



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

نهاية التعمير

في مباحث الصلاة

للجزء الثاني

تأليف السيد العلامة الإمام الخميني
آية الله العظمى السيد محمد الطباطبائي البروجردي

تأليف: الفقيه الأصولي
آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل الشكراني

الكتاب

الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهاية التقرير في مباحث الصلاة

كاتب:

محمد فاضل لنكراني

نشرت في الطباعة:

مركز فقهى ائمه اطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١١	نهايه التقرير فى مباحث الصلاه- محمد فاضل لنكرانى المجلد ٢
١١	اشاره
١١	تتمه كتاب الصلاه
١٥	المطلب الثانى: فى أفعال الصلاه
١٥	اشاره
١٩	الأول من أفعال الصلاه:النتيه
١٩	اشاره
٢٠	العناوين القصديّه:
٢٣	العدول من الائتمام إلى الانفراد
٣٤	لو انكشف الخلل فى صحّه صلاه الجماعه
٣٨	اعتبار قصد القربه فى الصلاه
٥١	اعتبار قصد التعيين و بيان المراد منه
٥٦	العدول إلى صلاه أخرى
٥٦	اشاره
٦٨	فرع
٧١	الثانى من أفعال الصلاه:القيام
٧١	اشاره
٧٥	لو شك فى ركنيه شىء
٧٩	الأمر الأول:اعتبار الاستقلال فى القيام
٨٣	الأمر الثانى:اعتبار الاستقرار فى القيام
٨٦	من لم يستطع أن يصلّى قائما
٨٦	اشاره
٩٣	فرع:

- الثالث من أفعال الصلاة: تكبيره الإحرام ٩٥
- اشاره ٩٥
- استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات ٩٥
- استحباب رفع اليدين عند كل تكبير ١٠٤
- استحباب التكبير و رفع اليدين بعد الركوع ١٠٧
- بقيته مستحبات التكبير ١١٢
- الرابع من أفعال الصلاة: القراءة ١١٥
- اشاره ١١٥
- المقام الأول: الذكر في الأخيرتين ١١٦
- اشاره ١١٦
- الجهة الأولى: عدم وجوب القراءة تعيينا في الأخيرتين ١٢٠
- الجهة الثانية: ما يقوم مقام القراءة في الأخيرتين ١٢٢
- المقام الثاني: وجوب السوره بعد الفاتحه في الركعتين الأوليين ١٢٥
- اشاره ١٢٥
- الأمر التي تسقط معها السوره: ١٣٢
- المسألة الأولى: وجوب تعيين بسملة خاصه و عدمه ١٣٦
- المسألة الثانية: هل يجوز قصد معاني الألفاظ في القراءة؟ ١٤٣
- المسألة الثالثة: القران بين السورتين ١٥٠
- المسألة الرابعة: عدم جواز قراءة سور العزائم في الفريضة ١٥٢
- اشاره ١٥٢
- قراءة العزيمه سهوا ١٦١
- المسألة الخامسة: ١٦٦
- المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سوره إلى أخرى؟ ١٦٩
- المسألة السابعه: «الضحى» و«الانشراح» سوره واحده، ١٧٧
- الجهر و الإخفات ١٨٣
- اشاره ١٨٣

- المسألة الأولى: معنى الجهر و الإخفات ١٨٩
- المسألة الثانية: الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس ١٩٤
- اجتماع الحكم الواقعى مع الظاهرى ٢٠٧
- المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة فى الصلوات الإخفاتية ٢١٤
- المسألة الرابعة: عدم وجوب الجهر على النساء ٢١٩
- المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذه أمام القراءه ٢٢١
- المسألة السادسة: اعتبار الموالاه بين أجزاء القراءه ٢٢٢
- المسألة السابعه: ما يعتبر فى صحه القراءه ٢٢٤
- المسألة الثامنه: وجوب التعلم على من لا يحسن القراءه ٢٢٩
- المسألة التاسعه: لو قدم السوره على الفاتحه ٢٣١
- المسألة العاشره: هل يجوز القراءه من المصحف؟ ٢٣٧
- الخامس من أفعال الصلاه: الركوع ٢٤١
- اشاره ٢٤١
- مقدار الانحناء المعتبر فى الركوع ٢٤٢
- هل يجب الانحناء الحدوثى فى الركوع؟ ٢٤٨
- فروع فى أحكام الركوع: ٢٥٠
- اشاره ٢٥٠
- المسألة الأولى: وجوب الطمأنينه فى الركوع ٢٥٢
- المسألة الثانية: وجوب الذكر و التسبيح فى الركوع ٢٥٣
- المسألة الثالثه: السهو عن الركوع ٢٤١
- المسألة الرابعه: وجوب رفع الرأس من الركوع ٢٤٤
- السادس من أفعال الصلاه: السجود ٢٤٧
- اشاره ٢٤٧
- المسألة الأولى: اعتبار عدم علو موضع الجبهه عن الموقف ٢٧١
- اشاره ٢٧١
- فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهوا ٢٧٤

- ٢٨١ المسأله الثانيه:رفع الرأس من موضع السجود قهرا -
- ٢٨١ المسأله الثالثه:وضع الجبهه على ما لا يصح السجود عليه .
- ٢٨٢ المسأله الرابعه:لو لصقت التربه بالجبهه
- ٢٨٣ المسأله الخامسه:لو تعذّر وضع باطن الكفين -
- ٢٨٤ المسأله السادسه:لو نسي السجده
- ٢٨٧ المسأله السابعه:جلسه الاستراحه
- ٢٩٠ المسأله الثامنه:استحباب إرغام الأنف
- ٢٩٥ السابع من أفعال الصلاه:التشّهّد
- ٢٩٥ اشاره
- ٢٩٦ كيفيه التشّهّد
- ٣٠٢ نسيان التشّهّد
- ٣٠٧ الثامن من أفعال الصلاه:التسليم
- ٣٠٧ اشاره
- ٣٠٧ الجبهه الأولى:التسليم فى آخر الصلاه
- ٣٠٨ الجبهه الثانيه:صيغه التسليم
- ٣٢٠ الجبهه الثالثه:حكم التسليم من حيث الوجوب و الاستحباب
- ٣٢٨ فروع
- ٣٢٨ الفرع الأول:نسيان التسليم
- ٣٣٢ الفرع الثانى:اعتبار نتيه الخروج من الصلاه بالسلام
- ٣٣٤ الفرع الثالث:كيفيه تسليم الإمام و المأموم و المنفرد
- ٣٣٦ الفرع الرابع:من المخاطب فى التسليم؟
- ٣٣٩ الفرع الخامس:كفايه التسليم الأخير
- ٣٤١ المطلب الثالث: فى قواطع الصلاه
- ٣٤١ اشاره
- ٣٤٢ القاطع الأول:
- ٣٤٨ القاطع الثانى:

- ٣٥٤ القاطع الثالث:
- ٣٥٩ التأمين في القنوت
- ٣٦٠ القاطع الرابع:
- ٣٦٥ القاطع الخامس:
- ٣٧٢ القاطع السادس:
- ٣٧٩ القاطع السابع:
- ٣٧٩ اشاره
- ٣٨٤ استثناء الذكر و القرآن
- ٣٨٨ فرع:الكلام عن إكراه
- ٣٨٩ رد السلام في أثناء الصلاة
- ٣٩٩ القاطع الثامن:
- ٣٩٩ اشاره
- ٤٠٢ قاطعته الأكل و الشرب
- ٤٠٧ أقسام القواطع عمدا و سهوا
- ٤١٧ المطلب الرابع: في الخلل الواقع في الصلاة
- ٤١٧ اشاره
- ٤١٩ حول السهو
- ٤١٩ اشاره
- ٤٢١ مقتضى حديث «لا تعاد»
- ٤٢٥ لو نسى تكبيره الإحرام
- ٤٢٩ نسيان القراءة
- ٤٢٩ اشاره
- ٤٣٢ تنبيهان:
- ٤٣٤ حكم الزيادة في الصلاة
- ٤٣٤ اشاره
- ٤٣٩ حكم زياده الركعه

- ٤٤٤ حكم زياده غير الركعه
- ٤٥٠ تتميم:حول حقيقه الركوع و زيادته
- ٤٥٤ الركعتان الأوليان لا تحتملان السهو
- ٤٦٢ بما يتحقق إكمال الركعتين؟
- ٤٦٦ قاعدتا التجاوز و الفراغ
- ٤٦٦ اشاره
- ٤٧٣ قاعده التجاوز
- ٤٧٦ قاعده الفراغ
- ٤٨١ حول الشك
- ٤٨١ الشكّ بعد الوقت
- ٤٨٣ الشكّ فى الصلاه مع بقاء الوقت بمقدار ركعه
- ٤٨٧ اعتبار الظنّ فى الصلاه
- ٤٩٥ أحكام الشكوك
- ٤٩٥ اشاره
- ٤٩٦ الشكوك المنصوصه
- ٤٩٦ أحدها:الشكّ بين الاثنتين و الأربع
- ٤٩٨ هل صلاه الاحتياط صلاه مستقلّه أم لا؟
- ٥٠١ ثانيها:الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع
- ٥٠٦ ثالثها:الشكّ بين الأربع و الخمس
- ٥١٣ رابعها:الشكّ بين الثلاث و الأربع
- ٥١٥ خامسها:الشكّ بين الاثنتين و الثلاث بعد إكمال الركعه
- ٥١٩ تتميم
- ٥٢٢ كثير الشكّ
- ٥٢٨ شكّ الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس
- ٥٣٧ تعريف مركز

نهایه التقرير فی مباحث الصلاه - محمد فاضل لنکرانی المجلد ۲

اشاره

سرشناسه: فاضل موحدی لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور: نهایه التقرير فی مباحث الصلاه / تقریرا لما افاده حسین الطباطبائی البروجردی؛ تالیف محمد الفاضل اللنکرانی

مشخصات نشر: قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار علیهم السلام، ۱۴۲۰ق. = - ۱۳۷۸.

شابک: ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)

یادداشت: عربی

یادداشت: پشت جلد لاتینی شده: ...Nahayut al -tuqrir fi mabahes al-Salat.

یادداشت: کتابنامه

موضوع: نماز

موضوع: عبادت

شناسه افزوده: بروجردی، حسین، ۱۳۴۰ - ۱۲۵۳

رده بندی کنگره: BP۱۸۶/ف ۲ن ۹ ۱۳۷۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۵۳

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۲۶۷۹۰

ص: ۱

تتمه کتاب الصلاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

نهايه التقرير فى مباحث الصلاه

تقريراً لما افاده حسين الطباطبائى البروجردى

تاليف محمد الفاضل النكرانى

ص: ٤

* تتمه كتاب الصلاه *

المطلب الثاني: فى أفعال الصلاه

اشاره

فى أفعال الصلاه

ص: ٥

أفعال الصلاة اعلم أنّ الصلاة مركبه من عدّه وجودات متباينه الحقائق تتحقق بتحققها بأسرها، و يكون كل واحد من تلك الوجودات بعضا لوجود عنوان الصلاة، كما هو الشأن في جميع المركبات الاعتباريه، فإنّها عبارته عن اعتبار الوحده بين أشياء متخالفه الحقائق باعتبار ترتب غرض واحد عليها، و يكون كل واحد منها بعضا لوجود ذلك المركب.

و قد حققنا في موضعه (1) أنّه يمكن أن يكون للشئ الواحد أبعاض كثيره، كالماء الواحد، بل يمكن أن يعرض كل واحد منها ضدّ ما يعرض الآخر و حينئذ فالأمر المتعلّق بالصلاه ينسبط على تلك الوجودات، بحيث يصير كل واحد منها متعلّقا لبعض ذلك الأمر و تحقيق الكلام في محلّه.

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

ص: ٧

١- ١) نهاية الأصول: ٥١، مبحث الصحيح و الأعمّ.

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

غايه الأمر أنّ ذلك يتحقق بكيفيه خاصه و نحو مخصوص عند كل قوم، و النبي صلّى الله عليه و آله قد أبطل جميع الكيفيات، و بين أنّ ما يتحقّق به ذلك المعنى هي هذه الكيفيه المعروفه بين المسلمين، و هي التي رواها العامه عنه صلّى الله عليه و آله، أنّه قال: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي» (١).

و بالجمله: فالصلاه و ما يرادفها من سائر اللغات عباره عن الأفعال التي يثرى بها في مقابل المعبود تذللًا و تخضّعًا، و الاختلاف بين الأديان إنّما هو في تلك الأفعال.

ص: ٨

١-١) صحيح البخارى ١٠٢:٧، ح ٦٠٠٨ و ج ٨، ص ١٦٩، ح ٧٢٤٦، السنن الكبرى ٢:٣٤٥، سنن الدار قطنى ١: ٢٧٢، ح ١٢٩٦.

ثمَّ إنَّهم ذكروا أنَّ أوَّل أفعال الصلاة النية، وقد يقال في معناها: أنها هي الإرادة التي لا بدَّ منها في كل فعل اختياري، و أنت خبير بأنَّ النية بهذا المعنى ممَّا ليس لبيانه ارتباط إلى الشارع أصلاً، كما هو واضح، بل المراد منها هو القصد إلى عنوان الصلاة.

توضيح ذلك، إنَّ الأفعال على قسمين: قسم لا يتوقف تحقق عنوان الفعل على كونه مقروناً بقصد ذلك العنوان، كالأكل و الشرب و القيام و القعود و أمثالها، و قسم يكون تحقق عنوان الفعل متوقفاً على قصد ذلك العنوان، كالتعظيم للقادم، فإنَّ مجرد القيام عند قدومه لا يتَّصف بعنوان التعظيم و لا يتحقَّق به، بل صدقه يتوقف على قصد التعظيم، و كونه هو الداعي إلى القيام، و إلاَّ فهو قد يكون لغرض آخر ما عدا التعظيم، بل قد يكون للسخرية و الاستهزاء، و هذا القسم هو المسمَّى بالعناوين القصديه، و له مصاديق كثيرة في أبواب الفقه، و لا يختصَّ بالعبادات، بل له مصاديق في التوصليات، كما أنَّه لا يختصَّ بما إذا كان متعلِّقاً للأمر، لأنَّ أكثر المعاملات بل جميعها من هذا القبيل.

و من مصاديق هذه العناوين: «أداء الدين»، فإنّ إعطاء المال إلى الدائن لا يتعيّن لكونه أداء للدين إلاّ بعد قصد هذا العنوان، و إلاّ فهو مشترك بين الأداء و الهبه و نظائرهما، فالتخصّص بهذه الخصوصيه لا يأتي إلاّ من قبل قصدها، ثمّ لو فرض إنّه استدان مرّتين، فهل يجب عليه عند الأداء قصد الخصوصيه من هذه الجهه، أى الأوليه و الثانويه أيضا؟ الظاهر العدم، بل لا يجب عليه إلاّ قصد عنوان أداء الدين فقط.

و منها: «الوفاء بالنذر»، فإذا نذر إعطاء درهم إلى الفقير إذا قضى الله حاجته مثلا يجب عليه عند الوفاء قصد هذا العنوان، لأنّ الصورة المشتركه بين الوفاء بالنذر و بين غيره لا تتعيّن للأوّل إلاّ بالقصد إلى عنوانه.

و منها: «أداء الزكاه»، فإنّ دفع المال إلى مستحقّ الزكاه لا يوجب خروج الدافع عن عهده التكليف بأدائها إلاّ بعد تحقّق القصد إلى عنوانها، و هذا أمر لا ربط له بمسأله قصد القربه المعتبره فى الزكاه.

و منها: «ردّ الخمس»، فإنّّه أيضا يكون كأداء الزكاه.

و منها: «أفعال الحجّ».

و منها: «الصوم»، فإنّ قوله: «من لم يبيّت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له» (1)، ناظر إلى أنّ تحقّق عنوان الصوم متوقف على بيتوته من الليل، و إرادته إيجاد الصوم منه.

و بالجملة: فلهذا الأمر عرض عريض فى أبواب الفقه، فإنّ أكثر العبادات و أكثر المعاملات بل جميعها ممّا لا تتحقّق إلاّ بعد القصد إلى عنوانها، لتوقف

ص: ١٠

الاختصاص بأحدها على هذا القصد، لاشتراك صورته العمل غالباً كما هو غير خفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ من العناوين القصدية عنوان الصلاة، فإنّ مجرد الإتيان بصورتها مع الغفلة عن عنوانها و عدم القصد إليه لا يكفي في حصولها كما هو واضح. و كما يجب القصد إلى عنوان الصلاة في جميع الصلوات الواجبه و المندوبه، كذلك يجب القصد إلى الأنواع الواقعه تحت هذا الجنس، فيجب في الظهرين مثلاً القصد إلى عنوان الظهرية و العصرية، و لا يكفي في تحققهما مجرد التقدّم و التأخر، و إلاّ لما كان وجه لما دلّ على شرطيه الإتيان بالظهر للعصر، و إنّ يجب الإتيان بالظهر أولاً، ثمّ الإتيان بالعصر، إذ لو كانت الصلاة الواقعه أولاً متعينه للظهر و لو لم يقصد بها عنوان الظهرية لما كان المكلف قادراً على الإتيان بالعصر مقدّماً على الظهر، حتى يكون الإتيان بالظهر من شرائط تحقق العصر كما هو واضح.

و أيضاً لو كان مجرد التقدّم كافياً في تحقق عنوان الظهرية، لما كان وجه لما دلّ على أنّه لو صلّى صلاة العصر بتخيّل أنّه أتى بصلاة الظهر، فانكشف الخلاف، و إنّ لم يصلّ الظهر بعد، فإن كان في الأثناء يجب العدول إلى الظهر، و إن كان بعد الفراغ يجب الإتيان بصلاة الظهر، و يجزيه ما فعل عن صلاة العصر، و وجه دلالتة على المقصود واضح.

و يجب أيضاً القصد إلى عنوان الفرض و النفل، لأنّهما ليسا عبارته عن مجرد تعلق الأمر الوجوبى أو الاستجابى، و إلاّ لكان المأتمّى به أولاً بعد طلوع الفجر من الركعتين متعيّناً للفريضة، نظير ما إذا أمر المولى عبده بإعطاء درهم إلى زيد و استحَبّ له إعطاء درهم آخر إليه، فإنّه يتعيّن إعطاء الدرهم الأوّل للوجوب، و الدليل عليه سقوط الأمر بمجرّده، لأنّ مطلوبه الإلزامى قد حصل، فلا مجال لبقاء الأمر.

و حينئذ فلو كان مجرد تعلق الأمر الوجوبي كافيا في تحقق عنوان الفرض، و مجرد تعلق الأمر الاستجابي كافيا في تحقق عنوان النفل من دون حاجة إلى قصد عنوانهما، يلزم ما ذكر من تعيين المأتي به أولا بعد طلوع الفجر لفريضه الصحيح، كما عرفت في المثال. فانقدح من ذلك أنّهما عنوانان مفتقران في التحقق إلى القصد إليهما.

كما أنّه يجب القصد إلى عنوان القضاء و الأداء، لكون تميّز الصلاه التي لها أربع ركعات مثلا المأتي بها قضاء عن صلاه العشاء الفائتة عن صلاه الظهر و العصر الأدائيتين المشتركتين معها في صورته، إنّما هو بالقصد إلى كونها قضاء عنها، و إلا لما كان وجه للنزاع في تقديم القضاء على الأداء أصلا كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه لا- يجب القصد إلى عنوان القصر و الإتمام وفاقا للمشهور (١)، لأنّ القصر عبارته عن مجرد ختم الصلاه في الركعه الثانيه، كما أنّ الإتمام عبارته عن إضافه الركعتين إليها، فلو شرع في الصلاه في مواضع التخيير بنيه القصر، ثمّ أراد الإتمام بعدد الإتيان بركعتين و أتم صلاته، كما إنّّه لو شرع فيها بنيه الإتمام ثمّ بدا له القصر فقصر لم تبطل صلاته.

و كذلك لا- يجب القصد إلى عنوان الانفراد في صلاه الفرادى، و لا عنوان الإمامه في الجماعه بالنسبه إلى الإمام، فإنّ صلاته كصلاه المنفرد بلا اعتبار خصوصيه زائده فيه أصلا، خلافا لأبي حنيفه من العامه (٢)، فإنّه اعتبر في صلاه الإمام قصد الإمامه، و أمّا المأموم فيعتبر في صلاته جماعه قصد الائتمام بإمام معيّن، و إلا لم تصر صلاته جماعه.

ص: ١٢

١- (١) المدارك ٣:٣١١، رياض المسائل ٣:٣٥٥، جواهر الكلام: ٩-١٦٥، مفتاح الكرامه: ٢-٣٢٣، كشف اللثام ٣:٤١٥.

٢- (٢) المجموع ٤:٢٠٣، الخلاف: ١-٥٦٥ مسأله ٣١٧.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلا بأس أن نتعرض للمسألة المعنونه في صلاه الجماعة، و هي أنه هل يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد في أثناء الصلاه أم لا؟ فنقول: لا- يخفى أنّ هذه المسألة ليست معنونه في كتب قدماء أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم، لا- في الكتب الموضوعه لنقل الفتاوى المتلقاه عن الأئمه عليهم السلام بعين ألفاظها الصادره عنهم- كأكثر كتب المتقدمين (١)، فإنّ المتداول بينهم هو ذكر الروايات بعين ألفاظها في كتبهم الفقهيه، من غير تعرض لما هو خارج عن موردها، و استنباط حكمه منها، و لذا صار ذلك موجبا لطعن العامه عليهم، و النظر إلى فقه الإماميه بعين التحقيق، و كان ذلك سببا لتصنيف الشيخ أبي جعفر الطوسي قدس سره، كتابه الكبير الموسوم بالمبسوط، كما ذكر ذلك في مقدمته (٢)- و لا- في سائر كتبهم.

و بالجملة: فلم يرد في المسألة نصّ و لا ما يدل على وجوده كالذكر في تلك الكتب، و لا أفتى بحكمه أحد من المتقدمين، نعم ذكره الشيخ في مواضع من المبسوط و الخلاف.

قال في باب صلاه الجماعة من المبسوط: من فارق الإمام لغير عذر بطلت صلاته و إن فارقه لعذر و تتم صلاته صحّت صلاته و لا يجب عليه إعادتها (٣).

و قال في الخلاف في باب صلاه الخوف فيما إذا صلّى صلاه الخوف في غير الخوف بعد الحكم بصحّه صلاه الامام و المؤمن على أي وجه وقعت، و نقل الخلاف من بعض العامه ما هذا لفظه: دليلنا إنّّه ليس على بطلان شيء من هذه

ص: ١٣

١- ١) كالمقنعه للمفيد و المقنع للصدوق و النهايه للشيخ و الغنيه لابن زهره و الكافي لأبي الصلاح.

٢- ٢) المبسوط ١: ١-٢.

٣- ٣) المبسوط ١: ١٥٧.

الصلوات دليل، فيجب أن تكون كلها صحيحة، و من ادعى أنه من حيث فارق الإمام بطلت صلاته، فعليه الدليل (١).

و قال فيه أيضا في باب صلاة الجماعة: مسأله فيها ثلاث مسائل و مجملها هي مسأله الاستخلاف، و نقل تيه الجماعة إلى الانفراد، و العدول عن الانفراد إلى الجماعة، ثم قال: دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم، و قد ذكرناها في الكتاب الكبير، و لأنه لا مانع يمنع منه، فمن ادعى المنع فعليه الدلاله (٢)، انتهى.

و لا يخفى أن التمسك بإجماع الفرقه و أخبارهم الظاهر في كون المسأله منصوصه إنما هو لخصوص المسأله الاولى (٣)، و إن كان ظاهر العبارة خلافه، و أن إجماع الفرقه و أخبارهم قائم على المسائل الثلاث، لوضوح عدم ورود نص بالنسبه إلى ما عدى المسأله الاولى، و لم يذكر نصا على ذلك لا في كتابه الكبير المسمى بالتهذيب، و لا في غيره.

نعم يمكن استفاده حكم الأختيرتين، ممّا ورد في مسأله الاستخلاف، لأنه مبني على صيروره الصلاه فرادى، ثمّ جماعه، فباعتبار صيرورتها فرادى يصح العدول من الجماعه إلى الانفراد، و باعتبار صيرورتها ثانيا جماعه بعد الفرادى، يصح العدول من الانفراد إلى الجماعه.

هذا، و لكن الاستفاده ممنوعه، لأنّ الاستخلاف ليس مبني على صيروره الصلاه فرادى، حتى تصير جماعه ثانيا، لما سيأتى في باب الجماعه. و كيف كان فقد عرفت أن الشيخ أول من تعرّض للمسأله في بعض كتبه الفقيهيه-المصنّف على خلاف ما هو المتداول بين الفقهاء- كالمبسوط و الخلاف، و قد عرفت أيضا أنّ

ص: ١٤

١-١) الخلاف ١:٦٤٨ مسأله ٤٢٠.

٢-٢) الخلاف ١:٥٥٢ مسأله ٢٩٣.

٣-٣) و هي: من صلّى بقوم بعض الصلاه.

مختاره في الأول التفصيل بين صوره العذر فيجوز، و غيرها فلا يجوز.

ثم لم يتعرض لها أحد من الفقهاء المتأخرين عن الشيخ إلى زمان صاحب الوسيله (١)، فإنه تعرض لها فيها تبعاً له، حيث عدّ في جملة محظورات الجماعة مفارقه الإمام لغير عذر. هذا، و ظاهر جماعه من المحققين كالمحقق (٢)، و العلامة (٣)، و الشهيد الثاني القول بالجواز مطلقاً. و اختار أكثر المتأخرين كصاحبى الحدائق، و المدارك، و النراقي فى المستند (٤)، و صاحب المفاتيح (٥)، و شارحه المحقق البهبهاني قدس سرهم المنع مطلقاً (٦).

ثم إنّ القائل بالمنع يمكنه تقرير مختاره بوجوه:

الأول: إنّ قصد الانفراد لا يؤثر فى صيروره الصلاه فرادى، بل الصلاه المنعده جماعه تبقى على حالها إلى آخر الصلاه، سواء عدل عنها بالنيه إلى الانفراد، أم لم يعدل، و مقتضى هذا الوجه أنه لو عدل عنها بعد الركعه الأولى تسقط القراءه عنه بالنسبه إلى الركعه الثانيه، و كذا يكون شكّه بلا حكم مع حفظ الإمام.

و بالجملة: يترتب على صلاته جميع أحكام صلاه المأموم، لأنّ المفروض عدم تأثير قصد الانفراد أصلاً.

الثانى: إنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيروره الصلاه فرادى، إلاّ أنّ العدول عن الائتمام إلى الانفراد، و جعل الصلاه المنعده جماعه على غير ما انعقدت عليه منهي عنه فى الشريعة، أو يقال: إنّ الواجب إدامه الصلاه جماعه و إبقائها على

ص: ١٥

١- (١) الوسيله: ١٠٦.

٢- (٢) المعتبر: ٢-٤٤٨، شرائع الإسلام: ١-١١٦.

٣- (٣) تذكره الفقهاء: ٤-٢٦٩ مسأله ٥٥٧، مختلف الشيعة: ٣-٧٤، مسالك الأفهام ١: ٣٢٠.

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

٥- (٥) بل هو رحمه الله جوزها بشرط العذر، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٤.

٦- (٦) نقله عنه فى جواهر الكلام ١٤: ٢١.

حالتها الأول، و عدم العدول عما انعقدت عليه من الجماعة إلى الانفراد.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ العدول لا يوجب إلا مخالفته تكليف تحريمى أو وجوبى، من غير أن تصير الصلاة فاسده، و إلى هذا الوجه ينظر ما استدللّ به الشيخ فى الخلاف فى عبارته المتقدمه، من عدم الدليل على كون العدول منهيًا عنه و أنّ الأصل الإباحه، و ما ذكره العلامة فى بعض كتبه (١): من أنّ الجماعة فضيله للصلاه، فالعدول عنها لا يحصل إلا ترك الفضيله فى بعض أجزاء الصلاه، و مراده إنّه كما أنّ الجماعة لا تكون واجبه عند الشروع فى الصلاه، كذلك لا يجب إبقائها و إدامتها إلى آخر الصلاه.

الثالث: إنّ قصد الانفراد يوجب صيروره الصلاه فاسده، فالعدول عن الائتصاص إلى الانفراد لا- يؤثر فى مجرّد مخالفته حكم تكليفى، من الحرمة، أو الوجوب، بل يؤثر فى فساد الصلاه و بطلانها، و إلى هذا يرجع ما استدللّ به بعض القائلين بالمنع (٢)، من أنّه ليس فى الشريعه صلاه مركّبه من الجماعة و الفرادى، فالعدول منها إلى الانفراد تشريع محض، فلا تقع صحيحه.

الرابع: إنّ سقوط القراءه بالنسبه إلى المأموم، و كذا سائر ما يسقط عنه، إنّما هو فيما إذا وقعت الصلاه بتمامها جماعه، و أمّا لو وقع بعض أجزاءها جماعه و بعضها فرادى، فلا دليل على سقوط القراءه، و لا سقوط غيرها.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيروره الصلاه فرادى، و أنّ الصلاه لا تبطل من هذه الجهه، إلا أنّ وجه بطلانها هو كونها بدون القراءه مثلا، و هذا الوجه يختصّ بما إذا أخلّ المأموم بشيء من وظائف المنفرد،

ص: ١٦

١-١) تذكره الفقهاء ٢٧١:٤.

٢-٢) مدارك الاحكام: ٤-٣٧٩.

و أمّا في غير هذه الصورة فلا يجرى، بل مقتضاه صحة الصلاة، لأنّ المفروض أنّ بطلانها ليس لمجرّد العدول من الجماعة إلى الانفراد، بل لإخلاله بوظيفه المنفرد، و المفروض عدمه في غير تلك الصورة.

هذا، و يرد على الوجه الأول- و إن كان هذا الوجه لا يستفاد من كلام المانعين- أنّه لا معنى لكون قصد الانفراد مؤثراً في سيروره الصلاة فرادى، و لا يقول به القائل بالجواز أيضاً، حتى يورد عليه بأنّ الاستصحاب يقتضى عدم التأثير، بل لأنّه لمّا كانت سيروره الصلاة جماعه تحتاج إلى قصد الاقتداء، و جعل الصلاة تبعاً لصلاة الإمام كما عرفت.

و هذا المعنى كما أنّه يتوقف على قصد الاقتداء في أوّل الشروع في الصلاة، كذلك إبقائه و إدامته متوقف على استدامه القصد، فبمجرّد رفع اليد عن قصد الاقتداء الرجوع إلى قصد التبعية في مقام العبادة تبطل الجماعة، و تصير الصلاة فرادى، لا أنّ سيرورها كذلك تحتاج إلى قصد الانفراد و تأثير من ناحيته، و لذا ذكرنا أنّ المنفرد لا يحتاج إلى قصد الانفراد، بل يكفي مجرد عدم قصد الاقتداء و عدم جعل صلاته تبعاً لصلاة غيره.

هذا، لو أريد عدم التأثير، و بقاء الصلاة جماعه، كما هو الظاهر منه بل صريحه، و أمّا لو أريد بأنّ قصد الانفراد لا يؤثر في سيروره الصلاة فرادى، كما أنّه لا- يوجب بقاء الجماعة، فهذا يرجع إلى أنّ قصد الانفراد يوجب بطلان الصلاة، كما هو مقتضى الوجه الثالث و الرابع.

و يرد على الوجه الثانى أنّ كون العدول عن الائتمام إلى الانفراد منهيًا عنه، أو الإبقاء و الإدامه مأموراً به، مبنى على أن لا تكون الصلاة التى وقع بعض أجزاءها جماعه، و بعضها فرادى مشروع، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعيتها، فلا مجال للنهى عن العدول أو الأمر بالإبقاء كما هو واضح.

و بالجمله: فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث، كما أنّ الوجه الرابع يرجع إلى ذلك الوجه أيضا، لأنّ القول بكون سقوط القراءة عن المأموم وغيره -مما يتعلّق به من حيث كونه مأموما مبنيا على بقاء الائتمام إلى آخر الصلاة- متوقف على عدم مشروعيه العدول في الأثناء، وإلا فلو فرض ثبوت مشروعيته فلا يبقى مجال لهذا الوجه أصلا.

فالعمده في المقام هو الوجه الثالث الراجع إلى عدم مشروعيه الصلاة المركّبه من الجماعه و الفرادى، و لا يخفى إنّه إن كان المراد عدم وجود صلاة وقع بعض أجزاءها جماعه و بعضها فرادى في الشرع أصلا، فيرده وقوع ذلك في موارد كثيره، كافتداء المتمّم بالمقصر، و الصلاة الرباعيه بالثلاثيه، و الثلاثيه بالثنائيه، و صلاة المأموم المسبوق بركعه أو أزيد.

و قد ورد النصّ في بعض موارد، كالتسليم قبل الإمام، فيما لو أطلّ التشهد، و عرض للمأموم حاجه. و قد روى أنّ النبي صلّى الله عليه و آله صلّى بطائفه يوم ذات الرقاع ركعه، ثمّ خرجت من صلاته و أتمت منفرده (١).

و عن جابر قال: كان معاذ يصلّى مع رسول الله صلّى الله عليه و آله العشاء ثمّ يرجع إلى قومه فيؤمّهم، فأخّر النبي صلّى الله عليه و آله صلاة العشاء فصلّى معه ثمّ رجع إلى قومه فقرأ سورة البقره فتأخر رجل فصلّى معه وحده، فقيل له: نافقت يا فلان فقال: ما نافقت و لكن لآتين رسول الله صلّى الله عليه و آله فأخبره فأتى النبي صلّى الله عليه و آله فذكر ذلك له فقال له: أفتان أنت يا معاذ؟ مرّتين و لم ينكره النبي صلّى الله عليه و آله (٢).

و بالجمله: فلا إشكال في وقوع نظيره في الشريعة، و إن كان المراد به إنّه إذا اقتدى بالإمام و جعل صلاته تابعه لصلاته، فاللازم عدم رفع اليد عن الاقتداء ما

ص: ١٨

١- (١) صحيح البخارى ٥:٦٣ ح ٤١٢٩، سنن النسائي ٣:١٦٨ ح ١٥٣٣، سنن أبي داود ٢:١٣ ح ١٢٣٨.

٢- (٢) صحيح مسلم ٤:١٥٢ ح ١٧٨، سنن أبي داود ١:٢١٠ ح ٧٩٠، سنن البيهقي ٢:٣٩٢-٣٩٣.

دام يمكن بقاؤه، لعدم فراغ الإمام عن صلاته، وحينئذ فلا- ينافى تلك الموارد التي وقع بعض أجزاء الصلاة جماعه، وبعضها فرادى، فيرجع النزاع إلى هذا المعنى.

والبطلان حينئذ يبتنى على أن تكون الجماعه وصفا لمجموع الصلاة دون الأجزاء، كما أنّ القول بالجواز مبني على أن تكون الجماعه وصفا لكلّ جزء من أجزاء الصلاة مستقلا، فاللازم في هذا المقام النظر في هذا المعنى، و أنّ الجماعه التي توجب الفضيله للصلاه، هل هي وصف لمجموع الصلاة- بمعنى أنّ الصلاة التي وقعت بتمامها جماعه يزيد ثوابها على الصلاة منفردا بخمس و عشرين درجه، كما ورد في النبوي الشريف (1)- أو أنّها وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاة؟، بمعنى أنّ وقوع القراءة مثلا جماعه لا يتوقف على وقوع غيرها كذلك، فكّل جزء وقع جماعه فهو يزيد على هذا الجزء، لو وقع فرادى، بخمس و عشرين درجه.

ولا يخفى أنّ النزاع في هذه المسأله ليس مبنيا على أنّ وصف الجماعه هل له مدخلية في حقيقه الصلاة؟ بمعنى أنّ صلاه الجماعه و الفرادى نوعان من طبيعه الصلاة- كصلاه الظهر و العصر- أو أنّها وصف عارض لبعض الأفراد التي توجب أفضليته، كوقوعها في المسجد مثلا؟ و ذلك لأنّ النزاع جار و لو بناء على الوجه الثاني، لما عرفت من أنّ مرجع البحث إلى أنّ الجماعه وصف لمجموع الصلاة أو لكلّ جزء منها، و هذا لا يتوقف على الوجه الأول أصلا، بل نقول: إنّ لا وجه للالتزام بأنّ صلاه الجماعه و الفرادى نوعان من طبيعه الصلاة، و لم يظهر من أحد الالتزام به، بل الظاهر هو الوجه الثاني، و النزاع إنّما وقع بناء عليه.

و حينئذ فنقول: لو قلنا بأنّ المعروف لوصف الجماعه هو كل جزء من الأجزاء

ص: ١٩

(١-١) سنن ابن ماجه ١:٢٥٨-٢٥٩ ب ١٦، سنن الترمذى ١:٢٥٥ ب ٤٧، صحيح البخارى ١:١٧٩ ب ٣٠، ح ٦٤٥، و ٦٤٦ و ٦٤٧.

على سبيل الاستقلال، فاللازم جواز العدول من الانفراد إلى الجماعة أيضا، إذ المصلّى عند كل جزء يكون مخيّرا بين أن يأتي به جماعة أو فرادى، ولا تتوقف صيروره الجزء اللاحق متّصفا بوصف الجماعة، على أن يكون الجزء السابق أيضا كذلك، بل يمكن أن يقع الجزء السابق فرادى، واللاحق جماعة.

كما أنّه بناء على هذا القول يجوز الاقتداء في صلاه واحده بأشخاص متعدّده، فيجوز الاقتداء في القراءة مثلا بزید، و في الركوع بعمر، و في السجود ب بكر، و هكذا، و أيضا فاللازم على هذا القول أن يكون اتّصاف كل جزء من أجزاء الصلاه بوصف الجماعة موقوفا على قصد الائتتام بالنسبه إلى ذلك الجزء.

فعند الشروع في كلّ جزء يلزم أن يكون قصد الاقتداء فيه مقارنا للشروع في الإتيان به، لو أراد صيرورته جماعة، لما عرفت من أنّ تحقّق عنوان الاقتداء متوقف على القصد إليه، و بدونه تصير الصلاه فرادى، و إن لم يقصد ذلك، لأنّه ليس إلاّ مجرّد عدم وقوع الصلاه جماعة.

و هذا بخلاف ما لو كانت الجماعة وصفا لمجموع الصلاه، فإنّه يكفي في صيرورتها كذلك القصد إلى عنوان الاقتداء حين الشروع فيها، و لا يحتاج إلى ذلك القصد عند الشروع في كل جزء، بل يكفي مجرّد كون القصد عند الشروع باقيا في ارتكازه، و هو الذي يعبر عنه بالاستدامه الحكميه.

ثمّ إنّ التعبير بالعدول من الجماعة إلى الانفراد- كما وقع في أكثر العبارات- أو بنقل النيه- كما وقع من الشيخ في عبارته الخلاف (1)- ربما يؤيد كون الجماعة وصفا لمجموع الصلاه، إذ بناء على القول الأوّل لا يصدق العدول و لا النقل كما لا يخفى.

و كيف كان، فقد استدللّ على جواز العدول من الائتتام إلى الانفراد، بما ورد في

ص: ٢٠

بعض الروايات من جواز التسليم قبل الإمام، فيما لو أطل التشهد (١)، بدعوى إنه لم يقل أحد بالتفصيل في جواز العدول بين مورد الرواية وغيره، فيجوز مطلقاً.

ولا يخفى أنّ هذا الاستدلال مبنى على أن يكون مورد الرواية جائزاً فيه قصد الانفراد، غاية الأمر أنه يتعدى عنه إلى سائر الموارد، لعدم القول بالفصل، مع أنه في محلّ المنع، لأنّ مجرد جواز التسليم قبل الإمام كما ورد في الرواية لا يتوقف على صيروره صلاته فرادى، بل صلاته باقيه على الجماعة ما دام لم يفرغ منها.

غاية الأمر أنه بالفراغ لا يبقى موضوع لوصف الجماعة، والحاصل أنّ جواز التسليم قبل الإمام ليس من أفراد المسألة حتى يتمسك به عليها، بل مرجعه إلى أنّ ما يكون واجباً على المأموم عند صيروره صلاته جماعة - وهو وجوب متابعه الإمام في الأفعال - يرتفع عند عروض عذر للمأموم، لأنّ متابعه الإمام في الأفعال ليست مقومه للجماعة، لأنها عبارة عن مجرد اجتماع الناس لأجل العبادة، وجعل واحد منهم واسطه بينهم وبين معبودهم، بحيث يجعلون عبادتهم تابعه لعبادته، وخضوعهم متعقّباً لخضوعه.

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

غاية الأمر إنه بعد تمامية سجود الركعة الأولى يزول وجوب المتابعه بالنسبة إلى الركعة الثانية، كما إنه عند تمامية سجود الركعة الثانية، لا يجب على الطائفة

ص: ٢١

١- (١) الفقيه ١: ٢٥٧ ح ١١٦٣، التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٥، الوسائل ٨: ٤١٣. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٤ ح ٣.

الثانيه متابعه الإمام، إلى أن يفرغ منها، بل بمجرد رفع الرأس من السجود تقوّم الطائفة الثانيه للإتيان بالركعه الثانيه، والإمام يطيل التشهد حتى تبلغ الطائفة الثانيه إليه فيسلم بهم.

و أنت خبير بأنّ وجوب إطاله الإمام التشهد حتى يسلم بهم، دليل على أنّ صلاتهم لم تخرج من الجماعه إلى الفرادى، وإلا فلا وجه لذلك أصلا كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هنا وجهها قويّا يمكن أن يستدلّ به للقول بالجواز، وهو: إنّه يستفاد من دعوى الشيخ في الخلاف اتّفاق أصحابنا الإماميه على جواز العدول (١)، بأنّ ذلك كان متداولاً بين الناس في مقام العمل، بحيث لم يكن فيهم التزام بإدامه الجماعه أصلا، وإلا فلو فرض خلافه و الناس كانوا ملتزمين بذلك، فلا يبقى وجه لادعائه بجواز العدول إلى الأصحاب في مقابل العامه، بل لم يكن وجه لذكر المسأله في كتاب الخلاف الذى بناؤه فيه على ذكر المسائل الخلافيه بين المسلمين كما لا يخفى.

نعم هنا شيء ربما يمنع من القول بالجواز، وهو إنّه قد عرفت أنّ القول بالجواز في المسأله مبنى على أن تكون الجماعه وصفا لأجزاء الصلاه، وقد عرفت أيضا أنّ لازم هذا المبنى كما يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد، كذلك يجوز نقل التيه إلى الجماعه، مع أنّه لا يجوز عند الأصحاب عدا الشيخ في الخلاف، فإنّه أفتى بالجواز في المسألتين، وكذا صاحب الجواهر (٢)، فإنّه يظهر منه تقويه القول بالجواز.

هذا، مضافا إلى ما يظهر من بعض المحققين من المعاصرين (٣)، من أنّه لو نوى الانفراد في أثناء الجماعه جاز، ولو نوى ذلك عند الشروع في الصلاه فالجواز محلّ إشكال، فإنّ المستفاد من ذلك أنّ المرتكز في أذهان الفحول من الفقهاء، أنّ

ص: ٢٢

١-١) الخلاف: ١-٥٥٢ مسأله ٢٩٣.

٢-٢) جواهر الكلام: ١٤-٢٣.

٣-٣) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري: ٤٥٥.

صيروره الصلاه جماعه، إنّما تحصل بأن يجعل مجموع الصلاه تابعا لصلاه الغير و مرتبطا بها، دون كل جزء منها، وإلا فلو كانت الجماعه وصفا للأجزاء على سبيل الاستقلال لا منافاه بين نيتها و نيه الانفراد فى الأثناء فى ابتداء الصلاه، إذ متعلق نيه الجماعه هى صيروره بعض الأجزاء جماعه، و متعلق نيه الانفراد هى صيروره البعض الآخر كذلك، فلا تنافى بينهما أصلا.

فالإشكال إنّما نشأ من حيث عدم إمكان اجتماع النيتين عندهم، و هو متفرع على كون الجماعه وصفا للصلاه لا لأجزائها، و هذا بخلاف ما لو عدل فى الأثناء، فإنّ قصد الجماعه صار متمشياً منه، فصارت صلاته جماعه، فنيه الانفراد فى الأثناء إنّما هى عدول عنها، فلا تنافى بينهما.

و بالجمله: فعدم جواز نيه الانفراد فى الابتداء، و كذا عدم جواز نقل النيه من الانفراد إلى الائتمام، ممّا يدل على أنّ الجماعه وصف للصلاه دون الأجزاء، و مع هذا فلا يجوز الاعتماد على القول بالجواز، فالإنصاف أنّ المسأله فى غايه الإشكال، و الأخذ بالاحتياط يقتضى عدم الانفراد فى أثناء الصلاه، ما دام يمكن بقاء الجماعه، لعدم فراغ الإمام عن الصلاه، و مع عدم الإمكان يكون الانفراد قهريا، كالمأموم المسبوق بركعه أو أزيد.

ثمّ إنّّه قد يستدلّ على المنع كما فى المدارك (١) و غيره، بصحيحه علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام. و قد سأله عن إمام أحدث فانصرف و لم يقمّ أحدا ما حال القوم؟ قال عليه السّلام: «لا صلاه لهم إلاّ بإمام» (٢).

و لا يبعد أن يكون المراد بالسؤال أنّه هل تكون صلاه القوم باقيه على الجماعه إلى انتهائها و لو من دون إمام، فأجاب عليه السّلام بأنّ بقاء القدوه مشروط بوجود الإمام،

ص: ٢٣

١-١) مدارك الأحكام ٤:٣٧٨.

٢-٢) الفقيه ١:٢٦٢ ح ١١٩٦، التهذيب ٣:٢٨٣ ح ٨٤٣، الوسائل ٨:٤٢٦. أبواب صلاه الجماعه ب ٧٢ ح ١.

لا أنّ صحه الصلاه متوقفه عليه، فالروايه لا تدلّ على المنع فى المقام.

تنبيه: قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ النزاع فى المسأله ليس مبنيا على كون الجماعه و الفرادى نوعين متغايرين، أو فردين من نوع واحد، بل النزاع يجرى و لو قلنا بالثانى، فإنّه و إن كانت الجماعه بناء عليه وصفا عارضا لبعض الأفراد يوجب أفضليته على سائر الأفراد، و ليست لها مدخلية فى قوام الصلاه و حقيقتها، نظير وقوعها فى المسجد، إلّا- أنّها باعتبار كونها من العناوين القصديه المتوقفه على القصد، قد وقع النزاع فى جواز العدول عنها إلى الانفراد.

و هذا بخلاف سائر الأوصاف العارضه لبعض الأفراد، كوقوعها فى المسجد، فإنّه لم يقع خلاف من أحد فى أنّه يجوز أن يقع بعض الأجزاء خارج المسجد بعد وقوع البعض الآخر فيه أو قبل وقوعه، و ليس ذلك إلّا لعدم كونها من العناوين القصديه حتى يجرى فيها النزاع.

لو انكشف الخلل فى صحه صلاه الجماعه

إنّ من المسائل المتفرعه على ما ذكرنا- من كون الجماعه عنوانا قصديا- مسأله أخرى مذكوره فى باب الجماعه أيضا، و هى أنّه لو نوى الاقتداء و جعل صلاته مرتبطه بصلاه الإمام بسبب القصد، ثمّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر فى صحه الصلاه جماعه، أو تحقّق بعض ما اعتبر عدمه فيها كذلك، كما إذا انكشف وجود الحائل بينه و بين الإمام، أو بين صفوف المأمومين، أو عدم الاتصال به، أو كون موضع الإمام أعلى من محلّ المأموم، و غير ذلك ممّا اعتبر فى صحه الجماعه وجودا أو عدما، فهل يكون ذلك مضرا بصحّه الجماعه فقط، أو يوجب بطلان الصلاه من رأس؟ و بعبارة أخرى، هل تكون تلك الأمور معتبره فى تحقّق الاقتداء- بمعنى أنّ مجرّد قصد الاقتداء لا يوجب تحقّقه لو لم تكن هذه الأمور متحققه، فكما أنّه يتوقف

على القصد، كذلك يتوقف عليها-أو أنّ تحقق عنوان الاقتداء لا يتوقف إلا على مجرد القصد، وهذه الأمور معتبره في صحه الصلاه بعد اتّصافها بأنّها صلاه المقتدى، لا في صدق الاقتداء؟ لا إشكال بل لا خلاف في بطلان الصلاه لو أخلّ المأموم بوظائف المنفرد، بأن ترك القراءه في الركعتين الأوليين، أو زاد ركنا، كالركوع و السجود، أو غير ذلك من الأمور التي يكون الإخلال بها في حال الانفراد مضرا بصحه الصلاه.

وجه البطلان في هذه الصوره واضح، لأنّ المفروض عدم وقوع صلاته جماعه، و صحتها فرادى متوقفه على الإتيان بما هو وظيفه للمنفرد، و المفروض الإخلال به. إنّما الإشكال فيما لو لم يخلّ بوظائف المنفرد أصلا، و أنّه هل تكون الجماعه غير متحققه، أو تكون الصلاه فاسده؟ فنقول: إنّ في المسأله وجهين بل قولين، ربما يستفاد من كلام الفقهاء المتقدمين و المتوسطين القول بالبطلان (1)، كما أنّ المشهور بين المحققين من المتأخرين هو القول بصحّه الصلاه فرادى (2)، و يمكن أن يستظهر القول الأوّل من بعض الأخبار الداله على اعتبار تلك الأمور، مثل صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام الوارده في مسأله الحائل، حيث قال عليه السلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام و أيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاه إمام و بينهم و بين الصفّ الذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطى فليس لهم تلك بصلاه فإن كان بينهم ستره أو جدار

ص: ٢٥

-
- ١ - ١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤ و ١١٤٦، المبسوط ١: ١٥٥-١٥٦، الوسيله: ١٠٦، المهذب ١: ٧٩ و ٨١، السرائر ١: ٢٨٣ و ٢٨٩، الغنيه: ٨٨، الكافي في الفقه: ١٤٤، شرائع الإسلام ١: ١١٢-١١٣، نهايه الأحكام ٢: ١٢٢ و ١٢٤.
- ٢ - ٢) مستند الشيعه ٨: ١٣٠ و ١٣٤، كتاب الصلاه للشيخ الأنصاري: ٢٨٠، العروه الوثقى ١: ٦١٢ مسأله ١٠ و ص ٦١٤ مسأله ١٨، كتاب الصلاه للمحقّق النائيني: ٣٣٨.

فليس تلك لهم بصلاه» (١).

فإن ظاهره نفى حقيقه الصلاه مع وجود الحائل بين الإمام و المأموم، أو المأمومين بعضهم مع بعض، لا نفى صحه الجماعه فقط، و مثله فى الدلاله على ذلك خبر السكونى الوارد فيما لو صلى اثنان فقال: كل منهما كنت إماما أو قال كنت مأموما حيث روى «عن أبى عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام فى رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك و قال الآخر: أنا كنت إمامك فقال: صلاتهما تامه. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت آتم بك؟ قال: فصلاتهما فاسده و ليستأنفا» (٢).

فإن الحكم ببطلان صلاتهما فيما لو قال كل واحد منهما: كنت آتم بك مع ترك الاستفصال عن الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه، لا ينطبق إلا على كون وجود الإمام معتبرا فى صحه صلاه المقتدى، لا فى صحه أصل الاقتداء حتى لا ينافى بطلانه صحه أصل الصلاه.

و بالجملة: لو كان وجود الإمام شرطا فى تحقق الاقتداء، فمع عدمه لا وجه لبطلان الصلاه و لو فرادى كما لا يخفى، و الاعتراض على الروايه من حيث السند يندفع بأن ضعفها مجبور باشتهارها بين الأصحاب فتوى و روايه، بل كما فى المصباح (٣) تكون العله فى تعرضهم لهذا الفرع مع كونه من الفروع الفرضيه التى لا يكاد يتفق الابتلاء بها إلا نادرا إنما هو ورود الروايه فى مورد، فالظاهر أن الروايه مقبوله عند الأصحاب و لا وجه لترحها أصلا.

ص: ٢٦

١- (١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤، الكافي ٣: ٣٨٥ ح ٤، التهذيب ٣: ٥٢ ح ١٨٢، الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاه الجماعه ب ٦٢ ح ٢ و ص ٤٠٧ ب ٥٩ ح ١.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٧٥ ح ٣، الفقيه ١: ٢٥٠ ح ١١٢٣، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٦، الوسائل ٨: ٣٥٢. أبواب صلاه الجماعه ب ٢٩ ح ١.
٣- (٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٦٥٥.

ثمَّ لا يخفى أنَّ ما ورد في صحه الصلاه و عدم وجوب إعادتها فيما لو انكشف كون الإمام فاقدا لشروط الإمامه، مثل ما ورد فيما صلَّى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ثمَّ ظهر كونه يهوديا من عدم وجوب الإعادة (١)، لا يدل على الصحه في المقام، وإنَّ فقدان الشرط لا يضرب بصحّه الصلاه، وذلك لأنَّ الشرط ليس هو الإسلام الواقعي، بل إحرازه بالأماره أو بالأصل، و المفروض تحقّقه في مورد الروايه.

و بالجملة: فالنزاع في المقام إنّما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، و المفروض في الروايه تحقّقه، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام، مع أنّ الظاهر تحقّق الإخلال بوظائف المنفرد في الروايه و لو نادرا، إذ يبعد عدم تحقّقه مع بعد المسافه بين خراسان و بغداد، و طول المدّه في الطريق، خصوصا في الأزمنه السابقه، و حينئذ فلا يجوز التمسك بها للمقام بعد كون البطلان في صوره الإخلال بوظائف المنفرد موردا للاتفاق هنا كما عرفت.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ القدر المتيقّن و إن كان هو اعتبار الأمور المعتره في صحه الجماعه في تحقّق أصل الاقتداء، لا في صحه صلاه المقتدى إلاّ أنّك عرفت ظهور بعض الأخبار في البطلان، فيما لو انكشف الخلاف، فالأحوط إعادته الصلاه و استئنافها.

ثمَّ إنّك عرفت أنّ الصلاه من العناوين القصديه التي لا ينصرف العمل المشترك إلى بعضها إلاّ بالنيه، فاعلم أنّ هذا القصد معتبر حين الشروع في العمل، إذ مجرّد كونه قاصدا سابقا لأداء الدين مثلا لا يوجب صرف العمل إلى ذلك العنوان، و كذا الحكم في جميع العناوين القصديه التي منها عنوان الصلاه.

ص: ٢٧

١- ١) الكافي: ٣-٣٧٨ ح ٤، التهذيب: ٣: ٤٠ ح ١٤١، الفقيه: ١: ٢٦٣ ح ١٢٠٠، الوسائل: ٨-٣٧٤ أبواب صلاه الجماعه ب ٣٧ ح ١ و ٢.

إنَّ قصد القرية من الأمور المعتره في الصلاة زائدا على القصد إلى عنوانها، توضيح ذلك: إنَّه لا إشكال في أنَّ كلَّ فعل اختياريَّ صادر عن الفاعل المختار لا بدَّ أن تسبقه الإرادة، بخلاف الأفعال الطبيعيه الصادره من فاعليها، بمقتضى طبيعتها من غير شعور و لا إرادته، وكذا لا- إشكال في أنَّ الإرادة لا- تتعلَّق أولاً إلاَّ بما هو محبوب للفاعل بالذات، و مشتاق إليه بنفسه. ثمَّ تتولَّد من هذه الإرادة إرادته اخرى متعلِّقه بما يتوقَّف عليه تحقق مطلوبه الأقصى و محبوبه الأولى، فالعطشان تتعلَّق إرادته أولاً برفع العطش، و ثانياً بشرب الماء كذا سائر المقدمات.

و بالجمله: تتعلَّق الإرادة بالأفعال الصادره إنما هو لكونها محبوبه لنفس الفاعل بالذات، أو دخيلاً- في تحقق ما هو محبوب كذلك، و إلاَّ فمع عدم المحبوبيه مطلقاً لا يعقل تعلُّق الإرادة بها. هذا في الأفعال الدنيويه التي لا يترتب عليها إلاَّ الآثار الدنيويه.

و أما الأفعال العباديه فلا شبهه في أنَّ تعلُّق الإرادة بها مع عدم كونها محبوبه للنفس و مشتاقاً إليها أصلاً لا بدَّ من أن يكون ناشئاً من الملائمه الحاصله بينها و بين النفس في بعض المراتب، إمَّا لكون النفس مقهوره عند عظمه الحقِّ جلَّ جلاله و سطوته و جماله و جلاله، فتأتى بالعباده خضوعاً في مقابل عظمته، و خشوعاً في مقابل الكمال المطلق الذي إليه يرجع كلُّ الكمال، و إمَّا لكونها شائقه إلى شكر نعماء الله لتوجَّهها إلى أنَّه تعالى وليَّ النعم، فتأتى بالعباده شكراً لنعمه، و إمَّا لكونها شائقه إلى ما يترتب على فعل العباده، من حصول الثواب الأخرى، أو خائفه مما يترتب على تركها من العقاب الأخرى، و إمَّا لكونها شائقه إلى زياده النعم

الدينيوه، أو بقاء ما كان منها.

ولا يخفى أنّ هذه المراتب تختلف باختلاف الفاعلين في كمال النفس و ضعفها، و الانصاف كفايه كلّ واحد منها في صحه العباده، و لو لا ذلك يلزم بطلان عبادته عامه الناس، و تكون الصحه حينئذ منحصره على عمل الأنبياء و الأولياء فقط، مع أنّ هذه المراتب ليست اختياريه للنفس، بل قد عرفت أنّ اختلافها يدور مدار ضعف النفس و كمالها، فلو كان بعض المراتب العاليه معتبرا في صحه العباده، لكان اللّازم من باب المقدمه تكميل النفس إلى تلك المرتبه، مع أنّه لم يكن ذلك ثابتا حتّى في زمان النبي صلّى الله عليه و آله.

و بالجملة: لا إشكال في عدم اعتبار تلك المراتب، و كفايه كلّ واحد منها و من المراتب الذاتيه.

ثمّ إنّ الوجه في عدم تعرّض الأخبار لمسأله قصد القربه و اعتباره في العبادات، إنّما هو ما عرفت من أنّ الأفعال العباديه لا تكون محبوبه للنفس مع قطع النظر عن الأمر بها، فالآتي بها مع كونها كذلك لا يكاد ينفكّ من ذلك القصد بإحدى المراتب المتقدمه، و حيث إنّّه قد يعرضها بعض الأغراض الدينيه، فيمنع عن وقوعها على ما هي عليه بمقتضى طبعها الأول كالرياء و نحوه، فلذا قد تكرّر في الأخبار ذكره (١) و أنّه موجب لبطلان الصلاه.

و بالجملة: فلا إشكال في اعتبار قصد القربه في العبادات، و إن لم تتعرضه الأخبار، كما أنّه لا خلاف فيه بين علماء الإسلام (٢). و القول بعدم اعتباره في

ص: ٢٩

١-١) الوسائل ١:٧٠. أبواب مقدمه العبادات ب ١٢.

٢-٢) الخلاف ١:٧١، مسأله ١٨، مستند الشيعه ٢:٤٥-٤٩، جواهر الكلام ٩:١٥٦، تذكره الفقهاء ٣:١٠٠ مسأله ٢٠٠، مدارك الاحكام ٣:٣٠٩-٣١٠، الذكري ٣:٢٤٥، بدايه المجتهد ١:٣٣.

الطهارات الثلاث- كما حكى عن أبي حنيفة (١)،-و في الزكاه و الخمس (٢)- كما ربما يمكن توجيهه خلافا للمتأخرين من الإماميه (٣)- إنما هو لعدم كونها عباده عند القائل بعدم اعتباره فيها، لا لأجل عدم اعتبار قصد القربه في العباده كما هو واضح.

ثمَّ إنَّه ما اشتهر في ألسنه المتأخرين (٤)، و تكرر في كلماتهم بأنه يجب الإتيان بالعباده بقصد إطاعه الأمر المتعلق بها و امتثاله، و أنه يجب توسطه، و جعله مقدّمه لحصول القرب، أو ترتب الثواب، أو غيرهما من المراتب المتقدّمه، و كأنه لا- يحتاج إليه في صيروره العباده عباده، فإنّه يكفي في ذلك مجرد الإتيان بها، لكونها محبوبه للمولى، و موجه لحصول القرب و ترتب الثواب.

فإنّه إذا لم يكن للعبد غرض دنيوي مترتب على إتيانها- لعدم كونها محبوبه للنفس بالذات، أو بالتبع، حتّى تتعلّق الإراده بها من هذه الجهه- فالإتيان بها لا- محاله يكون لغرض أخروي، و لكونها عباده لله تعالى، محبوبه له جلّ شأنه، و قد عرفت أنّ هذا هو الوجه في عدم تعرّض الأخبار لاعتباره في العبادات.

و بالجملة: فصيوره الشيء عباده إنما تتوقّف على أن لا تكون الإراده المتعلّقه بإتيانها ناشئه من المبادئ الدنيويه، و الأغراض المرتبطه بهذا العالم، نعم يعتبر مع

ص: ٣٠

١- ١) الخلاف ١: ٧١ مسألة ١٨، بدايه المجتهد ١: ٣٣، كشف اللثام ١: ٥٠٢، و هو قائل بعدم الا-شتراط في الطهاره المائيه فقط لا مطلقا. راجع المجموع ١: ٣١٣، تذكره الفقهاء ١: ١٣٩.

٢- ٢) القائل هو الأوزاعي: المجموع ٦: ١٨٠، المغنى لابن قدامه ٢: ٥٠٢، الشرح الكبير ٢: ٦٧٣، تذكره الفقهاء ٥: ٣٢٧، مسأله ٢٣٨. ٣- ٣) المعتبر ٢: ٥٥٩، تذكره الفقهاء ٥: ٣٢٧، مستند الشيعه ٩: ٣٧٤، جواهر الكلام ١٥: ٤٧١، رياض المسائل ٥: ١٣٦، مدارك الأحكام ٥: ٢٩٩.

٤- ٤) تذكره الفقهاء ٣: ١٠١-١٠٢، كشف اللثام ٣: ٤٠٨-٤٠٩، جواهر الكلام ٩: ١٥٤-١٥٦، مستند الشيعه ٥: ١١، الحدائق ٨: ١٣-١٨، مدارك الأحكام ٣: ٣٠٩.

ذلك ورود الإذن من الشارع و لو كان فى ضمن الأمر، و أمّا اعتبار قصد إطاعه الأمر و امتثاله، فلا دليل عليه، كما أنّ اعتبار قصد القربه بمعناه الظاهرى الذى يرجع إلى الإتيان بالعبادة لتحقق القرب من المولى لا دليل عليه أيضا.

مضافا إلى ما عرفت من أنّ هذه المرتبة من المراتب السافله فى مقام الإتيان بالعبادات، فإنّ بعض الأوحديين من الناس يكون الداعى له إلى العبادة مجرد كون المعبود أهلا و مستحقّا لها، كما حكى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إلهى ما عبدتك خوفا من عقابك و لا طعما فى ثوابك و لكن وجدتك أهلا للعبادة فعبدتك» (١).

و مضافا إلى أنّه لو كان قصد التقرب بمعناه الظاهر معتبرا، لكان الواجب على الناس معرفه القرب من الله تعالى بأى معنى حتّى يقصد ذلك المعنى، و من المعلوم خلافه.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّ المعبر فى صحه العباده هو الذى يقتضى طبع العباده و كذا طبع العابد الإتيان بها بذلك النحو، و حيث إنّ ذلك متحقق غالبا بل دائما فى عامه الناس بالنسبه إلى عباداتهم، بعد ما عرفت من عدم ترتّب غرض دنيوى عليه، فلذا تكون الأخبار خاليه عن بيانه، و اعتباره فى الصلاه.

نعم ربما يعرض عليها بعض الأغراض الفاسده التى تمنع عن وقوعها بمقتضى طبعها، فتكون صورتها صوره العباده، و المقصود بها ترتّب الأغراض الدنيويه و هو الذى يسمّى بالرياء، فلذا قد تكرّر فى الأخبار ذكره و مذمّمته و التوبيخ عليه، و إنه مبطل للصلاه.

و فى الحقيقه يكون مفاد تلك الأدله الوارده فى الرياء أنّه لو لم يطء على العباده

ص: ٣١

هذا الأمر الذى يصرفها عن وجهها، فهى تقع بمقتضى طبعها عباده، فالمعتبر فى صحتها هو مجرد خلوها عن ذلك الأمر، إذ بذلك تقع على ما هو مقتضى طبعها، سواء كان الداعى له إلى إتيانها كون المعبود أهلا لها، أو تحقق القرب إليه، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، و سواء كان قصد إطاعه الأمر و امتثاله واسطه فى ذلك أم لا.

ثمّ إنك عرفت أنّ مقتضى الأخبار بطلان العبادة بالرياء و حرمة (١)، و لا فرق فى ذلك بين أن يصير داعيا إلى الإتيان بمجموع العبادة أو ببعض أجزائها، كما أنّه لا فرق فى الثانى بين أن يكون الجزء من الأجزاء الواجبه أو المستحبه، لأنّ مرجع الرياء فى كلّ منهما إلى الرياء بالمجموع، فالإتيان بالقنوت رياء ليس إلّا لإظهار أنّه يصلّى كذلك.

نعم لو كان المستحب شيئا خارجا عن الصلاة، فالإتيان به رياء فى أثناء الصلاة لا يضر بصحتها، إلّا أن يرجع أيضا إلى الرياء فيها، و كذلك لا فرق فى الثانى - أى الرياء فى الأجزاء - بين تدارك الجزء و الإتيان به ثانيا و عدمه، و إن لم نقل ببطلان الأول من حيث الزيادة المبطله.

هذا، و قد قيل (٢): بعدم بطلان العبادة فيما لو نوى الرياء ببعض الأجزاء المستحبه، كالقنوت و رفع اليدين بالتكبير، و غيرهما من الأجزاء المستحبه للصلاه، لأنّ بطلان الجزء المستحب لا تؤثر فى بطلان الأجزاء الواجبه المأتى بها خالصا لوجه الله.

قال الشيخ المحقق الأنصارى قدّس سرّه، فى كتاب الصلاة، فى وجه عدم البطلان، ما

ص: ٣٢

١- (١) الوسائل ١: ٧٠. أبواب مقدّمه العبادات ب ١٢.

٢- (٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٣٨.

هذا لفظه: «لأن بطلان الجزء المستحب لا يوجب الإخلال بالأجزاء الواجبه التي هي المناط في تحقق الامتثال للأمر الوجوبى، وإن لم يحصل امتثال الأمر الاستجابى المتعلق بنفس المستحب، أو بالعباده المشتمله عليه، ومما ذكرنا يظهر الجواب عن التمسك للإبطال بما دلّ على بطلان كل عمل لم يخلص لله، مثل روايه عليّ بن سالم (١) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله سبحانه: «أنا خير شريك، من أشرك معى غيرى فى عمل لم أقبه إلا ما كان خالصاً لى» (٢). وروايه زراره و حمران عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و أدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركاً» (٣)، و غير ذلك ممّا دلّ على بطلان العمل المشترك على وجه الإشاعه أو التبعض (٤)، كما فيما نحن فيه، فإننا لا نمنع بطلان هذه العباده، بمعنى مخالفته للأمر الخاص المستحب المتعلق بهذا الفرد الخاص، و لا يلزم منه عدم مطابقتها للأمر بمطلق الماهية الموجوده فيه، الذى هو مناط التقرب بالعمل من حيث كونه واجباً.» إلى أن قال: «و ممّا ذكرنا يظهر حكم ما لو نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال كطول الركوع و السجود» (٥).

انتهى موضع الحاجه من كلامه قدّس سرّه.

و قال فى المصباح فى مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالأخبار المذكوره ما ملخصه: إنّه كما يصح أن يقال على مجموع الصلاه: أنّها عمل، كذلك يصح إطلاقه

ص: ٣٣

-
- ١- ١) هو على بن أبى حمزه البطائنى و أبو حمزه كنيه أبيه و اسمه سالم (منه).
٢- ٢) المحاسن ٣٩٢: ١ ح ٨٧٤، الكافى ٢: ٢٩٥ كتاب الايمان و الكفر باب الرياء ح ٩، الوسائل ١: ٦١. أبواب مقدّمه العبادات، ب ٨ ح ٩.
٣- ٣) عقاب الأعمال: ٢٨٩ ح ١، المحاسن ٢: ٢١٢ ح ٣٨٤، الكافى ٢: ٢٩٣ ح ٣، الوسائل ١: ٦٧. أبواب مقدّمه العبادات ب ١١ ح ١١.
٤- ٤) الكافى ٢: ٢٩٣ باب الرياء، الوسائل ١: ٦٤. أبواب مقدّمه العبادات ب ١١.
٥- ٥) كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى رحمه الله: ٨٨-٨٩.

على أجزاء العمل، لأنَّ أجزاء العمل أيضا عمل عند العقل، و حينئذ فيصح أن يقال: إنَّه أشرك في قنوته مثلا، و أدخل فيه رضا غيره تعالى.

و حينئذ نقول: إنَّ القنوت و الصلاه ليسا مصداقين للعام على سبيل التواطؤ، لاستحاله كون رياء واحد فردين من العام، فصده على سبيل التشكيك بمعنى أنَّ صدقه على القنوت لذاته، و على الصلاه بواسطته، و حينئذ فمجرد وقوع القنوت لغير الله لا يضرّ بوقوع الأجزاء الواجبه متقربا بها إلى الله تعالى، بعد كون كل واحد منهما عملا مستقلا، فغايه مدلول الأخبار بطلان القنوت مثلا، لأنَّه عمل أدخل فيه رضا غيره تعالى، فلا- يؤثر في صيروره الفرد المشتمل عليه أفضل الأفراد، و دعوى إنَّ المراد من العمل في الروايات، الأعمال المستقله التي تعلق بها أمر نفسى، مع أنها بلا بينه يكذبها شهاده العرف بصدقها على أجزاء العمل، و لذا لا يتوهم أحد بطلان الحجج بوقوع شيء منه رياء مع عدم إمكان تداركه و عدم فوات محله، و ممَّا ذكرنا يظهر حكم ما نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال، كطول الركوع و السجود (1). انتهى ملخص كلامه قدس سره.

و أنت خير بأن مرجع كلامهما إلى أنَّ الرياء انما وقع في الصلاه بمرتبها الكامله الفاضله، لأنَّ المفروض إنَّه نوى الرياء بالأجزاء المستحبه، أو بالزائد على الواجب من الأفعال، و مقتضى الروايات بطلانها بهذه المرتبه التي أدخل فيها رضا أحد من الناس، و هو لا- ينافى صحتها بالمرتبه غير الكامله التي أتى بها خالصا لوجه الله، متقربا بها إليه، لأنَّه لم يشرك فيها، و لم يدخل رضا غيره تعالى، فلا وجه للحكم ببطلانها من رأس.

هذا، و لكن لا يخفى أنَّ المرتبه غير الفاضله- التي بها تتحقق طبيعه الصلاه المأمور بها، و تكفى في امتثال الأمر الوجوبى المتعلق بها- أتى بها على المفروض

ص: ٣٤

بعنوان الجزئيه للصلاه، لأنّ القصد إنّما تعلق بتلك المرتبه الكامله، فغيرها لا يكون مقصودا إلاّ بنحو الجزئيه لتلك المرتبه.

و بالجمله: فالمصلّى إنّما قصد امتثال الأمر الوجوبى بأفضل الأفراد، و المفروض بطلانه، لأنّه أشرك و أدخل فيه رضا أحد من الناس، و أمّا المرتبه غير الكامله، فلم يقصد بها امتثال الأمر الوجوبى أصلا، فكيف يمكن الاجتزاء بها فى مقام الامتثال، مع أنّها لم تقصد إلاّ جزء للفرد الذى يريد المصلّى أن يمثّل به.

هذا، مضافا إلى أنّ ما ذكره صاحب المصباح من صدق العمل على أجزاء الصلاه أيضا محلّ نظر بل منع، فإنّه لا يقال على من اشتغل بالصلاه، إلاّ أنّه مشتغل بعمل واحد، كما أنّ الرياء فى بعض الأجزاء يوجب صحه إطلاق كونه مرائيا فى صلاته، و تنظيره أجزاء الصلاه بأفعال الحج ممنوع أيضا، فإنّ أفعال الحج كلّها عباده بحيالها، يترتب عليها الثواب مستقلا، و الأولى التنظير بنافله المغرب، المركبه من الصلاتين إذا أتى بالثانيه منهما، مرائيا فيها من حيث أنّها صلاه، و أمّا إذا رأى فيها من حيث أنّه يأتى بنافله المغرب، فالظاهر بطلان الصلاه الأولى أيضا.

و الحقّ فى المقام أن يقال: إنّ لو نوى الرياء ببعض الأجزاء الواجبه ثمّ تداركه، بناء على عدم كون مثل هذه الزيادة مبطلا، أو نوى الرياء بالأجزاء المستحبه، سواء تداركها أم لم يتدارك، فإنّ قصد الرياء فيها لا من حيث أنّها جزء للصلاه، بل من حيث أنّه يحسن القراءه مثلا، فالظاهر أنّه لا يضرب بصحه الصلاه أصلا.

و أمّا لو نوى الرياء فيها من حيث أنّها جزء للصلاه، فالظاهر بطلانها بذلك، فإنّ قصد الجزئيه بمثل هذا الجزء يؤثّر فى صيروره العمل عملا غير خالص أدخل فيه رضا أحد من الناس، و قد عرفت أنّ العمل لا يطلق على أجزاء الصلاه، لأنّه عباره عمّا يؤتى به لترتب الأثر المترقّب منه عليه.

و بالجمله: فالرياء فى الجزء بما أنه جزء من الصلاة يؤثر فى فساد العمل المشتمل عليه، و ليس كالإتيان بالجزء الذى لا يصلح للجزئيه لسائر الموانع الأخر، كالقراءه غلطا و نحوه، فإن تأثيره ليس إلا عدم صلاحية الجزء المغلوط لوقوعه جزء، بحيث التتم الكل منه، و هذا بخلاف الرياء، فإنه يوجب عدم وقوع العمل من حين وقوعه على مقتضى طبعه الأولى، فالتدارك لا ينفع بوجه.

فانقذح أنّ الرياء فى الجزء، واجبا كان أو مستحبا، إنما يكون كالرياء فى الكل، نعم قد عرفت إنه لو نوى الرياء به، لا من حيث أنه جزء للصلاة، فالظاهر عدم البطلان.

ثم إنه قد يوجه الصحة فى خصوص ما لو نوى الرياء بشيء من الأجزاء المستحبه، بأن هنا مركبين: أحدهما ما يكون متعلقا للأمر الاستحبابى، و هو المركب الطويل المشتمل على الأجزاء المستحبه أو بعضها. ثانيهما ما يكون متعلقا للأمر الوجوبى، و هو المركب القصير المشتمل على الأجزاء المعتبره فى طبيعه الصلاة، و المفروض أنه نوى الرياء فى المركب الأول، فلا وجه لبطلان الثانى الموجود فى ضمنه (1).

هذا، و يرد عليه إنه إمّا أن يقال بصدق الصلاة عليهما، أو على الأول دون الثانى، أو العكس، فعلى الأخير يلزم أن لا يكون ذلك الجزء جزء للصلاة و لو على نحو الاستحباب، و ذلك واضح الفساد، كما أنه على الثانى يلزم وجوب ما فرض مستحبا من الأجزاء، و ذلك باطل أيضا.

فالواجب أن يقال: بأن الصلاة إنما تقال على مصاديقها بنحو التشكيك، و يكون لها مراتب من حيث الكمال و النقص، و المفروض أنّ المصداق المأنى به فى

ص: ٣٦

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

و بالجمله: فلا فرق بين الأجزاء الواجبه و المستحبه من حيث اقتضاء الرياء فيها، لبطلان الصلاه كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّه لا فرق في بطلان العباده بالرياء بين أن يكون الرياء تمام الداعى إلى الإتيان بها، أو بجزئها، أو بعضه، و على الثانى لا فرق بين أن يكون هو الأصل فى الداعويه، و القربه تابعه له، و بين العكس، و بين ما إذا تساويا فى الداعويه، كما أنَّه لا فرق على الأخير بين أن يكون كلٌّ منهما مستقلا فى الدعوه، بأن كان كلٌّ منهما داعيا و لو لم يكن الآخر متحققا.

غايه الأمر إنَّه حيث لا يمكن اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فلا محاله يكون التأثير مستندا إلى كليهما على سبيل الاشتراك، و بين أن لا يكون كلٌّ منهما كذلك، أى مستقلا فى الدعوه، بل صار المجموع داعيا إلى الإتيان بالعباده أو بجزئها، هذا كلُّه فى الرياء المقارن للعباده و أمّا لو كان الداعى له إلى الإتيان بها هى القربه، أو سائر المراتب الأخر، ثمَّ عرض له ذلك بعد الفراغ منها، و صار مرآيا بالنسبه إلى العمل الذى أتى به، فالظاهر أنَّه لا دليل على بطلان عبادته، بعد كون الداعى له إلى إتيان العباده غير الرياء، هذا كلُّه فى الرياء.

و أمّا العجب، فالظاهر أنَّه ليس من قبيل الدواعى الباعثه على إتيان العمل، كالقربه أو الرياء، لأنَّه عباره عن مجرد تخيل العظمه للنفس، أو العمل، و النظر إليهما بعين الإعجاب، و هذا لا ارتباط له بمسأله الداعى أصلا، و لكنَّه من الصفات المذمومه، و الرذائل الأخلاقية، كما ورد فى الأخبار الكثيره مذمته، و التوبيخ عليه، على اختلاف ألسنتها.

فبعض الأخبار يدلّ على أنّ منشأه قلبه العقل (١)، وبعضها الآخر على أنّ تأثيره يسبّب الانحطاط في النفس، و صيرورتها ذات حزازه و منقصه، بمرتبته يكون الإتيان بالعمل السوء، ثمّ الندم عليه أولى من العمل الحسن العارض له هذا الأمر (٢). و الطائفه الثالثه تدلّ على أنّ من فضل الله على العبد، أن يحول بينه و بين العمل الحسن بتسليطه النعاس عليه (٣)، لأجل عدم إعجابه بذلك العمل، على تقدير الإتيان به.

و بالجملة: فلا إشكال في كونه من الصفات المذمومه الكاشفه عن حسنه النفس، و انحطاط درجتها، و لكنّ الظاهر عدم الدليل على بطلان الصلاه به، و قد يتوهم دلالة بعض الروايات عليه، و هو ما رواه يونس بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل له و أنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خاليا فيدخله العجب فقال: «إذا كان أول صلاته بنيه يريد بها ربّه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك فليمض في صلاته و ليخش الشيطان» (٤). فإنّ ظاهرها أنّه لو دخله العجب في أول الصلاه لكان مانعا عن صحتها، لمنافاته مع النيه التي أريد بها الرب.

هذا، و لا يخفى أنّ هذا المعنى يستلزم البطلان، و لو دخله العجب في الأثناء، فإنّه كما يجب الشروع في العمل بتلك النيه، كذلك تجب استدامتها إلى الفراغ منه، و لا يجوز الإتيان ببعض الأجزاء بنيه أخرى، فينا في ذلك مع الحكم بوجوب المضى و عدم كون الداخلة مضرا بصحتها.

ص: ٣٨

١- ١) الكافي ١: ٢٧ ح ٣١.

٢- ٢) الكافي ٢: ٣١٣ ح ٤.

٣- ٣) الوسائل ١: ٩٨. أبواب مقدّمه العبادات ب ٢٣ ح ١ و ٤ و ٦.

٤- ٤) الكافي ٣: ٢٦٨ ح ٣، الوسائل ١: ١٠٧. أبواب مقدّمه العبادات ب ٢٤ ح ٣.

فمعنى الروايه:إنه لو كان الإتيان بالصلاه بداعى الرب فلا يضره العجب، و هذا راجع إلى أنه لو كان شرط صحتها موجودا حين الشروع فلا ينافيه ذلك،لا أن مجرد الشروع بنيه الرب يكفى فى صحه الصلاه،و لو عرض فى أثنائها بعض الأمور المنافيه لتلك النيه.

كيف و قد عرفت أن العجب ليس داعيا إلى العمل،و إلا لأضر بصحه الصلاه، و لو دخل فى الأثناء كما لا يخفى.و فى الروايه إشعار بما ذكرنا،من أن المعترف فى صحه العباده ليس خصوص قصد الامتثال،و لا قصد التقرب،بل المعترف هو الذى يقتضى طبع العباده و العابد،و وقوعها على ذلك النحو كما عرفت.

ثم إنه لو ضمّ إلى القصد المعترف فى العباده بعض الضمائم الراجحه أو المباحه، كقصد الترغيب،أو التعليم،أو غيرهما،فلا إشكال فى عدم بطلان العباده فى الضمائم المباحه،لو كانت تابعه لقصد الإخلاص و القربه،بمعنى أن الداعى إلى الإتيان بالعباده إنما هو الإخلاص و القربه،بحيث لم يكن لتلك الضمائم مدخلية أصلا.

كما أنه لا إشكال فى بطلان العباده فيما لو كان قصد التقرب تابعا،و كان الداعى المحرّك للمكلف إلى الإتيان بها هى نفس تلك الضمائم،كما إذا توضحاً بقصد التبرّد أو التسخن مثلا،بحيث لو لم يكن له هذا القصد لم يتوضأ أصلا،و كذا لا إشكال فى بطلانها فيما إذا كان كلّ من الداعيين قاصرا فى مقام التأثير و ناقصا عن التحريك، بحيث لو لم يكن فى البين إلا واحد منهما لم يتحقّق منه العمل أصلا.

وجه البطلان ما عرفت من أن المعترف فى العباده أن يكون الداعى و المحرّك إلى الإتيان بها هو التقرب و نظائره،بحيث لا يكون للأمر الدنيويه مدخلية فيها

أصلاً، إنما الإشكال و الخلاف فيما إذا كان كل من الداعيين مستقلاً في التأثير، بحيث يؤثر كل منهما و لو مع عدم الآخر.

غايه الأمر إنه حيث يكون اجتماع العلتين و تواردهما على معلول واحد شخصي من المحالات العقلية، فلا محاله يكون التأثير مستندا إلى كليهما، فالمحكى عن كاشف الغطاء أنه استقرب الصحه في هذه الصوره (١).

قال الشيخ رحمه الله في توجيهه: و لعله لدعوى صدق الامثال حينئذ و جواز استناد الفعل إلى داعي الأمر، لأن وجود الداعي المباح و عدمه حينئذ على السواء، نعم يجوز استناده إلى الداعي المباح أيضاً، لكن القادح عدم جواز الاستناد إلى الأمر، لا جواز الاستناد إلى غيره، ألا ترى إنه لو أمر المولى بشيء و أمر الوالد بذلك الشيء، فأتى العبد مريدا لامثالهما- بحيث يكون كل منهما كافيا في بعثه لو انفرد- عدّ ممثلاً لهما.

ثمّ أورد عليه بما حاصله: منع جواز استناد الفعل إلى كل منهما، لامتناع وحده الأثر و تعدد المؤثر، و لا إلى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، بل هو مستند إلى المجموع، و المفروض أنّ ظاهر أدله اعتبار القربه ينفي مدخلية شيء آخر في العمل، و أمّا المثل المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كل من المولى و الأب.

نعم لمّا اجتمع الأمران في واحد شخصي لا- يمكن التعدد فيه، لم يكن بدّ من الإتيان به مريدا لموافقه الأمرين، و هذا غايه ما يمكن في هذا الفرض من موافقه الأمر، بخلاف المقام، فإنه يمكن تخليص الداعي لموافقه الأمر، و تحصيل التبرّد بغير وضوء إن أمكن، و إلاّ تضعيف لداعي التبرّد، و تقويه لداعي الإخلاص، فإنّ الباعثين المستقلين يمكن ملاحظه أحدهما من دون الآخر، كما لو أمر الشارع بانقاذ ولده الغريق، فإنه قد ينقذه لمحبه الولد محضاً، من غير ملاحظه أمر الشارع، و قد

ص: ٤٠

يكون الأمر بالعكس (١)، انتهى.

و اعترض عليه في المصباح بما ملخصه: إنَّ تضعيف الداعى النفسانى قد لا يكون ميسورا حتى يصح تعلق التكليف به، ألا ترى إمكان تكليف الأب في المثال المذكور بوجوب أن لا يكون إنقاذ الابن من حيث هو مقصودا له، نعم لو كان القصد المؤثر في الفعل مجرد الملاحظه أو الاخطار الصورى لكان ذلك ميسورا لكل أحد مطلقا، و إذ ليس فليس.

فحينئذ إما أن يلتزم بارتفاع وجوب الوضوء و انتقال فرضه إلى التيمم، أو يقال بكفايه إيجاد الفعل بداعى القربه، مع انضمامها إلى إرادته حصول أمر مباح، لكونه هو القدر الممكن في مقام الإطاعه، و الأول مع مخالفته لظاهر الأدله، بدعيه الفساد و لا يلتزم به أحد، فيتعين الثانى (٢). انتهى.

أقول: و يمكن الفرق بين الداعى و بين العله الغائيه، فإنَّ مع تعددها لا يمكن استناد التأثير إلى واحد منها دون الآخر بعد اشتراكها فيه، و هذا بخلاف الداعى، فإنه يمكن للفاعل إيجاد الفعل ببعض الدواعى بالخصوص، و إن كان في نفسه بعض الدواعى الأخر، الصالح للتحريك و الدعوه فتأمل.

هذا كله في الضمائم المباحه، و أما الضمائم الراجحه، فحكمها حكم الضمائم المباحه، فتبطل العباده مع تبعيه قصد القربه، أو كون الداعى هو المجموع، و في صوره استقلالهما اشكال، و الأحوط وجوب الإعاده و الله أعلم.

اعتبار قصد التعيين و بيان المراد منه

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

ص: ٤١

١-١) كتاب الطهاره للشيخ الأنصارى بحث الوضوء: ٩٥.

٢-٢) مصباح الفقيه، كتاب الطهاره: ١١٦.

القربه (1)، بمعنى أنه يجب أن ينوى خصوص الأمر المتعلق بالمأتمى به، فلو أمر المولى بفردين من طبيعه واحده مرتين، كما إذا أمر يوم السبت مثلا- بتحرير رقبه، و يوم الخميس أيضا بذلك، و علم التعدد من الخارج لا- التأكيد، فيجب عند الإعتاق أن ينوى خصوص الأمر الصادر يوم السبت، أو يوم الخميس، و لا- يكفي مجرد الإعتاق بداعى مطلق الأمر، و طبيعته من غير تعيين الخصوصيات.

و أنت خبير بأن ذلك مجرد ادعاء بلا بينه، إذ لا يعتبر فى العباده إلا أن يكون الداعى إلى إتيانها، هو الذى يقتضى طبع العباده و العابد و الإتيان بها بذلك النحو.

و بعبارة اخرى أن لا يكون الداعى إلى إتيانها هى الأغراض الدنيويه.

و أمّا خصوصيه الأمر فلا- دليل عليه، نعم لو كان المراد من قصد التعيين ما ذكرنا من قصد العنوان الذى لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة بين عنوانين أو أزيد إلى واحد معين منهما أو منها إلا بمجرد كعنوان الصلاه، و كذا الأنواع الواقعه تحتها كالظهر و العصر و غيرهما، فلا إشكال فى اعتباره كما عرفت سابقا.

و لكن لا- يخفى أن ذلك لا يتوقف على تعدد الأمر، بل لو كان هنا أمر واحد متعلق بصلاه الظهر مثلا، يجب الإتيان بها بقصد ذلك العنوان، لأن سيرورتها كذلك تتوقف على القصد، بل قد عرفت عدم اختصاصه بالعبادات لاعتباره فى بعض التوصليات أيضا، كما عرفت مثاله فيما تقدم، بل لا يختص بالأحكام التكليفيه، لاعتباره فى المعاملات أيضا كما مر.

ثم إنه قد يطلق قصد التعيين و يراد به الامتثال على طريق العلم التفصيلى فى

ص: ٤٢

١ - ١) مستند الشيعه ١١: ٥، كشف اللثام ٣: ٤٠٨ - ٤٠٩، جواهر الكلام ٩: ١٥٦، تذكره الفقهاء ٣: ١٠١، الحدائق ١٣: ٨ - ١٨، مدارك الاحكام ٣: ٣٠٩.

مقابل الاكتفاء بالامثال العلمى الإجمالى، فيمن علم بوجوب الظهر أو الجمعه مثلا على نحو الاجمال، و أتى بهما جميعا فى مقام الامتثال، مع التمكن من المراجعته إلى الأدله، و استنباط ما يكون واجبا بالخصوص عند زوال يوم الجمعه، و كذا فى الأقل و الأكثر، فيما إذا دار أمر الجزء الزائد بين أن يكون واجبا، أو لغوا، لا مستحبا.

فإنّ الظاهر أنّ الملا-ك فيهما واحد، فإنّ الآتى بالأ-كث لا- يعلم أنّ الامتثال هل يتحقّق بخصوص الأقل أو به مع ضمّ الجزء الزائد، كما أنّ الآتى بصلاه الظهر لا يعلم أنّه يتحقّق بها الامتثال، أو بصلاه الجمعه التى يأتى بها بعدها، أو أتى بها قبلها، بالتفصيل بين صورتين- كما حكى عن بعض (1)، حيث فرّق بين ما إذا كان الاحتياط مستلزما للتكرار، كما فى المتباينين فلا يجوز، و بين ما إذا لم يكن مستلزما له، كما فى الأقل و الأكثر فيجوز- ممّا لم يعلم له وجه أصلا، لما عرفت من أنّ الملاك فيهما واحد، هذا فى الشبهه الحكيمه.

و أمّا الشبهه الموضوعيه فالحكم فيها أيضا كذلك، مثل ما إذا كان ثوبه الطاهر مشتبها بثوبه النجس مع تمكّنه من الصلاه فى خصوص الثوب الطاهر، إمّا لتمكّنه من الفحص و التمييز بينهما، أو من غسل أحدهما و الصلاه فيه، أو كان له ثوب ثالث يتمكّن من الصلاه فيه.

فإنّه قد يقال بوجوب الامتثال العلمى التفصيلى، و عدم كفايه امتثال العلمى الإجمالى فى جميع الصور، نظرا إلى أنّ احتمال الأمر لا- يكفى فى مقام الامتثال، مع التمكن من الإتيان بما علم تعلق الأمر به، كما فى المقام، حيث إنّ المفروض هو صورته تمكّن المكلف من الامتثال العلمى التفصيلى، و إلّا فالأكتفاء بالامثال العلمى

ص: ٤٣

١-١) السرائر ١: ١٨٥-١٨٦، و حكى عنه الشيخ الأنصارى فى فرائد الأصول مبحث القطع: ١٥.

الإجمالي ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف، فالكلام إنما هو في صورته التمكّن منه، و معه لا يكفي الإتيان بداعي احتمال الأمر.

أقول: لا يخفى إنّ مسأله 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، و الاجمال و الاشتباه إنما حصل في ناحيه المأمور به لا الأمر، و الإتيان بجميع الأطراف إنما هو لأجل تحصيل العلم بامثال الأمر المعلوم المتعلّق إلى واحد منها معينا في الواقع، غير معيّن عند المكلف.

و بالجملة: فالمكلف إنما يقصد التقرب بما هو المأمور به واقعا لا بكلّ واحد منها، و المفروض تعلّق الأمر به يقينا، و الإتيان بداعي احتمال الأمر إنّما هو فيما لم يعلم بوجوده أصلاً، كما في جميع الشبهات البدويه الوجوبيه، و أمّا في مثل المقام ممّا علم بوجود الأمر فلا إشكال في أنّ الإتيان بجميع الأطراف إنما هو بداعي الأمر المعلوم.

بل يمكن أن يقال بأقوائيه الداعي بالنسبه إلى المكلف الذي يأتي بتمام الأطراف، تحصيلا للعلم بتحقق المأمور به، لأنّه يتحمل في مقام الامتثال مشقّه كثيره لكي يعلم بتحقيقه، بخلاف المكلف الذي لا- يأتي إلا- بما يكون هو المأمور به يقينا كما هو واضح، فالإشكال في الاكتفاء بالامتثال العلمي الإجمالي من هذه الجهه، الراجعه إلى الإخلال بقصد القربه المعتر في العباده ممّا لا ينبغي.

نعم يمكن أن يقال بأنّه يعتبر في العباده زائدا على قصد القربه، أن يعلم المكلف تفصيلا، بأنّ المقرّب هل هذا الذي يأتي به أولا، أو الذي يأتي به ثانيا؟ و لكن هذا ادعاء بلا بينه و برهان.

نعم استظهر الشيخ رحمه الله في رساله القطع، بل حكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط، إذا توقّف على تكرار العباده (1)، و استظهر من

ص: ٤٤

المحكى عن الحلّى فى مسأله الصلاه فى الثوبين المشتهين، عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلى (١)، و مرجعه إلى سقوط شرطيه الستر مع اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.

و يظهر أيضا ممّا ذكره فى رساله الاشتغال (٢)، أنّه قد يقال بعدم جواز الاحتياط، للزوم التشريع، و ذلك لأنّ قصد القربه المعتبر فى الواجب الواقعى لازم المراعاة فى كلا- المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى، و من المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عباده مقربه موجب للتشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعى، فيكون محرّما، فالاحتياط ممّا لا يمكن فى العبادات، و إنّما يمكن فى غيرها، لعدم اعتبار قصد القربه فيها المستلزم لإتيان غير العباده بوصف أنّها عباده كما عرفت.

و أما الإجماع فلا- حجه له فى نظائر المسأله، و قد حقّقنا فى الأصول (٣) أنّ حجّيته منحصره بما إذا كان معقده من المسائل الأصليه المدونه فى الكتب (٤) الموضوعه لنقل الفتاوى المأثوره عن الأئمه الطاهره عليهم السّلام، بعين ألفاظها الصادره عنهم، و ذلك لكشفه عن وجود نصّ معتبر لم يصل إلينا، فحجّيته تكون من حيث الكشف الراجع إلى حجه المكشوف، لا الكاشف.

و أمّا المسائل التفريعيه غير المذكوره فى تلك الكتب، بل الأصحاب ذكروها فى كتبهم المعدّه لمثلها، فلا يكون الإجماع فيها حجّه، خصوصا فى مثل المسأله التى لم يتعرّضها إلا قليل من الأصحاب.

ص: ٤٥

١- ١) السرائر ١: ١٨٥-١٨٦، أحكام النجاسات.

٢- ٢) فرائد الأصول: ٢٦٦.

٣- ٣) نهايه الأصول: ٥٣٨.

٤- ٤) كالمقنعه و النهايه و المقنع و الانتصار و الغنيه و الوسيله.

و أما التشريع فلا يخفى عدم استلزام الاحتياط له، لأنّ اعتبار قصد التقرب في العباده لا يقتضى قصده في كلّ من المحتملين، حتّى يلزم التشريع، بل اللّازم الإتيان بما هو الواجب في الواقع بوصف أنّها عباده مقرّبه، فيقصد في كلّ منهما حصول التقرب به أو بصاحبه الذي يأتي به بعده، أو أتى به قبله، وهذا واضح جدّا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا جواز الاكتفاء بالاحتياط، ولو مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى، بلا فرق بين ما إذا كان متوقّفا على التكرار، كما في المتباينين، و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما في الأقل و الأ-كثر، وقد عرفت أيضا أنّ القائل بالمنع في الأول، يلزمه القول بالمنع في الثانى أيضا، في خصوص ما إذا كان أمر الجزء الزائد مردّدا بين أن يكون واجبا، أو لغوا، لا مستحبّا كما لا يخفى.

العدول إلى صلاه أخرى

إشاره

قد عرفت أنّه كما يجب قصد عنوان الصلاه، كذلك يجب قصد الأنواع المندرجه تحتها من الظهرية و العصرية و غيرهما، من العناوين التى لا- ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة إلّا بالقصد إلى بعضها، و حينئذ فيقع الكلام فى أنّه إذا شرع فى الصلاه مع قصد بعض تلك العناوين، فهل يجوز له العدول فى الأثناء إلى بعضها الآخر.

كما إذا شرع فيها بقصد صلاه العصر، ثمّ التفت فى الأثناء إلى أنّه لم يأت بصلاه الظهر بعد، فعدل إليها، أو العكس.

و كما إذا شرع فى نافله الفجر بقصدها، ثمّ عدل إلى فريضته، أو العكس.

و كما إذا شرع فى الصلاه بقصد عنوان الظهر فى وقته، ثمّ التفت إلى أنّه فاتت منه صلاه الغداه فعدل منها إليها.

فإنه لا فرق بين أن يكون كل من المعدول عنه و المعدول إليه في وقته، بأن كانا أدائين، أو كان واحد منهما قضاء، بل يظهر من كلمات الأصحاب (1) كون كل منهما قضاء، كما إذا شرع في قضاء العصر، ثم التفت إلى أنه فات منه الظهر أيضا، فعدل منه إليه.

و لا يخفى أنّ مقتضى الأصل و القاعده عدم جواز العدول، بحيث لو عدل تقع الصلاه فاسده، و لا تصلح لأن تصير مصداقا للمعدول عنه، و لا للمعدول إليه، أما عدم وقوعها مصداقا للمعدول عنه، فلائنه تعتبر استدامه النيه إلى آخر الصلاه، فقصد عنوان الظهريه لا يؤثر في صيروره الصلاه صلاه الظهر، إلا إذا كان باقيا إلى الفراغ منها.

و أما عدم وقوعها مصداقا للمعدول إليه، فلأنّ القصد المحقق لبعض العناوين، لا يؤثر في تحقّقه بحيث يوجب تخصّص العمل بتلك الخصوصيه، إلاّ- إذا كان ثابتا حين الشروع في العمل، و تأثير القصد الحادث في الأثناء في الأجزاء المأتى بها قبله، بحيث صار موجبا لصيرورتها أجزاء للمعدول إليه.

مضافا إلى أنه خلاف الأصل- لأن الأصل عدم التأثير-مخالف لحكم العقل أيضا، فإنه كيف يمكن أن يؤثر الشيء الحادث فيما يكون ثابتا قبل حدوثه كما هو واضح، و وقوعها مصداقا لكل من المعدول عنه و المعدول إليه مستلزم لكلا المحذورين، مضافا إلى أنه كيف يمكن أن تقع صلاه واحده مصداقا لأزيد من عنوان واحد، كما هو أظهر من أن يخفى؟!.

و ممّا ذكرنا-جواز العدول مخالف للأصل و القاعده بل لحكم العقل-يظهر إنّه

ص: ٤٧

١ - ١) المعتمد ٢:٤٠٩، تذكره الفقهاء ٢:٣٦١، جامع المقاصد ٢:٤٩٥، مفتاح الكرامه ٢:٤٧، و ج ٣:٣٩٩، جواهر الكلام ١٣:١٠٦، كشف اللثام ٤:٤٣٨.

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

فنقول: قد وردت في هذا الباب روايات.

منها: صحيحه زراره الطويله، وهي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاه أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهنّ فأذن لها و أقم، ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامه إقامه لكلّ صلاه». و قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتك الغداه فذكرتها فصلّ الغداه أيّ ساعه ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاه فاتتك صلّيتها»، و قال:

«إذا نسيت الظهر حتى صلّيت العصر فذكرتها و أنت في الصلاه أو بعد فراغك فانوها الاولى ثمّ صلّ العصر، فإنما هي أربع، مكان أربع و إن ذكرت أنك لم تصلّ الأولى و أنت في صلاه العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الأولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين، و قم فصلّ العصر، و إن كنت قد ذكرت أنك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمّها ركعتين ثمّ تسلّم ثمّ تصلّى المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخره و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخره ركعتين أو قمت في الثالثه فانوها المغرب ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخره، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخره حتى صلّيت الفجر، فصلّ العشاء الآخره و إن كنت ذكرتها و أنت في الركعه الأولى أو في الثانيه من الغداه فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداه و أذن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداه، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداه إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمّ الغداه ثمّ صلّ العشاء، و إن

خشيت أن تفوتك الغداه إن بدأت بالمغرب فصل الغداه ثم صل المغرب و العشاء ابدأ بأولهما، لأنهما جميعا قضاء أيهما ذكرت فلا تصلهما إلا بعد شعاع الشمس».

قال: قلت: و لم ذاك؟ قال: «لأنك لست تخاف فوتها» (١).

و المراد بقوله عليه السّلام في صدر الروايه: فابدأ بأولهن فأذن لهما، يحتمل أن يكون إيجاب الابتداء بما فات منه أولا- من الصلوات الفائتة، بمعنى أنه يجب مراعاة الترتيب بينها، و يحتمل أن يكون ذلك توطئه للحكم المذكور بعده، و هو الأذان و الإقامه، بمعنى أن ما يؤتى به أولا يتأكد له الأذان و الإقامه معا دون ما يؤتى به بعده، فإنه لا يتأكد فيه إلا الإقامه وحدها، فالمقصود بيان هذا المعنى، لا إيجاب الابتداء بما فات أولا.

ثم إن قوله: «و قال أبو جعفر عليه السّلام» يحتمل أن يكون المقول لذلك القول قد ذكره الإمام عليه السّلام متعاقبا للحكم الذي ذكره أولا بلا فصل، و يحتمل أن يكون التعاقب ناشئا من الراوى، بمعنى أن كل حكم من الأحكام المذكوره فى الروايه قد صدر من الإمام عليه السّلام فى زمان، و الآخر قبله أو بعده و لو مع فصل، غايه الأمر إن الراوى ذكرها فى كتابه مثلا متعاقبا.

ثم إن المراد بقوله عليه السّلام: «فصل الغداه أى ساعه ذكرتها و لو بعد العصر»، يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها عند حدوث الذكر كما يقول به القائل بالمضايقه، و يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها فى حاله الذكر لا عند حدوثه، و على الأول يحتمل أن يكون المراد به التوقيت كما يظهر من قدماء الأصحاب (٢)، بمعنى أن وقت القضاء إنما هو عند حدوث الذكر، فإذا لم يأت بها فى وقته، تصير قضاء أيضا.

ص: ٤٩

١- ١) الكافي ٣: ٢٩١ ح ١، التهذيب ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

٢- ٢) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٨، السرائر ١: ٢٧٢، الكافي فى الفقه: ١٤٩، المهذب ١: ١٢٦، التحرير ١: ٥٠، المختصر النافع: ٤٦، قواعد الأحكام ١: ٣١٠.

و يحتمل أن يكون المراد به مجرد الإيجاب عند حدوث الذكر لا التوقيت، و المراد بقوله: «و لو بعد العصر» أن القضاء لا يلحق بالنافله المكروهه أو المحظوره بعد العصر، بل يجوز الإتيان بها من غير كراهه و لو بعده.

ثم إن قوله عليه السلام: «إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر.»، مضافا إلى أنه قد ذكر ثانيا في العبارة التي بعدها بالنسبه إلى التذکر في الأثناء، غير مفتى به لأحد من متقدمى الأصحاب بالنسبه إلى التذکر بعد الفراغ، و معه يسقط هذا المقدار من الحجية، لأنه قد حقق في الأصول أن أدله حجية خبر الواحد كلها راجعه إلى الطريقه المستمره بين العقلاء، و تكون إمضاء لها، و ليس مفادها الحجية التأسيسيه لخبر الواحد.

و حينئذ فمع عدم ذهاب أحد من قدماء الأصحاب-الذين هم وسائط بيننا و بين الأئمه عليهم السلام في نقل الأحكام الصادره عنهم عليهم السلام إلينا، و مخازن كنوز أنوارهم إلى هذا المعنى- لا يحكم العقل بالحجيه أصلا، بعد كون بنائهم على ذكر الفتاوى المأثوره عن أهل البيت عليهم السلام بعين ألفاظها الصادره عنهم كما عرفت مرارا.

و بالجملة: فلا يبقى مجال للوثوق، و إن اختار هذا الحكم بعض المتأخرين كصاحب المدارك و بعض آخر (1)، إلا أنه لا اعتبار بأقوالهم.

و منها: رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى (2) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاه حتى دخل وقت صلاه أخرى؟ فقال: «إذا نسي الصلاه أو نام عنها صلى حين يذكرها فإذا ذكرها و هو في صلاه بدأ بالتى نسي و إن كان ذكرها مع إمام في صلاه المغرب أتمها بركعه ثم صلى المغرب ثم صلى العتمه بعدها و إن كان صلى العتمه وحده فصلّى منها ركعتين ثم ذكر أنه نسي المغرب أتمها

ص: ٥٠

١-١) مدارك الأحكام ٣: ١١٦، مجمع الفوائد و البرهان ٢: ٥٦، جواهر الكلام ٧: ٣١٨.

٢-٢) فى السند معلّى بن محمد، و قد ضعّفه جمع كثير، بل مرمى بالغلوّ أيضا، (منه).

بركعه فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات ثمَّ يصلّي العتمه بعد ذلك» (١).

هذا، والمراد بالسؤال هو نسيان الصلاه حتى دخل وقت الصلاه التي بعدها، فيشمل جميع الصور المفروضة في صحيحه زواره المتقدمه، و يحتمل أن يكون المراد نسيانها حتى دخل وقت صلاه أخرى و لو لم تكن بعدها، بأن طال نسيانه إلى شهر أو سنه مثلاً فتكون هذه الروايه أوسع دلالة من الروايه المتقدمه.

و المراد بقوله: «حين يذكرها» هو ما عرفت في معنى قوله عليه السلام في روايه زواره:

«فصلّ الغداه أيّ ساعه ذكرتها».

و منها: روايه الحلبي (٢) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أمّ قوما في العصر فذكر و هو يصلّي بهم أنه لم يكن صلّي الأولى؟ قال: «فليجعلها الأولى التي فاتته و يستأنف العصر و قد قضى القوم صلاتهم» (٣).

و منها: روايه الحلبي أيضا قال: سألته عن رجل نسي أن يصلّي الأولى حتى صلّي العصر؟ قال: «فليجعل صلاته التي صلّي الأولى ثمّ ليستأنف العصر» (٤).

و منها: روايه زواره، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل دخل مع قوم و لم يكن صلّي هو الظهر و القوم يصلّون العصر يصلّي معهم؟ قال: «يجعل صلاته التي صلّي معهم الظهر و يصلّي هو بعد العصر» (٥).

و منها: روايه حسن بن زياد الصيقل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل

ص: ٥١

١- ١) الكافي ٣: ٢٩٣ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٩١. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٢.

٢- ٢) المراد بالحلي في سند الروايه هو عبيد الله بن علي الحلبي، لروايه حمّاد عنه، كما أنّ المراد به في سند الروايه التي بعدها هو محمد بن علي الحلبي لروايه ابن مسكان عنه، (منه).

٣- ٣) الكافي ٣: ٢٩٤ ح ٧، و التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٢ و ص ١٩٧ ح ٧٧٧، الوسائل ٤: ٢٩٢. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٣.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ٢٩٢. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٤.

٥- ٥) التهذيب ٢: ٢٧١ ح ١٠٧٨، الوسائل ٤: ٢٩٣. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٦.

نسى الأولى حتى صَلَّى ركعتين من العصر؟ قال: «فليجعلها الأولى و ليستأنف العصر». قلت: فإنه نسي المغرب حتى صَلَّى ركعتين من العشاء ثم ذكر؟ قال:

«فليتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب». قال: قلت له: جعلت فداك، قلت -حين نسي الظهر ثم ذكر و هو في العصر- يجعلها الأولى ثم يستأنف، و قلت لهذا: يتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب؟! فقال: «ليس هذا مثل هذا إنَّ العصر ليس بعدها صلاة و العشاء بعدها صلاة» (١).

هذا، و المراد بقوله: «فليتم صلاته» هو إتمامها عشاء بإضافه الركعتين الأخيرتين إليهما، و حينئذ فيكون مفعول قوله: «ثم ليقض»، هو المغرب المذكور بعده، و كلمه «بعد» مبنية على الضم و المضاف إليه محذوف، فمعنى الروايه إنه يجب عليه إتمام الصلاة التي شرع فيها بنيه العشاء عشاء ثم قضاء المغرب بعد العشاء، و التعبير بالقضاء إنما هو لأنَّ المعروف بين المسلمين تباين وقتي المغرب و العشاء، و كذا الظهر و العصر، لا كما يقول به الإماميه من الاشتراك.

و حينئذ فمرجع اعتراض السائل إلى أنه ما الفرق بين المسألتين حيث قلت في الأولى بالعدول من العصر إلى الظهر ثم استئناف العصر، و في الثانية بعدم جواز العدول بل يتم صلاة العشاء ثم يأتي بالمغرب؟ و المراد من الجواب ثبوت الفرق بينهما، و هو أنه لا تجوز الصلاة بعد العصر إمّا على طريق الكراهه، و إمّا على نحو الحرمة، بخلاف العشاء، فيرجع إلى أنَّ القضاء بعد العصر إنما يكون مثل النافله بعدها في الحرمة أو الكراهه، بخلاف القضاء بعد العشاء.

ثم إنَّ ما ذكرنا في معنى الروايه هو الذي يقتضيه ظاهرها بل صريحها كما هو واضح.

ص: ٥٢

و توهم كون المراد بوجوب إتمام صلاته هو وجوب إتمامها مغربا بإضافه ركعه إليهما، و بوجوب القضاء قضاء العشاء، بأن تكون كلمه بعد مضافه إلى المغرب، فلا- تكون الروايه منافيه للروايات المتقدمه التي يدلّ أكثرها على العدول من العشاء إلى المغرب، فيما لو ذكر في الأثناء أنّه فاتته منه صلاه المغرب.

يدفعه-مضافا إلى أنّ الظاهر من قوله:«فليتّم صلاته»هو إتمامها بالنيه التي شرع فيها بتلك النيه لا إتمامها بنيه اخرى-إنّه لا يكون حينئذ وجه لا-اعتراض السائل على الإمام عليه السّلام، بأنّه ما الفرق بين المسألتين من حيث جواز العدول و عدمه، كما هو غير خفي؟! و توهم كون مقصود السائل هو ال-اعتراض بأنّه ما الفرق بين العصر و العشاء حيث عبّرت في الأولى بالاستئناف، و في الثانيه بالقضاء؟، ممّا لا يخطر ببال أحد أصلا.

و كيف كان، فلو كان المراد من الروايه ما ذكرنا في معناها الذي مرجعه إلى التفصيل بين العصر و العشاء، من حيث أنّه يجوز العدول من الأولى إلى الظهر، و لا- يجوز العدول في الثانيه إلى المغرب، تكون الروايه معرضا عنها، لعدم ذهاب أحد من الأصحاب إلى هذا التفصيل كما يظهر بمراجعه فتاويهم.

هذه مجموع النصوص الواردة في هذا المقام، و قد ظهر لك أنّ مقتضى روايه زراره جواز العدول من العصر إلى الظهر، و من العشاء إلى المغرب، و من الغداه إلى العشاء، و مقتضى إطلاق روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى الجواز في جميع هذه الصور، بل أوسع منها بناء على ثانی الاحتمالين المتقدمين، و قد صرح فيها أيضا بالجواز في غير الصوره الأولى و الأخيره.

و روايه عبيد الله الحلبي تدلّ على جواز العدول في الصوره الأولى، و مقتضى روايه الصيقل أيضا كذلك، و أمّا روايه محمّد بن علي الحلبي، فهي ظاهره في العدول بعد الفراغ من المعدول عنه، و هكذا روايتا زراره، و لكن قد عرفت أنّ

القول بالجواز و لو بعد الفراغ في غايه الشذوذ، بل لا اعتناء به أصلاً، لكون القائل به من المتأخرين (١)، فظهر لك أنّ صحيحه زواره الطويله متفرده بالتصريح بجواز العدول في جميع الصور المتقدمه.

إذا عرفت جميع ذلك، فاعلم أنّه لا محيص عن الأخذ بمقتضى الروايات، و الحكم بجواز العدول، و يؤيده ذهاب جمع كثير من قدماء الأصحاب كالشيخ في النهايه و غيره من الأكابر إلى الجواز (٢). و أمّا المفيد و المرتضى و بعض آخر، فلم يتعرضوا هذه المسأله أصلاً.

و أمّا المتأخرين فقد استقر الفتوى بذلك من زمان المحقق قدس سرّه إلى زمانهم من غير خلاف (٣)، و حينئذ فلا إشكال في جواز العدول في الجملة.

نعم وقع الإشكال في أنّه هل يكون ذلك في خصوص مورد الروايات، و هو ما إذا فاتته الفريضة السابقه على الفريضة المعدول عنها المتصله بها بحيث توجه التكليف بها إليه بعد توجهه إلى المعدول إليها من دون أن يقع في الوسط تكليف متوجه إليه متعلق بالصلاه، أو يتعدى إلى ما كان بينهما بعض التكليف الآخر الذي امتثله، كالعدول من المغرب إلى الظهر، أو من العشاء إليه، أو إلى العصر، أو من الغداه إليهما، أو إلى المغرب، بل يتعدى إلى ما كان المعدول إليه فاتتاً قبل هذا اليوم بيوم أو أيام، بل و لو بشهر أو سنه أو أزيد؟ وجهان، و الظاهر هو الأول، لما عرفت في صدر المسأله من كون جواز العدول على خلاف القاعده، و لا يجوز التعدى عن موارد الترخيص أصلاً.

ص: ٥٤

١-١ (١) راجع ٥٠:٢.

٢-٢ (٢) النهايه: ١٢٥-١٢٦، المهذب ١:١٢٦، الكافي في الفقه: ١٥٠، السرائر ١:٢٣٩.

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

ثمَّ إنّ مقتضى الروايات المتقدّمة الداله على جواز العدول هل يكون جوازه فى خصوص ما إذا شرع فى المعدول عنه فى الوقت المشترك بينه و بين المعدول إليه، أو يعمّ ما إذا شرع فى الأول، و لو فى الوقت المختصّ بالثانى؟ كأن نوى العصر بتخيل الإتيان بالظهر فى الوقت المختصّ بها بناء على القول باختصاص أوّل الوقت بها، كما هو المشهور (١)، و أمّا بناء على الاشتراك فى جميع الوقت من أوّله إلى آخره، كما يقول به الصدوقان (٢)، فلا إشكال فى جواز العدول، لعدم الفرق بين أجزاء الوقت.

قد يقال بالاختصاص، بما إذا وقع فى الوقت المشترك نظرا إلى أنّ مقتضى الأخبار أنّ العدول إلى الفريضة السابقه إنما يصحّ خصوصيه الترتيب المعتر فى صحه الصلاه اللاحقه كالعصر مثلا، و بعبارة اخرى، إنّ الترتيب معتر فى صحه الصلاه اللاحقه، و اعتباره إنما هو فى حال الذكر فقط، و لذا لو تذكّر بعد الفراغ عن العصر تكون صلاته صحيحه، و يجب عليه الإتيان بالظهر بعدها.

و حينئذ فالروايات الداله على جواز العدول فى الأثناء تدلّ على أنّه لو تذكّر فى الأثناء يمكن له مراعاة هذا الشرط بجعلها الصلاه الأولى ثمّ الإتيان بالثانيه، فالعدول إنما يؤثر فى مراعاة هذا القيد فقط، و أمّا لو كانت صلاه العصر مثلا فاقده لبعض الشرائط الأخر أيضا، كوقوعها فى غير وقتها، فلا يؤثر العدول أصلا، كما إذا كانت فاقده للطهاره، أو للقبله، أو لغيرهما من الشرائط.

و بالجملة: فمقتضى إطلاق أدله العدول جوازه فيما لو تحقق، لوقعت الصلاه التى عدل إليها واجده للشرائط المعتره فيها، و أمّا وقوع المعدول عنها فاقده لبعض

ص: ٥٥

١ - ١) الخلاف ٢: ٢٥٧. مسأله ٤، المبسوط ١: ٧٢، الغنيه: ٦٩، السرائر ١: ١٩٥، المعتر ٢: ٢٧، كشف اللثام ٣: ٦٩، مستند الشيعه ٤: ٢٢، مسالك الأفهام ١: ١٣٨، رياض المسائل ٣: ٣٣.

٢ - ٢) المقنع: ١٠٦-١٠٧، الهدايه: ١٢٧، و حكاه عن الصدوقين فى رياض المسائل ٣: ٣٥، و لكن فى المختلف حكاه عن أبى جعفر ابن بابويه فقط.

الشرائط المعتمده فى خصوصها، فلا يضّر أصلاً بعد فرض أنّ العدول يؤثر فى صيروره الصلاه من أولها إلى آخرها، الصلاه الأولى كما عرفت.

إن قلت: لا مجال لإنكار ظهور أدله العدول بأنه لو لا التذکر فى الأثناء المجوّز للعدول، لوقعت المعدول عنها صحيحه، و ذلك يقتضى كونها واجده للشرائط المعتمده فيها مطلقاً فى حال الذكر و النسيان، و الوقت من جملتها، و إن شئت قلت:

إنّ الأدله متضمنه لجواز العدول من العصر إلى الظهر مثلاً، فاللازم أن تكون الصلاه صلاه العصر حتّى يجوز العدول عنها إلى الظهر، و من المعلوم أنّ مجرد نيه العصر لا تؤثر ما لم تكن واجده لسائر الشرائط التى من جملتها الوقت، إلاّ بناء على قول الأعمى كما لا يخفى، مضافاً إلى ضعف التمسك بالإطلاق مع كون الفرض من الفروض النادره، خصوصاً مع كون المعروف بين المسلمين فى وقت صلاه العصر هو الإتيان بها فى أواسط الوقت، فالإتيان بها فى الوقت المختصّ بالظهر فى غايه الندره.

قلت: وقوع صلاه العصر فى الوقت المختصّ بالظهر إنما يؤثر فى بطلانها لو لم يعدل فى أثنائها إلى السابقه التى تكون واقعته فى وقتها، و إلاّ فمع العدول لا دليل على بطلانها من الأول. و بعبارة أخرى عروض البطلان للصلاه اللاحقه الواقعه فى غير وقتها إنما يكون مراعى ببقائها إلى آخرها بعنوانها، و أمّا لو عدل عنها فى الأثناء إلى غيرها السابق عليها فلا دليل على البطلان أصلاً. نعم ما ذكره من منع الإطلاق لكون الفرض من الفروض النادره ممّا لا بأس به، بل الظاهر ذلك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما لو تذكر فى الأثناء و لم يتجاوز محلّ العدول، و أمّا لو تجاوزه كأن تذكر فى العشاء بعد الركوع الأخير، أو بعد السجدين الأخيرتين، أنّه فاتت منه صلاه المغرب، قال صاحب الجواهر فى رساله نجاه العباد بوجوب الإتمام

و الإتيان بالسابقه بعدها (١)، و ذكر السيد قدس سره في حاشيه تلك الرساله أن الأحوط إعادته اللاحقه أيضا (٢).

هذا، و الظاهر إنه لم يقل أحد ببطلان اللاحقه و وجوب الإتيان بها بعد السابقه، و تحقيق المسأله أن يقال: إن مقتضى بعض الأخبار المتقدمه (٣)، أنه لو نسي المغرب حتى صلى العشاء و فرغ منها، يأتي بالمغرب بعدها و لا يجب إعادته العشاء، كما يدل عليه أيضا صحيحه زواره عن أبي جعفر عليه السلام الوارده في الخلخل الداله على أنه «لا- تعاد الصلاه إلا من خمسه: الطهور و الوقت و القبله و الركوع و السجود» (٤) و الشرط المفقود في المقام ليس من الخمس المذكور فيها.

فالمستفاد منهما أن اعتبار الترتيب الذي يستفاد من قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس. فقد دخل وقت الصلاتين، إلا أن هذه قبل هذه» (٥)، مختص بحال الذكر، و يسقط فيما لو ذهل عن الواقع و أتى بالعشاء قبل المغرب، و حينئذ فلا إشكال في سقوط شرطيه الترتيب مع الغفله عن الواقع، حتى فرغ من صلاه العشاء.

و إنما الإشكال فيما لو تذكر في الأثناء، فنقول: لو فرض أنه لم يدل دليل على جواز العدول، و قلنا بعدم جوازه كما عرفت أنه مقتضى القاعده، فهل يستفاد من صحيحه زواره الداله على السقوط لو تذكر بعد الفراغ، و كذا من حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادته، لو زالت غفلته في الأثناء، و سقوط شرطيه الترتيب مع التذكر قبل الفراغ؟ الظاهر نعم، فإنه لا- يختص حديث لا تعاد بالتذكر بعد الفراغ، فإنه لو تذكر في

ص: ٥٧

١-١) نجاه العباد: ١١٢، أحكام النيه.

٢-٢) نجاه العباد: ١١٢، أحكام النيه.

٣-٣) الوسائل ٢٨٩: ٤. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٦.

٤-٤) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

٥-٥) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١، الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

الركعه الثانيه مثلا أنه لم يقرأ فى الركعه الأولى، فلا إشكال فى عدم وجوب الإعادة للحديث المذكور، فكذا لو تذكّر فى الأثناء أنه فات عنه بعض الشرائط ما عدا الثلاثه المذكوره فيها، فلا يجب عليه الإعادة.

و حيث إنّ الروايات تدلّ على جواز العدول، و من المعلوم أنّ مورده فيما إذا لم يتجاوز محلّه. ففي غير هذا المورد -و هو ما إذا تجاوز محلّ العدول- نقول: إنّ مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لما عرفت من أنّه لو لم يكن فى البين ما يدلّ على جواز العدول، لقلنا بعدم جوازه، و عدم وجوب الإعادة فى موارد إمكان العدول أيضا، فالحكم بالصحه و عدم وجوب الإعادة فى المسأله لا يخلو من قوّه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأدله الداله على شرطيه الترتيب مطلقه، و القدر المتيقّن من التقييد الذى يدلّ عليه حديث لا تعاد، إنما هو فيما إذا تذكّر بعد الفراغ، و أمّا لو علم فى الأثناء فلم يعلم من الحديث تقييدها به أيضا، فالواجب الرجوع إليها كما لا يخفى. هذا، و لكن عرفت أنّ الصحه لا تخلو من القوّه، لما ذكرنا فى وجهها.

فرع

لو صلّى بنيه العصر مثلا، فتخيّل فى الأثناء أنّه لم يأت بالظهر، فعدل عن العصر إليها، ثمّ تذكّر أنّه أتى بالظهر قبل العصر، فهل تقع هذه الصلاه فاسده بحيث يجب عليه إعادة العصر، أو تقع صحيحه بعنوان العصر بعد العدول إليها أيضا؟ وجهان:

يظهر الوجه الثانى من صاحب الجواهر قدّس سرّه فى رساله نجاه العباد، حيث قال فيها: و لو عدل بزعم تحقق موضع العدول، فبان الخلاف بعد الفراغ، أو فى الأثناء،

كما لو عدل بالعصر إلى الظهر، ثم بان له أنه صلاها، فالأقوى صحتها عصرا، و الأحوط الاستئناف (١).

هذا، و لكن الظاهر هو الوجه الأول، لعدم استدامه نيه العصر بعد العدول عنها إلى الظهر، و لو بزعم عدم الإتيان بها، و لم يدل دليل على كفايه النيه بعد التذكر، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثم إن مقتضى الأدلة المتقدمه، جواز العدول من الفريضة اللاحقه الحاضره، إلى الفريضة السابقه الفائتة، و أما العدول من الفريضة السابقه إلى اللاحقه، كما إذا شرع فى الصلاه بنيه الظهر بزعم أنه لم يصلها بعد، فبان له فى الأثناء أنه صلاها، فعدل عنها إلى العصر، فلا يجوز بعد عدم دلاله الدليل عليه، و كون العدول مخالفا للقاعده كما عرفت فى صدر المسأله، كما أن مقتضى الأدله جواز العدول من الفريضة إلى فريضة أخرى.

و أما العدول من النافله إلى النافله، أو إلى الفريضة فلا يجوز.

نعم يجوز العدول من الفريضة إلى النافله فى موضعين:

أحدهما: ما إذا شرع فى الصلاه منفردا ثم انعقدت الجماعه، فإنه يجوز له العدول إلى النافله، و إتمامها ركعتين، أو قطعها كما هو الشأن فى جميع النوافل لإدراك فضيله الجماعه.

ثانيهما: ما إذا قرأ فى صلاه الجمعه التوحيد أو غيرها من السور ما عدى سورتها، فإنه يجوز له العدول منها إلى النافله، ثم استئنافها، و فى غير هذين الموضعين لا يجوز العدول أصلا.

ص: ٥٩

اعتباره في الفرائض مع القدره ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف (١)، بل هو ضرورى بين المسلمين، كأصل وجوب الصلاة، و يمكن استفادته من بعض الآيات كقوله تعالى وَ قَوْمُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ (٢) أى مطيعين. و قوله تعالى فَادْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَىٰ جُنُوبِكُمْ (٣)، و قد ورد في تفسيرها أنه يجب ذكر الله في حال القيام مع القدره، و في حال القعود مع عدم القدره عليه، و على الجنب مع عدم القدره عليهما (٤).

و بالجملة: فاعتبار القيام و جزئيته للصلاه ممّا لا يحتاج إلى إقامه الدليل عليه،

ص: ٦١

-
- ١- ١) المعتمر ١٥٨:٢، شرائع الإسلام ١:٧٠، جواهر الكلام ٩:٢٣٨، مستند الشيعة ٥:٣٦، كشف اللثام ٣:٣٩٧، تذكره الفقهاء ٣:٨٩.
 - ١- ٢) البقره: ٢٣٨.
 - ١- ٣) النساء: ١٠٣.
 - ١- ٤) رساله المحكم و المتشابه: ٣٥، تفسير الصافي ١:٤٠٨، مجمع البيان ٢:٤٧٢، جامع البيان ٤:٣٥٢، الوسائل ٥:٤٨٧. أبواب القيام ب ١ ح ٢٢، و روايات أخرى في الباب.

بعد ما علم منه أنّ الصلاة في أول تشريعها كانت مع هذه الكيفية الراجعة إلى تحقق إضافه خاصه بين أجزاء البدن، بعضها بالنسبه إلى بعض، والمجموع بالنسبه 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 - كما عن الأ- كثر - بأنّه عبارة عمّا تبطل الصلاة بالإخلال به عمداً أو سهواً، و زاد بعض بطلان الصلاة بزيادته كذلك أيضاً (٢)، و لا يخفى أنّ المناسب للمعنى اللغوي هو المعنى الأول، إذ ركنه شيء لشيء هي شدّه احتياجه إليه، و مرجعه إلى عدم إمكان تحقّقه بدونه، و أمّا كون زيادته كنفيصته مضرّاً و مانعاً عن تحقّقه، فلا يستفاد من مجرد كونه ركناً، بل يحتاج إلى دليل يدلّ على اعتبار عدم الزيادة أيضاً.

ثمّ إنّ التعبير بالركن إنما شاع من زمان المحقّق قدّس سرّه إلى زماننا (٣)، و أمّا القدماء من الأصحاب فلا يوجد لهذا التعبير في كلامهم عين و لا أثر على ما تتبعنا، نعم يظهر هذا التعبير من الشيخ في كتاب المبسوط (٤)، و كذا من ابن حمزه في الوسيله (٥). و أمّا الكتب الموضوعه لنقل فتاوى الأئمه عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادره عنهم عليهم السّلام، فخاليه من هذا التعبير (٦)، كالنصوص التي بأيدينا.

ص: ٦٢

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

٢- ٢) المبسوط ١: ١٠٠، مختلف الشيعه ٢: ١٣٩، جواهر الكلام ٩: ٢٣٩، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، مستند الشيعه ٥: ١٧ و ٣٧، رياض المسائل ٣: ٣٤٩، جامع المقاصد ٢: ١٩٩.

٣- ٣) المعتمد ٢: ١٥٨، شرائع الإسلام ١: ٦٨ و ٦٩، الذكرى ٣: ٢٥٤، مفتاح الكرامه ٢: ٣٠٢، مدارك الاحكام ٣: ٣٢٦، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، مستند الشيعه ٥: ١٧ و ٣٧.

٤- ٤) المبسوط ١: ١٠٠.

٥- ٥) الوسيله: ٩٣.

٦- ٦) كالمقنعه و النهايه و المراسم و الغنيه و المهذب.

و كيف كان، فلا- إشكال و لا- خلاف في كون القيام ركنا في الجملة، إنما الإشكال في أن الركن هل نفس القيام حال تكبيره الإحرام فقط أو هو مضافا إلى القيام المتصل بالركوع، أو القيام المستمر من أول الشروع في الصلاة إلى الركوع، أو هو مضافا إلى القيام بعد الركوع (1)؟ وجوه، الظاهر عدم كون القيام بعد الركوع ركنا، لدلاله الأخبار الكثيره على صحة الصلاة، لو نسيه و سجد بعد الركوع، من غير أن يقوم بينهما، و كذا الظاهر عدم كون القيام حال القراءة كذلك، لدلاله النصوص على أنه لو نسي القراءة فلا يجب عليه إعادة الصلاة، و لو كان القيام حالها ركنا، لما كان وجه للحكم بالصحة، بعد استنزام نسيان القراءة للإخلال بالقيام حالها سهوا.

و أما القيام في حال التكبير، فمقتضى الأخبار الكثيره أن الإخلال به يوجب بطلان الصلاة، سواء كان عن عمد أو عن سهو، فيكون ركنا، و كذا القيام المتصل بالركوع، إلا- أن المتأخرين لم يستندوا في ركنيته إلا إلى الإجماع (2)، مع أنه يمكن استفادته من الأخبار (3) أيضا، فإن التعبير فيها في مقام حكاية فعل الإمام عليه السلام أو في مقام بيان كيفية الصلاة، أو لأجل ترتيب بعض الأحكام و الآثار بالقيام إلى الركعة الثانيه، أو الركعة الثالثه، أو الركعة الرابعه، مما يمكن اصطياد هذا المعنى منه.

فإن الركعة و إن كانت في نظرنا عباره عن مجموع الركعه الواحده المشتمله على القراءة، و التسيحات، و الركوع، و السجود، و التشهد، و التسليم، إلا أن معناها بحسب اللغة، و ما هو المتفاهم عند العرب هو الركوع مره، فإنها على وزن

ص: ٦٣

١- ١) مفاتيح الشرائع ١: ١٢٠، رياض المسائل ٣: ٣٦٨، مستند الشيعة ٥: ٣٦-٣٧، الحدائق ٨: ٥٧.

٢- ٢) المعتمد ٢: ١٥٨، المنتهى ١: ٢٦٥، مفتاح الكرامه ٢: ٣٠٢، جواهر الكلام ٩: ٢٣٨، مستند الشيعة ٥: ٣٦، رياض المسائل ٣: ٣٦٧.

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

فعله الداله على المره كما هو واضح.

و حينئذ فيصير معنى الروايات وجوب القيام إلى الركوع، و من المعلوم أنّ هذا القيام ليس القيام حال تكبيره الإحرام، لاخصاصه بالركعه الأولى فقط، فينطبق على القيام المتّصل بالركوع لا محاله.

إن قيل: إنّ الغرض إثبات كون القيام المتّصل بالركوع ركنا مستقلا، في قبال الركوع و السجود و سائر الأركان، مع أنّ مفاد تلك الأخبار اعتباره في الركوع، فيكون جزء للركن، لا أنّه ركن بنفسه.

قلنا: مضافا إلى أنّه لا- ثمره عمليه في كون القيام ركنا بنفسه أو جزء للركن، إذ على كلا- التقديرين يوجب الإخلال به بطلان الصلاة، إمّا من جهه فقدانها لركن مستقل، و إمّا من جهه الإخلال ببعض أجزاء الركن الراجع إلى الإخلال بالركن، و بما أنّ القيام فرض من الله تعالى، و مذكور في كتابه العزيز كما عرفت، و من شأن الركن أن يكون كذلك، فلا محاله يكون بنفسه ركنا.

و لكن الإنصاف أنّه لا- يمكن الاعتماد على ما ذكرنا، من دلالة الأخبار على كون القيام المتّصل بالركوع ركنا، بحيث يحصل الاطمئنان و يصير موجبا لجواز الفتوى على طبقها.

ثمّ إنّّه قد يتميّك على ذلك بأنّ القيام معتبر في حقيقه الركوع، فإنّه الانحناء الحاصل من الحركة، عن القيام المنتهيه إلى ذلك الحدّ المخصوص، و لكن لا- يخفى ما فيه، من أنّ هذه دعوى بلا- بينه، بل الظاهر- كما استظهر بعضهم من عبارته أهل اللغه- أنّ الركوع عبارته عن الهياة الخاصه المعروفة، سواء كان مبدأ الحركة، القيام أو القعود، بل و لو لم تكن حركة أصلا، كما إذا كان المصلّي منحيا بحسب الهياة و لو في غير حال الصلاة.

كما أن قوله: «من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له» (١)، لا دلالة له على كون القيام المتصل بالركوع ركنا، لأن المراد بعدم إقامه الصلب، هو الانحناء اليسير غير البالغ حدّ الركوع، وحينئذ فالمراد من روايته استحباب ذلك للإجماع على عدم الوجوب (٢) فانقذح ممّا ذكرنا أنه ليس هنا شيء يمكن أن يستند إليه في مقام الفتوى بركنيه القيام إلا الإجماع كما عرفت.

لوشك في ركنيه شيء

ثم إنك عرفت أن الركن عبارة عمّا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، لأنه الموافق لمعناه بحسب اللغة، فإن ركنيه جزء للمركب معناها شدّه احتياجه في تحقّقه إليه بحيث لا يمكن أن يتحقّق بدونه، وأمّا مانعيه زيادته الراجعة إلى اعتبار عدم الجزء بوجوده الثانوي، فلا يستفاد من ركنيه وجوده الأوّل.

اللهم إلا أن يكون المؤثر في تحقق المركب هو وجوده المقيد بالوحده، بحيث لا يتحقّق المركب إذا وجد مرتين أو أزيد، ولا يخفى أن البطلان حينئذ مسبب أيضا عن الإخلال بالركن لا عن زيادته، غاية الأمر أن الإخلال بالركن تاره يتحقّق بترك ذات الجزء، و أخرى بترك وصفه كما في المفروض.

و كيف كان فإذا شكّ في جزء أنه ركن حتى تبطل الصلاة بالإخلال به مطلقا، أو غير ركن حتى يكون الإخلال به موجبا لبطلانها في صورته العمدة فقط، ولم يكن في البين ما يدلّ على أحد الطرفين.

فقد يقال: بأن المرجع أصاله عدم الركنيه، نظرا إلى أن الشك في الركنيه يرجع

ص: ٦٥

١-١) الوسائل ٣٢١:٦. أبواب الركوع ب ١٦.

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

إلى الشك في جزئيه في حال السهو، وإذا شك في أصل الجزئيه، أو في جزئيه الجزء في بعض الحالات، يكون مقتضى أصاله البراءه عدم الجزئيه مطلقا، أو في خصوص ذلك الحال، لأنها هي المرجع عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و قد تقدم منا تقريـب جريـانها بما لا يرد عليه شيء فراجع.

هذا، و لكن ذهب شيخنا المحقق الأنصاري قدس سره في رساله الاشتغال، إلى بطلان العباده بترك الجزء سهوا في صوره الشك في ركنيته.

