



٣٩٨-٧٤٨

كِتَابُ الصَّلَاةِ

مَقَرِّبًا بِحُجَّتِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ آيَةُ اللَّهِ الْعَظِيمِ

أَخِي الْحَاجِّ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الْحَقَوِيِّ دَلِيلُهُ

تَأليف

أَيُّوبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْخَلَامِيَّ الْحِمْصِيَّ الشَّيْخَ الْحُجْرِيَّ الْإِسْمَاعِيلِيَّ

بَيْتُ الرَّابِعِ

وَتَلِيهِ رِسَالَةُ «السَّعَادَةِ الْكَمَالَةِ» لِلْمُؤَلِّفِ

مُؤَسَّسَةُ التَّحْقِيقِ الْإِسْلَامِيِّ

الْقَائِمَةُ بِجَمَاعَةِ الْمَكْتَبَةِ سَبْعِينَ بِقَعِ الْمَقْدِسَةِ



٣٩٨

كتاب الصلاة

تقرير أنحاث

فقيه أهل البيت

آية الله العظمى السيد محمد باقر الحلي

تأليف

العلامة الجليل الشيرازي

مجلد اول

وتلخيص رسالة «أسرار الصلاة» للمؤلف

مؤسسة النشر الإسلامي
الطبعة الخامسة



كتاب الصلاة (ج ٤)

- أبحاث آية الله العظمى المحقق الداماد قدس سره
- العلامة الجليل آية الله الجوادى الآملى
- فقه
- مؤسسة النشر الاسلامي
- الأولى
- ١٠٠٠ نسخة
- ١٤١٥ هـ

- تقرير:
- المقرر:
- الموضوع:
- تحقيق ونشر:
- الطبعة:
- المطبوع:
- التاريخ:

مؤسسة النشر الاسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على جميع الأنبياء والمرسلين ، سيما خاتمهم
و أفضلهم محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين
سيما بقیة الله أرواح من سواء فداه
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين
اللهم فقهننا فى الدين

قال السيد الملامة الطباطبائي اليزدي (قدس سره) فى العروة الوثقى:

فصل فى القيام

وهو أقسام : إما ركن ، وهو القيام حال تكبيرة الاحرام
والقيام المتصل بالركوع ، بمعنى أن يكون الركوع عن قيام ،
فلو كبر للاحرام جالساً أو فى حال النهوض بطل ولو كان سهواً ،
وكذا لو ركع لاعتن قيام ، بأن قرأ جالساً ثم ركع أو جلس
بعد القراءة أو فى أثنائها وركع - وان نهض متقوساً الى هيئة

الر كوع القيامى - وكذا لو جلس ثم قام متقوساً من غير أن ينتصب ثم يركع، ولو كان ذلك كله سهواً . و واجب غير ركن، وهو القيام حال القراءة وبعد الر كوع . ومستحب، وهو القيام حال القنوت وحال تكبير الر كوع . وقد يكون مباحاً، وهو القيام بعد القراءة أو التسبيح أو القنوت أو فى أثنائها مقداراً من غير أن يشتغل بشيء . وذلك فى غير المتصل بالر كوع وغير الطويل الماحى للصورة .

إنّ المستفاد منه تنويع القيام بأنواع عديدة :

منها: واجب ركنى، نحو القيام حال تكبيرة الاحرام والقيام المتصل بالر كوع.

ومنها: واجب غير ركنى، نحو القيام حال القراءة والقيام بعد الر كوع.

حيث يجب رفع الرأس منه والانتصاب ثمّ الهوى للسجود .

و منها: مستحب نحو القيام حال القنوت و نحوه من الأذكار المندوبة .

وسيفسر - رحمه الله - المراد من كونه مستحباً حال القنوت ، فارتقب .

و منها: مباح ، نحو القيام بعد القراءة فيما لا يتصل بالر كوع و لا يكون

ماحياً للصورة .

فتنقيحه رهين مقامات :

أما المقام الاول

فقد ادعى الاجماع على أن القيام ركن ، و لابد من كونه فى الصلاة،

لامطلقاً بل فى الجملة ، لعدم الالتزام بما يتفرع على الر كنية فى بعض موارد

كالقيام حال القراءة ونحوها - فلا إطلاق لمصّبّ الاجماع ، بل لا يزيد عن الاجمال ، لشارته إلى ما هو المعهود في محلّه من الصلاة واجبة كانت أو مندوبة في الأحوال الواجبة من الفريضة أو غيرها . ومعنى الركنية في المندوبة مع جواز إتيانها جالسة : هو اعتبار القيام في المرحلة الكاملة منها ، فمع فقد عمداً أو سهواً تفوت تلك الرتبة العالية ، فتأمل .

والحاصل : أنه لا محيص من الحمل على ما هو المعهود المبيّن في موطنه بلا إطلاق له . ولا خفاء في أن الركن هو الداخل في حقيقة الصلاة المقوّم لها ، بحيث يوجب نقصه عمداً أو سهواً البطالان . وللزيادة كلام آخر نشير إليه .
وأمّا ما يكون نقصه أيضاً كذلك و لكنّه ليس بداخل في مهية الصلاة - كالطهارة - فليس بركن .

ولاسترة أيضاً في أنه مع احتمال استنادهم إلى ما في الباب من الأدلة العامة والخاصة ، فلا مجال للتعبّد باجماعهم القاصر عن الكشف أو الحدس مثلاً .
وكيف كان ، إن الكلام في هذا المقام على ذمة جهتين ، إحداها : فيما يرجع إلى القيام حال التكبير . والآخرى : فيما يرجع إلى القيام المتّصل به الر كوع .
أما الجهة الاولى : فيدلّ على دخالته في حالتي العمد و السهو - بعد الاطلاقات الدالة على اعتباره مع القدرة ، حيث إن نطاق الأدلة الأولية مساوق لما ينتج الر كنية ، لعدم الاختصاص بحال العمد البتّة - ما تقدّم (في المسألة ٤ من فصل التكبير) من موثقة «عمّار»^(١) وإشير هناك إلى تخصيص عموم المستثنى منه من «قاعدة لاتعاد» بذلك ، لكونه خاصاً في مورده ، فراجع .

ويستفاد من هذه الموثقة حكم الصلاة التي يؤتى بها قاعداً - كالوترية مثلاً - حيث تدلّ على لزوم تحفّظ الجلوس و كون الافتتاح فيها أيضاً حال الجلوس .
والحاصل : أن المستفاد منها ما هو المشترك مع الر كنية في الأثر ،

لاعنوان الركنية البتة - كما مر - إذ ليس فيها عدا لزوم استيناف الصلاة عند فوات القيام حال التكبير . وأما أن ذلك نظير الطهارة أو هو واجب ركني تام ، فلا . نعم ، تدل على أن له مساساً بالتكبير وارتباطاً شرطياً به ، إذ لولا الربط و التقييد - بأن كان مستقلاً بحاله وكان التكبير أيضاً مستقلاً بحاله - لكان ممكن تصحيح تلك الصلاة بالقيام والتكبير ثانياً ، للزوم زيادة التكبير . وهذا بخلاف ما لو كان بينهما ربط وتقييد ، لأنه حينئذ لا يكون التكبير الثاني زيادة وتكراراً للركن ، إذ المفروض بطلان الأول لفقد ما يعتبر فيه ، فمعه لا محذور . وبالجمله : نقص القيام حال التكبير و لو سهواً مبطل للصلاة ، كما أن نقص التكبير كذلك مبطل ، فلا فرق حينئذ بين التكبير والقيام حينه في البطلان بنقص كل منهما ولو سهواً .

وأما الزيادة : فلا يتصور في أقيام المجرّد عن التكبير ، مع أن في البطلان بها كلاماً في موطنه من التمسك بعموم «من زاد» وغيره من الأدلة . فتبين أن للقيام مساساً بأصل الصلاة حسب النصوص المارة الدالة على أن الصحيح يصلي قائماً ، و ربطاً خاصاً بتكبيره الاحرام حسب الموثقة . و لكن بين المساسين فرق ، لأن مقتضى المساس الأول و إن كان الدخالة في حالتي العمد والسهو المستلزمة للبطلان بالترك السهوي أيضاً ، ولكنه محكوم بقاعدة «لا تعاد» الموجبة لاختصاص البطلان بالترك العمدي لاقيام . وأما مقتضى المساس الثاني هو الدخالة المستوعبة للحالتين معاً ، بلا حكمة للقاعدة على دليله الخاص بالنسبة إليها ، لوروده في المورد الخاص الموجب لصيانتها عن المحكومية . ولعل الاتفاق مستند إلى بعض ما ذكر ، فلا يكون دليلاً تعبدياً خاصاً .

وأما الجهة الثانية : فيستدل له تارة بالتخصيص ، و اخرى بالتخصيص ، وثالثة بالاطلاق وحده ، ورابعة بمعونه المصحوبة لبعض القواعد ، كما يلي :

أما الاول : فهو الاجماع المدعى في الباب على بطلان الصلاة عند ترك القيام

المتّصل بالر كوع عمداً أو سهواً ، فيكون مخصّصاً لعموم المستثنى منه من «قاعدة لاتعاد» حيث إنّه ليس من الخمسة المستثناة فرضاً ، فيدخل في عموم المستثنى منه ، فيخصّص ذلك العموم بهذا الاجماع المنتج لما هو المساوق للر كنيّة - أي الدخالة في حالتى العمد والسهو - .

وأما الثاني : فهو دخالة القيام في مفهوم الر كوع ومسمّاه شرعاً فقط أو عرفاً أيضاً ، فحينئذٍ يكون داخلاً في المستثنى خارجاً من المستثنى منه بالاستثناء . فمعه لا يحتاج إلى المخصّص والمخرج ، إذ لا عموم حتّى يخصّص ولا اندراج حتّى يخرج ، بدعى أن الر كوع ليس هو الهيئة الخاصّة ، كما في الشيوخ الر كّع و نحو ذلك من المتحدّين خلقه أو عارضاً . و على تسليم الصدق بالحاظ العرفي لإشكال في عدمه بالحاظ الشرع ، لأنّ المعتمد فيه هو إحداث تلك الهيئة ، فلذا يجب على المتحدّب خلقه أن يميل إلى الانتصاب والقيام مهما أمكن ثمّ ينحدر منه إلى حدّ الر كوع المضبوط في بابّه .

و من المعلوم : أن المستثنى هو الموظّف الشرعي لا المسمّى العرفي ، فحينئذٍ يكون نقص القيام و تركه نقص ما هو المعتمد في الر كوع المستلزم لنقصه أيضاً ، فيفوت الر كوع بفوته . فمعه تدلّ القاعدة - بالحاظ الاستثناء - على لزوم الاعادة عند نقصان القيام المتّصل بالر كوع مطلقاً ، بلاحتياج إلى الاجماع ، كما قيل . فمن قرأ جالساً فنهض متقوّساً إلى حدّ الر كوع لا يصدق عليه أنّه ر كّع شرعاً ، لعدم سبق القيام . وهكذا لو خفض وانحنى جالساً .

ولا ينتقض بالذكّر ونحوه ممّا يعتبر في الر كوع شرعاً مع عدم البطلان بترك ذلك سهواً ، لأنّ مقتضى الدليل الدالّ على اعتباره فيه - أي في الر كوع - هو الاطلاق الشامل للعمد والسهو معاً كغيره من المقامات . ولكن يمكن خروج بعض ذلك بالدليل الخاصّ - كما في مورد توهّم النقض - ولاضير فيه ، إذ يلزم الأخذ بالدليل الخاصّ الوارد في نفس الر كن فضلاً عن الوارد في بعض ما يعتبر

فيه ، ولذلك ترى الأصحاب - رحمهم الله - يحكمون بالصحة عند زيادة الركوع أو السجدين للمأموم سهواً المدليل الخاص في الجماعة .

والحاصل : أن للقيام ربطاً خاصاً بالركوع الموجب لفواته بفوت القيام عمداً وسهواً ، وأن الركوع - كما سيوافيك - أمر قصدي يبتدئ من الانحناء قيام إلى الوقوف في الحد الخاص ، فلو نزل من القيام إلى السجود بلا انحناء وتحدث ، أو انحنى منه إليه بالمرور بلا توقف ، أو هوى بقصد وضع شيء أو رفعه لا بقصد الركوع ثم وقف هناك بقصد ، أو هوى بقصد غيره مقداراً من الهوى الذي لم يبلغ بعد زهاء الركوع المحدود شرعاً ثم هوى منه إلى ذلك الحد بقصد - أي الركوع - لم يتحقق في شيء منه ما هو الموظف شرعاً - عمداً أو سهواً - فيشملة المستثنى ، فتبطل الصلاة بذلك .

نعم ، لا يكون القيام المتصل بالركوع ركناً بحياله قبال الأركان الأخرى ، ولا غرو فيه بعد أن كان الاهتمام بأصل الحكم وهو البطالان .

وأما الثالث : فهو أنه قد يكون الشيء معتبراً في أصل الصلاة شرطاً أو شرطاً ، وقد يكون معتبراً في جزئها شرطاً . والميز بين هذه الأقسام هو تنوع نطاق أدلتها .

ولإشكال في دخالة القيام في أصل الصلاة حسب النصوص الواردة في التكبير ، ومقتضى الإطلاق هو الدخالة في حالتي العمد والسهو وعدم الاختصاص بحال الذكر ، وتحكم عليه «قاعدة لاتعاد» كما أشير إليه . فإن احرز عدم دخالة القيام المتصل في مفهوم الركوع وحده الشرعي ، فلا مجال للإطلاق ، لأن المستثنى منه حاكم عليه ، فلا يبطل الركوع بفواته السهوي ، فلا تبطل الصلاة حينئذ . وإن احرز دخالته في مفهومه فهو داخل في المستثنى ، لدخوله في الركوع المتحد مع الإطلاق في هذه النتيجة .

وأما إن شاك في ذلك لاجمال الحد وإبهام مفهوم الركوع الموظف

- كإيهام العدالة المعتبرة في الامام مثلاً أحدًا ومفهوماً - فلامجال التمسك بالقاعدة، لعدم إحراز اندراجه في المستثنى ولافي المستثنى منه ، فحينئذٍ تصير القاعدة منقطعة الحجّية والحكومة ، فيرجع إلى الاطلاق المحكوم وهو اعتباره في أصل الصلاة مطلقاً، وقد حقق ذلك مستوفى عند البحث عن ر كنيّة تكبيرة الاحرام. وسرّ التمسك بالاطلاق أو العموم هو إجمال المخصّص مفهوماً لامصداقاً، فتبصر! نعم ، لا بدّ هنا من دليل على لزوم القيام المتّصل بالر كوع في الصلاة بالخصوص أو الاطلاق أو العموم ، والظاهر فقده رأساً ، لأنّ أدلة القيام - كما مرّت - لا تدلّ على أزيد من اعتباره في الأفعال الصلّاتية : من القلبية واللسانية - كالنيّة والتكبير والقراءة والقنوت ونحوها من الأذكار - وأمّا على اعتبار القيام البحث المنحاز عن ذلك كلّهُ المسمّى بالمتّصل بالر كوع ، فلا .

والحاصل : أنّ أقصى ما يستفاد من الأدلة هو اعتبار القيام في الصلاة بلا تعيين لمواضعه ، وعلى التنزّل : لا يدلّ على أزيد ممّا ذكر . فحينئذٍ ليس في الباب ما يدلّ على لزوم القيام المتّصل بالر كوع في الصلاة حتّى يؤخذ باطلاقه المنتج لما يساوق الر كنيّة من الاعتبار في حالتَي العمد والسهو ، فلا بدّ من التماس طريق آخر .

وأما الرابع : فهو أنّه لا ريب في اعتبار الانحناء في الر كوع عرفاً فضلاً عن اعتباره شرعاً - كما سيوافيك بمنّه تعالى - ولاسّرة أيضاً في لزوم كون الانحناء عن انتصاب وإقامة الصلب . لست أقول : عن قيام ، لأوله إلى الدليل الثاني ، بل عن انتصاب فقط قائماً كان الراكع أو جالساً ، إذ يصدق على انحناء كلّ منهما إلى حدّ خاصّ أنّه ر كوع ، وقد لاح في ثنايا المقال أنّه - أي الر كوع - أمر قصديّ من بدئه إلى ختمه .

فعليه ، يلزم إحداث الانحناء بقصد الر كوع أداءً لحقّ المقدّمة الاولى الناطقة باعتباره فيه، ويلزم كونه عن انتصاب وإقامة الصلب قضاءً للمقدّمة الثانية

الناسفة باعتباره فيه من باب زيادة الحد على المحدود ، لأجل لزوم ذاك الربط بين حالتي الانحناء والانتصاب .

ثم "إن" الانتصاب - كما اشير إليه - عبارة عن نصب الفقار وإقامة الصلب الحاصل في القيام والجلوس المستويين ، فان انضم إليه ما يدل على لزوم كونه - أي الانتصاب المعتبر في الصلاة أو في بعض أجزائه - متحققاً في القسم الخاص منه كالقيام مثلاً ، يحكم بلزومه البتة مطلقاً . وذلك الدليل هو صحيح زرارة ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام . . . قم منتصباً ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من لم يقم صلبه فلا صلاة له ^(١) وغيره مما يدل على اعتبار القيام عند القدرة .

فاو اختل الانتصاب المعتبر في مفهوم الركوع عرفاً و شرعاً - المفسر بالقيامي منه - لاختل الركوع المحدود من الخمسة المستثناة ، فيحذف تلزم الاعادة مطلقاً المنتجة لما يساوق الركنية . فتدبر في حدود ما أهديناه إليك تجد ميّزاً بينه وبين الأدلة الثلاثة المارة ، وتجد وجهاً جديراً لتصحيح ركنية القيام المتصل بالركوع . ولعل الاجماع أيضاً مستند إليه أو إلى غيره من الوجهين الآخرين ، وإلا فهو تعبد قراح يؤخذ به . فهذه هي الوجوه الحريّة بالنقل والاعتماد في الجملة .

وأما احتمال كون فساد الركوع عند نقصان القيام المتصل فلاختلال الترتيب بينهما لاعتباره - أي القيام - في الركوع بأحد الوجوه ، فمقدوح بقاعدة ولا تعاد ، لأن نقص جميع الأجزاء والشرائط سهواً مندرج تحتها عدا نقص تلك الخمسة ، ومن المعلوم : أن الترتيب ليس قيداً ولا جزءاً للركوع بما هو ركوع ، فلا يوجب نقصه فواته ، فلا وجه للبطلان حينئذ البراءة - أي الركوع - عن النقص . أضف إلى ذلك إمكان النقص بفقد الترتيب لفقد غير القيام المتصل بالركوع من الأفعال الاخر أيضاً .

تنبيه

فدتركّر منّا ذكر «قاعدة لاتعماد» سنداً للصحة وعدم البطلان عند النقص السهوي فيما سوى الخمسة المستثناة ، بلانتمض لما رادفه في الجواهر لها ، وهو «حديث الرفع» أي رفع الخطأ والنسيان ، و«حديث السجدة السهوية لكل» زيادة ونقصاً ، نحو قوله عَلَيْهِ السَّلَام : «تسجد سجدة السهو النخ» وغير ذلك ممّا يذكر دليلاً لقاعدة «اغتنفار السهو في الصلاة» المصطادة منها . والسرّ هو قصورها عن إنباتها ، لأنّ المرفوع عند النسيان هو المؤاخذه ، لا الأحكام الوضعية ولا الأعمّ منهما ، للزوم تخصيص الأكثر في النجاسات والطهارات والضمانات وما إلى ذلك من الحقوق والأحكام الوضعية ، عدا القليل منها .

وأما «حديث السجدة» فلازمها وإن كان هو تحفظ صحة الصلاة البتّة ، ولكنّه لمّا كان ناظراً إلى جهة أخرى غير متصدّ لما نحن فيه ، يشكل الأخذ باطلاقه الذي يكون أصل انعقاده مشكوكاً .

تبصرة

إنّ المميز بين الاجماع المدعى في المسألة وبين تلك الوجوه ، هو بأنّ مصبّ الاجماع نفس الحكم - أي البطلان بترك القيام المتصل بالركوع مطلقاً - وأما مفاد تلك الأدلّة ليس هو الحكم بلا واسطة ، بل ما يستتبعه من الجزئية أو الشرطية . وإنّ المميز بينه وبين الثاني والرابع ، هو بأنّ القيام المتصل بالركوع على هذين الوجهين مأخوذ فيه - أي معتبر في الركوع - لافي الصلاة ، وبينهما فرق نشير إليه ليتّضح به المقام وينتفع به في المبحث القادم من القراءة جالساً ونحو ذلك ، وهو أنّ قيد الصلاة موجب لفواتها بفواته ، إلّا أن يحكم بعدم البطلان بقاعدة «لاتعماد الصلاة» . وأمّا قيد الجزء : فهو موجب فوات ذلك الجزء بفوته ، لفوات أصل الصلاة بفوته . ولا مجال حينئذٍ لقاعدة «لاتعماد» إذ المفروض هنا لزوم إعادة

الجزء ، لا الصلاة التي هي الكل . فحينئذ لو ترك القيام المتصل بالر كوع سهواً فر كع لاعن قيام وتذكر قبل الدخول في الر كن الآخر لأمكن تدار كه بالر كوع عن القيام ، و لا يترتب عليه محذور زيادة الر كن ، لأن المأني به أو لا و هو الر كوع لاعن قيام لم يكن ركناً البتة ، إذ لم يكن ركوعاً شرعاً بل هو زيادة سهوية وقعت في البين ، و إبطالها متوقف على عموم «من زاد» و إلا فليس عليه عدا سجدي السهو بناءً على لزوم ذلك لكل زيادة ونقص . و هذا بخلاف ما لو كان معتبراً في أصل الصلاة، حيث إنه لا يمكن تدار كه حينئذ إلا بازدياد الر كن والابتلاء بزيادة عمدية . و اعل وجه الثالث أيضاً يساق الاجماع في هذه النتيجة ، فتبصر ! هذا تمام القول في المقام الأول الباحث عن القيام الر كني تبعاً للمتن ، وإن كان له بعض ما سيوافيك بعونه (تعالى) .

وأما المقام الثاني

ففي ما يكون القيام هناك واجباً غير ر كني ، حسب التنويع المتقدم - كما في حال القراءة - والكلام في تصوير اعتبار القيام في أصل الصلاة حال القراءة أو اعتباره فيها قيداً لا في الصلاة و في بيان حكم كل منهما ما اشير إليه من البطلان عند نقضه السهوي على الأول إلا بقاعدة «لانعاده» و إمكان التدارك على الثاني فيما لا يلزم منه محذور نحو الزيادة الر كنية ، ولا مجال حينئذ لقاعدة «لانعاده» . و كيف كان ، لو ترك القيام بترك القراءة سهواً لما بطلت الصلاة ، و تدل عليه الرواية الاولى من الباب ٢٧ من القراءة ، كما يأتي .

وأما لو قرأ جالساً : فلا نص على الصحة إلا التعمدي من هذا النص بالفحوى ، بأن يقال : إن الصحة مع القراءة وترك القيام أولى منها عند تركهما معاً . أو التمسك بقاعدة «لانعاده» بناءً على اعتباره في أصل الصلاة أو عدم إمكان التدارك . والمعتبر من القيام في القراءة قيداً أو ظرفاً ، هو تحققه في تلك الحال بأن

يقع شيء منها في غير حالة القيام . وأمّا لزوم بقائه بوحدة الشخصية من البدء إلى الختم ، فلا . فحينئذٍ يجوز له الهُويّ أو الجلوس ونحو ذلك ممّا ينافي القيام لقضاء طوره ثمّ يعود قائماً فيتمّ قراءة الكتي كان متلبساً بها ، ويدلّ عليه ما رواه عن زكريّا الأعور ، قال : رأيت أبا الحسن عليه السلام يصلي قائماً وإلى جانبه رجل كبير يريد أن يقوم ومعه عصا له فأراد أن يتناولها ، فانحطّ أبو الحسن عليه السلام وهو قائم في صلاته فناول الرجل العصا ثمّ عاد إلى صلاته ^(١) .

وهكذا ماورد من جواز إرضاع الطفل جالساً ونحوه من الحالات المنافية للقيام . والغرض عدم لزومه بالوحدة الشخصية كالطهارة والاستقبال ونحوهما ممّا يكون حدوث ماينافي ذلك مانعاً ، كالحدث والاستدبار ونحوهما . وتمامه فيمما يأتي .

وأما القيام بعدالر كوع: فيدلّ على وجوبه مايدلّ على لزوم رفع الرأس من الر كوع - كما يأتي - وعلى عدم كنيته « قاعدة لاتعاد » فلو سها من الرفع بأن سجد من الر كوع لانبطل صلاته ، وباقيه موكول إلى فصل الر كوع .

وأما المقام الثالث

فليس المراد منه هو جواز القنوت جالساً بأن يكون القيام مستحباً ، بل هو جواز تركه بترك القنوت ، كما فسّره في المسألة ٣ من هذا الفصل . نعم ، وزان القيام بالنسبة إلى القنوت وزان الطهارة بالنسبة إلى النافلة ، أي يكون شرطاً في الصحة ، فحينئذٍ لاينبغي الحكم بكونه مستحباً ، كما لايعبّر به عن الطهارة في الصلاة المندوبة ، والأمر سهل .

وأما المقام الرابع

فيدلّ عليه بمدقصور أدلة الوجوب - لأنّ حال السكوت والترك ليس من

الصلاة فلا يعتبر فيها القيام حينئذٍ - ما مرّ - من رواية الانحطاط لمناولة العصا ،
 واشير إليه: من رواية الارضاع ونحو ذلك ، فحيث يجوز الجلوس والهوي ونحو
 ذلك يحكم بعدم وجوب القيام فيه. ولّمالم يقرن بشيء - كالفنوت والذكر المندوب -
 لامجال لاستجابته أيضاً ، فلم يبق إلا الاباحة ، عدا ما صوّره واستثناءه في المتن :
 من القيام المتصل ، لوجوبه . والمأحي للصورة ، احرّمته بناءً على الابطال المحرّم.

(مسألة - ١) يجب القيام حال تكبيرة الاحرام من أولها
 الى آخرها ، بل يجب من باب المقدمة قبلها وبعدها . فلو كان
 جالساً وقام للدخول في الصلاة و كان حرف واحد من تكبيرة
 الاحرام حال النهوض قبل تحقق القيام ، بطل . كما أنه لو
 كبر المأموم و كان «الراء» من «أكبر» حال الهوي للركوع ،
 كان باطلاً ، بل يجب أن يستقر قائماً ثم يكبر ويكون مستقراً
 بعد التكبير ثم يركع .

قد تقدّم لزوم القيام حال التكبير ، إنّما الكلام هنا في استواء الجزء والكل
 في السهو كالعمد ، وفي لزوم احتفافه سبقاً ولحقاً بالقيام من باب المقدمة .
 أما الاول : فيتوقف على النظر المستأنف في دليل لزوم القيام ، وهو على
 طائفتين ، احدهما: ما يدل على اعتباره في الصلاة بما هي صلاة . والاخرى:
 ما يدل على اعتباره في خصوص التكبير .

اما الاولى : فهي ما تقدّم نقله مبسوطاً - في المسألة ٤ من التكبير - نحو

قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «... الصحيح يصلّي قائماً»^(١) وقوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «قم منتصباً فإن رسول الله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له»^(٢) وغيرهما، ومفادها لزوم القيام في الصلاة عدا ما خرج - كالركوع والتشهد والسجود - فحينئذ يحكم بلزومه حال التكبير أيضاً لأنه منها، ويوجب تركه البطالان عمداً كان أو سهواً في تمام التكبير أو في بعضه، فمن أخل به في جزء منه - أي من التكبير - بطأت في العمد والسهو. ولكن السهوي منه محكوم بقاعدة «لا تعاد» فيبقى الاخلال العمدي في الجزء أو الكل مبطلاً.

وأما الثانية: فهي «موثقة عمار» المتقدمة، إذ فيها «... إن وجبت عليه الصلاة من قيام فبشيء مما قدمه عليه الصلاة وهو قاعد، فعليه أن يقطع صلاته ويقوم، فيفتتح الصلاة وهو قائم الخ»^(٣) ودلالاتها على اعتباره في التكبير ظاهر، فتدل على اشتراط صحته به وبطلانه بترك القيام سهواً، فضلاً عن العمد. نعم، إن المفروض هو وقوع تمام التكبير قاعداً، وأما بعضه فلا. وأما الجواب فهو وإن كان مطلقاً، ولكنّه في حال العمد، لا الأعم.

وبيانه: بأن نطاق الفقرة الأولى هو تحقق تكبيرة الافتتاح في الخارج بتمامها قاعداً، فحكم بلزوم القطع الدال على البطالان. ومفاد الفقرة الثانية هو لزوم القيام للافتتاح. ولا إشكال في أن تصوّر الترك إن كان فهو منحصر في العمد، لأن السهوي منه قد وقع الفراغ عن حكمه، فاطلاقه - أي مفاد الثانية - وإن يشمل الجزء كالكل، ولكنّه في مورد العمد. فتبين أن الأولى للمسهو ولكنها لتتمام التكبير - أي لبقائه بتمامه قاعداً - والثانية مطلقة من حيث الجزء والكل، ولكنها في مورد لو كان هناك ترك للقيام لكان عمداً.

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ١.

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح ١.

(٣) الوسائل الباب ١٣ من أبواب القيام ح ١.

إلا أن يقال : إن مورد الفقرة الثانية وإن كان هو العمدة ، ولكن المعتمد في انعقاد الاطلاق وعدمه هو طبع الكلام ومنتنه ، لا المورد والاسائل ولا المجيب ولا غير ذلك ممّا يكون حافياً به ، عدا مورد التأثير في الظهور . وبالجمله : إن ظاهر قوله **إلا** : . . . يقوم فيفتح ، هو دخالة القيام في الافتتاح كلاً وبعضاً عمداً وسهواً ، فيوجب بترك القيام سهواً في جزء من التكبير البطلان .

نعم ، لو كانت دلالة «الموثقة» على اعتباره فيه سهواً بالاطلاق لأمكن تقييدها بقاعدة «لانعاد» لأنّ المهم في الصيانة عن الحكومة و التقييد هو ما لو تعرض الدليل للسهو بالخصوص . فحينئذٍ يشكل الحكم باستواء الجزء والكل في البطلان بترك القيام سهواً ، إلا بما يهدي إليك في التتميم الآتي في مايلي . هذا تمام القول في الأمر الأول .

وأما الثاني : فمغزاه أنّه لو توقّف العلم بالامتنال على السبق و الحقوق المذكورين أو توقّف وجود المأمور به على ذلك فهو واجب مقدّمة . وإن لم يتوقّف لاعلماً و لإعياناً على شيء منه فلا يجب ، لابعنوان المقدّمة العلمية و لا بعنوان المقدّمة العينية .

تتمّة

قد لاحظ لك عند الحكم ببطلان الصلاة بترك التكبير سهواً : أنّه من الأركان المفسّرة بما يوجب اختلاله العمدي والسهوي البطلان ، حيث إنّ «الركن» اصطلاح فقهي ، لأنّه مأخوذ في النص . وذلك : لأنّه وإن لم يكن من الخمسة المستثناة في « قاعدة لانعاد » إلا أنّه بقريضة التعليل الوارد في ذيلها الدالّ على أنّ الواجب قسمان : فرض و سنّة وأنّ الفرض لا ينتقض بالسنة و بشهادة بعض ما ورد في كونه - أي التكبير - فرض ، صحّ الحكم بأنّ وزانه هو وزان تلك الخمسة ، فحينئذٍ يكون إخلاله السهوي كالعمدي مبطلاً . هذا بالنسبة إلى نفس

التكبير حسباً مرّ.

وأما الاخلال بالقيام المعتبر فيه : فهو أيضاً كذلك ، لأن ترك القيام موجب لفوات التكبير الموظّف سهواً أو عمداً ، فبمقتضى استثناء القاعدة تجب الاعادة ، كما أن مقتضى الاطلاق الأولي هو ذلك أيضاً ، ولكنّه قد خرج عنه بتلك القاعدة في المستثنى منه . فحينئذٍ لا مجال لحكومة «قاعدة لاتعاد» على « موثقة عمداً » الدالة بالاطلاق على اعتبار القيام في التكبير جزءاً و كلاًّ عمداً و سهواً . فيتّجه ما في المتن من التسوية ، ولكنه رهين مقدمتين ، احدهما : كون التكبير مندرجاً في المستثنى لبتاً و خارجاً عن عموم المستثنى منه . و الاخرى : كون المستثنى ما هو الموظّف شرعاً ، لا مجرّد ما ينطبق عليه عرفاً . فلو نوقش في إحدى هاتين لما تمّ الأمر ، إذ لو ترك القيام في جزء من التكبير سهواً لأمكن تحكّم « قاعدة لاتعاد » على «الموثقة» المفروض إطلاقها للعمد والسهو والكلّ والجزء ، حيث إنّه - أي التكبير - داخل في المستثنى منه لا المستثنى ، أو إنّه و إن كان داخلاً فيه و خارجاً عن المستثنى منه ، إلّا أن المراد منه - أي من المستثنى - ما هو المسمّى عرفاً لا المعتبر شرعاً ، إذ حينئذٍ لا يصدق على ذلك التكبير - المفروض وقوع جزء منه قاعداً - أنّه ليس بتكبير أو أنّه لم يوجد ، و كذا لو كان نفس التكبير فرض الله لاقبوده أيضاً .

و مسلك الاحتياط : هو أنّه لو تدبّر في أثناء التكبير أنّه ترك القيام في جزء منه لأنّي بأحد المنافيات حتّى يخرج من الصلاة ، فيعيدها ثانية . و بيانه : بأنّه قد تقدّم أنّ التحريم إنّما هو بالتكبير ، فلا حرمة للمنافيات في أثناءها كما لا حرمة لها قبلها . نعم ، لا اختصاص لها من حيث الوضع بماعدها ، بل نعم جميع الأجزاء الصلاةيّة ألني منها التكبير ، فيعتبر فيه الطهارة والاستقبال وغير ذلك من الشرائط و الموانع .

فحينئذٍ يحتمل كونه مشمولاً لدليل نفى الاعادة ، لدخول المصلّي في جزء

الجزء الأول من الصلاة ، فلو حكم بالبطالان والاعادة من رأس لكان مثلاً مخالفاً لقاعدة «لاتعاد» فيحتاج بارتكاب الكلام العمدي أو الاستدبار حتى يبطل فيعيد ثانياً ، إذ لا محذور في الإبطال كما اشير إليه ، لأن حرمة إنما هي بعد التكبير . فتحصل : أنه لو كان التكبير وكذا قيوده - من القيام ونحوه - فرضاً لله وكان المستثنى هو الموظف الشرعي للمسمى العرفي لزم الاعادة في مفروض البحث ، وعند فقد شيء من هذه الفروض لا تلزم ، وطريق الاحتياط هو ما ذكر .

(مسألة - ٢) هل القيام حال القراءة و حال التسبيحات الاربع شرط فيهما ؟ أو واجب حالهما ؟ وجهان : الاحوط الاول ، والظاهر الثاني . فلو قرأ جالساً نسياناً ثم تذكّر بعدها أوفى أثنائها صحت قراءته وفات محل القيام ولا يجب استيناف القراءة ، لكن الاحوط الاستيناف قائماً .

قد تقدم تنوع ما في الصلاة إلى جزئيته أو شرطيته لها أو شرطيته لجزء منها ، واتضح هناك المميز بين شرط الكل و شرط الجزء : من لزوم إعادة الكل - أي الصلاة - على الأول عند الاختلال إلا أن يتمسك بقاعدة «لاتعاد» ولزوم تدارك ذلك الجزء عند اختلال شرطه إلا أن ينفي دليل يخصه ، بلامساس له بقاعدة «لاتعاد» المخصوصة باعادة الصلاة لإعادة جزء منها أيضاً . وحيث إن الظاهر من النصوص المارة ^(١) هو ما استظهره الماتن - رحمه الله - من اعتباره - أي القيام - في أصل الصلاة ، لأنه المنساق من قوله ﷺ : «الصحيح يصلي قائماً» ونحوه ، لافي

الجزء كالقراءة مثلاً، فحينئذ لو قرأ جالساً لما فات من القراءة شيء، بل فات واجب عبادي آخر بناءً على الجزئية، بأن يكون القيام جزءاً بحاله أو واجباً شرطياً. وعلى أي حال، لا يمكن تداركه، لفوات المحدث، حيث اعتبر في وجوبه كونه في ظرف القراءة بلا شرطية لها، فتلزم إعادة الصلاة - لفوات شرطها - على القاعدة الأولية. ولكن بلحاظ قاعدة لاتعاد تصح إذا كان الفوت بالسهو. والحاصل: أننا لم نجد ما يدل على اعتباره - أي القيام - في القراءة شرطاً. وتمام الكلام طبقاً للمتن في الأمرين، أحدهما: بحسب الدليل الاجتهادي. والآخر: بلحاظ الدليل الفقاهي.

أما الامر الاول :

فقد اشير إلى أن المنساق من أدلة القيام هو اعتباره قيداً في أصل الصلاة، وإرادة القيدية له بالنسبة إلى القراءة مستلزمة للحاظ آخر يفاير للمحاذ الأول ولا جمع بينهما، فلا بد من دليل آخر يخصه، إذ لا تنافي ثبوتاً بين كون الشيء شرطاً للمكمل وشرطاً للجزء أيضاً كما مر في تكبيرة الاحرام، حيث إن القيام شرط لها، كما أنه شرط لما يترتب منها ومن غيرها - وهي الصلاة - فلانباين بين الملحوظين حتى لا يجتمعا، بل لعلّه في مقام المحاذ والظهور، حيث إنه لا يجتمع المحاذان فلا ينعقد الظهور فيهما معاً، والفرض فقد دليل آخر يتكفل بشرطية للقراءة، كما لا يخفى على المتتبع.

وأما الامر الثاني :

فهو أنه لو شك في كون القيام شرطاً للصلاة أو للقراءة بعد العلم الاجمالي بتقييد أحدهما به، لا يمكن الحكم بالتنجيز في العمد وعدمه في السهو. والبيان: بأنه لا إشكال في أن الإخلال العمدي بشرط الكل مبطل كالاخلال العددي بشرط الجزء، بلا حكومة لقاعدة لاتعاد المنصرفة عن التعمد في الإخلال.

وأما الإخلال السهوي : فلا أثر له فيما لو كان شرطاً للصلاة بعد حكمومة قاعدة لاتعاد، بمعنى أن شرطيته لها وعدم شرطيته لها حينئذٍ سواء ، إذ كما أنه لإعادة لو لم يكن شرطاً لها كذلك لإعادة لو كان شرطاً لها ، وإن كان بينهما فرق لامساس له بالمقام . وهذا بخلاف ما لو كان شرطاً للجزء كالقراءة ، للزوم تدارك ذلك الجزء متقيّداً بذلك الشرط ثانياً من دون محذور وبالحكومة للقاعدة - كما مر - حيث إن التدارك مستلزم للزيادة العمديّة بناءً على كونه شرط الصلاة ، دون ما إذا كان شرطاً للقراءة ، لأن المأني بها بلاقيام لم تكن قراءة مأثور بها ، بل هي زيادة سهويّة ، فراجع .

وقد برهن على عدم التنجيز للعلم الاجمالي الذي ينحصر أثره في أحد شقيه ، فحينئذٍ لوقيل بجريان الأصل في هذا الشق المنشأ للأثر لما كان فيه نقاش ، لسلامته عن المعارضة ، لأنه وإن دار الأمر بين تقيّد الصلاة بالقيام وتقيّد القراءة به مع العلم الاجمالي بأحدهما ، ولكن لو حكم بالبراءة عن الشرطيّة في القراءة لكان في محله ، إذ لا أثر لذلك الشق الآخر . فيمكن التقريب : بأن الأقل وهو أصل القراءة معاوم الوجوب والأكثر وهو القراءة المتقيّدة بالقيام مشكوك ، وأوله إلى الشك البدئي في التقيّد المستلزم لنفيه بالأصل . نعم ، يتوقف على كون الأصل في الأقل والأكثر الارتباطيين هو البراءة لا الاشتغال ، وعلى عدم الميز بين التكليف والوضع فيه .

فالحكم باستيناف القراءة قائماً يتوقف على إحراز شرطيته لها من الدليل الاجتهادي ، أو على الاشتغال في الدليل الفقاهتي . وأما الحكم بعدم لزومه فيتوقف على إحراز شرطيته للصلاة للقراءة ، أو على البراءة عند الاجمال . كما هو الحق . فالأقوى عدم المزوم وإن كان الاحتياط حسناً ، كما في المتن .

(مسألة - ٣) المراد من كون القيام مستحباً حال القنوت أنه يجوز تركه بتركه ، لا أنه يجوز الاتيان بالقنوت جالساً عمداً ، لكن نقل عن بعض العلماء : جواز اتيانه جالساً وأن القيام مستحب فيه لا شرط . وعلى ما ذكرنا : فلو أتى به جالساً عمداً لم يأت بوظيفة القنوت ، بل تبطل صلاته للزيادة .

قد يستفاد من ثنانيا المتن غير واحد من الأحكام تأتي بما يدل عليها فيما يلي :

الاول : هل القيام شرط للصلاة أو للقنوت ؟

والميز بينهما في الأثر الفقهي هو ما مر . ولاستفادة شرطيته لها أثر له لابد من النظر التام في نصوص الباب وهي على طوائف :

أولها : ما يدل على أن الصحيح يصلي قائماً ، ونحوه من التعابير التي تؤدي مؤداه . وقد لاح لك : أن الظاهر منها هو اشتراط أصل الصلاة بالقيام لا كل جزء ، بما أنه جزء ، حتى يتخيل بأن القنوت من الأجزاء أو من الأمور الممدودة من الصلاة . فحينئذ لا يوجب الإخلال السهوي الاعادة ، للقاعدة .

وثانيتهما : ما يدل على موضعه : من كونه بعد القراءة وقبل الركوع من الركعة الثانية^(١) ولكنها ليست بصدد اشتراطه بالقيام وإن كان مصحوباً له على الجري العادي ، ولكن التقيد أمر والقرآن النهري أمر آخر .

وثالثتهما : ما يدل بظاهره على اشتراط القنوت به ، نحو ما رواه عن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل ينسى القنوت في الوتر أو غير الوتر ؟ فقال : ليس عليه شيء ، وقال : إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على

الر كبتين فليرجع قائماً وليقنت ، الخ ^(١) .

والمساق من هذا التعبير هو دخالة القيام في القنوت شرطاً - كما تقدم في شرطيته لتكبيره الاحرام - فيدل على أنه مطلقاً في الوتر وغيره مشروط به فيبطل بدونه ، لا مطلقاً بل في خصوص صلاة القائم ، كما هو المستفاد من النص المؤيد بالاعتبار ، فيصح جالساً في من وظيفته الجلوس في الصلاة ، إذ لا يزيد حينئذ عن القراءة المجتزأ فيها بذلك . وقد اشير سالفاً إلى أن إطلاق المستحب على الأمر الشرطي غير جارٍ على المجزئ الفني .

ثم علمى فرض جوازه جالساً يجب القيام بعده ، تحصيلاً للمتصل منه بالر كوع ، كما تقدم .

الثاني : في أنه هل الاثنيان بالقنوت جالساً زيادة مبطله للصلاة أم لا ؟ ولنهد قبل إقامة البرهان تصويراً أنحاء المساس بين القنوت والصلاة - من الظرفية والجزئية وغيرهما - وذلك : أنه يمكن أن يكون وزان القنوت فيها هو وزان المظروف في ظرفه ، بأن يكون القنوت غير داخل فيها قيداً ولا تقييداً ، بل هي ظرف له بما أن للدعاء فيها أثراً خاصاً كما في الدعاء المتعقب لها ، ويمكن أن يكون وزانه فيها هو وزان الشرط للمشروط من الربط بينهما تقييداً . ويمكن أن يكون وزانه فيها هو وزان الجزء في الكل من الربط بينهما قيداً وتقييداً .

لا إشكال على الأول زيادة ونقصاناً ، إذ لا تزيد الصلاة بما هي صلاة بزيادته ولانقص بنقصته ، فلا شمول لشيء من قاعدتي « من زاد » و « لاتعد » إذ ليست الصلاة مأخوذة بالقياس إلى ما عدا شرائطها وأجزائها بنحو « بشرط لا » بل اجيز فيها كل ما يناجي به الله تعالى : من الذكر والدعاء . نعم : وجوده يوجب اكمالها ، نحو انتصاف الدار ببعض الأوصاف الاضافية - كقرب المسجد والشارع وما إلى ذلك من الصفات المرغوب فيها - حيث إنه لا تكون داخلية في قوام الدار ولكنها

موجبة لازدياد الرغبة فيها .

نعم ، إذا جعل جزء خاص من الصلاة ظرفاً له ، لكان وقوعه في غير ذلك الجزء هدراً من حيث توظيف القنوت لامن حيث الدعاء المطلق ، ولكنه لم ينوه إلا القنوت الموظيف على الفرض .

وعلى الثاني : يشكل الاكتفاء بما وقع في غير موطنه المشروط به ، لنقصان الشرط حينئذ . ولكن لاضرر في زيادته في ماعدا موطنه بعد إيقاعه فيه ، إذ لم تكن الصلاة بالنسبة إلى الزائد فيها مأخوذة « بشرط لا » .

و الحاصل : أنه على الشرطية يكون شرطاً للصلاة عند جزء خاص أو شرطاً لذلك الجزء الخاص . وكيف كان ، لاغرو في إتيانه عند جزء آخر بعد إيقاعه فيه ، لحصول الشرط وعدم الضرر بالزائد الذي يكون منقطع الارتباط بالمزيد عليه في غير موطنه الخاص .

وعلى الثالث : يشكل الصحة رأساً ، إذا افترض أنه أينما يقع يصير جزءاً ، كالأحجار واللبن التي على فرض وجودها في الجدار تصير جزءاً لها ، وحيث إن الموظيف هو إتيانه في موطن خاص بالقيام ، فإيقاعه جالساً بمنزلة تصيير ما هو أجنبي عن الصلاة جزءاً لها ، فيشملة عموم « من زاد » إذ الخارج عنه هو الذكر والدعاء ، لا الهيئة الخاصة الفعلية المقصود بها عنوان القنوت ، فيكون مبطلاً لها - كما في المتن - سواء أتى به في موطنه قائماً أيضاً أم لا .

وتمام المقال من حيث الاستظهار يتوقف على التأمل في أدلة القنوت الماحوظاً فيها ما يدل على اعتبار القيام فيه . كما أن استيفاء الكلام من جهة انطباق « التشريع » و كذا عنوان « العمل » المنفي في الصلاة بقوله : « ... لا عمل فيها » ومن جهة احتمال اختصاص « من زاد » بزيادة الركنة - كما قيل - موكول بيباب الخلل ، فارتقب .

(مسألة - ٤) لو نسي القيام حال القراءة وتذكر بعد الوصول الى حد الركوع صحت صلاته ، ولو تذكر قبله فالأحوط الاستيناف ، على ما مر .

قد تقدم أن المنساق من النصوص هو كون القيام شرطاً للصلاة عند القراءة لا أنه شرط لها ، ففواته مبطل لها - أي للصلاة - ولكن « قاعدة لاتعاد » تحكم بالصحة في السهو المبحوث عنه . هذا إذا كان التذكر بعد الركوع ، حيث إن التدارك مستلزم لزيادة الركع . وأما إذا كان قبله فالأقوى - كما مر - هو عدم وجوبه - أي التدارك - أيضاً ، لفوات محله ، وهو القراءة المأتي بها جالساً ، وإن كان الأحوط هو ذلك ، لاحتمال كونه شرطاً لها للأصل الصلاة . وذلك كله عند تحفظ القيام المتصل بالركوع ، وإلا فلا كلام في البطلان ، كما مر .

(مسألة - ٥) لو نسي القراءة أو بعضها وتذكر بعد الركوع صحت صلاته ان ركع عن قيام ، فليس المراد من كون القيام المتصل بالركوع ركناً أن يكون بعد تمام القراءة .

لإشكال في الصحة بعد تحفظ القيام المتصل بالركوع بمجرّد سهو القراءة بعضاً أو كلّاً ، لقاعدة « لاتعاد » المضافة إلى النصوص الخاصة المروية في الباب ٢٨ والباب ٢٩ من القراءة ، مع ما في صحيحة « زراة » من التصريح بأن القراءة سنة والتشهد سنة الخ^(١) في ذيل « قاعدة لاتعاد » فلانطيل .

(١) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب القراءة ح ٥ .

والظاهر: أن المراد من الركوع في هذه النصوص هو ما حد في الركوع لتدارك القنوت : من الانحناء إلى حد وضع اليدين على الركبتين^(١) لا مجرد المسمى العرفي وإن لم يبلغ إلى حد التوظيف الشرعي .

(مسألة - ٤) إذا زاد القيام - كما لو قام في محل القعود سهواً - لا تبطل صلاته الخ .

قد تقدم انقسام القيام إلى واجب ركني وإلى واجب غير ركني .
والاول : نحو القيام حال التكبير وكذا المتصل بالركوع . ولا إشكال في تصور تركهما سهواً مجرداً عن ترك التكبير أو الركوع - كما لو كبر قاعداً أو ركع جالساً - لصديق التكبير والركوع حينئذٍ ، لعدم تمامية احتمال أخذ القيام المتصل في مفهومه العرفي .
و أشير إلى بطلان الصلاة حينئذٍ ، لاقتضاء إطلاق دليل الاعتداء ، مضافاً إلى اندراج ذلك في مستثنى « قاعدة لانعاد » على بعض التقاريب المارة وإلى قيام الدليل الخاص ، كما تقدم .

وأما فرض زيادتهما مجردة عن زيادة التكبير والركوع فلا يمكن ، إذ المفروض ارتباط القيام بهما بنحو لو وقع زائداً عليهما ومنقطعاً عنهما لما انصف بالواجب الركني ، فلو قام بلا تكبير لما انصف مجرد قيامه بالركنية ، أو قام ثم انحنى بقصد الركوع وتنبه حال الهوى أنه قد ركع فأهوى إلى السجود لما انصف ذلك القيام بالركنية لعدم اتصاله بالركوع ، إذ المفروض عدم تعقبه به . وهكذا لو نسي القراءة بعضاً أو كلاً فهو للركوع وتذكر قبل الوصول

إلى حدة فرجع ذاتي بالمنسي لما اتصف ذلك القيام أيضاً بها، لعدم تعقبه بالر كوع - كما في المتن - والصلاة في أمثاله صحيحة ، لقاعدة « لاتعاد » لأن ذلك الزائد - بناءً على شمولها للاختلال بالزيادة كالنقيصة - داخل في عموم المستثنى منه .

