين الموردين من جهة الملاك، حيث تعدّ المسألتان بحسب الظاهر من وادٍ واحد.

اللّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ فِي وَجْهِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا بِمَا قَالَه صَاحِبُ «مَصْبَاحِ الْفَقِيهِ»:
(اللّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَنْزَلَ إِطْلَاقُ حُكْمِهِ بِاسْتِثْنَاءِ الصَّلَاةِ فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ، عَلَى مَا لَوْ كَانَ الْإِخْلَالُ بِالْتَّرْتِيبِ مُوجِباً لَخُرُوجِ الْكَلَامِ عَنِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَدَخُولِهِ فِي كَلَامِ الْآدَمِيِّينَ)، انتهى.

قلنا: ولقد أجاد فيما أفاد، إلّا أنّه لا حاجة للحكم باستثناء الصلاة بدخولها في كلام الآدميين، إذ يمكن أن يكون خارجاً عن القرآنية ولم ينطبق عليه الثاني، إذ يكفي في البطلان خروج الآيات عن ما أنزل في القرآن، سواء انطبق عليه كلام آدمي أم لم ينطبق، وهذه الجهة لم تكن فيما نحن فيه إذ أنّ تقدّم السورة على الحمد لا يوجب خروجها عن القرآنية، فلا بدّ لإثبات مبطلتيته من

الاستعانة بدليل غيره.

نعم، دعوى انصراف الإطلاق إلى صورة السهو ليس ببعيدٍ. وكيف كان، فالمشهور بين المتقدمين والمتأخرين - كالشهيدين والفاضل والمحقق الكركي وصاحب «الجواهر» وصاحب «العروة»، وأكثر أصحاب التعليق، وصاحب «مصباح الفقيه» وغيرهم - هو البطلان، بل في «الجواهر» لم أعرف أحداً صرح بالصحة قبل الأردبيلي فيما حكى عن «مجمعه» وبعض أتباعه، بل حكى عن الشيخ الأعظم رحمته الله القول بالصحة، فلا بد حينئذٍ من استعراض أدلة البطلان لمعرفة مدى دلالة عليه وعدمها، فنقول:

استدلّ على القول المشهور بأمور:

الأمر الأول: بأنها زيادة في المكتوبة، فيدخل تحت دليل (من زاد في صلاته فعلية الإعادة)، هذا هو الذي استدلّ به السيّد في «العروة»، ووافقه بعض أصحاب التعليق، ولكن التحقيق أن يلاحظ فيه، بأنه ما المراد من الزيادة المبطلّة، وأنّ مثلها تعدّ من مصاديق قاعدة (من زاد في صلاته فعلية الإعادة) أم لا؟ والتحقيق فيه يحتاج إلى بيان صور المسألة:

تارة: يأتي بها مقدّمة على الحمد بقصد الجزئية الواجبة في الصلاة.

وأخرى: يأتي بها باعتبار أنّه وظيفته الشرعية المستحبة.

وثالثة: يأتي بها بقصد القرآن ومطلق الذكر.

أمّا الصورة الأولى: فقد يُقال إنّهُ لا ريب في كونه مبطلاً للصلاة، لأنّه لا يخلو عن أحد الوجهين؛ إمّا أن يتداركها المصلّي بعد الحمد، أو لم يتدارك، فإن أتى بها بعد الحمد أيضاً فيصير وجه الإبطال هو الزيادة في الصلاة؛ لأنّه بالإتيان بها ثانياً

ينطبق عليه الزيادة في الصلاة فيوجب البطلان، وقد صرح به السيّد في «العروة»، حيث قال: (فلو قدّمها عمداً بطلت الصلاة للزيادة العمدية إن قرأها ثانياً). وقد اعترض عليه السيّد الحكيم رحمته الله في «المستمسك» والسيّد الخوئي في «مستند العروة الوثقى» حيث قال:

(لا ريب في البطلان في الصورة الأولى - أي الإتيان بقصد الجزئية الواجبة - للزوم الزيادة العمدية المبطلّة، بمجرد الشروع في السورة قاصداً بها الجزئية، سواء تداركها بعد ذلك وأتى بها بعد الحمد ثانياً أم لا، فإنّ قوام الزيادة بالإتيان بشيء بقصد الجزئية، ولم يكن بجزء واقعاً، وهذا العنوان صادق من أوّل الأمر، ولا يناط ذلك بالإتيان بالوجود الثاني من الطبيعة، كما يظهر من المتن وغيره، بل الحال كذلك حتّى لو قلنا باستحباب السورة، لعدم الفرق في صدق الزيادة بالمعنى المتقدّم بين الوجوب والاستحباب، كما لو قنت في الركعة الأولى بقصد الجزئية)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

ولكن الحكيم رحمته الله وإن التزم بالبطلان بمجرد الشروع لصدق الزيادة عليه، وعدم توقّف صدقها على فعله ثانياً حيث قال: (بل لو عرضه في أثناء الفاتحة ما يوجب سقوط السورة من فرض ونحوه، فصلاته باطلة للزيادة، وإن لم يقرأها بعد ذلك لسقوطها عنه) إلّا أنّه رحمته الله اختلف مع صاحب المستند في فرض القول باستحباب السورة، حيث قال:

(ثمّ إنّ صدق الزيادة موقوف على القول بوجوب السورة، إذ على القول

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٣١٥.

باستحبابها يكون حال السورة المقدّمة حال المستحبّات المأتي بها في غير محلّها، التي عرفت عدم صدق الزيادة في الصلاة عليها، فلا تبطل الصلاة. نعم، يكون فعلها حينئذٍ تشريعاً محرّماً، لكن عرفت أنّ ذلك لا يقتضي البطلان... إلى آخر كلامه^(١).

قلنا: لا يخفى أنّ الاستدلال بنصوص الزيادة المبطلّة، موقوف أولاً على إرادة مطلق الزيادة، أي سواء كانت في الركعات أو الركوعات أو غيرهما من سائر الأجزاء، وإلا لا تشمل مثل زيادة السورة والآية، حتّى يحكم بوجوب الإعادة لأجل الزيادة المذكورة، كما هو واضح.

وثانياً: على فرض كون المراد من الزيادة -بعد القول بالإطلاق في السابق من حيث أنّ الزيادة مبطلّة -وصفاً للآية، فيوجب البطلان سواء صدق الزيادة على السورة أم لا، فحينئذٍ يصحّ ذلك بمجرد الشروع في قراءة السورة حيث يوجب البطلان، لكن لا لأجل زيادة السورة، بل لأجل زيادة الآية، فلا يمكن نسبة الزيادة إلى السورة إلا أن نلتزم بعدم البطلان لو صف الزيادة قبل إتمام السورة، وإلا لزم من وجوده عدمه، فالاستدلال بتلك الأدلّة لا اعتبار السورة موصوفة بصفة الزيادة، ولو لم يأت بها ثانياً لا يخلو عن إشكال.

فلازم هذا القول عدم إمكان تحقّق البطلان بزيادة السورة المقدّمة أصلاً، بل الاستدلال بالزيادة لا بدّ أن يكون لأجل زيادة الآية مثل البسمة إذا أريد بها السورة المقدّمة لا بذات السورة، مع أنّ السيّد الحكيم^{رحمته الله} استدلّ على تحقّق البطلان، أنّه يتحقّق بمجرد فعل ما لا يكون جزءاً بقصد الجزئية، ولا يتوقّف صدقها

(١) المستمسك: ج ٦ / ١٥٦.

على فعله ثانياً، حيث قصد من الفعل تمام السورة دون الآية، كما يدل عليه قوله بعده: (ولا يتوقف صدقها على فعله ثانياً).

مع أنّ ظاهر كلام السيّد إرادة بيان وجه البطلان بالزيادة المنتسبة إلى السورة دون مطلق الزيادة الحاصلة وإن بالآية، فكأنّه أراد بيان أنّ صدق زيادة السورة لا يتحقّق إلّا بإتيانها ثانيةً.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون مقصوده بيان الزيادة بالنسبة إلى نفس السورة لا بالنسبة إلى ظرفها التي هي الصلاة؛ بمعنى أنّه لا يصدق أنّه زاد سورة في الصلاة وصار الظرف الذي وقعت فيه الصلاة مشتملاً على سورة زائدة إلّا بعد إتيانها ثانيةً، وإن لم يتوقف نفس الزيادة عليها، فصدق اشتغال الصلاة للسورة الزائدة لا يكون إلّا بعد تكرّر الإتيان بها.

وكيف كان، فأصل الإشكال إنّما هو في أنّ الزيادة المبطلّة هل هي موقوفة على مطلق الزيادة، بحيث لا حاجة في تحقّق البطلان لإتمام السورة، فضلاً عن إتيانها ثانيةً، أو أنّ الملاك في صدق الزيادة المبطلّة هو تمام السورة، فيأتي حينئذٍ البحث أنّ وصف الزيادة إن أُريد منها التعدّد فيها، فلا يصدق إلّا بما إذا أتى بها ثانيةً، وإن لوحظت الزيادة باعتبار نفس الصلاة المشروعة أولاً، بأن يأتي بها على خلاف ذلك، فصدق الزيادة حينئذٍ غير موقوف على الإتيان بها ثانيةً.

فالأقوى عدم وقوفها على إتمام السورة إن قلنا بشمول الدليل لمثل هذه الزيادات، بل لا بدّ أن يصدق حتّى عند زيادة آية بقصد الزيادة كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر الإشكال بما قد فرّعه السيّد الحكيم عليه، من بطلان صلاته لأجل عروض ما أوجب سقوط السورة ولو لم يأت بالسورة بعد الحمد.

لما قد عرفت أنّ بطلان الصلاة غير موقوف لعروضه على المصلي، لبطلان صلاته قبل ذلك بإتيان الآية مع قصد الزيادة، فضلاً عن تمام السورة.

اللهمّ إلا أن يُراد من قوله: (من زاد في صلاته)؛ الزيادة التي جعلها الشارع جزءاً في الصلاة بما له هيئة مخصوصة من مجموع الفاتحة ومجموع السورة والركوع والسجود والتشهد والتسليم والقيام والقعود، لا مطلق ما يصدق عليه الزيادة لغةً ليشمل مثل الآية، وإلا لا حاجة لتحقيق تمام الآية، بل تصدق الزيادة حتّى بصدور حرف واحد إذا أتى به مع قصد الزيادة، مع أنّ الدليل منصرف عن مثله، وعن الآية.

فعلى هذا، لا بدّ أن يلاحظ الزيادة بالنسبة إلى السورة الكاملة المتقدمة. فحينئذٍ يأتي الكلام في أنّ الزيادة صادقة بمجرد قراءة سورة كاملة، أم أنّها موقوفة على إتيانها ثانياً؟

والجواب يبتني على المختار في وصف الزيادة فإن لوحظت بلحاظ حال الصلاة المشروعة فلا إشكال في صدق الزيادة بإتيانها في غير محلّها، بلا توقّف على الإتيان بها ثانية.

وأما إن لوحظت باعتبار السورة، بمعنى لزوم تحقيق صدق زيادة السورة، وهي لا تصدق إلا بالثانية، لكن الوصف حينئذٍ يعرض على الثاني لولا ملاحظة حال المشروعية، ولكن بالنظر إلى أنّ السورة الثانية هي الموضوعه شرعاً تكون وصف الزيادة عارضة على الأولى، وهذا هو مراد السيّد رحمه الله بقوله: (لو قرأها ثانياً يصير زيادة عمدية).

وثالثاً: هذا كله بناءً على كون الصلاة اسماً للصحيح منها.

وأما على القول بالأعم، فقد ذهب صاحب «الجواهر» إلى أنه يشكل الحكم بالبطان بمثل هذه الزيادة، لصدق عنوان الصلاة عليها بعدها، فليس حينئذٍ مثل الصلاة الصحيحة التي تخرج عن اسم الصلاة الصحيحة بواسطة الزيادة العمدية، فالحكم بالبطان لا يوجب خروجها عن اسم الصلاة، وربما يمكن أن يصدق عليه الصلاة، فلا يوجب الإعادة.

لكنه هنا مدفوع، لأجل أن ذلك صحيح لو أردنا إثبات لزوم إعادة الصلاة بناءً على القاعدة الجارية في موارد الزيادة، إلا أن الحكم بلزوم الإعادة في المقام، إنما هو لأجل صيرورته صغرى للكبرى الكلّي المستفادة من قوله: (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، فإذا دلّ النصّ على وجوب الإعادة، فلا تأثير حينئذٍ لاعتبار الصلاة اسماً للأعم كما لا يخفى.

ورابعاً: إنما يصحّ كون الزيادة مبطلّة، لو لم نقل بأنّ المراد من الزيادة الموجبة للإعادة زيادة كلّ ما هو غير القرآن؛ لإطلاق ما دلّ على نفي البأس عنه في الصلاة، كما صرح به صاحب «الجواهر»، ولذلك قال: (ولذا كان الأقوى مكروهية القرآن عند المصنّف).

لكنه مندفع؛ أولاً: بأنّه لو سلّم ذلك، إنما يكون فيما إذا زاده لا بقصد الجزئية الواجبة الذي هو المقصود في المقام، إذ أدلّة نفي البأس عن زيادة القرآن منصرف عن مثل هذه الصورة، كما لا يخفى.

فظهر من جميع ما ذكرناه أن مجرد الزيادة العمدية في هذا القسم مبطلٌ للصلاة حتّى إذا لم تكن سورة.

ثانياً: لو سلّمنا كون الزيادة ملحوظة بالسورة التامة لا بمجرد آية واحدة،

فلا بأس حينئذٍ أن نعيد ما ذكرناه في الصورة السابقة من أنه إذا فرضنا كون السورة مستحبة في الصلاة - كما عليه جماعة من الفقهاء - فهل الإتيان بها مقدمة على الحمد موجب للبطلان أم لا؟ حيث قد عرفت الاختلاف بين العلمين - سيّدنا الخوئي والسيّد الحكيم - من اتفاقهما في الأوّل واختلافهما في الثاني.

ولعلّ وجه عدم صدق الزيادة في مثله، ما عرفت سابقاً من عدم وجود جزء مستحب شرعي في الفريضة، حتّى يكون الإتيان بقصد الجزئية موجباً للزيادة المبطلّة، كما هو الحال في الأجزاء الواجبة، فإن كان مثل ذلك موجباً للبطلان، لا بدّ أن يكون بواسطة دليل آخر غير ذات الزيادة.

وعليه يكون الحقّ مع سيّدنا الحكيم رحمته الله، من عدم البطلان من جهة الزيادة العمدية.

ثم إن سيّدنا الخوئي - بعدما أشكل على السيّد من عدم توقّف صدق الزيادة على الإتيان بالسورة ثانية - قال:

(ولو لم يتمّ ما ذكرناه من صدق الزيادة من الأوّل، وتوقّف صدقها على الإتيان بالوجود الثاني، كما ذكره في المتن، لم يكن وجه للحكم بالبطلان في المقام، إذ المستفاد من أدلّة الزيادة أنّ المبطل منها إنّما هو إحداث الزائد، لا إحداث صفة الزيادة لما سبق، فلا يتحقّق البطلان إلّا إذا أوجد الزائد متّصفاً من أوّل حدوثه بصفة الزيادة، كما لو أتى بعد الانتهاء عن الجزء المأمور به بفرد ثان من الطبيعة.

وأما إذا ارتكب عملاً أوجب اتّصاف السابق بالزيادة، كما في المقام، فلا دليل على البطلان، ولذا لو شرع في بعض كلمات الآية، وقبيل استكمالها بداله في

العدول لداعٍ من الدواعي، فرفع اليد عنها ثم استأنفها كما لو قال (إيّا) ثم قال (إيّاك) بعده لا يحكم بالبطلان، لأنّه أحدث صفة الزيادة للسابق لا أنّه أحدث الزائد)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

أقول وعليه أولاً: بأنّ إطلاق دليل (من زاد في صلاته) يشمل كلتا صورتين؛ لأنّ الملاك صدق الزيادة في ظرف الصلاة، ولا فرق فيه بين كون وصف الزيادة حادثاً بعد وجود المأمور به، أو أنّه أقدم على عمل استوجب أن يكون ما سبق متّصفاً بهذا الوصف؛ لأنّ إسناد الزيادة متوجّه إليه مع العمد، ولو بلحاظ حال إيجاد السابق في غير محلّه المعدّ، لانطباق صفة الزيادة عليه بإتيانها ثانياً في محلّها، وهو ممّا لا محيص عنه.

وثانياً: إنّ انطباق وصف الزيادة على السابق، لا يكون منحصراً بإتيان ذلك الشيء ثانياً، بل قد ينطبق عليه بعد كشف انتفاء التكليف في حقّه، وكونه محكوماً بالسقوط، مثل المورد الذي مثله الحكيم عليه السلام وحكم ببطلان صلاته بعد عروض المرض المسقط لوجوب السورة، حيث حكمنا بعدم جواز إتيانها، مع أنّه لا يمكن انطباق صفة احداث الزيادة عليه حينئذٍ، مع أنّ الحكيم قد حكم بالبطلان.

وثالثاً: إنّ تمثيله بتلفّظه كلمتي (إيّا) و (إيّاك) لا يجتمع مع دعواه، لما قد يقال عن قصده من التلفّظ، وأنّه حينما تلفّظ الكلمة الأولى إن كان قصد الامتثال ثمّ بدا له العدول، فيعدّ هذا من الزيادة السهوية، مع أنّ البحث عن الزيادة التي يقصد بها الجزئية الواجبة التشريعية، فعدم الحكم بالبطلان في المثال لا يمكن

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٣١٥ - ٣١٦.

جعله دليلاً على المدعى، ويعدّ قياسه بالمقام قياساً مع الفارق.

وإن كان قصد بذلك الزيادة والجزئية الواجبة، لما نراه من تكراره الكلمة كاملة مرة أخرى، مع قبول شمول دليل الزيادة لمثل زيادة الكلمة والحرف، تعدّ مصادرة بالمطلوب، كما لا يخفى.

فما ذكره وادّعاه هنا ممّا لا يمكن المساعدة عليه، ولو قلنا بتوقّف صدق الزيادة على إتيان السورة ثانية، كما كان في كلام السيّد عليه السلام في «العروة».

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو كان تقديمه للسورة بعنوان الاستحباب والوظيفة الشرعية، دون أن يقصد بها الجزئية؛ قال صاحب «مستند العروة»: (فأدلة الزيادة العمدية غير شاملة لمثل ذلك، لما عرفت من تقدّمها بقصد الجزئية المنفي في الفرض، فلا بطلان من هذه الجهة.

نعم، هو تشريع محرّم، كما لو قنت في الركعة الأولى بقصد الوظيفة الشرعية)، انتهى كلامه^(١).

قلنا: لا مجال لتوجيه كلامه، إذ كيف يتعلّق أن يقرأ السورة باعتبار أنّها مستحبّة عليه شرعاً وتعدّ من وظائفه الشرعيّة، مع عدم قصد الجزئية، وفي نفس الوقت يعدّ عمله تشريعاً محرّماً لأنّ معنى (الوظيفة الشرعية) ليس إلّا كون قرائتها مشروعة ومستحبّة وتعدّ جزءاً من الصلاة، والمفروض عدمه من جهة القرآنية ومطلق الذكر، والحال أنّه جعله قسيماً لهذا القسم. وإن أراد غيره فاستحبابه خصوصاً في هذا المكان غير متصوّر، حتّى يُقال إنّ لا يشمل دليل الزيادة.

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٣١٦.

فالأولى أن يعتمد في الحكم بعدم البطلان؛ إمّا على مختارنا وما التزم به السيد الحكيم من عدم وجود جزء مستحبّ في الفريضة، وأنّ الصلاة تبطل بإتيان المستحبّ مع قصد الجزئية، أو إدراجه في الشقّ الثالث من محبوبية قراءة القرآن مطلقاً، في أيّ موضع من الصلاة، فتكون هذه الزيادة خارجة عن دليل بطلان الزيادة لو لم يشمل دليل القرآن، كما سنشير إليه.

اللهمّ إلا أن يكون مراده من قوله: (من دون قصد الجزئية) هي الجزئية الواجبة لا المستحبة، فله وجه.

ولكن يشكل القول بمحبوبة هذه القراءة المنهية عنها، لأجل تعلّق النهي بها للزيادة إن قلنا بعموم أدلّة الزيادة ليشمل مثل قراءة القرآن في غير محلّها، مع دعوى انصراف أدلّة نفي البأس عن قراءة القرآن في الصلاة عن مثلها لانصرافها إلى القراءة المحلّة دون المحرّمة.

وعليه فإذا صارت القراءة محرّمة فهل تبطل الصلاة بتلك القراءة أم لا؟
 قيل في وجه بطلان الصلاة بأنّها إذا صارت محرّمة تبطل الصلاة لاندراجها في كلام الآدميين.

لكنّه ممنوع لأنّه لا شكّ في أنّ المقرّو قرآن قطعاً، وصيرورتها محرّمة لا يجعلها حراماً، ولا يخرجها عن القرآنية، بل تصير كقراءة سور العزائم المحرّمة على الجنب والحائض، فهي قرآن وإن حرم قراءته عليها، فالحرمة لا توجب صيرورة السورة من كلام الآدمي.

والدليل الثاني لكلام المشهور هو التشريع المحرّم الجاري في كلتا صورتين، وقد يقال في وجه بطلانها كون القراءة محرّمة بالتشريع، بأنّها محرّمة،

والنهي في العبادات يوجب الفساد.

لكنّه مندفع، بأنّ المحرّم هو الاعتقاد، أمّا النهي فقد تعلّق به حقيقة لا بالقراءة، هذا أولاً.

ولو سلّمنا كون النهي قد تعلّق بنفس القراءة تشريعاً، لكن مجرد الاعتقاد بإدخال ما ليس من الدّين في الدّين، لا يوجب صدق التشريع عليه، إلّا إذا انضمّ الاعتقاد مع العمل فيصير العمل، وفي الحقيقة فإنّ الحرام هو العمل الذي يبطل الصلاة، لا مجرد الاعتقاد.

وفيه: بأنّه لو سلّمنا كون العمل والقراءة محرّمة، غايته بطلان نفس القراءة وفسادها، لا فساد الصلاة المشتملة على القراءة المحرّمة.

نعم، إذا كان متعلّق النهي أحد أجزاء العبادة ولم يتدارك بجزء آخر غير المحرّم، لتحقّق البطلان نتيجةً للنقص في الأجزاء دون المقام الحاصل فيه الزيادة، ولو شكّ في مانعية مثل هذه القراءة عن صحّة الصلاة، فالأصل البراءة عن المانعية، ويتمّ المطلوب الذي هو صحّة الصلاة فيما لو قرأ السورة مع قصد الجزئية الاستحبابيّة مع القول بحرمة ذلك.

اللّهمّ إلّا أن يوجب ذلك فوت الموالاة بين التكبير والبسملة للحمد، أو النفل الكثير - لو كانت السور طويلة - فيوجب البطلان لأجلها.

أقول: الأولى الاستدلال بالبطلان في كلتا الصورتين - عند قصد الجزئية الواجبة أو المندوبة - بالأخبار والروايات الدالّة على البطلان عند مخالفة الترتيب المقرّر في الصلاة، فلا بأس بذكرها - حيث يعدّ هذا الوجه ثالث الأدلّة للمشهور - فنقول وعلى الله التكلان:

منها: الخبر الصحيح المروي عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام - كما في «الكافي» ومبهماً بعنوان سألته كما في «الوسائل» نقلاً عن الشيخ الطوسي:-
«قال: سألته عن الذي لا يقرأ فاتحة الكتاب في صلاته، قال: لا صلاة له إلا أن يبدأ بها في جهر أو إخفات، الحديث»^(١).

وقد تمسك النراقي في «المستند» برواية محمد بن مسلم على حسب نقل «الكافي» من قوله: (لا صلاة له إلا أن يبدأ بها)، خلافاً لصاحب «الحدائق» تبعاً لصاحب «الوسائل» حيث نقل (إلا أن يقرأ) تبعاً لنقل الشيخ الطوسي.
فحينئذ لا يمكن الاستدلال بلزوم الترتيب على هذا النقل، وذلك للاختلاف في النص المنقول.

ومنها: الخبر الموثق المروي عن سماعة، قال:
«سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب...
إلى أن قال: فليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، أنه قال:
«إنما أمر الناس بالقراءة في الصلاة... إلى أن قال: وإنما بدأ بالحمد دون سائر السور، لأنه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه، الحديث»^(٣).
بل عن «مستند العروة»: أنه يظهر من «الجواهر» أن الكلمة مضبوطة في النسخة التي كانت عنده بـ (يبدأ)، هذا فضلاً عن أن صاحب «المستند» عبّر عن

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٢ و ٣.

هذين الخبرين بروايات البدأة - بصيغة الجمع - حيث يستفاد منها أنه ﷺ كان يرى الخبر الثالث خبراً صحيحاً ومندرجاً في أخبار البدأة.

وكيف كان، حيث أن نسخة «الكافي» أضبط من «التهذيب» لما هو المشهور والمتفق عليه عند الأصحاب من أن الكليني أضبط من غيره، فيكون للتمسك بالصحيحة وجه قوي.

مضافاً إلى إمكان استفادة وجوب الترتيب من ذيل صحيحة حماد، حيث أنه بعدما قام بأداء الصلاة مع جميع مستلزماتها بالترتيب الشرعي، قرره الإمام عليه السلام على فعله بقوله: (يا حماد هكذا صل) ^(١). الظاهر في الوجوب.

مضافاً إلى ما عرفت من الروايتين، فيكفي ذلك في الحكم بوجوب الترتيب، والنهي عن الإخلال، وهو هنا بإتيان السورة قبل الحمد، ولا فرق حينئذ بين أن يأتي بالسورة بعد الحمد أم لا؛ لأن الصلاة حينئذ تعد باطلة قبل الوصول إلى قراءة السورة الثانية.

كما لا فرق في البطلان بين أن يأتيها بقصد الجزئية الواجبة أو المندوبة، بصورة غير الصورة المذكورة في الصورة الثالثة حيث يقوم بها لا بقصد الجزئية بل بقصد قراءة القرآن أو مطلق الذكر.

وأما الصورة الثالثة: ففي بطلانها بحث بين أصحابنا:

فإن قلنا بالأول، فلا دليل على البطلان لعدم شمول دليل الزيادة المبطله لها، ولا دليل التشريع، ولا دليل الإخلال بالترتيب لقيام الأخبار الدالة على نفي البأس

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١.

عن قراءة القرآن في الصلاة - حيث قد عرفت كون المراد منها هي القراءة المحللة، والمقام يعدّ من مصاديقها، كما لا يخفى.

لكن من جهة أخرى فإنّه قامت أدلّة تدلّ على النهي عن القران بين السورتين، حيث تدلّ على لزوم الفصل بين السورتين فصلاً مطلقاً كما في المقام حيث تخلّل الحمد بينهما ومنع عن الوصل بينهما، كما قلنا بتعميم حكم المنع فيما لو كانت السورة الثانية نفس إعادة تلك السورة الأولى، أو كانت فيما لو قرأت سورة أخرى مباينة للأولى - فلا يكون المقام منه، وهكذا إن قلنا بكون المراد من النهي هو الحرمة لا الكراهة - كما عليها كثير من الأصحاب - فلا وجه للقول بالبطلان.

بل قد استدللّ على الحرمة أيضاً بما جاء في ذيل الخبر الصحيح المروي عن منصور بن حاتم من قوله عليه السلام: (ولا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر)^(١). بناءً على ما عرفت ممّا سابقاً من شمول النهي المطلق للعموم الاستغراقي والمجموعي، فيدلّ على المنع عن أن يزيد المصلّي في صلاته شيئاً زائداً على سورة واحدة، سواء كانت الزائدة سورة عرفاً، فيشمل حكم ما نحن بصدد من النهي عن القران بين السورتين مطلقاً، أي بالمنع عن أن يكون الفصل والوصل بالقران من نفس تلك السورة أو غيرها.

وممّا يؤكّد هذا الأمر ملاحظة مفاد بعض الأخبار، مثل الخبر المروي عن محمّد، عن أحدهما عليه السلام، قال:

(١) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

«سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة، فقال: لا، لكل سورة ركعة»^(١).

الشامل للفريضة قطعاً، لأنّها القدر المتيقّن، وإن قام الدليل على الجواز أيضاً ممّا أوجب حمل الأصحاب تلك النواهي على الكراهة، ولكن حيث لاحظنا أنّ دلالة الأخبار الأولى أقوى في الجملة، التزمنا بوجوب الترك على نحو الاحتياط الوجوبي، فلازم ذلك هنا عدم الجواز بالتكرار والإتيان بها قبل الحمد، بلا فرق بين اتّحاد السورتين أو اختلافهما، والله العالم.

هذا كله في الإخلال العمدي بالترتيب بتقديم السورة على الحمد.

وأما إذا كان الإخلال سهوياً فهل يؤدّي ذلك إلى البطلان أم لا؟

لا إشكال في عدمه مطلقاً، لأنّه مضافاً إلى الاتّفاق المنقول عن صاحب «الحدائق»، فإنّ هناك نصوص عديدة تدلّ على الصحّة:

منها: صحيحة زرارة والمعروفة: (بحديث لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة) وليست القراءة ومن جملتها السورة من الموارد المستثناة حتّى يحكم بالإعادة، ولا فرق في عدم وجوب الإعادة بإتيان السورة سهواً، بين ما إذا تذكّر الإخلال بعدما دخل في الركوع، حيث لا يتمكّن من التدارك لو كان نسيانه متعلّقاً بالسورة حتّى بالنسبة إلى بعد الحمد أيضاً، وبين ما إذا تذكّر قبله.

ففي الثاني أيضاً سواء تذكّر في أثناء السورة أو بعد الفراغ عنها وقبل الشروع بالحمد، أو تذكّر في أثناء الحمد أو بعد الفراغ عن الحمد.

بل لا فرق بين كون السورة طويلة بحيث اندرجت في الفعل الكثير - كما في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

«كشف اللثام» - أو كانت قصيرة، فحديث لا تعاد بعمومه يدلّ على عدم البطلان.
كما أنّ الأصل - أي البراءة عن وجوب الإعادة، أو عن عدم المانعية
والمبطلية من ناحية السبب - يحكم بذلك ولا معارض له.

مع أنّه قد استدلّ على عدم البطلان بالإخلال السهوي، بما دلّ على جواز
العدول من سورة إلى أخرى كما في «الجواهر» رحمته الله.

ونضيف إليه في بيان الاستدلال: بأنّ العدول قد يكون عقيب ما شرع في
قراءة سورة عالمّاً عامداً، ثمّ عدل عنها، فإن قلنا بجواز العدول ففي النسيان يكون
بطريق أولى، وكذلك يكون الحكم العدول في مورد النسيان، لتشابه الحكم في
المقامين.

وفيه: أنّ الاستدلال بمثله لا يخلو عن مناقشة، لإمكان أن يكون العدول
من سورة إلى أخرى جائزاً إذا كان مورد العدول في محلّ السورة، لا ما إذا كان قد
تقدّمها كما فيما نحن فيه، فلو ورد دليل - على الفرض - دالّ على البطلان في
المقام، فإنّه لا يتنافى مع دليل جواز العدول، كما لا يخفى.