قال في التنبيه الأول من تنبيهات مسأله الأقل و الأ-كثر ما محصّيه له: إنّ ما كان جزء في حال العمده كان جزء في حال الغفله أيضا، لأنّ الغفله لا-توجب تغيير المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره في الأثناء، لم يتغير الأمر المتوجّه إليه قبل الغفله، و لم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله، لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاه المأتى بها من غير سوره غير مأمورا بها بأمر أصلا. غايه الأمر عدم توجه الأمر بالصلاه مع السوره إليه، لاستحاله تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله، نظير من غفل عن الصلاه رأسا، أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق، ووجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأول (١). انتهى ملخصه بعد حذف الإيرادات التي أوردها على نفسه و الجواب عنها.

و اعترض عليه بعض الأعاضم من المحشين، بأنّ توجيه الخطاب إلى الغافل لا-ينحصر طريقه بقوله: أيها الغافل لا تقرأ السوره مثلا، أو اقرأ ما عدا السوره، بل للأمر طرق عديده:

منها: أن يكلف جميع المكلفين، أو خصوص ناسي السوره بعدّه أجزاء لم

ص: ٦٦

يتعرض فيها لذكر السوره، ثم يخصص الملتفت بالذكر، و يقول مثلا: أيها الملتفت اقرأ السوره فى صلاتك.

و منها: أن يأمره بما عدا السوره بعنوان يعلم إنه ملازم للنسيان، كأن يقول مثلا:

أيها المسافر صلّ كذا، إذا علم أنّ السفر ملازم لنسيان السوره، و غيرهما من الطرق.

ثمّ قال: و الحاصل إنه لا استحاله فى اختصاص وجوب السوره بمن ذكرها، فعلى هذا لو كان دليل وجوب السوره لبياء، بحيث لم يمكن الاستدلال بإطلاقه لحال النسيان، لا يثبت إلا جزئيتها فى حال الذكر، و أمّا بالنسبه إلى حال النسيان فيرجع إلى ما يقتضيه القواعد (1). انتهى.

و لا- يخفى أنّ الكلام قد يكون فى إمكان الحكم بصحة عبادته الغافل عن بعض الأجزاء أو الشرائط، و إنه هل يمكن أن يدلّ الدليل على صحته عبادته و انطباق عنوان الصلاه مثلا على الصلاه الفاقده لبعض الأجزاء أو الشرائط بناء على أن تكون موضوعه للصحيح كما هو الحقّ؟ و قد يكون فى أنّ المقام- و هو ما إذا شكّ فى ركنيه بعض الأجزاء- هل يكون من مصاديق مسأله الأقلّ و الأ- كثر الارتباطيين حتى تجرى فيه البراءه، كما هو مقتضى التحقيق فى تلك المسأله أؤلا؟ و لا يخفى أنّه لا يظهر من الشيخ عدم إمكان الحكم بصحة عبادته الغافل، غاية الأمر أنّه عبر بإمكان أن تكون عبادته بدلا عمّا هو المأمور به، إذا دلّ الدليل عليه، و لكن الحكم بعدم جريان البراءه ليس مبتنيا على جعل عبادته الغافل بدلا عن الواقع، بل يجرى و لو قلنا بصحة عبادته كعباده الملتفت، بمعنى انطباق عنوان الصلاه الموضوعه للصحيح عليها، كانطباقه على عبادته غيره.

ص: ٦٧

١- (١) تعليقه المحقق الهمداني على الفرائد: ١١١.

و بالجمله:فلا ينبغي الإشكال في إمكان الحكم بصحة عبادته،و لكن نقول:

إنّ مصداقيه المقام لمسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين متوقفه على أن يكون هنا أمر متعلق بالمركب من عدّه أمور شكّ فيها من حيث القلّه و الكثره،مع أنّه ليس الأمر في المقام كذلك،فإنّ المفروض تعلق الأمر بالصلاه المركبه من عشره أجزاء مثلا.

و الغافل يكون الداعي له إلى العباده إنما هو هذا الأمر المتعلق بالمركب من عشره أجزاء،و لا يشكّ في متعلقه أصلا،غايه الأمر أنّه عرضته الغفله في الأثناء، و منعتة عن الإتيان ببعض الأجزاء ففات منه،و حينئذ فهذا الأمر الذي صار داعيا للغافل إلى الإتيان بمتعلقه،لا- يكون متعلقه مردّدا أصلا،بل المعلوم تعلقه بعشره أجزاء و ليس في البين أمر آخر،و لو كان كذلك لم يكن متعلقه أيضا مردّدا،بل يعلم تعلقه بما عدا الجزء المغفول عنه كما هو واضح.

و الحاصل أنّ الحكم بصحة عبادته الغافل و إعلامه بذلك بدليل آخر دالّ عليها ممّا لا إشكال فيه،و لا في أنّ ذلك ليس على سبيل البدليه عن الصلاه الواقعيّه المأمور بها،كما ربما يظهر من الشيخ قدّس سرّه،بل الظاهر انطباق عنوان الصلاه على صلاه الغافل،و لو قلنا بكونها موضوعه للصحيحه،كما هو مقتضى التحقيق.

إنما الإشكال في أنّه هل يمكن للأمر أن يتوصّل إلى ذلك-أى تفهيم الغافل و إعلامه بالاكْتفاء بصلاته الفاقده لبعض الأجزاء أو الشرائط عن غفله،بمجرد توجيه الأمر المتعلق بعشره أجزاء مثلا-أو لا- يمكن له ذلك؟ و قد عرفت أنّه لا- يبعد دعوى عدم الإمكان،لأنّ الأمر الداعي للغافل إلى الإتيان بالعباده إنما هو ذلك الأمر المتعلق بعشره أجزاء،و هو يعتقد أيضا أنّه يجب عليه الإتيان بما يجب على غيره،غايه الأمر أنّه في الأثناء عرضته الغفله من غير التفات إليها،و منعتة عن الإتيان ببعض الأجزاء.

و قد عرفت أيضا أنّه ليس هنا أمر كان متعلقه مردّدا بين الأقل و الأكثر حتى

تجرى البراءة بالنسبه إلى الأكثر، فالظاهر في موارد الشك في الركنيه، مع عدم الدليل في البين على أحد الطرفين، وجوب الإعاده أو القضاء مع الإخلال بالجزء سهواً، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه لا إشكال في اعتبار القيام في الفرائض مع قدره، بل هو ضرورى بين المسلمين كما عرفت (١)، ولكن الإشكال في أنه هل هو جزء مستقل للصلاه أو شرط لما هو الجزء من الأفعال والأقوال؟ و عليه فيكون القيام عند تكبيره الإحرام شرطاً لهذا القول، و القيام في حال القراءه شرطاً لها، و القيام المتصل بالركوع شرطاً شرعياً لتحقيقه، بحيث يكون البطلان في موارد الإخلال به مستنداً إلى ترك هذه الأمور لا إلى ترك القيام.

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول، لدلاله قوله تعالى وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢)، على اعتبار القيام بنفسه في حال القنوت، أى الإطاعه، و أمياً سائر الآيات (٣) التى تدل على اعتباره، فلا يستفاد منها الجزئيه بنحو الاستقلال، و يؤيد ما ذكرنا من أن الظاهر اعتبار القيام بنفسه، إنه لا إشكال في اعتباره بعد الركوع مع أنه ليس بعده فعل واجب، أو قول كذلك، حتى يكون القيام شرطاً له.

ثم إنه 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 (٤)،

ص: ٦٩

١-١ (١) راجع ٢:٦١.

٢-٢ (٢) البقره: ٢٣٨.

٣-٣ (٣) آل عمران: ١٩١، النساء: ١٠٣.

٤-٤ (٤) المنتهى ١: ٢٦٥، تذكرة الفقهاء ٣: ٩٠ مسأله ١٩٠، مستند الشيعة ٥: ٤٠، مفتاح الكرامه ٢: ٣٠٦، كشف اللثام ٣: ٣٩٨، رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

و المحكّي عن أبي الصلاح الحلبي أنّه نفى البأس عنه (١)، و يظهر من المحقّق في الشرائع التردّد، حيث أنّه بعد الحكم بوجوب القيام مستقلا مع الإمكان، و بوجوب الاعتماد على ما يتمكن معه من القيام مع عدمه، قال: و روى جواز الاعتماد على الحائظ مع قدره (٢)، بل يمكن أن يستفاد من ذلك اختيار الجواز نظرا إلى أنّ الحكم أولا- بوجوب القيام مستقلا إنما هو لنقل الفتوى الذي تلقاه من السلف إلى الخلف، لا لاختياره ذلك، و كونه موافقا لفتواه.

و كيف كان فذهب جماعه من المتأخّرين إلى الجواز (٣) و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، لأنّ بعضها يدلّ على المنع، كصحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا تمسك بخمرك (٤) و أنت تصلّي، و لا تستند إلى جدار و أنت تصلّي إلا أن تكون مريضا» (٥).

و الخمر بالخاء المعجمه و الميم المفتوحتين- على ما في الحدائق و غيره (٦)- ما و أراك من شجر أو بناء أو نحوه، و دلالتها على المنع ظاهره، و لكن لا اختصاص لها بحال القيام، بل يعمّ جميع الحالات من القيام و الجلوس و الركوع و السجود كما لا يخفى.

و خبر عبد الله بن بكير المروّى في قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة قاعدا أو متوكّئا على عصا أو حائظ؟ فقال: «لا، ما شأن أيبك و شأن هذا؟»

ص: ٧٠

١- ١) الكافي في الفقه: ١٢٥. و نقل هذا القول في المستند ٥: ٤١ عن جماعه، منهم: صاحب الحدائق ٨: ٦٢.

٢- ٢) شرائع الإسلام ١: ٧٠.

٣- ٣) منهم: صاحب الحدائق ٨: ٦٢، و مدارك الأحكام ٣: ٣٢٨، و رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

٤- ٤) الخمر «بفتح الخاء و الميم» ما و أراك من شجر و غيره (القاموس المحيط ٢: ٢٣) و ما و أراك من الشجر و الجبال و نحوها (لسان العرب ٤: ٢١٢).

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

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

ما بلغ أبوك هذا بعد» (١)، ولا يخفى ما فى الجواب من عدم مطابقتها مع السؤال، فإنه لم يسأل السائل عن صلاه أبيه، فلا يجوز الاعتماد على هذه الروايه.

و أما أخبار الجواز:

فمنها: صحيحه علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام أنه سأله عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد و هو يصلّى، أو يضع يده على الحائط و هو قائم من غير مرض و لا عله؟ فقال: «لا بأس». و عن الرجل يكون فى صلاه فريضه فيقوم فى الركعتين الأوليين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف و لا عله؟ فقال: «لا بأس به» (٢).

و منها: موثقه ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّى متوكّئاً على عصا أو على حائط؟ قال: «لا بأس بالتوكؤ على عصا و الاتكاء على الحائط» (٣).

و منها: خبر سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكأه فى الصلاه على الحائط يمينا و شمالا؟ فقال: «لا بأس» (٤).

و قد يجمع بين هذه الأخبار و بين الخبرين الأولين الدالين على المنع، كما عن القائلين بالجواز بحملهما على الكراهه، لظهورهما فى النهى الإرشادى التحريمى، الراجع إلى بطلان الصلاه و فسادها، و نصوصيه تلك الأخبار فى الجواز الراجع إلى صحه الصلاه، فيحملان على النهى الإرشادى التنزيهى الراجع إلى صيروره

ص: ٧١

-
- ١- ١) قرب الإسناد: ١٤٨ ح ٦١٣، الوسائل ٤٨٧: ٥. أبواب القيام ب ١ ح ٢٠.
- ٢- ٢) قرب الإسناد: ١٧٤ ح ٧٧٨ و ص ١٧٥ ح ٧٨٤، الفقيه ٢٣٧: ١ ح ١٠٤٥، التهذيب ٢٣٦: ٢ ح ١٣٣٩، الوسائل ٤٩٩: ٥. أبواب القيام ب ١٠ ح ١.
- ٣- ٣) التهذيب ٣٢٧: ٢ ح ١٣٤١، قرب الإسناد: ١٤٩ ح ٦١٣، الوسائل ٥٠٠: ٥. أبواب القيام ب ١٠ ح ٤.
- ٤- ٤) التهذيب ٣٢٧: ٢ ح ١٣٤٠، الوسائل ٥٠٠: ٥. أبواب القيام ب ١٠ ح ٣.

الصلاه ذات حرازه و منقصه مع الاعتماد و الاستناد.

هذا، و لكن يمكن الجمع بوجه آخر، و هو أن تحمل أخبار الجواز على الصلاه النافله، لكونها نصياً فيها، و روايتا المنع على الفريضة، لكونهما نصاً فيها أيضاً.

و يؤيد ما ذكرنا من حمل أخبار الجواز على النافله، تقييد الصلاه بالفريضة في صحيحه على بن جعفر المتقدمه، فيما سأله عن أخيه عليه السلام ثانياً، حيث سأل عن الرجل يكون في صلاه فريضة، فإن هذا يشعر بكون المراد بالصلاه في السؤال الأول هي الصلاه النافله، و لا أقل من كونه موجبا لضعف دلالتها على الإطلاق كما لا يخفى.

و دعوى أن الجواب عن السؤال الثاني الوارد في مورد صلاه الفريضة يكون دالاً على نفى البأس عن الاستعانه بشيء على القيام.

مندفعه بأن الاستقلال المعتبر في القيام إنما هو الاستقلال في حال الاشتغال بأجزاء الصلاه، و أمّا الاستعانه بشيء في حال الإتيان بمقدماتها، من النهوض للقيام و نحوه، فلا دليل على كونها مخله بصحتها كما لا يخفى.

و لكن هذا الجمع ليس جمعاً مقبولاً عند العرف، بل الظاهر في مقام الجمع هو الوجه الأول، و لكن إعراض الأصحاب عن أدله الجواز و الفتوى بخلافها، ربما يوهنها و يخرجها عن المقاومه في مقابل أخبار المنع.

فالظاهر ما ذهب إليه المشهور (1)، و قد عرفت أن مقتضى صحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه، هو اعتبار الاستقلال في جميع حالات الصلاه، من القيام و القعود و الركوع و السجود، و لا اختصاص لها بحال القيام أصلاً، و على تقديره فمدلولها هو اعتباره في الصلاه مستقلاً لا أنه معتبر في القيام بحيث لا يتحقق بدونه، كما هو

ص: ٧٢

١- ١) من عدم جواز الاعتماد على شيء، راجع ٢: ٦٩.

ظاهر كل من جعل الاستقلال من الأمور المعتره فى القيام، خصوصا مع دعوى اعتباره فى مفهوم القيام، أو انصراف أدله القيام إليه.

هذا، و الظاهر بطلان هاتين الدعويتين أيضا، فإنه إذا قيل: زيد قائم لا يتبادر منه القيام مع عدم الاعتماد بشىء، بحيث لو كان متوكئا على عصا و نحوه لكانت القضية كاذبه، و منه يظهر عدم الانصراف أيضا.

الأمر الثانى: اعتبار الاستقرار فى القيام

و هو ما يقابل المشى و الحركة من مكان إلى مكان آخر، إما بالأصالة أو بتبع مركوبه من الدابه و السفينه و نحوهما، و الاضطراب و لو لم يتحرك من مكان إلى آخر ذاتا أو تبعا، بأن كانت أعضائه متحركه، أمّا اعتبار الاستقرار الذى يقابل المشى و الحركة، فمما لا إشكال فيه، لأن المنقول من فعل النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام هى الصلاه مع الوقوف.

و كذا استقرت على ذلك سيره المتشرعه إلى يومنا هذا، و يدلّ عليه فى الجمله خبر السكونى، حيث روى عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال فى الرجل يصلّى فى موضع ثم يريد أن يتقدم، قال: يكفّ عن القراءه فى مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذى يريد، ثم يقرأ» (١).

و أمّا اعتبار الاستقرار بمعنى السكون و الاطمئنان المقابل للاضطراب، فيدلّ عليه أيضا جريان السيره عليه، نعم لا يبعد أن لا تكون الحركة اليسيره مضره، كما إذا حرّك يده مثلا بحيث لم يخرج عن صدق الاستقرار بنظر العرف، و لا يخفى أنّ الاستقرار أيضا معتبر فى الصلاه مستقلا، لا أنه معتبر فى القيام، كما يظهر ممّن جعله

ص: ٧٣

(١ - ١) الكافى ٣: ٣١٦ ح ٢٤، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٥، الوسائل ٦: ٩٨-٩٨. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٤ ح ١.

من الأمور المعتبره فى القيام (١)، فلو أخلّ به فى شىء من أحوال الصلاه و لو فى غير حال القيام تبطل.

ثمّ إنّهُ يمكن استفاده اعتبار الاستقرار فى الفرائض من الأخبار الداله على صحه الصلاه النافله على الدابه و السفينه و نحوهما، و قد تقدّم بعضها فى مبحث القبلة (٢)، و طريق الاستفاده ظاهر، فإنّ التقييد بالنافله يدلّ على اختصاص الحكم بها، بل يظهر من بعضها أنّ عدم الجواز فى الفريضه كان أمرا ضروريا كما لا يخفى.

فإذا ثبت بطلان الفريضه على الدابه و السفينه و نحوهما فبطلانها فى حال المشى و الحركه من مكان إلى آخر بالأصالة بطريق أولى، بل يمكن استفاده اعتبار الاستقرار المقابل للاضطراب منها أيضا، فإنّ الراكب على الدابه ربما يكون اضطرابه أقل من اضطراب المتحرك بأعضائه.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ عدم جواز الصلاه فى السفينه و نحوها، ليس إلّا لأنّ الركوب عليها يستلزم الإخلال ببعض الأمور المعتبره فى الصلاه كالقيام و الاستقبال و نحوهما كما هو الغالب، و أمّا لو فرض فى مورد عدم الإخلال بشىء من تلك الأمور أصلا، غايه الأمر إنّهُ يلزم الانتقال من مكان إلى مكان آخر تبعا لحركه السفينه و نحوها.

فالظاهر عدم الدليل على كونه بمجرد مبطلا للصلاه، بحيث تكون وحده المكان أيضا من الأمور المعتبره فى الصلاه لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، كما يظهر بالتتابع فى الأخبار، كخبر السكونى المتقدم، و ما ورد فى مشى النبى صلّى الله عليه و آله (٣) كما أشار إليه السيد قدّس سرّه فى منظومته حيث قال:

ص: ٧٤

١-١) الذكري ٢٦٨:٣، رياض المسائل ٣:٣٦٩.

٢-٢) الوسائل: ٤-٣٢٤. أبواب القبلة، ب ١٣ ح ١٧ و ص ٣٢٨ ب ١٥.

٣-٣) الفقيه: ١-١٨٠ ح ٨٤٩، الوسائل: ٥-١٩١ أبواب مكان المصلّى ب ٤٤ ح ٤.

و مشى خير الخلق بابن طاب (١) يفتح منه أكثر الأبواب (٢)

و غيرهما من الأخبار التي يمكن استفادته هذا المعنى منه.

و بالجملة: فالظاهر عدم الدليل على اعتبار اتحاد مكان المصلّي، و عدم انتقاله من موضع إلى آخر، و الأخبار الداله على المنع من الصلاه في السفينه (٣) لا يستفاد منها ذلك، لأنّ السفن التي كانت متداوله في ذلك العصر لم تكن مراعاة جميع الأمور المعتمده في الصلاه ممكنه فيها، بخلاف السفن البخاريه الجديده، في هذه الأعصار، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه حكى عن العلامه قدّس سرّه في بعض كتبه، و الشهيد قدّس سرّه و جماعه بطلان الصلاه على السفينه، و إن كانت واقفه غير متحرّكه (٤)، و عن الفخر (٥) الاستدلال له بالنبوى الشريف: «جعلت لى الأرض مسجدا» (٦)، بتقريب أنّ مفاده اعتبار كون العباده على الأرض لا غير.

و فيه: إنّ الظاهر كونه في مقام الامتنان على أمّه النبي صلّى الله عليه و آله، و أنّ التصديق الذي كان في الأمم السابقه باعتبار لزوم وقوع عباداتهم في خصوص المساجد و المعابد، مرفوع عن هذه الأمم، فلا يستفاد منه الحصر أصلا، كيف و لازمه عدم جواز الصلاه على السرير و أمثاله أيضا، و لا يقول به أحد.

ص: ٧٥

١-١) باب من أبواب مسجد النبي صلّى الله عليه و آله. (منه) قال ابن الأثير: ابن طاب: نوع من أنواع تمر المدينه، منسوب إلى ابن طاب-رجل من أهلها-النهايه ١٤٩:٣.

٢-٢) الدرّه النجفيه: ١٦٦.

٣-٣) راجع الوسائل ٣٢٠:٤ ب ١٣.

٤-٤) الكافي في الفقه: ١٤٧، الغنيه: ٩٢، السرائر ٣٣٦:١، الدروس ١٦١:١، الذكرى ١٩١:٣، مسالك الافهام ١: ١٥٩، و لم نعثر على المحكى عن العلامه في بعض كتبه.

٥-٥) إيضاح الفوائد ٧٩:١.

٦-٦) الفقيه ١٥٥:١ ح ٧٢٤، الخصال: ٢٠١ و ٢٩٢ ح ١٤ و ٥٦، الوسائل ٣٥٠:٣. أبواب التيمم ب ٧ ح ٢-٤.

ثم إنك عرفت أنّ اعتبار القيام في الفرائض إنما هو مع التمكن منه و القدره عليه، فلو كان مريضاً و لم يتمكن منه، يصلّي جالساً، بلا خلاف بين المسلمين نصّاً و فتوى (١)، و لو عجز عن القعود أيضاً صلّي مضطجعا على جانبه الأيمن، ثم على جانبه الأيسر، و لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّي مستلقيا على قفاه، بحيث يكون رجلاه إلى القبلة، كالمحضر و الميت في المغتسل و نحوهما، فإن لم يقدر عليه أيضاً يصلّي كيف ما تيسر له.

هذا هو المشهور بين الأصحاب (٢)، و يدلّ عليه قوله تعالى الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ (٣)، مع ما ورد في تفسيره، و هو ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب عن أبي حمزه، عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال في معنى الآية: الصحيح يصلّي قائماً و قعوداً و المريض يصلّي جالساً و على جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالساً (٤).

و روى من طريق العامه أنّ النبي صلّى الله عليه و آله بعد تلاوه الآية الشريفه لعمران بن حصين قال له: «صلّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنبك» (٥)، و روى من طريقهم أيضاً عن عليّ عليه السّلام أنّه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «يصلّي المريض

ص: ٧٦

١ - ١) المبسوط ١: ١٠٠، المعتمد ٢: ١٥٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٩١ مسألة ١٩٢، مستند الشيعة ٥: ٤٩٩ المسألة السادسة، جواهر الكلام ٩: ٢٥٧، مفتاح الكرامه ٢: ٣٠٨، الوسائل ٥: ٤٨١ أبواب القيام ب ١.

٢ - ٢) المعتمد ٢: ١٦٠، المنتهى ١: ٢٦٥، مدارك الأحكام ٣: ٣٣٠، الحدائق ٨: ٧٥، مستند الشيعة ٥: ٥٥-٥٥ المسألة السابعة و ص ٥٨ المسألة الثامنة، جواهر الكلام ٩: ٢٦٤-٩: ٢٦٥، كشف اللثام ٢: ٣١١-٢: ٣١٢.

٣ - ٣) آل عمران: ١٩١.

٤ - ٤) الكافي ٣: ٤١١ ح ١١، التهذيب ٢: ١٦٩ ح ٦٧٢ و ج ٣: ١٧٦ ح ٣٩٦، الوسائل ٥: ٤٨١ أبواب القيام، ب ١ ح ١.

٥ - ٥) الجامع لأحكام القرآن ٤: ٣١٢، صحيح البخارى ٥: ٥١ ب ٢، ح ١٩، سنن الدارقطني ١: ٢٩٨ ب ٥٨ ح ١٤١٠.

قائماً فإن لم يستطع صَلَّى جالسا فإن لم يستطع صَلَّى على جنب مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صَلَّى مستلقيا على قفاه ورجلاه في القبلة و أوماً بطرفه» (١).

ولا يخفى أنّ الروایتين الواردتين في تفسير الآيه كنفس الآيه لا- دلالة لهما على حكم من لم يستطع على الصلاة على الجنب، بخلاف الروايه الأخيره، كما أنه لا- دلالة لشيء منها على تقدّم الاضطجاع على الجانب الأيمن، على الاضطجاع على الجانب الأيسر، لو لم نقل باستفاده التخيير منها، خصوصا من الروايه الأخيره كما لا يخفى.

و يدلّ عليه أيضا موثقه عمار (٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعدا كيف قدر صَلَّى، إمّا أن يوجّه فيومئ إيماء» وقال: «يوجّه كما يوجّه الرجل في لحدّه و ينام على جانبه الأيمن ثمّ يومئ بالصلاه فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنّه له جائز و ليستقبل بوجهه القبلة، ثمّ يومئ بالصلاه إيماء» (٣).

و مرسله الصدوق عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أنه قال: «المريض يصلي قائما فإن لم يستطع صَلَّى جالسا فإن لم يستطع صَلَّى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صَلَّى على جنبه الأيسر فإن لم يستطع استلقى و أوماً إيماء و جعل وجهه نحو القبلة و جعل سجوده أخفض من ركوعه» (٤).

و روى عن الصادق عليه السلام أيضا مرسلا أنه قال: «يصلي المريض قائما، فإن لم يقدر

ص: ٧٧

١- ١) سنن البيهقي ٢: ٣٠٧.

٢- ٢) و المحقق في المعتمد ٢: ١٦١، نقل الروايه عن الحمّاد بنحو لا- تكون مضطربه و لا- مشوشه، و الظاهر أنّها لا تكون روايه مستقله، بل كان في النسخه الموجوده عند المحقق بدل عمار، حمّاد و إن كان ظاهر الحدائق أنّها روايه مستقله، بل طعن على القائلين بأنّها هي روايه عمار (منه).

٣- ٣) التهذيب ٣: ١٧٥ ح ٣٩٢، الوسائل ٥: ٤٨٣. أبواب القيام ب ١ ح ١٠.

٤- ٤) الفقيه ١: ٢٣٦ ح ١٠٣٧، الوسائل ٥: ٤٨٥. أبواب القيام ب ١ ح ١٥.

على ذلك صَلَّى جالسا فإن لم يقدر أن يصلي جالسا صَلَّى مستلقيا يكبر ثم يقرأ» (١).

و الأخيره كما ترى تدلّ على الاستلقاء بعد العجز عن الجلوس، فاللأزم تقييدها بما إذا عجز عن الاضطجاع أيضا.

و كيف كان فالمستفاد من مجموع الروايات الواردة في هذا المقام إنّه يجب مراعاة القبلة في جميع الحالات، و عليه فيمكن أن يقال: بأنّ تأخر الاستلقاء عن الاضطجاع يكون على وفق القاعدة، و لو لم يدلّ عليه دليل، فإنّ المضطجع يكون كالقائم مستقبلا بمقاديم بدنه، بخلاف المستلقى الذي لا يكون مستقبلا إلاّ بوجهه.

و بالجملة: المستفاد من الأدله الواردة في توجيه المحتضر نحو القبلة، و كذا توجيه الميت في المغتسل (٢)، أنّ هذا أيضا نحو من الاستقبال، و إلاّ فالمستلقى لا يكون مستقبلا حقيقه 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 أصلا.

هذا، و لكن يدلّ عليه مرسله الصدوق عن النبي صَلَّى الله عليه و آله، و كذا موثقه عمّار، و دلالة الأولى عليه ظاهره، و أمّا الثانيه فمع عدم خلوها عن الاضطراب و التشويش كما يظهر للناظر فيها، يمكن أن يستفاد منها ذلك أيضا، فإنّ ظاهرها أنّه لو لم يقدر المريض على أن يصلي قاعدا يوجّه نحو القبلة، كما يوجّه الرجل في لحدّه و ينام على جانبه الأيمن.

فالعجز عن القعود إنما يؤثر في تبدل الحكم إلى خصوص الصلاه على الجانب الأيمن، و الروايه و إن لم تدلّ على تقدّم الجانب الأيسر على الاستلقاء، إلاّ أنّه يمكن استفادته منها، بعد ما عرفت من أنّ المستلقى لا يكون مستقبلا حقيقه، بخلاف

ص: ٧٨

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

٢- (٢) الوسائل ٢: ٤٥٢. أبواب الاحتضار ب ٣٥ و ص ٤٩١. أبواب غسل الميت ب ٥.

فإنَّ المراد من قوله عليه السَّلام: «فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر»، ليس تجويز الصلاة بأيِّه كيفية حصلت، و لو استلزمت تلك الكيفية الإخلال ببعض الأمور المعتره فيها، مثل الاستقبال و نحوه، بل الظاهر تجويز المقدور من حيث كَيْفِيَّاتِ النوم فقط كما لا يخفى. ثمَّ أنَّه لو عجز عن الاستلقاء بالوجه المذكور أيضا، فالظاهر أنَّه لا يلزم عليه كيفية خاصه، بل يصلَّى كيف قدر، و لا ترتيب بين الكيفيات أصلا.

ثمَّ إنَّك لما عرفت أنَّ انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا إنما هو مع العجز عن القيام، فاعلم أنَّ المراد بالعجز عن القيام و عدم قدره عليه ليس العجز عنه عقلا، بحيث كانت الصلاة قائما ممتنع في حقِّه، بل الظاهر أنَّ المراد منه عدم قدره عرفا الراجع إلى المشقه العرفيه، و بعبارة أخرى ليس المراد منه التعلُّد، بل ما يعمُّ التعسر كما أشير إليه في الأخبار، حيث أجاب الإمام عليه السَّلام عن السؤال عن حدِّ المرض الذى يدع صاحبه الصلاة قائما، بأنَّ الإنسان على نفسه بصيره، ذاك إليه هو أعلم بنفسه (١)، فأحراز العجز مو كقول إلى المكلفين.

هذا، و يظهر ممَّا رواه سليمان بن حفص المروزي أنَّ المعتره فى انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا أمر آخر غير ما ذكر، حيث قال: قال الفقيه عليه السَّلام (٢): «المرضى إنما

ص: ٧٩

١- ١) الكافي ٤: ١١٨ ح ٢، التهذيب ٤: ٢٥٦ ح ٧٥٨ و ج ٣: ١٧٧ ح ٣٩٩، الاستبصار ٢: ١١٤ ح ٣٧١، الوسائل ٥: ٤٩٤. أبواب القيام ب ٦ ح ١.

٢- ٢) يمكن أن يكون المراد بالفقيه هو الرضا عليه السَّلام، إذ الظاهر كون سليمان بن حفص موجودا فى زمانه، كما يظهر من الروايه الوارده فى حكاية المجلس الذى أقامه المأمون، و جمع فيه الرضا عليه السَّلام مع كثير من أرباب المذاهب المختلفه لأجل المباحثه، فإنَّه يظهر منها أنَّ سليمان كان حاضرا فى ذلك المجلس، و يمكن أن يكون المراد منه هو أبا الحسن الهادى عليه السَّلام، كما وقع فى بعض رواياته التصريح به، و يؤيده صعوبه الأمر فى زمانه عليه السَّلام بحيث كان الرواه يعبرون عنه بالفقيه، أو بالرجل أو بغيرهما من العناوين (منه).

يصلّى قاعدا إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشى مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائما» (١).

و المراد بالمشى مقدار الصلاة قائما ليس المشى مقدار القيام المعبر فيها، كما قد يتوهم، بل المراد المشى مقدار مجموع الصلاة قائما، من التكبيره إلى التسليم كما هو واضح، و حينئذ فنقول: إن مقتضى هذه الروايه أنّ الصلاة قاعدا إنما تجوز إذا لم يقدر المصلّى على المشى مقدار الصلاة قائما.

و مقتضى الأخبار الكثيره التي تقدّم بعضها أن مجوّز الصلاة قاعدا إنما هو العجز عنها قائما، و الظاهر أنّ بين العجزين و كذا بين القدرتين عموما من وجه، فإنّ المريض قد لا يقدر على الصلاة قائما، لمشقّه القيام من غير مشى عليه، أو لمشقّه النهوض من القعود إلى القيام، أو لغيرهما ممّا يعتبر في الصلاة قائما، و لكن يقدر على المشى مقدار الصلاة كذلك، و قد يكون الأمر بالعكس، و قد يتحقّق الأمران معا في مورد واحد.

و حينئذ فنقول: إن كان المراد من الروايه أنّ تمام الملاك في انتقال الفرض من القيام إلى القعود هو العجز عن المشى مقدار الصلاة قائما، بحيث لا مدخلية لغيره في ذلك أصلا كما هو ظاهر التحديد بذلك، فاللّازم جواز الصلاة قاعدا لمن يعجز عن مشى ذلك المقدار، و إن كان قادرا على الصلاة قائما، بل و لا يشقّ عليه أصلا، مع أنّه خلاف الإجماع و الضروره كما هو واضح.

و إن كان المراد منها نفى استقلال غيره في الملاكيه، بمعنى أنّ تمام الملاك ليس العجز عن الصلاة قائما، بل هو مع العجز عن المشى كذلك، فباجتماع العجزين تجوز الصلاة قاعدا، و أمّا مع انفرادهما فلا تجوز، فيلزم أن يكون التكليف بالنسبه إلى

ص: ٨٠

من يتعذر عليه الصلاه قائما بل يتعذر عليه ذلك هي الصلاه قائما، لو كان قادرا على المشى كذلك، وهو أيضا خلاف الإجماع بل الضروره (١).

و إن كان المراد منها نفي اختصاص الغير بالملاكيه، بمعنى أنه كما يكون العجز عن الصلاه قائما مجوزا للصلاه قاعدا، كذلك العجز عن المشى مقدار الصلاه، يوجب انتقال الفرض من القيام إلى القعود، ففي الحقيقه تكون الروايه مسوقه لبيان التوسعه على الناس، فيلزم على هذا جواز الصلاه قاعدا في الفرض الأول، وقد عرفت مخالفته للإجماع بل الضروره، فالاحتمالات المذكوره كلها فاسده.

و احتمال أن يكون المجوز للصلاه قاعدا هو خصوص العجز عن الصلاه قائما، و ذكر العجز عن المشى كذلك في مقام التحديد إنما هو للملازمه العاديه بين العجزين و كذا بين القدرتين.

مندفع مضافا إلى ما عرفت- من منع الملازمه و أنّ الظاهر كون النسبه بينهما عموما من وجه- بأنّ ذكر ما يكون إحرازه مشكلا في مقام التحديد مع إمكان التعبير بالملازم الذي يكون أسهل إحرازا، مستبعد جدا كما لا يخفى.

فالأقرب من الجميع أن يقال: بأنّ المراد من الروايه، هو أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو فيما لو عجز عن الصلاه قائما مطلقا، واقفا أو ماشيا، بمعنى أنه مع التمكن من الصلاه ماشيا لا تجوز الصلاه قاعدا، ففي الحقيقه تكون الروايه مفسره و مبينه للمراد من الصلاه قائما، التي يكون العجز عنها معتبرا في انتقال الفرض إلى القعود، و أنّها أعمّ من الصلاه قائما واقفا، و من الصلاه ماشيا، فتدلّ الروايه على تقدّم الصلاه ماشيا على الصلاه قاعدا كما يظهر الفتوى بذلك من المحكي عن

ص: ٨١

١- (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 العلامة في التذكرة (٢).

هذا، ولكن الإنصاف أنّ حمل الرواية على هذا المعنى بعيد جدًّا، 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 قدره عليها، لأنّ الاستقرار الذي يرتفع بسبب المشى لا يعتبر في حقيقته الصلاة و ماهيتها، ولا في حقيقته القيام، أمّا الثاني فواضح، و أمّا الأول فلجواز الإتيان بالنافله في حال المشى اتفاقاً، فلو كان المشى ماحياً لصوره الصلاة و موجبا لسلب اسمها عند المتشرعه، كما ربما يتوهم، لما كان وجه لجواز النافله في حال المشى كما هو واضح.

ثمّ إنّ ذكره في الجواهر أنّ المراد بالقيام المأخوذ في الأخبار هو الوقوف، بمعنى السكون الذي ينافية الحركة، فضلاً عن المشى، لأنّ أكثر الأصحاب لم يذكروا اشتراط الاستقرار و الاطمئنان في مبحث القيام، مع ذكرهم في الركوع و السجود و غيرهما، مع أنّه معتبر في جميع حالات الصلاة إجماعاً، و ليس ذلك إلا لإرادتهم منه الوقوف بمعنى السكون (٣).

هذا، و لكن لا- يخفى أنّ ذكره في الركوع و السجود إنما هو لتوقّفهما على الحركة الوضعيه، و هي الهويّ إليهما و النهوض منهما، فذكرهم ذلك فيهما إنما هو لدفع توهم الاكتفاء بمجرد البلوغ إلى حدّ الركوع أو السجود، و رفع الرأس منهما بلا فصل، و لذا يقيدون الطمأنينه فيهما بمقدار الذكر الواجب فيهما، و هذا بخلاف القيام، فإنّه حيث لا يكون مستلزماً للحركة الوضعيه، لا يكون ذكر اعتبار القرار فيه لازماً، كما لا يخفى.

ص: ٨٢

١- (١) المقنعه: ٢١٥.

٢- (٢) تذكره الفقهاء ٣: ٩٢.

٣- (٣) جواهر الكلام ٩: ٢٥٩-٢٦٠.

لو علم المصلّي بأنّه لو قام في حال التكبير و القراءه، لا- يتمكّن من القيام المتّصل بالركوع، و أمّا لو قعد في حالهما يتمكّن منه، فالمشهور وجوب القيام في حال التكبير و القراءه (١).

و يظهر من السيد قدّس سرّه في العروه، و في حاشيه نجاه العباد وجوب القعود في الحالين، ليتمكّن من القيام المتّصل بالركوع (٢)، و الأقوى هو الأول، لأنّه لا وجه للحكم بوجوب القعود عليه في الحالين، بعد كونه متمكّنًا من القيام، و العجز عنه في الاستقبال لو قام في الحال، لا يؤثّر في الانتقال إلى القعود فعلا كما هو ظاهر.

ص: ٨٣

١- (١) الذكري ٢٦٧:٣، رياض المسائل ٣٧١:٣، مدارك الأحكام ٣٢٨:٣، جواهر الكلام ٩:٢٥٤، كشف اللثام ٣: ٣٩٩، مستند الشيعة

٤٩:٥، الحدائق ٦٦:٨.

٢- (٢) العروه الوثقى ١:٤٨٩ مسألة ٢٠، نجاه العباد: ١١٨، أحكام القيام.

و هي التي يقال لها تكبيره الافتتاح أيضا، و اعتبارها فيها ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف (١)، و الأخبار في ركنيتها متعارضه، و سيجيء الكلام فيها.

استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات

إنّ ممّا انفردت به الإماميه في هذا المقام أنّه يستحب أن يفتح الصلاة بسبع تكبيرات (٢)، و لا -خلاف في ذلك بينهم نسا و فتوى. نعم وقع الخلاف في تعيين تكبيره الإحرام من بين السبع، فعن المشهور إنّ المصلّي بالخيار في التكبيرات السبع أيّتها شاء جعلها تكبيره الافتتاح، و لكن الأفضل أن يجعلها الأخيره (٣).

و حكى عن جماعه من القدماء، كالسيد أبي المكارم، و أبي الصلاح، و سلار،

ص: ٨٥

-
- ١- (١) المبسوط ١: ١٠٠، الانتصار: ١٣٩، الوسيله: ٩٣، مستند الشيعة ١٧: ٥، تذكره الفقهاء: ٣-١١١، مختلف الشيعة ١٣٩: ٢، جواهر الكلام ٩: ٢٠١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٣٦، الحدائق ١٨: ٨، كشف اللثام ٣: ٤١٧، مدارك الأحكام ٣: ٣١٧.
 - ٢- (٢) المبسوط ١: ١٠٠، الانتصار: ١٣٩، الوسيله: ٩٣، مستند الشيعة ١٧: ٥، تذكره الفقهاء: ٣-١١١، مختلف الشيعة ١٣٩: ٢، جواهر الكلام ٩: ٢٠١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٣٦، الحدائق ١٨: ٨، كشف اللثام ٣: ٤١٧، مدارك الأحكام ٣: ٣١٧.
 - ٣- (٣) المقنعه: ١٠٣-١٣٩، السرائر ٢١٦: ١، الوسيله: ٩٤، المهذب ٩٢: ١، المبسوط ١٠٤: ١، الاقتصاد: ٢٦١، مصباح المتعجب: ٣٣، الذكري ٣: ٢٦٢، الروضه البهيّه ١: ٢٨١، جامع المقاصد ٢: ٢٣٩، نهايه الأحكام ١: ٤٥٨.

القول بتعيين الأخيره (١)، و عن جماعه من المتأخرين، كشيخنا البهائي، و السيد نعمه الله الجزائري، و صاحب الحقائق، القول بتعيين الأولى (٢)، و عن والد المجلسي قدس سرّه، القول بوقوع الافتتاح بمجموع ما يختاره المكلف من السبع، أو الخمس، أو الثلاث (٣).

ثم إن ظاهر المشهور القائلين بالتخير إنه يشترط في صيوره واحده منها تكبيره الإحرام، أن ينويها بها، فلو فرض أن المصلي افتتح صلاته بالسبع، من دون أن يجعل واحده منها تكبيره الإحرام بسبب القصد، فلازمهم القول ببطلان صلاته لكونها فاقده لتكبيره الإحرام.

كما أن مقتضى كلام القائلين بتعيين الأولى و الأخيره، البطلان في الفرض المزبور، بناء على أن يكون مرادهم بوجوب تعيين الأولى أو الأخيره، ووجوب جعلها كذلك بالقصد و النيه، لأنه في الفرض لم يقصد المصلي تكبيره الإحرام بشيء من السبع.

و أما لو كان مرادهم من ذلك إنه تتعين الأخيره أو الأولى لتكبيره الافتتاح، و لو لم يقصدها بها، فاللزام الحكم بالصحة كما هو ظاهر، كما أن ظاهر ما حكى عن والد المجلسي، من القول بوقوع الافتتاح بالمجموع، إنه لو قصد الافتتاح بواحد منها دون السبع، لم يتحقق امتثال الأمر الاستجابي المتعلق بالافتتاح بالسبع، لأن المستحب إنما هو الافتتاح بمجموع السبع لا بواحد منها، و عليه فتكون الست الباقيه مستحبه من باب ذكر الله تعالى، فإنه حسن على كل حال.

ص: ٨٦

١- ١) الغنيه: ٨٣، الكافي في الفقه: ١٢٢، المراسم: ٧٠.

٢- ٢) الحقائق ٨: ٢١، و نقله فيه (عنهما رحمهما الله) أيضا.

٣- ٣) روضه المتقين ٢: ٢٨٠-٢٨٤.

ثم لا يخفى أن ما نسب إلى المشهور، من أن المصلّي بالخيار فى التكبيرات، أيتها شاء جعلها تكبيره الافتتاح، خلاف ما يستفاد من كلماتهم، فإنّ التأمل فيها يقضى بأنّ مرادهم هو جعل التكبيره الأولى تكبيره الافتتاح، لا كونه مختيرا فى ذلك، ولا بأس بنقل بعض العبارات فنقول:

قال المفيد رحمه الله فى المقنعه: وليستفتح الصلاه بالتكبير، ويرفع يديه و ليرسلهما مع آخر لفظه بالتكبير، ثم يرفعهما و يكبر اخرى، و يرسلهما و يكبر ثالثه، رافعا يديه بها و يرسلهما، يقول: اللهم أنت الملك الحق، إلى آخر الدعاء، ثم يكبر و يرفع يديه (١)، إلى آخر ما ذكره، فإنّ ظاهر صدر كلامه أنّ استفتاح الصلاه إنما يجب أن يقع بالتكبيره الأولى كما لا يخفى.

وقال فى الباب العاشر الذى عقده لتفصيل المفروض من أفعال الصلاه، و المسنون منها ما لفظه: و التوجه بالتكبيرات السبع سنّه، من تركه و اقتصر من جملته على تكبيره الافتتاح أجزاءه ذلك (٢)، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالتوجه بالتكبيرات، التوجه بها على أن تكون من الصلاه، و يدلّ عليه ذكرها فى جمله المسنون من أفعال الصلاه، مع أنّه لو نوى الافتتاح بغير الأولى يلزم وقوع التكبير المتقدّم على تكبيره الإحرام، خارج الصلاه لا جزء منها كما لا يخفى.

وقال الشيخ فى كتاب النهايه-المعدّ لنقل الفتاوى المأثوره عن الأئمه عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادره عنهم فى باب كيفيه الصلاه، و بيان ما يعمل الإنسان فيها من الفرائض و السنن:- إذا أردت الدخول إلى الصلاه بعد دخول وقتها، فقم مستقبل القبله، بخضوع و خشوع، و أنت على طهر، ثم ارفع يديك بالتكبير حيا و جهك.

و ذكر نحو ما فى المقنعه.

ص: ٨٧

١- ١) المقنعه: ١٠٣.

٢- ٢) المقنعه: ١٣٩.

ثمّ قال: و هذه التكبيرات السبع، واحده منها فريضه، و لا- يجوز تركها، و الباقي سنّه و عبادته (١)، و ظهورها في صيروره الأولى تكبيره الإحرام، مبنيّ على ما ذكرناه سابقاً، من أنّه لو أمر المولى عبده بإيجاد شيء، و أمره بإيجاده ثانياً على وجه الاستحباب، فلو أوجده في ضمن فرد من أفراد ذلك الشيء يتحقّق امتثال الأمر الوجوبى قهراً، و يترتب عليه سقوط هذا الأمر، بحيث لا يكون للمولى المؤاخذه على المخالفه، فإنّ المفروض أنّ ما لا يرضى بتركه إنما هو إيجاد العبد تلك الطيعه، مع أنّه أوجدها في ضمن الفرد الأول، فلا وجه للمؤاخذه كما هو واضح.

و قال الحلّى في السرائر في باب كيفية فعل الصلاه على سبيل الكمال المشتمل على الفرض و النفل: ينبغي لمن أراد الصلاه و كان منفرداً بعد ما شرطنا من التوجه إلى القبلة و النيه و الأذان و الإقامه و غير ذلك، أن يتدبّر فيكبر ثلاث تكبيرات متواليات يرفع بكلّ واحده منهنّ يديه حيال وجهه إلى أن قال: و من اقتصر على تكبيره واحده، و هي تكبيره الافتتاح أجزاءه، و هي الواجبه التي بها و بالنيه معا تنعقد الصلاه، و يحرم عليه ما كان يحلّ له قبلها، فلذلك سمّيت تكبيره الإحرام و تكبيره الافتتاح، لأنّ بها تفتتح الصلاه (٢)، انتهى.

فإنّ ظاهره أنّ الافتتاح و الابتداء إنما يقع بمجرد الشروع في التكبيرات، فلو كان المصلّى مخيراً في جعل أيّتها شاء تكبيره الافتتاح، يلزم على تقدير جعل غير الأولى تكبيره الافتتاح، وقوع التكبيرات السابقه عليها خارجاً من الصلاه و مقدّمه لها، مع أنّ ظاهر العبارة كونها بمجموعها من الصلاه، غايه الأمر كونها من الأجزاء المستحبه التي بها يحصل الكمال فيها، و وقوعها بمجموعها من الصلاه لا يتحقّق إلاّ بتحقيق الافتتاح بأول التكبيرات كما لا يخفى.

ص: ٨٨

١-١) النهاية: ٦٩-٧٠.

١-٢) السرائر ٢١٦: ١.

و قال ابن حمزه فى الوسيله فى عداد المندوبات التى يقارن حال الصلاة:

و التوجه بسبع تكبيرات، واحده منها تكبيره الإحرام (١). فإنّ ظاهره كون السبع من الأفعال المندوبه للصلاه، و هو لا ينطبق إلا على تحقق الافتتاح باولاها.

و قال القاضى فى المهذب: أمّا الندب فهو افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات منها تكبيره الإحرام (٢). فقد ظهر من هذه العبارات، أنّ ما نسب إلى المشهور من القول بالتخير لا- يوافق عباراتهم، بل الظاهر عدم الاختلاف بينهم و بين الشيخ البهائى و متابعيه، القائلين بتعين الأولى لافتتاح الصلاة بها.

ثمّ إنه يظهر أيضا من الروايات الوارده فى المسأله، أنّ الافتتاح إنما يقع بمجرد الشروع فى التكبيرات، لأنّ التعبير فيها إنما هو باستفتاح الصلاة بها كما فى صحيحه زراره قال: رأيت أبا جعفر عليه السّلام أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاء» (٣)، و كما فى روايه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحده، و إن شئت ثلاثا، و إن شئت خمسا، و إن شئت سبعا، و كلّ ذلك مجز عنك، غير أنّك إذا كنت إماما لم تجهر إلا بتكبيره» (٤).

و كما فى روايه الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن تكبيره الافتتاح؟ فقال: «سبع» قلت: روى أنّ النبى صلّى الله عليه و آله كان يكبر واحده فقال: «إنّ النبى صلّى الله عليه و آله كان يكبر واحده يجهر بها و يسرّ سنا» (٥).

فإنّ ظاهر هذه الروايات أنّ افتتاح الصلاة إنما يقع بمجرد الشروع فى !

ص: ٨٩

١- ١) الوسيله: ٩٤.

٢- ٢) المهذب ٩٢: ١.

٣- ٣) التهذيب ٢٨٧: ٢ ح ١١٥٢، الخصال: ٣٤٧ ح ١٧، الوسائل ٢١: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٧ ح ٢.

٤- ٤) التهذيب ٢٦٦: ٢ ح ٢٣٩، الوسائل ٢١: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٧ ح ٣.

٥- ٥) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ٢٧٨: ١، الخصال: ٣٤٧ ح ١٦، الوسائل ٣٣: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ١٢ ح ٢.

التكبيرات، بمعنى كون المجموع داخلا فيها و جزء أوليا لها، إذ لا يصدق الاستفتاح بها مع كون بعضها واقعا في خارجها و مقدمه لها، كما هو ظاهر، فالقول بالتخير - كما نسب إلى المشهور (١) أو بتعيين الأخيره، كما حكى عن بعض القدماء (٢) - 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 و كون الباقي من الأفعال المستحبه الواقعه في الصلاه؟ و تظهر الثمره بين القولين في جواز الإتيان بمنافيات الصلاه بعد التكبيره الأولى و قبل إتمام الثلاث أو الخمس أو السبع، و عدم الجواز.

فعلى القول الأول يجوز، لأنه بناء عليه لم يدخل في الصلاه بعد، حتى يحرم عليه ما كان محللا له قبلها، لأنّ نسبه التكبيرات حينئذ إليها كنسبه أجزاء تكبيره الإحرام إليها. و هذا بخلاف القول الثاني، فإنّه لا يجوز بناء عليه الإتيان بالمنافيات، لأنه دخل في الصلاه بعد التكبيره الأولى.

و تظهر الثمره أيضا في جواز الاقتداء في الجماعه بعد التكبيره الأولى بناء على القول الثاني، و عدم جوازه بناء على الأول، لما نسبه الشيخ في الخلاف إلى علمائنا الإماميه رضوان الله عليهم، من أنّ جواز الاقتداء بالإمام إنما هو بعد فراغه من تكبيره الافتتاح (٤)، خلافا للعامه القائلين بجواز الاقتداء بمجرد الشروع الذي يتحقّق بذكر أول جزء من تكبيره الإحرام.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار المتقدمه و إن كان هو حصول الافتتاح بمجموع الثلاث،

ص: ٩٠

١-١ (١) راجع ٨٥:٢-٨٦.

٢-٢ (٢) راجع ٨٥:٢-٨٦.

٣-٣ (٣) روضه المتّقين ٢٨٠:٢-٢٨٤.

٤-٤ (٤) الخلاف ٣١٧:١ مسأله ٦٩.

أو الخمس، أو السبع، إلا أنه ينافي ذلك ما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ أَنَّ تَحْرِيمَ الصَّلَاةِ التَّكْبِيرَ (١).

فإنَّ ظاهره هو حصول التحريم بمجرد تحقق طبيعه التكبير، و من المعلوم أنَّها تتحقق بأول التكبيرات، إذ ليست طبيعه التكبير طبيعه مشكَّكه، لها أفراد و مصاديق متفاوتة، من حيث الزيادة و النقيصه، أو القصر و الطول، أو الشده و الضعف، كطبيعه الخط مثلا الصادقه على القصير منه و الطويل، و لا- يكون الثاني فردين أو أفرادا منها، بل تكون متواطيه صادقه على كل واحد من التكبيرات، و لا يعقل أن تصدق على مجموع السبع، بحيث كان فردا واحدا منها، و هذا واضح جدًا.

و بالجمله: فالقول بحصول الافتتاح بالمجموع ينافيه حصول التحريم بمجرد تحقق طبيعه التكبير، لما عرفت من أن لازم هذا القول عدم تحقق التحريم إلا بعد الفراغ من السبع، لأنَّ نسبه كل واحد منها إلى الصلاة، كنسبه أجزاء تكبيره واحده إليها، كما أنَّه ينافيه ما اشتهر بينهم من التعبير عمَّا يفتح به الصلاة بتكبيره الافتتاح أو تكبيره الإحرام (٢) الظاهر في تكبيره واحده كما لا يخفى.

فالقول المذكور و إن كان موافقا لظاهر الأخبار المتقدمه إلا أنَّه مضافا إلى كونه خلاف المشهور مناف لما عرفت، بل يمكن أن يقال: بأنَّ ذيل بعض الروايات المتقدمه الدال على الإجهار بواحد و الإسرار بالست فيما لو كان المصلّي إماما (٣) ظاهر في كون الواحده التي يجهر بها هي تكبيره الإحرام، إذ لا وجه للإجهار بالواحد، مع كون المجموع يفتح به الصلاة.

ص: ٩١

١- ١) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيره الإحرام ب ١ ح ١٠.

٢- ٢) المقنعه: ١٣٩، المبسوط ١: ١٠٤، الانتصار: ١٤٠، الوسيله: ٩٤، السرائر ١: ٢١٦، المهذب ١: ٩٢.

٣- ٣) الوسائل ٦: ٢١ ح ٦ و ٣٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٧ ح ٣ و ب ١٢ ح ٢.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأن الوجه في ذلك هي التقيه، لأنك عرفت أن المسألة من متفردات الإماميه رضوان الله عليهم، ولكن يبعد احتمال التقيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه يفعل كذلك، مع أن التقيه لا معنى لها في عصره صلى الله عليه وآله، وما ورد في بعض الأخبار المتقدمه، من أن الإجهار بواحد إنما هو فيما لو كان المصلي إماما، لأن ظاهره أنه لو كان مأموما يجوز الإجهار بالمجموع، مع أنه لا فرق في التقيه بين الإمام والمأموم كما هو واضح.

و بالجمله: فهذا القول مما لا سبيل إلى الأخذ به.

و أما القول بتعين الأخيره، فمستنده وإن كان ما ورد في الفقه الرضوي (١) الذي لا يعلم له حجه، إلا أنه باعتبار ذهاب طائفه من القدماء، كالسيد أبي المكارم، و أبي الصلاح و سلار إلى اختياره (٢)، يكون واجدا لشرائط الحجيه، خصوصا مع ما حكى عن السيد المرتضى في الناصريات، من نسبه إلى الإماميه (٣)، و يؤيده فتوى الشيخ في المبسوط، و جماعه بالتخير و أفضليته الأخيره (٤)، فإن الحكم بأفضليه الأخيره لا محاله كان مستندا إلى نص، إذ لا سبيل للعقل في ذلك أصلا، فيستكشف من جميع ذلك وجود نص معتبر عندهم.

غايه الأمر أن الشيخ لم يستفد منه إلا الأفضليه، و القائلون بوجوب تعيين الأخيره حملوه على ظاهره، و يؤيده أيضا خبر أبي بصير المحكى عن شرح الروضه للفاضل الهندى، و هذا بخلاف القول بتعين الأولى، فإنه مضافا إلى أن القائلين به من المتأخرين، لم يعلم له مستند سوى بعض الاعتبارات، و الوجوه

ص: ٩٢

١- ١) فقه الرضا عليه السلام: ١٠٥.

٢- ٢) الغنيه: ٨٣، الكافي في الفقه: ١٢٢، المراسم: ٧٠.

٣- ٣) المسائل الناصريات: ٢١٠.

٤- ٤) راجع ٢: ٨٥.

العقلية التي لا تلائم مذاق الفقه، فالالتزام به أيضا ممّا لا وجه له أصلا.

فلم يبق في البين إلا القول بتعيين الأخيره، أو التخيير، وفضليتها، كما نسب إلى المشهور، وقد يستبعد الثاني، بأنّ لازمه - كما صرح به الشيخ في محكيّ المبسوط (١) - أنّه لو نوى بالأخيره تكبيره الافتتاح، لوقعت الست السابقه مقدّمه للصلاه و خارجه عنها، نظير الإقامه، و لو نواها بالأولى لوقع غيرها جزء للصلاه، فاصلا بين القراءه و الافتتاح، كالاستعاذه و لو نواها بغيرهما لوقعت السابقه مقدّمه و اللاحقه جزء، مع أنّ ظاهر الروايات كون نسبه السبع إلى الصلاه على نحو واحد.

و يمكن دفع الاستبعاد، بأنّ هذه التكميرات لها مدخليه في تحقق الافتتاح بمرتبته الكامله، لا أن يكون لها مدخليه في الصلاه بلا واسطه، حتّى يورد عليه بما ذكر، فإنّه كما تكون للصلاه مراتب، بعضها أكمل من بعض، كذلك تكون للافتتاح أيضا مراتب متفاوته، من حيث الكمال و النقص.

فانضمام الست إلى تكبيره الإحرام موجب لتحقيق الافتتاح بمرتبته الكامله، سواء وقعت قبلها، أو بعدها، أو بالتفريق، نعم مدخليتها في حصول تلك المرتبه إنما هو من قبيل مدخليه الشروط، لا الأجزاء، حتّى يوافق مع ما حكى عن والد المجلسي (٢).

و كيف كان، فالأمر يدور بين تعيين الأخيره أو التخيير و فضليتها، و الأوفق بالاحتياط هو الأول، خصوصا مع فتوى جماعه من القدماء على وفقه، و هو ممّا يمكن استكشاف وجود نصّ معتبر منه لم يصل إلينا، و مع تأييده بما حكى عن الفقه الرضوي المتقدّمه، و بما حكى عن شرح الروضه للفاضل الهندي، و بما يدلّ على

ص: ٩٣

١-١) المبسوط ١:١٠٤.

٢-٢) روضه المتّقين ٢:٢٨٠-٢٨٤.

حكاية فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «اللَّهُ أَكْبَرُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (١)، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّكْبِيرَ الْوَاحِدَ الَّتِي كَانَ يَجْهَرُ بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، كَمَا فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدِ الْمُتَقَدِّمَةِ هِيَ الْأَخِيرَةُ (٢)، وَ يُؤَيِّدُهُ أَيْضًا، الْأَخْبَارُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ مَجْمُوعَ التَّكْبِيرَاتِ الْوَاجِبَةِ وَالْمَنْدُوبَةِ فِي الصَّلَاةِ الْخَمْسِ، خَمْسٌ وَتَسْعُونَ تَكْبِيرًا (٣)، فَالْأَحْوَطُ فِي مَقَامِ الْإِتْيَانِ بِهَذِهِ الْوُضُوفَةِ الْاسْتِحْبَابِيَّةِ، جَعَلَ الْأَخِيرَةَ بِالْنِيَّةِ تَكْبِيرًا الْإِفْتِتَاحَ.

استحباب رفع اليدين عند كل تكبير

يَسْتَحَبُّ رَفْعَ الْيَدَيْنِ عِنْدَ كُلِّ تَكْبِيرٍ، سِوَاءَ كَانَ وَاجِبًا أَوْ مُسْتَحَبًّا عَلَى الْمَشْهُورِ بَيْنَهُمْ (٤)، وَحَكَى عَنْ صَاحِبِ الْحَدَائِقِ الْقَوْلَ بِالْوَجُوبِ (٥)، كَمَا أَنَّهُ رُبَّمَا يَظْهَرُ مِنْ كَلَامِ السَّيِّدِ قَدَّسَ سِرَّهُ فِي الْإِنْتِصَارِ ذَلِكَ، حَيْثُ قَالَ:

وَمِمَّا انْفَرَدَتْ بِهِ الْإِمَامِيَّةُ الْقَوْلَ بِوَجُوبِ رَفْعِ الْيَدَيْنِ فِي كُلِّ تَكْبِيرَاتِ الصَّلَاةِ، إِلَّا أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ وَأَصْحَابَهُ وَالثَّوْرِيَّ لَا يَرَوْنَ رَفْعَ الْيَدَيْنِ بِالتَّكْبِيرِ، إِلَّا فِي الْإِفْتِتَاحِ لِلصَّلَاةِ. وَرَوَى عَنْ مَالِكٍ إِنَّهُ قَالَ: لَا أَعْرِفُ رَفْعَ الْيَدَيْنِ فِي شَيْءٍ مِنْ تَكْبِيرَاتِ الصَّلَاةِ، وَرَوَى عَنْهُ خِلَافَ ذَلِكَ أَيْضًا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ

ص: ٩٤

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٠٠ ح ٩٢١، الوسائل ١١: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ١ ح ١١.
 - ٢- (٢) الوسائل ٦: ٣٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ١٢ ح ٢.
 - ٣- (٣) الكافي ٣: ٣١٠ ح ٥، التهذيب ٢: ٨٧ ح ٣٢٣ و ٣٢٥، الخصال: ٥٩٣، الوسائل ١٨: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٥ ح ١ و ٣.
 - ٤- (٤) الفقيه ١: ١٩٨، المبسوط ١: ١٠٣، الخلاف ١: ٣١٩، المعتمد ٢: ١٥٦، الوسيط ٩٤: ٧٠، الكافي في الفقه: ١٢٢، المهذب ١: ٩٨.
 - ٥- (٥) الحدائق ٨: ٤٢.

الصلاه، و إذا كبر للركوع، و إذا رفع رأسه منه، و لا- يرفع بعد ذلك في سجوده، و لا- في قيامه منه (١). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

و لكن لا- يخفى أنّ كلامه مسوق لبيان ثبوت رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاه، في مقابل المالكي و الشافعي و أبي حنيفة المنكرين لثبوته في جميع التكبيرات على اختلافهم، و أمّا كون ذلك على نحو الوجوب أو الاستحباب، فلم يكن المقصود بيانه، و إن كان التعبير بالوجوب ربما يشعر بذلك، إلاّ- أنّه يحتمل قويا أن يكون المراد بالوجوب معناه اللغوي، و هو الثبوت، لا المعنى الاصطلاحي الذي يقابل الاستحباب.

و كيف كان، فالأخبار الواردة في هذا الباب و إن كانت كثيره، و قد جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب تكبيره الإحرام، إلاّ أنّ الظاهر عدم دلالة شيء منها على الوجوب، لأنّ بعضها مشتمل على حكاية فعل الإمام عليه السّلام و أنّه كان إذا افتتح صلاته يرفع يديه حيال وجهه، أو إذا كبر في الصلاه يرفع يديه حتّى يكاد يبلغ أذنيه على اختلاف أسنتها.

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

و بعضها الآخر قد ورد في تفسير قوله تعالى فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ، و أنّ المراد من النحر ليست النحيه، بل رفع اليدين حذاء الوجه، على اختلاف التعبيرات أيضا، و لا يخفى إنّّه لا يستفاد منها الوجوب، خصوصا مع ملاحظه ما ورد في

ص: ٩٥

بعضها من التعبير بقوله: «إن لكل شيء زينه وإن زينه الصلاه رفع الأيدي عند كل تكبيره» (١). فإن من المعلوم أن زينه الشيء تغاير نفس الشيء و لا- تكون مقومه لحقيقته، بحيث ينتفى عند انتفائها، بل لها مدخلية في حصول الكمال له، وهذا التعبير غير ملائم للوجوب كما هو واضح.

ثم إن الجمهور قد رووا عن علي عليه السلام في تفسير الآية المباركه أن معناها: «ضع يدك اليمنى على اليسرى حذاء النحر في الصلاه» (٢)، وهو مضافا إلى عدم صحته، مخالف لطريقتهم المستمره، فإنهم لا يضعون أيديهم حذاء النحر أصلا، بل أسفل من ذلك بكثير، كما لا يخفى على من وجد طريقتهم.

هذا، و أما سائر الأخبار فلا يستفاد منها الوجوب أيضا، و يؤيد عدمه، بل يدلّ عليه أنه لو كان الرفع واجبا فكيف يمكن أن يخفى إلى الآن مع شدّه ابتلاء الناس بالصلاه و عموم البلوى بها، و هذه قرينه قطعيه على عدم الوجوب سيما مع فتوى القدماء، و غيرهم الذين هم وسائط نقل الأحكام و تبليغها إلى من بعدهم بالاستحباب، فتدبر جيدا.

ثم إنه لا منافاه بين التعبيرات المختلفه الوارده في الأخبار في حدّ الرفع، حيث إنه قد عبّر في بعضها بالرفع، حتى يكاد يبلغ الاذن، و في بعضها الآخر بالرفع أسفل من الوجه قليلا، و في الثالث بالرفع حيال الوجه أو حذائه، و في الرابع بالرفع إلى النحر.

وجه عدم المنافاه واضح بعد ظهور عدم الاختلاف بينها، فإنه إذا رفع يديه حيال وجهه فلا محاله تقع محاذيه للأسفل من الاذن، و للنحر أيضا كما لا يخفى.

ص: ٩٦

١- (١) الوسائل ٦:٣٠. أبواب تكبيره الإحرام ب ٩ ح ١٤.

٢- (٢) الجامع لأحكام القرآن ٢٠:٢١٩.

لا إشكال في ثبوت التكبير عند الافتتاح، و حين إرادته الركوع، و عند الهوى لكل سجده و النهوض منه، و إنما الإشكال في ثبوته عند رفع الرأس من الركوع، و يظهر من الشيخ في الخلاف عدم الخلاف في نفي ثبوته عند فقهاء المسلمين، حيث قال:

إذا انتقل من ركن إلى ركن من رفع إلى خفض، و من خفض إلى رفع، ينتقل بالتكبير إلا- إذا رفع رأسه من الركوع، فإنه يقول: سمع الله لمن حمده، و به قال جميع الفقهاء (١)، انتهى.

و ظاهر عبارته الأخرى وجود القول بثبوته حيث قال: يستحب رفع اليدين مع كل تكبيره، و أكدها تكبيره الافتتاح، و قال الشافعي: يرفع يديه عند ثلاث تكبيرات، و لا- يرفعهما في غيرها: تكبيره الافتتاح، و تكبيره الركوع، و عند رفع الرأس من الركوع (٢).

فإن ظاهره أن المراد بالتكبيره الثالثه التي يرفع اليد عندها، هي التكبيره عند رفع الرأس من الركوع، بل ظاهره أن ثبوته مورد للاتفاق، و الخلاف بين الشافعي و غيره إنما هو في اختصاص رفع اليدين بها، و بالتكبيرتين قبلها، أو بخصوص تكبيره الافتتاح، أو عدم الاختصاص بشيء منها، بل هو ثابت عند الكل، إلا أن من الواضح عدم كون هذا الظهور مراداً له، سيما مع تصريحه في موضع آخر، بأن عدد التكبيرات في الصلوات الخمس، خمس و تسعون تكبيره (٣).

هذا، و لكن الظاهر أن المقصود من عبارته الأولى أيضا بيان ثبوت التكبير

ص: ٩٧

١- ١) الخلاف ١:٣٤٦ مسألة ٩٥.

٢- ٢) الخلاف ١:٣١٩ مسألة ٧١.

٣- ٣) الخلاف ١:٣٤٧. مسألة ٩٥.

عند كل خفض و رفع، في مقابل عمر بن عبد العزيز، وسعيد بن جبير، القائلين بأنه لا يكبر إلا تكبيره الافتتاح، من دون نظر إلى المستثنى، حتى يكون الاستثناء أيضا موردا لاتفاق جميع الفقهاء فتدبر.

و كيف كان، فيدل على عدم ثبوت التكبير عند رفع الرأس من الركوع صحيحه معاويه بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام (١)، ومرسله صباح المزني عن أمير المؤمنين عليه السلام (٢)، الواردتين في بيان مقدار تكبيرات الصلوات الخمس، و أنها خمس و تسعون تكبيره، و منها تكبيرات القنوت الخمس، فإنه لو كان التكبير عند رفع الرأس من الركوع أيضا ثابتا، يلزم أن يكون مجموع التكبيرات مع تكبيرات القنوت زائدا على العدد المذكور بسبع عشره تكبيره، كما هو واضح.

و يدل على ذلك أيضا خلوة صحيحتي حماد و زراره الطويلتين (٣)، الواردتين في كيفية الصلاة التامه الكامله الجامعه لجميع الأجزاء الواجبه و المندوبه عن ذكر هذا التكبير، فإنه في الأولى منهما قال في مقام حكاية فعل الإمام عليه السلام: إنه بعد ذكر الركوع استوى قائما فلما استمكن من القيام، قال: سمع الله لمن حمده ثم كبر.

و في الثانيه قال: قال أبو جعفر عليه السلام بعد ذكر الركوع و ما يستحب فيه: «و أقم صلبك و مدّ عنقك و ليكن نظرك إلى ما بين قدميك فإذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير».

و ربما يستدل على الثبوت ببعض الأخبار الوارده من طرق العامه، مثل ما روى عن أبي هريره: أنه كان يصلّي بهم، فيكبر كلما خفض و رفع، فاذا انصرف

ص: ٩٨

١-١) الكافي ٣:٣١٠ ح ٥، التهذيب ٢:٨٧ ح ٣٢٣، الوسائل ٦:١٨. أبواب تكبيره الإحرام ب ٥ ح ١.

٢-٢) التهذيب ٢:٨٧ ح ٣٢٥، الخصال: ٥٩٣، الوسائل ٦:١٨. أبواب تكبيره الإحرام ب ٥ ح ٣.

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

قال: «إِنِّي لأشبهكم صلاة برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (١)، وما روى عن عمران بن حصين، من أَنَّهُ صَلَّى خَلْفَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ يَكْبِرُ كَذَلِكَ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِهِ بَعْدَ الْفَرَاغِ فَقَالَ: قَدْ ذَكَرْنِي هَذَا صَلَاةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٢).

وَمَا رَوَاهُ الطَّبْرَسِيُّ عَنْ مِقَاتِلِ بْنِ حَيَّانٍ، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نَابَتَةَ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ أَنَّ جَبْرِئِيلَ ذَكَرَ فِي جَوَابِ سُؤَالِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ النَّحِيرِ الَّتِي أَمْرٌ بِهَا أَنَّهُ لَيْسَتْ بِنَحِيرِهِ وَلَكِنَّهُ يَأْمُرُكَ إِذَا تَحَرَّمْتَ لِلصَّلَاةِ أَنْ تَرْفَعَ يَدَيْكَ إِذَا كَبَّرْتَ وَ إِذَا رَكَعْتَ وَ إِذَا رَفَعْتَ رَأْسَكَ مِنَ الرُّكُوعِ وَ إِذَا سَجَدْتَ. (٣). بِنَاءً عَلَى أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: إِذَا رَكَعْتَ وَ كَذَا الْمَعْطُوفَانِ بَعْدَهُ، عَطْفًا عَلَى قَوْلِهِ: إِذَا تَحَرَّمْتَ لِلصَّلَاةِ، لَا عَلَى قَوْلِهِ: إِذَا كَبَّرْتَ.

وَ قَدْ يَسْتَدَلُّ أَيْضًا بِمَرْسَلَةِ الْحَمِيرِيِّ عَنِ الْمَهْدِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالِهِ إِلَى أُخْرَى فَعَلِيهِ التَّكْبِيرُ (٤). وَ بَرَوَايَهُ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: «رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا رَكَعَ وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ، وَ إِذَا سَجَدَ وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ، وَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ الثَّانِيَةَ» (٥).

وَ رَوَاهُ ابْنُ مَسْكَانٍ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: فِي الرَّجْلِ يَرْفَعُ يَدَيْهِ كَلَّمَا أَهْوَى لِلرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ، وَ كَلَّمَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ أَوْ سَجُودًا، قَالَ: «هِيَ الْعِبُودِيَّةُ» (٦)، وَ رَوَاهُ عَلْقَمَةُ بْنُ وَائِلٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «فَكَبَّرْتُ حِينَ افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِينَ أَرَادَ الرُّكُوعَ وَ بَعْدَ الرُّكُوعِ» (٧).

ص: ٩٩

١-١) صحيح البخارى ٢١٤:١ ب ١١٥، ح ٧٨٥ و ب ٧٨٦، ١١٦.

٢-٢) صحيح البخارى ٢١٤:١ ب ١١٥، ح ٧٨٥ و ب ٧٨٦، ١١٦.

٣-٣) تفسير مجمع البيان ٥٥٠:١٠.

٤-٤) الاحتجاج ٣٠٤:٢، غيبة الطوسى: ٣٧٨، الوسائل ٣٦٢:٦. أبواب السجود ب ١٣ ح ٨.

٥-٥) التهذيب: ٢-٧٥ ح ٢٧٩، الوسائل ٢٩٦:٦. أبواب الركوع ب ٢ ح ٢.

٦-٦) التهذيب ٧٥:٢ ح ٢٨٠، الوسائل ٢٩٧:٦. أبواب الركوع ب ٢ ح ٣.

٧-٧) أمالى الطوسى ٣٩٤:١، الوسائل ٢٩:٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٩ ح ١٢.

و لكن لا- يخفى إنه لا- ينهض شىء من الأخبار لإثبات التكبير عند رفع الرأس من الركوع، لكون أكثرها عاميًا ضعيفا من حيث السند، كما أنّ كثيرا منها خال عن الدلالة فى المقام، لكونه دالّا على ثبوت رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، والكلام إنما هو فى ثبوت التكبير عنده، و لم يثبت الملازمه بينهما، وإنّ كلّ ما يثبت عنده الرفع يثبت عنده التكبير أيضا و بالعكس.

نعم مرسله الحميرى المتقدّمه تدلّ بالعموم على ثبوت التكبير عند الانتقال من حاله إلى أخرى، و لكنّها-مضافا إلى كونها مرسله على الأصح، و إلى أنّ مضمون الروايه لا يناسب الصدور من الإمام عليه السّلام-بعمومها قابله للتخصيص بالأخبار المتقدّمه التى تدلّ على عدم ثبوت التكبير عنده، كما أنّها قد خصّصت جزما بغير هذا المورد أيضا، فإنّه لا إشكال فى عدم ثبوت التكبير عند النهوض إلى القيام مع أنّه انتقال من حاله إلى حاله اخرى كما هو واضح.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ هنا مسألتين لا ارتباط لإحداهما بالأخرى، إحداهما:

استحباب التكبير عند رفع الرأس من الركوع. و الأخرى: استحباب رفع اليدين عند ذلك، و قد ظهر لك أنّه لا دليل على استحباب الأول، بل الظاهر وجود الدليل على عدمه كما عرفت، مضافا إلى كونه موافقا لسيره المتشرّعه المستمرّه إلى هذه الأزمنه، فإنّه لم يعهد من أحد منهم أن يكبر عند رفع الرأس من الركوع قبل قول:

سمع الله لمن حمده كما هو ظاهر.

و أمّا مسأله استحباب رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرّض لها أكثر الأصحاب، نعم ظاهر عدم تعرّض بعضهم عند ذكر المستحبات فى كتبهم كالتفلييه، و الجمل، و الوسيله (1) فى مندوبات الأفعال، عدم الاستحباب.

ص: ١٠٠

و المتعزّضون بين مصرح بالاستحباب، كالمحكّي في المفتاح عن صاحب الفقيه (١)، و الذكرى، و قرّبه فيها لصحه الخبرين (٢)، و عدم إنكار الشيخ لشيء منهما في التهذيب (٣)، و أصالة الجواز، و عموم أنّ الرفع زينه الصلاة، و استكانه من المصلّي. و عن صاحبي المدارك و مجمع البرهان الميل إليه (٤).

و بين مصرح بعدم الاستحباب، كالمحقّق في المعتبر حيث قال في محكيه: رفع اليدين بالتكبير مستحبّ في كلّ رفع و وضع إلا في الرفع من الركوع، فإنّه يقول:

سمع الله لمن حمده من غير تكبير و لا رفع يديه، و هو مذهب علمائنا (٥)، و في المحكى عن منتهى العلامة، أنّه قال: لا يرفع يديه وقت قيامه من الركوع (٦). و عن البحار:

المشهور عدم استحبابه (٧). و عن الذكرى: لم أقف على قائل باستحبابه إلا ابني بابويه، و صاحب الفاخر (٨).

هذا، و المراد بالخبرين اللّذين حكم بصحتهما في محكى الذكرى هو خبر معاوية بن عمّار و ابن مسكان المتقدّمين، و لكن لا يخفى أنّ التمسك بأصالة الجواز في غير محلّه، لأنّ الكلام إنما هو في الاستحباب، لا في الجواز بمعنى الإباحه. و كيف كان فيدلّ على عدم استحباب الرفع صحيحتا زواره و حمّاد الواردتان في كيفية الصلاة المستجمعه للآداب و المستحبات، من حيث خلوهما عن هذا الرفع رأساً.

ص: ١٠١

١-١ (١) الفقيه ١٩٧:١، الهدايه: ١٦٣.

٢-٢ (٢) الذكرى ٣:٣٨٠.

٣-٣ (٣) التهذيب ٢:٧٥ ح ٢٧٩ و ٢٨٠.

٤-٤ (٤) مدارك الأحكام ٣:٣٩٦، مجمع الفائده و البرهان ٢:٢٥٩، مفتاح الكرامه ٢:٤٢٤-٢:٤٢٥.

٥-٥ (٥) المعتبر ٢:١٩٩.

٦-٦ (٦) المنتهى ١:٢٦٩.

٧-٧ (٧) البحار ٢٨:١١٤.

٨-٨ (٨) الذكرى ٣:٣٨٠.

مضافا إلى أنّ عمل المتشرعه و سيرتهم على خلاف ذلك، حيث إنه لم يعهد من أحد منهم هذا الفعل كما لا يخفى، و حينئذ فيقوى في النظر أن يكون الخبران اللذان أشار إليهما الشهيد في محكي عبارته المتقدمه، صادرين تقيه.

و بالجمله: فلا يمكن إثبات الاستحباب بهما، بعد ما عرفت ممّا يدلّ على عدمه، نعم لا بأس بالعمل به رجاء و محلّه على تقدير الاستحباب إنما هو عند رفع الرأس من الركوع قبل قول: سمع الله لمن حمده.

بقية مستحبات التكبير

١- إنك عرفت اختلاف الأخبار ظاهرا في مقدار الرفع وحده (١)، فمن بعضها يظهر أنّ حدّه الرفع حتّى يكاد يبلغ الاذن، و من بعضها الآخر الرفع أسفل من الوجه قليلا، و من أكثرها الرفع حيال الوجه أو حدائه، و من رابع الرفع إلى النحر.

و المراد بالرفع حيال الوجه ليس أن يكون أول الزند محاذيا لصدر الوجه، و رؤوس الأصابع محاذيه لأسفله، بل المراد هي المحاذاه العرفيه التي تتحقّق و لو يكون اليد أسفل من الوجه و حينئذ فيمكن الجمع بين الروايات المختلفه ظاهرا، و لعلّ التعبير بمحاذاه شحمتى الاذن- كما وقع في كلام الأصحاب (٢)- أنّما هو باعتبار تحقق الجمع بينها بذلك.

٢- إنه يستحب أن تكون الأصابع مضمومه في حال الرفع، و قال الشافعي:

يستحب أن يفرجها (٣)، و ربما يستدلّ لاستحباب الضم بصحيحه حمّاد (٤) الوارده

ص: ١٠٢

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

٢- (٢) المبسوط ١: ١٠٣، النهايه: ٦٩، المقنعه: ١٠٣، الوسيله: ٩٤، المهذب ١: ٩٢.

٣- (٣) المجموع ٣: ٣٠٧، المغني لابن قدامه ١: ٤٧، الخلاف ١: ٣٢١ مسأله ٧٣.

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

فى كىفبه الصلاه الجامعه للآداب و المستحبات، الداله على أنه عليه السلام قد ضم أصابعه قبل الشروع فيها، بضميمه أن مقتضى الاستحباب بقاؤه بهذه الكيفيه فى حاله الرفع عند التكبير، و لكن لا- يخفى أن جريان الاستصحاب مبنى على أن يكون المستصحب ذا أثر شرعى فى الزمان اللاحق، مع أنه مورد للنزاع كما هو واضح.

٣-نسب إلى علمائنا كما فى محكىّ المعترف و المنتهى، أن ابتداء التكبير عند ابتداء الرفع، و انتهائه عند انتهائه (١)، نظرا إلى أن ذلك هو معنى الرفع عند التكبير.

٤-مقتضى بعض الأخبار (٢) الداله على استحباب الرفع عند التكبير استحباب استقبال القبلة بطن الكفّين، و لا معارض له.

٥-أنّ العبارة الواردة فى كىفبه التكبير إنما هى قول:الله أكبر، و قال الشافعى:

و يجوز أن يقول:الله الأكبر (٣). و قال أبو حنيفه:تعتقد بكلّ اسم من أسماء الله تعالى على وجه التعظيم، مثل قول:الله العظيم، الله الجليل، و ما أشبههما (٤)، و الدليل على ما ذكرنا مضافا إلى تغير المعنى بذلك كما هو واضح، أن الصلاة عباده خاصّه لا يجوز التخطى عمّا ورد من الشارع فى كىفيتها.

٦-مقتضى الأخبار الكثيره بطلان الصلاة عند نسيان التكبير (٥)، و بعض ما يدلّ على خلافه (٦)، مضافا إلى احتمال صدوره تقيه، متناقض من حيث المدلول، و على تقدير عدمه فلا يقاوم تلك الأخبار الكثيره، و أمّا زيادته فبطلان الصلاة

ص:١٠٣

١-١) المعترف ٢:٢٠٠، المنتهى ١:٢٦٩.

٢-٢) التهذيب ٢:٦٦ ح ٢٤٠، الوسائل ٦:٢٧ أبواب تكبيره الإحرام، ب ٩ ح ٦.

٣-٣) المغنى ١:٥٤٠، المجموع ٣:٢٩٢، المنتهى ١:٢٦٨.

٤-٤) بدايه المجتهد ١:١٧٨، المغنى لابن قدامه ١:٤٦٠.

٥-٥) انظر الوسائل ٦:١٢. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢.

٦-٦) الوسائل ٦:١٥. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٩ و ١٠.

بسيها مورد للاتفاق (1)، مضافا إلى أن ذلك مقتضى قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (2) والله أعلم.

ص: ١٠٤

-
- ١ - ١) المبسوط ١: ١٠٥، شرائع الإسلام ١: ٦٩، مفتاح الكرامه ٢: ٣٤٣، تذكره الفقهاء ٣: ١١٨، الذكرى ٣: ٢٥٨، مدارك الأحكام ٣: ٣٢٢، كشف اللثام ٣: ٤٢٢، جواهر الكلام ٩: ٢٢٠، جامع المقاصد ٢: ٢٣٩.
- ٢ - ٢) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٥، التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١-٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢.

لا إشكال عندنا فى وجوب قراءه فاتحه الكتاب فى الركعتين الأوليين من الصلاه، سواء كانت ثنائيه، أو ثلاثيه، أو رباعيه (١)، و فى عدم وجوبها تعيينا فى الركعتين الأخيرتين من الرباعيه، و الركعه الأخيره من الثلاثيه (٢)، و الكلام فى باب القراءه إنما هو فى مقامين:

أحدهما: فيما يقوم مقام القراءه فى غير الأوليين من الثلاثيه و الرباعيه، و إنه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسيح؟ و فى كيفيته و بيان مقداره.

ثانيهما: فى وجوب انضمام السوره إلى القراءه فى الركعتين الأوليين و استحبابه.

ص: ١٠٥

١ - (١) المقنع: ١٣٧، المبسوط ٩٩: ١، النهايه: ٧٥، الخلاص ٣٢٧: ١، الانتصار: ١٤٢، المسائل الناصريات: ٢١٦، المقنع: ٩٣، الوسيله: ٩٣، المهذب ٩٢: ١، الكافى فى الفقه: ١١٧، المعتمد ١٦٤: ٢، تذكره الفقهاء ١٢٨: ٣، مستند الشيعه ٥: ٦٨.

٢ - (٢) الخلاف ١: ٣٤١، مسأله ٩٣، النهايه: ٧٦، الانتصار: ١٤٢، مختلف الشيعه ١٤٦: ٢، المهذب ٩٧: ١، المراسم: ٦٩، الكافى فى الفقه: ١١٧، السرائر ٢٢٢: ١، تذكره الفقهاء ١٢٨: ٣، مسأله ٢١٨.

أمّا الكلام في المقام الأول فملخصه: إنّه لم يظهر من أحد من القائلين بوجوب قراءة شيء في الأخيرتين من العامه من التسييح ذكر ولا أثر، نعم ذكر أبو حنيفة إنّه لا يجب شيء في الأخيرتين (١)، بل الظاهر أنّ التسييح إنما هو مذکور في كلمات الإماميه فقط.

و حينئذ فهل الواجب في الأخيرتين تخيرا هو مطلق الذكر أو خصوص التسييح منه؟ و على الثاني هل يكفي مطلق التسييح المتحقق بقول سبحان الله و لو مرّه، أو يلزم التسييح بكيفية خاصه و نحو مخصوص؟ و على الثاني هل يكفي الإتيان به مرّه أو يجب ثلاث مرّات؟ و جوه و احتمالات منشؤها اختلاف الأخبار الكثيره الواردة في هذا الباب، و قد جمعها في الوسائل في الباب ٤٢ و ٥١ من أبواب القراءة (٢) و يرتقى المجموع إلى واحد و عشرين، أربعة منها متعرضه لأصل ثبوت القراءة في الأخيرتين و عدمه، من دون تعرض للذكر أو التسييح، و هي روايه جميل بن دراج ب ٤٢ ح ٤، و منصور بن حازم ب ٥١ ح ١١، و معاويه بن عمّار ب ٥١ ح ٨، و زراره ب ٥١ ح ٦.

و واحد منها يدلّ على التخيير بين القراءة و مطلق الذكر و هي روايه علي بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام ب ٤٢ ح ٣ قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: «إن شئت فاقرأ فاتحه الكتاب و إن شئت فاذكر الله فهو سواء قال:

قلت: فأى ذلك أفضل؟ قال: هما و الله سواء، إن شئت سبحت و إن شئت قرأت» و ذكر التسييح في الذيل يحتمل أن يكون من باب أنه مصداق للذكر، و يحتمل أن

ص: ١٠٦

١- ١) المغنى لابن قدامه 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- ٢) الوسائل ١٠٧: ٦ ب ٤٢ و ١٢٢ ب ٥١.

يصير قرينه على أن المراد بالذكر المذكور في الصدر هو التسبيح.

و سبعة منها تدلّ على أصل التسبيح، من دون تعرّض لكيفيته، و هي روايه معاويه بن عمّار ب ٤٢ ح ٢ و محمّد بن حكيم ب ٥١ ح ١٠ و محمّد بن قيس ب ٥١ ح ٩ و ابن سنان ب ٥١ ح ١٢ و مرسله الفقيه عن الرضا عليه السّلام ب ٥١ ح ٤ و ما أرسله المحقّق في المعبر عن عليّ عليه السّلام ب ٥١ ح ٥ و ما رواه في الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان عليه السّلام ب ٥١ ح ١٤.

و أربعة منها تشتمل على بيان التسبيح بنحو الاجمال، و هي روايه عبيد بن زراره ب ٤٢ ح ١ قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟ قال: «تسبح و تحمد الله و تستغفر لذنبك، و إن شئت فاتحه الكتاب فإنّها تحميد و دعاء».

و ظاهرها إنّ قراءه الفاتحه في الأخيرتين إنما هي لاشتمالها على التحميد و الدعاء، لا لمجرد الحكايه و قراءه القرآن، كما في الأوليين، فالروايه تدلّ على أنّ الواجب في الأخيرتين هو مطلق التحميد و الدعاء، غايه الأمر أنّ الفاتحه أيضا مصداق لهما.

و روايه عمر بن أذينه عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام ب ٤٢ ح ٦ قال: «عشر ركعات ركعتان من الظهر و ركعتان من العصر و ركعتا الصبح و ركعتا المغرب و ركعتا العشاء الآخره لا يجوز فيهن الوهم- إلى أن قال:- و هي الصلاه التي فرضها الله و فوّض إلى محمّد صلّى الله عليه و آله، فزاد النبي في الصلاه سبع ركعات هي سنه ليس فيهن قراءه إنما هو تسبيح و تهليل و تكبير و دعاء، فالوهم إنما هو فيهن».

و روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام ب ٤٢ ح ٧ قال: «أدنى ما يجزى من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسيحات أن تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله».

و روايه عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام ب ٥١ ح ٧ قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله و سبحان الله و الله أكبر».

و الخمسه الباقية مشتمله على كيفية التسبيح، و بيان المراد منه بالنحو المتعارف، و هي روايه أبي خديجه ب ٥١ ح ١٣ الداله على أنّ المراد به سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر، و لكنّها تدلّ على التفصيل بين الإمام و المأموم بنحو لا يقول به أحد من الأصحاب.

و روايه رجاء بن أبي الضحّاك ب ٤٢ ح ٨ إنّهُ صحب الرضا عليه السّلام من المدينه إلى مرو، فكان يسبّح في الأخرابين يقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر ثلاث مرّات ثمّ يركع.

قال في مفتاح الكرامه بعد نقل استدلال البهبهاني قدّس سرّه على وجوب اثنتي عشره تسيحه بهذا الخبر ما هذه عبارته.

قلت: إنّ خبر ابن أبي الضحّاك رواه في البحار بدون تكبير، ثمّ قال: بيان: في بعض النسخ زيد في آخرها و الله أكبر و الموجود في النسخ الصحيحه القديمه كما نقلنا بدون التكبير، و الظاهر إنّ الزيادة من النسخ تبعاً للمشهور (١)، انتهى.

و ما رواه الكليني عن محمّد بن إسماعيل النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: ما يجزى من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: «أن تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر و تكبير و تركع» (٢).

و روايه محمّد بن عمران ب ٥١ ح ٣ في حديث إنّهُ سأل أبا عبد الله عليه السّلام فقال:

ص: ١٠٨

١ - ١) مفتاح الكرامه ٣٧٦:٢. بحار الأنوار ٨٢:٨٨.

٢ - ٢) الكافي ٣:٣١٩ ح ٢، التهذيب ٢:٩٨ ح ٣٦٧، الاستبصار ١:٣٢١ ح ١١٩٨، الوسائل ١٠٩:٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٢ ح

لأَيِّ عَلمه صار التسييح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال: «إنما صار التسييح أفضل من القراءة في الأخيرتين لأنَّ النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله لَمَّا كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمه اللهُ عزَّ وجلَّ فدهش فقال: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاَّ اللهُ و اللهُ أكبر، فلذلك صار التسييح أفضل من القراءة».

و ما رواه الصدوق بإسناده عن زراره عن أبي جعفر عليه السَّلام إنَّه قال: «لا- تقرأَنَّ في الركعتين الأخيرتين مع الأربع الركعات المفروضات شيئًا إماما كنت أو غير إمام» قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: «إذا كنت إماما أو وحدك فقل: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاَّ اللهُ ثلاث مرَّات، تكمله تسع تسيحات ثمَّ تكبر و ترعج» (١).

قال في الوسائل: و رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز مثله، إلاَّ أنَّه أسقط قوله: تكمله تسع تسيحات و قوله: أو وحدك، و رواه في أوَّل السرائر أيضا نقلا- من كتاب حريز مثله إلاَّ أنَّه قال: «فقل سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاَّ اللهُ و اللهُ أكبر ثلاث مرَّات ثمَّ تكبر و ترعج» ثمَّ قال: أقول: لا- يبعد أن يكون زراره سمع الحديث مرتين مرَّه تسع تسيحات، و مرَّه اثنتي عشرة تسيحه، و أورده حريز أيضا في كتابه مرتين (٢)، انتهى.

و المحكِّي عن العلَّامه المجلسي في البحار أنَّه قال: إنَّ خبر السرائر الذي استدلَّ به أيضا على هذا القول، رواه ابن إدريس في موضعين: أحدهما في باب كيفية الصلاة و زاد فيه و اللهُ أكبر، و ثانيهما في آخر الكتاب فيما استطرفه من كتاب حريز، و لم يذكر فيه التكبير، قال: و النسخ المتعدده التي رأيناها متفقه على إسقاط التكبير.

و يحتمل أن يكون زراره رواه على الوجهين، و رواهما حريز في كتابه و هو بعيد، و الظاهر زياده التكبير من قلمه أو من النساخ، لأنَّ سائر المحدِّثين رووا هذه الروايه

ص: ١٠٩

١- ١) الفقيه ١: ٢٥٦ ح ١١٥٨، الوسائل ٦: ١٢٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١.

٢- ٢) السرائر ٥: ٥٨٥ ج ٣ و ١: ٢١٩، الوسائل ٦: ١٢٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٢.

بدون تكبير، و زاد في الفقيه بعد التسبيح تكمله تسبيحات، و يؤيده أنه نسب في المعبر و التذكرة القول بتسع تسبيحات إلى حريز، و ذكرها هذه الرواية (١). انتهى.

قال في المفتاح بعد حكاية عباره المجلسي، قلت: نظرت ذلك في نسختين من السرائر، إحداهما صحيحه عتيقه من خط علي بن محمّد بن الفضل الأبي في سنه سبع و ستين و ستمائه، ترك التكبير في الموضوعين، و في نسخه اخرى كثيره الغلط ذكره في الموضوعين (٢)، انتهى.

و كيف كان فالكلام في هذا المقام يقع من جهتين:

الجهه الأولى: عدم وجوب القراءه تعيينا في الأخيرتين

المشهور بين الإماميه بل المتفق عليه بينهم، عدم وجوب القراءه تعيينا في الركعه الثالثه من الثلاثيه، و الأخيرتين من الرباعيه، و كونها أحد فردى الواجب التخييري (٣) و إن اختلفوا في بدلها و أنه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ و في كيفيته و كميته.

هذا، و لكن ظواهر الأخبار المتقدمه مختلفه، فيظهر من بعضها تعيين القراءه، مثل روايه جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاه؟ فقال: «بفاتحه الكتاب و لا يقرأ الذين خلفه، و يقرأ الرجل فيهما إذا صلى وحده بفاتحه الكتاب» (٤)، و روايه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا كنت إماما فاقراً في الركعتين الأخيرتين بفاتحه الكتاب و إن كنت وحدك

ص: ١١٠

١-١) بحار الأنوار ٨٧: ٨٢.

٢-٢) مفتاح الكرامه ٣٧٦: ٢.

٣-٣) راجع ص ١٠٥.

٤-٤) التهذيب ٢٩٥: ٢ ح ١١٨٦، الوسائل ١٠٨: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٢ ح ٤.

فليسعك فعلت أو لم تفعل» (١).

و يظهر من البعض الآخر تعين التسبيح، مثل روايه عمر بن أذينه عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمه (٢)، و مرسله الفقيه عن الرضا عليه السلام قال: «إنما جعل القراءة في الركعتين الأولتين و التسبيح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله من عنده و بين ما فرضه الله من عند رسوله صلى الله عليه و آله» (٣)، و ما أرسله المحقق في المعبر (٤) عن علي عليه السلام إنه قال: «اقرأ في الأولتين و سبح في الأخيرتين»، و روايه عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله و سبحانه الله و الله أكبر» (٥).

و الظاهر كما في التهذيب، إن كلمه «لا» في قوله: لا تقرأ، للنفي لا للنهي، و جواب الشرط قوله: «فقل» كما يؤيده ذكر الفاء.

و يظهر من بعض تلك الأخبار التخيير بينهما، كروايه علي بن حنظله المتقدمه (٦)، و غيرها مما تقدم، و هذه الطائفة شاهده للجمع بين الطائفتين، بالحمل على التخيير، و يؤيده فتوى المشهور (٧) على طبقها، و كونها معمولا بها دونهما.

و بالجملة: فالظاهر إنه لا إشكال في المقام من هذه الجهة أصلا.

ص: ١١١

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧١، الاستبصار: ١- ٣٢٢ ح ١٢٠٢، الوسائل ١٢٦: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١١.
 - ٢- ٢) الكافي: ٣- ٢٧٣ ح ٧، الوسائل: ٦- ١٠٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٦.
 - ٣- ٣) الفقيه ١: ٢٠٢ ح ٩٢٤، الوسائل ١٢٤: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٤.
 - ٤- ٤) المعبر ٢: ١٦٥، الوسائل ١٢٤: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٥.
 - ٥- ٥) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧٢، الاستبصار ١: ٣٢٢ ح ١٢٠٣، الوسائل ١٢٤: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٧.
 - ٦- ٦) التهذيب ٢: ٩٨ ح ٣٦٩، الاستبصار ١: ٣٢١ ح ١٢٠٠، الوسائل ١٠٨: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٣.
 - ٧- ٧) راجع ١: ١٠٥.

الجهه الثانيه: المشهور بينهم أنّ ما يقوم مقام القراءه فى الأخيرتين هو التسبيح (١)، وإن اختلفوا فيه كيفية وكميه، ففى المعبر أنّه يجزى بدل الحمد فى الأواخر تسيبحات أربع، صورتها سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر، و حكى هذا القول عن المفيد، و حكى أيضا من علم الهدى، و الشيخ، و ابن أبى عقيل القول بأنّه مخير بين القراءه و عشر تسيبحات، صورتها أن تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله ثلاث مرّات، و تزيد فى الثالثه و الله أكبر. و عن حريز بن عبد الله السجستاني، و أبى جعفر بن بابويه القول بتسع تسيبحات، بإسقاط التكبير من الثلاث، و عن الشيخ فى النهايه القول بأنّه تكرّر ذلك ثلاث مرّات، مع كلّ مرّه و الله أكبر فيكون اثنى عشر فصلا (٢).

هذا، و قد ظهر لك ممّا تقدّم أنّه لا ينهض شىء من الأخبار المتقدمه على وجوب تكرار التسيبحات الأربع ثلاث مرّات، لأنّ روايه رجاء المتقدمه -مضافا إلى أنّها تتضمن حكايه فعل الإمام عليه السلام، فلعلّه كان يعمل بالاستحباب- قد عرفت أنّه نقلها فى البحار من دون تكبير و قال: الموجود فى النسخ القديمه الصحيحه كما نقلنا بدون التكبير، و استظهر كون الزيادة من النسخ تبعاً للمشهور.

و روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام المتقدمه التى رواها الصدوق فى الفقيه و ابن إدريس فى موضعين من السرائر، نقلنا من كتاب حريز، قد عرفت ثبوت الاختلاف فيها، ففى الفقيه أسقط التكبير مع زياده قوله: تكمله تسع تسيبحات،

ص: ١١٢

١-١) راجع ١١٠: ٢.

٢-٢) المعتبر ١٨٨: ٢-١٨٩، المقنعه: ١١٣، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٣، المبسوط ١: ١٠٦، و حكاه عن ابن أبى عقيل فى مختلف الشيعة ١٤٢: ٢ مصباح المتهجد: ٤٤٠، السرائر ٥٨٥: ٣ عن كتاب حريز بن عبد الله، الفقيه ١: ٢٥٦، النهايه: ٧٦.

و فى السرائر و إن رواها فى باب كىفیه الصلاه مع ذكر التكبير، إلا أنه مضافا إلى أنه نقلها فى المستطرفات مع إسقاطه، قد عرفت أنه حكى عن العلامة المجلسى أنه قال: إن النسخ المتعدده التى رأيناها متفقہ على إسقاط التكبير، و ذكر صاحب المفتاح أن الموجود فى النسخه القديمه الصحيحه ترك التكبير فى الموضوعين.

هذا، و احتمال أن يكون زرارہ رواها على الوجهين، و أوردهما حرير فى كتابه بعيد جدا، و حينئذ فيدور الأمر بين زياده قوله: تكمله تسع تسيحات، و إسقاط التكبير، و بين حذف ذلك القول، و لا يخفى أن إسقاط التكبير و إن كان غير بعيد، إلا أن إضافه ذلك القول سهوا، مستبعد جدا، و هذا بخلاف إسقاطه، فإنه يمكن أن يصير السهو سببا لعدم ذكره، و اضافه التكبير يمكن أن يكون من باب التبعيه للمشهور، كما ذكره المجلسى.

و يؤيد ذلك إنه نسب فى المعتبر كما عرفت القول بلزوم تسع تسيحات إلى حرير.

و بالجملة: فلم يثبت كون التكبير مذكورا فى الروايه، فوجوب تكرار التسيحات الأربع ثلاث مرات مما لم يقم عليه حجه.

و يمكن أن يقال: إنه يستكشف الوجوب من فتوى الشيخ فى النهايه (١) و حكم البعض بالاستحباب (٢)، و ذكر بعض آخر أن الأحوط ذلك (٣)، لوجود نص مشتمل عليه، غايه الأمر أنه لم يصل إلينا، أو كان مذكورا فى بعض النصوص المتقدمه، كروايه زرارہ، و كيف كان فمقتضى إطلاق ما رواه الكلينى بإسناده عن زرارہ، عن أبى جعفر عليه السلام الاجتزاء بالمره (٤)، و لكن الأحوط التعدد. هذا مقتضى

ص: ١١٣

١-١) النهايه: ٧٦.

٢-٢) مسالك الأفهام ١: ٢١٢.

٣-٣) شرائع الإسلام ١: ٧٤.

٤-٤) الكافى ٣: ٣١٩ ح ٢، الوسائل ١٠٩: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٤٢ ح ٥.

و لو قلنا بعدم استفاده حكم المسأله من الأدله الاجتهاديه، و وصلت النوبه إلى الأصول العمليه، فهل الأصل يقتضى البراءه أو الاشتغال؟ فنقول: ذكر الشيخ رحمه الله في رساله البراءه في التنبيه الثالث، من تنبيهات الشبهه الحكيمه الوجوبيه، أنّ الظاهر اختصاص أدله البراءه بصوره الشك في الوجوب العيني، أمّا لو شكّ في الوجوب التخيري، و الإباحه، فلا يجرى فيه أدله البراءه، لظهورها في عدم تعيين الشئ المجهول على المكلف، بحيث يلتزم به، و يعاقب عليه (1). انتهى موضع الحاجه من كلامه قدّس سرّه.

و المقام و إن كان مغايرا لموضوع كلامه، حيث أنّ مفروضه ما إذا كان الأمر دائرا بين الوجوب التخيري و الإباحه، و في المقام نعلم بالوجوب التخيري و شكّ في بعض أطرافه من حيث القلّه و الكثره، إلّا أنّ الكلام في اشتراكه معه من حيث الحكم، و إنّ ههنا هل تجرى البراءه بالنسبه إلى الزائد، كجريانها في الأقل و الأكثر الارتباطيين في الواجب النفسى - بالوجه الذى تقدّم في مسأله الصلاه في اللباس المشكوك، لا بالوجه الذى ذكره الشيخ في رساله، فإنّه لا يخلو عن إشكال، كما عرفت في تلك المسأله - أو أنّ الأصل في المقام يقتضى الاشتغال، و لو قلنا بجريان البراءه في الأقل و الأكثر في الواجب النفسى؟ فيه وجهان: من أنّ الوجه في جريان البراءه في تلك المسأله، و هو تبعض التكليف الواحد، و تنجزه ببعضه المعلوم، جار في المقام أيضا، لأنّه يعلم فيه أيضا بعض التكليف المتعلّق بالمرّدّد بين الأقل و الأكثر، فلا مانع من تنجزه بذلك البعض المعلوم، و جريان البراءه بالنسبه إلى بعضه المشكوك، و مجرد كون مفروض المقام عباره عمّا كان بعض أطراف الواجب التخيري مرّددا بين الأقل و الأكثر، لا يصلح

فارقا بينه و بين تلك المسأله، بعد اشتراكهما في ذلك الوجه الذى تقدم منّا، و من ثبوت الفرق بينهما، فإن العقاب المترتب على المخالفه في تلك المسأله، إنما هو لكونه تاركا للأقل الذى علم تنجز التكليف بالنسبه إليه، و فى المقام لا يترتب العقاب على مجزّد ترك الأقل، و إن كان تعلق التكليف به معلوما، بل إنما يترتب على تركه، و ترك الطرف الآخر الذى لا ترديد فيه من حيث القله و الكثره.

و بالجمله: فالمسأله محل إشكال.

المقام الثانى: وجوب السوره بعد الفاتحه فى الركتين الأوليين

إشاره

اعلم أنّه محل خلاف بين المسلمين، فالمشهور بين العامه عدم الوجوب، و المحكى عن بعض أصحاب الشافعى هو الوجوب (١)، و هو محكى ظاهر الشيخ فى التهذيبين و الخلاف (٢)، و أكثر المتقدمين (٣).

و ذهب بعض المتأخرين كصاحبى المدارك و المعالم، إلى الاستحباب (٤)، و يمكن استظهاره من كلام الشيخ فى المبسوط حيث قال: الظاهر من المذهب أنّ قراءه سوره كامله مع الحمد فى الفرائض واجبه، و أنّ بعض السوره أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار، غير أنّه إن قرأ بعض السوره أو قرن بين السورتين بعد الحمد، لا يحكم بطلان الصلاه، و يجوز كلّ ذلك فى حال الضروره، و كذلك فى النافله مع الاختيار (٥). انتهى.

ص: ١١٥

١-١) المجموع ٣:٣٨٨-٣:٣٨٩، المغنى لابن قدامه ١:٥٦٨، الشرح الكبير ١:٥٦٨، بدايه المجتهد ١:١٨٤، تذكره الفقهاء ٣:١٣٠ مسأله ٢١٩.

٢-٢) التهذيب ٢:٧٠، الاستبصار ١:٣١٤، الخلاف ١:٣٣٥ مسأله ٨٦.

٣-٣) المقنع: ١٠٥ و ١١٢، المقنع: ٩٣، الانتصار: ١٤٦، المهذب ١:٩٢، الكافى فى الفقه: ١١٧، الوسيله: ٩٤.

٤-٤) مدارك الأحكام ٣:٣٤٧، منتقى الجمان ٢:١٠.

٥-٥) المبسوط ١:١٠٧.

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

و أظهر من ذلك في الاستحباب، كلام الشيخ في النهايه حيث قال: و أدنى ما يجزى من القراءه في الفرائض، الحمد مرّه واحده، و سورة معها مع الاختيار، لا- يجوز الزيادة عليه، و لا النقصان عنه، فمن صلّى بالحمد وحدها متعمّداً من غير عذر، كانت صلاته ماضيه، و لم يجب عليه إعادتها، غير أنّه يكون قد ترك الأفضل، و إن اقتصر على الحمد ناسياً أو في حال الضروره من السفر و المرض و غيرهما، لم يكن به بأس، و كانت صلاته تامّه- إلى أن قال:- و لا- يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد في الفرائض، فمن فعل ذلك متعمّداً، كانت صلاته فاسده، فإن فعله ناسياً لم يكن عليه شيء، و كذلك لا يجوز أن يقتصر على بعض سورة و هو يحسن تمامها، فمن اقتصر على بعضها و هو متمكّن لقراءه جميعها كانت صلاته ناقصه، و إن لم يجب عليه إعادتها (١)، انتهى.

فإنّ الحكم بالمضى فيما لو صلّى بالحمد وحدها متعمّداً من غير عذر، صريح في نفى الوجوب، فالمراد بقوله: أدنى ما يجزى، ليس هو الاجزاء المساوق للصحه، بداهه أنّه بناء عليه لا معنى لتفريع الحكم بالمضى، و الصحه في الفرع المذكور كما هو واضح.

فالتأمّل في كلامه في النهايه و المبسوط يقضى بذهابه إلى الاستحباب، و إنّ تارك السوره متعمّداً من غير عذر إنما هو تارك للأفضل، و عليه فلا تهافت في كلامه، بل و لا اضطراب كما في مفتاح الكرامه (٢)، و توجيه كلامه- بأنّ المراد

ص: ١١٦

١- ١) النهايه: ٧٥-٧٦.

٢- ٢) مفتاح الكرامه ٣٥٠: ٢.

بوجوب قراءه سورہ كاملہ هو الوجوب النفسى الاستقلالى الذى محلّه الصلاه بعد قراءه الحمد، فلا منافاه بينه و بين مضى الصلاه، و عدم وجوب إعادتها فيما لو تركها متعمداً-مستبعد جداً. و كيف! يمكن ذلك، مع أنه لم يعهد من أحد القول بوجوب السورہ لا بنحو الجزئيه.

و كيف كان فيمكن أن يحمل كلامه فى التهذيبن و الخلاف، على ما هو ظاهر كلامه فى المبسوط و النهايه، فيكون للشيخ قول واحد و هو الاستحباب.

و يمكن أن يقال: بأنّ له فى المسأله قولين: القول بالوجوب، و هو ظاهر كلامه فيها. و القول بالاستحباب، و هو ظاهر كلامه فيهما.

و بالجمله: فالذى يستفاد منه أنّ الوجوب ليس أمراً مسلماً مقطوعاً به بين الإماميه، حيث قال فى المبسوط: الظاهر من المذهب (١). و عليه فليست قراءه السورہ كقراءه الحمد، فى أنّ وجوبها كان ضرورياً بحيث لا يحتاج إلى إقامه الدليل عليه، فالواجب النظر إلى الأخبار الوارده فى المقام.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد استدللّ للقول بعدم وجوب السورہ بالأخبار التى تدلّ بظاهاها على أجزاء فاتحه الكتاب وحدها.

منها: صحيحه على بن رثاب عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ فاتحه الكتاب تجوز وحدها فى الفريضة» (٢).

و منها: ما رواه على بن رثاب عن الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إنّ فاتحه الكتاب تجزى وحدها فى الفريضة» (٣). و الظاهر كونهما روايه واحده، بمعنى أنّ سامع هذا الكلام من الإمام عليه السلام إنما هو الحلبي، غايه الأمر إنّ حذفه فى سند الأولى

ص: ١١٧

١-١) المبسوط ١٠٧:١.

٢-٢) التهذيب ٢:٧١ ح ٢٥٩، الاستبصار ١:٣١٤ ح ١١٦٩، الوسائل ٦:٣٩. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢ ح ١.

٣-٣) التهذيب ٢:٧١ ح ٢٦٠، الوسائل ٦:٤٠. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢ ح ٣.

إمّا أن يكون مستندا إلى عليّ بن رثاب، و يكون الوجه فيه قطعه بصدق الحلبي في نقلها، و كون هذا كلام الإمام عليه السّلام يقينا، و إمّا أن يكون مستندا إلى أحد من الرواه بعده اشتباها.

و حينئذ فيقوى في النظر أن تكون هذه الروايه هي ما رواه حمّاد بن عثمان عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحه الكتاب في الركعتين الأوّلتين إذا ما أعجلت به حاجه أو تخوّف شيئا» (١).

و حينئذ فلا يبقى مجال للقول بأنّ الروايتين الأوّلين مطلقتان، و الأخيره مقيدته، و الواجب حمل المطلق على المقيّد كما عن صاحب الحدائق رحمه الله (٢)، لأنّ ما ذكره مبنّى على إحراز صدور المطلق و المقيّد معا، و قد عرفت أنّ في المقام لا يعلم ذلك، لاحتمال كون الصادر هو المقيّد فقط، و كيف كان فلا استدلال بهذه الأخبار للقول بالاستحباب غير تامّ.

ثمّ إنّه يظهر من بعض الأخبار الوارده في المقام، جواز تبويض السوره و حصول الاجزاء به، مثل ما رواه عليّ بن يقطين في حديث قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن تبويض السوره؟ فقال: «أكره ذلك و لا بأس به في النافله» (٣) و دلالتها على جواز التبويض في الفريضة مبنيه على أن يكون قوله: «في النافله» متعلّقا بقوله: «لا بأس به» فقط، و أن يكون المراد بالكراهه هي الكراهه المصطلحه، و إمّا لو كان متعلّقا بقوله أكره أيضا، كما لا يبعد دعواه أو كان المراد من الكراهه أعم من الحرمة، فلا يدلّ على الجواز في الفريضة أصلا.

و ما رواه سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن

ص: ١١٨

١- (١) التهذيب ٢: ٧١ ح ٢٦١، الاستبصار ١: ٣١٥ ح ١١٧٢، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاه ب ٢ ح ٢.

٢- (٢) الحدائق ٨: ١١٦.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٩٦ ح ١١٩٢، الاستبصار ١: ٣١٦ ح ١١٧٨، الوسائل ٦: ٤٤. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤ ح ٤.

رجل قرأ في ركعه الحمد و نصف السوره، هل يجزيه في الثانيه أن لا يقرأ الحمد و يقرأ ما بقى من السوره؟ فقال: «يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقى من السوره» (١).

و روايه زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: رجل قرأ سوره في ركعه فغلط أ يدع المكان الذي غلط فيه و يمضى في قراءته، أو يدع تلك السوره و يتحوّل عنها إلى غيرها؟ فقال: «كلّ ذلك لا بأس به و إن قرأ آيه واحده فشاء أن يركع بها ركع» (٢).

و الظاهر أنّ المراد من الغلط، الغلط مع عدم العلم بصحيحه، و إلاّ فاللّازم عليه إعادته صحيحاً كما هو واضح.

و غير ذلك من الأخبار التي ظاهرها جواز التبويض، و لكن لا يخفى أنّه لم نظفر على قول من يقول بوجوب السوره و لو ناقصه من بين أصحابنا الإماميه، بل القائلون بالوجوب ظاهرهم وجوبها تامه، و حينئذ فتسقط هذه الأخبار عن الحجية بعد إعراضهم عنها.

هذا، و يدلّ على وجوب سوره تامه -مضافاً إلى الإجماعات المنقوله المدّعاء في كلام كثير، المعتضده بالشهره العظيمه (٣)- جمله من الأخبار الظاهره في ذلك، بل بعضها يدلّ على مفروغيه ذلك عندهم، و أنّ السؤال إنما وقع عن بعض الخصوصيات.

منها: روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يصلّي على الدابه الفريضة إلاّ مريض يستقبل به القبله و تجزيه فاتحه الكتاب و يضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، و يومئ في النافله إيماء» (٤). فإنّ ظاهرها أنّ أجزاء

ص: ١١٩

١- ١) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح ١١٩١، الاستبصار ١: ٣١٦ ح ١١٧٧، الوسائل ٦: ٤٥. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤ ح ٦.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٨١، الوسائل ٦: ٤٥. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤ ح ٧.

٣- ٣) الانتصار: ١٤٦، أمالي الصدوق: ٥١٢، الوسيله: ٩٣، الغنيه: ٧٧، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٠، تذكره الفقهاء ٣: ١٣٠ مسأله ٢١٩، مستند الشيعة ٥: ٩٠ المسأله التاسعه، جواهر الكلام ٩: ٣٣١.

٤- ٤) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٢، الوسائل ٤: ٣٢٥. أبواب القبله ب ١٤ ح ١.

فاتحه الكتاب وحدها إنما هو بالنسبه إلى المريض.

و منها:روايه الحلبي المتقدمه الداله على أجزاء فاتحه الكتاب وحدها بالنسبه إلى المستعجل و أشباهه (١).

و منها:روايه منصور بن حازم قال:قال أبو عبد الله عليه السّلام:«لا تقرأ في المكتوبه بأقل من سوره و لا بأكثر» (٢).فإنّ المتفاهم منها عند العرف هو وجوب سوره كامله،لا- أقلّ منها و لا أكثر،و إن شئت قلت:إنّ النهى عن التبعض لا ينطبق إلّا على القول بالجوب،فإنّ القائل بالاستحباب يقول بجوازه.

و غير ذلك من الأخبار التي ظاهرها ذلك.

هذا،و العمده في هذا الباب أنّه ثبت متواترا عن النبي صلّى الله عليه و آله أنّه كان يقرأ بعد الحمد سوره (٣)،و هذا ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين،و ذهاب الجمهور إلى الاستحباب إنما هو لأجل بعض الأخبار المرويّه بطرقهم (٤)،الداله على أنّ السوره ليست جزء للصلاه،و إلّا فكون عمل النبي صلّى الله عليه و آله ذلك ممّا لا إشكال فيه عندهم.

و من المعلوم أنّه لا يجوز التعدّي عن فعله صلّى الله عليه و آله بعد ثبوت كون تعليمه للصلاه التي اخترعها،إنما هو بسببه،نعم لو دلّ الدليل على عدم دخاله بعض الأفعال في ماهيتها و حقيقتها،لرفعنا اليد عن ظاهر الفعل،و لكنك عرفت عدم ثبوته.

و من هنا يظهر الجواب عمّا ربما يمكن أن يقال:من أنّه لو كانت السوره واجبه،

ص:١٢٠

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

٢- (٢) الكافي ٣:٣١٤ ح ١٢، التهذيب ٢:٦٩ ح ٢٥٣، الاستبصار ١:٣١٤ ح ١١٦٧، الوسائل ٤٣:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤ ح ٢.

٣- (٣) صحيح البخارى ١:٢٠٧ ح ٧٥٩ و ص ٢٠٨ ح ٧٦٢، صحيح مسلم ٤:١٤٣ ح ١٥٤ و ١٥٥، سنن النسائي ٢: ١٧٧ ح ٩٧٣ و ٩٧٤، سنن البيهقي ٢:٥٩، الوسائل ٤٩:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٧ ح ٢ و ٤ و ب ٢٤ ح ٣ و ٦.

٤- (٤) المجموع ٣:٣٨٨، سنن البيهقي ٢:٦١، المغنى لابن قدامه ١:٥٦٨، تذكره الفقهاء ٣:١٣٠، الخلاف ٣:٣٣٥. ١.

لكان اللازم أن يكون البيان أكثر ممّا عرفت، فإنّ هذا الأمر الذى مخالف لجمهور العامه-حيث إنهم يقولون بالاستحباب-لو كان ثابتا عند أئمه الشيعة صلوات الله عليهم أجمعين، لتكرّر ذكره فى كلماتهم، بحيث لا يبقى لشيعتهم الشكّ فيه، وذلك لأنّ هذا الأمر لكونه موافقا لعمل النبي صلّى الله عليه وآله، ولمواظبه الشيعة عليه، صار بحيث لا يحتاج إلى البيان أصلا.

ولذا قد عرفت أنّ أكثر الأخبار الواردة فى المقام إنما يكون متعرّضا لبعض الخصوصيات كالقرآن و التبعض و نظائرهما، ويستفاد منه كون أصل الوجوب مفروغا عنه عند السائلين، بحيث لم يكونوا يحتاجون إلى السؤال عنه، كما هو غير خفى.

و بالجمله: فالعمده فى هذا الباب هو عمل النبي صلّى الله عليه وآله و مداومته على قراءه سورة بعد الحمد، و استمرار عمل المسلمين بعده، و مواظبتهم عليه، بحيث إنّه حكى أنّه صلّى معاويه بالناس فى المدينه و قرأ سورة بعد الحمد من دون البسمله، فلما فرغ من صلاته صار موردا لاعتراض أهل المسجد و إيرادهم عليه بقولهم:

أ سرت من الصلاه أم نسيت؟ (١) فانظر أنّ مجرد ترك البسمله مع كون اعتقادهم على أنّها لست جزء للسوره كيف يكون مستبعدا عند المهاجرين و الأنصار، بحيث يعترضون بسببه على خليفه الوقت، مع غلبه سلطنته و شدّه اقتداره، و ليس ذلك إلّا لكونه مخالفا لعمل النبي صلّى الله عليه وآله و الخلفاء بعده، و قد عرفت أنّ ذهاب الجمهور إلى الاستحباب ليس إلّا لبعض الأخبار الداله عليه (٢)، فالأحوط بل الأقوى هو القول بوجوب سوره تامّه.

ص: ١٢١

١-١) التفسير الكبير ١: ١٨٠، الحجّه الرابعه.

٢-٢) سنن البيهقى ٢: ٦١ باب الاقتصار على فاتحه الكتاب.

منها: المرض، ويدلّ على سقوطها معه روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمه الوارده في صلاه المريض على الدابه، و روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحه الكتاب وحدها، و يجوز للصحيح في قضاء صلاه التطوّع بالليل و النهار» (١).

و بالجمله: فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه (٢)، و إنما الإشكال في اختصاص الحكم بالمرض الذي يشقّ معه قراءه السوره أو يعمّ جميع الأمراض، و كذا الإشكال في شموله للمرض العارض في بعض الوقت، و الزائل في بعضه الآخر.

و منها: الضروره، و يدلّ على السقوط معها روايه الحلبي المتقدمه، و روايه الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أ يجزى عنّي أن أقول في الفريضة فاتحه الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلاً أو أعجلنى شيء؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» (٣).

و روايه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يكون مستعجلاً يجزيه أن يقرأ في الفريضة بفاتحه الكتاب وحدها؟ قال: «لا بأس» (٤).

و بالجمله: فأصل السقوط مع الضروره ممّا لا إشكال فيه أيضاً و إنما الكلام في اختصاص الحكم بالضروره، أو شموله لمطلق الاستعجال، و لو لم يبلغ حدّ الاضطرار، كما هو ظاهر إطلاق الروايات المذكوره، و كذا الإشكال في شموله للضروره الناشئه من قبل حرمه قطع الصلاه، كمن شرع فيها ثمّ نسي السوره،

ص: ١٢٢

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٣١٤ ح ٩، التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٦، الاستبصار ١: ٣١٥ ح ١١٧١، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢ ح ٥.
 - ٢- (٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٣١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٨٣، كشف اللثام ٤: ٣٦، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧، بحار الأنوار ٨٢: ١٢.
 - ٣- (٣) التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٥، الاستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٧٠، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢ ح ٤.
 - ٤- (٤) قرب الإسناد: ١٧٩ ح ١٠، الوسائل ٦: ٤١. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢ ح ٦.

فإنّ الاضطرار حينئذ إنّما جاء من قبل حرمه القطع، إذ بدونها لا اضطرار أصلاً.

و منها: ضيق الوقت، و المحكى عن المحقق الكركى الجزم بعدم سقوطها لذلك (١)، و لكن المعروف بين المتأخرين المعاصرين السقوط (٢)، و استدللّ عليه فى الجواهر (٣) بالإجماع المدعى فى الرياض على سقوطها حال الضروره (٤)، أو مع زياده الاستعجال، كالمحكى عن المعتبر و التذكرة (٥).

و يرد عليه مضافاً إلى أنّ ضيق الوقت لا يعدّ ضروره و لا استعجالاً، كما ستعرف أنّ الإجماع على تقدير تحقّقه لا يجدى فى مثل المقام، ممّا لا تكون المسأله من المسائل الأصليه المتلقّاه عن الأئمه عليهم السلام، بل تكون من المسائل التفريعيه المستخرجه من تلك المسائل الأصليه، و ذلك لما حقّق فى محلّه من أنّ وجه حجيه الإجماع إنّما هو كشفه عن ثبوت نصّ معتبر لم يصل إلينا، و هذا إنّما يجرى فى خصوص المسائل الأصليه كما مرّت الإشاره إليه مراراً، فالاستدلال بالإجماع فى أمثال المسأله فى غير محلّه.

نعم قد يستدلّ على السقوط بصدق الاستعجال، بل الضروره على الضيق، و لكن يرد عليه أنّ الاستعجال هنا ليس إلّا لأمر دينى حتمى، و هو إدراك مجموع الصلاه فى وقتها، و من المعلوم أنّ وجوب إدراكه كذلك فرع عدم وجوب السوره، إذ المفروض أنّ الوقت لا يسع إلّا بمقدار الصلاه بدونها.

و من الواضح استحاله الأمر بفعل فى وقت يقصر عنه، فوجوب إتيان الصلاه

ص: ١٢٣

-
- ١- ١) جامع المقاصد ٢: ٢٥٩.
 - ٢- ٢) كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى: ١٠٣، جواهر الكلام ٩: ٣٣٦، كتاب الصلاه للمحقّق النائنى ١٠٥: ٢-١٠٦، كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى: ١٦٠-١٦١، العروه الوثقى ١: ٤٩٢.
 - ٣- ٣) جواهر الكلام ٩: ٣٣٧.
 - ٤- ٤) رياض المسائل ٣: ٣٨٤.
 - ٥- ٥) المعتبر ٢: ١٧١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٣١.

بتمامها فى وقتها متفرّع على عدم وجوب السوره، و متوقّف عليه، فالاستدلال على العدم بوجوب إتيانها فى وقتها يصير على وجه دائر كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يستدلّ عليه كما فى الجواهر، بفحوى عدم وجوبها على المستعجل و نحوه، ضروره أولويّه مراعاة الوقت من ذلك، كما أنّه يمكن أن يستدلّ عليه بضميمه أدله الاستعجال بوجه آخر، و هو أن يقال: أنّه يستكشف من سقوطها بالنسبه إلى المستعجل و المريض و أمثالهما، أنّ ملاك وجوبها ليس من القوّه بحدّ يزاحم ملاك شرطيه الوقت، مع ملاحظه أهميته بالنسبه إلى سائر الشرائط، بحيث لم يوجد مورد قدّم فيه بعض الشروط عليه، كما يظهر بالتتبع فى موارد مزاحمه الوقت، مع غيره من الشروط.

و يمكن أن يقال بناء على ما عرفت من أنّ عمده مستند الوجوب هو فعل النبي صلّى الله عليه و آله: أنّه لم يثبت وجوبها فى موارد الضيق، لعدم ثبوت فعله صلّى الله عليه و آله فى تلك الموارد كما لا يخفى، إلاّ أن يقال: إنّ مجرد كون عمله صلّى الله عليه و آله فى سعه الوقت لا يوجب اختصاص الوجوب بها، خصوصا بعد صدور الأخبار الكثيره التى يستفاد منها مفروغيه الوجوب كما عرفت.

و لذا لم يستدلّ أحد للسقوط فى موارد الاستعجال و نحوه، بعدم ثبوت الوجوب فى تلك الموارد، بل السقوط إنما هو لدلاله دليل خارجيّ عليه، كما هو واضح.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنما هو فيما لو ضاق الوقت عن إدراك مجموع الصلاه فى وقتها، بحيث لو قرأ السوره، لوقع بعض أجزائها خارج الوقت، و لكن ليس بحيث تكون قراءه السوره مانعه عن وقوع ركعه منها فى الوقت، و أمّا لو دار الأمر بين ترك السوره و وقوع ركعه منها فى الوقت، حتّى يشمل قوله عليه السّلام: «من أدرك»، (1)،

ص: ١٢٤

١- (١) التهذيب ٢: ٣٨ ح ١١٩، الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٩، الذكرى ٢: ٣٥٥، الوسائل ٢١٨، ٢١٧: ٤. أبواب المواقيت، ب ٣٠ ح ٢ و ٤ و ٥، صحيح البخارى ١: ١٦٣ ح ٥٨٠، صحيح مسلم ٥: ٨٦ ح ١٦١-١٦٥، سنن أبى داود ١: ١١٢ ح ٤١٢.

فتقع الصلاة أداء، و بين قراءتها و وقوع الصلاة خارج الوقت، فالأمر أوضح.

ثمَّ إنَّه قد يتمسك لوجوب السوره فى موارد الضيق باستصحاب وجوبها الثابت قبل تحققه، و لكنَّه معارض باستصحاب وجوب إتيان الصلاة فى وقتها الثابت قبل تحقق الضيق، كما هو غير خفى.

و منها: النوافل، و لا إشكال و لا خلاف فى سقوط السوره فيها، بل ربما يعد من الضروريات (١)، و يدلُّ عليه روايه عبد الله بن سنان و روايه منصور بن حازم المتقدمتان، و غيرهما من الأخبار (٢)، إنما الإشكال فى سقوطها فيما لو عرض للناقله و وصف الفرضيه، أو عرض للفريضه و وصف النفلية.

و منشأ الإشكال إنَّه هل عنوان الفريضه المأخوذ فى أدله وجوب السوره يراد به ما هو واجب بالفعل و محمول عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، سواء كان فرضا بالذات أو بالعرض، أو أنَّ هذا العنوان كناية و إشاره إلى العناوين التى تكون واجبه بالذات و مفروضه بحسب أصل الشرع، كالصلوات اليوميه و نظائرها؟ وجهان.

لا- يبعد أن يقال: بأنَّ المنسب إلى أذهان أهل العرف إنما هو الوجه الثانى، إذ لا يفهمون من تلك الأدله إلا اعتبار السوره فى صلاة الظهر و العصر و نظائرها من العناوين المفروضه بالذات، من دون أن يكون عنوان الفريضه دخيلا فى ذلك أصلا، و عليه فتكون السوره جزء للصلوات اليوميه، سواء كانت واجبه أو مندوبه، كصلاه المعاده جماعه، و صلاه الصبى، بناء على شرعيتها.

ص: ١٢٥

١ - 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 - ٢) الوسائل ٦: ١٢٢. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٥١.

المسألة الأولى: وجوب تعيين بسمله خاصه و عدمه

لا إشكال ولا خلاف بين الإماميه في أنّ البسمله جزء لجميع سور القرآن عدا البراءة (١)، بناء على كونها سورة مستقلة، لا جزء لسورة الأنفال، بل ربما يعد ذلك من الضرورة، بحيث لا يحتاج إلى إقامه الدليل عليه.

إنما الإشكال في أنّه هل يجب أن يعين حين قراءه البسمله سورة معيّنه أم لا؟ و بعبارة أخرى، هل يجب أن يقصد حكاية بسمله خاصه مثل بسمله التوحيد أو لا، بل يكفي مجرد قصد حكاية القرآن، و صيرورتها جزء لسوره خاصه إنما تتحقق بلحوق سائر أجزائها إليها؟ وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور بل صريحهم عدم وجوب التعيين (٢)، و ذلك لعدم تعرّضهم

ص: ١٢٤

١ - ١) الخلاف ٣: ٣٢٨، السرائر ١: ٢١٨، المعتمد ٢: ١٦٧، تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٢، مسألة ٢٢٢، مدارك الأحكام ٣: ٣٣٩، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٢، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩، رياض المسائل ٣: ٣٧٩، كشف اللثام ٧: ٤، جواهر الكلام ٩: ٢٩٦، مستند الشيعة ٨: ٨٠، جامع المقاصد ٢: ٢٤٤.

٢ - ٢) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٢٤٨، بحار الأنوار ٨٢: ١٩، الحدائق ٨: ٢٢٨، مستند الشيعة ٥: ١٢٤، جواهر الكلام ٥٢: ١٠-٥٦.

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

هذا، وذهب شيخنا المرتضى قدس سرّه في كتاب صلواته إلى لزوم التعيين (١)، و تبعه بعض المعاصرين (٢)، ويمكن أن يستدلّ للمشهور مضافاً إلى خلوّ النصوص عن التعرّض للمسأله مع شدّه الابتلاء بها، وقد عرفت أنّ ذلك دليل على عدم الوجوب، بأنّ الظاهر كون البسملة بطبيعتها الواحده جعلت جزء لجميع السور، كالأجزاء المشتركة في المركّبات الخارجيه.

فكما أنّ قصد انضمام سائر أجزاء مركّب خاصّ إلى الجزء المشترك لا يخرجّه عن قابليه لحوق سائر أجزاء مركّب آخر إليه، فيصير ذلك المركّب، فكذلك قصد انضمام سائر أجزاء سوره التوحيد مثلاً إلى البسملة لا يخرجها عن قابليه لحوق سائر أجزاء سوره الجحد إليها مثلاً، فتصير تلك السوره لا سوره التوحيد، و أولى من ذلك ما لو لم يقصد حين قراءه البسملة سوره خاصّه، بل قصد مجرّد حكايه القرآن، فإنّها صالحه لانضمام سائر أجزاء كلّ سوره إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أنّ طبيعه البسملة بوحدتها جزء لجميع السور.

هذا و لكن ذكر الشيخ في تحقيق كلامه و توضيح مرامه ما حاصله: إنّ القرآن عباره عن الألفاظ الخاصه النازله من الله تعالى على قلب رسوله صلّى الله عليه و آله، و له قيام صدورى بالمتكلم به، و حينئذ فمعنى قراءته ليس إيجاد تلك الألفاظ المخصوصه، فإنّ قيامها إنما هو بالمتكلم بها، و قيام الألفاظ المقروه إنما هو بالقارئ، فلا يعقل قراءتها، بمعنى إيجاد نفس تلك الألفاظ المخصوصه المنزله، بل معنى القراءه إنما يرجع إلى إيجاد مماثل تلك الألفاظ قاصداً به حكايتها كإيجاد الألفاظ المستعمله في

ص: ١٢٧

١- ١) كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى رحمه الله: ١٤٦-١٤٧.

٢- ٢) كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى رحمه الله: ١٧١.

معانيها قاصدا به حكايتها.

و حينئذ فكما أنه في استعمال لفظ زيد في معناه لا يلاحظ اللفظ مستقلا، بل كأنه مرآه لا يرى فيها إلا المعنى، لاندكاك الحاكى فى محكيه، و المرآه فى المرئى فيها، و لذا يعتبرونه وجودا لزيد، و يقال: إنه وجود لفظى له، مع أن الوجود إنما هو وصف للفظ، و لا ارتباط له بالمعنى، فكذلك فى مقام الحكايه لا ينظر إلا إلى المحكى، و هى الألفاظ الخاصه الصادره من المتلفظ بها.

و حينئذ فقراءه القرآن عباره عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصدا به حكايه الكلام الشخصى المنزل على الرسول صلى الله عليه و آله، فبسمله سورہ خاصه عباره عن قطعه شخصيه من مجموع ذلك الكلام الشخصى، و لا تتحقق حكايتها إلا بعد إيجاد ألفاظها بقصد حكايه تلك القطعه الشخصيه، فإذا فرض أنه قرأ البسمله حكايه عن بسمله سورہ الإخلاص النازلہ معها، فلا يعقل أن يصدق عليها قراءه سورہ الجحد إذا رفع اليد عن الإخلاص، و ضم إليها سائر أجزاء سورہ الجحد.

و من ذلك يظهر أن قياس السور القرآنيه على المركبات العينيه الخارجيه المشتركه فى بعض الأجزاء قياس مع الفارق، إذ الجزء المشترك فيها هو تمام الوجود الخارجى له، من دون مدخل للقصده فيه أصلا، و قصد جزئيه لأحدها لا يخرجها عن قابليه جزئيه للآخر، بخلاف البسمله، فإنها جعلت جزء لسورہ الإخلاص مثلا بوجودها الشخصى، و لسورہ الجحد بوجودها الآخر، و قصد حكايه هذا الوجود يمنع عن صيرورتها جزء لسورہ أخرى.