وأما الثاني : فتصوير نقيصته وبيان حكمه هو ما تقدم .

وأما تصوير زيادته : فهو كما لو صلى وتيرة العشاء قائماً على الرسل المعهود من الصلوات التي كان يأتي بها قائماً إذا فرض عدم مشروعية القيام فيها - أي في التورية - والغرض بيان ما لا يشرع فيه القيام ، فحينئذ قد يقع الكلام تارة في القعود المنسي، وأخرى في القيام المأتي به نسياناً .

أما القعود الناقص بالسهو : فاما أن يكون جزءاً للصلاة حال القراءة في الصلاة الجلوسية ، وإما أن يكون شرطاً لتلك القراءة فيها ، نحو ما مر في القيام . فعلى الأول : لا إشكال في صحة القراءة المأتي بها قائماً ، لعدم فوات شيء من شرائطها . ولا تجب إعادة تلك القراءة لو تذكر قبل الركوع ، للزوم الزيادة العمديّة بالنسبة إليها . كما أنه لا تجب إعادة الصلاة لأجل ترك جزء منها وهو القعود ، لقاعدة « لاتعاد » .

وعلى الثاني : لا إشكال في صحة الصلاة أيضاً أو تذكر بعد الركوع ، لقاعدة « لاتعاد » كما أنه لا ريب في لزوم إعادة القراءة في حال الجلوس لو تذكر قبله ، إذ المفروض بطلان تلك القراءة . نعم ، قد يوجب زيادتها الاعادة للصلاة ، للقاعدة . وأما القيام الزائد نسياناً فلا إشكال في انطباق الزيادة عليه لو أتى به هنا ، على ما هو المقرر من الجزئية للصلاة أو الشرطية للقراءة في الصلاة القيامية . وانتمت بك بقاعدة « لاتعاد » لآليات الصحة وعدم لزوم إعادة الصلاة متوقف على شمول تلك القاعدة للاختلال الحاصل بالزيادة - كما يأتي في باب الخلل - ولاختصاص الانطباق المذكور بما إذا كان جزءاً للصلاة في موطنه وأتى به بقصد الجزئية في غير محله ، كما توهّم .

(مسألة - ٧) إذا شك في القيام حال التكبير بعد الدخول فيما بعده ، أو في القيام المتصل بالر كوع بعد الوصول الى حده ، أو في القيام بعد الر كوع بعد الهوي الى السجود ولو قبل الدخول فيه ، لم يعتن به وبني على الاتيان .

إذا شك في القيام حال التكبير قبل الدخول في الغير : فعلى احتمال كونه جزءاً للصلاة في ذاك الحال فهو من الشك بعد التجاوز ، وعلى احتمال كونه شرطاً له - أي للتكبير - فمآله إلى الشك في صحته لاحتمال فقدان الشرط ، وقد حققنا البناء على الصحة لقاعدة «لاتعاد» ولأصالة الصحة في عمل النفس ، ولقاعدة الفراغ - بناءً على كونها منحازة عن قاعدة التجاوز وشمولها لمثل المقام - وإن أمكن إرجاع جميع ذلك إلى أصالة عدم الذهول ، حسب مامر . ولكن الماتن - رحمه الله - بنى على العدم ، فراجع .

نعم ، لا إشكال في الصحة إذا كان بعد الدخول في الغير المحتمل فيه وجوه : أحدها : أن يكون ذلك الغير من الأجزاء المعنونة بالاستقلال والمبوبة بالحيال ، كالقراءة والر كوع والسجود ونحوها .

وثانيها : أن يكون أعم منها ومن الأجزاء الضمنية كآليات ونحوها . وثالثها : أن يكون أعم من ذلك ومن المقدمات للأجزاء وإن لم تكن هي منها - أي من الأجزاء - كالتهوض والهوي .

فعلى الأخير : ينتج ما في المتن - من عدم الاعتناء بالشك في القيام بعد الر كوع بعد الهوي إلى السجود - وإلا فهو من الشك في المحل ، لا بعد التجاوز عنه .

نعم ، ورد في خصوص المقام ما يدل عليه ، وهو ما رواه عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أر كع أم لم ير كع ؟ قال : قد ر كع ^(١).

ولاحفاء في عدم إمكان التعدّي عنه لو كان تعبدًا خاصًا ، لاحتمال الخصوصية . كما أنه لاسترة في أنه لو كان قائمًا واحتمل أن قيامه هذا هو القيام بعد الركوع ولم يدر أنه هو أو هو القيام قبل الركوع ، لكن من الشك فيه - أي في الركوع - قبل التجاوز ، فلذا قال : «أهوى» ولم يسأل عن الشك في حالة ذاك القيام ، فتبصر!

(مسألة - ٨) يعتبر في القيام الانتصاب والاستقرار والاستقلال حال الاختيار ، فلو انحنى قليلاً أو مال إلى أحد الجانبين بطل . وكذا إذا لم يكن مستقرًا أو كان مستنداً على شيء من انسان أو جدار أو خشبة أو نحوها . نعم ، لا بأس بشيء منها حال الاضطرار .

إن استيفاء المقال في كل واحد من الانتصاب والاستقرار والاستقلال حال الاختيار - رهين مقامات :

المقام الاول

في الانتصاب

إن القيام قد يطلق قبلاً للعمود ، وقد يطلق قبلاً للمشي . ولاخفاء في تفاوت الظهور باختلاف أنحاء المقابلة ، إذ الأول لا ينافيه الانحناء ببعض مراتبه ،

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٦ .

كما أن الثاني بإلزامه التحرك النوساني و نحوه ممّا يجتمع مع الوقوف وعدم الانتقال ، وهكذا ممّا يختلف مفاده باختلاف مقابله .

وكيف كان ، لاريب في اعتبار الانتصاب المنافي للانحناء في القيام المعتبر في الصلاة ، إمّا لدخاله في مفهومه العرفي - كما لا يبعد بالنسبة إلى بعض مراتبه - فيدلّ عليه جميع ما دلّ على اعتبار القيام ، وإمّا للنصّ الخاصّ ، نحو صحيح زرارة ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام . . . و قم منتصباً فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من لم يقم صلبه فلا صلاة له ^(١).

و يشهد لاعتباره في المفهوم بعض موارد الاستعمال - كتقويم الخشب أو إقامته - بمعنى رفع الأمت والعوج .

نعم ، لا يعتبر أزيد من الانتصاب العرفي بلزوم تحصيل العمود المستقيم ، فلا يجب على الشيخ الراكم إقامة صلبه بأعلى درجة الاستواء الذي يباينه أدنى درجة الانحناء ، بل يكفيه مجرد صدق نصب الفقار والانتصاب عرفاً ، فلعلّ الصحيحة تنادي بأنّ المراد من الطائفة الآمرة بالقيام هو ذلك ، والأمر بعد انتضاح السند سهل . فما في المتن : من البطلان عند الانحناء القليل ، فمحمول على ما ينافي الانتصاب العرفي ، وهكذا الميل إلى أحد الجانبين .

المقام الثاني

في الاستقرار

إنّ القيام بمعنى الوقوف المنافي للمشي ممّا ينساق من نصوص الباب ، لعدم انطباق قوله عليه السلام : «الصحيح يصلّي قائماً» على الماشي بعد هذه الضميمة . وإنّما الكلام في لزوم القرار فيه مع الوقوف وعدم المشي . ولا إشكال في الميز بين المقام وبين ما يأتي من الماتن في المسألة ٢٩ ، إذ المبحوث عنه هنا هو اعتباره

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح ١ .

في القيام، وهناك هو اعتباره في جميع الأحوال الصلاة عدا الهوي والنهوض .
كما أنه لاسترة في الفرق بينهما ، لأنه لو كان القرار معتبراً في القيام بحكم
بسقوطه عند تعذر القيام والتبدل بالجلوس ، إلا بشهادة ما يدل على لزوم تحفظ
خصوصيات المبدل في البدل . بخلاف ما لو كان معتبراً في القراءة ، للزوم تحفظه
فيها قائماً كان المصلي أو قاعداً ، بلا افتقار إلى تجشّم الشاهد الخارجي .

و ممّا ينبّهك عليه : عدم انعقاد بحث خاص أو فصل مخصوص لاعتباره
في القيام ، اعتماداً على الاجماع والوضوح المدعى ، بخلافه في القراءة و نحوها
لإفراز فصل على حدة له في ذلك .

وبالجملة : قد استدل لاعتباره في القيام بعد الاجماع بامور :

الاول : ما رواه سليمان بن صالح ، عن أبي عبد الله عليه السلام : وليتمكّن في الإقامة
كما يتمكّن في الصلاة ، فأنه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة ^(١) .

وفيه : أنه مجمل المراد ، من جهة احتمال إرادة الاستقلال وعدم الاعتماد
الآتي في المقام القادم ، واحتمال القرار المبحوث عنه هنا ، بل واحتمال الانتصاب
المأثر أيضاً ، إذ لا ظهور للتمكّن المأمور به في شيء من ذلك .

نعم ، مقتضى العلم الاجمالي بإرادة أحدها هو الجمع بينهما ، لولا الانحلال
إلى مقطوع ومشكوك منفي بالأصل . ولكنّه بلحاظ الدليل الفقاهي للاجتهادي
الذي يحوم حوله الكلام الآن . أضف إلى ذلك كله : عدم اعتبارة - أي القرار -
في الإقامة لزوماً ، فعلى التسليم : لادلالة له على الاعتبار البتّي .

والحاصل : أنه ناظر لبيان اتحاد الإقامة والصلاة في الكيفية ، وأمّا أنها
ما هي : من الافلال أو القرار أو الانتصاب ؟ فلا ، فيخرج عن صلوح الاحتجاج .
نعم ، على التماميّة لا يختص بالقيام .

الثاني : ما رواه عن السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل

يصلي في موضع ثم يريد أن يتقدم؟ قال: يكف عن القراءة في مثيحه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ^(١).

وظاهره لزوم القرار حال القراءة، لعدم الخصوصية للمشى عرفاً. ولكنته أجنبي عن اعتباره في القيام بما هو قيام صلاتي، للميز الفني بينهما، وإن كان القيام أيضاً معتبراً في القراءة.

ولقد يبحث عنه عند طرد العجز الموجب للانتقال من القيام إلى الجلوس، فهل يقرأ حال الهوي أو لا حتى يستقر جالساً؟ حيث إنه قد يقال بالمنع لهذه الرواية. وقد يناقش فيه باختصاصها بصورة تساوي الحالتين كما في السؤال، فلا تشمل المختلفتين كما في الفرض، فارتقب.

والحاصل: أنه يدل على اعتباره في القراءة، ولكن السند يحتاج إلى الجبر البتة.

الثالث: مارواه عن الغنوي، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة، فقال: إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لم تتحرك فصل قائماً، وإن كانت خفيفة تكفاً فصل قاعداً^(٢).

تقريبه: بأن يكون المراد من الذيل - أي تكفاً - هو تحرك السفينة، لا انقلابها، فيفوت الاستقرار حينئذ، فلولم يكن لازماً لما حكم بترك القيام الواجب والانتقال إلى الجلوس تحصيلاً له فيستفاد منه الوجوب أو لا وجبانه على القيام عند الدوران ثانياً.

وفيه: أن الكفاً هنا بمعنى الطرد والقلب، لا الانقلاب. فيكون الذيل شاهداً على الصدر، لا العكس - كما توهّم - فالمعنى: أن السفينة إن كانت ثقيلة لا يلعب بها الريح فلا تمور موراً فلا تكفاً من فيها - أي لا تطرده ولا تقابه -

(١) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب القراءة ح ١.

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب القيام ح ٢.

فيمكن القيام وعدم الانقلاب، وأما إن كانت خفيفة ملعبة للرياح العواصف لا تستوي حينئذ بل تميل شمالاً وبميناً حينما مالت الريح فتكفأ من فيها - أي تغلبه - فمفادها : هو تقديم الجلوس بل الانقلاب على القيام معه . ولا ماس له بالاستقرار . فالعمدة هو الاجماع . نعم ، يمكن الاستدلال برواية السكوني ، في القراءة ، كما مر .

المقام الثالث

في الاستقلال

بمعنى عدم الاستناد إلى شيء حال القيام - كما في المتن - وقد بدى تراكم الأدلة على اعتباره : من أخذه في مفهوم القيام تارة ، وانصراف النصوص إليه أخرى ، وغير ذلك من الوجوه الباردة .

والمهم في الباب هو الروايات المتعارضة ، لظهور بعضها في المنع وبعضها في الجواز ، فهل يجمع بينهما ؟ بحمل المنع على الحزaze - كما هو المحكي عن أبي الصلاح من القدماء ، وخيرة بعض المتأخرين كصاحب الحقائق وغيره - أو لا ؟ بل يحكم بعدم صلوح طائفة الجواز للمعارضة بعد إعراض الأصحاب عنها . وإن كان مقتضى الصناعة - لولا الاعراض المسقط لها عن الحجية - هو التصرف في هيئة طائفة المنع ، أو حملها على الاستناد المصحوب للاعتماد مع حمل طائفة الترخيص على مجرد الاستناد العادي عنه ، أو غير ذلك مما يقع عليك . ولنمهد قبل نقل الطائفتين مقدمة وجيزة يتضح في ضوءها نطاق تينك الطائفتين ، وهي :

إن الاستناد قد يكون بتمام البدن وما في حكمه من أكثر الأجزاء . وقد يكون ببعض منه ، كاليد مثلاً . وأيضاً قد يكون في أصل القيام . وقد يكون في حاشيته الحافتين به (كالنهوض والهوي) حيث إنه يمكن الافتقار إلى السناد

— كالعشاء والجدار — في الصعود والنزول ، دون نفس القيام . وأيضاً قد يكون تارة في الفريضة ، وأخرى في النافلة .

فيلزم التأمل الشام في الروايات حتى يتبين ما هو العلاج لما يترأى من المطاردة بينها ، وهي على طائفتين ، كما تلي :

في الروايات الدالة على المنع عن الاستناد في الصلاة

فمنها : ما رواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا تمسك بخمرك وأنت تصلي ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي إلا أن تكون مريضاً^(١) .

ولا سترة في ظهورها في المنع ، لأن المراد من الجملة الأولى والثانية هو التعلق والتمسك لا مجرد الأخذ والوضع ، بعد ما فسر «الخمَر» بما وراءك : من إنسان أو شجر أو نحوهما . نعم ، لامساس لها بالقيام بما هو قيام ، بل مفادها المنع عن الاستناد في الصلاة بما هي قياماً كانت أو قعوداً ، كما لا اختصاص لها بالفريضة ، بل تشمل النافلة أيضاً .

ومنها : ما رواه عن عبدالله بن بكير ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة قاعداً أو متوكئاً على عصا أو حائط ؟ فقال : لا ، ما شأن أبيك وشأن هذا ما بلغ أبوك هذا بعد^(٢) .

بتقريب ظهور الجواب في المنع وعدم جواز الاتكاء حال الصلاة على شيء كالعصا والحائط المذكورين للمتمثيل .

وفيه : أن هاهنا شواهد دالة على خروجها عن الباب معني . وتوضيحه : بأنها إما مطلقة ، أو مقيدة بالنافلة ، أو خاصة بالفريضة ، فعلى الأولين : ينافيها غير واحد من النصوص المجوزة للقعود فيها — أي في النافلة — وعلى الثالث : يختص

(١) الوسائل الباب ١٠ من أبواب القيام ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ٢٠ .

المنع بالفريضة ، فيمكن الجمع بينها وبين ما دلّ على الجواز بحمله على النافلة، كما يأتي . أضف إلى ذلك : أن هذه الرواية قد قطعت بقطع متعدّدة لا بدّ من الالتئام بينها ، حتّى يتحصّل ما هو المراد منها .

و مفاد الفقرة الأخيرة هنا : هو أن السائل - أي ابن بكير - لم يبلغ سنّه إلى حدّ الحاجة إلى الاتكاء أو القعود بل لم يبلغ سنّ أبيه ذلك .

و أورد قطعة منها في الحديث ٤ من الباب ٣ من أبواب القيام ، وهي د أن رسول الله ﷺ بعدما عظم أو بعد ما ثقل كان يصلي وهو قائم و رفع إحدى رجليه حتّى أنزل الله تعالى : طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى ، فوضعهما . و قطعة أخرى منها في الحديث ٤ من الباب ٩ منه ، قال ﷺ : لا بأس بالصلاة وهو قاعد ، و هو على نصف صلاة القائم ، إلى أن قال : و فإذا بقيت آيات قام فقرأ هن ثم ركع . و لاختفاء بعد النظر المستأنف في الصدر والوسط والساق في اختصاصها بالنافلة ، لأنّ المأثور من تورّم رجله ﷺ هو في نافلة الليل و نحوها ، لا الفريضة التي لا يزيد مقدارها عن الركعات المعدودة التي كان ﷺ يأتي بها جماعة في الغاب و لم يكن فيها رفع إحدى الرجلين ، كما أن نطاق الذيل أقوى شاهد على ذلك . فيكون الصدر المانع عن القعود محمولاً على نقص الفضيلة ، إذ لها مراتب مختلفة . فحينئذ تدلّ على أن الاستقلال أفضل من الاستناد ، كما أن القيام أفضل من القعود . كل ذلك في النافلة لقصورها عن الإطلاق الشامل للفريضة ، فمعه تصير أجنبيّة عن المقام .

ومنها : مارواه عن دعوات الراوندي . . . فان لم يتمكّن من القيام بنفسه اعتمد على حائط أو عكازة الخ ^(١) .

حيث إن مفهومه عدم جواز الاعتماد مع التمكن من الاستقلال المعبر عنه بالقيام بنفسه . ولكن الكلام في سنده ، لأن التأمل التام في صدره وذيله مع طوله

يشرف الفقيه على الوثوق باصطباحه من النصوص واستنباطه منها ، فهو بالفتوى أشبه منه بالنص ، فلا اعتماد عليه .

فالمهم هو الصحيحة الأولى . والاستدلال بها للمنع عن السناد إنما يتم^١ لولم يمارضها ما يدل على الجواز ، فاللازم نقله أو لا ، ثم الإشارة إلى نطاق كذا من ذلك ثانياً ، حتى يتبين الرشد من الغي .

في الروايات الدالة على جواز الاستناد حال الصلاة

فمنها : ما رواه عن علي بن جعفر ، أنه سأل أخاه موسى بن جعفر^(عليه السلام) عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد وهو يصلي أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علة ؟ فقال : لا بأس ، وعن الرجل يكسونه في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأولى^٢ هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة ؟ فقال : لا بأس به^(١) .

إن المستفاد من صدر هذه الصحيحة هو جواز الاستناد حال الاختيار في الصلاة ، وهكذا جواز وضع اليد على الحائط للقائم فيها ، وإن كان هذا قليل الجدوى في البحث الدائر مدار الاعتماد وعدمه ، لامجرد وضع عضو خاص وإن كان مع الاعتماد . نعم ، لها إطلاق للفريضة .

والمستفاد من الذيل هو جواز الاعتماد في النهوض للقيام في الركعتين الأولى^٣ من الفريضة لأزيد منه ، إذ المسؤول عنه خاص فيختص الجواب . ولكن في اختصاص السؤال بالفريضة بل بالأولى^٤ منها وهكذا بالاعتماد في النهوض المعدود مقدمة للواجب - لأنه هو بنفسه واجب - دقيقة لا يجوز إهمالها والغض عنها ، وهي أنه لو كان الصدر مطاقاً للنافلة والفريضة وللواجب من الأفعال الصلاة وما هو من مقدّماته لما كان للذيل مجال ، سيما بلحاظ صدوره من علي بن جعفر ، المعدود من أجلّاء الفقهاء والرواية ، فهو يشعر باختصاص الصدر بالنافلة ،

كما دلّ عليها ما تقدّم من «قرب الاسناد» حيث إنّه لما فهم الاختصاص بالنافلة سأل عن جواز الاعتماد في بعض المقدّمات كالنهوض للقيام في الفريضة ، لاحتمال عدم جوازه فيها - أي في المقدّمات - سيّما في الأولتين منها المعبر عنهما بكونهما « فرض الله » في عدّة من النصوص ، فحينئذٍ يقتصر في الفريضة على الجواز في المقدّمة - كالهويّ مثلاً - بعد إلقاء الخصوصية عن النهوض. ولا يستفاد منها بعد إرجاع الصدر إلى الساقفة وإصعادها إتياء أزيد ممّا ذكر ، ولأقلّ من الاحتمال الموهن للاطلاق .

ومنها : مارواه عن سعيد بن يسار ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكأة في الصلاة على الحائط يميناً وشمالاً ؟ فقال : لا بأس ^(١).

وظاهرها - بعد إلقاء الخصوصية عن اليمين والشمال - هو جواز الاستناد المطلق في مطابق الصلاة : من النافلة والفريضة في حالتي الاختيار والاضطرار .
 إلّا أن يناقش في إلقاء الخصوصية باحتمال تحفّظ الانتصاب المفسّر باقامة الصلب في اليمين والشمال دون غيرها . وفيه : أن الانتكاء على القدم أو الخلف أيضاً لا ينافي الانتصاب ، لأنّ منافيه هو الانحناء ، لا الاعتماد على جانب من الجوانب الأربع أصلاً .

ومنها : مارواه عن عبد الله بن بكير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يصلي متوكّئاً على عصاء أو على حائط ؟ قال : لا بأس بالتوكّأ على عصاء والانتكاء على الحائط ^(٢).

ولاسترة في إطلاقها الشامل للفريضة الصالح لتقييدها بالنافلة ، بشهادة رواية « قرب الاسناد » وإشعار صحيحة « عليّ بن جعفر » والمغروسية الدارجة . أضف إلى ذلك كلّ : أن القدر المتيقّن من الطائفة الاولى - أي من صحيحة عبد الله ابن سنان - هو الفريضة ، إذ لا يحتمل اختصاص المنع بالنافلة والجواز فيها ، فلو

كان في البين منع لكان المتيقّن منه في الفريضة ، و كذا القدر المتيقّن من الطائفة الأخيرة هو النافلة ، إذ لا يحتمل اختصاص الجواز بالفريضة .

و قد مرّ في بعض مظانّه : أن إحدى طرق الجمع الدلالي بين المتباينين هو الأخذ بالقدر المتيقّن من كلّ واحد منهما ، كما استقرّ عليه بناء الشيخ - رحمه الله - في « الاستبصار » وأمّا من عداه من المتأخّرين فالجلّ لولا الكلّ متبعون لآثاره - كما تنبّه له صاحب المعالم - فيحتمل قوياً أن منشأ فتوى الأصحاب - رحمه الله - بذلك ، هو الجمع بين الطائفتين ، على مذهب الشيخ - رحمه الله - فحينئذ لا يكون هجر الطائفة المجرّدة من باب الاعراض ، بل ترجيح طائفة المنع عليها ، فلا يوجب سقوطها عن الحجّية ، فعليه يمكن الجمع بينهما بنحو آخر - كما اشير إليه في الصدر بلا تحاش - و هو حمل المنع على الحزاة مع الجواز ، إذ لا إعراض عن نصوص الترخيص . و لكنّ المهمّ هو قيام الشاهد المتقدم على التصرف في المادة بتقييد الاطلاق ، لالهيّة بحملها على الكراهة .

تنبيه

يختص ما مرّ من لزوم الانتصاب والاستقرار والاستقلال بالمختار **وأما المضطرّ** : فيكفيه بل يتعيّن عليه مطلق القيام وإن فقد هذه الأوصاف الثلاثة ، بحيث لا يجوز له الجلوس ، كما يأتي . والسرّ في الاجتزاء - بعد كونه الميسور الباقي بعد سقوط المعسور - هو بقاء الاطلاقات الأولى بحالها ، إذ المسلم من التقييد هو صورة الاختيار . مع ما في خصوص الاستناد من التصريح بالجواز عند الاضطرار ، كما في صحيحة « عبد الله بن سنان » المتقدمّة ^(١) بعد إلقاء الخصوصيّة عن المرض ، و كذا خبر « الراوندي » المتقدم .

و كذا يعتبر فيه عدم التفريغ بين الرجلين فاحشاً بحيث

يخرج عن صدق القيام ، وأما اذا كان بغير الفاحش فلا بأس .
والاحوط الوقوف على القدمين دون الاصابع وأصل القدمين ،
و ان كان الاقوى كفايتهما أيضاً ، بل لا يبعد اجزاء الوقوف
على الواحدة .

لاريب في المنع إذا كان التفريغ فاحشاً بحيث لا يصدق معه القيام . وأما
إذا لم يبلغ زهاء الخروج عن صدق القيام ولكن لا يصدق معه الانتصاب فلا أقوى
فيه المنع أيضاً ، لما تقدم من تفسير « إقامة الصلب » بالانتصاب المعمل به ، فليس
المراد منه هو تسوية فقار الظهر فقط ، بل هو نصب البدن بتمامه بحيث يصدق
عليه - أي على المصلي - أنه قائم منتصب ، حسبما يستفاد من صحيحة « زرارة »
المتقدمة ، ولذلك اتفق الأصحاب - عدا النادر - على عدم التحديد بالشربين القدمين .
وأما ما عن « الممنوعة » و « الممنوع » من تحديد أكثره ، فلم له في الكمال
لا الصحة . كما أن مستنده أيضاً ذلك ، وهو صحيح زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام
قال : إذا قمت في الصلاة فلا تلتصق قدمك بالآخرى ، دغ بينهما فصلاً إصبعاً أقل من
ذلك إلى شبر أكثره الخ ^(١) .

حيث إنّه لبيان آداب المصلي ، لاشرائط الصلاة ، ولذا لا يحكم بعدم جواز
الاصاق . فان كان في البين خلاف فهو محجوج بالنص ، واتفاق الأكثر ، بل الكثير ،
و أما لزوم الوقوف على القدمين دون إحداهما و دون الأصابع والعقب .
فمنفي بالأصل بعد انحفاظ القيام والانتصاب و غيرهما من الشرائط ، فالكلام
متممّض في ذلك بعد الفراغ عن تحقيق ما عداه . و الانصراف إلى الوقوف على
القدمين وعلى تمامهما بدئي غير صالح لإفادة الاختصاص ، إذ الانصراف على قسمين :

أحدهما ينتج نتيجة التقييد، والآخر ينتج نتيجة الإهمال عن ما عدا المنصرف إليه. فعلى الأول: يلزم تقييد إطلاق دليل آخر إن كان في الباب. وعلى الثاني: يرجع إليه في مورد الإهمال، وإلا فالأصل، وبينهما ميز البتة. ولا ريب في أن الانصراف هنا على التسليم من قبيل الثاني، فمعناه يمكن نفي اللزوم عما أشير إليه بالأصل.

الحمد لله رب العالمين

تم على يد مقرر^٢ه « عبدالله الجوادي الآملي » في جوار الحضرة الفاطمية المقدسة في « قم » حرم أهل البيت عليهم السلام في الساعة الرابعة من ليلة العرفة من ذيجة الحرام، سنة ألف وثلاثمائة وسبع وثمانين من الهجرة النبوية، على هاجرها أفضل التصلية وأهني التحية.

قال قدس سره :

(مسألة ٩-) الاحوط انتصاب العنق أيضاً ، وإن كان الاقوى جواز الاطراق.

هل يجب نصب العنق؟ أو لا بل يستحب إرسال الذقن على الصدر الملازم للاطراق؟ أو لا هذا ولاذاك؟ وجوه: على بعضها القول، إن الأول محكي عن « الصدوق » والثاني عن « الحلبي » ولم أجد القول باستحباب النصب. ولا ريب في عدم توقف صدق القيام ولا الانتصاب المعتبر فيه على نصب العنق حتى يجب، ولا على عدم الاطراق حتى لا يجوز، فلا بد من التماس دليل مستأنف للمنع أو الرجحان.

قد يقال: إن مرسل « حريز » المتقدم^(١) دال على لزوم نصب « النحر »

كما في غير واحد من الكتب الاستدلالية ، وإن زيد في بعضها - بعد صلوحه للاستدلال - بالاعراض ، كما في « الجواهر » .

ولكن التأمل فيه وفيما له مساس به ينتج غير ذلك ، إذ « النحر » المفسر بأعلى الصدر لا يتطرقه شيء من الاطراف والانحناء ونحو ذلك ، لأنه موضع خاص غير قابل لشيء منه ، وإنما المستعد له هو العنق الخالي عنه المرسل . إلا أن يقال : بأن المراد من إقامته فيه هو إقامة العنق ونصبه . ولاخفاء في عدم صلوح قوله تعالى : « ... وانحر » لإفادة إقامة الصلب وإقامة النحر - أي العنق - لخروج الفقرة الاولى من اللفظ البتة ، إلا أن يوجهه بارادة إقامة الصلب إلى النحر حتى يمكن استفادته من لفظة « انحر » .

أضف إليه : ماورد في تفسيره برفع اليدين إلى النحر حال التكبير - كما مر - ونقدّم استحبابه وعدم وجوبه . ولا جامع بين المعنيين حتى يراد ، وعلى التسليم : لا استفاد من الهيئة حينئذٍ إلا حكم واحد ، وهو إما الوجوب أو الندب أو مطاق الرجحان . لا مجال للأول بعد نفيه في « الرفع » حسبما مر ، ولا جدوى لما عده ، لعدم ثبوت الوجوب معه إلا بدائل آخر مفقود في البين . وإرادة كلا المعنيين مبنية على جواز استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى فارد كذا بحاله وخصوصيته .

فاتضح عدم تمامية المتن كالسند ، للإرسال ، فلا وجوب للمنصب . وأما استحبابه : فلا دليل عليه ولا قول . وسر الاحتياط هو التحفظ عن ترك الواجب ، كما قيل .

وأما استحباب الاطراق : فلم يلد عليه بعض ماورد في الآداب مما رواه في « المستدرك » من الأمر بخضوع الرقبة « واخضع برقبتك » بانضمام ما ورد : من حبس النظر إلى موضع السجود وعدم التعدي عنه ، لأن نصب العنق مع التحفظ على ذلك عسر جداً ، بخلاف الاطراق المصطاد من الخضوع للرقبة

واستدامة النظر إلى موضع السجود، إذ لولاه لأمكن الحكم بأن "خضوعها أعم" من الاطراق، لاحتمال انحنائها إلى أحد الجانبين أيضاً.

ولم يتعرّض الماتن - رحمه الله - لرجحانه. ولا يتوهم عدم إمكانه، إذ من الممكن رجحان الاطراق مع أحوطيّة النصب، وهو غير عزيز في الفقه، ولعلّه لانتطابق بعض العناوين الموجب لذلك.

فالأقوى: جواز الاطراق بل رجحانه وعدم وجوب النصب.

(مسألة - ١٠) إذا ترك الانتصاب أو الاستقرار أو الاستقلال

ناسياً صحت صلاته و إن كان ذلك في القيام الركني، لكن الاحوط فيه الاعادة.

والمهم هنا هو انطباق « قاعدة لاتعاد » وعدمه، فأمّا أن يكون كل واحد منها مأخوذاً في مفهوم القيام - بحيث لا قيام عرفاً عند فقد واحد منها ولو سهواً - فالحكم هو البطلان في خصوص الركني منه، لأنّه - أي القيام الركني - وإن لم يكن من الخمسة المستثناة في القاعدة، إلّا أنّه يعامل معه معاملتها للدلائل الخاصّة الدالّة على أنّ سهوه كمعمده. وإمّا أن يكون معتبراً فيه شرعاً بلا أخذ في المفهوم العرفي، فحينئذ إن كان دليل اعتباره ناصياً في السهو - فالحكم هو البطلان أيضاً، وإن كان بالاطلاق الشامل له لأمكن تحكيم القاعدة النافية للاعادة عليه. فالبطلان بالترك السهوي متوقف أولاً: على اعتبار تلك الامور في القيام لا الصلاة، إذ لامساس حينئذ به - أي بالقيام - فإن دلّ دليل على أنّها مأخوذة في أصل الصلاة لا مجال معه للبطلان في خصوص الركني من القيام، لأنّ الركن حينئذٍ منحفظ بتمام ما يعتبر فيه. و ثانياً: على إبقاء دليل اعتبارها في القيام عن التخصيص والمحكومية بقاعدة « لاتعاد » بأن يكون نصّاً في السهو مثلاً.

وفي تحققهما هنا نظر بل منع، أما في الانتصاب : فبعد انتضاح عدم أخذه في مفهوم القيام عرفاً ، فأقصى ما يستدل به لاعتباره فيه شرعاً هو صحيح زرارة - المتقدم - عن أبي جعفر عليه السلام : قم منتصباً فإن رسول الله ﷺ قال : من لم يقم صلبه فلا صلاة له ^(١) .

إذاصدر ظاهر في تقييد القيام بالانتصاب ، ولكن الذيل ظاهر في اعتباره في الصلاة ، فمعه يتوقف ظهور الصدر بعد وضوح اعتباره - أي الانتصاب بمعنى إقامة الصلب - في صلاة الجالس أيضاً. وعلى التسليم : يكون شموله للسهو بالاطلاق الصالح للتقييد بالقاعدة .

أضف إلى ذلك كله : أن المستثنى وما في حكمه هو المسمى العرفي ، لا الموظف الشرعي - كما تقدم احتمالاً و وعد إنجازاً فيما يأتي - فحينئذ على فرض اعتباره في القيام يحكم بعدم البطلان عند تركه السهوي ، لانحفاظه - أي القيام الركني - بحاله ، اللهم إلا فيما يكون ناصباً بحال السهو - كما اشير إليه - ولكنه مفقود ، فلا بطلان .

وأما الاستقرار : فقد تبين اختصاص الدليل اللفظي بخبر «السكوني» الظاهر في اعتباره حال القراءة لا القيام بما هو ، وكم فرق بينهما ! كما اشير إليه هناك . مع ظهوره في حال العمد ، حيث كان المصلي بصدد تمويض المكان بالتقدم ، وعلى فرض شموله للسهو بالاطلاق المقيّد بالقاعدة . وكأن المهم فيه هو الاجماع على اعتباره فيه ، و هو مع الاختلاف في البطلان بالترك السهوي للقرار أقوى شاهد على القصور وعدم الاطلاق بالعقد الاجماع الذي يعامل معه معاملة الداليل اللفظي أحياناً .

وأما الاستقلال : فالعمدة فيه هو صحيح «عبدالله بن سنان» ^(٢) الظاهر في

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب القيام ح ٢ .

اعتباره في الصلاة لا القيام أو لا، وعلى النسليم: مذيّل بقوله **إِلَّا**، وإلا أن تكون مريضاً، فيحتمل كونه كناية عن مطلق الأعذار التي منها السهو ثانياً، وعلى الجمود: تكون دلالاته على البطلان بالاخلال السهوي بالاطلاق المقيّد بقاعدة «لانعاد» ثالثاً. نعم، فيه نكتة لا بدّ من التنبيه عليها، وهو أن «لسان الصحيح هو المانعة لقوله **إِلَّا** فيه: «لا تمسك بخمرك و أنت تصلي ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي الخ» فبدل على أن الاستناد من موانع الصحة، فعلى القول بعدم شمول «قاعدة لانعاد» للعدميات لامجال للمحاكم حينئذٍ، فإن لم يتعدّ من المرض إلى مطلق العذر يحكم بالبطلان عند ترك الاستقلال سهواً، لقصور الأدلة العامة الرافعة للمخطأ والنسيان عن سلب الأحكام الوضعية. وأما على القول بشمولها لها أيضاً: فلامجال للمحكوم، فتصحّ الصلاة بترك الاستقلال سهواً، كما في المتن. وأما الاحتياط: فلا يخفى حسنه ولا ينبغي تركه، بل لزوم.

(مسألة ١١) لا يجب تسوية الرجلين في الاعتماد، فيجوز أن يكون الاعتماد على أحدهما ولو على القول بوجوب الوقوف عليهما.

قد اشير إلى ما يصلح سنداً لعدم الوجوب هنا (في المسألة ٨) عند بيان عدم لزوم الوقوف على القدمين معاً: من صدق القيام وشمول الاطلاق. نعم، لو فات حينئذٍ بعض الشرائط الآخر: من الاستقرار ونحوه، فالمنع حينئذٍ إنّما هو لفقده، لالعدم التسوية في الاعتماد.

(مسألة ١٢) لافرق في حال الاضطراب بين الاعتماد

على الحائط أو الانسان أو الخشبة ، ولا يعتبر في سناد الاقطع أن يكون خشبته المعدة لمشييه ، بل يجوز له الاعتماد على غيرها من المذكورات .

إن المستفاد منه تصريحاً وتلويحاً أمران ، أحدهما : لزوم تقدّم القيام الاضطرابي عند فقد الاستقلال على الجلوس ، بحيث لا يجوز مع التمكن من الاضطرابي من القيام ، وهو الاعتماد . والآخر : عدم الفرق بين أنواع السناد وآلانه اما الاول : فسيأتي بيانه مشروحاً (في المسألة ١٤) .

واما الثاني : فإطلاق بعض مايجوز السناد عند الحاجة ، كصحيح « ابن سنان ، المتقدم^(١) » ولو اريد من « المريض » فيه مطلق ذوي الأعذار - وإن كان بالخلفة الأصلية - لجاز للأقطع الاعتماد على الحائط كمايجوز على خشبته المعدة له . وعلى فرض قصور الدليل الاجتهادي عن الاطلاق ، فالأصل النافي للكلفة الزائدة عند احتمال تعيين بعض ما ذكر محكم .

(مسألة - ١٣) يجب شراء ما يعتمد عليه عند الاضطراب واستيجاره مع التوقف عليهما .

وظاهره بعد تقدّم الاضطرابي من القيام على الجلوس - كما هو المفروض - هو لزوم تحصيل ما به يتحقق ذلك الفرد الاضطرابي وتقديمه على بدله ، وهو الجلوس . فمع إمكان تحصيل ما يعتمد عليه يجب ذلك وإن استلزم ضرراً مالياً

(١) الوسائل الباب ١٠ من ابواب القيام ح ٢٠

بالاكتفاء بالجلوس ، وهو أقصى درجة الاهتمام ، فتبصر! ومصبّ الكلام حينئذٍ ، هو أنه لو استلزم إطلاق دليل حكم واتساع نطاقه في جميع الموارد ضرراً مالياً في بعضها ، فهل يؤخذ به أيضاً؟ أو يتمسك بقاعدة « لا ضرر » بعد الفراغ عن عدم المجال لتلك القاعدة فيما يكون مجعولاً في مورد الضرر - كالزكاة والخمس ونحو ذلك - وفي المقام ليس أصل الحكم في نفسه ضررياً ، إذ القيام بكلتا مرتبتيه - من الاختياري والاضطراري - ليس بضرري في نفسه البتة ، ولكن قد اتفق طروداً ما يوجب ، وهو تحصيل ما يعتمد عليه .

والتحقيق : هو قصور تلك القاعدة عن الشمول للحكم الشرعي الذي بين العبد ومولاه بالامساس للغير - كالمقام - لاختصاصها بالامور الدارجة بين العباد بعضهم مع بعض ، بأن يجعل قانون يلزمه جواز إضرار واحد منهم لآخر ، فتكون حاكمة على قانون السلطنة وما يظاهرها . ولعلنا لذلك لم يتمسك الأصحاب - رحمهم الله - بها في مورد من الموارد لبيان سقوط الحكم الشرعي ، اللهم إلا في الضرر الفاحش الذي ينصرف عنه دليل أصل الحكم أو يقيّد ، حيث يكون حرجاً منفيّاً معه الحكم ، فالسقوط حينئذٍ للحرج لا للضرر . ولذا يفصل في شراء الدلو أو الحبل أو نحوهما - ممّا يتوقف عليه تحصيل الماء في الوضوء - بين الفرضين المشار إليهما ، وإن ورد هناك نصوص خاصة ، ولكن لالتقييد بإطلاق « لا ضرر » حسبما بيناه : من عدم الإطلاق لمثل المقام .

و الحاصل : أن محور البحث هو لزوم تحصيل مقدمات الواجب المطلق وإن استلزم ضرراً مالياً لا يصحبه الحرج النافي للتكليف ، وأن مجرد لزوم الضرر قاصر عن نفيه - أي ذلك التكليف - ولا ماس له بالاباحة وصحة التصرف نفيّاً ونبوتاً حتّى يحوم الكلام حول البحث عن كون وجوب الشراء هنا عقليّاً صوناً عن العصيان ، لا وجوباً غيريّاً وضعيّاً صوناً عن الفساد ، حيث إنّ الاعتماد على الشيء ليس تصرفاً صلاتيّاً حتّى يوجب الفساد لمحدّود الاجتماع - كما زعمه بعض أعظم العصر - لأنّ الحق هو ما حققه سيّدنا الأستاذ (مدّ ظله العالی)

وأما ما أفاده ذلك فأمر آخر أجنبي عن المقام .

(مسألة - ١٤) القيام الاضطراري بأقسامه - من كونه مع الانحناء أو الميل الى أحد الجانبين أو مع الاعتماد أو مع عدم الاستقرار أو مع التفريج الفاحش بين الرجلين - مقدم على الجلوس . ولودار الامر بين التفريج الفاحش والاعتماد أو بينه وبين ترك الاستقرار قدماً عليه ، أو بينه وبين الانحناء أو الميل الى أحد الجانبين قدّم ما هو أقرب الى القيام . ولو دار الامر بين ترك الانتصاب وترك الاستقلال قدّم ترك الاستقلال فيقوم منتصباً معتمداً ، وكذا لودار بين ترك الانتصاب وترك الاستقرار قدّم ترك الاستقرار . ولودار بين ترك الاستقلال وترك الاستقرار قدّم الاول . فمراعاة الانتصاب أولى من مراعاة الاستقلال والاستقرار ، ومراعاة الاستقرار أولى من مراعاة الاستقلال .

محصل القول في مقامين ، أحدهما : في تقدم القيام الاضطراري الفاقد لبعض ما اعتبر فيه شرعاً بأنحائه على الجلوس . والآخر : في تقدم بعض مراتب الاضطراري منه على بعضها الآخر ، حسب ما فصله في المتن و يستدل له في الشرح .

أما المقام الاول

ففي تقدم القيام الاضطراري بانحائه على الجلوس

قد يكون الاضطرار منحدرأ إلى الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين أو التفريج المنحفظ فيه عنوان القيام لا الانتصاب ، وقد يكون إلى الاضطراب

والحركة التي لا ينحفظ معها الاستقرار، وقد يكون إلى الاعتماد الذي لا ينحفظ معه الاستقلال، مع تحفظ القيام في ذلك كله.

و أما التفرج الفاحش المنتفي فيه القيام - على ما صورته في المسألة ٨ المتقدمة - فتقدمه على الجلوس مبني على ترتيب الأبدال في النزول من القيام إلى الانحناء الذي لا يصدق عليه شيء من طرفيه : الداني (وهو القعود) والعالي (وهو القيام) وإلا فهو مورد للنظر، كما يتضح.

وبالجملة: إن استيفاء المقال هنا في جهات كافلة للبحث عن فقد كل واحد من تلك الشرائط المعتمدة في القيام من الانتصاب وغيره.

الجهة الاولى

في فقد بعض ما يعتبر في القيام مع تحفظ عنوانه - أي القيام -

إن المستفاد من غير واحد من النصوص، هو لزوم القيام وعدم التبدل بالجلوس عند فقد ما يعتبر فيه من الشرائط المادية.

فمن تلك النصوص: هو ما رواه الهروي عن الرضا عليه السلام... قال: قال رسول الله ﷺ: إذا لم يستطع الرجل أن يصلّي قائماً فليصل جالساً^(١). إذ مفهومه عدم التبدل بالجلوس عند التمكن من القيام وإن لم يصحبه سائر أوصافه: من الانتصاب ونحوه.

ومنها: ما رواه عن الحلبي، عن الصادق عليه السلام... إن أمكنه القيام فليصل قائماً وإلا فليقعد ثم يصلّي^(٢). ومفهومه كالسابق.

ومنها: ما رواه عن جميل، عن الصادق عليه السلام... إذا قوي فليقم^(٣). ومفهومه أيضاً كالسابق.

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ١٨.

(٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب القيام ح ١.

(٣) الوسائل الباب ٦ من أبواب القيام ح ٣.

ومنها: مارواه عن ابن يقطين ، عن أبي الحسن عليه السلام . . . قال عليه السلام : يقوم وإن حنى ظهره ^(١) و لعل المراد منه هو الانحناء المنحفظ معه عنوان القيام وإن لم ينحفظ معه عنوان الانتصاب ونحوه .

ومنها: مارواه عن سليمان بن خالد ، قال : سألت . . . فقال : يصلي قائماً فإن لم يستطع القيام فليجلس ويصلي ، الخ ^(٢) . ومفهومه أيضاً دال على تقدم القيام مهما أمكن على الجلوس .

ومنها: مارواه عن « قرب الاسناد » . . . فإن لم تقدروا فصلوا قياماً ، فإن لم تقدروا فصلوا قعوداً ، الخ ^(٣) . ومفهومه أيضاً كما مر .

ومنها : غير ذلك ، كروايتي « عبدالله بن سنان » و « معاوية بن عمار » و كما ورد في باب الجماعة : من تقدم القيام على الجلوس مهما أمكن وإن قدر على الاضطراري من القيام الناقذ للانتصاب ونحوه .

إنما المهم هو التأمل في نطاق أدلة تلك الشرائط ، فهمل لها إطلاق في حالتها الاختيار و الاضطرار أم لا ؟ فعلى الأول يسقط القيام بسقوطها وفقدانها للاضطرار ، دون الثاني .

فأما الانتصاب : فلا يبعد ظهور قوله عليه السلام : « قم منتصباً » في شرطية الانتصاب للقيام مطلقاً . ومقتضى حكومتها على دليل القيام اختصاص اعتباره حال التمكن من الانتصاب ، فعند العجز عنه يصلي جالساً وإن قدر على القيام ، إلا أن يحكم عليه دليل آخر ، كما يأتي في الجهة الثانية .

و أما الاستقلال وعدم الاعتماد : فلا إطلاق لدليله ، بل الأمر بالعكس ، حيث إن المستفاد من رواية « ابن سنان » ^(٤) جواز الصلاة مستنداً إلى جدار في حال المرض ، فحينئذ يتحفظ القيام مع فقد الاستقلال بلا تبدل إلى جلوس ، كما

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب القيام ح ٥ و ١٠ و ١٢ .

(٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب القيام ح ٢ .

لا خصوصية المعرض، لأن ذكره من باب التمثيل لا التعيين. ولا فرق فيما هو المهم بين كون المراد من عقد المستثنى فيها هو وجوب القيام الاعتمادي أو جوازه، لعدم التبدل بالجلوس على أي تقدير، أما على الأول: فواضح، وأما على الثاني: فبإضمام النصوص المارة الآمرة بالقيام منطوقاً أو مفهوماً مهما أمكن، وليس معنى الجواز هنا هو الظهور في عدم الوجوب حتى يصادم ما نطق به أو يفهم ذلك منه.

وأما الاستقرار: فلعدم إطلاق دليله يحكم بلزوم تحفظ القيام الفاقد عنه بلا اكتفاء بالعود. فتحصل: لزوم حفظ القيام مهما أمكن مع صدق عنوانه البتة - عدم ورود الانتصاب، لما تقدم - لا فيما لا يحفظ معه عنوانه - أي القيام - فليكن هذا هو مراد الماتن - رحمه الله - وإلا فيشكل الارتضاء بمقاله.

الجهة الثانية

فيما إذا كان فقد بعض الأوصاف مختلاً بصدق القيام

وقد يمثل له بترك الاستقرار حال المشي الموجب لعدم صدق القيام، أو بترك الاستقلال البالغ إلى حد انتفاء الصدق، كالمشدد بالجلوب ونحوه. والكلام فيه تارة: على القاعدة، وأخرى: على النص الخاص.

أما الأولى: فمقتضى القاعدة المصطادة من النصوص المارة هو التبدل بالجلوس عند عدم القدرة على القيام، لاما هو الأقرب إليه من المراتب المتخللة بينه وبين الجلوس، لعدم تمامية «قاعدة الميسور».

وأما الثانية: فالعمل المستفاد من رواية «ابن يقطين» المتقدمة^(١) هو تحفظ الميسور من القيام وإن لم يصدق عنوانه لفقد جميع مراتب الانتصاب، فيحكم على تلك القاعدة المؤسسة. وحمله على ما إذا صدق القيام - كما احتملناه في الجهة

السابقة - بعيد ، إذ إطلاق الجواب الدالّ بلزوم تحفّظ بعض المراتب مع انحناء الظهر أقوى شاهد على عدم التبدّل بالجلوس مع فقد صدق القيام حينئذٍ . وتوهم أنّ قوله **عَلَيْهِ** : « ... يقوم وإن حنى ظهره » ظاهر في صدق القيام ، مندفع بأنّ المراد منه ما ليس بجلوس ، لاما هو المصداق للقيام عرفاً ، وبينهما فرق ، وكم له من نظير في التعابير الدارجة !

ولعلّه لذا اتّفق الأصحاب - رحمهم الله - على تقدّمه على الجلوس في خصوص الفرض وإن انحنى إلى حدّ الركوع ، وأمّا الزائد عنه بحيث يكون مرتفعاً عن الأرض بشبر ، فهو خارج عن منساق الرواية الحاكمة ، فيعمل بالقاعدة حينئذٍ ، فلا يكون الاجماع دليلاً تعبدياً .

هذا فيما لو كان الخلل في صدق القيام لفقد الانتصاب ، وأمّا إذا كان لفقد غيره - من الاستقلال والاستقرار - بحيث إنّّه لاحاكم فيه على تلك القاعدة ، فيحكم بالتبدّل بالجلوس لا الاتيان بما أمكن من المراتب الوسطى .

الجهة الثالثة

فيما اذا شك في صدق القيام عرفاً مع فقد بعض شرائطه

بعد اتّضاح حكم تينك الصورتين - من صدق مفهوم القيام ومن عدم صدقه - يقع الكلام فيما شكّ فيه ، وحيث إنّّه لا تسقط الصلاة بحال يعلم إجمالاً بوجوبها على إحدى الكيفيتين: من القيام والجلوس ، فيلزم الاحتياط بالتكرار ، بأن يأتي بها تارةً على ما أمكن من القيام المشكوك الصدق ، وتارةً أخرى على الجلوس كما تردّد بين القصر والانمام وغير ذلك ممّا يجب فيه الاحتياط - تحصيلاً للبراءة . اللهم إلّا فيما يجب تحفّظ بعض المراتب النازلة بالتبدّل بالجلوس حسب حكومة دليل خاص ، كما في صورة فقد الانتصاب - حسب ما مرّ من رواية ابن يقطين - بلا تعدّد منه إلى غيره .