نعم، حيث لم يرد دليل كذلك، فإن كان لدليل جواز العدول إطلاق، بحيث
يشمل العدول من السورة إلى الحمد، من غير اختصاص بما إذا كان العدول إلى
سورة أخرى غير الحمد، لكان حينئذٍ التمسك بهذه النصوص للمقام وجه.

نعم، قد يوجّه التمسك بهذه الأخبار في المقام، لأجل عدم مبطلية الزيادة
في الصلاة من القراءة إذا كان سهوياً، لا من حيث خصوص السهو في الإتيان
بالسورة مقدّماً، وعليه يكون في الاستدلال بها وجه وجيه، ولا حاجة إلى القول
بالإطلاق الذي ذكرناه فيما سبق، كما لا يخفى على المتأمل.

وأيضاً: قد استدللّ للجواز بالخبر الصحيح المروي عن علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن القران بين السورتين في المكتوبة والنافلة قال: لا بأس. الحديث»^(١).

بناءً على كون القران شاملاً بإطلاقه للمنفصل بين السورتين أيضاً، فإنّ ظاهر نفي البأس عن ذلك في صورة العمد، يوجب نفي البأس في السهو بطريق أولى، فيدلّ على المطلوب من حيث عدم مانعيته عن القران بين السورتين، لا من حيث جهة تقديم السورة سهواً كما لا يخفى، مع أنّ التقديم قد يتحقّق بدون القران لأجل عروض سهو آخر في ترك السورة في محلّها، فلو فرضنا قيام دليل على مبطلية التقديم، فلا يخلو إمّا يوجب التقييد لإطلاق القران فيما إذا كان التقديم مع القران أو يوجب التعارض والتساقط، لكون النسبة بينه وبين دليل القران العموم من وجه، فجمع التصادق هو التقديم مع القران ولكن الذي يهوّن الخطب عدم قيام الدليل على البطلان.

وأيضاً: ممّا استدللّ به في المقام الخبر الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علي بن جعفر: «أنّه سأل أخاه عليه السلام عن الرجل يصلّي له أن يقرأ في الفريضة فيمرّ بالآية فيها التخويف فيبكي ويردّد الآية؟ قال: يردّد القرآن ما شاء»^(٢).

والكلام فيه كالكلام في الخبر السابق لوضوح أنّ مورده تكرار الآية، الشامل بإطلاقه حتّى فيما لو بلغ التكرار تمام السورة، بل إطلاقه يشمل فيما لو

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٦٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

قام بذلك من جهة التقديم على الفاتحة، فإذا جاز ذلك عامداً ففي النسيان والسهو يكون الجواز بالأولوية.

ولكن إطلاقه من تلك الحيثية - أي جهة جواز تقديم السورة - لا يخلو عن نقاش.

مع أنه لو سلمنا الإطلاق فيه، ففيما تقدّم إنّما يصحّ إذا لم يرد فيه دليل على عدم جواز تقديم السورة حتّى في فرض السهو، باعتبار بطلان الصلاة به، وإلاّ وجد تقييد الإطلاقين كما هو واضح، ولكن الأمر سهل، لعدم قيام دليل على ذلك يصحّ التمسك به.

وأيضاً: استدللّ على ذلك بالخبر المروي عن علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يفتتح سورة فيقرأ بعضها ثمّ يخطئ ويأخذ في غيرها حتّى يختمها ثمّ يعلم أنّه قد أخطأ، هل له أن يرجع في الذي افتتح، وإن كان قد ركع وسجد؟

قال: إن لم يركع فليرجع إن أحبّ وإن ركع فليمض»^(١).

فإن كان مورده من أخطأ ونسى بعض السورة فاضطرّ للرجوع إلى سورة أخرى لأداء الواجب، فإنّ تجويز إتيان ما أخطأ فيه بعد تذكره قبل الركوع، يوجب دلالة على جواز القرآن بين السورتين، بل مع زيادة لأجل قراءة بعض السورة في البداية حيث رفع عنها اليد، فتجوز الإمام عليه السلام الرجوع بما افتتح في حال كونه عامداً ذلك، يفيد جواز إتيان السورة سهواً قبل الفاتحة أيضاً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

ولكنّه لا يخلو عن استبعاد، لعدم كونه بصدد بيان هذا الأمر، لما قد عرفت من إمكان أن يكون المنع هنا لأجل وقوع السورة في غير محلّها، لا من جهة تكرار السورة حتّى يتمسّك بمثل هذه الأخبار.

وإن كان مورده من خطأ فدخل في سورة أخرى وهو في وسط السورة الأولى، ثم وقف على خطأه ولكن بعد ضمّ السورة الثانية، فأمره الإمام عليه السلام بالرجوع إلى السورة الأولى، فالإمام وإن كان يقصد الوجوب من أمره بالرجوع، برغم أنّه كان يجب أن يفتتح صلاته بها أو بغيره، ولكن مثل هذا التوجيه، يجعل الخبر أجنبياً عن البحث، لبُعده عن قضيّة القرآن أو تقديم السورة حتّى يعيّن الخبر حكمهما.

وأيضاً: ممّا استدلّ به الخبر المروي عن أبي بصير، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أمّ القرآن، قال: إن كان لم يركع فليعد أمّ القرآن»^(١).

ولعل وجه الاستدلال به هو أن إطلاقه الشامل لما قبل الركوع يشمل حتّى فيما إذا فرغ من السورة ثمّ تذكّر، فإنّ الإتيان بفاتحة الكتاب يوجب وقوع السورة قبل فاتحة الكتاب، حتّى ولو أتى بالسورة بعدها، فيستدلّ بأنّه إذا لم يضرّ وقوع السورة قبل فاتحة الكتاب لأجل نسيان الفاتحة، فكذلك لا يضرّ لو سهى في إتيان السورة قبلها مع علمه بأنّ عليه أن يفتتح بالحمد، فكأنّه محرج بلزوم الإتيان بالفاتحة، أو سهى في مراعاة الترتيب من جهة توهم أنّ السورة كانت قبل الفاتحة

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ثم تذكر بأنه قد نسي المسألة، ففي جميع هذه الصور يدلّ الخبر على صحّة الصلاة، حيث أمر بإتيان الفاتحة وإعادتها، بل ولم يتعرّض لحكم لزوم إتيان السورة بعدها، ولعلّه عليه السلام أوكله إلى وضوح المسألة بلزوم الإتيان بالسورة بعد الحمد، حيث لم يكن بصدد بيان عدم وجوب السورة بعدها، لأجل الاكتفاء بما أتى بها قبل الفاتحة على احتمال، وهو فيما إذا تذكر بعد فراغها.

وأيضاً: ممّا يستدلّ به الخبر المضمّر المروي عن سماعة، قال:

«سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب.

قال: فليقلّ أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، إنّ الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها ما دام لم يركع، الحديث»^(١).

إذ لا يعلم المصلّي بنسيانه الفاتحة إلا بعد أن يكون قد قرأ السورة، غاية الأمر أنّه قد يتذكر في أثنائها، وقد يتذكره بعد الفراغ، فإتيان الفاتحة بعدها يوجب تقدّم السورة عليها لو تذكر بعد فراغها، وهو الذي حكم فيه الإمام عليه السلام بالصحة، فيكون الخبر من الأدلّة الدالّة على الصحة.

بل إطلاق مثل هذه الأخبار الدالّة على جواز وقوع القران في أثناء الصلاة قبل الفاتحة، يشمل ما لو كان القران بين السور الطوال، ولعلّ وجه صحتها - حتّى في السور الطوال - أنّ الكثير منها غير مناف للصلاة، ولا ماح لصورتها، خصوصاً مع ملاحظة مع ما دلّ على نفي البأس في القران الشامل لصورة السهو قطعاً. واحتمال عدم وجود التنافي بين دليل يدلّ على نفي البأس في القران بين

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

السورتين، وبين ما يدلّ على عدم جواز الإتيان بما يصدق به الفعل الكثير لطول السورة، لأنّ النسبة بين الدليلين هو العموم من وجه، إذ ربّما يكون قراناً ولا يصدق عليه الفعل الكثير لقصر السورة، أو يكون فعلاً كثيراً ولا يصدق عليه القران بين السورتين، وقد ينطبق عليه العنوانان فيما إذا كان القران بين سورتين طويلتين، فيتعارضان ويتساقطان.

ممّا لا يمكن الإصغاء إليه، لوضوح أنّ مثل قراءة القرآن في أثناء الصلاة ممّا لا يوجب صدق الفعل الكثير عليه، حتّى يندرج تحت أدلّة النهي عنه، كما لا يكون قراءة القرآن أثنائها - لولا الإشكال من حيث القران بين السورتين المنفي هنا - ممّا يوجب كونه ماحٍ لصورتها، فالحكم بالصحة مطلقاً قوي، وإن كان الاحتياط يقتضي الحكم بالإعادة فيما لو اقتضى ذلك الفعل الكثير، والله العالم.

ثمّ بعد الفراغ عن صحة الصلاة مع تقديم السورة على الحمد مطلقاً، كما عرفت، يأتي البحث في أنّ محلّ التذكّر قد يكون قبل الشروع في الفاتحة، فلا كلام في هذا الفرض إذ عليه القيام بقراءة الفاتحة ومن ثمّ إدامة الصلاة.

غاية الأمر يأتي البحث في أنّه هل يجب عليه الإتيان بالسورة بعدها، أو يصحّ الاكتفاء بما أتى بها قبل الفاتحة.

ثمّ على فرض لزوم الإتيان، فهل حكم التخيير في انتخاب السورة باقٍ بحاله، كما كان كذلك قبيل عروض تلك الحالة أم أنّه يجب عليه بتلاوة سورة أخرى غير السابقة؟ بل قد لا ينحصر ذلك لخصوص هذا الفرض، بل يأتي فيما لو فرض تذكّره في أثناء الفاتحة أو بعد الفراغ عنها؟

أقول: الظاهر لزوم الإتيان بالسورة بعدها، تحصيلاً للترتيب الواجب القابل

للتدراك لكونه في المحل، كما أنّ التخيير الثابت قبل عروض النسيان باقٍ على حاله، لأصالة بقاء التخيير واستصحابه، فحكم المسألة في هذا الفرض واضح، لأنّ النسيان العارض لا يوجب إلّا توهم الحكم بعدم صحّة الصلاة، لأجل زيادة السورة قبل الفاتحة، وهو باطلٌ إذ لا يوجب البطلان لا من حيث التقديم، ولا من حيث القران كما عرفت.

وأما وجوب الترتيب الثابت قبل ذلك - لآنه شرط ذكري - فغير ساقط، لأنّ التذكّر كان في المحل وقابل للتدراك، فالدليل الدال على وجوب الترتيب بين الفاتحة والسورة باقٍ بقوّته، فلا وجه للسقوط.

واحتمال عدم لزوم السورة من جهة عدم الإشارة إليهما في روايتي أبي بصير وسماعة.

مدفوع بما قد عرفت من إمكان إحالته على الواجب المقرّر في ذمّته أصلاً لولا النسيان، وأنّ الخبر بصدد بيان حكم صورة النسيان.

أمّا الصورة الثالثة: وهي ما لو تذكّر بعد الفراغ عن الفاتحة بل في أثنائها، فهل يجب عليه إعادة الفاتحة أيضاً لوقوعها في غير محلّها أم لا؟

قد يُقال بضرورة الإعادة، باقتضاء أنّه كما يجب وقوع السورة بعد الفاتحة لأجل وجوب الترتيب، كذلك يجب أن تكون الفاتحة قبل السورة لوجوب مراعاة الترتيب، فبإتيان السورة قبل الفاتحة يوجب إزالة الشرط من الفاتحة والسورة، فكما يجب إعادة السورة لتحصيل شرطية وقوع السورة بعد الفاتحة، كذلك يجب إعادة الفاتحة لتحصيل شرطية الفاتحة بوقوعها قبل السورة، فلازم هذا البيان هو إعادة الفاتحة ثمّ الإتيان بالسورة بعدها.

وبعبارة أخرى: أن يقال بلزوم مراعاة الهيئة في مجموع قراءة الصلاة، كما أشار إليه في «الجواهر» بقوله: (بأن تقديم السورة كما قدح في عدم الاجتزاء بها، كذلك يقدح في الفاتحة، لعدم تحقق البداية بها عرفاً، فلا امتثال حينئذٍ إلا أن يأتي بمجموع القراءة مبتدئاً بالفاتحة).

وهو مختار جماعة مثل صاحب «المسالك»، بل لعله ظاهر كل من عبّر بلزوم استئناف القراءة، كما حكى عن «المنتهى» و«التذكرة» و«التحرير» و«نهاية الاحكام» و«الألفية».

بل قد يؤيد ذلك بما في صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته، قال: لا صلاة له إلا أن يبدأ بها في جهراً أو إخفات»^(١).

بناءً على نقل الكليني بأن تكون كلمة (يبدأ) مكان (أن يقرأ)، وكذا مثله في الخبر المضمّر المروي عن سماعة، في حديث:

«فإنه لا صلاة له حتى يقرأ بها في جهراً أو إخفات.. الحديث».

بناءً على نقل الكليني، حيث لا يصدق البدو بالفاتحة إلا بإعادتها حتى تكون الصلاة متصفة بالبداة، كما لا يخفى.

وقد أجاب المحقق الهمداني عن الإشكال بقوله:

(إن المراد بالبداة بفاتحة الكتاب على ما ينسب إلى الذهن، إنما هو تقديمها على غيرها من القرآن الواجب قرائته في الصلاة، أي الإتيان بها قبل السورة، من

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

غير أن يكون عنوان الابتدائية أو القبلية قيداً في ماهية المأمور به كي يجب قصده، وهذا المعنى يتحقق بإعادة السورة بعد الحمد بعد إلغاء ما قرأه أولاً، هذا.

مع أن المقصود بالروايتين، بيان بطلان الصلاة، أو القراءة العارية عن الفاتحة إلى محلها الموظف شرعاً في ابتداء القراءة المعتبرة في الصلاة، لا بيان اعتبار وصف الابتدائية من حيث الفاتحة، كي ينافيه تأخرها عن قراءة غير معتد بها، انتهى محل الحاجة^(١).

قلنا: إن ما ذكره من عدم لزوم قصد الابتدائية في الفاتحة، أمر مسلم عند الجميع، إذ لم يقل أحد بضرورة مثل هذا القصد.

ولكن ذلك لا يوجب أن لا يكون البداية في الفاتحة واجباً واقعاً، بناءً على هذه القراءة في الروايتين.

نعم، ما يمكن أن يقال في المقام حول ضرورة لزوم رعاية الابتداء، هو أن الابتداء بها هل هو لازم حتى في صورة السهو والنسيان - كما هو لازم الرعاية في حال العمد - أم لا، ففي صورة النسيان يسقط وجوب رعاية هذا الوصف، ولا يضره عدم إعادة، لدلالة هذين الخبرين على أن الإعادة مختصة بحالة العمد.

نعم، لو قلنا بالتعميم، أو بقيام دليل يدل على لزوم رعاية وصف القبلية للفاتحة على السورة، فيأتي الكلام حينئذ أنه لو وجب تحقق هذا الوصف حتى في صورة السهو والنسيان، لزم أنه لو التفت إلى ذلك قبل الدخول في الفاتحة - وبعد الفراغ عن السورة - استحالة تحصيله لأنه بمجرد أن يشرع في الفاتحة - وإن تنبه سريعاً إلى لزوم مراعاة الوصف - يكون قد فاتته الوصف وتكون صلاته غير متصفة

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٨٩.

بصفة الابتداء بالفاتحة.

ولازم ذلك القول بطلان الصلاة، لأنّه وقع فيما لا يقدر على تحصيل ما هو شرط في الصلاة واقعاً، وهو كون الفاتحة قبل السورة، ولا ينطبق عليها البعدية فلا بدّ لإثبات الصحّة في المقام من التمسك بحديث لا تعاد، حيث يلزم من التمسك به إسقاط وجوب شرطية الابتداء بها مرتّباً، وحينئذٍ تصحّ صلاته.

هذا بخلاف ما لو التفت بعد الفراغ من السورة والفاتحة معاً، حيث لا يلزم من شرطية الابتداء بها والبعدية للسورة إلا بطلان السورة والفاتحة معاً، فمع إعادتهما يمكن تحصيل الترتيب المشروط، ولا يوجب ذلك بطلان الصلاة من جهة فقدان الترتيب، حتّى نضطرّ إلى التمسك بحديث لا تعاد كما في الصورة السابقة، هذا كما عن الحكيم رحمته في «المستمسك»^(١) مع زيادة توضيح منّا.

ولكن يرد عليه: بأنّ تحصيل الابتداء بها لو كان لازماً حقيقة حتّى في صورة السهو والنسيان، فإنّها شرط لا يمكن تحصيله بحال من الأحوال حتّى بإعادة الفاتحة والسورة أيضاً، لأنّ قراءة الفاتحة ثانية تقع لا محالة بعد السورة والفاتحة الأولى، وهو أشدّ وأسوأ حالاً من سابقه حيث قد وقعت بعد السورة فقط. وإنّ أجيب عنه: بأنّ إلغاء السورة والفاتحة والمقرّوتان خرجتا عن وصف البعدية وصارت الفاتحة الثانية مبتدأة.

قلنا: مثل ذلك في خصوص السورة فقط إذا أتى بالفاتحة بعدها، وفرضنا إلغاء السورة السابقة شرعاً، فتصير الفاتحة حينئذٍ متّصفة بالابتداء بعد إلغاء ما

(١) المستمسك : ج ٦ / ١٥٨.

قرأها أولاً، فلا نحتاج في الإتيان بالفاتحة من التمسك بحديث لا تعاد لإسقاط اعتبار الترتيب عن الفاتحة، هذا.

ولكن الذي يُسهّل الخطب، أنّ الترتيب الذي هو شرط في الفاتحة، ليس هو عدم كونها بعد السورة، حتّى يقال ما سبق قوله آنفاً، بل الشرط كون الفاتحة قبل السورة، وهو شرط للفاتحة، وكون السورة بعد الفاتحة شرط للسورة، فحيث أنّ السورة وقعت مقدّمة تكون فاقدة للشرط وباطلة بالضرورة، أي لا تصير جزءاً واجباً للصلاة، وحيث أنّ السورة تؤتى بها بعد الفاتحة، فيستلزم شرط الفاتحة أن تكون حاصلة قبل السورة، فلا وجه للزوم تكرار الفاتحة كما لا تتكرّر الآية إلا ما قدّمها على آية أخرى من دون تكرار للآية التي كانت محلّها مقدّمة بالذات، فكما يحصل الترتيب بذلك في الآيات، فكذا يحصل الترتيب بتكرار السورة هنا أيضاً، كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني رحمهما الله.

نعم، قد يتوهم أنّه يستفاد من الخبر المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال:

«سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب، ثم ذكر بعدما فرغ من السورة، قال: يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل»^(١).
هو عدم لزوم قراءة فاتحة الكتاب فضلاً عن تكرارها بالإعادة، بل يقرأها فيما يستقبل من الركعات، وحيث أنّه مخالف للإجماع ظاهراً، إذ من الواضح أنّ قراءة الفاتحة في الفرض المزبور - وهو كون المنسي إتيان السورة قبلها - ممّا لا

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

إشكال فيه ولا خلاف، ولأجل ذلك ترى أنّ صاحب «الوسائل» حملها على من ذكر بعد الركوع، إذ أنّ عدم وجوب قراءة الفاتحة في هذه الصورة غير مخالف للإجماع، ولولا هذا الحمل المخالف ظاهره مع الإجماع، لكان يقتضي أن نقول بما التزم به صاحب «الجواهر» من أنّه لا بدّ من طرحه، أو حمّله على ما عرفت من صاحب «الوسائل».

مع أنّ التأمّل في الخبر يفيد أنّ حمّله على ذكره بعد الركوع بعيد جدّاً، حيث يتقيّد التذكّر بما بعد الفراغ من السورة الذي هو كالصريح بكونه قبل الركوع. كما أنّ دعوى ظهوره في عدم لزوم الإتيان بالفاتحة إلّا في الركعات اللاحقة.

غير مقبول؛ لوضوح أنّ ظاهر قوله: (يمضي في صلاته ويقرأ) هو ارتباط قوله: (يقرأ) بقوله: (يمضي)، أي يحكم بلزوم المضيّ في قراءة فاتحة الكتاب فيما يستقبل في هذه الركعة، والإتيان بما هو مقتضى تكليفه، فلا يكون حينئذٍ إلّا موافقاً مع فتوى الأصحاب من لزوم الإتيان بالفاتحة بعد السورة، فلا يكون هذا الخبر مرتبطاً بحكم المسألة السابقة من لزوم إعادة الفاتحة؛ لأنّ تلك المسألة كانت حول من تذكّر بعد الحمد لا قبله بعد الفراغ عن السورة، كما هو مدلول هذا الخبر.

نعم، يصحّ البحث في أطراف هذه الرواية عن أنّه هل يجب تكرار السورة بعد الحمد أم لا، حيث استدلّ بها على عدم لزوم تكرارها، ولزوم الاقتصار فيها بالقراءة، على فرض قبول التوجيه الذي ذكر في حقّ الفاتحة في خصوص الحمل، حيث لم يرد فيه إشارة إلى السورة.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ الخبر لم يكن بصدد بيان هذا الأمر، وإنّما

كان يقصد بيان صحّة الصلاة من جهة تقديم السورة سهواً، ولزوم الإتيان بالحمد بعدها، وأمّا أنّ الواجب عليه الإتيان بالسورة بعد الحمد أيضاً فإنّه يتكفّله دليل آخر، حيث يفيد أنّه واجب حفظاً لوجوب الترتيب، ولم يغتفر النسيان هنا بالنسبة إلى السورة السابقة، الموجب لترك تحصيل الترتيب بعده، وليس حكم النسيان هنا كالنسيان في الجهر والإخفات من الاغتفار وعدم وجوب الإعادة.

كما لا يستلزم تكرار السورة الزيادة الممنوع عنها في الصلاة، لوضوح أنّ التدارك هنا ليس لأجل تدارك المنسي، كي يلزم الزيادة الممنوعة، بل الإتيان بها بعد الحمد في المقام، كان لاقتضاء ذات الأمر الدال على عدم تحقّق فعل الصلاة إلّا به، إذ هي لا تصلح لأن يقع مصداقاً للأمتثال بالأمر، حتّى وإن كان المكلف قد نوى سهواً بما قدّمه وعدّه امتثال الأمر بالسورة، إذ نيّته لا تجعل ما ليس بفرد للمأمور به فرداً، كما لا يخفى.

فالاستدلال بهذه الرواية على عدم وجوب إعادة السورة، ممنوع، كما لا يخفى.

فأصل أدلّة جزئية السورة ووجوبها، ودليل وجوب حفظ الترتيب قبل فوت المحل، يقتضيان وجوب إتيان السورة بعد الحمد، وإن استلزم القران، بناء على القول بشمول دليله للمنفصل أيضاً، لأنّه تحقّق سهواً، ولا يلزم منه الحرمة ولا البطلان، لأنّ أدلّة حرمة القران مختصّة بصورة العمد دون السهو، ولأجل ذلك اتّفق الأصحاب على صحّة الصلاة حتّى عند من لا يجوز القران، فليتملّ جداً، والله العالم.

ولا يجوز أن يقرأ في الفرائض شيئاً من سور العزائم.

وأعتبره صاحب «الجواهر»: (هو المشهور بين الأصحاب شهرة كادت أن تكون إجماعاً، بل هو كذلك في «الغنية» و«التذكرة»، وعن «الانتصار» و«الخلاف» و«نهاية الاحكام» و«كشف الالتباس» و«إرشاد الجعفرية»، بل لا أجد فيه خلافاً إلا المحكي عن الإسكافي الذي لا يعتد بخلافه بين الأصحاب، كبعض متأخري المتأخرين، مع أن المحكي من عبارته لا صراحة فيه، فلا يقدح في المحصل من الإجماع، فضلاً عن منقوله الذي هو الحجة في المقام)، انتهى محل الحاجة^(١).
فالدليل على عدم الجواز - مضافاً إلى الإجماعين المؤيدين بذهاب المتأخرين إلى من عاصرناه من الفقهاء إليه أيضاً - هو دلالة أخبار عديدة عليه:

منها: الخبر المروي عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم فإنَّ السجود زيادة في المكتوبة»^(٢).

ومنها: الخبر المضمّر المروي عن سماعة، قال:

«من قرأ بآسم ربك فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع، قال: وإذا ابتليت بها مع إمامٍ لا يسجد فيجزيك الإيمان والركوع ولا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوع»^(٣).

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣٤٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: صدره مذكور في الباب ٤٠، وذيله في الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

ومنها: الخبر المروي في «قرب الاسناد» عن عبدالله بن حسن، عن جدّه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام:
«قال: سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد، ثم يقوم فيقرأ غيرها؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع، وذلك زيادة في الفريضة، ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة»^(١).
ورواه علي بن جعفر في كتابه.

أقول: أمّا البحث السندي، فالرواية منقولة بسندين: أحدهما: عن عبدالله بن الحسين، وهو عند بعض - مثل سيّدنا الخوئي - معدود من الضعفاء، وموثّق عند غيره ويعتمدون على أخباره. والثاني: نقل صاحب «الوسائل» عن كتابه. فهو صحيح عند الكلّ، فالرواية معتبرة على كلّ حال.
وأما البحث الدلالي: فقد عدّه صاحب «الجواهر» في عداد الأخبار المانعة، وكون النهي فيها وفي غيرها دالّاً على التحريم، إلّا أنّ المحقّق الهمداني رحمته الله ردّ عليه بقوله:

(أقول: سوق السؤال في هذه الرواية، يقضي بكون جواز قراءة العزائم في الصلاة لدى السائل من الأمور المسلّمة المفروغ عنها، بحيث لم يكن يتوهم المنع عن أصل القراءة في الفريضة، فسئل عن أنّه عند قرائتها سورة النجم، التي يكون آية السجدة في آخرها، وليس بعدها قراءة، هل يترك السجدة العزيمة، ويركع عن هذه القراءة، أم يسجد للعزيمة ثمّ يقوم فيقرأ غيرها ويركع؟

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

فأجابه الإمام عليه السلام أولاً عما كان محطّ نظره في السؤال، من بيان ما هو وظيفته عند قراءة العزيمة في الصلاة التي يجوز قراءتها فيها، ثمّ نبّه على أنّ خصوص المورد ليس ممّا يجوز فيه ذلك، لأنّ ذلك زيادة في الفريضة، فلا يعود يقصر فيها بسجدة)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

أقول: لعلّ وجه تجويز السجدة في هذه الصلاة - المفروض كونها فريضة حيث قرأ فيها سورة العزيمة - صدور العزيمة منه عن جهل بالمسألة، ولكن بعد العلم بالمسألة فلا يجوز، وهذا الأمر مستفاد ممّا جاء في ذيل الخبر بقوله: (ولا يعود يقرأ في الفريضة السجدة) فلازم هذا التوجيه هو التفصيل في الجواز وعدمه بين الجهل والعلم، فيعدّ الجهل موجباً لاغتفار الزيادة الحاصلة من إتيان السجدة في المكتوبة، نظير ما يقال فيمن جهل بمسألة تقصير الصلاة في السفر وأتمّها، حيث حكم بصحّتها وعدم الحاجة إلى الإعادة، بخلاف من فسّرت له آية التقصير ونسى ثمّ أتمّ صلاته حيث يجب عليه الإعادة، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنّ هذا التفصيل مخالف للإجماع المركّب، لأنّ الفقهاء أفتوا بأحد الأمرين: إمّا بحرمة القراءة مطلقاً، جاهلاً كان أو عالماً حيث يظهر أثره في الحكم بالبطلان في كلا الموردین بإتيان السجدة الموجبة للزيادة في المكتوبة.

أو بالجواز مطلقاً، فالتفصيل قول بالفصل ومخالف له.

وثانياً: إنّ هذا التفصيل إنّما يصحّ إذا قلنا بوجوب الإتيان بالسجدة فوراً في

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩ الطبعة الحجرية.

الأثناء، المستلزم للزيادة في الصلاة، وأمّا إذا قلنا بجواز التأخير إلى ما بعد الصلاة والإتيان بها بعدها، أو القول بجواز الإتيان بدلها من الإيماء، ولم يكن حكم البديل حكم المبدل في صدق الزيادة في المكتوبة، فلا وجه للحكم بالتفصيل بين الجهل والعلم، لأنّ المفروض إمكان تحصيل عدم انطباق التعليل المذكور في الخبر من أنّ السجدة (زيادة في المكتوبة عليه) كما لا يخفى .
 اللهمّ إلا أن يُقال: إنه مبني أيضاً على علمه بهذه المسألة .

كما أنّ ما ذكره المحقّق الهمداني رحمته الله من إرادة التجويز بالقراءة، وإتيان السجدة فيما كان ذلك جائزاً مثل النافلة، إنّما يصحّ لو لم تحمل الرواية على صورة النسيان - بأن نسي وقرأ سورة العزيمة إلى آية السجدة، ولم يلتفت حتّى ختمها فحيثنّذ تجب عليه السجدة - فإن قلنا بجوبها فوراً، وعدم كفاية بدلها من الإيماء فهو، وإلاّ قد عرفت إمكان عدم انطباق التعليل عليه، مع عدم تناسب عموم التعليل بأنّها (زيادة في الفريضة) في السهو والذكر، فأخراج صورة السهو عن الزيادة لا يكون إلاّ بملاحظة الحكم، أي لا تكون زيادة حكماً لا موضوعاً، لوضوح أنّها زيادة حقيقيّة فينتج أنّه لا يترتّب على السهو بإتيان السجدة بعدها أثر الزيادة وهو البطلان .

وعلى كلّ حال، فإنّه لا إشكال في أنّ الرواية من الأخبار المانعة والناهية عن قراءة سور العزائم، فتدلّ على الحرمة، لا أقلّ في صورة العلم والعمد لو لم نقل بالإطلاق حتّى بالنسبة إلى الجاهل والناسي، كما عليه إطلاق كلمات الأصحاب، حيث لم نشاهد من ذهب إلى التفصيل المذكور، كما لا يخفى .

هذا إذا لم نقل بأنّ المراد من قوله: (يقوم ويقرأ فاتحة الكتاب) كناية عن

بطلان الصلاة بالسجدة، لأنّها زيادة في الفريضة، وإلّا يكون دالّاً على الحرمة والبطلان.

نعم، ربما يستدلّ بهذه الرواية على الكراهة، حيث يظهر من صدرها جوازه فيحمل ما في ذيلها من النهي عنه في الفريضة على الكراهة. كما ربما يؤيّد النهي عن العود من غير أن يأمرها بإعادة ما مضى، هذا كما في «مصباح الفقيه».