ثم لا يخفى أن قراءه البسمله بقصد سورہ لا بعينها، و إن كان يصدق عليها قراءه القرآن، إلا أنه ليس لازم ذلك كونها قابله لأن تصير جزء لجميع السور، و ذلك لأن صدق قراءه القرآن إنما هو باعتبار كون الطبيعى أيضا نازلا فى ضمن نزول الفرد، و لكن ذلك لا يلزم صدق قراءه بسمله خاصه عليها، بعد ضم سائر

أجزاء سورة معينه إليها، لوضوح أنّ حكاية الجامع لا تعدّ حكاية للأفراد، فحكاية مجيء زيد الجائي لا تصدق إلا بعد حكاية مجيئه بنفسه، ولا تصدق على حكاية مجيء الإنسان المتحقق في ضمنه، كما هو ظاهر، هذه خلاصه ما أفاده الشيخ قدّس سرّه (١) بتقريب منا.

ولا يخفى أنّ باب الحكايات في أمثال المقام ممّا يوجد المتكلم الألفاظ قاصداً به إراءه شيء من اللفظ أو المعنى، إنما يكون المراد بها إراءته على ما هو عليه في الواقع، لما عرفت في توضيح كلامه قدّس سرّه من أنّ الألفاظ إنما هي بمنزلة المرآه، فكما أنّ الناظر فيها لا يقع في نظره إلاّ الصورة الواقعة فيها، بحيث لا يتوجّه إلى نفسها مع كونها هو السبب في إراءه تلك الصورة، فكذلك الناظر إلى الألفاظ و السامع لها لا يتوجّه ذهنه إلاّ إلى ما جعلت تلك الألفاظ حكاية له من المعاني أو الألفاظ الأخرى، ولا يلاحظ نفس تلك الألفاظ مع كونها حاكية لها.

فالواقع في ذهن السامع إنما هو المعنى من دون توسط اللفظ أصلاً، كما أنّه بالنسبه إلى المتكلم أيضاً كذلك، فكأنّه يلقي المعاني من دون توسط شيء آخر و حينئذ فنقول:

إنّ البسملة إنما هي طبيعه واحده، وقد جعلت جزء لجميع السور، غايه الأمر أنّ فعلية جزئيتها لسوره التوحيد مثلاً إنما حصلت بانضمام سائر أجزاءها إليها، فالفرق بين البسملات الواقعة في أوائل السور من حيث أنفسها، مع قطع النظر عن لحوق سائر الأجزاء بها غير موجود أصلاً، وفي مقام الحكايات لا بدّ أن يرائى ذلك بما هو عليه في الواقع.

فكما أنّ البسملة بطبيعتها الواحده تكون جزء لجميع السور، فكذلك البسملة بوجودها الحكائي قابله لأن تصير جزء من الجميع، بل لو قصد القارئ

ص: ١٢٩

بسمله خاصه لا- يؤثر ذلك القصد في تعيينها جزء لسوره خاصه، و خروجها عن قابليه جزئيتها لسوره اخرى، فضلا عما لو لم يقصد ذلك.

و كيف كان، فكما أنّ فعلية جزئيتها في وجودها الأصلي لم تتحصل إلا بانضمام بقية الأجزاء إليها، فكذلك صيرورتها جزء لسوره خاصه في وجودها الحكائي لا تتحقق إلا بانضمام سائر الأجزاء إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أنّ الحكايه و الاراءه إنما تصدق فيما لو وقع المحكيّ و المرئي، كما هو عليه في الواقع في ذهن السامع، من دون تصرّف فيه أصلا.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ استعمال اللفظ و إرادته شخصه، أو نوعه، أو شخص آخر من اللفظ، كما في المقام و أمثاله لا يكون حقيقه من باب الاستعمال الراجع إلى عمل اللفظ في شيء آخر، بل هو إيجاد اللفظ، ليتصوّر بنفسه، و مع خصوصيته، أو ليتصور لا بنفسه، بل بما فيه من الجامع بينه و بين غيره، غايه الأمر إنّهُ يلزم اقامه قرينه على عدم مدخلية الخصوصية، كما أنّ القسم الثالث يكون من باب إيجاد اللفظ، ليتصور جامعه مع تخصّصه بخصوصيه اخرى، و في هذا القسم أيضا تجب إقامه قرينه على عدم مدخلية هذه الخصوصية، و دخاله خصوصيه اخرى.

و كيف كان، فما ذكره قدّس سرّه من أنّ حكاية الجامع لا تعدّ حكاية لأشخاصه، إن كان المراد أنّ حكاية الجامع فقط بإيجاد اللفظ الدال عليه بقصد الحكايه، ليست حكاية للأفراد و الأشخاص، فذلك مسلّم لا ينبغي التأمّل فيه، ضروره أنّ حكاية مجيء الإنسان فيما إذا قال: جاء إنسان، لا تعدّ حكاية لمجيء شخص زيد مثلا، إلا أنّ الكلام في المقام فيما إذا تعقّبها بما يدلّ على الأشخاص.

و إن كان المراد أنّ حكاية الجامع مطلقا لا تكون حكاية للأفراد، حتّى فيما إذا ألحقها بما يدلّ على الخصوصيات، فذلك واضح البطلان، ضروره أنّه لو فرض مجيء زيد يوم الجمعة، و عمرو يوم الخميس، فقال المخبر: جاء إنسان في يوم

الجمعه و هو زيد، فقد حكى الجامع المتحقق في ضمن بعض خصوصياته، لا المشترك بينه و بين مجيء عمرو، و هذا واضح جداً، و لكن لا يخفى أن المثال ليس له كثير ربط بالمقام، ضروره أن كلامنا في الحكايه التصوريه، لا التصديقيه.

و محصل الكلام في المقام إنه و إن كانت البسمله بطبيعتها الواحده مجعوله جزء لسور القرآن، و بمجرد صدورها من المتكلم بها تصوير متشخصه، إلا أن الحكايه إنما تتعلق بما صدر منه، و ما تكلم به، مع قطع النظر عن حيثه صدره منه و تكلمه به، فكما أنه في مقام الحكايه لا يلحظ قيام الألفاظ الحاكيه بالمتكلم بها و لا صدورها منه، و إلا لم تصدق الحكايه أصلاً، ضروره أنها عباره عن إراءه المحكى و إلقائه، بحيث كأنه لم يكن واسطه أصلاً، فكذلك في المحكى لا تلحظ حيثه صدره من المتكلم به و لا قيامه به، فالمحكى إنما هي الألفاظ الخاصه، من دون ملاحظه حيثه صدورها أصلاً.

إن قلت: إن كلام الله تعالى المنزل على قلب رسوله صلى الله عليه و آله عباره عن تلك الألفاظ المخصوصه، مع حيثه كونها صادرة عن الله تعالى، ضروره أنها بدون هذه حيثه لا تعدّ كلام الله، فإن اختصاصها به الموجب لإضافتها إليه إنما هو بهذه الملاحظه، و هي قيامها به على نحو القيام الصدورى.

ألا ترى أن تخصيص كلام زيد مثلاً الموجب لصحه إضافته إليه، و التعبير بأنه كلامه إنما هو بلحاظ قيامه به، و صدور عنه، و بدون هذه الملاحظه لا- وجه لانتسابه إلى شخص دون شخص، فالقرآن ليس عباره عن نفس الألفاظ المخصوصه، بل هي مع ملاحظه كونها صادرة عن الله تعالى، و حينئذ فما ذكر من أن الحكايه إنما تتعلق بما صدر مع قطع النظر عن حيثه صدره، ممّا لا يتم أصلاً.

قلت: لا- منافاه بين اعتبار حيثه الصدور في صحه انتساب الكلام إلى المتكلم، و بين كون المحكى هو نفس الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثه الصدور،

ضروره أنّ ما يصلح أن يكون هنا محكياً للفظ و مرئياً بسببه إنما هو نفس الألفاظ الصادره، و أمّا حيثيه الصدور فلا يمكن أن تقع محكيه للفظ، و بعبارة أخرى المقروء هو نفس الألفاظ، بلا ملاحظه جهه الصدور، كما أنّه تكون حيثيه الصدور عن القارئ ملغاه بنظره، و إلا لا تصدق الحكايه أصلاً كما عرفت.

هذا كلّه فيما لو لم يقصد التعيين، و أما لو قصدته فتاره يجعل ألفاظه الحاكيه بحذاء الجامع، و لكنّه قاصد حين قراءه البسمله أن يعقبها بباقي أجزاء سوره خاصّه، و اخرى يجعل ألفاظه بحذاء ألفاظ بسمله خاصّه، أمّا الصوره الأولى فالظاهر أنّها مثل ما لو لم يقصد التعيين أصلاً. و أمّا الصوره الثانيه ففيها إشكال ينشأ من أنّ قصد التعيين يؤثر في تعيينها لسوره معيّنه، و يخرجها عن قابليته لحوق أجزاء سوره أخرى بها، و ممّا عرفت من أنّ المحكّي إنما هو الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثيه صدوره، و لكن الظاهر هو الوجه الأول.

ثمّ إنّّه ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للتمسك بأصالة الاشتغال، نظراً إلى أنّ الشكّ في المقام إنما هو في المحضّل، لأنّ الشكّ إنما هو في تحقق قراءه السوره المأمور بها في الصلاه، بدون قصد التعيين حين قراءه البسمله، و لا إشكال بل و لا خلاف في وجوب الاحتياط فيه، لعدم اليقين بحصول البراءه بدونه، و العقل يحكم باستدعاء الاشتغال اليقيني للبراءه اليقينيّه.

وجه الفساد أنّ الرجوع إلى الأصل إنما هو بعد ثبوت التحير و اليأس عن الدليل، و قد عرفت أنّه لا يلزم في صدق الحكايه بنظر العقل أزيد من القراءه بقصد القرآنيه، كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر فساد ما يمكن أن يتوهم، من أنّ البسملات الواقعه في أوائل السور لها حقائق متباينه و ماهيّات مختلفه، و لا- ينصرف اللفظ المشترك إلى بعضها إلاّ بقصد ذلك البعض، نظير صلاتي الظهر و العصر، و وجه الفساد أنّه بعد عدم قيام دليل على تعدد حقائقها لا مجال لادعائه أصلاً، بعد كون الظاهر بنظر

العرف أنّ لها حقيقه واحده، و بها جعلت جزء لجميع السور.

و التزامنا بذلك فى مثل صلاتى الظهر و العصر إنما هو لقيام الدليل على ذلك فيهما، مثل ما ورد فيمن دخل فى الصلاه بنيه العصر، ثم ظهر له فى الأثناء أنّ عليه صلاه الظهر، و أنّه لم يأت بها بعد، من أنّه يجب عليه العدول من العصر إلى الظهر (1)، فإنّه لو لم يكن عنوان الظهرية و العصرية متباينين، و كان ما وقع أولاً متصفاً بعنوان الظهرية قهراً، و لم يكن تحقّقه موقوفاً على قصده، لم يكن معنى لفرض هذه المسأله، و لا الحكم بالعدول أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

هذا، و العمده فى أصل المسأله ما عرفت من أنّ خلوّ النصوص و كذا الفتاوى من التعرّض لها، دليل قطعى على عدم وجوب قصد التعيين، بعد كون المسأله ممّا يعمّ به البلوى، و عدم اطلاع أهل العرف عليه مع قطع النظر عن التنبيه، إذ لا يخطر هذا المعنى ببالهم، و لا يتوجه إليه أذهانهم أصلاً، فالأقوى هو القول بعدم الوجوب.

المسأله الثانيه: هل يجوز قصد معانى الألفاظ فى القراءه؟

قد عرفت أنّ معنى قراءه كلام الغير و حكايته عباره عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصداً به حكايه ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءه بحذاء الألفاظ المحكيه، كما يجعل اللفظ حاكياً عن معناه الموضوع له و مرآه له، و إن كان بينهما فرق، من حيث أنّ إصدار اللفظ و إرادته لفظ آخر ليس من باب استعمال اللفظ فى شىء آخر، بل من باب إيجاد ليتصوّر لفظ آخر، و ينتقل ذهن المخاطب إليه، و قد مرّت الإشاره

ص: ١٣٣

١- (١) الكافى ٣: ٢٩١ ح ١، التهذيب ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

إلى ذلك و تحقيقه فى محله.

و كيف كان، فيقع الكلام هنا فى أنه هل يجوز عند قراءه فاتحه الكتاب أن يقصد معانى ألفاظها أيضا، بأن يقصد من قوله تعالى
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ معناه أيضا، و هو اختصاص الحمد و الثناء بذاته المقدسه، و من قوله تعالى إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
، توجيه الخطاب إلى الله و تخصيصه بالعباده، و الاستعانه أو لا؟ و جهان.

الظاهر هو الوجه الثانى، لأن الظاهر أن و جوب قراءه الفاتحه فى الصلاه إنما هو من باب و جوب قراءه القرآن فيها، و كون الفاتحه
هو القدر المتيقن، و لذا تراهم يعبرون فى مقام بيان أفعال الصلاه و كيفيتها، بأنه هل تجب قراءه القرآن فيها أم لا؟ و اختار
الوجوب كافة المسلمين (١) إلا شاذًا منهم (٢).

ثم ذهب القائلون بالوجوب إلى أن الواجب قراءه الفاتحه، لكونها المتيقنه من القرآن المأمور بقراءته فى الصلاه.

و بالجملة: لا ينبغى الإشكال فى أن و جوب قراءه الفاتحه فى الصلاه إنما هو لوجوب قراءه القرآن فيها، و حينئذ فلا ينبغى مجال
للقول بجواز إرادته معانى جمالاتها أيضا، لأنه بعد ما كان معنى القراءه راجعا إلى جعل الألفاظ المقروءه بحذاء الألفاظ
المحكاه، و حاكيه لها و مندكّه فيها، لا يعقل أن تجعل تلك الألفاظ بحذاء معانيها أيضا، و ليس ذلك إلا استعمال اللفظ فى
معنيين، و قد بين فى الأصول عدم

ص: ١٣٤

١ - ١) الخلاف ١: ٣٢٧ مسألة ٨١، المعبر ٢: ١٦٤، تذكره الفقهاء ٣: ١٢٨ مسألة ٢١٨، جواهر الكلام ٩: ٢٨٥، مفتاح الكرامه
٢: ٣٥٠، مستند الشيعة ٥: ٦٨، بدايه المجتهد ١: ١٨١ - ١٨٢، المجموع ٣: ٣٢٧ و ٣: ٣٣٠، المغنى لابن قدامه ١: ٤٨٥، الجامع لأحكام القرآن
١: ١١٧ و ١٢٤.

٢ - ٢) مثل الحسن بن صالح بن حى و الأصم و ابن عليه، راجع التفسير الكبير ١: ١٨٨، و المجموع ٣: ٣٣٠، و الخلاف ١: ٣٢٨ مسألة

٨١

جوازه بل استحالته، كما هو ظاهر الكفايه (١).

و يؤيد ما ذكرنا من أنّ قراءة الفاتحه فى الصلاه إنما هو من باب قراءة القرآن، و لا- يجتمع ذلك مع قصد معانى جملاتها أيضا، ما ذكره المحقق فى المعبر، فى مسأله تحريم قول آمين بعد الحمد، من أنّ التأمين الذى يكون معناه: اللهم استجب، يستدعى سبق دعاء، و لا يتحقق الدعاء إلا مع القصد (٢)، و من المعلوم عدم سبق دعاء مقصود، و بدون القصد يخرج التأمين عن حقيقته فىكون لغوا.

هذا و لكن لا يخفى أنّ مثل قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، لا يعقل أن يكون بنفسه من كلمات الله تعالى، لأنّ ضروره الشرع بل العقل على خلافه، فالواجب أن يكون فى أمثال هذه الجمل كلمه «قل» أو «قولوا» مقدّره، فصحه كونها كلاما له تعالى إنما هو باعتبار كونه مقولا للقول المأمور به، و إلا فهو بنفسه ممّا لا يعقل أن يكون كلاما له تعالى.

و يؤيد ذلك- أى كون كلمه «قل» أو «قولوا» مقدّره- ما فى بعض التفاسير، كتفسير التبيان لشيخنا الطوسى قدّس سرّه، من أنّ كلمه قل يا محمّد مقدّره فى أوّل السوره، و فى تفسير الطبرى حكى ذلك بأسانيد كثيره عن ابن عباس (٣).

و بالجملة: لا إشكال فى تقدير كلمه «قل» أو «قولوا» فى أوّل السوره أو قبل قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ إلى آخر السوره، و السرّ فى الحذف ما عرفت من كونه بديهيا، إذ بدونه لا يعقل أن يكون كلاما له تعالى.

و حينئذ فنقول: إذا وجب علينا أن ندعو الله تعالى بهذه الجمل، فمعنى ذلك أن نتلفظ بهذه الألفاظ قاصدا بها معانيها المدلول عليها، بأن نجعل هذه الألفاظ بحذاء

ص: ١٣٥

١- ١) كفايه الأصول ١: ٣٦، عنوان: الثانى عشر.

٢- ٢) المعبر ٢: ١٨٦.

٣- ٣) تفسير التبيان ١: ٣٨، جامع البيان للطبرى ١: ٧٦ ح ١١٣، و ص ٧٨ ح ١١٤ و ص ٩٤ ح ١٣٠.

تلك المعاني، وحاكيه لها و مندكّه فيها، نظير استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، بل هو عينه.

و لعلّ ذلك هو السرّ في حذف كلمه «قل» أو «قولوا»، فإنّه لو كانت هذه اللفظه المذكوره في الجملة لكان من الممكن أن توجد مماثل هذه الكلمات، و نجعل كلّ واحده منها بحذاء مماثلها من الألفاظ المحكيه، من دون نظر إلى المعنى أصلاً، و أمّا مع حذفها، بما أنّها لا يمكن أن تكون كلامه تعالى، فلا يجوز أن يقصد نفس تلك الألفاظ، لكونها منزله من الله تعالى، بل لا بدّ أن يتعلّق القصد بنفس معانيها و لو إجمالاً.

و بالجملة: فالظاهر جواز قصد المعنى في أمثال هذه الجملات.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين تعرّض في كتاب صلاته لنظير المسأله، و هي مسأله جواز ردّ السلام في الصلاه بقوله سلام عليكم بقصد القرآنيه قاصداً به ردّ تحيه المسلم تبعاً فقال ما ملخصه:

إنّه قد يتخيّل هنا إشكال على القائلين بجواز ردّ السلام كذلك، و بيان الاشكال أنّ قراءه القرآن لا تصدق إلاّ إذا صدر الألفاظ من القارئ بعنوان الحكايه عن الألفاظ المنزله، و ردّ التحيه يتوقّف على أن يوجه سلامه إلى المسلم مخاطباً إياه، و المفروض أنّ قوله سلام عليكم بقصد القرآنيه لم يكن خطاباً للشخص المسلم، حتى يكون ردّاً لتحيته، و ليس هذا من جهه الإشكال في امتناع الجمع بين قصد اللفظ و قصد المعنى في استعمال واحد، فإنّ هذا الإشكال مندفع بإمكان ذلك طويلاً، بأن يقصد اللفظ و يقصد من اللفظ المقصود، أي المستعمل فيه معناه، بل الإشكال في المقام إنّما هو من جهه أنّ اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا الشخص المسلم حتّى يقصد تبعاً، و يصير ردّاً لتحيته، و دفع الإشكال بأن المتكلّم بسلام عليكم إنّما يقصد بلفظه حكايه الكلام المنزل مع قصده من الكلام

المحكّي الخطاب إلى المسلم، لا أنّه يسلم على المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظير ذلك كتابه السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنما قصد به الحكايه عن السلام الملفوظ، و قصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود (١). انتهى ملخصاً.

و أنت خبير بأنّ ما دفع به الإشكال هو بعينه نفس الإشكال، لأنّ صريح كلامه أنّ الإشكال ليس من جهة امتناع اجتماع قصد اللفظ و المعنى، بل من جهة أنّ اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا المخاطب المسلم، حتى يقصد تبعاً، و ما دفع به الإشكال إنما يدلّ على كون قصد المعنى في طول قصد اللفظ و تبعاً له، فهو إنما يصلح للجواب عن إشكال امتناع اجتماع القصدين لا عن الإشكال الذي هو المهم في المقام.

ثمّ إنّ نظيره بمسأله الكتابه لا يخلو عن تأمل و نظر، لأنّ النقوش الكتابيه و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعه للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يعرف معنى كلمه منقوشه، يكون ذلك متوقفاً أولاً على تطبيق تلك الكلمه المنقوشه على ملفوظها، و ثانياً على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، فإذا أراد أن يعرف معنى كلمه الصعيد المنقوشه في القرآن، يتوقّف ذلك على العلم بكون هذا النقش مطابقاً للفظ الصعيد، و على العلم بمعنى الصعيد الملفوظ.

و لكن تلك النقوش إنما تجعل بدلاً عن الألفاظ في الدلاله على معانيها، لا- أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها. فالشخص الذي يكتب إلى صديقه:

السلام عليكم، إنما يقصد السلام عليه بهذه الجملة المكتوبه، لأجل بعد مكانهما و عدم إمكان مخاطبه بالألفاظ، لا أنّه يجعل الجملة المكتوبه بحذاء ملفوظها، و يقصد من الملفوظ السلام عليه، لأنّه لا يكون هنا ملفوظ نوعاً حتّى يجعلها

ص: ١٣٧

بحدائمه، فقياس المقام على مسأله الكتابه قياس مع الفارق، و حينئذ لا دليل على جواز رد التحيه بقراءه آيه من القرآن.

نعم، قد يقال بأن قراءه آيه مناسبه لرد التحيه بمجرد صدور السلام من المخاطب، ينتزع منها عنوان رد التحيه، و إن لم يكن قاصدا له، نظرا إلى أن ذلك مشعر بكون المصلى قاصدا لردّها، لو لم يكن مانع فى البين، و هو الاشتغال بالصلاه.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ مجرد هذا المعنى لا يصحّ انتزاع عنوان الردّ، ما لم يكن من قصده فعلا. تحقّق ذلك العنوان باللفظ الصادر منه، و المفروض أنّ قراءه القرآن لا تجتمع مع تعلق القصد بذلك العنوان.

نعم يمكن أن يتحقّق ذلك بحيث لا ينافى الصلاه، بأن قصد بقوله: سلام عليكم الدعاء، و سأل من الله تعالى أن يسلمه، و أمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء، سواء أراد بقوله: سلام عليكم، مجرد سلامه المخاطب، أو أراد به أن يسلمه الله، و لكن لا على سبيل الدعاء و السؤال منه تعالى حتى يصدق عنوان الدعاء، فالمسأله محلّ إشكال، و سيأتى تفصيلها فى محلّها إن شاء الله تعالى.

و لرجع إلى ما كُنّا فيه و نقول: إنّه لا منافاه بين قصد المعنى فى مثل قوله:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ و بين قراءه القرآن، لما عرفت من أنّ هذه الآيه و الجمل التى بعدها و كذا نظائرها، إنما كان الغرض من إنزالها أن يقصد العباد معانيها المشتمله عليها فى مقام تحميد الله، و تسيّحه، و طلب الحاجه منه، لقصور عقولهم عن أنه يحمد الله تعالى بما ذا، و بأيه كيفيه، و أنه أى شىء ينبغى أن يسأل منه، فأمره تعالى بقول تلك الجمل إنما هو لأجل إفاده أنه ينبغى أن يحمد بمثل الحمد لله ربّ العالمين، و يسأل عنه بما يتضمّنه قول: اهدنا الصراط المستقيم، فلا منافاه بين قصد المعنى، و بين قراءه مثل هذه الألفاظ الصادره من الله تعالى أصلا.

و يؤيد ذلك-أى جواز إرادته المعنى- ما ورد فى بعض الأخبار مما مضمونه، أنه قال الله تبارك و تعالى: «قسمت الصلاة بينى و بين عبدى، فمن أول السوره إلى جملة إياك نعبد إنما هو لى، و جملة إياك نعبد و إياك نستعين إنما هو بينى و بين عبدى، و الباقى إنما هو لعبدى» (١) و دلالتة على جواز قصد المعنى فى الصلاة أوضح من أن يخفى.

و لبعض الأعلام هنا كلام فى بيان عدم التنافى بين قصد المفاهيم التى تضمنها القرآن، و بين قصد الحكايه و نقل كلام الله تعالى، لا بأس بنقله فنقول ما ملخصه:

إنّ تحقق مفهوم الحكايه و النقل لا- يتوقف على تعلق القصد بنفس هذا العنوان، من حيث هو على سبيل الاستقلال، كى ينافى ذلك تعلق قصد استقلالى بالنسب الحكيمه الواقعه بين أبعاض المقروءه، إذ القارئ قد لا يرى فى قراءته إلا كون صدور المقروء من قائله طريقا لإثبات تلك النسب، فيقصد بقراءته إيقاع تلك النسب بهذا الطريق، فمن يقرأ عباره الكتاب قد يقصد بقراءته نسبه لفظه إلى مصنفه، و قد يقصد بذلك تفهيم المطالب المدونه فيه، كما هو الغالب فى تلاوه كتاب الأخلاق و الرسائل العمليه للعوام، و قراءه الإنسان مصنفاته فى مقام الإفاده، ففى هذه الصوره أيضا يصدق عليه اسم قراءه ذلك الكتاب، إذ لا معنى لقراءته إلا حكايه النقوش المدونه فيه باللفظ، و هى حاصله فى الفرض، غايه الأمر أنّ عنوان الحكايه غير ملحوظ من حيث هو على سبيل الاستقلال (٢). انتهى.

و لا يخفى أنّ معنى الحكايه فى المقام إنما هو مجرد التلّفظ بكلام الغير قاصدا به ذلك، و بعباره أخرى، جعل القارئ لفظه بحذاء لفظ آخر و فانيا فيه، لإلغاء خصوصيه صدوره منه، و صدور المحكيّ من قائله، و هذا بخلاف الحكايه للغير،

ص: ١٣٩

١-١) سنن ابن ماجه ١:٢٤٣ ح ٣٧٨٤.

٢-٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٤٠٨.

مضافا إلى أنّ فيها أيضا لا- يكون اللفظ مستعملا في المعاني في قبال الألفاظ المحكيه، بل يجعل ألفاظه بحذاء نفس الألفاظ المحكيه فقط، و لكن يكون غرضه من إيقاعها في سمع المخاطب و ذهنه، وقوع معانيها فيه لا نفسها مستقلا، بل طريقا إليها كما لا يخفى.

المسأله الثالثه:القران بين السورتين

المعروف بين قدماء أصحاب الإماميه رضوان الله عليهم حرمة القران بين السورتين، و كون ذلك مفسدا للصلاه (١)، و المشهور بين المتأخرين هي الكراهه (٢)، و هي التي يقتضيها الجمع بين الأخبار الكثيره الوارده في هذا الباب، لأنّ بعضها ظاهر في التحريم، كصحيحه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا- تقرأ في المكتوبه بأقلّ من سوره و لا بأكثر» (٣) و صحيحه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعه؟ قال: «لا- لكلّ ركعه سوره» (٤) و موثقه زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعه؟ فقال: «إنّ لكلّ سوره حقّا فأعطاها حقّها من الركوع و السجود»، قلت:

ص: ١٤٠

١ - ١) الفقيه ١: ٢٠٠، الهدايه: ١٣٤، النهايه: ٧٥-٧٦، الانتصار: ١٤٦، المسائل المصريه (رسائل المرتضى) ١: ٢٢٠، الكافي في الفقه: ١١٨، المبسوط ١: ١٠٧، الخلاف ١: ٣٣٦، التحرير ١: ٣٩، القواعد ١: ٢٧٣، مختلف الشيعه ٢: ١٥١.

٢- ٢) شرائع الإسلام ١: ٧٢، جامع المقاصد ٢: ٢٤٨، الذكري ٣: ٣١٢، الدروس ١: ١٧٣، جواهر الكلام ٩: ٣٥٤، كشف اللثام ١٣: ٤.

٣- ٣) الكافي ٣: ٣١٤ ح ١٢، التهذيب ٢: ٦٩ ح ٢٥٣، الاستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٦٧، الوسائل ٦: ٤٣. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤ ح ٢.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٤، الاستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٦٨، الوسائل ٦: ٤٤. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤ ح ٣.

فيقطع السوره؟ فقال: «لا بأس» (١) و غيرها ممّا ظاهره التحريم.

و بعضها صريح في الجواز، كصحيحه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن القران بين السورتين في المكتوبه و النافله؟ قال: «لا بأس» (٢) و ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر، نقلًا من كتاب حريز، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا- تقرن بين السورتين في الفريضة في ركعه، فإنّه أفضل» (٣)، و غيرهما من الأخبار الصريحه في نفى البأس، و الجمع يقتضى الحمل على الكراهه.

و دعوى و جوب حمل الطائفه الثانيه على التقيه، لكونها موافقه للعامه القائلين بالجواز و عدم الحرمة.

مندفعه بأنّ مجرّد موافقه الخبر لهم لا- يوجب الحمل عليها، و الجمع العرفي مقدم على المرجحات، لخروج الخبرين معه عن موضوع المتعارضين كما لا يخفى، و لكن كراهيه القران إنّما تختص بالفريضة دون النافله، لصراحه بعض الأخبار في ذلك.

ثمّ إنّ الآتى بالسوره الثانيه قد يقصد بها مجرّد قراءه القرآن المستحبه، في جميع أحوال الصلاه، و قد يقصد بها جعلها جزء مستقلًا للصلاه، كالصوره الأولى، و قد يقصد بها جعلها مع السوره الأولى جزء لها. لا ريب في خروج الصوره الأولى عن مورد النزاع، كما أنّ الظاهر خروج الصوره الثانيه أيضًا.

لأدّن الظاهر أنّ الإتيان به في النافله الذي يكون مثله محرّمًا أو مكروهًا إذا وقع في الفريضة إنّما هو على نحو الصوره الأخيره، و حينئذ فيرجع كراهيه القران

ص: ١٤١

١- ١) التهذيب ٢: ٧٣ ح ٢٦٨، الوسائل ٦: ٥٠. أبواب القراءه في الصلاه ب ٨ ح ٣.

٢- ٢) التهذيب: ٢- ٢٩٦ ح ١١٩٢، الاستبصار ١: ٣١٧ ح ١١٨١، الوسائل ٦: ٥٢. أبواب القراءه في الصلاه ب ٨ ح ٩.

٣- ٣) السرائر ٣: ٥٨٦، الوسائل ٦: ٥٢. أبواب القراءه في الصلاه ب ٨ ح ١١.

إلى أنّ المصلّى لو جعل وظيفته فى الصلاه وجوب الإتيان بالسوره المتحقّق بأوّل سوره قرأها، أولى من أن يجعل وظيفته وجوب قراءه القرآن المتحققه بسوره و أزيد، ولا تكون الزائده على الواحده فردا آخر من القراءه، لأنّها عنوان تقبل الزيادة و النقيصه، فما دام كونه مشغولا بها و لم يعرض عنها يصدق أنّه قار كما لا يخفى.

المسأله الرابعه: عدم جواز قراءه سور العزائم فى الفريضة

اشاره

ذهب علمائنا الإماميه رضوان الله عليهم إلى أنّ السور التى تكون فيها آيه السجده الواجبه أربع سور (١)، خلافا لأبى حنيفه القائل بوجوب جميع سجدهات القرآن، و الشافعى القائل باستحباب الجميع (٢)، و المشهور بل المجمع عليه بين قدماء أصحابنا أيضا عدم جواز قراءه شىء منها فى الصلاه (٣)، خلافا للإسكافى (٤)، و لكن لا يخفى أنّ عبارته غير صريحه فى ذلك.

و مستندهم الأخبار المرويه عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: خبر زراره عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا تقرأ فى المكتوبه بشىء من العزائم

ص: ١٤٢

- ١ - ١) الهدايه: ١٣٤، الانتصار: ١٤٥، الخلاف ١: ٤٢٦ مسأله ١٧٤، الغنيه: ٧٨، الكافى فى الفقه: ١١٨، السرائر ١: ٢١٧، المعبر ٢: ١٧٥، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٦ مسأله ٢٣١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٦، الحدائق ٨: ١٥٢، مستند الشيعه ١٠٠: ٥-٣١٠، جواهر الكلام ٩: ٣٤٣.
- ٢ - ٢) المجموع ٤: ٦٢، المغنى لابن قدامه ١: ٦١٦-٦١٧.
- ٣ - ٣) الهدايه: ١٣٤، الانتصار: ١٤٥، الخلاف ١: ٤٢٦ مسأله ١٧٤، الغنيه: ٧٨، الكافى فى الفقه: ١١٨، السرائر ١: ٢١٧، المعبر ٢: ١٧٥، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٦ مسأله ٢٣١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٦، الحدائق ٨: ١٥٢، مستند الشيعه ١٠٠: ٥-٣١٠، جواهر الكلام ٩: ٣٤٣.
- ٤ - ٤) حكاه عنه فى المعبر ٢: ١٧٥.

و منها: خبر سماعه قال: «من قرأ باسم ربك فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحه الكتاب و ليركع»، قال: «و إن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء و الركوع و لا تقرأ فى الفريضة اقرأ فى التطوع» (٢) و ذيله قرينه على أن مورد الصدر هى النافله و قوله عليه السلام: «و إن ابتليت بها»، لا- ينافى حرمه قراءه فى الفريضة، نظرا إلى أن مورد الجماعه هى الفريضة، و ذلك لأن المراد بالإمام هو الإمام المخالف كما هو ظاهر، فلا بأس فى حمله على ما إذا اقتدى فى النافله به تقيه.

و منها: خبر عمّار عن أبى عبد الله عليه السلام، عن الرجل يقرأ فى المكتوبه سوره فيها سجده من العزائم، فقال: «إذا بلغ موضع السجده فلا يقرأها و إن أحب أن يرجع فيقرأ سوره غيرها و يدع التى فيها السجده فيرجع إلى غيرها». و عن الرجل يصلّى مع قوم لا يقتدى بهم فيصلّى لنفسه و ربما قرؤوا آيه من العزيمه فلا يسجدون فيها فكيف يصنع؟ قال: «لا يسجد» (٣).

و ظاهر الروايه جواز التبويض و القران، و قد عرفت أن الأول مخالف لفتوى الأصحاب، فتكون الروايه شاذّه غير معمول بها.

و منها: خبر على بن جعفر أنه سأل أخاه موسى عليه السلام عن الرجل يقرأ فى الفريضة سوره «النجم» أ يركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ غيرها؟ قال: «يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحه الكتاب و يركع و ذلك زياده فى الفريضة و لا يعود يقرأ فى الفريضة

ص: ١٤٣

١- (١) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٦، التهذيب ٢: ٩٦ ح ٣٦١، الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٤٠ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٤، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩١، الوسائل ٦: ١٠٢ و ١٠٥. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٧ ح ٢ و ب ٤٠ ح ٢.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٧٧، الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٤٠ ح ٣ و ص ١٠٣ ب ٣٨ ح ٢.

بسجده» (١). ولا يخفى التهافت و المناقضة بين صدر الروايه الدالّ على جواز قراءه «سوره النجم» فى الفريضه، و ذيلها الدالّ على أنّ ذلك زياده فيها، و على النهى عن العود إلى مثلها، فالعمده فى المقام هى روايه زراره، و لا بدّ من التكلّم فى مدلولها.

فنقول: يجرى فى معناها احتمالات كثيره:

١- أن يكون النهى عن القراءه فيها إرشادا إلى مانعيه قراءه شىء من العزائم للصلاه، بمعنى أنّه لا يترتب الأثر المترقّب من الصلاه عليها مع قراءه شىء من العزائم فيها، نظير سائر النواهي التى تتعلّق بإيجاد شىء فى المأمور به، كالنهى عن التكلّم فى الصلاه و نظائره، و لازم هذا الاحتمال بطلان الصلاه بمجرد قراءه سوره منها.

٢- أن يكون النهى دالّا على أنّ وظيفه المصلّى -أى وجوب قراءه سوره من القرآن- بعد قراءه الفاتحه، و قبل الركوع لا- يتحقّق بقراءه شىء من العزائم بعد الفاتحه، بل أداؤها إنما يتوقّف على قراءه سوره من القرآن، غير سور العزائم، و لازم هذا الاحتمال صحه الصلاه لو جمع بينها و بين سوره أخرى، لأداء وظيفته بقراءه سوره أخرى، إلّا- أن يستشكل فى ذلك من جهه القران بين السورتين، كما أنّ البطلان فيما لو اقتصر على قراءه شىء من سور العزائم، يكون مستندا إلى فقد بعض الأجزاء الواجبه كما هو واضح.

٣- أن يكون النهى إرشادا إلى أنّه لو قرأ المصلّى شيئا منها، ليقع فى محذور مخالفه أحد التكليفين المتزاحمين، لأنّه إمّا أن يسجد بعد قراءه آيه السجده، و إمّا أن لا- يسجد، فعلى الأول يقع فى محذور مخالفه حرمة قطع الصلاه و إبطالها، لأنّ السجود زياده مبطله، و على الثانى يقع فى محذور مخالفه وجوب السجده عند قراءه

ص: ١٤٤

(١- ١) قرب الإسناد: ١٧٢ ح ٧٦٢، مسائل عليّ بن جعفر: ١٨٥ ح ٣٦٦، الوسائل ١٠٦: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٤٠ ح ٤.

آيتها، وهذا لا- فرق فيه بين أن يكون التكليفان مختلفين من حيث الأهمية، أو متساويين، لأنّ المكلف يقع نفسه اختياراً في مخالفه أحدهما، و يتلى نفسه بهما.

٤- أن يكون ذلك أى الابتلاء بالتكليفين المتراحمين، و الوقوع في مخالفه أحدهما حكمه لتعلق النهى التحريمى بنفس قراءه شىء منها.

٥- أن يكون النهى عن القراءه باعتبار السجود الذى يعدّ بنظر العرف جزء للسوره، أو باعتبار كونه لازماً شرعياً لقراءه آيه السجده، فيصير معنى الروايه إنّه لا تقرأ فى المكتوبه بشىء من العزائم، لأنّها موجب للسجده شرعاً، و السجود زياده فى الفريضه، و الزياده العمديه مبطله لها، فتكون المقدمه الأولى و الأخيره مطوّبتين فى الروايه.

هذا، و لا- يخفى أنّ الاحتمالين الأولين لا يناسب شىء منهما، مع التعليل الوارد فى الروايه كما هو ظاهر، و أمّا الاحتمال الثالث و الرابع فهما أيضاً خلاف ظاهر الروايه، لأنّ غرضها أنّه لا تنطبق بطبيعته الصلاه المأمور بها التى يجب على كلّ مكلف الإتيان بها، و امتثال أمرها بإيجادها فى الخارج، على الصلاه التى قرأ فيها شىء من العزائم، فلا يتحقّق الامتثال الموجب لسقوط الأمر، بإتيان الصلاه المشتمله على قراءه شىء منها، و لا تعرّض فى الروايه لحرمة قطع الصلاه و إبطالها المتوجهه إلى المكلف بعد الشروع فيها.

و بالجملة: هنا تكليفان:

أحدهما: الأمر بطبيعته الصلاه و وجوبها.

و ثانيهما: وجوب الإتمام بعد الشروع و حرمة القطع و الإبطال. و لا- ارتباط لأحدهما بالآخر، لأنّ المكلف قد يقع فى محذور مخالفه الثانى دون الأول، كما إذا قطع صلاته عمداً ثمّ شرع فى صلاه أخرى و أتمّها، فإنّه امتثل الأمر المتعلق بطبيعته الصلاه، و خالف الأمر بالإتمام، و النهى عن الإبطال.

و من المعلوم أنّ الروايه ناظره إلى الأمر الأول و أنّه لا يسقط بالإتيان بالصلاه المشتمله على سوره العزيمه، و لا تعرّض لها إلى الأمر الثاني أصلا.

و أمّا الاحتمال الأخير فشقه الأول الراجع إلى أنّ النهى إنما هو باعتبار السجود الذى يكون بنظر العرف جزء، فهو أيضا خلاف الظاهر، لأنّ العرف لا يفرق بين السجودات الواجبه و المندوبه من هذه الجبهه أصلا، فالتعبير بالعزائم الدالّ على أنّ وجوب السجود له مدخله فى الحكم ينفى ذلك، فينحصر المراد من الروايه فى الشقّ الأخير الراجع إلى أنّ النهى إنما هو باعتبار وجوب السجود الذى يكون لازما شرعيا لقراءه آيه السجده التى تشتمل عليها السوره.

و لا يخفى أنّ الروايه بناء على هذا أيضا لا تكون ناظره إلى أنّ السجود زياده، و الزياده مبطله، و الإبطال حرام شرعا، بل المقصود منها بطلان الصلاه بسبب السجود، فلا تصلح للامتثال، لعدم انطباق طبيعه الصلاه المأمور بها عليها مع زياده السجده، فتكون ناظره إلى الأمر المتعلّق بالطبيعه، لا الأمر بالإتمام و النهى عن القطع، و حرمة الإبطال بعد الشروع فيها.

ثمّ إنّ بناء على هذا الاحتمال الذى هو ظاهر الروايه، يمكن أن يكون النهى عن قراءه سوره العزيمه إرشادا إلى أنّها موجب للفساد للصلاه، لكونها زياده عمدية، و عليه فلا تكون نفس قراءه السوره من حيث هى محرمة أصلا، فلو قرأ شيئا من العزائم و نسى السجده، أو تركها عسيانا، لا يكون ذلك مضرا بصحة صلاته أصلا، لأنّ المفروض أنّ السجده الموجه للبطالان لم يتحقّق منه، و قراءه السوره بنفسها لم تكن محرّمه حتّى تؤثر فى البطلان.

غايه الأمر استحقاقه للعقوبه، من حيث مخالفته لوجوب السجود عند قراءه آيه السجده، و هذا لا ارتباط له ببطلان الصلاه أصلا كما هو ظاهر، و يمكن أن يكون النهى عن قراءه السوره نهيا تحريميا، و يكون الوجه فيه كونها موجب

للسجود شرعا، و هو زياده مبطله.

و يظهر هذا من بعض الأعظم من المعاصرين فى كتاب صلاته، و فرّع عليه أنه يستفاد من الروايه حرمة كل ما يوجب السجود مثل الاستماع بل السماع، إذا كان قادرا على محافظه سمعه، من أن يقرعه صوت من يقرأ آيه السجده. نعم من سمع قهرا، أو قرأ سهوا، لم يرتكب المحرّم، و إن كانا أيضا موجبين لوجوب السجود.

ثمّ قال ما ملخصه: إنّه يتفرّع على ذلك أنّ غير القراءه العمديه لا يكون مبطلا للصلاه، ما لم يسجد به، سواء كان محرّما كالاستماع أم لا، كالسماع غير الاختيارى، و أمّا قراءه العزيمه عمدا فهى مبطله، لأنّ الكلام المحرّم فى الصلاه و إن كان ذاتا من الأذكار، أو الأجزاء يوجب بطلانها، لكونه ماحيا لصورته عند المتشرّعه، مضافا إلى دعوى الإجماع على ذلك، و أمّا الموجبات الأخر غير القراءه، أو القراءه غير المحرّمه، فلا تبطل الصلاه، نعم لو سجد بعدها تبطل بالزياده العمديه، لا بتلك الموجبات (1). انتهى.

و لا يخفى أنّ ما ذكره مبنى على أن يكون النهى عن قراءه شىء من سور العزائم، نهيا تحريما دالّا. على حرمة نفس قراءه السوره، و الظاهر خلاف ذلك، لأنّ النواهى المتعلّقه بكيفيات العبادات إرشادات غالبا إلى فسادها، مع تلك الكيفيه المنهى عنها، و أنّه لا يترتب الأثر المترقّب من العباده عليها مع هذه الكيفيه.

و حينئذ فالنهي فى المقام أيضا للإرشاد إلى فساد العباده المشتمله على متعلّق النهى، غايه الأمر إنّه لو لم تكن الروايه مشتمله على التعليل المذكور، لقلنا ببطلان

ص: ١٤٧

الصلاه بمجرّد القراءه، من دون توقّف على السجود عقيب آيه السجده، إلا أنّ تعليل النهى عن القراءه بإيجابها للسجود الذى هو زياده مبطله، أو جب صرف النهى عنها إلى ما هو لازمها شرعا، و هو السجود، فيصير مدلول الروايه إنّه لا تسجد فى الصلاه، فإنّ السجود زياده و هى مبطله.

و دعوى إنّه يمكن أن يكون النهى إرشادا إلى مانعيه متعلقه، و هو نفس القراءه، و الوجه فى مانعيها هو كونها موجهه للسجود المبطل للصلاه.

مندفعه بأنّ إمكان ذلك و إن كان غير قابل للمناقشه، إلا أنّ ظهور الروايه فى خلافها يطردها، لأنّ ظاهرها أنّ وصف المبطله إنما يتّصف به ما يكون زياده فى الصلاه، و موصوفه الزياده هو خصوص السجده، و بعبارة أخرى ظاهرها أنّ الإبطال إنما يجيء من قبل السجود خاصه كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا ينبغي الارتياح فى أنّ مدلول الروايه هو الإرشاد إلى مانعيه السجده التى تكون لازما شرعا لقراءه آيه السجده، و حينئذ فلو قرأ سورة من سور العزائم، و ترك السجده عصيانا أو نسيانا، لا يكون ذلك موجبا لبطلان الصلاه أصلا، لعدم حرمة نفس القراءه، و عدم تحقق السجده المبطله كما هو المفروض، فلا وجه للقول بالبطلان كما عرفت فى كلام بعض المعاصرين، مضافا إلى أنّ بطلان الصلاه بمطلق الكلام المحرّم ممّا لا دليل عليه، لأنّ أدله مبطله الكلام إنما تختصّ بكلام الآدمى، كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

و كذا دعوى كونه ماحيا لصوره الصلاه عند المتشرّعه، مندفعه بمنع ذلك، إذ المراد بالماحى ما يوجب خروجها عن الكيفيه التى هى كفيه الصلاه بنظرهم، من القيام مستقبل القبلة فى مقابل المولى خاضعا خاشعا، و من المعلوم أنّ قراءه القرآن لا تنافى هذه الكيفيه أصلا. و كذا دعوى كونها مبطله، لأنّها فعل كثير، يدفعها أنّ المراد بالفعل الكثير ما يكون خارجا عن الصلاه، و المفروض وقوع القراءه

جزء لها.

و الذى يسهل الخطب ما عرفت من عدم كون القراءه بنفسها محرّمه أصلا فالاستناد فى بطلان الصلاه إلى حرمة القراءه ممّا لا وجه له.

نعم ربما يتمسك للقول ببطلان الصلاه بمجرد قراءه آيه السجده و إن لم يسجد، بأنّ الأمر بإيجاد السجده المنافيه للصلاه مرجعه إلى الأمر بإبطال الصلاه بفعل المنافى، و لا يجتمع معه الأمر بالمضى، و الإتمام الذى يعتبر فى صحه العباده، و أجاب عنه المحقق المتقدّم فى كتاب صلاته:

قلت: أولا: لا يبعد عدم وجوب السجده فعلا عقيب وجود الموجب فورا، و يكون المراد من قوله عليه السلام فى روايه زراره: «فإنّ السجود زياده فى المكتوبه»، أنّ القراءه توجب السجود ذاتا، فإن فعلته بطلت الصلاه و إن تركته و أتممت الصلاه أخللت بحقّها من التعجيل، و لذلك لا يجوز فعل موجبها، فورود المحذور فى طرف السجود تركا و فعلا صار سببا للنهى، لا أنّ فعل الموجب حرام، لكونه سببا لإبطال الصلاه.

و ثانيا: لا- يعقل أنّ مجرد الأمر بإبطال الصلاه بالسجده، يكون موجبا لبطلانها، إلا من جهة اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص، أو من جهة اقتضائه عدم الأمر بالضدّ، مع احتياج صحه العباده إلى الأمر، و قد حقق فى الأصول عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و كذلك عدم احتياج العباده إلى الأمر الفعلى، بل يكفى رجحانها ذاتا، و على تقدير الاحتياج إلى الأمر، لا مانع من الأمر بالضدّ مرتبا على ترك ضده الآخر، كما بيّنا ذلك فى الأصول (1). انتهى كلامه.

ص: ١٤٩

و استشكل فى المصباح على إثبات الصحه بطريق الترتب، بأن ذلك لا- يجدى فى الحكم بصحه صلاته، على تقدير ترك السجده، و المضى فيها، إذ المتبادر عرفا من الأمر بإيجاد المبطل، كما هو ظاهر أخبار الباب بحسب مدلولها الالتزامى، أن الشارع لم يرد المضى فى هذه الصلاه، بل أوجب نقضها بهذا الشيء، فيخصص بهذه الأخبار عموم ما دلّ على وجوب المضى، أو جوازه، و لا يبقى معه طلب تقديرى مصحح لصلاته على تقدير المضى.

نعم ما ذكر إنما يجدى فيما لو كان الحاكم بالتخصيص العقل من باب مزاحمته لواجب أهم، حيث إنّ العقل لا يستقلّ بعدم مطلوبه غير الأهم، إلا على تقدير عدم القدره عليه، من حيث اشتغاله بضده الأهم لا مطلقا، بخلاف ما لو كان التخصيص مستفادا من دليل لفظى، كما فى المقام، فليتأمل (1). انتهى كلامه رفع مقامه.

و التحقيق إنّه لو قلنا بحرمه المضى و الإتمام، نظرا إلى اقتضاء الأمر بالإبطال لذلك، و قلنا باحتياج العباده إلى الأمر أيضا، و لكن مع ذلك لا- مجال للحكم ببطلان الصلاه، لما عرفت من أنّ هنا أمرين: أحدهما: الأمر بطبيعته الصلاه، و الآخر: الأمر بالمضى و الإتمام، و هذا الأمر يتوجه إلى المكلف، بعد الشروع فى الصلاه و الدخول فيها، و المعتبر فى صحه العباده على تقدير القول به إنما هو الأمر الأول لا الثانى، و الساقط بسبب الأمر بالإبطال هو الثانى لا الأول، لوضوح أنّه لو أبطل صلاته بالسجده أيضا يجب عليه الإتيان بالصلاه ثانيا.

فما يعتبر فى الصحه لا يسقط بالأمر بالإبطال، و ما يسقط به لا يعتبر فى الصحه، لظهور أنّ معنى صحه العباده كونها موافقه لأمرها المتعلق بها، مع ما يعتبر

ص: ١٥٠

فيها جزء أو شرطاً، وبعبارته أخرى أن تكون موافقه للأمر الذي يكون متوجّهاً إلى المكلف قبل الشروع في العمل، و يكون هو الباعث له عليه، و من الواضح أنّ هذا الأمر هو الأمر المتعلّق بطبيعته الصلاة، لا الأمر بالإتمام، لأنّه يتوجه إلى المكلف بعد شروعه فيها، فالأقوى صحه الصلاة مع قراءه شيء من العزائم، فيما لو لم يسجد عقيب آيه السجده، غايه الأمر استحقاقه للعقوبه مع ترك السجده عمداً من جهه مخالفه تكليف وجوبى مستقل، و هو وجوب السجده بعد قراءه آيتها.

قراءة العزيمه سهواً

لو قرأ العزيمه سهواً، فالظاهر أنّه لا خلاف في صحه الصلاة (١)، و إنما اختلفوا على أقوال أربعة:

الأول: القول بوجوب تأخير السجود إلى بعد الفراغ منها.

الثاني: القول بوجوب الإيماء بدلاً عن السجود.

الثالث: القول بوجوب الجمع بين الإيماء في الصلاة و السجود بعدها.

الرابع: القول بوجوب السجود في الأثناء، كما عن كاشف الغطاء (٢).

و ليعلم أنّه لم يظهر من أحد من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم - على ما تتبعنا - التعرّض للمسأله أصلاً، فليست المسأله من المسائل الأصليه المتلقّاه عن الأئمه عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادره عنهم، كما هو شأن المسائل المذكوره في أكثر كتب القدماء، فدعوى الإجماع في المسأله ممّا لا تسمع، و كذا رمى بعض الأقوال بالشذوذ، فإنّ موردها هي تلك المسائل، لا المسائل التفريعيه، كما عرفت ذلك مراراً.

ص: ١٥١

١ - ١) السرائر ١: ٢٢١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٧، مستند الشيعة ٥: ١٠٣، جواهر الكلام ٩: ٣٤٨، كشف اللثام ٤: ٤١، مفتاح الكرامه

٢: ٣٥٨، الحدائق ٨: ١٥٨ و ١٥٩، الذكري ٣: ٣٢٤، جامع المقاصد ٢: ٢٦٣.

٢ - ٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

نعم قد تعرّض للمسألة الحلّي في السرائر، و من تأخّر عنه كالمحقّق و العلّامه و الشهيد 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 و لا شيء عليه، لأنّه ما تعمّد بطلان صلاته، فاختلف الحال بين العمد و النسيان (٢)، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ القول المحكّي عن كاشف الغطاء مبنيّ على عدم كون السجود زياده مبطله، مع أنّه خلاف ما هو ظاهر روايه زواره (٣) المتقدمه بل صريحها، لأنّ مفادها أنّ السجود زياده تخلّ بالصلاه، نعم ربما يستشعر من بعض الأخبار خلافه، مثل روايه سماعه المتقدمه المشتمله على قوله عليه السّلام:

«إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء و الركوع» (٤).

و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام:

اقرأ باسم ربك الذي خلق أو شيئاً من العزائم و فرغ من قراءته و لم يسجد فأوم إيماء و الحائض تسجد إذا سمعت السجده» (٥). فإنّهما يشعران بأنّه لو سجد الإمام فعليه أن يسجد، و لا تبطل صلاته، غايه الأمر أنّ المانع من سجوده هو عدم سجود الإمام.

و لكن لا يخفى أنّ المراد بهما كما في المصباح (٦) بيان الحكم عند ابتلائه بالصلاه،

ص: ١٥٢

١- ١) شرائع الإسلام: ١-٧٢، تذكرة الفقهاء: ٢-١٤٦، مسأله ٢٣١، الذكرى ٣: ٣٢٤، مسالك الافهام ٢٠٦: ١.

٢- ٢) السرائر ٢١٨: ١.

٣- ٣) الوسائل ١٠٥: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤٠ ح ١.

٤- ٤) الوسائل ١٠٥: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤٠ ح ٢.

٥- ٥) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٩١ ح ١١٦٨، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٢، الوسائل ١٠٣: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٣٨

ح ١.

٦- ٦) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٢٩٤.

مع من يأتّم به تقيّه، فلا مانع من الالتزام بوجوب السجود لو سجد الإمام في موردهما من باب المماشاه، ولا يفهم من ذلك جوازه اختياراً، فهذا القول ممّا لا يمكن الالتزام به.

و أمّا القول الثالث: فهو مبنّى على عدم استفاده الحكم من الدليل الاجتهادى، و وجوب الرجوع إلى القاعده التى تقتضى الاشتغال هنا، لأنّ التكليف مردّد بين مراعاة الفوريه و الانتقال إلى الإيماء، لأنّ السجود مبطل، و بين مراعاة الأصل، و هو السجود و عدم الانتقال إلى بدله، و الإخلال بالفوريه.

و أمّا القول الأول: فمستنده استصحاب وجوب المضىّ فى الصلاه، و حرمة قطعها، أو أصاله براءه الذمّه عن وجوب السجده فوراً، عقيب قراءه آيتها، و لا مجال لهذا القول، لو ثبت بدليّه الإيماء عن السجده.

و أمّا القول الثانى: فمستنده ما رواه علىّ بن جعفر فى كتابه عن أخيه عليه السّلام قال:

سألته عن الرجل يكون فى صلاه جماعه فيقرأ إنسان السجده، كيف يصنع؟ قال:

«يومئ برأسه». قال: و سألته عن الرجل يكون فى صلاته فيقرأ آخر السجده؟ فقال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثمّ يقوم فيتمّ صلاته إلا أن يكون فى فريضه فيومئ برأسه إيماء» (١).

و دلالتها على هذا القول ممّا لا ريب فيها.

و دعوى بطلان الفريضه بالإيماء أيضاً لمساواه البديل للمبدّل فى كونه زياده فى الفريضه كما ربما حكى عن منظومه العلامه الطباطبائى (٢).

مدفوعه بأنّ الأمر بالبديل إنما هو للفرار عن حكم مبدله، مضافاً إلى أنّ ظاهر الروايه أنه يومئ فيتمّ صلاته كما أنّها ظاهره فى وجوب مراعاة الفوريه، و فى بدليّه

ص: ١٥٣

١-١) مسائل علىّ بن جعفر: ١٧٣، ١٧٢ ح ٣٠٠ و ٣٠٣، الوسائل ٢٤٣: ٦. أبواب قراءه القرآن ب ٤٣ ح ٣ و ٤.

٢-٢) الدرّه النجفيه: ١٣٨.

الإيماء عن السجود، فالرواية من حيث الدلالة تامّة، لا مجال للمناقشه فيها أصلاً.

و أمّا من حيث الحجية و الاعتبار، فيمكن الخدشه فيها من حيث إنّه لم يحرز سماع كتاب عليّ بن جعفر منه، أو قراءته عليه، وإن كان يمكن دفعها بروايه الشيخ و جماعه عنه بواسطة موسى بن القاسم، أو أبي قتاده، أو عمر كى بن عليّ البوفكى، إلاّ أنّه لم يحرز كون النسخه التي بيد المتأخرين مطابقه لنسخه الأصل، و كيف كان فلو لم نقل باعتبار الروايه، فلا دليل على بدليه الإيماء عن السجود.

و توهم دلاله روايتي سماعه و أبي بصير المتقدمين (1) على ذلك، يدفع بأنّ بدليته في موردهما لا توجب ثبوت البدليه في المقام، لأنّ السجود في موردهما خلاف التقية كما لا يخفى، فيدور الأمر بين مراعاة فوريّه و جوب السجود و إبطال الصلاه، و بين تأخيرها إلى الفراغ و إتمام الصلاه.

و قد يقال: بانصراف أدله و جوب السجود فوراً، عن مثل المقام الذي يوجب بطلان الصلاه، و لكنّه مردود بدلاله روايه زواره المتقدمه على عدم الانصراف، إذ معه لا يبقى وجه لتعليل النهى عن القراءه بأنّ السجود زياده في المكتوبه، إذ ظاهره استلزام قراءه آيه السجده، لوجوبها فوراً، كما هو ظاهر، فيدور الأمر بين التكليفين المتراحمين: و جوب السجود فوراً، و حرمة إبطال الصلاه.

و قد يقال: بأهميه التكليف بالسجود، بمقتضى روايه زواره، إذ التعليل باستلزام قراءه آيه السجده لها ظاهر في الأهميه، و إلاّ لما كان يستلزم ذلك، و لكنّه لا يخفى أنّ التعليل إنما هو بلحاظ أنّ قراءه السوره تستلزم لمخالفه أحد التكليفين المتراحمين، و لا ينافى ذلك أهميه الآخر أو مساواته أصلاً، و القاعده في مثله تقتضى التخيير، فيتخير في المقام بين السجود و الإبطال، و بين المضى و تأخير السجود إلى الفراغ.

ص: ١٥٤

(١-١) الوسائل ١٠٥:٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٠ ح ٢ و ص ١٠٣ ب ٣٨ ح ١.

نعم استصحاب بقاء حرمه الإبطال الثابتة قبل الشروع في السوره،ربما يوجب ترجيح التكليف بوجوب المضى،و هذا هو المراد من الأصل الذى استند إليه العلامة الطباطبائي في منظومته حيث قال:

و الأصل بالتأخير فيه يقضى إذ منع البدار حقّ الفرض (١)

بقى فى المقام ذكر بعض الأخبار التى يستفاد منها جواز قراءه سوره السجده فى الصلاه.

منها:حسنه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجده فى آخر السوره؟قال:«يسجد ثمّ يقوم فيقرأ فاتحه الكتاب ثمّ يركع و يسجد» (٢).

و منها:صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال:سألته عن الرجل يقرأ السجده فينساها حتى يركع و يسجد؟قال:«يسجد إذا ذكر،إذا كانت من العزائم» (٣).

و منها:خبر وهب بن وهب عن أبى عبد الله،عن عليّ عليهما السّلام قال:«إذا كان آخر السوره السجده أجزأك أن تركع بها» (٤).

إلى غير ذلك ممّا ظاهره الجواز،و مقتضى الجمع بين هذه الروايات،و بين الأخبار المتقدمه التى ورد فيها النهى عن قراءتها فى الفريضه دون النافله،حمل هذه الأخبار على النافله،مضافا إلى أنّها ليست مسوقه لبيان أصل الجواز،حتى يستفاد منها الإطلاق،بل كلّها مسوقه لبيان حكم آخر،فلا يجوز التمسك بها لإثبات الجواز فى الفرائض كما هو ظاهر.

ص: ١٥٥

١- (١) الدرّه النجفيه: ١٣٨.

٢- (٢) الكافى ٣: ٣١٨ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٩١ ح ١١٦٧، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٨٩، الوسائل ١٠٢: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٧ ح ١.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٦، السرائر ٣: ٥٥٨، الوسائل ١٠٤: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٩ ح ١.

٤- (٤) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٣، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٩٠، الوسائل ١٠٢: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٧ ح ٣.

عدم جواز قراءه سورة يفوت الوقت إن قرأها

المعروف بين الأصحاب إنه لا يجوز أن يقرأ من السور ما يفوت الوقت بقراءته (١)، واستدل له بروايه سيف بن عميره عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تقرأ في الفجر شيئاً من آل حم» (٢)، بتقريب أن الظاهر كون النهي لفوات الوقت، كما أنه أفصح من ذلك ما رواه سيف بن عميره عن عامر بن عبد الله قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قرأ شيئاً من آل حم في صلاة الفجر فاته الوقت» (٣).

وقد يناقش بأن المراد بالوقت في هذه الرواية، هو وقت الفضيله، ضروره أن وقت الإجزاء أوسع من قراءه شيء من «آل حم»، لأن أطولها هي «حم تنزيل»، و الوقت أوسع منه كما هو واضح، فلا بد من حمل النهي على الكراهه، و لكنّه أجاب عنه في المصباح بما حاصله:

إن هذا لا ينفي دلاله النهي على التحريم، فيما هو محلّ الكلام، و لكن لا يخفى أن الروایتين لا ترتبطان بالمقام، لأن الروايه الأولى الداله على عدم الجواز، خاليه من التعليل، و الروايه الثانيه خاليه عن النهي.

نعم قد يستدل له كما في المصباح بوجه آخر، و هو أن الواجب عليه مع ضيق

ص: ١٥٦

-
- ١-١) النهايه: ٧٨، المهذب ١: ٩٧، المعتمد ٢: ١٧٥، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٧، مسأله ٢٣٢، الذكرى ٣: ٣٢٥، مسالك الأفهام ١: ٢٠٦، مدارك الأحكام ٣: ٣٥٤، كشف اللثام ٤: ١١، جواهر الكلام ٩: ٣٥١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٩، الحدائق ٨: ١٢٥، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٢٩٤.
- ٢-٢) التهذيب ٣: ٢٧٦ ح ٨٠٣، الوسائل ٦: ١١١-١١٠. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٤ ح ٢.
- ٣-٣) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح ١١٨٩، الوسائل ٦: ١١١. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٤ ح ١.

وقت الصلاة مع سورة يسعها الوقت، لامتناع كونه مكلفاً بما يقصر الوقت من أدائه، فإتيان غيرها بقصد الجزئية تشريع محرّم، وأما لو لم يقصد بها الجزئية، فلا تحرم القراءة من حيث هي، وإن استلزمت محرّماً، لأنّ مستلزم المحرّم ليس بمحرّم.

نعم لو قلنا: بأنّ الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده، أتجه القول بحرمتها مطلقاً، ولكن الحقّ خلافه كما تحقق في محلّه، اللهمّ إلاّ أن يستدلّ عليه بإطلاق الخبر المذكور، فإنّه وإن كان منصرفاً إلى ما لو قرأها بقصد الجزئية، كإطلاق فتاوى الأصحاب، ولكن قضيه ما يفهم من مجموع الخبرين، من كون النهى لفوات الوقت التعميم، فهو لا يخلو عن قوّه (1)، انتهى.

و أنت خبير بأنّ الصلاة المأمور بها إنما هي الصلاة مع سورة ما من السور القرآنية، و مجرد أنّه قد يقصر الوقت عن الصلاة مع سورة طويله لا- يوجب أن يكون متعلّق الأمر الضمنى المتعلّق بالسورة، هي السورة القصيره، غايه الأمر امتناع تعلّق الأمر بالسورة الطويله، و أمّا تعلّقه بطبيعته السورة الصادقه على القصيره و الطويله فلا، بل لا يعقل تقييدها بشىء منهما.

لأنّ المفروض أنّ مصلحه الجزئية التى بها تتقوم مصلحه الصلاة، إنما تكون قائمه بنفس طبيعه السورة، و حينئذ فكيف يعقل أن يتعلّق الأمر بها، مع شىء زائد لا دخل له فى حصول المصلحه أصلاً، فما ذكره من أنّ الواجب عليه مع ضيق الوقت، هي الصلاة مع السورة التى يسعها الوقت محلّ نظر بل منع، فإنّ الواجب مطلقاً هي الصلاة مع سورة ما، فالآتى بها مع السورة الطويله فى ضيق الوقت بقصد الجزئية، لا يكون مشرّعاً أصلاً حتى يكون عمله محرّماً.

نعم مع العلم بضيق الوقت، و إنّه لا يسع الصلاة مع هذه السورة التى يريد

ص: ١٥٧

قراءتها، لا- يتمشى منه قصد الامتثال أصلاً، فيكون هذا الشخص مذموماً، و مورداً لتقبيح العقلاء، من حيث مخالفته لأمر المولى، المتعلق بالصلاة التي يكون من قيودها، وقوعها بتمامها في الوقت المضروب له، و يسرى القبح إلى العمل الذي يترتب عليه هذه المخالفه.

و من هنا يظهر أنه ليس في البين إلا مجرد قبح مخالفه الأمر الوجوبى المتعلق بالصلاه، و لا يكون هنا نهى تحريمى متعلق بقراءه سوره يفوت الوقت بقراءتها، حتى تكون قراءتها مخالفه لذلك النهى، كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر وجه بطلان الصلاه فى مفروض المقام، فإنّ الإخلال بقصد الامتثال المعبر فى صحه العباده، يوجب فسادها.

و من هذا الجواب انقذ الخلل فيما حكى عن الشيخ رحمه الله فى مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالخبر المتقدم، حيث قال: إنّه لا يدلّ على أزيد من التحريم المقدمى الناشئ من إفضائه إلى ترك الفعل الواجب فى وقته المضروب له، و مجرد هذا التحريم، بل التحريم التشريعى الحاصل من استلزام الأمر بالشىء، أعنى السوره القصيره، عدم الأمر بضدّه، بل التحريم الاستقلالى بناء على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه، لا- يثبت إلا- فساد الجزء، و هو لا يستلزم فساد الكلّ، ما لم يوجب نقص جزء أو شرط، و السوره القصيره و إن انتفت هنا، لكنّها ساقطه، لضيق الوقت الذى ثبت كونه عذراً، و لو بسوء اختيار المكلف (1)، انتهى.

وجه الخلل ما عرفت من أنّ الأمر لم يتعلّق بالسوره القصيره حتّى يستلزم عدم الأمر بضدّها، فيكون الإتيان به محرّماً تشريعاً، أو يستلزم النهى عنه حتّى يكون الإتيان به محرّماً مستقلاً، بل الأمر تعلّق بطبيعته السوره الصادقه على الطويله و القصيره كما مرّ.

ص: ١٥٨

المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرى؟

قال الشيخ في كتاب النهاية: وإذا قرأ الإنسان في الفريضة سورة بعد الحمد، و أراد الانتقال إلى غيرها جاز له ذلك، ما لم يتجاوز نصفها، إلا سورة الكافرين و الإخلاص، فإنه لا ينتقل عنهما إلا في صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنه لا بأس أن ينتقل عنهما إلى سورة الجمعة و المنافقين (١). انتهى.

و هذه العبارة تشمل على أحكام ثلاثة:

الأول: جواز الانتقال من سورة شرع فيها إلى سورة أخرى ما لم يتجاوز نصفها، و هو يدل بمفهومه على عدم الجواز لو تجاوز النصف.

الثاني: عدم جواز الانتقال من سورة الإخلاص و الكافرون، و لو لم يتجاوز النصف.

الثالث: جواز الانتقال منهما إلى سورة الجمعة و المنافقين في صلاة الظهر يوم الجمعة، و أكثر عبارات القدماء موافقه لهذه العبارة (٢)، مع اختلاف يسير من حيث عدم التعرض لبعض الأحكام الثلاثة، و من حيث عدم اختصاص بعضها بخصوص صلاة الظهر في يوم الجمعة، بالنسبة إلى الحكم الثالث.

نعم ظاهر عبارة الحلّي في السرائر (٣) تبعاً لبعض القدماء، المخالفه في الحكم الأول، و أنّ جواز الانتقال ثابت ما لم يبلغ النصف، و هو يدل بمفهومه على عدم الجواز إذا بلغ النصف، و لو لم يتجاوز عنه.

ص: ١٥٩

١-١) النهاية: ٧٧.

٢-٢) المقنعه: ١٤٧، المبسوط ١٠٧: ١، نهاية الأحكام ١: ٤٧٨، الذكري ٣: ٣٥٣.

٣-٣) السرائر ١: ٢٢٢.

و الذى يوجب التردد فى أصل المسأله أنّ المحقق قدّس سرّه مع تبخره فى الفقه، لم يتعرّض لها أصلاً، نعم ذكر فى الشرائع فى مبحث صلاه الجمعه: إنّّه إذا سبق الإمام إلى قراءه سورته فليعدل إلى الجمعه، وكذا فى الثانيه يعدل إلى سورته المنافقين، ما لم يتجاوز نصف السوره إلّا فى سورته الجحد و التوحيد (١).

و قال فى المعتبر: و يجوز العدول من سورته إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، و يكره فى قل هو الله أحد، و سورته الجحد، و قال علم الهدى: يحرم (٢)، و قد روى عمرو بن أبى نصر عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «يرجع من كلّ سورته إلّا من قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون» (٣). و الوجه الكراهيه، لقوله فأقرؤا ما تيسر من القرآن (٤) و لا تبلغ الروايه المذكوره قوّه فى تخصيص الآيه (٥). انتهى.

و كيف كان فالظاهر أنّ المسأله عنده لم تكن خاليه عن الإشكال، و لذا أفتى بخلاف ما عليه القدماء، فالواجب ملاحظه الأخبار الوارده فى الباب فنقول:

يدلّ على الحكم الأخير روايات:

منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام فى الرجل يريد أن يقرأ سورته الجمعه فى الجمعه فيقرأ قل هو الله أحد قال: «يرجع الى سورته الجمعه» (٦) و المراد بقوله: «فى الجمعه» يحتمل أن يكون فى يوم الجمعه، و يحتمل أن يكون فى

ص: ١٦٠

١-١) شرائع الإسلام ١: ٨٩.

٢-٢) الانتصار: ١٤٧.

٣-٣) الكافي ٣: ٣١٧ ذح ٢٥، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٦ و ١٩٠ ح ٧٥٢، الوسائل ٩٩: ٦. أبواب القراءة فى الصلاه ب ٣٥ ح ١.

٤-٤) المزمّل: ٢٠.

٥-٥) المعتبر ٢: ١٩١.

٦-٦) الكافي ٣: ٤٢٦ ح ٦، التهذيب ٣: ٢٤١ ح ٢٤٢ و ٦٤٩ ح ٦٥٢، الوسائل ١٥٢: ٦. أبواب القراءة فى الصلاه ب ٦٩ ح ١.

و لكن لا- بدّ على الثانى من أن يكون المراد بالرجل هو الإمام إذ الجمعة لا- تنعقد إلا- جماعه، و المأموم لا يقرأ فحمله عليها بعيد، و على الأول لا تدلّ على الاختصاص بصلاه الظهر، إلا أن يقال: إنّ المراد به صلاه الجمعة، و لكن المقصود منها هي صلاه الظهر، لقيامها مقامها كما لا يخفى.

و منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد و أنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها، و لا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعة، فإنك ترجع إلى الجمعة و المنافقين منها» (١).

و منها: رواه عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أخرى؟ قال: «فليرجع إلى السورة الأولى إلا أن يقرأ بقل هو الله أحد، قلت: رجل صلى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله أحد قال: «يعود إلى سورة الجمعة» (٢).

و منها: ما رواه في قرب الإسناد عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: «سورة الجمعة، و إذا جاءك المنافقون، و إن أخذت في غيرها، و إن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أولها و ارجع إليها» (٣).

و يدلّ على الحكم الثانى أيضا روايات:

منها: رواه الحلبي المتقدمه.

و منها: رواه عبيد بن زراره المتقدمه أيضا.

ص: ١٦١

١- ١) التهذيب ٢٤٢: ٣ ح ٦٥٠، الوسائل ١٥٣: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٦٩ ح ٢.

٢- ٢) التهذيب ٢٤٢: ٣ ح ٦٥١، الوسائل ١٥٣: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٦٩ ح ٣.

٣- ٣) قرب الإسناد: ١٨١ ح ٨٢٥، الوسائل ١٥٣: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٦٩ ح ٤.

و منها: روايه عمرو بن أبى نصر قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: الرجل يقوم فى الصلاه فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون، فقال:

يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون (١).

و منها: روايه الحلبي قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: رجل قرأ فى الغداه سورة قل هو الله أحد قال: لا بأس، و من افتتح سورة ثمّ بدا له أن يرجع فى سورة غيرها فلا بأس إلّا قل هو الله أحد، و لا يرجع منها إلى غيرها، و كذلك قل يا أيها الكافرون (٢).

و منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل إذا أراد سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثمّ يرجع إلى السورة التى أراد؟ قال: «نعم، ما لم تكن قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون» (٣). و هذه الروايه صريحه فى خلاف ما ذكره الحلبيّ فى السرائر تبعاً لبعض آخر.

و يدلّ على الحكم الأول مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدمه، ما رواه فى الذكرى عن كتاب البنظي، عن أبى العباس، فى الرجل يريد أن يقرأ السوره فيقرأ فى أخرى، قال: «يرجع إلى التى يريد و إن بلغ النصف» (٤). و بهذه الروايه يقيد

ص: ١٤٢

١- ١) الكافي ٣: ٣١٧ ح ٢٥، التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٢ و ص ٢٩٠ ح ١١٦٦، الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءه فى الصلاه، ب ٣٥ ح ١.
٢- ٢) التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٣، الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٥ ح ٢. و لكن هذه الروايه مرسله، من جهه أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الذى روى فى هذا السند عن ابن مسكان لا يمكن له النقل عنه من دون واسطه، لأنّه من الطبقة السابعه، من الطبقات التى رتبناها، و ابن مسكان من الطبقة الخامسه، (منه).

٣- ٣) قرب الإسناد: ١٧٦ ح ٧٨٨، مسائل عليّ بن جعفر: ١٦٤ ح ٢٦٠، الوسائل ٦: ١٠٠. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٥ ح ٣.

٤- ٤) الذكرى ٣: ٣٥٦، الوسائل ٦: ١٠١. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٦ ح ٣.

إطلاق بعض الأخبار المتقدمه الشامل لما إذا بلغ النصف و تجاوز عنه أيضا.

و ما رواه جماعه من الرواه كالحلبى و أبى الصباح الكنانى و أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: فى الرجل يقرأ فى المكتوبه بنصف السوره ثم ينسى فىأخذ فى أخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل أن يركع، قال: «يركع و لا يضره» (١). نعم ظاهر روايه عبيد بن زراره عن أبى عبد الله عليه السلام خلافه، حيث أنه قال: «فى الرجل يريد أن يقرأ السوره فيقرأ غيرها، قال: له أن يرجع ما بينه و بين أن يقرأ ثلثيها» (٢) فإن ظاهرها جواز الرجوع و إن تجاوز عن النصف.

و لكن يحتمل قويا أن تكون كلمه «ثلثيها» غلطا، و كان الصواب ثلثها، باعتبار أن الكتابه كانت فى الأزمنه السابقه خاليه عن النقطة، كما يشهد بذلك بعض الكتب المكتوبه فيها الباقية إلى زماننا، مضافا إلى أن خطوطهم لم تكن بحيث يمكن أن تقرأ كاملا، و كيف كان فالروايه باعتبار مخالفتها لفتوى المشهور تسقط عن الحجيه، كما هو الشأن فى مثلها من الروايات المخالفه لهم.

ثم إن أكثر الروايات المتقدمه إنما وردت فيمن أراد قبل الأخذ فى قراءه السوره، قراءه سوره مخصوصه، فنسى و شرع فى سوره أخرى، نعم روايه الحلبي المتقدمه (٣) المذكوره فى جملة الروايات التى تدلّ على الحكم الثانى تعمّ ما إذا افتتح سوره، ثم بدا له أن يرجع إلى غيرها، و إن لم يكن مريدا لقراءته قبل.

و لكن يمكن أن يقال: بأنّها هى روايته الأخرى (٤) الموافقه مع سائر الروايات فى المورد، بمعنى عدم كونهما روايتين، بل روايه واحده، غايه الأمر أن الراوى تاره

ص: ١٦٣

١- (١) التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٤، الوسائل ١٠١: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٦ ح ٤.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٨٠، الوسائل ١٠١: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٦ ح ٢.

٣- (٣) الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٥ ح ٢.

٤- (٤) الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٦٩ ح ٢.

نقلها بأجمعها، و أخرى ببعضها، و مع هذا الاحتمال لا يبقى وثوق بأعميه مورد جواز العدول، و عدم اختصاصه بمن أراد أن يقرأ سورة فقرأ سورة أخرى.

و حينئذ فيشكل تعميم الحكم، و لكنّه مضافاً إلى أنّ مورد الفتاوى عام، كما عرفت من النهاية (1)، يمكن أن يقال بأنّ ذكر هذه الصورة فقط في الروايات إنما هو لأنّ الداعى و الموجب للعدول إنما يتحقّق غالباً في هذه الصورة التى أراد المصلّى فيها قراءة سورة، فقرأ غيرها، إذ مع الالتفات و التوجه يختار أولاً ما يحبّه كما لا يخفى.

فالحكم بالجواز في هذا الفرض إنما هو لكونه محلاً للعدول غالباً، فالحقّ أنّ الجواز متحقّق في جميع الصور، كما هو ظاهر فتاوى الأصحاب. هذا، و لا يذهب عليك أنّ المراد بمورد الروايات ليس ما إذا شرع في سورة أخرى غفله، بحيث لم يكن متوجّهاً إلى أنّه يقرأ السورة أصلاً.

كيف! و لازم ذلك بطلان قراءتها، فلا يبقى وجه لعدم جواز العدول عن «قل هو الله أحد» و «قل يا أيها الكافرون» كما هو مصرّح به في الروايات الداله على الحكم الثانى من الأحكام الثلاثة المتقدمه، بل المراد بذلك ما إذا أراد قراءة سورة ثمّ لمّا بلغ إلى محلّها قرأ سورة أخرى بمقتضى ارتكازه، ثمّ ظهر له أنّه كان يريد قراءه غيرها.

ثمّ إنّ القاعده هل تقتضى جواز العدول حتّى يصار إليها فيما لم يقدّم الدليل على الخلاف، أو تقتضى عدم الجواز حتى يقتصر على الموارد التى قام الدليل على الخلاف؟ قد يقال بالأول، نظراً إلى أنّ المصلّى قبل إتمام السورة مخير بمقتضى إطلاق

ص: ١٦٤

(١ - ١) النهاية: ٧٧.

أدله وجوب السوره، بين قراءه آيه سوره شاء، و المفروض فى المقام أنه لم يتم السوره، فيتخير بين إتمامها و بين رفع اليد عنها، و قراءه غيرها، مضافا إلى أن استصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الشروع فيها يقضى ببقائه، ما لم يقع الفراغ منها.

و قد يقال بالثانى، نظرا إلى أن العدول مستلزم للقرآن المحرّم، لتحقيقه بقراءه سوره تامّه، و بعض من سوره أخرى، و إن لم تتم، و إلى لزوم الزيادة العمديه الموجبه للبطلان، و لكنّه مردود مضافا إلى أن القرآن مكروه لا محرّم كما مرّ سابقا، و أن مورد القرآن ما إذا قصد جعل المجموع جزء من الصلاه، بمعنى أنه يقصد امتثال الوظيفه الثابته للمصلّى، بعد قراءه الحمد، بمجموع ما يقرؤه من السورتين، أو سوره و بعض سوره.

و المفروض فى المقام خلافه، لأنّ معنى العدول الذى وقع التعبير به فى كلمات الأصحاب، و الرجوع و العود اللذين وقع التعبير بهما فى الأخبار المتقدمه إنما هو رفع اليد عمّا قرأ من بعض السوره، و جعله كالعدم، فالمقام لا يرتبط بالقرآن أصلا.

و منه يظهر الجواب عن الوجه الثانى، فإنّ الزيادة المبطله عباره عمّا يؤتى به بعنوان أنه من الصلاه، و المفروض أن العادل يجعل المقروء كأن لم يقرأ، فلا يجعله جزء للصلاه، حتّى يوجب فسادها، إلا أن يقال: إنّ المقدار الذى قرأ من السوره المعدول عنها إنما قرأه بعنوان الجزئيه للصلاه، ضروره أنه كان قاصدا لامتثال الوظيفه الثابته عليه، بالنسبه إلى قراءه السوره التى هى جزء للصلاه، بقراءه تلك السوره، و حينئذ فكيف يمكن أن يكون العدول مؤثرا فيما وقع بعنوان الجزئيه، و مخرجا له عنه، و هل هو إلا كتأثير الحادث فيما ثبت قبل حدوثه؟ و هو بديهى الاستحاله.

اللهم إلا أن يقال: إنّ وصف الجزئيه للصلاه إنما يتصف به مجموع أجزاء سوره

واحد، وأمّا إجزاءها فلا توصف بها، فما دام لم يقرأ سورة تامة، لم يتحقق الجزء، و لكن لا يخفى أنّ الأمر بالصلاة التي تكون مركبة من الحقائق المتباينة الملحوظة بلحاظ الوحدة، كما أنّه ينسب على أجزائها، و يصير كلّ جزء منها معروضا لبعض ذلك الأمر الواحد، كذلك بعض الأمر المتعلق بالسورة، لكونها جزء منها ينسب على أجزاء السورة، و يتعلّق كلّ بعض منه بجزء منها.

و كما أنّ إتيان بعض أجزاء الصلاة يوجب سقوط بعض الأمر المتعلق به، سقوطا مراعى بإتمام الصلاة، كذلك الإتيان ببعض أجزاء الجزء يوجب سقوط بعض الأمر الضمني المتعلق به، سقوطا مراعى بإتيان بقيته أجزاء الجزء، و أجزاء الصلاة.

و حينئذ فمرجع جواز العدول إلى إمكان امتثال ذلك الأمر الضمني المتعلق بجزء الجزء الذي هو بعض من الأمر الضمني المتعلق بمجموع السورة ثانيا، و من الواضح أنّه لا يعقل ذلك مع سقوطه، نظير الإتيان بسورة أخرى بعد الإتيان بسورة تامة، فإنّه لا يعقل الامتثال ثانيا بعد سقوط الأمر، و لو كان أمرا ضميتا.

و لقائل أن يقول: إنّ السورة بتمامها اعتبرت جزء واحدا للصلاة، و حينئذ فما لم تتحقق بجميع أجزائها لا تتحقق ما هو جزء لها، و كما أنّ اتّصاف أجزاء سائر المركبات بوصف الجزئية لها، إنّما يتوقف على تحقق الكلّ بجميع أجزائه، لأنّ وصف الجزئية و الكليه من الأمور المتضايقة، و من شأنها التلازم بينهما، و عدم ثبوت أحدهما قبل الآخر، فثبوت وصف الجزئية لأجزاء المركب لا يمكن قبل تحقق الكلّ، حتّى يصير متصفا بالكليه، فما لم يأت بالكلّ، و لم يقع الفراغ منه، يمكن له العدول و الإتيان بفرد آخر من المركب.

و لكنّه لا يخفى أنّ أجزاء السورة إنّما تكون أجزاء للصلاة، و إذا تحقق شيء منها يكون صالحا لإلحاق سائر الأجزاء به، و صيرورته جزء فعلياً للصلاة، غايه

الأمر أنّ للمكلف قطع الصلاه فيما لا- يحرم، وإخراجه عن تلك القابليه بإيجاد ما ينافى الصلاه، وأما تأثير القصد المتأخر في إخراجه عن صلاحية وقوعه جزء، و صيرورته متصفا بعنوان الجزئيه، فهو أمر يحتاج إلى نهوض الدليل عليه من الشرع، فإذا فرض عدم ثبوت الدليل على جوازه، فالقاعده تقتضى خلافه.

و التمسك بإطلاق أدله وجوب السوره فى الصلاه لإثبات التخيير كما عرفت، مردود بأن المتفاهم منها بنظر العرف التخيير ما دام لم يشرع فى السوره، وأما ثبوته مطلقا حتى بعد الشروع فيها، فلا يستفاد منها أصلا.

و أما التمسك بالاستصحاب، فيرد عليه أنّ التخيير المستصحب إنما هو التخيير بين مجموع أجزاء كلّ سوره من السور القرآنيه، و التخيير الذى يراد إثباته، هو التخيير بين قراءه بعض ما بقى من السوره، و بين قراءه سوره تامه، فهما متغايران، و لا يمكن استصحاب أحدهما لإثبات الآخر، فإنّ التخيير الثابت قبل الشروع مقطوع الارتفاع، و المشكوك ثبوته فعلا مشكوك الحدوث رأسا، فالحق أنّ القاعده مع قطع النظر عن الأخبار الوارده فى الموارد الخاصه المتقدمه، تقتضى عدم جواز العدول كما عرفت.

المسأله السابعه: «الضحى» و«الانشراح» سوره واحده،

و كذا «الفيل» و«قريش»

لا- إشكال و لا- خلاف بين أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم، فى أنّ سوره «الضحى» و سوره «الم نشرح» سوره واحده، و كذا «الفيل» و«الإيلاف» (1)،

ص: ١٦٧

١ - ١) الهدايه: ١٣٥، الانتصار: ١٤٦، التهذيب ٢: ٧٢، النهايه: ٧٧-٧٨، شرائع الإسلام ١: ٨٣، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٩، مستند الشيعه ٥: ١٢٥، كشف اللثام ٤: ٣٩، مفتاح الكرامه ٢: ٣٨٥، جواهر الكلام ١٠: ٢٠، الحدائق ٨: ٢٠٢.

فلا يجوز الاكتفاء بإحدهما في كل ركعه، بل يجب الجمع بينها وبين صاحبتهما، و الروايات الواردة في هذا الباب المذكوره في الجوامع التي بأيدينا (١)و إن لم تكن خاليه عن المناقشه من حيث السند،أو الدلاله، كما يظهر بمراجعتها، إلا أن الظاهر عدم الاحتياج إليها في الفتوى بذلك، بعد وضوح الحكم عند الإماميه، بحيث لم يخالف فيه أحد.

فعن الشيخ في الاستبصار: أن هاتين السورتين سورته واحده عند آل محمد عليهم السلام (٢)،و عن الانتصار: أنه جعل ذلك ممّا انفردت به الإماميه (٣)،و عن الأمالي نسبه المنع عن أفراد إحدهما عن صاحبتهما إلى دين الإماميه، معللاً- بأنّ كلا- منهما مع صاحبتهما سورته واحده (٤)،و نحن نقطع بأنّ مستندهم في ذلك هو ما رووه عن الأئمه أهل البيت عليهم السلام، خصوصاً في المقام الذي كان سائر فرق المسلمين مخالفا لهم.

مضافاً إلى أنّ الفصل بالبسملة و تخصيص كلّ منهما باسم، كما في المصاحف، ربما يوهم الخلاف، و لا ينافي ذلك خلوّ ما بأيدينا من الجوامع الأربعة عن التعرّض للمسأله، لأنّك عرفت سابقاً أنّ هذه الجوامع لا تشتمل على جميع الروايات المذكوره في الجوامع الأوليه، و لذا ترى اشتمال بعضها على ما لا يشتمل عليه الآخر.

و بالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل المسأله.

و إنما الكلام في الافتقار إلى البسملة بينهما، فعن الشيخ في الاستبصار:

ص: ١٤٨

١-١) راجع الوسائل ٥٤:٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ١٠.

٢-٢) الاستبصار ٣١٧:١.

٣-٣) الانتصار: ١٤٦.

٤-٤) أمالي الصدوق: ٥١٢.

لا- يفصل بينهما بيسم الله الرحمن الرحيم (١)، و قال فى تفسيره المسمى بالتبيان: روى أصحابنا أن «ألم نشرح» مع «الضحى» سورة واحده لتعلق بعضها ببعض، و لم يفصلوا بينهما بيسم الله الرحمن الرحيم، و أوجبوا قراءتهما فى الفرائض فى ركعه، و إلا يفصل بينهما، و مثله ذكر الطبرسى فى مجمع البيان (٢)، و عن البحار نسبة ذلك إلى الأكثر (٣)، و استظهره المحقق فى الشرائع (٤)، و يؤيده ما روى عن أبى بن كعب من أنه لم يفصل بينهما فى مصحفه (٥)، و الوجه فيه أنه لم يعهد من أحد من المسلمين القول بكون البسملة الواقعة فى أثناء السورة آية مستقلة لتلك السورة، نعم وردت فى سورة النمل بعضا من الآيه إلا- أن المراد بها حكاية البسملة الواقعة فى كتاب سليمان، فلا- يكون من قبيل البسملات الواقعة فى أوائل السور، و ينبغى نقل عبارته الشيخ فى الخلاف فى مسأله جزئيه البسملة، حتى يظهر أن الفصل بينهما بالبسملة إنما هو لأن المعروف عندهم كونهما سورتين لا سورة واحده.

قال فى الخلاف: «بسم الله الرحمن الرحيم» آيه من كل سورة من جميع القرآن، و هى آيه من أول سورة الحمد. و قال الشافعى: إنها آيه من أول الحمد بلا- خلاف بينهم، و فى كونها آيه من كل سورة قولان: أحدهما: أنها آيه من أول كل سورة، و الآخر: أنها بعض آيه من كل سورة، و إنما تتم مع ما بعدها فتصير آيه.

و قال أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو عبيده، و عطاء، و الزهرى، و عبد الله بن المبارك: إنها آيه من أول كل سورة حتى أنه قال: من ترك «بسم الله الرحمن الرحيم»، ترك مائه و ثلاث عشره آيه. و قال أبو حنيفة، و مالك، و الأوزاعى،

ص: ١٦٩

١- ١) الاستبصار ٣١٧: ١.

٢- ٢) التبيان ٣٧١: ١٠، مجمع البيان ٥٠٧: ٥.

٣- ٣) بحار الأنوار ٨٢: ٤٦.

٤- ٤) شرائع الإسلام ١: ٧٣.

٥- ٥) مجمع البيان ٥٤٤: ٥.

و داود: ليست آيه من فاتحه الكتاب، و لا من سائر السور.

و قال مالك، و الأوزاعي، و داود: يكره أن يقرأها في الصلاة بل يكبر، و يتدى بالحمد إلا في شهر رمضان، و المستحب أن يأتي بها بين كل سورتين تبركا للفصل، و لا يأتي بها في أول الفاتحه.

و قال أبو الحسن الكرخي: ليس عن أصحابنا روايه في ذلك، و مذهبهم الإخفاء في قراءتها، فاستدلنا بذلك على أنها ليست من فاتحه الكتاب عندهم، إذ لو كانت منها لجهر بها كما يجهر بسائر السور، و كان أبو الحسن الكرخي يقول:

ليست من هذه السوره، و لا من سائر السور سوى سوره النمل. هكذا روى عنه أبو بكر الرازي، و قال أبو بكر: ثم سمعناه بعد ذلك يقول: إنها آيه تامه مفرده في كل موضع أثبت فيه إلا في سوره النمل، فإنها بعض آيه في قوله تعالى إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) انتهى.

و المحكى في تفسير الزمخشري عن بعض العامه أيضا القول بالوحده، و عدم الفصل بالبسملة (٢)، و هذا يدل على أن الوحده مستلزمه لعدم الفصل، مضافا إلى أن ملاحظه المعاني و الارتباط بينها تقضى بعدم الفصل بينهما حتى بالبسملة، كما يظهر بالتدبر فيها.

هذا، و الوجه في اعتبارها إنما هو ثبوتها في المصاحف بضميمه الإجماع على عدم التحريف بالزياده، و لكن قد تقدم أن المروى عن أبي بن كعب، إنه لم يفصل بينهما بالبسملة، مضافا إلى أن الفصل إنما هو لتوهم كونهما سورتين، و معهوديه الفصل بها بين السور، فالظاهر عدم الافتقار إلى البسملة بينهما، كما هو المشهور

ص: ١٧٠

١ - ١) المجموع ٣: ٣٣٢-٣٣٤، المغنى لابن قدامه ١: ٤٨، التفسير الكبير ١: ١٧٢-١٧٣، الجامع لأحكام القرآن ١: ٩٣-٩٦، الخلاف

١: ٣٢٨ مسألة ٨٢.

٢ - ٢) الكشاف ٤: ٨٠١.

بين المتقدمين (١)، وذهب كثير من المتأخرين إلى لزومها (٢)، لا يقدح بعد عدم كون فتواهم كاشفا عن الدليل المعتبر، بخلاف فتوى القدماء من الأصحاب كما عرفت ذلك مرارا.

ص: ١٧١

١-١) راجع ١٦٩:٢.

٢-٢) السرائر ٢٢١:١، التحرير ٣٩:١، التنقيح الرائع ٢٠٤:١، مجمع الفائدة و البرهان ٢٤٤:٢، الروضه البهيّه ١: ٢٦٩.

لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين-العامه والخاصه-في أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَجْهَرُ بِالْقِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ مِنَ الْمَغْرَبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ، وَفِي صَلَاةِ الْفَجْرِ، وَيَقْرَأُ إِخْفَاتًا فِي بَقِيَةِ الرَّكْعَاتِ وَالصَّلَوَاتِ (١)، وَلِذَا حَكَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ بَعْدَ وَجُوبِ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَوَاتِ الْإِخْفَاتِيَّةِ، مَعْلَلًا بِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَكَتَ فِيهَا، وَحَكَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَجَمَاعِهِ الْقَوْلَ بِعَدَمِ وَجُوبِ قِرَاءَةِ شَيْءٍ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ، وَفِي الرَّكْعَةِ الْأَخِيرَةِ مِنَ الْمَغْرَبِ (٢)، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَيْثُ كَانَ يَقْرَأُ إِخْفَاتًا لَمْ يَفْهَمُوا أَنَّهُ يَقْرَأُ، بَلْ فَهَمُوا بِمَجْرَدِ السَّكُوتِ، وَلِذَا حَكَمُوا بِعَدَمِ وَجُوبِ شَيْءٍ فِي مَوَاضِعِ الْإِخْفَاتِ.

ص: ١٧٣

١-١) المجموع ٣:٣٨٩، سنن البيهقي ٢:٤٤، المقنعه: ١٤١، المبسوط ١:١٠٨، الغنية: ٧٨، الكافي في الفقه: ١١٧، المهذب ١:٩٢، السرائر ١:٢٢٣، شرائع الإسلام ١:٧٢، تذكره الفقهاء ٣:١٥١، مفتاح الكرامه ٣:٣٦٣، كشف اللثام ٤:١٤، مستند الشيعة ٥:١٥٦، جواهر الكلام ٩:٣٦٤.

٢-٢) بدايه المجتهد ١:١٨١-١٨٢، التفسير الكبير ١:١٨٨.

و بالجمله: فلا- ينبغى الإشكال فى استمرار عمل النبى صلى الله عليه وآله على ذلك، وإنما الكلام فى أن ذلك على سبيل الوجوب أو الاستحباب، فالمحكى عن الجمهور القول بالاستحباب (١)، و ذهب ابن أبى ليلى منهم إلى الوجوب (٢)، و مستندهم فى ذلك أصالة البراءة عن التكليف الوجوبى مع الشك فيه.

و لا- يخفى أنه لا- مجال للتمسك بالأصل، مع ما عرفت من استمرار عمل النبى صلى الله عليه وآله على ذلك، بحيث لم يقرأ جهراً فى مواضع الإخفات و لا- إخفاتاً فى مواضع الجهر أصلاً و لو مرّه، لوضوح أن مدرك أصالة البراءة هو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

و من المعلوم أن العقل لا- يحكم بقبح العقاب مع مداومه النبى صلى الله عليه وآله على الجهر و الإخفات فى مواضعهما، خصوصاً مع ما حكوه عنه صلى الله عليه وآله من أنه قال بعد ما صلى:

«صلوا كما رأيتمونى أصلى» (٣). فالتمسك بالأصل بعد ثبوت ذلك- كما عرفت أنه لا خلاف فيه- ممّا لا سبيل إليه، و لذا قال العلامة فى محكّى التذكرة: إنه غلط (٤).

و المشهور بين علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم هو القول بالوجوب (٥)، و المحكى عن المرتضى مجرد الاستحباب (٦)، و منشأ الاختلاف اختلاف ظاهر الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام التى هى حجة عندنا، فمستند المشهور صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى رجل جهر فيما لا- ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته و عليه الإعادة فإن

ص: ١٧٤

١- ١) تذكره الفقهاء ٣: ١٥١، المعبر ٢: ١٧٦، المجموع ٣: ٣٨٩، الشرح الكبير ١: ٥٦٩.

٢- ٢) تذكره الفقهاء ٣: ١٥١، المعبر ٢: ١٧٦، المجموع ٣: ٣٨٩، الشرح الكبير ١: ٥٦٩.

٣- ٣) صحيح البخارى ٧: ١٠٢ ح ٦٠٠٨ و ج ١٦٩، ح ٧٢٤٦، سنن البيهقى ٢: ٣٤٥، سنن الدار قطنى ١: ٢٧٢ ح ١٢٩٦.

٤- ٤) تذكره الفقهاء ٣: ١٥٢.

٥- ٥) الخلاف ١: ٣٢٢، الغنية ٧٨، السرائر ١: ٢١٨، جواهر الكلام ٩: ٣٦٤، مستند الشيعة ٥: ١٥٦، كشف اللثام ٤: ١٤، مفتاح الكرامه ٢: ٣٦٣.

٦- ٦) المنتهى ١: ٢٧٧ عن المصباح للمرتضى.

فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تَمَّتْ صلاته» (١). و غيرها من الأخبار الظاهره فى الوجوب.

و مستند القول بالاستحباب، رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال:

سألته عن الرجل يصلّى من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال: «إن شاء جهر و إن شاء لم يفعل» (٢).

و قد يجمع بينها و بين صحيحه زواره بحمل هذه على التقية، لأنها موافقه للعامه، و لكن لا يخفى ما فيه، فإنه لا معنى للتقيه فى مثل هذا الأمر الذى يكون عملهم مطابقا لعمل النبى صلى الله عليه و آله، خصوصا مع ما عرفت من وجود القائل بالوجوب بينهم (٣)، مضافا إلى أنّ ظاهر الروايه التساوى بين الإجهار و عدمه، مع أنّ الاستحباب و رجحان الجهر فى مواضعه و الإخفات كذلك، ثابت عندهم بلا خلاف.

و قد يقال: بأن مقتضى الجمع هو حمل الأولى على الاستحباب، كما هو الحال فى مطلق الدليلين المتعارضين، اللذين كان أحدهما دالا على الوجوب، و الآخر على الاستحباب، لما قد حَقَّق فى محلّه، من أنّ الوجوب يستفاد من ظهور الطلب الذى هو معنى الأمر، و فعل من الأفعال، فى كونه ناشئا من الإراده الحتميه، و مع الدليل على خلافه لا يبقى مجال لاستفادته.

و لكن لا يخفى ما فى حمل صحيحه زواره على الاستحباب من الاستبعاد،

ص: ١٧٥

١- (١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢ ح ٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣ ح ١١٦٣، الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءة فى الصلاه ب ٢٦ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ٢: ١٦٢ ح ٦٣٦، الاستبصار ١: ٣١٣ ح ١١٦٤، قرب الإسناد: ١٧٥ ح ٧٨٢، الوسائل ٦: ٨٥-٦. أبواب القراءة فى الصلاه ب ٢٥ ح ٦.

٣- (٣) و هو ابن أبى ليلى كما فى المعتمد ٢: ١٧٦، و تذكره الفقهاء ٣: ١٥١.

و ذلك لأنَّ أصل رجحان الجهر و الإخفات في مواضعهما كان مفروغا عنه عند السائل، و لذا عبّر بكلمه «لا ينبغي» و إنما كان مورد شكّه مدخليتهما في صحه الصلاه، بحيث يجب عليه إعادتها مع الإخلال بهما، أو أنهما يوجبان مجرّد الفضيله و الكمال.

و لا- ريب أنّ ظاهر الجواب هو الأول، و حملة على الاستحباب في غايه البعد، فظاهرهما متعارضان، و الترجيح مع صحيحه زراره، الظاهره في الوجوب، لخلوّها عن الاضطراب، دون الروايه الأخرى، لأنّ الجمع بين التعبير بكلمه «عليه» و بين إضافه كلمه «لا» في قوله: «هل عليه أن لا- يجهر» ممّا لا- ينبغي كما لا- يخفى، مضافا إلى أنّها موافقه لفتوى المشهور و للسّينه كما عرفت، فالأحوط إن لم يكن أقوى مراعاتهما في مواضعهما.

ثمَّ إنّ وجوب الإخفات في الظهرين على ما عرفت، إنما هو في غير يوم الجمعة، و أمّا يوم الجمعة، فالمحكى عن العلّامه في المنتهى (1)، دعوى اتّفاق كلّ من يحفظ عنه العلم على الجهر بالقراءه في صلاتها، أي الركعتين مع الخطبه، و الدليل عليه استمرار سيره النبي صلّى الله عليه و آله على الجهر بها، كاستفاده أصل مشروعيه صلاه الجمعة عن عمله صلّى الله عليه و آله، و لكن لم يعلم أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ و كلام العلّامه غير ظاهر في الثانی، و على تقدير ظهوره غير مفيد، لأنّه من المحتمل أن يكون القائل بالاستحباب هو الذى يقول باستحباب الجهر و الإخفات في مواضعهما، و لم يعلم اختيار القائل بوجوبهما في مواضعهما ذلك القول.

و بالجملة: فأصل الرجحان ممّا لا إشكال فيه، لما عرفت من استقرار سيره

ص: ١٧٤

النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله والخلفاء بعده على الجهر بقراءة صلاه الجمعة، مضافا إلى دلالة الأخبار عليه أيضا (١).

و أما صلاه الظهر يوم الجمعة فقد اختلف في استحباب الجهر فيها و العدم، و منشأ اختلاف الأخبار الوارده في حكمها، و يدلّ على الجهر روايه عمران الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات، أيجهر فيها بالقراءة؟ قال: «نعم، و القنوت في الثانيه» (٢).

و روايه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن القراءة في الجمعة إذا صلّيت وحدي أربعاً، أيجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، و قال: «اقرأ سورة الجمعة و المنافقين في يوم الجمعة» (٣).

و روايه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال لنا: «صلّوا في السفر صلاه الجمعة جماعه بغير خطبه و أجهروا بالقراءة»، فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر فقال: «أجهروا بها» (٤).

و روايه محمّد بن مروان قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن صلاه الظهر يوم الجمعة كيف نصليها في السفر؟ فقال: «تصليها في السفر ركعتين و القراءة فيها جهرا» (٥).

و بإزاء هذه الأخبار خبران آخران، مدلولهما اختصاص الجهر بصلاه الجمعة في يومها، و هما روايه جميل قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الجماعه يوم الجمعة في

ص: ١٧٧

١-١) الوسائل ١٦٠:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٧٣.

٢-٢) الفقيه ١:٢٦٩ ح ١٢٣١، التهذيب ٣:١٤ ح ٥٠، الاستبصار ١:٤١٦ ح ١٥٩٤، الوسائل ١٦٠:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٧٣ ح ١.

٣-٣) الكافي ٣:٤٢٥ ح ٥، التهذيب ٣:١٤ ح ٤٩، الوسائل ١٦٠:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٧٣ ح ٢.

٤-٤) التهذيب ٣:١٥ ح ٥١، الوسائل ١٦١:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٧٣ ح ٦.

٥-٥) التهذيب ٣:١٥ ح ٥٢، الوسائل ١٦١:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٧٣ ح ٧.

السفر؟ فقال: «يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبه» (١).

و رواه محمد بن مسلم قال: سألته عن صلاة الجمعة في السفر؟ فقال:

«تصنعون كما تصنعون في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، وإنما يجهر إذا كانت خطبه» (٢).

هذا و نقل في الوسائل عن الشيخ رحمه الله أنه حمل هذين الخبرين على التقيه و الخوف، ثم قال: و يحتمل أن يكون المراد نفى تأكد الاستحباب في الظهر، و إثباته في الجمعة، و استجود هذا الاحتمال صاحب الجواهر، و قرّبه في المصباح (٣).

و كيف كان فلا- خفاء في ظهور الأخبار الأربعة المتقدمه في وجوب الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، و في ظهور الأ-خيرتين في النهي عنه، و ربما يجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب، و الثانيه على نفى تأكده، نظرا إلى أن النهي فيها وارد مورد توهم الوجوب، فلا- يدلّ إلا- على الجواز، و مقتضى الجمع بينها و بين الأخبار السابقه حمل الأمر فيها على الاستحباب.

و لكن لا- يخفى أن النهي عن الجهر بالقراءة في الظهر ظاهر في عدم الجواز، و أن الجهر الواجب أو المستحب يختص بما إذا كانت خطبه، فلا- يمكن الجمع بالنحو المذكور، و كيف يمكن حمل النهي الظاهر في عدم الجواز على ما ذكره، فالظاهر أن العرف لا يساعد على ذلك أصلا، فالأخبار متعارضة.

و حينئذ فلو قدمت أخبار الوجوب ينبغي حملها على الاستحباب، لعدم معرفيه القول بالوجوب من أحد من المسلمين، مضافا إلى كون المسأله مما تعمّ به

ص: ١٧٨

١- ١) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٣، الوسائل ٦: ١٦١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٨.

٢- ٢) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٤، الوسائل ٦: ١٦٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٩.

٣- ٣) جواهر الكلام ٩: ٣٧١، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٠٠.

البلوى، و معه كيف يمكن خفاء حكمها على المسلمين بحيث استقرت سيرتهم على خلافه، كما يشعر به قول الراوى فى بعض الروايات المتقدمه بعد أمر الإمام عليه السلام بالجهر: «إنه ينكر علينا الجهر بها»، فإن ظاهره كون الجهر عندهم من المنكرات، و من هنا يمكن ترجيح أخبار المنع، لموافقته للسيره المستمره، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإخفات كما لا يخفى.

هنا مسائل

المسأله الأولى: معنى الجهر و الإخفات

المعروف بينهم أنّ معنى الجهر هو أن يسمع غيره، و معنى الإخفات أن يسمع نفسه (١)، و لكن يرد عليه أنّ إسماع النفس المأخوذ فى تعريف الإخفات لا ينافى إسماع الغير، فيلزم إمكان تصادقهما على مورد واحد، و لو سلم كون المراد إسماع النفس فقط، نقول من الواضح أنّ إسماع الغير و عدمه لا ربط لهما بما هو معنى الجهر و الإخفات حقيقه.

ضروره أنّ المراد بالأول هو إظهار جوهر الصوت، و بالثانى إخفاؤه كما يظهر بمراجعته العرف الذى هو المرجع فى المقام، لعدم ورود التحديد من الشارع، نعم لازم الإظهار سماع الغير غالباً، كما أنّ لازم الإخفاء هو العدم، مضافاً إلى أنّ هذا التعريف لم يصدر من أحد من قدماء أصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين، بل لم يفسروا الجهر و الإخفات أصلاً.

ص: ١٧٩

١ - ١) الكافي فى الفقه: ١١٧، السرائر ٢٢٣: ١، المعتمد ١٧٧: ٢، شرائع الإسلام ٧٢: ١، تذكره الفقهاء ١٥٣: ٣، المنتهى ٢٧٧: ١، الدروس ١٧٣: ١، مستند الشيعة ١٦٢: ٥، كشف اللثام ٣٦: ٤، جواهر الكلام ٣٧٦: ٩.

و الوجه فيه: أنهما من الألفاظ التي أحيل فهم معانيها إلى العرف، لعدم كون غير ما يفهم منها بنظرهم مقصودا للشارع، نعم ذكر الشيخ في النهاية بعد تقسيمه الصلوات إلى الجهرية والإخفائية ما هذا لفظه: وإذا جهر لا يرفع صوته عاليا، بل يجهر متوسطا، وإذا خافت فلا يخافت دون إسماعه نفسه (١). ونظيره ذكر في المبسوط (٢)، وقال المفيد في المقنعه في ذيل الصلوات الإخفائية: ولكن لا يخافت بما لا يسمعه أذنيه (٣).

فإن ظاهر هاتين العبارتين أنّ المراد بالجهر والإخفات هو معناهما العرفي، ولكن حيث إنّ الجهر العرفي يشمل الصوت العالى، والإخفات كذلك يشمل ما دون إسماعه نفسه، ذكرنا أنّ هذا النحو من الإجهار، وذاك النحو من الإخفات، لا يكتفى بهما، بل يشترط في صحه الصلاه الجهر المتوسط، والإخفات بما يسمع نفسه.

هذا، ولكن يظهر ممّا ذكره الشيخ في تفسير التبيان في معنى قوله تعالى:

وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَلَا تُخَافُتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (٤)، الموافق لما هو المعروف بينهم في معنى الجهر والإخفات، بل نسبه إلى الأصحاب حيث قال: قوله:

وَلَا تَجْهَرُ، نهى من الله تعالى عن الجهر العظيم في حال الصلاه، وعن المخافته الشديده، وأمر بأن يتخذ بين ذلك سبيلا، وحد أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه، بأن يسمع غيره، والمخافته بأن يسمع نفسه (٥).

ص: ١٨٠

١-١) النهاية: ٨٠.

٢-٢) المبسوط ١:١٠٨.

٣-٣) المقنعه: ١٤١.

٤-٤) الإسراء: ١١٠.

٥-٥) التبيان ٥٣٣:٦-٥٣٤.

و الظاهر أنه ليس المراد بالتحديد المذكور في كلامه هو الحدّ و التعريف المنطقي، بحيث يكون إسماع الغير معرّفا للجهر، و إسماع النفس حدّا للاخفات، بل المراد به بيان المقدار الذي يعتبر في صحه الصلوات الجهرية و الإخفاته، و لا يجزى في الجهر أكثر منه، و لا في الإخفات أقلّ منه.

و يؤيد ذلك ما ذكره في المعبر، حيث قال: و أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب، و الإخفات أن يسمع نفسه، أو بحيث يسمع لو كان سميعا، و هو إجماع العلماء، و لأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلاما و لا قراءه (١). انتهى.

فإنّ التعليل الأخير يدلّ على أنّ مقصوده مجرّد عدم الاكتفاء بما دون إسماعه نفسه، لعدم عدّه كلاما و لا قراءه، فالإجماع وقع على هذا المعنى.

و بالجمله: فالظاهر أنّ مرادهم بالحدّ هو المحدوديه في ناحيه الاجزاء و أنّ المراد بالجهر و الإخفات المعبرين في الصلوات الجهرية و الإخفاته ليس ما يصدق عليه الجهر، و لو كان جهرا عظيما و صوتا عاليا، و لا ما يصدق عليه الإخفات، و لو كان ما دون سماع النفس، بل المعبر الجهر المتوسطّ و الإخفات بما يسمعها.

و ليس مرادهم التحديد بمعنى التعريف، و بيان الحقيقه، حتى يورد عليهم بما ذكرنا، بل قد عرفت أنّ عبارات القدماء من الأصحاب خاليه عن تفسيرهما، و لو بما هو المعروف بين المتوسّطين. فدعوى أنّ المشهور بين القدماء هو التحديد بما ذكر، كما هو المحكّي عن مفتاح الكرامه (٢)، ممنوعه جدّا.

و كيف كان فقد عرفت من النهايه و المبسوط أنّه يعتبر في الجهر أن يكون متوسّطا، بمعنى أنّه لا يجزى أكثر منه، و في الإخفات أن يكون بحيث يسمع نفسه، بمعنى أنّه لا يجزى أدنى منه، و عرفت التصريح بالثاني من المفيد في المقنعه، و لكن

ص: ١٨١

١- (١) المعبر ١٧٧: ٢.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٣٦٥: ٢.

عبارة التبيان المتقدمه مشتمله على أمر زائد، وهو أنه يعتبر في الجهر أن يسمع غيره، بمعنى أنه يعتبر فيه أن لا يكون أقل منه.

و يرد عليه حينئذ أنه لا دليل على اعتبار هذا الأمر أصلاً، بعد كون معنى الجهر هو إظهار جوهر الصوت، وهو لا ينافي عدم سماع الغير، فإنه قد يتفق الإظهار مع العدم، كما هو واضح، واعتبار كون الجهر متوسطاً لا عالياً، والإخفات بحدّ يوجب سماع النفس، إنما هو لدلاله الآية الشريفة (١)، بضميمه الأخبار الكثيره الوارده في تفسيرها، وإلا فقد عرفت شمول الجهر و الإخفات بمعناهما الحقيقي لهما أيضاً.

هذا، وعبارة المعبر المتقدمه كعبارة التبيان تدلّ على اعتبار ذلك الأمر الزائد حيث قال: و أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب. و قد عرفت أنه لا دليل عليه أصلاً.

و من الغريب ما وقع من الحلّي في هذا المقام، حيث قال في السرائر: و أدنى الجهر أن تسمع من عن يمينك أو شمالك، و لو علا صوته فوق ذلك لم تبطل صلاته، و حدّ الإخفات أعلاه أن يسمع أذناك بالقراءه، و ليس له حدّ أدنى، بل إن لم تسمع أذناه القراءه، فلا صلاه له، و إن سمع من عن يمينه أو شماله صار جهراً، فإذا فعله عامدا بطلت صلاته (٢). انتهى.

فإنه اعتبر في الجهر أن يسمع من عن يمينه أو شماله، و لم يعتبر في طرف أعلاه شيئاً، بل صرح بأنه لا تبطل الصلاه مع الصوت عالياً، و قد عرفت قيام الدليل على مبطله الثاني، و عدم قيامه على الأول، هذا مع أنه اعتبر الحدّ في أعلى الإخفات دون أدناه، و قد عرفت أنه معتبر في الثاني دون الأول.

ص: ١٨٢

١-١ (١) الإسراء: ١١٠.

١-٢ (٢) السرائر ٢٢٣: ١.

مضافا إلى أنه جعل الحد الأعلى في الإخفات هو سماع الأذنين بالقراءة، مع أنه الحد الأدنى فيه، و لو حمل الأعلى في كلامه على شدّه الإخفات، والأدنى على ضعفه كما هو غير بعيد.

فالجمع بين أنه ليس له حدّ أدنى، وبين أنه لو سمع من عن يمينه أو شماله يصير جهرا، ممّا لا يصح أصلا، مضافا إلى أنه لا دليل على صيرورته جهرا في هذه الصورة كما عرفت في عكسه. فالإنصاف أنّ عبارته في غاية الاضطراب.

و نظير عبارته الحليّ في تحديد أقلّ الجهر و أعلى الإخفات، ما حكى عن المالكية في تحديدهما، و لكن المحكيّ عن الشافعية و الحنابلة و الحنفية، تحديد الجهر من الطرف الأدنى، و كذلك الإخفات (1)، و إن اختلفوا في أقلّ الجهر من حيث الاكتفاء بما يسمع من يليه و لو واحدا، كما عن الأولين، و لزوم إسماع غيره ممّن ليس بقربه، كأهل الصفّ الأول، فلو سمع رجل أو رجلان فقط لا يجزى كما عن الأخير.

و كيف كان فالظاهر كما عرفت أنّ ذلك المعنى المعروف بينهم ليس المراد به بيان حقيقه الجهر و الإخفات، كيف! و ضروره العرف قاضيه بأنهما نوعان من الصوت متضادّان، و سماع الغير و عدمه خارجان عن معناهما الحقيقي، بل هما وصفان للقراءة المتحققه في الخارج، نعم لازم الجهر نوعا سماع الغير، كما أنّ لازم الإخفات كذلك هو العدم.

و حيثنذ فإن كان مرادهم بأنّ أقلّ الجهر إسماع غيره القريب، هو مدخله ذلك في معناه، بحيث لا يصدق عنوانه على الأقلّ منه، ففيه منع ذلك، و إن كان المراد أنّ هذه المرتبه من الجهر تعتبر في صحه الصلوات الجهرية، و لا- تكفي المرتبه النازله عنها، فيرد عليه ما عرفت من عدم الدليل عليه، بعد صدق الجهر على هذه المرتبه

ص: ١٨٣

أيضا، مضافا إلى أنّ المسلمين كانوا من أوّل الإسلام إلى يومنا هذا يقسمون الصلاة إلى الجهرية و الإخفائية، وكانوا يعبرون عن كيفية قراءه النبي صلى الله عليه و آله في الصلوات بالجهر في بعضها و الإخفات في أخرى، و لم يقيدوا الجهر بغير المرتبه النازله أصلا، و لو لم يكن هنا دليل على تحديد الجهر من الطرف الأعلى، و الإخفات من الطرف الأدنى، لقلنا بكفايه الجهر و الإخفات بمراتبهما، و لكن قد عرفت أنّ الآيه الشريفه بضميمه النصوص الوارده في تفسيرها تدلّ على ذلك، و أنّ السيره المستمره بين المسلمين في الصلوات الجهرية و الإخفائية موافقه لما ذكرنا.

ثمّ إنّ المراد بإسماع النفس المعتر في أدنى الإخفات، هل هو إسماعها فعلا، أو و لو بالقوه؟ و على التقديرين هل اللّازم و جوب إسماعها الكلمه بمادّتها و هيئتها، أو يكفي مجرد إسماع الصوت و إن لم يتميّز المواد و الهيئات؟ و جوه، و اللّازم ملاحظه الأخبار الداله على اعتبار ذلك في صحه القراءه في الصلاة أو مطلقا فنقول:

منها: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكتب من القراءه و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه» (١).

و منها: روايه سماعه قال: سألته عن قول الله عزّ و جلّ و لا تجهز بصيلائك و لا تخافت بها (٢) قال: «المخافته ما دون سمعك، و الجهر أن ترفع صوتك شديدا» (٣).

ص: ١٨٤

١- (١) الكافي ٣: ٣١٣ ح ٦، التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣٦٣، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٤، الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءه في الصلاة ب ٣٣ ح ١.

٢- (٢) الاسراء: ١١٠.

٣- (٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح ٢١، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٤، الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءه في الصلاة ب ٣٣ ح ٢.

و منها:روايه الحلبي قال:سألت أبا عبد الله عليه السّلام هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟قال:«لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه الهمهمه» (١).

و منها:روايه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال:سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته و يحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟قال:«لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهما» (٢).

و اللهوات بالتحريك جمع لهاه، كحصاه، و هي سقف الفم، و قيل هي اللحمه الحمراء المتعلّقه في أصل الحنك، ذكر ذلك في مجمع البحرين (٣)، و يبعد كون المراد هو المعنى الثاني كما لا يخفى و أمّا الأول فلا يناسب أيضا، لأنّ مخارج الحروف بعضها لا يتجاوز عن الشفتين، كالباء و نحوها.

و كيف كان فالروايه مخالفه للأدله الداله على وجوب القراءة في الصلاه، لأنّ القراءة لا تتحقّق مع عدم تحريك اللسان، و مجرد التوهم و التخيل كما هو واضح، فإنّ مجرد تحريك اللسان مع التوهم لا- يحقق القراءة، و على تقديره فاحرازها في غايه الإشكال، و لذا حملها الشيخ على من يصلّى خلف من لا يقتدى به.

و أمّا روايه زراره الظاهره في وجوب الاسماع فعلا فيمكن أن يقال بأنّه يبعد أن يكون المراد مدخلية إسماع النفس، بحيث يكون اللازم تأثر القوه السامعه بسبب القراءة، فإنّ ذلك لا- ربط له بتحققها، بل المراد هو لزوم إيجاد الصوت، بحيث بلغ تلك المرتبه، فلو علم أنّه أوجد الألفاظ بمادّتها و هيئتها من غير سماعها،

ص: ١٨٥

١- (١) الكافي ٣:٣١٥ ح ١٥، التهذيب ٢:٩٧ ح ٣٦٤ و ص ٢٢٩ ح ٩٠٣، الاستبصار ١:٣٢٠ ح ١١٩٥، الوسائل ٦: ٩٧. أبواب القراءة في الصلاه ب ٣٣ ح ٤.

٢- (٢) التهذيب ٢:٩٧ ح ٣٦٥، الاستبصار ١:٣٢١ ح ١١٩٦، الوسائل ٦:٩٧. أبواب القراءة في الصلاه ب ٣٣ ح ٥، و ص ١٢٨ ب ٥٢ ح ٢.

٣- (٣) مجمع البحرين ٤:١٤٧.

فالظاهر عدم البطلان، و لزوم إسماع الألفاظ بخصوصياتها، تنفيه روايه الحلبي المتقدمه. و كيف كان فالظاهر أنه لا يعتبر الإسماع بحيث تتميز الكلمات بعضها عن بعض.

ثم إنَّ وجوب الجهر في الصلاه الجهرية يختص بالرجال، و أمَّا النساء فليس عليهنَّ جهر (١)، فلو خافتن في مواضع الجهر فلا تبطل صلاتهنَّ، كما إنَّه لا تبطل لو أجهرن، نعم ربما يوجب البطلان فيما إذا أجهرن فيما يسمع صوتهن الأجنبي، بناء على حرمه الإسماع، و اقتضاء حرمه الإجهار بطلان الصلاه، لا تحاده معها، و المبعَّد لا يمكن أن يكون مقرَّباً. هذا، و أمَّا الصلوات الإخفاته، فيجب عليهنَّ الإخفات فيها كالرجال بلا إشكال.

المسألة الثانيه: الإخفات في موضع الجهر و بالعكس

إذا خافت في موضع الجهر أو أجهر في موضع الإخفات، فلا إشكال في بطلان صلاته إذا كان ذلك عمداً، و أمَّا إذا كان جهلاً أو نسياناً أو سهواً، فلا تجب عليه الإعادة، كما هو صريح روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «أى ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته» (٢). و هذا أى عدم وجوب الإعادة على هؤلاء ممَّا لا إشكال

ص: ١٨٦

(١-١) المعتمر ١٧٨:٢، المنتهى ٢٧٧:١، تذكره الفقهاء ١٥٤:٣، الذكري ٣٢٢:٣، كشف اللثام ٣٧:٤، جواهر الكلام ٣٨٣:٩.
(٢-٢) الفقيه ٢٢٧:١ ح ١٠٠٣، التهذيب ١٦٢:٢ ح ٦٣٥، الاستبصار ٣١٣:١ ح ١١٦٣، الوسائل ٨٦:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٢٦ ح ١.

فيه، لو استمرَّ كلُّ واحد من هذه الأعذار إلى بعد الفراغ من الصلاة، وكذا لو استمرَّ إلى أن تجاوز عن محلِّ القراءة، بحيث لو كان الإخلال بالجهر والإخفات مضرًا بصحة الصلاة مطلقًا، حتَّى مع الجهل وأختيه، لكان اللّازم عليه وجوب إعادة الصلاة واستئنافها، لا إعادة القراءة، كما لو انكشف له الحال بعد الركوع، فإنَّ الحكم فيه يدور بين صحة الصلاة وتاميتها، وبين بطلانها وجوب الإعادة، ولا ثالث لهما كما هو واضح، وظاهر الرواية عدم وجوب إعادة الصلاة على الناسى ونظائره، واختصاصه بالمتعمد، فتتمَّ صلاة كلِّ واحد منهم في المورد المفروض ولا شيء عليه.

وأمَّا لو استمرَّ كلُّ واحد من تلك الأمور إلى محلِّ يمكن إعادة القراءة جهرا أو إخفاتا، كما إذا التفت الناسى 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.

ولا بدّ قبل الخوض في معنى الرواية من بيان ما يحتمل في اعتبار الجهر والإخفات في مواضعهما ثبوتا.

فنقول: يحتمل أن يكون الجهر في الصلوات الجهرية، والإخفات في الصلوات الإخفاتيّة، معتبرا في نفس الصلاة مستقلا بلا واسطه شيء، بحيث كان الجهر في بعض الصلوات والإخفات في بعضها الآخر شرطا لنفس تلك الصلوات، نظير سائر الشروط المعتبرة فيها مستقلا، ولا ينافى هذا كونهما وصفين عارضين للقراءة كما هو واضح.

وحيثُذ فالقراءة إخفاتا في الصلوات الجهرية مثلا- لا- تخرج عن الجزئية للصلاة، فلا- تبطل الصلاة من حيث فقدانها لبعض الأجزاء، بل بطلانها يكون مسببا عن فقدانها لبعض الشروط المعتبرة فيها.

و يحتمل أن يكون كلّ منهما معتبرا في القراءة، و صيرورتها جزء للصلاه، بحيث يكون الجزء للصلوات الجهرية هي القراءة التي يجهر بها، لا نفس القراءة، و كذا في الصلوات الإخفائية، و حينئذ فلو أُخِلَّ بشيء منهما في مواضعهما، يكون بطلان الصلاه مستندا إلى كونها فاقده لجزئها الذي هي عبارته عن القراءة.

فعلى الأول: لو نسي الجهر في موضعه، فذكر قبل أن يركع، فالظاهر عدم وجوب إعادته القراءة أيضا، لعدم إمكان التدارك، ضرورة أنّ الجهر المعتبر في الصلاه إنما هو الجهر بالقراءة التي هي جزء لها، و القراءة الموصوفه بهذا الوصف قد تحققت فاقده للجهر المعتبر في أصل الصلاه، و القراءة الثانيه و إن كانت مشتمله على الجهر و موصوفه به، إلا أنّها لا تكون جزء للصلاه، ضرورة أنّ أوّل وجودات طبيعته يكفى في حصول الغرض منها، و العدول عنه إليه بجعل الوجود الثاني جزء و رفع اليد عن الأول غير ممكن.

ضروره أنّ ما وقع متّصفا بشيء لا يمكن أن يتغيّر عمّا وقع عليه، فلا يصار إليه إلا فيما لو دلّ عليه الدليل، و هو هنا مفقود. و بالجملة: فالظاهر أنّه لا يمكن التدارك في هذه الصورة، فلا يجب عليه إعادته القراءة أيضا.

و على الثاني: لو نسي الجهر في موضعه فالتفت قبل الركوع، فلا إشكال في إمكان التدارك في هذه الصورة، لأنّ الإخلال بالجهر مرجعه إلى الإخلال بالقراءة التي هي جزء لها، و المفروض أنّ محلّها باق، كمن نسي أصل القراءة، و حينئذ فهل يجب عليه إعادته القراءة بعد الفراغ عن عدم وجوب إعادته الصلاه أو لا؟ قد يقال بالثاني نظرا إلى قوله عليه السّلام في الروايه: «فلا شيء عليه»، الظاهر في عدم تعلّق تكليف و جوبى متعلّق بإعادته الصلاه أو القراءة بمثل هذا الشخص أصلا.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الروايه متعرّضه لجبهه وجوب إعادته الصلاه و عدمه

فقط، بيانه إنه لا- إشكال في أن الجملة الأولى المتعزّضه لحكم المتعمّد، ظاهره في وجوب إعادة الصلاة، و الجملة الثانية تفرّيع على هذا الحكم، و بيان لمفهوم الجملة الأولى الداله على اختصاص الحكم بصوره التعمّد.

و يؤيده ذكر كلمه الفاء الظاهره في التفرّيع، و من الواضح أنّ المنفى 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، و يؤيده قوله عليه السّلام بعده: «و قد تمت صلاته» فلا ينافي وجوب إعادة القراءة في مثل الفرض.

و بالجملة: فالتأمّل في الروايه يقضى بأنّ محطّ نظر الامام عليه السّلام خصوص مسأله التماميه و عدمها، و لكنّ الظاهر منها هو الاحتمال الأول، فليتأمّل.

ثمّ إنّ الروايه كما عرفت تدلّ على عدم وجوب الإعادة على الناسي و الساهي، و من لا يدري، أي الجاهل، و لكن هنا روايه أخرى لزراره عن أبي جعفر عليه السّلام تشتمل على ذكر الأولين فقط حيث قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، و ترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه، فقال: «أي ذلك فعل ناسيا أو ساهيا فلا شيء عليه» (١).

هذا و يحتمل قويا اتحاد الروايتين، خصوصا مع كون الراوى عن زراره فيهما واحدا، و هو حريز، و الاختلاف في السؤال و الجواب يكون ناشئا من الروايات المتأخّرين عنه. و كيف كان فعبارات القدماء أيضا خاليه عن عدّ الجاهل في عداد الناسي و الساهي، و لكن هذا المقدار لا- يوجب الاعراض عن الروايه، بحيث يسقطها عن الحجّيه رأسا، خصوصا مع ذهاب جلّ المتأخّرين بل كلّهم إلى عدم

ص: ١٨٩

نعم هنا شىء، و هو إنّ الجاهل قد جعل فى الصحيحه الأولى مقابلا للمتعمّد، لما عرفت من أنّ الجملة الثانيه فى الروايه بيان لمفهوم الجملة الأولى الداله على وجوب الإعادة بالنسبه إلى خصوص المتعمّد، مع أنّ الجاهل متعمّد أيضا، لأنّ الجهل لا ينافى العمد الذى هو بمعنى القصد، إلاّ أن يقال: بأنّ المراد من المتعمّد هو الذى جهر فى موضع الإخفات أو عكس، قاصدا لمخالفه الشرع، فيخرج الجاهل عن المتعمّد بهذا المعنى، أو يقال بأنّ ذكر الجاهل فى عداد الناسى و الساهى إنما هو لمجرد اشتراكه معهما فى الحكم، بعدم وجوب الإعادة، لا لكونه مثلهما من مصاديق غير المتعمّد الذى هو الموضوع فى القضية المفهوميه، و عبارته أخرى هو مستثنى من المتعمّد حكما لا موضوعا فتدبر.

ثمّ إنّ الجهل إمّا أن يكون بالنسبه إلى الحكم، بأن لا يعلم بوجوب الجهر و الإخفات فى مواضعهما، و هو و إن كان فرضه بعيدا بملاحظه ما عرفت، من استقرار سيره المسلمين من صدر الإسلام إلى هذه الأزمنه، إلاّ أنّه يمكن فرضه بملاحظه اشتهاار الفتوى بالاستحباب من فقهاء العامه، الذين كانوا مرجعا لأكثر المسلمين فى مقام الفتوى، و بيان الأحكام الشرعيه.

و إمّا بالنسبه إلى محلّ الجهر و الإخفات، و موضعهما بأن يعلم أنّ الصلوات فى الشرعيه على قسمين: بعضها جهريه و بعضها إخفاتيّه، و لكن لا يميّز بينهما، فيتخيّل أنّ المغرب مثلا من الصلوات الإخفاتيّه.

و إمّا بالنسبه إلى الموضوع، بأن لا يعلم حدّ الجهر أو الإخفات، و الظاهر شمول الروايه لجميع الصور، نعم الظاهر خروج الجاهل المتردّد و الشاكّ عن قوله:

ص: ١٩٠

١ - ١) المنتهى ١: ٢٧٧، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٤، جواهر الكلام ١٠: ٢٤-٢٥، كشف اللثام ٤: ٣٨، مستند الشيعة ٥: ١٦١-١٦٢، جامع المقاصد ٢: ٢٦١.

«لا- يدرى»، لانصرافه عنه، لأنَّ ظاهر الرواية نفى وجوب الإعادة بالنسبة إلى من جهر في موضع الإخفات، أو عكس بمقتضى طبعه، والشاكِّ ليس كذلك كما هو ظاهر.

و هنا إشكال عقليّ، وهو أنّه بناء على اشتراك الجاهل مع الناسي، و اختصاص الحكم بوجوب الإعادة بالمتعمّد العالم، يلزم أن يكون وجوب الجهر و الإخفات في مواضعهما مشروطا بالعلم به.

و هذا محال، إمّا للزوم الدور الصريح بحسب الواقع، كما في المصباح (١) و تقريره:

إنّه لا- خفاء في توقّف العلم بوجوب الجهر و الإخفات على نفس الوجوب، فلو كان الوجوب أيضا متوقّفا على العلم به كما هو المفروض يلزم الدور. و إمّا للزوم الدور في نظر العالم، بناء على منع توقّف العلم بشيء على وجوده، لإمكان القطع بشيء معدوم، غايه الأمر عدم موافقته للواقع و نفس الأمر.

و بالجملة: فمرتبه المعلوم في نظر العقل مقدّمه على مرتبه تعلّق العلم به، فلو أخذ العلم بالحكم في موضوعه يلزم تأخّره عنه، لتقدّم رتبه المعلوم عليه، و تقدّمه عليه لتقدّم الموضوع على الحكم، و من الواضح استحاله اتّصافه بالتقدّم على شيء، و التأخّر عن ذلك الشيء في زمان واحد.

و قد حقّقنا في الأصول (٢) أنّ البعث و الزجر يتوجّه إلى طبيعه المكلف المعراه عن خصوصيه العلم و الجهل، و إن كانت الإراده الباعثه على البعث و الزجر، و الغرض منهما- و هو تحقق الانبعاث و الانزجار بسببهما- لا يتحقّق إلاّ في صورته العلم، ضروره أنّ في غير هذه الصوره لا- يكون الانبعاث مسببا عن نفس البعث و لا الانزجار مستندا إلى نفس الزجر، إلاّ أنّ ذلك القصور في ناحيه الغرض، لا في

ص: ١٩١

١-١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٦.

٢-٢) نهايه الأصول، مقدّمه الواجب: ٢٠٢، و مبحث القطع: ٤٢٠.

و بالجمله:فلا شبهه فى استحاله أخذ القطع بالحكم فى موضوع ذلك الحكم.

و القول بمعذوريه الجاهل فى المقام،و كذا فى مسأله القصر و الإتمام،مستلزم لهذا الأمر المحال.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه أجاب عن هذا الإشكال فى المصباح بما حاصله:إننا نمنع أن يكون وجوب الجهر و الإخفات فى مواضعهما مشروطا بالعلم،كيف! و صرح بعض بل نسبه إلى ظاهر الأصحاب باستحقاقه للعقوبه الذى هو أثر للوجوب،و معنى معذوريته إنما هو خصوص تماميه الصلاه،و عدم وجوب الإعاده عليه،و لا استحاله فى ذلك أصلا.