وأما الاستصحاب : فلاضابط له ، لاختلاف مصبّه باختلاف المتيقّن السابق ، فمن كان وظيفته الجلوس ثم قدر على ما يشك في انطباق مفهوم القيام عليه يحكم ببقاء تكليفه الجلوس وبالعكس .

ثم إن في المتن بعض ما لا بد من التنبيه له ، وهو أنه تقدّم منه - رحمه الله - (في المسألة ٨) اعتبار عدم التفريج الفاحش المخلّ بصدق القيام ونفي البأس عن غير الفاحش منه المنحفظ معه عنوان القيام ، فإن أراد هنا الفاحش منه فلا دليل على تقدّمه على الجلوس بعد ما دلت النصوص المستفيضة على التبدّل بالجلوس عند عدم صدق القيام ، وإن أراد غير الفاحش منه فهو قيام اختياري لا اضطراري . اللهم إلا فيما يخلّ بالانتصاب وإن لم يخلّ بعنوان القيام . وحيث إنّه لا مجال لقاعدة «الميسور» لعدم تماميّة نصابها ، فلا مجال لتقدّم بعض المراتب المتخلّلة بين الحدّين على الحدّ الآخر ، وهو الجلوس .

وهكذا في الميل إلى أحد الجانبين ، فإنّه إن بلغ إلى حدّ لا يصدق معه القيام فلا تقدّم له على الجلوس ، وإلا فهو وإن كان مقدّماً عليه ، إلا أنّه حينئذٍ قيام اختياري لا اضطراري . اللهم إلا أن يكون مخلّلاً بالانتصاب لا القيام ، فحينئذٍ يحكم بتقدّمه على الجلوس وإن بلغ إلى حدّ لا يصدق معه القيام ، لرؤية «ابن يقطين» الحاكمة على الأدلة الدالة على التبدّل بالجلوس عند عدم الصدق ، وهي وإن وردت في الانحناء ، و لكن إسماعيلاً إلى الميل إلى أحد الجانبين غير خالٍ عن الاعتبار .

تنبيه

إنّ الحكم بالاحتياط والجمع بين القيام والجلوس إنّما هو إذا دار الأمر بين المتباينين . وأمّا إذا دار بين الأقلّ والأكثر ، فلا .

بيانه : بأنّه لو تعيّن على العاجز عن القيام إتيانها جالساً للزم الجمع

- كما اشير إليه - وأما لو كان ذلك من باب الترخيص لالتعيين - بأن يجوز له إتيانها في ضمن آية مرتبة من المراتب اللاحقة التي منها الجلوس - فالأمر دائر بين المرتبة العالية وهو القيام وبين مادونها، فحينئذ يمكن نفى الزائد عن المتيقن، لكون شكّه ابتدائياً، فيأتي بصلاة واحدة فيما عدا القيام الكامل .

وأما المقام الثاني

ففي تقدم بعض مراتب القيام الاضطرابي على بعضها إن مصب الكلام هو ما إذا اضطرت إلى إحدى الحالتين أو الحالات، لمجموعهما أو جميعها . وقد تعرض في المتن لموارد من ذلك ، تأتي بها فيما يلي .

المورد الاول :

فيما دار الأمر فيه بين التفريج الفاحش والاعتماد ، أو بينه وترك الاستقرار . وقد اشير آنفاً إلى أن التفريج على قسمين : منه ما ينافي صدق القيام ، ومنه ما لا ينافي . وموضوع الدوران هو القسم المنافي منه . وسرّ تقدّم الاعتماد أو ترك الاستقرار عليه ، هو ورود ما يدلّ على جواز الاعتماد حال المرض - المذكور مثلاً لمطلق العذر - في رواية « ابن سنان » ^(١) مع ما ورد من تجويزه مطلقاً للمحمول على صورة العذر ، جمعاً بينه وبين ما يدلّ على الاختصاص بها . فعليه : يجوز الاعتماد صوناً عن التفريج الفاحش ، لأنه عذر مصحح لترك الاستقرار . أضف إلى ذلك : صدق القيام عند الاعتماد دون التفريج الفاحش . ومنه يتضح وجه تقدّم ترك الاستقرار عليه ، إذ بتركه يصدق القيام دون التفريج ، لمنافاته له . مع أنه لا يكون لدليل الاستقرار إطلاق يعمّ حال الاضطراب أيضاً ، فيأتي باصالة الفاقدة للاستقرار بالتفريج .

(١) الوسائل الباب ١٠ من أبواب القيام ج ٢ .

المورد الثاني :

مالودار الأمر بين التفريج الفاحش وبين الانحناء أو الميل إلى أحد الجانبين .
وخيرة المتن هو تقديم ما هو الأقرب إلى القيام ، إذ لاضابط حتى يحكم في ضوئه
بتقديم الأول على الثاني أو العكس ، إذ ربما يكون التفريج الفاحش أقرب
إلى القيام من الانحناء أو الميل ، وربما يعكس الأمر . نعم : يحتمل استناد
فتواه إلى « قاعدة الميسور » في القيام بتحفظ المراتب الميسورة منه بعد تعذر
المسورة منه . ولكن قد عرفت أنها منهزمة الأساس ، بل الحكم عند تعذر القيام
هو الجلوس بلا كلام . اللهم إلا في خصوص الانحناء ، لحكومة رواية « ابن يقطين »
المتقدمة^(١) على القاعدة الناطقة بالتبدل - كما استقر عليه الاجماع المحتمل
إسناده إلى تلك الرواية الحاكمة - وقد مر أيضاً إمكان لحوق الميل إلى أحد
الجانبين بالانحناء ، فحينئذ يتعين تقديم ترك الانتصاب بالانحناء أو الميل على
التفريج الفاحش ، فيصلي منحنيًا أو مائلاً إلى أحد الجانبين بلا تفريج فاحش .

المورد الثالث :

ما لودار الأمر بين ترك الانتصاب وترك الاستقلال . ومختار المتن هو تحفظ
الانتصاب و ترك الاستقلال ، فيصلي منتصباً معتمداً . ويوجهه بأن مفاد رواية
« ابن سنان » المتقدمة ، هو جواز الاعتماد . لذي العذر بعد إلقاء الخصوصية عن
المريض ، وحيث إن ترك الانتصاب أيضاً عذر فيجوز معه ترك الاستقلال صواباً للانتصاب .
و يناقش بأن نطاق رواية « ابن يقطين » أيضاً جواز الانحناء الذي العذر ،
فيشك في تقديم أيتهما على الآخر ، فيرجع إلى الأصل .

نعم ، إن إطلاق قوله **إِلَّا** : « قم منتصباً » دال على لزوم تحفظ الانتصاب
مهما أمكن . ولا إطلاق لدليل الترخيص ، لاختصاص ما يجوز الانحناء بصورة

العذر . وأما الاعتماد : ففيه عدا ما يدل على جوازه حال العذر ما قد يدل على جوازه مطلقاً بلا اختصاص بحاله - كما مر - فعند الشك يتمسك باطلاقه ، فعند الدوران بينه وبين الجلوس أو بينه وبين ترك الانتصاب يقدم عليهما ، كما في المتن .

المورد الرابع :

مالو دار الأمر بين ترك الانتصاب وترك الاستقرار . قد اختار المانن تقديم ترك الاستقرار مع تحفظ الانتصاب . ويستدل له باطلاق دليل الانتصاب الشامل لصورة الدوران ، دون دليل الاستقرار لاجاله القاصر عنها . و اورد عليه : بلزوم تقديم ترك الاستقلال على ترك الاستقرار ، مع أنه قدمه عليه في المورد الآتي ، حيث حكم بترك الاستقلال وحفظ الاستقرار ، كما يأتي .

و الذي ينبغي أن يقال : هو أن مقتضى قوله **إِلَّا** : « قم منتصباً » اعتبار الانتصاب مهما أمكن ، ففي الدوران يقدم على شقيقه ، وهو الاستقرار الذي لا يدل على اعتباره إلا الاجماع المأخوذ بالمتيقن منه ، وهو في غير صورة الدوران . فتقديم الانتصاب عليه ليس تخصيصاً لدليله ، بل لقصور دليله وعدم اقتضائه أزيد من الاعتبار في الجملة .

وأما تقديمه - أي الاستقرار - على الاستقلال في المورد القادم عند الدوران بينهما ، فلأجل وجود عام دال على جواز الاعتماد مطلقاً - عدا ما دل على جوازه حال العذر - وهو خبر « ابن بكير » المتقدم ، قال **إِلَّا** : « لا بأس بالتوكؤ على عصاء و الاتكاء على الحائط » ^(١) فيؤخذ به فيما عدا مورد التخصيص .

وحيث إن الاجماع قد انعقد على عدم جواز ترك الاستقرار بلاعذر ، فمع عموم خبر « ابن بكير » المجوز للاعتماد مطلقاً ، يعد ترك الاستقرار تركاً له بلاعذر ، فلذلك يقدم عليه ، كما يأتي .

ويمكن النقاش فيه بتخصيص عموم خبر «ابن بكير» بخبر «ابن سنان» المتقدم^(١) الدالّ على عدم جواز الاعتماد إلّا لذي العذر بعد إلقاء الخصوصيّة من المريض فحينئذ يكون وزانه - أي الاستقلال - وزان الاستقرار من حيث إنّه لا يجوز تركه بلا عذر ، فلا يجوز التمسك بذاك العموم إلّا على مسلك جواز التمسك به في الشبهة المصداقيّة ، حيث إنّه يشكّ في كون تركه حينئذ بلا عذر أو مع العذر. فلا بدّ من سلوك ما به يوصل إلى المطلوب ، وهو أنّه لا مجال لترك الاستقرار والاستقلال كليهما ، إذ المفروض رفع الاضطرار بترك أحدهما فقط ، وحيث إنّه لارجحان لأحدهما على الآخر يحكم بالتخيير .

أو يقال : بأنّ العلم الاجمالي بشرطيّة أحدهما المبهم في هذه الصورة يوجب الاحتياط بتكرار الصلاة تارة مع الاستقرار بلا استقلال ، و أخرى مع الاستقلال بلا استقرار . و تقرّبه واضح ، كما نشير إليه أيضاً . إنّما المهمّ هو الوجه الأوّل - أي التخيير - وبيانه : بأنّ الملاك إمّا أن يكون موجوداً في كلّ واحد من طرفي الدوران أو في أحد شقيه فقط ، والأوّل من باب التزام ، و الآخر من باب التعارض - كما هو المائز بينهما - وفي الأوّل حيث لم يمكن الجمع بين حاشيتي التريد - لضيق الوقت أو فقد القدرة أو نحو ذلك - يزاحم أحدهما الآخر ، وإلّا فلا تزاحم ، للزوم الجمع وإمكانه حسب الفرض . فحينئذ إن احرز أهميّة أحدهما من الآخر يحكم العقل بتقدّمه ، وإلّا فالتخيير ، لانتفاء تعيين أحدهما بالأصل. ولما اختلف الوضع والتكليف في جريان الأصل وعدمه ، فبالحريّة أن نبحث عن كلّ واحد منهما منحاذاً عن الآخر ، فنقول بمنته (نعالي) :

في التزام بين الأمرين التكليفيين

قد اشير إلى ما هو المتحقق في أصل التزام ، إنّما الكلام هنا في جريان

الأصل لنفي تعيين أحدهما المحتمل ، لأن أصالة البراءة كما تنفي أصل الكافة المشكوك فيها ، كذلك تنفي الكلفة الزائدة المشكوك فيها ، فعليه : عند عدم إحراز تعيين أحد التكاليفين يحكم بالتخيير نافيًا لما احتمل تعيينه ، فلو كان الفرد المتركز أهم بحسب الواقع لكان معذوراً ، لتماثية الأصل العملي . وكفى به عذراً .

و أما التزام بين الأمرين الوضعيين

فبعد تماثية نصاب التزام : من تحقق الملاك في طرفي الدوران وعدم إمكان الجمع للمضيق ونحوه ، فإن احراز أهمية أحدهما المعين فهو المتعين ولايزاحمه شقيقه ، إذ لا التزام بين الأهم والمهم ، لتحتّم الأول ولزوم طرد الثاني . وأما إذا احتمل تعيين أحدهما فهل يتعين ذلك؟ أو يختار بينه وبين الفرد الآخر؟ وبعبارة أخرى : فهل يعامل معه معاملة محرز الأهمية من التعيين؟ أو محرز التساوي من التخيير؟ فبناءً على شمول حديث الرفع ، للوضع كالتكليف يحكم بنفي تعيين ما احتمل تعيينه . وأما بناءً على عدم شموله له - كما هو خيرة سيدنا الاستاذ دام ظله العالي - فلا .

ومما يشهد للاختصاص بالحكم التكليفي وعدم الشمول للوضعي ، هو أنه لو اضطر إلى أكل مال الغير لا يحكم برفع الضمان كالحرمة ، لأن المرفوع هو خصوص الثاني لا الأول أيضاً - كما عليه الفتوى - والسر هو ارتفاع الاضطرار بنفي الحرمة ، ولا اضطرار إلى زوال الحكم الوضعي بصيرورته مباحاً وضعاً له ، ولذا ترى غير واحد من الأصحاب - رحمهم الله - منكرين لزوال الشرطيّة ونحوها من الأمور الوضعية بمجرد الاضطرار . اللهم إلا أن يكون الاضطرار منجذراً إليه - أي الوضع - لا غير ، بأن يكون ذاك الأمر الوضعي موجباً للاضطرار ، فيلجأ إلى رفعه .

و المقام لما كان من الحكم الوضعي لا التكليفي - إذ المفروض دوران الأمر بين شرطيّة الاستقرار وشرطيّة الاستقلال ولم يحرز أهمية أحدهما من الآخر -

فلو احتمل ذلك لما أمكن رفعه بالأصل ، فما الدليل على التخيير عند احتمال رجحان أحدهما المعين ؟

أضف إلى ذلك : أن مقتضى القاعدة الأولية الدالة على اعتبار الجزء أو الشرط في المركب والمقيّد هو سقوط ذلك الكل أو المشروط بتعذر ذلك الجزء أو الشرط لإثباتهما بدونهما ، ولكن حيث ثبت عدم سقوط الصلاة بحال إجماعاً وضرورة ، يحكم بلزوم إثباتها بلا استقرار أو بلا استقلال .

(مسألة - ١٥) إذا لم يقدر على القيام كلياً ولا بعضاً مطلقاً

- حتى ما كان منه بصورة الركوع - صلى من جاوس و كان الانتصاب جالساً بدلاً عن القيام ، فيجوز فيه حينئذٍ جميع ما ذكر فيه - حتى الاعتماد وغيره - ومع تعذره صلى مضطجماً على الجانب الأيمن كهيئة المدفون ، فان تعذّر فعلى اليسر عكس الأول ، فان تعذّر صلى مستلقياً كالمحتضر . ويجب الانحناء للركوع والسجود بما أمكن ، ومع عدم إمكانه يؤمى برأسه ، ومع تعذره فبالعينين بتغميضهما ، و ليجعل إيماء سجوده أخفض منه للركوع ، و يزيد في غمض العين للسجود على غمضها للركوع ، و الاحوط وضع ما يصح السجود عليه على الجبهة والإيماء بالمساجد الأخر أيضاً . وليس بعد المراتب المزبورة حد موظف ، فيصلى كيف ما قدر ، و ليتحرر الأقرب

الى صلاة المختار ، والا فالاقرب الى صلاة المضطر على الاحوط .

تنقيح المقال فيما أفاده رهن امور :

الامر الاول

إن المتيقن من النصوص المارة هو التبدل بالجلوس عند عدم التمكن من القيام في شيء مما يعتبر فيه ذلك ، وأما عند التمكن من البعض دون بعض آخر - بأن لا يتمكن منه حال الحمد وإن تمكن منه حال التكبير أو تمكن منه حالهما ولم يتمكن منه حال السورة - فهل يسقط اعتباره رأساً ؟ أو يتقدر بقدره ؟ وجهان ، ادعى الاجماع على ثانيهما ، وهو التقدر بقدر العجز دون غيره .

وقد يفرق بين أبعاض جملة واحدة وبين غيرها ، فمن أخذ في الحمد مثلاً جالساً ثم خف في الأثناء يقوم ويأتي بباقيه قائماً . وأما لو خف في أثناء جملة واحدة أو كلمة واحدة بأن خف بعد التلفظ بلفظة «الله» من التكبير أو بعد تلفظ همزته ، فلا ، لاستلزامه الفصل بين أبعاض الجملة أو الكلمة ، وهو بعيد عن مساق الأدب والقاعدة ، فبعد شمول النص أو الاجماع لمثله ، فالتقدر بالقدر إنما يجري في غيره .

وهو قريب من الاعتبار ، كما أن التقدر بمقدار العجز مفاد بعض تلك النصوص ، مثل ما رواه عن جميل إذا قوي فليقم^(١) المنصرف ذلك وما يضاهيه عن أبعاض الجملة أو الكلمة ، لاستلزامه الاستعمال على غير الوتيرة الدارجة ، بل ربما يوجب اللحن والغلط .

الامر الثاني

هل يعتبر في الجلوس للعاجز عن القيام جميع ما اعتبر فيه - أي في القيام -

من الانتصاب والاستقلال وغيره أم لا؟ وجهان .

وقد يستدل "للاعتبار، بأن مقتضى البدلية هو ثبوت خواص" المبدل وأحكامه للمبدل إلا ما خرج بالدليل قضاء "لحق" البدلية .

وفيه : أنه ليس لعنوان البدلية في لسان الأدلة عين ولا أثر حتى يبحث عن مقتضاها ، بل أقصى ما في الباب : هو لزوم الجلوس عند فقد التمكن من القيام وكذا الاضطجاع عند العجز عن الجلوس وهكذا ، فكما لا يتأتى هذا المقال في الاضطجاع والاستلقاء ، فكذا لا مجال له في الجلوس ، مع أنهما في الانتقال الطواري كالجلوس .

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

والذي ينبغي أن يقال : هو أن "الأحكام على أقسام - منها : ما يكون للصلاة بما هي صلاة - كالطهارة والوقت والاستقبال ونحو ذلك - بلادخالة للقيام وغيره . ومنها : ما يكون لفعل واقع في ظرف القيام ، بلادخالة له - أي للقيام - في ثبوت ذلك الحكم لذلك الفعل ، كالاستقرار حال الذكر ، بأن يكون شرطاً للذكر والقراءة لاوصفاً للقيام . ومنها : ما يكون وصفاً معتبراً في القيام بما هو قيام ، لا لأصل الصلاة وللفعل الواقع حاله .

والأول وكذا الثاني ثابت في جميع الحالات من القيام والجلوس وغيرهما ، لأن القيام وغيره سيان في ذلك .

وأما الثالث : فلالمجال لاعتباره في الجلوس ونحوه مالم يقم به دليل خاص . والحاصل : أن المتبوع في الاثبات والنفي هو إطلاق دليل ذلك الأمر الشامل لغير حال القيام وعدمه ، فعلى الأول : يثبت في الجلوس كما يثبت في القيام ، دون

الثاني . ولامساس له بالبديلة التي لم تؤخذ في الأدلة .

وإذا تمهد لك ما أهدينا إليك ، فنقول : كما أنه مع التمكن من القيام لا تبدل الوظيفة بالجلوس ، فكذلك مع القدرة عليه - أي على الجلوس - لا تبدل بالاضطجاع ، لارتضاءهما من ندي واحد ، وهو لسان نصوص البابين . فمقتضى القاعدة : هو لزوم تحفظ الجلوس عند صدق عنوانه وعدم التبديل بالاضطجاع وإن لم يتمكن من سائر الأوصاف الخارجة عن صدق ذاك العنوان - كالانتصاب والاستقلال والاستقرار - إذ المفروض عدم أخذها في صدق مفهوم الجلوس ، وإن أخذت فيه تعبدًا عند تمامية الدليل .

والفرق بينه وبين القيام ، هو اعتبار بعض مراتب تلك الأوصاف في صدق عنوان القيام - كالانتصاب - حيث إنه مع انتفاء بعض مراتب بالبلوغ حد الر كوع مثلاً ينتفي حينئذ صدق القيام ، بخلاف الجلوس ، لأن الانحناء البالغ حد الر كوع الجلوسي غير مانع عن صدق الجلوس الذي يفسر بما بين القيام والسجود ، لا مطلق ما يكون بينهما ، بحيث يشمل ما يقرب من الر كوع مرتفعاً من الأرض بلا اعتماد عليها ، بل المراد ما هو الدارج المعهود منه . فحينئذ لو لم يقدر على تلك الأوصاف لا تبدل وظيفة الجلوس مادام متمكناً منه حسب القاعدة الأولية .

وأما القيام : فلدخالة بعض مراتبها فيه ، فمع فقدها تبدل الوظيفة بالجلوس . نعم ، في خصوص الانتصاب قد ورد ما يدل على لزوم تحفظ القيام وعدم تبدل التكليف مع فقده بالبلوغ إلى حد الانحناء الر كوعي ، كما تقدم .

فالفرق حينئذ هو أن عدم التبديل من القيام إلى الجلوس عند فقد الانتصاب ببعض مراتبه المعتبرة في صدق عنوانه هو بالنص ، ولكن عدم التبديل من الجلوس إلى الاضطجاع عند فقده بالقاعدة .

فيقع البحث حينئذ في أنه هل ورد ما يدل على اعتبار الانتصاب والاستقرار والاستقلال في الصلاة جالساً أم لا ؟ وفي أنه هل يعتبر في الصلاة مضطجعا أو

مستقياً ما يعتبر في الصلاة جالساً أم لا ؟ وتنقيحه فيما يلي :

أما الانتصاب في الجلوس : فيدلّ عليه صحيح « زرارة » المتقدم ، عن أبي جعفر عليه السلام ... قم منتصباً فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من لم يقم صلبه فلا صلاة له ^(١) . لأنّ الصدر وإن كان بصدد اعتبار الانتصاب في القيام ، إلّا أنّ إطلاق الذيل شامل لحالة الجاوس أيضاً ، سواء كان في الصلاة الجلوسية ، أو في حالة الجاوس من صلاة الفائم - كما للمشهد ونحوه - وإقامة الصلب هو الانتصاب .

نعم ، يشكل شموله لحالتي الاضطجاع والاستلقاء ، فيشكل اعتباره فيهما ، بخلاف الجلوس ، وإن يظهر من بعضهم انصراف الدليل إلى خصوص حال القيام ، فلا يعتبر فيه - أي في الجلوس - أيضاً ، ولكنّه خال عن الوجه .

ويدلّ عليه أيضاً إطلاق خبر أبي بصير عن علي عليه السلام : « من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له » ^(٢) . والكلام في تقرّبه هو ما اشير إليه .

وأما الاستقلال وعدم الاستناد : فيدلّ على اعتباره في الجلوس إطلاق خبر « ابن سنان » المتقدم « ... لا تمسك بخمرك وأنت تصلي ولا تستند إلى جدار وأنت تصلي إلّا أن تكون مريضاً » ^(٣) .

حيث إنّ الاستناد قد يحتاج إليه حال القيام ، وقد يحتاج إليه حال الجلوس ، بل وكذا الاضطجاع ، فكلّ حالة يترقّب فيها الاعتماد حال الصلاة تندرج تحت إطلاق المنع ، فالاضطجاع والجلوس كالقيام من جهة الشمول والانطباق ، فيعتبر فيهما الاستقلال ، كما فيه .

وأما الاستقرار : فالظاهر من معقد الایجام المدعى عليه هو اعتباره في جميع حالات الصلاة عدا ما يختلف فيه ، حسبما يأتي (في المسألة ٢٩) بلا خصوصية للقيام والجلوس ، بل لعلّه يستفاد ممّا ورد في حال القراءة ، سواء كانت بالقيام

(٢٩١) الوسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح ٢٠١ .

(٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب القيام ح ٢ .

أو غيره ، كخبر « السكوني » المتقدم الدالّ على أنّه يكفّ عن القراءة في مشيه حتّى يتقدّم إلى الموضع الذي يريد ثمّ يقرأ . وإنّ يحتمل أنّ المنع إنّما هو لعدم صدق القيام حال المشي ، كما يتّضح . والعمدة هو إطلاق معقد الاجماع ، ولذا يحكم باعتباره في الركوع والسجود وفي مطلق الاشتغال بالأذكار الصلّاتية . فمنه يظهر : اعتباره حال الاضطجاع والاستلقاء أيضاً ، لعدم قصور الدليل ، بخلاف الانتصاب المنصرف دليله عنهما .

فنتحصّل - في الأمر الأوّل - أنّ الجلوس كالقيام من حيث اعتبار تلك الأوصاف فيهما . وأمّا الاضطجاع والاستلقاء فهما من حيث الاستقرار والطمأنينة كالجلوس . ومن حيث الاستقلال وعدم الاعتماد ، ففي كلّ مورد يترقّب منه ذلك في تينك الحالتين ، فيحكم فيه باللزوم - مع ما بين الاضطجاع والاستلقاء - من الفرق الواضح فيه - فالمدّار الزائد من الاعتماد مندرج تحت دليل المنع في ذلك . وأمّا تبدّل التكليف من الجلوس إلى الاضطجاع : فالمتيقّن من الأخبار هو عند العجز عنه - أي عن الجلوس - في جميع الحالات . وأمّا العجز في الجملة : فهل يتبدّل معه التكليف ؟ أو يتقدّر بقدره ؟ ففيه الوجهان المتقدمان في القيام ، فراجع .

الامر الثالث

هل يتبدّل التكليف بعد تعدّد الجلوس إلى الاضطجاع ؟ أو إلى الاستلقاء ؟ وعلى الأوّل : فهل يتعيّن الاضطجاع على الأيمن ؟ أو على الأيسر ؟ أو يختار بينهما ؟ وعلى الثاني : فهل يتعيّن الاستلقاء ؟ أو يختار بين الاضطجاع بقسميه وبين الاستلقاء ؟ وجوه وأقوال ، منشأها تضارب النصوص .

ولاريب في لزوم الاستقبال حال الصلاة ، وهو يختلف باختلاف الحالات ، لأنّ استقبال القائم : بمحاذاة مقادير بدنه لتجاه القبلة . و استقبال الجالس :

بمحاذاة القدر البادي منه حال الجلوس من الركبة و مافوقها لها . واستقبال المضطجع: هو بمحاذاة الوجه و ظاهر البدن لها ، كهيئة المقبور . واستقبال المستلقي: بمحاذاة باطن قدميه لها ، كهيئة المحتضر .

ولاميز في أصل الاستقبال بين نحوي الاضطجاع وإن أمكن قيام نص خاص على تعيين أحدهما ، ولكنه لا ماساس له بكيفية الاستقبال .

وقد بدت عى الاجتماع على تبدل التكليف من الجلوس حينئذ إلى الاضطجاع ، وأنت خير بعدم الاعتماد على مثله المصحوب بالنصوص المحتمل استناده إليها ، فلا إجماع تعبدى في البين ، فالمهم هو التأمل في تلك النصوص .

والقدر المسلّم منها هو التبدل بالاضطجاع ، لاتفاقها فيه ، لأن كل واحدة من الطوائف - الدالة عليه بالاطلاق ، والدالة على كونه على الأيمن ، والدالة على كونه على الأيسر - تدل على أصله في الجملة ، فلا بد من لحاظ الطائفة المطلقة أولاً ، ومن لحاظ الطائفة المقيّدة ثانياً ، حتى يتنجه العلاج والجمع ثالثاً .

أما الطائفة الدالة على الاضطجاع مطلقاً

فمنها: ما رواه عن أبي حمزة ، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل : «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم» ، قال عليه السلام : الصحيح يصلي قائماً ، وقعوداً ، المريض يصلي جالساً ، وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً ^(١) . حيث إنّه لم يقيّد الجنب بكونه على الأيمن أو الأيسر .

وفيه : أن التفسير كالأصل بصدد بيان ثلث الأقسام في الجملة ، لا بيان خصوصية كل قسم منها ، فحينئذ لا إطلاق له من حيث خصوصيات الاضطجاع ، هل هو على أحد نحويه المعيّنين أو لا على التعيين ؟ نعم ، يكفي لطرده الاستلقاء وعدم التبدل به .

ومنها : مارواه عن سماعة ، قال : سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس ؟ قال : فليصل وهو مضطجع وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد ، فإنه يجزي عنه ولم يكلف الله ما لا طاقة له به^(١) . ونحوه - أو لعله هو - مرسل الصدوق^(٢) .

والظاهر كونه عليه السلام بصدد بيان ما هو اللازم حينئذٍ ، فيدل على الاكتفاء بمطلق الاضطجاع - سواء كان على الأيمن أو الأيسر - في قبال الاستلقاء .

ومنها : مارواه عن عاي^٣ عليه السلام ومن لم يقدر أن يصلي قاعداً صلى مضطجعا ويؤمي بإيماء^(٣) .

وظاهره بملاحظة التعرض للإيماء كونه بصدد بيان ما هو المعتبر حينئذٍ ، فيدل على الاجتزاء بمطلق الاضطجاع .

وأما الطائفة الدالة على الاضطجاع على الجانب الأيمن

فمنها : مارواه عن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً كيف قدر صلى ، إما أن يوجهه فيؤمي بإيماء ، وقال : يوجهه كما يوجه الرجل في لحدّه ، و ينام على جانبه الأيمن ، ثم يؤمي بالصلاة ، فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر ، فأنه له جائز ، وليستقبل بوجهه القبلة ثم يؤمي بالصلاة بإيماء^(٤) .

ومنها : ما أرسله الصدوق - رحمه الله - بتاً ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... فإن لم يستطع صلى جالساً ، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيمن ، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيسر ، فإن لم يستطع استلقى ، الخ^(٥) .

وقد أشرنا غير مرة إلى أن الإرسال على نحوين : تارة بالبت كالمقام ، و أخرى بالاكتماء بمجرّد النقل ، كأن يقال : « روي عن الصادق عليه السلام ، مثلاً ، والغسم الأول بمنزلة المسند ، فيكون معتبراً .

ومنها : ما رواه في المستدرک عن « الجعفریات » عن عليّ عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ ... وإن لم يستطع أن يصلي جالساً صلى على جنبه الأيمن مستقبل القبلة ، الخ ^(١).

وقد حققنا في موطنه جواز الاعتماد على « الجعفریات » المسندة .

ومنها : ما في المستدرک أيضاً عن «المعتبر» روى أصحابنا ، عن حماد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً يوجهه كما يوجه الرجل في لحدّه وينام على جانبه الأيمن ، الخ ^(٢).

وليس فيما بأيدينا نصّ رواه «حماد» ولعلّ المحقق - رحمه الله - عثر على أصل لم نعر عليه ، كما في « جامع البرنطي » حيث إنّه كان عنده ، فيحتمل كونه خبراً برأسه .

ومنها : ما رواه عن « دعائم الاسلام » عن جعفر بن محمد عليه السلام عن آبائه عن عليّ عليه السلام أن رسول الله ﷺ سئل عن صلاة العليل ، فقال عليه السلام يصلي قائماً . . . فان لم يستطع أن يصلي جالساً صلى مضطجعا لجنبه الأيمن ، الخ ^(٣).

لم يكن في الأخبار المارة نصّ بهذا السند ، فهو خبر مستقل . إلّا أن يقال : إن الاسناد الكذائي إنّما هو في قبال العامة الذين لا يروون إلّا عن النبي ﷺ ولما جاز أن يسند ما ورد عن الأئمة عليهم السلام إليه عليه السلام فقد روى عنه عليه السلام لجوازه ، كما يدلّ عليه غير واحد من الروايات ، فراجع .

ولا خفاء في أنّه وإن لم يكن كلّ واحد منها تامّ السند ، إلّا أن فيها ما يكون واجداً لشرائط الحجية مع الاعتضاد بالتظافر ، مع أن القول بتعيين الاضطجاع على الأيمن بعد تعذّر الجلوس أشهر الأقوال في المسألة ، فيقيّد بذلك ما دلّ على أصل الاضطجاع المطلق .

وأما الطائفة الدالة على تعيين الاستلقاء عند تعذر الجلوس

فمنها : ما رواه الصدوق مرسلًا ، قال : قال الصادق . . . فان لم يقدر أن يصلي جالساً صلى مستلقياً يكبر ثم يقرأ ، الخ^(١).

ومارواه عن جعفر بن محمد بن الحسين ، عن عيسى بن مهران ، عن عبد السلام ابن صالح الهروي ، عن الرضا ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله ﷺ : إذا لم يستطع الرجل أن يصلي قائماً فليصل جالساً ، فان لم يستطع جالساً فليصل مستلقياً ناصباً رجليه ، الخ^(٢).

قد اختلف في «جعفر بن محمد بن الحسين» ثقةً وضعفاً ، حيث يقال فيه : «إنه إمامي» مجهول . وكذا «عيسى بن مهران» إمامي لم ينص على وثاقته ولاضعفه ، فهو أيضاً مجهول . كما أن «الخبر الأول» مرسل ، وإن أرسله «الصدوق» بتاً ، ولكنه لايقاوم ما مر : من الطائفتين الدالتين على أصل الاضطجاع أو على خصوص الأيمن ، فتحتمل هذه الطائفة الآمرة بالاستلقاء على النقيّة ، أو نحوها مما لاينافي الاتفاق على تعيين الاضطجاع عند تعذر الجلوس . فالأقوى ما هو المشهور .

الامر الرابع

في تقدم الاضطجاع على الأيسر على الاستلقاء

من لايتمكن من الاضطجاع على الأيمن ، فهل يتعين عليه الاضطجاع على الأيسر ؟ أو الاستلقاء ؟ أو يختير بينهما ؟ وجوه .
واشتهار الوجه الأول ليس بمثابة شهرة تعيين الاضطجاع على الأيمن عند تعذر الجاوس الذي يدعى الاجماع عليه ، كما مر .

وكيف كان، إن الذي يدل على تعيينه - مضافاً إلى الشهرة - هو مرسل الصدوق المتقدم^(١). ولاضير بالارسال بعد كونه بنحو البت - حسب ما اشير إليه غير مرة - وليس للأصحاب مستند سواء، فينجبر به الضعف الموهوم.

وفي قبالة طائفتان من النصوص :

الاولى : ما يستدل به للتخيير بين الاضطجاع على الأيسر وبين الاستلقاء.
والثانية : ما يستدل به لتعيين الاستلقاء . فنأتي بهما أولاً ، ونشير إلى العلاج بين هذه الطوائف ثانياً .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : خبر «عمار» المتقدم ، إذ فيه . . . فان لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر ، فانه له جائز ، وليستقبل بوجهه القبلة الخ^(٢).

لظهوره في عدم تعيين كيفية خاصة ، بل يجوز له كيف ما قدر : من الاضطجاع على الأيسر أو الاستلقاء . ولا يمتوهم التخيير بالنسبة إلى الأيمن أيضاً ، لتفسيره هناك بمالينافي ، فراجع .

وفيه : أن ظاهر الأمر باستقبال الوجه للقبلة هو تقدم الاضطجاع على الأيسر على الاستلقاء ، إذ المراد هو كيفية الاستقبال حال الصلاة ، ومن المعلوم : أن المستلقي لا يكون وجهه حالها تجاه القبلة . نعم ، لو جلس لكان وجهه كذلك ، ولكنه خارج عن الفرض .

فهو من الطائفة الدالة على تعيين الاضطجاع على الأيسر لا الدالة على التخيير بينه وبين الاستلقاء . وعلى التنزيل : يكون ظهوره في تجويز الاستلقاء مع التمكن من الاضطجاع على الأيسر بالاطلاق الصالح للتقييد بمرسل «الصدوق» . ومنها : ما رواه في المستدرك عن «المعتبر» عن الصادق عليه السلام . . . فان لم يقدر

على جانبه الأيمن فكيف ما قدر ، فأنه جائز ، ويستقبل بوجهه القبلة ، الخ^(١) .
تقريب الاستدلال بها للتخيير وردّه - بظهورها في تعيين الاضطجاع أو لا
وبصلوحها للتقييد بمرسل الصدوق ، ثانياً - هو ما مرّ .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : ما رواه في المستدرک عن « الجعفریات » المتقدم آناً ، وفيها « . . .
فان لم يستطع أن يصلي على جنبه الأيمن صلى مستلقياً رجلاه ممّا يلي القبلة » ،^(٢)
وقريب منه ما عن « الدعائم »^(٣) .

و لعلّه المستند لعدّة من الأصحاب القائلين بتعيين الاستلقاء عند تعذّر
الاضطجاع على الأيمن ، لما تقدّم من صلوح « الجعفریات » للاستناد ، و حيث
إنّه مسند قدّموه على مرسل « الصدوق » فيقع التعارض عند من لا يكون المرسل
الكذائي قاصراً عن المسند .

ولا يمكن الجمع بحمل ما في « الجعفریات » على صورة العجز عن الاضطجاع
على الأيسر ، حيث إنّه تعرّض لصورة العجز عن الجلوس بتعيين الاضطجاع على
الأيمن ، فالسكوت عن الأيسر ظاهر في عدم تقدّمه على الاستلقاء . كما لا يمكن
طرحه بعد ما تقدّم : من اعتبار « الجعفریات » سيّما بعد عمل عدّة من
الأساطين بمضمونه .

نعم ، يمكن ترجيح مرسل « الصدوق » .

أو لا : بموافقه لمضمون الآية الكريمة الدالة على لزوم الاضطجاع عند
العجز عن الجلوس بلا تعرّض للاستلقاء أصلاً ، ففي الفرض حيث يمكن الاضطجاع
في الجملة لا ينتهي الأمر إلى الاستلقاء الذي لم يذكر في الكريمة ولا في الرواية
المفسّرة لها .

وثانياً: بأنّ خبر « الجعفریات » مخالف للآية الدالة على حفظ الاضطجاع مهماً أمكن، فمع الغض عن مرسل « الصدوق » يحكم بأنّ الدال على تعيين الاستلقاء مطروح أو مؤوّل بما لا ينافي الكريمة، فينتج ما يلائم المرسل وإن لم يكن من باب ترجيحه عليه مستقيماً .

و ثالثاً : بأنّ سند « الجعفریات » وإن كان قابلاً للتصحيح بما أنعب (في المستدرك) نفسه الشريفة، إلّا أنّه يظهر من ترجمة مؤلفها أنّه كان ساكناً بمصر بعيداً عن حوزة الدراسة والرواية والدراية، وما إلى ذلك من الفنون الهامة التي يفتقر إليها المحدث المتضلع : من السماع من المشايخ أو القراءة عليهم أو إجازة النقل عنهم، وما يراهيه ممّا يشيّد ركن الرواية والوثوق . فعليه : يمكن أن يتطرّق إليها - أي إلى الجعفریات - احتمال السقط، بأن كان الأصل هكذا: « فإن لم يستطع على جانبه الأيسر صليّ مستقيماً » . كما أنّه لا بدّ لتصحيح الخبر المنقول عن « دعوات الراوندي » من ارتكاب ذلك . ولا يتوهم التنافي بينه وبين ما استثناء: من جواز الاتكاء على النقل اعتماداً على أصالة عدم الخطأ والغفلة، لاندفاعه باختصاص ذلك بلحاظ كلّ خبر بحاله . وأمّا بلحاظ التعارض : فربما يمكن تجويز ذلك الاحتمال وإن كان مخالفاً للظاهر في الجملة، إذ العلاج والجمع بين المتعارضين مع انحفاظ جميع الاصول الجارية في انعقاد أصل الظهور أو تحفّظ الظهور المنعقد غير ممكن، فتدبّر .

الامر الخامس

في تعيين الاستلقاء عند تعذر الاضطجاع

إذا تعذر الاضطجاع بكلا قسميه صليّ مستقيماً - كالمحتضر - لظهور النصوص المارة فيه مع عدم ما يدلّ على غير ذلك، ولا حالة اخرى هنا غير الاستلقاء حتّى ينتقل إليها عند تعذّر، وهو واضح .

الامر السادس

في الركوع والسجود الاضطرابين عند تعذر الاختياري منهما

إنَّ الاستفادة من المتن هو لزوم الانحناء للركوع والسجود حينئذٍ بما أمكن سواء صدق العنوان على ذلك شرعاً أو عرفاً أو لم يصدق رأساً ، وإن احتمل بعيداً لزوم تحصيل ما يصدق عليه العنوان عرفاً وإن لم يصدق عليه شرعاً ، لتعذره . وأبعد منه هو احتمال إرادة كون الانحناء للسجود أخفض منه للركوع . وكيف كان ، يلزم الاتيان بما أمكن منهما ، صدق العنوان أم لا .

وليعلم : أنَّ الأمور المعتبرة فيهما على قسمين :

أحدهما : ما يكون مأخوذاً في قوامهما ، بحيث لا يتحقق شيء منهما عند فقده كالانحناء إلى مقدار ما في الركوع ، ووضع الجبهة على الأرض أو نحوها في السجود .

والآخر : ما يكون مأخوذاً في صحتهما شرعاً ، بحيث لا يقعان صحيحين عند فقده ، نحو كون المسجد أرضاً أو ما ينبت منه في السجود ، والتحدث بالخاص في الركوع .

فمن لم يتمكن من المصداق الشرعي منهما يجتزىء بالعرفي منهما ، وإلا فبما أمكن ، أداء لحق الأصل الثانوي المؤسس في الصلاة : من عدم سقوطها بحال ، وإن كان مقتضى القاعدة الأولى لية هو انتفاء المشروط عند تعذره شرطه . فمند انتضاح عدم سقوطها رأساً يتبدل التكليف إلى ما يضطر إليه : من الانحناء أو لا ، والإيماء عند تعذره ثانياً ، وهكذا . ويؤيده ورود ما يجوز السجود على ما لا يصح للضرورة ، و ورود ما يرخّص رفع المسجد إلى الجبهة ثم مساسها أو وضعها عليه للاضطراب الذي يرتفع معه الحكم الأولي ويبدل إلى بديله الثانوي . ولعل مستند المتن هو ما شير إليه ، لا « قاعدة الميسور » النافذة في نفسها

و غير المنطبقة على بعض فروع المقام - كالإيماء - حيث إنه لا يعدّ ميسوراً للركوع والسجود .

نمّ إنه لاختفاء في أن الانحناء للركوع و السجود فعل صلاتي ، لا أنه مقدمة له - كالنهوض - فعليه يتقدّر بالاضطرار إلى تركه لا الزائد عن مقداره، فيأتي بما أمكن بلا اكتفاء بالإيماء حينئذٍ . ولكن نطاق نصوص الإيماء هو تجويزه حينذاك ، فيلزم التأمل فيها حتّى يتضح ظهورها في الاجتزاء به عند عدم التمكن من الركوع والسجود الاختياريين أو الأعمّ منهما، فعلى الأول يكتفى بالإيماء بمجرد عدم التمكن من الاختياري منهما ، دون الثاني ، وهي فيما نلّي :

في النصوص الدالة على الإيماء عند تعذر الركوع والسجود

فمنها : ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟ قال : يؤمّي برأسه إيماءً ، وأن يضع جبهته على الأرض أحبّ إليّ ^(١) .

لإشكال في السند . وأمّا المتن : فالمراد من عدم الاستطاعة هو العرفي منه ، لا خصوص الشرعي ، لما تقدّم من عدم تبدّل الوظيفة مع التمكن من الركوع والسجود العرفيين ، فلم يوجب عليه السلام الانحناء مهما أمكن وإن خرج عن حدّ العرفي منهما ، بل حكم بالإيماء .

والإشكال عليه بعدم الاستقامة ، إذا المفروض عدم التمكن من السجود ، ومعه لا مجال لوضع الجبهة على الأرض حتّى يكون أحبّ .

مندفع بإمكان الجمع بينهما ، إذ ليس المراد من عدم التمكن هو العجز العقلي المنافي للموضع ، بل المقصود هو العجز العرفي الملازم معه عند التحمّل والاصطبار ، فمن تحمّل ما هو الأحز فقد أتى بما هو الأفضل وإن لم يجب عليه،

فتبصر ! حتى تعلم بوجود الملاك في أمثال المقام - كالحرج والعسر - وإنما الانتقال إلى الداني من باب الترخيص .

ومنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : المريض يؤمى بإيماء^(١) . ويمكن حمله على ما تقدم آنفاً : من العجز العرفي والتمكّن العقلي .

و منها : ما رواه عن سماعة : قال : سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس ؟ قال : فليصل وهو مضطجّع وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد ، فإنه يجزي عنه ولم يكلف الله ما لا طاقة له به^(٢) .

ظاهره وضع الشيء على الجبهة عند الوصول إلى الذكر معجزياً به بالإيماء فينافي ما مرّ : من الأمر بالإيماء . ويمكن التوفيق بالحمل على التخيير تارة ، وبالحمل على اعتبار كل واحد منهما جزءاً للواجب في هذه الحالة أخرى ، إلا أن يقوم الشاهد الخارجي على أن الوضع أفضل ، فيحمل على النذب حينئذ .

و منها : ما رواه عن الكرخي ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : رجل شيوخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود ؟ فقال : ليؤم برأسه إيماءً وإن كان له من يرفع الخمرة فليسجد ، فإن لم يمكنه ذلك فليؤم برأسه نحو القبلة إيماءً^(٣) .

ظاهره الحكم بالإيماء مع عدم التمكن من السجود العرفي والعجز عن الشرعي منه بالإيجاب للانحناء ، ولكن في صورة الجاوس بلا تمرّض للاضطجاع وغيره ، فلا يعارض ما لودل على أمر خاصّ حالهما - أي الاضطجاع والاستلقاء - .

ومنها : ما رواه « الفقهاء » مرسلًا عن الرسول صلى الله عليه وآله قال . . . فإن لم يستطع استلقى وأما إيماءً وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده أخفض من ركوعه^(٤) . يحتمل اعتبار الإيماء في خصوص الاستلقاء المذكور أخيراً ، كما يحتمل

اعتباره فيما نقدّمه من الاضطجاع أيضاً. وإن شكّ فالأخير متيقّن والزائد مشكوك منفيّ بالأصل ، على ما هو المقرّر في القيد الصالح للرجوع إلى ما عدا الأخير أيضاً . و لم يؤخذ في نطاقه عنوان العجز عن السجود ، ولكن المنساق من عدم الاستطاعة المأخوذ فيه هو عدم التمكن العرفي منه أيضاً .

ومنها: مارواه عن عليّ عليه السلام مرسلاً أيضاً^(١) مفاده الإيماء بالرأس للركوع والسجود عند العجز عن الجلوس ، بلا إيجاب لوضع ما يصحّ عليه السجود على الجبهة. ومنها : ذيل مارواه عن المرتضى (في رسالة المحكم والمتشابه) الدالّ على الإيماء حال الاضطجاع^(٢).

ومنها: مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام ... فقال : على خمرة أو على مروحة أو على سواك يرفعه إليه ، هو أفضل من الإيماء الخ^(٣). الظاهر في أفضليّة رفع الخمرة ونحوها و وضع الجبهة عليها من الإيماء .

ولا خفاء في أنّ الرفع والوضع قد يكون بحيث يصدق على ذلك السجود وقد لا يكون ، وأقصاه حينئذٍ تحصيل المساس لما توضع عليه الجبهة بالرفع . ولا إشكال في تقدّم الصورة الأولى على الإيماء ، كما تقدّم . و أمّا الثانية : فكذلك أيضاً للجمع بين النصوص ، كما يأتي .

ومنها : مارواه عن عمّار ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤمّي في المكتوبة والنوافل إذا لم يجد ما يسجد عليه ولم يكن له موضع يسجد فيه؟ قال: إذا كان هكذا فليؤم برأسه في الصلاة كلّها^(٤) .

وظاهره جواز الإيماء عند عسر الانحناء للركوع والسجود ، بل انعزّض للمضطجع ولا المستلقي . ويقرب أن يكون مورده العجز العرفي عن القيام .

(٢٠١) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ٢٢١٦ .

(٣) الوسائل الباب ١٥ من أبواب ما يسجد عليه ح ١٦ .

(٤) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب السجود ح ٢ .

ومنها : ما رواه (في المستدرک) عن عليّ عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : يصلي المريض قائماً إن استطاع فإن لم يستطع صلى قاعداً وإن لم يستطع أن يسجد أومى برأسه الخ^(١) الدالّ على الإيماء عند العجز عن السجود ، بلاذكر للاضطجاع ولا الاستلقاء .

ومنها : ما رواه أيضاً عن عليّ عليه السلام أن رسول الله ﷺ سئل عن صلاة العليل فقال : يصلي قائماً . . . وإن لم يستطع أن يسجد أومى إيماء برأسه الخ^(٢) . إلى غير ذلك من النصوص التي يمكن الجمع بينها : بأنّ التبدل بالإيماء عند العجز عن الركوع والسجود العريتين من دون لزوم للانحناء بما أمكن ، مع تقدّم الإيماء بالرأس على ما بالعين والحاجب ، ومع أخفضيّة الإيماء للسجود ممّا للركوع .

والدليل على تعيين الإيماء بالعين عند العجز عمّا بالرأس ، هو مرسل الفقيه^(٣) . وقد أورد على المتن : بعدم إمكان الزيادة في الغمض لإبطال المدّة الخارج عن القصد البتّة .

وفيه : أنّه إنكار لما يشاهد في الخارج أوّلاً ، وطول المدّة مع كونه خارجاً عن الإرادة غير صالح للدلالة على السجود عرفاً . فالإيماء بالرأس مقدّم على غيره ، لقوّة دليله . ويتلوه الإيماء بالعين ، للمرسل . ومع العجز عنه أيضاً يكتفى بكلّ إيماء وفعل مفهم للركوع والسجود ، لاطلاق الأمر بالإيماء ، مع لزوم ازدياده للسجود عمّا للركوع من الغمض بالعين أو الخفض بالرأس .

(مسألة - ١٨) لودار أمره بين الصلاة قائماً ماشياً أو جالساً ،

(٢٠١) المستدرک الباب ١ من أبواب القيام ح ٣ و ٥ .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ١٣ .

فالأحوط التكرار أيضاً .