فأجاب عنه بقوله: (وفيه: أنّه لا يبقى للصدر ظهور في الجواز، بعد أن صرح في الذيل بأنّ ذلك زيادة في الفريضة، ونهاه عن أن يعود. وعدم أمره بإعادة ما مضى، لعلّه لكون السؤال مبنياً على الفرض، أو الاكتفاء بما يتنوّه على سبيل الكلّية وضرب القاعدة، من أنّ (من زاد في صلاته فعلية الإعادة)، أو لكون الجاهل معذوراً، أو غير ذلك من الوجوه المقتضية للإهمال)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

نقول: إنّ ما ذكره من الإشكال والجواب - وأنّ الحديث دالٌّ على الحرمة للتعليل الموجب لكون النهي دالّاً على التحريم لا التنزيه - حسن إذا لم نقل بالاحتمال الذي مرّ ذكره من أنّ المراد من قوله: (يسجد) بيان وظيفة السجدة للعزيمة وإبطال الصلاة بها والإتيان بها ثانياً، وإلّا لا يمكن دعوى دلالتها على الكراهة؛ لأنّ المفروض بطلان الصلاة بالزيادة، فلا يبقى مورد لهذا الجواب كما لا يخفى؛ لأنّه متفرّع على صحّة الصلاة، فمع بطلانها لا يبقى وجه للحكم بالكراهة. نعم، يحتمل أن يكون المراد من قوله: (ثمّ يقوم ويقرأ) أن يكون قراءة

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩١.

سورة النجم قبل الفاتحة نسياناً، فحكم بالسجدة ثم القيام والإتيان بالفاتحة والسورة مع صحّة الصلاة لا بطلانها؛ وذلك لأجل النسيان، فلا يضّر هذه الزيادة في خصوصه.

وربما يستدلّ أيضاً للحرمة: بأنّ قراءة العزيمة في الفريضة مستلزم للمحرّم، ولازم الحرام حرام.

أمّا الصغرى: فلأنّه لا يخلو: إمّا أن يسجد في أثناء الصلاة، فيلزم زيادة السجدة في أثنائها عمداً، وإمّا أن يؤخّرها إلى أن يفرغ من الصلاة، فيلزم الإخلال بالواجب الفوري. وأمّا الكبرى: فظاهر.

قيل: بأنّه يبتني على حرمة زيادة السجدة في الصلاة مطلقاً وإن لم يكن لأجل الصلاة، وعلى فوريّة السجدة بحيث ينافيه التأخير إلى أن يفرغ من الصلاة، وهما ممنوعان.

وأجيب عن ذلك: بفساد المنع المزبور، فإنّ تعليله عليه السلام المنع عن القراءة بقوله عليه السلام: (فإنّ السجود زيادة في المكتوبة)، يكفي لإثبات المقدّمتين الممنوعتين، إذ لو لم تكن زيادة السجدة محرّمة مطلقاً، لما استقام التعليل، وكذلك الحال بالنسبة إلى الفورية، هذا.

أقول، أولاً: ولكن الإنصاف عدم تماميّة هذا الاستدلال بنفسه، لولا دلالة هذا الخبر، ومعه لا نحتاج إليه؛ لأنّ نفس الدليل والخبر كافيان لإثبات الحرمة على ما قرّرناه تفصيلاً، مع أنّ ظاهر كلام المستدلّ اعتباره دليلاً مستقلاً.

وثانياً: قد عرفت في بعض المحتملات السابقة، عدم حرمة إتيان السجدة

في الأثناء إذا قرأها سهواً، وأنَّ الحرمة تختصُّ بصورة العمد والعلم في القراءة، فحينئذٍ لا وجه للاستدلال المذكور على وجه الإطلاق، بل يصحَّ على بعض الفروض.

مضافاً إلى أنه لو قلنا بفورية السجدة في الأثناء، فلا يبقى مورد للقول بحرمتها، كما أنه لو قلنا بعدم وجوبها فوراً وجواز تأخيرها إلى أن يفرغ، أو قلنا بجواز الإتيان بالبدل - وهو الإيماء - وعدم كون حكمه حكم المبدل، فلا يستلزم الحرام أيضاً.

فهذا الاستدلال غير تامٍّ من جهات شتى.

ولا يخفى أنَّ التأمّل في رواية علي بن جعفر ربما يؤدّي بالفقيه إلى القول بالتفصيل في البطلان والحرمة، بين صورة السهو والنسيان والجهل في الفريضة والنافلة:

فإن كان ناسياً أو جاهلاً، لزمه الإتيان بالسجدة بعد قراءة آية السجدة والقيام مع صحّة الصلاة عند إعادة قراءة الحمد والسورة ولا يجري في حقّه حكم البطلان بالتعليل المذكور بكونها زيادة في المكتوبة، لصدور العزيمة عنه سهواً وجهلاً، إن سلّمنا صدق المعذورية في حقّه مطلقاً.

وأما لو علم بذلك قبل الوصول إلى آية السجدة، لا بدّ له من الانصراف إلى سورة أخرى، لدخوله في مورد النهي عن ذلك، لصيرورته حينئذٍ عالماً عامداً فيوجب الحرمة والبطلان.

ولعلَّ وجه الحكم بقراءة الفاتحة ثانياً، هو نتيجة تخلّل السجدة فيما بين القراءة، فيوجب زوال أثر قراءة الفاتحة قبله، ولذلك حكم بإعادة القراءة بعد

السجدة، كما يشهد له الحكم بإعادة قراءة الفاتحة في أخبار آخر، فلا بأس بالإشارة إليها تأييداً لما ذكرنا.

منها: الخبر الصحيح أو الحسن الذي رواه الشيخ الطوسي بسنده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة، قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد»^(١).

ومنها: ما رواه الشيخ في «التهذيب»، عن سماعة، قال:

«من قرأ (اقرأ باسم ربك) فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع، قال: وإن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء والركوع ولا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوع»^(٢).

وقد عرفت فيما سبق استدلال بعض الفقهاء - مثل صاحب «المدارك» - بالأخبار الدالة على الجواز على الكراهة مثل خبر علي بن جعفر، وعرفت الإشكال في استدلاله، فلا بأس هنا ببيان بقیة ما استدلل به للجواز من الأخبار وملاحظة كلامه في ذلك، ومن تلك الأخبار صحيحة الحلبي، حيث أجاب عنه الإمام عليه السلام بقوله: (يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد، قال: يسجد إذا ذكر إذا كانت من العزائم»^(٣).

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٢.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

حيث لم يمنع عن الإتيان بها، بل يبين ما هو وظيفته عند قراءة العزيمة من السجدة في أي موضع تذكرها بقوله: (حتّى تركع) فيشمل إطلاقه متى ما تذكرها حتّى فيما لو كان في أثناء الصلاة إذا كانت ولكن في خصوص سور العزائم لا مطلق السور.

ومنها: الخبر المروي عن وهب بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، عن علي عليه السلام، أنّه قال:

«إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها»^(١).

من دون إشارة إلى المنع عن ذلك، حيث يدلّ على جواز قراءة العزيمة وترك السجدة وإتيان الركوع، فيدلّ إمّا على جواز التأخير إلى أن يفرغ من الصلاة، أو إلى العاجز عن السجود لأجل تقية أو غيرها - كما حمّله الشيخ - أو حمّله على من سجد التلاوة وقام فأراد أن يركع من غير قراءة الفاتحة، حتّى تحمل الأخبار الدالة على إعادة قراءة الفاتحة على الاستحباب.

ومنها: الخبر المروي عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام (اقرأ باسم ربك الذي خلق) أو شيئاً من العزائم، وفرغ من قرائته ولم يسجد، فأوم إيماءً، والحائض تسجد إذا سمعت السجدة»^(٢).

ولكن يمكن أن يُجاب عن صحيحة محمد بن مسلم، أوّلاً:

بأنّ إطلاقها يشمل الفريضة والنافلة، فيمكن بواسطة الأخبار المانعة من

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

حملها على النافلة.

ثانياً: ولو سلم عدم إمكان حملها على النافلة، لأن سياق السؤال عن الفريضة دون النافلة، فنقول إن إطلاقها تعم جميع أفراد المصلين القارئ لسور العزائم، سواء كان عالماً عامداً أو جاهلاً أو ساهياً وناسياً، وقد عرفت في رواية علي بن جعفر من المنع في خصوص العلم والعمد دون الناسي، بل ولا الجاهل، خصوصاً إذا كان قاصراً لو لم نقل بذلك حتى في المقصر، فلا يدل الحديث بعد هذا التقييد على الجواز في العالم العامد حتى يحمل على الكراهة، بل يبقى هذه الصورة تحت الأخبار الناهية الدالة على الحرمة.

وثالثاً: إن هذه الرواية ليست بصدد بيان هذا الحكم حتى يستفاد منها الجواز، بل المقصود بيان حكم السجدة المنسية في كل مورد كان فيه ذلك جائزاً؛ مثل النافلة والناسي وغيرهما، وأمّا البحث عن مواضع جواز القراءة فيها وعدمه، فلا بد من التفتيش عنه في أدلة أخرى، فلا وجه لجعل مثل هذا الحديث دليلاً على الجواز مطلقاً، حتى نضطرّ لجمعه مع الأخبار الناهية بالحمل على الكراهة.

ومما أجبنا به عن صحيحة محمد بن مسلم، يظهر الجواب عن خبر وهب بن وهب أيضاً، حيث إنه كان في مقام بيان عدم فورية السجدة فيما يجوز فيه قراءة العزيمة، أو كان في مقام بيان موارد التقيّة حيث لا يقدر المصلي المؤمن على السجدة، فعليه الاكتفاء بالإيماء، أو كان في مقام بيان عدم لزوم الإتيان بقراءة الفاتحة، كما في «الوسائل».

وكيف كان، لا يدلّ الخبر على الجواز مطلقاً حتى للعالم العامد، حتى نضطرّ لجمعه مع الأخبار الناهية على الكراهة، كما لا يخفى.

وأما الرواية الثالثة وهو الخبر المروي عن أبي بصير، فعدم دلالة على الجواز أوضح منهما، من جهة أنَّ مورده الصلاة خلف الإمام المخالف، حيث أنَّهم يقرأون العزائم ولا يسجدون، وكذلك المؤمن المقتدى به يعجز عن السجدة للتقيّة، ولأجل ذلك أمر الإمام عليه السلام بأنَّه يكفي في حقّه الإيماء بدلاً عن السجدة، فلا مجال حينئذٍ للبحث عن جواز القراءة وعدمه.

بل عن المحقّق الهمداني حمل هذه الأخبار على مثل هذا المورد بكون الموضوع محلّ التقيّة، لكنّه بعيد في بعضها كما لا يخفى.

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «وسألته عن إمام يقرأ السجدة، فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال: يقدّم غيره فيسجد ويسجدون وينصرف، وقد تمّت صلاتهم». هذا على ما هو المروي في «قرب الاسناد»^(١).

ولكن المروي عن الشيخ في «التهذيب»، عن علي بن جعفر عن أخيه، قال: «سألته عن إمام قوم قرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال: يقدّم غيره فيتشهد ويسجد وينصرف هو وقد تمّت صلاتهم»^(٢).

والظاهر أنَّ المروي في «قرب الاسناد» أصحّ؛ لأنّه إذا أحدث الإمام فلا وجه للحكم بالتشهد إذ هو قد خرج عن الصلاة. نعم، يجب عليه السجدة لأنّه قرأ آية السجدة فإنّها واجبة عليه وإن كان فاقد الطهارة. وكيف كان، فقد استدلّ به على الجواز، مع أنّه يمكن أن يكون المراد هو إمام

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٢) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩١.

المخالف كما في «مصباح الفقيه»، كما أنّ الرواية ظاهرة في الفريضة ولا يمكن حملها على النافلة لعدم جواز الجماعة فيها إلّا في مواضع معيّنة ونادرة، مع إمكان حملها على نسيان الإمام وقراءته العزيمة، ولكن استبعده صاحب «مصباح الفقيه».

قلنا: لو سلّمنا إطلاق الخبر ليشمل الإمام الذي يقرأ العزيمة عالماً عامداً، فيمكن جمعه مع الأخبار الدالة على المنع، بحملها على المورد الذي يجوز فيه القراءة وهي صورة النسيان والجهل، وإن كان هذا الحمل حملاً على الفرد النادر كما لا يخفى.

كما يبعد الحمل على أنّ المذكور في الخبر هو حكم الإمام المخالف؛ لأنّ الإمام المخالف في غنى عن حكم الإمام عليه السلام كما هو معلوم، فلا يعقل أن يأمره الإمام بلزوم تقديم شخص آخر لإتمام الصلاة مع الإتيان بالسجدة.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، وهي كالخبر المذكور سابقاً من الدلالة على الجواز والجواب عنه - مع احتمال اتّحادهما -، قال:

«سألته عن الرجل يقرأ بالسورة فيها السجدة فينسى فيركع ويسجد سجدتين ثم يذكر بعد، قال: يسجد إذا كانت من العزائم، الحديث»^(١).

فالقول بکراهة قراءة العزائم للعالم العامد مدفوع عندنا، وإنّما تعدّ قراءة العزيمة من المحرّمات التي توجب بطلان الفريضة كما عليه المشهور. هذا كلّ في البحث عن حكم قراءة العزائم من حيث الحكم التكليفي.

(١) وسائل الشيعة: الباب من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث

أمّا الحكم الوضعي من حيث البطلان وعدمه:

فمن المعلوم أنّ هذا البحث - كما اعترف به صاحب «كشف اللثام» - لم يكن مبحوثاً عنه قبل الفاضل غير ابن إدريس، فلا بدّ أن نبحت عن الأدلّة التي أقيمت على ذلك، فنقول وعلى الله التكلان: يمكن تصوير فروض المسألة كالتالي: تارة: يفرض مع صورة العمد والعلم الذي قد عرفت تماميّة الأدلّة على تحريم قراءة العزيمة في الفريضة.

وأخرى: في فرض ما لم تكن القراءة محرّمة لتقيّة أو سهو أو عدم اختيار فيه لقراءة الإمام في الجماعة، وغير ذلك من ما لا ينطبق عليه الحرمة. ثمّ على كلا التقديرين، تارة: يفرض قيام المصلّي بعدها بأداء سجدة التلاوة في أثناء الصلاة، أو بإتيان بدلها وهو الإيماء.

وأخرى: بإتيانها بعد الصلاة أو تركها عصباناً.

والفرض الموصوف بأنّه القدر المتيقّن منها، هو ما إذا أتى بها في الأثناء في صورة العلم والعمد، فإذا ظهر حكم هذا الفرض ربما يتّضح منه حكم بقيّة الفروض منها، فنقول وبالله الاستعانة:

قد يُقال بأنّ الحكم في هذا الفرض هو البطلان، كما قال به السيّد الخوئي في «مستند العروة»:

(بأنّه يلزم الزيادة العمدية في المكتوبة التي هي مبطلّة قطعاً، كما وقع التصريح به في روايتين، وهما معتبرة زرارة بقوله: (وذلك زيادة في الفريضة)، وصحيحة عليّ بن جعفر، فإنّ عنوان الزيادة وإن كان متقوّماً بقصد الجزئية - كما مرّ غير مرّة - المنفي في المقام، لأنّه يسجد للتلاوة لا للصلاة، لكنّه يستثنى من

ذلك خصوص السجود، بمقتضى هاتين الروایتين المصرّحتين بأنّه زيادة في المكتوبة أو في الفريضة، ويلحق به الركوع بطريق أولى، فيظهر من ذلك أنّ خصوص الركوع والسجود يمتازان عن بقيّة الأجزاء بعدم ارتضاء الشارع بزيادتهما، حتّى الصورية منها، وأنّ لكلّ ركعة ركوعاً وسجدة لا يضاف عليها شيء، ولو بعنوان آخر من سجدة الشكر أو التلاوة ونحوهما، إلّا أنّ هناك روايات ربما يظهر منها جواز تلاوة السورة والسجود لها في الصلاة، ولكن لا بدّ من حملها على النافلة، أو على الإعادة واستئناف الصلاة، جمعاً بينها وبين الروایتين المتقدّمتين)، انتهى كلامه^(١).

أقول: ويرد عليه أوّلاً:

بأنّ الأخبار المشتملة على ذلك بعضها ممّا يأبى عن الحمل على النافلة أو الاستئناف، لصراحتها في الجملة على كون القراءة في الفريضة، ولزوم إتيان السجدة فيها؛ وهو مثل صحيحة عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «وسألته عن إمام يقرأ السجدة فأحدث قبل أن يسجد كيف يصنع؟ قال: يقدّم غيره فيسجد ويسجدون وينصرف وقد تمتّ صلاتهم»^(٢).

لوضوح أنّ الجماعة لا تكون إلّا في الفريضة، فلا يمكن حملها على النافلة. كما لا يمكن حملها على استئناف الصلاة، لعدم الحكم بإعادة الفاتحة حتّى تجعل قرينة على الاستئناف على حسب دعواه، وبرغم ذلك حكم بصحة الصلاة مع قيامهم بأداء السجدة عمداً.

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٣٣٠.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

نعم، ليست القراءة باختيار نفس المصلّي، لأنّ الإمام هو الذي قرأ العزيمة، كما لا يمكن حمله على إمام المخالف، لاستبعاد ذلك مع بيان تكليف بالاستخلاف والإتيان بالسجدة لنفسه، وكذا المأمومين.

نعم، يمكن حمل الإمام على إمام نسي وأتى بالعزيمة، لكنّه حمل على الفرد النادر، إذ قلّ ما يتفق أن يقرأ الإمام العزيمة مع نسيان الحرمة حكماً أو موضوعاً في السورة.

وثانياً: دعواه أنّ صدق الزيادة المبطلّة، منوطة بأن تكون بقصد الجزئية حتّى يُراد من قوله: (من زاد في صلاته فعلية الإعادة) الزيادة المأتي بها للجزئية. لا يخلو عن إشكال؛ لأنّه مضافاً إلى إطلاق الدليل، فإنّ المصلّي لو قام عامداً بإتيان القيام والركوع والتشهد لا بقصد الجزئية بل لأمرٍ آخر، من الانبساط أو الانشراح أو لتمدّد الرجلين وغيرها، فإنّه مبطل للصلاة لأجل كونها زيادة في المكتوبة، بمعنى أنّه قام بما لم يأمر به الشارع، ولا يشمل دليل يدلّ على الجواز برغم أنّه لا ينطبق عليه الفعل الكثير، فالبطلان الحادث في الصلاة، ليس إلّا لأجل الزيادة العمدية، فحمل الإطلاق على كون الزيادة متّصفة بوصف الصلّاتية قصداً ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك، وقلنا بصدق الزيادة عليه في المقام تنزيلاً لا حقيقةً، فإنّ الاستدلال يتمّ إذا اخترنا كون المبطل لأجل إتيان نفس السجدة في الصلاة، وأمّا لو لم يأت بها عصياناً أو أتى بها إيماءً في الصلاة، ولم نقل بوحدة حكم البطل والمبطل، أو قلنا بأنّ الوجه في البطلان ليس نفس السجدة، بل للأمر بها بنفس قراءة العزيمة المنهي عنها، لأنّ الأمر بإتيان السجدة فوراً لا يجامع مع الأمر

بوجوب الإتمام، فلا تصح الصلاة ولا يجوز الاستمرار فيها قبل السجدة لأجل فقدان الأمر، فلا يتحقق في حق المصلي قصد امتثال الأمر حينئذٍ حتى إذا أتى بالسجدة، لأنّ صلاته تعدّ باطلة حين قراءة آية السجدة لا لأجل الزيادة في الصلاة، بل لفقد الأمر فتكون الصلاة حين القيام بالسجدة باطلة.

فما ذكره عليه السلام من الحكم بالبطلان لأجل الزيادة، مبنائي، وقد ثبت عدم تماميته، كما لا يخفى.

وعليه فنقول: إذا ثبت وقوع الصلاة مع قصد القرية وصيرورتها محبوبة عند الله، كفى ذلك في صحتها، ولو لم يصدق عليها قصد امتثال الأمر، لعدم إمكان الجمع بين وجوب السجدة فوراً، وبين وجوب إدامة الصلاة، نظير عدم إمكان الجمع بين وجوب أحد المفطرات كالارتماس للإنقاذ، وبين وجوب إدامة الصوم، وكذلك وجوبه مع وجوب ألقى لأكل المغصوب، أو وجوبه مع وجوب الوطي لمضي أربعة أشهر، فلا يجمع الأمر بالإتمام مع الأمر بما يبطله. ففي مثل هذه الموارد يتحقق البطلان بنفس الأمر الدال على البطلان، وهو السجدة هنا لا بنفسها.

هذا هو الذي يظهر من كلام صاحب «الجواهر» حيث يقول:

(فالبطلان حينئذٍ لازم للخطاب به لا لفعله، ضرورة عدم تصوّر أمر الشارع بالإتمام مع خطابه بالمبطل، إذ هو حينئذٍ كأمر من وجبت عليه الجنابة للأربعة أشهر، أو ألقى لأكل المغصوب بالصوم)، انتهى.

فلازم هذا أنّه يصير العمل باطلاً سواء سجد بعدها سجدة التلاوة أم لا، فالتعليل حينئذٍ بأنّ السجود يعدّ زيادة في المكتوبة لا بدّ أن يأوّل بأنّه إشارة إلى

ذلك الأمر بما هو أمر بالزيادة.

هذا إن قلنا بأن الأمر بما يبطل لا يجامع مع الأمر بالإتمام، فلازمه سقوط الأمر بالإتمام بناءً على فورية السجدة الواجبة، بحيث لا يجوز تأخيرها لما بعد الصلاة، وعدم جواز تبديلها إلى الإيماء، وإلا أمكن الجمع بين الأمرين بإتيان بدلها وهو الإيماء مع حفظ الأمر بالصلاة واستمرار في أدائها إن لم يكن حكم الإيماء كحكم السجدة.

نعم، قد يشكل بما قيل بأن قصد امتثال الأمر غير دخیل في صحة العمل، بل اللازم فيه هو إمكان إتيان العمل مع قصد القربة وكون العمل محبوباً عند الله، فحينئذ لا ينافي كون السجود واجباً فورياً وتكون الصلاة صحيحة إلى أن يأتي السجدة، فيحصل بها الزيادة المبطلّة بواسطة التعليل الوارد في الأخبار لا الأمر بها.

اللهم إلا أن يُقال: بأنه إذا كان مأموراً بالسجدة، فلازمه النهي عن إدامة الصلاة، لأنه مستلزم لترك السجدة أو تأخيرها وهو حرام، فما كان محرماً كيف يمكن أن يكون مقرباً، إذ المبعّد لا يكون مقرباً، فبمجرد الأمر بالسجدة تصير إدامة الصلاة محرّمة. هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنه مبني على قبول كون الأمر مقتضياً للنهي عن الضدّ الخاص، بعد مسلمية نهيه عن الضدّ العام، ولكن حيث كان الأوّل غير مقبول فلا تصير إدامة الصلاة محرّمة، وإن كان ترك السجدة حراماً، لكنّه لازم بالأعم، لأنّه يمكن له ترك السجدة مع ترك الصلاة معاً.

بل قد يُقال: إمكان إجراء قاعدة الترتّب هنا، بأن يُقال يجب عليه السجدة

فوراً، وإن عصى فيجب عليه إدامة الصلاة؛ نظير وجوب إزالة النجاسة عن المسجد، مع وجوب الإتيان بالصلاة الذي كان من قبيل الواجبين المتزاحمين إذا كان أحدهما هو الأعمّ عن الآخر، فمن ذهب إلى إمكان الترتّب والجمع بين الأمرين المتزاحمين، فيقول بمثله هنا، فيحكم حينئذٍ بصحة الصلاة، حتّى مع العصيان في ترك السجدة فضلاً عن تأخيرها.

ولكن أنكر صاحب «الجواهر» كون المسألة من مصاديق مسألة الضدّ المعروفة التي يكون فيها أحد الواجبين مضيّقاً والآخر موسّعاً؛ لعلّه كان بتوهم فورية وجوب إدامة الصلاة أيضاً.

ولكن الإنصاف إمكان كون المقام من قبيل الترتّب، بأن يُقال اسجد وإلا إن عصيت فأدم الصلاة، إذ هما ضدّان لهما ثالث، أي يقدر المكلف من ترك كليهما وهو ثالث لهما، كما يقدر من إتيان السجدة وترك الصلاة، وإتيان إدامة الصلاة وترك السجدة.

وأما كون أحدهما موسّعاً والآخر مضيّقاً، بأن يتصوّر كون الوجوب في السجدة فورياً فيصير مضيّقاً، دون الصلاة حيث يجوز تأخير الإدامة بعد السجدة فيكون موسّعاً، فيحكم بتقديم السجدة.

لكن تمام ذلك متوقّف على أن لا تصير الصلاة بعد إتيان السجدة باطلة، وإلا لا أثر للترتّب حينئذٍ. ولعلّه لذلك أنكره صاحب «الجواهر» رحمته الله.

مضافاً إلى احتمال تقديم وجوب إدامة الصلاة وسقوط الفورية في السجدة، لأجل تلبّسه في الصلاة، كما احتمله صاحب «الذكرى» وقال: ومتى وجب السجود بطلت الصلاة، لأجل كونها زيادة مبطلّة بحسب دلالة

النصوص، إذا وقعت فيها عمداً.

مع أنه يرد على الشهيد^{عليه السلام}: بأنه مع فرض سقوط وجوب الفورية عن السجدة، فلازمه تقديم وجوب إدامة الصلاة على وجوب السجدة، فيجب عليه إتيان السجدة بعد الصلاة حتى لا يبطل عمله، فلا معنى حينئذٍ لبطانها بالزيادة إلا أن يفرض عصيانه لذلك وإتيانه بها فيهما، فحينئذٍ يصح القول ببطانها، لكنه ليس لأجل كون السجدة واجبة هناكما يظهر من كلامه.

وكيف كان، فإن إجراء قاعدة الترتب هنا مشكل، بحسب ملاحظة دلالة النصوص: من الأمر بالسجدة في أثناء الصلاة - كما في صحيحة علي بن جعفر - ومن التعليل في روايته الأخرى، بأنها زيادة في الفريضة، المشعر بكونها مبطلّة. اللهم إلا أن يثبت الجواز أو التبديل بالإيماء من دليل آخر، فحينئذٍ يصح البحث عن جواز جريان قاعدة الترتب فيه وعدم جريانها.

نعم، تظهر فائدة جريان الترتب في مقامين:

الأول: أن يكون بطلان الصلاة بفعل السجدة لا بأمرها، كما قاله صاحب «الجواهر».

والثاني: هو صحة الصلاة إذا فرض عصيانه بترك السجدة في الأثناء، حيث يكون صلاته حينئذٍ مأموراً بالأمر الترتبي، ولا يجري فيه التعليل؛ لعدم الإتيان بالسجدة في الصلاة، لكنه فرد نادر؛ لأن الكلام إنما يكون مع المتعبد والمتشرع دون العاصي المتخلف.

فعليه لا أثر للترتب إلا إلى زمان الإتيان بالسجدة، فيبطل صلاته بالفعل، لا بالأمر كما هو ظاهر الرواية.

هذا كله إذا فرضنا وجه البطلان وهو إتيان نفس السجدة أو الأمر بها. ولكن قد يحتج على البطلان بظاهر النهي عن قراءة العزائم؛ كما ورد في الخبر الحسن الذي رواه زرارة بقوله: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم». بأن يقال: النهي عن القراءة يقتضي الفساد؛ إما في الصلاة لأجل كون النهي المتعلق بالعبادة يوجب الفساد، أو لأجل كون النهي متعلقاً بجزء من الصلاة وهو السورة، فلا تصير هذه السورة المنهية جزءاً، فيدور الأمر حينئذٍ مدار أحد المحذورين وهو:

إمّا ترك الجزء الذي يوجب حدوث النقص إن اقتصر في الصلاة على هذه السورة فقط؛ لأنّ السورة المنهية عنها لا يمكن أن تكون جزءاً للصلاة. أو الزيادة المنهية عنها فيها، بواسطة التعليل الذي دلّ النص على بطلانها بها، خصوصاً إذا كانت محرّمة كما فيما نحن فيه، وبتحقيق القران بين السورتين إن أتى بسورة أخرى غيرها، فالصلاة مع هذا التقريب والتقريب تكون باطلة على كلّ حال سواءً بين الاكتفاء بها بالنقص وعدم الاكتفاء بالزيادة.

نعم، لو لم نقل بحرمة القران فلا وجه للبطلان إلاّ لأجل الزيادة العمدية، إن لم نستفد الجواز من الأخبار الآمرة بإتيان السجدة، أو لم نقل بأنّ المستفاد ليس إلاّ الحرمة تكليفاً لا وضعاً حتّى يوجب البطلان، وما ورد بأنّها زيادة لا يدلّ على كون كلّ زيادة مبطلّة، بل هو ممّا لا بطلان فيها، وإن عصي بإتيانها في أثناء الصلاة بواسطة أصل القراءة، لا بواسطة فعل السجدة. فعليه لا ينافي كون الصلاة صحيحة والسجدة واجبة وجوباً فورياً.

أمّا إن قلنا بأنّ الزيادة المبطلّة بل المحرّمة، هو ما أتى بها بقصد الجزئية لا

مطلقاً، - كما في المقام، حيث أنه لم يأت بالسجدة إلا للتلاوة - وبذلك يقيّد إطلاق دليل (من زاد في صلاته فعلية الإعادة) بالزيادة بقصد الجزئية، فحينئذٍ لو قلنا بالحرمة في قراءة العزيمة، فغايتة عصيانه بالقراءة من جهة فعل الحرام، دون البطلان.

أو يقال بالإشكال في أصل الحرمة أيضاً، بأن يكون النهي عن القراءة إرشادياً عن ما يجب بقراءتها من السجدة الزائدة في الصلاة، فالنهي حينئذٍ ليس مولوياً حتى يصير حراماً، بل إرشادي ليس إلا، وعليه فإذا لم نلتزم ببطلان الصلاة لأجل سجدة التلاوة في الأثناء بالبطلان، لزم حينئذٍ كون النهي تنزيهياً لا تحريمياً، مضافاً إلى إمكان التمسك بقاعدة لا تعاد في العمد المشكوك كونه مبطلاً، هذا.

ولكن حيث كان الإجماع قائماً على التحريم تحصيلاً ومنقولاً - كما عرفت تفصيله - فلا مانع من القول به، مع ما عرفت من دلالة الأخبار على الحرمة عند القراءة العمدية وأن ما يدل على الجواز يحمل على النافلة أو على النسيان والسهو والجهل على احتمال.

فعلى فرض التحريم، لا يبعد القول بالبطلان أيضاً لأجل نفس النهي عن القراءة، الموجب خروج السورة عن الجزئية، فالإتيان بسورة أخرى يستلزم القران المحرّم عندنا، ومع تركها يوجب النقصان، فالنهي تحريمي لا تنزيهي، ومستند الحكم بالبطلان هو النهي عن القراءة دون للأمر بالإبطال بزيادة السجدة ولا بواسطة نفس السجدة، فلازم ذلك هو البطلان مطلقاً كما عليه الإجماع على ما في «التنقيح»؛ أي سواء أتى بالسجدة بعدها أم لا، فلا أثر حينئذٍ لمسألة الترتّب هنا، لتوقّف جريان حكم الترتّب على كون البطلان مستنداً للأمر بالإبطال، كما

عرفت تفصيله فلا نعيد .

فالأقوى عندنا كما في تعلیقنا على «العروة» في المسألة الثالثة من مسائل هذا الباب، هو تحريم قراءة الغزائم، ووجوب استئناف الصلاة لو قرأها عمداً، بل عليه جميع أصحاب التعليق وهو المطلوب . والله العالم .

