نهاية التقرير

في مباحث الصلاة

الجزء الثاني

تقرير ما أفاده الإمام المحقق
آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي

تأليف: الفقيه الأصولي
آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

نهاية التقرير

في مباحث الصلاة

تقريراً لما أفاده الإمام المحقق

آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي

تأليف:

سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني

الجزء الثاني

تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام - قم

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۱۱۰۰۶
تاریخ ثبت: ۶

نهاية التقرير في مباحث الصلاة ، المجلّد الثاني

تأليف: ..... سماحة آية الله العظمىٰ الشيخ محمّد الفاضل اللنكراني مدّظلّه
تحقيق ونشر: ..... مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام
بإشراف: ..... حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ حسين الواثقي
صفّ الحروف: ..... مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام
الإخراج الفنّي: ..... صلاح الموسوي
الطبعة الثالثة = الأولىٰ المحقّقة: ١٤٢٠هـ
المطبعة: ..... بهمن، قم
الكمّية: ..... ١٥٠٠ نسخة
السعر: ..... (الدورة الكاملة) ٤٠٠٠ تومان
مركز التوزيع: ..... نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم

حقوق الطبع محفوظة للمركز الفقهي

شابک: ۳ـ۹ـ ۹۱۹۱۵ـ ۹۶۴ (دوره سه جلدی) ISBN: 964 - 91915 - 9 - 3 (3 vol.set)

بسم الله الرحمن الرحیم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المطلب الثاني

في أفعال الصلاة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أفعال الصلاة

إعلم أنّ الصلاة مركبة من عدّة وجودات متبائنة الحقائق تتحقق بتحققها بأسرها، ويكون كل واحد من تلك الوجودات بعضاً لوجود عنوان الصلاة، كما هو الشأن في جميع المركبات الاعتبارية، فإنّها عبارة عن اعتبار الوحدة بين أشياء متخالفة الحقايق باعتبار ترتب غرض واحد عليها، ويكون كل واحد منها بعضاً لوجود ذلك المركّب.

وقد حققنا في موضعه[1] أنّه يمكن أن يكون للشيء الواحد أبعاض كثيرة، كالماء الواحد، بل يمكن أن يعرض كل واحد منها ضدّ ما يعرض الآخر وحينئذٍ فالأمر المتعلّق بالصلاة ينبسط على تلك الوجودات، بحيث يصير كل واحد منها متعلّقاً لبعض ذلك الأمر وتحقيق الكلام في محلّه.

ثمّ إنّ الشارع لم يتصرّف في معنى الصلاة أصلاً، بل استعملها في معناها الذي

---

(١) نهاية الأُصول: ٥١، مبحث الصحيح والأعمّ.

كان يفهم منها قبل التشريع، وهو التذلّل والخضوع في مقابل المعبود، كما هو المفهوم منها عند جميع المتدينين قبل الإسلام.

غاية الأمر أنّ ذلك يتحقق بكيفية خاصة ونحو مخصوص عند كل قوم، والنبيﷺ قد أبطل جميع الكيفيات، وبيّن أنّ ما يتحقّق به ذلك المعنى هي هذه الكيفية المعروفة بين المسلمين، وهي التي رواها العامة عنهﷺ، أنّه قال: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1].

وبالجملة: فالصلاة وما يرادفها من سائر اللغات عبارة عن الأفعال التي يؤتى بها في مقابل المعبود تذلّلاً وتخضّعاً، والاختلاف بين الأديان إنّما هو في تلك الأفعال.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(١) صحيح البخاري ٧: ١٠٢، ح٦٠٠٨ وج٨، ص١٦٩، ح٧٢٤٦؛ السنن الكبرى ٢: ٣٤٥، سنن الدارقطني ١: ٢٧٢، ح١٢٩٦.

الأوّل من أفعال الصلاة : النيّة

ثمّ إنّهم ذكروا أنّ أوّل أفعال الصلاة النية ، وقد يقال في معناها: أنّها هي الإرادة التي لابدّ منها في كل فعل اختياريّ ، وأنت خبير بأنّ النية بهذا المعنى ممّا ليس لبيانه ارتباط إلى الشارع أصلاً، كما هو واضح، بل المراد منها هو القصد إلى عنوان الصلاة.

توضيح ذلك ، إنّ الأفعال على قسمين : قسم لا يتوقف تحقق عنوان الفعل على كونه مقروناً بقصد ذلك العنوان ، كالأكل والشرب والقيام والقعود وأمثالها ، وقسم يكون تحقّق عنوان الفعل متوقفاً على قصد ذلك العنوان ، كالتعظيم للقادم ، فإنّ مجرد القيام عند قدومه لا يتّصف بعنوان التعظيم ولا يتحقّق به ، بل صدقه يتوقف على قصد التعظيم ، وكونه هو الداعي إلى القيام ، وإلّا فهو قد يكون لغرض آخر ما عدا التعظيم ، بل قد يكون للسخرية والاستهزاء ، وهذا القسم هو المسمّى بالعناوين القصدية ، وله مصاديق كثيرة في أبواب الفقه ، ولا يختصّ بالعبادات ، بل له مصاديق في التوصليات ، كما أنّه لا يختصّ بما إذا كان متعلّقاً للأمر ، لأنّ أكثر المعاملات بل جميعها من هذا القبيل .

العناوين القصديّة:

ومن مصاديق هذه العناوين: «أداء الدين»، فإنّ إعطاء المال إلى الدائن لا يتعيّن لكونه أداء للدين إلّا بعد قصد هذا العنوان، وإلّا فهو مشترك بين الأداء والهبة ونظائرهما، فالتخصّص بهذه الخصوصية لا يأتي إلّا من قبل قصدها، ثمّ لو فرض إنّه استدان مرّتين، فهل يجب عليه عند الأداء قصد الخصوصية من هذه الجهة، أي الأولية والثانوية أيضاً؟ الظاهر العدم، بل لا يجب عليه إلّا قصد عنوان أداء الدين فقط.

ومنها: «الوفاء بالنذر»، فإذا نذر إعطاء درهم إلى الفقير إذا قضى الله حاجته مثلاً يجب عليه عند الوفاء قصد هذا العنوان، لأنّ الصورة المشتركة بين الوفاء بالنذر وبين غيره لا تتعيّن للأوّل إلّا بالقصد إلى عنوانه.

ومنها: «أداء الزكاة»، فإنّ دفع المال إلى مستحقّ الزكاة لا يوجب خروج الدافع عن عهدة التكليف بأدائها إلّا بعد تحقّق القصد إلى عنوانها، وهذا أمر لا ربط له بمسألة قصد القربة المعتبرة في الزكاة.

ومنها: «ردّ الخمس»، فإنّه أيضاً يكون كأداء الزكاة.

ومنها: «أفعال الحجّ».

ومنها: «الصوم»، فإنّ قوله: «من لم يبيّت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له»[1]، ناظر إلى أنّ تحقق عنوان الصوم متوقف على بيتوتته من الليل، وإرادة إيجاد الصوم منه.

وبالجملة: فلهذا الأمر عرض عريض في أبواب الفقه، فإنّ أكثر العبادات وأكثر المعاملات بل جميعها ممّا لا تتحقّق إلّا بعد القصد إلى عنوانها، لتوقف

---

(١) سنن النسائي ٤: ٢٠١ ب٦٨؛ السنن الكبرى للبيهقي ٤: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

الاختصاص بأحدها على هذا القصد، لاشتراك صورة العمل غالباً كما هو غير خفي.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ من العناوين القصدية عنوان الصلاة، فإنّ مجرّد الإتيان بصورتها مع الغفلة عن عنوانها وعدم القصد إليه لا يكفي في حصولها كما هو واضح. وكما يجب القصد إلى عنوان الصلاة في جميع الصلوات الواجبة والمندوبة، كذلك يجب القصد إلى الأنواع الواقعة تحت هذا الجنس، فيجب في الظهرين مثلاً القصد إلى عنوان الظهرية والعصرية، ولا يكفي في تحققهما مجرّد التقدّم والتأخر، وإلّا لما كان وجه لما دلّ على شرطية الإتيان بالظهر للعصر، وإنّه يجب الإتيان بالظهر أولاً، ثمّ الإتيان بالعصر، إذ لو كانت الصلاة الواقعة أولاً متعينة للظهر ولو لم يقصد بها عنوان الظهريّة لما كان المكلّف قادراً على الإتيان بالعصر مقدّماً على الظهر، حتى يكون الإتيان بالظهر من شرائط تحقّق العصر كما هو واضح.

وأيضاً لو كان مجرّد التقدّم كافياً في تحقّق عنوان الظهرية، لما كان وجه لما دلّ على أنّه لو صلّى صلاة العصر بتخيّل أنّه أتى بصلاة الظهر، فانكشف الخلاف، وإنّه لم يصلّ الظهر بعد، فإن كان في الأثناء يجب العدول إلى الظهر، وإن كان بعد الفراغ يجب الإتيان بصلاة الظهر، ويجزيه ما فعل عن صلاة العصر، ووجه دلالته على المقصود واضح.

ويجب أيضاً القصد إلى عنوان الفرض والنفل، لأنّهما ليسا عبارة عن مجرّد تعلّق الأمر الوجوبي أو الاستحبابي، وإلّا لكان المأتيّ به أولاً بعد طلوع الفجر من الركعتين متعيّناً للفريضة، نظير ما إذا أمر المولى عبده بإعطاء درهم إلى زيد واستحبّ له إعطاء درهم آخر إليه، فإنّه يتعيّن إعطاء الدرهم الأوّل للوجوب، والدليل عليه سقوط الأمر بمجرّده، لأنّ مطلوبه الإلزامي قد حصل، فلا مجال لبقاء الأمر.

وحينئذٍ فلو كان مجرّد تعلّق الأمر الوجوبي كافياً في تحقّق عنوان الفرض، ومجرّد تعلّق الأمر الاستحبابي كافياً في تحقّق عنوان النفل من دون حاجة إلى قصد عنوانهما، يلزم ما ذكر من تعين المأتي به أولاً بعد طلوع الفجر لفريضة الصبح، كما عرفت في المثال. فانقدح من ذلك أنّهما عنوانان مفتقران في التحقق إلى القصد إليهما.

كما أنّه يجب القصد إلى عنوان القضاء والأداء، لكون تميّز الصلاة التي لها أربع ركعات مثلاً المأتي بها قضاءً عن صلاة العشاء الفائتة عن صلاة الظهر والعصر الأدائيتين المشتركتين معها في الصورة، إنّما هو بالقصد إلى كونها قضاءً عنها، وإلّا لما كان وجه للنزاع في تقديم القضاء على الأداء أصلاً كما لايخفى.

ثمّ إنّه لا يجب القصد إلى عنوان القصر والإتمام وفاقاً للمشهور[1]، لأنّ القصر عبارة عن مجرّد ختم الصلاة في الركعة الثانية، كما أنّ الاتمام عبارة عن إضافة الركعتين إليها، فلو شرع في الصلاة في مواضع التخيير بنية القصر، ثمّ أراد الاتمام بعدد الاتيان بركعتين وأتم صحت صلاته، كما إنّه لو شرع فيها بنية الإتمام ثمّ بدا له القصر فقصّر لم تبطل صلاته.

وكذلك لا يجب القصد إلى عنوان الانفراد في صلاة الفرادى، ولا عنوان الإمامة في الجماعة بالنسبة إلى الإمام، فإنّ صلاته كصلاة المنفرد بلا اعتبار خصوصية زائدة فيه أصلاً، خلافاً لأبي حنيفة من العامة[2]، فإنّه اعتبر في صلاة الامام قصد الإمامة، وأمّا المأموم فيعتبر في صلاته جماعة قصد الائتمام بإمام معيّن، وإلّا لم تصر صلاته جماعة.

---

(١) المدارك ٣: ٣١١؛ رياض المسائل ٣: ٣٥٥؛ جواهر الكلام: ٩ / ١٦٥؛ مفتاح الكرامة: ٢ / ٣٢٣؛ كشف اللثام ٣: ٤١٥.

(٢) المجموع ٤: ٢٠٣؛ الخلاف: ١ / ٥٦٥ مسألة ٣١٧.

العدول من الائتمام إلى الانفراد

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلا بأس أن نتعرّض للمسألة المعنونة في صلاة الجماعة، وهي أنّه هل يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد في أثناء الصلاة أم لا؟

فنقول: لا يخفى أنّ هذه المسألة ليست معنونة في كتب قدماء أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، لا في الكتب الموضوعة لنقل الفتاوى المتلقّاة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم ـ كأكثر كتب المتقدمين[1]، فإنّ المتداول بينهم هو ذكر الروايات بعين ألفاظها في كتبهم الفقهية، من غير تعرّض لما هو خارج عن موردها، واستنباط حكمه منها، ولذا صار ذلك موجباً لطعن العامة عليهم، والنظر إلى فقه الإمامية بعين التحقير، وكان ذلك سبباً لتصنيف الشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله، كتابه الكبير الموسوم بالمبسوط، كما ذكر ذلك في مقدّمته[2] ـ ولا في سائر كتبهم.

وبالجملة: فلم يرد في المسألة نصّ ولا ما يدلّ على وجوده كالذكر في تلك الكتب، ولا أفتى بحكمه أحد من المتقدمين، نعم ذكره الشيخ في مواضع من المبسوط والخلاف.

قال في باب صلاة الجماعة من المبسوط: من فارق الإمام لغير عذر بطلت صلاته وإن فارقه لعذر وتمّم صلاته صحّت صلاته ولا يجب عليه إعادتها[3].

وقال في الخلاف في باب صلاة الخوف فيما إذا صلّى صلاة الخوف في غير الخوف بعد الحكم بصحّة صلاة الامام والمؤتمين على أي وجه وقعت، ونقل الخلاف من بعض العامة ما هذا لفظه: دليلنا إنّه ليس على بطلان شيء من هذه

---

(١) كالمقنعة للمفيد والمقنع للصدوق والنهاية للشيخ والغنية لابن زهرة والكافي لأبي الصلاح.

(٢) المبسوط ١: ١ ـ ٢.

(٣) المبسوط ١: ١٥٧.

الصلوات دليل، فيجب أن تكون كلّها صحيحة، ومن ادّعى أنّه من حيث فارق الإمام بطلت صلاته، فعليه الدليل[١].

وقال فيه أيضاً في باب صلاة الجماعة: مسألة فيها ثلاث مسائل ومجملها هي مسألة الاستخلاف، ونقل نيّة الجماعة إلى الانفراد، والعدول عن الانفراد إلى الجماعة، ثمّ قال: دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وقد ذكرناها في الكتاب الكبير، ولأنه لا مانع يمنع منه، فمن ادّعى المنع فعليه الدلالة[٢]، انتهى.

ولا يخفى أنّ التمسّك بإجماع الفرقة وأخبارهم الظاهر في كون المسألة منصوصة إنّما هو لخصوص المسألة الأُولى[٣]، وإن كان ظاهر العبارة خلافه، وأنّ اجماع الفرقة وأخبارهم قائم على المسائل الثلاث، لوضوح عدم ورود نصّ بالنسبة إلى ما عدى المسألة الأُولى، ولم يذكر نصّاً على ذلك لا في كتابه الكبير المسمّى بالتهذيب، ولا في غيره.

نعم يمكن استفادة حكم الأخيرتين، ممّا ورد في مسألة الاستخلاف، لأنه مبني على صيرورة الصلاة فرادى، ثمّ جماعة، فباعتبار صيرورتها فرادى يصح العدول من الجماعة إلى الانفراد، وباعتبار صيرورتها ثانياً جماعة بعد الفرادى، يصح العدول من الانفراد إلى الجماعة.

هذا، ولكن الاستفادة ممنوعة، لأنّ الاستخلاف ليس مبنياً على صيرورة الصلاة فرادى، حتى تصير جماعة ثانياً، لما سيأتي في باب الجماعة. وكيف كان فقد عرفت أنّ الشيخ أوّل من تعرّض للمسألة في بعض كتبه الفقهية ـ المصنّف على خلاف ما هو المتداول بين الفقهاء ـ كالمبسوط والخلاف، وقد عرفت أيضاً أنّ

---

(١) الخلاف ١: ٦٤٨ مسألة ٤٢٠.

(٢) الخلاف ١: ٥٥٢ مسألة ٢٩٣.

(٣) وهي: من صلّى بقوم بعض الصلاة.

مختاره في الأوّل التفصيل بين صورة العذر فيجوز، وغيرها فلا يجوز.

ثمّ لم يتعرّض لها أحد من الفقهاء المتأخرين عن الشيخ إلى زمان صاحب الوسيلة[١]، فإنّه تعرّض لها فيها تبعاً له، حيث عدّ في جملة محظورات الجماعة مفارقة الإمام لغير عذر. هذا، وظاهر جماعة من المحققين كالمحقّق[٢]، والعلّامة[٣]، والشهيد الثاني القول بالجواز مطلقاً. واختار أكثر المتأخرين كصاحبي الحدائق، والمدارك، والنراقي في المستند[٤]، وصاحب المفاتيح[٥]، وشارحه المحقّق البهبهاني﵀ المنع مطلقاً[٦].

ثمّ إنّ القائل بالمنع يمكنه تقرير مختاره بوجوه:

الأوّل: إنّ قصد الانفراد لا يؤثّر في صيرورة الصلاة فرادى، بل الصلاة المنعقدة جماعة تبقى على حالها إلى آخر الصلاة، سواء عدل عنها بالنية إلى الانفراد، أم لم يعدل، ومقتضى هذا الوجه أنّه لو عدل عنها بعد الركعة الأُولى تسقط القراءة عنه بالنسبة إلى الركعة الثانية، وكذا يكون شكّه بلا حكم مع حفظ الإمام.

وبالجملة: يترتّب على صلاته جميع أحكام صلاة المأموم، لأنّ المفروض عدم تأثير قصد الانفراد أصلاً.

الثاني: إنّ قصد الانفراد وإن كان موجباً لصيرورة الصلاة فرادى، إلّا أنّ العدول عن الائتمام إلى الانفراد، وجعل الصلاة المنعقدة جماعة على غير ما انعقدت عليه منهيّ عنه في الشريعة، أو يقال: إنّ الواجب إدامة الصلاة جماعة وإبقائها على

---

(١) الوسيلة: ١٠٦.

(٢) المعتبر: ٢ / ٤٤٨؛ شرائع الاسلام: ١ / ١١٦.

(٣) تذكرة الفقهاء: ٤ / ٢٦٩ مسألة ٥٥٧؛ مختلف الشيعة: ٣ / ٧٤؛ مسالك الأفهام ١: ٣٢٠.

(٤) الحدائق: ١١ / ٢٤٠؛ مدارك الأحكام ٤: ٣٧٩، مستند الشيعة ٨: ١٦٣.

(٥) بل هو﵀ جوّزها بشرط العذر، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٤.

(٦) نقله عنه في جواهر الكلام ١٤: ٢١.

حالها الأوّل، وعدم العدول عمّا انعقدت عليه من الجماعة إلى الانفراد.

ومرجع هذا الوجه إلى أنّ العدول لا يوجب إلّا مخالفة تكليف تحريمي أو وجوبي، من غير أن تصير الصلاة فاسدة، وإلى هذا الوجه ينظر ما استدلّ به الشيخ في الخلاف في عبارته المتقدمة، من عدم الدليل على كون العدول منهياً عنه وأنّ الأصل الإباحة، وما ذكره العلّامة في بعض كتبه[1]: من أنّ الجماعة فضيلة للصلاة، فبالعدول عنها لا يحصل إلّا ترك الفضيلة في بعض أجزاء الصلاة، ومراده إنّه كما أنّ الجماعة لا تكون واجبة عند الشروع في الصلاة، كذلك لا يجب إبقائها وإدامتها إلى آخر الصلاة.

الثالث: إنّ قصد الانفراد يوجب صيرورة الصلاة فاسدة، فالعدول عن الائتمام إلى الانفراد لا يؤثر في مجرّد مخالفة حكم تكليفي، من الحرمة، أو الوجوب، بل يؤثر في فساد الصلاة وبطلانها، وإلى هذا يرجع ما استدل به بعض القائلين بالمنع[2]، من أنّه ليس في الشريعة صلاة مركّبة من الجماعة والفرادى، فالعدول منها إلى الانفراد تشريع محض، فلا تقع صحيحة.

الرابع: إنّ سقوط القراءة بالنسبة إلى المأموم، وكذا سائر ما يسقط عنه، إنّما هو فيما إذا وقعت الصلاة بتمامها جماعة، وأمّا لو وقع بعض أجزائها جماعة وبعضها فرادى، فلا دليل على سقوط القراءة، ولا سقوط غيرها.

ومرجع هذا الوجه إلى أنّ قصد الانفراد وإن كان موجباً لصيرورة الصلاة فرادى، وأنّ الصلاة لا تبطل من هذه الجهة، إلّا أنّ وجه بطلانها هو كونها بدون القراءة مثلاً، وهذا الوجه يختصّ بما إذا أخلّ المأموم بشيء من وظائف المنفرد،

---

(١) تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧١.

(٢) مدارك الاحكام: ٤ / ٣٧٩.

وأمّا في غير هذه الصورة فلا يجري، بل مقتضاه صحة الصلاة، لأنّ المفروض أنّ بطلانها ليس لمجرّد العدول من الجماعة إلى الانفراد، بل لإخلاله بوظيفة المنفرد، والمفروض عدمه في غير تلك الصورة.

هذا، ويرد على الوجه الأوّل ـ وإن كان هذا الوجه لا يستفاد من كلام المانعين ـ إنّه لا معنى لكون قصد الانفراد مؤثّراً في صيرورة الصلاة فرادى، ولا يقول به القائل بالجواز أيضاً، حتى يورد عليه بأنّ الاستصحاب يقتضي عدم التأثير، بل لأنّه لمّا كانت صيرورة الصلاة جماعة تحتاج إلى قصد الاقتداء، وجعل الصلاة تبعاً لصلاة الإمام كما عرفت.

وهذا المعنى كما أنّه يتوقف على قصد الاقتداء في أوّل الشروع في الصلاة، كذلك إبقائه وإدامته متوقف على استدامة القصد، فبمجرّد رفع اليد عن قصد الاقتداء الراجع إلى قصد التبعية في مقام العبادة تبطل الجماعة، وتصير الصلاة فرادى، لا أنّ صيرورتها كذلك تحتاج إلى قصد الانفراد وتأثير من ناحيته، ولذا ذكرنا أنّ المنفرد لا يحتاج إلى قصد الانفراد، بل يكفي مجرّد عدم قصد الاقتداء وعدم جعل صلاته تبعاً لصلاة غيره.

هذا، لو أُريد عدم التأثير، وبقاء الصلاة جماعة، كما هو الظاهر منه بل صريحه، وأمّا لو أريد بأنّ قصد الانفراد لا يؤثر في صيرورة الصلاة فرادى، كما أنّه لا يوجب بقاء الجماعه، فهذا يرجع إلى أنّ قصد الانفراد يوجب بطلان الصلاة، كما هو مقتضى الوجه الثالث والرابع.

ويرد على الوجه الثاني أنّ كون العدول عن الائتمام إلى الانفراد منهياً عنه، أو الإبقاء والإدامة مأموراً به، مبنيّ على أن لا تكون الصلاة التي وقع بعض أجزاؤها جماعة، وبعضها فرادى مشروعة، وإلّا فلو فرض ثبوت مشروعيتها، فلا مجال للنهي عن العدول أو الأمر بالإبقاء كما هو واضح.

وبالجملة: فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث، كما أنّ الوجه الرابع يرجع إلى ذلك الوجه أيضاً، لأنّ القول بكون سقوط القراءة عن المأموم وغيره ـ ممّا يتعلّق به من حيث كونه مأموماً مبنياً على بقاء الائتمام إلى آخر الصلاة ـ متوقف على عدم مشروعية العدول في الأثناء، وإلّا فلو فرض ثبوت مشروعيته فلا يبقى مجال لهذا الوجه أصلاً.

فالعمدة في المقام هو الوجه الثالث الراجع إلى عدم مشروعية الصلاة المركّبة من الجماعة والفرادى، ولا يخفى إنّه إن كان المراد عدم وجود صلاة وقع بعض أجزاؤها جماعة وبعضها فرادى في الشرع أصلاً، فيرده وقوع ذلك في موارد كثيرة، كاقتداء المتمّ بالمقصّر، والصلاة الرباعية بالثلاثية، والثلاثية بالثنائية، وصلاة المأموم المسبوق بركعة أو أزيد.

وقد ورد النصّ في بعض موارده، كالتسليم قبل الإمام، فيما لو أطال التشهد، وعرض للمأموم حاجة. وقد روي أنّ النبي ﷺ صلّى بطائفة يوم ذات الرقاع ركعة، ثمّ خرجت من صلاته وأتمت منفردة[1].

وعن جابر قال: كان معاذ يصلّي مع رسول الله ﷺ العشاء ثمّ يرجع إلى قومه فيؤمّهم، فأخّر النبي ﷺ صلاة العشاء فصلّى معه ثمّ رجع إلى قومه فقرأ سورة البقرة فتأخر رجل فصلّى معه وحده، فقيل له: نافقت يا فلان فقال: ما نافقت ولكن لآتين رسول الله ﷺ فأخبره فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال له: أفتّان أنت يا معاذ؟ مرّتين ولم ينكره النبي ﷺ»[2].

وبالجملة: فلا إشكال في وقوع نظيره في الشريعة، وإن كان المراد به إنّه إذا اقتدى بالإمام وجعل صلاته تابعة لصلاته، فاللازم عدم رفع اليد عن الاقتداء ما

---

(١) صحيح البخاري ٥: ٦٣ ح٤١٢٩؛ سنن النسائي ٣: ١٦٨ ح١٥٣٣؛ سنن أبي داود ٢: ١٣ ح١٢٣٨.

(٢) صحيح مسلم ٤: ١٥٢ ح١٧٨؛ سنن أبي داود ١: ٢١٠ ح٧٩٠؛ سنن البيهقي ٢: ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

دام يمكن بقاؤه، لعدم فراغ الإمام عن صلاته، وحينئذٍ فلا ينافي تلك الموارد التي وقع بعض أجزاء الصلاة جماعة، وبعضها فرادى، فيرجع النزاع إلى هذا المعنى.

والبطلان حينئذٍ يبتني على أن تكون الجماعة وصفاً لمجموع الصلاة دون الاجزاء، كما أنّ القول بالجواز مبني على أن تكون الجماعة وصفاً لكلّ جزء من أجزاء الصلاة مستقلاً، فاللازم في هذا المقام النظر في هذا المعنى، وأنّ الجماعة التي توجب الفضيلة للصلاة، هل هي وصف لمجموع الصلاة ـ بمعنى أنّ الصلاة التي وقعت بتمامها جماعة يزيد ثوابها على الصلاة منفرداً بخمس وعشرين درجة، كما ورد في النبوي الشريف[1] ـ أو أنّها وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاة؟، بمعنى أنّ وقوع القراءة مثلاً جماعة لا يتوقف على وقوع غيرها كذلك، فكلّ جزء وقع جماعة فهو يزيد على هذا الجزء، لو وقع فرادى، بخمس وعشرين درجة.

ولا يخفى أنّ النزاع في هذه المسألة ليس مبنياً على أنّ وصف الجماعة هل له مدخلية في حقيقة الصلاة؟ بمعنى أنّ صلاة الجماعة والفرادى نوعان من طبيعة الصلاة ـ كصلاة الظهر والعصر ـ أو أنّها وصف عارض لبعض الأفراد التي توجب أفضليّته، كوقوعها في المسجد مثلاً؟

وذلك لأنّ النزاع جار ولو بناءً على الوجه الثاني، لما عرفت من أنّ مرجع البحث إلى أنّ الجماعة وصف لمجموع الصلاة أو لكلّ جزء منها، وهذا لا يتوقف على الوجه الأوّل أصلاً، بل نقول: إنّه لا وجه للالتزام بأنّ صلاة الجماعة والفرادى نوعان من طبيعة الصلاة، ولم يظهر من أحد الالتزام به، بل الظاهر هو الوجه الثاني، والنزاع إنّما وقع بناءً عليه.

وحينئذٍ فنقول: لو قلنا بأنّ المعروف لوصف الجماعة هو كل جزء من الأجزاء

---

(١) سنن ابن ماجه ١: ٢٥٨ ـ ٢٥٩ ب١٦؛ سنن الترمذي ١: ٢٥٥ ب٤٧؛ صحيح البخاري ١: ١٧٩ ب ٣٠، ح ٦٤٥، و ٦٤٦ و ٦٤٧.

على سبيل الاستقلال، فاللازم جواز العدول من الانفراد إلى الجماعة أيضاً، إذ المصلّي عند كل جزء يكون مخيّراً بين أن يأتي به جماعة أو فرادى، ولا تتوقف صيرورة الجزء اللاحق متّصفاً بوصف الجماعة، على أن يكون الجزء السابق أيضاً كذلك، بل يمكن أن يقع الجزء السابق فرادى، واللاحق جماعة.

كما أنّه بناءً على هذا القول يجوز الاقتداء في صلاة واحدة بأشخاص متعدّدة، فيجوز الاقتداء في القراءة مثلاً بزيد، وفي الركوع بعمرو، وفي السجود ببكر، وهكذا، وأيضاً فاللازم على هذا القول أن يكون اتّصاف كل جزء من أجزاء الصلاة بوصف الجماعة موقوفاً على قصد الائتمام بالنسبة إلى ذلك الجزء.

فعند الشروع في كلّ جزء يلزم أن يكون قصد الاقتداء فيه مقارناً للشروع في الإتيان به، لو أراد صيرورته جماعة، لما عرفت من أنّ تحقّق عنوان الاقتداء متوقف على القصد إليه، وبدونه تصير الصلاة فرادى، وإن لم يقصد ذلك، لأنّه ليس إلّا مجرّد عدم وقوع الصلاة جماعة.

وهذا بخلاف ما لو كانت الجماعة وصفاً لمجموع الصلاة، فإنّه يكفي في صيرورتها كذلك القصد إلى عنوان الاقتداء حين الشروع فيها، ولا يحتاج إلى ذلك القصد عند الشروع في كل جزء، بل يكفي مجرّد كون القصد عند الشروع باقياً في ارتكازه، وهو الذي يعبّر عنه بالاستدامة الحكمية.

ثمّ إنّ التعبير بالعدول من الجماعة إلى الانفراد ـ كما وقع في أكثر العبارات ـ أو بنقل النية ـ كما وقع من الشيخ في عبارة الخلاف[1] ـ ربما يؤيد كون الجماعة وصفاً لمجموع الصلاة، إذ بناءً على القول الأوّل لا يصدق العدول ولا النقل كما لايخفى.

وكيف كان، فقد استدلّ على جواز العدول من الائتمام إلى الانفراد، بما ورد في

---

(١) الخلاف ١: ٥٥٢ مسألة ٢٩٣.

بعض الروايات من جواز التسليم قبل الإمام، فيما لو أطال التشهد[١]، بدعوى إنّه لم يقل أحد بالتفصيل في جواز العدول بين مورد الرواية وغيره، فيجوز مطلقاً.

ولا يخفى أنّ هذا الاستدلال مبنيّ على أن يكون مورد الرواية جائزاً فيه قصد الانفراد، غاية الأمر إنّه يتعدّى عنه إلى سائر الموارد، لعدم القول بالفصل، مع أنّه في محلّ المنع، لأنّ مجرّد جواز التسليم قبل الإمام كما ورد في الرواية لا يتوقف على صيرورة صلاته فرادى، بل صلاته باقية على الجماعة ما دام لم يفرغ منها.

غاية الأمر أنّه بالفراغ لا يبقى موضوع لوصف الجماعة، والحاصل أنّ جواز التسليم قبل الإمام ليس من أفراد المسألة حتى يتمسّك به عليها، بل مرجعه إلى أنّ ما يكون واجباً على المأموم عند صيرورة صلاته جماعة ـ وهو وجوب متابعة الإمام في الأفعال ـ يرتفع عند عروض عذر للمأموم، لأنّ متابعة الإمام في الأفعال ليست مقومة للجماعة، لأنّها عبارة عن مجرّد اجتماع الناس لأجل العبادة، وجعل واحد منهم واسطة بينهم وبين معبودهم، بحيث يجعلون عبادتهم تابعة لعبادته، وخضوعهم متعقّباً لخضوعه.

وأمّا متابعته في الأفعال فليست ممّا له مدخلية في حقيقة الجماعة، نعم يجب على كل مأموم عند قصد الاقتداء وجعل صلاته تبعاً، متابعة الإمام في الأفعال، فإذا ارتفع الوجوب في بعض الموارد لعذر فلا يلزم من ذلك ارتفاع الجماعة، ومورد الرواية من هذا القبيل، لا من موارد صيرورة الجماعة فرادى، ولذا ذكرنا في صلاة ذات الرقاع انّ صلاة كل من الطائفتين تقع بتمامها جماعة.

غاية الأمر إنّه بعد تماميّة سجود الركعة الأُولى يزول وجوب المتابعة بالنسبة إلى الركعة الثانية، كما إنّه عند تماميّة سجود الركعة الثانية، لا يجب على الطائفة

---

(١) الفقيه ١: ٢٥٧ ح١١٦٣؛ التهذيب ٢: ٣٤٩ ح١٤٤٥؛ الوسائل ٨: ٤١٣، أبواب صلاة الجماعة ب٦٤ ح٣.

الثانية متابعة الإمام، إلى أن يفرغ منها، بل بمجرّد رفع الرأس من السجود تـقوّم الطائفة الثانية للإتيان بالركعة الثانية، والإمام يطيل التشهّد حـتّى تـبلغ الطـائفة الثانية إليه فيسلّم بهم.

وأنت خبير بأنّ وجوب إطالة الإمام التشهد حتى يسلم بهم، دليل على أنّ صلاتهم لم تخرج من الجماعة الى الفرادى، وإلّا فلا وجه لذلك أصلاً كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هنا وجهاً قويّاً يمكن أن يستدلّ به للقول بالجواز، وهو: إنّه يستفاد من دعوى الشيخ في الخلاف اتّفاق أصحابنا الإمامية على جواز العدول[1]، بأنّ ذلك كان متداولاً بين الناس في مقام العمل، بحيث لم يكن فيهم التزام بإدامـة الجـماعة أصلاً، وإلّا فلو فرض خلافه والناس كانوا ملتزمين بذلك، فلا يبقى وجه لادعائه بجواز العدول إلى الأصحاب في مقابل العامة، بل لم يكـن وجـه لذكـر المسألة في كتاب الخلاف الذي بناؤه فيه على ذكر المسائل الخلافية بين المسلمين كما لا يخفى.

نعم هنا شيء ربما يمنع من القول بالجواز، وهو إنّه قد عرفت أنّ القول بالجواز في المسألة مبني على أن تكون الجماعة وصفاً لأجزاء الصلاة، وقد عرفت أيضاً أنّ لازم هذا المبنى كما يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد، كذلك يجـوز نقل النيّة إلى الجماعة، مع أنّه لا يجوز عند الأصحاب عدا الشيخ في الخلاف، فإنّه أفتى بالجواز في المسألتين، وكذا صاحب الجواهر[2]، فإنّه يظهر منه تقوية القول بالجواز.

هذا، مضافاً إلى ما يظهر من بعض المحققين من المعاصرين[3]، من أنّه لو نوى الانفراد في أثناء الجماعة جاز، ولو نوى ذلك عند الشروع في الصلاة فالجواز محلّ إشكال، فإنّ المستفاد من ذلك أنّ المـرتكز في أذهـان الفـحول مـن الفـقهاء، أنّ

---

(١) الخلاف: ١ / ٥٥٢ مسألة ٢٩٣.

(٢) جواهر الكلام: ١٤ / ٢٣.

(٣) كتاب الصلاة للمحقّق العائري: ٤٥٥.

صيرورة الصلاة جماعة، إنّما تحصل بأن يجعل مجموع الصلاة تابعاً لصلاة الغير ومرتبطاً بها، دون كل جزء منها، وإلّا فلو كانت الجماعة وصفاً للأجزاء على سبيل الاستقلال لا منافاة بين نيتها ونية الانفراد في الأثناء في ابتداء الصلاة، إذ متعلق نية الجماعة هي صيرورة بعض الأجزاء جماعة، ومتعلّق نية الانفراد هي صيرورة البعض الآخر كذلك، فلا تنافي بينهما أصلاً.

فالإشكال إنّما نشأ من حيث عدم إمكان اجتماع النيتين عندهم، وهو متفرع على كون الجماعة وصفاً للصلاة لا لأجزائها، وهذا بخلاف ما لو عدل في الأثناء، فإنّ قصد الجماعة صار متمشّياً منه، فصارت صلاته جماعة، فنية الإنفراد في الأثناء إنّما هي عدول عنها، فلا تنافي بينهما.

وبالجملة: فعدم جواز نية الانفراد في الابتداء، وكذا عدم جواز نقل النية من الانفراد إلى الائتمام، ممّا يدل على أنّ الجماعة وصف للصلاة دون الأجزاء، ومع هذا فلا يجوز الاعتماد على القول بالجواز، فالانصاف أنّ المسألة في غاية الإشكال، والأخذ بالاحتياط يقتضي عدم الانفراد في أثناء الصلاة، ما دام يمكن بقاء الجماعة، لعدم فراغ الإمام عن الصلاة، ومع عدم الإمكان يكون الانفراد قهرياً، كالمأموم المسبوق بركعة أو أزيد.

ثمّ إنّه قد يستدلّ على المنع كما في المدارك[1] وغيره، بصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام. وقد سأله عن إمام أحدث فانصرف ولم يقدّم أحداً ما حال القوم؟ قال عليه السلام: «لا صلاة لهم إلّا بإمام»[2].

ولا يبعد أن يكون المراد بالسؤال انّه هل تكون صلاة القوم باقية على الجماعة إلى انتهائها ولو من دون إمام، فأجاب عليه السلام بأنّ بقاء القدوة مشروط بوجود الإمام،

---

(١) مدارك الأحكام ٤: ٣٧٨.

(٢) الفقيه ١: ٢٦٢ ح١١٩٦؛ التهذيب ٣: ٢٨٣ ح٨٤٣؛ الوسائل ٨: ٤٢٦. أبواب صلاة الجماعة ب٧٢ ح١.

لا أنّ صحة الصلاة متوقفة عليه، فالرواية لا تدلّ على المنع في المقام.

تنبيه: قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ النزاع في المسألة ليس مبنياً على كون الجماعة والفرادى نوعين متغايرين، أو فردين من نوع واحد، بل النزاع يجري ولو قلنا بالثاني، فإنّه وإن كانت الجماعة بناءً عليه وصفاً عارضاً لبعض الأفراد يوجب أفضليته على سائر الأفراد، وليست لها مدخلية في قوام الصلاة وحقيقتها، نظير وقوعها في المسجد، إلّا أنّها باعتبار كونها من العناوين القصدية المتوقفة على القصد، قد وقع النزاع في جواز العدول عنها إلى الانفراد.

وهذا بخلاف سائر الأوصاف العارضة لبعض الأفراد، كوقوعها في المسجد، فإنّه لم يقع خلاف من أحد في أنّه يجوز أن يقع بعض الأجزاء خارج المسجد بعد وقوع البعض الآخر فيه أو قبل وقوعه، وليس ذلك إلّا لعدم كونها من العناوين القصدية حتى يجري فيها النزاع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لو انكشف الخلل في صحّة صلاة الجماعة

إنّ من المسائل المتفرّعة على ما ذكرنا ـ من كون الجماعة عنواناً قصدياً ـ مسألةً أُخرى مذكورة في باب الجماعة أيضاً، وهي أنّه لو نوى الاقتداء وجعل صلاته مرتبطة بصلاة الإمام بسبب القصد، ثمّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر في صحة الصلاة جماعة، أو تحقّق بعض ما اعتبر عدمه فيها كذلك، كما إذا انكشف وجود الحائل بينه وبين الإمام، أو بين صفوف المأمومين، أو عدم الاتّصال به، أو كون موضع الإمام أعلى من محلّ المأموم، وغير ذلك ممّا اعتبر في صحة الجماعة وجوداً أو عدماً، فهل يكون ذلك مضرّاً بصحّة الجماعة فقط، أو يوجب بطلان الصلاة من رأس؟

وبعبارة أُخرى، هل تكون تلك الأُمور معتبرة في تحقق الاقتداء ـ بمعنى أنّ مجرّد قصد الاقتداء لا يوجب تحققه لو لم تكن هذه الأمور متحققة، فكما أنّه يتوقف

على القصد، كذلك يتوقف عليها ـ أو أنّ تحقق عنوان الاقتداء لا يتوقف إلّا على مجرّد القصد، وهذه الأُمور معتبرة في صحة الصلاة بعد اتّصافها بأنّها صلاة المقتدى، لا في صدق الاقتداء؟

لا إشكال بل لا خلاف في بطلان الصلاة لو أخلّ المأموم بوظائف المنفرد، بأن ترك القراءة في الركعتين الأوليين، أو زاد ركناً، كالركوع والسجود، أو غير ذلك من الأمور التي يكون الإخلال بها في حال الانفراد مضراً بصحة الصلاة.

وجه البطلان في هذه الصورة واضح، لأنّ المفروض عدم وقوع صلاته جماعة، وصحتها فرادى متوقفة على الاتيان بما هو وظيفة للمنفرد، والمفروض الاخلال به. إنّما الإشكال فيما لو لم يخلّ بوظائف المنفرد أصلاً، وأنّه هل تكون الجماعة غير متحققة، أو تكون الصلاة فاسدة؟

فنقول: إنّ في المسألة وجهين بل قولين، ربما يستفاد من كلام الفقهاء المتقدمين والمتوسطين القول بالبطلان[1]، كما أنّ المشهور بين المحققين من المتأخرين هو القول بصحّة الصلاة فرادى[2]، ويمكن أن يستظهر القول الأوّل من بعض الأخبار الدالة على اعتبار تلك الأُمور، مثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في مسألة الحائل، حيث قال عليه السلام: «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يُتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام وأيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام وبينهم وبين الصفّ الذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس لهم تلك بصلاة فإن كان بينهم سترة أو جدار

---

(١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤ و ١١٤٦؛ المبسوط ١: ١٥٥ ـ ١٥٦؛ الوسيلة: ١٠٦؛ المهذّب ١: ٧٩ و ٨١؛ السرائر ١: ٢٨٣ و ٢٨٩؛ الغنية: ٨٨؛ الكافي في الفقه: ١٤٤؛ شرائع الاسلام ١: ١١٢ ـ ١١٣؛ نهاية الأحكام ٢: ١٢٢ و ١٢٤.

(٢) مستند الشيعة ٨: ١٣٠ و ١٣٤؛ كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ٢٨٠؛ العروة الوثقى ١: ٦١٢ مسألة ١٠ وص ٦١٤ مسألة ١٨؛ كتاب الصلاة للمحقّق النائيني: ٣٣٨.

فليس تلك لهم بصلاة...»[١].

فإنّ ظاهره نفي حقيقة الصلاة مع وجود الحائل بين الإمام والمأموم، أو المأمومين بعضهم مع بعض، لا نفي صحة الجماعة فقط، ومثله في الدلالة على ذلك خبر السكوني الوارد فيما لو صلّى اثنان فقال: كل منهما كنت إماماً أو قال كنت مأموماً حيث روى «عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك وقال الآخر: أنا كنت إمامك فقال: صلاتهما تامّة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت أئتمّ بك؟ قال: فصلاتهما فاسدة وليستأنفا»[٢].

فإنّ الحكم ببطلان صلاتهما فيما لو قال كل واحد منهما: كنت أئتمّ بك مع ترك الاستفصال عن الاخلال بوظائف المنفرد وعدمه، لا ينطبق إلّا على كون وجود الإمام معتبراً في صحة صلاة المقتدي، لا في صحة أصل الاقتداء حتى لا ينافي بطلانه صحة أصل الصلاة.

وبالجملة: لو كان وجود الإمام شرطاً في تحقق الاقتداء، فمع عدمه لا وجه لبطلان الصلاة ولو فرادى كما لا يخفى، والاعتراض على الرواية من حيث السند يندفع بأنّ ضعفها مجبور باشتهارها بين الأصحاب فتوى ورواية، بل كما في المصباح[٣] تكون العلّة في تعرّضهم لهذا الفرع مع كونه من الفروع الفرضية التي لايكاد يتفق الابتلاء بها إلّا نادراً إنّما هو ورود الرواية في مورده، فالظاهر أنّ الرواية مقبولة عند الأصحاب ولا وجه لطرحها أصلاً.

---

(١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤؛ الكافي ٣: ٣٨٥ ح ٤؛ التهذيب ٣: ٥٢ ح ١٨٢؛ الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٢ ح ٢ وص ٤٠٧ ب ٥٩ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٧٥ ح ٣؛ الفقيه ١: ٢٥٠ ح ١١٢٣؛ التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٦؛ الوسائل ٨: ٣٥٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٩ ح ١.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٦٥٥.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ورد في صحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها فيما لو انكشف كون الإمام فاقداً لشروط الإمامة، مثل ما ورد فيما صلّى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ثمّ ظهر كونه يهودياً من عدم وجوب الإعادة[1]، لايدل على الصحة في المقام، وإنّ فقدان الشرط لا يضرّ بصحّة الصلاة، وذلك لأنّ الشرط ليس هو الإسلام الواقعي، بل إحرازه بالأمارة أو بالأصل، والمفروض تحققه في مورد الرواية.

وبالجملة: فالنزاع في المقام إنّما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، والمفروض في الرواية تحققه، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام، مع أنّ الظاهر تحقّق الاخلال بوظائف المنفرد في الرواية ولو نادراً، إذ يبعد عدم تحققه مع بعد المسافة بين خراسان وبغداد، وطول المدّة في الطريق، خصوصاً في الأزمنة السابقة، وحينئذٍ فلا يجوز التمسّك بها للمقام بعد كون البطلان في صورة الاخلال بوظائف المنفرد مورداً للاتّفاق هنا كما عرفت.

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ القدر المتيقّن وإن كان هو اعتبار الأمور المعتبرة في صحة الجماعة في تحقّق أصل الاقتداء، لا في صحة صلاة المقتدي إلّا أنّك عرفت ظهور بعض الأخبار في البطلان، فيما لو انكشف الخلاف، فالأحوط إعادة الصلاة واستئنافها.

ثمّ إنّك عرفت أنّ الصلاة من العناوين القصدية التي لا ينصرف العمل المشترك إلى بعضها إلّا بالنية، فاعلم أنّ هذا القصد معتبر حين الشروع في العمل، إذ مجرّد كونه قاصداً سابقاً لأداء الدين مثلاً لا يوجب صرف العمل إلى ذلك العنوان، وكذا الحكم في جميع العناوين القصدية التي منها عنوان الصلاة.

---

(١) الكافي: ٣ / ٣٧٨ ح ٤؛ التهذيب ٣: ٤٠ ح ١٤١؛ الفقيه ١: ٢٦٣ ح ١٢٠٠؛ الوسائل: ٨ / ٣٧٤ أبواب صلاة الجماعة ب ٣٧ ح ١ و ٢.

اعتبار قصد القربة في الصلاة

إنّ قصد القربة من الأمور المعتبرة في الصلاة زائداً على القصد إلى عنوانها، توضيح ذلك: إنّه لا إشكال في أنّ كلّ فعل اختياريّ صادر عن الفاعل المختار لابدّ أن تسبقه الإرادة، بخلاف الأفعال الطبيعية الصادرة من فاعليها، بمقتضى طبيعتها ن غير شعور ولا إرادة، وكذا لا إشكال في أنّ الإرادة لا تتعلّق أولاً إلّا بما هو محبوب للفاعل بالذات، ومشتاق إليه بنفسه. ثم تتولّد من هذه الإرادة إرادة أُخرى متعلّقة بما يتوقّف عليه تحقق مطلوبه الأقصى ومحبوبه الأولى، فالعطشان تتعلّق إرادته أولاً برفع العطش، وثانياً بشرب الماء كذا سائر المقدّمات.

وبالجملة: تعلّق الإرادة بالأفعال الصادرة إنما هو لكونها محبوبة لنفس الفاعل بالذات، أو دخيلاً في تحقق ما هو محبوب كذلك، وإلّا فمع عدم المحبوبية مطلقاً لا يعقل تعلّق الإرادة بها. هذا في الأفعال الدنيوية التي لا يترتب عليها إلّا الآثار الدنيوية.

وأمّا الأفعال العبادية فلا شبهة في أنّ تعلّق الإرادة بها مع عدم كونها محبوبة للنفس ومشتاقاً إليها أصلاً لابدّ من أن يكون ناشئاً من الملائمة الحاصلة بينها وبين النفس في بعض المراتب، إمّا لكون النفس مقهورة عند عظمة الحقّ جلّ جلاله وسطوته وجماله وجلاله، فتأتي بالعبادة خضوعاً في مقابل عظمته، وخشوعاً في مقابل الكمال المطلق الذي إليه يرجع كلّ الكمال، وإمّا لكونها شائقة إلى شكر نعماء الله لتوجّهها إلى أنّه تعالى وليّ النِعم، فتأتي بالعبادة شكراً لنعمه، وإمّا لكونها شائقة إلى ما يترتب على فعل العبادة، من حصول الثواب الأخروي، أو خائفة عمّا يترتب على تركها من العقاب الأُخروي، وإمّا لكونها شائقة إلى زيادة النعم

الدنيوية، أو بقاء ما كان منها.

ولا يخفى أنّ هذه المراتب تختلف باختلاف الفاعلين في كمال النفس وضعفها، والانصاف كفاية كلّ واحد منها في صحة العبادة، ولولا ذلك يلزم بطلان عبادة عامة الناس، وتكون الصحة حينئذٍ منحصرةً على عمل الأنبياء والأولياء فقط، مع أنّ هذه المراتب ليست اختيارية للنفس، بل قد عرفت أنّ اختلافها يدور مدار ضعف النفس وكمالها، فلو كان بعض المراتب العالية معتبراً في صحة العبادة، لكان اللّازم من باب المقدّمة تكميل النفس إلى تلك المرتبة، مع أنّه لم يكن ذلك ثابتاً حتّى في زمان النبي ﷺ.

وبالجملة: لا إشكال في عدم اعتبار تلك المراتب، وكفاية كلّ واحد منها ومن المراتب الذاتية.

ثم إنّ الوجه في عدم تعرّض الأخبار لمسألة قصد القربة واعتباره في العبادات، إنما هو ما عرفت من أنّ الأفعال العبادية لا تكون محبوبة للنفس مع قطع النظر عن الأمر بها، فالآتي بها مع كونها كذلك لا يكاد ينفكّ من ذلك القصد بإحدى المراتب المتقدّمة، وحيث إنّه قد يعرضها بعض الأغراض الدنيوية، فيمنع عن وقوعها على ما هي عليه بمقتضى طبعها الأولي كالرياء ونحوه، فلذا قد تكرّر في الأخبار ذكره[1] وأنّه موجب لبطلان الصلاة.

وبالجملة: فلا إشكال في اعتبار قصد القربة في العبادات، وإن لم تتعرضه الأخبار، كما أنّه لا خلاف فيه بين علماء الإسلام[2]. والقول بعدم اعتباره في

---

(١) الوسائل ١: ٧٠. أبواب مقدّمة العبادات ب١٢.

(٢) الخلاف ١: ٧١، مسألة ١٨؛ مستند الشيعة ٢: ٤٥ ـ ٤٩؛ جواهر الكلام ٩: ١٥٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٠٠ مسألة ٢٠٠؛ مدارك الاحكام ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٠؛ الذكرى ٣: ٢٤٥؛ بداية المجتهد ١: ٣٣.

الطهارات الثلاث ـ كما حكي عن أبي حنيفة[١]، ـ وفي الزكاة والخمس[٢] ـ كما ربما يمكن توجيهه خلافاً للمتأخّرين من الإمامية[٣] ـ إنما هو لعدم كونها عبادة عند القائل بعدم اعتباره فيها، لا لأجل عدم اعتبار قصد القربة في العبادة كما هو واضح.

ثم إنه ما اشتهر في ألسنة المتأخّرين[٤]، وتكرّر في كلماتهم بأنه يجب الاتيان بالعبادة بقصد إطاعة الأمر المتعلّق بها وامتثاله، وأنّه يجب توسيطه، وجعله مقدّمة لحصول القرب، أو ترتّب الثواب، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، وكأنّه لايحتاج إليه في صيرورة العبادة عبادة، فإنّه يكفي في ذلك مجرّد الإتيان بها، لكونها محبوبة للمولى، وموجبة لحصول القرب وترتّب الثواب.

فإنّه إذا لم يكن للعبد غرض دنيوي مترتب على إتيانها ـ لعدم كونها محبوبة للنفس بالذات، أو بالتّبع، حتّى تتعلّق الإرادة بها من هذه الجهة ـ فالإتيان بها لا محالة يكون لغرض أُخرويّ، ولكونها عبادة لله تعالى، محبوبة له جلّ شأنه، وقد عرفت أنّ هذا هو الوجه في عدم تعرّض الأخبار لاعتباره في العبادات.

وبالجملة: فصيرورة الشيء عبادة إنما تتوقّف على أن لا تكون الإرادة المتعلّقة بإتيانها ناشئة من المبادئ الدنيوية، والأغراض المرتبطة بهذا العالم، نعم يعتبر مع

---

(١) الخلاف ١: ٧١ مسألة ١٨؛ بداية المجتهد ١: ٣٣؛ كشف اللثام ١: ٥٠٢؛ وهو قائل بعدم الاشتراط في الطهارة المائيّة فقط لا مطلقاً. راجع المجموع ١: ٣١٣؛ تذكرة الفقهاء ١: ١٣٩.

(٢) القائل هو الأوزاعي: المجموع ٦: ١٨٠؛ المغني لابن قدامة ٢: ٥٠٢؛ الشرح الكبير ٢: ٦٧٣؛ تذكرة الفقهاء ٥: ٣٢٧، مسألة ٢٣٨.

(٣) المعتبر ٢: ٥٥٩؛ تذكرة الفقهاء ٥: ٣٢٧؛ مستند الشيعة ٩: ٣٧٤؛ جواهر الكلام ١٥: ٤٧١؛ رياض المسائل ٥: ١٣٦؛ مدارك الأحكام ٥: ٢٩٩.

(٤) تذكرة الفقهاء ٣: ١٠١ ـ ١٠٢؛ كشف اللثام ٣: ٤٠٨ ـ ٤٠٩؛ جواهر الكلام ٩: ١٥٤ ـ ١٥٦؛ مستند الشيعة ٥: ١١؛ الحدائق ٨: ١٣ ـ ١٨؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٠٩.

ذلك ورود الإذن من الشارع ولو كان في ضمن الأمر، وأمّا اعتبار قصد إطاعة الأمر وامتثاله، فلا دليل عليه، كما أنّ اعتبار قصد القربة بمعناه الظاهري الذي يرجع إلى الإتيان بالعبادة لتحقّق القرب من المولى لا دليل عليه أيضاً.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ هذه المرتبة من المراتب السافلة في مقام الإتيان بالعبادات، فإنّ بعض الأوحديّين من الناس يكون الداعي له إلى العبادة مجرّد كون المعبود أهلاً ومستحقّاً لها، كما حكي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إلهي ما عبدتك خوفاً من عقابك ولا طمعاً في ثوابك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»[1].

ومضافاً إلى أنّه لو كان قصد التقرب بمعناه الظاهر معتبراً، لكان الواجب على الناس معرفة القرب من الله تعالى بأيّ معنى حتّى يقصد ذلك المعنى، ومن المعلوم خلافه.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ المعتبر في صحّة العبادة هو الذي يقتضي طبع العبادة وكذا طبع العابد الإتيان بها بذلك النحو، وحيث إنّ ذلك متحقّق غالباً بل دائماً في عامّة الناس بالنسبة إلى عباداتهم، بعدما عرفت من عدم ترتّب غرض دنيوي عليه، فلذا تكون الأخبار خالية عن بيانه، واعتباره في الصلاة.

نعم ربما يعرض عليها بعض الأغراض الفاسدة التي تمنع عن وقوعها بمقتضى طبعها، فتكون صورتها صورة العبادة، والمقصود بها ترتّب الأغراض الدنيوية وهو الذي يسمّى بالرياء، فلذا قد تكرّر في الأخبار ذكره ومذمّته والتوبيخ عليه، وإنه مبطل للصلاة.

وفي الحقيقة يكون مفاد تلك الأدلة الواردة في الرياء إنّه لو لم يطرء على العبادة

---

(١) بحار الأنوار ٤١: ١٤.

هذا الأمر الذي يصرفها عن وجهها، فهي تقع بمقتضى طبعها عبادة، فالمعتبر في صحّتها هو مجرّد خلوّها عن ذلك الأمر، إذ بذلك تقع على ما هو مقتضى طبعها، سواء كان الداعي له إلى إتيانها كون المعبود أهلاً لها، أو تحقق القرب إليه، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، وسواء كان قصد إطاعة الأمر وامتثاله واسطة في ذلك أم لا.

ثم إنّك عرفت أنّ مقتضى الأخبار بطلان العبادة بالرياء وحرمته[1]، ولا فرق في ذلك بين أن يصير داعياً إلى الإتيان بمجموع العبادة أو ببعض أجزائها، كما أنّه لا فرق في الثاني بين أن يكون الجزء من الأجزاء الواجبة أو المستحبة، لأنّ مرجع الرياء في كلّ منهما إلى الرياء بالمجموع، فالإتيان بالقنوت رياءً ليس إلّا لإظهار أنّه يصلّي كذلك.

نعم لو كان المستحب شيئاً خارجاً عن الصلاة، فالإتيان به رياءً في أثناء الصلاة لا يضر بصحتها، إلّا أن يرجع أيضاً إلى الرياء فيها، وكذلك لا فرق في الثاني ـ أي الرياء في الأجزاء ـ بين تدارك الجزء والإتيان به ثانياً وعدمه، وإن لم نقل ببطلان الأول من حيث الزيادة المبطلة.

هذا، وقد قيل[2]: بعدم بطلان العبادة فيما لو نوى الرياء ببعض الأجزاء المستحبة، كالقنوت ورفع اليدين بالتكبير، وغيرهما من الأجزاء المستحبة للصلاة، لأنّ بطلان الجزء المستحبّ لا تؤثر في بطلان الأجزاء الواجبة المأتيّ بها خالصاً لوجه الله.

قال الشيخ المحقّق الأنصاري﵀، في كتاب الصلاة، في وجه عدم البطلان، ما

---

(١) الوسائل ١: ٧٠، أبواب مقدّمة العبادات ب ١٢.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٣٨.

هذا لفظه: «لأنّ بطلان الجزء المستحبّ لا يوجب الاخلال بالأجزاء الواجبة التي هي المناط في تحقق الامتثال للأمر الوجوبي، وإن لم يحصل امتثال الأمر الاستحبابي المتعلّق بنفس المستحب، أو بالعبادة المشتملة عليه، وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن التمسّك للإبطال بما دلّ على بطلان كلّ عمل لم يخلص لله، مثل رواية عليّ بن سالم[1] قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: قال الله سبحانه: «أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلّا ما كان خالصاً لي»[2]. ورواية زرارة وحمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركاً»[3]، وغير ذلك ممّا دلّ على بطلان العمل المشترك على وجه الإشاعة أو التبعيض[4]، كما فيما نحن فيه، فإنّا لا نمنع بطلان هذه العبادة، بمعنى مخالفته للأمر الخاص المستحب المتعلّق بهذا الفرد الخاص، ولا يلزم منه عدم مطابقته للأمر بمطلق الماهيّة الموجودة فيه، الذي هو مناط التقرب بالعمل من حيث كونه واجباً...» إلى أن قال: «وممّا ذكرنا يظهر حكم ما لو نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال كطول الركوع والسجود»[5].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره.

وقال في المصباح في مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالأخبار المذكورة ماملخّصه: إنّه كما يصح أن يقال على مجموع الصلاة: إنّها عمل، كذلك يصح إطلاقه

---

(١) هو علي بن أبي حمزة البطائني وأبو حمزة كنية أبيه واسمه سالم (منه).

(٢) المحاسن ١: ٣٩٢ ح ٨٧٤؛ الكافي ٢: ٢٩٥ كتاب الايمان والكفر باب الرياء ح ٩؛ الوسائل ١: ٦١. أبواب مقدّمة العبادات، ب ٨ ح ٩.

(٣) عقاب الأعمال: ٢٨٩ ح ١؛ المحاسن ١: ٢١٢ ح ٣٨٤؛ الكافي ٢: ٢٩٣ ح ٣؛ الوسائل ١: ٦٧. أبواب مقدّمة العبادات ب ١١ ح ١١.

(٤) الكافي ٢: ٢٩٣ باب الرياء؛ الوسائل ١: ٦٤. أبواب مقدّمة العبادات ب ١١.

(٥) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري قدس سره: ٨٨ ـ ٨٩.

على أجزاء العمل، لأنّ أجزاء العمل أيضاً عمل عند العقل، وحينئذٍ فيصح أن يقال: إنّه أشرك في قنوته مثلاً، وأدخل فيه رضا غيره تعالى.

وحينئذٍ نقول: إنّ القنوت والصلاة ليسا مصداقين للعامّ على سبيل التواطؤ، لاستحالة كون رياء واحد فردين من العام، فصدقه على سبيل التشكيك بمعنى أنّ صدقه على القنوت لذاته، وعلى الصلاة بواسطته، وحينئذٍ فمجرّد وقوع القنوت لغير الله لا يضرّ بوقوع الأجزاء الواجبة متقرّباً بها إلى الله تعالى، بعد كون كلّ واحد منهما عملاً مستقلاً، فغاية مدلول الأخبار بطلان القنوت مثلاً، لأنّه عمل أدخل فيه رضا غيره تعالى، فلا يؤثر في صيرورة الفرد المشتمل عليه أفضل الأفراد، ودعوى إنّ المراد من العمل في الروايات، الأعمال المستقلّة التي تعلّق بها أمر نفسي، مع أنها بلا بينة يكذبها شهادة العرف بصدقها على أجزاء العمل، ولذا لا يتوهّم أحد بطلان الحجّ بوقوع شيء منه رياءً مع عدم إمكان تداركه وعدم فوات محلّه، وممّا ذكرنا يظهر حكم ما نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال، كطول الركوع والسجود[1]. إنتهى ملخّص كلامه.

وأنت خبير بأنّ مرجع كلامهما إلى أنّ الرياء إنّما وقع في الصلاة بمرتبتها الكاملة الفاضلة، لأنّ المفروض إنّه نوى الرياء بالأجزاء المستحبة، أو بالزائد على الواجب من الأفعال، ومقتضى الروايات بطلانها بهذه المرتبة التي أدخل فيها رضا أحد من الناس، وهو لا ينافي صحتها بالمرتبة غير الكاملة التي أتى بها خالصاً لوجه الله، متقرباً بها إليه، لأنّه لم يشرك فيها، ولم يدخل رضا غيره تعالى، فلا وجه للحكم ببطلانها من رأس.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ المرتبة غير الفاضلة ـ التي بها تتحقق طبيعة الصلاة المأمور بها، وتكفي في امتثال الأمر الوجوبي المتعلّق بها ـ أتى بها على المفروض

---

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٣٩.

بعنوان الجزئية للصلاة، لأنّ القصد إنما تعلّق بتلك المرتبة الكاملة، فغيرها لا يكون مقصوداً إلّا بنحو الجزئية لتلك المرتبة.

وبالجملة: فالمصلّي إنما قصد امتثال الأمر الوجوبي بأفضل الأفراد، والمفروض بطلانه، لأنّه أشرك وأدخل فيه رضا أحد من الناس، وأمّا المرتبة غير الكاملة، فلم يقصد بها امتثال الأمر الوجوبي أصلاً، فكيف يمكن الاجتزاء بها في مقام الامتثال، مع أنّها لم تقصد إلّا جزءً للفرد الذي يريد المصلّي أن يمتثل به.

هذا، مضافاً إلى أنّ ما ذكره صاحب المصباح من صدق العمل على أجزاء الصلاة أيضاً محلّ نظر بل منع، فإنّه لا يقال على من اشتغل بالصلاة، إلّا أنّه مشتغل بعمل واحد، كما أنّ الرياء في بعض الأجزاء يوجب صحة إطلاق كونه مرائياً في صلاته، وتنظيره أجزاء الصلاة بأفعال الحج ممنوع أيضاً، فإنّ أفعال الحج كلّها عبادة بحيالها، يترتب عليها الثواب مستقلاً، والأولى التنظير بنافلة المغرب، المركبة من الصلاتين إذا أتى بالثانية منهما، مرائياً فيها من حيث انّها صلاة، وأمّا إذا رآى فيها من حيث إنّه يأتي بنافلة المغرب، فالظاهر بطلان الصلاة الأولى أيضاً.

والحقّ في المقام أن يقال: إنّه لو نوى الرياء ببعض الأجزاء الواجبة ثم تداركه، بناءً على عدم كون مثل هذه الزيادة مبطلاً، أو نوى الرياء بالأجزاء المستحبة، سواء تداركها أم لم يتدارك، فإنّ قصد الرياء فيها لا من حيث أنّها جزء للصلاة، بل من حيث أنّه يحسن القراءة مثلاً، فالظاهر أنّه لا يضرّ بصحة الصلاة أصلاً.

وأمّا لو نوى الرياء فيها من حيث أنّها جزء للصلاة، فالظاهر بطلانها بذلك، فإنّ قصد الجزئية بمثل هذا الجزء يؤثر في صيرورة العمل عملاً غير خالص أدخل فيه رضا أحد من الناس، وقد عرفت أنّ العمل لا يطلق على أجزاء الصلاة، لأنّه عبارة عمّا يؤتى به لترتّب الأثر المترقّب منه عليه.

وبالجملة: فالرياء في الجزء بما أنّه جزء من الصلاة يؤثر في فساد العمل المشتمل عليه، وليس كالإتيان بالجزء الذي لا يصلح للجزئية لسائر الموانع الأُخر، كالقراءة غلطاً ونحوه، فإنّ تأثيره ليس إلّا عدم صلاحية الجزء المغلوط لوقوعه جزءً، بحيث التئم الكلّ منه، وهذا بخلاف الرياء، فإنّه يوجب عدم وقوع العمل من حين وقوعه على مقتضى طبعه الأولي، فالتدارك لا ينفع بوجه.

فانقدح أنّ الرياء في الجزء، واجباً كان أو مستحبّاً، إنما يكون كالرياء في الكلّ، نعم قد عرفت إنّه لو نوى الرياء به، لا من حيث أنّه جزء للصلاة، فالظاهر عدم البطلان.

ثم إنّه قد يوجه الصحة في خصوص ما لو نوى الرياء بشيء من الأجزاء المستحبة، بأنّ هنا مركبين: أحدهما ما يكون متعلّقاً للأمر الاستحبابي، وهو المركب الطويل المشتمل على الأجزاء المستحبة أو بعضها. ثانيهما ما يكون متعلّقاً للأمر الوجوبي، وهو المركّب القصير المشتمل على الأجزاء المعتبرة في طبيعة الصلاة، والمفروض أنّه نوى الرياء في المركّب الأول، فلا وجه لبطلان الثاني الموجود في ضمنه[1].

هذا، ويرد عليه إنّه إمّا أن يقال بصدق الصلاة عليهما، أو على الأول دون الثاني، أو العكس، فعلى الأخير يلزم أن لا يكون ذلك الجزء جزءً للصلاة ولو على نحو الاستحباب، وذلك واضح الفساد، كما أنّه على الثاني يلزم وجوب ما فرض مستحباً من الأجزاء، وذلك باطل أيضاً.

فالواجب أن يقال: بأنّ الصلاة إنما تقال على مصاديقها بنحو التشكيك، ويكون لها مراتب من حيث الكمال والنقص، والمفروض أنّ المصداق المأتي به في

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري ﷺ: ١٣٦.

مقام الامتثال، قد أدخل فيه رضا أحد من الناس، فلا وجه لصحته، والفرد الناقص لم يقصد تحقق الامتثال به أصلاً.

وبالجملة: فلا فرق بين الأجزاء الواجبة والمستحبة من حيث اقتضاء الرياء فيها، لبطلان الصلاة كما لا يخفى.

ثم إنّه لا فرق في بطلان العبادة بالرياء بين أن يكون الرياء تمام الداعي إلى الإتيان بها، أو بجزئها، أو بعضه، وعلى الثاني لا فرق بين أن يكون هو الأصل في الداعوية، والقربة تابعة له، وبين العكس، وبين ما إذا تساويا في الداعوية، كما أنّه لا فرق على الأخير بين أن يكون كلّ منهما مستقلاً في الدعوة، بأن كان كلّ منهما داعياً ولو لم يكن الآخر متحققاً.

غاية الأمر إنّه حيث لا يمكن اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فلا محالة يكون التأثير مستنداً إلى كليهما على سبيل الاشتراك، وبين أن لا يكون كلّ منهما كذلك، أي مستقلاً في الدعوة، بل صار المجموع داعياً إلى الإتيان بالعبادة أو بجزئها، هذا كلّه في الرياء المقارن للعبادة وأمّا لو كان الداعي له إلى الإتيان بها هي القربة، أو سائر المراتب الأُخر، ثم عرض له ذلك بعد الفراغ منها، وصار مرائياً بالنسبة إلى العمل الذي أتى به، فالظاهر أنّه لا دليل على بطلان عبادته، بعد كون الداعي له إلى إتيان العبادة غير الرياء، هذا كلّه في الرياء.

وأمّا العُجب، فالظاهر أنّه ليس من قبيل الدواعي الباعثة على إتيان العمل، كالقربة أو الرياء، لأنّه عبارة عن مجرّد تخيّل العظمة للنفس، أو العمل، والنظر إليهما بعين الإعجاب، وهذا لا ارتباط له بمسألة الداعي أصلاً، ولكنّه من الصفات المذمومة، والرذائل الأخلاقية، كما ورد في الأخبار الكثيرة مذمته، والتوبيخ عليه، على اختلاف ألسنتها.

فبعض الأخبار يدلّ على أنّ منشأه قلّة العقل[١]، وبعضها الآخر على أنّ تأثيره يسبّب الانحطاط في النفس، وصيرورتها ذات حزازة ومنقصة، بمرتبة يكون الإتيان بالعمل السوء، ثم الندم عليه أولى من العمل الحسن العارض له هذا الأمر[٢]. والطائفة الثالثة تدلّ على أنّ من فضل الله على العبد، أن يحول بينه وبين العمل الحسن بتسليطه النعاس عليه[٣]، لأجل عدم اعجابه بذلك العمل، على تقدير الإتيان به.

وبالجملة: فلا إشكال في كونه من الصفات المذمومة الكاشفة عن خسّة النفس، وانحطاط درجتها، ولكنّ الظاهر عدم الدليل على بطلان الصلاة به، وقد يتوهّم دلالة بعض الروايات عليه، وهو ما رواه يونس بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قيل له وأنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً فيدخله العجب فقال: «إذا كان أوّل صلاته بنية يريد بها ربّه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك فليمض في صلاته وليخش الشيطان»[٤]. فإنّ ظاهرها أنّه لو دخله العجب في أوّل الصلاة لكان مانعاً عن صحتها، لمنافاته مع النية التي أريد بها الرب.

هذا، ولا يخفى أنّ هذا المعنى يستلزم البطلان، ولو دخله العجب في الأثناء، فإنّه كما يجب الشروع في العمل بتلك النية، كذلك تجب استدامتها إلى الفراغ منه، ولا يجوز الإتيان ببعض الأجزاء بنية أُخرى، فينافي ذلك مع الحكم بوجوب المضي وعدم كون الداخل مضرّاً بصحتها.

---

(١) الكافي ١: ٢٧ ح ٣١.

(٢) الكافي ٢: ٣١٣ ح ٤.

(٣) الوسائل ١: ٩٨. أبواب مقدّمة العبادات ب ٢٣ ح ١ و ٤ و ٦.

(٤) الكافي ٣: ٢٦٨ ح ٣؛ الوسائل ١: ١٠٧. أبواب مقدّمة العبادات ب ٢٤ ح ٣.

فمعنى الرواية: إنّه لو كان الإتيان بالصلاة بداعي الرب فلا يضرّه العجب، وهذا راجع إلى أنّه لو كان شرط صحتها موجوداً حين الشروع فلا ينافيه ذلك، لا أنّ مجرّد الشروع بنية الرب يكفي في صحة الصلاة، ولو عرض في أثنائها بعض الأُمور المنافية لتلك النية.

كيف وقد عرفت أنّ العجب ليس داعياً إلى العمل، وإلّا لأضرّ بصحة الصلاة، ولو دخل في الأثناء كما لا يخفى. وفي الرواية إشعار بما ذكرنا، من أنّ المعتبر في صحة العبادة ليس خصوص قصد الامتثال، ولا قصد التقرب، بل المعتبر هو الذي يقتضي طبع العبادة والعابد، ووقوعها على ذلك النحو كما عرفت.

ثم إنّه لو ضمّ إلى القصد المعتبر في العبادة بعض الضمائم الراجحة أو المباحة، كقصد الترغيب، أو التعليم، أو غيرهما، فلا إشكال في عدم بطلان العبادة في الضمائم المباحة، لو كانت تابعة لقصد الاخلاص والقربة، بمعنى أنّ الداعي إلى الإتيان بالعبادة إنما هو الاخلاص والقربة، بحيث لم يكن لتلك الضمائم مدخلية أصلاً.

كما أنّه لا إشكال في بطلان العبادة فيما لو كان قصد التقرب تابعاً، وكان الداعي المحرّك للمكلّف إلى الإتيان بها هي نفس تلك الضمائم، كما إذا توضّأ بقصد التبرّد أو التسخن مثلاً، بحيث لو لم يكن له هذا القصد لم يتوضأ أصلاً، وكذا لا إشكال في بطلانها فيما إذا كان كلّ من الداعيين قاصراً في مقام التأثير وناقصاً عن التحريك، بحيث لو لم يكن في البين إلّا واحد منهما لم يتحقّق منه العمل أصلاً.

وجه البطلان ما عرفت من أنّ المعتبر في العبادة أن يكون الداعي والمحرّك إلى الإتيان بها هو التقرب ونظائره، بحيث لا يكون للأمور الدنيوية مدخلية فيها

أصلاً، إنما الإشكال والخلاف فيما إذا كان كلّ من الداعيين مستقلاً في التأثير، بحيث يؤثر كلّ منهما ولو مع عدم الآخر.

غاية الأمر إنّه حيث يكون اجتماع العلّتين وتواردهما على معلول واحد شخصيّ من المحالات العقلية، فلا محالة يكون التأثير مستنداً إلى كليهما، فالمحكيّ عن كاشف الغطاء أنّه استقرب الصحة في هذه الصورة[1].

قال الشيخ ﷺ في توجيهه: ولعلّه لدعوى صدق الامتثال حينئذٍ وجواز استناد الفعل إلى داعي الأمر، لأنّ وجود الداعي المباح وعدمه حينئذٍ على السواء، نعم يجوز استناده إلى الداعي المباح أيضاً، لكن القادح عدم جواز الاستناد إلى الأمر، لا جواز الاستناد إلى غيره، ألا ترى إنّه لو أمر المولى بشيء وأمر الوالد بذلك الشيء، فأتى العبد مريداً لامتثالهما ـ بحيث يكون كلّ منهما كافياً في بعثه لو انفرد ـ عدّ ممتثلاً لهما.

ثم أورد عليه بما حاصله: منع جواز استناد الفعل إلى كلّ منهما، لامتناع وحدة الأثر وتعدد المؤثر، ولا إلى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، بل هو مستند إلى المجموع، والمفروض أنّ ظاهر أدلة اعتبار القربة ينفي مدخلية شيء آخر في العمل، وأمّا المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كلّ من المولى والأب.

نعم لمّا اجتمع الأمران في واحد شخصيّ لا يمكن التعدد فيه، لم يكن بدّ من الإتيان به مريداً لموافقة الأمرين، وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من موافقة الأمر، بخلاف المقام، فإنّه يمكن تخليص الداعي لموافقة الأمر، وتحصيل التبرّد بغير وضوء إن أمكن، وإلّا تضعيف لداعي التبرّد، وتقوية لداعي الاخلاص، فإنّ الباعثين المستقلّين يمكن ملاحظة أحدهما من دون الآخر، كما لو أمر الشارع بانقاذ ولده الغريق، فإنّه قد ينقذه لمحبة الولد محضاً، من غير ملاحظة أمر الشارع، وقد

---

(١) كشف الغطاء: ٥٤.

يكون الأمر بالعكس[١]، انتهى.

واعترض عليه في المصباح بما ملخّصه: إنّ تضعيف الداعي النفساني قد لا يكون ميسوراً حتى يصح تعلّق التكليف به، ألا ترى امكان تكليف الأب في المثال المذكور بوجوب أن لا يكون انقاذ الابن من حيث هو مقصوداً له، نعم لو كان القصد المؤثر في الفعل مجرّد الملاحظة أو الاخطار الصوري لكان ذلك ميسوراً لكلّ أحد مطلقاً، وإذ ليس فليس.

فحينئذٍ إمّا أن يلتزم بارتفاع وجوب الوضوء وانتقال فرضه إلى التيمّم، أو يقال بكفاية إيجاد الفعل بداعي القربة، مع انضمامها إلى إرادة حصول أمر مباح، لكونه هو القدر الممكن في مقام الاطاعة، والأول مع مخالفته لظاهر الأدلة؛ بديهي الفساد ولا يلتزم به أحد، فيتعيّن الثاني[٢] انتهى.

أقول: ويمكن الفرق بين الداعي وبين العلّة الغائية، فإنّ مع تعددها لا يمكن استناد التأثير إلى واحد منها دون الآخر بعد اشتراكها فيه، وهذا بخلاف الداعي، فإنّه يمكن للفاعل إيجاد الفعل ببعض الدواعي بالخصوص، وإن كان في نفسه بعض الدواعي الأُخر، الصالح للتحريك والدعوة فتأمّل.

هذا كلّه في الضمائم المباحة، وأمّا الضمائم الراجحة، فحكمها حكم الضمائم المباحة، فتبطل العبادة مع تبعية قصد القربة، أو كون الداعي هو المجموع، وفي صورة استقلالها اشكال، والأحوط وجوب الإعادة والله أعلم.

اعتبار قصد التعيين وبيان المراد منه

يظهر من بعض الأصحاب اعتبار قصد التعيين في العبادات زائداً على قصد

---

(١) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري بحث الوضوء: ٩٥.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الطهارة: ١١٦.

القربة[1]، بمعنى أنّه يجب أن ينوي خصوص الأمر المتعلّق بالمأتي به، فلو أمر المولى بفردين من طبيعة واحدة مرتين، كما إذا أمر يوم السبت مثلاً بتحرير رقبة، ويوم الخميس أيضاً بذلك، وعلم التعدد من الخارج لا التأكيد، فيجب عند الاعتاق أن ينوي خصوص الأمر الصادر يوم السبت، أو يوم الخميس، ولا يكفي مجرّد الاعتاق بداعي مطلق الأمر، وطبيعته من غير تعيين الخصوصيات.

وأنت خبير بأنّ ذلك مجرّد ادعاء بلا بينة، إذ لا يعتبر في العبادة إلّا أن يكون الداعي إلى إتيانها، هو الذي يقتضي طبع العبادة والعابد والإتيان بها بذلك النحو. وبعبارة أُخرى أن لا يكون الداعي إلى إتيانها هي الأغراض الدنيوية.

وأمّا خصوصية الأمر فلا دليل عليه، نعم لو كان المراد من قصد التعيين ما ذكرنا من قصد العنوان الذي لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة بين عنوانين أو أزيد إلى واحد معيّن منهما أو منها إلّا بمجرّده كعنوان الصلاة، وكذا الأنواع الواقعة تحتها كالظهر والعصر وغيرهما، فلا إشكال في اعتباره كما عرفت سابقاً.

ولكن لا يخفى أنّ ذلك لا يتوقّف على تعدد الأمر، بل لو كان هنا أمر واحد متعلّق بصلاة الظهر مثلاً، يجب الإتيان بها بقصد ذلك العنوان، لأنّ صيرورتها كذلك تتوقّف على القصد، بل قد عرفت عدم اختصاصه بالعبادات لاعتباره في بعض التوصليات أيضاً، كما عرفت مثاله فيما تقدّم، بل لا يختصّ بالأحكام التكليفية، لاعتباره في المعاملات أيضاً كما مرّ.

ثم إنّه قد يطلق قصد التعيين ويراد به الامتثال على طريق العلم التفصيلي في

---

(١) مستند الشيعة ٥: ١١؛ كشف اللثام ٣: ٤٠٨ ـ ٤٠٩؛ جواهر الكلام ٩: ١٥٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٠١؛ الحدائق ٨: ١٣ ـ ١٨؛ مدارك الاحكام ٣: ٣٠٩.

مقابل الإكتفاء بالامتثال العلمي الاجمالي، فيمن علم بوجوب الظهر أو الجمعة مثلاً على نحو الاجمال، وأتى بهما جميعاً في مقام الامتثال، مع التمكن من المراجعة إلى الأدلة، واستنباط ما يكون واجباً بالخصوص عند زوال يوم الجمعة، وكذا في الأقل والأكثر، فيما إذا دار أمر الجزء الزائد بين أن يكون واجباً، أو لغواً، لا مستحبّاً.

فإنّ الظاهر أنّ الملاك فيهما واحد، فإنّ الآتي بالأكثر لا يعلم أنّ الامتثال هل يتحقّق بخصوص الأقل أو به مع ضمّ الجزء الزائد، كما أنّ الآتي بصلاة الظهر لا يعلم أنّه يتحقّق بها الامتثال، أو بصلاة الجمعة التي يأتي بها بعدها، أو أتى بها قبلها، فالتفصيل بين الصورتين ـ كما حكي عن بعض[1]، حيث فرّق بين ما إذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، كما في المتباينين فلا يجوز، وبين ما إذا لم يكن مستلزماً له، كما في الأقل والأكثر فيجوز ـ ممّا لم يعلم له وجه أصلاً، لما عرفت من أنّ الملاك فيهما واحد، هذا في الشبهة الحكمية.

وأمّا الشبهة الموضوعية فالحكم فيها أيضاً كذلك، مثل ما إذا كان ثوبه الطاهر مشتبهاً بثوبه النجس مع تمكّنه من الصلاة في خصوص الثوب الطاهر، إمّا لتمكّنه من الفحص والتمييز بينهما، أو من غسل أحدهما والصلاة فيه، أو كان له ثوب ثالث يتمكّن من الصلاة فيه.

فإنّه قد يقال بوجوب الامتثال العلميّ التفصيلي، وعدم كفاية امتثال العلمي الاجمالي في جميع الصور، نظراً إلى أنّ احتمال الأمر لا يكفي في مقام الامتثال، مع التمكّن من الإتيان بما علم تعلّق الأمر به، كما في المقام، حيث إنّ المفروض هو صورة تمكّن المكلّف من الامتثال العلمي التفصيلي، وإلّا فالاكتفاء بالامتثال العلمي

---

(١) السرائر ١: ١٨٥ ـ ١٨٦؛ وحكى عنه الشيخ الأنصاري في فرائد الأُصول مبحث القطع: ١٥.

الاجمالي ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، فالكلام إنما هو في صورة التمكّن منه، ومعه لا يكفي الإتيان بداعي احتمال الأمر.

أقول: لا يخفى إنّ مسألة الإتيان بداعي احتمال الأمر لا ارتباط لها بالمقام أصلاً، فإنّه من الواضح أنّ الإتيان بالمأمور به فيما نحن فيه إنما هو بداعي الأمر المعلوم ثبوته، والاجمال والاشتباه إنما حصل في ناحية المأمور به لا الأمر، والإتيان بجميع الأطراف إنما هو لأجل تحصيل العلم بامتثال الأمر المعلوم المتعلّق إلى واحد منها معيناً في الواقع، غير معيّن عند المكلّف.

وبالجملة: فالمكلّف إنما يقصد التقرب بما هو المأمور به واقعاً لا بكلّ واحد منها، والمفروض تعلّق الأمر به يقيناً، والإتيان بداعي احتمال الأمر انّما هو فيما لم يعلم بوجوده أصلاً، كما في جميع الشبهات البدوية الوجوبية، وأمّا في مثل المقام ممّا علم بوجود الأمر فلا إشكال في أنّ الإتيان بجميع الأطراف إنما هو بداعي الأمر المعلوم.

بل يمكن أن يقال بأقوائية الداعي بالنسبة إلى المكلّف الذي يأتي بتمام الأطراف، تحصيلاً للعلم بتحقّق المأمور به، لأنّه يتحمل في مقام الامتثال مشقّة كثيرة لكي يعلم بتحققه، بخلاف المكلّف الذي لا يأتي إلّا بما يكون هو المأمور به يقيناً كما هو واضح، فالإشكال في الاكتفاء بالامتثال العلمي الاجمالي من هذه الجهة، الراجعة إلى الاخلال بقصد القربة المعتبر في العبادة ممّا لا ينبغي.

نعم يمكن أن يقال بأنّه يعتبر في العبادة زائداً على قصد القربة، أن يعلم المكلّف تفصيلاً؛ بأنّ المقرّب هل هذا الذي يأتي به أولاً، أو الذي يأتي به ثانياً؟ ولكن هذا ادعاء بلا بينة وبرهان.

نعم استظهر الشيخ﵀ في رسالة القطع، بل حكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط، إذا توقّف على تكرار العبادة[1]، واستظهر من

---

(١) فرائد الأصول: ١٥.

المحكي عن الحلّي في مسألة الصلاة في الثوبين المشتبهين، عدم جواز التكرار للاحتياط حتّى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلي[١]، ومرجعه إلى سقوط شرطية الستر مع اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.

ويظهر أيضاً ممّا ذكره في رسالة الاشتغال[٢]، إنّه قد يقال بعدم جواز الاحتياط؛ للزوم التشريع، وذلك لأنّ قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع باحرازه في الواجب الواقعي، ومن المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عبادة مقربة موجب للتشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي، فيكون محرّماً، فالاحتياط ممّا لا يمكن في العبادات، وإنما يمكن في غيرها، لعدم اعتبار قصد القربة فيها المستلزم لإتيان غير العبادة بوصف أنّها عبادة كما عرفت.

وأما الاجماع فلا حجية له في نظائر المسألة، وقد حقّقنا في الأُصول[٣] أنّ حجيّته منحصرة بما إذا كان معقده من المسائل الأصلية المدونة في الكتب[٤] الموضوعة لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة الطاهرة عليهم السلام، بعين ألفاظها الصادرة عنهم، وذلك لكشفه عن وجود نصّ معتبر لم يصل إلينا، فحجّيته تكون من حيث الكشف الراجع إلى حجية المكشوف، لا الكاشف.

وأمّا المسائل التفريعية غير المذكورة في تلك الكتب، بل الأصحاب ذكروها في كتبهم المعدّة لمثلها، فلا يكون الاجماع فيها حجّة، خصوصاً في مثل المسألة التي لم يتعرّضها إلّا قليل من الأصحاب.

---

(١) السرائر ١: ١٨٥ ـ ١٨٦، أحكام النجاسات.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٦.

(٣) نهاية الأُصول: ٥٣٨.

(٤) كالمقنعة والنهاية والمقنع والإنتصار والغنية والوسيلة.

وأمّا التشريع فلا يخفى عدم استلزام الاحتياط له، لأنّ اعتبار قصد التقرب في العبادة لا يقتضي قصده في كلّ من المحتملين، حتّى يلزم التشريع، بل اللّازم الإتيان بما هو الواجب في الواقع بوصف أنّها عبادة مقرّبة، فيقصد في كلّ منهما حصول التقرب به أو بصاحبه الذي يأتي به بعده، أو أتى به قبله، وهذا واضح جدّاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا جواز الاكتفاء بالاحتياط، ولو مع التمكّن من الامتثال العلمي التفصيلي، بلا فرق بين ما إذا كان متوقّفاً على التكرار، كما في المتباينين، وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما في الأقل والأكثر، وقد عرفت أيضاً أنّ القائل بالمنع في الأول، يلزمه القول بالمنع في الثاني أيضاً، في خصوص ما إذا كان أمر الجزء الزائد مردّداً بين أن يكون واجباً، أو لغواً، لا مستحبّاً كما لايخفىٰ.

العدول إلىٰ صلاة أخرىٰ

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قد عرفت أنّه كما يجب قصد عنوان الصلاة، كذلك يجب قصد الأنواع المندرجة تحتها من الظهرية والعصرية وغيرهما، من العناوين التي لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة إلّا بالقصد إلى بعضها، وحينئذٍ فيقع الكلام في أنّه إذا شرع في الصلاة مع قصد بعض تلك العناوين، فهل يجوز له العدول في الأثناء إلى بعضها الآخر.

كما إذا شرع فيها بقصد صلاة العصر، ثم التفت في الأثناء إلى أنّه لم يأت بصلاة الظهر بعد، فعدل إليها، أو العكس.

وكما إذا شرع في نافلة الفجر بقصدها، ثم عدل إلى فريضته، أو العكس.

وكما إذا شرع في الصلاة بقصد عنوان الظهر في وقته، ثم التفت إلى أنّه فاتت منه صلاة الغداة فعدل منها إليها.

فإنّه لا فرق بين أن يكون كلّ من المعدول عنه والمعدول إليه في وقته، بأن كانا أدائين، أو كان واحد منهما قضاءً، بل يظهر من كلمات الأصحاب[1] كون كلّ منهما قضاءً، كما إذا شرع في قضاء العصر، ثم التفت إلى أنّه فات منه الظهر أيضاً، فعدل منه إليه.

ولا يخفى أنّ مقتضى الأصل والقاعدة عدم جواز العدول، بحيث لو عدل تقع الصلاة فاسدة، ولا تصلح لأن تصير مصداقاً للمعدول عنه، ولا للمعدول إليه، امّا عدم وقوعها مصداقاً للمعدول عنه، فلأنّه تعتبر استدامة النية إلى آخر الصلاة، فقصد عنوان الظهرية لا يؤثر في صيرورة الصلاة صلاة الظهر، إلّا إذا كان باقياً إلى الفراغ منها.

وأمّا عدم وقوعها مصداقاً للمعدول إليه، فلأنّ القصد المحقّق لبعض العناوين، لا يؤثر في تحقّقه بحيث يوجب تخصّص العمل بتلك الخصوصية، إلّا إذا كان ثابتاً حين الشروع في العمل، وتأثير القصد الحادث في الأثناء في الأجزاء المأتيّ بها قبله، بحيث صار موجباً لصيرورتها أجزاءً للمعدول إليه.

مضافاً إلى أنّه خلاف الأصل ـ لأنّ الأصل عدم التأثير ـ مخالف لحكم العقل أيضاً، فإنّه كيف يمكن أن يؤثر الشيء الحادث فيما يكون ثابتاً قبل حدوثه كما هو واضح، ووقوعها مصداقاً لكلّ من المعدول عنه والمعدول إليه مستلزم لكلا المحذورين، مضافاً إلى أنّه كيف يمكن أن تقع صلاة واحدة مصداقاً لأزيد من عنوان واحد، كما هو أظهر من أن يخفى؟!.

وممّا ذكرنا ـ جواز العدول مخالف للأصل والقاعدة بل لحكم العقل ـ يظهر إنّه

---

(١) المعتبر ٢: ٤٠٩؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦١؛ جامع المقاصد ٢: ٤٩٥؛ مفتاح الكرامة ٢: ٤٧، وج٣: ٣٩٩؛ جواهر الكلام ١٣: ١٠٦؛ كشف اللثام ٤: ٤٣٨.

قد وردت نصوص على الجواز في بعض الفروع، فلا يجوز التعدّي عن موردها بوجه أصلاً، فاللّازم أن ننظر إلى تلك النصوص حتّى يظهر موارد الترخيص.

فنقول: قد وردت في هذا الباب روايات.

منها: صحيحة زرارة الطويلة، وهي ما رواه عن أبي جعفرﷺ قال: «إذا نسيت صلاة أو صلّيتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأوّلهنّ فأذّن لها وأقم، ثم صلّها، ثم صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة». وقال: قال أبوجعفرﷺ: «وإن كنت قد صلّيت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صلّيتها»، وقال: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأُولى ثم صلّ العصر، فإنّما هي أربع، مكان أربع وإن ذكرت أنّك لم تصلّ الأولى وأنت في صلاة العصر وقد صلّيت منها ركعتين فانوها الأولى، ثم صلّ الركعتين الباقيتين، وقم فصلّ العصر، وإن كنت قد ذكرت أنّك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصلّ العصر ثم صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، وإن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فأتمّها ركعتين ثم تسلّم ثم تصلّي المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، وإن كنت ذكرتها وقد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلّم، ثم قم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صلّيت الفجر، فصلّ العشاء الآخرة وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة الأولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثم قم فصلّ الغداة وأذّن وأقم، وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلّي الغداة، إبدأ بالمغرب ثم العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم الغداة ثم صلّ العشاء، وإن

خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثم صلّ المغرب والعشاء إبدأ بأوّلهما، لأنّهما جميعاً قضاء أيّهما ذكرت فلا تصلّهما إلّا بعد شعاع الشمس».

قال: قلت: ولِمَ ذاك؟ قال: «لأنّك لست تخاف فوتها»[1].

والمراد بقوله عليه السلام في صدر الرواية: فابدأ بأوّلهن فأذّن لها...، يحتمل أن يكون إيجاب الابتداء بما فات منه أولاً من الصلوات الفائتة، بمعنى أنّه يجب مراعاة الترتيب بينها، ويحتمل أن يكون ذلك توطئة للحكم المذكور بعده، وهو الأذان والإقامة، بمعنى أنّ مايؤتى به أولاً يتأكّد له الأذان والإقامة معاً دون ما يؤتى به بعده، فإنّه لا يتأكّد فيه إلّا الإقامة وحدها، فالمقصود بيان هذا المعنى، لا إيجاب الابتداء بما فات أولاً.

ثم إنّ قوله: «وقال أبو جعفر عليه السلام» يحتمل أن يكون المقول لذلك القول قد ذكره الإمام عليه السلام متعاقباً للحكم الذي ذكره أولاً بلا فصل، ويحتمل أن يكون التعاقب ناشئاً من الراوي، بمعنى أنّ كلّ حكم من الأحكام المذكورة في الرواية قد صدر من الإمام عليه السلام في زمان، والآخر قبله أو بعده ولو مع فصل، غاية الأمر إنّ الراوي ذكرها في كتابه مثلاً متعاقباً.

ثم إنّ المراد بقوله عليه السلام: «فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها ولو بعد العصر»، يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها عند حدوث الذكر كما يقول به القائل بالمضائقة، ويحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها في حالة الذكر لا عند حدوثه، وعلى الأول يحتمل أن يكون المراد به التوقيت كما يظهر من قدماء الأصحاب[2]، بمعنى أنّ وقت القضاء إنما هو عند حدوث الذكر، فإذا لم يأت بها في وقته، تصير قضاءً أيضاً.

---

(١) الكافي ٣: ٢٩١ ح١؛ التهذيب ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠؛ الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب٦٣ ح١.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٨؛ السرائر ١: ٢٧٢؛ الكافي في الفقه: ١٤٩؛ المهذّب ١: ١٢٦؛ التحرير ١: ٥٠؛ المختصر النافع: ٤٦؛ قواعد الأحكام ١: ٣١٠.

ويحتمل أن يكون المراد به مجرّد الايجاب عند حدوث الذكر لا التوقيت، والمراد بقوله: «ولو بعد العصر» أنّ القضاء لا يلحق بالنافلة المكروهة أو المحظورة بعد العصر، بل يجوز الإتيان بها من غير كراهة ولو بعده.

ثم إنّ قوله عليه السلام: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر...»، مضافاً إلى أنّه قد ذكر ثانياً في العبارة التي بعدها بالنسبة إلى التذكّر في الأثناء، غير مفتى به لأحد من متقدّمي الأصحاب بالنسبة إلى التذكّر بعد الفراغ، ومعه يسقط هذا المقدار من الحجية، لأنّه قد حقّق في الأصول أنّ أدلة حجية خبر الواحد كلّها راجعة إلى الطريقة المستمرّة بين العقلاء، وتكون إمضاءً لها، وليس مفادها الحجية التأسيسية لخبر الواحد.

وحينئذٍ فمع عدم ذهاب أحد من قدماء الأصحاب ـ الذين هم وسائط بيننا وبين الأئمة عليهم السلام في نقل الأحكام الصادرة عنهم عليهم السلام إلينا، ومخازن كنوز أنوارهم إلى هذا المعنى ـ لا يحكم العقل بالحجية أصلاً، بعد كون بنائهم على ذكر الفتاوى المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم كما عرفت مراراً.

وبالجملة: فلا يبقى مجال للوثوق، وإن اختار هذا الحكم بعض المتأخرين كصاحب المدارك وبعض آخر[1]، إلّا أنّه لا اعتبار بأقوالهم.

ومنها: رواية عبدالرحمان بن أبي عبدالله البصري[2] قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أُخرى؟ فقال: «إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها فإذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي وإن كان ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعة ثم صلّى المغرب ثم صلّى العتمة بعدها وإن كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثم ذكر أنّه نسي المغرب أتمّها

---

(١) مدارك الأحكام ٣: ١١٦؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٥٦؛ جواهر الكلام ٧: ٣١٨.

(٢) في السند معلّى بن محمد، وقد ضعّفه جمع كثير، بل رميّ بالغلوّ أيضاً. (منه).

بركعة فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات ثم يصلّي العتمة بعد ذلك»[١].

هذا، والمراد بالسؤال هو نسيان الصلاة حتّى دخل وقت الصلاة التي بعدها، فيشمل جميع الصور المفروضة في صحيحة زرارة المتقدّمة، ويحتمل أن يكون المراد نسيانها حتى دخل وقت صلاة أُخرى ولو لم تكن بعدها، بأن طال نسيانه إلى شهر أو سنة مثلاً فتكون هذه الرواية أوسع دلالة من الرواية المتقدّمة.

والمراد بقوله: «حين يذكرها» هو ما عرفت في معنى قوله عليه السلام في رواية زرارة: «فصلّ الغداة أيّ ساعة ذكرتها».

ومنها: رواية الحلبي[٢] قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أمّ قوماً في العصر فذكر وهو يصلّي بهم أنّه لم يكن صلّى الأولى؟ قال: «فليجعلها الأولى التي فاتته ويستأنف العصر وقد قضى القوم صلاتهم»[٣].

ومنها: رواية الحلبي أيضاً قال: سألته عن رجل نسي أن يصلّي الأولى حتّى صلّى العصر؟ قال: «فليجعل صلاته التي صلّى الأولى ثم ليستأنف العصر...»[٤].

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل دخل مع قوم ولم يكن صلّى هو الظهر والقوم يصلّون العصر يصلّي معهم؟ قال: «يجعل صلاته التي صلّى معهم الظهر ويصلّي هو بعد العصر»[٥].

ومنها: رواية حسن بن زياد الصيقل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل

---

(١) الكافي ٣: ٢٩٣ ح٥، التهذيب ٢: ٢٦٩ ح١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٩١، أبواب المواقيت ب٦٣ ح٢.

(٢) المراد بالحلبي في سند الرواية هو عبيدالله بن علي الحلبي، لرواية حمّاد عنه، كما أنّ المراد به في سند الرواية التي بعدها هو محمد بن علي الحلبي لرواية ابن مسكان عنه. (منه).

(٣) الكافي ٣: ٢٩٤ ح٧؛ والتهذيب ٢: ٢٦٩ ح١٠٧٢ وص ١٩٧ ح٧٧٧؛ الوسائل ٤: ٢٩٢، أبواب المواقيت ب٦٣، ح٣.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح١٠٧٤؛ الإستبصار ١: ٢٨٧ ح١٠٥٢؛ الوسائل ٤: ٢٩٢، أبواب المواقيت ب٦٣ ح٤.

(٥) التهذيب ٢: ٢٧١ ح١٠٧٨؛ الوسائل ٤: ٢٩٣، أبواب المواقيت ب٦٣ ح٦.

نسي الأولى حتى صلّى ركعتين من العصر؟ قال: «فليجعلها الأولى وليستأنف العصر». قلت: فإنّه نسي المغرب حتى صلّى ركعتين من العشاء ثم ذكر؟ قال: «فليتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب». قال: قلت له: جعلت فداك، قلتَ ـ حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر ـ يجعلها الأولى ثم يستأنف، وقلتَ لهذا: يتمّ صلاته ثم ليقض بعد المغرب؟! فقال: «ليس هذا مثل هذا إنّ العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها صلاة»[1].

هذا، والمراد بقوله: «فليتمّ صلاته» هو إتمامها عشاءً بإضافة الركعتين الأخيرتين إليها، وحينئذٍ فيكون مفعول قوله: «ثم ليقض»، هو المغرب المذكور بعده، وكلمة «بعد» مبنية على الضم والمضاف إليه محذوف، فمعنى الرواية إنّه يجب عليه إتمام الصلاة التي شرع فيها بنية العشاء عشاءً ثم قضاء المغرب بعد العشاء، والتعبير بالقضاء إنما هو لأنّ المعروف بين المسلمين تباين وقتي المغرب والعشاء، وكذا الظهر والعصر، لا كما يقول به الإمامية من الاشتراك.

وحينئذٍ فمرجع اعتراض السائل إلى أنّه ما الفرق بين المسألتين حيث قلت في الأولى بالعدول من العصر إلى الظهر ثم استئناف العصر، وفي الثانية بعدم جواز العدول بل يتمّ صلاة العشاء ثم يأتي بالمغرب؟ والمراد من الجواب ثبوت الفرق بينهما، وهو انّه لا تجوز الصلاة بعد العصر إمّا على طريق الكراهة، وإمّا على نحو الحرمة، بخلاف العشاء، فيرجع إلى أنّ القضاء بعد العصر إنما يكون مثل النافلة بعدها في الحرمة أو الكراهة، بخلاف القضاء بعد العشاء.

ثم إنّ ما ذكرنا في معنى الرواية هو الذي يقتضيه ظاهرها بل صريحها كما هو واضح.

---

(١) التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٥؛ الوسائل ٤: ٢٩٣. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٥.

وتوهّم كون المراد بوجوب إتمام صلاته هو وجوب إتمامها مغرباً بإضافة ركعة إليها، وبوجوب القضاء قضاء العشاء، بأن تكون كلمة بعد مضافة إلى المغرب، فلاتكون الرواية منافية للروايات المتقدّمة التي يدلّ أكثرها على العدول من العشاء إلى المغرب، فيما لو ذكر في الأثناء أنّه فاتته منه صلاة المغرب.

يدفعه ـ مضافاً إلى أنّ الظاهر من قوله: «فليتمّ صلاته» هو إتمامها بالنية التي شرع فيها بتلك النية لا إتمامها بنية أُخرى ـ إنّه لا يكون حينئذٍ وجه لاعتراض السائل على الإمام عليه السلام، بأنّه ما الفرق بين المسألتين من حيث جواز العدول وعدمه، كما هو غير خفيّ؟! وتوهّم كون مقصود السائل هو الاعتراض بأنّه ما الفرق بين العصر والعشاء حيث عبّرت في الأولى بالاستئناف، وفي الثانية بالقضاء؟، ممّا لا يخطر ببال أحد أصلاً.

وكيف كان، فلو كان المراد من الرواية ما ذكرنا في معناها الذي مرجعه إلى التفصيل بين العصر والعشاء، من حيث أنّه يجوز العدول من الأولى إلى الظهر، ولايجوز العدول في الثانية إلى المغرب، تكون الرواية معرضاً عنها، لعدم ذهاب أحد من الأصحاب إلى هذا التفصيل كما يظهر بمراجعة فتاويهم.

هذه مجموع النصوص الواردة في هذا المقام، وقد ظهر لك أنّ مقتضى رواية زرارة جواز العدول من العصر إلى الظهر، ومن العشاء إلى المغرب، ومن الغداة إلى العشاء، ومقتضى إطلاق رواية عبدالرحمان بن أبي عبدالله البصري الجواز في جميع هذه الصور، بل أوسع منها بناءً على ثاني الاحتمالين المتقدمين، وقد صرّح فيها أيضاً بالجواز في غير الصورة الأولى والأخيرة.

ورواية عبيدالله الحلبي تدلّ على جواز العدول في الصورة الأولى، ومقتضى رواية الصيقل أيضاً كذلك، وأمّا رواية محمّد بن علي الحلبي، فهي ظاهرة في العدول بعد الفراغ من المعدول عنه، وهكذا روايتا زرارة، ولكن قد عرفت أنّ

القول بالجواز ولو بعد الفراغ في غاية الشذوذ، بل لا إعتناء به أصلاً، لكون القائل به من المتأخّرين[١]، فظهر لك أنّ صحيحة زرارة الطويلة متفرّدة بالتصريح بجواز العدول في جميع الصور المتقدّمة.

إذا عرفت جميع ذلك، فاعلم أنّه لا محيص عن الأخذ بمقتضى الروايات، والحكم بجواز العدول، ويؤيده ذهاب جمع كثير من قدماء الأصحاب كالشيخ في النهاية وغيره من الأكابر إلى الجواز[٢]. وأمّا المفيد والمرتضى وبعض آخر، فلم يتعرّضوا هذه المسألة أصلاً.

وأمّا المتأخّرين فقد استقر الفتوى بذلك من زمان المحقّق﵀ إلى زمانهم من غير خلاف[٣]، وحينئذٍ فلا إشكال في جواز العدول في الجملة.

نعم وقع الإشكال في أنّه هل يكون ذلك في خصوص مورد الروايات، وهو ما إذا فاتته الفريضة السابقة على الفريضة المعدول عنها المتصلة بها بحيث توجّه التكليف بها إليه بعد توجّهه إلى المعدول إليها من دون أن يقع في الوسط تكليف متوجّه إليه متعلّق بالصلاة، أو يتعدّى إلى ما كان بينهما بعض التكاليف الأُخر الذي امتثله، كالعدول من المغرب إلى الظهر، أو من العشاء إليه، أو إلى العصر، أو من الغداة إليهما، أو إلى المغرب، بل يتعدّى إلى ما كان المعدول إليه فائتاً قبل هذا اليوم بيوم أو أيّام، بل ولو بشهر أو سنة أو أزيد؟ وجهان، والظاهر هو الأول، لما عرفت في صدر المسألة من كون جواز العدول على خلاف القاعدة، ولا يجوز التعدّي عن موارد الترخيص أصلاً.

---

(١) راجع ٢: ٥٠.

(٢) النهاية: ١٢٥ ـ ١٢٦؛ المهذّب ١: ١٢٦؛ الكافي في الفقه: ١٥٠؛ السرائر ١: ٢٣٩.

(٣) شرائع الاسلام ١: ٥٤؛ المنتهى ١: ٤٢٢؛ الروضة ١: ٣٥٦؛ مدارك الأحكام ٣: ١١٦؛ مفاتيح الشرائع ١: ٩٦؛ كشف اللثام ٣: ٨٥؛ مستند الشيعة ٤: ١٤٣؛ مسالك الافهام ١: ١٤٨؛ جواهر الكلام ٧: ٣١٥ ـ ٣١٧.

ثم إنّ مقتضى الروايات المتقدّمة الدالة على جواز العدول هل يكون جوازه في خصوص ما إذا شرع في المعدول عنه في الوقت المشترك بينه وبين المعدول إليه، أو يعمّ ما إذا شرع في الأول، ولو في الوقت المختصّ بالثاني؟ كأن نوى العصر بتخيل الإتيان بالظهر في الوقت المختصّ بها بناءً على القول باختصاص أوّل الوقت بها، كما هو المشهور[1]، وأمّا بناءً على الاشتراك في جميع الوقت من أوّله إلى آخره، كما يقول به الصدوقان[2]، فلا إشكال في جواز العدول، لعدم الفرق بين أجزاء الوقت.

قد يقال بالاختصاص، بما إذا وقع في الوقت المشترك نظراً إلى أنّ مقتضى الأخبار أنّ العدول إلى الفريضة السابقة إنما يصحّح خصوصية الترتيب المعتبر في صحة الصلاة اللاحقة كالعصر مثلاً، وبعبارة أُخرى، إنّ الترتيب معتبر في صحة الصلاة اللاحقة، واعتباره إنما هو في حال الذكر فقط، ولذا لو تذكّر بعد الفراغ عن العصر تكون صلاته صحيحة، ويجب عليه الإتيان بالظهر بعدها.

وحينئذٍ فالروايات الدالة على جواز العدول في الأثناء تدلّ على أنّه لو تذكّر في الأثناء يمكن له مراعاة هذا الشرط بجعلها الصلاة الأولى ثم الإتيان بالثانية، فالعدول إنما يؤثر في مراعاة هذا القيد فقط، وأمّا لو كانت صلاة العصر مثلاً فاقدة لبعض الشرائط الأُخر أيضاً، كوقوعها في غير وقتها، فلا يؤثر العدول أصلاً، كما إذا كانت فاقدة للطهارة، أو للقبلة، أو لغيرهما من الشرائط.

وبالجملة: فمقتضى إطلاق أدلة العدول جوازه فيما لو تحقق لوقعت الصلاة التي عدل إليها واجدة للشرائط المعتبرة فيها، وأمّا وقوع المعدول عنها فاقدة لبعض

---

(١) الخلاف ١: ٢٥٧، مسألة ٤؛ المبسوط ١: ٧٢؛ الغنية: ٦٩؛ السرائر ١: ١٩٥؛ المعتبر ٢: ٢٧؛ كشف اللثام ٣: ٦٩؛ مستند الشيعة ٤: ٢٢؛ مسالك الأفهام ١: ١٣٨؛ رياض المسائل ٣: ٣٣.

(٢) المقنع: ١٠٦ ـ ١٠٧؛ الهداية: ١٢٧؛ وحكاه عن الصدوقين في رياض المسائل ٣: ٣٥، ولكن في المختلف حكاه عن أبي جعفر ابن بابويه فقط.

الشرائط المعتبرة في خصوصها، فلا يضرّ أصلاً بعد فرض أنّ العدول يؤثر في صيرورة الصلاة من أولها إلى آخرها، الصلاة الأولى كما عرفت.

إن قلت: لا مجال لإنكار ظهور أدلة العدول بأنه لولا التذكّر في الأثناء المجوّز للعدول، لوقعت المعدول عنها صحيحة، وذلك يقتضي كونها واجدة للشرائط المعتبرة فيها مطلقاً في حال الذكر والنسيان، والوقت من جملتها، وإن شئت قلت: إنّ الأدلة متضمنة لجواز العدول من العصر إلى الظهر مثلاً، فاللّازم أن تكون الصلاة صلاة العصر حتّى يجوز العدول عنها إلى الظهر، ومن المعلوم أنّ مجرّد نية العصر لا تؤثر ما لم تكن واجدة لسائر الشرائط التي من جملتها الوقت، إلّا بناءً على قول الأعمّي كما لا يخفى، مضافاً إلى ضعف التمسّك بالإطلاق مع كون الفرض من الفروض النادرة، خصوصاً مع كون المعروف بين المسلمين في وقت صلاة العصر هو الإتيان بها في أواسط الوقت، فالإتيان بها في الوقت المختصّ بالظهر في غاية الندرة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قلت: وقوع صلاة العصر في الوقت المختصّ بالظهر إنما يؤثر في بطلانها لو لم يعدل في أثنائها إلى السابقة التي تكون واقعة في وقتها، وإلّا فمع العدول لا دليل على بطلانها من الأول. وبعبارة أُخرى عروض البطلان للصلاة اللاحقة الواقعة في غير وقتها إنما يكون مراعى ببقائها إلى آخرها بعنوانها، وأمّا لو عدل عنها في الأثناء إلى غيرها السابق عليها فلا دليل على البطلان أصلاً. نعم ما ذكره من منع الإطلاق لكون الفرض من الفروض النادرة ممّا لا بأس به، بل الظاهر ذلك كما لا يخفى.

ثم إنّ هذا كلّه فيما لو تذكّر في الأثناء ولم يتجاوز محلّ العدول، وأمّا لو تجاوزه كأن تذكّر في العشاء بعد الركوع الأخير، أو بعد السجدتين الأخيرتين، إنّه فاتت منه صلاة المغرب، قال صاحب الجواهر في رسالة نجاة العباد بوجوب الاتمام

والاتيان بالسابقة بعدها[١]، وذكر السيد﵀ في حاشية تلك الرسالة أنّ الأحوط إعادة اللاحقة أيضاً[٢].

هذا، والظاهر إنّه لم يقل أحد ببطلان اللاحقة ووجوب الإتيان بها بعد السابقة، وتحقيق المسألة أن يقال: إنّ مقتضى بعض الأخبار المتقدّمة[٣]، أنّه لو نسي المغرب حتّى صلّى العشاء وفرغ منها، يأتي بالمغرب بعدها ولا يجب إعادة العشاء، كما يدلّ عليه أيضاً صحيحة زرارة عن أبي جعفر﵇ الواردة في الخلل الدالة على أنّه «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»[٤] والشرط المفقود في المقام ليس من الخمس المذكور فيها.

فالمستفاد منها أنّ اعتبار الترتيب الذي يستفاد من قوله﵇: «إذا زالت الشمس. فقد دخل وقت الصلاتين، إلّا أنّ هذه قبل هذه»[٥]، مختصّ بحال الذكر، ويسقط فيما لو ذهل عن الواقع وأتى بالعشاء قبل المغرب، وحينئذ فلا إشكال في سقوط شرطية الترتيب مع الغفلة عن الواقع، حتّى فرغ من صلاة العشاء.

وإنما الإشكال فيما لو تذكّر في الأثناء، فنقول: لو فرض أنّه لم يدلّ دليل على جواز العدول، وقلنا بعدم جوازه كما عرفت أنّه مقتضى القاعدة، فهل يستفاد من صحيحة زرارة الدالة على السقوط لو تذكّر بعد الفراغ، وكذا من حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لو زالت غفلته في الأثناء، وسقوط شرطية الترتيب مع التذكر قبل الفراغ؟

الظاهر نعم، فإنّه لا يختصّ حديث لا تعاد بالتذكّر بعد الفراغ، فإنّه لو تذكّر في

(١ و ٢) نجاة العباد: ١١٢، أحكام النية.

(٣) الوسائل ٤: ٢٨٩، أبواب المواقيت ب٦٢ ح٦.

(٤) الفقيه ١: ١٨١ ح٨٥٧؛ التهذيب ٢: ١٥٢ ح٥٩٧؛ الوسائل ٤: ٣١٢، أبواب القبلة ب٩ ح١.

(٥) التهذيب ٢: ٢٧ ح٧٨؛ الاستبصار ١: ٢٦٢ ح٩٤١؛ الوسائل ٤: ١٨١، أبواب المواقيت ب١٦ ح٢٤.

الركعة الثانية مثلاً أنه لم يقرأ في الركعة الأولى، فلا إشكال في عدم وجوب الإعادة للحديث المذكور، فكذا لو تذكّر في الأثناء أنّه فات عنه بعض الشرائط ما عدا الثلاثة المذكورة فيها، فلا يجب عليه الإعادة.

وحيث إنّ الروايات تدلّ على جواز العدول، ومن المعلوم أنّ مورده فيما إذا لم يتجاوز محلّه. ففي غير هذا المورد ـ وهو ما إذا تجاوز محلّ العدول ـ نقول: إنّ مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لما عرفت من أنّه لو لم يكن في البين ما يدلّ على جواز العدول، لقلنا بعدم جوازه، وعدم وجوب الإعادة في موارد إمكان العدول أيضاً، فالحكم بالصحة وعدم وجوب الإعادة في المسألة لايخلو من قوّة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأدلة الدالة على شرطية الترتيب مطلقة، والقدر المتيقّن من التقييد الذي يدلّ عليه حديث لا تعاد، إنما هو فيما إذا تذكّر بعد الفراغ، وأمّا لو علم في الأثناء فلم يعلم من الحديث تقييدها به أيضاً، فالواجب الرجوع إليها كما لا يخفى. هذا، ولكن عرفت أنّ الصحة لا تخلو من القوّة، لما ذكرنا في وجهها.

فرع

لو صلّى بنية العصر مثلاً، فتخيّل في الأثناء أنّه لم يأت بالظهر، فعدل عن العصر إليها، ثم تذكّر أنّه أتى بالظهر قبل العصر، فهل تقع هذه الصلاة فاسدة بحيث يجب عليه إعادة العصر، أو تقع صحيحة بعنوان العصر بعد العدول إليها أيضاً؟ وجهان:

يظهر الوجه الثاني من صاحب الجواهر ﷺ في رسالة نجاة العباد، حيث قال فيها: ولو عدل بزعم تحقق موضع العدول، فبان الخلاف بعد الفراغ، أو في الأثناء،

كما لو عدل بالعصر إلى الظهر، ثم بان له أنّه صلّاها، فالأقوى صحتها عصراً، والأحوط الاستئناف[١].

هذا، ولكن الظاهر هو الوجه الأول، لعدم استدامة نية العصر بعد العدول عنها إلى الظهر، ولو بزعم عدم الإتيان بها، ولم يدلّ دليل على كفاية النية بعد التذكّر، فالظاهر البطلان ووجوب الإعادة.

ثم إنّ مقتضى الأدلة المتقدّمة، جواز العدول من الفريضة اللاحقة الحاضرة، إلى الفريضة السابقة الفائتة، وأمّا العدول من الفريضة السابقة إلى اللاحقة، كما إذا شرع في الصلاة بنية الظهر بزعم أنّه لم يصلّها بعد، فبان له في الأثناء أنّه صلّاها، فعدل عنها إلى العصر، فلا يجوز بعد عدم دلالة الدليل عليه، وكون العدول مخالفاً للقاعدة كما عرفت في صدر المسألة، كما أنّ مقتضى الأدلة جواز العدول من الفريضة إلى فريضة أُخرى.

وأمّا العدول من النافلة إلى النافلة، أو إلى الفريضة فلا يجوز.

نعم يجوز العدول من الفريضة إلى النافلة في موضعين:

أحدهما: ما إذا شرع في الصلاة منفرداً ثم انعقدت الجماعة، فإنّه يجوز له العدول إلى النافلة، واتمامها ركعتين، أو قطعها كما هو الشأن في جميع النوافل لإدراك فضيلة الجماعة.

ثانيهما: ما إذا قرأ في صلاة الجمعة التوحيد أو غيرها من السور ما عدى سورتها، فإنّه يجوز له العدول منها إلى النافلة، ثم استئنافها، وفي غير هذين الموضعين لا يجوز العدول أصلاً.

---

(١) نجاة العباد: ١١٣، أحكام النية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الثاني من أفعال الصلاة: القيام

اعتباره في الفرائض مع القدرة مما لا إشكال فيه ولا خلاف[1]، بل هو ضروري بين المسلمين، كأصل وجوب الصلاة، ويمكن استفادته من بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾[2] أي مطيعين. وقوله تعالى: ﴿فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم﴾[3]، وقد ورد في تفسيرها أنّه يجب ذكر الله في حال القيام مع القدرة، وفي حال القعود مع عدم القدرة عليه، وعلى الجنب مع عدم القدرة عليها[4].

وبالجملة: فاعتبار القيام وجزئيته للصلاة مما لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه،

---

(١) المعتبر ٢: ١٥٨؛ شرائع الإسلام ١: ٧٠؛ جواهر الكلام ٩: ٢٣٨؛ مستند الشيعة ٥: ٣٦؛ كشف اللثام ٣: ٣٩٧؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٨٩.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) النساء: ١٠٣.

(٤) رسالة المحكم والمتشابه: ٣٥؛ تفسير الصافي ١: ٤٠٨؛ مجمع البيان ٢: ٤٧٢؛ جامع البيان ٤: ٣٥٢؛ الوسائل ٥: ٤٨٧. أبواب القيام ب ١ ح ٢٢، وروايات أُخرى في الباب.

بعدما علم منه أنّ الصلاة في أوّل تشريعها كانت مع هذه الكيفية الراجعة إلى تحقق اضافة خاصّة بين أجزاء البدن، بعضها بالنسبة إلى بعض، والمجموع بالنسبة إلى الخارج[١].

نعم يقع الكلام بعد الفراغ عن اعتباره في الصلاة في الجملة، في أنّه هل يكون من الأركان أم لا؟

فاعلم أنّه قد يفسّر الركن ـ كما عن الأكثر ـ بأنّه عبارة عمّا تبطل الصلاة بالاخلال به عمداً أو سهواً، وزاد بعض بطلان الصلاة بزيادته كذلك أيضاً[٢]، ولا يخفى أنّ المناسب للمعنى اللغوي هو المعنى الأول، إذ ركنية شيء لشيء هي شدّة احتياجه إليه، ومرجعه إلى عدم إمكان تحقّقه بدونه، وأمّا كون زيادته كنقيصته مضرّاً ومانعاً عن تحقّقه، فلا يستفاد من مجرّد كونه ركناً، بل يحتاج إلى دليل يدلّ على اعتبار عدم الزيادة أيضاً.

ثم إنّ التعبير بالركن إنما شاع من زمان المحقّق﵀ إلى زماننا[٣]، وأمّا القدماء من الأصحاب فلا يوجد لهذا التعبير في كلامهم عين ولا أثر على ما تتبّعنا، نعم يظهر هذا التعبير من الشيخ في كتاب المبسوط[٤]، وكذا من ابن حمزة في الوسيلة[٥]. وأمّا الكتب الموضوعة لنقل فتاوى الأئمة﵈ بعين ألفاظها الصادرة عنهم﵈، فخالية من هذا التعبير[٦]، كالنصوص التي بأيدينا.

---

(١) راجع الوسائل ٤: ٤٥٩. أبواب أفعال الصلاة ب ١.

(٢) المبسوط ١: ١٠٠؛ مختلف الشيعة ٢: ١٣٩؛ جواهر الكلام ٩: ٢٣٩؛ كشف اللثام ٣: ٣٩٧؛ مستند الشيعة ٥: ١٧ و٣٧؛ رياض المسائل ٣: ٣٤٩؛ جامع المقاصد ٢: ١٩٩.

(٣) المعتبر ٢: ١٥٨؛ شرائع الإسلام ١: ٦٨ و ٦٩؛ الذكرى ٣: ٢٥٤؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٢؛ مدارك الاحكام ٣: ٣٢٦؛ كشف اللثام ٣: ٣٩٧؛ مستند الشيعة ٥: ١٧ و٣٧.

(٤) المبسوط ١: ١٠٠.

(٥) الوسيلة: ٩٣.

(٦) كالمقنعة والنهاية والمراسم والغنية والمهذّب.

وكيف كان،فلا إشكال ولا خلاف في كون القيام ركناً في الجملة، إنما الإشكال في أنّ الركن هل نفس القيام حال تكبيرة الاحرام فقط أو هو مضافاً إلى القيام المتّصل بالركوع، أو القيام المستمرّ من أوّل الشروع في الصلاة إلى الركوع، أو هو مضافاً إلى القيام بعد الركوع[1]؟

وجوهٌ، الظاهر عدم كون القيام بعد الركوع ركناً، لدلالة الأخبار الكثيرة على صحة الصلاة، لو نسيه وسجد بعد الركوع، من غير أن يقوم بينهما، وكذا الظاهر عدم كون القيام حال القراءة كذلك، لدلالة النصوص على أنّه لو نسي القراءة فلا يجب عليه إعادة الصلاة، ولو كان القيام حالها ركناً، لما كان وجه للحكم بالصحة، بعد استلزام نسيان القراءة للاخلال بالقيام حالها سهواً.

وأمّا القيام في حال التكبير، فمقتضى الأخبار الكثيرة أنّ الاخلال به يوجب بطلان الصلاة، سواء كان عن عمد أو عن سهو، فيكون ركناً، وكذا القيام المتّصل بالركوع، إلّا أنّ المتأخّرين لم يستندوا في ركنيته إلّا إلى الاجماع[2]، مع أنّه يمكن استفادته من الأخبار[3] أيضاً، فإنّ التعبير فيها في مقام حكاية فعل الإمام عليه السلام أو في مقام بيان كيفية الصلاة، أو لأجل ترتيب بعض الأحكام والآثار بالقيام إلى الركعة الثانية، أو الركعة الثالثة، أو الركعة الرابعة، ممّا يمكن اصطياد هذا المعنى منه.

فإنّ الركعة وإن كانت في نظرنا عبارة عن مجموع الركعة الواحدة المشتملة على القراءة، والتسبيحات، والركوع، والسجود، والتشهّد، والتسليم، إلّا أنّ معناها بحسب اللغة، وما هو المتفاهم عند العرب هو الركوع مرّة، فإنّها على وزن

---

(١) مفاتيح الشرائع ١: ١٢٠؛ رياض المسائل ٣: ٣٦٨؛ مستند الشيعة ٥: ٣٦ ـ ٣٧؛ الحدائق ٨: ٥٧.

(٢) المعتبر ٢: ١٥٨؛ المنتهى ١: ٢٦٥؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٢؛ جواهر الكلام ٩: ٢٣٨؛ مستند الشيعة ٥: ٣٦؛ رياض المسائل ٣: ٣٦٧.

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

فعلة الدالة على المرّة كما هو واضح.

وحينئذٍ فيصير معنى الروايات وجوب القيام إلى الركوع، ومن المعلوم أنّ هذا القيام ليس القيام حال تكبيرة الاحرام، لاختصاصه بالركعة الأولى فقط، فينطبق على القيام المتّصل بالركوع لا محالة.

إن قيل: إنّ الغرض اثبات كون القيام المتّصل بالركوع ركناً مستقلاً، في قبال الركوع والسجود وسائر الأركان، مع أنّ مفاد تلك الأخبار اعتباره في الركوع، فيكون جزءً للركن، لا أنّه ركن بنفسه.

قلنا: مضافاً إلى أنّه لا ثمرة عملية في كون القيام ركناً بنفسه أو جزءً للركن، إذ على كلا التقديرين يوجب الاخلال به بطلان الصلاة، إمّا من جهة فقدانها لركن مستقل، وإمّا من جهة الاخلال ببعض أجزاء الركن الراجع إلى الاخلال بالركن، وبما أنّ القيام فرض من الله تعالى، ومذكور في كتابه العزيز كما عرفت، ومن شأن الركن أن يكون كذلك، فلا محالة يكون بنفسه ركناً.

ولكن الانصاف أنّه لا يمكن الاعتماد على ما ذكرنا، من دلالة الأخبار على كون القيام المتّصل بالركوع ركناً، بحيث يحصل الاطمئنان ويصير موجباً لجواز الفتوى على طبقها.

ثم إنّه قد يتمسّك على ذلك بأنّ القيام معتبر في حقيقة الركوع، فإنّه الانحناء الحاصل من الحركة، عن القيام المنتهية إلى ذلك الحدّ المخصوص، ولكن لايخفى ما فيه، من أنّ هذه دعوى بلا بينة، بل الظاهر ـ كما استظهر بعضهم من عبارة أهل اللغة ـ أنّ الركوع عبارة عن الهيأة الخاصة المعروفة، سواء كان مبدأ الحركة، القيام أو القعود، بل ولو لم تكن حركة أصلاً، كما إذا كان المصلّي منحنياً بحسب الهيأة ولو في غير حال الصلاة.

كما أنّ قوله: «من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له»[١]، لا دلالة له على كون القيام المتصل بالركوع ركناً، لأنّ المراد بعدم إقامة الصلب، هو الانحناء اليسير غير البالغ حدّ الركوع، وحينئذٍ فالمراد من الرواية استحباب ذلك للاجماع على عدم الوجوب[٢].

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه ليس هنا شيء يمكن أن يستند إليه في مقام الفتوى بركنية القيام إلّا الاجماع كما عرفت.

لو شك في ركنيّة شيء

ثم إنّك عرفت أنّ الركن عبارة عمّا تبطل الصلاة بالاخلال به عمداً أو سهواً، لأنّه الموافق لمعناه بحسب اللغة، فإنّ ركنية جزء للمركب معناها شدّة احتياجه في تحقّقه إليه بحيث لا يمكن أن يتحقّق بدونه، وأمّا مانعية زيادته الراجعة إلى اعتبار عدم الجزء بوجوده الثانوي، فلا يستفاد من ركنية وجوده الأوّلي.

اللهمّ إلّا أن يكون المؤثر في تحقق المركّب هو وجوده المقيد بالوحدة، بحيث لا يتحقّق المركب إذا وجد مرتين أو أزيد، ولا يخفى أنّ البطلان حينئذٍ مسبّب أيضاً عن الاخلال بالركن لا عن زيادته، غاية الأمر أنّ الاخلال بالركن تارة يتحقّق بترك ذات الجزء، وأُخرى بترك وصفه كما في المفروض.

وكيف كان فإذا شكّ في جزء أنّه ركن حتّى تبطل الصلاة بالاخلال به مطلقاً، أو غير ركن حتّى يكون الاخلال به موجباً لبطلانها في صورة العمد فقط، ولم يكن في البين ما يدلّ على أحد الطرفين.

فقد يقال: بأنّ المرجع أصالة عدم الركنية، نظراً إلى أنّ الشك في الركنية يرجع

---

(١) الوسائل ٦: ٣٢١. أبواب الركوع ب١٦.

(٢) السرائر ١: ٢٢٤؛ شرائع الإسلام ١: ٧٤؛ قواعد الأحكام ١: ٢٧٥؛ مسالك الأفهام ١: ٢١٣؛ مستند الشيعة ٥: ١٩٤؛ رياض المسائل ٣: ٤٢٧؛ بحار الأنوار ٨٢: ١١٩ ـ ١٢٠.

إلى الشك في جزئيّته في حال السهو، وإذا شك في أصل الجزئية، أو في جزئية الجزء في بعض الحالات، يكون مقتضى أصالة البراءة عدم الجزئية مطلقاً، أو في خصوص ذلك الحال، لأنّها هي المرجع عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين وقد تقدّم منّا تقريب جريانها بما لا يرد عليه شيء فراجع.

هذا، ولكن ذهب شيخنا المحقّق الأنصاريﷺ في رسالة الاشتغال، إلى بطلان العبادة بترك الجزء سهواً في صورة الشكّ في ركنيته.

قال في التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الأقل والأكثر ما محصّله: إنّ ما كان جزءً في حال العمد كان جزءً في حال الغفلة أيضاً، لأنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء، لم يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتيّ بها من غير سورة غير مأموراً بها بأمر أصلاً. غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً، أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق، وجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأول[1]. انتهى ملخصه بعد حذف الايرادات التي أوردها على نفسه والجواب عنها.

واعترض عليه بعض الأعاظم من المحشين، بأنّ توجيه الخطاب إلى الغافل لاينحصر طريقه بقوله: أيّها الغافل لا تقرء السورة مثلاً، أو إقرأ ما عدا السورة، بل للأمر طرق عديدة:

منها: أن يكلّف جميع المكلّفين، أو خصوص ناسي السورة بعدّة أجزاء لم

(١) فرائد الاصول: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

يتعرض فيها لذكر السورة، ثم يخص الملتفت بالذكر، ويقول مثلاً: أيّها الملتفت إقرأ السورة في صلاتك.

ومنها: أن يأمره بماعدا السورة بعنوان يعلم إنّه ملازم للنسيان، كأن يقول مثلاً: أيّها المسافر صلّ كذا، إذا علم أنّ السفر ملازم لنسيان السورة، وغيرهما من الطرق.

ثم قال: والحاصل إنّه لا استحالة في اختصاص وجوب السورة بمن ذكرها، فعلى هذا لو كان دليل وجوب السورة لبياً، بحيث لم يمكن الاستدلال باطلاقه لحال النسيان، لا يثبت إلّا جزئيتها في حال الذكر، وأمّا بالنسبة إلى حال النسيان فيرجع إلى ما يقتضيه القواعد[1]. انتهى.

ولا يخفى أنّ الكلام قد يكون في إمكان الحكم بصحة عبادة الغافل عن بعض الأجزاء أو الشرائط، وإنّه هل يمكن أن يدلّ الدليل على صحة عبادته وانطباق عنوان الصلاة مثلاً على الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط بناءً على أن تكون موضوعة للصحيح كما هو الحقّ؟

وقد يكون في أنّ المقام ـ وهو ما إذا شكّ في ركنية بعض الأجزاء ـ هل يكون من مصاديق مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين حتى تجري فيه البراءة، كما هو مقتضى التحقيق في تلك المسألة أوّلا؟

ولا يخفى أنّه لا يظهر من الشيخ عدم امكان الحكم بصحة عبادة الغافل، غاية الأمر أنّه عبر بامكان أن تكون عبادته بدلاً عمّا هو المأمور به، إذا دلّ الدليل عليه، ولكن الحكم بعدم جريان البراءة ليس مبتنياً على جعل عبادة الغافل بدلاً عن الواقع، بل يجري ولو قلنا بصحة عبادته كعبادة الملتفت، بمعنى انطباق عنوان الصلاة الموضوعة للصحيح عليها، كانطباقه على عبادة غيره.

---

(١) تعليقة المحقّق الهمداني على الفرائد: ١١١.

وبالجملة: فلا ينبغي الاشكال في إمكان الحكم بصحة عبادته، ولكن نقول: إنّ مصداقية المقام لمسألة الأقل والأكثر الارتباطيين متوقّفة على أن يكون هنا أمر متعلّق بالمركّب من عدّة أمور شكّ فيها من حيث القلّة والكثرة، مع أنّه ليس الأمر في المقام كذلك، فإنّ المفروض تعلّق الأمر بالصلاة المركبة من عشرة أجزاء مثلاً.

والغافل يكون الداعي له إلى العبادة إنما هو هذا الأمر المتعلّق بالمركّب من عشرة أجزاء، ولا يشكّ في متعلّقه أصلاً، غاية الأمر إنّه عرضته الغفلة في الأثناء، ومنعته عن الإتيان ببعض الأجزاء ففات منه، وحينئذٍ فهذا الأمر الذي صار داعياً للغافل إلى الإتيان بمتعلّقه، لا يكون متعلّقه مردّداً أصلاً، بل المعلوم تعلّقه بعشرة أجزاء وليس في البين أمر آخر، ولو كان كذلك لم يكن متعلّقه أيضاً مردّداً، بل يعلم تعلّقه بما عدا الجزء المغفول عنه كما هو واضح.

والحاصل أنّ الحكم بصحة عبادة الغافل وإعلامه بذلك بدليل آخر دالّ عليها ممّا لا إشكال فيه، ولا في أنّ ذلك ليس على سبيل البدلية عن الصلاة الواقعيّة المأمور بها، كما ربما يظهر من الشيخ﵀، بل الظاهر انطباق عنوان الصلاة على صلاة الغافل، ولو قلنا بكونها موضوعة للصحيحة، كما هو مقتضى التحقيق.