و لنشر - قبل إقامة البرهان على الترجيح أو التساوي بين الأمرين - إلى ما في المتن من النقاش الصناعي ، وهو أن " الاحتياط تارة " للعلم الاجمالي الموجب له ، واخرى لعدم اتضاح السند مع عدم الاجترار على المخالفة . و الظاهر : أن " المقام من قبيل الأول ، للشك " في صدق القيام على ما يكون مقروناً بالمشي ، لاحتمال دخالة الوقوف في مفهومه بعد العلم بأنه لو صدق القيام على مثله لتعين ، و لو لم يصدق لتعين الجاوس . فالشك " في المكلف به المعلوم بالاجمال الدائر بين الصلاة ماشياً وبينها جالساً ، فيجب الاحتياط بالتكرار تحصيلاً للموافقة القطعية - على ما حرر في الاصول - فالصناعة تقضي بايجاب التكرار لا الاحتياط به ، فتدبر ، إذ لا يكون هنا لعدم اتضاح الدليل مع عدم الجراءة على الحياد .

و كيف كان ، فقد يقال : بتقدم الصلاة ماشياً على الصلاة جالساً لوجهين :
الاول : صدق القيام على ما يكون مع المشي ، حيث إنه يقال عرفاً : إنه مشى قائماً ، في قبال الأعرج الذي لا يقدر على القيام ، حيث إنه لا يوصف فعله بذلك . نعم ، يفوت معه الاستقرار الذي مر " خروجه عن مفهوم القيام ، فهو - كفاقد الاستقلال - مقدّم على الجلوس ، للقاعدة الأولى في الباب .
 وأورد عليه في "الجواهر" بأن " هذه الكيفية من العبادة مسلوب عنها اسم الصلاة في عرف المتشرعة .

وفيه : أن " إطلاق الصلاة على مثلها غير عزيز ، وإليك بشواهد :
 منها : تجويز الأصحاب - رحمهم الله - صلاة النافلة حالة المشي في الطريق أو السوق وكذا على الراحلة ، ولاريب في صدق الصلاة على ما يأتيه الماشي في السوق أو الراكب على الدابة ونحو ذلك . والسر " هو عدم اعتبار القرار في النافلة عند

اختيار ذاك الفرد منها ، وهو ما يكون حال المشي أو الركوب ، ولذا يناقش في سقوط الاستقرار عند اختيار الفرد الآخر منها ، وهو ما يكون في غير المشي والركوب . ومنها : تجوزهم الفريضة عند الاضطراب والخوف ماشياً ، كما لو ابتلى بأرض مسبعة مع ضيق الوقت .

إلى غير ذلك من الشواهد الناطقة بصدقها على ما يؤتى ماشياً أو نحوه . أضف إلى ذلك : صدقها على ما يأتيه المضطجع والمستلقي ، بل والغريق : من التكبير الواحد . والسرّ هو اختلاف الأفراد كمالاتاً ونقصاً مع اشتراكها في الجامع بينها ، على ما لكلّ من المكلفين وظيفته الخاصة ، وهو - أي الجامع - أصل الصلاة ، ولا يسلب الجامع عن آية مرتبة منها البتة وإن تسلب المراتب بعضها عن بعض . ولعلّ الخلط بين عدم صدق المرتبة الكاملة وهي صلاة المختار وبين صدق أصل الصلاة الجامع بين المراتب هو الموجب للإيراد .

نعم ، يمكن القول بانصراف مادلّ على تقدّم الصلاة قائماً عليها جالساً عن مثل هذا الفرد الفاقد للقرار والوقوف ، لانسياق «الواقف» من «القائم» هنا - كما ادّعاء أيضاً في الجواهر - ولكن يحتاج إلى بيئنة مفقودة ، فيتعرّى ذلك الادّعاء عن الشاهد ، لأنّ المشي ضارّ بالقرار الذي هو من الأوصاف الخارجية للقيام بالإدخال له في أصله . وقد تقدّم سقوط أيّ وصف اضطراب إلى تركه مع بقاء أصل القيام بحاله ، كما أنّه لو اضطرب إلى تركه - أي ترك القيام - لسقط و تبدّل التكليف بالجلوس .

فتحصّل : أنّ الصلاة ماشياً مقدّمة عليها جالساً ، وسيأتي (في المسألة ٢٩) ماله دخل بالمقام ، من حيث احتمال دخالة الوقوف في أصل القيام وإن لم يكن للقرار دخل له ، للفرق بينه وبين الوقوف ، فارتقب .

الثاني من الوجهين : ما رواه عن سليمان بن حفص المروزي ، قال : قال الفقيه **عليه السلام** : المريض إنَّما يصليّ قاعداً إذا صار أن يمشي بالحال التي لا يقدر فيها

على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً^(١) .

واستدل به المفيد - رحمه الله - في موردين، الأول : في حدّ العجز المسوّغ للمنعود ، فقال : «هو أن لا يتمكّن من المشي بقدر زمان صلاته قائماً». والثاني : في دوران الأمر بين المشي والجلوس ، وهو الأمر المبحوث عنه هنا . و تبعه في المورد الأخير جماعة من الفقهاء ، دون المورد الأول .

ولا يعلم أن مستندهم هو هذا الخبر أو القاعدة المارّة في الوجه الأول . ومنه يظهر : عدم الاعتماد عليه بزعم جبران ضعفه بالاستناد ، لأنّ المتيقّن هو استناد المفيد - رحمه الله - إليه وهو وحده غير كافٍ في الجبر .

نعم ، لا بدّ من التأمّل التامّ في أصل افتقاره إلى العمل وعدمه . فنقول : لا إشكال في السند إلّا من جهة «سليمان بن حفص» وقد تعرّض له القدماء ، ولكن بلا جرح ولا تعديل ، فالضعف للجهالة بحال الراوي لا أنّه مقدّوح ، وبينهما فرق البتّة . وأمّا المتأخرون : كالمحقّق الداماد والبهايي والمجلسي - رحمهم الله - فوثقوه بلحاظ ما يظهر من الصدوق - رحمه الله - توثيقه وكذا العلامة - رحمه الله - فاعلّ عدم قدحه مع عمل بعض الأصحاب بخبره يكفي في جواز الاستناد .

وأما المتن : فيتراءى منه أنّ الضابط في الصلاة قاعداً هو عدم القدرة على المشي بمقدارها ، وحيث إنّّه غير متّضح المراد ، فقال بعضهم - كما في الوسائل - : إنّّه محمول على الغالب من تلازم القدرة على المشي والقدرة على القيام ، لأنّ عدم القدرة على المشي في ذلك المقدار من الزمان بلحاظ الضعف وعدم اعتدال المزاج ، ففي الغالب من لا يمكنه المشي لا يمكنه القيام .

وفيه : أنّ المعروف لا بدّ وأن يكون أجلى من المعروف ، والأمر هنا بالعكس ،

ولا أقلّ من التساوي ، لأنّ إحراز القدرة على القيام مقدار الصلاة أهون من إحرازها باحراز القدرة على المشي بمقدارها مع اختلاف القدرتين ، إذ المشقة في المشي مقدار الصلاة أزيد منها في القيام بمقدارها ، فجعلها أمانة على القدرة على القيام حالها أشبه بالأكل من القفء المستنكر عند العقلاء البعيد عن مساق النصوص ! فمعه لا يمكن رفع اليد عما أسّسناه سالفاً - تبعاً للروايات المعتبرة - من لزوم الاتيان بالمقدور من القيام ، وإن فقد بعض الأوصاف الخارجية .

هذا بناءً على الطريقة ، كما هو المنساق من الرواية . وأما بناءً على الموضوعية - بأن يكون مجرّد العجز عن المشي مقدار الصلاة موضوعاً لجوازها جالساً وإن قدر على الوقوف بمقدارها - فله وجه . ولكنّه بعيد منها . كما أنّه من المستبعد إرادة المفيد - رحمه الله - له ، إذ يشكل جوازها جالساً مع القدرة على إتيانها قائماً بمجرّد العجز عن المشي بمقدارها ، إذ لا مساس للمشي الكذائي بذلك أصلاً . ويحتمل انسياق المعنى المبحوث عنه منها بالارتباط لذلك بالأمانة المحدّدة للعجز المسوّغ للتعوّد ، وهو تقدّم صلاة الماشي على صلاة الجالس .

نعم ، مقتضاه أنّ العاجز عن المشي بمقدار تمام الصلاة يتبدّل تكليفه بالجلوس ، فيلائم مقال المفيد - رحمه الله - في التحديد المذكور ، فعليه : لو قدر على المشي بمقدار بعضها يصليّ قاعداً في جميعها ، لعدم تحقّق النصاب المذكور ، فيخالف ما عليه الأصحاب - رحمه الله - من تقدّر الضرورة بقدرها ولزوم القيام مهما أمكن .

(مسألة - ١٩) لو كان وظيفته الصلاة جالساً وأمكنه القيام

حال الركوع وجب ذلك .

ومفاده يحتمل الوجهين :

الأوّل : أن يكون عالماً من حاله أوّل الصلاة بأنّه لا يقدر على القيام

في شيء من أفعالها عدا حال الركوع .

والثاني: أن يتجدد له الاقتدار عليه حاله بعدما كان عاجزاً عنه في سائر أفعالها .
والظاهر : هو الوجه الثاني ، كما استظهره من المتن بعض أعلام العصر . و
كيف كان ، إن مقتضى القاعدة على الأول هو لزوم مراعاة القيام المتصل بالركوع ،
لألاكتفاء بمجرد الركوع القيامي في قبال الركوع الجلوسي .

وأما على الاحتمال الثاني : فهو على نحوين ، فتارة : تتجدد القدرة حال
الركوع بحيث يمكنه الاتيان حينئذٍ بباقي أفعال الصلاة كما يأتيها القادر المختار ،
وأخرى : تتجدد له لخصوص القيام حال الركوع والركوع القيامي .

فعلى الأول : فإن كان في ضيق الوقت فلا كلام فيه ، لأن الأجزاء الماضية
التي أتى بها جالساً قد وقعت في موقعها ، والأجزاء القادمة يأتي بها كما يأتيها
المختار . وأما إن كان في سعته ، فعلى المختار - من دوران تبدل الوظيفة مدار
استيعاب العجز عن المبدل عنه لتمام الوقت ، فحينئذٍ يجوز البدار أيضاً فيما إذا
قام لديه الطريق على بقاء العذر ودوامه علماً أو ظناً ، ولكن الاجتزاء به موقوف
على دوامه واقعاً - يدور الأمر مدار الواقع بقاء وزوالاً . وتفصيل المقال - من
حيث جواز البدار وعدمه ، والتوفيق بين الأدلة و ترجيح ما هو الحق منها -
هو كقول إلى محلّه الذي يتعرّضه الماتن - رحمه الله - فارتقب .

وعلى الثاني : فلا ريب في لزوم الاقتصار على الميسور من القيام ، لقوله عليه السلام :
« إذا قوي فليقم » ، كما لعلمها المستفاد من المتن لا الشق الأول من ثاني وجهي
المسألة ، فتبصر ! .

(مسألة - ٢٠) إذا قدر على القيام في بعض الركعات دون

الجميع وجب أن يقوم الى أن يتجدد العجز ، وكذا إذا تمكن

منه فى بعض الركعة لا فى تمامها . نعم ، لو علم من حاله أنه لو قام أول الصلاة لم يدرك من الصلاة قائماً إلا ركعة أو بعضها وإذا جلس أولاً يقدر على الركعتين قائماً أو أزيد مثلاً ، لا يبعد وجوب تقديم الجالس ، لكن لا يترك الاحتياط بتكرار الصلاة . كما أن الاحوط فى صورة دوران الامر بين ادراك أول الركعة قائماً والعجز حال الركوع أو العكس أيضاً تكرار الصلاة .

تنقيح المقال فى ذلك رهين جهتين إحداهما : ما يبحث عما هو مقتضى القاعدة الأولى ، واخرىهما : ما هو مقتضى النصوص الخاصة .

أما الجهة الاولى

ففى مقتضى القاعدة

إن "النمادة الأولى" - مع قطع النظر عن المرحلات الخارجية أو الداخلية - هو صرف القدرة على القيام فى الركعات الأولى أو الأجزاء الأولى إلى تجدد العجز ، ثم يؤتى بتمام الركعات الثواني أو الأجزاء كذلك جالساً ، لدوران الأمر بين التخيير فى صرف القدرة على ما يقدر أولاً إلى أن يتجدد العجز و صرفها على ما يقدره أخيراً - باتيان الركعات أو الأجزاء الأولى جالساً - و بين تعيين صرفها فى ما يقدر عليه أولاً ، لاشتغاره بين الأصحاب - رحمهم الله - . فالمرجع هو الاحتياط بصرفها فيما يقدر عليه أولاً ، بناءً على أنه الأصل فيما دار الأمر بين التعيين والتخيير .

وأما باحاط المرحلات : فعمل المقام من باب التزاحم ، فيتبع ما هو الأهم ،

فمن علم من حاله : أنه لو قام أولاً لم يقدر إلا على ركعة أو بعضها و أما إذا جلس أولاً قدر على أزيد من ذلك ، لاحظ ذا المزية وقدّمه على فاقدها بأن يقدم الجلوس أولاً. ولكن المانن - رحمه الله - لم يحكم به - وإن نفى عنه البعد - بل حكم بوجوب الاحتياط بالتكرار تحصيلاً للبراءة اليقينية ، ولعل منشأه هو احتمال كون المورد من مصاديق ما عليه جلّ الأصحاب - رحمه الله - من لزوم الاتيان بما قدر عليه إلى أن يتجدد له العجز . إلا أن يقال: باختصاص ذلك بصورة التساوي العارية عن المزية الزائدة ، فلا ينطبق على المقام الذي يحكم بتقدم الجلوس لينحفظ القيام في أجزاء أكثر من الأجزاء الفاقدة له.

نعم ، لودلت رواية خاصة على لزوم تقديم القيام مهما قدر عليه على الجلوس - بلاتأثير للفتاوت بين الفاقد والواجد - لحكم به تعبداً ، ولكن تمامه على ذمة الجهة الثانية التالية .

أما الجهة الثانية

ففي مقتضى نصوص الباب

وهي طائفتان، إحداها : ما يكون ظاهراً في صرف القدرة على القيام مهما أمكن ، سواء تعقبه العجز الزائد أم لا . و الاخرى : ما يكون ظاهراً في تقدّر الضرورة بقدرها ترجيحاً لما هو أقلّ الضرورتين على الاخرى . فلا بد من التأمل في نطاق كل واحدة منهما بحيالها ثم في الجمع والعلاج بينهما ، فنقول بمنته (تعالى) :

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن جميل ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام ما حدث المرض الذي يصلي صاحبه قاعداً ؟ فقال : إن الرجل ليوغك ويخرج ولكنّه أعلم بنفسه ، إذا

قوي فليقم^(١).

«الوعك» هو إصابة الألم من شدة التعب والمرض، ولا خفاء في اختلاف زمن عروضة من أوّل الصلاة تارة، وآخرها تارة أخرى. وظاهر الأمر بالقيام عند القدرة، هو الدوران مدارها بدءاً وختماً بلا لحاظ الأقل والأكثر، فمن قدر في الأوّل يصلي قائماً وإن علم بأنّه يعجز عنه ويضطرّ إلى الجلوس في الباقي الزائد عمّا أتى به قائماً.

ومنها: ما رواه الصدوق مرسلًا، قال: قال الصادق عليه السلام: يصلي المريض قائماً فان لم يقدر على ذلك صلى جالساً، فان لم يقدر أن يصلي جالساً صلى مستلقياً يكبّر ثم يقرأ، إلخ^(٢).

إنّ موردّها وإن كان هو العجز المستمرّ إلى انقضاء الصلاة فرضاً، إلّا أنّ الخبر يتقطّعن منه حكم الأبعاض أيضاً، فهو مهما قدر صلى قائماً ومهما عجز صلى جالساً، بلا ملاحظة لزوم رعاية ما هو أقلّ العجزين أو أكثرهما.

ومنها: ما رواه عن عبد السلام بن صالح الهروي، عن الرضا عليه السلام كما تقدّم^(٣) وتقريبه هو ما اشير إليه.

فالمتحصّل من هذه الطائفة: هو الدوران مدار القدرة أينما تحقّقت.

وأما الطائفة الثانية:

فمنها: ما رواه عن سماعة، قال: سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس؟ قال: فليصل وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد، فأنه يجزي عنه، ولم يكلف الله ما لا طاقة له به^(٤).

إنّ روح الخبر ينادي بلزوم تحديد الجلوس بحدّ العجز، الأقل: فالأقلّ،

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب النيام ح ٣.

(٢) (٢٣٠٢) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ١٨١٣ و ٥٠.

فمن علم : بأنه لو جلس في الركعة الأولى يقدر على القيام في باقي الركعات بخلاف ما لو قام في الأولى ، لزم عليه ترجيح ما هو الأقل ضرورة .

و منها : مارواه عن سماعة ، قال : سألت عن الرجل يكون في عينه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة - أربعين يوماً أو أقل أو أكثر - فيمتنع من الصلاة الأيام إلا إيماء وهو على حاله ؟ فقال : لا بأس بذلك ، وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه ^(١) .

قد اشير في بعض مامر " إلى أن المورد إن اختص " بالعجز المستوعب لتعمام الصلاة غير ناهض بالاختصاص إذا كان محفوظاً بما يشهد للإطلاق ، وهو الذيل الدال على الضابط الكلي العام الناطق بحليّة ما اضطر إليه الموجب للاكتفاء بالأقل دون الزائد منه الخارج عن حد الاضطرار .

و منها : مارواه عن أبي بصير ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه ؟ فقال : لا إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها ، وليس شيء مما حرّم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطر إليه ^(٢) .

وظهورها في الدوران مدار الاضطرار قلّة وكثرة ما لا يخفى .

و منها : مارواه عن زرارة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض الذي يفطر فيه الصائم ويدع الصلاة من قيام ؟ فقال : بل الانسان على نفسه بصيرة ، هو أعلم بما يطيقه ^(٣) .

لظهورها في الدوران مدار حد الطوق وقدر الطاقة .

فالمتحصل من هذه الطائفة : هو الاقتصار في تبدل الوظيفة بمقدار الاضطرار - قل أو أكثر - على نظام "الأقل" فالأقل ، بلا جواز التعدّي . كما أن نطاق تلك الطائفة هو على نظام "الأول" والثاني ، بلا جواز التخطّي ، سواء كان الأول أقل

(٢١) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ٧٥٦ .

(٣) الوسائل الباب ٦ من أبواب القيام ح ٢ .

اضطراباً من الثاني أو العكس .

فعليه : لاتعارض عند التساوي وكذا عند الاختلاف إذا كان الأول أكثر اضطراباً من الثاني. وأمّا إذا كان بالعكس - كما هو المفروض في المتن المبحوث عنه في الشرح - فمقتضى الطائفة الاولى . ترجيح الأول و إن كان أقلّ ضرورة على الثاني وإن كان أكثر اضطراباً . و مقتضى الطائفة الثانية : ترجيح الأقلّ اضطراباً وإن كان هو الثاني على الأكثر ضرورة وإن كان هو الأول ، فتتعارضان . فان كان ظهور إحدهما في مورد الاجتماع أقوى من ظهور الاخرى يؤخذ به ، وإلا فيعمل بمقتضى القاعدة الأولى في أمثال المقام .

وليعلم : أن المراد من عدم التعارض عند التساوي ، هو أن نطاق الطائفة الثانية جواز ارتكاب كل واحد من الأمرين (الجلوس في الركعة الاولى والغيام في الثانية وبالعكس) و مفاد الطائفة الاولى هو تقديم ما قدر عليه من القيام أو لا بالتعيين ، فيمكن العلاج والجمع . وهذا هو المعنى هنا بعدم التعارض . ثم إن مقتضى القاعدة - وإن اشير إلى تزيده منه آنفاً - هو الاحتياط بالتكرار ، للعلم الاجمالي بلزوم صرف القدرة في البعض مع تبدل الوظيفة في البعض الآخر بلاتعيين ، فعليه : يحتاط بالتكرار .

وتوهم : أن القدرة باتيان الركعات الباقية قائماً في طول القدرة على إتيان الركعة الاولى كذلك ، فلا يجوز إهمالها برجاء إتيان الباقية قائماً .

مدفوع ، بأن وزان تنجيز العلم الاجمالي في الامور المتعاقبة الطولية وزان الامور المتعاقبة العرضية ، ألا ترى أنه لو اضطرب إلى شرب الخمر في الجملة ودار أمره بين شرب مقدار قليل منها في هذه الساعة وبين شرب أكثر منه فيما بعد أو أهمل شربها في هذه الساعة ، فهل يجوز العقل تأخير الشرب اعتماداً على لزوم صرف القدرة في الأول فالثاني؟ أو يقضى بلزوم دفع الاضطراب بالأقلّ فالأقلّ؟

و الحاصل : أن العلم الاجمالي في الامور الطولية كالعرضية منجtz وإن اختلف آثاره في كذا مورد بحسبه ، فمقتضى العلم الاجمالي في المثال هو لزوم شرب القليل صوتاً عن الكثير ، ومقتضاه في الممثل هو لزوم تكرار الصلاة تحصيلاً للموافقة القطعية بالعلم الاجمالي بلزوم أحد الأمرين : إما رعاية « الأول » فالثاني ، وإما رعاية « الأقل » فالأقل ، تدبّر تجد .

فيجب الاحتياط - كما في المتن - من الحكم بعدم تركه ، وإن نفى البعد عن وجوب تقديم الجلوس . و لكن الحق في المسألة هو لزوم الاختصار على أقل المحذورين بتقديم الجلوس ، لقوة ظهور الطائفة الثانية (وهي نصوص الاضطرار) على ظهور الطائفة الأولى (وهي تقديم الأول على الثاني كائناً ما كان) لأن تلك الطائفة معللة دون هذه ، فالأقوى تقديم الجلوس .

ومما نقحناه يتضح : أنه لا مساس للمقام بقاعدة «الميسور» كما زعمه بعض أعلام العصر .

(مسألة - ٢١) إذا عجز عن القيام و دار أمره بين الصلاة ماشياً أو راكباً ، قدم المشى على الركوب .

فديخفي الميز بين المقام وبين ما تقدم (في المسألة ١٨) حيث احتاط - رحمه الله - هناك بالتكرار ، وحكم هنا بتقدم المشى على الركوب ، مع ارتضاءهما من ندي واحد . و لعل الفرق بالتمكّن من الركوع و السجود الاختياريين هناك (على الجلوس) دون المقام (على الركوب) .

فيكون الدوران هناك بين حفظ القيام مع ترك القرار وبين ترك القيام مع حفظ القرار ، بلا مزية اخرى لأحدهما على الآخر ، فلمدم إحراز قوة أحد

الملاكين حكم بال تكرار .

وأما هنا: فالدوران بين المشي الذي يفوت معه القرار وبين الركوب كذلك مع عدم التمكن من الركوع والسجود الاختياريين في شيء منهما ، ولكن للمشي مزية يفقدها الركوب ، وهو أنه أقرب إلى القيام منه ، وقد تقدم من الماتن - رحمه الله - مع الاشكال في صدق القيام على المشي أنه بعد المراتب الممهودة شرعاً يتحرى الأقرب إلى صلاة المختار فالأقرب وأما سرّ عدم التبدل بالركوب : هو أن مورد نصوص انتقال الوظيفة هو ما تمكن معه من الركوع والسجود الاختياريين عند الجلوس ، ولما لا يتمكن منهما هنا عند الركوب فلامجال حينئذٍ للتبدل . ويشهد له الحكم بتقدم القيام مع الإيماء على الجلوس معه في صلاة العاري - كما مر - - بلاتبدل له بالجلوس ، فليكن المقام كذلك أيضاً .

ومقتضى الاحتياط هو ما اختاره - رحمه الله - لدوران الأمر بين تعيين المشي - لكونه أقرب إلى صلاة المختار - وبين التخيير بينه وبين الركوب .
هذا كله على مبناه - رحمه الله - من عدم صدق القيام على المشي . وأما على المسلك المنصور : من صدقه عليه وإن فات الاستقرار - لعدم دخله في مفهوم القيام - فيتعيّن تقدّمه على الركوب هنا ، كما حكمنا بتقدمه على الجلوس هناك .

(مسألة - ٢٢) إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت
وجب التأخير ، بل وكذا مع الاحتمال .

وليعلم : أنه ليس المراد من وجوب التأخير هو الحكم التكليفي الفراج ، بحيث لا يستتبع عدا العصيان ، سواء دام العذر أم زال ، وسواء أعاد مع الزوال أم لا . كما أنه ليس المراد منه هو الوجوب الوضعي البحث ، بأن يكون للظن

بالتمكن أو احتمال له موضوعيّة مستلزمة للبطلان عند البدار وإن دام العذر واستوعب الوقت .

إذ لا يستفاد من الأدلة أزيد من عدم جواز الاكتفاء بما أتى به قبل ضيق الوقت مع رجاء زوال العذر ثمّ بان زواله، فلا وجه للبطلان فيما لو بادر المكلف به مع رجاء الزوال - بل مع القطع به - في آخر الوقت بمقدار يفني للامتنال ولكن اتفق دوام العذر ، إذ القطع ونحو ذلك مأخوذ طريقاً لاموضوعاً . نعم ، ليس له الاكتفاء بذلك فيما لو زال في الوقت ، كما اشير إليه .

والمهمّ هو البحث عن أنّ مجرد حصول العذر في أمد خاص من عمود زمن التكليف مصحّح للانتقال إلى البديل والاجتزاء بما في الرتبة التالية ؟ أولاً بدّ فيه من دوام العذر واستيعابه لتمام المدة ؟

إنّ مقتضى القاعدة الأدليّة في الأجزاء والشرائط في الصلاة - بعد الاجتماع على عدم سقوطها بحال - هو تحصيل ما اعتبر فيها بعنوانه الأدلي مهما أمكن ، فإن لم يتمكن من النيل به - لدوامه في تمام مدّة التكليف - يبدّل التكليف بالانتقال إلى المراتبة التالية . فمن استمرّ عذره عن القيام ولم يتمكن منه في الوقت أصلاً أجزأه الجلوس ، وإلا فعليه الاتيان بوظيفة القائم .

إلا أن يدعى : أنّ مقتضى إطلاق أدلة البدليّة هو الاجتزاء بالبديل في ظرف العجز عن المبدل عند الامتنال ، سواء دام أم لا ، بأن كان وزان المضطرّ والمختار وزان المسافر والحاضر ، حيث إنّ لكل واحد منهما حكماً يخصّه وتكليفاً لا يتعداه .

ولكن تماميّة هذه الدعوى رهين أمرين :

أحدهما : إطلاق أدلة البدليّة لجميع أزمنة العجز من عمود التكليف ، والآخر : عدم وجود ما يحكم على إطلاقها .

ويمكن الاستدلال لعدم جواز البدار ولزوم الاستيناف بما تقدّم في صلاة

العمري : من أنه لا ينبغي له الاتيان بالصلاة حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً ، فان لم يجد صلى عارياً ، حيث إن المناسق منه هو ما يحتمل فيه زوال العذر ، وإلا فمع الوثوق بدوامه يجوز البدار ، وبعد إلقاء الخصوصية يعمّ المقام ، فلا يكتفى بالبدل إلا عند استيعاب المعجز عن المبدل .

ومما يمكن التمسك به للزوم استيعاب العذر ، هو النصوص الواردة في الاضطراب الدالة على أن منشأ التبدل وانتقال التكليف إلى البدل هو أن الالتزام بالمبدل عنه تكليف بما لا يطاق ، ومن المعلوم : أنه مع زوال العذر في أمم خاص من زمن التكليف ليس ذلك تكليفاً بما لا طوق به .

والحاصل : أن تجويز البدل إنما هو بملاحظة كون الالتزام بالمبدل خارجاً عن نصاب الطاقة ، ولاخفاء في أن الصبر وعدم البدار إليه مع رجاء زوال العذر والنيل بالمطلوب الأول ليس خارجاً عنها ، وهكذا الحكم بالاعادة عند البدار مع استبانة الزوال بعده .

وتلك النصوص هي الرواية ٥ و٦ و٧ من الباب ١ من أبواب القيام - المارة مشروحة بلافتقار إلى النقل والتوضيح - إذ الاستفادة منها دوران الأمر في تبدل التكليف وعدمه مدار الاضطراب الواقعي في ظرفه ، لا في ظرف الفعل والاتيان فقط ، ولاخفاء في أنه مع زوال العذر في آخر الوقت ينكشف عدم تمامية نصاب التبدل . ويشهد له أن الجائع المضطر إلى أكل الحرام لو أمكنه الصبر إلى ساعة أخرى يتيسر له فيها الحلال لا بعد أكله حينئذ كلاً مرخصاً فيه .

والحاصل : أن مفاد هذه النصوص هو توقف انتقال الوظيفة إلى البدل على الاضطراب الواقعي المستوعب لتتمام المدّة ، ومع الشك في بقائه وزواله يكون شكاً في المصدق ، ولا مجال حينئذ للتمسك بالعام .

فتبين لك : لزوم الاعادة فيما لو بادر إلى البدل ثم زال العذر ، وهكذا عدم لزومها لو دام واستمر العذر .

وهكذا تحصل لك : أنه لإطلاق لأدلة البدليّة أو لا ، و على التسليم : محكوم لنصوص الاضطراب ثانياً .

وأما نظير المقام بالمسافر والعاض فغير سديد ، لأنّ ظاهر أدلة القصر والاتمام هو تنويع التكليف في حالتي السفر والحضر وأنّ لكلّ منهما حكماً يخصّه ومصاحبة تامّة بلا قصور فيها أصلاً ، فلذا يجوز تغيير العنوان عمداً ، بأن يسافر العاض أو العكس . وهذا بخلاف المقام ، إذ ليس أحد التكليفين هنا في عرض الآخر بل في طوله ، ولذا لا تكون صلاة المضطرّ واجدة لتمام المصاحبة التي تجدها صلاة المختار ، وإلاّ جاز الاكتفاء بها عمداً كما يجوز الاجتزاء بصلاة المختار . نعم ، عند استيعاب العذر يتمّحد وزانهما .

تنبيه

ليس المراد من «الاضطراب» المأخوذ في لسان النصوص هو العتلي منه ، بل المقصود هو العرفي منه ، كما هو الشأن في سائر العناوين المعتبرة في الأدلة ، نحو «مالا يطيقون» و «الحرج» و «المرض» وغيرها ، فالمرضى العاجز عن القيام عرفاً يصحّ له الجلوس والاجتزاء به في الصلاة ، وإن أمكنه القيام عقلاً بالمشقة البالغة.

(مسألة - ٢٣) إذا تمكّن من القيام ، لكن خاف حدوث مرض أو بقاء برئه جاز له الجلوس ، و كذا إذا خاف من الجلوس جاز له الاضطجاع ، و كذا إذا خاف من لص أو عدو أو سبع أو نحو ذلك .

قد يلزم البحث عما هو مقتضى القاعدة الأولى ، وعمّا ورد في خصوص الباب

من النصوص الخاصة ، وعمماً ورد في غيره ممّا يمكن التعدّي منه إليه .

أما مقتضى القاعدة الاولى : فهو الامتنال بما يجمع للشرائط والأجزاء بلا نقص ولا تبديل أصلاً ، ولكن الدليل المجوّز عند الاضطرار والخرج للتبديل صحّح ذلك - كما مرّ - فلا بدّ من الاقتصار عليه ، لافي مطلق المرض وإن لم يبلغ حدّ الضرورة . وهكذا خوف اللّصّ والسبّيع ونحوهما ، لاختلاف الحالات في هذه الامور بحيث لا يبلغ بعضها حدّ الضرورة والخرج وإن يبلغ بعضها ذلك . فاطلاق المتن غير وجيه حسب القاعدة .

وأما الطائفة الاولى من النصوص : وهي الواردة في المقام ، فهي أيضاً قاصرة الدلالة على ما أفتى به الماتن - رحمه الله - إذ المأخوذ في لسانها هو الاضطرار ونحوه ، أو موردها ذلك .

نحو ما رواه عن محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل والمرأة يذهب بصره فيأتيه الأطباء فيقولون : نداويك شهراً أو أربعين ليلة مستلقياً ، كذلك يصلي؟ فرخص في ذلك وقال : فمن اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه ^(١) . حيث إنّ المورد وكذا الضابط المنطبق عليه هو الاضطرار الذي يكون التكليف التام معه تكليفاً بما لا يطاق ، وأين هو من مطلق المرض لم يبلغ حدّه؟! ونحو ما رواه عن «قرب الاسناد» . . . عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألت عن رجل نزع الماء من عينيه أو يشتكي عينيه ويشقّ عليه السجود ، هل يجزيه أن يؤمّي وهو قاعد أو يصلي وهو مضطجع؟ قال : يؤمّي وهو قاعد ^(٢) . وقريب منه ما رواه عن سماعة ، قال : سألت عن الرجل يكون في عينيه الماء الخ ^(٣) مع تفادٍ يسير ، إذ مورده الاضطرار البالغ حدّ المشقة التي قد فرضها السائل مجوّزة للتبديل ، إلّا أنّه سئل عمّا هو البذل حينئذٍ : من الابعاء

(٢٠١) الوسائل الباب ٧ من أبواب القيام ح ٢٠١ .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ٦ .

قاعداً أو الاضطجاع . فلا إطلاق له بعدم غير مفروض السائل ، مع أن في السند « عبدالله بن الحسن » المختلف فيه .

ونحو ما رواه عن بزيع المؤذن ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إنني أريد أن أفدح عيني ؟ فقال لي : استخر الله و افعل ، قلت : هم يزعمون أنه ينبغي للرجل أن ينام على ظهره كذا وكذا ولا يصلي قاعداً ؟ قال : افعل ^(١).

ومورده أيضاً كغيره هو الاضطراب بشهادة أهل الخبرة وتشخيصهم ، فلا يمكن التعدي إلى المرض العاري عن الضرورة وهكذا . فلم يمكن الاستدلال بهذه الطائفة .
وأما الطائفة الثانية : وهي الواردة في باب الصوم عند العذر .

فمنها : ما رواه عن حريز ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : الصائم إذا خاف على عينيه من الرمَد أَفْطَرَ ^(٢).

و ظاهرها ترخيص الافطار عند خوف الضرر ، بعد إلقاء الخصوصية من الرمَد بما هو رمَد . وقد أفتى الأصحاب - رحمهم الله - بمضمونه ، حيث قالوا بجواز الافطار عند خوف الضرر .

ومنها : ما رواه عن سليمان بن عمر ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اشتكت أم سلمة - رحمها الله - عينها في شهر رمضان ، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تَفْطِرَ النِّخَ ^(٣) .
و تقريب ظهورها ما مر .

ومنها : ما رواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألتُه عن حدٍّ ما يجب على المريض ترك الصوم ؟ قال : كل شيء من المرض أضر به الصوم فهو يسعه ترك الصوم ^(٤).

والمسؤول عنه وإن كان هو الحد الموجب للافطار ، إلا أن الجواب ناظر إلى الترخيص عند الضرر .

(١) الرسائل الباب ٧ من أبواب القيام ح ٣ .

(٢) (٣٠٢) الوسائل الباب ١٩ من أبواب من يصح منه الصوم ح ٢٠١ .

(٣) (٤) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب من يصح منه الصوم ح ٩ .

والمستحصل من هذه الطائفة - بعد إلقاء الخصوصية والتعدي إلى باب الصلاة - هو أن المكلف إن قدر على القيام لها يقوم ، وإن لم يقدر بل كان ضرراً عليه فقد . مضافاً إلى ما ادّعى من عدم الخلاف ، وهو حجة برأسه لولا احتمال استناده إلى بعض ما مر .

ثم إن ظاهر المتن : هو جواز الجلوس عند الخوف المذكور لا وجوبه ، ولعله لعدم حرمة الاضرار بالنفس بهذا الحد ، لوجود السيرة عليه ، بل تحمّل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام بأكثر من هذه المشقة ، حتى ورد في سيرة بعضهم ﷺ أنه كان يقطع بالمقراض ما تفن على جبهته أو ركبته من كثرة السجود اللازمة لذلك ، فالسيرة وفعل المعصوم عليه السلام أقوى شاهد على الجواز ، فلا يصغى إلى توهم المنع في مثله هنا .

نعم ، للصوم خصيصة لا يتعدى عنه إلى غيره ، وهي أن وزان الصوم مع الضرر وزان الصوم في السفر ، إذ المستفاد من نصوص ذاك الباب : أن الإفطار للمسافر عطية من الله لا يجوز ردّها ، وحكموا بأن الضرر أيضاً كذلك .

وأمّا في غيره - كالحجج - والصلاة - فحكموا بأن أقصى ما يوجب الضرر والحرَج ، هو نفى الوجوب رأساً أو نفى وجوب المبدل مع الانتقال إلى البدل . وعلى أي تقدير يتم ما في المتن .

كما أن ما ألحقه بحدوث المرض من خوف بقاء البرء أيضاً كذلك ، لا يمكن استفادته من خبر «سليمان بن عمر» المتقدم^(١) إذ في ذيله «... عشاء الليل لعينك ردي» لأنه إذا كان الصوم المؤدّي إلى سوء بصر العين ردّاً ومجوزاً للإفطار ، فللمفقيه أن يحدث من ذلك أن بقاء المرض أيضاً كذلك ، وبعد إلقاء الخصوصية والتعدي إلى الصلاة يتّجه الإلحاق - كما قرّر - مع وجود ملاك المرض فيه ، فيمكن الاستفادة بالإلحاق من دليله .

وأما في خوف المصّ والعدوّ والسبّح : فنطاق غير واحد من النصوص هو التقدير في الانتقال إلى البدل وامتثال التكليف بقدر الامكان: من القيام مؤمياً أو الجلوس كذلك على الرحلة أو إلى غير القبلة أو نحو ذلك، كما يعثر عليه المتنبّع لأبواب صلاة الخوف والمطاردة من «الوسائل» سيّما الباب الثالث منها.

تبصرة

لاخفاء في اختلاف الخوف من تلك الأشياء وعدمه شدّة وضعفاً بحسب اختلاف الأشخاص والحالات ، فإذا كان المخوف أمراً غير معتمّده في نفسه أو بحسب هذا المصلّي فلامصحّح معه لانتقال الوظيفة بالجلوس أو نحوه ، لانصراف النصوص عن مثله. وتشخيص ذلك هو كقول إلى الانسان البصير على نفسه ولو ألقى معاذيره، وهكذا الأمر في الضرر .

ثمّ إنّ المدار في العزيمة أو الترخيص في الضرر هو الضرر الواقعي وإن لم يعلم به ؟ أو الضرر المنكشف ؟ - فعلى الأوّل : يحكم ببطالان الصوم واقعاً عند تحقق الضرر واقعاً وإن لم ينكشف (كالصوم في السفر) دون الثاني ، لتوقّف الحكم به على انكشاف الضرر - وجهان ، ونمام الكلام في محله .

(مسألة - ٢٤) إذا دار الامر بين مراعاة الاستقبال أو

القيام ، فالظاهر وجوب مراعاة الاول .

ليس لزوم رعاية الاستقبال وتقدّمه على القيام باعتباره كونه داخلًا في عقد المستثنى منه لعدم «لانعاد» فيعتبر في حالتي العمد وغيره دون القيام ، إذ هو - أي القيام - أيضاً في بعض الموارد ممّا يكون معتبراً في العمد وغيره - كما مرّ - ولذا يحكم بتقدّمه على السجود عند الدوران بينه وبينه ، مع أنّه - أي السجود -

أيضاً من الخمسة المستثناة .

وقد أظنّب بعض أعظم العصر بما لاجدوى فيه .

والحريّ بالتحقيق : هو لحاظ لسان دليلي الاستقبال و القيام ، فان كان أحدهما مطلقاً والآخر مقيداً يقدم الأول (لتنجزه) على الثاني (لتعاقبه) وإن كنا مطلقين يقدم ما هو الأهم ملاكاً . وعند التساوي يحكم بالتخير حسب ما تقتضيه الصنعة .

وليعلم: أن مقتضى إطلاق دليل الشرط، هو اعتباره في جميع الحالات، ولازمه سقوط المشروط عند تعذّره، لاعتباره في تلك الحال أيضاً . ولكن علم من الخارج: أن الصلاة لا تسقط بحال ، فعند تعذّر الاستقبال مثلاً يصلي إلى أينما أمكن ، كما في صلاة الغريق الذي يصلي إلى أينما توجه .

وأن مقتضى تقيّد دليله ، هو اعتبار ذلك الشرط في خصوص الحالة التي يوجد فيها قيده الملحقة له ، فيكون وزان هذا الشرط بالقياس إلى قيده وزان الحج بالقياس إلى الاستطاعة المأخوذة في لسان دليله ، فعند عدم التمكن عقلاً أو شرعاً لا وجوب للحج ، إذا لم يمنع الشرعي كالممتنع العقلي .

ولذا أفقّى الأصحاب - رحمهم الله - (إلا بعض متأخري المتأخّرين) بعدم وجوب الحج لو ترقّف على مقدّمة محرّمة وإن كانت ضعيفة . والسرّ هو عدم الاستطاعة حينئذٍ ، فعند انتضاح هذه المقدّمة نقول :

لأشكال في إطلاق دليل شرطية الاستقبال ولزوم التوجّه شطر المسجد الحرام بلا تقيّد بالقدرة ، بخلاف دليل شرطية القيام . بل مقتضى قوله تعالى : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً » الآية ، بانضمام ما ورد في تفسيرها بأن «الصحيح يصلي قائماً، والمريض يصلي قاعداً الخ» هو اعتبار القدرة في شرطية القيام فمهما قدر عليه ولم يمنعه مانع عقلي أو شرعي يصلي قائماً وإلا يصلي جالساً . فعليه : يدور الأمر فيما نحن فيه بين المنجز (وهو الاستقبال) والمعلق (وهو

القيام) فلا بدّ من تقديم الأوّل على الثاني حسب ما بيّناه ، لأوله إلى عدم القدرة على القيام هنا .

فليكن هذا هو سرّ ما أفتى المائنان - رحمه الله - بلزوم رعاية الاستقبال ، فحينئذ يصلي مستقبلاً بالقيام .

(مسألة - ٢٥) لو تجدد العجز في أثناء الصلاة عن القيام انتقل الى الجلوس ، ولو عجز عنه انتقل الى الاضطجاع ، ولو عجز عنه انتقل الى الاستلقاء، ويترك القراءة أو الذكر في حال الانتقال الى أن يستقر .

قد تقدّم لزوم تحفّظ القيام مهما أمكن، والسرّ هو اعتباره في جميع حالات القراءة والتسبيح ونحو ذلك ، لا في المجموع من حيث هو مجموع حتى يسقط اعتباره رأساً بمجرّد العجز عنه في بعض الحالات ، وهكذا الأمر بالنسبة إلى تحفّظ أقرب الأبدال الطولية إليه ، وهو الجلوس ثم الاضطجاع . هذا ممّا لاسترة عليه .

إنّما الكلام في حكم القراءة والذكر حال الانتقال منعاً وجوازاً ووجوباً، حيث إنّ خيرة عدّة من الأصحاب هو المنع عن القراءة أو الذكر حال الانتقال ، كما في المتن - والمنسوب إلى الأكثر هو لزومها حاله ، واستقر به بعضهم بأنّ الهويّ إلى الجلوس أقرب إلى القيام، وهكذا في الأبدال الآخر ، لأنّ الهويّ إلى كلّ بدل أقرب إلى المبدل من ذلك البدل الذي يتلوّه ، فيجب الاتيان بما قدر عليه . وفيه : أنّه استحسن عاري عن الشاهد الفقهي ، إذ لو تمّ للزم الاكتفاء بذلك الأقرب بلا تبدل إلى ما هو بعيد عن المبدل منه ، مع أنّه لم يجب الاعتداد

بالأقربىة نصّاً ولافتوىً ، لقيامهما على تعيين تلك الأبدال المعهودة ، بلارعاية شيء من الحالات المتخلّطة بينها : من الهـويّ بمراتبه .

نعم ، لاريب في تقدّم بعض مراتب الانحناء المنحفظ معه صدق القيام - وإن لم يصدق الانتصاب - على الجلوس البتّة كما مرّ ، ولكنّه خارج عن البحث ، لأوله إلى تعيين القيام وإن لم يصحبه الانتصاب ، ولامساس له بتقدّم الهـويّ على الجلوس لكونه أقرب إلى القيام .

فالحاصل : أن الحكم بالأقربىة والاناطة بها اجتهاد في قبال النصّ . هذا كلّه إذا أرادوا منه تعيين القراءة أو الذكر حال الانتقال . وأمّا إن أرادوا الجواز فلا يخالو عن وجه ، لقصور دليل المنع عن شموله ، إذ المراد من من تعيين تلك الأبدال هو الترخيص تسهياً لا غير . و ظاهر دليله و إن كان هو التعيين ، إلّا أنّه لرفع توهم الحظر ، فأقصاه رفع المنع لا الايجاب ، فلا ظهور له في أكثر من الجواز ، فعليه : تجوز القراءة حال الانتقال .

ولا يفوت حينئذٍ إلّا الاستقرار الذي لم يقم على اعتباره دليل لفظي تامّ يؤخذ بعمومه أو إطلاقه في موارد العذر أيضاً . وخبر «عمّار» قاصر الشمول عمّا عدا صورة الاختيار ، كما أنّ الاجماع على اعتباره أيضاً لا يشمل المقام ، سيّما مع ذهاب الأكثر إلى الخلاف ، كما اشير إليه . فعليه : يخيّر بين القراءة وتركها حال الانتقال ، ولعلّه أقرب إلى المشهور من القول بالوجوب .

ثمّ إنّ جواز القراءة في تلك الحال إنّما هو فيما لا يفوت معه شرط آخر . وأمّا معه فلا ، كما في الانتقال من الاضطجاع إلى الاستلقاء ، حيث إنّهُ يفوت معه بالجري العادي الاستقبال المعتبر في جميع أفعال الصلاة وأقوالها . فعليه : يتعيّن الترك والترتبص إلى حال آخر ينحفظ معه ذاك الشرط .

كما أنّ جواز تركها - أي القراءة - في تلك الحال إنّما هو فيما لا يبرأ من الوقت - كما في السعة - وأمّا في الضيق : فلا يجوز ، بل تتميّن حفظاً لمصلحة الوقت

الذي قامت الشواهد المختلفة على اهتمامه في الشرع غايته ، بحيث لا تكافئه مصلحة الاستقرار أو الاستقبال .

وأما «قاعدة من أدرك» فهو للمفوات القهري ، لا التفويت العمدي الذي يكون المقام من قبيله . فعليه : لا بدّ من تقييد المتن بما إذا لا يكون مزاحماً لمصلحة الوقت ، وإلا فنجب القراءة أو الذكر في تلك الحالة ، إلا إذا كان ناظراً لبيان سعة الوقت . فحينئذٍ لا مجال للتقييد ، إذ لا إطلاق حتى يقيّد .

(مسألة - ٢٧) إذا تجددت القدرة بعد القراءة قبل الركوع

قام للركوع ، وليس عليه إعادة القراءة ، وكذا لو تجددت في أثناء القراءة لا يجب استئنافها . ولو تجددت بعد الركوع فإن كان بعد تمام الذكر انتصب للارتفاع منه ، وإن كان قبل اتمامه ارتفع منحنيّاً الى حد الركوع القيامي ، ولا يجوز له الانتصاب ثم الركوع . ولو تجددت بعد رفع الرأس من الركوع لا يجب عليه القيام للسجود ، لكون انتصابه الجالسى بدلاً عن الانتصاب القيامي ويجزىء عنه ، لكن الاحوط القيام للسجود عنه .

إن استيفاء ما في المتن رهين جهات أربع : اولها في تجدد القدرة على القيام بعد القراءة ، ثانيها في تجددّها في أثناء القراءة ، وثالثها فيه بعد الركوع ، ورابعها فيه بعد رفع الرأس من الركوع . و لنشر قبل الخوض في تلك الجهات إلى الأقوال المارة في ثنايا المباحث المتقدمة :

من أن مقتضى الانتقال إلى البدل إنما هو جواز البدار إليه سواء استوعب العذر جميع الوقت واقعاً أم لا، وسواء علم به - أي بالاستيعاب - أو احتمل . نعم، لو علم بزواله لا يجوز البدار ، لانصراف دليل البدلية عنه ، كما هو خيرة الفقيه الهمداني - رحمه الله - ومن يحذو حذوه .

ومن أن المستفاد من أدلة الانتقال إلى البدل هو الاختصاص بصورة اليأس واعتقاد الاستيعاب وإن لم يطابق الواقع ، فزوال العذر لا يوجب كشف الخلاف، لعدم إناطة البدلية بالواقع ، كما هو خيرة الماتن - رحمه الله - .

ومن أن نطاق تلك الأدلة هو الدوران مدار الواقع بلحاظ دوام العذر في جميع الوقت ، فحينئذ يكون اليأس عن الزوال والاعتقاد بالبقاء مجوزاً للبدار في مقام الامتنال ظاهراً بلاموضوعية له أصلاً ، فمعه يلزم الاعادة أو الاستيناف عند زوال العذر بتجدد القدرة ، كما احتملناه .

هذه هي الأقوال الثلاثة في أصل المسألة ، حسبما مرّ بيانها .

وأما الجهة الاولى : فلا إشكال في لزوم القيام ، تحصيلاً للمتصل منه بالر كوع .

و أما بالنسبة إلى عدم إعادة القراءة : فبناءً على مقالة الفقيه الهمداني - رحمه الله - ونحوه (من جواز البدار وإناطة التكليف بالعجز حال الفعل لا في تمام الوقت) فواضح ، لشمول دليل البدلية واقعاً . وهكذا على ما اختاره الماتن - رحمه الله - من إناطته باليأس و زعم الاستيعاب . و أما على الاحتمال الأخير - من لزوم دوام العذر واقعاً وعدم انتقال التكليف عن المبدل إلى البدل إلا عند استيعاب العجز لتمام الوقت - فلا ، للزوم الاعادة حينئذ ، وإنما كان اليأس و نوهه البقاء مجوزاً للشروع في البدل أو في الملتق منه ومن المبدل .

ومنه يتضح حكم الجهة الثانية: من لزوم القيام ببقية القراءة ، وهكذا إدامته للمتصل منه بالر كوع . وأما عدم لزوم الاستيناف : فواضح على القولين

الأول^١ين ، دون الثالث ، فتبصّر وارقب لتتيممه في التنبيه الآتي .

وأما الجهة الثالثة : فلا إشكال أيضاً في لزوم القيام ، تحصيلاً للواجب منه بعد الركوع إذا كان زوال العذر بعد تمام الذكر . وأما إذا كان قبله ، فكذلك أيضاً بناءً على لزومه حال الركوع القيامي ، وهو ممكن بلا محذور من دون الانتصاب المستلزم لزيادة الركوع فعليه أن يرتفع متقوِّساً إلى حدِّ الركوع القيامي . والأحوط هو إتمام الذكر قبل الارتفاع ثمّ إعادته بعده بالقرينة المطلقة ، وتحقيقه في باب الركوع .

