

حائيق و الفقه

في شرح شرائع الاسلام

تأليف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا المشتهر بالمحقق الطهراني دام ظلته

الجزء الثامن

و قد طبع بمساعدة الاجل الاكرم

الحاج عباس آقاي چيمه اي

١٣٩٤ هـ قمرى - ١٣٥٣ هـ شمسى

Princeton University Library



32101 047105661

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

--	--

Muhagiq al-Tihranī

حَايِقُ وَالْفِقْه

فِي شَرْحِ شَرَايِعِ الْإِسْلَامِ

تَأَلِيفُ

حُجَّةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ آيَةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ الْحَاجِّ الشَّيْخِ
مُحَمَّدِ رِضَا الْمُشْتَهَرِ بِالْمُحَقِّقِ الطَّرَانِيِّ دَامَ نُورُهُ

الجزء الثامن

وقد طبع بمساعدة الأجل الأكرم

الحاج عباس آقاي جيمنى

چاپ اسلاميه قم

2271

,3553

,827

mujallad 8

بسم الله الرحمن الرحيم

احمدك يا من لا يليق بذلك سواك واشكرك يا من لا يزول نعمه في الدنيا على
من نساك ولا في الآخرة على من عبدك واتقاك واصلى على نبيه وخير خلقه وخاتم
انبيائه محمد صلى الله عليه وآله الطاهرين وعلى ابن عمه ووصيه على أمير -
المؤمنين واولاده المعصومين سيما خاتم اوصيائه الى ان يحصل رضاك



كتاب الصلوة من حقايق الفقه

الركن الثالث في بقية الصلوات وفيه فصول الفصل الاول في صلوة الجمعة التي فضلها لا تحصى ولم تطلع الشمس على افضل منها (والنظر) فعلا (في) مهية صلوة (الجمعة ومن تجب عليه وآدابها)
 الاول (الجمعة ركعتان كالصبح) فيما عدى القنوت (يسقط معهما الظهر) بل لعلها هي ظهر في يوم الجمعة وانه عند فقد الشرائط يتبدل بالظهر فالظهر يوم الجمعة ركعتان .

ويدل عليه خبر فضل بن شاذان المروى عن العيون والعلل عن الرضا (ع) قال :
 انما صارت صلاة الجمعة اذا كان مع الامام ركعتين ، واذا كان بغير امام ركعتين وركعتين لان الناس يتخطون الى الجمعة من بعد ، فاحب الله عز وجل ان يخفف عنهم لموضع التعب الذي صاروا اليه ، ولان الامام يحبسهم للخطبة وهم منتظرون للصلاة ، ومن انتظر الصلاة فهو في الصلاة في حكم التمام ، ولان الصلاة مع الامام اتم واكمل لعلمه وفقهه وفضله وعدله ، ولان الجمعة عيد و صلاة العيد ركعتان ، ولم تقصر لمكان الخطبتين .

ورواية عبد الله بن سنان المروية عن التهذيب عن ابي عبد الله (ع) «في حديث» قال :
 انما جعلت الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي صلاة حتى ينزل الامام .

ورواية زرارة المروية عن المشايخ الثلاثة في حديث وانما وضعت الركعتان اللتان اضافهما النبي (ص) يوم الجمعة للمقيم لمكان الخطبتين مع الامام ، فمن صلى يوم الجمعة في غير جماعة فليصلها اربع ركعات كصلاة الظهر في سائر الايام والمروية عن

الصدوق باسناده عن سماعة ، عن ابي عبدالله (ع) قال : صلاة الجمعة مع الامام ركعتان ، فمن صلى وحده فهي اربع ركعات .

(ويستحب فيهما الجهر) اجماعا كما عن القواعد والذكرى والبيان والمدارك والتذكرة والنهاية وغيرها عن مصباح الشيخ وشارة السبق والسرائر والاصباح والمنتهى انه اجمع كل من يحفظ عنه العلم على انه يجهر بالقراءة في صلوة الجمعة وفي الجواهر بعد ذلك قال ولم اقف على قول للاصحاب في الوجوب وعدمه بل في كشف اللثام اكثر الاصحاب ذكروا الجهر فيها على وجه يحتمل الوجوب بل عن جمل العلم والعمل على الامام ان يقرأ في الاولى الجمعة وفي الثانية المناققين يجهر بهما انتهى .

وقديظهر الوجوب من بعض الاخبار كخبر عبد الرحمان العرزمي المروى عن الكافي عن ابي عبدالله (ع) قال : اذا ادركت الامام يوم الجمعة وقد سبقك بركة فأضف اليها ركعة اخرى واجهر فيها الحديث. وفيه ايضا عن عمر بن يزيد في الصحيح عن ابي عبدالله (ع) في حديث قال: ليقعد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة وفي صحيحة زارة والقراءة فيها بالجهر وفي صحيحة جميل انما يجهر اذا كانت خطبة وفي صحيحة ابن مسلم كذلك وقد عرفت في مسألة الجهر في القراءة انه غير مستفاد من الاخبار على نحو الوجوب بخلاف المقام .

والفرق ان الغرض من الجمعة هو الاهتمام بامرها واطهار العبودية والشعائر - الاسلامي الذي يناسب الجهر بالقراءة بخلاف سائر الصلوات و التمسك للعدم بالاصل و بصحيحة على بن جعفر عن اخيه موسى (ع) قال سئلته عن الرجل يصلي من الفرائض ما يجهر به بالقراءة هل عليه ان لا يجهر قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر كما عن المدارك لا يخلو عن اشكال فان التمسك بالاصل فيما لم يكن بخلافه دليل و بالصحيحة ظاهرها في غير الجمعة من سائر الصلوات فيمكن ان يكون للجمعة خصوصية اخرجها الشارع من وجوب الاخفات الى وجوب ضده فليس في البين سوى الاجماع والشهرة العظيمة على الاستحباب فالاحوط عدم تركه لظهور الادلة في الوجوب بخلاف سائر الصلوات.

(وتجب بزوال الشمس) كما في صلوة الظهر لعدم الفرق بينهما من هذه الجهة فلا يصح قبل الوقت كما في غيرها ايضا وفي الجواهر فلا تصح الركعتان قبل الزوال على المشهور شهرة عظيمة بل قد يظهر من التذكرة الاجماع عليه انتهى وقد يظهر المخالفة من السيد المرتضى قال الشيخ في محكي الخلاف وفي اصحابنا من قال انه يجوز ان يصلى الفرض عند قيام الشمس يوم الجمعة خاصة وهو اختيار المرتضى وحكى عن ابي علي نجل الشيخ موافقته وعن السرائر بعد نقل الحكاية المذكورة عن الشيخ مالفظه قال محمد بن ادريس ولم اجد للسيد المرتضى تصنيفا ولا مسطورا بما حكاه شيخنا عنه ولعله سمعه منه في الدرس وعرفه مشافهة انتهى وعبارة السيد في جمل العلم والعمل هكذا وقت الظهر يوم الجمعة خاصة وقت زوال الشمس و وقت العصر من يوم الجمعة وقت الظهر من سائر الايام وهو موافق للمشهور والذي حكاه الشيخ عنه قيام الشمس ولكن هما من باب المسامحة في التعبير لا مكان التعبير عن مطلب واحد ببائير مختلفة وكيف كان فالذى يليق ملاحظة ان السيد رحمه الله مخالفتهم مع القوم في تقدم صلوة الجمعة على الزوال كما هو صريح الجواهر ومصباح الفقيه حيث قال الاول منهما والمحكى من اجماع المنتهى وقت الجمعة زوال الشمس فضلا عن دعوى الاجماع مما عدا المرتضى انتهى

وقال الثاني متفرعا على عدم الصحة قبل الزوال على المشهور عدى انه حكى عن الشيخ في الخلاف النخ انتهى او لا وعلى الاول فساده غنى عن البيان وعلى الثاني لا بد وان يوجه كلامه بنحو يكون موافقا للمشهور كيف وقد صرح قده في جملة بان وقت الظهر يوم الجمعة خاصة وقت زوال الشمس وهو عبارة اخرى عن قيام الشمس بنحو من المسامحة وزوالها وقت جواز الفرائض وصحتها غاية الامر حيث كانت لها نوافل كان اول الزوال مجعولا لها وحيث لم تكن نوافل يوم الجمعة بمثل سائر الايام على المشهور كما وكيف كما ياتي في محله كان اول الزوال لنفس الصلوة

وبالجملة هل هو بين العبارتين فرق او لا فان عبارة الجمل موافقة للمشهور نعم ظاهر عبارات الاصحاب انهم فهموا المخالفة من العبارة قال في المعبر وفي وقت ايقاعها قولان: احدها بعد الزوال وبه قال ابن ابي عقيل وابو الصلاح والاخر بجواز قبله عندوقوف الشمس وبه قال الشيخ في كتبه. لنا على الجواز رواية انس قال كذا نصلي مع رسول الله (ص) الجمعة اذا

مالت الشمس وهو دليل جواز ايقاع الخطبة قبل ميلها انتهى موضوع الحاجة فتارة يكون الكلام في جواز تقديم الجمعة على الزوال كما حكى عن التذكرة والمنتهى الاستدلال عليه بما رواه العامة عن وكيع الاسلمى قال شهدت الجمعة مع ابي بكر فكانت صلوته وخطبته قبل نصف النهار واخرى في العبارة المتقدمة والاول كما ترى والثاني قد عرفت عدم اباء عند قيام الشمس عن كونها بعد الزوال فالعبارة تدلان على ان الوقت عند الزوال وهو وقت الظهر في سائر الايام اقصاه انه في سائر الايام يأتي في هذا الوقت اول النوافل ويوم الجمعة بنفس صلوة الجمعة كما ان ذيل عبارة المعتمر ايضا صريحة وفي قوع الخطبة قبل ميلها انفس الصلوة

واما التمسك للصحة بما في المعتمر او بخبر الوكيع او بخبر سلمة بن الاكوع الذي اخرجه مسلم في صحيحه على ما حكى قال كنا نصلى مع النبي (ص) صلوة الجمعة ثم ننصرف وليس للحيطان فيء او بخبر ابن سنان لصلوة نصف النهار الايوم الجمعة فغير تام لان ميل الشمس هوز والهها والخبران غير ثابت لنا نعم قد يشكل الامر في الاخير فانه وان كان محتملا بل ظاهراً ايضاً في الزوال كما في مصباح الفقيه قال لكن لا يبعد ان يكون المراد بنصف النهار اول الوقت حين تزول الشمس لا النصف الحقيقي الحاصل بقيام الشمس فوق الرأس انتهى الا انه بقرينة الاستثناء كان ظاهراً في قبل الزوال والالزم عدم صحة الصلوات فيما بعد الزوال ايضاً الايوم الجمعة

وكيف كان فقديد الروايات الكثيرة على عدم جواز تقدم الصلوة على الوقت هنا مثل رواية عبدالله بن سنان المروية عن الكافي قال: قال أبو عبدالله (ع) اذا زالت الشمس يوم الجمعة فابدأ بالمكتوبة مضافاً الى ما عرفت في محله من الروايات الكثيرة الدالة على عدم جواز تقدم الصلاة على الوقت ويأتي ما يدل عليه ايضاً في المسئلة الالية

(ويخرج وقتها اذا صار ظل كل شيء مثله) وعن غير واحد دعوى الاجماع عليه كما عن المنتهى وعليه يكون آخروقت صلوة الجمعة كالظهر في غير الجمعة على قول الشيخ بخلاف المشهور حيث كان آخروقت الظهر بمقدار بقاء ربع ركعات الى الغروب بمقتضى الروايات الكثيرة وعن الشهيد في الدروس والبيان القول بامتداد وقت الجمعة

بامتداد وقت الظهر وعن المبسوط ان بقي من وقت الظهر ما أتى فيه بخطبتين خفيفتين وركعتين خفيفتين اتى بها وصحت الجمعة وان بقي من الوقت ما لا يسع للخطبتين وركعتين فينبغي ان يصلى الظهر ولا تصح الجمعة انتهى

قال في مفتاح الكرامة بعد نقل العبارة ومفاده القول المشهور وقد نقله في البيان عن الشيخ وقال انه بناء على مذهبه في وقت الظهر الاختياري انتهى ولم اجد للشيخ فيما يحضرني من كتبه عبارة ظاهرة في ذلك سوى عبارة المبسوط التي سمعتها لكن قد يلوح من المعتبر ان الشيخ في المبسوط موافق للحلبي كما ياتي نقل كلام الحلبي وفي الذكرى لم نقف لهذا القول على حجة الا ان النبي (ص) كان يصلى في هذا الوقت قال ولادلالة فيه لان الوقت الذي كان يصلى فيه ينقص عن هذا المقدار غالبا ولم يقل احد بالتوقيت بذلك النقص انتهى ما في الذكرى وانت خير بان ظاهر الحلبيين التوقيت بذلك النقص وفي المسالك والروض والذخيرة ان مستنده غير واضح وفي الروضة لا شاهد له وفي المدارك ان المسئلة محل اشكال ونحوه الذخيرة

وفي السرائر في اثناء كلامه والبيان والدروس ان وقتها وقت الظهر فضيلة واجزاء وهو ظاهر الروضة واحتمله في مجمع البرهان واستظهره في الروضة من اللمعة وقد يظهر ذلك من جامع الشرايع حيث قال فيه ويستحب تقصير الخطبتين خوفا من فوات وقت الفضل وفي المسالك انه يناسب اصولنا الى ان قال وفي الغنية الاجماع على انها تقوت اذا مضى من الزوال مقدار الاذان والخطبتين والركعتين ونقل هذا القول عن الحلبي وهو خيرة ابي الحسن على ابن الفضل الحلبي في اشارة السبق وفي الشافية ان وقتها يمتد الى ساعة من الزوال وفي المدارك ان قول الجعفي بان وقتها ساعة من النهار هو الظاهر من الاخبار انتهى موضع الحاجة من مفتاح الكرامة

قال في السرائر فان اجتمع كسوف وجمعة في وقت واحد قدمت الجمعة واخرت الكسوف الى ان قال فاذا خيف خروج وقت صلوة الكسوف فالواجب التشاغل بصلاتها وترك صلوة الجمعة في اول الوقت فان وقتها لا يفوت الا اذا بقي من النهار مقدار اربع ركعات ووقت صلوة الكسوف بانجلاء بعض المكسوف يفوت انتهى وهي صريحة في عدم التضيق

قال في المعتبر ولان المسلمين لا يبادرون عند الزوال وهو دليل عدم التضيق فان احتج بما رواه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله الى ان ساق الرواية ثم قال اجنابا بان ذلك لو صح لما جاز التأخير عن الزوال بالنفس الواحد وبان النبي (ص) كان يخطب في الفياء الاول فيقول جبرائيل (ع) يا محمد (ص) قد زالت الشمس فاتزل فصل وهو دليل على تأخير الصلوة عن الزوال بقدر قول جبرئيل (ع) وتزوله (ص) ودعائه امام الصلوة ولو كان مضيقا لما جاز ذلك انتهى .

ولعل الظاهر من الجواهر ايضا بقاء الوقت حيث قال بعد نقل قول القائلين بذلك ما لفظه وربما يؤيده بما يظهر من النصوص ان الجمعة ظهر عوض الركعتان فيها بالخطبتين والافهى هي وكانه أو ما الى ذلك في الروضة بالنسبة المزبورة بل قد يظهر من الدروس والبيان وكذا الروضة ان التحديد بالمثل مبني على خروج وقت الظهر اختيارا به وبانها لوفات قبل ذلك فان ان يتضيق كما يقوله ابن حمزة والحليان وفيه العسر ما لا يخفى مع ان الله لا يكلف نفسا الا وسعها واما ان يمتد الى وقت كالمثل ولادليل عليه فلم يبق الاحمل المضيقات على التأكيد في المبادرة وبغير ذلك مما لا يخفى لكن ومع ذلك فمراعاة الضيق احوط واولى انتهى

ويمكن ان يكون منشأ القول المشهور هو ان الشيخ ذاهب اليه على مبناه في الظهر كما اشير اليه حيث انه قائل بذهاب الوقت الاختياري اذا صار الفياء مثل الشاخص فقال به في الجمعة فانها ظهر فيهما وقد تبعه المتأخرون حتى صار مشهوراً وكم له من نظير والافلا استفاد من شيء من الروايات فان اكثرها دالة على لزوم المبادرة في اول الوقت و لاستبعاد في انها في مقام الحث على التعجيل حتى لا يفوت وقت الفضيلة كما ورد الكثيرة في الظهر ايضا مع بقاء الوقت الى الغروب

وكيف كان فلا شاهد على القول بالمثل والساعة مجملة فلا يصح جعل اخبار الساعة دليلا للمثل بل لو كان المراد منها هو النجومى لاتلائم مع المثل فان صيرورة المثل يحتاج تقريبا الى مضي ساعتين من الزوال ومن ذلك ظهر فساد التمسك للقول المشهور بمرسلة الصدوق اول وقت صلوة الجمعة ساعة تزول الى ان تمضي ساعة فحافظ عليها فان رسول الله (ص) قال لا يسأل

الله عبد فيها خيرا الاعطاء وغيرها مما اشتملت على الساعة
وجه الفساد انها مع اجمالها لا يكون موافقا مع قول المشهور ونظيرها ما اشتملت
على الضيق حيث لا يظهر منها امتداد الوقت الى مثل الفىء كما لا شاهد على قول ابن زهرة
والحلبى ونحوهما حيث ان مقدار الاذان والخطبتين والركعتين كان وقته قليلا فى
الغاية وبينه وبين الساعة بون بعيد .

ويرد عليه ايضا انه من حيث الاشخاص مختلفة و يكون فى كل مكلف بحسبه
من حيث البطوء والسرعة فى الاداء فيمكن ذهاب وقت الجمعة بالنسبة الى شخص دونه
بالنسبة الى آخر وهو كما ترى بل هذا المقدار من الزمان يفوت بادنى عارض للمكلف .
بل لو كان المراد منها التضييق بمعنى المبادرة اليها فى اول الان الحقيقى من -
الظهر ولم يجز تفويت الوقت ولو بلحظة ويفوت بمقدار ادائها فى اول الظهر كان ذلك
مضافا الى المسر والخرج المنافيين للشريعة السهلة مساوقة للغوية جعلها بل يلزم من
وجوده عدمه لعدم حصول العلم بالان الاول من الظهر غالبا لا بمقدار مضى مثل هذا الوقت
خصوصا فى ايام الغيم فالقدر المتيقن ان المستفاد منها هو ان اول وقت الجمعة اول الزوال
فلا يبتدء بشيء غيرها .

واما ان هذا الوقت الى متى امتد فلا يظهر منها والفرق بينها وبين الظهر ان للثانى
جعل فى اول الوقت نوافلها دون الاول فإى مانع من حمل الاخبار على الفضيلة كما دلت
الاخبار الكثيرة على فضيلة اتيان الظهر فى اول وقته مع امتداد الوقت الى الغروب فالحق
انهما فى الوقت سواء غاية الامر فى الجمعة لو اخرج عن اول الزوال كان عاصيا فيجب المبادرة
اليها فى اول الوقت بمقتضى ما دل على تضييقها فلو اخرج فى الآن الثانى وهكذا الى ان
ينتهى الى الغروب هذا ولقائل ان يقول انه لو كان الوقت باقيا الى مقدار اربع ركعات فما
بالاخبار الكثيرة الواردة فى المقام الدالة على ان لكل صلوة وقتين الا الجمعة فالاولى
نقل ما ورد فى ذلك حتى يظهر الحال .

فمنها رواية ابن ابي عمير قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الصلاة يوم الجمعة فقال
نزل بها جبرئيل مضيقة اذا زالت الشمس فصلها ، قال: اذا زالت الشمس صليت ركعتين

ثم صليتها ، فقال أبو عبدالله : أما أنا فإذا زالت الشمس لم أبدأ بشيء قبل المكتوبة .
ومنها المروية عن مصباح الشيخ عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبدالله (ع)
عن صلاة الجمعة ، فقال : وقتها إذا زالت الشمس فصل ركعتين قبل الفريضة ، وإن
ابطأت حتى يدخل الوقت هنيئة فابدأ بالفريضة ودع الركعتين حتى تصليهما بعد -
الفريضة .

ومنها رواية اسماعيل بن عبد الخالق قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن وقت الصلوة
فجعل لكل صلاة وقتين إلا الجمعة في السفر والحضر فانه قال : وقتها إذا زالت الشمس
وهي في ماسوى الجمعة ، لكل صلاة وقتان ، وقال : وإياك أن تصلي قبل الزوال فوالله ما
أبالي بعد العصر صليتها أو قبل الزوال .

ومنها المروية عن الكافي عن عبدالله بن سنان قال : قال أبو عبدالله (ع) : إذا زالت
الشمس يوم الجمعة فابدأ بالمكتوبة .

ومنها رواية حريز المروية عن الشيخ قال : سمعته يقول أما أنا إذا زالت الشمس
يوم الجمعة بدأت بالفريضة وأخرت الركعتين إذا لم أكن صليتهما .

ومنها المروية عن الصدوق بإسناده عن الحلبي ، عن أبي عبدالله (ع) أنه قال وقت -
الجمعة زوال الشمس ووقت صلاة الظهر في السفر زوال الشمس ، ووقت العصر يوم الجمعة
في الحضر نحو من وقت الظهر في غير يوم الجمعة .

ومنها رسالة الصدوق أيضاً عن أبي جعفر (ع) : وقت صلوة الجمعة يوم الجمعة ساعة
تزول الشمس ووقتها في السفر والحضر واحد وهو من المضيق ، وصلوة العصر يوم الجمعة
في وقت الأولى في سائر الأيام .

ومنها مرسلته الأخرى عنه أيضاً : أول وقت الجمعة ساعة تزول الشمس إلى أن تمضي
ساعة فحافظ عليها ، فإن رسول الله (ص) قال : لا يسأل الله عبد فيها خيراً إلا أعطاه .

ومنها موثقة سماعة المروية عن الكافي عن أبي عبدالله (ع) قال : وقت الظهر
يوم الجمعة حين تزول الشمس .

ومنها المروية عن محاسن البرقي عن عبد الأعلى بن أعين ، عن أبي عبدالله (ع) (في

حديث (قال : ان من الاشياء اشياء مضيقة ليس تجرى الاعلى وجه واحد منها وقت الجمعة ليس لوقيتها الا وقت واحد حين تزول الشمس .

ومنها صحيح ربي وفضل المروية عن الكافي عن أبي جعفر (ع) قال ان من الاشياء أشياء موسعة وأشياء مضيقة ، فالصلاة مما وسع فيه ، تقدم مرة وتؤخر اخرى ، والجمعة مما ضيق فيها ، فان وقتها يوم الجمعة ساعة تزول ، ووقت العصر فيها وقت الظهر في غيرها . ومنها الصحيح المروي عن التهذيب عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول : ان من الامور اموراً مضيقة واموراً موسعة ، وان الوقت وقتان ، والصلاة مما فيه السعة فربما عجل رسول الله (ص) وربما أخر الصلاة الجمعة ، فان صلاة الجمعة من الامر المضيق انما لها وقت واحد حين تزول ، و وقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الايام .

ومنها صحيح ابن مسكان (ابن سنان) عن أبي عبد الله (ع) قال : وقت صلاة الجمعة عند الزوال ، ووقت العصر يوم الجمعة وقت صلاة الظهر في غير يوم الجمعة ، ويستحب التكبير بها .

ومنها مضرة حريز المروية عن الشيخ قال: سمعته يقول : أما أنا اذا زالت الشمس يوم الجمعة بدأت بالفريضة وأخرت الركعتين اذا لم أكن صليتهما ومنها ما في خبر عبد الرحمان بن عجلان قال: قال أبو جعفر اذا كنت شاكفا في الزوال فصل الركعتين ، فاذا استيقنت الزوال فصل الفريضة .

ومنها خبر مسمع أبي سيار قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن وقت الظهر في يوم الجمعة في السفر ، فقال : عند زوال الشمس وذلك وقتها يوم الجمعة في غير السفر .

اذا عرفت هذا فاعلم بان المستفاد من الاخبار المختلفة هو عدم كون الجمعة كالظهر وقتا كيف ولو كان كذلك لما يحتاج الي ورود هذه الاخبار فيها وقدم حكم وقت الظهر مع اختلاف اخباره فلامعنى للتكرار الا بالنسبة الي الجمعة فلا جرم يكون حكمها من حيث

الوقت غير الظهر والالزم طرح ما ورد فيها فح نقول ان القول بالمثل وان لم يكن في اخبار الجمعة وانما يكون في اخبار الظهر مع ابتلائها بالمعارض لكن وجه ذهاب المشهور اليه في المقام لاجل انه يوافق الساعة اذا الظاهر منها هو الساعة النجومى لبداية ورود الاخبار في ساعات الليل والنهار واخبار الضيق وان كانت مجملة الا انه يبينها اخبار الساعتوان المراد من الضيق هو كونها بقدر الساعة فالقول المشهور من هذه الجهة لعله لا يخلو عن قوة .

نعم قد لا يلائمه ما في هذه الاخبار من ان وقت العصر في يوم الجمعة وقت الظهر في سائر الايام .

ومن المعلوم ان وقت الظهر بعدكون الفء بقدر القدم او القدمين على اختلاف الروايات والقدم سبع الشاخص والقدمان سبعان منه اذا القدم سبع من قامة الانسان فاذا كان الشاخص بقدر القامة كان القدمان سبعين منها فاذا كان بلوغ الفء بمثله وهو سبعة اقدام عبارة اخرى عن الساعة اى الستين دقيقة كان سبعان منه بقدر ربع الساعة تقر بيا وهذا وقت الظهر في سائر الايام بعداتيان النوافل ولعلم من ذلك ذهب المجلسيان الى ان وقتها من الزوال الى ان يبلغ الظل الحادث قدمين فاذا كان بعدها المقدار وقت العصر في يوم الجمعة كان امتداد وقت الجمعة فيها لامحالة بقدر ربع الساعة بعد الزوال وبعده يفوت الوقت وبينه وبين الساعة بون بعيد.

فاخبار الساعة تنافي ما دل على ان وقت العصر في يوم الجمعة وقت الظهر في غيرها مع انه لو امتد وقت الجمعة الى ساعة وقبلها كان وقت الظهر يلزم في يوم الجمعة وقوع العصر في وقت الظهر اذا الفرض انه ياتي بالعصر في يوم الجمعة بمقدار القدم او القدمين وهو ربع الساعة فيكون الوقت بعد للظهر هذا بناء على اخبار القدمين والاقنى بعضها قدم واحد كما في خبر اسماعيل بن عبد الخالق قال سئلت ابا عبد الله (ع) عن وقت الظهر فقال بعد الزوال يقدم او نحو ذلك الا يوم الجمعة او السفر فان وقتها حين تزول الشمس ومقدار زمان القدم بالنسبة الى الساعة اى الستين دقيقة سبعو يكون تقريباً

ثمان دقائق .

فضم هذه الرواية الى سائرهما يفيدان وقت الجمعة من اول الزوال الى ثمان دقائق وهذا من علم باول الآن الحقيقي من الوقت والالزم عليه الصبر بازيد من ذلك حتى علم الوقت وقد فات الوقت قبل الاثبات بها فهذه الاخبار من حيث اشتغالها على بيان وقت العصر في الجمعة غير تام فانه مضافا الى اختلافه مع الساعة والى ما ذكر من وقوع العصر في وقت الظهر كان في معرض الفتور غالبا لعروض العوارض المانعة من اول الظهر ولزوم الصبر حتى يحصل العلم بالوقت ومن ذلك يظهر فساد التمسك للمشهور بمثل هذه الاخبار ايضاً والحاصل ان كان المراد بالساعة هو الساعة المصطلح في عصرنا كانت عبارة اخرى عن صيرورة الفناء بمثله فينا في ما دل على وقوع العصر في يوم الجمعة مكان الظهر في سائر الايام فان هذا المقدار بعد السبعين منه فيقع العصر في وقت الظهر اللهم الا ان يقال بان المراد من الساعة هو الزمان القليل لا الساعة النجومية ورح وان اندفع منه اشكال التنافي ووقوع العصر في وقت الظهر الا انه مضافا الى منافاته مع المثل ان الاخير غير دافع منه اذ هذا الوقت القليل على فرض حصول العلم باول الزوال واقما وعدم حصول المانع من حضوره قد لا يكون وافيًا بتمام الصلوة خصوصا اذا كان الامام بطيئا في القراءة والخطبتين بل يمكن حصول العوارض في اثناء الصلوة واذا كان زمان الفعل اقل منه كان الفعل باطلا بحكم العقل . وبالجملة اخبار الضيق من حيث اشتغالها على ما في ذيلها متنافية ومن جميع ذلك ظهر فساد ما في الحدائق من اختيار هذا الوقت القليل بنحو ما ذكرنا تقريبا مع اختيار كون الساعة غير النجومية كي تكون موافقة مع هذا الوقت القليل فالاشكال بحاله ورح لامناس من الذهاب الى بقاء الوقت الى مقدار اربع ركعات الى الغروب لكن لا بحيث يكون له ذلك اختيارا بل بحيث المبادرة الى ادائها في اول الوقت ولو آخر لعصى فانه مقتضى ضيقها . وبالجملة مقتضى الجمع بين جميع الاخبار حتى اخبار الظهر فان الجمعة تظهر ايضاهو كون الوقت الى مقدار اربع ركعات الى الغروب غاية الامر كان المطلوب في الجمعة هو المبادرة في اول الوقت بحيث لو اخر لعصى فلا يفوت وقتها الى قريب من الغروب ولو مع

العصيان.

(و) كيف كان فعلى المشهور بذهاب الوقت (لو خرج الوقت وهو) قد دخل (فيها) ولو بالتكبير الاحرام فقط بان يكون الدخول والشروع فيها بقدر درك تكبيرة الاحرام كما هو المحكى عن نهاية الاحكام والالفية وموضع من التذكرة فضلا عما زاد عليها فانه ح (اتمها جمعة) وربما علل ذلك بالنهي عن ابطال العمل ويرده انه لو سلم فانما يكون فيما دخل فيها صحيحا فعلى فرض ضيق الوقت لم يصح الشروع لو بقي اقل من الركعة ومن المعلوم ان الابطال فرع الصحة فالاقوى على هذا الفرض عدم صحة الدخول لو لم يدرك ركعة ولذا ذهب جماعة الى اشتراط درك ركعة في الصحة بل عن جامع المقاصد نسبتها الى المعظم وعن الذكري انه المناسب لاصول مذهبنا .

وفي الجواهر قلت اول من صرح بذلك الفاضل في بعض كتبه وتبعه من تأخر عنه لعموم من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت كله وخصوص من ادرك من الجمعة ركعة فقد ادرك الجمعة في جهاتى فالظاهر لاشكال في توقف الادراك على ادراك الركعة دون الاقل منها خصوصا بقدر التكبير نعم لو كبر الماموم وادرك ركوع الامام ادرك ركعة ولا يضر صيرورة ركعته الاخرى فرادى لانها قهرى

(اماما كان) كما لو شرعوا في وقت مضيق اوضاع في الاثناء لعارض فلم يدرك الركعة (او اماموما) كما عرفت في صورة سبق الامام وتأخير عنه بمقدار ركعة. ولا فرق في ذلك بين ذهاب الوقت في الاثناء لعارض وبين ما اذا لم يكن الوقت الا بقدر الركعة والظاهر لافرق في ذلك بين ان يكون لمانع اول عدم المقضى كما اذا بلغ في زمان امكن له ادراك ركعة من الجمعة كما لا فرق في ذلك (اماما كان او مؤمما) ان فرد بسبب من اسباب الافراد او لاسبغه الامام اولا

(وتفتوت الجمعة بفوات الوقت ثم) انه عند ذلك (لا تقضى جمعة) اجماعا كما في الجواهر فيخص عموم من فاتته باخبار الجمعة ويدل عليه مضافا الى انه اجماع اهل العلم كما عن المدارك حسنة الحلبي فان فاتته الصلوة فلم يدركها فليصل اربعا .
(وانما تقضى) وتفضلح (ظهرا) فهو من قبيل تقضى مناسككم وقضيت الصلوة

(ولو وجبت الجمعة) تعيينا (فصل الظهر) بطلت صلواته (ووجب عليه السعي) فى -
الجمعة (فان ادر كهوا الاعاد الظهر ولم يجتز بالاولى) لان الفرض بطلان ما فعله
ناسيا كان فعل الظهر او لا ولو صلى الظهر ناسيائهم علم فى الاثناء او بعد الفراغ عدم
التمكن من الجمعة امكن القول بالاجزاء فانه تكليفه ولو لم تعلم به ولو لم يتحقق
شرايط الجمعة بعد لكن يرجو حصوله ولم يصبر المكلف فهل يجوز به فعل الظهر ام
يجب عليه الصبر حتى ظهر الحال فيه وجهان عن المدارك اجموعهما الثانى لان الجمعة
واجبة بالاصل وانما يشرع فعل الظهر اذا علم عدم التمكن من الجمعة فى الوقت .

وفى الجواهر قلت لعل وجه الاول الاكتفاء باصالة عدم الاجتماع فيصح لولم
يجتمع واما اذا اجتمعت بعد فعلها فعدم الاجتزاء اقوى انتهى حاصله والحق ان يقال
ان رجاء بالحصول ان كان بحيث يوجب الظن به فلا يجوز ولا يصح والافصح فضلا عما
اذا ظن بعدم الاجتماع .

(ولو تيقن ان الوقت يتسع للخطبة وركعتين خفيفتين وجبت الجمعة)
وفى الجواهر بلا خلاف ولا اشكال وهو كذلك لان الفرض هو وجوبها وبقاء الوقت لها
ولو خفيفة وعن جامع المقاصد الوجوب ولو مع الشك فى الادراك لاصالة بقاء الوقت
واستصحاب وجوب الفعل وادرد عليه فى محكى المدارك بان الواجب الموقت يعتبر وقوعه فى
الوقت ومع الشك لا يحصل اليقين بالبراءة والاستصحاب هنا انما يفيد ظن البقاء وهو غير
كاف انتهى وهو عجيب منه اذ جميع ادلة الفقه ظنى فلا اشكال فى العمل به بناء على حجيته
من باب التعبد فضلا عما اذا كان من باب الظن كما هو الظاهر من العبارة بل هو غير بعيد
لمامرت اليه الاشارة فى السابق من ان حجيته من باب بناء العقلاء من حيث انهم ظانون
ببقاء ما كان للمجرد التعبد .

والاخبار انما وردت امضا على طريقهم ويرد عليه بل على المستدل به بان الشك فى
الوجوب مسبب عن بقاء الوقت فالاولى اجراء الاصل فى الوقت فان الوقت قد دخل عند
الزوال ويشك فى ذهابه ولو فرض زهاب الوقت فى الاثناء كفى لو ادرك ركعة منها نعم

قد اشكل في الجواهر بما اذا شك في سعة المقدار المعلوم من الوقت للفعل وعدمه فاذا علم بان مقدار عشر دقائق كان باقيا وشك في ان هذا المقدار واف بالصلوة او لا فهل يصح له الدخول تمسكا بالاستصحاب والظاهر ان الاشكال في محله فان استصحاب الوجوب مسبب عن الوقت وفي الوقت انما يجري بناء على جريانه في الزمان اذ اشك في اصل بقاءه لا فيما علم بالبقاء وشك ان الباقي بمقدار الفعل وعدمه بل قد يجري اصاله عدم الكفاية الا ان الظاهر ان هذا الاشكال انما يتم لولا قاعدة من ادرك والفرص العلم ببقائه بهذا المقدار فيصح ولو فرض عدم كفاية الوقت بتمام الفعل بل ببركتها يجري الاستصحاب ايضا اذا فرض هو القطع بمقدار الركعة فيشك في ذهابه الى تمامه فيستصحب وان لم يحتج اليه معها . وعن الموجر انه يجب الدخول فيها اذا علم او ظن او شك في سعة الوقت ولا يخفى ما في الاخير اذ مع الشك كيف يصح الدخول في الفعل المشروط بهذا الوقت ما لم يكن مستندا الى دليل او اصل يصح معه الدخول فيه .

وعن الميسية انه يجب الشروع متى احتمل ذلك فان طابق صحت والا فلا وهو ايضا نظير الاول ومع الشك كيف يتمشى منه قصد القرينة لان الفعل مشروط بالوقت وقصوره عن الفعل يكشف عن عدم وجوبه .

(وان تيقن او غلب على ظنه) في الاثناء (ان الوقت لا يتسع لذلك فقد) حكم المصنف بانه (فاتت الجمعة ويصلى ظهراً) والفرق بينه وبين قوله ولو خرج الوقت وهو فيها اتمها جمعة ان الاول كان في الصلوة فيتم بحكم الاستصحاب بخلاف الثاني و التحقيق صحة الفرعين بعد ادراك الركعة فلو خرج الوقت وقد اتى بركعة صحت جمعة والا فلا لكن ذلك فيما لم يكن بسوء اختياره واهماله في امرها والا فيكون عاصيا قطعاً ولا فرق في ذلك بين علمه او ظنه بالضيق في الاثناء او قبل الشروع .

فلو دار الامر بين درك الجمعة بتمامها في الوقت مع التيمم او درك ركعة مع الطهارة كان الثاني اولى لان القاعدة يجعل الصلوة بتمامها في الوقت فكانها واقعة في الوقت و الفرض ان الركعة مع الطهارة المائية بمنزلة وقوع تمام الصلوة في الوقت مع الطهارة

المائة فلا وجه لاتبانها مع التيمم ح فلا يصل النوبة الى التيمم الا اذا لم يكن الوقت بقدر ركعة مع الطهارة المائة فيتيمم ح ويصلى ولو ادرك ركعة ومثله لودار الامر في ذلك بين صلوات آخر فلودار الامر في العصر مثلاً بين التيمم وادراك كله في الوقت او الوضوء وادراك ركعة منه كان الثاني اولى.

نعم يمكن ان يقال في خصوص المقام بان المتبادر من الاخبار بقرينة كون الجمعة من الشؤون الاسلامية والشعائر الدينية والمناسبات الامامة هو الجمعة . المفيدة لهذه الاغراض كوقوعها في اول الوقت مع الخطبة بتمام آدابها و مستحباتها عند اجتماع الناس وتظاهرهم في امر الدين فلا يكون المقصود مجرد الدرك و اسقاط التكليف بل اظهار هذه الشؤون وحفظ هذا المنصب الاسلامي فلا اقل من الشك في شمول القاعدة لهذه الصورة بل يمكن ان يقال ان جعل القاعدة لمقام الضرورة و عدم فوت التكليف اداءً حتى الامكان فينحصر فيما لم يكن له بدل اختياري كما في المقام فانه لو فاتت الجمعة كان بدلها وهو الظاهر موجوداً في وقت وسيع فتأمل .

نعم لو قلنا ببقاء وقت الجمعة الى اربع ركعات الى الغروب ولو كان الواجب اتيانها في اول الوقت بحيث لو أخر عنه لعصى لتجرى القاعدة وكيف كان فهذا الذي قد مر كان راجعاً الى الامام .

(فاما) الماموم فهو (لولم يحضر الخطبة) مع الامام (و) لكنه ادرك مع الامام ركعة) قبل الشروع في ركوعها بان دخل في الصلوة قبل تكبير الامام للركوع بل وفي حال الركوع (صلى جمعة) بلاخلاف بل الاجماع بقسميه كما في الجواهر للنصوص الكثيرة منها صحيحة فضل بن عبد الملك المروية عن التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال : إذا أدرك الرجل ركعة فقد أدرك الجمعة فان فاتته فليصل أربعاً و منها صحيحة العزمي المروية عنه عن ابي عبد الله عليه السلام قال : إذا أدركت الامام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة فأضف إليها ركعة اخرى واجهر فيها ، فان أدركته وهو يشهد فصل أربعاً و منها .

خبر الفضل بن عبد الملك قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : من أدرك ركعة فقد أدرك الجمعة .

ومنها خبر الحلبي مروى عن الكافي ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عمن لم يدرك الخطبة يوم الجمعة قال : يصلي ركعتين ، فإن فاتته الصلاة فلم يدركها فليصل أربعاً ، وقال : إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة وإن أنت أدركته بعد ما ركع فهي الظهر أربع قال في الوسائل يمكن أن يكون المراد ، إذا أدركته بعد فراغه من الركوع ورفع رأسه لما يأتي في أحاديث الجماعت انتهى و سيأتي ما فيه .

ومنها خبر الحلبي المروى عن الفقيه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة وإن أدركته بعدما ركع فهي أربع بمنزلة الظهر . ولا يعارضها صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا يكون الجمعة إلا لمن أدرك الخطبتين لا مكان حملها على نفي الكمال فإن أدرك الركعة في هذه الأخبار إنما يكون في الركعة الثانية التي لازمه عدم أدرك الخطبتين فالجمع بينهما ليس إلاً بذلك .

(و كذا لو أدرك الإمام ركعاً في الثانية على قول) مشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة نقلاً وتحصيلاً كما في الجواهر والمخالف هو الشيخان والقاضي ابن البراج على ما حكى عنهم حيث اعتبروا في الثانية أدراك تكبير الركوع مع الإمام ولكن عن مبسوطه موافقة المشهور بل عن الخلاف دعوى الإجماع عليه والمستند روايات كثيرة دالة على أدراك الركعة بدرك الركوع كما يكون دليل المخالف روايات ابن مسلم .

و سيأتي تمام الكلام في الجماعة ويمكن ان يقال ان أدراك الركعة وان كان بادراك الركوع في الجماعة لتقدم اخباره إلا أنه يمكن ان يخرج عنه الجمعة بما مرّ آنفاً من قوله وان أدركته بعد ما ركع فهي أربع بمنزلة الظهر كما عن المدارك ففي الجمعة يشترط في أدراك الركعة ان يدرك الإمام في حال القيام وهو حسن جد او

في مصباح الفقيه بل هو متعين إذ لا ظهور له في حد ذاته في خلافه انتهى .
 (ولو كبرو ركع ثم شك) قبل فراغه من الر كوع في أنه (هل كان
 الامام راعياً أو رافعاً) على المشهور أو قطع بكونه راعياً ولكن شك في أنه
 هل يدركه في حال القيام أولاً على القول الآخر المختار لنا وللمدارك (لم يكن له
 جمعة) بل استأنف الصلوة (وصلى الظهر) لكون الجمعة مشروطة بلحوقه بالإمام
 في حال الر كوع أو القيام وهو مشكوك والشك في الشرط شك في المشروط ولكن
 الأحوط أنه لو قطع بدرك الر كوع أن يتمها جمعة ثم استأنف بالظهر لا الشروع
 في الظهر بمجرد رفع اليد عن الجمعة لأنه لو كان أدرك الجمعة واقعاً كان تكليفه اتمامها
 فما لم يقطع ببطلانها لا يحرز تكليفه بالظهر فلا يكون قاطعاً بالأمر به بخلاف ما إذا
 ابطالها أو اتمها ثم شرع في الظهر .

ثم إن هذا فيما لوشك في حال الر كوع واما لو طرء بعده فلا يعتنى به بل
 بنى على الصحة .

(ثم الجمعة لا تجب إلا بشروط الأول السلطان العادل) وهو الإمام
 الأصل لا إمام الجماعة (أو من نصبه) إمام الأصل لذلك بلا خلاف محقق بين
 قدماء أصحابنا كما في مصباح الفقيه والظاهر أنه لا إشكال في ان وجوبها مشروط
 بهذا الشرط ومشهور بين الأصحاب كما عن المدارك والدخيرة ومحل وفاق كما
 عن التذكرة ونهاية الأحكام والتحرير وكنز العرفان وموضع من مجمع البرهان
 وكشف اللثام .

وعن الغنية الاجماع على ان وجوبها يقف على حضور الإمام العادل أو من
 نصبه وجرى مجراه وعن القاضي أنه قال الامام العادل أو من نصبه وجرى مجراه
 والدليل على ما ذهبنا إليه الاجماع فالظاهر أن أصل الوجوب مما لا إشكال في أنه
 مشروط بحيث إذا انتفى الشرط انتفى الوجوب وإنما الكلام في أنه بعد انتفاء الشرط
 هل يبقى أصل الصلاة أو لا يصح بان كان الشرط شرط صحته أيضاً ونتيجته حرمتها
 عند انتفاء الشرط على الثاني واستحباب انعقادها على الأول وهو العمدة في

زمن الغيبة .

قال في المبسوط فأما الشروط الراجعة إلى صحة الانعقاد فأربعة السلطان العادل أو من يأمره السلطان الخ .

وقال في الجمل والعقود ومع اجتماع الشروط لاتنعقد إلا بأربعة شروط وهي الشروط الراجعة إلى غيره السلطان العادل أو من يأمره السلطان الخ .

و في المختلف حكى عن سيّد المرتضى في الميافارقيات أنه قال ولا الجمعة إلا مع إمام عادل أو من نصبه العادل فاذا عدم صلّيت الظهر أربع ركعات .

قال في الوسيلة ويحتاج في الانعقاد إلى أربعة شروط حضور السلطان العادل أو من نصبه كذلك .

قال في الخلاف أن من شرط انعقاد الجمعة الامام أو من يأمره الامام بذلك من قاض أو أمير أو نحو ذلك ومتى اقيمت بغير أمره لم تصح وبه قال الاوزاعي و أبو حنيفة و قال مجّد أن مرض الامام أو سافر أو مات فقد تمت الرعية من يصلي بهم الجمعة صحت لأنّه موضع ضرورة وصلاة العيدين عندهم مثل الجمعة .

وقال الشافعي : ليس من شروط الجمعة الامام ولا أمر الامام ومتى اجتمع جماعة من غير أمر الامام فاقاموها بغير اذنه جازوبه قال أحمد ومالك دليلنا انه لاخلاف أنها تنعقد بالامام أو بأمره و ليس على انعقادها إذا لم يكن إمام أو أمره دليل إلى أن قال و أيضاً عليه اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون ان من شرط الجمعة الإمام أو أمره إلى أن قال و أيضاً فانه اجماع فانه من عهد النبي ﷺ إلى وقتنا هذا ما أقام الجمعة إلا الخلفاء و الأمراء ومن ولي الصلوة فعلم ان ذلك اجماع أهل الاعصار ولو انعقدت بالرعية لصلّوها كذلك .

و عن السرائر و الذي يقوى عندي صحّة ماذهب إليه من مسائل الخلاف و خلاف ماذهب إليه في نهايته للاولة التي ذكرها من اجماع أهل الاعصار و أيضاً فان عندنا بلا خلاف بين أصحابنا أن من شرط انعقاد الجمعة الإمام أو من نصبه الإمام للصلوة .

قال في المنتهى يشترط في الجمعة الاِمام العادل أي المعصوم عندنا أو اذنه أما اشتراط الاِمام أو اذنه فهو مذهب علمائنا اجمع والحسن و الاوزاعى و حبيب ابن أبي ثابت و أبي حنيفة إلى ان قال ولان انعقاد الجمعة حكم شرعي فيقف على الشرع ولانه يفتقر إلى البيان بفعل النبي ﷺ أو قوله ولم يقم الجمعة إلاّ بسلطان في كل عصر فكان اجماعا فلو كانت منعقدا بالرعية يصلّوها في بعض الاحيان وظهور هذه الكلمات في عدم انعقادها بدون المعصوم أو من أمره بها غير خفي و هو الذي يقتضى انتفاء المشروط بانتفاء شرطه إلاّ يقال أن وجود المعصوم أو من نصبه شرط للوجوب وبدونه لا وجوب لها و اما الاستحباب فهو بحاله و هو خلاف ظاهر الشرط إن هو بمنزلة ان القبلة شرط في وجوب الصلاة ولو فقد كان المنتفى وجوبها لا أصل الصلاة .

و عن التنقيح ان مبنى الخلاف ان حضور الاِمام عليه السلام هل هو شرط في ماهية الجمعة و مشروعيتها ام في وجوبها فابن إدريس على الأوّل و باقي الأصحاب على الثاني ولا يخفى أن ذلك لا يختص بابن إدريس إن ظاهر كل من عبّر بان شرط انعقادها وجود الامام هو أنه يشترط في ماهية الجمعة و ان كان المشهور هو جعله شرطاً للوجوب و كيف كان فان لم نشترط وجود المعصوم اصلا بل نكتفى بوجود عادل لكان في زمن الغيبة واجبا تعيينا و ان قلنا بان وجود المعصوم شرط الوجوب كان في زمن الغيبة تخييرا .

فقد ذهب إلى الأوّل أي الوجوب التعييني كثير قال في مفتاح الكرامة وأما القول الأوّل وهو الوجوب عينا في زمن الغيبة فقد عرفت أنه خيرة الشهيد الثاني في رسالته و ولده في رسالته و سبطه و الشيخ نجيب الدين و المولى الخراساني في كتابيه و الكاشاني في المفاتيح و الشهاب الثاقب و الوافي و الشيخ سليمان في رسالتيه و السيّد عبد العظيم و الشيخ أحمد الخطي و مولانا الحرّ في الوسائل و مولانا الشيخ أحمد الجزائري في الشافية .

و صاحب الحدائق و السيّد على صائغ و احتمله احتمالا في الذكرى و نسبه إلى المفيد في الملقمة و كتاب الأشراف و إلى أبي الفتح الكراچكي و إلى أبي الصلاح

التقى وإلى ظاهر الصدوق في المقنع والامالي وإلى الشيخ في التهذيب وإلى الشيخ عمادالدين الطبرسي انتهى موضع الحاجة .

قال في كشف اللثام بعد عبارة المصنف وبيان أنه لا يجب علينا الامع أحدهما ما لفظه بل لا ينعقد بدونهما كما في المحمديات والميفارقيات للسيد والسرائر والوسيلة والجمل والعقود والاصباح وطوف والمنتهى وفيهما الاجماع عليه إلا ان في المنتهى اذنه مكان أمره والمراد بالسلطان العادل الامام المعصوم كما في المنتهى والتذكرة ونهاية الأحكام وبمعناه ما في المراسم والاشارة والجامع من إمام الأصل أما أنها إنما تصح مع الإمام المعصوم أو من اذن في اقامته خصوصا أو عموما فهو من ضروريات المذهب فان من ضروريات العقل واديان امم الأنبياء قاطبة ان العبادة إنما تصح إذا أمر الله بها واذن فيها ولا طريق لنا إلى العلم باذنه تعالى إلا باذن الأنبياء ونوابهم المعصومين فان العقل لا يستقل في الحكم بخصوصية العبادة خصوصا هذه الصلوة وأيضاً فمن الضروريات عقلا وشرعا أنه لا يحسن الاقتداء بمن لا دليل على امامته ولا دليل على امامة غير المعصوم إلا اذنه بل هو الامام والايمامة منصبه فلا يجوز لغيره الامامة في شيء ولا لنا الايتمام بغيره في شيء إلا باذنه واستنابته وأيضاً فمن اجزاء الصلاة القراءة فلا يجوز تركها ولا يصح الاكتفاء فيها بقراءة الغير إلا باذن الشارع فيه وللجامع فعلا من عهد النبي ﷺ على نصب إمام للجمعة على ما في ف والمعتبر و تذكرة وغيرها قال المحقق فكما لا يصح ان ينصب الانسان نفسه قاضيا من دون اذن الامام كذا امام الجمعة قال وليس هذا قياس بل استدلال بالعمل المستمر في الاعصار فمخالفته خرق للاجماع قلت وإذا كان أئمة الهدى وأصحابهم يتفقون (يتفقون نسخة) فلم يكونوا يعقدون الجمعة لأنفسهم في عهود أئمة الجور انتهى كلامه .

ولا يخفى ان هذا وان كان متيناً في الجملة إلا ان بعضها لا يخلو عن مناقشة مثل دعوى ضرورة العقل وقوله من ضروريات العقل والشرع أنه لا يحسن الاقتداء بمن لا دليل على امامته فان الكلام في إن الامام الواقع في الأخبار هل هو المعصوم

أو مطلق إمام صالح للجماعة فلا سبيل لذلك إلى حكم العقل بعد ثبوت الاذن من الشرع على إمامة مطلق الإمام وليس له إن يحكم بالبطلان وليس أمر إمامة الجماعة في الجمعة كأمورها في الامور الكلية كى ينحصر بالمعصوم بحكم العقل والذي يحكم عليه ضرورة العقل هو الثاني و ان اللازم كونه من جانب الله العالم بصلاحيته شخص لها و عدمها وليس للناس إليها سبيل بخلاف جعل امام للجمعة فانها كالظهر الذي يجوز اقامته لكل امام فالكلام في ان أي الامامين مستفاد من الأخبار فاذا ذهب الخصم إلى أنه مطلق الامام فلا يمكن رده بانته على خلاف ضرورة العقل فالعمدة هو التامل في إن أيهما يستفاد من الادلة ثم بعد استفادة امام معصوم هو التدبر في أنه شرط للصحة أو الوجوب .

فما افاده فرع استفادة المعصوم من الأخبار والكلام في الأصل الاستفادة فالقيام من قبيل كان التامة لا الناقصة ويمكن دفعه بان كلامه بعد استفادة المعصوم من الأخبار إذا عرفت هذا فنقول الظاهر المراد بالامام هو المعصوم ولا خلاف بين الامامية في ذلك إلا نادراسوى العامة بأجمعهم كيف فانهم لا يشترطون في الامام العدالة فضلا عن كونه معصوما وهو عندنا منحصراً في النبي ﷺ واثنى عشر أئمة أو لهم علي (عليه السلام) وآخرهم المهدي عليه السلام فهنا أربعة مقامات الأول: في انهم عليهم السلام هم المعصومون الثاني: في ان المعصوم شرط في امامة الجمعة الثالث: في إن المعصوم منحصر في اثنى عشر الرابع في إن المستفاد من الأخبار هل هو المعصوم كى لا يصح الجمعة الامعة أو مع من نصبه أولاً أما اطلاق الأول أي كونهم معصومين فلقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يظهر كم تطهيراً فأهل البيت هم المعصومون الذين لا يصدر عنهم المعاصي والقبائح صغيرة ولا كبيرة في مدة اعمارهم فان قلت ان أريد بالعصمة اجتناب الكبائر و الصغائر في جميع أحواله فلا نسلم لزومه لان صدور بعض الصغائر المعفو عنها لاينا في الامامة ولا يخل بما هو منصبه من انتصافه من الظالم للمظلوم وغيرها مما يترتب على العصمة وان اريد وجود ملكة مانعة من العصيان

فنحن أيضاً نقول بها لانا شرطنا أن يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الأوقات لا يبطل ملكة العصمة فلا يلزم ح التسلسل لو لم يكن إمام معصوم بهذا المعنى و كتب أهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الأئمة .

قلت أو لا ان لازم ما ذكرت كون جميع العدول من مصاديق الآية وقد اتفق الفريقان بان آية التطهير نزلت في رسول الله وعلي و فاطمة و حسن والحسين عليهم السلام و كتبهم مملوءة من ذلك و أنهم هم المعصومون لا غير بيانه ان غيرهم لا يكونون معصومين مع أنهم عادلون فالعصمة غير العدالة فلاجرم تكون بمعنى اجتناب الكبائر والصغائر في جميع مدة العمر فمن صدر منه بعض الصغائر أحيانا يكون عادلا ولا يكون معصوما فالعصمة لا تكون إلا بالمعنى الذي ذكره الامامية وإلا لزم أن تكون آية التطهير نازلة في جميع العدول أو يكون الاختصاص بهم تخصيصا بلامختص و كلاهما باطلان .

وثانيا لو كانت عدالة الامام شرطاً عند العامة فما يصنعون باعمال الشيخين في حال اجتماعهما وغيرهما في باب فاطمة عليها السلام أفهذه من الصغائر ام من الكبائر فضرب فاطمة عليها السلام وقول عمر لعلي بن أبي طالب ضرب عنقك و امرهما له بالبيعة قهراً و جبراً بما يظهر لك من عبارة ابن قتيبة و كثير منهم من الصغائر أو من الكبائر فهل يحتاج ح إلى إمام ينهماهما عن ذلك أولاً و على الثاني لا يشترط العدالة أصلاً من الكبائر والصغائر و على الأول إن كان الامام الثاني مثل الأول وهكذا لزم التسلسل الذي يقول به الامامية فلا بد و إن ينتهي إلى معصوم .

وثالثاً إرتكاب الصغائر أحيانا مثل النظر إلى امرئة اجنبية حسن أو قبيح ولا سبيل إلى الأول و على الثاني يحتاج إلى إمام آخر ينهماها عن ذلك و هكذا افلزم التسلسل في غير الكبائر و هو باطل فلزم كون الامام معصوماً لم يصدر منه صغيرة في جميع عمره فضلاً عن الكبائر فضلاً عن كبائر لا يصلحها التوبة و التضرع و البكاء في جميع العمر مثل ضرب فاطمة عليها السلام يا هذا أفمثل قول عمر برسول الله صلى الله عليه وآله إن

الرجل ليهجر صحيح وقابل للتوبة فهل يصح ذلك من عمر لمن قال الله في حقه وما ينطق عن الهوى و قوله يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وقوله ان الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون فان قلت آية التطهير إنما يكون في شأن نساء النبي صلى الله عليه وآله قلت أو لا فهل يصح على الحكيم ان يقول يا نساء النبي من بات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين إلى ان قال يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض إلى ان قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهر كم تطهيرا فمن اراد الله تطهيره كيف يصدر منه الفاحشة المبينة وكيف يصدر منه الخضوع في القول .

و من البديهي انه لا يصح امثال هذه الخطابات بالمعصوم فانه خلف و وقوع امثال تلك الخطابات للنبي صلى الله عليه وآله وآله وسلم مثل قوله تعالى خطاباً لنبيه لا تشرك ليحبطن عملك ونحو ذلك كان المقصود بالخطاب غيره صلى الله عليه وآله من الناس وأيضاً كيف يمكن ارجاع ضمير المذكر إلى النساء فلو كان المراد بأهل البيت هونساء النبي لزم ان يقال عنكن ويطهر كن فان الغلبة ح للنساء فمقتضى التغليب هو الايتان بالموث بخلاف ما إذا اراد الله تعالى و علياً و فاطمة والحسن والحسين فان التغليب يقتضى التدكير .

والآية عند الامامية وكثير من العامة في شأن رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين خاصة وفي كفاية الطالب الكنجي الشافعي بسنده عن أبي سلمة ريب النبي صلى الله عليه وآله قال نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وآله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهر كم تطهيرا في بيت ام سلمة فدعا النبي صلى الله عليه وآله فاطمة وحسنا وحسينا عليهم السلام وجللهم بكساء وعلي عليه السلام خلف ظهره ثم قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت ام سلمة وأنا معهم يا نبي الله فقال أنت على مكانك وأنت على خير .
ثم قال قلت هكذا أخرجه الترمذي في جامعه والطبراني في معجمه الأكبر

وأخرجه بعينه المحب الطبري في ذخائر العقبى ثم قال : أخرجه الترمذي و قال : حديث غريب و في رواية أنت على خير أنت من أزواج النبي ﷺ أي لست من أهل بيت النبي بل من أزواجه و كيف كان فالروايات الواردة فيها متواترة مشهورة في كتب الفريقين بادنى تفاوت .

وصريح الروايات انها ليست من أهل البيت وإن كانت لها مقام و مكان عظيم و لا إشكال أيضاً في عدم اختصاص ذلك بخصوص الخمس بل يعم باقي الأئمة و أما نساء النبي ﷺ فخارجة عن الآية قطعاً فراجع تفاسير العامة فضلاً عن الخاصة حيث ان التطويل فيه خارج عن البحث و بالجمله لا اشكال في كون .

الأئمة الاثني عشر معصوماً كما لا اشكال في عصمة فاطمة عليها السلام و دخولها في آية التطهير بلا كلام فان قلت دعوى العصمة في حقها أول الكلام ذهب اليه في المواقف و شرحه من انكار عصمة فاطمة قال فيها متنا و شرحاً ما لفظه (قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان أهل البيت يتناول أزواجه و أقرباءه كما رواه الضحاك) فانه نقل باسناده عن النبي ﷺ قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة و زينب رقية و أم كلثوم و علياً و الحسن و الحسين و جعفر و أزواج محمد و أقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (و قوله عليه السلام) بضعة مني مجاز قطعاً لاحقيقة فلا يلزم عصمتها (و أيضاً) عصمة النبي قد تقدم ما فيها و لا يجب (أيضاً) مساواة بعض الجملة في جميع الأحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع إلى الخير و الشفقة انتهى قلت و قد أظهر العناداقصاه و اثبت اللجاج اقواه و نسي أقوال علمائهم و كتبهم قد ملئت من الأحاديث الواردة في نزول آية التطهير في شأن فاطمة و الحاصل ان آية التطهير لا تعم أزواج النبي أولاً و عدم كون أزواج النبي و أقرباءه غير معصومة ملازماً لعدم كون فاطمة غير معصومة ثانياً و الثاني لا يحتاج إلى البيان فانه واضح عند كل ذي مسكة و أما الأول فمضافاً إلى ما عرفت سابقاً من الهديد بقوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء الخ مناف لقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس فلا يكتن مراداً جداً

و إلى إن إرادة نساء النبي لا يتم مع ضمير المذكر فان اللازم ح هو الاثيان بلفظة عنكن و يظهر كن أن ما افاده مناف لما ذهب إليه أكثر علمائهم بل كلهم فان عصمة الصديقة مما اتفق عليها الكل إلا من أخذ ساق أمه غير أبيه فاسمع مني قليلا من كثير مضافا إلى مامر عن صحيح الترمذي ج ٢ ص ٢٠٩ روى بسنده عن عمرو بن أبي سلمة ربيب النبي ﷺ قال لما نزلت هذه الآية على النبي ﷺ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهر كم تطهيرا في بيت أم سلمة فدعا فاطمة و حسناً و حسيناً وعلي ﷺ خلف ظهره فجللهم بكساء ثم قال اللهم هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت أم سلمة و أنا معهم يا نبي الله قال أنت على مكانك و أنت على الخير .

و عنه ج ٢ ص ٣١٩) روى بسنده عن شهر بن حوشب عن أم سلمة أن النبي ﷺ جلا على الحسن و الحسين و علي و فاطمة كساء ثم قال : اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت امسلمة و أنا معهم يا رسول الله قال إنك على خير و عنه (ج ٢ ص ٢٩) روى بسنده عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ كان يمر بباب فاطمة ﷺ ستة أشهر إذا خرج إلى صلوة الفجر يقول الصلاة يا أهل البيت إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهر كم تطهيرا قال و في الباب عن أبي الحمراء و معقل بن يسار و امسلمة أقول و حكى أيضاً عن ابن جرير الطبري في تفسيره ج ٢٢ ص ٥ و عن الحاكم .

أيضاً في مستدرک صحيحين (ج ٣ ص ١٥٨) و قال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم و عن أحمد بن حنبل أيضاً في مسنده (ج ٣ ص ٢٥٢) و عن ابن الأثير الجزري أيضاً في أسد الغابة (ج ٥ ص ٥٢١) و ذكره المتقي أيضاً في كنز العمال (ج ٧ ص ١٠٣) نقلاً عن ابن أبي شيبه و عن السيوطي أيضاً في الدر المنثور في تفسير آية التطهير في سورة الاحزاب و قال أخرجه ابن المنذر والطبراني و ابن مردويه و عن السيوطي في الدر المنثور في تفسير قوله تعالى و أمر أهلك بالصلاة في آخر سورة طه قال و أخرج ابن مردويه و ابن عساكر و ابن النجار

عن أبي سعيد الخدري قال لما نزلت و أمر أهلك بالصلاة كان النبي ﷺ يجيء إلى باب علي (عليه السلام) صلاة الغداة ثمانية أشهر يقول الصلاة رحمكم الله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وعن تفسير ابن جرير الطبري ج ٢٢ ص ٧ روى بسنده عن حكيم ابن سعد قال ذكرنا علي بن أبي طالب (عليه السلام) عند أم سلمة قالت فيه نزلت إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً الحديث و عن مستدرک الصحيحين ج ٢ ص ٤١٦ .

روى بسنده عن أم سلمة أنها قالت في بيتي نزلت هذه الآية إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت قالت فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله إلى علي وفاطمة والحسن والحسين (ع) فقال هؤلاء أهل بيتي قالت أم سلمة يا رسول الله ما أنا من أهل البيت قال إنك علي خير و هؤلاء أهل بيتي اللهم أهل بيتي أحق قال هذا حديث صحيح على شرط البخاري و عن البيهقي أيضاً في سننه (ج ٢ ص ١٥٠) .
و عن الطحاوي أيضاً في مشكل الآثار (ج ١ ص ٣٣٤) و عن الخطيب البغدادي أيضاً في تاريخ بغداد (ج ٩ ص ١٢٦) .

و عن ابن جرير الطبري أيضاً في تفسيره (ج ٢٢ ص ٧) و عن ابن الأثير الجزري أيضاً في اسد الغابة (ج ٥ ص ٥٢١ و ص ٥٨٩) و عن المحب الطبري أيضاً في ذخائره (ص ٢٣) و قال أخرجه أبو الخير القزويني .

إلى غير ذلك مما ملاء كتب العامة فضلاً عن الخاصة و صريح الجميع أن نساء النبي ص خارجة عن آية التطهير فلا تعم غير ما ذكر كي يقال إن نساء النبي ص ليست معصومة فكذلك فاطمة ع فهذه الأحاديث و العبارات من العامة صريحة و مفيدة للعلم بان فاطمة ع معصومة و ليس ببيعدان ينكر بعضهم بل لا يبعد منهم أنكار العصمة في النبي و نسبتة إلى المعاصي و ارتكاب المحارم .

و قد عرفت عبارة الموافق حيث قال و عصمة النبي قد تقدم ما فيها و ليس ببيعدان يرجحوا .

أبا بكر و عمر علي النبي ﷺ و انهما عندهم افضل و اتقى من النبي كما يشهد به

مسئلة اشتغال النبي مع النساء بالغناء والدف والتنبور واستماع النبي لها و استغراقه فيها فوررد عمر وتر كها النبي فورا خوفا من عمر ثم ذهب عمر فشرع ثم ورد فترك الى ثلاث مرآت فسئل بعض النسوة من هو يا رسول الله فقال هو عمر لا يصغى الى اللهو والملاهي ابدأ انتهى خلاصة ما حكى عن الغزالي في احياء العلوم .

فكذلك عايشة اشغلت النبي بالمزامير فوردا ابو بكر وقال لعائشة ما هذا العمل الشيطاني عند النبي فقال النبي ص دعها اشغلت بذلك انتهى خلاصة ما حكى عى الحميدى في الجمع بين الصحيحين .

فهما اجتنبا عن الملاهي دون النبي ص فهما افضل من رسول الله على زعمهم بمقتضى النقلين فان قلت اراة التطهير من الله ان تحققت لزم كون العصمة بالجبر وهو غير نافع و لا شأن لاحد فيها بهذا النحو والالزم عجزه تعالى تعالى الله عن ذلك قلت معنى الارادة هو الارادة التشريعية لا التكوينية والمعنى انه تعالى شاء منكم ذهاب الرجس و كونكم مطهرا من الرذائل ومن الشك في الله وغيره بحسن اختياركم و كم له من نظير كان يقول الاب لابنه انى اميل ان تكون حسنا في جميع احوالك واقوالك و افعالك .

فهذه الارادة مثل اراده سائر الاعمال الاختيارية كالصلوة والصيام وغيرهما حيث اراد الله من العباد اتيانها بالارادة والاختيار غاية الامر ان الناس خالفوه اختيارا والائمة اطاعوه اختيارا بل ما اراده الله من الائمة اراده منّا بل هذا المذكور في الاية اجمال ما فصل ارادته منّا و تخصيصهم بالذكر للشرافة ولعلمه بانهم اطاعوه بل لا يكون في شيء مما اعطى الله الانبياء والائمة جزافا كى يلزم اشكال انه لو اعطانا ما اعطاهم لكننا مثلهم حيث انه تعالى علم بان محمد بحسن اختياره بلغ في التقوى ما بلغ و ان ابا جهل بسوء اختياره بلغ في الخبائثة ما بلغ فبعد هذا العلم بلغهم في الفضل ما بلغ فلا يكون ما اعطاهم جزافا و بلا سبب فهو تعالى عالم بجميع مخلوقاته و أعمالهم و أعمارهم وما جرى عليهم و بينهم قبل خلقهم في الازل و علم بأن محمد اطاعه بحيث أنزل عليه طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى .

و يدل عليه ما ورد في بيان قوله تعالى الست برّبكم قالوا بلى في عالم الذرّ من ان أوّل من قال بلى محمّد و الأشكال الواهية الباردة الواردة فيها مضروبة على الجدار فأنه تعالى قادر على خلق الأرواح و جعلهم في الابدان الذرية و أعطاهم العقل والشعور وليس ذلك بكبير الجسم و صغره .

و قد اعطى النمل مع صغره من الشامة ما لم يعط أحداً مع كبرهم فاعطى الخلائق العقل الكامل و اخذ منهم العهد والميثاق بالتوحيد والاقرار بالرسالة والوصاية لكل بنى والناس مع عقلهم و شعورهم قد اطاعوه طائفة عن اختارهم والقوا انفسهم في النار عند امرهم به فخرجوا منها صحيحا الى ثلاث مرّات وخالقوه طائفة اخرى مع عقلهم و شعورهم عن سوء اختيارهم ولم يدخلوا النار وقالوا لا طاقة لنا بالنار الى ثلاث مرّات فصاروا اصحاب الشمال .

والشقى الذى ورد فيه الشقى شقى في بطن امّه اى في اصله واوله وهو تلك العالم فكل من السعداء والاشقياء صاروا كذلك باختيارهم فبذلك يرتفع اشكال الجبر رأساً فبعد ذلك صار السعيد سعيد او الشقى شقياً فهو تعالى امتحنهم في عالم الذرّ مع علمه بما اختاروا قبل الامتحان فاعطى كل شيء هنا لك ما يليق بحاله فالسعيد والشقى صارا كذلك في تلك العالم مع عدم كون ذلك ايضا علة تامّة للاطاعة والعصيان في عالم الدنيا و بعد مختارون والشقى مختار في عمله الشرّ و امكنه الترك والسعيد كذلك فالنبي حيث سبق الجميع في جواب ألت برّكم صار افضل الخلائق من الملائكة والانبياء والمرسلين وبعده على ^{عليه السلام} وهكذا فالائمة الاثنا عشر صاروا كذلك في ذلك العالم بحسن اختيارهم والناس صاروا كذلك في هذا العالم بسوء اختيارهم فبعد ذلك بلغهم ما بلغ واعطاهم ما اعطاهم .

و عند ذلك صاروا الى ما لا يصل اليه الوهم فاقرء الجامعة الكبيرة تجد مقامهم حيث قال حتى لا يبقى ملك مقرب ولا نبيّ مرسل ولا صديق ولا شهيد ولا عالم ولا جاهل ولا دينيّ ولا فاضل ولا مؤمن صالح ولا فاجر طالح ولا جبار عنيد ولا شيطان يريد الا عرفهم جلالة امرهم و كبر شأنكم و عظم خطرهم و تمام نوركم الخ و

مع ذلك كانوا بشرا مثلنا ولا يكون ذلك المقام بحيث يخرجهم عن مقام البشرية فسنخهم سنخنا يا كلون و يشربون و ينامون و يناكحون و يتناسلون و يمرضون و يشفون و غير ذلك و بالجملة كل ما اعطي الخلائق من الكمال و الفضائل و عدهما كان في تلك العالم و كان سببه حسن اختيارهم و سوء اختيارهم فلا جبر ولا جزاف .

فلا يرد اشكال ان ما اعطاهم لو اعطانا لكننا كذلك فلا شرف لهم بذلك فان الجواب ان سببه اطاعتهم اختيارا فارتفع اشكال الجبر و اشكال الترجيح بلامر حج فكل ما اعطى الله الانبياء و الائمة كان بحسب علمه تعالى بانهم يفعلون كذلك اختيارا فلا محالة يصدر عنهم اختيارا فيرتفع اشكال تلك الرسول فضلنا بعضهم على بعض اذمنشائه علمه باعمالهم اختيارا و سبقهم في الاطاعة في العالم الذر فبحسب علمه تعالى بما يختارون جعلهم ممتازا من سائر الناس و خصهم بخصائص عديدة من جميع الجهات .

ولذا صار تولدهم و كونهم في الارحام و حال طفوليتهم و كبرهم غير ماغيرهم فيتولدون مطهرا من حيث الخطان و غيره و كان ايام حملهم في ارحام الامهات غير سائر الناس .

وقد اقروا بالشهادتين عند الوصول الى عالم الدنيا و اخبروا عن الغيب و اجابوا عن الاشكالات المهمة في حال صغرهم و لا يكون شيء من ذلك الفضائل جزا فابل كل ذلك مما يكونون مستحقين باعمالهم الاختيارية فهو تعالى اعطاهم قبلا لعمله بذلك . ومع جميع ذلك يكونون بشرا و سنخهم سنخ البشر من غير فرق اصلا لحمهم و دمهم و جلدهم كسائر الناس و كل ما يكون لجميع الناس من الفرح و الحزن و الالم و الحوادث يكون لهم بلا فرق فماتوا هم بعض المجانين الموجودة في عصرنا من أن الامام لو كان كذلك لما يمكن للناس معاشرتهم و الانس معهم و غير ذلك ناش من جهلهم و لولا خروجه عما كنا بصدده لطولناه اكثر من ذلك و ان كان بهذا المقدار يفتح للطلاب ابواب المعارف و ينحل بهذا المقدار الاشكالات الحاصلة لهم في مدة اعمارهم و عن الكافي مسندا عن داود الرقي قال سئلت ابا عبد الله ع عن قول الله عزوجل

وكان عرشه على الماء فقال ما يقولون قلت يقولون ان العرش كان على الماء والرب فوقه فقال كذبوا من زعم هذا فقد صير الله محمولاً و وصفه بصفة المخلوق ولزمه ان الشيء الذى يحمله اقوى منه .

قلت بين لى جعلت فداك فقال ان الله حمل دينه و علمه الماء قبل ان يكون ارض او سماء او جن او انس او شمس او قمر فلما اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم من ربكم فاول من نطق رسول الله ص و امير المؤمنين والائمة عليهم السلام فقالوا انت ربنا فحملهم العلم والدين ثم قال للملائكة هولاء حملة دينى و علمى و امنائى فى خلقى وهم المسئولون ثم قال لبنى آدم اقرؤ الله بالربوبية و لهؤلاء النفس بالولاية والطاعة فقالوا نعم ربنا اقررنا فقال الله للملائكة اشهدوا فقالت الملائكة شهدنا على ان لا يقولوا غدا انا كنا عن هذا غافلين او يقولوا انما شرك آباؤنا من قبل و كنا ذرية من بعدهم اقتهلكننا بما فعل المبطلون .

يا داود ولايتنا مؤكدة عليهم فى الميثاق و الروايات الواردة فى العالم الذر لكثيرة جداً راجع الكافى وغيره و السماء و العالم البحار .

والشبهة فى ذلك كما عن المفيد والسيد المرتضى رد لهذه الروايات الكثيرة كما عن المجلسى و توجيه الرواية وغيرها لادى الى طول خارج عن البحث و نحن نسئل الله ان يوقفنى للشروع فى هذه الابحاث النفيسة فوا اسفا من ذهاب العمر و اوان تبديل الأجل بالعاجل وقد اشغلى حب اتمام الفقه عن غيره و انما خرجت الى هذا البحث النفس لمناسبة الورود فى بحث المعصوم و لكثرة الوهاية فى زماننا من المنتحلين بالعلم حشرهم الله مع من احبهم اما المقام الثانى و هو اشتراط العصمة فى امام الجمعة و انها لا تنعقد مطلقا حيث يمكن ان يسلم الخصم عصمة اهل البيت لكن لم يشترط العصمة فيها فينتج صحة الامامة من غيرهم فانهم ذهبوا الى صحة امامة المفضول و جواز ترجيحه على الفاضل مع انه على خلاف بديهة العقل الذى هو احد الادلة الاربعة فيدل عليه العقل والنقل .

اما العقل فلا ن الامام لا بدو ان يكون معصوما والا يتسلسل فانه لحفظ

الشرائع فيجب كونه صالحا فان الامام يجب وجوده للمسلمين لاجل ان يردع الناس
ويمنعهم عن المعاصي فلو كان نفسه عاصيا لزم عليه امام ينهها عنه .

وهكذا الى غير النهاية او ينتهي الى امام معصوم بل يجب ان يكون الامام
بحيث لم يمل الى باطل و فساد و علو في الارض بل لا يختلج بباله ارادة الباطل و
الفساد كما قال عز من قائل تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في
الأرض ولا فسادا و من كان في ذهنه إرادة العلو والفساد والرياسة لاجل الدنيا و لو
لم يصل إلى مرحلة الوقوع في الخارج لا يكون له دار الآخرة فكيف يكون الفاسق
متصفا بذلك و كيف يجوز الجور والظلم ممن اتصف بذلك المقام مع ان القرآن
الكريم ينفي الظلم و الجور منهم بالصراحة كما في قوله تعالى أيضاً لا ينال عهدي
الظالمين فاليليق بمنصب الخلافة من اتصف بالظلم و المعاصي لحظه في جميع عمره
فضلا عن ان يكون كذلك في جميع الأوقات فالعصمة شرط بمقتضى الآيات والروايات
الكثيرة مضافا إلى حكم العقل .

والاحصل لهم امام احرق بيت من قال النبي ﷺ في حقها السلام عليكم
يا أهل بيت النبوة و ما ابعد ما بينه وبين من لم يجوز الصلاة خلف من ارتكب
الصغائر او ما كان فعله خلاف المروءة فضلا عن الكبائر فضلا عن جنابة لم يكن أعظم
منها في وجه الأرض فضلا عن كون الجاني إمام الكل إلى يوم القيامة و سيأتي
ما يظهر لك بعد ذلك انشاء الله و أما المقام الثالث وهو انحصار المعصوم في اثني عشر
الأئمة فيدل على ذلك روايات كثيرة واردة في كتب الفريقين مخصوصاً بصحيح مسلم
والترمذي و مسند أحمد حنبل حيث كثر فيها الأحاديث الواردة في ان الأئمة
اثنا عشر و كلهم من قريش .

بل قال بعض الفحول في شمع يقينه بان في صحيح مسلم احد عشر حديثا وفي
البخاري حديث واحد وفي تفسير الثعلبي ثلاثة أحاديث و في الجمع بين الصحيحين
ثمانية أحاديث وفي الجمع بين الصحاح الستة حديثين و كيف كان فالأحاديث كثيرة

جداً وحيث كان ثبوت ذلك عند الامامية كالشمس في رابعة النهار وانما لم يتلزم به العامة فنحن نقصر في نقلها بما عن العامة وليعلم بان اثبات ذلك هو العمدة بل ومع اثبات ان الأئمة اثناعشر من بني هاشم لا يحتاج إلى دليل بالخصوص فانه من المسلمات ان أولهم ح علي بن أبي طالب والاشكالات الواقعة في البين في صورة عدم اثبات ذلك وعدم اعتباره عند الخصم فلا يمكن للقائل بذلك القول بان الخليفة أبو بكر وبعده عمر و بعده عثمان وبعده علي ولذلك قد فصلناه بما هو خارج عن المقام لعله يهتدى بذلك من اراد الهداية .

و كيف كان فماورد في ذلك روايات منها حديث سَمْرَةَ قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول يكون بعدي اثنا عشر أميراً فقال كلمة لم اسمعها فقال أبي أنه قال كلهم من قريش وفي رواية قال لا يزال أمر الناس ماؤيا ما وليهم اثنا عشر رجلاً ثم تكلم النبي ﷺ بكلمة خفيت على فسألت أبي ماذا قال رسول الله فقال كلهم من قريش .

قال في جامع الاصول هذه رواية البخارى و مسلم أى دائماً أمر الناس ماض و جار و صحيح ما دام بينهم اثنا عشر أميراً قال فيه أيضاً و في اخرى لمسلم قال انطلقت إلى رسول الله ﷺ ومعى أبي فسمتته يقول لا يزال هذا الدين عزيزاً منيعاً إلى اثنى عشر خليفة فقال كلمة صمّنيها الناس فقلت لأبي ما قال قال كلهم من قريش .

و مضمونه قريب من سابقه أى دائماً يكون هذا الدين منيعاً شريفاً عزيزاً إلى ان يبقى بينهم اثنا عشر خليفة .

ولا يخفى صراحتها في ان النبي ﷺ في مقام الأخبار عن خلفائه قال في جامع الاصول في شرح صمّنيها الناس ما لفظه قال النووى هو بفتح الصاد وتشديد الميم المفتوحة أى اصموني عنها فلم اسمعها لكثرة الكلام و وقع في بعض النسخ صمّنيها الناس أى أسكتوني عن السؤال عنها انتهى .

قال فيه أيضاً وفي أخرى له قال دخلت مع أبي علي النبي ﷺ فسمعته يقول ان هذا الامر لا ينقضى حتى يمضى فيه اثنا عشر خليفة قال ثم تكلم بكلام خفى على فقلت لأبي ما قال قال كلهم من قريش وفي أخرى لا يزال الاسلام عزيزاً إلى اثني عشر خليفة ثم ذكر مثله .

أي أمر الخلافة لا ينقضى بل يبقى ويدوم حتى يمضى فيها اثنا عشر خليفة فأمر الخلافة يدور مدار اثني عشر وعند ذلك قد تمت .

و قال فيه أيضاً وفي رواية الترمذي قال قال النبي ﷺ يكون من بعدي اثنا عشر اميراً قال ثم تكلم بشيء لم افهمه فسئلت الذي يلينني فقال كلهم من قريش وقال فيه أيضاً وفي رواية أبي داود قال سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يزال هذا الدين قائماً حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم تجتمع عليه الأمة فسمعت كلاماً من النبي ﷺ لم افهمه فقلت لأبي ما يقول قال كلهم من قريش .

وفي أخرى قال لا يزال هذا الدين عزيزاً إلى اثني عشر خليفة قال فكبر الناس وضجوا ثم قال كلمة خفيفة و ذكر الحديث وفي أخرى بهذا الحديث وزاد فلما رجع إلى منزله أتته قريش فقالوا ثم يكون ماذا قال يكون الهرج .

وفي حديث محمد بن جبير بن معظم يحدث أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفد من قريش ان عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك من قحطان فغضب معاوية فقام فأتى علي الله بما هو أهله ثم قال أما بعد فإنه بلغني أن رجلاً منكم يحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله ﷺ فاولئك جهالكم فاياكم والاماني التي تضل أهلها فأنني سمعت رسول الله ﷺ يقول ان هذا الأمر في قريش لا يعاديهم احد إلا كبته الله على وجهه ما اقاموا الدين أخرجه البخاري قوله ولا تؤثر بضم أوله مبني للمفعول أي لا تنقل و حاصل المراد ان الخلافة في قريش مادام الدين باقياً إلى غير ذلك .

فراجع صحيح مسلم في هامش ارشاد الساري جلد ٨ ص ٢ وجامع الاصول

ابن اثير جلد ٤ ص ٤٣٧ و تتبع سائر كتبهم المعتبرة تجد أكثر من ذلك .
 ففي صحيح الترمذي ج ٢ ص ٣٥ روى بسندين عن جابر بن سمرة قال :
 قال رسول الله ﷺ يكون من بعدى اثنا عشر اميراً ثم قال تكلم بشيء لم افهمه
 فسألت الذي يليني فقال قال كلهم من قريش مستدرک الصحيحين ج ٤ ص ٥٠١ .
 روى بسنده عن مسروق قال كنا جلوساً ليلة عند عبدالله يقرئنا القرآن
 فسأله رجل فقال يا أبا عبد الرحمن هل سألتم رسول الله ﷺ كم يملك هذه الامة
 من خليفة فقال عبدالله ما سألتني عن هذا أحد منذ قدمت العراق قبلك قال سألتناه
 فقال اثنا عشر عدّة نعباء بني إسرائيل .

وذكره الممتقى أيضاً في كنز العمال ج ٣ ص ٢٠٥ ولفظه ان عدة الخلفاء بعدى
 عدّة نعباء موسى وقال أخرجه ابن عدي وابن عساكر عن ابن مسعود وفي ج ٦ ص ٢٠١
 أيضاً و قال أخرجه الطبراني عن ابن مسعود و في ص ٢٠١ أيضاً و قال أخرجه نعيم
 ابن حماد في الفتن عن ابن مسعود و في جامع الصغير سيوطي ج ٢ ص ٤٥٨ المطبوع
 بشرح المناوى أن عدّة الخلفاء بعدى عدّة نعباء موسى (عد) و ابن عساكر عن
 ابن مسعود (ض) .

قال المناوى في شرحه أي خلفائي الذين يقومون (من بعدى) بامور الامة
 (عدّة نعباء بني إسرائيل) أي اثني عشر انظروا في العبارة حتى تعلموا أنه هل ينطبق
 على معاوية ويزيد وفي مسند أحمد بن حنبل جلد ٥ ص ٨٧ إلى ص ١٠٨ قد أخرج
 أربعة و ثلاثين حديثاً بطرق مختلفة كلها مشتمل على لفظ اثنا عشر فراجع .

و منها ما أخرجه أحمد في مسنده أيضاً ج ١ ص ٣٩٨ باسناده عن مسروق
 قال كنا جلوساً عند عبدالله بن مسعود و هو يقرئنا القرآن فقال له رجل يا
 أبا عبد الرحمن هل سألتم رسول الله ﷺ كم تملك هذه الامة من خليفة فقال عبدالله
 ابن مسعود ما سألتني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك ثم قال نعم ولقد سألتنا رسول
 الله ﷺ فقال اثنا عشر كعدّة نعباء بني إسرائيل .

و قد حكى أيضاً عن مسند أحمد بعض الأفاضل في حق يقينه بما هو لفظه

وقد روى أحمد بن حنبل في مسنده وغيره من الجمهور عن النبي ﷺ أنه قال للحسين أنت السيد ابن السيد أخو السيد أبو السادة أنت الإمام ابن الامام أخو الامام أبو الأئمة أنت الحجّة ابن الحجّة أخو الحجّة أبو الحجج التسعة من صلبك تاسعهم قائمهم وهذا أيضاً نص صريح على امامتهم ونحوه مروى عن الطبري وغيره وليس في نسخهم أخو السيد وأخو الامام وأخو الحجّة والظاهر أنه سقط انتهى ولكنى لم اجده بهذا اللفظ ولعله أطلع عليه في غير الموضوعين .

نعم نظيره عن مقتل الحسين عليه السلام للخوارزمي الحنفي ص ١٤٥ بسنده عن سلمان المحمدي رحمه الله قال دخلت على النبي (ص) وإذا الحسين على فخذه وهو يقبل عينيه ويلثم فاه ويقول له إنك سيّد ابن سيّد أبو سادة إنك إمام ابن إمام أبوأئمة إنك حجّة ابن حجة أبو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم .

ومنها ما في كنز العمال جلد ٣ ص ٢٠٥ ان عدة الخلفاء بعدى عدة نقباء موسى ومنها ما عن أبي نعيم في تذكرة الاولياء جلد ١ ص ٨٦ بسنده عن ابن عباس قال قال رسول الله (ص) من سره أن يحيى حياتي ويموت مماتي ويسكن جنّة عدن غرسها ربّي فليوال عليّاً من بعدى وليوال وليه وليقتدوا بالأئمة من بعدى فانهم عترتي خلقوا من طينتي رزقوا فهما وعلما وويل للمكذبين بفضلهم من أمّتي القاطعين فيهم صلتى لا أنا لهم الله شفاعتي ولا يخفى ان قوله (ص) وليقتدوا الخ دل على ان المراد بالأئمة هو عترته فامر (ص) بالافتداء بالأئمة التي هي عترته لا غير والحاصل امثال هذه الروايات في كتب العامة كثيرة وقد روى الشيخ سليمان البلخي القندوزي في ينابيع المودة وكذا غيره ممّا دل على ذلك بما لا يحصى ونحن نذكر قليلا منها فمنها ما نقله القندوزي في ص ٤٤٠ عن فرائد السمطين الحموي بسنده عن مجاهد عن ابن عباس قال قدم يهودي يقال له مغثل فقال يا محمّد اسئلك عن أشياء تلجلج في صدري منذ حين فان اجبتني عنها اسلمت على يديك قال سل يا أبا عمارة فقال يا محمّد صف لي ربك فقال ص لا يوصف الا بما وصف به نفسه وكيف يوصف الخالق الذي تعجز العقول أن تدركه والأوهام ان تناله و الخطرات أن تجدّه والأبصار أن

تحيط به جلّ وعلا عمّا يصفه الواصفون ناءً في قربه وقريب في نأيه هو كيف الكيف وأين الأين فلا يقال أين هو وهو منقطع الكيفية والايونية فهو الأحد الصمد كما وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نعمته لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد قال صدقت يا محمد .

فأخبرني عن قولك أنه واحد لا شبيه له أليس الله واحد والانسان واحد فقال ﷺ هو عزّ وعلا واحد حقيقي أحديّ المعنى أي لا جزء ولا تركب له والانسان واحد ثنائي المعنى مركب من روح و بدن قال صدقت فأخبرني عن وصيك من هو فما من نبي الا وله وصيي و ان نبينا موسى بن عمران أوصى يوشع بن نون فقال ان وصيي .

علي بن أبي طالب و بعده سبطاي الحسن والحسين تتلوه تسعة أئمة من صلب الحسين قال يا محمد فسّمهم لي قال إذا مضى الحسين فابنه علي فاذا مضى علي فابنه محمد فاذا مضى محمد فابنه جعفر فاذا مضى جعفر فابنه موسى فاذا مضى موسى فابنه علي فاذا مضى علي فابنه محمد فاذا مضى محمد فابنه علي فاذا مضى علي فابنه الحسن فاذا مضى الحسن فابنه الحجة محمد المهدي فهؤلاء اثنا عشر .

قال أخبرني كيفية موت عليّ والحسن والحسين قال ص يقتل عليّ ﷺ بضربة على قرنه والحسن يقتل بالسم والحسين بالذبح قال فاين مكانهم قال في الجنة في درجتي قال أشهد أن لا إله إلا الله وأنك رسول الله وأشهد أنهم الأوصياء بعدك ولقد وجدت في الكتب المتقدمة وفيما عهد الينا موسى بن عمران أنه إذا كان في آخر الزمان يخرج نبيّ يقال له أحمد و محمد هو خاتم الأنبياء لا نبيّ بعده فيكون أوصيائه بعده اثنا عشر أو لهم ابن عمّه و خنته والثاني والثالث كانا أخوين من ولده ويقتل أمة النبيّ الأوّل بالسيف والثاني بالسم والثالث مع جماعة من أهل بيته بالسيف وبالعطش في موضع الغربة فهو كولد الغنم يذبح و يصبر على القتل لرفع درجاته و درجات أهل بيته و ذريته ولا خراج محبّيه و اتباعه من النار و تسعة الأوصياء هم من أولاد الثالث فهؤلاء الاثنا عشر عدد الاسباط .