إنما الإشكال في أنّه هل يمكن للأمر أن يتوصّل إلى ذلك ـ أي تفهيم الغافل وإعلامه بالاكتفاء بصلاته الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط عن غفلة، بمجرّد توجيه الأمر المتعلّق بعشرة أجزاء مثلاً ـ أو لا يمكن له ذلك؟

وقد عرفت أنّه لا يبعد دعوى عدم الامكان، لأنّ الأمر الداعي للغافل إلى الإتيان بالعبادة إنما هو ذلك الأمر المتعلّق بعشرة أجزاء، وهو يعتقد أيضاً أنّه يجب عليه الإتيان بما يجب على غيره، غاية الأمر أنّه في الأثناء عرضته الغفلة من غير التفات إليها، ومنعته عن الإتيان ببعض الأجزاء.

وقد عرفت أيضاً أنّه ليس هنا أمر كان متعلّقه مردّداً بين الأقل والأكثر حتى

تجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فالظاهر في موارد الشك في الركنية، مع عدم الدليل في البين على أحد الطرفين، وجوب الإعادة أو القضاء مع الاخلال بالجزء سهواً، فتأمّل جيّداً.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه لا إشكال في اعتبار القيام في الفرائض مع القدرة، بل هو ضروري بين المسلمين كما عرفت[1]، ولكنّ الإشكال في أنّه هل هو جزء مستقل للصلاة أو شرط لما هو الجزء من الأفعال والأقوال؟ وعليه فيكون القيام عند تكبيرة الاحرام شرطاً لهذا القول، والقيام في حال القراءة شرطاً لها، والقيام المتصل بالركوع شرطاً شرعياً لتحققه، بحيث يكون البطلان في موارد الاخلال به مستنداً إلى ترك هذه الأمور لا إلى ترك القيام.

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول، لدلالة قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾[2]، على اعتبار القيام بنفسه في حال القنوت، أي الإطاعة، وأمّا سائر الآيات[3] التي تدلّ على اعتباره، فلا يستفاد منها الجزئية بنحو الاستقلال، ويؤيد ما ذكرنا من أنّ الظاهر اعتبار القيام بنفسه، إنّه لا إشكال في اعتباره بعد الركوع مع أنّه ليس بعده فعل واجب، أو قول كذلك، حتّى يكون القيام شرطاً له.

ثم إنّه يعتبر في القيام أمران:

الأمر الأول: اعتبار الاستقلال في القيام

بأن لا يعتمد على شيء ولا يستند إليه من حائط أو غيره كما هو المشهور[4]،

---

(١) راجع ٢: ٦١.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) آل عمران: ١٩١، النساء: ١٠٣.

(٤) المنتهى ١: ٢٦٥؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٩٠ مسألة ١٩٠؛ مستند الشيعة ٥: ٤٠؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٦؛ كشف اللثام ٣: ٣٩٨؛ رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

والمحكيّ عن أبي الصلاح الحلبي أنّه نفى البأس عنه[١]، ويظهر من المحقّق في الشرائع التردّد، حيث أنّه بعد الحكم بوجوب القيام مستقلاً مع الامكان، وبوجوب الاعتماد على ما يتمكن معه من القيام مع عدمه، قال: وروي جواز الاعتماد على الحائط مع القدرة[٢]، بل يمكن أن يستفاد من ذلك اختيار الجواز نظراً إلى أنّ الحكم أولاً بوجوب القيام مستقلاً إنما هو لنقل الفتوى الذي تلقاه من السلف إلى الخلف، لا لاختياره ذلك، وكونه موافقاً لفتواه.

وكيف كان فذهب جماعة من المتأخّرين إلى الجواز[٣] ومنشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، لأنّ بعضها يدلّ على المنع، كصحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تمسك بخَمَرك[٤] وأنت تصلّي، ولا تستند إلى جدار وأنت تصلّي إلّا أن تكون مريضاً»[٥].

والخمر بالخاء المعجمة والميم المفتوحتين ـ على ما في الحدائق وغيره[٦] ـ ما واراك من شجر أو بناء أو نحوه، ودلالتها على المنع ظاهرة، ولكن لا اختصاص لها بحال القيام، بل يعمّ جميع الحالات من القيام والجلوس والركوع والسجود كما لايخفى.

وخبر عبدالله بن بكير المرويّ في قرب الإسناد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة قاعداً أو متوكّئاً على عصا أو حائط؟ فقال: «لا، ما شأن أبيك وشأن هذا؟

---

(١) المكافي في الفقه: ١٢٥. ونقل هذا القول في المستند ٥: ٤١ عن جماعة؛ منهم: صاحب الحدائق ٨: ٦٢.

(٢) شرائع الاسلام ١: ٧٠.

(٣) منهم: صاحب الحدائق ٨: ٦٢؛ ومدارك الأحكام ٣: ٣٢٨؛ ورياض المسائل ٣: ٣٦٩.

(٤) الخَمَر «بفتح الخاء والميم» ما واراك من شجر وغيره (القاموس المحيط ٢: ٢٣) وما واراك من الشجر والجبال ونحوها (لسان العرب ٤: ٢١٢).

(٥) التهذيب ٣: ١٧٦ ح ٣٩٤؛ الوسائل ٥: ٥٠٠. أبواب القيام ب ١٠ ح ٢.

(٦) الحدائق ٨: ٦١، القاموس المحيط ٢: ٢٣؛ لسان العرب ٤: ٢١٢.

ما بلغ أبوك هذا بعد»[١]، ولا يخفى ما في الجواب من عدم مطابقته مع السؤال، فإنّه لم يسأل السائل عن صلاة أبيه، فلا يجوز الاعتماد على هذه الرواية.

وأمّا أخبار الجواز:

فمنها: صحيحة عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام أنّه سأله عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد وهو يصلّي، أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علّة؟ فقال: «لا بأس». وعن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأوليين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علّة؟ فقال: «لا بأس به»[٢].

ومنها: موثّقة ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي متوكّئاً على عصا أو على حائط؟ قال: «لا بأس بالتوكّأ على عصا والاتّكاء على الحائط»[٣].

ومنها: خبر سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التكاءة في الصلاة على الحائط يميناً وشمالاً؟ فقال: «لا بأس»[٤].

وقد يجمع بين هذه الأخبار وبين الخبرين الأولين الدالّين على المنع، كما عن القائلين بالجواز بحملها على الكراهة، لظهورهما في النهي الارشادي التحريمي، الراجع إلى بطلان الصلاة وفسادها، ونصوصية تلك الأخبار في الجواز الراجع إلى صحة الصلاة، فيحملان على النهي الارشادي التنزيهي الراجع إلى صيرورة

---

(١) قرب الاسناد: ١٤٨ ح٦١٣؛ الوسائل ٥: ٤٨٧. أبواب القيام ب١ ح٢٠.

(٢) قرب الإسناد: ١٧٤ ح٧٧٨ وص١٧٥ ح٧٨٤؛ الفقيه ١: ٢٣٧ ح١٠٤٥؛ التهذيب ٢: ٢٣٦ ح١٣٣٩؛ الوسائل ٥: ٤٩٩. أبواب القيام ب١٠ ح١.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٧ ح١٣٤١؛ قرب الإسناد: ١٤٩ ح٦١٣؛ الوسائل ٥: ٥٠٠. أبواب القيام ب١٠ ح٤.

(٤) التهذيب ٢: ٣٢٧ ح١٣٤٠؛ الوسائل ٥: ٥٠٠. أبواب القيام ب١٠ ح٣.

الصلاة ذات حزازة ومنقصة مع الاعتماد والاستناد.

هذا، ولكن يمكن الجمع بوجه آخر، وهو أن تحمل أخبار الجواز على الصلاة النافلة، لكونها نصّاً فيها، وروايتا المنع على الفريضة، لكونهما نصّاً فيها أيضاً. ويؤيد ما ذكرنا من حمل أخبار الجواز على النافلة، تقييد الصلاة بالفريضة في صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة، فيما سأله عن أخيه عليه السلام ثانياً، حيث سأل عن الرجل يكون في صلاة فريضة...، فإنّ هذا يشعر بكون المراد بالصلاة في السؤال الأول هي الصلاة النافلة، ولا أقلّ من كونه موجباً لضعف دلالتها على الاطلاق كما لا يخفى.

ودعوى انّ الجواب عن السؤال الثاني الوارد في مورد صلاة الفريضة يكون دالاً على نفي البأس عن الاستعانة بشيء على القيام.

مندفعة بأنّ الاستقلال المعتبر في القيام إنما هو الاستقلال في حال الاشتغال بأجزاء الصلاة، وأمّا الاستعانة بشيء في حال الإتيان بمقدّماتها، من النهوض للقيام ونحوه، فلا دليل على كونها مخلّة بصحتها كما لا يخفى.

ولكن هذا الجمع ليس جمعاً مقبولاً عند العرف، بل الظاهر في مقام الجمع هو الوجه الأول، ولكن اعراض الأصحاب عن أدلة الجواز والفتوى بخلافها، ربما يوهنها ويخرجها عن المقاومة في مقابل أخبار المنع.

فالظاهر ما ذهب إليه المشهور[1]، وقد عرفت أنّ مقتضى صحيحة عبدالله بن سنان المتقدّمة، هو اعتبار الاستقلال في جميع حالات الصلاة، من القيام والقعود والركوع والسجود، ولا اختصاص لها بحال القيام أصلاً، وعلى تقديره فمدلولها هو اعتباره في الصلاة مستقلاً لا أنّه معتبر في القيام بحيث لا يتحقّق بدونه، كما هو

(١) من عدم جواز الاعتماد على شيء؛ راجع ٢: ٦٩.

ظاهر كلّ من جعل الاستقلال من الأمور المعتبرة في القيام، خصوصاً مع دعوى اعتباره في مفهوم القيام، أو انصراف أدلة القيام إليه.

هذا، والظاهر بطلان هاتين الدعويين أيضاً، فإنّه إذا قيل: زيد قائم لا يتبادر منه القيام مع عدم الاعتماد بشيء، بحيث لو كان متوكّئاً على عصا ونحوه لكانت القضية كاذبة، ومنه يظهر عدم الانصراف أيضاً.

الأمر الثاني: اعتبار الاستقرار في القيام

وهو ما يقابل المشي والحركة من مكان إلى مكانٍ آخر، إمّا بالأصالة أو بتبع مركوبه من الدابة والسفينة ونحوهما، والاضطراب ولو لم يتحرّك من مكان إلى آخر ذاتاً أو تبعاً، بأن كانت أعضائه متحرّكة، أمّا اعتبار الاستقرار الذي يقابل المشي والحركة، فممّا لا إشكال فيه، لأنّ المنقول من فعل النبيﷺ والأئمةعليهم السلام هي الصلاة مع الوقوف.

وكذا استقرت على ذلك سيرة المتشرعة إلى يومنا هذا، ويدلّ عليه في الجملة خبر السكوني، حيث روى عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في الرجل يصلّي في موضع ثم يريد أن يتقدّم، قال: يكفّ عن القراءة في مشيه حتى يتقدّم إلى الموضع الذي يريد، ثم يقرأ»[1].

وأمّا اعتبار الاستقرار بمعنى السكون والاطمئنان المقابل للاضطراب، فيدلّ عليه أيضاً جريان السيرة عليه، نعم لا يبعد أن لا تكون الحركة اليسيرة مضرة، كما إذا حرّك يده مثلاً بحيث لم يخرج عن صدق الاستقرار بنظر العرف، ولا يخفى أنّ الاستقرار أيضاً معتبر في الصلاة مستقلاً، لا أنّه معتبر في القيام، كما يظهر ممّن جعله

---

(١) الكافي ٣: ٣١٦ ح ٢٤؛ التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٥؛ الوسائل: ٦ / ٩٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٤ ح ١.

من الأمور المعتبرة في القيام[١]، فلو أخلّ به في شيء من أحوال الصلاة ولو في غير حال القيام تبطل.

ثم إنّه يمكن استفادة اعتبار الاستقرار في الفرائض من الأخبار الدالة على صحة الصلاة النافلة على الدابة والسفينة ونحوهما، وقد تقدّم بعضها في مبحث القبلة[٢]، وطريق الاستفادة ظاهر، فإنّ التقييد بالنافلة يدلّ على اختصاص الحكم بها، بل يظهر من بعضها أنّ عدم الجواز في الفريضة كان أمراً ضرورياً كما لايخفى.

فإذا ثبت بطلان الفريضة على الدابة والسفينة ونحوهما فبطلانها في حال المشي والحركة من مكان إلى آخر بالأصالة بطريق أولى، بل يمكن استفادة اعتبار الاستقرار المقابل للاضطراب منها أيضاً، فإنّ الراكب على الدابة ربما يكون اضطرابه أقل من اضطراب المتحرك بأعضائه.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ عدم جواز الصلاة في السفينة ونحوها، ليس إلّا لأنّ الركوب عليها يستلزم الاخلال ببعض الأمور المعتبرة في الصلاة كالقيام والاستقبال ونحوهما كما هو الغالب، وأمّا لو فرض في مورد عدم الاخلال بشيء من تلك الأمور أصلاً، غاية الأمر إنّه يلزم الانتقال من مكان إلى مكان آخر تبعاً لحركة السفينة ونحوها.

فالظاهر عدم الدليل على كونه بمجرّده مبطلاً للصلاة، بحيث تكون وحدة المكان أيضاً من الأمور المعتبرة في الصلاة لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، كما يظهر بالتتبع في الأخبار، كخبر السكوني المتقدّم، وما ورد في مشي النبي ﷺ[٣] كما أشار إليه السيد ﷺ في منظومته حيث قال:

---

(١) الذكرى ٣: ٢٦٨؛ رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

(٢) الوسائل: ٤ / ٣٢٤. أبواب القبلة، ب١٣ ح١٧ وص٣٢٨ ب١٥.

(٣) الفقيه: ١ / ١٨٠ ح٨٤٩؛ الوسائل: ٥ / ١٩١ أبواب مكان المصلّي ب٤٤ ح٤.

ومشي خير الخلق بابن طاب[١] يـفتح مـنه أكـثر الأبـواب[٢]

وغيرهما من الأخبار التي يمكن استفادة هذا المعنى منه.

وبالجملة: فالظاهر عدم الدليل على اعتبار اتحاد مكان المصلّي، وعدم انتقاله من موضع إلى آخر، والأخبار الدالة على المنع من الصلاة في السفينة[٣] لا يستفاد منها ذلك، لأنّ السفن التي كانت متداولة في ذلك العصر لم تكن مراعاة جميع الأمور المعتبرة في الصلاة ممكنة فيها، بخلاف السفن البخارية الجديدة، في هذه الأعصار، كما لا يخفى.

ثم إنّه حكي عن العلّامة ﷺ في بعض كتبه، والشهيد ﷺ وجماعة بطلان الصلاة على السفينة، وإن كانت واقفة غير متحرّكة[٤]، وعن الفخر[٥] الاستدلال له بالنبوي الشريف: «جعلت لي الأرض مسجداً»[٦]، بتقريب أنّ مفاده اعتبار كون العبادة على الأرض لا غير.

وفيه: إنّ الظاهر كونه في مقام الامتنان على أُمّة النبي ﷺ، وأنّ التضييق الذي كان في الأمم السابقة باعتبار لزوم وقوع عباداتهم في خصوص المساجد والمعابد، مرفوع عن هذه الأمة، فلا يستفاد منه الحصر أصلاً، كيف ولازمه عدم جواز الصلاة على السرير وأمثاله أيضاً، ولا يقول به أحد.

---

(١) باب من أبواب مسجد النبي ﷺ. (منه) قال ابن الأثير: ابن طاب: نوع من أنواع تمر المدينة، منسوب إلى ابن طاب ـ رجل من أهلها ـ النهاية ٣: ١٤٩.

(٢) الدرّة النجفيّة: ١٦٦.

(٣) راجع الوسائل ٤: ٣٢٠ ب١٣.

(٤) الكافي في الفقه: ١٤٧؛ الغنية: ٩٢؛ السرائر ١: ٣٣٦؛ الدروس ١: ١٦١؛ الذكرى ٣: ١٩١؛ مسالك الافهام ١: ١٥٩؛ ولم نعثر على المحكي عن العلّامة في بعض كتبه.

(٥) إيضاح الفوائد ١: ٧٩.

(٦) الفقيه ١: ١٥٥ ح٧٢٤؛ الخصال: ٢٠١ و٢٩٢ ح١٤ و٥٦؛ الوسائل ٣: ٣٥٠. أبواب التيمم ب٧ ح٢ ـ ٤.

من لم يستطع أن يصلّي قائماً

ثم إنّك عرفت أنّ اعتبار القيام في الفرائض إنما هو مع التمكّن منه والقدرة عليه، فلو كان مريضاً ولم يتمكّن منه، يصلّي جالساً، بلا خلاف بين المسلمين نصّاً وفتوى[١]، ولو عجز عن القعود أيضاً صلّى مضطجعاً على جانبه الأيمن، ثم على جانبه الأيسر، ولو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّى مستلقياً على قفاه، بحيث يكون رجلاه إلى القبلة، كالمحتضر والميّت في المغتسل ونحوهما، فإن لم يقدر عليه أيضاً يصلّي كيف ما تيسّر له.

هذا هو المشهور بين الأصحاب[٢]، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿**الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم**﴾[٣]، مع ما ورد في تفسيره، وهو ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في معنى الآية: الصحيح يصلّي قائماً وقعوداً والمريض يصلّي جالساً وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالساً»[٤].

وروي من طريق العامة أنّ النبي صلى الله عليه وآله بعد تلاوة الآية الشريفة لعمران بن حصين قال له: «صلّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنبك»[٥]، وروي من طريقهم أيضاً عن عليّ عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يصلّي المريض

---

(١) المبسوط ١: ١٠٠؛ المعتبر ٢: ١٥٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٩١ مسألة ١٩٢؛ مستند الشيعة ٥: ٤٩ المسألة السادسة؛ جواهر الكلام ٩: ٢٥٧؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٨؛ الوسائل ٥: ٤٨١. أبواب القيام ب ١.

(٢) المعتبر ٢: ١٦٠؛ المنتهى ١: ٢٦٥؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٣٠؛ الحدائق ٨: ٧٥؛ مستند الشيعة: ٥ / ٥٥ المسألة السابعة وص٥٨ المسألة الثامنة؛ جواهر الكلام ٩: ٢٦٤ ـ ٢٦٥؛ كشف اللثام ٢: ٣١١ ـ ٣١٢.

(٣) آل عمران: ١٩١.

(٤) الكافي ٣: ٤١١ ح ١١؛ التهذيب ٢: ١٦٩ ح ٦٧٢ وج ٣: ١٧٦ ح ٣٩٦؛ الوسائل ٥: ٤٨١. أبواب القيام، ب ١ ح ١.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٤: ٣١٢؛ صحيح البخاري ٢: ٥١، ب ١٩، ح ١١١٧؛ سنن الدارقطني ١: ٢٩٨ ب ٥٨ ح ١٤١٠.

قائماً فإن لم يستطع صلّى جالساً فإن لم يستطع صلّى على جنب مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صلّى مستلقياً على قفاه ورجلاه في القبلة وأومأ بطرفه»[١].

ولا يخفى أنّ الروايتين الواردتين في تفسير الآية كنفس الآية لا دلالة لهما على حكم من لم يستطع على الصلاة على الجنب، بخلاف الرواية الأخيرة، كما أنّه لا دلالة لشيء منها على تقدّم الاضطجاع على الجانب الأيمن، على الاضطجاع على الجانب الأيسر، لو لم نقل باستفادة التخيير منها، خصوصاً من الرواية الأخيرة كما لا يخفى.

ويدلّ عليه أيضاً موثّقة عمّار[٢] عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلّي قاعداً كيف قدر صلّى، إمّا أن يوجّه فيؤمي إيماءً» وقال: «يوجّه كما يوجّه الرجل في لحده وينام على جانبه الأيمن ثم يؤمي بالصلاة فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنّه له جائز وليستقبل بوجهه القبلة، ثم يؤمي بالصلاة إيماءً»[٣].

ومرسلة الصدوق عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «المريض يصلّي قائماً فإن لم يستطع صلّى جالساً فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيسر فإن لم يستطع استلقى وأومأ إيماءً وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده أخفض من ركوعه»[٤].

وروى عن الصادق عليه السلام أيضاً مرسلاً أنّه قال: «يصلّي المريض قائماً، فإن لم يقدر

---

(١) سنن البيهقي ٢: ٣٠٧.

(٢) والمحقّق في المعتبر ٢: ١٦١؛ نقل الرواية عن الحمّاد بنحو لا تكون مضطربة ولا مشوّشة، والظاهر أنّها لا تكون رواية مستقلّة، بل كان في النسخة الموجودة عند المحقّق بدل عمّار، حمّاد وإن كان ظاهر الحدائق أنّها رواية مستقلّة، بل طعن على القائلين بأنّها هي رواية عمّار (منه).

(٣) التهذيب ٣: ١٧٥ ح٣٩٢؛ الوسائل ٥: ٤٨٣، أبواب القيام ب١ ح١٠.

(٤) الفقيه ١: ٢٣٦ ح١٠٣٧، الوسائل ٥: ٤٨٥، أبواب القيام ب١ ح١٥.

على ذلك صلّى جالساً فإن لم يقدر أن يصلّي جالساً صلّى مستلقياً يكبّر ثم يقرأ»[١].

والأخيرة كما ترى تدلّ على الاستلقاء بعد العجز عن الجلوس، فاللّازم تقييدها بما إذا عجز عن الاضطجاع أيضاً.

وكيف كان فالمستفاد من مجموع الروايات الواردة في هذا المقام إنّه يجب مراعاة القبلة في جميع الحالات، وعليه فيمكن أن يقال: بأنّ تأخّر الاستلقاء عن الاضطجاع يكون على وفق القاعدة، ولو لم يدلّ عليه دليل، فإنّ المضطجع يكون كالقائم مستقبلاً بمقاديم بدنه، بخلاف المستلقي الذي لا يكون مستقبلاً إلّا بوجهه.

وبالجملة: المستفاد من الأدلة الواردة في توجيه المحتضر نحو القبلة، وكذا توجيه الميّت في المغتسل[٢]، أنّ هذا أيضاً نحو من الاستقبال، وإلّا فالمستلقي لا يكون مستقبلاً حقيقة كما هو واضح.

نعم، يقع الكلام في تقدّم النوم على الجنب الأيمن، على النوم على الجنب الأيسر مع اشتراكهما من حيث الاستقبال بمقاديم البدن من دون فرق بينهما أصلاً. هذا، ولكن يدلّ عليه مرسلة الصدوق عن النبيﷺ، وكذا موثقة عمّار، ودلالة الأولى عليه ظاهرة، وأمّا الثانية فمع عدم خلوها عن الاضطراب والتشويش كما يظهر للناظر فيها، يمكن أن يستفاد منها ذلك أيضاً، فإنّ ظاهرها أنّه لو لم يقدر المريض على أن يصلّي قاعداً يوجّه نحو القبلة، كما يوجّه الرجل في لحده وينام على جانبه الأيمن.

فالعجز عن القعود إنما يؤثر في تبدّل الحكم إلى خصوص الصلاة على الجانب الأيمن، والرواية وإن لم تدلّ على تقدّم الجانب الأيسر على الاستلقاء، إلّا أنّه يمكن استفادته منها، بعدما عرفت من أنّ المستلقي لا يكون مستقبلاً حقيقة، بخلاف

---

(١) الفقيه ١: ٢٣٥ ح ١٠٣٣، الوسائل ٥: ٤٨٤، أبواب القيام ب ١ ح ١٣.

(٢) الوسائل ٢: ٤٥٢، أبواب الإحتضار ب ٣٥ وص ٤٩١، أبواب غسل الميّت ب ٥.

المضطجع.

فإنّ المراد من قوله عليه السلام: «فان لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر»، ليس تجويز الصلاة بأيّة كيفية حصلت، ولو استلزمت تلك الكيفية الاخلال ببعض الأمور المعتبرة فيها، مثل الاستقبال ونحوه، بل الظاهر تجويز المقدور من حيث كيفيّات النوم فقط كما لا يخفى. ثم انّه لو عجز عن الاستلقاء بالوجه المذكور أيضاً، فالظاهر إنّه لا يلزم عليه كيفية خاصة، بل يصلّي كيف قدر، ولا ترتيب بين الكيفيات أصلاً.

ثم إنّك لما عرفت أنّ انتقال الفرض إلى الصلاة قاعداً إنما هو مع العجز عن القيام، فاعلم أنّ المراد بالعجز عن القيام وعدم القدرة عليه ليس العجز عنه عقلاً، بحيث كانت الصلاة قائماً ممتنعة في حقّه، بل الظاهر أنّ المراد منه عدم القدرة عرفاً الراجع إلى المشقة العرفية، وبعبارة أُخرى ليس المراد منه التعذّر، بل ما يعمّ التعسر كما أُشير إليه في الأخبار، حيث أجاب الإمام عليه السلام عن السؤال عن حدّ المرض الذي يدع صاحبه الصلاة قائماً، بأنّ الإنسان على نفسه بصيرة، ذاك إليه هو أعلم بنفسه[1]، فإحراز العجز موكول إلى المكلّفين.

هذا، ويظهر ممّا رواه سليمان بن حفص المروزي أنّ المعتبر في انتقال الفرض إلى الصلاة قاعداً أمر آخر غير ما ذكر، حيث قال: قال الفقيه عليه السلام[2]: «المريض إنما

---

(١) الكافي ٤: ١١٨ ح٢؛ التهذيب ٤: ٢٥٦ ح٧٥٨ وج٣: ١٧٧ ح٣٩٩؛ الاستبصار ٢: ١١٤ ح٣٧١؛ الوسائل ٥: ٤٩٤. أبواب القيام ب٦ ح١.

(٢) يمكن أن يكون المراد بالفقيه هو الرضا عليه السلام، إذ الظاهر كون سليمان بن حفص موجوداً في زمانه، كما يظهر من الرواية الواردة في حكاية المجلس الذي أقامه المأمون، وجمع فيه الرضا عليه السلام مع كثير من أرباب المذاهب المختلفة لأجل المباحثة، فإنّه يظهر منها أنّ سليمان كان حاضراً في ذلك المجلس، ويمكن أن يكون المراد منه هو أبا الحسن الهادي عليه السلام، كما وقع في بعض رواياته التصريح به، ويؤيده صعوبة الأمر في زمانه عليه السلام بحيث كان الرواة يعبّرون عنه بالفقيه، أو بالرجل أو بغيرهما من العناوين (منه).

يصلّي قاعداً إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»[1].

والمراد بالمشي مقدار الصلاة قائماً ليس المشي مقدار القيام المعتبر فيها، كما قد يتوهم، بل المراد المشي مقدار مجموع الصلاة قائماً، من التكبيرة إلى التسليم كما هو واضح، وحينئذٍ فنقول: إنّ مقتضى هذه الرواية أنّ الصلاة قاعداً إنما تجوز إذا لم يقدر المصلّي على المشي مقدار الصلاة قائماً.

ومقتضى الأخبار الكثيرة التي تقدّم بعضها أن مجوّز الصلاة قاعداً إنما هو العجز عنها قائماً، والظاهر أنّ بين العجزين وكذا بين القدرتين عموماً من وجه، فإنّ المريض قد لا يقدر على الصلاة قائماً، لمشقّة القيام من غير مشي عليه، أو لمشقة النهوض من القعود إلى القيام، أو لغيرهما ممّا يعتبر في الصلاة قائماً، ولكن يقدر على المشي مقدار الصلاة كذلك، وقد يكون الأمر بالعكس، وقد يتحقّق الأمران معاً في مورد واحد.

وحينئذٍ فنقول: إن كان المراد من الرواية أنّ تمام الملاك في انتقال الفرض من القيام إلى القعود هو العجز عن المشي مقدار الصلاة قائماً، بحيث لا مدخلية لغيره في ذلك أصلاً كما هو ظاهر التحديد بذلك، فاللّازم جواز الصلاة قاعداً لمن يعجز عن مشي ذلك المقدار، وإن كان قادراً على الصلاة قائماً، بل ولا يشقّ عليه أصلاً، مع أنّه خلاف الاجماع والضرورة كما هو واضح.

وإن كان المراد منها نفي استقلال غيره في الملاكية، بمعنى أنّ تمام الملاك ليس العجز عن الصلاة قائماً، بل هو مع العجز عن المشي كذلك، فباجتماع العجزين تجوز الصلاة قاعداً، وأمّا مع انفرادهما فلا تجوز، فيلزم أن يكون التكليف بالنسبة إلى

---

(١) التهذيب ٣: ١٧٨ ح ٤٠٢؛ الوسائل ٥: ٤٩٥، أبواب القيام ب ٦ ح ٤.

من يتعسّر عليه الصلاة قائماً بل يتعذّر عليه ذلك هي الصلاة قائماً، لو كان قادراً على المشي كذلك، وهو أيضاً خلاف الاجماع بل الضرورة[١].

وإن كان المراد منها نفي اختصاص الغير بالملاكية، بمعنى أنّه كما يكون العجز عن الصلاة قائماً مجوزاً للصلاة قاعداً، كذلك العجز عن المشي مقدار الصلاة، يوجب انتقال الفرض من القيام إلى القعود، ففي الحقيقة تكون الرواية مسوقة لبيان التوسعة على الناس، فيلزم على هذا جواز الصلاة قاعداً في الفرض الأول، وقد عرفت مخالفته للاجماع بل الضرورة، فالاحتمالات المذكورة كلّها فاسدة.

واحتمال أن يكون المجوّز للصلاة قاعداً هو خصوص العجز عن الصلاة قائماً، وذكر العجز عن المشي كذلك في مقام التحديد إنما هو للملازمة العادية بين العجزين وكذا بين القدرتين.

مندفع مضافاً إلى ما عرفت من منع الملازمة وأنّ الظاهر كون النسبة بينهما عموماً من وجه ـ بأنّ ذكر ما يكون إحرازه مشكلاً في مقام التحديد مع إمكان التعبير بالملازم الذي يكون أسهل احرازاً، مستبعد جدّاً كما لايخفى.

فالأقرب من الجميع أن يقال: بأنّ المراد من الرواية، هو أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو فيما لو عجز عن الصلاة قائماً مطلقاً، واقفاً أو ماشياً، بمعنى أنّه مع التمكّن من الصلاة ماشياً لا تجوز الصلاة قاعداً، ففي الحقيقة تكون الرواية مفسّرة ومبينة للمراد من الصلاة قائماً، التي يكون العجز عنها معتبراً في انتقال الفرض إلى القعود، وأنّها أعمّ من الصلاة قائماً واقفاً، ومن الصلاة ماشياً، فتدلّ الرواية على تقدّم الصلاة ماشياً على الصلاة قاعداً كما يظهر الفتوى بذلك من المحكيّ عن

---

(١) المعتبر ٢: ١٥٩؛ المنتهى ١: ٢٦٥؛ كشف اللثام ٣: ٤٠٠؛ الحدائق ٨: ٦٧؛ مستند الشيعة ٥: ٤٩؛ جواهر الكلام ٩: ٢٥٧.

المفيد[١]، وصرّح به العلّامة في التذكرة[٢].

هذا، ولكن الانصاف أنّ حمل الرواية على هذا المعنى بعيد جدّاً، بحسب ظاهر اللفظ كما لا يخفى، فلا يجوز الفتوى بذلك استناداً إليها، نعم يمكن الاستدلال له بأنّ ظاهر الأدلة أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو مع العجز عن الصلاة قائماً، والمفروض في المقام القدرة عليها، لأنّ الاستقرار الذي يرتفع بسبب المشي لا يعتبر في حقيقة الصلاة وماهيتها، ولا في حقيقة القيام، أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأول فلجواز الإتيان بالنافلة في حال المشي اتّفاقاً، فلو كان المشي ماحياً لصورة الصلاة وموجباً لسلب اسمها عند المتشرعة، كما ربما يتوهّم، لما كان وجه لجواز النافلة في حال المشي كما هو واضح.

ثم إنّه ذكر في الجواهر أنّ المراد بالقيام المأخوذ في الأخبار هو الوقوف، بمعنى السكون الذي ينافيه الحركة، فضلاً عن المشي، لأنّ أكثر الأصحاب لم يذكروا اشتراط الاستقرار والاطمئنان في مبحث القيام، مع ذكرهم في الركوع والسجود وغيرهما، مع أنّه معتبر في جميع حالات الصلاة إجماعاً، وليس ذلك إلّا لإرادتهم منه الوقوف بمعنى السكون[٣].

هذا، ولكن لا يخفى أنّ ذكره في الركوع والسجود إنما هو لتوقّفهما على الحركة الوضعية، وهي الهويّ إليهما والنهوض منهما، فذكرهم ذلك فيهما إنما هو لدفع توهّم الاكتفاء بمجرّد البلوغ إلى حدّ الركوع أو السجود، ورفع الرأس منهما بلا فصل، ولذا يقيدون الطمأنينة فيهما بمقدار الذكر الواجب فيهما، وهذا بخلاف القيام، فإنّه حيث لا يكون مستلزماً للحركة الوضعية، لا يكون ذكر اعتبار القرار فيه لازماً، كما لا يخفى.

---

(١) المقنعة: ٢١٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٩٢.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

فرعٌ:

لو علم المصلّي بأنّه لو قام في حال التكبير والقراءة، لا يتمكّن من القيام المتّصل بالركوع، وأمّا لو قعد في حالها يتمكّن منه، فالمشهور وجوب القيام في حال التكبير والقراءة[١].

ويظهر من السيد في العروة، وفي حاشية نجاة العباد وجوب القعود في الحالين، ليتمكّن من القيام المتّصل بالركوع[٢]، والأقوى هو الأول، لأنّه لا وجه للحكم بوجوب القعود عليه في الحالين، بعد كونه متمكّناً من القيام، والعجز عنه في الاستقبال لو قام في الحال، لا يؤثر في الانتقال إلى القعود فعلاً كما هو ظاهر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) الذكرى ٣: ٢٦٧؛ رياض المسائل ٣: ٣٧١؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٢٨؛ جواهر الكلام ٩: ٢٥٤؛ كشف اللثام ٣: ٣٩٩؛ مستند الشيعة ٥: ٤٩؛ الحدائق ٨: ٦٦.

(٢) العروة الوثقى ١: ٤٨٩ مسألة ٢٠، نجاة العباد: ١١٨، أحكام القيام.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الثالث من أفعال الصلاة: تكبيرة الإحرام

وهي التي يقال لها تكبيرة الافتتاح أيضاً، واعتبارها فيها ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف[1]، والأخبار في ركنيتها متعارضة، وسيجيء الكلام فيها.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات

إنّ ممّا انفردت به الإمامية في هذا المقام أنّه يستحب أن يفتتح الصلاة بسبع تكبيرات[2]، ولا خلاف في ذلك بينهم نصاً وفتوى. نعم وقع الخلاف في تعيين تكبيرة الاحرام من بين السبع، فعن المشهور إنّ المصلّي بالخيار في التكبيرات السبع أيّتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، ولكن الأفضل أن يجعلها الأخيرة[3].

وحكي عن جماعة من القدماء، كالسيّد أبي المكارم، وأبي الصلاح، وسلّار،

(١ و ٢) المبسوط ١: ١٠٠؛ الإنتصار: ١٣٩؛ الوسيلة: ٩٣؛ مستند الشيعة ٥: ١٧؛ تذكرة الفقهاء: ٣ / ١١١؛ مختلف الشيعة ٢: ١٣٩؛ جواهر الكلام ٩: ٢٠١؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٣٦؛ الحدائق ٨: ١٨؛ كشف اللثام ٣: ٤١٧؛ مدارك الأحكام ٣: ٣١٧.

(٣) المقنعة: ١٠٣ ـ ١٣٩؛ السرائر ١: ٢١٦؛ الوسيلة: ٩٤؛ المهذّب ١: ٩٢؛ المبسوط ١: ١٠٤؛ الاقتصاد: ٢٦١؛ مصباح المتهجد: ٣٣؛ الذكرى ٣: ٢٦٢؛ الروضة البهيّة ١: ٢٨١؛ جامع المقاصد ٢: ٢٣٩؛ نهاية الأحكام ١: ٤٥٨.

القول بتعيّن الأخيرة[١]، وعن جماعة من المتأخرين، كشيخنا البهائي، والسيد نعمة الله الجزائري، وصاحب الحدائق، القول بتعيّن الأولى[٢]، وعن والد المجلسي، القول بوقوع الافتتاح بمجموع ما يختاره المكلّف من السبع، أو الخمس، أو الثلاث[٣].

ثم إنّ ظاهر المشهور القائلين بالتخيير إنّه يشترط في صيرورة واحدة منها تكبيرة الاحرام، أن ينويها بها، فلو فرض أنّ المصلّي افتتح صلاته بالسبع، من دون أن يجعل واحدة منها تكبيرة الاحرام بسبب القصد، فلازمهم القول ببطلان صلاته لكونها فاقدة لتكبيرة الاحرام.

كما أنّ مقتضى كلام القائلين بتعيّن الأولى والأخيرة، البطلان في الفرض المزبور، بناءً على أن يكون مرادهم بوجوب تعيين الأولى أو الأخيرة، وجوب جعلها كذلك بالقصد والنية، لأنّه في الفرض لم يقصد المصلّي تكبيرة الاحرام بشيء من السبع.

وأمّا لو كان مرادهم من ذلك إنّه تتعيّن الأخيرة أو الأولى لتكبيرة الافتتاح، ولو لم يقصدها بها، فاللّازم الحكم بالصحة كما هو ظاهر، كما أنّ ظاهر ما حكي عن والد المجلسي، من القول بوقوع الافتتاح بالمجموع، إنّه لو قصد الافتتاح بواحدة منها دون السبع، لم يتحقّق امتثال الأمر الاستحبابي المتعلّق بالافتتاح بالسبع، لأنّ المستحبّ إنما هو الافتتاح بمجموع السبع لا بواحدة منها، وعليه فتكون الست الباقية مستحبة من باب ذكر الله تعالى، فإنّه حسن على كلّ حال.

---

(١) الغنية: ٨٣؛ الكافي في الفقه: ١٢٢؛ المراسم: ٧٠.

(٢) الحدائق ٨: ٢١، ونقله فيه (عنهما رحمهما الله) أيضاً.

(٣) روضة المتّقين ٢: ٢٨٠ ـ ٢٨٤.

ثم لا يخفى أنّ ما نسب إلى المشهور، من أنّ المصلّي بالخيار في التكبيرات، أيّتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، خلاف ما يستفاد من كلماتهم، فإنّ التأمّل فيها يقضي بأنّ مرادهم هو جعل التكبيرة الأولى تكبيرة الافتتاح، لا كونه مخيّراً في ذلك، ولا بأس بنقل بعض العبارات فنقول:

قال المفيد﵀ في المقنعة: وليستفتح الصلاة بالتكبير، ويرفع يديه وليرسلهما مع آخر لفظه بالتكبير، ثم يرفعهما ويكبّر أُخرى، ويرسلهما ويكبّر ثالثة، رافعاً يديه بها ويرسلهما، ويقول: اللهمّ أنت الملك الحقّ، إلى آخر الدعاء، ثم يكبّر ويرفع يديه[1]، إلى آخر ما ذكره، فإنّ ظاهر صدر كلامه أنّ استفتاح الصلاة إنما يجب أن يقع بالتكبيرة الأولى كما لا يخفى.

وقال في الباب العاشر الذي عقده لتفصيل المفروض من أفعال الصلاة، والمسنون منها ما لفظه: والتوجه بالتكبيرات السبع سنّة، من تركه واقتصر من جملته على تكبيرة الافتتاح أجزأه ذلك[2]. فإنّ الظاهر أنّ المراد بالتوجّه بالتكبيرات، التوجه بها على أن تكون من الصلاة، ويدلّ عليه ذكرها في جملة المسنون من أفعال الصلاة، مع أنّه لو نوى الافتتاح بغير الأولى يلزم وقوع التكبير المتقدّم على تكبيرة الإحرام، خارج الصلاة لا جزءً منها كما لا يخفى.

وقال الشيخ في كتاب النهاية ـ المعدّ لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة﵈ بعين ألفاظها الصادرة عنهم في باب كيفية الصلاة، وبيان ما يعمل الإنسان فيها من الفرائض والسنن ـ: إذا أردت الدخول إلى الصلاة بعد دخول وقتها، فقم مستقبل القبلة، بخضوع وخشوع، وأنت على طهر، ثم ارفع يديك بالتكبير حيال وجهك. وذكر نحو ما في المقنعة.

---

(١) المقنعة: ١٠٣.

(٢) المقنعة: ١٣٩.

ثم قال: وهذه التكبيرات السبع، واحدة منها فريضة، ولا يجوز تركها، والباقي سنّة وعبادة[١]، وظهورها في صيرورة الأولى تكبيرة الاحرام، مبنيّ على ما ذكرناه سابقاً، من أنّه لو أمر المولى عبده بايجاد شيء، وأمره بايجاده ثانياً على وجه الاستحباب، فلو أوجده في ضمن فرد من أفراد ذلك الشيء يتحقّق امتثال الأمر الوجوبي قهراً، ويترتب عليه سقوط هذا الأمر، بحيث لا يكون للمولى المؤاخذة على المخالفة، فإنّ المفروض أنّ ما لا يرضى بتركه إنما هو إيجاد العبد تلك الطبيعة، مع أنّه أوجدها في ضمن الفرد الأول، فلا وجه للمؤاخذة كما هو واضح.

وقال الحلّي في السرائر في باب كيفية فعل الصلاة على سبيل الكمال المشتمل على الفرض والنفل: ينبغي لمن أراد الصلاة وكان منفرداً بعدما شرطنا من التوجه إلى القبلة والنية والاذان والإقامة وغير ذلك، أن يبتدئ فيكبّر ثلاث تكبيرات متواليات يرفع بكلّ واحدة منهنّ يديه حيال وجهه إلى أن قال: ومن اقتصر على تكبيرة واحدة، وهي تكبيرة الافتتاح أجزأه، وهي الواجبة التي بها وبالنية معاً تنعقد الصلاة، ويحرم عليه ما كان يحلّ له قبلها، فلذلك سمّيت تكبيرة الاحرام وتكبيرة الافتتاح، لأنّ بها تفتتح الصلاة[٢]، انتهى.

فإنّ ظاهره أنّ الافتتاح والابتداء إنما يقع بمجرّد الشروع في التكبيرات، فلو كان المصلّي مخيّراً في جعل أيّتها شاء تكبيرة الافتتاح، يلزم على تقدير جعل غير الأولى تكبيرة الافتتاح، وقوع التكبيرات السابقة عليها خارجة من الصلاة ومقدّمة لها، مع أنّ ظاهر العبارة كونها بمجموعها من الصلاة، غاية الأمر كونها من الأجزاء المستحبة التي بها يحصل الكمال فيها، ووقوعها بمجموعها من الصلاة لا يتحقق إلّا بتحقق الافتتاح بأوّل التكبيرات كما لا يخفى.

---

(١) النهاية: ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) السرائر ١: ٢١٦.

وقال ابن حمزة في الوسيلة في عداد المندوبات التي يقارن حال الصلاة: والتوجه بسبع تكبيرات، واحدة منها تكبيرة الاحرام[١]. فإنّ ظاهره كون السبع من الأفعال المندوبة للصلاة، وهو لا ينطبق إلّا على تحقق الافتتاح بأُولاها.

وقال القاضي في المهذّب: أمّا الندب فهو افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات منها تكبيرة الاحرام[٢]. فقد ظهر من هذه العبارات، أنّ ما نسب إلى المشهور من القول بالتخيير لا يوافق عباراتهم، بل الظاهر عدم الاختلاف بينهم وبين الشيخ البهائي ومتابعيه، القائلين بتعين الأولى لافتتاح الصلاة بها.

ثم إنّه يظهر أيضاً من الروايات الواردة في المسألة، أنّ الافتتاح إنما يقع بمجرّد الشروع في التكبيرات، لأنّ التعبير فيها إنما هو باستفتاح الصلاة بها كما في صحيحة زرارة قال: رأيت أبا جعفرعليه السلام أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاءً»[٣]، وكما في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فكبّر إن شئت واحدة، وإن شئت ثلاثاً، وإن شئت خمساً، وإن شئت سبعاً، وكلّ ذلك مجز عنك، غير أنّك إذا كنت إماماً لم تجهر إلّا بتكبيرة»[٤].

وكما في رواية الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضاعليه السلام عن تكبيرة الافتتاح؟ فقال: «سبع» قلت: روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يكبّر واحدة فقال: «إنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يكبّر واحدة يجهر بها ويسرّ ستّاً»[٥].

فإنّ ظاهر هذه الروايات أنّ افتتاح الصلاة إنما يقع بمجرّد الشروع في

---

(١) الوسيلة: ٩٤.

(٢) المهذّب ١: ٩٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٧ ح١١٥٢؛ الخصال: ٣٤٧ ح١٧؛ الوسائل ٦: ٢١. أبواب تكبيرة الاحرام ب٧ ح٢.

(٤) التهذيب ٢: ٦٦ ح٢٣٩؛ الوسائل ٦: ٢١. أبواب تكبيرة الإحرام ب٧ ح٣.

(٥) عيون أخبار الرضاعليه السلام ١: ٢٧٨؛ الخصال: ٣٤٧ ح١٦؛ الوسائل ٦: ٣٣. أبواب تكبيرة الاحرام ب١٢ ح٢.

التكبيرات، بمعنى كون المجموع داخلاً فيها وجزءً أولياً لها، إذ لا يصدق الاستفتاح بها مع كون بعضها واقعاً في خارجها ومقدمة لها، كما هو ظاهر، فالقول بالتخيير ـ كما نسب إلى المشهور[١] أو بتعيّن الأخيرة، كما حكي عن بعض القدماء[٢] ـ مخالف للأخبار.

نعم، يقع الكلام بعد ذلك في أنّ المستفاد منها هل هو وقوع الافتتاح بمجموع التكبيرات الثلاث أو الخمس أو السبع، كما عن والد المجلسي[٣]، أو وقوعه بالأولى وكون الباقي من الأفعال المستحبة الواقعة في الصلاة؟ وتظهر الثمرة بين القولين في جواز الاتيان بمنافيات الصلاة بعد التكبيرة الأولى وقبل إتمام الثلاث أو الخمس أو السبع، وعدم الجواز.

فعلى القول الأول يجوز، لأنّه بناءً عليه لم يدخل في الصلاة بعد، حتى يحرم عليه ما كان محلّلاً له قبلها، لأنّ نسبة التكبيرات حينئذٍ إليها كنسبة أجزاء تكبيرة الاحرام إليها. وهذا بخلاف القول الثاني، فإنّه لا يجوز بناءً عليه الإتيان بالمنافيات، لأنه دخل في الصلاة بعد التكبيرة الأولى.

وتظهر الثمرة أيضاً في جواز الاقتداء في الجماعة بعد التكبيرة الأولى بناءً على القول الثاني، وعدم جوازه بناءً على الأول، لما نسبه الشيخ في الخلاف إلى علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم، من أنّ جواز الاقتداء بالإمام إنما هو بعد فراغه من تكبيرة الافتتاح[٤]، خلافاً للعامّة القائلين بجواز الاقتداء بمجرّد الشروع الذي يتحقّق بذكر أوّل جزء من تكبيرة الاحرام.

ثم إنّ ظاهر الأخبار المتقدمة وإن كان هو حصول الافتتاح بمجموع الثلاث،

(١ و ٢) راجع ٢: ٨٥ ـ ٨٦.

(٣) روضة المتّقين ٢: ٢٨٠ ـ ٢٨٤.

(٤) الخلاف ١: ٣١٧ مسألة ٦٩.

أو الخمس، أو السبع، إلّا أنّه ينافي ذلك ما روي عن النبيﷺ من أنّ تحريم الصلاة التكبير[١].

فإنّ ظاهره هو حصول التحريم بمجرّد تحقق طبيعة التكبير، ومن المعلوم أنّها تتحقق بأول التكبيرات، إذ ليست طبيعة التكبير طبيعة مشكّكة، لها أفراد ومصاديق متفاوتة، من حيث الزيادة والنقيصة، أو القصر والطول، أو الشدة والضعف، كطبيعة الخط مثلاً الصادقة على القصير منه والطويل، ولا يكون الثاني فردين أو أفراداً منها، بل تكون متواطية صادقة على كلّ واحدة من التكبيرات، ولا يعقل أن تصدق على مجموع السبع، بحيث كان فرداً واحداً منها، وهذا واضح جدّاً.

وبالجملة: فالقول بحصول الافتتاح بالمجموع ينافيه حصول التحريم بمجرّد تحقق طبيعة التكبير، لما عرفت من أنّ لازم هذا القول عدم تحقق التحريم إلّا بعد الفراغ من السبع، لأنّ نسبة كلّ واحدة منها إلى الصلاة، كنسبة أجزاء تكبيرة واحدة إليها، كما أنّه ينافيه ما اشتهر بينهم من التعبير عمّا يفتتح به الصلاة بتكبيرة الافتتاح أو تكبيرة الاحرام[٢] الظاهر في تكبيرة واحدة كما لايخفى.

فالقول المذكور وإن كان موافقاً لظاهر الأخبار المتقدّمة إلّا أنّه مضافاً إلى كونه خلاف المشهور مناف لما عرفت، بل يمكن أن يقال: بأنّ ذيل بعض الروايات المتقدّمة الدالّ على الإجهار بواحدة والإسرار بالست فيما لو كان المصلّي إماماً[٣] ظاهر في كون الواحدة التي يجهر بها هي تكبيرة الاحرام، إذ لا وجه للإجهار بالواحدة، مع كون المجموع يفتتح به الصلاة.

---

(١) الكافي ٣: ٦٩ ح٢؛ الفقيه ١: ٢٣ ح٦٨؛ الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيرة الاحرام ب١ ح١٠.

(٢) المقنعة: ١٣٩؛ المبسوط ١: ١٠٤؛ الإنتصار: ١٤٠؛ الوسيلة: ٩٤؛ السرائر ١: ٢١٦؛ المهذّب ١: ٩٢.

(٣) الوسائل ٦: ٢١ و٣٣. أبواب تكبيرة الإحرام ب٧ ح٣ وب١٢ ح٢.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأنّ الوجه في ذلك هي التقية، لأنّك عرفت أنّ المسألة من متفرّدات الإمامية رضوان الله عليهم، ولكن يبعد احتمال التقيّة ما روي عن النبي ﷺ من أنّه يفعل كذلك، مع أنّ التقيّة لا معنى لها في عصره ﷺ، وما ورد في بعض الأخبار المتقدّمة، من أنّ الإجهار بواحدة إنما هو فيما لو كان المصلّي إماماً، لأنّ ظاهره أنّه لو كان مأموماً يجوز الإجهار بالمجموع، مع أنّه لا فرق في التقية بين الإمام والمأموم كما هو واضح.

وبالجملة: فهذا القول ممّا لا سبيل إلى الأخذ به.

وأمّا القول بتعين الأخيرة، فمستنده وإن كان ما ورد في الفقه الرضوي[1] الذي لا يعلم له حجية، إلّا أنّه باعتبار ذهاب طائفة من القدماء، كالسيّد أبي المكارم، وأبي الصلاح وسلّار إلى اختياره[2]، يكون واجداً لشرائط الحجية، خصوصاً مع ما حكي عن السيد المرتضى في الناصريات، من نسبته إلى الإمامية[3]، ويؤيده فتوى الشيخ في المبسوط، وجماعة بالتخيير وأفضليّة الأخيرة[4]، فإنّ الحكم بأفضلية الأخيرة لا محالة كان مستنداً إلى نصّ، إذ لا سبيل للعقل في ذلك أصلاً، فيستكشف من جميع ذلك وجود نصّ معتبر عندهم.

غاية الأمر أنّ الشيخ لم يستفد منه إلّا الأفضلية، والقائلون بوجوب تعيين الأخيرة حملوه على ظاهره، ويؤيده أيضاً خبر أبي بصير المحكي عن شرح الروضة للفاضل الهندي، وهذا بخلاف القول بتعيّن الأولى، فإنّه مضافاً إلى أنّ القائلين به من المتأخرين، لم يعلم له مستند سوى بعض الاعتبارات، والوجوه

---

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١٠٥.

(٢) الغنية: ٨٣؛ الكافي في الفقه: ١٢٢؛ المراسم: ٧٠.

(٣) المسائل الناصريات: ٢١٠.

(٤) راجع ٢: ٨٥.

العقلية التي لا تلائم مذاق الفقه، فالالتزام به أيضاً ممّا لا وجه له أصلاً.

فلم يبق في البين إلّا القول بتعيّن الأخيرة، أو التخيير، وأفضليتها، كما نسب إلى المشهور، وقد يستبعد الثاني، بأنّ لازمه ـ كما صرّح به الشيخ في محكيّ المبسوط[1] ـ إنّه لو نوى بالأخيرة تكبيرة الافتتاح، لوقعت الست السابقة مقدّمة للصلاة وخارجة عنها، نظير الإقامة، ولو نواها بالأولى لوقع غيرها جزءً للصلاة، فاصلاً بين القراءة والافتتاح، كالاستعاذة ولو نواها بغيرهما لوقعت السابقة مقدّمة واللّاحقة جزءً، مع أنّ ظاهر الروايات كون نسبة السبع إلى الصلاة على نحو واحد.

ويمكن دفع الاستبعاد، بأنّ هذه التكبيرات لها مدخلية في تحقق الافتتاح بمرتبته الكاملة، لا أن يكون لها مدخلية في الصلاة بلا واسطة، حتّى يورد عليه بما ذكر، فإنّه كما تكون للصلاة مراتب، بعضها أكمل من بعض، كذلك تكون للافتتاح أيضاً مراتب متفاوتة، من حيث الكمال والنقص.

فانضمام الست إلى تكبيرة الاحرام موجب لتحقّق الافتتاح بمرتبته الكاملة، سواء وقعت قبلها، أو بعدها، أو بالتفريق، نعم مدخليتها في حصول تلك المرتبة إنما هو من قبيل مدخلية الشروط، لا الأجزاء، حتّى يوافق مع ما حكي عن والد المجلسي[2].

وكيف كان، فالأمر يدور بين تعين الأخيرة أو التخيير وأفضليتها، والأوفق بالاحتياط هو الأول، خصوصاً مع فتوى جماعة من القدماء على وفقه، وهو ممّا يمكن استكشاف وجود نصّ معتبر منه لم يصل إلينا، ومع تأيّده بما حكي عن الفقه الرضوي المتقدّمة، وبما حكي عن شرح الروضة للفاضل الهندي، وبما يدلّ على

---

(١) المبسوط ١: ١٠٤.

(٢) روضة المتّقين ٢: ٢٨٠ ـ ٢٨٤.

حكاية فعل النبي ﷺ، وأنّه كان يقول: «الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم»[١]، وهو يدلّ على أنّ التكبيرة الواحدة التي كان يجهر بها النبي ﷺ، كما في رواية الحسن بن راشد المتقدّمة هي الأخيرة[٢]، ويؤيده أيضاً، الأخبار الدالة على أنّ مجموع التكبيرات الواجبة والمندوبة في الصلوات الخمس، خمس وتسعون تكبيرة[٣]، فالأحوط في مقام الإتيان بهذه الوظيفة الاستحبابية، جعل الأخيرة بالنية تكبيرة الافتتاح.

استحباب رفع اليدين عند كلّ تكبير

يستحبّ رفع اليدين عند كلّ تكبير، سواء كان واجباً أو مستحبّاً على المشهور بينهم[٤]، وحكي عن صاحب الحدائق القول بالوجوب[٥]، كما أنّه ربما يظهر من كلام السيد ﷺ في الانتصار ذلك، حيث قال:

ومما انفردت به الإمامية القول بوجوب رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاة، إلّا أنّ أبا حنيفة وأصحابه والثوري لا يرون رفع اليدين بالتكبير، إلّا في الإفتتاح للصلاة. وروي عن مالك إنّه قال: لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلاة، وروي عنه خلاف ذلك أيضاً، وقال الشافعي: يرفع يديه إذا افتتح

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٠ ح ٩٢١؛ الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ١١.

(٢) الوسائل ٦: ٣٣. أبواب تكبيرة الإحرام ب ١٢ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٣١٠ ح ٥؛ التهذيب ٢: ٨٧ ح ٣٢٣ و ٣٢٥؛ الخصال: ٥٩٣؛ الوسائل ٦: ١٨. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٥ ح ١ و ٣.

(٤) الفقيه ١: ١٩٨؛ المبسوط ١: ١٠٣؛ الخلاف ١: ٣١٩؛ المعتبر ٢: ١٥٦؛ الوسيلة: ٩٤؛ المراسم: ٧٠؛ الكافي في الفقه: ١٢٢؛ المهذّب ١: ٩٨.

(٥) الحدائق ٨: ٤٢.

الصلاة، وإذا كبّر للركوع، وإذا رفع رأسه منه، ولا يرفع بعد ذلك في سجوده، ولا في قيامه منه[١]. انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ولكن لا يخفى أنّ كلامه مسوق لبيان ثبوت رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاة، في مقابل المالكي والشافعي وأبي حنيفة المنكرين لثبوته في جميع التكبيرات على اختلافهم، وأمّا كون ذلك على نحو الوجوب أو الاستحباب، فلم يكن المقصود بيانه، وإن كان التعبير بالوجوب ربما يشعر بذلك، إلّا أنّه يحتمل قوياً أن يكون المراد بالوجوب معناه اللغوي، وهو الثبوت، لا المعنى الاصطلاحي الذي يقابل الاستحباب.

وكيف كان، فالأخبار الواردة في هذا الباب وإن كانت كثيرة، وقد جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب تكبيرة الاحرام، إلّا أنّ الظاهر عدم دلالة شيء منها على الوجوب، لأنّ بعضها مشتمل على حكاية فعل الإمام عليه السلام وأنّه كان إذا افتتح صلاته يرفع يديه حيال وجهه، أو إذا كبّر في الصلاة يرفع يديه حتّى يكاد يبلغ أُذنيه على اختلاف ألسنتها.

ومن المعلوم أنّ ذلك لا يدلّ على الوجوب، لأنّ الفعل أعم منه ومن الاستحباب، بل ربما يمكن أن يستفاد منها العدم، من حيث أنّ أصل الحكاية يدلّ على عدم كون رفع اليدين أمراً متداولاً بينهم ومتعارفاً عندهم، وهذا المعنى ربما ينافي الوجوب كما هو ظاهر.

وبعضها الآخر قد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فصلّ لربّك وانحر﴾، وأنّ المراد من النحر ليست النحيرة، بل رفع اليدين حذاء الوجه، على اختلاف التعبيرات أيضاً، ولا يخفى إنّه لا يستفاد منها الوجوب، خصوصاً مع ملاحظة ما ورد في

---

(١) الإنتصار: ١٤٧.

بعضها من التعبير بقوله: «إنّ لكل شيء زينة وإنّ زينة الصلاة رفع الأيدي عند كلّ تكبيرة»[١]. فإنّ من المعلوم أنّ زينة الشيء تغاير نفس الشيء ولا تكون مقوّمة لحقيقته، بحيث ينتفي عند انتفائها، بل لها مدخلية في حصول الكمال له، وهذا التعبير غير ملائم للوجوب كما هو واضح.

ثم إنّ الجمهور قد رووا عن علي عليه السلام في تفسير الآية المباركة أنّ معناها: «ضع يدك اليمنى على اليسرى حذاء النحر في الصلاة»[٢]، وهو مضافاً إلى عدم صحته؛ مخالف لطريقتهم المستمرّة، فإنّهم لا يضعون أيديهم حذاء النحر أصلاً، بل أسفل من ذلك بكثير، كما لا يخفى على من وجد طريقتهم.

هذا، وأمّا سائر الأخبار فلا يستفاد منها الوجوب أيضاً، ويؤيد العدم، بل يدلّ عليه أنّه لو كان الرفع واجباً فكيف يمكن أن يخفى إلى الآن مع شدّة ابتلاء الناس بالصلاة وعموم البلوى بها، وهذه قرينة قطعية على عدم الوجوب سيّما مع فتوى القدماء، وغيرهم الذين هم وسائط نقل الأحكام وتبليغها إلى من بعدهم بالاستحباب، فتدبّر جيّداً.

ثم إنّه لا منافاة بين التعبيرات المختلفة الواردة في الأخبار في حدّ الرفع، حيث إنّه قد عبّر في بعضها بالرفع، حتّى يكاد يبلغ الأُذن، وفي بعضها الآخر بالرفع أسفل من الوجه قليلاً، وفي الثالث بالرفع حيال الوجه أو حذائه، وفي الرابع بالرفع إلى النحر.

وجه عدم المنافاة واضح بعد ظهور عدم الاختلاف بينها، فإنّه إذا رفع يديه حيال وجهه فلا محالة تقع محاذية للأسفل من الأُذن، وللنحر أيضاً كما لا يخفى.

---

(١) الوسائل ٦: ٣٠. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ١٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢٠: ٢١٩.

استحباب التكبير و رفع اليدين بعد الركوع

لا إشكال في ثبوت التكبير عند الافتتاح، وحين إرادة الركوع، وعند الهويّ لكلّ سجدة والنهوض منه، وإنما الإشكال في ثبوته عند رفع الرأس من الركوع، ويظهر من الشيخ في الخلاف عدم الخلاف في نفي ثبوته عند فقهاء المسلمين، حيث قال:

إذا انتقل من ركن إلى ركن من رفع إلى خفض، ومن خفض إلى رفع، ينتقل بالتكبير إلّا إذا رفع رأسه من الركوع، فإنّه يقول: سمع الله لمن حمده، وبه قال جميع الفقهاء[1]، انتهى.

وظاهر عبارته الأُخرى وجود القول بثبوته حيث قال: يستحبّ رفع اليدين مع كلّ تكبيرة، وآكدها تكبيرة الافتتاح، وقال الشافعي: يرفع يديه عند ثلاث تكبيرات، ولا يرفعهما في غيرها: تكبيرة الافتتاح، وتكبيرة الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع[2].

فإنّ ظاهره أنّ المراد بالتكبيرة الثالثة التي يرفع اليد عندها، هي التكبيرة عند رفع الرأس من الركوع، بل ظاهره أنّ ثبوته مورد للاتّفاق، والخلاف بين الشافعي وغيره إنما هو في اختصاص رفع اليدين بها، وبالتكبيرتين قبلها، أو بخصوص تكبيرة الافتتاح، أو عدم الاختصاص بشيء منها، بل هو ثابت عند الكلّ، إلّا أنّ من الواضح عدم كون هذا الظهور مراداً له، سيّما مع تصريحه في موضع آخر، بأنّ عدد التكبيرات في الصلوات الخمس، خمس وتسعون تكبيرة[3].

هذا، ولكنّ الظاهر أنّ المقصود من عبارته الأولى أيضاً بيان ثبوت التكبير

---

(١) الخلاف ١: ٣٤٦ مسألة ٩٥.

(٢) الخلاف ١: ٣١٩ مسألة ٧١.

(٣) الخلاف ١: ٣٤٧. مسألة ٩٥.

عند كلّ خفض ورفع، في مقابل عمر بن عبدالعزيز، وسعيد بن جبير، القائلين بأنّه لا يكبِّر إلّا تكبيرة الافتتاح، من دون نظر إلى المستثنى، حتّى يكون الاستثناء أيضاً مورداً لاتّفاق جميع الفقهاء فتدبّر.

وكيف كان، فيدلّ على عدم ثبوت التكبير عند رفع الرأس من الركوع صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام[1]، ومرسلة صباح المزني عن أمير المؤمنين عليه السلام[2]، الواردتين في بيان مقدار تكبيرات الصلوات الخمس، وأنّها خمس وتسعون تكبيرة، ومنها تكبيرات القنوت الخمس، فإنّه لو كان التكبير عند رفع الرأس من الركوع أيضاً ثابتاً، يلزم أن يكون مجموع التكبيرات مع تكبيرات القنوت زائداً على العدد المذكور بسبع عشرة تكبيرة، كما هو واضح.

ويدلّ على ذلك أيضاً خلوّ صحيحتي حمّاد وزرارة الطويلتين[3]، الواردتين في كيفية الصلاة التامة الكاملة الجامعة لجميع الأجزاء الواجبة والمندوبة عن ذكر هذا التكبير، فإنّه في الأولى منهما قال في مقام حكاية فعل الإمام عليه السلام: إنّه بعد ذكر الركوع استوى قائماً فلمّا استمكن من القيام، قال: سمع الله لمن حمده ثم كبّر.

وفي الثانية قال: قال أبو جعفر عليه السلام بعد ذكر الركوع وما يستحبّ فيه: «وأقم صلبك ومدّ عنقك وليكن نظرك إلى ما بين قدميك فإذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير».

وربما يستدلّ على الثبوت ببعض الأخبار الواردة من طرق العامة، مثل ما روي عن أبي هريرة: أنّه كان يصلّي بهم، فيكبّر كلّما خفض ورفع، فاذا انصرف

---

(١) الكافي ٣: ٣١٠ ح ٥؛ التهذيب ٢: ٨٧ ح ٣٢٣؛ الوسائل ٦: ١٨. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٥ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٨٧ ح ٣٢٥؛ الخصال: ٥٩٣؛ الوسائل ٦: ١٨. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٥ ح ٣.

(٣) الوسائل ٥: ٤٥٩ ـ ٤٦١. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١ ـ ٣.

قال: «إنّي لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ»[١]، وما روي عن عمران بن حصين، من أنّه صلّى خلف علي عليه السلام وهو يكبّر كذلك، ثم أخذ بيده بعد الفراغ فقال: قد ذكّرني هذا صلاةَ محمّد ﷺ[٢].

وما رواه الطبرسي عن مقاتل بن حيّان، عن الأصبغ بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿فصلّ لربّك وانحر﴾ أنّ جبرئيل ذكر في جواب سؤال النبي ﷺ عن النحيرة التي أمر بها أنّه ليست بنحيرة ولكنّه يأمرك إذا تحرّمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبّرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت...»[٣]. بناءً على أن يكون قوله: إذا ركعت وكذا المعطوفان بعده، عطفاً على قوله: إذا تحرّمت للصلاة، لا على قوله: إذا كبّرت.

وقد يستدلّ أيضاً بمرسلة الحميري عن المهدي عليه السلام في حديث قال: إذا انتقل من حالة إلى أُخرى فعليه التكبير»[٤]. وبرواية معاوية بن عمّار قال: «رأيت أباعبدالله عليه السلام يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، وإذا سجد وإذا رفع رأسه من السجود، وإذا أراد أن يسجد الثانية»[٥].

ورواية ابن مسكان عنه عليه السلام قال: في الرجل يرفع يديه كلّما أهوى للركوع والسجود، وكلّما رفع رأسه من ركوع أو سجود، قال: «هي العبودية»[٦]، ورواية علقمة بن وائل عن أبيه قال: صلّيت خلف النبي ﷺ «فكبّر حين افتتح الصلاة ورفع يديه حين أراد الركوع وبعد الركوع»[٧].

(١ و ٢) صحيح البخاري ١: ٢١٤ ب١١٥، ح٧٨٥ و ب١١٦، ٧٨٦.

(٣) تفسير مجمع البيان ١٠: ٥٥٠.

(٤) الاحتجاج ٢: ٣٠٤؛ غيبة الطوسي: ٣٧٨؛ الوسائل ٦: ٣٦٢. أبواب السجود ب١٣ ح٨.

(٥) التهذيب: ٢ / ٧٥ ح٢٧٩؛ الوسائل ٦: ٢٩٦. أبواب الركوع ب٢ ح٢.

(٦) التهذيب ٢: ٧٥ ح٢٨٠؛ الوسائل ٦: ٢٩٧. أبواب الركوع ب٢ ح٣.

(٧) أمالي الطوسي ١: ٣٩٤؛ الوسائل ٦: ٢٩. أبواب تكبيرة الاحرام ب٩ ح١٢.

ولكن لا يخفى إنّه لا ينهض شيء من الأخبار لإثبات التكبير عند رفع الرأس من الركوع، لكون أكثرها عامياً ضعيفاً من حيث السند، كما أنّ كثيراً منها خال عن الدلالة في المقام، لكونه دالاً على ثبوت رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، والكلام إنما هو في ثبوت التكبير عنده، ولم يثبت الملازمة بينهما، وإنّ كلّ ما يثبت عنده الرفع يثبت عنده التكبير أيضاً وبالعكس.

نعم مرسلة الحميري المتقدّمة تدلّ بالعموم على ثبوت التكبير عند الانتقال من حالة إلى أُخرى، ولكنّها ـ مضافاً إلى كونها مرسلة على الأصح، وإلى أنّ مضمون الرواية لا يناسب الصدور من الإمام عليه السلام ـ بعمومها قابلة للتخصيص بالأخبار المتقدّمة التي تدلّ على عدم ثبوت التكبير عنده، كما أنّها قد خصّصت جزماً بغير هذا المورد أيضاً، فإنّه لا إشكال في عدم ثبوت التكبير عند النهوض إلى القيام مع أنّه انتقال من حالة إلى حالة أُخرى كما هو واضح.

ثم إنّك قد عرفت أنّ هنا مسألتين لا ارتباط لإحداهما بالأُخرى، إحداهما: استحباب التكبير عند رفع الرأس من الركوع. والأُخرى: استحباب رفع اليدين عند ذلك، وقد ظهر لك إنّه لا دليل على استحباب الأول، بل الظاهر وجود الدليل على عدمه كما عرفت، مضافاً إلى كونه موافقاً لسيرة المتشرّعة المستمرّة إلى هذه الأزمنة، فإنّه لم يعهد من أحد منهم أن يكبّر عند رفع الرأس من الركوع قبل قول: سمع الله لمن حمده كما هو ظاهر.

وأمّا مسألة استحباب رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرّض لها أكثر الأصحاب، نعم ظاهر عدم تعرّض بعضهم عند ذكر المستحبات في كتبهم كالنفلية، والجمل، والوسيلة[1] في مندوبات الأفعال، عدم الاستحباب.

---

(١) الوسيلة: ٩٤؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٢.

والمتعرّضون بين مصرح بالاستحباب، كالمحكيّ في المفتاح عن صاحب الفقيه[١]، وعن الذكرى، وقرّبه فيها لصحة الخبرين[٢]، وعدم انكار الشيخ لشيء منهما في التهذيب[٣]، وأصالة الجواز، وعموم أنّ الرفع زينة الصلاة، واستكانة من المصلّي. وعن صاحبي المدارك ومجمع البرهان الميل إليه[٤].

وبين مصرح بعدم الاستحباب، كالمحقّق في المعتبر حيث قال في محكيه: رفع اليدين بالتكبير مستحبّ في كلّ رفع ووضع إلّا في الرفع من الركوع، فانّه يقول: سمع الله لمن حمده من غير تكبير ولا رفع يديه، وهو مذهب علمائنا[٥]، وفي المحكي عن منتهى العلّامة، أنّه قال: لا يرفع يديه وقت قيامه من الركوع[٦]. وعن البحار: المشهور عدم استحبابه[٧]. وعن الذكرى: لم أقف على قائل باستحبابه إلّا ابني بابويه، وصاحب الفاخر[٨].

هذا، والمراد بالخبرين اللّذين حكم بصحتهما في محكي الذكرى هو خبر معاوية بن عمّار وابن مسكان المتقدّمين، ولكن لا يخفى أنّ التمسّك بأصالة الجواز في غير محلّه، لأنّ الكلام إنما هو في الاستحباب، لا في الجواز بمعنى الاباحة. وكيف كان فيدلّ على عدم استحباب الرفع صحيحتا زرارة وحمّاد الواردتان في كيفية الصلاة المستجمعة للآداب والمستحبات، من حيث خلوهما عن هذا الرفع رأساً.

---

(١) الفقيه ١: ١٩٧؛ الهداية: ١٦٣.

(٢) الذكرى ٣: ٣٨٠.

(٣) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٩ و ٢٨٠.

(٤) مدارك الأحكام ٣: ٣٩٦؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٥٩؛ مفتاح الكرامة ٢: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

(٥) المعتبر ٢: ١٩٩.

(٦) المنتهى ١: ٢٦٩.

(٧) البحار ٢٨: ١١٤.

(٨) الذكرى ٣: ٣٨٠.

مضافاً إلى أنّ عمل المتشرعة وسيرتهم على خلاف ذلك، حيث إنّه لم يعهد من أحد منهم هذا الفعل كما لا يخفى، وحينئذٍ فيقوى في النظر أن يكون الخبران اللّذان أشار إليهما الشهيد في محكي عبارته المتقدّمة، صادرين تقية.

وبالجملة: فلا يمكن إثبات الاستحباب بهما، بعدما عرفت ممّا يدلّ على عدمه، نعم لا بأس بالعمل به رجاءً ومحلّه على تقدير الاستحباب إنما هو عند رفع الرأس من الركوع قبل قول: سمع الله لمن حمده.

بقيّة مستحبات التكبير

١ـ إنّك عرفت اختلاف الأخبار ظاهراً في مقدار الرفع وحده[١]، فمن بعضها يظهر أنّ حدّه الرفع حتّى يكاد يبلغ الأذن، ومن بعضها الآخر الرفع أسفل من الوجه قليلاً، ومن أكثرها الرفع حيال الوجه أو حذائه، ومن رابع الرفع إلى النحر.

والمراد بالرفع حيال الوجه ليس أن يكون أوّل الزند محاذياً لصدر الوجه، ورؤوس الأصابع محاذية لأسفله، بل المراد هي المحاذاة العرفية التي تتحقّق ولو بكون اليد أسفل من الوجه وحينئذٍ فيمكن الجمع بين الروايات المختلفة ظاهراً، ولعلّ التعبير بمحاذاة شحمتي الاذن ـ كما وقع في كلام الأصحاب[٢] ـ انّما هو باعتبار تحقق الجمع بينها بذلك.

٢ـ إنّه يستحب أن تكون الأصابع مضمومة في حال الرفع، وقال الشافعي: يستحب أن يفرجها[٣]، وربما يستدلّ لاستحباب الضم بصحيحة حمّاد[٤] الواردة

---

(١) راجع الوسائل ٦: ٢٦. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٩.

(٢) المبسوط ١: ١٠٣؛ النهاية: ٦٩؛ المقنعة: ١٠٣؛ الوسيلة: ٩٤؛ المهذّب ١: ٩٢.

(٣) المجموع ٣: ٣٠٧؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٧؛ الخلاف ١: ٣٢١ مسألة ٧٣.

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

في كيفية الصلاة الجامعة للآداب والمستحبات، الدالة على أنّه ﷺ قد ضم أصابعه قبل الشروع فيها، بضميمة أنّ مقتضى الاستحباب بقاؤه بهذه الكيفية في حالة الرفع عند التكبير، ولكن لا يخفى أنّ جريان الاستصحاب مبنيّ على أن يكون المستصحب ذا أثر شرعيّ في الزمان اللاحق، مع أنّه مورد للنزاع كما هو واضح.

٣ـ نسب إلى علمائنا كما في محكيّ المعتبر والمنتهى، أنّ ابتداء التكبير عند ابتداء الرفع، وانتهائه عند انتهائه[١]، نظراً إلى أنّ ذلك هو معنى الرفع عند التكبير.

٤ـ مقتضى بعض الأخبار[٢] الدالة على استحباب الرفع عند التكبير استحباب استقبال القبلة ببطن الكفّين، ولا معارض له.

٥ـ أنّ العبارة الواردة في كيفية التكبير إنما هي قول: الله أكبر، وقال الشافعي: ويجوز أن يقول: الله الأكبر[٣]. وقال أبو حنيفة: تنعقد بكلّ إسم من أسماء الله تعالى على وجه التعظيم، مثل قول: الله العظيم، الله الجليل، وما أشبههما[٤]، والدليل على ما ذكرنا مضافاً إلى تغيّر المعنى بذلك كما هو واضح، أنّ الصلاة عبادة خاصّة لا يجوز التخطي عمّا ورد من الشارع في كيفيتها.

٦ـ مقتضى الأخبار الكثيرة بطلان الصلاة عند نسيان التكبير[٥]، وبعض ما يدلّ على خلافه[٦]، مضافاً إلى احتمال صدوره تقية، متناقض من حيث المدلول، وعلى تقدير عدمه فلا يقاوم تلك الأخبار الكثيرة، وأمّا زيادته فبطلان الصلاة

---

(١) المعتبر ٢: ٢٠٠؛ المنتهى ١: ٢٦٩.

(٢) التهذيب ٢: ٦٦ ح ٢٤٠؛ الوسائل ٦: ٢٧ أبواب تكبيرة الاحرام، ب ٩ ح ٦.

(٣) المغني ١: ٥٤٠؛ المجموع ٣: ٢٩٢؛ المنتهى ١: ٢٦٨.

(٤) بداية المجتهد ١: ١٧٨؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٦٠.

(٥) أُنظر الوسائل ٦: ١٢. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢.

(٦) الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٩ و ١٠.

بسببها مورد للإتّفاق[١]، مضافاً إلى أنّ ذلك مقتضى قوله ﷺ : «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[٢] والله أعلم.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) المبسوط ١: ١٠٥؛ شرائع الاسلام ١: ٦٩؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٤٣؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١١٨؛ الذكرى ٣: ٢٥٨؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٢٢؛ كشف اللثام ٣: ٤٢٢؛ جواهر الكلام ٩: ٢٢٠؛ جامع المقاصد ٢: ٢٣٩.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٥ ح٥؛ التهذيب: ٢ / ١٩٤ ح٧٦٤؛ الاستبصار: ١ / ٣٧٦ ح١٤٢٩؛ الوسائل: ٨ / ٢٣١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٩ ح٢.

الرابع من أفعال الصلاة: القراءة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لا إشكال عندنا في وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الركعتين الأوليين من الصلاة، سواء كانت ثنائية، أو ثلاثية، أو رباعية[1]، وفي عدم وجوبها تعييناً في الركعتين الأخيرتين من الرباعيّة، والركعة الأخيرة من الثلاثية[2]، والكلام في باب القراءة إنما هو في مقامين:

أحدهما: فيما يقوم مقام القراءة في غير الأُوليين من الثلاثية والرباعية، وإنّه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ وفي كيفيته وبيان مقداره.

ثانيهما: في وجوب انضمام السورة إلى القراءة في الركعتين الأُوليين واستحبابه.

---

(١) المقنعة: ١٣٧؛ المبسوط ١: ٩٩؛ النهاية: ٧٥؛ الخلاف ١: ٣٢٧؛ الإنتصار: ١٤٢؛ المسائل الناصريات: ٢١٦؛ المقنع: ٩٣؛ الوسيلة: ٩٣؛ المهذّب ١: ٩٢؛ الكافي في الفقه: ١١٧؛ المعتبر ٢: ١٦٤؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٢٨؛ مستند الشيعة ٥: ٦٨.

(٢) الخلاف ١: ٣٤١ مسألة ٩٣؛ النهاية: ٧٦؛ الإنتصار: ١٤٢؛ مختلف الشيعة ٢: ١٤٦؛ المهذّب ١: ٩٧؛ المراسم: ٦٩؛ الكافي في الفقه: ١١٧؛ السرائر ١: ٢٢٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٢٨ مسألة ٢١٨.

المقام الأوّل: الذكر في الأخيرتين

أمّا الكلام في المقام الأول فملخّصه: إنه لم يظهر من أحد من القائلين بوجوب قراءة شيء في الأخيرتين من العامة من التسبيح ذكر ولا أثر، نعم ذكر أبو حنيفة إنّه لا يجب شيء في الأخيرتين[1]، بل الظاهر أنّ التسبيح إنما هو مذكور في كلمات الإمامية فقط.

وحينئذٍ فهل الواجب في الأخيرتين تخييراً هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح منه؟ وعلى الثاني هل يكفي مطلق التسبيح المتحقق بقول سبحان الله ولو مرّة، أو يلزم التسبيح بكيفية خاصّة ونحو مخصوص؟ وعلى الثاني هل يكفي الإتيان به مرّة أو يجب ثلاث مرّات؟

وجوه واحتمالات منشؤها اختلاف الأخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب، وقد جمعها في الوسائل في الباب ٤٢ و ٥١ من أبواب القراءة[2] ويرتقي المجموع إلى واحد وعشرين، أربعة منها متعرّضة لأصل ثبوت القراءة في الأخيرتين وعدمه، من دون تعرّض للذكر أو التسبيح، وهي رواية جميل بن دراج ب ٤٢ ح ٤، ومنصور بن حازم ب ٥١ ح ١١، ومعاوية بن عمّار ب ٥١ ح ٨، وزرارة ب ٥١ ح ٦.

وواحد منها يدلّ على التخيير بين القراءة ومطلق الذكر وهي رواية علي بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام ب ٤٢ ح ٣ قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: «إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله فهو سواء قال: قلت: فأيّ ذلك أفضل؟ قال: هما والله سواء، إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت» وذكر التسبيح في الذيل يحتمل أن يكون من باب أنّه مصداق للذكر، ويحتمل أن

---

(١) المغني لابن قدامة ١: ٥٦١؛ الشرح الكبير ١: ٥٦٠؛ المجموع ٣: ٣٨٦؛ التفسير الكبير ١: ١٨٩؛ الخلاف ١: ٣٧٧ مسألة ٨٨؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٤ مسألة ٢٢٩.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٧ ب ٤٢ و: ١٢٢ ب ٥١.

يصير قرينة على أنّ المراد بالذكر المذكور في الصدر هو التسبيح.

وسبعة منهـا تدلّ على أصل التسبيح، من دون تعرّض لكيفيته، وهي رواية معاوية بن عمّار ب٤٢ ح٢ ومحمّد بن حكيم ب٥١ ح١٠ ومحمّد بن قيس ب٥١ ح٩ وابن سنان ب٥١ ح١٢ ومرسلة الفقيه عن الرضاعليه السلام ب٥١ ح٤ وما أرسله المحقّق في المعتبر عن عليّعليه السلام ب٥١ ح٥ وما رواه في الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمانعليه السلام ب٥١ ح١٤.

وأربعة منها تشتمل على بيان التسبيح بنحو الاجمـال، وهي رواية عبيد بـن زرارة ب٤٢ ح١ قال: سألت أبا عبداللهعليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظـهر؟ قال: «تسبّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك، وإن شئت فاتحة الكـتاب فـإنّها تحـميد ودعاء».

وظاهرها إنّ قراءة الفاتحة في الأخيرتين إنمـا هـي لاشـتمالها عـلى التـحميد والدعاء، لا لمجرّد الحكاية وقراءة القرآن، كما في الأوليين، فالرواية تدلّ عـلى أنّ الواجب في الأخيرتين هو مطلق التحميد والدعاء، غاية الأمر أنّ الفـاتحة أيـضاً مصداق لهما.

ورواية عمر بن أُذينة عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام ب٤٢ ح٦ قال: «عـشر ركعات ركعتان من الظهر وركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخرة لا يجوز فيهن الوهم ـ إلى أن قال ـ: وهي الصلاة التي فـرضها الله وفوّض إلى محمّدصلى الله عليه وآله، فزاد النبي في الصلاة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة إنما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء، فالوهم إنما هو فيهنّ...».

ورواية أبي بصير عن أبي عبداللهعليه السلام ب٤٢ ح٧ قال: «أدنى ما يجـزي مـن القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات أن تقول: سبحان الله سـبحان الله سبحان الله».

ورواية عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ب ٥١ ح ٧ قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر».

والخمسة الباقية مشتملة على كيفية التسبيح، وبيان المراد منه بالنحو المتعارف، وهي رواية أبي خديجة ب ٥١ ح ١٣ الدالة على أنّ المراد به سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر، ولكنّها تدلّ على التفصيل بين الإمام والمأموم بنحو لا يقول به أحد من الأصحاب.

ورواية رجاء بن أبي الضحاك ب ٤٢ ح ٨ إنّه صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو، فكان يسبّح في الأُخراوين يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر ثلاث مرّات ثم يركع.

قال في مفتاح الكرامة بعد نقل استدلال البهبهاني رحمه الله على وجوب اثنتي عشرة تسبيحة بهذا الخبر ما هذه عبارته.

قلت: إنّ خبر ابن أبي الضحاك رواه في البحار بدون تكبير، ثم قال: بيانٌ: في بعض النسخ زيد في آخرها والله أكبر والموجود في النسخ الصحيحة القديمة كما نقلنا بدون التكبير، والظاهر إنّ الزيادة من النساخ تبعاً للمشهور[1]، انتهى.

وما رواه الكليني عن محمّد بن إسماعيل النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: «أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر وتكبّر وتركع»[2].

ورواية محمّد بن عمران ب ٥١ ح ٣ في حديث إنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام فقال:

---

(١) مفتاح الكرامة ٢: ٣٧٦. بحار الانوار ٨٢: ٨٨.

(٢) الكافي ٣: ٣١٩ ح ٢؛ التهذيب ٢: ٩٨ ح ٣٦٧؛ الإستبصار ١: ٣٢١ ح ١١٩٨؛ الوسائل ٦: ١٠٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٥.

لأيّ علّة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال: «إنما صار التسبيح أفضل من القراءة في الأخيرتين لأنّ النبي ﷺ لمّا كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزّوجلّ فدهش فقال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة».

وما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إنّه قال: «لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين مع الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام» قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: «إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله ثلاث مرّات، تكملة تسع تسبيحات ثم تكبّر وتركع»[1].

قال في الوسائل: ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز مثله، إلّا أنّه أسقط قوله: تكملة تسع تسبيحات وقوله: أو وحدك، ورواه في أوّل السرائر أيضاً نقلاً من كتاب حريز مثله إلّا أنّه قال: «فقل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر ثلاث مرّات ثم تكبّر وتركع» ثم قال: أقول: لا يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين مرّة تسع تسبيحات، ومرّة اثنتي عشرة تسبيحة، وأورده حريز أيضاً في كتابه مرتين[2]، انتهى.

والمحكيّ عن العلّامة المجلسي في البحار أنّه قال: إنّ خبر السرائر الذي استدلّ به أيضاً على هذا القول، رواه ابن إدريس في موضعين: أحدهما في باب كيفية الصلاة وزاد فيه والله أكبر، وثانيهما في آخر الكتاب فيما استطرفه من كتاب حريز، ولم يذكر فيه التكبير، قال: والنسخ المتعددة التي رأيناها متفقة على إسقاط التكبير. ويحتمل أن يكون زرارة رواه على الوجهين، ورواهما حريز في كتابه وهو بعيد، والظاهر زيادة التكبير من قلمه أو من النسّاخ، لأنّ سائر المحدّثين رووا هذه الرواية

---

(١) الفقيه ١: ٢٥٦ ح١١٥٨؛ الوسائل ٦: ١٢٢، أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١.

(٢) السرائر ٣: ٥٨٥ وج ١: ٢١٩؛ الوسائل ٦: ١٢٣، أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٢.

بدون تكبير، وزاد في الفقيه بعد التسبيح تكملة تسع تسبيحات، ويؤيده أنّه نسب في المعتبر والتذكرة القول بتسع تسبيحات إلى حريز، وذكرا هذه الرواية[١]. انتهى.

قال في المفتاح بعد حكاية عبارة المجلسي، قلت: نظرت ذلك في نسختين من السرائر، إحداهما صحيحة عتيقة من خطّ عليّ بن محمّد بن الفضل الآبي في سنة سبع وستين وستمائة، ترك التكبير في الموضعين، وفي نسخة أُخرى كثيرة الغلط ذكره في الموضعين[٢]، انتهى.

وكيف كان فالكلام في هذا المقام يقع من جهتين:

الجهة الأولىٰ: عدم وجوب القراءة تعييناً في الأخيرتين

المشهور بين الإمامية بل المتّفق عليه بينهم، عدم وجوب القراءة تعييناً في الركعة الثالثة من الثلاثيّة، والأخيرتين من الرباعيّة، وكونها أحد فردي الواجب التخييري[٣] وإن اختلفوا في بدلها وأنّه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ وفي كيفيته وكميته.

هذا، ولكن ظواهر الأخبار المتقدّمة مختلفة، فيظهر من بعضها تعيّن القراءة، مثل رواية جميل بن دراج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّا يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاة؟ فقال: «بفاتحة الكتاب ولا يقرأ الذين خلفه، ويقرأ الرجل فيهما إذا صلّى وحده بفاتحة الكتاب»[٤]، ورواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً فاقرأ في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب وإن كنت وحدك

---

(١) بحار الأنوار ٨٢: ٨٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٧٦.

(٣) راجع ص ١٠٥.

(٤) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح١١٨٦؛ الوسائل ٦: ١٠٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٤.

فليسعك فعلت أو لم تفعل»[١].

ويظهر من البعض الآخر تعيّن التسبيح، مثل رواية عمر بن أُذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدّمة[٢]، ومرسلة الفقيه عن الرضا عليه السلام قال: «إنما جعل القراءة في الركعتين الأوّلتين والتسبيح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله من عنده وبين ما فرضه الله من عند رسوله صلى الله عليه وآله»[٣]، وما أرسله المحقّق في المعتبر[٤] عن عليّ عليه السلام إنّه قال: «إقرأ في الأوّلتين وسبّح في الأخيرتين»؛ ورواية عبيدالله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله وسبحانه الله والله أكبر»[٥].

والظاهر كما في التهذيب، إنّ كلمة «لا» في قوله: لا تقرأ، للنفي لا للنهي، وجواب الشرط قوله: «فقل» كما يؤيده ذكر الفاء.

ويظهر من بعض تلك الأخبار التخيير بينهما، كرواية عليّ بن حنظلة المتقدّمة[٦]، وغيرها ممّا تقدّم، وهذه الطائفة شاهدة للجمع بين الطائفتين، بالحمل على التخيير، ويؤيده فتوى المشهور[٧] على طبقها، وكونها معمولاً بها دونهما.

وبالجملة: فالظاهر إنّه لا إشكال في المقام من هذه الجهة أصلاً.

---

(١) التهذيب ٢: ٩٩ ح٣٧١؛ الاستبصار: ١ / ٣٢٢ ح١٢٠٢؛ الوسائل ٦: ١٢٦. أبواب القراءة في الصلاة ب٥١ ح١١.

(٢) الكافي: ٣ / ٢٧٣ ح٧؛ الوسائل: ٦ / ١٠٩. أبواب القراءة في الصلاة ب٤٢ ح٦.

(٣) الفقيه ١: ٢٠٢ ح٩٢٤؛ الوسائل ٦: ١٢٤. أبواب القراءة في الصلاة ب٥١ ح٤.

(٤) المعتبر ٢: ١٦٥؛ الوسائل ٦: ١٢٤. أبواب القراءة في الصلاة ب٥١ ح٥.

(٥) التهذيب ٢: ٩٩ ح٣٧٢؛ الإستبصار ١: ٣٢٢ ح١٢٠٣؛ الوسائل ٦: ١٢٤. أبواب القراءة في الصلاة ب٥١ ح٧.

(٦) التهذيب ٢: ٩٨ ح٣٦٩؛ الإستبصار ١: ٣٢١ ح١٢٠٠؛ الوسائل ٦: ١٠٨. أبواب القراءة في الصلاة ب٤٢ ح٣.

(٧) راجع ٢: ١٠٥.

الجهة الثانية: ما يقوم مقام القراءة في الأخيرتين

الجهة الثانية: المشهور بينهم أنّ ما يقوم مقام القراءة في الأخيرتين هو التسبيح[١]، وإن اختلفوا فيه كيفية وكمية، ففي المعتبر أنّه يجزي بدل الحمد في الأواخر تسبيحات أربع، صورتها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر، وحكى هذا القول عن المفيد، وحكى أيضاً من علم الهدى، والشيخ، وابن أبي عقيل القول بأنّه مخير بين القراءة وعشر تسبيحات، صورتها أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله ثلاث مرّات، وتزيد في الثالثة والله أكبر. وعن حريز بن عبدالله السجستاني، وأبي جعفر بن بابويه القول بتسع تسبيحات، بإسقاط التكبير من الثلاث، وعن الشيخ في النهاية القول بأنّه تكرّر ذلك ثلاث مرّات، مع كلّ مرّة والله أكبر فيكون إثنى عشر فصلاً[٢].

هذا، وقد ظهرلك ممّا تقدّم أنّه لا ينهض شيء من الأخبار المتقدمة على وجوب تكرار التسبيحات الأربع ثلاث مرّات، لأنّ رواية رجاء المتقدّمة ـ مضافاً إلى أنّها تتضمن حكاية فعل الإمام عليه السلام، فلعلّه كان يعمل بالاستحباب ـ قد عرفت أنّه نقلها في البحار من دون تكبير وقال: الموجود في النسخ القديمة الصحيحة كما نقلنا بدون التكبير، واستظهر كون الزيادة من النسّاخ تبعاً للمشهور.

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدّمة التي رواها الصدوق في الفقيه وابن إدريس في موضعين من السرائر، نقلاً من كتاب حريز، قد عرفت ثبوت الاختلاف فيها، ففي الفقيه أسقط التكبير مع زيادة قوله: تكملة تسع تسبيحات،

---

(١) راجع ٢: ١١٠.

(٢) المعتبر ٢: ١٨٨ ـ ١٨٩؛ المقنعة: ١١٣؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٣؛ المبسوط ١: ١٠٦؛ وحكاه عن ابن ابى عقيل في مختلف الشيعة ٢: ١٤٢ مصباح المتهجد: ٤٤٠؛ السرائر ٣: ٥٨٥ عن كتاب حريز بن عبدالله، الفقيه ١: ٢٥٦، النهاية: ٧٦.

وفي السرائر وإن رواها في باب كيفية الصلاة مع ذكر التكبير، إلّا أنّه مضافاً إلى أنّه نقلها في المستطرفات مع إسقاطه، قد عرفت أنّه حكي عن العلّامة المجلسي أنّه قال: إنّ النسخ المتعددة التي رأيناها متفقة على إسقاط التكبير، وذكر صاحب المفتاح أنّ الموجود في النسخة القديمة الصحيحة ترك التكبير في الموضعين.

هذا، واحتمال أن يكون زرارة رواها على الوجهين، وأوردهما حريز في كتابه بعيد جدّاً، وحينئذٍ فيدور الأمر بين زيادة قوله: تكملة تسع تسبيحات، وإسقاط التكبير، وبين حذف ذلك القول، ولا يخفى أنّ إسقاط التكبير وإن كان غير بعيد، إلّا أنّ إضافة ذلك القول سهواً، مستبعد جدّاً، وهذا بخلاف إسقاطه، فإنّه يمكن أن يصير السهو سبباً لعدم ذكره، واضافة التكبير يمكن أن يكون من باب التبعية للمشهور، كما ذكره المجلسي.

ويؤيد ذلك إنّه نسب في المعتبر كما عرفت القول بلزوم تسع تسبيحات إلى حريز.

وبالجملة: فلم يثبت كون التكبير مذكوراً في الرواية، فوجوب تكرار التسبيحات الأربع ثلاث مرّات ممّا لم يقم عليه حجّة.

ويمكن أن يقال: إنّه يستكشف الوجوب من فتوى الشيخ في النهاية[1] وحكم البعض بالاستحباب[2]، وذكر بعض آخر أنّ الأحوط ذلك[3]، لوجود نصّ مشتمل عليه، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا، أو كان مذكوراً في بعض النصوص المتقدّمة، كرواية زرارة، وكيف كان فمقتضى إطلاق ما رواه الكليني بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام الاجتزاء بالمرّة[4]، ولكنّ الأحوط التعدد. هذا مقتضى

---

(١) النهاية: ٧٦.

(٢) مسالك الأفهام ١: ٢١٢.

(٣) شرائع الإسلام ١: ٧٤.

(٤) الكافي ٣: ٣١٩ ح ٢؛ الوسائل ٦: ١٠٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٥.

مدلول الأخبار الواردة في هذا الباب.

ولو قلنا بعدم استفادة حكم المسألة من الأدلة الاجتهادية، ووصلت النوبة إلى الأصول العملية، فهل الأصل يقتضي البراءة أو الاشتغال؟

فنقول: ذكر الشيخ﵀ في رسالة البراءة في التنبيه الثالث، من تنبيهات الشبهة الحكمية الوجوبية، أنّ الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب العيني، أمّا لو شكّ في الوجوب التخييري، والاباحة، فلا يجري فيه أدلة البراءة، لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلّف، بحيث يلتزم به، ويعاقب عليه[1]. انتهى موضع الحاجة من كلامه﵀.

والمقام وإن كان مغايراً لموضوع كلامه، حيث انّ مفروضه ما إذا كان الأمر دائراً بين الوجوب التخييري والاباحة، وفي المقام نعلم بالوجوب التخييري ونشكّ في بعض أطرافه من حيث القلّة والكثرة، إلّا أنّ الكلام في اشتراكه معه من حيث الحكم، وإنّه هل تجري البراءة بالنسبة إلى الزائد، كجريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين في الواجب النفسي ـ بالوجه الذي تقدّم في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك، لا بالوجه الذي ذكره الشيخ في الرسالة، فإنّه لا يخلو عن إشكال، كما عرفت في تلك المسألة ـ أو أنّ الأصل في المقام يقتضي الاشتغال، ولو قلنا بجريان البراءة في الأقل والأكثر في الواجب النفسي؟

فيه وجهان: من أنّ الوجه في جريان البراءة في تلك المسألة، وهو تبعّض التكليف الواحد، وتنجزه ببعضه المعلوم، جارٍ في المقام أيضاً، لأنه يعلم فيه أيضاً بعض التكليف المتعلّق بالمردّد بين الأقل والأكثر، فلا مانع من تنجزه بذلك البعض المعلوم، وجريان البراءة بالنسبة إلى بعضه المشكوك، ومجرّد كون مفروض المقام عبارة عمّا كان بعض أطراف الواجب التخييري مردّداً بين الأقل والأكثر، لا يصلح

---

(١) فرائد الأصول: ٢٣١.

فارقاً بينه وبين تلك المسألة، بعد اشتراكهما في ذلك الوجه الذي تقدّم منّا، ومن ثبوت الفرق بينهما، فإنّ العقاب المترتّب على المخالفة في تلك المسألة، إنما هو لكونه تاركاً للأقل الذي علم تنجّز التكليف بالنسبة إليه، وفي المقام لا يترتب العقاب على مجرّد ترك الأقل، وإن كان تعلّق التكليف به معلوماً، بل إنما يترتب على تركه، وترك الطرف الآخر الذي لا ترديد فيه من حيث القلّة والكثرة.

وبالجملة: فالمسألة محل إشكال.

المقام الثاني: وجوب السورة بعد الفاتحة في الركعتين الأوليين

اعلم أنّه محل خلاف بين المسلمين، فالمشهور بين العامة عدم الوجوب، والمحكي عن بعض أصحاب الشافعي هو الوجوب[١]، وهو محكيّ ظاهر الشيخ في التهذيبين والخلاف[٢]، وأكثر المتقدّمين[٣].

وذهب بعض المتأخّرين كصاحبي المدارك والمعالم، إلى الاستحباب[٤]، ويمكن استظهاره من كلام الشيخ في المبسوط حيث قال: الظاهر من المذهب أنّ قراءة سورة كاملة مع الحمد في الفرائض واجبة، وأنّ بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار، غير أنّه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين السورتين بعد الحمد، لا يحكم ببطلان الصلاة، ويجوز كلّ ذلك في حال الضرورة، وكذلك في النافلة مع الاختيار[٥]. انتهى.

---

(١) المجموع ٣: ٣٨٨ ـ ٣٨٩؛ المغني لابن قدامة ١: ٥٦٨؛ الشرح الكبير ١: ٥٦٨؛ بداية المجتهد ١: ١٨٤؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠ مسألة ٢١٩.

(٢) التهذيب ٢: ٧٠؛ الإستبصار ١: ٣١٤؛ الخلاف ١: ٣٣٥ مسألة ٨٦.

(٣) المقنعة: ١٠٥ و ١١٢؛ المقنع: ٩٣؛ الإنتصار: ١٤٦؛ المهذّب ١: ٩٢؛ الكافي في الفقه: ١١٧؛ الوسيلة: ٩٤.

(٤) مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧؛ منتقى الجمان ٢: ١٠.

(٥) المبسوط ١: ١٠٧.

فإنّ قوله: غير أنّه إن قرأ...، ظاهر في عدم بطلان الصلاة بترك سورة كاملة. فالمراد بعدم جواز قراءة البعض أو الأكثر، ليس عدم الجواز، بحيث ينافي صحة الصلاة، بل عدمه من حيث كون قراءة سورة كاملة شرطاً في تحقق الكمال.

وأظهر من ذلك في الاستحباب، كلام الشيخ في النهاية حيث قال: وأدنى ما يجزي من القراءة في الفرائض، الحمد مرّة واحدة، وسورة معها مع الاختيار، لا يجوز الزيادة عليه، ولا النقصان عنه، فمن صلّى بالحمد وحدها متعمّداً من غير عذر، كانت صلاته ماضية، ولم يجب عليه إعادتها، غير أنّه يكون قد ترك الأفضل، وإن اقتصر على الحمد ناسياً أو في حال الضرورة من السفر والمرض وغيرهما، لم يكن به بأس، وكانت صلاته تامّة ـ إلى أن قال ـ: ولا يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد في الفرائض، فمن فعل ذلك متعمّداً، كانت صلاته فاسدة، فإن فعله ناسياً لم يكن عليه شيء، وكذلك لا يجوز أن يقتصر على بعض سورة وهو يحسن تمامها، فمن اقتصر على بعضها وهو متمكّن لقراءة جميعها كانت صلاته ناقصة، وإن لم يجب عليه إعادتها[1]، انتهى.

فإنّ الحكم بالمضيّ فيما لو صلّى بالحمد وحدها متعمّداً من غير عذر، صريح في نفي الوجوب، فالمراد بقوله: أدنى ما يجزي...، ليس هو الاجزاء المساوق للصحة، بداهة أنّه بناءً عليه لا معنى لتفريع الحكم بالمضيّ، والصحة في الفرع المذكور كما هو واضح.

فالتأمّل في كلامه في النهاية والمبسوط يقضي بذهابه إلى الاستحباب، وإنّ تارك السورة متعمّداً من غير عذر إنما هو تارك للأفضل، وعليه فلا تهافت في كلامه، بل ولا اضطراب كما في مفتاح الكرامة[2]، وتوجيه كلامه ـ بأنّ المراد

---

(١) النهاية: ٧٥ـ٧٦.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٠.

بوجوب قراءة سورة كاملة هو الوجوب النفسيّ الاستقلاليّ الذي محلّه الصلاة بعد قراءة الحمد، فلا منافاة بينه وبين مضيّ الصلاة، وعدم وجوب إعادتها فيما لو تركها متعمّداً ـ مستبعد جدّاً. وكيف! يمكن ذلك، مع أنّه لم يعهد من أحد القول بوجوب السورة لا بنحو الجزئية.

وكيف كان فيمكن أن يحمل كلامه في التهذيبين والخلاف، على ما هو ظاهر كلامه في المبسوط والنهاية، فيكون للشيخ قول واحد وهو الاستحباب.

ويمكن أن يقال: بأنّ له في المسألة قولين: القول بالوجوب، وهو ظاهر كلامه فيها. والقول بالاستحباب، وهو ظاهر كلامه فيها.

وبالجملة: فالذي يستفاد منه أنّ الوجوب ليس أمراً مسلّماً مقطوعاً به بين الإمامية، حيث قال في المبسوط: الظاهر من المذهب[1] ...، وعليه فليست قراءة السورة كقراءة الحمد، في أنّ وجوبها كان ضروريّاً بحيث لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، فالواجب النظر إلى الأخبار الواردة في المقام.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد استدلّ للقول بعدم وجوب السورة بالأخبار التي تدلّ بظاهرها على إجزاء فاتحة الكتاب وحدها.

منها: صحيحة عليّ بن رئاب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة»[2].

ومنها: ما رواه عليّ بن رئاب عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنّ فاتحة الكتاب تجزي وحدها في الفريضة»[3]. والظاهر كونهما رواية واحدة، بمعنى أنّ سامع هذا الكلام من الإمام عليه السلام إنما هو الحلبي، غاية الأمر إنّ حذفه في سند الأولى

---

(١) المبسوط ١: ١٠٧.

(٢) التهذيب ٢: ٧١ ح ٢٥٩؛ الإستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٦٩؛ الوسائل ٦: ٣٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٧١ ح ٢٦٠؛ الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٣.

إمّا أن يكون مستنداً إلى عليّ بن رئاب، ويكون الوجه فيه قطعه بصدق الحلبي في نقلها، وكون هذا كلام الإمام عليه السلام يقيناً، وإمّا أن يكون مستنداً إلى أحد من الرواة بعده اشتباهاً.

وحينئذٍ فيقوى في النظر أن تكون هذه الرواية هي ما رواه حمّاد بن عثمان عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأوّلتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً»(١).

وحينئذٍ فلا يبقى مجال للقول بأنّ الروايتين الأُوليين مطلقتان، والأخيرة مقيدة، والواجب حمل المطلق على المقيّد كما عن صاحب الحدائق رحمه الله(٢)، لأنّ ما ذكره مبنيّ على احراز صدور المطلق والمقيّد معاً، وقد عرفت أنّ في المقام لا يعلم ذلك، لاحتمال كون الصادر هو المقيّد فقط، وكيف كان فالاستدلال بهذه الأخبار للقول بالاستحباب غير تامّ.

ثم إنّه يظهر من بعض الأخبار الواردة في المقام، جواز تبعيض السورة وحصول الاجزاء به، مثل ما رواه عليّ بن يقطين في حديث قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تبعيض السورة؟ فقال: «أكره ذلك ولا بأس به في النافلة»(٣) ودلالتها على جواز التبعيض في الفريضة مبنية على أن يكون قوله: «في النافلة» متعلّقاً بقوله: «لا بأس به» فقط، وأن يكون المراد بالكراهة هي الكراهة المصطلحة، وأمّا لو كان متعلّقاً بقوله أكره أيضاً، كما لا يبعد دعواه أو كان المراد من الكراهة أعم من الحرمة، فلا يدلّ على الجواز في الفريضة أصلاً.

وما رواه سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن

---

(١) التهذيب ٢: ٧١ ح ٢٦١؛ الإستبصار ١: ٣١٥ ح ١١٧٢؛ الوسائل ٦: ٤٠ أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٢.

(٢) الحدائق ٨: ١١٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٦ ح ١١٩٢؛ الإستبصار ١: ٣١٦ ح ١١٧٨؛ الوسائل ٦: ٤٤ أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٤.

رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف السورة، هل يجزيه في الثانية أن لا يقرأ الحمد ويقرأ ما بقي من السورة؟ فقال: «يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقي من السورة»[١].

ورواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قرأ سورة في ركعة فغلط أيدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قراءته، أو يدع تلك السورة ويتحوّل عنها إلى غيرها؟ فقال: «كلّ ذلك لا بأس به وإن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع»[٢].

والظاهر أنّ المراد من الغلط، الغلط مع عدم العلم بصحيحه، وإلّا فاللّازم عليه إعادته صحيحاً كما هو واضح.

وغير ذلك من الأخبار التي ظاهرها جواز التبعيض، ولكن لا يخفى أنّه لم نظفر على قول من يقول بوجوب السورة ولو ناقصة من بين أصحابنا الإمامية، بل القائلون بالوجوب ظاهرهم وجوبها تامّة، وحينئذٍ فتسقط هذه الأخبار عن الحجية بعد إعراضهم عنها.

هذا، ويدلّ على وجوب سورة تامّة ـ مضافاً إلى الاجماعات المنقولة المدّعاة في كلام كثير، المعتضدة بالشهرة العظيمة[٣] ـ جملة من الأخبار الظاهرة في ذلك، بل بعضها يدلّ على مفروغية ذلك عندهم، وأنّ السؤال إنما وقع عن بعض الخصوصيات.

منها: رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يصلّى على الدابة الفريضة إلّا مريض يستقبل به القبلة وتجزيه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويؤمي في النافلة إيماءً»[٤]. فإنّ ظاهرها أنّ إجزاء

---

(١) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح ١١٩١؛ الإستبصار ١: ٣١٦ ح ١١٧٧؛ الوسائل ٦: ٤٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٨١؛ الوسائل ٦: ٤٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٧.

(٣) الإنتصار: ١٤٦؛ أمالي الصدوق: ٥١٢؛ الوسيلة: ٩٣؛ الغنية: ٧٧؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠ مسألة ٢١٩؛ مستند الشيعة ٥: ٩٠ المسألة التاسعة؛ جواهر الكلام ٩: ٣٣١.

(٤) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٢؛ الوسائل ٤: ٣٢٥. أبواب القبلة ب ١٤ ح ١.

فاتحة الكتاب وحدها إنما هو بالنسبة إلى المريض .

ومنها: رواية الحلبي المتقدمة الدالة على إجزاء فاتحة الكتاب وحدها بالنسبة إلى المستعجل وأشباهه[١].

ومنها: رواية منصور بن حازم قال: قال أبو عبدالله عليه السلام : «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر»[٢]. فإنّ المتفاهم منها عند العرف هو وجوب سورة كاملة، لا أقلّ منها ولا أكثر، وإن شئت قلت: إنّ النهي عن التبعيض لا ينطبق إلّا على القول بالوجوب، فإنّ القائل بالاستحباب يقول بجوازه.

وغير ذلك من الأخبار التي ظاهرها ذلك.

هذا، والعمدة في هذا الباب أنّه ثبت متواتراً عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه كان يقرأ بعد الحمد سورة[٣]، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين، وذهاب الجمهور إلى الاستحباب إنما هو لأجل بعض الأخبار المروية بطرقهم[٤]، الدالة على أنّ السورة ليست جزءً للصلاة، وإلّا فكون عمل النبي صلى الله عليه وآله ذلك ممّا لا إشكال فيه عندهم.

ومن المعلوم أنّه لا يجوز التعدّي عن فعله صلى الله عليه وآله بعد ثبوت كون تعليمه للصلاة التي اخترعها، إنما هو بسببه، نعم لو دلّ الدليل على عدم دخالة بعض الأفعال في ماهيتها وحقيقتها، لرفعنا اليد عن ظاهر الفعل، ولكنّك عرفت عدم ثبوته.

ومن هنا يظهر الجواب عمّا ربما يمكن أن يقال: من أنّه لو كانت السورة واجبة،

---

(١) الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣١٤ ح ١٢؛ التهذيب ٢: ٦٩ ح ٢٥٣؛ الإستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٦٧؛ الوسائل ٦: ٤٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

(٣) صحيح البخاري ١: ٢٠٧ ح ٧٥٩ وص ٢٠٨ ح ٧٦٢؛ صحيح مسلم ٤: ١٤٣ ح ١٥٤ و ١٥٥؛ سنن النسائي ٢: ١٧٧ ح ٩٧٣ و ٩٧٤؛ سنن البيهقي ٢: ٥٩؛ الوسائل ٦: ٤٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧ ح ٢ و ٤ وب ٢٤ ح ٣ و ٦.

(٤) المجموع ٣: ٣٨٨؛ سنن البيهقي ٢: ٦١؛ المغني لابن قدامة ١: ٥٦٨؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠؛ الخلاف ١: ٣٣٥.

لكان اللّازم أن يكون البيان أكثر ممّا عرفت، فإنّ هذا الأمر الذي مخالف لجمهور العامة ـ حيث إنّهم يقولون بالاستحباب ـ لو كان ثابتاً عند أئمّة الشيعة صلوات الله عليهم أجمعين، لتكرّر ذكره في كلماتهم، بحيث لا يبقى لشيعتهم الشكّ فيه، وذلك لأنّ هذا الأمر لكونه موافقاً لعمل النبيﷺ، ولمواظبة الشيعة عليه، صار بحيث لايحتاج إلى البيان أصلاً.

ولذا قد عرفت أنّ أكثر الأخبار الواردة في المقام إنما يكون متعرّضاً لبعض الخصوصيات كالقرآن والتبعيض ونظائرهما، ويستفاد منه كون أصل الوجوب مفروغاً عنه عند السائلين، بحيث لم يكونوا يحتاجون إلى السؤال عنه، كما هو غير خفي.

وبالجملة: فالعمدة في هذا الباب هو عمل النبيﷺ ومداومته على قراءة سورة بعد الحمد، واستمرار عمل المسلمين بعده، ومواظبتهم عليه، بحيث إنّه حكي أنّه صلّى معاوية بالناس في المدينة وقرأ سورة بعد الحمد من دون البسملة، فلمّا فرغ من صلاته صار مورداً لاعتراض أهل المسجد وايرادهم عليه بقولهم: أسرقت من الصلاة أم نسيت؟[1]

فانظر أنّ مجرّد ترك البسملة مع كون اعتقادهم على أنّها لست جزءً للسورة كيف يكون مستبعداً عند المهاجرين والأنصار، بحيث يعترضون بسببه على خليفة الوقت، مع غلبة سلطنته وشدّة اقتداره، وليس ذلك إلّا لكونه مخالفاً لعمل النبيﷺ والخلفاء بعده، وقد عرفت أنّ ذهاب الجمهور إلى الاستحباب ليس إلّا لبعض الأخبار الدالة عليه[2]، فالأحوط بل الأقوى هو القول بوجوب سورة تامّة.

---

(١) التفسير الكبير ١: ١٨٠؛ الحجّة الرابعة.

(٢) سنن البيهقي ٢: ٦١ باب الإقتصار على فاتحة الكتاب.

الأمور التي تسقط معها السورة:

منها: المرض، ويدلّ على سقوطها معه رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله المتقدمة الواردة في صلاة المريض على الدابة، ورواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوّع بالليل والنهار»[١].

وبالجملة: فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه[٢]، وإنما الإشكال في اختصاص الحكم بالمرض الذي يشقّ معه قراءة السورة أو يعمّ جميع الأمراض، وكذا الإشكال في شموله للمرض العارض في بعض الوقت، والزائل في بعضه الآخر.

ومنها: الضرورة، ويدلّ على السقوط معها رواية الحلبي المتقدمة، ورواية الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيجزي عنّي أن أقول في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلاً أو أعجلني شيء؟ قال عليه السلام: «لا بأس»[٣].

ورواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يكون مستعجلاً يجزيه أن يقرأ في الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها؟ قال: «لا بأس»[٤].

وبالجملة: فأصل السقوط مع الضرورة ممّا لا إشكال فيه أيضاً وإنما الكلام في اختصاص الحكم بالضرورة، أو شموله لمطلق الاستعجال، ولو لم يبلغ حدّ الاضطرار، كما هو ظاهر اطلاق الروايات المذكورة، وكذا الإشكال في شموله للضرورة الناشئة من قبل حرمة قطع الصلاة، كمن شرع فيها ثم نسي السورة،

---

(١) الكافي ٣: ٣١٤ ح٩؛ التهذيب ٢: ٧٠ ح٢٥٦؛ الإستبصار ١: ٣١٥ ح١١٧١؛ الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب٢ ح٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٣١؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٨٣؛ كشف اللثام ٤: ٣٦؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧؛ بحار الأنوار ٨٢: ١٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧٠ ح٢٥٥؛ الإستبصار ١: ٣١٤ ح١١٧٠؛ الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب٢ ح٤.

(٤) قرب الإسناد: ١٧٩ ح١٠؛ الوسائل ٦: ٤١. أبواب القراءة في الصلاة ب٢ ح٦.

فإنّ الاضطرار حينئذٍ إنما جاء من قبل حرمة القطع، إذ بدونها لا اضطرار أصلاً.

ومنها: ضيق الوقت، والمحكي عن المحقّق الكركي الجزم بعدم سقوطها لذلك[١]، ولكن المعروف بين المتأخّرين المعاصرين السقوط[٢]، واستدلّ عليه في الجواهر[٣] بالاجماع المدعى في الرياض على سقوطها حال الضرورة[٤]، أو مع زيادة الاستعجال، كالمحكيّ عن المعتبر والتذكرة[٥].

ويرد عليه مضافاً إلى أنّ ضيق الوقت لا يعدّ ضرورة ولا استعجالاً، كما ستعرف أنّ الاجماع على تقدير تحقّقه لا يجدي في مثل المقام، ممّا لا تكون المسألة من المسائل الأصلية المتلقّاة عن الأئمة عليهم السلام، بل تكون من المسائل التفريعية المستخرجة من تلك المسائل الأصلية، وذلك لما حقّق في محلّه من أنّ وجه حجية الاجماع إنما هو كشفه عن ثبوت نصّ معتبر لم يصل إلينا، وهذا إنما يجري في خصوص المسائل الأصلية كما مرّت الإشارة إليه مراراً، فالاستدلال بالاجماع في أمثال المسألة في غير محلّه.

نعم قد يستدلّ على السقوط بصدق الاستعجال، بل الضرورة على الضيق، ولكن يرد عليه أنّ الاستعجال هنا ليس إلّا لأمر ديني حتمي، وهو إدراك مجموع الصلاة في وقتها، ومن المعلوم أنّ وجوب إدراكه كذلك فرع عدم وجوب السورة، إذ المفروض أنّ الوقت لا يسع إلّا بمقدار الصلاة بدونها.

ومن الواضح استحالة الأمر بفعل في وقت يقصر عنه، فوجوب إتيان الصلاة

---

(١) جامع المقاصد ٢: ٢٥٩.

(٢) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١٠٣؛ جواهر الكلام ٩: ٣٣٦؛ كتاب الصلاة للمحقّق النائيني ٢: ١٠٥ ـ ١٠٦؛ كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ١٦٠ ـ ١٦١؛ العروة الوثقى ١: ٤٩٢.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٣٣٧.

(٤) رياض المسائل ٣: ٣٨٤.

(٥) المعتبر ٢: ١٧١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٣١.

بتمامها في وقتها متفرّع على عدم وجوب السورة، ومتوقّف عليه، فالاستدلال على العدم بوجوب إتيانها في وقتها يصير على وجه دائر كما لايخفى.

نعم يمكن أن يستدلّ عليه كما في الجواهر، بفحوى عدم وجوبها على المستعجل ونحوه، ضرورة أولويّة مراعاة الوقت من ذلك، كما أنّه يمكن أن يستدلّ عليه بضميمة أدلة الاستعجال بوجه آخر، وهو أن يقال: انّه يستكشف من سقوطها بالنسبة إلى المستعجل والمريض وأمثالهما، أنّ ملاك وجوبها ليس من القوّة بحدّ يزاحم ملاك شرطية الوقت، مع ملاحظة أهميته بالنسبة إلى سائر الشرائط، بحيث لم يوجد مورد قدّم فيه بعض الشروط عليه، كما يظهر بالتتبّع في موارد مزاحمة الوقت، مع غيره من الشروط.

ويمكن أن يقال بناءً على ما عرفت من أنّ عمدة مستند الوجوب هو فعل النبي ﷺ: إنّه لم يثبت وجوبها في موارد الضيق، لعدم ثبوت فعله ﷺ في تلك الموارد كما لا يخفى، إلّا أن يقال: إنّ مجرّد كون عمله ﷺ في سعة الوقت لا يوجب اختصاص الوجوب بها، خصوصاً بعد صدور الأخبار الكثيرة التي يستفاد منها مفروغية الوجوب كما عرفت.

ولذالم يستدلّ أحدللسقوط في موارد الاستعجال ونحوه، بعدم ثبوت الوجوب في تلك الموارد، بل السقوط إنما هولدلالة دليل خارجيّ عليه، كماهو واضح.

ثم إنّ ما ذكرنا إنما هو فيما لو ضاق الوقت عن إدراك مجموع الصلاة في وقتها، بحيث لو قرأ السورة، لوقع بعض أجزائها خارج الوقت، ولكن ليس بحيث تكون قراءة السورة مانعة عن وقوع ركعة منها في الوقت، وأمّا لو دار الأمر بين ترك السورة ووقوع ركعة منها في الوقت، حتّى يشمله قوله ﷺ: «من أدرك...»[1]،

---

(١) التهذيب ٢: ٣٨ ح١١٩؛ الاستبصار ١: ٢٧٥ ح٩٩٩؛ الذكرى ٢: ٣٥٥؛ الوسائل ٤: ٢١٧، ٢١٨. أبواب المواقيت، ب ٣٠ ح ٢ و٤ و٥؛ صحيح البخاري ١: ١٦٣ ح ٥٨٠؛ صحيح مسلم ٥: ٨٦ ح ١٦١ ـ ١٦٥؛ سنن أبي داود ١: ١١٢، ح ٤١٢.

فتقع الصلاة أداءً، وبين قراءتها ووقوع الصلاة خارج الوقت، فالأمر أوضح.

ثم إنّه قد يتمسّك لوجوب السورة في موارد الضيق باستصحاب وجوبها الثابت قبل تحققه، ولكنّه معارض باستصحاب وجوب إتيان الصلاة في وقتها الثابت قبل تحقق الضيق، كما هو غير خفيّ.

ومنها: النوافل، ولا إشكال ولا خلاف في سقوط السورة فيها، بل ربما يعد من الضروريات[1]، ويدلّ عليه رواية عبدالله بن سنان ورواية منصور بن حازم المتقدّمتان، وغيرهما من الأخبار[2]، إنما الإشكال في سقوطها فيما لو عرض للنافلة وصف الفرضيّة، أو عرض للفريضة وصف النفليّة.

ومنشأ الإشكال إنّه هل عنوان الفريضة المأخوذ في أدلة وجوب السورة يراد به ما هو واجب بالفعل ومحمول عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، سواء كان فرضاً بالذات أو بالعرض، أو أنّ هذا العنوان كناية وإشارة إلى العناوين التي تكون واجبة بالذات ومفروضة بحسب أصل الشرع، كالصلوات اليومية ونظائرها؟ وجهان.

لا يبعد أن يقال: بأنّ المنسبق إلى أذهان أهل العرف إنما هو الوجه الثاني، إذ لايفهمون من تلك الأدلة إلّا اعتبار السورة في صلاة الظهر والعصر ونظائرهما من العناوين المفروضة بالذات، من دون أن يكون عنوان الفرضية دخيلاً في ذلك أصلاً، وعليه فتكون السورة جزءً للصلوات اليومية، سواء كانت واجبة أو مندوبة، كصلاة المعادة جماعة، وصلاة الصبيّ، بناءً على شرعيتها.

---

(١) المعتبر ٢: ١٧١؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣١؛ مستند الشيعة ٥: ٩٧؛ جواهر الكلام ٩: ٤٠٠؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧؛ بحار الأنوار ٨٢: ١٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٢، أبواب القراءة في الصلاة ب٥١.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب تعيين بسملة خاصّة وعدمه

لا إشكال ولا خلاف بين الإمامية في أنّ البسملة جزء لجميع سور القرآن عدا البراءة[1]، بناءً على كونها سورة مستقلّة، لا جزء لسورة الأنفال، بل ربما يعد ذلك من الضرورة، بحيث لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه.

إنما الإشكال في أنّه هل يجب أن يعيّن حين قراءة البسملة سورة معيّنة أم لا؟ وبعبارة أُخرى، هل يجب أن يقصد حكاية بسملة خاصّة مثل بسملة التوحيد أو لا، بل يكفي مجرّد قصد حكاية القرآن، وصيرورتها جزءً لسورة خاصّة إنما تتحقّق بلحوق سائر أجزائها إليها؟ وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور بل صريحهم عدم وجوب التعيين[2]، وذلك لعدم تعرّضهم

---

(١) الخلاف ١: ٣٢٨؛ السرائر ١: ٢١٨؛ المعتبر ٢: ١٦٧؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٢ مسألة ٢٢٢؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٣٩؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٢؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩؛ رياض المسائل ٣: ٣٧٩؛ كشف اللثام ٤: ٧؛ جواهر الكلام ٩: ٢٩٦؛ مستند الشيعة ٥: ٨٠؛ جامع المقاصد ٢: ٢٤٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٤٨؛ بحار الأنوار ٨٢: ١٩؛ الحدائق ٨: ٢٢٨؛ مستند الشيعة ٥: ١٢٤؛ جواهر الكلام ١٠: ٥٢ ـ ٥٦.

للمسألة مع كونها ممّا يعمّ به البلوى، ووضوح احتياج الناس إلى التنبيه، إذ بدونه لا يكاد يخطر ببالهم هذا المعنى أصلاً.

هذا، وذهب شيخنا المرتضى﵀ في كتاب صلاته إلى لزوم التعيين[١]، وتبعه بعض المعاصرين[٢]، ويمكن أن يستدلّ للمشهور مضافاً إلى خلوّ النصوص عن التعرّض للمسألة مع شدّة الابتلاء بها، وقد عرفت أنّ ذلك دليل على عدم الوجوب، بأنّ الظاهر كون البسملة بطبيعتها الواحدة جعلت جزءً لجميع السور، كالأجزاء المشتركة في المركّبات الخارجية.

فكما أنّ قصد انضمام سائر أجزاء مركّب خاصّ إلى الجزء المشترك لا يخرجه عن قابلية لحوق سائر أجزاء مركّب آخر إليه، فيصير ذلك المركّب، فكذلك قصد انضمام سائر أجزاء سورة التوحيد مثلاً إلى البسملة لا يخرجها عن قابلية لحوق سائر أجزاء سورة الجحد إليها مثلاً، فتصير تلك السورة لا سورة التوحيد، وأولى من ذلك ما لو لم يقصد حين قراءة البسملة سورة خاصّة، بل قصد مجرّد حكاية القرآن، فإنّها صالحة لانضمام سائر أجزاء كلّ سورة إليها، والسرّ فيه ما عرفت من أنّ طبيعة البسملة بوحدتها جزء لجميع السور.

هذا ولكن ذكر الشيخ في تحقيق كلامه وتوضيح مرامه ما حاصله: إنّ القرآن عبارة عن الألفاظ الخاصة النازلة من الله تعالى على قلب رسوله ﷺ، وله قيام صدوري بالمتكلّم به، وحينئذٍ فمعنى قراءته ليس إيجاد تلك الألفاظ المخصوصة، فإنّ قيامها إنما هو بالمتكلّم بها، وقيام الألفاظ المقروّة إنما هو بالقارئ، فلا يعقل قراءتها، بمعنى إيجاد نفس تلك الألفاظ المخصوصة المنزلة، بل معنى القراءة إنما يرجع إلى إيجاد مماثل تلك الألفاظ قاصداً به حكايتها كايجاد الألفاظ المستعملة في

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري﵀: ١٤٦ـ١٤٧.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري﵀: ١٧١.

معانيها قاصداً به حكايتها.

وحينئذٍ فكما أنّه في استعمال لفظ زيد في معناه لا يلاحظ اللفظ مستقلاً، بل كأنه مرآة لا يرى فيها إلا المعنى، لاندكاك الحاكي في محكيّه، والمرآة في المرئيّ فيها، ولذا يعتبرونه وجوداً لزيد، ويقال: إنّه وجود لفظيّ له، مع أنّ الوجود إنما هو وصف للّفظ، ولا ارتباط له بالمعنى، فكذلك في مقام الحكاية لا ينظر إلّا إلى المحكيّ، وهي الألفاظ الخاصة الصادرة من المتلفّظ بها.

وحينئذٍ فقراءة القرآن عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصداً به حكاية الكلام الشخصيّ المنزل على الرسول ﷺ، فبسملة سورة خاصّة عبارة عن قطعة شخصية من مجموع ذلك الكلام الشخصي، ولا تتحقّق حكايتها إلّا بعد إيجاد ألفاظها بقصد حكاية تلك القطعة الشخصية، فإذا فرض إنّه قرأ البسملة حكاية عن بسملة سورة الاخلاص النازلة معها، فلا يعقل أن يصدق عليها قراءة سورة الجحد إذا رفع اليد عن الاخلاص، وضمّ إليها سائر أجزاء سورة الجحد.

ومن ذلك يظهر أنّ قياس السور القرآنية على المركّبات العينية الخارجية المشتركة في بعض الأجزاء قياس مع الفارق، إذ الجزء المشترك فيها هو تمام الوجود الخارجي له، من دون مدخل للقصد فيه أصلاً، وقصد جزئيّته لأحدها لا يخرجه عن قابلية جزئيته للآخر، بخلاف البسملة، فإنّها جعلت جزء لسورة الاخلاص مثلاً بوجودها الشخصي، ولسورة الجحد بوجودها الآخر، وقصد حكاية هذا الوجود يمنع عن صيرورتها جزءً لسورة أُخرى.

ثم لا يخفى إنّ قراءة البسملة بقصد سورة لا بعينها، وإن كان يصدق عليها قراءة القرآن، إلّا أنّه ليس لازم ذلك كونها قابلة لأن تصير جزءً لجميع السور، وذلك لأنّ صدق قراءة القرآن إنما هو باعتبار كون الطبيعي أيضاً نازلاً في ضمن نزول الفرد، ولكن ذلك لا يلازم صدق قراءة بسملة خاصّة عليها، بعد ضم سائر

المغرب والعشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيهما كلتيهما فليصلّيهما، وإن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، وإن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس». وروى عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام مثله[١].

وبعض تلك الروايات واردة في خصوص الحائض، كرواية أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب والعشاء وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر والعصر»[٢].

وكرواية عبدالله بن سنان «عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب والعشاء»[٣].

ورواية داود الزجاجي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كانت المرأة حائضاً فطهرت قبل غروب الشمس صلّت الظهر والعصر، وإن طهرت من آخر الليل صلّت المغرب والعشاء الآخرة»[٤].

ورواية عمر بن حنظلة عن الشيخ عليه السلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب والعشاء، وإن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر والعصر»[٥]. فهذه ثمانية أخبار يستفاد منها الامتداد إلى طلوع الفجر، ولأجل كثرتها لا مجال للخدشة فيها من حيث السند، مضافاً إلى أنّ بعضها صحيح

---

(١) الإستبصار ١: ٢٨٨ ح١٠٥٣؛ التهذيب ٢: ٢٧٠ ح١٠٧٦، الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب المواقيت ب٦٢ ح٤.

(٢) التهذيب ١: ٣٩٠ ح١٢٠٣؛ الإستبصار ١: ١٤٣ ح٤٨٩؛ الوسائل ٢: ٣٦٣. أبواب الحيض ب٤٩ ح٧.

(٣) التهذيب ١: ٣٩٠ ح١٢٠٤، الإستبصار ١: ١٤٣ ح٤٩٠؛ الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب٤٩ ح١٠.

(٤) التهذيب ١: ٣٩٠ ح١٢٠٥؛ الاستبصار ١: ١٤٣ ح٤٩١؛ الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب٤٩ ح١١؛ وفيه: «عن داود الدجاجي» بالدّال.

(٥) التهذيب ١: ٣٩١ ح١٢٠٦؛ الاستبصار ١: ١٤٤ ح٤٩٢؛ الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب٤٩ ح١٢.

ودلالتها على المقصود أيضاً واضحة، فلا مجال للمناقشة فيها.

وأمّا حملها على التقية لا وجه له، بعدما عرفت من أنّ القائل بالامتداد إلى طلوع الفجر من العامّة إنّما هو مالك[١] والمشهور بينهم هي المخالفة معه[٢]، فلا وجه لصدور الحكم تقية.

نعم يبقى الاشكال فيها من حيث إعراض المشهور عنها حتّى بالنسبة إلى المضطر، فإن ثبت ذلك يسقطها عن الحجية، وإلّا فاللّازم العمل بها والأخذ بمقتضاها. وقد يقال بعدم ثبوت الاعراض، لنقل الشيخ ـ في كتاب الخلاف في عبارته المتقدّمة ـ القول بالامتداد إلى الفجر عن بعض أصحابنا الإمامية، وكذلك في المبسوط، ومثله المحقّق في المعتبر والشرائع[٣]، واختاره بعض المتأخّرين كصاحبي المدارك والمعالم، والوافي، وتردّد فيه المحقّق الأردبيلي، وصاحب الكفاية[٤]، وهذا المقدار يكفي في عدم ثبوت الاعراض.

مضافاً إلى أنّه ادّعى الشيخ في موضع آخر من الخلاف عدم الخلاف في ذلك، حيث قال: إذا أدرك بمقدار يصلّي فيه خمس ركعات قبل المغرب لزمته الصلاتان بلا خلاف، وإن لحق أقل من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا، وكذلك القول في المغرب والعشاء الآخرة قبل طلوع الفجر[٥]. انتهى.

وربّما يتوهّم المناقضة بين هذا الكلام الظاهر في امتداد وقتها إلى الفجر، بلا

---

(١) المجموع ٣: ٣٤؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٤٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢؛ مسألة ٣١؛ الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

(٢) المجموع ٣: ٢٩٠؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٤٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١١ ـ ٣١٢ مسألة ٣١؛ الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

(٣) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦؛ المبسوط ١: ٧٥؛ المعتبر ٢: ٤٠؛ شرائع الاسلام ١: ٥١.

(٤) مدارك الاحكام ٣: ٥٤؛ مفاتيح الشرائع ١: ٨٨؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٨؛ كفاية الأحكام: ١٥.

(٥) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

خلاف بين المسلمين حتى العامّة، وبين ما تقدّم من كلامه، نظراً إلى أنّ مقتضى ذلك أنّ القائل باشتراك الوقت وامتداده إلى الفجر، إنّما هو مالك، وبعض أصحابنا الإمامية[١]، ومقتضى هذا الكلام اتّفاق جميع المسلمين على الاشتراك والامتداد إلى الفجر، وهذان ممّا لا يجتمعان.

والذي يدفع التوهّم أنّ العامّة ـ مع قولهم بتباين الوقتين في الظهر والعصر، وكذا المغرب والعشاء ـ لا إشكال ولا خلاف بينهم في جواز الجمع في الجملة، إلّا أنّ وجه الجمع عندهم يخالف ما هو الوجه عند الإمامية، فالإمامية يقولون بأنّ الجمع بين الصلاتين إنّما هو لبقاء وقت الأُولى، ودخول وقت الثانية، فإذا أتى بالظهر والعصر مثلاً بعد الزوال بلا فصل، فهو جائز من حيث دخول وقت العصر بمجرّد الفراغ عن الظهر، كما أنّه لو أتى بهما في آخر الوقت يكون ذلك جائزاً من حيث بقاء وقت الظهر بعد.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ومن هنا يظهر أنّه لا يختص جواز الجمع بمورد دون مورد، ولا يتوقف على العذر والعلّة كالسفر والمطر، كما روى ابن عباس أنّ رسول الله ﷺ جمع بين الصلاتين من غير خوف ولا علّة[٢]. وقد عرفت أنّ تفريق النبيّ ﷺ بين الظهرين، وكذا بين العشائين غالباً إنّما كان لإدراك الفضيلة، لا لعدم دخول الوقت، كيف! وقد تواترت الروايات عن الأئمّة الهداة عليهم الصلاة والسلام، على اشتراك الظهرين في الوقت وكذا العشائين.

هذا، وأمّا وجه الجمع عند العامة، فهو لا يكون باعتبار بقاء الوقت ودخوله، فإنّ الجمع في اصطلاحهم عبارة عن وقوع إحدى الصلاتين في الوقت المختص

---

(١) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦.