هاهنا فروع فيها فوائد، يقتضي المقام البحث عنها:

الفرع الأول: بعدما عرفت من الحرمة والإبطال في قراءة الغزائم، يأتي البحث عن أنّ الأحكام المذكورة هل تترتب إذا قرأ بعض السورة لا كلها، أو قرأ خصوص آية السجدة لا سورة العزيمه، أم أنّ الحرمة والبطلان حكمان يختصان بمن قرأ تمام السورة؟

قال صاحب «الجواهر»: (ومن ذلك يظهر أنّه لا فرق في الحكم بين قراءة جميع السورة، وبين قراءة نفس آية السجدة منها)، ومختاره - على حسب ما سيذكره لاحقاً - هو الحكم بالحرمة خاصّة دون البطلان، لولا الإجماع على خلافه .

ونحن نزيد على كلامه بناءً على المختار، من تعلّق عموم النهي بالقراءة، حيث يستفاد العموم من ورود النهي في سياق النكرة في قوله: (ولا تقرأ بشيء من الغزائم) فيستلزم منه عدم جواز قراءة شيء منها، الشامل لآية السجدة، ولجميع السورة، لما قد عرفت من أنّ وجه البطلان هو القراءة التي تعدّ من مصاديق المنهي عنها ولو بجزء يسير من الآية، فالبطلان والحرمة تتحقّقان بقراءة الجميع وخصوص آية السجدة، أو بشيء من الآيات منها، بل حتّى البسملة إذا أتى بها

بقصد العزيمة؛ نظير ما يقال بحرمة قراءة البسملة للجنب والحائض إذا أتى بها بقصدها، بل الحرمة والبطان تتحققان قبل تحقق قراءة الجميع بمجرد أن يقرأ البسملة، وما يتحقق بعدها بقراءة الجميع يعدّ تحصيلًا للحاصل.

نعم، يصحّ كون الجميع محرّمًا ومبطلًا، فيما إذا لم يلتفت في البداية، ثمّ علم بذلك في آخر السورة وأتى بالقراءة وبالجميع مع الالتفات، فإنّ البطان حينئذٍ مستند بتحقيق القراءة بآخر الآية، الموجب لصدق انطباق جميع السورة عليها أيضًا.

الفرع الثاني: هل استماع قراءة سور العزائم أو سماعها، يكون مثل القراءة -في وجوب الإتيان بالسجدة في أثناء الصلاة، والحكم بمرجّحية حكم فورية السجدة على وجوب إتمام الصلاة، الموجب للحكم بالبطان مع فعل السجدة - أم يختلف حكمهما فيكون حكم الاستماع على مقتضى القاعدة من تعارض المضيّقين وترجيح الصلاة.

والذي يظهر من صاحب «الجواهر» دعوى عدم الفرق بين القراءة والاستماع والسماع، بناءً على القول بوجوب السجدة بالسماع أيضًا، حيث يعدّ جميع هذه الموارد من مصاديق ترجيح وجوب السجدة في الأثناء، وإن استلزم بطلان الصلاة، بل أضاف إليه بإمكان دعوى عدم المعارض لوجوب السجدة أصلاً، بناءً على ما قرّره من تحقيق البطان بنفس الخطاب بالسجود لا بالفعل، ثمّ أضاف إليه لاحقاً بعدم اقتضاء النهي عن الإبطال، عدم اتفاق صدور المبطل، كي يعارض ما دلّ على وجوب السجود وفوريّته.

لكن قال العلامة في «التذكرة»:

(لو سمع في الفريضة، فإن أوجبناه بالسماع أو استمع أو ما وقضى).
حيث يظهر من العلامة عليه السلام القول بالافتراق بين القراءة وبين غيرها من الاستماع والسماع، من الإتيان بالسجدة في الأثناء في الأوّل، والإيماء في غيره، فلازم الأوّل بطلان الصلاة من جهة الزيادة، دون الأخيرين حيث لم يأت بالسجدة ولم يكن حكم البديل كالمبدل.

وقد يظهر من المحقّق الهمداني في «مصباح الفقيه» القول بالافتراق بين الاستماع وبين السماع، بجعل الاستماع كالقراءة من ترجيح وجوب السجدة وفوريّته في أثناء الصلاة، والحكم بالبطلان بذلك، بخلاف السماع أو ما تحقّق سببها من غير اختيار، كما لو قرأها غفلة عن كونها عزيمة، أو سمعها بلا قصد، فذهب إلى أنّه لم ينقل من أحدٍ بطلان الصلاة به وإن احتمله بعض، وهذا هو القول الثالث في هذه المسألة.

ولكن التحقيق أن يُقال: إنّ المذكور في النصوص ليس إلّا نفس القراءة، كما عرفت في الخبر المروي عن زرارة وغيره بقوله: (ولا تقرأ بشيء من العزائم في الفريضة)، غاية الأمر أنّه قد علّل بأنّها زيادة في المكتوبة، فلولا ملاحظة التعليل، والجمود على ظاهر الدليل، لاقتضى النصّ الاقتصار على خصوص القراءة، فيدخل الاستماع والسماع تحت القاعدة؛ إمّا من القول بعدم فوريّة السجود لكونه متلبساً في الصلاة فيؤخّر إلى بعد الصلاة، أو تبديله إلى الإيماء، أو التخيير بينهما.

فعلى هذا يثبت صحّة ما ذهب إليه العلامة في «التذكرة».
وأما مع ملاحظة التعليل، بأنّ إيجاد كلّ ما يوجب وجوب السجدة عليه،

يستلزم فوراً وجوب السجدة في الأثناء، المستلزم للزيادة في المكتوبة، فيوجب البطلان بالإتيان أو بالأمر بها، كما احتمله صاحب «الجواهر».

فيلزم حينئذ صحة كلام المحقق الهمداني، من التفصيل بين القراءة والاستماع وبين السماع، حيث أن وجوب السجدة لهما اختياري دون السماع إن أوجبنا به.

فلازم ذلك هو الحكم ببطلان الصلاة في القراءة والاستماع، لأن إيجاد سبب السجدة فيهما كان اختيارياً، بخلاف السماع حيث أنه غير اختياري.

ولكن الأحوط عدم الإتيان بالسجدة في الأثناء في الاستماع، إذا فرضنا عدم دخوله تحت الاختيار، بل الأصل بعد الشك - في أنه إذا وجد سبب السجود بالاستماع فهل يجب عليه السجود فوراً، أو يجب مع عدّ الفورية، أو يجب الإيماء الفوري بدلاً عنه - عدم وجوبه فوراً؛ لأنه قيد زائد على أصل الوجوب، فالأصل البراءة.

فإلحاق حكم الاستماع بالسماع يعدّ أوفق بالاحتياط من الإلحاق بالقراءة كما لا يخفى.

مضافاً إلى إمكان استفادته - أي الإيماء في الاستماع والسماع - من بعض النصوص كالخبر المضمّر المروي عن سماعة في حديث:

«وإن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء والركوع»^(١).

حيث أنه يدلّ على عدم لزوم الإتيان بنفس السجدة، بل عليه أن ينتقل إلى

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

البدل، لكن يحتمل كونه كالتقية، كما يومي إليه قوله: (إن ابتليت) وقوله: (إمام لا يسجد)، حيث أنه إشارة إلى المخالف، فمثله لا يستدل لما نحن بصدده، بل وكان مثله - في صدوره تقيةً - مثل الخبر المروي عن أبي بصير في حديث: «إن صليت مع قوم فقرأ الإمام اقرأ باسم ربك الذي خلق أو شيئاً من العزائم وفرغ من قراءته ولم يسجد فأوم إيماءاً»^(١).

بل لعل منه صدر الخبر المروي عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال: يومي برأسه»^(٢).

قال: وسألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة. قال: يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم إلا أن يكون في فريضة فيومي برأسه إيماءاً»^(٣).

ويحتمل شموله للاستماع إن كان الإنسان هو الإمام، وإلّا فالسمع والاستماع. فإن هذه الرواية بذيلها لو كانت رواية مستقلة غير ماسبقها، تكون مرتبطة بما قرّرناه؛ لأن الإمام عليه السلام أمر بالسجدة لأجل السماع في حال الصلاة، إلا أن يكون في فريضة حيث يأتي حينئذٍ بديلها وهو الإيماء. ولا ينافي مع ما مضى من الأخبار الدالة على لزوم إتيان السجدة في الصلاة، لاختصاصها بالقراءة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ و ٤.

وأما كون الاستماع والسماع مثلها فغير معلوم، بل لعلّ قوله: (إذا سمع شيئاً) يشمل الاستماع حينئذٍ، لأنّ الغالب هو الاستماع، لكنّه بعيد في مورد الرواية. نعم، إن كان السماع غير الاختياري موجباً للسجدة في غير الفريضة، ففي الاستماع يكون بطريق أولى، ولكن يكفي في عدم إلحاق الاستماع بالقراءة من عدم شمول الدليل له، فيدخل تحت الأصل والقاعدة، فلا يبعد القول بجواز الإتيان بالإيماء بدلاً ثمّ السجدة بعد الصلاة احتياطاً.

واحتمال كون حكم البديل مثل المبدل، في كونها زيادة في الفريضة، كما يظهر ذلك من تصريح العلامة الطباطبائي في منظومته بقوله:

ويسجد الداخل في نفل وفي فريضة يؤمّي له ويكتفى
للنصّ والقول به قد يشكل إذا كان في حكم السجود البديل
ليس على ما ينبغي؛ لأنّه أولاً: اجتهد في مقابل النصّ، لما قد عرفت
صراحة النصوص بلزوم الإيماء عند السماع فيها.

وثانياً: من إمكان دعوى الفرق بين الإيماء الذي جعل بدلاً عن السجدة لأجل المرض ونحوه، حيث يكون حكمه حكم المبدل، من جهة الزيادة والنقصان وترتيب الآثار عليه، وبين الإيماء الذي كان سببه هو الفرار عن السجود في الصلاة، التي قد سمعت الدليل على أنّه زيادة في المكتوبة.

فالأقوى عندنا هو الحكم بإتيان الإيماء في صورتَي الاستماع والسماع، دون السجدة إذا كان في الفريضة، وكانت صلاته صحيحة، وإن عصى في الاستماع إن قلنا بحرمة، مع أنّه غير معلوم؛ لعدم دليل على ذلك، إذا فرضنا عدم كون البديل مشتملاً لحكم المبدل، إذ لا يكون إتيانه حينئذٍ منشأً أثر في الفريضة،

حتى يشمل النهي ويصير حراماً، فالحكم بحرمة الاستماع في الصلاة لا يخلو عن تأمل، فإن استمع أو سمع يأتي ببطله وهو الإيماء.

وغاية الاحتياط إتيان السجدة بعد الفراغ عن الصلاة، بمقتضى ما دلّ على وجوب السجدة لمن قرأ أو سمع آية السجدة.

نعم، قد يتوهم كون الاستماع حراماً لا مبطلاً، بخلاف القراءة حيث أنّها محرّمة ومبطلّة، ووجه الفرق بينهما هو ما يظهر من بعضهم التسالم على أنّ الكلام المحرّم مبطل للصلاة، قرآنًا كان أم غيره، فمتى قرأ العزيمة بطلت صلاته وتنجز التكليف بسجدها فوراً من غير أن يعارضه تكليف آخر.

وهذا بخلاف ما لو استمعها، فإنّه وإن ارتكب الحرام، ولكن لم تبطل صلاته، إذ ليس كلّ محرّم مبطلاً ما لم يكن كلاماً، فيدور أمره بعد الاستماع بين محذورين؛ إمّا إبطال الصلاة، أو الإخلال بالواجب الفوري - أي السجدة - ورعاية الأوّل أولى لدى الشارع، كما ينبأ عن ذلك بعض الأخبار الآمرة بالإيماء في أثناء الصلاة في بعض الفروع الآتية، إلى آخر كلام الهمداني في «مصباح الفقيه»^(١).

أقول: لا يخفى عليك أنّ وجه البطلان في القراءة، هو كونها كلاماً محرّماً، فيلزم ذلك عدم وجود خاصية للتعليل الوارد في الحديث بأنّ (السجود زيادة في المكتوبة) حيث عدّ ذلك إشعاراً بأنّ وجه البطلان هي الزيادة دون القراءة، وكونها محرّمة، وإلاّ لزم كون الصلاة قبل الوصول إلى آية السجدة باطلة بقراءة العزيمة والشروع بها، كما احتمله ثاني الشهيدين، وأورد عليه صاحب «الجواهر» بالمناقشة عليه بأنّه مخالفٌ لأخبار التعليل، وإن سلّمنا ذلك لو كان وجه الحكم

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩٣.

أخبار أخرى غير المعلّل.

وعليه، فإنّه يرد على المحقّق الهمداني:

أولاً: أنّه على هذا التقدير لا يعدّ في الفريضة حتّى يُقال بأنّه زيادة فيها، لصيرورتها باطلة قبل ذلك، فيلزم من الحكم به لغوية التعليل كما لا يخفى، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا كون القراءة محرّمة ومبطلّة، ولكنّه لا يوجب كون الاستماع حراماً، إذ لم يتعلّق النهي إلاّ بالقراءة دون الاستماع، ولعلّه أراد إثبات حرمة من الاستدلال الذي أقامه من أنّ المصلّي المستمع للعزيمة يدور أمره بين المحذورين: إمّا إبطال الصلاة، أو الإخلال بالواجب الفوري من ترك السجدة في الأثناء، فما يستلزم المحرّم محرّم.

لكنّه مخدوش؛ أولاً: بأنّه فرع عدم شمول الدليل الذي يدلّ على الإتيان بالإيماء بدل السجدة، وإلاّ يصحّ ويجوز الاستماع والإتيان ببدله إذا لم يكن حكمه حكم المبدل، كما هو كذلك.

وثانياً: بما قد تفتّن له رحمته بقوله:

(ولكن الإنصاف ظهور الأخبار بل صراحة بعضها، كخبر عليّ بن جعفر الذي وقع فيه السؤال عمّن قرأ سورة والنجم في الفريضة في وجوب الإتيان بالسجود في الأثناء، وأنّ ذلك زيادة في الفريضة، فلا يقرأ العزيمة فيها كي يضطرّ إلى أن يزيد في الفريضة بالتسبيب.

بل هذا هو الذي ينسب إلى الذهن، من التعليل بأنّ السجود زيادة في المكتوبة، حيث أنّ ظاهره أنّ زيادة السجدة التي تجب بقراءة العزيمة هي العلة

بذاتها للحرمة، لا بما يلزمها من محذور آخر أعم، أي لزوم مخالفة أحد التعليقين)، انتهى محل الحاجة^(١).

أقول: والإنصاف أنه لو سلمنا شمول الأخبار الدالة بالإيماء للاستماع، كما يشمل السماع بالصراحة، فإثبات الحرمة للاستماع مشكل، لإمكان الإتيان فيه ببدله، وإلا لا يبعد استفادة الحرمة للاستماع من أدلة القراءة، إذا فرضنا وجوب نفس السجدة له في الأثناء، المستلزم للحرام بالزيادة في الفريضة، أو الإخلال بالواجب الفوري من باب تنقيح المناط، كما لا يخفى.

والحاصل: أن الأحوط هو عدم الاستماع، ولكن لو استمع لا يبعد القول بكفاية الإيماء عن السجدة، وعدم بطلان الصلاة بالسجدة، بل ولو شك فيه كان مقتضى استحباب حرمة قطع الصلاة عدم البطلان والتبديل بالإيماء. غاية الأمر عليه القيام بإتيان السجدة بعد الصلاة أيضاً، لأجل احتمال أن التكليف الثابت عليه هو السجدة دون البديل، وأن الإتيان بالبديل ثابت بمقتضى دليل السماع لو شمله، كما عرفت تفصيله.

الفرع الثالث: بعد ثبوت كون سورة العزيمة منهيّاً عنها، فهل يمكن الاجتزاء بها في الصلاة ويكون مستغنياً عنها، أم لا يكفي بها بل لابد من إتيان سورة أخرى؟

قال صاحب «الجواهر»: (نعم، لا يجتزي بهذه السورة للنهي، بل لابد له من سورة أخرى، ولا بأس به بعد البناء على كراهة القرآن).

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩٣.

وأما احتمال الاجتزاء بهذه السورة، بجعل النهي عنها لأمر خارج عنها هو السجود لأنفسها، ففيه ما لا يخفى.

وأوضح من ذلك مناقشة ما ذكره ثاني الشهيدين، من أنه على تقدير التحريم تبطل بمجرد الشروع في السورة، إذ قد عرفت ظهور الخبر المعلّل، ودليلهم السابق في تمام السورة، أو خصوص آية السجدة منها.

نعم، هو لازم لمن أوجب تمام السورة، وحرّم القرآن حتّى بين السورة وبعض سورة أخرى.

اللهمّ إلا أن يدعى ظهور النهي عن قراءة العزيمة في غير الخبر المعلّل في تحريم الأبعاض، كما في كثير من الأحكام المعلقة على أسماء الجمل، نحو: (الكلب نجس أو حرام) ولا ينافيه التعليل في غيره من الأخبار. وفيه ما لا يخفى. أو يقال: إنّ الفرض قراءة البعض على نية الجزئية، وهو محرمٌ للتشريع، وفيه ما سمعته سابقاً في نظائره). انتهى كلامه^(١).

أقول: لا يخفى أنّ النهي عن شيء:

تارة: يكون لنفس ذلك الشيء، مثل ما لو قال: (لا تلمس الكلب) حيث يكون نفس مسّ الكلب منهياً عنه، فلا إشكال في مثله بكون النهي شاملاً للأبعاض، كما هو شامل للكل.

وأخرى: ما يكون النهي لأجل شيء آخر فيه لأنفسه، وهو مثل النهي عن قراءة العزيمة، فإنّه لا يكون إلا لأجل آية السجدة الموجب لإيجاب السجدة في الصلاة، المستلزم إتيانها تحقّق الزيادة في المكتوبة وهي منهية عنها، فالنهي فيه

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣٤٨.

وإن أوجب الحرمة، إلا أنه ليس لنفس قراءة السورة، بل لأجل آية السجدة. ويشهد لذلك أنه لو قرأ خصوص آية السجدة دون غيرها، فهو أيضاً منهى عنها وكان حراماً بخلاف ما لو قرأ آية غيرها.

لا يقال: إنه لو كان الأمر كذلك، يلزم أنه لو قرأ تمام العزيمة عدا آية السجدة لما فعل حراماً لتركه لما هو حرام في الصلاة.

لأننا نقول: بأن الحرمة قد تعلقت بجميع السورة، لأجل أن الواجب في الصلاة هو تمام السورة، ولأجله نهى عليه السلام عن قراءة العزيمة، حتى لا يوجب امتثال الأمر بإتمام السورة وإكمالها بما هو حرام وهو قراءة آية السجدة.

ومما يؤيد ذلك أنه لو غفل وسهى وشرع بالعزيمة، فالتفت قبل البلوغ إلى آية السجدة، فإنه يجوز له العدول، بل يجب عليه ذلك لئلا تجب عليه السجدة، فلو أراد الاستدانة بعد الالتفات كان حراماً.

فالنهي المتعلق ليس إلا لأجل بلاغ أنها تستلزم الحرام وهو وجوب السجدة في الصلاة، وهي تعدّ زيادة فيها، فمثل هذه الحرمة التي كان إرشاداً إلى أمر آخر لا يوجب الإبطال بمجرد الشروع، لعدم كون النهي فيه نهياً مولوياً بالذات.

نعم، إتيان نفس آية السجدة حرام؛ لأنه السبب للتحريم، فلا يمكن جعل هذا البعض جزءاً للسورة، واحتساب السورة جزءاً دون هذه الآية، يوجب عدم امتثال الأدلة الدالة على لزوم قراءة سورة كاملة في كل ركعة، فإذا قام بقراءة سورة أخرى كاملة لعدّ ممثلاً للأمر، إلا أنه يوجب القران بين السورتين، أو بعض هذه السورة مع سورة كاملة، ومن المعلوم حرمة القران عند من يقول به، فلا سبيل

له حينئذٍ لتصحيح الصلاة، حتّى لو تخلف وعصى في إتيان السجدة في الأثناء، لأنّ سبب بطلان الصلاة حينئذٍ ليس هي الزيادة الحاصلة من السجدة، بل السبب هو عدم تحقّق السورة المطلوبة في كلّ ركعة فيما لو اكتفى بالعزيمة، لأجل عدم جزئية آية السجدة للصلاة، أو تحقّق القرآن الحرام لو لم يكتف بها فقط.

فالقول بعدم صحّة الصلاة، مع قراءة سورة العزيمة عالماً عامداً، لا يخلو عن وجه مطلقاً؛ أي سواء أتى بالسجدة بعد القراءة، أم لم يأت بها عصياناً، فهي باطلة لأجل النقص على تقدير، والقرآن على تقدير آخر، إن سلّمنا القرآن فيه، وإن لم تبطل الصلاة بالشروع قبل الوصول إلى آية السجدة.

نعم، لو قلنا بعدم ذاتيّة حرمة آية السجدة، وأنّ حرمتها كان لأجل إيجاب السجدة، فالنهي فيها أيضاً غيري، فحينئذٍ ينحصر البطلان بخصوص ما لو أتى بالسجدة لكونها زيادة في الفريضة.

وأما لو عصى ولم يأت بالسجدة، أو سهى عن إتيانها في الصلاة، وكان حرمة السورة في الجميع لأجل كونه تحريماً غيرياً، فحينئذٍ لا يبعد القول بجواز الاكتفاء بسورة العزيمة، من دون الحاجة إلى إتيان سورة أخرى؛ لأنّ النهي الغيري لا يوجب سقوط الكلام والقرآن عن القرآنيّة والجزئيّة، بل ينوط تأثير النهي فيه على إتيان السجدة في الصلاة، الموجب للبطلان لأجل الزيادة لا الاقتصار على السورة، وحيث كان مختارنا هو حرمة القرآن، فلا يجوز له الاكتفاء بهذه السورة والإتيان بالسجدة في فرض العمد.

وأما مع عدم الإتيان بالسجدة عصياناً أو سهواً، فلا يبعد الاكتفاء بها، لكونها حينئذٍ غيرياً لا ذاتياً، ولكن الأحوط حينئذٍ إعادة الصلاة بعد الإتيان بهذه السورة

والعصيان، أو السهو عن السجدة وإتمام صلاته؛ بمقتضى احتمال كون النهي عن آية السجدة مولوياً لا إرشادياً كما عرفت، ومن جهة احتمال اختصاص حرمة القران بالقران بين السورتين الكاملتين - كما هو الظاهر من أخباره، لما ترى في أخبار جواز العدول عن سورة قد قرأ بعضها إلى سورة أخرى التي أرادها قبل ذلك إذا لم يبلغ النصف، مع أنه يلزم القران بين بعض السورة وبين سورة أخرى - أو احتمال الحرمة المطلقة.

فحيث يحتمل كلاهما، فالاحتياط يحكم بالإتيان بسورة أخرى كاملة مع هذه السورة - التي يحتمل عدم قابلية آية السجدة فيها للجزئية - فيصير بعض هذه الآيات منضمّاً مع سورة كاملة وإعادة الصلاة.

هذا كله إذا لم يأت بالسجدة في أثنائها عصياناً أو سهواً، أو تبديلاً بالإيماء، - عند من يجوز ذلك، حتّى في القراءة - أو على المبنى عند من لا يقول ببطلان الصلاة بزيادة السجدة، كما أنّ هذه الفروض تجري في بداية الفرع المذكور في كلام صاحب «الجواهر» بقوله: (فإنّه هل يجتري بهذه السورة أم لا)، وإلاّ فإنّه على فرض بطلان الصلاة مع الإتيان بالسجدة فيها، لا يبقى لهذا البحث مورداً أصلاً كما لا يخفى.

الفرع الرابع: في البحث عن حكم السماع أو القراءة والاستماع في حالتي السهو والغفلة، بل في حال الجهل مع التقصير إن قلنا بلحوقه بهما، كما احتملنا ذلك سابقاً عندما قمنا بشرح رواية علي بن جعفر عليه السلام.

أقول: البحث هنا تارةً: يكون في الصّحة والبطلان في الصلاة، بعد معلوميّة عدم الحرمة، خصوصاً في غير الجهل من الثلاث، - إن لم نقل بها في حقّ الجاهل

المقصر وإن لا مانع من القول برفعها عنه، بناءً على شمول فضل الله تعالى له، كما قد نشاهد مثله في باب الحج المستفاد من قوله ﷺ: (أَيُّمَا امرئٍ ركبَ أمراً بجهالة فلا شيء عليه) - بدلالة حديث الرفع في قوله ﷺ: (رفع عن أمتي تسع ومنها النسيان والخطأ) حيث حكم الجميع برفع الحرمة عن هؤلاء.

قال صاحب «الجواهر»: (فلم أجد خلافاً في صحّة صلاته وعدم بطلانها)، لما قد عرفت من عدم ارتكابه ما يوجب البطلان، ولو احتمالاً كما كان كذلك فيما سبق من جهة الحكم التكليفي، وهو الحرمة، إذ قد عرفت احتمالاً من صاحب «الجواهر» بكون الإبطال أو البطلان حاصلين من الأمر بالسجدة بعدما تعلّق الأمر به بواسطة القراءة والاستماع العمديين الذي كان له حراماً، لكن الحرمة مرفوعة في المقام على الفرض، وهو واضح لا كلام فيه.

والذي ينبغي أن يبحث عنه، هو بيان وظيفته بعد القراءة والاستماع سهواً أو السماع، والأقوال في المسألة أربعة:

القول الأوّل: بأنّه يسجد بعد الفراغ من إتمامها وحرمة إبطالها بإتيان السجدة في الأثناء، الذي تعدّ زيادة في المكتوبة، حيث قام النصّ على فوريّة وجوب السجدة الموجب بإتيانها فيها، بل ولو شككنا في وجوب إتمام الصلاة فلاستصحاب يحكم ببقائه.

وقد اعترض عليه صاحب «الجواهر» بأنّ عكسه - أي ترجيح دليل الفورية على وجوب إدامة الصلاة - أولى، بقرينة تقديم الشارع له في صورة العمد المشعر بأهمّيّته، بل قد سمعت عدم صلاحية النهي عن الإبطال لمعارضة دليل الفورية، إذ هو بطلان لا إبطال، بزعم منه كون البطلان يحصل بمجرد الخطاب بناءً على أنّ

السجود في الأثناء مبطل.

وفيه أولاً: من الفرق بين صورة العمد والاختيار، والسهو وغير الاختيار من حيث الحكم التكليفي، حيث يكون في العمد حراماً دون السهو وغيره، فلعل نفس ذلك أوجب حكم الشارع بوجوب السجدة في الأثناء في صورة العمد، وإن كان مستلزماً للبطلان، بخلاف حال السهو والنسيان وغير الاختيار، حيث يمكن للشارع أن يحكم بتأخير السجدة إلى بعد الفراغ فيها، أو إلى التبديل بالإيماء، ولم تكن الفورية هنا مطلوبة لعدم صدور الفعل منه عمداً حتى يعاقب عليه بالبطلان أو الإبطال بإتيان السجدة في الأثناء.

وثانياً: مقتضى أصالة الصحة وعموم النهي عن الإبطال الحاصل بالسجود -مع اشتماله على العذر الشرعي لا من جهة العصيان والتقصير- يقتضي الحكم بتأخير السجود إلى بعد الفراغ.

وثالثاً: أن النسبة بين عموم النهي عن إبطال الصلاة، وعموم دليل الفورية، هو العموم والخصوص من وجه، ومورد التعارض هو المقام، إذ ربما يكون مورد النهي عن الإبطال شيء آخر غير وجوب فورية السجود، كما قد يكون مورداً لوجوب الفورية دون الإبطال، وقد يتصادق في مورد كما في المقام، وعند تحقق التعارض بينهما لابد من الرجوع إلى المرجح وهو يفيد لزوم وجوب إدامة الصلاة، لاشتهاره قولاً وفتواً، بل قد نقل عليه الإجماع فيقدم على الآخر.

ورابعاً: أنه لو سلمنا كون المورد من موارد تعارض الدليلين وتساقطهما، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصول العملية، وهو هنا استصحاب بقاء وجوب إدامة الصلاة، فيبقى حكم وجوب السجدة حقيقة، وحمله على أنه بمنزلة السجدة

يحتاج إلى الدليل، فإن قام الدليل لزم اتّباعه، وإلاّ لا بدّ من الحكم بالتأخير إلى بعد الفراغ، جمعاً بين دليل وجوب السجدة، ودليل حرمة الإبطال، إن قلنا بأنّ الإتيان بالسجدة في الأثناء - حتّى في السهو والنسيان أيضاً - زيادة في المكتوبة ومبطلّة لها. بل قد يُقال في تأييد ما عليه الأكثر، من لزوم تأخير السجدة إلى بعد الفراغ، بأنّه إذا دار الأمر بين ترك وصف الواجب وهو الفوريّة، وبين إبطال أصل الواجب والعمل، فلا شبهة عند العقل والعقلاء من تقديم الأوّل على الثاني؛ لأنّ الصلاة عمود الدّين، فبملاحظة هذه الأمور يقطع الفقيه أو يطمئنّ بعدم كون فوريّة وجوب السجدة في المقام.

القول الثاني: الحكم بلزوم الإيماء في الأثناء دون السجدة.

وقد استدلّ له بأنّ القول بلزوم الإيماء في الصلاة يوجب مراعاة الدليل الدال على وجوب السجدة للعزيمة فوراً، ورعاية لأمر الصلاة حتّى لا يوجب إتيان السجدة فيها زيادة في المكتوبة المشار إليها في النصوص المعلّلة، فضلاً عن روايات أخرى أفادت لزوم الإيماء في الأثناء مثل الخبر المضمّر المروي عن سماعة:

بقوله: «وإن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء والركوع»^(١).

والخبر المروي عن أبي بصير، قال:

«إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام اقرأ باسم ربك الذي خلق أو شيئاً من

العزائم، وفرغ من قرائته ولم يسجد فأوم إيماءاً»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

والخبر المروي عن كتاب «المسائل» لعلّي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسانُ السجدة كيف يصنع؟ قال: يومي برأسه^(١).

قال: وسألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة. قال: يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم إلا أن يكون في فريضة فيومي برأسه إيماءً^(٢).

ولأجل دلالة هذه الأخبار أفتى بعض الأصحاب - كالمحقق الهمداني رحمته الله والعلامة النوري في كتابه المسمّى بـ «وسيلة المعاد»، بل السيّد في «العروة» - بالتخيير بين الإيماء أو السجدة في الصلاة، هذا.

ولكن يرد عليه: أنّ المستفاد من ظواهر بعض الروايات أنّها واردة مورد التقية مثل ما جاء في قوله: (ابتليت) في مضمرة سماعه، و(صليت مع قوم) حيث لا يبعد كونهم من العامة، فالحكم بالإيماء الوارد في الخبر، لأجل أنّه عاجز عن السجود في الأثناء، وهو لا يوجب الحكم بذلك حتّى مع عدم التقية، كما هو المفروض في المقام.

نعم، هذا الإشكال مندفع عن الخبر المروي عن علي بن جعفر، لأنّ الظاهر كون القارئ غير المصلّي أو في غير الجماعة، وإن كان يحتمل شمول إطلاقه للجماعة وكون قاريها الإمام، ولكن حمّله على خصوص ذلك بعيد غايته.

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ و ٤.