بيانه إنه من الجائز أن يكون لطبيعه الصلاه من حيث هى مصلحه ملزمه مقتضيه لإيجابها،و كونها فى ضمن الفرد المشتمل على الجهر أو الإخفات،مشتمله على مصلحه أخرى ملزمه أيضا،فاجتماع كلتا المصلحتين فى هذا الفرد أوجب تأكد طلبه،فإذا أتى المكلف بها فى ضمن فرد آخر،فقد أحرز مصلحه نفس الطبيعه،فلا يعقل بقاؤها بصفه الوجوب،و عند ارتفاعه عنها يتعذر عليه إحراز مصلحه الخصوصيه.

إذ المفروض أن المصلحه المقتضيه لخصوص الفرد تعلقت بإيجاده،امثالاً للأمر بالطبيعه،و قد فرضنا سقوط الأمر المتعلق بها بإيجادها فى الخارج،فهو و إن كان أوجد الطبيعه،إلا أنه فوت المزيه الواجبه فيستحق المؤاخذة،و لا يمكنه تداركها بعد ذلك.

إن قلت:إذا وجب عليه الإجهار فى صلاته فقد حصل بفعله مخالفه ذلك التكليف،فيكون منهياً عنه،فكيف يصح وقوعه عباده.

قلت:مخالفه ذلك التكليف تحصل بترك الجهر الذى هو نقيض للمأمور به،لا

بفعل الإخفات، نعم لو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص، ووجب الالتزام بحرمة، ولكنه خلاف التحقيق.

لا يقال: مقتضى ما ذكرت عدم وجوب إعادة الصلاة على من أخلّ بهما عمداً، وهو خلاف الفرض.

لأننا نقول: لا ندعى أنّ طبيعه الصلاة المعزّاه عن هذه الخصوصية مطلوبه مطلقاً كيفما اتّفقت، وإنما المقصود بيان إمكان ذلك دفعا لتوهم الاستحالة، وإلا فمن الجائر تقييد مطلوبه صرف طبيعه بخلوصها عن شائبه التجزّي كى ينافيها التعمّد أو التردّد كما لا يخفى (1)، انتهى.

و ما أفاده فى جواب الإشكال الأول الذى أورده على نفسه محلّ نظر، لأنّه إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما كما هو المفروض فى المقام، تكون مخالفه الأمر المتعلّق بواحد منهما بنفس إيجاد الضدّ الآخر، فإنّه إذا أمر المولى بالسكون الذى هو ضدّ للحركه، تتحقّق مخالفته بنفس التحرك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين بعد الإشكال على الجواب المذكور- بأنّ لازمه صحه العمل و إن أتى بالطبيعه الجامعه متممّداً، فإنّ الإتيان بها على الفرض عباده، و إن قارن عصيان الأمر الآخر، إلاّ أن يقال باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص، فيلزم بطلان العباده من حيث المضادّه، و لكننا لم نقل بذلك- أجاب عنه بوجه آخر حيث قال: و حلّ أصل الإشكال أنّ المصلحه القائمه بالطبيعه الجامعه إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، و فى الرتبّه المتأخّره، و ليس المقام من قبيل وجود المصلحه الملزمه، فى المطلق و المقيد فى عرض واحد، حتّى يرد الإشكال المتقدّم.

ص: ١٩٣

و يتفرّع على ذلك أمور ثلاثة من دون منافاه بعضها مع البعض الآخر:

أحدها: تماميه الصلاه التي ينطبق عليها الجامع عند الجهل بلزوم الخصوصيه.

الثاني: استحقاق العقوبه على ترك الخاصّ، إذا كان مستندا إلى تقصيره.

الثالث: عدم الصحه لو تعمد في ترك الخاصّ، والإتيان بالجامع (1)، انتهى.

أقول: مراده بالمصلحه القائمه بنفس الطبيعه الحادثه، بعد الجهل بالحكم، و في الرتب المتأخره، هل هي المصلحه القائمه بالطبيعه المقيده، أو مصلحه أخرى قائمه بصرف الطبيعه حادثه عند الجهل؟ فإن كان الأول، يلزم عود المحذور، بيانه إن ترتب المصلحه على الطبيعه المقيده حينئذ بحيث يكون للقيود دخل فيها، إنما هو في صور العلم، لأنّ المفروض أنّ في صور الجهل تكون المصلحه قائمه بنفس الطبيعه و حينئذ تكون مدخلية القيد في ترتب المصلحه مشروطه بالعلم بها، و هو أصل الإشكال.

هذا، مضافا إلى أنّه لو كان مراده ذلك لما كان وجه لاستحقاق الجاهل للعقوبه، لأنّ المفروض إنّ لم يفت من المصلحه شيئا إلاّ أن يقال باستحقاقه لها من حيث ترك تحصيل العلم، و هو مع أنّه خلاف التحقيق، مخالف لصريح كلامه حيث قال بأنّ استحقاقه لها إنما هو من حيث ترك المقيّد.

و إن كان الثاني، يلزم أن يترتب على عمل الجاهل الذي عمل على طبق الواقع مصلحتان:

إحدهما: المصلحه القائمه بالطبيعه المقيده، لعدم اختصاصها بصوره العلم كما هو المفروض.

و الأخرى: المصلحه القائمه بنفس الطبيعه الحادثه عند الجهل، بخلاف العالم،

ص: ١٩٤

فإنَّ المصلحه المترتبه على نفس الطبيعه منتفيه بالنسبه إليه لفرض اختصاصها بصوره الجهل، فيلزم أن يكون عمل العالم أنقص من عمل الجاهل كما لا يخفى.

لا- يقال: إنَّ المصلحه القائمه بالطبيعه إنما تحدث بالنسبه إلى الجاهل الذى يعمل على خلاف الواقع، فالجاهل الذى عمل على طبقه لا يترتب على عمله إلا مصلحه واحده كالعالم.

فإنَّ نقول: إنَّ مرجع ذلك إلى مدخلية الجهر فى موضع الإخفات، أو الإخفات فى موضع الجهر فى ترتب المصلحه، و هو مضافا إلى استبعاده بل استحاله- نظرا إلى أنه كيف يمكن أن يؤثر الشىء و ضدّه فى شىء واحد، فإنَّ الجهر فى موضعه إذا كان دخيلا فى ترتب المصلحه على الصلاه، فكيف يمكن أن يكون الإخفات فى موضع الجهر أيضا مؤثرا فى ذلك- مخالف لظاهر كلامه بل صريحه، لأنَّ مقتضاه قيام المصلحه بالطبيعه الجامعه، و على المفروض تكون المصلحه الحادته قائمه بالطبيعه المقيده بالجهر موضع الإخفات أو العكس، فهو خلاف ما يقول به فتدبر.

ثمَّ إنَّ ظاهر كلامه أنَّ المصلحه القائمه بالطبيعه الجامعه إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، و فى الرتب المتأخره عنه، و لتوضيح الحال بحيث يرتفع الاشكال لا- بدّ أولا من بيان بعض الموارد التى اجتمع فيها الحكمان، مترتبا أحدهما على الآخر ثمَّ ملاحظه المقام.

فنقول: من تلك الموارد مسأله الترتب المعنونه فى الأصول، و المقصود منها إثبات جواز الأمر بالضدين فى الربتين، فعن بعضهم التصريح بالامتناع (1)، و ربما يقال فى وجهه أنَّ قوام التكليف إنما هو بالإراداه التشريعيه التى مرجعها إلى إراداه المولى تحقّق المبعوث إليه من العبد.

و من الواضح أنَّ الإراداه التشريعيه تكون كالإراداه التكوينيّه، فكما لا يصح

ص: ١٩٥

تعلّق الإرادة التكوينية بالأمر الممتنع، كالطيران إلى السماء، والجمع بين الضدين في موضوع واحد، في زمان واحد، وإيجاد شيء وإعدامه في آن واحد، وغيرها من الأمور المستحيلة الممتنع، كذلك لا يصحّ تعلّق الإرادة التشريعية بها، فلا يصحّ البعث إلى شيء منها لتقومه بها، وهي ممتنع.

وكما أنّ التكليف الواحد بالجمع بين الضدين في موضوع واحد في زمان واحد محال من العالم، باستحاله المكلف به، وامتناع تحقّقه في الخارج، كذلك التكليفان المتوجّه كلّ منهما إلى أحد الضدين، فإنّه كيف يمكن تعلّق إرادتين بتحققهما من العبد المكلف في زمان واحد، وهل هو إلّا كإرادته واحده متعلّقه 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 بانقضاء الولد تكليف متعلّق بأمر غير مستحيل، وكذا التكليف بانقضاء الأخ، وليس هذان التكليفان في نظر العقل بمنزلة تكليف واحد، بالجمع بين إنقاذ الغريقين المستحيل لكونه جمعا بين الضدين، لأنّ في مرتبه التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلّق بأمر ممكن.

غايه الأمر إنّّه حيث لا تكون إرادته المولى انبعاث العبد و تحقّق المبعوث إليه منه علّه تامّه لتحققه في الخارج، إذ من الممكن أن لا تتحقّق الإطاعة و الانبعاث منه، فللمولى أن يوجّه تكليفا آخرا إليه متعلّقا بمحبوبه الآخر، لئلا يفوت منه المحبوبان.

نعم لا بدّ أن يعلّق التكليف الثاني بما إذا لم يؤثر التكليف الأول في نفس العبد، و حصل منه عصيانه، و مع هذا الوصف لا نرى في عقولنا استحاله التكليف الثاني المشروط بعدم تأثير الأول، بل نقول: لا وجه لعدم توجيهه إلى العبد، مع ثبوت ملاكه و اشتراكه مع الأول، في المحبوبيه الأكيدة.

و حينئذ فلو تحققت المخالفه بالنسبه إلى كليهما يستحق العبد لعقوبتين، لأنه تحقق منه عصيانان، و لا مانع من الالتزام بذلك أصلا كما لا يخفى.

بالجمله: فلا- استحاله في الترتب بهذا التقريب، لأن في مرتبه التكليف بالأهم لا- يكون إلا- تكليف واحد متعلق بواحد من الضدين، و التكليف الثانى معلق على صوره قصور الأول عن التأثير، و حصول العصيان من العبد، و قد عرفت إنه مع إمكانه لا وجه لعدمه بعد ثبوت ملاكه كالأول.

اجتماع الحكم الواقعى مع الظاهرى

المحكى عن السيد الأصفهانى قدس سره أنه أفاد فى وجه الجمع بين الحكمين، و عدم المنافاه بينهما ما ملخصه: إنه لا إشكال فى أن الأحكام إنما تتعلق بالمفاهيم المتصوره فى الذهن، لكن لا- من حيث إنها حاكيه عن الخارج، ثم إن المفهوم المتصور تاره يكون مطلوبا على نحو الإطلاق، و اخرى على نحو التقييد، و على الثانى فقد يكون لعدم المقتضى فى ذلك المقيّد، و قد يكون لوجود المانع.

مثلا قد يكون عتق الرقبه مطلوبا على سبيل الإطلاق، و قد يكون الغرض فى عتق الرقبه المؤمنه خاصه، و قد يكون فى المطلق إلا أن عتق الرقبه الكافره مناف لغرضه الآخر، و لأجله قيد العتق المطلوب بما إذا تحقق فى الرقبه المؤمنه، فتقيده فى هذا القسم إنما هو من جهه الكسر و الانكسار، لا- لتضييق دائره المقتضى، و ذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولا- مع العنوان الآخر المتحد معه فى الوجود المخرج له عن المطلوبيه الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين فى الذهن، فلا- يعقل تحقق الكسر و الانكسار.

فالألزام من ذلك- و الكلام للسيد الأصفهانى- إنه متى تصور العنوان الذى فيه جهه المطلوبيه يكون مطلوبا صرفا من دون تقييد، و كذا العنوان الذى فيه جهه المغضوبيه، و العنوان المتعلق للأحكام الواقعيه مع العنوان المتعلق للأحكام

الظاهريه مما لا يجتمعان في الوجود الذهني، مثلا إذا تصوّر الأمر صلاه الجمعه، فلا يمكن أن يتصوّر معها إلا الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في هذه الرتبه، مثل كونها في المسجد أو في الدار مثلا، و أما اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكا، فليس مما يتصوّر في هذه الرتبه، لأنّ هذا الوصف إنما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم و الأوصاف المتأخّره عنه لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلا- منافاه حينئذ بين الحكمين، لأنّ جهه المطلوبيه ملحوظه في ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، و جهه المبعوضيه ملحوظه مع لحاظه (١) انتهى.

أقول: قد حقّقنا في الأصول (٢) أنّ معنى الإطلاق، سواء كان راجعا إلى الموضوع أو إلى المتعلّق، عبارته عن كون ذلك الموضوع مثلا هو تمام الموضوع للحكم المجعول، و أنّه لا مدخلية لشيء آخر، فأصاله الإطلاق الجاريه في متعلّق قوله: أعتق رقبه، معناها أنّ مطلوب الأمر و محبوبه الذي بعث عبده إليه، إنما هو هذا العنوان فقط، بحيث لا مدخلية لشيء من العناوين المتّحده معه في الخارج في ذلك أصلا.

فكلّ مصداق تحقق في الخارج و صدق عليه هذا العنوان، يكفي الإتيان به في تحقق الإطاعه، بما أنّه مصداق لذلك العنوان، و إن صدق عليه العناوين الأخر، مثلا إذا أعتق المكلف رقبه مؤمنه، فقد أوجد مطلوب المولى بما أنّه أعتق رقبه، لا بما أنّه أعتق رقبه مؤمنه، و كذا الإطلاق الجارى في موضوع الحكم، مثل عنوان المستطيع الذي يكون موضوعا لوجوب الحجّ، فإنّ معناه أنّ من وضع عليه هذا التكليف إنما هو من صدق عليه عنوان المستطيع بما أنّه مصداق لهذا العنوان،

ص: ١٩٨

١ - ١) حكاه عنه المحقّق الحائري رحمه الله في درر الفوائد: ٣٥١-٣٥٢. و لم نعر عليه في كتاب (الرسائل الفشاركيه) تأليف السيد الفشاركي رحمه الله.

٢ - ٢) نهايه الأصول: ٣٧٦.

فالمستطيع الذى يكون عالما و متصفا بهذا الوصف إنما يجب عليه الحج لكونه مستطيعا، لا لكونه مستطيعا عالما.

و بالجمله فمعنى الإطلاق بلا ريب عباره عن كون الشىء المأخوذ متعلقا للحكم أو موضوعا له تاما فى ذلك، بلا مدخلية لشىء آخر، و محبوبا أو مبغوضا بنفسه، بلا ملاحظه شىء من الخصوصيات، و ليس معناه راجعا إلى ملاحظه جميع العناوين التى يمكن أن تتحد معه فى الخارج موضوعا و حكما، حتى يقال بلزوم الاقتصار من تلك العناوين على ما يمكن تصويره فى هذه الرتبة.

فالعناوين الحادثه بعد تعلق الحكم لا يعقل أن تكون ملحوظه للأمر، مثل عنوان العلم، و الجهل، و الإطاعه، و العصيان، و نحوها من الحالات المتأخره عن جعل الحكم، بل الإطلاق إنما هو بالمعنى الذى عرفت.

و عليه فلا فرق بين العناوين أصلا، فإن صلاه الجمعه مطلوبه مطلقا، بمعنى أنه لا مدخلية لشىء آخر فى اتصافها بذلك، فمتى تحققت تتصف بذلك، سواء تحققت من العالم بحكمها، أو من الجاهل به، و سواء عصاه المكلف، أم أطاعه، فإنه فى جميع هذه الصور تكون مطلوبه بما أنها صلاه الجمعه، لا بما أنها صدرت من العالم مثلا. و حينئذ فالحكم الواقعى المتعلق بالمطلق كما أنه ثابت بالنسبه إلى العالم، كذلك يكون ثابتا فى صوره الجهل أيضا كما عرفت، فالإشكال لا يندفع بما أفاده السيد.

و الذى ينبغى أن يقال فى حل الاشكال بناء على ما ذكرنا فى معنى الإطلاق:

أن البعث الصادر من المولى و إن كان مطلقا، و لا اختصاص له بالمكلف العالم به، للزوم الدور كما عرفت، إلا أنه لا ريب فى قصوره من التأثير فى نفس المكلف الجاهل، إذ لا يعقل الانبعاث من البعث مع الجهل به، فالإيراده الباعثه عليه لا محاله تكون مقصوره بصوره العلم بالتكليف.

فلو أراد المولى تحقق مطلوبه من المكلف مطلقا، ولو كان جاهلا، لا يجوز له الاكتفاء بذلك البعث، لما عرفت من قصوره عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل، بل له أن يبعث المكلف الجاهل بالبعث الأول ثانيا، إما مطلقا أو مقيدا ببعض القيود، مثل ما إذا أخبر به العدل مثلا- فيقول: إذا أخبرك العادل بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك، وهذا البعث لا يمكن أن يكون مسيئا عن مصلحة أخرى في صلاة الجمعة غير المصلحة الملزمة التي أوجبت البعث عليها مطلقا، لما عرفت من إطلاقها لصوره الجهل أيضا، بل لا بد أن يكون بلحاظ نفس تلك المصلحة.

و حيثئذ فإذا صادف قوله الواقع، يصير وجوبها بالنسبة إليه فعليا، وإذا خالفه يصير الحكم الثانى حكما صوريا لا يريد المولى انبعثته منه، فالحكم الظاهرى إنما جعل لملاحظه الواقع، ولا يكون مخالفا له، لا من حيث الملاك، لما عرفت من أن ملاكه هو ملاكه، ولا- من حيث نفس الحكمين، لما عرفت من أنه في صورته التطابق لا يكون هنا إلا إرادته واحده، وفي صورته التخالف لا يكون هنا إرادته أصلا.

و من هنا يظهر الفرق بين هذه المسألة و مسألة ترتب الضدين المتقدمه، فإنه في تلك المسألة يكون التكليف بالأهم باقيا على فعليته أيضا في صورته العصيان المحقق لموضوع الأمر بالمهم، فإن المولى لم يرفع يده عن محبوبه الأول، غاية الأمر إنه حيث لم يؤثر بعثه في نفس العبد، بحيث يتحقق منه الانبعاث، أوجب عليه محبوبه الثانوى في هذا الفرض.

و هذا بخلاف المقام، فإن الحكم الواقعى إنما يكون فعليا بالنسبة إلى خصوص العالم، و البعث قاصر عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل أيضا، و بعبارة أخرى موضوع المسألة الأولى هو العاصى الذى يكون التكليف بالأهم ثابتا عليه، لأنه لا يسقط بالعصيان، و موضوع المقام هو الجاهل الذى يكون البعث الواقعى قاصرا

عن التأثير في نفسه، ولا تكون إرادته المولى تحقق الانبعاث بهذا البعث منه أيضا.

ثم لا يخفى أنّ لسان بعض الأحكام الظاهرية لسان التوسعة في الأمور به بالأمر الواقعي، ويكون ناظرا إليه مثلا الحكم بالطهارة الظاهرية المستصحبه، فيما إذا كان بدن المصلّي أو ثوبه طاهرا سابقا، مرجعه إلى جواز الصلاة معه، فيدلّ على أنّ الأدله الواردة في اشتراط الصلاة بطهاره البدن و الثوب أعمّ ممّا إذا كانت الطهاره طهاره واقعيه أو ظاهريّه ثابتة بالاستصحاب أو قاعدتها.

وقد ذكرنا في مبحث الإجزاء من الأصول (١)، إنّ هذا القسم من الأحكام الظاهرية مقتضيه للإجزاء سواء كانت من الأصول أو الأمارات، و سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه، و ليس مدلولها مجرد كون المكلف معها معذورا في مخالفه الحكم الواقعي، فإنّه كيف يمكن أن يحمل قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «ما أبالي أبول أصابني أم ماء إذا لم أعلم» (٢)، على مجرد المعذوريه في المخالفه 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 جهرا أو إخفاتا، بأنّنا لا نقول بكون الحكم الواقعي - أي الوجوب المتعلّق بالصلاه المشتمله على خصوصيه الجهر أو الإخفات - مختصّا بالعالم به، بحيث يكون العلم داخلا - في موضوعه، بل هو كسائر الأحكام الواقعيه مطلق بلا اختصاص بالعالم به، و لكن الجاهل في المقام حيث إنّه كان عمله موافقا للحكم الظاهري المتوجه إليه، فلا محاله يكون عمله تامّا.

ص: ٢٠١

١- ١) نهاية الأصول: ١٣٧.

٢- ٢) الفقيه ١: ٤٢ ح ١٦٦، التهذيب ١: ٢٥٣ ح ٧٣٥، الاستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٢٩، الوسائل ٣: ٤٦٧. أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٥.

توضيحه إنك عرفت أنّ المراد بقوله عليه السّلام: «لا يدرى» في صحيحه زراره المتقدمه (١) ليس الأعم من الجاهل المتردد الشاك، فإنّ قرينه السياق تقتضى أن يكون المراد به هو الجاهل الذى كان سبب اجهاره فى موضع الإخفات أو العكس هو جهله، و عدم علمه باعتبار هذه الخصوصيه فى الصلاه، كما أنّ الناسى أو الساهى يكون سبب مخالفته هو النسيان أو السهو، فالجاهل الذى لا يكون عمله المخالف للواقع مستندا إلى جهله كالشاك المتردد، حيث إنّ التردد و الشكّ يقتضى الإتيان بطرفى الاحتمال، لا خصوص واحد منهما يكون خارجا عن مورد الروايه.

و حيثئذ فبملاحظه ما عرفت سابقا أيضا من أنّ عمل المسلمين كان من زمن النبى صلّى الله عليه و آله و الخلفاء بعده مستمرا على الجهر فى الصلوات الجهرية، و الإخفات فى الصلوات الإخفاتيّه، يظهر أنّ من عمل على خلاف هذه الطريقه المستمره بين المسلمين، فلا محاله يكون عمله مستندا إلى الفتاوى المشهوره بينهم، الصادره من المراجع الذين كانوا يرجعون إليهم فى أخذ الفتوى.

و قد عرفت استقرار فتاويهم على الاستحباب، و لم يظهر القول بالوجوب إلّا من ابن أبى ليلى (٢)، فالجاهل الذى تشمله الروايه هو من كان إجهاره موضع الإخفات أو العكس مستندا إلى فتوى مراجعهم، فهى حجّه عقليه عليهم، فمرجع تماميه صلاه الجاهل إلى أجزاء الحكم الظاهرى المختصّ به عن الحكم الواقعى الذى ليس مختصّا بالعالم.

و من هذا البيان يظهر أنّه كما تكون صلاه الجاهل تامّه على ما هو مدلول

ص: ٢٠٢

١- (١) الوسائل ٨٦:٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢٦ ح ١.

٢- (٢) راجع ١٧٤:٢.

الروايه، كذلك لا يكون مستحقًا للعقوبه أيضا، إذ لا وجه لاستحقاقه لها بعد صحه عمله، و ذهاب جماعه من الأصحاب إليه- كما حكاه في المصباح (١)- لا يلزمنا بذلك بعد عدم الدليل عليه.

ثمَّ إنَّه لو أغمض النظر عمَّا ذكرناه من حجه فتاوى مراجعهم بالنسبه إليهم، لكان الوجه في عدم فعليه الحكم الواقعي غير المختصَّ بالعالم بالنسبه إلى الجاهل، هي هذه الروايه الداله على تماميه صلاته المخصَّيه، لما دلَّ على عدم معذوريه الجاهل مطلقا، فإنَّك عرفت أنَّ الحكم الواقعي و إن كان مطلقا إلَّا- أنَّ الخطاب المتضمَّن له قاصر عن بعث الجاهل به، لعدم معقوليه تحقق الانبعاث من البعث المجهول.

فإذا أراد المولى صدور المبعوث إليه من الجاهل، فلا بدَّ له من أن يتوصَّل إلى ذلك بخطاب آخر متوجَّه إلى خصوص الجاهل بالخطاب الأول، ليعلم أنَّه لم يرفع يده عن تكليفه، و أنَّه فعلى حتَّى بالنسبه إلى الجاهل، و حينئذ فمن الجائز كما في المقام تخصيص ذلك الدليل بالنسبه إلى بعض الموارد كما في المقام، و مسأله القصر و الإتمام كما هو غير خفيّ.

ثمَّ إنَّه يرد على ما أفاده في المصباح من الجواب المتقدِّم، إنَّه مع قيام مصلحه ملزمه بنفس الصلاه أيضا لا بدَّ أن تكون هي بنفسها متعلِّقه للوجوب، فيكون هنا وجوبان لا وجوب واحد، مع أنَّه بناء عليه لا وجه لتمايه صلاه الجاهل التي دلَّت عليها صحيحه زواره المتقدمه، لأنَّه بعد ما كانت المصلحه القائمه بالطبيعه المقيِّده فائته مع الإتيان بأصل الطبيعه، لا يبقى وجه لتمايه صلاته الظاهره في عدم الفرق بينه و بين العالم كما هو واضح.

ص: ٢٠٣

المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفائية

لا- إشكال في وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية، لما عرفت من جزئيتها للسورة التي أمر بالإجهار بها فيها (١)، و أمّا الجهر بها في الصلوات الإخفائية ففي وجوبه مطلقاً، أو استحبابه كذلك، أو وجوبه في خصوص الركعتين الأوليين، أو استحبابه كذلك، أو استحبابه بالنسبة إلى خصوص الإمام وجوه و أقوال:

نسب الأول إلى القاضي بن البراج في المهذب، و إلى ظاهر الصدوق في الخصال (٢). و الثاني إلى المشهور على ما ادّعاه غير واحد (٣). و الثالث إلى أبي الصلاح في الكافي (٤). و الرابع إلى الحلّي (٥). و الخامس إلى ابن الجنيد (٦).

و مستند المسألة أخبار كثيرة وردت في المقام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن صفوان قال: صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السلام أيّاماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر بسم

ص: ٢٠٤

١- ١) الخلاف ١: ٣٣١ مسألة ٨٣، الغنية: ٧٨، السرائر ١: ٢١٨، المنتهى ١: ٢٧٨، تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٢ مسألة ٣٣٧.

٢- ٢) المهذب ١: ٩٢، الخصال: ٦٠٤.

٣- 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- ٤) الكافي في الفقه: ١١٧.

٥- ٥) السرائر ١: ٢١٨.

٦- ٦) المختلف ٢: ١٥٥ عنه.

اللّٰه الرحمن الرحيم، و أخفى ما سوى ذلك (١).

و رواه فى الوسائل عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، و لكن لا بدّ حينئذ من الالتزام بأنّ السند مقلوب، لأنّ عبد الرحمن من صغار الطبقة السادسة، و هو من كبارها، و لا يروى هو عنه، و الدليل على ذلك أنّ السند على ما فى التهذيب موافق لما ذكرنا، كما أنّه رواه فى الوسائل أيضا بهذا النحو فى غير هذا الباب (٢).

و روى فى الوسائل نظير هذه الرواية عن الكلينى بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن صفوان الجمال قال: «صليت خلف أبى عبد الله عليه السّلام أيّاما، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بيسم الله الرحمن الرحيم، و كان يجهر فى السورتين جميعا» (٣). و لكن المراد بصفوان فى الرواية الأولى هو صفوان بن يحيى و فى هذه الرواية هو صفوان بن مهران، و كيف كان فمدلول الروايتين هو أنّ الإمام جهر بالبسملة فى الصلوات الإخفائية، و لكن لا يستفاد منهما أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟، لأنّ الفعل يحتملها، كما أنّه لا يستفاد منهما الإطلاق بالنسبة إلى غير إمام الجماعة، لأنّ موردهما هذه الصورة.

و منها: رواه حنّان بن سدير قال: صليت خلف أبى عبد الله عليه السّلام، فتعوّذ بإجهار ثمّ جهر بيسم الله الرحمن الرحيم (٤).

هذا، و لا- يستفاد منها الإطلاق بالنسبة إلى الصلوات الإخفائية، لإمكان اختصاص ذلك بالصلوات الجهرية، كما أنّه لا دلالة لها على الإطلاق بالنسبة إلى

ص: ٢٠٥

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٦٨ ح ٢٤٦، الاستبصار ١: ٣١٠ ح ١١٥٤، الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٥٧ ح ٢.
 - ٢- (٢) الوسائل ٦: ٥٧. أبواب القراءة فى الصلاة ب ١١ ح ١.
 - ٣- (٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح ٢٠، الوسائل ٦: ٧٤. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢١ ح ١.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح ١١٥٨، قرب الإسناد: ١١٥ ح ٤٢٣، الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢١ ح ٣.

و منها: رواه أبو حمزه قال: قال علي بن الحسين عليهما السلام: «يا ثمالى! إن الصلاة إذا أقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام فيقول: هل ذكر ربّه؟ فإن قال: نعم، ذهب و إن قال: لا، ركب على كتفيه، فكان إمام القوم حتّى ينصرفوا»، قال: فقلت:

جعلت فداك أليس يقرؤون القرآن؟ قال: «بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالى، إنما هو الجهر بسم الله الرحمن الرحيم» (١). و لكنّها مضافا إلى اشتمال سندها على الإرسال بإبهام الواسطه لا دلالة فيها على غير إمام الجماعة، مع أنّ شمولها للصلوات الإخفاته محلّ نظر بل منع، لما سيجىء.

و منها: ما رواه الصدوق فى الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام فى حديث شرائع الدين قال: «و الإجهار بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة واجب» (٢). و إطلاقها بالنسبه إلى الصلوات الإخفاته غير ثابت، لاحتمال الاختصاص بالصلوات الجهرية.

و توهم أنّ الإجهار بالبسمله فيها لم يكن يحتاج إلى البيان لوضوحه، مندفع بالاختلاف فيه أيضا من كثير من علماء العامه، و لا بأس بنقل عباره الخلاف هنا ليظهر ثبوت الاختلاف فى الصلوات الجهرية أيضا بين المسلمين.

قال فى الخلاف: يجب الجهر بسم الله الرحمن الرحيم فى الحمد و فى كلّ سورة بعدها، كما يجب بالقراءة، هذا فيه يجب الجهر فيه، فإن كانت الصلاة لا- يجهر فيها استحباب أن يجهر بسم الله الرحمن الرحيم، و إن جمع فى النوافل بين سور كثيره و جب أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع كلّ سورة، و هو مذهب الشافعى، إلا- أنّه لم يذكر استحباب الجهر فيما يسرّ فيه بالقراءة، ذكر ذلك فى البويطى و فى اختلاف

١- (١) التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٢، الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢١ ح ٤.

٢- (٢) الخصال: ٦٠٤، الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢١ ح ٥.

العراقيين، و ذكر ابن المنذر عن عطاء و طاوس و مجاهد و سعيد بن جبير، إنهم كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم، و روى مثل ذلك عن ابن عمر أنه كان لا يدع الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في أمّ القرآن، و السوره التي بعدها.

و ذهب أبو حنيفة و سفيان الثوري و الأوزاعي و أبو عبيده و أحمد إلى أنه يسرّ بها، و قال مالك: المستحب أن لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، و يفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين (١). ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنهم لا يختلفون في ذلك. ثم نقل روايه صفوان.

أقول: هذه العبارة كما ترى صريحه في وقوع الاختلاف في الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية أيضا، و أنّ القائل بالوجوب من العامه هو الشافعي فقط، نعم كان عمل بعضهم أيضا على الجهر، كما حكاه ابن المنذر، و روى عن ابن عمر، و أمّا أبو حنيفة و سفيان و الأوزاعي و أبو عبيده فكلهم قائلون بالاسرار بها في جميع الصلوات، و قال مالك باستحباب تركها رأسا، و مع ثبوت هذا الاختلاف خصوصا مع ذهاب جلهم إلى الإسرار في الصلوات الجهرية أيضا، لا يبقى مجال للاطمئنان بإطلاق مثل الروايه، لو لم نقل بأنّ ذلك يوجب الانصراف إلى خصوص الصلوات الجهرية، إذ هي التي كان الجهر بالبسملة فيها واجبا عند الأئمة عليهم السلام، و كانوا يصدّد بيانها نوعا، في قبال العامه الذين ذهب أكثرهم إلى نفي الوجوب، بل إلى وجوب الاسرار.

و منها: روايه رجاء بن أبي الضحّاك عن الرضا عليه السلام أنّه كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل و النهار (٢). و هذه الروايه و إن كانت صريحه في الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاته أيضا، إلاّ أنّه حيث كانت حكاية لفعل

ص: ٢٠٧

١ - ١) الخلاف ١: ٣٣١ - ٣٣٢ مسألة ٨٣، المجموع ٣: ٣٤١ - ٣٤٢، المغنى لابن قدامة ١: ٣٤١ - ٤٧٨، المحلى ٣: ٢٥٢.

٢ - ٢) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢، الوسائل ٦: ٧٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٧.

الإمام عليه السّلام، و من المعلوم أنّ الفعل لا يكون له إطلاق كالقول، إذ لا يقع إلّا على وجه واحد، فإطلاقها بالنسبه إلى غير إمام الجماعة كما توهم باطل، لا مجال لدعواه، فلا يستفاد منها الإجهار حتّى بالنسبه إلى المنفرد، إذ لعله كان يصلّى جماعه.

و منها: رواه سليم بن قيس المرويه فى روضه الكافى عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى خطبه طويله مشتمله على إحداه الولاه الذين كانوا قبله إلى أن قال: «و أمرت [الناس] بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، و ألزمت الناس الجهر بسم الله الرحمن الرحيم» (١). و الظاهر اختصاصها بحال الصلاه إلّا أنّه بملاحظه ما ذكرنا يظهر اختصاصها بالصلوات الجهرية التى كان بناؤهم على الاسرار فيها.

و منها: ما ورد من أنّ الجهر بالبسمله من علائم المؤمن (٢)، و دلّته على الجهر بها فى الصلوات الإخفاته ممنوعه كما عرفت.

و منها: خبر فضل بن شاذان المروى فى محكّى العيون عن الرضا عليه السّلام فى كتابه إلى المأمون قال: «و الإجهار بسم الله الرحمن الرحيم فى جميع الصلوات سنّه» (٣).

و هذه الروايه ظاهره بل صريحه فى عدم الاختصاص بالصلوات الجهرية، و لكنّ المراد بالسّنه هى المطابقه لعمل النبى صلّى الله عليه و آله، فلا ينافى الاستحباب فى خصوص الصلوات الإخفاته، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المنفرد و الإمام، و قد عرفت أنّ ما كان من الروايات مشتمله على حكاية فعل الإمام عليه السّلام لا إطلاق لها بالنسبه إلى المنفرد، بل مورد بعضها هو الإجهار فى الجماعة، و لكن لا يستفاد منها الاختصاص بهذه الصوره، فالأظهر ما ذهب إليه المشهور.

ثمّ إنّ ذلك فيما لو وجب الإخفات بالأصالة، و أمّا لو وجب لعارض الجماعة

ص: ٢٠٨

١- ١) روضه الكافى: ٦١ ح ٢١، الوسائل ١: ٤٥٨. أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ٣.

٢- ٢) مصباح المتهدّد: ٥٥١، بحار الأنوار ٨٢: ٧٥.

٣- ٣) عيون اخبار الرضا عليه السّلام ٢: ١٢٣، الوسائل ٦: ٧٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢١ ح ٦.

كالمأموم المسبوق، فهل يستحبّ له الجهر بالبسملة أيضا؟ الظاهر العدم، لعدم ثبوت إطلاق الرواية بالنسبة إلى هذه الجهة، بل المقصود منها بيان ما هو وظيفه المصلّي مع قطع النظر عن حال الايتمام المؤثر في اختلاف تكليفه، مضافا إلى عموم قوله عليه السلام: «لا ينبغي لمن خلفه أن يسمعه شيئا ممّا يقول» (١)، وإلى أنّ وضع الجماعة التي بناؤها على متابعه الإمام الذي هو بمنزلة الرئيس للمأمومين، وعدم المزاحمة معه، يقتضى ذلك، وإلى أنّ سقوط الجهر في موارد وجوبه يقتضى 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 - مضافا إلى أنّ ما هو العمده في إثبات وجوب الجهر، وهو سيره المسلمين من زمان النبي صلى الله عليه وآله على ذلك، لا يشمل النساء كما هو واضح - صحيحه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام المرويه في قرب الإسناد لعبد الله بن جعفر قال: وسألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: «لا إلا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها» (٢).

و كلمه «تسمع» إقيا من باب الإفعال فيصير معناه حينئذ بقدر إسماعها قراءتها، وإمّا مبنى للمفعول، والظاهر سماع المأمومات قراءتها، وأمّا احتمال أن يكون مبنيا للفاعل بحيث يكون معناه سماع نفسها قراءتها، كما حكى عن

ص: ٢٠٩

(١-١) التهذيب ٣: ٤٩ ح ١٧٠، الوسائل ٨: ٣٩٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٢ ح ٣.

(٢-٢) قرب الإسناد: ١٨٦ ح ٨٥٣، الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ذ ح ٣.

الحدائق (١)، فهو خلاف الظاهر كما لا يخفى.

هذا، ويدل على حكم إمامه المرأة للنساء روايتان.

إحدهما: رواه علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤم النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «بقدر ما تسمع» (٢).

و الأخرى: صححه أخرى لعلي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤم النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «قدر ما تسمع» (٣). والمراد بالجواب في هاتين الروايتين هو ما عرفت في الرواية الأولى.

و كيف كان، فمدلول الرواية الأولى عدم وجوب الجهر على النساء في الصلوات الجهرية، و مدلول الروايات الثلاث جواز الجهر فيما إذا أمت النساء بقدر ما تسمع قراءتها المأمومات، لا جميعهن بل من قربت منهن إليها، كما في الرجل إذا أم.

ثم إن جواز الجهر لها في موضعه ممّا لا إشكال فيه، فيما إذا لم يسمع صوتها الأجنبي، و أمّا إذا سمع صوتها مع العلم بأنّه يسمع، فإن قلنا بحرمة إسماعها صوتها إياه مطلقاً، فالظاهر بطلان صلاتها، و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي كما هو التحقيق (٤)، لأن ذلك لا يصحح العبادة كما عرفت مراراً، و إن لم نقل بذلك فلا وجه لبطلانها.

نعم لو كان صوتها مشتملاً على التلذذ و الريبه، فالظاهر البطلان لحرمة

ص: ٢١٠

١- (١) الحدائق ١٤٢: ٨.

٢- (٢) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦٠، الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ١.

٣- (٣) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦١، قرب الإسناد: ١٨٦ ح ٨٥٢، الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ٢.

٤- (٤) نهاية الأصول: ٢٥٩.

إسماعها حينئذ بلا إشكال. هذا كله في الصلوات الجهرية، و أما الإخفاته منها فالظاهر تعين الإخفات عليهن كالرجال، لأن التخيير إنما هو في خصوص الجهرية كما عرفت.

المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذه أمام القراءة

تستحب الاستعاذه أمام القراءة في خصوص الركعة الأولى، ويدل عليه - مضافاً إلى الإجماع (١)، و ورود الأمر بها عند قراءة القرآن في الكتاب العزيز (٢) الشامل لحال الصلاة وغيره، - جملة من الأخبار:

منها: رواه حنان بن سدير قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام، فتعوذ بإجهار ثم جهر بيسم الله الرحمن الرحيم» (٣).

و غير ذلك من الأخبار الدالة عليه (٤)، المختلفه في صيغه الاستعاذه، و لكن الظاهر حصول امتثال الأمر الاستجابي المتعلق بها بجميعها، بل غيرها من الصيغ غير المذكوره فيها كما لا يخفى. هذا، و المشهور بينهم هو استحباب الإخفات بالاستعاذه، و لو في الصلوات الجهرية (٥)، و حكى عن الخلاف (٦) دعوى الإجماع عليه و رواه حنان بن سدير حملت على الجواز و لا بأس به.

ص: ٢١١

-
- ١ - ١) الخلاف ١: ٣٢٤ مسألة ٧٦، مجمع البيان ٣: ٣٨٥، الذكري ٣: ٣٣٠، المنتهى ١: ٢٦٩، جامع المقاصد ٢: ٢٧١، مستند الشيعة ٥: ١٧٣، جواهر الكلام ٩: ٤٢٠، كشف اللثام ٤: ٥٢.
 - ٢ - ٢) النحل: ٩٨، فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ .
 - ٣ - ٣) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح ١١٥٨، الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٧ ح ٤.
 - ٤ - ٤) راجع الوسائل ٦: ١٣٥ بقيه أحاديث الباب.
 - ٥ - ٥) مستند الشيعة ٥: ١٧٥، الحقائق ٨: ١٦٤، رياض المسائل ٣: ٤٠٦، مفتاح الكرامه ٢: ٣٩٩.
 - ٦ - ٦) الخلاف ١: ٣٢٤ مسألة ٧٩.

المسأله السادسة: اعتبار الموالاه بين أجزاء القراءه

المعروف بين المتأخرين اعتبار الموالاه فى أجزاء القراءه فى صحتها (١)، بحيث لو أخلّ بها يجب عليه استئناف القراءه و إعادتها، و لكنّ القدماء من الأصحاب لم يظهر منهم اعتبارها، على ما يشهد به التبع فى كتبهم الموضوعه لنقل فتاوى الأئمه عليهم السلام (٢).

نعم ربما يظهر ذلك من الشيخ فى كتاب المبسوط الذى صنّفه لبيان الفروع التى يستخرج حكمها من الأصول الصادره عنهم عليه السلام، على خلاف النهج المتعارف بين علماء الإماميه فى ذلك الزمان فى مقام التأليف و التصنيف.

قال فيه تفرّيعاً على وجوب الترتيب بين آيات الحمد ما هذا لفظه:

فإن قرأ من خلالها آيه أو آيتين من غيرها ساهياً، أتمّ قراءتها من حيث انتهى إليه حتى يرتبها، فإن وقف فى خلالها ساعه ثمّ ذكر مضى على قراءته. ثمّ قال: وإن قرأ متعمداً فى خلالها من غيرها، وجب عليه أن يستأنفها من أولها (٣).

انتهى موضع الحاجه من كلامه قدّس سرّه.

فإنّ حكمه بوجوب استئناف القراءه من أولها، فيما لو قرأ عمداً فى خلال القراءه من غيرها، ليس إلّا من جهه اعتبار التوالى بين أجزاءها، إذ ليس المراد هو ما إذا قرأ متعمداً من غير القراءه بعنوان أنّه منها حتى يكون البطلان مستندا إليه،

ص: ٢١٢

-
- ١- ١) نهايه الاحكام ١: ٤٦٣، الذكري ٣: ٣١٠، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩، جواهر الكلام ١٠: ١١، مستند الشيعة: ١٢٥، كشف اللثام ٤: ٤٤.
 - ٢- ٢) مثل المقنعه و الهدايه و النهايه و الوسيله و المراسم و المهذب.
 - ٣- ٣) المبسوط ١: ١٠٥.

لأنه مضافا إلى ندره الفرض، يكون مقتضى ذلك بطلان أصل الصلاة، لا وجوب استئناف القراءة فقط كما لا يخفى.

و كيف كان فقد استدلل على اعتبار التوالى فى صحه القراءة بقوله صلى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتمونى أصلى» (١). و فيه أنّ استفاده مثل هذه الأمور الجارية مجرى العاده من مثله ممنوعه. مضافا إلى أنّه لو دلّ لكان مقتضاه بطلان أصل الصلاة بالإخلال به، لا بطلان خصوص القراءة و وجوب استئنافها.

هذا، و ذكر فى المصباح فى وجه ذلك، أنّ المتبادر من أوامر القراءة فى الصلاة و لو بواسطة المناسبات المغروسة فى الذهن، هو الإتيان بمجموع القراءة فى ضمن فرد من القراءة، بحيث يعدّ فى العرف مجموعها قراءة واحده، مع حفظ صورتها التى بها تتقوم ماهيه القرآنیه التى هى قوام المأمور به، فالفصل الطويل المنافى لصدق وحده القراءة عرفا أو مزج كلمات خارجيه منافيه لحفظ الصورة مخلّ بصحتها (٢).

انتهى.

و لا يخفى أنّ دعوى تبادر ذلك ممنوعه جدّا، لا ترى أنّه لو نذر قراءة سوره، فهل يجب عليه أن يقرأها بنحو التوالى بحيث لو قرأ نصفها مثلا، ثمّ اشتغل بعمل آخر، ثمّ قرأ نصفها الآخر، لما تحقق برّ نذره، و المعلوم خلافه على ما يشهد به مراجعه المتشرّعه فى أمثال ذلك.

و بالجمله: فلزوم كون القراءة قراءة واحده، ممّا لم يدلّ عليه دليل.

نعم لا- ننكر اعتبار التوالى بين أجزاء القراءة، بما يعتبر بين القراءة و سائر أجزاء الصلاة، و لكنّه معتبر فى نفس الصلاة، و لا يتحقّق الإخلال به بمثل قراءة آيه قصيره أو آيتين كذلك، و اما اعتباره فى نفس القراءة- بحيث كان الإخلال به مضرا

ص: ٢١٣

١- ١) صحيح البخارى: ١- كتاب الأذان: ١٧٦، سنن الدار قطنى ١: ٢٢٠.

٢- ٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٣ المسأله الثانيه.

بصدقها، لا بصدق أصل الصلاة، ولا محاله تكون دائرته حينئذ أضيق من دائره التوالى المعترف فى الصلاة- فلم نعلم له مستندا، و ما تقدم غير صالح لإثبات هذا المعنى كما عرفت.

هذا، و لا- ننكر أيضا اعتبار التوالى بين أجزاء كلمه واحده أو كلام واحد، لأنّ صدق تلك الكلمه يتوقف على التكلم بحروفها متواليه، إذ مع التوقف فى خلالها لا- تتحقق الكلمه، كما أنّ صدق الكلام يتوقف على الإتيان بكلماته متواليه، إلا أنّ ذلك معتبر فى نفس الكلمه و الكلام.

و بالجمله: فليس هنا ما يدلّ على اعتبار التوالى فى صحه القراءه مع قطع النظر عن الموالاه المعترفه فى صحه الصلاة، و مع قطع النظر عن التوالى المعترف فى صدق الكلمه و الكلام فتدبر.

المسأله السابعه: ما يعتبر فى صحه القراءه

يجب فى قراءه الحمد و السوره مراعاة ما يعتبر فى صحه التكلم بالألفاظ العربيه عند العرب، بحيث يصدق عندهم أنّه قرأ الفاتحه و حينئذ فلو أخلّ بحرف واحد عمدا بطلت صلاته، و فى حكمه الإخلال بالتشديد، لأنّ الإخلال به يرجع إلى الإخلال بحرف واحد، لأنّه حادث من التقاء حرفين، أو لهما ساكن و الآخر متحرّك، و الإخلال به يوجب إسقاط الحرف الساكن، و كذلك تبطل الصلاة بالإخلال بالإعراب، سواء كان مغيّرا للمعنى، كما إذا قرأ التاء فى أنعمت عليهم بالضمّ، أو لم يكن موجبا له.

و أمّا ما ذكره علماء التجويد، فأكثرها يعدّ من محسنات القراءه، و لهذا سمّوا ذلك العلم باسم التجويد، لا أنّه معتبر فى صحتها، و الضابط ما عرفت من اعتبار

أن تكون القراءة على نحو كانت عند العرب موصوفه بالصحة، و لا- يعتبر أن تكون كيفيتها باللهجه العربيه التي تكون مختصه بهم، و يتعسر تحصيلها لغيرهم كما هو واضح.

ثم إن المتداول بين العرب في المحاورات، الوقف في بعض الموارد، و الوصل في البعض الآخر، كما هو كذلك في المتكلمين بسائر اللغات، إلا أن الوقف عندهم يوجب تغير الكلمه من حيث الهيئه، بل الماده في بعض الموارد.

ففي هذه الحاله قد يحذفون حركه آخر الكلمه، سواء كانت حركه إعرابيه، أو بنائيه، و قد يكون الوقف عندهم بإبدال التنوين ألفا، كما في حال النصب، و قد يبدلون الحرف الآخر ألفا، كما في مثل إذن، لشباهتها بالمنون المنسوب، كما أنهم يبدلون في حال الوقف تاء التأنيث هاء، و قد يلحقون الهاء بآخر الكلمه في تلك الحاله، كما في نحو ارم، حيث يقولون في حاله الوقف ارمه، بالحاق الهاء بآخرها، إلى غير ذلك من قواعد الوقف.

و حينئذ فيقع الكلام في أن هذه القواعد هل تعتبر في صحه القراءة، أو أنها من محسناتها، و لا يضر الإخلال بها بصحتها عندهم، و قد تعرض لهذا الفرع المتأخرون من الفقهاء في كتبهم الفقهيه الاستدلاليه (١)، و لم نعثر حتى الآن على من تعرض له من القدماء.

و كيف كان فقد جعلوا النزاع على ما هو ظاهر عباراتهم في الوقف بالحركه، و الوصل بالسكون، مع أن الظاهر عدم الاختصاص، فإن الغرض بيان حكم ما إذا خالف الطريقه المتداوله بين العرب في حالتى الوقف و الوصل كما لا يخفى.

و بالجملة: فالمسأله خلافيه، فالمحكى عن كاشف الغطاء الجواز فيهما (٢)،

ص: ٢١٥

١- ١) مسالك الأفهام ١: ٢٠٣، رياض المسائل ٣: ٣٨٠، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٠، المعتمد ٢: ١٦٦، الذكري ٣: ٣٠٤.

٢- ٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

و المصرح به في كلام جماعه عدم الجواز (١)، بل عن المحدث المجلسي أنهما غير جائزين باتفاق القراء و أهل العرييه (٢).

و صرح الشيخ الأنصاري قدس سره في رساله الصلاه، التفصيل بين الوقف بالحركه و الوصل بالسكون، بجواز الأول دون الثاني، قال في وجه ذلك ما هذه عبارته:

و الأظهر أن يقال: أما الوصل بالسكون، فالأقوى فيه عدم الجواز، لأن الحركه في آخر الكلمه من قبيل الجزء الصوري، فإذا وقف عليها سقطت، لقيام الوقف مقامها في عرف العرب، و عند القراء، و أهل العرييه، و أمّا سقوطها مع الوصل، فهو نقص للجزء الصوري، و لا فرق بين حركات الأواخر و غيرها، في أن إبدالها أو حذفها يوجب تغيير الجزء الصوري، إلى أن قال: و أمّا الوقف على الحركه فلا دليل على منعه، عدا ما يستفاد من حكم القراء بلزوم حذف الحركه، و قد عرفت عدم وجوب ما يلتزمونه (٣). انتهى موضع الحاجه من كلامه قدس سره.

و يمكن أن يستدلّ للقول بالجواز فيهما، بأن الوقف في موضعه ليس تابعا للانفصال الواقعي، و كذا الوصل في محله، فإنه أيضا لا يكون تابعا للاتصال الواقعي، بل إنما هما أمران تابعان لإرادة المتكلم، فإن المتكلم المشتغل بالتكلم قد يريد الوقف على موضع من كلامه للتنفس أو الاستراحه، أو لغيرهما من الأمور الأخر، و قد لا يريد ذلك، بل يأتي بجملات كلامه متصلا.

و حينئذ فنقول: إذا أراد المتكلم الوقف على كلمه، فحذف حركه آخرها، ثم بدا له الوصل، فهل يستأنف تلك الكلمه و يأتي بها ثانيا مع عدم حذف الحركه، أو يأتي بسائر الكلمات من دون استئناف، فعلى القول بالمنع لا بدّ من القول بوجوب

ص: ٢١٤

١- ١) المعبر ٢: ١٨١، مجمع البيان ٩: ٣٧٧-٣٧٨، جواهر الكلام ٩: ٢٩٩، كتاب الصلاه للشيخ الأنصاري: ١٤٢.

٢- ٢) بحار الأنوار ٨: ٨٢، حكاه عن والده رحمه الله.

٣- ٣) كتاب الصلاه للشيخ الأنصاري رحمه الله: ١٤٢.

الإتيان بها ثانياً، مع أنّ الظاهر خلافه، كما يظهر بمراجعته محاوراتهم.

كما أنّ لازمه القول بوجوبه، فيما إذا أراد المتكلم الوصل، فأتى بحركة آخر الكلمة، ثمّ بدا له الوقف فوقف، فإنّه وقف على الحركة، ولا يجوز بناء على هذا القول، إذ لا فرق بين نيه الخلاف في الابتداء و عدمها، لأنّ مرجع عدم الجواز إلى بطلان القراءة في صورتين، وهو لا فرق فيه بين المقامين كما هو واضح.

و كيف كان، فالظاهر إنّّه لا دليل على بطلان القراءة بسبب الوقف بالحركة أو الوصل بالسكون، و اتفاق القراء و أهل العربية لا يثبت اللزوم الشرعي، نعم الأحوط ذلك في خصوص ما إذا أراد الوقف على كلمه، فوقف عليها مع الإتيان بحركة آخرها، و كذا في الوصل، أمّا إذا أراد الوصل فوقف لعروض البداء أو مانع عنه كالتنحج و غيره، أو أراد الوقف فوصل كذلك، فالظاهر الجواز من دون مراعاة الاحتياط بالاستئناف كما لا يخفى.

هذا، و ممّا حكم القراء بلزومه في القراءة المدّ، و هو على قسمين: المتّصل و المنفصل (١)، و المراد بالأول ما كان حرف المدّ الذي هو عبارته عن الألف التي كان قبلها مفتوحاً، و الواو التي كان قبلها مضموماً، و الياء التي كان قبلها مكسوراً، و موجبه الذي هو السكون أو الهمزة في كلمه واحده، و بالثاني ما كان كلاهما في كلمتين، و قد اتفق القراء على لزومه، خصوصاً المدّ المتّصل، سيّما إذا كانت الهمزة واقعه بعد حرف المدّ، أو كان السكون لازماً لا عارضاً لأجل الوقف، و أقصى ما استدّلوا به هو ما روه عن رجل، عن ابن مسعود حين قرأ عليه قوله: **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ** (٢) بدون المدّ، فقرأ عليه ابن مسعود مع المدّ، ثمّ قال

ص: ٢١٧

١- ١) الإتيان في علوم القرآن ٣٣٤: ١.

٢- ٢) التوبه: ٦٠.

هكذا: أقرأني رسول الله صَلَّى الله عليه وآله (١)، وهو على تقدير دلالاته لا يدلُّ على أزيد من المدِّ في نحو الآية، وهو اجتماع الألف مع الهمزة والياء مع السكون، ولكنه لا دلالة له على الوجوب، فإنه يمكن أن تكون قراءة النبي صَلَّى الله عليه وآله كذلك، لكونه مستحسنا، لا لاعتباره في صحه القراءة، مضافا إلى أن ملاحظه المحاورات تقضى بخلاف ذلك كما لا يخفى.

و أما الإدغام فهو أيضا على قسمين: الصغير والكبير (٢)، والمراد بالأول ما إذا كان أحد المتماثلين أو المتقاربين أو المتجانسين ساكنا، والثاني ما كان كل منهما متحرِّكا نحو ما سَلَمَكُمْ فِي سِقَرٍ (٣) وَأَلَمْ نَخْلُقْكُمْ (٤) والمراد بالتقارب التقارب في المخرج، وبالتجانس الاتحاد في المخرج مع الاختلاف في الصفه كالتاء والطاء.

ثمَّ إنّ الإدغام الصغير في المتماثلين لعله كان ضروريا للنطق، فلا وجه للنزاع في لزومه، وأما غيره فلا دليل على لزومه، وقد حكى عن حمزه أنه كره الإدغام في الصلاه (٥)، وعن جماعه تركه في مطلق قراءة القرآن (٦)، ولكن ظاهر الباقيين هو اللزوم في الإدغام الصغير، وأما الكبير فظاهر ابن مالك في الألفيه (٧)، لزومه في المتماثلين في كلمه واحده، نحو ما سلككم، ولكنه لا دليل عليه بعد مساعده المحاورات على الخلاف.

ص: ٢١٨

-
- ١-١ (١) الإتيان في علوم القرآن ٣٣٣:١.
 - ١-٢ (٢) الإتيان في علوم القرآن ٣٢٣:١ و ٣٢٨.
 - ٣-٣ (٣) المدثر: ٤٢.
 - ٤-٤ (٤) المرسلات: ٢٠.
 - ٥-٥ (٥) الإتيان في علوم القرآن ٣٣١:١.
 - ٦-٦ (٦) الإتيان في علوم القرآن ٣٣١:١.
 - ٧-٧ (٧) ألفيه ابن مالك: ١٤٩، وهو هذا الشعر: وفكّ افعل في التعجب التزم و التزم الإدغام أيضا في هلمّ

ثمَّ إنّ ممّا تعرّضوا له بالخصوص، هو اجتماع التنوين أو النون الساكنه مع حروف يرملون، وذكروا أنّ النون إذا وقع بعده أحد حروف الحلق، فاللّازم إظهاره، وإذا وقع بعده الباء، فاللّازم قلبه ميما ثمَّ ادغامه فى الباء، وإذا وقع بعده أحد حروف يرملون فاللّازم الإدغام فيه، وإذا وقع بعده سائر الحروف، فحكمه الإخفاء و هو حاله بين الإظهار و الإدغام.

أقول: أمّا المورد الذى يجب فيه الإظهار، فالحكم فيه مطابق للقاعده، و أمّا وجوب القلب إلى الميم أو الإخفاء فلا دليل عليه، نعم الأحوط مراعاة الإدغام إذا كان بعدهما أحد حروف يرملون، كما أنّ الأحوط مراعاة الغنه فى الميم و النون، و لا بأس بتركها فى الواو و الياء أيضا.

ثمَّ إنّّه لا يلزم مراعاة مخارج الحروف التى عيّنها القراء، بل الواجب كما عرفت فى صدر المسأله هو صحه القراءه عند العرب، نعم الأحسن مراعاتها كسائر ما ذكره علماء التجويد.

المسأله الثامنه: وجوب التعلّم على من لا يحسن القراءه

يجب على من لا يحسن الفاتحه أصلا التعلّم، على ما ذكره الأصحاب (١)، و حكى عن المعبر و الذكرى دعوى الإجماع عليه (٢)، و ظاهرهم وجوبه عليه عينا لا تخيرا بينه و بين الائتمام، و صرح بذلك فى محكّى كشف الغطاء (٣)، و أنّه لو تركه

ص: ٢١٩

-
- ١ - (١) المنتهى ١: ٢٧٢، نهايه الأحكام ١: ٤٧٣، مسالك الأفهام ١: ٢٠٤، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٢، رياض المسائل ٣: ٣٨٢، مستند الشيعه ٥: ٨٢، جواهر الكلام ٩: ٣٠٠.
 - ٢ - (٢) المعبر ٢: ١٦٩، الذكرى ٣: ٣١٠.
 - ٣ - (٣) كشف الغطاء: ٢٣٦.

و ائتم أثم و صحت صلاته، و ظاهر الجواهر اختياره (١).

و لكن لا- دليل على ذلك، لأنّ التعلّم لا يكون واجبا إلاّ مقدّمه للإتيان بالمأمور به، و هي الصلاه المشتمله على قراءه الفاتحه، و حينئذ فإذا فرض سقوط وجوبها في بعض الموارد لأجل الائتمام مثلا، فلا وجه لوجوب التعلّم عليه مطلقا، بل الظاهر التخيير بينه و بين الائتمام، نعم لو عجز عن الثانى يتعيّن عليه الأول، كما هو الشأن في جميع الواجبات التخييرية، التي عجزت عن الإتيان ببعض أطرافها.

و ظاهر الأصحاب و إن كان ما ذكرنا من إيجابه تعيينا، إلاّ أنّ الظاهر كون مرادهم ذلك لعدم الدليل على وجوب التعلّم مطلقا، و صرح بذلك في المصابيح حيث قال فيما حكى عنه:

و ظاهر الأصحاب وجوب التعلّم، و إن أمكنه الاقتداء و القراءه في المكتوب، بل صرح بعضهم بترتبها على العجز عنه. قال: و فيه أنّ وجوب التعلّم ليس إلاّ- لتوقّف العباده عليه، و متى أمكن الإتيان بها بدونها لم يجب، فإن ثبت الإجماع، كما في المعبر و الذكرى، و إلاّ أتجه القول بنفى الوجوب لانتفاء ما يدلّ عليه (٢). انتهى.

هذا فيما إذا دخل الوقت، و أمّا قبل دخوله فكذلك يجب عليه التعلّم مقدّمه لثبوت الوجوب لذيها، بناء على القول بثبوت الواجب المعلق، كما هو التحقيق، و أمّا بناء على العدم فيمكن القول بوجوبه، فيما إذا لم يقدر عليه في الوقت لحكم العقل بذلك كما لا يخفى.

ص: ٢٢٠

١- ١) جواهر الكلام ٣٠٠:٩-٣٠١.

٢- ٢) حكاة عنه في جواهر الكلام ٣٠١:٩.

قال المحقق فى الشرائع، بعد الحكم بوجوب سوره كامله بعد الحمد: و لو قَدّم السوره على الحمد أعادها، أو غيرها بعد الحمد (١).

و هذه العبارة تتضمن صحة الصلاه فى مفروض المسأله، و كون الوظيفه إعاده نفس تلك السوره، أو غيرها بعد الحمد، و القدر المتيقّن منها صورته النسيان، و أمّا شمولها لصوره العمده أيضا فمحل تردّد.

و كيف كان فقد اختلف الفقهاء فى بطلان الصلاه لو قَدّمها عليه عامدا، فعن الفاضل و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم القول بالبطلان (٢)، و عن الأردبيلى و بعض من تبعه القول بالصحة (٣).

و لا يخفى أنّ هذا الفرض فى غايه الندره بل لا يكاد يمكن أن يتحقّق، ضروره أنّه لو كان المكلف قاصدا لامتنال أمر المولى المتعلّق بالصلاه، و المفروض أنّه يعلم بكيفيتها، و أنّه يجب تأخير السوره عن الحمد، فكيف يأتى بها بقصد الجزئيه عمدا قبل الحمد، إلا أن يوجّه كما فى المصباح (٤) بأنّه يمكن تحقّق هذا النحو من القصد من العامد العالم، بعد بناءه على المسامحه فى الأحكام الشرعيّه.

فقد ترى المكلف المتسامح فى عمله يقدم الصلاه على وقتها عند مزاحمتها لما يقصده بعد الوقت من سفر و نحوه، أو ينوى التقرب بصلاته التى يعلم إجمالا

ص: ٢٢١

١- ١) شرائع الإسلام ١: ٧٢.

٢ - 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- ٣) مجمع الفائده و البرهان ٢: ٢٢٠، المدارك ٣: ٣٥١.

٤- ٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٢٨٩- ٢٩٠.

باختلال بعض أجزائها، أو شرائطها، و نحو ذلك، و كيف كان فلو فرض تحقّقه فهل يوجب البطلان أم لا؟ ربما يستدلّ للأوّل:

تاره: بأنّه إن أعاد السوره بعد الحمد فقد زاد فى صلاته عمدا فيعمّه ما دلّ على أنّ «من زاد فى صلاته فعلية الإعادة» و إلا فقد نقص فى صلاته.

و اخرى: بأنّ تقديم السوره تشريع، فيندرج فى الكلام المحرّم الذى يكون مبطلا إجماعا.

و ثالثه: بأنّه لا خلاف فى حرمة تقديم السوره على الفاتحه، و النهى فى العباده يستدعى فسادها، من غير فرق بين أن يكون النهى متعلّقا بنفسها، أو بجزئها، لأنّ مثال الأخير أيضا إلى النهى عن العباده المشتمله على هذا الجزء.

و رابعه: بحصول القران الذى يكون محرّما و مبطلا.

و خامسه: بأنّ إتيان بعض أجزاء الصلاه على النحو المحرّم الشرعى، ماح لصوره الصلاه عند المتشرّعه، فيكشف أنّ الهيئه المتخذة من الشرع أمر ينافى وجود بعض الأجزاء على النحو الحرام.

و سادسه: بأنّه يعتبر فى صحه العباده أن يقصد التقرب بما هو المأمور به، و تقديم السوره عمدا ينافى ذلك، لأنّ مرجعه إلى قصد التقرب بغير ما يكون مقربا، لأنّ المركّب من المأمور به و غيره لا يتّصف بصفه المقربيه أصلا.

هذا، و ربما يورد على الوجه الأوّل، بأنّه لا دليل على ابطال ما يتّصف بصفه الزيادة بعد وجوده، و إنما المسلّم ابطال ما يوجد زائدا من أوّل الأمر، و لكن لا يخفى أنّ السوره المقدمه على الحمد إذا قصد بها الجزئيه تتصف بصفه الزيادة من حين وجودها، و لا يتوقّف اتصافها بها على الإتيان بسوره أخرى بعد الحمد، ضروره أنّه لو لم يأت بها أيضا تكون السوره الأولى زائده، لعدم صلاحيتها، لوقوعها

جزء،فقصد الجزئيّ بهما يوجب الزيادة بلا إشكال.

و لكن لا- دليل على إبطال مطلق الزيادة و إنما المسلّم إبطال الركعه الزائده،لأنّ المتبادر من الروايات الداله على إبطال الزيادة،مضافا إلى أنّه قد صرّح فى بعضها بذلك،كما سيجىء فى باب الخلل إن شاء الله تعالى.

و كيف كان فالوجه الأول:مخدوش من وجوه:

من جهه أنّ فرض ترك السوره بعد الحمد،و الحكم ببطلان الصلاه من جهته، خارج عن مورد البحث،لأنّ محلّه هو بطلانها من حيث زياده السوره قبل الحمد، لا من حيث تركها بعده.

و من جهه أنّ اتصاف السوره المأتى بها قبل الحمد بالزيادة لا يتوقف على الإتيان بها بعده،كما هو ظاهر الدليل،لما عرفت من أنّها زائده على التقديرين، لأنّه قصد بها الجزئيّ للصلاه مع عدم قابليتها لها.

و من جهه ابتناؤه على مبطلته مطلق الزيادة،و قد عرفت أنّه لا دليل عليها فى غير الركعه الزائده.

و أمّا الوجه الثانى:فيرد عليه منع كليه الكبرى،و الإجماع المدعى عليها لا يكون واجدا لشرائط الحجيه،لأنّ معقده من المسائل الفرعيه التى لا يكشف الاتفاق فيها عن وجود نصّ معتبر،كما حقّق فى محلّه و مرّت الإشاره إليه مرارا.

و أمّا الوجه الثالث:فيرد عليه أنّ نفي الخلاف لا- ينافى عدم تعرّض الأكثر لأصل المسأله أصلا،فلا يكون حجّه،مضافا إلى أنّ الظاهر كون مراد المتعرّضين من التعبير بمثل كلمه«لا يجوز»هو بيان الحكم الوضعى لا التكليفى.

و أمّا الوجه الرابع:فيرد عليه منع حرمة القران،بل الظاهر كراهته كما عرفت سابقا،مضافا إلى أنّ كون المقام من مصاديق القران محلّ منع أيضا،لأنّ المتبادر

منه هو القران بين السورتين بعد الحمد كما لا يخفى.

و أمّا الوجه الخامس: فيرد عليه أنّ كون الكلام المحرّم ماحيا لصوره الصلاه عند المتشرّعه، هل هو لمجرّد كونه محرّما؟ فمن الواضح أنّ إيجاد المحرّم فى الصلاه لا يوجب بطلانها، كالنظر إلى الأجنبيّه مثلا، وإن كان ذلك لكونه كلاما، بمعنى أنّ الكلام مطلقا يوجب ذلك، فبطلانه أظهر من أن يخفى، وإن كان المراد أنّ الكلام الذى إذا لم يكن محرما لا يوجب البطلان، فهو إذا اتّصف بالحرمة يكون ماحيا لصورتها، فيرد عليه المنع منه، فيما إذا كان قرآنا أو دعاء، لعدم الدليل عليه.

و أمّا الوجه الأخير: فالظاهر تماميته فيما إذا كان قاصدا من أوّل الأمر زياده سوره قبل الحمد، لأنّه حينئذ لم يقصد التقرب إلّا بما لا- يكون مقرّبا شرعا، لعدم كونه مأمورا به، و أمّا إذا كان من أوّل الأمر قاصدا للتقرب بنفس الصلاه المأمور بها، ثمّ بدا له بعد التكبير أن يأتى بسوره قبل الحمد أيضا، فلا وجه لبطلان صلاته، لأنّ المفروض اشتغالها على نيه التقرب بخصوصها لا بها مع أمر زائد، و نيه التقرب بالسوره الزائده كنفسها ممّا لا يضرّ أصلا لعدم الدليل عليه.

و الاستداه المعتمره فى العباده إلى الفراغ منها إنما هو بالنسبه إلى أجزاء العباده، و لذا لا يضرّ قطعها فى السكوتات المتخلله بين الأفعال، هذا كلّه فيما لو قدم السوره على الفاتحه عمدا.

و أمّا لو قدّمها عليه سهوا، فقد استدلّ فى المصباح على عدم بطلان الصلاه بسببه-مضافا إلى الإجماع-بوجوه:

منها: فحوى ما يدلّ عليه فى العمد، و أنت خير بأنّه لم يقدّم دليل على الصحه فى صوره العمد حتّى يستدلّ بفحواه على صوره السهو، غايه الأمر عدم تماميه الوجوه التى استند إليها على البطلان، فصار مقتضى الأصل عدم مانعيه السوره المقدمه.

و منها: عموم قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه» (١) و التمسك به مخدوش أيضا، من جهة احتمال اختصاص حديث لا- تعاد بما إذا صار النسيان سببا لترك شيء مما اعتبر وجوده في المأمور به جزء أو شرطا، و أمّا إذا صار سببا لإيجاد بعض الموانع التي اعتبر عدمها فيها، فلا يعلم أن يشمل هذا الحديث له، و السرّ فيه أنّ الاستثناء في الحديث يكون مفرغا، لعدم ذكر المستثنى منه، و الأمور الخمسه المستثناه دائره بين ما اعتبر وجوده بنحو الجزئيه، أو الشرطيه، فيحتمل قويا أن يكون المستثنى منه من نسخها، بحيث لم يعمّ الأمور التي يكون وجودها مخالفاً بالمأمور به كما لا يخفى.

و منها: خصوص روايه عليّ بن جعفر، المرويّه في محكّي قرب الإسناد أنّه سأل أخاه عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحه الكتاب ثمّ ذكر بعد ما فرغ من السوره؟ قال: «يمضى في صلاته و يقرأ فاتحه الكتاب فيما يستقبل» (٢).

و دلالتها على الصّحه و إن كانت ظاهره، إلا أنّها بظاهرها مخالفه للمشهور القائلين بوجوب إعادة السوره بعد قراءه الفاتحه، لأنّ ظاهرها الاكتفاء بالسوره التي قرأها، و عدم وجوب قراءه الفاتحه، و لا- إعادة السوره، و مرجعه إلى فوات محلّ الفاتحه بسبب تقديم السوره، لأنّ المراد بقوله: «يمضى في صلاته»، هو المضيّ بنحو كأنّه قرأ الفاتحه قبلها.

فالمراد بقوله: «فيما يستقبل» هي الركعات التي بعد هذه الركعه، فمضمون الروايه هو الاكتفاء بالسوره التي قرأها، لفوات محلّ الفاتحه بسببها، و إن لم يركع.

و أمّا ما في المصباح من كون المراد بقوله: «يمضى في صلاته»، هو مجرّد

ص: ٢٢٥

١-١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

٢-٢) قرب الاسناد: ١٧٠ ح ٧٤٨، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢٨ ح ٤.

الصحة، و وجوب القراءة فيما يستقبل راجع إلى وجوب الابتداء بها بعد المضي في الركعة التي قَدِّم فيها السورة (١)، فهو خلاف ظاهر الرواية كما لا يخفى على المتأمل المنصف.

و لكن يعارض هذه الرواية في خصوص موردها مع بعض الروايات الأخرى، مثل موثقه سماعه قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحه الكتاب؟ قال: «فليقل: أستعِذ بالله من الشيطان الرجيم إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، ثُمَّ لِيَقْرَأْهَا مَا دَامَ لَمْ يَرْكَعْ فَإِنَّهُ لَا قِرَاءَةَ حَتَّى يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ» (٢).

فإن نسيان الفاتحة قبل الركوع لا يصدق إلا بعد الشروع فيما يكون بعدها من السورة، مضافا إلى أنه نفى القراءة و البدء بالفاتحة إنما يكون فيما إذا قرأ شيئا من غيرها، وإلا فلا معنى له أصلا كما لا يخفى.

و حينئذ فمفاد الرواية وجوب قراءة الفاتحة بعد التذكُّر، و ارتفاع النسيان في مورد تلك الرواية، فتكون معارضة لها.

و نظيرها رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أم القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أم القرآن» (٣)، فإن نسيانها إنما هو فيما إذا قرأ السورة أو شيئا منها، و التعبير بالإعادة مع أنه لم يقرأ الفاتحة بملاحظه استئناف القراءة، كأنه لم يقرأ أصلا، فالمراد منها هو الرجوع و رفع اليد عمّا قرأ، و لا - يخفى أن الترجيح بعد التعارض معهما باعتبار كون فتوى المشهور - هو وجوب قراءة الفاتحة و إعادته السورة - مطابقا لهما، فالرواية الأولى معرض عنها.

ص: ٢٢٤

١- ١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٨٩.

٢- ٢) التهذيب ١: ١٤٧ ح ٥٧٤، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

٣- 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 و الخاصة، في جواز القراءة من المصحف لدى التمكن من الحفظ عن ظهر القلب، بعد الاتفاق ظاهراً على الجواز عند الضرورة، و عدم قدره على الحفظ.

فعن ظاهر الشيخ (١) في أكثر كتبه و جماعه (٢) المنع، و ظاهر جماعه كالمحقق و العلامة القول بالجواز (٣)، و يدل عليه مضافاً إلى الأصل، ما رواه الشيخ في

ص: ٢٢٧

١ - ١) لا- يخفى أنّ منع الشيخ قدّس سرّه بحسب ظاهر كلامه إنما هو فيما إذا قرأ الفاتحة أو السورة الواجبه بعدها في المصحف، و أمّا مجرد قراءه القرآن في الصلاة من المصحف فلا- يظهر من كلامه المنع، بل صرح بالجواز، فإنّه قال في كتاب الخلاف ١:٤٢٧ مسألة ١٥٧: من لا- يحسن القراءة ظاهراً جاز له أن يقرأ في المصحف، و به قال الشافعي، و قال أبو حنيفة: ذلك يبطل الصلاة، دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و أيضاً قوله تعالى فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و لم يفرق. انتهى و قال في ص ٤٤١ مسألة ١٨٩: إذا قرأ في صلاته من المصحف فجعل يقرأ ورقه فإذا فرغ صفح اخرى و قرأ لم تبطل صلاته و به قال الشافعي و قال أبو حنيفة: تبطل صلاته، لأنّه تشبّه بأهل الكتاب، و هذا ممنوع منه، دليلنا إجماع الفرقة، و أيضاً الأصل الإباحه، و المنع يحتاج إلى دليل، و أيضاً نواقض الصلاة يعلم شرعاً، و ليس في الشرع ما يدلّ على أنّ ذلك يبطل الصلاة. و روى الحسن بن زياد الصيقل قال: سألته إلى آخر الروايه. انتهى. و أنت خبير بأنّ مورد كلامه الأول الذي حكم فيه بالجواز لخصوص من لا- يحسن القراءة ظاهراً، و ظاهره المنع لغيره إنما هي القراءة المعتره في صحه الصلاة، و مورد كلامه الثاني هي القراءة من المصحف زائده على ما يعتبر في أصل الصلاة، و منه يعلم أنّه رحمه الله حمل روايه الحسن بن زياد الصيقل على هذا المعنى، و لذا 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 - ٢) المبسوط ١:١٠٩، الخلاف ١:٤٢٧ مسألة ١٧٥، النهايه: ٨٠، الذكري ٣:٣٠٦، مدارك الأحكام ٣:٣٤٢، مسالك الأفهام ١:٢٠٥، جامع المقاصد ٢:٢٥٢، كشف اللثام ٤:٢٢.

٣ - ٣) المعبر ٢:١٧٤، المنتهى ٥:٧٠، تذكرة الفقهاء ٣:١٥١ مسألة ٢٣٥، الذخيره: ٢٧٢، مجمع الفائده و البرهان ٢:٢١٢، مستند الشيعة ٥:٨١، جواهر الكلام ٩:٣١١.

التهديب بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن عليّ ابن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن أبان بن عثمان، عن الحسن بن زياد الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي و هو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريبا منه؟ فقال: «لا بأس بذلك» (١).

و دلّالته على الجواز في مورد الكلام، مبنيه على أن يكون المراد بالقراءة في المصحف، هي القراءة المعتبره في صحه الصلاه، بمعنى أنه يقرأ فاتحه الكتاب، أو السوره التي تجب قراءتها بعدها في المصحف، و أمّا لو كان المراد هي قراءة القرآن عدا ما اعتبرت في صحه الصلاه، بحيث كان مرجعه إلى السؤال عن جواز قراءة القرآن في الصلاه ناظرا في المصحف، فهو أجنبي عن المقام، و لكنّه لا دليل على تعيين هذا الاحتمال، مضافا إلى أنّ السؤال و ترك الاستفصال دليل على الشمول و عدم الاختصاص، كما هو واضح.

و قد استدللّ للمنع بما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل و المرأه يضع المصحف أمامه ينظر فيه و يقرأ و يصلّي؟ قال: «لا يعتدّ بتلك الصلاه» (٢). و لكنّه محمول على الكراهه جمعا بينه و بين الخبر المتقدم، لأنّ هذا ظاهر في عدم الجواز، و هو نص في الجواز، فيرفع اليد عن الظهور بسبب النص.

مضافا إلى أنّ كتاب قرب الإسناد لا يبلغ في الاعتبار ما بلغه مثل التهذيب الذي كان مرجعا لأهل الفتوى في كلّ عصر و زمان، و ذلك يوجب شدّه الاهتمام به، و تحصيل كلّ منهم نسخه صحيحه مطابقه لنسخه الأصل، و إلى أنّه يحتمل قريبا أن يكون هذا الخبر صدر تقيه، باعتبار كون الفتوى الشائع من العامه في ذلك

ص: ٢٢٨

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٢٩٤ ح ١١٨٤، الوسائل ١٠٧: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤١ ح ١.
 - ٢- (٢) قرب الاسناد: ١٦٨ ح ٧٢٨، الوسائل ١٠٧: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤١ ح ٢.

الزمان هو المنع.

ثمَّ إنَّه حكى عن أبي حنيفة القائل ببطلان الصلاة بسبب القراءه من المصحف أنَّه استدلَّ لمذهبه تاره بأنَّه تشبَّه بأهل الكتاب كما هو المحكَّى عنه في الخلاف (١)، و اخرى بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلأعرابي الذي صَلَّى مرتين أو مرَّات فاسده، في مقام بيان الصلاة الصحيحه: «اقرأ ما تيسر من القرآن» (٢)، و لم يأمره بالقراءه من المصحف، فلو كان ذلك جائزا لكان الواجب أن يأمره به.

و أنت خبير بفساد كلا الدليلين:

أمَّا الأول: فواضح.

و أمَّا الثاني: فلأنَّ الأعرابي البدوي لا يتمكَّن من القراءه من المصحف، و لا من غيره غالبا، مضافا إلى وضوح قلَّه المصاحف في ذلك الزمان.

و بالجمله: فلم يقم على المنع دليل، فلا يبعد القول بالجواز، و إن كان الأحوط الترك.

ثمَّ إنَّه على المنع اختلف في تقدِّمه على الائتمام، أو اتباع القارئ، أو تأخره عنهما، أو التساوى، فالمحكَّى عن البيان و المسالك أنَّ المصحف مقدَّم على الائتمام (٣)، و قال الشهيد في محكَّى الذكري: و في ترجيحه -يعنى اتباع القارئ- على المصحف احتمال، لاستظهاره في الحال، و لو كان يستظهر في المصحف استويا (٤).

و المحكَّى عن كشف اللثام، و جامع المقاصد التخيير بين الأمور الثلاثة، و عدم الترتيب بينها (٥)، و التحقيق أنَّه لا وجه لتقدِّمه على الائتمام، لأنَّ الائتمام إنما يكون

ص: ٢٢٩

١-١) الخلاف ١:٤٤١ مسألة ١٨٩.

٢-٢) سنن ابن ماجه ١:٣٣٦ ح ١٠٦٠.

٣-٣) مسالك الأفهام ١:٢٠٥، البيان: ٨٣.

٤-٤) الذكري ٣:٣٠٧.

٥-٥) كشف اللثام ٤:٢٢، جامع المقاصد ٢:٢٥٢.

المكلف مخيراً بينه و بين القراءة ظاهراً، بل هو أفضل الفردين فكيف تكون القراءة من المصحف التي تكون في طول القراءة ظاهراً، بناء على هذا القول، مقدّمه على الائتمام الذي هو أفضل من القراءة عن ظهر القلب؟! فالحقّ ما ذكره في كشف اللثام، من أنّه لا وجه لهذا التقديم (1)، و الذي يسهل الخطب ما عرفت من أنّ هذا الاختلاف إنّما هو على القول بالمنع، و قد نفينا البعد عن القول بالجواز.

ص: ٢٣٠

١-١) كشف اللثام ٢٢:٤.

اعتبار الركوع و جزئيته للصلاه ممّا لا شبهه فيه، بل من الضروريات (١)، كوجوب أصل الصلاة، و هو من أعظم أجزائها، و لذا سمى كلّ ركعه من الصلاة المشتمله على جملة من أفعالها ركعه، فإنّ الركعه بحسب اللغة عباره عن الركوع مرّه، و من هنا احتملنا سابقا أن يكون الركن من القيام هو القيام للركوع فراجع.

و قد أطلق الركوع فى الكتاب العزيز على مجموع الصلاة فى قوله تعالى:

وَ اذْكُرُوا مَعَ الزّٰكِيّٰنَ ٢ حيث إنّ المفسّرين اتّفقوا على أنّ المراد، الصلاة مع المصلّين (٢)، و كيف كان فالظاهر أنّ الركوع قد استعمل فى لسان الشرع على طبق معناه اللغوى، و هو مطلق الانحناء، و لم يكن للشارع فى ذلك وضع مخصوص.

ص: ٢٣١

-
- ١- (١) الغنيه: ٧٩، المعتمر ٢: ١٩١، تذكره الفقهاء ٣: ١٦٥، الذكرى ٣: ٣٦٣، جامع المقاصد ٢: ٢٨٣، جواهر الكلام ١٠: ٦٩، مستند الشيعة ٥: ١٩٢، مفتاح الكرامه ٢: ٤١٤، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٨، البحار ١٠٠: ٨٢.
- ٢- (٣) مجمع البيان ١: ١٩٠، تفسير الصافى ١: ١٢٥، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٤٨، الدر المنثور ١: ١٥٥، تفسير الطبرى ١: ٣٦٦.

و دعوى القطع به غير بعيدة، ولا- فرق في الانحناء الذى هو وضع خاصّ و كيفية مخصوصه، كالقيام و القعود، بين أن يكون مسبقا بالعدم، بأن انتقل من القيام أو القعود إليه، أو لا يكون كذلك، كما إذا كان الشخص منحنيا بحسب الخلقه الأصلية، فإنه يصدق عليه أنه راعى كما هو ظاهر.

مقدار الانحناء المعتبر فى الركوع

إنّ الانحناء له مراتب، فإنه قد يكون يسيرا، و قد يبلغ إلى مرتبه يمكن إيصال الكفّين إلى الركبتين، و قد يكون أكثر من ذلك، و قد اختلفت عبارات الأصحاب بحسب الظاهر فى تحديد الانحناء المعتبر فى الركوع الذى هو جزء للصلاه.

فمن المنتهى و الذكرى إنّه يجب فيه الانحناء بقدر يتمكّن معه من بلوغ يديه على ركبته (١)، و فى الثانى التعبير بعين الركبه، و عن التذكرة وضع راحتيه على ركبته، مدّعا عليه إجماع أهل العلم كافّه، ما عدا أبى حنيفه (٢)، و فى المعتبر إجماع أهل العلم كافّه على وصول كفّيه إليهما غير أبى حنيفه (٣).

و ظاهر عبارتى المنتهى و الذكرى هو الاكتفاء بوصول جزء من اليد إلى الركبه، و لو كان رؤوس الأصابع، و قد نسب العلامة المجلسى الاكتفاء بهذا المقدار إلى المشهور، و حمل عبارتى التذكرة و المعتبر على المسامحه فى التعبير، و تبعه صاحب الحدائق فى ذلك (٤)، و لكنّ المحكّى عن الفاضل الخراسانى فى الذخير أنه مال إلى أنّ التجوّز و المسامحه وقع فى عبارتى المنتهى و الذكرى (٥).

ص: ٢٣٢

١- (١) المنتهى ١: ٢٨٥، الذكرى ٣: ٣٦٥.

٢- (٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥.

٣- (٣) المعتبر ٢: ١٩٣.

٤- (٤) بحار الأنوار ٨٢: ١١٩-١٢٠، الحدائق ٨: ٢٣٦.

٥- (٥) الذخير: ٢٨١.

و المسأله تكون حينئذ ذات قولين:

أحدهما: كفايه الانحناء بقدر ما يتمكن معه من إيصال رؤوس الأصابع إلى الركبه.

ثانيهما: لزوم الانحناء إلى مقدار تصل الراحتان أو الكفان إلى الركبه، فلا بدّ من ملاحظه أخبار المسأله، فنقول:

منها: صحيحه زراره المشتمله على قوله عليه السلام: «بَلِّغْ أطراف أصابعك عين الركبه، و فَرِّجْ أصابعك إذا وضعتها على ركبتك، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتك أجزاءك ذلك، و أحب إليّ إن تمكن كفيك من ركبتك، فتجعل أصابعك في عين الركبه.» (١).

و منها: ما نقله المحقق في محكيّ المعبر عن معاويه بن عمّار و ابن مسلم و الحلبي قالوا: «و بَلِّغْ بأطراف أصابعك عين الركبه، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتك أجزاءك ذلك و أحبّ إن تمكن كفيك من ركبتك.» (٢).

قال صاحب الحدائق بعد حكاية الروايه عن المعبر: و الظاهر أنّ هذه الروايه قد نقلها المحقق من الأصول التي عنده، و لم تصل إلينا إلاّ منه قدس سرّه و كفى به ناقلًا (٣).

و كيف كان، فهل المراد بأطراف الأصابع هو رؤوسها أو الأطراف التي تلي الكفّ؟ وجهان، و المحكيّ عن جامع المقاصد إنّهُ حملها على الوجه الثاني، و نفى الاختلاف بين العبارات بذلك (٤)، و لكنّه بعيد جدًّا، لوضوح أنّ المراد بأطراف الأصابع هو منتهى الأصابع و رؤوسها، كما يظهر بمراجعته الاستعمالات.

ص: ٢٣٣

١- ١) الكافي ٣: ٣٣٤ ح ١، التهذيب ٢: ٨٣ ح ٢، الوسائل ٥: ٤٦١. أبواب أفعال الصلاه ب ١ ح ٣.

٢- ٢) المعبر ٢: ١٩٣، الوسائل ٦: ٣٣٥. أبواب الركوع ب ٢٨ ح ٢.

٣- ٣) الحدائق ٨: ٢٣٧.

٤- ٤) جامع المقاصد ٢: ٢٨٣.

نعم يقع الكلام حينئذ في أنّ المراد بالأصابع، هل هو جميعها الذى منها الإبهام، أو أنّ المراد بها أكثرها، أو فرضت كالشئىء الواحد، فيصدق بلوغها ببلوغ واحد منها كما هو الشأن فى المركبات؟ لا سبيل إلى الأخيرين لمخالفتها لظاهر الروايه، ضرورة أنّ ظاهرها هو بلوغ الجميع، وحينئذ يقع الإشكال فى أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يجتمع مع بلوغ رؤوس سائر الأصابع، لعدم كونهما فى عرض واحد، ضرورة أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يتحقق إلاّ مع بلوغ ما يقرب من الراحه من سائر الأصابع و حينئذ فيصير التعبير ببلوغ الجميع لغوا.

و التحقيق أن يقال: إنّ المذكور فى الروايتين المتقدمتين هو عين الركبه لا- نفسها، والمراد بها هى النقره التى فى مقدّمها عند الساق، كما فى لسان العرب (١) أو النقرتان فى أسفل الركبه، كما فى أقرب الموارد (٢)، وقال فى الأول إنّ لكل ركبه عينين، و هما نقرتان فى مقدّمها عند الساق.

و حكى عن علماء التشريح أنّ فى المفصل بين الساق و الركبه عظما يشبه الدائره، متّصلا بعين الركبه، و هى الحفره فى مقدمها، و حينئذ فإذا بلغت أطراف الأصابع إلى عين الركبه يقع الكفّ و الراحه على نفس الركبه، فيصير مدلول الروايه ما يدلّ عليه عبارتا المعبر و التذكره، لكن فى دلاله الروايه على وجوب هذا المقدار إشكال، فإنّ فيها احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «فان وصلت أطراف أصابعك فى ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك» هو وصولها إلى عين الركبه المذكوره فى الجملة التى هى قبل هذه الجملة، لا الوصول إلى نفسها الصادق بالوصول إلى أعلاها،

ص: ٢٣٤

١-١ (١) لسان العرب ٥٠٧:٩.

٢-٢ (٢) أقرب الموارد ٨٥٦:٢.

و حينئذ فيكون المراد من قوله عليه السّلام: «و أحبّ إليّ إن تمكّن كفيك من ركبتيك» هو مجرد استحباب وضع الكفّين بالفعل على الركبتين، فتكون الرواية متضمّنه لحكمين:

حكم وجوبيّ، و هو وجوب الانحناء بقدر ما يمكن وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبه.

و حكم استحبابيّ، و هو استحباب الوضع خارجاً، و جعل الركبه مكاناً للكفّ.

ثانيهما: أن يكون المراد بقوله عليه السّلام «فإن وصلت أطراف أصابعك»، هو وصول أطراف الأصابع إلى نفس الركبه، و هو يصدق بالوصول إلى أعلاها، من غير جهه الساق، و يكون المراد بالجملة التي بعدها هو الوصول إلى قدر يتمكن معه من وضع الكفّين.

ففي الحقيقه تكون الجملتان الأخيرتان مفسّرتين للجملة الأولى المشتمله على وجوب إيصال أطراف الأصابع إلى عين الركبه، بأنّ هذا المقدار لا يكون واجبا بتمامه، بل القدر المجزى هو ما يدلّ عليه الجملة الثانيه، و المقدار المستحبّ هو ما يدلّ عليه الجملة الأخيره، فتكون الروايه بناء على هذا الاحتمال متعرّضه لما يجب من الانحناء، و ما يستحبّ منه، و لا دلالة لها حينئذ على استحباب الوضع الحقيقي و التمكين أصلاً.

هذا، و الظاهر هو الاحتمال الأول، و يؤيده تفرّيع الجملة الثانيه على الجملة الأولى الظاهر في كون مفادها مستفاداً منها، و ظهور الجملة الأخيره في الوضع و التمكين، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام في ذيل روايه زراره المتقدمه: «فتجعل أصابعك في عين الركبه» كما لا يخفى.

و بالجملة: فالالتزام بكفايه بلوغ رؤوس الأصابع إلى الركبه الصادق ببلوغها

إلى أعلاها ممّا لا سبيل إليه، ودعوى الشهره (١) على ذلك ممّا لا تسمع، لعدم كون المسأله معنونه فى كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم.

نعم ذكر الشيخ فى الخلاف فى مسأله اعتبار الطمأنينه فى الركوع أنّه قال أبو حنيفه: أنّها يعنى الطمأنينه، غير واجبه، ولا يجب عنده أن ينحنى بقدر ما يضع يديه على ركبته، وقال فى المبسوط (٢): وأقل ما يجرى من الركوع أن ينحنى إلى موضع يمكنه وضع يديه على ركبته مع الاختيار، وما زاد عليه فمندوب إليه (٣).

و تبعه ابن إدريس فى السرائر، حيث إنّه ذكر هذه العبارة بعينها (٤)، ويظهر من المعتبر أنّه لا يكون بين العبارات المختلفه بحسب الظاهر فرق من حيث المقصود، لأنّه ادعى الإجماع على لزوم الانحناء إلى قدر تصل معه كفّاه إلى ركبته، ولم ينسب الخلاف إلّا إلى أبي حنيفه ثمّ استدلّ عليه بعمل النبى صلّى الله عليه وآله وبما رواه أنس قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «إذا ركعت فضع كفّيك على ركبتك»، و بروايه الثلاثه المتقدمه و بروايه زواره المتقدمه أيضا (٥).

و بالجملة: فالظاهر بملاحظه ما تقدّم هو عدم الاكتفاء بمجرد وصول رؤوس الأصابع إلى الركبه، لأنّ الظاهر أنّ أبا حنيفه أيضا لا يقول بكفّاه أقل من هذا المقدار، فعده مخالفا دليل على أنّ الإماميه، وكذا ما عدا أبي حنيفه من فقهاء العامه، يقولون بلزوم أزيد من هذا المقدار كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ الأصحاب قد اتفقوا على ما اشتملت عليه روايه زواره، من أنّ المرأه إذا

ص: ٢٣٦

١-١) كما عن المجلسى فى البحار ١١٩: ٨٢-١٢٠.

٢-٢) الخلاف ١: ٣٤٨ مسأله ٩٨.

٣-٣) المبسوط ١: ١١١.

٤-٤) السرائر ١: ٢٤٠.

٥-٥) المعتبر ٢: ١٩٣.

ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لثلاً تطأطأ كثيراً، فترتفع عجيزتها (١)، و مقتضاه كون ركوع المرأة أقل انحناء من ركوع الرجل، لأن الظاهر أنها في هذا الفرض لا تنحني إلا بمقدار يمكنها وضع اليد على الفخذ، غاية الأمر استحباب الوضع عليه.

ولكنه ذكر في الجواهر أنه لا منافاه بين استحباب وضع اليدين فوق الركبتين، و كون الانحناء بمقدار الرجال، فيكون إطلاق الأصحاب بحاله، مضافاً إلى أن ذلك لا يتم بناء على الوضع الشرعي للركوع، إذ لا منافاه في وضعه للانحنائين الخاصين بالنسبة إلى المكلفين، بل و إن لم نقل بالوضع الشرعي و قلنا بالمراد الشرعي، إذ لا مانع من تكليف الرجال بهذا الفرد من الركوع، و النساء بالفرد الآخر بعد أن كان في اللغة لمطلق الانحناء (٢)، انتهى.

ولكنه لا يخفى أن مجرد وضع اليد على الفخذ مع الانحناء بمقدار الرجال، لا يوجب عدم ارتفاع العجيزه التي وقع عله للحكم المذكور في الروايه، لأن الذي يوجب ذلك هو كون الانحناء قليلاً كما هو واضح.

و أمّا الوضع الشرعي للركوع، فقد عرفت سابقاً أنه لا يكون للشارع في ذلك وضع خاص، بل هو قد استعمله أيضاً في معناه اللغوي، و هو مطلق الانحناء.

غايه الأمر أن له مراتب من حيث القله و الكثره و حينئذ فنقول: إن ضم هذه الروايه إلى الروايات المتقدمه يعطى التفصيل بين الرجل و المرأة، بمعنى أن الرجل مأمور بمقدار من الانحناء، و المرأة بأقل منه، فما عن جامع المقاصد (٣) من التصريح

ص: ٢٣٧

١-١) المقنعه: ١١١، مفاتيح الشرائع ١: ١٤١، المهذب ١: ٩٣، الوسيله: ٩٥، السرائر ١: ٢٢٥، مستند الشيعة ١٩٥: ٥.

٢-٢) جواهر الكلام ٧٣: ١٠-٧٤.

٣-٣) جامع المقاصد ٢: ٢٨٤.

بعدم الفرق بين الرجل و المرأة ممّا لا وجه له ظاهرا.

هل يجب الانحناء الحدوثى فى الركوع؟

إنّ الركوع هل هو عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثى الذى مرجعه إلى أنّه من حين التلبّس بالانحناء يكون أخذاً فى الركوع، غايه الأمر إنّ صدق عنوانه عليه مراعى شرعا ببلوغه إلى ذلك الحدّ الخاص، فهو أمر تدريجى الوجود يتحقّق أولاً بمرتبته الضعيفه إلى أن ينتهى إلى ذلك الحد، أو أنّه عباره عن المرتبه الخاصه من الانحناء، و هى المرتبه البالغه ذلك الحدّ الشرعى و الهوىّ إليه يكون مقدّمه لتحقّقه كهوىّ السجود؟ وجهان، بل قولان:

حكى الأول عن التذكرة، و الذكرى، و الدروس، و البيان، و الموجز الحاوى، و كشف الالتباس، و الجعفرى، و عن الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (١)، و قوّاه صاحب المصباح (٢).

و ذهب صاحب الجواهر إلى الثانى، و هو المحكّى عن منظومه العلامه الطباطبائى حيث قال:

إذ الهوىّ فيهما مقدمه خارجه لغيرها ملتمزه (٣)

و الثمره بين القولين تظهر فيما لو هوى غافلا لا بقصد الركوع، أو بقصد غيره من قتل حيّه أو عقرب مثلا، ثمّ بدا له الركوع، فعلى الأول لا يجوز بل يجب أن ينتصب ثمّ يركع و على الثانى يجوز.

و قد استدلّ فى المصباح على مذهبه بالفرق بين هوىّ الركوع و هوىّ السجود،

ص: ٢٣٨

١ - ١) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥ مسألة ٢٤٧، الذكرى ٣: ٣٦٥، الدروس الشرعيّه ١: ١٧٦، البيان: ٨٥، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ٧٩، و حكاه عن كشف الالتباس و الجعفرىّ فى جواهر الكلام ١٠: ٧٨، كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى: ١٥٧.

٢ - ٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاه: ٣٢٥-٣٢٧.

٣ - ٣) جواهر الكلام ١٠: ٧٦-٧٧، الدرّه النجفيّه: ١٢٦.

فإنَّ حقيقه السجود هو وضع الجبهه على الأرض، والهوى خارج عنها، بخلاف الركوع الذى قد فسّر بالانحناء الظاهر فى إرادته بمعناه الحدوثى، وهو يقتضى أن يكون من حين التلبس بفعل الانحناء أخذًا فى الركوع، إلى أن يتحقق الفراغ عنه، و حكى عن الشيخ قدس سرّه إنّه اعترض على العلامه الطباطبائى بأن الظاهر من الركوع هو الانحناء الخاص الحدوثى الذى لا يخاطب به إلا من لم يكن كذلك، فلا يقال للمنحنى: انحن.

نعم، لو كان المراد من الركوع مجرد الكون على تلك الهيئه، بالمعنى الأعمّ من الحادث و الباقي صح، لكن الظاهر خلافه، فالهوى وإن كان مقدّمه، إلا أنّ إيجاد مجموعته لا بنيه الركوع يوجب عدم تحقق الركوع المأمور به لأجل الصلاه، انتهى.

و لكن يستفاد من بعض الروايات أنّ الهوى يكون خارجا عن الركوع، و مقدمه لتحقيقه، و هو ما ورد فى نسيان القنوت. فقد روى الشيخ بإسناده عن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الرجل ينسى القنوت فى الوتر أو غير الوتر، فقال: «ليس عليه شيء» و قال: «إن ذكره و قد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائما و ليقتن ثمّ ليركع، و إن وضع يده على الركبتين فليمض فى صلاته و ليس عليه شيء» (١)، فإنّ الحكم بالرجوع قبل أن يصل إلى حدّ يمكنه أن يضع يديه على الركبتين يناسب أن يكون الهوى خارجا من الركوع، لأنّ ذلك يدلّ على بقاء محلّ القنوت قبل الوصول إلى ذلك المقدار.

فلو كان الهوى داخلا- فى الركوع، و كان الركوع عباره عن الانحناء بمعناه الحدوثى، لم يكن محلّ القنوت باقيا، فلم يكن وجه للرجوع، هذا مع أنّ التعبير بقوله: «و قد أهوى إلى الركوع»، يشعر بكون الهوى مغايرا للركوع، و قد وقع نظير هذا التعبير فى عبارات الأصحاب كثيرا.

ص: ٢٣٩

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأن أفعال الصلاة و أجزائها حيث تكون مشتركة صوره بين كونها جزء لها و بين غيره، فصيروره شيء منها فعلا- للصلاه و وقوعه جزء منها، لا يتحقق إلا بالقصد، كما عرفت ذلك في مبحث النيه (1)، و حينئذ فصيروره الهوى هوياً للركوع لا يتحقق إلا إذا عزم الانحناء لأجل الركوع، لا الانحناء لقتل العقرب و نحوه.

ثمّ لو فرض عدم الدليل على المنع في المقام فإجراء أصاله البراءه عنه كما في الجواهر (2) ممّا لا يجوز، بعد كون كيفية الصلاة ثابتة بعمل النبي صلى الله عليه و آله، و لم يعهد منه صلى الله عليه و آله أنه هوى إلى قتل العقرب و نظائره، ثمّ قصد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح.

فروع في أحكام الركوع:

إشاره

الأول: لا إشكال في أنّ التحديد المتقدم المذكور في النصّ و الفتوى إنما هو بالنسبه إلى مستوى الخلقه، فلو كانت يدها طويلتين بحيث تبلغان إلى عيني الركبه من غير انحناء أو مع انحناء يسير، أو كانت يدها قصيرتين بحيث لا تبلغان إلى الركبتين إلا بغايه الانحناء، يجب عليه الانحناء بمقدار ينحنى مستوى الخلقه، بمعنى أن يفرض نفسه بحيث كانت أعضاؤه متناسبه، و ينحنى بمقدار انحنائه على ذلك الفرض.

الثاني: إذا لم يتمكن المصلّي من الانحناء بالمقدار المعتبر في الركوع شرعا، يجب عليه الانحناء بمقدار يتمكن. بلا خلاف (3)، بل حكى عن المعتبر دعوى

ص: ٢٤٠

١-١ (١) راجع ٢:١١.

٢-٢ (٢) جواهر الكلام ١٠:٧٧.

٣-٣ (٣) تذكره الفقهاء ٣:١٦٦، المنتهى ١:٢٨١-٢٨٢، الذكري ٣:٣٦٦، مدارك الأحكام ٣:٣٨٦، مسالك الأفهام ١: ٢١٣، جامع المقاصد ٢:٢٨٨.

الإجماع عليه (١)، ويمكن الاستدلال عليه مضافاً إلى قاعده: «الميسور لا يسقط بالمعسور» (٢) بأنّ بدليه الإيماء عن الركوع، فيما لو عجز عنه، إنما هو لاشتمال الإيماء على خفض و رفع، الذي هو نظير الانحناء ثمّ 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 الإيماء كما لا يخفى.

الثالث: لو كان المصلّي منحنياً خلقه، أو لعروض كبر، أو مرض، فربّما قيل:

بأنّه يجب عليه أن يزيد في انحنائه في حال الركوع، ليكون فارقاً بين القيام و الركوع (٣)، و في المحكيّ عن جامع المقاصد، أنّه لو كان انحناءه على أقصى مراتب الركوع، ففي ترجيح الفرق أو هيئته الركوع تردّد (٤)، و ذكر صاحب الجواهر قدّس سرّه أنّه قد يمنع أصل وجوب الفرق بالأصل، و بأنّه قد تحقق فيه حقيقة الركوع، و إنما المنتفى هيئته القيام (٥)، انتهى.

و ما ذكره قدّس سرّه و إن كان حسناً في بادئ النظر، إلّا أنّه يمكن أن يقال: بأنّ وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع في غير المنحنى، ربما يدلّ على أنّه يعتبر في الصلاة التي هي عبارته عن الخضوع و الخشوع في مقابل المولى، بعد حال القيام، تغيير الكيفيه و الخضوع بنحو آخر، يكون أكمل من حاله الأولى، و هذا المعنى لا يتحقّق في المنحنى إلّا بعد أن ينحني بمقدار زائد على انحنائه الأصلي.

نعم، في الفرض الذي ذكره جامع المقاصد، ربما يتوجه الإشكال من حيث

ص: ٢٤١

١-١) المعتبر ١٩٣:٢.

٢-٢) عوالي اللئالي ٤:٥٨ ح ٢٠٥.

٣-٣) المبسوط ١١٠:١، المعتبر ٢:١٩٤، قواعد الأحكام ١:٢٧٦، المنتهى ١:٢٨٢.

٤-٤) جامع المقاصد ٢:٢٨٩.

٥-٥) جواهر الكلام ١٠:٨١.

خروجه عن صدق الركوع، لو زاد الانحناء و لو بمقدار يسير، فتدبر.

الرابع: لو صَلَّى قاعدا، نافله كانت أو فريضه، يجب عليه الانحناء إلى حدّ يتمكّن معه من وضع اليدين على الركبتين في الصلاة قائما، بمعنى حصول النسبه التي كانت بين فقرات الظهر بعضها مع بعض، و مجموعها مع شيء آخر مفروض فوقها في الركوع في الصلاة قائما فيها أيضا، فمجرد الانحناء بمقدار يسير - كما ربما يرى - لا يكفي في تحقق الركوع أصلا.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب الطمأنينه في الركوع

من واجبات الركوع الطمأنينه، والمراد بها ليس استقرار الأعضاء في حال الركوع، بل المراد أنّه إذا بلغ انحناءه إلى الحدّ المعتبر شرعا، فلا يرفع رأسه فوراً، بل يبقى على ذلك الحال بقدر ما يؤدّي الذكر الواجب، و اعتبارها في الركوع ممّا لا شبهه فيه (1)، و لم يخالف فيه أحد من المسلمين إلّا - أبو حنيفة، فإنّ المحكّي عنه في الخلاف أنّه قال: إنّها غير واجبه (2)، و الأخبار أيضا تدلّ على ما ذكرنا، و قد ورد في بعضها، و هي الروايه المشتمله على قصّه الأعرابي أنّ النبي صَلَّى الله عليه و آله قال له بعد الأمر بإسباغ الوضوء، و استقبال القبلة، و التكبير، و قراءه ما تيسّر له من القرآن: «ثمّ

ص: ٢٤٢

١ - ١) الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨، الغنيه: ٧٩، المسائل الناصريات: ٢٢٣، المعتمر ٢: ١٩٤، تذكره الفقهاء ٣: ١٦٦ مسألة ٢٤٨، المنتهى ١: ٢٨٢، جامع المقاصد ٢: ٢٨٤، جواهر الكلام ١٠: ٨٢، مستند الشيعة ٥: ١٩٩، مفتاح الكرامه ٢: ٤١٦.
٢ - ٢) المغنى لابن قدامه ١: ٥٠٠، المجموع ٣: ٤١٠، الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨.

اركع حتى تطمئن راکعاً ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائماً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً» (١).

المسألة الثانية: وجوب الذكر والتسبيح في الركوع

التسبيح من واجبات الركوع أيضاً، ويقع في هذا المقام جهات من الكلام:

الجهة الأولى:

في أنه هل يكون التسبيح في الركوع واجبا أو مستحبا؟ لا خلاف ولا إشكال عند الإمامية في وجوب التسبيح (٢)، لاستمرار عمل النبي صلى الله عليه وآله على ذلك، مضافا إلى دلالة الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام عليه أيضا (٣).

والمحكي في الخلاف عن عامّة الفقهاء هو القول بعدم الوجوب (٤)، ومستندهم في ذلك هي الرواية المتقدمة المتضمنة لقصه الأعرابي (٥)، فإنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يأمره بذلك لا في الركوع ولا في السجود، مع كونه في مقام بيان تعليم الصلاة، واستمرار عمله صلى الله عليه وآله على ذلك لا ينافي الاستحباب، لأنّ العمل أعمّ من الوجوب.

ولكنّه لا يخفى أنّ عدم أمره صلى الله عليه وآله بالتسبيح في الركوع والسجود، لعلّه كان لعلمه بأنّ الأعرابي كان عالما بهذه الجهة، ورفع اليد عما استمرّ عليه عمل النبي صلى الله عليه وآله

ص: ٢٤٣

١-١ (١) سنن البيهقي ٢: ٨٨.

٢-٢ (٢) المقنعه: ١٠٥، الانتصار: ١٤٩، المقنع: ٩٣، الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٩، التهذيب ٢: ٨١، الكافي في الفقه: ١٤٢، المهذب ١: ٩٧، المراسم: ٦٩، الوسيله: ٩٣، شرائع الإسلام ١: ٨٥، الدروس ١: ١٧٧.

٣-٣ (٣) الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤.

٤-٤ (٤) المغني لابن قدامة ١: ٥٠١، المجموع ٣: ٤١٤، الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٩.

٥-٥ (٥) سنن البيهقي ٢: ٨٨، صحيح البخاري ١: ١٧٦، كتاب الأذان، سنن الدار قطنى ١: ٢٢٠، سنن النسائي ٢: ١٠، كتاب الأذان.

استنادا إلى أنّ العمل أعمّ من الوجوب لا يجوز، بعد وضوح أنّ كيفية الصلاة قد ثبتت بعمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خُصُوصًا مع قوله: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي»، ولذا قد عرفت أنّ التمسك بأصالة البراءة عن الوجوب في مثل ذلك ممّا لا يجوز.

و بالجمله: فلا إشكال في وجوب التسييح و عدم كونه على سبيل الاستحباب.

الجهة الثانية:

في كيفية التسييح المعتبر في الركوع و كميته، وقد وردت في هذا الباب روايات مختلفة بحسب الظاهر، فطائفه منها تدلّ على أنّ المراد به هي ثلاث تسيحات، و هي روايه مسمع عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يجوز الرجل في صلاته أقلّ من ثلاث تسيحات أو قدرهنّ» (١) و رواها في الوسائل في موضع آخر هكذا، قال:

«يجزيك من القول في الركوع و السجود ثلاث تسيحات أو قدرهنّ مترسّلا، و ليس له و لا كرامه أن يقول سَبَّحَ سَبَّحَ سَبَّحَ» (٢).

و روايه داود الأبراري عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «أدنى التسيح ثلاث مرّات و أنت ساجد لا تعجل بهنّ» (٣).

و روايه سماعه المشتمله على قوله: قلت: كيف حدّ الركوع و السجود؟ فقال:

«أمّا ما يجزيك من الركوع فثلاث تسيحات تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله ثلاثا» (٤).

و روايه أبي بصير قال: سألته عن أدنى ما يجزي من التسيح في الركوع و السجود، قال: «ثلاث تسيحات» (٥).

ص: ٢٤٤

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٧٩ ح ٢٩٧، الاستبصار ٣: ٣٢٣ ح ١، الوسائل ٦: ٣٠٣، أبواب الركوع ب ٥ ح ٤.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢: ٧٧ ح ٢٨٦، السرائر ٣: ٦٠٢، الوسائل ٦: ٣٠٢، أبواب الركوع ب ٥ ح ١.
 - ٣- (٣) التهذيب ٢: ٧٩ ح ٢، الاستبصار ٣: ٣٢٣ ح ١، الوسائل ٦: ٣٠٣، أبواب الركوع ب ٥ ح ٥.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢: ٧٧ ح ٢٨٧، الاستبصار ٣: ٣٢٤ ح ١، الوسائل ٦: ٣٠٣، أبواب الركوع ب ٥ ح ٣.
 - ٥- (٥) التهذيب ٢: ٨٠ ح ٢٩٩، الاستبصار ٣: ٣٢٣ ح ١، الوسائل ٦: ٣٠٣، أبواب الركوع ب ٥ ح ٦.

و روايه معاويه بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال: «ثلاث تسبيحات مترسّلا تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله» (١).

و طائفه تدلّ على أنّ المراد بالتسبيح هي ثلاث تسبيحات بالتسبيحه الكبرى، و هي روايه أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: أيّ شيء حدّ الركوع و السجود؟ قال: «تقول سبحان ربّي العظيم و بحمده ثلاثا في الركوع و سبحان ربّي الأعلى و بحمده ثلاثا في السجود، فمن نقص واحده نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، و من لم يسبّح فلا صلاه له» (٢).

و رواها 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 السّلام تدرى أيّ شيء حدّ الركوع و السجود؟ قلت: لا، قال: «سبّح في الركوع ثلاث مرّات سبحان ربّي العظيم و بحمده، و في السجود سبحان ربّي الأعلى و بحمده ثلاث مرّات، فمن نقص واحده نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، و من لم يسبّح فلا صلاه له» (٣).

و كيف كان، فظاها أنّ الفرض تسبيحه واحده، و التسبيحتان الأخيرتان لهما مدخلية في تحقيق الكمال، لا في أصل الصحه.

و روايه هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن التسبيح في الركوع و السجود؟ فقال: «تقول في الركوع: سبحان ربّي العظيم و في السجود سبحان ربّي

ص: ٢٤٥

١- (١) التهذيب ٧٧: ٢ ح ٢٨٨، الاستبصار ٣٢٤: ١ ح ١٢١٢، الوسائل ٣٠٣: ٦. أبواب الركوع ب ٥ ح ٢.

٢- (٢) التهذيب ٨٠: ٢ ح ٣٠٠، الوسائل ٣٠٠: ٦. أبواب الركوع ب ٤ ح ٥.

٣- (٣) الوسائل ٣٠١: ٦ ب ٤ ح ٧.

الأعلى، الفريضة من ذلك تسيححه، والسنة ثلاث، والفضل في سبع» (١).

واقصره عليه السّلام على قوله: سبحان ربّي العظيم و سبحان ربّي الأعلى، من دون إضافه كلمه: «و بحمده»، ليس لكون المراد هو ذلك، بل للإشاره إلى ما هو المعروف بين المسلمين كما لا يخفى.

وطائفه ثلثه من الأخبار تدلّ على كفايه تسيححه واحده، التي هي عباره عن سبحان الله، وهي روايه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قلت له: ما يجزى من القول في الركوع والسجود؟ فقال: «ثلاث تسيحات في ترسل، و واحده تامّه تجزى» (٢).

بناء على أن يكون المراد بالواحد التامّه هي الواحد الصغيره المذكوره في حال الركوع، لا في الهوى إليه أو القيام منه، و يحتمل أن يكون المراد بها هي الواحد الكبيره.

و روايه عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السّلام قال: سألته عن الركوع والسجود كم يجزى فيه من التسيح؟ فقال: «ثلاثه و تجزئك واحده إذا أمكنت جبهتك من الأرض» (٣) و رواها في الوسائل في موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف في عبارته حيث قال: سألته عن الرجل يسجد كم يجزئه من التسيح في ركوعه و سجوده؟ فقال: «ثلاث، و تجزئه واحده» (٤).

و روايه معاويه بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: أدنى ما يجزئ المريض من التسيح في الركوع و السجود، قال: «تسيححه واحده» (٥)، و لا يبعد أن

ص: ٢٤٦

- ١-١) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٢، الاستبصار ١: ٣٢٢ ح ١٢٠٤، الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ١.
- ٢-٢) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٣، الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٥، الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ٢.
- ٣-٣) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٤، الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٦، الوسائل ٦: ٣٠٠. أبواب الركوع ب ٤ ح ٣.
- ٤-٤) الباب الرابع ح ٤.
- ٥-٥) الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٤، الوسائل ٦: ٣٠١. أبواب الركوع ب ٤ ح ٨.

يقال بأن هذه الرواية من تتمه روايه معاويه المتقدمه لا روايه مستقله.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا إشكال في الاكتفاء بتسيحه واحده كبرى، كما هو مقتضى روايتى أبى بكر الحضرمى و هشام بن سالم المتقدمين، وكذلك روايه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام، بناء على أحد احتماليها، وإطلاق روايه على بن يقطين المتقدمه، ولا يبعد أن يقال: بأنّ كفيّتها هي سبحان ربّ العظيم في الركوع، و سبحان ربّ الأعلى في السجود، ولا تجب إضافه كلمه: «و بحمده» لروايه هشام عن أبى عبد الله عليه السّلام، و ما ذكرناه من كونها إشاره إلى ما هو المعروف بين المسلمين، فإنّما هو مجرّد احتمال لا يصادم الظهور في الاكتفاء بما ذكره عليه السّلام، و عدم وجوب الزائد عنه.

ثمّ لا يخفى أنّه لا تعارض بين ما يدلّ على الاجتزاء بتسيحه كبرى، و ما يدلّ على أنّ أدنى ما يجزى من التسيح ثلاث تسيحات، لأنّه مضافا إلى إمكان منع الإطلاق فيها، و القول بأنّ المتبادر منها هي التسيحه الصغرى، كما قد فسّرت بذلك في بعض الروايات المتقدمه، يمكن أن يقال: بأنّه على فرض الإطلاق لا بدّ من حملها على التسيحه الصغرى، للأخبار الداله على كفايه واحده كبرى، فانقدح أنّه لا مجال للإشكال في الاكتفاء بالواحد الكبرى.

نعم، يقع الإشكال في أنّه هل يجزئ بالواحد الصغرى أم لا؟ مقتضى إطلاق روايه على بن يقطين المتقدمه، و كذا روايه زراره بناء على أحد احتماليها، هو الاجتزاء، و مقتضى الأخبار الداله على أنّ أدنى ما يجزئ من التسيح في الركوع و السجود هي ثلاث تسيحات، هو العدم.

و الحقّ أن يقال: إنّ روايه على بن يقطين لا تعرّض فيها لبيان كفيه التسيح، لأنّ السؤال فيها إنما هو عن الكمية، و هذا يدلّ على كون الكفيه معلومه عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها، فالتمسك بإطلاقها لكفايه الواحد

الصغرى غير صحيح، لعدم كونها وارده في مقام بيان هذه الجهة، وهو شرط لجواز التمسك بالإطلاق.

و أمّا روايه زراره، فالظاهر أنّ المراد بالواحد التامه فيها هي التسيحه الكبرى، لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قراءتها في الركوع والسجود، بل يمكن أن يقال: بأنه لو لم يكن في بعض الروايات المتقدمه تصريح بجواز التسيحه الصغرى ثلاثاً، لأشكل استفادته من الأخبار المطلقة الداله على أنّ أدنى ما يجزئ من التسيح في الركوع والسجود ثلاث تسيحات، لمعهوديه كون التسيح فيهما هي التسيحه الكبرى.

و كيف كان، فلو فرض ثبوت الإطلاق لروايه علي بن يقطين، فالواجب تقييده بسبب روايه زراره، الداله على أنّ الواحده المقينه بكونها تامه تجزئ، لكون ظهورها في دخاله القيد أقوى من ظهور تلك الروايه في الإطلاق، فظهر أنّ الواحده الصغيره لا تجزئ.

نعم، مقتضى روايه معاويه بن عمّار المتقدمه الاجتزاء بها للمريض، بناء على أن تكون تتمه لروايته الأخرى المتقدمه، لأنها حينئذ ظاهره في كون المراد بالتسيحه هي التسيحه الصغرى، و أمّا بناء على أن تكون روايه مستقله، فيشكل ذلك، اللهم إلا أن يتمسك بإطلاقها.

و أيضاً مقتضى روايه علي بن أبي حمزه الاكتفاء بالواحد للمستعجل في النافله حيث قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المستعجل ما الذي يجزئه في النافله؟ قال: «ثلاث تسيحات في القراءه و تسيحه في الركوع، و تسيحه في السجود» (١). و ليعلم أنّ ما حكى عن العلامة (٢) من عدم وجوب القراءه في النافله،

ص: ٢٤٨

١- (١) الكافي ٣: ٤٥٥ ح ٢٠، الوسائل ٦: ٣٠٢. أبواب الركوع ب ٤ ح ٩.

٢- (٢) تذكره الفقهاء ٣: ١٣٠.

يمكن أن يكون مستنده هذه الروايه و نظائرها، فالاعتراض عليه كما عن المتأخرين بخلوّه عن الدليل (١) غير وارد عليه.

الجهه الثالثه:

إنّ القول الواجب أو المستحبّ في الركوع و السجود، هل هو مطلق الذكر، بحيث لا يكون للتسييح خصوصيه، بل كان الاجتزاء به من باب أنّه بعض مصاديق الذكر، أو أنّه يتعيّن التسييح؟ وجهان، بل قولان (٢).

ولا يخفى أنّ الخلاف في ذلك إنما وقع بين أصحابنا القائلين بوجوب قول في الركوع و السجود، و أمّا عامّه مخالفينا القائلون بالاستحباب، فالظاهر اتّفاقهم على تعيّن التسييح (٣)، و أنّه هو المستحب، نظرا إلى استمرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله.

و كيف كان، فظاهر أكثر الروايات المتقدمه هو تعيّن التسييح، و لكن مقتضى روايه مسمع المتقدمه المداله على كفايه ثلاث تسييحات أو قدرهنّ (٤) هو الاكتفاء بغير التسييح، لأنّ المراد بقوله: «أو قدرهنّ» هو مقدار ثلاث تسييحات، و إن لم يكن تسييحا، و يدلّ عليه أيضا ما رواه ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: يجزى أن أقول مكان التسييح في الركوع و السجود: لا إله إلاّ الله و الحمد لله و الله أكبر؟ قال: «نعم كلّ هذا ذكر الله». و رواه في الكافي عن

ص: ٢٤٩

-
- ١-١) مدارك الأحكام ٣:٣٣٧، الذكرى ٣:٣٠٠، مستند الشيعة: ٧١، جواهر الكلام ٩:٢٨٦، الحدائق ٨:٩٤.
- ٢-٢) أمّا القائلين بكفايه مطلق الذكر فهم كصاحب المبسوط ١:١١١، و السرائر ١:٢٢٤، و تذكره الفقهاء ٣:١٦٩، و إيضاح الفوائد ١:١١٢، و جامع المقاصد ٢:٢٨٦، و مدارك الأحكام ٣:٣٩٢، و مسالك الأفهام ١:٢١٥، و مستند الشيعة ٥:٢٠٣. و أمّا القائلين بتعيّن التسييح فهم كصاحب المقنعه: ١٠٥، و الانتصار: ١٤٩، و المقنع: ٩٣، و الخلاف ١:٣٤٨، و التهذيب ٢:٨١، و الكافي في الفقه: ١٤٢، و المهذب ١:٩٧، و المراسم: ٦٩، و الوسيله: ٩٣، و شرائع الإسلام ١: ٨٥، و الدروس ١: ١٧٧.
- ٣-٣) راجع ٢:٢٤٣.
- ٤-٤) الوسائل ٦:٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٤.

ابن المغيرة، عن هشام بن الحكم نحوه (١).

و روى الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سألته يجزى عنى أن أقول مكان التسيح فى الركوع و السجود: لا إله إلا الله و الله أكبر؟ قال: «نعم» (٢). و الروايتان صريحتان فى أن القول الواجب فى الركوع و السجود هو مطلق الذكر، و عليه فالتخير بين التسيح و غيره من الأذكار تخيير عقلى لا شرعى، لأن متعلق الوجوب أمر واحد، و هو مطلق الذكر، و العقل يحكم بكون المكلف مختيراً بين مصاديقه.

و قد يستشكل فى الأخذ بمقتضى الروايتين من جهة استمرار العمل من زمان النبى صلى الله عليه و آله إلى زمان صدورهما، و من ذلك الزمان إلى زماننا هذا، على قراءة التسيح فى الركوع و السجود، و هذا ممّا لا وجه له، بعد كون الروايتين تامّتين من حيث الدلالة و السند.

و لا يخفى أن كفايه مطلق الذكر و الأجزاء بغير التسيح مكانه لا. ينافى ما ذكرنا فى الجبهه الثانيه من وجوب الثلاث، و عدم أجزاء الواحده، لأنّ السؤال فى هاتين الروايتين إنما هو عن أجزاء قول آخر مكان التسيح، و ظاهره أنه هل يكون للتسيح خصوصيه أم لا؟ فلا يكون فيهما تعرّض لبيان الكميّه.

و حينئذ فلا يضّرّ بذلك الاقتصار فى ذيل روايه هشام بن سالم على مجرد التهليل و التكبير، مضافاً إلى احتمال أن يكون السقط مستنداً إلى النسخ. و كيف كان، فلا شبهه فى أن مفاد الروايتين هو كفايه مطلق الذكر، و لا تعرّض فيهما لبيان الكميّه أصلاً.

ص: ٢٥٠

١- ١) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٧، الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٥، السرائر ٣: ٦٠٣، الوسائل ٦: ٣٠٧. أبواب الركوع ب ٧ ح ١.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٨، الكافي ٣: ٣٢١ ح ٨، الوسائل ٦: ٣٠٧. أبواب الركوع ب ٧ ح ٢.

لا إشكال ولا خلاف في كون الركوع ركنا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهواً، وكذا زيادته (١)، واعتبار عدم الزيادة وإن لم يكن مستفاداً من مجرد كونه ركناً، لما عرفت في مبحث القيام، من أن معنى ركنه شيء لشيء هو شدة احتياجه إليه، بحيث لا يكاد يمكن أن يتحقق بدونه، وأمّا كون الزيادة أيضاً كالتقصيص مانعاً عن تحققه، فلا يستفاد من مجرد ركنيه، بل لا بدّ من دليل آخر يدلّ على مانعيه وجوده الثانوي، إلاّ أنّه لا إشكال في المقام في أنّ الزيادة مبطله 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 السجده، يجب عليه أن ينتصب قائماً، ويركع ويتمّ الصلاة (٢).

إنما الخلاف فيما لو ذكر ذلك بعد السجدين أو بعد السجده الواحده، فالمحكّي عن المبسوط أنّه قال: وفي أصحابنا من يسقط السجود ويعيد الركوع، ثمّ يعيد السجود، واختار هو أنّه إن أخلّ به في الأولين مطلقاً أو في ثلثه المغرب بطلت صلاته، وإن كان في الأخيرتين من الرباعيّه وتركه ناسياً وسجد السجدين أو واحده منهما أسقط السجده وقام وركع وأتمّ. انتهى.

والمحكّي عن ابن الجنيد وعلّي بن بابويه أنّهما ذهبا إلى أنّه لو نسي الركوع

ص: ٢٥١

١ - ١) المعتمر ٢: ١٩٢، تذكره الفقهاء ٣: ١٦٥ مسألة ٢٤٦، الدروس ١: ١٧٦، جامع المقاصد ٢: ٢٨٣، الذكري ٣: ٣٦٤، مستند الشيعة ٥: ١٩٢، جواهر الكلام ١٠: ٦٩، مفتاح الكرامه ٢: ٤١٤.

٢ - ٢) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦، المراسم: ٩٠، الوسيله: ٩٩، المهذب ١: ١٥٦، السرائر ١: ٢٤٠، جامع المقاصد ٢: ٤٨٨، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٨، شرائع الإسلام ١: ١٠٦، المعتمر ٢: ٣٧٧.

بعد ما سجد في الركعة الأولى تبطل الصلاة و تجب الإعادة، وإن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة، فيجب حذف السجدين، و جعل الثالثة ثانية و الرابعه ثالثه (١).

هذا، و لكن المشهور هو البطلان مطلقاً، سواء ذكر بعد السجده الأولى أو بعد السجدين (٢)، و ذهب جماعه من المتأخرين إلى عدم البطلان فيما لو ذكر بعد السجده الأولى، و وجوب التدارك بالانتصاب قائماً، ثم الركوع، ثم السجود إلى آخر الصلاة (٣)، نظراً إلى أنّ السجده التي لم تكن مسبوقة بالركوع لا تكون جزء من الصلاة، فتكون فعلاً خارجاً عنها، و حينئذ فلا وجه لأن يقال بفوات محلّ الركوع، بعد عدم قابليه السجده المأتى بها، لوقوعها جزء من الصلاة.

و فيه: أنّ ذلك مبني على كون الترتيب بين الأجزاء شرطاً في صحتها التأهليه، و قابليتها لوقوعها جزء من الصلاة، مع أنه يحتمل أن يكون شرطاً لأصل الصلاة.

و توضيح ذلك: إذا تعلّق الأمر بمركب ذي أجزاء، بحيث كان التدرج و الترتب بين الأجزاء و وقوع بعضها عقيب بعض معتبراً أيضاً، فلا إشكال في أنّ اتّصاف كلّ جزء منها بصفه الجزئية الفعلية يتوقّف على تحقق الكلّ، ضرورة أنّ الكليه و الجزئية من الأمور المتضايفه التي لا يعقل تحقق واحد منها بدون صاحبه، فما دام لم يتحقّق الكلّ في الخارج و لم يوجد، يستحيل أن تكون الأجزاء جزء فعلياً له، و هذا واضح جداً.

و حينئذ فلا أجزاء المتحققه في الخارج قبل حصول الكلّ صحه تأهليه،

ص: ٢٥٢

١- ١) حكاها عنهما في مختلف الشيعة ٣٦٣:٢.

٢- ٢) المقنعه: ١٣٨، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣:٣٥، المراسم: ٨٩، السرائر ١:٢٤٥، الكافي في الفقه: ١١٨، المهذب ١:١٥٣، المبسوط ١:١٠٩.

٣- ٣) منهم: صاحب المدارك ٤:٢١٨ و كشف اللثام ٤:٤٢١ و العروه الوثقى ١:٦٤٤ مسألة ١٤.

و قابلیه للحوق الأجزاء الأخر إليها، حتى يلتئم من جميعها الكلّ.

فيقع الكلام في أنّ التدرّج و الترتّب المعترف في تحقق المركّب هل يكون معتبرا في نفس المركب، بحيث لو لم يتدرّج الأجزاء على النحو الذي اعتبره الأمر، يكون عدم تحقق المركّب مستندا إليه و معلولا عنه فقط، و لا ارتباط له بالأجزاء المأتى بها، لوقوعها صحيحه بالصحة التأهليه، أو أنّه معتبر في صيروره الجزء جزء و قابلا للحوق باقى الأجزاء إليها، بحيث يكون عدم تحقق المركب في صوره الإخلال به مستندا إلى الإخلال بأجزائه؟، مثلا لو سجد في محلّ الركوع عمدا أو نسيانا، و ركع في محلّ السجود، و أتمّ الصلاه، فهل يكون بطلانها مسببا عن فقدانها للترتيب المعترف في تحققها، أو أنّه يكون مستندا إلى فقدانها لكثير من أجزائها كالركوع و السجود و غيرهما؟.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ القول بعدم بطلان الصلاه في مفروض المسأله إنما يبتنى على أن يكون الترتيب معتبرا في صحه الأجزاء، و قابليتها لتصفافها بالجزئيه الفعلية المساوق لتحقيق الكلّ، فيكون تأخر السجود عن الركوع شرطا في تحقّقه، كوقوعه على المحلّ الطاهر، و غيره ممّا يعتبر في تحقق السجود المعترف في الصلاه، و حينئذ فمع نسيانه لا تكون السجده صالحه للجزئيه أصلا، فتكون لغوا، فيمكن تدارك الركوع.

و هذا المبني ممّا لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بظهور الأدله على خلافه، لأنّ مفادها هو اعتبار الترتيب في نفس الصلاه، كاعتبار سائر الأجزاء و الشرائط المعترفه فيها.

هذا، و لا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه إمكان التدارك بعد السجدين أيضا، و الفرق بين الصورتين - بأنّ التدارك بعد السجدين يستلزم زياده الركن، بخلافه بعد السجده الواحد - ممّا لا يتمّ، بعد ملاحظه كون السجدين المأتى بهما غير

واجدين لجميع شرائطهما، لفقدهما للترتيب المعترف فيهما. هذا ما تقتضيه القواعد.

و أما الأخبار:

فمنها: رواه رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد و يقوم؟ قال: «يستقبل» (١). و الظاهر أن موردها ما إذا تذكر بعد الإتيان بالسجدين، كما أن الظاهر أن المراد بقوله: «يستقبل» هو استئناف الصلاة، و الإتيان بها من رأس، لا التدارك ثم الإتمام.

و منها: رواه إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه» (٢). و إطلاقها يشمل ما إذا تذكر بعد الإتيان بالسجده الواحد، و تعلييل وجوب الاستقبال، بأن يضع كل شيء موضعه، دليل على أن المراد بالاستقبال هو الاستئناف و الإتيان بها من رأس، لا الرجوع للتدارك فتدبر.

و منها: رواه صفوان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعه من الصلاة و قد سجد سجدتين و ترك الركوع استأنف الصلاة». و روى صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله (٣).

و الظاهر أن في الطريق الأول إرسالاً، لأنه لا يمكن لصفوان النقل عن أبي بصير من دون واسطه.

و كيف كان، فمقتضى الرواية باعتبار تقييد الموضوع بما إذا سجد سجدتين، هو

ص: ٢٥٤

١- (١) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٢، التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٨١، و الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ١٣٤٤ و ١٣٤٥، الوسائل ٦: ٣١٢. أبواب الركوع ب ١٠ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٣، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٧، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٢.

٣- (٣) التهذيب ٢: ١٤٨ ح ١٤٩ و ٥٨٠ و ٥٨٧، الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ٣٥٦ و ١٣٤٣ و ١٣٤٩، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٣.

اختصاص وجوب استئناف الصلاة لأجل ترك الركوع نسيانا بهذه الصورة، فتصلح الرواية لأن تصير مقيدة 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» (١). فإنّ إطلاقها يقيد بما إذا تذكر بعد السجدين.

و أما روايه رفاعه المتقدمه فلا تصلح للتقييد لكون القيد فيها مذكورا في كلام الراوى دون الإمام عليه السلام.

و منها: روايه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، قال: «فإن استيقن فليلق السجدين اللّتين لا ركعه لهما، فيبنى على صلاته على التمام، وإن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فليقم فليصل ركعه و سجديتين و لا شيء عليه». و رواه الصدوق في الفقيه هكذا: «في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، فقال: يمضى في صلاته حتّى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجديتين». (٢).

و حينئذ فلا يبقى مجال للإشكال في الرواية باضطراب المتن، من حيث كون السؤال عن حكم صورته الشكّ و الجواب متعرّض لبيان حكم صورته الاستيقان كما هو ظاهر، و هذه الرواية التي استند إليها الشيخ (٣)، لما ذهب إليه من التفصيل بعد حملها على الركعتين الأخيرتين، جمعا بينها و بين الأخبار المتقدمة.

و الإشكال على الاستدلال بها باشمالها على ما لا يقول به أحد من وجوب

ص: ٢٥٥

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٤، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٦، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٤.
- ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦، التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٥، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٨، السرائر ٣: ٥٩٢، الوسائل ٦: ٣١٤. أبواب الركوع ب ١١ ح ٢.
- ٣- (٣) المبسوط ١: ١١٩.

صلاه ركعه مع سجدتين بعد الانصراف من الصلاه إذا استيقن ترك الركوع، كما هو المحكى عن الرياض (١).

مندفع بأنّ القائل بعدم بطلان الصلاه فيما إذا أيقن ترك الركوع بعد السجدتين في الركعه الثالثه أو الرابعه، ووجوب الرجوع للتدارك يلزمه القول بذلك، لصيروره الركعه الثالثه حينئذ ثانيه، والرابعه ثالثه، فتكون الفريضه ناقصه ركعه، فإذا ركعها بعد التمام جاء بها على وفق القاعده.

نعم يرد عليه عدم الشاهد على هذا الجمع، فيمكن حملها على النافله، كما في الوسائل (٢)، ولعله يجيء الكلام حول هذا المقام في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى.