قال صلى الله عليه وآله اتعرف الاسباط قال نعم أنهم كانوا اثنا عشر أو لهم الاوى بن برخيا وهو الذي غاب عن بني إسرائيل غيبة ثم عاد فظاهر الله به شريعته بعد إندرا آرسها وقاتل قرسطيا المملك حتى قتل المملك قال صلى الله عليه وآله كائن في أمتي ما كان في بني إسرائيل حذوا النعل بالنعل والقذة بالقذة وإن الثاني عشر من ولدي يغيب حتى لا يرى .

و يأتي على أمتي بزمن لا يبقى^١ من الاسلام إلا اسمه ولا يبقى من القرآن إلا رسمه فح ياذن الله تعالى له بالخروج فيظهر الله الاسلام به ويجدده طوبى لمن أحبهم وتبعهم والويل لمن أبغضهم وخالفهم و طوبى لمن تمسك^٢ بهداهم وقد جمع اليهودي في سؤاله الدين كله حيث سئل أولاً عن أوصاف الرب بمفاد كان الناقصة و هلية المركبة لامفاد كان التامة أي أصل ثبوته تعالى وذلك لأن أصل ثبوته معلوم للكلمة بحكم العقل و قد اشار إليه تعالى بقوله افى الله شك فاطر السموات والأرض و هو حكم عقلي فأرشد إليه تعالى فلا اشكال في ثبوته إلا لمن خرج نفسه عن جملة العقلاء فان إنكاره تعالى مع كثرة الشواهد عليه ليس الا دأب المجانين وإلا فالعاقل كيف يمكنه إنكاره فهل يمكن للعاقل أن يقول مثل المصنوع الذي يتوصل به إلى كرة القمر المسمى في عصرنا بالسفينة يصنع من قبل نفسه ولا صانع له و من تكلم بمثله عد من المجانين وهكذا سائر المصنوعات البشرية و هل يكون الكرات السماوية مثل الشمس ادون من ذلك أو يكون خلقه الانسان اسهل منه .

و قد اشار إليه تعالى سنريهم آياتنا في الأفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق^٣ والذي اشكل الأمر على الجميع هو أنه ما هو و كيف هو و هو أمر قد تحير العقلاء ولا يمكن الوصول إلى فهمه و كلما تفكر فيه زاد في التحير ولا سبيل إلى الوصول به و لذا نهى عن التفكير في ذاته تعالى لعدم الامكان إلى فهمه لانه خلف فانه تعالى محيط على العالم فاذا أدرك صار محاطا و هو خلف على ان الإدراك يتوقف على الرؤية وهي متوقفة على الجسم و كلها محال فلا يكون من سنخ الاجسام فلا يكون من سنخ المخلوقات .

وقد عمى من زعم ان عيسى هو الرب^٤ لزعم أنه لا أب له مع أنه عليه كان آدم

أولى بالرب لأنه لا أب ولا أم له تعالى الله عن أوصاف المخلوقين علواً كبيراً فمن زعم أن الناس إلاه مثل عيسى و علي بن أبي طالب كان كافراً نجساً فذاته تعالى غير معلوم وغير مرئي وغير موصوف إلا بما وصف نفسه به كما إشار إليه في سورة التوحيد فلا نظير له ولا عدیل ولا شبيه و روح جميع المعارف خروجه عن الحدّين حدّ التشبيه وحدّ التعطيل ثم صرح على أولهم وآخرهم فتدبر .

ومنها ما عن المناقب عن وائلة بن الاصقع بن قرخاب عن جابر بن عبد الله الأ نصاري قال دخل جندل بن جنادة بن جبيرة اليهودي على رسول الله ﷺ فقال يا محمد أخبرني عما ليس لله وعما ليس عند الله وعما لا يعلمه الله فقال ﷺ أما ما ليس لله فليس لله شريك وأما ما ليس عند الله فليس عند الله ظلم للعباد وأما ما لا يعلمه الله فذلك قولكم يا معشر اليهود إن عزير ابن الله والله لا يعلم إن له ولد بل يعلم أنه مخلوقه وعبده فقال أشهد أن لا إله إلا الله وإنك رسول الله حقاً وصدقاً .

ثم قال إنني رأيت البارحة في النوم موسى بن عمران عليه السلام فقال يا جندل أسلم على يد محمد خاتم الأنبياء واستمسك أوصيائه من بعده فقلت أسلم فلله الحمد أسلمت وهداني بك .

ثم قال أخبرني يا رسول الله ﷺ عن أوصيائك من بعدك لاتمسك بهم قال أوصيائي الاثناعشر قال جندل هكذا وجدناهم في التوراة وقال يا رسول الله سمهم لي فقال أولهم سيّد الأوصياء أبو الأئمة علي عليه السلام ثم ابنه الحسن والحسين فاستمسك بهم ولا يغرنك جهل الجاهلين فاذا ولده علي بن الحسين زين العابدين يقضى الله عليك ويكون آخر زادك من الدنيا شربة لبن تشربه فقال جندل وجدنا في التوراة وفي كتب الانبياء عليهم السلام ايليا وشيرا وشيرا فهذه اسم علي والحسن والحسين فمن بعد الحسين وما أسامهم .

قال إذا انقضت مدة الحسين فالامام ابنه علي و يلقب بزین العابدين فبعده ابنه محمد يلقب بالباقر فبعده ابنه جعفر يدعى بالصادق فبعده ابنه موسى يدعى بالكاظم فبعده ابنه علي يدعى بالرضا فبعده ابنه محمد يدعى بالتقي والزكي فبعده ابنه علي

يدعى بالنقي و الهادي فبعده ابنه الحسن يدعى بالعسكري فبعده ابنه محمد يدعى بالمهدي والقائم والحجة فيغيب ثم يخرج فاذا خرج يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً طوبى للصابرين في غيبته طوبى للمقيمين على محبتهم أولئك الذين وصفهم الله في كتابه وقال هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب .

ثم قال تعالى أولئك حزب الله الأ إن حزب الله هم الغالبون فقال جندل الحمد لله وفقني بمعرفتهم ثم عاش إلى ان كانت ولادة علي بن الحسين فخرج إلى الطائف و مرض وشرب لبنا وقال أخبرني رسول الله ﷺ أن يكون آخر زادي من الدنيا شربة لبن ومات ودفن بالطائف بالموضع المعروف بالكوزارة .

ومنها ما عن مناقب أيضاً عن أبي الطفيل عامر بن واثلة قال جاء يهود من يهود المدينة إلى علي كرم الله وجهه إلى ان قال بعدسؤاله عن ثلث و واحدة وجوابه عليه السلام عن بعضها سلّ الثالث الآخر قال أخبرني كم لهذه الأمة بعد نبيها من امام و أخبرني عن منزل محمد أين هو في الجنة و أخبرني من يسكن معه في منزله قال علي عليه السلام لهذه الأمة بعد نبيها اثنا عشر إماما لا يضرهم خلاف من خلفهم قال اليهودى صدقت .

قال علي ينزل محمد وآله في جنة عدن وهي وسط الجنان و أعلاها و أقربها من عرش الرحمان جلّ جلاله قال اليهودي صدقت قال علي و الذي يسكن معه في الجنة هؤلاء الأمة الاثنا عشر أو لهم أنا و آخرنا القائم المهدي عليه السلام قال صدقت الحديث .

و منها ما عن الشيخ أبو عبد الله جعفر بن محمد بن أحمد الدورستي مسنداً عن عايشة وقد سألها المثنى كم يكون خليفة لرسول الله فقالت أخبرني رسول الله ﷺ أنه يكون بعده اثنا عشر خليفة فقلت لها من فقالت أسماء وهم عندي مكتوبة باملاء رسول الله ﷺ فقلت لها فاعرضيه فأبت .

ومنها ما عن الدورستي أيضاً في كتابه في الرد على الزيدية مسنداً عن ابن عباس قال سألت رسول الله ﷺ حين حضرته وفاته فقلت إذا كان مانعوك بالله منه فإلى من

فأشار إلى عليٍّ عليه السلام فقال إلى هذا فإنه مع الحق والحق معه ثم يكون بعده أحد عشر إماماً مفترضة طاعتهم كطاعتي .

ومنها ما عن إبراهيم بن محمد الحموي من أعيان علماء العامة في كتاب فرائد السمطين في فضائل المرتضى وفاطمة والحسن والحسين مسنداً عن عبدالله بن العباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن خلفائي وأوصيائي وحجج الله على الخلق بعدي الاثنا عشر أولهم أخي وآخرهم ولدي المهدي قيل يا رسول الله ومن أخوك قال علي بن أبي طالب قيل فمن ولدك قال المهدي الذي يملأها قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً والذي بعثني بالحق بشيراً لولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج فيه ولدي المهدي فينزل فيه روح الله عيسى بن مريم فيصلي خلفه ويشرق الأرض بنور ربها ويبلغ سلطانه المشرق والمغرب .

ومنها ما عن الحموي مسنداً عن عبدالله بن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله أنا سيد النبيين وعلي بن أبي طالب سيد الوصيين وإن أوصيائي بعدي اثنا عشر أولهم علي بن أبي طالب وآخرهم القائم .

ومنها ما عن محمد بن أحمد بن شاذان أبو الحسن الفقيه في المناقب المائة والفضائل لأئمة المؤمنين والأئمة من طريق العامة المخالفين عن أمير المؤمنين قال والله لقد خلفني رسول الله صلى الله عليه وآله في أمته فأنا حجة الله عليهم بعد نبيه وأن ولايتي لتلزم أهل السماء كما تلزم أهل الأرض وأن الملائكة لتتذاكر فضلي وذلك تسبيحها عند الله أيها الناس اتبعوني أهدكم سواً السبيل ولا تأخذوا يميناً ولا شمالاً فتضلوا أنا وصي نبيكم وخليفته وإمام المؤمنين وأميرهم وأنا قائد شيعتي إلى الجنة وسابق أعدائي إلى النار أنا سيف الله على أعدائه ورحمته على أوليائه أنا صاحب حوض رسول الله ولوائه وصاحب مقام شفاعته والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين خلفاء الله في أرضه وأمناء الله على وحيه وأئمة المسلمين بعد نبيه وحجج الله على بريته .

ومنها ما عن ابن شاذان أيضاً من طريق العامة عن ابن عباس قال : سمعت

رسول الله ﷺ يقول معاشر الناس أعلوا ان لله تعالى باباً من دخله آمن من النار و من الفرع الأكبر فقام إليه أبو سعيد الخدري فقال يا رسول الله أهدنا إلى هذا الباب حتى تعرفه قال هو علي بن أبي طالب سيّد الوصيّين و أمير المؤمنين و أخو رسول رب العالمين و خليفة الله علي الناس أجمعين معاشر الناس من أحب أن تمسك بالعمرة الوثقي التي لا أنفصام لها فليتمسك بولاية علي بن أبي طالب فان ولايته ولايتي و طاعته طاعتي يا معاشر الناس من أحب أن يعرف الحجة بعدي فليعرف علي بن أبي طالب معاشر الناس من سره ليقتردي بي فعليه ان يتوالى ولاية علي بن أبي طالب بعدي و الأئمة من ذريتي فانهم خزّان علمي فقام جابر بن عبد الله الأنصاري فقال يا رسول الله ما عدة الأئمة فقال يا جابر سألتني رحمك الله عن الاسلام باجمعه عدتهم عدّة الشهور و هو عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات و الأرض و عدتهم عدّة العيون التي أنفجرت لموسى بن عمران حين ضرب بعصاه فانفجرت منه اثنا عشرة عينا و عدّة نقباء بني إسرائيل قال تعالى و لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل و بعثنا منهم اثني عشر نقيبا فالأئمة يا جابر اثنا عشر إماما أو لهم علي بن أبي طالب و آخرهم القائم صلوات الله عليهم .

ومنها ما عن الحمويّني مسنداً عن الحرث و سعيد بن بشر عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ أنا و ارددكم على الحوض و أنت يا علي الساقى و الحسن الذأيد و الحسين الأمر و علي بن الحسين الفارض و محمد بن علي الناصر و جعفر بن محمد السابق و موسى ابن جعفر محصى المحبين و تامة المبغضين و المنافيين و علي بن موسى معين المؤمنين و محمد بن علي منزل أهل الجنة في جناتهم و علي ابن محمد خطيب شيعته و مزوجهم الحور العين و الحسن بن علي سراج أهل الجنة يستضيئون به و الهادي شيعتهم يوم القيامة حيث لا يأذن إلا لمن يشاء و يرضى .

و منها ما في مناقب ابن شهر آشوب ص ٢٩٢ ج ١ قال ما لفظه .

و روي أحمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن سمرة بأربع و ثلاثين طريقا منهم عامر بن سعد و سماك بن حرب و الأسود بن سعيد الهمداني و عبد الملك بن عمير

و عامر الشعبي و أبو خالد الوالبي مثل ما روينا من الصحيحين و غيرهما عبد الله بن محمد البغوي عن علي بن الجعد عن أحمد بن وهب بن منصور عن أبي قبيصة شريح ابن محمد العنبري عن نافع عن عبد الله بن عمر قال : قال النبي ﷺ : يا علي أنا نذير أمّتي وإنك هاديها والحسن قايدها والحسين سائقها وعلي بن الحسين جامعها ومحمد ابن علي عارفها و جعفر بن محمد كاتبها وموسى بن جعفر محصياها وعلي بن موسى معبّرها ومنجياها وطارد مبغضها ومدني مؤمنياها ومحمد بن علي قائدها وسائقها وعلي ابن محمد سائرها وعالمها والحسن بن علي ناديها ومعطيها والقائم الخلف ساقياها وناشدها ان في ذلك لايات للمؤمنين روى ذلك جماعة عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ الخ

و روى محمد بن أحمد بن عبيد الله الهاشمي قال حدثني أبو موسى عيسى بن أحمد بن عيسى عن المنصور قال حدثني أبو الحسن علي بن محمد العسكري عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن موسى عن آباءه عن علي ع قال قال رسول الله ص من سره أن يلقى الله عز وجل أمناً مطهراً لا يخزيه ألقاع الأبر فليتملك وليتول أبنيك الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي ثم المهدي وهو خاتمهم الخبر .

و منها ما في ينابيع المودة ص ٤٥٤ قال أخرج الحموي الشافعي في فرائد السمطين عن أحمد بن زياد عن دعب بن علي الخزاعي قال .

أنشدت قصيدتي لمولاي الامام علي الرضا رضي الله عنه أوّلها .

مدارس آيات خلت من تلاوة	منازل وحى مغفر العرصات
أرى فيهم في غيرهم متقسّما	و أيديهم من فيهم صفرات
و قبر بيغداد لنفس زكية	تضمّنها الرحمان في الغرفات
قال لي الرضا ع أفلا ألق البيتين بقصيدتك قلت بلى يا بن رسول الله فقال	
و قبر بطوس يالها من مصيبة	تو قد في الاحشاء بالحرقات

إلى الحشر حتى يبعث الله قائماً يفرج عنا ألهم و الكربات

قال دعبل ثم قرأت بواقى القصيدة عنده فلماً أنهيت إلى قولى :

خروج إمام لا محالة خارج يقوم على إسم الله والبركات
يميز فيها بين حقٍ و باطلٍ ويجرى على النعماء والنقمات

بكى الرضا عليه السلام بكاء شديداً ثم رفع رأسه إلى فقال يا خراعى (دعبل خ ل) نطق روح القدس على لسانك بهذين البيتين أتعرف من هذا الامام ومتى يقوم فقلت لا يا مولاي إلا إني سمعت بخروج إمامٍ منكم يطهر الارض من الفساد ويملائها عدلاً فقال يا دعبل الامام بعدى إبنى محمد وبعد محمد أبنه على و بعد على أبنه الحسن و بعد الحسن أبنه ألحجة القائم و هو أالمنتظر في غيبته المطاع في ظهوره فيملاء الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً وأما متى يقوم فاخبار عن الوقت لقد حدثني أبي عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال مثله كمثل الساعة لا تأتيكم إلا بغتة .

و منها ما عن صدر الأئمة أخطب خوارزم موفق بن أحمد في كتابه مسندا عن أبي سلمة راعى رسول الله قال سمعت رسول الله ص يقوم ليلة أسرى بي إلى السماء قال لي أألجليل جل جلاله آمن الرّسول بما أنزل إليه من ربه فقلت والمؤمنون فقال صدقت يا محمد من خلّفت في أمّتك فقلت خيرها قال علي بن أبيطالب قلت نعم يارب قال يا أحمد إننى أطلعت على الأرض إطلاعة فاخترتك منها فأشقققت لك أسما من أسمائى فلا أنكرُ في موضع إلا ذكرت معى فأنا أالمحمود وأنت محمد .

ثم أطلعت الثانية فأخترت منها علياً فشقققت له اسما من أسمائى فأنا الأعلى وهو علي يا محمد إننى خلقتك وخلقت علياً وفاطمة و الحسن و الحسين والأئمة من ولده من نور من نورى و عرضت ولا يتكم على أهل السماوات والارضين فمن قبلها كان عندى من المؤمنين و من حجدها كان عندي من الكافرين .

يا محمد لو أن عبداً من عبادي عبدنى حتى ينقطع او يصير كالشنّ البالي ثم

أتاني جاحداً لولايتكم ما غفرت له حتى يلقاني بولايتكم يا محمد تحب أن تراهم قلت نعم يارب قال فالتفت عن يمين العرش فالتفت فأذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين و علي بن الحسين ومحمد بن علي و جعفر بن محمد و موسى بن جعفر و علي بن موسى و محمد بن علي و علي بن محمد والحسن بن علي والمهدي في صحاح من نورقيام يصلون و هو في وسطهم يعنى المهدي كأنه كوكب درى .

وقال يا محمد هولاء الحجيج وهذا الثائر من عترتك وعزتي وجلالي أنه الحجة الواجبة و المنتقم من اعدائي قال البحراني في غاية المرام بعد نقلها ما لفظه قلت وروى هذا الحديث جماعة من الخاصة والعامة رواه الشيخ الطوسي في الغيبة وأبو الحسن محمد بن أحمد بن الحسن بن شاذان في المناقب المائة من طريق العامة ورواه صاحب المقنن وصاحب الكنز الخفي و الحموي من العامة انتهى .

و اعلم إنني لم اجد هذا الحديث في مناقب أحمد خوارزم و لعله موجود في سائر كتبه ولكننه حكى عن تاريخ مقتل الحسين ج ١ / ٩٥ بعين هذه العبارات .
ومنها ما حكى عن صاحب عباة الأ نوار عن شهر دار بن شيرويه الديلمي في مسند الفردوس الكبير عن أبي سعيد الخدري قال صلى بنا رسول الله صلوة الاولى ثم أقبل بوجهه الكريم علينا فقال يا معاشر أصحابي ان مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح و باب حطة في بني إسرائيل فتمسكوا بأهل بيتي بعدي الأئمة الراشدين من ذريتي فانكم لن تضلوا أبدا فليل يا رسول الله كم الأئمة بعدك قال اثنا عشر من أهل بيتي أو قال من عترتي .

ومنها ما حكى عن السيد محمد صالح الترمذي الحنفي في كتابه الكوكب الدرري ص ١٣٤ بسنده عن سلمان الفارسي قال دخلت على النبي و إذا الحسين على فخذه وهو يقبله عينيه وفاه و يقول أنت سيد و ابن سيد أنت الإمام ابن إمام أنت حجة ابن حجة أبو حجاج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم .

منها ما عن فرائد السمطين ارباب ٢٣ أخرج بسنده عن جابر بن عبد الله أنصاري قال كنت يوما مع النبي ﷺ في بعض حيطان المدينة ويد علي ﷺ في يده فمرنا

بنخل فصاح النخل هذا محمد سيد الأنبياء وهذا علي سيد الأوصياء وأبو الأئمة الطاهرين (قال) ثم مررنا بنخل فصاح النخل هذا المهدي وهذا الهادي قال ثم مررنا بنخل فصاح النخل هذا محمد رسول الله وهذا علي سيف الله فالتفت النبي ﷺ على فقال يا علي سمه الصيحاني فسمي الصيحاني وعنه أيضاً ارباب ٥٨ إخراج حديثنا مفصلاً و من جملة مضامينه ان علينا أمير المؤمنين أبو الأئمة وأبو الأوصياء الطاهرين .

عن فرائد السمطين ارباب ٥ بسنده عن علي عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ من أحب يركب سفينة النجاة و يتمسك بالعروة الوثقى و يعتصم بحبل الله المتين فليوال علياً بعدي وليعاد عدوه وليأتم بالأئمة الهداة من ولده فانهم خلفائي وأوصيائي و حجج الله على خلقه بعدي و سادات امتي و قادات الاتقياء إلى الجنة حزبهم حزبي و حزبي حزب الله و حزب أعدائهم حزب الشيطان.

ينابيع المودة ص ٨٥ قال في المناقب عن أبي الطفيل عامر بن واثلة و هو آخر من مات من الصحابة بالاتفاق عن علي رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ يا علي أنت وصيي حربك حربي و سلمك سلمتي و أنت الامام و أبو الأئمة الاحد عشر الذين هم المطهرون المعصومون و منهم المهدي الذي يملأ الارض قسطاً و عدلاً فويل لمبغضيهم يا علي لو أن رجلاً أحببك و أولادك في الله لحشره الله معك و مع أولادك و أتم معي في الدرجات العلي و أنت قسيم الجنة و النار تدخل محبتك الجنة و مبغضيك النار .

و قال أسد حيدر في كتابه الامام الصادق و المذاهب الاربعة في ج ١ ص ٩٨ عند ما يتعلق بحديث الثقلين ما لفظه وقال السيد محمد صديق حسن البخاري في كتاب الدين الخالص بعد ذكره لهذا الحديث فيه فضيلة أهل البيت و بيان عظم حقهم في الإسلام و أنهم قرين القرآن في التعظيم و الاكرام و ليس بعد هذا البيان من رسول الله ﷺ بيان ولا قرينة بعد عبادان وقال وعندي أن المراد بهم أي بأهل البيت هم الموجودون في عصر النبوة أولاً بالذات ولكن يدخل فيهم أيضاً من وجد بعدهم

من السادة القادة إلى العلم والعبادة كالأئمة الاثني عشر من العترة .

ومنها ما في ينابيع المودة ص ٩٧ عن المناقب عن المفضل قال سألت جعفر الصادق عليه السلام عن قوله عز وجل " وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات الآية قال هي الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه وهو أنه قال يارب أسئلك بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين إلا ثبت على فتاب الله عليه أنه هو التواب الرحيم فقلت له يا بن رسول الله فما يعنى بقوله فاتمهن قال يعنى اتمهن إلى القائم المهدي اثنا عشر إماماً تسعة من ولد الحسين .

و في ينابيع المودة (ص ٦٢) من المناقب (لابن المغازلي الشافعي بالاسناد عن أبي الزبير المكي عن جابر بن عبدالله الانصاري رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله إن الله تبارك وتعالى اصطفاني وأختارني وجعلني رسولاً وأنزل علي سيد الكتب فقلت إلهي وسيدي إنك أرسلت موسى إلى فرعون فسألك أن تجعل معه أخاه هارون وزيراً أتشد به عضده و يصدق به قوله و إنني أسألك يا سيدي و إلهي أن تجعل لي من أهلي وزيراً تشد به عضدي فاجعل لي وزيراً وأخاً و أجعل الشجاعة في قلبه والبسه الهيبة على عدوه وهو أول من آمن بي وصدقني وأول من وحد الله معي و إنني سألت ذلك ربي عز وجل فأعطانيه فهو سيد الأوصياء اللحوق به سعادة والموت في طاعته شهادة وأسمه في التوراة مقرون إلى إسمي و زوجته الصديقة الكبرى إبنتي و إبناه سيد شباب أهل الجنة إبناي وهو وهما والأئمة من بعدهم حجج الله على خلقه بعد النبيين وهم أبواب العلم في أممي من تبعهم نجا من النار و من اقتدى بهم هدى إلى صراط مستقيم لم يهب الله محبتهم لعبد إلا أدخله الله الجنة .

وكيف كان فالأحاديث أكثر من ذلك بما لا يحصى إلا أنه حيث لسنا في ذلك المقام اقتصرنا منها بما أوردناه و من المعلوم ان واحداً منها يكفي الخصم فضلاً عن جميعها لكنته مع الانصاف والعجب من الخصم العنيد حيث ذهب مع هذه النصوص إلى انه لا يشترط كون الإمام منصوصاً انظر إلى ما نسجه الجبار في كتابه المغني

وليت شعري بأنه ما يريد هو و أمثاله بعدم كونه مشروطاً بالنص فهل يريدون أن أمثال هذه النصوص مع القطع بصورها عن النبي لكونها مروية عنه عليه السلام في كتبهم باطل بمعنى ان صدورها عنه لغو فذلك مساوق مع إنكار النبوة فان معناه انه مع العلم بقوله عليه السلام لا يقبل منه ذلك أو يريدون بان صدورها منه مشكوك فيرجع إلى عدم اعتبار كتبهم والافمع القطع بالصدور لوجه اللقول بعدم اشتراط نص في الامامة فلو لم يكن بحكم العقل ولا بنص من الرسول بل كان باختيار الناس فلا يخلو إما يشترط العصمة فيه عندهم أولاً و على الأول لا يعلمون من اتصف بها لانها أمر باطني لا يعلمها إلاّ العلام الغيوب و على الثاني يختارون إماما يصدر منه ما لا يصدر من اخبت الناس و افسقهم و اشقاهم مثل ضرب فاطمة التي هي بضعة رسول الله و المحاربة مع علي بن أبي طالب بقوله مخاطبا لعلي "نضرب عنقك" وقوله عليه السلام في جوابه إذا تقتل عبدالله و أخا رسوله و ردّ قوله عليه السلام بأنه أما عبدالله فنعم و أما أخو رسول الله فلا أنظر إلى كلمات القوم و سيأتي من ابن قتيبة ما يكون نصاً فيه و الامام الذي يختاره الناس لا يكون أحسن من ذلك و الامام الذي يختاره الله من قال و الله لو اعطيت الاقاليم السبعة بما تحث افلاكها على ان اعصى الله في نملة اسلبها جلب شعيرة ما فعلته و لعمرى ان عبد الجبار و أمثاله لا يليق اماما مثل علي بن أبي طالب فليس ببعيد أن ينكر جميع ذلك .

فالامام الذي من عند الله لا يأتي من عند نفسه شيئاً كالنبي ولم يعمل برأيه في النصوص الواردة إليه من النبي بل يعمل بنفس النص فكم من روايات و ااردة في كتب الامامية عن الصادق و الباقر لم يكن منها عين ولا اثر في كتب هؤلاء القوم فلا يخلو ذلك اما لم يصدر من النبي بنحو التفصيل و ان صدر بنحو الاجمال و كان علمه عند من أودعه بأمر الله و أما صدر ولكن قد اختفاه الخصم العنيد و على كلا التقديرين يحتاج الناس إلى إمام من جانب الله كي يبين ما اجمل أو يظهر ما يخفي .

و ليت شعري كيف يمكن للعاقل توهم عدم الاحتياج إلى الامام مع ان في الأمور الجزئية الدنيوية و الصنایع الخلقية يحكم العقل بأنه يجب أن يكون فيه

شخص عالم دقيق خبير متخصص في هذه الصنعة كى يرجعوا إليه عند الشك و حصول المشكلات فكيف لا يحكم بالنسبة إلى العالم الكبير و جميع المكلفين مع ان مايقع لهم من الشكوك ما لا يحصى فيجب لهم امام معصوم لم يتكلم إلا بما تكلم به رسول الله لا مثل من قال وأنا أحرهما كما في المتعنين قال الجبار في المغني فصل في إن الامامة غير واجبة من جهة العقل ثم نسج ما اثبت ما ادعاه ثم تكلم في الأدلة السمعية ثم أورد عليها حتى ذهب إلى ما يجب من رد جميع النصوص الواردة عن النبي .

والانصاف عدم الجرأة لردّها لمن ادعى انه أمن بالله وبرسوله فان ردّها مساوق لردّ الله ورسوله وقد عرفت عدم الفرق بين القول بانّها كاذبة وبين القول بان المراد منها غير ما هو صريحها او ظاهرها فاذا قال النبي ص الخليفة بعدى علي ابن أبي طالب فلا فرق بين أن يقال هذا كذب ولغو وكان من عند الرسول فقط لامن جانب الله وبين أن يقال حق ومن جانب الله إلا أن معنى بعدى انه بعد خلافة الخلفاء الثلاث ولو بعد سنين عديدة وظننى أن علماء العامة لم يريدوا أن يعملوا بقول رسول الله والافكيف يمكن ردّ هذه النصوص الكثيرة مع عدم صدور واحد منها في حق أبى بكر فهذه النصوص صريحة في إن الائمة اثنا عشر وكلهم من قريش وسيأتي إن علياً قال ان الائمة من قريش و غرسوا في ذلك من بطن هاشم وهو أحد الخلفاء فان صح قوله عندكم فلازمه كون هذه الائمة من ولد الحسين .

فكيف تجعلون من جملة ذلك معاوية وأبنة والاول حارب عليا مع أن حربه حرب النبي وحرب النبي حرب الله والثاني قتل الحسين بما تسمعون وتعلمون ففي الحقيقة ماذا تقولون أتمتم تزعمون ان ذلك يخفى على الناس وعلى علمائهم فهل يصح بعد ذلك النزاع في أنه ما ألمراد بهذه الائمة الاثنى عشر ثم يقال فيها ما لم يحتمله ذو مسكة فضلا عن ادعى أنه من الكبار أنظروا إلي عناد هولاء وعباراتهم مثل البداية والنهاية لابن كثير الاتي المستهزء بالائمة الاثنى عشر والمهدى الموعود .

و بالجملة لا يكون أحاديث أثنى عشر مجملة ولا بحيث يخفى على المنصف مضمونها لكن الخصم العنيد إنما همه الرد على قول رسول الله لأنه نهاية آماله قال

القسطلاني في شرحه ارشاد الساري على البخاري في جلد العاشر ص ٢١٧ في ذلك المقام ما هو لفظه و يتحمل أن يكون بقاء الامر في قريش في بعض الاقطار دون بعض فان في البلاد اليمينية طائفة من ذرية الحسن بن علي لم تزل مملكة معهم من أواخر المائة الثالثة و أمراء مكة من ذرية الحسن بن علي والينبع والمدينة من ذرية الحسن ابن علي وإن كانوا من صميم قريش لكنهم تحت حكم غيرهم من ملوك مصر وقال الحافظ بن حجر ولاشك في كون الخليفة بمصر قرشيا من ذرية العباس ولو فقد قرشي فكنا في ثم رجل من بنى اسمعيل ثم عجمي علي ما في التهذيب او جرهمي علي ما في التتمة أنتهى و هذه من الاعاجيب وأعجب منه ما حكاه عن الحافظ ابن حجر وقد ذكرنا العبارة بطولها ليظهر لك أن من لم يجعل الله له نورا كيف يقع في ظلمات الجهل والموهومات بداهة فان هذه الاحاديث صريحة في أن أمر الخلافة مختص باثني عشر من اولاد فاطمة ولا يصح لأحد أن ينازعهم فيه فمن نازعهم يعذب في الآخرة لانه مقهور في الدنيا بل يصير غالبا لكن بنحو الحرام والغصب كما في خلفاء الجور كالمصور والهارون والمأمون فانهم حسب الظاهر كانوا قاهرين في عين كونهم مقهورين ذاتا و تكويننا فان الخليفة هو الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام تكوينا ونشيعا وذاتا وإن صاروا مقهورين مغضوبين حسب الظاهر فالخلفاء علي بن أبي طالب وولده إلى المهدي سلام الله عليهم ففي زمانهم كانوا هم خليفة رسول الله والان كان المهدي ابن الحسن العسكري إلى ما بقى اثنان او يومان كما ورد في الخبر وفي جامع الترمذي المشروح بشرح الاحوذى جلد ٦ ص ٤٨٥ عن عبد الله ابن مسعود قال قال رسول الله لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطى اسمه اسمي وفي الشرح اى يوافق و يطابق وفي أخرى قال ص يلى رجل من اهل بيتي يواطىء اسمه اسمى و في أخرى عن أبى هريرة قال لولم يبق من الدنيا الا يوما لَطَوَّلَ اللهُ ذلك اليوم حتى يلى هذا وفي التاج الجامع للاصول جلد ٥ ص ٣٤٣ عن أبي سعيد رضى الله عنه عن النبي ص قال المهدي مني أجلى الجبهة أفنى الانف يملاء الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما وجورا و يملك سبع سنين عن أم سلمة رضى الله عنها عن النبي قال المهدي من عترتي من ولد فاطمة رواهما أبو داود

والحاكم عن علي رضي الله عنه قال و قد نظر إلى أبنه الحسن أن أبنى هذا سيد كما سمّاه النبي ص و سينخرج من صلبه رجل يسمى باسم نبيكم يشبهه في الخلق ولا يشبهه في الخلق وفي ص ٣٤٢ أيضا في حديث ثم ينشاء رجل من قريش الخ فراجع هذا بعض ماورد في كتبهم وتركت اضعاف ما ذكرت لاناسنا بصدد استقصاء ذلك وانما الغرض اثبات انه ٤ آخر الاوصياء والخلفاء من قريش من اثني عشر احد عشر منهم قد مضى^١ والاخر باق حتى فكل من هذا العدد من قريش وكلهم عادلون فعليهم اثبات ثلاثة اشياء الاول نفس هذا العدد لاقل ولازيد الثاني كلهم من قريش لاغير الثالث كلهم عادلون لامثل معاوية ويزيد ومنصور وهارون ومأمون فان الظاهر من الخليفة هو الخليفة التي يحكم بالعدل وكان خليفة الرسول و هم من السلاطين والأمرء لا يكون سلطنتهم بأمر الله ورسوله بل كانوا في مقابل الرسول فلا مناص في الخليفة من العدالة .

قال المسلم في صحيحه ما لفظه باب فضيلة الامام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن ادخال المشقة عليهم .

فالامام الذي يدخل المشقة في امته ليس بامام وكان عمله منهيا عنه فضلا عن أن يكون برضاه ويدل عليه حديث عائذ بن عمرو وكان من أصحاب رسول الله ص دخل على عبيد الله بن زياد فقال أي بني^٢ انى سمعت رسول الله ص يقول ان شر الرعاء الحطمة فايك أن تكون منهم الحديث والحطمة هو الراعى الظلوم للماشية فالظاهر من الخليفة بعدى هو خليفة الحق والامام العادل ولا اشكال في أن المراد منه هو الائمة الاثنا عشر فان الخليفة بهذه الاوصاف بحيث لايزيد ولاينقص من هذا العدد لاينطبق على غير الائمة فان الظاهر من الاخبار اثنا عشر امام عادل فقط إلى يوم القيامة والفرض انهم قد صرح باسمهم في كتب العامة فضلا عن الخاصة الاترى أن قوله ص لايزال هذا الامر اى امر الخلافة في قريش ما بقى اثنان والمعنى أن أمر الخلافة لهؤلاء باق و ثابت وممضاة للناس ولولم يبق منهم الاثنان ولو فرض أن الباقي من الناس اثنان او واحد كان امامه وخليفته الحق هو اثنا عشر بمعنى انه يجب العمل على طبق قولهم

الذى هو قول الرسول من غير فرق بين واحد منهم سواء كان هو الاول منهم او الاخر منهم فالمقصود حصر الخليفة الشرعية لا السلطنة القهرية الحاصلة بالتسلط على الناس والقهر عليهم بالسيف فانه كما عرفت غير منحصر بهذا العدد ولعله يزيد على الالف الى يوم القيامة فيلزم قوله ص كذبا و هو محال فالمقصود هو الخلفاء المنصوصة من جانبه .

الا ترى أن في بعضها التصريح بان عددهم عدد نساء بنى اسرائيل فهم منصوص من جانب الله كما في قوله عزم من قائل و لقد أخذنا ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا و مما يدل عليه مضافا إلى ما مر ان سؤال الصحابة عن النبي انما يكون عن خلفائه الحققة المنصوصة من جانبه وجانب الله الا ترى الى ما مر في مسند احمد عن مسروق حيث صرح فيه بانه اثنا عشر كعدة نساء بنى اسرائيل فهل يكون هذا الحديث سؤالا وجوبا غير المنصوص اليس غرض السائل من سؤاله هو السؤال عنه ص عن المنصوص من قبله اليس الجواب ظاهرا في المنصوص مؤكدا بمنصوص القرآن أفىكون المقصود هو السؤال عن السلاطين الجور والقهر وانهم خلفائه او ان المقصود من السؤال او ما اخبر به النبي ص ما يقع في العالم و يأمر فيه والثاني لا ينحصر بالعدد فيكون كذبا مع انه خلاف الظاهر والاول هو الحق الذى لا يعرضه الريب والشك وهو المراد من الخليفة فان الخليفة من استخلفه النبي من جانب الله . ثم ان النصوص المتقدمة من مسلم وغيره متفقة في ان الخلافة لا ينقضى ولا يتم حتى يمضى اثنا عشر خليفة وان بهم قد تم امرها .

فما لم يتم اثنا عشر لم يتم الخلافة وبعد تمام العدد قد تم وبقى الى يوم القيامة فكما ان رسول الله ص خاتم النبيين وبعده لا نبي اصلا كما في قوله ص مخاطبا لعلى ع أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا بنى بعدى فكذلك بالخليفة الثانى عشر قد تمت الخلافة الى يوم القيامة كما هو مذهب الشيعة من بين فرق الاسلامية و هو صريح قوله ص ان هذا الامراى الخلافة لا ينقضى حتى يمضى فيه اثنا عشر خليفة فما لم يتم العدد لم يتم الخلافة بل ينتظر للبعد الذى ارتحل من الدنيا .

والعجب مما حكاه القسطلاني عن الحافظ بن حجر من أنه لو فقد قرشي فكناني ثم رجل من بني إسماعيل ثم عجمي أو جرهمي فانظر إلى العبارات التي تضحك بها الثكلي .

وليت شعري كيف يتجاهلون العامة عن ذلك وهل أنَّهُم جاهلون بهذا العدد أو لم يعرفوهم باسمائهم أو لم يكن في كتبهم أو لم يعلموا بان الشيعة قائلون بنفس هذا العدد الذي في كتبهم ومع علمهم بذلك كيف يشكل الأمر عليهم ويكونون بصدد تعينهم وأنهم من هم وأين هم وأن قرشي لولم يكن فكناني ولو فقد فرجل من بني إسماعيل ولو فقد فاعجمي أو جرهمي وهذه العبارة من هؤلاء الأفاضل دليل على أن هذه الأخبار الكثيرة التي ملئت كتبهم لم يكن بمحضرهم ومسامهم .

وذلك لأنهم في مقام البحث عن هذا العدد كانه لم يقرع هذه الأحاديث أسماعهم وآذانهم أو يعلمونهم ويعرفونهم لكن مثل أبي حنيفة ومعاوية ويزيد عندهم أعظم قدرا من هؤلاء المعصومين فالظاهر القوى ان العامة باجمعهم أما ان يجهلوا أو يتجاهلوا في أمر علي (عليه السلام) وأولاده بغضاً وعناد اله وحباً للشيخين وإلا فالأمر في هذه الأخبار الواردة عن النبي ليس بمثابة وقع فيها هذه الاختلافات الشديدة فالشأن في أنهم يتكلمون فيها وفي أمثالها بعد الفراغ عن تقدم الخلفاء الثلاث بأي نحو كان فكانه مع قطع النظر عن الخوض في الأدلة بل ولو كان الدليل على خلافه لذهبوا إلى خلافة شيخين بل جعلوا تقديمهما من القطعيات على رأيهم وأجتهدهم على خلاف قول النبي و نحن ننقل عبارة الصواعق المحرقة للهيتمي المكي و أنتم تأملوا فيها حتى تجدوا صدق ما ادعيناه فانه بعد نقل كثير من هذه الأخبار الصريحة في أن الأئمة اثنا عشر بل وزيادة ما عن ابن مسعود بسند حسن أنه سئل كم يملك هذه الأمة من خليفة فقال سألنا رسول الله ص فقال اثنا عشر كعدة نقيب بني إسرائيل وبعد حكاية قول القاضي عياض واستحسانه عن شيخ الاسلام في فتح الباري قال ما لفظه و الذي اجتمعوا عليه الخلفاء الثلاثة ثم علي إلى أن وقع أمر الحكيمين في صفين فتسمى معاوية يومئذ بالخلافة ثم اجتمعوا عليه عند صلح الحسن ثم علي ولده

يزيد ولم ينتظم للحسين أمر بل قتل قبل ذلك ثم لما مات يزيد اختلفوا إلى ان اجتمعوا على عبدالملك بعد قتل ابن الزبير ثم على أولاده الأربعة الوليد فسلیمان فيزيد فهشام وتخلل بين سليمان و يزيد عمر بن عبدالعزيز فهؤلاء سبعة بعد الخلفاء الراشدين والثاني عشر الوليد بن يزيد بن عبدالملك اجتمعوا عليه لما مات عمه هشام فولّي نحو أربع سنين ثم قاموا عليه فقتلوه وانتشرت الفتن و تغيرت الأحوال من يومئذ ولم يتفق ان يجتمع الناس على خليفة بعد ذلك لوقوع الفتن بين من بقى من بني أمية ولخروج المغرب الأقصى عن العباسيين بتغلب المرانيين على الأندلس إلى ان تسموا بالخلافة وانقرض الأمر إلى ان لم يبق في الخلافة إلا الاسم بعد ان كان يخطب لعبدالملك في جميع اقطار الأرض شرقاً و غرباً يميناً و شمالاً مما غلب عليه المسلمون ولا يتولى أحد في بلد امارة في شيء إلا بأمر الخليفة وقيل المراد وجود اثني عشر خليفة في جميع مدة الإسلام إلى القيامة يعملون بالحق و ان لم يتولوا ويؤيده قول أبي الخلد كلهم يعمل بالهدى ودين الحق منهم رجلا ن من أهل بيت محمد ص فعليه المراد بالهراج الفتن الكبار كالدجال وما بعده و بالاثني عشر الخلفاء الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن عبدالعزيز قيل ويحتمل أن يضم إليهم المهدي العباسي لأنه في العباسيين كعمر بن عبدالعزيز في الأمويين والظاهر العباسي أيضاً لما أوتيه من العدل وبقى الاثنان المنتظر أن أحدهما المهدي لأنه من آل بيت محمد انتهى .

ولا يخفى أن هذا المتعصب العنيد المقدم يزيد على الصادق والباقر بقي متحيراً و بعد المهدي أي الثاني عشر ممّاعده يافلان أليس لك نوراء ما حولك حتى لا تقع في ظلمات الجهل هذا الاثنا عشر ينطبق على هؤلاء وعلى المهدي العباسي وقد نفاه في الخبر صريحاً وعن الدورستي بسنده عن سليمان بن عبدالله بن عباس قال حدثني أبي قال كنت يوماً عند الرشيد فذكر المهدي و ما ذكر من عدله فاطنب من ذلك له فقال الرشيد إنني أحسبكم إنكم تحسبونه أبي المهدي حدثني عن أبيه عن جده عن ابن عباس عن أبيه العباس بن عبدالمطلب ان النبي ص قال يا عم يملك من ولدي اثنا عشر

خليفة ثم تكون امور كريمة وشدة عظيمة ثم يخرج المهدي من ولدي يصلح الله
 أموره في ليلة فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً يمكث في الأرض ماشاء الله ثم
 يخرج الدجال فالحديث صريح في نفي المهدي الذي أبو الرشيد أي المهدي العباسي
 ان قلت ان ظاهر الحديث نفي كون هذا الموعود هو المهدي العباسي لا نفي خلافة
 المهدي العباسي قلت ظاهر الحديث نفي كون المهدي الموعود الذي هو حجة الله
 وخليفة عن المهدي العباسي وان الموعود هو الحجة والخليفة لا المهدي الذي ليس
 بهذا الوصف .

ان قلت قد ورد الخبر بخلافة بعض هؤلاء مثل السفاح والمنصور و المهدي
 ففي خبر عن العباس بن عبدالمطلب ان النبي ﷺ نظر إليه مقبلاً فقال هذا عمي
 أبو الخلفاء الأربعين أجود قريش كفاً وأحماها من ولده السفاح والمنصور والمهدي
 ياعم . بي فتح الله ابتداء هذا الأمر ويختمه برجل من ولدك قلت قد نقل ابن الجوزي
 هذا الحديث في كتاب موضوعاته وقال بعد نقله هذا حديث موضوع والمتهم به الغلابي
 فانه كذاب انتهى .

وليت شعري ما أوقعهم على الكذب على الله وعلى رسوله افلا يكون تكذيبهما
 كفراً أولم يظهر لكم مرادهما من الخلفاء المنصوص من قبلهما فلم تتركوا هذه
 الأحاديث الصحيحة و تمسكوا بذييل بعض الموهومات والمجعولات .

ففي خبر أخرجه نعيم بن حماد عن القتن و كنز العمال ص ٦٧ ج ٦ مرفوعاً عن
 عبدالله بن عمر قال رسول الله ﷺ تكون على هذه الامة اثنا عشر خليفة أبو بكر
 الصديق اصتبم اسمه عمر الفاروق قرن من حديد اصتبم اسمه عثمان بن عفان ذو النورين
 قتل مظلوما اوتي كفلين من الرحمة ملك الأرض المقدسة معاوية وابنه ثم يكون
 السفاح ومنصور وجابر والامين وسلام وأمير العصب لا يرى مثله ولا يدري مثله ولا يخفى
 ان الحديث مضافا إلى ضعفه بنعيم بن حماد فانه يضع الحديث في تقوية السنة كما
 حكى عن الازدي وإلى أنه مقطوع الكذب لعدم تحقق خلافة جابر والأمين وسلام
 وأمير العصب و عدم معلومية هؤلاء وما هو المراد هؤلاء و إلى ان العقل يحكم

بالقطع ببطلان كون مثل معاوية و يزيد و أمثالهما خليفة لرسول الله لأنه يلزم من نصبهم خليفة أو من جعل الناس هم خليفة ذهاب الدين فليزِم من وجودها للدين عدمه و هو محال أنه عليه أحد عشر لا اثنا عشر فاين الثاني عشر فيناسب هذا الوضع ان يجعله الدجال لأنه يناسب هؤلاء الخلفاء و يلکم يا علماء السوء .

ثم أنه في احقاق الحق كلاما في ردّ روزبهان الذي ردّ على العلامة يعجبني نقله قال فيه في جلد ٧ ص ٣٧٨ بالطبع الجديد بعد نقل ما ذكره العلامة -ره- من بعض الروايات الدالة على الاثنى عشر خليفة ما لفظه قال الناصب خفظه الله أقول ما ذكر من الأحاديث الواردة في شأن اثنى عشر خليفة من قریش فهو صحيح ثابت في الصحاح من رواية جابر بن سمرة و أما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن أن يكون أحداً من سلسلة الرواة و هو مع عدم معرفته بالحديث و علم الاسناد يزعم أن ابن عيينة و جابر متقابلان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثنى عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد رسول الله ص و كان اثنى عشر منهم و لاة الأمر إلى ثلاثمائة سنة و بعدها وقع الفتن و الحوادث فيكون المعنى أن أمر الدين عزيز في مدة خلافة اثنى عشر كلهم من قریش و قال بعضهم إن عدد صلحاء الخلفاء من قریش اثنا عشر و هم الخلفاء الراشدون و هم خمسة و عبدالله بن الزبير و عمر بن عبدالعزيز و خمسة آخر من خلفاء بني العباس فيكون هذا إشارة إلى الصلحاء من الخلفاء القرشيّة و أمّا حمله على الائمة اثنى عشر فان أريد بالخلافة وراثية العلم و المعرفة و ايضاح الحجّة و القيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة و يجوز هذا الحمل بل يحسن و إن أريد به الزعامة الكبرى و الايالة العظمى فهذا أمر لا يصح لأن من اثنى عشر اثنى عشر اثنى عشر كان صاحب الزعامة الكبرى و هما علي و حسن رضي الله عنهما و الباقر لم يتصدوا للزعامة الكبرى و لو قال الخصم إنهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلّمنا أنهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة و الاستحقاق و ظاهر أن مراد الحديث أن يكونوا خلفاء قائمين بالزعامة و الولاية و إلا فما الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين و هذا ظاهر والله اعلم ثم إن كل

ما ذكره من الآيات والأحاديث وأراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافه في شأن علي قد علمت أن أكثرها كان بعيداً جداً عن المدعى ولم يكن بينها وبين المدعى نسبة أصلاً وما كان مناسباً فقد علمت أنه لا يدل على النص فلم يثبت بسائر ما أورده مدعاه فأى فائدة في قوله والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى .

أقول يتوجه عليه وجوه من الكلام و ضرور من الملام أما أولاً فلأن ما ذكره من ان جابراً وابن عيينة ليسا بمتقابلين في الرواية مردود بأن المصنف لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيَّين ناقليين عن النبي ﷺ كما توهمه الناصب بل من حيث انتهاء سلسلة الرواة في الحديثين إليهما فان الحديث الذي روى عن ابن عيينة منقطع ينتهي السلسلة إليه كما أن حديث جابر متصل ينتهي السلسلة إليه وأما ثانياً فلأن ما ذكره أولاً في تأويل الحديث موافقاً لبعض أكبر المكابرين من أسلافه ممّا لا يرضى به المؤمن العاقل اذ مع ما عرفت وستعرف من فساد حال الخلفاء الثلاثة يلزم منه أن يكون معاوية الباغي العادي وجروه يزيد الخميّر الغاوي القاتل للحسين عليه آلاف التحيّة والثناء الواضع للسيّف في أهل المدينة من الصحابة والتابعين والأمر بسبي نساءهم وذرائعهم والوليد الزنديق المرتدّ المرید المستهدف للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والأئمّة الذين يكون الاسلام بهم عزيزاً وهذا ممّا لا يتفوه به مسلم و سيعرف الناصب فيما سيأتي من مطاعن معاوية بانه لم يكن الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام والملوك في أعمالهم لا يخلون عن المطاعن فكيف يتمشى هذا التأويل عند الناصب و من وافقه في الاعتراف بما ذكر .

وأيضاً يلزم أن يكون الأحكام المنوطة على آراء خلفاء الدين خصوصاً عند الشافعي معطلة بعد ثلاثمائة إلى زماننا هذا وما بعده وهو كما نرى وأما ثالثاً فلأن ما ذكره ثانياً في التأويل مردود بأن عدّ عبدالله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل و بقيّة أهل البغي والمجاهر بعداوة أهل البيت سلام الله عليهم أجمعين وقد قال صاحب الاستيعاب أنه كانت فيه

خلال لا يصلح معها للخلافة لأنه كان بخيلاً ضيق العطن سييء الخلق حسوداً كثير الخلاف أخرج محمد بن الحنفية و نفي عبدالله بن عباس إلى الطائف و قال علي بن أبي طالب عليه السلام ما زال الزبير يعدّ منّا أهل البيت حتى نشأ عبدالله انتهى و مع ظهور بغيه و فساده لم يلحقه الندامة عن ذلك اصلاً و كان مصراً على عداوة أهل البيت حتى ذكر في كتاب كشف الغمة و غيره أنه في أيام خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي صلى الله عليه وآله فقيل له في ذلك فقال أن له أهيل سوء إذا ذكرته إشر أبوا و شتموا بأ نوفهم و أيضاً يلزم خلوا لآزمنة الفاصلة بين الخليقتين الصالحين و ما بعد تمام الاثنى عشر منهم عن الخليفة و الامام و أما رابعاً فلان ما ذكره من التريد و الجواب عن السؤال الذي أورده على نفسه مردود بأن الخلافة و الامامة رياسة عامة في امور الدين و الدنيا نيابة عن النبي ص و فعلية إنما يكون بالنص و التعيين لا بجرى ان الحكم و شيوع التصرف في الامور و لو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم أن لا يكون أبوبكر في حال امتناع الأعراب عن اداء الزكاة إليه خليفة ولو بالنسبة إليهم و لما كان عثمان في أيام محاصرته في داره خليفة عند أهل السنة و لما كان علي عليه السلام في زمان تغلب الثلاثة خليفة عند الشيعة و ليس كذلك بل الخليفة و الامام المنصوص من عند الله و رسوله أو باختيار بعض الأمة كما ذهب إليه أهل السنة خليفة و امام بالفعل و إن لم يكن متصرفاً في الأمور كما قال النبي ص في شأن السبطين سلام الله عليهما ابناى هذان امامان قاما أو قعدا .

قال صاحب كشف الغمة رحمة الله ولا يقدر في مرادنا كونهم عليهم السلام منعوا الخلافة و المنصب الذي أختارهم الله تعالى له و استبد غيرهم به إن لم يقدر في نبوة الأنبياء عليهم السلام تكذيب من كذبهم و لا وقع الشك فيهم لانحراف من انحراف عنهم و لا شوه و جوه محاسنهم تقييح من قبورها و لا نقص شرفهم خلاف من عاندهم و نصب لهم العداوة و جاهرهم بالعصيان و قد قال علي عليه السلام و ما على المؤمن من غضاضة في أن يكون مظلوماً ما لم يكن شاكراً في دينه و لا مرتاباً ييقينه و قال عمّار بن ياسر رضوان الله عليه و الله لو ضربونا حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا أننا على الحق و

انهم على الباطل و هذا واضح لمن تأمله فظهر أن قول الناصب قلنا سلمت أنهم لم يكونوا الخلفاء بالفعل بل بالقوة إلى آخره مغلطة لا يعتربها سوى البلّة و الصبيان انتهى .

و لقد أجا دواتي بما هو فوق المراد و نزيد عليه توضيحا لبعض ذلك فنقول قول الناصب فان اريد بالخلافة إلى قوله لان من اثني عشر اثنين كان صاحب الزعامة الكبرى وفيه أنا نختار الأوّل أوّلاً و نقول إنما يراد من الأئمة الاثني عشر كونهم خليفة بهذا المعنى و الفرض إنك سلمت كونهم الخلفاء بهذا المعنى وأنه يحسن و نقول فلم عدلتهم عنهم و قدمتم غيرهم عليهم فهذه الأخبار بمعنى الذي حسنته دليل على كون أوّل الخلفاء علي بن أبي طالب و آخرهم المهدي فلم جعلتم الخليفة أبا بكر و عمر و لم لم تقولوا بقولهم و لم تأخذوا برواياتهم و الفرض أنهم قائمون باتمام منصب النبوة لا أبو حنيفة و الشافعي و المالكي و الحنبلي و أنهم وراث العلم ثم نختار الثاني ثانيا و نقول هذا أيضاً عبارة عن الاولى إذا المقصود هو الزعامة الحقّة واقعاً أي من كان فيهم وراثه العلم و المعرفة و ايضاح الحجّة و القيام باتمام مناصب النبوة و قد تحقق جميع ذلك في الأئمة الاثني عشر و هو الزعامة الكبرى واقعا و لو لم تصل هذه المناصب بمرتبة الفعلية للانام لظلمهم و عنادهم و بغضهم لهم بل بقي بالقوة بالمرّة و قد عرفت سابقا أنهم كانوا بهذه الاوصاف و لو كان بحسب الظاهر مقهورين مغلوبين مظلومين فالحجّة و الخليفة من جانب الله هو القائم بوضائف النبوة و ايضاح الحجّة سواء كان مسلطاً على الناس و هم في حوله مطيعين منقادين أم لا فالحجّة اللاهية هي من اتصف بهذه الاوصاف و الاستيلاء أمر خارج عن ذلك فعلي بن أبي طالب هو الحجّة البالغة اللاهية بعد النبي من غير فرق بين أيام خلافته و غيره فالحجّة بعد النبي الاعلى بن أبي طالب و لو كان قد التزم البيت و الناس حول أبي بكر و كم من نبي جاء لارشاد الناس و هم خذلوه و خالفوه فكما لا يصح ان يقال لا فائدة ح في ارسال نبي و الحال هذه فكذلك لا يصح ان يقال لا فائدة في جعل خليفة يكون مقهورا بالمرّة إذ الفائدة ليست بمنحصرة في ذلك فانها في حال كونها مقهورة كانت بحيث لو راجعوا

إليها الناس تمت الفائدة المترتبة على جعلها فالزعامة الكبرى ثابتة للخليفة في أي حالة كانت وعلى الناس هو الرجوع إليها فان مثل الامام مثل الكعبة للناس الطواف حولها لآلها الرجوع إليهم فان جاءوا و اجتمعوا حول الامام ائمر وجوده للناس ثمرة التي لأجلها مجعولا من جانب الله فالمجوعول من عند الله هو الذي لو راجعوا إليه انتفعوا من علومه ولولم يراجعوه كان مافات عنهم من سوء اختيارهم كيف و إلا لزم على الله عدم ارسال الرسل و انزال الكتب فيما علم كونهم متروكين مقهورين كما في نوح و لوط و صالح و غير ذلك و هو غير صحيح جدا لانه لم يتم الحجّة عليهم ح بخلاف ما إذا أرسل الرسل و صاروا مقهورين و مظلومين و متروكين فان الحجّة من جانب الله قد تمت ولا عذر لمن تركها فقد ظهر من جميع ذلك ان وجه عدم التزام العامة العمي بهذه الاخبار التي ملأت كتبهم انهم لم يكونوا في مقام الهداية ولم يقيدوا بان يظهر الحق لهم وإلا فأي عاقل احتمل كون معاوية و جروه خليفة رسول الله و خلاصة ما فصلناه ان النبي أما أن يكون في مقام الأخبار عن الذين ولي الناس حقاً أو باطلا فلا إشكال في صيرورة قوله كذبا ضرورة أنهم كثيرون فلا يكونون منحصرين في اثني عشر و أما ان يكون في مقام الأخبار عن خلفائه الحقّة و أوصيائه فكيف يجعل مثل معاوية و جروه و وليد منهم فالانصاف أن من له أدنى تأمل و تدبّر و تعقل لا يتصور ولا يحتمل من هذه الأخبار سوى ما ذهب إليه الإمامية إلا إذا لم يكونوا في مقام الهداية أو لم يكن لهم ما به يكون الإنسان شريفاً وهو العقل فانظر إلى كلمات ابن كثير الاثني فان الظاهر من عباراته أنه مضافا إلى جعله مثل يزيد و معاوية خليفة ينفي بالصراحة هذا العدد عن الأئمة و يستهزئ بالمهدى فهم تمسكوا بالاجماع لخلافة الخلفاء الثلاثة من دون مراجعة إلى هذه الروايات مع ان التمسك به إنما يصح بلحاظ كشفه عن قول المعصوم لا في قبالة فالاجماع عندهم عبارة عما عدا قول المعصوم وهو لا يسمن ولا يغنى من جوع مضافا إلى عدم اجماع الجميع فانظروا يا أهل العالم إلى عنادهم و انكارهم لإمامة علي بن أبي طالب حيث جعلوا معاوية و يزيد و أمثالهما من خلفاء رسول الله مع أنه في

الأخبار صرح بكونهم من ذرية النبي ص و ولد علي عليه السلام وقوله عليه السلام في نهج البلاغة بانهم غرسوا في ذلك من بطن هاشم فهل النبي ينصب خليفة يقتل أولاده و يجعل أهل بيته اسارى فعليه كان النبي العياذ بالله أول فاسق وظالم وجان في حق من أمر الله بمودتهم وهل ينطبق قوله ص لا يزال أمر الناس ما ضيا ما ولاهم اثنا عشر رجلا أى أمر الناس ماض و حسن من جميع الجهات من حيث الدنيا والاخرة و يكونون في راحة مادام بينهم اثنا عشر رجلا من قريش على يزيد فهل يكون سببا لراحة الناس ومضى أمرهم من حيث الدنيا و الاخرة مع أنه قال :

لعبت هاشم بالملك فلا خبر جاء ولا وحى نزل

الخ ام على وليد الذي جعل القرآن هدفا للرمي .

وقد نقل سبط ابن الجوزي في تذكرته عن الغزالي في ص ٣٧ أنه بعد اثبات جنابات يزيد وقتله الحسين وأصحابه وسبي ذراريه وغير ذلك ما لفظه أتراهم أمرهم بذلك كتاب أوسنة أو أجماع انتهى كلامه المحكى .

و صاحب الصواعق وغيره جعل مثل هذا الشخص الخبيث خليفة رسول الله و ترك هذه النفوس المقدسة المتفق عليها جميع الامامية الذين خالفوا أهو آئتهم وجعلوا همهم في العمل بقول الله ورسوله واجتهدوا نهاية الجهد في فهم كلامه عليه السلام خلافا لكثير من العامة كما عرفت فساد ما ذكره أوضح من أن يخفى فان الظاهر من قوله عليه السلام بعدي اثنا عشر خليفة خصوصا قوله كعدة نقباء بني إسرائيل أنه عليه السلام في مقام جعل خلفائه بصورة الأخبار فكانه قال خلفائي اثنا عشر فليم عدلوا عن هذا الظاهر .

فهذه الأحاديث في مقام جعله اثني عشر خليفة بل اللازم من قوله عليه السلام بعدي اثنا عشر كون الجميع من الأختيار فانه في مقام الأخبار عن خلفائه الحقبة التي لزم أن يكون خليفة عن جانب الله أي الذي اتصف بذلك ولو كان مقهورا و مغضوبا ومظلوما لا الذي تلبس بالخلافة ولو ظلماً و جوراً فما المراد بقوله ثم على ولده يزيد و لم ينتظم للحسين أمر بل قتل قبل ذلك فهمل المراد من أخبار النبي هو

الذين تلبسوا بالخلافة وجلسوا على أريكتها ولو ظلما وكفرا فعليه لا أثر لهذه الأخبار ولا لكونها من قريش ولا لكونها اثني عشر لبداهة ان من تلبس بذلك ليس بمنحصر في ذلك بل غير قابل للاحصاء بل يدوم إلى يوم القيامة والحاصل تارة يكون في مقام الأخبار عن القضايا الواقعة في الامة إلى يوم القيامة وأخري في مقام تعيين ما يكون قابلا لذلك من جانبه فعلي الأول لزم الكذب وعلى الثاني معناه ان خلفائي اثنا عشر تلبسوا بمبدء الخلافة في جميع أيام حياتهم أو انقضى عنهم أولا يتلبسوا بها اصلا ظلماً و جوراً فهو في مقام الأخبار عن الذي هو الخليفة من جانب الله فلا بد وأن يكون شخصاً الأهيا حافظا للدين صائنا لنفسه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه لا الذي كان كفره صادرا من لسانه بقوله لعبت هاشم بالملك فلا خبر جاء ولا وحي نزل فالنبي الأتي بحرمة الخمر والقمار يجعل خليفة أنى بهما فينصب خليفة أذهب الدين كله فالنبي الذي أوصى في حق ولده الحسين نصب من قتله أيكون يزيد خليفة افلا تريدون ان تفهموا ولا تحتملون كون الحق مع الشيعة اولاً ظهور لهذا الكلام في ذلك أولم يصرح بآخرهم على ما في كتبهم أولم يصرح بأولهم في حديث الغدير المتواتر عند القوم فهذا الاثنا عشر قد ذكر في التوراة المترجمة بالعربية في السفر التكوين في الاصحاح السابع عشر في ص ٢٢ المطبوع في لندن ١٨٧٢ سنة المسيحية في آيات أولها آية ١٨ خطاباً لإبراهيم حيث قال ما هو نصه و قال إبراهيم لله ليت إسمعيل يعيش امامك (١٩) فقال الله بل ساره أمراتك تلذلك ابناً و تدعو اسمه إسحق و أقيم عهدي معه عهداً أبدياً لنسله من بعده (٢٠) .

و أما إسمعيل فقد سمعت لك فيه ها انا أباركه و اثمره و أكثره كثيراً جدا (٢١) اثني عشر رئيساً يلد و أجعله أمة كبيرة انتهى ما هو المقصود و أيضاً في التوراة المترجمة من العبري بالفارسي المطبوعة بدار الطباعة لندن في سنة ١٨٥٦ المسيحية المطابق لسنة ١٢٧٦ الهجرية في ص ٢٦ في آية (٢٠) فراجع وقد عرفت وتعرف ان اثني عشر من بطن هاشم .

و إنما فصلنا هذا البحث لانه هو العمدة فاذا ثبت ذلك فلا إشكال في كون

أو لهم علي عليه السلام كما لا إشكال في كون آخرهم المهدي عليه السلام فلا يحتاج إلى شيء آخر فهذه الأدلة الكاذبة المجعولة المدعية في امامة أبي بكر ولو كانت بمقدار عشرة آلاف كانت مع هذه الأحاديث مكذوبة قطعاً لدوران الأمر بين صحة أحد الأمرين فلو كانت هذه الأدلة صحيحة في أبي بكر فكانت هذه الأحاديث كاذبة .

ومن كذب هذه الأحاديث يلزم كذب صحاح الستة المعتبرة عندهم فلزم كذب ما زعموا في أبي بكر والحاصل ان المنصف مع هذه الأحاديث الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم معاضدة بالصحاح المروية عن أهل بيت العصمة بما لا يحصى لا يشك في سوى هذه الأئمة .

قال محمد بن طلحة الشافعي المتوفى في سنة ٤٥٤ وكان من أعيانهم وروسائهم في كتابه المسمى بمطالب السؤل في مناقب آل الرسول المطبوع في آخر تذكرة الخواص ابن جوزي في مقام بيان المعاني المختصة بآل الرسول وأهل البيت والعترة وذوى القربى ما هو لفظه القسم الثاني في ذكر المعاني التي ذكر اختصاصهم بها وهي الإمامة الثابتة لكل واحد منهم وكون عددهم منحصر في اثني عشر اماماً وأما ثبوت الامامة لكل واحد منهم فانه حصل ذلك لكل واحد بمن قبله فحصلت للحسن النقي من أبيه علي بن أبي طالب وحصلت بعده لأخيه الحسين الزكي عليه السلام منه وحصلت بعد الحسين لابنه زين العابدين عليه السلام منه وحصلت بعد زين العابدين لولده محمد الباقر عليه السلام منه وحصلت بعد الباقر لولده جعفر الصادق عليه السلام منه وحصلت بعد الصادق لولده موسى الكاظم عليه السلام منه وحصلت بعد الكاظم عليه السلام لولده علي رضا عليه السلام منه وحصلت بعد الرضا عليه السلام لولده إلى ان قال .

وأما ثبوتها لأئمة المؤمنين عليهم السلام فمستقصا على اكمل الوجوه في كتب الاصول ولا حاجة إلى بسط القول فيه في هذا الكتاب وأما كون عدد الأئمة منحصرأ في هذا العدد المخصوص وهو اثنا عشر ثم تمسك لذلك بوجوه كانت نظير ما قاله الترمذي في المناقب المرتضوي بعد ما اوب كتابه باثني عشر باباً تبركاً وتيمناً لكونه عدداً مباركاً وحاصله ان لا إله إلا الله بهذا العدد وكلمة أمير المؤمنين بهذا العدد

ولفظ شاه ولايت پناه بهذا العدد ولفظ علي بن أبي طالب بهذا العدد وساعات الليل والنهار في حال الاعتدال بهذا العدد و البروج بهذا العدد وبمقتضى الآية الكريمة ان عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله بهذا العدد ولقد أخذ الله ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا فكان نقيباً قوم موسى بهذا العدد والسيد الأبرار في ليلة العقبى اختار بهذا العدد من الأنصار و اسباط يعقوب عليه السلام بمقتضى الكريمة ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وقطعناهم اثني عشر اسباطا بهذا العدد وانحصار الأئمة المعصومين بهذا العدد وهذه الموارد أيضاً كان بهذا العدد ثم نقل الصحيحين عن الجابر بن سمرة قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول يكون بعدي اثنا عشر اميرا فقال كلمة لم اسمعها فقال أبي أنه قال كلهم من قريش ثم نقل عن اعلام الورى عن زين العابدين عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال لعلى يا علي اثنا عشر من اهل بيتي أعطاهم الله علمي وفهمي أو لهم أنت يا علي وآخرهم القائم الذي يفتح الله تعالى على يديه مشارق الأرض ومغاربها .

ثم نقل عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال الأئمة بعدي اثنا عشر أو لهم علي بن أبي طالب و آخرهم القائم عليهم السلام هم خلفائي و أوصيائي و أوليائي و حجج الله تعالى على امتي المقرب بهم مؤمن والمنكر لهم كافر ثم نقل عن ارشاد شيخ السعيد عن حسن بن عباس عن أبي جعفر محمد بن علي عن أمير المؤمنين عن رسول الله لأصحابه آمنوا بليلة القدر فانه ينزل فيها أمر السنة و ان لذلك الأمر من بعدي علي ابن أبي طالب و أحدي عشر في ولده إلى آخر عبارته .

وبالجملة فالظاهر القوي إن العامة لعنادهم و تعصبهم لم يقدروا على الوصول بما هو المراد من الأخبار و إلا فلا معنى لهذه الاختلافات .

ثم إنك قد عرفت ان صريح العبارات هو كون الخلافة في قريش لكن لم يذكروا من أي بطن من قريش وقد صرح علي بانه من بطن هاشم فلزم كون الأئمة قرشيا هاشميا فان علياً أحد الخلفاء قطعاً إلا أنه رابعهم على زعمهم و كيف كان فقوله سنداً عندهم والحاصل مقتضى هذه النصوص هو العمل بها مع أنه فيهم

ليس أحد التزم بكون الأئمة اثني عشر من قريش وذلك رد لقول نبيهم ﷺ
 هذا مضافا إلى أن المراد من قريش في كلامه ﷺ كما عرفت كونها من آل هاشم
 لا من سائر شعبها وقبائلها فعليه لا يصل النوبة بامامة أبي بكر ومن بعده وإن كانوا
 من قريش وقد قال علي عليه السلام في نهج البلاغة في خطبة ١٤٤ إن الأئمة من قريش
 غير سوا في هذا البطن من هاشم لاتصلح على سواهم ولا تصلح الولاية من غيرهم
 والشراح المعتزلي ابن أبي الحديد بعد نقل الأقوال في اشتراط النسب في الإمامة و
 عدمه قال في ج ٩ ص ٨٧ ما هو لفظه وأما الإمامية فإنهم جعلوها سارية في ولد
 الحسين عليه السلام في أشخاص مخصوصين ولا تصلح عندهم لغيرهم وجعلها الكيسانية في محمد
 ابن الحنفية و ولده و منهم من نقلها منه إلى ولد غيره فإن قلت إنك شرحت هذا
 الكتاب على قواعد المعتزلة وأصولهم فما قولك في هذا الكلام وهو تصريح بان
 الإمامة لاتصلح من قريش إلا في بنى هاشم خاصة وليس ذلك بمذهب للمعتزلة
 لامتقدميهم ولا متأخريهم قلت هذا الموضوع مشكل ولي فيه نظر وإن صح أن عليا
 عليه السلام قاله قلت كما قال لأنه ثبت عندي أن النبي ﷺ قال إنه مع الحق
 وإن الحق يدور معه حيثما دار انتهى موضع الحاجة وقوله سؤالا وجوابا صريح
 في اختياره قول الامامية وأن الخلافة قد غرست و ثبتت في بطن هاشم فينحصر في
 علي عليه السلام وأولاد فاطمة وقد انصف في هذا المقام إلا أن تعصبه وعناده مانع من ان يتبعه
 مع أنه لو ثبت شيء بالدليل لزم اتباعه فاذا سمع عن النبي ﷺ أن الحق مع علي
 وأن الحق يدور معه وقد صرح علي عليه السلام بان الأئمة من قريش من بطن هاشم
 فلا يصل النوبة لغيرهم فهو الامام و أولاده و لا يصلح في غيرهم مع أنه لا إشكال في
 افضلية بنى هاشم فلا يصح عند عقلمنا جعل الأئمة من غيرهم ومما يضحك به الثكلي قول
 شارح المواقف بان كونه (أي الامام) هاشيما ممتنع انتهى فالانصاف أنه لولم يكن
 دليل في البين سوى هذه الأخبار كفى في اثبات الأئمة الاثني عشر و انهم من
 قريش وأن فيما بين قريش ما كان من بطن هاشم لقول علي عليه السلام و اقرار المعتزلي و
 افضلية بنى هاشم من غيرها و في ذخائر العقبى ص ١٤ عن عايشة رضي الله عنها قالت

قال رسول الله ﷺ قال : جبرئيل عليه السلام قلبت الأرض مشارقها ومغاربها فلم أجد أفضل من محمد وآله وقلبت الأرض مشارقها ومغاربها فلم أجد بني أب أفضل من بني هاشم أخرجه أحمد في المناقب وفيه أيضاً عن علي كرم الله وجهه قال : قال رسول الله ﷺ يا معشر بني هاشم والذي بعثني بالحق نبياً لو أخذت بحلقة الجنة ما بدأت إلا بكم أخرجه أحمد في المناقب انتهى وعليه لا يصح على الله ترجيح غير بني هاشم في الامامة فان ترجيح المرجوح على الراجح والمفضل على الفاضل انما تصح عند العامة العمياء الذين أذهب الله عنهم عقولهم والافمع العقل السليم كيف يصح للانسان هو الالتزام بصحة كون المفضل اماماً على الفاضل فهل يصح الحكم على خلاف العقل مع أنه أحد الأدلة الأربعة .

قال البلخي القندوزي في ينابيع المودة في ص ٤٤٤ مالفظه الباب السابع والسبعون في تحقيق حديث بعدي اثنا عشر خليفة ثم ساق حديث جابر بن سمرة ثم قال ذكر يحيى بن الحسن في كتاب العمدة من عشرين طريقاً في ان الخلفاء بعد النبي ﷺ اثنا عشر خليفة كلهم من قريش في البخاري من ثلاثة طرق وفي مسلم من تسعة طرق وفي أبي داود من ثلاثة طرق وفي الترمذي من طريق واحد وفي الحميدي من ثلاثة طرق .

و في البخاري عن جابر رفعه يكون بعدي اثنا عشر أميراً فقال كلمة لم اسمعها فسلت أبي ماذا قال : قال قال كلهم من قريش وفي مسلم عن عامر بن سعد قال : كتب إلى ابن سمرة أخبرني بشيء سمعته من النبي ﷺ فكتب إلي سمعت رسول الله ﷺ يوم الجمعة عشية رجم الاسلمي يقول لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة ويكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وفي المودة العاشرة من كتاب مودة القريبي للسيد علي الهمداني عن عبد الملك بن عمير عن جابر سمرة قال : كنت مع أبي عند النبي ﷺ فسمعته يقول بعدي اثنا عشر خليفة ثم أخفى صوته فقلت لأبي ما الذي أخفى صوته قال : قال كلهم من بني هاشم إلى أن قال وعن علي كرم الله وجهه قال : قال رسول الله ﷺ : لا تذهب الدنيا حتى يقوم بأمتي رجل من

لا يحسنون خلافة بني هاشم ولا يمكن ان يحمله على الملوك العباسية لزيادتهم على العدد المذكور ولقلة رعايتهم الآية قل لا أسئلكم عليه اجرا إلاّ المودة في القربى وحديث الكساء فلا بد من ان يحمل هذا الحديث على الأئمة الاثنى عشر من أهل بيته وعترته ص لأنهم كانوا أعلم أهل زمانهم و أجلهم و أروعهم و أتقاهم و أعلاهم نسبا و أفضلهم حسبا و أكرمهم عند الله و كان علومهم عن آبائهم متصلا بجدّهم صلى الله عليه وسلّم وبالوراثه والدينية كذا أعرفهم أهل العلم والتحقيق وأهل الكشف والتوفيق و يؤيد هذا المعنى أي أن مراد النبي ص الأئمة الاثنا عشر من أهل بيته و يشهده و يرجّحه حديث الثقلين والأحاديث المتكثرة المذكورة في هذا الكتاب وغيرها .

و أما قوله ص كلّهم تجتمع عليه الأئمة في رواية عن جابر بن سمرة فمراده صلى الله عليه وسلّم أن الأمة تجتمع على الإقرار بإمامة كلّهم وقت ظهور قائمهم المهدي انتهى موضع الحاجة من ينابيع المودة في هذا الباب ثم جعل الباب الثامن والسبعون في إيراد ما في كتاب فرائد السمطين للشيخ محمد إبراهيم الجويني الخراساني الحمويني الفقيه الشافعي .

فنقل عنها روايات كثيرة في المهدي عليه السلام و قد انصف غاية الانصاف هذا الفاضل في إن المراد بالاثني عشر أولهم علي عليه السلام و آخرهم المهدي بل لا يمكنه اختياره غيره و لامناص عن الذهاب إليه و ما بعد ما بينه وبين من اختار من هذا العدد معوية و يزيد و أمثالهما و من جميع ما ذكرنا ظهر فساد ما توهمه .

ابن كثير في النهاية والبداية في الجزء السادس ص ٢٢٨ قال : حشره الله مع من أحبه ما لفظه الأخبار عن الأئمة الاثنى عشر الذين كلّهم من قريش و ليسوا بالاثني عشر الذين يدعون امامتهم الرافضة فان هؤلاء الذين يزعمون لم يل أمور الناس منهم الا علي بن أبي طالب وابنه الحسن و آخرهم في زعمهم المهدي المنتظر في زعمهم بسر داب سامرا ليس له وجود ولا عين ولا أثر .

ثم نقل الأخبار الكثيرة الدالة على الاثنى عشر خليفة .

ثمَّ شرع في بيان المراد من اثني عشر وكيف كان فقد جعل معاوية و يزيد و امثالهما منهم فيا أيُّها الجاهل راجع كتبكم تجد انها مملوّة من ذكر المهدي الذي يملأ الأرض عدلاً و قسطاً بعد ما ملئت ظلماً و جوراً فان لم يكن له عين ولا اثر لم يكن كتبكم صحيحة .

ثمَّ حمل هذا العنيد ماورد في التوراة و الانجيل و ما سئله اليهود عن النبي عن الأوصياء و جواب النبي بانهم الأئمة الاثنا عشر كلهم على الخلفاء أبي بكر و عمر و عثمان و علي عليه السلام فهذا الجاهل زعم إن الخليفة ما ولي أمر الناس بالفعل ولم يفهم ان المراد بها كما مرّ ماله هذه القابلية و الشأنية استفاد منها الناس أولاً فأَيُّ ذي شعور توهم أنه صلى الله عليه وآله جعل لنفسه خليفة يرمى قرآنه و معجزته بالسهم .

ثمَّ صار هذا العنيد متحيراً في تعيين اثني عشر فيجعل على تقدير خمسة عشر و على تقدير ستة عشر و صار في حلّ المطلب كمن غرق في الوحل ولم يتمكن من استخراجِه فراجع إليه .

فح ان قلنا بكون الخليفة بعد رسول الله هو علي عليه السلام وبعده ابناه إلى ان ينتهي إلى المهدي عليه السلام و الا فعليهم تعيين هذه العدد متصفا بهذه الاوصاف و العجب من الذين ذهبوا إلى أن القريشية ليست بشرط في الخلافة و معناه أنه لا يلزم كونه من قريش و النبي عيّن بان الخليفة من قريش ليس إلا فغيرهم ليس من الذين عيّنهم رسول الله و نظير ما افاده في ينايع ما .

قال الشيخ الامام العلامة علي بن محمد ابن أحمد المالكي المكي بابن الصباغ في الفصول المهمة في ص ١١ قال : فيه ما لفظه الفصل الأوّل في ذكر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه هو الامام الأوّل إلى ان قال في ص ١٣٣ (الفصل الثاني) (في ذكر الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام) وهو امام الثاني و السبط الأوّل سيّد شباب أهل الجنة إلى أن قال في ص ١٥٢ (الفصل الثالث) .

في ذكر الحسين بن علي بن أبي طالب الامام الثالث إلى ان قال في ص ١٨٣ (الفصل الرابع) .

(في ذكر علي بن الحسين زين العابدين وهو الامام الرابع عليه السلام) .
إلى أن قال في ص ١٩٢ (الفصل الخامس) (في ذكر أبي جعفر محمد بن علي
ابن الحسين الباقر عليه السلام) وهو الامام الخامس .
إلى ان قال في ص ٢٠٤ (الفصل السادس) (في ذكر أبي عبدالله جعفر
الصادق عليه السلام وهو الامام السادس .
إلى ان قال في ص ٢١٢ (الفصل السابع) (في ذكر أبي الحسن موسى
الكاظم عليه السلام و هو الامام السابع) .
إلى ان قال في ص ٢٢٥ (الفصل الثامن في ذكر أبي الحسن علي بن موسى
الرضا عليه السلام وهو الامام الثامن .
إلى ان قال في ص ٢٤٧ (الفصل التاسع) في ذكر أبي جعفر محمد الجواد بن علي الرضا
عليه السلام) وهو الامام التاسع) .
إلى ان قال ص ٢٥٩ (الفصل العاشر) (في ذكر أبي الحسن علي المعروف
بالعسكري عليه السلام) وهو الامام العاشر .
إلى ان قال في ص ٢٦٦ (الفصل الحادي عشر) في ذكر أبي محمد الحسن الخالص
ابن علي العسكري عليه السلام) وهو الامام الحادي عشر .
إلى ان قال في ص ٢٧٣ (الفصل الثاني عشر) (في ذكر أبي القاسم محمد
الحجة الخلف الصالح ابن أبي محمد الحسن الخالص وهو الامام الثاني عشر وهذا منه ظاهر
في كونه معتقدا بذلك و صريح في ان مراده من ذلك ما يستفاد من تلك الروايات
المصرحة باثني عشر خليفة .
و من العجيب ان ابن حجر أخرج ما هو الحق في الصواعق المحرقة في
الموردين .

الأوّل في ص ٧٤ فقال أخرج الطبراني عن جابر والخطيب عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وآله قال : إن الله جعل ذرية كل نبي في صلبه وجعل ذريتي في صلب علي

ابن أبي طالب .

الثاني في ص ٩٣ فقال و أخرج الطبراني ان الله عز وجل جعل ذرية كل نبي في صلبه و ان الله جعل ذريتي في صلب علي بن أبي طالب فاذا كان ذرية النبي من صلب علي بن أبي طالب مع ماورد من الفضائل فيهم فبحكم العقل لا بد وأن يكون الخليفة من ذرية علي عليه السلام والحاصل بناء على اختيار كون قريش من بني هاشم فلا إشكال فكذلك لو اختار مطلقا فان اللازم كون الأئمة بنفس هذا العدد من دون نقص وزيادة إلى يوم القيامة وان مقتضى الأحاديث إن النبي صلى الله عليه وآله في مقام الأخبار عن أوصيائه و خلفائه فلو لم يختار هذا العدد لما صح و ظنني إن العامة العمياء ليسوا بحيث لم يفهموا هذه الأخبار الصريحة بل الذي يمنعهم من القبول هو عنادهم و تعصبهم و حبهم إلى إثبات إمامة الخلفاء الثلاث أو الأربع بمعنى انهم يميلون إلى إمامة أبي بكر ومن بعده ولو كان علي خلاف قول رسول الله .

ان قلت هذه الأخبار مع كثرتها لا تكون متواترا مفيدة للعلم قلت لا إشكال في تواترها لفظاً فضلاً عن كونه معنى ولا إشكال في كونها مفيدة للعلم لنا فلو لم يفد لكم فلا جرم كان لمانع لكم من حصوله فالمقتضي للعلم موجود لكن مع فقد المانع .

ان قلت ما المانع لنا من ذلك قلت المانع هو مسلمية أمر الخلفاء عندكم بلا وجه ودليل فكانها نزل بكم روح الأمين و أخبركم بذلك بحيث لا يحتمل خلافه ولو كان في قبالة الوف من الأخبار فتمسكتم لذلك بالاجماع و ارسلتم ذلك أرسال المسلمات و معه لا يفيد لكم العلم و ان تحبوا حصول العلم كما حصل لنا فانظروا في هذه الأخبار وغيرها بعين الانصاف وتأملوا فيها اقصى التأمل و غايته و في أخبار ألسنت أولى بكم و أخبار الرأية و المنزلة وغيرها حتى تجدوا حصول العلم بما قلنا و أنتم لا تكونون في مقام الفهم و العلم و الا فالمناط هو ما يفهم من كلام المعصوم و هو النبي و علي عليهما السلام فهل هذه الأخبار أدون في حصول العلم من الاجماع الذي ادعيتم مع كثرة المخالفين و المتخلفين عنه و كونه في مقابل قول

المعصوم كما يأتي الإشارة إليه مفصلاً ومنه ظهر الجواب عن ان هذه الأخبار معارضة بالاجماع على امامة أبي بكر وجه الظهور ان مع هذه الأخبار لا يصل النوبة إلى هذا الاجماع ولعمري ليس الأمر بمثابة قدخفي على الجميع فهم عالمون بذلك إلا أنهم يرجحون أباحنيفة على الإمام الصادق والباقر وغيرهم بغضاً و عناداً ولم يتمسكوا بهذه النصوص الكثيرة مضافاً إلى النصوص الخاصة بل الآيات و اظهرها و اقوائها .

قوله تعالى إنَّما وليكم الله و رسوله والَّذين آمنوا الّذين يقيمون الصلوة و يؤتوا الزكاة وهم را كعون تقريب الدلالة إنَّ المراد بلفظة وليكم هو المدبر لأمور الناس والمتصرف في أموالهم و أنفسهم .

فان قلت ما الدليل على كون الولي بهذا المعنى قلت هذا المعنى ظاهر الاستعمالات فيقال فلان ولي المرأة ويراد به من هو أولى بها و بتدبير نكاحها وفلان ولي الدّم ويراد به من له المطالبة بالقود والعفو والدية ويقال في السلطان إنّه ولي الرعية ويراد به الاولي بالتصرف بامور ملته ونظام تعيشتهم ويقال السلطان ولي من لاولي له و يراد منه انه اولى بالتصرف في اموره .

وقول الكميث ونعم ولي الأمر بعد وليه الخ أي القائم بتدبيره ومعنى الولي عبارة عن المولى فالمعنى ح إنَّ الله و رسوله والمؤمنين اولى بأمور الناس منهم والمراد بالمؤمنين ليس جميعهم بالاتفاق بل الموصوف بايتاء الزكاة في حال الركوع وهو علي بن أبي طالب باتفاق الإمامية و كثير من أعظم أهل السنة وليس المراد منه ان من صدر منه الزكاة في حال الركوع إلى يوم القيامة كان هو اولى بامور الناس منهم قطعاً بل هذا العمل صدر من علي بن أبي طالب لله تعالى فنزلت الآية في شأنه فحاصل المراد أنه عليه السلام ولي أمر الناس و اولى بالتصرف منهم نفساً ومالاً وحكماً وعزلاً ونصباً وليس لأحد هو الاعتراض فيما فعل عليه السلام .

فان قلت ان ظاهر الآية ليس كما ذكره الإمامية من وجوه الأئمة الذين آمنوا لا يختص بعلي فهذا الواحد المراد كما يمكن كونه علياً فكذلك يمكن

كونه غيره على أن لفظة الجمع كيف يحمل على الفرد المعين الثاني ويؤتون الزكاة وهم راكعون غير مختص بعلي بن أبي طالب لان صدر الكلام إذا كان عاما لا يجب تخصيصه لأجل تخصيص الصفة ولو سلم التخصيص لم خصص بعلي عليه السلام قلت أما عدم الاختصاص بعلي بن أبي طالب فهو باطل لتصريح علمائكم بذلك وقد صرح القوشجي بانه قد اتفق المفسرون على ان الآية نزلت في علي بن أبي طالب حين قد اعطى السائل الخاتم في حال ركوعه فعليه لا يمكن ان يراد غيره فح المراد من لفظة الجمع هو الفرد تكريما و تفخيما لشأنه .

و اما كون يؤتون عاما فيجب تخصيصه إذا كان في الكلام ما يوجب التخصيص فالمنخص المتصل مع المنخص بمنزلة كلام واحد فلا ينعقد ظهور للصدر مع قطع النظر عن الذيل فاذا قال المتكلم أكرم العلماء إلا زيدا لا ينعقد ظهور من أول الأمر إلا في إكرام غير زيد فاذا قال أكرم الذين يصلون الليل لا يعم العموم سوى من صلى بالليل فاذا قال أكرم الذين يقرؤون تمام القران في ليلة واحدة في مدة عمرهم و كان هو منحصرا في الواحد لا يعم العموم إلا هذا الواحد المعين وكم من الآيات كانت نزولها في قضايا وقعت كآيات نزلت في تنزيه عائشة من الزنا .

ونحوها ومن ذلك ظهر شبه امكان كون غيره أيضا بهذه الصفات فان الآية على اعتراف الخصم نزلت في قصة واقعة وليس المراد ان كل من اتصف بهذا الوصف إلى يوم القيامة كان وليا على المؤمنين قطعا وكذا ليس المراد ان صيرورة كونه عليه السلام وليا لهذه الصفة حتى يكون الموجب للإمامة ايتاء الزكاة في حال الركوع بل المقصود عند الله أنه عليه السلام ولي المؤمنين و امامهم بعد نبهه فالصفة الواقعة منه عليه السلام ليست علة لذلك حيث أنه عليه السلام كان ثابتا بهذا الوصف فكانت هذه الصفة فيه علامة للتعريف والارشارة كما في قول القائل في مقام تعيين شخص من بين الاشخاص عليك بهذا الجالس مشيرا إلى شخص معين جالس بين القوم أو عليك بهذا الطويل فالإشارة إلى هذا الوصف لأجل ان تعرفه الناس يعلمون من هو الإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله لأن له مدخلية في ذلك فهو الولي ولولم يقع له هذا الوصف فهذا الخطاب

اثبت له الولاية المطلقة شأنًا وبعد النبي فعلا كما اثبت النبي ﷺ له الولاية هذه الولاية بقوله الست أولى بكم من أنفسكم كما يأتي فالمقصود الواضح الذي لا ريب فيه هو اثبات الولاية له بعده ﷺ .

فان قلت لا نسلم كون الولي بمعنى أولى بالتصرف لانه تعالى بدء بنفسه بهذا الوصف ولا يصح كونه ولياً بمعنى امضاء الحدود و الأحكام على الحد الذي يوصف به الإمام فلا بد و ان يكون محمولا على النصرة في باب الدين .

قلت كونه تعالى ولياً بهذا المعنى لا يلزم كونه مجريا لهذه الأحكام بنفسه فيجري الكل بيد نبيه ﷺ و وصيه كما في سائر أحكامه فليس المراد منه إلا الولي بهذا المعنى كما عرفت خصوصاً بقريظة لفظة إنَّما الموضوعة للحصر ولا يصح كونه بمعنى النصرة في الدين أصلاً فإنه ح تعم جميع المؤمنين و هو باطل .