(٢) المعجم الكبير للطبراني ١٢: ٦٨ ح١٢٥٥٨ وص٩٢ ح١٢٦٤٤؛ الموطأ: ٩١ ح٤؛ صحيح مسلم ٥: ١٧٦، ب٦، ح٤٩، ٥٠.

بالأُخرى، كأنّ إحدى الصلاتين تضيف الأُخرى في وقتها، وحيث أنّ ذلك يحتاج إلى دليل؛ ولذا لا يجوز عندهم إلّا في موارد مخصوصة كالسّفر والمطر ونحوهما[١] وقد عرفت[٢] أنّهم أخذوا بجميع روايات ابن عباس، إلّا روايته الدالة على جواز الجمع مطلقاً.

وحينئذٍ فيظهر لك الوجه فيما ادّعاه الشيخ﵀ من عدم الخلاف في وجوب الاتيان بالمغرب والعشاء الآخرة، إذا أدرك قبل طلوع الفجر مقدار خمس ركعات[٣]، فإنّ ذلك مورد لاتفاق المسلمين، وإن كان الوجه بينهم مختلفاً كما عرفت.

وكيف كان فيظهر من الشيخ عدم الاعراض عن أخبار الفجر ولو في خصوص مواردها وحينئذٍ فيقع الكلام ـ بعد عدم إمكان الاعتماد برواية عبيد المتقدّمة[٤] الظاهرة في الامتداد مطلقاً، لضعف سندها ـ في أنّه هل يعمل بتلك الأخبار في خصوص مواردها، أعني النائم، والساهي والحائض، فيكون الوقت بالنسبة إليهم أوسع منه بالنسبة إلى غيرهم، أو أنّه يتعدّى عنها إلى مطلق ذوي الأعذار بإلغاء الخصوصية، أو يستفاد منها الاطلاق، ولو بالنسبة إلى العامد، غاية الأمر إنّه عاص بالتأخير، للأخبار الكثيرة الدالّة على حرمة التأخير عن انتصاف الليل[٥]؟ وجوه.

ولا يخفى أنّه لا دلالة لما دلّ على ثبوت كفّارة صوم يوم، على من أخّر العشاء

---

(١) المجموع ٤: ٣٧٠ ـ ٣٧١؛ المغني لابن قدامة ٢: ١١٣؛ الشرح الكبير ٢: ١١٦؛ بداية المجتهد ١: ٢٤٦ ـ ٢٤٠؛ الخلاف ١: ٥٨٨ مسألة ٣٥١ وص ٥٩١ مسألة ٣٥٣؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦٥ مسألة ٦٦.

(٢) راجع ص٨٨.

(٣) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

(٤) الوسائل ٤: ١٥٩ أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩.

(٥) الوسائل ٤: ١٨٣. أبواب المواقيت ب ١٧.

عن الانتصاف[١] على انقضاء الوقت بذلك، لأنّه يحتمل أن تكون الكفارة من جهة حرمة التأخير، لا خروج وقتها بذلك.

ويجري في الأخبار الواردة في خصوص الحائض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن تكون محمولة على الاستحباب، كما حكي عن الشيخ﵀[٢].

ثانيها: أن تحمل على الوجوب، ويكون المراد إتيانها إلى طلوع الفجر قضاء، فتكون هذه الأخبار مخصّصة للأخبار الدالّة على عدم وجوب القضاء على الحائض؛ إذا طهرت بعد انقضاء الوقت[٣].

ثالثها: الحمل على ظاهرها، وهو وجوب إتيانها عليها أداء، لامتداد وقتها إلى الفجر، ولا يخفى أنّ الاحتمال الأوّل خلاف الظاهر، والأظهر منها هو الاحتمال الأخير، فإنّ المتبادر من هذه الروايات امتداد وقت المغرب والعشاء إلى الفجر، كامتداد الظهرين إلى الغروب.

ثم إنّه قد يقال بترجيح الاحتمال الثالث، نظراً إلى أنّ مقتضى الاحتمال الثاني تخصيص العمومات الدالّة على عدم وجوب القضاء على الحائض، إذا طهرت بعد مضيّ الوقت؛ ومقتضى الاحتمال الثالث خروج مورد الروايات عن تلك العمومات بنحو التخصّص، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصّص، ولا ريب أنّ الترجيح مع الثاني، ولكن لا يخفى أنّ ذلك فيما إذا كان مراد المتكلّم مجهولاً، فبأصالة العموم النافية للتخصيص يستكشف المراد.

وأمّا في مثل المقام ممّا إذا كان المراد معلوماً ـ لأنّ المفروض ثبوت الوجوب

---

(١) الفقيه ١: ١٤٢ ح٦٥٨؛ الوسائل ٤: ٢١٤، أبواب المواقيت ب٢٩ ح٣.

(٢) التهذيب ١: ٣٩١ ذح١٢٠٧.

(٣) الكافي ٣: ١٠٢ ح١ و ٢؛ التهذيب ١: ٣٨٩ ح١١٩٨ و ١١٩٩؛ الإستبصار ١: ١٤٢ ح٤٨٤ و ٤٨٥؛ الوسائل ٢: ٣٦١ ـ ٣٦٢، أبواب الحيض ب٤٩ ح٢ و ٣.

بالنسبة إلى الحائض بعد الانتصاف، سواء كان من باب التخصيص أو التخصّص ـ فلا مجال حينئذٍ للتمسّك بأصالة العموم كما حقّقناه في الاصول، فانقدح ممّا ذكرنا أنّ مقتضى هذه الطائفة امتداد وقت المغرب والعشاء إلى طلوع الفجر، وقد عرفت عدم ثبوت الاعراض عنها، فلابدّ من الجمع بينها وبين الطائفة الرابعة الظاهرة في الامتداد إلى نصف الليل.

والاحتمالات في وجه الجمع ثلاثة:

الأوّل: أن يحمل أخبار الانتصاف على بيان آخر الوقت للمختار وأخبار الفجر على بيان آخر الوقت للمضطرّ.

الثاني: أن يحمل أخبار النصف على بيان آخر وقت الفضيلة، وأخبار الفجر على بيان آخر وقت الإجزاء، ومرجع هذين الوجهين إلى وجه واحد، وهو كون كلّ من الطائفتين متعرّضة لتحديد أحد الوقتين المجعولين لكلّ صلاة، غاية الأمر أنّ اختلافهما بالاختيار والاضطرار عند الشيخ ومن تبعه[1]، وبالفضيلة والاجزاء عند غيرهم[2]، وهو الأقوى كما عرفت.

هذا كلّه بناء على إلغاء الخصوصية من حيث الحيض، والنوم، والنسيان من أخبار الفجر، واستفادة العموم منها، وإلّا وجب العمل بمضمونها في خصوص موردها.

الثالث: حمل أخبار الفجر على التقية، لموافقتها للعامّة إجمالاً، وإن اختلفوا من حيث الامتداد إلى الفجر مطلقاً، كما ذهب إليه مالك[3]، أو الامتداد إليه في موارد

---

(١) المقنعة: ٢٩٤؛ المبسوط ١: ٧٢؛ الخلاف ١: ٢٧١ مسألة ١٣؛ الكافي في الفقه: ١٣٨؛ المهذّب ١: ٧١؛ الوسيلة: ٨١.

(٢) المسائل الناصريّات: ١٩٥؛ السرائر ١: ١٩٦؛ المعتبر ٢: ٢٦؛ الجامع للشرائع: ٥٩؛ المراسم: ٦٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠ مسألة ٢٣؛ حكاه عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٤.

(٣) المجموع ٣: ٣٤؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٤٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢ مسألة ٣١.

الجمع[١] وحينئذٍ فلابدّ من طرح أخبار الفجر، والأخذ بأخبار الانتصاف، لكونها بصدد بيان الحكم الواقعي، لما عرفت من أنّه ليس من الانتصاف في كلماتهم أثر أصلاً؛ وهذا الاحتمال هو الذي يستفاد من فتاوى فقهائنا الإمامية في متونهم الفقهية[٢]، مع أنّ مقتضى القاعدة الجمع بين الطائفتين بأحد من الوجهين الأوّلين، لأنّ الجمع الدلالي مقدّم على الجمع من حيث الجهة.

وحينئذٍ فطرح أخبار الفجر مشكل، إلّا أن يثبت الاعراض، وقد عرفت عدم ثبوته، والأحوط حتى بالنسبة إلى موارد أخبار الفجر من الحائض، والنائم، والساهي، عدم قصد الأداء ولا القضاء بعد انتصاف الليل، بل قصد الإتيان بما في الذمّة كما لايخفى.

المسألة الخامسة: أوّل وقت صلاة العشاء

قال الشيخ في كتاب الخلاف ما لفظه: الأظهر من مذهب أصحابنا ومن رواياتهم أنّ أوّل وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق الذي هو الحمرة[٣]، وفي أصحابنا من قال: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين[٤].

---

(١) أحدها: السفر، الامّ ١: ٧٧؛ المجموع ٤: ٣٧٠ ـ ٣٧١؛ المغني لابن قدامة ٢: ١١٣؛ الشرح الكبير ٢: ١١٦.
ثانيها: العرفة والمزدلفة؛ وعلّة الجمع السفر كما قال أكثر الجمهور: المجموع ٤: ٣٧١.
ثالثها: المطر؛ المجموع ٤: ٣٨٤؛ المغني ٢: ١١٧؛ الشرح الكبير ١١٨٢؛ بداية المجتهد ١: ٢٤٦ ـ ٢٤٠.

(٢) مسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٧٤؛ المبسوط ١: ٧٥؛ المراسم: ٦٢؛ الغنية: ٧٠؛ الوسيلة: ٨٣؛ السرائر ١: ١٩٥، الجامع للشرائع: ٦٠؛ المعتبر ٢: ٤٣؛ الدروس ١: ١٣٩؛ مفاتيح الشرائع ١: ٨٧..

(٣) الهداية: ١٣٠؛ المقنعة: ٩٣؛ الكافي في الفقه: ١٣٧؛ المراسم: ٦٢؛ مسائل الناصريّات: ١٩٥.

(٤) المسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٧٤.

ولا خلاف بين الفقهاء أنّ أول وقت العشاء الآخرة غيبوبة الشفق، وإنّما اختلفوا في ماهية الشفق، فذهب الشافعي إلى أنّه الحمرة، فإذا غابت بأجمعها فقد دخل وقت العشاء الآخرة، وروى ذلك عن عبدالله بن عمر، وعبدالله بن مسعود، وأبي هريرة، وعبادة بن الصّامت، وشدّاد بن أوس، وبه قال مالك، والثوري، ومحمّد[١]، وقال قوم: الشفق هو البياض، لا تجوز الصلاة إلّا بعد غيبوبته، ذهب إليه الأوزاعي، وأبو حنيفة، وزفر، وروي ذلك عن عمر بن عبدالعزيز، وهو اختيار المزني[٢].

وذهب أحمد إلى أنّ وقتها في البلدان والأبنية غيبوبة البياض، وفي الصحاري والفضاء غيبوبة الحمرة، فإنّ البنيان يستر، فاحتيط بتأخير الصلاة إلى غيبوبة البياض، ليتحقّق معه غيبوبة الحمرة. وفي الصحراء لا حائل يمنع من ذلك، فلم يعتبر ذلك، لا أنّه جعل الوقت مختلفاً في الصحاري والبنيان[٣].

دليلنا: إنّ ما اعتبرناه من ذلك لا خلاف بين الطائفة المحقّة أنّه من الوقت، وليس هاهنا إجماع على أنّ ما قبله وقت، فوجب الاحتياط لئلّا يصلّي قبل دخول الوقت، وقد تكلّمنا في الأخبار المختلفة في هذا المعنى في الكتابين المقدّم ذكرهما[٤]، انتهى.

ويستفاد من ذلك تسالم المسلمين إجمالاً على كون ما بين ذهاب الشفق بمعنى البياض، وثلث الليل وقتاً للعشاء، وإنّما وقع الاختلاف بينهم في وقتها أوّلاً وآخراً، هذا. وقد نقل﵀ أقوالاً ثلاثة:

---

(١) سنن البيهقي ١: ٣٧٣؛ أحكام القرآن للجصّاص ٢: ٢٧٤؛ المجموع ٣: ٤٢.

(٢) المجموع ٣: ٤٣؛ مغني المحتاج ١: ١٢٣؛ أحكام القرآن للجصّاص ٢: ٢٧٤.

(٣) مسائل أحمد بن حنبل: ٢٧.

(٤) الخلاف ١: ٢٦٢. مسألة ٧.

الأوّل: إنّ وقتها هو غيبوبة الشفق بمعنى الحمرة.

الثاني: دخول وقتها بغيبوبة الشمس، وهذا إنّما هو مع قطع النظر من حيث الاشتراك والاختصاص.

الثالث: دخول وقتها بغيبوبة الشفق بمعنى البياض، ولا يخفى أنّ العامّة باعتبار إعراضهم عن أحد الثقلين[١] اللذين تركهما النبيﷺ ـ وهو قول العترة الطاهرة سلام الله عليهم أجمعين ـ لم يكن لهم مستند فيما ذهبوا إليه في المقام إلّا العمل المستمرّ من النبيّﷺ حيث إنّه كان يفرّق بين العشائين، ويصلّي صلاة العشاء بعد زوال الشفق[٢]، وكذلك خبر جبرئيل المرويّ في كتب الفريقين[٣] بأدنى اختلاف، وحملوا جمع النبيّﷺ بين العشائين على اختصاص ذلك بموارد خاصّة من السّفر والمطر ونحوهما، إذ قد عرفت أنّ المراد بالجمع عندهم هو الإتيان بإحدى الصلاتين في الوقت المختص بالأُخرى، أعمّ ممّا إذا لم يدخل وقتها، أو دخل وخرج، وحيث أنّ جوازه يكون على خلاف القاعدة، فلابدّ أن يقتصر على ما إذا دلّ الدليل على الجواز في موارد الضرورة.

وأمّا ما رواه ابن عباس من أنّ النبيّﷺ جمع بين الصلاتين من غير خوف ولا علّة[٤]، فهو مردود ومطروح عندهم.

هذا، ولا يخفى أنّ استمرار عمل النبيّﷺ على ذلك لا يدلّ على ما ذكروه، لما عرفت من أنّ تفريق النبيّﷺ والإتيان بالثانية في وقت واحد معيّن، إنّما هو لمراعاة الأفضلية، وكذا مراعاة المأمومين ليجتمعوا في وقت واحد، ويدركوا فضيلة

---

(١) المراجعات ٢٧: المراجعة ٨. وفي ذيله ذكر صور الحديث وموارد ذكره في كتب العامة.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح٦٦٧؛ سنن النسائي ١: ٢٨٣ ح٤٩٨؛ سنن الترمذي ١: ٢٠٣ ح١٥٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥٢ ـ ٢٥٣ ح١٠٠١ ـ ١٠٠٤؛ الاستبصار ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨ ح٩٢٢ ـ ٩٢٥؛ الوسائل ٤: ١٥٧ ـ ١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥ ـ ٨؛ سنن الترمذي ١: ٢٠٠ ح١٤٩؛ سنن أبي داود ١: ١٠٧ ح٣٩٣.

(٤) المعجم الكبير للطبراني ١٢: ٦٨ ح١٢٥٥٨ وص٩٢ ح١٢٦٤٤.

الجماعة، فلم يكن حاله إلّا كحال أئمّة الجماعة في هذه الأزمنة، فلا يدلّ فعله عليه السلام على عدم دخول الوقت قبل ذلك، وعدم جواز الإتيان بالصلاة في غيره. وأمّا خبر جبرئيل فقد عرفت ما يتعلّق به سابقاً، فليس لهم دليل على ذلك مضافاً إلى وجوده على خلافهم، وهي رواية ابن عباس، إذ لا وجه لطرحها بعد كونها واجدة لشرائط الحجية.

وأمّا الإمامية القائلون بحجّة أُخرى، وهي قول الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فالمسألة أيضاً محل خلاف بينهم، فذهب إلى القول الثاني جمع كثير منهم السيد المرتضى، وابن الجنيد، وأبو الصلاح، وابن البرّاج، وابن زهرة، وابن إدريس[١]، وقد صار هذا القول من زمان العلّامة إلى هذه الأزمنة أمراً مسلّماً مقطوعاً به.

وذهب الشيخ إلى القول الأوّل في أكثر كتبه، كالمبسوط والخلاف والنهاية وغيرها، والمفيد رحمه الله، في المقنعة، وسلّار في المراسم، والصدوق في الهداية[٢].

واما القول الثالث، فيختص ببعض العامة كأبي حنيفة وجماعة[٣]؛ ومنشأ الاختلاف بينهم ـ أي الإمامية ـ هو اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، فبعضها ظاهر في القول الأول، وبعضها يدلّ على القول الثاني.

أمّا ما يدل على جواز الإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق فكثيرة.

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخرة»[٤].

---

(١) المسائل الميافارقيّات (رسائل المرتضى) ١: ٢٧٤؛ الكافي في الفقه: ١٣٧؛ الغنية: ٦٩؛ المهذّب ١: ٦٩؛ الوسيلة: ٨٣؛ المعتبر ٢: ٤٢؛ ونقله فيه عن ابن الجنيد أيضاً؛ السرائر ١: ١٩٥؛ مختلف الشيعة ٢: ٢٤.

(٢) المبسوط ١: ٧٥؛ الخلاف ١: ٢٦٢؛ النهاية: ٥٩؛ التهذيب ٢: ٣٣؛ المقنعة: ٩٣؛ المراسم: ٦٢؛ الهداية: ١٣٠.

(٣) المجموع ٣: ٤٣؛ مغني المحتاج ١: ١٢٣؛ أحكام القرآن للجصّاص ٢: ٢٧٤؛ الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٤) الفقيه ١: ١٤٠ ح٦٤٨؛ التهذيب ٢: ١٩ ح٥٤؛ الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

ومنها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الافطار ووجبت الصّلاة، وإذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة»[١].

ومنها: مرسلة داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضي مقدار ما يصلّي المصلّي ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّي المصلّي أربع ركعات، وإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل»[٢].

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ هذه قبل هذه»[٣].

ومنها: رواية إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر، وإذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة، إلّا أنّ هذه قبل هذه في السفر والحضر، وأنّ وقت المغرب إلى ربع الليل. فكتب: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيّق...»[٤] الحديث.

ومنها: رواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «صلّى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس المغرب والعشاء الآخرة قبل الشفق من غير علّة في جماعة، وإنّما فعل ذلك ليتّسع الوقت على أُمّته»[٥].

ومنها: رواية زرارة أيضاً قال: سألت أبا جعفر وأبا عبدالله عليهما السلام عن الرجل

---

(١) الفقيه ١: ١٤٢ ح٦٦٢؛ الوسائل ٤: ١٧٩. أبواب المواقيت ب١٦ ح١٩.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨ ح٨٢؛ الاستبصار ١: ٢٦٣ ح٩٤٥؛ الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب١٧ ح٤.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح١٢؛ التهذيب ٢: ٢٧ ح٧٨؛ الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب١٧ ح١١.

(٤) الكافي ٣: ٢٨١ ح١٦؛ التهذيب ٢: ٢٦٠ ح١٠٣٧؛ الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب١٧ ح١٤.

(٥) التهذيب ٢: ٢٦٣ ح١٠٤٦؛ الاستبصار ١: ٢٧١ ح٩٨١؛ الوسائل ٤: ٢٠٢. أبواب المواقيت ب٢٢ ح٢.

يصلّي العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقالا: «لا بأس به»[١].

ومنها: رواية عبيدالله وعمران ابني عليّ الحلبيين قالا: كنّا نختصم في الطريق في الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، وكان منّا من يضيق بذلك صدره، فدخلنا على أبي عبدالله عليه السلام فسألناه عن صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق؟ فقال: «لا بأس بذلك» قلنا: وأيّ شيء الشفق؟ فقال: «الحمرة»[٢].

ومنها: رواية إسحاق البطيخي قال: رأيت أبا عبدالله عليه السلام صلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثم ارتحل[٣].

ومنها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: يجمع بين المغرب والعشاء في الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علّة؟ قال: «لا بأس»[٤].

ومنها: رواية أبي عبيدة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلّى المغرب ثم مكث قدر ما يتنفّل الناس، ثم أقام مؤذّنه ثم صلّى العشاء الآخرة ثم انصرفوا»[٥].

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس بأن تعجّل العشاء الآخرة في السفر قبل أن يغيب الشفق»[٦].

ومنها: رواية عبيدالله الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس أن تؤخّر

---

(١) التهذيب ٢: ٣٤ ح٤، الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٥.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٥؛ الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢، ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٦؛ الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ٢٦٣ ح ١٠٤٧؛ وفيه: «تغيب الشمس»؛ الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٢، الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٨.

(٥) التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٠٩؛ الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٥؛ الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٣.

(٦) الكافي ٣: ٤٣١ ح ٣؛ التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٠٧؛ الإستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٣؛ الوسائل ٤: ٢٠٣. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٤.

المغرب في السفر حتّى يغيب الشفق، ولا بأس بأن تعجّل العتمة في السفر قبل أن يغيب الشفق»[١].

ومنها: رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل﴾[٢] قال: «إنّ الله افترض أربع صلوات، أوّل وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها: صلاتان أوّل وقتهما من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلّا أنّ هذه قبل هذه، ومنها: صلاتان أوّل وقتهما من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلّا أنّ هذه قبل هذه»[٣].

ومنها: رواية جميل بن دراج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي المغرب بعدما يسقط الشفق؟ فقال: «لعلّة، لا بأس». قلت: فالرجل يصلّي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ فقال: «لعلّة، لا بأس»[٤]. وحينئذٍ فتصير الرواية من الأخبار المقيدة، إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على جواز الجمع، والإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق، إمّا مطلقاً، أو في خصوص السفر ونحوه.

وبازاء هذه الأخبار روايات أُخرى ظاهرة في عدم دخول وقتها قبل ذهاب الشفق:

فمنها: رواية عمران بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام متى تجب العتمة؟ قال: «إذا غاب الشفق، والشفق الحمرة، فقال عبيدالله: أصلحك الله إنّه يبقى بعد ذهاب الحمرة ضوء شديد معترض، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إنّ الشفق إنّما هو الحمرة وليس الضوء من الشفق»[٥].

---

(١) التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٨٠؛ الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٤؛ الوسائل ٤: ٢٠٢. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ١.

(٢) الاسراء: ٧٨.

(٣) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٢؛ الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٨؛ الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٣٣ ح ١٠١؛ الاستبصار ١: ٢٦٨ ح ٩٦٩؛ الوسائل ٤: ١٩٦. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ١٣.

(٥) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ١١؛ التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٣، الإستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٧؛ الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب المواقيت ب ٢٣ ح ١.

ومنها: ما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الاسناد عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن وقت صلاة المغرب؟ فقال: «إذا غاب القرص. ثم سألته عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: إذا غاب الشفق، قال: وآية الشفق الحمرة. ثمّ قال بيده هكذا»[١].

ومنها: ما ورد في حديث بكر بن محمد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «وأوّل وقت العشاء ذهاب الحمرة، وآخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل»[٢].

واللّازم الجمع بين هاتين الطائفتين، وهو يحصل بأحد الوجوه الثلاثة:

أحدها: أن تحمل هذه الطائفة على بيان وقت الفضيلة، والطائفة الأُولى على بيان وقت الإجزاء، وقد عرفت أنّ لكلّ صلاة وقتين، وقت فضيلة ووقت إجزاء.

ثانيها: أن تحمل الطائفة الأُولى على بيان الوقت للمضطرّ، والثانية على بيانه للمختار.

ثالثها: أن تحمل هذه الطائفة على التقية، لاتفاق العامة على عدم جواز الإتيان بالعشاء قبل زوال الشفق[٣].

هذا، ويبعد الوجهين الأوّلين الروايات الدالة على أنّ لكل صلاة وقتين[٤] سواء كان المراد بهما الاختياري والاضطراري، أو الفضيلة والإجزاء لأن مقتضاها أنّ هذا شأن جميع الصلوات، بلا فرق بينها، مع أنّ لازم هذين الوجهين كون العشاء له أوقات ثلاثة كما لا يخفى.

وحينئذٍ فيقوى في النظر الوجه الثالث، ويؤيده ما رواه الفريقان عن النبيّ صلى الله عليه وآله

---

(١) قرب الإسناد: ٤٧ ح١١١؛ الوسائل ٤: ٢٠٥. أبواب المواقيت ب٢٣ ح٣.

(٢) الفقيه ١: ١٤١ ح٦٥٧؛ الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب١٦ ح٦.

(٣) المجموع ٣: ٤٢؛ مغني المحتاج ١: ١٢٢؛ سنن البيهقي ١: ٣٧٣؛ الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٤) الكافي ٣: ٢٧٤ ح٣ و ٤؛ التهذيب ٢: ٣٩ ـ ٤٠ ح١٢٤، ١٢٥؛ الإستبصار ١: ٢٤٤ ح ٨٧٠، ٨٧١؛ الوسائل ٤: ١٢١، ١٢٢. أبواب المواقيت ب٣ ح١١ و١٣.

أنّه قال: «لولا أن أشقّ على أُمّتي لأخّرت العتمة إلى ثلث الليل أو نصفه»[١]. على الاختلاف، فإنّ المستفاد من ذلك أنّ الإتيان بالعشاء في آخر وقته أفضل، فلا يجوز جعل زوال الحمرة وقت الفضيلة، فتدبّر.

وكيف كان فلا يجوز رفع اليد عن مقتضى الطائفة الأُولى، خصوصاً مع كثرتها، بحيث لا ينبغي الارتياب فيها مضافاً إلى الشهرة المحقّقة من زمان العلّامة، بل كان القائل به قبله أيضاً كثيراً، ومن هنا ينقدح الخلل فيما استدلّ به الشيخ في الخلاف[٢] في عبارته المتقدّمة، ما ملخّصه: إنّ ما بعد الشفق متيقن، وقبله مشكوك، وجه الخلل أنه لا مجال للشكّ بعدما عرفت من كثرة الأخبار الدالة على دخول وقتها بمجرّد الفراغ من المغرب[٣]، وعدم إمكان رفع اليد عنها كما لا يخفى.

المسألة السادسة: آخر وقت صلاة العشاء

فنقول: اختلف المسلمون في ذلك، فحكي عن العامة أقوال أربعة:

أحدها: ما اختاره إبراهيم النخعي من القول بامتداده إلى ربع الليل، بلا فرق بين صورتي الاختيار والاضطرار[٤].

ثانيها: ما ذهب إليه أبو حنيفة، والثوري، والشافعي في القديم، وجماعة من

---

(١) الكافي ٣: ٢٨١ ح١٣؛ الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب١٧ ح١٢ و١٣؛ سنن ابن ماجة ١: ٢٢٦ ح٦٩١؛ سنن الترمذي ١: ٢١٤ ح١٦٧؛ سنن النسائي ١: ٣٠١ ح٥٣٠؛ صحيح البخاري ١: ١٦١ ح٥٧١؛ صحيح مسلم ٥: ١١٦، ب٣٩، ح٢٢٥.

(٢) الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

(٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح١٦؛ الفقيه ١: ١٤٢ ح٦٦٢؛ التهذيب ٢: ٢٦٠ ح١٠٣٧؛ الوسائل ٤: ١٨٤ و١٨٦. أبواب المواقيت ب١٧ ح٢ و ١٤.

(٤) عمدة القاري ٥: ٦٢ و ٦٩؛ المجموع ٣: ٣٩ ـ ٤٠؛ مغني المحتاج ١: ١٢٤؛ الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

القول بامتداده للمختار إلى النصف، وللمضطر إلى الطلوع[١].

ثالثها: الامتداد إلى الفجر مطلقاً، حكي ذلك عن ابن عباس، وعطا، وطاووس، وعكرمة، ومالك[٢].

رابعها: الامتداد إلى الثلث للمختار، وإلى الفجر للمضطر؛ ذكره الشافعي في الجديد[٣].

وقد ظهر من ذلك أنّ القول بالإمتداد إلى الفجر في الجملة قول معروف بينهم، لأنّه لم يخالف فيه أحد منهم إلّا النخعي.

وأمّا الإمامية فهم أيضاً مختلفون في ذلك، لاختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، والقول الذي كان معروفاً بينهم في جميع الأعصار هو القول بالامتداد إلى نصف الليل، أو ثلثها، وأمّا القائل بالامتداد إلى الفجر فقليل جداً. وقد أفتى به المحقّق في المعتبر بالنسبة إلى المضطرّين[٤]، وعبارة الصدوق ﷺ في الفقيه[٥] ظاهرة في اختياره ذلك. وحكاه الشيخ أيضاً في المسبوط عن بعض أصحابنا الإمامية[٦]، ولكنّه يبعد أن يكون مراده بذلك البعض هو الصدوق؛ وبالجملة فهذا القول في غاية الشذوذ.

وأمّا القول بالامتداد إلى نصف الليل، فذهب إليه السيّد، وابن إدريس، والحلبي، وجماعة[٧]؛ وصرّح بعضهم بكونه آخر وقت المضطرّ، وأنّ آخر الوقت

---

(١) عمدة القاري ٥: ٦٢ و ٦٩؛ المجموع ٣: ٣٩ ـ ٤٠؛ مغني المحتاج ١: ١٢٤؛ الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

(٢) عمدة القاري ٥: ٦٢؛ المجموع ٣: ٤٠؛ الخلاف ١: ٢٦٤ مسألة ٨؛ ونقل فيه عنهم القول بالامتداد إلى طلوع الفجر الثاني لا مطلقاً كما في المتن.

(٣) المجموع ٣: ٣٩؛ عمدة القاري ٥: ٢٩ و ٦٢؛ مغني المحتاج ١: ١٢٤؛ الخلاف ١: ٢٦٤ مسألة ٨.

(٤) المعتبر ٢: ٤٣.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٢ ـ ٢٣٣ ذح ١٠٣٠.

(٦) المبسوط ١: ٧٥.

(٧) رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٧٤؛ المراسم: ٦٢؛ الغنية: ٧٠؛ الكافي في الفقه: ١٣٧؛ الوسيلة: ٨٣؛ السرائر ←

آيتها، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون التكليفان مختلفين من حيث الأهمية، أو متساويين، لأنّ المكلّف يوقع نفسه اختياراً في مخالفة أحدهما، ويبتلي نفسه بهما.

٤ ـ أن يكون ذلك أي الابتلاء بالتكليفين المتزاحمين، والوقوع في مخالفة أحدهما حكمة لتعلّق النهي التحريمي بنفس قراءة شيء منها.

٥ ـ أن يكون النهي عن القراءة باعتبار السجود الذي يعدّ بنظر العرف جزءً للسورة، أو باعتبار كونه لازماً شرعياً لقراءة آية السجدة، فيصير معنى الرواية إنّه لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، لأنّها موجبة للسجدة شرعاً، والسجود زيادة في الفريضة، والزيادة العمدية مبطلة لها. فتكون المقدّمة الأولى والأخيرة مطويّتين في الرواية.

هذا، ولا يخفى أنّ الاحتمالين الأوّلين لا يناسب شيء منهما، مع التعليل الوارد في الرواية كما هو ظاهر، وأمّا الاحتمال الثالث والرابع فهما أيضاً خلاف ظاهر الرواية، لأنّ غرضها أنّه لا تنطبق طبيعة الصلاة المأمور بها التي يجب على كلّ مكلّف الإتيان بها، وامتثال أمرها بإيجادها في الخارج، على الصلاة التي قرأ فيها شيء من العزائم، فلا يتحقّق الامتثال الموجب لسقوط الأمر، بإتيان الصلاة المشتملة على قراءة شيء منها، ولا تعرّض في الرواية لحرمة قطع الصلاة وإبطالها المتوجهة إلى المكلّف بعد الشروع فيها.

وبالجملة: هنا تكليفان:

أحدهما: الأمر بطبيعة الصلاة ووجوبها.

وثانيهما: وجوب الاتمام بعد الشروع وحرمة القطع والابطال. ولا ارتباط لأحدهما بالآخر، لأنّ المكلّف قد يقع في محذور مخالفة الثاني دون الأول، كما إذا قطع صلاته عمداً ثم شرع في صلاة أُخرى وأتمّها، فإنّه امتثل الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، وخالف الأمر بالاتمام، والنهي عن الإبطال.

ومن المعلوم أنّ الرواية ناظرة إلى الأمر الأول وأنّه لا يسقط بالإتيان بالصلاة المشتملة على سورة العزيمة، ولا تعرّض لها إلى الأمر الثاني أصلاً.

وأمّا الاحتمال الأخير فشقه الأول الراجع إلى أنّ النهي إنما هو باعتبار السجود الذي يكون بنظر العرف جزءً، فهو أيضاً خلاف الظاهر، لأنّ العرف لا يفرق بين السجدات الواجبة والمندوبة من هذه الجهة أصلاً، فالتعبير بالعزائم الدالّ على أنّ وجوب السجود له مدخلية في الحكم ينفي ذلك، فينحصر المراد من الرواية في الشقّ الأخير الراجع إلى أنّ النهي إنما هو باعتبار وجوب السجود الذي يكون لازماً شرعيّاً لقراءة آية السجدة التي تشتمل عليها السورة.

ولا يخفى أنّ الرواية بناءً على هذا أيضاً لا تكون ناظرة إلى أنّ السجود زيادة، والزيادة مبطلة، والإبطال حرام شرعاً، بل المقصود منها بطلان الصلاة بسبب السجود، فلا تصلح للامتثال، لعدم انطباق طبيعة الصلاة المأمور بها عليها مع زيادة السجدة، فتكون ناظرة إلى الأمر المتعلّق بالطبيعة، لا الأمر بالاتمام والنهي عن القطع، وحرمة الابطال بعد الشروع فيها.

ثم إنّه بناءً على هذا الاحتمال الذي هو ظاهر الرواية، يمكن أن يكون النهي عن قراءة سورة العزيمة إرشاداً إلى أنّها موجبة للسجود المفسد للصلاة، لكونها زيادة عمدية، وعليه فلا تكون نفس قراءة السورة من حيث هي محرمة أصلاً، فلو قرأ شيئاً من العزائم ونسي السجدة، أو تركها عصياناً، لا يكون ذلك مضرّاً بصحة صلاته أصلاً، لأنّ المفروض أنّ السجدة الموجبة للبطلان لم يتحقّق منه، وقراءة السورة بنفسها لم تكن محرّمة حتّى تؤثر في البطلان.

غاية الأمر استحقاقه للعقوبة، من حيث مخالفته لوجوب السجود عند قراءة آية السجدة، وهذا لا ارتباط له ببطلان الصلاة أصلاً كما هو ظاهر، ويمكن أن يكون النهي عن قراءة السورة نهياً تحريمياً، ويكون الوجه فيه كونها موجبة

للسجود شرعاً، وهو زيادة مبطلة.

ويظهر هذا من بعض الأعاظم من المعاصرين في كتاب صلاته، وفرّع عليه أنّه يستفاد من الرواية حرمة كلّ ما يوجب السجود مثل الاستماع بل السماع، إذا كان قادراً على محافظة سمعه، من أن يقرعه صوت من يقرأ آية السجدة. نعم من سمع قهراً، أو قرأ سهواً، لم يرتكب المحرّم، وإن كانا أيضاً موجبين لوجوب السجود.

ثم قال ما ملخّصه: إنّه يتفرّع على ذلك أنّ غير القراءة العمدية لا يكون مبطلاً للصلاة، ما لم يسجد به، سواء كان محرّماً كالاستماع أم لا، كالسماع غير الاختياري، وأمّا قراءة العزيمة عمداً فهي مبطلة، لأنّ الكلام المحرّم في الصلاة وإن كان ذاتاً من الأذكار، أو الأجزاء يوجب بطلانها، لكونه ماحياً لصورتها عند المتشرّعة، مضافاً إلى دعوى الاجماع على ذلك، وأمّا الموجبات الأخر غير القراءة، أو القراءة غير المحرّمة، فلا تبطل الصلاة، نعم لو سجد بعدها تبطل بالزيادة العمدية، لا بتلك الموجبات[1]. انتهى.

ولا يخفى أنّ ما ذكره مبنيّ على أن يكون النهي عن قراءة شيء من سور العزائم، نهياً تحريمياً دالاً على حرمة نفس قراءة السورة، والظاهر خلاف ذلك، لأنّ النواهي المتعلّقة بكيفيات العبادات إرشادات غالباً إلى فسادها، مع تلك الكيفيّة المنهي عنها، وأنّه لا يترتب الأثر المترقّب من العبادة عليها مع هذه الكيفية.

وحينئذٍ فالنهي في المقام أيضاً للإرشاد إلى فساد العبادة المشتملة على متعلّق النهي، غاية الأمر إنّه لو لم تكن الرواية مشتملة على التعليل المذكور، لقلنا ببطلان

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري ﷺ: ١٦٤ ـ ١٦٥.

الصلاة بمجرّد القراءة، من دون توقّف على السجود عقيب آية السجدة، إلّا أنّ تعليل النهي عن القراءة بايجابها للسجود الذي هو زيادة مبطلة، أوجب صرف النهي عنها إلى ما هو لازمها شرعاً، وهو السجود، فيصير مدلول الرواية إنّه لاتسجد في الصلاة، فإنّ السجود زيادة وهي مبطلة.

ودعوى إنّه يمكن أن يكون النهي إرشاداً إلى مانعية متعلّقه، وهو نفس القراءة، والوجه في مانعيتها هو كونها موجبة للسجود المبطل للصلاة.

مندفعة بأنّ إمكان ذلك وإن كان غير قابل للمناقشة، إلّا أنّ ظهور الرواية في خلافهايطردها، لأنّ ظاهرها أنّ وصف المبطلية إنما يتّصف به ما يكون زيادة في الصلاة، وموصوف الزيادة هو خصوص السجدة، وبعبارة أُخرى ظاهرها أنّ الابطال إنما يجيء من قبل السجود خاصة كما لا يخفى.

وبالجملة: فلا ينبغي الارتياب في أنّ مدلول الرواية هو الارشاد إلى مانعية السجدة التي تكون لازماً شرعياً لقراءة آية السجدة، وحينئذ فلو قرأ سورة من سور العزائم، وترك السجدة عصياناً أو نسياناً، لا يكون ذلك موجباً لبطلان الصلاة أصلاً، لعدم حرمة نفس القراءة، وعدم تحقق السجدة المبطلة كما هو المفروض، فلا وجه للقول بالبطلان كما عرفت في كلام بعض المعاصرين، مضافاً إلى أنّ بطلان الصلاة بمطلق الكلام المحرّم ممّا لا دليل عليه، لأنّ أدلة مبطلية الكلام إنما تختصّ بكلام الآدمي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وكذا دعوى كونه ماحياً لصورة الصلاة عند المتشرّعة، مندفعة بمنع ذلك، إذ المراد بالماحي ما يوجب خروجها عن الكيفيّة التي هي كيفية الصلاة بنظرهم، من القيام مستقبل القبلة في مقابل المولى خاضعاً خاشعاً، ومن المعلوم أنّ قراءة القرآن لا تنافي هذه الكيفيّة أصلاً. وكذا دعوى كونها مبطلة، لأنّها فعل كثير، يدفعها أنّ المراد بالفعل الكثير ما يكون خارجاً عن الصلاة، والمفروض وقوع القراءة

جزء لها.

والذي يسهل الخطب ما عرفت من عدم كون القراءة بنفسها محرّمة أصلاً فالاستناد في بطلان الصلاة إلى حرمة القراءة ممّا لا وجه له.

نعم ربما يتمسّك للقول ببطلان الصلاة بمجرّد قراءة آية السجدة وإن لم يسجد، بأنّ الأمر بايجاد السجدة المنافية للصلاة مرجعه إلى الأمر بإبطال الصلاة بفعل المنافي، ولا يجتمع معه الأمر بالمضيّ، والاتمام الذي يعتبر في صحة العبادة، وأجاب عنه المحقّق المتقدّم في كتاب صلاته:

قلت: أولاً: لا يبعد عدم وجوب السجدة فعلاً عقيب وجود الموجب فوراً، ويكون المراد من قوله عليه السلام في رواية زرارة: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»، أنّ القراءة توجب السجود ذاتاً، فإن فعلته بطلت الصلاة وإن تركته وأتممت الصلاة أخللت بحقّها من التعجيل، ولذلك لا يجوز فعل موجبها، فورود المحذور في طرف السجود تركاً وفعلاً صار سبباً للنهي، لا أنّ فعل الموجب حرام، لكونه سبباً لإبطال الصلاة.

وثانياً: لا يعقل أنّ مجرّد الأمر بإبطال الصلاة بالسجدة، يكون موجباً لبطلانها، إلّا من جهة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاص، أو من جهة اقتضائه عدم الأمر بالضدّ، مع احتياج صحة العبادة إلى الأمر، وقد حقّق في الأصول عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، وكذلك عدم احتياج العبادة إلى الأمر الفعلي، بل يكفي رجحانها ذاتاً، وعلى تقدير الاحتياج إلى الأمر، لا مانع من الأمر بالضدّ مرتّباً على ترك ضدّه الآخر، كما بيّنا ذلك في الأصول[1]. انتهى كلامه.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ١٦٥.

واستشكل في المصباح على إثبات الصحة بطريق الترتّب، بأنّ ذلك لا يجدي في الحكم بصحة صلاته، على تقدير ترك السجدة، والمضيّ فيها، إذ المتبادر عرفاً من الأمر بإيجاد المبطل، كما هو ظاهر أخبار الباب بحسب مدلولها الالتزامي، أنّ الشارع لم يرد المضيّ في هذه الصلاة، بل أوجب نقضها بهذا الشيء، فيخصّص بهذه الأخبار عموم ما دلّ على وجوب المضيّ، أو جوازه، ولا يبقى معه طلب تقديري مصحح لصلاته على تقدير المضي.

نعم ما ذكر إنما يجدي فيما لو كان الحاكم بالتخصيص العقل من باب مزاحمته لواجب أهمّ، حيث إنّ العقل لا يستقلّ بعدم مطلوبية غير الأهم، إلّا على تقدير عدم القدرة عليه، من حيث اشتغاله بضده الأهم لا مطلقاً، بخلاف ما لو كان التخصيص مستفاداً من دليل لفظي، كما في المقام، فليتأمّل[1]. انتهى كلامه رفع مقامه.

والتحقيق إنّه لو قلنا بحرمة المضيّ والإتمام، نظراً إلى اقتضاء الأمر بالابطال لذلك، وقلنا باحتياج العبادة إلى الأمر أيضاً، ولكن مع ذلك لا مجال للحكم ببطلان الصلاة، لما عرفت من أنّ هنا أمرين: أحدهما: الأمر بطبيعة الصلاة، والآخر: الأمر بالمضيّ والإتمام، وهذا الأمر يتوجّه إلى المكلّف، بعد الشروع في الصلاة والدخول فيها، والمعتبر في صحة العبادة على تقدير القول به إنما هو الأمر الأول لا الثاني، والساقط بسبب الأمر بالإبطال هو الثاني لا الأول، لوضوح أنّه لو أبطل صلاته بالسجدة أيضاً يجب عليه الإتيان بالصلاة ثانياً.

فما يعتبر في الصحة لا يسقط بالأمر بالإبطال، وما يسقط به لا يعتبر في الصحة، لظهور أنّ معنى صحة العبادة كونها موافقة لأمرها المتعلّق بها، مع ما يعتبر

---

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٩٢.

فيها جزءً أو شرطاً، وبعبارة أُخرى أن تكون موافقة للأمر الذي يكون متوجّهاً إلى المكلّف قبل الشروع في العمل، ويكون هو الباعث له عليه، ومن الواضح أنّ هذا الأمر هو الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، لا الأمر بالاتمام، لأنّه يتوجه إلى المكلّف بعد شروعه فيها، فالأقوى صحة الصلاة مع قراءة شيء من العزائم، فيما لو لم يسجد عقيب آية السجدة، غاية الأمر استحقاقه للعقوبة مع ترك السجدة عمداً من جهة مخالفة تكليف وجوبيّ مستقل، وهو وجوب السجدة بعد قراءة آيتها.

قراءة العزيمة سهواً

لو قرأ العزيمة سهواً، فالظاهر أنّه لا خلاف في صحة الصلاة[1]، وإنما اختلفوا على أقوال أربعة:

الأول: القول بوجوب تأخير السجود إلى بعد الفراغ منها.

الثاني: القول بوجوب الايماء بدلاً عن السجود.

الثالث: القول بوجوب الجمع بين الايماء في الصلاة والسجود بعدها.

الرابع: القول بوجوب السجود في الأثناء، كما عن كاشف الغطاء[2].

وليعلم أنّه لم يظهر من أحد من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم ـ على ما تتبّعنا ـ التعرّض للمسألة أصلاً، فليست المسألة من المسائل الأصلية المتلقّاة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، كما هو شأن المسائل المذكورة في أكثر كتب القدماء، فدعوى الاجماع في المسألة ممّا لا تسمع، وكذا رمي بعض الأقوال بالشذوذ، فإنّ موردها هي تلك المسائل، لا المسائل التفريعية، كما عرفت ذلك مراراً.

---

(١) السرائر ١: ٢٢١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٧؛ مستند الشيعة ٥: ١٠٣؛ جواهر الكلام ٩: ٣٤٨؛ كشف اللثام ٤: ٤١؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٨؛ الحدائق ٨: ١٥٨ و ١٥٩؛ الذكرى ٣: ٣٢٤؛ جامع المقاصد ٢: ٢٦٣.

(٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

نعم قد تعرّض للمسألة الحلّي في السرائر، ومن تأخّر عنه كالمحقّق والعلّامة والشهيد قدّس الله أسرارهم[١].

قال في السرائر: فإن كان قراءته لها ناسياً، لا على طريق التعمّد، فالواجب عليه المضيّ في صلاته، فإذا سلّم قضى السجود ولا شيء عليه، لأنّه ما تعمّد بطلان صلاته، فاختلف الحال بين العمد والنسيان[٢]، إنتهى.

أقول: لا يخفى أنّ القول المحكيّ عن كاشف الغطاء مبنيّ على عدم كون السجود زيادة مبطلة، مع أنّه خلاف ما هو ظاهر رواية زرارة[٣] المتقدمة بل صريحها، لأنّ مفادها أنّ السجود زيادة تخلّ بالصلاة، نعم ربما يستشعر من بعض الأخبار خلافه، مثل رواية سماعة المتقدمة المشتملة على قوله عليه السلام:

«إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الايماء والركوع»[٤].

وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام: ﴿إقرأ باسم ربّك الذي خلق﴾ أو شيئاً من العزائم وفرغ من قراءته ولم يسجد فأوم إيماءً والحائض تسجد إذا سمعت السجدة»[٥]. فانّهما يشعران بأنّه لو سجد الإمام فعليه أن يسجد، ولا تبطل صلاته، غاية الأمر أنّ المانع من سجوده هو عدم سجود الإمام.

ولكن لا يخفى أنّ المراد بهما كما في المصباح[٦] بيان الحكم عند ابتلائه بالصلاة،

---

(١) شرائع الاسلام: ١ / ٧٢؛ تذكرة الفقهاء: ١٤٦/٢ مسألة ٢٣١؛ الذكرى ٣: ٣٢٤؛ مسالك الافهام ١: ٢٠٦.

(٢) السرائر ١: ٢١٨.

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

(٤) الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٢.

(٥) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٤؛ التهذيب ٢: ٢٩١ ح ١١٦٨؛ الإستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٢؛ الوسائل ٦: ١٠٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٨ ح ١.

(٦) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٩٤.

مع من يأتمّ به تقية، فلا مانع من الالتزام بوجوب السجود لو سجد الإمام في موردهما من باب المماشاة، ولا يفهم من ذلك جوازه اختياراً، فهذا القول ممّا لايمكن الالتزام به.

وأمّا القول الثالث: فهو مبنيّ على عدم استفادة الحكم من الدليل الاجتهادي، ووجوب الرجوع إلى القاعدة التي تقتضي الاشتغال هنا، لأنّ التكليف مردّد بين مراعاة الفورية والانتقال إلى الايماء، لأنّ السجود مبطل، وبين مراعاة الأصل، وهو السجود وعدم الانتقال إلى بدله، والاخلال بالفورية.

وأمّا القول الأول: فمستنده استصحاب وجوب المضيّ في الصلاة، وحرمة قطعها، أو أصالة براءة الذمّة عن وجوب السجدة فوراً، عقيب قراءة آيتها، ولا مجال لهذا القول، لو ثبت بدليّة الايماء عن السجدة.

وأمّا القول الثاني: فمستنده ما رواه عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة، كيف يصنع؟ قال: «يؤمي برأسه». قال: وسألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة؟ فقال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثم يقوم فيتمّ صلاته إلّا أن يكون في فريضة فيؤمي برأسه ايماءً»[1].

ودلالتها على هذا القول ممّا لاريب فيها.

ودعوى بطلان الفريضة بالايماء أيضاً لمساواة البدل للمبدّل في كونه زيادة في الفريضة كما ربما حكي عن منظومة العلّامة الطباطبائي[2].

مدفوعة بأنّ الأمر بالبدل إنما هو للفرار عن حكم مبدله، مضافاً إلى أنّ ظاهر الرواية أنّه يؤمي فيتمّ صلاته كما أنّها ظاهرة في وجوب مراعاة الفورية، وفي بدليّة

---

(١) مسائل عليّ بن جعفر: ١٧٢، ١٧٣ ح ٣٠٠ و٣٠٣؛ الوسائل ٦: ٢٤٣، أبواب قراءة القرآن ب ٤٣ ح ٣ و ٤.

(٢) الدرّة النجفية: ١٣٨.

الايماء عن السجود، فالرواية من حيث الدلالة تامّة، لا مجال للمناقشة فيها أصلاً.

وأمّا من حيث الحجية والاعتبار، فيمكن الخدشة فيها من حيث إنّه لم يحرز سماع كتاب عليّ بن جعفر منه، أو قراءته عليه، وإن كان يمكن دفعها برواية الشيخ وجماعة عنه بواسطة موسى بن القاسم، أو أبي قتادة، أو عمركي بن عليّ البوفكي، إلّا أنّه لم يحرز كون النسخة التي بيد المتأخّرين مطابقة لنسخة الأصل، وكيف كان فلو لم نقل باعتبار الرواية، فلا دليل على بدلية الايماء عن السجود.

وتوهّم دلالة روايتي سماعة وأبي بصير المتقدّمتين[1] على ذلك، يدفع بأنّ بدليته في موردهما لا توجب ثبوت البدلية في المقام، لأنّ السجود في موردهما خلاف التقية كما لا يخفى، فيدور الأمر بين مراعاة فوريّة وجوب السجود وإبطال الصلاة، وبين تأخيره إلى الفراغ وإتمام الصلاة.

وقد يقال: بانصراف أدلة وجوب السجود فوراً، عن مثل المقام الذي يوجب بطلان الصلاة، ولكنّه مردود بدلالة رواية زرارة المتقدمة على عدم الانصراف، إذ معه لا يبقى وجه لتعليل النهي عن القراءة بأنّ السجود زيادة في المكتوبة، إذ ظاهره استلزام قراءة آية السجدة، لوجوبها فوراً، كما هو ظاهر، فيدور الأمر بين التكليفين المتزاحمين: وجوب السجود فوراً، وحرمة إبطال الصلاة.

وقد يقال: بأهمية التكليف بالسجود، بمقتضى رواية زرارة، إذ التعليل باستلزام قراءة آية السجدة لها ظاهر في الأهمية، وإلّا لما كان يستلزم ذلك، ولكنّه لا يخفى أنّ التعليل إنما هو بلحاظ أنّ قراءة السورة تستلزم لمخالفة أحد التكليفين المتزاحمين، ولا ينافي ذلك أهمية الآخر أو مساواته أصلاً، والقاعدة في مثله تقتضي التخيير، فيتخيّر في المقام بين السجود والإبطال، وبين المضيّ وتأخير السجود إلى الفراغ.

---

(١) الوسائل ٦: ١٠٥، أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٢ وص ١٠٣ ب ٣٨ ح ١.

نعم استصحاب بقاء حرمة الإبطال الثابتة قبل الشروع في السورة، ربما يوجب ترجيح التكليف بوجوب المضيّ، وهذا هو المراد من الأصل الذي استند إليه العلّامة الطباطبائي في منظومته حيث قال:

والأصل بالتأخير فيه يقضي إذ منع البدار حقّ الفرض[١]

بقي في المقام ذكر بعض الأخبار التي يستفاد منها جواز قراءة سورة السجدة في الصلاة.

منها: حسنة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة؟ قال: «يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد»[٢].

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد؟ قال: «يسجد إذا ذكر، إذا كانت من العزائم»[٣].

ومنها: خبر وهب بن وهب عن أبي عبدالله، عن عليّ عليه السلام قال: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها»[٤].

إلى غير ذلك ممّا ظاهره الجواز، ومقتضى الجمع بين هذه الروايات، وبين الأخبار المتقدمة التي ورد فيها النهي عن قراءتها في الفريضة دون النافلة، حمل هذه الأخبار على النافلة، مضافاً إلى أنّها ليست مسوقة لبيان أصل الجواز، حتى يستفاد منها الاطلاق، بل كلّها مسوقة لبيان حكم آخر، فلا يجوز التمسّك بها لإثبات الجواز في الفرائض كما هو ظاهر.

---

(١) الدرّة النجفية: ١٣٨.

(٢) الكافي ٣: ٣١٨ ح٥؛ التهذيب ٢: ٢٩١ ح١١٦٧؛ الإستبصار ١: ٣١٩ ح١١٨٩؛ الوسائل ٦: ١٠٢. أبواب القراءة في الصلاة ب٣٧ ح١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح١١٧٦؛ السرائر ٣: ٥٥٨؛ الوسائل ٦: ١٠٤. أبواب القراءة في الصلاة ب٣٩ ح١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح١١٧٣؛ الاستبصار ١: ٣١٩ ح١١٩٠؛ الوسائل ٦: ١٠٢. أبواب القراءة في الصلاة ب٣٧ ح٣.

المسألة الخامسة:
عدم جواز قراءة سورة يفوت الوقت إن قرأها

المعروف بين الأصحاب إنّه لا يجوز أن يقرأ من السور ما يفوت الوقت بقراءته[١]، واستدلّ له برواية سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تقرأ في الفجر شيئاً من ألم حم»[٢]، بتقريب أنّ الظاهر كون النهي لفوات الوقت، كما أنّه أفصح من ذلك ما رواه سيف بن عميرة عن عامر بن عبدالله قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من قرأ شيئاً من ألم حم في صلاة الفجر فاته الوقت»[٣].

وقد يناقش بأنّ المراد بالوقت في هذه الرواية، هو وقت الفضيلة، ضرورة أنّ وقت الإجزاء أوسع من قراءة شيء من «ألم حم»، لأنّ أطولها هي «حم تنزيل»، والوقت أوسع منه كما هو واضح، فلابدّ من حمل النهي على الكراهة، ولكنّه أجاب عنه في المصباح بما حاصله:

إنّ هذا لا ينفي دلالة النهي على التحريم، فيما هو محلّ الكلام، ولكن لا يخفى أنّ الروايتين لا ترتبطان بالمقام، لأنّ الرواية الأولى الدالة على عدم الجواز، خالية من التعليل، والرواية الثانية خالية عن النهي.

نعم قد يستدلّ له كما في المصباح بوجه آخر، وهو أنّ الواجب عليه مع ضيق

---

(١) النهاية: ٧٨؛ المهذّب ١: ٩٧؛ المعتبر ٢: ١٧٥؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٧ مسألة ٢٣٢؛ الذكرى ٣: ٣٢٥؛ مسالك الأفهام ١: ٢٠٦؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٥٤؛ كشف اللثام ٤: ١١؛ جواهر الكلام ٩: ٣٥١؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٩؛ الحدائق ٨: ١٢٥؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٩٤.

(٢) التهذيب ٣: ٢٧٦ ح٨٠٣؛ الوسائل: ٦ / ١١١. أبواب القراءة في الصلاة ب٤٤ ح٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح١١٨٩؛ الوسائل ٦: ١١١. أبواب القراءة في الصلاة ب٤٤ ح١.

وقت الصلاة مع سورة يسعها الوقت، لامتناع كونه مكلّفاً بما يقصر الوقت من أدائه، فإتيان غيرها بقصد الجزئية تشريع محرّم، وأمّا لو لم يقصد بها الجزئية، فلاتحرم القراءةمن حيث هي، وإن استلزمت محرّماً، لأنّ مستلزم المحرّم ليس بمحرّم.

نعم لو قلنا: بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه، اتّجه القول بحرمتها مطلقاً، ولكن الحقّ خلافه كما تحقق في محلّه، اللهمّ إلّا أن يستدلّ عليه بإطلاق الخبر المذكور، فإنّه وإن كان منصرفاً إلى ما لو قرأها بقصد الجزئية، كإطلاق فتاوى الأصحاب، ولكن قضية ما يفهم من مجموع الخبرين، من كون النهي لفوات الوقت التعميم، فهو لا يخلو عن قوّة[1]، انتهى.

وأنت خبير بأنّ الصلاة المأمور بها إنما هي الصلاة مع سورة ممّا من السور القرآنية، ومجرّد أنّه قد يقصر الوقت عن الصلاة مع سورة طويلة لا يوجب أن يكون متعلّق الأمر الضمني المتعلّق بالسورة، هي السورة القصيرة، غاية الأمر امتناع تعلّق الأمر بالسورة الطويلة، وأمّا تعلّقه بطبيعة السورة الصادقة على القصيرة والطويلة فلا، بل لا يعقل تقييدها بشيء منهما.

لأنّ المفروض أنّ مصلحة الجزئية التي بها تتقوّم مصلحة الصلاتية، إنما تكون قائمة بنفس طبيعة السورة، وحينئذٍ فكيف يعقل أن يتعلّق الأمر بها، مع شيء زائد لا دخل له في حصول المصلحة أصلاً، فما ذكره من أنّ الواجب عليه مع ضيق الوقت، هي الصلاة مع السورة التي يسعها الوقت محلّ نظر بل منع، فإنّ الواجب مطلقاً هي الصلاة مع سورة ما، فالآتي بها مع السورة الطويلة في ضيق الوقت بقصد الجزئية، لا يكون مشرّعاً أصلاً حتى يكون عمله محرّماً.

نعم مع العلم بضيق الوقت، وإنّه لا يسع الصلاة مع هذه السورة التي يريد

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٩٥.

قراءتها، لا يتمشّى منه قصد الامتثال أصلاً، فيكون هذا الشخص مذموماً، ومورداً لتقبيح العقلاء، من حيث مخالفته لأمر المولى، المتعلّق بالصلاة التي يكون من قيودها، وقوعها بتمامها في الوقت المضروب له، ويسري القبح إلى العمل الذي يترتب عليه هذه المخالفة.

ومن هنا يظهر أنّه ليس في البين إلّا مجرّد قبح مخالفة الأمر الوجوبي المتعلّق بالصلاة، ولا يكون هنا نهي تحريميّ متعلّق بقراءة سورة يفوت الوقت بقراءتها، حتى تكون قراءتها مخالفة لذلك النهي، كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر وجه بطلان الصلاة في مفروض المقام، فإنّ الاخلال بقصد الامتثال المعتبر في صحة العبادة، يوجب فسادها.

ومن هذا الجواب انقدح الخلل فيما حكي عن الشيخ﵀ في مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالخبر المتقدّم، حيث قال: إنّه لا يدلّ على أزيد من التحريم المقدمي الناشئ من افضائه إلى ترك الفعل الواجب في وقته المضروب له، ومجرّد هذا التحريم، بل التحريم التشريعي الحاصل من استلزام الأمر بالشيء، أعني السورة القصيرة، عدم الأمر بضدّه، بل التحريم الاستقلالي بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، لا يثبت إلّا فساد الجزء، وهو لا يستلزم فساد الكلّ، ما لم يوجب نقص جزء أو شرط، والسورة القصيرة وإن انتفت هنا، لكنّها ساقطة، لضيق الوقت الذي ثبت كونه عذراً، ولو بسوء اختيار المكلّف[1]، انتهى.

وجه الخلل ما عرفت من أنّ الأمر لم يتعلّق بالسورة القصيرة حتّى يستلزم عدم الأمر بضدّها، فيكون الإتيان به محرّماً تشريعاً، أو يستلزم النهي عنه حتّى يكون الإتيان به محرّماً مستقلاً، بل الأمر تعلّق بطبيعة السورة الصادقة على الطويلة والقصيرة كما مرّ.

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري﵀: ١٣٦.

المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرىٰ؟

قال الشيخ في كتاب النهاية: وإذا قرأ الإنسان في الفريضة سورة بعد الحمد، وأراد الانتقال إلى غيرها جاز له ذلك، ما لم يتجاوز نصفها، إلّا سورة الكافرين والاخلاص، فإنّه لا ينتقل عنهما إلّا في صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنّه لابأس أن ينتقل عنهما إلى سورة الجمعة والمنافقين[١]. انتهى.

وهذه العبارة تشتمل على أحكام ثلاثة:

الأول: جواز الانتقال من سورة شرع فيها إلى سورة أُخرى ما لم يتجاوز نصفها، وهو يدلّ بمفهومه على عدم الجواز لو تجاوز النصف.

الثاني: عدم جواز الانتقال من سورة الاخلاص والكافرون، ولو لم يتجاوز النصف.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الثالث: جواز الانتقال منهما إلى سورة الجمعة والمنافقين في صلاة الظهر يوم الجمعة، وأكثر عبارات القدماء موافقة لهذه العبارة[٢]، مع اختلاف يسير من حيث عدم التعرّض لبعض الأحكام الثلاثة، ومن حيث عدم اختصاص بعضها بخصوص صلاة الظهر في يوم الجمعة، بالنسبة إلى الحكم الثالث.

نعم ظاهر عبارة الحلّي في السرائر[٣] تبعاً لبعض القدماء، المخالفة في الحكم الأول، وأنّ جواز الانتقال ثابت ما لم يبلغ النصف، وهو يدلّ بمفهومه على عدم الجواز إذا بلغ النصف، ولو لم يتجاوز عنه.

---

(١) النهاية: ٧٧.

(٢) المقنعة: ١٤٧؛ المبسوط ١: ١٠٧؛ نهاية الأحكام ١: ٤٧٨؛ الذكرى ٣: ٣٥٣.

(٣) السرائر ١: ٢٢٢.

والذي يوجب الترديد في أصل المسألة أنّ المحقّق﵀ مع تبحره في الفقه، لم يتعرّض لها أصلاً، نعم ذكر في الشرائع في مبحث صلاة الجمعة: إنّه إذا سبق الإمام إلى قراءة سورة فليعدل إلى الجمعة، وكذا في الثانية يعدل إلى سورة المنافقين، ما لم يتجاوز نصف السورة إلّا في سورة الجحد والتوحيد[١].

وقال في المعتبر: ويجوز العدول من سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، ويكره في قل هو الله أحد، وسورة الجحد، وقال علم الهدى: يحرم[٢]، وقد روى عمرو بن أبي نصر عن أبي عبدالله﵇ قال: «يرجع من كلّ سورة إلّا من ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيّها الكافرون﴾»[٣]. والوجه الكراهيّة، لقوله: ﴿فاقرؤا ما تيسّر من القرآن﴾[٤] ولا تبلغ الرواية المذكورة قوّة في تخصيص الآية[٥]. انتهى.

وكيف كان فالظاهر أنّ المسألة عنده لم تكن خالية عن الإشكال، ولذا أفتى بخلاف ما عليه القدماء، فالواجب ملاحظة الأخبار الواردة في الباب فنقول:

يدلّ على الحكم الأخير روايات:

منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما﵇ في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ قال: «يرجع الى سورة الجمعة»[٦] والمراد بقوله: «في الجمعة» يحتمل أن يكون في يوم الجمعة، ويحتمل أن يكون في

---

(١) شرائع الاسلام ١: ٨٩.

(٢) الانتصار: ١٤٧.

(٣) الكافي ٣: ٣١٧ ذ ح ٢٥؛ التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٦ و: ١٩٠ ح ٧٥٢؛ الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ١.

(٤) المزّمل: ٢٠.

(٥) المعتبر ٢: ١٩١.

(٦) الكافي: ٣ / ٤٢٦ ح ٦؛ التهذيب ٣: ٢٤١ و ٢٤٢ ح ٦٤٩ و ٦٥٢؛ الوسائل ٦: ١٥٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ١.

صلاة الجمعة.

ولكن لابدّ على الثاني من أن يكون المراد بالرجل هو الإمام إذ الجمعة لاتنعقد إلّا جماعة، والمأموم لا يقرأ فحمله عليها بعيد، وعلى الأول لا تدلّ على الاختصاص بصلاة الظهر، إلّا أن يقال: إنّ المراد به صلاة الجمعة، ولكن المقصود منها هي صلاة الظهر، لقيامها مقامها كما لا يخفى.

ومنها: ما رواه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا افتتحت صلاتك بـ﴿قل هو الله أحد﴾ وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها، ولا ترجع إلّا أن تكون في يوم الجمعة، فإنّك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها»[1].

ومنها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أُخرى؟ قال: «فليرجع إلى السورة الأولى إلّا أن يقرأ بـ﴿قل هو الله أحد﴾، قلت: رجل صلّى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ قال: «يعود إلى سورة الجمعة»[2].

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: «سورة الجمعة، وإذا جاءك المنافقون، وإن أخذت في غيرها، وإن كان ﴿قل هو الله أحد﴾ فاقطعها من أوّلها وارجع إليها»[3].

ويدلّ على الحكم الثاني أيضاً روايات:

منها: رواية الحلبي المتقدمة.

ومنها: رواية عبيد بن زرارة المتقدمة أيضاً.

---

(١) التهذيب ٣: ٢٤٢ ح ٦٥٠، الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٤٢ ح ٦٥١، الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٣.

(٣) قرب الإسناد: ١٨١ ح ٦٨٢٥؛ الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٤.

ومنها: رواية عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل ياأيّها الكافرون﴾، فقال: يرجع من كلّ سورة إلّا من ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيّها الكافرون﴾[1].

ومنها: رواية الحلبي قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل قرأ في الغداة سورة ﴿قل هو الله أحد﴾ قال: لا بأس، ومن افتتح سورة ثم بدا له أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس إلّا ﴿قل هو الله أحد﴾، ولا يرجع منها إلى غيرها، وكذلك ﴿قل يا أيّها الكافرون﴾[2].

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل إذا أراد سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع إلى السورة التي أراد؟ قال: «نعم، ما لم تكن ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيّها الكافرون﴾»[3]. وهذه الرواية صريحة في خلاف ما ذكره الحلّي في السرائر تبعاً لبعض آخر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ويدلّ على الحكم الأول مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدمة، ما رواه في الذكرى عن كتاب البزنطي، عن أبي العبّاس، في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ في أُخرى، قال: «يرجع إلى التي يريد وإن بلغ النصف»[4]. وبهذه الرواية يقيّد

---

(١) الكافي ٣: ٣١٧ ح ٢٥؛ التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٢ وص ٢٩٠ ح ١١٦٦؛ الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة في الصلاة، ب ٣٥ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٣؛ الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٢.

ولكن هذه الرواية مرسلة، من جهة أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الذي روى في هذا السند عن ابن مسكان لا يمكن له النقل عنه من دون واسطة، لأنّه من الطبقة السابعة، من الطبقات التي رتبناها، وابن مسكان من الطبقة الخامسة. (منه).

(٣) قرب الإسناد: ١٧٦ ح ٧٨٨؛ مسائل عليّ بن جعفر: ١٦٤ ح ٢٦٠؛ الوسائل ٦: ١٠٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٣.

(٤) الذكرى ٣: ٣٥٦؛ الوسائل ٦: ١٠١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٣.

اطلاق بعض الأخبار المتقدمة الشامل لما إذا بلغ النصف وتجاوز عنه أيضاً.

وما رواه جماعة من الرواة كالحلبي وأبي الصباح الكناني وأبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فيأخذ في أُخرى حتّى يفرغ منها ثم يذكر قبل أن يركع، قال: «يركع ولا يضرّه»[١]. نعم ظاهر رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام خلافه، حيث أنّه قال: «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها، قال: له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها»[٢] فإنّ ظاهرها جواز الرجوع وإن تجاوز عن النصف.

ولكن يحتمل قويّاً أن تكون كلمة «ثلثيها» غلطاً، وكان الصواب ثلثها، باعتبار أنّ الكتابة كانت في الأزمنة السابقة خالية عن النقطة، كما يشهد بذلك بعض الكتب المكتوبة فيها الباقية إلى زماننا، مضافاً إلى أنّ خطوطهم لم تكن بحيث يمكن أن تقرأ كاملاً، وكيف كان فالرواية باعتبار مخالفتها لفتوى المشهور تسقط عن الحجية، كما هو الشأن في مثلها من الروايات المخالفة لهم.

ثم إنّ أكثر الروايات المتقدمة إنما وردت فيمن أراد قبل الأخذ في قراءة السورة، قراءة سورة مخصوصة، فنسي وشرع في سورة أُخرى، نعم رواية الحلبي المتقدمة[٣] المذكورة في جملة الروايات التي تدلّ على الحكم الثاني تعمّ ما إذا افتتح سورة، ثم بدا له أن يرجع إلى غيرها، وإن لم يكن مريداً لقراءته قبل.

ولكن يمكن أن يقال: بأنّها هي روايته الأُخرى[٤] الموافقة مع سائر الروايات في المورد، بمعنى عدم كونهما روايتين، بل رواية واحدة، غاية الأمر أنّ الراوي تارة

---

(١) التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٤؛ الوسائل ٦: ١٠١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٨٠؛ الوسائل ٦: ١٠١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٢.

(٣) الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٢.

(٤) الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢.

نقلها بأجمعها، وأُخرى ببعضها، ومع هذا الاحتمال لا يبقى وثوق بأعمّية مورد جواز العدول، وعدم اختصاصه بمن أراد أن يقرأ سورة فقرأ سورة أُخرى.

وحينئذٍ فيشكل تعميم الحكم، ولكنّه مضافاً إلى أنّ مورد الفتاوى عام، كما عرفت من النهاية[1]، يمكن أن يقال بأنّ ذكر هذه الصورة فقط في الروايات إنما هو لأنّ الداعي والموجب للعدول إنما يتحقّق غالباً في هذه الصورة التي أراد المصلّي فيها قراءة سورة، فقرأ غيرها، إذ مع الالتفات والتوجه يختار أولاً ما يحبّه كما لايخفى.

فالحكم بالجواز في هذا الفرض إنما هو لكونه محلّاً للعدول غالباً، فالحقّ أنّ الجواز متحقّق في جميع الصور، كما هو ظاهر فتاوى الأصحاب. هذا، ولا يذهب عليك أنّ المراد بمورد الروايات ليس ما إذا شرع في سورة أُخرى غفلة، بحيث لم يكن متوجّهاً إلى أنّه يقرأ السورة أصلاً.

كيف! ولازم ذلك بطلان قراءتها، فلا يبقى وجه لعدم جواز العدول عن «قل هو الله أحد» و«قل يا أيّها الكافرون» كما هو مصرّح به في الروايات الدالة على الحكم الثاني من الأحكام الثلاثة المتقدمة، بل المراد بذلك ما إذا أراد قراءة سورة ثم لمّا بلغ إلى محلّها قرأ سورة أُخرى بمقتضى ارتكازه، ثم ظهر له أنّه كان يريد قراءة غيرها.

ثم إنّ القاعدة هل تقتضي جواز العدول حتّى يصار إليها فيما لم يقم الدليل على الخلاف، أو تقتضي عدم الجواز حتى يقتصر على الموارد التي قام الدليل على الخلاف؟

قد يقال بالأول، نظراً إلى أنّ المصلّي قبل إتمام السورة مخيّر بمقتضى إطلاق

---

(١) النهاية: ٧٧.

أدلة وجوب السورة، بين قراءة أيّة سورة شاء، والمفروض في المقام أنّه لم يتمّ السورة، فيتخيّر بين إتمامها وبين رفع اليد عنها، وقراءة غيرها، مضافاً إلى أنّ استصحاب بقاءالتخيير الثابت قبل الشروع فيها يقضي ببقائه، ما لم يقع الفراغ منها.

وقد يقال بالثاني، نظراً إلى أنّ العدول مستلزم للقِران المحرّم، لتحققه بقراءة سورة تامّة، وبعض من سورة أُخرى، وإن لم تتمّ، وإلى لزوم الزيادة العمدية الموجبة للبطلان، ولكنّه مردود مضافاً إلى أنّ القران مكروه لا محرّم كما مرّ سابقاً، وأنّ مورد القِران ما إذا قصد جعل المجموع جزءً من الصلاة، بمعنى أنّه يقصد امتثال الوظيفة الثابتة للمصلّي، بعد قراءة الحمد، بمجموع ما يقرؤه من السورتين، أو سورة وبعض سورة.

والمفروض في المقام خلافه، لأنّ معنى العدول الذي وقع التعبير به في كلمات الأصحاب، والرجوع والعود اللذين وقع التعبير بهما في الأخبار المتقدمة إنما هو رفع اليد عمّا قرأ من بعض السورة، وجعله كالعدم، فالمقام لا يرتبط بالقرآن أصلاً.

ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني، فإنّ الزيادة المبطلة عبارة عمّا يؤتى به بعنوان انّه من الصلاة، والمفروض أنّ العادل يجعل المقروء كأن لم يقرأ، فلا يجعله جزءً للصلاة، حتّى يوجب فسادها، إلّا أن يقال: إنّ المقدار الذي قرأ من السورة المعدول عنها إنما قرأه بعنوان الجزئية للصلاة، ضرورة أنّه كان قاصداً لامتثال الوظيفة الثابتة عليه، بالنسبة إلى قراءة السورة التي هي جزء للصلاة، بقراءة تلك السورة، وحينئذٍ فكيف يمكن أن يكون العدول مؤثّراً فيما وقع بعنوان الجزئية، ومخرجاً له عنه، وهل هو إلّا كتأثير الحادث فيما ثبت قبل حدوثه؟ وهو بديهي الاستحالة.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ وصف الجزئية للصلاة إنما يتصف به مجموع أجزاء سورة

واحدة، وأمّا أجزاؤها فلا توصف بها، فما دام لم يقرأ سورة تامّة، لم يتحقّق الجزء، ولكن لا يخفى أنّ الأمر بالصلاة التي تكون مركّبة من الحقايق المتبائنة الملحوظة بلحاظ الوحدة، كما أنّه ينبسط على أجزائها، ويصير كلّ جزء منها معروضاً لبعض ذلك الأمر الواحد، كذلك بعض الأمر المتعلّق بالسورة، لكونها جزءً منها ينبسط على أجزاء السورة، ويتعلّق كلّ بعض منه بجزء منها.

وكما أنّ إتيان بعض أجزاء الصلاة يوجب سقوط بعض الأمر المتعلّق به، سقوطاً مراعى باتمام الصلاة، كذلك الإتيان ببعض أجزاء الجزء يوجب سقوط بعض الأمر الضمنيّ المتعلّق به، سقوطاً مراعى بإتيان بقيّة أجزاء الجزء، وأجزاء الصلاة.

وحينئذٍ فمرجع جواز العدول إلى إمكان امتثال ذلك الأمر الضمني المتعلّق بجزء الجزء الذي هو بعض من الأمر الضمنيّ المتعلّق بمجموع السورة ثانياً، ومن الواضح أنّه لا يعقل ذلك مع سقوطه، نظير الإتيان بسورة أُخرى بعد الإتيان بسورة تامّة، فإنّه لا يعقل الامتثال ثانياً بعد سقوط الأمر، ولو كان أمراً ضمنيّاً.

ولقائل أن يقول: إنّ السورة بتمامها اعتبرت جزءً واحداً للصلاة، وحينئذٍ فما لم تتحقّق بجميع أجزائها لا تتحقّق ما هو جزء لها، وكما أنّ اتّصاف أجزاء سائر المركّبات بوصف الجزئية لها، إنما يتوقّف على تحقق الكلّ بجميع أجزائه، لأنّ وصف الجزئية والكلية من الأمور المتضايفة، ومن شأنها التلازم بينهما، وعدم ثبوت أحدهما قبل الآخر، فثبوت وصف الجزئية لأجزاء المركّب لا يمكن قبل تحقق الكلّ، حتّى يصير متصفاً بالكلية، فما لم يأت بالكلّ، ولم يقع الفراغ منه، يمكن له العدول والإتيان بفرد آخر من المركّب.

ولكنّه لا يخفى أنّ أجزاء السورة إنما تكون أجزاء للصلاة، وإذا تحقق شيء منها يكون صالحاً لإلحاق سائر الأجزاء به، وصيرورته جزءً فعليّاً للصلاة، غاية

الأمر أنّ للمكلّف قطع الصلاة فيما لا يحرم، واخراجه عن تلك القابلية بايجاد ما ينافي الصلاة، وأمّا تأثير القصد المتأخّر في اخراجه عن صلاحيّة وقوعه جزءً، وصيرورته متّصفاً بعنوان الجزئية، فهو أمر يحتاج إلى نهوض الدليل عليه من الشرع، فإذا فرض عدم ثبوت الدليل على جوازه، فالقاعدة تقتضي خلافه.

والتمسّك بإطلاق أدلة وجوب السورة في الصلاة لإثبات التخيير كما عرفت، مردود بأنّ المتفاهم منها بنظر العرف التخيير ما دام لم يشرع في السورة، وأمّا ثبوته مطلقاً حتّى بعد الشروع فيها، فلا يستفاد منها أصلاً.

وأمّا التمسّك بالاستصحاب، فيرد عليه أنّ التخيير المستصحب إنما هو التخيير بين مجموع أجزاء كلّ سورة من السور القرآنية، والتخيير الذي يراد إثباته، هو التخيير بين قراءة بعض ما بقي من السورة، وبين قراءة سورة تامّة، فهما متغايران، ولا يمكن استصحاب أحدهما لإثبات الآخر، فإنّ التخيير الثابت قبل الشروع مقطوع الارتفاع، والمشكوك ثبوته فعلاً مشكوك الحدوث رأساً، فالحقّ أنّ القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الموارد الخاصة المتقدمة، تقتضي عدم جواز العدول كما عرفت.

المسألة السابعة: «الضحىٰ» و «الانشراح» سورة واحدة، وكذا «الفيل» و «قريش»

لا إشكال ولا خلاف بين أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، في أنّ سورة «الضحى» وسورة «ألم نشرح» سورة واحدة، وكذا «الفيل» و«الايلاف»[1]،

(١) الهداية: ١٣٥؛ الإنتصار: ١٤٦؛ التهذيب ٢: ٧٢؛ النهاية: ٧٧ ـ ٧٨؛ شرائع الاسلام ١: ٨٣؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٩؛ مستند الشيعة ٥: ١٢٥؛ كشف اللثام ٤: ٣٩؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٨٥؛ جواهر الكلام ١٠: ٢٠؛ الحدائق ٨: ٢٠٢.

فلايجوز الاكتفاء بإحداهما في كلّ ركعة، بل يجب الجمع بينها وبين صاحبتها، والروايات الواردة في هذا الباب المذكورة في الجوامع التي بأيدينا[١] وإن لم تكن خالية عن المناقشة من حيث السند، أو الدلالة، كما يظهر بمراجعتها، إلّا أنّ الظاهر عدم الاحتياج إليها في الفتوى بذلك، بعد وضوح الحكم عند الإمامية، بحيث لم يخالف فيه أحد.

فعن الشيخ في الاستبصار: أنّ هاتين السورتين سورة واحدة عند آل محمّد ﷺ[٢]، وعن الانتصار: أنّه جعل ذلك ممّا انفردت به الإمامية[٣]، وعن الأمالي نسبة المنع عن أفراد إحداهما عن صاحبتها إلى دين الإمامية، معلّلاً بأنّ كلّاً منهما مع صاحبتها سورة واحدة[٤]، ونحن نقطع بأنّ مستندهم في ذلك هو ما رووه عن الأئمة أهل البيت ﷺ، خصوصاً في المقام الذي كان سائر فرق المسلمين مخالفاً لهم.

مضافاً إلى أنّ الفصل بالبسملة وتخصيص كلّ منهما باسم، كما في المصاحف، ربما يوهم الخلاف، ولا ينافي ذلك خلوّ ما بأيدينا من الجوامع الأربعة عن التعرّض للمسألة، لأنّك عرفت سابقاً أنّ هذه الجوامع لا تشتمل على جميع الروايات المذكورة في الجوامع الأولية، ولذا ترى اشتمال بعضها على ما لا يشتمل عليه الآخر.

وبالجملة: فلا ينبغي الاشكال في أصل المسألة.

وإنما الكلام في الافتقار إلى البسملة بينهما، فعن الشيخ في الإستبصار:

---

(١) راجع الوسائل ٦: ٥٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٠.

(٢) الاستبصار ١: ٣١٧.

(٣) الانتصار: ١٤٦.

(٤) امالي الصدوق: ٥١٢.

لا يفصل بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم [١]، وقال في تفسيره المسمّى بالتبيان: روى أصحابنا أنّ «ألم نشرح» مع «الضحى» سورة واحدة لتعلّق بعضها ببعض، ولم يفصلوا بينهما ببسم الله الرحمن الرحيم، وأوجبوا قراءتهما في الفرائض في ركعة، وإلّا يفصل بينهما، ومثله ذكر الطبرسي في مجمع البيان[٢]، وعن البحار نسبة ذلك إلى الأكثر[٣]، واستظهره المحقّق في الشرائع[٤]، ويؤيده ما روي عن أُبيّ بن كعب من أنّه لم يفصل بينهما في مصحفه[٥]، والوجه فيه أنّه لم يعهد من أحد من المسلمين القول بكون البسملة الواقعة في أثناء السورة آية مستقلّة لتلك السورة، نعم وردت في سورة النمل بعضاً من الآية إلّا أنّ المراد بها حكاية البسملة الواقعة في كتاب سليمان، فلا يكون من قبيل البسملات الواقعة في أوائل السور، وينبغي نقل عبارة الشيخ في الخلاف في مسألة جزئيّة البسملة، حتّى يظهر أنّ الفصل بينهما بالبسملة إنما هو لأنّ المعروف عندهم كونهما سورتين لا سورة واحدة.

قال في الخلاف: «بسم الله الرحمن الرحيم» آية من كلّ سورة من جميع القرآن، وهي آية من أوّل سورة الحمد. وقال الشافعي: إنّها آية من أوّل الحمد بلا خلاف بينهم، وفي كونها آية من كلّ سورة قولان: أحدهما: أنّها آية من أوّل كلّ سورة، والآخر: أنّها بعض آية من كلّ سورة، وإنما تتمّ مع ما بعدها فتصير آية. وقال أحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو عبيدة، وعطاء، والزهري، وعبدالله بن المبارك: إنّها آية من أوّل كلّ سورة حتّى أنّه قال: من ترك «بسم الله الرحمن الرحيم»، ترك مائة وثلاث عشرة آية. وقال أبو حنيفة، ومالك، والأوزاعي،

---

(١) الإستبصار ١: ٣١٧.

(٢) التبيان ١٠: ٣٧١؛ مجمع البيان ٥: ٥٠٧.

(٣) بحار الأنوار ٨٢: ٤٦.

(٤) شرائع الاسلام ١: ٧٣.

(٥) مجمع البيان ٥: ٥٤٤.

وداود: ليست آية من فاتحة الكتاب، ولا من سائر السور.

وقال مالك، والأوزاعي، وداود: يكره أن يقرأها في الصلاة بل يكبّر، ويبتدي بالحمد إلّا في شهر رمضان، والمستحبّ أن يأتي بها بين كلّ سورتين تبرّكاً للفصل، ولا يأتي بها في أوّل الفاتحة.

وقال أبو الحسن الكرخي: ليس عن أصحابنا رواية في ذلك، ومذهبهم الاخفاء في قراءتها، فاستدللنا بذلك على أنّها ليست من فاتحة الكتاب عندهم، إذ لو كانت منها لجهر بها كما يجهر بسائر السور، وكان أبو الحسن الكرخي يقول: ليست من هذه السورة، ولا من سائر السور سوى سورة النمل. هكذا روى عنه أبوبكر الرازي، وقال أبو بكر: ثم سمعناه بعد ذلك يقول: إنّها آية تامّة مفردة في كلّ موضع أثبتت فيه إلّا في سورة النمل، فإنّها بعض آية في قوله تعالى: ﴿إنّه من سليمان وإنّه بسم الله الرحمن الرحيم﴾[1] انتهى.

والمحكيّ في تفسير الزمخشري عن بعض العامة أيضاً القول بالوحدة، وعدم الفصل بالبسملة[2]، وهذا يدلّ على أنّ الوحدة مستلزمة لعدم الفصل، مضافاً إلى أنّ ملاحظة المعاني والارتباط بينها تقضي بعدم الفصل بينهما حتى بالبسملة، كما يظهر بالتدبّر فيها.

هذا، والوجه في اعتبارها إنما هو ثبوتها في المصاحف بضميمة الاجماع على عدم التحريف بالزيادة، ولكن قد تقدّم أنّ المروي عن أُبيّ بن كعب، إنّه لم يفصل بينهما بالبسملة، مضافاً إلى أنّ الفصل إنما هو لتوهّم كونهما سورتين، ومعهودية الفصل بها بين السور، فالظاهر عدم الافتقار إلى البسملة بينهما، كما هو المشهور

---

(١) المجموع ٣: ٣٣٢ ـ ٣٣٤؛ المغني لابن قدامة ١: ٤٨؛ التفسير الكبير ١: ١٧٢ ـ ١٧٣؛ الجامع لأحكام القرآن ١: ٩٣ ـ ٩٦؛ الخلاف ١: ٣٢٨ مسألة ٨٢.

(٢) الكشاف ٤: ٨٠١.

بين المتقدّمين[١]، وذهاب كثير من المتأخّرين إلى لزومها[٢]، لا يقدح بعد عدم كون فتواهم كاشفاً عن الدليل المعتبر، بخلاف فتوى القدماء من الأصحاب كما عرفت ذلك مراراً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) راجع ٢: ١٦٩.

(٢) السرائر ١: ٢٢١؛ التحرير ١: ٣٩؛ التنقيح الرائع ١: ٢٠٤؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٤٤؛ الروضة البهيّة ١: ٢٦٩.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الجهر والاخفات

لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين ـ العامة والخاصة ـ في أنّ النبي ﷺ كان يجهر بالقراءة في الركعتين الأُوليين من المغرب والعشاء الآخرة، وفي صلاة الفجر، ويقرأ اخفاتاً في بقية الركعات والصلوات[1]، ولذا حكي عن ابن عباس أنّه قال بعدم وجوب القراءة في الصلوات الاخفاتية، معلّلاً بأنّ النبي ﷺ سكت فيها، وحكي عن أبي حنيفة وجماعة القول بعدم وجوب قراءة شيء في الركعتين الأخيرتين من الظهر والعصر والعشاء، وفي الركعة الأخيرة من المغرب[2]، وهذا يدلّ على أنّ النبي ﷺ حيث كان يقرأ إخفاتاً لم يفهموا أنّه يقرأ، بل فهموا مجرّد السكوت، ولذا حكموا بعدم وجوب شيء في مواضع الاخفات.

---

(١) المجموع ٣: ٣٨٩؛ سنن البيهقي ٢: ٤٤؛ المقنعة: ١٤١؛ المبسوط ١: ١٠٨؛ الغنية: ٧٨؛ الكافي في الفقه: ١١٧؛ المهذّب ١: ٩٢؛ السرائر ١: ٢٢٣؛ شرائع الإسلام ١: ٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١؛ مفتاح الكرامة ٣: ٣٦٣؛ كشف اللثام ٤: ١٤؛ مستند الشيعة ٥: ١٥٦؛ جواهر الكلام ٩: ٣٦٤.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٨١ ـ ١٨٢؛ التفسير الكبير ١: ١٨٨.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في استمرار عمل النبيﷺ على ذلك، وإنما الكلام في أنّ ذلك على سبيل الوجوب أو الاستحباب، فالمحكيّ عن الجمهور القول بالاستحباب[١]، وذهب ابن أبي ليلى منهم إلى الوجوب[٢]، ومستندهم في ذلك أصالة البراءة عن التكليف الوجوبي مع الشكّ فيه.

ولا يخفى أنّه لا مجال للتمسّك بالأصل، مع ما عرفت من استمرار عمل النبيﷺ على ذلك، بحيث لم يقرأ جهراً في مواضع الاخفات ولا إخفاتاً في مواضع الجهر أصلاً ولو مرّة، لوضوح أنّ مدرك أصالة البراءة هو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

ومن المعلوم أنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب مع مداومة النبيﷺ على الجهر والاخفات في مواضعهما، خصوصاً مع ما حكوه عنهﷺ من أنّه قال بعدما صلّى: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[٣]. فالتمسّك بالأصل بعد ثبوت ذلك ـ كما عرفت أنّه لا خلاف فيه ـ ممّا لا سبيل إليه، ولذا قال العلّامة في محكيّ التذكرة: إنّه غلط[٤].

والمشهور بين علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم هو القول بالوجوب[٥]، والمحكيّ عن المرتضى مجرّد الاستحباب[٦]، ومنشأ الاختلاف اختلاف ظاهر الأخبار المرويّة عن الأئمةﷺ التي هي حجّة عندنا، فمستند المشهور صحيحة زرارة عن أبي جعفرﷺ في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقالﷺ: أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة فإن

(١ و ٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١؛ المعتبر ٢: ١٧٦؛ المجموع ٣: ٣٨٩؛ الشرح الكبير ١: ٥٦٩.

(٣) صحيح البخاري ٧: ١٠٢ ح٦٠٠٨ وج٨، ١٦٩ ح٧٢٤٦؛ سنن البيهقي ٢: ٣٤٥؛ سنن الدارقطني ١: ٢٧٢ ح١٢٩٦.

(٤) تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٢.

(٥) الخلاف ١: ٣٣٢؛ الغنية: ٧٨؛ السرائر ١: ٢١٨؛ جواهر الكلام ٩: ٣٦٤؛ مستند الشيعة ٥: ١٥٦؛ كشف اللثام ٤: ١٤؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٦٣.

(٦) المنتهى ١: ٢٧٧ عن المصباح للمرتضى.

فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمّت صلاته»[١]. وغيرها من الأخبار الظاهرة في الوجوب.

ومستند القول بالاستحباب، رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال: «إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل»[٢].

وقد يجمع بينها وبين صحيحة زرارة بحمل هذه على التقية، لأنّها موافقة للعامّة، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه لا معنى للتقيّة في مثل هذا الأمر الذي يكون عملهم مطابقاً لعمل النبي صلى الله عليه وآله، خصوصاً مع ما عرفت من وجود القائل بالوجوب بينهم[٣]، مضافاً إلى أنّ ظاهر الرواية التساوي بين الاجهار وعدمه، مع أنّ الاستحباب ورجحان الجهر في مواضعه والاخفات كذلك، ثابت عندهم بلا خلاف.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وقد يقال: بأنّ مقتضى الجمع هو حمل الأولى على الاستحباب، كما هو الحال في مطلق الدليلين المتعارضين، اللذين كان أحدهما دالاً على الوجوب، والآخر على الاستحباب، لما قد حقّق في محلّه، من أنّ الوجوب يستفاد من ظهور الطلب الذي هو معنى الأمر، وفعل من الأفعال، في كونه ناشئاً من الإرادة الحتميّة، ومع الدليل على خلافه لا يبقى مجال لاستفادته.

ولكن لا يخفى ما في حمل صحيحة زرارة على الاستحباب من الاستبعاد،

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح١٠٠٣؛ التهذيب ٢: ١٦٢ ح٦٣٥؛ الإستبصار ١: ٣١٣ ح١١٦٣؛ الوسائل ٦: ٨٦، أبواب القراءة في الصلاة ب٢٦ ح١.

(٢) التهذيب ٢: ١٦٢ ح٦٣٦؛ الاستبصار ١: ٣١٣ ح١١٦٤؛ قرب الإسناد: ١٧٥ ح٧٨٢؛ الوسائل: ٦ / ٨٥، أبواب القراءة في الصلاة ب٢٥ ح٦.

(٣) وهو ابن أبي ليلى كما في المعتبر ٢: ١٧٦؛ وتذكرة الفقهاء ٣: ١٥١.

وذلك لأنّ أصل رجحان الجهر والاخفات في مواضعهما كان مفروغاً عنه عند السائل، ولذا عبّر بكلمة «لا ينبغي» وإنما كان مورد شكّه مدخليتهما في صحة الصلاة، بحيث يجب عليه إعادتها مع الاخلال بهما، أو أنهما يوجبان مجرّد الفضيلة والكمال.

ولا ريب أنّ ظاهر الجواب هو الأول، وحمله على الاستحباب في غاية البعد، فظاهرهما متعارضان، والترجيح مع صحيحة زرارة، الظاهرة في الوجوب، لخلوّها عن الاضطراب، دون الرواية الأُخرى، لأنّ الجمع بين التعبير بكلمة «عليه» وبين إضافة كلمة «لا» في قوله: «هل عليه أن لا يجهر» ممّا لا ينبغي كما لايخفى، مضافاً إلى أنّها موافقة لفتوى المشهور وللسّنة كما عرفت، فالأحوط إن لم يكن أقوى مراعاتهما في مواضعهما.

ثم إنّ وجوب الاخفات في الظهرين على ما عرفت، إنما هو في غير يوم الجمعة، وأمّا يوم الجمعة، فالمحكيّ عن العلّامة في المنتهى[1]، دعوى اتّفاق كلّ من يحفظ عنه العلم على الجهر بالقراءة في صلاتها، أي الركعتين مع الخطبة، والدليل عليه استمرار سيرة النبيﷺ على الجهر بها، كاستفادة أصل مشروعية صلاة الجمعة عن عملهﷺ، ولكن لم يعلم أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ وكلام العلّامة غير ظاهر في الثاني، وعلى تقدير ظهوره غير مفيد، لأنّه من المحتمل أن يكون القائل بالاستحباب هو الذي يقول باستحباب الجهر والاخفات في مواضعهما، ولم يعلم اختيار القائل بوجوبهما في مواضعهما ذلك القول.

وبالجملة: فأصل الرجحان ممّا لا إشكال فيه، لما عرفت من استقرار سيرة

---

(١) المنتهى ١: ٢٧٧.

النبي ﷺ والخلفاء بعده على الجهر بقراءة صلاة الجمعة، مضافاً إلى دلالة الأخبار عليه أيضاً[١].

وأمّا صلاة الظهر يوم الجمعة فقد اختلف في استحباب الجهر فيها والعدم، ومنشأه اختلاف الأخبار الواردة في حكمها، ويدلّ على الجهر رواية عمران الحلبي قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات، أيجهر فيها بالقراءة؟ قال: «نعم، والقنوت في الثانية»[٢].

ورواية الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القراءة في الجمعة إذا صلّيت وحدي أربعاً، أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، وقال: «إقرأ سورة الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة»[٣].

ورواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لنا: «صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة وأجهروا بالقراءة»، فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر فقال: «أجهروا بها»[٤].

ورواية محمّد بن مروان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصلّيها في السفر؟ فقال: «تصلّيها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهراً»[٥].

وبإزاء هذه الأخبار خبران آخران، مدلولها اختصاص الجهر بصلاة الجمعة في يومها، وهما رواية جميل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في

---

(١) الوسائل ٦: ١٦٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣.

(٢) الفقيه ١: ٢٦٩ ح ١٢٣١؛ التهذيب ٣: ١٤ ح ٥٠؛ الإستبصار ١: ٤١٦ ح ١٥٩٤؛ الوسائل ٦: ١٦٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٤٢٥ ح ٥؛ التهذيب ٣: ١٤ ح ٤٩؛ الوسائل ٦: ١٦٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٢.

(٤) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥١؛ الوسائل ٦: ١٦١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٦.

(٥) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٢؛ الوسائل ٦: ١٦١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٧.

السفر؟ فقال: «يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبة»[١].

ورواية محمّد بن مسلم قال: سألته عن صلاة الجمعة في السفر؟ فقال: «تصنعون كما تصنعون في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، وإنما يجهر إذا كانت خطبة»[٢].

هذا ونقل في الوسائل عن الشيخ﵀ أنّه حمل هذين الخبرين على التقية والخوف، ثم قال: ويحتمل أن يكون المراد نفي تأكّد الاستحباب في الظهر، وإثباته في الجمعة، واستجود هذا الاحتمال صاحب الجواهر، وقرّبه في المصباح[٣].

وكيف كان فلا خفاء في ظهور الأخبار الأربعة المتقدمة في وجوب الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، وفي ظهور الأخيرتين في النهي عنه، وربما يجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب، والثانية على نفي تأكّده، نظراً إلى أنّ النهي فيها وارد مورد توهّم الوجوب، فلا يدلّ إلّا على الجواز، ومقتضى الجمع بينها وبين الأخبار السابقة حمل الأمر فيها على الاستحباب.

ولكن لا يخفى أنّ النهي عن الجهر بالقراءة في الظهر ظاهر في عدم الجواز، وأنّ الجهر الواجب أو المستحبّ يختصّ بما إذا كانت خطبة، فلا يمكن الجمع بالنحو المذكور، وكيف يمكن حمل النهي الظاهر في عدم الجواز على ما ذكروه، فالظاهر أنّ العرف لا يساعد على ذلك أصلاً، فالأخبار متعارضة.

وحينئذٍ فلو قدمت أخبار الوجوب ينبغي حملها على الاستحباب، لعدم معروفية القول بالوجوب من أحد من المسلمين، مضافاً إلى كون المسألة ممّا تعمّ به

---

(١) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٣؛ الوسائل ٦: ١٦١، أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٨.

(٢) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٤، الوسائل ٦: ١٦٢، أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٩.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٣٧١، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٠٠.

البلوى، ومعه كيف يمكن خفاء حكمها على المسلمين بحيث استقرّت سيرتهم على خلافه، كما يشعر به قول الراوي في بعض الروايات المتقدمة بعد أمر الإمام عليه السلام بالجهر: «إنّه ينكر علينا الجهر بها»، فإنّ ظاهره كون الجهر عندهم من المنكرات، ومن هنا يمكن ترجيح أخبار المنع، لموافقتها للسيرة المستمرّة، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإخفات كما لا يخفى.

هنا مسائل

المسألة الأولى: معنىٰ الجهر والاخفات

المعروف بينهم أنّ معنى الجهر هو أن يسمع غيره، ومعنى الاخفات أن يسمع نفسه[1]، ولكن يرد عليه أنّ إسماع النفس المأخوذ في تعريف الاخفات لا ينافي إسماع الغير، فيلزم إمكان تصادقهما على مورد واحد، ولو سلّم كون المراد إسماع النفس فقط، نقول من الواضح أنّ إسماع الغير وعدمه لا ربط لهما بما هو معنى الجهر والاخفات حقيقة.

ضرورة أنّ المراد بالأول هو إظهار جوهر الصوت، وبالثاني اخفاؤه كما يظهر بمراجعة العرف الذي هو المرجع في المقام، لعدم ورود التحديد من الشارع، نعم لازم الاظهار سماع الغير غالباً، كما أنّ لازم الاخفاء هو العدم، مضافاً إلى أنّ هذا التعريف لم يصدر من أحد من قدماء أصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين، بل لم يفسروا الجهر والاخفات أصلاً.

---

(١) الكافي في الفقه: ١١٧؛ السرائر ١: ٢٢٣؛ المعتبر ٢: ١٧٧؛ شرائع الإسلام ١: ٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٣؛ المنتهى ١: ٢٧٧؛ الدروس ١: ١٧٣؛ مستند الشيعة ٥: ١٦٢؛ كشف اللثام ٤: ١٣٦؛ جواهر الكلام ٩: ٣٧٦.

والوجه فيه: أنّهما من الألفاظ التي أُحيل فهم معانيها إلى العرف، لعدم كون غير ما يفهم منها بنظرهم مقصوداً للشارع، نعم ذكر الشيخ في النهاية بعد تقسيمه الصلوات إلى الجهرية والاخفاتية ما هذا لفظه: وإذا جهر لا يرفع صوته عالياً، بل يجهر متوسّطاً، وإذا خافت فلا يُخافت دون إسماعه نفسه[١]. ونظيره ذكر في المبسوط[٢]، وقال المفيد في المقنعة في ذيل الصلوات الاخفاتية: ولكن لا يخافت بما لا يسمعه أُذنيه[٣].

فإنّ ظاهر هاتين العبارتين أنّ المراد بالجهر والاخفات هو معناهما العرفي، ولكن حيث إنّ الجهر العرفي يشمل الصوت العالي، والاخفات كذلك يشمل ما دون إسماعه نفسه، ذكرا أنّ هذا النحو من الاجهار، وذاك النحو من الاخفات، لايكتفى بهما، بل يشترط في صحة الصلاة الجهر المتوسّط، والاخفات بما يسمع نفسه.

هذا، ولكن يظهر ممّا ذكره الشيخ في تفسير التبيان في معنى قوله تعالى: ﴿ولاتجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً﴾[٤]، الموافقة لما هو المعروف بينهم في معنى الجهر والاخفات، بل نسبه إلى الأصحاب حيث قال: قوله: ﴿ولا تجهر...﴾، نهي من الله تعالى عن الجهر العظيم في حال الصلاة، وعن المخافتة الشديدة، وأمر بأن يتّخذ بين ذلك سبيلاً، وحدّ أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه، بأن يسمع غيره، والمخافتة بأن يسمع نفسه[٥].

---

(١) النهاية: ٨٠.

(٢) المبسوط ١: ١٠٨.

(٣) المقنعة: ١٤١.

(٤) الإسراء: ١١٠.

(٥) التبيان ٦: ٥٣٣ ـ ٥٣٤.

والظاهر أنّه ليس المراد بالتحديد المذكور في كلامه هو الحدّ والتعريف المنطقي، بحيث يكون إسماع الغير معرّفاً للجهر، وإسماع النفس حدّاً للاخفات، بل المراد به بيان المقدار الذي يعتبر في صحة الصلوات الجهرية والاخفاتية، ولا يجزي في الجهر أكثر منه، ولا في الاخفات أقلّ منه.

ويؤيد ذلك ما ذكره في المعتبر، حيث قال: وأقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب، والاخفات أن يسمع نفسه، أو بحيث يسمع لو كان سميعاً، وهو إجماع العلماء، ولأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلاماً ولا قراءة[1]. انتهى.

فإنّ التعليل الأخير يدلّ على أنّ مقصوده مجرّد عدم الاكتفاء بما دون إسماعه نفسه، لعدم عدّه كلاماً ولا قراءة، فالاجماع وقع على هذا المعنى.

وبالجملة: فالظاهر أنّ مرادهم بالحدّ هو المحدودية في ناحية الاجزاء وأنّ المراد بالجهر والاخفات المعتبرين في الصلوات الجهرية والاخفاتية ليس ما يصدق عليه الجهر، ولو كان جهراً عظيماً وصوتاً عالياً، ولا ما يصدق عليه الاخفات، ولو كان ما دون سماع النفس، بل المعتبر الجهر المتوسّط والاخفات بما يسمعها.

وليس مرادهم التحديد بمعنى التعريف، وبيان الحقيقة، حتى يورد عليهم بما ذكرنا، بل قد عرفت أنّ عبارات القدماء من الأصحاب خالية عن تفسيرهما، ولو بما هو المعروف بين المتوسّطين. فدعوى أنّ المشهور بين القدماء هو التحديد بما ذكر، كما هو المحكيّ عن مفتاح الكرامة[2] ممنوعة جدّاً.

وكيف كان فقد عرفت من النهاية والمبسوط أنّه يعتبر في الجهر أن يكون متوسّطاً، بمعنى أنّه لا يجزي أكثر منه، وفي الاخفات أن يكون بحيث يسمع نفسه، بمعنى أنّه لا يجزي أدنى منه، وعرفت التصريح بالثاني من المفيد في المقنعة، ولكن

---

(١) المعتبر ٢: ١٧٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٦٥.

عبارة التبيان المتقدمة مشتملة على أمر زائد، وهو أنّه يعتبر في الجهر أن يسمع غيره، بمعنى أنّه يعتبر فيه أن لا يكون أقلّ منه.

ويرد عليه حينئذٍ أنّه لا دليل على اعتبار هذا الأمر أصلاً، بعد كون معنى الجهر هو اظهار جوهر الصوت، وهو لا ينافي عدم سماع الغير، فإنّه قد يتّفق الاظهار مع العدم، كما هو واضح، واعتبار كون الجهر متوسّطاً لا عالياً، والاخفات بحدّ يوجب سماع النفس، إنما هو لدلالة الآية الشريفة[1]، بضميمة الأخبار الكثيرة الواردة في تفسيرها، وإلّا فقد عرفت شمول الجهر والاخفات بمعناهما الحقيقي لهما أيضاً.

هذا، وعبارة المعتبر المتقدمة كعبارة التبيان تدلّ على اعتبار ذلك الأمر الزائد حيث قال: وأقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب. وقد عرفت أنّه لا دليل عليه أصلاً.

ومن الغريب ما وقع من الحلّي في هذا المقام، حيث قال في السرائر: وأدنى الجهر أن تسمع من عن يمينك أو شمالك، ولو علا صوته فوق ذلك لم تبطل صلاته، وحدّ الاخفات أعلاه أن يسمع أُذناك بالقراءة، وليس له حدّ أدنى، بل إن لم تسمع أُذناه القراءة، فلا صلاة له، وإن سمع من عن يمينه أو شماله صار جهراً، فإذا فعله عامداً بطلت صلاته[2]. انتهى.

فإنّه اعتبر في الجهر أن يسمع من عن يمينه أو شماله، ولم يعتبر في طرف أعلاه شيئاً، بل صرّح بأنّه لا تبطل الصلاة مع الصوت عالياً، وقد عرفت قيام الدليل على مبطلية الثاني، وعدم قيامه على الأول، هذا مع أنّه اعتبر الحدّ في أعلى الاخفات دون أدناه، وقد عرفت أنّه معتبر في الثاني دون الأول.

---

(١) الإسراء: ١١٠.

(٢) السرائر ١: ٢٢٣.

مضافاً إلى أنه جعل الحد الأعلى في الاخفات هو سماع الأُذنين بالقراءة، مع أنّه الحدّ الأدنى فيه، ولو حمل الأعلى في كلامه على شدّة الاخفات، والأدنى على ضعفه كما هو غير بعيد.

فالجمع بين أنه ليس له حدّ أدنى، وبين أنّه لو سمع من عن يمينه أو شماله يصير جهراً، ممّا لا يصح أصلاً، مضافاً إلى أنّه لا دليل على صيرورته جهراً في هذه الصورة كما عرفت في عكسه. فالانصاف أنّ عبارته في غاية الاضطراب.

ونظير عبارة الحلّي في تحديد أقلّ الجهر وأعلى الاخفات، ما حكي عن المالكية في تحديدهما، ولكن المحكيّ عن الشافعية والحنابلة والحنفية، تحديد الجهر من الطرف الأدنى، وكذلك الاخفات[1]، وإن اختلفوا في أقلّ الجهر من حيث الاكتفاء بما يسمع من يليه ولو واحداً، كما عن الأولين، ولزوم إسماع غيره ممّن ليس بقربه، كأهل الصفّ الأول، فلو سمع رجل أو رجلان فقط لا يجزي كما عن الأخير.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وكيف كان فالظاهر كما عرفت أنّ ذلك المعنى المعروف بينهم ليس المراد به بيان حقيقة الجهر والاخفات، كيف! وضرورة العرف قاضية بأنّهما نوعان من الصوت متضادّان، وسماع الغير وعدمه خارجان عن معناهما الحقيقي، بل هما وصفان للقراءة المتحققة في الخارج، نعم لازم الجهر نوعاً سماع الغير، كما أنّ لازم الاخفات كذلك هو العدم.

وحينئذٍ فإن كان مرادهم بأنّ أقلّ الجهر إسماع غيره القريب، هو مدخلية ذلك في معناه، بحيث لا يصدق عنوانه على الأقل منه، ففيه منع ذلك، وإن كان المراد أنّ هذه المرتبة من الجهر تعتبر في صحة الصلوات الجهرية، ولا تكفي المرتبة النازلة عنها، فيرد عليه ما عرفت من عدم الدليل عليه، بعد صدق الجهر على هذه المرتبة

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٢٦٣.

أيضاً، مضافاً إلى أنّ المسلمين كانوا من أوّل الإسلام إلى يومنا هذا يقسّمون الصلاة إلى الجهرية والاخفاتية، وكانوا يعبّرون عن كيفية قراءة النبيﷺ في الصلوات بالجهر في بعضها والاخفات في أُخرى، ولم يقيّدوا الجهر بغير المرتبة النازلة أصلاً، ولو لم يكن هنا دليل على تحديد الجهر من الطرف الأعلى، والاخفات من الطرف الأدنى، لقلنا بكفاية الجهر والاخفات بمراتبهما، ولكن قد عرفت أنّ الآية الشريفة بضميمة النصوص الواردة في تفسيرها تدلّ على ذلك، وأنّ السيرة المستمرّة بين المسلمين في الصلوات الجهرية والاخفاتية موافقة لما ذكرنا.

ثم إنّ المراد بإسماع النفس المعتبر في أدنى الاخفات، هل هو إسماعها فعلاً، أو ولو بالقوّة؟

وعلى التقديرين هل اللّازم وجوب إسماعها الكلمة بمادّتها وهيئتها، أو يكفي مجرّد إسماع الصوت وإن لم يتميّز المواد والهيئات؟ وجوه، واللّازم ملاحظة الأخبار الدالة على اعتبار ذلك في صحة القراءة في الصلاة أو مطلقاً فنقول:

منها: رواية زرارة عن أبي جعفرؑ قال: «لا يكتب من القراءة والدعاء إلّا ما أسمع نفسه»[1].

ومنها: رواية سماعة قال: سألته عن قول الله عزّوجلّ: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها﴾[2] قال: «المخافتة ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً»[3].

---

(١) الكافي ٣: ٣١٣ ح٦؛ التهذيب ٢: ٩٧ ح٣٦٣؛ الاستبصار ١: ٣٢٠ ح١١٩٤؛ الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءة في الصلاة ب٣٣ ح١.

(٢) الاسراء: ١١٠.

(٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح ٢١؛ التهذيب ٢: ٢٩٠ ح١١٦٤؛ الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءة في الصلاة ب٣٣ ح ٢.

ومنها: رواية الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا أسمع أُذنيه الهمهمة»[١].

ومنها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرّك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: «لا بأس أن لا يحرّك لسانه يتوهّم توهّماً»[٢].

واللهوات بالتحريك جمع لهات، كحصاة، وهي سقف الفم، وقيل هي اللحمة الحمراء المتعلّقة في أصل الحنك، ذكر ذلك في مجمع البحرين[٣]، ويبعد كون المراد هو المعنى الثاني كما لا يخفى وأمّا الأول فلا يناسب أيضاً، لأنّ مخارج الحروف بعضها لا يتجاوز عن الشفتين، كالباء ونحوها.

وكيف كان فالرواية مخالفة للأدلّة الدالة على وجوب القراءة في الصلاة، لأنّ القراءة لا تتحقّق مع عدم تحريك اللسان، ومجرد التوهم والتخيل كما هو واضح، فإنّ مجرد تحريك اللسان مع التوهم لا يحقق القراءة، وعلى تقديره فاحرازها في غاية الإشكال، ولذا حملها الشيخ على من يصلّي خلف من لا يقتدى به.

وأمّا رواية زرارة الظاهرة في وجوب الاسماع فعلاً فيمكن أن يقال بأنّه يبعد أن يكون المراد مدخلية إسماع النفس، بحيث يكون اللازم تأثّر القوة السامعة بسبب القراءة، فإنّ ذلك لا ربط له بتحققها، بل المراد هو لزوم إيجاد الصوت، بحيث بلغ تلك المرتبة، فلو علم أنّه أوجد الألفاظ بمادّتها وهيئتها من غير سماعها،

---

(١) الكافي ٣: ٣١٥ ح١٥؛ التهذيب ٢: ٩٧ ح٣٦٤ وص٢٢٩ ح٩٠٣؛ الاستبصار ١: ٣٢٠ ح١١٩٥؛ الوسائل ٦: ٩٧. أبواب القراءة في الصلاة ب٣٣ ح٤.

(٢) التهذيب ٢: ٩٧ ح٣٦٥؛ الاستبصار ١: ٣٢١ ح١١٩٦؛ الوسائل ٦: ٩٧. أبواب القراءة في الصلاة ب٣٣ ح٥؛ وص١٢٨ ب٥٢ ح٢.

(٣) مجمع البحرين ٤: ١٤٧.

فالظاهر عدم البطلان، ولزوم إسماع الألفاظ بخصوصياتها، تنفيه رواية الحلبي المتقدمة. وكيف كان فالظاهر أنّه لا يعتبر الإسماع بحيث تتميّز الكلمات بعضها عن بعض.

ثم إنّ وجوب الجهر في الصلاة الجهرية يختصّ بالرجال، وأمّا النساء فليس عليهنّ جهر[1]، فلو خافتن في مواضع الجهر فلا تبطل صلاتهنّ، كما إنّه لا تبطل لو أجهرن، نعم ربما يوجب البطلان فيما إذا أجهرن فيما يسمع صوتهن الأجنبي، بناءً على حرمة الاسماع، واقتضاء حرمة الاجهار بطلان الصلاة، لاتّحاده معها، والمبعّد لا يمكن أن يكون مقرّباً. هذا، وأمّا الصلوات الاخفاتية، فيجب عليهنّ الاخفات فيها كالرجال بلا إشكال.

المسألة الثانية: الإخفات في موضع الجهر وبالعكس

إذا خافت في موضع الجهر أو أجهر في موضع الاخفات، فلا إشكال في بطلان صلاته إذا كان ذلك عمداً، وأمّا إذا كان جهلاً أو نسياناً أو سهواً، فلا تجب عليه الإعادة، كما هو صريح رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه؛ فقال: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته»[2]. وهذا أي عدم وجوب الإعادة على هؤلاء ممّا لا إشكال

---

(١) المعتبر ٢: ١٧٨؛ المنتهى ١: ٢٧٧؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٤؛ الذكرى ٣: ٣٢٢؛ كشف اللثام ٤: ٣٧؛ جواهر الكلام ٩: ٣٨٣.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٧ ح١٠٠٣؛ التهذيب ٢: ١٦٢ ح٦٣٥؛ الاستبصار ١: ٣١٣ ح١١٦٣؛ الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءة في الصلاة ب٢٦ ح١.

فيه، لو استمرّ كلّ واحد من هذه الأعذار إلى بعد الفراغ من الصلاة، وكذا لو استمرّ إلى أن تجاوز عن محلّ القراءة، بحيث لو كان الإخلال بالجهر والاخفات مضرّاً بصحة الصلاة مطلقاً، حتّى مع الجهل واختيه، لكان اللّازم عليه وجوب إعادة الصلاة واستئنافها، لا إعادة القراءة، كما لو انكشف له الحال بعد الركوع، فإنّ الحكم فيه يدور بين صحة الصلاة وتماميتها، وبين بطلانها ووجوب الإعادة، ولا ثالث لهما كما هو واضح، وظاهر الرواية عدم وجوب إعادة الصلاة على الناسي ونظائره، واختصاصه بالمتعمّد، فتتمّ صلاة كلّ واحد منهم في المورد المفروض ولا شيء عليه.

وأمّا لو استمرّ كلّ واحد من تلك الأُمور إلى محلّ يمكن إعادة القراءة جهراً أو إخفاتاً، كما إذا التفت الناسي أو علم الجاهل قبل الركوع، فهل يجب عليهم إعادة القراءة، أو أنّ مدلول الرواية هو الإخبار بعدم وجوب شيء عليهم لا إعادة الصلاة ولا أمر آخر؟ وجهان.

ولابدّ قبل الخوض في معنى الرواية من بيان ما يحتمل في اعتبار الجهر والاخفات في مواضعهما ثبوتاً.

فنقول: يحتمل أن يكون الجهر في الصلوات الجهرية، والاخفات في الصلوات الاخفاتية، معتبراً في نفس الصلاة مستقلاً بلا واسطة شيء، بحيث كان الجهر في بعض الصلوات والاخفات في بعضها الآخر شرطاً لنفس تلك الصلوات، نظير سائر الشروط المعتبرة فيها مستقلاً، ولا ينافي هذا كونهما وصفين عارضين للقراءة كما هو واضح.

وحينئذٍ فالقراءة اخفاتاً في الصلوات الجهرية مثلاً لا تخرج عن الجزئية للصلاة، فلا تبطل الصلاة من حيث فقدانها لبعض الأجزاء، بل بطلانها يكون مسبّباً عن فقدانها لبعض الشروط المعتبرة فيها.

ويحتمل أن يكون كلّ منهما معتبراً في القراءة، وصيرورتها جزءً للصلاة، بحيث يكون الجزء للصلوات الجهرية هي القراءة التي يجهر بها، لا نفس القراءة، وكذا في الصلوات الاخفاتية، وحينئذٍ فلو أخلّ بشيء منهما في مواضعهما، يكون بطلان الصلاة مستنداً إلى كونها فاقدة لجزئها الذي هي عبارة عن القراءة.

فعلى الأول: لو نسي الجهر في موضعه، فذكر قبل أن يركع، فالظاهر عدم وجوب إعادة القراءة أيضاً، لعدم إمكان التدارك، ضرورة أنّ الجهر المعتبر في الصّلاة إنما هو الجهر بالقراءة التي هي جزء لها، والقراءة الموصوفة بهذا الوصف قد تحقّقت فاقدة للجهر المعتبر في أصل الصلاة، والقراءة الثانية وإن كانت مشتملة على الجهر وموصوفة به، إلّا أنّها لا تكون جزءً للصلاة، ضرورة أنّ أوّل وجودات الطبيعة يكفي في حصول الغرض منها، والعدول عنه إليه بجعل الوجود الثاني جزءً ورفع اليد عن الأول غير ممكن.

ضرورة أنّ ما وقع متّصفاً بشيء لا يمكن أن يتغيّر عمّا وقع عليه، فلا يصار إليه إلّا فيما لو دلّ عليه الدليل، وهو هنا مفقود.

وبالجملة: فالظاهر أنّه لا يمكن التدارك في هذه الصورة، فلا يجب عليه إعادة القراءة أيضاً.

وعلى الثاني: لو نسي الجهر في موضعه فالتفت قبل الركوع، فلا إشكال في إمكان التدارك في هذه الصورة، لأنّ الاخلال بالجهر مرجعه إلى الاخلال بالقراءة التي هي جزء لها، والمفروض أنّ محلّها باق، كمن نسي أصل القراءة، وحينئذٍ فهل يجب عليه إعادة القراءة بعد الفراغ عن عدم وجوب إعادة الصلاة أو لا؟ قد يقال بالثاني نظراً إلى قوله عليه السلام في الرواية: «فلا شيء عليه»، الظاهر في عدم تعلّق تكليف وجوبي متعلّق بإعادة الصلاة أو القراءة بمثل هذا الشخص أصلاً.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الرواية متعرّضة لجهة وجوب إعادة الصلاة وعدمه

فقط، بيانه إنّه لا إشكال في أنّ الجملة الأولى المتعرّضة لحكم المتعمّد، ظاهرة في وجوب إعادة الصلاة، والجملة الثانية تفريع على هذا الحكم، وبيان لمفهوم الجملة الأُولى الدالة على اختصاص الحكم بصورة التعمّد.

ويؤيده ذكر كلمة الفاء الظاهرة في التفريع، ومن الواضح أنّ المنفي في طرف المفهوم إنما هو الحكم المذكور في المنطوق، لا هو مع شيء آخر، فالمراد بقوله: «فلا شيء عليه» هو عدم وجوب إعادة الصلاة عليه، ويؤيده قولهﷺ بعده: «وقد تمّت صلاته» فلا ينافي وجوب إعادة القراءة في مثل الفرض.

وبالجملة: فالتأمّل في الرواية يقضي بأنّ محطّ نظر الامامﷺ خصوص مسألة التمامية وعدمها، ولكنّ الظاهر منها هو الاحتمال الأول، فليتأمّل.

ثم إنّ الرواية كما عرفت تدلّ على عدم وجوب الإعادة على الناسي والساهي، ومن لا يدري، أي الجاهل، ولكن هنا رواية أُخرى لزرارة عن أبي جعفرﷺ تشتمل على ذكر الأولين فقط حيث قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه، فقال: «أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه»[1].

هذا ويحتمل قويّاً اتحاد الروايتين، خصوصاً مع كون الراوي عن زرارة فيهما واحداً، وهو حريز، والاختلاف في السؤال والجواب يكون ناشئاً من الروات المتأخّرين عنه. وكيف كان فعبارات القدماء أيضاً خالية عن عدّ الجاهل في عداد الناسي والساهي، ولكن هذا المقدار لا يوجب الاعراض عن الرواية، بحيث يسقطها عن الحجيّة رأساً، خصوصاً مع ذهاب جلّ المتأخّرين بل كلّهم إلى عدم

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٧ ح٥٧٧؛ الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءة في الصلاة ب٢٦ ح٢.

الفرق بين الناسي والجاهل[١].

نعم هنا شيء، وهو إنّ الجاهل قد جعل في الصحيحة الأولى مقابلاً للمتعمّد، لما عرفت من أنّ الجملة الثانية في الرواية بيان لمفهوم الجملة الأولى الدالة على وجوب الإعادة بالنسبة إلى خصوص المتعمّد، مع أنّ الجاهل متعمّد أيضاً، لأنّ الجهل لا ينافي العمد الذي هو بمعنى القصد، إلّا أن يقال: بأنّ المراد من المتعمّد هو الذي جهر في موضع الاخفات أو عكس، قاصداً لمخالفة الشرع، فيخرج الجاهل عن المتعمّد بهذا المعنى، أو يقال بأنّ ذكر الجاهل في عداد الناسي والساهي إنما هو لمجرّد اشتراكه معهما في الحكم، بعدم وجوب الإعادة، لا لكونه مثلهما من مصاديق غير المتعمّد الذي هو الموضوع في القضية المفهومية، وبعبارة أُخرى هو مستثنى من المتعمّد حكماً لا موضوعاً فتدبّر.

ثم إنّ الجهل إمّا أن يكون بالنسبة إلى الحكم، بأن لا يعلم بوجوب الجهر والاخفات في مواضعهما، وهو وإن كان فرضه بعيداً بملاحظة ما عرفت، من استقرار سيرة المسلمين من صدر الإسلام إلى هذه الأزمنة، إلّا أنّه يمكن فرضه بملاحظة اشتهار الفتوى بالاستحباب من فقهاء العامة، الذين كانوا مرجعاً لأكثر المسلمين في مقام الفتوى، وبيان الأحكام الشرعية.

وإمّا بالنسبة إلى محلّ الجهر والاخفات، وموضعهما بأن يعلم أنّ الصلوات في الشريعة على قسمين: بعضها جهرية وبعضها اخفاتية، ولكن لا يميّز بينهما، فيتخيّل أنّ المغرب مثلاً من الصلوات الاخفاتية.

وإمّا بالنسبة إلى الموضوع، بأن لا يعلم حدّ الجهر أو الاخفات، والظاهر شمول الرواية لجميع الصور، نعم الظاهر خروج الجاهل المتردّد والشاكّ عن قوله:

---

(١) المنتهى ١: ٢٧٧؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣٤؛ جواهر الكلام ١٠: ٢٤ ـ ٢٥؛ كشف اللثام ٤: ٣٨؛ مستند الشيعة ٥: ١٦١ ـ ١٦٢؛ جامع المقاصد ٢: ٢٦١.

«لا يدري»، لانصرافه عنه، لأنّ ظاهر الرواية نفي وجوب الإعادة بالنسبة إلى من جهر في موضع الاخفات، أو عكس بمقتضى طبعه، والشاكّ ليس كذلك كما هو ظاهر.

وهنا إشكال عقليّ، وهو أنّه بناءً على اشتراك الجاهل مع الناسي، واختصاص الحكم بوجوب الإعادة بالمتعمّد العالم، يلزم أن يكون وجوب الجهر والاخفات في مواضعهما مشروطاً بالعلم به.

وهذا محال، إمّا للزوم الدور الصريح بحسب الواقع، كما في المصباح[1] وتقريره: إنّه لا خفاء في توقّف العلم بوجوب الجهر والاخفات على نفس الوجوب، فلو كان الوجوب أيضاً متوقّفاً على العلم به كما هو المفروض يلزم الدور. وإمّا للزوم الدور في نظر العالم، بناءً على منع توقّف العلم بشيء على وجوده، لإمكان القطع بشيء معدوم، غاية الأمر عدم موافقته للواقع ونفس الأمر.

وبالجملة: فرتبة المعلوم في نظر العقل مقدّمة على مرتبة تعلّق العلم به، فلو أخذ العلم بالحكم في موضوعه يلزم تأخّره عنه، لتقدّم رتبة المعلوم عليه، وتقدّمه عليه لتقدّم الموضوع على الحكم، ومن الواضح استحالة اتّصافه بالتقدّم على شيء، والتأخّر عن ذلك الشيء في زمان واحد.

وقد حقّقنا في الأصول[2] أنّ البعث والزجر يتوجّه إلى طبيعة المكلّف المعراة عن خصوصية العلم والجهل، وإن كانت الإرادة الباعثة على البعث والزجر، والغرض منهما ـ وهو تحقق الانبعاث والانزجار بسببهما ـ لا يتحقّق إلّا في صورة العلم، ضرورة أنّ في غير هذه الصورة لا يكون الانبعاث مسبّباً عن نفس البعث ولا الانزجار مستنداً إلى نفس الزجر، إلّا أنّ ذلك القصور في ناحية الغرض، لا في

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٦.

(٢) نهاية الأصول، مقدّمة الواجب: ٢٠٢؛ ومبحث القطع: ٤٢٠.

البعث والزجر.

وبالجملة: فلا شبهة في استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم. والقول بمعذورية الجاهل في المقام، وكذا في مسألة القصر والاتمام، مستلزم لهذا الأمر المحال.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه أجاب عن هذا الإشكال في المصباح بما حاصله: إنّا نمنع أن يكون وجوب الجهر والاخفات في مواضعهما مشروطاً بالعلم، كيف! وصرّح بعض بل نسبه إلى ظاهر الأصحاب باستحقاقه للعقوبة الذي هو أثر للوجوب، ومعنى معذوريته إنما هو خصوص تمامية الصلاة، وعدم وجوب الإعادة عليه، ولا استحالة في ذلك أصلاً.

بيانه إنّه من الجائز أن يكون لطبيعة الصلاة من حيث هي مصلحة ملزمة مقتضية لايجابها، وكونها في ضمن الفرد المشتمل على الجهر أو الاخفات، مشتملة على مصلحة أُخرى ملزمة أيضاً، فاجتماع كلتا المصلحتين في هذا الفرد أوجب تأكّد طلبه، فإذا أتى المكلّف بها في ضمن فرد آخر، فقد أحرز مصلحة نفس الطبيعة، فلا يعقل بقاؤها بصفة الوجوب، وعند ارتفاعه عنها يتعذّر عليه احراز مصلحة الخصوصية.

إذ المفروض أنّ المصلحة المقتضية لخصوص الفرد تعلّقت بإيجاده، امتثالاً للأمر بالطبيعة، وقد فرضنا سقوط الأمر المتعلّق بها بايجادها في الخارج، فهو وإن كان أوجد الطبيعة، إلّا أنّه فوّت المزيّة الواجبة فيستحق المؤاخذة، ولا يمكنه تداركها بعد ذلك.

إن قلت: إذا وجب عليه الاجهار في صلاته فقد حصل بفعله مخالفة ذلك التكليف، فيكون منهيّاً عنه، فكيف يصحّ وقوعه عبادة.

قلت: مخالفة ذلك التكليف تحصل بترك الجهر الذي هو نقيض للمأمور به، لا

بفعل الاخفات، نعم لو قلنا باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاص، وجب الالتزام بحرمته، ولكنّه خلاف التحقيق.

لا يقال: مقتضى ما ذكرت عدم وجوب إعادة الصلاة على من أخلّ بهما عمداً، وهو خلاف الفرض.

لأنّا نقول: لا ندّعي أنّ طبيعة الصلاة المعرّاة عن هذه الخصوصية مطلوبة مطلقاً كيفما اتّفقت، وإنما المقصود بيان إمكان ذلك دفعاً لتوهّم الاستحالة، وإلّا فمن الجائز تقييد مطلوبية صرف الطبيعة بخلوصها عن شائبة التجرّي كي ينافيها التعمّد أو التردّد كما لا يخفى[1]، انتهى.

وما أفاده في جواب الإشكال الأول الذي أورده على نفسه محلّ نظر، لأنّه إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما كما هو المفروض في المقام، تكون مخالفة الأمر المتعلّق بواحد منهما بنفس إيجاد الضدّ الآخر، فإنّه إذا أمر المولى بالسكون الذي هو ضدّ للحركة، تتحقّق مخالفته بنفس التحرّك كما لا يخفى.

ثم إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين بعد الإشكال على الجواب المذكور ـ بأنّ لازمه صحة العمل وإن أتى بالطبيعة الجامعة متعمّداً، فإنّ الإتيان بها على الفرض عبادة، وإن قارن عصيان الأمر الآخر، إلّا أن يقال باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاص، فيلزم بطلان العبادة من حيث المضادّة، ولكنّا لم نقل بذلك ـ أجاب عنه بوجه آخر حيث قال: وحلّ أصل الإشكال أنّ المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، وفي الرتبة المتأخّرة، وليس المقام من قبيل وجود المصلحة الملزمة، في المطلق والمقيّد في عرض واحد، حتّى يرد الإشكال المتقدّم.

---

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٣١٦.

ويتفرّع على ذلك أمور ثلاثة من دون منافاة بعضها مع البعض الآخر:

أحدها: تمامية الصلاة التي ينطبق عليها الجامع عند الجهل بلزوم الخصوصية.

الثاني: استحقاق العقوبة على ترك الخاصّ، إذا كان مستنداً إلى تقصيره.

الثالث: عدم الصحة لو تعمّد في ترك الخاصّ، والإتيان بالجامع[1]، انتهى.

أقول: مراده بالمصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة، بعد الجهل بالحكم، وفي الرتبة المتأخّرة، هل هي المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، أو مصلحة أُخرى قائمة بصرف الطبيعة حادثة عند الجهل؟

فإن كان الأول، يلزم عود المحذور، بيانه إنّ ترتّب المصلحة على الطبيعة المقيدة حينئذٍ بحيث يكون للقيد دخل فيها، إنما هو في صورة العلم، لأنّ المفروض أنّ في صورة الجهل تكون المصلحة قائمة بنفس الطبيعة وحينئذ تكون مدخلية القيد في ترتّب المصلحة مشروطة بالعلم بها، وهو أصل الإشكال.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان مراده ذلك لما كان وجه لاستحقاق الجاهل للعقوبة، لأنّ المفروض إنّه لم يفت من المصلحة شيئاً إلّا أن يقال باستحقاقه لها من حيث ترك تحصيل العلم، وهو مع أنّه خلاف التحقيق، مخالف لصريح كلامه حيث قال بأنّ استحقاقه لها إنما هو من حيث ترك المقيّد.

وإن كان الثاني، يلزم أن يترتب على عمل الجاهل الذي عمل على طبق الواقع مصلحتان:

إحداهما: المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، لعدم اختصاصها بصورة العلم كما هو المفروض.

والأُخرى: المصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة عند الجهل، بخلاف العالم،

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ١٩٤.

فإنّ المصلحة المترتّبة على نفس الطبيعة منتفية بالنسبة إليه لفرض اختصاصها بصورة الجهل، فيلزم أن يكون عمل العالم أنقص من عمل الجاهل كما لايخفى.

لا يقال: إنّ المصلحة القائمة بالطبيعة إنما تحدث بالنسبة إلى الجاهل الذي يعمل على خلاف الواقع، فالجاهل الذي عمل على طبقه لا يترتب على عمله إلّا مصلحة واحدة كالعالم.

فإنّا نقول: إنّ مرجع ذلك إلى مدخلية الجهر في موضع الاخفات، أو الإخفات في موضع الجهر في ترتّب المصلحة، وهو مضافاً إلى استبعاده بل استحالته ـ نظراً إلى أنّه كيف يمكن أن يؤثر الشيء وضدّه في شيء واحد، فإنّ الجهر في موضعه إذا كان دخيلاً في ترتّب المصلحة على الصلاة، فكيف يمكن أن يكون الاخفات في موضع الجهر أيضاً مؤثّراً في ذلك ـ مخالف لظاهر كلامه بل صريحه، لأنّ مقتضاه قيام المصلحة بالطبيعة الجامعة، وعلى المفروض تكون المصلحة الحادثة قائمة بالطبيعة المقيّدة بالجهر موضع الاخفات أو العكس، فهو خلاف ما يقول به فتدبّر.

ثم إنّ ظاهر كلامه أنّ المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، وفي الرتبة المتأخّرة عنه، ولتوضيح الحال بحيث يرتفع الاشكال لابدّ أولاً من بيان بعض الموارد التي اجتمع فيها الحكمان، مترتّباً أحدهما على الآخر ثم ملاحظة المقام.

فنقول: من تلك الموارد مسألة الترتّب المعنونة في الأصول، والمقصود منها إثبات جواز الأمر بالضدّين في الرتبتين، فعن بعضهم التصريح بالامتناع[1]، وربما يقال في وجهه أنّ قوام التكليف إنما هو بالإرادة التشريعية التي مرجعها إلى إرادة المولى تحقق المبعوث إليه من العبد.

ومن الواضح أنّ الإرادة التشريعية تكون كالإرادة التكوينية، فكما لا يصح

---

(١) كفاية الأصول ١: ٢١٣.

تعلّق الإرادة التكوينية بالأمور الممتنعة، كالطيران إلى السماء، والجمع بين الضدّين في موضوع واحد، في زمان واحد، وإيجاد شيء واعدامه في آن واحد، وغيرها من الأمور المستحيلة الممتنعة. كذلك لا يصح تعلّق الإرادة التشريعية بها، فلايصح البعث إلى شيء منها لتقوّمه بها، وهي ممتنعة.

وكما أنّ التكليف الواحد بالجمع بين الضدّين في موضوع واحد في زمان واحد محال من العالم، باستحالة المكلّف به، وامتناع تحقّقه في الخارج، كذلك التكليفان المتوجّه كلّ منهما إلى أحد الضدّين، فإنّه كيف يمكن تعلّق إرادتين بتحققهما من العبد المكلّف في زمان واحد، وهل هو إلّا كإرادة واحدة متعلّقة بالجمع بينهما؟ ومن الواضح استحالتها.

والظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فإنّ المفروض أنّ هنا تكليفين مستقلّين تعلّق كلّ واحد منهما بشيء ممكن في نفسه، فإنّ الأمر بانقاذ الولد تكليف متعلّق بأمر غير مستحيل، وكذا التكليف بانقاذ الأخ، وليس هذان التكليفان في نظر العقل بمنزلة تكليف واحد، بالجمع بين انقاذ الغريقين المستحيل لكونه جمعاً بين الضدّين، لأنّ في مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلّق بأمر ممكن.

غاية الأمر إنّه حيث لا تكون إرادة المولى انبعاث العبد وتحقق المبعوث إليه منه علّة تامّة لتحققه في الخارج، إذ من الممكن أن لا تتحقّق الإطاعة والانبعاث منه، فللمولى أن يوجّه تكليفاً آخراً إليه متعلّقاً بمحبوبه الآخر، لئلّا يفوت منه المحبوبان.

نعم لابدّ أن يعلّق التكليف الثاني بما إذا لم يؤثر التكليف الأول في نفس العبد، وحصل منه عصيانه، ومع هذا الوصف لا نرى في عقولنا استحالة التكليف الثاني المشروط بعدم تأثير الأول، بل نقول: لا وجه لعدم توجيهه إلى العبد، مع ثبوت ملاكه واشتراكه مع الأول، في المحبوبية الأكيدة.

وحينئذٍ فلو تحقّقت المخالفة بالنسبة إلى كليهما يستحق العبد لعقوبتين، لأنّه تحقق منه عصيانان، ولا مانع من الالتزام بذلك أصلاً كما لا يخفى.

بالجملة: فلا استحالة في الترتّب بهذا التقريب، لأنّ في مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلّق بواحد من الضدّين، والتكليف الثاني معلّق على صورة قصور الأول عن التأثير، وحصول العصيان من العبد، وقد عرفت إنّه مع إمكانه لا وجه لعدمه بعد ثبوت ملاكه كالأول.

اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري

المحكيّ عن السيد الاصفهاني‌ﷺ أنّه أفاد في وجه الجمع بين الحكمين، وعدم المنافاة بينهما ما ملخّصه: إنّه لا إشكال في أنّ الأحكام إنما تتعلّق بالمفاهيم المتصوّرة في الذهن، لكن لا من حيث أنّها حاكية عن الخارج، ثم إنّ المفهوم المتصوّر تارة يكون مطلوباً على نحو الاطلاق، وأخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضي في ذلك المقيّد، وقد يكون لوجود المانع.

مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الاطلاق، وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصّة، وقد يكون في المطلق إلّا أنّ عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر، ولأجله قيّد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرقبة المؤمنة، فتقييده في هذا القسم إنما هو من جهة الكسر والانكسار، لا لتضييق دائرة المقتضي، وذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب أولاً مع العنوان الآخر المتّحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبية الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن، فلايعقل تحقق الكسر والانكسار.

فاللّازم من ذلك ـ والكلام للسيّد الاصفهاني ـ إنّه متّى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المطلوبية يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد، وكذا العنوان الذي فيه جهة المغضوبيّة، والعنوان المتعلّق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلّق للأحكام

الظاهرية ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني، مثلاً إذا تصوّر الآمر صلاة الجمعة، فلا يمكن أن يتصوّر معها إلّا الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو في الدار مثلاً، وأمّا اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً، فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف إنما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم والأوصاف المتأخّرة عنه لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلا منافاة حينئذٍ بين الحكمين، لأنّ جهة المطلوبية ملحوظة في ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وجهة المبغوضية ملحوظة مع لحاظه[1] انتهى.

أقول: قد حقّقنا في الأصول[2] أنّ معنى الاطلاق، سواء كان راجعاً إلى الموضوع أو إلى المتعلّق، عبارة عن كون ذلك الموضوع مثلاً هو تمام الموضوع للحكم المجعول، وأنّه لا مدخلية لشيء آخر، فأصالة الإطلاق الجارية في متعلّق قوله: أعتق رقبة، معناها أنّ مطلوب الآمر ومحبوبه الذي بعث عبده إليه، إنما هو هذا العنوان فقط، بحيث لا مدخلية لشيء من العناوين المتّحدة معه في الخارج في ذلك أصلاً.

فكلّ مصداق تحقق في الخارج وصدق عليه هذا العنوان، يكفي الإتيان به في تحقق الاطاعة، بما أنّه مصداق لذلك العنوان، وإن صدق عليه العناوين الأُخر، مثلاً إذا أعتق المكلّف رقبة مؤمنة، فقد أوجد مطلوب المولى بما أنّه أعتق رقبة، لا بما أنّه أعتق رقبة مؤمنة، وكذا الإطلاق الجاري في موضوع الحكم، مثل عنوان المستطيع الذي يكون موضوعاً لوجوب الحجّ، فإنّ معناه أنّ من وضع عليه هذا التكليف إنما هو من صدق عليه عنوان المستطيع بما أنّه مصداق لهذا العنوان،

---

(١) حكاه عنه المحقّق الحائري رحمه الله في درر الفوائد: ٣٥١ ـ ٣٥٢. ولم نعثر عليه في كتاب (الرسائل الفشاركيّة) تأليف السيد الفشاركي رحمه الله.

(٢) نهاية الأصول: ٣٧٦.

فالمستطيع الذي يكون عالماً ومتّصفاً بهذا الوصف إنما يجب عليه الحج لكونه مستطيعاً، لا لكونه مستطيعاً عالماً.

وبالجملة فمعنى الإطلاق بلا ريب عبارة عن كون الشيء المأخوذ متعلّقاً للحكم أو موضوعاً له تامّاً في ذلك، بلا مدخلية لشيء آخر، ومحبوباً أو مبغوضاً بنفسه، بلا ملاحظة شيء من الخصوصيات، وليس معناه راجعاً إلى ملاحظة جميع العناوين التي يمكن أن تتحد معه في الخارج موضوعاً وحكماً، حتى يقال بلزوم الاقتصار من تلك العناوين على ما يمكن تصوره في هذه الرتبة.

فالعناوين الحادثة بعد تعلّق الحكم لا يعقل أن تكون ملحوظة للأمر، مثل عنوان العلم، والجهل، والاطاعة، والعصيان، ونحوها من الحالات المتأخّرة عن جعل الحكم، بل الاطلاق إنما هو بالمعنى الذي عرفت.

وعليه فلا فرق بين العناوين أصلاً، فإنّ صلاة الجمعة مطلوبة مطلقاً، بمعنى أنّه لا مدخلية لشيء آخر في اتّصافها بذلك، فمتى تحقّقت تتصف بذلك، سواء تحقّقت من العالم بحكمها، أو من الجاهل به، وسواء عصاه المكلّف، أم أطاعه، فإنّه في جميع هذه الصور تكون مطلوبة بما أنّها صلاة الجمعة، لا بما أنّها صدرت من العالم مثلاً. وحينئذٍ فالحكم الواقعي المتعلّق بالمطلق كما أنّه ثابت بالنسبة إلى العالم، كذلك يكون ثابتاً في صورة الجهل أيضاً كما عرفت، فالإشكال لا يندفع بما أفاده السيد.

والذي ينبغي أن يقال في حلّ الاشكال بناءً على ما ذكرنا في معنى الاطلاق: أنّ البعث الصادر من المولى وإن كان مطلقاً، ولا اختصاص له بالمكلّف العالم به، للزوم الدور كما عرفت، إلّا أنّه لا ريب في قصوره من التأثير في نفس المكلّف الجاهل، إذ لا يعقل الانبعاث من البعث مع الجهل به، فالإرادة الباعثة عليه لا محالة تكون مقصورة بصورة العلم بالتكليف.

فلو أراد المولى تحقق مطلوبه من المكلّف مطلقاً، ولو كان جاهلاً، لا يجوز له الاكتفاء بذلك البعث، لما عرفت من قصوره عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل، بل له أن يبعث المكلّف الجاهل بالبعث الأول ثانياً، إمّا مطلقاً أو مقيداً ببعض القيود، مثل ما إذا أخبر به العدل مثلاً فيقول: إذا أخبرك العادل بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك، وهذا البعث لا يمكن أن يكون مسبّباً عن مصلحة أُخرى في صلاة الجمعة غير المصلحة الملزمة التي أُوجبت البعث عليها مطلقاً، لما عرفت من اطلاقها لصورة الجهل أيضاً، بل لابدّ أن يكون بلحاظ نفس تلك المصلحة.

وحينئذٍ فإذا صادف قوله الواقع، يصير وجوبها بالنسبة إليه فعليّاً، وإذا خالفه يصير الحكم الثاني حكماً صورياً لا يريد المولى انبعاثه منه، فالحكم الظاهري إنما جعل لملاحظة الواقع، ولا يكون مخالفاً له، لا من حيث الملاك، لما عرفت من أنّ ملاكه هو ملاكه، ولا من حيث نفس الحكمين، لما عرفت من أنّه في صورة التطابق لا يكون هنا إلّا إرادة واحدة، وفي صورة التخالف لا يكون هنا إرادة أصلاً.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه المسألة ومسألة ترتّب الضدّين المتقدمة، فإنّه في تلك المسألة يكون التكليف بالأهم باقياً على فعليته أيضاً في صورة العصيان المحقّق لموضوع الأمر بالمهم، فإنّ المولى لم يرفع يده عن محبوبه الأول، غاية الأمر إنّه حيث لم يؤثر بعثه في نفس العبد، بحيث يتحقّق منه الانبعاث، أوجب عليه محبوبه الثانوي في هذا الفرض.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ الحكم الواقعي إنما يكون فعلياً بالنسبة إلى خصوص العالم، والبعث قاصر عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل أيضاً، وبعبارة أُخرى موضوع المسألة الأولى هو العاصي الذي يكون التكليف بالأهم ثابتاً عليه، لأنّه لا يسقط بالعصيان، وموضوع المقام هو الجاهل الذي يكون البعث الواقعي قاصراً

عن التأثير في نفسه، ولا تكون إرادة المولى تحقق الانبعاث بهذا البعث منه أيضاً.

ثم لا يخفى أنّ لسان بعض الأحكام الظاهرية لسان التوسعة في المأمور به بالأمر الواقعي، ويكون ناظراً إليه مثلاً الحكم بالطهارة الظاهرية المستصحبة، فيما إذا كان بدن المصلّي أو ثوبه طاهراً سابقاً، مرجعه إلى جواز الصلاة معه، فيدلّ على أنّ الأدلة الواردة في اشتراط الصلاة بطهارة البدن والثوب أعمّ ممّا إذا كانت الطهارة طهارة واقعية أو ظاهريّة ثابتة بالاستصحاب أو قاعدتها.

وقد ذكرنا في مبحث الإجزاء من الاصول[1]، إنّ هذا القسم من الأحكام الظاهرية مقتضية للإجزاء سواء كانت من الأصول أو الأمارات، وسواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، وليس مدلولها مجرّد كون المكلّف معها معذوراً في مخالفة الحكم الواقعي، فإنّه كيف يمكن أن يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما أُبالي أبول أصابني أم ماء إذا لم أعلم»[2]، على مجرّد المعذورية في المخالفة مع الشكّ كما هو واضح.

إذا عرفت جميع ذلك فاعلم أنّه يمكن أن يجاب عن الإشكال المتقدّم الذي مرجعه إلى أنّه كيف يمكن أن يؤخذ العلم في الحكم بوجوب الصلاة جهراً أو اخفاتاً، بأنّا لا نقول بكون الحكم الواقعي ـ أي الوجوب المتعلّق بالصلاة المشتملة على خصوصية الجهر أو الاخفات ـ مختصّاً بالعالم به، بحيث يكون العلم داخلاً في موضوعه، بل هو كسائر الأحكام الواقعية مطلق بلا اختصاص بالعالم به، ولكن الجاهل في المقام حيث إنّه كان عمله موافقاً للحكم الظاهري المتوجه إليه، فلا محالة يكون عمله تامّاً.

---

(١) نهاية الأُصول: ١٣٧.

(٢) الفقيه ١: ٤٢ ح١٦٦؛ التهذيب ١: ٢٥٣ ح٧٣٥؛ الاستبصار ١: ١٨٠ ح٦٢٩؛ الوسائل ٣: ٤٦٧. أبواب النجاسات ب٣٧ ح٥.

توضيحه إنّك عرفت أنّ المراد بقوله عليه السلام : «لا يدري» في صحيحة زرارة المتقدمة[١] ليس الأعم من الجاهل المتردّد الشاك، فإنّ قرينة السياق تقتضي أن يكون المراد به هو الجاهل الذي كان سبب اجهاره في موضع الإخفات أو العكس هو جهله، وعدم علمه باعتبار هذه الخصوصية في الصلاة، كما أنّ الناسي أو الساهي يكون سبب مخالفته هو النسيان أو السهو، فالجاهل الذي لا يكون عمله المخالف للواقع مستنداً إلى جهله كالشاكّ المتردّد، حيث إنّ التردّد والشكّ يقتضي الإتيان بطرفي الاحتمال، لا خصوص واحد منهما يكون خارجاً عن مورد الرواية.

وحينئذٍ فبملاحظة ما عرفت سابقاً أيضاً من أنّ عمل المسلمين كان من زمن النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء بعده مستمرّاً على الجهر في الصلوات الجهرية، والاخفات في الصلوات الاخفاتية، يظهر أنّ من عمل على خلاف هذه الطريقة المستمرة بين المسلمين، فلا محالة يكون عمله مستنداً إلى الفتاوى المشهورة بينهم، الصادرة من المراجع الذين كانوا يرجعون إليهم في أخذ الفتوى.

وقد عرفت استقرار فتاويهم على الاستحباب، ولم يظهر القول بالوجوب إلّا من ابن أبي ليلى[٢]، فالجاهل الذي تشمله الرواية هو من كان إجهاره موضع الاخفات أو العكس مستنداً إلى فتوى مراجعهم، فهي حجّة عقلية عليهم، فرجع تمامية صلاة الجاهل إلى إجزاء الحكم الظاهري المختصّ به عن الحكم الواقعي الذي ليس مختصّاً بالعالم.

ومن هذا البيان يظهر أنّه كما تكون صلاة الجاهل تامّة على ما هو مدلول

---

(١) الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءة في الصلاة ب٢٦ ح١.

(٢) راجع ٢: ١٧٤.

الرواية، كذلك لا يكون مستحقّاً للعقوبة أيضاً، إذ لا وجه لاستحقاقه لها بعد صحة عمله، وذهاب جماعة من الأصحاب إليه ـ كما حكاه في المصباح[1] ـ لا يلزمنا بذلك بعد عدم الدليل عليه.

ثم إنّه لو أغمض النظر عمّا ذكرناه من حجية فتاوى مراجعهم بالنسبة إليهم، لكان الوجه في عدم فعلية الحكم الواقعي غير المختصّ بالعالم بالنسبة إلى الجاهل، هي هذه الرواية الدالة على تمامية صلاته المخصّصة، لما دلّ على عدم معذورية الجاهل مطلقاً، فإنّك عرفت أنّ الحكم الواقعي وإن كان مطلقاً إلّا أنّ الخطاب المتضمّن له قاصر عن بعث الجاهل به، لعدم معقولية تحقق الانبعاث من البعث المجهول.

فإذا أراد المولى صدور المبعوث إليه من الجاهل، فلابدّ له من أن يتوصّل إلى ذلك بخطاب آخر متوجّه إلى خصوص الجاهل بالخطاب الأول، ليعلم أنّه لم يرفع يده عن تكليفه، وأنّه فعليّ حتّى بالنسبة إلى الجاهل، وحينئذٍ فمن الجائز كما في المقام تخصيص ذلك الدليل بالنسبة إلى بعض الموارد كما في المقام، ومسألة القصر والاتمام كما هو غير خفيّ.

ثم إنّه يرد على ما أفاده في المصباح من الجواب المتقدّم، إنّه مع قيام مصلحة ملزمة بنفس الصلاة أيضاً لابدّ أن تكون هي بنفسها متعلّقة للوجوب، فيكون هنا وجوبان لا وجوب واحد، مع أنّه بناءً عليه لا وجه لتمامية صلاة الجاهل التي دلّت عليها صحيحة زرارة المتقدمة، لأنّه بعدما كانت المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة فائتة مع الإتيان بأصل الطبيعة، لا يبقى وجه لتمامية صلاته الظاهرة في عدم الفرق بينه وبين العالم كما هو واضح.

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٦.

المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاتيّة

لا إشكال في وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية، لما عرفت من جزئيتها للسورة التي أمر بالاجهار بها فيها[١]، وأمّا الجهر بها في الصلوات الاخفاتية ففي وجوبه مطلقاً، أو استحبابه كذلك، أو وجوبه في خصوص الركعتين الأُوليين، أو استحبابه كذلك، أو استحبابه بالنسبة إلى خصوص الإمام وجوه وأقوال:

نسب الأول إلى القاضي بن البراج في المهذب، وإلى ظاهر الصدوق في الخصال[٢]. والثاني إلى المشهور على ما ادّعاه غير واحد[٣]. والثالث إلى أبي الصلاح في الكافي[٤]. والرابع إلى الحلّي[٥]. والخامس إلى ابن الجنيد[٦].

ومستند المسألة أخبار كثيرة وردت في المقام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عبدالرحمن بن أبي نجران، عن صفوان قال: صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب ببسم الله الرحمن الرحيم، فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر ببسم

---

(١) الخلاف ١: ٣٣١ مسألة ٨٣؛ الغنية: ٧٨؛ السرائر ١: ٢١٨؛ المنتهى ١: ٢٧٨؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٢ مسألة ٢٣٧.

(٢) المهذّب ١: ٩٢؛ الخصال: ٦٠٤.

(٣) الخلاف ١: ٣٣١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٢؛ المنتهى ١: ٢٧٨؛ جامع المقاصد ٢: ٢٦٨؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٦٠؛ مستند الشيعة ٥: ١٧٠؛ جواهر الكلام ٩: ٣٨٥؛ كشف اللثام ٤: ٤٦.

(٤) الكافي في الفقه: ١١٧.

(٥) السرائر ١: ٢١٨.

(٦) المختلف ٢: ١٥٥ عنه.

الله الرحمن الرحيم، وأخفى ما سوى ذلك[١].

ورواه في الوسائل عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبدالرحمن بن أبي نجران، ولكن لابدّ حينئذٍ من الالتزام بأنّ السند مقلوب، لأنّ عبدالرحمن من صغار الطبقة السادسة، وهو من كبارها، ولا يروي هو عنه، والدليل على ذلك أنّ السند على ما في التهذيب موافق لما ذكرنا، كما أنّه رواه في الوسائل أيضاً بهذا النحو في غير هذا الباب[٢].

وروى في الوسائل نظير هذه الرواية عن الكليني بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن صفوان الجمال قال: «صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وكان يجهر في السورتين جميعاً»[٣]. ولكن المراد بصفوان في الرواية الأولى هو صفوان بن يحيى وفي هذه الرواية هو صفوان بن مهران، وكيف كان فمدلول الروايتين هو أنّ الإمام جهر بالبسملة في الصلوات الاخفاتية، ولكن لا يستفاد منهما أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟، لأنّ الفعل يحتملهما، كما أنّه لا يستفاد منهما الاطلاق بالنسبة إلى غير إمام الجماعة، لأنّ موردهما هذه الصورة.

ومنها: رواية حنّان بن سدير قال: صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام، فتعوّذ بإجهار ثم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم[٤].

هذا، ولا يستفاد منها الاطلاق بالنسبة إلى الصلوات الاخفاتية، لإمكان اختصاص ذلك بالصلوات الجهرية، كما أنّه لا دلالة لها على الإطلاق بالنسبة إلى

---

(١) التهذيب ٢: ٦٨ ح٢٤٦؛ الاستبصار ١: ٣١٠ ح١١٥٤؛ الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة في الصلاة ب٥٧ ح٢.

(٢) الوسائل: ٦ / ٥٧. أبواب القراءة في الصلاة ب١١ ح١.

(٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح٢٠؛ الوسائل ٦: ٧٤. أبواب القراءة في الصلاة ب٢١ ح١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح١١٥٨؛ قرب الإسناد: ١١٥ ح٤٢٣؛ الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب٢١ ح٣.

غير إمام الجماعة.

ومنها: رواية أبي حمزة قال: قال عليّ بن الحسين عليه السلام: «يا ثمالي! إنّ الصلاة إذا أُقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام فيقول: هل ذكر ربّه؟ فإن قال: نعم، ذهب وإن قال: لا، ركب على كتفيه، فكان إمام القوم حتّى ينصرفوا»، قال: فقلت: جُعلت فداك أليس يقرؤون القرآن؟ قال: «بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالي، إنما هو الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»[1]. ولكنّها مضافاً إلى اشتمال سندها على الارسال بإبهام الواسطة لا دلالة فيها على غير إمام الجماعة، مع أنّ شمولها للصلوات الاخفاتية محلّ نظر بل منع، لما سيجيء.

ومنها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «والإجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب»[2]. واطلاقها بالنسبة إلى الصلوات الاخفاتية غير ثابت، لاحتمال الاختصاص بالصلوات الجهرية.

وتوهّم أنّ الاجهار بالبسملة فيها لم يكن يحتاج إلى البيان لوضوحه، مندفع بالاختلاف فيه أيضاً من كثير من علماء العامة، ولا بأس بنقل عبارة الخلاف هنا ليظهر ثبوت الاختلاف في الصلوات الجهرية أيضاً بين المسلمين.

قال في الخلاف: يجب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الحمد وفي كلّ سورة بعدها، كما يجب بالقراءة، هذا فيما يجب الجهر فيه، فإن كانت الصلاة لا يجهر فيها استحبّ أن يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وإن جمع في النوافل بين سور كثيرة وجب أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع كلّ سورة، وهو مذهب الشافعي، إلّا أنّه لم يذكر استحباب الجهر فيما يسرّ فيه بالقراءة، ذكر ذلك في البويطي وفي اختلاف

---

(١) التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٢؛ الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٤.

(٢) الخصال: ٦٠٤؛ الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٥.

العراقيين، وذكر ابن المنذر عن عطاء وطاووس ومجاهد وسعيد بن جبير، إنّهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم، وروي مثل ذلك عن ابن عمر أنّه كان لايدع الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في أُمّ القرآن، والسورة التي بعدها.

وذهب أبو حنيفة وسفيان الثوري والأوزاعي وأبو عبيدة وأحمد إلى أنّه يسرّ بها، وقال مالك: المستحبّ أن لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ويفتتح القراءة بالحمد لله ربّ العالمين[1]. ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنّهم لا يختلفون في ذلك. ثم نقل رواية صفوان.

أقول: هذه العبارة كما ترى صريحة في وقوع الاختلاف في الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية أيضاً، وأنّ القائل بالوجوب من العامة هو الشافعي فقط، نعم كان عمل بعضهم أيضاً على الجهر، كما حكاه ابن المنذر، وروي عن ابن عمر، وأمّا أبو حنيفة وسفيان والأوزاعي وأبو عبيدة فكلّهم قائلون بالاسرار بها في جميع الصلوات، وقال مالك باستحباب تركها رأساً، ومع ثبوت هذا الاختلاف خصوصاً مع ذهاب جلّهم إلى الاسرار في الصلوات الجهرية أيضاً، لا يبقى مجال للاطمئنان باطلاق مثل الرواية، لو لم نقل بأنّ ذلك يوجب الانصراف إلى خصوص الصلوات الجهرية، إذ هي التي كان الجهر بالبسملة فيها واجباً عند الأئمة عليهم السلام، وكانوا بصدد بيانها نوعاً، في قبال العامة الذين ذهب أكثرهم إلى نفي الوجوب، بل إلى وجوب الاسرار.

ومنها: رواية رجاء بن أبي الضحاك عن الرضا عليه السلام أنّه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل والنهار[2]. وهذه الرواية وإن كانت صريحة في الجهر بالبسملة في الصلوات الاخفاتية أيضاً، إلّا أنّه حيث كانت حكاية لفعل

---

(١) الخلاف ١: ٣٣١ـ٣٣٢ مسألة ٨٣؛ المجموع ٣: ٣٤١ـ٣٤٢؛ المغني لابن قدامة ١: ٣٤١ـ٤٧٨؛ المحلّى ٣: ٢٥٢.

(٢) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢؛ الوسائل ٦: ٧٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٧.

الإمام عليه السلام، ومن المعلوم أنّ الفعل لا يكون له اطلاق كالقول، إذ لا يقع إلّا على وجه واحد، فاطلاقها بالنسبة إلى غير إمام الجماعة كما توهّم باطل، لا مجال لدعواه، فلا يستفاد منها الاجهار حتّى بالنسبة إلى المنفرد، إذ لعلّه كان يصلّي جماعة.

ومنها: رواية سليم بن قيس المروية في روضة الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة طويلة مشتملة على أحداث الولاة الذين كانوا قبله إلى أن قال: «وأمرت [الناس] بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، وألزمت الناس الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»[1]. والظاهر اختصاصها بحال الصلاة إلّا أنّه بملاحظة ما ذكرنا يظهر اختصاصها بالصلوات الجهرية التي كان بناؤهم على الاسرار فيها.

ومنها: ما ورد من أنّ الجهر بالبسملة من علائم المؤمن[2]، ودلالته على الجهر بها في الصلوات الاخفاتية ممنوعة كما عرفت.

ومنها: خبر فضل بن شاذان المرويّ في محكيّ العيون عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «والإجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنّة»[3]. وهذه الرواية ظاهرة بل صريحة في عدم الاختصاص بالصلوات الجهرية، ولكنّ المراد بالسّنة هي المطابقة لعمل النبي صلى الله عليه وآله، فلا ينافي الاستحباب في خصوص الصلوات الاخفاتية، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين المنفرد والإمام، وقد عرفت أنّ ما كان من الروايات مشتملة على حكاية فعل الإمام عليه السلام لا إطلاق لها بالنسبة إلى المنفرد، بل مورد بعضها هو الاجهار في الجماعة، ولكن لا يستفاد منها الاختصاص بهذه الصورة، فالأظهر ما ذهب إليه المشهور.

ثم إنّ ذلك فيما لو وجب الاخفات بالأصالة، وأمّا لو وجب لعارض الجماعة

---

(١) روضة الكافي: ٦١ ح ٢١؛ الوسائل ١: ٤٥٨. أبواب الوضوء ب٣٨ ح٣.

(٢) مصباح المتهجّد: ٥٥١؛ بحار الأنوار ٨٢: ٧٥.

(٣) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣؛ الوسائل ٦: ٧٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٦.

كالمأموم المسبوق، فهل يستحبّ له الجهر بالبسملة أيضاً؟ الظاهر العدم، لعدم ثبوت اطلاق للرواية بالنسبة إلى هذه الجهة، بل المقصود منها بيان ما هو وظيفة المصلّي مع قطع النظر عن حال الايتمام المؤثر في اختلاف تكليفه، مضافاً إلى عموم قوله عليه السلام: «لا ينبغي لمن خلفه أن يسمعوه شيئاً ممّا يقول»[1]، وإلى أنّ وضع الجماعة التي بناؤها على متابعة الإمام الذي هو بمنزلة الرئيس للمأمومين، وعدم المزاحمة معه، يقتضي ذلك، وإلى أنّ سقوط الجهر في موارد وجوبه يقتضي سقوطه في موارد ندبه بطريق أولى كما لا يخفى.

المسألة الرابعة: عدم وجوب الجهر على النساء

قد تقدّمت الإشارة إلى أنّ وجوب الجهر في مواضعه إنما يختصّ بالرجال، وأمّا النساء فليس عليهنّ جهر، والدليل على ذلك ـ مضافاً إلى أنّ ما هو العمدة في إثبات وجوب الجهر، وهو سيرة المسلمين من زمان النبي صلى الله عليه وآله على ذلك، لا يشمل النساء كما هو واضح ـ صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام المروية في قرب الإسناد لعبدالله بن جعفر قال: وسألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: «لا إلّا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها»[2].

وكلمة «تسمع» إمّا من باب الإفعال فيصير معناه حينئذٍ بقدر إسماعها قراءتها، وإمّا مبنيّ للمفعول، والظاهر سماع المأمومات قراءتها، وأمّا احتمال أن يكون مبنياً للفاعل بحيث يكون معناه سماع نفسها قراءتها، كما حكي عن

---

(١) التهذيب ٣: ٤٩ ح ١٧٠؛ الوسائل ٨: ٣٩٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٢ ح ٣.

(٢) قرب الاسناد: ١٨٦ ح ٨٥٣؛ الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ذ ح ٣.

الحدائق[١]، فهو خلاف الظاهر كما لا يخفى.

هذا، ويدلّ على حكم إمامة المرأة للنساء روايتان.

إحداهما: رواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الماضيعليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ قال: «بقدر ما تسمع»[٢].

والأُخرى: صحيحة أُخرى لعليّ بن جعفر عن أخيهعليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ قال: «قدر ما تسمع»[٣]. والمراد بالجواب في هاتين الروايتين هو ما عرفت في الرواية الأولى.

وكيف كان،فمدلول الرواية الأولى عدم وجوب الجهر على النساء في الصلوات الجهرية، ومدلول الروايات الثلاث جواز الجهر فيما إذا أمت النساء بقدر ما تسمع قراءتها المأمومات، لا جميعهنّ بل من قربت منهنّ إليها، كما في الرجل إذا أمّ.

ثم إنّ جواز الجهر لها في موضعه ممّا لا إشكال فيه، فيما إذا لم يسمع صوتها الأجنبيّ، وأمّا إذا سمع صوتها مع العلم بأنّه يسمع، فإن قلنا بحرمة إسماعها صوتها إيّاه مطلقاً، فالظاهر بطلان صلاتها، وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي كما هو التحقيق[٤]، لأنّ ذلك لا يصحّح العبادة كما عرفت مراراً، وإن لم نقل بذلك فلا وجه لبطلانها.

نعم لو كان صوتها مشتملاً على التلذّذ والريبة، فالظاهر البطلان لحرمة

---

(١) الحدائق ٨: ١٤٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦٠؛ الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ١.

(٣) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦١؛ قرب الإسناد: ١٨٦ ح ٨٥٢؛ الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ٢.

(٤) نهاية الأُصول: ٢٥٩.

إسماعها حينئذٍ بلا إشكال. هذا كلّه في الصلوات الجهرية، وأمّا الاخفاتية منها فالظاهر تعيّن الاخفات عليهنّ كالرجال، لأنّ التخيير إنما هو في خصوص الجهرية كما عرفت.

المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذة أمام القراءة

تستحب الاستعاذة أمام القراءة في خصوص الركعة الأولى، ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى الاجماع[١]، وورود الأمر بها عند قراءة القرآن في الكتاب العزيز[٢] الشامل لحال الصلاة وغيره، ـ جملة من الأخبار:

منها: رواية حنان بن سدير قال: «صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام، فتعوّذ بإجهار ثم جهر ببسم الله الرحمن الرحيم»[٣].

وغير ذلك من الأخبار الدالة عليه[٤]، المختلفة في صيغة الاستعاذة، ولكن الظاهر حصول امتثال الأمر الاستحبابي المتعلّق بها بجميعها، بل بغيرها من الصيغ غير المذكورة فيها كما لا يخفى. هذا، والمشهور بينهم هو استحباب الاخفات بالاستعاذة، ولو في الصلوات الجهرية[٥]، وحكي عن الخلاف[٦] دعوى الاجماع عليه ورواية حنان بن سدير حملت على الجواز ولا بأس به.

---

(١) الخلاف ١: ٣٢٤ مسألة ٧٦؛ مجمع البيان ٣: ٣٨٥؛ الذكرى ٣: ٣٣٠؛ المنتهى ١: ٢٦٩؛ جامع المقاصد ٢: ٢٧١؛ مستند الشيعة ٥: ١٧٣؛ جواهر الكلام ٩: ٤٢٠؛ كشف اللثام ٤: ٥٢.

(٢) النحل: ٩٨؛ ﴿فإذا قرأت القرءان فاستعذ بالله من الشيطان الرّجيم﴾.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح١١٥٨؛ الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة في الصلاة ب٥٧ ح٤.

(٤) راجع الوسائل ٦: ١٣٥ بقية أحاديث الباب.

(٥) مستند الشيعة ٥: ١٧٥؛ الحدائق ٨: ١٦٤؛ رياض المسائل ٣: ٤٠٦؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٩٩.

(٦) الخلاف ١: ٣٢٦ مسألة ٧٩.

المسألة السادسة: اعتبار الموالاة بين أجزاء القراءة

المعروف بين المتأخّرين اعتبار الموالاة في أجزاء القراءة في صحتها[١]، بحيث لو أخلّ بها يجب عليه استئناف القراءة وإعادتها، ولكنّ القدماء من الأصحاب لم يظهر منهم اعتبارها، على ما يشهد به التتبّع في كتبهم الموضوعة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام[٢].

نعم ربما يظهر ذلك من الشيخ في كتاب المبسوط الذي صنّفه لبيان الفروعات التي يستخرج حكمها من الأصول الصادرة عنهم عليهم السلام، على خلاف النهج المتعارف بين علماء الإمامية في ذلك الزمان في مقام التأليف والتصنيف.

قال فيه تفريعاً على وجوب الترتيب بين آيات الحمد ما هذا لفظه:

فإن قرأ من خلالها آية أو آيتين من غيرها ساهياً، أتمّ قراءتها من حيث انتهى إليه حتى يرتّبها، فإن وقف في خلالها ساعة ثم ذكر مضى على قراءته. ثم قال: وإن قرأ متعمّداً في خلالها من غيرها، وجب عليه أن يستأنفها من أوّلها[٣]. انتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

فإنّ حكمه بوجوب استئناف القراءة من أوّلها، فيما لو قرأ عمداً في خلال القراءة من غيرها، ليس إلّا من جهة اعتبار التوالي بين أجزاؤها، إذ ليس المراد هو ما إذا قرأ متعمّداً من غير القراءة بعنوان أنّه منها حتى يكون البطلان مستنداً إليه،

---

(١) نهاية الاحكام ١: ٤٦٣؛ الذكرى ٣: ٣١٠؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩؛ جواهر الكلام ١٠: ١١؛ مستند الشيعة: ١٢٥؛ كشف اللثام ٤: ٤٤.

(٢) مثل المقنعة والهداية والنهاية والوسيلة والمراسم والمهذّب.

(٣) المبسوط ١: ١٠٥.

لأنّه مضافاً إلى ندرة الفرض، يكون مقتضى ذلك بطلان أصل الصلاة، لا وجوب استئناف القراءة فقط كما لا يخفى.

وكيف كان فقد استدلّ على اعتبار التوالي في صحة القراءة بقوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1]. وفيه أنّ استفادة مثل هذه الأُمور الجارية مجرى العادة من مثله ممنوعة. مضافاً إلى أنّه لو دلّ لكان مقتضاه بطلان أصل الصلاة بالاخلال به، لا بطلان خصوص القراءة ووجوب استئنافها.

هذا، وذكر في المصباح في وجه ذلك، أنّ المتبادر من أوامر القراءة في الصلاة ولو بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن، هو الإتيان بمجموع القراءة في ضمن فرد من القراءة، بحيث يعدّ في العرف مجموعها قراءة واحدة، مع حفظ صورتها التي بها تتقوّم ماهية القرآنية التي هي قوام المأمور به، فالفصل الطويل المنافي لصدق وحدة القراءة عرفاً أو مزج كلمات خارجية منافية لحفظ الصورة مخلّ بصحتها[2]. انتهى.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ولا يخفى أنّ دعوى تبادر ذلك ممنوعة جدّاً، ألا ترى أنّه لو نذر قراءة سورة، فهل يجب عليه أن يقرأها بنحو التوالي بحيث لو قرأ نصفها مثلاً، ثم اشتغل بعمل آخر، ثم قرأ نصفها الآخر، لما تحقق برّ نذره، والمعلوم خلافه على ما يشهد به مراجعة المتشرّعة في أمثال ذلك.

وبالجملة: فلزوم كون القراءة قراءة واحدة، ممّا لم يدلّ عليه دليل.

نعم لا ننكر اعتبار التوالي بين أجزاء القراءة، بما يعتبر بين القراءة وسائر أجزاء الصلاة، ولكنّه معتبر في نفس الصلاة، ولا يتحقّق الاخلال به بمثل قراءة آية قصيرة أو آيتين كذلك، وامّا اعتباره في نفس القراءة ـ بحيث كان الاخلال به مضرّاً

---

(١) صحيح البخاري: ١ /كتاب الاذان: ١٧٦؛ سنن الدارقطني ١: ٢٢٠.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٣ المسألة الثانية.

بصدقها، لا بصدق أصل الصلاة، ولا محالة تكون دائرته حينئذٍ أضيق من دائرة التوالي المعتبر في الصلاة ـ فلم نعلم له مستنداً، وما تقدّم غير صالح لاثبات هذا المعنى كما عرفت.

هذا، ولا ننكر أيضاً اعتبار التوالي بين أجزاء كلمة واحدة أو كلام واحد، لأنّ صدق تلك الكلمة يتوقّف على التكلّم بحروفها متوالية، إذ مع التوقّف في خلالها لاتتحقّق الكلمة، كما أنّ صدق الكلام يتوقّف على الإتيان بكلماته متوالية، إلّا أنّ ذلك معتبر في نفس الكلمة والكلام.

وبالجملة: فليس هنا ما يدلّ على اعتبار التوالي في صحة القراءة مع قطع النظر عن الموالاة المعتبرة في صحة الصلاة، ومع قطع النظر عن التوالي المعتبر في صدق الكلمة والكلام فتدبّر.

المسألة السابعة: ما يعتبر في صحّة القراءة

يجب في قراءة الحمد والسورة مراعاة ما يعتبر في صحة التكلّم بالألفاظ العربية عند العرب، بحيث يصدق عندهم أنّه قرأ الفاتحة وحينئذٍ فلو أخلّ بحرف واحد عمداً بطلت صلاته، وفي حكمه الاخلال بالتشديد، لأنّ الإخلال به يرجع إلى الإخلال بحرف واحد، لأنّه حادث من التقاء حرفين، أوّلهما ساكن والآخر متحرّك، والإخلال به يوجب اسقاط الحرف الساكن، وكذلك تبطل الصلاة بالإخلال بالإعراب، سواء كان مغيّراً للمعنى، كما إذا قرأ التاء في أنعمت عليهم بالضمّ، أو لم يكن موجباً له.

وأمّا ما ذكره علماء التجويد، فأكثرها يعدّ من محسنات القراءة، ولهذا سمّوا ذلك العلم باسم التجويد، لا أنّه معتبر في صحتها، والضابط ما عرفت من اعتبار

أن تكون القراءة على نحو كانت عند العرب موصوفة بالصحة، ولا يعتبر أن تكون كيفيّتها باللهجة العربية التي تكون مختصّة بهم، ويتعسّر تحصيلها لغيرهم كما هو واضح.

ثم إنّ المتداول بين العرب في المحاورات، الوقف في بعض الموارد، والوصل في البعض الآخر، كما هو كذلك في المتكلّمين بسائر اللغات، إلّا أنّ الوقف عندهم يوجب تغير الكلمة من حيث الهيئة، بل المادّة في بعض الموارد.

ففي هذه الحالة قد يحذفون حركة آخر الكلمة، سواء كانت حركة إعرابية، أو بنائية، وقد يكون الوقف عندهم بإبدال التنوين ألفاً، كما في حال النصب، وقد يبدّلون الحرف الآخر ألفاً، كما في مثل إذن، لشباهتها بالمنوّن المنصوب، كما أنّهم يبدّلون في حال الوقف تاء التأنيث هاءً، وقد يلحقون الهاء بآخر الكلمة في تلك الحالة، كما في نحو إرم، حيث يقولون في حالة الوقف إرمه، بالحاق الهاء بآخرها، إلى غير ذلك من قواعد الوقف.

وحينئذٍ فيقع الكلام في أنّ هذه القواعد هل تعتبر في صحة القراءة، أو أنّها من محسناتها، ولا يضرّ الاخلال بها بصحتها عندهم، وقد تعرّض لهذا الفرع المتأخرون من الفقهاء في كتبهم الفقهية الاستدلالية[1]، ولم نعثر حتّى الآن على من تعرّض له من القدماء.

وكيف كان فقد جعلوا النزاع على ما هو ظاهر عباراتهم في الوقف بالحركة، والوصل بالسكون، مع أنّ الظاهر عدم الاختصاص، فإنّ الغرض بيان حكم ما إذا خالف الطريقة المتداولة بين العرب في حالتي الوقف والوصل كما لايخفى.

وبالجملة: فالمسألة خلافية، فالمحكيّ عن كاشف الغطاء الجواز فيها[2]،

---

(١) مسالك الأفهام ١: ٢٠٣؛ رياض المسائل ٣: ٣٨٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٠؛ المعتبر ٢: ١٦٦؛ الذكرى ٣: ٣٠٤.

(٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

والمصرّح به في كلام جماعة عدم الجواز[١]، بل عن المحدّث المجلسي أنّهما غير جائزين باتفاق القرّاء وأهل العربية[٢].

وصرّح الشيخ الأنصاري﵀ في رسالة الصلاة، التفصيل بين الوقف بالحركة والوصل بالسكون، بجواز الأول دون الثاني، قال في وجه ذلك ما هذه عبارته:

والأظهر أن يقال: أمّا الوصل بالسكون، فالأقوى فيه عدم الجواز، لأنّ الحركة في آخر الكلمة من قبيل الجزء الصوري، فإذا وقف عليها سقطت، لقيام الوقف مقامها في عرف العرب، وعند القراء، وأهل العربية، وأمّا سقوطها مع الوصل، فهو نقص للجزء الصوري، ولا فرق بين حركات الأواخر وغيرها، في أنّ ابدالها أو حذفها يوجب تغيير الجزء الصوري...، إلى أن قال: وأمّا الوقف على الحركة فلا دليل على منعه، عدا ما يستفاد من حكم القرّاء بلزوم حذف الحركة، وقد عرفت عدم وجوب ما يلتزمونه[٣]. انتهى موضع الحاجة من كلامه﵀.

ويمكن أن يستدلّ للقول بالجواز فيهما، بأنّ الوقف في موضعه ليس تابعاً للانفصال الواقعي، وكذا الوصل في محلّه، فإنّه أيضاً لا يكون تابعاً للاتّصال الواقعي، بل إنما هما أمران تابعان لإرادة المتكلّم، فإنّ المتكلّم المشتغل بالتكلّم قد يريد الوقف على موضع من كلامه للتنفس أو الاستراحة، أو لغيرهما من الأُمور الأُخر، وقد لا يريد ذلك، بل يأتي بجملات كلامه متّصلاً.

وحينئذٍ فنقول: إذا أراد المتكلّم الوقف على كلمة، فحذف حركة آخرها، ثم بدا له الوصل، فهل يستأنف تلك الكلمة ويأتي بها ثانياً مع عدم حذف الحركة، أو يأتي بسائر الكلمات من دون استئناف، فعلى القول بالمنع لابدّ من القول بوجوب

---

(١) المعتبر ٢: ١٨١؛ مجمع البيان ٩: ٣٧٧ ـ ٣٧٨؛ جواهر الكلام ٩: ٢٩٩؛ كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١٤٢.

(٢) بحار الأنوار ٨٢: ٨. حكاه عن والده﵀.

(٣) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري﵀: ١٤٢.

الإتيان بها ثانياً، مع أنّ الظاهر خلافه، كما يظهر بمراجعة محاوراتهم.

كما أنّ لازمه القول بوجوبه، فيما إذا أراد المتكلّم الوصل، فأتى بحركة آخر الكلمة، ثم بداله الوقف فوقف، فإنّه وقف على الحركة، ولا يجوز بناءً على هذا القول، إذ لا فرق بين نية الخلاف في الابتداء وعدمها، لأنّ مرجع عدم الجواز إلى بطلان القراءة في الصورتين، وهو لا فرق فيه بين المقامين كما هو واضح.

وكيف كان، فالظاهر إنّه لا دليل على بطلان القراءة بسبب الوقف بالحركة أو الوصل بالسكون، واتفاق القراء وأهل العربية لا يثبت اللزوم الشرعي، نعم الأحوط ذلك في خصوص ما إذا أراد الوقف على كلمة، فوقف عليها مع الاتيان بحركة آخرها، وكذا في الوصل، أمّا إذا أراد الوصل فوقف لعروض البداء أو مانع عنه كالتنحنح وغيره، أو أراد الوقف فوصل كذلك، فالظاهر الجواز من دون مراعاة الاحتياط بالاستئناف كما لا يخفى.

هذا، وممّا حكم القراء بلزومه في القراءة المدّ، وهو على قسمين: المتّصل والمنفصل[1]، والمراد بالأول ما كان حرف المدّ الذي هو عبارة عن الألف التي كان قبلها مفتوحاً، والواو التي كان قبلها مضموماً، والياء التي كان قبلها مكسوراً، وموجبه الذي هو السكون أو الهمزة في كلمة واحدة، وبالثاني ما كان كلاهما في كلمتين، وقد اتّفق القرّاء على لزومه، خصوصاً المدّ المتّصل، سيّما إذا كانت الهمزة واقعة بعد حرف المدّ، أو كان السكون لازماً لا عارضاً لأجل الوقف، وأقصى ما استدلّوا به هو ما رووه عن رجل، عن ابن مسعود حين قرأ عليه قوله: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾[2] بدون المدّ، فقرأ عليه ابن مسعود مع المدّ، ثم قال

---

(١) الاتقان في علوم القرآن ١: ٣٣٤.

(٢) التوبة: ٦٠.

هكذا: أقرأني رسول الله ﷺ[١]، وهو على تقدير دلالته لا يدلّ على أزيد من المدّ في نحو الآية، وهو اجتماع الألف مع الهمزة والياء مع السكون، ولكنّه لا دلالة له على الوجوب، فإنّه يمكن أن تكون قراءة النبي ﷺ كذلك، لكونه مستحسناً، لا لاعتباره في صحة القراءة، مضافاً إلى أنّ ملاحظة المحاورات تقضي بخلاف ذلك كما لايخفى.

وأمّا الادغام فهو أيضاً على قسمين: الصغير والكبير[٢]، والمراد بالأول ما إذا كان أحد المتماثلين أو المتقاربين أو المتجانسين ساكناً، وبالثاني ما كان كلّ منهما متحرّكاً نحو: ﴿ما سلككم في سقر﴾[٣] و﴿ألم نخلقكم﴾[٤] والمراد بالتقارب التقارب في المخرج، وبالتجانس الاتحاد في المخرج مع الاختلاف في الصفة كالتاء والطاء.

ثم إنّ الادغام الصغير في المتماثلين لعلّه كان ضرورياً للنطق، فلا وجه للنزاع في لزومه، وأمّا غيره فلا دليل على لزومه، وقد حكي عن حمزة أنّه كره الادغام في الصلاة[٥]، وعن جماعة تركه في مطلق قراءة القرآن[٦]، ولكن ظاهر الباقين هو اللزوم في الادغام الصغير، وأمّا الكبير فظاهر ابن مالك في الألفية[٧]، لزومه في المتماثلين في كلمة واحدة، نحو ما سلككم، ولكنّه لا دليل عليه بعد مساعدة المحاورات على الخلاف.

---

(١) الاتقان في علوم القرآن ١: ٣٣٣.

(٢) الاتقان في علوم القرآن ١: ٣٢٣ و٣٢٨.

(٣) المدّثر: ٤٢.

(٤) المرسلات: ٢٠.

(٥ و ٦) الاتقان في علوم القرآن ١: ٣٣١.

(٧) ألفيّة ابن مالك: ١٤٩؛ وهو هذا الشعر:

وفَكُّ أفعِل في التعجّب التُزِمْ ... والتُزِمَ الإدغام ايضاً في هَلُمّ

ثم إنّ ممّا تعرّضوا له بالخصوص، هو اجتماع التنوين أو النون الساكنة مع حروف يرملون، وذكروا أنّ النون إذا وقع بعده أحد حروف الحلق، فاللّازم اظهاره، وإذا وقع بعده الباء، فاللّازم قلبه ميماً ثم ادغامه في الباء، وإذا وقع بعده أحد حروف يرملون فاللازم الادغام فيه، وإذا وقع بعده سائر الحروف، فحكمه الاخفاء وهو حالة بين الاظهار والادغام.

أقول: أمّا المورد الذي يجب فيه الاظهار، فالحكم فيه مطابق للقاعدة، وأمّا وجوب القلب إلى الميم أو الاخفاء فلا دليل عليه، نعم الأحوط مراعاة الادغام إذا كان بعدهما أحد حروف يرملون، كما أنّ الأحوط مراعاة الغنة في الميم والنون، ولا بأس بتركها في الواو والياء أيضاً.

ثم إنّه لا يلزم مراعاة مخارج الحروف التي عيّنها القرّاء، بل الواجب كما عرفت في صدر المسألة هو صحة القراءة عند العرب، نعم الأحسن مراعاتها كسائر ما ذكره علماء التجويد.

المسألة الثامنة: وجوب التعلّم علىٰ من لا يحسن القراءة

يجب على من لا يحسن الفاتحة أصلاً التعلّم، على ما ذكره الأصحاب[1]، وحكي عن المعتبر والذكرى دعوى الاجماع عليه[2]، وظاهرهم وجوبه عليه عيناً لا تخييراً بينه وبين الائتمام، وصرّح بذلك في محكيّ كشف الغطاء[3]، وأنّه لو تركه

---

(١) المنتهى ١: ٢٧٢؛ نهاية الأحكام ١: ٤٧٣؛ مسالك الأفهام ١: ٢٠٤؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٤٢؛ رياض المسائل ٣: ٣٨٢؛ مستند الشيعة ٥: ٨٢؛ جواهر الكلام ٩: ٣٠٠.

(٢) المعتبر ٢: ١٦٩؛ الذكرى ٣: ٣١٠.

(٣) كشف الغطاء: ٢٣٦.

وائتمّ أثم وصحت صلاته، وظاهر الجواهر اختياره[١].

ولكن لا دليل على ذلك، لأنّ التعلّم لا يكون واجباً إلّا مقدّمة للإتيان بالمأمور به، وهي الصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة، وحينئذٍ فإذا فرض سقوط وجوبها في بعض الموارد لأجل الائتمام مثلاً، فلا وجه لوجوب التعلّم عليه مطلقاً، بل الظاهر التخيير بينه وبين الائتمام، نعم لو عجز عن الثاني يتعيّن عليه الأول، كما هو الشأن في جميع الواجبات التخييرية، التي عجزت عن الإتيان ببعض أطرافها.

وظاهر الأصحاب وإن كان ما ذكرنا من ايجابه تعييناً، إلّا أنّ الظاهر كون مرادهم ذلك لعدم الدليل على وجوب التعلّم مطلقاً، وصرّح بذلك في المصابيح حيث قال فيما حكي عنه:

وظاهر الأصحاب وجوب التعلّم، وإن أمكنه الاقتداء والقراءة في المكتوب، بل صرّح بعضهم بترتّبها على العجز عنه. قال: وفيه أنّ وجوب التعلّم ليس إلّا لتوقّف العبادة عليه، ومتى أمكن الإتيان بها بدونه لم يجب، فإن ثبت الاجماع، كما في المعتبر والذكرى، وإلّا اتّجه القول بنفي الوجوب لانتفاء ما يدلّ عليه[٢]. انتهى.

هذا فيما إذا دخل الوقت، وأمّا قبل دخوله فكذلك يجب عليه التعلّم مقدّمة لثبوت الوجوب لديها، بناءً على القول بثبوت الواجب المعلّق، كما هو التحقيق، وأمّا بناءً على العدم فيمكن القول بوجوبه، فيما إذا لم يقدر عليه في الوقت لحكم العقل بذلك كما لا يخفى.

---

(١) جواهر الكلام ٩: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) حكاه عنه في جواهر الكلام ٩: ٣٠١.

المسألة التاسعة: لو قدّم السورة على الفاتحة

قال المحقّق في الشرائع، بعد الحكم بوجوب سورة كاملة بعد الحمد: ولو قدّم السورة على الحمد أعادها، أو غيرها بعد الحمد[١].

وهذه العبارة تتضمّن صحة الصلاة في مفروض المسألة، وكون الوظيفة إعادة نفس تلك السورة، أو غيرها بعد الحمد، والقدر المتيقّن منها صورة النسيان، وأمّا شمولها لصورة العمد أيضاً فمحل تردّد.

وكيف كان فقد اختلف الفقهاء في بطلان الصلاة لو قدّمها عليه عامداً، فعن الفاضل والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم القول بالبطلان[٢]، وعن الأردبيلي وبعض من تبعه القول بالصحة[٣].

ولا يخفى أنّ هذا الفرض في غاية الندرة بل لا يكاد يمكن أن يتحقّق، ضرورة أنّه لو كان المكلّف قاصداً لامتثال أمر المولى المتعلّق بالصلاة، والمفروض أنّه يعلم بكيفيتها، وأنّه يجب تأخير السورة عن الحمد، فكيف يأتي بها بقصد الجزئية عمداً قبل الحمد، إلّا أن يوجّه كما في المصباح[٤] بأنّه يمكن تحقق هذا النحو من القصد من العامد العالم، بعد بنائه على المسامحة في الاحكام الشرعيّة.

فقد ترى المكلّف المتسامح في عمله يقدم الصلاة على وقتها عند مزاحمتها لما يقصده بعد الوقت من سفر ونحوه، أو ينوي التقرب بصلاته التي يعلم إجمالاً

---

(١) شرائع الاسلام ١: ٧٢.

(٢) القواعد: ١ / ٢٧٣؛ المنتهى ١: ٢٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٢؛ جامع المقاصد ٢: ٢٥٥؛ الذكرى ٣: ٣١٠؛ المسالك ١: ٢٠٥؛ الحدائق: ٨ / ١٢٤؛ جواهر الكلام ٩: ٣٣٨؛ كشف اللثام ٤: ١٠.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٢٠؛ المدارك ٣: ٣٥١.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٨٩ ـ ٢٩٠.

باختلال بعض أجزائها، أو شرائطها، ونحو ذلك، وكيف كان فلو فرض تحقّقه فهل يوجب البطلان أم لا؟

ربما يستدلّ للأوّل:

تارة: بأنّه إن أعاد السورة بعد الحمد فقد زاد في صلاته عمداً فيعمّه ما دلّ على أنّ «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» وإلّا فقد نقص في صلاته.

وأخرى: بأنّ تقديم السورة تشريع، فيندرج في الكلام المحرّم الذي يكون مبطلاً إجماعاً.

وثالثة: بأنّه لا خلاف في حرمة تقديم السورة على الفاتحة، والنهي في العبادة يستدعي فسادها، من غير فرق بين أن يكون النهي متعلّقاً بنفسها، أو بجزئها، لأنّ مآل الأخير أيضاً إلى النهي عن العبادة المشتملة على هذا الجزء.

ورابعة: بحصول القران الذي يكون محرّماً ومبطلاً.

وخامسة: بأنّ إتيان بعض أجزاء الصلاة على النحو المحرّم الشرعي، ماحٍ لصورة الصلاة عند المتشرّعة، فيكشف أنّ الهيئة المتخذة من الشرع أمر ينافي وجود بعض الأجزاء على النحو الحرام.

وسادسة: بأنّه يعتبر في صحة العبادة أن يقصد التقرب بما هو المأمور به، وتقديم السورة عمداً ينافي ذلك، لأنّ مرجعه إلى قصد التقرب بغير ما يكون مقرّباً، لأنّ المركّب من المأمور به وغيره لا يتّصف بصفة المقرّبيّة أصلاً.

هذا، وربما يورد على الوجه الأول، بأنّه لا دليل على ابطال ما يتّصف بصفة الزيادة بعد وجوده، وإنما المسلّم إبطال ما يوجد زائداً من أوّل الأمر، ولكن لا يخفى أنّ السورة المقدّمة على الحمد إذا قصد بها الجزئية تتصف بصفة الزيادة من حين وجودها، ولا يتوقّف اتصافها بها على الإتيان بسورة أُخرى بعد الحمد، ضرورة أنّه لو لم يأت بها أيضاً تكون السورة الأولى زائدة، لعدم صلاحيتها، لوقوعها

جزءً، فقصد الجزئية بها يوجب الزيادة بلا إشكال.

ولكن لا دليل على إبطال مطلق الزيادة وإنما المسلّم إبطال الركعة الزائدة، لأنّه المتبادر من الروايات الدالة على إبطال الزيادة، مضافاً إلى أنّه قد صرّح في بعضها بذلك، كما سيجيء في باب الخلل إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فالوجه الأول: مخدوش من وجوه:

من جهة أنّ فرض ترك السورة بعد الحمد، والحكم ببطلان الصلاة من جهته، خارج عن مورد البحث، لأنّ محلّه هو بطلانها من حيث زيادة السورة قبل الحمد، لا من حيث تركها بعده.

ومن جهة أنّ اتصاف السورة المأتيّ بها قبل الحمد بالزيادة لا يتوقّف على الإتيان بها بعده، كما هو ظاهر الدليل، لما عرفت من أنّها زائدة على التقديرين، لأنّه قصد بها الجزئية للصلاة مع عدم قابليتها لها.

ومن جهة ابتنائه على مبطليّة مطلق الزيادة، وقد عرفت أنّه لا دليل عليها في غير الركعة الزائدة.

وأمّا الوجه الثاني: فيرد عليه منع كلّية الكبرى، والاجماع المدعى عليها لا يكون واجداً لشرائط الحجية، لأنّ معقده من المسائل الفرعية التي لا يكشف الاتفاق فيها عن وجود نصّ معتبر، كما حقّق في محلّه ومرّت الإشارة إليه مراراً.

وأمّا الوجه الثالث: فيرد عليه أنّ نفي الخلاف لا ينافي عدم تعرّض الأكثر لأصل المسألة أصلاً، فلا يكون حجّة، مضافاً إلى أنّ الظاهر كون مراد المتعرّضين من التعبير بمثل كلمة «لا يجوز» هو بيان الحكم الوضعي لا التكليفي.

وأمّا الوجه الرابع: فيرد عليه منع حرمة القران، بل الظاهر كراهته كما عرفت سابقاً، مضافاً إلى أنّ كون المقام من مصاديق القِران محلّ منع أيضاً، لأنّ المتبادر

منه هو القِران بين السورتين بعد الحمد كما لا يخفى.

وأمّا الوجه الخامس: فيرد عليه أنّ كون الكلام المحرّم ماحياً لصورة الصلاة عند المتشرّعة، هل هو لمجرّد كونه محرّماً؟ فمن الواضح أنّ ايجاد المحرّم في الصلاة لا يوجب بطلانها، كالنظر إلى الأجنبيّة مثلاً، وإن كان ذلك لكونه كلاماً، بمعنى أنّ الكلام مطلقاً يوجب ذلك، فبطلانه أظهر من أن يخفى، وإن كان المراد أنّ الكلام الذي إذا لم يكن محرماً لا يوجب البطلان، فهو إذا اتّصف بالحرمة يكون ماحياً لصورتها، فيرد عليه المنع منه، فيما إذا كان قرآناً أو دعاءً، لعدم الدليل عليه.

وأمّا الوجه الأخير: فالظاهر تماميته فيما إذا كان قاصداً من أوّل الأمر زيادة سورة قبل الحمد، لأنّه حينئذٍ لم يقصد التقرب إلّا بما لا يكون مقرّباً شرعاً، لعدم كونه مأموراً به، وأمّا إذا كان من أوّل الأمر قاصداً للتقرّب بنفس الصلاة المأمور بها، ثم بدا له بعد التكبير أن يأتي بسورة قبل الحمد أيضاً، فلا وجه لبطلان صلاته، لأنّ المفروض اشتمالها على نية التقرب بخصوصها لا بها مع أمر زائد، ونية التقرب بالسورة الزائدة كنفسها ممّا لا يضرّ أصلاً لعدم الدليل عليه.

والاستدامة المعتبرة في العبادة إلى الفراغ منها إنما هو بالنسبة إلى أجزاء العبادة، ولذا لا يضرّ قطعها في السكوتات المتخلّلة بين الأفعال، هذا كلّه فيما لو قدم السورة على الفاتحة عمداً.

وأمّا لو قدّمها عليه سهواً، فقد استدلّ في المصباح على عدم بطلان الصلاة بسببه ـ مضافاً إلى الاجماع ـ بوجوه:

منها: فحوى ما يدلّ عليه في العمد، وأنت خبير بأنّه لم يقم دليل على الصحة في صورة العمد حتّى يستدلّ بفحواه على صورة السهو، غاية الأمر عدم تمامية الوجوه التي استند إليها على البطلان، فصار مقتضى الأصل عدم مانعية السورة المقدمة.

ومنها: عموم قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة...»[١] والتمسّك به مخدوش أيضاً، من جهة احتمال اختصاص حديث لا تعاد بما إذا صار النسيان سبباً لترك شيء ممّا اعتبر وجوده في المأمور به جزءً أو شرطاً، وأمّا إذا صار سبباً لإيجاد بعض الموانع التي اعتبر عدمها فيها، فلا يعلم أن يشمل هذا الحديث له، والسرّ فيه أنّ الاستثناء في الحديث يكون مفرغاً، لعدم ذكر المستثنى منه، والأمور الخمسة المستثناة دائرة بين ما اعتبر وجوده بنحو الجزئية، أو الشرطية، فيحتمل قويّاً أن يكون المستثنى منه من سنخها، بحيث لم يعمّ الأمور التي يكون وجودها مخلّاً بالمأمور به كما لا يخفى.

ومنها: خصوص رواية عليّ بن جعفر، المروية في محكيّ قرب الإسناد إنّه سأل أخاه عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعدما فرغ من السورة؟ قال: «يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل»[٢].

ودلالتها على الصحة وإن كانت ظاهرة، إلّا أنّها بظاهرها مخالفة للمشهور القائلين بوجوب إعادة السورة بعد قراءة الفاتحة، لأنّ ظاهرها الاكتفاء بالسورة التي قرأها، وعدم وجوب قراءة الفاتحة، ولا إعادة السورة، ومرجعه إلى فوات محلّ الفاتحة بسبب تقديم السورة، لأنّ المراد بقوله: «يمضي في صلاته»، هو المضيّ بنحو كأنّه قرأ الفاتحة قبلها.

فالمراد بقوله: «فيما يستقبل» هي الركعات التي بعد هذه الركعة، فمضمون الرواية هو الاكتفاء بالسورة التي قرأها، لفوات محلّ الفاتحة بسببها، وإن لم يركع.

وأمّا ما في المصباح من كون المراد بقوله: «يمضي في صلاته»، هو مجرّد

---

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح٨٥٧؛ التهذيب ٢: ١٥٢ ح٥٩٧؛ الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب٩ ح١.

(٢) قرب الاسناد: ١٧٠ ح٧٤٨؛ الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب٢٨ ح٤.

الصحة، ووجوب القراءة فيما يستقبل راجع إلى وجوب الابتداء بها بعد المضيّ في الركعة التي قدّم فيها السورة[١]، فهو خلاف ظاهر الرواية كما لايخفى على المتأمّل المنصف.

ولكن يعارض هذه الرواية في خصوص موردها مع بعض الروايات الأُخر، مثل موثقة سماعة قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟ قال: «فليقل: أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إنّ الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها مادام لم يركع فإنّه لا قراءة حتّى يبدأ بها في جهر أو إخفات»[٢].

فإنّ نسيان الفاتحة قبل الركوع لا يصدق إلّا بعد الشروع فيما يكون بعدها من السورة، مضافاً إلى أنّه نفي القراءة والبدء بالفاتحة إنما يكون فيما إذا قرأ شيئاً من غيرها، وإلّا فلا معنى له أصلاً كما لا يخفى.

وحينئذٍ فمفاد الرواية وجوب قراءة الفاتحة بعد التذكّر، وارتفاع النسيان في مورد تلك الرواية، فتكون معارضة لها.

ونظيرها رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي أُمّ القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أُمّ القرآن»[٣]، فإنّ نسيانها إنما هو فيما إذا قرأ السورة أو شيئاً منها، والتعبير بالإعادة مع أنّه لم يقرأ الفاتحة بملاحظة استئناف القراءة، كأنّه لم يقرأ أصلاً، فالمراد منها هو الرجوع ورفع اليد عمّا قرأ، ولا يخفى أنّ الترجيح بعد التعارض معهما باعتبار كون فتوى المشهور ـ وهو وجوب قراءة الفاتحة وإعادة السورة ـ مطابقاً لهما، فالرواية الأولى معرض عنها.

---

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٨٩.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٧ ح ٥٧٤؛ الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢؛ الوسائل ٦: ٨٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ١.

المسألة العاشرة: هل يجوز القراءة من المصحف؟

قد وقع الخلاف بين فقهاء العامة والخاصة، في جواز القراءة من المصحف لدى التمكّن من الحفظ عن ظهر القلب، بعد الاتّفاق ظاهراً على الجواز عند الضرورة، وعدم القدرة على الحفظ.

فعن ظاهر الشيخ[١] في أكثر كتبه وجماعة[٢] المنع، وظاهر جماعة كالمحقّق والعلّامة القول بالجواز[٣]، ويدلّ عليه مضافاً إلى الأصل، ما رواه الشيخ في

---

(١) لا يخفى أنّ منع الشيخ ﷺ بحسب ظاهر كلامه إنما هو فيما إذا قرأ الفاتحة أو السورة الواجبة بعدها في المصحف، وأمّا مجرّد قراءة القرآن في الصلاة من المصحف فلا يظهر من كلامه المنع، بل صرّح بالجواز، فإنّه قال في كتاب الخلاف ١: ٤٢٧ مسألة ١٥٧: من لا يحسن القراءة ظاهراً جاز له أن يقرأ في المصحف، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: ذلك يبطل الصلاة، دليلنا اجماع الفرقة وأخبارهم وأيضاً قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسّر من القرآن﴾ ولم يفرق. انتهى

وقال في ص ٤٤١ مسألة ١٨٩: إذا قرأ في صلاته من المصحف فجعل يقرأ ورقة فإذا فرغ صفح أُخرى وقرأ لم تبطل صلاته وبه قال الشافعي وقال أبو حنيفة: تبطل صلاته، لأنّه تشبّه بأهل الكتاب، وهذا ممنوع منه، دليلنا إجماع الفرقة، وأيضاً الأصل الاباحة، والمنع يحتاج إلى دليل، وأيضاً نواقض الصلاة يعلم شرعاً، وليس في الشرع ما يدلّ على أنّ ذلك يبطل الصلاة. وروى الحسن بن زياد الصيقل قال: سألته إلى آخر الرواية. انتهى.

وأنت خبير بأنّ مورد كلامه الأول الذي حكم فيه بالجواز لخصوص من لا يحسن القراءة ظاهراً، وظاهره المنع لغيره إنما هي القراءة المعتبرة في صحة الصلاة، ومورد كلامه الثاني هي القراءة من المصحف زائدة على ما يعتبر في أصل الصلاة؛ ومنه يعلم أنّه ﷺ حمل رواية الحسن بن زياد الصيقل على هذا المعنى، ولذا لم يستدلّ به في كلامه الأول، كما أنّه يعلم أنّ استدلال أبي حنيفة للبطلان بأنّه تشبّه بأهل الكتاب، إنما هو في هذا المورد، فيمكن أن يكون دليله على المنع في المورد الأول هو الدليل الثاني الذي نقلناه في المتن فلا تغفل (منه).

(٢) المبسوط ١: ١٠٩؛ الخلاف ١: ٤٢٧ مسألة ١٧٥؛ النهاية: ٨٠؛ الذكرى ٣: ٣٠٦؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٤٢؛ مسالك الأفهام ١: ٢٠٥؛ جامع المقاصد ٢: ٢٥٢؛ كشف اللثام ٤: ٢٢.

(٣) المعتبر ٢: ١٧٤؛ المنتهى ٥: ٧٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١ مسألة ٢٣٥؛ الذخيرة: ٢٧٢؛ مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢١٢؛ مستند الشيعة ٥: ٨١؛ جواهر الكلام ٩: ٣١١.

التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن العبّاس بن معروف، عن عليّ ابن مهزيار، عن فضالة بن أيّوب، عن أبان بن عثمان، عن الحسن بن زياد الصيقل قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال: «لا بأس بذلك»[1].

ودلالته على الجواز في مورد الكلام، مبنية على أن يكون المراد بالقراءة في المصحف، هي القراءة المعتبرة في صحة الصلاة، بمعنى أنّه يقرأ فاتحة الكتاب، أو السورة التي تجب قراءتها بعدها في المصحف، وأمّا لو كان المراد هي قراءة القرآن عدا ما اعتبرت في صحة الصلاة، بحيث كان مرجعه إلى السؤال عن جواز قراءة القرآن في الصلاة ناظراً في المصحف، فهو أجنبيّ عن المقام، ولكنّه لا دليل على تعيّن هذا الاحتمال، مضافاً إلى أنّ السؤال وترك الاستفصال دليل على الشمول وعدم الاختصاص، كما هو واضح.

وقد استدلّ للمنع بما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرأ ويصلّي؟ قال: «لا يعتدّ بتلك الصلاة»[2]. ولكنّه محمول على الكراهة جمعاً بينه وبين الخبر المتقدّم، لأنّ هذا ظاهر في عدم الجواز، وهو نص في الجواز، فيرفع اليد عن الظهور بسبب النص.

مضافاً إلى أنّ كتاب قرب الإسناد لا يبلغ في الاعتبار ما بلغه مثل التهذيب الذي كان مرجعاً لأهل الفتوى في كلّ عصر وزمان، وذلك يوجب شدّة الاهتمام به، وتحصيل كلّ منهم نسخة صحيحة مطابقة لنسخة الأصل، وإلى أنّه يحتمل قريباً أن يكون هذا الخبر صدر تقية، باعتبار كون الفتوى الشائع من العامة في ذلك

---

(١) التهذيب ٢: ٢٩٤ ح ١١٨٤؛ الوسائل ٦: ١٠٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤١ ح ١.

(٢) قرب الاسناد: ١٦٨ ح ٧٢٨؛ الوسائل ٦: ١٠٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤١ ح ٢.

الزمان هو المنع.

ثم إنّه حكي عن أبي حنيفة القائل ببطلان الصلاة بسبب القراءة من المصحف أنّه استدلّ لمذهبه تارة بأنّه تشبّه بأهل الكتاب كما هو المحكيّ عنه في الخلاف[١]، وأُخرى بقول النبي ﷺ للأعرابي الذي صلّى مرتين أو مرّات فاسدة، في مقام بيان الصلاة الصحيحة: «إقرأ ما تيسّر من القرآن»[٢]، ولم يأمره بالقراءة من المصحف، فلو كان ذلك جائزاً لكان الواجب أن يأمره به.

وأنت خبير بفساد كلا الدليلين:

أمّا الأول: فواضح.

وأمّا الثاني: فلأنّ الأعرابي البدوي لا يتمكّن من القراءة من المصحف، ولا من غيره غالباً، مضافاً إلى وضوح قلّة المصاحف في ذلك الزمان.

وبالجملة: فلم يقم على المنع دليل، فلا يبعد القول بالجواز، وإن كان الأحوط الترك.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ثم إنّه على المنع اختلف في تقدّمه على الائتمام، أو اتباع القارئ، أو تأخّره عنهما، أو التساوي، فالمحكيّ عن البيان والمسالك أنّ المصحف مقدّم على الائتمام[٣]، وقال الشهيد في محكيّ الذكرى: وفي ترجيحه ـ يعني اتباع القارئ ـ على المصحف احتمال، لاستظهاره في الحال، ولو كان يستظهر في المصحف استويا[٤].

والمحكيّ عن كشف اللّثام، وجامع المقاصد التخيير بين الأمور الثلاثة، وعدم الترتيب بينها[٥]، والتحقيق أنّه لا وجه لتقدّمه على الائتمام، لأنّ الائتمام إنما يكون

---

(١) الخلاف ١: ٤٤١ مسألة ١٨٩.

(٢) سنن ابن ماجة ١: ٣٣٦ ح ١٠٦٠.

(٣) مسالك الأفهام ١: ٢٠٥؛ البيان: ٨٣.

(٤) الذكرى ٣: ٣٠٧.

(٥) كشف اللثام ٤: ٢٢؛ جامع المقاصد ٢: ٢٥٢.

المكلّف مخيّراً بينه وبين القراءة ظاهراً، بل هو أفضل الفردين فكيف تكون القراءة من المصحف التي تكون في طول القراءة ظاهراً، بناءً على هذا القول، مقدّمة على الائتمام الذي هو أفضل من القراءة عن ظهر القلب؟! فالحقّ ما ذكره في كشف اللثام، من أنّه لا وجه لهذا التقديم[1]، والذي يسهل الخطب ما عرفت من أنّ هذا الاختلاف إنما هو على القول بالمنع، وقد نفينا البعد عن القول بالجواز.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) كشف اللثام ٤: ٢٢.

الخامس من أفعال الصلاة: الركوع

اعتبار الركوع وجزئيته للصلاة مما لا شبهة فيه، بل من الضروريات[1]، كوجوب أصل الصلاة، وهو من أعظم أجزائها، ولذا سمّي كلّ ركعة من الصلاة المشتملة على جملة من أفعالها ركعة، فإنّ الركعة بحسب اللغة عبارة عن الركوع مرّة، ومن هنا احتملنا سابقاً أن يكون الركن من القيام هو القيام للركوع فراجع.

وقد أطلق الركوع في الكتاب العزيز على مجموع الصلاة في قوله تعالى: ﴿واركعوا مع الراكعين[2]﴾ حيث إنّ المفسّرين اتّفقوا على أنّ المراد، الصلاة مع المصلّين[3]، وكيف كان فالظاهر أنّ الركوع قد استعمل في لسان الشرع على طبق معناه اللغوي، وهو مطلق الانحناء، ولم يكن للشارع في ذلك وضع مخصوص.

---

(١) الغنية: ٧٩؛ المعتبر ٢: ١٩١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥؛ الذكرى ٣: ٣٦٣؛ جامع المقاصد ٢: ٢٨٣؛ جواهر الكلام ١٠: ٦٩؛ مستند الشيعة ٥: ١٩٢؛ مفتاح الكرامة ٢: ٤١٤؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣٨؛ البحار ٨٢: ١٠٠.

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) مجمع البيان ١: ١٩٠؛ تفسير الصافي ١: ١٢٥؛ الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٤٨؛ الدر المنثور ١: ١٥٥؛ تفسير الطبري ١: ٣٦٦.

ودعوى القطع به غير بعيدة، ولا فرق في الانحناء الذي هو وضع خاصّ وكيفية مخصوصة، كالقيام والقعود، بين أن يكون مسبوقاً بالعدم، بأن انتقل من القيام أو القعود إليه، أو لا يكون كذلك، كما إذا كان الشخص منحنياً بحسب الخلقة الأصلية، فإنّه يصدق عليه أنّه راكع كما هو ظاهر.

مقدار الانحناء المعتبر في الركوع

إنّ الانحناء له مراتب، فإنّه قد يكون يسيراً، وقد يبلغ إلى مرتبة يمكن إيصال الكفّين إلى الركبتين، وقد يكون أكثر من ذلك، وقد اختلفت عبارات الأصحاب بحسب الظاهر في تحديد الانحناء المعتبر في الركوع الذي هو جزء للصلاة.

فعن المنتهى والذكرى إنّه يجب فيه الانحناء بقدر يتمكّن معه من بلوغ يديه على ركبتيه[١]، وفي الثاني التعبير بعين الركبة، وعن التذكرة وضع راحتيه على ركبتيه، مدّعياً عليه إجماع أهل العلم كافّة، ما عدا أبي حنيفة[٢]، وفي المعتبر إجماع أهل العلم كافّة على وصول كفّيه إليهما غير أبي حنيفة[٣].

وظاهر عبارتي المنتهى والذكرى هو الاكتفاء بوصول جزء من اليد إلى الركبة، ولو كان رؤوس الأصابع، وقد نسب العلّامة المجلسي الاكتفاء بهذا المقدار إلى المشهور، وحمل عبارتي التذكرة والمعتبر على المسامحة في التعبير، وتبعه صاحب الحدائق في ذلك[٤]، ولكنّ المحكيّ عن الفاضل الخراساني في الذخيرة أنّه مال إلى أنّ التجوّز والمسامحة وقع في عبارتي المنتهى والذكرى[٥].

---

(١) المنتهى ١: ٢٨٥؛ الذكرى ٣: ٣٦٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥.

(٣) المعتبر ٢: ١٩٣.

(٤) بحار الأنوار ٨٢: ١١٩ ـ ١٢٠، الحدائق ٨: ٢٣٦.

(٥) الذخيرة: ٢٨١.

والمسألة تكون حينئذٍ ذات قولين:

أحدهما: كفاية الانحناء بقدر ما يتمكّن معه من إيصال رؤوس الأصابع إلى الركبة.

ثانيهما: لزوم الانحناء إلى مقدار تصل الراحتان أو الكفّان إلى الركبة، فلابدّ من ملاحظة أخبار المسألة، فنقول:

منها: صحيحة زرارة المشتملة على قوله عليه السلام: «بلّغ أطراف أصابعك عين الركبة، وفرّج أصابعك إذا وضعتها على ركبتك، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك، وأحب إليّ إن تمكن كفيك من ركبتيك، فتجعل أصابعك في عين الركبة...»[1].

ومنها: ما نقله المحقّق في محكيّ المعتبر عن معاوية بن عمّار وابن مسلم والحلبي قالوا: «وبلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك وأحبّ إن تمكّن كفّيك من ركبتيك...»[2].

قال صاحب الحدائق بعد حكاية الرواية عن المعتبر: والظاهر أنّ هذه الرواية قد نقلها المحقّق من الأصول التي عنده، ولم تصل إلينا إلّا منه رحمه الله وكفى به ناقلاً[3]. وكيف كان، فهل المراد بأطراف الأصابع هو رؤوسها أو الأطراف التي تلي الكفّ؟ وجهان، والمحكيّ عن جامع المقاصد إنّه حملها على الوجه الثاني، ونفى الاختلاف بين العبارات بذلك[4]، ولكنّه بعيد جدّاً، لوضوح أنّ المراد بأطراف الأصابع هو منتهى الأصابع ورؤوسها، كما يظهر بمراجعة الاستعمالات.

---

(١) الكافي ٣: ٣٣٤ ح ١؛ التهذيب ٢: ٨٣ ح ٣٠٨؛ الوسائل ٥: ٤٦١. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٣.

(٢) المعتبر ٢: ١٩٣؛ الوسائل ٦: ٣٣٥. أبواب الركوع ب ٢٨ ح ٢.

(٣) الحدائق ٨: ٢٣٧.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٢٨٣.

نعم يقع الكلام حينئذٍ في أنّ المراد بالأصابع، هل هو جميعها الذي منها الابهام، أو أنّ المراد بها أكثرها، أو فرضت كالشيء الواحد، فيصدق بلوغها ببلوغ واحد منها كما هو الشأن في المركبات؟

لا سبيل إلى الأخيرين لمخالفتهما لظاهر الرواية، ضرورة أنّ ظاهرها هو بلوغ الجميع، وحينئذٍ يقع الإشكال في أنّ بلوغ رأس الابهام لايجتمع مع بلوغ رؤوس سائر الأصابع، لعدم كونهما في عرض واحد، ضرورة أنّ بلوغ رأس الابهام لا يتحقّق إلّا مع بلوغ ما يقرب من الراحة من سائر الأصابع وحينئذ فيصير التعبير ببلوغ الجميع لغواً.

والتحقيق أن يقال: إنّ المذكور في الروايتين المتقدّمتين هو عين الركبة لا نفسها، والمراد بها هي النقرة التي في مقدّمها عند الساق، كما في لسان العرب[1] أو النقرتان في أسفل الركبة، كما في أقرب الموارد[2]، وقال في الأول إنّ لكلّ ركبة عينين، وهما نقرتان في مقدّمها عند الساق.

وحكي عن علماء التشريح أنّ في المفصل بين الساق والركبة عظماً يشبه الدائرة، متّصلاً بعين الركبة، وهي الحفرة في مقدمها، وحينئذٍ فإذا بلغت أطراف الأصابع إلى عين الركبة يقع الكفّ والراحة على نفس الركبة، فيصير مدلول الرواية ما يدلّ عليه عبارتا المعتبر والتذكرة، لكن في دلالة الرواية على وجوب هذا المقدار إشكال، فإنّ فيها احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «فان وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك» هو وصولها إلى عين الركبة المذكورة في الجملة التي هي قبل هذه الجملة، لا الوصول إلى نفسها الصادق بالوصول إلى أعلاها،

---

(١) لسان العرب ٩: ٥٠٧.

(٢) أقرب الموارد ٢: ٨٥٦.

وحينئذٍ فيكون المراد من قوله ﷺ : «وأحبّ إليّ إن تمكّن كفّيك من ركبتيك» هو مجرّد استحباب وضع الكفّين بالفعل على الركبتين، فتكون الرواية متضمّنة لحكمين:

حكم وجوبيّ؛ وهو وجوب الانحناء بقدر ما يمكن وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبة.

وحكم استحبابيّ؛ وهو استحباب الوضع خارجاً، وجعل الركبة مكاناً للكفّ.

ثانيهما: أن يكون المراد بقوله ﷺ «فإن وصلت أطراف أصابعك...»، هو وصول أطراف الأصابع إلى نفس الركبة، وهو يصدق بالوصول إلى أعلاها، من غير جهة الساق، ويكون المراد بالجملة التي بعدها هو الوصول إلى قدر يتمكن معه من وضع الكفّين.

ففي الحقيقة تكون الجملتان الأخيرتان مفسّرتين للجملة الأولى المشتملة على وجوب إيصال أطراف الأصابع إلى عين الركبة، بأنّ هذا المقدار لا يكون واجباً بتمامه، بل القدر المجزي هو ما يدلّ عليه الجملة الثانية، والمقدار المستحبّ هو ما يدلّ عليه الجملة الأخيرة، فتكون الرواية بناءً على هذا الاحتمال متعرّضة لما يجب من الانحناء، وما يستحبّ منه، ولا دلالة لها حينئذٍ على استحباب الوضع الحقيقي والتمكين أصلاً.

هذا، والظاهر هو الاحتمال الأول، ويؤيده تفريع الجملة الثانية على الجملة الأولى الظاهر في كون مفادها مستفاداً منها، وظهور الجملة الأخيرة في الوضع والتمكين، كما يدلّ عليه قوله ﷺ في ذيل رواية زرارة المتقدمة: «فتجعل أصابعك في عين الركبة» كما لا يخفى.

وبالجملة: فالالتزام بكفاية بلوغ رؤوس الأصابع إلى الركبة الصادق ببلوغها

إلى أعلاها ممّا لا سبيل إليه، ودعوى الشهرة[١] على ذلك ممّا لا تسمع، لعدم كون المسألة معنونة في كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم.

نعم ذكر الشيخ في الخلاف في مسألة اعتبار الطمأنينة في الركوع أنّه قال أبو حنيفة: أنّها يعني الطمأنينة، غير واجبة، ولا يجب عنده أن ينحني بقدر ما يضع يديه على ركبتيه، وقال في المبسوط[٢]: وأقلّ ما يجزي من الركوع أن ينحني إلى موضع يمكنه وضع يديه على ركبتيه مع الاختيار، وما زاد عليه فمندوب إليه[٣].

وتبعه ابن إدريس في السرائر، حيث إنّه ذكر هذه العبارة بعينها[٤]، ويظهر من المعتبر أنّه لا يكون بين العبارات المختلفة بحسب الظاهر فرق من حيث المقصود، لأنّه ادعى الاجماع على لزوم الانحناء إلى قدر تصل معه كفّاه إلى ركبتيه، ولم ينسب الخلاف إلّا إلى أبي حنيفة ثم استدلّ عليه بعمل النبي ﷺ وبما رواه أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ركعت فضع كفّيك على ركبتيك»، وبرواية الثلاثة المتقدمة وبرواية زرارة المتقدمة أيضاً[٥].

وبالجملة: فالظاهر بملاحظة ما تقدّم هو عدم الاكتفاء بمجرّد وصول رؤوس الأصابع إلى الركبة، لأنّ الظاهر أنّ أبا حنيفة أيضاً لا يقول بكفاية أقلّ من هذا المقدار، فعدّه مخالفاً دليل على أنّ الإمامية، وكذا ما عدا أبي حنيفة من فقهاء العامة، يقولون بلزوم أزيد من هذا المقدار كما هو ظاهر.

ثم إنّ الأصحاب قد اتفقوا على ما اشتملت عليه رواية زرارة، من أنّ المرأة إذا

---

(١) كما عن المجلسي في البحار ٨٢: ١١٩ ـ ١٢٠.

(٢) الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨.

(٣) المبسوط ١: ١١١.

(٤) السرائر ١: ٢٤٠.

(٥) المعتبر ٢: ١٩٣.

ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلّا تطأطأ كثيراً، فترتفع عجيزتها[١]، ومقتضاه كون ركوع المرأة أقلّ انحناء من ركوع الرجل، لأنّ الظاهر أنّها في هذا الفرض لا تنحني إلّا بمقدار يمكنها وضع اليد على الفخذ، غاية الأمر استحباب الوضع عليه.

ولكنّه ذكر في الجواهر أنّه لا منافاة بين استحباب وضع اليدين فوق الركبتين، وكون الانحناء بمقدار الرجال، فيكون إطلاق الأصحاب بحاله، مضافاً إلى أنّ ذلك لا يتمّ بناءً على الوضع الشرعي للركوع، إذ لا منافاة في وضعه للانحنائين الخاصّين بالنسبة إلى المكلّفين، بل وإن لم نقل بالوضع الشرعي وقلنا بالمراد الشرعي، إذ لا مانع من تكليف الرجال بهذا الفرد من الركوع، والنساء بالفرد الآخر بعد أن كان في اللغة لمطلق الانحناء[٢]، انتهى.

ولكنّه لا يخفى أنّ مجرّد وضع اليد على الفخذ مع الانحناء بمقدار الرجال، لا يوجب عدم ارتفاع العجيزة التي وقع علّة للحكم المذكور في الرواية، لأنّ الذي يوجب ذلك هو كون الانحناء قليلاً كما هو واضح.

وأمّا الوضع الشرعي للركوع، فقد عرفت سابقاً أنّه لا يكون للشارع في ذلك وضع خاصّ، بل هو قد استعمله أيضاً في معناه اللغوي، وهو مطلق الانحناء.

غاية الأمر أنّ له مراتب من حيث القلّة والكثرة وحينئذٍ فنقول: إنّ ضمّ هذه الرواية إلى الروايات المتقدمة يعطي التفصيل بين الرجل والمرأة، بمعنى أنّ الرجل مأمور بمقدار من الانحناء، والمرأة بأقلّ منه، فما عن جامع المقاصد[٣] من التصريح

---

(١) المقنعة: ١١١؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٤١؛ المهذّب ١: ٩٣؛ الوسيلة: ٩٥؛ السرائر ١: ٢٢٥؛ مستند الشيعة ٥: ١٩٥.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٧٣ ـ ٧٤.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٢٨٤.

بعدم الفرق بين الرجل والمرأة ممّا لا وجه له ظاهراً.

هل يجب الانحناء الحدوثي في الركوع؟

إنّ الركوع هل هو عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثي الذي مرجعه إلى أنّه من حين التلبّس بالانحناء يكون أخذاً في الركوع، غاية الأمر إنّ صدق عنوانه عليه مراعى شرعاً ببلوغه إلى ذلك الحدّ الخاص، فهو أمر تدريجي الوجود يتحقّق أولاً بمرتبته الضعيفة إلى أن ينتهي إلى ذلك الحد، أو أنّه عبارة عن المرتبة الخاصة من الانحناء، وهي المرتبة البالغة ذلك الحدّ الشرعي والهويّ إليه يكون مقدّمة لتحققه كهويّ السجود؟ وجهان، بل قولان:

حكي الأول عن التذكرة، والذكرى، والدروس، والبيان، والموجز الحاوي، وكشف الالتباس، والجعفرية، وعن الشيخ الأنصاري[1]، وقوّاه صاحب المصباح[2].

وذهب صاحب الجواهر إلى الثاني، وهو المحكيّ عن منظومة العلّامة الطباطبائي حيث قال:

إذ الهوي فيهما مقدمة ... خارجة لغيرها ملتزمة[3]

والثمرة بين القولين تظهر فيما لو هوى غافلاً لا بقصد الركوع، أو بقصد غيره من قتل حيّة أو عقرب مثلاً، ثم بدا له الركوع، فعلى الأول لا يجوز بل يجب أن ينتصب ثم يركع وعلى الثاني يجوز.

وقد استدلّ في المصباح على مذهبه بالفرق بين هويّ الركوع وهويّ السجود،

---

(١) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥ مسألة ٢٤٧؛ الذكرى ٣: ٣٦٥؛ الدروس الشرعيّة ١: ١٧٦؛ البيان: ٨٥؛ الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٩؛ وحكاه عن كشف الإلتباس والجعفريّة في جواهر الكلام ١٠: ٧٨؛ كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١٥٧.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٣٢٥ـ٣٢٧.

(٣) جواهر الكلام ١٠: ٧٦ـ٧٧؛ الدرّة النجفيّة: ١٢٦.

فإنّ حقيقة السجود هو وضع الجبهة على الأرض، والهوي خارج عنها، بخلاف الركوع الذي قد فسّر بالانحناء الظاهر في إرادته بمعناه الحدثي، وهو يقتضي أن يكون من حين التلبّس بفعل الانحناء أخذاً في الركوع، إلى أن يتحقق الفراغ عنه، وحكي عن الشيخ﵀ إنّه اعترض على العلّامة الطباطبائي بأنّ الظاهر من الركوع هو الانحناء الخاصّ الحدوثي الذي لا يخاطب به إلّا من لم يكن كذلك، فلا يقال للمنحني: إنحن.

نعم، لو كان المراد من الركوع مجرّد الكون على تلك الهيئة، بالمعنى الأعمّ من الحادث والباقي صح، لكن الظاهر خلافه، فالهويّ وإن كان مقدّمة، إلّا أنّ إيجاد مجموعه لا بنية الركوع يوجب عدم تحقق الركوع المأمور به لأجل الصلاة، انتهى.

ولكن يستفاد من بعض الروايات أنّ الهوي يكون خارجاً عن الركوع، ومقدمة لتحققه، وهو ما ورد في نسيان القنوت. فقد روى الشيخ بإسناده عن عمّار عن أبي عبدالله﵇ عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غير الوتر، فقال: «ليس عليه شيء» وقال: «إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً وليقنت ثم ليركع، وإن وضع يده على الركبتين فليمض في صلاته وليس عليه شيء»[1]، فإنّ الحكم بالرجوع قبل أن يصل إلى حدّ يمكنه أن يضع يديه على الركبتين يناسب أن يكون الهوي خارجاً من الركوع، لأنّ ذلك يدلّ على بقاء محلّ القنوت قبل الوصول إلى ذلك المقدار.

فلو كان الهويّ داخلاً في الركوع، وكان الركوع عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثي، لم يكن محلّ القنوت باقياً، فلم يكن وجه للرجوع، هذا مع أنّ التعبير بقوله: «وقد أهوى إلى الركوع»، يشعر بكون الهوي مغايراً للركوع، وقد وقع نظير هذا التعبير في عبارات الأصحاب كثيراً.

---

(١) التهذيب ٢: ١٣١ ح٥٠٧؛ الوسائل ٦: ٢٨٦. أبواب القنوت ب١٥ ح٢.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأنّ أفعال الصلاة وأجزائها حيث تكون مشتركة صورة بين كونها جزءً لها وبين غيره، فصيرورة شيء منها فعلاً للصلاة ووقوعه جزءً منها، لا يتحقّق إلّا بالقصد، كما عرفت ذلك في مبحث النية[1]، وحينئذٍ فصيرورة الهوي هويّاً للركوع لا يتحقّق إلّا إذا عزم الانحناء لأجل الركوع، لا الانحناء لقتل العقرب ونحوه.

ثم لو فرض عدم الدليل على المنع في المقام فإجراء أصالة البراءة عنه كما في الجواهر[2] ممّا لايجوز، بعدكون كيفية الصلاة ثابتة بعمل النبي ﷺ، ولم يعهد منه ﷺ أنّه هوى إلى قتل العقرب ونظائره، ثم قصد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح.

فروعٌ في أحكام الركوع:

الأول: لا إشكال في أنّ التحديد المتقدّم المذكور في النصّ والفتوى إنما هو بالنسبة إلى مستوي الخلقة، فلو كانت يداه طويلتين بحيث تبلغان إلى عيني الركبة من غير انحناء أو مع انحناء يسير، أو كانت يداه قصيرتين بحيث لا تبلغان إلى الركبتين إلّا بغاية الانحناء، يجب عليه الانحناء بمقدار ينحني مستوي الخلقة، بمعنى أن يفرض نفسه بحيث كانت أعضاؤه متناسبة، وينحني بمقدار انحنائه على ذلك الفرض.

الثاني: إذا لم يتمكن المصلّي من الانحناء بالمقدار المعتبر في الركوع شرعاً، يجب عليه الانحناء بمقدار يتمكّن. بلا خلاف[3]، بل حكي عن المعتبر دعوى

---

(١) راجع ٢: ١١.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٧٧.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٦؛ المنتهى ١: ٢٨١ ـ ٢٨٢؛ الذكرى ٣: ٣٦٦؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٨٦؛ مسالك الأفهام ١: ٢١٣؛ جامع المقاصد ٢: ٢٨٨.

الاجماع عليه[١]، ويمكن الاستدلال عليه مضافاً إلى قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[٢] بأنّ بدلية الايماء عن الركوع، فيما لو عجز عنه، إنما هو لاشتمال الايماء على خفض ورفع، الذي هو نظير الانحناء ثم الانتصاب، فلو كان قادراً على الانحناء بمقدار يسير غير بالغ للحدّ الشرعي، فالاجتزاء به مع صدق معنى الركوع عليه كما عرفت، أولى من الانتقال إلى الايماء كما لايخفى.

الثالث: لو كان المصلّي منحنياً خلقة، أو لعروض كبر، أو مرض، فربّما قيل: بأنّه يجب عليه أن يزيد في انحنائه في حال الركوع، ليكون فارقاً بين القيام والركوع[٣]، وفي المحكيّ عن جامع المقاصد، أنّه لو كان انحناؤه على أقصى مراتب الركوع، ففي ترجيح الفرق أو هيأة الركوع تردّد[٤]، وذكر صاحب الجواهر﵀ أنّه قد يمنع أصل وجوب الفرق بالأصل، وبأنّه قد تحقق فيه حقيقة الركوع، وإنما المنتفي هيأة القيام[٥]، انتهى.

وما ذكره﵀ وإن كان حسناً في بادئ النظر، إلّا أنّه يمكن أن يقال: بأنّ وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع في غير المنحني، ربما يدلّ على أنّه يعتبر في الصلاة التي هي عبارة عن الخضوع والخشوع في مقابل المولى، بعد حال القيام، تغيير الكيفية والخضوع بنحو آخر، يكون أكمل من الحالة الأولى، وهذا المعنى لايتحقّق في المنحني إلّا بعد أن ينحني بمقدار زائد على انحنائه الأصلي.

نعم، في الفرض الذي ذكره جامع المقاصد، ربما يتوجه الإشكال من حيث

---

(١) المعتبر ٢: ١٩٣.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٥٨ ح ٢٠٥.

(٣) المبسوط ١: ١١٠؛ المعتبر ٢: ١٩٤؛ قواعد الأحكام ١: ٢٧٦؛ المنتهى ١: ٢٨٢.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٢٨٩.

(٥) جواهر الكلام ١٠: ٨١.

خروجه عن صدق الركوع، لو زاد الانحناء ولو بمقدار يسير، فتدبّر.

الرابع: لو صلّى قاعداً، نافلة كانت أو فريضة، يجب عليه الانحناء إلى حدّ يتمكّن معه من وضع اليدين على الركبتين في الصلاة قائماً، بمعنى حصول النسبة التي كانت بين فقرات الظَهر بعضها مع بعض، ومجموعها مع شيء آخر مفروض فوقها في الركوع في الصلاة قائماً فيها أيضاً. فمجرّد الانحناء بمقدار يسير ـ كما ربما يرى ـ لا يكفي في تحقق الركوع أصلاً.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب الطمأنينة في الركوع

من واجبات الركوع الطمأنينة، والمراد بها ليس استقرار الاعضاء في حال الركوع، بل المراد أنّه إذا بلغ انحناؤه إلى الحدّ المعتبر شرعاً، فلا يرفع رأسه فوراً، بل يبقى على ذلك الحال بقدر ما يؤدّي الذكر الواجب، واعتبارها في الركوع ممّا لا شبهة فيه[1]. ولم يخالف فيه أحد من المسلمين إلّا أبو حنيفة، فإنّ المحكيّ عنه في الخلاف أنّه قال: إنّها غير واجبة[2]، والأخبار أيضاً تدلّ على ما ذكرنا، وقد ورد في بعضها، وهي الرواية المشتملة على قصّة الأعرابي أنّ النبي ﷺ قال له بعد الأمر بإسباغ الوضوء، واستقبال القبلة، والتكبير، وقراءة ما تيسّر له من القرآن: «ثم

---

(١) الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨؛ الغنية: ٧٩؛ المسائل الناصريات: ٢٢٣؛ المعتبر ٢: ١٩٤؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٦ مسألة ٢٤٨؛ المنتهى ١: ٢٨٢؛ جامع المقاصد ٢: ٢٨٤؛ جواهر الكلام ١٠: ٨٢؛ مستند الشيعة ٥: ١٩٩؛ مفتاح الكرامة ٢: ٤١٦.

(٢) المغني لابن قدامة ١: ٥٠٠؛ المجموع ٣: ٤١٠؛ الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨.

اركع حتّى تطمئنّ راكعاً ثم ارفع رأسك حتّى تعتدل قائماً ثم اسجد حتّى تطمئنّ ساجداً...»[١].

المسألة الثانية: وجوب الذكر والتسبيح في الركوع

التسبيح من واجبات الركوع أيضاً، ويقع في هذا المقام جهات من الكلام:

الجهة الأولى:

في أنّه هل يكون التسبيح في الركوع واجباً أو مستحباً؟ لا خلاف ولا إشكال عند الإمامية في وجوب التسبيح[٢]، لاستمرار عمل النبيﷺ على ذلك، مضافاً إلى دلالة الأخبار المرويّة عن أهل البيتعليهم السلام عليه أيضاً[٣].

والمحكيّ في الخلاف عن عامّة الفقهاء هو القول بعدم الوجوب[٤]، ومستندهم في ذلك هي الرواية المتقدمة المتضمّنة لقصّة الأعرابي[٥]، فإنّ النبيﷺ لم يأمره بذلك لا في الركوع ولا في السجود، مع كونه في مقام بيان تعليم الصلاة، واستمرار عملهﷺ على ذلك لا ينافي الاستحباب، لأنّ العمل أعمّ من الوجوب.

ولكنّه لا يخفى أنّ عدم أمرهﷺ بالتسبيح في الركوع والسجود، لعلّه كان لعلمه بأنّ الأعرابي كان عالماً بهذه الجهة، ورفع اليد عمّا استمرّ عليه عمل النبيﷺ

---

(١) سنن البيهقي ٢: ٨٨.

(٢) المقنعة: ١٠٥؛ الإنتصار: ١٤٩؛ المقنع: ٩٣؛ الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٩؛ التهذيب ٢: ٨١؛ الكافي في الفقه: ١٤٢؛ المهذّب ١: ٩٧؛ المراسم: ٦٩؛ الوسيلة: ٩٣؛ شرائع الإسلام ١: ١: ٨٥؛ الدروس ١: ١٧٧.

(٣) الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤.

(٤) المغني لابن قدامة ١: ٥٠١؛ المجموع ٣: ٤١٤؛ الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٩.

(٥) سنن البيهقي ٢: ٨٨؛ صحيح البخاري ١: ١٧٦ كتاب الأذان؛ سنن الدارقطني ١: ٢٢٠؛ سنن النسائي ٢: ١٠ كتاب الأذان.

استناداً إلى أنّ العمل أعمّ من الوجوب لا يجوز، بعد وضوح أنّ كيفية الصلاة قد ثبتت بعمل النبي ﷺ خصوصاً مع قوله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»، ولذا قد عرفت أنّ التمسّك بأصالة البراءة عن الوجوب في مثل ذلك ممّا لا يجوز.

وبالجملة: فلا إشكال في وجوب التسبيح وعدم كونه على سبيل الاستحباب.

الجهة الثانية:

في كيفية التسبيح المعتبر في الركوع وكميته، وقد وردت في هذا الباب روايات مختلفة بحسب الظاهر، فطائفة منها تدلّ على أنّ المراد به هي ثلاث تسبيحات، وهي رواية مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يجزي الرجل في صلاته أقلّ من ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ»[1] ورواها في الوسائل في موضع آخر هكذا، قال: «يجزيك من القول في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ مترسّلاً، وليس له ولا كرامة أن يقول سبّح سبّح سبّح»[2].

ورواية داود الأبزاري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أدنى التسبيح ثلاث مرّات وأنت ساجد لا تعجل بهنّ»[3].

ورواية سماعة المشتملة على قوله: قلت: كيف حدّ الركوع والسجود؟ فقال: «أمّا ما يجزيك من الركوع فثلاث تسبيحات تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله ثلاثاً»[4].

ورواية أبي بصير قال: سألته عن أدنى ما يجزي من التسبيح في الركوع والسجود، قال: «ثلاث تسبيحات»[5].

---

(١) التهذيب ٢: ٧٩ ح٢٩٧؛ الاستبصار ١: ٣٢٣ ح١٢٠٨؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٧٧ ح٢٨٦؛ السرائر ٣: ٦٠٢؛ الوسائل ٦: ٣٠٢. أبواب الركوع ب ٥ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٧٩؛ الاستبصار ١: ٣٢٣ ح١٢٠٩؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٧٧ ح٢٨٧؛ الإستبصار ١: ٣٢٤ ح١٢١١؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٣.

(٥) التهذيب ٢: ٨٠ ح٢٩٩؛ الإستبصار ١: ٣٢٣ ح١٢١٠؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٦.

ورواية معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال: «ثلاث تسبيحات مترسّلاً تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله»[١].

وطائفة تدلّ على أنّ المراد بالتسبيح هي ثلاث تسبيحات بالتسبيحة الكبرى، وهي رواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أيّ شيء حدّ الركوع والسجود؟ قال: «تقول سبحان ربّي العظيم وبحمده ثلاثاً في الركوع وسبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاثاً في السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، ومن نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، ومن لم يسبّح فلا صلاة له»[٢].

ورواها في الوسائل في موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف، حيث روى عن أبي بكر الحضرمي أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السلام تدري أيّ شيء حدّ الركوع والسجود؟ قلت: لا، قال: «سبّح في الركوع ثلاث مرّات سبحان ربّي العظيم وبحمده، وفي السجود سبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاث مرّات، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، ومن نقص ثنتين نقص ثلثي صلاته، ومن لم يسبّح فلا صلاة له»[٣].

وكيف كان، فظاهرها أنّ الفرض تسبيحة واحدة، والتسبيحتان الأخيرتان لهما مدخلية في تحقق الكمال، لا في أصل الصحة.

ورواية هشام بن سالم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود؟ فقال: «تقول في الركوع: سبحان ربّي العظيم وفي السجود سبحان ربّي

---

(١) التهذيب ٢: ٧٧ ح٢٨٨؛ الإستبصار ١: ٣٢٤ ح١٢١٢؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٨٠ ح ٣٠٠؛ الوسائل ٦: ٣٠٠. أبواب الركوع ب ٤ ح ٥.

(٣) الوسائل ٦: ٣٠١ ب ٤ ح ٧.

الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، والسنّة ثلاث، والفضل في سبع»[١].
واقتصاره عليه السلام على قوله: سبحان ربّي العظيم وسبحان ربّي الأعلى، من دون إضافة كلمة: «وبحمده»، ليس لكون المراد هو ذلك، بل للإشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين كما لا يخفى.

وطائفة ثالثة من الأخبار تدلّ على كفاية تسبيحة واحدة، التي هي عبارة عن سبحان الله، وهي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ما يجزي من القول في الركوع والسجود؟ فقال: «ثلاث تسبيحات في ترسّل، وواحدة تامّة تجزي»[٢].
بناءً على أن يكون المراد بالواحدة التامّة هي الواحدة الصغيرة المذكورة في حال الركوع، لا في الهوي إليه أو القيام منه، ويحتمل أن يكون المراد بها هي الواحدة الكبيرة.

ورواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: سألته عن الركوع والسجود كم يجزي فيه من التسبيح؟ فقال: «ثلاثة وتجزئك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض»[٣] ورواها في الوسائل في موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف في العبارة حيث قال: سألته عن الرجل يسجد كم يجزئه من التسبيح في ركوعه وسجوده؟ فقال: «ثلاث، وتجزئه واحدة»[٤].

ورواية معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أدنى ما يجزئ المريض من التسبيح في الركوع والسجود، قال: «تسبيحة واحدة»[٥]، ولا يبعد أن

---

(١) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٢؛ الاستبصار ١: ٣٢٢ ح ١٢٠٤؛ الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ١.
(٢) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٣؛ الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٥؛ الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ٢.
(٣) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٤؛ الإستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٦؛ الوسائل ٦: ٣٠٠. أبواب الركوع ب ٤ ح ٣.
(٤) الباب الرابع ح ٤.
(٥) الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٤؛ الوسائل ٦: ٣٠١. أبواب الركوع ب ٤ ح ٨.

يقال بأنّ هذه الرواية من تتمّة رواية معاوية المتقدمة لا رواية مستقلّة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا إشكال في الاكتفاء بتسبيحة واحدة كبرى، كما هو مقتضى روايتي أبي بكر الحضرمي وهشام بن سالم المتقدّمتين، وكذلك رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، بناءً على أحد احتماليها، واطلاق رواية عليّ بن يقطين المتقدمة، ولا يبعد أن يقال: بأنّ كيفيّتها هي سبحان ربّي العظيم في الركوع، وسبحان ربّي الأعلى في السجود، ولا تجب إضافة كلمة: «وبحمده» لرواية هشام عن أبي عبدالله عليه السلام، وما ذكرناه من كونها إشارة إلى ماهو المعروف بين المسلمين، فإنّما هو مجرّد احتمال لا يصادم الظهور في الاكتفاء بما ذكره عليه السلام، وعدم وجوب الزائد عنه.

ثم لا يخفى أنّه لا تعارض بين ما يدلّ على الاجتزاء بتسبيحة كبرى، وما يدلّ على أنّ أدنى ما يجزي من التسبيح ثلاث تسبيحات، لأنّه مضافاً إلى إمكان منع الاطلاق فيها، والقول بأنّ المتبادر منها هي التسبيحة الصغرى، كما قد فسّرت بذلك في بعض الروايات المتقدمة، يمكن أن يقال: بأنّه على فرض الاطلاق لابدّ من حملها على التسبيحة الصغرى، للأخبار الدالة على كفاية واحدة كبرى، فانقدح أنّه لا مجال للإشكال في الاكتفاء بالواحدة الكبرى.

نعم، يقع الإشكال في أنّه هل يجتزئ بالواحدة الصغرى أم لا؟ مقتضى اطلاق رواية عليّ بن يقطين المتقدمة، وكذا رواية زرارة بناءً على أحد احتماليها، هو الاجتزاء، ومقتضى الأخبار الدالة على أنّ أدنى ما يجزئ من التسبيح في الركوع والسجود هي ثلاث تسبيحات، هو العدم.

والحقّ أن يقال: إنّ رواية عليّ بن يقطين لا تعرّض فيها لبيان كيفية التسبيح، لأنّ السؤال فيها إنما هو عن الكمية، وهذا يدلّ على كون الكيفية معلومة عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها، فالتمسّك باطلاقها لكفاية الواحدة

الصغرى غير صحيح، لعدم كونها واردة في مقام بيان هذه الجهة، وهو شرط لجواز التمسّك بالاطلاق.

وأمّا رواية زرارة، فالظاهر أنّ المراد بالواحدة التامّة فيها هي التسبيحة الكبرى، لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قراءتها في الركوع والسجود، بل يمكن أن يقال: بأنّه لو لم يكن في بعض الروايات المتقدمة تصريح بجواز التسبيحة الصغرى ثلاثاً، لأشكل استفادته من الأخبار المطلقة الدالة على أنّ أدنى ما يجزئ من التبسيح في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات، لمعهودية كون التسبيح فيهما هي التسبيحة الكبرى.

وكيف كان، فلو فرض ثبوت الاطلاق لرواية عليّ بن يقطين، فالواجب تقييده بسبب رواية زرارة، الدالة على أنّ الواحدة المقيّدة بكونها تامّة تجزئ، لكون ظهورها في دخالة القيد أقوى من ظهور تلك الرواية في الاطلاق، فظهر أنّ الواحدة الصغيرة لا تجزئ.

نعم، مقتضى رواية معاوية بن عمّار المتقدمة الاجتزاء بها للمريض، بناءً على أن تكون تتمّة لروايته الأُخرى المتقدمة، لأنّها حينئذٍ ظاهرة في كون المراد بالتسبيحة هي التسبيحة الصغرى، وأمّا بناءً على أن تكون رواية مستقلّة، فيشكل ذلك، اللّهم إلّا أن يتمسّك باطلاقها.

وأيضاً مقتضى رواية عليّ بن أبي حمزة الاكتفاء بالواحدة للمستعجل في النافلة حيث قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المستعجل ما الذي يجزئه في النافلة؟ قال: «ثلاث تسبيحات في القراءة وتسبيحة في الركوع، وتسبيحة في السجود»[1]. وليعلم أنّ ما حكي عن العلّامة[2] من عدم وجوب القراءة في النافلة،

---

(١) الكافي ٣: ٤٥٥ ح ٢٠؛ الوسائل ٦: ٣٠٢، أبواب الركوع ب ٤ ح ٩.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠.

يمكن أن يكون مستنده هذه الرواية ونظائرها، فالاعتراض عليه كما عن المتأخّرين بخلوّه عن الدليل[١] غير وارد عليه.

الجهة الثالثة:

إنّ القول الواجب أو المستحبّ في الركوع والسجود، هل هو مطلق الذكر، بحيث لا يكون للتسبيح خصوصية، بل كان الاجتزاء به من باب أنّه بعض مصاديق الذكر، أو أنّه يتعيّن التسبيح؟ وجهان، بل قولان[٢].

ولا يخفى أنّ الخلاف في ذلك إنما وقع بين أصحابنا القائلين بوجوب قول في الركوع والسجود، وأمّا عامّة مخالفينا القائلون بالاستحباب، فالظاهر اتّفاقهم على تعيّن التسبيح[٣]، وأنّه هو المستحب، نظراً إلى استمرار عمل النبيﷺ.

وكيف كان، فظاهر أكثر الروايات المتقدمة هو تعيّن التسبيح، ولكن مقتضى رواية مسمع المتقدمة الدالة على كفاية ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ[٤] هو الاكتفاء بغير التسبيح، لأنّ المراد بقوله: «أو قدرهنّ» هو مقدار ثلاث تسبيحات، وإن لم يكن تسبيحاً، ويدلّ عليه أيضاً ما رواه ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: يجزي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله والحمد لله والله أكبر؟ قال: «نعم كلّ هذا ذكر الله». ورواه في الكافي عن

---

(١) مدارك الأحكام ٣: ٣٣٧؛ الذكرى ٣: ٣٠٠؛ مستند الشيعة: ٧١؛ جواهر الكلام ٩: ٢٨٦؛ الحدائق ٨: ٩٤.

(٢) أمّا القائلين بكفاية مطلق الذكر فهم كصاحب المبسوط ١: ١١١؛ والسرائر ١: ٢٢٤؛ وتذكرة الفقهاء ٣: ١٦٩؛ وإيضاح الفوائد ١: ١١٢؛ وجامع المقاصد ٢: ٢٨٦؛ ومدارك الأحكام ٣: ٣٩٢؛ ومسالك الأفهام ١: ٢١٥؛ ومستند الشيعة ٥: ٢٠٣.

وأمّا القائلين بتعيّن التسبيح فهم كصاحب المقنعة: ١٠٥؛ والإنتصار: ١٤٩؛ والمقنع: ٩٣؛ والخلاف ١: ٣٤٨؛ والتهذيب ٢: ٨١؛ والكافي في الفقه: ١٤٢؛ والمهذّب ١: ٩٧؛ والمراسم: ٦٩؛ والوسيلة: ٩٣؛ وشرائع الإسلام ١: ٨٥؛ والدروس ١: ١٧٧.

(٣) راجع ٢: ٢٤٣.

(٤) الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٤.

ابن المغيرة، عن هشام بن الحكم نحوه[١].

وروى الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن جعفر بن بشير، عن حمّاد بن عثمان، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته يجزي عنّي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله والله أكبر؟ قال: «نعم»[٢]. والروايتان صريحتان في أنّ القول الواجب في الركوع والسجود هو مطلق الذكر، وعليه فالتخيير بين التسبيح وغيره من الأذكار تخيير عقليّ لا شرعيّ، لأنّ متعلّق الوجوب أمر واحد، وهو مطلق الذكر، والعقل يحكم بكون المكلّف مخيّراً بين مصاديقه.

وقد يستشكل في الأخذ بمقتضى الروايتين من جهة استمرار العمل من زمان النبي صلى الله عليه وآله إلى زمان صدورهما، ومن ذلك الزمان إلى زماننا هذا، على قراءة التسبيح في الركوع والسجود، وهذا ممّا لا وجه له، بعد كون الروايتين تامّتين من حيث الدلالة والسند.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ولا يخفى أنّ كفاية مطلق الذكر والاجتزاء بغير التسبيح مكانه لا ينافي ما ذكرنا في الجهة الثانية من وجوب الثلاث، وعدم إجزاء الواحدة، لأنّ السؤال في هاتين الروايتين إنما هو عن إجزاء قول آخر مكان التسبيح، وظاهره أنّه هل يكون للتسبيح خصوصية أم لا؟ فلا يكون فيهما تعرّض لبيان الكميّة.

وحينئذٍ فلا يضرّ بذلك الاقتصار في ذيل رواية هشام بن سالم على مجرّد التهليل والتكبير، مضافاً إلى احتمال أن يكون السقط مستنداً إلى الناسخ. وكيف كان، فلا شبهة في أنّ مفاد الروايتين هو كفاية مطلق الذكر، ولا تعرّض فيهما لبيان الكمية أصلاً.

---

(١) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح١٢١٧؛ الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٥؛ السرائر ٣: ٦٠٣؛ الوسائل ٦: ٣٠٧. أبواب الركوع ب٧ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح١٢١٨؛ الكافي ٣: ٣٢١ ح٨؛ الوسائل ٦: ٣٠٧. أبواب الركوع ب٧ ح ٢.

المسألة الثالثة: السهو عن الركوع

لا إشكال ولا خلاف في كون الركوع ركناً تبطل الصلاة بالإخلال به عمداً أو سهواً، وكذا بزيادته[١]، واعتبار عدم الزيادة وإن لم يكن مستفاداً من مجرّد كونه ركناً، لما عرفت في مبحث القيام؛ من أنّ معنى ركنية شيء لشيء هو شدّة احتياجه إليه؛ بحيث لا يكاد يمكن أن يتحقّق بدونه، وأمّا كون الزيادة أيضاً كالنقيصة مانعة عن تحقّقه، فلا يستفاد من مجرد الركنية، بل لابدّ من دليل آخر يدلّ على مانعية وجوده الثانوي، إلّا أنّه لا إشكال في المقام في أنّ الزيادة مبطلة أيضاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لو سهى عن الركوع حتّى فرغ من الصلاة، فلا إشكال ولا خلاف في وجوب الاستئناف، كما أنّه لا خلاف في أنّه لو سهى عنه قبل أن تتحقّق منه السجدة، يجب عليه أن ينتصب قائماً، ويركع ويتمّ الصلاة[٢].

إنما الخلاف فيما لو ذكر ذلك بعد السجدتين أو بعد السجدة الواحدة، فالمحكيّ عن المبسوط إنّه قال: وفي أصحابنا من يسقط السجود ويعيد الركوع، ثم يعيد السجود، واختار هو إنّه إن أخلّ به في الأُوليين مطلقاً أو في ثالثة المغرب بطلت صلاته، وإن كان في الأخيرتين من الرباعيّة وتركه ناسياً وسجد السجدتين أو واحدة منهما أسقط السجدة وقام وركع وأتمّ. انتهى.

والمحكيّ عن ابن الجنيد وعليّ بن بابويه أنّهما ذهبا إلى أنّه لو نسي الركوع

---

(١) المعتبر ٢: ١٩٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥ مسألة ٢٤٦؛ الدروس ١: ١٧٦؛ جامع المقاصد ٢: ٢٨٣؛ الذكرى ٣: ٣٦٤؛ مستند الشيعة ٥: ١٩٢؛ جواهر الكلام ١٠: ٦٩؛ مفتاح الكرامة ٢: ٤١٤.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦؛ المراسم: ٩٠؛ الوسيلة: ٩٩؛ المهذّب ١: ١٥٦؛ السرائر ١: ٢٤٠؛ جامع المقاصد ٢: ٤٨٨؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣٨؛ شرائع الاسلام ١: ١٠٦؛ المعتبر ٢: ٣٧٧.

بعدما سجد في الركعة الأولى تبطل الصلاة وتجب الإعادة، وإن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة، فيجب حذف السجدتين، وجعل الثالثة ثانية والرابعة ثالثة[١].

هذا، ولكنّ المشهور هو البطلان مطلقاً، سواء ذكر بعد السجدة الأولى أو بعد السجدتين[٢]، وذهب جماعة من المتأخّرين إلى عدم البطلان فيما لو ذكر بعد السجدة الأولى، ووجوب التدارك بالانتصاب قائماً، ثم الركوع، ثم السجود إلى آخر الصلاة[٣]، نظراً إلى أنّ السجدة التي لم تكن مسبوقة بالركوع لا تكون جزءً من الصلاة، فتكون فعلاً خارجاً عنها، وحينئذٍ فلا وجه لأن يقال بفوات محلّ الركوع، بعد عدم قابلية السجدة المأتيّ بها، لوقوعها جزءً من الصلاة.

وفيه: أنّ ذلك مبنيّ على كون الترتيب بين الأجزاء شرطاً في صحتها التأهلية، وقابليتها لوقوعها جزءً من الصلاة، مع أنّه يحتمل أن يكون شرطاً لأصل الصلاة.

وتوضيح ذلك: إذا تعلّق الأمر بمركّب ذي أجزاء، بحيث كان التدرّج والترتّب بين الأجزاء ووقوع بعضها عقيب بعض معتبراً أيضاً، فلا إشكال في أنّ اتّصاف كلّ جزء منها بصفة الجزئية الفعلية يتوقّف على تحقق الكلّ، ضرورة أنّ الكلية والجزئية من الأمور المتضايفة التي لا يعقل تحقق واحد منها بدون صاحبه، فما دام لم يتحقّق الكلّ في الخارج ولم يوجد، يستحيل أن تكون الأجزاء جزءً فعلياً له، وهذا واضح جدّاً.

وحينئذٍ فللأجزاء المتحققة في الخارج قبل حصول الكلّ صحة تأهلية،

---

(١) حكاه عنهما في مختلف الشيعة ٢: ٣٦٣.

(٢) المقنعة: ١٣٨؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ المراسم: ٨٩؛ السرائر ١: ٢٤٥؛ الكافي في الفقه: ١١٨؛ المهذّب ١: ١٥٣؛ المبسوط ١: ١٠٩.

(٣) منهم: صاحب المدارك ٤: ٢١٨ وكشف اللثام ٤: ٤٢١ والعروة الوثقى ١: ٦٤٤ مسألة ١٤.

وقابلية للحوق الأجزاء الأُخر إليها، حتّى يلتئم من جميعها الكلّ.

فيقع الكلام في أنّ التدرّج والترتّب المعتبر في تحقق المركّب هل يكون معتبراً في نفس المركب، بحيث لو لم يتدرّج الأجزاء على النحو الذي اعتبره الآمر، يكون عدم تحقق المركّب مستنداً إليه ومعلولاً عنه فقط، ولا ارتباط له بالأجزاء المأتيّ بها، لوقوعها صحيحة بالصحة التأهلية، أو أنّه معتبر في صيرورة الجزء جزءً وقابلاً للحوق باقي الأجزاء إليها، بحيث يكون عدم تحقق المركب في صورة الاخلال به مستنداً إلى الاخلال بأجزائه؟، مثلاً لو سجد في محلّ الركوع عمداً أو نسياناً، وركع في محلّ السجود، وأتمّ الصلاة، فهل يكون بطلانها مسبّباً عن فقدها للترتيب المعتبر في تحقّقها، أو أنّه يكون مستنداً إلى فقدها لكثير من أجزائها كالركوع والسجود وغيرهما؟.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ القول بعدم بطلان الصلاة في مفروض المسألة إنما يبتني على أن يكون الترتيب معتبراً في صحة الأجزاء، وقابليتها لاتّصافها بالجزئية الفعلية المساوق لتحقّق الكلّ، فيكون تأخّر السجود عن الركوع شرطاً في تحقّقه، كوقوعه على المحلّ الطاهر، وغيره ممّا يعتبر في تحقق السجود المعتبر في الصلاة، وحينئذٍ فمع نسيانه لا تكون السجدة صالحة للجزئية أصلاً، فتكون لغواً، فيمكن تدارك الركوع.

وهذا المبنى ممّا لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بظهور الأدلة على خلافه، لأنّ مفادها هو اعتبار الترتيب في نفس الصلاة، كاعتبار سائر الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها.

هذا، ولا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه امكان التدارك بعد السجدتين أيضاً، والفرق بين الصورتين ـ بأنّ التدارك بعد السجدتين يستلزم زيادة الركن، بخلافه بعد السجدة الواحدة ـ ممّا لا يتمّ، بعد ملاحظة كون السجدتين المأتيّ بهما غير

واجدتين لجميع شرائطها، لفقدانها للترتيب المعتبر فيها. هذا ما تقتضيه القواعد.

وأمّا الأخبار:

فمنها: رواية رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتّى يسجد ويقوم؟ قال: «يستقبل»[1]. والظاهر أنّ موردها ما إذا تذكّر بعد الإتيان بالسجدتين، كما أنّ الظاهر أنّ المراد بقوله: «يستقبل» هو استئناف الصلاة، والإتيان بها من رأس، لا التدارك ثم الإتمام.

ومنها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه»[2]. واطلاقها يشمل ما إذا تذكّر بعد الإتيان بالسجدة الواحدة، وتعليل وجوب الاستقبال، بأن يضع كلّ شيء موضعه، دليل على أنّ المراد بالاستقبال هو الاستئناف والإتيان بها من رأس، لا الرجوع للتدارك فتدبّر.

ومنها: رواية صفوان، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة». وروى صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله[3].

والظاهر أنّ في الطريق الأول إرسالاً، لأنّه لا يمكن لصفوان النقل عن أبي بصير من دون واسطة.

وكيف كان، فمقتضى الرواية باعتبار تقييد الموضوع بما إذا سجد سجدتين، هو

---

(١) الكافي ٣: ٣٤٨ ح٢؛ التهذيب ٢: ١٤٨ ح٥٨١؛ والاستبصار ١: ٣٥٥ ح١٣٤٤ و١٣٤٥؛ الوسائل ٦: ٣١٢. أبواب الركوع ب ١٠ ح١.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٩ ح٥٨٣؛ الإستبصار ١: ٣٥٦ ح١٣٤٧؛ الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح٢.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٨ و١٤٩ ح٥٨٠ و٥٨٧؛ الإستبصار ١: ٣٥٥ و٣٥٦ ح١٣٤٣ و١٣٤٩؛ الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح٣.

اختصاص وجوب استئناف الصلاة لأجل ترك الركوع نسياناً بهذه الصورة، فتصلح الرواية لأن تصير مقيّدة لمثل الرواية المتقدمة التي تدلّ بإطلاقها على الوجوب في غير هذه الصورة، مثل ما رواه ابن مسكان عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي أن يركع؟ قال: «عليه الإعادة»[1]. فإنّ اطلاقها يقيد بما إذا تذكر بعد السجدتين.

وأمّا رواية رفاعة المتقدمة فلا تصلح للتقييد لكون القيد فيها مذكوراً في كلام الراوي دون الإمام عليه السلام.

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، قال: «فإن استيقن فليلق السجدتين اللّتين لا ركعة لهما، فيبني على صلاته على التمام، وإن كان لم يستيقن إلّا بعدما فرغ وانصرف فليقم فليصلّ ركعة وسجدتين ولا شيء عليه». ورواه الصدوق في الفقيه هكذا: «في رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع، فقال: يمضي في صلاته حتّى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين...»[2].

وحينئذٍ فلا يبقى مجال للإشكال في الرواية باضطراب المتن، من حيث كون السؤال عن حكم صورة الشكّ والجواب متعرّض لبيان حكم صورة الاستيقان كما هو ظاهر، وهذه الرواية التي استند إليها الشيخ[3]، لما ذهب إليه من التفصيل بعد حملها على الركعتين الأخيرتين، جمعاً بينها وبين الأخبار المتقدمة.

والإشكال على الاستدلال بها باشتمالها على ما لا يقول به أحد من وجوب

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٩ ح٥٨٤؛ الإستبصار ١: ٣٥٦ ح١٣٤٦؛ الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح١٠٠٦؛ التهذيب ٢: ١٤٩ ح٥٨٥؛ الإستبصار ١: ٣٥٦ ح١٣٤٨؛ السرائر ٣: ٥٩٢؛ الوسائل ٦: ٣١٤. أبواب الركوع ب ١١ ح ٢.

(٣) المبسوط ١: ١١٩.

صلاة ركعة مع سجدتين بعد الانصراف من الصلاة إذا استيقن ترك الركوع، كما هو المحكيّ عن الرياض[١].

مندفع بأنّ القائل بعدم بطلان الصلاة فيما إذا أيقن ترك الركوع بعد السجدتين في الركعة الثالثة أو الرابعة، ووجوب الرجوع للتدارك يلزمه القول بذلك، لصيرورة الركعة الثالثة حينئذٍ ثانية، والرابعة ثالثة، فتكون الفريضة ناقصة ركعة، فإذا ركعها بعد التمام جاء بها على وفق القاعدة.

نعم يرد عليه عدم الشاهد على هذا الجمع، فيمكن حملها على النافلة، كما في الوسائل[٢]، ولعلّه يجيء الكلام حول هذا المقام في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة: وجوب رفع الرأس من الركوع

قد عُدّ من واجبات الركوع رفع الرأس منه، بمعنى أنّه لا يجوز أن يهوي للسجود قبل رفع الرأس من الركوع، وكذلك الطمأنينة في الانتصاب، بمعنى أن يعتدل قائماً ويسكن ولو يسيراً، واعتبارهما وإن كان ممّا لا خلاف فيه بين أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم[٣]، إلّا أنّ عدّهما من واجبات الركوع غير خال عن المسامحة، لأنّهما متأخّران عن الركوع كما هو واضح.

---

(١) رياض المسائل ٤: ٢٠٦.

(٢) الوسائل ٦: ٣١٥، أبواب الركوع ب ١١ ذيل الحديث ٣.

(٣) الخلاف ١: ٣٥١؛ الغنية: ٧٩؛ المعتبر ٢: ١٩٧؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٨٩؛ جامع المقاصد ٢: ٢٨٨؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣٩؛ مستند الشيعة ٥: ٢٠١؛ جواهر الكلام ١٠: ٨٧؛ كشف اللثام ٤: ٧٣؛ مفتاح الكرامة ٢: ٤٢٠.

السادس من أفعال الصلاة: السجود

اعتبار السجود في الصلاة وجزئيته لها مما لا إشكال فيه ولا خلاف[1]، بل ربما يعد من الضروريات، كوجوب أصل الصلاة، ويجب أن يكون على سبعة أعظم، للروايات الكثيرة التي رواها العامة والخاصة.

فمن طريق العامة ما رواه عمرو بن دينار عن طاووس، عن ابن عبّاس، عن النبي ﷺ قال: «أُمرنا أن نسجد على سبعة أعظم»[2]. وما رواه عبدالله بن طاووس، عن أبيه، عن ابن عبّاس قال: قال النبي ﷺ: «أُمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهة وأشار بيده على أنفه واليدين والركبتين وأطراف القدمين»[3].

ومن طريق الخاصة ما رواه زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: قال

---

(١) المقنعة: ١٠٥؛ النهاية: ٨٢؛ الغنية: ٧٩؛ الوسيلة: ٩٣؛ المراسم: ٦٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٤؛ المنتهى ١: ٢٨٦؛ مستند الشيعة ٥: ٢٣١؛ جواهر الكلام ١٠: ١٢٧.

(٢ و ٣) سنن البيهقي ٢: ١٠١ و ١٠٣.

رسول الله ﷺ : «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والابهامين من الرجلين، وترغم بأنفك ارغاماً، أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبي ﷺ»[١].

وما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمّد بن عيسى، عن عبدالله بن ميمون القداح، عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: «يسجد ابن آدم على سبعة أعظم: يديه ورجليه، وركبتيه، وجبهته»[٢].

وبالجملة: لا خلاف عندنا في أنّه يجب أن يكون السجود على الأعضاء السبعة المذكورة في الروايات، وعن أبي حنيفة ومالك: عدم وجوب السجدة على غير الجبهة[٣]، لقول النبي ﷺ: «سجد وجهي»[٤]، ولو ساواه غيره لما خصّه بالذكر، ولأنّ وضع الجبهة يسمى سجوداً، ولا كذا غيره فينصرف الأمر المطلق إلى ما به يحصل مسمّاه، ولأنّه لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه كالجبهة.

وأجاب عنه المحقّق في المعتبر: لا نسلّم أنّ اختصاصها بالذكر يدلّ على عدم الوجوب عن غيرها، لجواز أن يكون الاختصاص بالذكر لما يختصّ به سجوداً، من مزية الخضوع الذي يحصل بها، وقوله: «وضع الجبهة يسمى سجوداً»، قلنا: حقّ، وكذا ما ينضمّ إليها، وقد قال النبي ﷺ: «سجد لحمي وعظمي وما أقلّته قدماي»[٥]. وقوله: «لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه»، قلنا: لو نسلّم فما

---

(١) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤؛ الإستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤؛ الخصال: ٣٤٩؛ الوسائل: ٣٤٣/٦. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

(٢) قرب الاسناد: ٣٦ ح ٦٩؛ الوسائل ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٨.

(٣) المجموع ٣: ٤٢٣ و ٤٢٧؛ المغني لابن قدامة ١: ٥٩١؛ الشرح الكبير ١: ٥٩١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٥ مسألة ٢٥٦.

(٤) و(٥) صحيح مسلم ٦: ص٤٨ ح ٢٠١؛ سنن ابن ماجة ١: ٣٣٥ ح ١٠٥٤؛ سنن البيهقي ٢: ١٠٩.

الجامع ثم يبدي الفارق[١]، انتهى.

ويرد على ما أجاب به عن الدليل الثاني أنّ وضع الجبهة يسمى سجوداً بلا إشكال، وأمّا وضع سائر الأعضاء مجرّداً فلا يسمى سجوداً كما يظهر بمراجعة العرف، فلا يقال لمن وضع يديه على الأرض: أنّه سجدت يداه كما هو واضح.

ويدلّ على عدم مدخلية وضع سائر الأعضاء في تحقق حقيقة السجود، ما ذكروه من أنّ زيادة الركن تتحقق بوضع الجبهة على الأرض مرتين أو مراراً، وإن لم تتحقق الزيادة بالنسبة إلى وضع سائر الأعضاء.

وحينئذٍ فبعد قيام الدليل الشرعي على وجوب كون السجود على سبعة أعظم، لابدّ وأن يقال: إمّا بكون وضع سائر الأعضاء واجباً في حال السجود، وإن لم يكن ركناً، أو يقال بأنّ الواجب في الصلاة هي الكيفية الحاصلة من السجود، ومن وضع سائر الأعضاء الست على الأرض، ولعلّه يجيء الكلام على هذه الجهة في مبحث ركنية السجود.

وكيف كان فلا خلاف ولا إشكال في وجوب السجدة على الجبهة، وعدم كفاية ارغام الأنف والسجدة عليه، كما دلّت عليه الروايات المتقدمة، والمراد بالجبهة هو ما بين قصاص الشعر وطرف الأنف طولاً وبين الجبينين عرضاً، فالسجدة على أحد الجبينين غير مجزية.

والواجب من ذلك هو مسمّى السجود على الجبهة، وما به يتحقّق عرفاً، لأنّه من الأفعال التي تصدق بالبعض، مضافاً إلى دلالة النصوص الكثيرة على ذلك مثل ما رواه زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت: الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة؟ فقال: «إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»[٢].

---

(١) المعتبر ٢: ٢٠٧.

(٢) الفقيه ١: ١٧٦ ح٨٣٣؛ التهذيب ٢: ٨٥ و٢٣٦ ح٣١٤ و٩٣١؛ الوسائل ٦: ٣٥٥. أبواب السجود ب٩ ح١.

وما رواه زرارة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال: «ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب، ما وضعت منه أجزأك»[١].

وما رواه مروان بن مسلم وعمّار الساباطي جميعاً قال: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، أيّ ذلك أصبت به الأرض أجزأك»[٢].

وما رواه زرارة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجبهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة»[٣]. وذكر الدرهم وطرف الأنملة إنما هو من باب المثال لا التحديد، فلا تنافي الروايات المتقدمة كما لايخفى. هذا في الجبهة.

وأمّا الكفّان فلا إشكال أيضاً في وجوب وضعهما على الأرض، وهما المراد باليدين المذكور في كثير من الروايات والمتبادر من الوضع وكذا المتعارف منه إنما هو وضع باطن الكفّين، فلا يجزي وضع ظاهرهما في حال الاختيار، وهل يجب فيهما الاستيعاب أم لا؟ الظاهر الوجوب، لأنّ الاعتماد على الكفّين إنما يتحقّق بوضع مجموع باطنهما، نعم لا يعتبر الاستيعاب الحقيقي، بل يكفي الاستيعاب العرفي.

وأمّا الركبتان فقد اتفقت النصوص[٤] والفتاوى[٥] على اعتبار وضعهما، والظاهر كفاية الاعتماد على بعضهما، لصدق الاعتماد عليهما بالبعض كما لايخفى.

---

(١) التهذيب ٢: ٨٥ ح٣١٣؛ الوسائل ٦: ٣٥٥. أبواب السجود ب٩ ح٢.

(٢) الفقيه ١: ١٧٦ ح٨٣٦ و ٨٣٧؛ التهذيب ٢: ٢٩٨ ح١٢٠١؛ الإستبصار ١: ٣٢٧ ح١٢٢٢؛ الوسائل ٦: ٣٥٦. أبواب السجود ب٩ ح٤.