المسأله الرابعه: وجوب رفع الرأس من الركوع

قد عدّ من واجبات الركوع رفع الرأس منه، بمعنى أنّه لا يجوز أن يهوى للسجود قبل رفع الرأس من الركوع، وكذلك الطمأنينه في الانتصاب، بمعنى أن يعتدل قائماً و يسكن و لو يسيراً، و اعتبارهما و إن كان ممّا لا خلاف فيه بين أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم (٣)، إلا أنّ عدّهما من واجبات الركوع غير خال عن المسامحه، لأنّهما متأخران عن الركوع كما هو واضح.

ص: ٢٥٦

١-١ رياض المسائل ٢٠٦:٤.

٢-٢ الوسائل ٣١٥:٦. أبواب الركوع ب ١١ ذيل الحديث ٣.

٣-٣ الخلاف ٣٥١:١، الغنيه: ٧٩، المعبر ١٩٧:٢، مدارك الأحكام ٣٨٩:٣، جامع المقاصد ٢٨٨:٢، مفاتيح الشرائع ١٣٩:١، مستند الشيعه ٢٠١:٥، جواهر الكلام ٨٧:١٠، كشف اللثام ٧٣:٤، مفتاح الكرامه ٤٢٠:٢.

اعتبار السجود فى الصلاة و جزئيته لها ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف (١)، بل ربما يعد من الضروريات، كوجوب أصل الصلاة، و يجب أن يكون على سبعة أعظم، للروايات الكثيره التى رواها العامه و الخاصه.

فمن طريق العامه ما رواه عمرو بن دينار عن طاوس، عن ابن عباس، عن النبى صلّى الله عليه و آله قال: «أمرنا أن نسجد على سبعة أعظم» (٢). و ما رواه عبد الله بن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس قال: قال النبى صلّى الله عليه و آله: «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهه و أشار بيده على أنفه و اليدين و الركبتين و أطراف القدمين» (٣).

و من طريق الخاصه ما رواه زراره قال: قال أبو جعفر عليه السلام: قال

ص: ٢٥٧

-
- ١ - ١) المقنعه: ١٠٥، النهايه: ٨٢، الغنيه: ٧٩، الوسيله: ٩٣، المراسم: ٦٩، تذكره الفقهاء ٣: ١٨٤، المنتهى ١: ٢٨٦، مستند الشيعة ٥: ٢٣١، جواهر الكلام ١٠: ١٢٧.
 - ٢ - ٢) سنن البيهقى ٢: ١٠١ و ١٠٣.
 - ٣ - ٣) سنن البيهقى ٢: ١٠١ و ١٠٣.

رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و آله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الإبهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاماً، أما الفرض فهذه السبعة، و أما الإرغام بالأنف فسنه من النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله» (١).

و ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: «يسجد ابن آدم على سبعة أعظم:

يديه و رجليه، و ركبتيه، و جبهته» (٢).

و بالجمله: لا خلاف عندنا في أنه يجب أن يكون السجود على الأعضاء السبعة المذكوره في الروايات، و عن أبي حنيفة و مالك: عدم وجوب السجده على غير الجبهة (٣)، لقول النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله: «سجد وجهي» (٤)، و لو ساواه غيره لما خصّه بالذكر، و لأنّ وضع الجبهة يسمى سجوداً، و لا كذا غيره فينصرف الأمر المطلق إلى ما به يحصل مسماه، و لأنّه لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه كالجبهة.

و أجاب عنه المحقق في المعتمد: لا نسلم أنّ اختصاصها بالذكر يدلّ على عدم الوجوب عن غيرها، لجواز أن يكون الاختصاص بالذكر لما يختصّ به سجوداً، من مزيه الخضوع الذي يحصل بها، و قوله: «وضع الجبهة يسمى سجوداً»، قلنا:

حقّ، و كذا ما ينضمّ إليها، و قد قال النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله: «سجد لحمي و عظمي و ما أقلّته قدامي» (٥). و قوله: «لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه»، قلنا: لو نسلم فما

ص: ٢٥٨

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤، الخصال: ٣٤٩، الوسائل: ٦-٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.
 - ٢- (٢) قرب الإسناد: ٣٦ ح ٦٩، الوسائل: ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٨.
 - ٣- (٣) المجموع ٣: ٤٢٣ و ٤٢٧، المغني لابن قدامة ١: ٥٩١، الشرح الكبير ١: ٥٩١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٥ مسألة ٢٥٦.
 - ٤- (٤) صحيح مسلم ٦: ص ٤٨ ح ٢٠١، سنن ابن ماجه ١: ٣٣٥ ح ١٠٥٤، سنن البيهقي ٢: ١٠٩.
 - ٥- (٥) صحيح مسلم ٦: ص ٤٨ ح ٢٠١، سنن ابن ماجه ١: ٣٣٥ ح ١٠٥٤، سنن البيهقي ٢: ١٠٩.

الجامع ثم يبدى الفارق (١)، انتهى.

و يرد على ما أجاب به عن الدليل الثانى أنّ وضع الجبهه يسمى سجودا بلا إشكال، و أمّا وضع سائر الأعضاء مجردا فلا يسمى سجودا كما يظهر بمراجعته العرف، فلا يقال لمن وضع يديه على الأرض: أنّه سجدت يداه كما هو واضح.

و يدلّ على عدم مدخلية وضع سائر الأعضاء فى تحقق حقيقه السجود، ما ذكره من أنّ زياده الركن تتحقق بوضع الجبهه على الأرض مرتين أو مرارا، و إن لم تتحقق زياده بالنسبه إلى وضع سائر الأعضاء.

و حينئذ فبعد قيام الدليل الشرعى على وجوب كون السجود على سبعة أعظم، لا بدّ و أن يقال: إمّا بكون وضع سائر الأعضاء واجبا فى حال السجود، و إن لم يكن ركنا، أو يقال بأنّ الواجب فى الصلاه هى الكيفيه الحاصله من السجود، و من وضع سائر الأعضاء الست على الأرض، و لعلّه يجيء الكلام على هذه الجبهه فى مبحث ركنيه السجود.

و كيف كان فلا خلاف و لا إشكال فى وجوب السجده على الجبهه، و عدم كفايه إرغام الأنف و السجده عليه، كما دلّت عليه الروايات المتقدمه، و المراد بالجبهه هو ما بين قصاص الشعر و طرف الأنف طولاً. و بين الجبينين عرضاً، فالسجده على أحد الجبينين غير مجزيه.

و الواجب من ذلك هو مسمى السجود على الجبهه، و ما به يتحقّق عرفاً، لأنّه من الأفعال التى تصدق بالبعض، مضافاً إلى دلالة النصوص الكثيره على ذلك مثل ما رواه زراره عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت: الرجل يسجد و عليه قلنسوه أو عمامه؟ فقال: «إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه» (٢).

ص: ٢٥٩

(١ - ١) المعتبر ٢٠٧: ٢.

(٢ - ٢) الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٣٣، التهذيب ٢: ٨٥ و ٢٣٦ ح ٣١٤ و ٩٣١، الوسائل ٦: ٣٥٥. أبواب السجود ب ٩ ح ١.

و ما رواه زراره أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال:

«ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب، ما وضعت منه أجزاءك» (١).

و ما رواه مروان بن مسلم و عمّار الساباطي جميعا قال: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، أي ذلك أصبت به الأرض أجزاءك» (٢).

و ما رواه زراره أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجبهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأَيما سقط من ذلك إلى الأرض أجزاءك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة» (٣). و ذكر الدرهم و طرف الأنملة إنما هو من باب المثال لا التحديد، فلا تنافي الروايات المتقدمة كما لا يخفى. هذا في الجبهة.

و أمّا الكفّان فلا إشكال أيضا في وجوب وضعهما على الأرض، و هما المراد باليدين المذكور في كثير من الروايات و المتبادر من الوضع و كذا المتعارف منه إنما هو وضع باطن الكفّين، فلا- يجزى وضع ظاهرهما في حال الاختيار، و هل 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.

و أمّا الركبتان فقد اتفقت النصوص (٤) و الفتاوى (٥) على اعتبار وضعهما، و الظاهر كفايه الاعتماد على بعضهما، لصدق الاعتماد عليهما ببعض كما لا يخفى.

ص: ٢٦٠

١- (١) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٣، الوسائل ٦: ٣٥٥. أبواب السجود ب ٩ ح ٢.

٢- (٢) الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٣٦ و ٨٣٧، التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠١، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٢، الوسائل ٦: ٣٥٦. أبواب السجود ب ٩ ح ٤.

٣- (٣) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ١، الوسائل ٦: ٣٥٦. أبواب السجود ب ٩ ح ٥.

٤- (٤) راجع الوسائل ٦: ٣٤٣، أبواب السجود ب ٤ ح ٢ و ٨ و ٩.

٥- (٥) المقنعه: ١٠٥، المقنعه: ٨٨، المسائل الناصريّات: ٢٢٦، جمل العلم و العمل (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.

و أمّا إبهاما الرجلين كما فى روايه زرارہ المتقدمه (١) أو أطراف القدمين، كما فى روايه ابن عباس (٢)، أو الرجلان كما فيما رواه فى قرب الإسناد (٣)، فلا إشكال فى وجوب السجود عليهما، و فى كون المراد بالرجلين و أطراف القدمين هو إبهاميهما، و لكن لا دليل على لزوم أن يكون الاعتماد على رأسهما، بل الظاهر كفايه ظاهرهما و باطنهما، نعم الأحوط ذلك.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: اعتبار عدم علو موضع الجبهه عن الموقف

إشاره

يجب أن ينحنى المصلّى للسجود حتى يتساوى موضع جبهته مع موقفه، إلا أن يكون العلو بمقدار لبنة، و يدلّ عليه استمرار السير من الأزمنه المتقدمه إلى زماننا هذا على ذلك، اللهم إلا أن يقال: إن استمرار السير على بعض أفراد الطبيعه، لا يدلّ على عدم كفايه غيره فى مقام امثال الأمر بالطبيعه، و مع الشكّ فى اعتبار التساوى يكون المرجع هو أصل البراءه الجارى فى موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

هذا، و لكن وردت هنا روايات ظاهره فى كون العلوّ الزائد على مقدار اللبنة مخرلاً و مانعا عن تحقق الصلاه شرعا:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن

ص: ٢٦١

١- (١) الوسائل ٣٤٣: ٦. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

٢- (٢) سنن البيهقى ١٠١: ٢ و ١٠٣.

٣- (٣) قرب الإسناد: ٣٦ ح ٦٩.

عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن موضع جبهه الساجد أ يكون أرفع من مقامه؟ فقال: «لا، ولكن ليكن مستويا» (١).

و منها: ما رواه أيضا عنه، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير يعني المرادى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد؟ فقال: «إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي، وكرهه» (٢).

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن النهدي، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنه فلا بأس» (٣). و قد نوقش في سندها باشتراك النهدي بين جماعه لم يثبت توثيق بعضهم، و لكن يدفعها -مضافا إلى انجبارها بفتوى الأصحاب على طبقها- أن المراد بالنهدي هو الهيثم بن أبي مسروق، لروايه محمد بن علي بن محبوب عنه، و هو ممدوح في كتب الرجال، كما أنه قد يناقش في الروايه بأن في بعض النسخ بدل «بدنك» «يديك» باليائين المثنتين، فلا دلالة لها حينئذ على حكم الموقف، و لكن الظاهر أن هذا الاحتمال نشأ من اشتباه النساخ، لأن ما ذكرنا هو الموجود في كتب الاستدلال و الأخبار.

و دعوى أنه يمكن الاستدلال بها على هذا التقدير أيضا بالفحوى و أولويّه الموقف من اليدين كما في الجواهر (٤)، مما لا نعرف له وجهها.

و لا يخفى أن ظاهر الروايه الأولى، هو وجوب التساوي بين موضع الجبهه

ص: ٢٤٢

-
- ١-١) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٥، الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٤، الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود، ب ١٠ ح ١.
 - ٢-٢) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٦، الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود ب ١٠ ح ٢.
 - ٣-٣) التهذيب ٢: ٣١٣ ح ١٢٧١، الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب ١١ ح ١.
 - ٤-٤) جواهر الكلام ١٥١: ١٠.

والمقام، وصریح الروایه الأخیره هو نفی البأس عمّا إذا كان الارتفاع بمقدار لبنه، فیجب حمل الأولى على الاستحباب، كما تدلّ علیه الروایه الثانیه، فظهر من مجموعها عدم جواز الارتفاع الزائد عن مقدار اللبنة.

و یؤیده عدم صدق عنوان السجود فیما إذا كان الارتفاع كثيرا، والمراد باللبنه هی المعروفه فی ذلك الزمان، وقد قدر بأربع أصابع مضمومه، و یؤیده اللبن الموجود الآن فی أبنیه بنی عباس فی سرّ من رأى، فإنّها بهذا المقدار تقریبا. هذا فی الارتفاع.

و أمّا الانخفاض، فمقتضى القاعدة عدم البأس به، لأنه یوجب مزیه الخضوع، و لكن مقتضى روایه عمّار عن أبی عبد الله علیه السّلام عدم الجواز، إذا كان زائدا على قدر أجره حیث قال: سألته عن المریض أ یحلّ له أن یقوم على فراشه و یسجد على الأرض؟ قال: فقال: «إذا كان الفراش غلیظا قدر أجره أو أقلّ استقام له أن یقوم علیه و یسجد على الأرض، و إن كان أكثر من ذلك فلا» (١).

و یحتمل أن یكون المراد من الروایه هو كون المصلّى فی حال القيام على الفراش، و فی حال السجود على الأرض بالانتقال من الفراش إليها، لا أن یكون المراد هو السؤال عن عدم مساواه المقام مع المسجد، و انخفاض الثانی بالنسبه إلى الأول، و لكن هذا الاحتمال بعید جدّا.

فانقدح أنّه لا یجوز الارتفاع و لا الانخفاض إلاّ بمقدار أربع أصابع مضمومه الذی هو مقدار اللبنة و الآجره، و الظاهر أنّه لم یظهر الفتوى بذلك من الأصحاب فی الانخفاض، بل صرح العلامه فی محكّی النهایه بوجوب تساوی الأسافل و الأعالی، أو انخفاض الأعالی (٢)، بل عن الشهید فی الذکری، الفتوى باستحباب

ص: ٢٤٣

١- ١) الكافي ٣: ٤١١ ح ١٣، التهذيب ٣: ٣٠٧ ح ٩٤٩، الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب ١١ ح ٢.
٢- ٢) نهایه الأحكام ١: ٤٨٨، الذکری ٣: ٣٨٩.

انخفاض الأعلى، لما فيه من زياده الخضوع (١).

و حينئذ فالوجه في عدم الفتوى على طبق الروايه الوارده في الانخفاض، إمّا عدم الاعتماد عليها، وإمّا استظهار الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما، و كيف كان فالفتوى بتساوى الانخفاض و الارتفاع من حيث الحكم- و هو عدم الزيادة على اللبنة- مشكل، و إن كان الأحوط ذلك.

ثمّ إنّ روايه عبد الله بن سنان المتقدمه الداله على التفصيل في المسأله، بين قدر اللبنة و الزائد عليه، تدلّ على أنّ الارتفاع بهذا المقدار إنّما يلاحظ بالنسبه إلى موضع الجبهه، و موضع البدن، و المراد بالأول واضح، و أمّا الثاني فيجرى فيه احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون المراد به هو موضع البدن في حال القيام، و هو محلّ القدمين، ضروره أنّ استقراره في ذلك الحال إنّما هو على القدمين، فموضعه هو المكان الذي اعتمدنا عليه كما لا يخفى.

و حكى هذا الاحتمال في الجواهر عن أستاذه في كشف الغطاء (٢)، و لكن هذا الاحتمال في غايه البعد، بل لا يجوز حمل الروايه عليه أصلاً، لأنّ لازمه البطلان في من كان موقفه في حال القيام أخفض من موضع الجبهه بالمقدار الزائد على اللبنة، و لكن كان موضع الجبهه مساوياً لمواضع الأعظم السنّه في حال السجود، كما إذا انتقل من موقفه في ذلك الحال إلى مكان مساو لموضع الجبهه لأجل السجود، و من الواضح عدم البطلان في هذه الصوره.

ثانيها: الاحتمال الأول بشرط أن لا ينتقل من موقفه في حال القيام إلى مكان

ص: ٢٦٤

١- ١) نهايه الأحكام ١: ٤٨٨، الذكري ٣: ٣٨٩.

٢- ٢) كشف الغطاء: ٢٦٥، جواهر الكلام ١٠: ١٥٩.

آخر. و يبعد هذا الاحتمال أنّ اعتبار عدم كون الارتفاع زائداً على ذلك المقدار إنما هو لمراعاة تحقق السجود، و حصول الكيفيه الخاصه الراجعه إلى عدم ثبوت الاختلاف الكثير بين مواضع السجود، و من المعلوم أنّ الموقف في حال القيام ممّا لا ربط له بحال السجود، خصوصاً بعد عدم كونه موضعاً لشيء من الأعظم السبعه.

ضروره أنّ موضع الإبهامين و كذا موضع الركبتين، إنما هو واقع في طرفي الموقف في حال القيام، و المحاذي له إنما هو الساق الذي يكون متجايفاً عن الأرض في حال السجده، و لا يكون له اعتماد عليها كما هو واضح.

ثالثها: أنّ يكون المراد به هو موضع البدن، و ما استقرّ و اعتمد عليه في حال الجلوس للسجود، و من المعلوم أنّ البدن في حال الجلوس يكون معتمداً على القدمين و الساق و الركبتين، فالمراد بموضعه هو محلّها من الأرض الذي هو مقدار ذراع تقريباً.

و هذا الاحتمال و ان كان أقرب من الاحتمال الثاني، إلاّ أنّه يبعده ما عرفت من أنّ ملاحظه موضع البدن في حال الجلوس ممّا لا ربط له بحال السجود الذي يصير البدن في ذلك الحال بكيفيه أخرى، و يتغير مستقره و معتمده كما لا يخفى.

رابعها: و هو أظهر الاحتمالات، أنّ يكون المراد به هو موضع البدن و مستقرّه في حال السجود، و من المعلوم أنّ استقراره في ذلك الحال إنما هو على الأعظم السبعه المعبر وضعها على الأرض في السجده، فمرجع هذا الاحتمال إلى أنّه يلزم أن لا يكون التفاوت بين مواضع السجود بأزيد من مقدار لبنه.

و لكن يقع الكلام في أنّه هل يلزم ملاحظه ذلك بالنسبه إلى جميع مواضع السجود، بأن لا يكون موضع الجبهه عالياً بذلك المقدار، لا- عن موضع اليدين، و لا- عن موضع الركبتين، و لا- عن موقف الإبهامين، أو يقال: بأنّ المراد بموضع البدن في حال السجود، هو موضع الركبتين و الإبهامين فقط، لأنّ عمدته استقراره

فى ذلك الحال إنما هو عليهما، إذ لو فرض عدم وضع اليدين لما يضرّ ذلك بتحقيق السجود، ولا بالانحناء المعتبر فيه كما لا يخفى.

و من هنا يمكن أن يقال: بأنّ المعتبر إنما هو موضع الركبتين فقط، وهذا، ولكنّ الأحوط هو الوجه الأول، كما أنّ الأظهر هو الوجه الأخير، ويمكن أن يستفاد الوجه الأول عمّا حكى من نهايه الأحكام، من أنّه يجب تساوى الأعلى والأسفل، أو انخفاض الأعلى (١)، إذ الظاهر أنّ المراد بالأعلى هو اليدان والوجه، والأسفل هو الركبتان والإبهامان.

و كيف كان، فلا يخفى أنّه لا معارضة بين هذه الرواية الدالة على اعتبار موضع البدن بالمعنى الذى ذكرنا، وبين الرواية الأخرى لعبد الله بن سنان المتقدمه (٢)، التى عتبر فيها بالمقام، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالمقام هو مكان المصلّى و موضعه، لا موضع القيام، و قد عرفت أنّ الأظهر بنظر العرف من ملاحظه مكان المصلّى، هو موضعه فى حال السجود، لعدم ارتباط حال القيام، و كذا حال الجلوس، بتحقيق كيفية السجود المعتبره فيه، و الانحناء الذى هو الغرض منه، فلا تنافى بين الروايتين.

فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهوا

لو سجد فوقعت جهته على موضع مرتفع بأزيد من مقدار لبنة سهوا، ففى جواز رفع الرأس ثمّ وضعه على محلّ يصح السجود عليه، أو وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، وجهان بل قولان، حكى الأول عن المعتبر، و المنتهى، و جامع المقاصد، و كشف اللثام، و البيان (٣)، و غيرها، و ذهب إليه صاحب الجواهر،

ص: ٢٤٤

١- (١) نهايه الأحكام ٤٨٨:١.

٢- (٢) الوسائل ٣٥٧:٦. أبواب السجود ب ١٠ ح ١.

٣- (٣) المعتبر ٢١٢:٢، المنتهى ٢٨٨:١، جامع المقاصد ٢٩٩:٢، كشف اللثام ٨٧:٤، البيان ٨٩-٩٠.

و اختاره في المصباح (١). و لكن المحكي عن السيد صاحب المدارك هو الثاني (٢).

و حيث إنّ القول بعدم جواز الرفع يمكن أن يكون مستنده لزوم الزيادة في الصلاة المبطله لها، فلا- بد لنا من التكلّم في هذه الجبهه.

فقول: ظاهر كلمات الأصحاب و فتاويهم هو الاتفاق على أنّ زيادة السجده الواحده مبطله للصلاه عمدا، و زياده السجدين مبطله لها مطلقا، عمدا كانت أو سهوا (٣)، و هذا الحكم و إن لم يكن منصوبا بالخصوص، إلاّ أنّه يستكشف من ذلك- أى من اتفاق الأصحاب- وجود نصّ معتبر، غايه الأمر أنّه لم يصل إلينا.

و حينئذ يقع الكلام في أنّ المراد بالسجده الزائده المبطله للصلاه هل هي السجده التي كانت واجده لجميع ما اعتبر فيها، من طهاره المسجد، و وقوعها على ما يصح السجود عليه، و عدم كون موضعها أعلى من سائر المواضع بأزيد من مقدار لبنه، و غير ذلك من الأمور المعتبره فيها، أو أنّ المراد بها هي طبيعه السجده و لو لم تكن كذلك؟ و بعبارة أخرى هل المراد بها هي السجده الشرعيه القابله للوقوع جزء من الصلاه، أو طبيعه السجده و لو لم تكن شرعيه بل كانت عرفيه؟ لا يبعد أن يقال: بأنّ الظاهر هو الوجه الثاني، لأنّه لو فرض أنّه سجد بعد السجدين على موضع نجس، أو على شيء لا يصحّ السجود عليه، لعدم كونه من الأرض و نباتها، فالظاهر أنّهم يحكمون ببطلان الصلاه بسببه، مع أنّها لا تكون سجده شرعيه.

ص: ٢٤٧

١- ١) جواهر الكلام ١٥٩: ١٠، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٣٤٥.

٢- ٢) مدارك الأحكام ٤٠٨: ٣.

٣- ٣) المبسوط ١١٢: ١، الغنيه: ١١١، المهذب ١٥٣: ١ و ١٥٦، المراسم: ٨٩، الكافي في الفقه: ١١٩، السرائر ١: ٢٤٠-٢٤١، جواهر الكلام ١٠: ١٢٧ و ١٣٠، مستند الشيعة ٢٣١: ٥، تذكره الفقهاء ١٨٤: ٣ مسأله ٢٥٦.

ثمَّ إنَّه يقع الكلام أيضا في أنَّ المراد بالزيادة هل التي كانت من أوَّل تحقُّقها متَّصفه بهذه الصفة، و لازمه حينئذ أن لا يصدق عنوان الزائد على شيء إلاَّ بعد حصول المزيد عليه، أو أنَّ المراد بها هي التي لا تقع جزء للصلاة، سواء كانت متقدِّمه على المزيد عليه، أو متأخِّره عنه.

غايه الأمر إنَّ عدم وقوع الزيادة المتقدِّمه جزء للصلاة، إنما يكون مستندا إلى عدم كونها واجده لجميع الأمور المعتمده في صيروره نوعها جزء للصلاة، و إلاَّ فلا وجه لعدم وقوعها جزء لها كما لا يخفى، و أمَّا الزيادة المتأخِّره فيمكن أن تكون متصفه بها مع كونها واجده لجميع تلك الأمور.

هذا، و الظاهر أنَّ المراد بزيادة السجدين هو الإتيان بأربع سجرات في ركعه واحده، فإذا شرع في السجده الثالثه أو الرابعه يتحقق معنى الزيادة، لعدم كون الزائد على السجدين معتبرا في ركعه واحده، و هذا لا فرق فيه بين أن تكون السجرتان الأوليان واجدتين لجميع شرائط صحه السجود، أو لم تكن. ففي الصوره الثانيه أيضا تكون السجرتان الأخيرتان زائدتين، و إن كانتا واجدتين لجميع شرائطها.

و حينئذ فلا يصلح شيء من السجرات للوقوع جزء من الصلاة، لعدم كون الأوليان واجدتين لما يعتبر في السجود الصلوتي، و كون الأخيرتان زائدتين، لا يمكن أن يلتئم منهما الصلاة.

هذا، و مقتضى ما ذكرنا أنَّ الاتصاف بالزيادة دائما إنما يتحقق عند تحقق الأمر الزائد، و لا يتوقَّف على شيء آخر، و لو أغمض عن ذلك.

فدعوى اعتبار الاتصاف بها من أوَّل تحقُّقه كما في المصباح (1) و غيره، ممَّا لا

ص: ٢٤٨

وجه له، لأنّه بناء عليه أيضا يكون حصول المزيد عليه كاشفا من اتّصاف الزائد بها من أوّل وجوده، لا أن يكون حصوله موجبا لاّ تصافه بها من حين حصول المزيد عليه كما هو واضح.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ رفع الرأس في المقام من الموضع المرتفع، و وضعه على ما دونه، يستلزم زياده سجده واحده عمدا، و قد عرفت الاتفاق على كونها مبطله، و أمّا ما يظهر من الجواهر (١)، من عدم كون وضع الجبهه على الموضع المرتفع بأزيد من لبنه مصداقا للسجود و لو عرفا، فلا تتحقق زياده السجده، ففساده أظهر من أن يخفى، ضروره أنّ وضع الجبهه على موضع مساو للبنه، أو على موضع أزيد منه بقليل، ممّا لا فرق بينهما في نظر العرف أصلا.

فدعوى صدق عنوان السجود في الأول دون الثاني تحكّم صرف، نعم قد تكون الزيادة كثيره جدّا بحيث لا يصدق عنوان السجود عند أهل العرف أيضا، فلا بأس حينئذ في الرفع، هذا كلّ ما تقتضيه القاعده، مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الباب.

و أمّا الأخبار، فمنها: رواه معاويه بن عمّار، قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: إذا وضعت جبهتك على نبيكه فلا ترفعها، و لكن جرّها على الأرض» (٢). و النبيكه بالنون و الباء المفتوحين واحده النبك، و هي أكمه محدوده الرأس، و قيل: النباك التلال الصغار.

و دلالة الروايه على عدم جواز الرفع، و وجوب الجرّ في المقام، مبنيه على أن تكون النبيكه شامله لما يرتفع عن مواضع غير الجبهه من محال السجود بأزيد من

ص: ٢٤٩

١-١) جواهر الكلام ١٥٩: ١٠.

٢-٢) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٣، التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢٢١، الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٨، الوسائل ٦: ٣٥٣. أبواب السجود ب ٨ ح ١.

لبنه، فيصير المعنى إنه لو وضعت الجبهه على النبكه المرتفعه التى تمنع عن تحقق السجده الشرعيه، أو غير المرتفعه التى تشقّ السجده عليها لكون رأسها محدودا، فلا يجوز الرفع، بل يجب الجزّ على الأرض.

هذا، وقد يناقش فى سند الروايه باشماله على محمّد بن إسماعيل، و هو مجهول، و لكنّ الظاهر أنّه هو محمّد بن إسماعيل النيسابورى، الراوى عن الفضل بن شاذان، و هو و إن لم يكن مصرّحا بالتوثيق، إلا أنّ إجازته الفضل له نقل كتابه ربما يستفاد منها وثاقته.

و منها: روايه الحسين بن حمّاد عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: أضع وجهى للسجود فيقع وجهى على حجر أو على موضع مرتفع أحول وجهى إلى مكان مستو؟ فقال: «نعم جزّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه» (١).

و منها: روايه على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكن جبهته من الأرض؟ قال: «يحرّك جبهته حتى يتمكّن، فينحى الحصى عن جبهته و لا يرفع رأسه» (٢).

و منها: روايه الحسين بن حمّاد أيضا قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أسجد فتقع جبهتى على الموضع المرتفع؟ فقال: «ارفع رأسك ثمّ ضع» (٣). و هذه الروايه الداله على جواز الرفع معارضه-مضافا إلى سائر الروايات- مع الروايه الأخرى لهذا الراوى، و حينئذ يتحقق الاضطراب فى روايته، و لا- يعلم أنّه روى جواز الرفع، خصوصا مع كون الراوى عنه فى الروايه المتقدمه هو ابن مسكان الذى هو من أجلاء الروات و ثقاتهم، فلا يجوز الاعتماد على هذه الروايه فى رفع اليد عن مقتضى القاعده.

ص: ٢٧٠

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٣١٢ ح ١٢٦٩، الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٩، الوسائل ٦: ٣٥٣. أبواب السجود ب ٨ ح ٢.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢: ٣١٢ ح ١٢٧٠، الاستبصار ١: ٣٣١ ح ١٢٤٠، قرب الإسناد: ١٧٣ ح ٧٦٥، الوسائل ٦: ٣٥٤. أبواب السجود ب ٨ ح ٣.
 - ٣- (٣) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٩، الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٧، الوسائل ٦: ٣٥٤. أبواب السجود ب ٨ ح ٤.

و حينئذ فلا يبعد القول بعدم جواز الرفع، وأولى من المقام فى الحكم بعدم الجواز، ما إذا وقعت جبهته على الموضع النجس أو على غير الأرض و نباتها، فإنّ الظاهر فى جميع تلك الموارد وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، والله أعلم.

المسألة الثانية: رفع الرأس من موضع السجود قهراً

إذا وضع الجبهة على الأرض ثمّ ارتفعت عنها قهراً، فإنّ تمكّن من حفظها عن الوقوع ثانياً، فالواجب عليه أن يجلس و تحسب تلك السجده سجده واحده، فيأتى بسجده اخرى إن كانت هى الأولى، و إن لم يتمكّن من حفظها كذلك بل عادت إلى الأرض كارتفاعها قهراً، فالمجموع سجده واحده، فيأتى بالذكر لو لم يأت به.

المسألة الثالثة: وضع الجبهة على ما لا يصحّ السجود عليه

باعتقاد أنّه وقع على ما يصحّ

لو وضع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه، باعتقاد أنّه وقع على ما يصحّ، و انكشف الحال بعد الجلوس و رفع الرأس، فالظاهر عدم بطلان الصلاة، لحديث لا تعاد (١) الذى يدلّ على عدم وجوب إعادة الصلاة إلّا من ناحيه الأمور الخمسه المذكوره فيه، و السجود و إن كان من جملتها، إلّا أنّ اقتضاه لوجوب الإعادة إنّما هو فى صورته الإخلال به، و المفروض هنا خلاف ذلك، لعدم تحقق الإخلال به،

ص: ٢٧١

١- (١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

لأنّ مرجع ذلك إلى أنّ اعتبار كون ما يسجد عليه من الأرض أو نباتها إنما هو في صورته الالتفات و التوجه.

هذا، و يمكن أن يقال: بأنّ الإخلال بالسجده كما يتحقق بترك هيئتها المعتبره في الصلاه، كذلك يتحقق بالإخلال بما يعتبر فيه، و الإخلال بالسجده الواحده و إن لم يكن موجبا لبطلان الصلاه و وجوب إعادتها كما عرفت، إلا أنّ ذلك إنما هو في صورته النسيان لا العمد كما في المقام.

و قد يستدل لحكم المسأله بما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان صلوات الله و سلامه عليه أنّه كتب إليه يسأله عن المصلّي يكون في صلاه الليل في ظلمه، فإذا سجد يغلط بالسجاده و يضع جبهته على مسح أو نطح، فإذا رفع رأسه وجد السجاده هل يعتدّ بهذه السجده أم لا يعتدّ بها؟ فكتب إليه في الجواب: «ما لم يستو جالسا فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمره» (١).

هذا، و لا يخفى أنّ مورد الروايه هو ما إذا سجد على ما يعلم أنّه ليس بسجاده، فهو خلاف مفروض المقام، و المسأله غير خاليه عن الإشكال، فلا يترك الاحتياط فيها بالإعاده.

المسأله الرابعه: لو لصقت التربه بالجبهه

قال السيد قدّس سرّه في العروه فيما لو لصقت التربه بالجبهه، بعد الحكم بأنّ الاحتياط يقتضى رفعها ما لفظه: بل الأقوى و وجوب رفعها إذا توقّف صدق السجود على

ص: ٢٧٢

الأرض أو نحوها عليه (١).

أقول: لا- يتوقف صدق السجود على رفعها قط، إذ ليس معنى السجود هو اتصال الجبهه بجزء من الأرض، ولو لم يكن المصلّي على هيئه الساجد، بل معناه هو اتصالها به مع كونه على هيئه السجود التي هي هيئه خاصه، و وضع مخصوص، فإذا وضع جبهته المتصله بجزء من الأرض على الأرض أو ما عليها، بحيث تحققت هيئه السجود، يصدق حينئذ أنه ساجد على الأرض.

نعم الأحوط رفع التربه، خصوصا بملاحظه الأخبار الكثيره الوارده في مسح التراب أو الحصى عن الجبهه، و لكن الظاهر أنه لا يستفاد من شيء منها الوجوب، كما لا يخفى على من راجعها (٢).

المسأله الخامسه: لو تعذر وضع باطن الكفين

ذكر في العروه أيضا بعد الحكم بأنه يشترط في الكفين وضع باطنهما مع الاختيار، إنه مع الضروره يجزى الظاهر، كما أنه مع عدم إمكانه، لكونه مقطوع الكفّ، أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكفّ فالأقرب، من الذراع، و العضد (٣).

هذا، و لا يخفى أنّ دعوى كفايه الظاهر عند الضروره مبنيه على أنّ انصراف وجوب السجده على الكفين إلى باطنهما إنما هو مع الإمكان، و أمّا مع التعذر فلا، لكن يقع الكلام في وجوب السجده على باقى أجزاء اليد مع تعذر الكفين مطلقا.

ص: ٢٧٣

١-١) العروه الوثقى ١:٥٢٠ مسأله ٢.

٢-٢) راجع الوسائل ٣٧٣:٦. أبواب السجود ب ١٨.

٣-٣) العروه الوثقى ١:٥٢١ مسأله ٣.

و يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ بعض الروايات الواردة في باب السجود يدلّ على وجوب السجده على اليدين، و من المعلوم أنّ اليد مطلقه فيحمل على صورته الاضطرار و عدم القدره على السجود على الكفين، لكن فيه: أنّ لازمه الاكتفاء بكلّ جزء من الأجزاء، و التخيير بينها، لا- الترتيب كما ذكره، مضافا إلى أنّ قاعده حمل المطلق على المقيد تقتضى حمل اليد على خصوص الكفين.

المسأله السادسة: لو نسي السجده

لو نسي سجده واحده، و تذكّر قبل الدخول في الركوع من الركعه التاليه، يجب عليه العود إليها، ثمّ الإتيان بما يترتب عليه من قراءه أو تسييح، و أمّا إذا تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعه التاليه، فلا يجب عليه العود، بل لا يجوز، لاستلزامه زياده الركن، بل تصحّ صلاته.

نعم، يجب عليه قضاؤها بعد الفراغ منها، و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى الإجماع (١)، صحيحه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل نسي أن يسجد السجده الثانيه حتّى قام، فذكر و هو قائم أنّه لم يسجد، قال: «فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمض على صلاته حتّى يسلم ثمّ يسجدها فإنّها قضاء» (٢).

و روايه عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث أنّه سأله عن رجل نسي سجده فذكرها بعد ما قام و ركع؟ قال: «يمضى في صلاته و لا يسجد حتّى يسلم فإذا سلّم

ص: ٢٧٤

١ - ١) المقنع: ١٤٧، الغنيه: ١١٣، المهذب: ١٥٦: ١، المراسم: ٨٩، الوسيله: ١٠٠، الكافي في الفقه: ١١٩، النهايه: ٨٨، السرائر: ٢٤١، الجامع للشرائع: ٨٣، تذكره الفقهاء ٣: ٣٣٤، جواهر الكلام ١٢: ٢٨٧.

٢ - ٢) التهذيب ١٥٣: ٢ ح ٦٠٢، الاستبصار ٣٥٩: ١ ح ١٣٦١، الوسائل ٦: ٣٦٤. أبواب السجود ب ١٤ ح ١.

سجد مثل ما فاتته». قلت: فإن لم يذكر إلا بعد ذلك؟ قال: «يقضى ما فاتته إذا ذكره» (١).

و رواه أبى بصير قال: سألته عمن نسى أن يسجد سجده واحده فذكرها و هو قائم؟ قال: «يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض على صلاته فإذا انصرف قضاها و ليس عليه سهو» (٢). و غيرها ممّا يدلّ على ذلك.

هذا، و يمكن أن يستفاد من بعض الروايات خلاف ما ذكرنا، مثل روايه معلّى ابن خنيس (٣) قال: «سألت أبا الحسن الماضى عليه السلام فى الرجل ينسى السجده من صلاته؟ قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها و بنى على صلاته ثمّ سجد سجدة السهو بعد انصرافه و إن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة و نسيان السجده فى الأوليين و الأخيرتين سواء» (٤).

هذا و لكن الروايه محموله على ما إذا نسى طبيعه السجده، و هو يتحقق بنسيان السجدين لا السجده الواحده فقط.

و لو نسى السجدين معا فلو تذكر بعد الدخول فى ركوع الركعه اللاحقه فلا إشكال فى بطلان الصلاة، لاستلزام جواز الرجوع و العود للتدارك، زياده الركن المبطله مطلقا.

ص: ٢٧٥

١- (١) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٤، الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦٢، الوسائل ٦: ٣٦٤. أبواب السجود ١٤ ح ٢.

٢- (٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٨، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٨، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٦٠، الوسائل ٦: ٣٦٥. أبواب السجود ب ١٤ ح ٤.

٣- (٣) المذكور فى ترجمه المعلّى، هو أنه كان من أصحاب الصادق عليه السلام، و فى روايه الكشى أنه قتل فى زمانه عليه السلام و حينئذ فلا يمكن له النقل عن أبى الحسن عليه السلام، خصوصا مع التعبير عنه بالماضى الدالّ على كونه بعد وفاته، اللهم إلا أن يكون المعلّى الذى هو راوى الحديث رجلا آخر، لكنّه يبعده أنه غير مذکور فى التراجم أصلا، فالحديث لا يخلو عن اضطراب السند، خصوصا مع كونه مرسلا يابهاً الواسطه أيضا (منه).

٤- (٤) التهذيب ٢: ١٥٤ ح ٦٠٦، الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦٣، الوسائل ٦: ٣٦٦. أبواب السجود ب ١٤ ح ٥.

و أمّا لو تذكّر قبل الدخول في ركوعها، فالظاهر جواز العود بل وجوبه، لعدم وجود مانع عن ذلك، مضافاً إلى إمكان استفادته ذلك من الأخبار الواردة في السجده الواحده بطريق أولى، لأنّ الأفعال المترتبه على السجدين قد وقعت باطله لنقصان الركن، وهذا بخلاف ما إذا نسي سجده واحده كما هو ظاهر، هذا كلّه في غير الركعه الأخيره.

و أمّا فيها فلا- إشكال في وجوب الرجوع و تدارك السجده الواحده، أو السجدين ما لم يسلم، وكذا لا إشكال في بطلان الصلاه، لو نسي السجدين منها، و تذكّر بعد السلام، و الإتيان بما يبطل الصلاه مطلقاً عمداً و سهواً، كالحدث، و الاستدبار، و كذا في صحه الصلاه و وجوب القضاء لو نسي سجده واحده، و تذكّر بعدهما أو بعد السلام، و قبل الإتيان بشيء من القواطع.

إنما الإشكال فيما لو نسي السجدين و تذكّر بعد السلام، و قبل فعل المنافى، فذهب السيد قدّس سرّه في العروه إلى البطلان (١)، و لكن الظاهر الصحه، و لزوم التدارك، لأنّ الأفعال المترتبه عليهما قد وقعت فاسده، و لأنّ الإخلال بهما معاً لا يجتمع مع صحه الصلاه، و حينئذ فلا مانع من العود و التدارك، ثمّ الإتيان بما يترتب عليهما من الأفعال.

و كون السلام محللاً و مخرجا للمصلّى عنها، و موجبا لحليّه ما حرّمته تكبيره الإحرام التي هي افتتاح للصلاه (٢)، لا يوجب المنع عن العود، لأنّ هذا الحكم إنما هو فيما إذا وقع السلام صحيحاً لا- مطلقاً، و صحته متوقفه على وقوع السجدين قبله، فلا يمنع بوجوده الفاسد عن الإتيان بهما في محلّهما.

هذا، مضافاً إلى أنّ السلام لا يكون من الصلاه حقيقه، لأنّ معناها إنما هو

ص: ٢٧٦

١- (١) العروه الوثقى ١: ٥٢٥ مسألة ١٦.

٢- (٢) الوسائل ٤١٥: ٦. أبواب التسليم ب ١.

الخشوع والخشوع في مقابل المعبود، و من المعلوم أنّ التسليم على الأنفس و على العباد الصالحين و على المأمومين مثلا خارج عن حقيقته الخشوع، بل حقيقته التسليم كما في بعض الأخبار هو إذن الإمام للمأمومين في الخروج عن الصلاة، و حينئذ فيبعد أن يكون مع ذلك موجبا لعدم جواز العود، مع أنّ التشهد الذي هو من أجزائها حقيقته، لا يكون مانعا عنه، كما في التشهد في الركعة الثانية، فالظاهر في المقام عدم البطالان و وجوب التدارك.

المسألة السابعة: جلسه الاستراحة

يستحبّ الجلوس بعد السجده الثانيه من الركعة الأولى و الثالثه مع الطمأنينه، و يسمّى ذلك بجلسه الاستراحة، و القول بالاستحباب هو المشهور بين الأصحاب (١)، و حكى عن السيد المرتضى قدّس سرّه في بعض كتبه، القول بوجوبها، محتجّا بالإجماع، و الاحتياط (٢)، و يلوح ذلك من كلام غير واحد من قدماء الأصحاب (٣) و عن كاشف اللثام - من المتأخرين - الميل إليه، و حكى عن الحدائق تقويته (٤).

و المسألة بين العامة أيضا كانت ذات قولين (٥)، و الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة، و لا بد من نقلها ليظهر مفادها فنقول:

ص: ٢٧٧

-
- ١ - ١) المبسوط ١: ١١٣، المهذب ١: ٩٨، السرائر ١: ٢٢٧، المعتمد ٢: ٢١٥، مستند الشيعة ٥: ٢٩٥، جواهر الكلام ١٠: ١٨٢، الحدائق ٨: ٣٠٢.
 - ٢ - ٢) الانتصار: ١٥٠، المسائل الناصريّات: ٢٢٣.
 - ٣ - ٣) المقنعه: ١٠٦، المراسم: ٧١، الغنيه: ٧٩، الوسيله: ٩٣، الخلاف ١: ٣٦٠، مسأله ١١٧.
 - ٤ - ٤) كشف اللثام ٤: ١٠٣، الحدائق ٨: ٣٠٢.
 - ٥ - ٥) راجع المجموع ٣: ٤٤٣، المغنى لابن قدامه ١: ٦٠٣، الشرح الكبير ١: ٦٠٥، تذكره الفقهاء ٣: ١٩٩، مسأله ٢٧١.

منها: ما رواه عبد الحميد بن عواض عن أبي عبد الله عليه السلام قال: رأيتُهُ إذا رفع رأسه من السجده الثانيه من الركعه الأولى جلس حتى يطمئن ثم يقوم» (١). و من المعلوم أن هذه حكاية فعل، و هو أعم من الوجوب.

و منها: ما رواه أبو بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا رفعت رأسك في السجده الثانيه من الركعه الأولى حين تريد أن تقوم فاستو جالسا ثم قم» (٢).

و ظاهرها باعتبار الأمر بالاستواء جالسا هو الوجوب.

و مثلها 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 جلسه - إلى أن قال - ولا تطيش من سجودك مبادرا إلى القيام، كما يطيش هؤلاء الأقباب في صلاتهم» (٣).

و منها: ما رواه أصبغ بن نباته قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن ثم يقوم، فقيل له: يا أمير المؤمنين كان من قبلك أبو بكر و عمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الإبل. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إن هذا من توقير الصلاة» (٤). هذا، و التعليل يناسب الاستحباب كما هو غير خفي.

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن زراره قال: رأيت أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام إذا رفعوا رؤوسهما من السجده الثانيه نهضا و لم يجلسا (٥). و هذه الروايه نص في جواز الترك و عدم الوجوب، فيرفع اليد بسببها عن ظهور أكثر الأخبار المتقدمه

ص: ٢٧٨

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٢، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٨، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ١.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٣، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٩، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٣.
 - ٣- (٣) أصل زيد النرسي: ٥٣، البحار ١٨٤: ٨٢ ح ١٠، مستدرک الوسائل ٤: ٤٥٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٢.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢: ٣١٤ ح ١٢٧٧، الوسائل ٦: ٣٤٧. أبواب السجود ب ٥ ح ٥.
 - ٥- (٥) التهذيب ٢: ٨٣ ح ٣٠٥، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٣١، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٢.

فى الوجوب، مضافا إلى أنّ كتاب زىء النرسى مّا لا- يجوز الاعتماد عليه، لأنه من الكتب التى ظهرت فى القرون الأخرىه و لم يعلم صحه انتسابه إلى مؤلفه.

و منها: ما رواه الشىخ بإسناده عن على بن الحكم عن رحيم قال: قلت لأبى الحسن الرضا عليه السّلام: جعلت فداك أراك إذا صليت فرفعت رأسك من السجود فى الركعه الأولى و الثالثه فتستوى جالسا ثم تقوم، فنصنع كما تصنع؟ فقال:

«لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون» (١).

و قد يحمل هذا الخبر بملاحظه ذيله على التقيه، و لكن لا- وجه له بعد ما عرفت من كون المسأله بين العامه من الصحابه و التابعين اختلافيه، خصوصا بعد حكايتهم عن النبى صلّى الله عليه و آله إنّه كان إذا رفع رأسه من السجده الأخيره فى الركعه الأولى استوى قاعدا ثم قام، و قوله عليه السّلام: «اصنعوا ما تؤمرون» يمكن أن يكون الوجه فيه كون الراوى من زمرة العوام، لعدم ثبوت روايه له فى أبواب الفقه، عدا هذه الروايه، كما يظهر بملاحظه الأسانيد.

و الظاهر باعتبار نقل على بن الحكم عنه، هو كونه من أهل الكوفه التى كان الشائع فيها فى تلك الأعصار هى فتاوى أبى حنيفه، و من الواضح أنّ الرجل العامى يعمل غالبا على طبق ما هو المتعارف بين الناس من الفتاوى، فأمره عليه السّلام بمتابعه ما يؤمر به، إنما هو بملاحظه أنّه لم يشأ الإمام عليه السّلام أن يترك الرجل سيرته المستمرّه، و لا يلزم منه إغراء بالجهل، لعدم كون ذلك واجبا، فالروايه ربما يستفاد منها الاستحباب بملاحظه الذيل.

و بالجملة: فسؤال الراوى فى هذه الروايه يكشف عن كون الجلوس بعد السجدين أمرا غير معهود عند من يحشر معهم من أهل بلده، و لكن الظاهر عدم ثبوت سيره المستمرّه على الترك، كيف و قد ذهب جمع من الصحابه على ما حكى

ص: ٢٧٩

(١-١) 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٢)، و أنّه كان إذا رفع رأسه من السجده الأخيره في الركعه الأولى استوى قاعدا ثمّ قام لم يكن على سبيل الاستمرار، وإلاّ لاستمرّ العمل من المسلمين عليه. وقد عرفت أنّ المحكّي عن الشيخين في روايه الأصبغ هو أنّهم إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم و لم يجلسوا.

و كيف كان، فالمسأله كانت موردا لاختلاف المسلمين، و لذا صار الرواه بصدد حكايه قول الإمام عليه السّلام أو فعله، و قد عرفت أنّ روايه زراره نصّ في جواز الترك، و يؤيد الاستحباب أنّه لو كانت جلسه الاستراحه واجبه، لكان اللازم أن يكون وجوبها ضروريا، لعموم الابتلاء بها، فلا يبعد القول بالاستحباب، و إن كان الأحوط بملاحظه أهمّيه حال الصلاه، و أنّها إن قبلت قبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها، هو الإتيان، فلا ينبغي الترك.

المسأله الثامنه: استحباب إرغام الأنف

يستحبّ إرغام الأنف حال السجود كما هو المشهور (٣)، و المحكّي عن الصدوق في الفقيه القول بالوجوب (٤)، و يمكن أن يستدلّ له بما رواه الشيخ عن

ص: ٢٨٠

١-١) الخلاف ١:٣٦١ مسأله ١١٩.

٢-٢) صحيح البخارى ١:٢١٨ ب ١٢٧ ح ٨٠٢ و ص ٢٢٤ ب ١٤٢ ح ٨٢٣ سنن النسائي ٢:٢٤٩ ح ١١٤٨.

٣-٣) المقنعه: ١٠٥، الخلاف ١:٣٥٥، المراسم: ٧١، الوسيله: ٩٤، مستند الشيعه ٥:٢٨٩، جواهر الكلام ١٠:١٧٤، كشف اللثام ١٠١:٤.

٤-٤) الفقيه ١:٢٠٥، الهدايه: ١٣٧.

أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن عمّار، عن جعفر، عن أبيه قال: قال عليّ عليه السّلام:

«لا تجزى صلاه لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين» (١).

و بما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عمّن سمع أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «لا صلاه لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه» (٢). وهذا و لكن الثانيه مرسله، و الأولى يكون الراوى فيها عاميا على الظاهر، فلا يصحّ الاعتماد على روايته.

و يدلّ على الاستحباب صحيحه زاره قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهه، و اليدين، و الركبتين، و الإبهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعة، و أمّا الإرغام بالأنف فسنة من النبي صلّى الله عليه و آله» (٣).

و ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أبي عبد الله البرقي، عن محمد بن مصادف (٤) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «إنما السجود على الجبهه و ليس على الأنف سجود» (٥). فإنّ الظاهر أنّ المراد بالسنة فى الصحيحه ما يقابل الوجوب، كما تدلّ عليه الروايه الثانيه النافيه للسجود على الأنف.

ص: ٢٨١

١- (١) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٢، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٣، الوسائل ٦: ٣٤٤. أبواب السجود ب ٤ ح ٤.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٢، الوسائل ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٧.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤، الخصال: ٣٤٩، الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

٤- (٤) الظاهر أنّ الصواب محمد بن مضارب، فإنّه هو الذى يروى عن الصادق عليه السّلام، و أمّا محمد بن مصادف فلم يوجد فى الرواه، نعم يوجد فيهم مصادف الذى كان مولى الصادق عليه السّلام، و قد روى عنه كثيرا. هذا، و لكن سند الروايه غير خال عن الإرسال ظاهرا، لأنّ أبا عبد الله البرقي من الطبقة السابعه، و أصحاب الصادق عليه السّلام من الطبقة الخامسه، فكان بينهما واسطه من الطبقة السادسه (منه).

٥- (٥) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٠، الاستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٢٢٠، الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ١.

و توهم إنه لا منافاه بينهما، بتقريب أن ظاهر قوله: «و ترغم بأنفك إرغاما» هو الوجوب، و عليه فالمراد من السنه هي ما ثبت وجوبها بقول النبي صلى الله عليه و آله، أو فعله، مقابل الفرض الذي هو عبارته عمّا ثبت وجوبه بالكتاب، و أمّا قوله: «ليس على الأنف سجود» فظاهره نفى وجوب السجود على الأنف، و هو لا ينافى كون الإرغام واجبا مستقلا غير مرتبط بالسجود.

مندفع بأن ظاهر الصحيحه أن الفرق بين الأنف و سائر الأعظم السبعه هو شيء واحد، و هو كونها فرضا و هو سنّه، و لو كان المراد من السنه هو ما ذكر، يلزم ثبوت الفرق بينهما من وجهين كما هو واضح، فالظاهر أن المراد بالسنه هو الاستحباب مقابل الوجوب، و يدلّ عليه مضافا إلى ما عرفت أنه لو كان الإرغام واجبا في الصلاة، أو في السجود، لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكلّ أحد، أن يكون وجوبه ضروريا فضلا عن أن تكون السيره على خلافه، و الشهره الفتاويه أيضا قائمه على الخلاف، فالأقوى ما ذهب إليه المشهور.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار يقتضى حصول الاستحباب بإصابه أى جزء من الأنف، و لكن المحكّي عن المرتضى في جمل العلم و العمل، اعتبار إصابه الطرف الأعلى الذي يلي الحاجبين (١)، و عن ابن الجنيد أنه قال: يماسّ الأرض بطرف الأنف و خديه (٢)، و قد عرفت أن الظاهر هو الإطلاق.

ثمّ إنّ الإرغام عبارته عن إصاق الأنف بالرغام و هو التراب، فمقتضى الجمود على هذا الظهور، أن يكون المعتبر في السنّه هو وضع الأنف على التراب فقط، و لكن الظاهر كفايه مطلق الأرض، بل مطلق ما يصح السجود عليه، كما يدلّ على

ص: ٢٨٢

١- ١) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٢.

٢- ٢) الحدائق ٨: ٢٩٧.

ذلك ما ورد في مرسله ابن المغيرة و روايه عمّار المتقدمتين (١)، ممّا ظاهره كفايه ما يكفى في وضع الجبهه عليه، و التعبير بالارغام إنّما هو بملاحظه أنّ الغالب فيما يسجد عليه هو التراب كما لا يخفى.

و حيثئذ فيظهر أنّ السجود على الأنف و الإرغام به ليسا أمرين، خلافا لما حكى عن بعض من التباير بينهما (٢)، نظرا إلى اعتبار الوضع على التراب في تحقق الإرغام، و لو كان سجودا لكان يكفى فيه كلّ ما يصحّ السجود عليه فتدبّر.

ثمّ إنّ العامه أيضا اختلفوا في وجوب الإرغام و عدمه (٣)، و لكنّ الظاهر أنّ الوجه في ذلك هو أنّ الواجب عندهم هي السجده على الوجه لا- الجبهه، فوقع الاختلاف بينهم في أنّ الواجب من السجده على الوجه هي السجده على الجبهه، أو على الأنف، أو على كليهما معا، أو أنّه يتخيّر المصلّي بينهما، و أمّا النزاع بين الإماميه، فهو بعد الفراغ عن وجوب السجده على الجبهه تعيينا كما هو واضح.

ص: ٢٨٣

١- (١) الوسائل ٣٤٤:٦-٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٤ و ٧.

٢- (٢) كتاب الأربعين للشيخ البهائي رحمه الله: ١٦٧.

٣- (٣) المجموع ٣:٤٢٥، المغنى لابن قدامه ١:٥٩٢، الشرح الكبير ١:٥٩٢، تذكرة الفقهاء ٣:١٨٨.

لا إشكال ولا خلاف في استمرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَصَحَابِهِ وَالتَّابِعِينَ عَلَى الْإِتْيَانِ بِالتَّشْهَدِ فِي كُلِّ ثَنَائِيهِ مَرَّةً، وَفِي كُلِّ ثَلَاثِيهِ وَرَبَاعِيهِ مَرَّتَيْنِ (١)، وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ وَقَعَ الْخِلَافُ فِي وَجُوبِهِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَذَهَبَ عُلَمَائُنَا أَجْمَعٌ إِلَى وَجُوبِهِ فِي الرَّكْعَةِ الْأَخِيرَةِ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ، وَفِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الثَّلَاثِيَةِ وَالرَّبَاعِيَةِ، وَوَأَفْقُنَا عَلَى ذَلِكَ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، وَإِسْحَاقُ، وَأَبُو ثَوْرٍ، وَدَاوُدُ.

وَ لَكِنِ الْمَحْكِيُّ عَنِ الشَّافِعِيِّ، وَ مَالِكٍ، وَ أَبِي حَنِيفَةَ، أَنَّ التَّشْهَدَ الْأَوَّلَ سَنَهُ، كَمَا أَنَّ الْمَحْكِيَّ عَنِ الْأَخِيرِينَ وَ الثَّوْرِيَّ، اسْتَحْبَابَ التَّشْهَدِ الْأَخِيرِ أَيْضًا، إِلَّا أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: الْجُلُوسُ فِي الثَّانِي قَدْرَ التَّشْهَدِ وَاجِبٌ، وَ أَمَّا الشَّافِعِيُّ فَيَقُولُ بِوَجُوبِ التَّشْهَدِ الْأَخِيرِ، وَ هُوَ الَّذِي يَتَعَقَّبُهُ السَّلَامُ، وَ بِهِ قَالَ عُمَرُ، وَ ابْنُهُ، وَ أَبُو مَسْعُودٍ، وَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ، وَ أَحْمَدُ (٢).

ص: ٢٨٥

-
- ١- (١) سنن البيهقي ٢:١٤٢، صحيح البخاري ١:٢٢٥ ب ١٤٥، ح ٨٢٨، سنن النسائي ٢:٢٥٣ ح ١١٥٩.
- ٢- (٢) الخلاف ١:٣٦٤ مسألة ١٢١ و ص ٣٦٧ مسألة ١٢٦، الانتصار: ١٥١، المعتمد ٢:٢٢١، تذكره الفقهاء ٣:٢٢٧، المجموع ٣:٤٤٩ و ٤٥٠-٤٦٢، المغني لابن قدامة ١:٦٠٦ و ٦١٣، الشرح الكبير ١:٦٣٤.

و الدليل على ما ذكرنا من وجوبه مطلقا-مضافا إلى استمرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة عليهم السَّلَام-الأخبار المأثورة عنهم التي هي أكثر من أن تحصى (١)، كما أنّ الجلوس بقدر التشهد أيضا كذلك، إلا أنه حيث إنّ التشهد في نظر المتشرعه كأنه عباره عن مجموع الجلوس، و الذكر الذي يقال في حاله، فلا يعدّون الجلوس واجبا مستقلا، مع أنّ التشهد ليس إلا الشهادتين و الجلوس واجب آخر.

كيفية التشهد

و أما كيفية التشهد فأدنى التشهد عند الإماميه عباره عن الشهادتين، و الصلاه على النبي و آله (٢)، و قال الشافعي: يجب خمس كلمات أن يقول: التحيات لله، السلام عليك أيها النبي و رحمه الله و بركاته، السلام علينا و على عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، و أنّ محمدا رسول الله (٣).

و يدفع وجوب التحيات مضافا إلى الأصل روايه محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السَّلَام قال: قلت: قول العبد: التحيات لله و الصلوات الطيبات لله؟ قال: «هذا اللطف من الدعاء يطف العبد ربّه» (٤). و أيضا لو وجب لكان متواترا مع عموم البلوى، و أما التسليم فهو مخرج عن الصلاه، فلا يجوز تقديمه على التشهد.

هذا، و أما أفضل التشهد و أكمله فقد وقع الاختلاف فيه أيضا بين أرباب المذاهب، و الأفضل عند الإماميه هو ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السَّلَام من الروايه الطويله المذكوره في الوسائل في الباب الثالث من أبواب التشهد (٥) فراجع،

ص: ٢٨٦

١- (١) الوسائل ٣٩٣:٦-٣٩٨. أبواب التشهد ب ٣ و ٤.

٢- (٢) الخلاف ٣٧٢:١ مسألة ١٣١، تذكره الفقهاء ٢٣٠:٣ مسألة ٢٩٢، المعبر ٢٢٢:٢، المنتهى ٢٩٣:١.

٣- (٣) الام ١١٨:١، المجموع ٤٥٨-٣:٤٥٩، تذكره الفقهاء ٢٣٠:٣ مسألة ٢٩٢.

٤- (٤) التهذيب ١٠١:٢ ح ٣٧٩، الاستبصار ٣٤٢:١ ح ١٢٨٩، الوسائل ٣٩٧:٦. أبواب التشهد ب ٤ ح ٤.

٥- (٥) الوسائل ٣٩٣:٦. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

و أما الأفضل عند سائر المذاهب فيعلم بمراجعته كتاب الخلاف و غيره (١).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا إشكال في وجوب الشهادتين بعد الركعة الثانية و الأخيره (٢)، و أمّا خبر حبيب الخنعمي عن أبي جعفر عليه السلام أنه يقول: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله أجزأه» (٣). فالظاهر أنّ المراد به هو كفايه حمد الله تعالى في العمل بالوظيفة الاستجابية، في مقابل الأدعية و التحيات الطويلة، و إلا فمن الواضح باعتبار إطلاق التشهد على الأذكار التي تقرأ بعد الركعة الثانية و الأخيره من زمن النبي صلى الله عليه و آله إلى يومنا هذا، أنّ المعتبر هو ما يصدق عليه هذا العنوان و هو الشهادتان: الشهادة بالوحدانية و الشهادة بالرسالة.

و لا يعارض ما ذكرنا من وجوب الشهادتين في الركعة الثانية، ما عن الشيخ في الصحيح عن زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزى من القول في التشهد في الركعتين الأولتين؟ قال: «أن تقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له».

قلت: فما يجزى من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: «الشهادتان» (٤). و ذلك لكون الرواية في غاية الشذوذ، بحيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب العمل على طبقها و الفتوى بمضمونها.

نعم، حكى في الذكري عن الجعفي في الفاخر، أنه عمل على طبق الرواية.

و ذهب إلى اجتزاء شهادته واحده في التشهد الأول (٥)، و لكن هذا لا يخرجها عن الشذوذ، خصوصاً بعد كون العامل بها بعيداً عن المجامع العلميّه، لأنّه كان مقيماً

ص: ٢٨٧

١- ١) الخلاف ٣: ٣٦٨، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٣٧، المعتبر ٢: ٢٢٣-٢٢٤.

٢- ٢) الخلاف ١: ٣٧٢، مسأله ١٣١، الغنيه: ٨٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠، مسأله ٢٩٢.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٦، الاستبصار ١: ٣٤١ ح ١٢٨٦، الوسائل ٦: ٣٩٩. أبواب التشهد ب ٥ ح ٢.

٤- ٤) التهذيب ٢: ١٠٠ ح ٣٧٤، الاستبصار ١: ٣٤١ ح ١٢٨٤، الوسائل ٦: ٣٩٦. أبواب التشهد ب ٤ ح ١.

٥- ٥) الذكري ٣: ٤٢٠.

بمصر، و صَنَّفَ الفَاخِر فِيهِ أَيْضًا.

و بالجمله: فلا إشكال في وجوب الشهادتين في الركعة الثانية أيضا كالأخيره.

و حينئذ يقع الكلام في كيفية التشهد، و أنه هل يجزى مطلق الشهاده بالوحدانيه و الشهاده بالرساله بأيه صورته وقعتا، أو يلزم أن تكونا على النحو المتعارف، و هي الشهاده بالوحدانيه، مع زياده «وحداه لا شريك له» الموجه لتأكيدهما، و الشهاده بالرساله المشتمله على الشهاده بالعبوديه أيضا، بأن يقول: أشهد أن محمدا عبده و رسوله؟ و التحقيق أن يقال: إن إضافه «وحداه لا شريك له» لا مدخل لها في تحقق الشهاده بالوحدانيه، ضروره أن هذه الزياده لا توجب إلا تأكيد تلك الشهاده، كما أن إضافه «عبده» في الشهاده بالرساله لا مدخل لها فيها أصلا، و لا يوجب تأكيدا أيضا.

و حينئذ فما ورد في الأخبار الكثيره من أنه يجزى في التشهد الشهادتان، أو أنه إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته (١)، لا يدل على أزيد من الشهاده بالوحدانيه، و الشهاده بالرساله، بأي نحو تحققنا، و يدل على الاكتفاء بذلك خبر الحسن بن الجهم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل صَلَّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعه؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فلا يعيد، و إن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد» (٢).

هذا، و لكن يمكن أن يقال بانصراف الشهادتين الواردتين في تلك الأخبار إلى النحو المتعارف بين الناس في مقام العمل، و روايه الحسن لا تنافي ذلك، لأنها

ص: ٢٨٨

١- (١) الوسائل ٣٩٧: ٦ و ٣٩٨. أبواب التشهد ب ٤ ح ٢ و ٦.

٢- (٢) التهذيب ٣٥٤: ٢ ح ١٤٦٧ و ج ١: ٢٠٥ ح ٥٩٦، الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١، الوسائل ٢٣٤: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٦.

مسوقه لبيان حكم آخر، و هو صحه الصلاه إذا وقع الحدث بعد التشهد، و بطلانها إذا وقع قبله، فلا- يستفاد منها كفايه مجرد الشهاده بالوحدانيه، و الشهاده بالرساله.

و يؤيد عدم الاجتزاء بذلك صحيحه محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: التشهد في الصلاه؟ قال: مرتين. قال: قلت: و كيف مرتين؟ قال:

«إذا استويت جالسا فقل: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله، ثم تنصرف» (١).

و لكن الروايه في غايه الاضطراب، لأنه لا يكون السؤال عن مجرد التشهد في الصلاه سؤالا تاما، بل يحتاج إلى ضميمه، فيحتمل أن يكون مقصوده السؤال عن أصل وجوب التشهد في الصلاه، و يحتمل أن يكون المراد السؤال عن كيفية التشهد، و إنه هل تكفى شهاده واحده، أو أنه تجب الشهادتان؟ كما أنه يحتمل أن يكون غرضه السؤال عن وجوبه مره أو مرتين.

و لا- يخفى أن ظاهر كلمه مرتين الوارده في الجواب هو الدفعتان في مقابل دفعه واحده، فينطبق على السؤال على النحو الأخير، و يبعد أن يكون المقصود بها الشهادتين في مقابل شهاده واحده، حتى ينطبق على السؤال على النحو الثاني.

ثم إن سؤاله ثانيا المشتمل على قوله: «و كيف مرتين» مضطرب أيضا، فإن الجمع بين كلمه مرتين و كلمه كيف ممّا لا وجه له، إلا أن يكون غرضه أن التشهد الذي حكم بوجوبه مرتين ما كفيته؟ فينطبق الجواب عليه بعد حمله على التشهد الأخير بقرينه قوله: «ثم تنصرف».

و كيف كان، فالروايه مضطربه جدا، و الانصاف أن رفع اليد عن ظاهر الأخبار الداله على الاجتزاء بمطلق الشهادتين مشكل، خصوصا بعد ما عرفت من

ص: ٢٨٩

عدم مدخله الزيادتين في حقيقه الشهاده بالوحدانيه، والشهاده بالرساله، كما أنّ الفتوى بكفائتهما مطلقا أيضا كذلك، فالأحوط الذي لا يجوز تركه هو مراعاة النحو المتعارف بين الناس في كيفية التشهد.

و يجب بعد الشهادتين الصلاه على النبي و آله، و الظاهر أنّه لا- خلاف فيه، بل حكى عن غير واحد دعوى الإجماع عليه (1)، و لكن خالفنا في ذلك جمهور العامه، فإنّ المحكّي عن أبي حنيفه و مالك أنّهما استحبا الصلاه على النبي صلّى الله عليه و آله، و لكن ذهب الشافعي إلى وجوبه في خصوص التشهد الأخير (2)، هذا في الصلاه على النبي صلّى الله عليه و آله، و أما الصلاه على آله فلم يقل بوجوبها من العامه إلاّ البويحي من أصحاب الشافعي، و أحمد في إحدى الروايتين، و قال الشافعي: إنّه يستحبّ (3).

و يدلّ على ما ذكرنا- مضافا إلى الإجماع و الأخبار الوارده من طرق الإماميه (4)- ما ذكره في المعتمر، من أنّهم رووا عن عائشه قالت: سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: «لا- تقبل صلاه إلاّ- بطهور و بالصلاه عليّ». و رووه عن فضاله بن عبيد الأنصاري عن النبي صلّى الله عليه و آله قال: «إذا صلّى أحدكم فليبدأ بتحميد ربّه عزّ و جلّ و الثناء عليه، ثمّ ليصلّ على النبي صلّى الله عليه و آله» (5)، و روى كعب بن عجره قال: كان

ص: ٢٩٠

-
- ١ - (١) الغنيه: ٨٠، الخلاف ٣٧٣: ١ مسأله ١٣٢، المسائل الناصريات: ٢٢٨-٢٢٩، تذكره الفقهاء ٣: ٢٣٢ مسأله ٢٩٣، المنتهى ١: ٢٩٣، جامع المقاصد ٢: ٣١٩، مستند الشيعة ٥: ٣٢٩، جواهر الكلام ١٠: ٢٥٣، المعتمر ٢: ٢٢٦، كشف اللثام ٤: ١١٩، الذكري ٣: ٤٠٦.
 - ٢ - (٢) المجموع ٣: ٤٦٥ و ٤: ٤٦٧، المغنى لابن قدامه ١: ٦١٤، الشرح الكبير ١: ٦١٣-١: ٦١٤، تذكره الفقهاء ٣: ٢٣٢ مسأله ٢٩٣.
 - ٣ - (٣) المجموع ٣: ٤٦٥، المغنى لابن قدامه ١: ٦١٦، الشرح الكبير ١: ٦١٦، المعتمر ٢: ٢٢٧، تذكره الفقهاء ٣: ٢٣٣ مسأله ٢٩٤.
 - ٤ - (٤) راجع الوسائل ٦: ٤٠٧ أبواب التشهد ب ١٠.
 - ٥ - (٥) سنن البيهقي ٢: ١٤٧.

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ فِي صَلَاتِهِ: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ» (١)، وَرَوَى جَابِرُ الْجَعْفِيُّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً وَ لَمْ يَصَلِّ فِيهَا عَلَيَّ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِي لَمْ تَقْبَلْ مِنْهُ» (٢). (٣)

وَ يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْآيَةُ الشَّرِيفَةُ الْأَمْرَةُ (٤) بِالصَّلَاةِ عَلَيْهِ، بِضَمِيمَةِ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَيْهِ فِي غَيْرِ حَالِ الصَّلَاةِ، وَ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهَا فِي حَالِهَا فِي غَيْرِ التَّشْهَدِ أَيْضًا، فَالْإِجْمَاعُ يَكُونُ مَقْتَدًا لِلآيَةِ لِأَنَّهُ يُوجِبُ صَرْفَ الْأَمْرِ الظَّاهِرِ فِي الْوَجُوبِ عَنْ ظَاهِرِهِ، وَ الْحَمْلُ عَلَى الْاسْتِحْبَابِ، إِذْ لَا وَجْهَ لِلْحَمْلِ عَلَيْهِ مَعَ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى جَوَازِ التَّرْكِ فِي حَالِ الصَّلَاةِ أَيْضًا، مُضَافًا إِلَى وَجُودِ الدَّلِيلِ عَلَى الْوَجُوبِ كَالْإِجْمَاعِ، وَ الْأَخْبَارُ الَّتِي مِنْهَا مَوْثُوقُهُ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو الْأَحْوَلُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «التَّشْهَدُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَ تَقَبَّلْ شَفَاعَتَهُ وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ» (٥). وَ اشْتِمَالُهَا عَلَى مَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهِ لَا يُضَرُّ بِالْإِسْتِدْلَالِ بِهَا عَلَى الْوَجُوبِ، بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَا لَمْ يَقُمْ الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَ بِالْجُمْلَةِ: فَالْإِشْكَالُ فِي وَجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ وَآلِهِ مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يَصْغَى إِلَيْهِ.

فَتَحْصُلُ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْوَاجِبَ بَعْدَ الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ وَ الْأَخِيرَةِ، هُوَ

ص: ٢٩١

١- ١) سنن البيهقي ١٤٧:٢، سنن أبي داود ٢٥٧:١ ح ٩٧٦ و ٩٧٨.

٢- ٢) سنن الدارقطني ٢٨١:١ ح ١٣٢٨.

٣- ٣) المعتمر ٢٢٦-٢٢٧.

٤- ٤) الأحزاب: ٥٦.

٥- ٥) التهذيب ٩٢:٢ ح ٣٤٤، الوسائل ٣٩٣:٦. أبواب التشهد ب ٣ ح ١.

الشهادتان و الصلاة على النبي و آله، و أما باقى الأذكار فهى مستحبه، و أكملها ما رواه أبو بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام (١)، و أما السلام على النبي صلّى الله عليه و آله، و على الأنفس، و العباد الصالحين، كما فى التحيّات المنقوله عن العامه (٢) على اختلافها، فلا يجوز أصلاً، لأنّه يوجب الخروج عن الصلاه كلّما تحقق فلا يجوز تقديمه على التشهد.

نسيان التشهد

لو نسى التشهد الأول، و لم يتذكّر إلاّ بعد القيام، فإن كان ذلك قبل الركوع يجب عليه أن يرجع للتشهد، فيجلس و يتشهد ثمّ يأتى بما يترتب عليه من الأفعال و لا شىء عليه، و إن كان ذلك بعد الدخول فى ركوع الركعه الثالثه، فليس له أن يرجع بل يتمّ الصلاه، و عليه قضاء التشهد و سجداً السهو.

و يدلّ على ما ذكرنا مضافاً إلى تطابق الفتاوى عليه (٣)، الروايات الكثيره الوارده فى المسأله.

منها: رواه فضيل بن يسار عن أبى جعفر عليه السّلام قال: فى الرجل يصلّى الركعتين من المكتوبه ثمّ ينسى فيقوم قبل أن يجلس بينهما، قال: «فليجلس ما لم يركع و قد تمّت صلاته، و إن لم يذكر حتى ركع فليمض فى صلاته، فإذا سلّم سجد سجدين و هو جالس» (٤).

ص: ٢٩٢

١- (١) الوسائل ٣٩٣:٦. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

٢- (٢) راجع ٢٨٦:٢.

٣- (٣) الغنيه: ١١٣، المهذب ١٥٦:١، الخلاف ٣٦٦:١ مسأله ١٢٤ و ص ٤٥٢ مسأله ١٩٧، الكافى فى الفقه: ١٤٩، السرائر ٢٥٧:١، تذكره الفقهاء ٣٣٩:٣، جواهر الكلام ٢٨٤:١١، كشف اللثام ٤٣٣:٤.

٤- (٤) الكافى ٣٥٦:٣ ح ٢، التهذيب ٣٤٥:٢ ح ١٤٣١، الوسائل ٤٠٥-٦:٤. أبواب التشهد ب ٩ ح ١.

و منها: رواه علي بن أبي حمزه البطائني الكوفي الواقفي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا قمت في الركعتين الأولتين و لم تتشهد فذكرت قبل أن ترقع فاقعد فتشهد، و إن لم تذكر حتى ترقع فامض في صلاتك كما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما، ثم تشهد التشهد الذي فاتك» (١).

و منها: رواه محمد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد؟ قال: «يرجع فيتشهد»، قلت: أيسجد سجدة السهو؟ فقال: لا، ليس في هذا سجدة السهو» (٢). و لكنها محمولة بقريته سائر الروايات على ما إذا تذكر قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة.

و منها: رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين من الظهر أو غيرها فلم تتشهد فيهما، فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل أن ترقع فاجلس فتشهد و قم فأتم صلاتك، فإن لم تذكر حتى ترقع فامض في صلاتك حتى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدة السهو بعد التسليم قبل أن تتكلم» (٣).

و منها: رواه ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما حتى يركع؟ فقال: «يتم صلاته ثم يسلم و يسجد سجدة السهو و هو جالس قبل أن يتكلم» (٤).

و منها: رواه أبي بصير قال: سألت عن الرجل ينسى أن يتشهد؟ قال:

«يسجد سجدتين يتشهد فيهما» (٥). هذا، و لكنها محمولة على ما إذا تذكر ذلك بعد

ص: ٢٩٣

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٧، التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ٢، الوسائل ١٤٣٠، الوسائل ٨: ٢٤٤ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٦ ح ٢.
 - ١- (٢) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢٢، الاستبصار ١: ٣٦٣ ح ١٣٧٦، الوسائل ٦: ٤٠٦ أبواب التشهد ب ٩ ح ٤.
 - ١- (٣) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٨، التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٢٩، الوسائل ٦: ٤٠٦ أبواب التشهد ب ٩ ح ٣.
 - ١- (٤) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢٠ و ج ١٥٩ ح ٦٢٤، الاستبصار ١: ٣٦٣ ح ١٣٧٥، الوسائل ٦: ٤٠٢ أبواب التشهد ب ٧ ح ٤.
 - ١- (٥) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢١، الوسائل ٦: ٤٠٣ أبواب التشهد ب ٧ ح ٦.

الدخول فى الركوع. إلى غير ذلك من الأخبار (١).

ثمَّ إنَّك عرفت أنَّ الفتاوى متطابقيه على وجوب قضاء التشهد، والإتيان بسجدة السهو معا، فيما لو تذكَّر بعد الركوع، مع أنَّ الروايات المتقدمه خاليه عن الدلاله على وجوب القضاء، نعم يمكن أن يقال بدلاله روايه أبى بصير على ذلك، بناء على أن يكون المراد بقوله: «يتشهد فيهما» هو قضاء التشهد المنسى، لا التشهد الذى هو جزء من سجدة السهو.

و لكنَّها بعد ذلك تخالف الفتاوى أيضا، من حيث أنَّ مقتضى الروايه وجوب الإتيان بقضاء التشهد المنسى بعد السجدين للسهو، ومقتضى الفتاوى العكس، وإنَّه يجب أولا بعد الفراغ من الصلاه قضاء التشهد، ثمَّ الإتيان بالسجدين، فالروايه مخالفه للفتاوى على أى تقدير.

و من هنا يظهر الإشكال فى دلاله روايه على بن أبى حمزه المتقدمه على وجوب قضاء التشهد، فاللازم أن يكون المراد بقوله: «ثمَّ تشهد.»، هو تشهد السجدين، غايه الأمر أنَّه ينوى به التشهد الذى فاته، و عليه فتكون أيضا مخالفه للمشهور.

و كيف كان، فيستكشف من الفتاوى وجود نص معتبر مذكور فى الجوامع الأوليه، دالَّ على هذا الحكم، غايه الأمر أنَّه لم يضبط فى الجوامع الثانويه التى بأيدينا، والاستدلال على ذلك بإطلاق قوله عليه السَّلام فى صحيحه ابن سنان: «إذا نسيت شيئا من الصلاه ركوعا أو سجودا أو تكبيرا ثمَّ ذكرت فاقض الذى فاتك سهوا» (٢) وقوله عليه السَّلام فى صحيحه حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن

ص: ٢٩٤

١-١) راجع الوسائل ٤٠١:٦ الباب ٧.

٢-٢) الفقيه ٢٢٨:١ ح ١٠٠٧، التهذيب ٣٥٠:٢ ح ١٤٥٠، الوسائل ٢٣٨:٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٢٣ ح ٧ و ص ٢٤٤ ب ٢٦ ح ١.

رجل ينسى من صلاته ركعه أو سجده أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك؟ قال:

«يقضى ذلك بعينه»، فقلت: أيعيد الصلاة؟ فقال: «لا» (١). ممّا لا يتم بعد وضوح عدم إمكان الالتزام بهذا العموم، خصوصاً بعد عدم إمكان الالتزام به في موردهما كما لا يخفى، هذا كله في التشهد الأول.

و أمّا لو نسي التشهد الأخير، فيمكن أن يستفاد حكمه من بعض الروايات:

منها: رواه محمد بن عليّ الحلبي المتقدمه الشامله بإطلاقها لما إذا نسي التشهد الأخير.

و منها: إطلاق روايه أبي بصير المتقدمه.

و منها: روايه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام، في الرجل يفرغ من صلاته و قد نسي التشهد حتى ينصرف فقال: «إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهد و إلاّ طلب مكاناً نظيفاً فتشهد فيه» و قال: «إنما التشهد سنّه في الصلاة» (٢).

هذا، و المراد من السنه هو ما ثبت وجوبه بالسّنّه مقابل الفرض، و هو ما ثبت وجوبه بالكتاب، لا السنّه في مقابل الوجوب، و ذكره إنما هو بملاحظه أنّه حيث يكون التشهد سنّه، فلا يلزم من الإخلال به سهواً بطلان الصلاة، و يمكن أن يقال:

بدلاله هذه الروايه على وجوب قضاء التشهد، فيما إذا نسي التشهد الأول لإطلاقها من حيث نسيان التشهد.

و منها: روايه عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنّه قال: بسم الله فقط فقد جازت صلاته، و إن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة» (٣). و لكن هذه الروايه بمعناها الظاهر غير معمول بها، فلا اعتبار بها، و أمّا

ص: ٢٩٥

١- (١) التهذيب ٢: ١٥٠ ح ٥٨٨، الوسائل ٨: ٢٠٠، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ٦.

٢- (٢) التهذيب ٢: ١٥٧ ح ٦١٧، الوسائل ٦: ٤٠١، أبواب التشهد ب ٧ ح ٢.

٣- (٣) الاستبصار ١: ٣٤٣ ح ١٢٩٣ و ص ٣٧٩ ح ١٤٣٧، التهذيب ٢: ١٩٢ ح ٧٥٨، الوسائل ٦: ٤٠٣، أبواب التشهد ب ٧ ح ٧.

الروايات المتقدمه فيستفاد من أكثرها الرجوع إلى التشهد ثم إعادة السلام، إذ لا يصدق نسيانه إلا مع الإتيان بالسلام.

و حينئذ فمرجع ذلك إلى أنّ السلام لا يكون مفوّتا لمحلّ التشهد، ولا يكون كالركن، حيث عرفت أنه لا مجال للعود مع الدخول فيه، فالأظهر وجوب الرجوع للتشهد، ويظهر ذلك من الشيخ في المبسوط، حيث قال: التشهد في الصلاة فرض واجب للأول و الثاني في الثلاثيه و الرباعيات، و في كلّ ركعتين في باقى الصلوات، فمن تركهما أو واحدا منهما متعمّدا فلا صلاه له، و من تركهما أو واحدا منهما ناسيا حتّى فرغ من الصلاه قضاها بعد التسليم، و أعاد التسليم بعد التشهد الأخير، فإن ترك التشهد الأول قضاها، و ليس عليه تسليم بعده (١). انتهى.

و المراد بقوله: «قضاها» ليس هو القضاء المصطلح، حتّى لا يناسب مع إعادة التسليم بعد التشهد الأخير، بل المراد به هو مجرّد الإتيان به، لكنّه ينافى ذلك ما ذكره في موضع آخر من المبسوط حيث قال: و من نسى التشهد الأخير حتّى يسلم قضاها بعد التسليم أي وقت كان (٢). انتهى.

و حينئذ فمقتضى الاحتياط الإتيان بالتشهد، لا بنيه الأداء، و لا القضاء، ثمّ التسليم، و إن كان يظهر من غيره كالسيد في جمل العلم و العمل، و ابن البراج في شرحه، و وجوب الرجوع و الإعادة (٣).

ص: ٢٩٦

١- ١) المبسوط ١: ١١٥.

٢- ٢) المبسوط ١: ١٢٢.

٣- ٣) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦، المهذب ١: ١٥٦.

و فيه جهات من الكلام:

الجهه الأولى:التسليم فى آخر الصلاة

لا- إشكال فى استمرار عمل المسلمين على التسليم فى آخر الصلاة، ولا فرق فى ذلك بين الإماميه و غيرهم، كما يستشعر بل يستظهر ذلك من الأخبار الكثيره الوارده فى الأبواب المتفرقه، كبعض الأخبار الوارده فى حكم الشكّ فى الركعتين الأخيرتين (١)، و فى نسيان التشهد (٢) كما عرفت، و فى قضاء الصلوات الفائته (٣)، و فى تقديم سجود السهو عليه أو تأخيره عنه (٤)، و فى غير ذلك من الموارد الكثيره

ص: ٢٩٧

-
- ١- ١) راجع الوسائل ٨:٢١٢. أبواب الخلل. ب. ٨ ح ١ و ٣ و ص ٢٤٥ ب ٢٦ ح ٤ و ٥، و ج ٦ ص ٤٠٢-٤٠٤، ٤٠٣. أبواب التشهد ب ٧ ح ٣ و ٤ و ٨.
- ٢- ٢) راجع الوسائل ٨:٢١٢. أبواب الخلل. ب. ٨ ح ١ و ٣ و ص ٢٤٥ ب ٢٦ ح ٤ و ٥، و ج ٦ ص ٤٠٢-٤٠٤، ٤٠٣. أبواب التشهد ب ٧ ح ٣ و ٤ و ٨.
- ٣- ٣) الوسائل ٤:٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.
- ٤- ٤) راجع الوسائل ٨:٢٠٧. أبواب الخلل ب ٥.

التي لا يبقى للناظر فيها الارتباب في كون التسليم في آخر الصلاه أمراً مفروغاً عنه بين الإماميه في مقام العمل.

و من المعلوم أنّ هذا النحو من الاستمرار، أي استمرار المسلمين في مقام العمل، يكشف عن مداومه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى ذَلِكَ.

و بالجمله: فاستقرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَهُ مِمَّا لَا يَكَادُ يُمْكِنُ إِنْكَارَهُ.

الوجه الثاني: صيغه التسليم

إنّ لكيفيه التسليم ثلاث صيغ معروفة بين العامه و الخاصه، و قد عرفت أنّ الأوليين منها داخلتان في تحيّات التشهد عندهم، بل عن الشافعي وجوبهما كوجوب قول التحيّات لله (١)، و لكن ظاهرهم الاتفاق على الإتيان بهما قبل الشهادتين، و الصلاه على النبي و آله (٢)، و قد ظهر لك (٣) أنّ ذلك يوجب الخروج عن الصلاه عند الإماميه.

و الظاهر أنّ التسليم عندهم (٤) هي الصيغه الأخيره المعروفة، كما أنّه ربما يستفاد ذلك من روايه أبي بصير الطويله المشتمله على تحيّات التشهد، على النحو الأكمل، حيث إنّّه قال فيها بعد ذكر التحيّات المتضمّنه لقول السلام عليك أيها النبي، و السلام علينا و على،: «تَمَّ تَسْلَمٌ» (٥)، فإنّ ظاهرها أنّ التسليم ليس

ص: ٢٩٨

١-١) راجع ٢:٢٨٦.

٢-٢) راجع ٢:٢٨٦.

٣-٣) راجع ٢:٢٨٦.

٤-٤) المجموع ٣:٤٧٥-٤٧٦، المغني لابن قدامه ١:٦٢٦، الشرح الكبير ١:٦٢٦، تذكره الفقهاء ٣:٢٤٥ مسأله ٣٠١.

٥-٥) التهذيب ٢:٩٩ ح ٣٧٣، الوسائل ٦:٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

هي الصيغتين الأوليين، بل هما من تحيات التشهد، غاية الأمر أنّ محلّهما إنما هو بعده.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّه لا إشكال في أنّ صيغه التسليم الأولى لا تكون تسليماً مخرجاً عن الصلاة، كما أنّه لا إشكال في استحبابه و عدم وجوبه، إنما الكلام في الصيغتين الأخيرتين، وإنّه هل يتحقق الخروج بالأخيره منهما فقط، أو بمجموعهما، أو بكلّ واحده منهما؟ وجوه.

والتتبع في الروايات يقضى بكون المراد بالتسليم المعتبر في صحه الصلاة هو خصوص الصيغه الأخيره، و هي قول السلام عليكم.
منها: روايه أبي بصير المتقدمه.

و منها: روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام الوارده في حكاية فعل رسول الله صلّى الله عليه وآله و إتيانه بصلاه الخوف في غزوه ذات الرقاع المشتمله على قوله عليه السّلام: «ثُمَّ اسْتَمَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَائِمًا فَصَلُّوا لَأَنْفُسِهِمْ رُكْعَةً، ثُمَّ سَلَّمَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» -إلى أن قال:- «ثُمَّ جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَتَشْهَدُ ثُمَّ سَلَّمَ عَلَيْهِمْ» (١).

و منها: روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام الوارده في كيفية صلاه الخوف أيضا حيث قال عليه السّلام: «يَقُومُ الْإِمَامُ وَتَجِيءُ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ» -إلى أن قال:- «ثُمَّ يَجْلِسُ الْإِمَامُ فَيَقُومُونَ هُمْ فَيَصَلُّونَ رُكْعَةً أُخْرَى ثُمَّ يَسَلِّمُ عَلَيْهِمْ فَيَنْصَرِفُونَ بِتَسْلِيمِهِ» (٢).

و منها: بعض الروايات الأخر الوارده في صلاه الخوف أيضا (٣).

ص: ٢٩٩

١- (١) الفقيه ١: ٢٩٣ ح ١٣٣٧، الكافي ٣: ٤٥٦ ح ٢، التهذيب ٣: ١٧٢ ح ٣٨٠، الوسائل ٨: ٤٣٥ أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢ ح ١.

٢- (٢) الكافي ٣: ٤٥٥ ح ١، التهذيب ٣: ١٧١ ح ٣٧٩، المقنع: ١٣٠، الوسائل ٨: ٤٣٧ أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢ ح ٤.

٣- (٣) راجع الوسائل ٨: ٤٣٥ أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢.

و منها:روايه المعراج المشتمله على بيان أفعال الصلاه المتضمنه لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«فقال لى-يعنى جبرئيل-يا محمّد:صلّ عليك و على أهل بيتك،فقلت:صَلَّى اللهُ عَلَيَّ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِي وَ قَدْ فَعَلَ، ثُمَّ التفت فإذا أنا بصفوف من الملائكه و النبيين و المرسلين،فقال لى:يا محمّد سلّم،فقلت:السلام عليكم و رحمه الله و بركاته» (١).

و منها:بعض الروايات الوارده فى كيفيه تسليم المنفرد و الإمام و المأموم، المذكوره فى الوسائل فى الباب الثانى من أبواب التسليم.

و بالجمله:فلا إشكال بل و لا خلاف بين المسلمين،فى أنّ المراد من التسليم متى أطلق هو قول:السلام عليكم.

و حينئذ يقع الكلام فى أنّ الصيغه الثانيه،وهى السلام علينا و على عباد الله الصالحين،هل تكون مخرجه و محلله لما حرّمته الصلاه أم لا؟فنقول:

الأخبار الوارده فى هذا الباب كثيره:

منها:روايه الحلبي قال:قال أبو عبد الله عليه السّلام:كلّ ما ذكرت الله عزّ و جلّ و النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فهو من الصلاه،و إن قلت:السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت» (٢).

و منها:روايه أبى كهمس عن أبى عبد الله عليه السّلام قال:سألته عن الركعتين الأوّلتين إذا جلست فيهما للتشهد فقلت و أنا جالس:السلام عليك أيّها النبى و رحمه الله و بركاته،انصراف هو؟قال:«لا،و لكن إذا قلت:السلام علينا و على عباد الله الصالحين فهو الانصراف» (٣).

ص:٣٠٠

١-١) علل الشرائع:٣١٢ الباب ١، ح ١،الكافى ٣:٤٨٢-٤٨٥ ح ١،الوسائل ٥:٤٦٦.أبواب أفعال الصلاه ب ١ ذ ح ١٠.

٢-٢) الكافى ٣:٣٣٧ ح ٦،التهذيب ٢:٣١٦ ح ١٢٩٣،الوسائل ٦:٤٢٦.أبواب التسليم ب ٤ ح ١.

٣-٣) الفقيه ١:٢٢٩ ح ١٠١٤،التهذيب ٢:٣١٦ ح ١٢٩٢،السرائر ٣:٦٠٤،الوسائل ٦:٤٢٦.أبواب التسليم ب ٤ ح ٢.

و منها: روايه ميسره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك و تعالى جدك، و إنما هو شيء قالته الجنّ بجهاله فحكى الله عنهم، و قول الرجل: السلام علينا و على عباد الله الصالحين» (١).

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربك و تعالى جدك، و هذا شيء قالته الجنّ بجهاله، فحكى الله عنها، و بقوله: السلام علينا و على عباد الله الصالحين يعنى فى التشهد الأول» (٢).

و منها: ما فى عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السّلام فى كتابه إلى المأمون قال: «و لا يجوز أن تقول فى التشهد الأول السلام علينا و على عباد الله الصالحين، لأنّ تحليل الصلاه التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت» (٣).

و منها: روايه أبى بصير الطويله المشتمله على قوله عليه السّلام: «ثمّ قل: السلام عليك أيها النبى و رحمه الله و بركاته، السلام على أنبياء الله و رسله، السلام على جبرئيل و ميكائيل و الملائكه المقربين، السلام على محمّد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبى بعده، و السلام علينا و على عباد الله الصالحين، ثمّ تسلّم» (٤).

و منها: روايه أخرى لأبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا نسى الرجل أن يسلم فإذا ولى وجهه عن القبلة و قال: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته» (٥).

و منها: روايه ثالثه لأبى بصير أيضا عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا كنت إماما

ص: ٣٠١

١-١) الخصال: ٥٠ ح ٥٩، الوسائل ٧: ٢٨٦. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٩ ح ١، و فى الوسائل «ثعلبه بن ميسر».

٢-٢) الفقيه ١: ٢٦١ ح ١١٩٠، الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٢.

٣-٣) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ٢: ١٢٣، الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣.

٤-٤) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

٥-٥) التهذيب ٢: ١٥٩ ح ٦٢٦، الوسائل ٦: ٤٢٣. أبواب التسليم ب ٣ ح ١.

فإنما 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 أنت مستقبل القبلة: السلام عليكم، وكذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، مثل ما سلّمت وأنت إمام، فإذا كنت في جماعه فقل مثل ما قلت، وسلّم على من على يمينك وشمالك، فإن لم يكن على شمالك أحد فسلم على الذين على يمينك، ولا تدع التسليم على يمينك إن يكن على شمالك أحد» (١).

و ينبغي 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 موجبا 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 يجرى في الصلاة النافله، لأنّ قطعها والإتيان بالمنافيات في أثنائها، لا يكون محرّماً إجماعاً (٣)، فلم يكن الشروع فيها موجبا للحرمة حتّى ترتفع بالتسليم.

ثانيهما: أن يكون المراد بتحليل التسليم هو التحليل الوضعي، بمعنى أنّ الإتيان به يوجب أن لا يكون فعل المنافيات مضراً بصحة الصلاة، ومانعا عن انطباق عنوانها على المأتيّ به من الأفعال، في مقابل ما إذا وقع شيء منها في

ص: ٣٠٢

١- (١) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٩، الاستبصار ١: ٣٤٧ ح ١٣٠٧، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٨.

٢- (٢) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، الوسائل ٦: ٤١٥ و ٤١٧. أبواب التسليم ب ١ ح ١ و ٨.

٣- (٣) نهاية الأحكام ١: ٥٢٢، قواعد الأحكام ١: ٢٨١، جامع المقاصد ٢: ٣٥٨، كشف اللثام ٤: ١٨٤، روض الجنان: ٣٣٨.

و ذلك إمّا لكون التسليم آخر أفعال الصلاة، حيث إنّ العمل إذا تحقق الفراغ منه، لا يكون الإتيان بما ينافيه حينئذ مضرًا بتحقيقه، فكونه محللاً - إنما هو لكونه آخر أفعال الصلاة، و إمّا لكون التسليم نظير ما به يتحقق الإحلال في الإحرام في الحج، أو العمرة.

فإنّ المصلّي بمجرد دخوله في الصلاة يتحقق له الإحرام أيضا، لا - لمجرد حرمة الإتيان بالمنافيات عليه، بل لكون نفس الإحرام الذي هو أمر اعتباري، حاصلًا له في مقام الخضوع و الخشوع في مقابل الحقّ جل و علاء، كالإحرام في باب الحج المنعقد ب: «لبيك».

و حينئذ فكما أنّ الحلق و التقصير اللّذين يتحقق بهما الإحلال، مع كونهما منافيين لحقيقته الإحرام، جعلًا محلّين له، كذلك التسليم في آخر الصلاة يكون محللاً للإحرام الصغير المتحقق في الصلاة، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، بل لكونه خارجًا عنها، منافيا لها.

و يؤيده أنّه من كلام الآدميين ليس له مدخلية في حقيقته الصلاة الراجعة إلى الخضوع و الخشوع في مقابل الحقّ، و حينئذ يكون الإتيان بالتسليم كالإتيان بالحدث قبل التسليم و بعد التشهد، في منافاته لحقيقته الصلاة، و مرجع هذا الاحتمال الأخير إلى أنّ التسليم لكونه كلامًا آدميًا منافيا لحقيقته الصلاة، و لذا لو سلّم في الأثناء تبطل صلاته، لأنّه جعل التسليم محللاً لها، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، و به يتحقق الفراغ منها، فيجوز الإتيان بالمنافيات حينئذ.

و بالجملة: فالمشابهة التامة المتحققة بين الإحرام الصغير، الذي يتحقق بالشروع في الصلاة، و يحصل التحلّل منه بالفراغ منها، و بين الإحرام الكبير الموجود في الحجّ، التي لا تكون بين الحج و سائر العبادات، تقتضى أن يكون المحلل

فيهما على نحو واحد، و سنخ فارد.

فكما أنّ المحلّل في إحرام الحج مع كونه منافيا لحقيقه الإحرام جعل محلّلا له، فكذلك المحلّل في الصلاة خصوصا مع ما عرفت من عدم الملائمة بين الصلاة التي هي الخضوع والخشوع في مقابل المولى، وبين السلام الذي هو من كلام آدميين، و قد عرفت أنّه لا منافاه بين كونه آخر أفعال الصلاة، وبين كونه كلام آدميين، و محلّلا لما حرّمه الدخول في الصلاة، و يؤيد ما ذكرنا، الأخبار الكثيره الوارده في باب التسليم، المذكوره في الوسائل، و قد نقل أكثرها في الباب الأول من أبواب التسليم فراجع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المراد بالتسليم الذي كان محلّلا للنزاع بين القدماء من الأصحاب، في أنّه هل يكون واجبا أو مستحبّا، هي الصيغه الأخيره، و هي «السلام عليكم»، و لم يكن في كتبهم ذكر من تحقّقه بالصيغه الثانيه، و هي «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» أصلا.

و لكن للشيخ قدّس سرّه في كتاب المبسوط عبارته، ربما يظهر منها خلاف ذلك، حيث قال: و السادس: التسليم، ففي أصحابنا من جعله فرضا، و فيهم من جعله نفلا، ثمّ قال: و من قال من أصحابنا: إنّ التسليم سنّه، يقول إذا قال: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، فقد خرج من الصلاة، و لا يجوز التلّفظ بذلك في التشهد الأول، و من قال: إنّ فرضه فبتسليمه واحده يخرج من الصلاة، و ينبغي أن ينوى بها ذلك و الثانيه ينوى بها السلام على الملائكه، أو على من في يساره (1)، انتهى.

و استفاد المحقّق من هذه العبارة، أنّ الشيخ قائل بوجوب السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و يجعله آخر الصلاة، و يشير بالاستحباب إلى قوله: السلام

ص: ٣٠٤

عليكم ورحمه الله وبركاته، ولذا نسب إليه في المعبر هذا القول (١).

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأنه لا يستفاد هذا الفتوى من كلام أحد من قدماء الأصحاب، لا من الذين كانوا متقدمين على الشيخ كالسيد المرتضى، وأبي الصلاح، وابن أبي عقيل (٢)، ولا من المتأخرين عنه إلى زمان المحقق (٣)، فكلام الشيخ مما لا شاهد له أصلاً.

مضافاً إلى إمكان المناقشة في استفاده ذلك من كلامه كما صرح به الشهيد في الذكرى، حيث قال: إن هذا -يعنى عبارته الشيخ- تصريح منه بما نقلناه عن المفيد، من أن السلام علينا سنه و مخرج (٤).

هذا، ولكن ظاهر العبارة يعطى ما استفاد منها المحقق، وأسندته إلى الشيخ من القول بوجوب «السلام علينا»، لأن هذا القول لو كان مستحباً عند القائل باستحباب التسليم، لكان اللازم عدم لزوم الإتيان به، وحينئذ فقد يؤتى وقد يترك، فيقع الإشكال في صورته الترك في المخرج عن الصلاة، مع أن ظاهر العبارة أن المخرج عند هذا القائل، هو «السلام علينا» دائماً، وهو لا ينطبق إلا على القول بوجوبه كما لا يخفى.

و بالجمله: فما ذكره الشيخ على تقدير كون المراد به ما استفاد منه المحقق، مما لا شاهد له في كلمات الأصحاب المتقدمين عليه، والمتأخرين عنه إلى زمان المحقق، حيث إنه ذهب إلى أنه لا يخرج من الصلاة إلا بأحد التسليمين، إما السلام عليكم، أو السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وبأيهما بدأ كان خارجاً من الصلاة،

ص: ٣٠٥

١-١) المعبر ٢:٢٣٤.

٢-٢) المسائل الناصريات: ٢١٢ مسألة ٨٢، الكافي في الفقه: ١١٩، و حكاة عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ١٧٤.

٣-٣) المراسم: ٦٩، الغنية: ٨١، المهذب ١: ٩٥، السرائر ١: ٢٣١، الوسيلة: ٩٦.

٤-٤) الذكرى ٣: ٤٢٧.

و يصير الآخر مندوبا.

و كيف كان، فاللآزم ملاحظه الأخبار المتقدمه الوارده فى المقام فنقول: أربع منها تدلّ على تحقق الانصراف، بقول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، على اختلافها من حيث الإطلاق، و عدم التعرّض لخصوص التشهد الأول أو الثانى، أو التعرّض لخصوص التشهد الأول، فثلاث منها مطلقه، و هى روايه الحلبي، و روايه ميسره، و مرسله الصدوق، و واحده منها وارده فى خصوص التشهد الأول، و هى روايه أبى كهمس (١).

و لا- يخفى أنّ تحقق الانصراف بهذا القول لا يدلّ على كونه محلّلا، كصيغه السلام عليكم، لأنّ حصول الانصراف به إنما هو لكونه من كلام الآدميين، و منافيا للصلاه، و من الواضح أنّه لو وقع فى أثناء الصلاه شىء من المنافيات، تبطل الصلاه، و يتحقق الانصراف منها، و هذا لا يلازم اتصافها بالمحلّليه لو وقعت فى آخر الصلاه.

و بالجملة: فحصول الانصراف الراجع إلى بطلان الصلاه أمر، و كونه محلّلا- أمر آخر، فإنّ إيجاد ما به يتحقق الانصراف، يوجب بطلان الصلاه، فتجب إعادتها بعد ذلك، و المحلّل ما يوجب تحليل ما حرّمه الدخول فى الصلاه، مع فرض صحتها، و الذى يستفاد من هذه الروايات الأربع، هو الأمر الأول لا الثانى، و المقصود هو العكس كما هو غير خفى.

و أمّا روايه الفضل بن شاذان (٢)، فظاهرها باعتبار تعليل النهى عن قول:

السلام علينا و على عباد الله الصالحين بقوله: تحليل الصلاه التسليم، و إن كان ربما

ص: ٣٠٦

١- (١) الوسائل ٤:٢٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ١ و ٢، و ص ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٢، و ج ٧:٢٨٦. أبواب قواطع الصلاه ب

٢٩ ح ١.

٢- (٢) الوسائل ٤:٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣.

يعطى أنّ هذا القول أيضا من التسليم المحلّل، فيكون مفادها كونه محلّلا كصيغته السلام عليكم، إذا وقع في آخر الصلاة، إلا أنّه باعتبار تحقق الانصراف بهذا القول إذا وقع في الأثناء، وحصول البطالين به ولو لم يكن محلّلا، لما عرفت من كونه من كلام الأدميين، و منافيا للصلاه.

يمكن أن يقال: بأنّه لا يكون المقصود من الروايه بيان أنّه أيضا محلّل كالتسليم المحلّل، بل المقصود التشبيه بالتسليم المحلّل، فإنّه أيضا إذا وقع في أثناء الصلاة، يتحقق بسببه الانصراف منها، لكونه منافيا لها، و من هذه الجبهه جعل محلّلا كما عرفت. و حينئذ فلا يستفاد من الروايه كونه أيضا تسليما محلّلا فتدبر.

و أمّا روايات أبي بصير (١)، فالأولى منها ظاهره في أنّ السلام علينا لا يكون تسليما أصلا، كما أشرنا إليه سابقا، فهي من أدله القول بالخلاف.

و أمّا الثانيه منها فهي مضطربه، من جهه أنّ ظاهرها أنّه مع نسيان السلام إذا ولّى وجهه عن القبله تتمّ صلاته، فمفادها أنّ هذا القول إنما يفيد إذا ولّى وجهه عن القبله بعد التذكّر، و هو كما ترى.

و أمّا الثالثه منها: فتشتمل على بيان أحكام جميع المكلفين، من الإمام، و المأموم، و المنفرد. أمّا الإمام، فتسليمه أن يسلم على النبي صلّى الله عليه و آله، و يقول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و ينصرف بذلك من الصلاه، ثمّ يعلم القوم بذلك، بقوله: السلام عليكم. فالغرض منه إنما هو إيذان المأمومين بتماميه الصلاه، و حصول الفراغ منها.

و أمّا المصلّي المنفرد، فسلامه إنما هو مثل سلام الإمام، غايه الأمر أنّه حيث يكون منفردا لا معنى للإيذان له بقوله: السلام عليكم.

ص: ٣٠٧

(١-١) الوسائل ٣٩٣:٦. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢ و ص ٤٢٣ و ٤٢١. أبواب التسليم ب ٣ ح ١ و ب ٢ ح ٨.

و أما المأموم المقتدى، فهو أيضا يسلم مثل ما يسلم لو كان إماما، ثم يسلم على من على يمينه و شماله 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.

و حيثذ فيستفاد من الروايه أنّ قول: السلام عليكم لا- يكون محلّلا- و تسليما أصلا، بل إنما يقع مطلقا خارجا من الصلاة، و لا ارتباط له بها، غايه الأمر أنّه لو كان واجبا يكون واجبا مستقلا، و لو كان مستحبا يكون مستحبا كذلك، و يمكن أن يستفاد من الثاني التعبير عنه بالايذان كما لا يخفى.

و بالجملة: فمفاد الروايه أنّ السلام المحلّل إمّا خصوص السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و يكون السلام على النبي صلّى الله عليه و آله مقدّمه له، و إمّا مجموع هذين التسليمين، أمّا «السلام عليكم» فلا يكون محلّلا بوجه، و هذا كما ترى ممّا لم يقل به الإماميه، فالروايه معرض عنها، فلا يجوز الاستدلال بها.

مضافا إلى أنّ الروايه تدلّ على أنّ السلام عليكم لا يكون من وظيفه المنفرد أصلا، مع أنّه خلاف ما صرح به الأصحاب (1)، حتى القائلين بالاستحباب كالشيخ قدّس سرّه، فلا- مجال للاعتماد على الروايه، و يمكن أن يقال: بأنّها لا- تكون بصدد بيان كيفية التسليم، و الفرق بين الإمام و المأموم و المنفرد من هذه الجهة، بل هي بصدد بيان التسليم من حيث الوحده و التعدد، فيكون غرضها الفرق بين الإمام و المنفرد، و بين المأموم، بأنهما يسلمان تسليمه واحده دونه، فإنّه يسلم تسليمين إن كان على شماله أحد، و تسليمه واحده إن لم يكن على شماله أحد.

و لا- ينافى ذلك ما فى الروايه، من انقطاع الصلاة بعد السلام على النبي، و «السلام علينا» الظاهر فى تماميتها، لما عرفت من أنّ السلام حيث كان مغائرا

ص: ٣٠٨

(١-١) راجع مستند الشيعة ٥: ٣٥١ المسأله الثالثه، و كشف اللثام ٤: ١٣٠.

لحقيقه الصلاه، جعل محللاً لها، فلا منافاه بين توقّف التحلّل عليه، وبين كونه خارجاً عن حقيقه الصلاه، ولا يخفى أنّ الروايه أيضاً غير خاليه عن الاضطراب و سوء التعبير، من حيث التعبير بكلمه الانقطاع و غيرها.

ثمّ إنّ هنا روايه أخرى، و هي روايه أبى بكر الحضرمى قال: قلت له: إنّى أصلى بقوم، فقال: سلّم واحده و لا- تلتفت. قل: السلام عليك أيّها النبى و رحمه الله و بركاته، السلام عليكم» (١). و لا يخفى أنّ السؤال فى غايه الإجمال، و لا يعلم المراد منه إلاّ بقريته الجواب.

فالمقصود منه هو السؤال عن تسليم الإمام الذى يصلّى بقوم، فأجابه عليه السّلام بقوله: سلّم واحده، و ظاهره أنّه تجب تسليمه واحده، خلافاً لمن يقول من العامه بوجوب تسليمتين (٢)، كما أنّ المراد بقوله: «لا- تلتفت» هو النهى عن الالتفات إلى اليمين و اليسار، كما يقولون به أيضاً (٣)، و التعرّض لكيفيه التسليم فى الذيل قرينه على أنّ مراد السائل هو السؤال عن التسليم كما و كيفاً.

و كيف كان، فالروايه تدلّ بظاهرها على أنّ السلام إنما هو قول السلام عليك، و السلام عليكم، و لكن قد عرفت أنّ السلام على النبى صلّى الله عليه و آله لا يكون سلاماً و لا جزء له، فهذه الروايه أيضاً لا تطابق الفتاوى.

و قد ظهر لك سابقاً أنّ صيغه التسليم عند العامه كانت منحصره فى الصيغه الأخيره، و أمّا الصيغتان الأوليان فقد كانتا عندهم من تحيات التشهد، و كانوا يقولون باستحبابهما قبل الشهادتين، نعم ذهب الشافعى إلى وجوبهما قبلهما (٤)،

ص: ٣٠٩

١- (١) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩.

٢- (٢) المجموع ٣: ٤٨٢، تذكره الفقهاء ٣: ٢٤٤ مسألة ٣٠٠.

٣- (٣) المغنى لابن قدامه ١: ٦٢٤، الشرح الكبير ١: ٦٢٤، المجموع ٣: ٤٨٢.

٤- (٤) راجع ٢: ٢٨٦.

و لم يكن فرق عندهم في ذلك بين التشهد الأول و الأخير.

و حينئذ فيظهر أنّ المقصود من الأخبار المتقدمه هو الردّ عليهم، بأنّ السلام علينا، يوجب الانصراف في التشهد الأول، و كذا في التشهد الأخير إذا وقع قبل الشهادتين، كما كان ذلك مستمراً بينهم، فلا يكون المقصود منها كونه أيضاً تسليماً محللاً، إذا وقع في آخر الصلاه.

و مقتضى الاحتياط في المقام هو العمل بما دلّ عليه خبر أبي بكر الحضرمي، من الجمع بين السلام على النبي و بين السلام عليكم، و لو فصل بينهما بالسلام علينا، جاز، و لكن الأخذ بالاحتياط يقتضى خلافه.

الجهه الثالثه: حكم التسليم من حيث الوجوب و الاستحباب

اعلم أنّ ذلك كان محلّ الخلاف بين العامه، فذهب الشافعي إلى أنّه ركن، و لا يخرج من الصلاه إلاّ به، و وافقه على ذلك الثوري، و قال أبو حنيفه: الذي يخرج به من الصلاه أمر غير معيّن، لأنّه يخرج به منها بأمر يحدثه، و هو ما ينافيها من سلام، أو كلام، أو حدث من ريح، أو بول، و لكنّ السنّه أن يسلم، لأنّ النبي صلّى الله عليه و آله كان يخرج به منها (1).

و أمّا عند أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم، فالمسأله أيضاً محلّ خلاف، فالمحكّي عن السيد المرتضى في المسائل الناصريه، و في المسائل المحمديه، القول بوجوب التسليم، يعنى السلام عليكم، و به قال أبو الصلاح، و سلّار، و ابن أبي

ص: ٣١٠

١ - ١) المجموع ٣: ٤٨١، المحلّي ٣: ٢٧٧، المغني لابن قدامه ١: ٥٥١، الخلاف ١: ٣٧٦، مسأله ١٣٤، المعبر ٢: ٢٣٣، المنتهى ١: ٢٩٥ - ٢٩٦.

عقيل، و ابن زهره (١)، و عن الشيخ في التهذيب، و الاستبصار، و المبسوط، و المفيد في بعض كلماته، القول باستحبابه (٢)، مع سبق السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و صرح العلامة في التذكرة و المختلف، بعدم وجوب التسليم مطلقا (٣)، و لم نجد مصرّحا بذلك غيره، و استدّل عليه فيهما بأمر:

الأول: أصاله براهه الذمه عن الوجوب، و لا يخفى أنّه لا مجال للتشبيث بالأصل، فيما ثبت استقرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله على الإتيان به في الصلاة، كما تبّهنا على ذلك مرارا، لأنّ رفع اليد عن مثل ذلك تمسّكا بقبح العقاب من غير بيان ممّا لا وجه له، بعد كون عمله صلّى الله عليه و آله بيانا واضحا، خصوصا مع قوله صلّى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» (٤)، على ما رواه الجمهور.

و بالجملة: لو ثبت استقرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله على شيء كما في المقام، مع عدم الدليل على الاستحباب، لا يجوز نفى وجوبه بالأصل، إذ لا يحكم العقل بذلك أصلا.

الثاني: إنّ النبي صلّى الله عليه و آله لم يعلم الأعرابيّ التسليم (٥)، و لو كان واجبا لبيّنه، لأنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. هذا، و لا- يخفى أنّ الأعرابيّ لم يكن جاهلا بكيفيته الصلاة رأسا حتى كان محتاجا إلى بيانها عليه، بل الظاهر أنّ النبي صلّى الله عليه و آله علّمه منها ما لم يكن يعلمه، فلعلّه كان عالما بوجوب التسليم، فلم يعلمه النبي صلّى الله عليه و آله لذلك.

ص: ٣١١

١ - ١) المسائل الناصريات: ٢٠٩، و نقله عن محمدية و ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ١٧٤: ٢، الكافي في الفقه: ١١٩، المراسم: ٦٩، الغنية: ٨١.

٢ - ٢) التهذيب ٣٢٠: ٢ ح ١٣٠٦، الاستبصار ٣٤٦: ١، المبسوط ١١٥: ١-١١٦، المقنعة: ١٣٩.

٣ - ٣) تذكرة الفقهاء ٢٤٣: ٣ مسأله ٢٩٩، مختلف الشيعة ١٧٥: ٢.

٤ - ٤) سنن البيهقي ٣٤٥: ٢.

٥ - ٥) صحيح البخاري ٢١٦: ١ باب ١٢٢، ح ٧٩٣، سنن البيهقي ٣٧٢: ٢.

الثالث: قوله عليه السّلام «إنما صلاتنا هذه تكبير و قراءه و ركوع و سجود» و لم يذكر التسليم، و لو كان واجبا لكان داخلا فى الصلاه، و لأنّ المأمور به إنما هو الصلاه، فالإتيان بمسمّاهما يخرج المكلف عن العهده (١).

و فيه: أنّ التسليم على ما عرفت عباره عمّا يكون منافيا لحقيقه الصلاه، غايه الأمر أنّه جعل محلّلا كاللحاق و التقصير فى الإحرام و حينئذ فلا منافاه بين أن لا يكون من سنخ الصلاه التى حقيقتها الخضوع و الخشوع فى مقابل المعبود جلّ شأنه، و بين أن يكون واجبا و مخرجا عنها كما هو واضح.

الرابع: إنّ أحد التسليمين ليس بواجب، فكذا الآخر. و فساد هذا الدليل على طريقه الإماميه واضح.

الخامس: إنّ لو وجب التسليم لبطلت الصلاه بتخلّل الحدث الناقض للطهاره بين الصلاه على النبى و آله و بينه، و التالى باطل فالمقدّم مثله، أمّا الشرطيه فظاهره، لأنّ الحدث إذا وقع فى الصلاه أبطلها إجماعا، و أمّا بطلان التالى فلروايه (٢).

أقول: ما يدلّ على عدم بطلان الصلاه بتخلّل الحدث و وقوعه قبل التسليم روايتان:

الأولى: ما رواه أبان بن عثمان، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصلّى ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلم؟ قال: «تمّت صلاته» (٣).

الثانيه: ما رواه عمر بن أذينه، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السّلام فى الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه فى السجده الأخيره و قبل أن يتشهد. قال: ينصرف فليتوضّأ فإن شاء رجع إلى المسجد و إن شاء ففى بيته و إن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثمّ

ص: ٣١٢

١- ١) مختلف الشيعة ١٧٥: ٢، عوالى اللئالى ١: ٤٢١ ح ٩٧.

٢- ٢) مختلف الشيعة ١٧٥: ٢، عوالى اللئالى ١: ٤٢١ ح ٩٧.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٢٠ ح ١٣٠٦، الاستبصار ١: ٣٤٥ ح ١٣٠١، الوسائل ٦: ٤٢٤. أبواب التسليم ب ٣ ح ٢.

يسلم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته». ورواه في الكافي بإسناده عن عمر بن أذينة مثله، إلا أنه قال: «وإن كان الحدث بعد التشهد» (١).

هذا، ولا يخفى أنّ المراد بالتسليم الذى أحدث الرجل قبله - كما فى الروايه الأولى - هو «السلام عليكم»، لأنّه الظاهر من إطلاقه، خصوصا بملاحظه ما عرفت ممّا من تعينه له، وأنّ الصيغه الثانيه كالصيغه الأولى من تحيات التشهد، وحينئذ فلا يستفاد من الروايه استحباب السلام مطلقا، كما هو مراد المستدلّ، وكذا الروايه الثانيه، فإنّها أيضا لا تدلّ على ذلك، إذ لم يحرز كون الصادر هو كلمه بعد الشهادتين، حتّى تدلّ على عدم كون وقوع الحدث قبل التسليم مطلقا مضرا بصحة الصلاه، بل يحتمل أن يكون الصادر هو كلمه «بعد التشهد»، كما فى الطريق الآخر.

و حينئذ يكون المراد وقوع الحدث قبل الصيغه الأخيره، لأنّ غيرها من تحيات التشهد، كما كان المعروف بينهم، فلا دلالة لها أيضا على استحباب التسليم مطلقا.

ويمكن أن يجاب عمّا ذكرنا: بأنّ صيغه السلام علينا و على عباد الله الصالحين لا تخلو من أحد أمرين: إمّا أن تكون من تحيات التشهد و آدابه، ولا تكون محلله و مخرجه، و إمّا أن تكون إحدى صيغتي التسليم، كصيغه «السلام عليكم»، فعلى الأول يصحّ ما ذكره العلّامه من استحباب التسليم مطلقا، لأنّ «السلام عليكم» يستفاد استحبابه من الروايه الداله على عدم كون الحدث بعد التشهد و قبل التسليم مضرا بصحة الصلاه، و أمّا صيغه «السلام علينا»، فالمفروض إنّه من تحيات التشهد و آدابه، و منه يظهر صحه ما ذكره العلّامه بناء على الوجه الثانى أيضا، فإنّ

ص: ٣١٣

١- (١) التهذيب ٣: ٣١٨ ح ١٣٠١، الاستبصار ١: ٤٠٢ ح ١٥٣٥، الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢، الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٣ ح ١.

مفروض الروايه وقوع الحدث بعد التشهد، وقبل التسليم، فتدلّ على استحباب السلام بكلتا صيغتيه، فالروايه تدلّ على مطلوبه مطلقا.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم من المعاصرين -بعد حكمه بأنّ حمل الأخبار الداله على عدم بطلان الصلاه، بوقوع الحدث بعد التشهد و قبل التسليم على وقوع الحدث بعد السلام الأول، و قبل السلام الأخير بعيد جدّا- أفاد في وجه الجمع بين الأخبار الوارده في الباب التي بعضها يدلّ على وجوب التسليم، و بعضها على كونه محلّلا، و منها ما يدلّ على أنّه إذا فرغ من التشهد الأخير تَمّت صلاته، و منها ما يدلّ على أنّ الحدث بعد التشهد ليس مبطلا للصلاه، ما ملّخصه:

إنّ الذي يقوى في النظر في مقام الجمع، هو القول بوجوب السلام، و كونه محلّلا، لكنّه خارج من أجزاء الصلاه، و جزء للمركّب المأمور به، و بعبارة أخرى، المأمور به مركّب من الصلاه و ما هو خارج عنها، فلو لم يأت به عمدا لم يأت بالمأمور به، و إن جاء بتمام أجزاء الصلاه، و قبل التسليم لا يجوز له ارتكاب المحرّمات التي حرّمت على المصلّي عمدا، فإنّه مقتضى كونه محلّلا.

و أمّا ارتكاب بعضها من غير اختيار فليس بمبطل من جهه الأدله، و بعضها الآخر مبطل، و إن كان من غير عمد كزياده ركعه، أو ركوع، أو سجدين، كما أنّه قبل تماميه التشهد الأخير يكون بعض المنافيات مبطلا مطلقا كالحدث، و بعضها يكون مبطلا إذا صدر عن عمد كالتكلم.

و من الجائز أن تكون مانعيه الحدث بنحو الإطلاق، إذا وقع في أثناء الصلاه لا- بعدها، و قبل وجود المحلّل، و أمّا لو وقع بعد الصلاه من غير عمد فلا يكون مبطلا، و إن كان قبل التسليم المحلّل، و بهذا يحصل الجمع بين الأخبار.

إن قلت: إنّ ما ذكرت لا يلائم ما يدلّ على أنّ آخر الصلاه التسليم، فإنّ الظاهر منه أنّه الجزء الأخير للصلاه، كما أنّ التكبير جزؤها الأول.

قلت: إطلاق آخر الشيء على ما ليس جزء له بل هو خارج عنه إطلاق شائع، وإن كان الظاهر من الأخبار المذكورة كونه جزء أخيراً من الصلاة، لكنّه لو جمع بينها وبين الأخبار الأخرى، بالتصرّف في هذا الظاهر بنحو ما قلنا، ليس ذلك خارجاً عن الجمع العرفي (١)، انتهى.

و يرد على ما ذكره، من أنّ الصلاة أحد جزئى الأمور به، و الجزء الآخر التسليم، إنّّه لو كان المراد أنّ هنا أمراً واحداً، تكون الصلاة بعض متعلّقه، و لا تكون الصلاة بنفسها متعلّقه للأمر مستقلّه، بل كانت متعلّقه لبعض الأمر الذى ينسب على أجزاء متعلّقه.

فيردّه وضوح خلافه عند المتشرّعه، ضروره أنّ الصلاة عندهم تكون مأموراً بها مستقلّه، فلا بدّ من أن يكون المراد أنّ هنا أمرين: أحدهما تعلّق بنفس الصلاة، و تكون هى تمام متعلّقه، و الآخر تعلّق بالمركبّ منها و من السلام، فيتعلّق بعضه بالصلاة لا نبساطه على أجزائه.

و حينئذ نقول: إنّ الأخبار الواردة فى الباب ليست على أربع طوائف كما أفاده، بل هى على طائفتين: الأولى: ما يدلّ على أنّ التسليم محلّل للصلاة، و الثانية: 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 تماميه الصلاة بالتشهد ليس مغائراً لما يدلّ على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الجمع بين الأخبار بالنحو الذى أفاده لا يستقيم، فإنّ القول بكون الحدث قبل التسليم غير مضرّ بالصلاة، لعدم وقوعه فى أثنائها لتماमितها بالتشهد،

ص: ٣١٥

و إن كان موافقا للأخبار الداله على هذا المضمون، إلا أنه لا يلائم مع ما يدل على كون التسليم محللا، لأن ظاهره باعتبار إضافه التحليل إلى الصلاه أنه ما لم يسلم يكون الإتيان بشيء من المنافيات مضرا بالصلاه، و موجبا لبطلانها، فكيف يلائم ذلك مع القول بعدم كون الحدث قبل وجود المحلل مبطلا كما هو ظاهر؟! و الحق في مقام الجمع بين الأخبار أن يقال: إنك عرفت أن اعتبار كون التسليم محللا إنما هو لعدم كونه من سنخ الصلاه التي هي عباره عن سنخ القراءه، و الركوع، و السجود، كما عرفت في بعض الأخبار المتقدمه (١)، لأنه من كلام الآدميين، و لا مناسبه بينه و بين التوجه إلى الخالق.

و بعباره أخرى التسليم - باعتبار كونه منافيا لحقيقه الصلاه، و لذا تبطل لو وقع في أثنائها - جعل محللا من الإحرام الصغير المتحقق بتكبيره الإحرام الباقي إلى آخر الصلاه، ففي الحقيقه لا يكون من أجزاء الصلاه، لعدم كونه من سنخها، كما أنه ليس بخارج منها، لعدم وقوع التحلل بغيره.

و حينئذ فلا بأس في التعبير بتماميه الصلاه بعد التشهد، كما أنه يمكن أن لا يكون الحدث غير العمدي مضرا بصحتها إذا وقع قبل التسليم، لتحقق الفراغ من أجزاء الصلاه حقيقه، و إن توقّف التحلل على التسليم، لكونه مقتضى اتصافه بوصف المحلليه للصلاه كما لا يخفى.

و ربما يستدل على وجوب التسليم بما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «مفتاح الصلاه الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم» (٢).

و الإشكال فيه من جهة الإرسال لا يوجب القدح، بعد كون رواته من العامه موردا للوثاقه، و بعد اشتهاار الاستدلال به، حتى ممن لا يعمل بخبر الواحد، و لو

ص: ٣١٦

١- (١) الوسائل ٤١٧: ٦. أبواب التسليم ب ١ ح ١٠.

٢- (٢) سنن ابن ماجه ١: ١٠١ ح ٢٧٥ و ٢٧٦.

مضافا إلى أنه مروى مسندا من طريق الإماميه أيضا (1)، كما أنّ الإشكال فيه من حيث الدلالة مندفع بظهور الروايه في انحصار التحليل في التسليم، كما هو المتفاهم منها بنظر العرف، والوجه فيه إما أنّ التسليم حيث وقع خبرا فلا يجوز أن يكون أخصّ، فلا بدّ من أن يكون مساويا أو أعمّ، وإما أنّه مبتدأ مؤخر، والتسليم خبر مقدّم، لأنّه عارض للتسليم لا العكس، و من المعلوم أنّ تقديم الخبر يفيد الحصر.

و بالجمله: لا مجال للمناقشه فيها، لا من حيث السند، ولا من حيث الدلالة.

ثمّ إنّه ذكر السيد المرتضى قدّس سرّه في الناصريّات في جملة الأدله على وجوب السلام و ردّ من يقول بعدم الوجوب كلاما هذا لفظه:

و ممّا يجوز الاستدلال به على من خالف من أصحابنا في وجوب التسليم، أن يقال: قد ثبت بلا- خلاف وجوب الخروج من الصلاه، كما ثبت وجوب الدخول فيها، فإن لم يقف الخروج ها هنا على السلام دون غيره، جاز أن يخرج بغيره من الأفعال المنافيه للصلاه كما يقول أبو حنيفه، و أصحابنا لا يجوزون ذلك، فثبت وجوب السلام (2)، انتهى.

أقول: لا- يخفى أنّ المركب ما دام لم يتحقق أجزاءه بأجمعها، لا يكون متحققا أصلا، و إذا حصلت يوجد ثمّ ينعدم، و لا يتوقف انعدامه على الخروج منه بشيء آخر، بل يكفي في ذلك مجرد الفراغ من أجزاءه، و حينئذ فما ذكره من أنّ الخروج من الصلاه واجب كالدخول فيها، لا يتم لو كانت الصلاه عباره عن نفس الأقوال

ص: ٣١٧

١- ١) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، وفيه: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: افتتاح الصلاه الوضوء و...»، و الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، وفيه: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «افتتاح الصلاه الوضوء، و...»، الوسائل ٦: ٤١٥ و ٤١٧. أبواب التسليم ب ١

ح ١ و ٨.

٢- ٢) المسائل الناصريّات: ٢١٣ مسأله ٨٢.

و الأفعال المعهودة المعلومه، إذ ما دام لم تتحقق تلك الأفعال و الأقوال لا تتحقق الصلاة، فلا يصدق الدخول فيها، كما أنه إذا تحققت بأجمعها تحصل ثمّ تنعدم، فلا يتوقف الخروج منها على شيء.

و بالجمله: فالتعبير بالدخول و الخروج و التكليف بهما لا يصح، لو كانت الصلاة عبارة عمّا ذكرنا، نعم يتمّ ذلك لو كانت عبارة عن التوجه إلى الخالق، و الخضوع، و الخشوع، في مقابله الذي هو أمر يتحقق بمجرد التكبير الذي هو إجماع للصلاه، و يستمرّ إلى أن يتحقق الفراغ منها بالتسليم الذي به يحصل التحلل من إجماعها، كحصوله في إجماع الحجّ و العمره بالحلق أو التقصير.

و حينئذ فيصحّ التكليف بالخروج منها، إذ هي باقيه ما دام لم يحصل التحلل منها بالإتيان بشيء من المنافيات، فما أفاده السيد قدس سرّه يؤيد ما ذكرنا في معنى كون السلام محللاً كما عرفت.

فروع

الفرع الأول: نسيان التسليم

إذا نسى التسليم، فذكر بعد الإتيان بشيء من المنافيات مطلقاً عمداً أو سهواً، أو بعد فوت الموالاه و لو لم يأت بشيء من المنافيات، فهل تصحّ صلاته أم لا؟ وجهان.

من أنّ مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه» (١)، عدم بطلانها إلا من ناحيه الإخلال بشيء من الأمور الخمسه المذكوره فيه، و التسليم ليس منها، فلا تجب إعادتها من جهه الإخلال به.

ص: ٣١٨

١- (١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة، ب ٩ ح ١.

و من أنّ بطلان الصلاة ليس من جهه ترك التسليم، بل من جهه الإتيان بالمنافى فى أثناء الصلاة، و المفروض كونه منافيا مطلقا و لو صدر سهوا.

هذا، و لا يخفى أنّ وقوعه فى أثناء الصلاة متوقف على عدم سقوط السلام عن الجزئيه، و إلاّ فالمنافى قد وقع بعد الصلاة، لا فى أثناءها، فالاستدلال لعدم السقوط بوقوع المنافى فى الأثناء إنما يصير على وجه دائر.

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ للمسأله صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا سهى عن التسليم، و استمرّ سهوه إلى أن فات بسببه الموالاه، بحيث لا يمكن إلحاق السلام الذى هو الجزء الآخر للصلاه بباقى الأجزاء، فعدم صلاحية الحقوق بها ليس لوقوع مثل الحدث بينه و بينها، بل لأجل فوات الموالاه المعتبره عرفا فى الصلاة بالنسبه إلى أجزائها.

الصورة الثانية: ما إذا سهى عن التسليم، و أتى بشىء من المنافيات كالأستدبار و نحوه، بحيث لا يمكن إلحاق السلام بباقى الأجزاء، لوقوع المنافى بينهما لا لفوات الموالاه.

ففى الصورة الأولى: لا ينبغى الإشكال فى صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها، لأنّ المفروض أنّ ما صار سببا لعدم إمكان إلحاق السلام بباقى الأجزاء، هو السهو عن التسليم فقط، لا هو مع أمر آخر، و حديث «لا تعاد» يدلّ على عدم وجوب الإعادة، من جهه الإخلال بشىء من أجزاء الصلاة، أو شرائطها، غير الخمسه المذكوره فيه، إذا كان ذلك سهوا، فيدلّ على عدم وجوب الإعادة فى المقام.

و أمّا الصورة الثانية: فيشكل الحكم بالصحة فيها، لأنّ الإخلال بالتسليم لم يكن مسببا عن السهو عنه فقط، بل عنه و عن الإتيان بالمنافى، لأنّه صار سببا لعدم إمكان لحوقه بباقى الأجزاء، و إلاّ فلو فرض عدم كونه منافيا لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه و اتصافه بجزئيته للصلاه، لعدم استمرار سهوه إلى حدّ فوت

الموالاه كما هو المفروض.

و حينئذ فليس هنا ما يدل على سقوط التسليم عن الجزئيه حتى يقال بأن مقتضاه وقوع المنافى بعد الصلاه، لا في أثنائها، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثم إنه قد يقال في وجه البطلان في هذه الصوره: إنه لا إشكال في أن جزئيه السلام إنما ترتفع بعد فعل المنافى، إذ قبل وقوعه يجب عليه التسليم قطعاً، و لازم ذلك وقوع المنافى في أثناء الصلاه، فتبطل الصلاه من جهته، لأن المفروض إنه مناف مطلقاً عمداً و سهواً.

و أجاب عنه بعض الأعاضم من المعاصرين في كتاب صلاته بما هذا لفظه:

لا- معنى لإسقاط الجزئيه بعد عدم إمكان التدارك، نعم يمكن العفو و الإغماض، و تقبل الناقص مكان التام، و لو فرضنا أن مقتضى قولهم: «لا- تعاد»، جعل المركب الناقص في حق الساهى كما هو الظاهر منه، و فرغنا عن إمكان ذلك عقلاً، كما قرّر في الأصول، فاللآزم أن الجزئيه تكون ساقطه في حق من سهو عنه، و يستمر سهوه في علم الله تعالى إلى مضى محلّ التدارك، فوقع الحدث بعد سهوه عن التسليم كاشف عن عدم كونه جزء من أول الأمر.

نعم لو قلنا بعدم إمكان تخصيص الساهى بتكليف، و حملنا قولهم عليهم السلام:

«لا- تعاد» على العفو عمّا هو عليه، يمكن أن يقال: إن العفو إنما ثبت هنا من حيث ترك التسليم، و أمّا من حيث وقوع المنافى المطلق في الأثناء فلا يدلّ على العفو، و لعل هذا هو منشأ الاحتياط بل الفتوى لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازى قدس سرّه في حاشيه نجاه العباد (1)، انتهى موضع الحاجه.

و أنت خبير بأن السهو المقارن لإيقاع المنافى و السهو غير المقارن له، لا

ص: ٣٢٠

يكونان فردين من السهو، لأنَّ حيثه المقارنه لوقوعه أمر لا يرتبط بحقيقه السهو أصلا، فلو فرض أنَّ شخصا سهى عن التسليم في مدّه قليله، بحيث لم يفت الموالاه، و لم يأت بشيء من المنافيات، و شخصا آخر سهى عنه في هذه المدّه، غايه الأمر أنه أحدث، لم يكن بينهما فرق من حيث السهو عن التسليم في مدّه قليله غير مانعه عن صلاحية حقوق التسليم بسائر الأجزاء، حتّى يلتئم الكلّ، فدعوى شمول الحديث للشخص الثانى دون الأول تحكّم صرف، لعدم الفرق بينهما من حيثه الراجعه إلى ترك التسليم في مدّه قليله أصلا، و المفروض أنَّ الحدث المانع عن التدارك مبطل مطلقا و لو سهوا، فلا وجه لصحة صلاه الثانى، فالتحقيق فى المسأله ما ذكرناه من الفرق بين الصورتين.