وأما الجهة الرابعة : فحيث إنّ ذاك الانتصاب الجلوسي بدل عن القيام بعد الركوع وقد فرض وقوعه بدلاً عنه ، فلا مجال معه لتحصيل المبدل . نعم ، لو اعتبر كون الهويّ إلى السجود عن قيام - بحيث يكون وزان هذا القيام الملحق بالهويّ وزان القيام المتصل بالركوع - للزم تحصيله بعد ما أمكن بلا محذور . ولو نوقش بأنّ الهويّ كالنهوض من المقدمات الاضطرابيّة الخارجيّة عن الكون الصلوتي فمعه لا يجب تحصيل القيام الملحق به ، لاندفع بالميز بينه وبين الهويّ بما ورد : من أنّ الدخول فيه - أي في الهويّ - مصحح لأعمال قاعدة التجاوز والدخول في الغير ، بخلاف النهوض . ولعلّ هذا وما يضاويه هو المنشأ لاحتياط الماتن - رحمه الله - .

تنبيه

قد لاحظ حكم الاعادة وعدمها على كلّ من الأقوال المارّة عند اتّساع الوقت . وأما عند تضيقه : فعلى القولين الأولين : لا مجال لها حينئذٍ ، لاستلزامها فوت مقدار من الوقت بلا ضرورة ، إذ المفروض قيام البدل مقام المبدل في الامتنال . وأما على القول الثالث : فإن أمكن الاستيناف بحيث لا يفوت معه شيء من الأجزاء الواجبة - وإن فانت المندوبة منها - فهو ، وإلا فعلى حكومة قاعدة من أدرك ،

على الأدلة الأولية ، حيث إنها وإن لم تشمل التفويت العمدي بنحو يجوز التأخير تعمداً بلا إثم ولا عصيان ، ولكنها لاتأبى عن الشمول الوضعي ، بحيث لو عصى وأختر عمداً إلى مقدار ركعة واحدة فقط لما سقط شيء من الأجزاء الواجبة حال الاختيار و لما تبدل إلى الأبدال الاضطرابية - كما هو المعهود لدى الأصحاب - وليس ذلك إلا لحكومة القاعدة على أدلة التوقيت . وأما العصيان عند التعمد في التأخير : فلصيانة جعل الوقت و تحديده عن اللغوينة ، فلا بد من الاعادة أو الاستيناف وإن فات مقدار من الوقت .

(مسألة - ٢٨) لو ركع قائماً ثم عجز عن القيام ، فان كان بعد تمام الذكر جالس منتصباً ثم سجد ، و ان كان قبل الذكر هوى متقوساً الى حد الركوع الجلوسى ثم أتى بالذكر .

قد تقدم في بيان المسألة ١٦ وغيرها ماله نفع تام ومساس هام بالمقام ، فراجع.

(مسألة - ٢٩) يجب الاستقرار حال القراءة أو التسبيحات وحال ذكر الركوع والسجود ، بل في جميع أحوال الصلاة وأذكارها ، بل في حال القنوت والاذكار المستحبة - كتكبيرة الركوع والسجود - نعم ، لو كبر بقصد الذكر المطلق في حال عدم الاستقرار لا بأس به ، و كذا لو سبّح أو هلل . فلو كبر بقصد تكبيرة الركوع في حال الهوى له أو للسجود كذلك أو

في حال النهوض يشكل صحته ، فالأولى لمن يكبر كذلك أن يقصد الذكر المطلق . نعم ، محل قوله : « بحول الله و قوته » حال النهوض للقيام .

لاخفاء في لزوم الاهتمام بمدار البحث والغض تماماً هو الخارج عنه . ومصّب الكلام هنا هو استقرار البدن وطمأنينته في جميع أحوال الصلاة . فلو دل على بطلان فعل أو قول صلاتي حال الاضطراب وعدم القرار وكان هناك بعض ما يحتمل استناد البطلان إليه ويصلح له ، لما كان ظاهراً في اعتبار القرار وأن البطلان إنما هو لفقده ، مثلاً لو دل دليل على بطلان القنوت في الركعة الأولى عند اضطراب البدن ، لما دل على اعتبار قراره فيه - أي في القنوت - إذا البطلان هنا إنما هو لعدم وقوعه في المحل المقر له وهو الركعة الثانية ، وهكذا لو دل دليل على بطلان تكبير الركوع حال الهوي ، فأنما ذلك لعدم إتيانه حال القيام المقر له لاحال الحركة وعدم القرار . فما في المتن : من تفريع الاشكال في صحة التكبير حال الهوي على أصل المسألة - وهو لزوم القرار - غير سديد . وكيف كان ، إن الذي يستدل به لاعتبار الطمأنينة في الصلاة طوائف من النصوص التي لامساس لها عند الدقة بالمقام ، ولأقل من الاجمال .

فمن تلك الطوائف : ما تقدم في الإقامة عن سليمان بن صالح ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماشٍ ولا راكب ولا مضطجع ، إلا أن يكون مريضاً ، وليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة ، فإنه إذا أخذ في الإقامة فهو في صلاة^(١) .

إن أفضى ما يستفاد منه هو اعتبار التمكن والقرار في الصلاة في الجملة ،

وأما مقداره و مودده : فلا . عدا ما في الخبر من الوهن ، مع عدم إحراز الجبر بالاستناد .

ومنها : ماتقدم أيضاً عن السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : في الرجل يصلي في موضع ثم يريد أن يتقدم؟ قال : يكف عن القراءة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ^(١) .

وظاهره وإن كان هو المنع عن القراءة حال المشي ، إلا أنه من المحتمل عدم صدق القائم على الماشي مع اعتبار صدق القيام حال القراءة ، فالبطالان إن كان إنما هو لعدم القيام لا لفقد القرار . وعلى التسليم : يشكل التعمد منه إلى غير المشي وإلى غير حال القراءة .

ومنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : بينا رسول الله صلى الله عليه وآله جالس في المسجد إذا دخل رجل فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : نقر كنقر الغراب ، لأن مات هذا وهكذا صلواته ليموتن على غير ديني^(٢) .

و لاسترة في قصورها عن الدلالة على المدعى ، لأن التمكين المعتبر في تحقق الركوع والسجود هو غير تمكّن البدن في حال الذكر ، فالبطالان إنما هو لعدم تحقق ما هو المعتبر فيها ، لا لأجل عدم القرار ، ولذلك ترى الفقهاء - قدس سرهم - مصرحون في ذاك الباب بلزوم تمكين الجبهة^(٣) . ولا ماس له بالمقام .

والحاصل : أن المستفاد منه هو استناد البطلان إلى عدم تمامية الركوع والسجود . و أما منشأها من أنه هو فوات الاستقرار ، فلا . وأنت خير بقصورها أيضاً عن إثبات لزومه في جميع الأحوال الصلواتية .

(١) الوسائل الباب ٣٢ من أبواب القراءة ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ٣ من أبواب الركوع ح ١ .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ١٨ .

نعم، قد ادعى في « الجواهر » الاجماع على ذلك ، كالعلامة الطباطبائي (في منظومته) و على فرض الاشكال على مثل هذا الاجماع المحتمل استناده إلى بعض النصوص المارة يلزم الافتصار على مورد الوفاق . فلو اختلفوا في مورد - كجلسة الاستراحة أو نحوها - فلا اعتبار له فيه ، إذ لا إجماع حينئذ . ولعله يتضح مزيد انضاح في المطابحات القادمة التي يتعرض فيها للطمأنينة ، كما في حال رفع الرأس من الركوع، حيث يقال فيه: يلزم الاعتدال والقرار ، فارتقب .
و أما المسألة ٣٠ : فقد مرّ في المسألة ١٥ ماله نفع تامّ بالمقام ، فلا نعيد .

(مسألة - ٣١) من يصلي جالساً يتخير بين أنحاء الجلوس .

نعم يستحب له أن يجلس جلوس القرفصاء وهو أن يرفع فخذه وساقيه و إذا أراد أن يركع ثنى رجليه . و أما بين السجدين وحال التشهد فيستحب أن يتورك .

إنّ ظاهر الصدر هو اختصاص الحكم بمن يصلي جالساً لعدم نمكّن القيام أو لجوازه اختياراً - كما في النافلة - ولا شهادة للمذيل على التعميم الشامل لجلوس صلاة القائم ، إذ لا جلوس لها أزيد من حال التشهد وما بين السجدين عدا ما بهما ، و من المعلوم : عدم انحدار الحكم باستحباب القرفصاء ونحوه و كذا التخيير بين أنحاء الجلوس إلى مثل ذلك الأمر الجزئي ، فالأمر يختص بصلاة الجالس .
نعم ، لجلوس صلاة القائم شركة ما في بعض الأحكام . وكيف كان ، إنّ البحث في مقامين ، أحدهما : في الجلوس حال القراءة ونحوها . والآخر : في الجلوس حال التشهد ونحوه .

أما المقام الاول :

فيدلّ على التخيير بين أنحاء الجلوس - عدا إطلاق الأمر به - بعض روايات الباب ١١ من القيام ، وهو ما رواه (٥ منه) عن . . . وابن أبي عمير ، عن أصحابهم ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الصلاة في المحمل ؟ فقال : صلّ متربّعاً وممدود الرجاين وكيف ما أمكنك .

ولعلّ تصدير الأمر بالتربّع لرفع الحظر المتوهم . و حيث إنّ المنساق منه إناطة الحكم بصلاة الجالس - بلا خصوصيّة للمحمل - يمكن الاستدلال به لما ذكر . وأمّا الرواية الاولى منه : فلخلّوها عن الصلاة أجنبيّة عن المقام . وأمّا الرواية الثانية و الثالثة منه : فلا تدلّان على أزيد من جواز التربّع و بسط الرجاين حال الصلاة ، بلا تعرّض لأنحاء اخر . وأمّا جلوس القرفضاء : فلا بدّ من التماس دليل خاصّ يدلّ على استحبابه حال الصلاة أو على استحبابه مطلقاً ، حتّى يندرج تحته الجلوس حالها .

أمّا الأوّل : فلم أجده ، إذ أقصى ما في الباب هو ما رواه عن حمران بن أعين ، عن أحدهما عليه السلام قال : كان أبي إذا صلى جالساً تربّع فاذا ركع نمتى رجليه ^(١) . ومفاده ينحلّ إلى فعل أتى به المصوم عليه السلام وقول قاله المصوم الآخر عليه السلام . أمّا الفعل : فلملّه كان لبيان جواز التربّع رفعاً للحظر المتوهم من النوى عنه في الآداب المصطاد من اجتناب الرسول صلى الله عليه وآله عنه ، حيث إنّه صلى الله عليه وآله لم يترّ متربّعاً قطّ . وأمّا استمراره : فلملّه كان لمذر من السمن وغيره .

وأمّا القول : فلملّه ظاهر في إفادة الرجحان ، حيث لم يؤخذ فيه شيء من القيود الزائدة ، فحمله على بيان الجواز ورفع الحظر المتوهم وإن لا يخلو عن البعد ، إلّا أنّ حمل التربّع المأخوذ فيه على القرفضاء أيضاً كذلك ، ولعلّ الباعث

لهم على ذلك هو عدم رجحان الترتيع في نفسه ، فضلاً عن حال الصلاة المعتبر فيها الأدب الزائد والخضوع الكامل .

وليس معنى الترتيع هو القرفصاء ، كما اعترف به في «الجواهر» وغيره . هذا مجمل القول في الأمر الأزل الباحث عما ورد في الجلوس حال الصلاة .

وأما الأمر الثاني : فيدلّ عليه ما رواه عن عبد العظيم بن عبد الله بن الحسن العلوي ، رفعه ، قال : كان النبي ﷺ يجلس ثلاثاً : القرفصاء وهو أن يقيم ساقيه ويستقبلهما بيديه ويشدّ يده في ذراعه ، وكان يجثو على ركبتيه ، و كان ينثني رجلاً واحدة ويبسط عليها الأخرى ، ولم يسرّ متربّعاً قط^(١) .

إذ المستفاد منه - بعد انضمام الأُسوة الحسنة في رسول الله ﷺ - رجحان القرفصاء في نفسه ، بلا خصوصية لحال الصلاة . نعم ، تدرج هذه الحالة في ذاك الصابط العام . فلعلّ مثل هذا الاحتيال يوجب الحكم برجحانه ، وإلا فمقتضى النصّ الخاص هو رجحان الترتيع بالمعنى الممهور منه خارجاً .

وأما الحالة الثالثة من أنحاء جلوسه ﷺ فلعلّها لرفع الملل ، كما يشهد له في الجملة ما رواه عن أبي حمزة الثمالي ، قال : رأيت عليّ بن الحسين عليهما السلام قاعداً ، واضعاً إحدى رجليه على فخذه ، فقالت : إنّ الناس يكرهون هذه الجلسة ويقولون : إنّها جلسة الرب ، فقال : إنّني إنّما جلست هذه الجلسة للملالة ، و الرب لا يمل ولا تأخذه سنة ولا نوم^(٢) .

وظاهر بعض النصوص هو استقرار دأبه على القرفصاء ، مثل ما رواه عن الطبرسي (في مكارم الأخلاق) قال : كان رسول الله ﷺ إذا جلس جلس القرفصاء^(٣) . والحاصل : أنّ تفسير الترتيع بالقرفصاء ليس على نهج اللغة أو العرف بل لما شير إليه ، كما أنّ الحكم برجحانه - أي القرفصاء - لبعض الاعتبارات المناسبة أمر ذوقي ، لا فقهّي .

وأما المقام الثاني :

فيلزم التنبيه بأن رجحان التورك هل هو لمجرد الجاوس في نيتك الحاليتين؟
أو لخصوصية الذكر، لا لأجل الجلوس؟ وعلى الثاني : فهل هو للذكر الموظف؟
أو لمطلق الذكر؟ أو لبعض الأذكار الموظفة ، لاجمعيهما؟

والمهم هو التأمل في نطاق الدليل ، وهو ما رواه عن حماد بن عيسى ، عن
أبي عبد الله عليه السلام في تعليم كيفية الصلاة ، إلى أن قال . . ثم رفع رأسه من السجود
فلما استوى جالساً قال : الله أكبر ، ثم قعد على جانبه الأيسر ووضع ظاهر قدمه
اليمنى على باطن قدمه اليسرى و قال : أستغفر الله ربتي و أتوب إليه ، ثم كبّر
وهو جالس وسجد الثانية^(١) .

وظاهره وقوع التكبير الأول قبل التورك ، فلعلّه للاستغفار وما بعده ،
فليس لمطلق الجلوس ولا لمطلق الذكر الموظف ، بل لبعض منه - بمعنى عدم
استفادة الزائد عنه منه - هذا بالنسبة إلى ما بين السجدين .

وأما التشهد : فيدل على حكم الجلوس حاله ما رواه عن حماد أيضاً ، عن
أبي جعفر عليه السلام إلى أن قال عليه السلام : وإذا قعدت في تشهدك فالصق ركبتيك بالأرض
وفرّج بينهما شيئاً ، وليكن ظاهر قدمك اليسرى على الأرض وظاهر قدمك اليمنى
على باطن قدمك اليسرى وإيّاك على الأرض^(٢) .

وفي انطباق مفاده على التورك نوع خفاء ، بلحاظ إصاق الاليتين على الأرض ،
مع ما في الرواية الأولى من القعود على الأيسر ، فلاصوق للالية اليمنى بالأرض .
ولكنه مغتفر بعد فهم الأصحاب ونحوه .

(مسألة - ٣٢) يستحب في حال القيام أمور ، أحدها :

اسلال المنكبين. الثاني : ارسال اليدين . الثالث : وضع الكفين على الفخذين قبال الركبتين ، اليمنى على الايمن واليسرى على اليسر . الرابع : ضم جميع أصابع الكفين . الخامس : أن يكون نظره الى موضع سجوده . السادس . أن ينصب فقار ظهره ونحوه . السابع : أن يصف قدميه مستقبلاً بهما متجاذبتين بحيث لا يزيد احدهما على الاخرى ولا تنقص عنها . الثامن : التفرقه بينهما بثلاث أصابع مفرجات أو أزيد الى الشبر . التاسع : التسوية بينهما في الاعتماد . العاشر : أن يكون مع الخضوع والخشوع كقيام العبد الذليل بين يدي المولى الجليل .

والدليل على استحباب الخمسة الاول : هو الأمر بها في صحيحة حماد ابن عيسى ، عن حريز ، عن زرارة ، عن أبي جعفر (عليه السلام)^(١) بعد حماله على النذب للسياق وعدم القول بالوجوب . نعم ، لم يؤمر فيها بضم الأصابع وإنما نهى فيها عن تشبيكها ، فاستفادة رجحان الضم من حرازة التشبيك غير خالٍ عن التسامح ، إلا بشهادة الذيل الوارد في بيان آداب السجود ، إذ فيه : « لانفرجن بين أصابعك في سجودك ولكن ضمنهن جميعاً » . نعم ، في رواية « حماد » أنه (عليه السلام) قد ضم أصابعه .
وأما السادس : فالمراد منه هو الزائد عن الانتصاب المعتبر حال القيام وجوباً ، بحيث يصدق بدونه العنوان - أي الانتصاب حاله - وقد تقدم (في المسألة ٩) احتياط الماتن - رحمه الله - بانتصاب العنق مع تجويز الاطراق .

وكيف كان، قد يتخيل الاستدلال له بالمرسل المتقدم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: فصل لربك وانحر؟ قال: النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره، النخ ^(١).

ولكن في دلالة على المقدار الزائد عن الاعتدال الواجب خفاء، إذ أقصى مفاده لزوم إقامة الصلب والنحر. إلا أن يقال بحصول الواجب باعتدال الصلب، وأما النحر: فهو خارج عن المقدار اللازم، لصدق القيام والانتصاب مع إطراق النحر وعدم اعتداله. ولكن مع ذلك فهو أجنبي عن نصب فقار الظهر الزائد عن اللازم. أضاف إلى ذلك: ما يعارضه من تفسير الآية بوجه آخر تقدم مشروحاً.

اللهم إلا أن يكتفى في إثبات الندب - بعد تسليم صلوح حديث «من بلغ» لذلك - بمحتمل الدلالة أيضاً، بحيث إذا احتمل حديث ضعيف لمعنى بلا ظهور له فيه اكتفى في إثبات استحباب ذلك المعنى بهذا القدر، وهو كما ترى!

وأما السابع: فيدل على رجحان صف القدمين قوله في فقه الرضا: «...»

وصف قدميك...» بعد تمامية حديث «من بلغ» وعلى استحباب الاستقبال - بعد التنبيه بعدم لزومه، لصدق المستقبل على من قام تجاه القبلة بمقاديسم بدنه عدا أصابع الرجلين أو نفس القدمين، وإن احتاط المانن (في المسألة ١ من فصل ما يستقبل له من أحكام القبلة) بالنسبة إلى أصابع الرجلين - قوله في صحيحة «حماد»: «... واستقبل عليه السلام بأصابع رجله لم يحرف فهما عن القبلة» ^(٢).

وأما الثامن: فظاهر المتن هو استواء الفصل بثلاث أصابع مفرجات مع ما يزيد عليه إلى الشبر بالاميز. ولكن مقتضى الجمع بين النصوص غير ذلك، لأن مفاد رواية «زرارة» هو النهي عن إلصاق إحدى القدمين بالآخرى، والأمر بالفصل الدائر بين الأصبع والشبر، حيث قال عليه السلام: إذا قمت في الصلاة فلا تاصق

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح ٣.

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ١.

قدمك بالآخرى دع بينهما فصلاً، إصبعاً أقلّ من ذلك إلى شبر أكثره.
ومفاد رواية حماد، هو أنّه عَلَيْهِ قُرْبَ بين قدميه حتّى كان بينهما ثلاثة
أصابع مفرّجات .

فالمحصّل من هاتين الروايتين هو استحباب الفصل الذي أقلّه إصبع وأكثره
شبر، مع كون المرتبة الخاصّة منه - وهو ما كان بثلاث أصابع مفرّجات - أفضل من
المراتب الأخر .

فليس الاستواء بين الثلاث ومازاد إلى الشبر بحقّ ، و لا إخراج مادن
الثلاث إلى الأصبع عن أصل الاستحباب بسديد ، بل الحقّ هو ما ذكرنا .
وأما العاشر : فلا احتياج إلى ذكر السند بعد اشتهاؤه ونظائر النصوص بل
الآيات عليه .

قال قدّس سرّه :

فصل فى القراءة

يجب فى صلاة الصبح و الركعتين الاولتين من سائر الفرائض قراءة سورة الحمد وسورة كاملة غيرها بعدها ، إلا فى المرض و الاستعجال - فيجوز الاقتصار على الحمد - وإلا فى ضيق الوقت أو الخوف و نحوهما من أفراد الضرورة ، فيجب الاقتصار عليها و ترك السورة . و لا يجوز تقديمها عليه ، فلو قدّمها عمداً بطلت الصلاة للزيادة العمدية إن قرأها ثانياً وعكس الترتيب الواجب ان لم يقرأها . ولو قدّمها سهواً و تذكر قبل الركوع أعادها بعد الحمد أو أعاد غيرها ، ولا يجب عليه إعادة الحمد اذا كان قد قرأها .

إن استيفاء المقال فيما أفاده - من حيث وجوب قراءة الحمد فى المواضع

الخاصة ، ولزوم سورة كاملة بعدها ، وجواز الاقتصار على الحمد عند الاستعجال ، وجوبه عند الضيق والضرورة ، ولزوم تقديمه على السورة ، وغير ذلك من الأمور الراجعة إليه - رهن جهات عديدة نأني بها (بمنه تعالى) فيما يلي .

الجهة الاولى

في وجوب قراءة الحمد في صلاة الصبح والركعتين الاوليين من غيرها إن من المسلمات التي لاتنالها بدالتريد والنقاش هو وجوب قراءة الحمد في صلاة الصبح - أي في كل واحدة من ركعتيها - وكذا وجوبها في الاولين من غيرها من الفرائض الاخر . وقد يدعى الاجماع بل تواتره على ذلك معتزداً بالنصوص . و أنت خبير بأن احتمال استناده إليها يوهن الاتكال عليه و يوجب التأمل التام في نطاقها حتى ينكشف الواقع . وتلك النصوص على طوائف منقولة في أبواب شتى لا يخلو بعضها عن الاجمال ، وبعضها عن وهن السند ، وبعضها عن قصور المتن عدا الاجمال . ولكن فيها ما يمكن الاعتماد عليه ، ونشر إلى نزري منها . نحو ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته ؟ قال : لا صلاة له إلا أن يقرأ بها ، الخ ^(١) .

ولا يستفاد منه أزيد من الوجوب في الجملة بالانعين موضعه .

و ما رواه عن سماعة ، قال : سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب (إلى أن قال) : فليقرأها مادام لم يركع ، فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات ^(٢) .

وقصورها عن إثبات تمام المراد واضح ، إذ لاتدل إلا على الوجوب في الجملة .

وما رواه عن الرضا عليه السلام إنما جعل القراءة في الركعتين الأولى والتسبيح

في الأخيرتين للفرق بين ما فرض الله من عنده وبين ما فرضه رسول الله ﷺ ^(٣) .

والمراد من القراءة هو قراءة «الحمد» الدارجة المعهودة التي كان ﷺ يصعد تعليل الفرق بين لزومها في الأولتين دون الأخيرتين . ولا نقاش فيها إلا احتمال عدم الوجوب التعميني ، كما في تسبيح الأخيرتين حيث يخير بينه وبين القراءة . نعم ، يمكن دفعه بازوم الأخذ بالظهور في التعيين إلا ما أخرجه الدلائل . ولادلالة لها بالنسبة إلى صلاتي الصبح والمغرب ، فتبصر !

ومارواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله ﷺ قال : لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً^(١).

وظاهرها عدم جواز ترك الفاتحة في الأوليين حتى عند إعجال الحاجة وإن جاز ترك غيرها ، فتدل على لزومها البتة . وليس المراد هو الاكتفاء بها عند الحاجة بدلاً عما هو الفرض بالأصالة ، كما يشهد بما ذكر سائر ما ورد في هذا الباب . وما رواه عن الأشعري ، عن أبي الحسن الرضا ﷺ قال : سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة ، فهل يجزيه في الثانية أن لا يقرأ الحمد و يقرأ ما بقي من السورة ؟ فقال : يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقي من السورة^(٢).

ومفادها وإن كان هو لزوم قراءة الحمد ، إلا أنه من المحتمل اختصاصه في مفروض السؤال تنميماً لما نقص من السورة ، بأن يكون انضمام الحمد موجباً للاجتزاء بالنصف من دون اللزوم بالأصالة .

ومارواه عن أبي بصير ، قال : سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل نسي أم القرآن ؟ قال : إن كان لم يركع فليعد أم القرآن^(٣).

وظهورها في لزوم الحمد وعدم جواز تركه عمداً بيّن ، إلا أنه قاصر عن

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب القراءة ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب القراءة ح ٦ .

(٣) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب القراءة ح ١ .

الشمول لتمام الدعوى ، لعدم تعرّضها للموارد التي لابدّ فيها منه .

ومارواه عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام . . . قال : من ترك القراءة متممداً أعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه ^(١).

والمنساق من «القراءة» في لسان النصوص الناطقة للصلاة هو «الحمد» في قبال التسبيح - كما لا يخفى - ودلالاتها على لزومها في الجملة وعدم جواز تركها عمداً مع جواز سهواً المستلزم لعدم ركنيته ممّا لاسترة عليه ، إلّا أنّها قاصرة عن إفادة تمام المطلوب ، حيث لم يتعرّض فيها لموارد وجوبه .

ومارواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن نسي أن يقرأ في الأولى والثانية أجزاء تسبيح الركوع والسجود، وإن كانت الغداة فنسي أن يقرأ فيها فليمض في صلاته ^(٢). وحيث إنّ النسيان مأخوذ بدءاً في كلامه عليه السلام يدلّ على لزوم الاتيان بالمنسيّ عند الذكر وعدم جواز تركه عمداً ، وإلّا فلا يجزيه شيء . ومن حيث المورد أيضاً كافٍ بالمراد ، إذ المطلوب وجوب الحمد في الأولى من سائر الفرائض كصلاة الصبح . نعم ، في انضمام الثانية بالأولى ما لعلّه يوهّم اعتبار الحمد فيهما بنحو المجموع لا الجميع . فعليه : لا يدلّ على لزومه في كلّ واحدة من الركنين بالاستقلال ، ولو لم يتمشّ فيها هذا الاحتمال كفى بها دليلاً .

وما رواه عن «قرب الاسناد» عن . . . عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ السورة ولم يقرأ بفاتحة الكتاب معها ، أيجزيه أن يفعل ذلك متممداً لعجلة كانت ؟ قال : لا يتعمّد ذلك ، فإن نسي فقرأ في الثانية أجزاء . وسألته عن من ترك قراءة أمّ القرآن ؟ قال : إن كان متممداً فلا صلاة له ، وإن كان ناسياً فلا بأس ^(٣).

إنّ الذيل دالّ على ما دلّ عليه خبر زرارة المتقدّم ، فبقي الصدر والوسط . أمّا الصدر : فمفاده عدم جواز ترك الحمد في الركعة الأولى ، لقصوره عن الشمول

لما عداها . و أما الفقرة الوسطى : فتدل على أنه لو تركه في الأولى نسياناً وتداركه في الثانية أجزأه .

ولانقاش فيها إلا الاحتمال المتقدم آنفاً : من لحاظ المجموع لا الجميع ، بأن يعتبر عدم خلو مجموع الركعتين من الحمد لا كل واحدة منهما ، فحينئذ لاتدل على تمام المراد .

ومارواه عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت : الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولى فيذكر في الركعتين الآخريتين أنه لم يقرأ ؟ قال : أتم الركوع والسجود ؟ قلت : نعم ، قال : إنني أكره أن أجعل آخر صلاتي أوّلها ^(١) .

إن السهو يؤخذ فيما يكون له حال العمد أثر خاص ، وهذا وإن اخذ في كلام السائل ، إلا أن ارتكازه قد استقر على لزوم الحمد في الاولين ، فأَمْضاء الامام عليه السلام فيما إذا كان المصلي قد أتم ركوعه وسجوده .

نعم ، يحتمل أن يكون وزان أوّل الصلاة وزان آخرها : من التخيير بين الحمد والتسبيح ، والتفاوت بينهما بكون الحمد أفضل من التسبيح في الأول وبالعكس في الآخر . و حيث إن لفظة « الكراهة » كانت مستعملة في عصر الصادقين عليهم السلام حسب الفقه الدارج حينذاك في معناها المصطلح اليوم أو الجامع بيندو بين الحرمة والمبغوضية ، يوجب الاحتمال المذكور .

والحاصل : أن التفاوت بين الأول والآخِر إن كان لزومياً لدل على تعيين الحمد في الاولين ، وإلا فلا ، لاتحاد وزانهما حينئذ . أضف إلى ذلك : أنه قاصر عن الشمول لصلاتي المغرب والصبح ، إذ لا أخيرتين فيهما .

ومارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان الذي فرض الله على العباد من الصلاة عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهم يعنى سهواً ، فزاد

رسول الله ﷺ سبعاً وفيهن الوهم وليس فيهن القراءة^(١).

قد تقدم أن المنساق من القراءة في أمثال المقام هو الحمد ، فبدل على تعيين قراءته في الصبح والاوليين من غيره - كما هو المطلوب - وثبت في مورده أيضاً أن الصبح وكذا الاوليين من غيره لا احتملان السهو ولا يتطرَقهما الشك . والذيل أيضاً مؤيد للمصدر ، إذ السبع الزائدة عمّا فرضه الله وإن كان فيهن القراءة ولكنها ليس على التعيين ، فلا اتحاد لوزان فرض الله وسنة الرسول ، إذ في الأول يجب الحمد تعييناً دون الثاني ، فلا ينافي ما لو دل على جوازه فيه أيضاً بالتخيير بينه وبين التسبيح ، كما سيأتي .

وما رواه (في المستدرک) في وجه تسمية الحمد بسبع المثاني : «أنه يشترى في كل صلاة»^(٢) أي يتعيّن قراءته في كل صلاة مرتين : مرة في الركعة الاولى واخرى في الثانية . إلى غير ذلك من الشواهد التي يعثر عليها المتتبع . فالتأمل في شتات ذلك بعد جمعها ونضدها وتخليص زبدها عن زبدها يشرف الفقيه على القطع بما هو الدارج في الخارج فتوى وعملاً ، فلا إجماع تعبدى يعتمد عليه وراء النصوص الخاصة .

الجهة الثانية

في وجوب قراءة السورة الكاملة في الصبح والاوليين من غيره

إن التحقيق في المقال - من حيث لزوم السورة وعدمه في الصلاة ، ومن حيث جواز التبعض وعدمه ، ومن حيث جواز الاقتصار على الحمد في المرض والعجلة وترك السورة رخصة ، ولزوم تركها والاقتصار على الحمد في الضيق والخوف عزيمة ، وما إلى ذلك ممّا يرتبط بالسورة - على ذمة امور :

(١) الوسائل الباب ٥١ من أبواب القراءة. ح ٦ والباب ١ من الخلل ح ١ .

(٢) المستدرک : الباب ١ من أبواب القراءة .

الامر الاول

قد تضاربت الآراء قديماً وحديثاً في وجوب السورة الكاملة - فيما يجب فيه الحمد من الفرائض - حال الاختيار وعدمه ، تبعاً لتشتمت النصوص واختلافها نفيّاً وإثباتاً . نعم ، قد اشتهر الوجوب بين قدماء أصحابنا الامامية - رحمهم الله - حداثاً بالغاً زهاء الاتفاق . ولا يحل " ما عتاص على غير واحد من المتأخرين - رحمهم الله - إلا بالتأمل الصادق في روايات الباب وإرجاع مطلقها إلى مقيدها وعمها إلى خاصتها ومجملها إلى مبينها ، مع التنبيه بما هو الدارج بين القوم (الذين جعل الرشد في خلافهم) من عدم الوجوب .

وقد استدل في «الجواهر» بعدة نصوص لا يخلو جلّها - لولا الكل - عن النقاش ، فلنأت بها وبما فيها فيما يلي :

فمن تلك النصوص : ما رواه عن منصور بن حازم ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر ^(١) .

إن ظهورها في وجوب السورة الكاملة متوقف على كون أصل الوجوب مفروضاً عنه ، وحيث إن النهي قد انحدر إلى كل واحدة من الحاشيتين ، فينحصر الأمر في الكامل المصون عن النقص والزيادة . ولكنه خال عن الشاهد . أضف إلى ذلك : أن النهي عن الأكثر تنزيهي عند بعض الأصحاب كلمتان - رحمهم الله - حيث جوز - في المسألة العاشرة الآتية - القران بين السورتين المندرج تحت إطلاق «الأكثر من سورة» ، فحينئذ يحتمل أن يكون النهي عن الأقل أيضاً تنزيهياً . إلا أن يندفع بما مر منّا غير مرة : من أن لكل فقرة مفساد يخصصها ولا تنافي بين بقاء بعض الفقرات على ظهورها الأول وبين رفع اليد عن ظهور بعضها

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب القراءة ج ٢ .

الآخر لشاهد خارجي . نعم، يوجب ذلك وهنا في الظهور وإن لم يوجب سقوطه عن الحجية .

ومنها: ما رواه عن العلاء، عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام قال : سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة ؟ فقال : لا ، لكل ركعة سورة^(١).

قد يحتمل أن يكون الكلام في السؤال والجواب ناظراً إلى التكليف لا الوضع ، بمعنى أن المسؤول عنه هو جواز القران بين السورتين تكليفاً ، والجواب هو نفيه كذلك . فحينئذ يدل الذيل على جواز السورة الواحدة أو وجوبها تكليفاً بلامساس له بالوضع - أي الجزئية المبحوث عنها - ف سواء كان الجواب لنفي مشروعية القران وإثبات أصل مشروعية السورة الواحدة أو لعدم جواز القران مع إثبات وجوبها لأصل مشروعيتها، لادالة لها على المقصود ، كما أنه لا يمكن الالتزام بذلك أيضاً .

ويحتمل أن يكون المساق في السؤال والجواب هو الوضع ، فنطاق الذيل هو إثبات الجزئية للسورة في كل ركعة ، فتدل على المدعى حينئذ .
نعم ، لا بد من التقييد لولا الانصراف إلى الاولين ، لانتضاح عدم لزومها في كل ركعة حتى الأخيرتين . وحيث إنه لا شاهد في البين للاحتمال الأخير ، فلان مجال للاستدلال بها للجزئية .

ومنها : ما رواه عن يحيى بن أبي عمران ، قال : كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام : جعلت فداك ! ما تقول في رجل ابتداءً بيسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أم الكتاب ، فلمّا صار إلى غير أم الكتاب من السورة تركها ، فقال العباسي : ليس بذلك بأس . فكتب بخطه : يعيدها مرتين على رغم أنفه ، يعني العباسي^(٢) .
تقريب الاستدلال : بأن يكون المراد من قوله : «تركها» هو ترك السورة ،

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب القراءة ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ١١ من أبواب القراءة ح ٦ .

وجه الأمر بإعادة الصلاة هو بطلانها الناشئ من ترك الجزء الواجب ، وحيث إنَّ المسؤول عنه هو الكلِّي المفروض الوجود والفراغ ، فلا يكون المراد من الإعادة هو إعادة السورة - كما لا يخفى على المتأمل - وما قاله «العباسي» أيضاً من نفي البأس إنَّما يرجع إلى نفي إعادة الصلاة لعدم الخلل ، هذا .

ولكن يحتمل أن يكون المرجع هو «بسم الله الرحمن الرحيم» بعناية البسملة - كما لعلمه المنساق - فالمعنى : أنه لما بلغ إلى غيرام الكتاب من السورة ترك التسمية ، وإن قرأ السورة المجردة عنها اعتماداً على ما كان دارجاً لدى العامة أو جهلاً بأصل الموضوع والمسألة ، فعليه : يكون منشأ البطلان هو الزيادة العمديّة ، كما يأتي من المانن - رحمه الله - وما استثنى من عموم «من زاد» إنَّما هو الذكر المطلق لا ما يأتيه المصلي بقصد الوظيفة والتشريع ، إذ لا ريب في أنَّ السورة المشروعة في الصلاة ندباً أو وجوباً هي التي تكون مع البسملة ، فمن أنى بها بهذا القصد بالتسمية فقد زاد في صلاته ما ليس منها تعمداً ، فلامساس له بترك الجزء ، فتبصّر ! حتّى يتضح سرّ تكرار الأمر بالإعادة في الكتاب بحيث كتب مرتين .

ومنها: ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولىين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوفاً شيئاً^(١) .

وفي الجواهر «إنَّ المراد من البأس هو العقاب - كما عن القاموس - أو للشهرة وإن لم يدل عليه لغة» ، ولعدم ظهور القول بالكراهة من القائل بعدم الوجوب .

وفيه : أنَّ اشتهاه الوجوب عند الفقهاء لا يوجب للفظ ظهوراً ما لم يكن مصحوباً بالموضع أو القرينة . والمفهوم هو ثبوت البأس في الترك بلا إعجال الحاجة

أو الخوف . ولا معنى لكون الترك ممّا فيه البأس، ولا بدّ من الاحتيال بما يرجع منه إلى الفعل، لأنّه الذي ينحدر نحوه الحرمة أو الحزاة .

والهمّ هو أنّه لولا ظهور الرواية في كون السورة مستحبة لما كانت ظاهرة في الوجوب، إذ الواجب الشرعي ليس ممّا يجوز تركه بمجرّد إعجال الحاجة، إذ ليس معنى ذلك ما يوجب الضرر، بل ما يفوت معه أمر من أمور الدنيا أو الدين - كما هو الدارج في الاستعمال - ومن المعلوم من مذاق الشرع الأنور: عدم جواز رفع اليد من الواجب الشرعي لمجرّد إعجال الحاجة، ولا ترى له شاهداً بالبتّة .

أضف إلى ذلك كلّهُ: استعمال «البأس» في غير مورد فيما يكون فيه الحزاة وإن لم توجب العقاب، نحو مارواه عن سماعة، قال: سألتُه عن المؤذّن أيتكلّم وهو يؤذّن؟ قال: لا بأس حين يفرغ من أذانه^(١).

حيث إنّ مفهومه ثبوت البأس في الأثناء مع جوازه فيه البتّة، كما تشهد رواية عمرو بن أبي نصر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيتكلّم الرجل في الأذان؟ قال: لا بأس، قلت: في الإقامة؟ قال: لا^(٢).

ومنها: مارواه عن الحسن الصيقل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيجزي عني أن أقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلاً أو أعجلني شيء؟ فقال: لا بأس^(٣). وقريب منها مارواه عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى ابن جعفر عليه السلام^(٤).

حيث إنّ المرتكز في ذهن السائل هو اعتبار السورة جزءاً للصلاة حال الاختيار وعدم جواز تركها حاله، فلذا سئل عنه بلحاظ حال العجلة أو الأعجال، بحدوث الحاجة قبل الشروع أو طرودها في الأثناء أو نحو ذلك، ولما قرره الإمام عليه السلام

(٢٠١) الوسائل الباب ١٠ من الأذان والإقامة ح ٢٥٦ .

(٢٠٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب القراءة ح ٦٥٣ .

عليه يحكم به .

وفيه : أن أقصاه الامتياز بين حالتي العجلة والاختيار بلزوم قراءة شيء آخر عدا الحمد في حال الاختيار ، وأما أن ذلك الشيء هو السورة الكاملة أو بعض منها ، فلا . مع ما تقدم : من أن التناسب بين الحكم والموضوع يقتضي بعدم الوجوب ، إذ لم يعهد من الشرع جواز ترك الواجب بمعجزة الاستعجال أو الاعجال . ومنها : ما رواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها ، ويجوز للصحيح في قضاء الصلاة التطوع بالليل والنهار ^(١) .

إذ المفهوم من الفقرة الأولى وكذا الثانية هو عدم جواز ترك السورة عمداً ، وإلا لما كان للمريض ولالنافلة خصوصية .

وتقريب الاستدلال بمفهوم الفقرة الثانية متوقف على كون «القضاء» بمعنى الاتيان ، لأفعل الشيء في خارج وقته ، وإلا فمن المعلوم : عدم اعتبار السورة في النافلة أداء ولا قضاء ، عدا بعض النوافل الخاصة المشروعة كذلك ، فحينئذ يكون المعنى بيان امتياز قضاء النافلة عن أدائها في مراتب رجحان السورة ، فلا يبدل على الحكم اللزومي . فيوجب عدم انعقاد الظهور للفقرة الأولى فيه أيضاً ، أو ضعفه إن انعقد . مع أن فيها احتمالاً آخر ، وهو أن يكون إطلاق «المريض» شاملاً لما لا تكون قراءة السورة ضرورياً ولا حرجياً عليه ، بل غايةها الاتعاب اليسير الذي يمكن تحمله عادة إلا أن اجيز تركها حينذاك إرفاقاً ، كما في تجويز الإفطار للمشيخ والشيخة وإن لم يبلغ الضعف فيهما إلى الضرر أو الحرج الرافعين للتكليف ، وإلا لما امتازا عن غيرهما ، ولا يلتزم به الأصحاب . ومجرد دعوى الانصراف إلى المريض الذي يكون ذلك فيه حرجياً بلا شاهد .

أضف إلى ذلك : أن المفهوم هو أن هناك عدا الحمد شيئاً يقرأ حالة الصحة

في الفريضة، وأما أنه هو السورة الكاملة دون بعض منها، فلا. كما أن حمل النقص، على مطلق الاتيان خلاف ما ينساق منه إلى الذهن .

ومنها : ما رواه عن سماعة ، قال : سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب ؟ (إلى أن قال) : فليقرأها مادام لم ير كسح ، فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات^(١).

و ظاهرها اشتراط صحة الحمد بالتقدم ، ولكن المراد شرطية التأخر للسورة ، كما في الظهريين^(٢).

حيث إن لفظ « البداية بفاتحة الكتاب » مشعر بما يجب أن يقرأ ثانياً ، وهو السورة ، لأن ذكر أحد المتضائفين يشعر بالآخر .

وفيه أولاً : أنه أورد هذا الموثق بتمامه في الباب ٢٨ من القراءة هكذا « ... حتى يقرأ بها » فليس للبداية فيه عين ولا أثر ، ولا أقل من الاختلاف المورث للاجمال المسقط عن الحجية في هذا الأمر .

و ثانياً : أن التضائف بين البداية وغيرها وإن كان مسلماً وذكر أحدهما وإن كان مشعراً بالآخر ، إلا أنه من المحتمل كون ذلك الآخر هو الركوع ، لا السورة .

و ثالثاً : بعد التسليم بأن المضائف الآخر ليس هو الركوع ، يحتمل أن يكون هو قراءة بعض من السورة ، لا السورة الكاملة التي يدعى وجوبها .

ومنها : ما رواه عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام أنه قال : أمر الناس بالقراءة في الصلاة لئلا يكون القرآن مهجوراً مضيقاً وليكون محفوظاً مدروساً

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القراءة ج ٢ .

(٢) توضيحه هو اشتراط صحة السورة بالتأخير ، لا الحمد بالتقدم ، كاشتراط صحة العصر به لا الظهور بالتقدم ، مع اقتضاء ظاهر الدليل شرطية التقدم للظهور ، إذ فيه « إلا أن هذه قبل هذه » فراجع .

فلا يضمحل ولا يجهل ، وإنما بدأ بالحمد دون سائر السور ، لأنه النخ^(١) .

تقريب إشعار «البداة بالحمد» بوجوب السورة هو ما مرّ ، و بيان القدر في هذا الاشعار أيضاً هو ما ذكر ، مضافاً إلى احتمال آخر ، و هو أن المراد من قوله **عَلَيْهِ** : «... بدأ بالحمد النخ» هو ظهوره متعيناً من بين السور ، لا الابتداء به ، حتى يشعر بوجوب شيء آخر . والسياق أقوى شاهد لما قلناه ، فكأنه قيل : «وإنما عين الحمد النخ» .

و أما ماورد في بعض النوافل من السور الخاصة : فسيأتي عدم الوجوب في النافلة أصلاً ، لعدم اعتبارها - أي السورة - فيها جزء ، ولو خرج بعض الموارد بالدليل لما أمكن إصراؤه إلى غيره من موارد النفل ، فضلاً عن موارد الوجوب . وهكذا ماورد : من الجمع بين «الضحى وألم نشرح» و«الفيل ولإيلاف» قاصر عن إفادة الجزئية ، لعلّه لتوقف امتثال الأمر الندي في تينك السورتين على الجمع بينهما . والحاصل : أن التشبث بهذا ونظائره لإثبات الحكم اللازمي غير نافع البتة . و أما ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر **عَلَيْهِ** : «... إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاته ركعتان قرأ في كل ركعة ممّا أدرك خلف إمام في نفسه بأُم الكتاب وسورة النخ»^(٢) فليس بصدد بيان مايجب في الصلاة حال القراءة من الحمد وغيره ، بل بصدد بيان عدم جواز القلب بجعل أوّل الصلاة آخرها وبالعكس ، كما لا يخفى على من راجع روايات ذاك الباب . ولنشر إليها إجمالاً :

ففي رواية الحلبي عن أبي عبد الله **عَلَيْهِ** : «إذا فاتك شيء مع الإمام فاجعل أوّل صلاتك ما استقبلت منها ولا تجعل أوّل صلاتك آخرها»^(٣) . وفي ذيل رواية عبد الرحمن ابن الحجاج : «ولا تجعل أوّل صلاتك آخرها»^(٤) .

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القراءة ح ٣ .

(٢) (٢٠٣٥٢) الوسائل الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢٠١٥٤ .

وفي ما رواه عن جعفر ، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام قال : يجعل الرجل ما أدرك مع الإمام أوّل صلاته ، قال جعفر : وليس نقول كما يقول الحمقى ^(١).

وفي ما رواه عن أحمد بن النضر ، عن رجل ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال لي : أي شيء يقول هؤلاء في الرجل إذا فاتته مع الإمام ركعتان ؟ قال : يقولون : يقرأ في الركعتين بالحمد و سورة ، فقال : هذا يقوّب صلاته فيجعل أوّلها آخرهما ، قلت : وكيف يصنع ؟ فقال : يقرأ بفاتحة الكتاب في كل ركعة ^(٢).

قال في «الاستبصار» بعد نقل الخبر الأخير : فليس ينافي هذا الخبر ما قدّمناه من الأخبار ، لأنّ قوله : « يقرأ بالحمد وحدها في الركعتين » يعني في الركعتين الفاتنتين لا في اللتين أدر كهما ، لأنّ اللتين أدر كهما يقرأ فيهما بالحمد و سورة ، ولأجل ذلك ردّ عليّ من قال : يقرأ الحمد و سورة ، فإنّ هذا يقوّب صلاته ، لأنّ في العامّة من يقول : إنّه يقرأ الحمد و سورة فيما فاتته ، لأنّ اللتين فاتتاه هما الأوّلتان ، فيحتاج إلى أن يقضيهما ، و لذلك قال في رواية طلحة بن زيد : « و ليس نقول كما يقول الحمقى » انتهى .

فاستبان من الصدر والساقّة أنّ نطاق هذه النصوص هو بيان لزوم جعل ما أدرك أوّلاً أوّلاً صلاته ، فيأتي بما هو حكم الركعة الأولى وهكذا ، على الترتيب المعهود بالقلب ، بأن يأتي ما للركعة الأخيرة في أوّل ما أدرك .
ولاسترة في أنّ هذا اللسان غير ناطق بما هو الواجب في الأولين بالجعل الأوّلي .

ومنها : ما رواه عن محمد بن إسماعيل ، قال : سألته ، قلت : أكون في طريق مكّة فننزّل للصلاة في مواضع فيها الأعراب ، أوصلي المكتوبة على الأرض فيقرأ أم الكتاب وحدها ؟ أم يصلي على الراحلة فيقرأ فاتحة الكتاب والسورة ؟ قال : إذا خفت فصلّ على الراحلة المكتوبة وغيرها ، وإذا قرأت الحمد والسورة أحبّ

إلى "ولا أرى بالكذي فعات بأساً" (١).

والاعتبار بالسند المضمحل لا بد وأن يكون من جلال المضمحل وعظمته . وتشخيص المصداق مختلف باختلاف الشواهد .

وأما المتن : فأقصى ما يقرّب به ظهوره في الوجوب ، هو استقرار الارتكاز على وجوبها ، إذ لولا له لجاز تركها بلا خوف ، والمستفاد من الجواب هو عدم جواز تركها معه ، حيث حكم باتيانها على الراحلة حفظاً لها - أي للسورة - وإن فات القيام والانصباب الفياضي وكذا القرار . وقد تقدّم تمام الكلام في الصلاة على الدابة والسفينه السائرتين (في مبحث مكان المصلي) من عدم إضرار الحركة التبعية ، فراجع .

والحاصل : أنه لولا وجوب السورة لما جاز لأجلها ترك غير واحد من الامور الواجبة في الصلاة ، كما في «الوسائل» .

وفيه : أن أصل الخوف لعلّه كان موجوداً عند بلوغ تلك المواضع والنزول ممّا كان موجباً لشدة وزيدته ، ومساق الجواب هو استواء المكتوبة وغيرها بعد أن كان السؤال خاصاً بالأولى . وممّا لا ريب فيه هو عدم اعتبار السورة في غير المكتوبة ، ولعلّ التعبير بالأحب "دال" على جواز كل واحد من الأمرين ، وإن كان الاثنيان بالسورة أولى حيث إنها مندوبة .

لا يقال : بازوم حملته على بيان أفضل فردي الواجب ، لا المستحب . لأنه يقال : إن الذيل شاهد لما قلناه ، حيث قال الإمام : «لا أرى بالكذي فعلت بأساً» بمعنى أن الترك مصون عن البأس ، ومن المعلوم : أن الذي لا يترتب على تركه بأس لا يكون واجباً بالبتة .

أضف إلى ذلك كله : أنه على تسليم دلالتها على الوجوب ، لدكت على ما لا يلتزم به القائل به ، وهو تقدّم رعايتها على رعاية غير واحد من الامور المعتبرة

في الصلاة لزوماً ، كالقيام و الانتصاب القيامي الذي قد عدّ في «قاعدة لانعاد» من الخمسة المستتناة الدالة على اهتمامها في الغاية لدى الشرع ، و كذا الاستمرار في الجملة .