(٣) الكافي ٣: ٣٣٣ ح١؛ الوسائل ٦: ٣٥٦. أبواب السجود ب٩ ح٥.

(٤) راجع الوسائل ٦: ٣٤٣؛ أبواب السجود ب٤ ح٢ و ٨ و ٩.

(٥) المقنعة: ١٠٥؛ المقنع: ٨٨؛ المسائل الناصريّات: ٢٢٦؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٢؛ الخلاف ١: ٣٥٦؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ الغنية: ٨٠؛ الوسيلة: ٩٤؛ المراسم: ٧١؛ المعتبر ٢: ٢٠٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٥؛ مستند الشيعة ٥: ٢٣٥؛ جواهر الكلام ١٠: ١٣٩؛ كشف اللثام ٤: ٨٩.

وأمّا إبهاما الرجلين كما في رواية زرارة المتقدمة[١] أو أطراف القدمين، كما في رواية ابن عباس[٢]، أو الرجلان كما فيما رواه في قرب الإسناد[٣]، فلا إشكال في وجوب السجود عليهما، وفي كون المراد بالرجلين وأطراف القدمين هو إبهاميهما، ولكن لا دليل على لزوم أن يكون الاعتماد على رأسهما، بل الظاهر كفاية ظاهرهما وباطنهما، نعم الأحوط ذلك.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: اعتبار عدم علوّ موضع الجبهة عن الموقف

يجب أن ينحني المصلّي للسجود حتّى يتساوى موضع جبهته مع موقفه، إلّا أن يكون العلوّ بمقدار لبنة، ويدلّ عليه استمرار السيرة من الأزمنة المتقدمة إلى زماننا هذا على ذلك، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ استمرار السيرة على بعض أفراد الطبيعة، لا يدلّ على عدم كفاية غيره في مقام امتثال الأمر بالطبيعة، ومع الشكّ في اعتبار التساوي يكون المرجع هو أصل البراءة الجاري في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

هذا، ولكن وردت هنا روايات ظاهرة في كون العلوّ الزائد على مقدار اللبنة مخلّاً ومانعاً عن تحقق الصلاة شرعاً:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن

---

(١) الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

(٢) سنن البيهقي ٢: ١٠١ و ١٠٣.

(٣) قرب الإسناد: ٣٦ ح ٦٩.

عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد أيكون أرفع من مقامه؟ فقال: «لا، ولكن ليكن مستوياً»[١].

ومنها: ما رواه أيضاً عنه، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير يعني المرادي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد؟ فقال: «إنّي أحبّ أن أضع وجهي في موضع قدمي، وكرهه»[٢].

ومنها: ما رواه أيضاً بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن النهدي، عن ابن أبي عمير، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس»[٣]. وقد نوقش في سندها باشتراك النهدي بين جماعة لم يثبت توثيق بعضهم، ولكن يدفعها ـ مضافاً إلى انجبارها بفتوى الأصحاب على طبقها ـ أنّ المراد بالنهدي هو الهيثم بن أبي مسروق، لرواية محمّد بن عليّ بن محبوب عنه، وهو ممدوح في كتب الرجال، كما أنّه قد يناقش في الرواية بأنّ في بعض النسخ بدل «بدنك» «يديك» باليائين المثناتين، فلا دلالة لها حينئذٍ على حكم الموقف، ولكن الظاهر أنّ هذا الاحتمال نشأ من اشتباه النساخ، لأنّ ما ذكرنا هو الموجود في كتب الاستدلال والأخبار.

ودعوى أنّه يمكن الاستدلال بها على هذا التقدير أيضاً بالفحوى وأولويّة الموقف من اليدين كما في الجواهر[٤]، ممّا لانعرف له وجهاً.

ولا يخفى أنّ ظاهر الرواية الأُولى، هو وجوب التساوي بين موضع الجبهة

---

(١) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٥؛ الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٤؛ الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود، ب ١٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٦؛ الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود ب ١٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣١٣ ح ١٢٧١؛ الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب ١١ ح ١.

(٤) جواهر الكلام ١٠: ١٥١.

والمقام، وصريح الرواية الأخيرة هو نفي البأس عمّا إذا كان الارتفاع بمقدار لبنة، فيجب حمل الأولى على الاستحباب، كما تدلّ عليه الرواية الثانية، فظهر من مجموعها عدم جواز الارتفاع الزائد عن مقدار اللبنة.

ويؤيده عدم صدق عنوان السجود فيما إذا كان الارتفاع كثيراً، والمراد باللبنة هي المعروفة في ذلك الزمان، وقد قدر بأربع أصابع مضمومة، ويؤيده اللبن الموجود الآن في أبنية بني عباس في سرّ من رأى، فإنّها بهذا المقدار تقريباً. هذا في الارتفاع.

وأمّا الانخفاض، فمقتضى القاعدة عدم البأس به، لأنّه يوجب مزية الخضوع، ولكن مقتضى رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام عدم الجواز، إذا كان زائداً على قدر آجرة حيث قال: سألته عن المريض أيحلّ له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ قال: فقال: «إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا»[1].

ويحتمل أن يكون المراد من الرواية هو كون المصلّي في حال القيام على الفراش، وفي حال السجود على الأرض بالانتقال من الفراش إليها، لا أن يكون المراد هو السؤال عن عدم مساواة المقام مع المسجد، وانخفاض الثاني بالنسبة إلى الأول، ولكن هذا الاحتمال بعيد جدّاً.

فانقدح أنّه لا يجوز الارتفاع ولا الانخفاض إلّا بمقدار أربع أصابع مضمومة الذي هو مقدار اللبنة والآجرة، والظاهر أنّه لم يظهر الفتوى بذلك من الأصحاب في الانخفاض، بل صرّح العلّامة في محكيّ النهاية بوجوب تساوي الأسافل والأعالي، أو انخفاض الأعالي[2]، بل عن الشهيد في الذكرى، الفتوى باستحباب

---

(١) الكافي ٣: ٤١١ ح١٣؛ التهذيب ٣: ٣٠٧ ح٩٤٩؛ الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب١١ ح٢.

(٢) نهاية الأحكام ١: ٤٨٨؛ الذكرى ٣: ٣٨٩.

انخفاض الأعالي، لما فيه من زيادة الخضوع[١].

وحينئذٍ فالوجه في عدم الفتوى على طبق الرواية الواردة في الانخفاض، إمّا عدم الاعتماد عليها، وإمّا استظهار الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما، وكيف كان فالفتوى بتساوي الانخفاض والارتفاع من حيث الحكم ـ وهو عدم الزيادة على اللبنة ـ مشكل، وإن كان الأحوط ذلك.

ثم إنّ رواية عبدالله بن سنان المتقدمة الدالة على التفصيل في المسألة، بين قدر اللبنة والزائد عليه، تدلّ على أنّ الارتفاع بهذا المقدار إنما يلاحظ بالنسبة إلى موضع الجبهة، وموضع البدن، والمراد بالأول واضح، وأمّا الثاني فيجري فيه احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون المراد به هو موضع البدن في حال القيام، وهو محلّ القدمين، ضرورة أنّ استقراره في ذلك الحال إنما هو على القدمين، فموضعه هو المكان الذي اعتمدنا عليه كما لا يخفى.

وحكى هذا الاحتمال في الجواهر عن أُستاذه في كشف الغطاء[٢]، ولكن هذا الاحتمال في غاية البعد، بل لا يجوز حمل الرواية عليه أصلاً، لأنّ لازمه البطلان في من كان موقفه في حال القيام أخفض من موضع الجبهة بالمقدار الزائد على اللبنة، ولكن كان موضع الجبهة مساوياً لمواضع الأعظم الستّة في حال السجود، كما إذا انتقل من موقفه في ذلك الحال إلى مكان مساوٍ لموضع الجبهة لأجل السجود، ومن الواضح عدم البطلان في هذه الصورة.

ثانيها: الاحتمال الأول بشرط أن لا ينتقل من موقفه في حال القيام إلى مكان

---

(١) نهاية الأحكام ١: ٤٨٨؛ الذكرى ٣: ٣٨٩.

(٢) كشف الغطاء: ٢٦٥؛ جواهر الكلام ١٠: ١٥٩.

آخر. ويبعد هذا الاحتمال أنّ اعتبار عدم كون الارتفاع زائداً على ذلك المقدار إنما هو لمراعاة تحقق السجود، وحصول الكيفيّة الخاصة الراجعة إلى عدم ثبوت الاختلاف الكثير بين مواضع السجود، ومن المعلوم أنّ الموقف في حال القيام ممّا لا ربط له بحال السجود، خصوصاً بعد عدم كونه موضعاً لشيء من الأعظم السبعة.

ضرورة أنّ موضع الابهامين وكذا موضع الركبتين، إنما هو واقع في طرفي الموقف في حال القيام، والمحاذي له إنما هو الساق الذي يكون متجافياً عن الأرض في حال السجدة، ولا يكون له اعتماد عليها كما هو واضح.

ثالثها: أن يكون المراد به هو موضع البدن، وما استقرّ واعتمد عليه في حال الجلوس للسجود، ومن المعلوم أنّ البدن في حال الجلوس يكون معتمداً على القدمين والساق والركبتين، فالمراد بموضعه هو محلّها من الأرض الذي هو مقدار ذراع تقريباً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وهذا الاحتمال وان كان أقرب من الاحتمال الثاني، إلّا أنّه يبعّده ما عرفت من أنّ ملاحظة موضع البدن في حال الجلوس ممّا لا ربط له بحال السجود الذي يصير البدن في ذلك الحال بكيفية أُخرى، ويتغير مستقرة ومعتمدة كما لايخفى.

رابعها: وهو أظهر الاحتمالات، أن يكون المراد به هو موضع البدن ومستقرّه في حال السجود، ومن المعلوم أنّ استقراره في ذلك الحال إنما هو على الأعظم السبعة المعتبر وضعها على الأرض في السجدة، فرجع هذا الاحتمال إلى أنّه يلزم أن لا يكون التفاوت بين مواضع السجود بأزيد من مقدار لبنة.

ولكن يقع الكلام في أنّه هل يلزم ملاحظة ذلك بالنسبة إلى جميع مواضع السجود، بأن لا يكون موضع الجبهة عالياً بذلك المقدار، لا عن موضع اليدين، ولا عن موضع الركبتين، ولا عن موقف الابهامين، أو يقال: بأنّ المراد بموضع البدن في حال السجود، هو موضع الركبتين والابهامين فقط، لأنّ عمدة استقراره

في ذلك الحال إنما هو عليهما، إذ لو فرض عدم وضع اليدين لما يضرّ ذلك بتحقق السجود، ولا بالانحناء المعتبر فيه كما لا يخفى.

ومن هنا يمكن أن يقال: بأنّ المعتبر إنما هو موضع الركبتين فقط، هذا، ولكنّ الأحوط هو الوجه الأول، كما أنّ الأظهر هو الوجه الأخير، ويمكن أن يستفاد الوجه الأول عمّا حكي من نهاية الأحكام، من أنّه يجب تساوي الأعالي والأسافل، أو انخفاض الأعالي[1]، إذ الظاهر أنّ المراد بالأعالي هو اليدان والجبهة، وبالأسافل هو الركبتان والابهامان.

وكيف كان، فلا يخفى أنّه لا معارضة بين هذه الرواية الدالة على اعتبار موضع البدن بالمعنى الذي ذكرنا، وبين الرواية الأُخرى لعبدالله بن سنان المتقدمة[2]، التي عبّر فيها بالمقام، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالمقام هو مكان المصلّي وموضعه، لا موضع القيام، وقد عرفت أنّ الأظهر بنظر العرف من ملاحظة مكان المصلّي، هو موضعه في حال السجود، لعدم ارتباط حال القيام، وكذا حال الجلوس، بتحقق كيفية السجود المعتبرة فيه، والانحناء الذي هو الغرض منه، فلاتنافي بين الروايتين.

فرعٌ: لو سجد على موضع مرتفع سهواً

لو سجد فوقعت جبهته على موضع مرتفع بأزيد من مقدار لبنة سهواً، ففي جواز رفع الرأس ثم وضعه على محلّ يصح السجود عليه، أو وجوب الجرّ وعدم جواز الرفع، وجهان بل قولان، حكي الأول عن المعتبر، والمنتهى، وجامع المقاصد، وكشف اللثام، والبيان[3]، وغيرها، وذهب إليه صاحب الجواهر،

---

(١) نهاية الأحكام ١: ٤٨٨.

(٢) الوسائل ٦: ٣٥٧، أبواب السجود ب ١٠ ح ١.

(٣) المعتبر ٢: ٢١٢؛ المنتهى ١: ٢٨٨؛ جامع المقاصد ٢: ٢٩٩؛ كشف اللثام ٤: ٨٧؛ البيان: ٨٩ ـ ٩٠.

واختاره في المصباح[١]. ولكن المحكيّ عن السيد صاحب المدارك هو الثاني[٢].

وحيث إنّ القول بعدم جواز الرفع يمكن أن يكون مستنده لزوم الزيادة في الصلاة المبطلة لها، فلابدّ لنا من التكلّم في هذه الجهة.

فنقول: ظاهر كلمات الأصحاب وفتاويهم هو الاتّفاق على أنّ زيادة السجدة الواحدة مبطلة للصلاة عمداً، وزيادة السجدتين مبطلة لها مطلقاً، عمداً كانت أو سهواً[٣]، وهذا الحكم وإن لم يكن منصوصاً بالخصوص، إلّا أنّه يستكشف من ذلك ـ أي من اتفاق الأصحاب ـ وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ المراد بالسجدة الزائدة المبطلة للصلاة هل هي السجدة التي كانت واجدة لجميع ما اعتبر فيها، من طهارة المسجد، ووقوعها على ما يصح السجود عليه، وعدم كون موضعها أعلى من سائر المواضع بأزيد من مقدار لبنة، وغير ذلك من الأمور المعتبرة فيها، أو أنّ المراد بها هي طبيعة السجدة ولو لم تكن كذلك؟

وبعبارة أُخرى هل المراد بها هي السجدة الشرعية القابلة للوقوع جزءً من الصلاة، أو طبيعة السجدة ولو لم تكن شرعية بل كانت عرفية؟

لايبعد أن يقال: بأنّ الظاهر هو الوجه الثاني، لأنّه لو فرض أنّه سجد بعد السجدتين على موضع نجس، أو على شيء لا يصحّ السجود عليه، لعدم كونه من الأرض ونباتها، فالظاهر أنّهم يحكمون ببطلان الصلاة بسببه، مع أنّها لا تكون سجدة شرعية.

---

(١) جواهر الكلام ١٠: ١٥٩؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٤٥.

(٢) مدارك الأحكام ٣: ٤٠٨.

(٣) المبسوط ١: ١١٢؛ الغنية: ١١١؛ المهذّب ١: ١٥٣ و ١٥٦؛ المراسم: ٨٩؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ السرائر ١: ٢٤٠ ـ ٢٤١؛ جواهر الكلام ١٠: ١٢٧ و ١٣٠؛ مستند الشيعة ٥: ٢٣١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٤ مسألة ٢٥٦.

ثم إنّه يقع الكلام أيضاً في أنّ المراد بالزيادة هل التي كانت من أوّل تحقّقها متّصفة بهذه الصفة، ولازمه حينئذٍ أن لا يصدق عنوان الزائد على شيء إلّا بعد حصول المزيد عليه، أو أنّ المراد بها هي التي لا تقع جزءً للصلاة، سواء كانت متقدّمة على المزيد عليه، أو متأخّرة عنه.

غاية الأمر إنّ عدم وقوع الزيادة المتقدمة جزءً للصلاة، إنما يكون مستنداً إلى عدم كونها واجدة لجميع الأُمور المعتبرة في صيرورة نوعها جزءً للصلاة، وإلّا فلا وجه لعدم وقوعها جزءً لها كما لا يخفى، وأمّا الزيادة المتأخّرة فيمكن أن تكون متصفة بها مع كونها واجدة لجميع تلك الأُمور.

هذا، والظاهر أنّ المراد بزيادة السجدتين هو الإتيان بأربع سجدات في ركعة واحدة، فإذا شرع في السجدة الثالثة أو الرابعة يتحقق معنى الزيادة، لعدم كون الزائد على السجدتين معتبراً في ركعة واحدة، وهذا لا فرق فيه بين أن تكون السجدتان الأُوليان واجدتين لجميع شرائط صحة السجود، أو لم تكن. ففي الصورة الثانية أيضاً تكون السجدتان الأخيرتان زائدتين، وإن كانتا واجدتين لجميع شرائطها.

وحينئذٍ فلا يصلح شيء من السجدات للوقوع جزءً من الصلاة، لعدم كون الأُوليان واجدتين لما يعتبر في السجود الصلوتي، وكون الأخيرتان زائدتين، لا يمكن أن يلتئم منهما الصلاة.

هذا، ومقتضى ما ذكرنا أنّ الاتصاف بالزيادة دائماً إنما يتحقق عند تحقق الأمر الزائد، ولا يتوقّف على شيء آخر، ولو أغمض عن ذلك.

فدعوى اعتبار الاتّصاف بها من أوّل تحقّقه كما في المصباح[1] وغيره، ممّا لا

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٤٥.

وجه له، لأنّه بناءً عليه أيضاً يكون حصول المزيد عليه كاشفاً من اتّصاف الزائد بها من أوّل وجوده، لا أن يكون حصوله موجباً لاتّصافه بها من حين حصول المزيد عليه كما هو واضح.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ رفع الرأس في المقام من الموضع المرتفع، ووضعه على ما دونه، يستلزم زيادة سجدة واحدة عمداً، وقد عرفت الاتفاق على كونها مبطلة، وأمّا ما يظهر من الجواهر[1]، من عدم كون وضع الجبهة على الموضع المرتفع بأزيد من لبنة مصداقاً للسجود ولو عرفاً، فلا تبتحقق زيادة السجدة، ففساده أظهر من أن يخفى، ضرورة أنّ وضع الجبهة على موضع مساوٍ للبنة، أو على موضع أزيد منه بقليل، ممّا لا فرق بينهما في نظر العرف أصلاً.

فدعوى صدق عنوان السجود في الأول دون الثاني تحكّم صرف، نعم قد تكون الزيادة كثيرة جدّاً بحيث لا يصدق عنوان السجود عند أهل العرف أيضاً، فلا بأس حينئذٍ في الرفع، هذا كلّه ما تقتضيه القاعدة، مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الباب.

وأمّا الأخبار، فمنها: رواية معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها، ولكن جرّها على الأرض»[2]. والنبكة بالنون والباء المفتوحتين واحدة النبك، وهي أكمة محدودة الرأس، وقيل: النباك التلال الصغار.

ودلالة الرواية على عدم جواز الرفع، ووجوب الجرّ في المقام، مبنية على أن تكون النبكة شاملة لما يرتفع عن مواضع غير الجبهة من محال السجود بأزيد من

---

(١) جواهر الكلام ١٠: ١٥٩.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٣ ح٣؛ التهذيب ٢: ٣٠٢ ح١٢٢١؛ الإستبصار ١: ٣٣٠ ح١٢٣٨؛ الوسائل ٦: ٣٥٣. أبواب السجود ب٨ ح١.

لبنة، فيصير المعنى إنّه لو وضعت الجبهة على النبكة المرتفعة التي تمنع عن تحقق السجدة الشرعية، أو غير المرتفعة التي تشقّ السجدة عليها لكون رأسها محدوداً، فلا يجوز الرفع، بل يجب الجرّ على الأرض.

هذا، وقد يناقش في سند الرواية باشتماله على محمّد بن إسماعيل، وهو مجهول، ولكنّ الظاهر أنّه هو محمّد بن إسماعيل النيسابوري، الراوي عن الفضل بن شاذان، وهو وإن لم يكن مصرّحاً بالتوثيق، إلّا أنّ إجازة الفضل له نقل كتابه ربما يستفاد منها وثاقته.

ومنها: رواية الحسين بن حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع أحوّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ فقال: «نعم جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه»[1].

ومنها: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكّن جبهته من الأرض؟ قال: «يحرّك جبهته حتّى يتمكّن، فينحي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه»[2].

ومنها: رواية الحسين بن حمّاد أيضاً قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ فقال: «إرفع رأسك ثم ضعه»[3]. وهذه الرواية الدالة على جواز الرفع معارضة ـ مضافاً إلى سائر الروايات ـ مع الرواية الأُخرى لهذا الراوي، وحينئذٍ يتحقق الاضطراب في روايته، ولا يعلم أنّه روى جواز الرفع، خصوصاً مع كون الراوي عنه في الرواية المتقدمة هو ابن مسكان الذي هو من أجلّاء الروات وثقاتهم، فلا يجوز الاعتماد على هذه الرواية في رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

---

(١) التهذيب ٢: ٣١٢ ح ١٢٦٩؛ الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٩؛ الوسائل ٦: ٣٥٣. أبواب السجود ب ٨ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣١٢ ح ١٢٧٠؛ الإستبصار ١: ٣٣١ ح ١٢٤٠؛ قرب الإسناد: ١٧٣ ح ٧٦٥؛ الوسائل ٦: ٣٥٤. أبواب السجود ب ٨ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٩؛ الإستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٧؛ الوسائل ٦: ٣٥٤. أبواب السجود ب ٨ ح ٤.

وحينئذٍ فلا يبعد القول بعدم جواز الرفع، وأولى من المقام في الحكم بعدم الجواز، ما إذا وقعت جبهته على الموضع النجس أو على غير الأرض ونباتها، فإنّ الظاهر في جميع تلك الموارد وجوب الجرّ وعدم جواز الرفع، والله أعلم.

المسألة الثانية: رفع الرأس من موضع السجود قهراً

إذا وضع الجبهة على الأرض ثم ارتفعت عنها قهراً، فإن تمكّن من حفظها عن الوقوع ثانياً، فالواجب عليه أن يجلس وتحسب تلك السجدة سجدة واحدة، فيأتي بسجدة أُخرى إن كانت هي الأولى، وإن لم يتمكّن من حفظها كذلك بل عادت إلى الأرض كارتفاعها قهراً، فالمجموع سجدة واحدة، فيأتي بالذكر لو لم يأت به.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المسألة الثالثة: وضع الجبهة علىٰ ما لا يصحّ السجود عليه باعتقاد أنّه وقع علىٰ ما يصحّ

لو وضع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه، باعتقاد أنّه وقع على ما يصح، وانكشف الحال بعد الجلوس ورفع الرأس، فالظاهر عدم بطلان الصلاة، لحديث لاتعاد[1] الذي يدلّ على عدم وجوب إعادة الصلاة إلّا من ناحية الأُمور الخمسة المذكورة فيه، والسجود وإن كان من جملتها، إلّا أنّ اقتضاءه لوجوب الإعادة إنما هو في صورة الإخلال به، والمفروض هنا خلاف ذلك، لعدم تحقق الاخلال به،

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح٨٥٧؛ التهذيب ٢: ١٥٢ ح٥٩٧؛ الوسائل ٤: ٣١٢، أبواب القبلة ب٩ ح١.

لأنّ مرجع ذلك إلى أنّ اعتبار كون ما يسجد عليه من الأرض أو نباتها إنما هو في صورة الالتفات والتوجه.

هذا، ويمكن أن يقال: بأنّ الاخلال بالسجدة كما يتحقق بترك هيئتها المعتبرة في الصلاة، كذلك يتحقق بالاخلال بما يعتبر فيه، والاخلال بالسجدة الواحدة وإن لم يكن موجباً لبطلان الصلاة ووجوب إعادتها كما عرفت، إلّا أنّ ذلك إنما هو في صورة النسيان لا العمد كما في المقام.

وقد يستدل لحكم المسألة بما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان صلوات الله وسلامه عليه أنّه كتب إليه يسأله عن المصلّي يكون في صلاة الليل في ظلمة، فإذا سجد يغلط بالسجادة ويضع جبهته على مسح أو نطع، فإذا رفع رأسه وجد السجادة هل يعتدّ بهذه السجدة أم لا يعتدّ بها؟ فكتب إليه في الجواب: «ما لم يستو جالساً فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة»[1].

هذا، ولا يخفى أنّ مورد الرواية هو ما إذا سجد على ما يعلم أنّه ليس بسجّادة، فهو خلاف مفروض المقام، والمسألة غير خالية عن الإشكال، فلا يترك الاحتياط فيها بالإعادة.

المسألة الرابعة: لو لصقت التربة بالجبهة

قال السيد في العروة فيما لو لصقت التربة بالجبهة، بعد الحكم بأنّ الاحتياط يقتضي رفعها ما لفظه: بل الأقوى وجوب رفعها إذا توقّف صدق السجود على

(١) الاحتجاج للطبرسي ٢: ٣٠٤ـ٣٠٥.

الأرض أو نحوها عليه[١].

أقول: لا يتوقّف صدق السجود على رفعها قط، إذ ليس معنى السجود هو اتّصال الجبهة بجزء من الأرض؛ ولو لم يكن المصلّي على هيئة الساجد، بل معناه هو اتصالها به مع كونه على هيئة السجود التي هي هيئة خاصّة، ووضع مخصوص، فإذا وضع جبهته المتّصلة بجزء من الأرض على الأرض أو ما عليها، بحيث تحقّقت هيأة السجود، يصدق حينئذٍ أنّه ساجد على الأرض.

نعم الأحوط رفع التربة، خصوصاً بملاحظة الأخبار الكثيرة الواردة في مسح التراب أو الحصى عن الجبهة، ولكن الظاهر أنّه لا يستفاد من شيء منها الوجوب، كما لا يخفى على من راجعها[٢].

المسألة الخامسة: لو تعذّر وضع باطن الكفين

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ذكر في العروة أيضاً بعد الحكم بأنّه يشترط في الكفّين وضع باطنهما مع الاختيار، إنّه مع الضرورة يجزي الظاهر، كما أنّه مع عدم إمكانه، لكونه مقطوع الكفّ، أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكفّ فالأقرب، من الذراع، والعضد[٣].

هذا، ولا يخفى أنّ دعوى كفاية الظاهر عند الضرورة مبنية على أنّ انصراف وجوب السجدة على الكفّين إلى باطنهما إنما هو مع الامكان، وأمّا مع التعذّر فلا، لكن يقع الكلام في وجوب السجدة على باقي أجزاء اليد مع تعذّر الكفّين مطلقاً.

---

(١) العروة الوثقى ١: ٥٢٠ مسألة ٢.

(٢) راجع الوسائل ٦: ٣٧٣. أبواب السجود ب١٨.

(٣) العروة الوثقى ١: ٥٢١ مسألة ٣.

ويمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ بعض الروايات الواردة في باب السجود يدلّ على وجوب السجدة على اليدين، ومن المعلوم أنّ اليد مطلقة فيحمل على صورة الاضطرار وعدم القدرة على السجود على الكفّين، لكن فيه: أنّ لازمه الاكتفاء بكلّ جزء من الأجزاء، والتخيير بينها، لا الترتيب كما ذكره، مضافاً إلى أنّ قاعدة حمل المطلق على المقيد تقتضي حمل اليد على خصوص الكفين.

المسألة السادسة: لو نسي السجدة

لو نسي سجدة واحدة، وتذكّر قبل الدخول في الركوع من الركعة التالية، يجب عليه العود إليها، ثم الإتيان بما يترتب عليه من قراءة أو تسبيح، وأمّا إذا تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعة التالية، فلا يجب عليه العود، بل لا يجوز، لاستلزامه زيادة الركن، بل تصحّ صلاته.

نعم، يجب عليه قضاؤها بعد الفراغ منها، ويدلّ على ما ذكرنا مضافاً إلى الاجماع[1]، صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام، فذكر وهو قائم أنّه لم يسجد، قال: «فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمض على صلاته حتّى يسلّم ثم يسجدها فإنّها قضاء»[2].

ورواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث أنّه سأله عن رجل نسي سجدة فذكرها بعدما قام وركع؟ قال: «يمضي في صلاته ولا يسجد حتى يسلّم فإذا سلّم

---

(١) المقنعة: ١٤٧؛ الغنية: ١١٣؛ المهذّب ١: ١٥٦؛ المراسم: ٨٩؛ الوسيلة: ١٠٠؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ النهاية: ٨٨؛ السرائر: ٢٤١؛ الجامع للشرائع: ٨٣؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٤؛ جواهر الكلام ١٢: ٢٨٧.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٢؛ الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦١؛ الوسائل ٦: ٣٦٤. أبواب السجود ب ١٤ ح ١.

سجد مثل ما فاته». قلت: فإن لم يذكر إلّا بعد ذلك؟ قال: «يقضي ما فاته إذا ذكره»[١].

ورواية أبي بصير قال: سألته عمّن نسي أن يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم؟ قال: «يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض على صلاته فإذا انصرف قضاها وليس عليه سهو»[٢]. وغيرها ممّا يدلّ على ذلك.

هذا، ويمكن أن يستفاد من بعض الروايات خلاف ما ذكرنا، مثل رواية معلّى ابن خنيس[٣] قال: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته؟ قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته ثم سجد سجدتي السهو بعد انصرافه وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة ونسيان السجدة في الأُوليين والأخيرتين سواء»[٤].

هذا ولكن الرواية محمولة على ما إذا نسي طبيعة السجدة، وهو يتحقق بنسيان السجدتين لا السجدة الواحدة فقط.

ولو نسي السجدتين معاً فلو تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعة اللاحقة فلا إشكال في بطلان الصلاة، لاستلزام جواز الرجوع والعود للتدارك، زيادة الركن المبطلة مطلقاً.

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٣ ح٦٠٤؛ الإستبصار ١: ٣٥٩ ح١٣٦٢؛ الوسائل ٦: ٣٦٤. أبواب السجود ١٤ ح٢.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح١٠٠٨؛ التهذيب ٢: ١٥٢ ح٥٩٨؛ الإستبصار ١: ٣٥٨ ح١٣٦٠؛ الوسائل ٦: ٣٦٥. أبواب السجود ب١٤ ح٤.

(٣) المذكور في ترجمة المعلى، هو أنّه كان من أصحاب الصادق عليه السلام، وفي رواية الكشي أنّه قتل في زمانه عليه السلام وحينئذٍ فلا يمكن له النقل عن أبي الحسن عليه السلام، خصوصاً مع التعبير عنه بالماضي الدالّ على كونه بعد وفاته، اللهم إلّا أن يكون المعلّى الذي هو راوي الحديث رجلاً آخر، لكنّه يبعّده أنّه غير مذكور في التراجم أصلاً، فالحديث لا يخلو عن اضطراب السند، خصوصاً مع كونه مرسلاً بإبهام الواسطة أيضاً (منه).

(٤) التهذيب ٢: ١٥٤ ح٦٠٦؛ الاستبصار ١: ٣٥٩ ح١٣٦٣؛ الوسائل ٦: ٣٦٦. أبواب السجود ب١٤ ح٥.

وأمّا لو تذكّر قبل الدخول في ركوعها ، فالظاهر جواز العود بل وجوبه ، لعدم وجود مانع عن ذلك ، مضافاً إلى إمكان استفادة ذلك من الأخبار الواردة في السجدة الواحدة بطريق أولى ، لأنّ الأفعال المترتبة على السجدتين قد وقعت باطلة لنقصان الركن؛ وهذا بخلاف ما إذا نسي سجدة واحدة كما هو ظاهر ، هذا كلّه في غير الركعة الأخيرة .

وأمّا فيها فلا إشكال في وجوب الرجوع وتدارك السجدة الواحدة ، أو السجدتين ما لم يسلّم ، وكذا لا إشكال في بطلان الصلاة ، لو نسي السجدتين منها ، وتذكّر بعد السلام ، والإتيان بما يبطل الصلاة مطلقاً عمداً وسهواً ، كالحدث ، والاستدبار ، وكذا في صحة الصلاة ووجوب القضاء لو نسي سجدة واحدة ، وتذكّر بعدهما أو بعد السلام ، وقبل الإتيان بشيء من القواطع .

إنما الإشكال فيما لو نسي السجدتين وتذكّر بعد السلام ، وقبل فعل المنافي ، فذهب السيدﷺ في العروة إلى البطلان[1] ، ولكن الظاهر الصحة ، ولزوم التدارك ، لأنّ الأفعال المترتّبة عليهما قد وقعت فاسدة ، ولأنّ الإخلال بهما معاً لا يجتمع مع صحة الصلاة ، وحينئذٍ فلا مانع من العود والتدارك ، ثم الإتيان بما يترتب عليهما من الأفعال .

وكون السلام محلّلاً ومخرجاً للمصلّي عنها ، وموجباً لحلّية ما حرّمته تكبيرة الإحرام التي هي افتتاح للصلاة[2] ، لا يوجب المنع عن العود ، لأنّ هذا الحكم إنما هو فيما إذا وقع السلام صحيحاً لا مطلقاً ، وصحته متوقفة على وقوع السجدتين قبله ، فلا يمنع بوجوده الفاسد عن الإتيان بهما في محلّهما .

هذا ، مضافاً إلى أنّ السلام لا يكون من الصلاة حقيقة ، لأنّ معناها إنما هو

---

(١) العروة الوثقى ١ : ٥٢٥ مسألة ١٦ .

(٢) الوسائل ٦ : ٤١٥ . أبواب التسليم ب ١ .

الخضوع والخشوع في مقابل المعبود، ومن المعلوم أنّ التسليم على الأنفس وعلى العباد الصالحين وعلى المأمومين مثلاً خارج عن حقيقة الخضوع، بل حقيقة التسليم كما في بعض الأخبار هو إذن الإمام للمأمومين في الخروج عن الصلاة، وحينئذٍ فيبعد أن يكون مع ذلك موجباً لعدم جواز العود، مع أنّ التشهّد الذي هو من أجزائها حقيقة، لا يكون مانعاً عنه، كما في التشهد في الركعة الثانية، فالظاهر في المقام عدم البطلان ووجوب التدارك.

المسألة السابعة: جلسة الاستراحة

يستحبّ الجلوس بعد السجدة الثانية من الركعة الأولى والثالثة مع الطمأنينة، ويسمّى ذلك بجلسة الاستراحة، والقول بالاستحباب هو المشهور بين الأصحاب[١]، وحكي عن السيد المرتضى ﷺ في بعض كتبه، القول بوجوبها، محتجّاً بالاجماع، والاحتياط[٢]، ويلوح ذلك من كلام غير واحد من قدماء الأصحاب[٣] وعن كاشف اللثام ـ من المتأخّرين ـ الميل إليه، وحكي عن الحدائق تقويته[٤].

والمسألة بين العامة أيضاً كانت ذات قولين[٥]، والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة، ولابد من نقلها ليظهر مفادها فنقول:

---

(١) المبسوط ١: ١١٣؛ المهذّب ١: ٩٨؛ السرائر ١: ٢٢٧؛ المعتبر ٢: ٢١٥؛ مستند الشيعة ٥: ٢٩٥؛ جواهر الكلام ١٠: ١٨٢؛ الحدائق ٨: ٣٠٢.

(٢) الانتصار: ١٥٠؛ المسائل الناصريّات: ٢٢٣.

(٣) المقنعة: ١٠٦؛ المراسم: ٧١؛ الغنية: ٧٩؛ الوسيلة: ٩٣؛ الخلاف ١: ٣٦٠ مسألة ١١٧.

(٤) كشف اللثام ٤: ١٠٣؛ الحدائق ٨: ٣٠٢.

(٥) راجع المجموع ٣: ٤٤٣؛ المغني لابن قدامة ١: ٦٠٣؛ الشرح الكبير ١: ٦٠٥؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٩٩ مسألة ٢٧١.

منها: ما رواه عبدالحميد بن عوّاض عن أبي عبدالله عليه السلام قال: رأيته إذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأولى جلس حتّى يطمئنّ ثم يقوم»[١]. ومن المعلوم أنّ هذه حكاية فعل، وهو أعمّ من الوجوب.

ومنها: ما رواه أبو بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا رفعت رأسك في السجدة الثانية من الركعة الأولى حين تريد أن تقوم فاستو جالساً ثم قم»[٢]. وظاهرها باعتبار الأمر بالاستواء جالساً هو الوجوب.

ومثلها ما رواه زيد النرسي في كتابه قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «إذا رفعت رأسك من آخر سجدتك في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسة ـ إلى أن قال ـ: ولا تطيش من سجودك مبادراً إلى القيام، كما يطيش هؤلاء الأقشاب في صلاتهم»[٣].

ومنها: ما رواه أصبغ بن نباتة قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئنّ ثم يقوم، فقيل له: يا أمير المؤمنين كان من قبلك أبو بكر وعمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الإبل. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنما يفعل ذلك أهل الجفا من الناس، إنّ هذا من توقير الصلاة»[٤]. هذا، والتعليل يناسب الاستحباب كما هو غير خفيّ.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن زرارة قال: رأيت أبا جعفر وأبا عبدالله عليهما السلام إذا رفعا رؤوسهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا[٥]. وهذه الرواية نصّ في جواز الترك وعدم الوجوب، فيرفع اليد بسببها عن ظهور أكثر الأخبار المتقدمة

---

(١) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٢؛ الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٨؛ الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٣؛ الإستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٩؛ الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٣.

(٣) أصل زيد النرسي: ٥٣؛ البحار ٨٢: ١٨٤ ح ١٠؛ مستدرك الوسائل ٤: ٤٥٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٣١٤ ح ١٢٧٧؛ الوسائل ٦: ٣٤٧. أبواب السجود ب ٥ ح ٥.

(٥) التهذيب ٢: ٨٣ ح ٣٠٥، الإستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٣١، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٢.

في الوجوب، مضافاً إلى أنّ كتاب زيد النرسي ممّا لا يجوز الاعتماد عليه، لأنّه من الكتب التي ظهرت في القرون الأخيرة ولم يعلم صحة انتسابه إلى مؤلّفه.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن الحكم عن رحيم قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك أراك إذا صلّيت فرفعت رأسك من السجود في الركعة الأولى والثالثة فتستوي جالساً ثم تقوم، فنصنع كما تصنع؟ فقال: «لاتنظروا إلى ما أصنع أنا، إصنعوا ما تؤمرون»[1].

وقد يحمل هذا الخبر بملاحظة ذيله على التقية، ولكن لا وجه له بعدما عرفت من كون المسألة بين العامة من الصحابة والتابعين اختلافية، خصوصاً بعد حكايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله إنّه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأولى استوى قاعداً ثم قام، وقوله عليه السلام: «إصنعوا ما تؤمرون» يمكن أن يكون الوجه فيه كون الراوي من زمرة العوام، لعدم ثبوت رواية له في أبواب الفقه، عدا هذه الرواية، كما يظهر بملاحظة الأسانيد.

والظاهر باعتبار نقل عليّ بن الحكم عنه، هو كونه من أهل الكوفة التي كان الشائع فيها في تلك الأعصار هي فتاوى أبي حنيفة، ومن الواضح أنّ الرجل العامّي يعمل غالباً على طبق ما هو المتعارف بين الناس من الفتاوى، فأمره عليه السلام بمتابعة ما يؤمر به، إنما هو بملاحظة أنّه لم يشأ الإمام عليه السلام أن يترك الرجل سيرته المستمرّة، ولا يلزم منه اغراء بالجهل، لعدم كون ذلك واجباً، فالرواية ربما يستفاد منها الاستحباب بملاحظة الذيل.

وبالجملة: فسؤال الراوي في هذه الرواية يكشف عن كون الجلوس بعد السجدتين أمراً غير معهود عند من يحشر معهم من أهل بلده، ولكن الظاهر عدم ثبوت السيرة المستمرّة على الترك، كيف وقد ذهب جمع من الصحابة على ما حكى

---

(١) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٤؛ الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٣٠؛ الوسائل ٦: ٣٤٧. أبواب السجود ب ٥ ح ٦.

عنهم في كتاب الخلاف[١] إلى الاستحباب.

كما أنّ الظاهر أنّ ما حكاه مالك بن الحويرث من فعل النبي ﷺ[٢]، وأنّه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأولى استوى قاعداً ثم قام لم يكن على سبيل الاستمرار، وإلّا لاستمرّ العمل من المسلمين عليه. وقد عرفت أنّ المحكيّ عن الشيخين في رواية الأصبغ هو أنّهم إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم ولم يجلسوا.

وكيف كان، فالمسألة كانت مورداً لاختلاف المسلمين، ولذا صار الرواة بصدد حكاية قول الإمام عليه السلام أو فعله، وقد عرفت أنّ رواية زرارة نصّ في جواز الترك، ويؤيد الاستحباب أنّه لو كانت جلسة الاستراحة واجبة، لكان اللازم أن يكون وجوبها ضرورياً، لعموم الابتلاء بها، فلا يبعد القول بالاستحباب، وإن كان الأحوط بملاحظة أهمّية حال الصلاة، وانّها إن قبلت قبل ما سواها وإن ردّت ردَّ ما سواها، هو الإتيان، فلا ينبغي الترك.

المسألة الثامنة: استحباب إرغام الأنف

يستحبّ إرغام الأنف حال السجود كما هو المشهور[٣]، والمحكيّ عن الصدوق في الفقيه القول بالوجوب[٤]، ويمكن أن يستدلّ له بما رواه الشيخ عن

---

(١) الخلاف ١: ٣٦١ مسألة ١١٩.

(٢) صحيح البخاري ١: ٢١٨ ب ١٢٧ ح ٨٠٢ وص ٢٢٤ ب ١٤٢، ح ٨٢٣؛ سنن النسائي ٢: ٢٤٩ ح ١١٤٨.

(٣) المقنعة: ١٠٥؛ الخلاف ١: ٣٥٥؛ المراسم: ٧١؛ الوسيلة: ٩٤؛ مستند الشيعة ٥: ٢٨٩؛ جواهر الكلام ١٠: ١٧٤؛ كشف اللثام ٤: ١٠١.

(٤) الفقيه ١: ٢٠٥؛ الهداية: ١٣٧.

أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن عمّار، عن جعفر، عن أبيه قال: قال عليّ عليه السلام: «لا تجزي صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين»[١].

وبما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة، عمّن سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه»[٢]. هذا ولكن الثانية مرسلة، والأولى يكون الراوي فيها عامياً على الظاهر، فلايصحّ الاعتماد على روايته.

ويدلّ على الاستحباب صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والابهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاماً، أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبي صلى الله عليه وآله»[٣].

وما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أبي عبدالله البرقي، عن محمد بن مصادف[٤] قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إنما السجود على الجبهة وليس على الأنف سجود»[٥]. فإنّ الظاهر أنّ المراد بالسنة في الصحيحة ما يقابل الوجوب، كما تدلّ عليه الرواية الثانية النافية للسجود على الأنف.

---

(١) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٢؛ الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٣؛ الوسائل ٦: ٣٤٤. أبواب السجود ب ٤ ح ٤.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٢، الوسائل ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٧.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤؛ الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤؛ الخصال: ٣٤٩؛ الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

(٤) الظاهر أنّ الصواب محمد بن مضارب، فإنّه هو الذي يروي عن الصادق عليه السلام، وأمّا محمد بن مصادف فلم يوجد في الرواة، نعم يوجد فيهم مصادف الذي كان مولى الصادق عليه السلام، وقد روي عنه كثيراً. هذا، ولكن سند الرواية غير خال عن الإرسال ظاهراً، لأنّ أبا عبدالله البرقي من الطبقة السابعة، وأصحاب الصادق عليه السلام من الطبقة الخامسة، فكان بينهما واسطة من الطبقة السادسة (منه).

(٥) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٠؛ الإستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٢٢٠؛ الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ١.

وتوهّم إنّه لا منافاة بينهما، بتقريب أنّ ظاهر قوله: «وترغم بأنفك إرغاماً» هو الوجوب، وعليه فالمراد من السنة هي ما ثبت وجوبها بقول النبي ﷺ، أو فعله، مقابل الفرض الذي هو عبارة عمّا ثبت وجوبه بالكتاب، وأمّا قوله: «ليس على الأنف سجود» فظاهره نفي وجوب السجود على الأنف، وهو لا ينافي كون الارغام واجباً مستقلاً غير مرتبط بالسجود.

مندفع بأنّ ظاهر الصحيحة أنّ الفرق بين الأنف وسائر الأعظم السبعة هو شيء واحد، وهو كونها فرضاً وهو سنّة، ولو كان المراد من السنة هو ما ذكر، يلزم ثبوت الفرق بينهما من وجهين كما هو واضح، فالظاهر أنّ المراد بالسنة هو الاستحباب مقابل الوجوب، ويدلّ عليه مضافاً إلى ما عرفت أنّه لو كان الارغام واجباً في الصلاة، أو في السجود، لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكلّ أحد، أن يكون وجوبه ضرورياً فضلاً عن أن تكون السيرة على خلافه، والشهرة الفتوائية أيضاً قائمة على الخلاف، فالأقوى ما ذهب إليه المشهور.

ثم إنّ ظاهر الأخبار يقتضي حصول الاستحباب بإصابة أيّ جزء من الأنف، ولكن المحكيّ عن المرتضى في جمل العلم والعمل؛ اعتبار إصابة الطرف الأعلى الذي يلي الحاجبين[1]، وعن ابن الجنيد أنّه قال: يماسّ الأرض بطرف الأنف وخديه[2]، وقد عرفت أنّ الظاهر هو الإطلاق.

ثم إنّ الارغام عبارة عن إلصاق الأنف بالرغام وهو التراب، فمقتضى الجمود على هذا الظهور، أن يكون المعتبر في السنّة هو وضع الأنف على التراب فقط، ولكن الظاهر كفاية مطلق الأرض، بل مطلق ما يصح السجود عليه، كما يدلّ على

---

(١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٢.

(٢) الحدائق ٨: ٢٩٧.

ذلك ما ورد في مرسلة ابن المغيرة ورواية عمّار المتقدمتين[١]، ممّا ظاهره كفاية ما يكفي في وضع الجبهة عليه، والتعبير بالارغام إنما هو بملاحظة أنّ الغالب فيما يسجد عليه هو التراب كما لا يخفى.

وحينئذٍ فيظهر أنّ السجود على الأنف والارغام به ليسا أمرين، خلافاً لما حكي عن بعض من التغاير بينهما[٢]، نظراً إلى اعتبار الوضع على التراب في تحقق الارغام، ولو كان سجوداً لكان يكفي فيه كلّ ما يصحّ السجود عليه فتدبّر.

ثم إنّ العامة أيضاً اختلفوا في وجوب الارغام وعدمه[٣]، ولكنّ الظاهر أنّ الوجه في ذلك هو أنّ الواجب عندهم هي السجدة على الوجه لا الجبهة، فوقع الاختلاف بينهم في أنّ الواجب من السجدة على الوجه هي السجدة على الجبهة، أو على الأنف، أو على كليهما معاً، أو أنّه يتخيّر المصلّي بينهما، وأمّا النزاع بين الإمامية، فهو بعد الفراغ عن وجوب السجدة على الجبهة تعييناً كما هو واضح.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) الوسائل ٦: ٣٤٤ ـ ٣٤٥. أبواب السجود ب٤ ح٤ و ٧.

(٢) كتاب الأربعين للشيخ البهائي ﷺ: ١٦٧.

(٣) المجموع ٣: ٤٢٥؛ المغني لابن قدامة ١: ٥٩٢؛ الشرح الكبير ١: ٥٩٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٨.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

السابع من أفعال الصلاة: التشهّد

لا إشكال ولا خلاف في استمرار عمل النبي ﷺ والصحابة والتابعين على الإتيان بالتشهد في كل ثنائية مرّة، وفي كلّ ثلاثية ورباعية مرتين[1]، ومع ذلك فقد وقع الخلاف في وجوبه بين المسلمين، فذهب علمائنا أجمع إلى وجوبه في الركعة الأخيرة من كلّ صلاة، وفي الركعة الثانية من الثلاثية والرباعية، ووافقنا على ذلك الليث بن سعد، وإسحاق، وأبو ثور، وداود.

ولكن المحكيّ عن الشافعي، ومالك، وأبي حنيفة، أنّ التشهد الأول سنة، كما أنّ المحكيّ عن الأخيرين والثوري، استحباب التشهّد الأخير أيضاً، إلّا أنّ أبا حنيفة يقول: الجلوس في الثاني قدر التشهد واجب، وأمّا الشافعي فيقول بوجوب التشهد الأخير، وهو الذي يتعقّبه السلام، وبه قال عمر، وابنه، وأبو مسعود، والحسن البصري، وأحمد[2].

---

(١) سنن البيهقي ٢: ١٤٢؛ صحيح البخاري ١: ٢٢٥ ب ١٤٥، ح٨٢٨؛ سنن النسائي ٢: ٢٥٣ ح١١٥٩.

(٢) الخلاف ١: ٣٦٤ مسألة ١٢١ وص٣٦٧ مسألة ١٢٦؛ الإنتصار: ١٥١؛ المعتبر ٢: ٢٢١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٢٧؛ المجموع ٣: ٤٤٩ و٤٥٠ ـ ٤٦٢؛ المغني لابن قدامة ١: ٦٠٦ و٦١٣؛ الشرح الكبير ١: ٦٣٤.

والدليل على ما ذكرنا من وجوبه مطلقاً ـ مضافاً إلى استمرار عمل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام ـ الأخبار المأثورة عنهم التي هي أكثر من أن تحصى[١]، كما أنّ الجلوس بقدر التشهّد أيضاً كذلك، إلّا أنّه حيث إنّ التشهّد في نظر المتشرعة كأنّه عبارة عن مجموع الجلوس، والذكر الذي يقال في حاله، فلا يعدّون الجلوس واجباً مستقلاً، مع أنّ التشهد ليس إلّا الشهادتين والجلوس واجب آخر.

كيفيّة التشهّد

وأمّا كيفية التشهد فأدنى التشهد عند الإمامية عبارة عن الشهادتين، والصلاة على النبي وآله[٢]، وقال الشافعي: يجب خمس كلمات أن يقول: التحيّات لله، السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله[٣].

ويدفع وجوب التحيّات مضافاً إلى الأصل رواية محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: قلت: قول العبد: التحيّات لله والصلوات الطيّبات لله؟ قال: «هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربّه»[٤]. وأيضاً لو وجب لكان متواتراً مع عموم البلوى، وأمّا التسليم فهو مخرج عن الصلاة، فلا يجوز تقديمه على التشهد.

هذا، وأمّا أفضل التشهد وأكمله فقد وقع الاختلاف فيه أيضاً بين أرباب المذاهب، والأفضل عند الإمامية هو ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام من الرواية الطويلة المذكورة في الوسائل في الباب الثالث من أبواب التشهد[٥] فراجع،

---

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣ ـ ٣٩٨. أبواب التشهّد ب ٣ و ٤.

(٢) الخلاف ١: ٣٧٢ مسألة ١٣١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠ مسألة ٢٩٢؛ المعتبر ٢: ٢٢٢؛ المنتهى ١: ٢٩٣.

(٣) الأمّ ١: ١١٨؛ المجموع ٣: ٤٥٨ ـ ٤٥٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠ مسألة ٢٩٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٩؛ الاستبصار ١: ٣٤٢ ح ١٢٨٩؛ الوسائل ٦: ٣٩٧. أبواب التشهد ب ٤ ح ٤.

(٥) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

وأمّا الأفضل عند سائر المذاهب فيعلم بمراجعة كتاب الخلاف وغيره[١].

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في وجوب الشهادتين بعد الركعة الثانية والأخيرة[٢]، وأمّا خبر حبيب الخثعمي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه يقول: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله أجزأه»[٣]. فالظاهر أنّ المراد به هو كفاية حمد الله تعالى في العمل بالوظيفة الاستحبابية، في مقابل الأدعية والتحيّات الطويلة، وإلّا فمن الواضح باعتبار اطلاق التشهد على الأذكار التي تقرأ بعد الركعة الثانية والأخيرة من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا، أنّ المعتبر هو ما يصدق عليه هذا العنوان وهو الشهادتان: الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة.

ولا يعارض ما ذكرنا من وجوب الشهادتين في الركعة الثانية، ما عن الشيخ في الصحيح عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الأوّلتين؟ قال: «أن تقول: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له». قلت: فما يجزي من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: «الشهادتان»[٤]. وذلك لكون الرواية في غاية الشذوذ، بحيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب العمل على طبقها والفتوى بمضمونها.

نعم، حكى في الذكرى عن الجعفي في الفاخر، أنّه عمل على طبق الرواية. وذهب إلى اجتزاء شهادة واحدة في التشهد الأول[٥]، ولكن هذا لا يخرجها عن الشذوذ، خصوصاً بعد كون العامل بها بعيداً عن المجامع العلميّة، لأنّه كان مقيماً

---

(١) الخلاف ١: ٣٦٨؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٣٧؛ المعتبر ٢: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٢) الخلاف ١: ٣٧٢ مسألة ١٣١؛ الغنية: ٨٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠ مسألة ٢٩٢.

(٣) التهذيب ٢: ١٠١ ح٣٧٦؛ الاستبصار ١: ٣٤١ ح١٢٨٦؛ الوسائل ٦: ٣٩٩. أبواب التشهد ب ٥ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٠٠ ح٣٧٤؛ الاستبصار ١: ٣٤١ ح١٢٨٤؛ الوسائل ٦: ٣٩٦. أبواب التشهد ب ٤ ح ١.

(٥) الذكرى ٣: ٤٢٠.

بمصر، وصنّف الفاخر فيه أيضاً.

وبالجملة: فلا إشكال في وجوب الشهادتين في الركعة الثانية أيضاً كالأخيرة. وحينئذٍ يقع الكلام في كيفية التشهد، وأنّه هل يجزي مطلق الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة بأيّة صورة وقعتا، أو يلزم أن تكونا على النحو المتعارف، وهي الشهادة بالوحدانية، مع زيادة «وحده لا شريك له» الموجبة لتأكّدها، والشهادة بالرسالة المشتملة على الشهادة بالعبودية أيضاً، بأن يقول: أشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله؟

والتحقيق أن يقال: إنّ إضافة «وحده لا شريك له» لا مدخل لها في تحقق الشهادة بالوحدانية، ضرورة أنّ هذه الزيادة لا توجب إلّا تأكّد تلك الشهادة، كما أنّ إضافة «عبده» في الشهادة بالرسالة لا مدخل لها فيها أصلاً، ولا يوجب تأكيداً أيضاً.

وحينئذٍ فما ورد في الأخبار الكثيرة من أنّه يجزي في التشهد الشهادتان، أو أنّه إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته[1]، لا يدلّ على أزيد من الشهادة بالوحدانية، والشهادة بالرسالة، بأيّ نحو تحقّقتا، ويدلّ على الاكتفاء بذلك خبر الحسن بن الجهم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يعيد، وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد»[2].

هذا، ولكن يمكن أن يقال بانصراف الشهادتين الواردتين في تلك الأخبار إلى النحو المتعارف بين الناس في مقام العمل، ورواية الحسن لا تنافي ذلك، لأنّها

---

(١) الوسائل ٦: ٣٩٧ و ٣٩٨. أبواب التشهد ب ٤ ح ٢ و ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٤ ح ١٤٦٧ وج ١: ٢٠٥ ح ٥٩٦؛ الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١؛ الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٦.

مسوقة لبيان حكم آخر، وهو صحة الصلاة إذا وقع الحدث بعد التشهد، وبطلانها إذا وقع قبله، فلا يستفاد منها كفاية مجرّد الشهادة بالوحدانية، والشهادة بالرسالة.

ويؤيد عدم الاجتزاء بذلك صحيحة محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: التشهد في الصلاة؟ قال: مرتين. قال: قلت: وكيف مرتين؟ قال: «إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثم تنصرف»[1].

ولكن الرواية في غاية الاضطراب، لأنّه لا يكون السؤال عن مجرد التشهد في الصلاة سؤالاً تامّاً، بل يحتاج إلى ضميمة، فيحتمل أن يكون مقصوده السؤال عن أصل وجوب التشهد في الصلاة، ويحتمل أن يكون المراد السؤال عن كيفية التشهد، وإنّه هل تكفي شهادة واحدة، أو أنّه تجب الشهادتان؟ كما أنّه يحتمل أن يكون غرضه السؤال عن وجوبه مرّة أو مرتين.

ولايخفى أنّ ظاهر كلمة مرتين الواردة في الجواب هو الدفعتان في مقابل دفعة واحدة، فينطبق على السؤال على النحو الأخير، ويبعد أن يكون المقصود بها الشهادتين في مقابل شهادة واحدة، حتى ينطبق على السؤال على النحو الثاني.

ثم إنّ سؤاله ثانياً المشتمل على قوله: «وكيف مرتين» مضطرب أيضاً، فإنّ الجمع بين كلمة مرتين وكلمة كيف ممّا لا وجه له، إلّا أن يكون غرضه أنّ التشهد الذي حكم بوجوبه مرتين ما كيفيته؟ فينطبق الجواب عليه بعد حمله على التشهد الأخير بقرينة قوله: «ثم تنصرف».

وكيف كان، فالرواية مضطربة جدّاً، والانصاف أنّ رفع اليد عن ظاهر الأخبار الدالة على الاجتزاء بمطلق الشهادتين مشكل، خصوصاً بعدما عرفت من

---

(١) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٩؛ الاستبصار ١: ٣٤٢ ح ١٢٨٩؛ الوسائل ٦: ٣٩٧. أبواب التشهد ب ٤ ح ٤.

عدم مدخلية الزيادتين في حقيقة الشهادة بالوحدانية، والشهادة بالرسالة، كما أنّ الفتوى بكفايتهما مطلقاً أيضاً كذلك، فالأحوط الذي لا يجوز تركه هو مراعاة النحو المتعارف بين الناس في كيفية التشهد.

ويجب بعد الشهادتين الصلاة على النبي وآله، والظاهر أنّه لا خلاف فيه، بل حكي عن غير واحد دعوى الاجماع عليه[١]، ولكن خالفنا في ذلك جمهور العامة، فإنّ المحكيّ عن أبي حنيفة ومالك أنّهما استحبّا الصلاة على النبيﷺ، ولكن ذهب الشافعي إلى وجوبه في خصوص التشهد الأخير[٢]، هذا في الصلاة على النبيﷺ، وأمّا الصلاة على آله فلم يقل بوجوبها من العامة إلّا البويحي من أصحاب الشافعي، وأحمد في إحدى الروايتين، وقال الشافعي: إنّه يستحبّ[٣].

ويدلّ على ما ذكرنا ـ مضافاً إلى الإجماع والأخبار الواردة من طرق الإمامية[٤] ـ ما ذكره في المعتبر، من أنّهم رووا عن عائشة قالت: سمعت رسول اللهﷺ يقول: «لا تقبل صلاة إلّا بطهور وبالصلاة عليّ».. ورووه عن فضالة بن عبيد الأنصاري عن النبيﷺ قال: «إذا صلّى أحدكم فليبدأ بتحميد ربّه عزّوجلّ والثناء عليه، ثم ليصلّ على النبيﷺ»[٥]، وروى كعب بن عجرة قال: كان

---

(١) الغنية: ٨٠؛ الخلاف ١: ٣٧٣ مسألة ١٣٢؛ المسائل الناصريات: ٢٢٨ ـ ٢٢٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٢ مسألة ٢٩٣؛ المنتهى ١: ٢٩٣؛ جامع المقاصد ٢: ٣١٩؛ مستند الشيعة ٥: ٣٢٩؛ جواهر الكلام ١٠: ٢٥٣؛ المعتبر ٢: ٢٢٦؛ كشف اللثام ٤: ١١٩؛ الذكرى ٣: ٤٠٦.

(٢) المجموع ٣: ٤٦٥ و٤٦٧؛ المغني لابن قدامة ١: ٦١٤؛ الشرح الكبير ١: ٦١٣ ـ ٦١٤؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٢ مسألة ٢٩٣.

(٣) المجموع ٣: ٤٦٥؛ المغني لابن قدامة ١: ٦١٦؛ الشرح الكبير ١: ٦١٦؛ المعتبر ٢: ٢٢٧؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٣ مسألة ٢٩٤.

(٤) راجع الوسائل ٦: ٤٠٧ أبواب التشهد ب ١٠.

(٥) سنن البيهقي ٢: ١٤٧.

رسول الله ﷺ يقول في صلاته: «اللهمّ صلِّ على محمّد وآل محمّد كما صلّيت على إبراهيم إنّك حميدٌ مجيد»[١]، وروى جابر الجعفي عن أبي جعفر، عن ابن مسعود الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلّى صلاة ولم يصلّ فيها عليّ وعلى أهل بيتي لم تقبل منه»[٢].[٣]

ويدلّ على وجوب الصلاة على النبي ﷺ الآية الشريفة الآمرة[٤] بالصلاة عليه، بضميمة الإجماع على عدم وجوب الصلاة عليه في غير حال الصلاة، وعلى عدم وجوبها في حالها في غير التشهد أيضاً، فالاجماع يكون مقيّداً للآية لا أنّه يوجب صرف الأمر الظاهر في الوجوب عن ظاهره، والحمل على الاستحباب، إذ لا وجه للحمل عليه مع عدم الدليل على جواز الترك في حال الصلاة أيضاً، مضافاً إلى وجود الدليل على الوجوب كالإجماع، والأخبار التي منها موثّقة عبدالملك بن عمرو الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «التشهد في الركعتين الأوّلتين ألحمد لله أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، أللهم صلّ على محمّد وآل محمّد، وتقبّل شفاعته وارفع درجته»[٥]. واشتمالها على ما قام الدليل على عدم وجوبه لا يضرّ بالاستدلال بها على الوجوب، بالنسبة إلى ما لم يقم الدليل على عدم وجوبه كما هو واضح.

وبالجملة: فالإشكال في وجوب الصلاة على النبي وآله ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الواجب بعد الركعة الثانية والأخيرة، هو

---

(١) سنن البيهقي ٢: ١٤٧؛ سنن أبي داود ١: ٢٥٧ ح٩٧٦ و ٩٧٨.

(٢) سنن الدارقطني ١: ٢٨١ ح١٣٢٨.

(٣) المعتبر ٢: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٤) الأحزاب: ٥٦.

(٥) التهذيب ٢: ٩٢ ح٣٤٤، الوسائل ٦: ٣٩٣، أبواب التشهد ب٣ ح١.

الشهادتان والصلاة على النبي وآله، وأمّا باقي الأذكار فهي مستحبة، وأكملها ما رواه أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام[١]، وأمّا السلام على النبي صلى الله عليه وآله، وعلى الأنفس، والعباد الصالحين، كما في التحيّات المنقولة عن العامة[٢] على اختلافها، فلا يجوز أصلاً، لأنّه يوجب الخروج عن الصلاة كلّما تحقق فلا يجوز تقديمه على التشهد.

نسيان التشهّد

لو نسي التشهد الأول، ولم يتذكّر إلّا بعد القيام، فإن كان ذلك قبل الركوع يجب عليه أن يرجع للتشهد، فيجلس ويتشهد ثم يأتي بما يترتب عليه من الأفعال ولا شيء عليه، وإن كان ذلك بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة، فليس له أن يرجع بل يتمّ الصلاة، وعليه قضاء التشهد وسجدتا السهو.

ويدلّ على ما ذكرنا مضافاً إلى تطابق الفتاوى عليه[٣]، الروايات الكثيرة الواردة في المسألة.

منها: رواية فضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: في الرجل يصلّي الركعتين من المكتوبة ثم ينسى فيقوم قبل أن يجلس بينهما، قال: «فليجلس ما لم يركع وقد تمّت صلاته، وإن لم يذكر حتّى ركع فليمض في صلاته، فإذا سلّم سجد سجدتين وهو جالس»[٤].

---

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب٣ ح٢.

(٢) راجع ٢: ٢٨٦.

(٣) الغنية: ١١٣؛ المهذّب ١: ١٥٦؛ الخلاف ١: ٣٦٦ مسألة ١٢٤ وص٤٥٢ مسألة ١٩٧؛ الكافي في الفقه: ١٤٩؛ السرائر ١: ٢٥٧؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٩؛ جواهر الكلام ١١: ٢٨٤؛ كشف اللثام ٤: ٤٣٣.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٦ ح٢؛ التهذيب ٢: ٣٤٥ ح١٤٣١؛ الوسائل: ٦/٤٠٥. أبواب التشهد ب٩ ح١.

ومنها: رواية عليّ بن أبي حمزة البطائني الكوفي الواقفي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا قمت في الركعتين الأوّلتين ولم تتشهد فذكرت قبل أن تركع فاقعد فتشهد، وإن لم تذكر حتّى تركع فامض في صلاتك كما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما، ثم تشهد التشهد الذي فاتك»[1].

ومنها: رواية محمّد بن عليّ الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد؟ قال: «يرجع فيتشهد»، قلت: أيسجد سجدتي السهو؟ فقال: لا، ليس في هذا سجدتا السهو»[2]. ولكنّها محمولة بقرينة سائر الروايات على ما إذا تذكّر قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة.

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين من الظهر أو غيرها فلم تتشهد فيهما، فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل أن تركع فاجلس فتشهد وقم فأتمّ صلاتك، فإن لم تذكر حتّى تركع فامض في صلاتك حتى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدتي السهو بعد التسليم قبل أن تتكلّم»[3].

ومنها: رواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما حتى يركع؟ فقال: «يتمّ صلاته ثم يسلّم ويسجد سجدتي السهو وهو جالس قبل أن يتكلّم»[4].

ومنها: رواية أبي بصير قال: سألته عن الرجل ينسى أن يتشهد؟ قال: «يسجد سجدتين يتشهد فيهما»[5]. هذا، ولكنّها محمولة على ما إذا تذكّر ذلك بعد

---

(١) الكافي ٣: ٣٥٧ ح٧؛ التهذيب ٢: ٣٤٤ ح١٤٣٠؛ الوسائل ٨: ٢٤٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٦ ح٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٨ ح٦٢٢؛ الاستبصار ١: ٣٦٣ ح١٣٧٦؛ الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب التشهد ب٩ ح٤.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٧ ح٨؛ التهذيب ٢: ٣٤٤ ح١٤٢٩؛ الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب التشهد ب٩ ح٣.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٨ ح٦٢٠ وج٢: ١٥٩ ح٦٢٤؛ الاستبصار ١: ٣٦٣ ح١٣٧٥؛ الوسائل ٦: ٤٠٢. أبواب التشهد ب٧ ح٤.

(٥) التهذيب ٢: ١٥٨ ح٦٢١؛ الوسائل ٦: ٤٠٣. أبواب التشهد ب٧ ح٦.

الدخول في الركوع. إلى غير ذلك من الأخبار[١].

ثم إنّك عرفت أنّ الفتاوى متطابقة على وجوب قضاء التشهد، والإتيان بسجدتي السهو معاً، فيما لو تذكّر بعد الركوع، مع أنّ الروايات المتقدمة خالية عن الدلالة على وجوب القضاء، نعم يمكن أن يقال بدلالة رواية أبي بصير على ذلك، بناءً على أن يكون المراد بقوله: «يتشهد فيهما» هو قضاء التشهد المنسي، لا التشهد الذي هو جزء من سجدتي السهو.

ولكنّها بعد ذلك تخالف الفتاوى أيضاً، من حيث أنّ مقتضى الرواية وجوب الإتيان بقضاء التشهد المنسي بعد السجدتين للسهو، ومقتضى الفتاوى العكس، وإنّه يجب أولاً بعد الفراغ من الصلاة قضاء التشهد، ثم الإتيان بالسجدتين، فالرواية مخالفة للفتاوى على أيّ تقدير.

ومن هنا يظهر الإشكال في دلالة رواية عليّ بن أبي حمزة المتقدمة على وجوب قضاء التشهد، فاللازم أن يكون المراد بقوله: «ثم تشهد...»، هو تشهد السجدتين، غاية الأمر أنّه ينوي به التشهد الذي فاته، وعليه فتكون أيضاً مخالفة للمشهور.

وكيف كان، فيستكشف من الفتاوى وجود نص معتبر مذكور في الجوامع الأوليّة، دالّ على هذا الحكم، غاية الأمر أنّه لم يضبط في الجوامع الثانوية التي بأيدينا، والاستدلال على ذلك بإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان: «إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاقض الذي فاتك سهواً»[٢] وقوله عليه السلام في صحيحة حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن

---

(١) راجع الوسائل ٦: ٤٠١ الباب ٧.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح١٠٠٧؛ التهذيب ٢: ٣٥٠ ح١٤٥٠؛ الوسائل ٨: ٢٣٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٣ ح٧ وص٢٤٤ ب٢٦ ح١.

رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك؟ قال: «يقضي ذلك بعينه»، فقلت: أيعيد الصلاة؟ فقال: «لا»[١]. ممّا لا يتمّ بعد وضوح عدم إمكان الالتزام بهذا العموم، خصوصاً بعد عدم إمكان الالتزام به في موردهما كما لايخفى، هذا كلّه في التشهد الأول.

وأمّا لو نسي التشهد الأخير، فيمكن أن يستفاد حكمه من بعض الروايات:

منها: رواية محمّد بن عليّ الحلبي المتقدمة الشاملة باطلاقها لما إذا نسي التشهد الأخير.

ومنها: إطلاق رواية أبي بصير المتقدمة.

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهد حتى ينصرف فقال: «إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهد وإلّا طلب مكاناً نظيفاً فتشهد فيه» وقال: «إنما التشهد سنّة في الصلاة»[٢].

هذا، والمراد من السنة هو ما ثبت وجوبه بالسنّة مقابل الفرض، وهو ما ثبت وجوبه بالكتاب، لا السنّة في مقابل الوجوب، وذكره إنما هو بملاحظة أنّه حيث يكون التشهد سنّة، فلا يلزم من الاخلال به سهواً بطلان الصلاة، ويمكن أن يقال: بدلالة هذه الرواية على وجوب قضاء التشهد، فيما إذا نسي التشهد الأول لإطلاقها من حيث نسيان التشهد.

ومنها: رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنّه قال: بسم الله فقط فقد جازت صلاته، وإن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة»[٣]. ولكن هذه الرواية بمعناها الظاهر غير معمول بها، فلا اعتبار بها، وأمّا

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٠ ح٥٨٨؛ الوسائل ٨: ٢٠٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٣ ح٦.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٧ ح٦١٧؛ الوسائل ٦: ٤٠١. أبواب التشهد ب٧ ح٢.

(٣) الإستبصار ١: ٣٤٣ ح١٢٩٣ وص٣٧٩ ح١٤٣٧؛ التهذيب ٢: ١٩٢ ح٧٥٨؛ الوسائل ٦: ٤٠٣. أبواب التشهد ب٧ ح٧.

الروايات المتقدمة فيستفاد من أكثرها الرجوع إلى التشهد ثم إعادة السلام، إذ لا يصدق نسيانه إلّا مع الإتيان بالسلام.

وحينئذٍ فمرجع ذلك إلى أنّ السلام لا يكون مفوّتاً لمحلّ التشهد، ولا يكون كالركن، حيث عرفت أنّه لا مجال للعود مع الدخول فيه، فالأظهر وجوب الرجوع للتشهد، ويظهر ذلك من الشيخ في المبسوط، حيث قال: التشهد في الصلاة فرض واجب للأول والثاني في الثلاثية والرباعيات، وفي كلّ ركعتين في باقي الصلوات، فمن تركهما أو واحداً منهما متعمّداً فلا صلاة له، ومن تركهما أو واحداً منهما ناسياً حتّى فرغ من الصلاة قضاهما بعد التسليم، وأعاد التسليم بعد التشهد الأخير، فإن ترك التشهد الأول قضاه، وليس عليه تسليم بعده[1]. انتهى.

والمراد بقوله: «قضاهما» ليس هو القضاء المصطلح، حتّى لا يناسب مع إعادة التسليم بعد التشهد الأخير، بل المراد به هو مجرّد الاتيان به، لكنّه ينافي ذلك ما ذكره في موضع آخر من المبسوط حيث قال: ومن نسي التشهد الأخير حتّى يسلّم قضاه بعد التسليم أيّ وقت كان[2]. انتهى.

وحينئذٍ فمقتضى الاحتياط الإتيان بالتشهد، لا بنية الأداء، ولا القضاء، ثم التسليم، وإن كان يظهر من غيره كالسيّد في جمل العلم والعمل، وابن البرّاج في شرحه، وجوب الرجوع والإعادة[3].

---

(١) المبسوط ١: ١١٥.

(٢) المبسوط ١: ١٢٢.

(٣) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦؛ المهذّب ١: ١٥٦.

الثامن من أفعال الصلاة: التسليم

وفيه جهات من الكلام:

الجهة الأولى: التسليم في آخر الصلاة

لا إشكال في استمرار عمل المسلمين على التسليم في آخر الصلاة، ولا فرق في ذلك بين الإمامية وغيرهم، كما يستشعر بل يستظهر ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة في الأبواب المتفرّقة، كبعض الأخبار الواردة في حكم الشكّ في الركعتين الأخيرتين[1]، وفي نسيان التشهد[2] كما عرفت، وفي قضاء الصلوات الفائتة[3]، وفي تقديم سجود السهو عليه أو تأخيره عنه[4]، وفي غير ذلك من الموارد الكثيرة

(١ و ٢) راجع الوسائل ٨: ٢١٢. أبواب الخلل. ب٨ ح١ و٣ وص٢٤٥ ب٢٦ ح٤ و٥؛ وج٦ ص٤٠٢ ـ ٤٠٣، ٤٠٤. أبواب التشهد ب٧ ح٣ و٤ و٨.

(٣) الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب٦٣ ح١.

(٤) راجع الوسائل ٨: ٢٠٧ أبواب الخلل ب٥.

التي لا يبقى للناظر فيها الارتياب في كون التسليم في آخر الصلاة أمراً مفروغاً عنه بين الإمامية في مقام العمل.

ومن المعلوم أنّ هذا النحو من الاستمرار، أي استمرار المسلمين في مقام العمل، يكشف عن مداومة النبي ﷺ على ذلك.

وبالجملة: فاستقرار عمل النبي ﷺ والمسلمين بعده ممّا لا يكاد يمكن إنكاره.

الجهة الثانية: صيغة التسليم

إنّ لكيفية التسليم ثلاث صيغ معروفة بين العامة والخاصة، وقد عرفت أنّ الأوليين منها داخلتان في تحيّات التشهد عندهم، بل عن الشافعي وجوبهما كوجوب قول التحيّات لله[١]، ولكن ظاهرهم الاتّفاق على الإتيان بهما قبل الشهادتين، والصلاة على النبي وآله[٢]، وقد ظهر لك[٣] أنّ ذلك يوجب الخروج عن الصلاة عند الإمامية.

والظاهر أنّ التسليم عندهم[٤] هي الصيغة الأخيرة المعروفة، كما أنّه ربما يستفاد ذلك من رواية أبي بصير الطويلة المشتملة على تحيّات التشهد، على النحو الأكمل، حيث إنّه قال فيها بعد ذكر التحيّات المتضمّنة لقول السلام عليك أيّها النبي...، والسلام علينا وعلى...: «ثم تسلّم»[٥]، فإنّ ظاهرها أنّ التسليم ليس

(١ ـ ٣) راجع ٢: ٢٨٦.

(٤) المجموع ٣: ٤٧٥ ـ ٤٧٦؛ المغني لابن قدامة ١: ٦٢٦؛ الشرح الكبير ١: ٦٢٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٥ مسألة ٣٠١.

(٥) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧٣؛ الوسائل ٦: ٣٩٣، أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

هي الصغيتين الأوليين، بل هما من تحيّات التشهد، غاية الأمر أنّ محلّهما إنما هو بعده.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّه لا إشكال في أنّ صيغة التسليم الأولى لا تكون تسليماً مخرجاً عن الصلاة، كما أنّه لا إشكال في استحبابه وعدم وجوبه، إنما الكلام في الصيغتين الأخيرتين، وإنّه هل يتحقق الخروج بالأخيرة منهما فقط، أو بمجموعهما، أو بكلّ واحدة منهما؟ وجوه.

والتتبّع في الروايات يقضي بكون المراد بالتسليم المعتبر في صحة الصلاة هو خصوص الصيغة الأخيرة، وهي قول السلام عليكم.

منها: رواية أبي بصير المتقدمة.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام الواردة في حكاية فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وإتيانه بصلاة الخوف في غزوة ذات الرقاع المشتملة على قوله عليه السلام: «ثم استتمّ رسول الله صلى الله عليه وآله قائماً فصلّوا لأنفسهم ركعة، ثم سلّم بعضهم على بعض» ـ إلى أن قال: ـ «ثم جلس رسول الله صلى الله عليه وآله فتشهد ثم سلّم عليهم»[1].

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام الواردة في كيفية صلاة الخوف أيضاً حيث قال عليه السلام: «يقوم الإمام وتجيء طائفة من أصحابه» ـ إلى أن قال: ـ «ثم يجلس الامام فيقومون هم فيصلّون ركعة أُخرى ثم يسلّم عليهم فينصرفون بتسليمه»[2].

ومنها: بعض الروايات الأُخر الواردة في صلاة الخوف أيضاً[3].

---

(١) الفقيه ١: ٢٩٣ ح١٣٣٧؛ الكافي ٣: ٤٥٦ ح٢؛ التهذيب ٣: ١٧٢ ح ٣٨٠؛ الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاة الخوف والمطاردة ب٢ ح١.

(٢) الكافي ٣: ٤٥٥ ح١. التهذيب ٣: ١٧١ ح ٣٧٩؛ المقنع: ١٣٠؛ الوسائل ٨: ٤٣٧. أبواب صلاة الخوف والمطاردة ب٢ ح٤.

(٣) راجع الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاة الخوف والمطاردة ب٢.

ومنها: رواية المعراج المشتملة على بيان أفعال الصلاة المتضمّنة لقوله ﷺ: «فقال لي ـ يعني جبرئيل ـ يا محمّد: صلِّ عليك وعلى أهل بيتك، فقلت: صلّى الله عليّ وعلى أهل بيتي وقد فعل، ثم التفت فإذا أنا بصفوف من الملائكة والنبيّين والمرسلين، فقال لي: يا محمّد سلّم، فقلت: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[1].

ومنها: بعض الروايات الواردة في كيفية تسليم المنفرد والإمام والمأموم، المذكورة في الوسائل في الباب الثاني من أبواب التسليم.

وبالجملة: فلا إشكال بل ولا خلاف بين المسلمين، في أنّ المراد من التسليم متى أطلق هو قول: السلام عليكم.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ الصيغة الثانية، وهي السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، هل تكون مخرجة ومحلّلة لما حرّمته الصلاة أم لا؟ فنقول:

الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة:

منها: رواية الحلبي قال: قال أبو عبدالله ﷺ: كلّ ما ذكرت الله عزّوجلّ والنبي ﷺ فهو من الصلاة، وإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت»[2].

ومنها: رواية أبي كهمس عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن الركعتين الأوّلتين إذا جلست فيهما للتشهد فقلت وأنا جالس: السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، انصراف هو؟ قال: «لا، ولكن إذا قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف»[3].

---

(١) علل الشرائع: ٣١٢ الباب ١، ح١؛ الكافي ٣: ٤٨٢ ـ ٤٨٥ ح١؛ الوسائل ٥: ٤٦٦. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ذ ح ١٠.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٧ ح٦؛ التهذيب ٢: ٣١٦ ح١٢٩٣؛ الوسائل ٦: ٤٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ١.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٤؛ التهذيب ٢: ٣١٦ ح ١٢٩٢؛ السرائر ٣: ٦٠٤؛ الوسائل ٦: ٤٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ٢.

ومنها: رواية ميسرة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك وتعالى جدّك، وإنما هو شيء قالته الجنّ بجهالة فحكى الله عنهم، وقول الرجل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»[١].

ومنها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربّك وتعالى جدّك، وهذا شيء قالته الجنّ بجهالة، فحكى الله عنها، وبقوله: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يعني في التشهد الأول»[٢].

ومنها: ما في عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «ولا يجوز أن تقول في التشهد الأول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت»[٣].

ومنها: رواية أبي بصير الطويلة المشتملة على قوله عليه السلام: «ثم قل: السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام على أنبياء الله ورسله، السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة المقرّبين، السلام على محمّد بن عبدالله خاتم النبيّين لا نبيّ بعده، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ثم تسلّم»[٤].

ومنها: رواية أُخرى لأبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا نسي الرجل أن يسلّم فإذا ولّى وجهه عن القبلة وقال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته»[٥].

ومنها: رواية ثالثة لأبي بصير أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً

---

(١) الخصال: ٥٠ ح٥٩؛ الوسائل ٧: ٢٨٦. أبواب قواطع الصلاة ب٢٩ ح١؛ وفي الوسائل «ثعلبة بن مُيَسَّر».

(٢) الفقيه ١: ٢٦١ ح١١٩٠؛ الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب١٢ ح٢.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣؛ الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب١٢ ح٣.

(٤) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب٣ ح٢.

(٥) التهذيب ٢: ١٥٩ ح٦٢٦؛ الوسائل ٦: ٤٢٣. أبواب التسليم ب٣ ح١.

فإنّما التسليم أن تسلّم على النبي عليه وآله السلام، وتقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثم تؤذن القوم وتقول وأنت مستقبل القبلة: السلام عليكم، وكذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، مثل ما سلّمت وأنت إمام، فإذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت، وسلّم على من على يمينك وشمالك، فإن لم يكن على شمالك أحد فسلّم على الذين على يمينك، ولا تدع التسليم على يمينك إن يكن على شمالك أحد»[١].

وينبغي أولاً بيان المراد ممّا ورد من أنّ تحريم الصلاة التكبير، وتحليلها التسليم[٢]، فنقول: إنّه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد بكون التسليم محلّلاً، إنّه حيث يكون الشروع في الصلاة موجباً لحرمة قطعها، والإتيان بشيء ممّا ينافيها، فالتسليم الذي هو آخر أفعال الصلاة، يحلّل جميع ما حرّمته الصلاة بالحرمة التكليفيّة، لحصول الفراغ به عنها.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه لا يكاد يجري في الصلاة النافلة، لأنّ قطعها والإتيان بالمنافيات في أثنائها، لا يكون محرّماً إجماعاً[٣]، فلم يكن الشروع فيها موجباً للحرمة حتّى ترتفع بالتسليم.

ثانيهما: أن يكون المراد بتحليل التسليم هو التحليل الوضعي، بمعنى أنّ الإتيان به يوجب أن لا يكون فعل المنافيات مضرّاً بصحة الصلاة، ومانعاً عن انطباق عنوانها على المأتيّ به من الأفعال، في مقابل ما إذا وقع شيء منها في

---

(١) التهذيب ٢: ٩٣ ح٣٤٩؛ الاستبصار ١: ٣٤٧ ح١٣٠٧؛ الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب٢ ح٨.

(٢) الكافي ٣: ٦٩ ح٢؛ الفقيه ١: ٢٣ ح٦٨؛ الوسائل ٦: ٤١٥ و٤١٧. أبواب التسليم ب١ ح١ و٨.

(٣) نهاية الأحكام ١: ٥٢٢؛ قواعد الأحكام ١: ٢٨١؛ جامع المقاصد ٢: ٣٥٨؛ كشف اللثام ٤: ١٨٤؛ روض الجنان: ٣٣٨.

أثناء الصلاة.

وذلك إمّا لكون التسليم آخر أفعال الصلاة، حيث إنّ العمل إذا تحقق الفراغ منه، لا يكون الإتيان بما ينافيه حينئذٍ مضرّاً بتحققه، فكونه محلّلاً إنما هو لكونه آخر أفعال الصلاة، وإمّا لكون التسليم نظير ما به يتحقق الاحلال في الاحرام في الحج، أو العمرة.

فإنّ المصلّي بمجرّد دخوله في الصلاة يتحقق له الإحرام أيضاً، لا لمجرّد حرمة الإتيان بالمنافيات عليه، بل لكون نفس الاحرام الذي هو أمر اعتباري، حاصلاً له في مقام الخضوع والخشوع في مقابل الحقّ جل وعلا، كالاحرام في باب الحج المنعقد بـ: «لبّيك...».

وحينئذٍ فكما أنّ الحلق والتقصير اللّذين يتحقق بهما الاحلال، مع كونهما منافيين لحقيقة الاحرام، جعلا محلّلين له، كذلك التسليم في آخر الصلاة يكون محللاً للاحرام الصغير المبتحقق في الصلاة، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، بل لكونه خارجاً عنها، منافياً لها.

ويؤيده أنّه من كلام الآدميّين ليس له مدخلية في حقيقة الصلاة الراجعة الى الخضوع والخشوع في مقابل الحقّ، وحينئذٍ يكون الإتيان بالتسليم كالإتيان بالحدث قبل التسليم وبعد التشهد، في منافاته لحقيقة الصلاة، ومرجع هذا الاحتمال الأخير إلى أنّ التسليم لكونه كلاماً آدميّاً منافياً لحقيقة الصلاة، ولذا لو سلّم في الأثناء تبطل صلاته، لأنّه جعل التسليم محللاً لها، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، وبه يتحقق الفراغ منها، فيجوز الإتيان بالمنافيات حينئذ.

وبالجملة: فالمشابهة التامّة المتحققة بين الاحرام الصغير، الذي يتحقق بالشروع في الصلاة، ويحصل التحلّل منه بالفراغ منها، وبين الاحرام الكبير الموجود في الحجّ، التي لا تكون بين الحج وسائر العبادات، تقتضي أن يكون المحلل

فيهما على نحو واحد، وسنخ فارد.

فكما أنّ المحلّل في إحرام الحج مع كونه منافياً لحقيقة الاحرام جعل محلّلاً له، فكذلك المحلّل في الصلاة خصوصاً مع ما عرفت من عدم الملائمة بين الصلاة التي هي الخضوع والخشوع في مقابل المولى، وبين السلام الذي هو من كلام الآدميّين، وقد عرفت أنّه لا منافاة بين كونه آخر أفعال الصلاة، وبين كونه كلام الآدميّين، ومحلّلاً لما حرّمه الدخول في الصلاة، ويؤيد ما ذكرنا، الأخبار الكثيرة الواردة في باب التسليم، المذكورة في الوسائل، وقد نقل أكثرها في الباب الأول من أبواب التسليم فراجع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المراد بالتسليم الذي كان محلّاً للنزاع بين القدماء من الأصحاب، في أنّه هل يكون واجباً أو مستحبّاً، هي الصيغة الأخيرة، وهي «السلام عليكم»، ولم يكن في كتبهم ذكر من تحقّقه بالصيغة الثانية، وهي «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» أصلاً.

ولكن للشيخ﵀ في كتاب المبسوط عبارة، ربما يظهر منها خلاف ذلك، حيث قال: والسادس: التسليم، ففي أصحابنا من جعله فرضاً، وفيهم من جعله نفلاً، ثم قال: ومن قال من أصحابنا: إنّ التسليم سنّة، يقول إذا قال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد خرج من الصلاة، ولا يجوز التلفّظ بذلك في التشهد الأول، ومن قال: إنّه فرض فبتسليمة واحدة يخرج من الصلاة، وينبغي أن ينوي بها ذلك والثانية ينوي بها السلام على الملائكة، أو على من في يساره[1]، انتهى.

واستفاد المحقّق من هذه العبارة، أنّ الشيخ قائل بوجوب السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ويجعله آخر الصلاة، ويشير بالاستحباب إلى قوله: السلام

---

(١) المبسوط ١: ١١٥، ١١٦.

عليكم ورحمة الله وبركاته، ولذا نسب إليه في المعتبر هذا القول[١].

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأنّه لا يستفاد هذا الفتوى من كلام أحد من قدماء الأصحاب، لا من الذين كانوا مستقدمين على الشيخ كالسيد المرتضى، وأبي الصلاح، وابن أبي عقيل[٢]، ولا من المتأخّرين عنه إلى زمان المحقّق[٣]، فكلام الشيخ ممّا لا شاهد له أصلاً.

مضافاً إلى إمكان المناقشة في استفادة ذلك من كلامه كما صرّح به الشهيد في الذكرى، حيث قال: إنّ هذا ـ يعني عبارة الشيخ ـ تصريح منه بما نقلناه عن المفيد، من أنّ السلام علينا سنة ومخرج[٤].

هذا، ولكن ظاهر العبارة يعطي ما استفاد منها المحقّق، وأسنده إلى الشيخ من القول بوجوب «السلام علينا»، لأنّ هذا القول لو كان مستحباً عند القائل باستحباب التسليم، لكان اللازم عدم لزوم الإتيان به، وحينئذٍ فقد يؤتى وقد يترك، فيقع الإشكال في صورة الترك في المخرج عن الصلاة، مع أنّ ظاهر العبارة أنّ المخرج عند هذا القائل، هو «السلام علينا» دائماً، وهو لا ينطبق إلّا على القول بوجوبه كما لا يخفى.

وبالجملة: فما ذكره الشيخ على تقدير كون المراد به ما استفاد منه المحقّق، ممّا لا شاهد له في كلمات الأصحاب المتقدّمين عليه، والمتأخّرين عنه إلى زمان المحقّق، حيث إنّه ذهب إلى أنّه لا يخرج من الصلاة إلّا بأحد التسليمين، إمّا السلام عليكم، أو السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وبأيّهما بدأ كان خارجاً من الصلاة،

---

(١) المعتبر ٢: ٢٣٤.

(٢) المسائل الناصريات: ٢١٢ مسألة ٨٢؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ وحكاه عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ١٧٤.

(٣) المراسم: ٦٩؛ الغنية: ٨١؛ المهذّب ١: ٩٥؛ السرائر ١: ٢٣١؛ الوسيلة: ٩٦.

(٤) الذكرى ٣: ٤٢٧.

ويصير الآخر مندوباً.

وكيف كان، فاللّازم ملاحظة الأخبار المتقدمة الواردة في المقام فنقول: أربع منها تدلّ على تحقق الانصراف، بقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، على اختلافها من حيث الاطلاق، وعدم التعرّض لخصوص التشهد الأول أو الثاني، أو التعرّض لخصوص التشهد الأول، فثلاث منها مطلقة، وهي رواية الحلبي، ورواية ميسرة، ومرسلة الصدوق، وواحدة منها واردة في خصوص التشهد الأول، وهي رواية أبي كهمس[1].

ولا يخفى أنّ تحقق الانصراف بهذا القول لا يدلّ على كونه محلّلاً، كصيغة السلام عليكم، لأنّ حصول الانصراف به إنما هو لكونه من كلام الآدميّين، ومنافياً للصلاة، ومن الواضح أنّه لو وقع في أثناء الصلاة شيء من المنافيات، تبطل الصلاة، ويتحقق الانصراف منها، وهذا لا يلازم اتصافها بالمحلليّة لو وقعت في آخر الصلاة.

وبالجملة: فحصول الانصراف الراجع إلى بطلان الصلاة أمر، وكونه محلّلاً أمر آخر، فإنّ إيجاد ما به يتحقق الانصراف، يوجب بطلان الصلاة، فتجب إعادتها بعد ذلك، والمحلّل ما يوجب تحليل ما حرّمه الدخول في الصلاة، مع فرض صحتها، والذي يستفاد من هذه الروايات الأربع، هو الأمر الأول لا الثاني، والمقصود هو العكس كما هو غير خفيّ.

وأمّا رواية الفضل بن شاذان[2]، فظاهرها باعتبار تعليل النهي عن قول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين بقوله: تحليل الصلاة التسليم، وإن كان ربما

---

(١) الوسائل ٦: ٤٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ١ و ٢؛ وص ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٢؛ وج ٧: ٢٨٦. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٩ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣.

يعطي أنّ هذا القول أيضاً من التسليم المحلّل، فيكون مفادها كونه محلّلاً كصيغة السلام عليكم، إذا وقع في آخر الصلاة، إلّا أنّه باعتبار تحقق الانصراف بهذا القول إذا وقع في الأثناء، وحصول البطلان به ولو لم يكن محلّلاً، لما عرفت من كونه من كلام الآدميّين، ومنافياً للصلاة.

يمكن أن يقال: بأنّه لا يكون المقصود من الرواية بيان أنّه أيضاً محلّل كالتسليم المحلّل، بل المقصود التشبيه بالتسليم المحلّل، فإنّه أيضاً إذا وقع في أثناء الصلاة، يتحقق بسببه الانصراف منها، لكونه منافياً لها، ومن هذه الجهة جعل محلّلاً كما عرفت. وحينئذٍ فلا يستفاد من الرواية كونه أيضاً تسليماً محلّلاً فتدبّر.

وأمّا روايات أبي بصير[1]، فالأولى منها ظاهرة في أنّ السلام علينا لا يكون تسليماً أصلاً، كما أشرنا إليه سابقاً، فهي من أدلة القول بالخلاف.

وأمّا الثانية منها فهي مضطربة، من جهة أنّ ظاهرها أنّه مع نسيان السلام إذا ولّى وجهه عن القبلة تتمّ صلاته، فمفادها أنّ هذا القول إنما يفيد إذا ولّى وجهه عن القبلة بعد التذكّر، وهو كما ترى.

وأمّا الثالثة منها: فتشتمل على بيان أحكام جميع المكلّفين، من الإمام، والمأموم، والمنفرد. أمّا الإمام، فتسليمه أن يسلّم على النبيﷺ، ويقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وينصرف بذلك من الصلاة، ثم يعلم القوم بذلك، بقوله: السلام عليكم. فالغرض منه إنما هو إيذان المأمومين بتمامية الصلاة، وحصول الفراغ منها.

وأمّا المصلّي المنفرد، فسلامه إنما هو مثل سلام الإمام، غاية الأمر أنّه حيث يكون منفرداً لا معنى للايذان له بقوله: السلام عليكم.

---

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب٣ ح٢ وص٤٢٣ و٤٢١. أبواب التسليم ب٣ ح١ وب٢ ح٨.

وأمّا المأموم المقتدي، فهو أيضاً يسلّم مثل ما يسلّم لو كان إماماً، ثم يسلّم على من على يمينه وشماله بقوله: السلام عليكم، لو كان على شماله أحد، سواء كان على يمينه أحد أم لم يكن، أو على خصوص من على يمينه، لو لم يكن على شماله أحد.

وحينئذٍ فيستفاد من الرواية أنّ قول: السلام عليكم لا يكون محلّلاً وتسليماً أصلاً، بل إنما يقع مطلقاً خارجاً من الصلاة، ولا ارتباط له بها، غاية الأمر أنّه لو كان واجباً يكون واجباً مستقلاً، ولو كان مستحباً يكون مستحباً كذلك، ويمكن أن يستفاد من الثاني التعبير عنه بالايذان كما لا يخفى.

وبالجملة: فمفاد الرواية أنّ السلام المحلّل إمّا خصوص السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ويكون السلام على النبي ﷺ مقدّمة له، وإمّا مجموع هذين التسليمين، أمّا «السلام عليكم» فلا يكون محلّلاً بوجه، وهذا كما ترى ممّا لم يقل به الإمامية، فالرواية معرض عنها، فلا يجوز الاستدلال بها.

مضافاً إلى أنّ الرواية تدلّ على أنّ السلام عليكم لا يكون من وظيفة المنفرد أصلاً، مع أنّه خلاف ما صرّح به الأصحاب[1]، حتى القائلين بالاستحباب كالشيخ ﷺ، فلا مجال للاعتماد على الرواية، ويمكن أن يقال: بأنّها لا تكون بصدد بيان كيفية التسليم، والفرق بين الإمام والمأموم والمنفرد من هذه الجهة، بل هي بصدد بيان التسليم من حيث الوحدة والتعدد، فيكون غرضها الفرق بين الإمام والمنفرد، وبين المأموم، بأنّهما يسلّمان تسليمة واحدة دونه، فإنّه يسلّم تسليمتين إن كان على شماله أحد، وتسليمة واحدة إن لم يكن على شماله أحد.

ولا ينافي ذلك ما في الرواية، من انقطاع الصلاة بعد السلام على النبي، و«السلام علينا» الظاهر في تماميتها، لما عرفت من أنّ السلام حيث كان مغائراً

---

(١) راجع مستند الشيعة ٥: ٣٥١ المسألة الثالثة؛ وكشف اللثام ٤: ١٣٠.

لحقيقة الصلاة، جعل محلّلاً لها، فلا منافاة بين توقّف التحلّل عليه، وبين كونه خارجاً عن حقيقة الصلاة، ولا يخفى أنّ الرواية أيضاً غير خالية عن الاضطراب وسوء التعبير، من حيث التعبير بكلمة الانقطاع وغيرها.

ثم إنّ هنا رواية أُخرى، وهي رواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت له: إنّي أُصلّي بقوم، فقال: سلّم واحدة ولا تلتفت. قل: السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام عليكم»[1]. ولا يخفى أنّ السؤال في غاية الاجمال، ولا يعلم المراد منه إلّا بقرينة الجواب.

فالمقصود منه هو السؤال عن تسليم الإمام الذي يصلّي بقوم، فأجابه عليه السلام بقوله: سلّم واحدة، وظاهره أنّه تجب تسليمة واحدة، خلافاً لمن يقول من العامة بوجوب تسليمتين[2]، كما أنّ المراد بقوله: «لا تلتفت» هو النهي عن الالتفات إلى اليمين واليسار، كما يقولون به أيضاً[3]، والتعرّض لكيفية التسليم في الذيل قرينة على أنّ مراد السائل هو السؤال عن التسليم كمّاً وكيفاً.

وكيف كان، فالرواية تدلّ بظاهرها على أنّ السلام إنما هو قول السلام عليك...، والسلام عليكم، ولكن قد عرفت أنّ السلام على النبي صلى الله عليه وآله لا يكون سلاماً ولا جزءً له، فهذه الرواية أيضاً لا تطابق الفتاوى.

وقد ظهر لك سابقاً أنّ صيغة التسليم عند العامة كانت منحصرة في الصيغة الأخيرة، وأمّا الصيغتان الأوليان فقد كانتا عندهم من تحيات التشهد، وكانوا يقولون باستحبابهما قبل الشهادتين، نعم ذهب الشافعي إلى وجوبهما قبلهما[4]،

---

(١) التهذيب ٣: ٤٨ ح١٦٨؛ الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب٢ ح٩.

(٢) المجموع ٣: ٤٨٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٤ مسألة ٣٠٠.

(٣) المغني لابن قدامة ١: ٦٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٦٢٤؛ المجموع ٣: ٤٨٢.

(٤) راجع ٢: ٢٨٦.

ولم يكن فرق عندهم في ذلك بين التشهد الأول والأخير.

وحينئذٍ فيظهر أنّ المقصود من الأخبار المتقدمة هو الردّ عليهم، بأنّ السلام علينا...، يوجب الانصراف في التشهد الأول، وكذا في التشهد الأخير إذا وقع قبل الشهادتين، كما كان ذلك مستمرّاً بينهم، فلا يكون المقصود منها كونه أيضاً تسليماً محلّلاً، إذا وقع في آخر الصلاة.

ومقتضى الاحتياط في المقام هو العمل بما دلّ عليه خبر أبي بكر الحضرمي، من الجمع بين السلام على النبي وبين السلام عليكم، ولو فصّل بينهما بالسلام علينا...، جاز، ولكن الأخذ بالاحتياط يقتضي خلافه.

الجهة الثالثة: حكم التسليم من حيث الوجوب والاستحباب

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

إعلم أنّ ذلك كان محلّ الخلاف بين العامة، فذهب الشافعي إلى أنّه ركن، ولا يخرج من الصلاة إلّا به، ووافقه على ذلك الثوري، وقال أبو حنيفة: الذي يخرج به من الصلاة أمر غير معيّن، لأنّه يخرج به منها بأمر يحدثه، وهو ما ينافيها من سلام، أو كلام، أو حدث من ريح، أو بول، ولكنّ السنّة أن يسلّم، لأنّ النبي ﷺ كان يخرج به منها[1].

وأمّا عند أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، فالمسألة أيضاً محلّ خلاف، فالمحكيّ عن السيد المرتضى في المسائل الناصرية، وفي المسائل المحمدية، القول بوجوب التسليم، يعني السلام عليكم، وبه قال أبو الصلاح، وسلّار، وابن أبي

---

(١) المجموع ٣: ٤٨١؛ المحلّى ٣: ٢٧٧؛ المغني لابن قدامة ١: ٥٥١؛ الخلاف ١: ٣٧٦ مسألة ١٣٤؛ المعتبر ٢: ٢٣٣؛ المنتهى ١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

عقيل، وابن زهرة[١]، وعن الشيخ في التهذيب، والاستبصار، والمبسوط، والمفيد في بعض كلماته، القول باستحبابه[٢]، مع سبق السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وصرّح العلّامة في التذكرة والمختلف، بعدم وجوب التسليم مطلقاً[٣]، ولم نجد مصرّحاً بذلك غيره، واستدلّ عليه فيهما بأمور:

الأول: أصالة براءة الذمة عن الوجوب، ولا يخفى أنّه لا مجال للتشبّث بالأصل، فيما ثبت استقرار عمل النبيﷺ على الإتيان به في الصلاة، كما نبّهنا على ذلك مراراً، لأنّ رفع اليد عن مثل ذلك تمسّكاً بقبح العقاب من غير بيان ممّا لا وجه له، بعد كون عملهﷺ بياناً واضحاً، خصوصاً مع قولهﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[٤]، على ما رواه الجمهور.

وبالجملة: لو ثبت استقرار عمل النبيﷺ على شيء كما في المقام، مع عدم الدليل على الاستحباب، لا يجوز نفي وجوبه بالأصل، إذ لا يحكم العقل بذلك أصلاً.

الثاني: إنّ النبيﷺ لم يعلّم الأعرابيّ التسليم[٥]، ولو كان واجباً لبيّنه، لأنّه لايجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

هذا، ولا يخفى أنّ الأعرابيّ لم يكن جاهلاً بكيفيّة الصلاة رأساً حتى كان محتاجاً إلى بيانها عليه، بل الظاهر أنّ النبيﷺ علّمه منها ما لم يكن يعلّمه، فلعلّه كان عالماً بوجوب التسليم، فلم يعلّمه النبيﷺ لذلك.

---

(١) المسائل الناصريات: ٢٠٩؛ ونقله عن المحمدية وابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ١٧٤؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ المراسم: ٦٩؛ الغنية: ٨١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٢٠ ح١٣٠٦؛ الإستبصار ١: ٣٤٦؛ المبسوط ١: ١١٥ ـ ١١٦؛ المقنعة: ١٣٩.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٣ مسألة ٢٩٩؛ مختلف الشيعة ٢: ١٧٥.

(٤) سنن البيهقي ٢: ٣٤٥.

(٥) صحيح البخاري ١: ٢١٦ باب ١٢٢، ح٧٩٣؛ سنن البيهقي ٢: ٣٧٢.

الثالث: قوله عليه السلام «إنما صلاتنا هذه تكبير وقراءة وركوع وسجود» ولم يذكر التسليم، ولو كان واجباً لكان داخلاً في الصلاة، ولأنّ المأمور به إنما هو الصلاة، فالإتيان بمسمّاها يخرج المكلّف عن العهدة[١].

وفيه: أنّ التسليم على ما عرفت عبارة عمّا يكون منافياً لحقيقة الصلاة، غاية الأمر أنّه جعل محلّلاً كالحلق والتقصير في الاحرام وحينئذٍ فلا منافاة بين أن لايكون من سنخ الصلاة التي حقيقتها الخضوع والخشوع في مقابل المعبود جلّ شأنه، وبين أن يكون واجباً ومخرجاً عنها كما هو واضح.

الرابع: إنّ أحد التسليمين ليس بواجب، فكذا الآخر. وفساد هذا الدليل على طريقة الإمامية واضح.

الخامس: إنّه لو وجب التسليم لبطلت الصلاة بتخلّل الحدث الناقض للطهارة بين الصلاة على النبي وآله وبينه، والتالي باطل فالمقدّم مثله، أمّا الشرطية فظاهرة، لأنّ الحدث إذا وقع في الصلاة أبطلها إجماعاً، وأمّا بطلان التالي فللرواية[٢].

أقول: ما يدلّ على عدم بطلان الصلاة بتخلّل الحدث ووقوعه قبل التسليم روايتان:

الأولى: ما رواه أبان بن عثمان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي ثم يجلس فيحدث قبل أن يسلّم؟ قال: «تمّت صلاته»[٣].

الثانية: ما رواه عمر بن أُذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد. قال: ينصرف فليتوضّأ فإن شاء رجع إلى المسجد وإن شاء ففي بيته وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثم

(١ و ٢) مختلف الشيعة ٢: ١٧٥؛ عوالي اللآلي ١: ٤٢١ ح٩٧.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٠ ح١٣٠٦؛ الاستبصار ١: ٣٤٥ ح١٣٠١؛ الوسائل ٦: ٤٢٤. أبواب التسليم ب٣ ح٢.

يسلّم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته». ورواه في الكافي باسناده عن عمر بن أُذينة مثله، إلّا أنّه قال: «وإن كان الحدث بعد التشهد»[1].

هذا، ولا يخفى أنّ المراد بالتسليم الذي أحدث الرجل قبله ـ كما في الرواية الأولى ـ هو «السلام عليكم»، لأنّه الظاهر من اطلاقه، خصوصاً بملاحظة ما عرفت منّا من تعيّنه له، وأنّ الصيغة الثانية كالصيغة الأولى من تحيّات التشهد، وحينئذٍ فلا يستفاد من الرواية استحباب السلام مطلقاً، كما هو مراد المستدلّ، وكذا الرواية الثانية، فإنّها أيضاً لا تدلّ على ذلك، إذ لم يحرز كون الصادر هو كلمة بعد الشهادتين، حتّى تدلّ على عدم كون وقوع الحدث قبل التسليم مطلقاً مضرّاً بصحة الصلاة، بل يحتمل أن يكون الصادر هو كلمة «بعد التشهد»، كما في الطريق الآخر.

وحينئذٍ يكون المراد وقوع الحدث قبل الصيغة الأخيرة، لأنّ غيرها من تحيّات التشهد، كما كان المعروف بينهم، فلا دلالة لها أيضاً على استحباب التسليم مطلقاً.

ويمكن أن يجاب عمّا ذكرنا: بأنّ صيغة السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لا تخلو من أحد أمرين: إمّا أن تكون من تحيات التشهد وآدابه، ولا تكون محللة ومخرجة، وإمّا أن تكون إحدى صيغتي التسليم، كصيغة «السلام عليكم»، فعلى الأول يصحّ ما ذكره العلّامة من استحباب التسليم مطلقاً، لأنّ «السلام عليكم» يستفاد استحبابه من الرواية الدالة على عدم كون الحدث بعد التشهد وقبل التسليم مضراً بصحة الصلاة، وأمّا صيغة «السلام علينا»، فالمفروض إنّه من تحيات التشهد وآدابه، ومنه يظهر صحة ما ذكره العلّامة بناءً على الوجه الثاني أيضاً، فإنّ

---

(١) التهذيب ٢: ٣١٨ ح ١٣٠١؛ الاستبصار ١: ٤٠٢ ح ١٥٣٥؛ الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢؛ الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٣ ح ١.

مفروض الرواية وقوع الحدث بعد التشهد، وقبل التسليم، فتدلّ على استحباب السلام بكلتا صيغتيه، فالرواية تدلّ على مطلوبه مطلقاً.

ثم إنّ بعض الأعاظم من المعاصرين ـ بعد حكمه بأنّ حمل الأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة، بوقوع الحدث بعد التشهد وقبل التسليم على وقوع الحدث بعد السلام الأول، وقبل السلام الأخير بعيد جدّاً ـ أفاد في وجه الجمع بين الأخبار الواردة في الباب التي بعضها يدلّ على وجوب التسليم، وبعضها على كونه محلّلاً، ومنها ما يدلّ على أنّه إذا فرغ من التشهد الأخير تمّت صلاته، ومنها ما يدلّ على أنّ الحدث بعد التشهد ليس مبطلاً للصلاة، ما ملخّصه:

إنّ الذي يقوى في النظر في مقام الجمع، هو القول بوجوب السلام، وكونه محلّلاً، لكنّه خارج من أجزاء الصلاة، وجزء للمركّب المأمور به، وبعبارة أُخرى، المأمور به مركّب من الصلاة وما هو خارج عنها، فلو لم يأت به عمداً لم يأت بالمأمور به، وإن جاء بتمام أجزاء الصلاة، وقبل التسليم لا يجوز له ارتكاب المحرّمات التي حرّمت على المصلّي عمداً، فإنّه مقتضى كونه محلّلاً.

وأمّا ارتكاب بعضها من غير اختيار فليس بمبطل من جهة الأدلة، وبعضها الآخر مبطل، وإن كان من غير عمد كزيادة ركعة، أو ركوع، أو سجدتين، كما أنّه قبل تمامية التشهد الأخير يكون بعض المنافيات مبطلاً مطلقاً كالحدث، وبعضها يكون مبطلاً إذا صدر عن عمد كالتكلّم.

ومن الجائز أن تكون مانعية الحدث بنحو الإطلاق، إذا وقع في أثناء الصلاة لا بعدها، وقبل وجود المحلّل، وأمّا لو وقع بعد الصلاة من غير عمد فلا يكون مبطلاً، وإن كان قبل التسليم المحلّل، وبهذا يحصل الجمع بين الأخبار.

إن قلت: إنّ ما ذكرت لا يلائم ما يدلّ على أنّ آخر الصلاة التسليم، فإنّ الظاهر منه أنّه الجزء الأخير للصلاة، كما أنّ التكبير جزؤها الأول.

قلت: إطلاق آخر الشيء على ما ليس جزءً له بل هو خارج عنه اطلاق شائع، وإن كان الظاهر من الأخبار المذكورة كونه جزءً أخيراً من الصلاة، لكنّه لو جمع بينها وبين الأخبار الأُخر، بالتصرّف في هذا الظاهر بنحو ما قلنا، ليس ذلك خارجاً عن الجمع العرفي[1]، انتهى.

ويرد على ما ذكره، من أنّ الصلاة أحد جزئي المأمور به، والجزء الآخر التسليم، إنّه لو كان المراد أنّ هنا أمراً واحداً، تكون الصلاة بعض متعلّقه، ولا تكون الصلاة بنفسها متعلّقة للأمر مستقلّة، بل كانت متعلّقة لبعض الأمر الذي ينبسط على أجزاء متعلّقه.

فيردّه وضوح خلافه عند المتشرّعة، ضرورة أنّ الصلاة عندهم تكون مأموراً بها مستقلّة، فلابدّ من أن يكون المراد أنّ هنا أمرين: أحدهما تعلّق بنفس الصلاة، وتكون هي تمام متعلّقه، والآخر تعلّق بالمركّب منها ومن السلام، فيتعلّق بعضه بالصلاة لانبساطه على أجزائه.

وحينئذٍ نقول: إنّ الأخبار الواردة في الباب ليست على أربع طوائف كما أفاده، بل هي على طائفتين: الأُولىٰ: ما يدلّ على أنّ التسليم محلّل للصلاة، والثانية: ما يدلّ على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم، لأنّ ما يدلّ على وجوبه لا يكون مغائراً لما يدلّ على كونه محلّلاً، كما أنّ ما يدلّ على تمامية الصلاة بالتشهد ليس مغائراً لما يدلّ على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم كما لايخفى.

ثم إنّ الجمع بين الأخبار بالنحو الذي أفاده لا يستقيم، فإنّ القول بكون الحدث قبل التسليم غير مضرّ بالصلاة، لعدم وقوعه في أثنائها لتماميتها بالتشهد،

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري ﷺ: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

وإن كان موافقاً للأخبار الدالة على هذا المضمون، إلّا أنّه لا يلائم مع ما يدلّ على كون التسليم محلّلاً، لأنّ ظاهره باعتبار إضافة التحليل إلى الصلاة أنّه ما لم يسلّم يكون الإتيان بشيء من المنافيات مضرّاً بالصلاة، وموجباً لبطلانها، فكيف يلائم ذلك مع القول بعدم كون الحدث قبل وجود المحلّل مبطلاً كما هو ظاهر ؟!

والحقّ في مقام الجمع بين الأخبار أن يقال: إنّك عرفت أنّ اعتبار كون التسليم محلّلاً إنما هو لعدم كونه من سنخ الصلاة التي هي عبارة عن سنخ القراءة، والركوع، والسجود، كما عرفت في بعض الأخبار المتقدمة[1]، لأنّه من كلام الآدميّين، ولا مناسبة بينه وبين التوجه إلى الخالق.

وبعبارة أُخرى التسليم ـ باعتبار كونه منافياً لحقيقة الصلاة، ولذا تبطل لو وقع في أثنائها ـ جعل محلّلاً من الاحرام الصغير المبتحقق بتكبيرة الاحرام الباقي إلى آخر الصلاة، ففي الحقيقة لايكون من أجزاء الصلاة، لعدم كونه من سنخها، كما أنّه ليس بخارج منها، لعدم وقوع التحلّل بغيره.

وحينئذٍ فلا بأس في التعبير بتمامية الصلاة بعد التشهد، كما أنّه يمكن أن لايكون الحدث غير العمدي مضرّاً بصحتها إذا وقع قبل التسليم، لبتحقق الفراغ من أجزاء الصلاة حقيقة، وإن توقّف التحلّل على التسليم، لكونه مقتضى اتصافه بوصف المحلّلية للصلاة كما لايخفى.

وربما يستدلّ على وجوب التسليم بما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[2]. والإشكال فيه من جهة الارسال لا يوجب القدح، بعد كون رواته من العامة مورداً للوثاقة، وبعد اشتهار الاستدلال به، حتى ممّن لا يعمل بخبر الواحد، ولو

(١) الوسائل ٦: ٤١٧. أبواب التسليم ب ١ ح ١٠.

(٢) سنن ابن ماجة ١: ١٠١ ح ٢٧٥ و ٢٧٦.

كان مسنداً.

مضافاً إلى أنّه مرويّ مسنداً من طريق الإمامية أيضاً[١]، كما أنّ الإشكال فيه من حيث الدلالة مندفع بظهور الرواية في انحصار التحليل في التسليم، كما هو المتفاهم منها بنظر العرف، والوجه فيه إمّا أنّ التسليم حيث وقع خبراً فلا يجوز أن يكون أخصّ، فلابدّ من أن يكون مساوياً أو أعمّ، وإمّا أنّه مبتدأ مؤخّر، والتسليم خبر مقدّم، لأنّه عارض للتسليم لا العكس، ومن المعلوم أنّ تقديم الخبر يفيد الحصر.

وبالجملة: لا مجال للمناقشة فيها؛ لا من حيث السند، ولا من حيث الدلالة.

ثم إنّه ذكر السيد المرتضى﵀ في الناصريّات في جملة الأدلة على وجوب السلام وردّ من يقول بعدم الوجوب كلاماً هذا لفظه:

ومما يجوز الاستدلال به على من خالف من أصحابنا في وجوب التسليم، أن يقال: قد ثبت بلا خلاف وجوب الخروج من الصلاة، كما ثبت وجوب الدخول فيها، فإن لم يقف الخروج هاهنا على السلام دون غيره، جاز أن يخرج بغيره من الأفعال المنافية للصلاة كما يقول أبو حنيفة، وأصحابنا لا يجوّزون ذلك، فثبت وجوب السلام[٢]، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ المركب مادام لم يتحقق أجزاؤه بأجمعها، لا يكون متحققاً أصلاً، وإذا حصلت يوجد ثم ينعدم، ولا يتوقّف انعدامه على الخروج منه بشيء آخر، بل يكفي في ذلك مجرّد الفراغ من أجزائه، وحينئذٍ فما ذكره من أنّ الخروج من الصلاة واجب كالدخول فيها، لا يتم لو كانت الصلاة عبارة عن نفس الأقوال

---

(١) الكافي ٣: ٦٩ ح٢، وفيه: «عن أبي عبدالله﵇ قال: قال رسول الله ﷺ: افتتاح الصلاة الوضوء و...»؛ والفقيه ١: ٢٣ ح٦٨، وفيه: «قال: قال أمير المؤمنين﵇: «افتتاح الصلاة الوضوء، و...»؛ الوسائل ٦: ٤١٥ و ٤١٧، أبواب التسليم ب١ ح١ و ٨.

(٢) المسائل الناصريات: ٢١٣ مسألة ٨٢.

والأفعال المعهودة المعلومة، إذ مادام لم تبتحقق تلك الأفعال والأقوال لا تـبتحقق الصلاة، فلا يصدق الدخول فيها، كما أنّه إذا تحقّقت بأجمعها تحصل ثم تنعدم، فلا يتوقّف الخروج منها على شيء.

وبالجملة: فالتعبير بالدخول والخروج والتكـليف بهـما لا يـصح، لو كـانت الصلاة عبارة عمّا ذكرنا، نعم يتمّ ذلك لو كانت عبارة عـن التـوجه إلى الخـالق، والخضوع، والخشوع، في مقابله الذي هو أمر يتحقق بمـجرّد التكـبير الذي هـو إحرام للصلاة، ويستمرّ إلى أن يتحقق الفراغ منها بالتسليم الذي به يحصل التحلّل من إحرامها، كحصوله في إحرام الحجّ والعمرة بالحلق أو التقصير.

وحينئذٍ فيصحّ التكليف بالخروج منها، إذ هي باقية مادام لم يحصل التـحلّل منها بالإتيان بشيء من المنافيات، فما أفاده السيد﵀ يؤيد ما ذكرنا في معنى كون السلام محلّلاً كما عرفت.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فروعٌ

الفرع الأوّل: نسيان التسليم

إذانسي التسليم، فذكر بعد الإتيان بشيء من المنافيات مطلقاً عمداً أو سهواً، أوبعد فوت الموالاة ولولم يأت بشيء من المنافيات، فهل تصحّ صلاته أم لا؟ وجهان.

من أنّ مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة...»[1]، عدم بطلانها إلّا من ناحية الاخلال بشيء من الأُمور الخمسة المذكورة فيه، والتسليم ليس منها، فلا تجب إعادتها من جهة الاخلال به.

---

(١) الفقيه ١: ١٨١ ح٨٥٧؛ التهذيب ٢: ١٥٢ ح٥٩٧؛ الوسائل ٤: ٣١٢، أبواب القبلة، ب ٩ ح ١.

ومن أنّ بطلان الصلاة ليس من جهة ترك التسليم، بل من جهة الاتيان بالمنافي في أثناء الصلاة، والمفروض كونه منافياً مطلقاً ولو صدر سهواً.

هذا، ولا يخفى أنّ وقوعه في أثناء الصلاة متوقّف على عدم سقوط السلام عن الجزئية، وإلّا فالمنافي قد وقع بعد الصلاة، لا في أثنائها، فالاستدلال لعدم السقوط بوقوع المنافي في الأثناء إنما يصير على وجه دائر.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ للمسألة صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا سهى عن التسليم، واستمرّ سهوه إلى أن فات بسببه الموالاة، بحيث لا يمكن إلحاق السلام الذي هو الجزء الآخر للصلاة بباقي الأجزاء، فعدم صلاحية اللحوق بها ليس لوقوع مثل الحدث بينه وبينها، بل لأجل فوات الموالات المعتبرة عرفاً في الصلاة بالنسبة إلى أجزائها.

الصورة الثانية: ما إذا سهى عن التسليم، وأتى بشيء من المنافيات كالاستدبار ونحوه، بحيث لا يمكن إلحاق السلام بباقي الأجزاء، لوقوع المنافي بينهما لا لفوات الموالات.

ففي الصورة الأولى: لا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها، لأنّ المفروض أنّ ما صار سبباً لعدم إمكان إلحاق السلام بباقي الأجزاء، هو السهو عن التسليم فقط، لا هو مع أمر آخر، وحديث «لا تعاد» يدلّ على عدم وجوب الإعادة، من جهة الاخلال بشيء من أجزاء الصلاة، أو شرائطها، غير الخمسة المذكورة فيه، إذا كان ذلك سهواً، فيدلّ على عدم وجوب الإعادة في المقام.

وأمّا الصورة الثانية: فيشكل الحكم بالصحة فيها، لأنّ الاخلال بالتسليم لم يكن مسبّباً عن السهو عنه فقط، بل عنه وعن الإتيان بالمنافي، لأنّه صار سبباً لعدم إمكان لحوقه بباقي الأجزاء، وإلّا فلو فرض عدم كونه منافياً لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه واتصافه بجزئيته للصلاة، لعدم استمرار سهوه إلى حدّ فوت

الموالات كما هو المفروض.

وحينئذٍ فليس هنا ما يدلّ على سقوط التسليم عن الجزئية حتّى يقال بأنّ مقتضاه وقوع المنافي بعد الصلاة، لا في أثنائها، فالظاهر البطلان ووجوب الإعادة.

ثم إنّه قد يقال في وجه البطلان في هذه الصورة: إنّه لا إشكال في أنّ جزئيّة السلام إنما ترتفع بعد فعل المنافي، إذ قبل وقوعه يجب عليه التسليم قطعاً، ولازم ذلك وقوع المنافي في أثناء الصلاة، فتبطل الصلاة من جهته، لأنّ المفروض إنّه مناف مطلقاً عمداً وسهواً.

وأجاب عنه بعض الأعاظم من المعاصرين في كتاب صلاته بما هذا لفظه:

لا معنى لإسقاط الجزئية بعد عدم إمكان التدارك، نعم يمكن العفو والاغماض، وتقبل الناقص مكان التام، ولو فرضنا أنّ مقتضى قولهم: «لا تعاد»، جعل المركب الناقص في حق الساهي كما هو الظاهر منه، وفرغنا عن إمكان ذلك عقلاً، كما قرّر في الأُصول، فاللّازم أنّ الجزئية تكون ساقطة في حق من يسهو عنه، ويستمرّ سهوه في علم الله تعالى إلى مضيّ محلّ التدارك، فوقوع الحدث بعد سهوه عن التسليم كاشف عن عدم كونه جزءً من أوّل الأمر.

نعم لو قلنا بعدم إمكان تخصيص الساهي بتكليف، وحملنا قولهم عليهم السلام: «لاتعاد» على العفو عمّا هو عليه، يمكن أن يقال: إنّ العفو إنما ثبت هنا من حيث ترك التسليم، وأمّا من حيث وقوع المنافي المطلق في الأثناء فلا يدلّ على العفو، ولعل هذا هو منشأ الاحتياط بل الفتوى لسيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي رحمه الله في حاشية نجاة العباد[1]، انتهى موضع الحاجة.

وأنت خبير بأنّ السهو المقارن لإيقاع المنافي والسهو غير المقارن له، لا

---

(١) نجاة العباد (مع تعليقة المجدّد الشيرازي): ١٥٠؛ كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٢٨٣.

يكونان فردين من السهو، لأنّ حيثية المقارنة لوقوعه أمر لا يرتبط بحقيقة السهو أصلاً، فلو فرض أنّ شخصاً سهى عن التسليم في مدّة قليلة، بحيث لم يفت الموالات، ولم يأت بشيء من المنافيات، وشخصاً آخر سهى عنه في هذه المدة، غاية الأمر أنّه أحدث، لم يكن بينهما فرق من حيث السهو عن التسليم في مدّة قليلة غير مانعة عن صلاحيّة لحوق التسليم بسائر الأجزاء، حتّى يلتئم الكلّ، فدعوى شمول الحديث للشخص الثاني دون الأول تحكّم صرف، لعدم الفرق بينهما من الحيثية الراجعة إلى ترك التسليم في مدّة قليلة أصلاً، والمفروض أنّ الحدث المانع عن التدارك مبطل مطلقاً ولو سهواً، فلا وجه لصحة صلاة الثاني، فالتحقيق في المسألة ما ذكرناه من الفرق بين الصورتين.

ومجمل الكلام في بيانه: أنّ بطلان الصلاة من جهة ترك التسليم إنما هو فيما لو ترك في المحلّ الذي لو أتى به في ذلك المحلّ لكان قابلاً للحوقه بسائر الأجزاء، واتصافه بوصف الجزئية للصلاة، ومفاد حديث «لا تعاد» أنّ تركه في ذلك المحلّ لو كان مسبّباً عن سهو وذهول، لما كان ذلك مضرّاً بصحة الصلاة.

وحينئذٍ فنقول: إنّ تركه سهواً ـ في المحلّ الذي لو أتى به فيه، لكان قابلاً لوقوعه جزءً من الصلاة ـ إنما يتحقق باستمرار السهو في جميع تلك المدّة، ضرورة أنّ السهو في آن واحد لا يوجب تركه في محلّه، ولذا لا إشكال في وجوبه لو سهى عنه، وتذكّر قبل فوت الموالات، وقبل الإتيان بالمنافي، ولا إشكال في أنّ استمرار السهو إنما هو في الصورة الأولى دون الثانية.

ضرورة أنّه لم يقع السهو عن التسليم فيها إلّا في مدّة قليلة غير مانعة عن لحوق التسليم بسائر الأجزاء، لو لم يتفق فعل المنافي بينهما، فلم يكن ترك التسليم في محلّه مستنداً إلى السهو عنه، بل إلى المنافي الذي يكون مبطلاً مطلقاً، كما هو المفروض في المسألة، فتدبّر جيّداً.

الفرع الثاني: اعتبار نيّة الخروج من الصّلاة بالسلام

هل تعتبر نية الخروج بالسلام المخرج أم لا؟ قولان. قال في الذكرى في وجه الوجوب: إنّ نظم السلام يناقض الصلاة في وضعه من حيث هو خطاب للآدميّين، ومن ثم تبطل الصلاة بفعله في أثنائها عمداً، وإذا لم تقترن به نية تصرفه إلى التحليل كان مناقضاً للصلاة مبطلاً لها[1]. انتهى.

ويرد على هذا الوجه أنّ كونه مناقضاً للصلاة مبطلاً لها، إنما هو لو وقع في الأثناء، وأمّا لو وقع في موقعه وهو آخر الصلاة، فلا وجه لأن يكون مناقضاً لها ومبطلاً، بل قد عرفت فيما سبق أنّ جعله محلّلاً إنما هو لعدم كونه من سنخ أجزاء الصلاة، وحينئذٍ فمع وقوعه في محلّه يكون محلّلاً بحكم الشارع، من دون احتياج إلى قصد المصلّي.

وأضعف من هذا الوجه، ما حكي عن غاية المراد[2]، من أنّ التسليم عمل يخرج من الصلاة، فيجب له النية، لعموم «إنما الأعمال بالنيات»، فإنّ احتياج التسليم إلى النية ممّا لا إشكال فيه، إنما الكلام في الاحتياج إلى نية الخروج، وهو لا يثبت بالدليل بعد وضوح أنّه ليس هنا عمل إلّا التسليم، لا كونه مخرجاً كما هو ظاهر.

وقد استدلّ[3] للقول بعدم الوجوب ـ مضافاً إلى الأصل ـ بإطلاق الأدلة السابقة، وخصوص روايتي العيون والخصال المصرّحتين ببطلان الصلاة، بإتيان

---

(١) الذكرى ٣: ٤٣٨.

(٢) غاية المراد ١: ١٦٠، وقد ذكر الوجهين للوجوب وعدمه، ثمّ قال: عدم الوجوب هو الأقرب.

(٣) المستدلّ هو المحقّق الحائري رحمه الله: ٢٨٦.

الصيغة الثانية في التشهد[1]، كما يصنعه العامة، معلّلاً بأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت، مع أنّ العامة لا يقصدون به الخروج، فيدلّ ذلك على أنّ الخروج إنما هو من أحكام نفس السلام.

ولا يخفى أنّ التمسّك بالأصل لا مجال له، لو قيل: بأنّ نية الخروج ملازمة عادة للإتيان بصيغة «السلام»، بعد ملاحظة أنّه مخرج من الصلاة، ومنه يظهر الخلل في التمسّك بالإطلاق لنفي الوجوب، وأمّا الروايتان فغاية مدلولهما بطلان الصلاة، لو وقعت الصيغة الثانية في الأثناء.

ومن الواضح أنّ بطلانها إنما هو لأجل وقوع كلام الآدمي في أثنائها، وهو لا يحتاج إلى نية الخروج، ضرورة أنّ الصلاة تبطل بذلك على أيّ تقدير، كما أنّه لو وقعت الصيغة الأخيرة في الأثناء تبطل به مطلقاً، فلا يستفاد منهما عدم اعتبار نية الخروج في محلّليّة السلام، فمن الممكن احتياجه إليها. هذا، ولكنّ الظاهر عدم وجوب نية الخروج، لكون المسألة عام البلوى، فلو كانت واجبة لتواتر ذلك، ولم تكن المسألة مورداً للشكّ أصلاً.

ثم إنّه بناءً على ما ذكرنا من أنّ السلام المحلّل المخرج إنما هي صيغة «السلام عليكم» يجب أن ينوى بها الخروج، بناءً على لزوم نيته، ولا يجوز أن ينوي الخروج بصيغة السلام علينا، ومنه يظهر أنّ مراعاة الاحتياط على المذهب المختار تقتضي الإتيان بالصيغة الثانية رجاءً، ثم الإتيان بالصيغة الأخيرة مع نية الخروج.

وأمّا بناءً على القول بالتخيير، فلا يمكن الاحتياط أصلاً، لأنّه إمّا أن ينوي الخروج بصيغة السلام علينا، أو لا ينوي بها، بل ينوي بالصيغة الأخيرة، فعلى الأول خالف القول بتعيّن الأخيرة للتسليم، كما أنّه على الثاني تكون الصيغة الثانية زيادة مبطلة، لأنّه لم ينو بها الخروج مع اعتبار نيته في حصول التحلّل، وتحقق

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣؛ الخصال: ٦٠٤؛ الوسائل ٦: ٤١٠، أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣ وج ٧: ٢٨٦ ح ٢.

الخروج، ومنه يظهر الخلل فيما أفاده بعض الأعاظم من المعاصرين، في كتاب صلاته، من تحقق الاحتياط، بناءً على القول بالتخيير، بالإتيان بالصيغتين، وقصد الخروج بما عيّنه الشارع له على تقدير التعيّن، وعلى التقدير الآخر يعيّن في نفسه إحداهما[١]، فتأمّل.

الفرع الثالث: كيفيّة تسليم الإمام والمأموم والمنفرد

مقتضى الأخبار والروايات المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السلام، أنّ الإمام يسلّم تسليمة واحدة، كرواية أبي بصير ليث المرادي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا كنت في صفّ فسلّم تسليمة عن يمينك وتسليمة عن يسارك، لأنّ[٢] عن يسارك من يسلّم عليك، وإذا كنت إماماً فسلّم تسليمة وأنت مستقبل القبلة»[٣]. وهذه الرواية تدلّ على اعتبار وقوعه مستقبل القبلة.

ورواية عبدالحميد بن عوّاض عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن كنت تؤمّ قوماً أجزأك تسليمة واحدة عن يمينك وإن كنت مع إمام فتسليمتين وإن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة»[٤]. وهذه تدلّ على إجزاء تسليمة واحدة عن اليمين.

ورواية منصور قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «الإمام يسلّم واحدة ومن وراءه يسلّم اثنتين، فإن لم يكن عن شماله أحد يسلّم واحدة»[٥].

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري قدس سره: ٢٨٧.

(٢) هكذا في الوسائل والكافي، والظاهر بدل لأن، إذا كان، كما لا يخفى (منه).

(٣) الكافي ٣: ٣٣٨ ح٧؛ الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٩٢ ح ٣٤٥؛ الإستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٣؛ الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ٣.

(٥) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٦؛ الإستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٤؛ الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب ٢ ح ٤.

ورواية الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يسلّم تسليمة واحدة إماماً كان أو غيره»[١]. وهذه مطلقة بل عامّة من حيث الإمام والمأموم، بل والمنفرد.

ورواية أبي بصير المتقدمة[٢] المشتملة على كيفية تسليم الإمام والمأموم والمنفرد على التفصيل.

ورواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت له: إنّي أُصلّي بقوم، فقال: «سلّم واحدة ولا تلتفت قل: السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام عليكم»[٣].

ورواية أنس بن مالك: أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسلّم تسليمة واحدة[٤]. هذا كلّه في الإمام.

وأمّا المأموم فمقتضى الروايات إنّه يسلّم تسليمتين إن كان على شماله أحد، وتسليمة واحدة إن لم يكن على شماله أحد، وبعضها وإن كان مطلقاً، إلّا أنّه يقيّد بما يدلّ على التفصيل.

والروايات كثيرة: منها رواية أبي بصير ليث المرادي المتقدمة، ومنها: رواية عبدالحميد المتقدمة، ومنها: رواية منصور المتقدمة، ومنها: رواية أبي بصير المفصّلة المتقدمة.

وهنا رواية تدلّ على أنّ المأموم يسلّم ثلاث تسليمات، وهي رواية المفضّل بن عمر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: لأيّ علّة يسلّم على اليمين ولا يسلّم على اليسار؟ قال: «لأنّ الملك الموكّل يكتب الحسنات على اليمين، والذي يكتب السيّئات على اليسار، والصلاة حسنات ليس فيها سيّئات، فلهذا يسلّم على اليمين دون

---

(١) التهذيب ٢: ٩٣ ح٣٤٨؛ الإستبصار ١: ٣٤٦ ح١٣٠٦؛ الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب٢ ح٥.

(٢) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد، ب٣ ح٢.

(٣) التهذيب ٣: ٤٨ ح١٦٨؛ الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب٢ ح٩.

(٤) سنن البيهقي ٢: ١٧٩.

اليسار ـ إلى أن قال: ـ قلت: فلِمَ يسلّم المأموم ثلاثاً؟ قال: تكون واحدة ردّاً على الإمام، وتكون عليه وعلى ملكيه، وتكون الثانية على من على يمينه والملكين الموكّلين به، وتكون الثالثة على من على يساره وملكيه الموكّلين به...»[1]. ولكن لا مجال للأخذ به بعد عدم الوثوق به، ومعارضته للروايات الكثيرة المتقدمة.

وأمّا المنفرد فمقتضى الروايات إنّه يسلّم تسليمة واحدة كالإمام، كرواية عبدالحميد بن عواض المتقدمة، وهي تدلّ على أنّ الواحدة إنما هو في حال استقبال القبلة، وعموم رواية الفضلاء المتقدمة، ورواية أبي بصير المفصّلة، ورواية أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا كنت وحدك فسلّم تسليمة واحدة عن يمينك»[2].

ثم إنّ في المقام كلاماً ـ من حيث استحباب الايماء للمصلّي، إماماً كان، أو مأموماً، أو منفرداً ـ يظهر بالتأمّل في الروايات.

الفرع الرابع: مَنِ المخاطَب في التسليم؟

قال الشهيد رحمه الله في الذكرى ما ملخّصه: إنّ المنفرد يقصد بصيغة الخطاب في «السلام عليكم» الأنبياء والأئمة والحفظة عليهم السلام، ويقصد الإمام مع ذلك المأمومين أيضاً، لذكر أُولئك، وحضور هؤلاء[3].