ولكن الإشكال الذي يرد عليه وعلى سابقه، أنه يكون موردها السماع أو الاستماع، حيث يقرأ العزيمة شخص ويسمعه المصلي أو يستمع إليها، ففي ذلك يمكن أن يُقال بكفاية الإيماء، هذا بخلاف ما لو قرأ المصلي العزيمة بنفسه عمداً أو سهواً، حيث تكون قراءة العزيمة واقعة في أثناء الصلاة، فلا يبعد أن يكون محكوماً حينئذٍ بإتيان السجدة في الأثناء، أو تأخيرها إلى ما بعد الفراغ، ترجيحاً لأدلة وجوب إدامة الصلاة، فإسراء حكم الإيماء عن السماع والاستماع إلى القراءة عن سهو ونسيان لا يخلو عن إشكال.

القول الثالث: هو الجمع بين الإيماء والسجدة بعد الفراغ، حيث أنه مقتضى قاعدة الشغل اليقيني، لأن التكليف مردّد بين الأمرين، فلا يحصل القطع بتفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به يقيناً إلاّ بهما.

وقد أفتى به بعض أصحاب التعليق على «العروة»، بل الاحتياط بنفسه يقتضي ذلك، لولا قيام الدليل على تعيين أحد الأمرين أو على غيرهما مثل الإتيان بالسجدة في الأثناء، كما عليه صاحب «الجواهر» تبعاً لاستاذة صاحب «كشف الغطاء»، بدعوى أن مثل هذه السجدة في الصلاة لا حرمة فيها ولا بطلان، وما دلّ على البطلان هو ما كان حراماً مثل صورة العمد في القراءة، فلا يشمل حال السهو والسماع والاستماع الذي هو القول الرابع.

ولكن أورد عليه المحقق الهمداني: بأنه صحيح لولا وجود الدليل على التبديل بالإيماء، فمع وجود مثل ذلك لا وجه للرجوع إلى هذا القول، خصوصاً مع ملاحظة إطلاق النص في كون (السجدة زيادة في الفريضة) في العمد والسهو، حيث أن ظاهر التعليق كون الزيادة لطبع السجدة في الأثناء، لا لصورة العمد فقط،

بقى منه الأخبار الدالة على جواز الإتيان بالسجدة في الأثناء، كصحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد، قال: يسجد إذا ذكر إذا كانت من الغزائم»^(١).

وصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة، قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد»^(٢).

وصحيحة علي بن جعفر المروية في «قرب الاسناد»، عن أخيه عليه السلام:
«عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة والنجم، أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ غيرها؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب»^(٣).

فإن هذه الروايات تامة من حيث السند، وكذا من حيث الدلالة، لإطلاقها بين كون القراءة عن عمد أو سهو، بل في الأخير صريح في الفريضة.
وقد أُجيب عنها: بأنها ضعيفة لندرة القائل بها من الأصحاب، كونها بسمعهم ومرآهم، فما دلّ منها على الأمر بها في خصوص الفريضة كالأخيرة، فمحمول على التقية، لإطباق العامة على الجواز، وما سواه أمّا محمول عليها أو على النافلة.

بل قد يُقال: بأنه يدلّ على الأخير أي النافلة رواية أخرى لعلّي بن جعفر،

(١) وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

عن أخيه، قال:

«وسألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة.

قال: يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم، إلا أن يكون في فريضة فيومي برأسه إيماءاً»^(١).

فالقول بوجوب السجدة في أثناء الصلاة ضعيف جداً، انتهى كلامه^(٢).

أقول: لا يخفى عليك أن وجود هذه الأخبار في القراءة، الشامل بإطلاقها حتى للسهو، إذا كانت واردة في حق الفريضة، لاستلزام الجزم على التفاوت بين القراءة والسماع والاستماع، ولكن هذا التفصيل حيث كان مخالفاً للإجماع، فلا بد من حمل هذه الأخبار على التقية، لا على حال العمد الموجب للإتيان بالسجدة في الصلاة - برغم حرمتها باعتبار أنها توجب زيادة في الفريضة - وحيث لم يشمل دليل القراءة لصورة السهو، فلا مناص من القول بالإيماء تحصيلاً للفورية - مثل السماع أو الاستماع - أو الإتيان بالسجدة بعد الفراغ - لأجل أن الإيماء دليله مخصص للسماع والاستماع ولا يشمل القراءة السهوية - أمّا الإتيان في الفريضة، فغير جائز لاختصاص تلك الأخبار لخصوص العمد، فالمقتضى لوجوب السجدة قد حصل بالقراءة، والعذر الشرعي - وهو حرمة إبطال الصلاة بها - كان مانعاً عن الإتيان بها، فإذا زال المانع بإتمام الصلاة، فالمقتضى يؤثر في وجوب السجدة، فيصير هذا دليلاً على القول الأول أيضاً، ولكن الأحوط هو الجمع بين الإيماء في الصلاة وإتيان السجدة بعد الفراغ، لليقين بالفراغ عن شغل

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) وسيلة المعاد: ٣١٣.

الذمة اليقيني، كما لا يخفى .

الفرع الخامس: البحث عن أنه لو شرع في الفريضة بقراءة سورة العزيمة سهواً ثم تذكر ذلك:

تارة: يتذكر قبل أن يتجاوز النصف ومحلّ السجود، عدل إلى سورة أخرى قطعاً حتى لو قلنا بحرمة القران بين السورة والبعض؛ لأنّ المورد على حسب الفرض مورد سهو، فلا حرمة له، وإن كان حاله بالنسبة إلى السورة الثانية بصورة العمد؛ لكنّه غير ضائر، لأنّه كان لتحصيل ما هو الواجب وهو قراءة سورة كاملة .
واحتمال البطلان حينئذٍ بأن يُقال إنّ أمره لا يخلو من أحد المحذورين: إمّا ترك السورة لو لم يأت بسورة أخرى، أو القران لو أتى بها .
ممّا لا يصغى إليه؛ لأنّ المفروض أنّه لم يشرع عامداً حتى يكون حراماً، فيحتمل البطلان من هذه الناحية .

مضافاً إلى أنّه لم يبلغ النصف - حتى يحتمل كون العدول حراماً بالأدلة الدالة على عدم جواز العدول بعد بلوغ النصف - ولا إلى محلّ السجود من آية السجدة، حتى يحتمل وجوب السجود عليه، بكونه أمراً بما هو زيادة في المكتوبة، فيدخل تحت ما يدلّ عليه بالبطلان .

فما ذكره في «التذكرة» من الإشكال في العدول في الفرض المزبور؛ مندفع لا يمكن توجيهه .

بل قال صاحب «الجواهر» بعد ذلك: (كما أنّ ما في «الذكرى» أيضاً من الوجهين فيه الناشئين من أنّ الدوام كالابتداء أو لا، كذلك أيضاً).

وإن استقرّب أخيراً ما ذكرناه، لأنّه من الواضح أنّ حرمة قراءة العزيمة غير

مختصة بالزمان السابق على قيامه بقراءة السورة، بل الحرمة ليست إلا لأجل آية السجدة، فالمقتضى للحرمة موجود، والمانع مفقود؛ إذ لم يبلغ النصف حتى يحتمل عدم جواز العدول، ولا فعله عن عمد حتى يحتمل حرمة القران بين السورة والبعض، فلماذا لم يحكم بوجوب العدول؟

ولقد أجاد المحقق فيما أفاد، حيث قال: (ينبغي الجزم بالعدول وجوباً لثبوت النهي وانتفاء المقتضى للاستمرار).

وأخرى: ما لو تذكر بعد التجاوز عن نصف السورة، ولم يبلغ محل آية السجدة.

قد يقال: بعدم جواز العدول، لدلالة الأدلة الدالة على عدم جواز العدول عن سورة إذا قرأ نصفها وتجاوز عنه كما هو المفروض، بل أشكل العلامة في «التذكرة» بقوله:

فإن معناه قرأها كمالاً ثم أوماً، أو يقضيها بعد الفراغ، لقول الصادق عليه السلام وقد سأله عمّار:

«عن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم.

فقال: إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها وإن أحب أن يرجع فيقرأ سورة غيرها ويدع التي فيها السجدة رجع إلى غيرها»^(١).

فكأنه استدلل بهذه الرواية على جواز الاكتفاء بهذه السورة، والإتيان بها، وجعل سجدها بالإيماء أو بعد الفراغ من جهة ظهور كلمة: (وإن أحب أن يرجع) حيث يدل على جواز عدم الرجوع أيضاً.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

لكن اعترض عليه صاحب «الجواهر» بأنّه لا يوافق مع القول بوجوب السورة، ولا يقوى على تخصيص تلك الأدلة، فلا بدّ من طرحه أو تأويله أو الالتزام بما في ذيله من الرجوع ورفع اليد عن ظهور قوله: (وإن أحبّ). وكأنّ صاحب «الجواهر» رحمته الله قصد أن يقول إنّّه إذا كانت قراءة العزيمة منهياً عنها، فلا يمكن جعلها جزءاً للصلاة، فلاكتفاء بها بلا عدول يوجب خلوّ الصلاة عن السورة الواجبة، وهذا الخبر عاجزٌ عن تخصيص ما دلّ على وجوب السورة في كلّ صلاة حتّى يوجب خروج مورد السهو المفروض عن ذلك الدليل. فاحتمال عدم جواز العدول غير مقبول.

بقي شبهة أنّ العدول منهيّ عنه بأدلة المنع عن العدول بعد التجاوز عن نصف السورة.

فأجيب عنه: بأنّ ظاهر تلك الأدلة مربوط بما يكون المعدول عنه ممّا يمكن الاجتزاء به، وكان مجزياً في نفسه، فلا يشمل مثل المقام الذي هو منهيّ عنه ذاتاً.

ومن هنا ظهر اندفاع كلام العلامة في «الذكرى»، حيث اعتبر الأمر بالرجوع هنا من باب تعارض العمومين بالمنع:

أحدهما: من الرجوع هنا مطلقاً، أي سواء قرأ آية السجدة أم لا، بعد فرض كونه قد تجاوز النصف.

والثاني: بالمنع من زيادة سجدة.

واعتبر أنّ الأقرب هو الثاني.

لما قد عرفت أنّ المنع عن الرجوع ليس مربوطاً بمثل المقام، فيبقى منع

الثاني بلا معارض، فيجب الرجوع.

فوجوب العدول هنا كان تحصيلاً للواجب، وهو الإتيان بسورة كاملة غير منهي عنها، فإذا تذكّر ذلك قبل أن يبلغ آية السجدة، كان مقتضى المنع وسببه موجوداً، فيشمّله دليل المنع عن القراءة، المستلزمة إدامتها وجوب السجدة التي يستلزم الزيادة في الفريضة، كما لا يخفى، وحرمة القرآن لا يشمل المقام، لأنّه لم يكن ملتفتاً إلى المنع، فلا حرمة لقراءته إلى حين التذكّر، فإذا تذكّر عليه الرجوع حينه، وإن استلزم ذلك القرآن بين البعض والسورة، لكنّه غير محرم، كما لا يخفى. فالأقوى عندنا - كما عليه المشهور - هو وجوب العدول إلى سورة أخرى، ولا يجوز له الاكتفاء بهذه السورة بإتمامها، سواء سجد في الأثناء، أو أتى بالإيماء، أو قضّاها بعد الفراغ، فيكون حاله حال من قرأ سورة العزيمة عمداً من البداية من جهة حكم الصلاة بالإعادة وعدمها، لأنّ العمد هنا كان بالنسبة إلى إتيان سبب السجدة، كمن عمدّها كذلك ابتداءً، وإن لم يرتكب الحرمة إلى حين الالتفات، والله العالم.

وثالثة: ما لو التفت بعد التجاوز عن النصف وعن محلّ السجدة، فهل يجوز له إكمال السورة والاكتفاء بها بعد الإتيان بالسجدة في الصلاة، أو بالإيماء أو بعد الفراغ أم لا؟

فيه وجهان:

الوجه الأوّل: من جهة أنّه قد تجاوز النصف، فدخل تحت دليل المنع عن الرجوع، كما أنّه قد تجاوز عن قراءة السجدة من دون أن يلتفت، فلم يكن له حراماً حتّى يقال بأنّها منهي عنها، ولا يمكن صيرورتها جزءاً للواجب.

نعم يبقى أن نبحث عن أن التفاته كان قبل الإتيان بسجدة التلاوة أو بعدها: فإن كان قبله رجع الأمر إلى أصل الكلام بأنه هل يجوز له إتيانها فيها أم لا، بل يتبدل حكمه إلى الإيماء أو إلى السجود بعد الصلاة، فإن أجزنا التبديل أو ما يليه، فلا يبقى وجه للحكم بالبطان والرجوع إلى سورة أخرى.

وإما مع عدم القول بالجواز والقول بأنه يجب عليه السجود في الأثناء، فيصير زيادة في المكتوبة، فالبطان إن ثبت يكون قد حصل من جهة الأمر بلزوم السجدة في الأثناء، المستلزم للزيادة في الفريضة، لكنه سوف يعلم أنه لا يوجب ذلك البطان في المقام.

الوجه الثاني: أن يقال بالبطان إن لم يأت بسورة أخرى، لأن الاكتفاء بهذه السورة موجب لخلو الصلاة عن السور الكاملة، لأن المفروض أن هذه السورة لم يتعلّق بها الأمر في الواقع، فالأمر الكلي بلزوم السورة في الصلاة قد خصّص بالأخبار الناهية عن قراءة العزائم، فلا تكون هذه السور ممّا تعلّق بها الأمر، فالإكتفاء بها يوجب النقصان في الصلاة.

نعم، لو عدل إلى سورة أخرى، ولم يأت السجدة فيها، بل أتى بالإيماء أو سجد بعد الفراغ، فلا وجه للحكم بالبطان.

بل وأيضاً تصحّ الصلاة لو أتى بالسجدة سهواً ثمّ التفّت إلى ذلك بعد السجدة؛ لأنّ الإتيان بالزيادة الفعلية سهواً إذا لم يكن ركناً لا يوجب البطان، وإن كان جزءاً للصلاة، وأتى بها بقصد الجزئية، فضلاً عمّا لم يكن جزءاً ولم يقصد بها الجزئية أصلاً، بل أتى بها بقصد سجدة التلاوة، فغايتها إيجاب سجدة السهو عليه، إن قلنا بوجوبها لكلّ زيادة ونقيصة، خصوصاً إذا كان فعلاً.

فالأقوى عندنا هو إكمال السورة وإتمامها، ومن ثمّ الإتيان بسورة أخرى بنية القربة المطلقة، إن كان التفاته بعد قراءته آية السجدة، وبعد الإتيان بسجدة التلاوة في الأثناء حيث تكون صلاته صحيحة.

وأما إن كان التفاته قبل الإتيان بالسجدة، وقلنا إنّ حكمه هو الإيماء أو الإتيان بها بعد الفراغ فصلاته أيضاً صحيحة.

وأما إن قلنا بوجوب الإتيان بالسجدة في الأثناء، فيما إذا كان قراءته للعزيمة عمدياً، فتعدّ السجدة فيها زيادة في المكتوبة عمداً في مورد السهو، فالحكم في مثله مشكل، لما قد عرفت من دعوى الإجماع على صحة الصلاة في القراءة السهوية، وإن كان الاحتياط بالإعادة حسن جداً.

بقي هنا بيان وجه لزوم قراءة السورة غير العزيمة بنية القربة المطلقة، ولعلّ وجه ذلك احتمال كون النهي عن قراءة العزيمة، شاملاً حتّى لقراءة ما بعد آية السجدة المقرّوة، وإن كان نفس قرائتها أولاً غير منهيّة لأجل غفلته، إلّا أنّه بعد التفاته تكون منهيّة عنها لكونها جزءاً من سورة العزيمة، كما يحتمل عدم حرمتها لأنّ تحريمها كان لأجل آية السجدة، والمفروض أنّها صدرت بغير التفات، فلا يبقى وجه لبقاء حرمة بقية آيات السورة، فيحتمل جواز الاكتفاء بها، فيلزم من قراءة سورة أخرى بقصد الجزئية تحقّق القران المحرم، ولذلك قلنا بضرورة الإتيان بسورة أخرى بقصد القربة المطلقة، كما عليه الشيخ الأكبر في «الحاشية».

ورابعة: ما لو التفت بعد إتمام السورة وقبل الركوع، فهل يجب عليه العدول إلى سورة أخرى، أم يجوز له الاكتفاء بها؟

ذهب كثير من الفقهاء - مثل أوّل الشهيدين، وثاني المحقّقين، وصاحب

«الجواهر»، وغيرهم - إلى وجوب العدول إلى سورة أخرى. ولكن يحتمل جواز الاكتفاء بها، لأجل أن ما يوجب المنع لم يتحقق، لأنه كان في تمام القراءة غافلاً، فلا يتوجه إليه النهي، حتى يوجب خروج السورة عن حكم وجوب السورة في كل ركعة بلحاظ الإطلاق والتقييد. اللهم إلا أن يقال: وإن كان الأمر كذلك من حيث النهي، إلا أنه بحسب الواقع ليس هذه السورة عند الشرع من ما يمكن جعلها جزءاً للصلاة، فإتيانها كان مثل من ترك السورة في حال القيام، والتفت إليه قبل الركوع، حيث يجب عليه إتيان السورة، وكذلك الأمر في المقام.

ومع قيام الاحتمالين فالاحتياط هو الإتيان بسورة أخرى بنية القربة المطلقة، جمعاً بين الوظيفتين في كل من التقديرين، لأنه من المحتمل كفاية العزيمة، لأنها لم يتعلّق بها النهي، فتشمله عموم الوجوب كما يحتمل كونها في الواقع غير واجدة للكلمة. غاية الأمر لم ينتجز النهي في حقّه لأجل غفلته، فلا بدّ من سورة أخرى، فالاحتياط يقتضي ما ذكرنا، والله العالم.

الفرع السادس: ما لو صلّى مع مخالف تقية، فقرأ آية السجدة:

فتارة: يعلم أن الإمام لا يأتي بالسجدة، فقد عرفت حكمه من الأخبار الدالة على أن عليه أن لا يسجد بل يومي إيماءً، كما ورد في النصوص. وأخرى: يجهل سجود الإمام وعدمه، ولكن سجد الإمام بعد قراءة آية السجدة، فهل يجب أن يتبعهم في السجدة وعدمها أم لا؟ وهل لو تابعهم فيها تبطل صلاته أم لا؟

قال الشهيد في «الروضة»: (تابعه في السجود ولم يعتدّ بها على الأقوى).

وقال صاحب «الجواهر»: (وفيه أنَّ الأمر في التقيّة أوسع من ذلك، والقائل بجوازها ممّا يقصد به الشهيد عليه السلام في «الروضة» - لا يقول بالسجود لها في الصلاة، فلامنع من الاقتداء به من هذه الجهة، بل من حيث فعله ما يعتقد المأموم الإبطال به. وهو لا يخلو من بحث أيضاً، وإن كان الوجه فيه ظاهراً، بسبب عدم تحمّل الإمام القراءة عنه وغيره)، فتأمّل جيّداً^(١).

قلنا: من ذهب إلى جواز الاقتداء في التقيّة حتّى في القراءة وتحملها، خصوصاً عند من جوّز التقيّة مداراةً - لا لأجل الخوف والاضطرار كالمحقّق الخميني عليه السلام - ففي مثله كما أنَّ التقيّة تصحّ صلاته من حيث تحمّل القراءة، كذلك تصحّحها من حيث أصل قراءة آية العزيمة، والإتيان بالسجدة تبعاً لهم، لوحدة الملاك في جميعها.

وأما عند من لا يجوّز في التقيّة، إلّا الإتيان بصورة الجماعة دون متابعتهم في القراءة إن أمكن، فمثله لا بدّ أن يحكم بلزوم ملاحظة مقدار ما يصدق عليه ذلك؛ من جهة الخوف والاضطرار، فإن صدق فلا بطلان، وإلّا يشكل الاعتداد بتلك الصلاة، فالملاك في الصحّة والبطلان، ملاحظة حال التقيّة ومقدار صدقها فيما يأتي به، فأمر التقيّة أوسع من ذلك، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، والله العالم.

نعم، والذي ينبغي التنبيه عليه أنّه هل يجوز لمن يعلم تعذّر السجدة عليه لمرض أو تقيّة ونحوها - أن يقرأ سورة العزيمة، أو آية السجدة في غير حال

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣٥١.

الصلاة أو في النوافل، بل في الفرائض ولو بأن يحضر جماعة العامة مع علمه بقراءتهم للعزائم مع سجدها، أم لا يجوز؟
فيه وجهان:

من إطلاق النهي عن قرائتها في النصوص والفتاوى، ومعاهد الإجماعات المحكية، الدالة على الحرمة إذا كان في الفريضة، وأن الإنسان إذا علم عجزه عن القيام بما يترتب على فعله عليه الامتناع عنه، لأنه إن أتى به يكون من قبيل ترك الواجب بالاختيار، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.
ومن أن المستفاد من ظاهر أخبار التعليل بأن السجدة زيادة في المكتوبة، أن تمام العلة والسبب في النهي هو إتيان السجدة المفروض تعذره للمصلي، فلا وجه للنهي.

وتوهم أنه يجب عليه الإيماء، وحكمه كحكم المبدل، قد عرفت جوابه.
وبرغم أن المحقق الهمداني اختار الوجه الثاني في «مصباح الفقيه»، لكنه أضاف: (إلا أن المبني - أعني جواز قرائتها اختياريًا، مع العلم بعدم التمكن من سجدها - لا يخلو عن إشكال فليتأمل).

أقول: لكن الإنصاف عدم ثبوت الحرمة في المفروض، لأن الوظيفة في كل مورد تتناسب مع حال المكلف، نظير من كان عاجزاً عن السجود، فليس عليه إلا الإتيان بما هو وظيفته من الإيماء وغيره، لا الحكم بعدم جواز القراءة.

نعم، في كل مورد كان النهي متعلقاً به لولا وجود هذا العارض، فلا يبعد حينئذٍ شمول منعه لتلك الحالة أيضاً، مثل النهي عن قراءة العزائم، فلا يبعد شمول النهي عن المشاركة في جماعة العامة، أو مطلق الجماعة التي يعلم قراءة الإمام

العزائم فيها، لتوجّه النهي إلى شخصه عندما كان يُصليّ افراداً، كذلك حاله عندما يُصليّ جماعةً، ومجرّد تعذّره عن إتيان السجدة لا يستلزم الجواز، ولعلّه لذلك قد استشكل المحقّق الهمداني بما لا يخلو كلامه عن قوّة، والله العالم.

تتمّة:

قال المحقّق الهمداني رحمته الله في «مصباح الفقيه»: (ويستحبّ له إذا كانت السجدة في آخر السورة، أن يسجد ثمّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثمّ يركع، كما صرح به في رواية عليّ بن جعفر، وحسنة الحلبي أو صحيحته، ومضمرة سماعة المتقدّمة في صدر المبحث، ولا يجب عليه ذلك، بل له أن يركع بها، كما يشهد له خبر وهب بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام قال: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها»^(١).

بل وهكذا حملها صاحب «الوسائل» حيث قال في ذيل رواية وهب بن وهب: ويمكن حمله على من سجد التلاوة، وقام فأراد أن يركع من غير قراءة الفاتحة، لأنّ ما مضى محمول على الاستحباب^(٢).

فيظهر من الأخبار الدالّة على إعادة القراءة، أنّه لا تجب الإعادة في مطلق سور العزائم، بل تجب الإعادة فيما إذا كانت السجدة في آخر السورة، فعليه لا تكون سورتي ألّم السجدة وفصلت داخلتان تحت هذه القاعدة، ولعلّ وجه الإعادة فيما كانت السجدة في آخرها، أنّ القراءة تتمّ بهذه السورة المشتملة على

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩٤.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣.

السجدة، فإتيان السجدة بعدها تعدّ قاطعة للقراءة التي كملت بالسجدة، فحيث كانت السجدة زيادة في المكتوبة، فيستحب حينئذٍ إعادة القراءة بدون السجدة، حتّى تصير الصلاة كسائر الصلوات، فكأنّ السجدة كانت السبب في رفع اليد عن قراءة السورة، هذا بخلاف ما لو كانت آية السجدة في وسط السورة، حيث لم تتم الركعة والسورة، فإعادة القراءة لا تجوز، بل يعدل عن السورة إلى سورة أخرى، إن قلنا بوجوب العدول - حسب ما عرفت بحثه مفصلاً فيما تقدّم - ولولا رواية وهب بن وهب ومخالفة المشهور - ولا أقل من عدم تعرّضهم لذلك - لحكمنا بوجوب إعادة الفاتحة مع السورة التي قصد المصلّي العدول إليها، وحيث لم أجد من أفتى بذلك وصرّح بوجوب إعادة الفاتحة، فلذلك يحكم بالاستحباب.

ومن هنا ظهر عدم تمامية ما ادّعاه المحقّق الخوئي رحمته الله، حيث اعتبر الأخبار الدالة على الإعادة بقراءة الفاتحة كناية عن استئناف الصلاة وبطلانها وإعادتها. لأنّه إن كانت قراءة آية السجدة وإتيانها في الأثناء موجباً للبطلان، فلا فرق حينئذٍ بين كونها في آخر السورة أو وسطها، بل لا يناسب ما ذكره مع ما في رواية وهب بن وهب من تجويز إدامة الصلاة، بأن يركع بلا إعادة قراءة، فما ذكر الفقيه الهمداني وصاحب «الوسائل» لا يخلو عن جودة، كما لا يخفى، والله العالم.

ولا ما يفوت الوقت بقراءته.

اعلم أن عدم جواز قراءة ما يفوت منه الوقت، ممّا لا خلاف معتدّ به، وإن اختلفت تعابير فقهاءنا حوله، بين ما جاء في المتن، وبين الحكم بالنهي، أو الحكم بأنّ الترك أحرى، واستدلّوا على ذلك بخبري سيف بن عميرة:

الأوّل: ما روى عن عامر بن عبدالله، قال:

«سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من قرأ شيئاً من الحم في صلاة الفجر فاتته

الوقت»^(١).

الثاني: ما رواه عن أبي بكر الحضرمي، قال:

«قال أبو عبدالله عليه السلام في حديث: لا تقرأ في الفجر شيئاً من الحم»^(٢).

وفي «الرياض» من (آلم) مكان الحم.

أقول: أمّا من جهة دلالة الخبر، فقد يرد عليها: بأنّ قراءة مطلق سور الحواميم والبالغ عددها سبعة، لا يوجب فوت وقت الفجر المقصود، إلّا إذا كان المراد من الوقت وقت الفضيلة، فالتفويت صحيح ولكنّه مكروه لا حرام، وإن كان وقت الاجزاء فتفويته محرّم، إلّا أنّه لا يتحقّق ذلك بقراءة الحم ولا آلم، بل ولولا ما في خبر عامر بن عبدالله من التعليل بإيجاب تفويت الوقت، لأمكن حمل خبر أبي بكر الحضرمي -المشتمل على النهي عن القراءة - على قراءة سورة حم فصلّت الذي تشتمل على العزيمة، خصوصاً مع تأكيد عموم النهي المستفاد من

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و ٢.

النكرة الواردة تلو النهي، نظير ما عرفت في النهي عن العزائم في الفريضة .
ولكن مع ملاحظة التعليل الوارد في ذلك الخبر، وذكر خصوص الفجر في
الروايتين، أوجب اتفاق المستدلّين بهما على حرمة التفويت للوقت .
وأما الجواب عن عدم تفويته بقرائتها عن وقت الاجزاء، لأنّه كان من جهة
أنّ المقصود من الحديثين هو بيان علّة النهي عن القراءة، حيث كان لأجل سببته
لتفويت الوقت .

غاية الأمر في وقت الفضيلة يكون النهي تنزيهياً، وفي الاجزاء تحريمياً،
فيتّم المطلوب، ولا يوجب ذلك استعمال لفظ واحد في معنيين، لأنّ المفروض أنّه
قد استعمل لبيان أصل الملازمة بين العلّة والمعلول، من الكراهة في الأوّل،
والحرمة في الثاني .

أمّا من جهة السند: فإنّ الحضرمي ثقة ولا نقاش فيه، أمّا عامر فضيف،
نعم يعدّ الرجل ممّن ذكر اسمه في أسانيد «كامل الزيارات»، فيعدّ موثقاً عند سيّدنا
الخوئي رحمته الله .

وكيف كان، فقد استدلّ للحرمة - مضافاً إلى الحديثين - ما عرفت أنّه يستلزم
تعمّد الإخلال بفعل الصلاة في وقتها المأمور به إجماعاً فتوى ونصّاً وكتاباً وسنةً،
فيكون منهياً عنه ولو ضمناً، خصوصاً مع ملاحظة أنّ الوقت كان من الخمسة
المستثناة في حديث لا تعاد، الموجب لوجوب الإعادة لمن أخلّ بوقت الصلاة
ولو بتفويته كما في المقام، فإذا أخلّ إخلالاً يؤدّي إلى البطلان فإنّه يوجب دخوله
تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١)، فيكون النهي حينئذٍ ذاتياً لا من

(١) سورة محمد: الآية ٣٣ .

باب الاستلزام.

ولكن يرد عليه: أن الدليل أخص من المدعى، لأنه ربما لا يكون تفويت الوقت إلا موجبا لفعل حرام، لا إمكان تصحيح الصلاة بدرك ركعة في الوقت.

ولكن قد استشكل على وجه الاستلزام: بأنه إنما يتم إذا كان لازم المحرم محرماً، وإن لم يكن علّة، ولكن فيه بحث بل منع، خصوصاً إذا قلنا في الحرمة في التعليل المزبور بعدم الفرق بين ما اقتضى قرائته فوات الفريضة الثانية أو الأولى فقط، نظير الظهريين، كما لا فرق في التعليل بين تفويت تمام الفريضة أو بعضها، كما لو قرأ سورة طويلة يقصر الوقت عنها وعن باقي الصلاة مع علمه بذلك.

إذ ليس هو بالنسبة إلى الفريضة الثانية بل والأولى، إلا من مسألة الضد التي يقوى فيها عدم النهي عن الأضداد، فإثبات الحرمة بذلك مشكل جداً، فالحرمة لو ثبتت لا بد أن يكون بدلالة دليل آخر عدا الاستلزام المذكور.

مضافاً إلى أنه لو ثبتت الحرمة، لكانت حرمة عرضية لا ذاتية، إذ لم يتعلّق النهي به إلا من جهة حفظ الوقت، وإلا ليست القراءة بذاتها منهيّة حتّى تصير حرمتها ذاتية، هذا كما عن المحقّق الخوئي في «مسنده»، فالحرمة ثابتة من جهة وجود الإجماع عليه، بل هو مستفاد من الروايتين المذكورتين بالتوجيه الذي ذكرناه، ولم أجد خلافاً فيه من أحد فهو ممّا لا كلام فيه ولا يحتاج إلى مزيد بيان وبحث.

نعم، الذي ينبغي أن يبحث فيه، هو أنه إن فعل ذلك عامداً عالماً، فهل يوجب بطلان الصلاة أم لا؟ وعلى الأوّل فهل يبطل مطلقاً أو تبطل مع خصوصيّة خاصّة؛ كما لو قصد بقراءته لها الجزئية لا بعنوان القرآنية، ومثل ما لو لم يدرك

الركعة في الوقت دون ما لو أدركها، ونحو ذلك.

قلنا: المتسالم بين الأصحاب هو بطلان الصلاة مع العلم والعمد، ولكن العمدة هو تبين ماهية العلة على البطلان. قد يُقال: بأن العلة هي حرمة قراءة هذه السورة، والحرام ممّا لا يمكن أن يتقرّب به.