فان قلت المراد بقوله وهم راكعون الخاضعون أي الذين يعطون الزكاة في حال الخضوع ﷺ .

قلت هو بهذا المعنى لكونه وصفا للصلوة أولى واحق فأنها موضوعة للخضوع والخشوع ودلت الآيات والسنة المتواترة بالخضوع فيها بخلاف الزكاة فأنها مشروطة بقصد القربة من دون ان يعتبر فيها ذلك على ان الركوع معناه اللغوي هو الانحناء لا الخضوع و شيخ راكع أي المنحني من الكبر وقد اصطلاح في الشرع بالانحناء المخصوص وهو الركوع فكونه بمعنى الخضوع لا يناسب المعنى و لا النظم و لا شأن نزول الآية .

وحكى عن صاحب العين ان كل شيء ينكب لوجهه فتمس ركبته الأرض أو لاتمس بعد ان يطأ طيء رأسه فهو راكع وقال صاحب الجمهرة الراكع الذي يكبو على وجهه ومنه الركوع في الصلوة قال الشاعر وافت حاجب فوق العوالي :

على شمطاء تر كع في الطواف أي تكبو على وجهها

فان قلت ان الآية نزلت في جماعة من فضلاء أصحاب النبي ﷺ في حال كانوا في الصلوة و في الركوع ولم يعين انهم يؤتون الزكاة في حال الركوع بل أراد ان

ذلك أي إيتاء الزكاة طريقتهم وحمل الآية على هذا الوجه اشبه بالظاهر فعلي هذا ليس قوله وهم راكعون قيد للزكاة بل المقصود بيان أوصاف المؤمنين وهم الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة والمراد بهما ح هو الصلوة و الزكاة الواجبتان والحاصل ان الآية بصدد بيان أوصاف المؤمنين وأنهم هم الذين ادّى الصلوة والزكاة الواجبتين كما حكى ذلك عن أبي هاشم فلا يراد كونها في حال الركوع ولا الزكاة المندوبة و ح لا يشمل علي بن أبي طالب لان أداء الواجب من الزكاة ليس محلها حال الصلوة ولأنه تعالى في مقام مدح المؤمنين وليس دفع الزكاة في الصلوة مدح بل منقصة لأنه عمل في الصلوة ولا عمل فيها ولأنه عليه السلام وعامة الصحابة لم يكن عليهم زكاة واجب ولأنه تعالى اني بلفظ الاستقبال الدالة على الدوام والاستمرار فيكون ظاهرا في استمرار أداء الصلوة والزكاة في جميع الاوقات ومن المعلوم أنه ليس في حال الركوع فالذي صدر من علي بن أبي طالب اتفاق مندوبة فالاية لاتشملة فلا يكون الولي ح بمعنى أولى بالتصرف .

قلت وفيه أولا قد عرفت اتفاق أهل السنة في نزول الآية في أمير المؤمنين و ثانياً قوله تعالى وهم راكعون إما ليس له مدخلية في بيان حال المؤمنين وكان ذكره لمجرد كون نزول الآية في تلك الحالة كما زعم أوله مدخلية تامة و على الأول لغو زائد مخل وهو باطل اذ كون الشخص في حال لا يوجب نزول الآية في تلك الحالة وإلا لوجب بيان الحالات التي صدرت الآيات فيها كالنوم والجلوس والقيام والطهارة وغير ذلك إذ لا ينفكك النزول عن هذه الحالات مع أنه باطل جدا وعلى الثاني إن كان قيد للزكاة فهو المطلوب وإلا فما المراد به بعد فرض عدم زيادته .

و لاي غرض قد اوتى به فلا مناص إلا عن كونه قيد للزكاة و عن كون المراد بها المندوبة وهي دفع الخاتم إلى السائل في حال الركوع بعد ما رأى عليه السلام عدم مواساته القوم .

وثالثاً ما المراد ح بالولي فإن كان أولى بالتصرف فلا يعم الجميع فلا يصح

ما ذكرتموه وإن كان بمعنى الناصر والمحِبَّ فيكون الوليُّ بهذا المعنى موضوعاً للموصوفين بالصفتين فهو مبتداء وهما خبره فيكون حاصل المعنى 'ناصركم ومحبكم من يصلي ويذكرني' وح نقول هل للمؤمنين صفات أخرى غيرهما أولاً لا سبيل إلى الثاني وعلى الأول فهل لغيرهما مدخل في الخبر أولاً لا سبيل إلى الثاني بل الأمر بالعكس حيث لا مدخلية للموصفين فإن كثيراً ما لم يحصل من المصلين المزكين محبةً ونصرةً للغير فضلاً عن أن يكون لجميع المؤمنين بل كثيراً ما يكون المحاربة بين المصلين والمزكين فإن خالد بن الوليد من أهل الصلوة والزكاة وقتل مالك بن نويرة وزنا مع زوجته والخوارج كانوا من أهل الصلوة والزكاة وقتلوا علياً فهذا الخبر ح كذب محض فلاجرم يصح ذلك بالنسبة إلى أوصاف آخر كالتقوى وعدم الظلم فيصح ان يقال ناصركم ومحبتكم من لم يظلمكم وأحسن إليكم فإن النصرة والمحبة أعلاهما وأقواهما هي كون الشخص محفوظاً من ظلم صاحبه فضلاً عما يقع مورد الاحسانه وكيف كان فمع عدم اختصاص للموصفين ح كان ذكرهما بالخصوص مضراً ولوصح ذكرهما في ضمن عموم كالاقتصار في الآية بقوله والذين آمنوا فلا يصح الكلام إلا إذا كان الوليُّ بمعنى أولى بالتصرف وبالجملة على ما قال الخصم لا يلتزم الكلام إلا بالنسبة إلى بعض الصفات كداء الأمانة ومراعات العهود والعقود وعدم الظلم والخيانة فإن المتصفين بذلك كثيراً ما يحصل منهم المحبة والنصرة للغير بحيث ولولم يكن بالإختيار والقصداً أيضاً يحصل قهراً وذاقاً إن من لم يخن صاحبه ورد عليه أمانته كان لازمه قهراً نصرة لصاحبه ومحبة له ولو لم يكن قادراً له وعلى الأول لم خص بالصفتين مع دخالة جميع الأوصاف بل ذكر ما له دخل فيهما أولى وأحق بالذكر كما عرفت فذكر ما لا دخل له في النصرة من قبيل ترجيح المرجوح على الراجح والحاصل كون ناصر المؤمنين هم المصلون والمزكون من المؤمنين كذب محض .

ولا يزال كون الخصوصية فيما بينهم في الدين والدنيا فما نسجوا في بيان الآية كذب لا يصدر عن الاصاغر .

و رابعاً إن كان الولي أولى بالتصرف فهو المطلوب وإن كان بمعنى الناصر والمحِبِّ ففيه أولاً قد علم ان الالفاظ المشتركة لا يصح إرادة بعض معانيها بدون القرينة .

و ثانياً أن القرينة على خلاف معنى الناصر والمحِبِّ موجودة لوجهين الأول ما عرفت من عدم صحة إرادة معنى الناصر والمحِبِّ أصلاً و الثاني لمكان لفظة إنما فان المحِبِّ والناصر للإنسان ليس بمنحصر في المذكورين في الآية فالإنسان له أحبباً ومناصرين من غيرهم كالأولاد والأزواج والأصدقاء ولو لم يكونوا بمؤمنين أو كانوا ولم يكونوا بهذه الصفات كالتاركين للزكاة بل الصلوة كالكثير الفساق من المؤمنين .

بل صريح بعض الآيات إن الملائكة أولياء للمؤمنين كقوله تعالى نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا فلا يناسب ذلك لفظة إنما بل قد يعكس الأمر وصار المؤمنون عدوا لهم كما في بعض الغزوات بل كثيراً ما كان الكفار ناصري أهل الإيمان ومحبيهم وبالعكس فلو كان الولي بمعنى الناصر والمحِبِّ مع وقوعه تلو إنما كان معناه لا ناصر لكم سوى المؤمنين وحيث لم يكن كذلك فيكون كلامه تعالى كذباً وحيث أنه محال فلا جرم لم يكن معنى الولي هنا المحِبِّ والناصر فينحصر في كونه بمعنى الولي بالتصرف وهو الامامة كما عرفت في صدر البحث .

فان قلت إن الآية في مقام بيان أوصاف المؤمنين التي لو لم يتصف بها خرجوا عن الإيمان وليس إلا الصلوة والزكاة الواجبتان والمندوب منها وجودهما كعدمهما لا يخرج المؤمن بتركهما عن الإيمان قلت قد عرفت إن المراد ليس بيان أوصاف المؤمنين وإلا يرد عليه جميع ما ذكرنا بل المراد .

منها هو الإشارة إلى من هو أولى بالتصرف فكانه قال إن يريدوا أن يعرفوا من هو الولي بالتصرف فهو هذا الذي أعطى الخاتم في صلوته في حال الركوع .

فان قلت كان معنى ويؤتون الزكاة وهم راكعون هو أن من صفتهم إيتاء

الزكاة ومن صفتهم أنهم راكعون من غير أن يكون أحدى الصفتين حالا للاخرى فتكونان ح و صفتين متقابلين لا ربط لاحدهما بالآخرى فلا دلالة للأية ح على المدعى إذ المعنى ناصر كم الله ورسوله والمؤمنون الذي يصلون و يزكون ولا يكون ح في شأن علي بن أبي طالب قلت ظاهر الآية كون قيد وهم راكعون للزكاة و سلبه عن القيدية مجاز .

إن قلت نعم لكن الذى يلزم من القيدية مجاز ان أحدهما ارادة المفرد من الجمع حيث ان المعنى ح يختص بالواحد و هو علي بن أبي طالب عليه السلام و لفظه يؤتون جمع تشمل الجميع الثاني حمل لفظ الاستقبال على الماضي بخلاف ما ذكر فانه مجاز واحد فلا يدل على ما ذكرتم ولازمه عدم كون الولي بمعنى أولى بالتصرف بل بمعنى النصرة و المحبة .

قلت أما ارادة المفرد من الجمع فيكون على الحقيقة قطعاً على سبيل التعظيم كما عرفت كما في قوله تعالى إنا أنزلناه ونحن نزلنا الذكر بيان ذلك ان الجمع موضوع للمتعدد و يستعمل في جميع الأوقات في هذا المعنى غاية الأمر تارة يكون التعدد حقيقياً و اخرى مجازياً لكن لا بنحو المجاز في اللفظ بل بنحو المجاز العقلي كما عليه السكاكي فيجعل المتكلم نفسه بمنزلة المتعدد تعظيماً فالتصرف في الأمر العقلي كما يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد ادعاءً و يستعمل اللفظ فيه فالاستعمال إنما هو في معناه الحقيقي إلا أن للمعنى فردين حقيقياً وادعائياً و هو أمر مستحسن في باب الفصاحة والبلاغة وما قيل إنما يكون إذا كان المجاز في الكلمة مع أنه مستحسن أيضاً و إلا يكون الاستعمالات المجازية أمراً قبيحاً ولازمه كون القرآن غير فصيح وهو كما ترى و أما ارادة الماضي و هو الفعل الواقع في السابق فهو غلط محض بل اريد من الاستقبال ارادة الحال وهي حقيقة فان الاستقبال مشترك بين الحال و الاستقبال إلا إذا أدخل عليه السين أو سوف فالمعنى ح و يؤتون الزكاة في الحال فيدل على وقوع هذا الفعل من علي بن أبي طالب في الحال الحاضر فلا يراد منها ح الفعل الواقع في السابق .

سلمنا لكن لا بأس به إذ ارادة الماضي من المستقبل كثير كما كثر عكسه مثل إذا وقعت الواقعة فهو مجاز شائع مطلوب بخلاف ما ذكرتم فان جعل الجملة الحالية وصفية غير صحيح لفظا ومعنى فان قوله عز من قائل الذين يقيمون الصلوة مشتملة على الركوع فان الكل مشتمل على الجزء فلا يصح ح قوله وهم راكعون فانه زائد مخل بالفصاحة مع أن الكتاب مبني على ذلك فلا معنى لكونه وصفا مستقلا بخلاف السجود فانه عبادة مستقلة وقد كان أكثر عبادة العباد السجود فعليه كان هو أولى بالذكر فليس إلا كونه حالا لقوله ويؤتون الزكاة فلا معنى إلا لوقوع الزكاة في حال الركوع .

والحاصل إن المضارع وضع عند النجاة للقدر المشترك بين الحال و الاستقبال فعلي هذا يكون لفظة يؤتون الزكاة عبارة عما وقع في الحال من أمير المؤمنين و يمكن ان يقال ان نزول الآية وخطاب الله تعالى بها يجوز ان يكون قبل الفعل الواقع في تلك الحال فان المتكلمين ذهبوا إلى ان القران احده الله تعالى في السماء قبل نبوة النبي ﷺ .

و يؤيده قوله إننا أنزلناه في ليلة القدر حيث يمكن نزوله دفعة واحدة في ليلة القدر في السماء ثم نزل على النبي ﷺ تدريجا و ح يجري اللفظ في الاستقبال على الحقيقة لان فعل أمير المؤمنين حين نزول يؤتون لم يكن إلا مستقبلا حيث مضى من زمان صدوره إلى فعله قرون كثيرة .

و من جميع ذلك ظهر فساد ما في الموافق وشرحه فانه قرر الدليل كما هو حقّه ثم أورد عليه بعدم امكان كونه إماماً مع النبي ﷺ قال فيه متناً وشرحاً بعد ذكر الآية ما هو لفظه (« والولي إمام المتصرف ») أي الأولى و الأحق بالتصرف كولي الصببي والمرءة (« وإما ») المحب و « الناصر تقيلاً للإشراك » في لفظ الولي و أيضاً لم يعهد له في اللغة معنى ثالث (الناصر غير مراد » * في هذه الآية * « لعموم النصرة » * والمحببة في حق كل المؤمنين * « قال تعالى و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض » * أي بعضهم محب

بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة إنَّما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية (فهو المتصرف والمتصرف في الأمة هو الامام و) قد (اجمع أئمة التفسير) علي (ان المراد) بالذين يقيمون الصلوة إلى قوله وهم راعون (علي) فإنه كان في الصلوة راعيا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت (وللإجماع علي ان غيره) كابي بكر مثلا (غير مراد) فتعين أنه المراد فتكون الآية نصاً في إمامته (والجواب ان المراد هو الناصر وإلا دل) نظم الآية (علي إمامته) وكونه اولى بالتصرف (حال حيوة الرسول) انتهى متنا و شرحا .

ولا يخفى ان صريح عبارتهما اجماع أئمة التفاسير علي ان المراد بالآية أمير المؤمنين وبعد ذلك رده بمثله ذلك رد لقول أئمة التفاسير و اجماعهم و حيث ان اجماعهم مستند إلى الروايات الصادرة عن النبي فرده رد لقوله صلى الله عليه وآله .
و أما الجواب بان المراد هو الناصر ظاهر عبارته ان ذهابه إلى ذلك شبه عدم امكان كونه صلى الله عليه وآله اماما حال حياة الرسول ولو كان له ولا مثاله عقل يعلم ان الملوك و السلاطين إذا ارادوا ان ينصبوا مقامهم شخص يكون قائما مقامهم فأوصوا في حق شخص عند الناس والرعيّة ليس معناه أنه كان أميراً و سلطانا في حياته بل الذي يعرفه عرف الناس هو انه قائما مقامه بعده فهو أمر عرفي واضح يعرفه الكل فليس ذلك الأمر شيئا به يرفع اليد عن ظهور الآية ولفظة انَّما و اجماع المفسرين مع اعترافه ببطان كون الولي بمعنى الناصر لعموم النصرة و المحبّة في حق كل المؤمنين .

و الحاصل لا عذر للخصم مع صراحة الآية علي امامته عليه السلام واما الاتيان بصيغة الاستقبال الدالة علي الدوام فقد عرفت الجواب عنه في السابق .

ونظير هذه الآية آية التبليغ التي كانت في الأصل بلغ ما أنزل إليك من ربك في علي كما ورد في روايات كثيرة عن الأئمة المعصومين أنهم قالوا والله هكذا نزلت الآية و الناس حذفوا علياً و تصرفوا في مرادها و قالوا بان المقصود من هذا التبليغ بيان الأحكام مع ان الأحكام كثيرة فأبي ترجيح لبيان بعضها دون بعض

و بيان الكل في هذا المقام مستحيل وأحكام الحج قد مضى مناسكه على ان بيان الأحكام لها مورد ليس يصح للحكيم في مثل هذا المورد التي يشرف الناس إلى الهلاكة من شدة الحرارة على أنه في بيان الأحكام ليس خوف بحيث يهدده الله بقوله والله يعصمك من الناس فلا معنى لهذا التبليغ الاً نصب على باجماع الامامية وقد اعترف به الخصم العنيد .

و في در المنثور جلد ٢ ص ٢٩٨ قال و أخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه وابن عساكر عن أبي سعيد الخدري قال نزلت هذه الآية يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك على رسول الله ﷺ يوم غدیر خم في علي بن أبي طالب .
و الأحاديث في ذلك لكثير مو كول إلى محالها فنحن نسئل بأنه ما المقصود من ذلك في ذلك الوقت فلم لم يصدر عنه ﷺ ذلك في حق أبي بكر والله لو كان ذلك منه فيه لما اختلفنا فيه ولما قلنا لم وبم لعلمنا بانه رسول الله المنصوب من الله .
وقوله و فعله حجة لنا و ليس لنا رد قوله و الأقاويل والاختلاف فيما قال والانسان لو ترك العناد والأغراض الفاسدة لما صدر عنه هذا الإنكار الشديد فانظر في عمله ﷺ و أن هذا الأمر منه ﷺ في آخر عمره في ذلك الموضع الحار لأي شيء صدر منه وبعد صدور هذا الأمر و اتفاق الفريقين على أنه ﷺ نصب علياً فما الغرض من قوله ﷺ من كنت مولاه فهذا علي مولاه فهل يكون الغرض إثبات المودة فقط وهل يكون في مقام تعيين شخص لشخص غير هذا النحو و طريقة جعل الخليفة غير هذا الطريق هذا كله من حيث الآية .

و اما الأخبار فكثير منها ماورد في شأن نزول الآية مثل أحاديث من كنت مولاه ومنها مطلقا ولو مع النظر عن الآية .

وقد ملاء الحافظ نورالدين علي بن أبي بكر الهيثمي في مجمع الزوائد او راقمنا الأحاديث الواردة عن الجماعة وأكابرهم بطرق مختلفة في ان النبي ﷺ قال من كنت مولاه فعلي مولاه ومن جملتها أنه ﷺ قام في الواد يقال له خم فأمر بالصلوة فصلاها بهجير قال فخطب و ظلل على رسول الله ﷺ على شجرة من الشمس فقال الستم

تعلمون أو لستم تشهدون أني أولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى راجع ج ٩ ص ١٠٤ إلى ١٠٩ تجدان جميع هذه الأوراق مملوءة من الأحاديث الواردة في هذا الأمر فالرواية متواترة عند الفريقين قال العجّلوني في كشف الخفاء بعد الحديث ماهذا لفظه فالحديث متواتر أو مشهور انتهى .

وجه الاستدلال أنه عليه السلام استخرج من أمته الاقرار بفرض طاعته و تقدم نفسه عليه السلام و أمره و نهيه عليه السلام على أمته بقوله ألت أولى بكم منكم بأنفسكم و بعد اقرار الامة و الاعتراف بجميع ما قاله عليه السلام رفع بيد علي عليه السلام وقال فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه فثبت لعلي ما كان ثابتا لنفسه فكما يجب اطاعته و نفوذ أمره و نهيه فيهم فكذلك اطاعة علي و نفوذ أمره و نهيه فيهم وليس ذلك إلا اثبات امامته والقول بعدم صحة هذه الأخبار عهدته علي مدعيه والقول بعدم كونها مفيدة للعلم بعد القطع بصحتها مجازفة كما عرفت .

فان الأخبار متواترة عند العامة فضلا عن الإمامية و أكثر هذه الأحاديث كانت بالأسانيد المتصلة بطرق متعددة والشيخ الطائفة في هذا المقام قال ما لفظه و جميع أصحاب السير ينقلونه عن اسلافهم خلفا عن سلف نقلاً بغير اسناد مخصوص إلى آخر عبارته ومما يدل على صحة هذه الأخبار و كونها مفيدة للعلم عند الفريقين انهم تاولوا خبر الغدير وأنه غير دال على الإمامة لعدم كون المولى بمعنى الاولى فلو امكنهم رد الخبر بانه غير صحيح أو غير كونه مفيدا للعلم لما احتاجوا إلى هذا التاويل لأنه فرع صحة الخبر .

وقد عرفت وجه الاستدلال فلا اشكال في الدلالة لو نظر إليها بعين الانصاف و أقوى دلالة .

ما أخرجه الطبري في ذخائر العقبى عن البراء بن عازب قال كنا عند النبي صلى الله عليه و سلم في سفر فيزلنا بغدير خم فنودي فينا الصلوة جامعة و كسح لرسول الله صلى الله عليه و سلم تحت شجرة فصلّى الظهر وأخذ بيد علي و قال لستم

إِنِّي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا بَلَىٰ فَاخْذْ بِيَدِ عَلِيٍّ وَقَالَ اللَّهُمَّ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مِنْ وَالِيهِ وَعَادَ مِنْ عَادَاهُ قَالَ فَلَقِيَهُ عُمَرُ بَعْدَ ذَلِكَ فَقَالَ هُنَيْئًا لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ أَصْبَحْتَ وَأَمْسَيْتَ مَوْلَىٰ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ .

أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ فِي مَسْنَدِهِ وَأَخْرَجَهُ فِي الْمُنَاقِبِ مِنْ حَدِيثِ عُمَرَ وَزَادَ بَعْدَ قَوْلِهِ وَعَادَ مِنْ عَادَاهُ وَأَنْصَرَ مِنْ نَصْرِهِ وَأَحَبَّ مِنْ أَحْبَبْتَهُ أَنْتَهَى وَوَجَّهَ إِنْ عُمَرَ قَالَ هُنَيْئًا لَكَ الْخَيْبُ وَقَدْ أَقْرَبْتَ وَعَاتَرَفْتَ بَانَ عَلِيًّا مَوْلَاهُ بِمَعْنَى الَّذِي قَدَعَرَفْتَ يَعْنِي فَعَلِيٌّ بِمَقْتَضَى اعْتِرَافِهِ مَقْدَمَ عَلَيْهِ نَفْسًا فَضْلًا عَمَّا دُونَهَا فَرَأَيْهِ مَقْدَمَ عَلَى رَأْيِهِ وَنَصْرَ فَاتِهِ وَأَعْمَالَ كُلِّهَا مَقْدَمَ عَلَى فَعْلِهِ .

وَعَنِ الْفَخْرِ فِي تَفْسِيرِهِ فِي ذَيْلِ تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ مَا لَفِظُهُ الْمَحْكِيُّ الْعَاشِرُ أَيُّ مِنْ وَجْوهِ نَزْوِ الْأَيَّةِ نَزَلَتْ الْأَيَّةُ فِي فَضْلِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا نَزَلَتْ هَذَا الْأَيَّةُ أَخَذَ بِيَدِهِ وَقَالَ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مِنْ وَالِيهِ وَعَادَ مِنْ عَادَاهُ فَلَقِيَهُ عُمَرُ فَقَالَ هُنَيْئًا لَكَ أَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَمَوْلَىٰ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ .

وَأَخْرَجَ صَدْرُ الْأَثَمَةِ أَخْبَطَ خَوَارِزْمِ فِي ص ٩٤ بِسَنَدِهِ عَنِ الْبِرَاءِ قَالَ : أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةٍ حَتَّى إِذَا كُنَّا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ نَزَلَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَمَرَ مَنَادِيَا يَنَادِي بِالصَّلَاةِ جَامِعَةً قَالَ فَاخْذْ بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ السَّتُّ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا بَلَىٰ قَالَ : السَّتُّ أُولَىٰ بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ قَالُوا بَلَىٰ قَالَ : فَهَذَا وَلِيُّيٌّ مِنْ أَنَا وَوَلِيُّهُ اللَّهُمَّ وَالِ مِنْ وَالِيهِ وَعَادَ مِنْ عَادَاهُ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ يَنَادِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِأَعْلَىٰ صَوْتِهِ فَلَقِيَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بَعْدَ ذَلِكَ فَقَالَ : هُنَيْئًا لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ أَصْبَحْتَ مَوْلَايَ وَمَوْلَىٰ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ .

وَأَيْضًا فِي ص ٩٤ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ مِنْ صَامِ الْيَوْمِ الثَّمَانِ عَشْرَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ كَتَبَ اللَّهُ تَعَالَىٰ لَهُ صَوْمَ سِتِّينَ سَنَةٍ وَهُوَ يَوْمُ غَدِيرِ خَمٍّ لَمَّا أَخَذَ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مِنْ وَالِيهِ وَعَادَ مِنْ عَادَاهُ وَأَنْصَرَ مِنْ نَصْرِهِ وَأَخَذَ مِنْ خِذْلِهِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بَخٌّ بَخٌّ لَكَ يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ أَصْبَحْتَ

مولاي ومولى كل مسلم .

وأخرج أيضاً في ص ٩٥ عن أبي إسحاق قال حدثني سعيد بن وهب وعبد خير أنهما سمعا علياً (عليه السلام) برحبة الكوفة يقول أنشد الله من سمع رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول من كنت مولاه فعلي مولاه قال فقام عدة من أصحاب النبي (صلى الله عليه وآله) فشهدوا جميعاً أنهم سمعوا رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول ذلك قال رضي الله عنه يقال نشدتك الله و ناشد الله و أنشدتك بالله أي سألتك به و طلبت إليك و هو مجاز قولهم نشد الضالة ينشدها إذا طلبها وأنشدها إذا عرفها فلولم يكن المولى بمعنى الأولي فما معنى بنح بنح من عمر أيصح ذلك فيما لو كان المولى بمعنى الناصر أو المحب أو غير ذلك لضرورة ان بهذا المعنى كان عمر و أبو بكر وغيرهما مشتركين في ذلك إذ غيره (عليه السلام) .

أيضاً محب و ناصر للناس فلو لم يكن المولى بمعنى الأولي ولا كون الخبر صحيحاً لا معنى للاستماعه (عليه السلام) من رسول الله و كذا سائر المعاني فما معنى للتأويلات الكثيرة .

و في التلخيص قال و مخالفوا الشيعة تأولوه على خلاف الامامة على اختلاف تأويلاتهم فمنهم من يقول أنه يقتضى كونه (عليه السلام) الافضل و منهم من يقول أنه يقتضى موالاته على الظاهر والباطن و آخرون يذهبون فيه إلى ولاء العتق و يجعلون سببه موقوف من زيد بن حارثة أو ابنه أسامة من المشاجرة إلى غير ما ذكرنا من ضروب التأويلات والاعتقادات إلى آخر عبارته .

و قال أسد حيدر في كتابه الإمام الصادق والمذاهب الأربعة في ج ١ ص ٩٢ ما لفظه أخرج ابن جرير الطبري المتوفى سنة ٢١٠ هـ في كتاب الولاية بسنده عن زيد ابن أرقم قال لما نزل النبي (صلى الله عليه وآله) بغدير خم في رجوعه من حجة الوداع وكان في وقت الصبح و حر شديد فأمر بالدوحات فقامت و نادى الصلاة جامعة فجمعناه فنخطب خطبة بالغة .

ثم قال إن الله تعالى أنزل إليّ بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس وقد أمرني جبرئيل عن ربي أن أقوم في هذا

المشهد و أعلم كل أبيض وأسود أن علي بن أبي طالب أخي و وصي و خليفتي و
الإمام بعدي فسألت جبرئيل أن يستعفي بي ربّي لعلمي بقلّة المتقين و كثرة المودين لي
واللائمين لكثرة ملازمتي لعليّ و شدة إقبالي عليه حتى سموني أذنّاً فقال تعالى ومنهم
الذين يؤذون النبيّ ويقولون هو أذن قل أذن خير لكم ولو شئت ان اسميهم وأدّل
عليهم لفعلت ولكني بسترهم قد تكرمت معاشر الناس فان الله قد نصبه لكم ولياً و
اماماً و فرض طاعته على كل أحد ماض حكمه جائز قوله ملعون من خالفه مرحوم
من صدقه اسمعوا و أطيعوا فان الله مولاكم و علي إمامكم ثمّ الإمامة من صلبه إلى
يوم القيامة انتهى .

فانظروا فيها و تأملوا حتى تعرفوا أنه عليه السلام من لعنه بقوله ملعون من خالفه
و في قوله ان يستعفي بي ربّي حتى تعلموا لم سئل الاستعفاء عن هذا التبليغ و ان
خوفه لم وبم و عمّن و نحن قد نذكر قبل البحث بان كل ما ذكرنا يكون مما هو
مسلم عند العامة و في كتبهم و إلاّ فان اردتم ان تعلموا كيف يكون النبيّ و عليّ و الأئمة
من بعده مع أبي بكر و عمر فانظروا إلى الخطبة التي أنشأها رسول الله في ذلك اليوم
بعد بيان الآية و قد نقلها الفيض عن الاحتجاج بتمامها في تفسيره الصافي عند بيان
الآية فراجعوا إليها حتى تعرفوا موارد التي لعن عليه السلام فيها و موارد التي استفاد
منها كفر هؤلاء و نحن قد ذكرنا قليلا منها في المجلد السابع ص ١٠ فراجع .

و عن تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ٨ ص ٢٩٠ روى بسنده عن أبي هريرة
قال من صام يوم ثمانني عشرة من ذي الحجة كتب له صيام ستين شهرا و هو يوم
غدیر خم لما أخذ النبيّ عليه السلام بيد علي بن أبي طالب فقال الست وليّ المؤمنين قالوا
بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعليّ مولاه فقال عمر بن الخطاب بنح بنك
يا بن أبي طالب أصبحت مولاي و مولاي كل مسلم فأترّل الله اليوم اكملت لكم دينكم
الحديث قال ابن حجر العسقلاني .

في لسان الميزان (ج ١ ص ٣٨٧) في ترجمة اسفنديار بن الموفق أنه كان يتشيع
و كان متواضعا عابداً زاهداً كثير التلاوة .

وقال ابن الجوزي حكى عنه بعض عدول بغداد أنه حضر مجلسه بالكوفة فقال لما قال النبي ﷺ من كنت مولاة فعلي مولاة تغير وجه أبي بكر وعمر فنزلت فلما رأوه زلقة سيئت وجوه الذين كفروا الآية انتهى .

ومن العجيب ان صاحب الصواعق روى رواية التي أخرجه الدارقطني قال فيها لما سمع أبو بكر وعمر ذلك قالاً أمسيت يا بن أبي طالب مولى كل مؤمن ومؤمنة أخرجه الدارقطني .

و أخرج أيضاً قيل لعمر إنك تصنع لعلي شيئاً لا تصنعه بأحد من أصحاب النبي ﷺ فقال أنه مولاى انتهى .

قال سبط ابن الجوزي في تذكرته و ذكر أبو إسحاق الثعلبي في تفسيره ان النبي ﷺ لما قال ذك طار في الأفق فبلغ الحارث بن النعمان فاتاه على ناقه له فاناخها على باب المسجد ثم عقلها و جاء فدخل في المسجد فقال يا محمد أمرتنا عن الله بالشهادتين فقبلنا وبالصلاة و الزكاة والصيام والحج فقبلنا ثم لم ترض حتى رفعت بصبغي ابن عمك فضله علينا فهذا شيء منك أم من الله فقال رسول الله ﷺ وقد احمرت عيناه و الله الذى لا إله إلا هو إنه من الله وليس مني قالها ثلاثا فقام و هو يقول اللهم إن كان ما يقوله محمد ﷺ حقاً فامطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم فما وصل لراحسته حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته فخرج من دبره فقتله فانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع .

ثم ذكر ان للمولى معاني عشرة وجعل آخرها الاولى و استدل على بطلان الجميع سوى العاشر فقال العاشر بمعنى الاولى قال الله تعالى فالיום لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا ماؤكم النار هي مولاكم أى أولى بكم ثم شرع في إبطال المعاني الأخر .

ثم قال فتعين الوجه العاشر وهو الاولى و معناه من كنت أولى به من نفسه فعلي أولى به وقد صرح بهذا المعنى الحافظ أبو الفرج يحيى بن السعيد الثقفي الإصبهاني في كتابه المسمى بمرج البحرين فانه روى هذا الحديث باسناده إلى

مشايخه وقال فيه فأخذ رسول الله ﷺ بيد علي عليه السلام فقال من كنت وليه وأولى به من نفسه فعليّ وليّه فعلم ان جميع المعاني راجعة إلى الوجه العاشر و دلّ عليه .
أيضا قوله عليه السلام 'ألست أولى' بالمؤمنين من أنفسهم وهذا نص صريح في إثبات إمامته وقبول طاعته .

وكذا قوله عليه السلام 'وَأَدْرَ الْحَقُّ مَعَهُ حَيْثُ مَادَارَ وَكَيْفَ مَادَارَ فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ مَا جَرَى خِلافَ بَيْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَيْنَ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ إِلَّا وَالْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهَذَا بِاجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ الْأُولَى تَرَى أَنَّ الْعُلَمَاءَ إِنَّمَا اسْتَنْبَطُوا أَحْكَامَ الْبَغَاةِ مِنْ وَقْعَةِ الْجَمَلِ وَصَفَيْنَ وَقَدْ أَكْثَرَتِ الشُّعْرَاءُ فِي يَوْمِ غَدِيرِ خَمٍ فَقَالَ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ :

يناديهم يوم الغدير نبيهم	بخُمٍ فاسمع بالرسول مناديا
وقال فمن مولاكم ووليكم	فقالوا ولم يبدوا هناك التعاميا
الهك مولانا و أنت ولينا	ومالك منا في الولاية عاصيا
فقال له قم يا علي فأننى	رضيتك من بعدي إماما و هاديا
فمن كنت مولا فهذا وليه	فكونوا له أنصار صدق مواليا
هناك دعا اللهم وال وليه	و كن للذي عادا عليا معاديا

و يروى ان النبي ﷺ لما سمعه ينشد هذه الايات قال له يا حسان لاتزال مويّد بروح القدس ما نصرتنا أو نافحت عنا بلسانك انتهى موضع الحاجة من كلامه فانه عامله الله بلطفه تكلم في المقام كثيرا و ذكر اشعارا آخر راجعا إلى هذا المعنى فراجع إليه ص ٢٠ .

و إنما ذكرناه بطوله لانه اتي بما هو فوق المراد و انصف غاية الانصاف ولا يصح غير الاولى من المعاني فلو كان المولى بمعنى الناصر لم يكن معنى لتغير وجهها ولا لا إثباتها في ذلك الممكان الحار الذي قد تقرب من تلف النفوس ولا لاختصاص هذا المعنى بعلي بل يعنى جميع المؤمنين ولا لنزول الآية الدالة على كفرهما إلا ترى إلى قولهما أمسيت يا ابن أبي طالب مولى كل مؤمن و مؤمنة حيث اعترف

الشيخان بان علياً مولاهما فلا عذر لهما في الغضب والتعدي في حقه وكذا صراحة انكار الحارث و وقوع العذاب عليه و قسم النبي ﷺ بأنه من جانب الله و أنه ﷺ كان نصبه ﷺ للخلافة و إثبات ما للرسول لعلي فلو كان المولى بغير الاولى من المعاني لما كان معنى لانكاره بهذه الشدة و تغيير حاله و عناده على رسول الله فلم يثبت له إلا الولاية التي كانت ثابتة لنفسه ﷺ من جانب الله بقوله النبي ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهذه الاولى عبارة أخرى عن الخلافة والامامة .

قال في الكشف النبوي أولى بالمؤمنين في كل شيء من أمور الدين و الدنيا من أنفسهم ولهذا اطلق و لم يقيد فيجب عليهم أن يكون أحب إليهم من أنفسهم و حكمه أنفذ عليهم من حكمها و حقه أثر لديهم من حقوقها و شفقتهم عليه أقدم من شفقتهم عليها و أن يبذلوها دونه و يجعلوها فداءة إذا اعضل خطب و وقاء إذا لقحت حرب و ان لا يتبعوا ما تدعوهم إليه نفوسهم و لا ما تصرفهم عنه انتهى موضع الحاجة و هذا الذي اثبتته الله لنبية قد اثبتته ﷺ لعلي ﷺ بأمر الله بمقتضى آية التبليغ فالاقوى هو كفاية نفس هذا الدليل و لا يحتاج إلى إيراد الأدلة الكثيرة الواردة من الفريقين التي تكون أكثر من ان تحصى فان ذكر الجميع خارج عن الفن و البحث مع ضيق الوقت .

و من جميع ذلك ظهر فساد ما ذكره الألوسي في روح البيان حيث أظهر في المقام عناده و تعصبه و بغضه لعلي ﷺ فقال سود الله وجهه في تفسيره ج ٦ ص ١٩٣ من طبع بيروت بعد الآية ما لفظه .

و خبر الغدير عمدة أدلتهم على خلافة الأمير كرم الله تعالى وجهه و قد زادوا فيه إتماماً لغرضهم زيادات منكورة و وضعوا في خلاله كلمات مزورة و نظموا في ذلك الأشعار و طعنوا على الصحابة رضي الله تعالى عنهم بزعمهم أنهم خالفوا نص النبي المختار ﷺ فقال إسماعيل ابن محمد الحميري عامله الله تعالى بعدله من قصيدة طويلة ثم ذكر القصيدة .

ثم قال ما لفظه إلى آخر ما قال لاغفر الله تعالى له عشرته و لا أقال و أنت تعلم

أن أخبار الغدير التي فيها الأمر بالاستخلاف غير صحيحة عند أهل السنة ولإسلامة لديهم أصلاً ولنبيين ما وقع هناك أتمّ تبين ولنوضح الغث منه والسمين ثم نعود على استدلال الشيعة بالابطال ومن الله سبحانه الاستمداد وعليه الاثكال فنقول ان النبي ﷺ خطب في مكان بين مكة والمدينة عند مرجعه من حجة الوداع قريب من الجحفة يقال له غدير خم .

ثم تكلم كثيراً ونقل روايات متعددة في ذلك المقام .

ثم قال وقد اعتنى بحديث الغدير أبو جعفر بن جرير الطبري فجمع فيه مجلدين أورد فيهما سائر طرقه والفاظه و ساق الغث والسمين والصحيح والسقيم على ماجرت به عادة كثير من المحدثين فانهم يوردون ما وقع لهم في الباب من غير تمييز صحيح وضعيف .

وكذلك الحافظ الكبير أبو القاسم ابن عساكر أورد أحاديث كثيرة في هذه الخطبة والمعول عليه فيها ما أشرنا إليه ونحوه مما ليس فيه خبر الاستخلاف كما يزعمه الشيعة و عن الذهبي أن من كنت مولاه فعلي مولاه متواتر يتيقن أن رسول الله ﷺ .

قاله و أما اللهم وال من والاه فزيادة قوية الاسناد و أما صيام ثماني عشرة ذى الحجة فليس بصحيح ولا والله نزلت تلك الآية إلا يوم عرفة قبل غدير خم بأيام والشيخان لم يرويا خبر الغدير في صحيحها لعدم وجدانها له على شرطهما وزعمت الشيعة أن ذلك لقصور وعصية فيهما .

وحاشاهما من ذلك و وجه استدلال الشيعة بخبر من كنت مولاه فعلي مولاه أن المولى بمعنى الأولي بالتصرف و أولوية التصرف عين الإمامة ولا يخفى أن أول الغلط في هذا الاستدلال جعلهم المولى بمعنى الأولي .

وقد انكر ذلك أهل العربية قاطبة بل قالوا لم يجيء مفعل بمعنى أفعل أصلاً ولم يجوز ذلك إلا أبو زيد اللغوي متمسكا بقول أبي عبيدة في تفسير قوله تعالى هي مولاكم أي أولى بكم و رد بأنه يلزم عليه صحة فلان مولى من فلان كما يصح

فلان أولى من فلان و اللازم باطل إجماعاً فالملزوم مثله و تفسير أبي عبيدة بيان لحاصل المعنى يعني النار مقر كم و مصير كم و الموضع اللائق بكم وليس نصاً في أن لفظ المولى ثمة بمعنى الأولى .

و فيه مواقع للنظر الأول أن قوله بزعمهم أنهم خالفوا نص النبي فيه ان الشيعة قد قطعوا بان العامة خالفوا نص النبي في علي (عليه السلام) بل لا ريب فيه أصلاً باعتراف أكثرهم كيف و أنتم مضافاً إلى مخالفتكم نص النبي قد خالفتم أنفسكم وسيأتي ما عن الغزالي و اعترافه بان عمر قال : بخ^١ بك^٢ يا علي لكن بعد ذلك قد غلب عليه هواه و هو أعلم و أزهد و أتقى منك بمراتب كثيرة باعتراف جميع علماءكم بل كان مثل الغزالي فيكم عزيز الوجود و بلا نظير وقد اعترف بعصيان عمر .

نص النبي (صلى الله عليه وآله) و كيف عن تبعه و سبط بن الجوزي منّا أو منكم و قد ابطل جميع معاني المولى إلا بمعناه العاشر و هو أولى و هو اعرف منك و أعلم غاية الأمر انصافه أوقعه في اظهار الحق و ترك العناد و أنت من كثرة العناد و التعصب كاد تموت غيظاً حتى قلت في حق الحميري أو لا عامله الله تعالى بعدله و ثانياً قلت لا غفر الله عثرته و لا أقال يا هذا اهذنا من الانصاف أيكون دأب الناظر في كلام الغير اساءة الادب و الدعاء عليه مع أنه حرام قطعاً الا ترى بان الدعاء اعرف بموضعه و بمكانه و بمن وقع عليه و بما استقر فيه أما تعرف بان دعائك يضرب على رأسك .

الثاني ان قوله غير صحيحة عند أهل السنة فيه ان أهل السنة كان مثك في شدة العناد و التعصب و ليس فيكم رجل منصف إلا نادراً .

و مع ذلك قد رأيت من العبارات الكثيرة التي نقلتها قبلاً أن أكثرهم قد اعترفوا تمامية النصوص الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله) في حق علي بن أبي طالب خصوصاً حديث المقام و كم من العامة اعترفوا بكونه نصاً في إمامة علي بكثرة القرائن الواردة فيه داخلية و خارجية بحيث من يكون له ادنى تدبر و تأمل يعرف ان الغرض من ذلك في ذلك الموقع و الموضع ليس الا نصب علي (عليه السلام) بالإمامة و كان الأمر بمثابة من الوضوح حتى لا يخفى ذلك على أحد و لم يكن موضع تردد و ريب و قد عرفت أنه

لمّا بلغ ذلك حارث بن نعمان وكان مثلك في العناد جاء إلى النبي مع كمال العناد والتعصب و وقع بينهما مامرٌ يا هذا أما تستحي كان هذا الاهتمام في مقام اظهار المحبّة و نحوها كلاً .

الثالث ان قوله وقد اعتنى بحديث الغدير أبو جعفر بن جرير الطبري أليس قد أعترفت بأنه جمع أخبار الغدير في مجلدين و هو أعلم منك بمراتب يا جاهل أليس في مجلدين من الأخبار صحيح و دال على المراد وقد أعترفت أنت بأنه جمع فيهما الصحيح والسقيم يا هذا سلمنا في المجلدين مخلوط من الصحاح وغيرها فلا أقل كان نصفها صحيحاً و نصفها سقيماً ومن المعلوم ان السقيم منها ليس يخالف الصحاح منها بل الجميع بمفاد واحد اقضاه أنها لم يكن بنفسها دليلاً لضعفها أمّا لو كانت مع الصحاح كانت الصحاح جابرة لضعفها وصار المجموع دليلاً سلمنا عدمه و أنت تسقط الضعاف منها ويكون على اعترافك بقدر مجلد في الأخبار الصحيح سلمنا أقل من ذلك أليس في مقدار المجلدين عدة قليلة من الصحاح الدالّة على المقصود وهو كاف والفرض أن الضعاف غير مخالف لها في المضمون كي يسقط الجميع عن الاعتبار .

الرابع قوله وكذلك الحافظ الكبير أبو القاسم ابن عساكر أورد أحاديث كثيرة .

و كذا قوله وعن الذهبي أن من كنت مولاه فعلي مولاه متواتر فيا هذا ما الداعي على التنصيص بهذه الأخبار المتواترة .

الخامس قوله والشيخان لم يرويا خبر الغدير في صحيحهما و من المعلوم أن عدم روايتهما فيهما إمّا لعنادهما كما هو الحق فزعم الشيعة في محلّه وإمّا لجهلهما فإنه إذا جمع هذه الأخبار الطبري في مجلدين و ادعى الذهبي تواترها فعدم ذكرهما إمّا لجهل وإمّا لعناد .

و كيف لا وانهم اروى أحاديث كثيرة مكذوبة في حق أبي بكر وعمر وعثمان ونر كما هو النص في إمامة علي بن أبي طالب فاذا تعرف أن قولك لاغفر الله لمن يرجع أمّا فهمت

أنه لا يصدر عن النبي ﷺ أمر لغو أي يكون هذه الفعل منه مع هذه الشدة لاجل ان يفهم ان عليا ناصركم .

السادس قوله بل قالوا لم يجيء مفعل بمعنى أفعال وفيه أولا أن معيار المجيء وعدمه هو الكتاب والسنة وكلمات العرب والفرض قد ورد فيهما أما الأول فقوله ما واكم النار هي مولاكم أي النار أولى بكم وما امكن ارادة نفس المعنى من اللفظ لا يصح ازادة غيره ولو كان هو حاصل المعنى أو عبارة أخرى عنه ولولم يصح ارادة الاولى لم يصح إيراده منه تعالى في ذلك المقام فقول أبي عبيدة حق وتمسكه بالاية صحيح ولا معنى للمولى ح إلا الأولى و أما في السنة والفرض أن وروده بمعنى الأولى في المقام غير منكر وقد عرفت سابقا عبارة سبط بن الجوزي و قد استدل على بطلان كل من معانيه إلا بمعنى الاولى ونحن لم نذكر العبارة جميعا خوفا للطول وهو أعلم وادرى منك بل القرائن الحالية والمقاليبة دلت على عدم صحة ارادة غير الأولى من المولى و أنت مضافا إلى جهلك بموارد اللغة لم تكن تفهم المطالب بضميمة القرائن ومن ثم لا اعتماد بكل شيء ذكرتموه و اقتيتم به فانه يدور بين كونه عن جهل أو عناد أفهذه الكثيرة من الأخبار الواردة في هذا المكان كان كلها ضعيفة أو غير دالة و أن في مثل المقام كان المولى بمعنى المحب والناصر فلو كان هذا فهمك و أمثالك لكنتم أمّا من الجهال أو من أشد الناس عداوة لعلي بن أبي طالب .

وممن يظهر التعصب والعناد في انكار مجيء مفعل على أفعال هو الفخر الرازي فقال على ما حكى عن تفسيره جلد ٨ ص ٩٣ بعد نقله معنى الأولى عن جماعة مانصه قال تعالى ما واكم النار هي مولاكم بس المصير و في لفظ المولى هاهنا أقوال أحدها قال ابن عباس مولاكم أي مصيركم و تحقيقه أن المولى موضع الولي و هو القرب فالمعنى إن النار هي موضعكم الذي تقربون منه و تصلون إليه والثاني قال الكلبي يعني أولى بكم و هو قول الزجاج والفرّاء و أبي عبيدة وأعلم أن هذا الذي قالوه معنى وليس بتفسير اللفظ لأنه لو كان مولى و أولى بمعنى واحد في

اللغة لصحّ استعمال كل واحد منهما في مكان الآخر فكان يجب أن يقال هذا مولى من فلان و لمّا بطل ذلك علمنا أنّ الذي قالوه معنى و ليس بتفسير انتهى موضع الحاجة .

ولا يخفى ما فيه فانه نقل كلام أئمة اللغة وتصريحهم بان المولى بمعنى أولى الذين قولهم هو الحجة في هذا الفن وهم الذين يرجعون الناس إليهم في فهم المعاني ثمّ قال من شدّة عناده بان الذي قالوه يكون معنى ولا يكون تفسير اللفظ وهذا من الغرائب و مراده ان الذي قال أعظم أئمة اللغة من كون المولى بمعنى الأولى هو حاصل المعنى لانفس معنى اللغة و تفسيرها .

و هذا منه عجيب إذ اللغوى لو بين شيئاً وفسره كان ذلك من حيث كون وظيفته بيان معناه في اللغة التي هي شأنه فاذا قال معنى اللفظ الفلاني كذا ليس لأحد ان يقول أنه حاصل معناه وليس بتفسير له وهذا أمر واضح .

على أنّا نقول لو كان ما ذكره أئمة اللغة من ان المولى بمعنى الأولى .

حاصل المعنى ولم يكن تفسيراً للفظ المولى فما معنى نفس المولى فهل له معنى في قوله تعالى هي مولاكم اولاً والثاني كما ترى وعلى الاول فان كان معنى المولى هو أولى فهو المطلوب وكان قول أئمة اللغة معناه وان كان غيره نسئل بأنّه ما معنى نفس اللفظ ح .

فان قلت أحد معانيه الأخر سوى الأولى فبطلانه كما ترى وان كان غيرها مثل المصير و المقرّ أي الثار مصير كم و مقر كم فيرد عليه بأنك اعترفت بأنه ليس معنى اللفظ بل هو تفسيره فامعناه .

والحاصل أنّه في المقام لا يمكن الالتزام بعدم المعنى للمولى ولا الالتزام بغير الأولى من سائر معانيه فثبت تعيين ارادة الأولى من المولى وأمّا توهم عدم صحة استعمال المولى مكان الأولى فهو أوّل الكلام وعدم الاستعمال غير عدم الصحة وقد يكون شيء وضع في اللغة لمعنى خاص ولكن لم يستعمل فيه و لفظة من وضع للابتداء و تكون مراد فامع لفظة الإبتداء الاسمى عند بعض المحققين ومع ذلك

لا تستعمل مكان لفظة الابتداء فلا يقال من خير من الانتهاء كما يقال الابتداء خير من الانتهاء .

قال سبط ابن الجوزي في تذكرته ما لفظه ون كر أبو حامد الغزالي في كتاب سر العالمين وكشف ما في الدارين الفاظا تشبه هذا فقال قال رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام يوم غدير خم من كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بن الخطاب بنح بنح يا أبا الحسن أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قال : وهذا تسليم ورضاء وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى حباً للرياسة وعقد البنود وخفقان الرايات وازدحام الخيول في فتح الامصار و أمر الخلافة ونهبها فحملهم على الخلاف فبنذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون قال ولما مات رسول الله ﷺ قال : قبل وفاته ييسر : اثنوني بدواة وبيضا لا كتب لكم كتابا لا تختلفون فيه بعدى فقال عمر دعوا الرجل فانه ليهجر .

وقال ان العباس وعلياً وولده وبني هاشم لم يخصوا البيعة ثم خالفهم الانصار يوم السقيفة انتهى موضع الحاجة وفي عبارة سر العالمين أدنى تفاوت فراجع ص ٢١ وفيه بدواة وبياض لازيل عنكم اشكال الأمر وأذ كر لكم من المستحق لها بعدي . ولا يخفى ان عباراته ونقل عبارة الغزالي وعدم رده صريحة في تصديق كون الحق مع علي بن أبي طالب و ان الروايات نص في تصريح النبي بانه الخليفة بعده و ان عمر خالف علياً للهوى وغضب حقه عصيانا وان الاجماع على خلافة أبي بكر غير تام من حيث مخالفة جمع كثر ومن ذلك عباس و علي و ولده وبني هاشم فانهم لم يحضروا البيعة مع أنه لو كان خلافة أبي بكر حقاً عند علي بن أبي طالب لما خالفه فانه عليه السلام ليس بمثل أبي بكر وعمر متابعاً للهوى ومريدا للعصيان وسيأتي في مسألة اجماعهم مخالفة أبي سفيان وقوله لعلي ابسط يدك ابايعك الخ وقد صرح رضي الله عنه بان المراد من المولى هو الامامة وقد قبلا واعترفا بان الخليفة هو علي بن أبي طالب قال أيضاً في تذكرته بعد الحديث ما لفظه اتفق علماء السير على ان قصة الغدير كانت بعد رجوع النبي ﷺ من حجة الوداع في الثامن عشر من ذي حجة جمع

الصحابة وكانوا مائة وعشرين ألفاً وقال من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث نص صلى الله عليه وسلم على ذلك بصريح العبارة دون التلويح والاشارة انتهى افلا يكفي ذلك.

ألا ترى قول الغزالي مستشهدا بآية و اشتروا به ثمنا قليلا فمئس ما يشترون وهو صريح في أنه بئس ما عمل الشيطان وبئس ما يشترون و أنهما باعا الأخرة الباقية بالخلافة وهي ثمن قليل وترك الدار الباقية لاجل رياسة سنتين اليست الآية واردة في ذم اليهود وأهل الكتاب الذين لم يقبلوا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع حصول علمهم بذلك حباً للدنيا أليس مراد الغزالي بنقل قصة الدواة والبيضاء في ذلك المقام هو بيان ان غرض النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الحالة هو تثبيت أمر الخلافة لعلي عليه السلام وأن عمر فهم مقصوده صلى الله عليه وسلم فقال ما قال فيمن كان كلامه وحيا محضا كما هو صريح قوله عز من قائل و ما ينطق عن الهوى أن هو الاوحى يوحى فهل النبي يهجر أليس ذلك رد نقول الله وقول النبي فيا أيها الجماعة لوسئل أحد منكم بأنه ما حال من رد قول الله وقول الرسول فماذا اجبتم في جوابه .

أليس ذلك منظور الغزالي وابن الجوزي افهمت يا هذا أيكون الغزالي منا أم منكم أيصح نقض هذا العهد .

ألا ترى قوله تعالى فيما نقضهم مشاقهم لعنائهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه الخ اتعرفون خلفاءكم و هذا الذي غلبه هواه بمثابة غضب حق الخلافة وجعل أقوال النبي و وصاياه تحت اقدمه يليق لذلك اطلاق أما قرئت القرآن تلك الدار الأخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا فمن ليس له دار الأخرة في صورة الارادة فضلا عن الفعلية كيف يكون خليفة رسول الله والظاهر من الآية عدم دار الأخرة لمن كان كذلك .

و نقل رضي الله عنه في تذكرته أيضا رواية البراء بن عازب في ص ١٨ . ثم قال بعد ذلك ما هو نصه فان قيل فهذه الرواية التي فيها قول عمر أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن و مؤمنة ضعيفة .

فالجواب ان هذا الرواية صحيحة وانما الضعيف حديث رواه أبو بكر أحمد بن

ثابت الخطيب عن عبدالله بن علي بن محمد بن بشر عن علي بن عمر والدارقطني عن أبي نصر خيشون بن موسى بن أيوب الخلال رفعه إلى أبي هريرة وقال في آخره ما قال : قال النبي ﷺ من كنت مولاه فعلي مولاه نزل قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وانتمت عليكم نعمتي الآية قالوا وقد انفرد بهذا الحديث خيشون ونحن نقول نحن ما استدلنا بحديث خيشون بل بالحديث الذي رواه أحمد في الفضائل عن البراء عازب واسناده صحيح ورواية حديث خيشون مضطربة لانه قد ثبت في الصحيحين ان قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية نزلت عشية عرفة في حجة الوداع . على ان الازهري قد روى عن خيشون ولم يضعفه فان سلمت رواية خيشون احتمل ان الآية نزلت مرتين مرة بعرفة ومرة يوم الغدير كما نزلت بسم الله الرحمن الرحيم مرتين مرة بمكة ومرة بالمدينة انتهى كلامه وهذا توجيه حسن على زعمهم وقد عرفت أنه قوى رواية الذي قاله عمر هذه الجملة .

و أيضاً مقتضى ما ذكره هذا المنصف ان حديث نزول آية اليوم النخ في يوم الغدير غير ضعيف فلم يكن حجة من ضعفه بتمام مضافا إلى ان الآية عند الامامية نزلت في غدیر النخم عند نصب النبي ﷺ علياً على ان نزولها ان كان في يوم الغدير فلا كلام و إلا فلنا أولاً سؤال ان الآية صريحة في نزولها في اليوم حيث قال اليوم اكملت وعشية عرفة ليست بيوم فلو صحت للزم أن يقال الليلة اكملت لكم دينكم وثانياً أن عشية عرفة التي كانت ليلة نزول الآية كيف يكون زماناً أكمل فيه الدين ويتم فيه النعمة و ان هذا الاكمال فيها هل يكون بلا سبب أو مع ورود حكم فيه والأول كما ترى إذا لشيء بلا سبب لا يصير كاملاً فضلاً عن صيرورته اكمالاً مضافاً إلى كونه ترجيحاً بلا مرجح فان كان المرجح فضيلتها كانت ليال القدر أفضل منها بلا كلام مع أن الأفضلية غير موجب للاكمال .

وعلى الثاني ما كان هذا الحكم الذي ورد فيه وكيف يكون سبباً لا كمال الدين فان المسائل غير متناهية فكيف بورود حكم أكمل الدين ويتم النعمة الدينية وهل ينزل في ذلك اليوم أو الليلة من الأحكام الكثيرة بمقدار اكمل الدين بحيث لا يبقى

حكم للناس إلا وقد نزل في هذا اليوم أو الليلة أو حكم واحد والثاني باطل جدا ولا سبيل إلى الأوّل لكونه على خلاف الوجدان فكّم من مواضع لم يبيّن حكمها في هذا اليوم بل حكم ما لم يذكر أكثر مما ذكر لان الأزمان والايام غير متناهية تقريباً إلى زمان فناء الجميع وفي كلّ يوم قد تحقق موضوع غير مذكور حكمه فان كان المراد هو اكمال أحكام الحج فمضافاً إلى عدم صحة اسناد الاكمال إلى الجميع ح نسئل من خصوصية أوجبت لاكمال الحج في سنة الأخيرة فانه ان كان اكمل في السنوات الماضية فلا معنى للاسناد إلى الأخير وإن لم يكمل قبلاً فمألمة عدم بيان أحكام الحج قبلاً وكيف يجوز ذلك فهل يكون الحج من السابقين باطلاً لعدم اكمال أحكامه فربما يقع لهم شيء يحتاج إلى بيان حكمه وكان مما ابطال فقده وكيف يصح من الحكيم تنقيص أحكام الحج في السنوات السابقة واكماله في السنة الأخيرة .

و بالجملة لا يتصور اكمال الأحكام في العادة حتّى على مذهب الامامية حيث ان الحجة عندهم اثنا عشر وزمان مكثهم قريب ثلاث مائة سنة فكّم من روايات صدرت عنهم في هذه المدة الكثيرة حتّى كتبوا من الاصول المتلقاة عنهم عليه السلام أربع مائة أصولاً سميت بالأصول الأربع مائة ومع ذلك ما لم ينقل عنهم عليه السلام في غاية الكثرة فضلاً عن العامة .

التي يكون مدرهم منحصرأ فيما وصل اليهم عن النبي صلى الله عليه وآله فكّم من روايات لم تكن في الأخبار النبوية عين منها ولا أثر .

وما كان أيضاً لم يكن حجة اذ حال رئيسهم معلوم وناقلي الأخبار ينقلون مع علمهم بهذا الحال فلا اشكال ح في ابطال جميع ذلك ولا يصح إلا إذا كان النزول بعد نصب الإمام فانه بالإمام قد تمت النبوة والرسالة فلو مات النبي صلى الله عليه وآله و بقي من الموضوعات التي لم يبيّن حكمها لعدم كون زمانه مقتضياً لبيانها لقد بيّنها الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله .

ولو لم يبق أيضاً فالإمام بعده فيصدر من الأئمة الاثني عشر في مدة ٢٦٠ تقريباً جميع كليّات ما يحتاج إليه الناس .

وما بقي أيضاً استنبطه العلماء العاملين من الاصول الذي تلقاها من الأئمة بخلاف ما إذا لم يعين الإمام فلا اكمال للدين ولا اتمام للنعمة على الناس بل يقع الهرج والمرج ويقع ودائع النبوة في يد الخائنين المتبعين للهوى وينتفى ويندرس بمرور الأيام ماصدر علي النبي لعدم بقاء حافظ لها .

و الحاصل لا معنى للأية إلا ما إذا اريد اكمال الدين بنصب امام حافظله إلى يوم القيامة فانه بذلك يكمل الدين ولامدخلية للأيام أصلاً وفي أي يوم وساعة نصب الإمام اكمل الدين وتم ولذا اتفق الخاصة بان الآية نزلت في يوم الغدير بعد تبليغ النبي رسالته في علي وقد اعترف به أيضاً كثير من العامة .

و في الدرر المنثور جلد ٢ ص ٢٥٩ عن أبي سعيد الخدري قال لما نصب رسول الله ﷺ علياً يوم غدير خم فنادى له بالولاية هبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية اليوم اكملت لكم دينكم وكذا غيره فراجع كتبهم تجد كثيراً منهم نصوا على ذلك .

والحاصل لا سبيل لرد سند هذه الأحاديث كما لا سبيل لرد دلالتها فان المولى وان كان بمعنى الناصر والولي .

أيضاً وكان من الالفاظ المشتركة إلا ان اللفظ المشترك لا يصح استعماله إلا مع القرينة والفرض ان القرينة الحالية و المقالية موجودتان لقوله ﷺ أولى من أنفسكم فالاولوية هي الاولوية اللازمة المساوقة لمعنى الإمام والتي اثبتته الله لنبيه وأما الحالية لفهم أبي بكر و عمر منها معنى المولوية لبداهة أنه لا معنى للتهنية فيما كان المراد غير هذا المعنى وأن الذي فهمه ابن النعمان هو معنى الولاية المساوقة لمعنى الامامة .

و من جميع ما ذكرنا ظهر عناد ابن حجر المكي في الصواعق المحرقة فانه قال فيه الفصل الخامس في ذكر شبهة الشيعة والرافضة ثم بين واحداً بعد واحد فقال الحادية عشرة زعموا ان من النص التفصيلي المصرح بخلافة علي قوله ﷺ يوم غدير خم موضع بالحجفة مرجعة من حجة الوداع .

ثم رفع يد علي وقال من كنت مولاه فعليّ مولاه اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه فاحبّ من أحبّه وأبغض من أبغضه وأنصر من نصره وأخذل من خذله وادر الحق معه حيث دار قالوا فمعنى المولى الاولى أي فلعليّ عليه السلام عليهم من الولاة ماله عليه السلام عليهم منه بدليل قوله ألتست أولى بكم لا الناصر والا لما احتاج إلى جمعهم كذلك مع الدعاء له لان ذلك يعرفه كل أحد قالوا ولا يكون هذا الدعاء إلا لإمام معصوم مقترض الطاعة قالوا فهذا نص صريح صحيح على خلافته .

ثم شرع في الجواب عنها واحدا بعد واحد بما قدظهر فساده من عدم كون الحديث متواترا و كون المولى بمعنى الناصر و نحوه .

ثم قال ثالثها على تسليم كون المولى بمعنى الاولى لانسلم ان المراد أنه الاولى بالايمامة بل بالاتباع والقرب منه فهو كقوله تعالى ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه ولا قاطع بل ولا ظاهر على نفي هذا الاحتمال بل هو الواقع ان هو الذي فهمه أبو بكر وعمر وناهيك بهما من الحديث فانهما لما يسمعا قال له امسيت يا ابن أبي طالب مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة أخرجه الدارقطني .

وأخرج أيضاً أنه قيل لعمر إنك تصنع لعلي شيئا لا تصنعه بأحد من أصحاب النبي عليه السلام فقال أنه مولاي رابعها سلمنا أنه أولى بالايمامة فالمراد المآل و إلا كان هو الايمام مع وجوده عليه السلام ولا تعرض فيه لوقت المآل فكان المراد حين يوجد عقد البيعة له فلا ينافي ح تقديم الأئمة الثلاثة عليه لانعقاد الاجماع حتى من على عليه كما مر وللاخبار السابقة المصراحة بامامة أبي بكر .

و أيضاً فلا يلزم من أفضلية عليّ على معتقدهم بطلان تولية غيره لما مر ان أهل السنة اجمعوا على صحة امامة المفضول مع وجود الفاضل بدليل اجماعهم على صحة خلافة عثمان و اختلافهم في أفضلية علي .

والجواب اما التواتر فلا كلام في ان حديث الغدير متواتر بل لم يكن في جميع ماورد من الأحاديث أصولاً وفروعاً حديث بمثله فلو لم يكن متواترا لم يكن

حديث متواتر اصلا و اما كون المولى بمعنى الناصر فقد عرفت بطلانه وقبح صدور مثله من الحكيم في هذا الموضوع .

و هكذا سائر معانيه و اما كون المولى بمعنى الاولى بالاتباع و القرب فلا شك في أنه ح ليس إلا بمعنى الامامة بل ما ذكره من انه بمعنى الاولى بالاتباع و القرب أيضاً هو الامام فانه لولا كون عليّ اما لا وجه لاتباعه لعدم وجوب اتباع غير الامام و القرب إلى النبي ليس إلا لمن كان بمنزلته و نفسه وإلا فلا يحصل القرب إلى النبي لكل أحد فاذا سلم هذا الخصم كون المولى بمعنى الأولى فلا يتصور له معنى غير الامامة .

و اما كون الامامة المسلمة بالمآل وعند انعقاد البيعة فيا فلان أنت جاهل ام تتجاهل فلو كنت أنت قلت لأحد ابناءك أو اصدقائك أنت أولى من غيري بعدي أو أنت بمنزلتي بعدي اوانت قائم في مقامي بعدي .

هل يكون معناه تصرفه و تصديبه بعد تصرفات الغير و تغييراته كيف كان و لو بعد سنين عديدة يا فلان فهذا معنى كلامك في المثال .

يا فلان ان كنت من أهل المخاطبة و الكلام و لست من الجاهلين فكيف يكون هذا الكلام ظاهرا في هذا المعنى فضلا عن الصراحة مضافا إلى ان الظهور بل الصراحة للخلافة خصوصا بعد وجود القرائن خصوصا بعد فهم أبي بكر و عمر كما نقلت أنت قولهما أفصح بنخ بنخ لهما لعليّ إذا علما ذلك بعد خلافتهما بداهة انه على هذا المعنى لكان على عليّ ان يقول بنخ بنخ لهما فان التهنية ح لأبي بكر لا لعليّ فان خلافته عاجل و لعليّ آجل فلا مورد لتهنيتهما أصلا بل لعله يعد من القبائح بل يضحك به كل أحد بل يكون التهنية و الفضل و الكرامة ح لأبي بكر لتقدمه و فعلية خلافته بل اللازم بحكم العقل لو كان خلافة أبي بكر فعلا و لعليّ بعد الخلفاء الثلاث هو كون هذه التشريفات لأبي بكر يا بن حجر أنصف و أنظر موقفك بين يدي الله يوم القيامة و مهد نفسك للجواب .

و أنا استلكت إذا كان هذه التشريفات لأبي بكر و رسول الله نبيه و قال فيه ما قال

لعلي عليه السلام هل أوردت عليه بمثل هذه الشبهات أم كنت تسليماً لامره عليه السلام و قبلت منه بلا إيراد و إشكال أما قال لك الغزالي ولا مثالك و اشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشرون .

فكم من رواياتكم فيها التصريح بلفظ بعدي ففي مسند أحمد ج ٤ ص ٤٣٧ بسنده عن عمران بن حصين قال بعث رسول الله عليه السلام سرية و أمر عليهم علي بن أبي طالب عليه السلام فأحدث شيئاً في سفره فتعاهد قال عفان فتعاقد أربعة من أصحاب محمد عليه السلام ان يذكروا أمره لرسول الله عليه السلام قال عمران و كنا إذا قدمنا من سفر بدأنا برسول الله عليه السلام فسلمنا عليه قال فدخلوا عليه فقام رجل منهم فقال يا رسول الله صلى الله عليه و سلم ان علياً فعل كذا و كذا فاعرض عنه .

ثم قام الثاني فقال يا رسول الله ان علياً فعل كذا و كذا فاعرض عنه .

ثم قام الثالث فقال يا رسول الله ان علياً فعل كذا و كذا فاعرض عنه .

ثم قام الرابع فقال يا رسول الله ان علياً فعل كذا و كذا قال فاقبل رسول الله عليه السلام على الرابع وقد تغير وجهه فقال دعوا علياً دعوا علياً ان علياً مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي ونظيره الصحيح الترمذي ج ٢ ص ٢٩٧ بادنى تفاوت و في آخره ثم قام الرابع فقال مثل ما قالوا فاقبل رسول الله عليه السلام والغضب يعرف من وجهه فقال ماتريدون من علي ماتريدون من علي ان علياً مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي و نظيرهما غيرهما كحلية الأولياء و كنز العمال و غيرهما .

فلفظة من بعدي هل يكون بمعنى بعد خلافة الخلفاء فح يكون بعده غيره فهل يقول عليه السلام بعدي أبو بكر بس ما تحكمون و لعمرى أنهم يتعبون آباءهم بلا علم تقليدا لهم يا فلان ظاهر كلماتكم يعطي بانكم لستم من أهل العلم و إلا فلو كنتم فصحاء بليغا ذا فطانة لعلمتم قطعاً بانه لو كان نظر رسول الله عليه السلام إلى صيرورة علي خليفة بعد الخلفاء لما يصح هذه التشريفات منه بمحض الف و عشرين من الناس اذح كان على الناس هو الاعتراض به وبعمله بمثل ان هذا التحريض و الترغيب إنما

فحدثت بهذا بعض الشيعة فقال لي قد أخرجت نصف ما كان في قلبي على أحمد ابن حنبل من البغض .

ومنها مرواه ابن الاثير الجزري في اسدالغابة (جلد ٤ ص ٣٢) بسنده عن المدائني قال : لما دخل علي بن أبي طالب الكوفة دخل عليه رجل من حكماء العرب فقال والله يا أمير المؤمنين لقد زنت الخلافة و ما زانتك و رفعتها و ما رفعتك وهي كانت احوج إليك منك إليك .

فهل يكفي هذه التصريحات أليس صريح ما نقله الهيثمي هو الاعراض عن خلافة الخلفاء أليس هذا و أمثاله و هذه النصوص كاف في ان الخليفة هو علي عليه السلام لا غير .

عن تاريخ ابن جرير الطبري ج ٢ ص ٦٢ روى بسنده عن ابن عباس عن علي بن طالب عليه السلام قال : لما نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ (و انذر عشيرتك الاقربين) دعاني رسول الله ﷺ فقال لي : يا علي ان الله أمرني ان انذر عشيرتي الاقربين فضقت بذلك ذرعا وعرفت إنني متى أبادتهم بهذا الامراري منهم ما اكره فصمت عليه (أي سكت) حتى جاءني جبرئيل فقال يا محمد انك ان لا تفعل ما تؤمر به يعذبك ربك فاصنع لنا صاعا من طعام واجعل عليه رجلا شاة وأملا لنا عساً من لبن ثم اجمع لي بني عبدالمطلب إلى الطعام فاكلوا و أشربوا في يومين يا بني عبدالمطلب إنني والله ما اعلم شاباً في العرب جاء قومه بافضل مما قد جئتكم به إنني قد جئتكم بخير الدنيا و الآخرة و قد أمرني الله تعالى ان ادعوكم إليه فايتمكم يؤازرنني على هذا الأمر على أن يكون أخي و وصي و خليفتي فيكم قال فاجمهم القوم عنها جميعاً و قلت - و اني لاحدثهم سنناً و ارمصهم عيناً و أعظمهم بطناً و احمشهم ساقاً - انا يا بني الله أكون وزيرك عليه فأخذ برقبتي .

ثم قال : ان هذا أخي و وصي و خليفتي فيكم فاسمعوا له و أطيعوا له قال فقام القوم يضحكون ويقولون لأبي طالب قد أمرك ان تسمع لابنك و تطيع فانظروا إلى هذا الاستهزاء و إلى أنه إلى من يرجع و قد اطلت بنقل هذه الأحاديث لئلا يقول

ابن حجر وأمثاله بان المقصود من بعدي هو البعد بالمال .
 و قد انقذ بذلك بطلان مذاهب الأربعة من غير الاحتياج إلى تفصيل أزيد
 من ذلك فانه من تضييع الوقت اذ بعد ما صرح الرسول باثني عشر خليفة فما عذر في
 تركه لاحد ولا حجية في قول سواهم مضافا الى الايات والنصوص فالقول هو قول
 علي بن أبي طالب واحد عشر من اولاده وقد صرح ص بالتمسك بالكتاب وبهم فكل
 ماورد من غير طريقهم لاحجيه فيه فهم المدرك وهم الحجج البالغة فالقول قول الصادق
 والباقر عليهما السلام لاقول أبي حنيفة ومحمد بن ادريس الشافعي وغيرهما فقول النبي ان وصل الينا
 من طريق اهل بيته فهو الحجة التي يمكن لنا الاحتجاج به عند ربنا في الفتوى بخلاف
 قول غيره .

و ايضا يلزم بطلان كل واحد منهم بالنسبة الى البعض فانهم ان كانوا مستقلين
 في قبال الرسول ويعملون برأيهم ولو كان كلام الله و رسوله على خلافه فهو كما ترى
 وان كانوا يعملون بما يظهر من كلامهما فالكل سواء في استفادة ما يظهر من كلامهما
 سواء كان حنيفيا او شافعيها او مالكيا او حنبليا فاذا قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم كان
 المعيار ما استفاد منه فان كان اختلاف المذاهب نظير اختلاف الامامية في مسألة واحدة
 لاجل تشابه دليله واجماله او عدم نصه او تعارضه مثلا فمع عدم الاختصاص بالأئمة الأربعة
 ح لوضوح كون الاقوال قد يكون اكثر من ذلك أن المراد من قول الشافعي ومذهبه
 ورأيه وغيره بحسب ما استفاد من الأدلة هل هو شخص خاص كنفس الأئمة الأربعة
 كى .. يرجع النزاع الى ان المسئلة الكذائية ذات اقوال اربعة فهو وان كان يصح فيصير نتيجة
 النزاع ان المسئلة عند محمد بن ادريس شافعي كذا وعند أبي حنيفة كذا لكن المفروض
 غير ذلك و ان كان المراد بمذهب الشافعي مثلا وغيره كل من انتحل الى الشافعي الى
 يوم القيامة وهكذا بحيث وجب على الكل أن يتبع محمد بن ادريس الشافعي و ان كان
 الدليل على خلافه كما هو مراد هؤلاء من مذهب الحنفى او الشافعي وغيرهما فلاشكال
 في بطلانه فانه اذا استفاد ابي حنيفة من دليل كذا فالتابعون له ان كانوا مجتهدين
 فالمناطق بما يفهموا من الادلة وان كان على خلاف أبي حنيفة و الا ليسوا بعالمين و

مجتهدين والفرض ان المذاهب الأربعة كل واحد منهم تبع صاحبه الى يوم القيامة و هو باطل بحكم بديهة العقل وبالجملة فالمراد بمذهب الحنفي مثلاً ان كان المتابعة لكل أحد عوامهم وعالمهم ولو قطع بعدم تمامية دليله علي الحكم فهذا مما يضحك به الشكلي^١ وان كان المراد منه ان العلماء ينظرون فيما افاد و ياخذون فتواه تارة و يردونه أخرى فليس هذا مذهب الحنفي بل مذهب الحق و هكذا الكلام في سائر الأئمة بخلاف مذهب الامامية فان المدرك عند جميعهم هو قول النبي الواصل اليهم بطريق اهل بيته والاختلاف بينهم ناش من اختلاف مضمون الاحاديث من حيث الاجمال او التعارض و نحوهما فهو المعيار الى يوم القيامة فبعضهم يفهم منه ما لا يفهم منه غيره فالمذاهب الأربعة باطل والمدرك منحصر بما وصل اليها من العترة الطاهرة .

فالقول هو قول الله و رسوله و الأئمة الطاهرين لا الأئمة الأربعة و لذا ينسب المذهب الى الجعفر ع فانه روى دليل كل شيء عن اباؤه الى أن ينتهي الى جده رسول الله و لذا حث ص الناس اليه بقوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي والمراد بالعترة هو العمل بقول العترة بداهة عدم كفاية كتاب الله فقول الثاني حسبنا كتاب الله باطل فانه يحتاج الى البيان بالضرورة ولا يصح أخذ بيانه الا من العترة . فالدليل هو الكتاب والسنة والمتبع ما يستفاد منهما وليت شعري بان العالم الشافعي مثلاً اذا دون الفقه فهل يكون له قوة استبطا الاحكام اولاً لا سبيل الى الثاني و على الأول اذا نظر الى مدرك الشافعي في فتواه وعلم عدم تماميته يتبعه مع ذلك وان علم خلافه اولاً والأول كما ترى والثاني هو الحق فلم يكن متبعاً مذهب الشافعي ولم يكن شافعيّاً و تابعاله في الاحكام و هكذا سائر المذاهب فالامر يدور بين وحدة المذاهب وان اختلفوا في بعض الفروع لان الصحيح واحد منها والالزم التناقض وبين كون الكل جاهلاً مقلداً .

فيا أهل الانصاف هل يقول النبي ﷺ اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و أباحنيفة او محمد بن ادريس الشافعي ونحوهما فان قلت إنهم لم يكونوا في زمانه فلو كانوا لصرح باسمهم قلت الأئمة الاثنا عشر ايضاً لم يكن في زمانه سوي علي ابن ابي طالب

والحسن والحسين فلم صرح باسمائهم حتى باسم آخرهم المهدي (عليه السلام) على انهم اذا لم يكن في زمانه لم يكن ما اتى به حجة اصلا بخلاف الائمة فان كل ورد عنهم مستند الى آباؤهم حتى ينتهي الى النبي (صلى الله عليه وآله) فليس ما اتوا به من عند انفسهم ورأيهم واجتهادهم بل ما روى عن المهدي (عليه السلام) هو بعينه ما روى عن النبي (صلى الله عليه وآله) وما قال النبي هو بعينه ما قال الله تعالى والاستنباط والاجتهاد انما طرء في زمن الغيبة فالأخبار مطلقا ومقيدا عاما وخصوصا ومعارضاً قد وصل الى الامامية رضوان الله عليهم فبنوا على الاجتهاد بمعنى الجدد والسعي في استفادة الحكم من كلام الله والرسول والائمة لا بمثل ان قول الله ورسوله كذا وانا اقول على خلافه كما صدر عن عمر في المتعتين وقال انا احرر مهما ومما يضحك به الثكلى جوابهم عنه بان عمر مجتهد في مقابل الرسول هذا حال رئيسهم .

وبالجملة ما أوردتها كاف للمنتصف الخالي عن الاغراض الفاسدة وقد عرفت ان المقصود في الكتاب هو اثبات الائمة الاثني عشر الذين اشترط صحة الجمعة بهم وانهم هم المعصومون لا غير وانه بعد ثبوت ذلك قد علم بالقطع ان اولهم علي بن ابي طالب ولا يحتاج الى شيء آخر الا انه قد اوردت تلك الروايات ليكون للناس زيادة بصيرة فيه وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

هذا تمام الكلام في المقام الثالث وهو انحصار المعصوم في اثني عشر ائمة وقد عرفت بما لا مزيد عليه وبقي بيان مقام الرابع وهي كون المراد من الامام الوارد في اخبار صلوة الجمعة هو المعصوم وامام الاصل لامام الجماعة .

لان الجمعة مشروطة بالجماعة وهي تتوقف على امام فلفظ الجماعة حوت الامام ولا يحتاج الى ذكره في جميع الاخبار كما لا يذكر في صلوة الجماعة الا فيما كان الامام واقعا موضوعا لحكم مثل نسيانه جزءاً او شرطاً ونحوهما .

فسئل عن ان الامام اذا نسي جزءاً او صار محدثاً ونحو ذلك ففي المقام لا يحتاج الى ذكره فلو كان المراد بامامها هو امام الجماعة كفي ان يقول الشارع صلوا الجمعة جماعة فذكر الامام مستدرك و الفرض ان كتب الأخبار مملوءة من ذكر الامام

فليس المراد منه الا المعصوم خصوصاً مع هذا الاهتمام الشديد و ذكر القرائن الدالة على كونه هو المعصوم لا امام الجماعة فاناً كاد يحصل القطع بان المراد من الامام في هذه الاخبار الكثيرة هو احد من الائمة .

فالجمعة مشروطة بالمعصوم و ظاهر الشرط فسادها بدونه و قد استدل عليه بامور الاول الاصل اى اصاله عدم مشروعيتهما بدون المعصوم او من نصبه فان العبادات توقيفية يجب ان يصل اليها من الشارع فانما شك في شيء منها فالاصل عدم الصحة و بيان آخر اصل الاشتراط لا اشكال فيه على المشهور و الامر يدور بين كون الشرط للصحة او للوجوب فالامر يدور بين الصحة و البطلان و لا يبرء الذمة الا مع المعصوم فان معه مقطوع الصحة و مع غيره مشكوك .

الثاني الروايات و هي كثيرة جداً منها ما عن السيد بن طاوس في كتاب كشف اليقين عن رسول الله ﷺ في حديث المعراج قال اوحى الله اليه هل تدري ما الدرجات قلت انت أعلم يا سيدي قال اسباغ الوضوء في المكروهات و المشي على الاقدام الى الجمعات معك و مع الائمة من ولدك و انتظار الصلوة بعد الصلوة الخبر .

ومنها ما عن كتاب سليم بن قيس الهلالي عن علي عليه السلام قال الواجب في حكم الله و حكم الاسلام على المسلمين بعد ما يموت امامهم او يقتل ضالاً كان او مهتدياً ان لا يعملوا عملاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً قبل ان يختاروا لانفسهم اماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء و السنة يجبي فيهم و يقيم حجهم و جمعهم و يجبي صدقاتهم .

ومنها ما عن كتاب الاشعيات ان الجمعة و الحكومة لامام المسلمين و عن رسالة الفاضل بن عصفور روى مرسل عنهم عليهم السلام ان الجمعة لنا و الجماعة لشيعتنا .

و كذا روى عنهم عليهم السلام لنا الخمس و لنا الانفال و لنا الجمعة و لناصفو المال .

ومنها النبوى المشهور اربع للولاء الفيء و الحدود و الصدقات و الجمعة .

ومنها الصحيفة السجادية في دعائه الثامنة والعشرين ليوم الجمعة و ثاني العيدين

اللهم ان هذا المقام مقام لخلفائك و اصفيائك و مواضع امنائك في الدرجة الرفيعة التي اختصتهم بها قد ابتزوها .

وانت المقدّر لذلك الى ان قال حتى عاد صفوتك وخلفائك مغلوبين مقهورين مبتزين يرون حكمك مبدلاً الى ان قال اللهم العن اعداءهم من الاولين و الاخرين ومن رضي بفعالهم واشياهم لعناً وبيلاً

ولا يخفى ان ظهور هذه الادلة في ان ذلك للامام او من يكون مأذوناً منه عليه السلام . ومنها خبر سماعة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : صلاة الجمعة مع الامام ركعتان ، فمن صلى وحده فهي أربع ركعات .

و منها خبره الاخر قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة ، فقال : أما مع الامام فركعتان ، وأما لمن صلى وحده فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة فهو كالصريح في كونه هو المعصوم وبه يرفع الاجمال عن الاول و ان المراد بالوحدة هو الوحدة عن الامام المعصوم لا امام الجماعة حيث جعل الجماعة فرداً خفياً للوحدة .

ومنها المروية عن التهذيب والكافي عن عبدالله بن زبيان ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : يا عبدالله ما من يوم عيد للمسلمين أضحى ولا فطر إلا وهو يجدد الله لآل محمد عليهم السلام فيه حزناً قال : قلت : و لم ؟ قال : إنهم يرون حقهم في ايدي غيرهم بتقريب ان الجمعة عيد ايضاً و صلوة الجمعة ايضاً صلوة عيد و لذا كانت ركعتين و يدل عليه المروية عن العيون و العلل عن فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام و فيها بعد ذكره عليه السلام علل متعددة لكون الجمعة ركعتين قال ولان الجمعة عيد و صلوة العيد ركعتان فيستفاد منها ان الجمعة والعيد مما يختص صلواتهما بهم عليه السلام ولا يكون هذا المقام لغيرهم فالاولى بضميمة الثانية تدلان على المطلوب .

ومنها رواية إسحاق بن عمار ، عن جعفر ، عن أبيه ، أن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يقول : إذا اجتمع عيدان للناس في يوم واحد فإنه ينبغي للامام أن يقول للناس في خطبة الاولى : إنه قد اجتمع لكم عيدان فأنا أصليهما جميعاً ، فمن كان مكانه قاصياً فأحب أن ينصرف عن الاخر فقد أذنت له .

ومنها رواية سلمة ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اجتمع عيدان على عهد أمير المؤمنين

عليه السلام فخطب الناس فقال: هذا يوم اجتمع فيه عيدان، فمن أحب أن يجمع معنا فليفعل، ومن لم يفعل فإن له رخصة، يعنى من كان متمتعا .
ومنها ما عن الصدوق باسناده عن الحلبي أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الفطر و الاضحى، إذا اجتمعا في يوم الجمعة، فقال: اجتمعا في زمان علي عليه السلام فقال: من شاء أن يأتي إلى الجمعة فليأت، ومن قعد فلا يضره، وليصل الظهر، وخطب خطبتين جمع فيهما خطبة العيد وخطبة الجمعة .
وعن (المقنعة) مرسلا نحوه إلى قوله: فلا يضره .

ولا يخفى ان من له الاذن هو المعصوم والافلو كانت واجبة مطلقا لما معنى للاذن في تركه بعد كون كل منهما واجبا بخلاف ما اذا كان وجوبها مشروطا باذن الامام او معه فان له الاذن في الترك واقامته بدلها وسبأتي الكلام في هذا الحكم والغرض الان بيان ما دل على الاشتراط .

ومنها خبر حفص ابن غياث عن جعفر عن أبيه قال: ليس على أهل القرى جمعة ولا خروج في العيدين ووجهه عدم وجود الامام او المأذون منه فيها،
ومنها خبر طالحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال: لا جمعة، إلا في مصر تقام فيه الحدود - قال في الوسائل قال الشيخ: هذا محمول على التقيّة لأنه موافق لأكثر مذاهب العامّة .

و الظاهر وجهه عدم وجود السلطان في غيره و هو قريب من الاول فلا يتحقق الشرط في القرى غالبا .

و منها صحيح زرارة بن أعين، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: صلاة الجمعة فريضة والاجتماع إليها فريضة مع الامام، فان ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض ولا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق فلو كان المراد بالامام امام الجماعة كان ذكر الامام لغوا لان الجمعة مشروطة بالجماعة ولا يتحقق الا بالامام كما عرفت .

ومنها صحيح ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من

المسلمين (المؤمنين) ولا تجب على أقل منهم : الامام وقاضيه والمدعي حقاً والمدعي عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام و ظهوره في امام الاصل او من نصبه غير خفي .

ومنها المروية عن (العلل و عيون الاخبار) عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام الى ان قال : إنَّما جعلت الخطبة يوم الجمعة لأن الجمعة مشهد عام فأراد أن يكون للأمر سبب إلى موعظتهم و ترغيبهم في الطاعة و ترهيبهم من المعصية و توقيفهم على ما أراد من مصلحة دينهم و دنياهم و يخبرهم بما ورد عليهم من الافاق (و) من الأحوال التي لهم فيها المضرة والمنفعة ، ولا يكون الصابر في الصلاة منفصلاً و ليس بفاعل غيره ممن يؤم الناس في غير يوم الجمعة ، وإنَّما جعلت خطبتين ليكون واحدة للثناء على الله و التمجيد و التقديس لله عز وجل و الاخرى للحوائج و الأعداء و الإنذار و الدعاء ، و لما يريد أن يعلمهم من أمره و نهيه ما فيه الصلاح و الفساد .

و ظهورها في المعصوم او من نصبه غير خفي منها قوله للامير سبب فانه ليس امام الجماعة قطعاً .

ومنها قوله و ليس بفاعل غيره فانه صريح في كونه ليس لغير المعصوم .
ومنها ذيل الخبر من قوله من امره و نهيه فان الظاهر منه من كان صالحاً للامر و النهي و ليس الامام المعصوم او من كان من قبله و ليس لامام الجماعة امر و نهى على أحد فتدبر في سائر عباراتها تجد ما هو الظاهر منها .

ومنها صحيحة محمد بن مسلم المروية عن التهذيب ، عن أحدهما عليه السلام قال : سألته عن أناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة ؟ قال : نعم (و) يصلون أربعا إذا لم يكن من ينخطب وهي كالصريح في كون المراد بمن ينخطب هو المعصوم فانه مع وجود امام الجماعة امر بالظهور جماعة دون الجمعة .

ولا يصح ان يقسم امام الجماعة الى قسمين قسم يعلم الخطبة و قسم لا يعلم فان الامام لولم يعلم الخطبة مع كون الجمعة ح واجبة تعيينا لا يصح الاقتداء به قال الوحيد به بعده في ذلك المقام ما لفظه إن امام جماعة القوم مع معرفته بفقهاء الصلوة و احكام الجماعة

وامامتها ولا يكون قادرا على قول الحمد لله والصلوة على محمد وآله وإيها الناس اتقوا الله ولو بعنوان التلقين من جملة المحالات العادية التي يحصل القطع بعدمها بل بغير التلقين أيضاً فكيف التلقين لان الشرط عند هؤلاء ان يكون امام الجماعة قادرا على قراءة اقل الواجب من الخطبتين انتهى .

ومنها صحيحة الفضل بن عبد الملك قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إذا كان قوم في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات ، فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا إذا كانوا خمس نفر وإنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين .

وهي أيضاً نظير الاولى في ارادة المنصوب لذلك هذا مضافاً الى انه لو كان المراد من علم الخطبة لم يصح اذ لو كان المراد امام الجماعة و لم يكن الجمعة مشروطا بامام الاصل او المنصوب من قبله لكان واجبا على الجميع وكانت وجوبها تعيينياً فوجب ح تعلم جميع مسائلها فامام الجماعة لا بد وان يعلم الخطبة و الا لكان فاسقا بتركه تعلم الاحكام الواجب التعيني على ان قراءة الخطبة في غاية السهولة وليس بحيث لم يكن من يخطب فعدمه عبارة عن عدم المعصوم قال الوحيد ره بعده أيضاً ما لفظه إذ ليس اقل الخطبة الا الحمد لله والصلوة على محمد وآله والشهادتان ان كانتا وسورة وجميع ذلك يصدر عن كل عجمي وعامي في كل يوم مرارا كثيرة لانه يصلى البتة فلم يبق الا قول اتقوا الله او عبارة أخرى بهذا المضمون و البديهة حاكمة بانه يمكنه ان يقول هذا أيضاً انتهى .