وقال شيخنا المرتضى: يستحبّ أن يقصد الإمام بتسليمه الملكين كما في عدّة من الروايات من أنّه تحيّة الملكين، وأن يقصد الأنبياء والملائكة عليهم السلام، لحديث المعراج المشتمل على تسليم النبي صلى الله عليه وآله لمّا رآهم خلفه، وأن يضمّ إليهم الأئمة عليهم السلام، لما

---

(١) علل الشرايع: ٣٥٩ ب٧٧ ح١؛ الوسائل ٦: ٤٢٢، أبواب التسليم ب٣ ح١٥.

(٢) المعتبر ٢: ٢٣٧؛ الوسائل ٦: ٤٢١، أبواب التسليم ب٢ ح١٢.

(٣) الذكرى ٣: ٤٣٥.

في عدّة من الأخبار من عدم قبول الصلاة على النبي من دون الصلاة على آله، فكيف السلام على سائر الانبياء[١].

وفيه: ما أورد عليه في المصباح من أنّ النبي ﷺ إنما سلّم عليهم بعد أن رآهم حضوراً يصلّون خلفه، فلا يستفاد من ذلك أزيد ممّا دلّ عليه خبر المفضّل المتقدّم، من أنّ تسليم الإمام يقع على ملكيه والمأمومين، فضلاً عن أن يفهم من ذلك استحباب قصدهم بالتحيّة، ممّن لا يحضرون عنده[٢]. وأمّا الوجه الثاني فيرد عليه أنّ ذلك قياس مع الفارق، وأضعف منه ما ذكره في الذكرى، لما أفاده في المصباح من أنّه إن أريد بذكر أُولئك ذكرهم في التسليم المستحبّ، وهو السلام على أنبياء الله وملائكته المقرّبين، ففيه: مع اقتضائه اختصاصه بمن أتى بهذا التسليم، أنّ ذكرهم في ضمن التسليم عليهم لا يوجب استحباب تسليم آخر عليهم وراءه، فضلاً عن أن يستحبّ قصدهم بهذا السلام الذي هو من أجزاء الصلاة، وبهذا يظهر الجواب عمّا لو أراد ذكرهم في ضمن «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، مع أنّ الأنسب على هذا أن يضم إلى من ذكره جميع الصالحين من الإنس والجن[٣] انتهى.

ثم إنّ هنا أقوالاً أُخر، وعبارات زائدة على ما ذكر، يظهر بمراجعة كتاب مفتاح الكرامة[٤].

وكيف كان فلا إشكال في عدم وجوب هذا القصد، لكون المسألة ممّا يعمّ به البلوى، فكيف يمكن أن يكون واجباً؟ إلّا أنّه حيث لا يكون المكلّف بالصلاة

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ﷺ: ١٨٧.

(٢) مصباح الفقيه: ٤٨٥.

(٣) مصباح الفقيه: ٤٨٦.

(٤) مفتاح الكرامة ٢: ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

منحصراً في غير الأعراب ممّن لا يعرفون لغة العرب، ولا يفهمون معناها، فلابدّ من بيان ما هو مقتضى الروايات في ذلك.

فنقول: إنّ هنا اخباراً تدلّ على أنّ الإمام إنما يسلّم على المأموم، وكذا المأمومون يسلّم بعضهم على بعض، كرواية يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: صلّيت بقوم صلاة فقعدت للتشهد ثم قمت ونسيت أن أسلّم عليهم، فقالوا: ما سلّمت علينا! فقال: «ألم تسلّم وأنت جالس؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس عليك، ولو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك وقلت: السلام عليكم»[1].

ورواية أبي بصير المفصّلة المتقدمة، وكثير من الروايات الواردة في صلاة الخوف[2]، الدالة على أنّه يقوم الامام، ويجيء طائفة من أصحابه، فيقومون خلفه، وطائفة بإزاء العدوّ، فيصلّي بهم الإمام ركعة ثم يقوم ويقومون معه، فيمثل قائماً ويصلّون هم الركعة الثانية، ثم يسلّم بعضهم على بعض، ثم ينصرفون فيقومون في مقام أصحابهم، ويجيء الآخرون، فيقومون خلف الإمام، فيصلّي بهم الركعة الثانية، ثم يجلس الإمام فيقومون هم، فيصلّون ركعة أُخرى ثم يسلّم عليهم فينصرفون بتسليمه، فإنّ مفادها أنّ الإمام إنما يسلّم على المأمومين، والمأمومين بعضهم على بعض.

وأمّا المنفرد فيدلّ على حكمه رواية عبدالله بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن معنى التسليم في الصلاة؟ فقال: «التسليم علامة الأمن وتحليل الصلاة. قلت: وكيف ذلك جعلت فداك؟ قال: كان الناس فيما مضى إذا سلّم عليهم وارد أمنوا شرّه، وكانوا إذا ردّوا عليه أمن شرّهم، وإن لم يسلّم لم يأمنوه، وإن لم يردّوا على المسلّم لم يأمنهم، وذلك خلق في العرب، فجعل التسليم علامة للخروج

---

(١) التهذيب ٢: ٣٤٨ ح ١٤٤٢؛ قرب الإسناد: ٢٣٨ ح ١١٩٢؛ الوسائل ٦: ٤٢٥، أبواب التسليم ب ٣ ح ٥.

(٢) الوسائل ٨: ٤٣٥ أبواب صلاة الخوف والمطاردة ب ٢.

من الصلاة، وتحليلاً للكلام، وأمناً من أن يدخل في الصلاة ما يفسدها، والسلام إسم من أسماء الله عزّوجلّ، وهو واقع من المصلّي على ملكي الله الموكّلين»[١].

وليس هنا ما يدلّ على ضمّ الأنبياء والأئمة عليهم السلام والحفظة، لو كان المراد بهم مطلق حفظة المصلّي عن الآفات، لا حفظة الأعمال، ومن العجيب أنّ ذلك وقع في عبارات العامة أيضاً[٢]، مع أنّه ليس لهم مستند أصلاً على ما تتبعنا.

ثم إنّه حكي عن المبسوط القول بأنّه يقصد المصلّي بالصيغة الأولى الخروج من الصلاة، وبالصيغة الثانية ردّ تحيّة الإمام[٣]، وفيه: أنّ الخروج من الصلاة لا يكون مدلولاً لعبارة السلام حتّى يقصده بها، بل انّما هو حكم يترتب عليه، فلا منافاة بين قصد المعنى وقصد الخروج لأنّ قصد الخروج، لا يكون في عرض قصد المعنى كما هو أوضح من أن يخفى.

الفرع الخامس: كفاية التسليم الأخير

يكفي في الصيغة الأخيرة «السلام عليكم» من دون إضافة قوله: ورحمة الله وبركاته، للأصل، وعموم الأخبار، وخصوص رواية أبي بكر الحضرمي المتقدمة، ورواية عبدالله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تسليم الإمام وهو مستقبل القبلة؟ قال: يقول: «السلام عليكم»[٤]. ورواية أبي بصير المتقدمة المفصّلة بين الإمام والمأموم والمنفرد.

---

(١) معاني الأخبار: ١٧٥ ح١؛ الوسائل ٦: ٤١٨. أبواب التسليم ب٢ ح١٣.

(٢) المجموع ٣: ٤٧٨؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٧ مسألة ٣٠٢.

(٣) المبسوط ١: ١١٦.

(٤) التهذيب ٣: ٤٨ ح١٦٨؛ المعتبر ٢: ٢٣٧؛ الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب٢ ح٩ و١١.

وبعض الأخبار يشتمل على إضافة كلمة «ورحمة الله»، كرواية عليّ بن جعفر قال عليه السلام: «رأيت إخوتي موسى وإسحاق ومحمّد ـ بني جعفر عليهم السلام ـ يسلّمون في الصلاة عن اليمين وعن الشمال: السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله»[١]. أو مع إضافة وبركاته أيضاً كخبر ابن أُذينة الحاكي لصلاة النبي صلى الله عليه وآله في المعراج، الدالّ على أنّه صلى الله عليه وآله لمّا أمره الله تعالى بالسلام قال: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[٢]، لا يستفاد منها الوجوب، بل مجرّد الرجحان، فلا ينبغي تركها في مقام العمل.

وأمّا الصيغة الثانية، وهي: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فلا يجوز حذف وعلى عباد الله الصالحين منها، لأنّ كيفيتها الواردة في الأخبار إنما هو هذا النحو المتعارف كما لايخفى.

هذا آخر ما تيسّر لنا من إيراده في هذا الجزء، وكان من نيّتنا عند الشروع في الطبع، إدراج مبحث القواطع فيه أيضاً، إلّا أنّ ضيق نطاق الجزء، وقصور وسائل الطبع قد منعنا عن ذلك.

وقد وقع الفراغ من تسويده، بيد مؤلّفه الفقير إلى رحمة ربّه الغني محمّد الموحدي اللنكراني ابن العلّامة الفقيه حجّة الإسلام والمسلمين الشهير بفاضل اللنكراني، عاملهما الله بلطفه وفضله وكرمه وجعل مستقبل أمرهما خيراً من ماضيه، في شهر رجب من شهور سنة ١٣٧٤ من الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف الثناء والتحيّة.

والحمد لله الحقّ المبين، وصلّى الله على نبيّه الحبل المتين، وعلى آله الطّيبين الطاهرين والسلام على من اتّبع الهدى.[٣]

---

(١) التهذيب ٢: ٣١٧ ح١٢٩٧؛ الوسائل ٦: ٤١٩، أبواب التسليم ب ٢ ح ٢.

(٢) علل الشرايع: ٣١٢ ب ١ ح ١؛ الكافي ٣: ٤٨٢ ـ ٤٨٥ ح ١؛ الوسائل ٥: ٤٦٥، أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١٠.

(٣) هنا آخر المجلّد الأوّل في الطبعة الأولى.

المطلب الثالث

في

قواطع الصلاة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القاطع الأوّل:
التكفير

قد نشأ إدخاله في الصلاة من الثاني من الخلفاء الثلاث، نظراً إلى ما هو المتعارف بين الأعاجم في مقام التعظيم للملوك والسلاطين، ولكن مع ذلك لا يكون واجباً عند جميع العامّة، بل ذهب بعضهم إلى استحبابه كما يأتي.

وكيف كان، فالروايات الواردة في هذا الباب كثيرة:

منها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت: الرجل يضع يده في الصلاة وحكى اليمنى على اليسرى؟ فقال: «ذلك التكفير لا تفعل»[1]. والظاهر أنّ مراد السائل هو السؤال عن جواز ارتكاب الشيعة هذا العمل في نفسه ولو من دون تقية، لا السؤال عن العمل الذي كان متداولاً بين المسلمين، لأنّ التكفير بحسب اللغة هو وضع اليد على الصدر للتعظيم.

ثمّ إنّه بملاحظة أنّ المذكور في السؤال هو موضوع المسؤول عنه لا نفسه، لأنّ

---

(١) التهذيب ٢: ٨٤ ح ٣١٠؛ الوسائل ٧: ٢٦٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ١.

المذكور فيه مجرّد وضع الرجل يده اليمنى على اليسرىٰ. فما يحتمل أن يكون مورد السؤال هو أحد الأمور التالية:

١ـ: أن يكون مراد السائل هو السؤال عن حكم التكفير من حيث هو، وإنّه هل يكون محرّماً في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الصلاة أم لا؟.

٢ـ: أن يكون المراد هو السؤال عن حكمه إذا وقع في الصلاة، وأنّه هل يكون محرّماً في ظرف الصلاة أم لا؟.

٣ـ: أن يكون مورد السؤال هو كونه مبطلاً للصلاة ومانعاً عنها.

٤ـ: أن يكون المراد هو السؤال عن أنّه هل يكون من آداب الصلاة أم لا؟.

٥ـ: أن يكون مورد السؤال هو جوازه في حدّ نفسه بنحو الكراهة أو الإباحة بعد كون أصل التكفير جائزاً.

ولا يخفىٰ بُعد الإحتمال الأوّل والأخير، لأنّ مورد السؤال هو وضع اليد في الصلاة لا في حدّ نفسه، فيدور الأمر بين الإحتمالات الثلاثة الأخر والظاهر منها هو الإحتمال الثالث، لأنّ التعبير في الجواب بقوله: «لا تفعل»، ظاهر في أنّ التكفير يوجب انحطاط الصلاة بحيث تصير فاسدة، ويوجب عدم انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به من الأفعال، فالنهي نهي إرشاديّ وحينئذٍ فيمكن أن تصير الرواية منشأً لدعوى الإجماع على بطلان الصلاة بالتكفير كما عن السيد وغيره[1]، بناءً على مبناهم في دعوى الإجماع.

ثمّ إنّ التعبير في الرواية بقوله: «حكىٰ» دون ـ حكيت ـ يدلّ على أنّ محمّد بن

---

(١) الإنتصار: ١٤١ ـ ١٤٢؛ المقنعة: ١٠٤؛ الخلاف ١: ٣٢١؛ النهاية: ٧٣؛ الغنية: ٨١؛ الوسيلة: ٩٧؛ الكافي في الفقه: ١٢٥؛ السرائر ١: ٢١٧؛ المعتبر ٢: ٢٥٧؛ المنتهى ١: ٣١١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٥ مسألة ٣٣٠؛ نهاية الأحكام ١: ٥٢٣؛ تحرير الأحكام ١: ٤٢؛ قواعد الأحكام ١: ٢٨١؛ الروضة البهيّة ١: ٢٣٥؛ جامع المقاصد ٢: ٣٤٤؛ رياض المسائل ٣: ٥١٣.

مسلم نقل الرواية لتلميذه الذي روىٰ عنه، فعمل كذلك لأجل تفهيمه، وإلّا فلو كان فعل ذلك عند الإمام عليه السلام لعبّر بقوله حكيت كما هو واضح.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وعليك بالإقبال على صلوتك ـ إلى أن قال: ـ ولا تكفّر، فإنّما يصنع ذلك المجوس»[1].

ومنها: مرسلة حريز، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «ولا تكفّر، إنّما يصنع ذلك المجوس»[2].

والظاهر إتّحاد الروايتين وأنّ الرجل الذي أبهمه حريز وهو زرارة المذكور في سند الرواية الأولىٰ.

والظاهر منهما هو الإحتمال الرابع من الإحتمالات المتقدّمة، وهو عدم كون التكفير من جملة آداب الصلاة، ولا يستفاد منهما عدم جوازه في الصلاة لأجل عدم معهوديته من النبي صلى الله عليه وآله، ولا حرمته بما هو، ولا كراهته كذلك، ولا حرمته في الصلاة كما لا يخفىٰ.

ومنها: ما رواه في محكيّ قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه عليّ ابن جعفر قال: قال أخي: قال عليّ بن الحسين عليه السلام: «وضع الرجل إحدىٰ يديه على الأخرىٰ في الصلاة عمل، وليس في الصلاة عمل»[3]. والظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل التصنّعي الذي هو خلاف مقتضى الطبع في حال الخضوع والخشوع.

إلى غير ذلك من الأخبار.

ثمّ اعلم أنّ العامّة اختلفوا في التكفير، فذهب مالك إلى كراهته في الفريضة

---

(١) الكافي ٣: ٢٩٩ ح ١؛ الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٦ ح ٩؛ التهذيب ٢: ٨٤ ح ٣٠٩؛ الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٣.

(٣) قرب الاسناد: ١٧٧ ح ٧٩٥؛ الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٤.

دون النافلة، ولكن ذهب الجمهور إلى أنّه من جملة مسنونات الصلاة[١]، قال ابن رشد في بداية المجتهد: والسبب في اختلافهم أنّه قد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صفة صلاته عليه الصلاة والسلام، ولم ينقل فيها أنّه كان يضع يده اليمنىٰ على اليسرىٰ، وثبت أيضاً أنّ الناس كانوا يؤمرون بذلك، وورد ذلك أيضاً من صفة صلاته عليه الصلاة والسلام في حديث أبي حميد.

فرأىٰ قوم أنّ الآثار التي أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار التي لم تنقل فيها هذه الزيادة، وأنّ الزيادة يجب أن يصار إليها، ورأىٰ قوم أنّ الأوجب المصير إلى الآثار التي ليس فيها هذه الزيادة لأنّها أكثر، ولكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة وإنّما هي من باب الاستغاثة، ولذلك أجازها مالك في النفل، ولم يجزها في الفرض، وقد يظهر من أمرها أنّها هيئة تقتضي الخضوع وهو الأولىٰ بها[٢]. انتهىٰ.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ولا يخفىٰ أنّه لو كان عمل النبي ﷺ مستمرّاً على التكفير في حال الصلاة لما كان وجه لعدم نقله في تلك الآثار الكثيرة التي نقلت فيها صفة صلاته ﷺ، فعدم النقل فيها يكشف قطعاً عن عدم ثبوته بوجه.

وأمّا الإمامية، فقال المحقّق في المعتبر: في وضع اليمين على الشمال في حال القراءة قولان: أحدهما حرام وتبطل الصلاة، وبه قال الشيخان و علم الهدىٰ وابنا بابويه وأتباعهم. وقال أبو الصلاح بالكراهيّة[٣].

ثمّ إنّه حيث كان فقه الإمامية مأخوذاً غالباً من الأئمّة الهداة عليهم الصلاة

---

(١) المجموع ٣: ٣١١، المغني لابن قدامة ١: ٥٤٩؛ المدوّنة الكبرى ١: ٧٤.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٩٧ المسألة الخامسة؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٥ مسألة ٣٣٠.

(٣) المعتبر ٢: ٢٥٥ـ٢٥٦.

والسلام وكان كلّ واحد منهم معاصراً لعدّة من المخالفين المتصدّين لمقام الإفتاء والمراجعة، فلابدّ في تحقيق مفاد الرواية وتوضيح مدلولها من ملاحظة فتاوى المعاصرين للإمام الذين صدرت منهم الرواية. وحينئذٍ فما ورد في بعض الروايات من أنّ التكفير من فعل المجوس[1] ليس بناظر إلى حرمته من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى ردّ العامّة القائلين باستمرار عمل النبيﷺ على ذلك، وأنّه ليس منه، بل منشؤه من المجوس، فلا يكون من سنن الصلاة أصلاً.

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن المحقّقﷺ[2] حيث استظهر من الرواية الكراهية، لما تضمّنته من قوله: إنّه تشبّه بالمجوس، فإنّ مفاد الرواية كما مرّت الإشارة إليه هو بيان عدم كونه من آداب الصلاة لعدم معهوديته من النبيﷺ، فلا يستفاد منها الحرمة ولا الكراهية بل ولا المبطلية، نعم يستفاد منها أنّ الإتيان به بما أنّه مستحبّ، ومن جملة آداب الصلاة محرم تشريعاً كما يصنعه العامّة كذلك.

فالأولىٰ التمسّك للإبطال برواية محمّد بن مسلم المتقدّمة[3]، بناءً على ما استظهرنا منها. نعم يمكن التمسّك له أيضاً بوجه آخر، وهو أنّه لا شكّ في حرمة التكفير تشريعاً، ومن المعلوم أنّ المكفّر لا يكون قصده بهذا العمل إلّا تكميل صلاته، وليس بحيث لا يكون المحرّم المزبور دخيلاً في الصلاة بوجه، ففي الحقيقة قد أتى العامل بالصلاة على غير ما جاء به الشرع، فلا تقع صحيحة بل فاسدة فتدبّر.

---

(١) الوسائل ٧: ٢٦٦، ٢٦٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٢، ٣، ٧.

(٢) المعتبر ٢: ٢٥٧.

(٣) الوسائل ٧: ٢٦٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ١.

القاطع الثاني:
الإلتفات إلىٰ غير القبلة بقدر معتدّ به

أمّا القدماء فذهبوا إلى بطلان الصلاة به استناداً إلى الروايات الواردة في هذا الباب[1]، وأمّا المتأخّرون[2] الذين قاربوا عصرنا فقد أدرجوا المقام في مسألة ترك الإستقبال.

أمّا الروايات:

فمنها: رواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته؟ قال: «لا، ولا ينقض أصابعه»[3].

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الإلتفات فاحشاً، وإن كنت قد تشهّدت

---

(١) المبسوط ١: ١١٧؛ النهاية: ٨٧؛ المراسم: ٨٧؛ السرائر ١: ٢٤٣؛ شرائع الاسلام ١: ٩١؛ الوسيلة: ٩٧؛ الكافي في الفقه: ١٢٠؛ الغنية: ٨٢.

(٢) كشف اللثام ٤: ١٦٨؛ جواهر الكلام ١١: ٢٥ ـ ٤٣؛ ذخيرة المعاد: ٣٥٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٦٦ ح ١٢؛ التهذيب ٢: ١٩٩ ح ٧٨١؛ الاستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٤؛ الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ١.

فلا تعد»[١].

ومنها: رواية زرارة أنّه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: «الإلتفات يقطع الصلاة إذا كان بكلّه»[٢] والمراد بقوله: «بكلّه» هو الإلتفات بجميع البدن، ويحتمل أن يكون المراد به هو الإلتفات الفاحش.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته فيظنّ أنّ ثوبه قد انخرق أو أصابه شيء، هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسّه؟ قال: «إن كان في مقدّم ثوبه أو جانبيه فلا بأس، وإن كان في مؤخّره فلايلتفت، فإنّه لا يصلح»[٣].

وهذه الرواية تدلّ على منع الإلتفات إذاكان إلى المؤخّر. وأمّا إذاكان إلى أحد الجانبين اليمين واليسار فلا.

ومنها: رواية عبدالملك قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الإلتفات في الصلاة أيقطع الصلاة؟ فقال: «لا، وما أُحبّ أن يفعل»[٤].

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن تكلّمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة»[٥].

ومنها: ما رواه في الخصال بإسناده عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائة قال: «الإلتفات الفاحش يقطع الصلاة، وينبغي لمن يفعل ذلك أن يبدأ بالصلاة بالأذان

---

(١) الكافي ٣: ٣٦٥ ح ١٠؛ التهذيب ٢: ٣٢٣ ح ١٣٢٢؛ الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٩ ح ٨٧٠؛ الإستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٣؛ الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٣٣٣ ح ١٣٧٤؛ مسائل عليّ بن جعفر: ١٨٦ ح ٣٦٧؛ قرب الإسناد: ١٦٥ ح ٧٠٢؛ الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٢٠٠ ح ٧٨٤؛ الإستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٦؛ الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٥.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٩ ح ١٠٥٧؛ الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٦.

والإقامة والتكبير»[١].

ومنها: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب الجامع للبزنطي صاحب الرضاﷺ قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته، هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: «إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلّى ولا يعتدّ به، وإن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته ولكن لا يعود»[٢].

وهذه الرواية تدلّ أيضاً على بطلان الفريضة في خصوص ما إذا كان الإلتفات إلى الخلف فقط.

ثمّ إنّ ظاهر عنوان كلمات الفقهاء من القدماء والمتوسّطين هو تقييد الإلتفات المنافي للصلاة بما إذا كان فاحشاً وكان عن عمدٍ، وذكروا في مبحث إعتبار الاستقبال أنّ ترك الاستقبال إن كان مسبّباً عن إشتباه الأمارة، فإن كان الإنحراف بمقدار يسير لا يبلغ حدّ اليمين واليسار فلا بأس، وإلّا فالواجب الإعادة في الوقت دون خارجه.

هذا، والظاهر وجود الاختلاف في المسألتين، لأنّ معنى الإلتفات كما يظهر بمراجعة العرف عبارة عن انصراف الوجه إلى جهة غير جهة مقاديم البدن، وليس عبارة عن التوجّه بجميع المقاديم، وحينئذٍ فإن كانت المقاديم إلى القبلة فالالتفات بالوجه لا محالة يكون إلى غيرها من الخلف أو اليمين أو اليسار.

هذا، والمراد بالاستقبال في مبحث القبلة هو التوجّه بمقاديم البدن جميعاً سواء قلنا بلزوم استقبال العين أو بكفاية استقبال الجهة، فمجرّد إلتفات الوجه عن جهة إلى القبلة لا يكون بنظر العرف محصّلاً للإستقبال المعتبر في الصلاة، فللالتفات

---

(١) الخصال: ٦٢٢؛ الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب٣ ح٧.

(٢) السرائر ٣: ٥٧٢؛ قرب الإسناد: ١٧٨ ح٦٠٨؛ الوسائل ٧: ٢٤٦. أبواب قواطع الصلاة ب٣ ح٨.

معنى وللإستقبال معنىً آخر، فلا ارتباط لإحدىٰ المسألتين بالأُخرىٰ.

ومنه يظهر أنّ المصلّي مع وصف كونه مستقبلاً حقيقة تارةً يكون بحيث لايلتفت أصلاً، وأُخرىٰ بحيث يلتفت قلباً فقط، وثالثة بالقلب والعين، ورابعة بالوجه أيضاً، ولا يخرج عن الإستقبال بمجرّد إنصراف الوجه عن القبلة، لأنّه لايكون المعتبر في الصلاة هو الإستقبال بالوجه حتّىٰ ينافيه الإلتفات والإنصراف به، وأمّا قوله تعالىٰ: ﴿فولّوا وجوهَكُم شَطرَهُ﴾[1]، كنايةً عن التوجّه إلى الكعبة بجميع مقاديم البدن، لعدم انفكاك الإستقبال بالمقاديم عن التوجّه بالوجه غالباً، وليس المراد به هو كفاية الإستقبال بالوجه فقط حتّىٰ تتّحد المسألتان.

ثمّ إنّ المراد من الإلتفات الفاحش ليس الإلتفات الحقيقي ـ خلف الوجه ـ فإنّه مستحيل، بل المراد به هو الإلتفات بحيث يرىٰ خلفه ولو بأوّل مراتبه، فإذا كان بحيث يصل إلى أوّل مراتب الخلف فيفسد الصلاة، وإذا لم يصل إليه بأنّ نظر بالعين إلى اليمين أو اليسار فلا يوجب البطلان، فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الإلتفات غير عدم الإستقبال.

ثمّ إنّ رواية عبدالملك المتقدّمة تدلّ بظاهرها على كراهية الإلتفات، وهل المراد بالالتفات فيها هو الإلتفات بجميع مراتبه، أو خصوص بعض المراتب نظراً إلى الجمع بينها وبين الروايات الأُخر؟ فيه وجهان:

و رواية أبي بصير ـ لأجل احتمال أن يكون المراد بالإنصراف المذكور فيها هو الإنصراف عن القبلة بجميع المقاديم فتكون مربوطة بباب القبلة ـ لا يمكن أن تجعل دليلاً على بطلان الصلاة بالالتفات المبحوث عنه في المقام.

ورواية زرارة الدالة على كون الإلتفات قاطعاً إذا كان بكلّه، فقد عرفت أنّ في

---

(١) البقرة: ١٤٤.

معناها إحتمالين، فعلى الإحتمال الأوّل الذي مرجعه إلى كون المراد هو الإلتفات بجميع البدن، تكون أجنبيةً عن المقام، ومربوطةً بمسألة الإستقبال.

وأمّا على الإحتمال الثاني تكون متعرّضة لحكم المقام، ولفظ الإلتفات المذكور فيها وإن كان يناسب الإحتمال الثاني إلّا أن حمل قوله عليه السلام: «بكلّه» على مراتب الإلتفات بعيد، لأنّ الظاهر منه هو كون المراد الإلتفات بجميع البدن.

وبالجملة: فالظاهر أنّ الضمير فيه يرجع إلى الملتفت والمصلّي دون الالتفات، وحينئذٍ فصدر الرواية باعتبار ذكر الالتفات مناسب للإحتمال الثاني وذيلها يناسب الإحتمال الأوّل.

ثمّ إنّه على فرض أن يكون المراد بقوله: «بكلّه» هو الإلتفات بكل المصلّي والملتفت بجميع بدنه، فهل يكون مدلول الرواية عدم بطلان الصلاة إذا لم يكن الإلتفات بجميع البدن، فيتحقق التعارض بين مفهومها ومنطوق سائر الروايات الدالة على البطلان إذا كان الإلتفات فاحشاً، وإن لم يكن بجميع البدن، أو أنّ الرواية لا تدلّ إلّا على مجرّد بطلان الصلاة إذا التفت المصلّي بكلّه ولا تدلّ على عدم البطلان في غيره؟

وبعبارة أخرىٰ: مفاد الرواية هو أنّ الإلتفات بمجرّده لا يكون قاطعاً للصلاة، بل المتّصف بهذا الوصف هو الإلتفات مع أمر زائد، فالموضوع للحكم بالقاطعية أمر مركّب من الإلتفات وشيء آخر، وأمّا كون الأمر الآخر الذي به يتحقق الموضوع فيترتّب عليه الحكم، هو خصوص قيد «بكلّه» فلا يستفاد من الرواية أصلاً وحينئذ فلا منافاة بينها وبين ما يدلّ على قاطعية الإلتفات إذا كان فاحشاً، نظير قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[1]. فإنّ المستفاد منه أنّ تمام

---

(١) الوسائل ١: ١٥٨ ـ ١٥٩. أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١، ٢، ٥، ٦.

الموضوع للحكم بعدم التنجّس ليس الماء بإطلاقه، بل هو مع خصوصية زائدة، وأمّا كون الخصوصية الزائدة منحصرة في بلوغها قدر كرّ فلا يستفاد منه، فلا ينافي حينئذٍ قيام قيد آخر مقام الكرّية، كالجريان ونحوه.

هذا، ولا يخفىٰ أنّ قوله عليه السلام: «لا»، في رواية محمّد بن مسلم المتقدّمة في مقام الجواب عن سؤاله «عن الرجل هل يلتفت في صلاته؟» يفيد بظاهره أنّ تمام الموضوع هو مجرّد الإلتفات، وحينئذٍ فيحصل التعارض بينها وبين رواية زرارة الدالة على عدم كون تمام الموضوع هو نفس الإلتفات. إلّا أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «لا»، لا ظهور له في بطلان الصلاة بالالتفات، بل مفاده مجرّد الكراهة، ويؤيّده قوله: «ولا ينقض أصابعه» كما لا يخفىٰ، فلا تعارض بينهما.

وأمّا رواية الحلبي فتدلّ على بطلان الفريضة بالالتفات الفاحش، ويساويها في هذا المضمون حديث الأربعمائة، وكذا رواية محمّد بن إدريس من جهة الإشتمال على التخصيص بالفريضة، وأمّا من جهة خصوصية الإلتفات فهي تشتمل على التفصيل بين اليمين واليسار و بين الخلف؛ ويساويها في هذه الجهة رواية عليّ بن جعفر.

ومقتضى الجمع بينها وبين رواية الحلبي والأربعمائة المشتملتين على تقييد الإلتفات بالفاحش أن يقال: إنّ المراد بالفاحش هو الإلتفات إلى الخلف، فهاتان الروايتان مفسّرتان للمراد من الفاحش المذكور فيها؛ فانقدح أنّ الإلتفات الفاحش أي الإلتفات إلى الخلف يوجب بطلان الصلاة، والإلتفات غير الفاحش أي الإلتفات إلى اليمين أو اليسار لا يضرّ أصلاً.

القاطع الثالث:
التأمين بعد قراءَة الفاتحة

وقد وردت فيه روايات كثيرة:

فمنها: رواية جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد وفرغ من قراءتها فقل أنت: الحمد لله ربّ العالمين، ولا تقل: آمين»[1].

ومنها: رواية معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أقول: آمين إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا الضالّين؟ قال: «هم اليهود والنصارىٰ، ولم يجب في هذا»[2].

ومنها: رواية محمّد الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «لا»[3].

---

(١) الكافي ٣: ٣١٣ ح ٥؛ التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٥. الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٥؛ الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٨؛ الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٨٨؛ الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٦؛ الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٦؛ الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٣.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في كيفية الصلاة المشتملة على قوله عليه السلام: «ولا تقولنّ إذا فرغت من قراءتك: آمين، فإن شئت قلت: الحمد لله ربّ العالمين»[1].

ومنها: رواية جميل، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول النّاس في الصلاة جماعةً حين يقرأ فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «ما أحسنها! واخفض الصوت بها»[2].

ثمّ إنّ المحقّق في المعتبر ذهب إلى تقديم رواية جميل هذه على رواية محمّد الحلبي لضعفها بمحمّد بن سنان، وصحّة هذه الرواية، فلذا أفتي بالكراهة[3]. ولا يخفى أنّه مع تسليم ما ذكره من تقديم رواية جميل على رواية الحلبي، لا معنىٰ للفتوىٰ بالكراهة مع التعبير في رواية جميل بقوله عليه السلام: ما أحسنها.

نعم لو كانت كلمة «ما» فيها نافية سواء كان الفعل المنفيّ من باب التفعيل أو من باب الإفعال مع كونه بصيغة المتكلّم وحده كما احتمل الأمرين في المصباح[4]، لأمكن الفتوىٰ بالكراهة استناداً إلى الرواية، ولكنّه بعيد، فإنّ معنىٰ قول الرجل: إنّي ما أحسن ذلك نظير قوله: فلان يحسن الفاتحة أي يعرفها بالوجه الحسن، وهذا لا يناسب شأن الإمام عليه السلام؛ مضافاً إلى أنّ ذلك لا يلائم مع ذيل الرواية الدالّ على وجوب خفض الصوت بها كما لايخفىٰ.

فالظاهر أنّ قوله: «ما أحسنها» إنّما هو بصيغة التعجّب وحينئذٍ فاللازم حمل الرواية على التقية، لأنّها لا تقاوم سائر الروايات الدالة على تحريم التأمين، مضافاً

---

(١) علل الشرائع: ٣٥٨ ب ٧٤ ح ١؛ الوسائل ٥: ٤٦٤. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٧؛ الإستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٧؛ الوسائل ٦: ٦٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٥.

(٣) المعتبر ٢: ١٨٦.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٢.

إلى الإجماع على التحريم، وبطلان الصلاة بسببه كما ادّعاه السيد والشيخ[١].

ثمّ إنّه لو لا الإجماع المزبور فهل يمكن استفادة كون التأمين مبطلاً من سائر الروايات الدالة على مجرّد النهي عنه أم لا؟ ذهب صاحب المدارك إلى العدم[٢]، ولابدّ من التأمّل في أنّ النهي الوارد في هذه الأخبار هل هو ناظر إلى عدم استحبابه، وكونه محرّماً في قبال العامّة القائلين بالاستحباب، أو أنّ النهي فيها نهي إرشاديّ، ومرجعه إلى كونه منافياً للصلاة، وموجباً لعدم انطباق عنوانها على المأتيّ به من الأفعال، بترقّب أنّه صلاة ومنطبق عليه هذا العنوان، ويؤيّده أنّه لا شكّ في كونه محرّماً تشريعاً، فيثبت به بطلان الصلاة بالتقريب المتقدّم في بطلان الصلاة بالتكفير.

ثمّ اعلم أنّ المسلمين اختلفوا في التأمين، فالعامّة اتّفقوا على استحبابه بعد الفاتحة واختلفوا في الجهر به والإخفات[٣]، ومنشأ ذلك روايتان عن أبي هريرة وغيره[٤]. والإمامية قد اتّفقوا على عدم استحبابه بعد الفاتحة وإن اختلفوا بين قائل بالكراهة كما عن ابن الجنيد وأبي الصلاح، واحتمله المحقّق في المعتبر بل اختاره، وبين من ذهب إلى أنّه محرّم بالحرمة التكليفية كما عن صاحب المدارك[٥] ويحتمله ظواهر كلمات القائلين بالمنع. وبين قائل بالحرمة الوضعيّة الراجعة إلى بطلان الصلاة بسببه كما هو المشهور بينهم، وقد ادّعى السيّد في الإنتصار والشيخ في

---

(١) الإنتصار: ١٤٤؛ المقنعة: ١٠٥؛ الخلاف ١: ٣٣٢ و٣٣٤.

(٢) مدارك الاحكام ٣: ٣٧٣.

(٣) المجموع ٣: ٣٧١ ـ ٣٧٣؛ المغني لابن قدامة ١: ٥٦٤؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٢ مسألة ٢٤٥.

(٤) سنن الدارقطني ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٤ ب ٣٤؛ صحيح البخاري ٢: ٢١٣ ب ١١١ ـ ١١٣؛ سنن النسائي ٢: ١٥٤ ـ ١٥٦ ب ٣٣ ـ ٣٥.

(٥) حكاه عن ابن الجنيد في الدروس ١: ١٧٤؛ الكافي في الفقه: ١٢٥؛ المعتبر ٢: ١٨٦؛ مدارك الاحكام ٣: ٢٧٤.

الخلاف الإجماع عليه[١]. ومنشأ ذلك هي الروايات المتقدّمة الناهية عن قول آمين بعد الفراغ من الفاتحة، وهي رواية جميل الأولىٰ، ورواية محمّد الحلبي، ورواية زرارة، ومفادها يشعر باستمرار الإمامية على الترك كما لا يخفىٰ.

وهنا وجه آخر استدلّ به الشيخ في الخلاف للقول بالبطلان، وهو أنّ آمين من كلام الآدمي، فهو مبطل للصلاة[٢]، وردّ عليه بأنّه ليس من كلام الآدمي، لأنّه دعاء، إذ معناه: اللّهمّ استجب، فهو دعاء بالاستجابة.

وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ أسماء الأفعال ليست موضوعة للمعاني بل للألفاظ، فلا يكون آمين دعاء، وانكر هذا المطلب الرضيﷺ[٣] نظراً إلى أنّه لا معنىٰ لذلك إذ حين ما يقال: «صه»، لا يستفاد منه لفظ «أسكت»، ثمّ المعنى لـ«صه»، وهذا هو الحقّ، لأنّ إطلاق الإسم على أسماء الأفعال إنّما هو بملاحظة إجراء أحكام الأسماء عليها من التنوين وغيره، وإطلاق الفعل عليها بملاحظة دلالتها على المعاني المربوطة بالأفعال، فلا وجه للقول بكونها موضوعة للألفاظ دون المعاني.

ثانيهما: أنّه لم يعهد كون آمين من أسماء الأفعال عند العرب. وإن كان كذلك في سائر اللغات، وجواب هذا الوجه واضح، لأنّ ضبط سيبويه وغيره على خلافه.

وهنا ردّ ثالث، وهو أنّ آمين إنّما يكون دعاء إذا كان مسبوقاً بالدعاء، لأنّه لا معنىٰ له ابتداء، والمفروض أنّ الفاتحة إنّما تقرأ بعنوان القرآنية، وحكاية كلام الله المنزل، لا بعنوان الدعاء، فلا يكون آمين دعاء.

وكيف كان، فالتحقيق أنّ النواهي الواردة في الروايات ظاهرها كونها إرشاداً

---

(١) الانتصار: ١٤٤؛ الخلاف ١: ٣٣٢؛ مسألة ٨٤.

(٢) الخلاف ١: ٣٣٤.

(٣) شرح الكافية: ١٨٧.

إلى بطلان الصلاة بإتيان متعلّقها، فما حكي عن المدارك من القول بالحرمة التكليفية[١] مخالف لظاهر الأخبار. وأمّا القول بالكراهة فيمكن أن يكون مستنده هو كون آمين دعاء، والدعاء في نفسه مستحبّ في الصلاة، فلا وجه لعدم الجواز.

وأمّا الكراهة فلأجل التشبّه بالنصارىٰ أو لأجل رواية جميل الأخيرة[٢].

ولايخفىٰ أنّ هذا الوجه إنّما هو فرع الجمع العرفي بينها وبين الروايات الناهية، مع أنّ الجمع بين الروايات مشكل، خصوصاً لو حمل النهي فيها على الكراهة، إذ هي لايناسب مع التعبير بقوله: «ما أحسنها» الظاهر في كونه بصيغة التعجّب كما عرفت، مضافاً إلى ما مرّ من أنّ التأمين لا يكون متمحضاً في الدعاء، بل هو دعاء إذا كان مسبوقاً بالدعاء، والمفروض عدم سبق الدعاء، لأنّ قراءة الفاتحة إنّما تكون على سبيل الحكاية وقراءة القرآن، لا على وجه الدعاء.

فالأقوىٰ بطلان الصلاة بالتأمين للروايات، ولما أفاده الشيخ في الخلاف[٣]، وقد عرفت ضعف ما أورد عليه، ولما ذكرناه في التكفير من استلزامه الحرمه التشريعية المحققة في المقام، لصراحة الروايات في عدم ثبوت التأمين من النبي ﷺ للبطلان بالتقريب الذي ذكرنا هناك.

وأمّا الإجماع الذي ادّعاه السيّد والشيخ رحمهما الله[٤]، فليس دليلاً مستقلاً، لما مرّ غير مرّة من أنّ مرادهم بالإجماع هو قول المعصوم عليه السلام، فمستنده إنّما هو الروايات المزبورة. ثمّ إنّ مقتضى إطلاق النصوص والفتاوىٰ إطلاق الحكم بالنسبة إلى الإمام والمأموم والمنفرد بلا فرق بينهم أصلاً.

---

(١) مدارك الاحكام ٣: ٣٧٣.

(٢) الوسائل ٦: ٦٨، أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٥.

(٣) الخلاف ١: ٣٣٢ مسألة ٨٤.

(٤) الانتصار: ١٤٤؛ الخلاف ١: ٣٣٢.

التأمين في القنوت

هل التأمين في القنوت مفسد للصلاة أم لا؟ مقتضى القاعدة العدم، لعدم جريان الأدلة المتقدّمة في هذا المقام، أمّا الروايات فواضح، لأنّ موردها هو التأمين بعد الفراغ من الفاتحة، وأمّا الوجه الذي حكي عن الخلاف فلأنّه إنّما هو فيما إذا لم يكن مسبوقاً بالدعاء، وفي القنوت مسبوق به دائماً لأجله. وأمّا الوجه المتقدّم في التكفير فلأنّ مورده ما إذا كان محرّماً تشريعاً، والتشريع غير متحقق في المقام كما هو واضح، فمقتضى القاعدة عدم الإفساد، ولكن الأحوط تركه أيضاً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

القاطع الرابع: الضحك

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وقد وردت فيه روايات كثيرة:

منها: رواية سماعة قال: سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة؟ قال: «أمّا التبسّم فلا يقطع الصلاة، وأمّا القهقهة فهي تقطع الصلاة»[1] والرواية وإن كانت مضمرة إلّا أنّ مضمرات سماعة لا إشكال فيها لأنّها في الحقيقة غير مضمرة.

وقد نشأ توهّم الإضمار من عدم التصريح بذكر الإمام الذي روى عنه، مع أنّه في أوّل كتابه روى عن أبي عبدالله عليه السلام ثم عبّر بعد ذلك بقوله: وسألته إلى آخر الكتاب؛ لعدم الافتقار إلى التصريح به ثانياً، فالإشكال فيها من جهة الإضمار ممّا لا يقبل.

هذا، ويظهر من الجواب أنّ الضحك له فردان: فرد يقطع الصلاة وهو القهقهة،

---

(١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح ١؛ التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٥؛ الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاة ب ٧ ح ٢.

وفرد لا يكون كذلك وهو التبسّم، ويوافق هذه الرواية في خصوص البطلان بالقهقهة رواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة»[١].

ومنها: خبر ابن أبي عمير عن رهط سمعوه يقول: «إنّ التبسّم في الصلاة لاينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء، إنّما يقطع الضحك الذي فيه القهقهة»[٢]. وقوله: «إنّما يقطع» معناه إنّما يقطع الصلاة، لأنّها القدر المسلّم، لكنّ الرواية مضمرة ومجهولة لأجل الرهط.

ومنها: مرسلة الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «لا يقطع التبسّم الصلاة وتقطعها القهقهة، ولا تنقض الوضوء»[٣]. واسناد الكلام إلى الإمام عليه السلام وحذف السند إنّما هو لأجل وثوقه بالصدور، ولذا فرق بين ما إذا عبّر بقوله: «قال» وبين ما إذا عبّر بقوله «روي» فيعتبر الأوّل دون الثاني، ولا يبعد أن يقال باتحادها مع رواية سماعة المتقدّمة.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ثمّ إنّ رواية سماعة ومرسلة الصدوق ظاهرتان في التعرّض لحكم فردين من الضحك:

أحدهما: القهقهة، وهي مصدر مأخوذ من الصوت المأخوذ على وجه خاصّ و«قه» إسم للصوت المزبور، وفعله: قهقه يقهقه، واللغويون وإن اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم: إنّ المراد من القهقهة الصوت أو الضحك المشتمل على مدّ وترجيع[٤]، وقال بعض آخر: إنّ المراد منها هو الضحك غير التبسّم[٥] إلّا أنّ الظاهر اختصاص

---

(١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح٦؛ التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٤؛ الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاة ب٧ ح١.

(٢) التهذيب ١: ١٢ ح ٢٤؛ الاستبصار ١: ٨٦ ح ٢٧٤؛ الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاة ب٧ ح٣.

(٣) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٢؛ الوسائل ٧: ٢٥١. أبواب قواطع الصلاة ب٧ ح٤.

(٤) العين ٣: ٣٤١.

(٥) القاموس المحيط ٤: ٢٩٣، مقاييس اللغة ٥: ٥.

القهقهة بالصوت المخصوص المشتمل على لفظ قه قه.

وثانيهما: التبسّم، وهو عبارة عمّا يحصل بتغيّر هيئة الوجه. هذا، ويقع الكلام حينئذٍ في وجود الواسطة وعدمها، وعلى الأوّل فهل هو ملحق بالتبسّم أو بالقهقهة، أو يجري فيه الأصل ويحكم بعدم كونه مانعاً للصلاة؟.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ في البين حالات ثلاثة:

١ـ الإعجاب الذي هو مبدأ للقهقهة، بحيث لو لم يحفظ نفسه عن القهقهة لقهقه، ومن الواضح عدم صدق عنوان القهقهة على هذه الحالة.

٢ـ الصوت الإخفاتي، وهذا أيضاً لا يصدق عليه عنوان القهقهة، ولا تبطل الصلاة به.

٣ـ الصوت الإجهاري غير البالغ حدّ القهقهة، وفيه وجهان: من عدم صدق القهقهة عليه لأنّها مأخوذة من الصوت الخاصّ، ومن أنّ قه قه لا خصوصية فيه؛ فالصوت الإجهاري الضحكي مصداق للقهقهة حكماً، ولو شكّ في ذلك فالمرجع هو الأصل، أعني البراءة أو الاشتغال على القولين في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فيما إذا شكّ في مانعية شيء عن تحقق العمل.

وأمّا بالنظر إلى الروايات فنقول:

تارة يقال: بأنّ المقصود بالأصالة في الروايات هو بيان أنّ التبسّم غير قاطع للصلاة، وأُخرى يقال: بأنّ المقصود بالأصالة فيها هو بيان كون القهقهة قاطعة؛ فعلى الأوّل يكون مفهومه أنّ غير التبسم قاطع. غاية الأمر إنّه حيث يكون غالب أفراد غير التبسم هو الفرد المسمّى بالقهقهة، فحكم بكونها قاطعة لا لخصوصية فيها، بل لكونها من أفراد غير التبسم؛ وحينئذٍ فمقتضى المفهوم كون الصوت الإجهاري غير البالغ حدّ القهقهة قاطعاً أيضاً، كما أنّه على الثاني ينعكس الأمر، فتدلّ الرواية على عدم كونه قاطعاً لانحصار القاطع، بناءً على هذا الوجه في

القهقهة، وهي لا تصدق عليه قطعاً.

ومجمل الكلام أنّه إمّا أن يقال: بانحصار الضحك في التبسّم والقهقهة قطعاً، ولا يكون له فرد ثالث وإمّا أن يقال: بعدم معلومية الانحصار فيهما، فيحتمل أن يكون له فرد ثالث. وعلى الثاني تارة يقال: بكون الروايات بصدد بيان حكم جميع أفراد الضحك من التبسم والقهقهة وغيرهما لو كان له فرد آخر وأُخرىٰ يكون هذا أيضاً مشكوكاً، بمعنى أنّه لا نفهم منها ذلك، أي كونها بصدد بيان حكم جميع الأفراد.

فإن قلنا بعدم الواسطة وانحصار الضحك فيهما، فلابدّ من أن نقول في مثل رواية سماعة ممّا يكون فيه التعرّض لحكم كلا الفردين: بكون أحدهما أوسع من الآخر، ولأجل كون الأوسع مجهولاً لا يمكن لنا الحكم على المشكوك بكونه قاطعاً، أم لا.

وإن قلنا: بعدم معلومية الانحصار وكون الروايات بصدد بيان حكم جميع مصاديق الضحك، فيدور الكلام مدار ما ذكرناه آنفاً من ملاحظة ما هو المقصود بالأصالة فيها.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وإن قلنا: بعدم معلومية كون الروايات بصدد بيان جميع الأفراد أيضاً، فحكم الواسطة يستفاد حينئذٍ من الأصول العملية، والأصل الجاري في المقام عندنا هو البراءة كما حقّقناه في محلّه.

ثمّ إنّ رواية ابن أبي عمير المتقدّمة تدلّ بظاهرها على انحصار الضحك القاطع بالضحك الذي فيه القهقهة، وحينئذٍ فلو كان في البين واسطة يظهر من الرواية حكمها، بأنّها ملحقة بالتبسّم، لانحصار القاطع بالقهقهة فتدبّر.

ثمّ إنّه من جملة الأقوال في الأعصار السابقة هو التفصيل في الضحك بين ما لو أوجد حرفاً أو حرفين، أو كان ممتداً فيقطع الصلاة، وبين غيره فلا يقطع[1].

---

(١) نهاية الأحكام ١: ٥١٩؛ المنتهى ٥: ٢٩٢؛ روض الجنان: ٣٣٣؛ الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٨٥؛ مفتاح الكرامة ٣: ٣١.

ولايخفى أنّ ذلك بعيد، لأنّ الظاهر من روايات الباب كون الضحك بعنوانه موضوعاً للحكم فتتبع.

ثمّ إنّه حكي عن بعض الفقهاء القول بأنّه لو اضطرّ المصلّي إلى القهقهة لايوجب بطلان صلاته[1]، لحديث الرفع المشتمل على رفع ما اضطرّوا إليه[2]. ولايخفى ما فيه من النظر، لأنّ الضحك دائماً يحصل إضطراراً بعد تحقق مقدّماته، وليس كالأفعال الاختيارية التي قد يعرض لها الإضطرار، فلا يجري فيه حديث الرفع فتدبّر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٤.

(٢) الخصال: ٤١٧، باب التسعة ح٩.

القاطع الخامس:
البكاء

وقد وردت في هذا الباب أربعة روايات: ثلاث منها تدلّ على حسن البكاء في الصلاة، ومن الواضح أنّ المراد منه هو البكاء المناسب لها كالبكاء من خشية الله أو لذكر الجنّة والنار، وواحدة منها تدلّ على فساد الصلاة بسببه، وهي ما رواه أبو حنيفة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة؟ فقال: «إن بكى لذكر جنّة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة وإن كان ذكر ميتاً له فصلاته فاسدة»[1]. والظاهر اتّحاد هذه الرواية مع مرسلة الصدوق حيث قال: وروي: «أنّ البكاء على الميّت يقطع الصلاة، والبكاء لذكر الجنّة والنار من أفضل الأعمال في الصلاة»[2]. واشتهار الحكم بالبطلان فيما إذا كان البكاء للأمور الدنيوية يجبر ضعف سند الرواية.

---

(١) التهذيب ٢: ٣١٧ ح ١٢٩٥؛ الاستبصار ١: ٤٠٨ ح ١٥٥٨؛ الوسائل ٧: ٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٩٤١؛ الوسائل ٧: ٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٢.

ثمّ إنّ البكاء المبطل هل يختصّ بالبكاء مع الصوت أو يعمّه وما ليس فيه صوت؟ وجهان، والمحكيّ عن عدّة من اللغويّين أنّ البكاء ممدوداً عبارة عمّا فيه الصوت، ومقصوراً عمّا فيه خروج الدمع فقط، فقد صرّح الجوهري بأنّ الأوّل أي المقصور موضوع لخروج الدمع فقط، والثاني يعني الممدود، لخروج الدمع المقرون بالصوت[1]. ومقتضى هذا الكلام أن تكون المشتقّات منهما موضوعة لمعنيين، وهذا بعيد جدّاً، بل يمكن دعوى القطع بخلافه، فالحقّ أنّ البكاء مقصوراً وممدوداً موضوع لمعنى واحد.

نعم، يظهر من عبارة بعض القدماء من اللغويّين أنّ العمل المزبور من جهة اشتماله على الحزن مصدره بكى على وزن فعل تشبيهاً بحزن يحزن، ومصدره حزن، ولأجل اشتماله على الصوت مصدره بكاء؛ وهذا لا يفيد، لأنّ البكاء على قسمين، وأنّ كلّ واحد من المصدرين موضوع لكلّ من المعنيين، كما عليه أكثر المتأخرين من الفقهاء[2]، وحينئذ قوله: سألته عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة؟ على ما هو مضبوط في الكتب بالمدّ سؤال عن البكاء مع الصوت. بناءً على قول الجوهري وغيره، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «ان بكى» يحتمل الأمرين وهذا بعيد في الغاية، ووجهه أنّ الاشتراك المزبور ليس كاشتراك لفظ واحد بين معنيين، بل كاشتراك لفظ بين الأخذ عن المقصور تارةً وعن الممدود أُخرىٰ، وهذا في غاية البعد كما لايخفىٰ.

وبالجملة: صدور القول المزبور من مثل الجوهري بعيد، وحيث أنّ أصل العبارة في ذلك من الخليل[3]، فبعد التأمّل فيما ذكره يستفاد أنّ «بكى» له معنى واحد

---

(١) لسان العرب ١: ٤٧٥؛ مجمع البحرين ١: ٢٣٥؛ الصحاح ٦: ٢٢٨٤ مادّة «بكى»؛ المصباح المنير ١، ٢: ٥٩؛ المفردات: ٥٨ مادّة «بكي»؛ العين ٥: ٤١٧.

(٢) كصاحب الروضة البهيّة ١: ٢٣٣؛ وروض الجنان: ٣٣٣؛ ومستند الشيعة ٧: ٥٣؛ ومدارك الأحكام ٣: ٤٦٦؛ وكشف اللثام ٤: ١٧٨؛ وذخيرة المعاد: ٣٥٧؛ وجواهر الكلام ١١: ٧٤ ـ ٧٥؛ والحدائق ٩: ٥٠ ـ ٥١.

(٣) العين ٥: ٤١٧.

وله مصدران باعتبارين، وعليه لا يكون البكاء على قسمين، بل البكاء في كلّ مورد قسم واحد ذو جهتين. قال في الصحاح: بكى، البكاء يمدّ ويقصر إذا مددت أردت الصوت الذي يكون في البكاء، وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها، شعر:

بكت عيني وحقّ لها بكاها وما يغني البكاء ولا العويل[1]

ولا يخفى أنّ ظاهر قوله: إذا مددت ...، إطلاق البكاء على نفس الدمع، لأنّه قال: أردت الصوت الذي يكون مع البكاء مع أنّه بصدد تعريف البكاء الممدود، وإطلاقه على الصوت الذي يكون مع البكاء، فعبارته مخدوشة من هذه الجهة، كما أنّ استشهاده بالبيت المزبور في غير محلّه، لأنّ المصرع الثاني ظاهر بمقتضى العطف في افتراق البكاء الممدود عن العويل الذي هو بمعنى الصوت، فالاستشهاد به لما ذكره من كون البكاء الممدود بمعنى الصوت الذي يكون في البكاء ممّا لا يستقيم.

هذا، ولكن مع ذلك كلّه فلا خفاء في ظهور عبارته في أنّ البكاء الممدود والمقصور متباينان من حيث المعنى، ولو اتّفقا في مصداق واحد، وهذا بخلاف ما يستفاد من عبارة الخليل، فإنّك عرفت أنّ التأمّل فيها يقضي بكون مراده هو وجود مصدرين باعتبارين مختلفين.

ولا يخفى أنّ العرب لما يطلق فعل أو فعل على الداء القلبي بلا محبوبية ولا مبغوضية وما على وزن فعال على ما له صوت أراد الخليل أن يبيّن وجه كون البكاء بالمدّ والقصر، وأنّ البكاء بالقصر لأجل اشتماله على الداء القلبي الباعث لخروج الدمع جعل مصدراً لمادّة (ب ك ى)، وأنّ البكاء بالمدّ أيضاً جعل مصدراً له

(١) صحاح اللغة ٦: ٢٢٨٤؛ ونقله عنه في «مفتاح الكرامة ٣: ٣٠٥».

لأجل اشتماله على الصوت، ففي الحقيقة كلام الخليل يكون تعليلاً لوجود مصدرين مختلفين.

وكيف كان، فلو قلنا بأنّ الأصل في الاشتقاق هو المصدر، فإمّا أن يقال: بأنّ المشتقّات كلّها مشتقّة من أحد المصدرين دون الآخر، وإمّا أن يقال: باشتقاق كلّها من المصدرين، فعلى الأوّل يحتاج إلى دليل معيّن لذلك، مع أنّ من الواضح عدم وجوده، وعلى الثاني يلزم الاشتراك بحسب اللفظ، بناءً على تباين المصدرين بحسب المعنى، كما عرفت من الجوهري.

وحينئذٍ فقولنا: بكى يبكي محتمل لكلّ من المعنيين، فلابدّ من وجود قرينة على إرادة كلّ منهما نظير باب المشترك، وإن كان بين المقام وباب المشترك فرق، من جهة أنّ اللفظ هناك واحد والمعنى متعدّد لأجل الأوضاع المتعدّدة، وأمّا هنا فالمفروض أنّ اللفظ متعدّد كالمعنى، ومن هنا يظهر أنّ الاحتياج إلى القرينة هناك إنّما هو لتعيين المستعمل فيه وهنا لتعيين المستعمل، وأنّ لفظ «بكى» مثلاً هل يكون مأخوذاً من المصدر المقصور أو الممدود، فيحتاج إلى قرينة معيّنة، وحينئذٍ فهل المخصّص والمعيّن قصد المتكلّم، وإرادته كون لفظ «بكى» المستعمل مأخوذاً من المقصور أو الممدود أو غيره؟ أمّا الأوّل فليس كذلك، وأمّا الثاني فليس بثابت، وحينئذٍ فلابدّ من القول بوحدة المشتقّات من حيث المعنى، ومن وحدتها يستكشف وحدة المشتقّ منه، كما عليه الخليل.

نعم، لو قلنا: بأنّ الأصل في الاشتقاق هو الفعل، فيمكن القول بمقالة الجوهري، نظراً إلى أنّ الفعل وإن كان واحداً من حيث اللفظ والمعنى إلّا أنّه اشتقّ منه مصدران مختلفان من حيث المعنى، وكذا يمكن الالتزام بذلك لو قلنا: بأنّ الأصل في الاشتقاق هي طبيعة (ب ك ى) لا الفعل ولا المصدر.

وكيف كان، فما ذكره الجوهري غير ثابت، مع انّه على الظاهر أخذ ذلك من

الخليل، وقد عرفت عدم دلالة كلامه عليه.

ويؤيّد ما ذكرنا أنّه ورد في الحديث: «ابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا»[١] فإنّ الظاهر أنّ البكاء فيه بمعنى خروج الدمع، وإلّا فلو كان البكاء الممدود عبارة عن خروج الدمع مع الصوت فالتباكي حاصل قهراً، ويؤيّده أيضاً إسناد البكاء في كلمات العرب نثراً ونظماً إلى العين، ولو كان البكاء الممدود عبارة عمّا فيه الصوت، لكان الأنسب إسناده إلى الفم لأجل الصوت، لا إلى العين لأجل خروج الدمع.

ومنه ينقدح أنّ الأظهر بعد عدم ثبوت ما ذكره الجوهري من الفرق بين الممدود والمقصور. هو كون البكاء مطلقاً بمعنى خروج الدمع فقط الناشئ عن الحزن الحاصل للقلب من غير اعتبار الصوت فيه أصلاً، لما عرفت من الإسناد إلى العين، ومن الحديث الآمر بالتباكي إذا لم يجد البكاء، وبعض الروايات الواردة في أنّ البكّائين خمسة كما عن الخصال[٢]؛ وفي أنّ اليتيم إذا بكى اهتزّ له العرش[٣].

وما في البحار في قضية فوت إبراهيم بن النبي ﷺ وأنّه لمّا مات بكى النبي ﷺ[٤]، لا يدلّ على أنّ المراد بالبكاء ما هو المشتمل على الصوت كما في مورد الروايات المزبورة، لأنّ خصوصية المورد في كلّ منها قد اقتضت ذلك، وامّا معنى البكاء من حيث هو فليس إلّا خروج الدمع فقط. قارنه الصوت أم لا. هذا كلّه فيما يتعلّق بمفهوم البكاء.

وأمّا حكمه إذا وقع في الصلاة فحكى في مفتاح الكرامة عن جمع من المحقّقين كالأردبيلي والخراساني والسيّد في المدارك، التوقّف في مبطلية البكاء للصلاة[٥].

---

(١) سنن ابن ماجة ٢: ١٤٠٣ ح٤١٩٦؛ بحار الانوار ٨٩: ١٩١ ح ٢.

(٢) الخصال: ٢٧٢؛ باب الخمسة ح ١٥.

(٣) بحار الانوار ٧٢: ٥ ح ١٢ نقلاً عن ثواب الاعمال: ٢٣٧ ح ١.

(٤) بحار الانوار ٢٢: ١٥٧ ح١٦؛ وفيه: «ثمّ قال النبي ﷺ: تدمع العين ويحزن القلب».

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٧٣ ـ ٧٤؛ ذخيرة المعاد: ٣٥٧؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦.

ونقل عن الذكرى والمفاتيح أنّه إنّما يكون مبطلاً إذا كان من الفعل الكثير[١]، فيرجع إلى عدم مبطليّة البكاء بما هو هو، وعن الموجز الحاوي وحاشية الإرشاد وكشف اللثام والميسية، أنّ المبطل ما اشتمل على النحيب، وإن خفي لأفيض الدمع بلا صوت[٢].

وعن إرشاد الجعفرية، وفوائد الشرائع، والروض، والروضة، والمقاصد العلية، والمدارك، أنّ المبطل منه ما اشتمل على صوت لا مجرّد خروج الدمع[٣]؛ وجعله في الحدائق مشهوراً استناداً إلى هؤلاء الأعاظم[٤]، وعن الروض والروضة والمقاصد، احتمال الاكتفاء في الإبطال بخروج الدمع، لاحتمال القصر في البكاء الوارد في النصوص، وعن المسالك فيه نظر[٥]، [٦] انتهى. ولعلّ وجه النظر التأمّل في الفرق بين المقصور والممدود، أو اشتراك الفعل الواقع في الجواب؛ وكلام المفتاح ظاهر في أنّ الباقين لم يتعرّضوا للتفصيل وحينئذٍ فالإطلاق والتقييد من الفقهاء يبتني على اعتقادهم في معنى البكاء، فلو ثبت أنّ معتقدهم في البكاء كان مطلق خروج الدمع، تثبت الشهرة بالنسبة إليه، ولكن ذلك غير معلوم.

وقال المحقّق البهبهاني في حاشية المدارك: أنّ القدماء لو كان نظرهم ـ مثل الجوهري ـ التفصيل بين المقصور والممدود كان عليهم التعرّض، فعدم تعرّضهم يكشف عن عدم اعتقادهم ذلك. وهذا الكلام ـ بضميمة ما عرفت منّا من ضعف القول بالتفصيل وأنّ اسناد البكاء إلى العين يدلّ على كون المراد به هو خروج

---

(١) الذكرى ٤: ١٠؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٧٣.

(٢) كشف اللثام ٤: ١٧٨؛ الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٨٥.

(٣) الروضة البهيّة ١: ٢٣٣؛ روض الجنان: ٣٣٣؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦.

(٤) الحدائق ٩: ٥٠.

(٥) مسالك الأفهام ١: ٢٢٨.

(٦) مفتاح الكرامة ٣: ٣١.

الدمع ـ يفيد وحدة معنى البكاء عندهم، وأنّه عبارة عن مجرّد خروج الدمع.

وبالجملة: فالإشكال في مبطلية البكاء للصلاة نظراً إلى ضعف الرواية كما عن مجمع الفائدة والبرهان[1] في غير محلّه، لما عرفت من أنّ اشتهار الفتوى على طبقها يوجب جبر ضعفها. كما أنّه ممّا ذكرنا ظهر أنّ الاستشكال في بطلان الصلاة بمجرّد خروج الدمع ـ كما في الجواهر والمصباح[2] ـ ممّا لا وجه له، لدلالة الدليل على ذلك كما عرفت.

فالأقوىٰ مبطلية البكاء مطلقاً إذا كان للأمور الدنيوية، وأمّا البكاء للأمور الأُخروية كذكر الجنّة أو النار فلا إشكال فيه، بل هو من أفضل الأعمال في الصلاة كما في الرواية[3]، وأولى بالجواز ما لو كان بكاؤه للاشتياق إلى المعبود، أو لإدراك عظمته وذلّة نفسه، أو للخوف من معاصيه.

ثمّ إنّ البكاء للأُمور الأُخروية لا يوجب بطلان الصلاة بما أنّه بكاء، وإن اشتمل على صوت، أمّا لو كان الصوت المقرون به بحيث يخرج منه حرف أو حرفان فيوجب بطلان الصلاة، نظراً إلى مبطلية الكلام؛ والالتزام بعدم كونه مبطلاً حتّىٰ في هذه الصورة في غاية الإشكال، فإنّ ما دلّ الدليل على جوازه أو استحبابه في الصلاة هو البكاء للأمور الأُخروية، وقد عرفت أنّ معنى البكاء عبارة عن مجرّد خروج الدمع، وأمّا خروج الكلام من الصوت البكائي فلا يمكن الغضّ عنه إلّا فيما كان الكلام الخارج ذكراً أو دعاء أو غيرهما من مستثنيات الكلام، فتدبّر.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٧٣.

(٢) جواهر الكلام ١١: ٧٤؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١٣.

(٣) الوسائل ٧: ٢٤٨. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٤.

القاطع السادس:
الحدث، على المشهور[1]

وبه قال الشافعي في الجديد وذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي في القديم إلى عدم قاطعيته للصلاة، بل عليه أن يتوضّأ ويبني[2]، فللعامة قولان.

وأمّا الإمامية فقال المحقّق في المعتبر: إنّه قال الشيخ في الخلاف، وعلم الهدى في المصباح: إذا سبق الحدث ففيه روايتان، إحداهما: يعيد الصلاة. والأُخرىٰ: يعيد الوضوء، ويبني عليه صلاته ـ إلى أن قال ـ: وقال في المبسوط: وقد روي إذا سبقه الحدث جاز أن يعيد الوضوء ويبني على صلاته، والأحوط الأوّل[3]، انتهى.

---

(١) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ المسائل الناصريات: ٢٣٢ مسألة ٧٣؛ السرائر ١: ٢٣٥؛ الكافي في الفقه: ١٢٠؛ الوسيلة: ٩٨؛ المراسم: ٨٩؛ الغنية: ٨٢؛ المهذّب ١: ١٥٣؛ المعتبر ٢: ٢٥٠ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧١ مسألة ٣١٨؛ نهاية الاحكام ١: ٥١٣؛ الروضة البهيّة ١: ٢٣٠؛ مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤٨؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٥٥؛ الحدائق ٩: ٢.

(٢) المجموع ٤: ٧٥ـ٧٦؛ فتح العزيز ٤: ٤؛ المحلّى ٤: ١٥٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٢.

(٣) الخلاف ١: ٤٠٩ مسألة ١٥٧؛ المبسوط ١: ١١٧؛ المعتبر ٢: ٢٥٠.

والروايات الواردة في هذا الباب ـ التي جمعها في الوسائل في الباب الأوّل من أبواب القواطع ـ كثيرة تبلغ إحدى عشرة رواية، لكن أربعة منها لا ترتبط بما نحن فيه، وثلاثة منها تدلّ على لزوم البناء، والأربعة الباقية تدلّ على لزوم الإعادة لأجل البطلان بالحدث الواقع فيها.

أمّا الأربعة غير المرتبطة، فهي رواية عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس يرخّص في النوم في شيء من الصلاة»[1].

ورواية زيد الشحام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام قول الله عزّوجلّ: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾[2]؟ فقال: «سكر النوم»[3].

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود. ثم قال: القراءة سنّة والتشهّد سنّة، فلاتنقض السنّة الفريضة»[4].

ورواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: وسألته عن رجل وجد ريحاً في بطنه فوضع يده على أنفه وخرج من المسجد حتى أخرج الريح من بطنه، ثم عاد إلى المسجد فصلّى فلم يتوضّأ، هل يجزيه ذلك؟ قال: «لا يجزيه حتّى يتوضّأ ولا يعتدّ بشيء ممّا صلّى»[5].

أمّا عدم ارتباط الرواية الأُولىٰ بالمقام فواضح، لأنّ الظاهر من مفادها هو عدم ترخيص النوم في الصلاة إن فعل ذلك عمداً وليس كلامنا فيه، بل فيمن سبقه الحدث.

---

(١) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٦؛ الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٥؛ التهذيب ٣: ٢٥٨ ح ٧٢٢؛ الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٣.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧؛ الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

(٥) قرب الاسناد: ١٧٢ ح ٧٥٦؛ الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٨.

ومنه يظهر عدم ارتباط الرواية الثانية. وأمّا الرواية الثالثة فلا تدلّ إلّا على لزوم الإعادة من جهة الإخلال بشيء من الخمسة المذكورة فيها، ولا دلالة لها على أنّ المصلّي لو عرض له الحدث الناقض للطهارة في أثناء الصلاة فبأيّ عمل يعمل؟ أمّا الرواية الأخيرة ففادها خروج الريح قبل الصلاة كما لا يخفى.

وأمّا الأربعة الدالة على البطلان:

فمنها: رواية أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام، أنّهما كانا يقولان: «لا يقطع الصلاة إلّا أربعة: الخلاء، والبول، والريح، والصوت»[١].

ومنها: رواية حسين بن حماد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أحسّ الرجل أنّ بثوبه بللاً وهو يصلّي فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفخذه، وإن كان بللاً يعرف فليتوضّأ وليعد الصلاة، وإن لم يكن بللاً فذلك من الشيطان»[٢].

ومنها: رواية الحسن بن الجهم قال: سألته ـ يعني أبا الحسن عليه السلام ـ عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يعد، وإن كان لم يتشهّد قبل أن يحدث فليعد»[٣].

ومنها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام المروية في قرب الإسناد قال: سألته عن الرجل يكون في الصلاة فيعلم أنّ ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟ قال: «يعيد الوضوء والصلاة، ولا يعتدّ بشيء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقيناً»[٤].

---

(١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح ٤؛ التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٢؛ الاستبصار ١: ٤٠٠ ح ١٥٠٣؛ الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٣ ح ١٤٦٥؛ الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٥.

(٣) التهذيب ٢: ٣٥٤ ح ١٤٦٧؛ الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١؛ الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٦.

(٤) قرب الاسناد: ١٧١ ح ٧٥٥؛ الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٧.

وأمّا الثلاثة الدالة على لزوم البناء فهي:

رواية فضيل بن يسار قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني أو أذى أو ضرباناً؟ فقال: إنصرف ثم توضّأ، وابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمّداً، وإن تكلّمت ناسياً فلا شيء عليك، فهو بمنزلة من تكلّم في الصلاة ناسياً»، قلت: وإن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: «نعم وإن قلب وجهه عن القبلة»[1].

ورواية زرارة أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن رجل دخل في الصلاة وهو متيمّم فصلّى ركعة ثم أحدث فأصاب ماءً؟ قال: «يخرج ويتوضّأ ثمّ يبني على ما مضى من صلاته التي صلّى بالتيمّم»[2].

ورواية أبي سعيد القماط قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذى أو عصراً من البول وهو في صلاة المكتوبة في الركعة الأُولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟ فقال: «إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضّأ، ثم ينصرف إلى مصلّاه الذي كان يصلّي فيه فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام»، قال: قلت: وإن التفت يميناً أو شمالاً أو ولّى عن القبلة؟ قال: «نعم كلّ ذلك واسع. إنّما هو بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة، فإنّما عليه أن يبني على صلاته، ثم ذكر سهو النبي صلى الله عليه وآله»[3].

وهذه الرواية متّحدة من جهة المضمون مع رواية فضيل المتقدّمة آنفاً، بل هي

---

(١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٠؛ التهذيب ٢: ٣٣٢ ح ١٣٧٠؛ الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٩.

(٢) الفقيه ١: ٥٨ ح ٢١٤؛ التهذيب ١: ٢٠٤ ح ٥٩٤؛ الإستبصار ١: ١٦٧ ح ٥٨٠؛ الوسائل ٧: ٢٣٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١٠.

(٣) التهذيب ٢: ٣٥٥ ح ١٤٦٨؛ الوسائل ٧: ٢٣٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١١.

أتمّ منها دلالة كما لا يخفى، ومضمونهما أنّه لو أحدث المصلّي عمداً وكان سببه الغمز أو الأذى في البطن أو الضربان بحيث اضطرّ إلى الإخراج، فعليه أن يتوضّأ ويبني على ما صلّى، وحينئذٍ فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائلين بلزوم البناء بعد التوضّي، لأنّ مورد فتواهم هو من سبقه الحدث، والظاهر منه صورة خروجه سهواً فاختلف المورد ان.

ثمّ إنّ رواية فضيل تدلّ على أنّه لا بأس بالتكلّم ناسياً، وكذا لا بأس بالاستدبار، كما أنّ رواية أبي سعيد أيضاً نفت البأس عن قلب الوجه عن القبلة، وحينئذٍ فيحتمل لأجل ذلك صدور كلّ منهما تقية، خصوصاً مع الاستدلال في الرواية الأخيرة بسهو النبي ﷺ.

ثمّ إنّ قولنا: فلان أحدث من باب الإفعال، ليس على حدّ غيره من سائر أفعال هذا الباب، من جهة الظهور في كون صدوره عن قصد وإرادة، بل يقال: فلان أحدث ولو مع خروج الحدث عنه سهواً.

وليعلم أيضاً أنّ خروج الحدث على ثلاثة أقسام:

أحدها: الخروج عن عمد واختيار.

ثانيها: الخروج سهواً أي في حالة السهو عن كونه في الصلاة مع التوجّه إلى الإخراج.

ثالثها: سبق الحدث أي الخروج من غير اختيار. وهاتان الروايتان ناظرتان إلى القسم الأوّل، ومورد الفتاوى هو القسم الثالث كما عرفت آنفاً.

وأمّا رواية زرارة فظاهرها أنّه يبني على تلك الصلاة التي صلّى منها ركعة مع التيمم، خلافاً للمختلف وكشف اللثام، حيث نفيا ظهور الرواية في البناء على تلك الصلاة، واستدلّ على ذلك كاشف اللثام على ما حكي بأنّ الحديث في بعض النسخ

هكذا: ويبني على ما بقي من صلاته[١].

هذا، ولكن الصحيح ما ضبطه في الوسائل مما عرفت، فظهور الرواية في ذلك ممّا لا ينبغي الارتياب فيه؛ وعليه فيتحقق التعارض بينها وبين الروايات الدالة على البطلان، لأنّ المستفاد من تلك الروايات أنّ الطهارة المعتبرة للأكوان الصلاتية تبطل بسبق الحدث، وخروجه سهواً، وتوجب بطلان الصلاة من أوّل الأمر، بحيث يجب التوضّي ثم الإستئناف، فإذا كان الأمر في الطهارة المائية هكذا فالطهارة الترابية أولى بذلك، ومن الواضح أنّ الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقة لفتوى المشهور.

ثمّ إنّه قال الشيخ في الخلاف: إذا سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء، فبال أو أحدث متعمّداً لا يبني إذا قلنا بالبناء على الرواية الأُخرىٰ، وبه قال أبو حنيفة.

وقال الشافعي على قوله القديم الذي قال بالبناء: إنّه يبني، قال: لأنّ هذا الحدث طرأ على حدث فلم يكن له حكم[٢]. انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ويظهر من هذا الكلام أنّه لو أحدث متعمّداً بعدما سبقه الحدث لا يجوز البناء بل عليه الاستئناف، وعليه إجماع الإمامية كما نقل في مفتاح الكرامة دعواه عن خمسة من العلماء[٣]، بل وعليه إجماع العامّة أيضاً، لأنّ أبا حنيفة ـ القائل بالبناء ـ قال بالاستئناف هنا أيضاً[٤].

ويظهر من الشافعي أنّه لولا طريان الحدث على الحدث لكان يحكم بالاستئناف، لأنّه أحدث متعمّداً[٥]، فيظهر من مجموع ذلك إتّفاق الفريقين على خلاف خبري فضيل وأبي سعيد المتقدّمين الدالّين على البناء فيما لو أحدث متعمّداً،

---

(١) مختلف الشيعة ١: ٤٤٢؛ كشف اللثام ٤: ١٦١.

(٢) الخلاف ١: ٤١٢ مسألة ١٥٨.

(٣) مفتاح الكرامة ٣: ٣.

(٤) بدائع الصنائع ١: ٢٢٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٣.

(٥) المجموع ٤: ٧٤.

فهما معرض عنهما بالإجماع من المسلمين على خلافهما.

ومن هنا يظهر أنّه لا وجه لذكر الشيخ رواية الفضيل في المسألة السابقة على هذه المسألة المعنونة بقوله: من سبقه الحدث، التي ذكر أنّ فيها روايتين: إحداهما أنّه تبطل الصلاة، والرواية الأُخرى أنّه يعيد الوضوء ويبني، حيث قال: وأمّا الرواية الأُخرى فرواها فضيل بن يسار قال: قلت: ...[1]. فتدبّر جيّداً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) الخلاف ١: ٤٠٩ ـ ٤١١، مسألة ١٥٧.

القاطع السابع:
الكلام

الكلام إذا صدر عن عمد ولم يكن ذكراً ولا دعاء، ولا قرآناً، يدلّ عليه مضافاً إلى إجماع المسلمين واتّفاقهم[1]، الأخبار المستفيضة التي تدلّ بظاهرها على ذلك ويستفاد أيضاً من بعض الروايات الأُخر الدالة على جواز التكلّم ببعض الكلمات الظاهرة في أنّ ذلك إنّما وقع على سبيل الاستثناء،كالأخبار الدالة على أنّ كلّ ماكان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة؛ وغيرها ممّا يستفاد منه مبطلية الكلام في غير موارد الاستثناء.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم بعد اتفاق المسلمين عليه،

---

(١) المجموع ٤: ٨٥؛ المغني لابن قدامة ١: ٧٤٠؛ سنن ابن ماجة ١: ٦٥٩ ب١٦؛ الخلاف ١: ٤٠٣ مسألة ١٥٤ وص٤٠٧ مسألة ١٥٥؛ الغنية: ٨٢؛ المسائل الناصريات: ٢٣٤ مسألة ٩٤؛ المقنع: ١٠٦؛ المقنعة: ١٤٨؛ السرائر ١: ٢٢٥؛ شرائع الإسلام ١: ٩١؛ قواعد الأحكام ١: ٢٨٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٤ مسألة ٣١٩؛ الذكرى ٤: ١٢؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٦٣؛ جامع المقاصد ٢: ٣٤١؛ مستند الشيعة ٧: ٢٨.

ووجود الرواية من طرق الفريقين، فقد روي من طريق العامّة عن النبي ﷺ: «إنّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنّما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»[١]. وعن زيد بن أرقم قال: كنّا نتكلّم في الصلاة يتكلّم أحدنا صاحبه وهو إلى جنبه حتى نزلت: ﴿وقوموا لله قانتين﴾[٢]، فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام[٣]. إنّما الإشكال والكلام في تعيين الموضوع.

فنقول: إنّ القدر المتيقّن من ذلك ما إذا كان اللفظ أي الصوت الخارج من الفم المتكئ على مقطع من مقاطع الحروف مركّباً من حرفين فصاعداً، مع كونه موضوعاً بإزاء معنى مفيداً مفهماً، وأمّا إذا لم يكن كذلك بأن كان مركّباً من حرفين فصاعداً ولكن لم يكن مستعملاً، أو كان حرفاً واحداً سواء كان مفيداً موضوعاً كفعل الأمر من الأفعال المعتلّة الطرفين مثل (ع) و (ق)، أو لم يكن كذلك ففيه إشكال.

والمنسوب إلى المشهور البطلان في المركّب من حرفين مطلقاً، وفي المركّب من حرف واحد إذا كان مفيداً مستعملاً[٤]، واستدلّ على ذلك بالاجماع على البطلان في هذه الصور، وعلى عدمه في غيرها، ولكنّ الظاهر أنّ ذلك مجرّد إدّعاء بلا بيّنة وبرهان، بل التتبع والتفحّص التامّ يقتضي خلافه، فإنّه لم يوجد في كلمات قدماء أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، التعرّض لتحقيق الموضوع وأنّه بمَ يتحقق؟

نعم، ذكر الشيخ في كتاب المبسوط ـ الذي عرفت غير مرّة أنّه من الكتب

---

(١) صحيح مسلم ٣: ١٨، ح٥٣٧؛ سنن البيهقي ٢: ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ مسند احمد ٥: ٤٤٧ ـ ٤٤٨؛ وفيهما «ان صلاتنا هذه لا يصلح...».

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) صحيح مسلم ٥: ٢٢ ح٣٥؛ سنن النسائي ٣: ١٩ ح١٢١٥.

(٤) الخلاف ١: ٤٠٧؛ السرائر ١: ٢٢٥؛ شرائع الاسلام ١: ٩١؛ قواعد الأحكام ١: ٢٨٠؛ المنتهى ١: ٣٠٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٤؛ الذكرى ٤: ١٣ ـ ١٤؛ جامع المقاصد ٢: ٣٤١؛ مستند الشيعة ٧: ٢٨.

التفريعية، لا الكتب المعدّة لبيان الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السلام ـ بعد النهي عن التكلّم بما ليس من الصلاة، سواء كان متعلّقاً بمصلحة الصلاة أم لم يكن كذلك، إنّه لا يأنّ بحرفين ولا يتأفّف مثل ذلك بحرفين[1].

وكيف كان، فدعوى الاجماع في مثل المسألة ممّا لم يتعرّض له القدماء ممّا لا سبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

نعم ربّما يمكن أن يستدلّ في المقام بذيل مرسلة الصدوق: «مَن أنّ في صلاته فقد تكلّم»[2]. وبخبر طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، أنّه قال: «مَن أنّ في صلاته فقد تكلّم»[3]، ولكنّه مخدوش، مضافاً إلى ضعف سند الرواية، لأنّ طلحة عاميّ.

والظاهر أنّ مرسلة الصدوق هي هذا الخبر لا رواية أُخرىٰ. وإلى احتمال أن يكون المراد هو إلحاق الأنين بالتكلّم في بطلان الصلاة بسببه، ولزوم الاحتراز عنه، لا كونه من أفراد التكلّم حقيقة، بأنّ الرواية لا تكون وافية بجميع المدّعى، فإنّ غاية مدلولها باعتبار كون الغالب تركّب الأنين من الحرفين وعدم كونه موضوعاً بإزاء معنى، لوضوح أنّ دلالته ليست دلالة وضعيّة بل طبعيّة، هو بطلان الصلاة باللفظ المركّب من الحرفين. وإن لم يكن موضوعاً؛ ولا يستفاد منها حكم اللفظ المشتمل على الحرف الواحد كما لا يخفىٰ.

هذا، وربّما يستدلّ لذلك بما حكي عن بعض الأُدباء واللغويّين، من التصريح بأنّ الكلام هو ما تركّب من حرفين فصاعداً، كما حكي عن نجم الأئمّة في شرحه

---

(١) المبسوط ١: ١١٧.

(٢) الفقيه ١: ٢٣٢ ح ١٠٢٩؛ الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٥ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٣٠ ح ١٣٥٦؛ الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٥ ح ٤.

على الكافية[١]، من تصريحه بأنّ الكلام وإن كان بحسب الأصل عبارة عمّا يتكلّم به قليلاً كان أو كثيراً، إلّا أنّه غلب استعماله في العرف على اللفظ المركّب من الحرفين فصاعداً.

ولكنّه مضافاً إلى عدم حجّية مثل ذلك مخدوش بأنّ مورد النزاع ليس هو بيان معنى الكلام، لأنّ الذي ورد في الأخبار هو التكلّم، فلابدّ من ملاحظة معناه، فنقول: ذكر بعض المحقّقين من المعاصرين: أنّ المعيار في صدق التكلّم هو الإتيان باللفظ بقصد الحكاية عن المعنى، سواء كان الحرف واحداً أم كان أزيد، فلو لم يأت باللفظ على نحو الاستعمال والحكاية لم يصدق التكلّم، وإن كان اللفظ موضوعاً، كما لو تلفظ بلفظ (ق) لا بعنوان الحكاية عن المعنى، بل لغرض تعلّم مخرج القاف على النحو الصحيح مثلاً[٢].

ولا يخفى أنّ ما أفاده وإن كان يقرب من الذهن في بادئ النظر إلّا أنّ التدبّر يقضي بأنّ خصوصية قصد المعنى وجعل اللفظ حاكياً عنه لا مدخلية لها في إبطال الصلاة، بل الظاهر بنظر العرف هو أنّ الملاك في ذلك مجرّد إصدار اللفظ غير الملائم لحقيقة الصلاة، سواء قصد به الحكاية عن المعنى أم لم يقصد. ألا ترى أنّه لا فرق عند العرف ـ بعد ملاحظة كون الكلام مبطلاً للصلاة عند الشارع ـ بين الكلام الصادر عمّن يعرف معناه، وبين الكلام الصادر عمّن لا يعرف هذه اللغة؟

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ المتعارف بين العقلاء في مقام إفادة أغراضهم وإفهام مقاصدهم بسبب اللفظ والقول، هو التكلّم بالألفاظ التي وضعت بإزاء معنى من المعاني مع استعمالها في معانيها، وجعلها مندكة فيها آلة لإفهامها، ومع وجود مخاطب في البين، حتّىٰ يكون الغرض إفهامه وإفادته، وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة أنّ

---

(١) شرح الكافية: ١٨٧.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري ﷺ: ٢٩٨.

هذه القيود الثلاثة المتعارفة بين العقلاء هل لها مدخلية في حقيقة التكلّم بحيث لا يصدق بدونها، أم لا يكون لها بل ولا لشيء منها دخل في قوامه وحقيقته؟

فنقول: لا شبهة في أنّ القيد الأخير ـ الذي هو عبارة عن وجود مخاطب في البين قصد إفهامه ـ لا مدخلية له في معنى التكلّم، ضرورة انّه يصدق فيما لو حدث الإنسان نفسه وتكلّم معها، غاية الأمر كونه قبيحاً عند العقل والعقلاء، إلّا أنّ ذلك لا ارتباط له بصدق معنى التكلّم، فهو قد يكون مع الغير وقد يكون مع النفس.

وأمّا القيد الثاني الذي مرجعه إلى استعمال اللفظ في معناه وجعله مرآة له مندكّاً فيه، فالظاهر أنّه أيضاً أجنبيّ عن الدخل في صدق معناه، فإنّه لا فرق عند العرف في صدق التكلّم بين اللفظ العربي الصادر عمّن يعرف لغة العرب، وبين الصادر عن غيره، فإنّ المتلفّظ بكلمة «ضرب» يصدق عليه أنّه تكلّم بها، سواء كان عارفاً بمعناه أو غير عارف؛ ويدلّ على ذلك صدق عنوان المتكلّم على النائم الذي تكلّم في أثناء النوم، مع أنّه لم يستعمل ألفاظه في معانيها ولم يجعلها حاكية عنها كما هو واضح.

وأمّا القيد الأوّل الذي هو عبارة عن كون اللفظ موضوعاً بإزاء معنى، فالظاهر أنّه أيضاً خارج عن ماهية التكلّم وحقيقته، فإنّه قد يتكلّم الإنسان بالألفاظ المهملة لغرض إفادة أنّها من المهملات، أو لغرض آخر، ولا يخرج بذلك عن صدق عنوان المتكلّم كما يظهر بمراجعة العرف، ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه تقسيمهم الكلمة إلى المهمل والمستعمل.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا يعتبر كون اللفظ موضوعاً، فضلاً عن اعتبار الاستعمال ووجود المخاطب.

نعم، يبقى الكلام في أنّه هل يتحقق فيما إذا تلفّظ بحرف واحد أم لا؟ فنقول: لو قلنا بأنّ الحرف الواحد الموضوع يصدق به التكلّم، فالظاهر حينئذٍ عدم الفرق بينه وبين الحرف الواحد غير الموضوع، لما عرفت من عدم مدخلية قيد الموضوعية في

معنى التكلّم، فالتفصيل بينهما بعيد جدّاً، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ مثل كلمة (ق) و(ع) من الأفعال المعتلّة الطرفين لا يكون حرفاً واحداً، بل هو في التقدير حرفان أو أزيد، وصدق التكلّم بسببه إنّما هو لأجل ذلك، أي كونه في التقدير زائداً على الحرف الواحد ولا يخفى أنّ هذا أبعد.

وكيف كان، فالظاهر أنّ إثبات دعوى كون الحرف الواحد أيضاً ممّا يتحقق به التكلّم، وكذا إثبات دعوى عدم كونه كذلك في غاية الإشكال، والمرجع على تقدير الشكّ، أصالة البراءة.

استثناء الذكر والقرآن

ثمّ إنّه ظهر لك من تقييد الكلام المبطل في صدر المسألة بما إذا لم يكن ذكراً ولا دعاءً، ولا قراءة قرآن؛ إنّ شيئاً من هذه الأمور الثلاثة لا يوجب بطلان الصلاة إذا وقع في أثنائها، للأخبار الدالة على أنّ كلّ ما ناجيت الله به في الصلاة فهو منها[1]، وأنّ كلّ ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة.

وقد عرفت في مبحث القراءة[2] أنّ معنى القراءة كلام الغير، وحكايته عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه قاصداً به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءة بحذاء الألفاظ المحكيّة مع قطع النظر عن حيثية صدورها عنه، وإلّا لا تصدق الحكاية، ضرورة أنّها عبارة عن إراءة المحكيّ وإلقائه، فكأنّه لا يكون هنا واسطة أصلاً.

وبالجملة: فمعنى الحكاية هو أن يجعل ألفاظه مرآة لكلام الغير وفانية فيه لا يرى فيها إلّا ذلك الكلام، وحينئذٍ فلو أراد ـ مضافاً إلى قصد الحكاية ـ ردّ تحيّة

---

(١) الوسائل ٦: ٢٨٩. أبواب القنوت ب١٩ وص ٣٧٠. أبواب السجود ب١٧ وج٧: ٢٦٣. أبواب قواطع الصلاة ب١٣.

(٢) المسألة الأولى من بحث القراءة ٢: ١٢٦.

الغير بآية من القرآن يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو ممّا لا يجوز بل لا يعقل كما قرّرنا في محلّه.

وجه اللزوم أنّ ردّ التحية متقوم بإيجاد اللفظ مخاطباً إلى المحييّ مع قصد عنوان الردّ، وحينئذٍ فكيف يجتمع مع ذلك جعل اللفظ حاكياً عن كلام الغير مندكّاً فيه مع قطع النظر عن حيثية صدوره عنه؟!.

نعم، قد يقال: بأنّ المتكلّم بسلام عليكم الوارد في القرآن الكريم حكاية عن الملائكة المخاطبين لأهل الجنّة عند الدخول فيها، إنّما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام المحكيّ الخطاب إلى المسلّم، لا أنّه يسلّم على المخاطب باللفظ الصادر منه، ونظير ذلك كتابة السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، ويقصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود.

ولكن لا يخفى أنّ تنظير المقام بمسألة الكتابة محلّ نظر بل منع، فإنّه لو سلّم أنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، فهو إنّما يكون ملفوظاً للشخص الكاتب مندكّاً في معناه الذي هو عبارة عن السلام وردّ التحية، بخلاف المقام الذي يكون الكلام المحكيّ صادراً عن الغير قائماً به بالقيام الصدوري.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا نسلّم أن يكون المكتوب مقصوداً به الحكاية عن الملفوظ، فإنّ النقوش الكتابية وإن كانت بحذاء الألفاظ، والألفاظ موضوعة للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمة منقوشة يكون ذلك متوقّفاً أوّلاً على تطبيق تلك الكلمة المنقوشة على ملفوظها، وثانياً على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، إلّا أنّ تلك النقوش إنّما تجعل بدلاً عن الألفاظ في الدلالة على معانيها، لا أنّها تقصد بها الألفاظ وتقصد من الألفاظ معانيها.

وبالجملة: فالنقوش الكتابية إنّما هي طريق آخر لإفهام الأغراض وإفادة

المقاصد في عرض الألفاظ، وهذا الطريق أوسع من وجه، وأضيق من وجه آخر. أمّا الأوسعية فلإنّ النقوش لا تنعدم بمجرّد وجودها كالألفاظ بل هي باقية، وأمّا الأضيقية فلإحتياجها إلى الآلات الكثيرة بخلاف اللفظ. وكيف كان، فقياس المقام على مسألة الكتابة قياس مع الفارق، وحينئذٍ فلا دليل على جواز ردّ التحية بقراءة آية من القرآن.

نعم يمكن أن يقال: إنّ قراءة آية مناسبة لردّ التحية بعد صدورها من المحيّي ينتزع منها عنوان ردّ التحية، وإن لم يكن من قصده فعلاً ذلك، نظراً إلى أنّ ذلك يشعر بكون المصلّي قاصداً لردّها، وإنّما منعه عن ذلك وجود المانع وهو الاشتغال بالصلاة.

ونظير هذا ما إذا قرأ المأموم آية من القرآن لغرض إفهام الإمام وإعلامه بأنّه سهى كما إذا قرأ قوله تعالىٰ: ﴿ولا تجهر بصلاتك﴾[1] فيما إذا جهر في الصلاة التي يجب الإخفات فيها، أو قرأ قوله تعالىٰ: ﴿وقوموا لله قانتين﴾[2] فيما إذا جلس في الركعة الأولى أو الثالثة من الرباعية للتشهّد سهواً، أو قرأ قوله تعالىٰ: ﴿فاركعوا مع الراكعين﴾[3] فيما إذا قرأ الإمام القنوت في الركعة الأولىٰ مثلاً، فإنّه في جميع هذه الموارد يترتّب الغرض على قراءة القرآن من دون أن يجعل الألفاظ القرآنية بحذاء المعنى الذي يريد، لوضوح أنّه لا يريد أن يخاطب الإمام وينهاه عن الجهر بقوله: «ولا تجهر بصلاتك»، بل يقرأ القرآن فيترتّب عليه إعلام الإمام للمناسبة بين الآية التي قرأها وبين ما سهى عنه الإمام.

هذا، ولا يخفى أنّ انتزاع عنوان الردّ بمجرّد ذلك مشكل. نعم يمكن أن يتحقق

---

(١) الاسراء: ١١٠.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) البقرة: ٤٣.

ذلك بحيث لا ينافي الصلاة، بأن قصد بقوله: سلام عليكم، في مقام ردّ الجواب الدعاء، وسأل من الله تعالى أن يسلّمه، وأمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء سواء أراد بذلك مجرّد سلامة المخاطب أو أراد أن يسلمه الله ولكن لا على سبيل الدعاء والسؤال منه تعالى، فهو محلّ إشكال، بل الظاهر أنّه داخل في الكلام المبطل.

ومنه يظهر أنّ الابتداء بالسلام في أثناء الصلاة وكذا تسميت العاطس يوجب بطلان الصلاة إلّا أن يرجع إلى الدعاء والمسألة منه تعالىٰ.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ تحقق عنوان الدعاء الذي مرجعه إلى الطلب من الله تعالىٰ، لا يجتمع مع توجيه الكلام إلى المخاطب والمخاطبة معه، فإنّ قوله: سلّمك الله، أو غفر الله لك ونظائرهما، يكون الخطاب فيه متوجّهاً إلى المخاطب وإن كان الإسناد فيه إلى الله تعالى، والدعاء لابدّ فيه أن يكون الطلب منه تعالى، وإن كان متعلّقاً بالشخص الحاضر، كقوله: اللهمّ اغفر لهذا.

وبالجملة: فصدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب الحاضر مشكل، اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الكلام الذي أُخذ موضوعاً للحكم بوجوب الإعادة إنّما هو كلام الآدميّين، كما يدلّ على ذلك النبويّ المتقدّم: «إنّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنّما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن». فخروج الدعاء والذكر والقرآن إنّما هو على سبيل التخصّص لا التخصيص.

وحينئذٍ فكما شكّ في صدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب، كذلك يكون صدق كلام الآدميّين عليه مشكوكاً أيضاً، فلا دليل على كون هذا القسم من الكلام مبطلاً، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل وهو يقتضي العدم، لكنّ الأحوط الترك.

فرع: الكلام عن إكراه

لو أُكره على الكلام فالمحكيّ عن الشيخ في المبسوط، والعلّامة في المنتهى، والشهيد في الذكرى، التردّد في كون ذلك مبطلاً للصلاة. ولكنّ العلّامة في المنتهى بعد التردّد استقرب البطلان، كما أفتى بذلك في محكيّ التذكرة[١].

ولم يظهر من القدماء التعرّض لهذا الفرع عدا الشيخ في المبسوط[٢] الذي صنّف على خلاف ما هو المتداول بين الإمامية في مقام التصنيف في ذلك الزمان، كما أنّه لم يظهر من أحد من المتعرّضين له الفتوى بعدم البطلان، وإن كان يمكن توجيهه كما في المصباح بأنّ مقتضى حكومة حديث الرفع[٣] ـ المشتمل على رفع ما استكرهوا عليه ـ على عمومات أدلّة التكاليف تخصيص أدلّة قاطعية الكلام بما إذا لم يكن مكرهاً عليه، إلّا أن يمنع دلالة الحديث على رفع جميع الآثار، ولكنّه خلاف التحقيق.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فإلحاق المكره بالناسي أوفق بالقواعد إلّا أن يقال كما في المصباح أيضاً: بأنّ الذي يظهر من النصوص والفتاوى ـ كما لعلّه المغروس في أذهان المتشرّعة ـ أنّ التكلّم عمداً كالحدث منافٍ لفعل الصلاة ... فالإكراه عليه إكراه على إيجاد المنافي، ومرجعه لدى التحليل إلى الإكراه على إبطال الصلاة[٤].

وأثره حينئذٍ ليس إلّا المؤاخذة وهي مرفوعة بحكم الحديث أو يقال: بأنّه يفهم من تعبير الشارع بكونه قاطعاً أنّ للصلاة هيئة اتصالية يقطعها التكلّم عمداً،

---

(١) المنتهى ١: ٣٠٩؛ نهاية الأحكام ١: ٥١٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٩؛ الذكرى ٤: ١٣.

(٢) لم نعثر على هذا الفرع بخصوصه في المبسوط؛ ولكن حكاه في مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٠٨ عن الشيخ في النهاية.

(٣) الخصال: ٤١٧ باب التسعة ح٩؛ سنن ابن ماجة ١: ٦٥٩ ح ٢٠٤٣ و ٢٠٤٥.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٠٩.

فرفع أثر الإكراه حينئذٍ غير مجد في إحراز تلك الهيئة الاتصالية التي اعتبرها شرطاً في الصلاة. إذ لا يثبت به لوازمه العقلية.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين بعد أن نفى البعد عن شمول حديث الرفع للمقام ـ بناء على أنّ المراد رفع جميع الآثار دون خصوص المؤاخذة ـ قال: ولكن في بعض الأخبار الحكم ببطلان الصلاة إذا صدر الكلام عمداً، وعدم البطلان إذا صدر ناسياً، ويظهر من ذلك ظهوراً قويّاً أنّ الكلام الصادر عن إكراه ليس قسماً ثالثاً حتى يلحق بكلام الناسي بواسطة حديث الرفع[1]. انتهى.

ولا يخفى أنّ شمول الحديث لا يبتني على أن يكون الكلام الصادر عن إكراه قسماً ثالثاً، لأنّ الحديث يشمله وإن كان من مصاديق الكلام العمدي. نعم يمكن أن يقال: بأنّ المستفاد من الأدلة الدالة على عدم مبطلية الكلام إذا صدر سهواً هو انحصار ذلك بالكلام السهوي، ولكن دون إثباته خرط القتاد. وكيف كان، فالأحوط إعادة الصلاة لو تكلّم فيها مكرهاً.

ردّ السلام في أثناء الصلاة

هل يجوز ردّ السلام في أثناء الصلاة أم لا، بل يحرم؟ ذهب إلى الثاني جمهور العامّة، وحكي عن البصري من التابعين القول بوجوب الرّد قولاً؛ وقد وقع الخلاف بين الجمهور، حيث أنّهم بين من قال: بأنّه يردّ بالإشارة برأسه كالشافعي في القديم، أو بيديه كما في موضع آخر منه، وبين من قال بأنه يردّ قولاً، لكن بعد الفراغ من الصلاة كأبي ذر الغفاري وعطاء والثوري. وقال الأخير: إن كان باقياً ردّ عليه وإن كان منصرفاً اتبعه بالسلام، وبين من قال بأنّه يردّ بقلبه كالنخعي، وبين

---

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري ١: ٣٠٠.

من قال بأنّه لا يردّ بشيء أصلاً فيضيع سلامه[١].

وأصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم متّفقون ظاهراً على الجواز الذي يراد به الوجوب[٢]، والتعبير به إنّما هو في قبال العامّة القائلين بالتحريم كما عرفت، وإلّا فمن الواضح أنّه بعد ملاحظة كون الردّ واجباً في غير حال الصلاة لا يبقى للجواز بالمعنى الأخصّ في حال الصلاة وجه. وكيف كان فمستندهم في ذلك هي الأخبار الواردة في هذا الباب وهي سبعة:

١ ـ خبر محمّد بن مسلم قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو في الصلاة فقلت السلام عليك. فقال: السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلمّا انصرف قلت: أيردّ السلام وهو في الصلاة؟ قال: «نعم مثل ما قيل له»[٣].

٢ ـ رواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسلّم عليه وهو في الصلاة؟ قال: «يردّ: سلام عليكم، ولا يقول: وعليكم السلام، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائماً يصلّي، فمرّ به عمّار بن ياسر فسلّم عليه عمّار، فردّ عليه النبي صلى الله عليه وآله هكذا»[٤].

٣ ـ رواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا سلّم عليك الرجل وأنت تصلّي، قال: «تردّ عليه خفيّاً كما قال»[٥].

٤ ـ رواية عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن السلام على المصلّي؟ فقال: «إذا سلّم عليك رجل من المسلمين وأنت في الصلاة فردّ عليه فيما

---

(١) المجموع ٤: ١٠٣ ـ ١٠٥؛ المدوّنة الكبرى ١: ٩٩؛ الخلاف ١: ٣٨٨ مسألة ١٤١.

(٢) الانتصار: ١٥٣؛ الخلاف ١: ٣٨٨ مسألة ١٤١؛ المعتبر ٢: ٢٦٣؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٨١ مسألة ٣٢١؛ الحدائق ٩: ٧٩؛ مدارك الاحكام ٣: ٤٧٣؛ مستند الشيعة ٧: ٦٧؛ كشف اللثام ٤: ١٨٣؛ جواهر الكلام ١١: ١٠٠.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٩ ح ١٣٤٩؛ الوسائل ٧: ٢٦٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ١.

(٤) الكافي ٣: ٣٦٦ ح ١؛ التهذيب ٢: ٣٢٨ ح ١٣٤٨؛ الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٢.

(٥) التهذيب ٢: ٣٣٢ ح ١٣٦٦؛ الفقيه ١: ٢٤١ ح ١٠٦٥؛ الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٣.

بينك وبين نفسك، ولا ترفع صوتك»[١].

٥ـ رواية محمد بن مسلم، أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يسلّم على القوم في الصلاة؟ فقال: «إذا سلّم عليك مسلم وأنت في الصلاة فسلّم عليه، تقول: السلام عليك، وأشر بإصبعك»[٢].

٦ـ رواية عليّ بن جعفر عليه السلام عن أخيه قال: سألته عن الرجل يكون في الصلاة فيسلّم عليه الرجل، هل يصلح له أن يردّ؟ قال: «نعم، يقول: السلام عليك، فيشير إليه بإصبعه»[٣].

٧ـ ما عن الشهيد في الذكرى قال: وروى البزنطي عن الباقر عليه السلام قال: «إذا دخلت المسجد والناس يصلّون فسلّم عليهم، وإذا سلّم عليك فاردد، فإنّي أفعله، وإنّ عمّار بن ياسر مرّ على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يصلّي، فقال: السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته، فردّ عليه السلام»[٤].

هذه هي الروايات الواردة في هذا الباب، ويقع الكلام فيها من جهات:

الأولى: ظاهر أكثر الروايات المتقدّمة وجوب ردّ السلام، ومقتضى بعضها الجواز، ولكنّ المراد به هو الجواز بالمعنى الأعم المنطبق على الوجوب. نعم هنا رواية ظاهرة في الحرمة، وهي رواية مصدّق بن صدقة عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام قال: «لا تسلّموا على اليهود ولا النصارى ـ إلى أن قال: ـ ولا على المصلّي، وذلك لأنّ المصلّي لا يستطيع أن يردّ السلام...»[٥]. ولكنّها محمولة على التقية

---

(١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٤؛ التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٥؛ الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب١٦ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٣؛ السرائر ٣: ٦٠٤؛ الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب١٦ ح ٥.

(٣) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٨٠١؛ الوسائل ٧: ٢٦٩. أبواب قواطع الصلاة ب١٦ ح ٧.

(٤) الذكرى ٤: ٢٤؛ الوسائل ٧: ٢٧١. أبواب قواطع الصلاة ب١٧ ح ٣.

(٥) الخصال: ٤٨٤ ح ٥٧؛ الوسائل ٧: ٢٧٠. أبواب قواطع الصلاة ب١٧ ح ١.

لموافقتها لفتاوى العامّة.

الثانية: مقتضى روايتي منصور وعمّار المتقدّمتين وجوب الردّ خفيّاً، بناءً على أن لا يكون المراد بقوله عليه السلام في رواية عمّار: «فردّ عليه فيما بينك وبين نفسك». هو الردّ بالقلب كما يشهد له قوله: «ولا ترفع صوتك»، فإنّ الظاهر أنّ المراد هو القول خفيّاً، ولعلّ الوجه فيه هو أنّ العامّة حيث كانت فتاواهم متطابقة على التحريم، فلذا أمر الشيعة بالإخفاء لئلّا يظهر أمرهم ويتبيّن مخالفتهم.

الثالثة: قد ورد في إحدى روايتي محمّد بن مسلم ورواية عليّ بن جعفر عليه السلام الأمر بالإشارة بالإصبع، ولكنّ الظاهر عدم كونه أمراً وجوبيّاً، لعدم توقّف الردّ عليه وبعد كونه واجباً نفسيّاً، ولعلّ الوجه فيه هو إعلام المسلّم بذلك لعدم إمكان التوجّه والإقبال في حال الصلاة، ويحتمل أن يحمل على التقية، لما عرفت من أنّ الشافعي أوجب الإشارة باليد في موضع من القديم.

الرابعة: مقتضى رواية منصور وإحدى روايتي محمّد بن مسلم وجوب ردّ السلام بمثل ما قيل له وكما قال؛ وهل المراد بالمماثلة، المماثلة من جميع الجهات من التعريف، والتنكير، والإفراد، والجمع، والتقديم، والتأخير، كما يشهد له إطلاق المماثلة في الروايتين، أو أنّ المراد بها المماثلة في خصوص التقديم والتأخير؟. كما ربما يدلّ على ذلك رواية سماعة الناهية عن الردّ بمثل «عليكم السلام»، لأنّ المتعارف بينهم في مقام السلام هو تقديم السلام، واعتبار المماثلة يقتضي تقديمه في مقام الجواب أيضاً.

وحينئذٍ، فالتعرّض لذلك انّما هو للتنبيه على أنّ كيفية الجواب في أثناء الصلاة تغاير الكيفية المتعارفة بينهم في مقام الجواب في غيرها من تقديم الظرف، والظاهر هو الوجه الثاني.

فما ورد في إحدى روايتي محمّد بن مسلم ورواية عليّ بن جعفر المتقدّمتين من

أنّه يجب أن يقال: السلام عليك، إنّما يكون ذكره من باب كونه أحد الأفراد، والمقصود منه وجوب تقديم السلام على الظرف فقط، لا هو مع التعريف والإفراد كما لا يخفى. ثم إنّه يحتمل أن يكون المراد بالمثل هو المماثلة في كونه قولاً، فالمراد هو بيان وجوب الردّ قولاً كما في غير حال الصلاة، قبالاً للعامّة القائلين بحرمته كذلك، ولكن هذا الإحتمال بعيد.

هذا كلّه فيما يتعلّق بوجوب ردّ السلام في الصلاة. وأمّا الردّ من حيث هو فهو واجب شرعاً، ويدلّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿وإذا حيّيتم بتحيّة فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها﴾[1] والتحية عبارة عن نوع خاصّ من التواضع، مستعمل لدى العرف عند ملاقات بعضهم لبعض، وقد كان متداولاً في زمان الجاهليّة أيضاً، وكان علامة لعدم كون المحيّي قاصداً للسوء بالنسبة إلى المحيّىٰ.

وكيف كان، فهل هو عبارة عن مطلق الألفاظ المستعملة في ذلك المورد، أو أنّه يختصّ بخصوص صيغة السلام؟ حكي عن الطبرسي في مجمع البيان أنّه قال: التحية: السلام، يقال: حيّى تحيّة إذا سلّم[2]، ولكن المحكيّ عن بعض أهل اللغة أنّه إسم لمطلق الألفاظ التي تستعمل في ذلك المورد، سلاماً كان أو غيره ممّا هو بمنزلته[3]. ويؤيّده ما عن الصدوق في الخصال عن أبي جعفر، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إذا عطس أحدكم فسمّتوه قولوا: يرحمكم الله، وهو يقول: يغفر الله لكم ويرحمكم، قال الله تعالى: ﴿وإذا حيّيتم بتحيّة فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها﴾[4]».

---

(١) النساء: ٨٦.

(٢) مجمع البيان ٣: ٨٤.

(٣) مجمع البحرين ١: ٦٠٨ مادّة حَ يَ يَ.

(٤) الخصال: ٦٣٣؛ الوسائل ١٢: ٨٨، أبواب احكام العشرة ب٥٨ ح٣.

هذا، ولكنّ الحكم بوجوب ردّ مطلق التحية استناداً الى الآية الشريفة في غاية الاشكال ،خصوصاً بعد وضوح أنّ السيرة المستمرّة بين المسلمين إنّما كانت على ردّ خصوص السلام، ولا يلتزمون بردّ سائر التحيّات؛ وأمّا الاستدلال في الرواية بالآية الشريفة فليس لأجل كون الدعاء بمثل يغفر الله لكم ويرحمكم من مصاديق التحية، بل كان ذكرها من باب الاستئناس للمناسبة بين الموردين.

ثمّ إنّه لو فرض عموم التحية وعدم اختصاصها بخصوص صيغ السلام لوجب حمل الأمر في الآية الشريفة على الاستحباب بالنسبة إلى غير تلك الصيغ، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنّ صيغة الأمر موضوعة لمجرّد إنشاء الطلب.

غاية الأمر أنّه مع عدم قيام قرينة على الإذن في الترك، لا يكون المأمور معذوراً في المخالفة عند العقلاء، وكان مستحقّاً للذمّ والعقاب كما حقّقناه في الأُصول.

فالأقوى وجوب ردّ خصوص صيغ السلام، كما أنّه لا خلاف فيه ظاهراً بين المسلمين، وقد عرفت فتاوى العامّة في باب الردّ في أثناء الصلاة، فإنّه يستفاد من مجموعها مفروغية وجوب الردّ بالقول في غير حال الصلاة، بل يستفاد من بعضها أنّ الردّ يكون حقّاً للمسلّم على المسلّم عليه فتدبّر.

هذا، وأمّا ما يدلّ من الروايات على وجوب ردّ السلام فهي رواية مصدّق بن صدقة المتقدّمة، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام، ورواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام[1]، الدالتان على انّ السلام من المسلّم تطوّع والردّ فريضة، وقد روي هذا المضمون من طريق العامّة عن بعض التابعين[2]، ولكنّ الطبري في تفسيره

---

(١) الكافي ٢: ٦٤٤ باب التسليم ح ١؛ الوسائل ١٢: ٥٨. أبواب أحكام العشرة ب ٣٣ ح ٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥: ٣٠٤؛ صحيح مسلم ١٣: ١١٧ ب ٢ و ١١٨ ب ٣؛ صحيح البخاري ٧: ١٦٣ ب ١ ـ ٧.

الكبير استدلّ للوجوب بالآية الشريفة، وروى عن أبي الزبير أنّه قال: سمعت جابراً يقول: «ما رأيته إلّا يوجبه قوله تعالىٰ: ﴿وإذا حيّيتم بتحيّة...﴾»[1].

ثمّ لا يخفى أنّه لو قطع النظر عمّا يدلّ على وجوب ردّ السلام من حيث هو، فلايمكن أن يستفاد ذلك من الروايات الواردة في الردّ في أثناء الصلاة، لأنّ كثيراً منها لا يدلّ إلّا على مجرّد الجواز والصلاحيّة التي مرجعها إلى عدم كون الاشتغال بالصلاة مانعاً عن الردّ، وما يدلّ بظاهره على الوجوب كروايتي سماعة ومنصور وغيرهما لا يستفاد منها الوجوب بعد كونها بصدد الردّ على العامّة القائلين بالحرمة في الصلاة، لأنّ الأمر في مقام توهّم الحظر لا يدلّ على الوجوب.

وبالجملة: بعد كون المرتكز في أذهان المسلمين في ذلك الزمان هي الحرمة، لاشتهار الفتوى بها من المتصدّين للإفتاء، لا يبقى للأمر ظهور في الوجوب ولا يستفاد منه إلّا مجرّد الجواز في مقابل الحرمة كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّ القدر المتيقّن من موارد وجوب ردّ السلام ما إذا كان المسلّم رجلاً بالغاً عاقلاً مسلماً قاصداً لمعنى السلام، مع كونه بإحدى الصيغ الأربع التي هي عبارة عن: «سلام عليك»، و«السلام عليك»، و«سلام عليكم»، و«السلام عليكم»، والظاهر عدم اعتبار قصد القربة في السلام في وجوب ردّه لعدم الدليل عليه، مضافاً إلى أنّ الحكمة في الحكم بوجوب الردّ، والفرق بينه وبين السلام، لأنّه لا يكون إلّا مستحبّاً، وهي كون السكوت في مقام الردّ والامتناع عنه موجباً للعداوة والبغضاء، مع أنّ مقصود الشارع هو حصول الألفة والأنس، والحكمة تقتضي تعميم الحكم بالوجوب لما إذا لم يكن السلام مقروناً بقصد القربة كما لا يخفىٰ.

---

(١) جامع البيان ٤: ٢٥٩.

هذا، ولو لم يكن المسلّم قاصداً لمعنى السلام لأجل أنّه لا يعرف معناه مثلاً حتى يقصده كأكثر الأعاجم، فهل يجب ردّه أم لا؟ الظاهر نعم، لحصول عنوان التحية بذلك، وكفاية كونه قاصداً لها إجمالاً وإن لم يعرف معناه بالخصوص.

ولو لم يكن السلام بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة، كما إذا قدّم الظرف على السلام على خلاف ما هو المتعارف بينهم في مقام الابتداء بتحية الأحياء ففيه وجوه أربعة:

أحدها: القول بأنّه لا يجب ردّه أصلاً، وصرّح المحقّق في المعتبر بتحريم إجابته في حال الصلاة، بل يظهر منه تحريم الإجابة في غير سلام عليكم من الصيغ الأربع أيضاً، حيث أنّه قال: إذا قال: سلام عليكم ردّ مثل قوله سلام عليكم، ولا يقول: وعليكم السلام.

وبعد نقل الفتاوى والروايات قال: فرعٌ: لو سلّم عليه بغير اللفظ المذكور لم يجز إجابته، نعم لو دعا له وكان مستحقّاً وقصد الدعاء لا ردّ السلام لم أمنع منه، لما ثبت من جواز الدعاء لنفسه ولغيره في أحوال الصلاة بالمباح[1]. انتهى.

ثانيها: القول بوجوب ردّه مماثلاً في حال الصلاة؛ ذهب إليه صاحب الجواهر والمصباح[2].

ثالثها: ما حكي عن المسالك من أنّه يردّ بالسلام المعهود[3].

رابعها: التخيير بين الردّ بالمثل وبين الردّ بغيره. ولا يخفى أنّ منشأ هذه الوجوه الأربعة ملاحظة أمرين:

أحدهما: إنّ التحية بغير السلام، إمّا خارجة عن الآية الشريفة موضوعاً، بناءً

---

(١) المعتبر ٢: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٢) جواهر الكلام ١١: ١١٤؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٢١.

(٣) المسالك ١: ٢٣٢.

على ما ذكره الطبرسي، أو حكماً بناءً على ما ذكره بعض أهل اللّغة من عموم التحيّة لغير السلام، فهل السلام بغير إحدى الصيغ الأربع المتقدّمة أيضاً يكون كذلك أم لا؟

ثانيهما: إنّ المماثلة في التقديم والتأخير المعتبرة في الردّ في حال الصلاة هل تكون معتبرة مطلقاً، أو تكون معتبرة في خصوص ما لو كان السلام بإحدى الصيغ الأربع؟ ولا ينافي الاحتمال الأوّل النهي عن عليكم السلام في موثّقة سماعة المتقدّمة، لأنّ موردها ما إذا كان السلام بإحداها، كما هو المتعارف في السلام الابتدائي في تحيّة الأحياء.

وبعبارة أُخرىٰ هل المماثلة المذكورة في الروايتين معتبرة بعنوانها، سواء كان السلام بإحدى الصيغ المتعارفة أو بغيرها، أو أنّها كناية عن تقديم السلام على الظرف كما هو المتعارف في السلام، وهو الوجه في التعبير عنه بها؟

إذا عرفت ذلك فنقول: الوجه الأوّل يبتني على عدم شمول الآية الشريفة لهذا السلام، إمّا لاختصاص التحية المذكورة في الآية بغيره من الصيغ الأربع المتعارفة، وإمّا لانصرافها عنه، كما أنّ غيره من الوجوه الثلاثة يبتني على شمول الآية له أيضاً، والاختلاف بينها إنّما هو في الأمر الثاني.

فنشأ ما عليه الجواهر والمصباح هو أنّ المماثلة المعتبرة في الردّ في حال الصلاة معتبرة بعنوانها، فلابدّ من مراعاتها نظراً إلى ما يدلّ على اعتبارها، كما أنّ ما حكي عن المسالك من لزوم تقديم السلام على الظرف مبنيّ على أن لا يكون عنوان المماثلة معتبراً، بل كانت هي كناية عن تقديم السلام على الظرف.

وحيث أنّ مورد الأدلة الدالة على اعتبار المماثلة هو السلام على النحو المتعارف، فلذاكني عن ذلك بعنوان المماثلة، وإلّا فالواجب مطلقاً هو تقديم السلام على الظرف، سواء كان بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة أو بغيرها، وأمّا الاحتمال

الأخير فيبتني على خروج المورد المفروض عن الأدلة الدالة على اعتبار المماثلة، لأنّ موردها خصوص ما إذا كان السلام بالنحو المتعارف، فليس هنا ما يدلّ على اعتبارها في المقام.

ثمّ إنّ الظاهر في الأمر الثاني هو كون عنوان المماثلة مأخوذاً بنحو الكناية عن تقديم السلام على الظرف، فالوجه الثاني من الوجوه الأربعة بعيد جداً. نعم يسبق الكلام في شمول الآية الشريفة لهذا النحو من السلام، والظاهر إطلاقها لصدق عنوان التحية عليه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

القاطع الثامن:
الفعل الكثير الخارج عن أفعال الصلاة

قد ادّعى العلّامة في المنتهى إتّفاق أهل العلم كافّة على بطلان الصلاة بـه[1]، وهذا يدلّ على كونه مورداً لاتفاق المسلمين، لأنّ التعبير بهذا إنّما هو في مثل تلك الموارد.

والمشهور بين الإمامية التقييد بما إذا فعل ذلك عمداً[2]، ويمكن أن يستكشف من قيام الشهرة المحقّقة على قاطعية هذا العنوان ثبوت نصّ معتبر دالّ على ذلك، وحينئذٍ فلابدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص موضوع الكثرة المأخوذ في النصّ.

هذا، ولكن يستفاد من كلمات كثير من المتأخّرين أنّ المستند في ذلك ليس ثبوت نصّ دالّ بمنطوقه على قاطعية هذا العنوان، بل المناط في البطلان هو محو

---

(١) المنتهى ١: ٣١٠.

(٢) المعتبر ٢: ٢٥٥؛ نهاية الأحكام ١: ٥٢١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٨٨ مسألة ٣٢٨؛ جامع المقاصد ٢: ٣٥٠؛ مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٦٩؛ كشف اللثام ٤: ١٧٢؛ مستند الشيعة ٧: ٤٢؛ جواهر الكلام ١١: ٥٥.

صورة الصلاة، كما صرّح بذلك في المدارك، حيث قال: ولم أقف على رواية تدلّ بمنطوقها على بطلان الصلاة بالفعل الكثير، لكن ينبغي أن يراد به ما ينمحي به صورة الصلاة بالكليّة، كما هو ظاهر المصنّف في المعتبر، اقتصاراً فيما خالف الأصل على موضع الوفاق، وأن لا يفرق في بطلان الصلاة بين العمد والسهو[1]. انتهى.

ولكن لا يخفى أنّه بناءً عليه لا يكون وجه للتعبير عن الفعل الماحي لصورة الصلاة بالفعل الكثير، كما أنّه لا يكون وجه للتفصيل بين صورتي السهو والعمد كما هو المشهور.

ثمّ إنّ هنا وجهاً آخر استدلّ به في المصباح، وهو معهودية التنافي لدى المتشرّعة من الصدر الأوّل بين الصلاة وسائر الأعمال الخارجية، بحيث يرون الفرق بين الصلاة وسائر العبادات، وأنّه ليس في الصلاة عمل خارجيّ بخلاف غيرها من العبادات؛ ويدلّ على مغروسيّة هذا المعنى في أذهان المتشرّعة كثرة السؤال في الإخبار عن الأفعال الجزئية التي مسّت الحاجة إلى فعلها في أثناء الصلاة، كقتل القمل، والبق، والبرغوث، ونفخ موضع السجود، وتسوية الحصى، وغير ذلك[2].

والاستدلال بهذه الأخبار ليس من جهة الحكم بالجواز المذكور فيها فإنّ المناط في هذا الحكم الجامع بين موارد السؤال هو القلّة، فتدلّ بالمفهوم على كون الفعل الكثير مبطلاً في غاية الإشكال، بل مبنى الاستدلال بها على كون السؤال فيها مشعراً بمغروسية التنافي بين الصلاة وبين الأعمال الخارجية في أذهان المتشرّعة، ولذا صاروا بصدد السؤال عن حكم مثل الأفعال المذكورة فيها.

ويدلّ على التنافي بين الصلاة وبين الأعمال الخارجية، بعض ما ورد في التكفير

---

(١) مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١١.

ممّا يدلّ على أنّ التكفير عمل وليس في الصلاة عمل[١]. فإنّ الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل الخارجي الذي لا يكون من سنخ أفعال الصلاة، وحينئذٍ فيدلّ على بطلانها بفعل شيء خارج عن حقيقتها ولو كان قليلاً، فلابدّ من ورود دليل مخصّص حتّى يدلّ على الجواز في بعض الموارد.

ثمّ لا يخفى أنّ استكشاف النصّ في المسألة من الفتاوى مشكل، لأنّه لم يكن لها تعرّض في أكثر الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم. نعم ذكر في المراسم في عداد ما يوجب التعمّد إليه بطلان الصلاة : وكلّ فعل كثير أباحت الشريعة قليله في الصلاة، أو كلّ فعل لم تبح الشريعة قليله ولا كثيره[٢].

وقال في الوسيلة في بيان القواطع : أنّها تسعة أشياء: العمل الكثير ممّا ليس من أفعال الصلاة[٣]. وقال الشيخ في المبسوط الذي هو كتاب تفريعيّ له: ولا يفعل فعلاً كثيراً ليس من أفعال الصلاة[٤]. والظاهر أنّ هذا استنباط من تجويز الأفعال الجزئية في الشريعة، لا أن يكون بهذا العنوان ممّا قام عليه نصّ. ويؤيّده أنّه في كتاب النهاية ـ الموضوع لنقل الفتاوى المأثورة ـ إقتصر على ذكر موارد الجواز[٥].

وكيف كان، فدعوى الإجماع على مبطلية الفعل الكثير بعنوانه كما عن العلّامة وجماعة من المتأخّرين مما لا وجه لها بعد عدم وجود نصّ في المسألة، ولا ما يمكن أن يستكشف منه، فالأولى كما عرفت التمسّك لذلك بأنّ المغروس في أذهان المتشرّعة أنّه يعتبر في الصلاة التوجّه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال

---

(١) قرب الاسناد: ١٧٧ ح ٧٩٥؛ الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٤.

(٢) المراسم : ٨٧.

(٣) الوسيلة : ٩٧.

(٤) المبسوط ١: ١١٧.

(٥) النهاية: ٩٣.

بالأعمال الخارجية التي لا تكون من سنخ أجزاء الصلاة. نعم لا بأس بـالاشتغال بالأفعال الجزئية غير المنافية للتوجّه فتدبّر.

قاطعيّة الأكل والشرب

لا يخفى أنّه ليس هنا أيضاً ما يدلّ من النصوص على ذلك، نعم ربّما يستدلّ له بالرواية الواردة في جواز شرب الماء في صلاة الوتر لمن أصابه عطش، وهو يريد الصوم في صبيحة تلك الليلة، بشرط أن لا يكون موجباً للاستدبار[1]، نظراً إلى أنّ المستفاد منها أنّ هذا إنّما يكون على سبيل الإستثناء، فيدلّ على قاطعية الشرب في غير هذا المورد، ولكنّه كما ترى.

فالأولى الاستدلال له أيضاً بما عرفت في الفعل الكثير من مغروسية التنافي بين حقيقة الصلاة التي هي التوجّه، وبين الاشتغال بغيرها من الأفعال الخارجية، ولكن هذا الاستدلال يقتضي بطلان الصلاة بهما إذا كانا منافيين للتوجّه، فلا بأس بما لا يكون منهما منافياً له، كأكل شيء صغير وبلع ما بقي بين الأسنان، وإن كان هذا يوجب البطلان في باب الصوم.

ثمّ إنّ قاطعية الأكل والشرب إنّما تكون مذكورة في كتب المحقّق والعلّامة ومن بعدهما من الفقهاء المتأخّرين[2]، وليس في كلمات القدماء منهم ـ خصوصاً في كتبهم المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة ـ تعرّض لها أصلاً.

---

(١) التهذيب ٢: ٣٢٩ ح ١٣٥٤؛ الفقيه ١: ٣١٣ ح ١٤٢٤؛ الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاة ب٢٣ ح ١، ٢.

(٢) المعتبر ٢: ٢٥٩؛ قواعد الأحكام ١: ٢٨١؛ نهاية الاحكام ١: ٥٢٢؛ الدروس ١: ١٨٥؛ مسالك الأفهام ١: ٢٢٨؛ كفاية الاحكام: ٢٤؛ رياض المسائل ٣: ٥١٨؛ مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٧٧؛ جامع المقاصد ٢: ٣٥١؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٦٧؛ كشف اللثام ٤: ١٧٨؛ مستند الشيعة ٧: ٤٩؛ جواهر الكلام ١١: ٧٧؛ الحدائق ٩: ٥٥.

نعم، ذكر الشيخ في كتاب المبسوط في عداد القواطع: إنّ الأكل والشرب يفسدان الصلاة، وروي جواز شرب الماء في الصلاة النافلة، وما لا يمكن التحرّز منه مثل ما يخرج من بين الأسنان، فإنّه لا يفسد الصلاة ازدراده[١].

وقال في الخلاف: روي أنّ شرب الماء في النافلة لا بأس به، فأمّا الفريضة فلايجوز أن يأكل فيها ولا أن يشرب. وبهذا التفصيل قال سعيد بن جبير، وطاووس. وقال الشافعي: لا يجوز ذلك لا في نافلة ولا في فريضة[٢].

دليلنا: إنّ الأصل الإباحة، فمن منع فعليه الدليل، وإنّما منعنا في الفريضة بدلالة الاجماع. وأيضاً روى سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي أبيت وأُريد الصوم فأكون في الوتر فأعطش فأكره أن أقطع الدعاء فأشرب، وأكره أن أصبح وأنا عطشان، وأمامي قلّة بيني وبينها خطوتان أو ثلاثة؟ قال: «تسعى إليها وتشرب منها حاجتك وتعود في الدعاء»[٣]،[٤]

ولا يخفى أنّ الرواية الواردة في جواز شرب الماء إنّما وردت في خصوص صلاة الوتر مع الخصوصيّات المذكورة فيها، فقوله: روي أنّ شرب الماء...، مبنيّ على إلغاء الخصوصيّات وإسراء الحكم إلى مطلق النافلة. ويحتمل أن يكون مراده الجواز في النافلة في الجملة في مقابل الفريضة التي لا يجوز فيها الشرب أصلاً.

وكيف كان، فدعوى الإجماع في الخلاف على بطلان الفريضة بذلك مبتنية على ملاحظة فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعرّضين لها، حيث إنّها متطابقة على المنع في الفريضة كما عرفت من كلامه، فلا يكون كاشفاً عن وجود نصّ دالّ على

---

(١) المبسوط ١: ١١٨.

(٢) المجموع ٤: ٩٠.

(٣) الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاة ب٢٣ ح١.

(٤) الخلاف ١: ٤١٣ مسألة ١٥٩.

كون ذلك مبطلاً في الفريضة.

ثمّ إنّ تعبير السائل في الرواية بقوله: «فأكره أن أقطع الدعاء وأشرب». ربّما يشعر بعدم كون الشرب في نظره منافياً للتوجّه المعتبر في الصلاة، بل حيث يكون موجباً لقطع الدعاء الذي كان مشتغلاً به، فلذلك كرهه. وكيف كان فدعوى الاجماع في المسألة والاستدلال به ممّا لا وجه له، خصوصاً بعد ثبوت الاختلافات الكثيرة في فروعها، وفي كيفية الاستدلال لها، فإنّ جملة من أفاضل المتأخّرين كالعلّامة والشهيدين[١] يرون الإبطال دائراً مدار صدق عنوان الفعل الكثير، فلا تبطل الصلاة بمسمّى الأكل والشرب.

نعم، جعل العلّامة كما حكي عنه مطلق الأكل والشرب بانضمامها إلى مقدّماتها من الفعل الكثير[٢]، وبعض آخر منهم استدلّ لذلك بكونهما ماحيين لصورة الصلاة، ولا يبعد الالتزام بذلك في مطلق الأكل والشرب، حتى في مثل ما لو ترك في فيه شيئاً يذوب كالسكر فذاب فابتلعه، لأنّ هذا العمل لو اطّلع عليه المتشرّعة لحكم بمنافاته مع هيئة الصلاة وصورتها.

نعم، يبقى الكلام في أنّه لو كان كلّ من الأكل والشرب ماحياً لصورتها فكيف يمكن تجويز شيء منهما ولو في خصوص النافلة، كما في الرواية المتقدّمة؟

هذا، ويمكن استفادة الحكم من بعض الروايات الواردة في صلاة الوتر كروايه عليّ بن أبي حمزة وغيره، عن بعض مشيخته قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أفصل في الوتر؟ قال: «نعم»، قلت: فانّي ربّما عطشت فأشرب الماء؟ قال: «نعم، وانكح»[٣]. والمراد من قوله: أفصل هو الفصل بين الركعة الأخيرة والركعتين الأوليين بالسلام،

---

(١) المنتهى ١: ٣١٢؛ الذكرى: ٨؛ المسالك ١: ٢٢٨.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٢ مسألة ٣٢٨.

(٣) التهذيب ٢: ١٢٨ ح ٤٩٣؛ الوسائل ٤: ٦٥ أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ١٣.

وحينئذٍ فيستفاد أنّ جواز الشرب بعد الركعتين الأوليين إنّما هو لتحقق الفصل بالتسليم، فيدلّ على أنّه لولا الفصل لكان عدم جواز الشرب مسلّماً مفروغاً عنه، وليس المراد هو الشرب في أثناء صلاة الوتر، يعني في أثناء الأوليين أو الأخيرة بقرينة قوله: «وأنكح».

وبالجملة: فالرواية تدلّ على مفروغية منافاة الشرب للصلاة، ومثلها ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي ولّاد حفص بن سالم الحنّاط أنّه قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا بأس بأن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر ثم ينصرف فيقضي حاجته، ثم يرجع فيصلّي ركعة، ولا بأس أن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر ثمّ يشرب الماء، ويتكلّم، وينكح، ويقضي ما شاء من حاجته، ويحدث وضوءً ثم يصلّي الركعة قبل أن يصلّي الغداة»[1]. والظاهر أنّ قوله: لا بأس أن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر ...، من كلام الصدوق، لا جزء للرواية كما زعمه صاحب الوسائل، ويؤيّده أنّه حكاها في محكيّ الوافي بدون هذا الذيل[2].

ومنشأ زعم الخلاف أنّ الصدوق كان بناؤه في كتاب الفقيه على ذكر فتواه بعد نقل الرواية بلا فصل بينهما، فصار ذلك في بعض الموارد موجباً لتوهّم كون فتواه أيضاً جزءً للرواية، والظاهر أنّ مستند فتواه هذا هي رواية عليّ بن حمزة المتقدّمة.

أضف إلى جميع ما ذكرنا، كون الأكل والشرب في أثناء الصلاة يعدّ من المنكرات عند المتشرّعة، بحيث يرون التنافي بينهما، وعدم إمكان اجتماعهما كما لا يخفى، فالأكل والشرب في الجملة ممّا لا خفاء ظاهراً في قاطعيّتهما للصلاة.

وهنا عناوين خمسة مذكورة في كلماتهم، وقد وقع الاختلاف بينهم في حكم بعضها:

---

(١) الفقيه ١: ٣١٢ ح ١٤٢٠؛ الوسائل ٤: ٦٣. أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ٤.

(٢) الوافي ٧: ٩٤.

أحدها: بلع ما بقي بين الأسنان من بقايا الغذاء، فعن المنتهى وجامع المقاصد أنّه لا تفسد الصلاة بذلك قولاً واحداً[١]، وبه صرّح في كثير من الكتب الفقهيّة[٢]، وحكي عن بعض الأساطين[٣] التأمّل في ذلك، ولكنّ الظاهر أنّه لا بأس به، لعدم المنافاة بينه وبين الصلاة في نظر المتشرّعة ، وعدم الدليل على كون المراد بالأكل القاطع للصلاة هو الأكل المفسد للصوم.