وقد أجاب عنه المحقق الخوئي رحمته الله بقوله:

أولاً: أنّ هذه الحرمة ليست ذاتية بل عرضية، كما عرفت، فهي بنفسها صالحة للتقرّب بها.

وثانياً: سلّمنا أنّها ذاتية، إلّا أنّك عرفت قريباً بأنّ المبطّل إنّما هو خصوص كلام الآدمي، وأمّا غيره فلا دليل لنا على البطلان، وإن كان قرآناً محرّماً فمجرّد كون قراءة هذه السورة محرّمة لا يقتضي البطلان، ولذا لو قرأها لا بعنوان الجزئية، بل بعنوان مطلق القرآن ثم عدل عنها إلى سورة قصيرة، ولم يقع شيء من الصلاة خارج الوقت، صحّت صلاته بلا إشكال.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ مطلق الكلام المحرّم مبطل لا خصوص كلام الآدمي، إلّا أنّ غايته بطلان خصوص هذا الجزء لا أصل الصلاة، فلو عدل عنها إلى سورة أخرى قصيرة - إن كانت الوقت واسعاً، أو ترك السورة رأساً من جهة أنّ ضيق الوقت من مسوغات تركها - صحّت صلاته، إذ ليس هناك ما يوجب البطلان، كما لا يخفى). انتهى محلّ الحاجة^(١).

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٣٢٥.

قلنا: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: إن قبلنا دلالة الخبرين على الحرمة المعتضدين بالإجماع، فتصير القراءة محرّمة، ولو لأجل تفويت الوقت، حيث قد اعتبرها محرّمة عرضية لا ذاتية، لكن دعوى صحّة التقرب بها تكون بلا دليل وشاهد، بل لو لم نقل عكسه، لأجل أنّه إذا تعلّق بها النهي، فلا يمكن أن يكون متعلّقه للأمر، فلا يمكن إتيانها مع قصد امتثال الأمر إن قلنا بلزوم قصد الامتثال في سقوط الأمر وامتناله، كما هو مختار صاحب «الجواهر»، فصحّة هذه الدعوى متوقّفة على القول بكفاية المحبوبيّة الذاتية، ولو كانت محرّمة بالعرض كما عليه بعض الأجلاء.

وثانياً: لو سلّمنا ما ادّعيتم وقلنا بجواز التقرب بها، ولكن يرد عليه بما قد أجاب به ثانياً من تسليم كون النهي ذاتياً، إذ كيف يتصوّر المبطلية في الكلام المحرّم لخصوص كلام الآدمي لا مطلقاً حتّى يشمل مثل القرآن المحرّم، مع أنّه أي فرق بين الكلامين من جهة صدق انطباق الحرام عليه، وأنّه لا يمكن التقرب به حينئذٍ.

والعجب من تفريعه عليه بأنّه (لو قرأها لا بعنوان الجزئية، بل بعنوان القرآنية ثم عدل عنها إلى سورة قصيرة، ولم يقع شيء من الصلاة خارج الوقت، صحّت صلاته بلا إشكال).

مع أنّه لا يكون تفريعاً صحيحاً، لوضوح أنّه إذا عدل عنها وأتى بسورة قصيرة، ولم يوجب خروج الصلاة عن وقتها، فمعلوم أنّه غير مبطل حتّى لو قرأها بقصد الجزئية؛ لعدم حرمة قرائتها حينئذٍ إذ لا يترتب الأثر على تلك القراءة بهذا المقدار من القراءة، وعليه فلا وجه للبطلان إذا لم يصدق عليه القرآن المحرّم في

بعض السورة مع سورة أخرى، فلا مجال للتنظير بين ذلك وبين ما نحن بصدده، حيث يأتي بهما بما إذا أوجب خروج الصلاة عن وقتها، وقلنا بحرمتها الذاتية، فنقضها بما ذكره ليس على ما ينبغي.

نعم، يصحّ ذلك إذا قلنا بأنّ الحرمة تحصل بمجرد الشروع، سواء ترتّب عليه الخروج عن الوقت أم لا.

وثالثاً: ومما ذكرنا ظهر عدم تماميّة إشكاله الثالث، لأنّ مع بطلان الجزء قد يأتي بسورة أخرى وقد لا يأتي بها:

فإن أتى فمعناه بطلان الجزء بالقراءة المنهيّة، وحيث قد أتى بسورة غير منهيّة أو لم يأت بسورة أصلاً، لكونه من مسوّغات الترك، فلا وجه للبطلان؛ لأنّ برفع اليد عن السورة، فقد ترك ما يوجب البطلان بالحرام، ولكن إن لم يرفع اليد وأدام القراءة حتّى خرجت الصلاة عن وقتها، فلا يكون البطلان إلّا مستنداً بقراءة لم تعدّ جزءاً لصيرورته باطلاً بإدامتها، فضلاً عن فقد الصلاة لأثرها الشرعي، بعد نهى الشارع عن مثلها الواقعة خارج الوقت.

وكيف كان، فما ذكره من الأمور لا يوجب خروجه عن البطلان، خصوصاً على مسلك صاحب «الجواهر» ومن تبعه من اعتبار شرطية قصد امتثال الأمر في صدق الامتثال.

ثمّ قال عليه السلام في «مستنده»: كما وليس الوجه هو لزوم ترك الجزء لو اقتصر على تلك السورة المفروض عدم جزئيّتها لحرمتها، وتحقّق القرآن المحرّم لو قرأ سورة قصيرة.

إذ فيه أولاً: منع حرمة القرآن، بل غايته الكراهة، كما سيّجيء إن شاء الله

تعالى في محله .

وثانياً: أنه على فرض الحرمة، فهي مختصة بما يصلح أن يكون فرداً ومصدّقاً للمأمور به، دون مثل المقام الذي لا تصلح إحدى السورتين أن تكون فرداً للمأمور به، وجزءاً للصلاة كما عرفت .

بل الوجه في ذلك أنها لمكان حرمتها - من أجل كونها مفوتة للوقت - خارجة عن حيز الأمر، وغير صالحة للجزئية، إذن فالإتيان بها بهذا القصد مصداقٌ للزيادة العمدية المبطلة - فإنها - كما عرفت غير مرة - متقومة بإتيان شيء بقصد الجزئية، وهو لم يكن في الواقع جزءاً، فيشملة قوله ﷺ: (من زاد في صلاته متعمداً فعليه الإعادة)؛ لعدم قصور في شموله لهذا المورد .

نعم، لو قرأ هذه السورة لا بعنوان الجزئية، بل بعنوان القرآن، ثم عدل إلى سورة قصيرة، أو لم يقرأ من جهة ضيق الوقت وأدرك ولو ركعة من الوقت، صحّت صلاته لعدم الإخلال بشيء منها، كما هو واضح .

ثم إنه لا فرق في الحكم ببطلان الصلاة في فرض التعمّد، بين ما إذا كان قاصداً قراءة تلك السورة من أول الشروع في الصلاة، وبين ما إذا قصد لها بعد الفراغ من الفاتحة، غايته أنه في الفرض الأول تكون الصلاة باطلة من أول الشروع لعدم الأمر بهذه الصلاة، إذ الأمر متعلّق بالمركب من غير هذه السورة، ومع عدم الأمر تكون الصلاة باطلة، فإنّ ما هو المأمور به لم يقصد، وما قصد ليس بمأمور به .

وأما في الفرض الثاني، فحيث أنه كان عند الشروع قاصداً للأمر الواقعي المتعلّق بالمركب من غير هذه السورة، فما لم يشرع في تلك السورة كانت الصلاة

صحيحة، وإنما تبطل بالشروع فيها وإن لم يتمّها، لتحقق الزيادة العمدية بمجرّد ذلك كما عرفت.

هذا كله في فرض العمد، انتهى كلامه رفع مقامه^(١).

قلنا: إنّ لازم قوله: (من عدم شمول دليل القرآن لمثل المقام، لأنّه إنّما كان لما يصلح أن يكون جزءاً للصلاة، دون ما لا يصلح كالسورة الطويلة المفوّتة)، أن لا يشمل مثل ما لو كان ممنوعيّته لاشتماله لما لا يجوز الإتيان به مثل قراءة سورة العزيمه، حيث أنّه يوجب وجوب السجدة وهي زيادة في الفريضة، فلو أتى بها وسجد ثم أتى بسورة أخرى غيرها، لا مانع فيه من حيث حرمة القرآن وصدقه، مع أنّه قصد بها الجزئية، مع أنّ إطلاق دليل منع القرآن يشمل جميع هذه الموارد، حتّى لو أتى السورة بقصد القرآنية دون الجزئية، مع أنّه ممنوع على القول بالحرمة أو الكراهة كلّ بحسبها، مع أنّه أريد من القابلية ما يصلح أن يصير جزءاً لولا الآخر، وإلاّ لما أمكن الجزئية في كليهما.

وثانياً: أنّ المبطلية إذا كان من جهة الزيادة العمدية، وهو لا يكون إلّا من جهة الإتيان بما هو ممنوع شرعاً، أي لا يمكن أن يجعلها داخلاً في المأمور به لا وجوباً ولا استحباباً، فإذا فرضنا ممنوعية قراءة السور الطوال، فلا فرق في صدق الزيادة العمدية عليها بين أن يقرأها بقصد الجزئية - حيث لا يصير جزءاً لكونها تشريعاً محرّماً - أو يقرأها بقصد القرآنية المفروض حرمتها، لأجل كونها مفوّتة للوقت، فإتيانها بقصد القرآنية المستحبّة يعدّ تشريعاً، حيث أنّ قرائتها حينئذٍ

(١) مستند العروة: ج ٣ / ٣٢٧ - ٣٣٥.

مبغوضة لا محبوبة، فإذاً لا فرق في البطلان من حيث الزيادة العمدية بين أن يأتيها بقصد الجزئية أو بقصد القرانية.

وكيف كان، إذا فرضنا كون وجه البطلان هو الإتيان بالزيادة العمدية، فما دام لم يقدم على إتيانها لا تؤدي إلى بطلان الصلاة، نظير ما قلنا في سورة العزائم بعد الإتيان بالسجدة، حيث تبطل الصلاة لكونها زيادة عمدية كما ورد في النص. وثالثاً: لا معنى ولا وجه للقول بالبطلان بمجرد الشروع في الصلاة، وإن كان قصدها من أول الصلاة، لأنه ما دام لم يأت بالزيادة لا تتصف صلاته بالبطلان لأجل الزيادة، نظير البطلان بواسطة التكلم بكلام آدمي، فإذا قصد المصلي منذ الدخول في الصلاة أن يتكلم في أثناءها بالكلام الآدمي، فإنه لا تبطل صلاته منذ البداية، بل تبطل متى تكلم، إذ ربما يندم عن قصده قبل البلوغ إليه، فلا وجه للحكم بالبطلان بواسطة أنه لم يقصد الأمر المتعلق، بل قصد الأمر وأراد قطعه وإبطاله بالزيادة، أو بالكلام وأمثال ذلك.

بل قال صاحب «الجواهر»: إنه لا تبطل الصلاة بمجرد الشروع بالسورة الطويلة، ما لم ينطبق عليه ما يعرضه من تفويت الوقت، وهو لا يحصل إلا بإتمامها، إذ من الواضح أن حرمة قراءة هذه السورة ليست ذاتية، بل لأجل عروض عنوان ينطبق عليه الحرمة، فيصير من قبيل اجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد من عمل المكلف، حيث كانت النسبة بينهما عموماً من وجه. غاية الأمر حيث وقع النهي عن السورة بنفسها قلنا ببطلان الصلاة فيها.

وكيف كان، فالبطلان هنا لا يتحقق إلا بعد القراءة، حتى ولو كان قصدها كذلك من أول الصلاة، والله العالم.

ثم قد استدللّ للبطلان أيضاً: - فيما إذا فرض تشاغله بسورة طويلة - حتى خرج الوقت، ولم يدرك ركعة منها فيه - بأن ما افتتحها أداءاً لم يحصل، فلا امتثال لأمره، كما لا امتثال للأمر القضائي، حيث لم يقصده، وانقلابها قضاءً في الأثناء لا تساعده أدلة القضاء، لأنه يحتاج كونه مفتتحة بالقضاء من أول الأمر، أو كانت في الواقع كذلك، وإن لم يعلمه المكلف، كما لو صلى بزعم سعة الوقت لدرك ركعة مثلاً، ثم بان قصوره قبل إحرازها، فإن الصحة حينئذ يكون بناءً على عدم وجوب التعرض للاداء والقضاء في النية متجهة، بخلاف المقام الذي فرض فيه سعة الوقت في نفس الأمر، لكنه فات بعد تلبس المصلي بتقصير من المكلف.

أمّا لو كان قد أدرك ركعة، وكان تشاغله بالسورة مفوّتاً لما عدا الركعة من باقي أجزاء الصلاة، فقد يقوى الصحة، وإن فعل محرماً بتفويت الوقت الاختياري. كما أنه يمكن الصحة، فيما لو فرض تشاغله بالسورة، حتى ضاق الوقت عن قراءة سورة، فركع بدون قراءة السورة، لأنه قد سقطت السورة من أجل ضيق الوقت، ولا فرق في السقوط بين كونه مسبباً عن سوء اختياره أم لا.

ولكن ينبغي تقييده بما إذا لم يقصد الجزئية بما قرأه من تلك السورة، وإلا بطلت لصيرورته تشريعاً، ضرورة خطابه سورة غير السورة الطويلة، لمكان ضيق الوقت الذي لا مانع من أن يرفع بعض أفراد التخيير، فيكون مأموراً بصلاة يقرأ فيها سورة قصيرة، دون الصلاة ذات السورة الطويلة، إذ الشارع لا يأمر بفعل في وقت يقصر عنه.

هذا كما عن صاحب «الجواهر» بتقرير منّا^(١).

(١) الجواهر: ج ٩ / ٣٥٢ - ٣٥٣.

وقد أورد على هذا التفصيل المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» بقوله:
(وفيه ما تقدّمت الإشارة إليه مراراً، من أنّ القضاء وإن كان بأمر جديد، إلاّ أنّ الأمر الجديد كاشف عن أنّ مطلوبيّة الصلوات الموقّعة مستمرّة، وإن يقيدها بأوقاتها من قبيل تعدّد المطلوب، فلا يسقط طلبها بفوات وقتها.

فيستفاد من هذا صحّة التلفيق، وجواز التلبّس بالصلاة التي يقع بعضها في الوقت، وبعضها في خارجه، مع خروجه عن موضوع كلّ من الأمرين - أي الأمر بفعلها في الوقت وفي خارجه - وإن لم نقل بقاعدة من أدرك، أو منعنا عمومها بالنسبة إلى ما عدا صلاة الفجر التي ورد فيها بعض النصوص المعتبرة، أو فرضنا الكلام فيما لو أدرك في الوقت أقلّ من ركعة)، انتهى كلامه^(١).

قلنا: إنّ ما ذكره المحقق المذكور لا يخلو عن وجه؛ لأنّ حيثيّة الأداء والقضاء عنوان طريقي للوصول إلى امتثال أصل الأمر المتعلّق بالصلاة، ولذلك حكمنا بصحّة الصلاة لو اشتبه في التطبيق، وتوهم كونه أداءً فظهر خلافه، وإنّ عمله صحيح، لأنّه قد قصد امتثال أصل الأمر وإن اشتبه في الطريق الموصول إليه. نعم، لا يصحّ إن نوى خلاف الواقع، مع علمه به، كأن نوى الأداء مع علمه بالقضاء أو بالعكس، فبناءً عليه ظهر أنّه لا يلزم أن يلاحظ عند قصد الصلاة هل قصد الأداء أو القضاء، كما ظهر ذلك، وانكشف أنّ وجه البطلان في المقام ليس من جهة التلفيق بين الأداء والقضاء، كما زعمه المحقق الخوئي^(٢)، بل الوجه في البطلان ليس إلاّ من جهة الأدلّة المستقلّة الواردة والدالّة على النهي عن القراءة

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩٥.

مثل خبر أبي بكر الحضرمي، ومعقد الشهرة والإجماع، دون النهي العرضي المتحقق من الأمر بقراءة السورة القصيرة، من باب الأمر بالشيء المقتضي للنهي عن ضده، حتى يُقال إنه غير صحيح، كما كان الأمر كذلك.

فإذا صارت القراءة منهياً عنها ولو بالنهي العرضي - أي لأجل تفويت الوقت - فتصير هذه القراءة منهياً عنها، سواء قصد بها الجزئية حتى تصير تشريعاً، أو لم يقصد إلا القرآنية، لكنّها محرّمة، فإتيان القراءة المحرّمة في الصلاة توجب البطلان؛ إمّا للتشريع بحصول الزيادة إذا قصد الجزئية، وإمّا لأنّه كلام محرّم مبطل ككلام الآدمي، فيلزم حينئذٍ مبطليته بالشروع كذلك، إذا كان عالماً بأنّ قرائتها مفوّتة له وإن لم يتمّها، أو لم يتمّها أو لم يترتب عليها التفويت واقعاً ولم ينكشف الخلاف؛ لأنّه مع العلم بذلك يعلم كون قرائتها محرّمة، وإن كانت حرمتها عرضية لا ذاتية، فالحكم بصحّة الصلاة مشكل.

هذا كلّ صحيح ما لم يترتب عليه ما يوجب عدم صدق فوت الوقت ولو تنزيراً، مثل ما إذا دخل تحت قاعدة (من أدرك) حيث أنّها تدلّ على أنّه ليس بفوت، وإن كان أصل عمله بالتأخير محرّماً، بمعنى أنّه لا يجوز له التأخير إلى ذلك ولو بالسكوت المتخلّل المفوّت، لكنّه إن فعل كان آثماً، إذ يكفي في صحّة عمله دليل (من أدرك ركعة من صلاته في الوقت فقد أدركها)، فلا يترتب على المأتي بها ملاك الحرمة، كما أنّه لو قطعها وركع لأجل ضيق الوقت المسقط لوجوب السورة، كانت صلاته صحيحة، لو لم نقل بحرمة أصل الشروع وبطلان الصلاة بهما، لكونها منهياً عنها، وإلا لا وجه للحكم بالصحّة في هذا الفرض أيضاً.

اللّهمّ إلا أن يُقال: بإمكان أن يكون وجه عدم البطلان في هذا وفيما سبق

- أي فيما إذا أدرك ركعة - هو كشف الخلاف من جهة بقاء الوقت بالقطع، أو بإدراك ركعة، فلذلك حكموا بالصحة إذا طابق الواقع ولو بإدامة القراءة جهلاً بأنها مبطلّة بالشروع، أو أدامها مع علمه بالبطان، ثم انكشف الخلاف في صورتين، فإنّ صلاته حينئذٍ صحيحة، لأجل وجود الأمر في الواقع، وإن تخيّل توجّه النهي إليه خطأً.

فالأقوى عندنا - كما عليه المشهور - هو البطان.

هذا كله إذا كان عالماً عامداً.

وأما إذا كان ساهياً، ثم تذكر ذلك:

تارة: يكون بعد الفراغ عن قراءة السورة وركع، أو تذكر بعد الفراغ قبل الركوع فصلاته صحيحة، لعدم تعلّق النهي المنجز بها، فبعد التذكّر كان الوقت ضيقاً فلا يجب عليه السورة، وكانت صلاته صحيحة سواء أدرك ركعة في الوقت أم لا، بل وهكذا يكون فيما ظنّ سعة الوقت ثم كشف له الخلاف بعد الفراغ، إذ لا نهى له حينئذٍ، فلا تكون القراءة حينئذٍ محرّمة.

وأخرى: لو تذكر أو تنبّه في الأثناء، فلا بدّ له العدول إلى سورة أخرى قصيرة إن اكتفى الوقت لها، وإلا يركع بلا سورة وكان عمله صحيحاً.

نعم، لو استمرّ في قراءة السورة بعد التذكّر، يكون حكمه من حيث الصحة والبطان حكم من شرع بالسورة مع العلم والعمد، لتوجّه النهي إليه بعد التذكّر، فتصير القراءة حينئذٍ محرّمة.

وجه الصحة فيما قبل الاستدراك: هو ما عرفت من عدم توجّه النهي إليه، لأنّه كان قاصداً امتثال الأمر الواقعي، غاية الأمر قد اشتبه عليه الأمر أو سها وزعم

أنّ السورة الطويلة من الأجزاء، وقصد خصوصيّة الأداء والقضاء خطأً، ومثل ذلك لا يؤثّر في صحّة العمل؛ لعدم مدخلية ذلك في أصل قصد الامتثال، فالقول بالصحّة في مثل هذه الموارد قوي، سواء قصد الجزئية بالقراءة أو قصد القرآنيّة، كما كان الأمر كذلك في العزائم، حيث يكون النهي عن قرائتها على كلّ تقدير من قصد الجزئية والقرآنية، كما لا يخفى على المتأمل، فما اختاره السيّد في «العروة» هو الصحيح، وإن خالفه بعض أصحاب التعليق عليها، والله العالم بحقائق الأمور.

ولا أن يقرن بين سورتين، وقيل: يكره، وهو الأشبه.

القران بين السورتين في ركعة واحدة غير جائز عند كثير من القدماء، بل مشهورهم، وبعض المتأخرين ومتأخريهم، بل عن الصدوق: أنه من دين الإمامية، كما عن المرتضى في «الانتصار»: أنه بما انفردت به عن مخالفيهم، بل عن بعضهم التصريح بالبطان معه. خلافاً لأكثر المتأخرين مثل صاحب «الجواهر» والهمداني صاحب «مصباح الفقيه»، وصاحب «العروة»، وكثير من أصحاب التعليق عليها، وإن ذهب بعضهم إلى الاحتياط الوجوبي بالترك كالعلامة البروجردى والاصطهباناتي، وأما السيد جمال الغلبيكاني فقد أفتى بالكراهة. ومنشأ الاختلاف هو اختلاف النصوص في ذلك، حيث يظهر من كثير منها الحرمة، برغم إفادتها اليقين بالبراءة، بل قد ادعى عليها الإجماع.

أما النصوص، فهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: هي الأخبار المانعة عن القران:

منها: الخبر الصحيح المروي عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة، فقال: لا، لكل سورة ركعة»^(١).

فإن ظاهر النهي التحريم، بل ظاهره هو الإطلاق الشامل للفريضة والنافلة، حيث أن الثاني مقطوع الجواز بالنص والإجماع، فينحصر في الفريضة، وهي القدر

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

المتيقن من النهي .

منها: الخبر المروي عن عمر بن يزيد، قال :

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقرأ سورتين في ركعة؟ قال: نعم، قلت: أليس يُقال أعط كل سورة حقها من الركوع والسجود؟ فقال: ذاك في الفريضة، فأما النافلة فليس به بأس»^(١).

وهو يدلّ على عدم الجواز، مضافاً إلى الظهور الأوّلي لمفهوم قوله: (أعط كل سورة حقها) هو الوحدة، أي أنّ ما لا بأس فيه من القرآن هي النافلة، وأمّا في الفريضة ففيها بأس.

ومنها: الخبر الموثّق المروي عن زرارة، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة، فقال: إنّ لكلّ سورة حقّاً فأعطها حقّها من الركوع والسجود، قلت: فيقطع السورة؟ فقال: لا بأس»^(٢).

حيث يدلّ على لزوم مراعاة الحقّ في كلّ سورةٍ، ومراعاة وحدتها كما هو ظاهر الأمر بالإعطاء.

لا يقال: بأنّه مشتمل على الرخصة بالقطع في السورة، حيث قال: (لا بأس)، مع أنّ وحدة السورة إنّ كانت واجبة، كان اللازم الأمر بالقطع وجوباً لا ترخيصاً، هذا كما عن صاحب «الجواهر».

لأنّا نقول: إنّ غايته هو الترخيص في القطع عند السهو لا مطلقاً حتّى مع

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ و ٣.

العمد، فيمكن القول بعدم الجواز في الثاني دون الأول، فلا ينافي الحديث لذلك كما لا يخفى.

مع إمكان الإشكال في أصل ذلك، بأن يُقال: إن نفي البأس كان بلحاظ ما في ذهن السائل من حرمة القطع، فأجابه عليه السلام: بأنه (لا بأس) فيكون ذلك في مقام رفع توهم الحظر دون الترخيص في أصل القطع حتى يُقال إنه ينافي حرمة القرآن، فالقرآن غير جائز حتى مع السهو إذا تذكر فضلاً عن العمد.

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «الخصال» بإسناده الآتي عن علي عليه السلام، في حديث الأربعمئة، قال:

«اعطوا كل سورة حقها من الركوع والسجود إذا كنتم في الصلاة»^(١).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن منصور بن حازم، قال:

«قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر»^(٢).

فإنه ينهى عن الطرفين، فربما يشمل الأكثر ولو بآية وآيتين فضلاً عن السورة بتمامها، فظاهره التحريم.

ومنها: ما رواه المحقق في «المعتبر» نقلاً من كتاب «الجامع» لأحمد بن

محمد بن أبي نصر، عن المفضل بن صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«سمعتة يقول: لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلا الضحى وألم نشرح

وألم تر كيف ولا يلاف قريش»^(٣).

حيث أن النهي في أوله والاستثناء في آخره، يدلان على عدم الجواز في

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٣.

غير الموردين . والاستثناء هنا:

إمّا منقطع لو قلنا باتّحاد السورتين في الموردين، لكونهما خارجاً عن المستثنى منه في الواقع، فكان الاستثناء لدفع توهم الدخول في المستثنى منه . وإمّا متّصل، كما ذهب إليه صاحب «الجواهر» تمسكاً بأصالة الاتّصال في الاستثناء .

فيكون الموردين أيضاً سورتين مستقلّتين، فمع ذلك نهى عن القران إلّا فيهما . فما في «الجواهر» بأنّه حينئذٍ دالٌّ على المطلوب في الجملة، ليس على ما ينبغي، لأنّ مجرّد جواز القران فيهما بواسطة النصّ، ليس فيه دلالة على المطلوب، لو لم ندّع أنّه يوجب شدّة النهي في غيرهما، حتّى أنّه يعدّ دافعاً لتوهم كونه دليلاً على الجواز، ومفيداً لخروجها عن ذلك الحكم، فلا يُقاس غيرهما بهما، كما لا يخفى .

مع أنّه لو كان النهي فيه بمعنى الكراهة إلّا في الموردين - أي لا كراهة فيهما - فيجوز الجمع كما يجوز الاقتصار بواحدة منهما، مع أنّه مخالف لفتوى الفقهاء من عدم تجويزهم الإتيان بواحد منهما في الفريضة، فيكون القول مخالفاً للإجماع المركّب، لأنّهم بين قائل بالحرمة أو بالكراهة فالمفصل مخالف لهم .

ومنها: الخبر المرسل الذي هو كالمسند والذي رواه الشيخ الصدوق في «الهداية» - إن قلنا بتعهده حتّى في غير الفقيه - قال :

«قال الصادق عليه السلام: لا تقرن بين السورتين في الفريضة، وأمّا في النافلة فلا بأس»^(١) .

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩٦ .

ومنها: الخبر الذي رواه ابن إدريس في «مستطرفات السرائر» عن كتاب حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا قران بين السورتين في ركعة، ولا قران بين اسبوعين في فريضة ونافلة، ولا قران بين صومين»^(١).

وروى الهمداني الخبر بزيادة في «مصباح الفقيه»: (ولا قران بين الصلاتين، ولا قران بين فريضتين ونافلة). ثم قال في ذيله: (ولكن في نسخة «السرائر» الموجودة عندي لفظ (ركعتين) بدل (ركعة) فهي على هذا أجنبية عن المقام. ولكن الظاهر أنه من سهو قلم النساخ، إذ الرواية منقولة عن «السرائر» في «الوسائل» وغيره بلفظ (ركعة)، انتهى محل الحاجة^(٢).

ومنها: الخبر المروي في كتاب «فقه الرضا»: «وقال العالم عليه السلام: لا تجمع بين السورتين في الفريضة»^(٣). ومنها: ما قد يستدل للحرمة ببعض الإشعارات من مفهوم الوصف وغيره، الواردة في بعض الأخبار، وهو مثل خبر عبدالله بن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«لا بأس بأن تجمع في النافلة من السور ما شئت»^(٤). حيث يستفاد منه أن الفريضة ليست كذلك؛ أي لا مجال لاجتماع السور

(١) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٢.

(٢) و (٣) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩٦ الطبعة الحجرية.

(٤) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

فيها بل لابدّ من وحدتها، وهو المطلوب.

ومنها: الخبر المروي عن عبيد بن زرارة، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ذكر السورة من الكتاب يدعو بها في الصلاة مثل قل هو الله أحد، قال: إذا كنت تدعو بها فلا بأس».

ورواه الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير مثله إلا أنّه قال: (يدعو في الصلاة)^(١).

هذه جملة من الأخبار الدالة على الحرمة منطوقاً أو مفهوماً، المعتضدة بالشهرة المتحققة.

الطائفة الثانية: وهي الأخبار الدالة على الجواز والكراهة:

منها: الخبر الصحيح المروي عن زرارة، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: إنّما يكره أن يجمع بين السورتين في الفريضة، فأما النافلة فلا بأس»^(٢).

ورواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين.

ورواه ابن إدريس في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب محمد بن علي بن محبوب مثله.

ومنها: الخبر المروي عن علي بن يقطين، قال:

«سألت أبا الحسن عليه السلام عن القرآن بين السورتين في المكتوبة والنافلة، قال: لا بأس، الحديث»^(٣).

ومنها: ما رواه الشيخ محمد بن إدريس في آخر «السرائر»، نقلاً من كتاب

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦ و ٩.

حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«لا يقرن بين السورتين في الفريضة في ركعة فإنه أفضل»^(١).

حيث يدلّ على الجواز والكراهة، بمعنى أقلّ ثواباً لا الحزاة كما يُراد بها ذلك في غير المقام، بل التعليل يوجب مع التأكيد حمل النهي في غيره على ذلك كما في «الجواهر».

ومنها: ما رواه الحميري في «قرب الاسناد» بإسناده عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال:

«سألته عن رجل قرأ سورتين في ركعة، قال: إذا كانت نافلة فلا بأس، وأمّا الفريضة فلا يصلح»^(٢).

هذه هي مجموع النصوص الدالة على الجواز، فبذلك يوجب صرف الأخبار المانعة إلى معنى الكراهة جمعاً بين الطائفتين.

ولكن التحقيق أن يقال: إن أحسن هذه الأخبار المجوّزة في الدلالة على الجواز هو الخبر المروي عن علي بن يقطين، حيث أجاب الإمام عند السؤال عن القرآن في الفريضة والنافلة بعدم البأس، ولكن الخبر مصدر بصدر ربما يوجب صرفه عمّا هو ظاهره، حيث جاء فيه:

عن عليّ بن يقطين، في حديث، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن تبعض السورة فقال: أكره، ولا بأس به في النافلة»^(٣).

وقال صاحب «الوسائل»: (أقول: هذا محمول على التحريم، لأنّه أعمّ منه،

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١١ و ١٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

فلا بدّ من حمله عليه أو على التقيّة لما مضى أو يأتي).

وجه حمله على التحريم أو على التقيّة: اشتماله على ما هو غير جائز عند الشيعة وهو تبعض السورة، حيث يوجب الوهن في ظهوره بعدم البأس في القرآن بين السورتين في المكتوبة أيضاً؛ لإمكان كونه محمولاً على التقيّة، كما حمل عليه في الجملة السابقة عليها، هذا.