و أنت خير بأنّ السورة التي - على فرض وجوبها - يجوز تركها للاستعجال نصّاً وفتوى - كالمتن ونحوه - قاصرة عن المقاومة لتلك الامور الهامة الصلاة ، فلا بدّ من الحمل على الاستحباب بالتقريب المتقدم ، فهي من أدلة النذب لا الوجوب ، كما نفظّن به في «الحقائق» وإن تمسّك هو - رحمه الله - بما لا يخلو عن الحزازة ، و هو عدم جواز العدول في بعض الموارد ، زعماً منه «أنّ ذلك يكشف عن وجوب السورة و إلّا لما حرم العدول» غفلة عن إمكان اجتماعه مع استحبابها أيضاً ، فلا تغفل .

إلى هنا انتهى ما يتمسّك به لوجوب السورة الكاملة ، و قد استبان لك : القدح في كلّ واحد من ذلك ، فلنأت بما يتمسّك به لعدم وجوبها .

الامر الثاني

في أدلة عدم وجوب السورة الكاملة

فمنها : ما رواه عن عليّ بن رثاب ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : إنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة^(١) .

و لاختفاء في ظهورها التامّ في عدم وجوب السورة بعضاً ولا كلّاً ، كما أنّ التصريح باسم الفريضة أقوى شاهد عليه ، إذ ليس قيداً احترازياً عن النافلة البتّة بعد انتضاح جواز الاجتزاء فيها بفاتحة الكتاب وحدها .

وحمله على الضرورة ونحوها ممّا يجوز معه ترك الواجب هل للمطلق على

النادر أولاً، مع اشتراك الفاتحة المسورة فيه ثانياً، إذ كما يجوز تركها للضرورة كذلك يجوز ترك الفاتحة كغيرها من الواجبات، حيث يجوز تركها عند الاضطرار. والحاصل: أن الحمل على النادر بعيد عن مساق النص المطلق.

أضف إلى ذلك: أن الحمل الكذائي يتوقف على تمامية دليل الوجوب الذي قد تبين لك القدح فيه، فلا شاهد خارجي على هذا الحمل البعيد، كما لا شاهد داخلي عليه، فلا يحمل على شيء مما ارتكب.

وفي «التهذيب»^(١) بعد نقل هذه الرواية عن «علي» بن رثاب قال: وروى الحسن بن محبوب، عن علي بن رثاب، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن فاتحة الكتاب وحدها تجزي في الفريضة.

ولعله من باب تعدد الرواية، لأن الأولى ظاهرة في سماع «ابن رثاب» بلا واسطة، ولم يستقر الدأب على إلقاء الواسطة واستناد السماع إلى النفس - وإن أمكن إسناد الرواية، كما هو الشائع في المراسيل - وإن أبيت فهي عين الأولى، كما أصر عليه في حاشية «المدارك» وإلا فهما متعددتان. ولعله لأجله نقلها في «الوسائل» منحازة عن الأولى^(٢).

ومنها: ما رواه عن أبان بن عثمان، عمن أخبره، عن أحدهما عليه السلام قال: سألته هل يقسم السورة في ركعتين؟ قال: نعم أقسمها كيف شئت^(٣). وظاهرها عدم وجوب السورة الكاملة، كما هو المدعى. وحملها على صلاة الآية بلا شاهد.

وقريب منها ما رواه عن سعد بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام^(٤) وما رواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام^(٥).

ومنها: ما رواه عن إسماعيل بن الفضل، قال: صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام أو

(١) التهذيب ج ٢ ص ٧١.

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب القراءة ح ٣.

(٣) (٤٣ و ٥٣) الوسائل الباب ٤ من أبواب القراءة ح ٥ و ٦ و ٧.

أبو جعفر عليه السلام فقرأ بفاتحة الكتاب و آخر سورة المائدة ، فلمّا سلم التفت إلينا فقال : أما إنني أردت أن أعلمكم ^(١).

وظاهرها تعليم كيفية الصلاة ، لا التقيّة كما قيل .

و قريب منها رواية أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ^(٢) و رواية سليمان بن أبي عبدالله ، عن أبي جعفر عليه السلام ^(٣) مع تفاوت لا يضرّ بأصل المطلوب .

وممّا يؤيد عدم الوجوب ، هو ما رواه عن سماعة ، قال : سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب ؟ قال : فليقل : أستعِذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم ، ثمّ ليقرأها مادام لم ير كعب ، فأنه لاصلاة له حتّى يقرأ بها في جهر أو إخفات ، فأنه إذا ركع أجزاء إن شاء الله ^(٤) .

وجد التأييد : هو أنّه لا يخلو عن أحد أمرين : إمّا أنّه قرأ السورة ، أو لا . فعلى الأوّل : لا بدّ من الأمر باعادتها حفظاً للترتيب . و على الثاني : فلا بدّ من إتيانها أداءً للموجب . وحيث إنّهُ لم يؤمر بها أصلاً يكشف ذلك عن عدم وجوبها . و سرّ جعله مؤبّداً لادليل هو احتمال سقوط الترتيب عند النسيان .

هذه الطائفة ونحوها ممّا يمكن للمتتبع العثور عليها دالة على عدم الوجوب . كما أنّ اختلاف نطاقها شاهد آخر عليه ، نظير ما مرّ في نزح البئر ، حيث حكم هناك بأنّ اختلاف المقادير المعيّنة للنزح في نصوصها شاهد قويّ على عدم الوجوب ، لأنّ الحكم اللزومي بعيد عن أن تناله يد الاختلاف الكذائي الكاشف عن التسامح في التحديد ، فحمل ذلك الاختلاف فيه على مراتب الفضل والرجحان . فكذا المقام ، إذ المستفاد من بعض الروايات هو قراءة السورة الكاملة ، ومن بعضها الآخر هو قراءة ثلاث آيات ^(٥) ومن بعضها هو قراءة آية واحدة ^(٦) و من

(١) (٣٥٢١) الوسائل الباب ٥ من أبواب القراءة ح ٣٥٢١ .

(٢) (٤) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب القراءة ح ٢ .

(٣) (٥) الوسائل الباب ٥ من أبواب القراءة ح ٢ .

(٤) (٦) الوسائل الباب ٢ من أبواب القراءة ح ٧ .

بعضها جواز تقسيم السورة بين الركعتين كيف شاء^(١) إلى غير ذلك من الاختلاف الفاحش الذي لا يحوم حول الحكم الوجوبي .

والحمل على الضرورة تارة وعلى العجلة أخرى وعلى التقيّة ثالثة وعلى صلاة الآية رابعة - ونحو ذلك - ارتكاب بخلاف الظاهر بلا باعث يدعو إليه ، حيث إنّه يتوقف على تماميّة دليل الوجوب ، وقد تبين خلافه فيما مرّ ، كما أشير إليه . هذا محصل المقال فيما تقتضيه الصناعة بالنسبة إلى الروايات الواردة في الباب . واستبان لك : قصور بعضها عن الدلالة على الوجوب مع ظهور بعضها الآخر في نفيه . ولكن للفقهاء حجر أساسي آخر ، وهو تحقيق ما تناولته أيدي الفقهاء العظام - رحمهم الله - بلحاظ سند الرواية إرضاء وإسناداً واعتماداً على جهة صدورها : من كونه لبيان الحكم الشرعي ، أو للتقيّة في مقام بيان الحكم ، وما إلى ذلك ممّا له مساس بما هو الدارج في الفقه : من الإجماع أو الشهرة . فلا بدّ من التأمل التامّ في مقال الأصحاب - رحمهم الله - حتّى يتضح أنّه وصل إليهم ما لم يصل إلينا فلماذا مالوا إلى الوجوب أو أفقوا به ، أو يتبين أنّه ما وصل إليهم ما لم يصل إلينا ولكنهم استنبطوا من نصوص الباب حسب اجتهادهم خلاف ما استنبطه غير واحد من المتأخّرين ، فعلى الأوّل : لا يحيص عن الاتّباع ، وعلى الثاني : لا خير في الحياد والاستقلال ، إذ كم ترك الأوّل للآخر ! وإليك بعض تعابير القدماء .

قال في المبسوط : « الظاهر من المذهب أن قراءة سورة كاملة مع الحمد في الفرائض واجبة ، وأنّ بعض السورة أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار ، غير أنّه إن قرأ بعض السورة أو قرن بين سورتين بعد الحمد لا يحكم ببطلان الصلاة ، ويجوز كل ذلك في حال الضرورة ، وكذلك في النافلة مع الاختيار » انتهى^(٢)

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب القراءة ح ٥ .

(٢) المبسوط ج ١ ص ١٠٧ .

لاخفاء في أن التصريح بعدم البطلان عند عدم قراءة سورة كاملة دال على أن المراد من الوجوب في الصدر هو الرجحان الكامل، أو التكليفي منه الذي لا يترتب عليه عدا العصيان شيء من الوضع، وأنت خبير بعدم التزام الأصحاب - رحمه الله - به، وبعدم إمكان استفادته من نصوص الباب، إذ الاستفادة منها على فرض التعمامية هو الجزئية الوضعية لا الحكم التكليفي البحث، فيبقى الحمل على الاستحباب الأكيد، كما مر منّا التحقيق في مقاله - رحمه الله - عند البحث عن الوقت المختص، حيث أشرنا هناك إلى عدة مواضع من كلامه - رحمه الله - قد استعمل فيها الوجوب بمعنى الرجحان المؤكد.

و الحاصل: أن الظاهر من المذهب حسب استظهاره - قدس سره - هو الوجوب الملازم للصحة مع الترك، فيكشف عن عدم الجزئية وأن المذهب قد استقر عليه، تبصر!

قال - قدس سره - في النهاية... أدنى ما يجزي من القراءة في الفرائض الحمد مرة واحدة وسورة معها مع الاختيار، لا تجوز الزيادة عليه ولا نقصان منه، فمن صلى بالحمد وحدها متممداً من غير عذر كانت صلاته ماضية ولم يجب عليه إعادتها، غير أنه يكون قد ترك الأفضل، انتهى^(١).

ولاسترة في ظهوره في عدم الجزئية، وإلا لما كانت صلاة من تركها - أي السورة - متممداً بلا عذر ماضية. والتصريح بالأفضل يؤيد ما فسرنا به عبارة «المبسوط» المتقدمة آنفاً.

قال - رحمه الله - في الخلاف: «الظاهر من روايات أصحابنا ومذهبهم أن قراءة سورة أخرى مع الحمد واجبة في الفرائض ولا يجزي الاقتصار على أقل منها، وبه قال بعض أصحاب الشافعي، إلا أنه جواز بدل ذلك ما يكون قدر آيها من القرآن. وقال بعض أصحابنا: إن ذلك مستحب وليس بواجب، وبه

قال الشافعي وأكثر أصحابه وحكى أبو بكر بن المنذر عن عثمان بن أبي العاص أنه قال : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وثلاث آيات بعدها ، وهذا قدر أقصر سورة . دليلنا على المذهب الأول طريقة الاحتياط ، لأنه إذا قرأ سورة مع الحمد كانت صلاته صحيحة بإخلاف ، وإذا اقتصر على بعضها فليس على صحتها دليل الخ^(١) . والمستفاد منه أنه لا إجماع في المسألة وأن دليلها الاحتياط . وحيث إنه قد حقق في موضعه أن البطلان يحتاج إلى الدليل لا الصحة التي يقتضيها الأصل ، فلا وجه للاحتياط إلا الرجحان ، لا الوجوب .

تبصرة

إن التصرف في الرواية - بحملها على بعض موارد أو بعض مراتبها : من التصرف في المادة أو الهيئة - كاشف عن العمل بها وعدم إعراضها ، وإلا فلم يكن مجال لتجشّم ارتكاب خلاف الظاهر . فمنه ينقدح ما في مقال من زعم عدم اعتبار النصوص الظاهرة في عدم وجوب السورة بأعراض الأصحاب - رحمه الله - إذ من المحتمل قوياً استناد ذهابهم إلى الوجوب إلى التصرف فيها بالجمع الدلالي ترجيحاً لنصوص الوجوب عليها ، وإلا لما احتيج إلى الحمل ، كما أشير إليه . ومن المعلوم : أن اجتهادهم غير حجة على غيرهم من أولى الآراء الثاقبة التي تفوق آراءهم أو تقارنها ، إذ القدماء - قدس الله أسرارهم - وإن كانوا متضلعين في الرواية نقلاً وضبطاً دون المتأخرين ، ولكن في الاجتهاد والدقة يكون الأمر بالعكس ، ولذا ترى الفقه يحوم حول المباني الأصلية التي أسستها أيدي المتأخرين في كيفية الاستنباط ودقائقها ولطائفها ، وإن كان هؤلاء القدماء بالسبق حائزين فضلاً وشرفاً . وإليك نموذج من ذلك ، وهو صاحب الحقائق - رحمه الله - المتضلع في النقل والمتوسط في الدقة والنظر .

فتبين من جميع ذلك : أن الأقوى هو عدم جزئية السورة في الفريضة

كالنافلة وجواز تركها فيها عمداً ، وأنّ النصوص المثبتة لها على اختلاف ألسنتها محمولة على مراتب الفضل - كما اشير إليه - فهي دخيلة في كمال الصلاة ، لا في متنها وأساسها ، فافهم واغتنم واشكر الله بمنه تعالى .

الامر الثالث

في جواز ترك المودة عند المرض والاستعجال

إنّ ظاهر المتن - كالنص - هو ترخيص ترك السورة عند المرض والعجلة مطلقاً ، سواء كان المرض بحيث لا يؤثر فيه فعلها ولا تركها - لاستوائيهما - أو فرض بحيث يكون الفعل أروح مثلاً ، إلّا أن يدعى الانصراف إلى مشقة ما .
نعم ، لا وجه للحمل على الضرورة ، لأنّها البحث الآتي . ولو شك في الانصراف وعدمه يؤخذ بالعموم أو الاطلاق الموجود في أصل المسألة .
والذي يدل على الترخيص في الترك مارواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها الخ^(١) وظهرها جواز الترك عند المرض سواء كان في فعلها مشقة أم لا ، لأنّ نطاقها هو غير ماورد من الأدلة العامة النافية للتكليف حال الحرج أو الضرر ، ولاداعي يدعو إلى الحمل على الضرورة ، كما فعله بعض الأصحاب صوّناً لترك الواجب بمجرّد المرض .

هذا وما يضاويه يؤيد ما اخترناه من الاستحباب .
ومارواه عن عبيد الله بن علي الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولىين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً^(٢) ومارواه عن الحسن الصيقلي ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أيجزي عني أن أقول في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلاً أو

(٢٠١) الوسائل الباب ٢ من أبواب القراءة ح ٢٥٥ .

أعجلني شيء؟ فقال: لا بأس^(١).

لظهورهما - كما مر - في جواز الترك عند الاستعجال، وهو قد يكون لدواعٍ نفسانية مباحة، وقد يكون لدواعٍ عقلانية راجحة في أمور الدنيا، وقد يكون لبواعث شرعية مندوبة راجحة في أمور الآخرة - كزيارة قبر الامام عليه السلام أو نحوها من المستحبات الشرعية - ولو انصرف عن القسم الأول لما كان منصرفاً عن الأخيرين، لصدق الاستعجال و انسياقهما منه عند الإطلاق. فلا مجال لتجشّم الحمل على العجلة البالغة حدّ الضرورة.

ومارواه عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات، قلت: أيّما أحب إليك إذا كان خائفاً أو مستعجلاً يقرأ سورة أو فاتحة الكتاب؟ قال: فاتحة الكتاب^(٢).

والمستفاد منها هو جواز ترك الفاتحة عند الاستعجال أيضاً مع كون ترك السورة أحب وأفضل. ولكن لابدّ من الحمل على الأولوية التعيينية، لشهادة قوله عليه السلام: «لا يتمم ذلك»^(٣) في جواب السؤال عن جواز تركها للعجلة. فالمتمحصّل حينئذٍ هو تعيين جواز الترك في السورة.

إلى غير ذلك ممّا يستفاد منه جوازه عند المرض والاستعجال، بلا حمل له على البالغ حدّ الضرورة.

وإن شكّ في الانصراف وعدمه يرجع إلى إطلاق روايتي «علي بن رثاب» إذ فيهما كما مرّ «مبسطاً... إن فاتحة الكتاب تجزي وحدها في الفريضة»^(٤)

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب القراءة ح ٤.

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب القراءة ح ١.

(٣) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب القراءة ح ٤.

(٤) الوسائل الباب ٢ من أبواب القراءة ح ٣٠١.

خرج ما خرج - على تسليم الوجوب - و هو حال الاختيار بلا شيء من المرض والعجلة ، وبقي ما عداه .

ثم اعلم : أن أقصى ما يقتضيه الاستعجال أو المرض هو التخفيف الحاصل بترك المستحبات أولاً ، وبالتخير في ترك شطر من الواجبات ثانياً ، بلا ميز بين السورة و ذكر الر كوع و التسبيح و التشهد و التسليم و نحوها ، إذ لم ينحدر الاستعجال إلى ترك السورة على التعيين ، فما السر في اختصاصها من بين الواجبات بجواز الترك بمجرّد المرض والاستعجال المتعارفين لالبالغين منهما حدّ الاضطراب ؟ وليكن هذا أيضاً من الشواهد على عدم وجوبها ، كما حققناه .

وأمّا سرّ اختصاصها بالسؤال دون المستحبات الآخر فلأجل وضوح أحكامها ، بخلاف السورة حيث كان يحتمل وجوبها ، فانتضح بعد الجواب استوائها مع سائر المستحبات وإن أمكن رجحانها عليها .

الامر الرابع

في وجوب ترك السورة

في ضيق الوقت والخوف ونحوهما من أفراد الضرورة

إن الحكم بسقوط السورة رخصة أو عزيمة يحتاج إلى الاندراج تحت أحد العناوين التي اخذت في نطاق الأدلة مداراً للسقوط جوازاً أو وجوباً - حسب ما بينهما من الفرق - وقد مرّ البحث عن جواز الترك للمرض والاستعجال .

والمهم هنا البحث عن أصل السقوط في ضيق الوقت ، إذ الخوف ونحوه من أفراد الضرورة لعلّ الكلام فيه سهل - كما يتّضح - بخلاف الضيق ، حيث إنّه يناقش في عدّه من أفراد الضرورة .

وليعلم : أنّه لو كان للمصلّي شأن راجح ديناً أو دنيائياً يدعو إليه ، فإن اشتغل بالصلاة قبل الأخذ فيه لجاز له ترك السورة . حيث إنّه مستعجل و يعجله

ذلك الشأن المحتمل فواته ، كما تقدّم آنفاً . وأمّا إن أخذ فيه قبل الصلاة ثم فرغ منه و لم يبق الوقت لتمامها ، فهل يحكم بجواز ترك السورة حينئذٍ أم لا ؟ إن الاستيناس الذهنى يحكم بالتساوى والسقوط ، و التورّع الفقهي بأباه صوتاً عن الافتحام في القياس المنهى عنه أشد المنع ، لأن المنساق من «إعجال الحاجة» هو ما يكون خارجاً عن الحاجة إلى ترك السورة أو نحوها .

نعم ، إن هاهنا صوراً ممتازاً بعضها عن بعض ، لا بأس بالإشارة إلى شطر منها حتى يتبين موضع السقوط عن غيره .

إن الصلاة في الضيق مع قطع النظر عن علل التأخير وأسباب التعويق : إما : أن تكون بحيث يمكن إيقاعها بتمامها في الوقت ولكن سريعاً باسقاط المستحبات القولية والفعلية ، زائداً عن التسارع المتعارف لبعض الناس المخففين للصلاة المعجلين فيها سواء قرأ السورة أم لا ، وإنما الميز بينهما هو شدة السرعة والعجلة على القراءة وعدم تلك الشدة مع لزوم أصل التسريع على عدم القراءة ، فهو مستعجل على أي من التقديرين . فحينئذٍ يندرج تحت عنوان «المستعجل» وإن لم يندرج تحت عنوان «إعجال الحاجة» بناءً على انصرافه إلى الحاجة الخارجة عن الصلاة ، ولاخفاء في أن المستعجل ممن يجوز له ترك السورة ، بلا دخالة لسبب خاص من أسباب التعجيل و علل الاستعجال .

وأنت خير بأنّه وإن لا يحتاج إلى ترك السورة بعينها من بين سائر الأجزاء والشرائط ، إلّا أنّه مصداق للمستعجل عرفاً ، ومعه يصح له الترك بلا افتقار إلى كون الحاجة هو خصوص ترك السورة .

أقول : هذا ما تفظّن له شيخ مشايخنا الحائري - رحمه الله - وقوّاه سيّدنا الاستاذ - مدّ ظله - وإن أنى بما يغني عنه ، كما نشير إليه في الصورة الآتية .

وإما : أن تكون بحيث لا يمكن إيقاعها بتمامها في الوقت وإن عجل سريعاً - فيما لو قرأ السورة - بل يقع شطر منها في خارجه ، بخلاف ما لو تركها ، إذ تنقح

حينئذ بتمامها فيه ، فيدور الأمر بين ترك السورة مع إتيان الباقي بتمامه في الوقت وبين قراءتها بفوت مقدار من الوقت ، بحيث يمكن إدراك الركعة أو ما زاد عنها فيه لا الجميع .

فهل يندرج هذا الفرض تحت أدلة الترخيص الواردة في المقام أم لا ؟ وعلى العدم : فهل يمكن ترجيح إدراك الوقت على مصلحة السورة ؟ فينتج السقوط أيضاً ، أم لا ؟ فينتهي الأمر إلى التخيير بعد عدم الرجحان ، فنقول :

إن الاستعجال قد يكون حاصلاً مع قطع النظر عن قراءة السورة وتركها ، بحيث لا يوجب الإتيان بها الاستعجال وإن يورث شدته ، كما مر تصويره .

وقد يكون بلحاظ نفس السورة ، بمعنى أن التخفيف المطلوب عند العجلة وإن يحصل بترك جزء من أجزاء الصلاة : من القراءة والتسبيح والركوع والسجود وذكرهما مثلاً ، إلا أن مصب السؤال والجواب هو اختصاصها - أي السورة - بالترك عند الاستعجال أو إعجال الحاجة ، وكان بحيث يتم المطلوب بتركها وفوت فعلها . فحينئذ لودل على المفروض دليل لاختصاص من بين الأجزاء بالترك المصحوب للوصول بالمقصود ، كما هو المفروض : من إمكان إيقاع الصلاة بتمامها في الوقت عند ترك السورة وعدمه عند فعلها . ولأرب في أنه هو المطلوب الأولي الواجد للملاك التام ولذا يحكم بعصيان من أخرها عمداً إلى أن ضاق الوقت إلا لركعة واحدة ، إذ قاعدة « من أدرك » - كما مر - غير مرّة - لانشمل التفويت العمدي ، وإن شملت للفوات القهري ، فلا يجوز التفويت إلى مقدار درك ركعة واحدة . فاستبان بذلك أن إدراك المطلوب الأولي والنجاة من العقاب اللازم لتركه هو الموجب للاستعجال ، ولا مجال للاختصاص بالحاجة الخارجية دون الداخلية . و انتضح أن بترك السورة يمكن الفوز بذاك المقصود الأولي ، كما أنه يمكن بترك غيرها من الأجزاء الأخر المساوية لها في الافتقار إلى أمدة خاص من عمود الزمان بلا خصوصية لها من بينها . ولو انضم إلى هذين الأمرين

ما يعين ترك السورة ويميزها عما عداها لثم نصاب الاستدلال بلا مريّة.
ولعمري! أن التأمل الصادق في نطاق بعض النصوص المارة يفيد ذلك، لأن مفاد ما رواه «ابن مسلم» المتقدم^(١) هو السؤال عن تعيين أحد الأمرين: من ترك الفائحة وترك السورة عند الخوف أو الاستعجال، وكأنه قد استقر في ذهن السائل جواز ترك إحداها حينئذ، فأجاب عليه السلام بما حاصله: لزوم ترك السورة. وهكذا ما رواه «الحسن الصيقل» المتقدم^(٢) حيث سئل فيها عن الاكتفاء بالحمد وترك غيره في القراءة عند الاستعجال أو إعجال شيء، فاجيب بعدم البأس. وقريب منها ما رواه «عبيد الله بن علي» الحلبي^(٣)

ولاريب في جواز التعدي من خوف فوت الحاجة أو تهاجم المكروه إلى الوثوق أو القطع بذلك، إذ الخوف إنما هو عند الشك فيه، فمن علم أو اطمأن بفوت المطلوب الأولي - وهو إدراك تمام الصلاة في الوقت لولا ترك السورة - فهو مندرج تحت هذه النصوص البتّة، بلا احتياج إلى تصوير الاستعجال في الرتبة السابقة مع قطع النظر عن ترك السورة وفعلها، كما تجسّمه الحائري - قدس سرّه - ومن هنا اتضح حكم الصورة الأولى أيضاً بلا تمحّل.

هذا بلا حظ نصوص المقام. وعلى الغرض عنها يندرج المقام تحت قانون التزام الذي مآله التخيير عند فقد رجحان أحد الملاكين على الآخر. والأذي يمكن أن يستشهد به لترجيح مصلحة الوقت على مصلحة السورة، هو تجويز الشرع الأنور تركها عند مزاحمة ما يكون ملاكه أضعف من ملاك الوقت الذي يجب تحصيله مهما أمكن. وذلك بأنّه لا ريب أن الحاجة الراجعة الخارجة عن الصلاة - كدرك زيارة المعصوم عليه السلام أو قبره أو غير ذلك - مجوّزة لترك السورة، كما تقدّم مبسوطاً.

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القراءة ح ١.

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب القراءة ح ٢٥٤.

و كذا درك فضيلة الائتتمام للمأموم المسبوق الذي لا يمهله الامام لو قرأ السورة فتفتت المتابعة المعتبرة في الاقتداء، حيث اجيز هناك تركها لدرك فضيلته، مع أنه راجح غير واجب .

و اللبيب يحسد من ثنايا البحث أننا بصدد تشييد ما استسناه في المبحث المار : من عدم وجوب السورة ، إذ لو كانت واجبة لما جاز تركها لدرك المندوب، لأنه أقوى من المستحب البتة . وأقصى ما يوجبه ترك الواجب لدرك المندوب، هو أنه ليس لقوة ملاكه على ملاك الواجب ، بل لأن عند المزاخمة الكذائية ينقص عن ملاك الواجب شيء نزر، وحيث إن وجوبه ليس في غاية القوة لا يمكن حينئذ بقاءه بحاله ، فتدبر !

فتبين أولاً : ظهور نصوص الباب في جواز ترك السورة عند خوف فوت المطلوب الأولي : من الوقت الموجب للاستعجال .

ونائياً - على الغرض - عنها - رجحان ملاك الوقت على مصلحة السورة حسب الشواهد التي اشير إلى شطر منها، فلامجال للتخير . كما لا دقع للتخير الذي ابتلي به بعض الأصحاب . إلى هنا انتهى الكلام في الصورة الثانية ، وأما الثالثة : ففيما يلي :

و إما أن تكون بحيث لا يمكن إيقاعها بتمامها في الوقت ، سواء عجل بها سريعاً أم لا ، وسواء قرأ السورة أم لا ، ولكن لو تركها - أي السورة - تقع ركعة واحدة منها في الوقت ، بخلاف ما لو قرأ ، لعدم وقوعها أيضاً فيه .

وتقريب الاستدلال للترك في هذه الصورة بنضد المقدمات المارة :

من أن درك المطلوب الثانوي للشارع - أي تحصيل الوقت بمقدار ركعة - هو الموجب للاستعجال وتخوف الفوت ، إذ لا ريب في أنه لو استيقظ النائم أو أفاق المجنون مثلاً عند الضيق وأمكن له إيقاع ركعة من الصلاة في الوقت لا يجوز

له التأخير ، بل عليه الاتيان بذلك ، وله أن ينوي الأداء إن شاء ، حيث إن إدراك الركعة الواحدة نزل في هذه الحالة منزلة إدراك الجميع ، فتلك الصلاة بأسرها أدائية حسب التنزيل . والحاصل : أنه مطلوب شرعاً بلاسترة .
ومن تأثير ترك السورة في الفوز بذلك المطلوب والفرار من العقاب المترتب على تفويته عمداً .

ومن جواز الاجتزاء بالحمد في القراءة عند الاستعجال أو الخوف ، حسب نطاق نصوص الباب ، بخاصة صيغة الحاجة الخارجة عن حوزة الصلاة - كما توهم - بعد إطلاق السؤال وترك الاستفصال في الجواب .
فيستنتج من ذلك كله جواز ترك السورة لدرك الركعة الواحدة في الوقت عند تخوف فواتها مثلاً .

دفع توهم :

قد يتوهم النقاش فيما لو كان الضيق عن إدراك الركعة مع السورة : بأن وجوب فعل الصلاة وكونها حاجة موقوف على سقوط جزئية السورة ، إذ لو كانت جزءاً في هذه الحال لا يتحقق الإدراك للركعة ، فلا وجوب ولا ملامك للأمر ولا حاجة إلى فعل الصلاة ، فلامجال لاستفادة السقوط من النصوص ولو بتوسط الأدلوية . وبعبارة أخرى : إن السقوط متوقف على الحاجة المتوقفة عليه ، فدار الأمر .
و يندفع بأن السقوط متوقف على أحد العناوين المأخوذة في النصوص ، وهو « الاستعجال » أو « إعجال شيء » أو « الخوف » وذلك فيما يكون الاتيان بها - أي السورة - مانعاً عن الوصول إلى أصل المطلوب أو كماله أو موجباً لفواته أو لفوات كماله أو نحو ذلك من أنحاء المزاحمة . ومن المعاموم : أنه لو فرض سقوطها عن الجزئية لكان الوقت وافياً لدرك الركعة الواحدة ، ومعه لاستعجال ولاإعجال ولا تخوف ، فلامجال لتوهم توقف الحاجة على السقوط بعد اتضاح المراد من

الاحتياج هنا . بخلاف ما لو لم تكن ساقطة ، لمسأس الحاجة حينئذٍ إلى الفوز بمصلحة وملاك تمنع السورة عنه ، فالحاجة ماسة إلى درك مصلحة الوقت بالانوقف على شيء ، ومع استقرارها تمّ نصاب دليل السقوط المأخوذ في لسانه أحد تلك العناوين التي منها التخوُّف والاعجال ، فلا غبار عليه .

فلعلّ توهم الدور نشأ من الخلط في تمييز المحتاج إليه ، حيث إنّه زعم أنّه أصل فعل الصلاة ، ذاهلاً عن أنّه درك مصلحة الوقت .

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الدليل الخاصّ وهو نصوص المسألة ، وإلاّ ففي الشواهد الآخر الدالة على رجحان ملاك الوقت على مصلحة السورة غنى وكفاية - كما اعترف به - ولقد طال بنا الكلام لحلّ ما اعتاص على بعض الأعلام ، فضلاً عن غيرهم .

ثمّ إنّ هاهنا صورة رابعة ، وهي أن لا يمكن إيقاعها بتمامها في الوقت ولا إيقاع ركعة منها فيه ولو باسقاط السورة وجميع المندوبات ، بل يقع أقلّ منها فيدو الباقي في خارجه ، وإنّما المميز بأنّه مع السورة يقع شطر أقلّ فيه وبدونها شطر أكثر منه وإن لا يبلغ زهاء الركعة الواحدة .

ولا خفاء في أنّ الصلاة الكذائيّة ليست بأداء حقيقي ولا بأداء تنزيلي ، أمّا الأوّل : فواضح . وأمّا الثاني : فلعدم إمكان إدراك ركعة واحدة فيه ، كما أنّها ليست بمقتضاء تامّ ، إذ المفروض إمكان وقوع شطر منها فيه . ولو احتيج إلى قصد الأداء أو القضاء لصعب ذلك . والذي يسهّل الخطب عدم الافتقار إلى شيء من ذلك . إنّما المهمّ هو شمول دليل الاعجال ونحوه للمقام ، ولئن نوقش في ذلك لكان للرجوع إلى الاطلاق المستفاد من صحيحة « ابن رثاب » - المتقدّمة الدالة على الاجتزاء بالفاتحة وحدها - مجال واسع .

تنبيه

قد يكون جواز الترك مساوقاً لوجوبه ، وذلك فيما يكون الملاك تاماً ،

كما إذا كان الاتيان بالسورة مفوّتاً للمصلحة الملزمة أو موجّباً للوقوع في المفسدة التامة ، فحينئذٍ يجب تركها . وهذا هو الضابط في كون الترك في بعض الموارد عزيمة ، لارخصة كما في بعضها الآخر ، ولذا أفردنا البحث عن كل منهما بحياله طبقاً للمتن .

الجهة الثالثة

في تقديم الحمد على السورة وضعاً

لا فرق في البحث عن لزوم الترتيب والنضد الخاص بين الحمد والسورة بين وجوب السورة وعدمها ، إذ تعيين النظم بين المواد وتحتّمه أمر ، و تعيين تلك المواد ولزومها أمر آخر ، لأن المراد منه هنا الحكم الوضعي المعبر عنه بالشرطية ، وهو كما يتحقق بين الواجبين ، كذلك يتأتى بين المندوبين وبين المختلفين بالوجوب والندب ، بأن يكون الأوّل منهما واجباً والثاني مندوباً أو بالعكس . فعليه : لاتنافي بين القول باستحباب السورة و بين الحكم بوجوب تأخيرها عن الحمد ، لأنّ هذا الوجوب وضعي ملائم لاستحباب أصل العمل في نفسه ، كما في القنوت حيث إنّ له موضعاً خاصاً لا يجوز تقدّمه عليه ولا تأخّره عنه وضعاً مع استحبابه وجواز تركه تكليفاً .

ثم إنّّه يستدلّ له بامور لا يخلو بعضها عن النقاش في أصل دلالتها وبعضها الآخر عن المعارض وإنّ تمّ ظهوره في نفسه ، ولكن فيها ما يتمّ نصاب الاستدلال به لظهوره النفسي وسلامته عن المعارض الخارجى .

أما القسم الاول : فمنه ما تقدّم من رواية سماعة ، إذ فيها « . . . لاقراءة حتّى يبدأ بها النخ »^(١) أي بفاتحة الكتاب ، حيث إنّ اعتبار البداية في الحمد دالّ على لزوم جعل السورة نهاية للقراءة .

وفيه : أنه قد اشير إلى اختلاف الضبط بين «البداية» كما هنا وبين «القراءة» كما في رواية ٢ من الباب ٢٨ منها، إذ فيها «... لاصلاة حتى يقرأ بها الخ». وليس الاختلاف محصوراً في «الوسائل» بل يترأى من كتابي «التهذيب» و«الاستبصار» أيضاً. وعلى أي تقدير: لا اعتداد بها، أما على احتمال «القراءة» فواضح. وأما على عدم انتضاح الأمر وإجماله الموجب للسقوط فكذلك أيضاً.

أضف إلى ذلك : بعض ما مر : من أنه على التسليم يحتمل كون البداية للحمد في قبال الركوع أو قراءة آية أو آيات من القرآن ، لا في قبال السورة الكاملة المبحوث عنها . وأما البداية التي في رواية «ابن شاذان»^(١) فقد استبان لك سالفاً : أن المراد منها التعمين لا ما هو المقابل للنهاية ، فراجع . فما في «الجواهر» من ظهور أخبار البداية فيه ، غير سديد .

و أما القسم الثاني : فمنه ما رواه في المستدرك عن الثقة الرضوي «وإن نسيتم الحمد حتى قرأت السورة ثم ذكرت قبل أن تركع فافركم الحمد وأعيد السورة ، وإن ركعت فامض على حالتك»^(٢)

ونظاقه - كما في الجواهر - صريح في لزوم تأخير السورة عن الحمد فيما لو قدّمها عليه نسياناً ، ففي صورة العمد بالطريق الأولى .

ولكن يعارضه ما دلّ على الاغتفار حال النسيان وأن الترتب بينهما ملقى فيما لو قدّمها عليه سهواً . فحينئذ لا اعتبار بالمداول المطابقي منه ، فكيف يمكن الأخذ بفحواه الأولوي ؟ نحو ما رواه عن أبي بصير ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أم القرآن ؟ قال : إن كان لم يركع فليعد أم القرآن^(٣) . وقريب منه ما رواه عن سماعة^(٤) .

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القراءة ح ٣ .

(٢) المستدرك الباب ٢٣ من أبواب القراءة .

(٣و٤) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب القراءة ح ٢٠١ .

إذا المستفاد منه هو نسيان أم القرآن مع قراءة السورة ، إذ لو لم يقرأها أيضاً و كان قائماً بحاله للصلاة لم يفت منه شيء فله الاتيان بما عليه من القراءة فلامورد للسؤال عن النسيان . وأيضاً لو كانت السورة واجبة وفرض أنه لم يقرأها ، لما كان لاختصاص السؤال بالحمد وجه .

نعم ، يكون هذا الجواب مبنياً على ارتكاز الوجوب في ذهن السائل ، مع أن البحث أعظم - كما صدرناه به - والعمدة هو انسياق اختصاص السهو بالحمد من السؤال ، بأن قرأ السورة وحدها ، وقد أجاب عليه السلام باتيان أم القرآن دون إعادة السورة ، فيدل على عدم اعتبار الترتيب بينهما عند السهو .

ونحو ما رواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة ؟ قال : يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل ^(١) .

لظهورها في التذكر بعد السورة ، فحكم عليه السلام بالاكتفاء بالفاتحة حينئذ بلا إعادة للسورة ، لأن المراد من الاستقبال هنا هو مجرد البعدية مع انحفاظ الجري المسلوک إلى الآن ، أي لا يفسد شيئاً مما أتى به بل يمضي كما هو بقراءة الفاتحة ، إذ ليس المراد منه هو ما يأتي في الركعات اللاحقة ، فتدبر ! .

والحاصل : أن المستفاد من هذه الطائفة هو عدم لزوم إعادة السورة المتقدمة على الحمد سهواً ، خلاف ما صرح به «الفقه الرضوي» فإذا لم يمكن الأخذ بمفاده الأول أي الوارد في السهو ، فكيف يمكن الأخذ بمفاده الأولوي وهو العمد ، فائبات أصل الترتيب في حال العمد بذلك مشكل . و تمام الكلام في اختلال الترتيب سهواً ما سيأتي .

وأما القسم الثالث : فمنه ما تقدم عن الرضا عليه السلام قال : سألته عن رجل قرأ في ركعة الحمد ونصف سورة هل يجزيه في الثانية أن لا يقرأ الحمد ويقرأ

ما بقي من السورة؟ فقال: يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقي من السورة^(١) لظهور لفظة "ثم" في تعيين الترتيب بينهما. ولا يناقش لدلالته على تقدم الحمد على بعض السورة لا على السورة الكاملة المبحوث عنها، إذ لا فصل بينهما، لأن المهم هو أصل الترتيب. وقد فرغ من أن الكذي يقرأ بعد الحمد وجوباً أو ندباً هو السورة الكاملة، لا بعضها.

ومنه ما تقدم نقلاً عن صلاة الجماعة الدال على جواز الاختصار على الحمد بترك السورة في المأموم المسبوق الكذي لا يمهله الإمام. لظهوره في أن ما يقرأ أولاً هو الحمد، وإلا لكان المتروك هو الحمد دون السورة.

ومنه ما استمر عليه دأب النبي ﷺ وأولاده عليهم السلام من تقديم الحمد على السورة. وهذا وإن كان وحده قاصراً عن إفادة اللزوم - كقصوره عن إثبات أصل وجوب السورة - ولكن يوجب التعاهد المستلزم لانصراف النصوص الآمرة بالسورة إلى تلك الكيفية الدارجة، لأنها المتيقن منها.

الجهة الرابعة

فيما لو قدم السورة على الحمد عالمياً عامداً

إن خير الماتن - رحمه الله - هو بطلان الصلاة مستدلاً عليه بدوران الأمر بين المحذورين: من الزيادة العمديّة إن قرأها ثانياً ومن عكس الترتيب المعتبر وضعاً إن لم يقرأها. ولما كان المختار في أصل المسألة هو استحباب السورة لا وجوبها خلافاً له - رحمه الله - ولمن احتذى حذوه، فيلزم البحث عما يعمّ كلا قولي الفرع: من الوجوب والندب.

قد يناقش هنا في الموضوع تارةً، وفي الحكم أخرى. أمّا الأول : فبعدم توقف صدق الزيادة على فعلها ثانياً ، لصدقها على مجرّد فعل ما لا يكون جزءاً بقصد الجزئية . و أمّا الثاني : فبعدم الدليل على إبطال ما يتّصف بالزيادة بعد وجوده ، وإنّما المسلّم هو إبطال ما يوجد زائداً من أوّل الأمر . و هذا مثل التكتّف ونحوه ، على كلام في محله .

وليعلم : أنّ أوّل الزيادة العمديّة إلى نقص المأمور به ، حيث إنّهُ مأخوذ بالنسبة إلى ما عدا أجزائه وشرائطه « بشرط لا »، إذ لو اخذ « لا بشرط » لما كان المأتيّ به زائداً في المأمور به ، وكذا لو اخذ « بشرط شيء » . فعليه : يكون وجود ذلك الزائد موجّباً لزوال وصف « بشرط لا » عن المأمور به ، لاتّصافه حينئذٍ بغير ما اعتبر وصفه به وعدم اتّصافه بما اعتبر وصفه به، ومن الواضح أنّه نقص، كما يوافقك . والمهمّ هو التأمّل في أنّه تصدق الزيادة المبطلّة على مجرّد تقدّم السورة على الحمد عمداً حتّى على القول باستحبابها أم لا ؟ إن لاريب في أنّ الزيادة العمديّة مبطلّة في الجملة . ولا خفاء أيضاً في استثناء بعض مصاديقها : من الذكر و الدعاء والقرآن .

وروح الكلام هنا ناظر إلى مالهّ مساس بالوضع ، بلاحتياج إلى الاستمداد من ناحية الحكم التكافيفي التحريمي في العبادة ، لدورانه حول إمكان الجمع بين الأمر والنهي و امتناعه المستغنى عنه في المقام ، لما مرّ غير مرّة من إمكان الجمع أوّلاً ، وعدم بطلان العبادة على تسليم امتناعه ثانياً ، لاجترائها بالملاك . فتبيّن لك : أنّ المقال على ما يعلو وإلى ما يهبط، ومما يبدو وفيما يدور، وعلى ما يستقرّ .

وتعلم - إن أخذت الفطانة بيدك - أنّ المطلوب إثباتاً و نفيّاً هو صحّة أصل الصلاة وبطلانها ، لا خصوص ذلك الأمر الزائد . فعند اتّضح هذه المبادي التصوريّة والتصديقيّة ، فنقول :

إنَّ الحكم بخروج المقام عن القرآنية - ونحوها من الأمور المستثناة - متوقف على حرمة التشريعية المتوقفة على إمكان تحقق التشريع القلبي نبوتاً وعلى قيام الدليل على حرمة العمل المشروع به إنباتاً. وفي كلتا المقدمتين نظر. أما الأولى : فلأنَّ الاعتقاد والبناء القلبي له مبادي خاصة وعلل مخصوصة يجب بها و يمتنع دونها ، فمالم تحصل تلك المبادي الموجبة له لما أمكن تحميل القلب على العقد والبناء و تكليفه به ، و لذا ترى عدم إمكان البناء القلبي على شجريّة الحجر و حجرية الشجر ونحو ذلك ، لأنَّ العالم بالشيء و القاطع بعدم دخالة اعتباره و بنائه في انقلابه عما هو عليه لا يتمشى منه الجدل في العقد والتصديق بخلاف ما علم به ، بلاميز فيه بين التكويني و الاعتباري بعد فرض خروج ذلك الأمر الاعتباري عن حوزة اقتداره و ساهرة نفوذه .

وأما الثانية : فلأنَّ الأدلة التي أقيمت على الحرمة لا تدلّ إلا على حرمة الافتراء و نحوه ، كقوله تعالى : «... آله أذن لكم أم على الله تفترون» و لا ريب في أنَّ الفرية والكذب على الله عمل خارجي محرّم بلامساس له بالبناء القلبي أو لا و بلا استازامه لحرمة محرّم إدخال ما ليس من الدين فيه ثانياً ، سواء انطبق عليه عنوان «البدعة» أم لا .

نعم ، لو كان العمل الخارجي بحيث ينشأ منه الابتداع و السيرة الدارجة المبينة لسيرة من أمرنا بالائتساء به ﷺ لكن محرّماً سواء قصد به أم لا ، ولكن في خصوص صورة العلم بهذه المنشآت القهرية ، كما إذا كان الشخص ممن يقتدي الناس بأعماله وأقواله كأرائه .

و أمّا إذا لم يكن العمل مصداقاً للافتراء و لا منشأً للابتداع - كما في الفرض - بأن قرأ المصلّي في بيته وحده بعيداً عن المرأى والمسمع مقدّماً للسورة على الحمد ، فما الدليل على حرمة المنفيّة بالأصل ؟ حيث لا إسناد قولي إلى

الشارع حتى يكون كذباً وفرية ولا بدعة عملية - كما اشير إليه - فحينئذٍ لا مجال لحرمة ، فلا وجه لخروجه عن المستثنى .

نعم ، لو تم نصاب حرمة لكان له وجه ، لانصرافه عن مثله ، ولذا يحكم بالبطالان فيما إذا كان الدعاء حراماً ، بأن يكون دعاء على مؤمن أو ولي^{عليه السلام} أو نبي^{صلى الله عليه وآله} مثلاً .

و بالجملة : لأساس لحرمة السورة المأثري بها عمداً قبل الحمد ، فلا وجه لخروجها عن المستثنى بدخولها في المستثنى منه الموجب لبطلان الصلاة بعموم «من زاد، السالم عن حكومة «لانتعاد» في العمدة .

نقل ونقد :

ثم إن^١ لشيخ مشايخنا الحائري - رحمه الله - مقالاً غير خالٍ عن الحزازة ، أشار إليها سيّدنا الاستاذ - دام ظلّه العالی - حيث قال - رحمه الله - بعد الفرق بين قصد العمل بغير الترتيب المجعول شرعاً على نحو التشريع وبين قصد امتثال الأمر الواقعي بالصلاة مع عكس الترتيب في المصداق الخارجي : «ويمكن أن يقال : بأن^٢ إتيان بعض أجزاء الصلاة على النحو المحرّم الشرعي مباح لصورة الصلاة عند المتشرّعة ، فيكشف عن أن^٣ الهيئة المتخذة من الشرع أمر ينافي وجود بعض الأجزاء على النحو الحرام ، وبذلك يمكن أن يقال ببطالان الصلاة إذا وقع بعض أجزائها رياءً . ولعلّ الاجماع الذي ادّعى على أن^٤ الكلام المحرّم موجب لبطلان الصلاة راجع إلى ما ذكرناه انتهى موضع الحاجة .

وفيه : أن^٥ البرهان بكلا جزئيه ممنوع . أمّا سند المنع في الصغرى : فلقصور دليل التحريم عن إثبات حرمة السورة الكذائية - كما تقدّم - لافتقارها إلى مقدّمين لم يقم عليهما دليل .

وأما سند المنع في الكبرى : فلأن^٦ غير واحد من الأفعال المحرّمة - كضرب

المظلوم والنظر إلى الأجنبية ونحو ذلك - ليس بـ"ماحٍ" لصورة الصلاة ، ولذا قد يرتكبها المصلّي المتشرّع ، إذ المراد منه من هو المعدود خارجاً من المتدينين ، لا خصوص الأوحد منهم .

الجهة الخامسة

فيما لو قدّم السورة على الحمد سهواً

لو قدّم السورة على الحمد سهواً ، فأمّا أن يتذكّر بعد الفراغ منها وقبل الأخذ في الحمد ، أو يتذكّر بعد الفراغ منه أيضاً . فهنا فرعان : قد حكم المأثور - رحمه الله - في أوّلهما بازوم قراءة الحمد أو لا وإعادة تلك السورة أو غير هاتين ، وفي ثانيهما بازوم إعادته السورة فقط للاكتفاء بذلك الحمد ، فيلزم البحث عن كلّ منهما بحiale .

أما الفرع الاول :

فتنقيح المقال فيه رهين أمرين : أحدهما ما يبحث فيه بلحاظ القاعدة الأوّليّة ، والآخر ما يبحث فيه بلحاظ النصّ الخاصّ الوارد في المقام .

أما القاعدة الاولى : فمقتضاها - على وجوب السورة وصدق الزيادة بمجرّد إتيانها في غير محلّها بلا توقّف على إعادتها في موطنها - هو بطلان الصلاة الذي ينطق به عموم "من زاد" وهكذا على استحبابها إن قلنا بشموله له . نعم ، يحكم عليه "قاعدة لاتعاد" الحاكمة على الأدلة التي منها عموم "من زاد" كما في محلّه ، بناءً على شمولها للخلل الناشئ من الزيادة كالنقيصة ، فتصحّ الصلاة بلا محذور في إعادة السورة في موطنها وجوباً أو ندباً .

وهكذا الكلام فيما لو توقّف صدق الزيادة على الاعادة في موطنها ، ولكن مع النقاش في اندراج مثل هذه الزيادة في عموم "من زاد" إذ المسلّم منه ما يوجد

متصفاً بها ، لا ما يتّصف بها بعد وجودها ، لسهولة الأمر حينئذٍ ، حيث إنّه لا يشمل عموم إعادة الزيادة حتّى يحكم عليه عموم «لانعاد» كما في الفرض الأول. هذا محصل المقال على النقاش الموضوعي والحكمي المارّين في صدر الجهة الرابعة ، فراجع .

وأما بناءً على خيرة الماتن - رحمه الله - من وجوب السورة ، وتوقف صدق الزيادة على إعادتها ثانية حتّى يتّصف أولاً بها ، و اندراج مثل هذه الزيادة في عموم «من زاد» فلامجال لتصحيح الصلاة أصلاً ، بل لابدّ من الحكم بطلانها وإن حكم هو - رحمه الله - بالصحة .

بيانه : بأنّ ذات السورة وإن وجدت سهواً ، إلّا أنّ اتصافها بالزيادة إنّما هو في حال الذكّر ، فيصير توصيفها بها عمدياً ، فحينئذٍ يندرج تحت عموم دليل الاعادة السام عن حكومة «لانعاد» المنصرف عن صورة العمد .