ثانيها: إبتلاع النخامة النازلة من الرأس، فالمحكيّ عن نهاية الأحكام أنّه غير مبطل[٤]، وعن كشف اللثام استظهار أنّه لا يسمّى أكلاً[٥]، وعن التذكرة: لو كان مغلوباً بأن نزلت النخامة ولم يقدر على إمساكها لم تبطل صلاته إجماعاً[٦]، والأقوى هو عدم البطلان ووجهه واضح.

ثالثها: مالو كان في فمه لقمة فمضغها أو ابتلعها في الصلاة، قد استظهر من المنتهى دعوى الإجماع على عدم البطلان بذلك[٧]، وفي المحكيّ عن الذكرى: أنّه لو كثر ذلك عادة أبطل[٨]؛ والظاهر هو البطلان لصدق الأكل ومنافاته للصلاة بنظر المتشرّعة كما لايخفى.

رابعها: مضغ العلك، ففي محكيّ نهاية الأحكام[٩] أنّه كالأكل، والمحكيّ عن

---

(١) المنتهى ١: ٣١٢؛ جامع المقاصد ٢: ٣٥٢.

(٢) المعتبر ٢: ٢٥٩؛ نهاية الاحكام ١: ٥٢٢؛ رياض المسائل ٣: ٥١٩؛ مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٧٨.

(٣) هو استاذ صاحب مفتاح الكرامة على ما حكاه عنه فيه: ٣ / ٣٣.

(٤) نهاية الاحكام ١: ٥٢٢.

(٥) كشف اللثام ٤: ١٨٠.

(٦) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٤.

(٧) المنتهى ١: ٣١٢.

(٨) الذكرى ٤: ٨.

(٩) نهاية الاحكام ١: ٥٢٢.

التنقيح أنّه لو وضع علكاً في فمه مستفتّاً فابتلعه مع الريق أبطل إتّفاقاً، لأنّه فعل كثير[١].

خامسها: مالو وضع في فمه شيئاً يذاب كالسكر فذاب وابتلعه، ففي محكيّ المنتهى أنّه لم تفسد صلاته عندنا وعند الجمهور تفسد[٢]، وحكي عدم الإفساد من كثير من الكتب الفقهيّة، ولكن نقل في محكيّ التنقيح عن فخر المحققين أنّه خالف في ذلك[٣] ووافقه بعض المتأخّرين[٤] وهو الظاهر، لثبوت المنافاة وعدم الفرق بينه وبين أكل مثل اللقمة في نظر المتشرّعة كما لا يخفى.

أقسام القواطع عمداً وسهواً

ذكر الشيخ ﷺ في كتاب المبسوط: أنّ القواطع على قسمين: قسم يقطع الصلاة عمداً وسهواً، وهو كلّ ما ينقض الطهارة ويفسدها؛ وقسم يقطعها عمداً وهو سائر القواطع[٥]، وتبعه الحلّي في السرائر وجمع من المتأخّرين عنه[٦]، وحينئذٍ فيقع الكلام في مستند التفصيل في سائر القواطع.

فاعلم أنّ ما وقع في دليله التفصيل بين صورتي العمد والسهو هو الكلام، فإنّ دليل قاطعيته صريح في أنّه لو وقع عمداً يوجب بطلان الصلاة، ولو وقع سهواً

---

(١) التنقيح الرائع ١: ٢١٧.

(٢) المنتهى ١: ٣١٢.

(٣) التنقيح الرائع ١: ٢١٧؛ وفيه: «ويبطل عند السعيد» والسعيد لقب لفخر المحقّقين.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١٤ ـ ٤١٥.

(٥) المبسوط ١: ١١٧.

(٦) السرائر ١: ٢٣٨؛ المعتبر ٢: ٢٥٠؛ الجامع للشرائع: ٨٤؛ الوسيلة: ٩٦؛ جواهر الكلام ١١: ٢؛ كشف اللثام ٤: ١٥٦؛ مستند الشيعة ٧: ٩.

يوجب سجدتي السهو. وأمّا غيره من القواطع فمقتضى إطلاق أدلّتها عدم الفرق بين الصورتين. نعم قد عرفت في باب التكفير والتأمين أنّ العمدة في وجه كونهما مبطلين هو التشريع الذي مرجعه إلى الإتيان بهما بما أنّهما يوجبان حصول الكمال للصلاة الكاملة بما أنّها كاملة. ومن الواضح اختصاص هذا الوجه بصورة العمد، ضرورة عدم تحقق التشريع في صورة السهو. وكيف كان فيقع الكلام في غير هذه الثلاثة في مستند التفصيل. وما يمكن أن يكون وجهاً له أُمور:

أحدها: استفادة أنّ قاطعية القسم الثاني من القواطع إنّما هو لملاك واحد وجهة واحدة، فإذا فرض قيام الدليل على اختصاص القاطعية في بعضها بصورة العمد كما في الكلام، حيث دلّ الدليل من النصوص والفتاوى على أنّ الكلام إذا صدر سهواً لا يوجب الإعادة بل سجدتي السهو، فيستفاد منه بملاحظة وحدة الملاك كون غيره من القواطع أيضاً على هذا الحال، وأنّ قاطعيّتها تختصّ بصورة العمد فتأمّل.

ثانيها: أن يقال: بعدم ثبوت الإطلاق لأدلّة القواطع، فالمرجع في صورة الشكّ في القاطعية مع عدم الإطلاق لصورة السهو هو حديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون[1] لأنّ القاطعية في صورة السهو ممّا لا يعلم، فهي مرفوعة.

ثالثها: حديث لا تعاد[2] بناءً على شموله لإيجاد الموانع أيضاً.

توضيح ذلك: إنّك عرفت في بعض المباحث السابقة أنّ الحديث يختص بصورة السهو، والذهول الموجب لعدم مطالبة المأتيّ به مع المأمور به، ولا يعمّ صورة العمد كما زعمه بعض الأساطين[3]، لأنّ الحكم بوجوب الإعادة أو بعدمه إنّما يناسب مع من كان بصدد الإتيان بما هو المأمور به واقعاً، وكان الداعي له إليه هو

---

(١) الخصال: ٤١٧ ح٩.

(٢) الفقيه ١: ١٨١ ح٨٥٧؛ الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب٩ ح١.

(٣) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

تعلّق الأمر به من المولىٰ.

غاية الأمر أنّه حيث طرأ عليه الذهول والنسيان الذي ربّما يعرض الإنسان فصار ذلك موجباً لعدم كون ما أتى به موافقاً للمأمور به، إمّا من جهة فقدانه لبعض ما يعتبر فيه شطراً أو شرطاً، وإمّا من جهة اشتماله على ما يكون وجوده مخلّاً ومانعاً عن انطباق عنوان المأمور به على المأتيّ به؛ فمثل هذا هو الذي يناسبه الحكم بالإعادة أو بعدمها.

وأمّا من لم يكن قاصداً للإتيان بالمأمور به أو لم يكن الداعي له إلى الإتيان هو تعلّق الأمر به من المولى، بل بعض الأغراض الدنيوية، فالمناسب له هو الحكم عليه بوجوب الإتيان بالصلاة مع ما يعتبر فيها وجوداً أو عدماً.

هذا فيما لو كان عالماً بذلك، وأمّا الجاهل فيناسبه التكليف بوجوب تحصيل العلم بالتكاليف الشرعية والأحكام الإلهية، ثم العمل على طبقها ولا يناسب واحداً منهما التكليف بالإعادة. فشمول الحديث لصورة التعمّد مشكل بلا فرق بين العالم والجاهل.

ويبقى الكلام بعد ذلك في أنّ الحديث كما يشمل ما لو صار النسيان سبباً لترك بعض ما اعتبر وجوده جزءً أو شرطاً فهل يشمل ما لو صار النسيان سبباً لإيجاد بعض ما يكون وجوده مخلّاً بالمأمور به، ومانعاً عن انطباق عنوانه على المأتيّ به أم لا؟.

وبعبارة أُخرىٰ: كما تكون الصورة التي صارت العلّة للترك هو الذهول والغفلة عن فعل المتروك بخصوصه مشمولة للحديث، فهل يشمل الصورة التي تكون العلّة للفعل هو السهو والذهول عن الكون في الصلاة، لا الغفلة عن نفس الفعل، لعدم تعقّل كون الغفلة سبباً لحصول الفعل الإرادي، فإنّه يصدر عن الإرادة وهي فرع التوجّه، فإيجاده لابدّ وأن يكون مسبباً عن الغفلة في أمر آخر، فإنّ من

يتكلّم في الصلاة نسياناً لا يكون صدور التكلّم عنه مسبّباً عن الغفلة عن أصل التكلّم. فإنّه كيف يعقل صدوره مع الغفلة عنه بل صدوره عنه مسبّب عن الإرادة، ومنشأ إيجاده هي الغفلة عن كونه في الصلاة أم لا؟ وجهان مبنيّان على أنّ حذف المستثنى منه وكون الاستثناء مفرغاً هل يستفاد منه العموم لكلّ ما يمكن أن يصير موجباً للإعادة تركاً أو فعلاً، أو أنّ كون المستثنيات الخمسة المذكورة في الحديث من سنخ ما يكون وجوده معتبراً في الصلاة جزءً أو شرطاً يقتضي أن يكون المستثنى منه المحذوف أيضاً من قبيلها؟ لا يبعد الثاني.

رابعها: حديث الرفع من جهة اشتماله على رفع النسيان، وتوضيح مفاد الحديث بنحو الاجمال أن يقال: إنّ الظاهر من الحديث هو كون الأُمور المذكورة فيه مرفوعة تشريعاً لا تكويناً، فهو في مقام رفع ما يتعلّق بأُمّة النبي ﷺ ممّا يكون موضوعه أفعال المكلّفين من التكليف وغيره، وحينئذٍ فلا مجال لتقدير المؤاخذة بعد كونها من الأُمور التكوينيّة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ تعلّق الرفع بالأُمور التسعة المذكورة في الحديث ليس على نحو واحد، فلابدّ من ملاحظة كلّ واحد منها مستقلاً، فنقول: الظاهر أنّ المراد بكلمة الموصول في: «ما لا يعلمون» هو كلّ ما لا يعلم من الحكم أو الموضوع، ولا دليل على الاختصاص بالثاني خصوصاً بعد ملاحظة ما حقّقناه في الأُصول من أنّ المبهمات كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات موضوعة للإشارة، والاختلاف بينها إنّما هو في المشار إليه[1].

فالموضوع له في باب الموصولات هو الإشارة إلى كلّ ما ثبت له الصلة، وحينئذٍ فلا وجه لجعل الموصول في المقام إشارة إلى بعض أفراد الموصول مع ثبوت الصلة لغيره أيضاً، فالموصول فيما لا يعلمون عام للحكم والموضوع.

---

(١) نهاية الأُصول: ٢٥ ـ ٢٦.

وأمّا الموصول في: «ما اضطرّوا إليه وما استكرهوا عليه» فالظاهر أنّ المراد به هو الشيء الذي أوجده المكلّف في الخارج عن اضطرّار أو إكراه، ومعنى رفعه هو فرضه كأن لم يوجد، بمعنى عدم ترتّب الأثر على وجوده، وحينئذٍ فيختصّ بالفعل المحرّم الصادر عن إكراه أو اضطرّار، ومرجع رفعه إلى عدم كونه محرّماً في هذا الظرف، وأمّا تعميمه لما إذا ترك الواجب عن واحد منهما فبعيد، بعد عدم جواز إسناد الرفع إلى العدم، كما لا يخفى.

فالموصول في هذين الأمرين يراد به خصوص الفعل المحرّم الصادر عن إضطرار أو إكراه.

وأمّا في: «ما لا يطيقون» فالمراد به هو الماهيّة المتعلّقة للتكليف الوجوبي التي لا يقدر المكلّف على إيجادها في الخارج، فالمرفوع فيه ليس هو الأمر الموجود في الخارج كما في الأمرين السابقين، بل الماهيّة الملحوظة التي يجب أن توجد، وإسناد الرفع إليها باعتبار حكمها المتعلّق بها، فمرجعه إلى عدم وجوب إيجادها في الخارج مع عدم القدرة والطاقة، فالشيء الذي يكون خارجاً عن القدرة مرفوع قبل تحصلّه، ورفعه إنّما هو برفع حكمه الشرعي الذي هو الوجوب كما عرفت.

وأمّا رفع النسيان فليس المراد به هو رفعه تكويناً أو رفع الآثار المترتّبة على نفس عنوانه، بل المراد به هو رفع الآثار المترتّبة على الشيء بعنوانه الأوّلي فيما إذا صدر عن نسيان، والأمر الصادر عن نسيان وإن لم يكن قابلاً لتعلّق التكليف به، إلّا أنّ إسناد الرفع إليه إنّما هو بملاحظة كونه مقتضياً لذلك، ومرجعه إلى عدم إيجاب التحفّظ.

وبالجملة: فرفع النسيان يراد به رفع الأُمور التي صار النسيان موجباً لفعلها أو تركها وحينئذٍ فنقول: إذا صار النسيان سبباً لترك واجب نفسي مستقلّ فلا خفاء في أنّ مقتضى رفع النسيان هو خروجه عن الوجوب لأجل النسيان، كما أنّه إذا

صار موجباً لفعل محرّم نفسيّ، لا بمعنى أن يكون النسيان والغفلة عن الفعل موجباً وعلّة لصدور الفعل، كيف وهو ممّا لا يعقل.

فإنّ الفعل الإرادي يصدر عن الفاعل بالإرادة ومباديها من التصوّر وغيره، فلابدّ في صدوره عن اختيار من الإلتفات والتوجّه إليه وهو لا يجامع مع الغفلة والذهول، بل بمعنى النسيان عن عنوان الفعل وهو كونه شرب الخمر مثلاً، أو عن الحكم المتعلّق به، وحينئذٍ فإذا صدر الفعل المحرّم عن نسيان يكون مقتضى الحديث أيضاً رفع الحرمة المتعلّقة به في ظرف النسيان.

وأمّا إذا صار موجباً لترك واجب ضمنيّ أو غيريّ كالجزء أو الشرط أو لفعل مانع من الموانع، فهل مقتضى الحديث رفع الجزئية والشرطية والمانعية، فيقع المأمور به الفاقد للجزء أو الشرط المنسيّ، أو الواجد للمانع تمام المأمور به حينئذٍ، أو أنّ مقتضاه رفع الوجوب المتعلّق بالكلّ أو المشروط أو الممنوع؟ وتظهر الثمرة فيما لو ترك الجزء أو الشرط، أو فعل المانع في الوقت الموسّع، بحيث يقدر على إعادة المأمور به بتمام أجزائه وشرائطه، فاقداً للموانع.

فلو قلنا: بأنّ معنى رفع الجزء هو رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعي لأنّ عدم الجزء هو بعينه عدم الكلّ فلا يستفاد حينئذ من الحديث عدم وجوب الإعادة، لأنّ نسيان الكلّ إنّما يوجب رفع الأثر المترتّب عليه إذا صار سبباً لتركه في جميع وقته الموسّع وأمّا إذا صار سبباً لتركه في بعض الوقت فلا يصدق نسيان الواجب حتى يوجب رفع أثره.

وأمّا إذا قلنا: بأنّ معناه هو رفع وجوبه الضمني، فمقتضاه كون المأتيّ به فاقداً للجزء المنسيّ هو تمام المأمور به، ومع الإتيان بتمام المأمور به لا يبقى مجال للحكم بوجوب الإعادة كما هو ظاهر.

ويمكن التفصيل بين الجزء والشرط وبين المانع بالقول بعدم دلالة الحديث

على رفع الجزئية والشرطية في حال النسيان، ودلالته على رفع المانعية إذا صدر المانع عن نسيان نظراً إلى أنّه يعتبر في جريان الحديث أن يكون المرفوع شاغلاً لصفحة الوجود بحيث كان له تقرّر وثبوت في الوعاء المناسب له، وعاء التكوين، أو وعاء التشريع، ومعنى نسيان الجزء هو خلوّ صفحة الوجود عنه، وعدم تحقّقه في الخارج، ولا يعقل تعلّق الرفع بالمعدوم.

وهذا بخلاف نسيان المانع الراجع إلى نسيان الكون في الصلاة الموجب للإتيان بالمانع عن إرادة واختيار، فإنّ معنى نسيانه هو الإتيان به وإشغال صفحة الوجود به وحينئذٍ فيمكن تعلّق الرفع به لكونه أمراً متحقّقاً في الخارج. ومعنى رفعه رفع الأثر الشرعي المترتّب على وجوده وهو المانعية، وكون وجوده مانعاً عن انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به من الأفعال والأقوال بقصد ترتّب عنوانها عليه.

ويمكن تفصيل آخر عكس التفصيل المتقدّم، وهو القول بدلالة الحديث على رفع الجزئية والشرطية في حال النسيان، وعدم دلالته على رفع المانعية، نظراً إلى أنّ ظاهر رفع النسيان هو رفع ما تعلّق به النسيان بما له من الأثر الشرعي، ومن الواضح أنّ متعلّق النسيان في الجزء والشرط هو نفس الجزء والشرط، لأنّ نسيان الجزء صار سبباً لعدم إيجاده، فالمنسيّ وهو الجزء أو الشرط مرفوع بما له من الأثر الشرعي وهي الجزئية والشرطية.

وأمّا متعلّق النسيان في المانع فليس هو نفس المانع، لما عرفت من أنّه لا يعقل أن يوجد فعل إراديّ مع الغفلة والذهول عنه بعد كون صدوره متوقّفاً على الإرادة ومباديها التي منها التصوّر والالتفات، بل متعلّق النسيان في المانع هو الكون في الصلاة وكونه مشتغلاً بها، وبعبارة أُخرىٰ المنسيّ هي نفس الصلاة التي هي المجموع المركّب من الأجزاء، فالرفع إنّما يتعلّق بالصلاة لا بالمانع.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ في نسيان الجزء والشرط والمانع وجوهاً أربعة:

أحدها: القول بأنّ مقتضى الحديث رفع الجزئية والشرطية والمانعية.

ثانيها: القول بأنّ مقتضاه في الجميع رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعي.

ثالثها: التفصيل بين الأولين والأخير بعدم دلالة الحديث على رفع ما لهما من الأثر وهو الجزئية والشرطية، بل الذي يلزم من نسيانهما هو سقوط الطلب عن الكلّ، ودلالته على رفع المانعية في الأخير.

رابعها: عكس هذا التفصيل، بالقول بدلالة الحديث على رفع الجزئية والشرطية وعدم دلالته على رفع المانعية، بل المرفوع فيما إذا أوجد المانع نسياناً هو الطلب المتعلّق بالكلّ فيما إذا استوعب النسيان لجميع الوقت.

والظاهر هو الوجه الأخير، لأنّ ظاهر الحديث تعلّق الرفع بنفس عنوان النسيان لا عنوان ما نسي حتّىٰ يكون على نسق ما اضطرّوا إليه، وما استكرهوا عليه، فيدلّ على كون المرفوع هو الوجود الصادر عن نسيان كالوجود الصادر عن إضطرار أو إكراه، وحينئذٍ فبعد ملاحظة عدم معقولية تعلّق الرفع بنفس النسيان الذي هي صفة منقدحة في النفس، لابدّ وأن يكون المراد منه هو ما صار النسيان سبباً لتركه.

وبعبارة أُخرىٰ: ما إذا منع المكلّف عن الإتيان بمقتضى التكليف، النسيان المتعلّق بوجود المكلف به، وحينئذٍ فينحصر في أن يكون المراد به هو رفع التكليف الوجوبي المقتضي للإتيان بمتعلّقه، وصار النسيان والذهول عنه موجباً لعدم الإتيان به بلسان رفع المكلّف به، فيكون سبيل رفع النسيان كسبيل رفع ما لا يطيقون، بلا فرق بينهما إلّا من جهة كون الرفع هناك لعدم القدرة العرفيّة، وهنا للذهول وعزوب المكلّف به عن الذهن، فلا يدلّ الحديث على رفع مانعية المانع الصادر في حال النسيان، لأنّه لم يصر النسيان عنه علّة لوجوده، لما مرّ غير مرّة من أنّ علّة وجود

الفعل الإرادي هي الإرادة ومباديها من التصوّر وغيره، وإذا لم يصر النسيان عنه علّة لوجوده فلا يدلّ الحديث على رفعه، لأنّ مقتضاه رفع ما تعلّق به النسيان وصار سبباً لتركه. فتأمّل في المقام فإنّه من مزالّ الأقدام.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المطلب الرابع

في

الخلل الواقع في الصلاة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حول السهو

إعلم أنّ الصلاة حيث تكون مركّبة من عدّة أجزاء، ومشروطة بعدّة شرائط، وممنوعة بعدّة موانع، يكون وجودها مخرّباً ومانعاً عن انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به من الأفعال والأقوال بترقّب انطباق ذلك العنوان عليها، فلا محالة قد يقع فيها الاختلال من ناحية ترك بعض الأجزاء أو الشرائط، أو فعل بعض الموانع.

والغالب أنّ الخلل الواقع فيها بسبب شيء من ذلك يكون مسبباً عن السهو، ولا يتحقق مع العمد، ضرورة أنّ المكلّف القاصد للإمتثال، والمريد لإفراغ الذمة لايترك شيئاً عمداً ممّا اعتبر وجوده في المأمور به جزءً أو شرطاً، مع العلم باعتباره فيه، وعدم إمكان تحقّقه بدونه، وكذا لا يصدر عنه شيء من الموانع مع الالتفات إلى مانعيته وكونه مخرّباً له.

ثمّ إنّ حقيقة السهو هو الذهول والغفلة عن الواقع وخفائه وعزوبه عن الذهن، وهو على قسمين:

فإنّه قد يكون السهو مقارناً للالتفات إليه والتوجّه إلى خفاء الواقع، وقد

لايكون مقارناً له من حيث الزمان، بل يقع الالتفات إليه بعد زواله وانعدامه.

والأوّل: هو الشك الذي عبارة عن التردّد، فإنّ الشاك أيضاً يكون ذاهلاً عن الواقع، وإلّا لا يكون متردّداً فيه، غاية الأمر أنّه يكون حافظاً لسهوه وملتفتاً إلى خفاء الواقع، فهو جاهل بالجهل البسيط.

والثاني: هو المعبّر عنه بالسهو المقابل للشك، والمراد به هو السهو الذي لا يكون الساهي حافظاً لسهوه حال السهو ومقارناً له، بل يقع التوجّه والالتفات إليه بعد زواله، فهو جاهل بالجهل المركّب.

وممّا ذكرنا ـ من انقسام السهو إلى قسمين، وكون الشكّ من أفراد السهو حقيقة ـ، ظهر أنّ إطلاق السهو على الشكّ ـ كما في كثير من النصوص مثل قوله عليه السلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر»[1]، وقوله عليه السلام: «إذا لم تدر ثلاثاً صلّيت أو أربعاً»[2] ـ، لا يكون على سبيل المجاز والمسامحة، كما يظهر من المتأخّرين، فإنّ قوله عليه السلام: «إذا لم تدر...» ظاهر بل صريح بملاحظة التفريع، في أنّ الشكّ كان من آثار غيبوبة الواقع وخفائه عن الذهن كما هو غير خفي.

ثمّ إنّ الساهي الذي لم يكن حافظاً لسهوه وملتفتاً إلى خفاء الواقع بل اعتقد خلافه وأتى بما يقتضيه اعتقاده من فعل ما يعتقد تركه من الشرائط أو الأجزاء أو ترك ما يعتقد فعله منهما، لا يكون في حال سهوه محكوماً بحكم من وجوب التدارك أو الإعادة أو عدم وجوب شيء منهما الراجع إلى المضيّ في الصلاة وإتمامها، لأنّه يكون غافلاً عن الواقع ولا يمكن أن يتوجّه إليه التكليف إلّا بعد زوال سهوه وانكشاف الواقع.

وهذا بخلاف الساهي الذي يكون ملتفتاً إلى سهوه حينه، وجاهلاً بالجهل

---

(١) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨؛ الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧؛ التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣؛ الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ١.

البسيط، فإنّه لابدّ من توجيه التكليف بوجوب الإعادة أو التدارك أو عدم الوجوب إليه حين سهوه وإن لم يكن زائلاً بعد، لأنّه يكون مردّداً شاكّاً بالنسبة إلى الواقع.

وبالجملة: فلابدّ في المقام من التعرّض لحكم كلتا صورتي السهو وأمّا الإخلال العمدي فقد عرفت أنّه لا يجتمع مع قصد الامتثال وإرادة إفراغ الذمّة عن عهدة تكاليف الآمر.

نعم، يمكن تحقّقه مع الجهل بالحكم بالجهل المركّب، وتفصيل الكلام في هذا المقام يتوقف على التكلّم في القواعد المستفادة من النصوص الواردة عن العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين التي يكون كلّ واحدة منها ضابطة لحكم كثير من الفروع المتصوّرة في المقام ونبتدئ بما هو العمدة منها، وهي القاعدة المستفادة من حديث «لا تعاد» المتقدّم الذي يكون صحيحاً من حيث السند وقد عمل به الأصحاب رضوان الله عليهم.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مقتضىٰ حديث «لا تعاد»

مقتضى هذا الحديث هو عدم وجوب الإعادة إلّا من ناحية شيء من الأُمور الخمسة المذكورة فيه، وقد عرفت سابقاً أنّ مورده هو خصوص صورة السهو ولا يشمل العالم العامد كما عن بعض الأعاظم[1]، بل ولا الجاهل أيضاً كما عن بعض آخر[2].

نعم، الجاهل القاصر الذي يعتقد صحّة عمله لكون جهله جهلاً مركّباً، يمكن أن يكون مشمولاً للحديث، وعلى هذا فالحديث يشمل كلتا صورتي السهو الراجعتين إلى الجهل البسيط والمركّب بالنسبة إلى الموضوع قطعاً، وبالنسبة إلى الحكم على احتمال بعيد.

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري ﷺ: ٣١٥ـ٣١٦.

وكيف كان، فالكلام في الصحيحة في هذا المقام تارة يتعلّق بالعقد السلبي المشتمل على المستثنى منه المحذوف، وأُخرىٰ بالعقد الايجابي المشتمل على المستثنى المذكور.

أمّا الكلام فيها من الحيثية الأُولىٰ فيقع من جهات:

الأُولىٰ: الظاهر كما مرّ غير مرّة اختصاص عدم وجوب الإعادة بخصوص صورة السهو الشاملة للقسمين المتقدّمين، وأمّا العامد الملتفت فهو خارج عن مورده قطعاً، لأنّه لا يناسبه الحكم بلزوم الإعادة أو عدمه، بل المناسب له هو الحكم عليه بلزوم الاتيان بأصل الصلاة، وأمّا الجاهل بالحكم فإن كان جهله بسيطاً فهو أيضاً خارج عن مصبّ الحديث؛ وإن كان مركّباً فقد عرفت أنّه يمكن ـ على بعد ـ القول بشمول الحديث له فيما إذا كان قاصراً.

الثانية: قد عرفت أنّ الخلل الواقع في الصلاة قد يكون مسبّباً عن الاخلال ببعض ما يعتبر وجوده فيها شطراً أو شرطاً، وقد يكون ناشئاً عن إيجاد شيء ممّا يكون وجوده مانعاً ومخرّباً كالموانع، وحينئذٍ فهل الحديث يشمل كلتا الصورتين أو يختصّ بالصورة الأُولى؟ وجهان:

من أنّه حيث يكون المستثنى منه محذوفاً والإستثناء مفرغاً والحذف دليل العموم، فلابدّ من التعميم.

ومن أنّه حيث أنّ الظاهر كون المستثنى منه من سنخ المستثنى، والأُمور الخمسة المذكورة في الحديث لا تخلو ممّا اعتبر وجوده بنحو الجزئية أو الشرطية، فالظاهر أنّ المستثنى منه المحذوف من سنخ تلك الأُمور.

وما ذكر من أنّ الحذف دليل العموم إنّما يصحّ في خصوص لزوم الاجمال إن لم يحمل على العموم، بخلاف مثل المقام.

وبالجملة: فحيث لا يكون في البين لفظ حتى يتمسك بإطلاقه فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن.

الثالثة: لا ريب في شمول الحديث لما إذا لم يتذكّر الإخلال إلى أن فرغ من الصلاة، وأمّا شموله لما إذا تذكّر في الأثناء فربّما يمنع نظراً إلى أنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة إنّما يناسب بعد الفراغ، لأنّ المصلّي في الأثناء إمّا أن يكون مكلّفاً بالإتمام وإمّا أن تكون وظيفته الاستئناف والإتيان بها من رأس.

وعلى أيّ تقدير فلا يلائمه الحكم بلزوم الإعادة أو بعدم لزومها. هذا، ولكن الظاهر هو الشمول، لأنّ المتفاهم من الحكم بعدم لزوم الإعادة عند العرف والمنسبق إلى الذهن منه هو نفي جزئيّة الجزء، وكذا شرطيّة الشرط المنسيّين، ومرجع ذلك إلى اختصاص الجزئية والشرطية بحال الالتفات وعدم الغفلة وحينئذٍ فلا فرق بين أن يتذكّر بعد الفراغ أو في الأثناء، بعد عدم كون المنسيّ جزءً أو شرطاً بالنسبة إليه. هذا في صورة عدم إمكان التدارك، وأمّا إذا أمكن ذلك فلا ريب في وجوبه وعدم سقوط المنسيّ عن الجزئية والشرطية، وحينئذٍ فلابدّ من التكلّم فيما هو الملاك في إمكان التدارك وعدمه.

ونقول: قد يقال : بأنّ المناط في إمكان التدارك هو أن لا يكون الرجوع للتدارك والعود إليه مستلزماً لزيادة مبطلة، وفي عدم الإمكان هو استلزام العود للتدارك لتلك الزيادة، فلو نسي ذكر الركوع حتى رفع رأسه منه فلا يمكن التدارك، لأنّ العود إلى الركوع للإتيان بالذكر يوجب زيادة الركوع وهي مبطلة مطلقاً، بخلاف ما إذا نسي القراءة وتذكّر بعد السورة، فإنّ العود لتدارك القراءة لا يستلزم زيادة كذلك.

والتحقيق أنّ الملاك في إمكان التدارك وعدمه هو أنّ الجزء المنسيّ لو كان اعتباره في الكلّ الذي هو الصلاة على نحو لا يمكن الاتيان به بذلك النحو بعد نسيانه في محلّه، فهو لا يمكن تداركه ولو مع قطع النظر عن لزوم الزيادة المبطلة، فعدم إمكان التدارك في المثال المتقدّم ـ وهو نسيان ذكر الركوع إلى أنّ رفع الرأس

منه ـ ليس لأجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع وهي مبطلة مطلقاً، بل لأجل أنّ ذكر الركوع الذي يكون معتبراً في الصلاة إنّما يكون اعتباره فيها وجزئيته لها، إذا وقع في ضمن الركوع الذي هو موصوف بوصف الجزئية لها، ومع نسيانه لا يمكن تداركه بهذا النحو.

ضرورة أنّ الذكر المأتيّ به في ضمن الركوع الثاني لا يكون جزءاً للصلاة ومعتبراً فيها لعدم قابلية الركوع الثاني، لوقوعه جزءً لها بعد صحّة الركوع الأوّل بالصحّة التأهلية، لعدم اعتبار الذكر في حقيقة الركوع حتّى لا تتحقق بدونه، فالركوع بوجوده الأوّل صار متّصفاً بوصف الصحة التأهلية، ومع خلوّه عن الذكر نسياناً لا يمكن تداركه، لاستحالة تغيّر الشيء عمّا وقع عليه. وهكذا الكلام في الطمأنينة المنسية في الركوع، وكذا في الذكر والطمأنينة المنسيتين في السجود، والملاك في الجميع هو عدم إمكان تدارك المنسيّ بالكيفية المعتبرة في الصلاة.

ثمّ إنّه يتفرّع على الخلاف في معنى إمكان التدارك وعدمه، مسألة نسيان الركوع والتذكّر بعد تحقق السجدة الأولى، فإن قلنا: بأنّ المناط في ذلك هو استلزام العود لتدارك الزيادة المبطلة، فاللّازم صحّة الصلاة في مفروض المسألة ووجوب الرجوع للتدارك.

وإن قلنا بما عرفت إنّه مقتضى التحقيق، فاللّازم ملاحظة حال السجود، وأنّ السجود المعتبر في الصلاة القابل لأن يقع جزءً منها ومتّصفاً بوصف الصحة التأهلية، هل هي طبيعة السجود ـ والترتيب بينه وبين الركوع لا يكون معتبراً فيه بل في أصل الصلاة ـ أو أنّ السجود الذي هو من أجزائها هو السجود الذي وقع عقيب الركوع ومترتّباً عليه؟

فعلى الأوّل: لا يكون التدارك ممكناً لوقوع السجود قابلاً للجزئيّة للصلاة صحيحاً فتبطل الصلاة من جهة خلوّها عن الركن.

وعلى الثاني: يمكن التدارك، لعدم تحقق السجود الذي هو جزء للصلاة بعد عدم ترتّبه على الركوع وعدم وقوعه عقيبه، فتصحّ الصلاة ويجب العود لتدارك الركوع.

وأمّا الكلام في الصحيحة من الحيثية الثانية فنقول:

إنّ هنا بعض ما تبطل الصلاة بالاخلال به مطلقاً عمداً أو سهواً، ولم يكن مذكوراً في الصحيحة في عداد الأُمور الخمسة المستثناة كتكبيرة الافتتاح.

لو نسي تكبيرة الإحرام

إنّ الإخلال بها عمداً أو سهواً يوجب البطلان والإعادة بلا خلاف[١]، بل ذكر المحقّق في المعتبر أنّه قول علماء الإسلام عدا الزهري والأوزاعي، فإنّهما أبطلا الصلاة بتركه عمداً لا سهواً، وقالا: لو نسيها أجزأه تكبيرة الركوع[٢].

هذا، والروايات الواردة في هذا الباب مختلفة: فطائفة منها تدلّ على لزوم الإعادة مع الإخلال بها نسياناً، وطائفة أُخرىٰ على عدم لزوم الإعادة وإن اختلفت مضامينها.

أمّا الطائفة الأُولىٰ: فمثل صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال: «يعيد»[٣].

وما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في الذي يذكر أنّه لم يكبّر في أوّل صلاته فقال: «إذا استيقن أنّه لم يكبّر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟!»[٤].

ورواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي

---

(١) المقنعة: ١٣٧؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ المراسم: ٨٩؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ المهذّب ١: ١٥٣؛ السرائر ١: ٢٤٢؛ وحكاه عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٣٧١.

(٢) المعتبر ٢: ١٥١؛ المغني لابن قدامة ١: ٥٤١؛ المجموع ٣: ٢٩١.

(٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح١؛ التهذيب ٢: ١٤٣ ح٥٥٧؛ الإستبصار ١: ٣٥١ ح١٣٢٦؛ الوسائل ٦: ١٢. أبواب تكبيرة الاحرام ب٢ ح١.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٣ ح٥٥٨؛ الاستبصار ١: ٣٥١ ح١٣٢٧؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الاحرام ب٢ ح٢.

أن يكبّر حتّى افتتح الصلاة؟ قال: «يعيد الصلاة»[١].

ورواية ذريح بن محمّد المحاربي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينسى أن يكبّر حتّى قرأ؟ قال: «يكبر»[٢] بناءً على أن يكون المراد بها أن يكبّر تكبيرة الافتتاح ثم يقرأ أيضاً.

ورواية عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتّى يركع؟ قال: «يعيد الصلاة»[٣].

ورواية محمّد بن سهل عن الرضا عليه السلام قال: «الإمام يحمل أوهام من خلفه إلّا تكبيرة الافتتاح»[٤]. ومن المعلوم عدم الفصل بين المأموم وغيره كما هو واضح.

وأمّا الطائفة الثانية:

فمنها: رواية عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يكبّر حتّى دخل في الصلاة؟ فقال: أليس كان من نيته أن يكبّر؟ قلت: نعم، قال: «فليمض في صلاته»[٥]. بناءً على أن يكون المراد بالجواب كفاية مجرد نية التكبير وإجزاؤها عنه، ويحتمل أن يكون المراد به أنّه مع كون نيته التكبير لا يتركه بحسب العادة بعد كونه افتتاحاً للصلاة، فالنية تكون أمارة على تحقق الفعل، وحينئذٍ فلا تكون الرواية متعرّضة لحال الاستيقان بالترك بل لحال الشكّ، لعدم انفكاك النية عن الفعل عادة.

ويؤيّده قوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم المتقدّمة: «ولكن كيف يستيقن؟!»،

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٢ ح ٥٥٦؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٩ و ٥٦١؛ الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٨؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٦٠؛ الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٩؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٥.

(٤) الفقيه ١: ٢٦٤ ح ١٢٠٥؛ التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١٢؛ الوسائل ٦: ١٤. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٦.

(٥) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ٩٩٩؛ التهذيب ٢: ١٤٤ ح ٥٦٥؛ الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣٠؛ الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٩.

فإنّ ظاهره أنّ الجزم بترك النية لا يكاد يمكن أن يتحقق عادة، لعدم انفكاك الصلاة عن تكبيرة الإحرام غالباً. ثمّ إنّ السؤال ربّما يشعر بكون التكبير أمراً خارجاً عن الصلاة مع أنّه لم يقل به أحد من الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين.

ومنها: رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضاﷺ قال: قلت له: رجل نسي أن يكبّر تكبيرة الافتتاح حتّى كبّر للركوع، فقال: «أجزأه»[١]. والظاهر أنّ الضمير الفاعل في قولهﷺ: أجزأه، يرجع إلى تكبير الركوع فتنطبق الرواية على ما قاله الزهري والأوزاعي[٢].

ومنها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبداللهﷺ عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبّر فبدأ بالقراءة؟ فقال: إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر، وإن ركع فليمض في صلاته»[٣]. قولهﷺ: «فليكبّر»، يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثم الإتيان بما يترتّب عليه من قراءة الحمد والسورة، ويحتمل أن يكون المراد به التكبير ثم البناء على ما مضى.

وكيف كان، فالشيخﷺ حملها على صورة الشكّ في تكبيرة الافتتاح دون اليقين، لما عرفت من عدم تحقق الترك عادة كما في مرسلة الصدوق قال: روي عن الصادقﷺ أنّه قال: «الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح»[٤].

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفرﷺ قال: قلت له: الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح، فقال: «إن ذكرها قبل الركوع كبّر ثم قرأ ثم ركع، وإن ذكرها في الصلاة كبّرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة» قلت: فإن ذكرها بعد

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٤ ح٥٦٦؛ الإستبصار ١: ٣٥٣ ح١٣٣٤؛ الفقيه ١: ٢٢٦ ح١٠٠٠؛ الوسائل ٦: ١٦. أبواب تكبيرة الاحرام ب٣ ح٢.

(٢) المغني لابن قدامة ١: ٥٤١؛ المجموع ٣: ٢٩١.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٥ ح٥٦٨؛ الاستبصار ١: ٣٥٢ ح١٣٣٢؛ الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيرة الاحرام ب٢ ح١٠.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٦ ح٩٩٨؛ الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيرة الاحرام ب٢ ح١١.

الصلاة؟ قال: «فليقضها ولا شيء عليه»[1]. والمحكيّ عن الشيخ أنّه قال: قوله: «فليقضها»، يعني الصلاة. ولكنّه في غاية البعد.

هذا، والمراد من السؤال غير ظاهر، فإنّه لو كانت تكبيرة الافتتاح تكبيراً واحداً لما كان للتعبير بنسيان أوّل تكبيرة من الافتتاح وجه، إذ ليست متعدّدة حتى ينسى أوّلها، ولو كانت تكبيرات متعدّدة وهي التكبيرات السبع الافتتاحية التي ذهب بعض المتأخّرين إلى كون الافتتاح حاصلاً بالمجموع لما كان للتعبير بنسيان الأوّل أيضاً وجه، إذ المنسيّ حينئذٍ هو التكبير السابع لا الأوّل، لأنّ عنوان الأولية والثانوية وهكذا... لا يكون متوقّفاً على القصد كما هو واضح.

وكيف كان، فهذه الروايات مع ثبوت الاختلاف بينها من حيث المضمون، لا يجوز الاعتماد عليها خصوصاً مع إعراض الأصحاب عنها، ومعارضتها للأخبار الكثيرة المعتضدة بفتوى الأصحاب على طبقها؛ فالأقوى بطلان الصلاة بمجرّد نسيان التكبير. نعم لو قطع النظر عن فتاوى الأصحاب وإعراضهم عن الطائفة الثانية لكان الترجيح معها، لأنّها تخالف العامّة التي استقرّت فتاواهم على البطلان ولزوم الإعادة فتدبّر.

ثمّ إنّ الوجه في عدم ذكر تكبيرة الافتتاح في عداد المستثنيات المذكورة في حديث «لا تعاد» إنّما هو أحد هذين الأمرين:

١ ـ إمّا لكون هذا الحديث مثل رواية عبيد الله بن عليّ الحلبي المتقدّمة الدالة على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بتكبيرة الاحرام سهواً، فيكون هذا الحديث أيضاً من جملة الطائفة الثانية من الأحاديث المتقدّمة.

٢ ـ وإمّا أنّ تكبيرة الإحرام إفتتاح للصلاة وبدونها لا يتحقق الدخول فيها،

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ١٠٠١؛ التهذيب ٢: ١٤٥ ح ٥٦٧؛ الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣١؛ الوسائل ٦: ١٤. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٨.

والحديث إنّما هو بصدد إعادة الصلاة وعدمها، فلابدّ من أن يتحقق عنوان الصلاة ولو ظاهراً، حتى يحكم بلزوم الإعادة أو بعدمه، ومع الإخلال بالتكبيرة لا تتحقق صورتها، لأنّها افتتاحها فتدبّر.

نسيان القراءَة

لو نسي القراءة إلى أن يركع، فلا يجب العود للتدارك ولا تبطل الصلاة بذلك، للأخبار الكثيرة الدالة عليه، ولا يذهب عليك أنّ الروايات الواردة في هذا الباب مختلفة بحسب المورد؛ فمورد طائفة منها هو نسيان القراءة، أي قراءة القرآن في مجموع ركعات الصلاة.

ومن جملة هذه الطائفة حديث «لا تعاد»، الذي رواه الشيخ بإسناده عن زرارة عن أبي جعفرعليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنّة، والتشهّد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة»[1].

والمستفاد من التعليل المذكور في الذيل أنّ الملاك لعدم وجوب الإعادة من جهة الاخلال بشيء من الأجزاء أو الشرائط ، هو كون المتروك سنّة، أي ثبت اعتباره من قِبَل النبيصلى الله عليه وآله، وصار مورداً لإمضاء الله فهو مجعول بجعل ثانوي، وحيث أنّ القراءة سنّة ثبت وجوبها من ناحية النبيصلى الله عليه وآله، فالاخلال بها لا يوجب الإعادة.

وهذا ممّا يشعر بعدم كون المراد من قوله تعالى: ﴿فاقرءُوا ما تيسّر من

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٢ ح٥٩٧؛ الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

القرآن﴾[١] هو لزوم قراءة القرآن في الصلاة، إذ بناءً عليه يصير وجوب القراءة من ناحية الله تعالى مذكوراً في الكتاب العزيز، فيصير فريضة لا سنّة.

ومنها: رواية منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي صلّيت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلّها. فقال: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى. قال: «قد تمّت صلاتك إذا كانت نسياناً»[٢].

ومنها: ذيل رواية الحسين بن حمّاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أسهو عن القراءة في الركعة الأُولى، قال: إقرأ في الثانية، قلت: أسهو في الثانية، قال: اقرأ في الثالثة، قلت: أسهو في صلاتي كلّها، قال: «إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمّت صلاتك»[٣].

ومنها: رواية سماعة عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن نسي أن يقرأ في الأُولى والثانية أجزأه تسبيح الركوع والسجود، وإن كانت الغداة فنسي أن يقرأ فيها فليمض في صلاته»[٤].

ومنها: رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنّة، فمن ترك القراءة متعمّداً أعاد الصلاة، ومن نسي القراءة فقد تمّت صلاته ولا شيء عليه»[٥].

ومورد الطائفة الثانية هو نسيان القراءة في خصوص الركعة الأُولى أو الركعتين الأوّلتين مع التذكّر في الأخيرتين.

ومن جملة هذه الطائفة: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: رجل

---

(١) المزّمل: ٢٠.

(٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح٣؛ التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٠؛ الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٢.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٤؛ التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٧٩؛ الوسائل ٦: ٩٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٣.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٢؛ الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٣.

(٥) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١؛ الوسائل ٦: ٨٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

نسي القراءة في الأوّلتين فذكرها في الأخيرتين، فقال: «يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاته في الأوّلتين، ولا شيء عليه»[١].

ومنها: رواية حسين بن حمّاد المتقدّم، فإنّها تدلّ بصدرها على ذلك.

ومنها: رواية معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأوّلتين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنّه لم يقرأ قال: أتمّ الركوع والسجود؟ قلت: نعم. قال: «إنّي أكره أن أجعل آخر صلاتي أوّلها»[٢]. وهذه الرواية تعارض الأوليين والترجيح معها.

ومورد الطائفة الثالثة، هو نسيان خصوص الفاتحة في إحدى الركعتين الأوّلتين والتذكّر قبل الركوع أو بعده.

ومن جملة هذه الطائفة: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي أمّ القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أمّ القرآن»[٣].

ورواية سماعة، قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟ قال: فليقل: «أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إنّ الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها ما دام لم يركع، فإنّه لا صلاة له حتّى يبدأ بها في جهر أو إخفات، فإنّه إذا ركع أجزأه إن شاء الله»[٤].

ورواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، المروية في قرب الإسناد قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثمّ ذكر بعدما فرغ من السورة؟ قال: «يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل»[٥]، وهذه

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح١٠٠٣؛ الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح٦.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧١؛ السرائر ٣: ٦٠٥؛ الوسائل ٦: ٩٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢؛ الوسائل ٦: ٨٨. أبواب القراءة في الصلاة ب٢٨ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٧ ح ٥٧٤؛ الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب٢٨ ح ٢.

(٥) قرب الإسناد: ١٧٠ ح٧٤٨؛ الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب٢٨ ح ٤.

الرواية تعارض الأوليين ولكنّهما متقدّمتان عليها، لأنّها مضافاً إلى ضعف سندها معرض عنها أيضاً.

ثمّ إنّه يمكن أن يستفاد من رواية أبي بصير باعتبار التعبير بالإعادة لزوم إعادة السورة أيضاً كما أنّ رواية سماعة ظاهرة في ذلك، وحينئذٍ فيظهر أنّ السورة القابلة للوقوع جزءً للصلاة، هي السورة الواقعة عقيب قراءة الفاتحة، وإلّا فلو لم تكن السورة القابلة له مقيّدة بهذه الخصوصية وكانت متصفة بالصحة التأهلية مطلقاً، لكان محلّ القراءة فائتاً بذلك، لأنّ محلّها قبل السورة ولا يمكن تداركها.

تنبيهان:

الأوّل: المراد بالسجود المستثنى في حديث «لا تعاد»، يحتمل أن يكون السجود المعتبر في الصلاة وهو السجدتان، ويحتمل أن يكون هو طبيعة السجود، فعلى الأوّل يكون مقتضى إطلاق الحديث ثبوت الإعادة من جهة الإخلال بسجدة واحدة أيضاً، لأنّ الاخلال بالسجدتين كما يتحقق بعدم السجود رأساً، كذلك يتحقق بإتيان سجدة واحدة وترك الأُخرىٰ.

وحينئذٍ فلابدّ إمّا من تقييد إطلاقه بالأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة بنسيان سجدةواحدة ووجوب قضائها بعد الصلاة، وإمّا من القول بأنّه بعد وجوب قضاء السجدة المنسية بعد الصلاة لا يتحقق إخلال بالسجدتين، لأنّ المفروض الإتيان بهما معاً، غاية الأمر وقوع إحداهما أداءً والأُخرىٰ قضاءً.

وعلى الثاني ينطبق الحديث على تلك الأخبار ويرتفع الاختلاف بينهما. هذا، ولكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

الثاني: إنّه لا خفاء في أنّ الاخلال بالذكر المعتبر في الركوع أو السجود لايكون من الإخلال بنفس الركوع أو السجود حتّى يوجب الإعادة، وذلك لخروجه عن حقيقتهما، فهو خارج عن المستثنىٰ وداخل في المستثنى منه. وأمّا الإخلال بالطمأنينة المعتبرة فيهما التي مرجعها إلى استمرار هيئة الركوع والسجود بمقدار الذكر الواجب فيهما لا استقرار الأعضاء، ففي كونه إخلالاً بالركوع أو السجود إشكال.

وهكذا الكلام في الإخلال بالحدّ المعتبر في الركوع والسجود شرعاً، كأن انحنى إلى مقدار لا تصل يداه إلى ركبتيه أو هوى إلى السجود ووضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة، بحيث تحقق الركوع والسجود العرفيّان، ولكن لم يتحقق الحد المعتبر فيهما شرعاً، فهل يستفاد من الحديث وجوب الإعادة لذلك أم لا؟

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

يمكن أن يقال: بعدم جواز التمسّك بإطلاق المستثنيات المذكورة في الحديث، لأنّ مساقه إنّما هو بيان نفي وجوب الإعادة في غير المستثنيات ـ ناظراً إلى الأدلة الواقعية الأولية الدالة على اعتبار الأجزاء والشرائط، وأنّها لا تقتضي الإعادة فيما لو ترك شيء منها نسياناً، وإن كان مقتضاها ـ لولا الحديث ـ لزوم الإعادة، لعدم الاتيان بالمأمور به المركّب أو المشروط.

وأمّا وجوب الإعادة في المستثنيات فلا يكون الحديث بصدد بيانه، بل المرجع فيها هو نفس الأدلة الدالة على اعتبارها، ومن الواضح أنّ مقتضاها بطلان الصلاة في الموردين خصوصاً المورد الثاني فتدبّر.

كان هذا كلّه حكم النقيصة في الصلاة، وأما حكم الزيادة ففيما يلي:

حكم الزيادة في الصلاة

إعلم أنّ مقتضى القاعدة في الزيادة عدم كونها مبطلة، لأنّ معنى جزئية شيء لشيء، عدم تحقّقه بدون ذلك الجزء، لكونه دخيلاً في قوامه وحقيقته، وأمّا كون وجوده الثانوي مانعاً عن تحقق ذلك الشيء فلا يستفاد من مجرّد جزئيته ولو كان الجزء ركناً، لأنّ مرجع كونه ركناً، شدّة احتياج الكلّ إليه، وهذا لا يستلزم مانعية وجوده ثانياً، فلابدّ في ذلك من قيام الدليل عليه، وأنّ الجزء هو طبيعة الجزء بوجودها الأوّلى، فمقتضى الأصل عدم كون الزيادة مبطلة.

نعم قد ورد في حكمها روايات:

منها: خبر أبي بصير قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[1].

ومنها: ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أُذينة، عن زرارة وبكير بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها، واستقبل صلاته إستقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً». قال في الوسائل بعد ذلك: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله[2].

ولكن حكى في المصباح عن المدارك وغيره أنّه رواه عن الشيخ في الحسن

---

(١) الكافي ٣: ٣٥٥ ح٥؛ التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٤؛ الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١ ،أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٤ ح٢؛ التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٣؛ الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٨، الوسائل ٨: ٢٣١ ،أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١.

عن زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام[١] من دون لفظة ركعة. ولا يخفى أنّه رواه في الكافي في موضعين: أحدهما: باب السهو في الركوع، الخبر الثالث منه، مع اشتماله على كلمة ركعة وانتهاء السند إلى زرارة فقط. والآخر باب من سهى في الأربع والخمس ولم يدر زاد أو نقص، أو استيقن أنّه زاد[٢]، فإنّه رواه فيه بانتهاء السند إلى زرارة وبكير بن أعين مع خلوّه عن كلمة ركعة.

ومنها: رواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلّى فذكر أنّه زاد سجدة؟ قال: «لا يعيد صلاة من سجدة، ويعيدها من ركعة»[٣].

ومنها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل شكّ فلم يدر أسجد ثنتين أم واحدة، فسجد أُخرى ثم استيقن أنّه قد زاد سجدة؟ فقال: «لا والله، لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة»، وقال: «لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة»[٤].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

والظاهر أنّ المراد بالركعة في الأخيرتين هو الركوع كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة الظاهرة في السجدة الواحدة، ويدلّ عليه أنّ معنى الركعة بحسب اللغة أيضاً هو الركوع الواحد، وتسمية المجموع المركّب منه ومن السجديتن والقراءة ركعة، إنّما هو باعتبار اشتماله على الركوع. ومن هنا يمكن أن يقال: بأنّ المراد من الركعة الواردة في رواية زرارة المتقدّمة المروية في الكافي في باب السهو في الركوع أيضاً ذلك.

وكيف كان، فرواية أبي بصير المتقدّمة أشمل الروايات الواردة في هذا الباب،

---

(١) مدارك الاحكام ٤: ٢٢٠؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٣٥.

(٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح٣؛ وص ٣٥٤ ح٢.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٨ ح١٠٠٩؛ التهذيب ٢: ١٥٦ ح ٦١٠؛ الوسائل ٦: ٣١٩ .أبواب الركوع ب١٤ ح٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٦ ح٦١١؛ الوسائل ٦: ٣١٩ .أبواب الركوع ب١٤ ح٣.

لأنها تشمل زيادة الركعة وغيرها من الأجزاء الركنية وغيرها، بل وغير ما هو سنخ الصلاة، كما أنّها تشمل العامد والساهي والجاهل. ودونها من حيث الشمول رواية زرارة وبكير حيث إنّها تختصّ بالصلاة المكتوبة كما أنّها لا تشمل العامد، من جهة قوله: «إذا استيقن» الظاهر في وقوع الزيادة نسياناً، لكنّها أعمّ من زيادة الركعة وغيرها من الأجزاء، بل ومن الأُمور التي لا تكون من سنخ الصلاة، بخلاف رواية زرارة المشتملة على كلمة ركعة، فإنّها تختص بظاهرها بزيادة الركعة.

لكن يقع الكلام بعد ذلك في اتّحاد هاتين الروايتين وتعدّدهما، ثم على تقدير الاتحاد يدور الأمر بين الزيادة السهوية والنقيصة السهوية، والظاهر أنّه مع دوران الأمر بينهما يكون الترجيح مع الثاني، لأنه يكفي في وقوع النقيصة سهواً تعلّق السهو بها الموجب لغيبوبتها عن الذهن، فلا يتعلّق بإيجادها الإرادة حتّى توجد.

وأمّا الزيادة السهوية فلا يعقل أن تقع سهواً بحيث صار السهو عنها موجباً لإيجادها، كيف والفعل الاختياري مسبوق بالإرادة التي هي فرع التوجّه إلى المراد، بل لابدّ أن يتعلّق السهو بشيء آخر، كمن يأتي في صلاته بشيء من القواطع نسياناً فإنّ معنى النسيان المتعلّق به هو النسيان المتعلّق بأصل اشتغاله بالصلاة أو بحكم ذلك القاطع. وأمّا النسيان المتعلّق بنفس القاطع فلا يعقل أن يكون سبباً لحصوله، وقد مرّ شطر من الكلام على ذلك في معنى حديثي الرفع ولا تعاد، فراجع.

وكيف كان، فرواية أبي بصير الدالة بظاهرها على وجوب الإعادة في مطلق الزيادة وإن كان ظاهرها الإطلاق ، إلّا أنّ شمولها لغير الساهي الشامل للجاهل مطلقاً كما عرفت محلّ تأمّل، لأنّ المسلم المكلّف القاصد للامتثال العالم بالمأمور به كماً وكيفاً لا يعقل أن يزيد عليه ما يعلم بخروجه عنه، خصوصاً لو كان المأمور به، العبادة التي غايتها الخضوع والخشوع في مقابل الحق جلّ وعلا.

وبالجملة: فشمول مثل الحديث للزيادة العمدية محلّ تأمّل بل منع . نعم يقع

الكلام بعد ذلك في إطلاقه من حيث الركعة وغيرها من الأجزاء، بل وغير ما هو من سنخ أجزاء الصلاة. والظاهر أيضاً عدم شموله للأخير، لأنّ المتفاهم من عنوان الزيادة هو كون الزائد من سنخ المزيد عليه، كما أنّه يمكن أن يقال: بعدم شموله لزيادة غير الركعة،لأنّ التعبير بالزيادة ظاهر في أنّ النظر إنّما هو إلى جهة كمّية الصلاة لا كيفيتها، لأنّ عنوان الزيادة يستعمل غالباً في الكميات دون الكيفيات، والمراد بكمية الصلاة هو مقدار الركعات المعتبرة فيها وهي الواحدة والإثنتان والثلاث والأربع كما أنّ المراد بكيفيتها هي الأجزاء والخصوصيّات المعتبرة فيها، من القراءة، والركوع، والسجود، ونحوها، فالرواية بملاحظة ما ذكرنا ظاهرة في أنّ المراد بالزيادة هي الركعة والركعتان ونحوهما اللّتان لهما دخالة في الصلاة من جهة كميتها، فلا تشمل زيادة أقلّ من ركعة واحدة.

ثمّ إنّه أفاد بعض الأعاظم من المعاصرين ﷺ في وجه عدم دلالة الحديث على زيادة غير الركعة: أنّ الظاهر كون الزيادة في الصلاة من قبيل الزيادة في العمر في قولك: زاد الله في عمرك، فيكون المقدر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلّاً كالركعة ونحوها[1].

ويرد عليه، بوجود الفرق بين المثال وبين المقام، فإنّ العمر الذي هو عبارة عن الحياة يصدق على الزمان الطويل والقصير حتى الساعة، فإنّ زيادة ساعة في العمر يصدق عليها زيادة العمر، وهذا بخلاف المقام فإنّه لا يصدق عنوان الصلاة على الركعة التي زيدت في الصلاة، ومجرّد صدقها على الركعة في بعض المقامات كصلاة الاحتياط وصلاة الوتر ونحوهما لا يصحّح الصدق عليها مطلقاً كما لا يخفى.

كما أنّ دعوى لزوم تخصيص الأكثر ـ لو فرض الاطلاق للحديث ـ بحيث يشمل زيادة غير الركعة أيضاً، لقيام الدليل على عدم بطلان الصلاة بزيادة كثير من

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري ﷺ : ٣١٢.

أجزاء الصلاة سهواً.

مدفوعة، بأنّ المستهجن إنّما هو تخصيص الأكثر لا تقييد المطلق بنحو يلزم خروج أكثرالأفراد كما قرّر في محلّه، والمقام من هذا القبيل كما هو واضح.

ثمّ إنّه على تقدير ثبوت الاطلاق للحديث من جهة زيادة الركعة وغيرها من أجزاء الصلاة، فهل اللّازم تقييده بمثل رواية زرارة المتقدمة المروية في الكافي في باب السهو في الركوع المشتملة على كلمة ركعة أم لا؟ وجهان مبنيّان على ثبوت المفهوم للقضية الشرطية المذكورة فيها وعدمه.

توضيح ذلك بنحو الإجمال: إنّا قد حقّقنا في باب المفهوم والمنطوق من مباحث الأُصول أنّ القضايا الشرطية على قسمين:

الأوّل: أن لا تكون القضية مشتملة على قيد زائد على المحكوم به والمحكوم عليه، بل كان الشرط سبباً لثبوت الجزاء من دون زيادة.

الثاني: أن تكون القضية مشتملة على قيد زائد على المحكوم عليه والمحكوم به، والأوّل لا يكون له مفهوم دون الثاني، فإنّ المفهوم إنّما هو نتيجة أخذ القيد الزائد، بضميمة أنّه لو لم يكن له دخل في ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لكان ذكره لغواً، واللغو لا يكاد يصدر من المتكلّم، القاصد للتفهيم، العارف بكيفية المحاورة[1].

وحينئذٍ فيقع الكلام في المقام في رواية زرارة، وأنّ أخذ استيقان زيادة الركعة إنّما هو كزيادة قيد المكتوبة، فهو أيضاً قيد زائد دخيل في ثبوت المحكوم به، أو أنّ أخذ استيقان زيادة الركعة ليس إلّا لبيان المحكوم عليه، الظاهر هو الثاني. وحينئذٍ فلا تكون لها مفهوم حتى يقيّد بها إطلاق رواية أبي بصير على تقدير ثبوت الإطلاق لها.

---

(١) نهاية الأُصول: ٢٩٨.

وكيف كان، فقد عرفت أنّها لا تدلّ على أزيد من وجوب الإعادة لو زاد ركعة سهواً، فهي أيضاً من جملة الروايات الدالة على بطلان الصلاة بزيادة ركعة. وانقدح من جميع ذلك أنّه ليس في باب الزيادة من الروايات المأثورة ما يدلّ بظاهرها على وجوب الإعادة من جهة مطلق الزيادة.

حكم زيادة الركعة

إعلم أنّ في مسألة زيادة الركعة أخباراً مختلفة بحسب الظاهر، فكثير منها تدلّ بإطلاقها على وجوب الإعادة بزيادة الركعة، كرواية أبي بصير المتقدّمة على ما استظهرنا منها، ورواية زرارة المتقدّمة المروية في الكافي[١]، ورواية زيد الشحّام قال: سألته عن الرجل يصلّي العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال: «إن استيقن أنّه صلّى خمساً أو ستّاً فليعد»[٢].

وروايتي منصور بن حازم وعبيد بن زرارة المتقدّمتين المشتملتين على أنّه «لا يعيد الصلاة من سجدة بل يعيدها من ركعة»[٣]؛ بناءً على أن يكون المراد بالركعة هي الركعة المصطلحة. نعم، لو أُريد بها الركوع الواحد كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة الواحدة، يستفاد منها حكم زيادة الركعة المصطلحة بالأولوية كما هو واضح.

ورواية الأعمش عن جعفر بن محمّد في حديث شرائع الدين قال: «والتقصير في ثمانية فراسخ وهو بريدان، وإذا قصّرت أفطرت، ومن لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد في فرض الله عزّوجلّ»[٤]. والظاهر أنّ النظر فيها إلى حال العمد

---

(١) الوسائل ٨: ٢٣١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٩ ح١ و ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٦١؛ الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٩ ح٣.

(٣) الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب١٤ ح٢ و٣.

(٤) الخصال: ٦٠٤ ح٩؛ الوسائل ٨: ٥٠٨. أبواب صلاة المسافر ب١٧ ح٨.

كما هو شأن العامّة القائلين بالتخيير في السفر بين الإتمام والتقصير.

وطائفة من الأخبار تدلّ على التفصيل بين ما إذا جلس في الرابعة، أو جلس فيها بقدر التشهّد على اختلافها، وبين ما إذا لم يجلس فيها مطلقاً أو بذلك القدر بالحكم بالصحّة في الصورة الأُولىٰ دون الثانية.

كرواية جميل بن درّاج عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل صلّى خمساً؟ فقال: «إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهّد فقد تمّت صلاته»[1].

ورواية جميل بن درّاج، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال في رجل صلّى خمساً: «إنّه إن كان جلس في الرابعة بقدر التشهّد فعبادته جائزة»[2].

ورواية محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلّى الظهر خمساً؟ قال: «إن كان لا يدري جلس في الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر ويجلس ويتشهّد ثم يصلّي وهو جالس ركعتين وأربع سجدات، ويضيفهما إلى الخامسة فتكون نافلة»[3].

ورواية أُخرى له قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل استيقن بعدما صلّى الظهر أنّه صلّى خمساً؟ قال: وكيف استيقن؟ قلت: علم. قال: «إن كان علم أنّه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامّة، فليقم فليضف إلى الركعة الخامسة ركعة وسجدتين فتكونان ركعتين نافلة ولا شيء عليه»[4]. هذه هي الروايات الواردة في هذا الباب.

وأمّا الفتاوى فالمشهور بين العامّة، صحّة الصلاة وعدم وجوب إعادتها مع

---

(١) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٦؛ الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣١؛ الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٦؛ الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٦.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٧؛ الوسائل ٨: ٢٣٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٥؛ الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣٠؛ المقنع: ١٠٣؛ الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٥.

زيادة الركعة سهواً، ولكن ذهب أبو حنيفة ومن يحذو حذوه إلى التفصيل في الصلاة الرباعية بين ما إذا جلس في الرابعة بقدر التشهّد فحكم بالصحّة، وبين ما إذا لم يجلس فيها بذلك القدر فحكم بالبطلان[١].

وإنّما هذا بناءً على مبناه الفاسد من أنّ الواجب في الركعة الآخرة هو الجلوس مقدار التشهّد، والتشهد ليس بواجب فيها، والتسليم المخرج عن الصلاة ليس بواجب تعييناً، بل الواجب إيجاد شيء ينافي الصلاة سواء كان ذلك الشيء هو التسليم الذي من كلام الآدمي أو غيره من المنافيات للصلاة؛ وحينئذٍ ففيما إذا جلس في الرابعة بقدر التشهد ثم قام للركعة الخامسة لم يتحقق إخلال بواجب أصلاً، لأنّ المفروض أنّه لم يخلّ بالجلوس مقدار التشهّد، والقيام للركعة الخامسة يتمّ به الصلاة ويخرج به عنها، لأنّه منافٍ للصلاة.

وأمّا الإمامية رضوان الله عليهم فالمشهور بينهم هو البطلان مطلقاً[٢]، وذهب جماعة منهم إلى التفصيل الذي ذهب إليه أبو حنيفة ومتابعوه، كابن الجنيد والشيخ من المتقدّمين، والمحقّق والعلّامة في بعض كتبه وجملة من المتأخّرين[٣]، ومستندهم في ذلك الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين.

إذا عرفت ذلك فلابدّ من الجمع بين الأخبار الواردة في هذا الباب المختلفة بحسب الظاهر فنقول: يمكن الجمع بوجهين:

---

(١) المجموع ٤: ١٣٩ و ١٦٣؛ المغني لابن قدامة ١: ٧٢١ و ٧٢٠؛ الشرح الكبير ١: ٧٠٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٠٨ مسألة ٣٣٩.

(٢) المقنع: ١٠٣؛ النهاية: ٩١ ـ ٩٢؛ المبسوط ١: ١٢١؛ الخلاف ١: ٤٥١ مسألة ١٩٦؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ المراسم: ٨٩؛ الكافي في الفقه: ١٤٨؛ المهذّب ١: ١٥٥.

(٣) التهذيب ٢: ١٩٤؛ الإستبصار ١: ٣٧٧؛ السرائر ١: ٢٤٥ ـ ٢٤٦؛ المعتبر ٢: ٣٨٠؛ تحرير الأحكام ١: ٤٩؛ وحكاه عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٣٩٣؛ الذكرى ٤: ٣٢؛ مدارك الأحكام ٤: ٢٢٢؛ ذخيرة المعاد: ٣٥٩؛ جواهر الكلام ١٢: ٢٥١ ـ ٢٥٢؛ الحدائق ٩: ١١٣.

أحدهما: أن يقال: إنّ الطائفة الأُولىٰ مطلقة والطائفة الثانية مقيّدة، فيجب تقييدها بها والحكم بوجوب الإعادة لو زاد ركعة ولم يجلس في الرابعة بقدر التشهد.

ثانيهما: أن يقال: إنّ المستفاد من الطائفة الثانية أنّه مع الجلوس مقدار التشهد، يتحقق الفصل بين الصلاة وبين الركعة الزائدة، فلا تكون الركعة حينئذٍ زيادة في الصلاة لتحقق الفصل بينهما، وهو يوجب كون الزائد أمراً مستقلّاً غير مرتبط بالصلاة، وحينئذٍ ففيما لو جلس في الأخيرة بذلك القدر لم يتحقق زيادة الركعة أصلاً.

ومورد الطائفة الأُولى زيادة الركعة المتوقّفة على عدم الجلوس بمقدار التشهد بمقتضى الطائفة الثانية ، ومرجع هذا الوجه إلى التفصيل بين الصورتين من حيث صدق عنوان الزيادة، كما أنّ مرجع الوجه الأوّل إلى التفصيل من حيث الحكم بين صورتي الزيادة، فالأوّل تقييد وتخصيص، والثاني تقيّد وتخصّص.

والتحقيق أن يقال: إنّ الطائفة الثانية بين ما يدلّ على مطلق الجلوس في الرابعة كروايتي محمّد بن مسلم المتقدّمتين، وبين ما يدلّ على الجلوس مقدار التشهد كرواية زرارة وجميل بن درّاج.

أمّا ما يدلّ على مطلق الجلوس، فيمكن أن يكون المراد به هو الجلوس للتشهد الملازم له غالباً، إذ ليس المراد به الجلوس لشيء آخر، كما أنّه لا ينفك الجلوس للتشهد عنه غالباً، وحينئذٍ فمع الجلوس له لا يتحقق زيادة الركعة، لأنّ المفروض الإتيان بالتشهد.

ثمّ على تقدير عدم كونه ظاهراً في هذا المعنى، فلا أقلّ من أنّه لا يكون له ظهور في أنّ المراد هو الجلوس بقدر التشهّد، حتى يعارض مع الطائفة الأُولى الظاهرة في إبطال زيادة الركعة مطلقاً ويرجح عليها، خصوصاً مع اشتماله على إضافة الركعتين

جالساً أو ركعة قائماً، وصيرورة الزائد نافلة، فإنّ مقتضاه أنّ الزائد يصير بذلك نافلة مع عدم كون افتتاحه بالتكبير، فيخالف الأدلة الدالة على أنّه لا تفتتح الصلاة إلّا بالتكبير، وخصوصاً مع دلالة الرواية الأخيرة لمحمد بن مسلم على تمامية الصلاة مع كونها فاقدة للتشهد والتسليم.

وبالجملة: لا مجال لملاحظة روايتي محمد بن مسلم في مقابل الطائفة الأُولى لما عرفت، فيبقى في البين روايتا زرارة وجميل الدالّتان على الجلوس بقدر التشهد، والظاهر أيضاً عدم جواز الاعتماد عليهما.

ثمّ إنّ الجمع بينهما وبين الطائفة الأُولى ينعقد بأحد الوجهين المتقدمين، لأنّ الظاهر بحسب القواعد التي بأيدينا ـ المستفادة من النصوص والفتاوى ـ أنّ الجلوس بمقدار التشهد لا اعتبار به بعد عدم كونه واجباً أصلاً، وإنّما الواجب هو التشهد حال الجلوس. نعم قد عرفت أنّ ذلك يتمّ بناءً على ما ذهب إليه أبو حنيفة من كون الواجب في الركعة الرابعة هو الجلوس لا التشهد؛ وأمّا بناءً على ما هو المسلّم بين الإمامية من وجوب التشهد، والجلوس إنّما يجب تبعاً فلا يتمّ هذا أصلاً، وحينئذٍ فالتفصيل بين صورتي الزيادة بالجلوس الذي لا اعتبار به عندنا ممّا لا يساعده العقلاء.

ودعوى كون الجلوس بهذا المقدار يوجب الفصل بين الركعة الزائدة والصلاة المزيد عليها، فلا تكون الركعة الخامسة زائدة في الصلاة بل أمراً مستقلّاً، ولذا ورد في روايتي محمد بن مسلم إضافة ركعة قائماً أو ركعتين جالساً إليها لتصير نافلة، فالمراد بهاتين الروايتين نفي كونها زيادة حينئذٍ.

مدفوعة، بأنّ الجلوس بهذا المقدار لا يوجب عند العرف الفصل، بحيث

خرجت الركعة الخامسة عن كونها زائدة، ولذا لو جلس سهواً بعد الركعة الأُولى مثلاً بهذا القدر لا يتحقق الفصل بحيث أوجب خروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية اللحوق.

مضافاً إلى أنّ هذين الخبرين قد تحقّقت الشّهرة الفتوائية على خلافهما وقد قرّرنا في الأُصول أنّ أوّل المرجّحات هي الشهرة في الفتوى، وعلى تقدير كون المراد بها هي الشهرة في الرواية كما اختاره العلّامة المحقّق الشيخ الأنصاري﵀[1] يكون الترجيح في المقام أيضاً مع الطائفة الأُولى، لأنّها مشهورة من حيث الفتوى والرواية معاً.

فانقدح أنّ مقتضى التحقيق هو القول بوجوب الإعادة فيما لو زاد ركعة سهواً مطلقاً، سواء جلس في الرابعة بقدر التشهّد أم لم يجلس ذلك القدر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

حكم زيادة غير الركعة

إعلم أنّه قد ورد النصوص على عدم بطلان الصلاة بزيادة غير الركوع والسجدتين، وأمّا زيادة الركوع أو السجدتين فلا يدلّ على بطلان الصلاة بها مثل حديث «لاتعاد»، لأنّه متضمّن لحكم النقيصة لا الزيادة، وكذا الأخبار المتقدّمة، كما أنّه لا يستفاد ذلك من الأدلة الدالة على اعتبار الأجزاء[2]، لأنّ مقتضى اعتبارها في الصلاة عدم تحقّقها بدونها، وعدم انطباقها على المأتيّ به الفاقد لشيء منها.

وأمّا زيادتها فلا تعاند تحقّقها ولا يوجب القدح فيها. نعم روايتا منصور بن حازم وعبيد بن زرارة المتقدّمتان[3] متضمّنتان لحكم الزيادة في الجملة. لأنّ

---

(١) فرائد الاصول: ٤٦٢.

(٢) راجع الوسائل ٥: ٤٥٩، أبواب أفعال الصلاة ب١.

(٣) الوسائل ٦: ٣١٩، أبواب الركوع ب١٤ ح٢ و٣.

مفادهما عدم وجوب إعادة الصلاة من قبل زيادة السجدة وإعادتها بسبب زيادة الركعة.

وحينئذٍ فلو كان المراد بالركعة الواردة فيهما الركعة المصطلحة، فلا تدلّ الروايتان إلّا على عدم بطلان الصلاة من جهة زيادة السجدة، ولا دلالة فيهما على حكم زيادة غير السجدة من أجزاء الصلاة.

نعم، لو كان المراد بالركعة الركوع الواحد في مقابل السجدة الواحدة، لكان الخبران بمنطوقهما دالّين على حكم زيادة السجدة والركوع الواحد، وأنّ الأُولى لاتوجب الإعادة دون الثانية، وليس فيهما حينئذٍ تعرّض لحكم زيادة غيرهما من أجزاء الصلاة، ولكن الظاهر أنّ المتبادر من الركعة عند المتشرعة هي الركعة المصطلحة التي هي عبارة عن مجموع القراءة أو التسبيحات والركوع والسجود، كما يستفاد ذلك من النصوص التي ورد فيها هذا التعبير، مثل ما ورد في صلاة جعفر ابن أبي طالب عليه السلام من النصّ الدالّ على اشتمال كلّ ركعة منها على خمس وسبعين تسبيحة[1].

وبالجملة: فالظاهر أنّه كان المتبادر في الأزمنة المتقدّمة من الركعة ما هو المفهوم منها في هذا الزمان في عرف المتشرّعة؛ وحينئذٍ فلا يستفاد من الروايتين بطلان الصلاة بزيادة ركوع واحد، ومقابلة الركعة بالسجدة المشعرة بكون المراد منها هو الركوع الواحد، لا تقاوم هذا الظهور كما هو غير خفي.

وأمّا زيادة السجدتين ، فإستفادة حكمها من الروايتين مبنيّة على ثبوت المفهوم لكلمة السجدة باعتبار دلالتها على الوحدة، وثبوته متفرّع على أن يكون ذلك راجعاً إلى قيد زائد كما عرفت، مع أنّه يمكن منعه نظراً إلى أنّه يمكن أن يكون ذلك لمكان كون المورد هو زيادة السجدة الواحدة، لا لمدخليّة قيد الوحدة في

---

(١) الكافي ٣: ٤٦٥ ح ١؛ الوسائل ٨: ٤٩، أبواب صلاة جعفر بن ابي طالب ب ١ ح ١.

الحكم بعدم وجوب الإعادة.

ويدلّ على ذلك أنّه لو كان له مدخلية لكان اللّازم الالتزام بذلك في كلمة الركعة المقابلة لها، مع أنّه لا مدخل للقيد في الأثر المترتّب عليها وهو وجوب الإعادة على التقديرين، سواء كان المراد بها الركوع الواحد أو الركعة الواحدة، ضرورة أنّ زيادة الركوع وكذا الركعة تبطل الصلاة واحداً كان أو كثيراً، ولا يكون الحكم منحصراً بصورة الوحدة.

فالروايتان لا تدلان إلّا على عدم إبطال زيادة سجدة واحدة وإبطال زيادة الركعة بالمعنى المعهود عند المتشرّعة، وأمّا زيادة الركوع وكذا السجدتين فلا يستفاد حكمهما منها. نعم الظاهر استقرار الفتاوى قديماً وحديثاً على بطلانها بها، ولم يخالف في ذلك إلّا نادر، وقد نقل دعوى الاجماع من غير واحد من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين.

وبالجملة: فلا إشكال في تحقق الشهرة العظيمة على ذلك[1]، وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة أنّ مستند المشهور هل هذه الروايات، أو نصوص أُخر لم تصل إلينا، فعلى الأول لا اعتبار بها بعد عدم صلاحية المستند كما عرفت، وعلى الثاني لابدّ من الاعتماد عليها لكشفها عن وجود نصّ معتبر على ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ فوات محلّ التشهّد المنسيّ، وكذا السجدة الواحدة المنسية بالدخول في ركوع الركعة التالية ووجوب قضائها بعد الصلاة لا يدلّ على أنّ ذلك، إنّما هو من أجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع، فلابدّ من أن تكون مبطلة، وإلّا فلا محذور فيها، لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ

---

(١) الوسيلة: ١٠١؛ المبسوط ١: ١٢١؛ المعتبر ٢: ٣٨؛ شرائع الإسلام ١: ١٠٤؛ نهاية الاحكام ١: ٥٢٩؛ الدروس ١: ٢٠٠؛ مسالك الافهام ١: ٢٨٦؛ مدارك الأحكام ٤: ٢٢٣؛ مستند الشيعة ٧: ١٢٣؛ جواهر الكلام ١٢: ٢٥٠؛ الحدائق ٩: ١١٣؛ ذخيرة المعاد: ٣٥٣.

اعتبارهما في الصلاة على نحو يفوت محلّهما بالدخول في ركوع الركعة اللّاحقة، كما مرّ في بيان ملاك إمكان التدارك وعدمه ؛ فراجع.

ثمّ إنّه لو قلنا بكون زيادة الركوع وكذا السجدتين يوجب البطلان، إمّا للإجماع وإمّا لدلالة الروايتين[1]، فلا إشكال في تحققها فيما إذا كانت الزيادة من أوّل وجودها متّصفة بهذا الوصف، كما إذا سجد سجدتين واجدتين لجميع الشرائط، ثمّ زاد عليهما سجدتين أُخريين كذلك، فهما أي السجدتان الأخيرتان من أوّل وجودهما موصوفتان بوصف الزيادة، لوقوع ما قبلهما من السجدتين جزءً للصلاة موصوفاً بوصف الصحة التأهلية، والقابلية للحوق باقي الأجزاء اليه.

وأمّا لو لم تكن كذلك بأن لم تكن من أوّل وجودها كذلك، كما إذا سجد سجدتين غير واجدتين لجميع الشرائط ثمّ أضاف إليهما سجدتين أُخريين واجدتين لجميعها، فإنّ الأوّلتين من أوّل وجودهما لم تكونا معروضتين لوصف الزيادة ، لعدم الإتيان بالسجدة الصحيحة بعد، وإنّما تتّصفان بها بعد إيجاد السجدة الصحيحة القابلة للوقوع جزءً من الصلاة، فالظاهر عدم كونها مبطلة، لأنّ الاجماع لا يشملها والروايتان ظاهرتان في خصوص الصورة الأُولى كما هو ظاهر.

ويتفرّع على ما ذكر صحّة الصلاة فيما لو نسي الركوع، وتذكّر بعد الإتيان بالسجدتين، ووجوب الرجوع لتدارك الركوع لو قلنا باعتبار الترتيب في الصحة التأهلية للأجزاء لا في أصل الصلاة، لأنّ المفروض أنّ السجدتين اللّتين أتى بهما كانتا فاقدتين للترتيب المعتبر في قابلية وقوعهما جزءً للصلاة، فلا يلزم من الرجوع لتدارك الركوع ثمّ الإتيان بالسجدتين زيادة مبطلة.

لأنّ اتّصاف الأوليين بوصف الزيادة لم يكن من أوّل وجودهما وقد عرفت أنّه

---

(١) وهما روايتا منصور بن حازم وعبيد بن زرارة؛ الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

لا دليل على مبطلية هذا القسم من الزيادة.

فمقتضى القاعدة بناءً على ذلك صحّة الصلاة ووجوب العود للتدارك، ويوافقها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع قال: «فإن استيقن فليلق السجدتين اللّتين لا ركعة لهما، فيبني على صلاته على التمام وإن كان لم يستيقن إلّا بعدما فرغ وانصرف فليقم فليصلّ ركعة وسجدتين ولا شيء عليه». ورواه الصدوق في الفقيه هكذا: في رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع فقال: «يمضي في صلاته حتى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجدتين...»[1].

ويعارضها بحسب الظاهر رواية رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد ويقوم؟ قال: «يستقبل»[2].

ورواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتّى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه»[3].

ورواية صفوان عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع إستأنف الصلاة». وروى صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله[4].

والظاهر أنّ في الطريق الأوّل إرسالاً، لأنّ أبا بصير من الطبقة الرابعة من

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٥؛ الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٨؛ الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦؛ السرائر ٣: ٥٩٢؛ الوسائل ٦: ٣١٤، أبواب الركوع ب ١١ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٢؛ التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٨١؛ الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ١٣٤٤ و ١٣٤٥؛ الوسائل ٦: ٣١٢، أبواب الركوع ب ١٠ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٣؛ الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٧؛ الوسائل ٦: ٣١٣، أبواب الركوع ب ١٠ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٨ و ١٤٩ ح ٥٨٠ و ٥٨٧؛ الاستبصار ١: ٣٥٥ و ٣٥٦ ح ١٣٤٣ و ١٣٤٩؛ الوسائل ٦: ٣١٣، أبواب الركوع ب ١٠ ح ٣.

الطبقات الرجالية التي رتبناها، وصفوان من الطبقة السادسة ولا يمكن له النقل عنه من دون واسطة.

ويمكن أن يقال في مقام الجمع: بأنّ المراد بقوله عليه السلام في رواية رفاعة: «يستقبل»، هو الرجوع للتدارك ثم الإتمام، لا الاستئناف والإتيان بها من رأس حتى تعارض الصحيحة. وأمّا قوله عليه السلام في رواية إسحاق بن عمّار: «يستقبل»، فهو وإن كان ظاهراً في الاستئناف باعتبار التعليل بقوله: «حتى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه»، إلّا أنّ موردها هو ما إذا نسي الركوع، ومن المعلوم بمقتضى الصحيحة أنّ نسيان الركوع بحيث فات محلّ تداركه لا يتحقق بمجرّد الإتيان بالسجدتين؛ فالصحيحة واردة عليها.

نعم، يبقى في البين رواية أبي بصير، فإنّها ظاهرة في وجوب الاستئناف، ويمكن أن يقال: بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعة من الصلاة» هو ما إذا أيقن الرجل ذلك بعد الفراغ من الصلاة لأنّ هذا النحو من التعبير إنّما يلائم بعد الفراغ كما لا يخفى.

وحينئذٍ فقوله: «وقد سجد سجدتين وترك الركوع» يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدتين من الركعة التي أيقن أنّه تركها، فترك الركعة حينئذٍ إنّما تحقق بترك ركوعها فقط، ويحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدتين وترك الركوع من ركعة أُخرى غير الركعة التي أيقن أنّه تركها، والظاهر هو الاحتمال الأوّل.

وعليه فحاصل مورد الرواية يرجع إلى ترك الركوع من ركعة واحدة مع كون العلم بذلك بعد الفراغ من الصلاة، فيتّحد مع ما وقع التعرّض له في ذيل صحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة بقوله عليه السلام: «وإن كان لم يستيقن إلّا بعدما فرغ وانصرف...»، ولكنّ الظاهر من الصحيحة هي صورة عدم الإتيان بشيء من المنافيات، فلابدّ من

أن يكون المراد من رواية أبي بصير هي صورة الإتيان بالمنافي المانع من ضمّ ركعة وسجدتين فتدبّر.

وبالجملة: فمقتضى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في هذا الباب هو الأخذ بظاهر الصحيحة والحكم بعدم بطلان الصلاة فيما إذا نسي الركوع وتذكّر بعد السجدتين، كما عرفت أنّه مقتضى القاعدة أيضاً؛ لكن حيث إنّ الصحيحة ساقطة عن الاعتبار لإعراض الأصحاب عنها، فلا تصلح أن تعارض لسائر الأخبار، فلابدّ من طرحها والأخذ بغيرها ممّا يدلّ على وجوب الاستئناف، أو الاستقبال الظاهر في حدّ ذاته في الاستئناف.

ثمّ إنّ الشيخ أبا جعفر الطوسي ﷺ ذهب في كتبه إلى التفصيل بين ما لو أخلّ بالركوع في الأوّلتين مطلقاً أو به في ثالثة المغرب فتبطل صلاته، وبين ما لوكان في الأخيرتين من الرباعية وترك الركوع ناسياً وسجد السجدتين أو واحدة منهما، فإنّه يسقط السجدة ويقوم ويركع ويتمّ[1].

والظاهر أنّ مستنده في ذلك هو الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم وغيرها من الأخبار الواردة في هذا الباب، وبين ما دلّ على عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين من الرباعية للسهو، بخلاف الأخيرتين.

وبالجملة: فيظهر منه أنّه اعتمد على الصحيحة وجمع بينها وبين غيرها من الأخبار الأُخر بالنحو الذي اختاره.

تتميم: حول حقيقة الركوع وزيادته

قد عرفت أنّ زيادة الركوع سهواً قد دلّت الشهرة العظيمة بل الإجماع على

---

(١) المبسوط ١: ١٠٩؛ التهذيب ٢: ١٤٩؛ الاستبصار ١: ٣٥٦.

مبطليّتها، وإن كانت استفادتها من النصوص لا تخلو عن النظر بل المنع.

فاعلم أنّ موردها ما إذا تذكّر ذلك بعد رفع الرأس من الركوع الزائد، كما إذا شكّ في الركوع فركع ثمّ ذكر بعد رفع الرأس منه أنّه كان قد ركع، وأمّا إذا تذكّر في الركوع قبل أن يرفع رأسه منه، فالمحكيّ عن جماعة من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، كالشيخ، والكليني، وعلم الهدى، وابن إدريس، أنّهم قالوا: يرسل نفسه[١].

بل حكي عن الغنية دعوى الاجماع عليه[٢]، وقوّاه الشهيد في محكيّ الذكرى. قال: وهو قوي لأنّ ذلك وإن كان بصورة الركوع ومنويّاً به الركوع إلّا انّه في الحقيقة ليس بركوع لتبيّن خلافه، والهوي إلى السجود مشتمل عليه وهو واجب، فيتأدّى الهوي إلى السجود به فلا تتحقق الزيادة حينئذٍ، بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه من الركوع، فإنّ الزيادة حينئذٍ متحققة، لافتقاره إلى هويّ إلى السجود[٣]. انتهى.

وحكي عن المدارك أنّه بعد نقل عبارة الذكرى، قال: ولا يخفى ضعف هذا التوجيه، نعم يمكن توجيهه بأنّ هذه الزيادة لم تقتض تغييراً لهيئة الصلاة ولا خروجاً من الترتيب الموظّف، فلا تكون مبطلة وإن تحقق مسمى الركوع، لانتفاء ما يدلّ على بطلان الصلاة بزيادته على هذا الوجه من نصّ أو إجماع[٤]، انتهى.

وكيف كان، ففي المسألة وجهان: من أنّ حقيقة الركوع التي هي عبارة عن

---

(١) المبسوط ١: ١٢٢. جمل العمل والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ الكافي ٣: ٣٦٠؛ السرائر ١: ٢٥١؛ مدارك الاحكام ٤: ٢٢٣.

(٢) الغنية: ١١٣.

(٣) الذكرى ٤: ٥١.

(٤) مدارك الاحكام ٤: ٢٢٤.

الإنحناء إلى حدّ مخصوص قد تحققت بمجرد الوصول إلى ذلك الحدّ، والمفروض أيضاً تحقق القصد المعتبر في انصراف صورة الركوع المشتركة بين الركوع الصلاتي وغيره.

وبالجملة: فلا فرق بين هذا الركوع والركوع الأوّل إلّا في مجرّد عدم إمكان كونه جزءً للصلاة، وهذا المعنى موجود في كلّ زيادة، ومن أنّه حيث يكون الهوي إلى السجود واجباً ومقدّمة للسجود، وهو يشتمل على هذا الانحناء الذي به يتحقق الركوع، خصوصاً فيما لو تذكر بمجرد وصوله إلى حدّ الراكع قبل أن تتحقق الطمأنينة المعتبرة فيه الراجعة إلى لزوم البقاء على حاله بقدر الذكر الواجب، فلم يتحقق منه فعل زائد، ومجرّد القصد لا يضرّ بعد كون الهوي إلى السجود من مقدّمات أفعال الصلاة، ولا يحتاج إلى القصد.

وبالجملة: فلم يتحقق هنا شيء زائد على أفعال الصلاة، ولا دليل على كون مجرّد القصد خصوصاً بعد انكشاف الخلاف مضرّاً، مضافاً إلى ما أفاده في المدارك في عبارته المتقدّمة من عدم الدليل على بطلان الصلاة بمثل هذه الزيادة، لأنّ العمدة كما عرفت في مستند مبطلية زيادة الركوع هو الإجماع، وهو لا يشمل مثل المقام خصوصاً مع دعوى الإجماع على خلافه كما عرفت من الغنية.

ولا يخفى ضعف هذا الوجه ، لأنّ ذلك لو لم يكن موجباً لزيادة الركوع لكان اللّازم عدم تحققها فيما لو رفع الرأس منه أيضاً، ضرورة أنّ رفع الرأس لا مدخلية له في تحقق الركوع، بل إنّما هو أمر قد يتحقق متأخّراً عن الركوع.

وبالجملة: الركوع ليس إلّا عبارة عن مجرّد الانحناء إلى الحدّ المعتبر فيه شرعاً، ورفع الرأس منه وعدمه خارجان عن حقيقته، فإذا سلّم تحقق الزيادة فيما لو رفع الرأس منه كما هو المتسالم فيه بينهم على الظاهر، فلابدّ من القول بتحققها أيضاً فيما لو لم يرفع رأسه منه، خصوصاً إذا كان مشتملاً على الطمأنينة المعتبرة فيه.

ومن هنا ينقدح الخلل في الوجهين المتقدّمين المذكورين: أحدهما في كلام الشهيد، والآخر في كلام صاحب المدارك، فإنّه يقال عليهما:أنّ المقام إمّا أن يكون من قبيل زيادة الركوع أم لا.

فعلى الأوّل لا وجه لعدم كونها مبطلة بعد كون القاعدة الأولية في باب الركوع زيادة الركوع هو الإبطال.

وعلى الثاني لا فرق بينه وبين ما إذا رفع الرأس من الركوع، فإذا صدقت الزيادة في الثاني صدقت في الأوّل أيضاً.

وعلى ذلك، فتطبيق الحكم على القاعدة ممّا لا يمكن، نعم الظاهر أنّ مستند الشيخ وعلم الهدى وغيرهما من القدماء ـ الذين أفتوا بذلك ـ وجود نصّ دالّ على عدم البطلان، ووجوب إرسال النفس إلى السجود وكونه مخصّصاً للقاعدة الأولية الدالة على بطلان الصلاة بزيادة الركوع.

ويؤيّد فتوى الكليني بذلك، مع أنّه لم يكن من أهل الإفتاء والاجتهاد والاستنباط، وكذلك دعوى ابن زهرة في الغنية الاجماع عليه[1]، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الاجماع هو النصّ المعتبر كما نبّهنا على ذلك مراراً، لا الإجماع المصطلح بين المتأخّرين.

ويؤيّده أيضاً أنّ المحقّق في الشرائع بعد حكاية هذا القول، قال: إنّ القول الأوّل وهو البطلان ، ووجوب الإعادة أشبه[2]، ومراده أنّ هذا القول أشبه بالقواعد، والوجه في عدم اختياره للقول الآخر إمّا عدم كون تلك الفتاوى بنظره كاشفة عن وجود النص، وإمّا عدم ثبوت كون النصّ المستكشف واجداً لشرائط الحجية.

---

(١) الكافي ٣: ٣٦٠؛ الغنية: ١١٣.

(٢) شرائع الاسلام ١: ١٠٤.

وبالجملة: فالمدرك لهذه الفتاوى هو النصّ الموجود بينهم، غاية الأمر أنّ الشيخ﵀ فصلّ بين الركعتين الأوّلتين والأخيرتين بوجوب الإعادة في الأوّل ووجوب الإرسال في الثاني، بناءً على مذهبه من عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للسهو كما مرّ.

الركعتان الأُوليان لا تحتملان السهو

هذه القاعدة ـ وهي عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للسهو، وكذا صلاة الغداة وركعات المغرب ـ من القواعد العامّة التي دلّت عليها النصوص الكثيرة وتفرّدت الإمامية بها[1]. والروايات الواردة في هذا الباب الدالة بظاهرها على هذه القاعدة كثيرة:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة بن أعين قال: قال أبو جعفر﵇: «كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات، وفيهنّ القراءة وليس فيهنّ وهمٌ ـ يعني سهواً ـ فزاد رسول الله ﷺ سبعاً، وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة، فمن شكّ في الأوّلتين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم». ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز بن عبدالله، عن زرارة وزاد: وإنّما فرض الله كلّ صلاة ركعتين، وزاد رسول الله ﷺ سبعاً، وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة»[2].

ومنها: رواية عامر بن جذاعة عن أبي عبدالله﵇ قال: «إذا سلمت الركعتان

---

(١) راجع الانتصار: ١٥٥.

(٢) الفقيه ١: ١٢٨ ح ٦٠٥؛ السرائر ٣: ٥٨٨؛ الوسائل ٨: ١٨٧ ـ ١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١ و ٢.

الأوّلتان سلمت الصلاة»[١].

ومنها: ما رواه إبراهيم بن هاشم في نوادره عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «ليس في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو»[٢].

ومنها: مرسلة يونس عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو»[٣].

ومنها: رواية عبدالله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لمّا عرج برسول الله صلى الله عليه وآله نزل بالصلاة عشر ركعات ركعتين ركعتين، فلمّا ولد الحسن والحسين عليهما السلام زاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبع ركعات ـ إلى أن قال: ـ وإنّما يجب السهو فيما زاد رسول الله صلى الله عليه وآله، فمن شكّ في أصل الفرض الركعتين الأوّلتين إستقبل صلاته»[٤].

ومنها: رواية الحسن بن عليّ الوشاء قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «الإعادة في الركعتين الأوّلتين، والسهو في الركعتين الأخيرتين»[٥].

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سهوت في الأوّلتين فأعدهما حتّى تثبتهما»[٦].

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا المقام.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ السهو كما عرفت في أوّل مبحث الخلل، عبارة عن

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠١٠؛ الوسائل ٨: ١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٣.

(٢) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨؛ الوسائل ٨: ١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥؛ التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧؛ الوسائل ٨: ١٨٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٨.

(٤) الكافي ٣: ٤٨٧ ح ٢؛ الوسائل ٨: ١٨٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٩.

(٥) الكافي ٣: ٣٥٠ ح ٤؛ التهذيب ٢: ١٧٧ ح ٧٠٩؛ الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨٦؛ الوسائل ٨: ١٩٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٠.

(٦) التهذيب ٢: ١٧٧ ح ٧٠٦؛ الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨٣؛ الوسائل ٨: ١٩١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٥.

مجرّد الذهول والغفلة عن الواقع بحيث كان الواقع مخفيّاً عنه، والساهي قد يكون في هذا الحال متوجّهاً إلى سهوه وعزوب الواقع عن ذهنه، فلا محالة يكون حينئذٍ متردّداً فيه وهو الذي يسمّى شاكّاً.

وقد يكون غير متوجّه إليه بل يعتقد خلاف الواقع، وهو الذي يسمّى في إصطلاح الفقهاء ساهياً، فالسهو بحسب معناه الحقيقي يشمل الشكّ أيضاً، ويؤيّده التعبير في بعض الروايات بقوله ﷺ: «إذا سها الرجل..... فلم يدر واحدة صلّى أم ثنتين»[1] حيث فرع الجهل وعدم العلم على السهو الذي معناه خفاء الواقع عن الذهن.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ السهو المستتبع للشك إذا تعلّق بعدد الركعتين الأوّلتين، بأن لم تدر أواحدة صلّى أم ثنتين، فلا إشكال ولا خلاف في بطلان الصلاة بسببه، للأخبار الكثيرة التي لا يبعد دعوى تواترها، وقد فرّع في بعض الروايات المتقدّمة على نفي السهو في الأوّلتين، بطلان الصلاة مع الشكّ في عددهما وعدم حفظه.

نعم، وقع الخلاف في أنّ الظنّ فيهما هل يكون معتبراً كالظنّ في الركعتين الأخيرتين أم لا؟ كما أنّه وقع الخلاف بين الشيخ ﷺ والمشهور، في السهو غير المستتبع للشك، المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين، فالمحكيّ عن الشيخ أنّه قال ببطلان الصلاة بمجرّد السهو عنها مطلقاً ركناً كان أو غيره[2].

وأمّا المشهور فقد فصّلوا بين ما إذا تجاوز محلّه فتبطل في الركن دون غيره، وبين ما إذا لم يتجاوز فلا تبطل مطلقاً، كما أنّ الأمر كذلك في الركعتين الأخيرتين

---

(١) الوسائل ٨: ١٩١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٧.

(٢) النهاية: ٨٨؛ التهذيب ٢: ١٥٠.

عند المشهور[١]، وأمّا عند الشيخ فلابدّ من إلغاء الجزء الذي دخل فيه، ركناً كان أو غيره، والإتيان بما سهى عنه[٢]، عملاً بصحيحة محمد بن مسلم المتقدّمة الدالة على إلغاء السجدتين، والعود لتدارك الركوع.

وأمّا السهو المستتبع للشك المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين فهو أيضاً محلّ خلاف بين الشيخ والمشهور، فذهب الشيخ﵀ على ما حكي عنه إلى بطلانها بمجرّد الشكّ فيها، وأمّا المشهور فهم قائلون بعدم البطلان ولزوم الرجوع للتدارك مع عدم تجاوز المحل، وعدم الاعتناء به مع التجاوز مطلقاً بلا فرق بين الأوّلتين والأخيرتين كالشيخ فيهما.

وأمّا في السهو غير المستتبع للشك المتعلّق بعدد الركعات، فقد اختار الشيخ في المبسوط أنّه لا تجب عليه إعادة الصلاة، سواء كان ذلك في صلاة الغداة أو المغرب أو صلاة السفر أو غيرها من الرباعيّات، وحكى عن بعض أصحابنا القول بوجوب إستئناف الصلاة في الصلوات التي ليست برباعيّات[٣].

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أكثر الروايات المتقدّمة الدالة على نفي السهو في الركعتين الأوّلتين تختصّ بالشكّ، وهو المراد من السهو المذكور فيها، ويؤيّده تفريع صورة الشكّ على الحكم المذكور في الصدر كما في رواية عبدالله بن سليمان المتقدّمة، وجه الاختصاص أنّ المنفي إنّما هو الأحكام المترتّبة على السهو بلسان نفي السهو، بداهة أنّه ليس المراد نفي السهو حقيقة، وحينئذٍ فبعد ملاحظة أنّ الساهي غير

---

(١) المقنعة: ١٣٧ ـ ١٣٨؛ الإنتصار: ١٥٦؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ المراسم: ٨٩ ـ ٩٠؛ الوسيلة: ٩٩ ـ ١٠١؛ المهذّب ١: ١٥٣؛ السرائر: ٢٤٢ ـ ٢٥٤؛ المعتبر ٢: ٣٧٧ ـ ٣٧٨؛ شرائع الاسلام ١: ١٠٤ ـ ١٠٦؛ نهاية الأحكام ١: ٥٢٨ ـ ٥٢٩؛ الدروس ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠؛ الحدائق ٩: ١٦٨؛ مستند الشيعة ٧: ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٢) المبسوط ١: ١٠٩؛ التهذيب ٢: ١٤٩؛ الإستبصار ١: ٣٥٦؛ مستند الشيعة ٧: ١٦٧.

(٣) المبسوط ١: ١٢١.

المتوجّه إلى سهوه الغافل عنه لاعتقاده خلاف الواقع، لا يمكن الحكم عليه في حال سهوه، ولا يجوز توجيه الخطاب إليه بأنّه يجب عليك الإعادة مثلاً.

نعم، بعد زوال السهو وعروض التذكّر والالتفات يجوز الحكم عليه وتوجيه الخطاب نحوه، ولكن هذا الحكم إنّما يكون موضوعه تارك الجزء أو فاعل المانع لا عنوان الساهي، فلابدّ من حمل السهو على الشكّ، لأنّه الذي يمكن الحكم عليه في حال شكّه وتردّده في الواقع.

وبالجملة: السهو المصطلح لا يكون مترتّباً عليه حكم حتى يرتفع ذلك الحكم في خصوص الركعتين الاوّلتين، لأنّ الساهي في حال سهوه لايمكن توجيه الخطاب إليه بعنوان الساهي، وبعد زوال سهوه يكون الأثر مترتّباً على ما صار السهو سبباً له من ترك جزء أو فعل مانع. وأمّا السهو المستتبع للشك فهو يترتّب عليه الحكم في حاله، فهو المنفي بالنسبة إلى الاوّلتين.

فانقدح بذلك أنّ الروايات على كثرتها لا يكون المراد بالسهو المذكور فيها إلّا السهو المقارن للشكّ، وحينئذٍ فاستفادة حكم السهو المصطلح منها كما صنعه الشيخ﵀[1] ممّا لا وجه لها.

ودعوى أنّه ربّما يكون للسهو المصطلح دخل في الحكم، كما إذا ترك شيئاً من الأجزاء غير الركنية سهواً، أو فعل شيئاً من القواطع المبطلة عمداً كذلك، فإنّ عدم وجوب الإعادة بسببه إنّما هو لوقوع ذلك سهواً، فيمكن الخطاب والحكم على ساهي الجزء غير الركني مثلاً بعد زوال سهوه، بعدم وجوب الإعادة وصحة الصلاة.

مدفوعة بأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة لا يكون متوجّهاً إلى الساهي بما أنّه

---

(١) المبسوط ١: ١٢١.

ساهٍ، بل يتوجّه إليه بما أنّ سهوه لم يصر سبباً لترك جزء معتبر في الصلاة مطلقاً عمداً وسهواً، فصحّة صلاته إنّما هي لتماميّتها وعدم كونها فاقدة للأجزاء المعتبرة فيها، وخلوّها عن بعض الأجزاء لا يضرّ بعد كون اعتباره مختصّاً بحال العمد.

وبالجملة: كما أنّ الحكم بوجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء ركنيٍّ يتوجّه إلى الساهي لا بما أنّه ساهٍ، بل بما أنّه ترك ما هو معتبر فيها مطلقاً، كذلك الحكم بعدم وجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء غير ركنيّ يتوجّه إليه بما أنّه لم يترك شيئاً من الأجزاء المعتبرة مطلقاً وكانت صلاته صحيحة تامّة، وخلوّها عن الأجزاء المعتبرة في خصوص حال العمد لا يقدح في صحّتها بعد عدم كون تركها مستنداً إلى التعمّد.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الأخبار النافية للسهو في الاوّلتين ظاهرة في نفي الأحكام المترتّبة على السهو في حاله، والسهو الذي يترتّب عليه الحكم في حاله هو السهو المستتبع للشكّ، لما عرفت من أنّ الساهي بالسهو المصطلح لا يكون الحكم متوجّهاً إليه بما أنّه ساهٍ، لا في حال سهوه ولا بعد زواله وانعدامه، فلا مجال للمناقشة فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك في أنّ الأخبار هل تختص بخصوص الشكّ في عدد الركعتين الأوّلتين أو يعمّ ذلك؟ والشكّ في أجزائهما كما عرفت أنّه المحكيّ عن الشيخ﵀ والظاهر هو الاحتمال الثاني، لأنّ الأخبار بظاهرها تعمّ الصورتين، وليس فيها ما يدلّ أو يشعر بالاختصاص بالصورة الأولى.

لكن تقع المعارضة حينئذٍ بينها وبين الأخبار الواردة في الشكّ في الأجزاء الدالة على عدم الاعتناء بالشك مع تجاوز المحل، ووجوب الرجوع والتدارك مع عدم التجاوز، والمعارضة إنّما هي بالعموم والخصوص من وجه، لأنّ هذه الأخبار تشمل الشكّ في عدد الركعتين وفي الأجزاء معاً، وتلك الأخبار تشمل الشكّ في الأجزاء مطلقاً سواء كان في الركعتين الأوّلتين أو في الأخيرتين.

ومورد الاجتماع هو الشكّ في الأجزاء في خصوص الركعتين الأوّلتين، فهذه الأخبار ظاهرة في البطلان بمجرّد الشكّ فيها، وتلك ظاهرة في التفصيل المتقدّم، ولكن حيث يكون في تلك الأخبار، روايات صريحة في جريان هذا التفصيل في الركعتين الأوّلتين، فلابدّ من تقديمها وتقييد الأخبار النافية للسهو في الأوّلتين بما إذا شكّ في عددهما لا في أجزائهما.

ومن جملة الروايات الدالة صريحاً على ذلك، رواية زرارة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي. قلت: رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر؟ قال: يمضي ـ إلى أن قال: ـ ثم قال: «يازرارة إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[1].

وبالجملة: لابدّ من تقييد الأخبار النافية للسهو في الأوّلتين بما إذا شكّ في عددهما لما عرفت من نصوصيّة كثير من تلك الأخبار بالنسبة إلى الركعتين الأوّلتين.

ودعوى أنّه يمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار النافية للسهو بعد عدم رفع اليد عن ظاهرها والالتزام بشمولها للشك في أجزاء الركعتين الأوّلتين أيضاً، على الشكّ في الأجزاء قبل تجاوز المحل، وحمل الأخبار الواردة في الشكّ؛ على الشكّ بعد التجاوز، ومقتضاه حينئذٍ الالتزام بأنّ الشكّ في الأوّلتين قبل التجاوز يوجب البطلان وبعد التجاوز لا يعتنى به.

مدفوعة مضافاً إلى خلوّها عن الشاهد وعدم كونه من الجمع المقبول عند العقلاء بأنّه قول ثالث مخالف للشيخ والمشهور معاً كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّ ما ذكرنا في مقام الجمع هو الموافق للذوق السليم، ومقتضاه

---

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩؛ الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١.

اختصاص مورد الأخبار النافية للسهو في الأوّلتين بخصوص الشكّ في عددهما فيصير مدلولها أنّ الشكّ في الأوّلتين في عددهما يوجب الإعادة، فإنّ اللّازم باعتبار كونهما فرض الله إحراز سلامتهما، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون متلوّ كلمة ـ في ـ وهو الركعتان الأوّلتان، ظرفاً لنفس صفة الشكّ بحيث كانت هذه الصفة واقعة فيهما، أو تكون الركعتان الأُولتان متعلّقتين للشكّ، بحيث تعلق الشكّ بهما وصارتا مشكوكتين، لأنّه على التقدير الأول أيضاً يكون متعلّق الشكّ هو الركعتان الأوّلتان كما في التقدير الثاني.

ولكن ذلك كلّه إنّما هو بعد عدم تماميّة الركعة الثانية، وإلّا فلو فرض تماميّتها بما ستعرف تحقيقه لا يكون الشكّ فيهما حينئذٍ، بل الشكّ في تحقق الركعة الثالثة وعدمه، ضرورة مفروغيّة تحقق الأوّلتين، فإطلاق الشكّ بين الاثنتين والثلاث إنّما هو فيما لو فرغ عن الإثنتين قطعاً، وشكّ في تحقق الثالثة وعدمه.

ولذا اعترضنا في حاشية العروة على القول بأنّه يجب في الشكّ بين الأربع والخمس في حال القيام الجلوس لينقلب شكّه إلى الشكّ بين الثلاث والأربع فيعمل عمله[1]، بأنّه لم يدلّ دليل على وجوب هذا الجلوس ليتحقق الانقلاب، بل ذكرنا أنّ الوجه في ذلك هو أنّ هذا الشاك حيث يكون في حال القيام وهو ابتداء الركعة فلم يحرز الركعة الرابعة بعد، بل هو بالنسبة إلى الركعات التامّة في ذلك الحال شاك بين الثلاث والأربع، لأنّه لا يدري ثلاثاً صلّى أم أربعاً.

فاللّازم بمقتضى وجوب البناء على الأكثر الذي مرجعه في المقام إلى لزوم البناء عملاً على أنّه صلّى أربعاً، هدم القيام لكونه زيادة، كما إذا علم مثلاً بكونه صلّى أربعاً والقيام زيادة، فنشأ هدم القيام ما ذكرنا لا ما ذكروه، فإنّه يرد عليهم أنّه لا موجب له ولا مصحّح كما هو واضح.

---

(١) العروة الوثقى في احكام الشكّ: ٢٨٩، فصل في الشك في الركعات مسألة ٢، الشكّ بين الأربع والخمس.

وبالجملة: فلا إشكال في أنّ الشكّ في الأوّلتين إنّما يتحقق قبل إكمالها، وإلّا فبعد الإكمال لا يكون متعلّق الشكّ إلّا ركعة أُخرى غيرهما.

بما يتحقّق إكمال الركعتين؟

يقع الكلام فيما به يتحقق إكمال الركعتين وفيه وجوه أربعة:

أحدها: أنّه يتحقق برفع الرأس من السجدة الأخيرة من الركعة الثانية، وقد استظهر ذلك من المشهور[١].

ثانيها: تحقق الإكمال بالركوع من تلك الركعة، وقد نقله في محكيّ المصابيح عن السيد ابن طاووس في البشرى، وحكي عن بعض آخر أيضاً[٢].

ثالثها: الإكتفاء بوضع الجبهة في السجدة الثانية وإن لم يشتغل بالذكر. ومال إليه في ظاهر الذكرى حيث قال في محكيه: لم أستبعد صحته، لحصول مسمّى الركعة[٣].

رابعها: الاكتفاء بإكمال الذكر الواجب في السجدة الثانية، وإن لم يرفع رأسه منها، واختاره الشهيد الثاني في محكيّ الروض والروضة والمسالك، ونسب إلى الشهيد الأوّل أيضاً[٤]. وعن بعض متأخّري المتأخّرين، الالتزام بكفاية مسمّى السجود الذي يتحقق بالفراغ من السجدة الأُولى[٥]. واحتمل بعض الأعاظم من

---

(١) مدارك الأحكام ٤: ٢٥٧؛ جواهر الكلام ١٢: ٣٣٧.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٣٣٩.

(٣) الذكرى ٤: ٨١؛ جواهر الكلام ١٢: ٣٤٠.

(٤) روض الجنان: ٣٥١؛ الروضة البهيّة ١: ٣٢٩؛ مسالك الأفهام ١: ٢٩٤؛ الذكرى ٤: ٨١؛ جواهر الكلام ١٢: ٣٤٠؛ مدارك الاحكام ٤: ٢٥٧.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٧٩.

المعاصرين توقّف تحقق الإكمال على الفراغ من التشهد لو لم يكن مخالفاً للإجماع[١].

وكيف كان، فاعلم أنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، والظاهر أنّ أوّل من تعرّض لها هو السيد ابن طاووس الذي كان يعيش في النصف الثاني من القرن السادس، فإنّه قد تعرّض لها في كتاب البشرى على ما حكي عنه.

وحينئذٍ فدعوى الاجماع على شيء من الوجوه المتقدّمة أو ردّ شيء منها بمخالفته للإجماع ممّا لا وجه لها أصلاً، لكون المسألة مستحدثة، ولم يكن في الأزمنة السالفة منها ذكر ولا أثر، فاللازم ملاحظة نفس الوجوه.

فنقول: منشأ القول بتحقق الإكمال بالركوع هو دعوى كون المراد بالركعة هو الركوع الواحد، فإذا تحقق الركوع في الركعتين يصدق إكمالهما، ولكن قد عرفت أنّ المتبادر عن المتشرّعة هو مجموع القراءة والركوع والسجود، وقد استعملت الركعة بهذا المعنى في كثير من النصوص الواردة في الأبواب المتفرقة، والمتحصل من ملاحظة مجموعها أنّ الركعة حقيقة شرعية في المجموع.

ومنشأ القول بتحقّقه بمسمّى السجود هو ملاحظة أنّ عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للشك والسهو إنّما هو من جهة كونهما فرض الله، ومن المعلوم أنّ فرض الله هو طبيعة السجود لأنّ الإخلال بالسجدة الواحدة لا يوجب الإعادة، بل اللّازم قضاؤها بعد الصلاة.

ويرد عليه أنّ عدم إيجاب الإخلال بالسجدة الواحدة للإعادة لا يقتضي خروج السجدة الثانية من الركعة، فإنّ الاخلال بالقراءة مثلاً أيضاً يكون كذلك مع وضوح كونها من أجزاء الركعة، بناءً على ما عرفت من أنّ المراد منها ليس هو الركوع الواحد بل المجموع المركّب منه، ومن القراءة والسجدتين.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٥٥.

وبالجملة: لا ينبغي الاستشكال في كون السجدة الثانية أيضاً من أجزاء الركعة. هذا مضافاً إلى أنّ هذا القول لم يعلم القائل به، وإن استظهره في المصباح[١] عن بعض متأخّري المتأخّرين، كما أنّ دعوى جزئية التشهد للركعة الثانية كما احتملها بعض الأعاظم من المعاصرين في كتابه في الصلاة[٢]، مدفوعة بأنّ الظاهر خروجه عنها كما يستفاد من رواية الفضل بن شاذان عن الرضاﷺ، المروية في محكيّ العيون والعلل للصدوق عليه الرحمة، قالﷺ: «وإنّما جعل التشهّد بعد الركعتين لأنّه كما تقدّم قبل الركوع والسجود من الأذان والدعاء والقراءة فكذلك أيضاً أخّر بعدها التشهد والتحية والدعاء»[٣]. فهذا الاحتمال لا شاهد له، فلم يبق إلّا الوجوه الثلاثة الأُخر.

ويظهر من الشيخ المحقّق الأنصاريﷺ تقوية الوجه الرابع من الوجوه الأربعة المتقدّمة، وهو تحقّقه بإكمال الذكر الواجب، حيث قال فيما حكاه عنه في المصباح: وفي تحقّقه بإكمال الذكر الواجب فيها وجه قويّ لا لخروجه به عن الركعتين، فإنّ كونه في الركعتين ممّا لا ينكر عرفاً. لكن لا ينافي ذلك صدق تحقق الركعتين، وتيقّنهما الذي هو مناط الصحة كما يستفاد من الأخبار، ولا منافاة بين تحقق الماهيّة وعدم الفراغ من الشخص، نعم لو ثبت من الأدلة إبطال الشكّ في العدد في الأوّلتين، توجه ما ذكروه[٤]، انتهى.

وأورد عليه في المصباح بأنّ مناط البطلان دخول الشكّ في الأوّلتين وهو حاصل ما لم يتحقق الفراغ منهما، وهو لا يتحقق إلّا بالفراغ من الشخص الذي هو

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٥٥.

(٣) عيون اخبار الرضاﷺ ٢: ١٠٨؛ علل الشرائع: ٢٦٢؛ الوسائل ٦: ٣٩٥ أبواب التشهد ب ٣ ح ٦.

(٤) كتاب الصلاة للشيخ الأعظم: ٢٣٩.

متلبّس به، فمتى عرض الشكّ قبل أن يفرغ منهما يصير شاكّاً؛ في أنّ هذه الركعة التي هو مشغول بها بالفعل هل هي الثانية أو الثالثة؟ كما لو عرض هذا الشكّ في حال القيام، وأمّا لو عرض بعد رفع رأسه من السجدة الأخيرة فلا يتعلّق شكّه حينئذٍ بالأوّلتين بل بأنّه هل صلّى الثالثة أم لا[١]؟ انتهى.

ويؤيّد بل يدلّ على أنّ محقّق الإكمال هو رفع الرأس من السجدة الثانية كما نسب إلى المشهور[٢] واختاره في المصباح[٣]، مضافاً إلى وضوح كون رفع الرأس من واجبات الصلاة، فلابدّ من أن يكون جزءً لنفس الركعة التي رفع الرأس من سجدتها؛ ويدلّه بعض الروايات الواردة في صلاة جعفرعليه السلام.

مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفرعليه السلام قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله لجعفر بن أبي طالب: ألا أمنحك ـ إلى أن قال: ـ تصلّي أربع ركعات إذا شئت، إن شئت كلّ ليلة ـ إلى أن قال: ـ تفتتح الصلاة ثم تكبّر خمس عشرة مرّة تقول: الله أكبر وسبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله، ثم تقرأ الفاتحة وسورة وتركع فتقولهنّ في ركوعك عشر مرّات، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولهنّ عشر مرّات، وتخرّ ساجداً فتقولهنّ عشر مرّات في سجودك، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، ثم تخرّ ساجداً فتقولهنّ عشر مرّات، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات...، قال أبو جعفرعليه السلام: فذلك خمس وسبعون مرّة»[٤].

وجه الدلالة واضح، فإنّه لو لم يكن رفع الرأس من السجدة الثانية من أجزاء الركعة لما كان وجه لعدّ ما يقال بعده من عشر مرّات في جملة التكبيرات والقول بأنّ في كلّ ركعة خمس وسبعون مرّة، كما هو غير خفي. وهذا القول هو الظاهر.

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٤.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٣٣٧.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٣.

(٤) الفقيه ١: ٣٤٧ ح ١٥٣٦؛ الوسائل ٨: ٥١، أبواب صلاة جعفر ب ١ ح ٥.

قاعدتا التجاوز والفراغ

وهما من القواعد المستفادة من النصوص الصادرة عن العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يهمّنا البحث والنزاع في كونهما قاعدتين أو قاعدة واحدة بل نقول: لا ينبغي الريب في أنّ هنا مسألتين وفرعين:

أحدهما: الشكّ في صحّة العمل بعد الفراغ عن أصل وجوده، وفي كونه مطابقاً للمأمور به أو لما يترتّب عليه الأثر وإن لم يكن مأموراً به، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون العمل بسيطاً أو مركباً، كما أنّه لا فرق بين أن يكون منشأ الشكّ في الصحة هو احتمال الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط، أو يكون منشأه احتمال الإتيان بشيء من الموانع، فمرجع هذا الفرع إلى أنّ العمل الذي وجد في الخارج قطعاً، شكّ في مطابقته للمأمور به أو لما يترتّب عليه الأثر وإن لم يكن مأموراً به.

ثانيهما: الشكّ في وجود بعض الأجزاء حين الاشتغال بالعمل المركّب، وانّ ذلك الجزء هل وجد أم لم يوجد، وهذا الشكّ قد يعرض بعدما يدخل في الجزء الآخر الذي يكون مترتّباً على الجزء المشكوك، وقد يعرض قبله، والأوّل هو الذي

يعبّر عنه بالشك بعد التجاوز، والمراد به التجاوز عن محلّ الجزء المشكوك لا التجاوز عن نفسه، لأنّ المفروض أنّ أصل وجوده مشكوك فلا معنى للتجاوز عنه مع كونه مشكوكاً.

وكيف كان، فالأخبار الواردة في هذين الفرعين كثيرة ربّما تبلغ خمس عشرة رواية، ثمان منها ينتهي سندها إلى محمد بن مسلم، وهو الذي رواها عن أبي جعفر أو عن الصادق أو عن أحدهماعليهما السلام، وهذه الثمان التي رواها محمد بن مسلم، ثلاث منها متعرّضة لبعض فروعات قاعدة التجاوز، وهي:

١ ـ ما رواه علاء بن رزين عن محمد بن مسلم، عن أحدهماعليهما السلام قال: سألته عن رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع؟ قال: «يمضي في صلاته»[١].

٢ ـ ما رواه محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام في رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع، فقال: «يمضي في صلاته حتى يستيقن».

ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن العلاء مثله، إلّا أنّه قال: «يمضي على شكّه ولا شيء عليه»[٢].

٣ ـ ما رواه علاء عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام في الذي يذكر أنّه لم يكبّر في أوّل صلاته، فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبّر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟!»[٣]. فانّ ظاهره أنّ مع عدم الاستيقان لا تجب الإعادة بل يمضي على صلاته.

وثلاث من تلك الثمان متعرّضة لبعض فروعات قاعدة الفراغ في خصوص

---

(١) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٥؛ الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٧؛ السرائر ٣: ٥٩٢؛ الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب١٣ ح ٥.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح١٠٠٦؛ السرائر ٣: ٥٩٢؛ الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب١٣ ح٧.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح٥٥٨؛ الاستبصار ١: ٣٥١ ح١٣٢٧؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الإحرام ب٢ ح٢.

الصلاة أو لنفسها وهي:

١ ـ ما رواه عليّ بن رئاب عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلّما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد»[١].

٢ ـ ما رواه أبو أيّوب الخزّاز عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يشكّ بعدما ينصرف من صلاته، قال: فقال: «لا يعيد، ولا شيء عليه»[٢].

٣ ـ ما رواه ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شكّ في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة، قال: «يمضي على صلاته ولا يعيد»[٣].

وواحدة منها متعرّضة لقاعدة الفراغ في الصلاة وفي الوضوء، وهي ما رواه عبدالله بن بكير عن محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكّراً فامضه، ولا إعادة عليك فيه»[٤]. ودلالتها على قاعدة الفراغ مبنية على أن تكون كلمة ـ من ـ بيانية لا تبعيضية، وعلى الثاني تكون مخالفة للفتاوى والنصوص الأُخر بالنسبة إلى الوضوء.

بقي رواية واحدة من تلك الثمان تدلّ بظاهرها على اعتبار قاعدة الفراغ مطلقاً من غير تخصيص بالصلاة أو الوضوء أو غيرهما، بل ولا بالعبادات، وهي ما رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو»[٥].

وهنا رواية تاسعة لمحمد بن مسلم، التي رواها الصدوق بإسناده عنه، عن

---

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٦٠؛ الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٨ ح ١٤٤٣؛ الاستبصار ١: ٣٦٩ ح ١٤٠٤؛ الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ١.

(٣) التهذيب ١: ١٠١ و ١٠٢ ح ٢٦٤ و ٢٦٧؛ الوسائل ١: ٤٧٠. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٥.

(٤) التهذيب ١: ٣٦٤ ح ١١٠٤؛ الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

(٥) التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٢٦؛ الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا شكّ الرجل بعدما صلّى فلم يدر ثلاثاً صلّى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»[1].

بقي سبعة روايات:

١ ـ صحيحة زرارة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي. قلت: رجل شكّ في الأذان والإقامة وقد كبّر؟ قال: يمضي. قلت: رجل شكّ في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي. قلت: شكّ في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي قلت: شكّ في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثمّ قال يا زرارة: إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»[2].

وهذه الرواية تدلّ على قاعدة التجاوز في خصوص الصلاة، والأسئلة والأجوبة الواقعة بين الإمام عليه السلام والراوي قبل القضية الكلية التي أفيدت في الذيل تنحصر بحسب الظاهر في الشكّ في الوجود لا الشكّ في الصحة، وحينئذ فلابدّ من أن تكون القاعدة الكلّية المذكورة في الذيل شاملة لتلك الموارد، وذلك موقوف على الالتزام بأنّ المراد من الخروج من الشيء هو الخروج عن محلّه حتى يكون المشكوك هو وجود الشيء لا صحته، أو الأعمّ منه ومن الخروج عن نفسه الملازم للشك في صحّته، وعلى الأوّل أيضاً يدلّ على حكم الشكّ في الصحة بمفهوم الموافقة.

٢ ـ صحيحة أُخرى لزرارة الواردة في باب الوضوء الدالة على اعتبار قاعدة الفراغ فيه، وهي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنّك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمّى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه،

---

(١) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٧؛ السرائر ٣: ٦١٤؛ الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٧ ح٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩؛ الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٣ ح١.

وقد صرت في حال أُخرىٰ في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك، فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشكّ، وامض في صلاتك، وإن تيقّنت أنّك لم تتمّ وضوءَك فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء»[1].

وظاهرها أنّه إذا قام من الوضوء وفرغ منه وقد صار في حال أُخرى في الصلاة وغيرها فشك في بعض ما سمّى الله ممّا أوجب الله عليه وضوءَه فلا شيء عليه.

٣ـ موثقة عبدالله بن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكّك بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه»[2]. والضمير في «غيره» يحتمل أن يرجع إلى الوضوء الذي شكّ في شيء منه ويحتمل أن يرجع إلى نفس ذلك الشيء المشكوك، فعلى الأوّل تكون الرواية متعرّضة لقاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء، وعلى الثاني لقاعدة التجاوز بالنسبة إليه، فتصير حينئذٍ مخالفة للفتاوى، حيث أنّ قاعدة التجاوز لا تجري عندهم في الوضوء.

هذا، ويمكن أن يستظهر من الرواية الوجه الأوّل، لأنّ أجزاء الوضوء باعتبار عدم استقلالها لا تكون ملحوظة مستقلّة، بل الملحوظ بهذا النحو إنّما هو نفس الوضوء باعتبار كونه موضوعاً للأثر، وحينئذٍ فالظاهر أنّ الضمير يرجع إليه لا إلى أجزائه غير الملحوظة.

وكيف كان، فلو فرض إجمال الرواية ودار أمرها بين الوجهين لكانت دلالتها

---

(١) الكافي ٣: ٣٣ ح ٢؛ التهذيب ١: ١٠٠ ح ٢٦١؛ الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ١.

(٢) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٢؛ السرائر ٣: ٥٥٤؛ الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢.

على الوجه الأولّ متيقّنة كما لا يخفى. ثمّ إنّ الرواية تدلّ بظاهرها على اتحاد المراد بالدخول في الغير والتجاوز عن الشيء المشكوك فتدبّر.

٤ ـ رواية بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضّأ؟ قال: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[١].

٥ ـ رواية إسماعيل بن جابر قال: قال أبوجعفر عليه السلام: «إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»[٢].

٦ ـ رواية حمّاد بن عثمان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشكّ وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: «قد ركعت، امضه»[٣].

٧ ـ رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع»[٤].

وهذه الروايات الواردة في هذا المقام، بعضها يدلّ على الفرع الأول من الفرعين اللّذين ذكرنا في صدر المبحث، أنّه لا ينبغي الريب في ثبوتهما، وبعضها يدلّ على الفرع الثاني.

ولا يذهب عليك أنّ ما ورد في الفرع الأوّل الذي هو مجرى قاعدة الفراغ ـ كالرواية الثامنة من روايات محمد بن مسلم التي رواها عنه ابن بكير ـ لا يشمل الفرع الثاني أيضاً، لأنّ موضوع الحكم بوجوب المضي فيه هو الشكّ في الأمر الماضي، الظاهر في كون المشكوك هو صحته لا أصل وجوده، والمفروض

---

(١) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٥؛ الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٢؛ الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٩؛ الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٤؛ الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٦؛ الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٦؛ الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٨؛ الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦.

في قاعدة التجاوز الجارية في الفرع الثاني هو الشكّ في أصل الوجود بعد التجاوز عن محلّه، فلا يشمله ما دلّ بظاهره على قاعدة الفراغ، كما أنّ ما ورد في قاعدة التجاوز كرواية إسماعيل بن جابر المتقدّمة لا يعمّ قاعدة الفراغ، لأنّ موردها هو الشكّ في أصل الوجود ومجرى تلك القاعدة هو الشكّ في صحّة ما وجد.

ثمّ إنّه بعدما ظهر أنّه في مقام الإثبات لا يمكن استفادة شيء من القاعدتين من الدليل الوارد في الأُخرىٰ، فهل يمكن الالتزام بأنّ مرجعها في مقام الاعتبار والثبوت إلى ملاك واحد ومناط فارد؟ الظاهر العدم، لأنّ مرجع قاعدة الفراغ إلى أصالة الصحة في عمل النفس، نظير أصالة الصحة الجارية في عمل الغير.

وكما أنّ المستند في أصالة صحّة عمل الغير هو لزوم اختلال النظام لو اعتبر الشكّ في صحّة عمله ولم يجز البناء عليها كما هو واضح، كذلك المستند في أصالة صحّة عمل النفس هو لزوم الحرج الشديد والعسر الأكيد لو رتّب الأثر على احتمال عدم صحّته، وهذا بخلاف قاعدة التجاوز الجارية في أثناء العمل، فإنّ عدم اعتبارها لا يستلزم حرجاً ولا عسراً، كما نلاحظ ذلك في الموارد التي لم يعتبر فيها قاعدة التجاوز، كما في الطهارات الثلاث.

نعم، الظاهر أنّ الحكمة في اعتبارها في الصلاة هو أنّ المسلمين لمّا كانوا في الصدر الأوّل ملتزمين بصلاة الجماعة التي مرجعها إلى جعل المأمومين صلاتهم تبعاً لصلاة الإمام، فلو لم تعتبر قاعدة التجاوز فيها يلزم اشتغال المأمومين بعضهم بعمل مغاير لما اشتغل به الآخر، فتختلّ صورة الجماعة كما هو غير خفيّ.

وكيف كان، فالظاهر اختلاف الملاك وتعدّده في القاعدتين، وحينئذٍ فلابدّ من ملاحظة كلّ منهما على سبيل الاستقلال.

قاعدة التجاوز

قاعدة التجاوز، وإن كان اختصاص مورد جريانها بالشكّ في أصل وجود الجزء بعد التجاوز عن محلّه، إلّا أنّه يستفاد منها الشكّ في صحّة الجزء المأتيّ به بمفهوم الموافقة، لأنّه إذا كان الحكم فيما لو شكّ في أصل الوجود هو البناء على الوجود، ففيما لو شكّ في صحّة ما وجد يكون الحكم بها بطريق أولى كما لا يخفى، ولانحتاج إلى ادعاء أنّ مرجع الشكّ في الصحة أيضاً إلى الشكّ في الوجود الصحيح كما ادّعاه الشيخ المحقّق الأنصاري ﷺ[1].

ثمّ إنّ قاعدة التجاوز تختص بالصلاة ولا تجري في غيرها كما عرفت، وصحيحة زرارة المتقدّمة الواردة في الصلاة وإن كانت ظاهرة في جريانها بالنسبة إلى الأذان والإقامة مع أنّهما ليسا من الصلاة، إلّا أنّ الظاهر أنّ جريانها فيهما باعتبار كونهما مقدّمة للصلاة، فكأنّهما من أجزائها كما لا يخفى.

ثمّ المشهور بين الأصحاب هو أنّه يعتبر في قاعدة التجاوز، التجاوز عن محلّ المشكوك والدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاة، ولا يكفي الدخول في مقدّمة الجزء، فلو شكّ في الركوع وقد أهوى إلى السجود أو شكّ في السجود وقد نهض إلى القيام، يجب عليه الاعتناء بالشكّ والعود للتدارك، ولا تجري قاعدة التجاوز[2].

هذا، وذهب جمع من المتأخّرين إلى أنّ المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه

---

(١) فرائد الاصول: ٤١٠.

(٢) البيان: ٢٥٣؛ الروضة البهيّة ١: ٣٢٣؛ روض الجنان: ٣٤٩؛ رياض المسائل ٤: ٢٢٩؛ الحدائق ٩: ١٧٩.

غير الشيء الذي شكّ في تحقّقه، سواء كان من أجزاء الصلاة أو من مقدّمات الجزء[١]، ويدلّ عليه إطلاق قوله عليه السلام في رواية زرارة: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره»، فإنّ ظاهر كلمة «الغير» هو ما يغاير الشيء الذي شكّ فيه، والمغايرة بين الركوع وبين الهويّ إلى السجود متحقّقة، خصوصاً إذا جلس وانحنى بمقدار ركوع من يصلّي جالساً.

ويؤيّد هذا أنّ الملاك في عدم الاعتناء بالشكّ هو الدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاة، والظاهر اعتبار وجود الإرادة الارتكازية المتعلقة بالإتيان بالمركب الناشئة منها إرادات أُخرى متعلّقة بأجزاء المركّب، فالاتيان بالشيء المشكوك عن إرادة متعلّقة به، موجود فيما لو لم يكن الغير من أجزاء الصلاة أيضاً.

هذا، ولكن رواية عبد الرحمن بن أبي عبدالله تدلّ بظاهرها على التفصيل بين ما إذا شكّ في الركوع وقد أهوى إلى السجود فلا يعتني بشكّه، وبين ما إذا شكّ في السجود وقد نهض إلى القيام قبل أن يستوي قائماً فيعتني بشكّه ويرجع للسجود، حيث قال بعد السؤال عن حكم الصورة الأُولى والجواب عنه: قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوي جالساً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. قلت: رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد»[٢] ولكن الرواية معرض عنها عند الأصحاب.

نعم، قد عمل بها السيّد رحمه الله في العروة في خصوص موردها، فحكم بوجوب الرجوع إلى السجود مع الشكّ فيه، وقد نهض إلى القيام ولما يقم بعد، وعدم

---

(١) منهم: صاحب ذخيرة المعاد: ٣٧٦ وجواهر الكلام ١٢: ٣١٦ـ٣١٨ ومدارك الأحكام ٤: ٢٤٩.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح٦٠٣؛ الإستبصار ١: ٣٥٩ ح١٣٧١؛ الوسائل ٦: ٣٦٩، أبواب السجود ب١٥ ح٦.

وجوب الرجوع للتشهد مع الشكّ فيه كذلك[١].

وأنت خبير بأنّ هذا مستبعد جدّاً، إذ لا خصوصية لمورد الرواية أصلاً؛ فالإنصاف أنّ الرواية مطروحة باعتبار إعراض الأصحاب عنها، حيث إنّهم لم يفصلوا بين المقامين، بل أفتوا بوجوب الرجوع والعود للتدارك فيهما معاً.

ويدلّ على مقالتهم رواية إسماعيل بن جابر المتقدّمة، حيث إنّ الظاهر كون الفرعين المذكورين أوّلاً توطئة للقاعدة الكلّية المقرّرة بقوله ﷺ: «كلّ شيء شكّ فيه...». وحينئذٍ فيظهر منه أنّ السجود والقيام حدّ للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنّه لا غير أقرب من السجود بالنسبة إلى الركوع ومن القيام بالنسبة إلى السجود، لأنه لو كان الهويّ إلى السجود كافياً في عدم الاعتناء بالشكّ في الركوع، والنهوض للقيام كافياً عند الشكّ في السجود، لكان أخذ السجود والقيام في مقام التوطئة مستهجناً جدّاً كما هو ظاهر.