مضافاً إلى أن لفظ (الكراهة) كما عرفت كان للأعمّ، فهكذا يكون في حديث زرارة، حيث قال: (إنّما يكره أن يجمع بين السورتين) فتحمل على الحرمة، مع عدم تعارف استعمال لفظ (الكراهة) في الكراهة الاصطلاحية في صدر الإسلام وعصر الأئمّة عليهم السلام، وإنّما مصطلحان فقهيّان متّخذان من الأخبار، فبناءً على هذا يخرج هذين الحديثين عن دائرة الأخبار المجوّزة.

بقي الخبر الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» في قوله: (وأما الفريضة فلا يصلح)، فإنّه مضافاً إلى قابلية هذا اللفظ - وهو الصلاح المنفي - من استعماله في لزوم وعدمه، كما هو المتعارف عند الناس، غايته الظهور في الكراهة، لو لم يدلّ دليل مستقلّ آخر على معنى الحرمة الصالح لصيرورته قرينة معيّنة لها، أو صارفة عن معنى الكراهة.

والحاصل: أنّه بنفسه غير مقام للمعارضة مع الأخبار الكثيرة المانعة كما لا يخفى.

نعم، الخبر المروي عن زرارة والمشتمل على التعليل بكون وحدة السورة أفضل، يعدّ أحسن رواية في الدلالة على كراهة القرآن، كما أشار إلى ذلك مثل صاحبي «الجواهر» و«مصباح الفقيه» وغيرهما، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: بأنه إذا كان ترك القرآن أفضل، فيكون فعله حسناً وذا فضيلة لا مكروهاً، وهو مخالف للإجماع، إذ لم يذهب إليه أحد، فصرفه عن ذلك إلى معنى الكراهة مخالف لظاهر لفظ الأفضلية، وخروج عما يفيد الخبر. وثانياً: إن ناقل هذا الحديث هو زرارة، كما أن ناقل حديث الحرمة أيضاً زرارة، فيدور الأمر برفع اليد عن أحدهما، ويعدّ رفع اليد عن الأولى أولى لما قد عرفت من كثرة الروايات المانعة، وضعف دلالة الأخبار الدالة على الكراهة بما قد عرفت أنه خلاف لظاهر لفظ الأفضلية.

فضلاً عن موافقة القول بالكراهة للعامة، الموجب لاحتمال التقية فيه دون الحرمة، فبذلك يدفع احتمال الجمع بين روايته بالحمل على الكراهة حتى يناسب مع الأفضلية والنهي الوارد في خبره الآخر.

فبعد ما ثبت قوة الأخبار المانعة عن غيرها المجوزة، فتستطيع الجواب عما يظهر اندفاع ما ذهب إليه صاحب «الجواهر» من الحكم بجواز القرآن، مستدلاً له بعموم الدليل الدال على جواز قراءة القرآن وذلك في قوله تعالى: ﴿فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.

حيث أنه لا يكون إلا فيما يجوز لا مطلقاً، إذ لا عموم لها حتى يشمل المحرمات، مع أنها قابلة للتخصيص بواسطة هذه الأدلة.

كما يصح أن يجاب بهذا الجواب الثاني عمّن استدّل على جواز القرآن بالمطلقات الآمرة بالصلاة لو سلمنا إطلاقها وشمولها لمثل ذلك، وإلا فإنه لا إطلاق لها من هذه الحيثية.

وأما حديث لا تعاد، أولاً: فبالمنع عن شموله لصورة العمد أولاً، وإلا

استلزم اللغوية في جعل الأحكام، كما قد قرّر في محلّه . مضافاً إلى انصرافه عنه .
وثانياً: على فرض الشمول، كان ذلك موقوفاً على القول بالبطلان بسبب
القران، وإلا لا مانع بأن يكون القران حراماً، ولم يوجب البطلان، فلا ينافي حينئذٍ
مع حديث لا تعاد، كما لا يخفى .

وأما الجواب عن الأصل: وهو أصالة البراءة عن الحرمة، وغيرها من
الأصول كما لو شك في مبطلية القران، مضافاً إلى الشك في أصل حرمة، فالأصل
هو الصحة وعدم البطلان، بل وكذا عدم القاطعية عند الشك في قاطعية القران
وغيرهما من الأصول .

فنقول: إنّ الرجوع إليها إنّما يصحّ عند فقد الدليل الاجتهادي، فمع قيام
النصوص لا مجال للرجوع إلى الدليل الفقاهتي .

ولكن بالرغم ممّا قمنا به من التحقيق لتقوية دليل المنع والحرمة، مع ما
ذكرنا من التوجيهات في الأخبار المجوّزة، إلّا أنّ كثرة الأخبار المجوّزة
المعتزدة بالشهرة عند المتأخّرين، أو جب الالتزام بما ذهب إليه أصحاب
الاحتياط كالعلامة البروجردي، ومن هنا فقد ذكرنا في تعليقتنا على «العروة» في
هذه المسألة عند قول السيّد: (والأحوط تركه)، أنّه لا يترك، والله العالم بحقائق
الأحكام .

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: بناءً على القول بحرمة القران أو كراهته، هل يختصّ الحكم
بقران السورتين الكاملتين أو يكون النهي للأعمّ حتّى يشمل بمثل آية أو آيتين،
بل حتّى بتكرير السورة نفسها أو الفاتحة؟

فيه وجهان، بل قولان:

القول الأول: اعتبار الأول كما عن صاحب «الجواهر» و«الحدائق» تبعاً للآخرين، بدعوى ظهور الأخبار المانعة في الكاملتين فلا يشمل المبعوضة منهما، مع أنه لو سلّمنا إطلاقها فيه، فلا بدّ من تقييده كما ادّعى ذلك صاحب «الحدائق» في صحيحة منصور بن حازم بالنسبة إلى الأخبار المانعة الظاهرة في خصوص الكاملة، لو لم نقل بإمكان إرادة السورة من الأكثر فيه، كما قاله صاحب «الجواهر»، لأنّ الممنوع هو القرآن بين السورتين دون أصل القرآن، مضافاً إلى معارضته مع الأخبار الدالة على جواز الرجوع عن سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف.

لا يقال: بأنّ أخبار العدول غير معارضة لأخبار القرآن؛ لأنّ المراد بالقران الممنوع، هو الجمع بنيّة واحدة ومنه قرن الحجّ بالعمرة، فلا تدخل فيه العدول. لأنّا نقول: بأنّ ظاهر الفتاوى، بل وبعض النصوص في القرآن الممنوع، هو الأعمّ من ذلك؛ أي بالجمع بنيّة واحدة ومن تجدد النيّة ولو بعد تمام السورة، وإلّا فمن البعيد أو الممتنع عند من منع القرآن، تخصّصه بما إذا لاحظهما ونواهما من أوّل الأمر.

فبناءً على هذا القول، لا يكون القرآن شاملاً لمن أضاف آية أو آيتين أو أكثر ما لم يبلغ حدّ الكمال في السورة، فيجوز الإتيان كذلك اختياراً وعمداً، حتّى على القول بحرمة القرآن فضلاً عن الكراهة، بل وكذلك معارضته مع الأخبار الدالة على جواز تكرير الآية من القرآن.

القول الثاني: اعتبار الوجه الثاني، وهو كما عليه المحقّق الثاني وبعض من

تأخر عنه، بل ربما حكى اختيار ذلك عن «الخلاف» و«الاقتصاد» و«الكافي» و«رسالة عمل يوم وليلة» و«الإرشاد» وصاحب «مصباح الفقيه» من جهة دلالة الخبر الصحيح المروي عن منصور بن حازم، بقوله: (لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر)، فإنّ مقابلة الأكثر بالأقلّ تجعله كالنصّ في التعميم.

بل قد يؤيده ما في بعض الأخبار المتقدمة، من التعليل بأنّ لكلّ سورة حقاً، فإنّ تشريك الغير معها ولو بعضاً من سورة أخرى، ينافي ما تستحقّه عن الاستقلال بإتيان الركوع بعد السورة، حيث لا يصدق ذلك إلّا فيما إذا لم ينضمّ إليها شيء ولو ببعض السورة.

والتحقيق أن يُقال: إنّ دعوى ظهور الأخبار المانعة في المنع عن القران في الكاملتين، في غير صحيحة منصور بن حازم غير مجازفة، حيث أنّ السؤال فيها هو قراءة السورتين، فأجاب عليه السلام بقوله: (لا، لكلّ سورة ركعة)، فإنّ النهي عن القران بين السورتين بأداة النفي - مثل الاقران - أو بأداة النهي - ولا تقرن ولا تقرن - في مثل هذه الأخبار يكون بحيث يؤدّي إلى القول بأنّ دعوى شمولها للتبويض في السورة في الأكثر لا يخلو عن ضعف، ولكن بعد ملاحظة مفاد صحيحة منصور حيث ينهى عن ما يصدق عليه الأكثر من سورة واحدة، كما ينهى عمّا يصدق عليه الأقلّ من سورة - ولو كان آية أو آيتين، أو كان من خلال تكرير نفس السورة أو ببعضها، أو تكرير الفاتحة - يلزم القول بمقالة الشهيد في «المسالك».

فدعوى انصراف هذه الرواية عن مثل هذه الأمور، أو كونها قاصرة عن شمولها - كما عليه المحقّق الهمداني رحمته الله - غير مقبولة، فلا أقلّ من الاحتياط في

تركها حذراً عن الوقوع بما لا يرضى به الشارع على القول بحرمة في القرآن.
 بقي هنا ما ادّعه صاحب «الجواهر»، من دلالة أخبار العدول على ما
 يوجب المعارضة، لاشتماله على أكثر من سورة مع العمد، كما لا يخفى.
 ولكن يمكن أن يُجاب عنه، أولاً: بدعوى الاقتراق بين الموردين، فلا
 معارضة بينهما؛ لأنّ جواز العدول خاص بمن شغل بقراءة سورة ثمّ بدا له العدول
 من دون أن يكون قد قصد لها عامداً منذ البداية.
 نعم، لو كان مفادها تجويز ذلك حتّى في مثل ما ذكرناه - بأن ينوي من
 الأوّل إتيان بعض سورة قبل البلوغ إلى نصفها - كانت الدعوى بالمعارضة
 صحيحة.

وثانياً: لو سلّمنا شمولها حتّى لمثل العمد في الأوّل، فلا منافاة بينهما إلّا
 بالتخصيص فيه، بمعنى أنّه لا يجوز الإتيان بالأكثر من سورة. نعم، ما دام لم يأت
 بسورة كاملة، يجوز له الإتيان ببعض السورة، ورفع اليد عنه بواسطة هذه الأخبار،
 إذ النسبة بينهما هو الأعم والأخصّ، وهذا ما يقتضيه الجمع العرفي، وهذا الجواب
 يغيّر ما ذكره صاحب «الجواهر» من أنّ القرآن الممنوع هو الأعمّ من كونه بنية
 واحدة أو من تجددت له النية بعد الإتيان بالسورة، كما هو واضح لمن له أدنى
 تأمل.

بل بالتأمل يظهر الجواب عن معارضة الأخبار الدالة على أنّه يجوز للمصلّي
 أن يقرأ منها ما شاء على نحو القرآن، إن سلّمنا شمول عمومها حتّى للصلاة
 الواجبة، كما سيأتي عن قريب بيانه من جهة ذلك.

التنبيه الثاني: في أنّه هل يكون مورد البحث عن جواز القرآن وعدمه في

الإتيان بالأكثر بقصد الجزئية، أم أن مورد البحث هو الإتيان بالزائد بقصد القرانية، بدعوى القطع بحرمة ما لو أتى بها بقصد الجزئية - لصيرورته زيادة في المكتوبة - تشريعاً محرماً؟

ذهب إلى الأول صاحب «المدارك» و«الحقائق» و«كشف الغطاء» و«البحار» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه».

واختار الثاني المحقق وبعض من تأخر عنه.

فلا بأس أولاً بذكر دليل القائلين بالثاني، ثم مناقشة أدلتهم من حيث الصحة وعدمها:

فنقول: أشار صاحب «الجواهر» إلى دليلهم، بقوله:

(إن المكلف إذا أتى بسورة بعد الحمد، فقد حصل الامتثال بها وسقط تكليفه، فالإتيان بالثانية مع فرض نيّة الجزئية زيادة محضة، حيث كان عمدياً فيكون تشريعاً محرماً، وقد دلت النصوص بأن الزيادة في المكتوبة مبطلّة، فمدار البحث لا بد أن يكون فيما إذا أتى بالزيادة بقصد القرانية وأنه جائز أم لا؟ لأجل الأخبار الدالة على المنع عن القران).

أقول: ولكن الإنصاف بعد التأمل في الأخبار المانعة والتعليقات الواردة فيها، يقتضي أن نقول بأن المراد من البحث هو الأول - أي الإتيان بقصد الجزئية - لما قال عليه السلام في جواب السؤال عن القران بين السورتين (بأن لكل سورة ركعة) أي أنها تعدّ جزءاً لكل ركعة، بل وكذا ما في بعض الأخبار من لزوم إعطاء كل سورة حقّها بإتيان الركوع والسجود بعدها حتى تصير جزءاً واحداً.

بل قد يؤيد ذلك من التفصيل بين الفريضة والنافلة، حيث تكون الجزئية في

الأولى واحدة دون الثانية .

بل يمكن استفادة ذلك ممّا جاء في الخبر المروي عن زرارة من السؤال عن قطع السورة التي قد شرع بها، بناءً على ما وجّهناه من أنّ المراد من نفي البأس هو رفع توهم الحظر من تجويز القطع القابل لوجوبه، حيث يدلّ حينئذٍ على أنّ ذلك ليس إلّا لحفظ وحدة السورة في الفريضة، فمدار البحث ليس إلّا من تلك الجهة، كما عليه الأكثر .

وأما ما ذكره صاحب «الجواهر» بأنّ من جاء بالثانية بعنوان القراءة التي تعدّ قرآناً ونحوه، وأنّه لا إشكال في جوازه لإطلاق ما دلّ عليه في الصلاة .
مندفعٌ، لا يمكن الاعتماد عليه، لأنّ ظهور تلك الأخبار منصرف عن الصلاة الواجبة .

نعم، في بعض الأخبار ما يدلّ على جواز قراءة القرآن لأجل الدُّعاء، كحديث عبيد بن زرارة المتقدّم ذكره، حيث يحتمل كونه في القنوت وغيره .
وكيف كان، فالقول بأنّ البحث يدور حول الجزئية هو الأولى .
فيبقى حينئذٍ الجواب عمّا أورده المحقّق من أنّه كيف يمكن تطبيق الجزئية على الثانية، بعدما سقط الأمر بامتنال الأوّل، فلا جرم تعدّ القراءة الثانية زيادة ويشملها دليل (من زاد في صلاته فعلية الإعادة) ؟
وقد أُجيب عن هذا الإشكال، بأجوبة متعدّدة:

تارةً: بأن تكون الجزئية في التعدّد والوحدة منوطة باختيار المكلف، فيعمل حينئذٍ بما يعلم الله أنّه سوف يختاره جزءاً للصلاة، فيعدّ جزءاً وإلّا فمع الثانية إن اختار الأكثر، هذا .

وأجيب عنه، أولاً: بأنّ صحّة هذه الدعوى متوقّفة على قيام الدليل عليها، خاصّة وأنّ الثابت أنّ الأحكام مجعولة بنحو العنوان الكلّي على المكلفين لا بنحو الجزئية، فلا معنى لجعل الجزئية المنتزعة بعد العمل، متعلّقاً للأمر قبل تحقّق الأمر باعتبار أنّ الله تعالى يعلم ما يختاره المكلف جزءاً، ليكون هو الجزء المأمور به كما لا يخفى، مع أنّ الجزئية للواجب قد يقال بأنّه لا يمكن تحقّقها مندوبة إلا في ظرف الندب فضلاً عن الكراهة.

وأخرى: بأن يكون تخيير المكلف هنا بين الصورتين، تخييراً بين الأقلّ والأكثر، والواجب المجعول هو الأقلّ، والزائد عنه يعدّ من الأمور المستحبّة، ولا ينافي جزئيّته حينئذٍ من الصلاة لصيرورته كالقنوت، بل يمكن جعله جزءاً من القراءة أيضاً بنوع من التأمل.

لكنّه مخدوش أولاً: بأنّه ينافي ظاهر كلمات الأصحاب، من أنّ قيامه بإتيان الثانية باعتباره جزءاً بمثل المأتي به أولاً من حيث كونها مصداقاً للمأمور به الوجوبي لا الاستحبابي، وهذا ما لا يمكن تطبيقه في المقام؛ لأنّه لا بدّ أن يجعل الواجب -المشتمل على تلك الأجزاء المندوبة في الصلاة الواجبة -أكمل الأفراد وأفضلها لاشتغالها على ما كان مندوباً، مع أنّه ينافي مع ما ذهب إليه الفقهاء من عدّ القران مكروهاً، فلا يمكن أن يتصوّر فرض استحبابه كالقنوت حتّى ولو قيل بكون الكراهة هنا بمعنى قلّة الثواب؛ لأنّه على أيّ حال يخرج عن كونه أكمل الأفراد، كما لا يخفى على المتأمّل.

وما قام به صاحب «الجواهر» من محاولة تصحيحه ممّا لا يمكن المساعدة

عليه .

وثالثة: بأن يُقال بأنَّ المراد من الكراهة ليس قلة الثواب، بل المعنى الاصطلاحي منها كما هو صريح المحكي عن «مجمع البرهان»، فتكون النتيجة القول بكراهة إتيان المكلف للسورة الثانية بعنوان أنها للركعة، فالمصلي حينئذ لم يعد آثماً، ولا تبطل صلاته، ولا تكون السورة بهذه النية جزءاً من الصلاة.

قلنا: إنَّ نتيجة هذه الدعوى هي عدم صيرورة هذه الزيادة في الفريضة مبطلّة في المقام، فكأنَّه أراد بذلك تخصيص عموم دليل (من زاد في صلاته فعليه الإعادة)، وعدم اعتبار الثانية جزءاً في الصلاة ولا زيادة مبطلّة.

ورابعة: كما عن «مصباح الفقيه»: (بأنَّه إن كانت الوحدة قيداً في صحّة السورة وجزئيتها للصلاة، بأن اعتبرها الشارع بشرط أن لا ينضم إليها غيرها، فضمّ الغير إليها مانع عن صحّتها مطلقاً، سواء تجدد قصده بعد فصل الأولى، أم حصل قبله، وإن لم تكن الوحدة مأخوذة قيداً، ولكن الشارع لم يعتبر في الصلاة ولم يأمر إلا بسورة واحدة، فضمّ الغير إليها قاصداً به حصول الامتثال بالمجموع، غير قادح في حصول المأمور به، في ضمن المجموع بداعي طلبه، وقد عرفت في بحث النية من الوضوء، أنَّه لا يعتبر في صحّة العبادة أزيد من ذلك، واعتقاده جهلاً أو تشريعاً، بأنَّ المأمور به أعمّ من خصوص سورة، لا يوجب خروج السورة المأتي بها في ضمن المجموع عن كونها مصداقاً للمأمور به، ولا يمنعها عن كونها مأتياً بها بقصد إسقاط أمرها.

نعم، لو حصل المجموع وجهاً لتشخيص أمره، بأن قصد امتثال الأمر المتعلّق بالمجموع على سبيل التوصيف، اتّجه البطلان إذ لا أمر كذلك، ولكن ليس كلامنا في هذا الفرض والكلام في مسألة القرآن إنّما هو فيما لو نوى الخروج عن

عهدة التكليف الواقعي، المتعلق بالقراءة في الصلاة بقراءة المجموع، لا الأمر المقيّد بكونها متعلّقاً بالمجموع، كي يشكل صدق الإطاعة بكونه قاصداً لامتنال أمر لا تحقّق له)، انتهى محلّ الحاجة^(١).

قلنا: لا يخفى عليك أنّ ما ذكره كان جواباً عمّا ذكره الشيخ محمد سبط الشهيد الثاني رحمهما الله تعالى اعتراضاً على صاحب «المدارك»، وتأيداً للعلامة في «المختلف»، بأنّ القارن بين السورتين لم يأت بالمأمور به، لأنّه عبارة عن سورة واحدة لا مع القران، لا جواباً عمّا ذكره المحقّق بأنّ الأمر قد سقط بواسطة الأولى، فكيف يصدق الامتنال للثانية حتّى ينطبق عليها الجزئية بعد عدم وجود أمر له، فبقى هذا الإشكال بحاله.

كما لا ينحلّ هذا الإشكال بما أجاب به صاحب «الجواهر» بأنّ متعلّق الأمر هي الطبيعة القابلة للانطباق بالوحدة والانضمام، فيصدق الجزئية على كلّ تقدير، نظير انطباق الأمر بالصلاة على الميّت بالوحدة أو مع الجماعة والانضمام.

لأنّ الانطباق حينئذٍ إن كان موقوفاً على نيّة المكلف واختياره فهو يرجع إلى الجواب الأوّل، وإن يرجع إليها فيعود الإشكال أنّه بعد الإتيان بالأوّل يعدّ الانطباق حينئذٍ قهرياً، ويسقط الأمر، فلا يبقى مجال بعده للانطباق؛ لأنّ وجود الافراد هنا تدريجي لا دفعي، وبذلك يفترق مع صلاة الميّت، حيث أنّ الوجود فيها دفعي، فينطبق الأمر الوجوبي على الجميع دفعة واحدة دون محذور. والحاصل من جميع ما ذكرنا: أنّ الجواب الصحيح من بين هذه الأجوبة

(١) مصباح الفقيه: كتاب الصلاة، ص ٢٩٧ الطبعة الحجرية.

الخمسة هو الجواب الثالث الذي ذكره المحقق الأردبيلي صاحب «مجمع البرهان» فيدور البحث في أنّ الإتيان بالثانية هل هي زيادة موجبة للحرمة والبطالان أم لا يوجب إلّا الكراهة فقط من دون حرمة وإبطال، فلا يصير جزءاً، بل يعدّ إتيانها مثل إتيان الصلاة في الحمام المشتعلة على أمر مكروه؟

فبذلك يظهر صحّة كلام المحقق الثاني من أنّ البحث في القرآن، بحث عن كراهة ضمّ سورة أخرى إلى السورة الأولى أو حرمة، لا البحث عن كونه جزءاً للصلاة أم لا، لما قد عرفت من عدم تحقّق الجزئية في المندوب، فضلاً عن المكروه، إلّا بلحاظ الظرفية فهو يرجع إلى المدعى كما لا يخفى.

ولكن إذا تأملنا نجد أنّ هذا الجواب أيضاً يخالف قول المحقق، من حيث أنّ المصلي إنّما يأتي بالسورة الثانية بكونها للركعة لا بما أنّها قرآن كما هو مراد المحقق رحمته، ولكن رغم ذلك يعدّ رأيه أحسن الأجوبة من حيث بعدها عن الإشكال على القول بالكراهة.

وأما على القول بالحرمة فلا بدّ أن يلاحظ تأثيره في بطلان الصلاة وعدمه، وهو ما نبحت عنه في التنبيه اللاحق.

التنبيه الثالث: لا إشكال في صحّة الصلاة لو قلنا بكراهة القرآن، ولكن الذي ينبغي أن نبحت عنه هو القول بالحرمة، فهل يوجب ذلك حينئذٍ إبطال الصلاة أم لا؟

ذهب إلى الأوّل الشيخ في «النهاية» وابن البرّاج والعلامة في «قواعده» و«مختلفه» و«الإرشاد»، وبحر العلوم في «منظومته» والشيخ محمد سبط الشهيد الثاني، بل ومال إليه المحقق الهمداني في آخر كلامه وإن وجه خلافه في أوّل البحث.

خلافاً لطائفة أخرى من أصحابنا كابن إدريس وصاحب «المدارك»،
والشيخ في «المبسوط»، حيث قال:

(الظاهر من المذهب أن قراءة سورة كاملة في الفرائض واجبة، وأن بعض
السورة أو أكثرها لا تجوز مع الاختيار، غير أنه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين
السورتين، لا يحكم ببطلان الصلاة، ويجوز كل ذلك في حال الضرورة).

وأما صاحب «الجواهر» رحمته الله وغيره من الفقهاء فقد استدلل بعضهم على عدم
البطلان بأن إتيان سورة ثانية زيادة في الفريضة، وإن سلمنا كونها حراماً، ولكن
النهي قد تعلّق بأمر خارج عن الصلاة، فلا يترتب عليه الفساد.
هذا كما عن صاحب «المدارك» رحمته الله.

واعترض عليه غير واحد ممّن تأخّر عنه، منهم الشيخ محمد سبط الشهيد
الثاني في حاشية الكتاب - على ما نقله عنه صاحب «الحدائق» - بأن كلام شيخنا
صاحب «المدارك» لا يخلو من نظر؛ لأنّ الظاهر من القران، قصد الجمع بين
السورتين، وهذا نقيض عدم الإتيان بالمأمور به، إذ المأمور به السورة وحدها،
وقول شيخنا: (إنّ النهي عن الزيادة، نهى عن أمر خارج) إنّما يتمّ لو تجدد فعل
الزيادة بعد فعل الأولى قصداً للسورة الأولى منفردة، وأين هذا من القران، انتهى.

وقد أجاب المحقق الهمداني رحمته الله - عنه وقد أجاد في جوابه - بقوله:

(وفيه: أنه إن كانت الوحدة قيداً في صحّة السورة وجزئيتها للصلاة، بأن
اعتبرها الشارع بشرط أن لا ينضمّ إليها غيرها، فضمّ الغير إليها مانع عن صحّتها
مطلقاً، سواء تجدد قصده بعد فعل الأولى أم حصل قبله).

وإن لم تكن الوحدة مأخوذاً قيداً، ولكن الشارع لم يعتبر في الصلاة، ولم

يأمر إلا بسورة واحدة، فضمّ الغير إليها قاصداً به حصول الامتثال بالمجموع، غير قادح في حصول المأمور به في ضمن المجموع، بداعي طلبه... إلى آخر كلامه المتقدّم.

ولكن لا بدّ أن يضيف إلى كلامه قيد آخر، وهو أن لا تكون عدم السورة الثانية شرطاً عند الشارع، ووجودها مانعاً، فحينئذٍ بإتيانها تبطل الصلاة كالتكلم في الصلاة، حيث يبطل مع عدم كون أجزاء الصلاة مقيدة بعدمها. وكيف كان، لو استفيد من الأخبار الناهية عن القرآن أحد الأمرين: من الشرطية أو المانعية - كما أنّه ليس ببعيد - لزم بطلان الصلاة مطلقاً، سواء قصد كذلك من الأوّل، أو بداله بعد الإتيان بسورة واحدة، حتّى لو لم يقصد إلا الواحدة ثمّ انصرف وأتى بها بعدها.

نعم، ربما يفرّق بين الصورتين، بإمكان القول بالبطلان في ابتداء الأمر إن قصد جمعها أولاً، إن قلنا بأنّ القصد كذلك قصدٌ لما لا يكون امتثالاً للأمر، واكتفينا في البطلان مجرد القصد، بخلاف ما لو تجدد القصد بعده، حيث لا تبطل إلا حين الفصل، وإلا كان حكم كلاهما واحداً، بإناطة البطلان على وجودهما، لا قصد جمعهما كما هو الوجه.

مضافاً إلى أنّه قد استدللّ للبطلان، بأنّ الكلام المحرّم مبطل، كما تبطل الصلاة بحصول الزيادة التشريعية المستلزم له إذا أتى بها بقصد الجزئية، مع وجود الإجماع المحكي على البطلان، مضافاً إلى النهي المتعلّق بالعبادة موجب للفساد. وكونه متعلّقاً بأمر خارج من الصلاة، ليس في محله؛ لوضوح أنّ النهي عن القرآن ليس من قبيل النهي عن النظر إلى الأجنبية، أو النهي عن استماع اللّهُو في

حال الصلاة، حيث يكون النهي متعلقاً بأمر خارج عن الصلاة وإن ناقش في الأخيرة بعض الفقهاء.

وكيف كان، بناءً على القول بالحرمة فإن الحكم بالصحة جزماً عند القران لا يخلو عن إشكال، فلو لم يكن البطلان أقوى، كان الأحوط في ترك القران، وهو المطلوب، والله العالم.

ولا يخفى عليك أنّ وجه الأحوطية في البطلان، هو ما عرفت في البحث السابق، من أنّ القول بالحرمة على الاحتياط لأجل التردد في الأخبار الدالة على النهي في قبال الأخبار المجوّزة، في ترجيح أحدهما على الآخر، ووجود الاختلاف بين الفقهاء، وكثرة عدد القائل بكلّ منهما، ممّا أوجب تحيّر الباحث عن الحكم الشرعي، وإن كان الأرجح عندنا هو الحرمة، ثبت حرمة حرمة القران، يأتي بتبعها شبهة البطلان وعدمه لاحتمال كونه مكروهاً دون أن يوجب بطلان الصلاة.

ويستلزم مراعاة الاحتياط في البطلان، عدم جواز الاكتفاء بصلاة وقع فيها القران، بل عليه الإتيان بصلاة أخرى غير مقرونة بالقران.

كما أنّ مقتضى الاحتياط في احتمال البطلان، عدم جواز رفع اليد عن الصلاة بعد القران، لوجود احتمال صحتها وكراهة القران فيها، فيجب عليه الإتمام والإعادة لو أتى بالقران متعمداً لا سهواً ونسياناً، فليتأمل.

هذا تمام الكلام في القران بين السورتين في الفريضة.

وأما القران في النافلة: فلا خلاف على الظاهر في نفي البأس عن القران فيها، كما وقع التصريح به في جملة من الأخبار المتقدمة:

منها: الخبر المروي عن زرارة، عن الباقر عليه السلام، قال:

«إنما يكره أن يجمع بين السورتين في الفريضة، فأما النافلة فلا بأس»^(١).
ومثله روايته الأخرى^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن القاسم، قال:

«سألت عبداً صالحاً هل يجوز أن يقرأ في صلاة الليل بالسورتين والثلاث؟
فقال: ما كان من صلاة الليل فاقراً بالسورتين والثلاث، وما كان من صلاة
النهار فلا تقرأ إلا بسورة سورة»^(٣).

بل قد يظهر منه كراهة القرآن في النوافل النهارية، إن أريد من الصلاة هي
النافلة، كما هو غير بعيد، بقرينة تجويز الثلاث حيث تجويزها في الفريضة مشكل
جداً؛ لأنَّ تمام البحث في السابق كان في القرآن بين السورتين لا أزيد.
اللهمَّ إلا أن يُقال: إنَّه إذا أُجيز القرآن بين السورتين، فيجوز في أكثر منها،
فهو دعوى بلا شاهد.

وإن أريد من الصلاة مطلقاً أو خصوص الفريضة، فلازمه حينئذٍ جواز القرآن
في الصلوات الليلية دون النهارية، فإنَّ القرآن فيها مذموم مطلقاً، سواءً كانت نافلة
أو فريضة، وقد تكون من قبيل الكراهة في الكراهة، أي أصل القرآن مكروه في
الليل أو في النهار، ولكن القرآن في النهار أشدَّ كراهةً، لما أُستفيد من مدلول هذه
الرواية.