والحاصل : أنّ اتصاف تلك السورة بالزيادة وعدمه بيد المصلّي إثباتاً ونفيّاً ، إذ المفروض : أنّه متذكّر الآن . فيكون كلّ ما يأتيه إنّما يصدر عنه عالماً عامداً . فعليه : لو أتى بها ثانية تتّصف الأولى بالزيادة التي منشأها التوصيف العمدي ، فيندرج تحت عموم الاعادة بالزيادة المصون عن حكومة «لانعاد» المختصّة بما عدا العمد .

إلّا أن يناقش بأنّ الاتصاف ينحيل إلى ذات وصفة ، و حيث إنّ الذات - أي نفس السورة - قد وجدت سهواً ، لا يكرّن المجموع الحاصل منها ومن صفّة الزيادة الحاصلة بالتوصيف العمدي عمدياً ، إذ المرّكب من السهو والعمد سهو ، على ما هو المفروض في غرائز العقلاء ، من أنّ مجموع الخارج والداخل خارج . ولكنّه بمعزل عن الظهور الشامل لمثله أيضاً .

فيدور الأمر حينئذٍ بين المحذورين : من لزوم الزيادة العمديّة على الفعل وعكس الترتيب المعتبر وضعاً على الترك ، فلا يمكن تصحيح الصلاة الكذائيّة ،

فتبطل قهراً . بخلاف ما لو كانت السورة مندوبة ، إذ لاضير في تركها وعدم إعدادها ، بل لعله يتعين .

فتحصل : أن مقتضى القاعدة الأولية هو البطالان على مملك المانن - رحمه الله - نعم ، لا تأبى قاعدة لانعاد ، وكذا لا يتعصى موم ومن زاده عن التخصيص في الموارد الجزئية ، والبحث عنه على ذمة الأمر التالي .

وأما النص الخاص : فقد تقدم في الجهة الثالثة - الباحثة عن لزوم الترتب الوضعي بين الحمد والسورة - ظهور الروايات (١٠٢٠٤ من الباب ٢٨ من القراءة) في سقوط الترتب عند السهو ، لأن المنساق من الرواية الاولى والثانية منه هو الاتيان بالسورة قبل الفاتحة سهواً ، إذ لو لم يأت بشيء بعد بل كان واقفاً بحاله قائماً لامثال وظيفته لا يقال له : إنه نسي وسها .

و أظهر منهما الرواية الرابعة منه حسب ما مر ، والمراد من قوله **إِلَّا** فيها : « يمضي في صلاته و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل » هو الاتيان بالحمد حينذاك جريباً على المأتي به ، بلاحتياج إلى الابطال أو الاعادة . واستعمال لفظة « الاستقبال » بهذا المعنى غير عزيز ، كما في قراءة البسملة بعد الحمد عند افتتاح السورة ، فراجع الرواية ١٠ من الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة .

وأما « الفقه الرضوي » فهو وإن دل على لزوم إعادة السورة تحصيلاً للترتيب ، ولكنّه قاصر الحجية في نفسه أو لا ، مرجوح بالمعارض المعتبر الراجح عليه ثانياً ، كما مر .

فالنسبة هو صحة الصلاة بالاخلل ولافتقار إلى إعادة تلك السورة أو قراءة سورة اخرى بعد الحمد ، سواء قلنا بوجودها أم لا . ومن هنا يظهر حكم الفرع الآتي أيضاً .

الفرع الثاني :

وهو ما إذا كان التذکر بعد الحمد المتأخر عن السورة سهواً .
 فلا يجب عليه إعادة تلك السورة أو إتيان غيرها ، للاجتزاء بما قدّمه ، لسقوط
 الترتيب حينئذٍ . خلافاً للماتن - رحمه الله - حيث إنه حكم بإعادة السورة .
 ولا تصح سندالوجهين - بعدم امر " مبسوطاً في الفرع الأول - اكتفيناه به ، فراجع .

الجهة السادسة

فيما لو قدّم السورة على الحمد جهلاً

إنّ الجهل قد يكون بسيطاً ، وقد يكون مركّباً ، والأخير إمّا بالقصور أو
 التقصير ، فيلزم البحث عن اشتراك هذه الأقسام في الحكم وامتنياز بعضها عن بعض فيه .
 والمهم هنا هو التأمل في نطاق القاعدتين العامتين : إحداهما «قاعدة لاتعاد»
 والاخرى «قاعدة من زاد» وتنقيح المقال فيهما سنداً ومقتناً - وقياس إحداهما
 إلى الاخرى ، وتحقيق النسبة بينهما وإعمال ما هو مقتضى التناسب الخاص من
 العموم والخصوص المطلقين أو من وجه ، أو ما هو مقتضى الحكومة بتقديم الحاكم
 على المحكوم فيما لا يستلزم لغوينة المحكوم أو ما هو بمنزلتها كفكلة المورد ،
 إلى غير ذلك ممّا له مساس بهما - فعلى ذمة البحث عن الخلل .

فما يذكّر منهما هنا فائداً هو على نهج الأصل الموضوعي ، لا الأصل المتعارف
 أو المبرهن به ، وحيث إنّّه لا محيص من الاشارة إلى ذلك ، فلنأت بنزري منه .
 وهو أنّ «قاعدة لاتعاد» وإن كان الجمود على عنوانها يشمل غير واحد من
 العناوين المذارة ، إلّا أنّ استلزامه للتوالي الفاسدة يوجب الاقتصار على بعضها .
 وبيانه : بأنّ الخلل العمدي غير متصور هاهنا - على ما حققناه - لأنّ المصلي
 الذي يكون بصدد امتثال الأمر ويدعوه ذلك إلى الاتيان بالمأمور به ، لما أمكن

تمشيتي ذلك منه ، إذ العزم على الطاعة ينافي الجزم على العصيان أو ما يستلزمه بعد الاتفات . خلافاً لما أفاده غير واحد من الأصحاب - رحمهم الله - من إمكانه ثبوتاً ولكن الدليل منصرف عنه إنباتاً .

وأما ما يكون بالجهل البسيط : فكذلك أيضاً في الجملة ، لأن هذه القاعدة ليست مصححة للدخول في الصلاة عند الشك في الجزء أو الشرط ، وإلا لزم لغو رتبة جعل الأحكام ، حيث لا أثر لتعلمها . فليس للشاك الاقتحام في العمل بزعم إمكان تصحيحه بها ، مع أن في تأتئ الجزم بالامتنال عند الشك فيما يعتبر فيه غموضاً ، إلا بالرجاء .

و أما ما يكون بالجهل المركب عن تقصير : فلامكان عدم اندراجه فيها مجال ، لأن المعتقد بالخلاف وإن يتأتى منه القصد التفصيلي البتة ، إلا أنه لما قصر في تحصيل العلم ونظر في غير ما جوز الشرع سلوكه مثلاً - كالمقياس أو ما يضاهيه - أمكن عقابه عند فوت الواقع منه ، وكذا أمكن تحميله على الاعادة عند العلم وزوال الجهل .

وأما ما يكون بالجهل المركب لاعتق تقصير : فلأمانع من اندراجه تحتها وشمولها له ، كما أنه لا عقاب عليه . فهذا القسم الذي يتمشيتي منه الجحد بالامتنال على ترك ما اعتبر وجوده أو فعل ما اعتبر عدمه مندرج فيها بلا إشكال ، كالجهل البسيط الذي لأمانة هناك ولا حجة إلا الأصل العملي النافي للزائد في الأقل والأكثر الارتباطيتين مثلاً ، لأن المكلف حينئذ وإن كان جاهلاً في الواقع ، إلا أن الأصل الرافع لتحيتره ظاهراً مصحح لدخوله في الصلاة وجوز له .

وأما النسيان : فقد تقدم حكمه ، وإن كان الميز بين نسيان الموضوع ونسيان الحكم موكولاً على ما يأتي في الخلل .

هذا مجمل ما له مساس بقاعدة «لاتعاد» فتبين : أن المندرج تحتها هو بعض أقسام الجهل ، وهو الجهل البسيط المصحوب للأصل العملي ، والجهل المركب لاعتق

تقصير ، وبعض أقسام النسيان .

و أما «قاعدة من زاد» فلا شمول لها للزيادة العمديّة التشريعيّة ، لعدم تمثلي التشريع من العالم المثلث الذي يصدد امتثال الأمر - كما هو المختار - أو لنكتة الانصراف عن ذلك، كما زعمه بعض الأصحاب .

وأما سائر الصور : فلا بُد في اندراجها تحتها وشمولها إيّاها .

هذا إجمال ما يرتبط بهذه القاعدة ، فبعد اتّضح كلّ واحدة من بينك القاعدتين بحيالها فلنشر إلى الجمع بينهما، إذ المترائي منهما هو التعارض ، لدلالة إحداها على الإعادة والاخرى على عدها فيما تنطبقان عليه معاً، ولكن لا يعمل هنا بما هو مقتضى التعارض، لأنّ لسان « من زاد » قريب بما ينطق به الأدلّة الأدليّة الكافّة للأجزاء والشرائط ، إذ الاستفادة منه هو جعل المانعيّة للزيادة حسب الفهم الابتدائي .

وأما لسان «لاتعاد» فهو حاكم على تلك الأدلّة التي منها عموم « من زاد في صلاته فعليه الإعادة» كما هو المنساق من ضمّ إحداها إلى الاخرى عند العرف، فحينئذ يحكم بمقتضى «لاتعاد» على هذا العموم المحكوم له .

نعم ، يلزمه اللغويّة أو ما في حكمها على بعض التقادير .

بيانه : بأنّه لو كانت «قاعدة لاتعاد» متسمة النطاق لجميع تلك الصور المارة

التي يشملها عموم «من زاد» لزم أن لا يبقى له مورد، وحيث إنّ حكومة لانسح يلزم التحرّز عن هذا المجذور، ولذا يحكم بتقدّم «قاعدة التجاوز» على الاستصحاب مع أنّه حاكم عليها ، إذ السرّ هو أنّ جميع موارد تلك القاعدة تكون مجالاً للاستصحاب ، فلو حكم بتقدّمه عليها يلزم أن لا يبقى لها مورد ، وهذا لغو لا يصدر عن المفتين الحكيم، فلا بدّ من الاحتياط الصناعي هنا صوتاً عمّا يتحاشى عنه.

نحو ما يقال : بأنّ «من زاد» ناظر إلى زيادة الركعة حسب بعض الشواهد الروائي وغيره - على ما يأتي - فلا اتّسع له لجميع ما يزيد في الصلاة جزء أو

ركعة حتى يلزم ما لزم ، بل يختص بما لا ينافيه «لاتعاد» المستثنى منه بعض الأركان: من الركوع والسجود الداخلين في الركعة التي ينادي بها عموم «من زاد» على المفروض .

و نحو ما يقال باختصاص «لاتعاد» بالخلل السهوي فقط - كما لعله هو المشهور - فالزيادة العمديّة المقابلة للسهو الشاملة للجهل بقسميه مندرج تحت عموم «من زاد» فهذا التسهيم الصناعي يعطى كل «ذي حق» حقه .
وأما إذا لم تكن «قاعدة لاتعاد» متسعة النطاق - حسب ما قرّر - فلا يلزم ذاك المحذور ، لاختصاصها بالسهو وبعض أقسام الجهل . وأما البعض الباقي منه فهو مشمول لعموم «من زاد» بلا معارض له فيه .

ولعلّ هذا الاجمال يكفيك بلا احتياج إلى التفصيل بنقل ما توهّم : من كون النسبة بين القاعدتين هي العموم من وجه ودفعه بأن العموم بالاطلاق لأمن وجه .
ثم إنّ للنسيان في باب القراءة - من تركها رأساً أو في موردها وإن أنى بها - دليلاً خاصاً لا يحوم حوله عموم «من زاد» لتخصيصه به ، وهو ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه و ترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه ؟ فقال : أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه ^(١) .

(مسألة ١-) القراءة ليست ركناً ، فلو تركها و تذكر بعد الدخول في الركوع صححت الصلاة وسجد سجدتي السهو مرتين : مرة للحمد ومرة للسورة ، وكذا ان ترك إحداهما وتذكر

بعد الدخول في الركوع صحت الصلاة و سجد سجدتي السهو .
ولوتر كهما أو إحداهما وتذكر في القنوت أو بعده قبل الوصول
إلى حد الركوع رجع وتدارك ، وكذا لو ترك الحمد و تذكر
بعد الدخول في السورة رجع وأتى بها ثم بالسورة .

إنّ الاستفادة من المتن هو تقوّم ركنية الجزء باعتباره في حالتي العمد
والسهو ، بحيث لو أخلّ عمداً أو سهواً لكان موجِباً لبطلان المِرْكَب ، بخلاف ما
ليس بركن ، لاختصاص الاختلال والبطلان فيه بالاخلال العمدي لذلك الجزء
قضاءً للجزئية . وكيف كان ، إنّ الاخلال السهوي بواجب غير ركني على أنحاء:
منها : ما تتمّ معه الصلاة بالاحتياج إلى تدارك . ومنها : ما يتدارك بالسجدة
السهو . ومنها : ما يتدارك معها . ونسيان القراءة بقسميها (الفاتحة والسورة) ليس
على وتيرة واحدة ، بل يختصّ بعض الأحكام بالفاتحة . ثمّ إنّّه يختلف حكم
نسيان القراءة أو قسم منها من جهة التذكّر قبل الركوع أو بعده .

ولاحفاء على المتأمل في النصوص القادمة: أنّه يمكن استفادة عدم الركنية
للقراءة في النسيان المستمرّ إلى انقضاء الصلاة ، وأمّا التفصيل المذكور في المتن
فلا ، لاحتمال الاختصاص بالنسيان المستمرّ الذي يفوت معه محلّ التدارك رأساً ،
كما أنّه لو استفيد منها بطلان الصلاة عند التذكّر بعدها لما أمكن التعدي إلى
التذكّر بعد الركوع .

فلابدّ من البحث تارة عن التذكّر بعد الصلاة ، واخرى عنه بعد الركوع ،
وثالثة عن التذكّر قبله - في القنوت أو بعده قبل الوصول إلى حدّ الركوع -
ورابعة عنه في خصوص نسيان الفاتحة بعد الدخول في السورة . وكذا لا بدّ من

البحث عن وجوب سجدة السهو وعن وحدتهما وتمددتهما فيما يلي . وذلك كله رهين التأمل في نطاق النصوص الآتية .

فمنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه ؟ فقال : أي ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه ^(١) .

و المراد من ترك القراءة فيما ينبغي ، إمّا تركها في أصل الصلاة بأن صلى بلاقراءة ، أو بلحاظ الركعة التي ينبغي فيها ذلك ، و إمّا تركها في الموطن المقرّر لها .

فعلى احتمال إرادة تركها رأساً : يختصّ النسيان بما يستمرّ إلى آخر الصلاة ، فلا يشمل ما لو تبدّل بالذكر في الأثناء . بخلاف إرادة تركها في الركعة ، لشمول ما لو تبدّل به بعد انقضاء تلك الركعة وإن كان هو بعد في الصلاة .

و أمّا على احتمال إرادة تركها في الموطن المقرّر لها : فالمراد هو التذكّر بعد انقضاء ذلك الموطن وإن لم يدخل بعد في الركعة - كما لو تذكّر في الفنون وكما لو تذكّر نسيان الحمد في أثناء السورة - لانقضاء الموطن المتقرّر له حينئذٍ ، فعليه : يقع التعارض بينه وبين ما دلّ على الرجوع إذا تذكّر قبل الركوع .

ثم إن المراد من «الشيء» المنفي إمّا خصوص إعادة الصلاة ، أو وجوب شيء من قبل السهو كالسجدة أيضاً ، فحينئذٍ يعارض ما لودلّ على لزومهما لذلك ، و يقيّد أو يختصّ مادلّ على لزومهما لكلّ زيادة و نقيصة بالاطلاق أو العموم .

و منها : ما رواه عن زرارة ، عن أحدهما عليهما السلام قال : إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود ، والقراءة سنّة ، فمن ترك القراءة متمعّداً أعاد الصلاة ،

ومن نسي فلا شيء عليه^(١).

لا تعرّض فيها لظرف التذكّر : من كونه في الأثناء أو بعد الصلاة ، فيجري فيه ما مرّ . وكذا الكلام في نفي الشيء عليه.

ومنها : ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام . . . ومن نسي القراءة فقد تمتّ صلاته ولا شيء عليه^(٢).

ولعلّ نفي شيء عليه بعد الحكم باتمام الصلاة ظاهر في أنّه لا يجب من قبل النسيان شيء ، بخلاف ما تقدّم من رواية «زرارة» لتطرق الاحتمالين هناك .

ومنها : ما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن نسي أن يقرأ في الأولى والثانية أجزاء تسبيح الركوع والسجود ، وإن كانت الغداة فنسي أن يقرأ فيها فليمض في صلاته^(٣).

إنّ المنساق من الصدر هو النسيان المستمرّ إلى انقضاء الصلاة ، وإن احتمل بعيداً تبدّله بالذكر بعد الركوع . وأمّا الذيل : فمحتمل للأمرين .

فتحصّل : أنّه لا يستفاد من هذه الأخبار حكم التذكّر في الأثناء فضاءً عن خصوص ما بعد الركوع ، بل ظاهر بعضها التذكّر بعد الصلاة .

نعم ، هاهنا بعض ما يشعر أو يدلّ على أنّه لو تذكّر في الركوع أو بعده يأتي بالمنسيّ في الركعة الثانية أو في السجدة أو في آخر الصلاة .

نحو ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : أسهو عن القراءة في الركعة الأولى ؟ قال : اقرأ في الثانية ، قلت : أسهو في الثانية ؟ قال : اقرأ في الثالثة ، قلت : أسهو في صلاتي كلّها ؟ قال : إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمتّ صلاتك^(٤).
لا احتمال دلالتها على لزوم الاتيان بما نسي في الأولى في الركعة الثانية مع ما

(١) الوسائل الباب ٢٧ من أبواب القراءة ح ٢٩١ .

(٢) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب القراءة ح ٣ .

(٣) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب القراءة ح ٣ .

يخصّتها من القراءة الموظّفة ، وهكذا بالنسبة إلى جبران الثانية المنسيّة في الركعة الثالثة ، وذلك فيما تذكّر في الركوع أو بعده ، فيلزم الاتيان بالمنسي وإن كان في غير الموطن المقرّر له أو لا .

وإن يحتمل بمبدأ أن المراد هو الحدث على تحفظ ما هو الوظيفة للثانية أو الثالثة حتّى لا يتطرّقها النسيان كما تطرّق إلى ما قبلها ، لاجبران المنسي في الركعة اللاحقة ، فكأن الاتيان بما هو وظيفته اللاحقة تكفي عن السابقة المنسيّة ، بلا احتياج إلى جبرانها بالاتيان .

وأما الأمر بالقراءة في الثالثة مع التخيير فيما بينها وبين التسبيح : فلعله لعدم خلو الصلاة بأسرها عن القراءة ، والانصاف : أن الاحتمال الأوّل هو الظاهر . ونحو ما رواه عن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى حرفاً من القرآن فيذكر وهو راكع ، هل يجوز له أن يقرأ ؟ قال : لا ولكن إذا سجد فليقرأه ^(١) . لظهوره في لزوم الاتيان بالحرف المنسي من القرآن في السجدة إذا تذكّر في الركوع .

ونحو ما رواه عن معاوية بن وهب ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك آخر صلاة الامام وهي أوّل صلاة الرجل ، فلا يمهله حتّى يقرأ ، فيقضي القراءة في آخر صلاته ؟ قال : نعم ^(٢) .

لدلالته على قضاء ما ترك من القراءة عذراً في آخر الصلاة ، فعلى التعمّد من ذاك الاضطرار إلى العذر المبحوث عنه - وهو النسيان - بعدم المقام ، وإلا فهو أجنبي عنه .

ونحو ما رواه عن زرادة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : رجل نسي القراءة في الأولتين فذكرها في الأخيرتين ؟ فقال : يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاتته في الأولتين ، ولا شيء عليه ^(٣) .

إنَّ المنساق من لفظة «القضاء» المطلق هو إثبات المنسي^١ بعد الصلاة ، لا في الأخيرتين ، فعليه : لامساس له بالمقام . وهذا بخلاف الرواية السابقة ، لاشتمالها على القضاء في آخر صلاته ، والفرق بينهما واضح .

فتمحصل : أنَّ المستفاد من هذه الطائفة أيضاً ليس هو التفصيل بين التذكّر قبل الركوع وبعده ، كما عرفت . نعم ، يستفاد هذا التفصيل في خصوص الفاتحة من الطائفة الثالثة من نصوص الباب .

نحو ما رواه عن أبي بصير ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أم القرآن ؟ قال : إن كان لم ير كع فليعد أم القرآن^(١).

إن معنى إعادة المنسي^٢ هو الاستئناف ، ومفهومه دال^٣ على عدم لزومه لو تذكّر بعد الركوع . نعم ، لادلالة له على حكم ما بعده : من الإتيان في سائر الركعات ، أو القضاء بعد الصلاة ، أو عدم شيء من ذلك رأساً .

و نحو ما رواه عن سماعة ، قال : سألت عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب ؟ قال : فليقل : أستعذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم ، ثم ليقرأها مادام لم ير كع ، فأنه لاصلاة له حتّى يقرأ بها في جهر أو إخفات ، فأنه إذا ركع أجزاءه إن شاء الله^(٢).

لظهور الصدر في لزوم التدارك والرجوع إن تذكّر قبل الركوع ، كما أنَّ الذيل تصريح بمفهوم الصدر الدال^٤ على عدم اللزوم إن تذكّر بعده ، فيدل^٥ على التفصيل المبحوث عنه .

نعم ، دلالته على الاجزاء موجبة لحمل ما دل^٦ على التدارك في الركعة اللاحقة على الاستعجاب ، لولا التقييد بما عدا الفاتحة - كما لا يخلو عن تأمل - لأنَّ المنساق من « القراءة » في تلك الطائفة الثانية المارة الآمرة بالتدارك في الركعة اللاحقة ونحوها هو « الفاتحة » فيشكل إخراجها ببقاء السورة وحدها فيها .

وكيف كان، لانعترض فيما ذكر من الطائفة الأخيرة لنسيان خصوص السورة بدون الحمد أو معه، إلا في رواية «معادية بن همار» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولى فليذكر في الركعتين الآخرتين أنه لم يقرأ؟ قال: أنتم الركوع والسجود؟ قلت: نعم، قال: إنني أكره أن أجعل آخر صلاتي أو لها^(١).

ولكنها منقطعة الارتباط عن المقام، لكونها في مقام رد ما عليه هؤلاء القوم: من محافظتهم على القراءة عند ذلك في الأخيرتين.

فانضح أنه ليس للتفصيل نص خاص، ولكن الذي يسهل الخطب هو إمكان اصطیاد الضابط العام من الموارد التي تأتي بنزير منها عاجلاً، وهو ما رواه عن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر وهو قائم أنه لم يسجد؟ قال: فليسجد ما لم يركع، فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمض على صلاته حتى يسلم ثم يسجدها فانها قضاء، قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض، الحديث^(٢).

حيث إنه يمكن الاصطیاد المذكور بعد إلقاء الخصوصيات من الموارد. فعليه: يتم ما في المتن من التفصيل في نسيان الحمد وحده أو مع السورة بين التذكر قبل الركوع وبعده، بلزوم الرجوع والتدارك في الأول دون الثاني، فلعل مستند الأصحاب - رحمهم الله - فيما ذكر هو هذا الاحتيال الصناعي، لا الاتكال على النص الخاص.

ثم إن الرجوع إلى الحمد المنسي عند التذكر في الفسوت مثلاً وإن يوجب إعادة السورة ثانياً، ولكن ذلك ليست بزيادة عمدية، لصدقها على المأني.

(١) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب القراءة ح ١.

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب السجود ح ١.

به أو لا. إلا أن يقال : بعدم اتصافها بذلك أيضاً، لعدم وقوعها في موطنها المقر لها وإن قصد بها الجزئية سهواً .

هذانمات القول فيمايرجع إلى المقام الأول الباحث عن تدارك المنسي وعدمه.

وأما المقام الثاني

الباحث عن لزوم سجدي السهو لنسيان القراءة وعدمه

فحاصله : إن الماتن - رحمه الله - و إن أفتى باللزوم ، و لكنّه ليس لنصّ يخصّه ، بل لعلمه استفاد من خبر سفيان السمط ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان^(١) لدلالته بالعموم على لزومهما في المقام .

ولكن الاستدلال به متوقف على حجتيته في نفسه أو لا ، وعلى سلامته من المعارض ثانياً ، مع أنه بكلاشقية مورد للنقاش .

أما الأول : فلجهالة «سفيان» مع الارسال ، وكل منهما موهن . إلا أن يندفع بكون المرسل هو « ابن أبي عمير » الواقع قبل «سفيان» ولكونه من أصحاب الاجماع وممن لا يرسل ولا يروي إلا عن ثقة ، فلا خير حينئذ بجهالة «سفيان» الواقع بعده . هذا من جهة السند .

وأما المتن : فحيث إنه عام لكل عمل مأثور به بالاختصاص بالصلاة ، فيشكل الاعتماد عليه ، و إن ورد في بعض الأخبار : بأن هذه السجدة مرغمة للشيطان الذي وسوس في الصدر وأثار الشبهة في النفس حتى زيد على المأثور به أو نقص منه . ولكنّه لم يفت أحد من الأصحاب - رحمه الله - به - أي بهذا العموم - فلعل عدم إفتائهم في هذا المقام إنما هو لعدم ظهوره في خصوص الصلاة - مع

أن العموم ممّا لا يمكن الالتزام به - لا للاعراض الموجب لو هن السند .
 كما أنّه يحتمل استناد عدم فتوائهم به إلى ترجيح الأخبار الواردة في المقام
 أو الشاملة له على ذلك - فعليه يتّضح السرّ - ولو كان هذا الخبر وارداً في خصوص
 باب الصلاة .

قال في محكيّ الدروس : « لم أرَ قائلاً بلزوم سجدي السهو لكلّ زيادة
 ونقصية ، وربما نسب إلى بعض عبارات الصدوق » .

و أما الثاني : فلظهور غير واحد من النصوص سكوتاً أو لفظاً في عدم
 الوجوب ، نحو ما مرّ من أمره عليه السلام بالمضيّ فيمن نسي ذكر الركوع بلا إيجاب
 السجدة ، مع كونه عليه السلام بصدد بيان تمام ما هو الوظيفة ، فهذا هو الظهور السكوتي .
 و أمّا الظهور اللفظي : فكقوله عليه السلام في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام
 - المتقدّمة - « ... أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه » ^(١) .

و في روايته الأخرى - المتقدّمة - عن أحدهما عليهما السلام « ... و من نسي
 فلا شيء عليه » ^(٢) .

وفي رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام « ... و من نسي القراءة فقد تمت
 صلاته ولا شيء عليه » ^(٣) .

ولا خفاء في أنّ دلالة قوله عليه السلام : « لا شيء عليه » ، بعد قوله : « تمت صلاته » ،
 على عدم وجوب السجدة أقوى من ظاهر خبر « سفيان » المجرّد عن الصحابة
 والمقارنة المؤيّدّة .

وفي رواية أبي بصير ، قال : سألتُه عنّ نسي أن يسجد سجدة واحدة فذكرها
 وهو قائم ؟ قال : يسجدها إذا ذكرها ما لم ير كعب فان كان قد ركع فليمض على

(١) الرسائل الباب ٢٦ من أبواب القراءة ح ٢ .

(٢ و ٣) الرسائل الباب ٢٧ من أبواب القراءة ح ١ و ٢ .

صلاته فاذا انصرف قضاها وليس عليه سهو^(١).

وهذا إما يرجع إلى الفقرتين أو إلى خصوص الأخيرة ، فعلى الأول : يعم الزيادة والنقيصة فيدل على عدم في كل منهما ، وعلى الثاني : يختص بالنقيصة . وهذه الطائفة بأسرها معارضة بذلك الخبر ، والنسبة بالعموم من وجه ، ومقتضى الصنعة هو التصرف في الهيئة بحملها على الذنب - كما لعل الأصحاب ارتكبوها - وتمام المقال في موطنه .

كما أن البحث (على تقدير لزوم السجدين لكل زيادة و نقيصة) عن ملاحظة انحاد السهو والنسيان لالمنسي والمسهو أو العكس - فعملية تعدد السجدة بتعدد الأجزاء المنسية دون الأول - مو كول إلى محله المقر له ، فارتقب .

(مسألة - ٥) لا يجب في النوافل قراءة السورة وإن وجبت بالنذر ، فيجوز الاقتصار على الحمد أو مع قراءة بعض السورة . نعم ، النوافل التي يستحب بالسورة المعينة يعتبر في كونها تلك النافلة قراءة تلك السورة . لكن في الغالب يكون تعيين السور من باب المستحب في المستحب ، على وجه تعدد المطلوب لا التقييد .

إن استيفاء المقال - من حيث عدم وجوب السورة في النوافل وإن صارت فريضة بالعرض ، و من حيث جواز تبعض السورة فيها ، و من حيث اعتبار بعض السور الخاصة في نوافل مخصوصة مع جواز الاكتفاء بأية سورة فيها وعدمه -

رهن امور لا بد من التمرّض لها .

ولاحفاء في الميز التام بين هذه الحيثيات المارة بعضها عن بعض ، لاتنحاح الفرق بين عدم اعتبار السورة في النافلة وبين تبعضها فيها ، لامكان عدم شرطية أصل السورة فيها مع عدم جواز التبعض على فرض القراءة . كما أن حديث تعدد المطلوب و وحدته - المبحوث عنه في الحيثية الثالثة - لامساس له بهما ، أي بالحيثيتين الاوليين . وإليك تفصيل مايلي :

الامر الاول

في عدم اعتبار السورة في النافلة

إن المراد من الوجوب المنفي هنا هو الوضعي منه - أعني الشرطية - فعليه : يكون المدعى هو صحة النافلة الفاقدة للسورة وترتب ما كان يترتب ترتبه عليها مع فقدانها - أي السورة - والشاهد عليه امور :

الاول : الاجماع المدعى في الفرع ، وأنت خير بعدم إمكان الاعتماد عليه مع احتمال استناده إلى ما في الباب من النصوص التالية .

الثاني : حديث « رفع ما لا يعلم » بناءً على صلوحه لرفع الجزئية المشكوك فيها ، وأما بناءً على اختصاصه برفع المؤاخدة دون غيرها من الامور الوضعية - على ما هو خيرة سيدنا الاستاذ مدظلّه العالی - فلامجال له هنا ، إذ لا عقاب في النوافل حتى يرفع . أضف إلى ذلك : أنه لا مورد له مع الأمانة ، وهي النصوص الآتية .

الثالث : ما رواه في الباب ٥٥ من أبواب القراءة و ما رواه في الباب ٢ منها ، إذ المستفاد من ذلك هو مفروغية جواز الاقتصار على الحمد في النافلة ، حيث جعل فيها مدار الكلام ارتجالاً (كما في الرواية الاولى والثالثة منه) أو جواباً

للسؤال (كما في الرابعة منه) هو الفريضة، مع كثرة الاهتمام بالنافلة في ذاك العصر. بل ويدل عليه الرواية الخامسة منه، وهو ما رواه عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل والنهار. بناءً على أن المراد من «القضاء» هو الاثنيان بأصل العمل، لأمعنا المصطلح: من إثنيانه خارج الوقت.

و حيث إن المنساق من عنواني «الفريضة» و «النافلة» ما هو كذلك بالعنوان الأولي، لا الأعمّ مندوماً طراً عليه عنوان آخر، فالنافلة التي عرض لها الوجوب - بالنذر أو أمر الوالد ونحوه - فهي بحكمها الأول: من عدم اعتبار السورة فيها، كما في المتن.

و السرّ هو أن الواجب في مثله في الحقيقة هو عنوان «إطاعة الوالد» أو «الوفاء بالنذر» لالنافلة بعنوانها الخاص، فتبصر!

أضف إلى ذلك: أنه لو استفيد من بعض نصوص الباب جواز الاقتصار على الحمد مطلقاً وخرج منه ما هو الفريضة بالعنوان الأولي، يحكم ببقاء ما عداها فيه، سواء كانت نافلة بحتة أو صارت فريضة بالعرض.

فتحصل، أن في النصوص غنى عن الإجماع وكفاية عن حديث الرفع، بل قد عرفت التحقيق ممّا في عدم شرطية السورة في الفريضة أيضاً، فراجع.

الامر الثاني

في جواز تبعية السورة في النافلة

إن المراد منه هو جواز أصل تبعية السورة مع استواء أبعاضها في ذلك، فيجوز أن يقرأ ببعض الأول منها دون الوسط أو الأخير، وبالعكس بالنسبة إلى كل من ذلك، كما أن المراد منه هو جواز الاثنيان ببعض السورة الخاصة في الركعة الأولى والاثنيان ببعض السورة الأخرى في الركعة الثانية، من دون لزوم الانتمام بتقسيم سورة واحدة في الركعتين.

وكيف كان، فيدل عليه مارواه عن منصور بن حازم، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر^(١).

لظهوره في اختصاص المنع أو الكراهة بالمكتوبة - حسب التحديد المستفاد من المقام - فيدل على الجواز في النافلة، فيجوز الاقتصار فيها على أقل من سورة بلاميزين أبعاضها. وأما الأكثر: فسيأتي البحث عنه في القران بين السورتين. ومارواه عن علي بن يقطين (في حديث) قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن تبعض السورة؟ فقال: أكره ولا بأس به في النافلة^(٢).

وظهوره في الترخيص المطلق واضح.

والمستفاد مما رواه عن أبان بن عثمان، عمن أخبره، عن أحدهما عليهما السلام^(٣) هو جواز التبعض في الجملة لامطلقاً، إذ فيه «... هل تقسم السورة في ركعتين؟ قال: نعم أقسمها كيف شئت» لظهورها في التبعض بمعنى تقسيم سورة واحدة في ركعتين، باتيان بعض منها في الأولى وبعضها الآخر - أي بعض كان - في الثانية، وأين هو من التبعض المطلق؟

نعم، يدل عليه ذيل مارواه عن زرارة، وهو قوله عليه السلام: «وإن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع»^(٤)، إن لم يكن متعلّقاً بخصوص مفروض الصدر، وإلا فيدل على التبعض في الجملة، لامطلقاً.

الامر الثالث

في اعتبار السور الخاصة في النوافل المخصوصة

قد بان عدم اشتراط النافلة من حيث هي بالسورة. وأما لو ورد عنوان خاص - كصلاة جعفر الطيّار مثلاً - مشتملاً على سورة مخصوصة، فإن ورد فيه دليل مطلق آخر يحكم بتعدد المطلوب وعدم هل المطلق على المقيّد - فيما

إذا لم يحرز اتحاد المطلوب من ناحية وحدة السبب مثلاً - وإن لم يرد فيه دليل مطلق أو ورد ولكن قد أحرز هناك اتحاد المطلوب فلا مناص من التقييد، فحينئذ لا يجزي ما عدا تلك السورة الخاصة، إذ لم يشرع إلا هكذا.

ولامساس له بما ورد في أصل رجحان الصلاة : من أنها خير موضوع، لأن الكلام في امتثال الأمر الخاص والنيل بما رتب على النافلة الخاصة المأخوذة فيها السورة المخصوصة، لا من حيث أصل مطاويبة الصلاة، فتنبه !

(مسألة - ٦) يجوز قراءة العزائم في النوافل وإن وجبت بالعارض، فيسجد بعد قراءة آيتها - وهو في الصلاة - ثم يتمها.

قد بان لك سالفاً: حكم قراءة إحدى العزائم في الفريضة. وأما في النافلة: فهل تجوز تكليفاً أم لا؟ وعلى الجواز: فهل يجوز احتسابها وضعاً مكان السورة أم لا؟ وعلى أي تقدير: هل يجب السجود فوراً أو يجوز تأخيرها عن الصلاة؟ وعلى فورية السجود: فهل يلزم إعادة الحمد أم لا؟ كل ذلك على ذمة الفحص عن الروايات الواردة في الباب، وهي على طوائف:

منها: ما يدل على جواز قراءة آية سورة في الصلاة، خرج منها خصوص العزائم فيما يكون فريضة بالأصل - حسب المنساق من العنوان - بقي ما عداها من النوافل وإن صارت فريضة بالعارض.

ومنها: ما يدل بمفهومه على جوازها في النوافل، فيمكن احتسابها من الصلاة، إذ لا يمنع من القراءة - كما هو المفروض - مع اندراجها تحت إطلاق «السورة».

نحو ما رواه عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام قال: لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإن السجود زيادة في المكتوبة ^(١).

لأنّ المفهوم المستفاد من التحديد هو جوازها في غير المكتوبة ، وقد مرّ أنّ السجود من باب الزيادة الحكميّة إذ لم يقصد به جزء للصلاة ، فهو بمثابة الصلاة في الصلاة . وكيف كان ، يدلّ على عدم ترتب حكم الزيادة العمديّة بذلك فيما عدا المكتوبة بالأصل ، حسب ما اشير إليه . وقريب من ذلك ما رواه عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام^(١) لدلالة مفهوم ذيله على الجواز في النافلة .

ومنها: ما يدلّ على جوازها بالمنطوق، نحو ما رواه عن سماعة «... ولا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوع»^(٢) لظهورها في رفع الحظر المتوهم بالنسبة إلى التطوع. نعم ، لاعموميّة لها بعد اختصاص الصدر بسورة «اقرأ باسم ربك» التي تكون موضع السجود فيها هو الآخر . وعلى فرض التعديّ إلى ما يشابهه ممّا يكون موضعه فيه هو الآخر أيضاً ، يشكل التعديّ إلى ما عدا ذلك ممّا يكون موضعه فيه الأثناء، مع ما بينهما من الميز حسب النصوص التالية ، اللهمّ إلّا بدعوى إفتاء الخصوصية . هذا محصل القول في الفرع الأوّل ، وهو أصل جواز العزائم في النوافل .

وأما الفرع الثاني : فلم يفرّق الماتن بين ما يكون موضع السجود هو آخر السورة وبين ما يكون موضعه هو الأثناء ، حيث حكم بالسجود امتثالاً لدليل الفوريّة ثمّ إتمام الصلاة . ولكن في الباب ما ظاهره خلاف ما أفتى به طبقاً للقاعدة . وهو ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة ؟ قال : يسجد ثمّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثمّ يركع ويسجد^(٣) .

ولا اختصاص لها ولما يتلوها بالنوافل ، إلّا أن يخرج الفريضة بدليل . وكذا ما رواه عن سماعة ، قال : من قرأ «اقرأ باسم ربك» ، فإذا ختمها

(٢٠١) الوسائل الباب ٤٠ من أبواب القراءة ح ٢٠٤ .

(٣) الوسائل الباب ٣٧ من أبواب القراءة ح ١ .

فليسجد ، فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب ويركع النخ^(١).

لأن موضع السجود في « اقرأ » هو الآخر أيضاً ، فيدل على اشتراط إعادة الحمد في خصوص ما يكون موضع السجود هو الآخر . والكلام في إطلاقها للمفريضة هو ما اشير إليه .

ويعارض ذلك ما رواه عن أبي البخري وهب بن وهب ، عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه ، عن عاصم عليه السلام أنه قال : إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها^(٢). لظهورها في عدم اشتراط شيء مما ذكر . وحملها على ما إذا لم يتمكن من السجود فأوى أو على ما إذا سجد للتلاوة وقام فأراد أن يركع من غير قراءة الفاتحة لأن ما مضى ممّا ظاهره لزوم محمول على الاستحباب - كما في الوسائل - تكلف لا شاهد له .

نعم ، لاصلاحها للمعارضة بعد وهن سندها ، مع اعتبار سند تلك الطائفة . فمقتضى الصناعة هو الحكم بمضمونها ، إلا أن ذلك لم ينقل عن أحد من الأصحاب - رحمهم الله - القول بنطاقها كما هو حقه . وليت شعري ! هل هو من باب الاعراض المسقط لتلك الطائفة عن الحجية ؟ أو من باب عدم التعرض لذلك ؟ فالمسألة بعد محل إنكال .

(مسألة - ٧) سور العزائم أربع : ألم السجدة ، وحمّ السجدة ،

والنجم ، وقرأ باسم .

إن النصوص الواردة في الباب على طائفتين ، إحداهما : للتعديد وحصرها في أربع بلازيادة ولانقيصة ، والاخرى : لبيان تلك الأربع وتعيينها .

أما الأولى : فنحو ما رواه عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا قرئ بشي من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد . . . وسائر القرآن أنت فيه بالخيار إن شئت سجدت وإن شئت لم تسجد^(١).

لظهورها في انحصار الحكم في الأربع، دون غيرها من أحد طرفيها قلّة أو كثرة، بلاتعيين لتلك الأربع .

وأما الثانية : فنحو ما رواه عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام . . . والعزائم أربعة : حم السجدة، وتنزيل ، والنجم ، وقرأ باسم ربك^(٢) وقريب من ذلك ما رواه عن داود بن سرحان وما رواه عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣). ولا احتياج إلى أزيد من ذلك بعد اتّضاح الحكم . ولعلّ الإجماع المدّعى في المسألة مستند، إلى ما اعتمدنا عليه من الروايات، وحيث إنّ المبحوث عنه هو خصوص القراءة هنا ، فلامجال للبحث عن الاستماع والسماع وما لكل واحد منهما من الأثر، إذ لذلك موطن يخصّه. وهكذا البحث عن تعيين مواضع السجود من آيات تلك الأربع ، فارتقب .

(مسألة - ٨) البسملة جزء من كل سورة ، فيجب

قراءتها عدا سورة براءة.

إنّ نطاق المتن هو جزئية البسملة لكل سورة فاتحة كانت أو غيرها . ويتفرّع عليه - عدا لزوم قراءتها في الصلاة مع كل سورة - وجوب الاتيان بها معها عند الاجارة أو النذر وما يضاها ذلك ، لعدم تحقق السورة حينئذ بدونها، إذ ينتفي المرّكب بانتفاء أحد أجزائه .

فما اودلّ على لزوم قراءتها معها في الصلاة فهو قاصر عن إثبات الجزئية المطلقة. إذ لا يثبت العام بالخاص. كما أنه لودلّ على أن المعصوم عليه السلام أتى بها معها في الصلاة لما دلّ على الجزئية الخاصة - أي في خصوص الصلاة - أيضاً ، لاحتمال دخولها شرطاً لاشترأ ، بل يحتمل عدم دخولها أصداً وإتسماً أتى بها ندباً. ومن لوازم الجزئية المطلقة هو جواز التقييط عايتها في صلاة الآية أيضاً .

وحيث إن النصوص الواردة في الباب على طوائف ، منها : ما نطاقه خاص بفاتحة الكتاب ، ومنها : ما يشمل ما عداها من السور ، ومنها : ما يعارض ذلك لدلائلها على عدم لزوم قراءتها (أي البسملة) معها - فيلزم التأمل في مفاد كل منها على حدة حتى يتضح الجمع والعلاج بينها . وهي أيضاً على طوائف :

منها : ما ظاهره أنها آية من كتاب الله (تعالى) ومنها : ما ظاهره أنها جزء فاتحة الكتاب ساكتاً عن حكم ما يقرأ مع السور الاخرى ، ومنها : ما ظاهره لزوم قراءتها مع السور في الصلاة ساكتاً عن جزئيتها لها - أي لتلك السور بما هي سور - حتى يترتب على ذلك آثار الجزئية : من لزوم القراءة عند الاجارة أو جواز التقييط في صلاة الآية ونحو ذلك . ولا مرية في الميز التام بين نطاق هذه الطوائف ، فلا بد من إعطاء كل واحدة منها حقها من الدلالة .

ومما يلزم التعرض له قبل الخوض في النصوص ، هو بيان آراء العامة في ذلك ، حتى يتبين أن آية رواية ناظرة إلى أي رأي دارج منهم وإلى أي فتوى شايع منهم ، فتمام المقال رهين مقامين :

المقام الاول

في بيان مالدی العامة في البسملة

قال ابن رشد - في البداية - ما حاصله : الاختلاف الفاحش بين رؤسائهم في جواز قراءة البسملة في الصلاة وعدمها ، وفي كونها آية من أم الكتاب وعدمه ،

و في كونها آية من القرآن وعدمه ، و في كونها جزءاً من سائر السور وعدمه . حيث إنه منع مالك ، من قراءتها في الافتتاح في الصلاة المكتوبة جهراً كانت أم سرّاً لافي افتتاح أم الكتاب و لا في غيرها من السور ، و أجاز ذلك في النافلة . و قال أبو حنيفة ، و من تبعه : يقرأها مع أم القرآن في كل ركعة سرّاً . و قال الشافعي ، يقرأها : لابد في الجهر جهراً و في السر سرّاً ، و هي عنده آية من فاتحة الكتاب . و اختلف قول الشافعي ، هل هي آية من كل سورة ؟ أم إنما هي آية من سورة النمل فقط ؟ أو من فاتحة الكتاب ؟ . و سبب الاختلاف في ذلك آيل إلى شيئين : أحدهما : اختلاف الآثار في هذا الباب ، والثاني : اختلافهم هل البسملة آية من فاتحة الكتاب أم لا ؟ إلى أن قال : ومن أعجب ما وقع في هذه المسألة ! إنهم يقولون : هل البسملة آية من القرآن في غير سورة النمل ؟ أم إنما هي آية من القرآن في سورة النمل فقط ؟ ويحكمون على جهة الرد على الشافعي ، أنها لو كانت من القرآن في غير سورة النمل لبينه رسول الله ﷺ لأن القرآن نقل تواتراً . وانتصر للشافعي : بأنه لو كانت من غير القرآن لوجب عليه ﷺ أن يبيّنه . ثم قال : هذا كله تخبّط ، فأنه كيف يجوز في الآية الواحدة بعينها أن يقال فيها : إنها من القرآن في موضع وإنها ليست من القرآن في موضع آخر ؟ بل يقال : إنها من القرآن حيثما ذكرت وإنها آية من سورة النمل . و هل هي آية من سورة أم القرآن ؟ ومن كل سورة يستفتح بها ؟ مختلف فيه ، والمسألة محتملة ، وذلك أنها في سائر السور للافتتاح . و هي جزء من سورة النمل . انتهى بملخص . هذه هي جملة ما عليه هؤلاء .

وأما المقام الثاني

ففي النصوص الواردة في الباب

وهي على طوائف :

فمنها : ما يدل على أن البسملة جزء فاتحة الكتاب و آية منها ، نحو ما رواه

عن محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني و القرآن العظيم أمي الفاتحة ؟ قال : نعم ، قلت : بسم الله الرحمن الرحيم من السبع ؟ قال : نعم هي أفضلهن ^(١) و قريب من ذلك ما رواه (في المجالس والعيون) عن الحسن بن عاي العسكري ، عن آبائه ، عن أمير المؤمنين عليه السلام ^(٢) . لظهورهما في الجزئية أيضاً .

وأما ما ورد من حكاية فمل المعصوم عليه السلام : من أنه كان يقرأها مع الفاتحة ، نحو رواية «صفوان» ^(٣) و كذا ما ورد من الأمر بقراءتها معها ، نحو رواية «معاوية ابن عمار» ^(٤) فشيء من ذلك لا يدل على الجزئية . أما الفعل : فلا لسان له رأساً من جهة الوجوب و عدمه ، فضلاً عن الجزئية أو الشرطية . وأما الأمر بقراءتها مع الفاتحة : فهو كما يحتمل الجزئية كذلك يحتمل جزئيتها للصلاة ، لا للفاتحة أو شرطيتها لها ، فمجرد لزوم القراءة أعم من المطلوب .

ومما يدل على جزئيتها للفاتحة رواية عمر بن اذينة وجمع عن أبي عبد الله عليه السلام إذ فيها « . . . فمن أجل ذلك جعل في الحمد الرحمن الرحيم مرتين الخ » ^(٥) . إذ أولم تكن البسملة جزءاً للحمد لما كان له أزيد من مرة .

ويمكن العثور على غير ما ذكر ممّا ظاهره جزئية البسملة للحمد ، فتجب قراءتها معه حيثما وجب ، فان عارضه دليل آخر فلا بد من العلاج ، فارتقب . ومن تلك الطوائف ما ورد في السورة أو يمكن توهم ارتباطها بها ، فلنأت بعده ناهضة منها اعتماداً على اتّضاح ما عداها بذلك .

نحو ما رواه عن معاوية بن عمار . . . قلت : فإذا قرأت فاتحة الكتاب أقرأ

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب القراءة ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ١١ من أبواب القراءة ح ١٠٩ .

(٣) الوسائل الباب ١١ من أبواب القراءة ح ٥١ .

(٤) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ١٠ .

بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة ؟ قال : نعم ^(١) . وقد اشير إلى أن "مجرد الحكم بقراءة البسملة مع السورة أعم" من جزئيتها لها ، لاحتمال جزئيتها للصلاة أو شرطيتها لها ، فلامساس لها بالسورة مساس الجزء بالكل .

ونحو ما رواه عن يحيى بن أبي عمران ، قال : كتبت إلى أبي جعفر : جمعت فذاك ! ما نقول في رجل ابتدأ بسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أم الكتاب ، فلمّا صار إلى غير أم الكتاب من السورة تركها ، فقال العباسي : ليس بذلك بأس ، فكتب بخطه : يعيدها مرتين على رغم أنفه (يعني العباسي) ^(٢) .

والمراد من "مرتّين" هو تكرار الكتابة لا الاعادة ، وقد مرّ الكلام في ذلك عند البحث عن وجوب السورة ، واشير هناك إلى أن المراد هو إعادة الصلاة لا السورة . وعلى أيّ تقدير : لا يكشف عن جزئيتها للسورة ، لاحتمال شرطيتها لها أو جزئيتها للصلاة بالامساس لها بالسورة .

ونحو ما رواه عن عمر بن اذينة وجماعة عن أبي عبد الله عليه السلام إذ فيها . . . فمن أجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم بعد الحمد في استقبال السورة الأخرى الخ ^(٣) ، وهذا أيضاً قاصر عن إفادة الجزئية ، لأنّ "مجرد الجعل أعم" من ذلك . أضف إلى ذلك : إشعاره بخروجها عن السورة ، حيث عبّر فيها باستقبال السورة الظاهر في أن السورة هي ما يأتي بعد البسملة . وبالجملّة : لا ظهور لها في الجزئية . إلى غير ذلك ممّا يعثر عليه المتتبع ممّا رواه في "المستدرک" . فاندفع ما في "مصباح الفقيه" من قبول دلالتها على الجزئية .