ومنها موثقة ابن بكير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم في قرية ليس لهم من يجمع بهم ، أيسلّون الظهر يوم الجمعة في جماعة ؟ قال : نعم إذا .. لم يخافوا .
و عن الحميري في (قرب الاسناد) عن محمد بن الوليد ، عن ابن بكير مثله ، إلا أنه قال : إذا لم يخافوا شيئاً .

وهو أيضاً كالصريح في ذلك فان الفرض وجود امام الجماعة ومع ذلك أمر عليه السلام باقامة الجماعة دون الجمعة و إنما قيد بعدم الخوف لان المخالفين حيث جمعوا بأي امام كان تزكها مظنة الضرر عليهم .

ومما يدل على ان المراد بالامام امام الأصل المروية عن التهذيب عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : متى يذبح ؟ قال إذا انصرف الامام ، قلت : فاذا كنت في أرض (قريبة) ليس فيها إمام فأصلي بهم جماعة فقال اذا (استقبلت) استقلت الشمس ، وقال: لا بأس أن تصلي وحدك ولا صلاة إلا مع إمام .

ولا يخفى صراحتها في كونه الامام الاصل لا امام الجماعة الا انه راجع الى صلوة العيد والغرض استفادة المعصوم من لفظ الامام .

و مما يدل عليه ماروى عن التهذيب عن حماد بن عيسى ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن علي عليه السلام قال: إذا قدم الخليفة مصرًا من الأمصار جمع الناس ليس ذلك لأحد غيره وظهورها في كون المراد منه هو الامام غير خفي لعدم كون امام الجماعة خليفة قطعا ويؤيد الجميع المروية عن الجعفر بن محمد عن علي عليه السلام قال لا يصح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة الا اماما وعن الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام انه قال لا الجمعة الا مع امام عدم تقي وعن علي عليه السلام انه قال لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة الا اماما عدل .

ومنها ما عن كتاب العروس عن أبي جعفر عليه السلام انه قال صلوة يوم الجمعة فريضة والاجتماع اليها فريضة مع الامام .

فان قلت ظاهر هذه الاخبار ان الحكم والحدود ايضا مختص بالامام و هو بديهي البطلان .

قلت فرق بين اجراء الحدود والحكم وبين الجمعة فان اجراء الحدود من القوانين التي توقف عليها قوام تعيش الناس و سلامة نفوسهم و اموالهم و عرضهم و لولا ذلك لاختل امر تعيش بنى آدم بخلاف الجمعة فانها ليست كذلك نعم من الشعائر الدينية على ان الفارق ما يفهم من النص فيستفاد منها ثبوت الحدود والقصاص للفقهاء دون الجمعة لانها منصب خاص .

ومنها رواية سماعة قال سئلت ابا عبدالله ع عن الصلوة يوم الجمعة فقال اما مع الامام فركعتان واما من يصلي وحده فهي اربع ركعات بمنزلة الظهر يعنى اذا كان امام يخطب فاما اذا لم يكن امام يخطب فهي اربع ركعات و ان صلوا جماعة وجه

الاستدلال بها قد ظهر من سابقها والكاشاني حيث ذهب الي وجوبها التعميني كانه اراد أن يرجع الروايات الي مذهبه فكانه يجب اثبات الوجوب التعميني لا انه يجب ان يستفاد ما هو الحق الذي يكون حجة فيما بينه وبين ربه وكم فرق بين أن يجب الرجل ما هو الحق وبين ان يجب ان يثبت شيئاً ولولم يكن هو الحق .

قال في الوافي بعد نقل روايات بهذا المضمون ومنها رواية البقباق قال سمعت ابا عبدالله ع يقول اذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة اربع ركعات فان كان لهم من يخطب بهم جمعوا اذا كانوا خمسة نفر واما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين مالفظه بيان لعله اريد بمن يخطب بهم من يقدر على الايتان بالخطبة و يتاتي منه فهمها و املاؤها الي ان قال ولما كان مثل هذا الرجل قل ما يوجد في القرى وانما يكون في الامصار غالباً اطلق اولا الحكم بالاربع ركعات ثم استدرك ذلك بما قال و جمعوا بالتشديد من التجميع يعنى صلوا الجمعة انتهى ولا يخفي ما في بيانه على احد فان الرواية الشريفة و امثالها كالصريح في ارادة الامام المعصوم او المنصوب منه فانه الذي لا يكون في القرى بخلاف من علم الخطبة فانه مضافا الي انه كثير الوجود في جميع الازمنة فضلا عن القليل وليس امرها باصعب من الصلوات اليومية انه لو فرض كون الجمعة واجبة تعيينا كان احكامها واجبة على الجميع اذ المفروض وجوبها ح على الجميع فيجب تعلم احكامها اماما كان او مأمو ما بل على الامام قد تعيّن وجوب التعلم ح قطعاً و بتركه كان فاسفا اذ الفرض هو امام يجب عليه امامة الجمعة لتعيينها وتعيين الامامة عليها فكيف يتصور عدم وجوده في القرى الا ان يكون اهل القرى فاسفين كافرين والافع الايمان والعلم بوجوب الجمعة عليهم تعيينا كيف اهلوا في تعلمها مثل خطبتها التي كان اقلها في غاية السهولة و لو كان لاجل انها واجبة كفاية اذا لفرض توقف واجب تعييني عليها فيجب تعلم احكامها كفاية بل عينا كي يمكن الاقامة لو مست الحاجة اليها فالذي يتصور عدمه في القرى هو المعصوم او من نصبه لانه عزيز الوجود وليس امكان الوصول اليه ميسوراً للكلى و في جميع الامكنة والازمنة ولذا حكموا بالجماعة لعدم الوجود ثم على

فرض الامكان والوصول هو الجمعة .

وليت شعري كيف ادبى حب ائبات الباطل الى ارتكاب خلاف ظواهر -
الكلمات فمع هذا البيان السخيف في فهم الاخبار انكر على العلماء العاملين قدس الله
ارواحهم بالطعن والاسناد اليهم بما لا يليق في حق ادونهم ايمانا واسلاما حتى صنف
فيها رسالة وسمّاها بالشهاب الثاقب ورجوم الشياطين فكان العلماء الابرار في نظره
شياطين اراد رجمهم بمثل هذه الكلمات هو ومن هو مثله .

ونعم ما قال في الجواهر في مقام ردّهم قال وقد أكثر وافيها من السبّ والشتم
خصوصاً رسالة الكاشاني التي سمّاها بالشهاب الثاقب ورجوم الشياطين و لولا انه
آية في كتاب الله لقا بلناه بمثله لكن لا يبعد ان تكون هذه الرسالة وماشابهها من كتب
الضلال التي يجب اتلافها اللهم الا ان يرحم بقاءها لانها أشنأ شياء على مصنفها لما فيها
من مخالفة الواقع في النقل وغيره بل فيها ما يدل على انهم ليسوا من اهل العلم كى
يعتد بكلامهم ويعتنى بشانهم انتهى كلامه وكيف يكون هذا البيان من كلام اهل
العلم فانه ع بعد صراحة كلامه في الفرق بين امام الجمعة وامام الجماعة وانه ليس
ذلك لمجرد العلم بالخطبة ولا مجرد العدالة حمل ذلك الكلام على ما لا يختلج ببال
الاصغر فضلا عن الكبائر .

ومما يدل عليه الاخبار الدالة على وجوب السعي اليها على من كان منها على
فرسخين .

و سقوطها عن من بعد عن مقدارهما او من ان صلى الغداة عند اهله لم يدر كها
منها المروية عن التهذيب .

عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام : الجمعة واجبة على من إن صلى الغداة في
أهله أدرك الجمعة و كان رسول الله صلى الله عليه وآله إنما يصلي العصر في وقت الظهر في سائر
الأيام كى إذا قضاوا الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وآله رجعوا إلى رحالهم قبل الليل ، وذلك
سنة إلى يوم القيامة .

ضرورة انه لو كان وجوبها تعيينيا للزم اما النفرأ واقامتها في محله .

ومنها المروية عن (العلل وعيون الأخبار) باسناده عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام قال: إنما وجبت الجمعة على من يكون على فرسخين لا أكثر من ذلك لأن ما يقصر فيه الصلاة يريدان ذاهباً ، أو يريد ذاهباً ويريد جائياً . والبريد أربعة فراسخ ، فوجب الجمعة على من هو على نصف البريد الذي يجب فيه التقصير وذلك أنه يجيء فرسخين ويذهب فرسخين فذلك أربعة فراسخ ، وهو نصف طريق المسافر .

ومنها رواية محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين .
ومنها المروية عن الكافي .

عن محمد بن مسلم وزرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: تجب الجمعة على كل من كان منها على فرسخين .

ومنها المروية عن الكافي ايضاً في الصحيح عن محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجمعة فقال : تجب على كل من كان منها على رأس فرسخين ، فان زاد على ذلك فليس عليه شيء .

تقريب الاستدلال بها انه لو كانت الجمعة غير مشروطة بالمعصوم وواجبة تعينياً لكان الواجب اقامتها على من بعد عن هذا المقدار فلاوجه للسقوط عنهم بمجرد فقد المعصوم او المأذون منه بل يجب اقامتها في جميع الامكنة فلاوجه للسقوط الاعدم وجود الشرط في مكانهم والعسر في السعي اليها في الزائد عن الفرسخين ولذا ورد انه لاجمعة الا في مصر تقام فيه الحدود حيث لاوجه له الاعدم وجود المعصوم والمأذون منه في غيرها وهو اولى من حمله على التقية .

واوضح منها دلالة موثقة ابن بكير المتقدمه و هو من اقوى الشواهد على مشروطة الجمعة بالمعصوم فان فرض السؤال عن الجمعة في صورة وجود امام عادل صالح للجماعة والامام اجاب .

أيضاً بالجماعة فلو لم تكن الجمعة مشروطة بالمعصوم وكفى فيها إمام الجماعة

لما معنى لأمره (عليه السلام) بالجماعة مع فرض كونها واجبة تعييناً بل نفس البعد
بالفرسخين من امارات الاشراف فانه لو كان الوجوب تعينياً لزم اقامتها فيما زاد عن
الفرسخين أيضاً .

وأيضاً الظاهر من هذه الأخبار هو ان للجمعة محلاً مخصوصاً وشخصاً
مخصوصاً وليست بحيث يمكن اقامتها في أي مكان لأي شخص فهي منصب خاص
لها مكان خاص فلو كانت غير مشروط لكان للكل اقامتها في أي مكان .

ومما يؤيد عدم كونها كذلك قوله (عليه السلام) أحب لرجل ان لا يخرج من الدنيا
إلا ويتمتع ولو مرة واحدة و ان يصلي الجمعة ولو مرة واحدة .

بداهة أنه لو كانت عينياً بدون الشرط لوجب في جميع مدة العمر فان قلت
فكما لا يدل على كونها عينية كذلك لا تدل على أنها مشروطة فان لازمته مع التمكن
من الامام هو الجمعة في جميع أيام التمكن لامرأة واحدة فالمرّة دليل على الاستحباب
خصوصاً بقرينة وحده السياق فان المتعة مستحبة ولو مرّة فظاهره وجوب التخيري
فليزم كون المعصوم شرطاً للوجوب لا الصحة .

قلت الرواية في مقام المبالغة في أمر الجمعة وأنه لا ينبغي للمسلم تركها بحيث
لم يفعلها ولو مرة فانه وإن كان أكثر المكلفين غير متمكنين من درك حضور الامام
لبعد بلدهم عن بلده (عليه السلام) ويكون ذلك موجبا لفوت الجمعة عنهم لكن تحمل شدائد
السفر للوصول إليه ولو مرة حيث كان ممكناً للانسان تحمّله وتعبه لامر (عليه السلام) بالجمعة
بهذا التعبير فالنظر إلى امثال هذا المكلفين مع افادة المبالغة في أمرها هذا مضافاً إلى
غموضه بظاهره متنافية مع جميع ماتقدم من الروايات .

والحاصل ان الرواية الشريفة كسائر الروايات فائقة إلى زمان الحضور وقد
عرفت ان الجمعة مشروطة بالتمكن من الامام فلا يجب على الغير المتمكنين منه
عليه السلام سواء كانوا في زمن الغيبة الكبرى أو الحضور ولكن بعد بلادهم عن بلد
الامام فهم وان لم يجب عليهم الجمعة إلا أنه يستحب تحمل التعب والمسافة إليهم ولو
مرّة لاقامة الجمعة وسياتي ما يتعلق بالخبر في ادلة القائلين بالتخير أيضاً .

حجة القائلين بالوجوب التعيينى في جميع الازمان هو الكتاب والسنة وقد ادعي تواترها وانها تبلغ مأتى حديث اما الكتاب فقولُه عز من قائل يا ايُّها الذين امنوا اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وحاصل الجواب بعد تسليم كون المقصود من الذكر هو الصلوة ان المتيقن منه هو الصلوة في زمان نزول الآية وليس الا الصلوة التي صلَّها رسول الله ويؤيده ما قيل ان المراد بالذِّكر رسول الله ص بل عن كشف اللثام ان احتمال ارادة النبي من ذكر الله اظهر من احتمال ارادة الصلوة فالمراد هو السعى الى رسول الله او الصلوة التي صلى رسول الله فالآية راجعة الى زمان النصوص الذي يتمكن المكلف من التشرف الى المعصوم وليس نظير ساير الايات الدالة على ثبوت الحكم للمكلفين الى يوم القيامة لان الفرض اشتراط كونها بالمعصوم الذي لا يقدر الوصول اليه في زمن الغيبة وكم من احكام تكون فعليتها بيد صاحب الامر بعد ظهوره فضلا عما كانت فعليا قبلا ثم صارت متروكة فالقدر المسلم من الآية هو زمان صدورها وزمان الائمة .

فان قلت انه خلاف قطعا لكون الكتاب صدر باقيا الى يوم القيامة . قلت انه حجة مع العترة والفرض أن العترة قد بيّنة فان الروايات قد دلّت على اشتراطها كما عرفت ولاشك ان القرآن انما يكون حجة مع الروايات فالثقلان التوأمين هو الكتاب والعترة والمراد بالعترة هو الاخذ بقولهم والفرض انا لسنا من الذين قالوا حسبنا كتاب الله بداهة ان الكتاب غير واف بالفقه لاشتماله على الكليات والمجملات التي اكتفى بشرحها بما في الاخبار فالسنة هو المبيّن لاجمال الكتاب فمع هذه الروايات الشارحة للآية كيف يمكن التمسك بهذا الاطلاق هذا مضافاً الى ما قيل من عدم ثبوت ارادة الصلوة من الذكر لاختلاف المفسرين فيه فقيل ان المراد الخطبة وقيل الصلوة وقيل هما معا فعلى الاول لا يجب السعي إليها على الجميع . وبالجملة مع الغرض عن الجميع إنما يجب السعي الى الصلوة الجامعة للشرائط ووجود المعصوم فكما اذا فقد سائر الشرائط كالعدد والمسافة ونحوهما سقط الوجوب و يجب الظهر فكذلك اذا فقد المعصوم فالآية بصدد بيان اصل الوجوب واصل التشريع فلا

ينافي وجود الشرائط التي منها المعصوم والالوجب السعي الى الصلوة بمجرد سماع النداء ولم لم يكن سائر الشرائط موجودة .

فالمراد انه اذا انعقد الصلوة مع شرائطها وجب السعي اليها لانه يجب انعقادها . قال في الجواهر في هذا المقام بعد انكاره اطلاق الاية ما لفظه انما تدل على وجوب السعي اليها مع العقد لا ايجاب العقد ايضاً الذي يدعيه القائل بالوجوب العيني . بل قد يقال لا يتم الاستدلال بها بناءً على اجمال العبادة وشرطية ما شك فيه اذ لم يثبت صلوة للجمعة الامع المعصوم وفائبه بل قد يقال انه خطاب للمشافهين ونداء لهم ولفظ الماضي فيهم وحكم غيرهم انما يثبت بالاجماع ونحوه و لا اجماع هنا على المشاركة بل قد عرفته على خلافها و اطلاق الخطاب بالنسبة إليهم يمكن لانهم محرزون للشرط لالعدم شرطيته انتهى موضع الحاجة .

وبالجمله ان الواجب هو السعي اليها عند النداء بعد الفراغ عن مشروعية اصل الانعقاد فلا دلالة للاية على الوجوب فضلاً عن كونه بنحو الوجوب التخييري فضلاً عن كونه بنحو العينية هذا مضافاً الى لزوم الدور ان وجوب السعي متوقف على النداء بصريح الاية والنداء اي الاذان متوقف على وجوب السعي لامكان كون الوجوب مشروطاً والحاصل لو كان وجوب الصلوة مشروطاً بالمعصوم فلا اشكال فانه وجب السعي اليها اذا انعقدت بالمعصوم والا فلا يكون عدم الاشتراط مقطوعاً والا فلا معنى لهذه الاخبار الدالة على اشتراط الامام فغايبته الشك في الاشتراط لالعلم بالعدم فح كان التمسك للعدم بالاية دوراً ان وجوب السعي يتوقف على الاذان وهو يتوقف على وجوب السعي فانه لو كان مشروطاً فلا يجب السعي عند اذائها من اي شخص كان .

قال في كشف اللثام بما حاصله ان الاية تجدي التمسك بها لو عمل بها احد من الامامية على اطلاقها وليس كذلك ضرورة من المذهب فلا قائل منا بان منادى يزيد واضرابه ان نادى الى صلوة الجمعة وجب علينا السعي فليس معنى الاية الا انه اذا نادى لها مناد بحق فاسعوا اليها وكون المنادي بدون اذن الامام له بخصوصه منادياً بحق ممنوع فلا يعلم الوجوب فضلاً عن العيني و بعبارة اخرى انما تدل الاية على وجوب

السعي اذا نودي للصلوة لاعلى وجوب النداء ومن المعلوم ضرورة من العقل والدين انه
انما يجب السعي اذا جاز النداء و في انه هل يجوز النداء لغير المعصوم و من نصبه
كلام انتهى .

قال في الجواهر بعد نقل العبارة ما لفظه قلت كأنه يرجع الى الدور لتوقف وجوب
السعي على مشروعية النداء ومشروعيته موقوف على مشروعية الجمعة انتهى .

واما السنة فروايات فمنها المروية عن التهذيب في الصحيح عن منصور بن حازم
عن أبي عبدالله عليه السلام قال : يجمع القوم يوم الجمعة إذا كانوا خمسة فما زادوا ، فان كانوا
أقل من خمسة فلا جمعة لهم ، والجمعة واجبة على كل أحد الحديث .

و منها المروية عن عقاب الاعمال حيث ان محمد بن مسلم و ابا بصير قالا : سمعنا
أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول : من ترك الجمعة ثلاثاً متواليات بغير علة طبع الله
على قلبه .

وعنه ايضاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : صلاة الجمعة فريضة ، و الاجتماع
إليها فريضة مع الامام ، فان ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض و
لا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق .

وعنه ايضاً قال : وقال عليه السلام : من ترك الجماعة رغبة عنها و عن جماعة المؤمنين
من غير علة فلا صلاة له .

ومنها مرسله الفقيه قال : وقال رسول الله صلى الله عليه وآله من أتى الجمعة إيماناً واحتساباً
استأنف العمل ولا يخفى ما في الاستدلال بهذه الروايات فانها في مقام اصل التشريع و
ان الجمعة مع خمسة نفر واجبة لا يجوز تركها فلا ينافي كونها مشروطة بوجود
المعصوم والا فيجب بمجرد الخمسة ولولم يكن سائر الشرائط موجودة ككونهم على
أقل من فرسخين وغير ذلك وهم لا يقولون به .

ومنها مرسلته الاخرى قال : و خطب امير المؤمنين عليه السلام في الجمعة فقال :
الحمد لله الولي الحميد إلى أن قال : والجمعة واجبة على كل مؤمن إلا على الصبي و

المريض والمجنون والشيخ الكبير والأعمى والمسافر والمرأة والعبد المملوك ومن كان على رأس فرسخين .

والمروية عن المجلس عن عبدالله بن بكير قال : قال الصادق عليه السلام ما من قدم سعت إلى الجمعة الا حرم الله جسدها على النار .

ومنها المروية عن المجلس قال : جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسأله عن سبع خصال فقال : أما يوم الجمعة فيوم يجمع الله فيه الأولين والآخرين ، فما من مؤمن مشي فيه إلى الجمعة الا خفف الله عليه أهوال يوم القيامة ، ثم يأمر به إلى الجنة .

وخبر السكوني المروي عن ثواب الاعمال عن أبي عبدالله عن آباءه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أتى الجمعة ايماناً واحتساباً استأنف العمل . والمروية عن عقاب الاعمال عن أبي بصير ومحمد بن مسلم قالوا : سمعنا أبا جعفر محمد بن علي عليهما السلام يقول : من ترك الجمعة ثلاثاً متواليات بغير علة طبع الله على قلبه .

وعنه ايضاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : صلاة الجمعة فريضة . والاجتماع إليها فريضة مع الامام ، فان ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض ولا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق .

و الاضاف ان التمسك بمثل هذه الاخبار للوجوب التعيني و ترك الروايات المبينة لها من الفقيه من اعجب العجائب مضافاً الى التصريح في بعضها بالامام ايضاً . ومنها المروية عن الكافي في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إن الله عز وجل فرض في كل سبعة أيام خمساً وثلاثين صلاة منها صلاة واجبة على كل مسلم أن يشهدها إلا خمسة المريض والمملوك والمسافر والمرأة والصبي . وعن المحقق في المعتمد مرسل إلا أنه قال : في كل اسبوع .

والمروية عن التهذيب عن أبي بصير ومحمد بن مسلم جميعاً عن أبي جعفر عليه السلام قال : من ترك الجمعة ثلاث جمع متوالية طبع الله على قلبه .

و خبر منصور عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال الجمعة واجبة على كل أحد

لا يعذر الناس فيها إلا خمسة : المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي .
 وخبر عبدالرحمان بن زيد ، عن أبي عبد الله ، عن أبيه ، عن جده عليه السلام قال :
 جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله يقال له : قلب فقال : يا رسول الله إنني تهيت إلى الحج
 كذا وكذا مرة فما قدر لي ، فقال : يا قلب عليك بالجمعة فانها حج المساكين .
 وخبر وهب عن جعفر أن علياً عليه السلام كان يقول : لأن أدع شهود حضور الأضحى
 عشر مرات أحب إلي من أدع شهود حضور الجمعة مرة واحدة من غير علة .
 وعن قرب الإسناد عن السندي بن محمد عن أبي البختری ، عن جعفر عن أبيه نحوه .
 وعن (المقنعة) قال : إن الرواية جاءت عن الصادقين أن الله جل جلاله فرض على
 عباده من الجمعة إلى الجمعة خمساً و ثلاثين صلاة لم يفرض فيها الاجتماع إلا في
 صلاة الجمعة خاصة ، فقال جل من قائل : يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من
 يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله و ذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون .
 وعنها أيضاً قال : قال الصادق عليه السلام : من ترك الجمعة ثلاثاً من غير علة طبع الله
 على قلبه .

وفي (المعتبر) قال : قال النبي صلى الله عليه وآله : الجمعة حق على كل مسلم إلا أربعة .
 وفيه أيضاً قال : وقال النبي صلى الله عليه وآله : إن الله كتب عليكم الجمعة فريضة واجبة
 إلى يوم القيامة .

وفيه أيضاً قال : وقال عليه السلام الجمعة واجبة على كل مسلم في جماعة .
 وروي الشهيد الثاني في (رسالة الجمعة) قال : قال النبي صلى الله عليه وآله الجمعة حق واجب
 على كل مسلم إلا أربعة عبد مملوك ، أو امرأة ، أو صبي ، أو مريض .

وفيه أيضاً قال : وقال عليه السلام من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه .
 وفيه أيضاً قال : وفي حديث آخر من ترك ثلاث جمع متعمداً من غير علة طبع الله
 على قلبه بخاتم النفاق .

وقال : قال النبي صلى الله عليه وآله في خطبة طويلة نقلها المخائف والمؤلف : إن الله تعالى

فرض عليكم الجمعة فمن تركها في حياتي أو بعد موتي استخفافاً بها أو جحوداً لها فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره ، ألا ولا صلاة له ، ألا ولا زكاة له ، ألا ولا حج له ، ألا ولا صوم له ، ألا ولا بر له ، حتى يتوب .

و منها المروية عن الفقيه والكافي بإسناده عن زرارة بن أعين عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال : إننا فرض الله عز وجل على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمسا وثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة وهي الجمعة ، ووضعها عن تسعة : عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين .

و منها المروية عنه أيضا بإسناده عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في صلاة العيدين إذا كان القوم خمسة أو سبعة فائهم يجمعون الصلاة كما يصنعون يوم الجمعة .

و المروية عنه أيضا بإسناده عن زرارة قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام ، على من تجب الجمعة ؟ قال : تجب على سبعة نفر من المسلمين ، ولا الجمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الامام ، فاذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم .

و فيه ان هذه الروايات دالة على الوجوب الجمعة ولا إشكال فيه من احد إننا الاشكال في ان الواجب هو الجمعة المشروطة بوجود السلطان فالجمعة الواجبة هي الجمعة المعينة التي انعقدت مع وجود المعصوم فهي نظير الآية في انها ليست مطلقة فمضافا إلى ان المراد هو الجمعة المعينة فتكون اللام فيها للعهد كانت تلك الأخبار مطلقة فوجب حملها على المقيد بوجود المعصوم .

وقوله عليه السلام في الاخير أمهم بعضهم إشارة الى الامام المذكور لا مطلق البعض و منه ظهر حال غيرها مما سيمر عليك ايضا من الاخبار .

فان قلت اليس قوله عليه السلام في الخطبة فمن تركها في حياتي او بعد مماتي الخ ظاهر في التهديد بنحو الاطلاق قلت اولا نقل الخطبة المحقق القمي في صلوته بعد قوله صلى الله عليه وآله في حياتي هكذا او بعد موتي وله امام عادل الخ وعليه تكون الخطبة

على خلاف المطلوب ادل والظاهر حذف هذه الجملة من الراوى او من قلم النساخ و
لا يعارضه اصالة عدم الحذف ولو سلم فالتمسك بها لاثبات عدم الاشتراط ساقط لتساوى
الاحتمالين ومعه لا يصلح للاستدلال وثانيا هذه الخطبة صدرت من الذى هو واهل بيته
شرط للجمعة فنظره عليه السلام الى الجمعة التي اقامها بنفسه عليه السلام واحدا من الأئمة على
انه مع المعصوم صحت يقينا وبدونه لاعلم لنا بالصحة .

فان قلت كيف يكون هذه الاخبار مشروطة بالمعصوم مع انه قد يسن شرطها
كالمرضى والمسافر والمرأة ونحوها ولو كان لها شرط آخر لقد ذكر .

قلت ما ذكر فيها من الاستثناء انما يكون بالنسبة الى شرائط المكلف والكلام
في شرايط المكلف به وهو الصلوة وقد ذكر بعضها كالجماعة والعدد و يترك بعضها و
هو المعصوم و المقصود هو الاطلاق من حيث الاخير مع امكان كون ترك هذا الشرط
للتقية كما عرفت وستعرف فلا يصح التمسك بها الا مع المقيدات والمبيِّنات للشرائط .
فان قلت أليس في بعض الاخبار اشارة الى كون الجمعة باقية الى يوم القيامة
قلت مع الغض عن سنده حيث لم يكن ذلك الا في النبوي المرسل عن المعتمر ان بقائها
الى يوم القيامة غير منافي للاشتراط فان الجمعة المشروطة بشرائط خاصة باقية الى
يوم القيامة ففي كل زمان قد تمكن المكلف من الامام او نائبه الخاص قد وجب عليه
الحضور معه ففقد الشرط خصوصا اذا كان بسوء اعمالنا لا ينافى الوجوب الى يوم القيامة
لو فرض التمكن من الامام ولذا قد وجبت بظهور الحجية روحى و ارواح العالمين له
الفداء من غير احتياج الى جعل و تشريع جديد فتدبر .

قال المحقق القمي في صلوته في مقام بيان الجواب عن اخبار المطلقة ما لفظه اقول
ولا يخفى ان ما يعطيه ذلك الاخبار باطلاقها هو مطلق الوجوب و اما الوجوب المطلق
فلا سلمنا ذلك لان المتبادر من الاوامر والايجابات الشرعية هو الوجوب المطلق و
لكن ذلك انما يكون لو لم يثبت الشرط من خارج وقد اثبتته الاجماع وغيره مما
سيذكره انشاء الله مع اننا لو سلمنا عدم الثبوت فلا اقل من حصول الشك في الشرط و
الشك في الشرط يستلزم الشك في تحقق المشروط مع انه يجري في هذه الاخبار بعينه ما

اوردناه على الاية في الوجه الرابع من الاشكال .

وبالجملة ليس المستفاد من تلك الاخبار الا اطلاق الوجوب و ينضم اليه اصالة عدم الشرط اما اصالة عدم الشرط فمع ان جريانه في ماهية العبادة محل اشكال عظيم سيما اذا كان العبادة اسماً للصحيحة فلا يبقى معه ظن يعارض الظن الحاصل من استصحاب شغل الذمة و غيرها من الاصول الذي ذكرنا انتهى محل الحاجة من كلامه زيد في مقامه .

و كيف كان فالاية والروايات لا تدلان على وجوب التعييني اصلا و ممن قال به هو الشهيد الثاني في رسالة ألفها في ذلك وقد حكى عن مصاييح الظلام عدم كون الرسالة له وقال حاشاه ان يقع منه مثلها مع انه مخالفتها في جميع كتبه وقد اشتملت على كلام لانجوز وقوعه من مثله كنسبة علمائنا الابرار الى الاصرار على الضلال انتهى .

ولا يخفى بعدها الكلام منه اذا اصرار على الضلال فوق الفسق و نسبة ذلك الى العلماء الذين كان بعضهم تالي تلو المعصوم في الزهد و التقوى مما لا يمكن الالتزام به وقد صرح في الجواهر مكرراً بان هذه الرسالة وقع منه في حال صغره لما راى منه استدالات واهية ركيكة و يؤيده انه لا اشارة على كونه من كلامه و لم اشر إليه بنفسه و انما عد مسائل قليلة قد جمعت في اوراق قد نسبت إليه و من جعلتها مسئلة صلوة الجمعة و يؤيده ايضاً ان سوق عبارته ظاهر نوع ظهور في عدم كونها له بل عباراته في سائر كتبه على خلافه وهو مما يؤيد عدم كون الكتاب له قال في محكي روضه في مقام عدم وجوب صلوة العيد ما لفظه .

ولعل السر في عدم وجوبها حال الغيبة مط بخلاف الجمعة ان الواجب الثابت في الجمعة انما هو التخيري كما مر اما العيني فهو منتف بالاجماع و التخيري في العيد غير متصور اذ ليس معها فرداخر يتخير بينها وبينه فلو وجبت عيناً وهو خلاف الاجماع انتهى وهي صريحة في ان وجوب الجمعة تخيري لاتعييني .

و كيف كان فنحن نتكلم على فرض كون الرسالة له قد قال في مقام رد الدور الذي عرفته من ان وجوب السعي متوقف على النداء وهو متوقف على وجوب السعي

الى الصلوة وهو مشكوك ما لفظه لانا نقول مقتضى الآية ان الامر بالسعي معلق على مطلق النداء للصلوة الصالح لجميع افراده و خروج بعض الافراد بدليل خارج و اشتراط بعض الشرائط لا ينافي اصل الاطلاق وفيه ان كون الصلوة بدون الامام سالحة لجميع الافراد مصادرة وعليه بيانه ثم قال .

ويمكن دفع الدور بوجه آخر وهو ان المعلق على النداء هو الامر بها الدال على الوجوب والاذان غير متوقف على الوجوب بل على اصل المشروعية اعم من الوجوب فلا دور توضيحه ان الاذان متوقف على المشروعية ولولم يكن واجبا وفيه انه قد اعترف على المطلوب من حيث لا يشعر ان خصمه بين قائل بعدم الاعتقاد وبين قائل بالاعتقاد و لكن كان مستحبا فانه بفقد الشرط انتفى الوجوب لا الاستحباب ومن المعلوم انه لا دور ح الا انه اعترف بخلاف مذهبه من وجوبها تعيينا مع انه لولا الوجوب فكيف يجب السعي اليها فهل يجب السعي الى امر مستحب .

ثم دفع الدور بوجه آخر فقال وايضاً فان النداء المعلق عليه الامر هو النداء للصلوة يوم الجمعة اعم من كونها اربع ركعات وهي الظهر المعهودة ام ركعتين وهي الجمعة ولا شبهة في مشروعية النداء للصلوة يوم الجمعة مطلقا وحيث ينادي لها يجب السعي الى ذكر الله و صلوة الجمعة او سماع خطبتها الخ .

تقريب الجواب بنحو يظهر فساده هو ان النداء الواجب لديه السعي هو النداء في يوم الجمعة سواء كان للظهر او للجمعة فاذا علا صوت المؤذن بالاذان في يوم الجمعة وجب السعي الى الصلوة سواء كانت الصلوة ظهرا او جمعة هذا و لازمه عند نداء الظهر في يوم الجمعة يجب السعي بحيث لولم يتبادروا الى صلوة الظهر كانوا عاصين بترك الظهر في اول وقتها والانصاف انه لو كان بناء العينية على مثل ذلك كان اسطوانة هذا البناء اوهن من بيت العنكبوت والعجب انه نفي الاشكال عنه ح فالنداء يوم الجمعة بديهى انه يجب السعي عنده لو كان لصلوة الجمعة لا الظهر فان الامر فيه موسع الى اربع ركعات الى الغروب على ان قوله وهو صلوة الجمعة او سماع خطبتها الخ ايضا لا يصح على هذا التقدير الذي فرضه لان الشقين كليهما راجعان الى قسم واحد و هو الصلوة الجمعة و

القسمان الذي فرضه في مقام دفع الاشكال احدهما الظهر و الاخر الجمعة ولذا افاد وجوب السعي سواء كان النداء للظهر او الجمعة .

ثم قال في جواب من قال بان مطلق النداء غير مراد بل المراد هونداء خاص و هو حال وجود الامام لانا نقول لا شك ان النداء المأمور بالسعي معه مطلق شامل باطلاقه لجميع الازمان الخ وهو كما ترى فان شموله لجميع الازمان التي من جملتها زمان الغيبة مصادرة واضحة ان المراد هو وجوب السعي عند نداء صلوة صلى رسول الله او المأذونون من قبله عليه السلام فكيف يعم زمان الغيبة وكفى نفس الشك فيه المقتضى للمعدم .

ثم تمسك لاثبات مرامه بالاخبار المطلقة التي ان اكثرها قد عرفت انها من ادلة المنصور ومثل اخبار المطلقة التي لاتنافي الشرط ومثل صحيحة عمر بن يزيد عنه عليه السلام قال اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة قال بعد نقلها يعنى الجمعة لان مطلق الجماعة لا يشترط فيها العدد المخصوص وفيها انها وامثالها لاتنافي الاشتراط خصوصاً اذا صدر عن شخص الامام فانه لا تنصرف الذهن الامع شرطها بحيث يكون وجود الامام مر كوزاً في أذهانهم فلا يحتاج الى التذكر به فالسبعة بعد الفراغ عن سائر الشرائط والا فيرد عليه فقد سائر الشرائط ايضاً فعدم ذكر شرط لا ينافي وجوده قطعاً والا فلا يمكن للخصم التمسك بهذه الاخبار التي لم يذكر اكثر شرائطها المسلمة عنده .

ثم قال ومنها صحيحة زرارة قال حدثنا ابو عبد الله عليه السلام على صلوة الجمعة حتى ظننت انه يزيد ان نأتيه فقلت نعدوا عليك قال انما عنيت عندكم فهذه الاخبار الصحيحة الطريق الواضحة الدلالة التي لا يشوبها شك ولا يحوم حولها شبهة من طرق اهل البيت الخ .

وفيه اولاً انه لو كان وجوبها تعييناً لما يحتاج الى الحث والترغيب بل صارت الى زمان الصادق عليه السلام اظهر من الشمس في رابعة النهار بحيث يفعلها الكل كالظهر في سائر الايام من غير احتياج الى الحث و ايضاً لكان من زرارة الاعتراض بانه لماذا

يكون هذا الحث مع ان الجمعة في يومها كالظهر وظيفه للكل ح بخلاف ما اذا كان وجوبها مشروطا بشرائط خاصة فزعم عدم تحقق الشرائط فيتركها فصح ح للامام حثه بفعلها ولو سراً فالحث .

اقوى شاهد على عدم كونها كذلك و ح فالحث ظاهر في الحث والترغيب الى الجمعة الجامعة للشرائط وهي التي يتركها الناس لعدم تمكنهم من التشرف الى حضور الامام وهي التي يحتاج الى الحث وعدم الترك مهما امكن ولو سراً مع أقل عدد يمكن اقامتها .

وبالجملة ولو كان الوظيفة في يوم الجمعة صلوة الجمعة ليعرفه الكل كما يعرف الظهر في غيرها فيقيمونها في يوم الجمعة باي امام جماعة كانت فالترك حتى عن مثل زرارة دليل على عدم كونها كذلك .

وبالجملة الحث اما على نفس الصلوة بدون الشرط واما على خلف أئمة الجور و اما على خلف المعصوم او المأذون منه والاول لازمه معروفيتها عند الكل والثاني يلزم صحتها مع كل فاسق ظالم والثالث هو المطلوب فان قال ظاهر الرواية نفي السعي اليه حيث قال انما عنيت عندكم يعني اقاموها سراً في بيوتكم فهو دليل لعدم الاشتراط قلت نفس الامر بزراعة اذنه في اقامتها خصوصاً مع هذا الحث الشديد و توهم انه لو كان ذلك اذنا لكان جميع الاوامر المطلقة اذنا لجميع الناس فاسد جداً للفرق الواضح بينهما مع ان بقاء المطلقات على حالها اول الكلام فهو ^{الخلا} امره باقامتها دونه خوفا من الذين يتفقونه و يترقبونه في احواله و اعماله .

بل يمكن ان يكون ذلك هو السر في بعض الاطلاقات مضافاً الى الاعتماد بما يئنه في ساير الاخبار وهو الخوف عن بيان اشتراط المعصوم لان المعاندين الغاصبين كانوا اقامها غصبا من دون الاذن عن أهله بل لا يؤذنون لهم في الامامة فكيف يتمكن الأئمة من اظهار اشتراط الامام المعصوم في جميع الحالات وانما وقع التصريح منهم في بعض الاخبار فلاجرم كان ذلك في موارد الامن فالقدر المسلم هو كون الامامة للجمعة لاشخاص معينة كالامام المعصوم الا ان الخلفاء يغضبون حقهم و يتولّى أمرهم و هم

عليهم السلام حسب الظاهر كانوا مقهورين في أيديهم .

وبدل عاينه ما مر من دعاء الصحيفة وما اشتمل على تجديد حزن آل محمد في الاعياد لما يرون حقههم عندهم فمع هذه الحالة كيف يقدرون على التصريح بان شرط هذه الصلوة ان يقيمها المعصوم وبطلان صلوة من يتولى أمرها من غيرهم ولعمري ان احتمال التقية في المطلقات وعدم تقييدها بالامام لقوي جدا بل يمكن كون امر الامام لزراعة وعبد الملك باقامة الجمعة وحثهما بها ايضاً للتقية واحتماله عليه السلام الضرر في تركهما لعلمه بابتلائهما بالمخالف فامرهما بالفعل حفظاً لدمائهما وغيرهما .

و من جميع ذلك ظهر ما في قوله وليس في هذه الاخبار مع كثرتها تعرض بشرط الامام ولا من نصبه ولا لاعتبار حضوره في ايجاب هذه الفريضة انتهى فانه مجرد الدعوي ولا شاهد عليها بل هو على خلافها الى ان قال في مقام تخويف العلماء الابرار الذين لا يفتنون الابما فهموا مع نهاية الجدة من غير اعمال هوى نفس والعيان بالله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ولعمري لقد أصابهم الامر الاول فليرتقبوا الثاني انتهى .

ولعمري ان امثال هذه العبارات اقوى شاهد على ان الرسالة ليست منه فكانه حذر وهدد بهذه الاية جيش يزيد مع ان مخاطبه من امثال شيخ الطائفة وليت شعري انه ما أراد من التهديد فاما زعم ان الاصحاب افتوا بميل وهوى اوزعم انهم اخطوا في اجتهادهم وعلى الاول فاصحاب الامامية عنده بمنزلة اول من اعلم الميل والهوى شوقاً للرياسة الفانية وعلى الثاني ان المخطئة قائلون بانها ان اصاب في اجتهاده فله اجران وإلا فله اجر واحد فيثاب بعمله و اجتهاده فما معنى لهذا التهديد .

ثم توجه الى ان الاخبار مطلقة ومقيدة بحضور الامام ومقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيد فقال في جوابه .

لأننا نقول مقتضى القواعد الاصولية وجوب اجراء هذه الأدلة على اطلاقها والعمل بموجب دلالتها من وجوب هذه الصلوة على كل مسلم الا ما اخرجه الاخبار او دل على اخرجه دليل من خارج ودلالة شرطية حضور الامام او من نصبه مطلقاً غير

متحققه كما سنبينه انشاء الله فيجب العمل باطلاق هذه الأدلة انتهى اقول لم يف
بما وعده من بيان عدم الشرطية الا بما هو اوهن من بيت العنكبوت .
ونظير صحيحه زرارة في عدم الدلالة على الوجوب التعميني .

موثقة عبد الملك عن الباقر (عليه السلام) قال مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله تعالى
قلت كيف اصنع قال صلوا جماعة يعنى صلوة الجمعة لوضوح انه لو كان وجوبها غير
مشروط بالمعصوم لكان كالظهر في ساير الايام امرا مر كوزا في اذهان الجميع والحاصل
ان تشريع الجمعة اما من زمن الصادق او النبي صلى الله عليه وآله لاسبيل له الى الاول فانها شرعت
عند نزول الآية فان كان شرعت كما زعم من دون شرط فما معنى لتركها الناس حتى
يحتاج الى القول بان مثلك يهلك فتوهم العينية مما يضحك به الثكلى حيث ان هذا
الكلام من الامام فرع عدم كونها بمثابة الظهر في غير يوم الجمعة كما لا يصح هذا
القول منه عليه السلام في ترك الظهر في ساير الايام وهذا هو المطلوب فان المتيقن منه انها لم
تكن مسلمة عند اصحاب الائمة حتى يحتاج الامام الى حثها بالاذن الخاص .

والعجب ان الشهيد قد اعترف بان ذلك من الاذن الخاص ولم يكن مثل رواية
زرارة حيث زعم انه عام لجميع الناس كما يأتي حيث قال في هذا المقام من غير فرق بين
المخاطبين وغيرهما الا في قوله عليه السلام مثلك يهلك ولم يصل فريضة فرضها الله وذلك
امر خارج عن موضع الدلالة وعلى تقدير اختصاص المخاطبين فظاهر رواية زرارة انهم
كانوا بحضرة عليه السلام جماعة انتهى فاعترف باختصاص الخطاب بعبد الملك ولم يكن اذنه
عاما حتى اكتفى برواية زرارة فتوهم ان اذنه عام وانه كان بحضرة جماعة مع انه
مجرد توهم ايضا فان الظاهر اذنه عليه السلام لخصوص زرارة بان يكون اماما لها .

فان قال ظاهر رواية زرارة انه كانوا بحضرة عليه السلام جماعة ولم يعين احدا منهم
للإمامة ولا خصه بالامر والحث .

قلت ان الظاهر من صحيحة زرارة وان كان هو الجماعة بقرينة حثنا ابو عبد الله
ثم قوله حتى ظننت ثم قوله نأتيه ثم قوله نغدو فتغيير المتكلم تارة وحدة وأخرى
مع الغير مما يؤيد بل يظن انه كانوا بحضرة جماعة منهم .

الا ان الظاهر ان الاذن كان له بخصوصه فانه اراد من الاذن للجميع هو الاذن لزيارة بالامامة ولغيرها بالايتمام .

فالاذن كان لخصوص زيارة ان المحتاج الى الاذن هو الامام دون المؤمنين فانهم لا يحتاجون الى الاذن بل ان وجد المأذون من قبل الامام صلوا جمعة والافجماعة وان اراد اذنه للجميع بالامامة فان كان الجميع بمثلها في الرتبة والعدالة فلا كلام ايضاً فانهم مأذونون ح بخصوصهم والا فلا يصح فعلى فرض عدم كون ضمير الخطاب في عندكم للتعظيم بل للتعهد كان الاذن لجماعة خاصة فانه لا فرق في المأذون من قبله ^{عليه السلام} بين الواحد وبين المتعدد وان اراد من الاذن بالحاضرين هو الاذن للغائبين و المعدومين الى يوم القيامة فهو كما ترى و ان اراد انه ^{عليه السلام} اذنهم وامرهم باقامة الجمعة مع اى امام فهو ايضاً غير تام بل الظاهر منه هو الاذن لزيارة بان يكون اماما لرفقائها هذا كله على فرض تسليم كونها مع الغير و الا فالامر واضح بعدامكان كون الضمير للتعظيم .

فان قال وجوب الجمعة حال حضور الامام او نائبه ثابت باجماع المسلمين في الجملة فيستصحب الى زمان الغيبة وان فقد الشرط المدعى النخ قلنا وجوبها الاجماعي حال الحضور لوجود الشرط وهو المعصوم فاذا فقد كان المشروط غير باق فاستصحاب هذا الحكم لصورة فقد الشرط من قبيل اسراء الحكم الذي لموضوع الى موضوع آخر فهو نظير من جواز البقاء على تقليد الميت استصحابا للجواز في حال حيوته مع انه في حال الحيوة كان انسانا وبعدها شيء آخر بنظر العرف .

فان قال انا لم نجد على التحريم دليلا صالحا فالاصل جوازها قلنا الدليل ما قدمناه فان المشروط اذا فقد شرطه لم يصح ولم ينعقد .

وبالجملة هذا حال ما استدلووا على الوجوب التعيينى العينى في زمن الغيبة ولم اظفر على دليل دل على ذلك سوى المطلقات التى يجب حملها على ما قيّد بالامام و احتمال كون المراد بها هو امام الجماعة كما ترى لاحتمالها بالقرائن القطعية الدالة

على المعصوم كما مرّ ولا اقل من الشك فيجب الاحتياط للعلم بالتكليف و الشك في المكلف به وليس الشك في جزء امكن اجزاء اصالة عدم الوجوب بل الشك مما يسرى الى الكل لانه لو كان مشروطا بالمعصوم فلا يصح اصلا فمع الشك لا يتمكن من قصد القرية اللازمة في العبادات .

والحاصل لاشكال عند احد في ان الجمعة مشروطة بامام و الشك في ان الامام هو المعصوم او مطلقا فالعلم بالشرط معلوم و كفيته مشكوك فكيف يتمكن المصلي من قصد القرية ولو سلم عدم استفادة ذلك من الادلة فضلا عما إذا كان الظاهر من الاخبار هو المعصوم و الفرض انه لو كان الثاني كانت الصلوة بدونه باطلة فالامر يدور بين الصحة والبطلان فالقائلون بالوجوب التعيني لزمهم الاتيان مع هذا الشك وليس مما يمكن فيه بالاصل كما تقدم ومما يرد عليهم ان لازم التعيني بطلان الظهر و هو كما ترى بل يعارض ح جميع اخبار الباب مع ما دل على الظهر ومن جميع ما ذكرناه ظهر حال الوجوب التخيري في زمن عدم التمكّن من المعصوم وان الامر يدور بين الصحة والبطلان والاتيان بالظهر مبرء للذمة قطعاً بخلاف الجمعة فانه مشكوك على أننا لم نظفر على دليل دلّ على التخيس سوى ما يأتي من التخيلات .

قال في كشف اللثام عند قول العلامة و هل يجوز في حال الغيبة و التمكّن من الاجتماع بالشرائط الجمعة ما لفظه قولان فالمنع قضية الخلاف و صريح سلا و ابن ادريس و المصنف في المنتهى وقواه في جهاد التحرير و جعله الكندري احتياطاً و ابن الزيب اشبهه وهو الاقوى لما عرفت من اشتراط كل عبادة باذن الشارع ضرورة من الدين و من العقل و كون الامامة من مناصب الامام فلا يتصرف فيه أحد و لا ينوب منابه فيه الا باذنه ضرورة من الدين و من العقل الاجماع فعلا وقولا انتهى موضع الحاجة وقد عرفت ان دعوي الضرورة و العقل على البطلان غير خال عن الاشكال و العمدة عدم دليل يقاوم في مقابل اصالة بطلان العبادة الا باذن الشارع و دوران امرها بين الصحة و البطلان .

فان قلت ان الظهر ايضا مردد بين الوجوب و الحرمة و الصحة و البطلان فانه

يحتمل ان يكون الجمعة في الواقع متعينة فيكون الظهر حراماً و باطلا قلت هذا الايراد مساوق للقاء جميع ماورد في الجمعة مشروطا فان معنى كونها متعينة في الواقع كونها مطلقة بلا شرط من حيث المعصوم بل قد عرفت ان الشرط معلوم بالضرورة من الدين و كفيته غير معلوم فيجب الاحتياط و لازمه تقدم الظهر مضافا الى ان الجمعة غصب لمنصب الامامة وان كان هذا القول بنحو القطع محل تأمل كما عرفت .

وعن السرائر ان اربع ركعات في الذمة ييقين فمن قال صلوة ركعتين تجزى من الاربع يحتاج الى دليل فلا يرجع عن المعلوم بالمظنون واخبار الاحاد التي لا توجب علما ولا عملا انتهى وحيث عسر عن الجمعة بانها مظنونة اورد عليه الاصفهاني في كشفه بقوله و يرد على ظاهره ان اشتغال الذمة يوم الجمعة بالاربع غير معلوم والاصل العدم و حاصله ان نفس الاشتغال غير معلوم فضلا عن كونه مظنونا فلا يحصل اليقين بالبراءة و توهم انه يكفي في حصول البراءة الظن الشرعي والالزم تكليف ما لا يطاق في غير محله فانه كما قيل انما يكفي اذا انتفى الطريق الى العلم اليقيني واما مع طريق العلم او العلمي الى اليقين بالبراءة الى خلافه لا يكتفى بالظن مع ان الطريق الظني انما يكون اذا اقامها المعصوم و الا فلا .

وبالجملة اننا نقطع بان المراد بالامام في اخبار الجمعة هو المعصوم وبدونه مقطوع العدم فضلا عن الاحتمال فضلا عن الظن وقد فصل و كرر في كشف اللثام في وجه الحرمة وعدم التخيير ما يكون راجعاً الى الاصل و دوران الامر بين الظهر والجمعة لكن كلها مكررات يرجع الى شيء واحد تقريبا وهو حرمة العبادة بدون الاذن وعدمها كما ان الادلة التي اقاموها على التخيير لا يسمن ولا يغنى من جوع .

خصوصاً مع الاعتراف بان المراد بالامام هو المعصوم الا انه شرط للوجوب لالصحة مع ان الشرط ان كان شرطاً كان للصحة كما في سائر الشرائط كالقبلة والطهارة والستر وغيرها والا فلا دخل له اصلاً ويمكن ان يقال بان الشرط على قسمين احدهما ان يكون شرطاً للماهية بحيث ينتفى بانتفائه المشروط و الثاني شرطاً لكمالها و تؤكدها و الامثلة من قبيل الاول بخلاف المقام فمطلق الامام شرط للماهية و كونه معصوماً للوجوب

وبدونه يتخير بينها وبين الظهر .

وكيف كان فان كان المراد بالامام هو المعصوم فمقتضاه البطلان وبدونه والا فهي المتعينين في زمن عدم التمكن ولو حال الحضور دون الظهر فالتخير بين الامرين دعوي بلا دليل وكيف كان فقد احتجوا للتخير بامور الاول الاجماع وفيه ان ذلك يمكن ان يكون لتوهم كون الشرط شرطاً للوجوب للصحة فعلى فرض تسليم التمامية لا يكون حجة لذلك على ان المحصل منه غير حاصل و المنقول منه غير حجة وذلك لما عرفت من كثير من القائلين بالاشتراط هو التعبير بعدم الانعقاد بدون الامام ومعه كيف يتحقق الاجماع .

الثاني رواية فضل بن عبد الملك قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة اربع ركعات فان كان لهم من يخطب لهم جمعوا اذا كانوا خمسة نفر و انما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين فقد قربها بعض المعاصرين بان التقييد بالقرية لاجل عدم وجود السلطان او نائبه فيها و معد ذلك جعل اقامة الجمعة باختيارهم مع امام منهم فكانوا مع عدم السلطان او نائبه متخيرين في الجمعة او الظهر وفيه ان الظاهر منه هو اقامة الجمعة مع من يخطب .

فحكم عليه السلام اولاً بالظهر لاجل ان في القرى ليس الامام او نائبه ثم حكم بالجمعة مع وجود من يخطب وهو اما الامام او نائبه لما عرفت قبلاً من ان الجمعة لو كانت واجبة تعييناً بل تخيير الزم على المكلفين تعلم احكامها ومنها الخطبة وهي في غاية السهولة بحيث كان عدم العلم بها ناشئاً من عدم الاهتمام بالدين ومن هو حاله لا يصح له الامامة فليس المقصود ان الامام الجماعة لو علم الخطبة فجمعوا ولو لم يعلم فلا فانه لو لم يعلم كان فاسقاً لتركه الاحكام الواجب عليه تعييناً او تخييراً فالخطيب هو شخص خاص ليس لكل تصدق بها ولو كان من يعلم فلا يستفاد منها الوجوب التخييري كى يكون لازمه كون الشرط شرطاً للوجوب للصحة وبالجملة أمرهم عليهم السلام بالظهر مع اجتماع سائر الشرائط دون الامام او نائبه كما يدل عليه قوله فان كان من يخطب فان الظاهر منه انه معه اجتماع الشرائط دليل على ان المعصوم شرط للصحة وبدونه لا يصح بل يجب الظهر فقط

فالرواية على خلاف المطلوب ادل .

الثالث رواية زرارة وعبد الملك المتقدمين بتقريب ان الامام حثهما على صلوة الجمعة والظاهر منه ان ما ارتكبا من صلوة الظهر ايضا يجوز ويصح لهما الا ان الجمعة اولى وافضل من الظهر والا لكان عليه ^{الصلوة} انكار الظهر عليهم وانه لا يصح فعدم الانكار والحث على الجمعة دليل على تخيير المكلف .

و فيه ان التحريض والحث لتوجه ذهنهما الى امكان الجمعة ولو خصوصاً مع عدة قليلة وانها لا تتوقف على جمع كثير وواقعة في انظار الناس وانما يصح هذا المعنى لا يمكن زعمها بطلان الجمعة اذا لم يتصديها خصوص المعصوم وعدم صحتها مع امراء الجور فاراد ^{عليه} ان يفهمهما بان اقامة الجمعة في صورة الاذن ولو سراً في البيوت واجب تعييناً فالرواية على خلاف المطلوب ادل فان الظاهر منهما وجوب الجمعة بالامام مع الامكان ولو سراً وعدم النوبة معه الى الظهر فان مثل زرارة التي روت احاديث الجمعة وعلمت ثوابها وعقاب تاركها اذا تركتها واتت بالظهر فلا وجه له الاكون اقامتها بدون الامام باطلا فالمر كوز في ذهنها وجوب اقامتها مع الامام وانه ^{عليه} لا يتمكن من الاقامة للخوف من المخالفين المتصدين لامرها فيكون ساقطاً فاتيانهما ظهر الزعمهما بطلان الجمعة والامام اراد ان يردهما عن عقيدتهما وظهر خطائهما بانه لا تنحصر الصحة بالمعصوم كما هو ظاهر الاخبار بل تصح مع اذنه لشخص خاص فاذا امكن الاقامة مع اذن الخاص كما هو ظاهر غنيت عندكم فالواجب هو الجمعة وبدونه الظهر .

فان قلت فانهما ح عاصيان بترك الجمعة واللازم على الامام ذمهما ونهديدهما و تخويفهما بترك الواجب مع انه ^{عليه} اكتفي بمجرّد الحث على الجمعة الظاهر في ان كليهما مبرء للذمة قلت ان الذم والتهديد والتخويف انما يصح من المتكلم اذا كان مخاطبه عالماً به ويتركه عن علم والفرس ان الظاهر من الروايتين انهما زعما ان التكليف الفعلي هو الظهر مع عدم التمكّن من الاقامة مع الامام فهما عالمان بان الواجب الفعلي هو الظهر لاجل عدم كون الامام مبسوط اليد والامام لم يردعهما عن ذلك بل نبههما بصحة الجمعة باقامتها سراً مع الاذن .

و يؤيِّده انه بعد الحثّ زعم زرارة ان نأتيه للاقامة و لا يختلج بيالها جواز اقامتها بدونها عليه السلام وبدون الاذن لها وهو اقوى دليل على كونها مشروطة بوجود الامام والا كان اللازم بعد الحثّ توهم وجوبها مطلقاً فلا معنى لسؤالها بقولها نغدوا عليك فلم يكن في ذهنها الا الوجوب مع الامام فبعد الحثّ علمت بالاذن حيث ان الظاهر من قوله انما عنيت عندكم هو كونه عليه السلام غير متمكن منها وانه اذن ضمنا لها سرّاً و الا فلا وجه لتركها نفسه عليه السلام فالظاهر من الروايتين انه عليه السلام كان في غايبة الضيق و الخوف من الاعداء فامرهما بالاقامة عندهم سرّاً وبالجملة انهما لم يكونا مأذونين قبل الحثّ على الفرض و لا يصح منهما الجمعة وبالاذن انقلب تكليف الظهر بالجمعة فتدبر هذا كله على فرض صحة جهت الصدور و الا فقد عرفت امكان صدور الروايتين تقيّة خصوصاً مع احتمال وجود المخالف بمصاحبة زرارة .

فان قلت الحمل على التقيّة غير تام لما يظهر من تتبع الاخبار و الاثار كمال تأكيدهم عليه السلام وتحذيرهم شيعتهم و ذمهم في ترك الجمعة .

قلت الحمل على التقيّة له معنيان ح الاول حثّه عليه السلام على صلوة المخالفين لعلمه عليه السلام بحال شيعانته و انهم كنفسه عليه السلام مهوورون في أيادي الظالمين و انهم لولم يحضروا جماعاتهم و جمعانهم لوقعوا مورد غضبهم و حملاتهم فلذلك حثّه عليه السلام على حضور جماعاتهم حفظاً لدمائهم و عليه لا يبعد ان يكون روايتنا الحثّ و الهلاك ناظرين إلى هذا المعنى فعليه كان المقصود من ضمير الخطاب هو ما سواه عليه السلام أي اقامتها ولو بالحضور الى جماعات المخالفين لئلا تقع في ضررهم .

وبالجملة فعليه كان المقصود من الرواية هو أمره بحضور جماعات المخالفين تقيّة فيخرج عن الاستدلال بهما للتخيير فضلاً عن العينية الثاني هو التقيّة من حيث نفسه و انه لا يتمكن بنفسه عن الاقامة و خوفه عن الاعداء و لذا يتركها بنفسه لكن أمر أصحابه باقامتها سرّاً كما يدل عليه قوله عليه السلام انما عنيت عندكم فان الجمعة مع كونها من مناصب الامامة و ان له عليه السلام كمال الميل و الاشتياق باقامتها و كمال الحزن إذا تصدّ بها المخالفون كما دلّ عليه خبر تجديد حزن آل محمّد في الاعياد كان يتركها

فلو كان ^{عليه السلام} مبسوط اليد فكيف لم يقمها وأمر الاصحاب بالاقامة دونه فليس أمره ^{عليه السلام} بالاقامة عندهم إلا للخوف عن الغاصبين وبالجملة فعلى الاول يخرج عن الاستدلال بها وعلى الثاني كان اذناهما فلا تصح بدون الاذن .

فان قلت على الثاني كيف يامر الامام بما يكون ضررا للاصحاب في اقامتها و لم يمكن اخفائها من المخالفين .

قلت فكثيرا ما يمكن الاقامة في البيوت خفاءً مع اقل عددها بحيث لا يطلع عليها أحد في جميع الاوقات فضلا عن بعضها وليس قوله عنيت عندكم ظاهرا في ادامة ذلك بل في موارد الامن .

وكيف كان فهذان الخبران هما عمدة دليل التخيير فعلى المعنى الاول من التقية قد خرجا عن المقام وعلى المعنى الثاني كان من ادلة الحرمة إذا لم يكن يصلي المعصوم او المأذون من جانبه وإلا فكيف يتركها زارة مع جلالتها و علمها بالروايات فلو كانت واجبة مطاقا لم يحتج الى الحث فتركها من مثلها دليل على عدم وجوبها تعيينا ولا تخييرا لان مثلها يفعلها قطعا ولا يحتاج الى الحث .

وكيف كان فقد يكون الحث وقول زارة نعدو عليك كالصريح في إنائها لم يكن واجبا تعييناً و لا تخييراً والاول واضح والاي عرفها الكل وان الوظيفة في يوم الجمعة هو الجمعة كما ان الوظيفة في غيرها هي الظهر وكذا الثاني والا كانت معروفة كذلك فلا يكون مثل زارة يتركها بحيث يحتاج الى الحث فتدبر حتى تفهم انشاء الله .

الرابع من ادلة التخيير هو الجمع بين الاخبار بحمل الهيئة الدالة على الوجوب على الوجوب التخييري .

وقد افاد صاحب الدرر في صلوته في وجه التخيير في زمان الغيبة ما لفظه وبيان ذلك انه لو ورد تكليف بعمل مخصوص على وجه الاطلاق ثم ورد تكليف آخر مشروط بشيء على خلاف الاول فتارة لا يمكن الجمع بينهما الا بتقييد الاول ايضا مادة و اخرى

يمكن الجمع بالتصرف في الهيئة وبقاء المادة على اطلاقها مثل ما أمر الشارع بالصلوة مع الطهارة المائية من دون قيد ثم أمر بان فاقد الماء يصلى مع التيمم فالجمع بينهما يمكن بوجهين أحدهما ان يقيد الدليل الاول بحسب المادة ايضاً بان يقال الصلوة مع الطهارة المائية واجبة على من وجد الماء والثاني ان يقال ان دليل التيمم موجب للتصرف في الهيئة لا المادة بمعنى ان فاقد الماء لم يجب عليه الصلوة مع الطهارة المائية ولكن مصلحة تلك الصلوة غير مشروطة بشيء وعلى هذا المبنى نقول بعدم جواز تفويت الماء في الوقت لان يكون مصداقاً للفاقد ومقتضى القاعدة الثاني حفظاً لاصالة الاطلاق في المادة و فيما نحن فيه نقول بان التكليف ورد اولاً على أهل القرى بصلوة الظهر أربع ركعات من دون تقييد واشترط ثم على تقدير الاجتماع والحضور للجمعة بعدم مخصوص بصلوة الجمعة ركعتين فمقتضى حفظ اطلاق المادة في القضية الاولى التصرف في الهيئة بحمل الوجوب المستفاد منها على التخيري انتهى .

ولا يخفى ما فيه اما اولاً فقوله ثم ورد تكليف آخر مشروط بشيء على خلاف الاول ففيه انه اجنبي عن المقام فان الكلام فيما اذا تعلق تكليف بشيء بنحو الاطلاق ثم تعلق تكليف بنفس هذا الشيء مقيداً لا في تعلق تكليفين متنافيين و هما الجمعة والظهر كى يجمع بينهما بما ذكر فان الفرض ان طائفة من الاخبار وردت في وجوب صلوة الجمعة مطلقة وطائفة اخرى مشروطة باقامتها مع المعصوم او نائبه فان اريد ما ذكرنا فلا يصح هذا التعبير منه قده ولا يكون حكم على خلاف الاول فالمقام من قبيل اعتق رتبة واعتق رتبة مؤمنة وليس المقام من دور ان الامر بين الحكمين و هو الجمعة والظهر فانه بالنسبة الى الشك ومرتبته متأخرة عن مقام الاستفادة من الدليل الوارد في الجمعة وبالجملة الحكم الاولى المجمعول للجمعة هو صلوة الجمعة لا الظهر فلا يشك أحد في ان الوظيفة يوم الجمعة هو الجمعة والشك انما يكون في انها مطلقة بلا شرط كى يكون واجباً عينياً في جميع الازمنة او مشروطاً بصحتها بوجود المعصوم كى يسقط في زمان عدم التمكن منه ولو حال الحضور كى يصل التوبة ح الى بدلها وهو الظهر .

فقوله ان التكليف ورد اولاً على أهل القرى بصلوة الظهر بمعزل عن التحقيق فان

أهل القرى ان كانوا مشتركين معناني الاحكام فلا اختصاص للوجوب بهم اصلاً فلا جرم يكون وجه الاختصاص شيء آخر فهم ونحن سواء والتكليف الاول لنا ولهم هو الجمعة والفرض ان ما ورد فيها مطلق ومقيّد فيجب حمل مطلقاته على المقيّدات فينتج ان الجمعة مشروط بالمعصوم و بعد كون الظاهر من الشرط هو شرط الصحة نقطع بانها حرام بدون المعصوم فلا دور ان بينهما وبين الظاهر كى شك في ان رفع التنافي بتقييد المادة او بالتصرف في هيئة الاخر فمافرضه قدس سره بعد الفراغ عن تحقق الشك في استفادة الحكم من الاخبار والفرض ان النظر في أخبارها ليس بحيث يوجب الشك كى نرفع التنافي باحدا ما افاد .

و بالجملة تارة يكون الكلام في حكم واحد فيشك في انه مطلق او مشروط و اخرى في حكمين متنافيين على حسب تعدد التكليف وبعبارة اخرى تارة يشك في ان وظيفتنا يوم الجمعة هو الظاهر او الجمعة من حيث ورود الامر بكل منهما و اخرى نقطع بالاول والشك في اطلاقها او تقييدها حتى يكون انتفاءها فعلاً لا تنفياً قيدها .

والمقام من قبيل الاول وما فرضه من قبيل الثاني فليس في البين حكم على خلاف الحكم الاول فهو قد فرض ان التكليف في يوم الجمعة قد تعلق باهل القرى بالحكمين متنافيين هما الظاهر سواء جمع العدد او لا والجمعة بشرط اجتماع العدد فح قد يكون رفع التنافي بتقييد الظاهر بشرط عدم اجتماع عدد مخصوص و اخرى ببقاء المادة على اطلاقها والتصرف في هيئة وجوب الجمعة بحمله على التخيير فيرد عليه عدم اختصاص الحكم باهل القرى او لا وعدم كون روايات الجمعة بمثل ما فرضه ثانياً وعدم تعلق الحكم باحد الشئيين في يوم الجمعة ثالثاً .

فمع الغض عن جميع ذلك نقول قوله بان التكليف ورد او لا على أهل القرى الخ ففيه انه لو كان نظره في التخصيص باهل القرى الى رواية عبد الملك المتقدمة فالرواية ظاهر في ان الظاهر انما يصح مع فقد الامام كما هو الغالب في القرى ولذلك خص الظاهر ايضاً بهم واما مع وجود من يخطب وهو الامام كما عرفت فلا يصح الا الجمعة فالرواية ظاهرة في خلاف ذلك وان الوظيفة مع الامام الجمعة و بدونه الظاهر فالظهور في طول

الجمعة لافي عرضها والتصرف في الهيئة وابقاء اطلاق المادة على حالها في الثاني دون الاول على ان ظاهر الاخبار الكثيرة ذلك كما عرفت .

ومن العجيب انه ترك هذه الكثيرة وتمسك بهذه الموثقة مع ان الفقيه وظيفته النظر في جميع الاخبار ولحفاظ الائمة شخصاً واحداً صدر منه هذه الاخبار فلا حظ كلامه بعضه مع بعض وحمل الهيئة على التخيير انما يصح فيما ورد الامر بشيئين في عرض واحد ولم يعلم المكلف ان وظيفته العمل باي منهما لافيهما ورد روايات كثيرة مصرحة بان أحدهما مشروط بمثل قوله عليه السلام وليس بفاعل غيره وغير ذلك مما هو صريح في الامام الاصل ولازمه ان المتعين هو الجمعة مطلقاً الا اذا فقد الشرط فالظاهر فالوجوب التخييري المشهور بين الاصحاب لا اصل له اذ مع فرض كون صلوة الجمعة مشروطة بوجود المعصوم او من نصبه بالخصوص وفرض انه شرط للصحة وبدونه لا ينعقد لامجال للوجوب التخييري اصلاً وان قالوا بعدم الاشتراط رأساً فلازمه تعيين الجمعة لا غير كما ذهب إليه الشهيد وان قالوا بالاشتراط مع كون الشرط للوجوب فقط فلا يخلو اما يدعي عليه دليل قطعي فنحن نطالبه منهم واما ان يكشفوه عن ان الجمع بينهما بحمل الامر بوجوب الجمعة على التخيير وعلى الاخير كان الاستكشاف فرع صحة الحمل على التخيير .

وقد توجه بعض المعاصرين من تلامزته الى ما في هذا الجمع فقال في جامعه ما لفظه ثم انه قد يجمع بين الاخبار التي تمسك بها لمشروعية اقامة الجمعة مع عدم المنسوب من قبل الامام عليه السلام وبين ما يستفاد منه عدم مشروعية الجمعة الا مع الامام عليه السلام او من يكون منصوباً من قبله بان يكون وجوب صلوة الجمعة بحسب الجعل الاولى مشروطاً بان يقيمها النبي صلى الله عليه وآله او خلفائه عليهم السلام او من يكون منصوباً من قبلهم فاذا دعوا اليها يجب السعي اليها على كل مكلف الا من استثنى وفي زمن عدم حضورهم او كونهم غير مبسوط اليد يجب على الناس في يوم الجمعة صلوة أربع ركعات وفي تلك الحالة اذا اجتمعوا للجمعة بالعدد المعتبر يصح منهم الجمعة مع بقاء مشروعية الظهر باطلاق المادة ونتيجته التخيير و يشكل الجمع المذكور لآباء بعض

الاجبار عنه فلا حظ الاخبار المانعة حيث ان النسبة عموم من وجه او التباين انتهى وقد نقلنا العبارة بطولها ليعلم ان مدرك التخير ما قلناه .

وقد ظهر انه لا اصل للقول بالتخير بابقاء المادة بحالها والتصرف في الهيئة على ان الامر فيما دار الامر بينهما هو العكس لان كلا منهما وان كان على خلاف الاصل الا ان الاول بمثابة من الكثرة حتى شاء مامن عام الا وقد خص بل رفع التنافي من بينهما بحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص مقتضى الصناعة و القاعدة العقلانية بل ليس في الحقيقة تنافيا وتعارضاً عند العقلاء وانما يكون بدو او يرتفع بادنى تأمل فلا يصل التوبة الى رفع اليد عن ظاهر الاخر وحمله على التخير اللهم الا ان غض عن جميع المقيدات والقرائن وقال كالشهيد بانها مطلقة بلا شرط .

و بالجملة الجمع بين الاخبار بحمل ما دل على وجوب الجمعة على التخيري لو سلم فانما يصح لو كان وجوبها غير مشروطة بوجود المعصوم فح كان لازم الامر بفعلين متضادين في زمان واحد هو التخير عقلا ويكون ذلك قرينة على حمل الامر فيها على التخير بل لا يحتاج الى ذلك لانه من قبيل دوران الامر بين المحذورين فالعقل يحكم بالتخير لكن مع فرض كونها مشروطة فلا يصح الحمل المذكور فان الشرط يدور بين كونه للصحة وبين كونه للوجوب وعلى الاول لازمه بطلان الجمعة و على الثاني كان الحمل فرع اثبات كون الشرط للوجوب والا يلزم الدور فالقائلون بكون الشرط للوجوب وبدونه يستحب بمعنى افضلية احد افراد الواجب التخيري قد وقعوا في ضيق ما اوردها عليهم من الدور و لكنه انما يرد على من اراد اثبات التخير بالجمع واما لو ادعى دلالة الاخبار عليه وان ذلك مقتضى دليل جواز الظهر والجمعة فان المستفاد منه هو التخير ضرورة انه لو قام دليل على المظفر في رمضان بانته صم ستين يوماً ودليل اخر بانته اطعم ستين مسكيناً ودليل اخر بانته اعتق رقبة يسفاد منه التخير بين الثلاثة فهو وان كان في سعة من هذا الضيق لكن هذه دعوى مع عدم دلالة دليل عليه فرع دعوى كون الشرط للوجوب الا ان يقال ان ذلك مستفاد ايضاً من الاخبار فانه اذا دل الدليل على الجواز ظهر منه عدم كون الامام شرطاً للصحة فيكون الحاصل

ان للخصم دعوي كون الشرط بعد تسليم الاشتراط للوجوب بمقتضى الروايات وبدونه يكون أفضل فردي الوجوب التخييري .

قال في الجواهر بعد ما اورد على القول بالتحريم والوجوب العيني و التشديد و التنكير على الثاني كالشهيد الثاني والكاشاني وجعل كتبهما من كتب الضلال والتكلم كثيراً فيهما وفي وجوب التخييري ما لفظه كما ظهر ان العمدة في ثبوت التخيير المزبور تواتر النصوص في مشروعيتهما زمن قصور السلطنة من غير تعرض لاعتبار الشرط المزبور بل ظاهرها اوصريتها خلافه منضمماً الى الاجماع وغيره مما عرفت على نفي الوجوب عينا والى انه مقتضى الجمع بين ما دل على الاربع مع عدم المنصوب مما عرفت سابقا وبين ما دل على مشروعية فعلها بدونه والشاهد منها ومن غيرها قائم إذا كنت قد أحط بما ذكرناه انتهى .

وأنت اذا احطت بما ذكرناه تجد ان ما ادعاه قده غير ظاهر من الاخبار اذ لو كان الوجوب تخييريا لزم ان ينتفى عنهم وجوبه التعيني لامطلقا كما قدمناه في اثبات الوجوب التعيني ولا بأس بالاشارة إليها ايضاً .

فمنها خبر سماعة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة فقال : أما مع الامام فر كعتان ، وأما من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر يعنى إذا كان إمام يخطب ، فان لم يكن إمام يخطب فهي أربع ركعات وإن صلوا جماعة ولو قبل ان قوله يعنى النخ من غير الامام كفى لفظ وحده اذ هو في مقابل الامام يعنى من يصلى وحده وبدون الامام وان كان بالجماعة وحاصل الرواية انه مع عدم المعصوم يصلون الظهر لا الجمعة فلو كانت واجبة تخييرا لكان على الامام هو الامر بها ايضاً لانها أحد فردي الواجب لانفيها مطلقاً .

ومنها خبر (العلل و عيون الاخبار) باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام قال : إننا وجبت الجمعة على من يكون على فرسخين لأكثر من ذلك الحديث فقوله إننا وجبت الجمعة ظاهر في عدم الوجوب رأساً والمفهوم عدم الوجوب مطلقاً عينياً او

تخييراً على من بعد عنه فلو كانت تخييراً لم يكن معني لنفيها مطلقاً بل لزم نفي عينيتها فقط .

ومنها قول أبي جعفر الجمعة واجبة على من ان صلى الغداة في أهله أدرك الجمعة النخ والمفهوم منه عدم الوجوب مطلقاً على غيره حيث نفي طبيعة الوجوب لاتعيينه .
ومنها قول أبي جعفر عليه السلام قال : تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين ، حيث نفي عليه السلام طبيعة الوجوب ايضاً لاتعيينه والآن كان عليه عليه السلام بيان انه ان شاءوا فاقاموها .

فقوله قده ان العمدة في ثبوت التخيير المزبور تواتر النصوص في مشروعيتهما زمن قصور السلطنة من غير تعرض لاعتبار الشرط النخ فيه انه من أراد منه ثبوت نصوص في خصوص زمن قصور السلطنة بالتخيير فهو كما ترى وان اريد استفادة ذلك من المطلقات الثابتة الى يوم القيامة فلاشك ان فيها ايضاً مشروطات فلولم نقل بارادة المشروط من المطلقات فلاجرم يجب تقييدها بها على ان المطلقات انما ترد تقيية فتدبر .
ومنها قوله ليس على أهل القرى جمعة النخ نفي عليه السلام الوجوب مطلقاً ولو كانت تخييراً لما كان معني للنفي مطلقاً .

ومنها قوله في خبر طلحة لاجمعة الا في مصر تقام فيه الحدود حيث نفي الوجوب مطلقاً .

ومنها خبر ابن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سئلته عن اناس في قرية هل يصلون الجمعة جماعة قال نعم ويصلون اربعاً إذا لم يكن من يخطب فحكم عليه السلام بصلوة الظهر مع عدم من يخطب و لو كانت واجبة تخييراً بدون الامام لكان عليه نفي الوجوب عينياً لا بنحو العموم .

ومنها ابن بكير قال سئلت أبا عبد الله عن قوم في قرية ليس اهلهم من يجمع بهم يصلون الظهر يوم الجمعة في جماعة قال نعم اذا لم يخافوا فلو كان وجوبها تخييراً لزم الامر بها ايضاً وانها أفضل من الظهر عند فقد الامام وقد كان في الاخبار اكثر من ذلك مما ظاهره الوجوب التعييني مع الامام وعدمه مع عدمه فتواتر النصوص التي

ادعاه كانت دالة على نفى الوجوب رأساً .

والحاصل فلو كانت الجمعة مع عدم التمكن من الامام واجبة تخييراً للزم في الاخبار الاشارة الى انه عند فقد الامام كانت واجبة تخييراً والاشارة الى انه مستحبة والفرض نفى الوجوب مطلقاً عند عدم الوصول الى الامام فهذه النصوص وغيرها حالها ما عرفت واما المطلقات فهي اشارة الى الجمعة المعهودة المتأرفة في زمن الأئمة و هي الجمعة التي إقامتها الامام او المنصوب من قبله فح يجب حمل الاخبار المطلقة عليها لو لم نقل بعدم الاحتياج الى الحمل فان القيد فيها مستفادة من المعهودة المتعارفة و ان أذهان الرواة والناس وجميع المكلفين مأنوسة ومفطورة بالجمعة المعينة فكلمما يطلق الجمعة ينصرف الازهان الى الجمعة المعهودة المتعارفة فلا يحتاج الى القيد ح فكل ما ورد من المطلقات كان المقصود بها هو الخاصة المعهودة المعلومة عند الناس فالمطلقات عبارة اخرى عن المقيدات .

ومع الغض عن ذلك يجب حمل المطلق على المقيد و ح صار المراد من الجميع ما يشتمل على الامام فلا خبر مطلق لنا كى يكون ظاهراً في الاستحباب بدون الامام كى يجمع بينها وبين ما دل على الظهر بالحمل على التخييري فحمل المطلقات على التخيير يتوقف على كون المراد منها هو الاطلاق والمطلوبية المطلقة والفرض ان المراد بها المقيد بالامام و لو بمقتضى الحمل فالحث هو الحث على الجمعة المعهودة و الهلاكة في تركها .

فقوله وبين ما دل على مشروعية فعلها بدونه في محل المنع و ليس إلا مجرد دعوى بلا شاهد وانما يتم هذه الدعوى لو لم يقم في قبالتها ما يظهر منه المطلوبية المقيدة فيكون المراد من الجميع هو المطلوبية الخاصة التي كان المتصدي لأمرها الامام و بدونه لا تكون مطلوبة و منه يستفاد كونه إلزامياً شرطاً للصحة لا الوجوب فكلمما ادعى دلالة خبر على الجمعة بنحو الاطلاق كان مصادرة واضحة بل لا يجوز العقل إلا بامام يكون اولى بالنسبة الى جميع الناس ويكون له مرتبة وشأن أدخل كلامه في قلوب الناس وانفذ ناصحه فيهم ولذا لا يجوز جمعة اخرى في مصر تقام فيها بل لزم الاجتماع

على جمعة واحدة ومثل هذه الجمعة ربما يصل الجماعة الى ازيد من خمسين الف رجلا و يكون فيهم من لا يأتى بامر إلا ان يكون الامام معصوماً ومنسوب من قبله له العلو على المؤمنين وليس ذلك المقام لامام الجماعة .

فالجمعة المعهودة في الاخبار هي الجمعة المعروفة عند الناس فمن ترك مثل هذه الجمعة طبع الله على قلبه فليس له الافامة او الاجتماع الى كل جمعة فضلا عن ان يكون مستحقاً للطبع ويكون له على الله الحجة و ان الاخبار الصادرة عن اوصيائه كان مشتملاً على لفظ امام يطاع ولا يعصى فالطبع والهلاكة ليس الا لمن ترك الامام المعصوم بحاله كما أشار إليه بقوله و تركوك قائماً و المذمة و التوبيخ لمن ترك النبي ﷺ في حال مواعظه و تفرقوا من حوله و ذهبوا الى التجارة و استماع اللغو .

فالجمع بين الاخبار بالحمل على التخير ليس الا دورا واضحا لبداية ان اثبات التخير و مطلوبة كل من الظهر و الجمعة فرع اثبات المطلوية المطلقة وهو فرع الجمعة المذكورة و من ذهب الى غير ذلك انما خرج عن الصراط المستقيم الا ان يثبت المطلوية المطلقة وان وجود المعصوم للوجوب و انا له بذلك .

ولقد افاد المحقق القمي في الغنائم في كتاب صلواته في وجه كون الامام شرطاً للصحة بما لا مزيد عليه الا ان هذا البيان يحسن عن من ذهب الى الحرمة قال فيهما لفظه و لكن جماعة من فقهاءنا وهم عشرة على ما يحضرنى الان ادعوا الاجماع في مواضع عديدة من كلماتهم على كون وجوبها مشروطاً بحضور المعصوم او نائبه الخاص و يشير إليه قوله ﷺ في الصحيفة في دعاء يوم الاضحى و يوم الجمعة اللهم ان هذا المقام لخلفائك الى آخره و مقتضى ذلك عدم الجواز إذا لم يحصل الشرط لان التحقيق ان انتفاء الفصل علة لانتفاء الجنس و رفع الوجوب مستلزم لرفع الجواز إلا أن يدعى الاجماع على اشتراط العينية بذلك بحيث يدل تلك الدعوى على بقاء الجواز فيكون دليلاً جديداً و ذلك غير معلوم من مدعيه .

والقول بان الاجماع على نفي العينية في صورة عدم الشرط قرينة على أحد معنيي المشترك و هو التخيري مدفوع بمنع الاشتراك أولاً كما مر و بعدم جواز

استعمال المشترك في معنييه بالنسبة إلى الواجد والفاقد كما هو التحقيق ثانيا .
ولذلك ذهب جماعة من أصحابنا إلى التحريم مدعيا بعضهم الاجماع على
اشتراط انعقادها أيضاً بما ذكر فيكون شرط الوجوب شرطا للصحة .

أيضا فرفع النزاع بين الفريقين اما باثبات الجواز من دليل آخر و منع
الاجماع على اشتراط الصحة بذلك في غير حال التمكن من الشرط اذ هو القدر المتيقن
عند هؤلاء أو تسليم التحريم لان عدم الدليل دليل العدم وان انتفاء الشرط مستلزم
لانتفاء المشروط انتهى .

و العجب انه قد افاد في وجه المنع بدون الشرط بما هو حقه إلا أنه
مع ذلك ذهب إلى الاستحباب تمسكا بالروايات التي قد عرفت ان أكثرها على
خلاف المطلوب ادل وجوابه يظهر مما افاد في وجه انتفاء الشرط .

وقد يتمسك للتخيير بالمروية عن أمالي الصدوق في الصحيح عن الصادق عليه السلام
قال : أحب للمؤمن ألا يخرج من الدنيا حتى يتمتع ولو مرة ويصلي الجمعة ولو
مرة ولعله ظاهر في الوجوب التخيري وإلا كان اللازم في جميع مدة العمر هو الجمعة
فالمرة اقوى شاهد على التخيير لكن فيه ان الخبر صادر عن الذي يعلم بالشرط
وانه الوجوب عند التمكن من الامام وإلا فلا ولو كان زمن الحضور و حيث يمكن
تحمل المشقة والرحيل إلى المعصوم لكل أحد في تمام مدة العمر إلا نادرا فلا جرم
قال عليه السلام ولو مرة أي و إن لا يجب إلا أنني أحب أن أرتحل الرجل الينا لاقامة
الجمعة ولو كان ذلك في تمام عمره مرة .

وثانيا أن الرواية مروية عن مصباح الشيخ عن هشام بن سالم بهذه النحو وان
يصلي الجمعة في جماعة بدون لفظ المرة فالمعنى أحب ان يصلّي الجمعة .

ومن المعلوم أنه عليه السلام أحب جمعة تكون اقامتها معه عليه السلام أو أحد الأئمة
ولا ينافيه ح اطلاق الحب عليه فانه بعد ما كان وجوبها ح مسلم كان معنى الحب
هو الحب الشديد الملائم مع الوجوب أو يكون راجعا إلى شد الرحال وقطع الطريق

للوصل إليهم ومن المعلوم أنه مستحب وبعد الوصول يكون واجباً .
 ومن جميع ما بيننا ظهر ما في كلمات بعض المعاصرين مد ظله على ما في
 تقارير بعض مقررّيه قال بما حاصله ان كان نظر المنكرين للجمعة إلى نفي
 الوجوب التعيني فقط فهو حقّ ولكنه لا يحتاج إلى دليل يثبت بل يكفي في صحته
 عدم الدليل على كونها واجبة تعييناً لأنه المحتاج إلى المثبت والبرهان لا نفيه وإن
 كان نظرهم إلى نفي المشروعية مطلقاً فهو مخالف لاطلاق الأدلة انتهى وجه الظهور
 ماظهر من ان لسان الأدلة هو النفي المطلق عند عدم الشرط لانفي أحد فردي
 الوجوب فالهم على المثبت اقامة الدليل على المشروعية وردّ دليل المنكر وليس
 المقام من قبيل شيئين لا واسطة بينهما حتى تكون عدم الدليل على التعيني كافياً في
 ثبوت التخيري لاحتمال قيام الدليل على الحرمة فلا يصل النوبة إلى التعيني
 والتخيري .

ثمّ شرع في ردّ أدلة القائل بالاشتراط فقال بعد الاجماع عليه و ردّه ومنها
 دعوى ان السيرة من لدن عصر النبي ﷺ والخلفاء والأئمة ؑ جرت على تعيين
 من يقيم الجمعة ثمّ ردّه بعدم استكشاف حال الصلوة في تلك الازمنة و انه هل كان
 يقيمها المنصوبون لاقامتها أولاً قال في تقريراته ما لفظه فلاندرى ان الجمعة هل كانت
 تقام في سائر المدن و القرى أو كانت اقامتها خاصة ببلده ﷺ ثم على تقدير اقامة
 في جميع الاماكن في عصره صلى الله عليه وآله فهل كان يقيمها المنصوبون لاقامتها
 بالخصوص من قبله أو ان اقامتها لم يكن مختصة لشخص دون شخص بل كان
 يقيمها كل من له أهلية الاقامة من دون حاجة إلى اذن و نصب لم يصل شيء من
 ذلك اليينا .

و اما عصر الأئمة ؑ فلم يدلنا دليل على انهم نصبوا شخصاً معيناً لاقامة
 الجمعة ولو في مورد واحد انتهى .

وهذا الكلام من الغرائب اذ هو يصح لمثل الشهيد لا عن هو قائل بالاشتراط
 بوجود الامام اذ عليه لإشكال في كون وجوبها في تلك الازمنة للمتمكن من الوصول

الى الامام عينيا و الا فيكون من الفائلين بعدم الاشتراط مطلقا حتى في تلك الازمنة
و ان وجود المعصوم كاحد من ائمة الجماعة .

فالقائل بالاشتراط لا يستطيع من انكار ذلك وانما كلامه في زمن عدم التمكن
ولو كان زمان الحضور و انه ح لم يجب تعيينا فيكون وجوبه تخييرا ففي زمان
الحضور ان كان امكن لهم ارسال المنصوبين الى بلاد النائية ولم يكن فيه خوف يجب
على النبي ﷺ أو الامام ارساله و نضبه لا نهم اولى بالعمل بالاحكام و مع علمهم
بالوجوب على الناس تعييناً معهم او مع المأذونين منهم يجب عليهم ذلك و إلا فلا يجب
عليهم سواء علمنا بكيفية عملهم في تلك الازمنة و هل ينصبون اشخاصاً خاصة اولا
لعدم قدرتهم على ذلك و عدم تمكن المكلفين من شد الرحال اليهم مع علمنا بان ذلك
واجب عليهم وهم عاملون به فلا جرم لو لم يقيموا لها علمنا بان ذلك لمانع و اين هذا
مما يفهم من تلك العبارة الظاهرة في عدم اشتراط الامام اصلا مع ان هذا القائل قائل
باشتراط وجود المعصوم على الفرض .

والحاصل يمكن ان لا يتمكنوا الائمة بل النبي من نصب ذلك فما معني لعدم
العلم بتلك الازمنة والمهم عليه دعوي الاشتراط وعدمه وانه على الاول هل للوجوب
او الصحة فينتج في زمن الغيبة فعلى فرض استفادة كون الامام شرطا للوجوب من الادلة
فلا كلام و اني له بالتمسك لذلك بعدم العلم في زمن الحضور فانا لو فرضنا ظهور
الادلة في توقف صحة الجمعة على المعصوم فلا جرم عدم الاقامة من الامام كان لمانع كما
يدل عليه رواية الاحت .

فهذا الكلام مساوق لعدم اشتراط الامام رأسا اذ ح يصح القول بعدم العلم بنحو
الاقامة في تلك الازمنة والحاصل ان اللازم على الخصم هو التأمل في الروايات و انه
هل استفاد منها اشتراط اقامة الجمعة بالمعصوم او لا لالقول بانه لا نعلم بكيفية
اقامتها قال في كشف اللثام في مقام بيان انه لا يصح الجمعة بدون المعصوم ما لفظه و
للاجماع فعلا من عهد النبي ﷺ على نصب امام للجمعة على ما في الخلاف والمعتبر
و كرة و غيرها انتهى وبينه و بين ما افاده بون بعيد .