ومنها: الخبر المروي عن عمر بن يزيد، قال:

(١) و(٢) و(٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و٦ و٤.

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أقرأ سورتين في ركعة، قال: نعم، قلت: أليس يُقال: اعط كل سورة حقها من الركوع والسجود؟ فقال: ذاك في الفريضة، فأما النافلة فليس به بأس»^(١).

ومنها: الخبر المروي عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس أن تجمع في النافلة من السور ما شئت»^(٢).

ومنها: الخبر المروي عن أبي الجارود، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: كان عليّ يوتر بتسع سور»^(٣).
حيث يستفاد منه فضيلة الإتيان بالسور وترّاً، ولفظ (كان) يدلّ على استمراره عليه السلام بذلك.

ومنها: الخبر المروي عن علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن القران بين السورتين في المكتوبة والنافلة، فلا بأس»^(٤).
حيث أنّها القدر المتيقّن في الجواز هو النافلة بواسطة رفع اليد عن المكتوبة بالأخبار المعارضة.

ومنها: ما رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل قرن سورتين في ركعة، قال: إذا كانت نافلة فلا بأس، وأمّا الفريضة فلا يصلح»^(٥).

فالقران بين السورتين بل أزيد في غير النهارية منها جائز بلاكراهة، والله العالم.

(١) و (٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥ و ٧ و ٨.

(٤) و (٥) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٩ و ١٣.

ويجب الجهر بالحمد والسورة: في الصباح، وفي أولتي المغرب والعشاء.

والإخفات: في الظهرين، وفي ثالثة المغرب، والأخيرتين من العشاء.

وجوب الجهر والإخفات فيما ذكر في المتن هو المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة كادت أن تكون إجماعاً، بل في «الغنية» بالصراحة، وفي «الخلافة» بالظهور في نفي الخلاف، بل يمكن تحصيل الإجماع في المسألة حيث لم يشاهد خلاف في حكمه، ولم يحك إلا عن ابن الجنيّد الإسكافي وخلافه غير قادح كما عليه فقهاءنا منذ قديم الأيام.

وقال الهمداني في «مصباح الفقيه»:

(لو جهر بالقراءة فيما يخافت بها، أو خافت فيما يجهر بها، جاز ذلك، والاستحباب أن لا يفعله)، وكلامه صريح في الاستحباب.

بخلاف ما نسب إلى السيّد المرتضى في «المصباح» حيث يقول:

(إنّه من وكيد السنن حتّى روي أنّه من تركه عامداً أعاد).

والملاحظ أنّه عبّر عن الجهر بأنّه من أوكد السنن حيث يشعر أنّه عدّه من المندوبات.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: باحتمال كون المراد من السنن هي الطريقة الشرعيّة المقرّرة دون المعنى المصطلح، كما قد يؤيّد ذلك ما جاء في ذيل كلامه، حيث حكم بلزوم الإعادة لو تركه عامداً، مع أنّ المستحبّ لا يترتّب عليه وجوب الإعادة، كما لا يخفى.

وعن جماعة من المتأخرين - كالأردبيلي وتلميذه - الميل إلى الاستحباب، أو القول به، لولا مخافة مخالفة الإجماع، وهو يؤيد أيضاً كون المسألة إجماعية، كيف لا يكون كذلك، مع وجود الإجماع على استقرار مداومة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام وجميع الصحابة - رضوان الله تعالى عليهم - على ذلك، مع أنه لو كان مسنوناً لتركوا العمل به في بعض الأحيان.

ولأجل ذلك قال صاحب «وسيلة المعاد»: بأن الظاهر استقرار المذهب الآن على الوجوب المؤيد ذلك بمخالفة العامة.

بل عن العلامة في «التذكرة» نسبة القول بالاستحباب إلى الغلط.

وكيف كان، فالحجة على الوجوب مضافاً إلى الإجماعين - من المحصل والمنقول - هو إمكان استفادة ذلك من النصوص أيضاً حيث أن بعضها صحيح السند والدلالة كالخبر الصحيح المروي عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:

«في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه. فقال: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته»^(١).

وضبط الكلمة هو (النقض) بالضاد المعجمة، كما ورد في مصادر الحديث من الأصول، وكما هو في «المسائل»، ومن الواضح أن نقض الصلاة عبارة عن بطلانها.

بل هو كذلك - أي دال على البطلان - بناءً على ضبطها بالصاد المهملة، كما احتمله بعض متأخري المتأخرين، لأنه مقتضى النقصان حقيقة، كما قد يؤيد ذلك

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١.

ما جاء من الأمر بالإعادة، إذ لولا البطلان لا معنى للحكم بالإعادة، كما لا يحكم بالإعادة في صورة السهو والنسيان والشك، لأجل صحّة صلاته، فيصير ذلك قرينة صارفة أو معيّنة بكون المراد من قوله: (لا ينبغي) غير المعنى المصطلح عليه، خصوصاً مع وقوعها في السؤال عن مثل زرارة الذي يعدّ من أعظم فقهاء الأصحاب، ولا مجال في حقّه احتمال عدم معرفته بمعنى الوجوب، بل قد يؤيّد ذلك ما جاء في صحيحته الأخرى، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«قلت له: رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه، أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، وترك القراءة فيما لا ينبغي القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه؟

فقال: أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه»^(١).

حيث أنّ القراءة في الفريضة واجبة قطعاً بين الفريقين من العامة والخاصّة، فتركها عمداً مبطل قطعاً.

فبذلك يعلم أنّ معنى (لا ينبغي القراءة فيه) ليس بمعنى الكراهة، بل لا بدّ أن يُراد منها ما لا يجوز تركها، فتصير ذلك قرينة على بقيّة الجملات في الجهر والإخفات، في كونها دالّة على الالتزام، أي فيما لا يجوز ترك الجهر والإخفات، فتصير الرواية قرينة للرواية السابقة أيضاً، خصوصاً مع ملاحظة اتّحاد الراوي والمروي عنه في الخبرين، حيث يعدّ ذلك مؤيِّداً آخر لذلك، كما لا يخفى.

لا يُقال: بأنّ (ترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه) قد ينطبق على القراءة في الركعة الثالثة والرابعة في المغرب والعشاء، حيث أنّ القراءة فيهما أفضل من

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

التسبيح، فلو ترك القراءة دخل تحت عنوان أنه ترك القراءة فيما يجوز له أن يقرأ فيها وإن جاز له تركها.

لأننا نقول: بأن الظاهر أن المراد -بواسطة ملاحظة ذيل الرواية في الجواب، حيث قال: (فإن فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه) - أنه لو فعل ذلك عمداً عليه شيء وهو الإعادة، بقرينة الجملة السابقة عليه، بأن من فعل ذلك متعمداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، فلا بد أن يُراد من قوله: (لا شيء) عدم الإعادة ومن مفهوم (عليه شيء) هو الإعادة، فتصير الرواية دالة على المطلوب بالمنطوق والمفهوم.

نعم، يبقى هنا قوله: (من قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه) حيث ليس لنا مورد لذلك إلا في الركعة الثالثة أو الرابعة، أو في الجماعة خلف الإمام إذا سمع قرائتها أو لم يسمع، ومن الواضح أن إتيان القراءة في هذه الموارد ولو عمداً، لا يوجب البطلان، فلا بد أن يُراد في مفهوم الجواب غير البطلان، فلامحيص عن أن يراد من مفهوم (عليه شيء) الأعم من البطلان والكراهة، فالرواية مشتملة على كلا الحكمين من البطلان في الموارد الثلاثة - من الجهر في موضع الإخفات، والإخفات في موضع الجهر، وترك القراءة في موضع القراءة - والكراهة في القراءة في موضع ينبغي تركها، فهذا التفصيل لا يستفاد إلا من قرينة خارجية ودليل منفصل، وهو غير مناف للمطلوب، كما لا يخفى.

بل يمكن الاستدلال لذلك بأن مسألة الإجهار في الليلية، والإخفات في النهارية، عُدَّت من الأمور الشائعة بحيث أوجب السؤال عن علتهما، كما ترى ذلك في القضية المنقولة في «الفتاوى» و«العلل» حول ما دار في مجلس المأمون،

حيث سأل يحيى بن أكثم القاضي عن أبي الحسن الأول عليه السلام:

«عن صلاة الفجر لم يُجهر فيها بالقراءة، وهي من صلوات النهار، وإنما

يجهر في صلاة الليل؟

فقال: لأن النبي ﷺ كان يغلس بها فقربها من الليل»^(١).

بل وفي رواية أخرى رواها الشيخ الصدوق في «الفقيه» بإسناده عن الفضل

ابن شاذان، عن الرضا عليه السلام في حديث:

«أنه ذكر العلة التي من أجلها جعل الجهر في بعض الصلوات دون بعض؟

أن الصلوات التي يجهر فيها إنما هي في أوقات مظلمة، فوجب أن يجهر

فيها ليعلم المار أن هناك جماعة، فإن أراد أن يُصلي صلياً؛ لأنه إن لم ير جماعة

علم ذلك من جهة السماع، والصلاتان اللتان لا يجهر فيهما إنما هما بالنهار في

أوقات مضيئة، فهي من جهة الرؤية لا يحتاج فيها إلى السماع»^(٢).

فإنهما تدلان على المطلوب من خلال الأمور التالية:

أولاً: من ارتكاز السائل لزوم ذلك، وإلا لا وجه لسؤاله إذا لم يكن إلزامياً.

وثانياً: من قوله: (كان النبي يغلس بها فقربها من الليل)، حيث يستفاد منه

كون القراءة في الليل جهريّة، فأراد النبي ﷺ من الاستمرار في المواظبة عليه

إفهام المصلين أن صلاة الفجر معدودة من الفرائض الليلية التي يجب فيها الجهر.

وثالثاً: لا يستبعد أن يكون المراد من قوله: (فوجب أن يجهر فيها)

الوجوب الاصطلاحي، والعلّة المذكور فيها إنما هي حكمة لا علّة حقيقة، إذ قد لا

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٣ و ١.

يتواجد ماّر في مكان الجماعة فيسمع القراءة الجهرية ويحضرها، مع أنّ تلك العلل تعدّ عللاً في أصل تشريع الحكم، ولو حظت في تلك المرحلة عند الشارع، لا عند المصلين حتّى يلاحظ موارد وجودها، كما لا يخفى.

ومن ذلك يظهر وجه التأييد أو الدلالة من الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «الفقيه» بإسناده عن محمد بن عمران (حمران)، أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام، فقال: «لأنيّ علّة يجهر في صلاة الجمعة، وصلاة المغرب، وصلاة العشاء الآخرة، وصلاة الغداة وسائر الصلوات (مثل) الظهر والعصر لا يجهر فيهما؟

فقال: لأنّ النبيّ ﷺ لما أُسري به إلى السماء كان أوّل صلاة فرض الله عليه الظهر يوم الجمعة، فأضاف الله عزّ وجلّ إليه الملائكة تصلي خلفه، وأمر نبيّه ﷺ أن يجهر بالقراءة، ليبين لهم فضله. ثمّ فرض عليه العصر، ولم يضاف إليه أحداً من الملائكة، وأمره أن يخفي القراءة، لأنّه لم يكن وراءه أحد، ثمّ فرض عليه المغرب، وأضاف إليه الملائكة، فأمره بالإجهار، وكذلك العشاء الآخرة، فلمّا كان قرب الفجر نزل ففرض الله عليه الفجر، فأمره بالإجهار، ليبين للناس فضله، كما بيّن للملائكة، فلهذه العلّة يجهر فيها، الحديث»^(١).

ورواه الشيخ الصدوق في «العلل» بإسناده عن محمد بن حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله، إلّا أنّه ذكر صلاة الفجر موضع صلاة الجمعة، وترك ذكر صلاة الغداة. وهذا النقل أحسن في الاستدلال من النقل الأوّل، لأنّ الجهر في صلاة الجمعة ندبي لا وجوبي، بخلاف صلاة الغداة.

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢.

وجه التأييد أو الاستدلال هو المذكور في ذيل الخبر السابق فلا نعيد.
 بل يمكن أن يؤيد الدعوى باستمرار فعل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام - خصوصاً
 مع قوله ﷺ: (صلّوا كما رأيتموني أصلي)^(١). الذي قد عرفت في موضعه دلالة
 على الوجوب، إلا ما خرج بدليل خارج يدلّ على خلافه والمقام ليس منه - بما
 جاء في الخبر المروي عن رجاء بن أبي الضحّاك، عن الرضا عليه السلام:
 «أنّه كان يجهر بالقراءة في المغرب والعشاء الآخرة وصلاة الليل والشفع
 والوتر والغداة، ويخفي القراءة في الظهر والعصر»^(٢).
 حيث يخرج مثل صلاة الليل وما يليها من الصلوات غير الغداة عن
 الوجوب، بدليل منفصل.

فيصير مجموع هذه الأخبار دليلاً أو تأييداً على وجوب الجهر فيما يجهر
 والإخفات فيما يخفت فيه، فيكون الحقّ مع ما عليه المشهور.
 ولكن خالف في ذلك وذهب إلى الاستحباب الإسكافي والسيد المرتضى،
 ومال إليه صاحب «المدارك»، وفي «الكفاية» أنّه غير بعيد.
 وفي «البحار»: لا يخلو عن قوّة القول بالاستحباب.
 وقد استدلّوا - أو نسب إليهم - بالأصل، وهو البراءة عن الوجوب عند الشكّ
 في وجوبه، وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ
 سَبِيلًا﴾^(٣). حيث يدلّ على عدم اللزوم، بل النهي عن الجهر والإخفات، وجواز

(١) صحيح البخاري: ج ١ / ص ١٢٤ و ١٢٥.

(٢) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٥.

(٣) سورة الإسراء: الآية ١١٠.

إختيار أحدهما في كلّ الصلوات.

كما استدّلوا بالخبر الصحيح المروي عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟

قال: إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل»^(١).

حيث يدلّ على أنّ المصلّي مختار في الجهر وعدمه، فبذلك يرفع اليد عن ظاهر الصحيحين الدالّين على الوجوب، ويحملان على الاستحباب، هذا. أقول: يُجاب عن الأصل، بأنّه لا مجال له مع قيام الدليل الاجتهادي كما هو واضح.

وأما عن الآية، فإنّها وإن كانت مشتملة على النهي عنهما، إلّا أنّه لا يجوز تعلّقه بحقيقة الجهر والإخفات، لامتناع انفكاك الصوت عنهما، بل المراد - والله العالم - ما ورد عن الصادق عليه السلام في تفسير الآية ممّا رواه سماعة وغيره:

«قال: المخافتة ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً»^(٢).

ومثله ما رواه إسحاق بن عمّار في تفسيرها، قال:

«الجهر بها رفع الصوت، والتخافت ما لم تسمع نفسك واقراء ما بين ذلك»^(٣).

حيث أنّ هذه الأخبار إذا لوحظت وقورنت مع الأخبار المتقدّمة الدالّة على

(١) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٦.

(٢) و (٣) وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٢ و ٦.

وجوب الجهر في الجهرية والإخفات في الإخفاتية، تفيد أنها لا بد من الجهر والإخفات. لكن لم يبلغ الجهر إلى الحد العالي زائداً على المعتاد، وعدم الإخفات في الإخفاتية إخفاتاً لا تسمع نفسك، بل يقرأ في كل من الموردين بما يتوسطهما من حيث الجهر والإخفات، بل ورد في خصوص شأن نزول النهي عن الجهر، أنه كان لأجل رفع الإيذاء الذي كان يصدر عن المشركين في حق الرسول، فقد روى صاحب «الحدائق» عن العياشي في سبب النزول عن زرارة، وحرمان، ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر، وأبي عبد الله عليه السلام:

«في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾ الآية، قال: كان رسول الله ﷺ إذا كان بمكة جهر بصلاته، فيعلم بمكانه المشركون، فكانوا يؤذونه فأنزلت هذه الآية عند ذلك»^(١).

فبناءً على ما ذكرنا لا تنافي الآية مع دعوى الوجوب، خصوصاً مع احتمال كون الآية واردة لخصوص الجماعة، ولأجل بيان حد الجهر في الصلاة مطلقاً، أو لخصوص الإمام، وأنه ينبغي أن يقرأ في ما يجهر فيه من الصلوات بحيث لا يتجاوز الحد في العلو ولا يخفت في صوته بحيث لا يسمع من قرب منه فيكون إخفاتاً، أو لا يسمعه المأمومون فيكون مكروهاً.

هذا كما احتمله المجلسي في «البحار» على ما حكى عنه في «الحدائق». ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأن الخطاب متوجه لرسول الله ﷺ من دون إشارة إلى حالة خاصة، وعليه فالتوجيه السابق أحسن وأولى، والله العالم.

(١) الحدائق: ج ٨ / ص ١٣٣.

نقول: إنه لولا الأخبار المفسرة، لكان ذيل الآية الشريفة: «وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» دالاً على لزوم الجهرية والإخفائية، لأن الأمر بإتيان المتوسط لا يمكن إلا فيما يفرض فيه وجود الجهر والإخفات، ففي ذلك يحكم بحدّ الوسط؛ أي دون العلوّ في الجهر، وفوق الهمهمة في الإخفات، فالآية دالة على المطلوب لا على خلافه.

أمّا الجواب عن صحيحة عليّ بن جعفر، من الحكم بالتخيير في الجهر وعدمه، فقد أجاب عنها الشيخ رحمه الله بالحمل على التقيّة لموافقتها لمذهب العامة، لا تفافهم على الاستحباب.

وقال المحقّق في «المعتبر»: (وهو تحكّم من الشيخ، فإنّ بعض الأصحاب لا يرى وجوب الجهر، بل يستحبّه مؤكّداً).

ثمّ قال: والتحقيق أنّه يمكن الجمع بين الخبرين، بحمل الأوّل على الاستحباب، أو حمل الثاني على التقيّة، ولعلّ الأوّل أرجح، لأنّ الثانية أوضح سنداً وأظهر دلالةً، مع اعتضادها بالأصل وظاهر القرآن)، انتهى ما في «المعتبر». وفيه: ما لا يخفى على المتأمل من الإشكال بمثل هذا الجمع من وجوه عديدة:

أولاً: بما أشار إليه في «الجواهر» بأنّ عمل مثل الإسكافي والسيد لا يمنع من الحمل على التقيّة، بعد ثبوت اتّفاق العامة على الاستحباب، بل لا يخرج الحديث عن الشذوذ.

وثانياً: إنّ رواية زرارة تعدّ أصحّ دلالةً على المطلب من صحيحة عليّ بن جعفر، مع أنّ سنده أيضاً صحيح من طريق الشيخ الصدوق في «الفقيه»، خصوصاً

في روايته الثانية .

وثالثاً: قيل كما عن السيّد الحكيم في «المستمسك» والسيّد الخوئي في «مستند العروة» بأنّ السؤال في صحيحة عليّ بن جعفر لا يخلو عن تشويش، لأنّه إذا فرض فيه أنّ الفريضة ممّا يجهر فيه بالقراءة، كيف يصحّ السؤال عن أنّه عليه أن لا يجهر، فالسؤال كذلك لابدّ أن يكون عن لزوم الإخفات في غير القراءة من الأذكار، أو فيها في بعض الأحوال، وذلك ممّا يوجب الإجمال المسقط عن الحجّية .

وهذا الإشكال يمكن أن يُجاب عنه: بأنّه يمكن أن يكون مراد السائل عن فريضة جهر بها، وبرغم ذلك يسأل عن حكمه، لا الفريضة التي قد فرض الجهر فيها واجباً؛ لوضوح أنّه إذا علم وجوبه كذلك، فلا يبقى للسؤال عنه وجه . نعم، والذي يبعد كون السؤال عن وجوب الجهر، هو عدم معرفة مثل عليّ ابن جعفر عليه السلام - مع جلالة قدره وعلوّ منزلته في العلم - عن وجوبه، ممّا يدلّ على شيوع الإجهار عند الإماميّة في عصره، ولكن مع ذلك يمكن الالتزام به، بعد ملاحظة ذهاب مثل الإسكافي والسيّد إلى الاستحباب بعد مضيّ أزمنة طويلة عن عصره .

ورابعاً: من جهة الاضطراب في المتن في ناحية السؤال، حيث جاء في بعض المصادر أنّ السؤال كان عن أنّه هل عليه أن لا يجهر، حيث أنّه إن أُريد منه الاستدلال لمدعى الخصم، لابدّ أن يكون قادراً عليه، أي هل له أن لا يجهر .

والمنصوص في «المعتبر» أنّه سأل عنه عليه السلام: هل له أن لا يجهر .

وفي «كشف اللثام» و«مفتاح الكرامة»: وعن «قرب الاسناد» روايته بأنّه:

هل عليه أن يجهر، أي يجب عليه الجهر، هذا.

مضافاً إلى أنه قد قيل بكون أداة التأكيد (إنّ) مكسورة شرطية لا مفتوحة مصدرية؛ لأنّ نونها لا تظهر إذا كانت عاملة كما في المقام، ويكون تقدير الكلام هكذا: هل عليه شيء إن لم يجهر.

وما في «المستند» من أنه إن كان كلمة «إنّ» مكسورة الهمزة، فلا بدّ أن يؤتى بـ«لم» الجازمة بدل «لا».

غير وجيه، لما قد ورد في الآية مع لا كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾^(٢)، كما أشار إليه في ذيل الصفحة.

نعم، لا بدّ أن يدغم النون في لا في الهمزة المكسورة، الذي هو مقتضى قواعد اللغة العربية.

وكيف كان، مع هذا الاضطراب في المتن، كيف يمكن الاطمئنان بمعارضته مع رواية زرارة، خصوصاً مع وجود احتمال كون المراد من السؤال عن الجهر بالنظر إلى غير القراءة من الأذكار، كما ورد في رواية أخرى لعلّي بن جعفر أوضح من ذلك، حيث قال:

«سألته عن الرجل هل يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت؟

قال عليه السلام: إن شاء جهر وإن شاء لم يجهر»^(٣).

(١) سورة التوبة: الآية ٤٠.

(٢) سورة الأنفال: الآية ٧٣.

(٣) وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الركوع، الحديث ١.

فالأقوى عندنا هو وجوب الجهر في الفرائض الجهرية والإخفات في الإخفاتية، كما عليه المشهور.

هذا كله في وجوب الإخفات في الظهر في غير يوم الجمعة. وأما الظهر في يوم الجمعة فهل يجب فيه الإخفات، أو يجوز الجهر، بل يستحب، أو يقال بالتفصيل بين الإمام في الجماعة من جواز الجهر، وعدم الجواز لغيره؟

وجوه وأقوال:

قول: بالمنع عن الجهر مطلقاً في الإمام وغيره، وفي الجماعة وغيرها، وهو المحكي عن ابن إدريس في «المنتهى»، بل عن «المعتبر» أنه الأشبه بالمذهب، وعن «البيان» و«الدروس» أن ما في «المعتبر» أقرب، وعن «الذكرى» لعله أقرب، وعن «نهاية الأحكام» و«إرشاد الجعفرية» و«كشف اللثام» أنه أحوط، وعن «فوائد العلية» أنه أقوى، واستدلوا المذهبهم بإطلاق الفتاوى، ومعاقد الإجماعات، وسائر الأدلة المذكورة.

وقول: وهو المشهور أو الأشهر باستحباب الجهر في القراءة في الركعتين الأوليين من الظهر؛ وذلك للأصل عند الشك في وجوبه وهو البراءة، وللبدلية كما أشار إليه صاحب «الجواهر».

والظاهر أن المراد من البدلية، بدلية الظهر عن صلاة الجمعة، فحيث كان الجهر في صلاة الجمعة جائزاً، فكذلك بدلها وهو الظهر.

هذا لو سلمنا كونها بدلاً عنها، لاحتمال كون الجمعة بدلاً دون الظهر، كما يشهد لذلك أنه لو أتى بالظهر مقدماً يسقط التكليف عن الجمعة أيضاً، بخلاف

الجمعة لو أتى بها قبل الظهر يجوز الاحتياط بالظهر بعدها، فهو يؤيد كون الجمعة بدلاً لا الظهر، والله العالم.

وللنصوص الكثيرة التي فيها الصحاح الدالة على جواز الجهر في القراءة في فريضة الظهر من يوم الجمعة:

منها: الخبر الصحيح المروي عن الحلبي، قال:

«سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات أيجهر فيها بالقراءة؟ قال: نعم، والقنوت في الثانية»^(١).

ومنها: صحيحة زرارة الثانية، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القراءة في الجمعة إذا صليت وحدي أربعاً أجهر بالقراءة؟ قال: نعم، الحديث»^(٢).

ومنها: الخبر الصحيح المروي عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال لنا: صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعةً بغير خطبة، واجهروا بالقراءة. فقلت: إنه ينكر علينا الجهر بها في السفر، فقال: اجهروا بها»^(٣).

بناءً على أن المراد من صلاة الجمعة الظهر قصراً.

ومنها: الخبر المروي عن محمد بن مروان، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصليها في السفر؟ فقال: تصليها في السفر ركعتين، والقراءة فيها جهراً»^(٤).

بل قد يستفاد من خبر محمد بن مسلم، بقوله: (إنه ينكر علينا الجهر بها في

(١) و(٢) و(٣) و(٤) وسائل الشيعة: الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١ و٣ و٦ و٧.

السفر) أنّ الجهر لم يكن متعارفاً ظهر يوم الجمعة، وإلا لا معنى لإنكار الناس له، كما وردت إليه الإشارة في خبر محمد بن مسلم.

كما أنّ الأمر بالجهر في رواية الحلبي ومحمد بن مسلم بقوله: (اجهر بالقراءة)، لا يدلّ على الوجوب، لا مكان أن يكون لدفع توهم الحظر، فيدلّ على الاستحباب.

نعم، بقي هنا خبران آخران يدلّان على المنع، ولعلّ هما وجه كلام الحلبي في المنع عن الجهر بالقراءة، وهما:

الخبر المروي عن جميل، قال:

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر؟

فقال: يصنعون كما يصنعون في غير الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنّما يجهر إذا كانت خطبة»^(١).

وأيضاً الخبر المروي عن محمد بن مسلم، قال:

«سألته عن صلاة الجمعة في السفر.

فقال: تصنعون كما تصنعون في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، وإنّما يجهر إذا كانت خطبة»^(٢).

قال الشيخ: المراد بهذين الحديثين حال التقية والخوف.

وقال صاحب «الوسائل» بعده: (أقول: ويحتمل أن يكون المراد نفي تأكيد

الاستحباب في الظهر، وإثباته في الجمعة). وقد استجوده صاحب «الجواهر».

(١) و (٢) وسائل الشيعة: الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ٨ و ٩.

كما علّق على كلام الشيخ بقوله: وفيه أنّ المتّجه حينئذٍ الوجوب .
ولعلّ مقصوده أنّه لو كان المورد من موارد التقيّة، فلا يناسب مع استحباب
الجهر؛ لأنّ الاستحباب يجوز تركه بذاته، فلا يحتاج إلى ذلك المحمل، فالمناسب
لذلك ليس إلّا الوجوب، ولذلك كان محمل كلام صاحب «الوسائل» أحسن
وأولى ممّا ذكره الشيخ، والله العالم.

ومن هنا يظهر ضعف القول الثالث في المسألة، وهو المنسوب إلى السيّد
المرتضى رحمته الله، كما هو المحكي عن الحلّي في «الرياض» - على ما حكاه في
«المنتهى» عن السيّد رحمته الله - وهو التفصيل بين الإمام بالجهر دون غيره للخبر الصحيح
الذي رواه الحميري في «قرب الاسناد» عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى
ابن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل صلّى العيدين وحده والجمعة، هل يجهر فيهما بالقراءة؟
قال: لا يجهر إلّا الإمام»^(١).

حيث يمكن حمله على مراحل الاستحباب، أي الاستحباب المؤكّد
مختصّ للإمام، وأمّا المنفرد فاستحبابه أضعف، لما قد صرّح بالجواز، بل
الاستحباب في صحيحة الحلبي إذ سئل عن الجهر في القراءة في حال الافراد
فأجاب عليه السلام: بنعم.

ولكن مع ذلك كلّه الأحوط هو ترك الجهر، كما عليه السيرة المستمرّة، وإن
كان الأقوى استحبابه، وفاقاً للشيخ والفاضلين وغيرهما، كما عن السيّد في
«العروة».

(١) وسائل الشيعة: الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث ١٠.

والظاهر انصراف الجهر في القراءة إلى الركعتين الأوليين من الظهر دون الركعتين الأخيرتين، ولو قلنا بالتخير بين التسبيح والقراءة، لأن أصل الظهر إذا كان فيه الإخفات - بلا فرق بين القراءة والتسبيح في سائر الأيام - فكان في الجمعة كذلك، لاستصحاب حكم السابق له، وانصراف القراءة عما يأتي بها في الركعتين الأخيرتين.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ حُكْمَ جَوَازِ الْجَهْرِ أَوْ اسْتِحْبَابَهُ، مُتَعَلِّقٌ لِكُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ فِي ظَهْرِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، وَلَوْ كَانَتْ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ، وَلَعَلَّهُ لَذَلِكَ قَالَ صَاحِبُ «الْجَوَاهِر»، وَلِكُلِّ مِنْهُمَا وَجْهٌ، وَاللَّهُ الْعَالِمُ بِحَقَائِقِ الْأُمُورِ.

الحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين.

وكان الفراغ من تسويد هذه الأوراق، ليلة الأربعاء الحادي عشر من شهر شعبان المعظم من سنة ألف وأربعمائة وأربع وعشرين من الهجرة النبوية، وأنا أقلّ العباد السيّد محمد علي العلوي الحسيني الاستربادي ابن المرحوم العلامة السيّد سجّاد العلوي عفى الله عنهما.

بياض

الفهرس

«كتاب الصلاة»

٧	حكم المتعذر عن الجلوس
٣٠	في حكم الصلاة مستلقياً
٣٢	حكم الإيماء للركوع والسجود
٥٣	في حكم صلاة العاجز عن الامتثال
٧٩	في حكم العاجز عن السجود
٨١	حكم مسنون القائم والقاعد في الصلاة
٨٥	في ذكر الأخبار الدالة على المسنونات
٨٨	في حكم القراءة في الصلاة
٩٦	في تعيين سورة الفاتحة في الاولتين
١٠١	في حكم بطلان الصلاة مع الإخلال بالقراءة
١٢٦	في نقل أخبار دالة على كون البسملة من الفاتحة
١٣٥	في عدم أجزاء الترجمة في الصلاة
١٤٣	في حكم من لا يحسن القراءة
١٥٠	في بيان ما يجب عليه في ضيق الوقت
١٧٨	في بدلية القراءة أو الذكر عن الفاتحة
٢٢٧	في بيان حكم الأخرس
٢٣٨	في حكم التخيير في الأخيرتين بين الحمد والتسبيح
٢٦٥	كون الأفضل للإمام القراءة وذكر نصوصه
٢٧٦	في بيان الأقوال في لزوم السورة بعد الحمد

٣١٧	في حكم لو قدّم السورة على الحمد عمداً
٣٤٧	في تحقيق الحكم بقراءة سور العزائم
٣٩٩	حكم من يفوت الوقت بقراءة سور طوال
٤١٣	في الأدلة الدالة على حرمة القران
٤٣٧	حكم الجهر في موضع الإخفات والعكس
٤٥٥	الفهرس