و مجمل الكلام فى بيانه: أنَّ بطلان الصلاه من جهه ترك التسليم إنما هو فيما لو ترك فى المحلّ الذى لو أتى به فى ذلك المحلّ لكان قابلا- للحوقه بسائر الأجزاء، و اتصافه بوصف الجزئيه للصلاه، و مفاد حديث «لا تعاد» أنَّ تركه فى ذلك المحلّ لو كان مسببا عن سهو و ذهول، لما كان ذلك مضرا بصحة الصلاه.

و حينئذ فنقول: إنَّ تركه سهوا- فى المحلّ الذى لو أتى به فيه، لكان قابلا لوقوعه جزء من الصلاه- إنما يتحقق باستمرار السهو فى جميع تلك المدّه، ضروره أنَّ السهو فى آن واحد لا يوجب تركه فى محلّه، و لذا لا إشكال فى وجوبه لو سهى عنه، و تذكّر قبل فوت الموالاه، و قبل الإتيان بالمنافى، و لا إشكال فى أنَّ استمرار السهو إنما هو فى الصوره الأولى دون الثانى.

ضروره أنه لم يقع السهو عن التسليم فيها إلّا- فى مدّه قليله غير مانعه عن حقوق التسليم بسائر الأجزاء، لو لم يتفق فعل المنافى بينهما، فلم يكن ترك التسليم فى محلّه مستندا إلى السهو عنه، بل إلى المنافى الذى يكون مبطلا مطلقا، كما هو المفروض فى المسأله، فتدبّر جيّدا.

الفرع الثاني: اعتبار نية الخروج من الصلاة بالسلام

هل تعتبر نية الخروج بالسلام المخرج أم لا؟ قولان. قال في الذكرى في وجه الوجوب: إنَّ نظم السلام يناقض الصلاة في وضعه من حيث هو خطاب للأدْمِيَّين، و من ثَمَّ تبطل الصلاة بفعله في أثنائها عمداً، و إذا لم تقترن به نية تصرفه إلى التحليل كان مناقضاً للصلاة مبطلاً لها (١). انتهى.

و يرد على هذا الوجه أنَّ كونه مناقضاً للصلاة مبطلاً لها، إنما هو لو وقع في الأثناء، و أما لو وقع في موقعه و هو آخر الصلاة، فلا وجه لأن يكون مناقضاً لها و مبطلاً، بل قد عرفت فيما سبق أنَّ جعله محللاً إنما هو لعدم كونه من سنخ أجزاء الصلاة، و حينئذ فمع وقوعه في محلّه يكون محللاً بحكم الشارع، من دون احتياج إلى قصد المصلّي.

و أضعف من هذا الوجه، ما حكى عن غايه المراد (٢)، من أنَّ التسليم عمل يخرج من الصلاة، فيجب له النية، لعموم «إنما الأعمال بالنيات»، فإنَّ احتياج التسليم إلى النية ممّا لا- إشكال فيه، إنما الكلام في الاحتياج إلى نية الخروج، و هو لا يثبت بالدليل بعد وضوح أنه ليس هنا عمل إلاّ التسليم، لا كونه مخرجا كما هو ظاهر.

و قد استدلّ (٣) للقول بعدم الوجوب- مضافاً إلى الأصل- بإطلاق الأدله السابقه، و خصوصاً روايتى العيون و الخصال المصّرحتين ببطلان الصلاة، بإتيان

ص: ٣٢٢

١- (١) الذكرى ٤٣٨:٣.

٢- (٢) غايه المراد ١٦٠:١، و قد ذكر الوجهين للوجوب و عدمه، ثمَّ قال: عدم الوجوب هو الأقرب.

٣- (٣) المستدلّ هو المحقّق الحائرى رحمه الله: ٢٨٦.

الصيغه الثانيه فى التشهد (١)، كما يصنعه العامه، معللاً- بأن تحليل الصلاه التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت، مع أنّ العامه 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 نيه الخروج ملازمه عاده للإتيان بصيغه «السلام»، بعد ملاحظه أنّه مخرج من الصلاه، و منه يظهر الخلل فى التمسّك بالإطلاق لنفى الوجوب، و أمّا الروايتان فغايه مدلولهما بطلان الصلاه، لو وقعت الصيغه الثانيه فى الأثناء.

و من الواضح أنّ بطلانها إنما هو لأجل وقوع كلام الآدمى فى أثنائها، و هو لا يحتاج إلى نيه الخروج، ضروره أنّ الصلاه تبطل بذلك على أىّ تقدير، كما أنّه لو وقعت الصيغه الأخيره فى الأثناء تبطل به مطلقاً، فلا يستفاد منهما عدم اعتبار نيه الخروج فى محلّيه السلام، فمن الممكن احتياجه إليها. هذا، و لكنّ الظاهر عدم وجوب نيه الخروج، لكون المسأله عام البلوى، فلو كانت واجبه لتواتر ذلك، و لم تكن المسأله مورداً للشك أصلاً.

ثمّ إنّ بناء على ما ذكرنا من أنّ السلام المحلّل المخرج إنما هى صيغه «السلام عليكم» يجب أن ينوى بها الخروج، بناء على لزوم نيته، و لا يجوز أن ينوى الخروج بصيغه السلام علينا، و منه يظهر أنّ مراعاة الاحتياط على المذهب المختار تقتضى الإتيان بالصيغه الثانيه رجاءً، ثمّ الإتيان بالصيغه الأخيره مع نيه الخروج.

و أمّا بناء على القول بالتخيير، فلا يمكن الاحتياط أصلاً، لأنّه إمّا أن ينوى الخروج بصيغه السلام علينا، أو لا ينوى بها، بل ينوى بالصيغه الأخيره، فعلى الأول خالف القول بتعيين الأخيره للتسليم، كما أنّه على الثانى تكون الصيغه الثانيه زياده مبطله، لأنّه لم ينو بها الخروج مع اعتبار نيته فى حصول التحلّل، و تحقق

ص: ٣٢٣

الخروج، و منه يظهر الخلل فيما أفاده بعض الأعاضم من المعاصرين، في كتاب صلاته، من تحقق الاحتياط، بناء على القول بالتحخير، بالإتيان بالصيغتين، و قصد الخروج بما عيّنه الشارع له على تقدير التعيين، و على التقدير الآخر يعين في نفسه إحداهما (١)، فتأمل.

الفرع الثالث: كيفية تسليم الإمام و المأموم و المنفرد

مقتضى الأخبار و الروايات المأثورة عن العتره الطاهره عليهم السّلام، أنّ الإمام يسلم تسليمه واحده، كروايه أبي بصير ليث المرادي قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «إذا كنت في صفّ فسلم تسليمه عن يمينك و تسليمه عن يسارك، لأنّ (٢) عن يسارك من يسلم عليك، و إذا كنت إماما فسلم تسليمه و أنت مستقبل القبله» (٣). و هذه الروايه تدلّ على اعتبار وقوعه مستقبل القبله.

و رويّه عبد الحميد بن عوّاض عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن كنت تؤمّ قوما أجزاءك تسليمه واحده عن يمينك و إن كنت مع إمام فتسليمتين و إن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبله» (٤). و هذه تدلّ على إجزاء تسليمه واحده عن اليمين.

و رويّه منصور قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «الإمام يسلم واحده و من وراه يسلم اثنتين، فإن لم يكن عن شماله أحد يسلم واحده» (٥).

ص: ٣٢٤

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري رحمه الله: ٢٨٧.

٢- ٢) هكذا في الوسائل و الكافي، و الظاهر بدل لأن، إذا كان، كما لا يخفى (منه).

٣- ٣) الكافي ٣: ٣٣٨ ح ٧، الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ١.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٩٢ ح ٣٤٥، الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٣، الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ٣.

٥- ٥) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٦، الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٤، الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب ٢ ح ٤.

و روايه الفضلاء عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «يسلم تسليمه واحده إماما كان أو غيره» (١). وهذه مطلقه بل عامه من حيث الإمام و المأموم، بل و المنفرد.

و روايه أبي بصير المتقدمه (٢) المشتمله على كيفية تسليم الإمام و المأموم و المنفرد على التفصيل.

و روايه أبي بكر الحضرمي قال: قلت له: إنني أصلي بقوم، فقال: «سلم واحده و لا تلتفت قل: السلام عليك أيها النبي و رحمه الله و بركاته، السلام عليكم» (٣).

و روايه أنس بن مالك: أن رسول الله صلى الله عليه و آله كان يسلم تسليمه واحده (٤). هذا كله في الإمام.

و أما المأموم فمقتضى الروايات إنه يسلم تسليمتين إن كان على شماله أحد، و تسليمه واحده إن لم يكن على شماله أحد، و بعضها و إن كان مطلقا، إلا أنه يقتد بما يدل على التفصيل.

و الروايات كثيره: منها روايه أبي بصير لث المرادى المتقدمه، و منها: روايه عبد الحميد المتقدمه، و منها: روايه منصور المتقدمه، و منها: روايه أبي بصير المفصلة المتقدمه.

و هنا روايه تدل على أن المأموم يسلم ثلاث تسليمات، و هي روايه المفضل بن عمر قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام: لأيّ عله يسلم على اليمين و لا- يسلم على اليسار؟ قال: «لأن الملك الموكّل يكتب الحسنات على اليمين، و المذى يكتب السيئات على اليسار، و الصلاه حسنة ليس فيها سيئات، فلهذا يسلم على اليمين دون

ص: ٣٢٥

١- (١) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٨، الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٦، الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب ٢ ح ٥.

٢- (٢) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب الشهد، ب ٣ ح ٢.

٣- (٣) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩.

٤- (٤) سنن البيهقي ٢: ١٧٩.

اليسار-إلى أن قال:-قلت: فلم يسلم المأموم ثلاثا؟ قال: تكون واحده ردًا على الإمام، و تكون عليه و على ملكيه، و تكون الثانيه على من على يمينه و الملكين الموكّلين به، و تكون الثالثه على من على يساره و ملكيه الموكّلين به. (١). و لكن لا مجال للأخذ به بعد عدم الوثوق به، و معارضته للروايات الكثيره المتقدمه.

و أما المنفرد فمقتضى الروايات إنّه يسلم تسليمه واحده كالإمام، كروايه عبد الحميد بن عواض المتقدمه، و هى تدلّ على أنّ الواحده إنما هو فى حال استقبال القبلة، و عموم روايه الفضلاء المتقدمه، و روايه أبى بصير المفضّله، و روايه أبى بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «إذا كنت وحدك فسلم تسليمه واحده عن يمينك» (٢).

ثمّ إنّ فى المقام كلاما- من حيث استحباب الإيماء للمصلّى، إماما كان، أو مأموما، أو منفردا- يظهر بالتأمّل فى الروايات.

الفرع الرابع: من المخاطب فى التسليم؟

قال الشهيد رحمه الله فى الذكرى ما ملخصه: إنّ المنفرد يقصد بصيغه الخطاب فى «السلام عليكم» الأنبياء و الأئمه و الحفظه عليهم السّلام، و يقصد الإمام مع ذلك المأمومين أيضا، لذكر أولئك، و حضور هؤلاء (٣).

و قال شيخنا المرتضى: يستحبّ أن يقصد الإمام بتسليمه الملكين كما فى عدّه من الروايات من أنّه تحية الملكين، و أن يقصد الأنبياء و الملائكه عليهم السّلام، لحديث المعراج المشتمل على تسليم النبى صلّى الله عليه و آله لما رآهم خلفه، و أن يضمّ إليهم الأئمه عليهم السّلام، لما

ص: ٣٢٤

١- (١) علل الشرائع: ٣٥٩ ب ٧٧ ح ١، الوسائل ٤٢٢: ٦. أبواب التسليم ب ٣ ح ١٥.

٢- (٢) المعتمد ٢٣٧: ٢، الوسائل ٤٢١: ٦. أبواب التسليم ب ٢ ح ١٢.

٣- (٣) الذكرى ٤٣٥: ٣.

فى عدّه من الأخبار من عدم قبول الصلاة على النبى من دون الصلاة على آله، فكيف السلام على سائر الأنبياء (١).

و فيه: ما أورد عليه فى المصباح من أنّ النبى صلّى الله عليه و آله إنما سلّم عليهم بعد أن رأهم حضوراً يصلّون خلفه، فلا يستفاد من ذلك أزيد ممّا دلّ عليه خبر المفضّل المتقدّم، من أنّ تسليم الإمام يقع على ملكيه و المأمومين، فضلاً عن أن يفهم من ذلك استحباب قصدهم بالتحيّة، ممّن لا يحضرون عنده (٢). و أمّا الوجه الثانى فيرد عليه أنّ ذلك قياس مع الفارق، و أضعف منه ما ذكره فى الذكري، لما أفاده فى المصباح من أنّه إن أريد بذكر أولئك ذكرهم فى التسليم المستحبّ، و هو السلام على أنبياء الله و ملائكته المقرّبين، ففيه: مع اقتضائه اختصاصه بمن أتى بهذا التسليم، أنّ ذكرهم فى ضمن التسليم عليهم لا يوجب استحباب تسليم آخر عليهم وراه، فضلاً عن أن يستحبّ قصدهم بهذا السلام الذى هو من أجزاء الصلاة، و بهذا يظهر الجواب عمّا لو أراد ذكرهم فى ضمن «السلام علينا و على عباد الله الصالحين»، مع أنّ الأنسب على هذا أن يضم إلى من ذكره جميع الصالحين من الإنس و الجن (٣) انتهى.

ثمّ إنّ هنا أقوالاً أخرى، و عبارات زائدة على ما ذكر، يظهر بمراجعته كتاب مفتاح الكرامه (٤).

و كيف كان فلا إشكال فى عدم وجوب هذا القصد، لكون المسألة ممّا يعمّ به البلوى، فكيف يمكن أن يكون واجبا؟ إلاّ أنّه حيث لا يكون المكلف بالصلاة

ص: ٣٢٧

١- ١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه الله: ١٨٧.

٢- ٢) مصباح الفقيه: ٤٨٥.

٣- ٣) مصباح الفقيه: ٤٨٦.

٤- ٤) مفتاح الكرامه ٤٨٥: ٢-٤٨٦.

منحصرا في غير الأعراب ممن لا يعرفون لغة العرب، ولا يفهمون معناها، فلا بد من بيان ما هو مقتضى الروايات في ذلك.

فنقول: إن هنا أخبارا تدل على أن الإمام إنما يسلم على المأموم، وكذا المأمومون يسلم بعضهم على بعض، كروايه يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام:

صليت بقوم صلاه فقعدت للتشهد ثم قممت ونسيت أن أسلم عليهم، فقالوا: ما سلّم علينا! فقال: «ألم تسلم و أنت جالس؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس عليك، و لو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك و قلت: السلام عليكم» (١).

و روايه أبى بصير المفصله المتقدمه، وكثير من الروايات الوارده فى صلاه الخوف (٢)، الداله على أنه يقوم الامام، و يجىء طائفه من أصحابه، فيقومون خلفه، و طائفه بإزاء العدو، فيصلّى بهم الإمام ركعه ثم يقوم و يقومون معه، فيمثل قائما و يصلّون هم الركعه الثانيه، ثم يسلم بعضهم على بعض، ثم ينصرفون فيقومون فى مقام أصحابهم، و يجىء الآخرون، فيقومون خلف الإمام، فيصلّى بهم الركعه الثانيه، ثم يجلس الإمام فيقومون هم، فيصلّون ركعه أخرى ثم يسلم عليهم فينصرفون بتسليمه، فإن مفادها أن الإمام إنما يسلم على المأمومين، و المأمومين بعضهم على بعض.

و أمّا المنفرد فيدل على حكمه روايه عبد الله بن الفضل الهاشمى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معنى التسليم فى الصلاه؟ فقال: «التسليم علامه الأمن و تحليل الصلاه. قلت: و كيف ذلك جعلت فداك؟ قال: كان الناس فيما مضى إذا سلم عليهم وارد أمنوا شرّه، و كانوا إذا ردّوا عليه أمن شرّهم، و إن لم يسلم لم يأمنوه، و إن لم يردّوا على المسلم لم يأمنهم، و ذلك خلق فى العرب، فجعل التسليم علامه للخروج

ص: ٣٢٨

١- (١) التهذيب ٢: ٣٤٨ ح ١٤٤٢، قرب الإسناد: ٢٣٨ ح ١١٩٢، الوسائل ٦: ٤٢٥. أبواب التسليم ب ٣ ح ٥.

٢- (٢) الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢.

من الصلاة، وتحليلًا للكلام، وأما من أن يدخل في الصلاة ما يفسدها، والسلام اسم من أسماء الله عز وجل، وهو واقع من المصلي على ملكي الله الموكلين» (١).

وليس هنا ما يدل على ضم الأنبياء والأئمة عليهم السلام والحفظه، لو كان المراد بهم مطلق حفظه المصلي عن الآفات، لا حفظه الأعمال، ومن العجيب أن ذلك وقع في عبارات العامة أيضا (٢)، مع أنه ليس لهم مستند أصلا على ما تتبنا.

ثم إنه حكى عن المبسوط القول بأنه يقصد المصلي بالصيغة الأولى الخروج من الصلاة، وبالصيغة الثانية رد تحية الإمام (٣)، وفيه: أن الخروج من الصلاة لا يكون مدلولاً لعبارة السلام حتى يقصده بها، بل إنما هو حكم يترتب عليه، فلا منافاه بين قصد المعنى وقصد الخروج لأن قصد الخروج، لا يكون في عرض قصد المعنى كما هو أوضح من أن يخفى.

الفرع الخامس: كفايه التسليم الأخير

يكفى في الصيغة الأخيرة «السلام عليكم» من دون إضافه قوله: ورحمه الله وبركاته، للأصل، وعموم الأخبار، وخصوص روايه أبي بكر الحضرمي المتقدمه، وروايه عبد الله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تسليم الإمام وهو مستقبل القبلة؟ قال: يقول: «السلام عليكم» (٤). وروايه أبي بصير المتقدمه المفصله بين الإمام والمأموم والمنفرد.

ص: ٣٢٩

١- (١) معاني الأخبار: ١٧٥ ح ١، الوسائل ٦: ٤١٨. أبواب التسليم ب ٢ ح ١٣.

٢- (٢) المجموع ٣: ٤٧٨، تذكره الفقهاء ٣: ٢٤٧ مسألة ٣٠٢.

٣- (٣) المبسوط ١: ١١٦.

٤- (٤) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨، المعتمد ٢: ٢٣٧، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩ و ١١.

و بعض الأخبار يشتمل على إضافه كلمه «و رحمه الله»، كروايه على بن جعفر قال عليه السلام: «رأيت إختوتى موسى و إسحاق و محمد-بنى جعفر عليه السلام- يسلمون فى الصلاه عن اليمين و عن الشمال: السلام عليكم و رحمه الله، السلام عليكم و رحمه الله» (١). أو مع إضافه و بركاته أيضا كخبر ابن أذينة الحاكى لصلاه النبى صلى الله عليه و آله فى المعراج، الدال على أنه صلى الله عليه و آله لَمَّا أمره الله تعالى بالسلام قال: «السلام عليكم و رحمه الله و بركاته» (٢)، لا- يستفاد منها الوجوب، بل مجرد الرجحان، فلا ينبغى تركها فى مقام العمل.

و أمّا الصيغه الثانيه، و هى: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، فلا يجوز حذف و على عباد الله الصالحين منها، لأنّ كفيتهما الوارده فى الأخبار إنما هو هذا النحو المتعارف كما لا يخفى.

هذا آخر ما تيسّر لنا من إيراده فى هذا الجزء، و كان من تبتنا عند الشروع فى الطبع، إدراج مبحث القواطع فيه أيضا، إلا أنّ ضيق نطاق الجزء، و قصور وسائل الطبع قد منعنا عن ذلك.

و قد وقع الفراغ من تسويده، بيد مؤلفه الفقير إلى رحمه ربّه الغنى محمد الموحدى اللنكرانى ابن العلامه الفقيه حجه الإسلام و المسلمين الشهير بفاضل اللنكرانى، عاملهما الله بلطفه و فضله و كرمه و جعل مستقبل أمرهما خيرا من ماضيه، فى شهر رجب من شهر سنه ١٣٧٤ من الهجره النبويه على مهاجرها آلاف الثناء و التحية.

و الحمد لله الحقّ المبين، و صلى الله على نبىّ الحبل المتين، و على آله الطيبين الطاهرين و السلام على من اتبع الهدى. (٣)

ص: ٣٣٠

١-١) التهذيب ٢:٣١٧ ح ١٢٩٧، الوسائل ٦:٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ٢.

٢-٢) علل الشرائع: ٣١٢ ب ١ ح ١، الكافي ٣:٤٨٢-٤٨٥ ح ١، الوسائل ٥:٤٦٥. أبواب أفعال الصلاه ب ١ ح ١٠.

٣-٣) هنا آخر المجلد الأول فى الطبعة الأولى.

المطلب الثالث: في قواطع الصلاة

اشاره

في قواطع الصلاة

ص: ٣٣١

قد نشأ إدخاله في الصلاة من الثاني من الخلفاء الثلاث، نظرا إلى ما هو المتعارف بين الأعاجم في مقام التعظيم للملوك و السلاطين، و لكن مع ذلك لا يكون واجبا عند جميع العامه، بل ذهب بعضهم إلى استحبابه كما يأتي.

و كيف كان، فالروايات الواردة في هذا الباب كثيره:

منها: روايه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت: الرجل يضع يده في الصلاة و حكي اليمنى على اليسرى؟ فقال: «ذلك التكفير لا تفعل» (1). و الظاهر أنّ مراد السائل هو السؤال عن جواز ارتكاب الشيعة هذا العمل في نفسه و لو من دون تقيه، لا السؤال عن العمل الذي كان متداولاً بين المسلمين، لأنّ التكفير بحسب اللغه هو وضع اليد على الصدر للتعظيم.

ثمّ إنّه بملاحظه أنّ المذكور في السؤال هو موضوع المسؤول عنه لا نفسه، لأنّ

ص: ٣٣٣

المذكور فيه مجرّد وضع الرجل يده اليمنى على اليسرى.فما يحتمل أن يكون مورد السؤال هو أحد الأمور التاليه:

١-:أن يكون مراد السائل هو السؤال عن حكم التكفير من حيث هو،وإنه هل يكون محرّمًا في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الصلاة أم لا؟.

٢-:أن يكون المراد هو السؤال عن حكمه إذا وقع في الصلاة،وإنه هل يكون محرّمًا في ظرف الصلاة أم لا؟.

٣-:أن يكون مورد السؤال هو كونه مبطلًا للصلاة ومانعًا عنها.

٤-:أن يكون المراد هو السؤال عن أنه هل يكون من آداب الصلاة أم لا؟.

٥-:أن يكون مورد السؤال هو جوازه في حدّ نفسه بنحو الكراهه أو الإباحه بعد كون أصل التكفير جائزًا.

و لا يخفى بعد الاحتمال الأوّل و الأخير،لأنّ مورد السؤال هو وضع اليد في الصلاة لا في حدّ نفسه،فيدور الأمر بين الاحتمالات الثلاثه الأخر و الظاهر منها هو الاحتمال الثالث،لأنّ التعبير في الجواب بقوله:«لا- تفعل»،ظاهر في أنّ التكفير يوجب انحطاط الصلاة بحيث تصير فاسده،و يوجب عدم انطباق عنوان الصلاة على المأتى به من الأفعال،فالنهى نهى إرشادى و حينئذ فيمكن أن تصير الروايه منشأ لدعوى الإجماع على بطلان الصلاة بالتكفير كما عن السيد و غيره (١)،بناء على مبناهم فى دعوى الإجماع.

ثمّ إنّ التعبير فى الروايه بقوله:«حكى»دون-حكيت-يدلّ على أنّ محمّد بن

ص:٣٣٤

١ - ١ الانتصار:١٤١-١٤٢،المقنعه:١٠٤،الخلاص:٣٢١،النهايه:٧٣،الغنيه:٨١،الوسيله:٩٧،الكافى فى الفقه:١٢٥،السرائر
١:٢١٧،المعتبر:٢:٢٥٧،المنتهى:١:٣١١،تذكرة الفقهاء ٣:٢٩٥ مسألة ٣٣٠،نهايه الأحكام ١:٥٢٣،تحرير الأحكام ١:٤٢،قواعد
الأحكام ١:٢٨١،الروضه البهيه ١:٢٣٥،جامع المقاصد ٢:٣٤٤،رياض المسائل ٣:٥١٣.

مسلم نقل الروايه لتلميذه الذى روى عنه، فعمل كذلك لأجل تفهيمه، وإلا فلو كان فعل ذلك عند الإمام عليه السّلام لعبر بقوله حكيت كما هو واضح.

و منها: روايه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «و عليك بالإقبال على صلوتك -إلى أن قال: -و لا تكفّر، فإنّما يصنع ذلك المجوس» (١).

و منها: مرسله حريز، عن رجل، عن أبى جعفر عليه السّلام فى حديث قال: «و لا تكفّر، إنّما يصنع ذلك المجوس» (٢).

و الظاهر اتّحاد الروايتين و أنّ الرجل الذى أبهمه حريز و هو زراره المذكور فى سند الروايه الأولى.

و الظاهر منهما هو الاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدّمه، و هو عدم كون التكفير من جمله آداب الصلاه، و لا يستفاد منهما عدم جوازه فى الصلاه لأجل عدم معهوديته من النبى صلّى الله عليه و آله، و لا حرمة بما هو، و لا كراهته كذلك، و لا حرمة فى الصلاه كما لا يخفى.

و منها: ما رواه فى محكّي قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه علىّ ابن جعفر قال: قال أخى: قال علىّ بن الحسين عليهما السّلام: «وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى فى الصلاه عمل، و ليس فى الصلاه عمل» (٣). و الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل التصنعى الذى هو خلاف مقتضى الطبع فى حال الخضوع و الخشوع.

إلى غير ذلك من الأخبار.

ثمّ اعلم أنّ العامّه اختلفوا فى التكفير، فذهب مالك إلى كراهته فى الفريضة

ص: ٣٣٥

١- ١) الكافي ٣: ٢٩٩ ح ١، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٢.

٢- ٢) الكافي ٣: ٣٣٦ ح ٩، التهذيب ٢: ٨٤ ح ٣٠٩، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٣.

٣- ٣) قرب الاسناد: ١٧٧ ح ٧٩٥، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٤.

دون النافله، و لكن ذهب الجمهور إلى أنه من جمله مسنونات الصلاة (١)، قال ابن رشد في بدايه المجتهد: و السبب في اختلافهم أنه قد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صفه صلاته عليه الصلاة و السلام، و لم ينقل فيها أنه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، و ثبت أيضا أن الناس كانوا يؤمرون بذلك، و ورد ذلك أيضا من صفه صلاته عليه الصلاة و السلام في حديث أبي حميد.

ف رأى قوم أن الآثار التي أثبتت ذلك اقتضت زياده على الآثار التي لم تنقل فيها هذه الزياده، و أن الزياده يجب أن يصار إليها، و رأى قوم أن الأوجب المصير إلى الآثار التي ليس فيها هذه الزياده لأنها أكثر، و لكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة و إنما هي من باب الاستغاثه، و لذلك أجازها مالك في النفل، و لم يجزها في الفرض، و قد يظهر من أمرها أنها هيئه تقتضى الخضوع و هو الأولى بها (٢). انتهى.

و لا يخفى أنه لو كان عمل النبي صلى الله عليه و آله مستمرا على التكفير في حال الصلاة لما كان وجه لعدم نقله في تلك الآثار الكثيره التي نقلت فيها صفه صلاته صلى الله عليه و آله، فعدم النقل فيها يكشف قطعا عن عدم ثبوته بوجه.

و أما الإماميه، فقال المحقق في المعبر: في وضع اليمين على الشمال في حال القراءه قولان: أحدهما حرام و تبطل الصلاة، و به قال الشيخان و علم الهدى و ابنا بابويه و أتباعهم. و قال أبو الصلاح بالكرهيه (٣).

ثم إنه حيث كان فقه الإماميه مأخوذا غالبا من الأئمه الهداه عليهم الصلاة

ص: ٣٣٦

١-١) المجموع ٣:٣١١، المغنى لابن قدامه ١:٥٤٩، المدونه الكبرى ١:٧٤.

٢-٢) بدايه المجتهد ١:١٩٧ المسأله الخامسه، تذكره الفقهاء ٣:٢٩٥ مسأله ٣٣٠.

٣-٣) المعبر ٢:٢٥٥-٢:٢٥٦.

و السلام و كان كل واحد منهم معاصراً لعدّه من المخالفين المتصدّين لمقام الإفتاء و المراجعة، فلا بدّ في تحقيق مفاد الروايه و توضيح مدلولها من ملاحظه فتاوى المعاصرين للإمام الذين صدرت منهم الروايه. و حينئذ فما ورد في بعض الروايات من أنّ التكفير من فعل المجوس (١) ليس بناظر إلى حرمة من جهه التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى ردّ العامه القائلين باستمرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله على ذلك، و أنّه ليس منه، بل منشؤه من المجوس، فلا يكون من سنن الصلاه أصلاً.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن المحقّق رحمه الله (٢) حيث استظهر من الروايه الكراهيه، لما تضمّنته من قوله: إنّ تشبّه بالمجوس، فإنّ مفاد الروايه كما مرّت الإشارة إليه هو بيان عدم كونه من آداب الصلاه لعدم معهوديته من النبي صلّى الله عليه و آله، فلا يستفاد منها الحرمة و لا الكراهيه بل و لا المبطلية، نعم يستفاد منها أنّ الإتيان به بما أنّه مستحبّ، و من جملة آداب الصلاه محرم تشريعاً كما يصنعه العامه كذلك.

فالأولى التمسك للإبطال بروايه محمّد بن مسلم المتقدمه (٣)، بناء على ما استظهرنا منها. نعم يمكن التمسك له أيضاً بوجه آخر، و هو أنّه لا شكّ في حرمة التكفير تشريعاً، و من المعلوم أنّ المكفّر لا يكون قصده بهذا العمل إلاّ تكميل صلاته، و ليس بحيث لا يكون المحرّم المزبور دخيلاً في الصلاه بوجه، ففي الحقيقه قد أتى العامل بالصلاه على غير ما جاء به الشرع، فلا تقع صحيحه بل فاسده فتدبر.

ص: ٣٣٧

١- (١) الوسائل ٢٦٧، ٢٦٦: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٧، ٣، ٢.

٢- (٢) المعتبر ٢: ٢٥٧.

٣- (٣) الوسائل ٢٦٥: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ١.

الالتفات إلى غير القبلة بقدر معتدّ به

أمّا القدماء فذهبوا إلى بطلان الصلاة به استناداً إلى الروايات الواردة في هذا الباب (١)، و أمّا المتأخرون (٢) الذين قاربوا عصرنا فقد أدرجوا المقام في مسأله ترك الاستقبال.

أمّا الروايات:

فمنها: روايه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته؟ قال: «لا، ولا ينقض أصابعه» (٣).

و منها: روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «إذا التفت في صلاة مكتوبه من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً، وإن كنت قد تشهدت

ص: ٣٣٨

١- ١) المبسوط ١: ١١٧، النهاية: ٨٧، المراسم: ٨٧، السرائر ١: ٢٤٣، شرائع الإسلام ١: ٩١، الوسيله: ٩٧، الكافي في الفقه: ١٢٠، الغنيه: ٨٢.

٢- ٢) كشف اللثام ٤: ١٦٨، جواهر الكلام ١١: ٢٥-٤٣، ذخيره المعاد: ٣٥٣.

٣- 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).

و منها: روايه زراره أنه سمع أبا جعفر عليه السّلام يقول: «الالتفات يقطع الصلاه إذا كان بكّله» (٢) والمراد بقوله: «بكّله» هو الالتفات بجميع البدن، و يحتمل أن يكون المراد به هو الالتفات الفاحش.

و منها: روايه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته فيظنّ أنّ ثوبه قد انخرق أو أصابه شيء، هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسه؟ قال: «إن كان في مقدّم ثوبه أو جانبيه فلا بأس، وإن كان في مؤخره فلا يلتفت، فإنّه لا يصلح» (٣).

و هذه الروايه تدلّ على منع الالتفات إذا كان إلى المؤخر. و أمّا إذا كان إلى أحد الجانبين اليمين و اليسار فلا.

و منها: روايه عبد الملك قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الالتفات في الصلاه أ يقطع الصلاه؟ فقال: «لا، و ما أحبّ أن يفعل» (٤).

و منها: روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاه» (٥).

و منها: ما رواه في الخصال بإسناده عن عليّ عليه السّلام في حديث الأربعمائه قال:

«الالتفات الفاحش يقطع الصلاه، و ينبغي لمن يفعل ذلك أن يبدأ بالصلاه بالأذان

ص: ٣٣٩

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٣٦٥ ح ١٠، التهذيب ٢: ٣٢٣ ح ١٣٢٢، الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٢.
- ٢- (٢) التهذيب ٢: ١٩٩ ح ٨٧٠، الاستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٣، الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٣.
- ٣- (٣) التهذيب ٢: ٣٣٣ ح ١٣٧٤، مسائل عليّ بن جعفر: ١٨٦ ح ٣٦٧، قرب الإسناد: ١٦٥ ح ٧٠٢، الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٤.
- ٤- (٤) التهذيب ٢: ٢٠٠ ح ٧٨٤، الاستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٦، الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٥.
- ٥- (٥) الفقيه ١: ٢٣٩ ح ١٠٥٧، الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٦.

و منها: ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن كتاب الجامع للبرنطى صاحب الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يلتفت فى صلاته، هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: «إذا كانت الفريضة و التفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلى و لا يعتدّ به، و إن كانت نافله لا يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود» (٢).

و هذه الروايه تدلّ أيضا على بطلان الفريضة فى خصوص ما إذا كان الالتفات إلى الخلف فقط.

ثمّ إنّ ظاهر عنوان كلمات الفقهاء من القدماء و المتوسّطين هو تقييد الالتفات المنافى للصلاه بما إذا كان فاحشا و كان عن عمد، و ذكروا فى مبحث اعتبار الاستقبال أنّ ترك الاستقبال إن كان مسببا عن اشتباه الأماره، فإن كان الانحراف بمقدار يسير لا يبلغ حدّ اليمين و اليسار فلا بأس، و إلا فالواجب الإعادة فى الوقت دون خارجه.

هذا، و الظاهر وجود الاختلاف فى المسألتين، لأنّ معنى الالتفات كما يظهر بمراجعته العرف عبارته عن انصراف الوجه إلى جهه غير جهه مقاديم البدن، و ليس عبارته عن التوجّه بجميع المقاديم، و حينئذ فإن كانت المقاديم إلى القبلة فالالتفات بالوجه لا محاله يكون إلى غيرها من الخلف أو اليمين أو اليسار.

هذا، و المراد بالاستقبال فى مبحث القبلة هو التوجّه بمقاديم البدن جميعا سواء قلنا بلزوم استقبال العين أو بكفايه استقبال الجهه، فمجرد التفات الوجه عن جهه إلى القبلة لا يكون بنظر العرف محصّلا للاستقبال المعبر فى الصلاه، فلالتفات

ص: ٣٤٠

١- ١) الخصال: ٦٢٢، الوسائل ٢٤٥: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٧.

٢- ٢) السرائر ٥٧٢: ٣، قرب الإسناد: ١٧٨ ح ٨٠٦، الوسائل ٢٤٦: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٨.

معنى و للاستقبال معنى آخر، فلا ارتباط لإحدى المسألتين بالأخرى.

و منه يظهر أنّ المصلّى مع وصف كونه مستقبلا حقيقه تاره يكون بحيث لا يلتفت أصلا، و اخرى بحيث يلتفت قلبا فقط، و ثالثه بالقلب و العين، و رابعه بالوجه أيضا، و لا يخرج عن الاستقبال بمجرد انصراف الوجه عن القبلة، لأنه لا يكون المعبر في الصلاه هو الاستقبال بالوجه حتّى ينافيه الالتفات و الانصراف به، و أمّا قوله تعالى فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (١)، كناية عن التوجّه إلى الكعبه بجميع مقادير البدن، لعدم انفكاك الاستقبال بالمقادير عن التوجّه بالوجه غالبا، و ليس المراد به هو كفايه الاستقبال بالوجه فقط حتّى تتحد المسألتان.

ثمّ إنّ المراد من الالتفات الفاحش ليس الالتفات الحقيقي-خلف الوجه-فإنّه مستحيل، بل المراد به هو الالتفات بحيث يرى خلفه و لو بأوّل مراتبه، فإذا كان بحيث يصل إلى أوّل مراتب الخلف فيفسد الصلاه، و إذا لم يصل إليه بأنّ نظر بالعين إلى اليمين أو اليسار فلا يوجب البطلان، فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الالتفات غير عدم الاستقبال.

ثمّ إنّ روايه عبد الملك المتقدّمه تدلّ بظاهرها على كراهيه الالتفات، و هل المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بجميع مراتبه، أو خصوص بعض المراتب نظرا إلى الجمع بينها و بين الروايات الأخرى؟ فيه وجهان:

و روايه أبى بصير-لأجل احتمال أن يكون المراد بالانصراف المذكور فيها هو الانصراف عن القبلة بجميع المقادير فتكون مربوطه بباب القبلة-لا يمكن أن تجعل دليلا على بطلان الصلاه بالالتفات المبحوث عنه في المقام.

و روايه زراره الداله على كون الالتفات قاطعا إذا كان بكّله، فقد عرفت أنّ في

ص: ٣٤١

١-١) البقره: ١٤٤.

معناها احتمالين، فعلى الاحتمال الأول الذى مرجعه إلى كون المراد هو الالتفات بجميع البدن، تكون أجنبيه عن المقام، و مربوطه بمسأله الاستقبال.

و أمّا على الاحتمال الثانى تكون متعرّضه لحكم المقام، و لفظ الالتفات المذكور فيها و إن كان يناسب الاحتمال الثانى إلا أن حمل قوله عليه السلام: «بكله» على مراتب الالتفات بعيد، لأنّ الظاهر منه هو كون المراد الالتفات بجميع البدن.

و بالجمله: فالظاهر أنّ الضمير فيه يرجع إلى الملتفت و المصلّى دون الالتفات، و حينئذ فصدر الروايه باعتبار ذكر الالتفات مناسب للاهتمام الثانى و ذيلها يناسب الاحتمال الأول.

ثمّ إنّه على فرض أن يكون المراد بقوله: «بكله» هو الالتفات بكل المصلّى و الملتفت بجميع بدنه، فهل يكون مدلول الروايه عدم بطلان الصلاه إذا لم يكن الالتفات بجميع البدن، فيتحقق التعارض بين مفهومها و منطوق سائر الروايات الداله على البطلان إذا كان الالتفات فاحشا، و إن لم يكن بجميع البدن، أو أنّ الروايه لا تدلّ إلا على مجرد بطلان الصلاه إذا التفت المصلّى بكله و لا تدلّ على عدم البطلان فى غيره؟ و بعبارته أخرى: مفاد الروايه هو أنّ الالتفات بمجرد لا يكون قاطعا للصلاه، بل المتّصف بهذا الوصف هو الالتفات مع أمر زائد، فالموضوع للحكم بالقاطعيه أمر مركّب من الالتفات و شىء آخر، و أمّا كون الأمر الآخر الذى به يتحقق الموضوع فيترتب عليه الحكم، هو خصوص قيد «بكله» فلا يستفاد من الروايه أصلا و حينئذ فلا منافاه بينها و بين ما يدلّ على قاطعيه الالتفات إذا كان فاحشا، نظير قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شىء»^(١). فإنّ المستفاد منه أنّ تمام

ص: ٣٤٢

١-١) الوسائل ١:١٥٨-١٥٩. أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١، ٢، ٥، ٦، ١.

الموضوع للحكم بعدم التنجس ليس الماء بإطلاقه، بل هو مع خصوصيه زائده، و أما كون الخصوصيه الزائده منحصره فى بلوغها قدر كثر فلا يستفاد منه، فلا ينافى حينئذ قيام قيد آخر مقام الكزيه، كالجريان و نحوه.

هذا، و لا يخفى أنّ قوله عليه السلام: «لا»، فى روايه محمد بن مسلم المتقدمه فى مقام الجواب عن سؤاله «عن الرجل هل يلتفت فى صلاته؟» يفيد بظاهره أنّ تمام الموضوع هو مجرّد الالتفات، و حينئذ يحصل التعارض بينها و بين روايه زراره الداله على عدم كون تمام الموضوع هو نفس الالتفات. إلا أن يقال: إنّ قوله عليه السلام:

«لا»، لا ظهور له فى بطلان الصلاه بالالتفات، بل مفاده مجرّد الكراهه، و يؤيده قوله: «و لا ينقض أصابعه» كما لا يخفى، فلا تعارض بينهما.

و أمّا روايه الحلبي فتدلّ على بطلان الفريضه بالالتفات الفاحش، و يساويها فى هذا المضمون حديث الأربعمائه، و كذا روايه محمد بن إدريس من جهه الاشتمال على التخصيص بالفريضه، و أمّا من جهه خصوصيه الالتفات فهى تشتمل على التفصيل بين اليمين و اليسار و بين الخلف، و يساويها فى هذه الجهه روايه عليّ بن جعفر.

و مقتضى الجمع بينهما و بين روايه الحلبي و الأربعمائه المشتملتين على تقييد الالتفات بالفاحش أن يقال: إنّ المراد بالفاحش هو الالتفات إلى الخلف، فهاتان الروايتان مفسّرتان للمراد من الفاحش المذكور فيهما، فانقدح أنّ الالتفات الفاحش أى الالتفات إلى الخلف يوجب بطلان الصلاه، و الالتفات غير الفاحش أى الالتفات إلى اليمين أو اليسار لا يضرّ أصلا.

التأمين بعد قراءه الفاتحه

و قد وردت فيه روايات كثيره:

فمنها: روايه جميل عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد و فرغ من قراءتها فقل أنت: الحمد لله رب العالمين، و لا تقل: آمين» (١).

و منها: روايه معاويه بن وهب قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أقول: آمين إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم و لا الضالين؟ قال: «هم اليهود و النصارى، و لم يجب فى هذا» (٢).

و منها: روايه محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أقول إذا فرغت من فاتحه الكتاب: آمين؟ قال: «لا» (٣).

ص: ٣٤٤

١- ١) الكافي ٣: ٣١٣ ح ٥، التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٥، الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءه فى الصلاه ب ١٧ ح ١.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٨، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءه فى الصلاه ب ١٧ ح ٢.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٦، الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءه فى الصلاه ب ١٧ ح ٣.

و منها: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام الوارده في كيفية الصلاه المشتمله على قوله عليه السّلام: «و لا تقولنّ إذا فرغت من قراءتك: آمين، فإن شئت قلت: الحمد لله ربّ العالمين» (١).

و منها: روايه جميل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن قول الناس في الصلاه جماعه حين يقرأ فاتحه الكتاب: آمين؟ قال: «ما أحسنها! و اخفض الصوت بها» (٢).

ثمّ إنّ المحقّق في المعتمد ذهب إلى تقديم روايه جميل هذه على روايه محمّد الحلبي لضعفها بمحمّد بن سنان، و صحّحه هذه الروايه، فلذا أفتى بالكراهه (٣). و لا يخفى أنّه مع تسليم ما ذكره من تقديم روايه جميل على روايه الحلبي، لا معنى للفتوى بالكراهه مع التعبير في روايه جميل بقوله عليه السّلام: ما أحسنها.

نعم لو كانت كلمه «ما» فيها، نافية سواء كان الفعل المنفيّ من باب التفعيل أو من باب الإفعال مع كونه بصيغه المتكلّم وحده كما احتمل الأمرين في المصباح (٤)، لأمكن الفتوى بالكراهه استنادا إلى الروايه، و لكنّه بعيد، فإنّ معنى قول الرجل:

إنّي ما أحسن ذلك نظير قوله: فلان يحسن الفاتحه أي يعرفها بالوجه الحسن، و هذا لا يناسب شأن الإمام عليه السّلام، مضافا إلى أنّ ذلك لا يلائم مع ذيل الروايه الدالّ على وجوب خفض الصوت بها كما لا يخفى.

فالظاهر أنّ قوله: «ما أحسنها» إنّما هو بصيغه التعجب و حينئذ فاللازم حمل الروايه على التقيه، لأنّها لا تقاوم سائر الروايات الداله على تحريم التأمين، مضافا

ص: ٣٤٥

١- ١) علل الشرائع: ٣٥٨ ب ٧٤ ح ١، الوسائل ٤٦٤: ٥. أبواب أفعال الصلاه ب ١ ح ٦.

٢- ٢) التهذيب ٧٥: ٢ ح ٢٧٧، الاستبصار ٣١٨: ١ ح ١١٨٧، الوسائل ٦٨: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ١٧ ح ٥.

٣- ٣) المعتمد ١٨٦: ٢.

٤- ٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٣١٢.

إلى الإجماع على التحريم، و بطلان الصلاة بسببه كما ادّعاها السيد و الشيخ قدس سرهما (١).

ثمّ إنّ لو لا- الإجماع المزبور فهل يمكن استفادته كون التأمين مبطلا من سائر الروايات الدالة على مجرّد النهي عنه أم لا؟ ذهب صاحب المدارك إلى العدم (٢)، و لا بدّ من التأمل في أنّ النهي الوارد في هذه الأخبار هل هو ناظر إلى عدم استحبابه، و كونه محرّما في قبال العامّة القائلين بالاستحباب، أو أنّ النهي فيها نهى إرشادى، و مرجعه إلى كونه منافيا للصلاة، و موجبا لعدم انطباق عنوانها على المأتى به من الأفعال، بترقّب أنّه صلاة و منطبق عليه لهذا العنوان، و يؤيّده أنّه لا شكّ في كونه محرّما تشريعا، فيثبت به بطلان الصلاة بالتقريب المتقدّم في بطلان الصلاة بالتكفير.

ثمّ اعلم أنّ المسلمين اختلفوا في التأمين، فالعامّة اتفقوا على استحبابه بعد الفاتحة و اختلفوا في الجهر به و الإخفات (٣)، و منشأ ذلك روايتان عن أبي هريره و غيره (٤). و الإماميه قد اتفقوا على عدم استحبابه بعد الفاتحة و إن اختلفوا بين قائل بالكراهه كما عن ابن الجنيد و أبي الصلاح، و احتمله المحقّق في المعتبر بل اختاره، و بين من ذهب إلى أنّه محرّم بالحرمة التكليفية كما عن صاحب المدارك (٥) و يحتمله ظواهر كلمات القائلين بالمنع. و بين قائل بالحرمة الوضعيّة الراجعة إلى بطلان الصلاة بسببه كما هو المشهور بينهم، و قد ادّعى السيّد في الانتصار و الشيخ في

ص: ٣٤٦

١- (١) الانتصار: ١٤٤، المقنعه: ١٠٥، الخلاف ١: ٣٣٢ و ٣٣٤.

٢- (٢) مدارك الاحكام ٣: ٣٧٣.

٣- (٣) المجموع ٣: ٣٧١-٣٧٣، المغنى لابن قدامة ١: ٥٦٤، تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٢ مسألة ٢٤٥.

٤- (٤) سنن الدارقطني ١: ٢٦٣-٢٦٤ ب ٣٤، صحيح البخارى ٢: ٢١٣ ب ١١١-١١٣، سنن النسائي ٢: ١٥٤-١٥٦ ب ٣٣-٣٥.

٥- (٥) حكاة عن ابن الجنيد في الدروس ١: ١٧٤، الكافي في الفقه: ١٢٥، المعتبر ٢: ١٨٦، مدارك الاحكام ٣: ٢٧٤.

الخلاف الإجماع عليه (١). و منشأ ذلك هي الروايات المتقدمه الناهيه عن قول آمين بعد الفراغ من الفاتحه، و هي روايه جميل الأولى، و روايه محمّد الحلبي، و روايه زراره، و مفادها يشعر باستمرار الإماميه على الترك كما لا يخفى.

و هنا وجه آخر استدلل به الشيخ في الخلاف للقول بالبطلان، و هو أنّ آمين من كلام الآدمي، فهو مبطل للصلاه (٢)، و ردّ عليه بأنّه ليس من كلام الآدمي، لأنّه دعاء، إذ معناه: اللهم استجب، فهو دعاء بالاستجاب.

و أجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ أسماء الأفعال ليست موضوعه للمعاني بل للألفاظ، فلا يكون آمين دعاء، و أنكر هذا المطلب الرضى قدس سرّه (٣) نظراً إلى أنّه لا معنى لذلك إذ حين ما يقال: «صه»، لا يستفاد منه لفظ «اسكت»، ثمّ المعنى ل«صه»، و هذا هو الحقّ، لأنّ إطلاق الاسم على أسماء الأفعال إنّما هو بملاحظه إجراء أحكام الأسماء عليها من التنوين و غيره، و إطلاق الفعل عليها بملاحظه دلالتها على المعاني المربوطه بالأفعال، فلا وجه للقول بكونها موضوعه للألفاظ دون المعاني.

ثانيهما: أنّه لم يعهد كون آمين من أسماء الأفعال عند العرب. و إن كان كذلك في سائر اللغات، و جواب هذا الوجه واضح، لأنّ ضبط سيوييه و غيره على خلافه.

و هنا ردّ ثالث، و هو أنّ آمين إنّما يكون دعاء إذا كان مسبقاً بالدعاء، لأنّه لا معنى له ابتداءً، و المفروض أنّ الفاتحه إنّما تقرأ بعنوان القرآنيه، و حكاية كلام الله المنزل، لا بعنوان الدعاء، فلا يكون آمين دعاء.

و كيف كان، فالتحقيق أنّ النواهي الوارده في الروايات ظاهرها كونها إرشادا

ص: ٣٤٧

١-١) الانتصار: ١٤٤، الخلاف ٣: ٣٣٢، ١، مسأله ٨٤.

٢-٢) الخلاف ٣: ٣٣٤، ١.

٣-٣) شرح الكافي: ١٨٧.

إلى بطلان الصلاة بإتيان متعلقها، فما حكى عن المدارك من القول بالحرمة التكليفيه (١) مخالف لظاهر الأخبار. و أما القول بالكراهه فيمكن أن يكون مستنده هو كون أمين دعاء، و الدعاء في نفسه مستحب في الصلاة، فلا وجه لعدم الجواز.

و أما الكراهه فلأجل التشبه بالنصارى أو لأجل روايه جميل الأخيره (٢).

و لا يخفى أنّ هذا الوجه إنّما هو فرع الجمع العرفي بينها و بين الروايات الناهيه، مع أنّ الجمع بين الروايات مشكل، خصوصا لو حمل النهي فيها على الكراهه، إذ هي لا يناسب مع التعبير بقوله: «ما أحسنها» الظاهر في كونه بصيغته التعجب كما عرفت، مضافا إلى ما مرّ من أنّ التأمين لا يكون متمحضا في الدعاء، بل هو دعاء إذا كان مسبوقا بالدعاء، و المفروض عدم سبق الدعاء، لأنّ قراءة الفاتحه إنّما تكون على سبيل الحكايه و قراءه القرآن، لا على وجه الدعاء.

فالأقوى بطلان الصلاة بالتأمين للروايات، و لما أفاده الشيخ في الخلاف (٣)، و قد عرفت ضعف ما أورد عليه، و لما ذكرناه في التكفير من استلزامه الحرمة التشريعيه المحققه في المقام، لصراحه الروايات في عدم ثبوت التأمين من النبي صلى الله عليه و آله للبطلان بالتقريب الذي ذكرنا هناك.

و أما الإجماع الذي ادّعاه السيد و الشيخ قدس سرهما (٤)، فليس دليلا- مستقلا، لما مرّ غير مرّه من أنّ مرادهم بالإجماع هو قول المعصوم عليه السلام، فمستنده إنّما هو الروايات المزبوره. ثمّ إنّ مقتضى إطلاق النصوص و الفتاوى إطلاق الحكم بالنسبه إلى الإمام و المأموم و المنفرد بلا فرق بينهم أصلا.

ص: ٣٤٨

١-١) مدارك الأحكام ٣:٣٧٣.

٢-٢) الوسائل ٦:٦٨. أبواب القراءه في الصلاة ب ١٧ ح ٥.

٣-٣) الخلاف ١:٣٣٢ مسألة ٨٤.

٤-٤) الانتصار: ١٤٤، الخلاف ١:٣٣٢.

هل التامين فى القنوت مفسد للصلاه أم لا؟ مقتضى القاعده العدم، لعدم جريان الأدله المتقدمه فى هذا المقام، أما الروايات فواضح، لأن موردها هو التامين بعد الفراغ من الفاتحه، وأما الوجه الذى حكى عن الخلاف فلأنه إنما هو فيما إذا لم يكن مسبوقا بالدعاء، وفى القنوت مسبوق به دائما لأجله. وأما الوجه المتقدم فى التكفير فلأن مورده ما إذا كان محرما تشريعا، والتشريع غير متحقق فى المقام كما هو واضح، فمقتضى القاعده عدم الإفساد، ولكن الأحوط تركه أيضا.

الضحك

و قد وردت فيه روايات كثيرة:

منها: روايه سماعه قال: سألته عن الضحك هل يقطع الصلاه؟ قال: «أما التيسم فلا يقطع الصلاه، و أما القهقهه فهي تقطع الصلاه»
(١) و الروايه و إن كانت مضمرة إلا أن مضمرة سماعه لا إشكال فيها لأنها في الحقيقه غير مضمرة.

و قد نشأ توهم الإضمار من عدم التصريح بذكر الإمام الذي روى عنه، مع أنه في أول كتابه روى عن أبي عبد الله عليه السلام ثم
عبر بعد ذلك بقوله: و سألته إلى آخر الكتاب، لعدم الافتقار إلى التصريح به ثانياً، فالإشكال فيها من جهة الإضمار مما لا يقبل.

هذا، و يظهر من الجواب أن الضحك له فردان: فرد يقطع الصلاه و هو القهقهه،

ص: ٣٥٠

١- (١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح ١، التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٥، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاه ب ٧ ح ٢.

و فرد لا يكون كذلك و هو التَّبَسُّم، و يوافق هذه الروايه فى خصوص البطلان بالقهقهه روايه زراره عن أبى عبد الله عليه السَّلام قال: «القَهقهه لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاه» (١).

و منها: خبر ابن أبى عمير عن رهط سمعوه يقول: «إنَّ التَّبَسُّم فى الصلاه لا ينقض الصلاه و لا ينقض الوضوء، إنَّما يقطع الضحك الذى فيه القهقهه» (٢).

و قوله: «إنَّما يقطع» معناه إنَّما يقطع الصلاه، لأنَّها القدر المسلَّم، لكنَّ الروايه مضمرة و مجهوله لأجل الرهط.

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السَّلام: «لا يقطع التَّبَسُّم الصلاه و تقطعها القهقهه، و لا تنقض الوضوء» (٣). و اسناد الكلام إلى الإمام عليه السَّلام و حذف السند إنَّما هو لأجل وثوقه بالصدور، و لذا فرق بين ما إذا عبَّر بقوله: «قال» و بين ما إذا عبَّر بقوله «روى» فيعتبر الأوَّل دون الثانى، و لا يبعد أن يقال باتحادها مع روايه سماعه المتقدِّمه.

ثمَّ إنَّ روايه سماعه و مرسله الصدوق ظاهرتان فى التعرُّض لحكم فردين من الضحك:

أحدهما: القهقهه، و هى مصدر مأخوذ من الصوت المأخوذ على وجه خاصَّ و «قه» اسم للصوت المزبور، و فعله: قهقهه يقهقهه، و اللغويون و إن اختلفوا فى ذلك، فقال بعضهم: إنَّ المراد من القهقهه الصوت أو الضحك المشتمل على مدِّ و ترجيع (٤)، و قال بعض آخر: إنَّ المراد منها هو الضحك غير التَّبَسُّم (٥) إلاَّ أنَّ الظاهر اختصاص

ص: ٣٥١

-
- ١- ١) الكافى ٣: ٣٦٤ ح ٦، التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٤، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاه ب ٧ ح ١.
 - ١- ٢) التهذيب ١: ١٢ ح ٢٤، الاستبصار ١: ٨٦ ح ٢٧٤، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاه ب ٧ ح ٣.
 - ٣- ٣) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٢، الوسائل ٧: ٢٥١. أبواب قواطع الصلاه ب ٧ ح ٤.
 - ٣- ٤) العين ٣: ٣٤١.
 - ٥- ٥) القاموس المحيط ٤: ٢٩٣، مقاييس اللغه ٥: ٥.

القهقهه بالصوت المخصوص المشتمل على لفظ قه قه.

و ثانيهما: التبسّم، و هو عبارہ عمّا يحصل بتغيّر هيئہ الوجه. هذا، و يقع الكلام حينئذ في وجود الواسطه و عدمها، و على الأوّل فهل هو ملحق بالتبسّم أو بالقهقهه، أو يجرى فيه الأصل و يحكم بعدم كونه مانعا للصلاه؟.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ في البين حالات ثلاثه:

١- الإعجاب الذي هو مبدأ للقهقهه، بحيث لو لم يحفظ نفسه عن القهقهه لقهقهه، و من الواضح عدم صدق عنوان القهقهه على هذه الحاله.

٢- الصوت الإخفاتي، و هذا أيضا لا يصدق عليه عنوان القهقهه، و لا تبطل الصلاه به.

٣- الصوت الإجهاري غير البالغ حدّ القهقهه، و فيه وجهان: من عدم صدق القهقهه عليه لأنها مأخوذه من الصوت الخاصّ، و من أنّ قه قه لا- خصوصيه فيه، فالصوت الإجهاري الضحكي مصداق للقهقهه حكما، و لو شكّ في ذلك فالمرجع هو الأصل، أعني البراءه أو الاشتغال على القولين في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فيما إذا شكّ في مانعيه شيء عن تحقق العمل.

و أمّا بالنظر إلى الروايات فنقول:

تاره يقال: بأنّ المقصود بالأصالة في الروايات هو بيان أنّ التبسّم غير قاطع للصلاه، و أخرى يقال: بأنّ المقصود بالأصالة فيها هو بيان كون القهقهه قاطعه، فعلى الأوّل يكون مفهومه أنّ غير التبسّم قاطع. غايه الأمر إنّه حيث يكون غالب أفراد غير التبسّم هو الفرد المسّمى بالقهقهه، فحكم بكونها قاطعه لا لخصوصيه فيها، بل لكونها من أفراد غير التبسّم، و حينئذ فمقتضى المفهوم كون الصوت الإجهاري غير البالغ حدّ القهقهه قاطعا أيضا، كما أنّه على الثاني ينعكس الأمر، فتدلّ الروايه على عدم كونه قاطعا لانحصار القاطع، بناء على هذا الوجه في

القهقهه، و هي لا تصدق عليه قطعا.

و مجمل الكلام أنه إما أن يقال: بانحصار الضحك في التَّبَسُّم و القهقهه قطعا، و لا يكون له فرد ثالث و إما أن يقال: بعدم معلوميه الانحصار فيهما، فيحتمل أن يكون له فرد ثالث. و على الثاني تاره يقال: بكون الروايات بصدد بيان حكم جميع أفراد الضحك من التَّبَسُّم و القهقهه و غيرهما لو كان له فرد آخر و اخرى يكون هذا أيضا مشكوكا، بمعنى أنه لا نفهم منها ذلك، أي كونها بصدد بيان حكم جميع الأفراد.

فإن قلنا بعدم الواسطه و انحصار الضحك فيهما، فلا بدّ من أن نقول في مثل روايه سماعه ممّا يكون فيه التعرّض لحكم كلا الفردين: بكون أحدهما أوسع من الآخر، و لأجل كون الأوسع مجهولا لا يمكن لنا الحكم على المشكوك بكونه قاطعا، أم لا.

و إن قلنا: بعدم معلوميه الانحصار و كون الروايات بصدد بيان حكم جميع مصاديق الضحك، فيدور الكلام مدار ما ذكرناه آنفا من ملاحظه ما هو المقصود بالأصالة فيها.

و إن قلنا: بعدم معلوميه كون الروايات بصدد بيان جميع الأفراد أيضا، فحكم الواسطه يستفاد حينئذ من الأصول العمليه، و الأصل الجارى في المقام عندنا هو البراءه كما حقّقناه في محلّه.

ثمّ إنّ روايه ابن أبي عمير المتقدمه تدلّ بظاهرها على انحصار الضحك القاطع بالضحك الذي فيه القهقهه، و حينئذ فلو كان في البين واسطه يظهر من الروايه حكمها، بأنّها ملحقه بالتَّبَسُّم، لانحصار القاطع بالقهقهه فتدبّر.

ثمّ إنّ من جمله الأقوال في الأعصار السابقه هو التفصيل في الضحك بين ما لو أوجد حرفا أو حرفين، أو كان ممتدا فيقطع الصلاه، و بين غيره فلا يقطع (١).

ص: ٣٥٣

١- ١) نهايه الأحكام ٥١٩: ١، المنتهى ٢٩٢: ٥، روض الجنان: ٣٣٣، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٨٥، مفتاح الكرامه ٣١: ٣.

و لا يخفى أنّ ذلك بعيد، لأنّ الظاهر من روايات الباب كون الضحك بعنوانه موضوعاً للحكم فتتبع.

ثمّ إنّته حكى عن بعض الفقهاء القول بأنّه لو اضطرّ المصلّى إلى القهقهة لا يوجب بطلان صلاته (١)، لحديث الرفع المشتمل على رفع ما اضطرّوا إليه (٢).

و لا يخفى ما فيه من النظر، لأنّ الضحك دائماً يحصل اضطراراً بعد تحقق مقدّماته، و ليس كالأفعال الاختيارية التي قد يعرض لها الاضطرار، فلا يجرى فيه حديث الرفع فتدبر.

ص: ٣٥٤

١-١) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣:٣٤.

٢-٢) الخصال: ٤١٧. باب التسعة ح ٩.

وقد وردت في هذا الباب أربعة روايات: ثلاث منها تدلّ على حسن البكاء في الصلاة، و من الواضح أنّ المراد منه هو البكاء المناسب لها كالْبكاء من خشية الله أو لذكر الجنّة و النار، و واحده منها تدلّ على فساد الصلاة بسببه، و هي ما رواه أبو حنيفة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن البكاء في الصلاة أ يقطع الصلاة؟ فقال: «إن بكى لذكر جنّه أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة و إن كان ذكر ميتا له فصلاته فاسده» (1). و الظاهر اتّحاد هذه الرواية مع مرسله الصدوق حيث قال: و روى: «أنّ البكاء على الميت يقطع الصلاة، و البكاء لذكر الجنّة و النار من أفضل الأعمال في الصلاة» (2). و اشتهار الحكم بالبطلان فيما إذا كان البكاء للأمر الدنيويّه يجبر ضعف سند الروايه.

١-١) التهذيب ٢:٣١٧ ح ١٢٩٥، الاستبصار ١:٤٠٨ ح ١٥٥٨، الوسائل ٧:٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٤.

٢-٢) الفقيه ١:٢٠٨ ح ٩٤١، الوسائل ٧:٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٢.

ثم إنَّ البكاء المبطل هل يختصُّ بالبكاء مع الصوت أو يعمّه و ما ليس فيه صوت؟ وجهان، والمحكي عن عدّه من اللغويين أنّ البكاء ممدودا عبارته عمّا فيه الصوت، ومقصودا عمّا فيه خروج الدمع فقط، فقد صرح الجوهري بأنَّ الأوّل أى المقصور موضوع لخروج الدمع فقط، والثاني يعنى الممدود، لخروج الدمع المقرون بالصوت (١). ومقتضى هذا الكلام أن تكون المشتقات منهما موضوعه لمعنيين، وهذا بعيد جدًا، بل يمكن دعوى القطع بخلافه، فالحقّ أنّ البكاء مقصورا و ممدودا موضوع لمعنى واحد.

نعم، يظهر من عبارته بعض القدماء من اللغويين أنّ العمل المزبور من جهة اشتماله على الحزن مصدره بكى على وزن فعل تشبيها بحزن يحزن، و مصدره حزن، و لأجل اشتماله على الصوت مصدره بكاء، وهذا لا يفيد، لأنّ البكاء على قسمين، و أنّ كلّ واحد من المصدرين موضوع لكلّ من المعنيين، كما عليه أكثر المتأخرين من الفقهاء (٢)، و حينئذ قوله: سألته عن البكاء فى الصلاة أ يقطع الصلاة؟ على ما هو مضبوط فى الكتب بالمدّ سؤال عن البكاء مع الصوت. بناء على قول الجوهري و غيره، إلا أنّ قوله عليه السّلام: «ان بكى» يحتمل الأمرين و هذا بعيد فى الغايه، و وجهه أنّ الاشتراك المزبور ليس كاشتراك لفظ واحد بين معنيين، بل كاشتراك لفظ بين الأخذ عن المقصور تاره و عن الممدود أخرى، و هذا فى غايه البعد كما لا يخفى.

و بالجمله: صدور القول المزبور من مثل الجوهري بعيد، و حيث أنّ أصل العبارة فى ذلك من الخليل (٣)، فبعد التأمل فيما ذكره يستفاد أنّ «بكى» له معنى واحد

ص: ٣٥٦

١ - ١) لسان العرب ١: ٤٧٥، مجمع البحرين ١: ٢٣٥، الصحاح ٦: ٢٢٨٤ مادّه «بكى»، المصباح المنير ٢: ٥٩، المفردات: ٥٨ مادّه «بكى»، العين ٥: ٤١٧.

٢ - ٢) كصاحب الروضه البهيّه ١: ٢٣٣، و روض الجنان ٣٣٣، و مستند الشيعة ٧: ٥٣، و مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦، و كشف اللثام ٤: ١٧٨، و ذخيره المعاد: ٣٥٧، و جواهر الكلام ١١: ٧٤-٧٥، و الحقائق ٩: ٥٠-٥١.

٣ - ٣) العين ٥: ٤١٧.

و له مصدران باعتبارين، و عليه لا- يكون البكاء على قسمين، بل البكاء فى كلّ مورد قسم واحد ذو جهتين. قال فى الصحاح: بكى، البكاء يمدّ و يقصر إذا مددت أردت الصوت الذى يكون فى البكاء، و إذا قصرت أردت الدموع و خروجها، شعر:

بكت عيني و حقّ لها بكاها و ما يغنى البكاء و لا العويل

(١) و لا- يخفى أنّ ظاهر قوله: إذا مددت، إطلاق البكاء على نفس الدمع، لأنّه قال: أردت الصوت الذى يكون مع البكاء مع أنّه بصدد تعريف البكاء الممدود، و إطلاقه على الصوت الذى يكون مع البكاء، فعبارة مخدوشة من هذه الجهة، كما أنّ استشهاده بالببيت المزبور فى غير محلّه، لأنّ المصراع الثانى ظاهر بمقتضى العطف فى افتراق البكاء الممدود عن العويل الذى هو بمعنى الصوت، فالاستشهاد به لما ذكره من كون البكاء الممدود بمعنى الصوت الذى يكون فى البكاء ممّا لا يستقيم.

هذا، و لكن مع ذلك كلّ فلا- خفاء فى ظهور عبارته فى أنّ البكاء الممدود و المقصور متباينان من حيث المعنى، و لو اتّفقا فى مصداق واحد، و هذا بخلاف ما يستفاد من عبارته الخليل، فإنّك عرفت أنّ التأمل فيها يقضى بكون مراده هو وجود مصدرين باعتبارين مختلفين.

و لا يخفى أنّ العرب لما يطلق فعل أو فعل على الداء القلبى بلا محبوبيه و لا مبغوضيه و ما على وزن فعال على ما له صوت أراد الخليل أن يبيّن وجه كون البكاء بالمدّ و القصر، و أنّ البكاء بالقصر لأجل اشتماله على الداء القلبى الباعث لخروج الدمع جعل مصدرا لمادّه (ب ك ي)، و أنّ البكاء بالمدّ أيضا جعل مصدرا له

ص: ٣٥٧

لأجل اشتماله على الصوت، ففي الحقيقة كلام الخليل يكون تعليلاً لوجود مصدرين مختلفين.

و كيف كان، فلو قلنا بأن الأصل في الاشتقاق هو المصدر، فإما أن يقال: بأن المشتقات كلها مشتقة من أحد المصدرين دون الآخر، وإما أن يقال: باشتقاق كلها من المصدرين، فعلى الأول يحتاج إلى دليل معين لذلك، مع أن الواضح عدم وجوده، وعلى الثاني يلزم الاشتراك بحسب اللفظ، بناء على تباين المصدرين بحسب المعنى، كما عرفت من الجوهري.

و حينئذ نقولنا: بكى يبكي محتمل لكل من المعنيين، فلا بد من وجود قرينه على إرادته كل منهما نظير باب المشترك، وإن كان بين المقام و باب المشترك فرق، من جهة أن اللفظ هناك واحد و المعنى متعدّد لأجل الأوضاع المتعدّده، و أما هنا فالمفروض أن اللفظ متعدّد كالمعنى، و من هنا يظهر أن الاحتياج إلى القرينه هناك إنما هو لتعيين المستعمل فيه و هنا لتعيين المستعمل، و أن لفظ «بكى» مثلاً هل يكون مأخوذاً من المصدر المقصور أو الممدود، فيحتاج إلى قرينه معينه، و حينئذ فهل المخصّص و المعين قصد المتكلم، و إرادته كون لفظ «بكى» المستعمل مأخوذاً من المقصور أو الممدود أو غيره؟ أما الأول فليس كذلك، و أما الثاني فليس بثابت، و حينئذ فلا بدّ من القول بوحده المشتقات من حيث المعنى، و من وحدتها يستكشف وحده المشتق منه، كما عليه الخليل.

نعم، لو قلنا: بأن الأصل في الاشتقاق هو الفعل، فيمكن القول بمقاله الجوهري، نظراً إلى أن الفعل و إن كان واحداً من حيث اللفظ و المعنى إلا أنه اشتقّ منه مصدران مختلفان من حيث المعنى، و كذا يمكن الالتزام بذلك لو قلنا: بأن الأصل في الاشتقاق هي طبيعته (ب ك ي) لا الفعل و لا المصدر.

و كيف كان، فما ذكره الجوهري غير ثابت، مع أنه على الظاهر أخذ ذلك من

الخليل، وقد عرفت عدم دلالة كلامه عليه.

و يؤيد ما ذكرنا أنه ورد في الحديث: «ابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا» (١) فإنّ الظاهر أنّ البكاء فيه بمعنى خروج الدمع، وإلا فلو كان البكاء الممدود عبارته عن خروج الدمع مع الصوت فالتبكي حاصل قهراً، و يؤيده أيضاً إسناد البكاء في كلمات العرب نثراً و نظماً إلى العين، و لو كان البكاء الممدود عبارته عمياً فيه الصوت، لكان الأنسب إسناده إلى الفم لأجل الصوت، لا إلى العين لأجل خروج الدمع.

و منه ينقدح أنّ الأظهر بعد عدم ثبوت ما ذكره الجوهري من الفرق بين الممدود و المقصور. 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، و من الحديث الآمر بالتبكي إذا لم يجد البكاء، و بعض الروايات الواردة في أنّ البكائين خمسة كما عن الخصال (٢)، و في أنّ اليتيم إذا بكى اهتز له العرش (٣).

و ما في البحار في قضيه فوت إبراهيم بن النبي صَلَّى الله عليه و آله و أنّه لما مات بكى النبي صَلَّى الله عليه و آله (٤)، لا يدلّ على أنّ المراد بالبكاء ما هو المشتمل على الصوت كما في مورد الروايات المزبوره، لأنّ خصوصيه المورد في كلّ منها قد اقتضت ذلك، و أمّا معنى البكاء من حيث هو فليس إلاّ خروج الدمع فقط. قارنه الصوت أم لا. هذا كلّه فيما يتعلّق بمفهوم البكاء.

و أمّا حكمه إذا وقع في الصلاه فحكى في مفتاح الكرامه عن جمع من المحقّقين كالأردبيلي و الخراساني و السيّد في المدارك، التوقّف في مبطلية البكاء للصلاه (٥).

ص: ٣٥٩

١-١) سنن ابن ماجه ٢:١٤٠٣ ح ٤١٩٦، بحار الأنوار ١٩١:١٩٩ ح ٢.

٢-٢) الخصال: ٢٧٢، باب الخمسه ح ١٥.

٣-٣) بحار الأنوار ٥:٧٢ ح ١٢ نقلاً عن ثواب الاعمال: ٢٣٧ ح ١.

٤-٤) بحار الأنوار ١٥٧:٢٢ ح ١٦، ح ١٦، و فيه: «ثمّ قال النبي صَلَّى الله عليه و آله: تدمع العين و يحزن القلب».

٥-٥) مجمع الفائدة و البرهان ٣:٧٣-٧٤، ذخيره المعاد: ٣٥٧، مدارك الأحكام ٣:٤٦٦.

و نقل عن الذكري و المفاتيح أنه إنما يكون مبطلا إذا كان من الفعل الكثير (١)، فيرجع إلى عدم مبطلته البكاء بما هو هو، و عن الموجز الحاوي و حاشيه الإرشاد و كشف اللثام و الميسيه، أن المبطل ما اشتمل على النحيب، و إن خفى لأفيض الدمع بلا صوت (٢).

و عن إرشاد الجعفرية، و فوائد الشرائع، و الروض، و الروضه، و المقاصد العليه، و المدارك، أن المبطل منه ما اشتمل على صوت لا مجرد خروج الدمع (٣)، و جعله في الحدائق مشهورا استنادا إلى هؤلاء الأعظم (٤)، و عن الروض و الروضه و المقاصد، احتمال الاكتفاء في الإبطال بخروج الدمع، لاحتمال القصر في البكاء الوارد في النصوص، و عن المسالك فيه نظر (٥)، (٦) انتهى. و لعل وجه النظر التأمل في الفرق بين المقصور و الممدود، أو اشتراك الفعل الواقع في الجواب، و كلام المفتاح ظاهر في أن الباقي لم يتعرضوا للتفصيل و حينئذ فالإطلاق و التقييد من الفقهاء يتنى على اعتقادهم في معنى البكاء، فلو ثبت أن معتقدهم في البكاء كان مطلق خروج الدمع، تثبت الشهره بالنسبه إليه، و لكن ذلك غير معلوم.

و قال المحقق البهبهاني في حاشيه المدارك: أن القدماء لو كان نظرهم-مثل الجوهري-التفصيل بين المقصور و الممدود كان عليهم التعرض، فعدم تعرضهم يكشف عن عدم اعتقادهم ذلك. و هذا الكلام-بضميمه ما عرفت من ضعف القول بالتفصيل و أن اسناد البكاء إلى العين يدل على كون المراد به هو خروج

ص: ٣٦٠

١- ١) الذكري ٤:١٠، مفاتيح الشرائع ١:١٧٣.

٢- ٢) كشف اللثام ٤:١٧٨، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٨٥.

٣- ٣) الروضه البهيّه ١:٢٣٣، روض الجنان: ٣٣٣، مدارك الأحكام ٣:٤٦٦.

٤- ٤) الحدائق ٩:٥٠.

٥- ٥) مسالك الأفهام ١:٢٢٨.

٦- ٦) مفتاح الكرامه ٣:٣١.

الدمع-يفيد وحده معنى البكاء عندهم،و أنه عباره عن مجرّد خروج الدمع.

و بالجملة:فالإشكال فى مبطلية البكاء للصلاه نظرا إلى ضعف الروايه كما عن مجمع الفائده و البرهان (١)فى غير محلّه،لما عرفت من أنّ اشتهاار الفتوى على طبقها يوجب جبر ضعفها. كما أنّه ممّا ذكرنا ظهر أنّ الاستشكال فى بطلان الصلاه بمجرّد خروج الدمع-كما فى الجواهر و المصباح (٢)-ممّا لا وجه له،لدلاله الدليل على ذلك كما عرفت.

فالأقوى مبطلية البكاء مطلقا إذا كان للأموار الدنيويه،و أمّا البكاء للأموار الأخرويه كذكر الجنّه أو النار فلا إشكال فيه،بل هو من أفضل الأعمال فى الصلاه كما فى الروايه (٣)،و أولى بالجواز ما لو كان بكاؤه للاشتياق إلى المعبود،أو لإدراك عظمته و ذلّه نفسه،أو للخوف من معاصيه.

ثمّ إنّ البكاء للأموار الأخرويه لا يوجب بطلان الصلاه بما أنّه بقاء،و إن اشتمل على صوت،أمّا لو كان الصوت المقرون به بحيث يخرج منه حرف أو حرفان فيوجب بطلان الصلاه،نظرا إلى مبطلية الكلام،و الالتزام بعدم كونه مبطلا حتّى فى هذه الصوره فى غايه الإشكال،فإنّ ما دلّ الدليل على جوازه أو استحبابه فى الصلاه هو البكاء للأموار الأخرويه،و قد عرفت أنّ معنى البكاء عباره عن مجرّد خروج الدمع،و أمّا خروج الكلام من الصوت البكائى فلا يمكن الغصّ عنه إلّا فيما كان الكلام الخارج ذكرا أو دعاء أو غيرهما من مستثنيات الكلام،فتدبّر.

ص:٣٤١

١-١) مجمع الفائده و البرهان ٣:٧٣.

٢-٢) جواهر الكلام ١١:٧٤،مصباح الفقيه كتاب الصلاه:٤١٣.

٣-٣) الوسائل ٧:٢٤٨.أبواب قواطع الصلاه ب ٥ ح ٤.

الحدث،

على المشهور (١) و به قال الشافعي في الجديد و ذهب مالك و أبو حنيفة و الشافعي في القديم إلى عدم قاطعيته للصلاه، بل عليه أن يتوضأ و يبنى (٢)، فللعامة قولان.

و أمّا الإماميه فقال المحقق في المعتبر: إنّه قال الشيخ في الخلاف، و علم الهدى في المصباح: إذا سبق الحدث ففيه روايتان، إحداهما: يعيد الصلاه. و الأخرى: يعيد الوضوء، و يبنى عليه صلاته- إلى أن قال-: و قال في المبسوط: و قد روى إذا سبقه الحدث جاز أن يعيد الوضوء و يبنى على صلاته، و الأحوط الأول (٣)، انتهى.

ص: ٣٦٢

-
- ١ - ١) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المسائل الناصريات: ٢٣٢ مسألة ٧٣، السرائر ١: ٢٣٥، الكافي في الفقه: ١٢٠، الوسيله: ٩٨، المراسم: ٨٩، الغنيه: ٨٢، المهذب ١: ١٥٣، المعتبر ٢: ٢٥٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧١، مسألة ٣١٨، نهايه الاحكام ١: ٥١٣، الروضه البهيّه ١: ٢٣٠، مجمع الفائده و البرهان ٣: ٤٨، مدارك الأحكام ٣: ٤٥٥، الحدائق ٩: ٢.
- ٢ - ٢) المجموع ٤: ٧٥-٧٦، فتح العزيز ٤: ٤، المحلّي ٤: ١٥٦، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٢.
- ٣ - ٣) الخلاف ١: ٤٠٩، مسألة ١٥٧، المبسوط ١: ١١٧، المعتبر ٢: ٢٥٠.

و الروايات الواردة في هذا الباب-التي جمعها في الوسائل في الباب الأوّل من أبواب القواطع-كثيره تبلغ إحدى عشره روايه، 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 روايه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«ليس يرخص في النوم في شيء من الصلاة» (١).

و روايه زيد الشحام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عزّ وجلّ لا تقربوا الصلاة و أنتم سُكارى (٢)؟ فقال: «سكر النوم» (٣).

و روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا- تعاد الصلاة إلا- من خمسه: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. ثمّ قال: القراءه سنّه و التشهد سنّه، فلا تنقض السنّه الفريضة» (٤).

و روايه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: و سألته عن رجل وجد ريحا في بطنه فوضع يده على أنفه و خرج من المسجد حتى أخرج الريح من بطنه، ثمّ عاد إلى المسجد فصلى فلم يتوضأ، هل يجزيه ذلك؟ قال: «لا يجزيه حتى يتوضأ و لا يعتدّ بشيء ممّا صلى» (٥).

أمّا عدم ارتباط الروايه الأولى بالمقام فواضح، لأنّ الظاهر من مفادها هو عدم ترخيص النوم في الصلاة إن فعل ذلك عمدا و ليس كلامنا فيه، بل فيمن سبقه الحدث.

ص: ٣٤٣

١- (١) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٦، الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١.

٢- (٢) النساء: ٤٣.

٣- (٣) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٥، التهذيب ٣: ٢٥٨ ح ٧٢٢، الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٣.

٤- (٤) التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

٥- (٥) قرب الاسناد: ١٧٢ ح ٧٥٦، الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٨.

و منه يظهر عدم ارتباط الروايه الثانيه. و أمّا الروايه الثالثه فلا- تدلّ إلاّ على لزوم الإعاده من جهه الإخلال بشيء من الخمسه المذكوره فيها، و لا دلاله لها على أنّ المصلّي لو عرض له الحدث الناقض للطهاره فى أثناء الصلاه فبأى عمل يعمل؟ أمّا الروايه الأخيره فمفادها خروج الريح قبل الصلاه كما لا يخفى.

و أمّا الأربعه الداله على البطلان:

فمنها: روايه أبى بكر الحضرمى عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام، أنّهما كانا يقولان: «لا يقطع الصلاه إلاّ أربعه: الخلاء، و البول، و الريح، و الصوت» (١).

و منها: روايه حسين بن حماد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا أحسّ الرجل أنّ ثوبه بللا و هو يصلّى فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفضه، و إن كان بللا يعرف فليتوضأ و ليعد الصلاه، و إن لم يكن بللا فذلك من الشيطان» (٢).

و منها: روايه الحسن بن الجهم قال: سألته- يعنى أبا الحسن عليه السلام- عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس فى الرابعه؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله و أشهد أنّ محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و آله فلا يعد، و إن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد» (٣).

و منها: روايه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام المرويه فى قرب الإسناد قال: سألته عن الرجل يكون فى الصلاه فيعلم أنّ ريحا قد خرجت فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها؟ قال: «يعيد الوضوء و الصلاه، و لا يعتدّ بشيء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقينا» (٤).

ص: ٣٦٤

- ١- (١) الكافى ٣: ٣٦٤ ح ٤، التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٢، الاستبصار ١: ٤٠٠ ح ١٠٣٠، الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٢.
- ٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٥٣ ح ١٤٦٥، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٥.
- ٣- (٣) التهذيب ٢: ٣٥٤ ح ١٤٦٧، الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٦.
- ٤- (٤) قرب الإسناد: ١٧١ ح ٧٥٥، الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٧.

و أما الثلاثة الداله على لزوم البناء فهي:

روايه فضيل بن يسار قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: أكون في الصلاة فأجد غمزا في بطني أو أذى أو ضربانا؟ فقال: انصرف ثمّ توضّأ، و ابن علي ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمّداً، و إن تكلمت ناسيا فلا شيء عليك، فهو بمنزله من تكلم في الصلاة ناسياً، قلت: و إن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: «نعم و إن قلب وجهه عن القبلة» (١).

و روايه زراره أنه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن رجل دخل في الصلاة و هو متيمّم فصلّى ركعه ثمّ أحدث فأصاب ماء؟ قال: «يخرج و يتوضّأ ثمّ يبنى على ما مضى من صلاته التي صلّى بالتيمّم» (٢).

و روايه أبي سعيد القمّاط قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل وجد غمزا في بطنه أو أذى أو عصراً من البول و هو في صلاة المكتوبه في الركعه الأولى أو الثانيه أو الثالثه أو الرابعه؟ فقال: «إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضّأ، ثمّ ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلّى فيه فيبنى على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام»، قال:

قلت: و إن التفت يمينا أو شمالاً أو ولى عن القبلة؟ قال: «نعم كلّ ذلك واسع، إنّما هو بمنزله رجل سهى فانصرف في ركعه أو ركعتين أو ثلاثه من المكتوبه، فإنّما عليه أن يبنى على صلاته، ثمّ ذكر سهو النبي صلّى الله عليه و آله» (٣).

و هذه الروايه متّحده من جهه المضمون مع روايه فضيل المتقدمه آنفاً، بل هي

ص: ٣٦٥

١-١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٠، التهذيب ٢: ٣٣٢ ح ١٣٧٠، الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٩.

٢-٢) الفقيه ١: ٥٨ ح ٢١٤، التهذيب ١: ٢٠٤ ح ٥٩٤، الاستبصار ١: ١٦٧ ح ٥٨٠، الوسائل ٧: ٢٣٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١٠.

٣-٣) التهذيب ٢: ٣٥٥ ح ١٤٦٨، الوسائل ٧: ٢٣٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١١.

أتم منها دلالة كما لا يخفى، ومضمونها أنه لو أحدث المصلّي عمداً و كان سببه الغمز أو الأذى في البطن أو الضربان بحيث اضطرّ إلى الإخراج، فعليه أن يتوضّأ و يبنى على ما صلّى، و حينئذ فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائلين بلزوم البناء بعد التوضّي، لأنّ مورد فتواهم هو من سبقه الحدث، و الظاهر منه صورته خروجه سهواً فاختلف الموردان.

ثمّ إنّ روايه فضيل تدلّ على أنّه لا بأس بالتكلّم ناسياً، و كذا لا بأس بالاستدبار، كما أنّ روايه أبي سعيد أيضاً نفت البأس عن قلب الوجه عن قبله، و حينئذ فيحتمل لأجل ذلك صدور كلّ منهما تقيه، خصوصاً مع الاستدلال في الروايه الأخيره بسهو النبي صلّى الله عليه و آله.

ثمّ إنّ قولنا: فلان أحدث من باب الإفعال، ليس على حدّ غيره من سائر أفعال هذا الباب، من جهه الظهور في كون صدوره عن قصد و إرادته، بل يقال: فلان أحدث و لو مع خروج الحدث عنه سهواً.

و ليعلم أيضاً أنّ خروج الحدث على ثلاثه أقسام:

أحدها: الخروج عن عمد و اختيار.

ثانيها: الخروج سهواً أى في حاله السهو عن كونه في الصلاه مع التوجّه إلى الإخراج.

ثالثها: سبق الحدث أى الخروج من غير اختيار. و هاتان الروايتان ناظرتان إلى القسم الأوّل، و مورد الفتاوى هو القسم الثالث كما عرفت آنفاً.

و أمّا روايه زراره فظاهرها أنّه يبنى على تلك الصلاه التي صلّى منها ركعه مع التيمم، خلافاً للمختلف و كشف اللثام، حيث نفي ظهور الروايه في البناء على تلك الصلاه، و استدللّ على ذلك كاشف اللثام على ما حكى بأنّ الحديث في بعض النسخ

هكذا: و يبنى على ما بقى من صلاته (١).

هذا، و لكن الصحيح ما ضبطه فى الوسائل مما عرفت، فظهور الروايه فى ذلك ممّا لا ينبغى الارتباب فيه، و عليه فيتحقق التعارض بينها و بين الروايات الداله على البطالان، لأنّ المستفاد من تلك الروايات أنّ الطهاره المعبره للأكوان الصلاتيه تبطل بسبق الحدث، و خروجه سهواً، و توجب بطلان الصلاه من أوّل الأمر، بحيث يجب التوضى ثمّ الاستئناف، فإذا كان الأمر فى الطهاره المائيه هكذا فالطهاره الترابيه أولى بذلك، و من الواضح أنّ الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقه لفتوى المشهور.

ثمّ إنّه قال الشيخ فى الخلاف: إذا سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء، فبال أو أحدث متعمّدا لا يبنى إذا قلنا بالبناء على الروايه الأخرى، و به قال أبو حنيفه.

و قال الشافعى على قوله القديم الذى قال بالبناء: إنّه يبنى، قال: لأنّ هذا الحدث طرأ على حدث فلم يكن له حكم (٢). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

و يظهر من هذا الكلام أنّه لو أحدث متعمّدا بعد ما سبقه الحدث لا يجوز البناء بل عليه الاستئناف، و عليه إجماع الإماميه كما نقل فى مفتاح الكرامه دعواه عن خمسه من العلماء (٣)، بل و عليه إجماع العامه أيضا، لأنّ أبا حنيفه - القائل بالبناء - قال بالاستئناف هنا أيضا (٤).

و يظهر من الشافعى أنّه لو لا - طريان الحدث على الحدث لكان يحكم بالاستئناف، لأنّه أحدث متعمّدا (٥)، فيظهر من مجموع ذلك اتّفاق الفريقين على خلاف خبرى فضيل و أبى سعيد المتقدمين الدالّين على البناء فيما لو أحدث متعمّدا،

ص: ٣٦٧

١- ١) مختلف الشيعة ١: ٤٤٢، كشف اللثام ٤: ١٦١.

٢- ٢) الخلاف ١: ٤١٢ مسألة ١٥٨.

٣- ٣) مفتاح الكرامه ٣: ٣.

٤- ٤) بدائع الصنائع ١: ٢٢٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٣.

٥- ٥) المجموع ٤: ٧٤.

فهما معرض عنهما بالإجماع من المسلمين على خلافهما.

و من هنا يظهر أنه لا وجه لذكر الشيخ روايه الفضيل في المسأله السابقه على هذه المسأله المعنونه بقوله: من سبقه الحدث، التي ذكر أنّ فيها روايتين:

إحداهما أنه تبطل الصلاه، و الروايه الأخرى أنه يعيد الوضوء و يبنى، حيث قال:

و أما الروايه الأخرى فرواها فضيل بن يسار قال: قلت: [\(١\)](#). فتدبرّ جيداً.

ص: ٣٤٨

١ - ١) الخلاف ١: ٤٠٩ - ٤١١، مسأله ١٥٧.

الكلام إذا صدر عن عمد و لم يكن ذكراً، و لا- دعاء، و لا- قرآناً، يدلّ عليه مضافاً إلى إجماع المسلمين و اتفاقهم (1)، الأخبار المستفيضة التي تدلّ بظاهرها على ذلك و يستفاد أيضاً من بعض الروايات الأخر الداله على جواز التكلّم ببعض الكلمات الظاهره في أنّ ذلك إنّما وقع على سبيل الاستثناء، كالأخبار الداله على أنّ كلّ ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاه، و غيرها ممّا يستفاد منه مبطلية الكلام في غير موارد الاستثناء.

و بالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم بعد اتفاق المسلمين عليه،

١ - ١) المجموع ٤: ٨٥، المغنى لابن قدامه ١: ٧٤٠، سنن ابن ماجه ١: ٦٥٩ ب ١٦، الخلاف ١: ٤٠٣ مسألة ١٥٤ و ص ٤٠٧ مسألة ١٥٥، الغنيه: ٨٢، المسائل الناصريات: ٢٣٤ مسألة ٩٤، المقنع: ١٠٦، المقنع: ١٤٨، السرائر ١: ٢٢٥، شرائع الإسلام ١: ٩١، قواعد الأحكام ١: ٢٨٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٤ مسألة ٣١٩، الذكري ٤: ١٢، مدارك الأحكام ٣: ٤٦٣، جامع المقاصد ٢: ٣٤١، مستند الشيعة ٧: ٢٨.

و وجود الروايه من طرق الفريقين، فقد روى من طريق العامه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَصْلِحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هِيَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ» (١). و عن زيد بن أرقم قال: كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ يَتَكَلَّمُ أَحَدُنَا صَاحِبَهُ وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ حَتَّى نَزَلَتْ وَ قَوْمِيُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢)، فَأَمَرْنَا بِالسُّكُوتِ وَ نَهَيْنَا عَنِ الْكَلَامِ (٣). إِنَّمَا الْإِشْكَالُ وَ الْكَلَامُ فِي تَعْيِينِ الْمَوْضُوعِ.

فنقول: إِنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَّنَّ مِنْ ذَلِكَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ أَى الصَّوْتُ الْخَارِجُ مِنَ الْفَمِ الْمُتَكَيِّ عَلَى مَقْطَعٍ مِنْ مَقَاطِعِ الْحُرُوفِ مَرْكَبًا مِنْ حَرْفَيْنِ فَصَاعِدًا، مَعَ كَوْنِهِ مَوْضُوعًا بِإِزَاءٍ مَعْنَى مَفِيدًا مَفْهُمًا، وَ أَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَأَنَّ كَانَ مَرْكَبًا مِنْ حَرْفَيْنِ فَصَاعِدًا وَ لَكِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَعْمَلًا، أَوْ كَانَ حَرْفًا وَاحِدًا سِوَاءَ كَانَ مَفِيدًا مَوْضُوعًا كَفَعَلَ الْأَمْرُ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُعْتَلَّةِ الطَّرْفَيْنِ مِثْلَ (ع) وَ (ق)، أَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَفِيهِ إِشْكَالٌ.

وَ الْمُنْسُوبُ إِلَى الْمَشْهُورِ الْبَطْلَانِ فِي الْمَرْكَبِ مِنْ حَرْفَيْنِ مُطْلَقًا، وَ فِي الْمَرْكَبِ مِنْ حَرْفٍ وَاحِدٍ إِذَا كَانَ مَفِيدًا مُسْتَعْمَلًا (٤)، وَ اسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَطْلَانِ فِي هَذِهِ الصُّورِ، وَ عَلَى عَدَمِهِ فِي غَيْرِهَا، وَ لَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ ذَلِكَ مَجْرَدُ ادِّعَاءِ بَلَا بَيْنِهِ وَ بَرَهَانٍ، بَلِ التَّبَعُ وَ التَّفْحُصُ التَّامُّ يُقْتَضَى خِلَافَهُ، فَإِنَّهُ لَمْ يَوْجَدْ فِي كَلِمَاتٍ قَدَمَاءَ أَصْحَابِنَا الْإِمَامِيَةِ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمُ، التَّعَرُّضُ لِتَحْقِيقِ الْمَوْضُوعِ وَ أَنَّهُ بِمِ يَتَحَقَّقُ؟ نَعَمْ، ذَكَرَ الشَّيْخُ فِي كِتَابِ الْمَبْسُوطِ -الَّذِي عَرَفَتْ غَيْرَ مَرَّةٍ أَنَّهُ مِنَ الْكُتُبِ

ص: ٣٧٠

١- ١) صحيح مسلم ٣: ١٨، ح ٥٣٧، سنن البيهقي ٢: ٢٤٩-٢٥٠، مسند احمد ٥: ٤٤٧-٤٤٨، وفيهما «ان صلاتنا هذه لا يصلح.».

٢- ٢) البقره: ٢٣٨.

٣- ٣) صحيح مسلم ٥: ٢٢ ح ٣٥، سنن النسائي ٣: ١٩ ح ١٢١٥.

٤- ٤) الخلاف ١: ٤٠٧، السرائر ١: ٢٢٥، شرائع الإسلام ١: ٩١، قواعد الأحكام ١: ٢٨٠، المنتهى ١: ٣٠٩، تذكره الفقهاء ٣: ٢٧٤، الذكري ١٣-٤: ١٤، جامع المقاصد ٢: ٣٤١، مستند الشيعة ٧: ٢٨.

التفريعيه، لا الكتب المعده لبيان الفتاوى المأثوره عن العتره الطاهره عليهم السلام-بعد النهى عن التكلم بما ليس من الصلاه، سواء كان متعلقا بمصلحه الصلاه أم لم يكن كذلك، إنه لا يثن بحرفين و لا يتأفف مثل ذلك بحرفين (١).

و كيف كان، فدعوى الإجماع فى مثل المسأله ممّا لم يتعرّض له القدماء ممّا لا سبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

نعم ربّما يمكن أن يستدلّ فى المقام بذيل مرسله الصدوق: «من أنّ فى صلاته فقد تكلم» (٢). و بخبر طلحه بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن علىّ عليهم السلام، أنّه قال:

«من أنّ فى صلاته فقد تكلم» (٣)، و لكنّه مخدوش، مضافا إلى ضعف سند الروايه، لأنّ طلحه عاميّ.

و الظاهر أنّ مرسله الصدوق هى هذا الخبر لا- روايه أخرى. و إلى احتمال أن يكون المراد هو إلحاق الأئين بالتكلم فى بطلان الصلاه بسببه، و لزوم الاحتراز عنه، لا- كونه من أفراد التكلم حقيقه، بأنّ الروايه لا تكون وافيّه بجميع المدعى، فإنّ غايه مدلولها باعتبار كون الغالب تركّب الأئين من الحرفين و عدم كونه موضوعا بإزاء معنى، لوضوح أنّ دلالتّه ليست دلالة وضعيّه بل طبعيّه، هو بطلان الصلاه باللفظ المركّب من الحرفين. و إن لم يكن موضوعا، و لا يستفاد منها حكم اللفظ المشتمل على الحرف الواحد كما لا يخفى.

هذا، و ربّما يستدلّ لذلك بما حكى عن بعض الأدباء و اللغويين، من التصريح بأنّ الكلام هو ما تركّب من حرفين فصاعدا، كما حكى عن نجم الأئمه فى شرحه

ص: ٣٧١

١- ١) المبسوط ١: ١١٧.

٢- ٢) الفقيه ١: ٢٣٢ ح ١٠٢٩، الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٥ ح ٢.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٣٠ ح ١٣٥٦، الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٥ ح ٤.

على الكافية (١)، من تصريحه بأنّ الكلام و إن كان بحسب الأصل عبارته عمّا يتكلّم به قليلا كان أو كثيرا، إلاّ أنّه غلب استعماله في العرف على اللفظ المركّب من الحرفين فصاعدا.

و لكنّه مضافا إلى عدم حجّيه مثل ذلك مخدوش بأنّ مورد النزاع ليس هو بيان معنى الكلام، لأنّ الذى ورد فى الأخبار هو التكلّم، فلا بدّ من ملاحظه معناه، فنقول: ذكر بعض المحقّقين من المعاصرين: أنّ المعيار فى صدق التكلّم هو الإتيان باللفظ بقصد الحكايه عن المعنى، سواء كان الحرف واحدا أم كان أزيد، فلو لم يأت باللفظ على نحو الاستعمال و الحكايه لم يصدق التكلّم، و إن كان اللفظ موضوعا، كما لو تلفظ بلفظ (ق) لا بعنوان الحكايه عن المعنى، بل لغرض تعلّم مخرج القاف على النحو الصحيح مثلا (٢).

و لا يخفى أنّ ما أفاده و إن كان يقرب من الذهن فى بادئ النظر إلاّ أنّ التدبّر يقضى بأنّ خصوصيه قصد المعنى و جعل اللفظ حاكيا عنه لا-مدخلية لها فى إبطال الصلاه، بل الظاهر بنظر العرف هو أنّ الملاك فى ذلك مجرد إصدار اللفظ غير الملائم لحقيقه الصلاه، سواء قصد به الحكايه عن المعنى أم لم يقصد. لا ترى أنّه لا فرق عند العرف-بعد ملاحظه كون الكلام مبطلا للصلاه عند الشارع-بين الكلام الصادر عمّن يعرف معناه، و بين الكلام الصادر عمّن لا يعرف هذه اللغه؟ و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ المتعارف بين العقلاء فى مقام إفاده أغراضهم و إفهام مقاصدهم بسبب اللفظ و القول، هو التكلّم بالألفاظ التى وضعت بإزاء معنى من المعانى مع استعمالها فى معانيها، و جعلها مندكه فيها آله لإفهامها، و مع وجود مخاطب فى البين، حتّى يكون الغرض إفهامه و إفادته، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظه أنّ

ص: ٣٧٢

١- (١) شرح الكافية: ١٨٧.

٢- (٢) كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى رحمه الله: ٢٩٨.

هذه القيود الثلاثة المتعارفه بين العقلاء هل لها مدخلية في حقيقه التكلم بحيث لا يصدق بدونها، أم لا يكون لها بل ولا لشيء منها دخل في قوامه و حقيقته؟ فنقول: لا شبهه في أنّ القيد الأخير-الذى هو عبارته عن وجود مخاطب في البين قصد إفهامه-لا مدخلية له في معنى التكلم، ضروره أنه يصدق فيما لو حدث الإنسان نفسه و تكلم معها، غايه الأمر كونه قبيحا عند العقل و العقلاء، إلا أنّ ذلك لا ارتباط له بصدق معنى التكلم، فهو قد يكون مع الغير و قد يكون مع النفس.

و أمّا القيد الثانى الذى مرجعه إلى استعمال اللفظ فى معناه و جعله مرآه له مندكّاه فيه، فالظاهر أنّه أيضا أجنبيّ عن الدخلى فى صدق معناه، فإنّه لا فرق عند العرف فى صدق التكلم بين اللفظ العربى الصادر عمّن يعرف لغه العرب، و بين الصادر عن غيره، فإنّ المتلفظ بكلمه «ضرب» يصدق عليه أنّه تكلم بها، سواء كان عارفا بمعناه أو غير عارف، و يدلّ على ذلك صدق عنوان المتكلم على النائم الذى تكلم فى أثناء النوم، مع أنّه لم يستعمل ألفاظه فى معانيها و لم يجعلها حاكيه عنها كما هو واضح.

و أمّا القيد الأوّل الذى هو عبارته عن كون اللفظ موضوعا بإزاء معنى، فالظاهر أنّه أيضا خارج عن ماهيه التكلم و حقيقته، فإنّه قد يتكلم الإنسان بالألفاظ المهمله لغرض إفاده أنّها من المهملات، أو لغرض آخر، و لا يخرج بذلك عن صدق عنوان المتكلم كما يظهر بمراجعته العرف، و يؤيد ذلك بل يدلّ عليه تقسيمهم الكلمه إلى المهمل و المستعمل.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا يعتبر كون اللفظ موضوعا، فضلا عن اعتبار الاستعمال و وجود المخاطب.

نعم، يبقى الكلام فى أنّه هل يتحقق فيما إذا تلفظ بحرف واحد أم لا؟ فنقول: لو قلنا بأنّ الحرف الواحد الموضوع يصدق به التكلم، فالظاهر حيثئذ عدم الفرق بينه و بين الحرف الواحد غير الموضوع، لما عرفت من عدم مدخلية قيد الموضوعيه فى

معنى التكلّم، فالتمييز بينهما بعيد جدّاً، اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّ مثل كلمه (ق) و(ع) من الأفعال المعتله الطرفين لا- يكون حرفاً واحداً، بل هو فى التقدير حرفان أو أزيد، وصدق التكلّم بسببه إنّما هو لأجل ذلك، أى كونه فى التقدير زائداً على الحرف الواحد ولا يخفى أنّ هذا أبعد.

و كيف كان، فالظاهر أنّ إثبات دعوى كون الحرف الواحد أيضاً ممّا يتحقق به التكلّم، وكذا إثبات دعوى عدم كونه كذلك فى غاية الإشكال، والمرجع على تقدير الشكّ، أصاله البراءة.

استثناء الذكر والقرآن

ثمّ إنّّه ظهر لك من تقييد الكلام المبطل فى صدر المسأله بما إذا لم يكن ذكراً ولا دعاءً، ولا قرآناً، إنّ شيئاً من هذه الأمور الثلاثه لا يوجب بطلان الصلاه إذا وقع فى أثنائها، للأخبار الداله على أنّ كلّ ما ناجيت الله به فى الصلاه فهو منها (1)، و أنّ كلّ ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاه.

وقد عرفت فى مبحث القراءه (2) أنّ معنى القراءه كلام الغير، وحكايته عباره عن إيجاد مماثل ألفاظه قاصداً به حكايه ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءه بحذاء الألفاظ المحكيه مع قطع النظر عن حيثيه صدورها عنه، وإلا لا تصدق الحكايه، ضروره أنّها عباره عن إراءه المحكى وإلقائه، فكأنّه لا يكون هنا واسطه أصلا.

وبالجملة: فمعنى الحكايه هو أن يجعل ألفاظه مرآه لكلام الغير و فانيه فيه لا يرى فيها إلا ذلك الكلام، و حينئذ فلو أراد- مضافاً إلى قصد الحكايه- ردّ تحيّه

ص: ٣٧٤

١- ١) الوسائل ٢٨٩:٦. أبواب القنوت ب ١٩ و ص ٣٧٠. أبواب السجود ب ١٧ و ج ٢٦٣:٧. أبواب قواطع الصلاه ب ١٣.

٢- ٢) المسأله الاولى من بحث القراءه ١٢٦:٢.

الغير بآيه من القرآن يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، و هو ممّا لا يجوز بل لا يعقل كما قرّرنا فى محلّه.

وجه اللزوم أنّ ردّ التحية متقوم بإيجاد اللفظ مخاطبا إلى المحيى مع قصد عنوان الردّ، و حينئذ فكيف يجتمع مع ذلك جعل اللفظ حاكيا عن كلام الغير مندكّا فيه مع قطع النظر عن حيثه صدوره عنه؟!.

نعم، قد يقال: بأنّ المتكلّم بسلام عليكم الوارد فى القرآن الكريم حكاية عن الملائكة المخاطبين لأهل الجنّة عند الدخول فيها، إنّما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام المحكى الخطاب إلى المسلم، لا أنّه يسلم على المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظير ذلك كتابه السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، و يقصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود.

و لكن لا- يخفى أنّ تنظير المقام بمسأله الكتابه محلّ نظر بل منع، فإنّه لو سلّم أنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، فهو إنّما يكون ملفوظا للشخص الكاتب مندكّا فى معناه الذى هو عباره عن السلام و ردّ التحية، بخلاف المقام الذى يكون الكلام المحكى صادرا عن الغير قائما به بالقيام الصدورى.

هذا، مضافا إلى أنّه لا- نسلم أن يكون المكتوب مقصودا به الحكاية عن الملفوظ، فإنّ النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعه للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمه منقوشه يكون ذلك متوقفا أولا على تطبيق تلك الكلمه المنقوشه على ملفوظها، و ثانيا على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، إلا- أنّ تلك النقوش إنّما تجعل بدلا عن الألفاظ فى الدلاله على معانيها، لا أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها.

و بالجملة: فالنقوش الكتابية إنّما هى طريق آخر لإفهام الأغراض و إفاده

المقاصد فى عرض الألفاظ، وهذا الطريق أوسع من وجهه، وأضيق من وجه آخر.

أمّا الأوسعيه فالأنّ النقوش لا تنعدم بمجرد وجودها كالألفاظ بل هى باقيه، و أمّا الأضيقه فلاحتياجها إلى الآلات الكثيره بخلاف اللفظ. و كيف كان، فقياس المقام على مسأله الكتابه قياس مع الفارق، و حينئذ فلا- دليل على جواز ردّ التحيه بقراءه آيه من القرآن.

نعم يمكن أن يقال: إنّ قراءه آيه مناسبه لردّ التحيه بعد صدورها من المحيى ينتزع منها عنوان ردّ التحيه، و إن لم يكن من قصده فعلا ذلك، نظرا إلى أنّ ذلك يشعر بكون المصلّى قاصدا لردّها، و إنّما منعه عن ذلك وجود المانع و هو الاشتغال بالصلاه.

و نظير هذا ما إذا قرأ المأموم آيه من القرآن لغرض إفهام الإمام و إعلامه بأنّه سهى كما إذا قرأ قوله تعالى وَ لَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ (١) فيما إذا جهر فى الصلاه التى يجب الإخفات فيها، أو قرأ قوله تعالى وَ قَوْمُوا لِلّهِ قَانِتِينَ (٢) فيما إذا جلس فى الركعه الأولى أو الثالثه من الرباعيه للتشهد سهوا، أو قرأ قوله تعالى وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (٣) فيما إذا قرأ الإمام القنوت فى الركعه الأولى مثلا، فإنّه فى جميع هذه الموارد يترتب الغرض على قراءه القرآن من دون أن يجعل الألفاظ القرآنيه بحذاء المعنى الذى يريد، لوضوح أنّه لا يريد أن يخاطب الإمام و ينهاه عن الجهر بقوله:

« وَ لَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ »، بل يقرأ القرآن فيترتب عليه إعلام الإمام للمناسبه بين الآيه التى قرأها و بين ما سهى عنه الإمام.

هذا، و لا يخفى أنّ انتزاع عنوان الردّ بمجرد ذلك مشكل. نعم يمكن أن يتحقق

ص: ٣٧٦

١- ١) الاسراء: ١١٠.

٢- ٢) البقره: ٢٣٨.

٣- ٣) البقره: ٤٣.

ذلك بحيث لا ينافى الصلاه، بأن قصد بقوله: سلام عليكم، في مقام ردّ الجواب الدعاء، و سأل من الله تعالى أن يسلمه، و أمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء سواء أراد بذلك مجرد سلامه المخاطب أو أراد أن يسلمه الله و لكن لا على سبيل الدعاء و السؤال منه تعالى، فهو محلّ إشكال، بل الظاهر أنّه داخل في الكلام المبطل.

و منه يظهر أنّ الابتداء بالسلام في أثناء الصلاه و كذا تسميت العاطس يوجب بطلان الصلاه إلا أن يرجع إلى الدعاء و المسأله منه تعالى.

هذا، و يمكن أن يقال: إنّ تحقق عنوان الدعاء الذي مرجعه إلى الطلب من الله تعالى، لا يجتمع مع توجيه الكلام إلى المخاطب و المخاطبه معه، فإنّ قوله: سلّمك الله، أو غفر الله لك و نظائرها، يكون الخطاب فيه متوجّها إلى المخاطب و إن كان الإسناد فيه إلى الله تعالى، و الدعاء لا بدّ فيه أن يكون الطلب منه تعالى، و إن كان متعلّقاً بالشخص الحاضر، كقوله: اللهم اغفر لهذا.

و بالجملة: فصدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب الحاضر مشكل، اللهم إلا أن يقال: إنّ الكلام الذي أخذ موضوعاً للحكم بوجوب الإعادته إنّما هو كلام الآدميين، كما يدلّ على ذلك النبويّ المتقدّم: «إنّ هذه الصلاه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنّما هي التسييح و التكبير و قراءه القرآن». فخروج الدعاء و الذكر و القرآن إنّما هو على سبيل التخصّص لا التخصيص.

و حينئذ فكما شكّ في صدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب، كذلك يكون صدق كلام الآدميين عليه مشكوكاً أيضاً، فلا دليل على كون هذا القسم من الكلام مبطلاً، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل و هو يقتضى العدم، لكنّ الأحوط الترك.

لو أكره على الكلام فالمحكى عن الشيخ في المبسوط، والعلامة في المنتهى، والشهيد في الذكرى، التردد في كون ذلك مبطلا للصلاه. ولكن العلامة في المنتهى بعد التردد استقرب البطلان، كما أفتى بذلك في محكى التذكرة (١).

و لم يظهر من القدماء التعرض لهذا الفرع عدا الشيخ في المبسوط (٢) الذى صنف على خلاف ما هو المتداول بين الإماميه فى مقام التصنيف فى ذلك الزمان، كما أنه لم يظهر من أحد من المتعرضين له الفتوى بعدم البطلان، وإن كان يمكن توجيهه كما فى المصباح بأن مقتضى حكمه حديث الرفع (٣)-المشتمل على رفع ما استكرهوا عليه-على عمومات أدله التكليف تخصيص أدله قاطعيه الكلام بما إذا لم يكن مكرها عليه، إلا أن يمنع دلاله الحديث على رفع جميع الآثار، ولكنه خلاف التحقيق.

فالحاق المكره بالناسى أوفق بالقواعد إلا- أن يقال كما فى المصباح أيضا: بأن الذى يظهر من النصوص و الفتاوى- كما لعله المغروس فى أذهان المتشرعة- أن التكلم عمدا كالحدث مناف لفعل الصلاه. فالإكراه عليه إكراه على إيجاد المنافى، و مرجعه لدى التحليل إلى الإكراه على إبطال الصلاه (٤).

و أثره حينئذ ليس إلا- المؤاخذه و هى مرفوعه بحكم الحديث أو يقال: بأنه يفهم من تعبير الشارع بكونه قاطعا أن للصلاه هيئه اتصاليه يقطعها التكلم عمدا،

ص: ٣٧٨

١- ١) المنتهى ٣: ٣٠٩، نهايه الأحكام ١: ٥١٦، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٩، الذكرى ٤: ١٣.

٢- ٢) لم نعر على هذا الفرع بخصوصه فى المبسوط، و لكن حكاها فى مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٤٠٨ عن الشيخ فى النهايه.

٣- ٣) الخصال: ٤١٧ باب التسعه ح ٩، سنن ابن ماجه ١: ٦٥٩ ح ٢٠٤٣ و ٢٠٤٥.

٤- ٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٤٠٩.

فرغ أثر الإكراه حينئذ غير مجد في إحراز تلك الهيئه الاتصاليه التي اعتبرها شرطا في الصلاه. إذ لا يثبت به لوازمه العقليه.

ثم إن بعض المحققين من المعاصرين بعد أن نفى البعد عن شمول حديث الرفع للمقام-بناء على أن المراد رفع جميع الآثار دون خصوص المؤاخذة-قال: ولكن في بعض الأخبار الحكم ببطلان الصلاه إذا صدر الكلام عمدا، و عدم البطلان إذا صدر ناسيا، و يظهر من ذلك ظهورا قويا أن الكلام الصادر عن إكراه ليس قسما ثالثا حتى يلحق بكلام الناسى بواسطه حديث الرفع (1). انتهى.

ولا يخفى أن شمول الحديث لا- يبتنى على أن يكون الكلام الصادر عن إكراه قسما ثالثا، لأن الحديث يشملها و إن كان من مصاديق الكلام العمدي. نعم يمكن أن يقال: بأن المستفاد من الأدله الداله على عدم مبطلية الكلام إذا صدر سهوا هو انحصار ذلك بالكلام السهوى، و لكن دون إثباته خرط القتاد. و كيف كان، فالأحوط إعادة الصلاه لو تكلم فيها مكرها.

رد السلام في أثناء الصلاه

هل يجوز رد السلام في أثناء الصلاه أم لا- بل يحرم؟ ذهب إلى الثاني جمهور العاظمه، و حكى عن البصرى من التابعين القول بوجوب الرد قولاً، و قد وقع الخلاف بين الجمهور، حيث أنهم بين من قال: بأنه يرد بالإشاره برأسه كالشافعى فى القديم، أو بيديه كما فى موضع آخر منه، و بين من قال بأنه يرد قولاً- لكن بعد الفراغ من الصلاه كأبى ذر الغفارى و عطاء و الثورى. و قال الأخير: إن كان باقيا رد عليه و إن كان منصرفا اتبعه بالسلام، و بين من قال بأنه يرد بقلبه كالنخعى، و بين

ص: ٣٧٩

من قال بأنّه لا يردّ بشيء أصلاً فيضيع سلامه (١).

و أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم متفقون ظاهراً على الجواز الذي يراد به الوجوب (٢)، والتعبير به إنّما هو في قبالة العامّة القائلين بالتحريم كما عرفت، وإلاّ فمن الواضح أنّه بعد ملاحظه 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- خبر محمّد بن مسلم قال: دخلت على أبي جعفر عليه السّلام وهو في الصلاة فقلت السلام عليك. فقال: السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلما انصرف قلت: أيردّ السلام وهو في الصلاة؟ قال: «نعم مثل ما قيل له» (٣).

٢- رواه سماعه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلاة؟ قال: «يردّ: سلام عليكم، ولا يقول: وعليكم السلام، فإنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كان قائماً يصلّي، فمرّ به عمّار بن ياسر فسلم عليه عمّار، فردّ عليه النبي صلّى الله عليه وآله هكذا» (٤).

٣- رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: إذا سلّم عليك الرجل وأنت تصلّي، قال: «تردّ عليه خفياً كما قال» (٥).

٤- رواه عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن السلام على المصلّي؟ فقال: «إذا سلّم عليك رجل من المسلمين وأنت في الصلاة فردّ عليه فيما

ص: ٣٨٠

١- (١) المجموع ١٠٣: ٤-١٠٥، المدوّنه الكبرى ٩٩: ١، الخلاف ٣٨٨: ١ مسألة ١٤١.

٢- (٢) الانتصار: ١٥٣، الخلاف ٣٨٨: ١ مسألة ١٤١، المعتمد ٢٦٣: ٢، تذكرة الفقهاء ٢٨١: ٣ مسألة ٣٢١، الحدائق ٩: ٧٩، مدارك الاحكام ٤٧٣: ٣، مستند الشيعة ٦٧: ٧، كشف اللثام ١٨٣: ٤، جواهر الكلام ١٠٠: ١١.

٣- (٣) التهذيب ٣٢٩: ٢ ح ١٣٤٩، الوسائل ٢٦٧: ٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ١.

٤- (٤) الكافي ٣٦٦: ٣ ح ١، التهذيب ٣٢٨: ٢ ح ١٣٤٨، الوسائل ٢٦٨: ٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٢.

٥- (٥) التهذيب ٣٣٢: ٢ ح ١٣٦٦، الفقيه ٢٤١: ١ ح ١٠٦٥، الوسائل ٢٦٨: ٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٣.

بينك و بين نفسك، و لا ترفع صوتك» (١).

٥-روايه محمد بن مسلم، أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يسلم على القوم في الصلاة؟ فقال: «إذا سلم عليك مسلم و أنت في الصلاة فسلم عليه، تقول: السلام عليك، و أشر بإصبعك» (٢).

٦-روايه علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه قال: سألته عن الرجل يكون في الصلاة فيسلم عليه الرجل، هل يصلح له أن يرد؟ قال: «نعم، يقول: السلام عليك، فيشير إليه بإصبعه» (٣).

٧-ما عن الشهيد في الذكرى قال: و روى البزنطي عن الباقر عليه السلام قال: «إذا دخلت المسجد و الناس يصلون فسلم عليهم، و إذا سلم عليك فاردد، فإني أفعله، و إن عمّار بن ياسر مرّ على رسول الله صلى الله عليه و آله و هو يصلّي، فقال: السلام عليك يا رسول الله و رحمه الله و بركاته، فردّ عليه السلام» (٤).

هذه هي الروايات الواردة في هذا الباب، و يقع الكلام فيها من جهات:

الأولى: ظاهر أكثر الروايات المتقدّمة و جوب ردّ السلام، و مقتضى بعضها الجواز، و لكنّ المراد به هو الجواز بالمعنى الأعم المنطبق على الوجوب. نعم هنا روايه ظاهره في الحرمة، و هي روايه مصدّق بن صدقه عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: «لا تسلّموا على اليهود و لا النصارى-إلى أن قال: -و لا على المصلّي، و ذلك لأنّ المصلّي لا يستطيع أن يردّ السلام.» (٥). و لكنّها محموله على التقيه

ص: ٣٨١

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٤، التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٥، الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٤.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٣، السرائر ٣: ٦٠٤، الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٥.
 - ٣- (٣) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٨٠١، الوسائل ٧: ٢٦٩. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٧.
 - ٤- (٤) الذكرى ٤: ٢٤، الوسائل ٧: ٢٧١. أبواب قواطع الصلاة ب ١٧ ح ٣.
 - ٥- (٥) الخصال: ٤٨٤ ح ٥٧، الوسائل ٧: ٢٧٠. أبواب قواطع الصلاة ب ١٧ ح ١.

الثانية: مقتضى روايتى منصور و عمّار المتقدمتين وجوب الردّ خفيًا، بناء على أن لا يكون المراد بقوله عليه السّلام فى روايه عمّار: «فردّ عليه فيما بينك و بين نفسك»، هو الردّ بالقلب كما يشهد له قوله: «و لا ترفع صوتك»، فإنّ الظاهر أنّ المراد هو القول خفيًا، و لعلّ الوجه فيه هو أنّ العامّة حيث كانت فتاواهم متطابقه على التحريم، فلذا أمر الشيعة بالإخفاء لئلا يظهر أمرهم و يتبين مخالفتهم.

الثالثة: قد ورد فى إحدى روايتى محمّد بن مسلم و روايه علىّ بن جعفر عليه السّلام الأمر بالإشارة بالإصبع، و لكنّ الظاهر عدم كونه أمرًا وجوبيًا، لعدم توقّف الردّ عليه و بعد كونه واجبًا نفسيًا، و لعلّ الوجه فيه هو إعلام المسلمّ بذلك لعدم إمكان التوجّه و الإقبال فى حال الصلاة، و يحتمل أن يحمل على التقيه، لما عرفت من أنّ الشافعى أوجب الإشارة باليد فى موضع من القديم.

الرابعة: مقتضى روايه منصور و إحدى روايتى محمّد بن مسلم وجوب ردّ السلام بمثل ما قيل له و كما قال، و هل المراد بالمماثلة، المماثلة من جميع الجهات من التعريف، و التنكير، و الأفراد، و الجمع، و التقديم، و التأخير، كما يشهد له إطلاق المماثلة فى الروايتين، أو أنّ المراد بها المماثلة فى خصوص التقديم و التأخير؟ كما ربما يدلّ على ذلك روايه سماعه الناهيه عن الردّ بمثل «عليكم السلام»، لأنّ المتعارف بينهم فى مقام السلام هو تقديم السلام، و اعتبار المماثلة يقتضى تقديمه فى مقام الجواب أيضًا.

و حينئذ، فالتعرّض لذلك إنّما هو للتنبيه على أنّ كيفية الجواب فى أثناء الصلاة تغاير الكيفية المتعارفه بينهم فى مقام الجواب فى غيرها من تقديم الظرف، و الظاهر هو الوجه الثانى.

فما ورد فى إحدى روايتى محمّد بن مسلم و روايه علىّ بن جعفر المتقدمتين من

أنه يجب أن يقال:السلام عليك،إنما يكون ذكره من باب كونه أحد الأفراد، و المقصود منه وجوب تقديم السلام على الطرف فقط،لا- هو مع التعريف و الإفراد كما لا يخفى.ثم إنه يحتمل أن يكون المراد بالمثل هو المماثلة في كونه قولاً،فالمراد هو بيان وجوب الرد قولاً كما في غير حال الصلاة،قبالا للعامّة القائلين بحرمة كذلك، و لكن هذا الاحتمال بعيد.

هذا كله فيما يتعلّق بوجوب ردّ السلام في الصلاة.و أما الردّ من حيث هو فهو واجب شرعاً،و يدلّ عليه قوله تعالى وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَاَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا (١)و التحية عباره عن نوع خاصّ من التواضع،مستعمل لدى العرف عند ملاقاته بعضهم لبعض،و قد كان متداولاً في زمان الجاهليّته أيضاً،و كان علامه لعدم كون المحيّي قاصداً للسوء بالنسبه إلى المحيّي.

و كيف كان،فهل هو عباره عن مطلق الألفاظ المستعمله في ذلك المورد،أو أنه يختصّ بخصوص صيغه السلام؟حكى عن الطبرسي في مجمع البيان أنه قال:

التحية:السلام،يقال:حيّا تحيّة إذا سلّم (٢)،و لكن المحكيّ عن بعض أهل اللغة أنه اسم لمطلق الألفاظ التي تستعمل في ذلك المورد،سلاماً كان أو غيره ممّا هو بمنزله (٣).و يؤيّده ما عن الصدوق في الخصال عن أبي جعفر،عن آبائه،عن أمير المؤمنين عليهم السّلام قال:«إذا عطس أحدكم فسّمّوه قولوا:يرحمكم الله،و هو يقول:يغفر الله لكم و يرحمكم،قال الله تعالى وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَاَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا (٤)».

ص: ٣٨٣

١- (١) النساء: ٨٦.

٢- (٢) مجمع البيان ٨٤: ٣.

٣- (٣) مجمع البحرين ١: ٦٠٨ مادّه ح ي ي.

٤- (٤) الخصال: ٦٣٣، الوسائل ٨٨: ١٢. أبواب أحكام العشرة ب ٥٨ ح ٣.

هذا، ولكن الحكم بوجوب ردّ مطلق التحية استنادا الى الآيه الشريفه في غايه الإشكال، خصوصا بعد وضوح أنّ السيره المستمرّه بين المسلمين إنّما كانت على ردّ خصوص السلام، ولا يلتزمون برّد سائر التحيّات، و أمّا الاستدلال في الروايه بالآيه الشريفه فليس لأجل كون الدعاء بمثل يغفر الله لكم و يرحمكم من مصاديق التحيه، بل كان ذكرها من باب الاستئناس للمناسبه بين الموردين.

ثمّ إنّّه لو فرض عموم التحيه و عدم اختصاصها بخصوص صيغ السلام لوجب حمل الأمر في الآيه الشريفه على الاستحباب بالنسبه إلى غير تلك الصيغ، و لا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنّ صيغه الأمر موضوعه لمجرّد إنشاء الطلب. غايه الأمر أنّه مع عدم قيام قرينه على الإذن في الترك، لا يكون المأمور معذورا في المخالفه عند العقلاء، و كان مستحقّا للذمّ و العقاب كما حقّقناه في الأصول.

فالأقوى و جوب ردّ خصوص صيغ السلام، كما أنّه لا خلاف فيه ظاهرا بين المسلمين، و قد عرفت فتاوى العامّه في باب الردّ في أثناء الصلاه، فإنّه يستفاد من مجموعها مفروغيه و جوب الردّ بالقول في غير حال الصلاه، بل يستفاد من بعضها أنّ الردّ يكون حقّا للمسلّم على المسلّم عليه فتدبّر.

هذا، و أمّا ما يدلّ من الروايات على وجوب ردّ السلام فهي روايه مصدّق بن صدقه المتقدمه، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام، و روايه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام (1)، والدالتان على أنّ السلام من المسلّم تطوّع و الردّ فريضة، و قد روى هذا المضمون من طريق العامّه عن بعض التابعين (2)، و لكنّ الطبري في تفسيره

ص: ٣٨٤

١- (١) الكافي ٢: ٦٤٤ باب التسليم ح ١، الوسائل ١٢: ٥٨. أبواب أحكام العشره ب ٣٣ ح ٣.

٢- (٢) الجامع لأحكام القرآن ٥: ٣٠٤، صحيح مسلم ١٣: ١١٧ ب ٢ و ١١٨ ب ٣، صحيح البخاري ٧: ١٦٣ ب ٧-١.

الكبير استدلل للوجوب بالآيه الشريفه، و روى عن أبى الزبير أنه قال: سمعت جابرا يقول: «ما رأيتُهُ إلا يوجبهُ قوله تعالى وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ» (١).

ثم لا يخفى أنه لو قطع النظر عما يدل على وجوب رد السلام من حيث هو، فلا يمكن أن يستفاد ذلك من الروايات الواردة في الرد في أثناء الصلاة، لأن كثيرا منها لا يدل إلا على مجرد الجواز والصلاحية التي مرجعها إلى عدم كون الاشتغال بالصلاة مانعا عن الرد، وما يدل بظاهره على الوجوب كروايتى سماعه و منصور وغيرهما لا يستفاد منها الوجوب بعد كونها بصدد الرد على العامه القائلين بالحرمة في الصلاة، لأن الأمر في مقام توهم الحظر لا يدل على الوجوب.

و بالجملة: بعد كون المرتكز في أذهان المسلمين في ذلك الزمان هي الحرمة، لاشتهار الفتوى بها من المتصددين للإفتاء، لا يبقى للأمر ظهور في الوجوب و لا يستفاد منه إلا مجرد الجواز في مقابل الحرمة كما لا يخفى.

ثم إن القدر المتيقن من موارد وجوب رد السلام ما إذا كان المسلم رجلا - بالغا عاقلا مسلما قاصدا لمعنى السلام، مع كونه بإحدى الصيغ الأربع التي هي عبارته عن: «سلام عليك»، و«السلام عليك»، و«سلام عليكم»، و«السلام عليكم»، و الظاهر عدم اعتبار قصد القربة في السلام في وجوب رده لعدم الدليل عليه، مضافا إلى أن الحكمه في الحكم بوجوب الرد، و الفرق بينه و بين السلام، لأنه لا يكون إلا مستحبا، و هي كون السكوت في مقام الرد و الامتناع عنه موجبا للعداوة و البغضاء، مع أن مقصود الشارع هو حصول الألفه و الانس، و الحكمه تقتضى تعميم الحكم بالوجوب لما إذا لم يكن السلام مقرونا بقصد القربة كما لا يخفى.

ص: ٣٨٥

هذا، ولو لم يكن المسلم قاصدا لمعنى السلام لأجل أنه لا يعرف معناه مثلا حتى يقصده كأكثر الأعاجم، فهل يجب رده أم لا؟ الظاهر نعم، لحصول عنوان التحية بذلك، وكفايه كونه قاصدا لها إجمالا وإن لم يعرف معناه بالخصوص.

ولو لم يكن السلام بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة، كما إذا قدم الظرف على السلام على خلاف ما هو المتعارف بينهم في مقام الابتداء بتحية الأحياء ففيه وجوه أربعة:

أحدها: القول بأنه لا يجب رده أصلا، وصرح المحقق في المعتبر بتحريم إجابته في حال الصلاة، بل يظهر منه تحريم الإجابة في غير سلام عليكم من الصيغ الأربع أيضا، حيث أنه قال: إذا قال: سلام عليكم ردّ مثل قوله سلام عليكم، ولا يقول:

و عليكم السلام.

وبعد نقل الفتاوى والروايات قال: فرع: لو سلّم عليه بغير اللفظ المذكور لم يجز إجابته، نعم لو دعا له و كان مستحقا و قصد الدعاء لا ردّ السلام لم أمنع منه، لما ثبت من جواز الدعاء لنفسه و لغيره في أحوال الصلاة بالمباح (١). انتهى.

ثانيها: القول بوجوب رده مماثلا في حال الصلاة، ذهب إليه صاحب الجواهر والمصباح (٢).

ثالثها: ما حكى عن المسالك من أنه يردّ بالسلام المعهود (٣).

رابعها: التخيير بين الردّ بالمثل وبين الردّ بغيره. ولا يخفى أنّ منشأ هذه الوجوه الأربعة ملاحظه أمرين:

أحدهما: إنّ التحية بغير السلام، إمّا خارجه عن الآيه الشريفه موضوعا، بناء

ص: ٣٨٦

١-١) المعتبر ٢٦٣-٢٦٤.

٢-٢) جواهر الكلام ١١:١١٤، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٢١.

٣-٣) المسالك ١:٢٣٢.

على ما ذكره الطبرسى، أو حكما بناء على ما ذكره بعض أهل اللغه من عموم التحية لغير السلام، فهل السلام بغير إحدى الصيغ الأربع المتقدمه أيضا يكون كذلك أم لا؟ ثانيهما: إن المماثلة فى التقديم و التأخير المعتبره فى الردّ فى حال الصلاه هل تكون معتبره مطلقا، أو تكون معتبره فى خصوص ما لو كان السلام بإحدى الصيغ الأربع؟ و لا ينافى الاحتمال الأوّل النهى عن عليكم السلام فى موثقه سماعه المتقدمه، لأنّ موردها ما إذا كان السلام بإحداها، كما هو المتعارف فى السلام الابتدائى فى تحيته الأحياء.

و بعبارة أخرى هل المماثلة المذكوره فى الروايتين معتبره بعنوانها، سواء كان السلام بإحدى الصيغ المتعارفه أو غيرها، أو أنّها كناية عن تقديم السلام على الظرف كما هو المتعارف فى السلام، و هو الوجه فى التعبير عنه بها؟ إذا عرفت ذلك فنقول: الوجه الأوّل يبنى على عدم شمول الآيه الشريفه لهذا السلام، إمّا لاختصاص التحية المذكوره فى الآيه بغيره من الصيغ الأربع المتعارفه، و إمّا لانصرافها عنه، كما أنّ غيره من الوجوه الثلاثه يبنى على شمول الآيه له أيضا، و الاختلاف بينها إنّما هو فى الأمر الثانى.

فمنشأ ما عليه الجواهر و المصباح هو أنّ المماثلة المعتبره فى الردّ فى حال الصلاه معتبره بعنوانها، فلا بدّ من مراعاتها نظرا إلى ما يدلّ على اعتبارها، كما أنّ ما حكى عن المسالك من لزوم تقديم السلام على الظرف مبنّى على أن لا يكون عنوان المماثلة معتبرا، بل كانت هى كناية عن تقديم السلام على الظرف.

و حيث أنّ مورد الأدله الداله على اعتبار المماثلة هو السلام على النحو المتعارف، فلذا كنى عن ذلك بعنوان المماثلة، و إلّا فالواجب مطلقا هو تقديم السلام على الظرف، سواء كان بإحدى الصيغ الأربع المتعارفه أو غيرها، و أمّا الاحتمال

الأخير فيبتنى على خروج المورد المفروض عن الأدله الداله على اعتبار المماثله، لأنّ موردها خصوص ما إذا كان السلام بالنحو المتعارف، فليس هنا ما يدلّ على اعتبارها فى المقام.

ثمّ إنّ الظاهر فى الأمر الثانى هو كون عنوان المماثله مأخوذاً بنحو الكنايه عن تقديم السلام على الظرف، فالوجه الثانى من الوجه الأربعة بعيد جدّاً. نعم يبقى الكلام فى شمول الآيه الشريفه لهذا النحو من السلام، و الظاهر إطلاقها لصدق عنوان التحيه عليه.

ص: ٣٨٨

الفعل الكثير الخارج عن أفعال الصلاة

قد ادّعى العلامة في المنتهى اتفاق أهل العلم كافه على بطلان الصلاة به (١)، و هذا يدلّ على كونه موردا لاتفاق المسلمين، لأنّ التعبير بهذا إنّما هو في مثل تلك الموارد.

و المشهور بين الإماميه التقييد بما إذا فعل ذلك عمدا (٢)، و يمكن أن يستكشف من قيام الشهره المحقّقه على قاطعيه هذا العنوان ثبوت نصّ معتبر دالّ على ذلك، و حينئذ فلا بدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص موضوع الكثره المأخوذ في النصّ. هذا، و لكن يستفاد من كلمات كثير من المتأخرين أنّ المستند في ذلك ليس ثبوت نصّ دالّ بمنطوقه على قاطعيه هذا العنوان، بل المناط في البطلان هو محو

ص: ٣٨٩

١-١) المنتهى ٣١٠:١.

٢-٢) المعبر ٢٥٥:٢، نهايه الأحكام ٥٢١:١، تذكره الفقهاء ٢٨٨:٣ مسأله ٣٢٨، جامع المقاصد ٣٥٠:٢، مجمع الفائده و البرهان ٦٩:٣، كشف اللثام ١٧٢:٤، مستند الشيعة ٧:٤٢، جواهر الكلام ١١:٥٥.

صوره الصلاه، كما صرح بذلك في المدارك، حيث قال: ولم أقف على روايه تدلّ بمنطوقها على بطلان الصلاه بالفعل الكثير، لكن ينبغي أن يراد به ما ينمحي به صورته الصلاه بالكليّه، كما هو ظاهر المصنّف في المعتمد، اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق، وأن لا يفرق في بطلان الصلاه بين العمد و السهو (١). انتهى.

و لكن لا يخفى أنّه بناء عليه لا يكون وجه للتعبير عن الفعل الماحي لصوره الصلاه بالفعل الكثير، كما أنّه لا يكون وجه للتفصيل بين صورتى السهو و العمد كما هو المشهور.