و من عجيب الدهر ان الشخص ترك الروايات الكثيرة الواردة في الجمعة وقال بانه لانعلم بان النبي^ص او الائمة هل ينصب للجمعة شخصاً خاصاً او لا لوضوح ان ذلك فيما لم يرد منهم الكثيرة المصرحة بذلك ويمكن ان يكون هذه العبارات من طغيان قلم المقررين و الا فعلوا مقام القائل و دقته مما يستبعد كونه منه ومما يرد عليه ان غاية مرامه ان الاقامة مسلمة و كونها من المأذونين مشكوك فيتمسك لنفيه بالاصل وجوابه ان التمسك به انما يتم فيما لم يكن الاصول اللفظية ومعها لامجال للتمسك بالاصول العملية فمع هذه الاخبار لامجال للشك كي يصل النوبة الى الاصول فاللازم عليه رد كون الشرط للصحة فان كان المعاصر من القائلين بوجوبها التعيني كما يدل عليه كلام المقرر من ان اقامتها لم تكن مختصة لشخص دون شخص بل كان يقيمها كل من له اهلية الاقامة من دون حاجة الى اذن ونصب الخ فهو خلاف الفرض و ان كان من القائلين بوجوبها التخييري كما كان بصدد اثباته فلا معنى لهذا الكلام اذ الاشتراط بالمعصوم او المنصوب في زمان التمكن منه بلا كلام وانها واجبة ح تعيناً .

فغاية ما يمكن للخصم ان يقال انه مع عدم الامام ينفي وجوبها التعيني لانه لا نعلم بالاشتراط في زمن الائمة و انه لم يدلنا دليل على انهم نصبوا شخصاً معيناً لاقامة الجمعة و كانه لم يلحظ هذه الكثيرة الدالة على وجود الامام مع القرائن القطعية الدالة على انه المعصوم لا امام الجماعة .

ثم قال في رد دليل القائلين بعدم مشروعية الجمعة في عصر الغيبة من ان الجمعة لو كانت تخييرياً في عصر الغيبة للزم الحكم بوجوبها على من بعد عن الجمعة فرسخين مع انه ليس كذلك بما حاصله ان الاستثناء عن وجوب الحضور لا عن المشروعية اى لا يجب عليهم لانه لو فعلها كان باطلاً والجواب ما تقدم في جواب صاحب الجواهر من ان ظاهر الادلة نفي المطلق لا نفي التعيين كما في قوله ^{عليه السلام} فان لم يكن امام يخطب فهي أربع ركعات وان صلوا جماعة فينفي الوجوب مطلقاً واثبت أربع ركعات وقوله إنما وجبت الجمعة على من يكون على فرسخين لا أكثر من ذلك يقتضي الحصر

وعدم الوجوب مطلقاً على من كان فوق الفرسخين لا عدم وجوبها التعييني فقط .
 الى ان قال في مقام رد ما رواه الصدوق باسناده عن فضل بن شاذان في العلل
 والعيون عن الرضا عليه السلام المشتملة على علل كونها مع الامام ركعتين المتقدمة في بيان
 ادلة كون الامام شرطاً للصحة فاورد عليه بقصور السند و الدلالة .

وفيه ان الاشكال بالروايات بمثل هذه الشبهات الواهية موجبة لسد باب
 الاستنباط خصوصاً عن مثل الفقيه الذي التزم بان مارواه فيه هو حجة فيما بينه وبين الله
 خصوصاً كانت الرواية موافقة في المضمون مع الصحاح و الحسان كما كان أكثر
 الموارد كذلك وأنه قل رواية ضعيفة لم يكن مضمونها موافقاً للاخبار الصحاح .

وقد عرفت مراراً انه كيف يمكن العلم بحال الاشخاص بمجرد نقل ناقل اوزم
 ذام وكم اختلفوا في أشخاص ذماً ومدحاً وكم قدحوا في رجال كان ممأً أجمعوا
 على تصحيح ما يصح عنه فكهم روايات كان راويها ابن بكير وإنه من أصحاب الاجماع
 ومما اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه ومع ذلك .

قد يضعف في بعض المسائل كمسئلة ان استيفاء العدة يهدم الطلاق المتقدم من
 دون إحتياج إلى المحلل و المحكي عن الشيخ توثيقه في الفهرست و تضعيفه فيما
 رواه في تلك المسئلة مع أن المحكي عن الكشي هو الاجماع على تصحيح ما يصح عنه
 فابن بكير ان كان من أصحاب الاجماع فكان كذلك في جميع ما رواه و إلا فيترك
 كذلك و هذا حال الرجال وهو قصة موجبة للفحص عن عيوب الناس مع عدم السبيل
 إليه لأنه تعالى هو العلام الغيوب و كثيراً ما يمدح او يذم شخص مع عدم اتصافه
 بما يقال .

بل قل مورد ورد مدح او ذم لم يكن في مقابله خلافه فكيف يعلم حال مثل
 يونس بن ظبيان والانسان لا يقدر على استكشاف حال من كان بحضرته في كل صباح
 و مساء فربما كان شخص كثير الاختلاف في حقه و شأنه و لم يقدر الانسان على
 واقع الامر مع انه في كل يوم بحضرته فكيف يمكن استكشاف حال من كان في ألف
 سنة قبلنا و كشف ذلك بالأخبار ليس إلا دورا واضحا فان الأخذ بالرواية متوقف

على عدالة الراوي وهو يتوقف على ثبوت رواية وردت في عدالته إذ معيار حجية هذا الخبر بعينه موجود في تلك الخبر و ان كلها من واد واحد وما يثبت الحكم بعينه ما يثبت العدالة او الذم بعينه و بعض الأخبار ورد في ذم يونس بن ظبيان و بعضها في مدحه فما المعيار في إثبات أحدهما دون الآخر حتى يصح الاخذ بروايته و طرده فالأخذ بالأخبار يتوقف على الأخذ بها و قد قال في الجواهر في غير المقام فالتحقيق ح انه كلما كثرت الأخبار و ازدادت صحة و مع ذلك اعرض الاصحاب عنها ولم يلتفتوا إليها مع انها بين أيديهم بمنظر منهم و مسمع تزداد وهنا انتهى .

فالصحيح ح هو الذي عمل عليه الأصحاب و السقيم خلافه و ان كان بحسب الاصطلاح خلافه فمعيار الحجية هو عمل المتقدمين الذين قرب زمانهم بزمان المعصوم الذين وصل الاخبار منهم إلينا و كم روايات صحاح يطرد لأجل عدم العمل و كم روايات ضعاف يؤخذ و يقبل فهذا هو المعيار والرواية كانت معمولا بها و كان مضمونها موافقا لغيرها مما دلت على اشتراط المعصوم خصوصاً مع الاعتراف بان الصدوق قد ترضى على شيخه عبدالواحد بن محمد بن عبدوس فمعيار الصحة كونه صحيحا عنده و امثاله مما قربوا بزمان الحضور و الروايات فكم جعل ما يدل على مدح او ذم في شخص للاغراض الشخصية كما كان كذلك في اصل الروايات فالمعيار ما طرحوهم او قبلوهم .

و أما الدلالة فالظاهر ان الرواية كالصريح في اعادة المعصوم و لو لم تكن جملة وليس بفاعل غيره .

في العيون فان احتمال الحذف وسهو الراوي في ضبطها اولى واقوى من احتمال زيادتها بل لو لم تكن فيه موجودة كفى في اثباتها نقل مثل الصدوق اذ الزيادة لا داعي عليها إلا العناد و هو خارج عن الفرض بخلاف النقيصة فان سقوط الجملات عن اذهان السائلين عند السؤال عن المسئول عنه غير عزيز و ح كان الجملة صريحة في ان هذا المقام ليس لغير الامام لا انه يصح ايضاً مع غيره فراجع الرواية فتدبر فيها ولو فرض سقوط الجملة كفى غيرها ايضاً من حيث الدلالة .

ثم قال و منها موثقة سماعة إلى ان ساق الرواية المتقدمة المشتملة على ان الصلوة مع الامام ركعتان وبدونه أربع وان صلوا جماعة فبعد بيان الدلالة ونقل اعتراف مصباح الفقيه بانه كالنص في ان امام الجمعة الذي هو شرط في وجوب الركعتين ليس مطلق من يصلي بالناس جماعة اجاب بان هذه الرواية قد رواها الصدوق إلى قوله فهي أربع ركعات من دون إشمالها على الذيل اعني قوله وان صلوا جماعة و رواها الكليني قده بعين هذا السند فان روايته قد فسرت الامام بامام يخطب فروي عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله عن الصلوة يوم الجمعة فقال اما مع الامام فركعتان و اما من يصلي وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر يعنى اذا كان امام يخطب فان لم يكن امام يخطب فهي أربع ركعات وان صلوا جماعة .

فالرواية هي الرواية بعينها و لكن مشروحة و موضحة و لا يحتمل تعددها بوجه و قد شرحت المراد من تلك الرواية ومعها لا دلالة لها على اعتبار حضور الامام او منصوبه انتهى .

وفيه اولاً ان الظاهر بل القوي هو تعدد الرويتين فحذف الذيل من رواية الصدوق لا يدل على كونه كذلك و مجرد اتحاد السند لا يدل على وحدة الرواية فكم من الروايات المختلفة الواردة في مسائل متشعبة مختلفة كان سندها متحداً كماً و كيفاً .

وكم روايات مختلفة سندها و متحدة مضمونها .

وثانياً ان رواية الكافي ايضاً ليست منحصرة فيما ذكر فالمرورية عنه ايضاً عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الصلوة يوم الجمعة فقال اما مع الامام فركعتان و اما لمن صلى وحده فهي أربع ركعات وان صلوا جماعة و المراد من الوحدة هو كونه في مقابل الامام بقرينة وجود امام الجماعة و المأمومين فالرواية مشتملة على الذيل و صريحة في اشتراط الامام .

وثالثاً ان كان المقصود من ارجاعهما إلى رواية واحد عدم ثبوت الذيل فكان رواية الكافي التي نقلها ايضاً مشتملة على الذيل وهو كاف وان كان المراد من الارجاع

هو ان التعبير في رواية الكافي بامام يخطب فقد عرفت مراراً ان الخطبة شأن الامام و المقصود من له قابلية الخطبة لامن علمها فان اقل الخطبة واجب على الجميع و من لا يعلم اقلها لا يكون صالحاً لامامة الجماعة فضلاً عن الجمعة فالوصف لاجراخ امام الجماعة فالمراد امام معصوم له شانية ذلك وقد مر بيان ذلك مفصلاً عند رد الشهيد والكاشاني .

ثم قال دام ظله على ما في تقارير صلوة بحثه ومنها جملة من الاخبار الواردة في ان الجمعة و الحكومة و الحدود لهم عليهم السلام .

منها الخبر المروي عن دعائم الاسلام إلى ان ساق جملة من تلك الروايات الدالة عليه المتقدمة في ادلة الدالة على كون الامام شرطاً للصحة .

ثم اورد على أمثال هذه الاخبار بضعف السند مع ان مضمونها موافق للاخبار الصحيحة الصريحة في كون الامام شرطاً للصحة المطلقات .

ثم قال على أنالوا غمضنا عن أسانيدنا فلا دلالة لها على خلاف ما قدمناه في المسئلة لان كون الجمعة لهم بمعنى انهم أحق باقامتها من غيرهم و لايسع لغيرهم ان يزاحم في ذلك و من هنا لو كان ^(عليه السلام) حاضراً لكان احق بها من غيره انتهى .

ولا يخفى ظهور هذه الكلمات في انكار الاشتراط رأساً وان المعصوم ليس بشرط في الجمعة اصلاً وان كان مع وجوده ^(عليه السلام) هو أحق من غيره ومعناه عدم جواز المزاحمة معه في إقامة الجمعة لكن نتيجة هذه المزاحمة هو مجرد العصيان لا البطلان لان المفروض عدم كون الامام دخيلاً اصلاً و بينه و بين كون المعصوم شرطاً للوجوب التعيني و بدونه انتفي التعيين و بقي التخيير بون بعيد .

فهذه الكلمات مع ما ذهب إليه من الوجوب التخيري متنافية فان الوجوب التخيري فرع كون الامام شرطاً للوجوب وانه معه يجب عليه لاغير إلى آخر ما اوردته على الادلة الكثيرة وذهابه إلى المطلقات التي قد عرفت حالها و طرح أكثر ما هو صريح في ان الجمعة حق للمعصوم بضعف السند وقد عرفت ما فيه .

الخامس من الادلة القائلين بالتخيير هو الجمع بين عدد السبعة او الخمسة كما

يأتى و يأتى ما فيه وقد تلخص انه ليس للذاهبين الى وجوب التخييري دليل معتدبه فان الظاهر من الادلة كون المعصوم شرطاً للصحة وبدونه لا ينعقد اصلاً فيجب حمل المطلقات على المقيد بوجود الامام مع امكان ان يقال ان الاخبار المطلقة كان صدورها للتحقية فان العامة لا يشترطون وجود المعصوم ويصح الاقتداء عندهم بكل امام ولو كان فاسقاً فضلاً عن ان يكون معصوماً كما يأتى انشاء الله في العدالة فقد ظهر بحمد الله بطلان ادلة القائلين بالوجوب التعيني والتخييري و ان الحق وجوبها التعيني مع الامام والحرمة بدونه (ولو مات) الامام او من نصبه (في اثناء الصلوة لم تبطل و جاز ان يتقدم الجماعة) بنفسه او بتقديمهم له (من يتم بهم الصلوة) هذا الفرع في امام الاصل غير واقع نعم إنما يتصور في المأذون منه اوعلى الوجوب التخييري عند فقده فيقدم من يليق بها (و كذا لو عرض للمنصوب ما يبطل الصلوة من اغماء او حدث) فيجب تجديد نية الاقتداء به على المشهور وقد يشكل في المقام من حيث ان الاذن شرط في الابتداء لا في الاكمال ولذا عن النهاية والتذكرة هو التردد في وجوب تجديد نية الاقتداء ولعله في غير محله .

وهل يجوز الاتمام ح فرادى وجهان مبنيان على ان اشتراط الجماعة في الابتداء او في المجموع وعن المدارك الجزم بالاول تمسكاً بالاصل وهو كما ترى لما يأتى و التحقيق انه على الاشتراط ان كان المأذون ايضاً في المأمومين موجوداً فأتموا به ان لم ينقص العدد عن الخمسة و إلا فتبطل كما يأتى وكذلك على العدم مع وجود من يكون قابلاً لذلك و الاحوط اتمامها جمعة ثم الاستئناف ظهراً .

الشرط (الثاني العدد) اجماعاً بقسميه كما في الجواهر (وهو خمسة الامام أحدهم) لا اقل منه (و قيل سبعة والاول هو الأشهر) بل كما في الجواهر او المشهور كما عن جامع المقاصد و عن الشيخ وأبي حمزة و زهرة و البراج و الكيدري هو الثاني و يدل عليه روايات ففى صحيح عمر بن يزيد اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعة .

وفي خبر محمد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام) تجب الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على اقل منهم الامام وقاضيه الخ .

وفي صحيح زرارة عنه عليه السلام على من تجب الجمعة فقال تجب على سبعة نفر من المسلمين ولا جمعة لاقل من خمسة أحدهم الامام (والاول اشبه) لروايات .
ففي صحيح منصور يجمع القوم اذا كانوا خمسة فمازاد فان كانوا اقل من خمسة فلا جمعة لهم .

وفي خبر ابن ابي يعفور لا تكون جمعة مالم يكن القوم خمسة .
وقول ابي جعفر عليه السلام في حسن زرارة لا تكون الخطبة والجمعة وصلوة ركعتين على اقل من خمسة رهط الامام واربعة .

وصحيح البقباق عن الصادق عليه السلام إذا كان قوم في قرية صلوا الجمعة أربع ركعات فان كان لهم من يخطب بهم جمعوا إذا كانوا خمسة نفر و في خبر أبي العباس أدنى ما يجزى في الجمعة سبعة او خمسة ادناه والعمل بالخمسة لعله جمع بين القسمين بخلاف السبعة فان العمل بها مستلزم لطرح الخمسة إذ لازمه عدم الوجوب بها فالعمل بالخمسة جمع بين الدليلين هذا مضافاً الى ان الاولى من السبعة لا تنفي الخمسة و الثالثة منها يعارض ما قلنا بل هي تبين الثانية وان المراد من الوجوب هوشدة المبالغة في امر الجمعة و ليس هذه المبالغة في الخمسة و ان كانت واجبة ايضاً و ذلك لان هذا المعنى أخذ في الثالثة بعينه حيث قال تجب على سبعة .

وخبر أبي العباس أقوى شاهد عليه و ان الخمسة ادنى ما يجزى و كيف كان فلا يبقى معارضا سوى الثانية و هي لاتصلح للمعارضة مع الكثيرة فبالخمسة انما يجب و بالسبعة يؤكّد و يؤيده ايضاً ماورد في صلوة العيدين إذا كان القوم خمسة او سبعة فانهم يجمعون الصلوة كما يصنعون يوم الجمعة .

وقد ظهر ضعف ما قد يتوهم من الجمع بان السبعة في الوجوب التعيني والخمسة في الوجوب التخيري قال في المدارك بعد ذلك وبهذا الجمع يرتفع التنافي عن ظاهر هذه الرواية فان المنفى في قوله و لاجمعة لاقل من خمسة مطلق الوجوب المتناول للعيني والتخيري و الثابت مع السبعة الوجوب العيني وهي كالصريحة في عدم اعتبار

حضور الامام او نائبه انتهى .

ومراده بهذه الرواية هو صحيحة زرارة حيث قال و لاجمعة لاقل من خمسة و حاصل مقصوده ان المعنى لاجمعة لاتعييننا ولا تخييراً لاقل من خمسة فح يكون لنفس الخمسة تخييراً ولسبعة تعييناً وهو كما ترى ضعيف من وجهين الاول ان الجمع منه ومن غيره بلا شاهد بل منكر عند العرف والثاني انه فرع ثبوت الوجوب التخييري و قد عرفت ما فيه فان الظاهر من ادلة الاشتراط عدم انعقاد الصلوة بدون الشرط . و بذلك ظهر ضعف ما افاده في مصباح الفقيه والجواهر قال في المصباح بعد الرواية ما لفظه و هذه الصحيحة كادت تكون صريحة في المدعي اي في كون السبعة شرطاً للوجوب والخمسة للمشروعية فهي بنفسها تنهض شاهدة للجمع انتهى تأمل فيها تعرف ما فيه كما عرفت الاشارة فيه ثم ان العدد المشروط في الصلوة هل هو شرط في الخطبة او لا قال في الخلاف العدد شرط في الخطبة كما هو شرط في نفس الصلوة فان خطب وحده ثم حضر العدد فاحرم بالجمعة لم تصح و به قال الشافعي و قال ابو حنيفة العدد ليس بشرط في صحة الخطبة فان خطب وحده فاحرم بهم اجزأه دليلنا طريقة الاحتياط فانه لاخلاف إذا خطب مع حضور العدد في ان الجمعة منعقدة وليس هاهنا دليل على إنها تنعقد إذا لم يحضروا الخطبة انتهى .

قال في الذكري ولم اقف على مخالف فيه منا وعليه عمل الناس في سائر الاعصار والامصار وخلاف أبي حنيفة هنا مسبوق بالاجماع وملحوق به اعنى الاجماع الفعلي بين المسلمين انتهى .

ولا يخفى ان استفادة ذلك من الاخبار مشكل فان قولهم يجب الجمعة إذا كانوا خمسة نفر او سبعة ظاهر في توقف انعقاد الجمعة على هذا العدد وانه لولاه لما كانت الجمعة واما حضورهم من اول الخطبة بحيث لو حضروا بعدها اوفى اثنائها لما صحت فهو مشكل ولو قلنا بكون الخطبتين جزء للجمعة وبمنزلة الركعتين والالزم بطلان صلوة من تأخر عنها ودخل مع الامام في القراءة والقول بان الشرط نفس العدد المقوم دون ما زاد عنه بمعنى ان الخمسة لولم تكن في أول الخطبة بطلت واما لو كانت

صحت ولو لم يدر كوها المتأخرون عنها تحكّم فلا يستفاد ذلك إلا من حيث إنّه ما لم يحضروا الناس بمقدار الخمسة لم يجب .

وأما لو علم الامام بوجود العدد وأنهم سيلحقون فلا اشكال في شروعه فيها وإلا لم يصح للمتأخرين .

وبالجملة ان الغالب حضورهم عند الخطبة لانه لو لم يحضروا لم يصح الخطبة فلم يصح الصلوة .

وبالجملة الخطبة وان كانت شرطاً في صحة الجمعة لكنها مشروطة بوقوعها بحضور العدد يحتاج الى دليل ولا يكون سوى دعوى عدم الخلاف فيه منّا المشعر بكونه اجماعاً لكن يحتمل استفادته من عدم وجوب الجمعة إلا مع حضور العدد وقد عرفت انه غالبى (ولو انفضوا) وتفرقوا بعضهم او جميعهم (في اثناء الخطبة) أما يعودوا (او) لا فان عادوا لم يصح الخطبة ولزم اعادتها على الامام بناء على القول باشتراط وجود العدد حين قرائتها وتصح بناء على عدمه وان كان انفضاضهم (بعدها) اى بعد الخطبة و (قبل التلبس بالصلوة) فان لم يعودوا (سقط الوجوب) و على الامام الظهر فرادى او الجماعة ان كان بعض العدد وان عادوا في وقت الجمعة صلوا ان لم يُطل الفصل بل و ان طال بناء على ان المراد من كون الخطبتين عوضاً عن الاخيرتين هو في مجرد الوجوب و انّه كما يجب الر كعتين في الظهر فكذلك يجب الخطبتين في الجمعة و اما لو قلنا بكون الخطبتين بمنزلة الر كعتين فلا يجوز الطول الموجب للاخلال بالموالاة لان الفرض كون الخطبة ح بمنزلة جزء الصلوة فلا يجوز الفصل بينهما و لذلك حكى عن موضع من النهاية الاستشكال عليه و جعله في الجواهر غير خال عن القوة .

ويمكن ان يقال ان المتيقن هو سماع الخطبة وقد سمعها إذا كان التفرق بعدها والفرض عودهم قبل التلبس بالصلوة و لوشك فالاصل عدم اشتراط التوالى بين الخطبة و الصلوة ولو سلم فانما هو بالنسبة الى الامام و هو حاصل .

ولو قيل بانصراف الادلة الى صورة تحققهما متواليه فمنشاءه غلبة الوجود فلا

اعتبار يمثل هذا الانصراف فح كان اصالة الاطلاق محكمة و الاحوط اعادة الخطبة إذا كان عودهم بحيث يعد عند العرف غير متصل بالصلوة .
ولو عاد غيرهم اعاد الامام الخطبة كما في المدارك بناء على وجوب حضورهم عند الخطبة .

ولا يكفي ما مر منه من قراءة الخطبة وان جاز لغيرهم ايضاً اللحوق بهم و هذا كله فيما إذا كان انفضاضهم قبل الصلوة (و) امّا (لو) كان بعدان (دخلوا في الصلوة و لو بالتكبير) فهل (وجب الاتمام) من حيث ان الجماعة شرط في الابتداء دون الاستدامة كما عن كشف اللثام بل عن بعضهم نفي الخلاف فيه اولاً بل كما هي شرط في الابتداء فكذلك شرط في الاستدامة كما حكى عن الاستاذ الاكبر ان الظاهر من الاخبار اشتراط الاستدامة و عدم اختصاص العدد بالابتداء بل هو معتبر في الصلوة التي هي اسم للمجموع فيه قولان .

والمسئلة مشككة من حيث عدم دلالة النص عليها كما في الخلاف قال إذا انعقدت الجمعة بالعدد المراعي في ذلك و كبر الامام تكبيرة الاحرام ثم انفضوا لانص لاصحابنا فيه و الذي يقتضيه مذهبهم انه لا تبطل الجمعة سواء انفض بعضهم او جميعهم حتى لا يبقى الا الامام وانه يتم الجمعة ركعتين الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى .
اما دعوي اجماع في مثل المسئلة فهي كما في الجواهر في غاية الصعوبة وان كان مراده منه هو الاخبار والفرض انه نفاه .

مضافاً الى ان الظاهر من الشرط كونه لجميع حالات الصلوة كغيره من سائر الشرائط و إلا فيلزم كون سائر الشرائط شرطاً في الابتداء لا الاستدامة و هو كما ترى فان قوله فإن كانوا أقل من خمسة فلا جمعة لهم معناه ان قوام الجمعة من أولها إلى آخرها بهذا العدد وان انتفى في الاثناء انتفت حقيقة .
فالمستفاد من الاخبار كون العدد شرطاً في جميع الصلوة (و) ح (لو) أنفضوا بعد التلبس بها ولو بواحد بطلت فضلاً .

عما إذا (لم يبق إلا واحد) سواء كان المنفص هو الامام ام غيره فان عادواهم

او غيرهم استأنفت الجمعة وإلا فيجب الظهر .

ومنه ظهر انه لافرق بين انفصاض الجميع او البعض .

ومنه ظهر ايضاً عدم الفرق بين كون الانفصاض بعد تمام ركعة او قبلها فلا يصح التفصيل بينهما بالصحة في الاول دون الثاني كما عن التذكرة زعماً لجريان قاعدة من أدرك ركعة فقد أدرك الكل حيث أدرك ركعة صحيحة ومن جميع ذلك ظهر ضعف التمسك للصحة تارة بالنهي عن قطع العمل و اخرى بان اشتراط استدامة العدد منفي بالاصل .

وثالثة بان البناء على الصحة مقتضى الاحتياط كما في الحدائق وذلك لان الكلام في البطالان قهراً فلا يصل النوبة إلى إبطاله مع ما عرفت في السابق من عدم الدليل على ابطال العمل و ان التمسك بالاصل فيما لم يظهر الحكم من الأخبار والفرض ظهور الأخبار في استدامة الشرط و ان الاحتياط انما يحسن فيما لم يكن الأخذ به على خلاف الاحتياط الاخر فلواحتتمل كون الجمعة مشروطة بالجماعة الخاصة الى آخرها كانت جمعة باطلة فلا يكون مبرئة للذمة إلا باتيان الظهر فكيف يكون مقتضى الاحتياط هو اتمامها جمعة .

الشرط (الثالث الخطبتان) وهما عوض الر كعتين اجمالاً بقسميه كما في الجواهر لقول أبي عبدالله عليه السلام قال لا جمعة إلا بخطبة وإنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين .

وفي رسالة الصدوق قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لا كلام والامام يخطب ولا التفات إلا كما يحل في الصلوة وإنما جعلت الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين جعلتا مكان الر كعتين الأخيرتين فهما صلوة حتى ينزل الامام .

وعن الشيخ بأسناده عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال إنما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين فهي صلوة حتى ينزل الامام .

وفي خبر أبي العباس المروي عن جامع البرنظي عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا جمعة إلا بخطبة وإنما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين .

و ظاهر هذه الاخبار خصوصاً المرسلة ورواية ابن سنان هو ان الخطبتين من اجزاء الصلوة ويعتبر فيهما ما يعتبر فيها فلا يجوز فيهما الكلام والائتفات عن القبلة كما لا يجوز في الصلوة فعلية جعلهما من شرائط الوجوب غير تام كما في مصباح الفقيه فانهما من الاجزاء ح .

((ويجب في كل واحدة منهما الحمد لله والصلوة على النبي وآله عليهم السلام والوعظ وقرائة سورة خفيفة)).

قال في الخلاف أقل ما تكون الخطبة ان يحمد الله ويثنى عليه ويصلى على النبي صلى الله عليه وآله ويقراء شيئاً من القرآن ويعظ الناس فهذه أربعة أشياء لا بد منها فان أخل بشيء منها لم يجزه وما زاد عليه مستحب وبه قال الشافعي وقال أبو حنيفة يجزي من الخطبة كلمة واحدة الحمد لله او الله أكبر او سبحان الله او لا اله الا الله و نحو هذا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة انتهى .

أما الحمد لله ففي الجواهر بلا خلاف اجده فيه بل عن الخلاف والغنية و ظاهر كشف الحق وغيره اجماع عليه كما اتفقت عليه النصوص القولية والفعلية عدا خبر العيون وفيها وإنما جعلت خطبتين لأنه تكون واحدة للثناء على الله و التمجيد و التقديس لله عز وجل والاخرى للحوائج والاعذار و الانذار والدعاء و لما يريد الى آخره انتهى .

صريح الخبر ان التحميد ليس في كل واحد منهما كما ذكره .

وعن التذكرة ويجب في كل خطبة منهما حمد الله تعالى و يتعين الحمد لله عند علمائنا اجمع فالظاهر كون اشتمال كليهما على الحمد اتفاقاً فلا بد من توجيه خبر العيون مع ان الثناء هو الحمد وليس المراد من الثناء لفظ الثناء و كيف كان فيدل عليه روايات .

منها المروية عن الكافي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في خطبة يوم الجمعة و ذكر خطبة مشتملة على حمد الله و الثناء عليه و الوصية بتقوى الله و الوعظ (إلى ان قال) : وقرأ سورة من القرآن ، وادع ربك و صل على النبي صلى الله عليه وآله ، وادع للمؤمنين

والمؤمنات ، ثم تجلس قدرها يمكن هنيئة ثم تقوم وتقول و ذكر الخطبة الثانية ، وهي مشتملة على حمد الله والثناء عليه ، والوصية بتقوى الله ، والصلاة على محمد وآله ، والأمر بتسمية الأئمة عليهم السلام ، إلى آخرهم والدعاء بتعجيل الفرج (إلى أن قال) : و يكون آخر كلامه إن الله يأمر بالعدل والاحسان الآية .

ظاهرها وجوب الحمد ثم الموعظة ثم قراءة السورة ثم الصلوات في الخطبة الأولى وكذلك في الخطبة الثانية إلا في قراءة السورة .

ومنها موثقة سماعة (في حديث) قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : يخطب بعني إمام الجمعة وهو قائم يحمد الله ويشني عليه ثم يوصي بتقوى الله : ثم يقرأ سورة من القرآن صغيرة (قصيرة) ثم يجلس ، ثم يقوم فيحمد الله ويشني عليه ويصلي على محمد صلى الله عليه وآله وعلى أئمة المسلمين الحديث وهي مشتملة في الأولى على الحمد والوعظ والسورة دون الصلوات .

و في الثانية على الحمد والصلوات على محمد وآله دون السورة .

وكيف كان فقد وقع الخلاف في كل من الجملات سوى الحمد لله وأما الصلوات على النبي وآله ففي الجواهر فخيرة الأكثر نقلاً وتحصيلاً وجوبها وهو كذلك لما عرفت من أنه معقد اجماع الخلاف وقد صرح أيضاً بوجوبها في الخطبتين في صحيحة ابن مسلم نعم في موثقة سماعة لم تذكر في الخطبة الأولى ولا بأس لاحتمال سقوطها من الراوي لكن المحكي عن المصنف في النافع والمعتبر والسيد وموضع من السرائر عدم وجوبها في الأولى مستدلاً بالموثقة وذلك يقوي عدم السقوط لكن مع ثبوتها .

في صحيحة ابن مسلم في الخطبتين لا اعتماد بعدمها في الموثقة سواء كان عدم لسقوطها أو لعدم اعتبارها لتقدم الصحيحة عليها جداً .

وأما الوعظ فقد اختلف فيه أيضاً ولكن وجوبه خيرة الأكثر كما في الجواهر وبه صرح في صحيحة ابن مسلم في الخطبتين نعم في الموثقة لم يذكرها في الخطبة الثانية وهذا وهن آخر عليها فالأقوى هو العمل بالصحيحة ومما يؤيده انه لو لا وجوبها لما كان للخطبة موضوع خصوصاً إذا قلنا بعدم وجوب الصلوات أيضاً .

ولذا حكى عن المدارك أنه قال وجوب الحمد و الصلوة على النبي ﷺ والوعظ موضع وفاق لعدم تحقق الخطبة بدونها عرفاً فدعواه الوفاق و ان كان في محل المنع إلا ان عدم التحقق بدونهما متين جداً بدهاء عدم صدق الخطبة بقول الحمد لله بل ولا عليه مع الصلوات .

و يمكن ان يقال ان الواجب نفس ما يسمى في العرف خطبة و لا يلزم من ذلك اتفاق الاخبار في نفس الكلمات و لا معنى ح لوجوب البحث عن خصوص الجملات فكلمها صحيح و يطلق على الكل خطبة عند العرف ثم الظاهر كفاية مطلق الموعدة ولولم يكن بلفظ اتقوا الله او اوصيكم بتقوى الله بل يكفي مطلق الحث على الطاعات و ترك المعاصي ونحوهما .

و اما قراءة سورة خفيفة فيهما فهو المشهور كما في الجواهر .

وعن كشف اللثام لم اظفر له بدليل ولا يخفى انه صرح بها في الصحيحة و الموثقة في الخطبة الاولى و لعله عدم نظره بها في الخطبتين و الامر سهل لما عرفت من اطلاق الخطبة على الجميع فالخطبة امر معروف عند العرف كان كلماتها و جملاتها متفقة او متخالفة فاذا خطب الانسان خطبة مشتملة على الحمد و الصلوات و الموعدة ثم خطبة اخرى على خلاف كلمات الاولى صدق عند العرف تحقق الخطبتين من هذا الخطيب فهي كافية مادام صدق عليها الخطبة عند العرف .

(وقيل يجزي ولو آيه واحدة مما يتم بها فائدتها) .

ولا يخفى ان الظاهر من السورة هو التمام و لو كانت قصيرة فلا دليل ح على بعضها (و) قد عرفت ان (في رواية سماعه يحمد الله ويشئى عليه ثم يوهي بتقوى الله و يقرء سورة خفيفة من القرآن ثم يجلس ثم يقوم فيحمد الله ويشئى عليه و يصلئى على النبي ﷺ وعلى ائمة المسلمين ويستغفر الله للمؤمنين و المؤمنات) .

كما مر هو التصريح على سورة تامة (و) كيف كان فقد (يجوز ايقاعها قبل زوال الشمس حتى إذا فرغ زالت) .

حكى القول به عن الشيخ والمصنف في المعبر وهو مشكل من حيث إنهما من

أجزاء الصلوة كما دل عليه الاخبار فجوازهما قبل الزوال مساوق لجواز وقوع الصلوة قبل الزوال وهو كما ترى .

واستدل عليه برواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي الجمعة حين تزول الشمس قدر شرارك ، و يخطب في الظل الأول ، فيقول جبرئيل : يا محمد قد زالت الشمس فانزل فصل الحديث .

ورواية أبي مريم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن خطبة رسول الله صلى الله عليه وآله أقبل الصلاة أو بعدها ؟ قال : قبل الصلاة ثم يصلي قال في ثل رواه الكليني عن الحسين بن محمد ، عن عبدالله بن عامر ، عن علي بن مهزيار مثله ، إلا أنه قال : يخطب ثم يصلي . و الجواب باجمال الأولى و لو سلم بقرينة الثانية لا تعارضنا القواعد المسئلة من عدم جواز الصلوة قبل الوقت بناء على كونهما من اجزاء الصلوة .

والروايات الواردة على خلافها (و) لذا (قيل) و في الجواهر و القائل المعظم في الذكري و الأشهر في التذكرة و المشهور فيما عن الرياض انه (لا يصح إلا بعد الزوال) و القائل هو السيد المرتضى وابن أبي عقيل و ابوالصلاح على ما حكى .

ويدل عليه صحيحة ابن مسلم قال سئلته عن الجمعة فقال أذان و اقامة يخرج الامام بعد الأذان فيصعد المنبر فيخطب الحديث

وموثقة سماعة و لا اذان للصلوة قبل وقتها قال في الجواهر بعد نقلهما قد عرفت ان وقت هذه الصلوة الزوال كما عرفت سابقاً انه لا اذان قبل الوقت وان جاز قبل الفجر اذان و لبديتهما عن الر كعتين و لتظافر النصوص باستحباب ركعتين عند الزوال او الشك فيه قبل الفريضة و لا يكونان بين الخطبتين و الصلوة اتفاقاً فهما قبلهما و للاحتياط و التأسى (و الأول أظهر) عند المصنف للروايتين المتعارضتين بما وافق القواعد و في المدارك فهذه الرواية مجملة فلا يصلح معارضا لظاهر القرآن و الأخبار المعتبيرة .

(و يجب ان يكون مقدمة على الصلوة) .

و في المدارك هذا هو المعروف من مذهب الأصحاب بل قال في المنتهى انه لا نعرف فيه مخالفاً و كيف كان فيدل عليه الاخبار كرواية أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام

قال سئلته عن خطبة رسول الله أقبل الصلوة او بعد فقال قبل الصلوة ثم يصلى و في آخر قال ينخطب ثم يصلي .

و عن العلل و عيون الأخبار عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا (عليه السلام) قال : إنما جعلت الخطبة يوم الجمعة في أول الصلاة وجعلت في العيدين بعد الصلاة ، لأن الجمعة أمر دائم و تكون في الشهر مراراً و في السنة كثيراً وإذا كثر ذلك على الناس ملؤوا و تركوا ولم يقيموا عليه و تفرقوا عنه ، فجعلت قبل الصلوة ليحبتسوا على الصلوة و لا يتفرقوا و لا يذهبوا ، و أما العيدين فأنما هو في السنة مرتين و هو أعظم من الجمعة و الزحام فيه أكثر و الناس فيه أرغب ، فان تفرق بعض الناس بقي عامتهم ، و ليس هو كثيراً فيملؤا و يستخفوا به .

و في بعض الروايات ما دل على ان تقدم الخطبة من عمل عثمان مثل مرسل الصدوق قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : أول من قدم الخطبة على الصلاة يوم الجمعة عثمان ، لأنه كان إذا صلى لم يقف الناس على خطبته و تفرقوا وقالوا ، ما صنع بمواعظه و هو لا يتعظ بها وقد أحدث ما أحدث ، فلمأ رأى ذلك قدم الخطبتين على الصلاة و في ثل هذا غريب لم يسهروه إلا الصدوق ، و لا يبعد أن يكون لفظ الجمعة غلطا من الراوى او من الناسخ وأصله يوم العيد ، لما يأتي في محله ، و يحتمل أن يكون العيد الذي قدم فيه الخطبة على الصلوة كان يوم الجمعة انتهى .

و مع ذلك قد حكى عن الصدوق أنه اعتبر تأخيرهما عن الصلوة و في الجواهر من العجيب اعتبار الصدوق في الفقيه والمقنع والهداية والعيون والعلل تأخيرهما انتهى .
فالواجب تقدمهما (فلو بدء بالصلوة لم تصح الجمعة) للاخلال بالشرط و عن جامع المقاصد لافرق في ذلك بين العامد والناسي و يكفى في الناسي إعادة الصلوة فقط لحصول الترتيب .

(ويجب ان يكون الخطيب قائماً وقت ايراده مع القدرة)

و في المدارك هذا مذهب الاصحاب و في صحيحة معاوية بن وهب ان اول من خطب وهو جالس معاوية لعنة الله عليه و استأذن الناس في ذلك من وجع كان بر كبتيه ، وكان

يخطب خطبة وهو جالس ، وخطبة وهو قائم يجلس بينهما ثم قال : الخطبة وهو قائم
خطبتان يجلس بينهما جلسة لا يتكلم فيها قدر ما يكون فصل ما بين الخطبتين .
و صحيح عمر بن يزيد ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) (في حديث) قال : و ليقعد فعدة
بين الخطبتين .

ورواية ابن مسكان ، عن أبي بصير أنه سأل عن الجمعة كيف يخطب الامام ؟ قال :
يخطب قائماً إن الله يقول : و تر كوك قائماً .

ومع العجز استند فلو عجز جاز الجلوس و في الجواهر بل هو المشهور فاذا جاز
الجلوس مع العجز في الصلوة جاز في الخطبة بطريق اولي .

و هل يجب اتحاد الخطيب و الامام اولا و الاول محكى عن احكام القرآن
الراوندى ره و في المدارك قواه العلامة في المنتهى والشهيد في الذكرى و عن العلامة
في النهاية العدم لانفصال كل من العبادتين عن الاخر ولان غاية الخطبتين ان يكونا
كر كعتين و يجوز الاقتداء بامامين في صلوة واحدة ولا يخفى ما فيه فان الانفصال غير
معلوم اولا فان الظاهر ان الخطبتين بمنزلة الصلوة و الصلوة عبادة واحدة ولو سلم كانت
العبادتان تكليف شخص واحد فهو نظير من صلى ركعتين و صلى الاخر ركعتيها و
اعجب من ذلك قوله و يجوز الاقتداء بامامين فانه في حال الخطبة لا يصدق الاقتداء و
لو كانتا بمنزلة الركعتين فليس من قبيل الاقتداء بامامين مع ان الاقتداء بهما في
صورة الضرورة و وقوع حادثة للامام الاول والا فلا يجوز قطعاً فهو قياس مع الفارق .
(و يجب الفصل بين الخطبتين بجلسة خفيفة)

وفي المدارك هذا هو المشهور بين الأصحاب ويدل عليه مضافاً الى التأسى .

صحيحة معاوية بن وهب المتقدمة و هو قائم خطبتان يجلس بينهما جلسة لا
يتكلم فيها و عن المعتبر احتمال الاستحباب لان فعل النبي (صلى الله عليه وآله) كما يحتمل ان
يكون تكليفاً يحتمل انه للاستراحة فتأمل والاحوط هو الاول .

(وهل الظهارة شرط فيهما فيه تردد) من ان الخطبة بمنزلة الصلوة فهي صلوة
حتى ينزل الامام كما في رواية ابن سنان و لذا حكى عن الشيخ اختياره للاحتياط و

للتأسى ومن ان الاحتياط لا يكون دليلاً بل الالتزام عليه بدون دليل اثم و التأسى لا يعلم وجهه و المماثلة بين الشيين لا يقتضي المساواة من جميع الجهات (و الاشبه انها) شرط لظاهر الرواية (وغيرها لا يبرء الذمة بعد القطع باشتغال الذمة بتكليفه و ((شرط)) يدور أمره بين شيئين يقطع مع احدهما بالبرائة دون الاخر ((ويجب ان يرفع صوته بحيث يسمع العدد المعبر فصاعدا)) ووجهه غير ظاهر وقد يتمسك بما روى من ان النبي ﷺ كان إذا خطب يرفع صوته و هو لا يدل على الوجوب كالأستدلال له بان الغرض من الخطبة لا يحصل بدون الاسماع ((و)) لذا قال ((فيه تردد)) فالاصل عدمه .

الشرط ((الرابع الجماعة فلا يصح فرادى)).

وفي المدارك أجمع العلماء كافة على اشتراط الجماعة في الجمعة فلا يصح الانفراد بها انتهى .

ويدل عليه مضافاً الى ما عرفت مما تقدم في العدد قوله ﷺ في صحيحة زرارة منها صلوة واحدة فرضها الله في جماعة وهي الجمعة ((و)) ح ((ان حضرامام الاصل وجب عليه الحضور)) هذا من قبيل تعيين الناس وظيفه الامام مع ان الامر بالعكس حيث ان المسلم هو وجوب الحضور بحضرة و لذا قال في المدارك لاريب ان الامام ﷺ هو المتبع قولاً وفعلاً والبحث في هذه المسئلة و أمثالها ساقط عندنا انتهى ((نعم ان منعه مانع)) من الحضور ((جاز ان يستنيب)) لعقد الجمعة .

الشرط ((الخامس ان لا يكون هناك جمعة أخرى و بينهما دون ثلاثة أميال)) بلاخلاف كما في المصباح .

و في المدارك اجمع علمائنا على اعتبار وحدة الجمعة بمعنى انه لا يجوز اقامة جمعيتين بينهما أقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين انتهى .

ويدل عليه حسنة محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر ﷺ قال يكون بين الجماعتين ثلاثة أميال ، يعنى لا تكون جمعة إلا فيما بينه و بين ثلاثة أميال ، و ليس تكون جمعة إلا بخطبة ، قال : فاذا كان بين الجماعتين في الجمعة ثلاثة أميال فلا بأس

أن يجمع .

وموثقته عن أبي جعفر عليه السلام قال : تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين ومعنى ذلك إذا كان إمام عادل وقال : إذا كان بين الجمعيتين ثلاثة أميال فلا بأس أن يجمع هؤلاء ويجمع هؤلاء ، و لا يكون بين الجمعيتين أقل من ثلاثة أميال .
وفي الجواهر لافرق عندنا بين المصر و المصرين و فصل النهر العظيم كدجلة وعدمه والجسر وعدمه و كبر البلد وعدمه انتهى وهو مقتضى اطلاق الرويتين ومبدء البعد ان كانتا في المسجد هو المسجد و ان كانتا في غيره فمن الموضع الذى صلى فيه ((فان اتفقتا)) و شرعنا معا وكان البعد بينهما اقل من الفرسخ ((بطلتا)) علما كان او جهلا او نسيانا لامتناع الحكم بصحتهما و لا ترجيح لاحدهما كما في الجواهر فان هذه الصلوة انعقدت باطلقة من أول الامر في الواقع ولولم يعلم بها ((وان سبقت احدهما ولو بتكبيره الاحرام بطلت المتأخرة)) دون الاولى لانعقادها صحيحا ويمكن ان يقال بسراية البطلان الى الاولى لصدق قوله و لا يكون بين الجمعيتين اقل من ثلاثة اميال فان اطلاقه يشمل جميع الاقسام .

لكن الظاهر هو بطلان خصوص الاخيرة إذا لظاهر اعتبار البعد بين الجمعيتين الصحيحتين .

فالثانية لمكان بطلانها بمنزلة عدم فصحة الاولى بلا معارض مضافاً الى استصحاب الصحة و كونها موافقة للامر فالبطلان من ناحية الثانية لا يضر بحالها .
لكنه فيما إذا اتفق الشروع في الثانية و اما إذا كان بين المكانين المعدن لذلك اقل من ذلك فالظاهر القوى بطلان الجمعيتين من دون فرق بين السابقة واللاحقة إن كل واحدة منهما في معرض الزوال فلا اعتداد بهما بل لا يتمشي قصد القرابة ح .
وقد يشكل فيما إذا كان البعد ثلاثة اميال لكن صار اقل بواسطة طول الصفوف تدريجا ومنشاء الاشكال ان لحاظ المسافة بين الجمعيتين او بين الامامين وعلى الاول يبطل ما صار طويلا تدريجا سواء كان احدهما او كلاهما وعلى الثاني لا يبطل لعدم تغيير المسافة بينهما لكن الثاني بعيد اذ معيار الصدق عند العرف هو نفس الجمعيتين

و اللازم هو ان يكون بينهما بحيث يرى العرف هذا البعد بين هذه الجماعة و بين غيرها فلا بدّ وان يلاحظ هذا البعد من أول الانعقاد الى آخرها فالمسئلة مشكّلة من هذه الجهة وان كان الفرض بعيد لقلّة وقوع مكانين بينهما ثلاثة اميال من الاول ثمّ صار اقل بالعرض لكنه لا يمنع من البطلان لوقوعه وبالجملة لو كان الاولى في معرض البطلان بالشروع في الثانية فلا تصح فكانه قال لاتصل مع جمعة اخرى كان بينهما اقل من ثلاثة اميال فالنهي تعلق بالجمعتين كذلك شرعت احديهما اولا قارن الشروع اولا كانتا عند الشروع صحيحتين اولا ولذا حكى عن الشهيد انه اعتبر في صحة السابقة عدم علم كل من الفريقين بصلوة الاخرى و الا لم تصح صلوة كل منهم للنهي عن الانفراد بالصلوة عن الاخرى .

قال في الجواهر بعد حكايته عن روض الشهيد ما لفظه و قد سبقه إليه المحقق الثاني لكن بطريق السؤال قال :

فان قيل كيف يحكم بصحة صلوة السابقة مع ان كل واحد من الفريقين منهي عن الانفراد بالصلوة عن الفريق الاخر و النهى يدل على الفساد قلنا لا اشكال مع جهل كل منهما بالآخر اما مع العلم فيمكن ان يقال النهى عن امر خارج عن الصلوة لانفسها ولا جزئها والوحدة وان كانت شرطا الا انه مع تحقق سبق يتحقق الشرط .

و يشكّل بان المقارنة مبطلّة قطعاً فاذا شرع في الصلوة معرضاً بها للإبطال كانت باطلّة اما للنهي عنها ح اول عدم الجزم بنيتها فعلى هذا لو شرع في وقت يقطع بالسبق فلا اشكال انتهى موضع الحاجة فما افاده الشهيد والمحقق الثاني في استشكله جيد . وبالجملة هذه المسافة شرط واقعي لا بد من احرازه بالعلم ولا يحصل الا بوقوع كل منهما في محض الاخر و هو خلف فلا بد من احراز كل منهما هذه المسافة في جميع حالات الصلوة علمنا او ما هو بمنزلة العلم ولا يكفي الظن المطلق لعدم الدليل على حجّيته .

((ولو)) علموا بعد الفراغ بوقوع جمعة اخرى ولكن ((لم يتحقق)) عند المصلين ((السابقة)) منهما او اللاحقة بطلت الجمعتان و((اعادوا ظهوراً)) لان كلا منهما احتمال

السبق واللحوق الموجب للبطلان فالعلم الاجمالي حاصل ببطلان احدى الصلوتين مع
امكان اجراء اصاله الصحة في حق كل منهما بعد خروج احد طرفي العلم عن محل
الابتلاء .

((النظر الثاني فيمن يجب عليه ويراعي فيه شروط سبعة التكليف و الذكورية
والحرية و الحضر و السلامة من العمى و المرض و العرج و ان لا يكون هما))
بكسر الاول اى شيخاً كبيراً .

ويدل على الجميع صحیحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) الى ان قال (عليه السلام) منها صلاة
واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة وهي الجمعة ، و وضعها عن تسعة : عن الصغير
والكبير و المجنون والمسافر و العبد والمرأة والمريض و الأعمى و من كان على
رأس فرسخين .

وفي خطبة امير المؤمنين (عليه السلام) الجمعة واجبة على كل مؤمن الا الصبي والمريض
والمجنون و الشيخ الكبير والاعمى والمسافر و المرثة و العبد المملوك ومن كان على
رأس فرسخين .

و صحیحة ابن مسلم منها صلوة واجبة على كل مسلم ان يشهدها الا خمسة
المريض و المملوك والمسافر و المرثة و الصبي .

وصحیحة منصور الجمعة واجبة على كل احد لا يعذر الناس فيها الا خمسة
المرثة و المملوك والمسافر و المريض و الصبي .

وقد يشكل الامر فى العرج حيث لم يكن في الاخبار و الامر سهل بعد امكان
دخوله فى المريض مضافا الى ان استثناء المذكورين لاجل انها من المعذورين فيكون
العرج داخلة فيهم و الى ان المحكى عن السيد مرسلا فى مصباحه انه قد روي ان
العرج عذر و الى ان المحكى عن المنتهى و ظاهر الغنية الاجماع عليه نعم المتيقن منه
ما إذا كان مقعداً والا فيجب عليه الحضور بل لا يبعد ادخال مطلق المعذورين فيهم
كالاشتغال بامر واجب مهم يفوت بدرك الجمعة او التصدى لامر ميت او مسلم او حفظ
مال او ناموس لنفسه او متعلقه او غيره ونحو ذلك .

((وان لا يكون بينه وبين الجمعة ازيد من فرسخين)) لاشكال في السقوط فيما زاد عليه وانما الاشكال في نفس الفرسخين و الظاهر من العبارة هو الوجوب على من كان على رأس الفرسخين والظاهر من الصحيحة و الخطبة هو السقوط .
 وعن المقنع القول بان الله وضعها عن تسعة الى ان قال و من كان على رأس فرسخين و هو موافق للصحيحة والخطبة و في بعض الاخبار خلافه مثل رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال : تجب الجمعة على من كان منها على فرسخين و خبره الاخر قال : سئلت ابا عبد الله عن الجمعة فقال تجب على كل من كان منها على رأس فرسخين فان زاد على ذلك فليس عليه شيء .

و خبر الفضل بن شاذان المروى عن العلل والعيون عن الرضا عليه السلام قال انما وجبت الجمعة على من يكون على فرسخين لا أكثر من ذلك الخ .

والانصاف ان الروايات في رأس الفرسخين وان كان متعارضة الا ان الظاهر ان المقصود منها هو نفى الزائد عليه فيكون من قبيل فان كان فوق الاثنتين حيث يشمل نفسه فمعنى انه يجب الجمعة على من كان دون الفرسخين هو دخوله فيه ايضاً وانما المراد به نفى الزائد فيكون هذه الطائفة بياناً للتي نفى الوجوب عمّن فيه حيث ان المقصود نفى الزائد عليه لانفس هذا المقدار .

و في الجواهر هو المشهور نقلاً وتحصيلاً شهرة عظيمة بل لا أجد فيها خلافاً و المخالف هو الصدوق وابن حمزة على ما حكى عنهما بل عن الاول انه من دين الامامية لكنه ضعيف بعد ما عرفت من ان المراد نفى الزائد عليه .

ثم ان مبدء البعد هل يكون من منزل المصلى الى مكان الصلوة او منزله الى المصر التي تقام فيها او من بلده الى تلك البلد فيه وجوه ولعل الاظهر هو الاول كما عن التذكرة ونهاية الاحكام وكشف الالتباس و ظاهر اشارة السبق والاولى ان يعتبر من مكانه الذي هو فيه فعلا الى مكان الصلوة فالمعيار كون البعد بينه و بين مكان الصلوة هو الفرسخين سواء كان في بلده او في غيرها .

فلا يجب عليه فيما زاد عنه فان الغرض منه رفع العسر فلو كان الملاك هو

البلدان فر بما ينجر الى فراسخ .

و الحاصل ان لحاظ هذا البعد انما هو بلحاظ العرف فلم يلحظ الدقائق العقلية بل هو امر عرفي واقع من الشرع لأجل السهولة ((و كل هؤلاء)) الذين نفى عنهم الوجوب ((إنذا تكلفوا الحضور)) للجمعة المنعقدة بغيرهم بان كمل عددها فهل يجوز و يصح اولا والتحقق يقتضي الفرق بينهم فان هؤلاء على اقسام حيث ان خروج بعضهم من حيث انهم غير داخلين في المكلف كالصغير و المجنون و بعضهم لعدم قابلية المكلف لذلك كالمرثة فان خروجها الى مراكز الاجتماع مظنة للفتن و الفساد بل لا يمكن خلوها عنه و بعضهم لعدم كون المكلف به قابلا لذلك فان الجمعة بمنزلة الرباعية و مع ذلك لا يمكن قصرها و بعضهم لمجرد العذر وهو المشقة في تحمّل السعي و بعضهم للحجر و عدم كونهم مستقلا بنفسه بدون الاذن كالعبد .

إنذا عرفت ذلك فاعلم ان ما كان منهم من ذوي الاعذار بحيث كان الامناع من الحضور مجرد المشقة كالكبر و من كان على رأس الفرسخين و نحوهما فلا اشكال في انه إذا تحملوا المشقة .

و بلغوا مكانها ((وجبت عليهم الجمعة)) واجزأتها عن الظهر بلاخلاف كما عن المنتهى و مقطوع به في كلام الاصحاب كما في المدارك فان الظاهر من الروايات ان استثناء المذكورين يكون رخصة لهم لا العزيمة وعند تحمّل المشقة يكون كغيرها من المكلفين لزوال العذر و لافرق في زواله بين زواله بنفسه او بتحمّل المشقة فالساقط عليهم هو السعي فاذا اتوا بها توجه بهم الخطاب فان الظاهر من قوله لَا يَلْبَسُ وضعها عن تسعة ان الوضع عنهم للتوسعة و الامتنان وهو يقتضي عدم وجوب السعي و الالتزام إلى الخروج فلو تحملوا المشقة و خرجوا إليها فلا دليل على الوضع و انقلاب تكليفهم من الجمعة الى الظهر لانه على خلاف الامتنان فبعد التحمل كانوا كغيرهم و يشملهم .

ماورد في الحث على الجمعة كالمروي عن الفقيه مر ساقا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله من أتى الجمعة إيمانا واحتسابا استأنف العمل ونحو ذلك ومن ذلك ظهر صحة وقوعهم مكملا للعدد فان المقصود من العدد من اجتمعت فيه شرائط التكليف سواء كان حاصلًا

او حصله .

ومن ذلك ظهر انه إذا جاز في حقهم الجمعة فقد وجبت تعيينا والالزم كونهم مخيرا فيها وفي الظهر ولا معنى له مع وجود المعصوم وإنما يصح قبل النفر ((و)) بالجملة لا شكل على الظاهر في انه ((انعدت بهم)) الجمعة ح استقلالاً و اكمالاً للعدد و لكن قد عرفت الفرق بينهم وان ذلك انما يكون في ((سوي من خرج عن التكليف)) كالصغير والمجنون بلا خلاف فيهما ((و)) في ((المرءة)) خلاف وظاهر العبارة خروجها وان الجمعة لا تصح منها وكذا في محكي معتبره .

وكذا الكلام في المسافر والعبد لما ورد فيها من الاختلاف نصاً و فتوى .

وصريح المبسوط عدم الوجوب وعدم الانعقاد بهم قال فيه و من لا يجب عليه و لا ينعدق بهم فهو الصبي والمجنون والعبد والمسافر و المرءة فهو لاء لا يجب عليهم و لا ينعدق بهم ويجوز لهما فعلها تبعاً لغيرهم انتهى .

وظاهر ضمير التثنية عوده الى المسافر و المرءة حيث ان الصبي والمجنون غير مكلفين وفي العبد مزاحم لاشتغاله بامور مولاه ولعلته إذا جاز لهما فعلها كان واجبا ولانه ح مسقط للظهر ولا معنى لسقوط الواجب بالجائز فيكون المحصل من العبارة ان الجمعة وان كانت واجبة على المكلفين بعد الحضور إلا انه لا ينعدق بهم فيرد الاشكال ح بانه إذا وجب عليهم فكيف لا ينعدق الجمعة بهم إذا تم العدد بهم فاطسلم هو عدم وجوب النفر إليها منهم .

وإنما الاشكال في وجوبها عليهم بعد الحضور بحيث يقفوا متمماً ومكملاً للعدد وأما ما يظهر منه الجواز .

فمنها رواية حفص بن غياث المرورية عن المشايخ الثلاثة قال سمعت بعض مواليتهم سأل ابن أبي ليلى عن الجمعة هل تجب على العبد والمرأة والمسافر ؟

قال : لا قال : فان حضر واحد منهم الجمعة مع الامام فصلاًها هل تجزيه تلك الصلاة عن ظهر يومه ؟ قال نعم قال : وكيف يجزى مالم يفرضه الله عليه عما فرض الله (افترضه خ ل) الله عليه ، وقد قلت : ان الجمعة لا تجب عليه ، ومن لم تجب عليه الجمعة

فالفرض عليه أن يصلي أربعاً ، ويلزمك فيه معنى ان الله فرض عليه أربعاً ، فكيف اجزاء عنه ركعتان ؟ مع ما يلزمك ان من دخل فيما لم يفرضه الله عليه لم يجزء عنه مما فرض (ما فرضه) الله عليه . فما كان عند ابن أبي ليلى فيها جواب وطلب إليه ان يفسرها له فابى ثم سألته أنا عن ذلك ففسرها لي ، فقال : الجواب عن ذلك إن الله عز وجل فرض على جميع المؤمنين و المؤمنات و رخص للمرأة والعبد والمسافر أن لا يأتوها ، فلما حضروا سقطت الرخصة و لزمهم الفرض الأول ، فمن أجل ذلك أجزأ عنهم ، فقلت : عمّن هذا ؟ قال : عن مولانا أبي عبدالله عليه السلام .

والرواية ظاهرة في الصحة بل الوجوب على المرأة والمسافر والعبد إذا حضروا بل بالغ في الجواهر في صحة ذلك و وجوبها قال ومن ذلك كله بانك ضعف الخلاف في الجميع فمافي فوائد الشرائع وحاشية الارشاد من ان أكثر الاصحاب على عدم وجوبها على المسافر والاجماع على عدمه في العبد من الغرائب ثم رد استدلال من ناقش في سند الرواية بالجهالة بالانجبار بالعمل وان حفص وان كان عامي المذهب لكن له كتاب معتمدست و ان عن الشيخ في العدة انه عملت الطائفة بما رواه حفص عن أئمتنا و لم ينكروه انتهى .

و يدل على الصحة و الوجوب في المرأة رواية عبدالله بن جعفر الحميري عن (قرب الاسناد) عن عبدالله بن الحسن ، عن جده علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن النساء هل عليهن من صلاة العيدين و الجمعة ما على الرجال ؟ قال : نعم .

وعن كشف اللثام لاختلاف في جواز صلاة الجمعة من النساء إذا أمن الافتتان و الافتضاح وإذن لهن من عليه استئذانه وإذا صلّينها كانت أحد الواجبين تخييراً انتهى . و يمكن الاستدلال في المرأة برواية أبي همام أيضاً قال ابو الحسن عليه السلام إذا صلت المرأة في المسجد مع الامام يوم الجمعة الجمعة ركعتين فقد نقصت صلاتها وان صلت في المسجد أربعاً نقصت صلاتها لتصل في بيتها أربعاً أفضل . وفي الجواهر والنقصان بالصاد كالصريح في الاجزاء .

و يمكن ان يكون نقضت بالضاد المعجمة و ح دلت على البطلان الا ان قرينة نقصان صلوتها في المسجد ايضاً تعين كونها بالمهملة والالزم كون صلوتها في المسجد باطلة وهو كما ترى فالرواية وان كانت مضطربة المتن لكن قرينة بطلانها في المسجد لو كانت الضاد بالمعجمة يُخرجها عن الاضطراب وان كان قد عرفت تردد صاحب المدارك في الحكم لهذه الرواية .

ورواية أبي ليلى فالظاهر من الرواية انها في مقام كون صلوة المرثة في البيت أفضل من خروجها الى المسجد سواء صلت الجمعة او الظهر فيظهر منها صحة الجمعة منها ايضاً لكن على كراهة لاجل خروجها الى المسجد .

وبالجملة ظاهر الروايات انه لا يمنع للمرثة منها بعد حضورها واقدامها بنفسها فلا الزام عليها قبل الحضور واما بعده فيجب واما كونها متممة للعدد فلا إذا الظاهر من الخمسة هو الرجال .

و اما المسافر فربما يتوجه المنع الى الذهن ابتداءً من حيث ان الجمعة بمنزلة أربعة ركعات لمكان الخطبة ولكونها ظهراً مع انه لا يجوز فيها القصر بل لا معنى له والمسافر صلوته قصر فلا يجوز الجمعة في حقه فضلاً عن كونه متمماً للعدد .

ففي صحيح الربيعي عن الصادق عليه السلام ليس في السفر جمعة ولا فطر ولا أضحى .
وصحيحة جميل قال سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر فقال يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر ولا يجهر الامام انما يجهر الامام إذا كانت خطبة .

و صحيحة ابن مسلم صلوا في السفر صلوة الجمعة جماعة بغير خطبة و اجهرها بالقراءة .

وصحيحة الاخرى قال سئله عن صلوة الجمعة في السفر فقال يصنعون كما يصنعون في الظهر و ظاهرها الامر بالظهر دون الجمعة الا ان الظاهر خلافه ولذا حكى عن المنتهى من انه لا خلاف في اجرائها للمسافر والعبد .

و في رواية سماعة عن أبي عبد الله عن أبيه عليه السلام أنه قال : أيما مسافر صلى

الجمعة رغبة فيها وحبالها أعطاه الله عز وجل أجر مائة جمعة للمقيم . وعن (المجالس) عن محمد بن موسى بن المتوكّل ، عن علي بن الحسين السعد آبادي . عن أحمد بن أبي عبدالله مثله .

وفي الجواهر وقد حكى الاجماع على عدم وقوع الجمعة مندوبة بل متى جازت اجزأت وكانت احد الفردين بل يمكن تحصيل الاجماع عليه انتهى .

وبالجملة ظاهر الاخبار في المرثة والمسافر و العبد متعارضة و يمكن حمل ما دل على عدم الوجوب بالحمل على عدم وجوب الحضور فلا ينافي ما دل على الوجوب فان المراد منها ح هو عدم وجوب السعي عليهم واما إذا تكلفوا و حضروا فقد يجب عليهم كغيرهم من الحاضرين نعم هذا المعنى لا يصح غالباً للمسافر فان الظاهر الغالب وقوفهم على مكان انعقدت الجمعة فهي متحققة عندهم من دون احتياج السعي إليها و المقصود ان المسافر إذا انعقدت في مكانه الجمعة قد يجب عليه الظهر و قد حمل الاوامر الواردة فيها على الظهر في الجواهر بارادة الرخصة منها في مقام توهم الحظر فالعنى لامنح في الظهر ايضاً بل يجوز كما يجوز الجمعة ففي الحقيقة نفى تعيين الجمعة عنهم كما في صحيح الاول فمعنى قوله عليه السلام ليس في السفر جمعة الخ .

انه ليس على نحو التعيين او حمل النهي على ارادة عقد الجمعة للمسافرين لا دخولهم تبعاً او الحمل على التقيّة بقرينة النهي عن الجهر .

ولعل ما افاده قده حسن في مقام الجمع لدلالة ما تقدم على الوجوب عليهم إذا حضروا ويمكن كون الوضع عنهم لمشقة السفر والعجلة في الرحيل ولذا يجب عليهم الفصر حتى لا يقعوا في ضيق .

ثم انه يقع الكلام في ظاهر كلام المصنف هنا وفي المعتبر من ان ظاهره المنع في المرثة قال في المدارك وقطع المصنف هنا و في المعتبر بعدم الوجوب على المرثة و قال في المعتبر ان وجوب الجمعة عليها مخالف لما عليه اتفاق فقهاء الامصار .

وطعن في رواية حفص بن غياث المتقدمة بضعف حفص و جهالة المروي عنه و ظاهره عدم جواز الفعل ايضاً وهو متجة لولا رواية ابي همام المتقدمة .

والحق ان الوجوب التعيني منتف قطعاً بالنسبة الى كل من سقط عنه الحضور
و أما الوجوب التخيري فهو تابع لجواز الفعل فمتى ثبت الجواز ثبت الوجوب و
متى انتفى انتفى انتهى .

ووجه استفادته المنع ان رواية حفص اثبتت الوجوب إذا حضرت فاذا ضعفت
فلا دليل على الوجوب فاذا لم يكن دليل على الوجوب فالظاهر هو المنع ولذا اورد عليه
بانه متجه لولا رواية أبي همام .

وبالجملة ان اخبار السقوط عن هؤلاء كما قيل ان قلنا ان ظاهرها الرخصة في
الترك على وجه يجوز لهم الفعل كانت ح دالة على المطلوب لامنافية له و ان قلنا انها
مع ضم بعضها الى بعض و خبر حفص و اتفاق الاصحاب وغير ذلك ظاهرة في ارادة
سقوط السعي إليها لا الجمعة نفسها فالاطلاقات ح دالة على وجوبها عينا فضلاً عن
اجزائها انتهى ما قيل .

وعن التذكرة ولا يشترط اي في العدد الصحة ولا زوال الموانع من المطر والخوف
فلو حضر المريض او المحبوس لعذر المطر او الخوف وجبت عليهم و انعقدت اجماعاً و
عن المدارك لا خلاف في وجوبها على البعيد مع الحضور .

وعن المنتهى انه تجب على المريض وتنعقد به إذا حضر عند أكثر اهل العلم
و عن جامع المقاصد لو حضر احد هؤلاء في موضع إقامة الجمعة وجبت عليه و
انعقدت به بحيث يعتبر في العدد بغير خلاف في غير المسافر و قد عرفت الأمر في
المسافر ايضاً .

وكيف كان فالمستفاد من الاخبار خصوصاً خبر أبي همام صحة صلوة المرأة و
المسافر فبعد كون الساقط عنهم هو الحضور فلا اشكال في انه بعد تحمّل المشقة كانوا
كأحد من الحاضرين ومن ذلك ظهر ان الوجوب ح كان تعينياً فلا يصح منهم الظهر
بعد الحضور كما لا اشكال في كونهم ح مما اوجب تكميل الجماعة بل انعقادها منهم
مطلقاً في غير المسافرين و النساء و غير المكلفين والآخر واضح وكذا النساء استقلالاً
لانصراف النصوص الواردة في المقام عن ذلك فتأمل .

(و) من ذلك يعلم الحال (في العبد) وأنه فيه (تردد) أيضاً من حيث انه كغيره فلا يجب عليه الحضور ومن ان وجهه منافاة حضوره لحال مولاه فاذا اذن له مولاه كان كغيره و لذا يشترط حضوره بالاذن بلا كلام و معه ارتفع منه المانع مطلقاً و لو من حيث الانعقاد فالعبد ان كان مكلفاً بالاحكام كان كغيره إلا فيما خرج بالدليل.

والفرض عدم تحقق خروج في المقام و الله العالم .

تنبيهان :

الأول ان المراد بالمسافر من وجب عليه القصر و الأ^و فيكون بحكم الحاضر سواء كان لقصد الإقامة او لكثرة السفر او المرور الى الوطن و نحوها المتردد بعد ثلاثين يوماً و فيمن سفره معصية خلاف و لعل^ل الوجوب عليه ح^ا أظهر فيجب عليه إقامة الجمعة كغيره .

الثاني انه قد ظهر حال المرئ^ة و ان الظاهر انه لا ينعقد بها العدد و ان وجبت عليها بعد الحضور على تأمل في عدم الانعقاد و اما الخنثى فيمكن ان يقال بوجوب الجمعة عليها للعمومات و قد خرج عنها المرئ^ة و لم يعلم الخنثى بدخولها في المخصص بعد العلم بدخولها في العمومات و بالجملة ظاهر الأدلة هو ثبوت الجمعة لكل^ل مؤمن و مسلم و قد خرج عنها عدة^ة مخصوصة منها المرئ^ة وهي لا تعلم دخولها تحت المخصص فان المتيقن من الخروج هو المرئ^ة المتيقنة مع كون دخولها في العمومات معلومة فيجب عليها الجمعة و الحاصل قوله ^{عليها} و وضعها عن تسعة صريح في ان غيرهم داخل في العمومات فهذه الطائفة خارجة عن عموم الوجوب فالمتيقن منها ما هو المسلم من صدق عنوان المخصص عليهم دون المشكوك منهم نعم لو جعلنا الشرط عنوان الرجولية يشك^ك في صدق عنوان الشرط فالاصل هو البرائة سواء كانت الخنثى طبيعة^ة ثالثة ام لا لكنسه خلاف ظاهر الأدلة حيث ان الحكم تعلق بكل^ل مسلم .

و قد خرج عنه هذه الطوائف و قد يقال بان المقام من قبيل الشك في الشبهة المصدقية و قد تقرر في محله عدم جواز التمسك بالعموم فيها فانه .

قد ورد عام و هو تعلق الحكم بالكل^ل و خاص^ل و هو خروج المرئ^ة و الخنثى لا يعلم

دخولها في المخصص اوالمخصص كماورد الامر باكرام كل عالم سوى الفساق .
و شك في فسق زيد العالم وقد اشتهر بعدم حجية العام في الشبهات المصدقية و
بيانه بنحو الاجمال .

ان المخصص المنفصل وان لم يكن مانعا عن انعقاد الظهور للعالم الا انه يوجب
صيورة العام معنونا بعنوان غير الخاص فيكون موضوع الحكم في المثال هو العالم الغير
الفسق فالمفرد المشتبه وان كان من افراد العام باحد جزئيه .
و لكن لم يعلم بجزئه الاخر فان الموضوع مركب واقعاً من جزئين العالم و
كونه غير الفاسق كما إذا قال المولى من اول الامر اكرم العالم الغير الفاسق فالمفرد
المشتبه و ان كان من افراد العام الا انه لم يكن من افراده بما هو حجة .
فالمخصص المنفصل .

ايضاً في عدم الحجية كالم متصل والفرق ان في الثاني لاينعقد له ظهور في المشتبه
بخلاف الاول فينعقد لكن لا يكون حجة بعد كون المراد واقعاً هو العالم الغير الفاسق
فبحسب الاستعمال وان كان عموم العام يشمل الفرد المشكوك الفسق الا انه بعد كون
المراد الجدّي هو العالم الغير الفاسق لا يكون داخلا في العموم فعموم الجمعة و ان
كان يعم الخنثى من حيث انها من افراد المؤمنين لكن لايعمها من حيث انها مؤمن
غير المرثة فلا بدلها من الاحتياط بالجمع بين الوظيفتين الجمعة ثم الظهر .
(وإذا حضر الكافر لم تصح منه) من حيث ان الشرط في الصحة هو الاسلام (ولم
ينعقد به) فان الانعقاد يتوقف على الجمعة الصحيحة (وان كانت) الجمعة (واجبة عليه)
كغيرها من التكليف وهو معاقب على تركها كغيرها .

لان الاسلام من الشرائط المقدورة فيكون الامتناع من قبل نفسه .
(وتجب الجمعة على أهل السواد) اي القرى (كما تجب على أهل المدن مع
استكمال الشرائط) بلاخلاف كما مر (وكذا على ساكني الخيم كالبادية إذا كانوا
قاطنين) ساكنين وموطنين .
(وهي هنا مسائل الاولى من انعتق بعضه لانتج عليه الجمعة) وحيث لا موضوع

في زماننا هذا لمسئلة العبيد و الاماء فترك احكامها لعله اولى و اجدر حتى يتحقق الموضوع بظهور صاحب الأمر ارواح العالمين له الفداء وهذا دأبنا في هذا الكتاب إلا نادراً .

(الثانية من سقطت عنه الجمعة) ولم يحضرها (يجوز ان يصلى الظهر في اول وقتها ولا يجب عليه تأخيرها حتى تفوت الجمعة بل لا تستحب) .

لان بعد وضع الجمعة عنهم يجب عليهم الظهر تعييناً قطعاً (ولو حضر الجمعة بعد ذلك لم تجب عليه) لسقوط التكليف بالظهر وكذا لو زال العذر بعد اداء الظهر .

(الثالثة إذا زالت الشمس) يوم الجمعة (لم يجز السفر) قبل اداء الجمعة في حال الاختيار وعدم التمكن من اقامة جمعة اخرى في طريقه والافيجوز كما إذا ركب ما بلغه في مقصده في وقت بقاء الجمعة و خرج هنا عن حكم المسافر بان قصد الإقامة او كان وطنه ونحو ذلك .

و كان اقامها في ذلك المكان الامام او المنصوب من قبله على المختار او مطلقاً على المشهور فان ادلة المنع قاصرة عن الشمول لمثله نعم ان ذلك انما يتصور على توسعه وقتها كالظهر وإلا فلا يجوز لفوت وقتها .

و كيف كان فقد استدلوا للمنوع بمثل النبوى من سافر من دار إقامته يوم الجمعة دعت عليه الملائكة لا يصحب في سفره ولا يعان على حاجته وبما عن الكفعمي في (المصباح) عن الرضا عليه السلام قال : ما يؤمن من سافر يوم الجمعة قبل الصلاة أن لا يحفظه الله تعالى في سفره ، ولا يخلفه في أهله ، و لا يرزقه من فضله .

وعن (نهج البلاغة) عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه إلى الحارث الهمداني قال : ولا تسافر في يوم الجمعة حتى تشهد الصلاة إلا ناصلاً في سبيل الله ، أو في أمر تعذر به . و في دلالتها على الحرمة تأمل ولذا حكى الكراهة عن قطب الراوندي .

ويدل عليها ماروي عن محمد بن علي بن الحسين باسناده عن السري ، عن أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام قال : يكره السفر والسعي في الحوائج يوم الجمعة بكرة من أجل الصلاة فاما بعد الصلاة فجائز يتمرّك به .

وخبر أبي أيوب الخزاز ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأله عن قول الله عز وجل :
«فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله» قال : الصلاة يوم الجمعة ،
والانتشار يوم السبت .

وقياس المقام بحرمة البيع وقت النداء حيث ليس وجهه إلا منافاته للصلوة في
غير محلّه فانه لو صحّ في الاصل لايسرى في الفرع لامكان انقلاب الحكم لاجل السفر
فالاخبار قاصرة عن افادة المدعى .

اللهم الا ان يستدل عليه بتعيّنهما ح مع وجود الامام او نائبه فلايجوز تر كها
بالسفر إلا بعد الاداء او كان السفر ضروريا لايمكن تر كه او واجبا اهمّ بالنسبة الى
الجمعة هذا في حال الحضور وأما زمن الغيبة والقول بانها واجب تخيري فيجوز تر كها
لعدم دلالة هذا الذي ذكر على حرمة السفر هذا مضافاً الى انه تخيري على الفرض و
كان امر اقامتها بيد المكلف ولو كان في وقت الزوال .

والحاصل لا يظهر من الاخبار حرمة السفر فح ان تمكن في وقت الزوال من
الاقامة مع المعصوم او من نصبه فلا كلام للادلة المتقدمة وإلا فلادليل عليه كما عرفت
(ويكره بعد طلوع الفجر) ويدل عليه رواية السري المتقدمة آنفا .

المسئلة (الرابعة الايصاء الى الخطبة هل هو واجب) كما عن الذكرى انه
المشهور اولا (فيه تردد) وعدمه موافق للاصل مع عدم دلالة عليه مع ان تخصيص
الوجوب بالعدد بلامخصّص وبالجميع قد يمنع :

(وكذا) الكلام (في حرمة الكلام في اثناء الخطبة) على السامعين وان الاصل
عدمها ولو سلم الحرمة (لكن ليس بمبطل للجمعة) قطعاً وهو واضح ونتيجة ذلك مجرد
الاثم على المستمعين بل عليه الاجماع كما عن الخلاف وعن غير واحد التصريح بحرّمته
على الخطيب وقيل ح يبطلان الخطبة لانها بمنزلة الصلوة .

وفي اصل الحرمة تأمل لصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا خطب
الامام يوم الجمعة فلا ينبغي لأحد أن يتكلّم حتّى يفرغ الامام من خطبته ، فإذا فرغ
الامام من الخطبتين تكلم ما بينه وبين أن يقام للصلاة ، فان سمع القراءة أو لم يسمع

أجزأه فانها ظاهرة بل صريحة في الكراهة .

واصرح منها المروية عن (قرب الاسناد) عن السندي بن محمد ، عن أبي البخري عن جعفر ، عن أبيه أن علياً عليه السلام قال : يكره الكلام يوم الجمعة و الامام يخطب ، وفي الفطر و الأضحى و الاستسقاء .

وفي اخرى عن علي عليه السلام أنه كان يكره رد السلام و الامام يخطب و بهذه الاخبار يرفع اليد عن ظهور بعضها في الحرمة لو سلم الظهور .

مثل رواية الحسين بن زيد ، عن الصادق ، عن آبائه عليهم السلام في (حديث المناهي) قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الكلام يوم الجمعة و الامام يخطب ، فمن فعل ذلك فقد لغى^١ و من لغى^٢ فلا جمعة له .

ومرسلة الصدوق قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام لا كلام و الامام يخطب و لا التفات إلا كما يحل في الصلاة ، وإنما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين جعلتا مكان الركعتين الأخيرتين ، فهما صلاة حتى ينزل الامام .

ورواية محمد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس أن يتكلم الرجل إذا فرغ الامام من الخطبة يوم الجمعة ما بينه وبين أن يقام الصلوة وإن سمع القراءة أولم يسمع أجزاءه و يمكن ان يكون هذه الأخبار قرينة على رفع اليد عن ظهور لا ينبغى في الكراهة فالاحوط هو ترك الكلام مطلقاً خصوصاً بعد ما ورد من كون الخطبة بمنزلة الصلوة .

(و) المسئلة (الخامسة يعتبر في إمام الجمعة) بل مطلقاً (كمال العقل) وهو واضح لا يحتاج الى دليل (و الايمان) وعدم كفاية الاسلام فقط لاشتراط العدالة في الامام ومن لم يكن مؤمناً كان متصفاً باشد المعاصى و اقبحها .

لما في الفقيه انه قال اسماعيل الجعفي لابي جعفر عليه السلام رجل يحب أمير المؤمنين عليه السلام ولا يتبرء من عدوه و يقول هو احب الى ممن خالفه قال هذا مخلط وهو عدو فلا تصل ورائه و لا كرامة الا ان تتقيه .

وما رواه الصدوق في الصحيح وكذا الشيخ عن محمد البرقي قال كتبت الى ابي جعفر

الثانى عليه السلام جعلت فداك اتجوز الصلوة خلف من وقف على أريك اوجدك صلوات الله عليهما فاجاب عليه السلام لاتصل ورائه و الاخبار في ذلك في الكثرة بحد اغنانا عن الذكر و النقل .

وسياتي تمام الكلام في صلوة الاموات (و العدالة) بلا خلاف بين الامامية اما لو كان المراد به المعصوم فواضح والا كما على القول بكون وجوبها عينياً مع اي امام كان فلا اشكال في اشتراط كونه عادلا فلا يصح الاقتداء بالفاسق قطعاً سواء كان في الجمعة او غيرها والمخالف في المقام هو العامة فلا يشترطوا في الامام العدالة خصوصاً في المقام .

قال في كتاب الفقه على مذاهب مالفظه الحنابلة قالوا إمامة الفاسق ولو مثله غير صحيحة الا في صلوة الجمعة والعيد إذا تعذرت صلواتهما خلف غيره فتجوز إمامته للضرورة المالكية قالوا امامة الفاسق مكروهة ولو لمثله مقتضى الاول جواز الاقتداء في الضرورة .

و مقتضى الثاني جوازه مطلقاً الا انه مكروه فالقتداء صحيح باي امام كان عندهم ولو بنحو الكراهة .

قال ابن رشد في البداية ما لفظه اختلفوا في إمامة الفاسق فردها قوم باطلاق و اجازها قوم باطلاق و فرق قوم بين ان يكون فسقه مقطوعاً به او غير مقطوع به فقالوا ان كان فسقه مقطوعاً به اعاد الصلوة المصلى ورائه ابدأ وان كان مظنوناً استحبت له الاعادة في الوقت الى ان قال و سبب اختلافهم في هذا انه شيء مسكوت عنه في الشرع والقياس فيه متعارض انتهى محل الحاجة صريح العبارة هو انه كما هو محل خلاف كذلك لم يكن نص على ذلك من الشرع وان منشأ الخلاف صحة القياس وعدمه مع انه منصوص في صحيح مسلم كما سياتي مع انه امر لا يصح من الشرع اهماله .

وقال ابن قدامة في المغنى بعد نقل جملة من اخبار المنع ما لفظه و هذه النصوص تدل على انه لا يصلى خلف فاسق وعنه رواية اخرى ان الصلوة جائزة ذكرها أصحابنا

وهذا مذهب الشافعي لقول النبي ﷺ صلّوا خلف من قال لا اله الا الله .
 وكان ابن عمر يصلّي خلف الحجاج والحسن والحسين وغيرهما من الصحابة كانوا
 يصلون مع مروان والذين كانوا في ولاية زياد وابنه كانوا يصلون معهما وصلّوا وراء
 الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وصلّى الصبح أربعاً و قال ازيد كم فصار هذا اجماعاً
 انتهى محل الحاجة .

قال ابن حزم في المحلى ويجوز امامة الفاسق كذلك ونكرهه الا ان يكون هو
 الاقرب والافقه فهو اولى ح من الافضل إذا كان انقص منه في القرائة او الفقه ولا أحد
 بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اوله ذنوب .

قال عز وجل «فان لم تعلموا آباءهم فاخوانكم في الدين ومواليكم» .
 وقال تعالى «والصالحين من عبادكم و امائكم» .

فخصّ تعالى علي ان من لا يعرف له اب اخواننا في الدين و اخبر ان في العبيد و
 الاماء صالحين ثم نقل روايات دلت على عدم كون الزنا مضرّاً بالامامة كخبر عائشة
 و حماد بن ابى سليمان والشعبي ومعمّر و غيرها ثم نقل عن الحسن لا تضرّ المؤمن
 صلوته خلف المنافق ولا تنفع المنافق صلوته خلف المؤمن .

ثم نقل عن قتادة قلت لسعيد بن المسيب أنصلي خلف الحجاج قال أنا لنصلي خلف
 من هوشر منه انتهى خلاصته .

تأمل تعرف مذهبهم من اقوالهم واستدلالاتهم وليت شعري ما فهم من الاية فان فهم
 من قوله تعالى «فان لم تعلموا آباءهم» انهم متولدون من الزنا فهو كما ترى وان اراد
 انكم ان لم تعرفوا آباءهم ولم تكن تباشروا هم فهو اجنبي عما كان بصدده و وجود
 الصالحين في العبيد و الاماء لا ربط له بالمقام اصلاً بدهاة ان وجوده فيهما لا يدل على
 جواز الصلوة خلف ايتهما شئت والكلام في وجوب العدالة و احرازها للصلوة و هو
 اجنبي عن وجود الصالح و العادل فيهما .

قال الشوكاني في النيل في ذيل النبوي ستكون عليكم بعدي امراء تشغلهم
 اشياء عن الصلوة لوقتها فصلوا الصلوة لوقتها فقال رجل يا رسول الله ﷺ اصلي معهم

فقال نعم ان شئت ما لفظه والحق جواز الائتمام بالفاسق لان الاحاديث الدالة على المنع كحديث لا يُؤمّنكم زوجة في دينه و حديث لا يُؤمّن فاجر مؤمنا و نحوهما ضعيفة لا تقوم بها حجة و كذلك الاحاديث الدالة على جواز الائتمام بالفاسق كحديث صلوا بعد من قال لا اله الا الله .

وحديث صلوا خلف كل برّ وفاجر ونحوهما ضعيفة .

ايضاً ولكنها متأيدة بما هو الاصل الاصيل وهو ان من صحت صلوته لنفسه صحت لغيره فلا تنتقل عن هذا الاصل الى غيره الالدليل ناهض وقد جمعنا في هذا البحث رسالة مستقلة وليس المقام مقام بسط الكلام في ذلك انتهى .

و كلامه صريح في عدم اشتراط العدالة في الامام مطلقاً كسائر العبارات بل ما تقدم من الحنابلة هو كون امر الجمعة اهون من غيرها فيجوز فيها إمامة الفاسق فلا يشترط العدالة فيها فضلاً عن اشتراطها بالمعصوم مع انه على خلافه الادلة الاربعة .
وعليه الاجماع من الامامية من غير خلاف بينهم بل عليه بعض الفقهاء ايضاً .
واما العقل فلبدهاة تبيحه الر كون الى الفاسق وايكال امر الشرعى اليه .
واما الكتاب فقوله تعالى «ولا تر كنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار» والفاسق ظالم لقوله تعالى «ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه» و الائتمام ر كون .

فالظاهر لا اشكال فيه صغرى وكبرى بل الائتمام من اقوى افراد الر كون واشد مصاديقه كما ان الظالم هو الفاسق اما بالحمل الاولى اى هو هو او بحمل الصاعى لان الظلم من مصاديق الفسق .

وبالجملة ان الفاسق لا يصح الر كون والاعتماد اليه بشىء وماواه النار بمقتضى الكتاب ومن هو حاله فلا يصح الاقتداء به بحكم العقل .

قال الله تعالى «واما الذين فسقوا فمأويهم النار» وقوله «أمرنا متر فيها فسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً» و قوله «ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا» و قوله «أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً» وقوله «ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً واولئك هم الفاسقون» و قوله «و الله لا يهدي القوم الفاسقين» وقوله «لن يتقبل منكم انكم كنتم

قوماً فاسقين» وقوله «فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين» وقوله «لن يغفر الله لهم إن الله لا يهدي القوم الفاسقين» وغيرها مما ملاء كتاب الله من هذه الايات و الاخبار مثل ما عن الشيخ في الصحيح عن عمر بن ابراهيم عن خلف بن حماد عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا تصل خلف الغالى و ان كان يقول بقولك و المجهول و المجاهر بالفسق و ان كان مقتصدا .

و ما عن الشيخ و الصدوق عن ابي ذر رضي الله عنه قال ان امامك شفيحك الى الله فلا يجعل شفيحك سفيها و لافاسقا و ما عن الكليني و الشيخ عن ابي علي بن راشد الجليل قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان مواليك قد اختلفوا فاصلى خلفهم جميعاً فقال لا تصل الا خلف من تثق بدينه و امانته .

و ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر قال لا تصلى خلف من يبتغي على الاذان و الصلوة بالناس اجراً و لا تقبل شهادته .

و عن علي عليه السلام قال : الأغلغ لا يؤم القوم و ان كان أقرأهم ، لأنه ضيع من السنة أعظمها ، و لا تقبل له شهادة و لا يصلى عليه إلا أن يكون ترك ذلك خوفاً على نفسه . و لا يخفى ان المقصود من السنة ليس السنة المصطلح و هو الاستحباب بل ماسنّه النبي و قرره الشامل للواجب و الندب فان الختان واجب فالمراد انه ترك ما هو اهم الواجبات .

و ما عن الشيخ ايضاً في الصحيح عن سعد بن اسمعيل عن ابيه و كذا الصدوق عنه بسنده قال قلت للرضا عليه السلام رجل يقارف الذنوب و هو عارف بهذا الامر أصلى خلفه قال لا .

و لكن في الفقيه ليس جملة و هو عارف بهذا الامر كما كان فيه الذنب بدل الذنوب و قوله يقارف الذنب اى خاطها .

ثم ان الكلام تارة في معناها اللغوي و اخرى في معناها عند الشرع او المتشعبة اما الاول فقد قيل لمعان كثيرة كضد الجور و المتوسط بين الافراط و التفريط و المساواة في المكافاة ان خيراً فخير و ان شراً فشر .

ولعلّه المراد بقوله «إن الله يأمر بالعدل والاحسان» ومنه عدل الميزان والمكيال
أى سواهما والاستقامة وخلاف الظلم و المثل مثل فلان عديم العدل أى عديم المثال
و غير ذلك .

قال محمد اسماعيل ابراهيم في معجم قرآنه ما لفظه عدل الشئ وعدله اقامه و سواء
و عدل في حكمه اوفى امره : انصف واستقام ، والعدل : الانصاف ، و العدل : المثل
اوالنظير او الفدية او البديل وهو ما يساوى الشئ قيمة وقدرا و عدل عن الحق : حاد عنه
و عدل بربه : اشرك و سوى به غيره انتهى .

أما الثانى فتطلق العدالة تارة على الاسلام بمعنى الايمان مع عدم ظهور فسق منه
واخرى على حسن الظاهر وثالثة على الملكة الملازمة للتقوى ورابعة على ترك الكبائر
وعدم الاصرار على الصغائر وترك المنافى للمروة كترك الاكل في حال المشى و اللعب
بالحمام والطيور الحسن الصوت والالحان وقد ظهر ان العدالة من حيث اللغة مشتركة
فالعمدة ما يستفاد من الاخبار بعد عدم تحقق الحقيقة الشرعية فاللازم نقل ما ورد في
العدالة حتى يعلم المراد من مجموعها مضافاً الى ما مرّ آنفاً .

فمنها موثقة سماعة قال سئلته عن رجل كان يصلى فخرج الامام وقد صلى الرجل
ر كعة من صلوته فريضة .