فالرواية ظاهرة في أنّ الهويّ إلى السجود والنهوض للقيام لا يتحقق بشيء منهما الدخول في الغير الذي يوجب عدم الاعتناء بالشكّ. هذا، والظاهر أنّ الشهرة حيث كانت في المسائل الفرعيّة لا المسائل الأصليّة التي تكشف الشهرة فيها عن وجود نصّ معتبر في البين، فلا مانع من مخالفتها، لعدم كونها كاشفة حينئذٍ عن النصّ، والرواية قد عرفت أنّها معرض عنها، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون المراد بالهويّ إلى السجود البلوغ إلى حدّ السجود، فلا دلالة لها على التفصيل بين الصورتين.

وكيف كان، فالظاهر إطلاق كلمة الغير وشمولها لمقدّمات الأجزاء أيضاً، خصوصاً بعدما عرفت من وجود الملاك فيما إذا دخل في مقدّمات الأجزاء أيضاً،

---

(١) العروة الوثقى ١: ٦٥٠. احكام الشكوك مسألة ١٠.

مضافاً إلى أنّه من البعيد الفرق بين من أهوى إلى السجود ولمّا يبلغ حدّه، وبين من هوى إليه وبلغ حدّه، وهكذا بالنسبة إلى الناهض للقيام، ولمّا يبلغ حدّه والناهض له المستوي قائماً.

نعم، يمكن الفرق بين الصورتين ـ كما في رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله المتقدّمة ـ بأنّ من أهوى إلى السجود ولم يبلغ حدّه يصدق عليه أنّه جاوز عن محلّ الركوع ودخل في غيره، وأمّا من كان ناهضاً للقيام وكان في حالة بين حالتي الجلوس والقيام، فمرجع شكّه في أنّه سجد أم لم يسجد إلى أنّ هذه الحالة التي هو فيها هل هي الحالة المسبوقة بالجلوس للسجود أو الحالة المسبوقة بالقيام بعد الركوع، وأنّه مهوٍ من القيام إلى السجود.

ومن المعلوم أنّه مع هذا الشكّ لا يتحقق عنوان التجاوز أصلاً، كمن شكّ في حال القيام في أنّ قيامه هل هو القيام المسبوق بالركوع، أو القيام الذي يجب له أن يركع بعده؟.

وبعبارة أُخرىٰ: شكّ في أنّ هذا القيام هل هو القيام للركوع أو القيام عن الركوع؟

فإنّه لا شبهة في أنّه يجب عليه أن يركع ولا يعتني باحتمال كون هذا القيام مسبوقاً بالركوع، وحينئذٍ فلا تكون الرواية مخالفة للروايات المتقدّمة الواردة في قاعدة التجاوز. هذا كلّه في قاعدة التجاوز.

قاعدة الفراغ

أمّا قاعدة الفراغ فمقتضى أكثر الروايات الواردة فيها، أنّ مجريها هو مجرّد الفراغ والانصراف من العمل الذي كان مشتغلاً به، مثل ما رواه عليّ بن رئاب عن

محمد ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام[١]، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة. وما رواه أبو أيّوب الخزّاز عنه، عن أبي عبدالله عليه السلام[٢]، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الانصراف عنها، وما رواه ابن أبي عمير عنه[٣]، وظاهره أيضاً اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة؛ وما رواه عبدالله بن بكير عنه[٤]، فإنّ ظاهره اعتبار مضي الصلاة والطهور، بناءً على أن تكون لفظة «من» فيه للتبيين لا للتبعيض ؛ وكذا ما رواه الصدوق بإسناده عنه[٥].

هذا، ولكن صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء ظاهرة في اعتبار الفراغ منه، والصيرورة في حال أُخرىٰ من صلاة وغيرها، وكذا موثّقة ابن أبي يعفور بناءً على أن يكون مرجع الضمير فيها هو نفس الوضوء، فإنّها ظاهرة في اعتبار الدخول في الغير.

والظاهر أنّ المراد «بحال أُخرىٰ» ليس إلّا مجرّد الفراغ، ضرورة أنّه بالفراغ يتغيّر حاله، وينقلب حال اشتغاله بالوضوء إلى حال أُخرىٰ، سواء شرع في الصلاة أم لا. وأمّا الموثّقة فذيلها يدلّ على أنّ المراد بالدخول في الغير ليس إلّا التجاوز المتحقق بالفراغ كما هو غير خفيّ.

ثمّ إنّه يترائى من الشيخ رحمه الله في الرسالة أنّ مرجع القاعدتين إلى قاعدة واحدة، وأنّ المستفاد من أخبار الباب ليس إلّا قاعدة واحدة مسمّاة بقاعدة التجاوز، حيث إنّه بعد إيراد سبع من الروايات الدالة على القاعدة الواردة بعضها في قاعدة

---

(١) الوسائل ٨: ٢٤٦.أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٧ ح٢.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤٦.أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٧ ح١.

(٣) الوسائل ١: ٤٧٠.أبواب الوضوء ب٤٢ ح٥.

(٤) الوسائل ١: ٤٧١.أبواب الوضوء ب٤٢ ح٦.

(٥) الوسائل ٦: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٧ ح٣.

الفراغ، وبعضها في قاعدة التجاوز، وبعضها في الشكّ بعد خروج الوقت، قد تكلّم في مواضع سبعة عمدتها الموضع الأوّل والثاني والثالث.

وأمّا سائر المواضع فإنّما يتعلّق ببعض فروعات المسألة؛ وقد أفاد في الموضع الأوّل أنّ الشكّ في الشيء ظاهر لغة وعرفاً في الشكّ في وجوده، لكنّ التقييد في الروايات بالخروج عنه ومضيّه، والتجاوز عنه ربّما يصير قرينة على إرادة كون أصل وجود الشيء مفروغاً عنه.

نعم، لو أُريد الخروج والتجاوز عن محلّه أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشكّ في الشيء وهذا هو المتعيّن، لأنّ إرادة الأعمّ من الشكّ في وجود الشيء والشكّ الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح، وكذا إرادة خصوص الثاني، لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأوّل.

وتكلّم﵀ أيضاً في الموضع الثاني في المراد من محلّ الفعل المشكوك وجوده، وأنّ المراد به هي المرتبة المقرّرة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره، ولو كان نفس المكلّف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

وقال في الموضع الثالث في اعتبار الدخول في الغير وعدمه: إن كان الدخول في غير المشكوك محقّقاً للتجاوز، فلا إشكال في اعتباره. وإلّا فظاهر الصحيحتين إعتباره وظاهر إطلاق موثّقة ابن مسلم عدم اعتباره؛ ثم قال: ويمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب، خصوصاً في أفعال الصلاة، ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق[1].

ويرد على ما أفاده في الموضع الأول: إنّ إرادة الأعم من الشكّ في وجود الشيء والشكّ الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد وإن كان غير صحيح،

---

(١) فرائد الاصول: ٤١٠ ـ ٤١١.

وكذا إرادة خصوص الثاني إلّا أنّه لا يلزم من إرادة الشكّ في الوجود أن يكون المراد بالخروج والتجاوز هو الخروج والتجاوز عن المحل؛ لأنّ هذه التعبيرات إنّما هي باعتبار اعتقاد المصلّي حيث إنّه لا يدخل في الجزء اللاحق إلّا بعد اعتقاد إتيان الجزء السابق، فبدخوله فيه يتحقق الخروج عن الجزء السابق والتجاوز عنه حسب اعتقاد المصلّي.

وحينئذٍ فلا يبقى للتكلّم في الموضع الثاني مجال أصلاً، لأنّه متفرّع على كون المراد بالخروج هو الخروج عن المحل، وقد ظهر بطلانه وأن المراد به هو الخروج عن نفس الشيء على اعتقاد المصلّي.

وأمّا ما أفاده في الموضع الثالث فيبتني على اتحاد القاعدتين، وقد عرفت سابقاً أنّ هنا قاعدتين مستقلتين:

١ـ قاعدة التجاوز الجارية في خصوص الصلاة، والروايات الدالة على اعتبارها ظاهرة في اعتبار الدخول في الغير فيها، وقد مرّ أنّ الظاهر إطلاق الغير وشموله لمقدّمات الأجزاء أيضاً.

٢ـ قاعدة الفراغ الجارية في جميع العبادات بل المعاملات، وأدلّة اعتبارها لا تدلّ على أزيد من اعتبار مجرّد الفراغ كما مرّ.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ الطهارات الثلاث التي ادّعى الاجماع على عدم جريان قاعدةالتجاوزفيها،لاتكون مشمولة لأدلّة اعتبار تلك القاعدة حتّى يكون الاجماع مخصصاً لها، لأنّ أدلّة اعتبارها تختص بباب الصلاة ولا تجري في غيرها فتدبّر.

ثمّ إنّه لا فرق في جريان قاعدة الفراغ بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً، كما أفاده الشيخ﵀ في ضمن الموضع السابع[1] من المواضع السبعة.

---

(١) فرائد الاصول: ٤١٤.

لأنّ التعليل بقوله عليه السلام : «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[١]، لا يختصّ بصورة السهو، لأنّ مرجعه إلى إلغاء الشكّ الطارئ الذي حصل بعد زمان الاشتغال بالمأمور به.

ومن المعلوم أنّ احتمال ترك الجزء عمداً أبعد من احتمال تركه سهواً لو لم نقل بعدم إمكان تحقّقه من المقاصد للإمتثال، العالم بأجزاء المأمور به وشرائطه. مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام : «فامضه كما هو»[٢]، يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ الطارئ، وترك الماضي كما هو، وظاهره عدم الفرق بين كون المحتمِل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

(١) الوسائل ١: ٤٧١، أبواب الوضوء ب٤٢ ح٧.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٣ ح٣.

الشكّ بعد الوقت

هذه القاعدة أيضاً من القواعد التي تستفاد من السنّة، ويظهر من الشيخ﵀ في الرسالة أنّها ليست قاعدة مستقلّة، بل هي مع قاعدتي التجاوز والفراغ مندرجة تحت قاعدة واحدة، حيث أورد الرواية الدالة على عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت في ضمن الأخبار الدالة على قاعدتي الفراغ والتجاوز، وقد مرّت الإشارة إليه سابقاً.

كما أنّه يظهر من بعض المحقّقين من المعاصرين في كتابه في الصلاة، أنّ هذه القاعدة من مصاديق قاعدة التجاوز، حيث استند في إثباتها إلى الأخبار الخاصّة، والعمومات الدالة على أنّ الشكّ في وجود الشيء بعد انقضاء محله ليس بشيء[1]. ولكنك عرفت تغاير قاعدتي الفراغ والتجاوز، وفاقاً لما اختاره شيخنا العلّامة الخراساني في التعليقة على الرسائل[2].

---

(١) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٤٣.

(٢) التعليقة على فرائد الاصول: ٢٣٧.

والظاهر أنّ قاعدة الشكّ بعد الوقت قاعدة ثالثة، والعمومات الواردة في قاعدة التجاوز لا تدلّ عليها، لأنّه لا يمكن أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى...»[١]، أعم ممّا قد مضى نفسه أو محلّه أو وقته كما هو واضح.

وأمّا الأخبار الخاصّة فلا يخفى أنّه ليس هنا إلّا خبران:

١ـ ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة والفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنّك لم تصلّها، أو في وقت فوتها أنّك لم تصلّها صلّيتها، وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت». ورواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن إبراهيم مثله[٢].

٢ـ ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز بن عبدالله، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاه ومضى على اليقين ويقضي الحائل والشكّ جميعاً، فإن شكّ في الظهر فيما بينه وبين أن يصلّي العصر قضاها، وإن دخله الشكّ بعد أن يصلّي العصر فقد مضت إلّا أن يستيقن، لأنّ العصر حائل فيما بينه وبين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلّا بيقين»[٣].

والرواية الثانية مضافاً إلى اضطراب متنها ـ لأنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «ويقضي الحائل والشكّ جميعاً» جزاء للشرط غير المذكور، وهو ما إذا شكّ بعد الحائل، ولا يمكن أن يكون عطفاً على الجزاء في الشرطية الأولى، لأنّ المفروض فيها صورة

---

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٤ ح ١٠؛ التهذيب ٢: ٢٧٦ ح ١٠٩٨؛ الوسائل ٤: ٢٨٢. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ١.

(٣) السرائر ٣: ٥٨٨؛ الوسائل ٤: ٢٨٣. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ٢.

اليقين بعدم الاتيان ـ ومضافاً إلى كونها مخالفة لفتوى الأصحاب ـ حيث إنّهم يوجبون الإعادة فيما لو شكّ في الظهر بعد الاتيان بالعصر قبل خروج الوقت ـ لا دلالة لها على هذه القاعدة ـ أي قاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد خروج الوقت ـ لأنّ مفادها عدم الاعتناء بالشكّ في الظهر لأجل حيلولة العصر، لا لأجل خروج وقت الظهر كما هو غير خفي.

وبالجملة: فالرواية لا يمكن الاستناد إليها والاعتماد بها أصلاً، فلم يبق في البين إلّا الرواية الأُولى الظاهرة في هذه القاعدة، لأنّ الظاهر أنّ قوله: «وقد دخل حائل»، ليس قيداً آخر، بل المراد به ليس إلّا خروج الوقت، والحكم بوجوب الصلاة مع الشكّ في وقتها ليس حكماً مجعولاً شرعيّاً في قبال عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، بل الظاهر أنّه حكم عقليّ موضوعه مجرّد الشكّ في إتيان المأمور به، جيء به توطئة للحكم المذكور بعده، ومن هنا يعلم أنّه لا يحتاج في وجوب الاتيان بالصلاة مع الشكّ في وقتها إلى استصحاب عدم الاتيان بها، لأنّ هذا الحكم مترتّب على نفس الشكّ، ولا حاجة إلى إحراز عدم الاتيان.

ثمّ الظاهر أنّ هذه القاعدة جارية في خصوص الصلاة لاختصاص ظاهر دليلها بها ولا تجري في سائر الفرائض الموقّتة.

الشكّ في الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار ركعة

إذا شكّ في الصلاة وقد بقي من الوقت مقدار أقلّ من ركعة واحدة، ففي جريان قاعدة الشكّ بعد الوقت وجهان:

١ ـ من أنّ مجراها ما إذا خرج الوقت المضروب للعمل بتمامه، والمفروض أنّ مقداراً منه باق.

٢ ـ ومن أنّ الملاك في جريانها هو عدم إمكان وقوع العمل في وقته، بحيث

لايمكن الاتيان به إلّا قضاء، والمفروض أنّ المقام أيضاً كذلك.

وأمّا لو شكّ فيها وقد بقي من الوقت مقدار ركعة، ففي جريانها أيضاً وجهان:

١ـ من إمكان الاتيان بالعمل في الوقت التنزيلي المستفاد من قاعدة من أدرك[1]، فلا مجال حينئذٍ لهذه القاعدة بعد اختصاصها بما إذا خرج الوقت.

٢ـ ومن أنّ مورد تلك القاعدة ما إذا كان عدم الاتيان بالعمل محرزاً، والمفروض هنا الشكّ في الاتيان فلا تنزيل هنا، ومع عدم ثبوت التنزيل تجري قاعدة الشكّ بعد الوقت، لعدم الفرق حينئذ بين مقدار الركعة وأقلّ منه.

ودعوى أنّه يمكن إحراز موضوع تلك القاعدة باستصحاب عدم الاتيان بالصلاة.

مدفوعة بأنّه مع جريان هذه القاعدة لا مجال للاستصحاب، لأنّها مجعولة في مورده.

وإن شئت قلت: إنّ الاستصحاب في الوقت ممّا لا يحتاج إليه كما عرفت، وفي خارج الوقت ملغى بسبب اعتبار هذه القاعدة، فلا موقع له في الوقت ولا في خارجه، وبدونه لا يمكن إحراز موضوع قاعدة «من أدرك» كما هو ظاهر.

والتحقيق في الصورتين أن يقال: إنّه لا مجال لهذه القاعدة فيهما، لأنّ مجراها ما إذا كان ظرف الشكّ بعد خروج الوقت، والمفروض بقاؤه وعدم انقضائه.

توضيحه: إنّ معنى كون زمان وقتاً لعمل، عبارة عن صحّة ذلك العمل لو أتى به على نحو ينطبق أجزاؤه على أجزاء ذلك الزمان، ولا يجب في اتصاف جزء منه بكونه وقتاً له أن يكون الجزء قابلاً لأن يقع ظرفاً لمجموع الفعل، كيف وهو من المستحيل، بداهة عدم إمكان تحقق العمل الذي يكون وجوده تدريجيّاً في آن واحد، وبعد ذلك يرجع معنى كون كلّ واحد من الآنات متّصفاً بأنّه وقت لذلك

---

(١) الوسائل ٤: ٢١٧ـ٢١٨. أبواب المواقيت ب ٣٠.

العمل، إلى أنّه لو وقع ذلك الآن ظرفاً لوقوع جزء من العمل فقد وقع ذلك الجزء في وقته، وحينئذٍ ينقدح أنّه ما دام شيء من الوقت باقياً بحيث لو كان مشتغلاً به لوقع شيء من أجزائه فيه على نحو ينطبق آخر جزء من العمل على آخر الجزء من الوقت، يصدق أنّ الوقت باق ولو لم يمكن وقوعه ظرفاً لمجموع العمل.

وبالجملة: الوقت عبارة عن الزمان الذي جعل ظرفاً للعمل، بحيث لو وقع جزء منه فيه لم يلزم وقوعه في خارج الوقت، وهذا المعنى يصدق على ما إذا بقي من الوقت آن واحد، وحينئذٍ فيظهر أنّه لا مجال لهذه القاعدة في الصورتين المتقدّمتين بعد كون ظرف الشكّ فيهما هو الوقت لا خارجه، فيجب الإتيان بالعمل الذي شكّ في الإتيان به، ولو لم يبق مقدار الركعة أيضاً.

لأنّ المفروض بقاء الوقت حقيقة، ومفاد قاعدة «من أدرك» ليس التنزيل في نفس الوقت، بحيث صار مقدار الركعة الباقي وقتاً تنزيليّاً للصلاة، كيف وقد عرفت أنّه وقت لها حقيقة، بل مفادها تنزيل الصلاة التي وقعت ركعة منها في الوقت منزلة الصلاة الواقعة بتمامها فيه كما لا يخفى.

هذا كلّه إذا كانت الصلاة التي شكّ فيها وقد بقي من الوقت مقدار ركعة أو أقلّ منها فاقدة للشريكة كصلاة الغداة، فيجب الاتيان بها لو شكّ فيها ولو لم يبق من الوقت إلّا آن واحد.

وأمّا في مثل الصلاة التي لها شريكة كصلاة الظهر فيتصوّر وجوه: لأنّه تارة يشكّ في الإتيان بها مع القطع بالإتيان بالشريكة، وثانية يكون بالعكس، وثالثة يشكّ في الإتيان بإحداهما لا على التعيين، مع القطع بالإتيان بواحدة منهما، ورابعة يشكّ في الإتيان بهما، ويحتمل أنّه لم يأت بشيء منهما بعد.

ففيما إذا شكّ في كلتيهما، تارة يكون الشكّ في الوقت المختصّ بالشريكة التي هي العصر مثلاً، وأُخرىٰ يكون الشكّ قبله ولو بمقدار ركعة. فعلى الأوّل يكون

الشكّ بالنسبة إلى الظهر شكّاً بعد الوقت، بناءً على القول المشهور، وهو اختصاص مقدار أربع ركعات من آخر الوقت بالعصر وخروج وقت الظهر بذلك[١]، وأمّا بناءً على ما يقول به ابن بابويه[٢] من الاشتراك في الوقت يكون الشكّ بالنسبة إلى كليهما شكّاً في الوقت.

وعلى الثاني فالمسألة مبتنية على ملاحظة الحكم فيما إذا علم بعدم الإتيان بشيء منهما، وقد بقي من الوقت مقدار خمس ركعات، فإن قلنا بأنّ الواجب عليه هناك، الإتيان بكلتا الصلاتين، فاللازم هنا أيضاً الجمع بينهما. وإن قلنا: بأنّ الواجب هناك الإتيان بصلاة العصر فقط في وقتها وعدم مزاحمة الظهر معها فالحكم هنا أيضاً كذلك بطريق أولى كما لا يخفى.

وقال بعض الأعاظم من المعاصرين ـ بعد تقسيمه هذه الصورة إلى قسمين لأنّه تارة يعلم بعدم التفكيك بينهما، وأخرى يحتمل التفكيك ـ ما ملخّصه في القسم الأوّل: إنّ الشكّ في الظهر يكون شكّاً بعد الوقت، فإنّ المفروض عدم بقاء أربع ركعات للظهر وأمّا الشكّ في العصر فيكون شكّاً فيها في وقتها ومقتضى ذلك الحكم بوجود الظهر وعدم الاتيان بالعصر، إلّا أنّ الإشكال القطع بلغويّة العصر، لأنّه يعلم إجمالاً إمّا بوجودها سابقاً، وإمّا ببطلانها فعلاً من جهة الاخلال بالترتيب.

وحينئذٍ فهل يمكن أن يقال ببراءة الذمّة منهما ـ أمّا الظهر فلقاعدة الشكّ بعد الوقت وأمّاالعصر فللقطع باللغويّة ـ أويجب عليه العصر على نحو يقطع بفراغ ذمّته، وهو أن يأتي بالظهر مراعياً للترتيب المعتبر؟ والأظهر الثاني، لأنّه لو كانت ذمّته

---

(١) المبسوط ١ : ٧٢؛ المسائل الناصريات: ١٨٩؛ السرائر ١ : ١٩٥؛ المهذّب ١: ٧١؛ الغنية: ٦٩؛ المراسم: ٦٢؛ شرائع الاسلام ١: ٥٠؛ رياض المسائل ٣: ٣٣؛ مدارك الاحكام ٣: ٣٥؛ مستند الشيعة ٤: ٢٢؛ جواهر الكلام ٧: ٧٥؛ كشف اللثام ٣: ٢٤؛ جامع المقاصد ٢ : ٢٤.

(٢) المقنع: ٩١؛ الهداية: ١٢٧؛ الفقيه ١ : ٢١٦ ح٦٤٧.

مشغولة بالعصر واقعاً فلاتفرغ إلّا بإتيان العصر مرتباً على الظهر، والمفروض اشتغال ذمّته بحكم القاعدة، فيجب عليه إتيان الظهر رجاءً مقدّمة لحصول الترتيب.

نعم، يجوز على المبنى المتقدّم، التأخير إلى أن لا يبقى إلّا مقدار أربع ركعات من الوقت، لفراغ ذمّته من الظهر بحكم القاعدة وعدم تضيّق الوقت بمقدار تأخيرها ركعة واحدة[1]. انتهى.

هذا كلّه مبني على عدم جريان قاعدة الشكّ بعد الوقت، فيما لو بقي من الوقت مقدار ركعة واحدة، وأمّا بناءً على ما حقّقناه آنفاً من الجريان لبقاء الوقت حقيقة، فالشكّ وقع في الوقت لا في خارجه، فلامجال لما أفادهﷺ، لأنّه يجب عليه في الصورة المفروضة الإتيان بكلتا الصلاتين كما هو واضح.

ثمّ هذا كلّه فيما إذا شكّ في الظهرين معاً، وأمّا إذا شكّ في أحدهما مع العلم بإتيان الآخر، فتارة يشكّ في الوقت المشترك، وأخرىٰ في الوقت المختصّ بالعصر، ففي الأوّل يكفي الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة، من غير أن يعيّن كونه ظهراً أو عصراً، وفي الثاني يكون الشكّ بالنسبة إلى الظهر شكّاً بعد الوقت وبالنسبة إلى العصر شكّاً فيه، فيجب الإتيان بأربع ركعات بعنوان العصر. وممّا ذكرنا يظهر حكم باقي الصور فتدبّر.

إعتبار الظنّ في الصلاة

ومن القواعد الأصليّة المستفادة من النصوص المذكورة في باب الخلل، قاعدة اعتبار الظن في الصلاة في الجملة وعدم ترتب أحكام الشكّ عليه، ووجوب البناء عليه وكونه كاليقين، وهي بنحو الاجمال ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال.

---

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٤٦.

نعم، قد وقع الخلاف في موضعين:

أحدهما: اعتباره في غير الركعتين الأخيرتين.

ثانيهما: اعتباره في الأفعال التي هي مقابل الركعات ومن أجزائها.

أمّا اعتباره في الركعتين الأوّلتين، فذهب إليه السيّد المرتضى ﷺ حيث قال فيما حكي عنه: كلّ سهو يعرض والظنّ غالب فيه بشيء فالعمل بما غلب على الظنّ[١]. وتبعه الشيخ ﷺ في كثير من كتبه[٢] وجماعة ممّن تأخّر عنه[٣]، وربّما يتراءى من كلمات جمع من القدماء، إختصاص اعتبار الوهم بالركعتين الأخيرتين[٤].

والذي يشكل الأمر أنّه ليس في شيء من كلمات القدماء إشعار بأنّ المسألة ذات قولين فضلاً عن الدلالة، بل الظاهر من كلّ من الطائفتين أنّه لا يكون فيها إلّا قول واحد، ويؤيّده أنّ ابن إدريس في كتاب السرائر جمع بين العبارتين، حيث صدّر باب السهو في كتابه بمثل ما حكي عن السيّد من العبارة المتقدّمة وقال في الضرب الثالث من السهو ما لفظه:

وأمّا الضرب الثالث من السهو وهو الذي يعمل فيه على غالب الظنّ، فهو كمن سها فلم يدر صلّى إثنتين أم ثلاثاً؟ وغلب على ظنّه أحد الأمرين، فالواجب العمل على ما غلب في ظنّه وإطراح الأمر الآخر، وكذلك إن كان شكّه بين الثلاث والأربع، أو الاثنين والأربع، أو غير ذلك من الأعداد، بعد أن يكون اليقين حاصلاً بالأوّلتين، فالواجب في جميع هذه الشكوك العمل على ما هو أقوى وأغلب في ظنّه وأرجح عنده[٥]. انتهى.

---

(١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٥.

(٢) المبسوط ١: ١٢٣؛ النهاية: ٩٠ ـ ٩١؛ الخلاف ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢.

(٣) الكافي في الفقه: ١٤٨؛ المهذّب ١: ١٥٥؛ السرائر ١: ٢٥٠؛ الجامع للشرائع: ٨٤.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٩؛ الفقيه ١: ٢٢٥؛ المقنعة: ١٤٥؛ الانتصار: ١٥٦، المختصر النافع: ٤٤؛ المنتهى ١: ٤١٠.

(٥) السرائر ١: ٢٥٠.

فإنّ هذا القول منه يوهم أنّ غلبة الظنّ تعتبر في الأخيرتين خاصّة دون الأوّلتين، ولذا اعترض عليه العلّامة في المختلف بأنّه نسي ما أخذه من كلام السيّد وصدّر به كتابه[١].

وبالجملة: لا مجال للاعتماد على الفتاوى بعد اختلافها بهذا النحو، بل لابدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في هذا الباب.

فنقول: الروايات ـ الظاهرة في اعتبار الظنّ في الصلاة ـ التي لا تخالف الفتاوى المشهورة كثيرة:

منها: رواية عبدالرحمن بن سيّابة وأبي العباس جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر ثلاثاً صلّيت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث، فابن على الثلاث وإن وقع رأيك على الأربع فابن على الأربع فسلّم وانصرف، وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلّ ركعتين وأنت جالس»[٢].

ومنها: رواية حسين بن أبي العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن استوى وهمه في الثلاث والأربع سلّم و صلّى ركعتين وأربع سجدات بفاتحة الكتاب وهو جالس يقصّر في التشهّد»[٣].

ومنها: مرسلة جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال فيمن لا يدري أثلاثاً صلّى أم أربعاً؟ ووهمه في ذلك سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعة وهو قائم، وإن شاء صلّى ركعتين وأربع سجدات وهو جالس...»[٤].

---

(١) مختلف الشيعة ٢: ٤٠٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح٧؛ التهذيب ٢: ١٨٤ ح٧٣٣؛ الوسائل ٨: ٢١١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٧ ح١.

(٣) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٢؛ التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٧٣٦؛ الوسائل ٨: ٢١٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٦.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٩؛ التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٤؛ الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٢.

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا لم تدر إثنتين صلّيت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهّد وسلّم ثمّ صلّ ركعتين وأربع سجدات، تقرأ فيهما بأُمّ الكتاب ثمّ تشهّد وتسلّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، وإن كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافلة»(١).

ومنها: موثّقة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدري كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة»(٢).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ما يمكن الاستدلال به لاعتبار الظنّ في الأوّلتين أيضاً من هذه الروايات، موثّقة صفوان، لأنّ مورد غيرها من سائر الروايات يختص بغير الأوّلتين كما هو ظاهر، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة مدلولها.

فنقول: ربّما يقال: بأنّ رواية صفوان لأجل احتمال كون المراد به هو خصوص صورة التردّد بين الاحتمالات الكثيرة الذي هو ما اصطلح عليه الفقهاء، تكون النسبة بينها وبين الأدلة الدالة على اعتبار العلم في الأوليين عموماً من وجه، لأنّ التردّد بين احتمالات كثيرة أعم من أن يكن في البين قدر متيقّن أو لا، فمن موارده ما إذا حفظ الأُوليين ثمّ تردّد بين احتمالات شتّى، وحينئذٍ فيشكل تقديمها على تلك الأدلة، نعم لو استفيد كون اعتبار الظنّ من حيث الطريقيّة يتم المقصود، فإنّه يكون دليل اعتباره حاكماً على أدلّة اعتبار العلم في الأوليين ولكنّه في غاية الاشكال.

ولا يخفى أنّ الظاهر من الرواية بعد عدم إمكان حملها على ما إذا فاتت منه صلوات لا يدري مقدارها، ولم يقع وهمه على شيء، لأنّ الحكم بوجوب الإعادة ينافي ذلك أنّ المراد به ما إذا كان عدد الركعات مجهولاً، سواء كان قدر متيقّن في

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٥؛ الكافي ٣: ٣٥٣ ح٨؛ الوسائل ٨: ٢١٩ .أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ١؛ التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧٤٤؛ الاستبصار ١: ٣٧٣ ح ١٤١٩؛ الوسائل ٨: ٢٢٥ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٥ ح ١.

البين أم لم يكن؛ لأنّه في الصورة الأُولى يصدق أيضاً أنّه لا يدري كم صلّى.

وما ذكره من أنّ مصطلح الفقهاء في مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردّد بين احتمالات كثيرة؛ ممنوع جدّاً، ضرورة أنّه ليس لهم في استعمال كلمة «كم» إصطلاح خاصّ مغاير لمعناها بحسب اللغة.

نعم قد تعرّض الفقهاء لهذه المسألة ـ أي ما كان التردّد فيها بين احتمالات كثيرة ـ وحكموا فيها بالبطلان، ولكنّ الظاهر أنّ حكمهم بالبطلان فيها ليس لمدخلية كثرة الاحتمال فيه، بل لكون الركعتين الأوليين أيضاً من أطراف الاحتمال مع أنهما لا تحتملان السهو كما عرفت، فالإنصاف تمامية دلالة الموثقة على اعتبار الظنّ في الأوليين أيضاً.

أمّا اعتباره في الأفعال التي هي مقابل الركعات ومن أجزائها، فنقول: ـ بعد عدم اختصاص هذا النزاع بخصوص من يقول باعتباره في الركعات مطلقاً، لأنّه يجري ولو على القول باعتباره في خصوص الركعتين الأخيرتين، غاية الأمر أنّه بناءً عليه يختصّ النزاع بالأفعال التي تكون من أجزاء الأخيرتين كما لا يخفى ـ ربّما يستدلّ له بالأولويّة وأنّ أدلّة حجّية الظنّ في الركعة تدلّ على حجّية أفعالها بطريق أولى، وتوضيح هذا الدليل وتتميمه يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

المقدمة الأولى: إنّ الظنّ المتعلّق بالركعة لا يكون ظنّاً واحداً متعلّقاً بأمر واحد، ضرورة أنّ الركعة عبارة عن عدّة أفعال وأقوال مختلفة بحسب الحقيقة، والتركيب بينها تركيب اعتباريّ الذي مرجعه إلى ملاحظة الأُمور المختلفة المتعدّدة شيئاً واحداً وأمراً فارداً، باعتبار وحدة الغرض المترتّب عليها، فالكثرة فيه حقيقية والوحدة إعتبارية، بخلاف المركبات الحقيقية التي تكون الوحدة فيها حقيقية، والكثرة اعتبارية.

فالركعة عبارة عن جملة من الأعمال المختلفة المجتمعة، فالظنّ المتعلّق بها ليس ظنّاً واحداً، بل ينحلّ إلى الظنون المتعدّدة حسب تعدّد أفعال الركعة.

المقدمة الثانية: إنّه لا إشكال بعد انحلال الظنّ المتعلّق بالركعة إلى الظنون المتعدّدة، ودلالة الدليل على حجّية الظنّ بها، في أنّ كلّ ظن من تلك الظنون المتعدّدة إنّما يعتبر بالنسبة إلى متعلّقه، بمعنى أنّ الظنّ بالقراءة التي هي من أجزاء الركعة إنّما يعتبر بالنسبة إلى خصوص القراءة المظنونة، ولا معنى لأن يكون الظنّ بالقراءة معتبراً بالنسبة إلى الركوع مثلاً، والظنّ بالركوع حجّة بالإضافه إلى القراءة، فكل واحد من تلك الظنون إنّما يكون معتبراً في خصوص متعلّقه.

المقدمة الثالثة: إنّه إذا كان الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة حجّة ـ فيما لو كان سائر أفعال الركعة مظنوناً أيضاً كما هو مرجع اعتبار الظنّ المتعلّق بالركعة ـ ففيما لو كان سائر أفعالها معلوماً بالعلم الوجداني تكون حجّيته بالنسبة إلى الفعل المظنون بطريق أولى، فالدليل الدالّ على الاعتبار في الصورة الأُولى يدلّ على اعتباره في الصورة الثانية بالأولويّة.

ويمكن المناقشة في الأولويّة بأن يقال: إنّ اعتبار الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة إنّما هو لكونه طريقاً إليه، وأمارة بالنسبة إلى متعلّقه. ومقارنة هذا الظنّ مع الظنون المتعلّقة بباقي أفعال الركعة كما أنّها لا تؤثر في هذا الظنّ، كذلك مقارنته مع العلوم المتعلّقة بباقيها.

وبعبارة أُخرى: لا فرق في حجّية الظنّ بالقراءة مثلاً بين أن يكون سائر أفعال الركعة مظنوناً أو معلوماً، وتعلّق العلم بباقي أفعالها لا يوجب أن يكون الظنّ بها حجّة بطريق أولى بعد عدم تأثير المقارنة مع شيء منهما فيها؛ فدعوى الأولويّة ممنوعة.

ولكنّ يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأنّ مرجع اعتبار الظنّ في الركعة

وجوداً وعدماً إلى أنّه لو كانت الصلاة فاقدة للركعة التي ظن بإتيانها، أو واجدة للركعة الزائدة التي ظن بعدم الإتيان فأتى بها تكون صحيحة منطبقة لعنوان الصلاة. ومرجع اعتبار الظنّ في الفعل إلى أنّه لو كانت الصلاة فاقدة لفعل من أفعال الركعة الذي كان وجوده مظنوناً، أو واجدة لفعل زائد من أفعالها الذي ظن بعدم الإتيان به فأتى به، لكانت مع ذلك صحيحة واقعاً ومنطبقة لعنوان الصلاة.

ومن المعلوم أنّ الحكم بصحّة الصلاة فيما إذا كانت فاقدة لركعة أو واجدة لركعة زائدة يستلزم الحكم بالصحة فيما إذا كانت فاقدة لفعل أو واجدة لفعل زائد بطريق أولى كما لا يخفى.

هذا، والظاهر أنّ هذا الجواب ممنوع، لأنّه لا فرق في عدم تحقق المركّب بين أن يكون فاقداً لجزء أو فاقداً لأجزاء كثيرة، وكذا بين أن يكون مشتملاً على جزء زائد اعتبر عدمه أو أجزاء زائدة كذلك، ولا يكون عدم تحقّقه في الصورة الثانية أولى منه في الصورة الأولى.

وبالجملة: إثبات الأولوية في غاية الإشكال، ولكنّ الاستدلال لا يتوقّف على دعواها، بل يتم ولو لم تكن أولوية، بتقريب أنّه لو فصّل بين الظنّ بالركعة والظنّ بأفعالها بعدم حجية الثاني دون الأول، يكون مرجع هذا التفصيل إلى أنّه يعتبر في حجية الظنّ بالقراءة مثلاً أن لا يكون سائر أفعال الركعة متحققاً ومأتياً به في الخارج، أو إلى مانعية الإتيان بسائر أفعال الركعة عن حجية الظن بالقراءة.

ومن الواضح أنّه لا مجال لتوهّم ذلك، فإنّه كيف يعقل بعد ثبوت الجزئية لسائر أفعال الركعة أن يكون عدمها معتبراً في حجية الظن بالقراءة أو وجودها مانعاً عنها، فالدليل على حجية الظن بالركعة يدلّ بإلغاء الخصوصية على اعتبار الظنّ بأفعالها، وإن شئت قلت: يدلّ على ذلك بمفهوم الموافقة الذي هو عبارة عن إلغاء الخصوصية، وإن كان في مصطلح المتأخرين من الأصوليين منحصراً بما إذا كان هنا

أولوية، ولكنّه في الأصل كان عبارة عن مطلق ما إذا لم يكن للخصوصية المذكورة في المنطوق مدخلية في ترتب الحكم، سواء كانت أولوية في البين أم لم تكن.

وبالجملة: لا مجال للإشكال في دلالة ما يدلّ على اعتبار الظنّ بالركعة على اعتبار الظنّ بالأفعال لا بالأولوية بل بإلغاء الخصوصية.

ويؤيّد ما ذكرنا قوله عليه السلام فيمن شكّ في الركوع وقد أهوى إلى السجود: «قد ركع»[1]، فإنّ هذا التعبير لا يكون إخباراً عن الواقع بأنّه قد تحقق منه الركوع، بل الظاهر أنّه بملاحظة أنّ التجاوز عن المحل أمارة مفيدة للظنّ النوعي بتحقق المشكوك في محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعي المتعلّق بإتيانه في محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعي المتعلّق بإتيانه في محلّه، فإذا ظنّ ذلك بالظن الشخصي فلا محالة يكون حجّة، كما أنّه لو ظنّ بعدم الاتيان به في محلّه لا مجال حينئذٍ لاعتبار الظنّ النوعي على الخلاف.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وبالجملة: يستفاد من مثل هذا التعبير كفاية الظنّ ولو نوعاً في الإتيان بالشيء في محله، ونظير هذا التعبير ما ورد في تكبيرة الإحرام، وأنّه كيف يتركها المصلّي، فإنّ مرجعه أيضاً إلى ثبوت الأمارة الظنّية على الإتيان بها وكونها حجّة معتبرة كما هو غير خفيّ.

ويؤيّد ما ذكرنا أيضاً أنّ الظنّ إذا كان قويّاً يكون معتبراً عند العقلاء بلا ريب، حيث إنّهم يجعلونه بمنزلة العلم في العمل على طبقه وترتيب آثار الواقع عليه، فلا مجال لدعوى عدم اعتباره، وحينئذٍ فبضميمة عدم القول بالفصل بينه وبين الظنّ الضعيف هنا قطعاً يتمّ المطلوب؛ فانقدح من جميع ما ذكرنا إعتبار الظنّ في الصلاة مطلقاً.

---

(١) الوسائل ٦: ٣١٨، أبواب الركوع ب١٣ ح٦.

أحكام الشكوك

قد عرفت في أوّل مبحث الخلل أنّ الشكّ لا يكون مغايراً لعنوان السهو، بل هو من أفراده ومصاديقه، لأنّ السهو عبارة عن الغفلة والذهول عن الواقع وخفائه وعزوبه عن الذهن، غاية الأمر أنّه قد تكون الغفلة مقارنة للالتفات والتوجّه إليها، ولا محالة يكون الشخص متردّداً حينئذٍ، وقد لا تكون مقارنة له بل يكون غافلاً عن غفلته عن الواقع وخفائه عنه أيضاً، والأوّل هو الشكّ، والثاني هو الذي يسمّى في الاصطلاح بالسهو.

وكيف كان، فالشكّ قد يتعلّق بأصل الاتيان بالصلاة، وقد يتعلّق بأعداد الركعات، وقد يتعلّق بالأفعال، والصورة الأُولى قد يكون الشكّ فيها في الوقت وقد يكون في خارجه، ففي الأوّل يجب الإتيان بالصلاة على ما هو مقتضى قاعدة الاشتغال، وفي الثاني لا يجب القضاء لقاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت.

وفي الصورة الثالثة قد يكون الشكّ بعد التجاوز عن المشكوك، وقد يكون قبله، ففي الأوّل لا يعتنى به نظراً إلى قاعدة التجاوز المتقدّمة، كما أنّه لو كان الشكّ

بعد الفراغ لا يترتّب عليه أثر بمقتضى قاعدة الفراغ المتقدّمة أيضاً، وفي الثاني يجب الإتيان بالمشكوك على ما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان به.

وفي الصورة الثانية قد يكون الشكّ في الأوليين وقد يكون في الأخيرتين من الرباعيّة، ففي الأوّل تبطل الصلاة لأجل الشكّ، لما تقدّم من قاعدة عدم احتمال الركعتين الأوليين للسهو، وقد عرفت أنّ القدر المتيقّن منها ما إذا كان ظرف الشكّ أيضاً هو الركعتين الأوليين، وفي الثاني تتحقق صور كثيرة وأقسام عديدة، أكثرها منصوص وبعضها غير منصوص.

الشكوك المنصوصة خمسة:

أحدها: الشكّ بين الإثنتين والأربع

يدلّ على حكمه روايات:

منها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «إذا لم تدر أثنتين صلّيت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهّد وسلّم ثمّ صلّ ركعتين وأربع سجدات، تقرأ فيهما بأُمّ الكتاب ثم تشهّد وتسلّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، وإن كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافلة»[1].

ومنها: رواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل لا يدري ركعتين صلّى أم أربعاً؟ قال: «يتشهّد ويسلّم ثمّ يقوم فيصلّي ركعتين وأربع سجدات يقرأ فيهما بفاتحة الكتاب ثم يتشهّد ويسلّم، وإن كان صلّى أربعاً كانت هاتان نافلة، وإن كان صلّى ركعتين كانت هاتان تمام الأربعة، وإن تكلّم فليسجد

---

(١) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.

سجدتي السهو»[١].

ومنها: رواية زرارة عن أحدهماعليه السلام في حديث قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شيء عليه»[٢].

ومنها: رواية محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى ركعتين فلا يدري ركعتين هي أو أربع؟ قال: «يسلّم ثم يقوم فيصلّي ركعتين بفاتحة الكتاب ويتشهّد وينصرف وليس عليه شيء»[٣]. إلى غير ذلك من الروايات الدالة عليه.

وبالجملة: فلا إشكال في أنّ حكمة وجوب البناء على الأربع بمعنى وجوب المعاملة مع الركعة المردّدة بين الثانية والرابعة معاملة الركعة الرابعة، بأن يتشهّد ويسلّم بعدها، لا البناء القلبي على الأربع الذي هو أحد طرفي الشكّ، وهذا الحكم من متفردات الإمامية ولا يقول به سائر فرق المسلمين، بل الحكم عندهم هو البناء على الأقلّ على ما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان بالزائد عليه[٤].

ولكن الإمامية رضوان الله عليهم لأجل اعتقادهم بحجّة أُخرى التي يجب التمسّك بها كما يجب التمسّك بالكتاب العزيز على ما يقتضيه حديث الثقلين المرويّ

---

(١) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٤؛ التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٣٩؛ الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٣١٥؛ الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٣؛ التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٤٠؛ الاستبصار ١: ٣٧٣ ح ١٤١٦؛ الوسائل ٨: ٢٢٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٨٣٧؛ الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٤١٤؛ الوسائل ٨: ٢٢١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٦.

(٤) بداية المجتهد ١: ٢٧٣؛ المغني لابن قدامة ١: ٦٧٤؛ الشرح الكبير ١: ٧٢٧؛ المجموع ٤: ١١٣؛ الانتصار: ١٥٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٤٣ ـ ٣٤٤ مسألة ٣٥٦.

بطرق الفريقين[١]، تسالموا على عدم جواز الأخذ بمقتضى الاستصحاب هنا، ولزوم البناء على الأكثر الذي هو مفاد النصوص الكثيرة، فالإشكال في ذلك، وكذا في لزوم الإتيان بركعتين بعنوان صلاة الاحتياط ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه.

هل صلاة الاحتياط صلاة مستقلّة أم لا؟

يقع الكلام في حال صلاة الاحتياط، وأنّها هل هي صلاة مستقلّة بحيث لا يضرّ بهاتخلّل الحدث بينها وبين أصل الصلاة الواقعة قبلها، أو أنّها من توابع الصلاة المأمور بها ومتمّماتها، فكأنّه جزء لها، فلا يجوز الإتيان بالمنافي بينهما؟ وجهان:

من ظهور التعبير بوجوب الصلاة ركعتين في الروايات المتقدّمة في كونها صلاة مستقلّة خصوصاً مع وجوب أن تكون مشتملة على النية وتكبيرة الاحرام في إفتتاحها، وعلى التسليم في إختتامها وخصوصاً مع تعيّن قراءة الفاتحة فيهما، على ما هو ظاهر قوله ﷺ: تقرأ فيهما بأُمّ الكتاب، بناءً على أن لا يكون الغرض منه لزوم خصوص قراءة الفاتحة في مقابل ضمّ السورة إليها أيضاً.

ومن أنّ التأمّل في الروايات يعطي كونها من متمّمات الصلاة السابقة، وتوضيحه أنّه قد ورد في الروايات الكثيرة، التعبير بكون صلاة الاحتياط في صورة نقص الصلاة السابقة تمام ما نقص.

فمنها: رواية عمّار الواردة في مطلق الشكوك المشتملة على قوله ﷺ: «وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»[٢].

---

(١) المراجعات: ٢٦، المراجعة ٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨؛ الوسائل ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.

ومنها: رواية الحلبي المتقدّمة التي قال الصادق عليه السلام فيها: «فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع»[١].

ومنها: رواية ابن أبي يعفور المتقدّمة الدالة على هذا المضمون أيضاً[٢].

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير الواردة فيمن شكّ بين الثنتين والثلاث والأربع المشتملة على قول الصادق عليه السلام بعد الأمر بوجوب صلاة ركعتين من قيام ثم ركعتين من جلوس: «فان كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة وإلّا تمّت الأربع»[٣].

ومنها: ما رواه الصدوق في المقنع عن أبي بصير الوارد فيمن لم يدر صلّى ثلاثاً أم أربعاً وذهب وهمه إلى الرابعة المشتمل على قوله عليه السلام: «فإن كنت صلّيت ثلاثاً كانتا هاتان تمام صلاتك»[٤].

وبالجملة: فالتعبير بكون صلاة الاحتياط تمام الصلاة على فرض نقصها، يدلّ على أنّ وظيفة المصلّي مع الشكّ في غير الأوليين مع عدد ركعات الصلاة لم ينقلب من الصلاة أربع ركعات، بل وظيفة المصلّي الشاك كغيره إنّما هي الصلاة أربع ركعات. غاية الأمر أنّه حيث لم يدر اشتمال صلاته على أربع ركعات، لأنّه يحتمل النقص فيها، فلذا حكم عليه بحكم ظاهري وهو وجوب صلاة الاحتياط، لأنّها على تقدير النقص تحسب جزءً متمّماً لها حقيقة حتّى تتمّ الأربع التي هي المأمور بها، ولا يكون تشريعها لمجرّدكونها جابرة لنقصان المصلحة التي يجب استيفاؤها، كما أنّ النوافل الراتبة تكون جابرة لنقصان المصلحة المحتمل في الفرائض، فإنّ الظاهر أنّ الجبران في النوافل الراتبة إنّما هو بحسب مقام الكمال، وفي المقام تكون

---

(١) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٦؛ الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٤.

(٤) المقنع: ١٠٤؛ الوسائل ٨: ٢١٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٨.

صلاة الاحتياط جزءٌ حقيقة ومتمّمة واقعاً. هذا ما تقتضيه النصوص.

وأمّا الفتاوى فالظاهر أنّ فتاوى القدماء إلى زمان ابن إدريس كانت موافقة لما ذكرنا[١]، لأنّهم عبّروا في كتبهم الفقهية بوجوب المبادرة إلى الإتيان بصلاة الاحتياط من غير تعرض لكونها هل هي صلاة مستقلّة أو جزء، وذلك يدلّ على كون المتسالم عليه بينهم هو عدم كونها صلاة مستقلّة، وأنّ المتبادر والمنسبق إلى أذهانهم من النصوص الواردة هو ما يدلّ عليه ظاهرها من كونها تمام ما نقص على تقدير النقص.

وبالجملة: فعدم تعرّضهم لهذه الجهة يكشف عن التسالم على ما هو ظاهر الروايات وأمّا ابن إدريس فقد ذهب إلى كونها صلاة مستقلّة بحيالها، ولا يضرّ تخلّل الحدث بينها وبين الصلاة، وهذا الفتوى منه صار منشأ لثبوت الاختلاف بين من تأخّر عنه من الفقهاء، فبعضهم رجّح ما اخترناه، وبعضهم تبع ابن إدريس[٢].

نعم، قال فخر المحقّقين في محكيّ الإيضاح: إنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة: **أحدها**: **إنّه صلاة برأسه، وثانيها**: **إنّه تمام، وثالثها**: إنّه تمام من وجه وصلاة منفردة من وجه، ثم قال: وهو اختيار والدي المصنّف ذكره لي مذاكرة جمعاً بين الأدلة، وهو الأقوىٰ[٣].

ولكنّ لم يعلم المراد من القول الثالث، فانّه إن كان المراد أنّه تمام على تقدير نقص الصلاة وصلاة منفردة على تقدير تماميتها بحيث كان مرجعه إلى ما ذكر في الروايات من كونها تماماً على تقدير النقص ونافلة على تقدير عدمه، فيرد عليه

---

(١) المقنعة: ١٤٦ الانتصار: ١٥٦؛ النهاية: ٩١؛ الخلاف ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢؛ الكافي في الفقه: ١٤٨؛ المهذّب ١: ١٥٥؛ الوسيلة: ١٠٢؛ المراسم: ٨٩.

(٢) السرائر ١: ٢٥٦؛ الارشاد ١: ٢٧٠؛ التحرير ١: ٥٠؛ مستند الشيعة ٧: ٢٥٥.

(٣) إيضاح الفوائد ١: ١٤٢.

عدم المغايرة بينه وبين القول الثاني، لوضوح أنّ الحكم بكونها متمّمة إنّما هو فيما إذا كانت الصلاة ناقصة، لأنّه لا معنى للحكم بأنّ الاحتياط تمام مع فرض عدم نقصانها كما هو واضح.

وإن كان المراد أنّ الاحتياط في خصوص صورة النقص تمام من وجه وصلاة منفردة من وجه فلا معنى له أصلاً، لأنّ الحكم بكونه تماماً إنّما هو لأنّ وظيفة المصلّي مع الشكّ في عدد الركعة لم ينقلب من الإتيان بالصلاة المشتملة على أربع ركعات، بل لابدّ من الإتيان بها، إمّا متّصلة وإمّا منفصلة، ولا يلائم ذلك مع الحكم بكونه صلاة منفردة أيضاً من وجه كما لا يخفى.

فانقدح أنّ الأقوى ـ كما هو مقتضى النصوص وفتاوى القدماء ـ كون صلاة الاحتياط جزءً وتماماً، وتخلّل الحدث بينها وبين الصلاة إنّما هو كتخلّله بين شيء من أجزائها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ثانيها: الشكّ بين الإثنتين والثلاث والأربع

المشهور أنّه يجب عليه البناء على الأكثر وإتمام الصلاة ثم الإتيان بركعتين قائماً وركعتين جالساً[1]، وحكي عن الصدوق أنّه حكم بثبوت التخيير بينه وبين الإتيان بركعة قائماً وركعتين جالساً[2].

أمّا الروايات الواردة:

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبدالرحمن بن الحجاج، عن

---

(١) المقنعة: ١٤٦؛ الانتصار: ١٥٦؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٧؛ المبسوط ١: ١٢٣؛ الخلاف ١: ٤٤٥؛ السرائر ١: ٢٥٤؛ المعتبر ٢: ٣٩٣؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٤٣ مسألة ٣٥٦؛ الدروس ١: ٢٠٣؛ مسالك الأفهام ١: ٢٩٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٣١ ذح ١٠٢١؛ وحكاه عن والد الصدوق أيضاً في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

أبي إبراهيم عليه السلام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل لا يدري أثنتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ فقال: «يصلّي ركعة من قيام ثم يسلّم ثم يصلّي ركعتين وهو جالس»[١].

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل صلّى فلم يدر أثنتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ قال: «يقوم فيصلّي ركعتين من قيام ويسلّم، ثم يصلّي ركعتين من جلوس ويسلّم، فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة، وإلّا تمّت الأربع»[٢].

وعن الفقه الرضوي قال: «وإن شككت فلم تدر أثنتين صلّيت أم ثلاثاً أم أربعاً؟ فصلّ ركعة من قيام وركعتين من جلوس»[٣].

ومستند الاكتفاء بركعة واحدة قائماً وركعتين جالساً إن كان هو الفقه الرضوي فيرد عليه عدم اعتباره كما مرّ مراراً، وإن كان هو صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج فيرد عليه ـ مضافاً إلى غرابة سنده، لأنّ الظاهر ثبوت كلمة «عليه السلام» بعد أبي إبراهيم كما في نسختين من الفقيه المصححتين اللّتين أجاز رواية إحداهما المولى ميرزا الشيرواني للعلّامة المجلسي ورواية أخراهما العلّامة المجلسي لتلميذه ـ أنّ في بعض النسخ بدل ركعة ركعتين، وهذا المقدار يكفي في عدم تماميّة الاستدلال، ولايحتاج إلى استظهار كون الصادر كلمة ـ ركعتين ـ كما في مفتاح الكرامة[٤] نظراً إلى أنّ الصدوق قال بعد ذلك: «وقد روي أنّه يصلّي ركعة من قيام وركعتين وهو جالس»[٥].

هذا، والظاهر أنّه على تقدير صحّة نسخة «ركعة من قيام» يتم الاستدلال،

---

(١) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢١؛ الوسائل ٨: ٢٢٢ .أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٦؛ التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧٤٢؛ الوسائل ٨: ٢٢٣ .أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٤.

(٣) فقه الرضا عليه السلام: ١١٨؛ مستدرك الوسائل ٦: ٤١١ .أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٢ ح ١.

(٤) مفتاح الكرامة ٣: ٣٥٤.

(٥) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٤؛ الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٣.

ولا مجال لما ذكره في المفتاح، وذلك لأنّ الصدوق نقل بين هذه العبارة وبين رواية عبدالرحمن بن الحجاج روايتين:

١ـ رواية عليّ بن أبي حمزة، عن رجل صالح عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشكّ فلا يدري أواحدة صلّى أو إثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً تلتبس عليه صلاته؟ قال: كلّ ذا؟ قال: قلت: نعم، قال: «فليمض في صلاته ويتعوّذ بالله من الشيطان، فإنّه يوشكّ أن يذهب عنه»[1].

٢ـ ما رواه سهل بن اليسع في ذلك عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «يبني على يقينه ويسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهّد تشهّداً خفيفاً[2]، ثم قال الصدوق: وقد روي أنّه يصلّي...». ولا يعلم أنّ المراد من مرجع الضمير في قوله «يصلّي» هو الشاك بين الإثنتين والثلاث والأربع، مضافاً إلى أنّ في بعض النسخ أيضاً بدل ـ ركعة من قيام ـ في عبارة الصدوق هو الركعتان، وحينئذٍ فلا يبقى وجه للاستظهار المتقدّم كما لايخفى.

وكيف كان، فلم يثبت في المقام ما يدلّ على جواز الاكتفاء بركعة من قيام وركعتين من جلوس، بل الظاهر بمقتضى مرسلة ابن أبي عمير لزوم أن يصلّي ركعتين وهو قائم وركعتين وهو جالس. ويؤيّده الشهرة العظيمة بين الفقهاء على ذلك كما عرفت.

ثمّ إنّه هل يجب تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس على ما هو مقتضى العطف بكلمة «ثمّ» في مرسلة ابن أبي عمير وصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج المتقدّمتين، أو يتعيّن العكس كما حكي عن بعض[3]، أو يتخيّر بينهما كما هو

---

(١) التهذيب ٢: ١٨٨ ح٧٤٦؛ الإستبصار ١: ٣٧٤ ح١٤٢١؛ الفقيه ١: ٢٣٠ ح١٠٢٢؛ الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٦ ح٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٣٠ ح١٠٢٣؛ الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٣ ح٢.

(٣) حكاه عن ابن ابي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

مقتضى العطف بالواو في كثير من العبارات؟ وجوه، لا سبيل إلى الوجه الثاني بعد خلوّه عن مستند ظاهر، بل ثبوت الدليل على خلافه.

وأمّا الوجه الثالث، فيبتنى على إلغاء الخصوصية من النصوص الظاهرة في وجوب تقديم الركعتين من قيام، بدعوى أنّ إيجاب الركعتين من قيام إنّما هو لتدارك نقصان الصلاة على تقدير كونها ركعتين، وإيجاب الركعتين من جلوس إنّما هو لتدارك نقصانها على تقدير كونها ثلاث ركعات، ولا فرق في مقام تدارك النقص المحتمل بين تقديم جبران النقص الأكثر وبين تقديم تدارك النقص الأقلّ.

ولكنّ لا يخفى أنّ دعوى إلغاء الخصوصية إنّما تصحّ فيما لو لم يكن في البين خصوصية محتملة، لأن تكون دخيلة أصلاً، مع أنّه ليس الأمر في المقام كذلك، فإنّه يحتمل أن يكون الشارع قد اعتبر أصالة عدم الإتيان بالأكثر المقتضية لكون الصلاة ناقصة بركعتين من هذه الجهة، أي إيجابها لوجوب ركعتين منفصلتين قائماً، وإن لم يعتبرها من حيث وجوب البناء على الأقلّ والإتيان بركعتين متصلتين، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لدعوى إلغاء الخصوصية فتدبّر.

ثمّ إنّ الشهيدين في الذكرى والروضة ذكرا: أنّ القول بالاكتفاء بركعة قائماً وركعتين جالساً أقوى من حيث الاعتبار، ولكنّه مخالف للنص والاشتهار[1]. ويرد عليهما منع الأقوائية، بل الظاهر تساوي هذا القول مع القول الآخر من حيث الإحتياج إلى ورود التعبد لأجل المخالفة للاعتبار، وذلك لأنّ لازم القول بلزوم الاتيان بركعتين من قيام وركعتين من جلوس أنّه لو كانت الصلاة ناقصة بركعة يكون الجابر لها هو الركعتين من قعود المأتيّ بهما بعد الركعتين قائماً، وحينئذٍ فيلزم تحقق الفصل بين الصلاة وبين ما يكون جابراً لنقصها بركعتين قائماً.

ولازم القول بالاكتفاء بركعة واحدة قائماً وركعتين جالساً أنّه لو كانت الصلاة

---

(١) الذكرى ٤: ٧٧؛ الروضة البهيّة ١: ٣٣٠؛ مستند الشيعة ٧: ١٥٤.

ناقصة بركعتين يكون الجابر لها هو مجموع الصلاتين ، مع أنّه يلزم تحقق التسليم وتكبيرة الإحرام ونظائرهما في أثناء الصلاة ، فكلّ من القولين يحتاج إلى ورود التعبّد لأجل مخالفته للإعتبار من جهة ، فالأوّل من جهة تحقق الفصل ، والثاني من جهة التسليم وتكبيرة الإحرام ونظائرهما ، زائداً على ما يلزم ، بناءً على كلّ من القولين .

ثمّ إنّه أفتى العلّامة﵀ في القواعد بالتخيير للشاك في المقام بين أن يصلّي ركعتين قائماً وركعتين جالساً ، وبين أن يصلّي ثلاث ركعات من قيام بتسليمتين[1] ، ومرجع ذلك إلى أنّه لا يجب بعد الركعتين من قيام أن يصلّي ركعتين جالساً ، بل يتخيّر بينه وبين أن يصلّي ركعة قائماً .

بدعوى أنّ إيجاب الركعتين جالساً إنّما هو لأجل تدارك نقص الصلاة على تقدير كونها ثلاث ركعات ، كما أنّ إيجاب الركعتين قائماً إنّما هو لتدارك نقصها على تقدير كونها اثنتين . وحينئذٍ فلا فرق في جبر نقصان الركعة بين أن يصلّي ركعتين جالساً وبين أن يصلّي ركعة قائماً . كما أنّه في الشكّ بين الثلاث والأربع لا يتعيّن عليه خصوص الإتيان بركعتين جالساً بل يتخيّر بينه وبين ركعة قائماً على ما هو مقتضى النصوص الواردة فيه وسيأتي .

ولكن لا يخفى أنّه مع احتمال ثبوت الفرق بين المقام وبين تلك المسألة لا مجال لرفع اليد عمّا يدلّ عليه ظاهر النصوص المتقدّمة ، ومنشأ هذا الاحتمال أنّ في تلك المسألة تكون الركعة من قيام متصلة بالصلاة وكأنّها جزء لها ، فيمكن أن تكون جابرة للنقصان المحتمل .

وفي المقام يمكن أن تكون الصلاة ناقصة بركعة ، وحينئذٍ فالجابر لابدّ وأن

---

(١) قواعد الأحكام ١ : ٣٠٥ كتاب الصلاة ـ المطلب الرابع فيما يوجب السهو .

تكون بناءً عليه هي الركعة قائماً المأتيّ بها بعد الركعتين من قيام . وحينئذٍ فمن المحتمل أن لا تكون في هذا الحالة صالحة للجابرية، بعد تحقق الفصل بينها وبين الصلاة، خصوصاً مع أنّ الأصل في كلّ صلاة أن لا تكون أقلّ من ركعتين.

وإن شئت قلت: إنّ جابرية الركعة إنّما هي فيما إذا كانت متّصلة بالصلاة، وأمّا مع الانفصال الذي يوجب كون اللاحق صلاة مستقلّة فاللّازم أن يكون أقلّ من ركعتين بعد كونهما هما الأصل في كلّ صلاة، بمعنى عدم ثبوت الأقلّ منهما، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإتيان بركعتين قائماً وركعتين جالساً.

ثالثها: الشكّ بين الأربع والخمس

قد ورد في حكمه روايات:

منها: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أم خمساً فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك، ثم سلّم بعدهما»[1].

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر خمساً صلّيت أم أربعاً فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك وأنت جالس ثمّ سلّم بعدهما»[2].

ومنها: رواية عبيدالله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعاً صلّيت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهّد وسلّم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة، وتتشهّد فيهما تشهّداً خفيفاً»[3].

وغير ذلك ممّا يدلّ على وجوب البناء على الأربع، ولزوم سجدتي السهو بعد

---

(١) الكافي ٣: ٣٥٥ ح٣؛ التهذيب ٢: ١٩٥ ح٧٦٧ الوسائل ٨: ٢٢٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٤ ح١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٥ ح٦؛ الوسائل ٨: ٢٢٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٤ ح٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٩٦ ح٧٧٢؛ الاستبصار ١: ٣٨٠ ح١٤٤١؛ الفقيه ١: ٢٣٠ ح١٠١٩؛ الوسائل ٨: ٢٢٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٤ ح٤.

التسليم.

فالإشكال في أصل الحكم ممّا لا وجه له، إنّما الإشكال في الرواية الأخيرة وفيما أُريد من قوله: «أم نقصت أم زدت»، فإنّه يحتمل أن يكون المراد النقصان بالنسبة إلى الأربع، والزيادة بالإضافة إلى الخمس، بحيث كان المورد دوران الأمر بين الأربع والنقصان عنها والخمس والزيادة عليها.

ويحتمل أن يكون المراد بيان صورة أُخرى مغايرة لما دار الأمر فيه بين الأربع والخمس، وهي ما دار الأمر فيه بين النقيصة والزيادة، وعليه فيحتمل أن تكون النقيصة والزيادة ملحوظتين بالنسبة إلى الأربع التي هي المأمور بها، فالنقصان نقصان عنها والزيادة زيادة عليها؛ ويحتمل أن تكونا ملحوظتين بما هما مستقلّتين بأن كان المراد دوران الأمر بين النقيصة والزيادة، وإن كانت الزيادة منطبقة على المأمور به أو ناقصة عنه والنقيصة كذلك.

وهنا احتمال ثالث، وهو أن يكون قوله: «أم نقصت» معطوفاً على الشرط وهو قوله: «لم تدر»، فالمراد حينئذٍ صورة تيقّن الزيادة أو النقص، فتدلّ الرواية حينئذٍ على ثبوت سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة، كما هو مفاد مرسلة سفيان الواردة في سجود السهو[1].

ويبعد هذا الاحتمال أنّ كون كلمة «أم» متّصلة، وهي مشروطة بوقوعها بعد همزة التسوية، أو بعد همزة تكون مغنية عن لفظة أيّ، وهنا ليس كذلك، ومنه يعلم بُعد الاحتمال الأوّل أيضاً، فاللّازم إمّا حمله على الاحتمال الثاني الذي يبتنى على كون «أم» منقطعة، ومرجعها إلى الاضراب عن المطلب السابق، وإمّا

(١) التهذيب ٢: ١٥٥ ح٦٠٨؛ الاستبصار ١: ٣٦١ ح ١٣٦٧؛ الوسائل ٨: ٢٥١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٣٢ ح٣.

إستظهار كون الصادر هو الواو لا أم، فعلى الأوّل يدلّ على ثبوت سجدتي السهو فيما إذا دار الأمر فيه بين الأربع والخمس، وعلى الثاني تكون الرواية أجنبية عن المقام، ولعلّه يجيء التكلّم في مفاد الرواية في بحث سجود السهو.

ثمّ الظاهر أنّ وجوب سجدتي السهو هنا ليس لجبران الزيادة المحتملة المانعة، كما أنّه كانت صلاة الاحتياط في سائر الشكوك جابرة للنقص المحتمل، بل الزيادة هنا منتفية، بأنّ الأصل عدمها، وإيجابهما إنّما هو لأجل مراعات حفظ ركعات الصلاة، فهو عقوبة لمن لم يحفظ عدد ركعات صلاته لأجل مجرّد عدم الحفظ، لا لأجل الزيادة المانعة المحتملة، وحينئذٍ فالاخلال بالسجدتين عمداً أو سهواً لا يكون قادحاً في صحة الصلاة، لأنّ المفروض خلوّها عن الزيادة بمقتضى الأصل، غاية الأمر ثبوت الإثم لمخالفة تكليف وجوبيّ، كما أنّه لو انكشف يقيناً عدم الزيادة لا يرتفع الوجوب عن عهدة المصلّي، بل وجوب السجدتين باقٍ بعد.

ثمّ إنّ للشكّ بين الأربع والخمس صوراً عديدة:

منها: ما إذا كان الشكّ بعد إكمال الركعة، وهذا هو القدر المتيقّن من مورد النصوص والفتاوى بل الظاهر منهما.

ومنها: ما إذا كان الشكّ قبل الركوع من الركعة المردّدة بين الرابعة والخامسة، وقد صرّح غير واحد في هذه الصورة بأنّه يجلس فينقلب شكّه الى الثلاث والأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما ويزيد مع ذلك سجدتي السهو لمكان القيام[1].

ولا يخفى أنّ الجلوس وهدم القيام ليس لأجل انقلاب شكّه الفعلي إلى شكّ آخر، لعدم موجب له ولا مصحّح، بل هو شاكّ حال القيام بين الثلاث والأربع

---

(١) منهم صاحب الحدائق ٩: ٢٤٨؛ وحكاه أيضاً عن الشيخ عبدالله البحراني؛ مستند الشيعة ٧: ١٥٩؛ جواهر الكلام ١٢: ٣٥٤.

بالنسبة إلى الركعات التامّة، فلا يدري ثلاثاً صلّى أم أربعاً، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها، والاتمام عليه لكون القيام زيادة عليه، بل يمكن أن يقال: إنّه شاك بين الثلاث والأربع حقيقة، لأنّ معنى الركعة هو الركوع مرّة.

ومن المعلوم أنّه لم يتحقق منه يقيناً إلّا ثلاثة ركوعات، فهو شاك بين الثلاث والأربع حقيقة، ويجب عليه البناء على الأربع بعد هدم القيام، لأنّ هذا القيام لا يكون جزءً من الصلاة، لأنّ القيام الواجب إنّما هو القيام للركوع لا مطلق القيام، فمع خلوّه عن الركوع لا يكون من الصلاة كما هو ظاهر.

ومنها: ما إذا شكّ في حال الركوع أو بعده وقبل السجدتين أو فيهما أو بينهما أو بعدهما، قبل أن يرفع الرأس من السجدة الثانية، بناءً على اعتبار رفع الرأس في تماميّة الركعة، وفي حكم هذه الصورة وجوه ثلاثة:

١ـ الصحة، ووجوب عمل الشاك بين الأربع والخمس، بعد تمامية الركعة بالبناء على الأربع، وإتمام، الصلاة ثم الاتيان بسجدتي السهو.

٢ـ الصحّة، ووجوب معاملة الشاك بين الثلاث والأربع، لأنّ شكّه وإن كان بالنسبة إلى الركعة المتلبّس بها شكّاً بين الأربع والخمس، إلّا أنّه بالنسبة إلى الركعات التامّة شكّ بين الثلاث والأربع، فيجب عليه البناء على الأربع بعد هدم الركوع والجلوس للتشهّد والتسليم، ثم الإتيان بصلاة الاحتياط الجابرة لنقصان ركعة المحتمل.

٣ـ البطلان لعدم تمامية الوجهين المذكورين للصحة[1].

أمّا عدم تمامية الوجه الأوّل، فلأنّه إن كان المراد شمول النصوص الواردة

---

(١) ذهب إليه العلّامة في التحرير ١: ٥٠.

فيمن لم يدر أربعاً صلّى أم خمساً للمقام فهو ممنوع جدّاً، لوضوح أنّ موردها ما إذا تمّت الركعة المردّدة بين الرابعة والخامسة، بالإتيان بالسجدتين فقط، أو مع رفع الرأس من الثانية أيضاً، على الخلاف المتقدّم فيما به يتحقق تماميّة الركعة، وإن كان المراد أنّ تلك النصوص وإن كان موردها خصوص تلك الصورة إلّا أنّه يمكن أن يستفاد منها حكم المقام بمفهوم الموافقة المعبّر عنه بإلغاء الخصوصية.

فيرد عليه ثبوت الفرق بين المقامين، لأنّ الزيادة المحتملة هناك هي الزيادة الصادرة مع الغفلة وعدم الالتفات إليها بوجه ولو مع الترديد، والزيادة المحتملة هنا بالنسبة إلى ما بقي من الركعة زيادة صادرة في حال الالتفات واحتمال كونها زائدة، وأصالة عدم الزيادة وإن كانت جارية، إلّا أنّ مقتضاها عدم تحقق الزيادة في الصلاة، ولا تثبت عدم اتصاف ما يأتي به من بقية الركعة بوصف الزيادة، وأصالة عدم كونه زائداً لا تجري، لعدم وجود الحالة السابقة كما هو واضح.

هذا، مضافاً إلى أنّه في المقام يكون الأمر بالنسبة إلى السجدتين دائراً بين المحذورين، لأنّه إذا كان الركوع الذي بيده هو ركوع الركعة الرابعة يجب عليه الإتيان بالسجدتين بعده حتى تتمّ الركعة وتصحّ الصلاة، وإن كان ركوع الركعة الخامسة، يحرم عليه الاتيان بالسجدتين بعده، لإيجابهما بطلان الصلاة.

ودعوى أنّه على هذا التقدير لا يكون بطلان الصلاة مسبباً عن زيادة السجدتين، بل كان بطلانها من جهة زيادة الركوع.

مدفوعة، بأنّ المستفاد من الأخبار الواردة في الشكّ بين الأربع والخمس عدم كون هذا الركوع على تقدير زيادته مبطلاً، لأنّه إذا لم تكن زيادة الركعة مبطلة فزيادة ركوع واحد لا تكون مبطلة بطريق أولى. فعلى هذا التقدير يحرم عليه الإتيان بالسجدتين، فيدور الأمر فيهما بين المحذورين، وليس في البين ما يعيّن أحد

الأمرين.

وأصالة عدم الزيادة لا تثبت كون هذه الركعة التي بيده ركعة رابعة، وهذا بخلاف ما هناك، فإنّ أصالة عدم الزيادة إنّما يحتاج إليها لإثبات عدم تحقق الزيادة في الصلاة، وأمّا عدد ركعاتها وبلوغها أربعاً فهو مقطوع به غير مشكوك فيه، فلايمكن إلغاء الخصوصية من الأخبار الواردة فيه، الدالة على الإتيان بسجدتي السهو لأجل عدم التحفّظ كما عرفت؛ من أنّ سجود السهو إنّما يكون إيجابه لأجل السهو والذهول عن أعداد الركعات، لا لأجل دفع مانعية الزيادة على تقدير تحققها، لأنّ الظاهر الاتكال في عدم تحققها على الأصل فتدبّر جيّداً.

وأمّا عدم تمامية الوجه الثاني، فلأنّ شكّه بالنسبة إلى الركعات التامّة وإن كان شكّاً بين الثلاث والأربع كما عرفت في الصورة الثانية، إلّا أنّ الظاهر عدم شمول النصوص الواردة فيه للمقام، لا لدعوى انصرافها عنه كما في المصباح[1]، بل لأنّها مسوقة لبيان حكم ما لو كانت النقيصة المحتملة ركعة واحدة تامّة، بحيث كانت صلاة الاحتياط بتمامها جابرة لها.

وهنا ليس كذلك لأنّ النقص المحتمل ليس بمقدار ركعة تامّة حتى يجبر بسبب صلاة الاحتياط بل بمقدار سجدتين أو أقلّ، ولم يقم دليل على جبر صلاة الاحتياط للسجدتين أو أقلّ كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: إنّ معاملة الشاكّ بين الثلاث والأربع مرجعها إلى هدم الركوع، والبناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة ثم الإتمام والاتيان بصلاة الاحتياط لجبران النقص المحتمل، مع أنّ هنا شيئاً يحتمل زيادته وهو الركوع، وليس في البين ما يكون جابراً له على تقدير كونه زائداً، ضرورة أنّ النصوص

---

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٩.

الواردة في الشكّ بين الثلاث والأربع مسوقة لتدارك النقص لا الزيادة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: تلك النصوص وإن كانت في مقام بيان جبر النقيصة، إلّا أنّ الزيادة المحتملة تندفع مانعيتها بسجدتي السهو، لدلالة الأخبار الواردة في الشكّ بين الأربع والخمس على ذلك بمفهوم الموافقة، لأنّه إذا كانت مانعية زيادة ركعة تامّة محتملة مندفعة بسجدتي السهو، فاندفاع مانعية زيادة بعض الركعة إحتمالاً بهما بطريق أولىٰ.

ولكنّ لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير كون سجود السهو دافعاً لزيادة الركعة التي هي مورد تلك الروايات، وقد عرفت أنّ الظاهر كون الزيادة في موردها مندفعة بالأصل؛ وإيجاب سجود السهو إنّما هو لأجل عدم تحفّظ أعداد الركعات، ولذا لا يضرّ الإخلال به عمداً أو سهواً بصحة الصلاة أصلاً، فلا يمكن استفادة حكم المقام منها.

ثمّ إنّه قد يقرّر البطلان في المقام بوجه آخر، وهو أنّه لا شكّ في أنّ مورد الأخبار الواردة في الشكوك الصحيحة يختصّ بما إذا كان أحد طرفي الاحتمال أو أطرافه صحّة الصلاة، سواء كان الطرف الآخر أو الطرفان الآخران، البطلان أو الصحة، وأمّا إذا كان كلّ من الطرفين أو الأطراف البطلان، فلا إشكال في عدم شمول تلك الأخبار له، والمقام من هذا القبيل، لأنّه يعلم إجمالاً ببطلان صلاته إمّا من جهة زيادة الركوع أو من جهة نقص السجدتين فلا يكون مشمولاً لشيء منها.

أقول: إن كان المراد أنّ الشاك بين الأربع والخمس في الركوع عالم ببطلان صلاته حين الشكّ، بمعنى أنّه بمجرّد طروّ صفة الشكّ له يعلم ببطلان صلاته، فلا خفاء في وضوح خلافه، ضرورة أنّه يحتمل أن تكون الركعة التي بيده ركعة رابعة وكان الركوع الذي هو فيه ركوعها، وعلى هذا التقدير لا تكون صلاته باطلة بوجه، فلا يكون كلّ من طرفي الاحتمال هو البطلان.

وإن كان المراد أنّه بعد معاملته كالشاك بين الثلاث والأربع بـإلغاء الركـوع، يعلم إجمالاً ببطلان صلاته، إما من جهة زيادة الركـوع، وإمّـا مـن جـهة نـقص السجدتين.

فيرد عليه أنّ مقتضى معاملة الشاك بين الثلاث والأربع هو البناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة، ومرجعها إلى عدم كون الركوع الزائد مبطلاً على تقدير زيادته. فإجراء تلك الأخبار يستلزم إلغاء مانعية الركوع فتأمّل.

رابعها: الشكّ بين الثلاث والأربع

حكمه في جميع فروضه هو البناء على الأربع ثمّ الاتيان بعد الفراغ بركعة قائماً، أو ركعتين جالساً؛ والنصّ والفتوى[1] متطابقان فيه، والنصوص الواردة في هـذا الباب الخالية من الاضطراب والاشكال ثلاثة:

١ ـ رواية عبدالرحمن بن سيّابة وأبي العباس جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام قـال: «إذا لم تدر ثلاثاً صلّيت أو أربعاً ـ إلى أن قال: ـ وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلّ ركعتين وأنت جالس»[2].

٢ ـ مرسلة جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال فيمن لا يدري أثلاثاً صلّى أم أربعاً ووهمه في ذلك سواء قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعة وهو قـائم، وإن شـاء صـلّى ركـعتين وأربـع سـجدات وهـو جالس...»[3].

---

(١) الانتصار: ١٥٦؛ الخلاف ١: ٤٤٥؛ الكافي في الفقه: ١٤٨؛ المهذّب ١: ١٥٥؛ الوسيلة: ١٠٢؛ المراسم: ٨٩؛ السرائر ١: ٢٥٤؛ الجامع للشرائع: ٨٧؛ المعتبر ٢: ٣٩٢، تذكرة الفقهاء، ٣: ٣٤٣ مسألة ٣٥٦.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧؛ التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣؛ الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٩؛ التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٤؛ الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٢.

٣ـ رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «إذا كنت لا تدري ثلاثاً صلّيت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فسلّم ثم صلِّ ركعتين وأنت جالس، تقرأ فيهما بأُمّ الكتاب ...»[١].

ويظهر من جماعة من القدماء والمتأخّرين في هذه الصورة عدم تعيّن البناء على الأكثر، بل هو مخيّر بينه وبين البناء على الأقلّ[٢]، كما يقول به سائر فرق المسلمين[٣] غير الإمامية. وحكي هذا القول عن ابن بابويه والعماني[٤] وفي محكيّ المدارك: أنّه لا يخلو من رجحان[٥]، وفي الكفاية: أنّه أقرب، وفي الذخيرة: هو متّجه[٦].

ويرد عليه ـ مضافاً الى أنّ مرجع تجويز البناء على الأقلّ إلى اعتبار استصحاب عدم الزيادة في المقام، ومعه لا وجه للإتيان بالركعة المحتملة مفصولة ـ إنّه مخالف للروايات الدالة صريحاً على وجوب البناء على الأكثر مع كونها موافقة للمشهور ومخالفة للعامّة، فالأحوط بل الأقوى تعيّن البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

ثمّ إنّه وقع الاختلاف في كيفية صلاة الاحتياط هنا، وأنّه هل تجب الركعتان من جلوس أو تتعيّن الركعة من قيام، أو يتخيّر بين الأمرين؟ وجوه بل أقوال، فحكي عن المفيد وصاحب المراسم تعيين الركعة من قيام[٧]، وعن العماني والجعفي

---

(١) الكافي ٣: ٣٥٣ ح٨؛ الوسائل ٨: ٢١٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٥.

(٢) المقنع: ١٠٤؛ الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٢ ونقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٢.

(٣) المجموع ٤: ١١١؛ المغني لابن قدامة ١: ٧٠٣؛ الشرح الكبير ١: ٧٢٧.

(٤) مختلف الشيعة ٢: ٣٨٢ عن ابن الجنيد والصدوق؛ ولعلّ العمّاني مصحف اسكافي؛ إذ ليس عن العماني في هذه المسألة عين ولا أثر.

(٥) مدارك الاحكام ٤: ٢٥٩.

(٦) ذخيرة المعاد: ٣٧٧؛ كفاية الاحكام: ٢٦.

(٧) المقنعة: ١٤٦؛ المراسم: ٨٧.

وثقة الإسلام الكليني ووالد الصدوق تعيين الركعتين من جلوس[١]، وفي محكيّ المفاتيح إنّه أحوط[٢].

ولكنّ المشهور هو التخيير بين الأمرين[٣]، ويدلّ عليه صريحاً مرسلة جميل المتقدّمة، وبها يرفع اليد عن ظهور سائر الأخبار في التعيّن، والإرسال فيها لا يقدح بعد كون المرسل هو الجميل، كما أنّ المناقشة في سندها من جهة عليّ بن حديد بن حكيم مدفوعة بكونه ثقة مورداً للاعتماد في نقل الرواية.

ثمّ إنّك عرفت أنّه لا فرق في الحكم المذكور بين صور المسألة التي هي عبارة عمّا لو كان الشكّ في حال القيام أو في الركوع أو بعده أو في السجدتين أو بينهما أو بعدهما، وذلك لأنّ اعتبار تمامية الركعة إنّما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتين الأوليين، لأنّهما لا تحتملان للسهو كما في الشكّ بين الإثنتين والثلاث في حال القيام مثلاً أو بلحاظ احتمال الزيادة كما في الشكّ بين الأربع والخمس قبل تمامية الركعة، وأمّا في غير هذين الموردين فلا فرق بين الفروض أصلاً.

خامسها: الشكّ بين الإثنتين والثلاث بعد إكمال الركعة

المشهور أنّه يبني على الثلاث، ويتمّ بإضافة ركعة أُخرى ثمّ يأتي بصلاة الاحتياط التي هي ركعة من قيام أو ركعتان من جلوس.

---

(١) الكافي ٣: ٣٥١ باب (السهو في الثلاث والأربع)؛ وحكاه عن العمّاني ووالد الصدوق في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤؛ وعن العمّاني والجعفي في الذكرى ٤: ٧٩ ومفتاح الكرامة ٣: ٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٢) مفاتيح الشرائع ١: ١٧٩.

(٣) الإنتصار: ١٥٦؛ الخلاف ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢؛ الغنية: ١١٢؛ الجامع للشرائع: ٨٧؛ الكافي في الفقه: ١٤٨؛ المهذّب ١: ١٥٥؛ المراسم: ٨٩؛ الوسيلة: ١٠٢؛ المعتبر ٢: ٣٩٢؛ مختلف الشيعة ٢: ٣٨٦؛ الدروس ١: ٢٠٢؛ مسالك الافهام ١: ٢٩٣.

وهنا أقوال أُخر:

منها: ما حكي عن الصدوق في الفقيه، من تجويزه البناء على الأقلّ أيضاً[١].

ومنها: ما حكي عن والد الصدوق، من التخيير بين البناء على الأقلّ والتشهّد في كلّ ركعة، وبين البناء على الأكثر والعمل بمقتضاه[٢].

ومنها: ما عن المقنع إنّه قال: سئل الصادق عمّن لا يدري أثنتين صلّى أم ثلاثاً؟ قال: «يعيد الصلاة، قيل: وأين ما روي عن رسول الله: الفقيه لا يعيد الصلاة؟ قال: «إنّما ذاك في الثلاث والأربع»[٣].

وكيف كان، فالأخبار الواردة في هذا الباب سبعة، مع أنّه لا يظهر من شيء من تلك الأخبار الموافقة لمذهب المشهور، ولذا حكي عن الذكرى أنّه قال: وأمّا الشكّ بين الإثنتين والثلاث فأجراه معظم الأصحاب مجرى الشكّ بين الثلاث والأربع، ولم نقف فيه على رواية صريحة[٤].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أما الأخبار:

١ ـ ما رواه زرارة عن أحدهما ـ في حديث ـ قال: قلت له: رجل لايدري أثنتين صلّى أم ثلاثاً؟ فقال: إن دخله الشكّ بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلّى الأُخرى ولا شيء عليه ويسلّم»[٥]. والمراد من قوله: «مضى في الثالثة» يحتمل أن يكون هو المضيّ فيها، بجعل الركعة التي بيده هي الركعة الرابعة،

---

(١) الفقيه ١: ٢٣٠.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٣٥٢؛ مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

(٣) المقنع: ١٠١.

(٤) الذكرى ٤: ٧٨.

(٥) الكافي ٣: ٣٥٠ ح٣؛ التهذيب ٢: ١٩٢ ح٧٥٩؛ الإستبصار ١: ٣٧٥ ح١٤٢٣؛ الوسائل ٨: ٢١٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٩ ح١.

والركعة السابقة ركعة ثالثة، وعليه فيكون المراد بالأُخرى هي صلاة الاحتياط الواجبة بعدها، وحينئذٍ فتنطبق الرواية على فتوى المشهور؛ ويحتمل أن يكون هو المضيّ فيها بجعل الركعة التي بيده، الركعة الثالثة وإتمام الصلاة بإضافة ركعة أُخرىٰ، وعليه فيكون المراد بقوله: «صلّى الأُخرى» هي إضافة ركعة أُخرىٰ متّصلة، وحينئذٍ فيستفاد منه وجوب البناء على الأقلّ.

٢ ـ رواية قرب الإسناد عن محمّد بن خالد الطيالسي، عن العلاء قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل صلّى ركعتين وشكّ في الثالثة؟ قال: «يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهّد وقام فصلّى ركعة بفاتحة القرآن»[١].

٣ ـ رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلّى أم ثلاثاً؟ قال: يعيد، قلت: أليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال: «إنّما ذلك في الثلاث والأربع»[٢].

٤ ـ مرسلة الصدوق في المقنع المتقدّمة[٣].

٥ ـ رواية دعائم الإسلام عن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال في خبر: «وإن شكّ فلم يدر أثنتين صلّى أم ثلاثاً؟ بنى على اليقين ممّا يذهب وهمه إليه»[٤].

٦ ـ ما في فقه الرضا من قوله: «وإن شككت فلم تدر أثنتين صلّيت أم ثلاثاً، وذهب وهمك إلى الثالثة فأضف إليها الرابعة، فإذا سلّمت صلّيت ركعة بالحمد وحدها، وإن ذهب وهمك إلى الأقلّ فابن عليه وتشهّد في كلّ ركعة ثم اسجد

---

(١) قرب الاسناد: ٤٣ ح ٩٤؛ الوسائل ٨: ٢١٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٩ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦٠؛ الإستبصار ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٤؛ الوسائل ٨: ٢١٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٩ ح ٣.

(٣) المقنع: ١٠١.

(٤) دعائم الاسلام ١: ١٨٨؛ بحار الانوار ٨٥: ٢٣٦؛ مستدرك الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ٢.

سجدتي السهو بعد التسليم، وإن اعتدل وهمك فأنت بالخيار فإن شئت بنيت على الأقلّ وتشهّدت في كلّ ركعة، وإن شئت بنيت على الأكثر وعملت ما وصفناه لك»[١].

٧ ـ رواية سهل بن اليسع قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدري أثلاثاً صلّى أم اثنتين؟ قال: «يبني على النقصان ويأخذ بالجزم ويتشهّد بعد انصرافه تشهّداً خفيفاً، كذلك في أوّل الصلاة وآخرها»[٢].

وأنت خبير بعدم صراحة شيء من هذه الروايات بل عدم دلالتها ـ ولو بالظهور ـ على المذهب المشهور. ويمكن أن يستدلّ له بموثّقة عمّار بن موسى الفطحي[٣] الواردة في مطلق الشكوك الدالة على الأخذ بالأكثر، كما أنّه يمكن أن يستدلّ له بالأخبار الواردة في الشكّ بين الثلاث والأربع.

ولكن يرد على الاستدلال بهما للمقام، أنّ غاية مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل إذا كان ركعة أو ركعتين، وأمّا الزائد على الركعة الذي كان من أجزائها فلا دلالة لهما على تداركه أيضاً بصلاة الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه قد يكون النقص المحتمل في المقام زائداً على الركعة، كما إذا شكّ بعد رفع الرأس من السجدتين بين الإثنتين والثلاث، فإنّه يحتمل أن تكون هذه الركعة؛ ركعة ثانية مفتقرة إلى التشهّد.

---

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١١٧ ـ ١١٨؛ بحار الانوار ٨٥: ٢١٣؛ مستدرك الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٧ ح١.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦١؛ الاستبصار ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٥؛ الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٨ ح٦.

(٣) التهذيب ٢: ١٩٣ ح٧٦٢؛ الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٦؛ الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٨ ح٤.

ويحتمل أن تكون ركعة ثالثة، فيبنىٰ على كونها الثالثة، وإتمام الصلاة، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط بعدها، وإن كان موجباً لتدارك النقيصة المحتملة التي هي الركعة، إلّا أنّه يحتمل نقص التشهّد أيضاً ولا جابر له أصلاً.

ودعوى إنّ نقصان التشهّد لا يضرّ بصحّة الصلاة، لأنّه ليس من الأجزاء الركنيّة.

مدفوعة بأنّه في هذه الصورة يحتمل أن يكون محلّ التشهّد باقياً بحاله، بأن كانت الركعة ركعة ثانية. وحينئذٍ فالتشهّد قد فات عمداً، والإخلال بالجزء عمداً مبطل مطلقاً كما هو واضح.

وبعد فرض عدم الشمول يكون في المسألة وجوه:

الوجه الأوّل: البطلان، لأنّ الأمر دائر بين أن يأتي بالتشهّد، فيحتمل زيادته ووقوعه كذلك في حال الالتفات، وبين أن يتركه فيحتمل نقصه من دون جابر، لأنّ المفروض أنّ مثل رواية عمّار إنّما هو بصدد بيان علاج نقص الركعة فقط ولا يستفاد منه جبر نقص غيرها الذي هو من أجزائها.

الوجه الثاني: الصحة، ووجوب التشهّد لاحتمال بقاء محلّه، وكون هذه الركعة هي الركعة الثانية.

الوجه الثالث: الصحة، وعدم وجوب التشهّد، لأنّه يشكّ في وجوبه من جهة الشكّ في كون هذه الركعة هي الثانية أو الثالثة، فيدفع وجوبه بأصالة البراءة عنه.

وبالجملة: فالمسألة من هذه الجهة محلّ إشكال وإن لم يكن هذا الإشكال مذكوراً في العبارات أصلاً فتتبع.

تتميم

قد عرفت أنّ مورد الروايات الواردة في باب الشكوك، يدلّ على خمسة أحكام:

١ـ الشكّ بحسب الركعات التامّة، فالمفروض فيها الشكّ بعد تمام الركعة وقبل

الشروع فيما بعدها، فلو شكّ وهو قائم قبل أن يركع فهو خارج عن مورد الروايات ولكنّ يمكن استفادة حكمه منها.

٢ـ الشكّ بين الخمس والستّ حال القيام، ولا ريب في أنّه يجب عليه الجلوس، ليصير الشكّ بين الأربع والخمس، ولعلمه بزيادة هذا القيام يجب عليه هدمه فيهدمه وينقل شكّه إلى الشكّ بين الأربع والخمس، وقد عرفت حكمه المستفاد من الروايات الواردة فيه.

٣ـ الشكّ بين الأربع والخمس قائماً، وقد عرفت حكمه سابقاً في ضمن الصور المتصورة للشكّ بين الأربع والخمس، وعرفت أنّه صرّح غير واحد بوجوب هدم القيام والجلوس، فينقلب شكّه إلى الثلاث والأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما، ويزيد مع ذلك سجدتي السهو لمكان القيام، وقد عرفت ما فيه من الإشكال، من أنّه لا موجب لهدم القيام ولا دليل عليه، بل الظاهر أنّه حال القيام شاك بين الثلاث والأربع بالنسبة إلى الركعات التامّة، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها لكونه زيادة عليها كما لا يخفى.

٤ـ الشكّ بين الثلاث والأربع والخمس في حال القيام.

٥ـ الشكّ بين الثلاث والخمس في حال القيام، والحكم فيهما هو الحكم في سابقتهما من هدم القيام لملاحظة الركعات التامة، ووجوب البناء على الأكثر.

ويمكن الحكم بالبطلان فيها جميعاً، نظراً إلى الإشكال الذي ذكرنا سابقاً في الشكّ بين الأربع والخمس حال الركوع، من أنّ هذا المصلّي قد أتى ببعض أجزاء الركعة مع قصد الجزئية، فعلى فرض وقوعه في محلّه واتّصافه بالجزئية والصحة التأهلية لا معنى لسقوطه عنه، وخروجه عن هذا الوصف بسبب هدم القيام أو قصد عدم الجزئية.

فحينئذٍ المحتمل إنّما هو نقص بعض الركعة لإتمامها، ولا دليل على كون صلاة

الاحتياط جابرة للنقيصة المحتملة إذا كانت أقلّ من الركعة.

نعم لو كان المأتيّ به من الركعة مجرّد القيام ولم يزد عليه شيئاً من القراءة ونحوها، يمكن أن يقال بعدم الإتيان بشيء من أجزاء الركعة، نظراً إلى أنّ القيام الذي هو جزء للصلاة هو القيام في حال الذكر والقراءة لا مجرّده، أو يقال بأنّ الجزء هو القيام للركعة أي الركوع على ما استظهرناه سابقاً في باب ركنية القيام، فما لم يركع لا يكون قيامه متّصفاً بوصف الجزئية أصلاً. فانقدح من ذلك الإشكال في حكم هذه المسائل والاحتياط ممّا لا ينبغي تركه.

ثمّ إنّ هنا شكوكاً أُخر طارئة بعد تمامية الركعة، ولكن لم يقع التعرّض لها في شيء من الروايات المتقدّمة، كالشكّ بين الإثنتين والأربع والخمس بعد تمامية الركعة أو بين الثلاث والأربع والخمس كذلك، أو بين الإثنتين والثلاث والأربع والخمس كذلك أيضاً، وفيها وجهان:

الأوّل: الصحة، نظراً إلى أنّ المستفاد من الروايات الواردة في الشكّ بين الأربع والخمس أنّ احتمال الزيادة مدفوع بأصالة العدم الجارية في جميع موارد احتمال الزيادة، وإيجاب سجود السهو إنّما هو للذهول والغفلة عن عدد ركعات الصلاة وبعد إلغاء احتمال الزيادة يتحقق المورد بالنسبة الى الروايات الأُخر غير الواردة في الشكّ بين الأربع والخمس.

الثاني: البطلان، لعدم جريان شيء من الروايات هنا، أمّا الروايات الواردة في غير الشكّ بين الأربع والخمس، فلأنّ موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال في النقص، وأمّا فيما وجد احتمال الزيادة أيضاً فلا يعلم بشمولها له، وأمّا الروايات الواردة فيه فلأنّ موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال في الزيادة كما لا يخفى. هذا، ولا يبعد الوجه الأوّل لما ذكر فيه.

كثير الشكّ

قد ورد في حكمه روايات:

منها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ـ التي رواها المشايخ الثلاثة رحمهم الله ـ قال: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنّه يوشك أن يدعك، إنّما هو من الشيطان»[1].

ومنها: رواية زرارة وأبي بصير قالا: قلنا له: الرجل يشكّ كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلّى ولا ما بقي عليه؟ قال: يعيد، قلنا: فإنّه يكثر عليه ذلك كلّما أعاد شكّ؟ قال: يمضي في شكّه، ثمّ قال: «لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم في الوهم ولا يكترنّ نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعد إليه الشكّ، قال زرارة: ثمّ قال: إنّما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصي لم يعد إلى أحدكم»[2].

ومنها: مرسلة ابن سنان ـ والظاهر أنّه هو عبدالله بن سنان لرواية فضالة عنه ـ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك»[3].

ومنها: رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشكّ في الركوع فلا يدري أركع أم لا؟ ويشكّ في السجود فلا يدري أسجد أم لا؟

---

(١) الكافي ٣: ٣٥٩ و٣٥٨ ح٨ و٢؛ التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٤؛ الفقيه ١: ٢٢٤ ح٩٨٩؛ الوسائل ٨: ٢٢٧ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٦ ح١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٨ ح٢؛ التهذيب ٢: ١٨٨ ح٧٤٧؛ الإستبصار ١: ٣٧٤ ح١٤٢٢؛ الوسائل ٨: ٢٢٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٦ ح٢ .

(٣) التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٣؛ الوسائل ٨: ٢٢٨ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٦ ح٣.

فقال: «لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته حتى يستيقن يقيناً...»[١].

ومنها: مرسلة الصدوق قال: قال الرضاعليه السلام: «إذا كثر عليك السهو في الصلاة فامض على صلاتك ولا تعد»[٢].

ثمّ إنّ المراد بالسهو المأخوذ في الروايات هل هو خصوص الشكّ أو الأعم منه ومن السهو المصطلح؟ وجهان، بل قولان: وقد حكي نسبة القول الأوّل إلى الشهرة عن العلّامة المجلسي، كما أنّه حكي عن ظاهر المعتبر وأكثر كتب العلّامة وصريح كشف الرموز والبيان والدروس وغيرها من الكتب الكثيرة للمتأخّرين[٣]، وحكي الثاني عن شرح الألفية وفوائد الشرائع وتعليق الإرشاد وأكثر كتب الشهيد الثاني وبعض آخر[٤].

والظاهر هو القول الأوّل، توضيحه: إنّا قد حقّقنا في أوّل مبحث الخلل أنّ السهو بحسب معناه اللغوي عبارة عن مطلق الذهول والغفلة عن الواقع، سواء كان الذاهل ملتفتاً حين ذهوله الى كونه ذاهلاً ومستوراً عنه الواقع ـ ولا محالة يكون حينئذٍ متردّداً فيه وشاكّاً ـ أم لم يكن متوجّهاً إلى ذهوله، بل كان غافلاً عنه أيضاً، ولا محالة يكون معتقداً لخلاف الواقع، إلّا أنّ الظاهر أنّ المراد بالسهو المأخوذ في الأخبار هنا هو الشكّ المقابل للسهو بالمعنى المصطلح بينهم، وذلك لأنّ

---

(١) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٤؛ الاستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٢٧٢؛ الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٦ ح٥.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٨٨؛ الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٦ ح٦.

(٣) بحار الأنوار ٨٥: ٢٧٦؛ المعتبر ٢: ٣٩٣؛ نهاية الأحكام ١: ٥٣٣؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٢؛ المنتهى ١: ٤١١؛ كشف الرموز ١: ٢٠٣؛ البيان: ١٥١؛ الدروس ١: ٢٠٠؛ الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ١٠٨؛ مدارك الأحكام ٤: ٢٧١؛ ذخيرة المعاد: ٣٦٧؛ مفاتيح الشرائع: ١٨٠؛ مفتاح الكرامة ٣: ٣٣٣.

(٤) الخلاف ١: ٤٦٥ مسألة ٢١٠؛ الغنية: ١١٢ ـ ١١٣؛ السرائر ١: ٢٤٥؛ جامع المقاصد ٣: ١٣٥؛ روض الجنان: ٣٤٣؛ الروضية البهيّة ١: ٣٣٩؛ مسالك الأفهام ١: ٢٩٦؛ مفتاح الكرامة ٣: ٣٣٣.

الظاهر أنّ هذه الروايات مسوقة لبيان نفي الأحكام المترتّبة على السهو في صورة الكثرة إمتناناً وتفضّلاً.

وحينئذٍ نقول: إنّ السهو قد يصير سبباً لترك جزء أو شرط، وقد يصير موجباً لفعل مانع، وعلى التقديرين قد يكون الجزء والشرط والمانع جزءً، أو شرطاً، أو مانعاً مطلقاً ـ أي في حالتي العمد والسهو ـ وقد لا يكون إلّا جزءً، أو شرطاً، أو مانعاً في خصوص حال العمد والاختيار.

ففيما إذا كان جزءً مثلاً مطلقاً يكون بطلان الصلاة عند تركه مسبباً عن الإخلال به، ولا مدخل للسهو فيه أصلاً، فإنّ بطلان الصلاة عند فقدانها للركوع سهواً ليس لأجل السهو عن الركوع، بل لأجل كونها فاقدة له وهو من الأجزاء الركنية، ولا مدخلية للسهو في هذه الجهة أصلاً، وكذلك إيجاد المانع مطلقاً سهواً.

فإنّ الاستدبار السهوي يبطل الصلاة بما أنّه استدبار لا بما أنّه وقع سهواً، وهذا واضح جدّاً، ففي هذه الصورة لا يكون للسهو بما هو سهو حكم حتّى يرتفع عند الكثرة.

وأمّا الصورة الثانية فالسهو فيها وإن كان له دخل في الحكم إلّا أنّ الحكم المترتّب عليه هي الصحة والتمامية، إذ المفروض اختصاص الجزئية والشرطية والمانعية بحال الاختيار، ورفع الصحة مع الكثرة مناف للإمتنان الذي سيقت الأخبار لإفادته.

ودعوى أنّ المراد بهذه الأخبار نفي وجوب سجدتي السهو مع الكثرة عند حصول موجبهما، بمعنى أنّ ما يترتّب عليه سجدتا السهو من الأفعال والأقوال السهوية، إذا صدر عمّن يسهو كثيراً لا يترتّب عليه شيء حينئذٍ.

مدفوعة ـ مضافاً إلى أنّه من البعيد تنزيل الإطلاقات الكثيرة على إرادة هذا

المعنى ـ بأنّ ظاهر الروايات إيجاب المضيّ في الصلاة مع الكثرة، وهو لا ينافي وجوب سجود السهو بعد كونه خارجاً من الصلاة، فهذا التعبير يشعر بل يدلّ على أنّ المراد نفي ما ينافي المضيّ ممّا لا يكون خارجاً من الصلاة.

فانقدح أنّه لا محيص عن حمل السهو على خصوص الشكّ، وحمله على إرادة الأعمّ لا يصح، كما بيّنه المحدّث المجلسي﵀ فيما حكي عنه[1].

ثمّ إنّه يقع الكلام بعد ذلك في تحديد الكثرة، فنقول:

في هذا الباب أقوال مختلفة منشؤها رواية واحدة واردة في المقام.

أمّا الأقوال فهي كثيرة بحسب الظاهر:

منها: ما هو المشهور بين المتأخّرين من أنّه يرجع في ذلك إلى العرف، ونسبه المجلسي في أربعينه إلى الأكثر، وكذا صاحب الرياض[2].

ومنها: ما في محكيّ الوسيلة من أن يسهو ثلاث مرات متواليات، والظاهر أنّه مراد ابن إدريس في السرائر حيث قال: حدّه أن يسهو في شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرّات فيسقط بعد ذلك حكمه أو يسهو في أكثر الخمس أعني ثلاث صلوات من الخمس، فيسقط بعد ذلك حكم السهو في الفريضة الرابعة[3].

وأمّا الرواية فهي ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن محمّد ابن أبي حمزة أنّ الصادق﵇ قال: «إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثر عليه السهو»[4]. والظاهر أنّ التميّز المقدر بعد كلمة «ثلاث» هي الصلوات

---

(١) بحار الأنوار ٨٥: ٢٨٦.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٣ مسألة ٣٤٩؛ الذكرى ٤: ٥٥ ـ ٥٦؛ الروضة البهيّة ١: ٣٣٩؛ بحار الأنوار ٨٥: ٢٨١؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٨٠؛ كفاية الأحكام: ٢٦؛ رياض المسائل ٤: ٢٥٠.

(٣) السرائر ١: ٢٤٨؛ الوسيلة: ١٠٢.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٩٠؛ الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٦ ح٧.

المفروضات، واحتمال أن يكون المراد الأعم، باعتبار حذف المتعلّق الذي هو دليل العموم بعيد جدّاً.

نعم، يقع الكلام في أنّ المراد من لفظة «كلّ» هل هو استيعاب أفراد الثلاث أو أنّ المراد منها استيعاب أجزائه، فالمراد على الأوّل أنّ الرجل إذا كان يسهو في كلّ ثلاث من الصلوات، فهو من أفراد كثير السهو، وعليه يحتمل أن يكون المراد بـ«الثلاث» الثلاث متوالية، ويحتمل أن يكون أعمّ.

وعلى الثاني يكون المراد أنّ الرجل إذا كان ممّن يسهو في كلّ واحدة من الثلاث، فهو ممّن يكثر عليه السهو. ويبعد الاحتمال الأوّل مضافاً إلى بُعد مدخلية الثلاث، وأنّه بناءً عليه تكون الرواية مجملة من جهة عدم وقوع التحديد فيها إلى وقت وزمان، وأنّ محقق الكثرة هل السهو في كلّ ثلاث ثلاث، إلى شهر أو سنة أو ما دام الحياة؟

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

كما أنّه يبعد الاحتمال الثاني أنّه بناءً عليه لم يكن افتقار إلى التعبير بكلمة «كلّ ثلاث» بل كان المقصود يتأدّى مع حذف كلمة «كلّ» أيضاً، بل تأديته بدونه أحسن منها معه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يستفاد من رواية زرارة وأبي بصير المتقدّمة أنّ الشكّ في الثلاث الذي يوجب تحقق الكثرة على ما هو مفاد رواية محمد بن أبي حمزة المتقدّمة بناءً على أحد احتماليها، لا ينحصر بما إذا شكّ في ثلاث صلوات مستقلة صحيحة، بل يتحقق ذلك أيضاً فيما إذا شكّ في الصلاة بما يوجب بطلانها ثمّ شكّ في إعادتها كذلك ثم شكّ في الصلاة الثالثة المعادة أيضاً.

نعم، يقع الكلام حينئذٍ في أنّ الشكّ في الصلاة الثالثة الذي به يتحقق الكثرة هل يوجب رفع حكم الشكّ عنها أيضاً أو أنّها أيضاً باطلة؟ وحكم الشكّ إنّما

يرتفع بالنسبة إلى الصلاة الرابعة وما بعدها من الصلوات، كما أنّه يستفاد من رواية عمّار المتقدّمة أنّ الكثرة تتحقق أيضاً بالشكّ في الأفعال، لأنّ المفروض فيها هو الشكّ في الركوع والسجود ونحوهما.

والظاهر أنّ المراد بالشكّ في الركوع المذكور فيه ليس الشكّ الذي دخل في تحقق موضوع الكثرة، إذ حينئذٍ لا يكون وجه لعدم ترتيب الأثر عليه ما دام لم يتحقق، كما هو المذكور في الرواية، حيث وقع النهي فيها عن السجود والركوع والأمر بالمضيّ في الصلاة حتى يستيقن يقيناً.

ثمّ إنّ الشكّ مع قطع النظر عن الكثرة قد يترتّب عليه وجوب إعادة أصل الصلاة، وقد يترتّب عليه وجوب تدارك الفعل المشكوك في حال الصلاة، وقد يترتّب عليه وجوب سجدتي السهو بعد الصلاة كما في الشكّ بين الأربع والخمس على ما عرفت، وقد لا يترتّب عليه شيء كما إذا كان بعد تجاوز المحل.

لا إشكال في تحقق موضوع الكثرة المؤثّر في رفع الحكم المترتّب على الشكّ عدا الصورة الأخيرة من هذه الصور الأربعة، وأمّا فيها فيشكل ذلك نظراً إلى أنّ الشكّ فيها لا يترتب عليه حكم حتّى يرتفع مع الكثرة، فلو تكرّر منه الشكّ في السجود مثلاً بعد التجاوز عن محله لا يصير بذلك كثير الشكّ، فلو شكّ فيه بعد ذلك قبل التجاوز يعمل عمل الشاك ويرجع لتداركه، كما أنّه لو كان شكّه المتكرّر بالنسبة إلى فعل خاصّ، فالظاهر أنّه لا يعامل مع الأفعال الأُخر أيضاً معاملة كثير الشكّ، بل يعمل معها عمل الشاكّ كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه هل يلحق بكثير الشكّ ـ في عدم ترتّب حكم الشكّ عليه ـ كثير الظنّ، فلا يترتّب على ظنّه الكثير ما يترتّب على الظنّ مع قطع النظر عن الكثرة، أو أنّ ارتفاع الحكم بسبب الكثرة إنّما هو في خصوص الشكّ؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأوّل فيما لو تعلّق ظنّه بالبطلان أو بعدم الإتيان بما يجب

عليه الإتيان به، وذلك لما يستفاد من التعليل الوارد في بعض الأخبار المتقدّمة من أنّ منشأ ذلك هو الشيطان[١]، وهو يريد أن يطاع، والاعتناء به إطاعة له، وحينئذٍ فلا يبعد الإلحاق من جهة تنقيح المناط.

ثمّ إنّه هل يتعيّن على كثير الشكّ المضيّ في الصلاة وعدم الاعتناء بشكّه، أو أنّ الأمر بالمضي مجرّد ترخيص من الشارع، فيتخيّر بين عدم الاعتناء وبين الاعتناء، والعمل بمقتضى شكّه إن فاسداً ففاسدٌ، وإن احتياطاً فاحتياطٌ، وإن تداركاً فتداركٌ، كما ربّما ينسب إلى بعض الأعاظم[٢]؟ وجهان:

الظاهر من الروايات هو الوجه الأوّل، وعليه فلو اعتنى بشكّه وأتى بالمشكوك مع عدم التجاوز عن المحل، وكان ركناً كالركوع ونحوه، بطلت صلاته من جهة زيادة الركن، لأنّ مرجع الأمر بالمضيّ مع كثرة الشكّ إلى رفع اليد عن جزئية الركوع، وكون الصلاة في حق كثير الشكّ هي الصلاة، ولو كانت فاقدة للركوع، فالاتيان بالمشكوك مع ذلك إتيان بما هو زائد على الصلاة المأمور بها في حقّه، وزيادة الركن مبطلة، نعم لو لم يكن المشكوك من الأجزاء الركنية وأتى به بقصد القربة كالقراءة، فالظاهر صحّة صلاته.

شكّ الإمام مع حفظ المأموم وبالعكس

هذا النوع من الشك؛ من جملة الشكوك التي لا اعتبار بها أو قامت الأمارة على أحد طرفيها، ولا يخفى أنّه لم يوجد بعد التتبع في كتب القدماء من الأصحاب رضوان الله عليهم التعرّض لهذه المسألة أصلاً. نعم ذكره الشيخ الطوسي﵀ في

---

(١) الوسائل ٨: ٢٢٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٦ ح٢.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤١٨.

كتابي النهاية والمبسوط.

قال في المبسوط فيما إذا سهى الإمام بما يوجب سجدتي السهو: فإن كان المأموم ذاكراً ذكّر الإمام ونبّهه عليه، ووجب على الإمام الرجوع إليه[١].

فإنّ وجوب الرجوع إلى المأموم إنّما هو في صورة الشكّ والتردّد، لا التذكّر والعلم بالواقع، فمفاده أنّ الإمام مع الشكّ يرجع إلى المأموم إذا كان ذاكراً.

وقال في النهاية: ولا سهو على من صلّى خلف إمام يقتدى به، وكذلك لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه، فإن سهى الامام والمأمومون كلّهم أو أكثرهم أعادوا الصلاة احتياطاً[٢].

وهذه العبارة وإن كان لها ظهور في المقام، إلّا أنّ ذيلها لا يخلو من النظر، لأنّه لم يعلم وجه الإعادة فيما إذا سهى الإمام والمأمومون، كما أنّ عبارة المبسوط لا تكون وافية بجميع المدّعى كما هو غير خفيّ.

نعم قال الشيخ في الاقتصاد: ومن سهى في صلاة خلف إمام يقتدى به لا سهو عليه، وكذا لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه[٣]. وهذه العبارة تدلّ بتمامها على المدّعى في المقام.

وأمّا المتأخّرون فقد تعرّضوا للمسألة، وهم بين من نسب إلى الأصحاب القطع بذلك، كما في المحكي عن المدارك والذخيرة[٤]، وبين من نسب هذا الحكم إلى الأصحاب كما في محكيّ كشف الالتباس[٥]، وبين من نفى الخلاف فيه كما فيما حكي

---

(١) المبسوط ١: ١٢٤.

(٢) النهاية: ٩٣ ـ ٩٤.

(٣) الاقتصاد: ٢٦٦.

(٤) مدارك الاحكام ٤: ٢٦٩؛ ذخيرة المعاد: ٣٦٩؛ مستند الشيعة ٧: ٢١٣.

(٥) مفتاح الكرامة ٣: ٣٤١؛ حكاه عنه.

عن المفاتيح والرياض[١].

وليعلم أنّ ذلك إنّما هو فيما يتعلّق الشك بكلّ من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، وأمّا مسألة صدور موجب سجدة السهو من واحد منهما دون الآخر فقد كانت مبحوثاً عنها بين القدماء[٢] أيضاً، وحكي عن فقهاء الجمهور أنّه يجب على المأموم متابعة الإمام في سجود السهو، وإن لم يعرض له السبب[٣].

ولا يجب على المأموم سجود السهو لو اختصّ بعروض السبب على خلاف فيه من مكحول الشامي حيث حكي عنه أنّه قال: إن قام مع قعود إمامه سجد للسهو[٤]. كما أنّه وقع الخلاف فيما لو عرض السهو لكلّ منهما، وكذا بالنسبة إلى المأموم فيما لو عرض السهو للإمام فيما بقي من صلاته، مع كون المأموم مسبوقاً بأن لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقي عليه.

وقد تعرّض الشيخ أكثر هذه الفروع في كتاب الخلاف، ولكنّ تعليله لعدم وجوب المتابعة في الفرع الأخير لا يخلو من إجمال بل اضطراب، ولكنّه تعرّض لها في المبسوط بنحو أحسن وأصحّ، ولا بأس بنقل عبارته في الكتابين فنقول:

قال الشيخ في الخلاف: إذا لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقي عليه، فإذا سلّم الإمام وسجد سجدتي السهو لا يلزمه أن يتبعه، وكذلك إن تركه متعمّداً أو ساهياً لا يلزمه ذلك، وبه قال ابن سيرين. وقال باقي الفقهاء: إنّه يتبعه في ذلك.

---

(١) مفاتيح الشرائع ١: ١٧٩؛ رياض المسائل ٤: ٢٥٥؛ مستند الشيعة ٧: ٢١٣؛ الحدائق ٩: ٢٦٨.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ الخلاف ١: ٤٦٣ مسألة ٢٠٦؛ المبسوط ١: ١٢٣؛ المعتبر ٢: ٣٩٤ـ ٣٩٥؛ الذكرى ٤: ٧٠ـ ٦١.

(٣) المجموع ٤: ١٤٦؛ المغني لابن قدامة ١: ٧٣١؛ الشرح الكبير ١: ٧٣٠؛ بداية المجتهد ١: ٢٠٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٦.

(٤) بداية المجتهد ١: ٢٧١.

دليلنا: انّه قد ثبت أنّ سجدتي السهو لا تكونان إلّا بعد التسليم، فإذا سلّم الإمام خرج المأموم فيما بقي من أن يكون مقتدياً به، فلا يلزمه أن يسجد بسجوده[١].

وقال في المبسوط ـ فيما إذا دخل المأموم على الإمام في أثناء صلاته، فيه مسئلتان؛ إحداهما: إذا سهى الإمام فيما بقي من الصلاة. والثانية: وهي إذا كان قد سهى فيما مضى قبل دخول المأموم في صلاته معه ـ ما هذا لفظه في المسألة الأُولىٰ: فإذا سلّم الإمام وسجد للسهو لم يتّبعه المأموم في هذه الحالة، ويؤخّر حتّى تمّم صلاته، ويأتي بسجدتي السهو، لأنّ سجدتي السهو لا تكونان إلّا بعد التسليم، وهو لم يسلّم بعد، لأنّ عليه فائتاً من الصلاة يحتاج أن يتمّمه، فإن أخلّ الإمام بسجدتي السهو عامداً أو ساهياً أتى بهما المأموم إذا فرغ من الصلاة، لأنّهما جبران للصلاة، ولا يجوز تركهما[٢].

ولنرجع إلى ما كنّا فيه ونقول: إنّ الدليل في المقام هي الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وهي:

١ ـ ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل أبا عبدالله عليه السلام عن إمام يصلّي بأربع نفر أو بخمس فيسبّح إثنان على أنّهم صلّوا ثلاثاً، ويسبّح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعاً، يقولون هؤلاء: قوموا، ويقولون هؤلاء: أُقعدوا، والإمام مائل مع أحدهما، أو معتدل الوهم، فما يجب عليهم؟ قال: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتّفاق (بايقان خ ل) منهم، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، ولا سهو في سهو، وليس في المغرب سهو، ولا في الفجر سهو، ولا في

---

(١) الخلاف ١: ٤٦٤ مسألة ٢٠٨.

(٢) المبسوط ١: ١٢٤.

الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو، (ولا سهو في نافلة خ ل) فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم». ورواه الصدوق بإسناده عن إبراهيم بن هاشم في نوادره[١]، ولكنّ لم يعلم أنّه رواه فيها مرسلاً أو مسنداً.

٢ـ وما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم وأبي قتادة، عن عليّ بن جعفر. وبإسناده عن محمد بن عليّ بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن القاسم، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الرجل يصلّي خلف الإمام لا يدري كم صلّى، هل عليه سهو؟ قال: «لا»[٢].

٣ـ وما رواه ابن مسكان عن الهذيل[٣] عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يتّكل على عدد صاحبته في الطواف، أيجزيه عنها وعن الصبي؟ فقال: «نعم، ألا ترى أنّك تأتمّ بالإمام إذا صلّيت خلفه، فهو مثله»[٤].

هذا، ولكنّ الرواية الأُولى مضافاً إلى كونها مجملة لا ظهور لها في كون المراد بالسهو هو السهو والذهول عن الواقع المقارن مع التردد والشكّ، وعلى تقديره فلابدّ من تقييدها بما إذا حفظ المأموم في الجملة الأُولى، وبما إذا حفظ الإمام في الجملة الثانية.

وأمّا مرسلة يونس، فدلالتها على الحكم في المقام ظاهرة، كما أنّه لا يبعد

---

(١) الكافي ٣: ٣٥٨ ح٥؛ الفقيه ١: ٢٣١ ح١٠٢٨؛ التهذيب ٣: ٥٤ ح١٨٧؛ الوسائل ٨: ٢٤١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٤ ح٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح١٤٥٣ وج٣: ٢٧٩ ح٨١٨؛ الوسائل ٨: ٢٣٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٤ ح١.

(٣) الظاهر أنّ المراد به هو الهذيل بن صدقة باعتبار رواية ابن مسكان عنه لا هذيل بن حيان الذي هو أخو جعفر ابن حيّان، وهو وإن لم يكن ممّن صرّح بتوثيقه إلّا أنّه يمكن أن يستفاد وثاقته من رواية ابن مسكان عنه كما لا يخفى «المقرّر».

(٤) الفقيه ٢: ٢٥٤ ح١٢٣٣، الوسائل ٨: ٢٤٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب٢٤ ح٩.

دعوى ظهور رواية عليّ بن جعفر فيه أيضاً، باعتبار أنّ الظاهر كون فاعل «لا يدري» هو الضمير الذي يرجع إلى الرجل الذي يصلّي خلف الإمام؛ وظاهره حينئذٍ أنّ الشكّ منحصر به والإمام حافظ ذاكر وهذا لا فرق فيه بين أن تكون العبارة خلف الإمام كما في موضع من التهذيب[1] أو خلف إمام كما في موضع آخر منه[2].

كما أنّه لا فرق بين أن يكون المراد بقوله: «لا يدري كم صلّى» هو أن لا يكون حافظاً لشيء من أعداد الركعات أصلاً، بأن لا يدري واحدة صلّى أم اثنتين أم ثلاثاً أم أربعاً وهكذا، وبين أن يكون المراد به أعمّ من هذه الصورة ومن الجهل بالركعات، ولو كان له يقين بأن كان شكّه بين الإثنتين والثلاث، أو بين الثلاث والأربع، أو غيرهما من الشكوك.

وأمّا رواية ابن مسكان فهي وإن كان صدرها لا يخلو عن الاضطراب، لأنّ المفروض في موردها أنّ الرجل يتكل في عدد أشواط الطواف على عدد صاحبته، ولا يلائم ذلك السؤال عن إجزائه له عنها أو عن الصبي كما لا يخفى، إلّا أن يوجّه بأنّ الجار متعلّق بأمر مقدّر، والمراد إجزاء أخذ العدد عنها أو عن الصبي، إلّا أنّ ذلك لا يقدح في الاستدلال بها للمقام، لأنّها تدلّ على أنّ رجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الآخر كان أمراً مسلّماً مفروغاً عنه.

نعم، يستفاد منها بملاحظة التعليل جواز الرجوع فيما اعتبر فيه العدد إلى الغير مطلقاً، وهو بهذا النحو لم يظهر الفتوى به من الأصحاب.

وكيف كان فلا إشكال بالنظر إلى الروايات وفتاوى المتأخّرين في أصل

---

(١) التهذيب ٣: ٢٧٩ ح ٨١٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٣.

المسألة، وإن كان التعجّب لا يكاد ينقضي من جهة عدم تعرّض كثير من القدماء له أصلاً مع كونه ممّا يعمّ به البلوى، لما عرفت من أنّه لم يتعرّض له إلّا الشيخ﵀[1].

ثمّ إنّه لا إشكال في رجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الآخر إذا كان الراجع شاكّاً والمرجوع إليه قاطعاً، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون المأموم واحداً أو متعدّداً، رجلاً أو امرأة، بل وإن كان صبيّاً مميّزاً بناءً على شرعيّة عبادة الصبي كما هو الحق، لإطلاق قوله: «من خلفه»، الشامل لجميع من ذكر كما هو ظاهر.

إنّما الإشكال في رجوع الشاكّ إلى الظانّ وكذا رجوع الظانّ إلى القاطع، ظاهر عبارة السيّد﵀ في عروته رجوع الظانّ إلى المتيقّن وعدم رجوع الشاكّ إلى الظانّ إذا لم يحصل له الظنّ[2]، ولكنّ الظاهر أنّ العكس لا يخلو من قوّة، فإنّ دليل اعتبار الظنّ ـ مطلقاً أو في الجملة ـ في الصلاة يجعل الظانّ بحكم القاطع، فلا وجه لرجوعه إليه.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

نعم ظاهر مرسلة يونس المتقدّمة اعتبار كون الحفظ على طريق اليقين بناءً على أن يكون الصادر هي كلمة «بإيقان» ولكنّه لم يثبت، فيحتمل أن يكون الصادر هي كلمة «باتّفاق» كما في بعض النسخ.

ثمّ إنّه إذا كان الإمام شاكّاً والمأمومون مختلفين من حيث الاعتقاد، بأن اعتقد بعضهم أنّه صلّى الركعة الرابعة مثلاً، وبعضهم أنّه لم يصلّها بعد، فالظاهر بمقتضى المرسلة غيرها أنّه لا يرجع إليهم أصلاً إلّا إذا حصل له الظنّ، فيعمل على طبق ظنّه لأدلّة اعتباره. نعم إذا كان بعض المأمومين متيقّناً وبعضهم الآخر شاكّاً، فالظاهر أنّ الإمام يرجع إلى الحافظ منهم وإن كان ظاهر

---

(١) راجع ٢: ٥١٨.

(٢) العروة الوثقى ١: ٦٨٢ مسألة ٦.

المرسلة، ـ بناءً على أن يكون الصادر هي كلمة «باتّفاق» ـ وكذا ظاهر ذيلها هو عدم جواز الرجوع، إلّا أنّ هذه الكلمة لم يثبت صدورها، والذيل محتمل لأن يكون المراد بالاختلاف فيه هو الاختلاف في الاعتقاد كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّه مجمل لا يمكن التشبّث به. وكيف كان فالظاهر جواز رجوع الإمام إلى الحافظ منهم إلّا أنّ رجوع الشاكّ منهم إلى الامام إذا لم يحصل الظنّ له ولا لهم فمورد تردّد وإشكال، والأحوط الإعادة.

ثمّ إنّه إذا كان كلّ من الإمام والمأموم شاكّاً، فتارة يكون شكّهم متّحداً، كما إذا شكّ الجميع بين الثلاث والأربع مثلاً، وأُخرى يختلف شكّ الإمام مع شكّ المأموم، وفي هذه الصورة قد يكون بين الشكّين قدر مشترك وقد لا يكون كذلك، لا إشكال في الصورة الأُولى في وجوب معاملة كلّ منهما عمل ذلك الشاك، كما أنّه لا إشكال في الصورة الثالثة في وجوب معاملة كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

وأمّا الصورة الثانية كما إذا شكّ الإمام بين الثنتين والثلاث والمأموم بين الثلاث والأربع، فقد يقال فيها كما قيل: برجوع كلّ منهما إلى القدر المشترك الذي هي الثلاث في المثال، لأنّ الإمام حافظ بالنسبة إلى عدم الزيادة على الثلاث، فيجب أن يرجع المأموم إليه ويلغي شكّه بالنسبة إلى الأربع، والمأموم حافظ بالنسبة إلى عدم النقصان عن الثلاث، فيجب أن يرجع الإمام إليه ويلغي احتمال الإثنتين، وإذا لغى احتمال الأربع والإثنتين يبقى القدر المشترك في البين.

هذا، ولكنّ الظاهر يقتضي العدم، لأنّ كلّاً منهما في نفسه لا يكون حافظاً أصلاً، بل متردّداً وشاكّاً، فلا معنى لرجوع الآخر إليه، بل في هذه الصورة أيضاً كالصورة الثالثة يجب أن يعمل كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

ثمّ إنّه إذا كان أحدهما كثير الشكّ والآخر حافظاً، فهل يعمل من كثر شكّه

عمل كثير السهو، أو يرجع إلى حفظ الآخر؟ وجهان، والظاهر هو الوجه الثاني، لأنّ لسان الأدلة الدالة على رجوع غير الحافظ إليه نفي السهو عن غير الحافظ، وأنّه لا يكون له سهو، والموضوع في أدلّة كثير السهو هو من كثر سهوه ومع حفظ الآخر لا يكون في البين سهو أصلاً. وإن شئت قلت: إنّ دليل كثير الشكّ المقتضي لعدم الاعتناء بشكّه إنّما هو من قبيل الأصول العملية، ومقتضى ظاهر الأدلة الواردة هنا طريقية حفظ الحافظ لغيره، ومن المعلوم أنّه لا مجال للأصل مع وجود الأمارة، فتدبّر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس المجلّد الثاني

المطلب الثاني : في أفعال الصلاة

❊ ❊ ❊

الأوّل من أفعال الصلاة: النيّة ٩

العناوين القصديّة: ١٠

العدول من الائتمام إلى الانفراد ١٣

لو انكشف الخلل في صحّة صلاة الجماعة ٢٤

اعتبار قصد القربة في الصلاة ٢٨

اعتبار قصد التعيين وبيان المراد منه ٤١

العدول إلىٰ صلاة أخرىٰ ٤٦

فرع ٥٨

الثاني من أفعال الصلاة: القيام ٦١

لو شك في ركنيّة شيء ٦٥

اعتبار الاستقلال في القيام ٦٩

اعتبار الاستقرار في القيام ٧٣

من لم يستطع أن يصلّي قائماً ٧٦

فرعٌ: ٨٣

الثالث من أفعال الصلاة: تكبيرة الاحرام ٨٥

استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات ٨٥

استحباب رفع اليدين عند كلّ تكبير ٩٤
استحباب التكبير و رفع اليدين بعد الركوع ٩٧
بقيّة مستحبات التكبير ١٠٢

الرابع من أفعال الصلاة: القراءة ١٠٥
المقام الأوّل: الذكر في الأخيرتين ١٠٦
عدم وجوب القراءة تعييناً في الأخيرتين ١١٠
ما يقوم مقام القراءة في الأخيرتين ١١٢
المقام الثاني: وجوب السورة بعد الفاتحة في الركعتين الأوليين ١١٥
الأمور التي تسقط معها السورة ١٢٢
هنا مسائل: ١٢٦
وجوب تعيين بسملة خاصّة وعدمه ١٢٦
هل يجوز قصد معاني الألفاظ في القراءة؟ ١٣٣
القران بين السورتين ١٤٠
عدم جواز قراءة سور العزائم في الفريضة ١٤٢
قراءة العزيمة سهواً ١٥١
عدم جواز قراءة سورة يفوت الوقت إن قرأها ١٥٦
هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرىٰ؟ ١٥٩
«الضحىٰ» و«الانشراح» سورة واحدة، وكذا «الفيل» و «قريش» ١٦٧

الجهر والاخفات ١٧٣
هنا مسائل ١٧٩
معنىٰ الجهر والاخفات ١٧٩

الإخفات في موضع الجهر وبالعكس ١٨٦
اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري ١٩٧
الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاتيّة ٢٠٤
عدم وجوب الجهر على النساء ٢٠٩
استحباب الاستعاذة أمام القراءة ٢١١
اعتبار الموالاة بين أجزاء القراءة ٢١٢
ما يعتبر في صحّة القراءة ٢١٤
وجوب التعلّم علىٰ من لا يحسن القراءة ٢١٩
لو قدّم السورة على الفاتحة ٢٢١
هل يجوز القراءة من المصحف؟ ٢٢٧

الخامس من أفعال الصلاة: الركوع ٢٣١

مقدار الانحناء المعتبر في الركوع ٢٣٢
هل يجب الانحناء الحدوثي في الركوع؟ ٢٣٨
فروعٌ في أحكام الركوع ٢٤٠
هنا مسائل: ٢٤٢
وجوب الطمأنينة في الركوع ٢٤٢
وجوب الذكر والتسبيح في الركوع ٢٤٣
السهو عن الركوع ٢٥١
وجوب رفع الرأس من الركوع ٢٥٦

السادس من أفعال الصلاة: السجود ٢٥٧

هنا مسائل: ٢٦١
اعتبار عدم علو موضع الجبهة عن الموقف ٢٦١

فرعٌ: لو سجد علىٰ موضع مرتفع سهواً ٢٦٦
رفع الرأس من موضع السجود قهراً ٢٧١
وضع الجبهة علىٰ ما لا يصحّ السجود عليه باعتقاد أنّه وقع علىٰ ما يصحّ ... ٢٧١
لو لصقت التربة بالجبهة ٢٧٢
لو تعذّر وضع باطن الكفين ٢٧٣
لو نسي السجدة ٢٧٤
جلسة الاستراحة ٢٧٧
استحباب إرغام الأنف ٢٨٠

السابع من أفعال الصلاة: التشهّد ٢٨٥
كيفيّة التشهّد ٢٨٦
نسيان التشهّد ٢٩٢

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الثامن من أفعال الصلاة: التسليم ٢٩٧
التسليم في آخر الصلاة ٢٩٧
صيغة التسليم ٢٩٨
حكم التسليم من حيث الوجوب والاستحباب ٣١٠
فروع ٣١٨
نسيان التسليم ٣١٨
اعتبار نيّة الخروج من الصّلاة بالسلام ٣٢٢
كيفيّة تسليم الإمام والمأموم والمنفرد ٣٢٤
مَنِ المخاطَب في التسليم؟ ٣٢٦
كفاية التسليم الأخير ٣٢٩

المطلب الثالث: في قواطع الصلاة

* * *

القاطع الأوّل: التكفير ٣٣٣
القاطع الثاني: الإلتفات إلىٰ غير القبلة بقدر معتدّ به ٣٣٨
القاطع الثالث: التأمين بعد قراءَة الفاتحة ٣٤٤
التأمين في القنوت ٣٤٩
القاطع الرابع: الضحك ٣٥٠
القاطع الخامس: البكاء ٣٥٥
القاطع السادس: الحدث ٣٦٢
القاطع السابع: الكلام ٣٦٩
استثناء الذكر والقرآن ٣٧٤
الكلام عن إكراه ٣٧٨
ردّ السلام في أثناء الصلاة ٣٧٩
القاطع الثامن: الفعل الكثير الخارج عن أفعال الصلاة ٣٨٩
قاطعيّة الأكل والشرب ٣٩٢
أقسام القواطع عمداً وسهواً ٣٩٧

المطلب الرابع: في الخلل الواقع في الصلاة

* * *

حول السهو ٤٠٩
مقتضىٰ حديث «لا تعاد» ٤١١
لو نسي تكبيرة الإحرام ٤١٥
نسيان القراءَة ٤١٩
تنبيهان: ٤٢٢

تنبيهان: ٤٢٢
حكم الزيادة في الصلاة ٤٢٤
حكم زيادة الركعة ٤٢٩
حكم زيادة غير الركعة ٤٣٤
حول حقيقة الركوع وزيادته ٤٤٠
الركعتان الأُوليان لا تحتملان السهو ٤٤٤
بما يتحقّق إكمال الركعتين؟ ٤٥٢
قاعدتا التجاوز والفراغ ٤٥٦
قاعدة التجاوز ٤٦٣
قاعدة الفراغ ٤٦٦
الشكّ بعد الوقت ٤٧١
الشكّ في الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار ركعة ٤٧٣
إعتبار الظنّ في الصلاة ٤٧٧
أحكام الشكوك ٤٨٥
الشكوك المنصوصة خمسة: ٤٨٦
أحدها: الشكّ بين الإثنتين والأربع ٤٨٦
هل صلاة الاحتياط صلاة مستقلّة أم لا؟ ٤٨٨
ثانيها: الشكّ بين الإثنتين والثلاث والأربع ٤٩١
ثالثها: الشكّ بين الأربع والخمس ٤٩٦
رابعها: الشكّ بين الثلاث والأربع ٥٠٣
خامسها: الشكّ بين الإثنتين والثلاث بعد إكمال الركعة ٥٠٥
تتميم ٥٠٩
كثير الشكّ ٥١٢
شكّ الإمام مع حفظ المأموم وبالعكس ٥١٨