ثمّ إنّ هنا وجه آخر استدللّ به في المصباح، و هو معهوديه التنافي لدى المتشرّعه من الصدر الأوّل بين الصلاه و سائر الأعمال الخارجيه، بحيث يرون الفرق بين الصلاه و سائر العبادات، و أنّه ليس في الصلاه عمل خارجي بخلاف غيرها من العبادات، و يدلّ على مغروسية هذا المعنى في أذهان المتشرّعه كثره السؤال في الإخبار عن الأفعال الجزئية التي مسّت الحاجه إلى فعلها في أثناء الصلاه، كقتل القمل، و البق، و البرغوث، و نفخ موضع السجود، و تسويه الحصى، و غير ذلك (٢).

و الاستدلال بهذه الأخبار ليس من جهه الحكم بالجواز المذكور فيها فإنّ المناط في هذا الحكم الجامع بين موارد السؤال هو القلّه، فتدلّ بالمفهوم على كون الفعل الكثير مبطلا- في غايه الإشكال، بل مبنى الاستدلال بها على كون السؤال فيها مشعرا بمغروسية التنافي بين الصلاه و بين الأعمال الخارجيه في أذهان المتشرّعه، و لذا صاروا بصدد السؤال عن حكم مثل الأفعال المذكوره فيها.

و يدلّ على التنافي بين الصلاه و بين الأعمال الخارجيه، بعض ما ورد في التكفير

ص: ٣٩٠

١-١) مدارك الأحكام ٣:٤٦٦.

٢-٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٤١١.

مما يدلّ على أنّ التكفير عمل و ليس فى الصلاه عمل (١). فإنّ الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل الخارجى الذى لا يكون من سنخ أفعال الصلاه، و حينئذ فيدلّ على بطلانها بفعل شىء خارج عن حقيقتها و لو كان قليلا، فلا بدّ من ورود دليل مخصّص حتّى يدلّ على الجواز فى بعض الموارد.

ثمّ لا يخفى أنّ استكشاف النصّ فى المسأله من الفتاوى مشكل، لأنّه لم يكن لها تعرّض فى أكثر الكتب المعدّه لنقل الفتاوى المأثوره عن العتره الطاهره عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادره عنهم. نعم ذكر فى المراسم فى عداد ما يوجب التعمّد إليه بطلان الصلاه: و كلّ فعل كثير أباحه الشريعه قليله فى الصلاه، أو كلّ فعل لم تبح الشريعه قليله و لا كثيره (٢).

و قال فى الوسيله فى بيان القواطع: أنّها تسعه أشياء: العمل الكثير ممّا ليس من أفعال الصلاه (٣). و قال الشيخ فى المبسوط الذى هو كتاب تفريعى له: و لا يفعل فعلا كثيرا ليس من أفعال الصلاه (٤). و الظاهر أنّ هذا استنباط من تجويز الأفعال الجزئيه فى الشريعه، لا- أن يكون بهذا العنوان ممّا قام عليه نصّ. و يؤيّدّه أنّه فى كتاب النهايه-الموضوع لنقل الفتاوى المأثوره-اقتصر على ذكر موارد الجواز (٥).

و كيف كان، فدعوى الإجماع على مبطلية الفعل الكثير بعنوانه كما عن العلامة و جماعه من المتأخّرين مما لا وجه لها بعد عدم وجود نصّ فى المسأله، و لا ما يمكن أن يستكشف منه، فالأولى كما عرفت التمسك لذلك بأنّ المغروس فى أذهان المتشرّعه أنّه يعتبر فى الصلاه التوجّه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال

ص: ٣٩١

١- ١) قرب الاسناد: ١٧٧ ح ٧٩٥، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٤.

٢- ٢) المراسم: ٨٧.

٣- ٣) الوسيله: ٩٧.

٤- ٤) المبسوط ١: ١١٧.

٥- ٥) النهايه: ٩٣.

بالأعمال الخارجيه التي لا تكون من سنخ أجزاء الصلاه. نعم لا بأس بالاشتغال بالأفعال الجزئيه غير المنافيه للتوجه فتدبر.

قاطعيه الأكل و الشرب

لا يخفى أنه ليس هنا أيضا ما يدلّ من النصوص على ذلك، نعم ربّما يستدلّ له بالروايه الوارده في جواز شرب الماء في صلاه الوتر لمن أصابه عطش، و هو يريد الصوم في صبيحه تلك الليله، بشرط أن لا يكون موجبا للاستدبار (1)، نظرا إلى أنّ الاستفادة منها أنّ هذا إنّما يكون على سبيل الاستثناء، فيدلّ على قاطعيه الشرب في غير هذا المورد، و لكنّه كما ترى.

فالأولى الاستدلال له أيضا بما عرفت في الفعل الكثير من مغروسيه التنافي بين حقيقه الصلاه التي هي التوجه، و بين الاشتغال بغيرها من الأفعال الخارجيه، و لكن هذا الاستدلال يقتضى بطلان الصلاه بهما إذا كانا منافيين للتوجه، فلا بأس بما لا يكون منهما منافيا له، كأكل شيء صغير و بلع ما بقى بين الأسنان، و إن كان هذا يوجب البطلان في باب الصوم.

ثمّ إنّ قاطعيه الأكل و الشرب إنّما تكون المذكوره في كتب المحقّق و العلّامه و من بعدهما من الفقهاء المتأخّرين (2)، و ليس في كلمات القدماء منهم -خصوصا في كتبهم المعده لنقل الفتاوى المأثوره- تعرّض لها أصلا.

ص: ٣٩٢

١- (١) التهذيب ٢: ٣٢٩ ح ١٣٥٤، الفقيه ٣: ٣١٣ ح ١٤٢٤، الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٣ ح ١، ٢.
٢- (٢) المعتمد ٢: ٢٥٩، قواعد الأحكام ١: ٢٨١، نهايه الاحكام ١: ٥٢٢، الدروس ١: ١٨٥، مسالك الأفهام ١: ٢٢٨، كفايه الأحكام: ٢٤، رياض المسائل ٣: ٥١٨، مجمع الفائده و البرهان 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: إنَّ الأكل و الشرب يفسدان الصلاة، و روى جواز شرب الماء في الصلاة النافله، و ما لا يمكن التحرز منه مثل ما يخرج من بين الأسنان، فإنَّه لا يفسد الصلاة ازدراده (١).

و قال في الخلاف: روى أنَّ شرب الماء في النافله لا بأس به، فأما الفريضة فلا يجوز أن يأكل فيها و لا أن يشرب. و بهذا التفصيل قال سعيد بن جبير، و طاوس. و قال الشافعي: لا يجوز ذلك لا في نافله و لا في فريضة (٢).

دليلنا: إنَّ الأصل الإباحه، فمن منع فعليه الدليل، و إنَّما منعنا في الفريضة بدلاله الإجماع. و أيضا روى سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّي أبيت و أريد الصوم فأكون في الوتر فأعطش فأكره أن أقطع الدعاء فأشرب، و أكره أن أصبح و أنا عطشان، و أمامي قلَّه بيني و بينها خطوتان أو ثلاثه؟ قال: «تسعى إليها و تشرب منها حاجتك و تعود في الدعاء» (٣)، (٤) و لا يخفى أنَّ الروايه الوارده في جواز شرب الماء إنَّما وردت في خصوص صلاه الوتر مع الخصوصيات المذكوره فيها، فقوله: روى أنَّ شرب الماء، مبنئ على إلغاء الخصوصيات و إسراء الحكم إلى مطلق النافله. و يحتمل أن يكون مراده الجواز في النافله في الجملة في مقابل الفريضة التي لا يجوز فيها الشرب أصلا.

و كيف كان، فدعوى الإجماع في الخلاف على بطلان الفريضة بذلك مبتنيه على ملاحظه فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعرضين لها، حيث إنَّها متطابقه على المنع في الفريضة كما عرفت من كلامه، فلا يكون كاشفا عن وجود نصِّ دالِّ على

ص: ٣٩٣

١- ١) المبسوط ١: ١١٨.

٢- ٢) المجموع ٤: ٩٠.

٣- ٣) الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٣ ح ١.

٤- ٤) الخلاف ١: ٤١٣ مسألة ١٥٩.

كون ذلك مبطلا في الفريضة.

ثم إنَّ تعبير السائل في الرواية بقوله: «فأكره أن أقطع الدعاء و أشرب». ربّما يشعر بعدم كون الشرب في نظره منافيا للتوجه المعبر في الصلاة، بل حيث يكون موجبا لقطع الدعاء الذي كان مشتغلا به، فلذلك كرهه. و كيف كان فدعوى الإجماع في المسألة و الاستدلال به ممّا لا وجه له، خصوصا بعد ثبوت الاختلافات الكثيره في فروعها، و في كيفية الاستدلال لها، فإنّ جملة من أفاضل المتأخرين كالعلامة و الشهيدين (1) يرون الإبطال دائرا مدار صدق عنوان الفعل الكثير، فلا تبطل الصلاة بمسّمى الأكل و الشرب.

نعم، جعل العلامة كما حكى عنه مطلق الأكل و الشرب بانضمامها إلى مقدّماتهما من الفعل الكثير (2)، و بعض آخر منهم استدللّ لذلك بكونهما ماحيين لصوره الصلاة، و لا يبعد الالتزام بذلك في مطلق الأكل و الشرب، حتى في مثل ما لو ترك في فيه شيئا يذوب كالسكر فذاب فابتلعه، لأنّ هذا العمل لو اطلع عليه المتشرّعه لحكم بمنافاته مع هيئه الصلاة و صورتها.

نعم، يبقى الكلام في أنّه لو كان كلّ من الأكل و الشرب ماحيا لصورتها فكيف يمكن تجويز شيء منهما و لو في خصوص النافله، كما في الرواية المتقدمه؟ هذا، و يمكن استفادة الحكم من بعض الروايات الوارده في صلاة الوتر كرواية عليّ بن أبي حمزه و غيره، عن بعض مشيخته قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أ فصل في الوتر؟ قال: «نعم»، قلت: فأنّي ربّما عطشت فأشرب الماء؟ قال: «نعم، و انكح» (3).

و المراد من قوله: أفضل هو الفصل بين الركعه الأخيره و الركعتين الأوليين بالسّلام،

ص: ٣٩٤

١-١ (١) المنتهى ٣١٢:١، الذكري: ٨، المسالك ٢٢٨:١.

٢-٢ (٢) تذكره الفقهاء ٢٩٢:٣ مسأله ٣٢٨.

٣-٣ (٣) التهذيب ١٢٨:٢ ح ٤٩٣، الوسائل ٤:٦٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ١٣.

و حينئذ فيستفاد أنّ جواز الشرب بعد الركعتين الأوليين إنّما هو لتحقق الفصل بالتسليم، فيدلّ على أنّه لو لا الفصل لكان عدم جواز الشرب مسلّمًا مفروغًا عنه، و ليس المراد هو الشرب في أثناء صلاة الوتر، يعني في أثناء الأوليين أو الأخيره بقريته قوله: «و أنكح».

و بالجملة: فالرواية تدلّ على مفروغيه منافاه الشرب للصلاه، و مثلها ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي ولّاد حفص بن سالم الحنّاط أنّه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «لا بأس بأن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر ثمّ ينصرف فيقضى حاجته، ثمّ يرجع فيصلّي ركعه، و لا بأس أن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر ثمّ يشرب الماء، و يتكلّم، و ينكح، و يقضى ما شاء من حاجته، و يحدث وضوء ثمّ يصلّي الركعه قبل أن يصلّي الغدا» (١). و الظاهر أنّ قوله: لا بأس أن يصلّي الرجل ركعتين من الوتر، من كلام الصدوق، لا جزء للرواية كما زعمه صاحب الوسائل، و يؤيّدّه أنّه حكاه في محكّي الوافي بدون هذا الذيل (٢).

و منشأ زعم الخلاف أنّ الصدوق كان بناؤه في كتاب الفقيه على ذكر فتواه بعد نقل الرواية بلا فصل بينهما، فصار ذلك في بعض الموارد موجبا لتوهم كون فتواه أيضا جزء للرواية، و الظاهر أنّ مستند فتواه هذا هي روايه عليّ بن حمزه المتقدّمه.

أضف إلى جميع ما ذكرنا، كون الأكل و الشرب في أثناء الصلاه يعدّ من المنكرات عند المتشرّعه، بحيث يرون التنافي بينهما، و عدم إمكان اجتماعهما كما لا يخفى، فالأكل و الشرب في الجملة ممّا لا خفاء ظاهرا في قاطعتيهما للصلاه.

و هنا عناوين خمسّه المذكوره في كلماتهم، و قد وقع الاختلاف بينهم في حكم بعضها:

ص: ٣٩٥

١- (١) الفقيه ٣١٢: ١ ح ١٤٢٠، الوسائل ٤: ٦٣. أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ٤.

٢- (٢) الوافي ٧: ٩٤.

أحدها: بلع ما بقى بين الأسنان من بقايا الغذاء، فعن المنتهى و جامع المقاصد أنه لا تفسد الصلاة بذلك قولاً واحداً (١)، و به صرح فى كثير من الكتب الفقهيّه (٢)، و حكى عن بعض الأساطين (٣) التأمل فى ذلك، و لكنّ الظاهر أنّه لا بأس به، لعدم المنافاه بينه و بين الصلاه فى نظر المتشرّعه، و عدم الدليل على كون المراد بالأكل القاطع للصلاه هو الأكل المفسد للصوم.

ثانيها: ابتلاع النخامه النازل من الرأس، فالمحكى عن نهايه الأحكام أنّه غير مبطل (٤)، و عن كشف اللثام استظهار أنّه لا يسمّى أكلاً (٥)، و عن التذكرة: لو كان مغلوباً بأن نزلت النخامه و لم يقدر على إمساكها لم تبطل صلاته إجماعاً (٦)، و الأقوى هو عدم البطلان و وجهه واضح.

ثالثها: ما لو كان فى فمه لقمه فمضغها أو ابتلعها فى الصلاه، قد استظهر من المنتهى دعوى الإجماع على عدم البطلان بذلك (٧)، و فى المحكّى عن الذكرى: أنّه لو كثر ذلك عادة أبطل (٨)، و الظاهر هو البطلان لصدق الأكل و منافاته للصلاه بنظر المتشرّعه كما لا يخفى.

رابعها: مضغ العلك، ففى محكّى نهايه الإحكام (٩) أنّه كالأكل، و المحكّى عن

ص: ٣٩٦

١- ١) المنتهى ٣١٢: ١، جامع المقاصد ٣٥٢: ٢.

٢- ٢) المعتبر ٢٥٩: ٢، نهايه الاحكام ٥٢٢: ١، رياض المسائل ٥١٩: ٣، مجمع الفوائد و البرهان ٧٨: ٣.

٣- ٣) هو أستاذ صاحب مفتاح الكرامه على ما حكاه عنه فيه: ٣- ٣٣.

٤- ٤) نهايه الاحكام ٥٢٢: ١.

٥- ٥) كشف اللثام ١٨٠: ٤.

٦- ٦) تذكره الفقهاء ٢٩٤: ٣.

٧- ٧) المنتهى ٣١٢: ١.

٨- ٨) الذكرى ٨: ٤.

٩- ٩) نهايه الاحكام ٥٢٢: ١.

التنقيح أنه لو وضع علكا في فمه متفتتا فابتلعه مع الريق أبطل اتفاقا، لأنه فعل كثير (١).

خامسها: ما لو وضع في فمه شيئا يذاب كالسكر فذاب و ابتلعه، ففي محكي المنتهى أنه لم تفسد صلاته عندنا و عند الجمهور تفسد (٢)، و حكي عدم الإفساد من كثير من الكتب الفقهيّة، و لكن نقل في محكي التنقيح عن فخر المحققين أنه خالف في ذلك (٣) و وافقه بعض المتأخرين (٤) و هو الظاهر، لثبوت المنافاه و عدم الفرق بينه و بين أكل مثل اللقمة في نظر المتشرّعه كما لا يخفى.

أقسام القواطع عمدا و سهوا

ذكر الشيخ قدس سرّه في كتاب المبسوط: أنّ القواطع على قسمين: قسم يقطع الصلاه عمدا و سهوا، و هو كلّ ما ينقض الطهاره و يفسدها، و قسم يقطعها عمدا و هو سائر القواطع (٥)، و تبعه الحلّي في السرائر و جمع من المتأخرين عنه (٦)، و حينئذ فيقع الكلام في مستند التفصيل في سائر القواطع.

فاعلم أنّ ما وقع في دليله التفصيل بين صورتى العمد و السهو هو الكلام، فإنّ دليل قاطعيته صريح في أنه لو وقع عمدا يوجب بطلان الصلاه، و لو وقع سهوا

ص: ٣٩٧

- ١-١) التنقيح الرائع ٢١٧:١.
- ٢-٢) المنتهى ٣١٢:١.
- ٣-٣) التنقيح الرائع ٢١٧:١، و فيه: «و يبطل عند السعيد» و السعيد لقب لفخر المحققين.
- ٤-٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٤١٤-٤١٥.
- ٥-٥) المبسوط ١١٧:١.
- ٦-٦) السرائر ٢٣٨:١، المعبر ٢٥٠:٢، الجامع للشرائع: ٨٤، الوسيله: ٩٦، جواهر الكلام ١١:٢، كشف اللثام ٤: ١٥٦، مستند الشيعة ٧:٩.

يوجب سجدة السهو. وأما غيره من القواطع فمقتضى إطلاق أدلتها عدم الفرق بين صورتين. نعم قد عرفت في باب التكفير و التأمين أنّ العمده في وجه كونهما مبطلين هو التشريع الذي مرجعه إلى الإتيان بهما بما أنّهما يوجبان حصول الكمال للصلاه الكامله بما أنّها كامله. و من الواضح اختصاص هذا الوجه بصوره العمده، ضروره عدم تحقق التشريع في صوره السهو. و كيف كان فيقع الكلام في غير هذه الثلاثه في مستند التفصيل. و ما يمكن أن يكون وجهها له أمور:

أحدها: استفاده أنّ قاطعيه القسم الثاني من القواطع إنّما هو لملاك واحد و جهه واحده، فإذا فرض قيام الدليل على اختصاص القاطعيه في بعضها بصوره العمده كما في الكلام، حيث دلّ الدليل من النصوص و الفتاوى على أنّ الكلام إذا صدر سهوا لا يوجب الإعادة بل سجدة السهو، فيستفاد منه بملاحظه وحده الملاك كون غيره من القواطع أيضا على هذا الحال، و أنّ قاطعيّتها تختصّ بصوره العمده فتأمل.

ثانيها: أن يقال: بعدم ثبوت الإطلاق لأدله القواطع، فالمرجع في صورته الشكّ في القاطعيه مع عدم الإطلاق لصوره السهو هو حديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون (١) لأنّ القاطعيه في صورته السهو ممّا لا يعلم، فهي مرفوعه.

ثالثها: حديث لا تعاد (٢) بناء على شموله لإيجاد الموانع أيضا.

توضيح ذلك: إنك عرفت في بعض المباحث السابقه أنّ الحديث يختص بصوره السهو، و الذهول الموجب لعدم مطالبه المأتى به مع المأمور به، و لا يعمّ صورته العمده كما زعمه بعض الأساطين (٣)، لأنّ الحكم بوجوب الإعادة أو بعدمه إنّما يناسب مع من كان بصدد الإتيان بما هو المأمور به واقعا، و كان الداعي له إليه هو

ص: ٣٩٨

١-١ (١) الخصال: ٤١٧ ح ٩.

٢-٢ (٢) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

٣-٣ (٣) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

تعلّق الأمر به من المولى.

غايه الأمر أنّه حيث طرأ عليه الذهول و النسيان الذى ربّما يعرض الإنسان فصار ذلك موجبا لعدم كون ما أتى به موافقا للمأمور به، إمّا من جهه فقدانه لبعض ما يعتبر فيه شطرا أو شرطا، وإمّا من جهه اشتماله على ما يكون وجوده مخلّا و مانعا عن انطباق عنوان المأمور به على المأتى به، فمثل هذا هو الذى يناسبه الحكم بالإعادة أو بعدمها.

و أمّا من لم يكن قاصدا للإتيان بالمأمور به أو لم يكن الداعى له إلى الإتيان هو تعلّق الأمر به من المولى، بل بعض الأغراض الدنيويه، فالمناسب له هو الحكم عليه بوجوب الإتيان بالصلاه مع ما يعتبر فيها وجودا أو عدما.

هذا فيما لو كان عالما بذلك، و أمّا الجاهل فيناسبه التكليف بوجوب تحصيل العلم بالتكاليف الشرعيه و الأحكام الإلهيه، ثمّ العمل على طبقها و لا يناسب واحدا منهما التكليف بالإعادة. فشمول الحديث لصوره التعمّد مشكل بلا فرق بين العالم و الجاهل.

و يبقى الكلام بعد ذلك فى أنّ الحديث كما يشمل ما لو صار النسيان سببا لترك بعض ما اعتبر وجوده جزء أو شرطا فهل يشمل ما لو صار النسيان سببا لإيجاد بعض ما يكون وجوده مخلّا بالمأمور به، و مانعا عن انطباق عنوانه على المأتى به أم لا؟.

و بعبارة أخرى: كما تكون الصورة التى صارت العله للترك هو الذهول و الغفله عن فعل المتروك بخصوصه مشموله للحديث، فهل يشمل الصورة التى تكون العله للفعل هو السهو و الذهول عن الكون فى الصلاه، لا الغفله عن نفس الفعل، لعدم تعقّل كون الغفله سببا لحصول الفعل الإرادى، فإنّه يصدر عن الإراده و هى فرع التوجّه، فإيجاده لا بدّ و أن يكون مسببا عن الغفله فى أمر آخر، فإنّ من

يتكلم في الصلاة نسيانا لا يكون صدور التكلم عنه مسببا عن الغفلة عن أصل التكلم. فإنه كيف يعقل صدوره مع الغفلة عنه بل صدوره عنه مسبب عن الإرادة، و منشأ إيجاده هي الغفلة عن كونه في الصلاة أم لا؟ وجهان مبتيان على أن حذف المستثنى منه و كون الاستثناء مفرغا هل يستفاد منه العموم لكل ما يمكن أن يصير موجبا للإعادة تركا أو فعلا، أو أن كون المستثنى الخمسه المذكوره في الحديث من سنخ ما يكون وجوده معتبرا في الصلاة جزء أو شرطا يقتضى أن يكون المستثنى منه المحذوف أيضا من قبيلها؟ لا يبعد الثاني.

رابعها: حديث الرفع من جهه اشتماله على رفع النسيان، و توضيح مفاد الحديث بنحو الإجمال أن يقال: إن الظاهر من الحديث هو كون الأمور المذكوره فيه مرفوعه تشريعا لا تكوينيا، فهو في مقام رفع ما يتعلق بآمه النبي صلى الله عليه و آله مما يكون موضوعه أفعال المكلفين من التكليف و غيره، و حينئذ فلا مجال لتقدير المؤاخذة بعد كونها من الأمور التكوينية.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن تعلق الرفع بالأمور التسعه المذكوره في الحديث ليس على نحو واحد، فلا بد من ملاحظه كل واحد منها مستقلا، فنقول: الظاهر أن المراد بكلمه الموصول في: «ما لا يعلمون» هو كل ما لا يعلم من الحكم أو الموضوع، و لا دليل على الاختصاص بالثاني خصوصا بعد ملاحظه ما حققناه في الأصول من أن المبهمات كأسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات موضوعه للإشاره، و الاختلاف بينها إنما هو في المشار إليه (1).

فالموضوع له في باب الموصولات هو الإشاره إلى كل ما ثبت له الصله، و حينئذ فلا وجه لجعل الموصول في المقام إشاره إلى بعض أفراد الموصول مع ثبوت الصله لغيره أيضا، فالموصول فيما لا يعلمون عام للحكم و الموضوع.

ص: ٤٠٠

و أمّا الموصول فى: «ما اضطرّوا إليه و ما استكروها عليه» فالظاهر أنّ المراد به هو الشىء الذى أوجده المكلف فى الخارج عن اضطرار أو إكراه، و معنى رفعه هو فرضه كأن لم يوجد، بمعنى عدم ترتّب الأثر على وجوده، و حينئذ يختصّ بالفعل المحرّم الصادر عن إكراه أو اضطرار، و مرجع رفعه إلى عدم كونه محرّمًا فى هذا الظرف، و أمّا تعميمه لما إذا ترك الواجب عن واحد منهما فبعيد، بعد عدم جواز إسناد الرفع إلى العدم، كما لا يخفى.

فالموصول فى هذين الأمرين يراد به خصوص الفعل المحرّم الصادر عن اضطرار أو إكراه.

و أمّا فى: «ما لا يطيقون» فالمراد به هو الماهية المتعلّقة للتكليف الوجوبى التى لا يقدر المكلف على إيجادها فى الخارج، فالمرفوع فيه ليس هو الأمر الموجود فى الخارج كما فى الأمرين السابقين، بل الماهية الملحوظة التى يجب أن توجد، و إسناد الرفع إليها باعتبار حكمها المتعلّق بها، فمرجعه إلى عدم وجوب إيجادها فى الخارج مع عدم قدره و الطاقة، فالشئ الذى يكون خارجا عن قدره مرفوع قبل تحصله، و رفعه إنّما هو برفع حكمه الشرعى الذى هو الوجوب كما عرفت.

و أمّا رفع النسيان فليس المراد به هو رفعه تكوينًا أو رفع الآثار المترتّبه على نفس عنوانه، بل المراد به هو رفع الآثار المترتّبه على الشئ بعنوانه الأوّلى فيما إذا صدر عن نسيان، و الأمر الصادر عن نسيان و إن لم يكن قابلا لتعلّق التكليف به، إلّا أنّ إسناد الرفع إليه إنّما هو بملاحظه كونه مقتضيا لذلك، و مرجعه إلى عدم إيجاب التحفّظ.

و بالجملة: فرفع النسيان يراد به رفع الأمور التى صادر النسيان موجبا لفعالها أو تركها و حينئذ فنقول: إذا صار النسيان سببا لترك واجب نفسى مستقلّ فلا خفاء فى أنّ مقتضى رفع النسيان هو خروجه عن الوجوب لأجل النسيان، كما أنّه إذا

صار موجبا لفعل محرم نفسى، لا بمعنى أن يكون النسيان و الغفله عن الفعل موجبا و عله لصدور الفعل، كيف و هو ممّا لا يعقل.

فإنّ الفعل الإرادى يصدر عن الفاعل بالإرادة و مباديها من التصوّر و غيره، فلا بدّ فى صدوره عن اختيار من الالتفات و التوجّه إليه و هو لا- يجامع مع الغفله و الذهول، بل بمعنى النسيان عن عنوان الفعل و هو كونه شرب الخمر مثلا، أو عن الحكم المتعلّق به، و حينئذ إذا صدر الفعل المحرّم عن نسيان يكون مقتضى الحديث أيضا رفع الحرمة المتعلّقه به فى ظرف النسيان.

و أمّا إذا صار موجبا لترك واجب ضمنى أو غيرى كالجزم أو الشرط أو لفعل مانع من الموانع، فهل مقتضى الحديث رفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه، فيقع المأمور به الفاقد للجزء أو الشرط المنسى، أو الواجد للمانع تمام المأمور به حينئذ، أو أنّ مقتضاه رفع الوجوب المتعلّق بالكلّ أو المشروط أو الممنوع؟ و تظهر الثمره فيما لو ترك الجزء أو الشرط، أو فعل المانع فى الوقت الموسّع، بحيث يقدر على إعادته المأمور به بتمام أجزائه و شرائطه، فاقتضا للموانع.

فلو قلنا: بأنّ معنى رفع الجزء هو رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعى لأنّ عدم الجزء هو بعينه عدم الكلّ فلا يستفاد حينئذ من الحديث عدم وجوب الإعادته، لأنّ نسيان الكلّ إنّما يوجب رفع الأثر المترتب عليه إذا صار سببا لتركه فى جميع وقته الموسّع و أمّا إذا صار سببا لتركه فى بعض الوقت فلا يصدق نسيان الواجب حتى يوجب رفع أثره.

و أمّا إذا قلنا: بأنّ معناه هو رفع وجوبه الضمنى، فمقتضاه كون المأتى به فاقتضا للجزء المنسى هو تمام المأمور به، و مع الإتيان بتمام المأمور به لا يبقى مجال للحكم بوجوب الإعادته كما هو ظاهر.

و يمكن التفصيل بين الجزء و الشرط و بين المانع بالقول بعدم دلالة الحديث

على رفع الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان، و دلالتة على رفع المانع إذا صدر المانع عن نسيان نظرا إلى أنه يعتبر فى جريان الحديث أن يكون المرفوع شاغلا- لصفحة الوجود بحيث كان له تقرّر و ثبوت فى الوعاء المناسب له، و عاء التكوين، أو و عاء التشريع، و معنى نسيان الجزء هو خلوّ صفحه الوجود عنه، و عدم تحقّقه فى الخارج، و لا يعقل تعلق الرفع بالمعدوم.

و هذا بخلاف نسيان المانع الراجع إلى نسيان الكون فى الصلاة الموجب للإتيان بالمانع عن إرادته و اختياره، فإنّ معنى نسيانه هو الإتيان به و إشغال صفحه الوجود به و حينئذ فيمكن تعلق الرفع به لكونه أمرا متحقّقا فى الخارج. و معنى رفعه رفع الأثر الشرعى المترتب على وجوده و هو المانع، و كون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على المأتى به من الأفعال و الأقوال بقصد ترتّب عنوانها عليه.

و يمكن تفصيل آخر عكس التفصيل المتقدم، و هو القول بدلاله الحديث على رفع الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان، و عدم دلالتة على رفع المانع، نظرا إلى أنّ ظاهر رفع النسيان هو رفع ما تعلق به النسيان بما له من الأثر الشرعى، و من الواضح أنّ متعلق النسيان فى الجزء و الشرط هو نفس الجزء و الشرط، لأنّ نسيان الجزء صار سببا لعدم إيجاده، فالمنسىّ و هو الجزء أو الشرط مرفوع بما له من الأثر الشرعى و هى الجزئيه و الشرطيه.

و أمّا متعلق النسيان فى المانع فليس هو نفس المانع، لما عرفت من أنّه لا يعقل أن يوجد فعل إرادىّ مع الغفلة و الذهول عنه بعد كون صدوره متوقّفا على الإرادة و مبادئها التى منها التصوّر و الالتفات، بل متعلق النسيان فى المانع هو الكون فى الصلاة و كونه مشتغلا بها، و بعبارة أخرى المنسىّ هى نفس الصلاة التى هى المجموع المركّب من الأجزاء، فالرفع إنّما يتعلّق بالصلاة لا بالمانع.

فانقذح من جميع ما ذكرنا أنّ فى نسيان الجزء و الشرط و المانع وجوها أربعة:

أحدها: القول بأنّ مقتضى الحديث رفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه.

ثانيها: القول بأنّ مقتضاه فى الجميع رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعى.

ثالثها: التفصيل بين الأولين و الأخير بعدم دلالة الحديث على رفع ما لهما من الأثر و هو الجزئيه و الشرطيه، بل الذى يلزم من نسيانها هو سقوط الطلب عن الكلّ، و دلالة على رفع المانعيه فى الأخير.

رابعها: عكس هذا التفصيل، بالقول بدلالة الحديث على رفع الجزئيه و الشرطيه و عدم دلالة على رفع المانعيه، بل المرفوع فيما إذا أوجد المانع نسيانا هو الطلب المتعلّق بالكلّ فيما إذا استوعب النسيان لجميع الوقت.

و الظاهر هو الوجه الأخير، لأنّ ظاهر الحديث تعلّق الرفع بنفس عنوان النسيان لا عنوان ما نسى حتّى يكون على نسق ما اضطروا إليه، و ما استكروهوا عليه، فيدلّ على كون المرفوع هو الوجود الصادر عن نسيان كالوجود الصادر عن اضطرار أو إكراه، و حينئذ فبعد ملاحظه عدم معقوليه تعلّق الرفع بنفس النسيان الذى هى صفه منقذحه فى النفس، لا بدّ و أن يكون المراد منه هو ما صار النسيان سببا لتركه.

و بعباره أخرى: ما إذا منع المكلف عن الإتيان بمقتضى التكليف، النسيان المتعلّق بوجود المكلف به، و حينئذ فينحصر فى أن يكون المراد به هو رفع التكليف الوجوبى المقتضى للإتيان بمتعلّقه، و صار النسيان و المذهب عنه موجبا لعدم الإتيان به بلسان رفع المكلف به، فيكون سبيل رفع النسيان كسبيل رفع ما لا يطيقون، بلا فرق بينهما إلّا من جهه كون الرفع هناك لعدم قدره العرفيه، و هنا للمذهب و عزوب المكلف به عن الذهن، فلا يدلّ الحديث على رفع مانع المانع الصادر فى حال النسيان، لأنّه لم يصير النسيان عنه علّه لوجوده، لما مرّ غير مرّه من أنّ علّه وجود

الفعل الإرادى هى الإراده و مباديها من التصور و غيره، و إذا لم يصبر النسيان عنه عله لوجوده فلا يدل الحديث على رفعه، لأن مقتضاه رفع ما تعلق به النسيان و صار سببا لتركه. فتأمل فى المقام فإنه من مزال الأقدام.

ص: ٤٠٥

المطلب الرابع: فى الخلل الواقع فى الصلاه

اشاره

فى الخلل الواقع فى الصلاه

ص: ٤٠٧

اعلم أنّ الصلاة حيث تكون مركّبه من عدّه أجزاء، و مشروطه بعدّه شرائط، و ممنوعه بعدّه موانع، يكون وجودها مخزّبا و مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على المأثريّ به من الأفعال و الأقوال بترقّب انطباق ذلك العنوان عليها، فلا محاله قد يقع فيها الاختلال من ناحيه ترك بعض الأجزاء أو الشرائط، أو فعل بعض الموانع.

و الغالب أنّ الخلل الواقع فيها بسبب شيء من ذلك يكون مسببا عن السهو، و لا يتحقق مع العمد، ضروره أنّ المكلف القاصد للامتثال، و المرید لإفراغ الذمه لا يترك شيئا عمدا ممّا اعتبر وجوده في المأمور به جزء أو شرطا، مع العلم باعتباره فيه، و عدم إمكان تحقّقه بدونه، و كذا لا يصدر عنه شيء من الموانع مع الالتفات إلى مانعيته و كونه مخزّبا له.

ثمّ إنّ حقيقه السهو هو الذهول و الغفله عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، و هو على قسمين:

فإنّه قد يكون السهو مقارنا للالتفات إليه و التوجّه إلى خفاء الواقع، و قد

لا يكون مقارنا له من حيث الزمان، بل يقع الالتفات إليه بعد زواله و انعدامه.

و الأول: هو الشك الذى عبارته عن التردد، فإنّ الشاك أيضا يكون ذاهلا عن الواقع، و إلا لا يكون مترددا فيه، غاية الأمر أنّه يكون حافظا لسهوه و ملتفتا إلى خفاء الواقع، فهو جاهل بالجهل البسيط.

و الثانى: هو المعبر عنه بالسهو المقابل للشك، و المراد به هو السهو الذى لا يكون الساهى حافظا لسهوه حال السهو و مقارنا له، بل يقع التوجّه و الالتفات إليه بعد زواله، فهو جاهل بالجهل المركّب.

و ممّا ذكرنا- من انقسام السهو إلى قسمين، و كون الشكّ من أفراد السهو حقيقه-، ظهر أنّ إطلاق السهو على الشكّ- كما فى كثير من النصوص مثل قوله عليه السّلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر» (١). و قوله عليه السّلام: «إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعاً» (٢)- لا- يكون على سبيل المجاز و المسامحة، كما يظهر من المتأخّرين، فإنّ قوله عليه السّلام: «إذا لم تدر»- ظاهر بل صريح بملاحظه التفرّيع، فى أنّ الشكّ كان من آثار غيبوبه الواقع و خفائه عن الذهن كما هو غير خفى.

ثمّ إنّ الساهى الذى لم يكن حافظا لسهوه و ملتفتا إلى خفاء الواقع بل اعتقد خلافه و أتى بما يقتضيه اعتقاده من فعل ما يعتقد تركه من الشرائط أو الأجزاء أو ترك ما يعتقد فعله منهما، لا يكون فى حال سهوه محكوما بحكم من وجوب التدارك أو الإعادة أو عدم وجوب شىء منهما الراجع إلى المضىّ فى الصلاه و إتمامها، لأنّه يكون غافلا- عن الواقع و لا- يمكن أن يتوجّه إليه التكليف إلاّ بعد زوال سهوه و انكشاف الواقع.

و هذا بخلاف الساهى الذى يكون ملتفتا إلى سهوه حينه، و جاهلا بالجهل

ص: ٤١٠

(١- ١) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٣.

(٢- ٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٠ ح ١.

البسيط، فإنه لا بدّ من توجيه التكليف بوجوب الإعادة أو التدارك أو عدم الوجوب إليه حين سهوه و إن لم يكن زائلا بعد، لأنه يكون مردّدا شاكّا بالنسبة إلى الواقع.

و بالجمله: فلا بدّ في المقام من التعرّض لحكم كلتا صورتى السهو و أما الإخلال العمدى فقد عرفت أنّه لا يجتمع مع قصد الامتثال و إرادته إفراغ الذمّه عن عهده تكاليف الأمر.

نعم، يمكن تحقّقه مع الجهل بالحكم بالجهل المركّب، و تفصيل الكلام في هذا المقام يتوقف على التكلّم في القواعد المستفاده من النصوص الواردة عن العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين التي يكون كلّ واحد منها ضابطه لحكم كثير من الفروع المتصوّره في المقام و نبتدئ بما هو العمده منها، و هي القاعده المستفاده من حديث «لا تعاد» المتقدّم الذي يكون صحيحا من حيث السند و قد عمل به الأصحاب رضوان الله عليهم.

مقتضى حديث «لا تعاد»

مقتضى هذا الحديث هو عدم وجوب الإعادة إلّا من ناحيه شيء من الأمور الخمسه المذكوره فيه، و قد عرفت سابقا أنّ مورده هو خصوص صورته السهو و لا يشمل العالم العامد كما عن بعض الأعظم (١)، بل و لا الجاهل أيضا كما عن بعض آخر (٢).

نعم، الجاهل القاصر الذي يعتقد صحّه عمله لكون جهله جهلا مركّبا، يمكن أن يكون مشموّلا للحديث، و على هذا فالحديث يشمل كلتا صورتى السهو الراجعتين إلى الجهل البسيط و المركّب بالنسبه إلى الموضوع قطعاً، و بالنسبه إلى الحكم على احتمال بعيد.

ص: ٤١١

١-١) نهايه الأفكار ٣:٤٣٤.

٢-٢) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري رحمه الله: ٣١٥-٣١٦.

و كيف كان، فالكلام فى الصحيحه فى هذا المقام تاره يتعلّق بالعقد السلبى المشتمل على المستثنى منه المحذوف، و اخرى بالعقد الإيجابى المشتمل على المستثنى المذكور.

أمّا الكلام فيها من الحثيه الأولى فيقع من جهات:

الأولى: الظاهر كما مرّ غير مرّه اختصاص عدم وجوب الإعادة بخصوص صورته الشامله للقسمين المتقدمين، و أمّا العامد الملتفت فهو خارج عن مورده قطعاً، لأنّه لا يناسبه الحكم بلزوم الإعادة أو عدمه، بل المناسب له هو الحكم عليه بلزوم الإتيان بأصل الصلاة، و أمّا الجاهل بالحكم فإن كان جهله بسيطاً فهو أيضاً خارج عن مصبّ الحديث، و إن كان مركّباً فقد عرفت أنّه يمكن -على بعد- القول بشمول الحديث له فيما إذا كان قاصراً.

الثانية: قد عرفت أنّ الخلل الواقع فى الصلاة قد يكون مسبباً عن الإخلال ببعض ما يعتبر وجوده فيها شرطاً أو شرطاً، و قد يكون ناشئاً عن إيجاد شيء ممّا يكون وجوده مانعاً و مخزّباً كالموانع، و حينئذّ فهل الحديث يشمل كلتا صورتين أو يختصّ بالصورة الأولى؟ و جهان:

من أنّه حيث يكون المستثنى منه محذوفاً و الاستثناء مفرغاً و الحذف دليل العموم، فلا بدّ من التعميم.

و من أنّه حيث أنّ الظاهر كون المستثنى منه من سنخ المستثنى، و الأمور الخمسه المذكوره فى الحديث لا تخلو ممّا اعتبر وجوده بنحو الجزئيه أو الشرطيه، فالظاهر أنّ المستثنى منه المحذوف من سنخ تلك الأمور.

و ما ذكر من أنّ الحذف دليل العموم إنّما يصحّ فى خصوص لزوم الإجمال إن لم يحمل على العموم، بخلاف مثل المقام.

و بالجمله: فحيث لا يكون فى البين لفظ حتى يتمسك بإطلاقه فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن.

الثالثة: لا ريب في شمول الحديث لما إذا لم يتذكر الإخلال إلى أن فرغ من الصلاة، وأما شموله لما إذا تذكر في الأثناء فربما يمنع نظرا إلى أن الحكم بعدم وجوب الإعادة إنما يناسب بعد الفراغ، لأن المصلى في الأثناء إما أن يكون مكلفا بالإتمام وإما أن تكون وظيفته الاستئناف والإتيان بها من رأس.

و على أى تقدير فلا يلائمه الحكم بلزوم الإعادة أو بعدم لزومها. هذا، ولكن الظاهر هو الشمول، لأن المتفاهم من الحكم بعدم لزوم الإعادة عند العرف والمنسب إلى الذهن منه هو نفي جزئيه الجزء، وكذا شرطيه الشرط المنسيين، و مرجع ذلك إلى اختصاص الجزئيه و الشرطيه بحال الالتفات و عدم الغفله و حينئذ فلا فرق بين أن يتذكر بعد الفراغ أو في الأثناء، بعد عدم كون المنسى جزء أو شرطا بالنسبه إليه. هذا في صوره عدم إمكان التدارك، و أما إذا أمكن ذلك فلا ريب في وجوبه و عدم سقوط المنسى عن الجزئيه و الشرطيه، و حينئذ فلا بد من التكلم فيما هو الملاك في إمكان التدارك و عدمه.

و نقول: قد يقال: بأن المناط في إمكان التدارك هو أن لا يكون الرجوع للتدارك و العود إليه مستلزما لزياده مبطله، و في عدم الإمكان هو استلزام العود للتدارك لتلك الزيادة، فلو نسي ذكر الركوع حتى رفع رأسه منه فلا يمكن التدارك، لأن العود إلى الركوع للإتيان بالذكر يوجب زياده الركوع و هي مبطله مطلقا، بخلاف ما إذا نسي القراءة و تذكر بعد السوره، فإن العود لتدارك القراءة لا يستلزم زياده كذلك.

و التحقيق أن الملاك في إمكان التدارك و عدمه هو أن الجزء المنسى لو كان اعتباره في الكل الذي هو الصلاة على نحو لا يمكن الإتيان به بذلك النحو بعد نسيانه في محله، فهو لا يمكن تداركه و لو مع قطع النظر عن لزوم الزيادة المبطله، فعدم إمكان التدارك في المثال المتقدم—و هو نسيان ذكر الركوع إلى أن رفع الرأس

منه-ليس لأجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع و هي مبطله مطلقا، بل لأجل أن ذكر الركوع الذى يكون معتبرا فى الصلاه إنما يكون اعتباره فيها و جزئيه لها، إذا وقع فى ضمن الركوع الذى هو موصوف بوصف الجزئيه لها، و مع نسيانه لا- يمكن تداركه بهذا النحو.

ضروره أن الذكر المأتى به فى ضمن الركوع الثانى لا يكون جزءا للصلاه و معتبرا فيها لعدم قابليه الركوع الثانى، لوقوعه جزءا لها بعد صحه الركوع الأول بالصحه التأهليه، لعدم اعتبار الذكر فى حقيقه الركوع حتى لا تتحقق بدونه، فالركوع بوجوده الأول صار متصفا بوصف الصحه التأهليه، و مع خلوه عن الذكر نسيانا لا يمكن تداركه، لاستحاله تغير الشىء عما وقع عليه. و هكذا الكلام فى الطمأنينه المنسيه فى الركوع، و كذا فى الذكر و الطمأنينه المنسيه فى السجود، و الملا-ك فى الجميع هو عدم إمكان التدارك المنسى بالكيفيه المعتبره فى الصلاه.

ثم إنه يتفرع على الخلاف فى معنى إمكان التدارك و عدمه، مسأله نسيان الركوع و التذكّر بعد تحقق السجده الأولى، فإن قلنا: بأن المناط فى ذلك هو استلزام العود لتدارك الزيادة المبطله، فاللزام صحه الصلاه فى مفروض المسأله و وجوب الرجوع للتدارك.

و إن قلنا بما عرفت إنه مقتضى التحقيق، فاللزام ملاحظه حال السجود، و أن السجود المعتبر فى الصلاه القابل لأن يقع جزء منها و متصفا بوصف الصحه التأهليه، هل هى طبيعه السجود- و الترتيب بينه و بين الركوع لا يكون معتبرا فيه بل فى أصل الصلاه- أو أن السجود الذى هو من أجزائها هو السجود الذى وقع عقب الركوع و مترتبا عليه؟ فعلى الأول: لا يكون التدارك ممكنا لوقوع السجود قابلا للجزئيه للصلاه صحيحا فتبطل الصلاه من جهه خلوها عن الركن.

و على الثانى: يمكن التدارك، لعدم تحقق السجود الذى هو جزء للصلاه بعد عدم ترتبه على الركوع و عدم وقوعه عقبه، فتصح الصلاه و يجب العود لتدارك الركوع.

و أما الكلام فى الصحيحه من الحيثه الثانيه فنقول:

إن هنا بعض ما تبطل الصلاه بالإخلال به مطلقا عمدا أو سهوا، و لم يكن مذكورا فى الصحيحه فى عداد الأمور الخمسه المستثناه كتكبيره الافتتاح.

لونسى تكبيره الإحرام

إن الإخلال بها عمدا أو سهوا يوجب البطلان و الإعادة بلا خلاف (١)، بل ذكر المحقق فى المعتبر أنه قول علماء الإسلام عدا الزهري و الأوزاعي، فإنهما أبطلا الصلاه بتركه عمدا لا سهوا، و قالوا: لو نسيها أجزاء تكبيره الركوع (٢).

هذا، و الروايات الوارده فى هذا الباب مختلفه: فطائفه منها تدل على لزوم الإعادة مع الإخلال بها نسيانا، و طائفه أخرى على عدم لزوم الإعادة و إن اختلفت مضامينها.

أما الطائفه الأولى: فمثل صحيحه زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيره الافتتاح؟ قال: «يعيد» (٣).

و ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام فى الذى يذكر أنه لم يكبر فى أول صلاته فقال: «إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن؟!» (٤).

و رواه عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاه فنسى

ص: ٤١٥

١ - ١) المقنعه: ١٣٧، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المراسم: ٨٩، الكافي فى الفقه: ١١٩، المهذب ١: ١٥٣، السرائر ١: ٢٤٢، و حكاه عن ابن أبى عقيل فى مختلف الشيعة ٢: ٣٧١.

٢ - ٢) المعتبر ٢: ١٥١، المغنى لابن قدامه ١: ٥٤١، المجموع ٣: ٢٩١.

٣ - ٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١، التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٧، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٦، الوسائل ١٢: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ١.

٤ - ٤) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٨، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٧، الوسائل ١٣: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٢.

أن يكبر حتى افتتح الصلاة؟ قال: «يعيد الصلاة» (١).

و رواه ذريح بن محمد المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينسى أن يكبر حتى قرأ؟ قال: «يكبر» (٢) بناء على أن يكون المراد بها أن يكبر تكبيره الافتتاح ثم يقرأ أيضا.

و رواه علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع؟ قال: «يعيد الصلاة» (٣).

و رواه محمد بن سهل عن الرضا عليه السلام قال: «الإمام يحمل أو هام من خلفه إلا تكبيره الافتتاح» (٤) و من المعلوم عدم الفصل بين المأموم وغيره كما هو واضح.

و أما الطائفة الثانية:

فمنها: رواه عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة؟ فقال: أليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، قال: «فليمض في صلاته» (٥) بناء على أن يكون المراد بالجواب كفايه مجرد نية التكبير و أجزاءها عنه، و يحتمل أن يكون المراد به أنه مع كون نيته التكبير لا يتركه بحسب العادة بعد كونه افتتاحا للصلاة، فإلنيه تكون أماره على تحقق الفعل، و حينئذ فلا تكون الرواية متعرضه لحال الاستيقان بالترك بل لحال الشك، لعدم انفكاك النية عن الفعل عادة.

و يؤيده قوله عليه السلام في روايه محمد بن مسلم المتقدمه: «و لكن كيف يستيقن؟!»،

ص: ٤١٦

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ١٤٢ ح ٥٥٦، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٣.
 - ٢- ٢) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٩ و ٥٦١، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٨، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٤.
 - ٣- ٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٦٠، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٩، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٥.
 - ٤- ٤) الفقيه ١: ٢٦٤ ح ١٢٠٥، التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١٢، الوسائل ٦: ١٤. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٦.
 - ٥- ٥) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ٩٩٩، التهذيب ٢: ١٤٤ ح ٥٦٥، الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣٠، الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٩.

فإنَّ ظاهره أنَّ الجزم بترك النية لا يكاد يمكن أن يتحقق عادة، لعدم انفكاك الصلاة عن تكبيره الإحرام غالباً. ثمَّ إنَّ السؤال ربَّما يشعر بكون التكبير أمراً خارجاً عن الصلاة مع أنَّه لم يقل به أحد من الإماميه رضوان الله عليهم أجمعين.

و منها: رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: رجل نسي أن يكبر تكبيره الافتتاح حتَّى كبر للركوع، فقال: «أجزأه» (١).

و الظاهر أنَّ الضمير الفاعل في قوله عليه السَّلام: «أجزأه»، يرجع إلى تكبير الركوع فتتطبق الرواية على ما قاله الزهري و الأوزاعي (٢).

و منها: رواه أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن رجل قام في الصلاة فنسى أن يكبر فبدأ بالقراءة؟ فقال: إن ذكرها و هو قائم قبل أن ير كع فليكبر، و إن ركع فليمض في صلاته» (٣). قوله عليه السَّلام: «فليكبر»، يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمَّ الإتيان بما يترتب عليه من قراءة الحمد و السورة، و يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمَّ البناء على ما مضى.

و كيف كان، فالشيخ قدس سرّه حملها على صورته الشكِّ في تكبيره الافتتاح دون اليقين، لما عرفت من عدم تحقق الترك عادة كما في مرسله الصدوق قال: روى عن الصادق عليه السلام أنَّه قال: «الإنسان لا ينسى تكبيره الافتتاح» (٤).

و منها: رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: قلت له: الرجل ينسى أول تكبيره من الافتتاح، فقال: «إن ذكرها قبل الركوع كبر ثمَّ قرأ ثمَّ ركع، و إن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة و بعد القراءة» قلت: فإن ذكرها بعد

ص: ٤١٧

١- ١) التهذيب ٢: ١٤٤ ح ٥٦٦، الاستبصار ١: ٣٥٣ ح ١٣٣٤، الفقيه ١: ٢٢٦ ح ١٠٠٠، الوسائل ٦: ١٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٣ ح ٢.

٢- ٢) المغنى لابن قدامة ١: ٥٤١، المجموع ٣: ٢٩١.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٤٥ ح ٥٦٨، الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣٢، الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ١٠.

٤- ٤) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ٩٩٨، الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ١١.

الصلاه؟ قال: «فليقضها ولا شيء عليه» (١). والمحكي عن الشيخ أنه قال: قوله:

«فليقضها»، يعنى الصلاه. و لكنّه فى غايه البعد.

هذا، والمراد من السؤال غير ظاهر، فإنه لو كانت تكبيره الافتتاح تكبيراً واحداً لما كان للتعبير بنسيان أول تكبيره من الافتتاح وجه، إذ ليست متعدده حتى ينسى أولها، ولو كانت تكبيرات متعدده و هي التكبيرات السبع الافتتاحيه التى ذهب بعض المتأخرين إلى كون الافتتاح حاصلًا بالمجموع لما كان للتعبير بنسيان الأول أيضاً وجه، إذ المنسى حينئذ هو التكبير السابع لا الأول، لأن عنوان الأوليه و الثانويه و هكذا. لا يكون متوقفاً على القصد كما هو واضح.

و كيف كان، فهذه الروايات مع ثبوت الاختلاف بينها من حيث المضمون، لا يجوز الاعتماد عليها خصوصاً مع إعراض الأصحاب عنها، و معارضتها للأخبار الكثيره المعترضه بفتوى الأصحاب على طبقها، فالأقوى بطلان الصلاه بمجرد نسيان التكبير. نعم لو قطع النظر عن فتاوى الأصحاب و إعراضهم عن الطائفة الثانيه لكان الترجيح معها، لأنها تخالف العامه التى استقرت فتاواهم على البطلان و لزوم الإعادة فتدبر.

ثم إن الوجه فى عدم ذكر تكبيره الافتتاح فى عداد المستثنيات المذكوره فى حديث «لا تعاد» إنما هو أحد هذين الأمرين:

١- إما لكون هذا الحديث مثل روايه عبيد الله بن على الحلبي المتقدمه الداله على عدم بطلان الصلاه بالإخلال بتكبيره الإحرام سهواً، فيكون هذا الحديث أيضاً من جمله الطائفة الثانيه من الأحاديث المتقدمه.

٢- وإما أن تكبيره الإحرام افتتاح للصلاه و بدونها لا يتحقق الدخول فيها،

ص: ٤١٨

١- (١) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ١٠٠١، التهذيب ٢: ١٤٥ ح ٥٦٧، الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣١، الوسائل ١٤: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح

و الحديث إنّما هو بصدد إعادته الصلاة و عدمها، فلا بدّ من أن يتحقق عنوان الصلاة و لو ظاهراً، حتى يحكم بلزوم الإعادة أو بعدمه، و مع الإخلال بالتكبيره لا تتحقق صورتها، لأنّها افتتحتها فتدبر.

نسيان القراءة

إشاره

لو نسى القراءة إلى أن يركع، فلا يجب العود للتدارك و لا تبطل الصلاة بذلك، للأخبار الكثيره الداله عليه، و لا يذهب عليك أنّ الروايات الوارده فى هذا الباب مختلفه بحسب المورد، فمورد طائفه منها هو نسيان القراءة، أى قراءة القرآن فى مجموع ركعات الصلاة.

و من جمله هذه الطائفه حديث «لا تعاد»، الذى رواه الشيخ بإسناده عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثمّ قال: القراءة سنّه، و التشهد سنّه، و لا تنقض السنّه الفريضة» (١).

و المستفاد من التعليل المذكور فى الذيل أنّ الملاك لعدم وجوب الإعادة من جهه الإخلال بشىء من الأجزاء أو الشرائط، هو كون المتروك سنّه، أى ثبت اعتباره من قبل النبى صلّى الله عليه و آله، و صار مورداً لإمضاء الله فهو مجعول بجعل ثانوى، و حيث أنّ القراءة سنّه ثبت وجوبها من ناحيه النبى صلّى الله عليه و آله، فالإخلال بها لا يوجب الإعادة.

و هذا ممّا يشعر بعدم كون المراد من قوله تعالى:

ص: ٤١٩

فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (١) هو لزوم قراءة القرآن في الصلاة، إذ بناء عليه يصير وجوب القراءة من ناحيه الله تعالى مذكورا في الكتاب العزيز، فيصير فريضه لا سنّه.

و منها: روايه منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني صليت المكتوبه فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها. فقال: أليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت:

بلى. قال: «قد تمتّ صلاتك إذا كانت نسيانا» (٢).

و منها: ذيل روايه الحسين بن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أسهوا عن القراءة في الركعه الأولى، قال: اقرأ في الثانية، قلت: أسهوا في الثانية، قال: اقرأ في الثالثة، قلت: أسهوا في صلاتي كلها، قال: «إذا حفظت الركوع و السجود فقد تمتّ صلاتك» (٣).

و منها: روايه سماعه عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نسي أن يقرأ في الأولى و الثانية أجزاء تسبيح الركوع و السجود، و إن كانت الغداه فنسي أن يقرأ فيها فليمض في صلاته» (٤).

و منها: روايه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إن الله تبارك و تعالى فرض الركوع و السجود و القراءة سنّه، فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة، و من نسي القراءة فقد تمتّ صلاته و لا شيء عليه» (٥).

و مورد الطائفة الثانية هو نسيان القراءة في خصوص الركعه الأولى أو الركعتين الأولتين مع التذكّر في الأخيرتين.

و من جمله هذه الطائفة: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: رجل

ص: ٤٢٠

١-١) المزمّل: ٢٠.

٢-٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٠، الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٢.

٣-٣) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٤، التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٧٩، الوسائل ٦: ٩٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٣.

٤-٤) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٢، الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٣.

٥-٥) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١، الوسائل ٦: ٨٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

نسى القراءة في الأولتين فذكرها في الأخيرتين، فقال: «يقضى القراءة و التكبير و التسييح الذى فاته في الأولتين، و لا شىء عليه» (١).

و منها: رواه حسين بن حماد المتقدم، فإنها تدل بصدرها على ذلك.

و منها: رواه معاوية بن عمار عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولتين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنه لم يقرأ قال: أتم الركوع و السجود؟ قلت: نعم. قال: «إنى أكره أن أجعل آخر صلاتى أولها» (٢).

و هذه الرواية تعارض الأوليين و الترجيح معها.

و مورد الطائفة الثالثة، هو نسيان خصوص الفاتحة في إحدى الركعتين الأولتين و التذكر قبل الركوع أو بعده.

و من جملة هذه الطائفة: رواه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسى أم القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أم القرآن» (٣).

و رواه سماعه، قال: سألته عن الرجل يقوم فى الصلاة فينسى فاتحه الكتاب؟ قال: فليقل: «أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا صلاة له حتى يبدأ بها فى جهر أو إخفات، فإنه إذا ركع أجزاءه إن شاء الله» (٤).

و رواه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، المرويه فى قرب الإسناد قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحه الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة؟ قال: «يمضى فى صلاته و يقرأ فاتحه الكتاب فيما يستقبل» (٥)، و هذه

ص: ٤٢١

- ١- (١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٣، الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣٠ ح ٦.
- ٢- (٢) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧١، السرائر ٣: ٦٠٥، الوسائل ٦: ٩٢. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٣٠ ح ١.
- ٣- (٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢، الوسائل ٦: ٨٨. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢٨ ح ١.
- ٤- (٤) التهذيب ٢: ١٤٧ ح ٥٧٤، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢٨ ح ٢.
- ٥- (٥) قرب الإسناد: ١٧٠ ح ٧٤٨، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢٨ ح ٤.

الروايه تعارض الأوليين و لكنهما متقدمتان عليها، لأنها مضافا إلى ضعف سندها معرض عنها أيضا.

ثمّ إنّه يمكن أن يستفاد من روايه أبى بصير باعتبار التعبير بالإعاده لزوم إعاده السوره أيضا كما أنّ روايه سماعه ظاهره فى ذلك، و حينئذ فيظهر أنّ السوره القابله للوقوع جزء للصلاه، هى السوره الواقعه عقيب قراءه الفاتحه، و إلاّ- فلو لم تكن السوره القابله له مقنئده بهذه الخصوصيه و كانت متصفه بالصحه التأهليه مطلقا، لكان محلّ القراءه فائتا بذلك، لأنّ محلّها قبل السوره و لا يمكن تداركها.

تنبيهان:

الأوّل: المراد بالسجود المستثنى فى حديث «لا تعاد»، يحتمل أن يكون السجود المعتبر فى الصلاه و هو السجدة الأولى، و يحتمل أن يكون هو طبيعه السجود، فعلى الأوّل يكون مقتضى إطلاق الحديث ثبوت الإعاده من جهه الإخلال بسجده واحده أيضا، لأنّ الإخلال بالسجدة الأولى كما يتحقق بعدم السجود رأسا، كذلك يتحقق بإتيان سجده واحده و ترك الأخرى.

و حينئذ فلا بدّ إمّا من تقييد إطلاقه بالأخبار الداله على عدم بطلان الصلاه بنسيان سجده واحده و وجوب قضائها بعد الصلاه، و إمّا من القول بأنّه بعد وجوب قضاء السجده المنسيه بعد الصلاه لا يتحقق إخلال بالسجدة الأولى، لأنّ المفروض الإتيان بهما معا، غايه الأمر وقوع إحداهما أداء و الأخرى قضاء.

و على الثانى ينطبق الحديث على تلك الأخبار و يرتفع الاختلاف بينهما. هذا، و لكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

الثانى:إنه لا-خفاء فى أنّ الإخلال بالذكر المعتبر فى الركوع أو السجود لا يكون من الإخلال بنفس الركوع أو السجود حتّى يوجب الإعادة،و ذلك لخروجه عن حقيقتهما،فهو خارج عن المستثنى و داخل فى المستثنى منه.و أمّا الإخلال بالطمأنينه المعتبره فيهما التى مرجعها إلى استمرار هيئه الركوع و السجود بمقدار الذكر الواجب فيهما لا استقرار الأعضاء،ففى كونه إخلالا بالركوع أو السجود إشكال.

و هكذا الكلام فى الإخلال بالحدّ المعتبر فى الركوع و السجود شرعا،كأن انحنى إلى مقدار لا تصل يده إلى ركبته أو هوى إلى السجود و وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة،بحيث تحقق الركوع و السجود العرفيّات،و لكن لم يتحقق الحدّ المعتبر فيهما شرعا،فهل يستفاد من الحديث وجوب الإعادة لذلك أم لا-؟ يمكن أن يقال:بعدم جواز التمسّك بإطلاق المستثنيات المذكوره فى الحديث، لأنّ مساقه إنّما هو بيان نفي وجوب الإعادة فى غير المستثنيات-ناظرا إلى الأدله الواقعيه الأوليه الداله على اعتبار الأجزاء و الشرائط،و أنّها لا تقتضى الإعادة فيما لو ترك شىء منها نسيانا،و إن كان مقتضاها-لو لا الحديث-لزوم الإعادة،لعدم الإتيان بالمأمور به المركّب أو المشروط.

و أمّا وجوب الإعادة فى المستثنيات فلا- يكون الحديث بصدد بيانه،بل المرجع فيها هو نفس الأدله الداله على اعتبارها،و من الواضح أنّ مقتضاها بطلان الصلاه فى الموردين خصوصا المورد الثانى فتدبّر.

كان هذا كلّ حكم النقيصه فى الصلاه،و أما حكم الزيادة ففيما يلى

اعلم أنّ مقتضى القاعده في الزيادة عدم كونها مبطله، لأنّ معنى جزئيه شيء لشيء، عدم تحقّقه بدون ذلك الجزء، لكونه دخيلا في قوامه و حقيقته، و أمّا كون وجوده الثانوي مانعا عن تحقق ذلك الشيء فلا يستفاد من مجرّد جزئيته و لو كان الجزء ركنا، لأنّ مرجع كونه ركنا، شدّه احتياج الكلّ إليه، و هذا لا يستلزم مانعيه وجوده ثانيا، فلا بدّ في ذلك من قيام الدليل عليه، و أنّ الجزء هو طبيعه الجزء بوجودها الأولى، فمقتضى الأصل عدم كون الزيادة مبطله.

نعم قد ورد في حكمها روايات:

منها: خبر أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (١).

و منها: ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زراره و بكير بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبه ركعه لم يعتدّ بها، و استقبال صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا». قال في الوسائل بعد ذلك: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله (٢).

و لكن حكى في المصباح عن المدارك و غيره أنّه رواه عن الشيخ في الحسن

ص: ٤٢٤

١ - (١) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٥، التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢.

٢ - (٢) الكافي ٣: ٣٥٤ ح ٢، التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٣، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٨، الوسائل ٨: ٢٣١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١.

عن زراره و بكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام (١) من دون لفظه ركعه. ولا يخفى أنه رواه في الكافي في موضعين: أحدهما: باب السهو في الركوع، الخبر الثالث منه، مع اشتماله على كلمة ركعه و انتهاء السند إلى زراره فقط. و الآخر باب من سهى في الأربع و الخمس و لم يدر زاد أو نقص، أو استيقن أنه زاد (٢)، فإنه رواه فيه بانتهاء السند إلى زراره و بكير بن أعين مع خلوه عن كلمة ركعه.

و منها: رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجده؟ قال: «لا يعيد صلاه من سجده، و يعيدها من ركعه» (٣).

و منها: رواه عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد ثنتين أم واحده، فسجد اخرى ثم استيقن أنه قد زاد سجده؟ فقال: «لا و الله، لا تفسد الصلاه بزيادة سجده»، و قال: «لا يعيد صلاته من سجده و يعيدها من ركعه» (٤).

و الظاهر أنّ المراد بالركعه في الأخيرتين هو الركوع كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجده الظاهره في السجده الواحده، و يدلّ عليه أنّ معنى الركعه بحسب اللغه أيضا هو الركوع الواحد، و تسميه المجموع المركّب منه و من السجدين و القراءه ركعه، إنّما هو باعتبار اشتماله على الركوع. و من هنا يمكن أن يقال: بأنّ المراد من الركعه الوارده في روايه زراره المتقدمه المرويّه في الكافي في باب السهو في الركوع أيضا ذلك.

و كيف كان، فروايه أبي بصير المتقدمه أشمل الروايات الوارده في هذا الباب،

ص: ٤٢٥

١-١) مدارك الاحكام ٤:٢٢٠، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٥٣٥.

٢-٢) الكافي ٣:٣٤٨ ح ٣، و ص ٣٥٤ ح ٢.

٣-٣) الفقيه ١:٢٢٨ ح ١٠٠٩، التهذيب ٢:١٥٦ ح ٦١٠، الوسائل ٦:٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢.

٤-٤) التهذيب ٢:١٥٦ ح ٦١١، الوسائل ٦:٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٣.

لأنها تشمل زياده الركعه و غيرها من الأجزاء الركنيه و غيرها، بل و غير ما هو سنخ الصلاه، كما أنّها تشمل العامد و الساهى و الجاهل. و دونها من حيث الشمول روايه زراره و بكر حيث إنّها تختصّ بالصلاه المكتوبه كما أنّها لا تشمل العامد، من جهه قوله: «إذا استيقن» الظاهر فى وقوع الزياده نسيانا، لكنّها أعمّ من زياده الركعه و غيرها من الأجزاء، بل و من الأمور التى لا تكون من سنخ الصلاه، بخلاف روايه زراره المشتمله على كلمه ركعه، فإنّها تختص بظاهرها بزياده الركعه.

لكن يقع الكلام بعد ذلك فى اتّحاد هاتين الروايتين و تعدّدهما، ثمّ على تقدير الاتّحاد يدور الأمر بين الزياده السهوويه و النقيصه السهوويه، و الظاهر أنّه مع دوران الأمر بينهما يكون الترجيح مع الثانى، لأنه يكفى فى وقوع النقيصه سهوا تعلق السهو بها الموجب لغيوبتها عن الذهن، فلا يتعلّق بإيجادها الإراده حتّى توجد.

و أمّا الزياده السهوويه فلا يعقل أن تقع سهوا بحيث صار السهو عنها موجبا لإيجادها، كيف و الفعل الاختيارى مسبوق بالإرادته التى هى فرع التوجّه إلى المراد، بل لا بدّ أن يتعلّق السهو بشىء آخر، كمن يأتى فى صلاته بشىء من القواطع نسيانا فإنّ معنى النسيان المتعلّق به هو النسيان المتعلّق بأصل اشتغاله بالصلاه أو بحكم ذلك القاطع. و أمّا النسيان المتعلّق بنفس القاطع فلا يعقل أن يكون سببا لحصوله، و قد مرّ شطر من الكلام على ذلك فى معنى حديثى الرفع و لا تعاد، فراجع.

و كيف كان، فروايه أبى بصير الداله بظاهرها على وجوب الإعاده فى مطلق الزياده و إن كان ظاهرها الإطلاق، إلا أنّ شمولها لغير الساهى الشامل للجاهل مطلقا كما عرفت محلّ تأمل، لأنّ المسلم المكلف القاصد للامتثال العالم بالمأمور به كما و كيفا لا يعقل أن يزيد عليه ما يعلم بخروجه عنه، خصوصا لو كان المأمور به، العباده التى غايتها الخضوع و الخشوع فى مقابل الحقّ جلّ و علا.

و بالجملة: فشمول مثل الحديث للزياده العمديه محلّ تأمل بل منع. نعم يقع

الكلام بعد ذلك في إطلاقه من حيث الركعه و غيرها من الأجزاء، بل و غير ما هو من سنخ أجزاء الصلاة. و الظاهر أيضا عدم شموله للأخير، لأنّ المتفاهم من عنوان الزيادة هو كون الزائد من سنخ المزيد عليه، كما أنّه يمكن أن يقال: بعدم شموله لزياده غير الركعه، لأنّ التعبير بالزيادة ظاهر في أنّ النظر إنّما هو إلى جهة كميّه الصلاة لا- كقيمتها، لأنّ عنوان الزيادة يستعمل غالبا في الكميات دون الكيفيات، و المراد بكميه الصلاة هو مقدار الركعات المعتبره فيها و هي الواحد و الاثنان و الثلاث و الأربع كما أنّ المراد بكيفيتها هي الأجزاء و الخصوصيات المعتبره فيها، من القراءة، و الركوع، و السجود، و نحوها، فالروايه بملاحظه ما ذكرنا ظاهره في أنّ المراد بالزيادة هي الركعه و الركعتان و نحوهما اللتان لهما دخاله في الصلاة من جهة كميته، فلا تشمل زياده أقلّ من ركعه واحده.

ثمّ إنّ أفاد بعض الأعظم من المعاصرين قدّس سرّه في وجه عدم دلالة الحديث على زياده غير الركعه: أنّ الظاهر كون الزيادة في الصلاة من قبيل الزيادة في العمر في قولك: زاد الله في عمرك، فيكون المقدر الذي جعلت الصلاة ظرفا له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقدارا يطلق عليه الصلاة مستقلاً كالركعه و نحوها (1).

و يرد عليه، بوجود الفرق بين المثال و بين المقام، فإنّ العمر الذي هو عبارته عن الحياه يصدق على الزمان الطويل و القصير حتى الساعه، فإنّ زياده ساعه في العمر يصدق عليها زياده العمر، و هذا بخلاف المقام فإنّه لا يصدق عنوان الصلاة على الركعه التي زيدت في الصلاة، و مجرّد صدقها على الركعه في بعض المقامات كصلاه الاحتياط و صلاه الوتر و نحوهما لا يصحّح الصدق عليها مطلقا كما لا يخفى.

كما أنّ دعوى لزوم تخصيص الأكثر- لو فرض الإطلاق للحديث- بحيث يشمل زياده غير الركعه أيضا، لقيام الدليل على عدم بطلان الصلاة بزياده كثير من

ص: ٤٢٧

مدفوعه، بأنّ المستهجن إنّما هو تخصيص الأكثر لا تقييد المطلق بنحو يلزم خروج أكثر الأفراد كما قرّر في محلّه، والمقام من هذا القبيل كما هو واضح.

ثمّ إنّّه على تقدير ثبوت الإطلاق للحديث من جهة زياده الركعه و غيرها من أجزاء الصلاة، فهل اللازم تقييده بمثل روايه زراره المتقدمه المرويّه في الكافي في باب السهو في الركوع المشتمله على كلمه ركعه أم لا؟ وجهان مبتّان على ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه المذكوره فيها و عدمه.

توضيح ذلك بنحو الإجمال: إنّنا قد حقّقنا في باب المفهوم و المنطوق من مباحث الأصول أنّ القضايا الشرطيه على قسمين:

الأوّل: أن لا تكون القضيه مشتمله على قيد زائد على المحكوم به و المحكوم عليه، بل كان الشرط سبباً لثبوت الجزاء من دون زياده.

الثاني: أن تكون القضيه مشتمله على قيد زائد على المحكوم عليه و المحكوم به، و الأوّل لا يكون له مفهوم دون الثاني، فإنّ المفهوم إنّما هو نتيجة أخذ القيد الزائد، بضميمه أنّه لو لم يكن له دخل في ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لكان ذكره لغواً، و اللغوا لا يكاد يصدر من المتكلّم، القاصد للتفهيم، العارف بكيفيه المحاوره (1).

و حينئذ فيقع الكلام في المقام في روايه زراره، و أنّ أخذ استيقان زياده الركعه إنّما هو كزياده قيد المكتوبه، فهو أيضاً قيد زائد دخيل في ثبوت المحكوم به، أو أنّ أخذ استيقان زياده الركعه ليس إلّا لبيان المحكوم عليه، الظاهر هو الثاني. و حينئذ فلا تكون لها مفهوم حتى يقيد بها إطلاق روايه أبي بصير على تقدير ثبوت الإطلاق لها.

و كيف كان، فقد عرفت أنها لا تدلّ على أزيد من وجوب الإعادة لو زاد ركعه سهواً، فهي أيضاً من جملة الروايات الدالة على بطلان الصلاة بزياده ركعه. و انقذح من جميع ذلك أنه ليس في باب الزيادة من الروايات المأثوره ما يدلّ بظاهرها على وجوب الإعادة من جهه مطلق الزيادة.

حكم زياده الركعه

اعلم أنّ في مسأله زياده الركعه أخباراً مختلفه بحسب الظاهر، فكثير منها تدلّ بإطلاقها على وجوب الإعادة بزياده الركعه، كروايه أبي بصير المتقدمه على ما استظهرنا منها، وروايه زراره المتقدمه المرويّه في الكافي (١)، وروايه زيد الشحام قال: سألته عن الرجل يصلّي العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال: «إن استيقن أنّه صلّى خمسا أو ستّا فليعد» (٢).

و روايتي منصور بن حازم و عبيد بن زراره المتقدمتين المشتملتين على أنّه «لا- يعيد الصلاة من سجده بل يعيدها من ركعه» (٣)، بناء على أن يكون المراد بالركعه هي الركعه المصطلحه. نعم، لو أريد بها الركوع الواحد كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجده الواحده، يستفاد منها حكم زياده الركعه المصطلحه بالأولويه كما هو واضح.

و روايه الأعمش عن جعفر بن محمّد في حديث شرائع الدين قال: «و التقصير في ثمانية فراسخ و هو بريدان، و إذا قصّرت أفطرت، و من لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد في فرض الله عزّ و جلّ» (٤). و الظاهر أنّ النظر فيها إلى حال العمد

ص: ٤٢٩

١-١) الوسائل ٨:٢٣١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١ و ٢.

٢-٢) التهذيب ٢:٣٥٢ ح ١٤٦١، الوسائل ٨:٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٣.

٣-٣) الوسائل ٦:٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

٤-٤) الخصال: ٦٠٤ ح ٩، الوسائل ٨:٥٠٨. أبواب صلاه المسافر ب ١٧ ح ٨.

كما هو شأن العامّة القائلين بالتخيير في السفر بين الإتمام و التقصير.

و طائفه من الأخبار تدلّ على التفصيل بين ما إذا جلس في الرابعه، أو جلس فيها بقدر التشهد على اختلافها، و بين ما إذا لم يجلس فيها مطلقا أو بذلك القدر بالحكم بالصحة في الصورة الأولى دون الثانيه.

كروايه جميل بن درّاج عن زراره، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى خمسا؟ فقال: «إن كان قد جلس في الرابعه قدر التشهد فقد تمّت صلاته» (١).

و روايه جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال في رجل صلّى خمسا: «إنّه إن كان جلس في الرابعه بقدر التشهد فعبادته جائزه» (٢).

و روايه محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى الظهر خمسا؟ قال: «إن كان لا يدرى جلس في الرابعه أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر و يجلس و يتشهد ثمّ يصلّى و هو جالس ركعتين و أربع سجّادات، و يضيفهما إلى الخامسه فتكون نافله» (٣).

و روايه أخرى له قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل استيقن بعد ما صلّى الظهر أنّه صلّى خمسا؟ قال: «و كيف استيقن؟ قلت: علم. قال: «إن كان علم أنّه كان جلس في الرابعه فصلاه الظهر تامه، فليقم فليضيف إلى الركعه الخامسه ركعه و سجّدتين فتكونان ركعتين نافله و لا شيء عليه» (٤). هذه هي الروايات الوارده في هذا الباب.

و أمّا الفتاوى فالمشهور بين العامّة، صحّحه الصلاه و عدم وجوب إعادتها مع

ص: ٤٣٠

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٦، الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣١، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٩ ح ٤.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٦، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٩ ح ٦.
 - ٣- (٣) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٧، الوسائل ٨: ٢٣٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٩ ح ٧.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٥، الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣٠، المقنع ١٠: ٣، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٩ ح ٥.

زياده الركعه سهواً،و لكن ذهب أبو حنيفه و من يحدو حدوه إلى التفصيل فى الصلاه الرباعيه بين ما إذا جلس فى الرابعه بقدر التشهد فحكم بالصحة،و بين ما إذا لم يجلس فيها بذلك القدر فحكم بالبطلان (١).

و أنّما هذا بناء على مبناه الفاسد من أنّ الواجب فى الركعه الآخره هو الجلوس مقدار التشهد،و التشهد ليس بواجب فيها،و التسليم المخرج عن الصلاه ليس بواجب تعييناً،بل الواجب إيجاد شىء ينافى الصلاه سواء كان ذلك الشىء هو التسليم الذى من كلام الأدمى أو غيره من المنافيات للصلاه،و حينئذ فيما إذا جلس فى الرابعه بقدر التشهد ثمّ قام للركعه الخامسه لم يتحقق إخلال بواجب أصلاً،لأنّ المفروض أنّه لم يخلّ بالجلوس مقدار التشهد،و القيام للركعه الخامسه يتمّ به الصلاه و يخرج به عنها،لأنّه مناف للصلاه.

و أقيماً الإماميه رضوان الله عليهم فالمشهور بينهم هو البطلان مطلقاً (٢)،و ذهب جماعه منهم إلى التفصيل الذى ذهب إليه أبو حنيفه و متابعه،كابن الجنيد و الشيخ من المتقدمين،و المحقق و العلامة فى بعض كتبه و جمله من المتأخرين (٣)،و مستندهم فى ذلك الأخبار المأثوره عن العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين.

إذا عرفت ذلك فلا بدّ من الجمع بين الأخبار الوارده فى هذا الباب المختلفه بحسب الظاهر فنقول:يمكن الجمع بوجهين:

ص:٤٣١

-
- ١- (١) المجموع ٤:١٣٩ و ١٦٣،المغنى لابن قدامه ١:٧٢١ و ٧٢٠،الشرح الكبير ١:٧٠٢،تذكرة الفقهاء ٣:٣٠٨ مسأله ٣٣٩.
 - ٢ - (٢) المقنع:١٠٣،النهايه:٩١-٩٢،المبسوط ١:١٢١،الخلاص ١:٤٥١ مسأله ١٩٦،جمل العلم و العمل(رسائل المرتضى)٣:٣٥،المراسم:٨٩،الكافى فى الفقه:١٤٨،المهذب ١:١٥٥.
 - ٣- (٣) التهذيب ٢:١٩٤،الاستبصار ١:٣٧٧،السرائر ١:٢٤٥-٢٤٦،المعتبر ٢:٣٨٠،تحرير الأحكام ١:٤٩،و حكاة عن ابن الجنيد فى مختلف الشيعة ٢:٣٩٣،الذكري ٤:٣٢،مدارك الأحكام ٤:٢٢٢،ذخيره المعاد: ٣٥٩،جواهر الكلام ١٢:٢٥١-٢٥٢،الحدائق ٩:١١٣.

أحدهما: أن يقال: إنَّ الطائفة الأولى مطلقه و الطائفة الثانية مقيّده، فيجب تقييدها بها و الحكم بوجوب الإعادة لو زاد ركعه و لم يجلس في الرابعه بقدر التشهد.

ثانيهما: أن يقال: إنَّ المستفاد من الطائفة الثانية أنَّه مع الجلوس مقدار التشهد، يتحقق الفصل بين الصلاة و بين الركعه الزائده، فلا تكون الركعه حينئذ زياده في الصلاة لتحقق الفصل بينهما، و هو يوجب كون الزائد أمرا مستقلاً غير مرتبط بالصلاه، و حينئذ فيما لو جلس في الأخيره بذلك القدر لم يتحقق زياده الركعه أصلا.

و مورد الطائفة الأولى زياده الركعه المتوقّفه على عدم الجلوس بمقدار التشهد بمقتضى الطائفة الثانية، و مرجع هذا الوجه إلى التفصيل بين صورتين من حيث صدق عنوان الزيادة، كما أنَّ مرجع الوجه الأوّل إلى التفصيل من حيث الحكم بين صورتى الزيادة، فالأوّل تقييد و تخصيص، و الثانى تقييد و تخصّص.

و التحقيق أن يقال: إنَّ الطائفة الثانية بين ما يدلّ على مطلق الجلوس في الرابعه كروايتى محمّد بن مسلم المتقدمتين، و بين ما يدلّ على الجلوس مقدار التشهد كروايه زراره و جميل 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 أنَّه لا ينفك الجلوس للتشهد عنه غالباً، و حينئذ فمع الجلوس له لا يتحقق زياده الركعه، لأنّ المفروض الإتيان بالتشهد.

ثمّ على تقدير عدم كونه ظاهراً في هذا المعنى، فلا أقلّ من أنَّه لا يكون له ظهور في أنّ المراد هو الجلوس بقدر التشهد، حتى يعارض مع الطائفة الأولى الظاهره في إبطال زياده الركعه مطلقاً و يرجح عليها، خصوصاً مع اشتماله على إضافه الركعتين

جالسا أو ركعه قائما، و صيروره الزائد نافله، فإن مقتضاه أن الزائد يصير بذلك نافله مع عدم كون افتتاحه بالتكبير، فيخالف الأدله الداله على أنه لا تفتح الصلاه إلا بالتكبير، و خصوصا مع دلالة الروايه الأخيره لمحمد بن مسلم على تماميه الصلاه مع كونها فاقده للتشهد و التسليم.

و بالجمله: لا- مجال لملا-حظه روايتي محمد بن مسلم في مقابل الطائفه الأولى لما عرفت، فيبقى في البين روايتا زراره و جميل الدالتان على الجلوس بقدر التشهد، و الظاهر أيضا عدم جواز الاعتماد عليهما.

ثم إن الجمع بينهما و بين الطائفه الأولى ينعقد بأحد الوجهين المتقدمين، لأن الظاهر بحسب القواعد التي بأيدينا-المستفاده من النصوص و الفتاوى- أن الجلوس بمقدار التشهد لا- اعتبار به بعد عدم كونه واجبا أصلا، و إنما الواجب هو التشهد حال الجلوس. نعم قد عرفت أن ذلك يتم بناء على ما ذهب إليه أبو حنيفه من كون الواجب في الركعه الرابعه هو الجلوس لا التشهد، و أما بناء على ما هو المسلّم بين الإماميه من وجوب التشهد، و الجلوس إنما يجب تبعا فلا يتم هذا أصلا، و حينئذ فالتفصيل بين صورتى الزيادة بالجلوس الذى لا اعتبار به عندنا ممّا لا يساعده العقلاء.

و دعوى كون الجلوس بهذا المقدار يوجب الفصل بين الركعه الزائده و الصلاه المزيده عليها، فلا تكون الركعه الخامسه زائده فى الصلاه بل أمرا مستقلا، و لذا ورد فى روايتي محمد بن مسلم إضافه ركعه قائما أو ركعتين جالسا إليها لتصير نافله، فالمراد بهاتين الروائتين نفى كونها زياده حينئذ.

مدفوعه، بأن الجلوس بهذا المقدار لا يوجب عند العرف الفصل، بحيث

خرجت الركعة الخامسة عن كونها زائده، و لذا لو جلس سهوا بعد الركعة الأولى مثلا بهذا القدر لا يتحقق الفصل بحيث أوجب خروج الأجزاء اللاحقه عن قابليه اللحق.

مضافا إلى أنّ هذين الخبرين قد تحققت الشهره الفتوائيه على خلافهما و قد قرّرنا في الأصول أنّ أول المرجّحات هي الشهره في الفتوى، و على تقدير كون المراد بها هي الشهره في الروايه كما اختاره العلامه المحقق الشيخ الأنصاري قدّس سرّه (1) يكون الترجيح في المقام أيضا مع الطائفه الأولى، لأنّها مشهوره من حيث الفتوى و الروايه معا.

فانقدح أنّ مقتضى التحقيق هو القول بوجوب الإعادة فيما لو زاد ركعه سهوا مطلقا، سواء جلس في الرابعه بقدر التشهد أم لم يجلس ذلك القدر.

حكم زياده غير الركعه

اعلم أنّه قد ورد النصوص على عدم بطلان الصلاه بزياده غير الركوع و السجدين، و أمّا زياده الركوع أو السجدين فلا يدلّ على بطلان الصلاه بها مثل حديث «لا تعاد»، لأنّه متضمّن لحكم النقيصه لا الزياده، و كذا الأخبار المتقدمه، كما أنّه لا يستفاد ذلك من الأدله الداله على اعتبار الأجزاء (2)، لأنّ مقتضى اعتبارها في الصلاه عدم تحقّقها بدونها، و عدم انطباقها على المأتّى به الفاقد لشيء منها.

و أمّا زيادتها فلا- تعاند تحقّقها و لا يوجب القدح فيها. نعم روايتا منصور بن حازم و عبيد بن زراره المتقدمتان (3) متضمّنتان لحكم الزياده في الجملة. لأنّ

ص: ٤٣٤

١-١) فرائد الأصول: ٤٦٢.

٢-٢) راجع الوسائل ٤٥٩: ٥. أبواب أفعال الصلاه ب ١.

٣-٣) الوسائل ٣١٩: ٦. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

مفادهما عدم وجوب إعادة الصلاة من قبل زيادة السجده و إعادتها بسبب زيادة الركعه.

و حينئذ فلو كان المراد بالركعه الوارده فيهما الركعه المصطلحه، فلا تدلّ الروايتان إلا على عدم بطلان الصلاة من جهه زياده السجده، و لا دلاله فيهما على حكم زياده غير السجده من أجزاء الصلاة.

نعم، لو كان المراد بالركعه الركوع الواحد في مقابل السجده الواحده، لكان الخبران بمنطوقهما دالّين على حكم زياده السجده و الركوع الواحد، و أنّ الاولى لا- توجب الإعادة دون الثانيه، و ليس فيهما حينئذ تعرّض لحكم زياده غيرهما من أجزاء الصلاة، و لكن الظاهر أنّ المتبادر من الركعه عند المتشرعه هي الركعه المصطلحه التي هي عباره عن مجموع القراءه أو التسيّحات و الركوع و السجود، كما يستفاد ذلك من النصوص التي ورد فيها هذا التعبير، مثل ما ورد في صلاه جعفر ابن أبي طالب عليه السلام من النصّ الدالّ على اشتمال كلّ ركعه منها على خمس و سبعين تسيّحه (1).

و بالجملة: فالظاهر أنّه كان المتبادر في الأزمنه المتقدمه من الركعه ما هو المفهوم منها في هذا الزمان في عرف المتشرّعه، و حينئذ فلا- يستفاد من الروايتين بطلان الصلاة بزياده ركوع واحد، و مقابله الركعه بالسجده المشعره بكون المراد منها هو الركوع الواحد، لا تقاوم هذا الظهور كما هو غير خفى.

و أمّا زياده السجدين، فاستفاده حكمها من الروايتين مبنيّه على ثبوت المفهوم لكلمه السجده باعتبار دلالتها على الوحده، و ثبوته متفرّع على أن يكون ذلك راجعا إلى قيد زائد كما عرفت، مع أنّه يمكن منعه نظرا إلى أنّه يمكن أن يكون ذلك لمكان كون المورد هو زياده السجده الواحده، لا لمدخلية قيد الوحده في

ص: ٤٣٥

١- (١) الكافي ٣: ٤٦٥ ح ١، الوسائل ٨: ٤٩. أبواب صلاه جعفر بن ابي طالب ب ١ ح ١.

الحكم بعدم وجوب الإعادة.

و يدلّ على ذلك أنّه لو كان له مدخله لكان اللازم الالتزام بذلك في كلمة الركعة المقابلة لها، مع أنّه لا مدخل للقيّد في الأثر المترتب عليها و هو وجوب الإعادة على التقديرين، سواء كان المراد بها الركوع الواحد أو الركعة الواحدة، ضروره أنّ زياده الركوع و كذا الركعة تبطل الصلاة واحدا كان أو كثيرا، و لا يكون الحكم منحصرًا بصورة الوحده.

فالروايتان لا تدلان إلاّ على عدم إبطال زياده سجده واحده و إبطال زياده الركعة بالمعنى المعهود عند المتشرّعه، و أمّا زياده الركوع و كذا السجدين فلا يستفاد حكمهما منها. نعم الظاهر استقرار الفتاوى قديما و حديثا على بطلانها بها، و لم يخالف في ذلك إلاّ نادر، و قد نقل دعوى الإجماع من غير واحد من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين.

و بالجملة: فلا- إشكال في تحقق الشهره العظيمه على ذلك (1)، و حينئذ فلا- بدّ من ملاحظه أنّ مستند المشهور هل هذه الروايات، أو نصوص آخر لم تصل إلينا، فعلى الأول لا اعتبار بها بعد عدم صلاحية المستند كما عرفت، و على الثاني لا بدّ من الاعتماد عليها لكشفها عن وجود نصّ معتبر على ذلك.

و لا يذهب عليك أنّ فوات محلّ التشهّد المنسّى، و كذا السجده الواحدة المنسّيه بالدخول في ركوع الركعة التاليه و وجوب قضائهما بعد الصلاة لا يدلّ على أنّ ذلك، إنّما هو من أجل استلزام العود للتدارك لزياده الركوع، فلا بدّ من أن تكون مبطله، و إلاّ فلا محذور فيها، لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ

ص: ٤٣٦

١- (١) الوسيله: ١٠١، المبسوط ١: ١٢١، المعتمد ٢: ٣٨، شرائع الإسلام ١: ١٠٤، نهايه 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، ذخيره المعاد: ٣٥٣.

اعتبارهما في الصلاة على نحو يفوت محلّهما بالدخول في ركوع الركعة اللّاحقة، كما مرّ في بيان ملاك إمكان التدارك و عدمه، فراجع.

ثمّ إنّ لو قلنا بكون زياده الركوع و كذا السجدين يوجب البطلان، إمّا للإجماع و إمّا لدلاله الروايتين (1)، فلا إشكال في تحققها فيما إذا كانت الزيادة من أوّل وجودها متّصفه بهذا الوصف، كما إذا سجد سجدين واجدتين لجميع الشرائط، ثمّ زاد عليهما سجدين آخرين كذلك، فهما أي السجدة الأخرتان من أوّل وجودهما موصوفتان بوصف الزيادة، لوقوع ما قبلهما من السجدين جزء للصلاة موصوفا بوصف الصّحة التّأهليه، و القابليه للحقوق باقى الأجزاء اليه.

و أمّا لو لم تكن كذلك بأن لم تكن من أوّل وجودها كذلك، كما إذا سجد سجدين غير واجدتين لجميع الشرائط ثمّ أضاف إليهما سجدين آخرين واجدتين لجميعها، فإنّ الأوّلين من أوّل وجودهما لم تكونا معروضتين لوصف الزيادة، لعدم الإتيان بالسجده الصّحيحه بعد، و إنّما تتّصفان بها بعد إيجاد السجده الصّحيحه القابله للوقوع جزء من الصلاة، فالظاهر عدم كونها مبطله، لأنّ الإجماع لا يشملها و الروايتان ظاهرتان في خصوص الصوره الأولى كما هو ظاهر.

و يتفرّع على ما ذكر صحّه الصلاة فيما لو نسي الركوع، و تذكّر بعد الإتيان بالسجدين، و وجوب الرجوع لتدارك الركوع لو قلنا باعتبار الترتيب في الصّحة التّأهليه للإجزاء لا في أصل الصلاة، لأنّ المفروض أنّ السجدين اللّتين أتى بهما كانتا فاقدين للترتيب المعّبر في قابليه وقوعهما جزء للصلاة، فلا يلزم من الرجوع لتدارك الركوع ثمّ الإتيان بالسجدين زياده مبطله.

لأنّ اتّصاف الأوليين بوصف الزيادة لم يكن من أوّل وجودهما و قد عرفت أنّه

ص: ٤٣٧

(١ - ١) و هما روايتا منصور بن حازم و عبيد بن زراره، الوسائل ٣١٩: ٦. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

لا دليل على مبطله هذا القسم من الزيادة.

فمقتضى القاعده بناء على ذلك صحَّه الصلاه و وجوب العود للتدارك، و يوافقها صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكَّ بعد ما سجد أنَّه لم يركع قال: «فإن استيقن فليلق السجدين اللتين لا ركعه لهما، فيبنى على صلاته على التمام و إن كان لم يستيقن إلا بعد ما فرغ و انصرف فليقم فليصل ركعه و سجدين و لا شيء عليه». و رواه الصدوق في الفقيه هكذا: في رجل شكَّ بعد ما سجد أنَّه لم يركع فقال: «يمضى في صلاته حتى يستيقن أنَّه لم يركع، فإن استيقن أنَّه لم يركع فليلق السجدين». (١).

و يعارضها بحسب الظاهر روايه رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد و يقوم؟ قال: «يستقبل» (٢).

و روايه إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه» (٣).

و روايه صفوان عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعه من الصلاه و قد سجد سجدين و ترك الركوع استأنف الصلاه». و روى صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله (٤).

و الظاهر أنَّ في الطريق الأول إرسالاً، لأنَّ أبا بصير من الطبقة الرابعه من

ص: ٤٣٨

١- (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- (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- (٣) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٣، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٧، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٢.

٤- (٤) التهذيب ٢: ١٤٨ ح ١٤٩ و ٥٨٠ و ٥٨٧، الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ٣٥٦ و ١٣٤٣ و ١٣٤٩، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٣.

الطبقات الرجاليه التي رتبناها، و صفوان من الطبقة السادسة و لا يمكن له النقل عنه من دون واسطه.

و يمكن أن يقال في مقام الجمع: بأن المراد بقوله عليه السلام في روايه رفاعه:

«يستقبل»، هو الرجوع للتدارك ثم الإتمام، لا الاستئناف و الإتيان بها من رأس حتى تعارض الصحيحه. و أما قوله عليه السلام في روايه إسحاق بن عمّار: «يستقبل»، فهو و إن كان ظاهرا في الاستئناف باعتبار التعليل بقوله: «حتى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه»، إلا أن موردها هو ما إذا نسي الركوع، و من المعلوم بمقتضى الصحيحه أن نسيان الركوع بحيث فات محلّ تداركه لا يتحقق بمجرد الإتيان بالسجدين، فالصحيحه وارده عليها.

نعم، يبقى في البين روايه أبي بصير، فإنها ظاهره في وجوب الاستئناف، و يمكن أن يقال: بأن الظاهر من قوله عليه السلام: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعه من الصلاه» هو ما إذا أيقن الرجل ذلك بعد الفراغ من الصلاه لأنّ هذا النحو من التعبير إنما يلائم بعد الفراغ كما لا يخفى.

و حينئذ فقوله: «و قد سجد سجدين و ترك الركوع» يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدين من الركعه التي أيقن أنّه تركها، فترك الركعه حينئذ إنما تحقق بترك ركوعها فقط، و يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدين و ترك الركوع من ركعه أخرى غير الركعه التي أيقن أنّه تركها، و الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

و عليه فحاصل مورد الروايه يرجع إلى ترك الركوع من ركعه واحده مع كون العلم بذلك بعد الفراغ من الصلاه، فيتحد مع ما وقع التعرّض له في ذيل صحيحه محمد بن مسلم المتقدمه بقوله عليه السلام: «و إن كان لم يستيقن إلا بعد ما فرغ و انصرف»، و لكنّ الظاهر من الصحيحه هي صورته عدم الإتيان بشيء من المنافيات، فلا بدّ من

أن يكون المراد من روايه أبى بصير هى صوره الإتيان بالمنافى المانع من ضمّ ركعه و سجدتين فتدبر.

و بالجملة: فمقتضى الجمع بين الروايات المختلفه الوارده فى هذا الباب هو الأخذ بظاهر الصحيحه و الحكم بعدم بطلان الصلاه فيما إذا نسى الركوع و تذكّر بعد السجدين، كما عرفت أنه مقتضى القاعده أيضا، لكن حيث إنّ الصحيحه ساقطه عن الاعتبار لإعراض الأصحاب عنها، فلا- تصلح أن تعارض لسائر الأخبار، فلا- بدّ من طرحها و الأخذ بغيرها ممّا يدلّ على وجوب الاستئناف، أو الاستقبال الظاهر فى حدّ ذاته فى الاستئناف.

ثمّ إنّ الشيخ أبا جعفر الطوسى قدّس سرّه ذهب فى كتبه إلى التفصيل بين ما لو أخلّ بالركوع فى الأوّلين مطلقا أو به فى ثالثه المغرب فتبطل صلاته، و بين ما لو كان فى الأخيرتين من الرباعيه و ترك الركوع ناسيا و سجد السجدين أو واحده منهما، فإنّه يسقط السجده و يقوم و يركع و يتمّ (١).

و الظاهر أنّ مستنده فى ذلك هو الجمع بين صحيحه محمد بن مسلم و غيرها من الأخبار الوارده فى هذا الباب، و بين ما دلّ على عدم تحمّل الركعتين الأوّلين من الرباعيه للسهو، بخلاف الأخيرتين.

و بالجملة: فيظهر منه أنه اعتمد على الصحيحه و جمع بينها و بين غيرها من الأخبار الأخر بالنحو الذى اختاره.

تتميم: حول حقيقه الركوع و زيادته

قد عرفت أنّ زياده الركوع سهوا قد دلت الشهره العظيمة بل الإجماع على

ص: ٤٤٠

(١-١) المبسوط ١: ١٠٩، التهذيب ٢: ١٤٩، الاستبصار ٣: ٣٥٦.

مبطلتيها، 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، فالمحكّي عن جماعه من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، كالشيخ، والكلينى، و علم الهدى، و ابن إدريس، أنّهم قالوا: يرسل نفسه (١).

بل حكى عن الغنيه دعوى الإجماع عليه (٢)، وقواه الشهيد فى محكّي الذكرى.

قال: و هو قوى لأنّ ذلك و إن كان بصوره الركوع و منويًا به الركوع إلاّ أنّه فى الحقيقه ليس بركوع لتبين خلافه، و الهوى إلى السجود مشتمل عليه و هو واجب، فيتأذى الهوى إلى السجود به فلا تتحقق الزيادة حينئذ، بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه من الركوع، فإنّ الزيادة حينئذ متحققه، لافتقاره إلى هوى إلى السجود (٣).

انتهى.

و حكى عن المدارك أنّه بعد نقل عباره الذكرى، قال: و لا يخفى ضعف هذا التوجيه، نعم يمكن توجيهه بأنّ هذه الزيادة لم تقتض تغييرا لهيئه الصلاه و لا- خروجا من الترتيب الموظّف، فلا- تكون مبطله و إن تحقق مسمى الركوع، لانتفاء ما يدلّ على بطلان الصلاه بزيادته على هذا الوجه من نصّ أو إجماع (٤)، انتهى.

و كيف كان، ففى المسأله وجهان: من أنّ حقيقه الركوع التى هى عباره عن

ص: ٤٤١

١- ١) المبسوط ١: ١٢٢. جمل العمل و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، الكافى ٣: ٣٦٠، السرائر ١: ٢٥١، مدارك الأحكام ٤: ٢٢٣.

٢- ٢) الغنيه: ١١٣.

٣- ٣) الذكرى ٤: ٥١.

٤- ٤) مدارك الاحكام ٤: ٢٢٤.

الانحناء إلى حدّ مخصوص قد تحققت بمجرد الوصول إلى ذلك الحدّ، والمفروض أيضا تحقق القصد المعبر في انصراف صورته الركوع المشتركة بين الركوع الصلاتي وغيره.

و بالجمله: فلا- فرق بين هذا الركوع و الركوع الأوّل إلا في مجرّد عدم إمكان كونه جزء للصلاه، وهذا المعنى موجود في كلّ زياده، ومن أنّه حيث يكون الهوى إلى السجود واجبا و مقدّمه للسجود، و هو يشتمل على هذا الانحناء الذي به يتحقق الركوع، خصوصا فيما لو تذكر بمجرد وصوله إلى حدّ الراكع قبل أن تتحقق الطمأنينه المعبره فيه الرجعه إلى لزوم البقاء على حاله بقدر الذكر الواجب، فلم يتحقق منه فعل زائد، و مجرّد القصد لا يضرّ بعد كون الهوى إلى السجود من مقدّمات أفعال الصلاه، و لا يحتاج إلى القصد.

و بالجمله: فلم يتحقق هنا شيء زائد على أفعال الصلاه، و لا- دليل على كون مجرّد القصد خصوصا بعد انكشاف الخلاف مضرا، مضافا إلى ما أفاده في المدارك في عبارته المتقدمه من عدم الدليل على بطلان الصلاه بمثل هذه الزياده، لأنّ العمده كما عرفت في مستند مبطله زياده الركوع هو الإجماع، و هو لا يشمل مثل المقام خصوصا مع دعوى الإجماع على خلافه كما عرفت من الغنيه.

و لا- يخفى ضعف هذا الوجه، لأنّ ذلك لو لم يكن موجبا لزياده الركوع لكان اللّازم عدم تحققها فيما لو رفع الرأس منه أيضا، ضروره أنّ رفع الرأس لا مدخله له في تحقق الركوع، بل إنّما هو أمر قد يتحقق متأخرا عن الركوع.

و بالجمله: الركوع ليس إلا- عبارته عن مجرّد الانحناء إلى الحدّ المعبر فيه شرعا، و رفع الرأس منه و عدمه خارجان عن حقيقته، فإذا سلّم تحقق الزياده فيما لو رفع الرأس منه كما هو المتسالم فيه بينهم على الظاهر، فلا بدّ من القول بتحقيقها أيضا فيما لو لم يرفع رأسه منه، خصوصا إذا كان مشتملا على الطمأنينه المعبره فيه.

و من هنا ينقدح الخلل فى الوجهين المتقدمين المذكورين: أحدهما فى كلام الشهيد، و الآخر فى كلام صاحب المدارك، فإنه يقال عليهما: أنَّ المقام إما أن يكون من قبيل زياده الركوع أم لا.

فعلى الأوّل لا وجه لعدم كونها مبطله بعد كون القاعده الأوليه فى باب الركوع زياده الركوع هو الإبطال.

و على الثانى لا فرق بينه و بين ما إذا رفع الرأس من الركوع، فإذا صدقت الزيادة فى الثانى صدقت فى الأوّل أيضا.

و على ذلك، فتطبيق الحكم على القاعده ممّا لا يمكن، نعم الظاهر أنّ مستند الشيخ و علم الهدى و غيرهما من القدماء-الذين أفتوا بذلك- وجود نصّ دالّ على عدم البطلان، و وجوب إرسال النفس إلى السجود و كونه مخيّصا للقاعده الأوليه الداله على بطلان الصلاه بزياده الركوع.

و يؤيد فتوى الكلينى بذلك، مع أنّه لم يكن من أهل الإفتاء و الاجتهاد و الاستنباط، و كذلك دعوى ابن زهره فى الغنيه الإجماع عليه (١)، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الإجماع هو النصّ المعبر كما تَبهنا على ذلك مرارا، لا الإجماع المصطلح بين المتأخرين.

و يؤيده أيضا أنّ المحقّق فى الشرائع بعد حكاية هذا القول، قال: إنّ القول الأوّل و هو البطلان، و وجوب الإعادة أشبه (٢)، و مراده أنّ هذا القول أشبه بالقواعد، و الوجه فى عدم اختياره للقول الآخر إمّا عدم كون تلك الفتاوى بنظره كاشفه عن وجود النصّ، و إمّا عدم ثبوت كون النصّ المستكشف واجدا لشرائط الحجية.

ص: ٤٤٣

١-١) الكافى ٣: ٣٦٠، الغنيه: ١١٣.

٢-٢) شرائع الإسلام ١: ١٠٤.

و بالجمله: فالمدرک لهذه الفتاوى هو النصّ الموجود بينهم، غايه الأمر أنّ الشيخ قدّس سرّه فصلّ بين الركعتين الأوّلتين و الأخيرتين بوجوب الإعادة فى الأوّل و وجوب الإرسال فى الثانى، بناء على مذهبه من عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للسهو كما مرّ.

الركعتان الأولىان لا تحتملان السهو

هذه القاعدة- و هى عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للسهو، و كذا صلاه الغداه و ركعات المغرب- من القواعد العامه التى دلّت عليها النصوص الكثيره و تفردت الإماميه بها (١). و الروايات الوارده فى هذا الباب الداله بظاهرها على هذه القاعدة كثيره:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارہ بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام:

« كان الذى فرض الله على العباد عشر ركعات، و فيهنّ القراءه و ليس فيهنّ و هم- يعنى سهوا- فزاد رسول الله صلّى الله عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءه، فمن شكّ فى الأوّلتين أعاد حتى يحفظ و يكون على يقين، و من شكّ فى الأخيرتين عمل بالوهم». و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا- من كتاب حريز بن عبد الله، عن زرارہ و زاد: و إنّما فرض الله كلّ صلاه ركعتين، و زاد رسول الله صلّى الله عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءه» (٢).

و منها: رواه عامر بن جذاعه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا سلمت الركعتان

ص: ٤٤٤

١-١) راجع الانتصار: ١٥٥.

٢-٢) الفقيه ١: ١٢٨ ح ٦٠٥، السرائر ٣: ٥٨٨، الوسائل ١٨٧: ٨-١٨٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١ ح ١ و ٢.

و منها: ما رواه إبراهيم بن هاشم في نوادره عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث - قال: «ليس في الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو» (٢).

و منها: مرسله يونس عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس في الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو» (٣).

و منها: رواه عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما عرج برسول الله صلى الله عليه وآله نزل بالصلاة عشر ركعات ركعتين ركعتين، فلما ولد الحسن والحسين عليهما السلام زاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبع ركعات - إلى أن قال: - وإنما يجب السهو فيما زاد رسول الله صلى الله عليه وآله، فمن شك في أصل الفرض الركعتين الأولتين استقبل صلاته» (٤).

و منها: رواه الحسن بن علي الوشاء قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام:

«الإعادة في الركعتين الأولتين، و السهو في الركعتين الأخيرتين» (٥).

و منها: رواه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سهوت في الأولتين فأعدهما حتى تثبتهما» (٦).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا المقام.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن السهو كما عرفت في أول مبحث الخلل، عبارته عن

ص: ٤٤٥

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠١٠، الوسائل ٨: ١٨٨ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٣.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨، الوسائل ٨: ١٨٨ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٤.
 - ٣- (٣) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧، الوسائل ٨: ١٨٩ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٨.
 - ٤- (٤) الكافي ٣: ٤٨٧ ح ٢، الوسائل ٨: ١٨٩ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٩.
 - ٥- (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- (٦) التهذيب ٢: ١٧٧ ح ٧٠٦، الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨٣، الوسائل ٨: ١٩١ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٥.

مجزّد الذهول و الغفله عن الواقع بحيث كان الواقع مخفّياً عنه، و الساهى قد يكون فى هذا الحال متوجّها إلى سهوه و عزوب الواقع عن ذهنه، فلا محاله يكون حينئذ متردداً فيه و هو الذى يسمّى شاكاً.

و قد يكون غير متوجّه إليه بل يعتقد خلاف الواقع، و هو الذى يسمّى فى اصطلاح الفقهاء ساهياً، فالسهو بحسب معناه الحقيقى يشمل الشكّ أيضاً، و يؤيده التعبير فى بعض الروايات بقوله عليه السّلام: «إذا سها الرجل فلم يدر واحده صلّى أم ثنتين» (١) حيث فرع الجهل و عدم العلم على السهو الذى معناه خفاء الواقع عن الذهن.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ السهو المستتبع للشكّ إذا تعلّق بعدد الركعتين الأوّلتين، بأن لم تدر أ واحده صلّى أم ثنتين، فلا إشكال و لا خلاف فى بطلان الصلاه بسببه، للأخبار الكثيره التى لا يبعد دعوى تواترها، و قد فرع فى بعض الروايات المتقدّمه على نفي السهو فى الأوّلتين، بطلان الصلاه مع الشكّ فى عددهما و عدم حفظه.

نعم، وقع الخلاف فى أنّ الظنّ فيهما هل يكون معتبراً كالظنّ فى الركعتين الأخيرتين أم لا؟ كما أنّه وقع الخلاف بين الشيخ قدّس سرّه و المشهور، فى السهو غير المستتبع للشكّ، المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين، فالمحكّى عن الشيخ أنّه قال ببطلان الصلاه بمجزّد السهو عنها مطلقاً ركناً كان أو غيره (٢).

و أمّا المشهور فقد فضّلوا بين ما إذا تجاوز محلّه فتبطل فى الركن دون غيره، و بين ما إذا لم يتجاوز فلا تبطل مطلقاً، كما أنّ الأمر كذلك فى الركعتين الأخيرتين

ص: ٤٤٦

١-١) الوسائل ١٩١: ٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١ ح ١٧.

٢-٢) النهايه: ٨٨، التهذيب ١٥٠: ٢.

عند المشهور (١)، و أمّا عند الشيخ فلا بدّ من إلغاء الجزء الذي دخل فيه، ركنا كان أو غيره، والإتيان بما سهى عنه (٢)، عملاً بصحيحه محمد بن مسلم المتقدّمه الداله على إلغاء السجدين، و العود لتدارك الركوع.

و أمّا السهو المستتب للشك المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين فهو أيضاً محلّ خلاف بين الشيخ و المشهور، فذهب الشيخ قدّس سرّه على ما حكى عنه إلى بطلانها بمجرد الشكّ فيها، و أمّا المشهور فهم قائلون بعدم البطلان و لزوم الرجوع للتدارك مع عدم تجاوز المحل، و عدم الاعتناء به مع التجاوز مطلقاً بلا فرق بين الأوّلتين و الأخيرتين كالشيخ فيهما.

و أمّا في السهو غير المستتب 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 الرباعيات، و حكى عن بعض أصحابنا القول بوجوب استئناف الصلاة في الصلوات التي ليست برباعيات (٣).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أكثر الروايات المتقدّمه الداله على نفي السهو في الركعتين الأوّلتين تختصّ بالشكّ، و هو المراد من السهو المذكور فيها، و يؤيّدّه تفرّيع صورته الشكّ على الحكم المذكور في الصدر كما في روايه عبد الله بن سليمان المتقدّمه، وجه الاختصاص أنّ المنفى إنّما هو الأحكام المترتبه على السهو بلسان نفي السهو، بداهه أنّه ليس المراد نفي السهو حقيقه، و حينئذ فيبعد ملاحظه أنّ الساهي غير

ص: ٤٤٧

١ - ١) المقنعه: ١٣٧-١٣٨، الانتصار: ١٥٦، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المراسم: ٨٩-٩٠، الوسيله: ٩٩-١٠١، المهذب ١: ١٥٣، السرائر: ٢٤٢-٢٥٤، المعبر ٢: ٣٧٧-٣٧٨، شرائع الإسلام ١: ١٠٤ - ١٠٦، نهايه الأحكام ١: ٥٢٨-٥٢٩، الدروس ١: ١٩٩-٢٠٠، الحدائق ٩: ١٦٨، مستند الشيعة ٧: ١٦٥-١٦٦.

٢ - ٢) المبسوط ١: ١٠٩، التهذيب ٢: ١٤٩، الاستبصار ١: ٣٥٦، مستند الشيعة ٧: ١٦٧.

٣ - 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 و عروض التذكّر و الالتفات يجوز الحكم عليه و توجيه الخطاب نحوه، و لكن هذا الحكم إنّما يكون موضوعه تارك الجزء أو فاعل المانع لا عنوان الساهى، فلا بدّ من حمل السهو على الشكّ، لأنّه الذى يمكن الحكم عليه في حال شكّه و تردّده في الواقع.

و بالجمله: السهو المصطلح لا- يكون مترتباً عليه حكم حتى يرتفع ذلك الحكم في خصوص الركعتين الأولى، لأنّ الساهى في حال سهوه لا يمكن توجيه الخطاب إليه بعنوان الساهى، و بعد زوال سهوه يكون الأثر مترتباً على ما صار السهو سبباً له من ترك جزء أو فعل مانع. و أمّا السهو المستتبع للشكّ فهو يترتب عليه الحكم في حاله، فهو المنفى بالنسبة إلى الأولى.

فانقدح بذلك أنّ الروايات على كثرتها لا يكون المراد بالسهو المذكور فيها إلاّ السهو المقارن للشكّ، و حينئذ فاستفاده حكم السهو المصطلح منها كما صنعه الشيخ قدّس سرّه (1) ممّا لا وجه لها.

و دعوى أنّه ربّما يكون للسهو المصطلح دخل في الحكم، كما إذا ترك شيئاً من الأجزاء غير الركنيه سهواً، أو فعل شيئاً من القواطع المبطله عمداً كذلك، فإنّ عدم وجوب الإعادة بسببه إنّما هو لوقوع ذلك سهواً، فيمكن الخطاب و الحكم على ساهى الجزء غير الركنى مثلاً بعد زوال سهوه، بعدم وجوب الإعادة و صحة الصلاة.

مدفوعه بأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة لا يكون متوجّهاً إلى الساهى بما أنّه .

ص: ٤٤٨

سأه، بل يتوجّه إليه بما أنّ سهوه لم يصر سببا لترك جزء معتبر في الصلاة مطلقا عمدا و سهوا، فصحّح صلّاته إنّما هي لتماهيّها و عدم كونها فاقده للأجزاء المعتبره فيها، و خلّوها عن بعض الأجزاء لا يضّرّ بعد كون اعتباره مختصّا بحال العمد.

و بالجمله: كما أنّ الحكم بوجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء ركني يتوجّه إلى الساهي لا بما أنّه ساه، بل بما أنّه ترك ما هو معتبر فيها مطلقا، كذلك الحكم بعدم وجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء غير ركني يتوجّه إليه بما أنّه لم يترك شيئا من الأجزاء المعتبره مطلقا و كانت صلّاته صحيحه تامّه، و خلّوها عن الأجزاء المعتبره في خصوص حال العمد لا يقدر في صحّتها بعد عدم كون تركها مستندا إلى التعمّد.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الأخبار النافيه للسهو في الأوّلين ظاهره في نفي الأحكام المترتبه على السهو في حاله، و السهو الذي يترتب عليه الحكم في حاله هو السهو المستتبع للشكّ، لما عرفت من أنّ الساهي بالسهو المصطلح لا يكون الحكم متوجّها إليه بما أنّه ساه، لا في حال سهوه و لا بعد زواله و انعدامه، فلا مجال للمناقشه فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك في أنّ الأخبار هل تختص بخصوص الشكّ في عدد الركعتين الأوّلين أو يعمّ ذلك؟ و الشكّ في أجزاءهما كما عرفت أنّه المحكيّ عن الشيخ قدّس سرّه و الظاهر هو الاحتمال الثاني، لأنّ الأخبار بظاهرها تعمّ الصورتين، و ليس فيها ما يدلّ أو يشعر بالاختصاص بالصورة الأولى.

لكن تقع المعارضه حينئذ بينها و بين الأخبار الوارده في الشكّ في الأجزاء المداله على عدم الاعتناء بالشكّ مع تجاوز المحل، و وجوب الرجوع و التدارك مع عدم التجاوز، و المعارضه إنّما هي بالعموم و الخصوص من وجه، لأنّ هذه الأخبار تشمل الشكّ في عدد الركعتين و في الأجزاء معا، و تلك الأخبار تشمل الشكّ في الأجزاء مطلقا سواء كان في الركعتين الأوّلين أو في الأخيرتين.

و مورد الاجتماع هو الشكّ في الأجزاء في خصوص الركعتين الأوّلتين، فهذه الأخبار ظاهره في البطلان بمجرّد الشكّ فيها، و تلك ظاهره في التفصيل المتقدّم، و لكن حيث يكون في تلك الأخبار، روايات صريحه في جريان هذا التفصيل في الركعتين الأوّلتين، فلا بدّ من تقديمها و تقييد الأخبار النافية للسّهو في الأوّلتين بما إذا شكّ في عددهما لا في أجزاءهما.

و من جملة الروايات الداله صريحا على ذلك، روايه زراره قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامة؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامة و قد كبر؟ قال: يمضى - إلى أن قال: - ثمّ قال: «يا زراره إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» (1).

و بالجمله: لا بدّ من تقييد الأخبار النافية للسّهو في الأوّلتين بما إذا شكّ في عددهما لما عرفت من نصوصيه كثير من تلك الأخبار بالنسبه إلى الركعتين الأوّلتين.

و دعوى أنّه يمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار النافية للسّهو بعد عدم رفع اليد عن ظاهرها و الالتزام بشمولها للشكّ في أجزاء الركعتين الأوّلتين أيضا، على الشكّ في الأجزاء قبل تجاوز المحل، و حمل الأخبار الوارده في الشكّ، على الشكّ بعد التجاوز، و مقتضاه حينئذ الالتزام بأنّ الشكّ في الأوّلتين قبل التجاوز يوجب البطلان و بعد التجاوز لا يعتنى به.

مدفوعه مضافا إلى خلّوها عن الشاهد و عدم كونه من الجمع المقبول عند العقلاء بأنّه قول ثالث مخالف للشيخ و المشهور معا كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّ ما ذكرنا في مقام الجمع هو الموافق للذوق السليم، و مقتضاه

ص: ٤٥٠

(١-١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١.

اختصاص مورد الأخبار النافية للسهو في الأولتين بخصوص الشك في عددهما فيصير مدلولها أن الشك في الأولتين في عددهما يوجب الإعادة، فإن اللازم باعتبار كونهما فرض الله إحرار سلامتهما، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون متلو كلمه في - و هو الركعتان الأولتان، ظرفا لنفس صفة الشك بحيث كانت هذه الصفة واقعه فيهما، أو تكون الركعتان الأولتان متعلقتين للشك، بحيث تعلق الشك بهما و صارتا مشكوكتين، لأنه على التقدير الأول أيضا يكون متعلق الشك هو الركعتان الأولتان كما في التقدير الثاني.

و لكن ذلك كله إنما هو بعد عدم تمامية الركعة الثانية، وإلا - فلو فرض تماميتها بما ستعرف تحقيقه لا يكون الشك فيهما حينئذ، بل الشك في تحقق الركعة الثالثة و عدمه، ضروره مفروغية تحقق الأولتين، فإطلاق الشك بين الاثنتين و الثالث إنما هو فيما لو فرغ عن الاثنتين قطعاً، و شك في تحقق الثالثة و عدمه.

و لذا اعترضنا في حاشية العروه على القول بأنه يجب في الشك بين الأربع و الخمس في حال القيام الجلوس لينقلب شكه إلى الشك بين الثالث و الأربع فيعمل عمله (1)، بأنه لم يدل دليل على وجوب هذا الجلوس ليتحقق الانقلاب، بل ذكرنا أن الوجه في ذلك هو أن هذا الشاك حيث يكون في حال القيام و هو ابتداء الركعة فلم يحرز الركعة الرابعة بعد، بل هو بالنسبة إلى الركعات التامة في ذلك الحال شاك بين الثالث و الأربع، لأنه لا يدرى ثلاثاً صلى أم أربعاً.

فاللأزم بمقتضى وجوب البناء على الأ - كثر الذي مرجعه في المقام إلى لزوم البناء عملاً على أنه صلى أربعاً، هدم القيام لكونه زيادة، كما إذا علم مثلاً بكونه صلى أربعاً و القيام زياده، فمناً هدم القيام ما ذكرنا لا ما ذكره، فإنه يرد عليهم أنه لا موجب له و لا مصحح كما هو واضح.

ص: ٤٥١

١- ١) العروه الوثقى في أحكام الشك: ٢٨٩، فصل في الشك في الركعات مسألة ٢، الشك بين الأربع و الخمس.

و بالجمله: فلا- إشكال فى أنّ الشكّ فى الأولتين إنّما يتحقق قبل إكمالها، وإلاّ فبعد الإكمال لا يكون متعلق الشكّ إلاّ ركعه أخرى غيرهما.

بما يتحقق إكمال الركعتين؟

يقع الكلام فيما به يتحقق إكمال الركعتين و فيه وجوه أربعة:

أحدها: أنّه يتحقق برفع الرأس من السجده الأخيره من الركعه الثانيه، و قد استظهر ذلك من المشهور (١).

ثانيها: تحقق الإكمال بالركوع من تلك الركعه، و قد نقله فى محكّي المصابيح عن السيد ابن طاوس فى البشرى، و حكى عن بعض آخر أيضا (٢).

ثالثها: الاكتفاء بوضع الجبهه فى السجده الثانيه و إن لم يشتغل بالذكر. و مال إليه فى ظاهر الذكرى حيث قال فى محكيه: لم أستبعد صحته، لحصول مسمى الركعه (٣).

رابعها: الاكتفاء بإكمال الذكر الواجب فى السجده الثانيه، و إن لم يرفع رأسه منها، و اختاره الشهيد الثانى فى محكّي الروض و الروضه و المسالك، و نسب إلى الشهيد الأول أيضا (٤). و عن بعض متأخرى المتأخرين، الالتزام بكفايه مسمى السجود الذى يتحقق بالفراغ من السجده الاولى (٥). و احتمال بعض الأعظم من

ص: ٤٥٢

١- ١) مدارك الأحكام ٤: ٢٥٧، جواهر الكلام ١٢: ٣٣٧.

٢- ٢) جواهر الكلام ١٢: ٣٣٩.

٣- ٣) الذكرى ٤: ٨١، جواهر الكلام ١٢: ٣٤٠.

٤- ٤) روض الجنان: ٣٥١، الروضه البيهيه ١: ٣٢٩، مسالك الأفهام ١: ٢٩٤، الذكرى ٤: ٨١، جواهر الكلام ١٢: ٣٤٠، مدارك الاحكام ٤: ٢٥٧.

٥- ٥) مجمع الفائده و البرهان ٣: ١٧٩.

المعاصرين توقّف تحقق الإكمال على الفراغ من التشهد لو لم يكن مخالفا للإجماع (١).

و كيف كان، فاعلم أنّ هذه المسألة لم تكن معنونه في كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، والظاهر أن أوّل من تعرّض لها هو السيد ابن طاوس الذي كان يعيش في النصف الثاني من القرن السادس، فإنّه قد تعرّض لها في كتاب البشرى على ما حكى عنه.

و حينئذ فدعوى الإجماع على شيء من الوجوه المتقدّمة أو ردّ شيء منها بمخالفته للإجماع ممّا لا وجه لها أصلا، لكون المسألة مستحدثة، ولم يكن في الأزمنة السالفة منها ذكر ولا أثر، فاللازم ملاحظه نفس الوجوه.

ف نقول: منشأ القول بتحقيق الإكمال بالركوع هو دعوى كون المراد بالركعة هو الركوع الواحد، فإذا تحقق الركوع في الركعتين يصدق إكمالهما، ولكن قد عرفت أنّ المتبادر عن المتشرّعه هو مجموع القراءة و الركوع و السجود، وقد استعملت الركعة بهذا المعنى في كثير من النصوص الواردة في الأبواب المتفرقة، والمتحصل من ملاحظه مجموعها أنّ الركعة حقيقه شرعيه في المجموع.

و منشأ القول بتحقيقه بمسمّى السجود هو ملاحظه أنّ عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للشك و السهو إنّما هو من جهه كونهما فرض الله، و من المعلوم أنّ فرض الله هو طبيعه السجود لأنّ الإخلال بالسجده الواحده لا يوجب الإعادة، بل اللازم قضاؤها بعد الصلاه.

و يرد عليه أنّ عدم إيجاب الإخلال بالسجده الواحده للإعادة لا يقتضى خروج السجده الثانيه من الركعه، فإنّ الإخلال بالقراءة مثلا- أيضا يكون كذلك مع وضوح كونها من أجزاء الركعه، بناء على ما عرفت من أنّ المراد منها ليس هو الركوع الواحد بل المجموع المركّب منه، و من القراءة و السجدين.

ص: ٤٥٣

و بالجمله: لا ينبغي الاستشكال في كون السجده الثانيه أيضا من أجزاء الركعه. هذا مضافا إلى أنّ هذا القول لم يعلم القائل به، و إن استظهره في المصباح (١) عن بعض متأخري المتأخرين، كما أنّ دعوى جزئيه التشهد للركعه الثانيه كما احتملها بعض الأعظم من المعاصرين في كتابه في الصلاه (٢)، مدفوعه بأنّ الظاهر خروجه عنها كما يستفاد من روايه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام، المرويّه في محكيّ العيون و العلل للصدوق عليه الرحمه، قال عليه السلام: «و إنّما جعل التشهد بعد الركعتين لأنّه كما تقدّم قبل الركوع و السجود من الأذان و الدعاء و القراءه فكذلك أيضا أخر بعدها التشهد و التحيه و الدعاء» (٣). فهذا الاحتمال لا شاهد له، فلم يبق إلاّ الوجوه الثلاثه الأخر.

و يظهر من الشيخ المحقق الأنصاري قدس سرّه تقويه الوجه الرابع من الوجوه الأربعة المتقدمه، و هو تحقّقه بإكمال الذكر الواجب، حيث قال فيما حكاه عنه في المصباح:

و في تحقّقه بإكمال الذكر الواجب فيها وجه قوى لا - لخروجه به عن الركعتين، فإنّ كونه في الركعتين ممّا لا ينكر عرفا. لكن لا ينافي ذلك صدق تحقق الركعتين، و تيقّنهما الذي هو مناط الصحه كما يستفاد من الأخبار، و لا منافاه بين تحقق الماهيه و عدم الفراغ من الشخص، نعم لو ثبت من الأدله إبطال الشكّ في العدد في الأوّلين، توجه ما ذكره (٤)، انتهى.

و أورد عليه في المصباح بأنّ مناط البطلان دخول الشكّ في الأوّلين و هو حاصل ما لم يتحقق الفراغ منهما، و هو لا يتحقق إلاّ بالفراغ من الشخص الذي هو

ص: ٤٥٤

١- ١) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٥٦٤.

٢- ٢) كتاب الصلاه للمحقق الحائري: ٣٥٥.

٣- ٣) عيون اخبار الرضا عليه السلام ١٠٨: ٢، علل الشرائع: ٢٦٢، الوسائل ٣٩٥: ٦. أبواب التشهد ب ٣ ح ٦.

٤- ٤) كتاب الصلاه للشيخ الأعظم: ٢٣٩.

متلبس به، فمتى عرض الشك قبل أن يفرغ منهما يصير شاكاً، في أن هذه الركعة التي هو مشغول بها بالفعل هل هي الثانية أو الثالثة؟ كما لو عرض هذا الشك في حال القيام، وأما لو عرض بعد رفع رأسه من السجده الأخيره فلا يتعلّق شكّه حينئذ بالأولتين بل بأنّه هل صلّى الثالثه أم لا (١)؟ انتهى.

و يؤيد بل يدلّ على أنّ محقق الإكمال هو رفع الرأس من السجده الثانيه كما نسب إلى المشهور (٢) واختاره في المصباح (٣)، مضافاً إلى وضوح كون رفع الرأس من واجبات الصلاة، فلا بدّ من أن يكون جزء لنفس الركعه التي رفع الرأس من سجدتها، ويدلّه بعض الروايات الوارده في صلاه جعفر عليه السّلام.

مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزه الثمالي، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله لجعفر بن أبي طالب: ألا أمنحك - إلى أن قال: - تصلّي أربع ركعات إذا شئت، إن شئت كلّ ليله - إلى أن قال: - تفتتح الصلاة ثمّ تكبر خمس عشره مرّه تقول: الله أكبر و سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله، ثمّ تقرأ الفاتحه و سورته و تركع فتقولهنّ في ركوعك عشر مرّات، ثمّ ترفع رأسك من الركوع فتقولهنّ عشر مرّات، و تحزّ ساجدا فتقولهنّ عشر مرّات في سجودك، ثمّ ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، ثمّ ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، ثمّ ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، قال أبو جعفر عليه السّلام: فذلك خمس و سبعون مرّه (٤).

وجه الدلاله واضح، فإنّه لو لم يكن رفع الرأس من السجده الثانيه من أجزاء الركعه لما كان وجه لعدّ ما يقال بعده من عشر مرّات في جملة التكييرات و القول بأنّ في كلّ ركعه خمس و سبعون مرّه، كما هو غير خفى. و هذا القول هو الظاهر.

ص: ٤٥٥

١-١ (١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٤.

٢-٢ (٢) جواهر الكلام ٣٣٧: ١٢.

٣-٣ (٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٣.

٤-٤ (٤) الفقيه ٣٤٧: ١ ح ١٥٣٦، الوسائل ٨: ٥١. أبواب صلاه جعفر ب ١ ح ٥.

اشاره

و هما من القواعد المستفاده من النصوص الصادره عن العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين، و لا يهمننا البحث و النزاع فى كونهما قاعدتين أو قاعده واحده بل نقول: لا ينبغى الريب فى أنّ هنا مسألتين و فرعين:

أحدهما: الشكّ فى صحّه العمل بعد الفراغ عن أصل وجوده، و فى كونه مطابقا للمأمور به أو لما يترتب عليه الأثر و إن لم يكن مأمورا به، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون العمل بسيطا أو مركبا، كما أنّه لا فرق بين أن يكون منشأ الشكّ فى الصحه هو احتمال الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط، أو يكون منشأ احتمال الإتيان بشىء من الموانع، فمرجع هذا الفرع إلى أنّ العمل الذى وجد فى الخارج قطعاً، شكّ فى مطابقته للمأمور به أو لما يترتب عليه الأثر و إن لم يكن مأمورا به.

ثانيهما: الشكّ فى وجود بعض الأجزاء حين الاشتغال بالعمل المركّب، و أنّ ذلك الجزء هل وجد أم لم يوجد، و هذا الشكّ قد يعرض بعد ما يدخل فى الجزء الآخر الذى يكون مترتباً على الجزء المشكوك، و قد يعرض قبله، و الأوّل هو الذى

يعتبر 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 مشكوكا.

و كيف كان، فالأخبار الواردة في هذين الفرعين كثيره ربّما تبلغ خمس عشره روايه، ثمان منها ينتهي سندها إلى محمد بن مسلم، وهو الذى رواها عن أبى جعفر أو عن الصادق أو عن أحدهما عليهما السّلام، وهذه الثمان التى رواها محمد بن مسلم، ثلاث منها متعرّضه لبعض فروع قاعده التجاوز، وهى:

١- ما رواه علاء بن رزين عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع؟ قال: «يمضى فى صلاته» (١).

٢- ما رواه محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، فقال: «يمضى فى صلاته حتى يستيقن».

و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب المشيخه للحسن بن محبوب، عن العلاء مثله، إلّا أنّه قال: «يمضى على شكّه و لا شىء عليه» (٢).

٣- ما رواه علاء عن محمد، عن أحدهما عليهما السّلام فى الذى يذكر أنّه لم يكبر فى أوّل صلاته، فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن؟! (٣). فإنّ ظاهره أنّ مع عدم الاستيقان لا تجب الإعادة بل يمضى على صلاته.

و ثلاث من تلك الثمان متعرّضه لبعض فروع قاعده الفراغ فى خصوص

ص: ٤٥٧

١- ١) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٥، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٧، السرائر ٣: ٥٩٢، الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٥.

٢- ٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦، السرائر ٣: ٥٩٢، الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٧.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٨، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٧، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٢.

١- ما رواه علي بن رئاب عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد» (١).

٢- ما رواه أبو أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشك بعد ما ينصرف من صلاته، قال: فقال: «لا يعيد، ولا شيء عليه» (٢).

٣- ما رواه ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاه، قال: «يمضى على صلاته ولا يعيد» (٣).

و واحده منها متعزضه لقاعده الفراغ في الصلاه و في الوضوء، و هي ما رواه عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه، و لا إعاده عليك فيه» (٤). و دلالتها على قاعده الفراغ مبنيه على أن تكون كلمه -من- بيانيه لا تبعيضييه، و على الثاني تكون مخالفه للفتاوى و النصوص الأخر بالنسبه إلى الوضوء.

بقي روايه واحده من تلك الثمان تدل بظاهرها على اعتبار قاعده الفراغ مطلقا من غير تخصيص بالصلاه أو الوضوء أو غيرهما، بل و لا بالعبادات، و هي ما رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (٥).

و هنا روايه تاسعه لمحمد بن مسلم، التي رواها الصدوق بإسناده عنه، عن

ص: ٤٥٨

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٦٠، الوسائل ٨: ٢٤٦ أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٧ ح ٢.
 - ٢- ٢) التهذيب ٢: ٣٤٨ ح ١٤٤٣، الاستبصار ١: ٣٦٩ ح ١٤٠٤، الوسائل ٨: ٢٤٦ أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٧ ح ١.
 - ٣- ٣) التهذيب ١: ١٠١ و ١٠٢ ح ٢٦٤ و ٢٦٧، الوسائل ١: ٤٧٠ أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٥.
 - ٤- ٤) التهذيب ١: ٣٦٤ ح ١١٠٤، الوسائل ١: ٤٧١ أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.
 - ٥- ٥) التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧ أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٣.

أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا شكَّ الرجل بعد ما صَلَّى فلم يدر ثلاثا صَلَّى أم أربعاً، و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتّم لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» (١).

بقى سبعة روايات:

١- صحّحه زراره قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل شكَّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامه؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكَّ فى الأذان و الإقامه و قد كبر؟ قال:

يمضى. قلت: رجل شكَّ فى التكبير و قد قرأ؟ قال: يمضى. قلت: شكَّ فى القراءة و قد ركع؟ قال: يمضى قلت: شكَّ فى الركوع و قد سجد؟ قال: يمضى على صلاته، ثمّ قال يا زراره: إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت فى غيره فشكّك ليس بشيء» (٢).

و هذه الروايه تدلّ على قاعده التجاوز فى خصوص الصلاة، و الأسئلة و الأجوبه الواقعه بين الإمام عليه السلام و الراوى قبل القضيه الكليه التى أفيدت فى الذيل تنحصر بحسب الظاهر فى الشكّ فى الوجود لا الشكّ فى الصحه، و حينئذ فلا بدّ من أن تكون القاعده الكليه المذكوره فى الذيل شامله لتلك الموارد، و ذلك موقوف على الالتزام بأنّ المراد من الخروج من الشيء هو الخروج عن محلّه حتى يكون المشكوك هو وجود الشيء لا صحته، أو الأعمّ منه و من الخروج عن نفسه الملازم للشكّ فى صحته، و على الأوّل أيضا يدلّ على حكم الشكّ فى الصحه بمفهوم الموافقه.

٢- صحّحه أخرى لزراره الوارده فى باب الوضوء الداله على اعتبار قاعده الفراغ فيه، و هى ما رواه عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمى الله ما دمت فى حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه،

ص: ٤٥٩

١- (١) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٧، السرائر ٣: ٦١٤، الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٣ ح ١.