قال : إن كان إماماً عدلاً فليصلّ اخرى وينصرف ، ويجعلهما تطوعاً و ليدخل
مع الامام في صلاته كما هو ، وإن لم يكن امام عدل فليبن على صلاته كما هو و يصلى
ر كعة اخرى و يجلس قدر ما يقول : «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد
أنّ محمداً عبده ورسوله» ثمّ ليتمّ صلاته معه على ما استطاع ، فان التقية واسعة ، وليس
شيء من التقية إلاّ وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله .

ومنها ما رواه الشيخ والصدوق في الصحيح عن عمر بن يزيد قال سئلت ابا عبد الله
عليه السلام عن امام لا بأس به في جميع امره عارف غير انه يسمع ابويه الكلام الغليظ
الذي يغيبهما أقرء خلفه قال لا تقرء خلفه ما لم يكن عاقا قاطعا .

وحاصل مراد السائل انه إذا أتمّ به أقرء خلفه كى لا يكون في الحقيقة اقتداء

بل كان مجرد الصورة للضرورة التي دعت الى الاقتداء احياناً او لاقراء من حيث انها قدوة حقيقة فقال لا تقرأ فانه اقتداء بامام عادل ولا يكون الغلظة مضراً مادام لم يكن عاقلاً لهما .

فمنها خبر سماعه عن الصادق عليه السلام قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته و كملت مروته و ظهر عدله و وجبت اخوته .

وعن العيون بسنده عن الرضا عليه السلام وعن امالي الصدوق بسنده عن الكاظم عليه السلام من صلى خمس صلوات في اليوم واللييلة في جماعة فظنوا به خيراً واجيزوا شهادته .
ومنها خبر عبدالله بن سنان المروي عن الخصال عن ابي عبدالله عليه السلام ثلث من كن فيه اوجب له اربعة على الناس اذا حدثهم لم يكذبهم واذا و اعدهم لم يخلفهم واذا خالطهم لم يظلمهم وجبان يظهر وا في الناس عدالته ويظهر فيهم مروته و ان يحرم عليهم غيبته و ان يجب عليهم اخوته .

و منها رواية علقمة المروية عن امالي الصدوق و قال : قال الصادق وقد قلت له يا بن رسول الله عليه السلام اخبرني عن تقبل شهادته ومن لا تقبل فقال يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهادة مقترف بالذنوب فقال يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين الذنوب لما قبلت الا الشهادة الانبياء والاوصياء عليهم السلام لانهم المعصومون دون سائر الخلق ممن لم تره بعينك يرتكب ذنباً و لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة و ان كان في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان الحديث .

وعن الكشي في كتاب (الرجال) عن آدم بن محمد عن علي بن محمد عن أحمد بن محمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن أبيه يزيد بن حماد عن أبي الحسن عليه السلام قال : قلت له : أصلي خلف من لا أعرف ؟ فقال : لا تصل إلا خلف من تثق بدينه الحديث .

بمعنى انه اهم بامر دينه باتيان الواجبات وترك المحرمات ولو بحسب الظاهر فاذا ترك المعاصي ظاهراً بحيث لم يعلم منه و لو كان فاعلالها في الخلوات كان ممن يثق

بدينه في الظاهر ان لولم يكن كذلك لم يعلم الناس من حالاته فالظاهر منه وثوق الغير به لامن كان يثق بدينه واقعاً فلو كان بحسب الظاهر كذلك بحيث عرفه الناس كذلك كفى ولو صدر عنه المعصية احياناً او في الخفاء وبالجملة وثوق الغير لا يلازم لكون الشخص كذلك واقعاً وهذا المعنى هو المستفاد من أكثر ما ورد في المقام بل هذا المعنى هو معنى جامع لمعاني الاخبار حتى ما جعل مناط العدالة مجرد الاسلام كما يأتي فان المراد من قوله ﷺ عرف بالصلاح في نفسه في تلك الاخبار او يعرف منه خير كما في بعضها الاخر هو ما ذكرنا من عدم ظهور فسق منه من ترك واجب او فعل حرام فاذا كان المسلم كذلك ولو كان واقعاً مرتكباً لبعض المناهي جازت شهادته .

ففي رواية خلف بن حماد المتقدمة هو المجاهر بالفسق ولا ينفي مطلق الفاسق ولو لم يكن متجاهراً وقد نقلها .

وفي رواية علقمة جعل المعيار عدم رؤية الذنب لاعدمه الواقعي معللاً بانه لو كان المعيار ذلك لما بقي شخص يقبل شهادته سوى الانبياء إذ عدم صدور الذنب من أحد مختص بالانبياء كيف وقد قال تعالى في امر يوسف «ولقد همم بها لولا ان رأى برهان ربه» . وفي خبر العيون فظنوا به خيراً حيث كان الامر فيه اوسع من عدم الفسق واقعاً بكثير وخبر ابن سنان اشد توسعة منه .

وفي خبر سعد بن اسماعيل جعل المانع نفس رؤية الفسق هذا حال هذه الاخبار و غايتها جعل المانع هو الفسق الظاهر وفي اكثرها جعل معيار الصحة ترك بعض المعاصي كالظلم والكذب والخيانة واظهر منها ما جعل المعيار هو الاسلام بعد كون المراد منه الايمان لعدم قبول شهادة من شهد بخلافة الغاصبين .

ومن ذلك صحيحة حريز عن أبي عبد الله ﷺ في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان و لم يعدل الاخران فقال إذا كانوا اربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعاً و اقيم الحد الذي شهدوا عليه إنما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا وعلموا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق .

وما روي عن علي (عليه السلام) انه قال للشريح واعلم ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا محدود بحد لم يتب منه او معروف بشهادة زور او ظنين ولا يخفى انه جعل المعيار فيهما نفس الاسلام وهذه الطائفة ايضاً كثيرة غاية الامر تقييدها بانه يعرف منه الخير مثل ما تمسك به في المسالك وافتي على وفقه .

قال فيه في باب الطلاق ما لفظه وهل المعتبر في العدالة هنا ظهورها بترك المعاصي والقيام بالواجبات مع الايمان الخالص كما اعتبر في غيره من الشهادات ام يكفي الاسلام وان انتفى الايمان الخالص والعدالة بالمعنى المشهور و الاشهر الاول الى ان قال و القول بالاكتفاء فيهما هنا بالاسلام للشيخ في يه و جماعة منهم القطب الراوندي اما بناء على ان الاصل في المسلم العدالة او خصوص رواية احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن رجل طلق امرئته بعد ما غشيها بشهادة شاهدين عدلين .

قال ليس هذا طلاقاً فقلت جعلت فداك كيف طلاق السنة .

قال يطلقها إذا طهرن من حيضها قبل ان يغشاها بشهادة عدلين كما قال الله في كتابه فان خالف ذلك يرد الى كتاب الله تعالى فقلت له فان طلق على طهر من غير جماع بشاهد وامرأتين فقال لا تجوز شهادة النساء في الطلاق وقد تجوز شهادتهن مع غيرهن في الدم إذا حضرته فقلت فان اشهد رجلين ناصيين على الطلاق ا يكون طلاقاً فقال من ولد على الفطرة اجيزت شهادته على الطلاق بعد ان يعرف منه خير .

وهذه الرواية واضحة الاسناد والدلالة على الاكتفاء بشهادة المسلم في الطلاق و لا يرد ان قوله بعد ان يعرف منه خير ينافي ذلك لان الخير قد يعرف من المؤمن وغيره وهو نكرة في سياق الاثبات لا يقتضي العموم فلا ينافيه مع معرفة الخير منه بالذي اظهر من الشهادتين و الصلوة و الصيام و غيرها من ار كان الاسلام ان يعلم منه ما يخالف الاعتقاد الصحيح لصدق معرفة الخير منه معه .

وفي الخبر مع تصديره باشتراط شهادة عدلين ثم اكتفاؤه بما ذكر تنبيه على ان العدالة هي الاسلام وإذا اضيف الى ذلك ان لا يظهر الفسق كان اولى انتهى .

قال في الحدائق بعد نقل هذه العبارة عن المسالك ما هو لفظه قال سبطه في شرح النافع بعد نقل ذلك عنه ما هذا كلامه ره وهو جيد و الرواية الاولى مع صحتها دالة على ذلك ايضاً فان الظاهر ان التعريف في قوله عليه السلام فيها وعرف بالصلاح في نفسه للجنس لا للاستغراق وهاتان الروايتان مع صحتها سلطتان من المعارض فيتمتجه العمل بهما اقوال اشار بالرواية الاولى الى ما قدمه في كلامه من استدلاله .

لهذا القول بصحيفة عبدالله بن سنان قال قلت للرضا عليه السلام رجل طلق امرئته و اشهد شاهدين ناصبين قال كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته انتهى موضع الحاجة من كلام الحدائق .

والروايتان صريحتان في المطلوب ولا يتوهم منهما كفاية شهادة الناصبي لانه مع كون ذلك من سؤال السائل كان ظاهر الجواب رده فكانه عليه السلام قال ليس شهادته صحيحة بل الصحيح شهادة كل من ولد على الفطرة وان ابيت الا عن ذلك فهو مردود ايضاً بوجوه .

الاول المراد من ولد على الفطرة وبقي عليها والناصي لم يبق على الفطرة الاسلامية والا فلزامه جواز اشهاد الكفار لانه انجس من الكلاب ولقوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فيعم الكفار لولم يشترط البقاء عليها .

فالفطرة في الجميع هو الاسلام وبعد ذلك صاروا يهوديا او نصرا نيا بابوهم والناصي لم يكن مسلما لظهاره العناد و التعصب لأهل البيت النبي الذين هم اصل الاسلام و الايمان فهو وان يولد على الفطرة الاسلام الا انه غير باق عليه قطعاً .

الثاني ان المراد بالجواب هو غير الناصبي كما عرفت فان الراوي حيث كان سؤاله عن شهادة الناصبي اراد عليه السلام رده بانه غير باق على فطرته .

الثالث قوله وعرف بالصلاح بداهة انه عرف بضده فان اظهاره النصب من ابيح القبائح فهو غير مراد قطعاً .

الرابع ان المراد بالاسلام هو الايمان ولو بمقتضى الروايات الواردة في الشاهد ونحوه فان الاخبار تفسر بعضها بعضاً فمن ذلك لا اعتداد بشهادة اهل السنة فالمراد من

معروفة الخير هو الخير الذي يكون خيراً حقيقة فما يرى من الخيرات الصادرة عنهم كانت بصورة الخير بداهة بطلان أكثرها مع انه يقطع اصول الخيرات عنهم بعدم الولاية فلا خير لهم يقبل بدونها .

نعم صريح الروايتين شمول الحكم لكل مسلم مؤمن يعرف منه الصلاح كالصلوة والصوم والحج ونحوها من العبادات ولم يظهر منه الفسق علناً وان كان قد يتفق عنه و يخفاه عن الناس وهذا المعنى اعم من العدالة المعروفة بين الاصحاب والظاهر انها معنى واحد في جميع ابواب الفقه فالعدالة هي العدالة الظاهرية فالعادل هو الذي لم يعرف منه ذنب وعليه لا إباء عن القول بثبوت الوساطة بين الفسق والعدالة بل ظاهر الروايتين هو ثبوت الوساطة بداهة ان المسلم بهذا المعنى هو المتوسط بين العادل المعروف بصاحب الملكة النفسانية التي تمنعه عن المعاصي والفاسق الذي لا يبالي بارتكاب المعاصي وترك الواجبات والوساطة هو المؤمن الذي يصدر عنه الخيرات فلو صدر منه المعاصي اما يكون قليلاً بالنسبة الى خيراته او يكون مخفياً عن الناس .

و بالجمله قوله عَلَيْهِ بعد ان يعرف منه الخير غير ملازم لعدم صدور الشر منه لامكان خفاء شروره عن الناس دون خير انه فيعرف منه الخير دون الشر مع انه ليس بعادل اصطلاحياً بل لعله هو الظاهر من قوله ولم يكن متجاهراً بها او يقال بعدم ثبوت الوساطة بينهما الا ان العادل هو العادل الذي عادل عند الغير لخفاء عصيانه عليه وكيف كان فلا يعلم من الروايات اكثر من ذلك والمانع عن قبول الشهادة ونحوه هو الفسق الظاهر .

وكيف كان فالروايتان صريحتان في ان المراد بالعدل هو الاسلام واعتبار امر زائد مضافاً الى انه اجتهاد في مقابل النص والى ان الزيادة مذكورة معه وهو المسلم الذي يعرف منه الخير والصدق والوثوق وهذا المعنى لا يلزم العدالة بمعنى الملكة الباعثة على الواجبات والمنزجرة عن المعاصي مطلقاً انه مناف للشريعة السهلة السمحة . وكيف كان فقد اورد عليه في الحدائق بامور الاول ان العدالة امر زائد على الاسلام ويظهر ضعفه مما ذكرناه .

الثاني ان الروايتين اشتملتا على صحة شهادة الناصبيين و هما كافران و عرفت المراد ايضاً مما ذكرناه من ان المراد من ولد على الفطرة الاسلام مع بقائه على حاله و الناصبي اظهر اظهر افراد الشرور و القبائح فهو خارج من وجهين من حيث عدم البقاء و من حيث اظهار عدم الخير بل الشر نعم لاشكال في ان الروايتين تعمان العامة فانهم مسلم على الظاهر .

ويمكن ان يقال بخر وجههم بقوله و يعرف منه الخير فانه يعرف منهم خلاف الخير الذي هو ترك الولاية و الخلافة الحققة وهو أشدّ شراً من جميع الشرور فهم من حيث الاسلام و ان دخلوا في الروايتين لكن بهذا القيد يخرجون عن الحكم فلا يقبل شهاداتهم الا ان يقال بان مناط ما هو خير عنده لا في الواقع ولذا لو صدر من العادل امر قبيح بزعم اطاعة و الحسن لم يكن مضراً بحاله وهم لا يرون ما ذهبوا اليه أمراً قبيحاً و معصية فتأمل فان لازمه كما في الحدائق هو عدم استحقاق العذاب في الآخرة على الكفار و عدم اتمام الحجّة عليهم فيقولون بانا علمنا بحسن مذهبنا وما اخترناه و هو كذلك فان الكل مأمورون بالتحقيق و العلم بما هو الحق مع ترك العناد و التعصب و من المعلوم بالضرورة انه ح قد ظهر الحق فانه تعالى قد هدى جميع المخلوقين بالهداية التكوينية و التشريعية بقوله «انا هديناه السبيل اما شاكرًا و اما كفورًا» .

فكم من الاخبار المنصوصة الصادرة عن النبي ﷺ في خلافة امير المؤمنين عليه السلام فكم يقول عليه السلام الخليفة بعدي علي بن ابي طالب و قد نصبه يوم الغدير و قال في حقّه ما قال و قال الخصم العنيد انه خليفة بالمال اى بعد الخلفاء الثلاثة يا هذا اى يكون بالمال بعد ثلثين سنة بعده اذا كان بعده عليه السلام ابو بكر ثم عمر ثم عثمان يصدق ان بعده عليه السلام علي و هذا ليس الا العناد و انكار الحق و كيف يرون الذهاب الى من لامزية له على احد من المسلمين .

و كيف يتكون هذا الامر جواباً لربه تعالى و حجة عليه تعالى فلو كان مجرد كونه حسناً عندهم لما صح عقابهم مع ان مقتضى الصحاح الكثيرة عدم نجاتهم من النار و لم تنفع بحالهم الاعمال ما لم يكن بدلالة من جعله الله ولياً و خليفة فالحق عدم قبول

شهاداتهم مطلقاً كما ان الاظهر عدم شمول الاسلام للمخالفين مطلقاً فالمراد بالاسلام في الروايتين هو الاسلام المقبول عند الله وعند الرسول وعند المروري عنه لامجرد الاسلام و اظهار ما هو خلافه فعلى هذا خروج المخالفين من باب التخصص لا التخصيص .
الثالث ان قوله نكرة في سياق الاثبات وقول سبطه ان التعريف في قوله وعرف بالصلاح في نفسه للجنس لا للاستغراق يدخل فيه أكثر الفسقة والمردة وفيه انه لأبأس بالالتزام به بعد ثبوت الروايتين الصحيحتين و الاشكال فيه اشكال بالنص الصريح و اجتهاد في مقابله .

فان قلت كيف الامر مع الصراحة بلفظ العدلين بقوله ذوى عدل منكم وقد كثر في الاخبار لفظ العدول مثل قول السائل وشهد به العدول اى برؤية الهلال واخبار الجماعة واول ما مر منها .

قلت نعم لكن معناه ليس ما اصطلح عليه بمعنى من له ملكة العدالة ان قل من اتصف بها الناس خصوصاً في زماننا الذى يكون العادل كالكبريت الاحمر فالمراد به هو المؤمن المستقيم الرأى والعمل بل قد يقوى ان يكون المراد به من هو صادق في شهادته وعدم تكذيبه الشهادة فانه الغرض الاصلى في باب الطلاق عند النكار و المخاصة من الزوج والزوجة لدى الحاكم ولا اقل من كون المراد به في ذلك دون مقام الامامة في الصلوة وان كان قديماً الفرق بين المقامات فان قلت كيف ذامع ان امر الطلاق اهم من الصلوة التى تعتبر في امامها العدالة .

قلت لا نسلم كونه اهم نعم هو اهم بالمراعاة وتسهيل الامر المناسب للشريعة السهلة السمحة بدهاء انه لو كان مشروطاً بشهادة العدلين الواقعيين الذين هما تالى تلو المعصوم تقريباً لزم بطلان جميع ما وقع من الطلاق فكثيراً ما لا يتحقق في مكان الطلاق فر بما يقع ضرراً على الطرفين فانه كما كان المطلوب تأخيرها احياناً فكذلك تعجيله فينجر الى تأخير مضر او وقوعه باطلا بخلاف ما إذا امكن حصوله باكثر الناس .

وبالجملة الظاهر عدم الاشكال بعد دلالة الروايتين وذهاب مثل الشيخ والراوندى والشهيد والكاشانى إليه وقد عرفت ان المقصود الاصلى في مثل هذه المقامات هو الوثوق

بعدم كونه كاذباً لحصول الغرض الاصلى عند الاطمينان بصدقه كما هو الغرض الاصلى في مقام الشهادة على الزنا والسرقة ونحوهما .

قال في المفاتيح إذا جهل الحاكم عدالة الشاهد يجب عليه ان يبحث عنها الى ان قال وقيل بل يكفي ان يكون ظاهره الخير من غير ان يطلع على باطن أمره بالمعاشرة كما يدل عليه بعض النصوص وقيل بل يعتمد على ظاهر الاسلام لان المانع من قبول الشهادة هو الفسق لاية التثبت والتبيين فمتى لم يظهر فلا مانع منه .

وللنصوص المستفيضة منها الصحيح في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا فعدل منهم اثنان ولم يعدل الاخران قال فقال إذا كانوا اربعة من المسلمين لا يعرفون بشهادتهم الزور اجيزت شهادتهم جميعاً و اقيم الحد على الذي يشهدوا عليه انما عليهم ان يشهدوا بما ابصروا و علموا وعلى الوالى ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق .

و منها ايحل للقاضي ان يقضي بقول البيئنة إذا لم يعرفهم قال خمسة اشياء يجب على الناس الأخذ بها بظاهر الحكم الولايات و التناكح و المواريث و الذبائح و الشهادات فاذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه .

و منها ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الامجلودا في حد لم يتب منه او معروفاً بشهادة زور او ظنيماً قال في الخلاف بعد دعوى الاجماع على الاكتفاء بظاهر الاسلام ان البحث عن عدالة الشهود ما كان في أيام النبي ولا أيام الصحابة و أيام التابعين انما هو شيء احدثه شريك ابن عبدالله القاضي ولو كان شرطاً لما اجمع أهل الاعصار على تركه انتهى كلامه .

صريح العبارة ان دعوى عدالة الشهود امر حادث وقد عرفت ان الغرض في باب الاشهاد يحصل بالوثوق بصدقه فان المقصود اثبات المشهود عليه عند الحاكم فلا ربط بان الشاهد ممن يصدر عنه سوى الكذب ومن ذلك قد يظن بالفرق بين المقامات .

و كيف كان فغاية ما يستفاد من الروايات هو كونه ظاهراً الصالح غير ظاهر منه الفسق سواء كان واقعاً كذلك اولاً لكن يستر عيوبه فالعادل من لم يظهر منه فسق

لا الذي حصل له ملكة اجتناب الكبائر بحيث كان عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر طريقاً الى احراز الملكة والعدالة لانفسها ثم " انه على القول بانها ملكة لاشكال على الظاهر في ان العدالة شرط لان الفسق مانع فلا بد من احراز الشرط في صحة المشروط فلو شك فلا يجرى اصالة عدم الفسق نعم ان كان معنى العدالة من لم يظهر منه فسق فلو شك في ظهوره فلا جرم يجرى اصالة عدم ظهوره .

وبالجملة المستفاد من الروايات كون الفسق مانعاً فيكفي في صورة الشك احراز عدمه بالاصل ويؤيده ما عن ابن الجنيد من ان كل المسلمين على العدالة الا ما ظهر خلافه وما تقدم سابقاً من قول علي عليه السلام لشريح :

واعلم المسلمين عدول بعضهم على بعض الخ .

بل يمكن للمتأمل فيها القول بصراحة الاخبار في ما نعيته الفسق ولو سلم فمفاد الروايات عدم ظهور الفسق وهو يحرز بنفس عدم الاطلاع عليه وبالجملة لو سلم كون العدالة شرطاً فالشرط هو عدم ظهور الفسق وهو موافق لاصالة عدم الفسق فمفادهما واحد .

وممن اصر على كونها بمعنى الملكة هو شيخنا المحقق الانصاري قدس في صلواته ورساليته في الجماعة والعدالة قال في الاخيرة منهما بعد بيان معنى العدالة والاختلاف فيه من العلماء والفقهاء وان العدالة هل هي كيفية نفسانية او الحالة او الهيئة او الملكة ما هو لفظه ثم انه ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران احدهما الاسلام وعدم ظهور الفسق وهو الملحكي عن ابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف والشيخ في الخلاف مدعي اعليه الاجماع والثاني حسن الظاهر ونسب الى جماعة بل أكثر القدماء ولا ريب انهما ليسا قولين في العدالة وانما هما طريقان للعدالة ذهب الى كل منهما جماعة الى ان قال نعم عبارة الشيخ في المبسوط ظاهرة في هذا المعنى فانه قال ان العدل في اللغة ان يكون الانسان متعادلاً الاحوال متساوياً وفي الشريعة من كان عدلاً في دينه عدلاً في مروته عدلاً في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلماً لا يعرف منه شيء من اسباب الفسوق وفي

المروءة ان يكون مجتنباً للامور التي تسقط المروءة الى آخر ما ذكر انتهى موضع الحاجة انتهى موضع الحاجة من عبارة الرسالة .

ولا يخفى ما في جعل القولين من طريق الاحراز الى العدالة لانفسها ونظير المبسوط المحكي عن ابن جنيد والمفيد والخلاف والسرائر .

وكذا الاستفادة من الاخبار نعم قد يترأى في بادي الرأي ان الاستفادة من صحيحة ابن ابي يعفور ذلك ولكن بعد التأمل يعلم خلافه وسيأتي تمام الكلام فيه .

ثم ان ما ذكر وظاهر المبسوط بل صريحه لعلمه الظاهر من الجواهر ره قال نعم الظاهر عدم اعتبار عدالته فيما بينه وبين ربه في صحة نيته امامته إذا كان موثقاً به عند من ائتم به للاصل وعموم الأدلة واطلاقها بعد عدم الملازمة بن اشتراطها في الائتمام به وبينه في الامامة وعليه ينزل اطلاق الفتاوي اعتبار العدالة في الامام في مقابل قول العامة بجواز الائتمام بالفاسق ولذا فرعوه عليه .

فيكون المراد عدلاً عند المؤمن وهو معنى لاتصل الاخلف من ثقب به ولذا تصح الصلوة ولو انكشف الفسق بعدها بل لعل الامر كذلك في الجماعة الواجبة كالجمعة ثم اورد بخبر السيارى المشتمل على ان الذي يؤمهم ليس بينه وبين الله طلبه بضعف راويه وكونه فاسداً للذهب الى ان قال بل العارف بعدالة نفسه من افراد النادرة التي لا ينصرف إليها الاطلاق ودعوى عدم اهلية الفاسق لهذا المنصب يدفعها عدم كون الفرض من المناصب وانما هو من الاحكام الشرعية ضرورة استحباب صلوة الجماعة للشخصين مثلاً مع وثوق احدهما بالآخر الى ان قال بل لعل الامر كذلك في المفتى ايضاً فيصح له الافتاء الجامع للشرايط مع علمه بفسق نفسه انتهى موضع الجاحفة .

ولا يخفى ان المسئلة بلحاظ الاخبار مما لا اشكال فيه بل ارادة غير هذا المعنى طرد لاكثرها لولا كلها و يترتب عليه عدم كون العدالة شرطاً لصحة الجماعة بحيث لولاها واقعاً بطلت الجماعة .

وعليه لا يبعد ارادة معنى اللغوي خلافاً لصاحب الضوابط اذ من جملة معانيها هو الاستقامة في الامور فالعدالة هي الاستقامة في أمر الدين كما قال الله تعالى «ان الذين

قالوا ربنا الله ثم استقاموا» .

فلاستقامة هو القيام بأمر الواجبات وترك المحرمات الا نادرا وهو معنى عرف منه خير وحيث ان ذلك في جميع مدة العمر امر مشكل لجميع الناس بل ليس المتصف به الا نادراً و الابتناء عليه موجب لتعطيل الاحكام فلا جرم يصدر ممن اتصف بهذا الوصف احياناً بعض المعاصي وحيث هو قاذح بالمعاني التي ذكرها الاصحاب جعل الائمة معيار العدالة عدم ظهور الفسق سواء لم يظهر منهم اصلا ولو نادراً او صدر ولكن اخفوه عن الناس واحراز هذا المعنى في غاية السهولة فان المأمومين ما لم يعلموا بفسقه جاز لهم الاقتداء .

وبالجملة العدالة المشروطة المترتبة عليها الاحكام في موارد كثيرة جعل في بعض الصحاح المتقدمة هو مجرد الاسلام فقوله تعالى «واشهدوا ذوي عدل منكم» اى ذوي مسلم يعرف منه خير فهو مطابق لاطلاق .

قوله تعالى «واشهدوا شهيدين من رجالكم» ومنه يظهر ضعف تقييد الاطلاق بالاولى اذا المراد بذوى عدل هو المسلمين لم يظهر منهما فسق لا العادل الواقعي الموجب للعسر والحرج والضرر و تعطيل الاحكام في غالب الاوقات ان قلت كيف يراد بالعدل في الاية ما ذكر قلت الامام عين العادل بالمسلم فلا يبعد ان يراد بالعدل من لم يره فسق في مقابل الفساق ان قلت لم لم يعبر بالمسلم .

قلت لانه يعم ح معلوم الفسق فالتعبير بالعدل لخروجه .

والحاصل بعد تعيين الامام ذوى عدل بمسلمين يعرف منه خير و هو معنى الغوى من العدالة بأكثر معانيها فانه ينطبق مع الاستقامة والتوسط وعدم الجور وغيرها فلا جرم لا يتحقق فيها حقيقة شرعية ولا المتشعبة بمعنى تحقق ما ذكره الفقهاء لم يكن في زمان الصادقين ومن بعدهما و انما تحقق هذا المعنى في كلام الفقهاء بعد زمان الائمة لما عرفت من مفاد الروايات المتعددة حتى ما يظهر منه اعلى درجة الايمان لا يراد منه كون الشخص في جميع مدة عمره كذلك و الا يكون معصوماً بل يراد تلك الحالة له من حيث الغالب بحيث لا ينافى إذا صدر منه بعض ما ينافيها فان المسلمين على أقسام

قسم يكون في القيام بأمر المولى تالي تلوا المعصوم فهم في غاية القلة بل يمكن ان لا يوجد في كل عصر الا قليل وقسم على خلاف هذا القسم لم يقم بأمر المولى الا قليل وقسم متوسطة بين الامرين يصدر منهم الطاعات والمعاصي سواء غلبت طاعاتهم بحيث يكون المعاصي نادراً او العكس .

ولذا قلنا بإمكان الواسطة وعدمها ناش من المعاني التي جعلوها للعدالة من انّها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى او حالة او هيئة او ملكة كذلك على اختلاف التعابير وهذا المعنى غير ظاهر من الاخبار ولذا قد نسب تعريف العدالة بالملكة الى العلامة ومن بعده معترف ان هذا غير ظاهر من الاخبار .

قال في مفتاح الكرامة ما لفظه وقد اعترف في الذخيرة بعدم عثوره على هذا التعريف في كلام غير المصنف وقال ليس في الاخبار له اثر ولا شاهد عليه فيما أعلم و كانهم اقتفوا في ذلك اثر العامة انتهى ونحو ذلك او قريب منه قال في مجمع البرهان والمدارك انتهى موضع الحاجة .

ونحن ننقل عين عبارتهم حتى يظهر ان هذا المعنى أمر مستحدث لا شاهد عليه اصلاً قال في كفاية الاحكام ما نصه واعتبر المتأخرون في معنى العدالة الملكة التي تبعث على ملازمة التقوى والمروة و لم أجده في النصوص ولا في كلام من تقدم على العلامة من علمائنا انتهى .

قال الاردبيلي في شرح ارشاده ما لفظه ولكن لا ينبغي التفتيش كثيراً والدقة بلا كفتى بما قلنا لظهور الاكتفاء بمثله من عمل الطائفة والمتداول بينهم مثل صلوة بعض الصحابة خلف بعض .

وكذا أصحاب الأئمة وأمرهم بذلك مثل قوله عليه السلام من يتصدق عليه في الأمر بالامامة له وليؤم بعضهم لبعض .

وفي رواية اخرى وان كل من كان يجدون جماعة كانوا يصلون جماعة من غير تفتيش وغير ذلك كما مر فانه على ما يظهر لي ليس الأمر صعباً والشيعة الدالة عليه مع توقف الامور الكثيرة على العدالة والثواب العظيم وقد مر فلا ينبغي جعلها بحيث

لا يوجد اويندر اويفوت هذه السعادة عن هذه الطائفة الناجية انتهى .
 فاذا اشتم من الاخبار رائحة هذا المعنى فكيف ادعى عدم وجدانه في النصوص
 و لا في كلمات القدماء بل ما يستفاد من الاخبار يعاند الملكة و ينافيها بل صريح عبارته
 ان هذا المعنى ليس في كلمات الأصحاب ايضاً وان هذا المعنى حدث في زمان العلامة
 و لست شعري بانه كيف فهموا هذا المعنى الذي يكون في غاية القلة من هذه الاخبار
 الذي صرح الامام بانه لو لم يقبل شهادة المقترفين بالذنب لما قبلت شهادة ما سوى
 الانبياء والمعصومين بل هذا انما يتحقق في المعصوم كما سيأتي زيادة كلام فيه .
 قال في المدارك و أعلم أنا لم نقف للاصحاب في هذا التعريف على نص يدل عليه
 صريحاً والذي وقفت عليه في هذه المسئلة من الاخبار المعتبرة .

مارواه الشيخ وابن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه بسند لا يبعد صحته عن
 الثقة الجليل عبدالله بن ابي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام بم يعرف عدالة الرجل من
 المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف و كف البطن
 والفرج و اليد و اللسان و تعرف باجتنايب الكبائر التي اوعده الله عز وجل عليها النار
 من شرب الخمر والزنا و الربوا و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف و غير ذلك والدلالة
 على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المؤمنين ما وراء ذلك
 من عثراته و عيوبه .

وتفتيش ما وراء ذلك و يجب عليهم تزكيتهم و اظهار عدالته في الناس و يكون منه
 التعاهد للصلوات الخمس إذا و اظب عليهن و حفظ مواعيتهن بحضور جماعة المسلمين
 و ان لا يتخلف عن جماعة عنهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كك لازماً لمصلاه عند
 حضور الصلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته و محلته قالوا ما رأينا منه الا خيراً
 مواظباً على الصلوات متعاهدا لاقواتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته و عدالته بين
 المسلمين و يستفاد من هذه الرواية انه يقدر في العدالة فعل الكبيرة التي اوعده الله
 عليها النار و انه يكفي في الحكم بها ان يظهر من حال المكلف كونه ساتراً لعيوبه
 ملازماً لجماعة المسلمين .

وقريب منها في الدلالة ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن عبدالله بن المغيرة عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال : الى ان ساق الروايتين الداليتين على قبول شهادة من ولد علي فطرة الاسلام .

ثم قال وهذه الرواية مع اعتبار سندها مطابقة لمقتضى العرف بل لو نوقش في ثبوت المعنى الشرعي للعدل لوجب المصير الى المعنى العرفي إذا المعنى اللغوي غير مراد والظاهر ان المعنى العرفي اقرب إلى ما تضمنته هذه الروايات من التعريف المذكور الذي ذكره انتهى .

وظاهره انكاره التعريف المشهور للعدل بل يستفاد من عبارته امور الاول ان عمدة ما يمكن ان يكون دليلاً للمشهور هي صحيحة عبدالله بن يعفور و هي ايضاً غير ظاهر في المعنى المشهور فان الرواية ظاهرة في ان القادح للعدالة هو ارتكاب الكبيرة فاذا كان القادح نفس الارتكاب و ليس الا ظهوره عند الناس و الا فكيف يعلم ارتكابها فلا جرم عدم القدح لمجرد عدم ظهور الكبائر لافعلها واقعاً فهذه الصحيحة ايضاً على خلاف المطلوب ادل .

الثاني عدم وقوفه في هذا التعريف على نص فلا جرم كان المتبع هو النص فلا فلا اعتداد ح بهذا التعريف المستحدث الموجب للعسر و الحرج و تعطيل الاحكام بل صريح عبارة الخلاف المتقدم ان البحث عن عدالة الشاهد من مستحدثات عبدالله بن شريك وهو قريب من العرف فان الذي يكون له مدخل في شهادة الشاهد هو الاطمينان بصدقه فلو كان الشاهد في الطلاق مورد الاطمينان من حيث الصدق كفى وان ابنت فلا اقل من عدم ظهور فسقه وهو صريح صحيحة ابن ابي يعفور حيث قال عليه السلام ساتراً لعيوبه فلم يكن لها أكثر من ذلك .

الثالث ان صريحة العمل بالصحيحين المتقدمين في المسالك ومعه لا يبقى وثوق لكون المناط هو الملكة فتدبر فالمتمامل يقطع بعدم استفادة أكثر من حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق فالعادل معناها الواقعي من لم يظهر فسق منه للناس لا انه لم يكن له اصلاً و يؤيده قوله تعالى :

«الذين يجتنبون كبائر الاثم الا اللمم» .

فان اللمم جعل في اللغة و الأخبار بمعنى القلة فالمعنى ح يجتنبون كبائر الاثم الا قليلا فيصدر عنهم الكبائر نادراً فالمنموم هو الكثير من الكبائر لا القليل ولذا قيل في بيان معنى اللمم ان الصلحاء قد يتفق لهم اللمم اى صدور المعصية عنهم نادراً فيتوبون فيغفر الله لهم انتهى .

خصوصاً على قول ابن الجنيد القائل بان الناس كلهم على العدالة الا إذا ثبت خلافه فانه يناسب ارتكاب الكبائر نادراً فالكتاب نازل على الناس فنتيجة ذلك ان ذلك خطاب للذين صح لهم الامامة واجيز لهم الشهادة فالذي يجتنب في الغالب عن كبائر الاثم ولو صدر منه قليلا بعض من هذه الكبائر يكفر عنه ما يصدر عنه غالباً فنفس عدم الادامة مكفر لما لو صدر عنه احياناً .

قال الطبرسي في جامع الجوامع الا اللمم وهو ما قل منه ومنه اللمم المس من الجنون و ألم الرجل بالمكان إذا قل فيه لبثه و ألم بالطعام إذا قل منه أكله و هو استثناء منقطع اوصفة كانه قال كبائر الاثم غير اللمم وقيل هو النظرة والغزرة والقبلة وما كان دون الزنا وعن السدى الخطرة من الذنب وعن الكبى كل ذنب لم يذكر الله عليه حدّاً ولا عقاباً انتهى .

ويرد على الاخير ان الذي لم يذكر له حد ولا عقاب من أين يعرف انه ذنب مع ان قوام العصيان بانه ذنوب عقاب وإلا لم يكن ذنباً قطعاً فالشيء الذى لا يكون له حد وعقاب لا يكون ذنباً حتى يكون من صغارها .

فالظاهر هو كون قلّة صدور الكبائر مكفرة لها فكان صدورهما احياناً غير ملحوظ عند الشارع بخلاف من اصر عليها .

ثم انه كيف يمكن القطع بثبوت الحقيقة الشرعية مع ان الظاهر من اللغة هو ارادة معناها لاغيرها بل ولو شك فالاصل عدم النقل عن معانيها اللغوية فمعيار المفاهيم ما اريد منها والقرآن نازل على لسان العرب وكلماتهم وما استدلوا في الاصول لثبوتها كلها مخدوشة .

فكيف يصح القول بان الصلوة موضوعة في اللغة للدعاء والشارع استعمله في معناها المستحدثه فقله في أول كتابه «الذين يقيمون الصلوة و يؤتون الزكاة» ماذا اريد من الصلوة و الزكاة فهل أراد الله منهما معنى اللغوي ثم النبي ﷺ و وضعهما للعبادة او استعمالا فيهما بالقرينة حتى تعينتا في معنى المصطلح فمعناه ابطال القرآن وعدم ارادة معانيه اللغوية وهو واضح البطلان والمعاني قديمة من زمن آدم غاية الامر لم يكن بتلك الالفاظ و قوام الحقيقة الشرعية بكون المعاني من مستحدثاته واختلاف تلك المعاني القديمة بالنسبة اليها كاختلاف صلواتنا بعضها بالنسبة الي البعض فالعدالة في الكتاب والسنة انما يراد بها معناها اللغوي وهو المتوسط بين الأمرين فهي واسطة بين المعصوم والفساق وليس الا من يحفظ ظاهره ويستريحوبه و هذا مضافاً الى ما في الملكة كما سيأتي .

و بالجملة مناط استفادة الاحكام و موضوعاتها هو الروايات و على الفقيه هو التأمل فيها وفهم الاصحاب انما يعتبر فيما وافقه الروايات والا فالحجة نفس الروايات ولو اغمض عن ذلك فالمناط بمقدميهم لامكان كون شيوع ذلك عند أصحاب الائمة ولذا يكون اجماعهم قديكون فيه مظنة الحجية وكذا شهراتهم دون المتأخرين .

و في الجواهر بعد حكاية الشهرة على كون العدالة ملكة نفسانية عن مصابيح الظلام بل عن الشيخ نجيب الدين العاملي نسبه الى العلماء قال ما لفظه ولعل المراد المتأخرون وإلا فقد عرفت ان المتقدمين لم يأخذ أحد منهم ذلك في تعريفهم بل في الكفاية وعن الذخيرة لم اعثر على هذا التعريف لغير العلامة وليس في الاخبار له أثر و لاشاهد عليه فيما اعلم وكانهم اقتفوا في ذلك اثر العامة وعن مجمع البرهان نحوه الى ان قال بعد بيان حجتهم على كونها ملكة وتضعيفه في الغاية ما لفظه بل عليه لا يمكن الحكم بعدالة شخص أبداً إلا في مثل المقدس الاردبيلي والسيد هاشم علي ما ينقل من احوالهما بل و لا فيهما فانه اي نفس تطمئن بانهما كان يعسر عليهما كل معصية ظاهرة و باطنة كلا ان ذلك لبهتان و افتراء بل الانسان من نفسه لا يعرف كثيراً من ذلك .

ومن العجيب تنزيل صحيحة ابن ابي يعفور على الاطمئنان في حصول الملكة في جميع المعاصي بواسطة اجتناب المذكور فيها .

منها التي هي بالنسبة إليه في جنب العدم وكيف يعرف الشخص ببعض أحواله مع أنا نرى بالعيان تفاوت الناس أجمع في ذلك فكم من شخص تراه في غاية الورع متى قهر بشيء أخذ يهتال ويرتكب ما لا يرتكبه غيره من المحرمات في قهر من قهره كما نرى ذلك كثيراً في أهل الأنفة و الانفس الابية .

و آخر متى اصابه ذل ولو حقيراً ارتكب من الامور العظيمة التي تستقر بها نفسه ما لا يفعله أعظم الفساق الى ان قال ومراعاة الاخبار تقضي بان العدالة أمر هاسهل كما ينبيء عنه الحث على الجماعة سفراً وحضراً وقولهم إذا مات الامام او احدث قدم شخص اخر ممن خلفه على ان امر العدالة محتاج إليه في كثير من الاشياء كالطلاق و الديون والوصايا وسائر المعاملات .

وهي على هذا الفرض في غاية الندرة بل لا يخلو من العسر والخرج قطعاً بل ظاهر الرواية التي هي مستندهم خلافه لقوله فيها ساترا لعيوبه وان يكون معروفاً بالستر و العفاف .

وإذا سئل عنه قيل لا نعلم منه الاخيراً خصوصاً مع ملاحظة لفظ الستر بل قد يقطع بعدم وجود الملكة في أكثر أصحاب النبي ﷺ ولذلك صدر منهم ما صدر من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و كتمان الشهادة حتى ورد انهم كلهم دخلهم شك عدا المقداد وأبي ذر وسلمان وعمار و احتمال زوالها عنهم بمجرد موت النبي ﷺ مستبعد جداً كما في سائر أهل الملكات .

إن الظاهر ان الملكة على تقدير زوالها انما تزول بالتدرج لادفعة كما اتفق لهم فتأمل مضافاً الى ان الحكم بزوالها عند عروض ما ينافيها من معصية او خلاف مروءة و رجوعها بمجرد التوبة ينافي كونها ملكة و احتمال ان المراد الملكة مع عدم وقوع أحد الكبائر خلاف ظاهر تعريفهم من انّها عبارة عن الملكة الباعثة على ذلك و

لا ريب ان اتفاق وقوع الكبيرة لا يرفع اصل الملكة و ارادة انه يرتفع الحكم بها يدفعها حكمهم بعودها بمجرد التوبة من غير حاجة الى تجديد الاختبار انتهى موضع الحاجة وقد نقلتها بطولها لانه قد اتى بما هو حقه .

وفي مفتاح الكرامة بعد بيان معناها في اللغة واختلاف الاصحاب فيما هو المعتبر من العدالة في الجماعة والشاهد في الطلاق وغيره قال مالفظه فالمتأخرون كما في المدارك والذخيرة والمأخوذية انهما ملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى و المروة الى ان قال بعد بيان اعتراف جمع ممن تقدم على عدم عثوره في الأخبار و اما المتقدمون على المصنف .

فقال الكاتب على ما في المختلف كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر منه ما يزيلها .

وقال المفيد في كتاب الاشراف على ما نقل عنه انه يكفي في قبول الشهادة ظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدر في العدالة و هو ظاهر الاستبصار في كتاب الشهادات وقال في الخلاف إذا شهد شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما قدح حكم بشهادتهما الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة وأخبارهم وايضاً الاصل في الاسلام العدالة و الفسق طار عليه يحتاج الى دليل وايضاً نحن نعلم انه ما كان البحث في أيام النبي ﷺ و لا أيام الصحابة والتابعين وانما هوشيء احدته شريك بن عبدالله الى ان قال بعد كلام طويل ونقل اقوال المتقدمين ما لفظه .

وقد فهم جماعة من متأخري المتأخرين ان القدماء على قولين :

الاول كما يظهر من العبارات ان العدالة ظاهر الاسلام اي الايمان .

والثاني انها حسن الظاهر و هو الظاهر من الكتاب في كتاب القضاء و الارشاد و كذا الدروس في بحث الجماعة وهو الذي فهمه منهما بعض الشارحين كالمولى الاردبيلي والذخيرة انهم على قول واحد وهو كفاية الاسلام وحسن الظاهر و عدم ظهور القادح في العدالة .

وأما المصنف فقد عرفت ان ظاهره في موضع من المختلف موافقة المبسوط وقال

في كتاب الفراق من الكتاب و لو أشهد من ظاهره العدالة وقع الطلاق وان كانا في الباطن فاسقين .

ونحوه قال في الشرايع وفي غاية المراد المشهور بين الاصحاب اعتبار ظاهر العدالة في الشاهدين على الطلاق قلت انت خبير بان قضية ذلك ان العدالة ليست هي الملكة لان من قال بالملكة قال لا بد من العلم بالعدالة كما يستضح ذلك لديك انتهى موضع الحاجة .

وقد اطلت الكلام فيها لثلا يقع لمن نظر في الاخبار وتأمل فيها ريب في ذلك بحيث يعلم ان العدالة بمعنى الملكة لا شاهد عليها لا في الاخبار ولا في اللغة ولا في العرف والعجب من المتأخرين الذين فهموها منها مع ان بينها وبين ما فهموا بون بعيد فقد تلخص ان العدالة هي عدم ظهور الفسق .

حجة من ذهب الى انها ملكة انما في اللغة الاستقامة وعدم الميل الى جانب و الفسق ميل عن الحق والالفاظ اسائي للمعاني الواقعية لا ما ثبت شرعاً او ظهر عرفاً فالعدالة في الواقع اسم لمن لم يميل من الاستقامة الى جانب فلا بد من العلم بهذا المعنى بسبب المباشرة معه كي يعلم انه لم يميل الى جانب الفساد .

والحاصل ان العدالة موضوعة لمعناها الواقعي وكذلك الفسق وحيث انها شرط فيجب احراز الشرط وانه عادل في الواقع وليس الا اذا كانت ملكة وإلا لم يحصل العلم بالمباشرة معه .

وبالجمله اطعيار بالمعاني الواقعية اللغوية فاذا قال صدق العادل هو لزوم تصديق من هو عادل في الواقع وليس الا من له ملكة التقوى وكذا إذا قال لا تقبل شهادة الفاسق كان لفظ الفاسق موضوعاً للفاسق الواقعي ولا يوجد الوثوق بالعدم إلا بالهيئة الراسخة .

وفيه مضافاً الى ان هذا المعنى موجب للعسر والخرج واختلال النظام وتعطيل الاحكام و الى عدم كونه كذلك في زمان النبي ﷺ والائمة عليهم السلام و الى كونه على خلاف الأخبار و الى كون أمر الدين على السهولة ويؤيده ما ورد في ان امام الجماعة

إذا احدث او حصل له مانع آخر اخذ بيد آخر و اقامه مقامه .
انه يرد عليه اولا ان مقتضى كون اللفاظ اللغوية موضوعة لمعانيها الواقعية
هو ارادة معنى الواقعي من العادل لغة وقد عرفت ان العادل مشترك في اللغة لمعاني
كثيرة فايها يراد من الاطلاق فكم اطلق لفظ العادل في القرآن كما في قوله :

«إن الله يأمر بالعدل و الاحسان» و قوله تعالى «الذي خلقك فسواك فعدلك»
وقوله «اعدلوا هو اقرب للتقوي» وقوله «وامرت لاعدل بينكم» وقوله «وإن تعدل كل
عدل» وقوله «تعدلوا فان خفتم الا تعدلوا فواحدة» وقوله «فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا»
و قوله «لا يؤخذ عدل» وقوله «وليكتب بينكم كاتب بالعدل» و قوله «فليملل وليه
بالعدل» وقوله «وإذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل» وقوله «و ان تعدل كل
عدل لا يؤخذ منها» وقوله «هل يستوي هو ومن يامر بالعدل» وقوله «فاصلحوا بينهما
بالعدل واقسطوا» وقوله «وتمت كلمة ربك صدقاً و عدلاً» وقوله «ذوى عدل منكم» .

فرجل عادل اى مستقيم في اموراته او متوسط فيها او غير جائر على أحد وغير ذلك
مما اريد من هذه اللفاظ الكثيرة فمن يكون في الواقع كذلك اجنبي عن صاحب الملكة
فالعدالة شرط في الصلوة و لابد من احراز الشرط و العدالة الواقعية كما فرض في
الاستدلال الا ان ارادة العادل الواقعي اى الذى وضع لفظ العدل و العدالة له هو امور
متعددة لا يكون واحدة منها هو الملكة بل و لا ينطبق أحد من معانيها على
الملكة فالمعاني الموضوعة لها لفظ العادل في الواقع لا ينطبق على الملكة لا مفهوماً
ولا مصداقاً .

وثانياً ان الملكة كيف تزول بمجرد عروض كبيرة او خلاف مروءة و كيف تعود
بالتوبة لان الملكة كما تعرف في ذوى الصنایع انما يتحقق تدريجاً و تزول تدريجاً و
تعود تدريجاً و مقتضاها انها تزول تدريجاً بتكرار الكبائر حتى لا يبقى لصاحبها
حالة حفظ نفسها عن تركها لا بمجرد صدور واحدة منها مع بقاء تلك الحالة مع انه
لم يقل احد ببقاء العدالة بمجرد صدور الكبيرة والقول بالعود بالتوبة اشكل لان مناط
العود بتحقيق تلك الحالة النفسانية واقعا .

وقد لا يتحقق بالتوبة قطعاً لو لم ير نفسه عازماً في ترك المعاصي او مترددا فيه و كذا في قبل الصدور كيف و استعادة الاردبيلي من الله عند ابتلائه بالمرئسة الجميلة معروف معانته في اعلا درجة العدالة و كيف بغيره .

مع انه نسب الى المشهور عدم الاكتفاء في العود بمجرد اظهار التوبة بل لابد من الاختبار مدة يغلب معه الظن باصلاح سريره حتى يعلم انه صادق في ثبوته وهو موجب لانسداد أكثر الاحكام .

وثالثاً ان مقتضى ما اشتهر بينهم من تقديم الجرح على التعديل عند التعارض هو كون العدالة بمعنى غير ظاهر الفسق او حسن الظاهر بخلاف ما إذا كانت بمعنى الملكة فان المعدل انما يكون تعديله عن علم حصل له بحال العادل فاذا كانت بمعنى الملكة كيف يمكن العلم بتلك الحالة لمن لم يكن له علم بما في صدور الناس بخلاف كونها بمعنى عدم ظهور الفسق لا يمكن صدق كل منهما فان من عد له لم يطلع على فسقه ومن جرح اطلع على ذلك والحاصل ح بمجرد عدم الاطلاع امكن الحكم بالعدالة بخلاف الملكة .

ورابعاً ما حكى عن الوحيد في حاشية المعالم من ان اعتبار الملكة في الراوى يقتضى بعدم الاعتماد الا على قول المعصوم لعدم استحالة صدور فسق من صاحب الملكة فيلزم انسداد باب معرفة العادل .

وخامساً اتفاق الأصحاب على عدم اعادة الصلوة عند ظهور فسق الامام او كفره ولا يصح ذلك الا إذا كانت بمعنى حسن الظاهر او عدم ظهور الفسق .

وسادساً ما دل على ان الامام لو حدث له حادث في اثناء الصلوة أخذ بيد غيره و اقامه مقامه لا يصح الا إذا كان بمعنى عدم ظهور الفسق .

مع انه ان اريد بالملكة او الهيئة او الحالة او الكيفية على اختلاف التعبيرات عدم تحقق الفسق اصلاً فيكون معصوماً وان اريد تحققه احياناً فالملكة كيف تزول و مع زوالها كيف تعود فوراً فمن كان له ملكة شيء لا يزول غالباً ومع زوالها لا تعود فوراً وبالجملة لا يتحقق لي معنى النقل عن معناها اللغوى .

فالعادل هو المتوسط او المستقيم في الطاعة بحيث لم يرفسقه بل يرى طاعته .
 فرجل عادل اى غير ظاهر منه الفسق سواء لم يكن له اصلا اولم يكن متجاهرا
 به والجامع بين الجميع وثوق الغير به سواء كان الموثوق به في الواقع كما وثقه ام لا .
 وكيف كان فلا يستفاد من الاخبار ما هو المعروف من حصول الملكة بل الظاهر
 من أكثرها عدم كونه ممن يظهر فسقه فهو المانع في الحقيقة ان قلت ان العدالة شرط
 في صحة الصلوة ولا بد من احرازها عند الشك فان الشك في الشرط شك في المشروط لان
 الفسق مانع قلت الظاهر من الاخبار ان الشرط هو العدالة بمعنى المذكور وهو موافق
 للاصل من دون الحاجة الى احرازه ولو فرض الشك فالاصل عدم ظهوره فيحزر الشرط
 بمجرد عدم العلم به وان كان فاسقاً في الواقع ولذا قد ورد في كثير من الاخبار النهى
 عن الصلوة خلف الفاسق وليس الا انه مانع .

فان قلت ففي مثل قوله لاتصل الا عند من تثق بدينه ظاهر في كون العدالة
 شرطاً فان من يثق بدينه ليس الامن فعل الواجبات و ترك المحرمات فالمراد انه
 صل بمن اتصف بهذا الوصف الذى يعبر عنه بالعدالة فهى شرط .

وكذا قوله عليه السلام وان سرّكم ان تزكوا صلوتكم فقدموا خياركم .
 قلت ان المراد بالوثوق كون الموثوق به بحيث اهتم بدينه بعدم ارتكابه
 المعاصي والمنكرات و الاتيان بالواجبات ومن هو شأنه ليس يظهر منه الفسق جدا
 فهو عبارة اخرى عن عدم ظهوره فالفسق مانع و عدم ظهوره شرط .

فان قلت اليس في بعض الاخبار انه لاتصل عند مجهول الحال فهو يعم مجهول
 العدالة قلت المراد بالمجهول هو المجهول من حيث المذهب بلا كلام .

فان قلت اليس الالفاظ موضوعه للمسميات الواقعية فالعدالة ظاهرة في العدالة
 الواقعية لامن كان بحسب الظاهر معروفاً بالصالح .

قلت نعم لكن المدعى ان معنى اللواقعي للعدالة هو هذا المعنى فالعدالة
 الموضوعية للأحكام واقعاً هو الذى لم يظهر منه فسق فان قلت قوله عليه السلام لاتصل خلف
 من لا تثق بدينه وامانته ردّ للقول بالاكتفاء بالاسلام مع عدم الفسق .

قلت المسلم منه هو الذي يعرف منه الخير كالصلوة والصيام وسائر العبادات و ترك المعاصي و من هو كذلك هو الذي يثق بدينه كما ان غيره من لا يثق بدينه ان قلت فاللازم صحة الاقتداء بالعامّة .

قلت قد عرفت ان المراد من الاسلام هو الايمان مع ان لفظ يعرف منه الخير قد يرّده لعدم عرفان خير منهم بعد تركهم الولاية .

فلا ايمان لهم ولا يعرف منهم بعد اظهارهم اشدّ الشرور وهو ترك الولاية ان قلت فعليه صح اقتداء بعضهم بالبعض وان لم يصح لنا فان امر العدالة ح سهل فالعدالة عندهم بهذا المعنى فاقْتداء بعضهم على بعض لاجل انهم لا يرون فسق صاحبه .

قلت كلا لانهم لا يشترطون العدالة في صحة الجماعة لقولهم صلوا عندهم من قال لاله الا الله وان اشترطوا في كمالها ولذا صلّوا مع معروف الفسق .

وبالجملة العادل عندنا بمقتضى الاخبار هو من كان ساترا لعيوبه و اما كونه بمعنى المشهور بين المتأخرين فدون اثباته خرط القتاد .

و عمدة ما يمكن استفادة العدالة بالمعنى المشهور هو المحكى عن الاحتجاج عن الرضا عليه السلام قال : قال علي بن الحسين عليه السلام : إذا رأيتم الرجل قد حسن سمته وهديه و تمارت في منطقه و تخاضع في حر كاته فريداً لا يغرّ نكم ، فما أكثر من يعجزه تناول الدنيا و ركوب المحارم منها لضعف قيمته (بنيته) و مهاتمه و جبن قلبه ، فنصب الدين فخاً لها ، فهو لا يزال يخيل (يحيل) الناس بظاهره ، فان تمكّن من حرام اقتحمه ، و إذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فريداً لا يغرّ نكم فان شهوات الخلق مختلفة ، فما أكثر من ينبو عن المال الحرام و إن كثر و يحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرماً ، فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فريداً لا يغرّ نكم حتى تنظروا ما عقده عقله فما أكثر من ترك ذلك أجمع ثم لا يرجع إلى عقل متين ، فيكون ما يفسده بجعله أكثر مما يصلحه بعقله ، و إذا وجدتم عقله متيناً فريداً لا يغرّ نكم حتى تنظروا ما هو عليه يكون على عقله ، أو يكون مع عقله على هواه ، و كيف محبته للرياسات الباطلة و زهده فيها ، فان في الناس من خسّر الدنيا و الآخرة بترك الدنيا للدنيا ، و يرى

أن لذّة الرياسة الباطلة أفضل من لذّة الأموال والنعم المباحة المحللة ، فيترك ذلك أجمع طلباً للرياسة (إلى أن قال :) ولكن الرجل كلّ الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعاً لأمر الله ، وقواه مبذولة في رضا الله ، يرى الذلّ مع الحقّ أقرب إلى عزّ الأبد من العزّ في الباطل (إلى أن قال :) فذلّكم الرجل نعم الرجل فيه فتمسّكوا ، و بسنته فاقتدوا ، و إلى ربّكم به فتوسّلوا ، فانه لا ترد له دعوة ، و لا تخيب له طلبه .

و في الوسائل ما لفظه و رواه العسكري عليه السلام في تفسيره عن عليّ بن الحسين عليه السلام نحوه .

أقول : هذا بيان لأعلى مراتب العدالة لا لأنّها ، على أنّه مخصوص بمن يؤخذ عنه العلم و يقتدى به في الاحكام الدينيّة كما هو الظاهر لا بامام الجماعة و الشاهد انتهى وهو متين جدا فلا تنافي ما تقدم .

قال في الجواهر بعد نقل الخبر ما لفظه الا انه مع كونه غير معلوم السند ومرويا في غير الكتب الاربعة ومحتملا للتعريض به الى أناس خاصين كالاول والثاني واصحابهما و قاصراً عن معارضة غيره من الاخبار المكتفية بحسن الظاهر حتّى على مذهب الخصم قال في الوسائل انه بيان لأعلى مراتب العدالة الى ان ساق العبارة المتقدمة انتهى موضع الحاجة .

ثمّ ان شيخنا الانصارى قد افاد في وجه كون العدالة هي الملكة و كون عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر من طريق احراز العدالة لانفسها بما هو بعيد في الغاية .

قال في رسالته العدالة ما هو لفظه هذا كله مع انه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر نفس العدالة لان ذلك يقتضى كون العدالة من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون ضده اعنى الفسق امراً واقعياً لا دخل للذهن فيه فمن كان في علم الله مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لاحد يلزم ان يكون عادلاً في الواقع فاسقاً في الواقع لان المفروض ان وجودها الواقعي عين وجودها الذهني واما بطلان اللازم فغني عن البيان و كذا لو اطلع على ان شخصا

كان في الزمان السابق مع اتصافه بحسن الظاهر لكلّ احد مصرّاً على الكبائر يقال كان فاسقاً ولم يطلع ولا يقال كان عادلاً فصار فاسقاً عند اطلاقنا فتبين من جميع ما ذكرنا ان هذين القولين لا يعقل ان يراد بهما بيان العدالة الواقعية ولا دليل للقائل بهما يفى بذلك انتهى .

و فيه مواقع للنظر اما ان قوله لا يعقل كون عدم ظهور الخ فيه او لا انه اجتهاد في مقابل النص الذي عرف العادل بانه عرف بالصلاح او يعرف منه خير او من يثق بدينه او لم يكن متجاهراً كما هو مفهوم قوله ^(عليه السلام) والمتجاهر او من لم تره بعينك يرتكب ذنباً معللاً بانه لو لا ذلك لما صح شهادة غير الانبياء .

وثانياً ان العادل بمقتضى هذه النصوص من عرف منه الخير و الفاسق بمقتضى المقابلة من عرف منه الشر ولكلّ منهما وجود واقعي ووجود ذهني لا يصدق أحدهما على الآخر فالوجود العيني الخارجي من العادل من عرف منه الخير في الخارج ويعرفه الناس و الذهني هو الذي من هذا المفهوم او من هذا المصداق الخارجي في الذهن و هكذا في الفاسق .

وثالثاً ان قوله يقتضى كون العدالة الخ فيه ان العدالة سواء عرفت بمسلم لم يظهر منه الفسق بان يكون وصفه عدمياً او مسلم حسن ظاهره بان يكون وصفه وجودياً له وجود عيني واقعي وهو الذي موصوف بهذه الصفة في الخارج ومعروف عند الناس ووجود ذهني وهو هذا المفهوم الذي في الاذهان بحيث إذا قيل لهم من العادل اشاروا بما في اذهانهم وجعلوا له مصداقاً بقولهم مثل فلان و فلان .

و ان أراد بالوجود الواقعي و الذهني هذا فلا اشكال فيه ولا يلزم ما ذكره وان أراد غيره فعليه البيان فان كان مقصوده منهما لزوم اجتماع الضدين ببيان ان العادل الذي لم يظهر منه فسق يمكن كونه فاسقاً واقعاً فيسياني جوابه ولكنه لا يربط له بصيرورة الوجود الواقعي ذهنيًا .

وان كان المقصود انه ح كان ضده و هو الفاسق كذلك اي كان وجوده الواقعي ذهنيًا والا لم يكن ضد العادل بهذا المعنى فالاشكال يجري فيه فما الغرض بان العادل

و الفاسق كان وجودهما الواقعي عين وجودهما الذهني و ان كان المقصود ان العادل إذا كان كذلك اى وجودها الواقعي عين وجودها الذهني لا يجمع مع ضده و هو الفاسق .

فان الفاسق من صدر عنه الفسق وظهر و هو موجود في الواقع والعين وح يلزم اجتماع الضدين كما اشار إليه بقوله فمن كان في علم الله مرتكباً للكبائر الخ . فلا ربط له ايضاً باتحاد الوجود العيني والذهني في العادل ولا يحتاج الى هذا التكلف بل يكفي الاشكال بان العادل لو كان عين من لم يظهر منه فسق او من حسن ظاهره يمكن ان يكون في الواقع فاسقاً فيجتمع الضدان في الواقع .

و حاصل جوابه ان العادل الموضوع للاحكام الكثيرة هو العادل بهذا المعنى و امكان كونه فاسقاً في الواقع غير موجب لعدم ترتب احكام العادل عليه بحسب الظاهر .

وان كان المقصود انه إذا كان وجودها الواقعي عين الذهني لزم ان لا يكون الفاسق ضده لان له وجود واقعي و ح لا يصح جعل ضده الفسق فانه امر واقعي لا دخل للذهن فيه اصلاً فلا يضر ايضاً بعد امكان جعل ضده من ظهر فسقه فانه اخص من الفاسق الواقعي و ان كان المقصود انه ح لم يكن للعادل وجود خارجي لان موطنه الذهن فلا يصدق على الخارج ببيان .

ان العادل ح من لم يظهر كذبه فهو مرتكب من الموصوف والوصف و الموصوف وان كان خارجياً لكن وصفه ذهنياً إذ عدم الظهور والعلم انما يكون في اذهان الناس فجزء الشيء إذا كان موطنه الذهن ولم يتحقق في الخارج يكون الكل كذلك فلا يكون قابلاً للتحقق في الخارج فالعادل لو كان معناها من لم يظهر فسقه كان ذهنياً فقط بخلاف المملكة وما إذا كان انه غير فاسق فان لها ح وجود في الواقع والخارج كما ان لها وجود في الذهن .

وبالجملة الشيء إذا احتاج الى لحاظ في الذهن بكونه كذلك صار موطنه الذهن فيكون ح كلياً عقلياً لا موطن له سوى الذهن فلا يصدق على الخارجيات فلا يترتب ح احكام العادل عليه فانها مترتبة على العادل الخارجي هذا غاية توضيحه لو كان

مراده ذلك .

وفيه انه على هذا التقدير يرد الاشكال بمعلوم العدالة فان الذى في الخارج نفس الموصوف بهذا الوصف واما الوصف وهو معلوم العدالة او الذى علم عدم الفسق منه فهو ايضاً في الذهن لانه يحتاج الى لحاظه في الذهن كذلك فيعود الاشكال و الحل ان لحاظه في الذهن كذلك خارج عن حريم المعنى .
وبالجملّة العبارة منه في غاية الاجمال ولم يكن في بحث العدالة من صلوته من هذه العبارة عين ولا اثر .

وكذا في رسالته في الجماعة مع انه قد تكلم فيهما كثيراً ولم يتعرض لبيانها إلا بعض الافاضل في حاشيته على رسالة عدالته وهو قد زاد في اجماله بعد ما شد النكير على من ذهب الى هذا القول تبعاً للشيخ .

وقد افاد ان القائل بان العادل من لم يظهر منه الفسق لابد وان يلتزم بأحد الامرين اما تجويز اجتماع الضدين واما الالتزام بكون العدالة من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وكون الفسق الذي هو من الامور الواقعية على واقعيتها مضاداً لها فيكون قولهم على حد قولك الحركة و عدم ظهور السكون ضدان انتهى .

وفيه بعد عدم كون العبارة ظاهرة في أحد الامرين ان اراد انه ح يلزم عدم كون الفاسق ضداً لها فانه ضد للعادل لالمن لم يظهر منه الفسق كما ان الحركة ضد للسكون لالعدم ظهور السكون فمن الواضح انه لا يحتاج الى التكلف بان العادل من الامور التي وجودها الواقعي عين وجوده الذهني .

وبالجملّة لم يبين في العبارة وجه الصيرورة كذلك ولا ما يترتب عليه من توالي الفاسدة مع انه على الشارح اولاً توضيح مراد المصنف بوجه يقبله الذهن السليم و لعمرى انه قد اشكل عليه الامر ايضاً فانه عبارة غير محصل المراد .

هذا كله على فرض تسليم صحة الوجود الذهني كما هو مذهب الصوفية القائل باصالة الوجود و وحدته بل وحدة الموجود وإلا فلا اشكال في ان الوجود ح ليس

شيئاً متحققاً وراء الماهيات كى يكون له وجود في الخارج و وجود في الذهن فان الوجود عبارة عن امر اعتبارى منتزع عنها بعد تحققها في الخارج فلا تحقق لمثل هذا الوجود سوى تحقق منشاء الانتزاع فاذا تحقق الماهية من قبل جاعلها يطلق عليها الوجود فيقال انها موجودة .

و إذا طرء عليها العدم يقال لها انها ليست بموجود فالوجود هو نفس التحقق و الثبوت الذى عبارة عن معنى مصدرى وهو فرع تحقق الماهية حيث انه ح وصف اعتبارى للموصوف و توقف على تحققه فلا يكون له فى حد نفسه كما لا تحقق ولا قوام الامور الانتزاعية بدون منشاء الانتزاع فالاصل هو الموصوف و هو الاصيل في دار التحقق وفي عين كونه اصيلا ومنشأ لجميع الاثار كان حيث ذاته متقوما بجاعله و خالقه فلا اصالة للماهيات بالنسبة الى الخالق ولو كانت اصلية بالنسبة الى نفسها مع قطع النظر عن خالقها و جاعلها فالفعل فعله لأفعل الله فالصلوة و الصوم او الشرب و الزنا فعله لأفعل الله فلا اساس للتوحيد الافعالى بمعنى انتساب الافعال الى الله ذاتاً و الينا بالعرض بل صدور الافعال ذاتا من الانسان ومع ذلك فهو مقهور في تحت قدرته فلا جبر و لا تفويض و لا كون الفعل فعله و لا يلزم من ذلك كون الاصيل في دار التحقق شيئاً لما عرفت فالماهيات الاصيلية في حال كونها اصلية و منشاء للآثار كان حيث ذاتها حيث القيام بالغير تبارك و تعالى فلا اصالة للماهيات في مقابل الجاعل و لا للوجود كما عليه سيّد المحققين في القبسات و سائر كتبه .

وعليه لا يكون للوجود نشأتين نشأة الخارج و نشأة الذهن و ما اقاموا لاثبات الوجود الذهنى كلها مخدوشة و ليس امر كلى يراه الانسان مجرداً عن العوارض سوى الافراد الخارجية فتارة يجعل واضع الالفاظ اللفظ بازاء موجود خارجى مع جميع عوارضه كلفظة زيد لذات معين خارجى بنحو التقييد و اخرى يجعل اللفظ بازاء المعنى بنحو الاطلاق كلفظة الانسان لزيد و بكر و خالد وغيرها من غير تقييد بشخص خاص بل بنحو الاطلاق فالالفاظ سواء كانت فانية في اماكنها او جعلت علامة لها وضعت او جعلت تارة للمعاني بنحو الاطلاق فلا يلحظ الخصوصية و العوارض و اخرى بنحو

التقييد والعوارض المعينة وفي كلا القسمين لا يرى الانسان عند اطلاق اللفظ سوى الخارجيات غاية الامر تارة يرى شخصا معينا كما سمع لفظه زيد و اخرى يرى زيدا وعمروا وخالداً مثلا لكن بدون العوارض فلا يكون في ذهنه سوى الخارجيات المجردة عن العوارض ولا يرى الا مثل الانسان .

وأما شيء آخر سوى الخارجيات كى يكون هو الانسان الكلى المجرد فلا يكون في الذهن كليا بل الكل عبارة عن الخارجيات مطلقة تارة ومقيدة اخرى فافهم ذلك و اغتمم و تأمل فيه حتى تعرف و تجد حقيقة الامر و ان صعب ذلك عليك من حيث انك في جميع عمرك سمعت خلاف ذلك لكن إذا خرج الانسان ذهنه عما سمع من الاصطلاحات و طلب من الله تبارك و تعالی فهم المطالب الحق لعلّه يهديه إلى طريق الصواب .

و كيف كان فخلاصة الدليل على الوجود الذهني وجود الكليات المجردة وحيث لا يكون لها وجود في الخارج فان كلما كان في الخارج فهو محفوف بالعوارض المعينة فلاجرم كان موطنه الذهن فالحقائق كلها بنحو الكلية موجودة في الذهن و انت إذا احطت خبرا بما ذكرنا عرفت انه كلما عرفه الانسان فهو من الخارجيات بنحو الاطلاق و التقييد فكما ان لفظه زيد جعلت لشخص خارجي فكذلك لفظه انسان جعل للافراد الخارجية الشاملة لكل فرد .

ولا يرى الانسان عند اطلاق اللفظين الا الخارجيات لانه يرى من اطلاق لفظه زيد شخص خاص في الخارج دون لفظه الانسان كى يكون الموضوع له الانسان هو الكلى الذى في الذهن سوى ما في الخارج بدهاه انه لم يفهم من الانسان الا الافراد الذى في الخارج واما شيء آخر سواه بحيث كان موطنه الذهن فلا و لذا يقع النزاع في انه ماهو و انه هل هو امثل الافلاطونية و رب انواع او شيء آخر .

ومن ذلك ظهر فساد ما افاد السبزواري قال في منظومته كذا يرى تجرد النفس الناطقة تجرد الذات المرسله اى الطبايع الكلية العقلية بيانه ان النفس تعقل الصور العقلية المشتركة بين كثيرين و كل مشترك بين كثيرين مجرد من المادة و لواحقها

حتى يصدق عليها ومعلوم ان هذه الصور المجردة موجودة في النفس فلا محالة ما تقوم هي به مجردة والا لكان لها مقدار معين ووضع معين واين معين بتبعيته فلا تكون مشتركة بين كثيرين هف فهو جوهر مجرد وهو المطلوب انتهى .

وذلك لعدم وجود كلي مجرد في النفس سوى ما في الخارج وما يتوهم من حصول صور الاشياء في الذهن انما هو نتيجة علمه بالخارجيات وليس شيء في النفس كى يكون بنحو التجرد و الكليّة مثلا حيث علم داره او بلدة يدخلها علمهما فالعلم بحالهما قد اشتبه بحصول صورتها في الذهن مع انه في الحقيقة لا يعلم الا ما في الخارج .

وان شئت ان يعلم الحال فلا حظ ما إذا تعلم بورود عسكر في البلد او اخبرت بالوف من الانسان لامر كذا كزيارة البيت مثلا فهل ينصرف ذهنك الى غير افراد التي في الخارج التي ترى امثالها في كل آن وساعة اولاترى الا هذه الافراد او إذا بلغ او ان ترزقك الله ولداً فهل يتصور فرداً نورياً مجرداً غير ما يتولد من زوجتك او ما تتصوره الا ولداً خارجياً متصفاً بالعوارض الخارجية في الواقع وان لم يكن ملحوظاً فعلاً للوالدين كسائر الاطفال الخارجية التي لا يخلو من ذكر او انثى او بياض او سواد او ضعيف او سمين وغير ذلك .

وانت إذا طلبت من الله الهداية و كنت متقياً خائفاً من حضرته با كياً من خشيته لا يمكن ان يهديك الى ما هو الحق واقعاً وتعلم ان كل ما يكون كان من الخارجيات وليس شيئاً سواها كى يكون في الذهن بزعم انه ليس في الخارج الا المحفوف بالعوارض .

ولقد اجاد بعض المحققين في غير المقام حيث قال مالفظه واما ما استدل به على وجود الاشياء بحقائقها في الذهن فمما به يضحك الشكلي بل الوجود الذهني ليس الا انكشاف الواقع على ما هو عليه على الشخص و لادخل له في شيء من الجهات الواقعية انتهى .

توضيحه ان الانسان إذا علم شيئاً وانكشف لديه الواقع كان هذا الشيء حاضراً عنده بحيث لو لم يغفل عنه كان دائماً مكشوفاً لديه فما زعم من تحقق دار او بلد

او انسان في ذهنه ليس ذلك الا نتيجة علمه بهذا الشيء فح انهدم اساس الوجود الذهني الذي هو اساس العلوم البشرية .

و بالجملة تارة يدرك الانسان عند سماع اللفظ شخص بالخصوص في الخارج و اخرى اشخاص متعددة لا يخلو من خصوصيات وعوارض الا ان هذه العوارض غير ملحوظ عنده كما هو غير ملحوظ عند المتكلم الذي اطلق اللفظ فيدرك من اطلاق لفظ الانسان افراد غير ملحوظ عوارضها لا انسان خالية عن العوارض و مجرد من جميع تلك الطواري كى يكون شيئاً آخر وراء الافراد و ح ان لوحظ الواضع تلك العوارض وضع له مثل لفظة زيد وعمر و هكذا والا فيوضع لفظة الانسان بنحو الاطلاق فان الغرض ح ادراك نفس الافراد الخارجية دون عوارضها وان كانت غير خالية منها فالاستدلال على الوجود الذهني بانه فتصور مفهومات تتصف بالكليّة والعموم بحذف ما به الامتياز عنها .

و التصور اشارة عقلية و المعدوم المطلق لا يشار اليه مطلقاً فهي بنحو الكليّة موجودة و إذ ليس في الخارج لان كل ما يوجد في الخارج جزئى ففى الذهن انتهى .

ففيه من الفساد ما لا يخفى إذ تصور المفهومات بحذف ما به الامتياز ليس الا ما تصور في الخارج مع قطع النظر عن هذه العوارض الممتازة فيعلم ويدرك هذه الافراد ثم اشار اليها فالاشارة اشارة الى الموجود في الخارج و هو موطنها فلا اشارة الى المعدوم كى ينتج بانها ففى الذهن فالعلم يتعلق اولا و بالذات بما في الخارج وهو المعلوم بالذات خلافاً لعلوم البشرية حيث جعل ما في الخارج هو المعلوم بالعرض و المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة في الذهن مع ان الامر بالعكس .

فالوجود الذهني ليس الا انكشاف الواقع عند العالم فبعد الدرك والانكشاف يرى صور الاشياء لاحقيتها ويتخيل انّها في الذهن فمن لم يرمكة لم يقدر على تصورها بمثل من رآها فالتصور الذي يكون علما عند القوم متفرع على العلم اولا كى يتصور فالتصور معلوم لانه علم فليس العلم هو التصور والتصديق فان متعلق هذا التصور

ان لم يعلم فلا يكون علماً وان علم فيكون معلوماً فلا بد من علم يكشفه .
 وهكذا الحال في التصديق فالتصديق بوجود الصلوة ان لم يعلم فكيف يقع
 التصديق بوجودها وان علم فيكون معلوماً هذا في العلم الحصولي .
 وبالجملة نتيجة انكشاف الواقع لدى الشخص هو رؤيته هذا الواقع فالوجود
 الذهني عبارة عن هذا الانكشاف .

وبالجملة ليس الوجود الخارجي الامجرد الاعتبار فضاغن الذهني فالتكلم
 بمثل هذه الموهومات بعيد عن مثله وليت شعري كيف غفل البشر عن الأئمة الطاهرين
 واعراضهم عن علومهم مع ان علومهم ماء معين كما قال عز من قائل :
 «قل رأيتم ان اصبح ماءؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين» .

فلا اساس لاصالة الوجود واعتبارية الماهية كيف وهو اساس وحدة الموجودات
 وهو اساس موهومات الصوفية وهو اساس منسوجات الشعراء منهم فليس الوجود الا امر
 اعتباري عارض على تحقق الشيء في الخارج .

فان قلت فح يلزم ارتفاع النقيضين إذ الاشياء لم يكن عدماً بالبداهة فاذا لم
 يكن وجوداً بل كان مجرد الاعتبار المساق للعدم لزم ما ذكر .

قلت العدم في مقابل الثبوت فالاشياء كلها إذا تحققت في الخارج يقال له الوجود
 بمعنى الثبوت كما انها إذا لم تكن فيه صدق عليها العدم فلا يلزم ما ذكر والغرض
 من نفى الوجود عنها هو النفي بمعنى الوجود الذي هو عين العلم والقدرة والارادة و
 الحيوية والشعور كما هو مدعى الفلاسفة و الصوفية فعلى قولهم وجود الحجر عين العلم و
 الارادة والقدرة وغيرها .

فنفي هذا لا يلزم ورود الاشكال فالمقصود الاجمالي نفى الوجود بهذا المعنى و
 انحصاره في ذاته تعالى وان الذي عين العلم والقدرة والحيوة مختص بذاته تعالى فلا
 يكون الوجود معنى واحداً سارياً في جميع الممكنات فلا يكون مشتركاً معنوياً بحيث
 يكون سنخ احس الموجدات سنخ الباري فلا يشترك معه تعالى في الوجود شيء من
 الاشياء فلا يكون في قبالة وجود اصلا .

وأنت إذا تأملت في وجودك تجد فيه شيئين وسنخين مختلفين احدهما البدن
وثانيهما الروح .

والبدن من سنخ الاشياء الفانية بخلاف الروح ، والبدن يرى و يمسح و غيرهما
بخلاف الروح فكيف يكون في الدار التحقق سنخ واحد وفي حال النوم اخذ منك كل
ما يعطاك من العلم والقدرة والارادة والحياة حتى لاتزعم انك عينها فان كنت عين
العلم والقدرة لمامعنى لسلبهما وغيرهما عنك فالوجود الذي عين العلم والقدرة وغيرهما
منحصر في ذاته تعالى وغيره تعالى كون وثبوت في مقابل العدم فاذا لم يكن وجود بهذا
المعنى فلا يكون له نشأتان نشأة الذهن ونشأة الخارج فالوجود الذي عين الحق تعالى
ليس عين الاشياء كما زعمه الجاهل فقال سبحانه الذي خلق الاشياء و هو عينها كي
ينتج من ذلك ان وجود اخس الاشياء هو عين وجود الباري تعالى وانه هو هو تعالى الله
عن ذلك .

الا ترى ان وجود الشيء هو بقاءه و كونه والبقاء والكون غير الشيء عند اصغر
العوام فضلا عن اكبرهم ويتبدل الشيء في كل آن ببقاء وكون آخر كما إذا تبدل
كون زيد في المسجد بكونه في الدار فالكون والبقاء في المسجد غيرهما في الدار فنفس
زيد شيء و كونه شيء آخر فهما شيان احدهما فرع الاخر .

وبالجملة فلا اساس للوجود الذهني لعدم وجود كلي في الذهن بمعنى المصطلح
لما عرفت من ان الالفاظ موضوعات للخارجيات غاية الامر تارة مع لحاظ العوارض
فيكون جزئيا و اخرى بدون لحاظها اى يوضع اللفظ لمعنى ينطبق عليه هذه
الخارجيات كالانسان فهو قدر مشترك بين الافراد الخارجية وهذه الافراد الخارجية
هي الموضوع له لاشيء آخر .

لا يقال النزاع لفظي ح فانه يقال الفرق بين ما إذا كان الموضوع له هو الافراد
الخارجية بدون لحاظ العوارض وبين ما إذا كان الموضوع له هو شيء غير هذه الافراد
الخارجية وهو كلى نوري مجرد عن الحواحق و العوارض واضح فالانسان والبقر
والغنم مثلا وضع لنفس هذه الافراد الخارجية وموطنها الخارج و هذه الالفاظ جامعا

لكل من هذه الخارجيات .

ففي الحقيقة يرجع الإنكار إلى الكلية والجزئية بمعنى المصطلح عند القوم بان يكون الموضوع له هو الفرد النوري المجرد الذي سمي بالمثل الافلاطونية ورب الانواع الذي يربى افراده الخارجية على زعمهم بحيث يرى هذا المجرد النوري عند اطلاق لفظة الكلي وأما الكلي بمعنى وضع اللفظ للخارجيات مع قطع النظر عن الخصوصيات فلا انكار له و بينهما بون بعيد .

وكيف كان فلا اساس للموهومات البشرية فالوجود الذهني فرع اصالة الوجود الخارجي والقول به اوهن من بيت العنكبوت .

فكيف كان فليبان فساده أكثر من ذلك محل آخر وليس وظيفة الفقه هو الخروج عنه إلا بنحو الاشارة الا إذا مسّت الحاجة الى بيان شيء كان اهم كما في المقام فانه ليس شيء أكثر فساداً من مقالة هذه الطائفة المضلّة فراجع الفصوص ترى انه قال بالصراحة بان عتاب موسى لهارون وغضبه عليه لاجل نهى الهارون ايّاهم عن عبادة العجل و انه قال موسى له لم نهيت القوم عن عبادة العجل مع انه وجود و الوجود هو الحق و عبادة العجل عبادة الحق وهذا حاصل عبارة الفصوص و شارحه القيصرى .

وقد خرجنا عمّا كنا بصدده وطولنا و كررنا اماطال ليعلم بطلان الوجود الذهني و قد يتكلّم به من كان مخالفاً لهذه المطالب غفلة عن حقيقة الحال كما كان اثبات ذلك بما هو أكثر مما ذكرنا كان خارجاً عن البحث فلنرجع الى ما كنّا بصدده .

و هاهنا امور الاول قد يشكل الامر في تعيين الكبائر والصغائر بعد النقطع بكون الموجود من الشريعة قسمين كما هو صريح الكتاب فح يقع الاشكال في تعيين كل منهما و امتياز احدهما عن الاخرى فهل الكبائر امراض في اولها واقعية قطعية وقد يقال بالاول وانهما اضافيان ولازمه كون كل معصية كبيرة من حيث و صغيرة من حيث و هو خلاف الكتاب والسنة .

فان قلت المعاصي كلّها كبيرة بالنسبة الى من يعصى قلت انه خلاف صريح

الكتاب كقوله «الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش» وقوله «الذين يجتنبون كبائر الاثم إلا اللطم» وقوله «ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم» وقوله «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها» .

فصريح الايات تحقق القسمين من المعاصي مع انه لم يبين في الايات والأخبار ومقايسة بعضها مع بعض لا يزيد الاً اجمالاً و ايضاً لم يجعل ضابطاً للكبائر بحيث يكون جامعاً و مانعاً .

فان كان المنطوق بما او عدالله عليها النار في كتابه لزم كون بعض الكبائر مثل اللواط و الشرب من الصغائر حيث لم يذكر في الكتاب في عداد الكبائر ولذا اورد في الجواهر ذلك على السيد الطباطبائي حيث لم يذكرهما وغيرهما في عدادها قال فيه ما لفظه وعن العلامة الطباطبائي اختيار ما عليه المشهور من ان الكبائر هي المعاصي التي توعدها الله سبحانه عليها النار مستنداً في ذلك الى جملة من الاخبار وفيها الصحيح وغيره لكن يظهر من المنقول عنه انه عمم الوعيد بالنار الى الصريح و الضمني و انه حصر الوارد في الكتاب في اربع و ثلاثين منها اربع عشرة مما صرح فيها بخصوصها بالوعيد بالنار .

الاول الى ان قال بعد نقل اربع عشرة من الكبائر و اما المعاصي التي وقع التصريح فيها بالعذاب دون النار فهي اربع عشرة الاول الى ان قال بعد نقل تمامها و تمام عبارته .

و فيه انه بناء على ما ذكر من حصر الكبائر في هذا العدد يلزم ان يكون ما عداها صغائر و انه لا يقدر في العدالة فعلها بل لا بد من الاصرار و بدونه تقع مكفرة لانحتاج بالنسبة الى رفع العقاب بها الى توبة فمثل اللواط و شرب الخمر و ترك صوم يوم من شهر رمضان و شهادة الزور و نحو ذلك من الصغائر التي لا يقدر في عدالة ولا يحتاج الى توبة انتهى .

فاشكاله و ان كان وارداً قطعاً الاً ان امر الكبائر ليس بحيث تكون صافية و وخالية عن الاشكال حتى عند الموردين بل الجميع فيقع السؤال بان الكبائر ما هي حتى

تكون غيرها صغائر والصغائر ماهى حتى يعلم ان فعلها غير قاذح و الاخبار في تعيين الكبائر في غاية الاختلاف وفي بعضها السبع وبعضها ازيد و بعضها العشرون كما في رواية عبدالعظيم الاثية وهي احسنها من حيث الجامعة ومع ذلك لم يكن فيها اللواط وكثيرة من الكبائر وان جعل معيار الكبائر ما اوعد عليها النار صريحا .

و كناية في الكتاب او السنة فيرد النقص بأكثر ما ورد في الاخلاقيات حيث اوعد عليها النار صراحة او كناية كقوله تعالى «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً» .

ومن المعلوم ان ارادة الشيء غير الشيء سلمنا فنفس العلو في الارض اوعد عليها النار بالمفهوم فانه إذا لم يكن له دار الآخرة اى الجنة فلاجرم يكون عليه النار بمجرد ارادة العلو او نفسه في الخارج مع ان نفس ارادة العلو وميله ليس من الكبائر و ان كان ذلك باعتبار ما يترتب عليه فالمناط نفس ما يترتب ومثل العجب .

ففي مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام قال العجب كل العجب عمّن يعجب بعمله الى ان قال والعجب نبات حبه الكفر وارضه النفاق وماءه البغى واغصانه الجهل وورقه الضلالة وثمرته اللعنة و الخلود في النار فمن اختار العجب فقد بذر الكفر و زرع النفاق فلا بد من ان يثمر بان يصير الى النار .

وفي الكافي عن الصادق عليه السلام قال ان الله تعالى علم ان الذنب خير للمؤمن من العجب و لولا ذلك ما ابتلى مؤمناً بذنب ابدا و ظاهره ان العجب اخبث من الذنب الموجب للنار كما هو شأن الذنوب .

وقد ورد في الكبر في الكافي عن الصادق قال : قال ابو جعفر عليه السلام العزّ رداء الله و الكبر ازاره فمن تناول شيئاً منه اكبه الله في جهنم .

وفيه عن الصادق عليه السلام قال : ان الحسد يأكل الايمان كما تأكل النار الحطب ولا يخفى انه إذا اكل ايمانه فمقره جهنم .

و فيه ايضاً عنه عليه السلام قال قال رسول الله الغضب يفسد الايمان كما يفسد الخل العسل و ظاهره مجرد تحقق الغضب لا ما يترتب عليه ونظيره ما ورد في سوء الخلق و

قد ورد هذا المضمون في كثير من الاخلاقيات الراجعة الى تهذيب النفس بل كلها يتوعد عليها النار اما بالصراحة او بما يلازم معها كخروج الايمان وفساده مع انها ليست من الكبائر ما لم يترتب عليها شيء من المحرمات فما معيار الكبائر .

وعن الحدائق ما لفظه المحكى و منهم من اوكل امرها الى التعداد فعن بعضهم انها سبع الشرك وقتل النفس وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والربا والفرار من الزحف والعقوق وبعض انها تسع بزيادة السحر والاحاد في بيت الله اى الظلم فيه و اخر عشر بزيادة الربا و اخر اثنى عشرة بزيادة شرب الخمر والسرقه و آخر عشرون السبع الاول واللواط والسحر والربا والغينة واليمين الغموس وشهادة الزور وشرب الخمر واستحلال الكعبة والسرقه ونكث الصفة والتعرب بعد الهجرة والياس من روح الله سبحانه والامن من مكر الله عز وجل و زاد بعضهم اربع عشرة اخرى اكل الميتة و الدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والسحت والقمار والبخس في الكيل والوزن ومعونة الظالمين وحبس الحقوق من غير عذر والاسراف والتبذير والخيانة والاشتغال بالملاهي والاصرار .

ثم قال وقد يعد اشياء اخر كالفياضة والدياثة والغضب و النميمة و قطيعة الرحم وتأخير الصلوة عن وقتها والكذب خصوصاً على رسول الله ﷺ وضرب المسلم بغير حق و كتمان الشهادة والسعاية الى الظالم ومنع الزكاة المفروضة وتأخير الحج عن عام الوجوب والظهار والمحاربة بقطع الطريق انتهى ما حكى عنه .

والاختلاف راجع الى اختلاف النصوص واكمل ماورد في المقام من الكبائر التي اوعدها الله عليها النار .

في كتابه هي صحيحة عبدالعظيم بن عبدالله الحسني المروية في الكافي عن أبي جعفر الثاني عن أبيه عن جده عليه السلام يقول دخل عمرو بن عبيد على أبي عبدالله عليه السلام فلمّا اسلم و جلس تلا هذه الآية «الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش» ثم امسك فقال له ابو عبدالله عليه السلام ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال عليه السلام نعم يا عمرو اكبر الكبائر الاشرار بالله يقول الله من يشرك بالله فقد حرم

عليه الجنة و بعده الياس من روح الله لان الله تعالى يقول «لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون» .

ثم الامن من مكر الله لأن الله عز وجل يقول «فلا يأمن من مكر الله إلا القوم الخاسرون» .

ومنها عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جباراً شقيماً وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق لان الله تعالى يقول فجزائه جهنم خالداً فيها الاية وقذف المحصنة لان الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً والفرار من الزحف لان الله تعالى يقول و من يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال او متحيزاً الى فئة فقد باء بغضب من الله وماويه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله تعالى يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والسحر .

لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الاخرة من خلاق و الزنا لان الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق اثماً يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهاناً واليمين الغموس الفاجرة لأن الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله و ايمانهم ثمناً قليلاً اولئك لا خلاق لهم في الاخرة .

والغلول لأن الله عز وجل يقول ومن يغفل يأت بما غل يوم القيمة .
و منع الزكوات المفروضة لان الله عز وجل يقول فتكوى بها جباههم و جنوبهم وظهورهم .

وشهادة الزور و كتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه آثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمداً وشيئاً مما فرضه الله لان رسول الله ﷺ قال : من ترك الصلوة متعمداً فقد براء من ذمة الله و ذمة رسوله ﷺ ونقض العهد وقطيعه الرحم لان الله تعالى يقول لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمر و وله صراخ في بكائه و هو يقول هلك من قال برأيه و نازعكم في الفضل و العلم .

و لا يخفى انه بهذه المذكورات تعرف الكبائر و تثبت كما تثبت بما إذا دل العقل والنقل على اشدية معصية او مساواتها لغيرها كقوله تعالى والفتنة أكبر من القتل وفي الكذب شر من الشراب و كما وود ان الغيبة اشد من الزنا ومثل حبس المحصنة للزنا فانه اشد من القذف بحكم العقل و مثل اعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين فانه اشد من الفرار من الزحف و لكن الصحيحة مع اكمليتها لم تصرح بكثير منها كما عرفت .

والانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال وايضاً قد ورد لاصغيرة مع الاصرار و لم يعلم ماهية الصغيرة فلو كان مناطها عدم التوعيد عليها بالنار و عدم جعل حد له لم يعرف كونها ذنباً حيث ان كلما اطلق ذنب جعل له عقوبة او حد له بل قد يتفق ورود نص بالعقاب صراحة او كناية في المكروهات اللهم الا ان يراد من الصغائر هو هذه المكروهات وهو كما ترى حيث انها لا يكون معصية .

وصريح ما تقدم من الايات انه من اجتناب الكبائر يكفر عن سيئاته و ليس ح إلا الصغائر من الذنوب ويمكن ان يقال ان كل شيء ورد فيه النهي من غير ذكر عقاب و حد كان من الصغائر سواء كان بلفظ النهي او بصيغة النهي او بمثل و يحرم فتأمل و بالجملة معنى الذنب انه يدل عليه دليل قطعي بحيث لا يرب للمتمامل في دليله انه ذنب عند الشارع فيخرج عنه المكروهات لان الحزاة فيها لا يصل بمقدار يجعل له عقوبة او نار و كذا ما يختلف فيها الاعلام في كونه حراماً او لا كالنظر الى الوجه و الكفين من الاجنبية فان الاخبار فيها مختلف وعلى فرض الشك كان الاصل عدم الحرمة فلا يكون النظر حراماً و معصية كى يكون صغيرة او كبيرة و كذا سماع صوت الاجنبية و كذا أكثر الماء كولات التي قد اختلفت في حرمتها فلا تندرج في تحت المعاصي الا إذا دل عليه دليل معتبر اللهم إلا ان يقال بعد ثبوت كون شيء معصية ان لم يثبت كونه من الكبائر كانت من الصغائر كما إذا ورد النهي من الشرع عن شيء بنحو التحريم من غير بيان لعقابه .

و كيف كان فلم يظهر لي الى الان معنى الصغائر من الذنوب و جعل كلها من

الكبائر وكون الصغيرة بالاضافة أشد اشكالا .

الامر الثاني لاشكال في اصل الحكم وانه لا يقدر ارتكاب الصغائر بالعدالة وان كان نفسها غير معلوم .

قال شيخنا المرتضى في رسالته العدالة ما هو لفظه ثم لاشكال في ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر ويدل عليه قبل الاجماع المحكي عن التحرير وغيره النصوص الواردة .

منها انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فان النفي في الصغيرة راجع الى خصوص وصف الصغيرة وان كان في الكبيرة راجعاً الى نفي ذاتها حكماً .
ومنها ما عن البحار عن تحف العقول عن أبي جعفر عليه السلام في حديث ان الاصرار على الذنب امن من مكر الله ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون بضميمة ما ورد من ان الامن من مكر الله من الكبائر .

ومنها ما رواه في العيون بسنده الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان حيث عد الكبائر وعد منها الاصرار على صغار الذنوب انما الاشكال في معنى الاصرار وايضاً بقاؤه على معناه اللغوي العرفي اعنى الاقامة والمداومة عليه وملازمته ولاشكال في ان العاصي ان تاب عن معصيته السابقة ثم اوقع معصيته اخرى لم يصدق عليه الاصرار ولو فعل ذلك مراراً واليه ينظر قوله عليه السلام ما اصر من استغفره وكذا فحوى لا كبيرة مع الاستغفار فيشترط في صدق الاصرار عدم التوبة عن المعصية السابقة انتهى كلامه ولا اشكال فيه وقد عرفت ان الاشكال في معرفة الصغائر ومعه لا يعلم صدور معصية كذا في صغيرة كى لا يقدر في العدالة او لا وكيف كان فمعنى الاصرار عرفاً هو وقوعه مكرراً من دون تخلل توبة بينها واما مع التوبة حيث يمحو اثر السابق فلا يكون بعدهما من الاصرار .
الامر الثالث انه قد اتفق الاصحاب على ان منافيات المروءة قاذحة في العدالة وهي محل تأمل فانه مضافاً الى صراحة بعض الأخبار بعدم البأس باللعب مع الحمام مع انه من أظهر افراد خلاف المروءة ان المناط في الاخبار ظهور الفسق فح ان كان ما يصدر منه بلغ الى حد الحرمة فلا كلام وإلا فلا اشكال فالشأن ح في معنى المروءة الواقعة في

الايخبار كقولہ **إِبْرَاهِيمَ** «لادين لمن لا مروءة له» بداهة .

ان الظاهر منه ما هو اشد من الكبائر مع انها ليس بحيث يخرج صاحبه عن الدين ولو بحسب المجاز والمبالغة ولو اطلق بالنسبة الى بعضها كما ورد في انه لا ايمان لمن اقرر مائه في رحم امرئة اجنبية .

وبالجملة لا اشكال في ان نفي الدين لا يكون على الحقيقة فيكون على سبيل المبالغة والمجاز فكان المراد انه لا ينبغي للمسلم ان يصدر منه كذا وكون مثل هذا الاطلاق يخرج عن العدالة غير واضح قطعاً فمثل اللعب بالحمام والطيور الحسن اللحن او الاكل في حال المشىء ونحوها لا يقدر في العدالة ما لم يترتب عليها بعض المحرمات خصوصاً إذا صدر عنه ذلك لبعض الدواعي كعدم توجهه الناس إليه هذا مضافاً الى قول الصادق في خبر سماعة قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروءته فهو صريح في ان المروءة بل غايتها واقصاها هي عدم الظلم والكذب وخلف الوعد فتدبر هذا تمام الكلام في العدالة والله العالم .

(و) كما قد عرفت في المسئلة الخامسة اشترط العدالة في امام الجمعة فكذلك يشترط فيه بل مطلقاً (طهارة المولد والذكورة) كما يأتي انشاء الله في الجماعة (و يجوز ان يكون) الامام في الجمعة وغيرها (عبداً) و الثاني واضح مع العدالة و الأول انما يتصور عندنا في المأذون الخاص لما مر (و هل يجوز ان يكون) الامام (ابرص او اجذم فيه تردد الاشبه الجواز) هنا فيما صحت و في غيرها مطلقاً (و) كذا الكلام في (الاعمى) .

المسئلة (السادسة ان المسافر اذا نوى الاقامة في بلد عشرة ايام فصاعداً وجب عليه الجمعة) لانه بحكم المقيم شرعاً وكذا إذا كان كثير السفر او كان ماراً على وطنه ونحو ذلك .

تنبية إذا كان المسافر وظيفته التمام كما عرفت فان صلى الجمعة او صلها الحاضر ثم سافر الى بلدة بعيدة لم يتحقق زوال الشمس فيها وقد قصد الاقامة فيها او كان هذا

البلد وطنه ايضاً وكان بلوغه فيها في حال قدا نعتقد فيها الجمعة فحيث ان هذا فرض صحيح واقع في عصرنا لامكان المسافرة بوسائل سريعة السير بحيث قد قطع الوف فراسخ في ساعة فهل يسقط عنه جمعة هذا اليوم اولاً فيه وجهان من ان عليه تكليف واحد بالجمعة وقد امتثل امرها فيسقط ومن انه بوقوعه في ظهر جديد كأنه لم تكن الجمعة السابقة ظهره المكلف فيه بل ظهره الفعلي عرفاً هو الواقع فيه فان الفرض هو بقاءه وتعيشه فيه اما لكونه وطنه واما لقصد اقامته فيه .

فالعرف قد يراه فعلاً من أهلها فيصدق عليه انه لم يأت بالجمعة في هذا اليوم وان تكليفه في صلاته فعلاً اليوم الحاضر والثاني هو الحق .

فان قلت بعد القطع بامثاله التكليف لوشك في عوده فالاصل عدمه قلت بعد كون يومه المكلف فيها بالعبادة هذا اليوم فالتكليف بالوقت انما يتوجه بالنسبة الى وقت اليوم الحاضر قطعاً فهو بمنزلة من صلى قبل الزوال ثم علم بذلك في الوقت . وهذا يجري في سائر الصلوات وسائر الايام فلو صلى الظهرين او العشاءين و سافر وبلغ قبل الوقت في بلدة آخر كان الكلام فيه كما مر ويفرق في بعض الفروعات كما لم يقصد الاقامة و اراد المسافرة ثانياً بعد الايتان بالصلوة و الخروج عنه بعد ساعة مثلاً الى بلدة آخر كانت كذلك وهكذا فالظاهر عدم تكليف زائد على تكليفه الاول قبل الخروج من وطنه او محل اقامته والفارق صدق كونه من أهل البلد في الاول دون الثاني وهذا حكم الصلوة .

واما الصوم فان لم يكن كثير السفر فواضح لعدم وجوبه عليه وإلا فان سافر في الليل وبلغ قبل الفجر في بلدة آخر فلا اشكال و لو كان المسافرة بينهما مع الوسائل السريعة الى ساعة كما خرج بعد الغروب وبلغ الى ساعة في بلدة آخر و كان قبل الفجر و قريب منه فيقصد الصوم هذا فيما إذا أراد عدم الخروج الى الغروب و الا فان علم بخروجه ايضاً الى بلدة بعد ساعة و كان هناك ليلاً فان كان باقياً فيها فلا اشكال في صحة صوم يومه وإلا بان يخرج منها ايضاً وبلغ الى بلدة آخر بحيث يمر بمقدار يوم اوليلة على ايام وليالي فيدخل في يوم ويخرج منه فالظاهر سقوط الاداء ويجب

عليه القضاء عند العلم بحاله و هذا الفرض وان كان بعيداً إلا أنه قد يمكنه العصر الحاضر لا يمكن انه قد صيرته السيارات الحاضرة في هذا العصر في ظرف قليل الى امكنة كانت كذلك او من مناطق يكون نهاره في مدة عشرين ساعة و ليله في أربع ساعات و بالعكس و نحوز ذلك بل يمكن دخوله فيهما و خروجه عنهما في ظرف ساعة كما يقربه ما يسمى في هذا العصر بالسفينة الواردة في كرة القمر و سيأتي انشاء الله في مبحث الصوم .

المسئلة (السابعة الاذان الثاني في يوم الجمعة) المسمى في عرفهم بالاذان الثالث الذي تعارف بين العامة من زمن عثمان او معاوية كما في مصباح الفقيه (بدعة) و قد مرّ الكلام فيه مفصلاً في محله (وقيل مكروهة) لضعف خبر المنع و لدخوله في الذكر المطلق (و الاول اشبه) .

المسئلة (الثامنة يحرم البيع يوم الجمعة بعد الاذان) إذا كان بحيث يوجب تركها لقوله تعالى و ذروا البيع و الظاهر عدم الفرق بينه و بين غيره من العقود المشاركة معه في منافاته للجمعة إذا المنط للحرمة ليس إلا ذلك فان قلت ان حرمة غير البيع موقوف على ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده و هو خلاف التحقيق قلت يجرى الكلام ح في نفس البيع .

ان قلت ان نفس البيع منصوص الحرمة فلا يكون حرمة مستنده الى النهى المستفاد من الامر قلت بعد ما عرفت من عدم الفرق وان البيع كناية عن كل شاغل له فالنهي عنه نهى عن غيره فلا بد من حرمة الجميع او عدمها كذلك .

(فان باع اثم و كان البيع صحيحاً على الاظهر) القوى لتعلق النهى بالامر الخارج عنه لا بذاته كى يقتضى الفساد فلا يستفاد منه الا الحرمة خلافاً لما حكى عن الكاتب و الشيخ من القول بالفساد (ولو كان) المتعاقد ان ممن وضع عنهما الجمعة فيجوز البيع بالنسبة إليهما بلا كلام لعدم المنافع ح من البيع و لو كان (احدهما) كذلك اى (ممن لا يجب عليه السعى كان البيع سائغاً بالنظر إليه و حراماً بالنظر الى الاخر) لو منعه عنها و القول بالحرمة ح عليهما في غير محله .

المسئلة (التاسعة إذا لم يكن الامام عليه السلام موجوداً) في البلد (و لا من نصبه للصلوة وامكن الاجتماع والخطبتان قيل يستحب ان يصلى جمعة) فانها أحد فردي الواجب التخييري على المشهور فيكون المستحب اتيان هذا الفرد (وقيل لا يجوز) وقد عرفت ان (الاول) خلاف التحقيق فالثاني يكون (اظهر) .

المسئلة (العاشرة إذا لم يتمكن المأموم من السجود مع الامام في) الركعة (الاولى) التي ادرك ركوعها مع الامام (فان امكنه السجود وللحاق به) اي بالامام (قبل الركوع) في الركعة الثانية فلا اشكال فسجد بنفسه والحق بالامام في الثانية (و إلا) يمكنه ذلك (اقتصر على متابعتة في السجدين) بان قام و صبر المأموم بعد ركوعه الاول مع الامام الى ان يسجد الامام للثانية فسجد مع الامام (ينوى) المأموم (بهما للاولى) ثم بعد الصلوة اتى المأموم بالركعة الثانية .

ويدل عليه خبر حفص بن غياث قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول في رجل ادرك الجمعة وقد ازدحم الناس و كبر مع الامام و ركع ولم يقدر على السجود كيف يصنع . فقال أبو عبد الله عليه السلام اما الركعة الاولى فهي الى عند الركوع تامة فلما لم يسجد لها حتى دخل في الثانية لم يكن ذلك له فلما سجد في الثانية فان كان نوى هاتين السجدين للركعة الاولى فقد تمت له الاولى فاذا سلم الامام قام فصلى ركعة ثم يسجد فيها ثم يتشهد ويسلم وان كان لم ينو السجدين للركعة الاولى لم تجزعه للاولى ولا للثانية وعليه ان يسجد سجدين وينوى انهما للركعة الاولى وعليه بعد ذلك ركعة تامة يسجد فيها .

(فان نوى) المأموم (بهما الثانية قيل) كما عن الشيخ في النهاية و القاضي في المذهب (تبطل الصلوة) لان الفرض عدم اتيانه بالسجدين للاولى فكيف يجعلهما للثانية (وقيل) كما عن السيد في المصباح و الشيخ في ط (يحذفهما) و يجعلهما كالعدم (و يسجد) ايضاً (للاولى ويتم الثانية والاول اظهر) و اقوى لوقوع زيادة السجدين فلو خدفت بالقصد وجعلت كالعدم للزم عدم البطلان بزيادة شيء إذا قصد المصلى حذفها .

فان قلت ظاهر الرواية موافق للمحكي عن السيد فان قوله (عليه السلام) و عليه ان يسجد سجدين معناه حذفهما اللتين اتى بهما بعنوان الثانية واتى بالسجدين غيرما حذف وينوى انهما للاولى قلت كلا فان قوله و عليه الخ تفريع على قوله و ان كان لم ينو الخ والمعنى انه فحيث لم ينوا السجدين للاولى بطلت و لم يحسب له لا للاولى و لا للثانية فلا جرم كان عليه ان ينوى بهما للاولى فيكون هذا بيان لقوله فان كان نوى هاتين الخ .

(واما آداب الجمعة فالغسل) من الامور الاكيدة فيها وقد مر الكلام فيه (و) منها (التنفل بعشرين ركعة) زائدا على سائر الايام باربع لشرافتها على المشهور كما في الجواهر ثم قال خلافاً للمحكي عن الاسكافي فزاد ركعتين آخرتين ايضاً فيكون المجموع اثنى عشرين ركعة قال الذي يستحب عند أهل البيت (عليه السلام) من نوافل الجمعة ست ضحوة وست ما بينها وبين انتصاف النهار وركعتا الزوال وثمان بين الفرضين منها ركعتان نافلة العصر للصحيح الى ان ساق .

رواية سعد بن سعد الأشعري ، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال : سألته عن الصلاة يوم الجمعة كم ركعة هي قبل الزوال ؟ قال : ست ركعات بكرة ، وست بعد ذلك اثنتا عشرة ركعة ، وست ركعات بعد ذلك ثماني عشرة ركعة ، وركعتان بعد الزوال فهذه عشرون ركعة ، وركعتان بعد العصر فهذه اثنتان وعشرون ركعة .

ثم قال وهو كما ترى لا يوافق المحكي عنه في الركعتين بعد العصر وللصديق فلم يفرقا بينه وبين باقي الايام اذا قدمت على الزوال او اخرجت عن المكتوبة ثم استدل له بصحيح سعيد الاعرج قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صلاة النافلة يوم الجمعة ، فقال : ست عشرة ركعة قبل العصر ، ثم قال : وكان علي (عليه السلام) يقول : ما زاد فهو خير و قال : إنشاء رجل أن يجعل منها ست ركعات في صدر النهار ، وست ركعات في نصف النهار و يصلّي الظهر و يصلّي معها أربعة ثم يصلّي العصر .

وبخبر سليمان بن خالد قال : قلت : لأبي عبد الله (عليه السلام) : النافلة يوم الجمعة ، قال : ست ركعات قبل زوال الشمس ، وركعتان عند زوالها ، والقراءة في الاولى

بالجمعة وفي الثانية بالمنافقين ، وبعد الفريضة ثمانى ركعات .

ولا يخفى ان الروايات في نافلة الجمعة مختلفة فظاهر بعضها اضافة أربع ركعات الى ست عشرة ركعة .

مثل المروية عن (العلل و عيون الاخبار) باسناده عن الفضل ابن شاذان ، عن الرضا عليه السلام قال : إنَّما زيد في صلاة السنة يوم الجمعة أربع ركعات تعظيماً لذلك اليوم ، وتفرقة بينه وبين سائر الايام .

وظاهر بعضها الاخر عدم الفرق بينها بالنسبة الى الجمعة وان النافلة فيها ايضاً ست عشرة ركعة وما زاد فهو خير كما مر كما ذهب إليه الصدوقان وكيف كان فحيث انها مستحب فلا تعارض بينها في الحقيقة بل كلها سنة خصوصاً بضميمة ماورد في النوافل من انها هدية فكل ما زاد فيها في أفضل الايام كان اولى وبذلك حل الاختلاف في كيفية اتيانها في ساعات النهار وان كان الاولى تفريقها فيه بان يكون (سته عند انبساط الشمس وست عند ارتفاعها وست قبل الزوال وركعتان عند الزوال) .

لخبر أبي بصير المروى عن كتاب حريز عن أبي جعفر عليه السلام ست بعد طلوع الشمس وست قبل الزوال إذا تعالت الشمس وركعتان قبل الزوال وغيره من الاخبار الكثيرة الواردة في ذلك فالاقوى عدم الفرق من حيث الايام في أصل الاستحباب (فلو اخر النافلة) اجمع (الى بعد الزوال جازو أفضل من تقديمها وان صلى بين الفرضين ست ركعات من النافلة جاز) ويأتى الباقي قبل الزوال او بعد الفريضة ولعل الاولى ان يأتى بنوافل الجمعة والعصر كنوافل الظهرين في غيرها ثم يأتى الاربع الزائدة او الست باى نحو كان في قبل الزوال فرارا عن مخالفة الصدوقين في انها كغير الجمعة والله العالم .

(و) يستحب (ان يباكر المصلى الى المسجد الاعظم) لخبر جابر قال : كان أبو جعفر عليه السلام ، يبكر الى المسجد يوم الجمعة حين تكون الشمس قدر رمح ، فاذا كان شهر رمضان يكون قبل ذلك ، وكان يقول : إن لجمع شهر رمضان على جمع سائر الشهور فضلاً كفضل شهر رمضان على سائر الشهور .

وخبر حفص بن البختري عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا كان يوم

الجمعة نزل الملائكة المقرَّبون معهم قراطيس من فضة ، وأقلام من ذهب فيجلسون على أبواب المساجد على كراسي من نور فيكتبون الناس على منازلهم الاول والثاني حتى يخرج الامام ، فاذا خرج الامام طواصحنهم ولا يهبطون في شيء من الايام إلا يوم الجمعة ، يعنى الملائكة المقرَّبين و عن الصدوق مرسلًا نحوه إلى قوله : طواصحنهم .

ويستحب ان يكون التباكر (بعد ان يخلق رأسه ويقص أظفاره) وان لم يمكن كما إذا قصت قبلها فيما يمكن ولو بامر السكين ونحوه على أظفاره (ويأخذ من شارب) وعن المدارك أما استحباب خلق الرأس فلم اقف فيه على اثر انتهى .
ويدل على الثاني والثالث قول أبي عبدالله عليه السلام اخذ الشارب والاطفار من الجمعة الى الجمعة امان من الجذام (وان يكون على سكينه ووقار) ومطيبا لابسا أفضل ثيابه لرواية ابن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل «خذوا زينتكم عند كل مسجد» قال : في العيدين والجمعة .

وعن هشام بن الحكم قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : ليتزين أحدكم يوم الجمعة يغتسل ويتطيب ويسرح لحيته ويلبس أنظف ثيابه وليتهيأ للجمعة ، وليكن عليه في ذلك اليوم السكينة والوقار ، وليحسن عبادة ربه ، وليفعل الخير ما استطاع ، فان الله يطلع إلى الارض ليضعف الحسنات .

(وان يدعو امام توجهه) إلى المسجد بالمأثور مثل اللهم من تهيأ وتعبأ الى آخره (وان يكون الخطيب بليغا) فصيحاً ادى الكلمات على وجه احسن حتى ينفذ في قلوب الناس ويميلون الى اصغائها (مواظبا على الصلوات في اول اوقاتها) في جميع الايام لخصوص يوم الجمعة (ويكره له) اى للخطيب (الكلام في اثناء الخطبة بغيرها) وقيل بالحرمة .

وعن الذكري الظاهر ان تحريم الكلام مشترك بين الخطيب و السامعين وقد يؤيد ذلك بكونها بمنزلة الصلوة فالاولى ترك الكلام الخارج عنها في اثنائها (و يستحب ان يتعمم شتاء) اى في الفصول الباردة (كان اوقايطا) اى في الفصول الحارة

والقيظ كما في المصباح ومجمع البحرين شدة الحر والقيظ الفصل الذي تسميه الناس الصيف انتهى .

(ويرتدى ببرد يمنه و ان يكون معتمداً على شيء) من قوس او عصي لقول الصادق عليه السلام ويلبس البرد والعمامة وليتوكأ على قوس او عصي (وان يسلم اولاً) لقول علي عليه السلام السنة إذا صعد الامام المنبر ان يسلم إذا استقبل الناس (و ان يجلس أمام الخطبة) لقول أبي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا خرج الى الجمعة قعد على المنبر حتى يفرغ المؤمنون (و إذا سبق الامام الى قراءة سورة فليعدل الى الجمعة و كذا في) الركعة (الثانية يعدل الى سورة المنافقين ما لم يتجاوز نصف السورة الا في سورة الجحد و التوحيد) و قد عرفت الكلام فيها مفصلاً في محله ويستحب الجهر بالظهر في يوم الجمعة) كما مرّ في المجلد السابع صفحة ٤٨ (ومن يصلي ظهر فالأفضل ايقاعها في المسجد الأعظم) لما عرفت من خبر التبكير مضافاً الى الاخبار الكثيرة الواردة في الاياب والذهاب الى المساجد العظيمة والصلوة فيها و كثرة ثوابها .

(و إذا لم يكن امام الجمعة ممن يقتدى به جاز ان يقدم المأموم صلوته على الامام) بان يصلي المأموم منفرداً قبله ثم يقتدى بالامام صورة لخبر حمران ، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال في كتاب علي عليه السلام إذا صلوا الجمعة في وقت فصلوا معهم و لا تقوم من مقعدك حتى تصلي ركعتين اخريين ، قلت : فأكون قد صلّت أربعاً لنفسى لم أقتد به ، فقال نعم .

و خبر أبي بكر الحضرمي ، قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : كيف تصنع يوم الجمعة ؟ قال : كيف تصنع أنت ؟ قلت : أصلي في منزلي ثم أخرج فاصلي معهم ، قال : كذلك أصنع أنا .

و خبر زرارة قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : إن أناساً رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه صلى أربع ركعات بعد الجمعة لم يفصل بينهن بتسليم ، فقال : يا زرارة إن أمير المؤمنين عليه السلام صلى خلف فاسق فلما سلم وأنصرف قام أمير المؤمنين عليه السلام فصلى أربع ركعات لم يفصل بينهن بتسليم ، فقال له رجل إلى جنبه : يا أبا الحسن صلّيت

أربع ركعات لم تفصل بينهما ، فقال : (أما) انها أربع ركعات مشبهات وسكت ، فوالله ما عقل ما قال له .

(ولو صلى معه ركعتين) بنية الظهر ثقية (و) قد (اتمهما بعد تسليم الامام)
ظهما .

ويدل عليه رواية عمارة بن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يدرك الامام وهو يصلي أربع ركعات وقد صلى الامام ركعتين ، قال : يفتتح الصلاة ويدخل معه ويقرأ خلفه في الركعتين يقرأ في الاولى الحمد وما أدرك من سورة الجمعة ويركع مع الامام ، وفي الثانية الحمد وما أدرك من سورة المنافقين ويركع مع الامام فاذا قعد الامام للتشهد فلا يتشهد ، ولكن يسبح ، فاذا سلم الامام ركع ركعتين يسبح فيهما ويتشهد ويسلم قال في ثل لعل المراد أنه لا يتشهد التشهد المشتمل على التسليم فانه يطلق عليه كما مر .

اقول قد عرفت هذا التوجيه في التسليم مفصلا وهذا الخبر الشريف أقوى شاهد على دخول السلام الاول وهو السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين في التشهد فقوله عليه السلام فلا يتشهد اي لا تسلم فهو من باب اطلاق الكل وارادة الجزء وتامل ثم انه قال في الوسائل يحتمل كون الاقتداء هنا في الجمعة ويحتمل كونه في الظهر مع سبق الامام بر كعتين بل هو الظاهر منه والحكم صحيح في الصورتين انتهى .

وهو بعيد لظهور الضمير في قوله وهو يصلي الى المأموم وظهور وقد صلى الامام ركعتين في الجمعة مضافاً الى ظاهر قوله وما أدرك من سورة الجمعة الخ .

فان استحباب السورتين في صلوة الجمعة او الظهر في يوم الجمعة الا انه قد يستفاد بضميمة القرائن هو كون صلوة الامام الجمعة .

ويؤيده رواية حمران بن اعين المروري عن الكافي قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : جعلت فداك اننا نصلي مع هؤلاء يوم الجمعة وهم يصلون في الوقت ، فكيف نصنع ؟ فقال : صلوا معهم ، فخرج حمران الى زيارة فقال له : قد أمرنا أن نصلي معهم بصلاتهم ، فقال زيارة : هذا ما يكون إلا بتأويل ، فقال له حمران قم حتى نسمع منه

قال : فدخلنا عليه ، فقال له زرارة إن حمرا ن أخبرنا عنك إنك أمرتنا أن نصلى معهم فأفكرت ذلك ، فقال لنا : كان الحسين بن علي عليه السلام يصلى معهم الر كعتين ، فاذا فرغوا قام فأضاف إليها ركعتين .

ثم ان الكلام في ان ذلك الاقتداء (كان أفضل) اولا فسيأتي الكلام فيما اوتي به تقية من العبادات في محله انشاء الله .

(الفصل الثاني في صلوة العيدين) الفطر والاضحى (و النظر) يقع (فيها وفي سننها وهي واجبة) بلاخلاف (مع وجود الامام) او المأذون منه وفي الجواهر بلاخلاف اجده فيه فيما عدا الخطبة .

وعن جامع المقاصد انه اتفاقى للاصحاب وعن الانتصار الاجماع على وجوبها على كل من وجبت عليه صلوة الجمعة وبتلك الشروط وعن المنتهى والتنقيح والرياض لاختلاف فيه وعن كثر العرفان عندنا وعن ظاهر كنز الفوائد والايضاح نسبته الى الاصحاب .

وعن ظاهر مجمع البرهان الاجماع عليه فالظاهر لا كلام عندهم في انها واجبة (بالشروط المعتمدة في الجمعة) اما وجوبها فقد استدلل عليه بقوله «قد افلح من تزكى و ذكر اسم ربه صلى» .

بعد ذكر جمع من المفسرين على ما في المدارك ان المراد بالزكوة والصلوة زكوة الفطرة و صلوة العيد وعن الصافي عن القمى قال : قد افلح من تزكى قال زكوة الفطر إذا اخرجها قبل صلوة العيد و ذكر اسم ربه صلى قال صلوة الفطر والاضحى وعن الفقيه عن الصادق عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل «قد افلح من تزكى» قال من اخرج الفطرة قيل له و ذكر اسم ربه صلى قال خرج الى الجبانة صلى وبقوله تعالى «فصل لربك وانحر» .

وعن تفسير الصافي عن تفسير العامة ان المراد بالصلوة صلوة العيدين وبالنحر نحر الهدى والاضحية هذا كله من حيث الاية واما السنة .

فمنها صحيحة جميل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن التكبير في العيدين قال سبع

وخمس وقال صلوة العيدين فريضة وعن ابي سامة عن ابي عبد الله عليه السلام قال صلوة العيدين فريضة وصلوة الكسوف فريضة .

وعن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال إذا اردت الشخصوص في يوم عيد فانفجر الصبح وأنت في البلد فلا تخرج حتى تشهد ذلك العيد وقوله اردت الشخصوص اى اردت الخروج من مكانك الى بلدة آخر والمقصود عدم الخروج والمسافرة قبل صلوة العيد ويرد على آية من تركي .

او لا مامر في بحث لزوم الصلوات على النبي صلى الله عليه وآله في التشهد من ان المراد من تركي نفسه بالرياضة والاجتناب عن رزائل الصفات متذكراً لله بالانتيان بالعبادات التي منها الصلوة كان مفلاً .

وثانياً سلمنا كونها راجعة الى الزكوة والصلوة لكن ليس لسانها لسان الوجوب ويرد على آية النحر بان نفس الاية لاتدل على صلوة الفطر بل المراد به مطلق الصلوات قال في الحدائق ما لفظه لم اقف في الاخبار على تفسير الاية بهذا المعنى وانما الذي ورد فيها التفسير بمطلق الصلوة والمراد بالنحر رفع اليدين حال التكبير حذاء الوجه انتهى .

وعن تفسير البرهان عن الاصبع بن نباته عن علي بن ابي طالب عليه السلام قال لما نزلت على النبي صلى الله عليه وآله فصل لربك وانحر قال يا جبرئيل ما هذه النحية التي امرني بها ربي فقال يا محمد انها ليست بنحية ولكنها رفع الايدي في الصلوة .

وفي رواية معوية بن يزيد المروية عن الطبرسي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام في قوله فصل لربك وانحر فقال بيده هكذا يعنى استقبال بيده حذاء وجهه القبلة في افتتاح الصلوة .

وفي المروية عن الكافي النحر الاعتدال في القيام وكيف كان فمع هذه التفاسير لا اعتماد بان المراد بالصلوة هو صلوة العيد وبالنحر هو نحر البدن نعم هو أحد مصاديق الاية فان للنحر معان أحدها الذبح فلا يكون دليلاً للمقام لعدم تعيينه من بين معانيه فالانصاف ان الاستدلال بالآيات غير تام نعم قوله تعالى فصل لربك وانحر

بضميمة ماورد في تفسيره لعله كاف في ذلك ولكن العمدة في الدلالة على الوجوب ما دل على أنها فرض وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) قال صلوة العيدين مع الامام سنة وعلله ينافي الفرض .

وعن التهذيب انه قد فسر السنة بما علم وجوبه بالسنة لئلا ينافي كونها فريضة ولا يخفى ما فيه فانه مضافاً الى ان كون الفرض ما ثبت وجوبه بالكتاب و السنة ما ثبت وجوبه بالسنة اصطلاح منه و لم يكن معهوداً بين الفقهاء و الى انه لا دليل عليه ان الوجوب هو الذي لا يجوز تركه ثبت الدليل عليه من الكتاب او السنة كما ان السنة ما يجوز تركه كان الدليل عليه من الكتاب او السنة فالمعارضة ثابتة و الجمع العرفي بينهما هو حمل الفرض على السنة المؤكدة .

ويؤيده ما في الفقيه حيث انه بعد نقل صحيحة جميل ايضاً المشتمل على ان صلوة العيدين فريضة قال يعنى انهما من صغار الفرائض وصغار الفرائض سنن .

لرواية حريز عن زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) قال صلوة العيدين مع الامام سنة فعليه لا منافاة في البين فان الفرض لو حمل على السنة المؤكدة كان بالقياس الى المستحب شديداً وبالقياس الى الواجب ضعيفاً والحاصل لاعتماد احاد الوجوب اما الأتيان فقد سقط تفسيرهما بالمعارضة و ما يظهر من نفس الآية اجنبي عن المقام و اما الاخبار فمع صحيحة زرارة وامكان ارادة الحمل على السنة المؤكدة لا يمكن الوثوق بالوجوب فليس في البين سوى الاجماع اللهم الا ان يقال ان الصحيحة لا يعارض الكثير الدالة على خلافه فهي بضميمة الاجماع كافية فتأمل .

وبالجملة ظاهر اخبار الفرض هو وجوبها والظاهر القوي هو كذلك الا ان المصنف كالمشهور بل عليه الاجماع ذهب الى انه (يجب جماعة) مع المعصوم وبدونه يستجيب مطلقاً و حيث ان ذلك متوقف على ان الامام الوارد في اخباره هو المعصوم فلا بد و ان يتكلم في ذلك المقام لكن الظاهر انه غير ظاهر من الاخبار .

و كيف كان فهنا مقامان :

الاول في ان هذه الصلوة لم تكن مشروطة بالجماعة ولو كان مع الامام المعصوم .

والثاني في عدم ظهور الاخبار في كون الامام فيه هو المعصوم كى يستحب مع فقدته. اما المقام الاول فمنها ما رواه الشيخ باسناده عن عبدالله بن المغيرة عن بعض اصحابنا قال سئلت ابا عبدالله (عليه السلام) عن صلوة الفطر والاضحى فقال صلتهما ركعتين في جماعة وغيرهما وكبر سبعا وخمسا والمروى عن اقبال سيد بن طاووس عن محمد بن ابي قره باسناده عن الصادق (عليه السلام) انه سئل عن صلوة الاضحى والفطر فقال صلتهما ركعتين في جماعة وغير جماعة وحيث ان قوله (عليه السلام) في جماعة يشمل ما اذا كان امامها المعصوم ومع ذلك امر (عليه السلام) باتيانها جماعة او فرادى ولو مع وجود المعصوم فيستفاد منهما عدم الفرق في وقوعها جماعة او فرادى وانه من حيث الجماعة مع المعصوم لا يؤثر فيها شيء من حيث الوجوب ولا يتغير صفتها اصلا فصلوة العيد كما تقع جماعة كذلك تقع فرادى سواء قلنا بوجوبها او استحبابها فبضم اخبار الفرض الى الروايتين يستفاد وجوبها مطلقا جماعة كانت او فرادى كانت امامها المعصوم والا. وبالجملة وجوبها جماعة ان كان بدلالة الاخبار ففي غير محله وان كان بالاجماع فهو مستند الى هذه الاخبار.

ويدل عليه ايضا رواية عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: من لم يشهد جماعة الناس في العيدين فليغتسل وليتطيب بما وجد وليصل في بيته وحده كما يصل في جماعة فانها كالصريح في عدم الاشتراط.

ورواية الحلبي قال: سئل ابو عبدالله (عليه السلام) عن الرجل لا يخرج في يوم الفطر والاضحى عليه صلاة وحده؟ قال نعم.

فان الروايتين كالصريح في انه لو ترك المصلى الجماعة لزم عليه الفرادى من دون ان يكون عليه شيء مع ان المخاطب في زمان الحضور والمسئول عنه هو المعصوم فان الظاهر كون الترك ترك صلوة اقامتها المعصوم فحكم (عليه السلام) بان ترك الجماعة لا يوجب شيئا الا الاثنيان بهامنفردا فالمستفاد من الروايات ان هذه الصلوة تأدى بكلا الوجهين وح سواء قلنا بوجوبها او استحبابها تتصفت بالوجهين و دونهما في الدلالة رواية منصور، عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: مرض ابي يوم الاضحى فصلى في بيته ركعتين

ثم ضحى .

وانما قلنا بانها دونها لامكان ان يقال بعدم منافاتها للوجوب مع المعصوم و استحبابها دونه فانه حيث ترك الجماعة الواجبة للعذر اتى عليه السلام بها استحبابا و لكنه خلاف فان المرض لو كان بحيث يوجب ترك الواجب لكان موجبا لترك الاستحباب بالاولوية فايانها منفرداً دليل على عدم تأثير المرض فى الترك غايته اوجب لعدم الخروج إليها للجماعة فالمرض و نحوه من الاعذار أثر فى ترك الجماعة لا اصل الاثيان وليس ذلك إلا لاجل ان تلك الماهية لم تكن متقومة بالجماعة و إلا لترك أصلها بالعذر .

والحاصل ان من شرائط الجمعة انه مع تحقق العدد تحقق ماهية الجمعة وإلا فلا تحقق لها اصلا والمستفاد من اخبار العيد بضميمة بعضها الى بعض .
كون نفس صلوة العيد واجبة سواء كانت مع الجماعة او الانفراد غاية الامر مع الجماعة مستحب ويدل على انها فرض ما تقدم وعلى تحققها بنحوين أيضاً ما تقدم آنفاً .

نعم ظاهر رواية إسحاق بن عمار قال : حدثنى ابن أبوقيس عن جعفر بن محمد عليه السلام انما الصلاة يوم العيد على من خرج إلى الجبانة ، و من لم يخرج فليس عليه صلاة هو عدم تحققها بدون الجماعة .

و نظيرها رواية الغنوي عن أبى عبدالله عليه السلام قال : الخروج يوم الفطر و يوم الاضحى إلى الجبانة حسن لمن استطاع الخروج إليها ، فقلت أرأيت إن كان مريضاً لا يستطيع أن يخرج أيصلى فى بيته ؟ قال : لا .

ولا ينافيه اطلاق الحسن عليه فان المراد به الوجوب بقريئة الذيل فمع تحقق الجماعة يجب الخروج الى الجبانة مع القدرة ويمكن ان يكون اطلاق الحسن باعتبار ان الواجب هو الخروج الى مكان اقامة الجماعة فالجبانة ح حسن خصوصاً لمن لم يقدر عليه .

لكنها لا يعارض الصحاح الكثيرة الدالة على الصحة باى نحو كان جماعة و

فرادى مضافاً الى كون الموثقة لاتعارض الصحاح عند التعارض والى ان ظاهر الثانية عدم الوجوب حتى مع المعصوم وانما يحسن الخروج للقادر فمع القدرة ووجود المعصوم يحسن ويستحب وإلا فلا والمشهور لم يقل بذلك كما هو الفرض .

وبالجملة الظاهر من الروايات عدم تقوم صلوة العيدين بالجماعة وهذا وهن آخر على اشتراط وجوبها بالمعصوم ولا ينافى ذلك ما دل على تجديد حزن آل محمد صلى الله عليه وآله في الجمعة والعيد فانه لاشبهة في ان المعصوم احق بالامامة ولو لم يكن هو شرطاً للصحة أو للوجوب فالواجب نفس الصلوة والمستحب اتيانها جماعة كالصلوات اليومية فكما ان اليومية كانت بالجماعة أفضل فكذلك العيدين فكما ان في اليومية كلما كان الامام افضل علماً وزهداً كان افضل فكذلك في العيدين .

وهذا سر ما ورد من قوله صلوة العيدين مع الإمام سنة فان قلت اليس ظاهر الأخبار الأتية انه لا صلوة عيد إلا مع الإمام فيكون تلك الصلوة متقومة بالجماعة فلا تشرع فيها الانفراد قلت و سيا تي الجواب فيها مفصلاً عند نقل الأخبار .

و اما المقام الثاني وهو عدم كون المراد بالامام هو المعصوم فيدل عليه أيضاً روايات .

فمنها روايات زرارة احداثها المروية عن ثواب الأعمال عن معمر بن يحيى وزرارة جميعاً قالاً : قال أبو جعفر عليه السلام : لاصلاة يوم الفطر والأضحى إلا مع إمام .
والثانية المروية عن التهذيب عن أبي جعفر عليه السلام قال : من لم يصل مع الامام في جماعة يوم العيد فلا صلاة له ولا قضاء عليه .

والثالثة ما عن أبي جعفر أيضاً قال عليه السلام : ليس يوم الفطر والأضحى أذان ولا إقامة (إلى أن قال) ومن لم يصل مع إمام في جماعة فلا صلاة له ولا قضاء عليه .
والرابعة ما عن أحدهما عليه السلام قال : إنما صلاة العيدين على المقيم ولا صلاة إلا بامام .

ومنها رواية معمر بن يحيى ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لاصلاة يوم الفطر و

الأضحى إلا مع إمام [الامام].

ومنها رواية محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام قال : سألته عن الصلاة يوم
الفطر والأضحى ، فقال : ليس صلاة إلا مع إمام .

ولا يخفى أنه كما لا يستفاد منها إلا مع الإمام المعصوم كذلك لا يستفاد منها اشتراط
الجماعة أما الأول فإنه كما ذكره في المدارك إن الظاهر من الإمام هو إمام الجماعة
إلا أن يقوم قرينة على المعصوم وهي هنا مفقودة بخلاف الجمعة خصوصاً فيما نكر
الإمام فليس في البين ما يدل على الإمام المعصوم خصوصاً مثل قوله من لم يصل
مع إمام في جماعة فإنه كالصريح في أن المراد هو الاقتداء بإمام الجماعة فتكبير
الإمام والجماعة يعطي عدم الفرق بين المعصوم وغيره بدهاه أنه لو كان المراد هو
المعصوم لم يحتاج إلى ذكر في جماعة فهذا وأمثاله صالح للبيانية عن سائر الأخبار
بل لا اعتماد على ما عرف الإمام منها بعد كون أكثرها كان منكراً فإنه منها يعلم
أنه لا ينظر بخصوص ما كان باللام ويؤيده قوله مع الإمام في جماعة حيث أنه مع
تعريف الإمام نكرت الجماعة كما أنه لم يكن وصف العدالة في بعضها ظاهراً في
المعصوم بدهاه عدم جواز الاقتداء بالفاسق عندنا فقوله عليه السلام لا صلاة يوم الفطر
والأضحى إلا مع إمام عادل الوارد في صحيحة زرارة ليس المقصود منه إلا الاحتراز
عن الفاسق وإن أبيت إلا عن إرادة الإمام الأصل فلاحظ أخبار الجماعة في اليوميّة وفي
خبر عن رجل يصلي خلف إمام وفي آخر إذا كنت إمام .

وفي ثالثة عن القراءة خلف الإمام .

وفي رابعة إذا كنت إمام قوم .

وفي خامسة أكون مع الإمام .

وفي سادسة أضمن الإمام .

وفي سابعة وقد سبقه الإمام بر كعة .

وفي ثامنة عن إمام أم قوما .

و في تاسعة قبل ان يركع الامام .
و في عاشره لم تشهد تكبيرها مع الامام .
و هكذا تمام أخبار باب الجماعة مما كان الامام في بعضها معرفاً و في بعضها منكرها و لا فرق في لفظ الامام الوارد هناك و في المقام أصلاً .

و في مضمرة سماعه الواردة في باب الجماعة قال عليه السلام : ان كان اماماً عدلاً إلى ان قال و إن لم يكن امام عدل فهل يراد منها المعصوم عهدته على مدعيه .
فالامر يدور بين القول بوجوب العيد مطلقاً أو استحبابه كذلك .

فعلي الأول يجب العيد بالوجوب التعيني من غير فرق بين زماني الحضور و الغيبة و على الثاني يستحب كذلك حتى مع الامام و الا نصاب ان استفادة المعصوم من أخبار الباب في غاية الوهن والذي يليق ان يتامل فيه هو كونها واجبة مطلقاً أو مستحبة مطلقاً أو التفصيل بين الجماعة و الانفراد و القول بالوجوب في الأول دون الثاني و الأخير ينافيه ما دل على عدم الفرق فيها بين القسمين و حمله على عدم تحقق الشرائط كما ترى و الثاني ينافيه ما دل على انها فرض فتعيّن الأول و هو وجوبها مطلقاً و استحبابها جماعة لصحيفة زرارة الصلوة مع الامام سنة .

فان قلت أليس في هذه الأخبار الكثيرة لا صلوة إلا مع امام و ظاهرها نفي صحة الانفراد فكيف يكون واجبة مطلقاً قلت هذه التراكيب ظاهرة في نفي الذات و الصحة لولا القرينة و معها يحمل على نفي الكمال كما في لا صلوة لجار المسجد إلا في المسجد و هذه الصحيفة قرينة على رفع اليد عن ظهورها في نفي الصحة فانها صريحة في الاستحباب مع الامام .

فيكون المستفاد منهما استحباب الجماعة و ظاهر أخبار الفرض و وجوبها مطلقاً و ظاهر أخبار عدم الفرق بين الجماعة و الانفراد صحة كليهما فيكون حاصل الجميع وجوبها جماعة أو فرادى مع كونها بالجماعة سنة فالقول بالوجوب التعيني مع الامام و الاستحباب بدونه جماعة أو فرادى كما هو المشهور بل ادعى عليه الاجماع غير ظاهر من الاخبار و القول بالوجوب التعيني مطلقاً كما مال إليه في المدارك غير

بعيد جداً .

وقد يتمسك للإشراف بالمعصوم بموثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا صلاة في العيدين إلا مع الإمام ، فان صلّيت وحدك فلا بأس بالحديث .
بتقريب انه لو كان المراد به إمام الجماعة لزم التنافي فان المعنى لا صلاة إلا مع الجماعة وتصح الوحدة وفيه ان قوله عليه السلام وإن صلّيت وحدك فلا بأس قرينة متصلة على رفع اليد عن ظهور هذا التركيب في نفي الذاة كما عرفت فالمقصود لاصلوة كامل إلا مع الامام ويصح الوحدة أيضاً نعم لا إشكال في ظهور موثقه الاخرى .
عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : متى يذبح ؟ قال : إذا انصرف الامام ، قلت : فاذا كنت في أرض [قرية] ليس فيها إمام فأصلي بهم جماعة فقال إذا استقبلت (استقبلت خل) الشمس وقال لا بأس أن تصلي وحدك ولا صلاة إلا مع إمام . في كون المراد بالامام هو المعصوم إلا ان استفادة الحكم منه في غاية الاشكال اما أولاً فمن حيث ان السؤال من زمان الذبح ومن المعلوم ان زمانه لا ينحصر بزمان الانصراف و أما ثانياً فاي ربط بين السؤال الثاني و جوابه فان السائل سئله عن الصلوة بهم فاجاب بزمان استقبال الشمس أو استقلالها فالسؤال عن الصلوة بهم و الجواب عن وقتها مع ان وقتها أيضاً ليس منحصرًا بزمان استقلال الشمس فان زمان الصلوة من بعد طلوع الشمس .

اللهم إلا ان يقال ان المراد بالاستقلال هو بعد الطلوع يعني صل بهم جماعة بعد الطلوع فاجاب السؤال معلوم من السياق فاضاف إلى الجواب مالم يكن معلوماً له و هو وقتها وان كان الراوي لم يسئل عنه وذلك بقرينة الجواب وقوله ولا بأس ان تصلي وحدك حيث لا ربط له بما قبله بعد السؤال عن الصلوة بهم إلا بان بهذا النحو من الجواب يجيب عنه .

ثم بين بانه لا بأس بالانفراد أيضاً إلا ان الصلوة الكامل هو مع الجماعة فعليه تدل الموثقة على المطلوب لانه حكم بالصحة بدون الامام فلا يكون الامام شرطاً و هو المطلوب فالموثقة على خلاف مطلوب الخصم ادل حيث كان خلاصة

الجواب جواز الاقتداء بغير الامام و ان الجماعة أيضاً شرط كمال كما عرفت مراراً
فتدبر .

وبالجملة صدر الموثقة وان كان ظاهراً في المعصوم إلا أنه لا ربط له بما كنا
بصدده فان السائل سئل عما إذا لم يكن إمام معصوم حيث لا شبهة في انه لو كان كان
الصلوة معه أفضل بل هو احق بالغير لكن لا بحيث انه لو صلى مع وجوده بالغير كان
باطلاً ولعل هذا المعنى كان في ذهن السائل و انه زعم ان الواجب هو الصلوة مع
المعصوم فسئل عن صحتها أيضاً مع الغير فاجاب الامام بالصحة لو كان إمام غير
المعصوم أيضاً وان الصلوة الكاملة هي مع الامام ولو كان غير المعصوم وان صح الوحدة
وبدون الامام و الحاصل ظهور صدر الموثقة في المعصوم لا يدل على انحصار صحة
الجماعة معه .

و قد تلخص عدم اشراط هذه الصلوة بالجماعة فضلاً عن اشتراطها بالمعصوم
و ان شرط كمالها هو الجماعة فالتركيب الواقعة في الأخبار اريد بها نفي الكمال
لا الذات بل لو فرض كون الامام هو المعصوم إلا أنه ليس بحيث يستفاد الوجوب
معه ^{بالتالي} من هذه الأخبار كيف وقد صرح في صحيحة زرارة بانها مع الامام سنة
فنفس الصلوة فرض و كونها مع الجماعة سنة و كون الامام هو المعصوم سنة
مؤكدة .

فان قلت كيف يحكم بالسنة مع ان المشهور هو الوجوب مع الامام بل عليه
اجماع كشيخة قلت الدليل عليه ما عرفت من الأخبار الدالة على انها سواء من
حيث الجماعة والانفراد كما عرفت فلو كان مشروطاً لما صح تلك الأخبار فيعلم منه
ان ماهية هذه الصلاة تحصل وتتحقق مطلقاً كالصلوات اليومية غاية الأمر مع الجماعة
أولى و مع المعصوم احق و اجدر فتلخص أنه لو سلم كون المراد من الامام هو
المعصوم لم يظهر ذلك بنحو الوجوب كى يكون وجود الامام شرطاً للصحة أو
الوجوب و لو مع الغض عن صحيحة زرارة وإلا فمعها فبمثابة من الوضوح فان قلت

ليس الاجماع على انها تجب بشروط الجمعه ومنها الامام المعصوم .
قلت قد عرفت أنه لا يتم بحسب الأخبار و محصله ان في البيّن طوائف من
الأخبار الأولى ما ظاهره الفرض من دون شرط الثانية ما ظاهره كونه مع الإمام
الثالثة ما دل على الصحة مطلقا جماعة وفرادى .

اما الاولى فلم تكن مشروطة بالجماعة والمعصوم والثانية لم يظهر منها كون
الامام هو المعصوم ولو سلم لم يظهر كونه بنحو الوجوب فحينئذ كان صحيحة زرارة
مبينة لاخبار اشترط الإمام وأنه بنحو السنة فيكون الفرض سنة مع الجماعة فتكون
تلك الطوائف دليلاً على ما ذكرناه .

و ممن ذهب إلى عدم ظهور الأخبار في المعصوم بل مطلق امام الجماعة كي
يكون لازمة و لازم كل من ذهب إليه هو الوجوب التعميني في جميع الازمان هو
صاحب المدارك قال في مقام ردّ جدّه في روض الجنان من ان السرّ في عدم وجوب صلوة
العيد في زمان الغيبة مطلقا بخلاف الجمعة ان للجمعة عدل و هو الظهر فيصح التخيير
بينهما بخلاف العيد فانه لو قلنا بوجوبها لزم كونه عينا و هو خلاف الاجماع ما لفظه
و اما ذكره من السرّ فكلام ظاهر ان لا منافاة بين كون الجمعة تخييرا و في العيد
عينا اذا اقتضت الأدلة و بالجملة فتخصيص الأدلة الدالة على الوجوب بمثل هذه
الروايات لا يخلو من إشكال و ما ادعوه من الاجماع فغير صالح للتخصيص أيضاً لما بيناه
غير مرّة من ان الاجماع إنما يكون حجة مع العلم القطعي بدخول قول الإمام (عليه السلام)
في أقوال المجمعين و هو غير محقق هنا انتهى .

مقصوده قده ان الأخبار المشتملة على أنه لا صلوة إلا مع الامام حيث كان
المراد بها إمام الجماعة فلا جرم يكون موافقا للدلالة الدالة على الوجوب و الفرض
لامخالفا لها كي تكون مخصصة لها فانه إذا كان الظاهر منها إمام الجماعة كان لازمها
عدم الاشتراط بالمعصوم فتكون واجبة في كل وقت فلا معنى لتخصيص ما دل على
الفرض بتلك الأخبار .

ومما يدل على كون الإمام في تلك الأخبار إمام الجماعة ما ورد في صلوة

الاستسقاء في رواية هشام المرورية عن الكافي عن ابي عبدالله عليه السلام الى ان قال يخرج الامام ويرزالي مكان نظيف الحديث مع ان تلك الصلوة لا يشترط بالمعصوم جداً وقد تلخص انه لا يكون في البين دليل صالح دل على كونها مشروطة بالاذن و يمكن ان يتمسك للعدم برواية ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: قال الناس لامير المؤمنين عليه السلام الاتخلف رجلا يصلي في العيدين فقال لا مخالف السنة حيث يستفاد منه ان التعيين للعيدين كي يكون بالاذن من المعصوم امر مخالف للسنة فلا يكون العيدين مشروطا بالمعصوم ولا بالمأذون من قبله نعم قد يكون صحيحة محمد بن قيس، عن ابي جعفر عليه السلام قال: إذ اشهد عند الامام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الامام بالافطار في ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس، فان شهدا بعد زوال الشمس أمر الامام بافطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلّى بهم ظاهراً في الامام المعصوم بل هو لعله كالصريح من حيث ان الحكم ليس الا للامام او الفقيه الجامع لشرائط الفتوى وليس لامام الجماعة ذلك المقام لانه لا يشترط فيه ازيد من العدالة .

ولذا كان اكثرهم عامياً اى لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد والحاصل والحكم والامر ليس إلا للإمام المعصوم فهي لعله يصلح للقرينة بضميمة بعض ما أمر لولم يضعف باشتغالها على الاتيان بصلوة العيد قضاء بعد العيد وبان المراد منه المعصوم هنا لا ينفي غيره من أئمة الجماعة اذ لا اشكال في كونه احق بذلك لكن الانصاف ان هذه الرواية والمشملة على السؤال عن الذبيح والمشملة على الوجوب اذا كان العدد خمسة او سبعة كخبر الحلبي والدعائم والمشملة على تجديد حزن آل محمد في الجمعة والعيدين وما في الصحيفة السجادية كلها مما يصلح قرينة للاخبار المشتملة على الامام في ان المراد بالامام هو المعصوم وح فما اشتمل على ان العيدين فرض يقدم على مثل صلوة العيدين مع الامام سنة فيحمل مثل لصلوة الامع الامام على ظاهره من نفي الذات فينتج ان مع وجود الامام المعصوم لصلوة الامع الا اذا لم يكن فيستحب الانفراد بالجماعة مع اى امام وهذا هو مقالة المشهور هذا و يضعف بان ظاهر بعض الاخبار المتقدمة ان صلوة العيدين ليست مشروطة بالجماعة وح لافرق بين كون الامام امام المعصوم او الجماعة

وان كان مع المعصوم افضل بمراحل من غيره وهذا بخلاف الجمعة حيث انها متقومة بالجماعة فعلى فرض التكلف في استفادة المعصوم من الاخبار في ذلك المقام لا يؤثر في استفادة الوجوب معه بعد كون اصل الصلوة غير متقومة بالجماعة فبعد كون التراكيب المتقدمة مثل لصلوة يوم الفطر والاضحى الا مع امام ظاهرة في نفي الكمال بقريئة ما في ذيل بعضها من قوله فان صليت وحدك فلا بأس بقريئة ما دل على انها سواء فيها الجماعة والانفراد فهذه الاخبار الدالة على السواء من الجماعة والانفراد بضميمة ما ظاهره الجماعة يفيدان استحباب العيدين مع الجماعة فصلوة العيدين فرض بمقتضى ما دل على انها فرض من غير تقييد بالجماعة او الامام .

كما في عدة اخبار و يكون مع الجماعة سنة ولم يكن في شيء من الروايات انها فرض مع الامام لان الفرض نفس الصلوة لا الجماعة ومع الامام سنة كما هو مفاد صحيحة زارة صلوة العيدين مع الامام سنة وهو عبارة اخرى عن لصلوة عيد الامع الامام وان صليت وحدك فلا بأس فيكون كالصلوات اليومية في انها واجبة و يستحب ايئانها جماعة ومما يؤيد الوجوب استحبابها جماعة مع انه لا يجوز الجماعة في شيء من الصلوات المستحبة الا ما خرج بالدليل والفرض عدم ثبوت ذلك فالخروج ح من باب التخصص لا التخصيص فتدبر.

وقد ظهر ان بين تلك الصلوة وبين الجمعة بون بعيد فان الجمعة متقومة بالجماعة بخلاف العيدين وهي لا تجب الا بالعدد المخصوص بخلاف العيدين و بالجملة مقتضى الجمع بين ما دل على انه لصلوة عيد الا بالامام وما دل على انها مع الامام سنة وما دل على انها فرض جماعة او فرادى هو فرض صدور هذه الاخبار من متكلم واحد في مجلس واحد ولا اشكال ح في ان مقتضى هذا الفرض ليس الا ما ذكرنا نعم لو قلنا بعدم صحة كون خبر صدر من امام بعد مائة سنة قريئة ومخصّسه ومقيّده لخبر صدر من امام آخر قبل مائة سنة مع كون صدور الخبر في مقام الحاجة والعمل فلا بد وان يحمل القيد على الاستحباب و بقاء العام والمطلق على حالهما فلا جرم لا يصح ح ما ذكرنا بل لا يصح عليه هذا الفقه الذي فيما بأيدينا بل يلزم ح تعارض النص والظاهر وسقوط

كثير من الاخبار بالتعارض وعدم امكان الجمع في كثير من الموارد وعدم صحة حمل المطلق على المقيد فلازم هذا البناء هو طرح كثير من الاخبار وتدوين فقه جديد فهذا المبني كما افاده بعض اساتيدنا قدس سره ليس على شيء وقد كنت في سالف الايام و اوان الاستفادة منه أميل اليه ولكن نهاني مولاي امير المؤمنين عليه السلام عن هذا المشرب في المنام ولهذا النوم شرح عظيم ومن جملة انه عليه السلام امرني بتدوين الفقه .

و من جميع ما ذكرته ظهر فساد ما افاده صاحب الدرر في صلوته قال في مقام الاستفادة الامام المعصوم من الاخبار و انه لو كان المراد مطلق الامام ينافيه قوله فان صليت وحدك فلا بأس و انه لا يمكن رفع التنا في بحمل النفي على الكمال ما لفظه قلت ليس النفي في مثل قوله عليه السلام لصلوة لجار المسجد الا في المسجد و امثاله راجعا الى الكمال في الاستعمال اللفظي ليكون معنى القضية المذكورة لصلوة كاملة و انما النفي راجع الى حقيقة الصلوة ولما علم من الخارج دليل آخر صحة الصلوة في غير المسجد لجاره حمل النفي في القضية المذكورة على النفي ادعاء الى ان قال فقوله عليه السلام لصلوة في العيدين الامع الامام لو كان المراد الواقعي نفي الكمال فلا بد ان يكون الصلوة الواقعة مع غير الامام اعنى الفرادى بمنزلة العدم بمعنى ان يكون الملحوظ في تلك القضية ان صلوة الفرادى ليست مصداقا للصلوة ادعاءً فلا يناسب عقيب هذه القضية تلك الملاحظة قوله بلا فصل وان صليت فرادى فلا بأس انتهى فان قوله و انما النفي راجع الى حقيقة الصلوة الخ حاصل مقصوده ان هذه التراكيب ظاهرة في نفي الحقيقه حتى في مثل لصلوة لجار المسجد الا في المسجد غايته حيث دل الدليل الخارج على صحة الصلوة للجار في غير المسجد علمنا بهذه القرينة ان المراد نفي الكمال فلو لاهذا الدليل كان ظاهرا في نفي الحقيقه فنقول ان في المقام ايضا يكون قولهم عليه السلام لصلوة عيد الامام ظاهرا في نفي الحقيقه الا ان قول الصادق في رواية عبدالله بن المغيرة صلهمار كعتين في جماعة وغيرها وفي رواية اخرى عنه عليه السلام في جماعة وغير جماعة ظاهر بل صريح في ان المقصود من هذا التركيب نفي الكمال لا الحقيقه وانه لولاه لحملناه على نفي الحقيقه

فاين نفى الحقيقة مع هذه القرينة واما قوله لو كان المراد الواقعي نفى الكمال فلا بد ان يكون الصلوة الواقعة مع غير الامام اعنى الفرادى بمنزلة العدم الخ ففيه ان المراد الواقعي لو كان نفى الكمال كان معناه ان الصلوة بدون الامام ليس بكامل لانه بمنزلة العدم وانما يكون بمنزلة العدم لو كان المراد نفى الذات فهذا الكلام في البطلان بمثابة لايحتاج الى بيان .

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا انه لا وجه لجعل السنة الواردة في صححية زيارة على ما ثبت بالسنة كما تقدم عن الشيخ ولا لكون هذه الصلوة من صفات الفرائض كما تقدم عن الفقيه فلا اشكال في وجوبها كما قرنها في بعض الاخبار بصلوة الكسوف بل لا اشكال في ارادة ما ظهره من ان صلوة العيدين اللتين هما فريضة لو خليت وطبعها كانت مع الامام سنة لما عرفت من ان الفرض راجع الى نفسها والسنة الى كونها مع امام .

فعليه كان صلوة العيدين واجبة تعيينا كما تقدم عن صاحب المدارك من غير فرق بين زمانى الحضور والغيبة وكانت مع الجماعة افضل ومع المعصوم في زمان الحضور اولى وآكد ومن ذلك يظهر ان ما تكلفناه في اثباته اخيرا من ان القرائن موجودة على كون المراد من الامام امام المعصوم لا يسمن ولا يغنى من جوع فتدبر ويوده انه لو كان كذلك للزم حرمة انعقادها بدون الامام اذ لو كان شرطا لزم انتفاء المشروط بدون الشرط وليس دليل على استحبابها بدون الامام وما يظهر منها تسويتها من حيث الجماعة كان مطلقا حتى مع الامام كما عرفت و امكان ذلك في الجمعة لوجود العدل لها وهو الظاهر فيجب احدهما على القول به تخييرا بخلاف المقام هذا كله من حيث وجود المعصوم واما الاشتراط العدد بان يكون وجوب العيدين او استحبابهما مشروطا بالعدد .

فيمكن ان يقال ان الاطلاقات الكثيرة يدفعه اولا ولم تكن هذه الصلوة متقومة بالجماعة كما عرفت مفصلا ثانيا وبالجملة بعد ما عرفت ان ما حصل من الطوائف المختلفة من الاخبار هو ان العيدين واجبة مطلقا جماعة او فرادى و انهما يستحب مع الجماعة فح اشتراط العدد لغو محض .

فان قلت فما حال رواية الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: في صلاة العيدين إذا كان القوم خمسة أو سبعة فأنهم يجمعون الصلاة كما يصنعون يوم الجمعة ، وقال : تقننت في الركعة الثانية ، قال : قلت يجوز بغير عمامة ؟ قال : نعم ، والعمامة أحب إلي .

قلت لأبأس به على المختار حيث يقيّد به ما دل على ان صلوة العيد مع الامام سنة فيكون مع الامام سنة مع هذا العدد وبدونه ولو باقل لا تتصف بفضيلة زائدة على اصل وجوبه فالجماعة من حيث الثواب بمنزلة عدم ح فاشترط العدد لا يتصور الا في زمان الحضور الذي يكون العيدين واجبا على المشهور القائلين بوجوبها مع المعصوم دون زمان الغيبة فان الكل زاهبون الي استحبابها فالامعنى ح للعدد المخصوص اللهم الا ان يريدوا الاستحباب في هذه الصورة فيكون العدد شرطا استحبابيا تارة ووجوبيا اخرى وبالجملة انما يصح اشتراط العدد للجمعة دون العيدين فانها متقومة بالجماعة في صورة الشرط بخلاف العيدين كما عرفت فكيف يكون العيدين مشروطة بشرائط الجمعة .

فان قلت اليس في هذه رواية اذا كان القوم خمسة او سبعة الخ فان مفهومها عدم العيدين عند عدم العدد واين ذاك من وجوبها .

قلت مضافا الى عدم حجية مفهوم العدد ان منطوقها صريح في انه مع العدد يجمعون كما يصنعون يوم الجمعة ومفهومه عدم التجميع لا انه لا يجب ح فاصل الوجوب ثابت والجماعة منتفية .

فان قلت فعلى هذا لا شرع اقامتها جماعة مع نقص العدد عن النصاب .

قلت قد عرفت ان من حيث وجوبها لا فرق بين العدد وعدمه فهي ح واجبه غير مشتملة على فضيلة زائدة على اصل وجوبها وبما ذكرناه ظهر المراد بما عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد ع انه قال في صلوة العيدين اذا كان القوم خمسة فصاعدا مع امام في مصر فعليهم ان يجمعوا للجمعة والعيدين وكيف كان فلا اظن بما افاد المشهور من اتحاد العيدين مع الجمعة في الشرائط .

واما اشتراط الوحدة وعدم تعدد العيدين فيما دون ثلاثة اميال فمن العجيب انه مع كثرة ماورد في صلوة العيدين من الروايات الواردة في بيان سببها وقيمتها ووقتها ووقوع التعدد فيها عادة وعدم تمكن الاجتماع على عيد واحد للجميع لم يشر الى هذا الحكم اللازم الذي كان محل ابتلاء الناس حتى التجنّبوا ببعض الاخبار الضعيفة ونقل عن الحلبيين التصريح بهذا الشرط محتجين بانه لم ينقل عن النبي ﷺ انه صلى في زمانه عيدان في بلد كما لم ينقل انه صليت جمعتان وبما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال قال الناس لامير المؤمنين الاتخلف رجلا يصلى في العيدين قال لا يخالف السنة بتقريب ان العيدين القريبين الذين بينها اقل من ثلاثة اميال امر مخالف للسنة فلا يصح التخلف لامر مخالف لها وفيه ان الاستدلال متوقف على ارادة فردين من عيد واحد مثل جماعتين من عيد الفطر او الاضحى لا ارادة الفطر والاضحى من التثنية كما هو الظاهر منه هنا فهذا التثنية من قبيل القمرين والحسينين لا الرجلين هذا مضافا الى عدم صحة ارادة الاولى فانه لو اريد تعيين شخص لجعل الجماعتين من الفطر مثلا صلوة واحدة وجماعة فاردة فلا يكون ذلك مخالفا للسنة وان اريد لجعل اقامة جماعة بعد جماعة فانه لا معنى لنصب شخص لاقامة عيد بعد عيد فانه مضافا الى عدم الامر بعد الامتثال الاول لا معنى لكونه ثانيا وثالثا لا يكون من قبيل اقامة العيدين معا فانه على هذا المعنى لا يتصور الثانية الا بعد تمامية الاولى والممنوع وقوع العيدين عرضا في اقل من ثلاثة اميال لا طولا فالصحة منحصرة بارادة العيدين لا الفردين من عيد واحد فيح على خلاف المطلوب ادل فان مفاده ان التخلف والتعيين لاقامة الفطر او الاضحى مخالف للسنة من حيث ان العيدين غير محتاج الى المعصوم او الماذون منه وانه ليس كالجمعة من حيث الشرائط فتدبر (و) كيف كان فعلى المشهور من وجوب الجماعة (لا يجوز التخلف) عنه (الامع العذر) كمرض او هرم او نحو ذلك (فيجوز ح ان يصلى منفردا ندبا وكذا لو اختلفت الشرائط سقط الوجوب واستحب الاتيان بها جماعة وفرادى) وقد اختلف المشهور القائلون بوجوبها جماعة مع الامام في انه عند فقد الشرائط هل

يسقط او يجوز الاتيان بها فرادى فعن ظاهر الصدوق في المقنع وابن عقيل القول بعدم مشروعية الانفراد فيها مطلقا وعن ظاهر كثير من القدماء وجماعة من المتأخرين - اوصر يحتم القول بانه عند فقد الامام او اختلال بعض الشرائط يصلى منفردا ولا يشرع له الجماعة ندبا عكس الاول احتج الذاهبون السى استحباب الفرادى لدى اختلال شرائط الوجوب بما تقدم منّا فى وجه عدم تقوم صلوة العيد بالجماعة مثل من لم يشهد جماعة الناس ورواية منصور المشتمل على مرض الباقر ع وفيه ان الظاهر من هذه الادلة هو جواز الاتيان بها فرادى مطلقا كما عرفت وحملها على صورة فقد الشرائط حمل بعيد لا يساعد عليه العرف ومجرد مرض الباقر ع مع اطلاق باقى الاخبار مثل قولهم ع صلّهما ركعتين في جماعة وغيرهما غير موجب لانحصار الفرادى في صورة المرض مع ان المرض لو سلم كان .

بحيث يمنع من الخروج الى الجبّانة امكن اقامتها في البيت مع خمسة نفر فلو كان مع الامام واجبا على الناس فالظاهر يجب على الامام ايضا اقامتها في البيت ونحوه و لو لم يمكن الخروج الى الجبّانة وان هولىس واجبا لازما بل يكون من السنن التى امكن تركها بخلاف نفس الصلوة فمع الوجوب لامناس من الاتيان باى نحو كان .

فعدم اقامتها جماعة دليل على عدم وجوبها بل الواجب اصل الصلوة ففى خبر الغنوى الخروج الى الجبّانة حسن لمن استطاع الخروج اليها ولو لم يقدر اقامها في مكان امكن فعلى فرض الوجوب لا يسقط بحال و بالجملة الظاهر من هذه الاخبار جواز الخروج الى الصلوة وتركه مطلقا ولو كان من دون علّة فيجوز في حال الاختيار اتيانها فرادى ولو مع الامام .

فان قلت ان الاصحاب باجمعهم يحملون الاخبار على صورة العذر .

قلت لانسلم ذلك الحمل منهم واللازم على الفقيه هو النظر في الاخبار كلا مع انصراف الذهن قبلا عما افادوا ومن المعلوم انه ح لم يظهر منها وجوب الجماعة بنحو ما افادوه وبالجملة اللازم علينا هو العمل بما عملوا به من الروايات واماما فهو منها فليس ذلك الفهم لنا حجة فالصلاة بعد حمل قولهم لصلوة الا مع امام على الصلوة

الكاملة بالقرينة المتصلة بأكثرها وغير المتصلة من سائر الاخبار صارت مستحبة في حد نفسها وح كانت مع الجماعة اولى خصوصا اذا كانت مع المعصوم .

و اجتح من ذهب إلى عدم مشروعية الأئفراد بمثل ليس صلوة إلا مع إمام في صحيحة محمد بن مسلم و ما شابهه و بمثل خبر الغنوي وفيه قال : أرايت ان كان مريضاً لايسطيع ان يخرج أيصلي في بيته قال : لا .

ولا يخفى ما فيه و في امثال هذه الاستدلالات حيث عرفت ان المراد بما من قبيل الأول هو نفي الكمال كقوله لا صلوة لجار المسجد إلا في المسجد والثاني معارضة بخبر منصور ورواية الحلبي قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يخرج في يوم الفطر والاضحى عليه صلوة وحده قال : نعم .

و عليك بملاحظة جميع ماورد من الأخبار الواردة في هذا المقام حتى تجد صدق ما اخترناه و ان كان مخالفاً للأصحاب (و وقتها ما بين طلوع الشمس إلى الزوال) على المشهور بين الأصحاب بل عن النهاية والتذكرة و جامع المقاصد الإجماع عليه كما عن المنتهى الإجماع على الفوات بالزوال .

و يدل عليه مرفوعة محمد بن أحمد قال : إذا أصبح الناس صياماً ولم يروا الهلال و جاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفطروا و ليخرجوا من الغد أوّل النهار إلى عيدهم بناءً على ان المراد هو كون الشهادة بعد الزوال فحيث فات وقت الصلاة و هو قبل الزوال امر عليه السلام بكونها من الغد و يدل عليه صحيحة محمد بن قيس المتقدمة فان قوله فيها فان شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بافطار ذلك اليوم و آخر الصلوة إلى الغد فصلّى بهم يدل على فوات الوقت بتحقق الزوال وإلا فلا معنى لتأخيرها إلى الغد .

و نظيره المحكى عن الدعائم عن علي عليه السلام في القوم لا يرون الهلال فيصبحون صياماً حتى مضى وقت الصلاة العيدين أوّل النهار فيشهد شهود عدول انهم رأوا من ليلتهم الماضية قال ينظرون و يخرجون من غد فيصلون صلاة العيد أول النهار .
وهذه الروايات متفقة في أنه لو ثبت بعد الزوال اخرت إلى الغد ولكن الشأن

في ان الوقت هو قبل الزوال الاعم من الغد بمعنى ان وقت الاداء هو قبل الزوال يوم العيد او يوم بعده في صورة عدم الثبوت او كان الوقت خصوص يوم الاول ولوفات ففي الغد قضاء .

ومنه ظهر ضعف ما في الجواهر حيث يتمسك لكون الوقت الي الزوال بالر وايتين ثم اورد بخبر الدعائم بعد تضعيف سنده بانه يدل على ثبوت القضاء لهذه الصلوة ولم يعرف ذلك .

قال فيه بعد نقلها ما لفظه فبعد الاغماض عن سنده مطروح لما تعرفه من عدم القضاء لهذه الصلوة وانت خبير بان ما اورد عليه يورد على الجميع فانه لا تصریح بالقضاء في واحد منها فان كان الغد قضاء فدلالة الجميع كذلك والا فلا فان كان نظره قدس سره الى قوله ع فيه حتى مضى الوقت فهو عبارة اخرى عن قوله فان شهدا بعد زوال الشمس امر الامام بافطار ذلك اليوم واخر الصلوة الى الغد ضرورة انه لاوجه لذلك الامضى الوقت وتدل عليه صحیححة زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام ليس يوم الفطر والاضحى اذان ولا اقامة واذ انهما طلوع الشمس اذا طلعت خر جوا والمروى عن الاقبال باسناده إلى يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير المرادي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يخرج بعد طلوع الشمس .

ورواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا تخرج من بيتك إلا بعد طلوع الشمس . ويدل عليه رواية صلوة الرضا عليه السلام بمرور فلما طلعت الشمس قام فاغتسل وتعمم فالظاهر من الروايات ان وقتها بعد طلوع الشمس كما ان الظاهر من بعضها امتداد الوقت الى الزوال فما قيل من ان وقتها انبساط الشمس ان كان المراد به ان الانبساط زمان فضيلتها فلا ريب فيه وان كان المراد اختصاص الوقت به فيرده هذه النصوص .

(ولوفات لم تقض) وفي الجواهر على المشهور بين الاصحاب نقلا وتحصيلا سواء كانت واجبة او مندوبة و فواتها عمدا كان او نسيانا انتهت والمسئلة محل خلاف و اشكال وعن التهذيب عدم وجوب القضاء واستدل عليه في الجواهر بصحیححة زرارة من

لم يصل مع الامام في جماعة فلا صلوة له ولا قضاء عليه قال بعدها السالم عن معارضة عموم من فاتته بعد تنزيله بالاجماع وغيره على اليومية او غيرها ثم حمل ما دل على ثبوته على الثنية مع ان الاصحاب معرضون عنها .

حجة القائلون بالقضاء ما مر من صحيحة محمد بن قيس وغيرها الصريحة في جواز التأخير الى الغد ولا يخفى ان القول بالعدم اجتهاد في مقابل تلك الاخبار ولولم يصرح بالقضاء ويمكن ان يكون وقته في صورة عدم الثبوت قبل الزوال هو الممتد الى الغد بل به يجمع بين الاخبار فلا قضاء له بمعنى انه ان فاتت قضيت بل يكون يوم الثاني من الشهر بمنزلة اليوم الاول في انه يجوز الاثنيان به ايضا نعم لولم يصل في اليوم الثاني ففات لم يقض والحاصل ان صحيحة زرارة مفادها عدم القضاء لمن لم يصل مع الامام فصلوة العيد لو خرج وقتها لا قضاء لها واما وقتها اداء فهو من اول طلوع الشمس الى الزوال فقط لمن ثبت له العيد قبل الزوال وفي غده لمن لم يثبت له العيد ولا استبعاد في توسعة الشارع الوقت الى يوم بعد العيد فلا يكون مفاد هذه الاخبار هو القضاء في اليوم الاخر فلا منافاة بالصحيحة دلت على انه لو فات الوقت فلا قضاء اما الوقت هو قبل الزوال الاعم الشامل ليومين فتدبر وهنا اقوال آخر لا فائدة في نقلها (و) اما (كيفيتها) فالمشهور على ما في الجواهر ركعتان وصورتهما (ان يكبر للاحرام ثم يقرأ الحمد) وفي الجواهر بلا خلاف اجده فيهما ناصا وفتوى هنا مضافا الى ما دل على نفي الصلوة بدون الفاتحة انتهى كما انه لا تفتح الصلوة الا بتكبيرة الاحرام والحاصل لا إشكال في وجوب تكبيرة الاحرام والحمد و إنما الإشكال في وجوب السورة فهل ياتي الخلاف السابق فيها كما عمن كشف اللثام اولا قال في الجواهر لكن لم اجد هنا في شيء من نصوص المقام و فتاواه ما يشهد للعدم بل ظاهرهما معا الوجوب بل في المدارك عن التذكرة اجماع الأصحاب على وجوب قراءة السورة الحمد انتهى فالظاهر ان المسئلة في المقام محل اتفاق فيجب سورة ما بمقتضى النصوص (و) إنما الخلاف في المقام في ان (الأفضل) هل هو (ان يقرأ الأعلى) في الأولى والشمس في الثانية و هو المحكى .

و السرائر والجامع و عن النافع والقواعد وغيرهما اختياره او في الاولى الشمس وفي الثانية الغاشية كما عن جمل العلم والعمل وشروحه والمقنعة والمهذب و الكافي والغنية والمختلف والمنتهى وغيرها بل عن الخلاف انه المستحب للاجماع ويدل على الاول رواية أبي الصباح الكناني المروية عن التهذيب وفيها و تقرأ الحمد وسبح اسم ربك الاعلى وتكبر السابعة وتر كع وتسجد وتقوم وتقرأ الشمس وضحيها الخ .

و يدل على الثاني رواية معاوية بن عمار المروية عن الكافي قال سألته عن صلاة العيدين ، فقال : ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء ، وليس فيهما أذان ولا إقامة ، تكبر فيهما اثنتي عشرة تكبيرة ، تبدأ فتكبر و تفتح الصلاة ، ثم تقرأ فاتحة الكتاب ، ثم تقرأ والشمس وضحيها ، ثم تكبر خمس تكبيرات ، ثم تكبر وتر كع فيكون تر كع بالسابعة و يسجد سجدين ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب و هل أذاك حديث الغاشية ، ثم تكبر أربع تكبيرات وتسجد سجدين ، و تشهد و تسلم ، قال و كذلك صنع رسول الله ﷺ الحديث .

و رواية جميل قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكبير في العيدين ، قال : سبع وخمس ، وقال : صلاة العيدين فريضة ، قال : وسألته ما يقرأ فيهما ، قال : والشمس وضحيها و هل أتيك حديث الغاشية و أشباههما .

والجمع ان الكل حسن وقد يقال باستحباب الاعلى في الاولى والغاشية في الثانية وعن كشف اللثام لا عرف ما استند اليه ووجهه ان الاخبار مشتملة على سبح والشمس والشمس والغاشية فالاعلى في الاولى والغاشية في الثانية غير موجود لكن لا بأس به اصلا من حيث الاستحباب .

وبالجملة ان الواجب بمقتضى النصوص هو سورة ما وهو يحصل باى منها كان والاختلاف لاجل ان كلا من الاعلى والشمس والغاشية سواء في الفضل ولا فرق ايضا في ذلك بين وقوعها في الركعة الاولى او الثانية .

(ثم تكبر) اثنتي عشرة تكبيرة سبع في الاولى و خمس في الثانية لما مرو

لرواية سليمان بن خالد ، عن أبي عبدالله عليه السلام في صلاة العيدين قال : كبر ست تكبيرات واركع بالسابعة ثم قم في الثانية فاركع ، ثم كبر أربعاً واركع بالخامسة والخطبة بعد الصلاة .

و رواية أبي اسامة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن التكبير في العيدين قال : سبع وخمس ، وقال : صلاة العيدين فريضة الحديث .

و رواية الغنوي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن التكبير في العيدين ، قال سبع وخمس - ورواية هارون بن حمزة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن التكبير في الفطر والأضحى ، فقال : خمس وأربع ، ولا يضرك إذا انصرفت على وتر ، المراد هو ما سوى تكبيرات الاحرام والر كوع .

ثم ان هذه التكبيرات (بعد القراءة على الاظهر) وفي التذكرة لانها فنوت وفي الجواهر على الاشهر بل المشهور رواية وقتوى بل في الانتصار وظاهر الخلاف الاجماع عليه بل لا اجد فيه خلافا سوى ما يحكى عن ابن الجنيد وظاهر الهداية من تقديم التكبيرات على القراءة نحو ما يحكى عن أبي حنيفة بل و الشافعي واحمد وان زاد عليه بنحو ذلك في الركعة الثانية ايضاً انتهى صريح العبارة ان ابن الجنيد مخالف للاصحاب و في مصباح الفقيه قال وحكى عن ابن الجنيد انه ذهب الى ان التكبير في الاولى قبل القراءة و في الثانية بعدها قال في المدارك معظم الاصحاب ومنهم الشيخ والمرضى وابن بابويه وابن ابي عقيل و ابن حمزة وابن ادريس على ان التكبير في الركعتين معا بعد القراءة وقال ابن الجنيد التكبير في الاولى قبل القراءة وفي الثانية بعدها وقال المفيد ره يكبر للقيام الى الثانية قبل القراءة ثم يكبر بعد القراءة ثلثا ويقنت ثلثا ولم نقف له على شاهد والمعتمد الاول انتهى .

قال في المختلف لاختلاف في عدد التكبير الزائد وانه تسع تكبيرات خمس في الاولى واربع في الثانية لكن الخلاف في وضعه فالشيخ على انه في الاولى بعد القراءة يكبر خمس تكبيرات ويقنت خمس مرات عقيب كل تكبيرة فتمتة ثم يكبر تكبيرة للركوع ويركع وفي الثانية بعد القراءة يكبر أربع مرات يقنت عقيب كل تكبيرة

قنثة ثم يكبر الخامسة للركوع وذهب إليه ابن أبي عقيل وابن الجنيد وابن حمزة وابن ادريس الخ .

وصريح العبارة ان ابن الجنيد موافق مع الاصحاب ولا يخفى التهافت بين العبارة وعبارات الجواهر والمدارك والمصباح وكيف كان فاحدى النسبتين غلط ولا يكون عبارته عندى حاضرة حتى انظر فيها وكيف كان فيدل على المشهور روايات مضافاً الى ما مر .

منها رواية محمد ، عن أحدهما عليه السلام في صلاة العيدين ، قال : الصلاة قبل الخطبة والتكبير بعد القراءة : سبع في الاولى ، وخمس في الاخيرة الحديث .

ورواية أبي بصير ، عن ابي عبدالله عليه السلام قال : التكبير في الفطر والاضحى اثنتا عشرة تكبيرة ، تكبّر في الاولى واحدة ، ثم تقرأ ، ثم تكبّر بعد القراءة خمس تكبيرات ، والسابعة تركع بها ، ثم تقوم في الثانية فتقرأ ، ثم تكبّر أربعاً والخامسة تركع بها ، وقال : ينبغي للامام أن يلبس حلّة ويعتم شيئاً كان اوصافاً .

وصحيحة يعقوب بن يقطين قال : سألت العبد الصالح عليه السلام عن التكبير في العيدين ، قبل القراءة او بعدها وكم عدد التكبير في الاولى وفي الثانية والدعاء بينهما وهل فيهما قنوت أم لا فقال : تكبير العيدين للصلاة قبل الخطبة تكبّر تكبيرة يفتح بها الصلاة ، ثم يقرأ ويكبّر خمساً ، ويدعو بينها ثم يكبّر أخرى ويركع بها ، فذلك سبع تكبيرات بالتي افتتح بها ، ثم يكبّر في الثانية خمساً ، يقوم فيقرأ ثم يكبّر أربعاً ويدعو بينهما ، ثم يركع بالتكبيرة الخامسة .

ورواية الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام في صلوة العيدين قال : يكبّر واحدة يفتح بها الصلاة ثم يقرأ أم الكتاب وسورة ثم يكبّر خمساً يقنت بينهما ، ثم يكبّر واحدة ويركع بها ثم يقوم فيقرأ أم الكتاب وسورة ، يقرأ في الاولى سبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية والشمس وضحيتها ، ثم يكبّر أربعاً ويقنت بينهما ثم يركع بالخامسة .

ورواية محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التكبير في الفطر والاضحى

قال : قال ابدأ تكبّر تكبيرة ثم تقرأ ، ثم تكبّر بعد القراءة خمس تكبيرات : ثم تر كع بالسابعة ، ثم تقوم فتقرأ ثم تكبّر أربع تكبيرات ، ثم تر كع بالخامسة .
ورواية علي بن أبي حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام في صلاة العيدين ، قال يكبر ثم يقرأ ثم يكبر خمساً ، ويقنت بين كل تكبيرتين ، ثم يكبّر السابعة وير كع بها ثم يسجد ثم يقوم في الثانية فيقرأ ثم يكبّر أربعاً فيقنت بين كل تكبيرتين ثم يكبّر وير كع بها .

وظاهر بعض الاخبار ان خمس الاولى قبل القراءة و اربع الثانية بعدها كما عرفت النسبة به الى ابن الجنيد و عرفت مافيه و كيف كان فيدل على التفصيل صحيحة عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : التكبير في العيدين في الاولى سبع قبل القراءة و في الأخيرة خمس بعد القراءة .

ومضمرة سماعه وفيها والتكبير في الركعة الاولى يكبّر ستاً ، ثم يقرأ ثم يكبّر السابعة ، ثم ير كع بها فتلك سبع تكبيرات ثم يقوم في الثانية فيقرأ فاذا فرغ من القراءة كبّر أربعاً ، ثم يكبّر الخامسة و ير كع بها .

الحديث وصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن الرضا عليه السلام قال : سألته عن التكبير في العيدين ، قال : التكبير في الاولى سبع تكبيرات قبل القراءة وفي الاخرى خمس تكبيرات بعد القراءة .

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام في صلاة العيدين ، قال : تصل القراءة بالقراء ، و قال : تبدأ بالتكبير في الاولى ثم تقرأ ثم تر كع بالسابعة و معنى الوصل عدم وقوع التكبير بين القرائتين بان يكون في الاولى قبلها وفي الثانية بعدها .

و رواية ابي الصباح قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التكبير في العيدين ، قال : اثنتى عشرة تكبيرة : سبع في الاولى وخمس في الاخرة فاذا قمت في الصلوة فكبر واحدة وتقول أشهد ان لا اله الا الله ثم ساق التكبيرات والادعية بعدها الى ان قال و تقرأ الحمد و سبح اسم ربك الاعلى و تكبر السابعة و تر كع و تسجد و تقوم و تقرأ الحمد والشمس و ضحيتها و تقول الله اكبر أشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و ان محمداً عبده و

رسوله اللهم أنت اهل الكبرياء تتمه كله كما قلته اول التكبير يكون هذا القول في كل تكبيرة حتى تتم خمس تكبيرات .

وعن الشيخ في كتابيه حمل تلك الاخبار على التقية وعن المعتبر بعد نقل ذلك عنه قال و ليس هذا التأويل بحسن فان ابن بابويه ذكر ذلك في كتابه بعد ان ذكر في خطبته انه لا يودعه الا ما هو حجة له ثم قال والاولى ان يقال فيه روايتان اشهرها بين الاصحاب بعد القراءة انتهى المحكى عنه بل كونها مخالفة للعامة ايضاً مرجح آخر كما في المصباح و كونه حجة عند الصدوق لا ينافي الحمل على التقية ان كما في الجواهر قد يشبهه عليه الحال بل هو كثير ثم انه قد يقع الاشكال في تصوير كونها قبل القراءة قال في التذكرة بعد نقل القولين ما لفظه إذا عرفت هذا فان القائلين بالتمديد اختلفوا فقال الشافعي يكبر للاحرام ثم يدعو بعدها بدعاء الاستفتاح ثم تكبيرات العيد ثم يتعوذ ثم يقرأ الخ .

ظاهره وقوع تكبيرات العيد بعد تكبيرة الاحرام و قبل الحمد وعليه يكون تكبيرات العيد بمنزلة تكبيرات الافتتاحية وقد عرفت في ذلك المقام ان ظاهر الاخبار وقوع الافتتاح بأولها ولولم يقصده المصلي فكما يقع الافتتاح بالاولى ثم يقع البواقي بعدها فكذلك تكبيرات العيد و لا يبعد ان يكون تكبيرات العيد هو تكبيرات الافتتاحية على هذه الاخبار ولولم يصرح فيها بانها الافتتاحية و ح ان قلنا باختصاصها باليومية يمكن ان يقال بالتمخيص و ان الافتتاحية لا يكون في غير اليومية الا في العيدين وان قلنا بالعموم فالأخبار الواردة في العيدين بمنزلة التأكيد وانها مستحبة في الصلوات و يؤكّد في العيدين ويشهد لذلك خبر عيسى بن عبدالله عن أبيه عن جده عن عليّ عليه السلام قال : ما كان تكبير النبي صلى الله عليه وآله في العيدين إلا تكبيرة واحدة حتى أبطأ عليه لسان الحسين ، فلما كان ذات يوم عيد ألسنته أمه و أرسلته مع جده ، فكبر النبي صلى الله عليه وآله و كبر الحسين حتى كبر النبي صلى الله عليه وآله سبعا ثم قام في الثانية فكبر النبي صلى الله عليه وآله و كبر الحسين حتى كبر خمسا فجعلها رسول الله صلى الله عليه وآله سنة و ثبتت السنة إلى اليوم .

حيث ان ظاهره وقوع التكبيرات الافتتاحية في العيدين وانها لم تكن سنة قبل ذلك فالتكبيرات العيدين هي الافتتاحية ويؤيده ورود هذه القضية في خصوص تكبيرات الافتتاحية قال في مصباح الفقيه هناك ما لفظه ولكنه فيه من البعد ما لا يخفى فان الافتتاحية مع تكبيرة الاحرام سبع وفي المقام تسع خمس للاولى و اربع للثانية فلا ثلاث مع الافتتاحية بشيء اصلا لا كما ولا كيفاً فتكبيرات العيد غير مربوط بالافتتاحية ثم ان الظاهر من رواية عيسى بن عبدالله كون التكبيرات في الركعتين قبل القراءة فعليه هل يكون للقنونات تكبير ايضاً ولو مندوباً فضلاً عن الوجوب فانه لم يقل به أحد ولم يصرح به الاصحاب فان المصرحين بالتكبيرات بين القنونات في صورة كونها بعد القراءة وكيف كان فمع انها معارض بالاكثر المعمول بها غير ظاهر المراد ومن ذلك ظهر فساد ما حكى عن المفيد انه من انه يكبر للقيام الى الثانية قبل القراءة ثم يكبر بعد القراءة ثلثا ويقنت ثلثا وفي مصباح الفقيه ان هذا القول لم يعرف مستنده وهو كذلك لما عرفت من انحصار الروايات بين القسمين .

(ويقنت بالرسوم حتى يتم خمساً) وظاهره الوجوب وفي الجواهر على المشهور في وجوب القنوت وعن الانتصار الاجماع على وجوبه وبه يخرج عن استحباب القنوت في مطلق الصلوات مع انه في العيدين خصوصية يقتضى كون القنوت كالتكبيرات واجباً لانهما من شؤون الاسلامي وشعائره وبدونه كان نقضا للغرض ولعله الظاهر من الاخبار كقوله يقنت بينهن في رواية الجعفي ويقنت بين كل تكبيرتين كما في رواية علي بن حمزة وعن الخلاف والمعتبر والتحرير هو الاستحباب للاصل وخلو بعض النصوص عن بيانه .

ومضرة سماعه وينبغي ان يقنت بين كل تكبيرتين ويدعو الله فانه ظاهر في الاستحباب بل لعله الظاهر من المدارك حيث نقل القول بعدم نهوض الرايتين على الوجوب ولم يردده ولا يخفى عدم صحة التمسك بالاصل مع الاخبار وخلو النصوص لا يضر بعد تعرض بعضها له فان أكثرها في مقام بيان اصل تشريعه ولفظ ينبغي لكونه واقعاً في المضرة لا يقاوم غيرها .

وكيف كان فالوجوب لعلة قوياً واليه ذهب في حاشية المدارك قال عند قول صاحب المدارك وقد يقال ان هاتين الروايتين لانهضان حجة الخ ما لفظه قد عرفت ان الروايات كثيرة في غاية الكثرة و بعضها صحيح و الدلالة واضحة متأكدة مع ان الامر وما في معناه حقيقة في الوجوب مسلم عند المحققين ومنهم الشارح فانه كثيراً ما يستدل بالجملة الخبرية على الوجوب ويستدل ايضاً بالذكر في مقام البيان عليه ويستدل ايضاً بالسياق ومقتضاه انتهى .

فالظاهر لا اشكال في وجوبه على فرض وجوب الصلوة كما إذا كان زمان الحضور وفي استحبابه إذا كانت مستحبة كما في زمان الغيبة وهذا على المشهور وقد قوينا الوجوب تعيينياً مطلقاً فيكون القنوتات فيها واجبا مطلقا لامن حيث ان الاستحباب لا يناسب الوجوب كى ينقض بالصلوات اليومية بل لما عرفت من ان هذه الصلوة للشئون الاسلامية فاذا كان واجبا فوجوبه يقتضى وجوب القنوتات و الا لما يحصل الغرض التام الذى يتم به الشعائر و الشؤون الاسلامية .

(وسنن هذه الصلوة الاصحاح بها) و في المدارك اجمع علمائنا و أكثر العامة على استحباب الاصحاح بهذه الصلوة الخ .

و يدل عليه صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله ان رسول الله ﷺ كان يخرج حتى ينظر الى آفاق السماء وقال تصلين يومئذ على بساط ولا بادية و في خبره الاخر ان رسول الله ﷺ كان يخرج الى البقيع فيصلى بالناس .

وفي خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال لا ينبغي ان يصلى العيد في مسجد مسقف ولا في بيت انما يصلى في الصحراء اوفي مكان بارز (الا بمكة) لمرفوعة محمد بن يحيى عن ابي عبدالله عليه السلام قال السنة على أهل الامصار ان يبرزوا من أمصارهم في العيدين الا أهل مكة فانهم يصلون في المسجد الحرام (و السجود على الارض) دون غيرها مما يصح السجود عليه لصحيحة فضيل اتى أبي بخمرة يوم الفطر فامر بردها وقال هنا يوم كان رسول الله ﷺ يحب ان ينظر فيه الى آفاق السماء ويضع جبهته على الارض (وان يقول المؤمن الصلوة ثلثا فانه لا أذان لغير الخمس) .

وفي المدارك هذا مما لاخلاف فيه بين العلماء ويدل عليه صحيحة اسمعيل بن جابر عن أبي عبدالله قال قلت له أرأيت صلوة العيد هل فيها أذان واقامة قال ليس فيهما اذان ولا اقامة ولكن ينادى الصلوة ثلاث مرات (و ان يخرج الامام حافيا ماشيا على سكينته و وقار ذاكر الله سبحانه) لانه مع كونه في كل حال حسن كان اولي واحسن في هذا المقام (و ان يطعم قبل خروجه في الفطر و بعد عوده في الاضحى مما يضحي به) وفي المدارك بفتح الياء وسكون الطاء مضارع طعم كعلم اى يأكل وهذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب ويدل عليه رواية جراح المدائني عن أبي عبدالله قال أطعم يوم الفطر قبل ان تصلى و لا تطعم يوم الاضحى حتى ينصرف الامام و غيرها (و ان يكبر في الفطر عقيب أربع صلوات أولها المغرب ليلة الفطر و آخرها صلوة العيد) و في المدارك هذا الاستحباب مذهب أكثر الاصحاب .

و ظاهر المرتضى في الانتصار انه واجب و ضم ابن بابويه الى هذه الصلوات الاربع صلوة الظهرين و ابن الجنيد النوافل ايضاً و الذي وقفت عليه في هذه المسئلة رواية سعيد النقاش قال : قال أبو عبدالله عليه السلام لي : أما إن في الفطر تكبيراً و لكنه مسنون ، قال : قلت : و أين هو ؟ قال : في ليلة الفطر في المغرب و العشاء الآخرة ، و في صلاة الفجر ، و في صلاة العيد ثم يقطع ، قال : قلت : كيف أقول ؟ قال : تقول : الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر و لله الحمد الله أكبر على ما هدينا وهو قول الله عز وجل : «و لتكملوا العدة» يعنى الصيام «و لتكبروا لله على ما هديكم» .

وهى صريحة في الاستحباب و ينبغى العمل بها في كيفية التكبير و محلّه انتهى ولا يخفى ما في قوله و الذي وقفت الخ حيث ان ظاهره عدم وجود رواية غيرها مع انه يدل عليه ايضاً صحيحة محمد بن مسلم قال : و سألته عن التكبير بعد كل صلاة ، فقال : كم شئت ، إنّه ليس شيء موقت يعنى في الكلام .

و عن السرائر مثله الا انه قال كم شئت انه ليس بمفروض وعلى الثاني لا اشكال في الاستحباب بل الامر بالمشيئة صريح في الاستحباب ايضاً و على الاول ايضاً ظاهر

فيه فان عدم التوقيت كان المراد به الاستحباب فح باطلاقه يدل على تكبيرات الفطر .
وكيف كان فعن المعتمر استحبابه في الفطر قول فضلائنا و أكثر الجمهور و
عن الخلاف والغنية الاجماع عليه .

و عن الامالى انه من دين الامامية و عن مصابيح الظلام قد اتفقت الشيعة في
الاعصار والامصار على عدم الالتزام به اى فى العيدين العلماء والاعوام ويدل على قول
السيد ما عن عيون الاخبار باسناده عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام أنه كتب
إلى العلماء : والتكبير في العيدين واجب في الفطر في دبر خمس صلوات و يبدأ في
دبر صلاة المغرب ليلة الفطر الحديث . وعن الحسن بن علي بن شعبة في (تحف العقول)
مرسلاً مثله .

و ما عن الخصال باسناده عن الاعمش ، عن جعفر بن محمد في [حديث شرايع
الدين] قال : والتكبير في العيدين واجب ، أمّا في الفطر ففي خمس صلوات صريح
الاول وجوبه في الفطر وصريح الثانى وجوبه فيهما ولعل المراد بالوجوب الاستحباب
المؤكد كما في الوسائل بل هو طريق الجمع وفاقاً للجواهر (وفي الاضحى عقيب
خمس عشر صلوات اولها الظهر يوم النحر ان كان بمنى) و آخر الفجر من اليوم
الثالث عشر (و في) باقى (الامصار عقيب عشر) اولها الظهر المزبور و آخرها الفجر
من اليوم الثانى عشر الذى هو ثانى أيام التشريق و فى الجواهر بلا خلاف اجده في
شيء من ذلك نصاً و فتوى ظاهره في الاستحباب ايضاً خلافاً للمحكى عن المرتضى
في الاضحى ايضاً فهو قائل بالوجوب فيهما قال في المدارك المشهور بين الاصحاب
ان ذلك على سبيل الاستحباب ايضاً وقال المرتضى و ابن الجنيد والشيخ في الاستبصار
بالوجوب .

لما رواه محمد بن مسلم في الحسن قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل
« واذكروا الله في أيام معدودات » قال التكبير في أيام التشريق من صلوة الظهر من
يوم النحر الى صلوة الفجر من اليوم الثالث وفي الامصار عشر صلوات فاذا نفر الناس
النفر الاول امسك أهل الامصار انتهى .

ولا يخفى ان المستفاد من الرواية ان موضع التكبيرات ومحلها هو أيام التشريق فلا يستفاد منه أكثر من ذلك أما كونها بنحو الوجوب او الاستحباب فلا بد له من التماس دليل آخر .

ولعل الوجوب هو الظاهر من رواية حفص بن غياث ، عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال : على الرجال والنساء أن يكبروا أيام التشريق في دبر الصلوات ، وعلى من صلى وحده و على من صلى تطوعاً وكذا خبره عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن النساء هل عليهن التكبير أيام التشريق قال : نعم ولا يجهرن به .
وخبره الآخر عن أخيه عليه السلام قال : وسألته عن الرجل يصلي وحده أيام التشريق هل عليه تكبير قال : نعم ، وإن نسي فلا بأس .

والمسئلة غير صافية عن الاشكال لصراحة بعض الاخبار في الاستحباب و بعضها في الوجوب معتضدا لظاهر الامر في قوله « واذكروا الله في أيام معدودات » وهي أيام التشريق وحمل الوجوب على تأكيد الاستحباب وان كان طريق الجمع لكنه مشكل لمعاوضة ما دل على الوجوب بالكتاب ومع ذلك ذهب مثل السيد وابن الجنيد والشيخ الى الوجوب مما يوهن شهرة المتأخرين فالاحوط هو عدم الترك .

وكيف كان يقول في كفيستها (الله اكبر الله اكبر و) في استحباب الله اكبر (الثالثة ترد) من حيث ان المشهور مرتان ومن حيث وقوع الامر به في بعض الاخبار في قوله كم شئت ولانته ذكر الله الحسن على كل حال و لتصريحه عليه السلام بالثالثة في خبر سعيد النقاش ولا بأس به .

وفي المدارك قال و اختلف الاصحاب في كفيته التكبير في الاضحى و الاجود العمل بما رواه معاوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبدالله عليه السلام قال و التكبير ان يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر والله الحمد الله اكبر على ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام والحمد لله على ما ابلانا .

(ويكره الخروج بالسلاح) لقول علي عليه السلام نهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان يخرج بالسلاح في العيد الا ان يكون عدو ظاهر [حاضر نسخه] (و ان يتنفل قبل الصلوة

و بعدها) الى الزوال (الا بمسجد النبي ﷺ بالمدينة فانه) يستحب ان (يصلى) فيه (ركعتين قبل خروجه) الى صلوة العيد لشرافة هذا المسجد زائداً على غيرها وظاهر بعض العبارات هو الحرمه وهو المحكى عن ابن زهرة وحكى عن ابنى زهرة وحمزة انهما قالوا لا يجوز التنفل قبلها وبعدها وعن ابى الصلاح انه قال لا يجوز التطوع ولا القضاء قبل صلوة العيد ولا بعدها حتى تزول الشمس وعن الوحيد في حاشية المدارك هو اميل الى الحرمه قال بعد ان نقل استدلال الشارح للكراهة بقوله (عليه السلام) صلوة العيد مع الامام سنة و ليس قبلها ولا بعدها صلوة ذلك اليوم الى الزوال ما هو لفظه المحكى لا يخفى ان ظاهرها عدم المشروعية وعدم الجواز كما نقل عن ابى الصلاح وابن حمزة وابن البراج الخ .

وليس ببعيد لظهور لفظه ليس فان حمله على الكراهة المقتضية للثبوت مناف له قطعاً فالاحوط هو الترك قبلاً وبعداً الى الزوال .

(مسائل خمس الاولى التكبير الزائد) على تكبير الاحرام والر كوع (هل هو واجب) اولاً (فيه تردد) وفي المدارك فقال الاكثر كالسيد المرتضى وابن الجنيد و أبى الصلاح وابن ادريس بالوجوب وهو الاصح للتأسي و ظاهر الامر انتهى وهو (الاشبه) لا (الاستحباب) كما بينه بل مضافاً الى الامر بها هو المناسب لهذه الشعائر العظيمة الاسلامية كما مرّ نظيره في القنوت .

(الثانية إذا اتفق عيد وجمعة فمن حضر العيد كان بالخيار في حضور الجمعة) و في الجواهر على المشهور (و على الامام) استحباباً (ان يعلمهم ذلك في خطبته) كما في قوله فانه ينبغي للامام ان يقول للناس الخ .

ويبدل على الخيار قول الصادق في صحيحة الحلبي انه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الفطر والاضحى ، إذا اجتمع في يوم الجمعة ، فقال : اجتمع في زمان علي عليه السلام فقال : من شاء أن يأتي الى الجمعة فليأت ، و من قعد فلا يضره ، و ليصل الظهر و خطب خطبتين جمع فيهما خطبة العيد وخطبة الجمعة .

وعن المفيد في [المقنعة] مرسل نحوه إلى قوله : فلا يضره . وهي وان كانت

صريحة في المدعى الا انه مشكل بناء على وجوبهما مع الامام فهما تكليفان مستقلان لا ربط لاحدهما بالآخر و الفرض عدم المنافات بينهما وقتا فالعيد وقته بعد طلوع الشمس والجمعة بعد الزوال نعم يصح ذلك في صورة العذر والاضطرار .

و يدل عليه رواية سلمة المرورية عن الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اجتمع عيدان على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فخطب الناس فقال : هذا يوم اجتمع فيه عيدان ، فمن أحب أن يجمع معنا فليفعل ، ومن لم يفعل فإن له رخصة ، يعنى من كان متنحياً .

وخبر إسحاق بن عمار ، عن جعفر ، عن أبيه ، أن علي بن أبي طالب عليه السلام كان يقول : إذا اجتمع عيدان للناس في يوم واحد فإنه ينبغي للامام أن يقول للناس في خطبة الاولى : إنه قد اجتمع لكم عيدان فأنا أصليهما جميعاً ، فمن كان مكانه قاصياً فأحب أن ينصرف عن الآخر فقد أذنت له .

فان الظاهر ان قوله عليه السلام متنحياً في الاولى عبارة اخرى عن قوله قاصياً في الثانية فالمقصود من كان محل رجوعه بعيداً عن محل إقامة الصلوة ويتعذر بقاءه الى وقت الزوال كان مرخصاً في ترك الجمعة (و) لذا (قيل) كما عن ظاهر ابي علي و بعض متأخر المتأخرين ان (الترخيص مختص بمن كان نائياً عن البلد كاهل السواد دفماً لمشقة العود) .

ولعله هو الحق لعدم الوجه في سقوط التكليف مع وجود الشرط بعد فرض كون الفرض هو الجمعة لا الظهر من غير فرق في ذلك بين كون التفسير في الاولى من الامام او الراوي فان الثانية مع كونها ظاهرة في المدعى مفسرة للاولى فالترخيص مختص بذوى الاعذار حيث اذن لهم من له الاذن فان الجمعة حق للمعصوم و له رفع اليد عن حقه .

(الثالثة الخطبتان في العيدين بعد الصلوة) اجماعاً بقسميه بل من المسلمين فضلاً عن المؤمنين كما في الجواهر .

و يدل عليه رواية معاوية بن عمار المرورية عن الكافي قال سألته عن صلاة

العيدين فقال : ركعتان إلى أن قال : و الخطبة بعد الصلاة و إنما أحدث الخطبة قبل الصلاة عثمان ، وإذا خطب الامام فليقعد بين الخطبتين قليلاً الحديث .
و صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في صلاة العيدين قال : الصلاة قبل الخطبتين بعد القراءة سبع في الاولى وخمس في الأخرى ، و كان أول من أحدثها بعد الخطبة عثمان لما أحدث إحداه كان إذا فرغ من الصلاة قام الناس ليرجعوا ، فلما رأى ذلك قدم الخطبتين واحتبس الناس للصلاة .

(و) ظاهر الروايتين ان (تقديمهما بدعة) من عثمان و ان كان قد يستشعر الجواز من لفظ ينبغى الواقع في مضرة سماعه قال سئلته عن الصلوة يوم الفطر فقال ركعتان بغير اذان ولا اقامة و ينبغى للامام ان يصلى قبل الخطبة الحديث ولكنها يحتمل على التقية .

و هل هما واجبتان او مستحبتان قال في المدارك ولم يتعرض المصنف في هذا الكتاب حال الخطبتين من حيث الوجوب او الاستحباب ونقل عنه في المعتبر انه جزم بالاستحباب و ادعى عليه الاجماع و قال العلامة في جملة من كتبه بالوجوب واحتج عليه في التذكرة بورود الامر بهما وهو حقيقة في الوجوب و كانه أراد بالامر ما استفاد من الجمل الخبرية فانا لم نقف في ذلك على امر صريح و المسئلة محل تردد انتهى و الاحوط عدم الترك لظاهر الامر الذي لافرق في استفادة الاحكام منها بينه و بين الجملة الخبرية بل الثاني أكد في دلالتها على الحكم و لم يثبت قرينة دالة على جواز الترك .

(ولا يجب اسماعهما بل يستحب) وفي المدارك هذا الحكم مجمع عليه بين المسلمين بل قال في هي انه لا يعرف فيه خلافاً الا من بنى امية انتهى .

(الرابعة لا ينقل المنبر من موضعه من المسجد الى الصحراء بل يعمل شبه المنبر من طين استحباباً) وعن المدارك دعوى الاجماع عليه وعن الذكرى دعوى الاجماع على كراهة نقل المنبر وانه يعمل للامام شبه المنبر من طين .

ويدل عليه قول الصادق في رواية اسماعيل بن جابر وفيها و ليس فيهما منبر

المنبر لا يحرك من موضعه ولكن يصنع للامام شبه المنبر من طين يقوم عليه فيخطب بالناس ثم ينزل و الظاهر ان النهى عن نقل المنبر من حيث هو هو لامن حيث انه وقف للمسجد .

(الخامسة إذا طلعت الشمس حرم السفر) المفوت للصلوة الواجبة عليه (حتى تصلى) صلوة (العیدین ان كان ممن تجب عليه) ولا يخفى ان ذلك مبنى على تسليم ما افاده القوم من ان شرائط وجوب العیدین هو شرائط الجمعة وقد عرفت ان جميعها محل تأمل بل منع وقد عرفت ان العیدین غير مشروط بالجماعة وانما هي شرط كمال لها فعلى هذا لا يحرم السفر على من وجب عليه العيد مع التمكن من الامام لامكان اقامتها في كل مكان جماعة بل ومع عدم التمكن منه لامكان الفرادى (وفي جواز خروجه بعد الفجر وقبل طلوعها تردد) على القول المشهور ولا اشكال فيه عندنا ثم لا فرق في السفر على القول بالتحريم بين كونه مسافة شرعية او لا كما لا بأس به لو سافر ثم رجع موقع الصلوة فالقول بالتحريم مطلقا في غير محله (و) منه يعلم ان (الاشبه الجواز) لو سافر بعد الفجر ثم رجع بعد الطلوع .

(الفصل الثالث) من الركن الثالث (في صلوة الكسوف) اى احتجاب الشمس والقمر (و) يقع (الكلام في سببها و كیفيتها و حكمها اما الاول فتجب عند كسوف الشمس و خسوف القمر) وفي الجواهر بالاخلاف أجده فيه بيننا ويدل عليه روايات . منها رواية جميل المرورية عن الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : وقت صلاة الكسوف إلى أن قال : وهي فريضة .

منها روايته الاخرى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : صلاة العیدین فريضة ، و صلاة الكسوف فريضة .

ومنها رواية فضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام قال : إنما جعلت للكسوف صلاة لأنه من آيات الله ، لا يدري أرحمة ظهرت أم لعذاب ، فأحب النبي صلى الله عليه وآله أن تفرح أمته إلى خالقها وراحمها عند ذلك ليصرف عنهم شرها و يقيهم مكروها ، كما صرف عن قوم يونس عليه السلام حين تضرعوا إلى الله عز وجل الحديث .

ومنها ما عن سيد العالدين عليه السلام انه ذكر علة كسوف الشمس والقمر ثم قال : أما إنه لا يفرع للآيتين ولا يرهب إلا من كان من شيعتنا ، فاذا كان ذلك منهما فافزعوا إلى الله عز وجل وراجعوه .

وعن المقنعة قال : روى عن الصادقين عليهم السلام أن الله إذا أراد تخويف عباده و تجديد زجره لخلقهم كسف الشمس و خسف القمر ، فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى الله بالصلاة .

وعنه ايضاً قال : وروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال صلاة الكسوف فريضة . وعن التهذيب عن محمد بن حمران في حديث صلاة الكسوف قال : قال أبو عبد الله عليه السلام هي فريضة .

وعنه ايضاً عن ابي اسامة ، عن أبي عبد الله عليه السلام [في حديث] قال ؟ صلاة الكسوف فريضة . وعن ايضاً عن جميل ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال صلاة الكسوف فريضة .

ورواية علي بن عبد الله قال : سمعت ابا الحسن موسى عليه السلام يقول إنه لما قبض ابراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وآله جرت فيه ثلاث سنن : أما واحدة فانه لما مات انكسفت الشمس فقال الناس انكسفت الشمس لفقدهن رسول الله صلى الله عليه وآله ، فصعد رسول الله صلى الله عليه وآله المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : يا أيها الناس إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره ، مطيعان له ، لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ، فاذا انكسفتا أو واحدة منهما فصلوا ، ثم نزل فصلي بالناس صلاة الكسوف .

والمراد بالكسوف والخسوف كما عرفت احتجابهما والاحسن في القمر خسف وفي الشمس كسفت .

قال في مجمع البحرين قد تكرر في الحديث ذكر الكسوف ويقال للشمس والقمر وكذا الخسوف لكن الأشهر الأول للأول والثاني والثاني وعلى هذا لفظة صلوة الكسوف الواردة في الاخبار يعم للشمس والقمر فلاشكال في وجوب الصلوة عند كسوف الشمس او القمر (و) يجب الصلوة عند (الزلزلة) .

وعن ظاهر الذكري والمنظومة الاجماع بل عن الخلاف والتذكرة الاجماع عليه

صريحا و يمكن الاستدلال عليه بخبر سليمان الديلمي المروى عن العلل قال سئلت
 أبا عبد الله عليه السلام عن الزلزلة ما هي قال آية قلت وما سببها قال ان الله تبارك وتعالى وكل
 بعروق الارض ملكا فاذا أراد الله ان يزلزل ارضا اوحى الى ذلك الملك ان حرك
 عروق كذا وكذا قال فيحرك ذلك الملك عروق تلك الارض التي أمره الله فتحرك بأهلها
 قال : قلت فاذا كان ذلك فما اصنع قال : صل صلوة الكسوف ، الحديث و ضعف السند
 منجبر بالعمل .

ويؤيده خبر محمد بن عمار عن أبيه المروى عن مجالس الصدوق عن الصادق عن
 ابيه عليه السلام قال ان الزلزال والكسوفين و الرياح الهائلة من علامات الساعة فاذا رأيتم
 شيئا من ذلك فتذكروا قيام الساعة و افزعوا الى مساجدكم و لعلّه كناية عن
 الصلوة و إلا فلا ثمرة في الذهاب الى المساجد إذ المطلوب منه هو الصلوة لانفس
 الوقوف فيها .

و المرسل المروى عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام قال يصلى في الرجفة
 والزلزلة والرياح العظيمة والظلمة والاية تحدث وما كان مثل ذلك كما يصلى في صلوة
 كسوف الشمس والقمر سواء .

وما عن فقه الرضوى قال و إذا هبت الرياح خضراء او حمراء فصل لها صلوة
 الكسوف و كذلك إذا زلزلت الارض فصل صلوة الكسوف .

(وهل يجب لما عدى ذلك من ريح مظلمة و غير ذلك من أخايف السماء قيل
 نعم و هو المروى) عن زرارة و محمد بن مسلم في الصحيح قال قلنا لأبي عبد الله رأيت
 هذه الرياح والظلم التي تكون هل يصلى لها فقال كل أخايف السماء من ظلمة او ريح
 او فزع فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن .

و في صحيحة محمد بن مسلم و بريد بن معاوية إذا وقع الكسوف او بعض هذه
 الايات فصلها .

و صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام انه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن الرياح
 و الظلمة يكون في السماء و الكسوف فقال صلوتهما سواء اى سواء في الكيفية و أما

الوجوب فيعلم من الكسوف فان وجوبه معلوم من الشرع كما ان حتى تسكن ظاهر في ان وقت الوجوب فيها مستمر مادام وجود تلك الاشياء في السماء فيجب لولم يصل لا انه بعد الصلوة يستمر ايضاً الى ان يسكن ولا يخفى صحة التعدي الى غير المذكورات اذا صدق عليه مخاويرف السماء كالبرق والرعد والحمراء والصفراء ونحوها كما يدل عليه ما تقدم من فقه الرضوى .

(ووقتها في الكسوفين من حين ابتدائه) وفي الجواهر بلاخلاف فيه بين العامة فضلا عن الخاصة وهل يمتد (الى حين انجلائه) او ينقضى بمجرد الاخذ فيه فيقولان ذهب الى الثاني كثير ومنهم الشيخان وابن حمزة وابن ادريس على ما حكى عنهم و احتج للاول في المدارك بان وجوب الصلوة بالكسوف متحقق ولا دليل على انتهاء وقته بالاخذ في الانجلاء فيستمر الى آخره .

و بموثقة عمار ان صليت الكسوف فالى ان يذهب الكسوف و إنما يكون بالانجلاء التام وبقوله في صحيحة معاوية بن عمار صلوة الكسوف إذا فرغت قبل ان ينجلي فاعد .

تقريب الصحيحة ان الامر بالاعادة ليس إلا على سبيل الاستحباب لعدم المعنى للامتثال بعد الامتثال بنحو الوجوب ولا استمرار العمل الواحد الى آخر الوقت و الاستحباب انما يكون في الوقت فيظهر منها ان قبل الانجلاء التمام يكون الوقت باقياً بعد ولو بعد الاخذ فيه ولو كان آخر وقته الاخذ فيه لما يستحب الاعادة و لذا قال بعد الاستدلال بهذه الامور و لم نقف للقاتلين بائتهاء الوقت بالاخذ في الانجلاء على دليل يعتد به .

وفي المعتبّر قال في مقام رد الشيخ فان احتج الشيخ بما رواه حماد بن عيسى عن عثمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال ذكروا انكساف الشمس وما يلقى الناس من شدته قال : إذا انجلي منه شيء فقد انجلي فلا حجة في ذلك لاحتمال ان يكون أراد تساوى الحالين في زوال الشدة لا بيان الوقت انتهى .

و لا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف والاولى في الجواب ان يردّها بعدم كون الجواب مربوطاً بالسؤال مع ان قوله عليه السلام إذا انجلى منه شيء فقد انجلى لا يصح إلا على سبيل المجاز والمسامحة فانه إذا انجلى منه شيء فقد انجلى شيء منه لا الكل فأراد بالانجلاء الجزء الانجلاء الكل مسامحة فالمعنى انه إذا انجلى منه شيء فكانه في قوة تمام الانجلاء .

و كيف كان فان أراد عليه السلام من انجلاء الشيء انجلاء البعض فهو المطلوب ولم ينقضي الوقت بذلك وان أراد منه انجلاء الكل فهو غير صحيح لما عرفت من انه انجلاء البعض لا الكل .

فالاولى رد علمه الى اهله فلا يكون حجة في قبال ما دل على ان المضي بالانجلاء التام فتدبر ثم ان هذه الصلوة هل هي موقته بحيث لا يشرع بعد انقضاء الوقت اداء سواء كان هو الانجلاء او الاخذ فيه او غير موقته فيجوز بعد انقضاء الوقت ايضاً اداء فيه قولان .

والاول هو الاقوى ويدل عليه ما دل على القضاء فانه فرع انقضاء الوقت الذي هو لازم التوقيت بل عينه وما دل على عدم القضاء و انه تسقط لولم تفعل في الوقت بداهة انه لولم تكن موقته لما وجه لسقوطها في خارج الوقت بل لا يتصور ح خروج الوقت ويصح الاثبات في جميع الاوقات والفرض خلافه بل في خبر الدعائم عن القضاء إذا نام الرجل في حال الكسوف فقال لا قضاء في ذلك وانما الصلوة في وقته فاذا انجلى لم يكن له صلوة فهي صريح في التوقيت .

ويدل عليه ايضاً صحيحة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال وقت صلوة الكسوف في الساعة التي تنكسف عند طلوع الشمس وعند غروبها والظاهر ان المراد بقوله عند طلوع الشمس النخ هو التعميم لا التقييد اى سواء كان الانكساف عند طلوع الشمس او عند غروبها فكان وقتها عند الكسوف و لو كان عند الطلوع او الغروب الذين كان الصلوة فيهما مكروية فيظهر منها ان وقتها مضيق و منحصر بحين الانجلاء او حين الشروع فيه و لا يجوز التأخير .

وهذا المعنى لعله ظاهر رواية الدعائم عن جعفر بن محمد عليه السلام سئل عن الكسوف يحدث بعد العصر او في وقت تكره فيه الصلوة قال يصلي باي وقت كان الكسوف بتقريب انه لو لم تكن موقته لزم تأخيرها حتى لا تقع في وقت مكروه .

وخبير الواسطي قال كتبت الى الرضا عليه السلام إذا انكسف الشمس والقمر وأنا راكب لا اقدر على النزول قال فكتب الى صل على مركبك الذي أنت عليه فان فعلها على المركب انما يصح في حال الاضرار دون الاختيار للاخلال بالاستقرار والقبلة وغيرهما فلو صح التأخير الى زوال العذر لما كان جائزا على المركب المستلزم للاخلال بالشرائط .

نعم ظاهر بعض الأخبار هو التوسعة مثل ما عن مستطرفات السرائر نقلا عن جامع البنزني صاحب الرضا عليه السلام قال سئلته عن صلوة الكسوف ما حدته قال متى أحب ويقرء ما أحب فيجب تأويله بان المراد ما تحب في زمان الانجلاء فانه ربما كان وقته اوسع من وقت الصلوة فتأمل .

و لعله لذلك ذهب جمع الى عدم التوقيت حتى في الكسوفين ببيان ان الوقت من الانكساف الى الانجلاء لتكرار الصلوة في هذه المدة لان هذا الزمان وقت للصلوة بحيث لو لم يفعل فيه لبطلت .

قال في الحدائق في مقام الرد على المستدل بالتوقيت بقوله عليه السلام فصل له صلوة الكسوف حتى يسكن ببيان ان حتى هنا أما ان يكون لانتهاء الغاية او للتعليل و على الاول يثبت التوقيت صريحا وعلى الثاني يلزم التوقيت ايضا لاستلزام انتفاء العلة انتفاء المعلول مالم يفسد فيمكن الجواب عنه بان محل النزاع هو التوقيت الذي يقتضى السقوط بقصر الوقت لاما يقتضى لزوم الاطالة والتكرار إذا طال و الفرق بين الامرين ظاهر للمناظر المنصف الى ان قال .

و أما الثاني فانه لا يخفى انه قد روى زرارة و محمد بن مسلم في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام في حديث يأتي قال فان انجلي قبل ان تفرغ من صلواتك فأتهم ما بقي و هذا كما ترى ظاهر في رد ما ذكره من هذا التفريع انتهى .

والظاهر أنه تبعه في ذلك المجلسي ره قال على ما حكى عنه يمكن المناقشة في الاول اى في كون حتى يسكن لانتهاء الغاية باحتمال كون التوقيت لتكرار الصلوة لا لاصلها انتهى .

ولا يخفى ما فيه اما في قوله الاخير فان قوله فأتتم ما بقي من جهة قاعدة من ادرك حيث ان ظاهره شروع في الصلوة في آخر الانجلاء ولا اشكال ح في جريان القاعدة بعد عدم اختصاصها باليومية ومع احتماله لا يصح الاستدلال واما احتمال كون التوقيت لتكرار الصلوة فمع انه خلاف الاصل كما اجيب وانه لامعنى للامر بعد الامر الى ان يسكن ان التكرار في هذا الوقت فرع كون الصلوة موقته بذلك الوقت ولذا كان ظاهر بعض الاخبار هو التكرار و الاشتغال بالعبادة في زمان الانكساف فالصلوة كما هي مطلوبة في هذا المقدار من الزمان فكذلك تكرارها فيه فيكون مآظها كذلك من باب تعدد المطلوب .

و لكن الظاهر انه قد اراد عدم التوقيت فيما قصر وقت الانكساف وانه ح بمنزلة الزلزلة في كونه سببا للوجوب لامطلقا كيف وهو صريح قوله يقتضى السقوط بقصر الوقت فالتوقيت الذي يقصر عن وقت الصلوة الذي ذهب الاصحاب الى عدم وجوب الصلوة له ذهب هو الى وجوبها لكونها سببا فتأمل حيث ان بعض عباراته صريح في انكار اصل التوقيت ويمكن ان يقال بانه لا يستفاد من الادلة أكثر من الوجوب عند تحقق الاية وهو معنى كونها سببا و ح ان كان وقت الاية ممتدة كان اللازم اثباتها فيه وبعده قضاء والا فيصح الاتيان مطلقا وليكن على ذكر منك لعله ينفك في المسئلة الاثنية ثم انه قد يقع النزاع في الاشتغال بالعبادة في تمام الوقت اعادة او تكرارا . قال في المختلف ما لفظه قال السيد المرضى يجب ان يكون فراغك من الصلوة مقرونا بانجلاء الكسوف فان فرغت قبل الانجلاء أعدت الصلوة وهو يشعر بوجوب الاعادة لولم ينجل وهو الظاهر من كلام أبي الصلاح لأنه قال فان خرج عن الصلوة ولما ينجل الكسوف او الخسوف فعليه أعادتها و كذا عبارة سلا .

وقال الشيخان وابنا بابويه و ابن الجنيد وابن حمزة و ابن البراج باستحباب

الاعادة ومنع ابن أدريس من وجوب الاعادة واستحبابها والوجه عندي الاستحباب ثم تمسك للاستحباب بصحيفة معاوية بن عمارة قال قال أبو عبد الله عليه السلام إذا فرغت قبل ان ينجلي فاعد و بصحيفة زرارة و محمد ابن مسلم قال سألنا أبا جعفر عليه السلام عن صلوة الكسوف الى ان قال فان فرغت قبل ان ينجلي فاقعد و ادع الله حتى ينجلي و لعدم الوجوب باصالة البرائة و لانه مأمور بالصلوة عند هذه الاية وقد فعل فيخرج عن العهدة لعدم دلالة الامر على التكرار وهو حسن بعد عدم دلالة الامر على الفور والتكرار والا فيجب التكرار الى ان ينجلي وهو كما ترى فان كان الموجبون متمسكين بالصحيحين لزعم دلالة الامر عليه فهو مضافا الى ان الثاني منهما على خلاف المطلوب ادل كان معارضا بقاعدة فراغ الذمة بعد الاثيان فالقوى هو مطلوبة التكرار دون الوجوب .

و يدل عليه ايضاً قوله عليه السلام ان صليت الكسوف الى ان يذهب الكسوف عن الشمس و القمر و تطول في صلوتك فان ذلك أفضل وان احببت ان تصلى فتفرغ من صلوتك قبل ان يذهب الكسوف فهو جائز الخ .

وهو صريح في الاستحباب و كيف كان فحيث كان الكسوف من علامات الساعة فينبغي الاشتغال بالطاعة والعبادة والخوف والاضطراب لاجل النار وشدائد يوم الدين الى ان ينجلي ويذهب الاية لان ذلك على وجه الوجوب بحيث يجب التكرار الى ان يسكن و كيف كان (فان لم يتسع) الوقت للصلوة بان كان زمان الانكساف والانخساف قليلا (لم تجب) الصلوة لاستحالة جعل فعل كان زمانه اقل منه .

وفي المدارك ومقتضى ذلك ان المكلف لو اتفق شروعه في الصلوة في ابتداء الوقت فتبين ضيقه عنها وجب القطع لانكشاف عدم الوجوب انتهى .

وفي الحدائق و عندي في كل من الحكمين اشكال اما الاول ففيه اولاً ان ما ذكره من القاعدة التي بنوا عليها في هذا الموضوع وغيره مما لم يقم عليه دليل شرعى الى ان قال .

وثانياً انه ان تم ما ذكره فانه إنما يتم في التكليف بالموقت و كون ما

ذكره غير الزلزلة لا سيما ما سوي الكسوفين من قبيل الوقت لتلك الصلوة ممنوع
لا احتمال كون ما سوي الكسوفين بل هما أيضاً من قبيل السبب كالزلزلة عندهم
فتكون الصلوة ح واجبة وان قصر الوقت الى ان قال .

ولعلَّ ظاهر الاخبار حيث وردت بوجود الصلوة بالكسوف على الاطلاق من
غير تقييد بقصر المدة و طولها مشعر بكون الكسوف سببا للايجاب لا وقتاً و غيره
بالطريق الاولى لاسيما مع اشتراكها معه في اطلاق اخبارها .

ايضاً ثم استدل لذلك بصحيفة محمد و يريد إذا وقع الكسوف او بعض هذه الايات
فصلها وغيرها مما علق فيه الوجوب على مجرد حصول الاية من غير تقييد بقصر ولا طول
ثم نقل اختيار ذلك من الشهيد و العلامة ثم قال ويميل الى ما اخترناه كلام الفاصل
الخراساني في الذخيرة حيث قال والظاهر ان الأدلة غير دالة على التوقيت بل ظاهرها
سببية الكسوف لايجاب الصلوة انتهى انتهى موضع الحاجة وقد عرفت منه مأمراً انفاً
ان الظاهر من عبارته بل صريحه افكار التوقيت مطلقاً وهو بعيد في الغاية .

والحاصل ظهور الاخبار في التوقيت مما لا ينكر كما عرفت الا ان المسلم منه
هو ما إذا كان الوقت كاف بقدر الصلوة لاني مثل الفرض الذي لم يكن بقدرها لما عرفت
من القاعدة المسلمة المتقدمة وان وسع بقدر ركعة فهل يصح لقاعدة من أدرك اولاً ولعل
الظاهر هو الثاني لان القاعدة مختصة باليومية بل لانها فيما كان الوقت واسعاً ذاتاً
و لم يدرك المكلف الا ركعة منه لعذر او نسيان و نحوهما لاني مثل المقام الذي
لا يكون الوقت الا بقدر ركعة من الفعل نعم قد يتأمل في أصل التوقيت بهذا المعنى
لامكان ان يقال كما عن الذخيرة ان غاية ما يمكن استفادته من الأدلة المتقدمة انما
هو ثبوت التوقيت بالنسبة الى التلبس بالصلوة واما اتمامها فلاحد له فيجوز اطلالتها
الي ما بعد الانجلاء .

ولا يخفى ما فيه فان معنى التوقيت هو المحدودية اولا و آخرها كما يقال صل
من الزوال الى الغروب فالصلوة محدودة ابتداءً و انتهاءً و لا معنى للمحدودية من طرف
واحد واما توهم جواز الاطالة الي ما بعد الانجلاء فهو باطل جدا اذ مع وقوع الصلوة

في خارج الوقت كيف يصح في حال العمد والاختيار .

وبالجملة لا يصح التوقيت بالنسبة الى الابتداء اصلا بل ابتداء وانتهاءً فلا يصح التشريع الصلوة الا فيما كان الوقت وسعها بتمامها نعم ادراك الركعة يصح فيما كان وقت الكسف والخسف ازيد من الصلوة ولكن المكلف آخره لعذر فيجوز له الايتان ولو بدرك الركعة فالوقت موقت ابتداءً وانتهاءً اوله أوّل الكسف وآخره الانجلاء التام فمن لم يصل في أوله فله الايتان بعدالوقت الى ان يبقى بمقدار ركعة منها ولذا دلت الاخبار على جواز المبادرة في أول الوقت او التأخير منه وان كلا منهما يجوز نعم قد عرفت استحباب الاشتغال بالعبادة لمن تمت صلوته والوقت باقيا .

و يمكن ان يصحح ما افاده بان نفس حدوث الكسف سبب للوجوب كما في الزلزلة وسيأتي الكلام فيه .

(وكذا الرياح و الاخايف) قال في المدارك في شرح العبارة اى وكذا تمتد وقت الصلوة في الرياح و الاخايف وان قلنا بوجوبها من الابتداء الى الانتهاء فان لم يسع لها لم يجب وهذا أحد القولين في المسئلة واسنده في الذكري الى الاصحاب مع انه جزم في الدروس بعدم اعتبار سعة وقتها كالزلزلة و اختاره العلامة في جملة من كتبه انتهى .

ومنشاء الاشكال والقولين هو ان الرياح و الاخايف سبب للصلوة او وقت لها فان كانت و قتالها لا بد من امتدادها بقدر الصلوة والا لم تجب كما في الكسوفين و ان كانت سببا كالزلزلة يجب ولو في آن و كيف كان فالظاهر من العبارة ان المصنف شبهها في الوجوب وامتداد الوقت ابتداءً وانتهاءً بالكسوفين الممتدين وقتها كما في الجواهر حيث قال بعد العبارة فتجب مع سعة الوقت لا مع قصوره .

والظاهر من مصباح الهمداني انه شبهها في عدم الوجوب بالكسوفين فيما لم يتسع لها الوقت حيث قال بعد العبارة ما لفظه إذ الاخايف كثيراً ما خصوصاً إذا كانت مثل الصيحة والرعد و نظائرهما يقصر وقتها عن مقدار اداء الصلوة فان قلنا باختصاص وقتها بحال وجود الآية كما لعلة الأشهر بل المشهور بين القائلين بالوجوب امتنع

تعلق التكليف بها عند قصور الوقت عن ادائها بخلاف ما لو قلنا بكونها من قبيل الاسباب كما حكى عن الوسيلة انتهى .

ولعل الكل يرجع الى أمر واحد وهوان الاخايف و الرياح ان امتد وقتها بقدر الصلوة يجب الصلوة لها والا فلا كما هو كذلك في الكسوفين فعدم الوجوب فيما كان زمان الامتداد غير واف بالصلوة هذا كله عند من جعلها وقتاً وأما ان جعلت سبباً فيجب مطلقاً كالزلزلة .

قال في الدرر ووقتها في الكسوف من الاحتراق الى تمام الانجلاء وفي غيرها عند حصول السبب فان قصر الوقت سقطت في الكسوف ووجبت اداءً في غيره انتهى .
واضعف ما في الباب ما حكى عن نهاية الاحكام وقواه في كشف اللثام من احتمال التوقيت في الزلزلة لكن للابتداء فتجب المبادرة ح إليها ويمتد الوقت مقدار الصلوة ثم تصير قضاءً وبينه وبين القول بعدم التوقيت حتى في الكسوفين بون بعيد والتحقيق ان يقال بان الكل سبب غاية الامر ان كانت الاية ممتدة بقدر الصلوة كانت وقتها وازيد إلا فلا وثمرة ذلك هو تصوير الاداء والقضاء ح ففيما تسع الاية بقدر الصلوة وازيد تجب وتكون اداءً من اولها الى تمام الوقت وفيما لا تسع بقدر الفعل كان وقتها مادام العمر سواء كانت كالصاعقة والزلزلة ام الرياح والظلمة و امثالهما ومنه يظهر الوجوب حتى في الكسوفين إذا لم يسع مقدار الكسوف بقدر فعل الصلوة وكذا الرياح إذا حصلت في آن (وأما في الزلزلة فتجب وان لم يطل المكث و تصلى بنية الاداء وان سكنت) .

و في الجواهر كما صرح بذلك كله غير واحد من الاصحاب بل عن المفاصد العلية و النجيبية الاجماع عليه كما ان في الذكرى نسبتة إليهم مشعراً به ايضاً قال فيها وقت الاصحاب الزلزلة بطول العمر وصرحوا انه لا يشترط فيها السعة فكان مجرد الوجود سبباً في الوجوب انتهى .

و في المدارك بعد العبارة قال هذا قول معظم الاصحاب لاطلاق امر الخالي من التقييد وحكى الشهيد في البيان قولاً بانها تصلى بنيه القضاء ولم نظفر بقائله انتهى .

وذلك لان مقتضى القاعدة انه إذا رتب الشارع شيئاً على ما كان زمانه اقل من هذا الشيء يكون هذا الشيء سبباً له مطلقاً فيكفي مجرد وجوده في وجوبه ممتداً الى آخر العمر فيضيق بتحقيق امارات الموت وان كان وجوبه فورياً فالقول بالقضاء لا يخلو عن مسامحة .

(ومن لم يعلم بالكسوف حتى خرج الوقت لم يجب القضاء عليه الا ان يكون القرص قد احترق كله) قال في المدارك هذا قول معظم الاصحاب بل قال في التذكرة انه مذهب الاصحاب عدا المفيد وفي الجواهر بعد قوله لم يجب القضاء على المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة بل كادت تكون اجماعاً خصوصاً بين المتأخرين منهم بل في التذكرة نسبتها لى علمائنا عدا المفيد بل عن شرح جمل العلم والعمل للقاضي الاجماع عليه للاصل السالم عن معارضة اطلاق الادلة بعد ظهوره في العالم انتهى .

و يدل عليه صحيحة ابن مسلم ويسار المرويه عن الفقيه قال: قلنا لأبي جعفر عليه السلام أتقضي صلاة الكسوف من إذا أصبح فعلم ، و إذا أمسى فعلم قال : إن كان القرصان احترقا كلاهما قضيت وإن كان إنهما احترق بعضهما فليس عليك قضاؤه .

و صحيحة زرارة و محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا انكسفت الشمس كلها واحترقت ولم تعلم ثم علمت بعد ذلك فعليك القضاء ، وإن لم يحترق كلها فليس عليك قضاء .

وعن الكليني بعد نقل هذه الرواية قال و في رواية اخرى إذا علم بالكسوف ونسي أن يصلي فعليه القضاء ، وإن لم يعلم به فلا قضاء عليه هذا إذا لم يحترق كله و .
خبر حريز قال : قال أبو عبد الله عليه السلام إذا انكسفت القمر و لم تعلم به حتى أصبحت ثم بلغك فان كان احترق كله فعليك القضاء ، و ان لم يكن احترق كله فلا قضاء عليك .

و في بعض الاخبار نفى القضاء مطلقاً مثل ما عن آخر السرائر نقلاً عن جامع البرزطي صاحب الرضا عليه السلام قال : سألته عن صلاة الكسوف هل على من تر كها قضاء ؟ قال : إذا فاتتك فليس عليك قضاء .

و رواية الحلبي قال سئلت ابا عبد الله عن صلوة الكسوف تقضي إذا فاتتنا قال ليس فيها قضاء وقد كان في أيدينا انها تقضى .

وصحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال سئلته عن صلوة الكسوف هل على من تركها قضاء قال إذا فاتتك فليس عليك قضاء .

وخبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال انكسف الشمس وأنا في الحمام فعلمت بعد ما خرجت فلم اقبض وفي بعضها اثبات القضاء مطلقاً مثل مرسله حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي فليغتسل من عذر ويقض الصلوة و ان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل .

و رواية أبي بصير قال : سألته عن صلاة الكسوف ، قال عشر ركعات وأربع سجعات إلى أن قال : فإذا غفلها أو كان نائماً فليقضها .

ويمكن حملها على احتراق القرص كما يصح حمل ما قبلها على عدم ذلك بقريئة ما فصل فالقول بالقضاء مطلقاً في غير محله .

(وفي غير الكسوف) وفي الجواهر بعد العبارة ما لفظه من الايات مما هو موقت عندهم (لا يجب القضاء) وحاصله ان غير الكسوفين من الايات الموقفة الممتدة وقتها بقدر الصلوة كالرياح الممتدة لا يجب قضاء الصلوة لها بعدها إذا لم يلتفت المكلف في زمان التلبس بها .

وفي المدارك في شرح العبارة قال المراد ان من لم يعلم بالاية المخوفة حتى خرج وقتها لا يجب عليه القضاء وهذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفاً ويدل عليه ما مر من ان القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدليل ثم نقل عن الروض وجوب القضاء بوجود السبب وعموم من فاقته فريضة انتهى .

والظاهر لا اشكال في عموم القاعدة بغير اليومية الا انه فيما لم يكن على خلافه دليل لا في مثل المقام مما دل الدليل على عدم بل فيجوز ما دل على عدم في الكسوفين في غير صورة احتراق الكل فاذا لم يجب فيهما ففي الايات الممتدة بطريق اولي نعم الذي ينبغي ان يقال ان في مثل الرياح والاخاويط هل تكون الاية سبباً أو وقتاً .

ولعلَّ الأول اولى واظهر من حيث عدم بقاء وقت لها بقدر الصلوة بل يظهر من كثير جعلها كالزلزلة فأول وقت صلوتها أول ظهورها وليس لآخرها وقت فعن الوسيلة وقت الرياح السود و الزلزال أول ظهورها و ليس لآخرها وقت معين وعن المنتهى و التحريير الرياح و الزلزال ما يشبهها من الايات السريع زوالها فالاقرب ان وقتها العمر و مثله ما في الدروس و التنقيح و الموجز الحادى و جامع المقاصد و فوائد الشرائع و حاشية الارشاد و غاية المرام و المقاصد العلية و المسالك وغيرها فاذا كان مدة صلوتها طول العمر فمن أين القضاء بل يجب الاداء و ان عصيت ففي الان الثانى هكذا بناءً على الفورية و إلا فلا عصيان ايضاً و قد مرَّت عبارة المصنف في الزلزلة و تصلى بنية الاداء و الحاصل ان قلنا ببقاء الوقت في غير الكسوفين الى مدة العمر فلا معنى للبحث عن القضاء و ان كان الوقت فيها مدة الاية فهي و ان صح القضاء الا انه قليل في الغاية إذ الغالب كان زمانها أقل من الصلوة في غير الرياح لوضوح ان مثل الساعة و الصيحة آتيت كالزلزلة و يمكن ان يكون نظرهم إلى صورة امتداد الاية فان منها قد تمتد و تطول مدتها كالرياح التى قد يمتد وقتها الى أيام .

كما في قوله تعالى : «سخرها عليهم سبع ليلان» فلو لم يصل في وقت تحققها

كانت قضاء .

ولذا فسر في الجواهر العبارة بقوله من الايات مما هو موقت عندهم كما عرفت فيكون الحاصل في الايات الممتدة غير الكسوفين مما يتحقق القضاء لولم يفعل عمدا فهل يثبت إذا لم يعلم بها في وقتها لنوم او حبس وغيرهما او لا فيه وجهان من حيث ان الاية سبب للوجوب فلا يكون دائرا مدار العلم و اقصاه سقوط الاداء و من حيث ان الكسوفين في صورة عدم احتراق الكل إذا لم يجب فيهما القضاء فغيرهما بالاولوية وهذا كله مع الجهل .

(و) أما (مع العلم و التفريط و النسيان) فلامحالة (يجب القضاء في الجميع)

مما يصح له القضاء كالكسوفين احتراق الكل او لا لانه بالعلم تعلق التكليف و قد فات

منه بالعمد او النسيان والفرض عموم من فافتته فريضة فليقضها كما عن الشهيد في مسألة القضاء لغير الكسوفين وقد تمسك به في الجواهر ايضاً ويدل على القضاء في النسيان .
المروية عن الكافي قال وفي رواية اخرى إذا علم بالكسوف ونسي أن يصلي فعليه القضاء ، وإن لم يعلم به فلا قضاء عليه هذا إذا لم يحترق كله .

بل يمكن الاستدلال عليه برواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في (حديث) قال :
إن لم تعلم حتى يذهب الكسوف ثم علمت بعد ذلك فليس عليك صلاة الكسوف ،
وإن أعلمك أحد وأنت نائم فعلمت ثم غلبت عينك فلم تصل فعليك قضاؤها بناءً على
أنه نسي بعد غلبة عينيه وعلى أي حال يدل على القضاء ما دل في صورة العلم .
ويدل عليه مرسل حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال إذا انكسف القمر فاستيقظ
الرجل فكسل أن يصلي فليغتسل من غد وليقض الصلاة ، وإن لم يستيقظ ولم يعلم
بانكساف القمر فليس عليه إلا القضاء بغير غسل .

ورواية أبي بصير قال سألته عن صلوة الكسوف قال عشر ركعات وأربع سجعات
(إلى أن قال :) فإذا غفلها أو كان نائماً فليقضها .
ورواية عمار انما يلزم القضاء على من علم فلم يصل حتى فاتته وكيف كان ففي
صورة العلم و الأهمال يجب القضاء مطلقاً .

(و) أما (كيفيةها) فهو (ان يحرم ثم يقرأ الحمد وسورة ثم يركع ثم يرفع
رأسه فان كان لم يتم السورة قرأ من حيث قطع وان كان اتم قرأ الحمد ثانياً ثم قرأ
سورة حتى يتم خمسا على هذا الترتيب ثم يركع ويسجد سجدتين ثم يقوم ويقرأ
الحمد وسورة معتمداً بترتيبه الاول ويتشهد ويسلم) .

وفي المعتبر هذا مذهب علمائنا ويدل على هذا التفصيل صحيح الرهط عنهما
او عن أحدهما عليه السلام إن صلاة كسوف الشمس والقمر والرجفة والزلزلة عشر ركعات
وأربع سجعات ، صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله والناس خلفه في كسوف الشمس الى ان قال
تبدء فتكبر بافتتاح الصلاة ثم تقرأ أم الكتاب وسورة ، ثم تركع ، ثم ترفع رأسك
من الركوع فتقرأ أم الكتاب وسورة ثم تركع الثانية ثم ترفع رأسك من الركوع

فتقرأ أم الكتاب و سورة ، ثم تر كع الثالثة ، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ أم الكتاب و سورة ، ثم تر كع الرابعة ، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقرأ أم الكتاب و سورة ، ثم تر كع الخامسة ، فإذا رفعت رأسك قلت : سمع الله لمن حمده ثم تخرخ ساجداً فتسجد سجدتين ، ثم تقوم فتصنع مثل ما صنعت في الأولى قال قلت و إن هو قرأ سورة واحدة في الخمس ركعات يفرقها بينها قال أجزاء أم القرآن في أول مرة فإن قرأ خمس سورة فمع كل سورة أم الكتاب و القنوت في الركعة الثانية قبل الركوع إذا فرغت من القراءة ، ثم تقنت في الرابعة مثل ذلك ، ثم في السادسة ، ثم في الثامنة ، ثم في العاشرة .

ورواية البرنظي عن الرضا عليه السلام قال : وسألته عن القراءة في صلاة الكسوف وهل يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب قال : إذا ختمت سورة و بدعت باخرى فاقراً فاتحة الكتاب ، و إن قرأت سورة في الركعتين او ثلاث فلا تقرأ بفاتحة الكتاب حتى تختم السورة ، و لا تقل سمع الله لمن حمده في شيء من ركوعك إلا الركعة التي تسجد فيها .

وصحيحة زرارة و محمد بن مسلم قالا : سألنا أبا جعفر عليه السلام عن صلاة الكسوف كم هي ركعة او كيف نصليها فقال هي عشر ركعات و أربع سجعات تفتح الصلاة بتكبيرة و تر كع بتكبيرة الى ان قال : قلت كيف القراءة فيها فقال : إن قرأت سورة في كل ركعة فاقراً فاتحة الكتاب ، فان نقصت من السورة شيئاً فاقراً من حيث نقصت و لا تقرأ فاتحة الكتاب .

وصحيحة الحلبي المرورية عن النقيه أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة الكسوف كسوف الشمس والقمر قال عشر ركعات و أربع سجعات ير كع خمساً ثم يسجد في الخامسة ثم ير كع خمساً ثم يسجد في العاشرة ، و إن شئت قرأت سورة في كل ركعة و إن شئت قرأت نصف سورة في كل ركعة ، فإذا قرأت سورة في كل ركعة فاقراً فاتحة الكتاب و إن قرأت نصف سورة أجزاءك أن لا تقرأ فاتحة الكتاب إلا في أول

ركعة حتى تستأنف اخرى ولا تقل سمع الله لمن حمده في رفع رأسك من الركوع ، إلا في الركعة التي تريد أن تسجد فيها .

وغير ذلك من الاخبار نعم ينافيها بعض الاخبار ايضاً مثل رواية أبي البخري عن أبي عبد الله عليه السلام أن علياً عليه السلام صلى في كسوف الشمس ركعتين في أربع سجعات وأربع ركعات ، قام فقرأ ثم ركع ، ثم رفع رأسه ثم ركع ، ثم قام فدعا مثل ركعتين ثم سجد سجدين ، ثم قام ففعل مثل ما فعل في الاولى في قراءته وقيامه وركوعه وسجوده سواء .

ورواية يونس بن يعقوب المروية عن التهذيب ايضاً قال : قال أبو عبد الله عليه السلام انكسف القمر فخرج أبي عليه السلام وخرجت معه إلى المسجد الحرام فصلّى ثمانى ركعات كما يصلّى ركعة وسجدين .

وعن الشيخ : الوجه في هذين الحديثين التقيّة لأنّهما موافقان لمذهب بعض العامة ، وعلى الاحاديث السابقة عمل العصاة بأجمعها قال في ثل ويحتمل كون تلك الصلوة صلاة اخرى وأنه صلّى بعدها صلاة الكسوف لاتّساع الوقت . ويكون الفرض جواز ذلك مع السعة .

وكيف كان فلا يعارضان المعتبرة الكثيرة المعمول بها وفي الجواهر قال وعلی أي حال فالامر سهل بعد ما عرفت من الاجماع او الضرورة من المذهب على الكيفية المزبورة له لا أجد خلافاً في تعيينها الا من الحلّي فلم يوجب اعادة الحمد بعد اكمال السورة انتهى فالاولى رد علمه إلى أهله بعد اتّفاق الاصحاب على خلافهما .
وهنا امور الاول ظاهر الروايات هو تخيير المكلّف بين تفريق السورة بين الركعات وعدمه .

الثاني إنّه كلما تمّ السورة في غير ركوع الاخير قرء الحمد ايضاً وإلا فلا بل يأخذ ويشرع في السورة من حيث قطعها .

وعن الحلّي انه لا يوجب تكرار الحمد بل قال يستحب محتجاً بان الركعات كر ركعة واحدة وردّه في المعتبر بانّه خلاف فتوى الاصحاب والمنقول عن أهل البيت

ولأنها كيفية متلقاة فلا تترك بالوهم :

ويمكن ان يحتج لمذهبه برواية عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فصلت ركعتين فقرأ سورة ثم ركع فاطال الركوع ثم رفع رأسه فقرأ سورة ثم ركع فعل ذلك خمس مرات قبل ان يسجد ثم سجد سجدتين ثم قام في الثانية ففعل مثل ذلك فكان له عشر ركعات وأربع سجديات بتقريب ان مقتضى الجمع بينها وبين ما تقدم حملها على استحباب قراءة الحمد مكررا .

فان هذه الرواية صريحة في عدم الوجوب و اورد عليه في محكي الذكري بان تلك الروايات أشهر واكثر وعمل الاصحاب بمضمونها فتحمل هذه الرواية على ان الراوي ترك ذكر الحمد للعلم به ليوافق تلك الروايات الاخرى انتهى .

أقول ويؤيد ذلك انه ترك ذكر قراءة الحمد قبل السورة وليس الا للعلم به ومعهوديته فلا يحتاج الى ذكره بعد كونه معلوماً من الشرع و الا فظاهر الرواية عدم وجوب الحمد بعد تكبيرة الاحرام اصلا فالظاهر انه حمل متين .

الثالث لا يجب كون الركعتين متوافقتين في تفريق السورة فيمكن تفريقها في الاولى كلا او بعضا وبالعكس .

الرابع ان ترك الحمد فيما إذا قطع السورة هل يكون عزيمة او رخصة فيه وجهان ظاهر الروايات هو الاول وعن شيخنا الانصارى هو الثاني و يدل على الاول قوله عليه السلام في صحيحة البزنطي وان قرأت سورة في ركعتين او ثلث فلا تقرأ فاتحة الكتاب حتى تختم السورة .

وقوله في صحيحة محمد بن مسلم وان نقصت من السورة فاقراء من حيث نقصت و لا تقرأ فاتحة الكتاب و ظاهر النهي الحرمة .

ويدل على الثاني قوله عليه السلام في صحيح الرهط أجزئه ام القرآن في اول مرة حيث ان الظاهر منه مجرد الرخصة في الترك .

وكذا قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي أجزءك ان لا تقرأ فاتحة الكتاب الا في

أول ركعة لكن الظاهر تقدم ظهور النهى في الحرمة على ظهور الاجزاء في كفاية الترك خصوصاً بعد النهى عن الترك فيراد من الاجزاء هو اجزاء الاقتصار بالمرّة فلا يدل على جواز عدم الاقتصار بها فيكفي ح ظواهر النهى الدالة على الحرمة فالاول هو الاقوى والاحوط .

الخامس هل اللازم في صورة تعدد السورة هو سور متغايرة او جواز تكرارها ولعلّ الظاهر من قوله بدأت بالآخرى هو الاول إلاّ انه في مقابل لزوم السورة ح وان كان بتكرار الاولى والاحوط هو صورة اخرى بل لا يخلو من قوّة .

(ويستحب فيها الجماعة) وفي المدارك هذا قول علمائنا اجمع وعن كشف اللثام عندنا ويدلّ عليه روايات منها صحيح الرهط المتقدم .

ومنها خبر روح بن عبد الرحيم قال : سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صلاة الكسوف تصلّى جماعة قال : جماعة وغير جماعة .

ومنها خبر ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : إذا انكسفت الشمس و القمر فانكسف كلّها فانه ينبغي للناس أن يفزعوا إلى إمام يصلّى بهم وأيّهما كسف بعضه فانه يجزى الرجل يصلّى وحده . الحديث .

ومنها خبر الساباطى عن الرضا (عليه السلام) قال . سألت عن صلاة الكسوف تصلّى جماعة أو فرادى ؟ قال : أيّ ذلك شئت .

و ظاهر الروايات عدم الفرق بين احتراق الكلّ و عدمه سوى خبر ابن أبي يعفور وهو ايضاً ليس بحيث يستفاد الاستحباب في هذه الصورة فيمكن ان يكون التقييد بانكساف الكل لاجل ان الجماعة ح اولى واجدر و اقرب بالنسبة الى الفرع والخوف و التضرع الى الله فما عن الصدوقين من انه إذا احترق القرص كلّه فصلّها جماعة وان احترق بعضه فصلّها فرادى و كذا عن المفيد في القضاء لعلّه في غير محلّه .
وكيفيتها كاليومية في انه ان ادر كه بعد تكبيرة الاحرام قبل الركوع الاول اوفيه فلا اشكال والاّ فات الاولى منه فيلحق به في الركعة الثانية ولا يصح له الدخول في الركوع الثانية لاستلزامه أحد المحذورين أمّا تحمّل الامام منه غير الحمد و

السورة وهو الركوع الاول والاصل عدمه فيتنقص على المتيقن منه كما في الجواهر .
وأما تخلف المأموم عن الامام ان تدارك الركوع بعد سجود الامام كما في
المدارك فان المأموم ان لم يتدارك ما نقص لزم الاول و ان تدارك لزم الثاني .

و في التذكرة بعد الحكم بفوت الركعة الاولى منه ح قال و تحتمل المتابعة
بنية صحيحة فاذا سجد الامام لم يسجد هو بل ينتظر الامام الى ان يقوم فاذا ركع الامام
اول الثانية ركع معه ركعات الاولى فاذا انتهى الى الخامس بالنسبة إليه سجد ثم
لحق الامام ويتم الركعات قبل سجود الثانية والوجه الاول انتهى .

ولا يخفى ان المحذور عدم الصحة هو تخلف المأموم و هذا المحذور يرد على
الاحتمال بنحو أشد فانه لزم عليه المفارقة عن الامام في مدة طويلة الى ان بلغ
بالركوع الثاني بالنسبة إليه ثم إذا تم الخامس بالنسبة إليه فارقه ثانياً للسجود
نفسه ثم بعد اللحوق إليه والركوع معه آخر قهراً عن الامام لان ركعاته قد تم دون
المأموم فلزم المفارقة عنه ثالثاً ولذا قال قده والوجه الاول .

وحيث كان قصد الانفراد في الاثناء جازياً ولو من اول الصلوة لمانع او بلاجهة
فيجوز الاقتداء ودرك باقي الركعات ثم قصد الانفراد عند نهوض الامام للسجود و
الاتيان بباقي الركعات كما حكى عن جامع المقاصد و اختاره في الجواهر قال بعد
اختياره بل بناء على جواز تجديد نية الائتصاص للذي انفرد في الاثناء كان له بعد
الفراغ مما بقي عليه من الركعات واللحوق في السجود او فيما بعده تجديد ما ح
كما هو واضح انتهى .

و لا يخفى انه بناءً عليهما ترفع الاشكال بالمرّة (و) يستحب (اطالة الصلوة
بمقدار زمان الكسوف) كما عرفت الكلام فيه وهذا إذا لم يكن مانع عنه كضعف
المأمومين او بعضهم فانه ح ينبغي مراعات حالهم .

(و ان يعيد الصلوة ان فرغ قبل الانجلاء) بلاخلاف كما في المصباح و قد
عرفت الكلام فيه وضعف قول من قال بالوجوب (وان يكون مقدار ركوعه بمقدار
زمان قرائته وان يقرأ السور الطوال) كما صرح بذلك في الاخبار .

وعن الدعائم مرسلًا قال روينا عن علي عليه السلام انه قرء في الكوفة سورة من المثاني وسورة الكهف وسورة الروم ويس والشمس وضحيها وليس في هذا شيء موقت و قد قال قبيل ذلك ان المثاني اولها البقرة و آخرها براءة (مع سعة الوقت) و إلا فيجب مراعاة الوقت .

(و ان يكبر عند كل رفع من كل ركوع إلا في الخامس والعاشر فانه يقول سمع الله لمن حمده و ان يقنت خمس قنوتات) بنحو ما عرفت كل قنوت منها عند كل ركوع ثان .

(و أما حكمها فمسائل ثلث الاولى إذا حصل الكسوف في وقت فريضة حاضرة (كان منخيراً بالآتيان بايتهما شاء) (ما لم يتضيق الحاضرة) او الكسوف بان كان كل منهما موسعاً و إلا يكون كذلك بل كان أحدهما مضيقاً (فيكون) المضيقه (اولي) من الموسعه سواء كانت الحاضرة او الكسوف (وقيل الحاضرة اولي) في حال سعتهما (و الاول) وهو التخخير في سعة كل منهما (اشبه) والعبارة لا يخلو عن اجمال .

وفي المدارك في شرح العبارة قال فان تضيق وقت احديهما تعينت للاداء اجماعاً ثم يصلي بعدها ما اتسع وقتها فان تضيقاً قدمت الحاضرة لانها اهم في نظر الشرع و قال الشهيد في الذكرى انه لاخلاف فيه و ان اتسع الوقتان كان مخيراً في الآتيان بايتهما شاء عند الاكثر .

وقال ابن بابويه في الفقيه ولايجوز ان يصليها في وقت فريضة حتى يصلي الفريضة وهو ظاهر اختيار الشيخ في النهاية و المعتمد الاول انتهى وهو حسن حيث انه مقتضى القواعد في السعة و الضيق للاخبار .

فمنها صحيحة بريد بن معاوية و محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام قالوا : إذا وقع الكسوف أو بعض هذه الايات فصلتها ما لم تتخوف أن يذهب وقت الفريضة فان تخوفت فابدأ بالفريضة واقطع ما كنت فيه من صلاة الكسوف ، فاذا فرغت من الفريضة فارجع إلى حيث كنت قطعت و احتسب بما مضى .

ومنها صحيحة محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام قال : سألته عن صلاة الكسوف في وقت الفريضة ، فقال ابدأ بالفريضة ، فقيل له : في وقت صلاة الليل فقال : صل صلاة الكسوف قبل صلاة الليل .

ومنها صحيحة الأخرى قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ربّما ابتلينا بالكسوف بعد المغرب قبل العشاء الآخرة فان صلّيت الكسوف خشينا أن تفوتنا الفريضة ، فقال : إذا خشيت ذلك فاقطع صلاتك و اقض فريضتك ثم عد فيها ، قلت فاذا كان الكسوف في آخر الليل فصلينا صلاة الكسوف فاتتنا صلاة الليل فبأيتهما نبدأ فقال : صل صلاة الكسوف واقض صلاة الليل حين تصبح قوله و اقض فريضتك من قبيل قضيتم مناسكتكم .

ومنها رواية أبي أيّوب إبراهيم بن عثمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن صلاة الكسوف قبل أن تغيب الشمس وتخشى فوت الفريضة ، فقال : اقطعوها و صلّوا الفريضة و عودوا إلى صلاتكم .

إذا عرفت هذه الروايات فيهنّا مسائل الأولى فيما لو ضاق وقت الفريضة و ظاهر الروايات تقدم الفريضة .

الثانية تضيق وقتها وهي كالأولى . الثالثة وسعة الوقت لهما فيجوز تقديم كل منهما شاء على القواعد والاختبار وان كان قد وقع الخلاف كما عرفت من ابن بابويه و الشيخ من تقدم الحاضرة لكنه محل تأمل و لذا قال في ط فمى كان وقت صلوة الكسوف وقت فريضة فان كان أول الوقت صلّى صلوة الكسوف .

فيمكن حمل ما عن نهايته و كذا ما عن ابن بابويه على الوقت المضيق ولذا حكى عن التذكرة انه لا يجب مع اتساع الوقتين الاشتغال بالحاضرة بلاخلاف .

وفي خبر أبي بصير خمس صلوات تصلين في كل وقت صلوة الكسوف والصلوة على الميت و صلوة الاحرام و صلوة التي تفوت و صلوة الطواف من الفجر الى طلوع الشمس و بعد العصر الى الليل .

و قول الباقر عليه السلام في خبر زراة أربع صلوات يصلّيها الرجل في أى ساعة

صلوة فاتتك فمتى ذكرتها أدبتهها وصلوة ركعتي طواف الفريضة و صلوة الكسوف و
 الصلوة على املتت فلا مانع من الاثيان بالصلوة الكسوف الا ضيق وقت الفريضة فما
 ظاهره الامر بالبدئة بالفريضة يجب تقييده بالضيق و فوت وقتها والندب كما في
 الجواهر مثل خبر الدعائم عن جعفر بن محمد (عليه السلام) إذا انكسف الشمس والقمر في وقت
 صلوة فريضة بدأ بصلوة الفريضة قبل صلوة الكسوف مع ان الجواز مقتضى الجمع بين
 قوله (عليه السلام) ابدأ بالفريضة وبين قوله صليتها ما لم تتخوف ان يذهب وقت الفريضة كما
 في المدارك حيث انه (عليه السلام) امر صريحاً بصلوة الايات مقدماً على الحاضرة في سعة
 الوقت حتى إذا خاف ذهاب وقت الفريضة .

وبالجملة لا أرى وجها لوجوب تقديم الفريضة في سعة الوقت وان الظاهر من
 الأخبار الامرة بتقديم الفريضة صورة خوف الضيق .

فان قلت كيف يحمل قوله (عليه السلام) ابدء بالفريضة على الضيق قلت ان اطلاقه يقيد
 بمثل قوله فان تخوفت فابدأ بالفريضة كما عرفت او يحمل على الندب فلا دليل
 على الوجوب بعد كون جواز تقدم كل منهما اجماعياً وأما ظهور صحاحي حتى ابن مسلم
 وأبي أيوب في ضيق الوقت للفريضة فالظاهر لاشكال فيهما .

و توهم أنّهما في السعة حيث قيل في وجههما لفظه ضرورة ظهور الخبرين في غير
 وقت التضييق إذ المراد بالفريضة في الاول المغرب قطعاً لا العصر و في الثاني العشاء
 وخوف فوات وقت اجزائهما الممتد عندنا الى النصف لوصول الكسوف الذي فرض
 وقوعه قبل مغيب الشمس وبعده المغرب مقطوع بعدمه فليس المراد ح الا وقت الفضيلة
 انتهى في غير محلّه وحاصل مرامه ان الخوف من فوت المغرب في الاول ومن العشاء
 في الثاني ووقت اجزائهما ممتد الى النصف فهما في وقت موسع والخوف من ذهاب وقت
 الفضيلة فمع بقاء وقت الاجزاء حكم (عليه السلام) بعدم جواز تقدم الكسوف على اليومية .

ولا يخفى ما فيه لان صحيح أبي أيوب الذي سماه اولاً صريح في كون الخوف
 من فوت الظهرين او العصر فقط بل هي اجنبية عن صلوة المغرب فلا ربط لها بخوف

غيوبه الشمس لان غيوبتها دخلية للظهرين لا للمغرب ولو بناءً على القول بخروج وقت المغرب بغيوبه الحمره المغربيه فانه عليه ايضاً ممتد فضلاً عما إذا قلنا ببقاء وقته الى نصف الليل ان قلت ان المراد بغيوبه الشمس غيوبه أثرها وشعاعها .

قلت كلا بل هي صريحه في غيوبه القرص فالسؤال عن ذهاب وقت الظهرين والخوف لذلك لا المغرب فيكون وقت الظهرين مضيقه .

وأما الثاني في العبارة وهو صحيح مجد وهو ايضاً صريح في الخوف لذهاب وقت العشاء ولو كان باقياً الى النصف لامكان تأخير العشاء لعارض الى مقدار أربع ركعات الى نصف الليل فالصحيحان الدالان على تقدم الفريضة صريحتان في ضيق وقتها ولا كلام فيه وقد تلخص انه في صورة وسعة الوقت لهما لا دليل على تقدم الفريضة وجوبا .

فان قلت هذه الصحيحه يدل على قطع الكسوف لادراك العشاء فاذا كان قطعه واجبا كان الدخول فيه حراماً مع عدم الاتيان بالفريضة .

قلت و كان المستشكل لم ير قوله لَا يَلْبَسُ إذا خشيت ذلك فاقطع صلواتك فهي صريحه في جواز الدخول ما لم يتخوف الضيق .

بل يمكن ان يقال بتقدم الكسوف في سعة الوقت فان وقت الكسوف قليل بالنسبة الى الفريضة فلو تقدم الفريضة فرمافات وقت الكسوف لجهة من الجهات بخلاف العكس فتدبر .

ومن ذلك ظهر الجواب عن فقه الرضوى قال ولا تصليهما في وقت الفريضة حتى تصلي الفريضة فاذا كنت فيها ودخل عليك وقت الفريضة فاقطعها وصل الفريضة ثم ابن على ماصليته من صلوة الكسوف فانه مع الغض عن سنده يحمل على الندب . ثم ان هنا اشكالا من حيث الحكم بقطع الكسوف والبناء مع انه مشكل جدا فكيف يصح البناء مع الفعل الكثير والصلوة الاخرى في اثناء صلوة ولذا قال الشيخ في ط فان دخل في صلوة الكسوف فدخل عليه الوقت قطع صلوة الكسوف ثم صلي الفرض ثم استأنف صلوة الكسوف انتهى .

وعن الذكري اختياره مستدلاً عليه بان البناء بعد تخلُّل الصلوة الاجنبية لم يعهد من الشارع تجويزه في غير هذا الموضع والاعتذار بان الفعل الكثير مغتفر هنا لعدم منافاته الصلوة بعيداً فانما لم يبطلها بالفعل الكثير بل بحكم الشارع بالابطال و الشروع في الحاضرة فاذا فرغ منها فقد أتى بما يدخل بنظم صلوة الكسوف فيجب اعادتها تحصيلاً ليقين البراءة انتهى .

ولقد اجاد وتوهم ان القواعد العامة لاتصلح معارضة للنصوص الخاصة المستفيضة المعمول بها لدى الاصحاب في غير محله فالاقوى ما افاده قده فيجب رد علم هذه الاخبار إلى أهله فلا تقطع بصحة صلوة وقعت صلوة في اثنائها و ان افتى بمضمونها المشهور على ما حكى .

هذا مضافاً الى ان استفادة البناء من جميع أخبار الباب مشكل فان قوله **بِالْبِنَاءِ** فاقطع صلواتك ظاهر في الابطال ورفع اليد عنه وقوله ثم عد فيها ليس معناه البناء بل المعنى ثم العود الى ما قطع وابطل باستئنافه بداهة ان ما بطله ليس قابلاً للصحة الا بالاستئناف ولولم يقع بينها صلوة فضلاً عما إذا كان كذلك و ح فظهور قوله اقطع في البطلان بلا معارض ومنه يظهر الجواب من الخبر الاخر من قوله وعودوا الى صلواتكم . نعم صحيح يريد صريح في البناء وحيث كان مخالفاً للقواعد بل الروايتان فلا بد من رفع اليد عنه اما بطرح هذه الجملة واما بالاخذ بما يرجع الى القواعد الصحيحة فالمعنى ح وان كان خلافاً للظاهر فارجع الى الشيء الذي قطعته واحتسب بما مضى من حيث ثواب ما فعلت ويمكن كونه بصيغة المجهول اى احتسب ما فعلت عند الله و هو محفوظ عنده لانه محسوب من الصلوة .

وكيف كان يجب رد علمه الى أهله فالاقوى عدم جواز البناء والله العالم .
فروع الاول ما ذكر في الوقتين انما يكون بالنسبة الى الكسوفين واما مثل الزلزلة ونحوهما مما يكون وقته دائماً فلا يتصور الضيق كى يلاحظ ما هو الاهم فيقدم اليومية الثاني إذا وقع الكسوفين في وقت العيدين يقدم ما ضاق وقته وكذا الواجب بالنذر و شبه الثالث إذا صلتي في ضيق وقت الفريضة فالظاهر بطلانها للأمر

بالقطع ح .

المسئلة (الثانية إذا اتفق الكسوف في وقت نافلة الليل فالكسوف اولى) بل لايجوز تقدم النافلة عليه (ولو خرج وقت النافلة) نعم لووسع وقت الكسوف بحيث لو قدمت النافلة لم يفت الكسوف فلا بأس (ثم يقضى النافلة) كما صرح به في الاخبار .

المسئلة (الثالثة يجوز صلوة الكسوف على ظهر الدابة و ماشيا) في حال الاختيار على ما نسب الى ابن الجنيد (وقيل لايجوز ذلك الا مع العذر و هو الاشبه) كما في الخبر الواسطى المتقدم و يدل عليه عموم خبر عبدالله بن سنان قال قلت : لأبي عبدالله أيصلي الرجل شيئاً من المفروض راكباً فقال لا الا من ضرورة . الى هنا قد تم ما اردنا ذكره في المجلد الثامن من حقائق الفقه وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق في أول شهر الجماد الثاني سنة ١٣٩٢ بيد الحقير العاصي الذليل محمد رضا بن الحسين المشتهر بالمحقق الطهراني تولدأ ومسكناً عفى عنه وعن والديه بحرمة محمد وآله الطاهرين .

ويليه انشاء الله المجلد التاسع في صلوة الاموات و باقى الصلوات

بعون الملك العلام

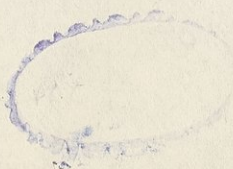
فهرست المجلد الثامن من حقائق الفقه

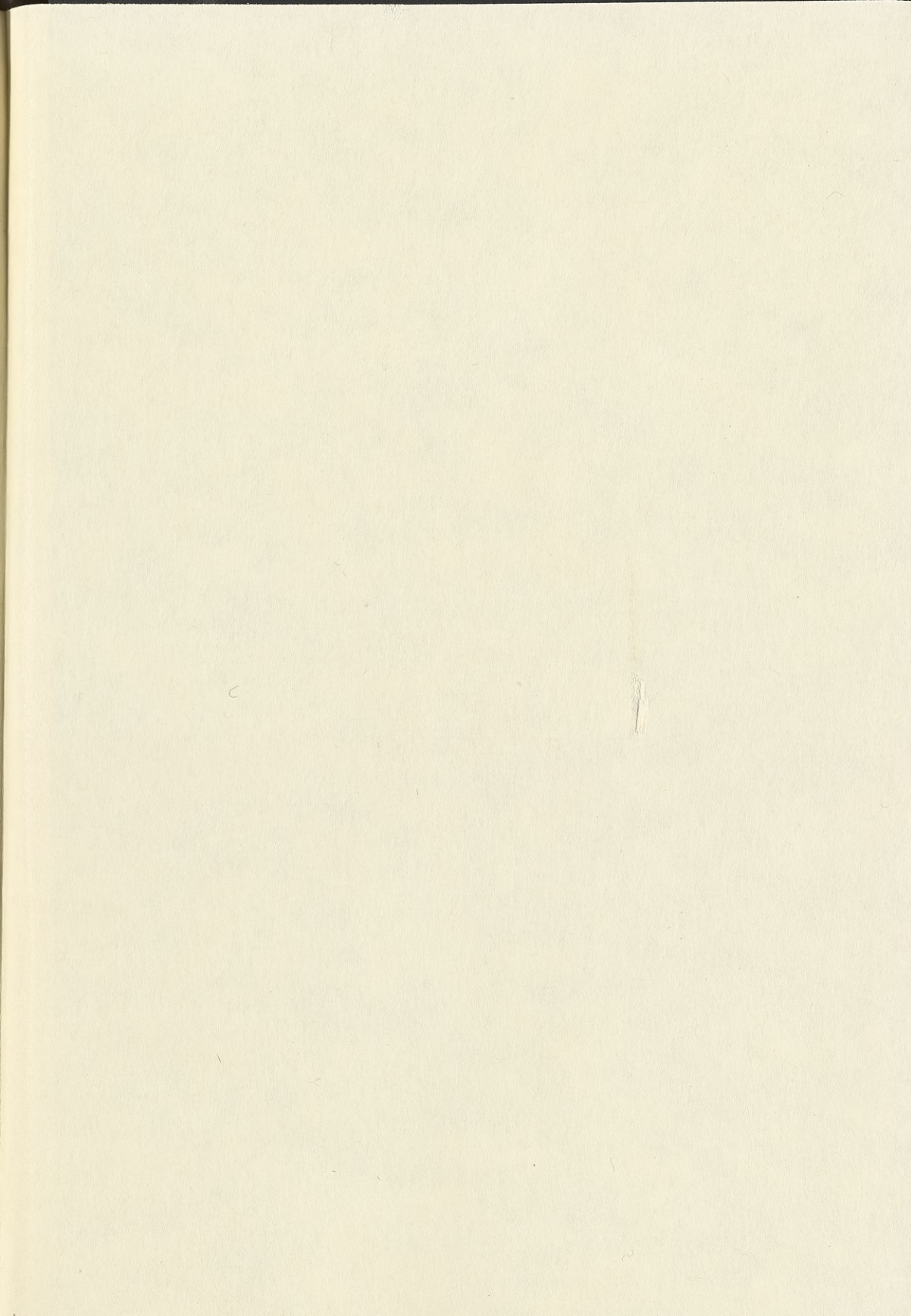
- | | | | |
|-----|----------------------------------|----|------------------------------------------------------------|
| ٧٠ | اعتراف ابن الصباغ بذلك | ٣ | كون صلاة الجمعة ركعتين |
| ٧٣ | في دلالة آية انما وليكم الله | ٤ | استحباب الجهر في القراءة فيهما |
| | نزول آية انما وليكم الله في | ٥ | وقت وجوب الجمعة |
| ٨١ | علي <small>عليه السلام</small> | ٦ | امتداد الوقت الى الغروب وعدمه |
| ٨٣ | في كون حديث الغدير متواتراً | ١٧ | من ادرك ركعة من الجمعة |
| ٨٥ | في معاني المولى | ٢١ | اشتراط الجمعة بالمعصوم |
| | ما يتعلق بحديث الغدير وقصة | | اختصاص آية التطهير بأهل بيت |
| ٨٧ | حارث ابن نعمان | ٢٥ | رسول الله |
| ٨٩ | فيما يرد على الآلوسى في تفسيره | ٢٩ | اشتراط العصمة في الامام |
| ٩٣ | مجيء مفعل على أفعال | | فيما يتعلق بالعالم الذرّ و دفع |
| | اعتراف الغزالي بعصيان عمر و | ٣١ | شبهة الجبر |
| ٩٥ | مخالفته | ٣٢ | فيما يتعلق بالمعارف بالحقّة |
| ٩٧ | نزول آية اكملت لكم دينكم | ٣٣ | في انحصار المعصوم في اثنتي عشر |
| ١٠١ | في الردّ على ابن حجر | | في بيان عدّة خلفاء النبي <small>صلى الله عليه وآله</small> |
| ١٠٥ | في بطلان مذاهب الاربعة | ٣٤ | من كتب العامّة |
| | في كون المراد بالامام في اخبار | | نقل عبارة احقاق الحق في ردّ |
| ١٠٧ | الجمعة هو المعصوم | ٥٧ | روز بهان |
| ١١٥ | فيما يرد على الوجوب التعييني | ٦١ | اقوال العامّة في اثنتي عشرة خليفة |
| ١٢٩ | فيما يرد على الشهيد الثاني | | اعتراف بعض العامّة بكون اثنتي عشر |
| ١٣٥ | فيما استدلل على الوجوب التخيري | ٦٤ | هم أهل بيت رسول الله |
| ١٤٥ | حجة القائلين بالوجوب التخيري | | اعتراف صاحب ينابيع المودة |
| ١٥١ | فيما هو المعيار في حجية الروايات | ٦٧ | بالائمة الاثني عشر |

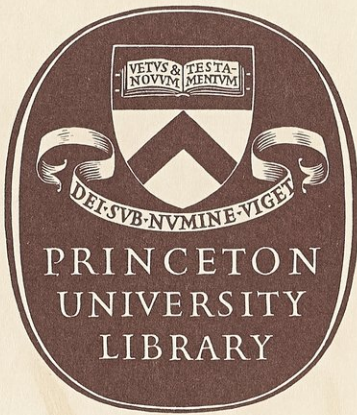
فهرست المجلد الثامن من حقائق الفقه

٢٥٤	في وقت صلاة العيد	١٥٥	في اشتراط العدد في الجمعة
٢٥٦	في كيفية صلاة العيد وما يتعلق بها	١٥٩	فيما يتعلق بالخطبة
٢٦٣	في سنن صلوة العيد	١٦٧	في وجوب البعد بين الجمعيتين
	في التكبيرات الواقعة عقب صلوة	١٦٩	فيمن يجب عليه الجمعة
٢٦٥	العيدين	١٧٩	عدم جواز السفر عند الزوال
٢٦٧	اتفاق العيد و الجمعة	١٨٢	في اشتراط العدالة في الامام
٢٦٨	الخطبتان في العيدين	١٩١	فيما يراد من العدالة
٢٧٠	في صلوة الكسوفين	٢١٠	فيما افاد الشيخ في معنى العدالة
٢٧١	وجوب الصلوة للزلزلة	٢١٢	فيما يرد على ما افاد الشيخ
٢٧٢	وجوب الصلوة لكل آية مخوفة	٢١٤	فيما يرد على الوجود الذهني
٢٧٣	في وقت الكسوفين	٢١٧	فيما هو المراد بالكلية و الجزئية
٢٧٨	في ان صلوة الايات موقفة اولاً	٢١٩	فيما يتعلق بالوجود و الماهية
٢٧٩	في الرياح و الاخايف السماوية	٢٢١	في المعاصي الكبائر و الصغائر
٢٨٠	فيما يتعلق بالزلزلة	٢٢٧	في اعتبار خلاف المروءة في العدالة
	فيمن لم يعلم بالكسوفين حتى		في بعض الفروع و الرجعة الى
٢٨١	خرج الوقت	٢٢٨	العصر الحاضر
٢٨٣	في وجوب القضاء و عدمه	٢٢٩	في حرمة البيع وقت النداء
٢٨٤	في كيفية صلوة الايات	٢٣١	في آداب الجمعة
	في استحباب الجماعة في صلوة	٢٣٦	في صلاة العيدين
٢٨٨	الايات	٢٣٩	في وجوب صلاة العيدين مطلقاً
	في استحباب اطالة الصلوة بمقدار		في ان المراد بالامام في الاخبار هو
٢٨٩	زمان الكسوف	٢٤١	غير معصوم
٢٩١	تحقق الكسوفين في وقت اليومية		في عدم كون شرائط الجمعة
	خاتمة الكتاب	٢٥١	متحدداً مع العيد

8265







WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
SEPT - OCT 1989
We're Quality Bound

Princeton University Library



32101 047105661