و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه و على ظهر قدميك، فإن لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشك، و امض في صلاتك، و إن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقينا حتى تأتي على الوضوء» (١).

و ظاهرها أنه إذا قام من الوضوء و فرغ منه و قد صار في حال أخرى في الصلاة و غيرها فشك في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليه وضوءه فلا شيء عليه.

٣- موثقه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢). و الضمير في «غيره» يحتمل أن يرجع إلى الوضوء الذي شكك في شيء منه و يحتمل أن يرجع إلى نفس ذلك الشيء المشكوك، فعلى الأول تكون الرواية متعرضة لقاعده الفراغ بالنسبة إلى الوضوء، و على الثاني لقاعده التجاوز بالنسبة إليه، فتصير حينئذ مخالفه للفتاوى، حيث أن قاعده التجاوز لا تجرى عندهم في الوضوء.

هذا، و يمكن أن يستظهر من الرواية الوجه الأول، لأن أجزاء الوضوء باعتبار عدم استقلالها لا تكون ملحوظة مستقلة، بل الملحوظ بهذا النحو إنما هو نفس الوضوء باعتبار كونه موضوعا للأثر، و حينئذ فالظاهر أن الضمير يرجع إليه لا إلى أجزائه غير الملحوظة.

و كيف كان، فلو فرض إجمال الرواية و دار أمرها بين الوجهين لكانت دلالتها

ص: ٤٦٠

١- (١) الكافي ٣: ٣٣ ح ٢، التهذيب ١: ١٠٠ ح ٢٦١، الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٢، السرائر ٣: ٥٥٤، الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢.

على الوجه الأول متيقنه كما لا يخفى. ثم إن الروايه تدل بظاهرها على اتحاد المراد بالدخول فى الغير و التجاوز عن الشىء المشكوك فتدبر.

٤- روايه بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (١).

٥- روايه إسماعيل بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شكك فى الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكك فى السجود بعد ما قام فليمض، كل شىء شكك فيه مما قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه» (٢).

٦- روايه حماد بن عثمان قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أشك و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: «قد ركعت، امضه» (٣).

٧- روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع» (٤).

و هذه الروايات الواردة فى هذا المقام، بعضها يدل على الفرع الأول من الفرعين اللذين ذكرنا فى صدر المبحث، أنه لا ينبغى الريب فى ثبوتهما، و بعضها يدل على الفرع الثانى.

و لا يذهب عليك أن ما ورد فى الفرع الأول الذى هو مجرى قاعده الفراغ- كالروايه الثامنه من روايات محمد بن مسلم التى رواها عنه ابن بكير- لا يشمل الفرع الثانى أيضا، لأن موضوع الحكم بوجود المضى فيه هو الشك فى الأمر الماضى، الظاهر فى كون المشكوك هو صحته لا أصل وجوده، و المفروض

ص: ٤٤١

١- ١) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

٢- ٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٤، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٦، الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٢.

٤- ٤) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٦، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٨، الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦.

فى قاعده التجاوز الجارىه فى الفرع الثانى هو الشك فى أصل الوجود بعد التجاوز عن محلّه، فلا يشمله ما دلّ بظاهره على قاعده الفراغ، كما أنّ ما ورد فى قاعده التجاوز كروايه إسماعيل بن جابر المتقدّمه لا يعمّ قاعده الفراغ، لأنّ موردها هو الشك فى أصل الوجود و مجرى تلك القاعده هو الشك فى صحّه ما وجد.

ثمّ إنّ بعد ما ظهر أنّه فى مقام الإثبات لا يمكن استفاده شىء من القاعدتين من الدليل الوارد فى الأخرى، فهل يمكن الالتزام بأنّ مرجعهما فى مقام الاعتبار و الثبوت إلى ملاك واحد و مناط فارد؟ الظاهر العدم، لأنّ مرجع قاعده الفراغ إلى أصاله الصحه فى عمل النفس، نظير أصاله الصحه الجارىه فى عمل الغير.

و كما أنّ المستند فى أصاله صحّه عمل الغير هو لزوم اختلال النظام لو اعتبر الشك فى صحّه عمله و لم يجز البناء عليها كما هو واضح، كذلك المستند فى أصاله صحّه عمل النفس هو لزوم الحرج الشديد و العسر الأكيد لو رتب الأثر على احتمال عدم صحّته، و هذا بخلاف قاعده التجاوز الجارىه فى أثناء العمل، فإنّ عدم اعتبارها لا يستلزم حرجا و لا عسرا، كما نلاحظ ذلك فى الموارد التى لم يعتبر فيها قاعده التجاوز، كما فى الطهارات الثلاث.

نعم، الظاهر أنّ الحكمه فى اعتبارها فى الصلاه هو أنّ المسلمين لما كانوا فى الصدر الأوّل ملتزمين بصلاه الجماعه التى مرجعها إلى جعل المأمومين صلاتهم تبعاً لصلاه الإمام، فلو لم تعتبر قاعده التجاوز فيها يلزم اشتغال المأمومين بعضهم بعمل مغاير لما اشتغل به الآخر، فتختلّ صورته الجماعه كما هو غير خفى.

و كيف كان، فالظاهر اختلاف الملاك و تعدّده فى القاعدتين، و حيثنذ فلا بدّ من ملاحظه كلّ منهما على سبيل الاستقلال.

قاعده التجاوز، وإن كان اختصاص مورد جريانها بالشك في أصل وجود الجزء بعد التجاوز عن محلّه، إلا أنه يستفاد منها الشك في صحه الجزء المأتى به بمفهوم الموافقه، لأنه إذا كان الحكم فيما لو شك في أصل الوجود هو البناء على الوجود، ففيما لو شك في صحه ما وجد يكون الحكم بها بطريق أولى كما لا يخفى، ولا نحتاج إلى ادعاء أن مرجع الشك في الصحه أيضا إلى الشك في الوجود الصحيح كما ادّعه الشيخ المحقق الأنصارى قدس سرّه (١).

ثم إن قاعده التجاوز تختص بالصلاه ولا تجرى في غيرها كما عرفت، و صححه زواره المتقدمه الوارده في الصلاه وإن كانت ظاهره في جريانها بالنسبه إلى الأذان والإقامه مع أنّهما ليسا من الصلاه، إلا أن الظاهر أن جريانها فيهما باعتبار كونهما مقدمه للصلاه، فكأنّهما من أجزائها كما لا يخفى.

ثم المشهور بين الأصحاب هو أنه يعتبر في قاعده التجاوز، التجاوز عن محلّ المشكوك و الدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاه، ولا يكفي الدخول في مقدمه الجزء، فلو شك في الركوع و قد أهوى إلى السجود أو شك في السجود و قد نهض إلى القيام، يجب عليه الاعتناء بالشك و العود للتدارك، ولا تجرى قاعده التجاوز (٢).

هذا، و ذهب جمع من المتأخرين إلى أن المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه

ص: ٤٤٣

١- ١) فرائد الأصول: ٤١٠.

٢- ٢) البيان: ٢٥٣، الروضه البهيّه ٣٢٣: ١، روض الجنان: ٣٤٩، رياض المسائل ٤: ٢٢٩، الحدائق ٩: ١٧٩.

غير الشيء الذي شك في تحقّقه، سواء كان من أجزاء الصلاة أو من مقدّمات الجزء (١)، ويدلّ عليه إطلاق قوله عليه السّلام في روايه زراره: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره»، فإنّ ظاهر كلمه «الغير» هو ما يغيّر الشيء الذي شك فيه، و المغايره بين الركوع و بين الهوى إلى السجود متحقّقه، خصوصا إذا جلس و انحنى بمقدار ركوع من يصلى جالسا.

و يؤيد هذا أنّ الملاك في عدم الاعتناء بالشكّ هو الدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاة، و الظاهر اعتبار وجود الإراده الارتكازيه المتعلقه بالإتيان بالمركب الناشئه منها إرادات أخرى متعلقه بأجزاء المركب، فالإتيان بالشيء المشكوك عن إرادته متعلقه به، موجود فيما لو لم يكن الغير من أجزاء الصلاة أيضا.

هذا، و لكن روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله تدلّ بظاهرها على التفصيل بين ما إذا شك في الركوع و قد أهوى إلى السجود فلا يعتنى بشكّه، و بين ما إذا شك في السجود و قد نهض إلى القيام قبل أن يستوى قائما فيعتنى بشكّه و يرجع للسجود، حيث قال بعد السؤال عن حكم الصورة الاولى و الجواب عنه: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوى جالسا، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. قلت: رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوى قائما، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد» (٢) و لكن الروايه معرض عنها عند الأصحاب.

نعم، قد عمل بها السيّد قدس سرّه في العروه في خصوص موردّها، فحكم بوجوب الرجوع إلى السجود مع الشكّ فيه، و قد نهض إلى القيام و لما يتم بعد، و عدم

ص: ٤٦٤

-
- ١- ١) منهم: صاحب ذخيره المعاد: ٣٧٦ و جواهر الكلام ٣١٦: ١٢- ٣١٨ و مدارك الأحكام ٢٤٩: ٤.
٢- ٢) التهذيب ١٥٣: ٢ ح ٦٠٣، الاستبصار ٣٥٩: ١ ح ١٣٧١، الوسائل ٣٦٩: ٦. أبواب السجود ب ١٥ ح ٦.

وجوب الرجوع للتشهد مع الشك فيه كذلك (١).

و أنت خبير بأن هذا مستبعد جدًا، إذ لا خصوصية لمورد الرواية أصلاً، فالإنصاف أن الرواية مطروحة باعتبار إعراض الأصحاب عنها، حيث إنهم لم يفتوا بوجوب الرجوع و العود للتدارك فيهما معاً.

و يدل على مقالتهم روايه إسماعيل بن جابر المتقدمه، حيث إن الظاهر كون الفرعين المذكورين أولاً- توطئه للقاعده الكليه المقرره بقوله عليه السلام: «كل شيء شك فيه». و حينئذ فيظهر منه أن السجود و القيام حد للغير الذي يعتبر الدخول فيه، و أنه لا غير أقرب من السجود بالنسبه إلى الركوع و من القيام بالنسبه إلى السجود، لأنه لو كان الهوى إلى السجود كافيا في عدم الاعتناء بالشك في الركوع، و النهوض للقيام كافيا عند الشك في السجود، لكان أخذ السجود و القيام في مقام التوطئه مستهجنا جدًا كما هو ظاهر.

فالروايه ظاهره في أن الهوى إلى السجود و النهوض للقيام لا يتحقق بشيء منهما الدخول في الغير الذي يوجب عدم الاعتناء بالشك. هذا، و الظاهر أن الشهره حيث كانت في المسائل الفرعيه لا المسائل الأصليه التي تكشف الشهره فيها عن وجود نص معتبر في البين، فلا- مانع من مخالفتها، لعدم كونها كاشفه حينئذ عن النص، و الروايه قد عرفت أنها معرض عنها، مضافا إلى أنه يمكن أن يكون المراد بالهوى إلى السجود البلوغ إلى حد السجود، فلا دلالة لها على التفصيل بين صورتين.

و كيف كان، فالظاهر إطلاق كلمه الغير و شمولها لمقدمات الإجزاء أيضا، خصوصا بعد ما عرفت من وجود الملاك فيما إذا دخل في مقدمات الإجزاء أيضا،

ص: ٤٦٥

(١-١) العروه الوثقى ١:٦٥٠. احكام الشكوك مسأله ١٠.

مضافا إلى أنه من البعيد الفرق بين من أهوى إلى السجود و لما يبلغ حدّه، و بين من هوى إليه و بلغ حدّه، و هكذا بالنسبه إلى الناهض للقيام، و لما يبلغ حدّه و الناهض له المستوى قائما.

نعم، يمكن الفرق بين الصورتين - كما فى روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله المتقدمه - بأن من أهوى إلى السجود و لم يبلغ حدّه يصدق عليه أنه جاوز عن محلّ الركوع و دخل فى غيره، و أمّا من كان ناهضا للقيام و كان فى حاله بين حالتى الجلوس و القيام، فمرجع شكّه فى أنه سجد أم لم يسجد إلى أنّ هذه الحاله التى هو فيها هل هى الحاله المسبوقه بالجلوس للسجود أو الحاله المسبوقه بالقيام بعد الركوع، و أنه مهو من القيام إلى السجود.

و من المعلوم أنه مع هذا الشكّ لا - يتحقق عنوان التجاوز أصلا، كمن شكّ فى حال القيام فى أنّ قيامه هل هو القيام المسبوق بالركوع، أو القيام الذى يجب له أن يركع بعده؟.

و بعبارة أخرى: شكّ فى أنّ هذا القيام هل هو القيام للركوع أو القيام عن الركوع؟ فإنّه لا شبهه فى أنه يجب عليه أن يركع و لا يعنى باحتمال كون هذا القيام مسبوqa بالركوع، و حينئذ فلا - تكون الروايه مخالفه للروايات المتقدمه الوارده فى قاعده التجاوز. هذا كلّ فى قاعده التجاوز.

قاعده الفراغ

أمّا قاعده الفراغ فمقتضى أكثر الروايات الوارده فيها، أنّ مجريها هو مجرد الفراغ و الانصراف من العمل الذى كان مشتغلا به، مثل ما رواه على بن رئاب عن

محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام (١)، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة.

و ما رواه أبو أيوب الخزاز عنه، عن أبي عبد الله (٢)، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الانصراف عنها، و ما رواه ابن أبي عمير عنه (٣)، و ظاهره أيضا اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة، و ما رواه عبد الله بن بكير عنه (٤)، فإنّ ظاهره اعتبار مضى الصلاة و الطهور، بناء على أن تكون لفظه «من» فيه للتبيين لا للتبعيض، و كذا ما رواه الصدوق بإسناده عنه (٥).

هذا، و لكن صحيحه زراره الوارده في باب الوضوء ظاهره في اعتبار الفراغ منه، و الصيرورة في حال اخرى من صلاة و غيرها، و كذا موثقه ابن أبي يعفور بناء على أن يكون مرجع الضمير فيها هو نفس الوضوء، فإنّها ظاهره في اعتبار الدخول في الغير.

و الظاهر أنّ المراد «بحال أخرى» ليس إلّا. مجرّد الفراغ، ضروره أنّه بالفراغ يتغيّر حاله، و ينقلب حال اشتغاله بالوضوء إلى حال اخرى، سواء شرع في الصلاة أم لا. و أمّا الموثقه فذيلها يدلّ على أنّ المراد بالدخول في الغير ليس إلّا التجاوز المتحقق بالفراغ كما هو غير خفيّ.

ثمّ إنّ يترأى من الشيخ قدّس سرّه في رساله أنّ مرجع القاعدتين إلى قاعده واحده، و أنّ المستفاد من أخبار الباب ليس إلّا قاعده واحده مسّماه بقاعده التجاوز، حيث إنّ بعد إيراد سبع من الروايات الداله على القاعده الوارده بعضها في قاعده

ص: ٤٦٧

-
- ١- (١) الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.
 - ٢- (٢) الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ١.
 - ٣- (٣) الوسائل ١: ٤٧٠. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٥.
 - ٤- (٤) الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.
 - ٥- (٥) الوسائل ٦: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

الفراغ، و بعضها في قاعده التجاوز، و بعضها في الشك بعد خروج الوقت، قد تكلم في مواضع سبعة عمدتها الموضوع الأول و الثاني و الثالث.

و أمّا سائر المواضع فإنّما يتعلّق ببعض فروع المسأله، و قد أفاد في الموضوع الأول أنّ الشك في الشيء ظاهر لغه و عرفا في الشك في وجوده، لكنّ التقييد في الروايات بالخروج عنه و مضيّه، و التجاوز عنه ربّما يصير قرينه على إرادته كون أصل وجود الشيء مفروغا عنه.

نعم، لو أريد الخروج و التجاوز عن محلّه أمكن إرادته المعنى الظاهر من الشك في الشيء و هذا هو المتعين، لأنّ إرادته الأعم من الشك في وجود الشيء و الشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح، و كذا إرادته خصوص الثاني، لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول.

و تكلم رحمه الله أيضا في الموضوع الثاني في المراد من محلّ الفعل المشكوك وجوده، و أنّ المراد به هي المرتبه المقرّره له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره، و لو كان نفس المكلف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

و قال في الموضوع الثالث في اعتبار الدخول في الغير و عدمه: إن كان الدخول في غير المشكوك محققا للتجاوز، فلا إشكال في اعتباره. و إلا فظاهر الصحيحين اعتباره و ظاهر إطلاق موثقه ابن مسلم عدم اعتباره، ثمّ قال: و يمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب، خصوصا في أفعال الصلاة، و يحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق (1).

و يرد على ما أفاده في الموضوع الأول: إنّ إرادته الأعم من الشك في وجود الشيء و الشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد و إن كان غير صحيح،

ص: ٤٦٨

و كذا إرادته خصوص الثاني إلا أنه لا يلزم من إرادته الشك في الوجود أن يكون المراد بالخروج و التجاوز هو الخروج و التجاوز عن المحل، لأن هذه التعبيرات إنما هي باعتبار اعتقاد المصلي حيث إنه لا يدخل في الجزء اللاحق إلا بعد اعتقاد إتيان الجزء السابق، فبدخوله فيه يتحقق الخروج عن الجزء السابق و التجاوز عنه حسب اعتقاد المصلي.

و حينئذ فلا يبقى للتكلم في الموضوع الثاني مجال أصلاً، لأنه متفرع على كون المراد بالخروج هو الخروج عن المحل، و قد ظهر بطلانه و أن المراد به هو الخروج عن نفس الشيء على اعتقاد المصلي.

و أما ما أفاده في الموضوع الثالث فينتى على اتحاد القاعدتين، و قد عرفت سابقاً أن هنا قاعدتين مستقلتين:

١- قاعده التجاوز الجاربه في خصوص الصلاة، و الروايات الداله على اعتبارها ظاهره في اعتبار الدخول في الغير فيها، و قد مرّ أن الظاهر إطلاق الغير و شموله لمقدمات الأجزاء أيضاً.

٢- قاعده الفراغ الجاربه في جميع العبادات بل المعاملات، و أدله اعتبارها لا تدلّ على أزيد من اعتبار مجرد الفراغ كما مرّ.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الطهارات الثلاث التي ادّعى الإجماع على عدم جريان قاعده التجاوز فيها، لا تكون مشموله لأدله اعتبار تلك القاعده حتى يكون الإجماع مخصصاً لها، لأنّ أدله اعتبارها تختص بباب الصلاة و لا تجرى في غيرها فتدبر.

ثمّ إنّه لا فرق في جريان قاعده الفراغ بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً، كما أفاده الشيخ رحمه الله في ضمن الموضوع السابع (١) من المواضع السبعه.

ص: ٤٤٩

لأنَّ التعليل بقوله عليه السَّلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكُّ» (١)، لا يختصَّ بصوره السهو، لأنَّ مرجعه إلى إلغاء الشكِّ الطارئ الذي حصل بعد زمان الاشتغال بالمأمور به.

و من المعلوم أنَّ احتمال ترك الجزء عمداً أبعد من احتمال تركه سهواً لو لم نقل بعدم إمكان تحقُّقه من المقاصد للامتنان، العالم بأجزاء المأمور به و شرائطه. مضافاً إلى أنَّ قوله عليه السَّلام: «فامضه كما هو» (٢)، يدلُّ على عدم الاعتناء بالشكِّ الطارئ، و ترك الماضي كما هو، و ظاهره عدم الفرق بين كون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً.

ص: ٤٧٠

١- ١) الوسائل ٤٧١: ١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

٢- ٢) الوسائل ٢٣٧: ٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

هذه القاعده أيضا من القواعد التي تستفاد من السنّه، ويظهر من الشيخ قدّس سرّه في رساله أنّها ليست قاعده مستقلّه، بل هي مع قاعدتي التجاوز و الفراغ مندرجه تحت قاعده واحده، حيث أورد الروايه الداله على عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت في ضمن الأخبار الداله على قاعدتي الفراغ و التجاوز، وقد مرّت الإشاره إليه سابقا.

كما أنّه يظهر من بعض المحقّقين من المعاصرين في كتابه في الصلاه، أنّ هذه القاعده من مصاديق قاعده التجاوز، حيث استند في إثباتها إلى الأخبار الخاصّه، و العمومات الداله على أنّ الشكّ في وجود الشئ بعد انقضاء محله ليس بشئ (١).
و لكنك عرفت تغاير قاعدتي الفراغ و التجاوز، وفاقا لما اختاره شيخنا العلّامه الخراساني في تعليقه على الرسائل (٢).

ص: ٤٧١

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري: ٣٤٣.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الأصول: ٢٣٧.

و الظاهر أنّ قاعده الشكّ بعد الوقت قاعده ثالثه، و العمومات الواردة في قاعده 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.

و أمّا الأخبار الخاصّه فلا يخفى أنّه ليس هنا إلّا خبران:

١- ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره و الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضه أنّك لم تصلّها، أو في وقت فوتها أنّك لم تصلّها صلّيتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعاده عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حاله كنت». و رواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن إبراهيم مثله (٢).

٢- ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد الله، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاة و مضى على اليقين و يقضى الحائل و الشكّ جميعا، فإن شكّ في الظهر فيما بينه و بين أن يصلّي العصر قضاها، و إن دخله الشكّ بعد أن يصلّي العصر فقد مضت إلّا أن يستيقن، لأنّ العصر حائل فيما بينه و بين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلّا بيقين» (٣).

و الروايه الثانيه مضافا إلى اضطراب متنها- لأنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «و يقضى الحائل و الشكّ جميعا» جزاء للشرط غير المذكور، و هو ما إذا شكّ بعد الحائل، و لا يمكن أن يكون عطفًا على الجزاء في الشرطيه الأولى، لأنّ المفروض فيها صورته

ص: ٤٧٢

١- (١) الوسائل ٢٣٧: ٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٣.

٢- (٢) الكافي ٢٩٤: ٣ ح ١٠، التهذيب ٢٧٦: ٢ ح ١٠٩٨، الوسائل ٢٨٢: ٤. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ١.

٣- (٣) السرائر ٥٨٨: ٣، الوسائل ٢٨٣: ٤. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ٢.

اليقين بعدم الإتيان- و مضافا إلى كونها مخالفة لفتوى الأصحاب- حيث إنهم يوجبون الإعادة فيما لو شك في الظهر بعد الإتيان بالعصر قبل خروج الوقت- لا دلالة لها على هذه القاعدة- أى قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت- لأن مفادها عدم الاعتناء بالشك في الظهر لأجل حيلولة العصر، لا لأجل خروج وقت الظهر كما هو غير خفى.

و بالجمله: فالرواية لا يمكن الاستناد إليها و الاعتماد بها أصلا، فلم يبق في البين إلا الرواية الأولى الظاهره فى هذه القاعدة، لأن الظاهر أن قوله: «وقد دخل حائل»، ليس قيدا آخر، بل المراد به ليس إلا خروج الوقت، و الحكم بوجوب الصلاة مع الشك فى وقتها ليس حكما مجعولا- شرعيا فى قبال عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، بل الظاهر أنه حكم عقلي موضوعه مجرد الشك فى إتيان المأمور به، جىء به توطئه للحكم المذكور بعده، و من هنا يعلم أنه لا- يحتاج فى وجوب الإتيان بالصلاه مع الشك فى وقتها إلى استصحاب عدم الإتيان بها، لأن هذا الحكم مترتب على نفس الشك، و لا حاجة إلى إحراز عدم الإتيان.

ثم الظاهر أن هذه القاعدة جاريه فى خصوص الصلاة لاختصاص ظاهر دليلها بها و لا تجرى فى سائر الفرائض الموقته.

الشك فى الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار ركعه

إذا شك فى الصلاة و قد بقى من الوقت مقدار أقل من ركعه واحده، ففى جريان قاعده الشك بعد الوقت وجهان:

١- من أن مجراها ما إذا خرج الوقت المضروب للعمل بتمامه، و المفروض أن مقداراً منه باق.

٢- من أن الملاك فى جريانها هو عدم إمكان وقوع العمل فى وقته، بحيث

لا يمكن الإتيان به إلا قضاء، والمفروض أن المقام أيضا كذلك.

و أما لو شكَّ فيها وقد بقي من الوقت مقدار ركعه، ففي جريانها أيضا وجهان:

١- من إمكان الإتيان بالعمل في الوقت التنزيلي المستفاد من قاعده من أدرك (١)، فلا مجال حينئذ لهذه القاعده بعد اختصاصها بما إذا خرج الوقت.

٢- من أن مورد تلك القاعده ما إذا كان عدم الإتيان بالعمل محرزا، والمفروض هنا الشكُّ في الإتيان فلا تنزيل هنا، ومع عدم ثبوت التنزيل تجرى قاعده الشكِّ بعد الوقت، لعدم الفرق حينئذ بين مقدار الركعه و أقلِّ منه.

و دعوى أنه يمكن إحراز موضوع تلك القاعده باستصحاب عدم الإتيان بالصلاه.

مدفوعه بأنه مع جريان هذه القاعده لا مجال للاستصحاب، لأنها مجعوله في مورده.

و إن شئت قلت: إن الاستصحاب في الوقت مما لا يحتاج إليه كما عرفت، و في خارج الوقت ملغى بسبب اعتبار هذه القاعده، فلا موقع له في الوقت و لا في خارجه، و بدونه لا يمكن إحراز موضوع قاعده «من أدرك» كما هو ظاهر.

و التحقيق في صورتين أن يقال: إنه لا مجال لهذه القاعده فيهما، لأنَّ مجراها ما إذا كان ظرف الشكِّ بعد خروج الوقت، و المفروض بقاؤه و عدم انقضائه.

توضيحه: إن معنى كون زمان وقتا لعمل، عبارته عن صحه ذلك العمل لو أتى به على نحو ينطبق أجزاءه على أجزاء ذلك الزمان، و لا- يجب في اتصاف جزء منه بكونه وقتا له أن يكون الجزء قابلا- لأن يقع ظرفا لمجموع الفعل، كيف و هو من المستحيل، بداهه عدم إمكان تحقق العمل الذي يكون وجوده تدريجيا في آن واحد، و بعد ذلك يرجع معنى كون كل واحد من الآنات متصفا بأنه وقت لذلك

ص: ٤٧٤

العمل، إلى أنه لو وقع ذلك الآن ظرفاً لوقوع جزء من العمل فقد وقع ذلك الجزء في وقته، وحينئذ ينقذ أنه ما دام شيء من الوقت باقياً بحيث لو كان مشغولاً به لوقع شيء من أجزائه فيه على نحو ينطبق آخر جزء من العمل على آخر الجزء من الوقت، يصدق أن الوقت باقٍ ولو لم يمكن وقوعه ظرفاً لمجموع العمل.

و بالجمله: 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، وحينئذ فيظهر أنه لا مجال لهذه القاعدة في الصورتين المتقدمتين 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 حقيقه، و مفاد قاعده «من أدرك» ليس التنزيل في نفس الوقت، بحيث صار مقدار الركعة الباقي وقتاً تنزلياً للصلاه، كيف و قد عرفت أنه وقت لها حقيقه، بل مفادها تنزيل الصلاه التي وقعت ركعه منها في الوقت منزله الصلاه الواقعه بتمامها فيه كما لا يخفى.

هذا كلّ إذا كانت الصلاه التي شكّ فيها و قد بقي من الوقت مقدار ركعه أو أقلّ منها فاقده للشريكه كصلاه الغداه، فيجب الإتيان بها لو شكّ فيها و لو لم يبق من الوقت إلا آن واحد.

و أمّا في مثل الصلاه التي لها شريكه كصلاه الظهر فيتصوّر وجوه: لأنّه تاره يشكّ في الإتيان بها مع القطع بالإتيان بالشريكه، و ثانيه يكون بالعكس، و ثالثه يشكّ في الإتيان بإحدهما لا على التعيين، مع القطع بالإتيان بواحد منهما، و رابعه يشكّ في الإتيان بهما، و يحتمل أنه لم يأت بشيء منهما بعد.

ففيما إذا شكّ في كليهما، تاره يكون الشكّ في الوقت المختصّ بالشريكه التي هي العصر مثلاً، و اخرى يكون الشكّ قبله و لو بمقدار ركعه. فعلى الأوّل يكون

الشكّ بالنسبه إلى الظهر شكّا بعد الوقت، بناء على القول المشهور، و هو اختصاص مقدار أربع ركعات من آخر الوقت بالعصر و خروج وقت الظهر بذلك (١)، و أمّا بناء على ما يقول به ابن بابويه (٢) من الاشتراك في الوقت يكون الشكّ بالنسبه إلى كليهما شكّا في الوقت.

و على الثاني فالمسأله مبتنيه على ملاحظه الحكم فيما إذا علم بعدم الإتيان بشيء منهما، و قد بقي من الوقت مقدار خمس ركعات، فإن قلنا بأنّ الواجب عليه هناك، الإتيان بكلتا الصلاتين، فاللازم هنا أيضا الجمع بينهما. و إن قلنا: بأنّ الواجب هناك الإتيان بصلاه العصر فقط في وقتها و عدم مزاحمه الظهر معها فالحكم هنا أيضا كذلك بطريق أولى كما لا يخفى.

و قال بعض الأعاظم من المعاصرين -بعد تقسيمه هذه الصوره إلى قسمين لأنّه تاره يعلم بعدم التفكيك بينهما، و اخرى يحتمل التفكيك- ما ملخصه في القسم الأول: إنّ الشكّ في الظهر يكون شكّا بعد الوقت، فإنّ المفروض عدم بقاء أربع ركعات للظهر و أمّا الشكّ في العصر فيكون شكّا فيها في وقتها و مقتضى ذلك الحكم بوجود الظهر و عدم الإتيان بالعصر، إلا أنّ الإشكال القطع بلغوئيه العصر، لأنّه يعلم إجمالا إمّا بوجودها سابقا، و إمّا بطلانها فعلا من جهه الإخلال بالترتيب.

و حينئذ فهل يمكن أن يقال ببراءه الذمه منهما- أمّا الظهر فلقاعدته الشكّ بعد الوقت و أمّا العصر فلقطع باللغوئيه- أو يجب عليه العصر على نحو يقطع بفراغ ذمته، و هو أن يأتي بالظهر مراعيًا للترتيب المعتبر؟ و الأظهر الثاني، لأنّه لو كانت ذمته

ص: ٤٧٦

-
- ١- (١) المبسوط ١:٧٢، المسائل الناصريات: ١٨٩، السرائر ١:١٩٥، المهذب ١:٧١، الغنيه: ٦٩، المراسم: ٦٢، شرائع الإسلام 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- (٢) المقنع: ٩١، الهدايه: ١٢٧، الفقيه ١:٢١٦ ح ٦٤٧.

مشغوله بالعصر واقعا فلا تفرغ إلا بإتيان العصر مرتبا على الظهر، والمفروض اشتغال ذمته بحكم القاعده، فيجب عليه إتيان الظهر رجاء مقدمه لحصول الترتيب.

نعم، يجوز على المبنى المتقدم، التأخير إلى أن لا يبقى إلا مقدار أربع ركعات من الوقت، لفرغ ذمته من الظهر بحكم القاعده و عدم تضيق الوقت بمقدار تأخيرها ركعه واحده (1). انتهى.

هذا كله مبنى على عدم جريان قاعده الشك بعد الوقت، فيما لو بقي من الوقت مقدار ركعه واحده، و أمّا بناء على ما حَقَّقناه آنفا من الجريان لبقاء الوقت حقيقه، فالشك وقع في الوقت لا في خارجه، فلا مجال لما أفاده قدس سره، لأنه يجب عليه في الصوره المفروضه الإتيان بكلتا الصلاتين كما هو واضح.

ثم هذا كله فيما إذا شك في الظهرين معا، و أمّا إذا شك في أحدهما مع العلم بإتيان الآخر، فتاره يشك في الوقت المشترك، و اخرى في الوقت المختص بالعصر، ففي الأوّل يكفي الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمه، من غير أن يعين كونه ظهرا أو عصرا، و في الثاني يكون الشك بالنسبه إلى الظهر شكّا بعد الوقت و بالنسبه إلى العصر شكّا فيه، فيجب الإتيان بأربع ركعات بعنوان العصر. و ممّا ذكرنا يظهر حكم باقي الصور فتدبر.

اعتبار الظن في الصلاه

و من القواعد الأصلية المستفاده من النصوص المذكوره في باب الخلل، قاعده اعتبار الظن في الصلاه في الجملة و عدم ترتب أحكام الشك عليه، و وجوب البناء عليه و كونه كاليقين، و هي بنحو الاجمال ممّا لا خلاف فيه و لا إشكال.

ص: ٤٧٧

نعم، قد وقع الخلاف في موضعين:

أحدهما: اعتباره في غير الركعتين الأخيرتين.

ثانيهما: اعتباره في الأفعال التي هي مقابل الركعات و من أجزائها.

أمّا اعتباره في الركعتين الأولتين، فذهب إليه السيّد المرتضى رحمه الله حيث قال فيما حكى عنه: كلّ سهو يعرض و الظنّ غالب فيه بشيء فالعمل بما غلب على الظنّ (١).

و تبعه الشيخ رحمه الله في كثير من كتبه (٢) و جماعه ممّن تأخّر عنه (٣)، و ربّما يترأى من كلمات جمع من القدماء، اختصاص اعتبار الوهم بالركعتين الأخيرتين (٤).

و الذى يشكل الأمر أنّه ليس فى شيء من كلمات القدماء إشعار بأنّ المسألة ذات قولين فضلا عن الدلالة، بل الظاهر من كلّ من الطائفتين أنّه لا يكون فيها إلا قول واحد، و يؤيده أنّ ابن إدريس فى كتاب السرائر جمع بين العبارتين، حيث صدر باب السهو فى كتابه بمثل ما حكى عن السيّد من العبارة المتقدّمة و قال فى الضرب الثالث من السهو ما لفظه:

و أمّا الضرب الثالث من السهو و هو الذى يعمل فيه على غالب الظنّ، فهو كمن سها فلم يدر صلّى اثنتين أم ثلاثا؟ و غلب على ظنّه أحد الأمرين، فالواجب العمل على ما غلب فى ظنّه و إطراح الأمر الآخر، و كذلك إن كان شكّه بين الثلاث و الأربع، أو الاثنين و الأربع، أو غير ذلك من الأعداد، بعد أن يكون اليقين حاصلًا بالأولتين، فالواجب فى جميع هذه الشكوك العمل على ما هو أقوى و أغلب فى ظنّه و أرجح عنده (٥). انتهى.

ص: ٤٧٨

١- ١) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٥.

٢- ٢) المبسوط ١: ١٢٣، النهاية: ٩٠-٩١، الخلاف ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢.

٣- ٣) الكافي فى الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٥، السرائر ١: ٢٥٠، الجامع للشرائع: ٨٤.

٤- ٤) الكافي ٣: ٣٥٩، الفقيه ١: ٢٢٥، المقنعه: ١٤٥، الانتصار: ١٥٦، المختصر النافع: ٤٤، المنتهى ١: ٤١٠.

٥- ٥) السرائر ١: ٢٥٠.

فإنّ هذا القول منه يوهم أنّ غلبه الظنّ تعتبر في الأخيرتين خاصّه دون الأوّلتين، و لذا اعترض عليه العلامة في المختلف بأنّه نسي ما أخذه من كلام السيّد و صدر به كتابه (١).

و بالجملة: لا مجال للاعتماد على الفتاوى بعد اختلافها بهذا النحو، بل لا بدّ من ملاحظه الأخبار الواردة في هذا الباب.

فقول: الروايات-الظاهره في اعتبار الظنّ في الصلاة-التي لا تخالف الفتاوى المشهوره كثيره:

منها: روايه عبد الرحمن بن سيابه و أبي العباس جميعا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعا و وقع رأيك على الثلاث، فابن على الثلاث و إن وقع رأيك على الأربع فابن على الأربع فسلم و انصرف، و إن اعتدل و همك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس» (٢).

و منها: روايه حسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن استوى و همه في الثلاث و الأربع سلم و صلّ ركعتين و أربع سجّادات بفتحه الكتاب و هو جالس يقصر في التشهد» (٣).

و منها: مرسله جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيمن لا يدرى أثلاثا صلّى أم أربعا؟ و همه في ذلك سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث و الأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعه و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجّادات و هو جالس.» (٤).

ص: ٤٧٩

١-١) مختلف الشيعة ٢: ٤٠٢.

٢-٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣، الوسائل ٨: ٢١١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ١.

٣-٣) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٢، التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٧٣٦، الوسائل ٨: ٢١٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٦.

٤-٤) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٩، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٤، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٢.

و منها: روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا لم تدر اثنتين صلّيت أم أربعاً ولم يذهب و وهمك إلى شيء فتشهد و سلم ثم صلّ ركعتين و أربع سجّادات، تقرأ فيهما بأمّ الكتاب ثم تشهد و تسلم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، و إن كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافله» (١).

و منها: موثقه صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدري كم صلّيت و لم يقع و وهمك على شيء فأعد الصلاة» (٢).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ما يمكن الاستدلال به لاعتبار الظنّ في الأوّلين أيضاً من هذه الروايات، موثقه صفوان، لأنّ مورد غيرها من سائر الروايات يختص بغير الأوّلين كما هو ظاهر، فلا بدّ حينئذ من ملاحظه مدلولها.

فنقول: ربّما يقال: بأنّ روايه صفوان لأجل احتمال كون المراد به هو خصوص صوره التردّد بين الاحتمالات الكثيره الذي هو ما اصطلح عليه الفقهاء، تكون النسبه بينها و بين الأدله الداله على اعتبار العلم في الأوليين عموماً من وجه، لأنّ التردّد بين احتمالات كثيره أعم من أن يكن في البين قدر متيقّن أو لا، فمن موارد ما إذا حفظ الأوليين ثمّ تردّد بين احتمالات شتى، و حينئذ فيشكل تقديمها على تلك الأدله، نعم لو استفيد كون اعتبار الظنّ من حيث الطريقيه يتم المقصود، فإنّه يكون دليل اعتباره حاكماً على أدله اعتبار العلم في الأوليين و لكنّه في غايه الاشكال.

و لا- يخفى أنّ الظاهر من الروايه بعد عدم إمكان حملها على ما إذا فاتت منه صلوات لا يدري مقدارها، و لم يقع وهمه على شيء، لأنّ الحكم بوجوب الإعادة ينافي ذلك أنّ المراد به ما إذا كان عدد الركعات مجهولاً، سواء كان قدر متيقّن في

ص: ٤٨٠

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٥، الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٨، الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ١.
- ٢- (٢) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ١، التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧٤٤، الاستبصار ١: ٣٧٣ ح ١٤١٩، الوسائل ٨: ٢٢٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٥ ح ١.

البين أم لم يكن، لأنه في الصورة الأولى يصدق أيضا أنه لا يدري كم صلى.

و ما ذكره من أنّ مصطلح الفقهاء في مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردد بين احتمالات كثيرة، ممنوع جدًا، ضروره أنه ليس لهم في استعمال كلمه «كم» اصطلاح خاص مغاير لمعناها بحسب اللغه.

نعم قد تعرّض الفقهاء لهذه المسأله-أى ما كان التردد فيها بين احتمالات كثيرة-و حكموا فيها بالبطلان،و لكنّ الظاهر أنّ حكمهم بالبطلان فيها ليس لمدخله كثره الاحتمال فيه،بل لكون الركعتين الأوليين أيضا من أطراف الاحتمال مع أنهما لا تحتلان السهو كما عرفت،فالإنصاف تماميه دلالة الموثقه على اعتبار الظنّ فى الأوليين أيضا.

أمّا اعتباره فى الأفعال التى هى مقابل الركعات و من أجزاءها،فنقول:-بعد عدم اختصاص هذا النزاع بخصوص من يقول باعتباره فى الركعات مطلقا،لأنّه يجرى و لو على القول باعتباره فى خصوص الركعتين الأخيرتين،غايه الأمر أنّه بناء عليه يختصّ النزاع بالأفعال التى تكون من أجزاء الأخيرتين كما لا يخفى-ربّما يستدلّ له بالأولويه و أنّ أدلّه حجّيه الظنّ فى الركعه تدلّ على حجّيه أفعالها بطريق أولى، و توضيح هذا الدليل و تتميمه يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

المقدمه الاولى:إنّ الظنّ المتعلّق بالركعه لا يكون ظنّا واحدا متعلّقا بأمر واحد، ضروره أنّ الركعه عباره عن عدّه أفعال و أقوال مختلفه بحسب الحقيقه،و التركيب بينها تركيب اعتبارى الذى مرجعه إلى ملاحظه الأمور المختلفه المتعدّده شيئا واحدا و أمرا فarda،باعتبار وحده الغرض المترتب عليها،فالكثره فيه حقيقه و الوحده اعتباريه،بخلاف المركبات الحقيقه التى تكون الوحده فيها حقيقه، و الكثره اعتباريه.

فالركعه عباره عن جمله من الأعمال المختلفه المجتمعه، فالظنّ المتعلّق بها ليس ظنّاً واحداً، بل ينحلّ إلى الظنون المتعدّده حسب تعدّد أفعال الركعه.

المقدمه الثانيه: إنّه لا إشكال بعد انحلال الظنّ المتعلّق بالركعه إلى الظنون المتعدّده، و دلالة الدليل على حجّيه الظنّ بها، في أنّ كلّ ظن من تلك الظنون المتعدّده إنّما يعتبر بالنسبه إلى متعلّقه، بمعنى أنّ الظنّ بالقراءه التي هي من أجزاء الركعه إنّما يعتبر بالنسبه إلى خصوص القراءه المظنونه، و لا- معنى لأن يكون الظنّ بالقراءه معتبرا بالنسبه إلى الركوع مثلاً، و الظنّ بالركوع حجّيه بالإضافة إلى القراءه، فكل واحد من تلك الظنون إنّما يكون معتبرا في خصوص متعلّقه.

المقدمه الثالثه: إنّه إذا كان الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعه حجّيه-فيما لو كان سائر أفعال الركعه مظنوناً أيضاً كما هو مرجع اعتبار الظنّ المتعلّق بالركعه-ففيما لو كان سائر أفعالها معلوماً بالعلم الوجداني تكون حجّيته بالنسبه إلى الفعل المظنون بطريق أولى، فالدليل الدالّ على الاعتبار في الصوره الأولى يدلّ على اعتباره في الصوره الثانيه بالأولويّه.

و يمكن المناقشه في الأولويّه بأن يقال: إنّ اعتبار الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعه إنّما هو لكونه طريقاً إليه، و أماره بالنسبه إلى متعلّقه. و مقارنه هذا الظنّ مع الظنون المتعلّقه بباقي أفعال الركعه كما أنّها لا تؤثر في هذا الظنّ، كذلك مقارنته مع العلوم المتعلّقه بباقيها.

و بعباره أخرى: لا فرق في حجّيه الظنّ بالقراءه مثلاً بين أن يكون سائر أفعال الركعه مظنوناً أو معلوماً، و تعلق العلم بباقي أفعالها لا يوجب أن يكون الظنّ بها حجّيه بطريق أولى بعد عدم تأثير المقارنه مع شيء منهما فيها، فدعوى الأولويّه ممنوعه.

و لكنّ يمكن أن يجاب عن هذه المناقشه بأنّ مرجع اعتبار الظنّ في الركعه

وجودا و عدما إلى أنه لو كانت الصلاة فاقده للركعه التي ظن بإتيانها، أو واجده للركعه الزائده التي ظن بعدم الإتيان فأتى بها تكون صحيحه منطبقه لعنوان الصلاة. و مرجع اعتبار الظنّ في الفعل إلى أنه لو كانت الصلاة فاقده لفعل من أفعال الركعه الذي كان وجوده مضمونا، أو واجده لفعل زائد من أفعالها الذي ظن بعدم الإتيان به فأتى به، لكانت مع ذلك صحيحه واقعا و منطبقه لعنوان الصلاة.

و من المعلوم أنّ الحكم بصحّه الصلاة فيما إذا كانت فاقده لركعه أو واجده لركعه زائده يستلزم الحكم بالصحة فيما إذا كانت فاقده لفعل أو واجده لفعل زائد بطريق أولى كما لا يخفى.

هذا، و الظاهر أنّ هذا الجواب ممنوع، لأنه لا فرق في عدم تحقق المركّب بين أن يكون فاقدا لجزء أو فاقدا لأجزاء كثيرة، و كذا بين أن يكون مشتملا على جزء زائد اعتبر عدمه أو أجزاء زائده كذلك، و لا يكون عدم تحقّقه في الصورة الثانيه أولى منه في الصورة الاولى.

و بالجملة: إثبات الأولويه في غايه الإشكال، و لكنّ الاستدلال لا يتوقّف على دعواها، بل يتم و لو لم تكن أولويه، بتقريب أنّه لو فصّل بين الظنّ بالركعه و الظنّ بأفعالها بعدم حجيه الثاني دون الأول، يكون مرجع هذا التفصيل إلى أنّه يعتبر في حجيه الظنّ بالقراءه مثلا أن لا يكون سائر أفعال الركعه متحققا و مأتيا به في الخارج، أو إلى مانعيه الإتيان بسائر أفعال الركعه عن حجيه الظنّ بالقراءه.

و من الواضح أنّه لا مجال لتوهم ذلك، فإنّه كيف يعقل بعد ثبوت الجزئيه لسائر أفعال الركعه أن يكون عدمها معتبرا في حجيه الظنّ بالقراءه أو وجودها مانعا عنها، فالدليل على حجيه الظنّ بالركعه يدلّ بإلغاء الخصوصيه على اعتبار الظنّ بأفعالها، و إن شئت قلت: يدلّ على ذلك بمفهوم الموافقه الذي هو عبارته عن إلغاء الخصوصيه، و إن كان في مصطلح المتأخرين من الأصوليين منحصرًا بما إذا كان هنا

أولويه، و لكنّه في الأصل كان عبارته عن مطلق ما إذا لم يكن للخصوصية المذكورة في المنطوق مدخلية في ترتب الحكم، سواء كانت أولويه في البين أم لم تكن.

و بالجمله: لا- مجال للإشكال في دلالته ما يدلّ على اعتبار الظنّ بالركعة على اعتبار الظنّ بالأفعال لا- بالأولويه بل بإلغاء الخصوصية.

و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام فيمن شكّ في الركوع و قد أهوى إلى السجود: «قد ركع» (1)، فإنّ هذا التعبير لا يكون إخباراً عن الواقع بأنّه قد تحقق منه الركوع، بل الظاهر أنّه بملاحظته أنّ التجاوز عن المحلّ أماره مفيدة للظنّ النوعي بتحقيق المشكوك في محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعي المتعلّق بإتيانه في محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعي المتعلّق بإتيانه في محلّه، فإذا ظنّ ذلك بالظنّ الشخصي فلا محاله يكون حجّه، كما أنّه لو ظنّ بعدم الإتيان به في محلّه لا مجال حينئذٍ لاعتبار الظنّ النوعي على الخلاف.

و بالجمله: يستفاد من مثل هذا التعبير كفايه الظنّ و لو نوعاً في الإتيان بالشئ في محلّه، و نظير هذا التعبير ما ورد في تكبيره الإ-حرام، و أنّه كيف يتركها المصلّي، فإنّ مرجعه أيضاً إلى ثبوت الأماره الظنيّه على الإتيان بها و كونها حجّه معتبره كما هو غير خفيّ.

و يؤيد ما ذكرنا أيضاً أنّ الظنّ إذا كان قوياً يكون معتبراً عند العقلاء بلا ريب، حيث إنّهم يجعلونه بمنزلة العلم في العمل على طبقه و ترتيب آثار الواقع عليه، فلا مجال لدعوى عدم اعتباره، و حينئذٍ فبضميمة عدم القول بالفصل بينه و بين الظنّ الضعيف هنا قطعاً يتمّ المطلوب، فانقدح من جميع ما ذكرنا اعتبار الظنّ في الصلاة مطلقاً.

ص: ٤٨٤

قد عرفت في أوّل مبحث الخلل أنّ الشكّ لا يكون مغايرا لعنوان السهو، بل هو من أفراده و مصاديقه، لأنّ السهو عبارة عن الغفلة و الذهول عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، غايه الأمر أنّه قد تكون الغفلة مقارنه للالتفات و التوجّه إليها، و لا محاله يكون الشخص متردّدا حينئذ، و قد لا تكون مقارنه له بل يكون غافلا عن غفلته عن الواقع و خفائه عنه أيضا، و الأوّل هو الشكّ، و الثانى هو الذى يسمّى فى الاصطلاح بالسهو.

و كيف كان، فالشكّ قد يتعلّق بأصل الإتيان بالصلاه، و قد يتعلّق بأعداد الركعات، و قد يتعلّق بالأفعال، و الصوره الأولى قد يكون الشكّ فيها فى الوقت و قد يكون فى خارجه، ففى الأوّل يجب الإتيان بالصلاه على ما هو مقتضى قاعده الاشتغال، و فى الثانى لا يجب القضاء لقاعده عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت.

و فى الصوره الثالثه قد يكون الشكّ بعد التجاوز عن المشكوك، و قد يكون قبله، ففى الأوّل لا يعتنى به نظرا إلى قاعده التجاوز المتقدمه، كما أنّه لو كان الشكّ

بعد الفراغ لا- يترتب عليه أثر بمقتضى قاعده الفراغ المتقدمه أيضا، و فى الثانى يجب الإتيان بالمشكوك على ما هو مقتضى أصاله عدم الإتيان به.

و فى الصوره الثانیه قد يكون الشكّ فى الأوليين و قد يكون فى الأخيرتين من الرباعيه، ففى الأول تبطل الصلاه لأجل الشكّ، لما تقدّم من قاعده عدم احتمال الركعتين الأوليين للسهو، و قد عرفت أنّ القدر المتيقّن منها ما إذا كان ظرف الشكّ أيضا هو الركعتين الأوليين، و فى الثانى تتحقق صور كثيره و أقسام عديده، أكثرها منصوص و بعضها غير منصوص.

الشكوك المنصوصه

خمسّه:

أحدها: الشكّ بين الاثنتين و الأربع

يدلّ على حكمه روايات:

منها: روايه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «إذا لم تدر أثنيتين صلّيت أم أربعاً و لم يذهب و وهمك إلى شىء فتشهد و سلّم ثمّ صلّ ركعتين و أربع سجّادات، تقرأ فيهما بأتمّ الكتاب ثمّ تشهد و تسلّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، و إن كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافله» (١).

و منها: روايه ابن أبى يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل لا يدرى ركعتين صلّى أم أربعاً؟ قال: «يتشهد و يسلم ثمّ يقوم فيصلّى ركعتين و أربع سجّادات يقرأ فيهما بفاتحه الكتاب ثمّ يتشهد و يسلم، و إن كان صلّى أربعاً كانت هاتان نافله، و إن كان صلّى ركعتين كانت هاتان تمام الأربع، و إن تكلم فليسجد

ص: ٤٨٦

١- (١) الوسائل ٢١٩: ٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١١ ح ١.

و منها: روايه زراره عن أحدهما عليهما السَّلام في حديث قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين و قد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشَّهد و لا شيء عليه» (٢).

و منها: روايه محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن رجل صلّى ركعتين فلا يدرى ركعتين هي أو أربع؟ قال: «يسلم ثمّ يقوم فيصلّى ركعتين بفاتحه الكتاب و يتشَّهد و ينصرف و ليس عليه شيء» (٣). إلى غير ذلك من الروايات الداله عليه.

و بالجملة: فلا إشكال في أنّ حكمه و جوب البناء على الأربع بمعنى و جوب المعامله مع الركعه المرذّده بين الثانيه و الرابعه معاملة الركعه الرابعه، بأن يتشَّهد و يسلم بعدها، لا البناء القلبي على الأربع الذي هو أحد طرفي الشكّ، و هذا الحكم من متفردات الإماميه و لا يقول به سائر فرق المسلمين، بل الحكم عندهم هو البناء على الأقلّ على ما هو مقتضى أصاله عدم الإتيان بالزائد عليه (٤).

و لكن الإماميه رضوان الله عليهم لأجل اعتقادهم بحجّه أخرى التي يجب التمسك بها كما يجب التمسك بالكتاب العزيز على ما يقتضيه حديث الثقلين المروى

ص: ٤٨٧

١- (١) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٤، التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٣١٥، الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ٢.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٣، التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣ ح ١٤١٦، الوسائل ٨: ٢٢٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ٣.

٣- (٣) التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٨٣٧، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٤١٤، الوسائل ٨: ٢٢١. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ٦.

٤- (٤) بدايه المجتهد ١: ٢٧٣، المغنى لابن قدامه ١: ٦٧٤، الشرح الكبير ١: ٧٢٧، المجموع ٤: ١١٣، الانتصار: ١٥٦، تذكره الفقهاء ٣: ٣٤٣-٣٤٤ مسأله ٣٥٦.

بطرق الفريقين (١)، تسالموا على عدم جواز الأخذ بمقتضى الاستصحاب هنا، ولزوم البناء على الأكثر الذى هو مفاد النصوص الكثيره، فالإشكال فى ذلك، وكذا فى لزوم الإتيان بركعتين بعنوان صلاة الاحتياط ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه.

هل صلاة الاحتياط صلاة مستقلة أم لا؟

يقع الكلام فى حال صلاة الاحتياط، وأنها هل هى صلاة مستقلة بحيث لا يضرّ بها تخلّل الحدث بينها وبين أصل الصلاة الواقعه قبلها، أو أنها من توابع الصلاة المأمور بها و متمّماتها، فكأنّه جزء لها، فلا يجوز الإتيان بالمنافى بينهما؟ وجهان:

من ظهور التعبير بوجوب الصلاة ركعتين فى الروايات المتقدّمه فى كونها صلاة مستقلة خصوصا مع وجوب أن تكون مشتمله على النيه و تكبيره الإحرام فى افتتاحها، وعلى التسليم فى اختتامها و خصوصا مع تعيين قراءة الفاتحه فيهما، على ما هو ظاهر قوله عليه السّلام: تقرأ فيهما بأتم الكتاب، بناء على أن لا يكون الغرض منه لزوم خصوص قراءة الفاتحه فى مقابل ضمّ السوره إليها أيضا.

و من أنّ التأمّل فى الروايات يعطى كونها من متمّمات الصلاة السابقه، و توضيحه أنه قد ورد فى الروايات الكثيره، التعبير بكون صلاة الاحتياط فى صوره نقص الصلاة السابقه تمام ما نقص.

فمنها: روايه عمّار الوارده فى مطلق الشكوك المشتمله على قوله عليه السّلام: «و إن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت» (٢).

ص: ٤٨٨

١-١) المراجعات: ٢٦، المراجعة ٨.

٢-٢) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٨ ح ٣.

و منها:روايه الحلبي المتقدمه التي قال الصادق عليه السلام فيها:«فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع»(١).

و منها:روايه ابن أبي يعفور المتقدمه الداله على هذا المضمون أيضا (٢).

و منها:مرسله ابن أبي عمير الوارده فيمن شك بين الشنتين و الثلاث و الأربع المشتمله على قول الصادق عليه السلام بعد الأمر بوجوب صلاه ركعتين من قيام ثم ركعتين من جلوس:«فان كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافله و إلا تمت الأربع»(٣).

و منها:ما رواه الصدوق في المقنع عن أبي بصير الوارد فيمن لم يدر صلى ثلاثا أم أربعاً و ذهب وهمه إلى الرابعه المشتمل على قوله عليه السلام:«فإن كنت صليت ثلاثا كانتا هاتان تمام صلاتك»(٤).

و بالجملة:فالتعبير بكون صلاه الاحتياط تمام الصلاه على فرض نقصها،يدل على أنّ وظيفه المصلي مع الشك في غير الأوليين مع عدد ركعات الصلاه لم ينقلب من الصلاه أربع ركعات،بل وظيفه المصلي الشاك كغيره إنما هي الصلاه أربع ركعات.غايه الأمر أنّه حيث لم يدر اشتمال صلاته على أربع ركعات،لأنّه يحتمل النقص فيها،فلذا حكم عليه بحكم ظاهري و هو وجوب صلاه الاحتياط،لأنّها على تقدير النقص تحسب جزء متممًا لها حقيقه حتى تتم الأربع التي هي المأمور بها،و لا يكون تشريعها لمجرد كونها جابره لنقصان المصلحه التي يجب استيفاؤها.

كما أنّ النوافل الراتبه تكون جابره لنقصان المصلحه المحتمل في الفرائض،فإنّ الظاهر أنّ الجبران في النوافل الراتبه إنما هو بحسب مقام الكمال،و في المقام تكون

ص: ٤٨٩

-
- ١-١) الوسائل ٢١٩:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ١.
 - ٢-٢) الوسائل ٢١٩:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ٢.
 - ٣-٣) الكافي ٣:٣٥٣ ح ٦، الوسائل ٢٢٣:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٣ ح ٤.
 - ٤-٤) المقنع: ١٠٤، الوسائل ٢١٨:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ٨.

صلاه الاحتياط جزء حقيقه و متممه واقعا. هذا ما تقتضيه النصوص.

و أما الفتاوى فالظاهر أنّ فتاوى القدماء إلى زمان ابن إدريس كانت موافقه لما ذكرنا (1)، لأنهم عبّروا في كتبهم الفقهيّه بوجوب المبادره إلى الإتيان بصلاه الاحتياط من غير تعرض لكونها هل هي صلاه مستقله أو جزء، وذلك يدلّ على كون المتسالم عليه بينهم هو عدم كونها صلاه مستقله، و أنّ المتبادر و المنسب إلى أذهانهم من النصوص الواردة هو ما يدلّ عليه ظاهرها من كونها تمام ما نقص على تقدير النقص.

و بالجملة: فعدم تعرّضهم لهذه الجبهه يكشف عن التسالم على ما هو ظاهر الروايات و أما ابن إدريس فقد ذهب إلى كونها صلاه مستقله بحيالها، و لا يضّرّ تخلّل الحدث بينها و بين الصلاه، و هذا الفتوى منه صار منشأ لثبوت الاختلاف بين من تأخّر عنه من الفقهاء، فبعضهم رجّح ما اخترناه، و بعضهم تبع ابن إدريس (2).

نعم، قال فخر المحقّقين في محكّي الإيضاح: أنّ في المسأله أقوالا ثلاثه: أحدها:

أنّه صلاه برأسه، و ثانيها: إنّّه تمام، و ثالثها: إنّّه تمام من وجه و صلاه منفرده من وجه، ثمّ قال: و هو اختيار والدى المصنّف ذكره لي مذاكره جمعا بين الأدله، و هو الأقوى (3).

و لكنّ لم يعلم المراد من القول الثالث، فإنّه إن كان المراد أنّه تمام على تقدير نقص الصلاه و صلاه منفرده على تقدير تماميتها بحيث كان مرجعه إلى ما ذكر في الروايات من كونها تماما على تقدير النقص و نافله على تقدير عدمه، فيرد عليه

ص: ٤٩٠

١ - ١) المقنعه: ١٤٦ الانتصار: ١٥٦، النهايه: ٩١، الخلاف ١: ٤٤٥ مسأله ١٩٢، الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٥، الوسيله: ١٠٢، المراسم: ٨٩.

٢ - ٢) السرائر ١: ٢٥٦، الإرشاد ١: ٢٧٠، التحرير ١: ٥٠، مستند الشيعه ٧: ٢٥٥.

٣ - ٣) إيضاح الفوائد ١: ١٤٢.

عدم المغايره بينه و بين القول الثانى،لوضوح أنّ الحكم بكونها متممه إنّما هو فيما إذا كانت الصلاه ناقصه،لأنّه لا معنى للحكم بأنّ الاحتياط تمام مع فرض عدم نقصانها كما هو واضح.

و إن كان المراد أنّ الاحتياط فى خصوص صورته النقص تمام من وجه و صلاه منفرده من وجه فلا معنى له أصلا،لأنّ الحكم بكونه تماما إنّما هو لأنّ وظيفه المصلّى مع الشكّ فى عدد الركعه لم ينقلب من الإتيان بالصلاه المشتمله على أربع ركعات،بل لا بدّ من الإتيان بها،إمّا متّصله و إمّا منفصله،ولا يلائم ذلك مع الحكم بكونه صلاه منفرده أيضا من وجه كما لا يخفى.

فانقدح أنّ الأقوى-كما هو مقتضى النصوص و فتاوى القدماء-كون صلاه الاحتياط جزء و تماما،و تخلّل الحدث بينها و بين الصلاه إنّما هو كتخلّله بين شىء من أجزائهما.

ثانيها: الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع

المشهور أنّه يجب عليه البناء على الأكثر و إتمام الصلاه ثمّ الإتيان بركعتين قائما و ركعتين جالسا (1)،و حكى عن الصدوق أنّه حكم بثبوت التخيير بينه و بين الإتيان بركعه قائما و ركعتين جالسا (2).

أمّا الروايات الواردة:

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن

ص: ٤٩١

١ - ١) المقنعه: ١٤٦، الانتصار: ١٥٦، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٧، المبسوط ١: ١٢٣، الخلاف ١: ٤٤٥، السرائر ١: ٢٥٤، المعتمد ٢: ٣٩٣، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٤٣ مسألة ٣٥٦، الدروس ١: ٢٠٣، مسالك الأفهام ١: ٢٩٤.
٢ - ٢) الفقيه ١: ٢٣١ ذح ١٠٢١، و حكاه عن والد الصدوق أيضا فى مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

أبي إبراهيم عليه السّلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: رجل لا يدرى أثنيتين صلّى أم ثلاثا أم أربعاً؟ فقال: «يصلّى ركعه من قيام ثمّ يسلم ثمّ يصلّى ركعتين و هو جالس» (١).

و منها: مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل صلّى فلم يدر أثنيتين صلّى أم ثلاثا أم أربعاً؟ قال: «يقوم فيصلّى ركعتين من قيام و يسلم، ثمّ يصلّى ركعتين من جلوس و يسلم، فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافله، وإلا تمّت الأربع» (٢).

و عن الفقه الرضوي قال: «و إن شككت فلم تدري أثنيتين صلّيت أم ثلاثا أم أربعاً؟ فصلّ ركعه من قيام و ركعتين من جلوس» (٣).

و مستند الاكتفاء بركعه واحده قائما و ركعتين جالسا إن كان هو الفقه الرضوي فيرد عليه عدم اعتباره كما مرّ مرارا، و إن كان هو صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج فيرد عليه -مضافا إلى غرابه سنده، لأنّ الظاهر ثبوت كلمه «عليه السّلام» بعد أبي إبراهيم كما في نسختين من الفقيه المصححين اللّتين أجاز روايه إحداهما المولى ميرزا الشيرواني للعلامة المجلسي و روايه أخراهما العلامة المجلسي لتلميذه -أنّ في بعض النسخ بدل ركعه ركعتين، و هذا المقدار يكفي في عدم تماميه الاستدلال، و لا -يحتاج إلى استظهار كون الصادر كلمه -ركعتين - كما في مفتاح الكرامه (٤) نظرا إلى أنّ الصدوق قال بعد ذلك: «و قد روى أنّه يصلّى ركعه من قيام و ركعتين و هو جالس» (٥).

هذا، و الظاهر أنّه على تقدير صحّحه نسخه «ركعه من قيام» يتم الاستدلال،

ص: ٤٩٢

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢١، الوسائل ٨: ٢٢٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ١.
 - ٢- (٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٦، التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧٤٢، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٤.
 - ٣- (٣) فقه الرضا عليه السّلام: ١١٨، مستدرک الوسائل ٦: ٤١١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٢ ح ١.
 - ٤- (٤) مفتاح الكرامه ٣: ٣٥٤.
 - ٥- (٥) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٤، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٣.

و لا مجال لما ذكره فى المفتاح، و ذلك لأن الصدوق نقل بين هذه العبارة و بين روايه عبد الرحمن بن الحجاج روايتين:

١- روايه على بن أبى حمزه، عن رجل صالح عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشكّ فلا يدرى أ واحده صلى أو اثنتين أو ثلاثا أو أربعا تلتبس عليه صلاته؟ قال: كلّ ذاك؟ قال: قلت: نعم، قال: «فليمض فى صلاته و يتعوّذ بالله من الشيطان، فإنّه يوشكّ أن يذهب عنه» (١).

٢- ما رواه سهل بن اليسع فى ذلك عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «يبنى على يقينه و يسجد سجدة السهو بعد التسليم و يتشهد تشهّدا خفيفا (٢)، ثمّ قال الصدوق:

و قد روى أنّه يصلى». و لا يعلم أنّ المراد من مرجع الضمير فى قوله «يصلى» هو الشاك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، مضافا إلى أنّ فى بعض النسخ أيضا بدل- ركعه من قيام- فى عبارة الصدوق هو الركعتان، و حينئذ فلا يبقى وجه للاستظهار المتقدّم كما لا يخفى.

و كيف كان، فلم يثبت فى المقام ما يدلّ على جواز الاكتفاء بركعه من قيام و ركعتين من جلوس، بل الظاهر بمقتضى مرسله ابن أبى عمير لزوم أن يصلى ركعتين و هو قائم و ركعتين و هو جالس. و يؤيده الشهره العظيمة بين الفقهاء على ذلك كما عرفت.

ثمّ إنّه هل يجب تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس على ما هو مقتضى العطف بكلمه «ثمّ» فى مرسله ابن أبى عمير و صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج المتقدّمين، أو يتعيّن العكس كما حكى عن بعض (٣)، أو يتخير بينهما كما هو

ص: ٤٩٣

١- (١) التهذيب ٢: ١٨٨ ح ٧٤٦، الاستبصار ١: ٣٧٤ ح ١٤٢١، الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٢، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٦ ح ٤.

٢- (٢) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٣، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٣ ح ٢.

٣- (٣) حكاه عن ابن ابى عقيل فى مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

مقتضى العطف بالواو فى كثير من العبارات؟ وجوه، لا سبيل إلى الوجه الثانى بعد خلّوه عن مستند ظاهر، بل ثبوت الدليل على خلافه.

و أمّا الوجه الثالث، فيبتنى على إلغاء الخصوصيه من النصوص الظاهره فى وجوب تقديم الركعتين من قيام، بدعوى أنّ إيجاب الركعتين من قيام إنّما هو لتدارك نقصان الصلاه على تقدير كونها ركعتين، و إيجاب الركعتين من جلوس إنّما هو لتدارك نقصانها على تقدير كونها ثلاث ركعات، و لا- فرق فى مقام تدارك النقص المحتمل بين تقديم جبران النقص الأكثر و بين تقديم تدارك النقص الأقلّ.

و لكنّ لا يخفى أنّ دعوى إلغاء الخصوصيه إنّما تصحّ فيما لو لم يكن فى البين خصوصيه محتمله، لأنّ تكون دخيله أصلا، مع أنّه ليس الأمر فى المقام كذلك، فإنّه يحتمل أن يكون الشارع قد اعتبر أصله عدم الإتيان بالأكثر المقتضيه لكون الصلاه ناقصه بركعتين من هذه الجبهه، أى إيجابها لوجوب ركعتين منفصلتين قائما، و إن لم يعتبرها من حيث وجوب البناء على الأقلّ و الإتيان بركعتين متصلتين، و مع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لدعوى إلغاء الخصوصيه فتدبرّ.

ثمّ إنّ الشهيدين فى الذكرى و الروضه ذكرا: أنّ القول بالاكْتفاء بركعه قائما و ركعتين جالسا أقوى من حيث الاعتبار، و لكنّه مخالف للنص و الاشتهار (1).

و يرد عليهما منع الأقوائيه، بل الظاهر تساوى هذا القول مع القول الآخر من حيث الاحتياج إلى ورود التعبد لأجل المخالفه للاعتبار، و ذلك لأنّ لازم القول بلزوم الإتيان بركعتين من قيام و ركعتين من جلوس أنّه لو كانت الصلاه ناقصه بركعه يكون الجابر لها هو الركعتين من قعود المأتى بهما بعد الركعتين قائما، و حينئذ فيلزم تحقق الفصل بين الصلاه و بين ما يكون جابرا لنقصها بركعتين قائما.

و لازم القول بالاكْتفاء بركعه واحده قائما و ركعتين جالسا أنّه لو كانت الصلاه

ص: ٤٩٤

(١- ١) الذكرى ٤: ٧٧، الروضه البهيّه ١: ٣٣٠، مستند الشيعه ٧: ١٥٤.

ناقصه بركعتين يكون الجابر لها هو مجموع الصلاتين، مع أنه يلزم تحقق التسليم و تكبيره الإحرام و نظائرها في أثناء الصلاة، فكل من القولين يحتاج إلى ورود التعيد لأجل مخالفته للاعتبار من جهة، فالأول من جهة تحقق الفصل، والثاني من جهة التسليم و تكبيره الإحرام و نظائرها، زائدا على ما يلزم، بناء على كل من القولين.

ثم إنه أفتى العلامة قدس سره في القواعد بالتخير للشاك في المقام بين أن يصلي ركعتين قائما و ركعتين جالسا، و بين أن يصلي ثلاث ركعات من قيام بتسليمتين (1)، و مرجع ذلك إلى أنه لا يجب بعد الركعتين من قيام أن يصلي ركعتين جالسا، بل يتخير بينه و بين أن يصلي ركعه قائما.

بدعوى أن إيجاب الركعتين جالسا إنما هو لأجل تدارك نقص الصلاة على تقدير كونها ثلاث ركعات، كما أن إيجاب الركعتين قائما إنما هو لتدارك نقصها على تقدير كونها اثنتين. و حينئذ فلا فرق في جبر نقصان الركعه بين أن يصلي ركعتين جالسا و بين أن يصلي ركعه قائما. كما أنه في الشك بين الثلاث و الأربع لا يتعين عليه خصوص الإتيان بركعتين جالسا بل يتخير بينه و بين ركعه قائما على ما هو مقتضى النصوص الواردة فيه و سيأتي.

و لكن لا- يخفى أنه مع احتمال ثبوت الفرق بين المقام و بين تلك المسألة لا- مجال لرفع اليد عما يدل عليه ظاهر النصوص المتقدمة، و منشأ هذا الاحتمال أن في تلك المسألة تكون الركعه من قيام متصله بالصلاه و كأنها جزء لها، فيمكن أن تكون جابره للنقصان المحتمل.

و في المقام يمكن أن تكون الصلاة ناقصه بركعه، و حينئذ فالجابر لا بد و أن

ص: ٤٩٥

(١- ١) قواعد الأحكام ١:٣٠٥ كتاب الصلاة-المطلب الرابع فيما يوجب السهو.

تكون بناء عليه هي الركعة قائما المأتى بها بعد الركعتين من قيام. وحينئذ فمن المحتمل أن لا تكون في هذا الحالة صالحه للجابريه، بعد تحقق الفصل بينها وبين الصلاه، خصوصا مع أنّ الأصل في كلّ صلاه أن لا تكون أقلّ من ركعتين.

وإن شئت قلت: إنّ جابريه الركعه إنّما هي فيما إذا كانت متّصله بالصلاه، و أمّا مع الانفصال الذي يوجب كون اللاحق صلاه مستقلّه فاللّازم أن يكون أقلّ من ركعتين بعد كونهما هما الأصل في كلّ صلاه، بمعنى عدم ثبوت الأقلّ منهما، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإتيان بركعتين قائما و ركعتين جالسا.

ثالثها: الشك بين الأربع و الخمس

قد ورد في حكمه روايات:

منها: روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا كنت لا تدري أربعا صلّيت أم خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك، ثمّ سلّم بعدهما» (١).

و منها: روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا لم تدر خمسا صلّيت أم أربعا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك و أنت جالس ثمّ سلّم بعدهما» (٢).

و منها: روايه عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا لم تدر أربعا صلّيت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشهد و سلّم و اسجد سجدتين بغير ركوع و لا قراءه، و تشهد فيهما تشهدا خفيفا» (٣).

و غير ذلك ممّا يدلّ على وجوب البناء على الأربع، و لزوم سجدتي السهو بعد

ص: ٤٩٦

١- ١) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٣، التهذيب ٢: ١٩٥ ح ٢، الوسائل ٧٦٧: ٢٢٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٤ ح ١.

٢- ٢) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٦، الوسائل ٨: ٢٢٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٤ ح ٣.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٩٦ ح ٧٧٢، الاستبصار ١: ٣٨٠ ح ١٤٤١، الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠١٩، الوسائل ٨: ٢٢٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٤ ح ٤.

فالإشكال فى أصل الحكم ممّا لا وجه له، إنّما الإشكال فى الروايه الأخيره و فيما أريد من قوله: «أم نقصت أم زدت»، فإنّه يحتمل أن يكون المراد النقصان بالنسبه إلى الأربع، و الزيادة بالإضافه إلى الخمس، بحيث كان المورد دوران الأمر بين الأربع و النقصان عنها و الخمس و الزيادة عليها.

و يحتمل أن يكون المراد بيان صورته أخرى مغايره لما دار الأمر فيه بين الأربع و الخمس، و هى ما دار الأمر فيه بين النقيصه و الزيادة، و عليه فيحتمل أن تكون النقيصه و الزيادة ملحوظتين بالنسبه إلى الأربع التى هى المأمور بها، فالنقصان نقصان عنها و الزيادة زياده عليها، و يحتمل أن تكونا ملحوظتين بما هما مستقلّتين بأن كان المراد دوران الأمر بين النقيصه و الزيادة، و إن كانت الزيادة منطبقه على المأمور به أو ناقصه عنه و النقيصه كذلك.

و هنا احتمال ثالث، و هو أن يكون قوله: «أم نقصت» معطوفا على الشرط و هو قوله: «لم تدر»، فالمراد حينئذ صورته تيقن الزيادة أو النقص، فتدلّ الروايه حينئذ على ثبوت سجدة السهو لكلّ زياده و نقيصه، كما هو مفاد مرسله سفيان الوارده فى سجود السهو (١).

و يبعد هذا الاحتمال أنّ كون كلمه «أم» متّصله، و هى مشروطه بوقوعها بعد همزه التسويه، أو بعد همزه تكون مغنيه عن لفظه أى، و هنا ليس كذلك، و منه يعلم بعد الاحتمال الأول أيضا، فاللّازم إمّا حمله على الاحتمال الثانى الذى يبتنى على كون «أم» منقطعه، و مرجعها إلى الإضراب عن المطلب السابق، و إمّا

استظهار كون الصادر هو الواو لا أم، فعلى الأوّل يدلّ على ثبوت سجدة السهو فيما إذا دار الأمر فيه بين الأربع والخمس، وعلى الثاني تكون الرواية أجنيه عن المقام، ولعله يجيء التكلم في مفاد الرواية في بحث سجود السهو.

ثمّ الظاهر أنّ وجوب سجدة السهو هنا ليس لجبران الزيادة المحتملة المانعه، كما أنّه كانت صلاه الاحتياط في سائر الشكوك جابره للنقص المحتمل، بل الزيادة هنا منتفيه، بأنّ الأصل عدمها، وإيجابها إنّما هو لأجل مراعاة حفظ ركعات الصلاه، فهو عقوبه لمن لم يحفظ عدد ركعات صلاته لأجل مجرّد عدم الحفظ، لا لأجل الزيادة المانعه المحتمله، وحينئذ فالإخلال بالسجدين عمدا أو سهوا لا يكون قادحا في صحه الصلاه، لأنّ المفروض خلّوها عن الزيادة بمقتضى الأصل، غاية الأمر ثبوت الإثم لمخالفه تكليف وجوبى، كما أنّه لو انكشف يقينا عدم الزيادة لا يرتفع الوجوب عن عهد المصلّى، بل وجوب السجدين باق بعد.

ثمّ إنّ للشكّ بين الأربع والخمس صوراً عديده:

منها: ما إذا كان الشكّ بعد إكمال الركعه، وهذا هو القدر المتيقّن من مورد النصوص و الفتاوى بل الظاهر منهما.

و منها: ما إذا كان الشكّ قبل الركوع من الركعه المرّدّه بين الرابعه والخامسه، وقد صرّح غير واحد في هذه الصوره بأنّه يجلس فينقلب شكّه الى الثلاث والأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما و يزيد مع ذلك سجدة السهو لمكان القيام (1).

و لا يخفى أنّ الجلوس و هدم القيام ليس لأجل انقلاب شكّه الفعلى إلى شكّ آخر، لعدم موجب له و لا مصحح، بل هو شاكّ حال القيام بين الثلاث والأربع

ص: ٤٩٨

(١-١) منهم صاحب الحدائق ٩: ٢٤٨، و حكاه أيضا عن الشيخ عبد الله البحراني، مستند الشيعة ٧: ١٥٩، جواهر الكلام ١٢: ٣٥٤.

بالنسبة إلى الركعات التامة، فلا يدرى ثلاثا صلى أم أربعاً، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها، والإتمام عليه لكون القيام زياده عليه، بل يمكن أن يقال: إنه شاك بين الثلاث والأربع حقيقه، لأن معنى الركعه هو الركوع مره.

و من المعلوم أنه لم يتحقق منه يقينا إلا- ثلاثه ركوعات، فهو شاك بين الثلاث والأربع حقيقه، ويجب عليه البناء على الأربع بعد هدم القيام، لأن هذا القيام لا- يكون جزء من الصلاه، لأن القيام الواجب إنما هو القيام للركوع لا مطلق القيام، فمع خلوه عن الركوع لا يكون من الصلاه كما هو ظاهر.

و منها: ما إذا شك في حال الركوع أو بعده وقبل السجدين أو فيهما أو بينهما أو بعدهما، قبل أن يرفع الرأس من السجده الثانيه، بناء على اعتبار رفع الرأس في تماميه الركعه، وفي حكم هذه الصوره وجوه ثلاثه:

١- الصحه، و وجوب عمل الشاك بين الأربع والخمس، بعد تماميه الركعه بالبناء على الأربع، و إتمام، الصلاه ثم الإتيان بسجده السهو.

٢- الصحه، و وجوب معامله الشاك بين الثلاث والأربع، لأن شكه و إن كان بالنسبه إلى الركعه المتلبس بها شكاً بين الأربع والخمس، إلا- أنه بالنسبه إلى الركعات التامه شك بين الثلاث والأربع، فيجب عليه البناء على الأربع بعد هدم الركوع والجلوس للتشهد والتسليم، ثم الإتيان بصلاه الاحتياط الجابره لنقصان ركعه المحتمل.

٣- البطلان لعدم تماميه الوجهين المذكورين للصحه (١).

أمّا عدم تماميه الوجه الأول، فلائنه إن كان المراد شمول النصوص الوارده

ص: ٤٩٩

١- ١) ذهب إليه العلامة في التحرير ٥٠: ١.

فيمَن لم يدر أربعا صَلَّى أم خمسا للمقام فهو ممنوع جدًا، لوضوح أن موردها ما إذا تَمَّت الركعة المرَدَّه بين الرابعه و الخامسه، بالإتيان بالسجدين فقط، أو مع رفع الرأس من الثانيه أيضا، على الخلاف المتقدِّم فيما به يتحقق تماميَّه الركعه، وإن كان المراد أن تلك النصوص وإن كان موردها خصوص تلك الصوره إلاَّ أنه يمكن أن يستفاد منها حكم المقام بمفهوم الموافقه المعبَّر عنه بإلغاء الخصوصيه.

فيرد عليه ثبوت الفرق بين المقامين، لأنَّ الزيادة المحتمله هناك هي الزيادة الصادره مع الغفله و عدم الالتفات إليها بوجه و لو مع التردد، و الزيادة المحتمله هنا بالنسبه إلى ما بقى من الركعه زياده صادره في حال الالتفات و احتمال كونها زائده، و أصله عدم الزيادة و إن كانت جاريه، إلاَّ- أن مقتضاها عدم تحقق الزيادة في الصلاه، و لا- تثبت عدم اتصاف ما يأتي به من بقية الركعه بوصف الزيادة، و أصله عدم كونه زائدا لا تجرى، لعدم وجود الحاله السابقه كما هو واضح.

هذا، مضافا إلى أنه في المقام يكون الأمر بالنسبه إلى السجدين دائرا بين المحذورين، لأنَّه إذا كان الركوع الذي بيده هو ركوع الركعه الرابعه يجب عليه الإتيان بالسجدين بعده حتى تتمَّ الركعه و تصحَّ الصلاه، و إن كان ركوع الركعه الخامسه، يحرم عليه الإتيان بالسجدين بعده، لإيجابهما بطلان الصلاه.

و دعوى أنه على هذا التقدير لا يكون بطلان الصلاه مسببا عن زياده السجدين، بل كان بطلانها من جهه زياده الركوع.

مدفوعه، بأنَّ المستفاد من الأخبار الوارده في الشكِّ بين الأربع و الخمس عدم كون هذا الركوع على تقدير زيادته مبطلا، لأنَّه إذا لم تكن زياده الركعه مبطله فزياده ركوع واحد لا تكون مبطله بطريق أولى. فعلى هذا التقدير يحرم عليه الإتيان بالسجدين، فيدور الأمر فيهما بين المحذورين، و ليس في البين ما يعيَّن أحد

و أصله عدم الزيادة لا تثبت كون هذه الركعة التي بيده ركعه رابعه، وهذا بخلاف ما هناك، فإنَّ أصله عدم الزيادة إنَّما يحتاج إليها لإثبات عدم تحقق الزيادة في الصلاة، وأما عدد ركعاتها و بلوغها أربعا فهو مقطوع به غير مشكوك فيه، فلا يمكن إلغاء الخصوصيه من الأخبار الواردة فيه، والداله على الإتيان بسجدة السهو لأجل عدم التحفظ كما عرفت، من أنَّ سجود السهو إنَّما يكون إيجابه لأجل السهو و الذهول عن أعداد الركعات، لا لأجل دفع مانعيه الزيادة على تقدير تحققها، لأنَّ الظاهر الاتكال في عدم تحققها على الأصل فتدبر جيِّداً.

و أمَّا عدم تماميه الوجه الثاني، فلأنَّ شكَّه بالنسبه إلى الركعات التامه و إن كان شكًا بين الثلاث و الأربع كما عرفت في الصورة الثانية، إلاَّ أنَّ الظاهر عدم شمول النصوص الواردة فيه للمقام، لا لدعوى انصرافها عنه كما في المصباح (1)، بل لأنَّها مسوقه لبيان حكم ما لو كانت النقيصه المحتمله ركعه واحده تامه، بحيث كانت صلاه الاحتياط بتمامها جابره لها.

و هنا ليس كذلك لأنَّ النقص المحتمل ليس بمقدار ركعه تامه حتى يجبر بسبب صلاه الاحتياط بل بمقدار سجدتين أو أقل، و لم يقم دليل على جبر صلاه الاحتياط للسجدتين أو أقل كما لا يخفى.

و إن شئت قلت: إنَّ معاملة الشاكِّ بين الثلاث و الأربع مرجعها إلى هدم الركوع، و البناء على كون الركعه السابقه ركعه رابعه ثمَّ الإتمام و الإتيان بصلاه الاحتياط لجبران النقص المحتمل، مع أنَّ هنا شيئاً يحتمل زيادته و هو الركوع، و ليس في البين ما يكون جابراً له على تقدير كونه زائداً، ضروره أنَّ النصوص

الوارده فى الشكّ بين الثلاث و الأربع مسوقه لتدارك النقص لا الزيادة.

اللهمّ إلا- أن يقال: تلك النصوص و إن كانت فى مقام بيان جبر النقيصه، إلا- أنّ الزيادة المحتمله تندفع مانعيتها بسجدة السهو، لدلاله الأخبار الوارده فى الشكّ بين الأربع و الخمس على ذلك بمفهوم الموافقه، لأنّه إذا كانت مانعیه زياده ركعه تامّه محتمله مندفعه بسجدة السهو، فاندفاع مانعیه زياده بعض الركعه احتمالاً بهما بطريق أولى.

و لكنّ لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير كون سجود السهو دافعاً لزيادة الركعه التى هى مورد تلك الروايات، و قد عرفت أنّ الظاهر كون الزيادة فى موردها مندفعه بالأصل، و إيجاب سجود السهو إنّما هو لأجل عدم تحفّظ أعداد الركعات، و لذا لا يضرّ الإخلال به عمداً أو سهواً بصحة الصلاه أصلاً، فلا يمكن استفاده حكم المقام منها.

ثمّ إنّّه قد يقرّر البطلان فى المقام بوجه آخر، و هو أنّه لا شكّ فى أنّ مورد الأخبار الوارده فى الشكوك الصحيحه يختصّ بما إذا كان أحد طرفى الاحتمال أو أطرافه صحّه الصلاه، سواء كان الطرف الآخر أو الطرفان الآخران، البطلان أو الصحه، و أمّا إذا كان كلّ من الطرفين أو الأطراف البطلان، فلا إشكال فى عدم شمول تلك الأخبار له، و المقام من هذا القبيل، لأنّه يعلم إجمالاً ببطلان صلاته إمّا من جهه زياده الركوع أو من جهه نقص السجدين فلا يكون مشمولاً لشيء منها.

أقول: إن كان المراد أنّ الشاك بين الأربع و الخمس فى الركوع عالم ببطلان صلاته حين الشكّ، بمعنى أنّه بمجرد طرؤ صفة الشكّ له يعلم ببطلان صلاته، فلا- خفاء فى وضوح خلافه، ضروره أنّه يحتتمل أن تكون الركعه التى بيده ركعه رابعه و كان الركوع الذى هو فيه ركوعها، و على هذا التقدير لا تكون صلاته باطله بوجه، فلا يكون كلّ من طرفى الاحتمال هو البطلان.

و إن كان المراد أنه بعد معاملته كالشاك بين الثلاث و الأربع بإلغاء الركوع، يعلم إجمالاً بطلان صلاته، إما من جهة زياده الركوع، و إما من جهة نقص السجدين.

فيرد عليه أن مقتضى معامله الشاك بين الثلاث و الأربع هو البناء على كون الركعه السابقه ركعه رابعه، و مرجعها إلى عدم كون الركوع الزائد مبطلا على تقدير زيادته. فإجراء تلك الأخبار يستلزم إلغاء مانعيه الركوع فتأمل.

رابعها: الشك بين الثلاث و الأربع

حكمه في جميع فروضه هو البناء على الأربع ثمّ الإتيان بعد الفراغ بركعه قائماً، أو ركعتين جالسا، و النصّ و الفتوى (١) متطابقان فيه، و النصوص الواردة في هذا الباب الخاليه من الاضطراب و الاشكال ثلاثه:

١- روايه عبد الرحمن بن سيابه و أبي العباس جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثاً صلّيت أو أربعاً- إلى أن قال:- و إن اعتدل وهمك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس» (٢).

٢- مرسله جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيمن لا يدرى أثلاثاً صلّى أم أربعاً و وهمه في ذلك سواء قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث و الأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعه و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجداً و هو جالس.» (٣).

ص: ٥٠٣

١ - ١) الانتصار: ١٥٦، الخلاف ١: ٤٤٥، الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٥، الوسيله: ١٠٢، المراسم: ٨٩، السرائر ١: ٢٥٤، الجامع للشرائع: ٨٧، المعبر ٢: ٣٩٢، تذكره الفقهاء، ٣: ٣٤٣ مسأله ٣٥٦.

٢ - ٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣، الوسائل ٨: ٢١٦ أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ١.

٣ - ٣) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٩، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٤، الوسائل ٨: ٢١٦ أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ٢.

٣-روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إذا كنت لا تدري ثلاثاً صلّيت أم أربعاً ولم يذهب و وهمك إلى شيء فسلم ثم صل ركعتين و أنت جالس، تقرأ فيهما بأم الكتاب.» (١).

و يظهر من جماعه من القدماء و المتأخرين في هذه الصوره عدم تعين البناء على الأكثر، بل هو مخير بينه و بين البناء على الأقل (٢)، كما يقول به سائر فرق المسلمين (٣) غير الإماميه. و حكى هذا القول عن ابن بابويه و العماني (٤) و في محكي المدارك: أنه لا يخلو من رجحان (٥)، و في الكفايه: أنه أقرب، و في الذخيره: هو متجه (٦).

و يرد عليه-مضافاً إلى أنّ مرجع تجويز البناء على الأقل إلى اعتبار استصحاب عدم الزياده في المقام، و معه لا-وجه للإتيان بالركعه المحتمله مفصوله-إنه مخالف للروايات الداله صريحاً على وجوب البناء على الأكثر مع كونها موافقه للمشهور و مخالفه للعامه، فالأحوط بل الأقوى تعين البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

ثم إنه وقع الاختلاف في كيفية صلاه الاحتياط هنا، و أنه هل تجب الركعتان من جلوس أو تتعين الركعه من قيام، أو يتخير بين الأمرين؟ و جوه بل أقوال، فحكى عن المفيد و صاحب المراسم تعيين الركعه من قيام (٧)، و عن العماني و الجعفي

ص: ٥٠٤

-
- ١- (١) الكافي ٣:٣٥٣ ح ٨، الوسائل ٨:٢١٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ٥.
 - ٢- (٢) المقنع: ١٠٤، الفقيه ١:٢٣٠ ح ١٠٢٢ و نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢:٣٨٢.
 - ٣- (٣) المجموع ٤:١١١، المغني لابن قدامه ١:٧٠٣، الشرح الكبير ١:٧٢٧.
 - ٤- (٤) مختلف الشيعة ٢:٣٨٢ عن ابن الجنيد و الصدوق، و لعلّ العماني مصحف اسكافي، إذ ليس عن العماني في هذه المسأله عين و لا أثر.
 - ٥- (٥) مدارك الأحكام ٤:٢٥٩.
 - ٦- (٦) ذخيره المعاد: ٣٧٧، كفايه الأحكام: ٢٦.
 - ٧- (٧) المقنع: ١٤٦، المراسم: ٨٧.

و ثقہ الإسلام الكلینی و والد الصدوق تعیین الركعتین من جلوس (١)، و فی محكّی المفاتیح إنّه أحوط (٢).

و لكنّ المشهور هو التخییر بین الأمرین (٣)، و يدلّ علیه صریحا مرسله جمیل المتقدّمه، و بها یرفع الید عن ظهور سائر الأخبار فی التعیّن، و الإرسال فیها لا- یقدح بعد كون المرسل هو الجمیل، كما أنّ المناقشه فی سندھا من جهة علی بن حدید بن حکیم مدفوعه بكونه ثقہ موردا للاعتماد فی نقل الروایه.

ثمّ إنك عرفت أنّه لا فرق فی الحكم المذكور بین صور المسأله التي هی عباره عمّا لو كان الشكّ فی حال القيام أو فی الركوع أو بعده أو فی السجدين أو بينهما أو بعدهما، و ذلك لأنّ اعتبار تمامیه الركعه إنّما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتین الأولیین، لأنهما لا- تحتملان للسهو كما فی الشكّ بین الاثنتین و الثلاث فی حال القيام مثلا أو بلحاظ احتمال الزیاده كما فی الشكّ بین الأربع و الخمس قبل تمامیه الركعه، و أمّا فی غیر هذین الموردين فلا فرق بین الفروض أصلا.

خامسها: الشكّ بین الاثنتین و الثلاث بعد إكمال الركعه

المشهور أنّه یبنى علی الثلاث، و يتمّ بإضافه ركعه أخرى ثمّ یأتی بصلاه الاحتیاط التي هی ركعه من قیام أو ركعتان من جلوس.

ص: ٥٥

١ - ١) الكافي ٣:٣٥١ باب (السهو فی الثلاث و الأربع)، و حكاه عن العمّانی و والد الصدوق فی مختلف الشیعه ٢: ٣٨٤، و عن العمّانی و الجعفی فی الذکری ٤:٧٩ و مفتاح الكرامه ٣:٣٥٠-٣٥١.

٢ - ٢) مفاتیح الشرائع ١:١٧٩.

٣ - ٣) الانتصار: ١٥٦، الخلاف ١:٤٤٥ مسأله ١٩٢، الغنیه: ١١٢، الجامع للشرائع: ٨٧، الكافي فی الفقه: ١٤٨، المهذب ١:١٥٥، المراسم: ٨٩، الوسیله: ١٠٢، المعتمر ٢:٣٩٢، مختلف الشیعه ٢:٣٨٦، الدروس ١:٢٠٢، مسالك الافهام ١:٢٩٣.

و هنا أقوال آخر:

منها: ما حكى عن الصدوق فى الفقيه، من تجويزه البناء على الأقل أيضا (١).

و منها: ما حكى عن والد الصدوق رحمه الله، من التخيير بين البناء على الأقل و التشهد فى كل ركعه، و بين البناء على الأكثر و العمل بمقتضاه (٢).

و منها: ما عن المقنع إنه قال: سئل الصادق عليه السلام عمّن لا يدرى أ ثنتين صلّى أم ثلاثا؟ قال: «يعيد الصلاة، قيل: و أين ما روى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله: الفقيه لا يعيد الصلاة؟ قال: «إنما ذاك فى الثلاث و الأربع» (٣).

و كيف كان، فالأخبار الواردة فى هذا الباب سبعة، مع أنه لا يظهر من شىء من تلك الأخبار الموافقه لمذهب المشهور، و لذا حكى عن الذكرى أنه قال: و أمّا الشكّ بين الاثنتين و الثلاث فأجراه معظم الأصحاب مجرى الشكّ بين الثلاث و الأربع، و لم نقف فيه على روايه صريحه (٤).

أما الأخبار:

١- ما رواه زراره عن أحدهما عليهما السلام فى حديث- قال: قلت له: رجل لا يدرى أ ثنتين صلّى أم ثلاثا؟ فقال: إن دخله الشكّ بعد دخوله فى الثالثه مضى فى الثالثه ثمّ صلّى الأخرى و لا شىء عليه و يسلم» (٥). و المراد من قوله: «مضى فى الثالثه» يحتمل أن يكون هو المضىّ فيها، بجعل الركعه التى بيده هى الركعه الرابعه،

ص: ٥٠٦

١- (١) الفقيه ٢٣٠: ١.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٣٥٢: ٣، مختلف الشيعة ٣٨٤: ٢.

٣- (٣) المقنع ١٠١: ١.

٤- (٤) الذكرى ٧٨: ٤.

٥- (٥) الكافى ٣٥٠: ٣، التهذيب ١٩٢: ٢، الاستبصار ٣٧٥: ١، الوسائل ٢١٤: ٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٩ ح ١.

و الركعه السابقه ركعه ثالثه، و عليه فيكون المراد بالأخرى هي صلاه الاحتياط الواجبه بعدها، و حينئذ فتطبق الروايه على فتوى المشهور، و يحتمل أن يكون هو المضى فيها بجعل الركعه التي بيده، الركعه الثالثه و إتمام الصلاه بإضافه ركعه أخرى، و عليه فيكون المراد بقوله: «صلى الأخرى» هي إضافه ركعه أخرى متصله، و حينئذ فيستفاد منه وجوب البناء على الأقل.

٢- روايه قرب الإسناد عن محمد بن خالد الطيالسي، عن العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صلى ركعتين و شك في الثالثه؟ قال: «يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهد و قام فصلّى ركعه بفاتحه القرآن» (١).

٣- روايه عبيد بن زراره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلى أم ثلاثا؟ قال: يعيد، قلت: أليس يقال: لا يعيد الصلاه فقيه؟ فقال:

«إنما ذلك في الثلاث و الأربع» (٢).

٤- مرسله الصدوق في المقنع المتقدمه (٣).

٥- روايه دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنه قال في خبر: «و إن شك فلم يدر أ ثنتين صلى أم ثلاثا؟ بنى على اليقين مما يذهب وهمه إليه» (٤).

٦- ما في فقه الرضا من قوله: «و إن شككت فلم تدر أ ثنتين صليت أم ثلاثا، و ذهب وهمك إلى الثالثه فأضف إليها الرابعه، فإذا سلمت صليت ركعه بالحمد و حدها، و إن ذهب وهمك إلى الأقل فابن عليه و تشهد في كل ركعه ثم اسجد

ص: ٥٠٧

١- ١) قرب الإسناد: ٤٣ ح ٩٤، الوسائل ٨: ٢١٥، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٩ ح ٢.

٢- ٢) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦٠، الاستبصار ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٤، الوسائل ٨: ٢١٥، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٩ ح ٣.

٣- ٣) المقنع: ١٠١.

٤- ٤) دعائم الإسلام ١: ١٨٨، بحار الأنوار ٨٥: ٢٣٦، مستدرک الوسائل ٦: ٤٠٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٧ ح ٢.

سجدتى السهو بعد التسليم، وإن اعتدل وهمك فأنت بالخيار فإن شئت بنيت على الأقلّ و تشهّدت فى كلّ ركعه، وإن شئت بنيت على الأكثر و عملت ما و صفناه لك» (١).

٧-روايه سهل بن اليسع قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل لا يدرى أثلاثا صلّى أم اثنتين؟ قال: «بيني على النقصان و يأخذ بالجزم و يتشّهّد بعد انصرافه تشّهّدا خفيفا، كذلك فى أوّل الصلاه و آخرها» (٢).

و أنت خبير بعدم صراحه شىء من هذه الروايات بل عدم دلالتها— لو بالظهور—على المذهب المشهور. و يمكن أن يستدلّ له بموثّقه عمّار بن موسى الفطحي (٣) الوارده فى مطلق الشكوك الداله على الأخذ بالأكثر، كما أنه يمكن أن يستدلّ له بالأخبار الوارده فى الشكّ بين الثلاث و الأربع.

و لكن يرد على الاستدلال بهما للمقام، أنّ غايه مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل إذا كان ركعه أو ركعتين، و أمّا الزائد على الركعه الذى كان من أجزائها فلا دلاله لهما على تداركه أيضا بصلاه الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه قد يكون النقص المحتمل فى المقام زائدا على الركعه، كما إذا شكّ بعد رفع الرأس من السجدين بين اثنتين و الثلاث، فإنّه يحتمل أن تكون هذه الركعه، ركعه ثانيه مفتقره إلى التشّهّد.

ص: ٥٠٨

١- (١) فقه الرضا عليه السّلام: ١١٧-١١٨، بحار الأنوار ٢١٣: ٨٥، مستدرک الوسائل ٤٠٦: ٦. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٧ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ١٩٣: ٢ ح ٧٦١، الاستبصار ٣٧٥: ١ ح ١٤٢٥، الوسائل ٢١٣: ٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٦.

٣- (٣) التهذيب ١٩٣: ٢ ح ٧٦٢، الاستبصار ٣٧٦: ١ ح ١٤٢٦، الوسائل ٢١٣: ٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٤.

و يحتمل أن تكون ركعه ثالثه، فيبنى على كونها الثالثه، وإتمام الصلاه، ثمّ الإتيان بصلاه الاحتياط بعدها، وإن كان موجبا لتدارك النقصه المحتمله التي هي الركعه، إلا أنه يحتمل نقص التشهد أيضا ولا جابر له أصلا.

و دعوى إنّ نقصان التشهد لا يضرّ بصحّه الصلاه، لأنّه ليس من الأجزاء الركيته.

مدفوعه بأنّه في هذه الصوره يحتمل أن يكون محلّ التشهد باقيا بحاله، بأن كانت الركعه ركعه ثانيه. و حينئذ فالتشهد قد فات عمدا، و الإخلال بالجزء عمدا مبطل مطلقا كما هو واضح.

و بعد فرض عدم الشمول يكون في المسأله وجوه:

الوجه الأوّل: البطلان، لأنّ الأمر دائر بين أن يأتى بالتشهد، فيحتمل زيادته و وقوعه كذلك في حال الالتفات، و بين أن يتركه فيحتمل نقصه من دون جابر، لأنّ المفروض أنّ مثل روايه عمّار إنّما هو بصدد بيان علاج نقص الركعه فقط و لا يستفاد منه جبر نقص غيرها الذي هو من أجزائها.

الوجه الثاني: الصحه، و وجوب التشهد لاحتمال بقاء محلّه، و كون هذه الركعه هي الركعه الثانيه.

الوجه الثالث: الصحه، و عدم وجوب التشهد، لأنّه يشكّ في وجوبه من جهه الشكّ في كون هذه الركعه هي الثانيه أو الثالثه، فيدفع وجوبه بأصالة البراءه عنه.

و بالجملة: فالمسأله من هذه الجهه محلّ إشكال و إن لم يكن هذا الإشكال مذكورا في العبارات أصلا فتتبع.

تتميم

قد عرفت أنّ مورد الروايات الوارده في باب الشكوك، يدلّ على خمسه أحكام:

١- الشكّ بحسب الركعات التامه، فالمفروض فيها الشكّ بعد تمام الركعه و قبل

الشروع فيما بعدها، فلو شكَّ و هو قائم قبل أن يركع فهو خارج عن مورد الروايات و لكنَّ يمكن استفادته حكمه منها.

٢- الشكَّ بين الخمس و الستَّ حال القيام، و لا- ريب في أنَّه يجب عليه الجلوس، ليصير الشكَّ بين الأربع و الخمس، و لعلمه بزياده هذا القيام يجب عليه هدمه فيهدمه و ينقل شكَّه إلى الشكَّ بين الأربع و الخمس، و قد عرفت حكمه المستفاد من الروايات الواردة فيه.

٣- الشكَّ بين الأربع و الخمس قائما، و قد عرفت حكمه سابقا في ضمن الصور المتصوره للشكَّ بين الأربع و الخمس، و عرفت أنَّه صرَّح غير واحد بوجوب هدم القيام و الجلوس، فينقلب شكَّه إلى الثلاث و الأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما، و يزيد مع ذلك سجدتى السهو لمكان القيام، و قد عرفت ما فيه من الإشكال، من أنَّه لا موجب لهدم القيام و لا دليل عليه، بل الظاهر أنَّه حال القيام شاك بين الثلاث و الأربع بالنسبه إلى الركعات التامه، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها لكونه زياده عليها كما لا يخفى.

٤- الشكَّ بين الثلاث و الأربع و الخمس في حال القيام.

٥- الشكَّ بين الثلاث و الخمس في حال القيام، و الحكم فيهما هو الحكم في سابقتهما من هدم القيام لملاحظه الركعات التامه، و وجوب البناء على الأكثر.

و يمكن الحكم بالبطلان فيها جميعا، نظرا إلى الإشكال الذى ذكرنا سابقا في الشكَّ بين الأربع و الخمس حال الركوع، من أنَّ هذا المصلى قد أتى ببعض أجزاء الركعه مع قصد الجزئيه، فعلى فرض وقوعه فى محلّه و اتّصافه بالجزئيه و الصحه التأهليه لا معنى لسقوطه عنه، و خروجه عن هذا الوصف بسبب هدم القيام أو قصد عدم الجزئيه.

فحينئذ المحتمل إنّما هو نقص بعض الركعه لإتمامها، و لا دليل على كون صلاه

الاحتياط جابره للنقيصه المحتمله إذا كانت أقل من الركعه.

نعم لو كان المأتي به من الركعه مجرد القيام و لم يزد عليه شيئا من القراءه و نحوها، يمكن أن يقال بعدم الإتيان بشيء من أجزاء الركعه، نظرا إلى أن القيام الذي هو جزء للصلاه هو القيام في حال الذكر و القراءه لا مجردة، أو يقال بأن الجزء هو القيام للركعه أى الركوع على ما استظهرناه سابقا في باب ركنيه القيام، فما لم يركع لا يكون قيامه متصفا بوصف الجزئيه أصلا. فانقذح من ذلك الإشكال في حكم هذه المسائل و الاحتياط مما لا ينبغي تركه.

ثم إن هنا شكوكا آخر طارئة بعد تماميه الركعه، و لكن لم يقع التعرض لها في شيء من الروايات المتقدمه، كالشك بين الاثنتين و الأربع و الخمس بعد تماميه الركعه أو بين الثلاث و الأربع و الخمس كذلك، أو بين الاثنتين و الثلاث و الأربع و الخمس كذلك أيضا، و فيها وجهان:

الأول: الصحه، نظرا إلى أن المستفاد من الروايات الوارده في الشك بين الأربع و الخمس أن احتمال الزيادة مدفوع بأصالة العدم الجاربه في جميع موارد احتمال الزيادة، و إيجاب سجود السهو إنما هو للذهول و الغفله عن عدد ركعات الصلاه و بعد إلغاء احتمال الزيادة يتحقق المورد بالنسبه إلى الروايات الأخر غير الوارده في الشك بين الأربع و الخمس.

الثاني: البطلان، لعدم جريان شيء من الروايات هنا، أما الروايات الوارده في غير الشك بين الأربع و الخمس، فلأن موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال في النقص، و أميا فيما وجد احتمال الزيادة أيضا فلا يعلم بشمولها له، و أما الروايات الوارده فيه فلأن موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال في الزيادة كما لا يخفى. هذا، و لا يبعد الوجه الأول لما ذكر فيه.

قد ورد في حكمه روايات:

منها: روايه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام- التي رواها المشايخ الثلاثة رحمهم الله- قال: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنه يوشك أن يدعك، إنما هو من الشيطان» (١).

و منها: روايه زراره و أبي بصير قالنا: قلنا له: الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه؟ قال: يعيد، قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شكك؟ قال: يمضي في شكه، ثم قال: «لا تعودوا الخيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم ولا يكثر نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك، قال زراره: ثم قال: إنما يريد الخيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» (٢).

و منها: مرسله ابن سنان- و الظاهر أنه هو عبد الله بن سنان لروايه فضاله عنه- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك» (٣).

و منها: روايه عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع فلا يدري أركع أم لا؟ و يشك في السجود فلا يدري أسجد أم لا؟

ص: ٥١٢

١- ١) الكافي ٣: ٣٥٩ و ٣٥٨ ح ٨ و ٢، التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٤، الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٨٩، الوسائل ٨: ٢٢٧ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ١.

٢- ٢) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٢، التهذيب ٢: ١٨٨ ح ٧٤٧، الاستبصار ١: ٣٧٤ ح ١٤٢٢، الوسائل ٨: ٢٢٨ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٢.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٣، الوسائل ٨: ٢٢٨ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٣.

فقال: «لا يسجد ولا يركع ويمضى فى صلاته حتى يستيقن يقينا» (١).

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الرضا عليه السلام: «إذا كثر عليك السهو فى الصلاه فامض على صلاتك و لا تعد» (٢).

ثم إن المراد بالسهو المأخوذ فى الروايات هل هو خصوص الشك أو الأعم منه و من السهو المصطلح؟ وجهان، بل قولان: وقد حكى نسبه القول الأول إلى الشهره عن العلامة المجلسى، كما أنه حكى عن ظاهر المعبر و أكثر كتب العلامة و صريح كشف الرموز و البيان و الدروس و غيرها من الكتب الكثيره للمتأخرين (٣)، و حكى الثانى عن شرح الألفيه و فوائد الشرائع و تعليق الإرشاد و أكثر كتب الشهيد الثانى و بعض آخر (٤).

و الظاهر هو القول الأول، توضيحه: إننا قد حققنا فى أول مبحث الخلل أن السهو بحسب معناه اللغوى عباره عن مطلق الذهول و الغفله عن الواقع، سواء كان الذاهل ملتفتا حين ذهوله إلى كونه ذاهلا و مستورا عنه الواقع - و لا محاله يكون حينئذ مترددا فيه و شاككا - أم لم يكن متوجها إلى ذهوله، بل كان غافلا - عنه أيضا، و لا محاله يكون معتقدا لخلاف الواقع، إلا أن الظاهر أن المراد بالسهو المأخوذ فى الأخبار هنا هو الشك المقابل للسهو بالمعنى المصطلح بينهم، و ذلك لأن

ص: ٥١٣

١ - ١) التهذيب ١: ١٥٣ ح ٦٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٣٧٢، الوسائل ٨: ٢٢٩، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٦ ح ٥.

٢ - ٢) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٨٨، الوسائل ٨: ٢٢٩، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٦ ح ٦.

٣ - ٣) بحار الأنوار ٨٥: ٢٧٦، المعبر ٢: ٣٩٣، نهايه الأحكام ١: ٥٣٣، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٢، المنتهى ١: ٤١١، كشف الرموز ٢: ٢٠٣، البيان ١: ١٥١، الدروس ١: ٢٠٠، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ١٠٨، مدارك الأحكام ٤: ٢٧١، ذخيره المعاد: ٣٦٧، مفاتيح الشرائع، ١٨٠، مفتاح الكرامه ٣: ٣٣٣.

٤ - ٤) الخلايف ١: ٤٦٥ مسأله ٢١٠، الغنيه: ١١٢-١١٣، السرائر ١: ٢٤٥، جامع المقاصد ٣: ١٣٥، روض الجنان: ٣٤٣، الروضه البهيه ١: ٣٣٩، مسالك الأفهام ١: ٢٩٦، مفتاح الكرامه ٣: ٣٣٣.

الظاهر أنّ هذه الروايات مسوقه لبيان نفي الأحكام المترتبه على السهو في صوره الكثره امتنانا و تفضّلا.

و حينئذ نقول: إنّ السهو قد يصير سببا لترك جزء أو شرط، و قد يصير موجبا لفعل مانع، و على التقديرين قد يكون الجزء و الشرط و المانع جزء، أو شرطا، أو مانعا مطلقا- أى فى حالتى العمد و السهو- و قد لا يكون إلّا جزء، أو شرطا، أو مانعا فى خصوص حال العمد و الاختيار.

ففيما إذا كان جزء مثلا مطلقا يكون بطلان الصلاه عند تركه مسببا عن الإخلال به، و لا مدخل للسهو فيه أصلا، فإنّ بطلان الصلاه عند فقدانها للركوع سهوا ليس لأجل السهو عن الركوع، بل لأجل كونها فاقده له و هو من الأجزاء الركنيه، و لا مدخله للسهو فى هذه الجهه أصلا، و كذلك إيجاد المانع مطلقا سهوا.

فإنّ الاستدبار السهوى يبطل الصلاه بما أنه استدبار لا بما أنه وقع سهوا، و هذا واضح جدّا، ففى هذه الصوره لا يكون للسهو بما هو سهو حكم حتّى يرتفع عند الكثره.

و أمّا الصوره الثانيه فالسهو فيها و إن كان له دخل فى الحكم إلّا أنّ الحكم المترتب عليه هى الصحه و التماميه، إذ المفروض اختصاص الجزئيه و الشرطيه و المانعيه بحال الاختيار، و رفع الصحه مع الكثره مناف للامتنان الذى سيقى الأخبار لإفادته.

و دعوى أنّ المراد بهذه الأخبار نفي وجوب سجدهتى السهو مع الكثره عند حصول موجبهما، بمعنى أنّ ما يترتب عليه سجدهتا السهو من الأفعال و الأقوال السهويه، إذا صدر عمّن يسهو كثيرا لا يترتب عليه شىء حينئذ.

مدفوعه- مضافا إلى أنه من البعيد تنزيل الإطلاقات الكثره على إرادته هذا

المعنى- بأنّ ظاهر الروايات إيجاب المضيّ في الصلاة مع الكثرة، و هو 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.

فانقذ أنّه لا محيص عن حمل السهو على خصوص الشكّ، و حمله على إرادته الأعمّ لا يصح، كما بيّنه المحدث المجلسي قدس سرّه فيما حكى عنه (١).

ثمّ إنّ يقع الكلام بعد ذلك في تحديد الكثرة، فنقول:

في هذا الباب أقوال مختلفه منشؤها روايه واحده وارده في المقام.

أمّا الأقوال فهي كثيره بحسب الظاهر:

منها: ما هو المشهور بين المتأخّرين من أنّه يرجع في ذلك إلى العرف، و نسبه المجلسي في أربعينه إلى الأكثر، و كذا صاحب الرياض (٢).

و منها: ما في محكيّ الوسيله من أن يسهو ثلاث مرات متواليات، و الظاهر أنّه مراد ابن إدريس في السرائر حيث قال: حدّه أن يسهو في شيء واحد أو فريضه واحده ثلاث مرّات فيسقط بعد ذلك حكمه أو يسهو في أكثر الخمس أعني ثلاث صلوات من الخمس، فيسقط بعد ذلك حكم السهو في الفريضه الرابعه (٣).

و أمّا الروايه فهي ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن محمّد بن أبي حمزه أنّ الصادق عليه السّلام قال: «إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثر عليه السهو» (٤). و الظاهر أنّ التميّز المقدر بعد كلمه «ثلاث» هي الصلوات

ص: ٥١٥

١- ١) بحار الأنوار ٢٨٦: ٨٥.

٢- ٢) تذكره الفقهاء ٣: ٣٢٣ مسأله ٣٤٩، الذكري ٥٥: ٤-٥٦، الروضه البهيّه ١: ٣٣٩، بحار الأنوار ٨٥: ٢٨١، مفاتيح الشرائع ١: ١٨٠، كفايه الأحكام: ٢٦، رياض المسائل ٤: ٢٥٠.

٣- ٣) السرائر ١: ٢٤٨، الوسيله: ١٠٢.

٤- ٤) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٩٠، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٧.

المفروضات، و احتمال أن يكون المراد الأعم، باعتبار حذف المتعلق الذى هو دليل العموم بعيد جدًا.

نعم، يقع الكلام فى أنّ المراد من لفظه «كلّ» هل هو استيعاب أفراد الثلاث أو أنّ المراد منها استيعاب أجزائه، فالمراد على الأوّل أنّ الرجل إذا كان يسهوا فى كلّ ثلاث من الصلوات، فهو من أفراد كثير السهوا، و عليه يحتمل أن يكون المراد ب«الثلاث» الثلاث متواليه، و يحتمل أن يكون أعمّ.

و على الثانى يكون المراد أنّ الرجل إذا كان ممّن يسهوا فى كلّ واحده من الثلاث، فهو ممّن يكثر عليه السهوا. و يبعد الاحتمال الأوّل مضافا إلى بعد مدخلية الثلاث، و أنّه بناء عليه تكون الروايه مجمله من جهه عدم وقوع التحديد فيها إلى وقت و زمان، و أنّ محقق الكثره هل السهوا فى كلّ ثلاث ثلاث، إلى شهر أو سنه أو ما دام الحياه؟ كما أنّه يبعد الاحتمال الثانى أنّه بناء عليه لم يكن افتقار إلى التعبير بكلمه «كلّ ثلاث» بل كان المقصود يتأدى مع حذف كلمه «كلّ» أيضا، بل تأديته بدونه أحسن منها معه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يستفاد من روايه زراره و أبى بصير المتقدمه أنّ الشكّ فى الثلاث الذى يوجب تحقق الكثره على ما هو مفاد روايه محمد بن أبى حمزه المتقدمه بناء على أحد احتماليها، لا ينحصر بما إذا شكّ فى ثلاث صلوات مستقلة صحيحه، بل يتحقق ذلك أيضا فيما إذا شكّ فى الصلاه بما يوجب بطلانها ثمّ شكّ فى إعادتها كذلك ثمّ شكّ فى الصلاه الثالثه المعاده أيضا.

نعم، يقع الكلام حينئذ فى أنّ الشكّ فى الصلاه الثالثه الذى به يتحقق الكثره هل يوجب رفع حكم الشكّ عنها أيضا أو أنّها أيضا باطله؟ و حكم الشكّ إنّما

يرتفع بالنسبه إلى الصلاه الرابعه و ما بعدها من الصلوات، كما أنه يستفاد من روايه عمّار المتقدّمه أنّ الكثره تتحقق أيضا بالشكّ في الأفعال، لأنّ المفروض فيها هو الشكّ في الركوع و السجود و نحوهما.

و الظاهر أنّ المراد بالشكّ في الركوع المذكور فيه ليس الشكّ الذى دخل فى تحقق موضوع الكثره، إذ حيثئذ لا يكون وجه لعدم ترتيب الأثر عليه ما دام لم يتحقق، كما هو المذكور فى الروايه، حيث وقع النهى فيها عن السجود و الركوع و الأمر بالمضى فى الصلاه حتى يستيقن يقينا.

ثمّ إنّ الشكّ مع قطع النظر عن الكثره قد يترتب عليه وجوب إعادته أصل الصلاه، و قد يترتب عليه وجوب تدارك الفعل المشكوك فى حال الصلاه، و قد يترتب عليه وجوب سجدة السهو بعد الصلاه كما فى الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت، و قد لا يترتب عليه شيء كما إذا كان بعد تجاوز المحل.

لا إشكال فى تحقق موضوع الكثره المؤثر فى رفع الحكم المترتب على الشكّ عدا الصوره الأخيره من هذه الصور الأربعه، و أمّا فيها فيشكل ذلك نظرا إلى أنّ الشكّ فيها لا يترتب عليه حكم حتى يرتفع مع الكثره، فلو تكرّر منه الشكّ فى السجود مثلا بعد التجاوز عن محله لا يصير بذلك كثير الشكّ، فلو شكّ فيه بعد ذلك قبل التجاوز يعمل عمل الشاك و يرجع لتداركه، كما أنّه لو كان شكّه المتكرّر بالنسبه إلى فعل خاصّ، فالظاهر أنّه لا يعامل مع الأفعال الأخر أيضا معامله كثير الشكّ، بل يعمل معها عمل الشاك كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ هل يلحق بكثير الشكّ فى عدم ترتب حكم الشكّ عليه - كثير الظنّ، فلا يترتب على ظنه الكثير ما يترتب على الظنّ مع قطع النظر عن الكثره، أو أنّ ارتفاع الحكم بسبب الكثره إنّما هو فى خصوص الشكّ؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأوّل فيما لو تعلّق ظنه بالبطلان أو بعدم الإتيان بما يجب

عليه الإتيان به، و ذلك لما يستفاد من التعليل الوارد في بعض الأخبار المتقدمه من أنّ منشأ ذلك هو الشيطان (١)، و هو يريد أن يطاع، و الاعتناء به إطاعه له، و حينئذ فلا يبعد الإلحاق من جهه تنقيح المناط.

ثمّ إنّه هل يتعيّن على كثير الشكّ المضى في الصلاه و عدم الاعتناء بشكّه، أو أنّ الأمر بالمضى مجرد ترخيص من الشارع، فيتخيّر بين عدم الاعتناء و بين الاعتناء، و العمل بمقتضى شكّه إن فاسدا ففاسد، و إن احتياطا فاحتياط، و إن تداركا فتدارك، كما ربّما ينسب إلى بعض الأعظم (٢)؟ و جهان:

الظاهر من الروايات هو الوجه الأوّل، و عليه فلو اعتنى بشكّه و أتى بالمشكوك مع عدم التجاوز عن المحل، و كان ركنا كالركوع و نحوه، بطلت صلاته من جهه زياده الركن، لأنّ مرجع الأمر بالمضى مع كثره الشكّ إلى رفع اليد عن جزئيه الركوع، و كون الصلاه في حق كثير الشكّ هي الصلاه، و لو كانت فاقده للركوع، فالإتيان بالمشكوك مع ذلك إتيان بما هو زائد على الصلاه المأمور بها في حقّه، و زياده الركن مبطله، نعم لو لم يكن المشكوك من الأجزاء الركنيه و أتى به بقصد القربه كالقراءه، فالظاهر صحّه صلاته.

شكّ الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس

هذا النوع من الشكّ، من جمله الشكوك التي لا اعتبار بها أو قامت الأماره على أحد طرفيها، و لا يخفى أنّه لم يوجد بعد التتبع في كتب القدماء من الأصحاب رضوان الله عليهم التعرّض لهذه المسأله أصلا. نعم ذكره الشيخ الطوسى رحمه الله في

ص: ٥١٨

١- (١) الوسائل ٢٢٨: ٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٦ ح ٢.

٢- (٢) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري: ٤١٨.

قال فى المبسوط فىما إذا سهى الإمام بما ىوجب سجدتى السهو: فإن كان المأموم ذاكرا ذكر الإمام و نبهه علیه، و ىجب على الإمام الرجوع إلیه (١).

فإن ىوجب الرجوع إلی المأموم إنما هو فى صورته الشك و التردد، لا التذكر و العلم بالواقع، فمفاده أن الإمام مع الشك ىرجع إلی المأموم إذا كان ذاكرا.

و قال فى النهايه: و لا سهو على من صلّى خلف إمام ىقتدى به، و كذلك لا سهو على الإمام إذا حفظ علیه من خلفه، فإن سهى الامام و المأمومون كلهم أو أكثرهم أعادوا الصلاه احتياطا (٢).

و هذه العبارة و إن كان لها ظهور فى المقام، إلا- أن ذیلها لا- ىخلو من النظر، لأنه لم ىعلم وجه الإعاده فىما إذا سهى الإمام و المأمومون، كما أن عبارة المبسوط لا تكون وافیه بجمیع المدعى كما هو غیر خفى.

نعم قال الشیخ فى الاقتصاد: و من سهى فى صلاه خلف إمام ىقتدى به لا سهو علیه، و كذا لا سهو على الإمام إذا حفظ علیه من خلفه (٣). و هذه العبارة تدلّ بتمامها على المدعى فى المقام.

و أما المتأخرون فقد تعرّضوا للمسأله، و هم بین من نسب إلی الأصحاب القطع بذلك، كما فى المحكى عن المدارك و الذخیره (٤)، و بین من نسب هذا الحكم إلی الأصحاب كما فى محكى كشف الالتباس (٥)، و بین من نفى الخلاف فىه كما فىما حكى

١- ١) المبسوط ١: ١٢٤.

٢- ٢) النهايه: ٩٣-٩٤.

٣- ٣) الاقتصاد: ٢٦٦.

٤- ٤) مدارك الأحكام ٤: ٢٦٩، ذخیره المعاد: ٣٦٩، مستند الشیعه ٧: ٢١٣.

٥- ٥) مفتاح الكرامه ٣: ٣٤١، حكاه عنه.

و ليعلم أنّ ذلك إنّما هو فيما يتعلّق بالشكّ بكلّ من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و أمّا مسأله صدور موجب سجده السهو من واحد منهما دون الآخر فقد كانت مبحوثا عنها بين القدماء (٢) أيضا، و حكى عن فقهاء الجمهور أنّه يجب على المأموم متابعه الإمام في سجود السهو، و إن لم يعرض له السبب (٣).

و لا يجب على المأموم سجود السهو لو اختصّ بعروض السبب على خلاف فيه من مكحول الشامى حيث حكى عنه أنّه قال: إن قام مع قعود إمامه سجد للسهو (٤). كما أنّه وقع الخلاف فيما لو عرض السهو لكلّ منهما، و كذا بالنسبه إلى المأموم فيما لو عرض السهو للإمام فيما بقى من صلاته، مع كون المأموم مسبقا بأن لحق المأموم مع الإمام ركعه أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقى عليه.

و قد تعرّض الشيخ أكثر هذه الفروع في كتاب الخلاف، و لكنّ تعليله لعدم وجوب المتابعه في الفرع الأخير لا يخلو من إجمال بل اضطراب، و لكنّه تعرّض لها في المبسوط بنحو أحسن و أصحّ، و لا بأس بنقل عبارته في الكتابين فنقول:

قال الشيخ في الخلاف: إذا لحق المأموم مع الإمام ركعه أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقى عليه، فإذا سلّم الإمام و سجد سجدتى السهو لا يلزمه أن يتبعه، و كذلك إن تركه متعمّدا أو ساهيا لا يلزمه ذلك، و به قال ابن سيرين. و قال باقى الفقهاء: إنّ يتبعه في ذلك.

ص: ٥٢٠

١-١) مفاتيح الشرائع ١:١٧٩، رياض المسائل ٤:٢٥٥، مستند الشيعة ٧:٢١٣، الحدائق ٩:٢٦٨.

٢-٢) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣:٣٥، الخلاف ١:٤٦٣ مسألة ٢٠٦، المبسوط ١:١٢٣، المعبر ٢: ٣٩٤-٣٩٥، الذكري ٤:٥٧-٤٦١.

٣-٣) المجموع ٤:١٤٦، المغنى لابن قدامه ١:٧٣١، الشرح الكبير ١:٧٣٠، بدايه المجتهد ١:٢٠٠، تذكرة الفقهاء ٣:٣٢٦.

٤-٤) بدايه المجتهد ١:٢٧١.

دليلنا: أنه قد ثبت أن سجدة السهو لا تكونان إلا بعد التسليم، فإذا سلم الإمام خرج المأموم فيما بقي من أن يكون مقتديا به، فلا يلزمه أن يسجد بسجوده (١).

و قال في المبسوط- فيما إذا دخل المأموم على الإمام في أثناء صلاته، فيه مستلطان، إحداهما: إذا سهى الإمام فيما بقي من الصلاة. والثانية: وهي إذا كان قد سهى فيما مضى قبل دخول المأموم في صلاته معه- ما هذا لفظه في المسألة الأولى:

فإذا سلم الإمام و سجد للسهو لم يتبعه المأموم في هذه الحالة، و يؤخر حتى تتم صلاته، و يأتي بسجدة السهو، لأن سجدة السهو لا تكونان إلا بعد التسليم، و هو لم يسلم بعد، لأن عليه فائتا من الصلاة يحتاج أن يتممه، فإن أخل الإمام بسجدة السهو عامدا أو ساهيا أتى بهما المأموم إذا فرغ من الصلاة، لأنهما جبران للصلاة، و لا يجوز تركهما (٢).

و لندرج إلى ما كنا فيه و نقول: إن الدليل في المقام هي الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و هي:

١- ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن إمام يصلي بأربع نفر أو بخمس فيسبح اثنان على أنهم صلوا ثلاثا، و يسبح ثلاثة على أنهم صلوا أربعا، يقولون هؤلاء: قوموا، و يقولون هؤلاء: اقعدوا، و الإمام مائل مع أحدهما، أو معتدل الوهم، فما يجب عليهم؟ قال: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق (بإيقان خ ل) منهم، و ليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، و لا سهو في سهوه، و ليس في المغرب سهوه، و لا في الفجر سهوه، و لا في

ص: ٥٢١

١-١) الخلاف ١: ٤٦٤ مسألة ٢٠٨.

٢-٢) المبسوط ١: ١٢٤.

الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو، (و لا سهو في نافله خ ل) فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعلية و عليهم في الاحتياط الإعادة و الأخذ بالجزم». و رواه الصدوق بإسناده عن إبراهيم بن هاشم في نوادره (1)، و لكن لم يعلم أنه رواه فيها مرسلًا أو مسندًا.

٢- و ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبي قتاده، عن علي بن جعفر. و بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن القاسم، عن علي بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الرجل يصلّي خلف الإمام لا يدرى كم صلّى، هل عليه سهو؟ قال: «لا» (٢).

٣- و ما رواه ابن مسكان عن الهذيل (٣) عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتكل على عدد صاحبه في الطواف، أ يجزيه عنها و عن الصبي؟ فقال: «نعم، ألا ترى أنك تأتم بالإمام إذا صلّيت خلفه، فهو مثله» (٤).

هذا، و لكن الرواية الأولى مضافا إلى كونها مجمله لا ظهور لها في كون المراد بالسهو هو السهو و الذهول عن الواقع المقارن مع التردد و الشك، و على تقديره فلا بدّ من تقييدها بما إذا حفظ المأموم في الجملة الأولى، و بما إذا حفظ الإمام في الجملة الثانية.

و أمّا مرسله يونس، فدلائلها على الحكم في المقام ظاهره، كما أنه لا يبعد

ص: ٥٢٢

١- (١) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥، الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧، الوسائل ٨: ٢٤١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٨.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٣ و ج ٣: ٢٧٩ ح ٨١٨، الوسائل ٨: ٢٣٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ١.

٣- (٣) الظاهر أنّ المراد به هو الهذيل بن صدقه باعتبار روايه ابن مسكان عنه لا هذيل بن حيان الذي هو أخو جعفر ابن حيان، و هو و إن لم يكن ممّن صرح بتوثيقه إلا أنه يمكن أن يستفاد و وثاقته من روايه ابن مسكان عنه كما لا يخفى «المقرّر».

٤- (٤) الفقيه ٢: ٢٥٤ ح ١٢٣٣، الوسائل ٨: ٢٤٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٩.

دعوى ظهور روايه عليّ بن جعفر فيه أيضا، باعتبار أنّ الظاهر كون فاعل «لا يدري» هو الضمير الذي يرجع إلى الرجل الذي يصلّي خلف الإمام، و ظاهره حينئذ أنّ الشكّ منحصر به و الإمام حافظ ذاكر و هذا لا فرق فيه بين أن تكون العبارة خلف الإمام كما في موضع من التهذيب (١) أو خلف إمام كما في موضع آخر منه (٢).

كما أنّه لا فرق بين أن يكون المراد بقوله: «لا يدري كم صلّي» هو أن لا يكون حافظا لشيء من أعداد الركعات أصلا، بأن لا يدري واحده صلّي أم اثنتين أم ثلاثا أم أربعا و هكذا، و بين أن يكون المراد به أعمّ من هذه الصوره و من الجهل بالركعات، و لو كان له يقين بأن كان شكّه بين الاثنتين و الثلاث، أو بين الثلاث و الأربع، أو غيرهما من الشكوك.

و أمّا روايه ابن مسكان فهي و إن كان صدرها لا يخلو عن الاضطراب، لأنّ المفروض في موردها أنّ الرجل يتكل في عدد أشواط الطواف على عدد صاحبه، و لا يلائم ذلك السؤال عن إجزائه له عنها أو عن الصبي كما لا يخفى، إلا أن يوجه بأنّ الجار متعلّق بأمر مقدّر، و المراد إجزاء أخذ العدد عنها أو عن الصبي، إلا أنّ ذلك لا يقدح في الاستدلال بها للمقام، لأنّها تدلّ على أنّ رجوع كلّ من الإمام و المأموم إلى الآخر كان أمرا مسلّما مفروغا عنه.

نعم، يستفاد منها بملا حظّه التعليل جواز الرجوع فيما اعتبر فيه العدد إلى الغير مطلقا، و هو بهذا النحو لم يظهر الفتوى به من الأصحاب.

و كيف كان فلا إشكال بالنظر إلى الروايات و فتاوى المتأخّرين في أصل

ص: ٥٢٣

١-١) التهذيب ٣: ٢٧٩ ح ٨١٨.

٢-٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٣.

المسألة، وإن كان التعجب لا يكاد ينقضى من جهة عدم تعرض كثير من القدماء له أصلا مع كونه ممّا يعمّ به البلوى، لما عرفت من أنه لم يتعرض له إلا الشيخ قدّس سرّه (١).

ثمّ إنّه لا- إشكال فى رجوع كلّ من الإمام و المأموم إلى الآخر إذا كان الراجع شاكّا و المرجوع إليه قاطعا، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون المأموم واحدا أو متعدّدا، رجلا أو امرأه، بل و إن كان صبيا مميّزا بناء على شرعيّته عباده الصبي كما هو الحق، لإطلاق قوله: «من خلفه»، الشامل لجميع من ذكر كما هو ظاهر.

إنّما الإشكال فى رجوع الشاكّ إلى الظانّ و كذا رجوع الظانّ إلى القاطع، ظاهر عبارته السيّد رحمه الله فى عروته رجوع الظانّ إلى المتيقّن و عدم رجوع الشاكّ إلى الظانّ إذا لم يحصل له الظنّ (٢)، و لكنّ الظاهر أنّ العكس لا- يخلو من قوّه، فإنّ دليل اعتبار الظنّ- مطلقا أو فى الجملة- فى الصلاه يجعل الظانّ بحكم القاطع، فلا وجه لرجوعه إليه.

نعم ظاهر مرسله يونس المتقدّمه اعتبار كون الحفظ على طريق اليقين بناء على أن يكون الصادر هى كلمه «بإيقان» و لكنّه لم يثبت، فيحتمل أن يكون الصادر هى كلمه «باتّفاق» كما فى بعض النسخ.

ثمّ إنّه إذا كان الإمام شاكّا و المأمومون مختلفين من حيث الاعتقاد، بأن اعتقد بعضهم أنّه صلّى الركعه الرابعه مثلا، و بعضهم أنّه لم يصلّها بعد، فالظاهر بمقتضى المرسله غيرها أنّه لا- يرجع إليهم أصلا إلّا- إذا حصل له الظنّ، فيعمل على طبق ظنّه لأدلّه اعتباره. نعم إذا كان بعض المأمومين متيقّنا و بعضهم الآخر شاكّا، فالظاهر أنّ الإمام يرجع إلى الحافظ منهم و إن كان ظاهر

ص: ٥٢٤

١- ١) راجع ٥١٨: ٢.

٢- ٢) العروه الوثقى ١: ٦٨٢ مسألة ٦.

المرسله،-بناء على أن يكون الصادر هي كلمه «باتفاق»-و كذا ظاهر ذيلها هو عدم جواز الرجوع،إلا أن هذه الكلمه لم يثبت صدورها،والذييل محتمل لأن يكون المراد بالاختلاف فيه هو الاختلاف في الاعتقاد كما لا يخفى،مضافا إلى أنه مجمل لا يمكن التشبث به.و كيف كان فالظاهر جواز رجوع الإمام إلى الحافظ منهم إلا أن رجوع الشاكّ منهم إلى الامام إذا لم يحصل الظنّ له و لا لهم فمورد تردّد و إشكال،و الأحوط الإعادة.

ثمّ إنّه إذا كان كلّ من الإمام و المأموم شاكّا،فتاره يكون شكّهم متّحدا،كما إذا شكّ الجميع بين الثلاث و الأربع مثلا،و اخرى يختلف شكّ الإمام مع شكّ المأموم، و في هذه الصوره قد يكون بين الشكّين قدر مشترك و قد لا يكون كذلك،لا إشكال في الصوره الاولى في وجوب معامله كلّ منهما عمل ذلك الشاكّ،كما أنّه لا إشكال في الصوره الثالثه في وجوب معامله كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

و أقويا الصوره الثانيه كما إذا شكّ الإمام بين الثنتين و الثلاث و المأموم بين الثلاث و الأربع،فقد يقال فيها كما قيل:برجوع كلّ منهما إلى القدر المشترك الذي هي الثلاث في المثال،لأنّ الإمام حافظ بالنسبه إلى عدم الزيادة على الثلاث،فيجب أن يرجع المأموم إليه و يلغى شكّه بالنسبه إلى الأربع، و المأموم حافظ بالنسبه إلى عدم النقصان عن الثلاث،فيجب أن يرجع الإمام اليه و يلغى احتمال الاثنتين،و إذا لغى احتمال الأربع و الاثنتين يبقى القدر المشترك في البين.

هذا،و لكنّ الظاهر يقتضى العدم،لأنّ كلّا منهما في نفسه لا يكون حافظا أصلا،بل مترددا و شاكّا،فلا معنى لرجوع الآخر إليه،بل في هذه الصوره أيضا كالصوره الثالثه يجب أن يعمل كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

ثمّ إنّه إذا كان أحدهما كثير الشكّ و الآخر حافظا،فهل يعمل من كثير شكّه

عمل كثير السهو، أو يرجع إلى حفظ الآخر؟ وجهان، و الظاهر هو الوجه الثاني، لأنّ لسان الأدله الداله على رجوع غير الحافظ إليه نفى السهو عن غير الحافظ، و أنّه لا يكون له سهو، و الموضوع في أدله كثير السهو هو من كثر سهوه و مع حفظ الآخر لا يكون في البين سهو أصلا. و إن شئت قلت: إنّ دليل كثير الشكّ المقتضى لعدم الاعتناء بشكّه إنّما هو من قبيل الأصول العمليه، و مقتضى ظاهر الأدله الوارده هنا طريقه حفظ الحافظ لغيره، و من المعلوم أنّه لا مجال للأصل مع وجود الأماره، فتدبر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