ومن تلك الطوائف : ما ورد في أن "البسملة آية من كتاب الله وجزء منه في الجملة ، نحو ما رواه عن هارون ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال لي : كنتموا بسم الله

(٢٠١) الوسائل الباب ١١ من أبواب القراءة ح ٤٥٥ .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ١٠ .

الرحمن الرحيم فَيَعْمُ وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ كَتَمَوْهَا ! الحديث^(١).

هل المراد من «الكتمان» هو الازالة والاسقاط من القرآنية رأساً؟ أو الاخفاء و عدم الاظهار؟ كما املته المنساق منه، نحو كتمان الشهادة بمعنى عدم تأديتها بعد التحمل والعلم بها. ويشهد له ذيله المروي (في الحديث ٢ من الباب ٢١ من أبواب القراءة) وهو أنه، كان رسول الله ﷺ إذا دخل إلى منزله واجتمعت قريش يجهر بسم الله الرحمن الرحيم ويرفع بها صوته فتوكل قريش فراراً، فأنزل الله في ذلك «وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً». فيحتمل حينئذ كونه ناظراً إلى ماذهب إليه عدة من هؤلاء: من لزوم الاخفات وعدم الجهر.

وعلى أي تقدير: فهو دال على أن البسملة جزء من القرآن في الجملة، سواء كان المراد من «الكتمان» هو إنكار أصل الجزئية أو إنكار الجهر بها. ونحو ما رواه عن فرات بن أحمد، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: أنزل كل كتاب نزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم الخ^(٢). وقريب من ذلك ما رواه عن صفوان الجمال عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣). وكذا ما رواه في الباب ٨ من المستدرک، فنطاق هذه الطائفة وما يضاهاها هو جزئية البسملة للمقرآن في الجملة، فلو احتمل سلب الجزئية مطلقاً لكان مندفعا بهذه الطائفة، لانتقاض السلب الكافي بالایجاب الجزئي.

هذه هي النصوص الناظرة إلى ارتباط البسملة بالفاتحة وبالسورة وبالقرآن، والمستفاد منها هو جزئيتها للفاتحة بالإشكال، وهكذا بالنسبة إلى أصل القرآن في الجملة. وأما بالنسبة إلى السورة: فلم يتم نصاب دلالتها على جزئيتها لها. وأما الاجماع المدعى في الباب: فالمتيقن من «المبسوط» هو انعقاده بالنسبة إلى جزئيتها لسورة النمل، حيث قال: «وفي الروايات بسم الله الرحمن الرحيم آية

من الحمد ومن كل سورة من سور القرآن وبعض آية من سورة النمل، بالاخلاف، انتهى. إذ ما لم يقم الشاهد على رجوع قوله - رحمه الله - «بالاخلاف» إلى الجميع لكان المتيقن هو الأخير .

بقي هنا أمران

الاول : أن المراد من الروايات المشار إليها هي مأمرة نفلها ونقدها لاغيرها مما لم يصل إلينا، والشاهد هو استدلال «الشيخ» نفسه بها في «الخلاف» فراجع .
الثاني : أن الاجماع في مثل المقام مما يشكل الاعتداد به بعد احتمال استناده إلى النصوص المارة ونحوها ، فلا جدوى لما في «المعتبر» وغيره من دعوى الاتفاق ونحوه .

وأما النصوص المعارضة لما مر :

فلنهد قبل نفلها وبيانها مقدمة وجيزة كافلة لبيان معنى «التقية» وأقسامها حتى يتضح في ضوءها موارد الحمل عليها . وذلك لأن «التقية» قد يكون في مقام العمل الخارجي ، بأن رخص ترك واجب أو ارتكاب حرام للمكلف في مقام الامتنال ، فهذا الترخيص الصادر من المعصوم حكم واقعي عند اضطرار المكلف .

و قد تكون في مقام الجعل و الانشاء و بيان أصل الحكم ، فيحكم المعصوم ^{عليه السلام} بخلاف الواقع اتقاء من الخصم . وما هذا شأنه ليس بحجة ، لعدم تمامية جهة الصدور ، إذ لم يصدر لبيان الواقع .

وقد تكون في مقام الانشاء أيضاً ، لكن لا بإحاطة الحاكم بل بإحاطة المحكوم عليه ، حيث إن الحاكم مصون عن الضرر عند الانشاء ، نحو ما ورد عنه ^{عليه السلام} «إنا نلقى الخلاف بينكم حقناً لدمائكم» حتى لا يتميز الشيعة بشعار خاص ، ولا يتميز هو ^{عليه السلام} أيضاً عن سائر العلماء الذين يختلف قول واحد منهم في كتابين . هذه هي وجوه الاتقاء .

وأما الروايات :

فمنها : مارواه عن أبي جرير، قال : سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يصلي يقوم يكرهون أن يجهر بسم الله الرحمن الرحيم ؟ فقال : لا يجهر^(١). والمراد من القوم المأمومين : إمّا « الذين جعل الرشد في خلافهم » فيرون أن الجهر بدعة و ممنوع ، و إمّا « الشيعة » و لكن يكرهون الجهر خوفاً من اشتهاهم بالتشيع ، إذ الاجهار بالبسملة من علائم المؤمن (كما في الباب عدم المزار) حيث عدّ الجهر بها - كالتختّم باليمين و تعفير الجبين و صلاة الخمسين و زيارة الأربعين - من علائم الايمان ، لأن رجحان الجهر بها حتّى في الصلاة الاخفائية من خصائص الشيعة ، و إن كان في هؤلاء من يجوزّه في الجملة ، أمّا الاستحباب : فلا . و كيف كان ، فلا ينافي شيئاً ممّا ظاهره لزوم القراءة أذا الجزئية . نعم ، ينافي ما يدلّ على الجهر بها مطلقاً ، فيحمل على خصوص موارد الحاجة والضرورة إلى الاخفات ، فيخرج عن المقام .

ومن تلك الروايات - الدالة على عدم لزوم قراءة البسملة مع السورة - مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنهما سألاه عنّ يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد يقرأ فاتحة الكتاب ، قال : نعم إن شاء سرّاً وإن شاء جهراً ، فقال : أفيقرأها مع السورة الاخرى ؟ فقال : لا^(٢).

إن أقصى ما يستفاد منها عدم لزوم قراءة البسملة مع السورة بلا مساس لذلك بالصلاة ، إذ لا نعرّض لها سؤالاً ولا جواباً إلا بالاطلاق الصالح للتقييد بما يدلّ على لزومها معها فيها . فلا تعارض حينئذ في البين بعد سهولة الجمع الدلالي الدارج ، إذ نطاقها أن السورة لو خلّي وطبعها تحقّق بدون البسملة بخلاف الفاتحة . وظهور الأثر في الاجارة ونحوها عند الاطلاق وعدم شرطية البسملة في ذلك .

اللَّهُمَّ إِلَّابِدْعَوَى الانصراف إلى خصوص باب الصلاة - كما توهّم - فلا إطلاق لها حينئذٍ حتّى يقيّد بما ذكر. فيقع التعارض بينها وبين ما تقدّم معادّل على اللزوم ، كخبر «يحيى بن أبي عمران» المتقدم^(١) ولكن يمكن العلاج أيضاً بالتقييد، إذ بعد تسلّم الانصراف إلى الصلاة تكون بالنسبة إلى فرضها ونفائها مطابقة ، وبصاح للحمل على النافلة التي لا إشكال في تبعض السورة فيها بترك بعض أجزائها ، فضلاً عما لم تثبت جزئيّته لها ، كالبسملّة . و أنت خير بأنّه لا مجال للترجيح السندي بالحمل على التقيّة بعد إمكان الجمع الدلالي بما اشير إليه .

و من الشواهد على أنّ ذلك الخبر الدالّ على اللزوم في الفريضة قول السائل فيه: « . . . ما تقول في رجل ابتدأ بيسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده الخ » لأنّ التقيّد بـ « وحده » يوهم بل يشعر بصلوح تلك الصلاة للجماعة و هي الفريضة فقط ، إذ لا صواح للنافلة لها .

نعم ، لا يكفي خبر «يحيى بن أبي عمران» لرواية «الحلي» سنداً ، لعدم توثيقه صريحاً في الرجال إلّا من باب وكالته عن المعصوم عليه السلام وإن كان السند المشتعل عليه في مشيخة الصدوق - رحمه الله - معتبراً^(٢) ورواه في الوسائل (في الباب ٢٧ من أبواب القراءة الحديث ٣) عن «يحيى بن عمران الهمداني» . وكيف كان ، الأمر سهل بعد انّصاح ملاك الاستدلال .

و منها : ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل يفتتح القراءة في الصلاة أو يقرأ بيسم الله الرحمن الرحيم ؟ قال : نعم إذا استفتح الصلاة فليقلها في أوّل ما يفتتح ثم يكفيه ما بعد ذلك^(٣) .

إنّ الجمود على مقتضاها يوجب جواز ترك البسملّة في الفاتحة في الركعة

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب القراءة ح ٦ .

(٢) مجمع الرجال ج ٧ ص ٢٨٦ .

(٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب القراءة ح ٣ .

الثانية ، لأنّ "ماقرأ" في الافتتاح كان يكفيه ما بعد ذلك . وهو في الفريضة غير جازب ، لا لقوله عَلَيْهِ السَّلَام «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» بانضمام ما تقدّم من جزئية البسملة لها وأنها بدونها ناقصة - كما يمكن أن يتوهم - بل لدليل آخر ، إذ لا ظهور لهذه الرواية إلا في لزوم أصل الفاتحة في الصلاة ، لا في كل واحدة من الاولين ، فتبصر !

والحاصل : أنّ القول بمفاد تلك الرواية من الاكتفاء بالبسملة في مجرد الافتتاح لم ينقل عن العامة أيضاً حتّى يحمل على التقيّة ، فلا بدّ من العلاج الصناعي بحماها على النافلة لاطلاقها الصالح له ، مع حمل مادلّ على اللزوم على الفريضة ، كما اشير إليه .

و منها : ما رواه عن مسمع البصري ، قال : صليت مع أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين ، ثمّ قرأ السورة التي بعد الحمد ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ثمّ قام في الثانية فقرأ الحمد ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ثمّ قرأ بسورة اخرى ^(١) .

ولو نوقش في السند بـ «مسمع» لأمكن الذبّ عنه بسبق «صفوان» المعداد من أصحاب الاجماع ، ولعلّه يجبره .

وأما المتن : فالاشكال فيه - من حيث عدم إمكان الحمل على التقيّة - هو ما اشير إليه : من عدم نقل مفاده عن هؤلاء . كما أنّ حملها على النافلة بعيد أيضاً ، لظهور قوله : «صليت معه عَلَيْهِ السَّلَام» في الاقتداء ، لا في مجرد الصحابة المكانية أو الزمانية في الصلاة ، وإن أمكن .

بل يحمل على عدم سماعه لبعده مثلاً أو لاختفائه عَلَيْهِ السَّلَام لها ، وحيث استقرّ دأبهم عَلَيْهِ السَّلَام على الجهر لرجحانده ولم يجهر بها فيما عدا ما ذكر زعم الراوي أنّه تركها ، فلا يعارض مادلّ على لزوم قراءتها مع الفاتحة ، وكذا مع السورة .

و منها : مارواه عن محمد بن مسلم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون إماماً فيستفتح بالحمد ولا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ؟ فقال : لا يضر . ولا بأس به ^(١)

لامساس لهذه السورة ، لدالاتها على جواز ترك البسملة مع الحمد ، فيعارضها ما مر من النصوص الدالة على جزئيتها له فضلاً عن لزوم قراءتها معه ، فتحمل على التقية في مقام العمل ، كما لعله يستأنس من قيد الامامة . هذه هي الطائفة المتوهم ظهورها في عدم لزوم قراءة البسملة مع السورة . وقد بان لك : عدم ارتباط بعضها بالمقام رأساً إلا بدعوى الانصراف - مع صاوحه للتقييد بالنافلة حملاً للمطلق على المقيّد - و عدم حجّية بعضها الآخر بوروده . مورد التقية إن تم ، أو لوروده في عدم الجهر بها لانزكها رأساً . فنلزم قراءتها معها لسلامة نصوص الاثبات عن المعارض .

نعم ، لم تثبت جزئيتها لها - كالفاتحة - حتّى تنتج جواز التقييد في صلاة الآية مع قطع النظر عن الدليل الخاص ، إذ أقصى ما كان مستفاداً من تلك الروايات هو أصل لزوم قراءة البسملة لاجزئيتها ، حتّى ماورد : من أن البسملة كانت ختماً للزولي وبدءً للآخرى ^(٢) . إذ يحتمل كونها المفصل بينهما للمجزئية لإحداهما .

فما في « مصباح الفقيه » من قبول دلالتها على الجزئية وإن كان ضعف بعضها مجبوراً بالشهرة و عدم معرفيّة الخلاف ، غير سديد ، لأن مستندهم هو قراءة القراء وكذا الثبت في المصاحف ، كما لا يخفى على من راجع « المعتمد » حيث صرح المحقق - رحمه الله - هناك بأن مستندهم هكذا . فحينئذ لا اعتماد بالاجماع - فضلاً عن الشهرة - بعد وضوح السند .

كما أن نطاق ذلك المستند ليس أزيد من جزئيتها القرآن بناءً على

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب القراءة ح ٥ .

(٢) المستدرک الباب ٨ من أبواب القراءة ح ٩٥٢ .

نواثر القراءة ، بل يكفيه مجرد الثبوت في المصحف أنني «لا يأتيتها الباطل من بين أيديها ولا من خلفها» المصونة عن التحريف بشعبه من الزيادة أو النقيصة أو التغيير المؤثر ، كما في محله .

وأما سورة براءة: فمضافاً إلى خلوها عن البسمة في المصحف المصون عن التحريف ، فيدلّ على عدم جزئية البسمة لها بل على عدم صحابيتها معها وإن لم تكن بعنوان الجزئية مارواه في «مجمع البيان» عن عليّ عليه السلام «لم ينزل بسم الله الرحمن الرحيم على رأس سورة براءة لأنّ بسم الله للأمان والرحمة و نزلت براءة لرفع الأمان بالسيف» ^(١) .

المستفاد منه مفروغية سقوطها عنها المعلّل بأنّها آية الرحمة والأمان وتلك السورة كانت إلى المشركين المحرومين عنه ، فلذا لم تصدّر بها ، وهو واضح .

(مسألة ٩) الأقوى اتحاد سورة «الفيل» و «لإيلاف» وكذا «والضحى» و «ألم نشرح» فلا يجزي في الصلاة إلا جمعهما مرتبتين مع البسمة بينهما .

إنّ التعبير بالقوّة يشعر بعدم المسامحة عند الكلّ ، بل كان ذلك ممّا أدّى إليه استنباطه ، فلا مجال للحكم بذلك اعتماداً على الاجتماع المتوهم و غمضاً عن النصوص المتطاردة في الباب ، بل مقتضى التحقيق هو التأمل الصادق في نطاقها : هل هو دالّ على اتحاد هاتين السورتين مطلقاً؟ أو في خصوص الصلاة؟ أو دالّ على جواز القران بينهما مع انحفاظ التعمّد؟ ثمّ على لزوم الجمع بين السورتين مثلاً فهل تقرأ البسمة بينهما؟ أم لا؟

و كيف كان ، فهل الشهرة أو الاجماع المتوهم مما يشتب به هنا شيء ؟ أم لا ؟
فهذه هي الجهات المبحوث عنها في المقام ، وتلك النصوص فيما يابى :
فمنها : مارواه عن زيد الشحام ، قال : صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام الفجر ، فقرأ
الضحى وألم نشرح في ركعة^(١) .

والظاهر منها هو الفريضة التي يختص بها الائتمام . وأما مجرد الجمع
بينهما فلا يدل على كونهما سورة واحدة حتى يترتب أثر اتحادهما في غير
الصلاة أيضاً ، ولا على لزوم الجمع بينهما في الصلاة ، إن كما يحتمل الاتحاد النفسي
وكذا يحتمل الاتحاد تعبدى في خصوص الصلاة . كذلك يحتمل التعدد وجواز
الانفكاك فيها فضلاً عن الاتحاد النفسي . وإنما جمع في ذاك المورد تخصيصاً لأدلة
حرمة القرآن أو كراهته ، كما علّله يشهد له خبر العياشي الآتي^(٢) لظهور الاستثناء
فيه في الاتصال . ولا تعرض فيه لقراءة البسملة المتخللة بينهما ، اللهم إلا على
مبنى الجزئية .

ومنها : مارواه عن زيد الشحام ، قال : صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام فقرأ بنا
بالضحى وألم نشرح^(٣) .

وحيث إنه لا ظهور له في ركعة واحدة يمكن حملها على الركعتين . ولو حملت على
ركعة واحدة بشهادة الرواية السابقة يمكن حملها على الركعتين بشهادة الرواية الآتية ،
وهي مارواه عن زيد الشحام ، قال : صلى بنا أبو عبد الله عليه السلام فقرأ في الأولى الضحى
وفي الثانية ألم نشرح لك صدرك^(٤) . فكما يحتمل أن الانفكاك هنا لجواز تبعض
سورة واحدة كذلك يحتمل أن الجمع هناك لجواز القرآن في خصوص المقام .
وأما الحمل على النافلة : فلا مجال له بعد الظهور في الائتمام الخاص بالفريضة .
وإن ارتكبه الشيخ - رحمه الله - .

ومنها : مارواه عن مجمع البيان ، قال : روى أصحابنا أن الضحى وألم نشرح

سورة واحدة ، وكذا سورة ألم تر كيف لإيلاف قريش^(١).

والظاهر أن المراد من الرواية هي بعض ما في الباب مما يتطرقه النقاش،
لاما وصل إليه - رحمه الله - ولم يصل إلينا، مع كونه - رحمه الله - من المتأخرين.
ونحوه ما رواه عن المحدث - رحمه الله -^(٢) الذي قال في معتبره ما يؤيد ما
أشرنا إليه ، فارتقب .

ومنها : ما رواه عن المفضل بن صالح ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته
يقول : لا تجمع بين سورتين في ركعة واحدة إلا الضحى وألم نشرح ، وألم تر كيف
ولإيلاف قريش^(٣).

وظاهرها التعدد النفسي حسب الاستثناء عن الجمع بين السورتين . ولا تعرض
فيها أيضاً لقراءة البسملة إلا على مسلك الجزئية أو الانسياف . نعم ، لو كان
الاستثناء منقطعاً لكان للاتحاد في الجملة مجال .

ومنها : ما رواه عن أبي العباس عن أحدهما عليه السلام قال : ألم تر كيف فعل ربك
ولإيلاف قريش سورة واحدة^(٤) .

ولا تعرض فيها للضحى وألم نشرح . نعم ، ظاهرها الاتحاد النفسي لتينك
السورتين .

ومنها : ما رواه عن داود الرقي ، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال : فلمّا
طلع الفجر . . . قرأ في أول ركعة الحمد والضحى وفي الثانية بالحمد وقل هو
الله أحد الخ^(٥).

وظاهرها في الجماعة ، للشهادة الداخلية .

(مسألة-١٠) الأقوى جواز قراءة سورتين أو يزيد في ركعة

مع الكراهة في الفريضة ، والاحوط تركه . وأما في النافلة فلا كراهة .

قد تضاربت الآراء قديماً وحديثاً في جواز القران بين السورتين في ركعة واحدة وعدمه ، حيث إن خير غير واحد من الأئمة - قدس الله تعالى أسرارهم - هو المنع ومختار أكثر المتأخرين - رضوان الله تعالى عليهم - هو الجواز .
ثم على المنع هل هو تكليفي صرف بحيث لا يترتب عليه عدا الانم ؟ أو هو وضعي يتفرع عليه البطالان ؟ والمحكي من عبائر القدماء هو النهي . نعم ، عن بعضهم التصريح بالبطالان - كما في الجواهر - والاعتماد على الاجماع المدعى أو الشهرة المحكية كالفرار من الزحف ، لأن نصوص الباب هي رحي الاستدلال الذي لابد من الحوم حولها .

وهي على طوائف : لظهور بعضها - أو ما أمكن توهم ظهورها - في المنع مطلقاً بلاميز بين الفريضة والنافلة ، وظهور بعضها في الفصل بينهما ، وظهور بعضها الآخر في الجواز المطلق . فمقتضى الصناعة هو التأمل في نطاق كل منها بحالها ، ثم العلاج الدلالي مهما أمكن ، ثم السندي ، وإليك منها .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن العلا ، عن محمد ، عن أحدهما عليهما السلام قال : سألت عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة ؟ فقال : لا ، لكل سورة ركعة ^(١) .
إن إطلاق السؤال وترك الاستفصال في الجواب دال على اشتراك الفريضة والنافلة في الحكم ، وهو أصل المنع .

نعم ، لا ظهور له في المنع التكليفي أو الوضعي إلا بتناسب الذيل ، حيث إن المنساق من قوله : « لكل سورة ركعة » هو المنع الوضعي ، ويتفرع عليه البطلان .

ومنها : ما رواه عن زرارة ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة ؟ فقال : إن لكل سورة حقاً فأعطها حقها من الركوع والسجود ، قلت : فيقطع السورة ؟ فقال : لا بأس ^(١) .

إذ المستفاد من الجواب هو المنع مطلقاً ، وإنما ترك اعتماداً على ذكر العلامة المشترك فيها بين الفريضة والنافلة . نعم ، يدل على جواز قطع السورة الثانية - أي تبعضها - فلا منع من الجمع بين السورة وبعض السورة الثانية ، لعدم صدق « الم قران بين السورتين » على ذلك ، فإن كان منع فليقيام شاهد خارجي . وأما الظهور في الحكم الوضعي : فبيانه ما اشير إليه من الانسياق .

وقريب من ذلك الرواية ١٠ و ١٢ من الباب ٨ من أبواب القراءة . وأما رواية « ابن حازم » ^(٢) وكذا رواية « المفضل بن صالح » ^(٣) فقد تقدم الكلام فيهما .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : ما رواه عن زرارة ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : إنهما يكره أن يجمع بين السورتين في الفريضة ، فأما النافلة فلا بأس ^(٤) .

والمراد من « الكراهة » إن كان المعنى المصطلح فتدل على الجواز المطلق مع الكراهة في خصوص الفريضة ، فحينئذ لا بد من التصرف في الطائفة الأولى

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب القراءة ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب القراءة ح ٢ .

(٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب القراءة ح ٥ .

(٤) الوسائل الباب ٨ من أبواب القراءة ح ٢ و ٦ .

مادة وهيئة : من التقييد بالفريضة وإخراج النافلة عن إطلاق مادتها ، ومن حمل النهي على الكراهة .

وإن كان المراد منها المعنى اللغوي الملائم للحرمة أيضاً ، فلا شهادة لها على الحمل المذكور ، وإن دلت على الميز بين الفريضة وغيرها في الجملة ، لدالاتها على انتفاء الكراهة اللغوية في النافلة . ولاتنا في ما وُدل على ثبوت الكراهة الاصطلاحية فيها ، كما لا يخفى .

ومنها : ما رواه عن عمر بن يزيد ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أقرأ سورتين في ركعة ؟ قال : نعم ، قلت : أليس يقال : أعط كل سورة حقها من الركوع والسجود ؟ فقال : ذلك في الفريضة فأما النافلة فليس به بأس^(١) .

إن ظاهرها الحكمة وتصحيح ما مر من الطائفة الأولى في الجملة . فدل على اختصاص المنع بالفريضة . والمراد منه البطالان حسب المنساق ، كما ذكر . ومنها : ما رواه عن « كتاب حربز » عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لا تقرن بين السورتين في الفريضة في ركعة فإنه أفضل^(٢) .

ظاهر الصدر من النهي المؤكد هو المنع في خصوص الفريضة ، إلا أن تعليل الذيل ينادي بالخلاف ، فلا منع فيها أيضاً كالنافلة ، وإن كان بينهما ميز من جهة الرجحان وعدمه . فالمحصل منها هو الجواز المطلق ، فتوجب التصرف في الطائفة الأولى مادة وهيئة ، كما مر .

ومنها : ما رواه عن « قرب الاسناد » عن عمار بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام قال : سألت عن رجل قرأ سورتين في ركعة ؟ قال : إذا كانت نافلة فلا بأس ، وأما الفريضة فلا يصلح^(٣) .

لا إشكال في دلالتها على الجواز في النافلة . وأما الفريضة : فلا مجال لفظاً « لا يصلح » في الكراهة أو المنع من جهة ، ولا اختلاف النسخة حيث ضبط في بعض

النسخ «لا تصح» من جهة أخرى، فيشكل استفادة حكمها منها. وكيف كان، يمكن التمسك بها للتخصيص بما عدا النافلة، فلا إطلاق حينئذٍ للطائفة الأولى.

ومنها: ما رواه عن أبي عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس أن تجمع في النافلة من السور ما شئت^(١).

لصراحتها في الجواز في النافلة مع عدم خلوها عن الأشعار بالمنع في غيرها، والفرض إمكان تقييد الطائفة الأولى بما عداها، كما ذكر.

وأما الطائفة الثالثة :

فمنها: ما رواه عن علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القران بين السورتين في المكتوبة والنافلة؟ قال: لا بأس^(٢).

ولا ريب في صراحتها في الجواز المطابق بلاميز فيه بين القسمين من المكتوبة والنافلة، وإن أمكن الفرق بينهما بدليل آخر دال على الكراهة في الأولى دون الثانية. ولو كان الجواز هنا عارياً عن الكراهة رأساً للزم أن تكون الطائفة الأولى الناهية مطلقاً لغواً، إذ لا مورد لها حينئذٍ. وكذا الطائفة الثانية في الجملة.

وحمل «الشيخ» هذه الصحيحة على ضرب من الرخصة.

وفيه: أن «الترخيص في مثله - إن كان المنع المطلق متّجهاً - إنما يكون للاضطراب كالتقيّة - أي تقيّة المكلف في مقام الامتنال - ومن المعلوم: أن الحمل على مورد الضرورة ممّا يأباه الطبع لندرتة. فلعلّه - رحمه الله - لم يعثر على بعض ما مرّ من الطائفة الثانية، نحو ما عن «كتاب حريز» وحيث إنّه رأى المنع بلا معارض حمل هذه الصحيحة على ما أشير إليه. ولا غرو في عدم غور مثله - رحمه الله - على بعض ما اطّلع عليه آخرون، لأنّه - رحمه الله - لم يكن ممن اجتمع عنده تمام الاصول، فلذلك تراءى في زيادات التهذيب بما يشهد على

ذلك. وإلا لذكر كل واحدة منها في بابها المعهود لها .

والذي ينبغي أن يقال : هو لزوم رفع اليد عن ظاهر طائفة المنع بعد ظهور الطائفة الثالثة في الجواز المشغوعة بالطائفة المفصلة بين الفريضة والنافلة ، فالمتجه هو كراهة القرآن في خصوص الفريضة .

نعم ، إن هنا رواية أخرى مفصلة بين ما يؤتى من الصلاة في الليل وبين ما يؤتى منها في النهار فرضاً كانت أو نفلًا ، وهي ما رواه عن محمد بن القاسم ، قال : سألت عبدًا صالحاً هل يجوز أن يقرأ في صلاة الليل بالسورتين والثلاث ؟ فقال : ما كان من صلاة الليل فاقراء بالسورتين والثلاث ، وما كان من صلاة النهار فلا تقرأ إلا بسورة سورة^(١) .

إذ ليس المراد منها هو صلاة الليل المعهودة ، بل هو ما اشير إليه . والمراد من الأمر إله الترخيص لوروده في مقام توهيم الحظر ، فلا ظهور له في الرجحان . والمستفاد حينئذ هو كراهة القرآن في الصلاة المأني بها في النهار فرضاً كانت أو نفلًا ، فتدل على كراهته في النافلة أيضاً في الجملة ، وكذا على عدم كراهته في الفريضة المليية - كالنافلة المليية - فيقع التعارض بين هاتين المفصلتين في الفريضة المليية وكذا في النافلة النهارية ، إن مقتضى تلك الرواية ثبوت الكراهة في الأولى وعدمها في الثانية ، ومقتضى هذه الرواية هو العكس .

والجمع بينهما بالحمل على اختلاف مراتب الكراهة وإن كان ممكناً ، إلا أن ظاهر تلك الرواية هو الحكومة على ما في الباب : من لزوم إعطاء كل سورة حقه من الركوع وغيره ، بخلاف هذه الرواية التي لا نظر لها إلى ما عداها . وبعبارة أخرى : إنه لو لم يكن في الباب رواية أصلاً لما كانت هذه الرواية لغواً بخلاف تلك الرواية ، فالصناعة تقتضي بترجيح تلك على هذه في مورد التعارض . فالمدار في كراهة القرآن وعدمها هو الفرض والنفل ، للحكومة .

تنبيهات

الاول

في تصوير الكراهة في العبادة

إنّ في نظرنا الكراهة إلى العبادة وانتصافها بها غموضاً لا يخلو تصوير ذلك عن الاعتياص ، فلا بدّ من الإشارة إليه وإلى ما يصلح حلّاً له .
 وهو : أنّ العبادة ما يتقرّب به إلى المولى ، فهو أمر قريب راجح فعله على تركه رجحاناً لزومياً (كما في الواجب) أو غير لزومي (كما في المستحب) والمكروه ما يبعد به عن فناء المولى ، فهو أمر يرجح تركه المطلق على فعله ، وحيث إنّ المعبّد لا يكون مقرّباً وكذا العكس ، فلامعنى للعبادة المكروهة ، فكيف يمكن الحكم بكراهة القران ؟ مع أنّه على فرض الايمان يقبّع عبادة صحيحة . ولاخصصة لهذا المحذور العقلي بالمقام ، بل هو سيّال في جميع أمثاله ، ولذا عقدله مبحث بحiale حينما استدللّ المجوّزون لاجتماع الأمر والنهي بوقوع ذلك في الشرع ، نظير كراهة الصلاة في الحمام ونحوه ، وكذا كراهة صوم يوم عاشوراء ، مع الاجماع على الصحة عند الايمان .

وأنت خير ! بأنّه ليس مجرى المطلق ومرساه هنا الذبّ عن محذور اجتماع الأمر والنهي أو التمسك بالوقوع لتأييد الامكان - إذ هو بحث اصولي خارج عن الفن - بل هو التأمل في نطاق النصوص وبيان ما هو المستفاد منها و كيميّة العلاج عند تصادم ظهور بعضها مع بعض بنحو لا يخرج عن صناعة الفقه ، وإن أمكن البحث عن ذلك بما هو خارج عنها .

والحاصل : أنّ رضى الكلام هو تصوير مكروهية العبادة أو عبادية الأمر المكروه ، سواء جاز اجتماع الأمر والنهي أو لم يجز .

والذي ينبغي أن يقال: هو أن ظاهر الأمر المنحدر نحو شيء هو كون ذلك الشيء واجداً للمصلحة اللزومية أو غيرها، وكذا ظاهر النهي المتعلق بشيء هو كون ذلك الشيء ممنوعاً بالحزاة التامة أو الناقصة، فإذا تعلّق الأمر العبادي بالمنهي عنه بالنهي التنزيهي أو انحدر النهي التنزيهي إلى المأمور به يلزم أن يجتمع هناك الملاك العبادي مع الحزاة بلاميز بين السبق والمحقوق، إذ المحذور هو الاجتماع - أي اجتماع المصلحة والحزاة - لا الاجتماع المارّ سافاً، فتبصّر! وقد يجاب تارةً: بالتصرّف في ظاهر النهي أو انصرافه في أمثل المقام إلى ما لا ينافيه، وأوله إلى أن مصبّ الحزاة هو عنوان وجودي آخر منطبق على الفعل أو ملازم له، كالتشبه ببني أمية (عليهم لعائن الله والملائكة والناس أجمعين) في صوم عاشورا.

وأخرى: بانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك أو ملازمته له، إن نوقش في انطباق الأمر الوجودي وانحاده مع الترك، لولائسّي هذا المحذور إلى التلازم الذي هو أيضاً أمر وجودي يتقوّم بحاشيته الوجوديتين، والأمر سهل. والمهمّ هو أنّه لو كان ملاك الفعل مساوياً لمصلحة الترك كان وزانهما وزان الفعلين المستحبّين المتساويين، وإن لم يكن كذلك بل كان أحدهما أرحح من الآخر كانا كالمستحبّين المختلفين في الفضل. ففي الأوّل يكون الحكم تخييراً، وفي الثاني تعينياً - لقبح ترجيح المرجوح أو تسويته مع الراجح - فالأهمّ مقدّم على المهمّ.

ثمّ إنّه لا محذور في التخيير فيما لو كانا وجوديتين، كالتخيير بين الفعلين المندوبين. وأمّا تصويره في المقام فغير خالٍ عن النقاش، لأنّ الحكم الشرعي تعينياً كان أو تخييراً لا بدّ وأن يكون صالحاً للبعث والتحريك، ومن المعلوم: أن التخيير بين الفعل والترك ليس كذلك، إذ المكلف مع قطع النظر عن الحكم لا يكون خالياً من أحدهما، لأنّه إمّا فاعل للصوم مثلاً أو تارك له، حكم الشرع أولاً،

فلا يبعثه نحو الفعل أو الترك داعٍ خارجي شرعي ، إذ لاثالث لهما حتى يمكن للمكلف اختياره ، بخلاف ما لو كان أحدهما أهم من الآخر ، لا مكان البعث والتحريرك هنا نحو الأهم .

نعم لو كان لهما - أي للفعل والترك - شق ثالث كان للتخيير مجال ، مثلاً يكون الراجح هو الصوم لله أو الترك بقصد المخالفة لبنى امية (عليهم اللعنة) وأما الترك المحض فلا مصلحة فيه ، فحينئذ يمكن الحكم بالتخييري بين ذينك الطرفين . هذا ، وتمام الكلام - من حيث تقسيم ذلك إلى ما يتعلق النهي بالمأثور به بمنوانه وذاته مما لا يبدل له وإلى ما يكون كذلك مما له بدل وإلى ما هو مجامع معه - في الأصول .

فتحصل: أن في كراهة العبادة أو عبادية المكروه مجالاً ، وهو كون العنوان الآخر المنطبق على الترك أو الملائم له أرجح من متن الفعل بلا حازة فيه نفسه .

التنبيه الثاني

في تحرير محل النزاع

إن الاتيان بسورة اخرى يتصور على وجوه ، لابد من الاشارة إليها وإلى الميز بينها من حيث الاندراج في المبحوث عنه وعدمه .

أما تصوير الوجوه: فهو أنه قد يمكن الاتيان بها بقصد وقوعها جزءاً واجباً كالاولى ، فالصلاة التي يؤتى في كل ركعة منها بسورة مصداق للواجب بتمامها ، وكذا التي يؤتى في كل ركعة بسورتين ، فالمكلف بالخيار بينهما ، لا بنحو التخيير بين الأقل والأكثر الذي لا يعقل الامتنال بالأكثر المسبوق بالأقل الذي يحصل به الامتنال دائماً ، بل بنحو التخيير بين المتباينين ، بأن يكون الأقل « بشرط لا » فرداً و « بشرط شيء » فرداً آخر ، فالذي يتحقق في ضمن الأكثر لا يصلح مصداقاً للموجب ومحققاً للامتنال .

وقد يمكن الاتيان بها بقصد وقوعها جزءاً مستحباً بعد ما وقعت الاولى جزءاً واجباً ، فيكون بمثابة الخصوصيات الراجعة الاخر الخارجة من باب التخيير الشرعي .

وقد يمكن الاتيان بها بقصد تبديل الامثال ورفع اليد عما وقع قبل حصول الغرض واستيفائه بالماضي به - على ما صورناه في الاصول - ولما أتى بالاولى وكانت ممّا يحصل به الامتثال أراد أن يمثل بسورة اخرى أطول أو أفضل .

وقد يمكن الاتيان بها ، لاحتمال الغلط في الاولى وعدم حصول الامتثال بها مع أصالة الصحة في ذلك ، ومنشأه هو الرجاء ، لا بقصد الجزئية الواجبة أو المندوبة أو تبديل الامتثال ، كما في الثلاثة الاول. وقد يمكن الاتيان بها لالشيء ممّا ذكر ، بل بقصد القراءة البهتة .
هذه هي الوجوه المتصورة .

وأما تحرير محطّ البحث : فلا إشكال في اندراج الأول وكذا الثاني بل الثالث في المبحوث عنه ، لأنها امتية من ذلك . وأما الرابع وكذا الخامس : فالظاهر خروجهما عنه ، لبعدهما عن مساق النصوص المنصرفة عنهما ، فلا نظيل .

التنبية الثالث

في توقف القرآن على اتمام السورة الثانية كالاولى

إنّ المنساق من العنوان المأخوذ في لسان نصوص الباب هو قراءة سورتين كاملتين ، وأما الاتيان بسورة واحدة وبيعض من اخرى فلا يصدق عليه عنوان «القرآن بين السورتين» ولا عنوان «الجمع بينهما» . أضف إلى ذلك : ظهور بعضها في جواز قطع الاولى والأخذ في الثانية - كما مرّ - فمعها لامجال لرواية «ابن حازم» فراجع .

(مسألة - ١١) الأقوى عدم وجوب تعيين السورة قبل الشروع فيها وان كان هو الاحوط . نعم ، لو عيِّن البسملة لسورة لم تكف لغيرها ، ولو عدل عنها وجبت إعادة البسملة .

هل يجب تعيين السورة قبل الأخذ في البسملة ؟ أولا بل يكفي إثباتها مطلقاً سواء أتى بها بقصد سورة أخرى ثم بدأ أولاً بقصد سورة خاصة بل على نحو الابهام حتى يعيئنها بعد ذلك باتباعها بسورة خاصة ؟ أولا يكفي ذلك - أي قصد الخلاف - بل لا بد من التعيين أو الابهام ؟ وجوه وأقوال .

وليعلم : أن الكلام هنا بعد الفراغ عن تمامية أمرين :

أحدهما : وجوب قراءة سورة كاملة بعد الحمد في الصلاة . والآخر: جزئية البسملة لكل سورة - كالحمد - وقد مر النقاش في الثاني كالأول . فنحن في فسحة عن نجشتم هذا البحث ، و لكن المهم هو توجيه المتن بعد ما استقر رأي الماتن - رحمه الله - على جزئية البسملة كوجوب قراءة السورة ؛ فالأمران عنده - رحمه الله - تامان ، فكيف الاحتمال الصناعي في التوفيق بين مقالیه ؟

ثم إنه لاخير عقلاً في جواز احتساب الشارع ما قرأ من البسملة المبهمة جزء من السورة التي يتلوها بعد ذلك وإن لم يكن قرأها بقصد تلك السورة . فعليه : لودل عليه ظاهر الدليل نأخذ به ، كما أنه لو لم يدل على خلافه دليل لأمكن إثباته بالأصل النافي للأكثر المشكوك . ولاستيفاء حق كل واحد من الفرعين نبحت عن كل منهما بجماله .

الفرع الاول :

وهو ما لم يقصد بالبسملة سورة معينة وإن قصد بها القرآنية ، فهل تصلح

بعد ذلك لأن نصير جزء لسورة خاصة ؟ أولا تصلح أصلاً بل لابد من الانتصاف بجزئيتها لسورة معينة حال حدودها ، بأن توجد جزء حتى يكون وزانها وزان سائر الآيات المتباعدة ، فكما أن الآية الخاصة لسورة التوحيد مثلاً لا نصير جزء لغيرها أصلاً ، فكذلك البسملة التي لها لا نصير جزء لغيرها إذا قصد بها لا نصير جزء لها ولا لغيرها إذا لم يقصد بها سورة خاصة ، لتقوم جزئيتها لأية سورة بالقصد ؟ وجهان بل قولان ، ثانيهما خيرة شيخ مشايخنا العظام العلامة الأنصاري - رحمه الله - وفقاً لعدة ممن تقدمه وتبعه بعض من تأخر عنه . ولقد استدلل له بوجهين وأطال في ذلك . واستحسنه المحقق الحائري - رحمه الله - وقال : ولقد أجاد فيما أفاده وحيث إن الأمر لا يخلو من الاهتمام الذي خفي على الفذ اللبيب الأورع كالشيخ - رحمه الله - فلنهد قبل بيان الحق عدة مقدمات نافعة يلوح في ضوئها ما هو الحري بالاذعان ، وهي فيما يلي :

الاولى :

إن الجزئية أمر إضافي لا يتحقق بدون الكليّة التي هي أيضاً كذلك ، ولا ميز فيه بين التركيبات الحقيقية كما في المعادن والنباتات (حيث إن كل واحد منها مركّب حقيقة من أجزاء تخصّه) وبين التركيبات الصناعية كما في الأدوية والمعاجن (حيث إن كل واحد منها ملتبث صناعة ممّا يخصّه) وبين التركيبات الاعتبارية كما في العساكر ونحوها (حيث إن كل واحد منها ملحوظ اعتباراً ممّا يخصّه كذلك) ومن هذا القبيل تركيب القصيدة من الأبيات والخطبة من الجملات والسورة من الآيات إذا كان بين الأجزاء نحو ربط في الغرض أو ما يباهيه . والحاصل : أن الجزئية إنّما هي بلحاظ الكل ، فمجموع عدة آيات - منها البسملة - تسمّى سورة خاصة ، كالتوحيد .

الثانية :

إنّ الأمر المنحدر نحو عنوان معيّن لا يدعو إلى ما هو خارج عنه عنواناً وإن كان متّحداً معه خارجاً ، كالطلب المتعلّق بأصل طبيعة الصلاة ، فأنّه لا يبعث نحو الخصائص الزمانيّة أو المكانيّة أو نحو ذلك ، لقصوره عنه . فالمدعوّ إليه هو نفس الطبيعة لامع الخصائص الحافّة بها خارجاً المتّحدة معها وجوداً ، بل لها دواعٍ اخر خارجة عن حوزة دعوة الأمر .

ومن هذا القبيل الأمر بقراءة سورة مّا تامّة بعد الحمد في الصلاة ، فلا يدعو إلى خصائص السور من التوحيد ونحوه ، فلا دخالة لها في الامتثال كما لا يبعث إليها إلّا دواعٍ اخر وراء ذلك الأمر المنحدر نحو قراءة سورة مّا . و يتفرّع عليه إمكان التفكيك بين آثار الطبيعة وآثار ما يحتفّ بهما من الخصائص .

الثالثة :

إنّ المعتمد في القراءة هو حكاية الآيات القرآنيّة من الفاتحة و سورة مّا بداعي الأمر المتعلّق بالصلاة ، بأنّ تصوير الألفاظ الحكائيّة لتلك الآيات القرآنيّة أجزاءً للصلاة بما هي صلاة ، بحيث لو لم يقصد بتلك الألفاظ الحكائيّة عن الآيات لصارت من الكلام الآدمي المبطل للصلاة ، كأن يقول : « يوسف أعرض عن هذا » بقصد زجر مخاطبه المسمّى بيوسف لا بعنوان الحكائيّة عن تلك الجملة من الآية المعهودة . كما أنّه لو قرأها بقصد الحكائيّة عنها ولكن لا بداعي الأمر الصلّاتي لما كان امتثالاً له ، وهو واضح . وهكذا لو قرأها بعنوان الذّكر فيما يصلح له لا بداعي الصلاة .

الرابعة :

إنّ للشئ الموجود في الخارج وجوداً حكايّياً يحكيه و يريه كالمكتوب والملفوظ ونحوهما ، حيث إنّ كتابة « الشجر » مثلاً أو التلفظ بهذا اللفظ يحكي

ذلك الجسم النامي في الخارج . و لاخفاء في أن هذا الوجود و إن كان وجوداً حكايتاً للمحكي ، ولكنّه وجود خارجي للمحاكي ، و اكلّ منهما أثر بخصته - كما في محله - ومنه أن المحكي إذا كان جامعاً بين الأفراد وطبيعة مشتركة فيها لا يمكن أن يوجد بوجوده الخارجي إلا محفوفاً بخصوصيات تلك الأفراد - كالشجر - حيث إنّه لا يمكن أن يوجد في الخارج بدون إحدى الخصوصيات ، إذا الطبيعة و إن كانت موجودة فيه ، إلا أنّها لا بدّ و أن تكون في زمان خاصّ و مكان مخصوص إن كانت ماديّة ، و ما يظاهيهما من الخصوصيات الفردية إن لم تكن كذلك بل مجردة ، لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، بل الوجود مساوق للتشخص ، هذا .

ولكن يمكن أن يوجد بوجوده الحكاكي منفكاً عن جميع تلك الخصوصيات المارة - كما في المثال - بأن يكتب «الشجر» أو يلفظ ، حيث إنّ المكتوب إنّما يحكي الجامع بين الأفراد بلا إراعاة شيء من خصوصياته .

نعم ، هذا الوجود الحكاكي بما أنّه وجود خارجي للمحاكي محفوف بالعوارض المشخصة ، نحو صدوره من شخص خاصّ وغيره من الخصوصيات .

و من هذا القبيل حكاية البسملة الجامعة بين الباسم ، لأنّها بوجودها الخارجي وإن لم يكن منفكاً عن إحدى الخصوصيات الحاقّة بها ، وذلك فيما كان ينطق به الروح الأمين أو الرسول ﷺ ولكن بوجودها الحكاكي صالح للانفكاك عنها ، كما في حكاية البيت المشترك بين القصائد أو الفقرة المشتركة فيها بين الخطب . و يترتب عليه أثر الوجود الحكاكي للجامع إن فرض له أثر خاصّ ، فلو قرأ آية مشتركة فيها - كالبسملة أو غيرها - يصدق عليه قراءة القرآن بما هو قرآن ويعطى ثواب قراءته ، و كذا يحرم مسّها إن كتبت كذلك بلاطهارة .

نعم ، لا يحرم على الجنب قراءتها كذلك ، لعدم ترتب أثر الخصوصية ، وهي سودة العزيمة مثلاً . فانكار صدق القرآنية مكابرة وكذا الحكم بعدم ترتب

آثارها عليه . ولا امتياز فيما حققناه بين الكلّي في المعيّنين كالبسملة القرآنيّة ، والكلّي غير المعيّنين كالإنسان والشجر ونحوهما ، فتدبّر .

إذا تمهدت هذه :

فنقول بعد تسليم ازوم السورة في الصلاة: إنّ الواجب فيها هو قراءة سورّة ما من السور القرآنيّة ، بأن يكون المطلوب هو الجامع بينها ، لاطلاق الدليل . ويتفرّع عليه: أنّ التخيير بينها عقلي لا شرعي، ومعناه أنّ الخصوصيّات الفرديّة خارجة عن حوزة الطلب الشرعي ولو تخييراً ، لأنّه المائز بين ذينك القسمين من التخيير ، فخصوصيّة سورة التوحيد مثلاً بما أنّها توحيد خارجة عن الطلب . أمّا الطلب التعييني: فواضح ، وأمّا التخييري : فلأنّ التخيير هنا بحكم العقل لا الشرع ، وقد مرّ في المقدّمة الثانية : أنّ الأمر لا يدعوا إلّا إلى متعلّقه فقط ، وحيث إنّ مقتضى إطلاق الدليل هو مطلوبيّة أصل السورة ، فتكون خصوصيّات السور خارجة عن حوزة الطلب والبعث .

وهذا بكبريّه لم يخف على العلامة الأنصاري - رحمه الله - ولا على من احتذى حذوه ، وهو المحقق الحائري - رحمه الله - حيث صرّح كلّ واحد منهما بالميز بين الطليعة والخصوصيّة مع اختلاف ما بين مثاليهما ، لأنّ الوجود في كلام المتبوع هو التمثيل بالطلب والوجود في مقال التابع هو التمثيل بالخبر ، فراجع . فحينئذٍ للمصا أن يختار آية سورة من السور القرآنيّة سواء كانت مدخولة للبسملة أم لا ، كالبراءة .

ويلزمه أنّ البسملة بما هي ليست بواجبة بعد الحمد ، لا مكان قراءة سورة خالية عنها . نعم ، لو اختار ما عداها ممّا هو مدخول لها يجب عليه حينئذٍ قراءتها كسائر آيات السورة المختارة ، ولكن لا بعنوان خصوصيّاتها الفرديّة ، بل بما هو الجامع بينها وبين غيرها . وقد لاح إمكان حكاية الجامع بما هو جامع

مجرداً عن أئمة خصوصية من خصوصياته الفردية - كما في المقدمة الرابعة -
 فحينئذ لو قرأها كذلك وأتبعها بأئمة سورة من تلك السور صدق الامتثال ، لامن
 باب لزوم التعيين والاكتفاء فيه بالاتباع المذكور حسب ما يظهر من بعض الأصحاب
 - رحمهم الله - بل من باب انطباق المأمور به على المأماني به ، لأن الأجزاء وكذا
 أجزاء الأجزاء مأمور بها بعين الأمر بالكل .

ومن هنا استبان لك: أنه لو كانت السورة الخارجية أيضاً كالبسملة مشتركة
 فيها بين عدة من السور مثلاً لما احتاج إلى الفصل المعين بعد صلوح انطباق الجامع
 المأمور به على كل واحدة منها ، والفرض هو عدم دخالة شيء من خصوصيات
 السور أصلاً ، فحينئذ لم يختل نصاب الامتثال بفقد ماله الدخول أو بوجود ماله
 المنع أبداً ، إذ المفروض صدق القرآنية على البسملة الكذائية ، كما اعترف بالتابع
 (رحمه الله) والمتبوع (قدس سره) وإن نحاشى عنه بعض أعظم العصر شاكاً فيه بل مائلاً
 إلى العدم ناصتاً بعدم ترتب آثار القرآنية على مثل ذلك في الوجود اللفظي والكتبي .
 فتحصل : أن التعيين غير لازم ، بل يكفيه مجرد قصد الجامع بين الباسم
 أو مجرد الحكاية بالقصد للجامع ولا المفرد . وأما قصد الخلاف : فسيأتي الكلام
 فيه في الفرع الآتي .

ولاحفاء في أن هذا التجشم على فرض جزئية البسملة للسورة ، وقد مر
 بيان الحق فيها سالفاً : من أن المستند من النصوص - على التسليم - ليس أزيد
 من لزوم قراءتها مع السورة لا جزئيتها الخارجية لها . نعم ، يعتبر في الصلاة
 قراءتها معها ، وأما أنها جزء لها أو للقراءة أو شرط لذلك ، فلا .

ولما كانت النصوص النازرة إلى ذلك غير خالية عن الضعف ، فلا بد من
 الاقتصار على ما هو القدر المشترك بينها بعد فرض تواترها الاجمالي - كما في محله -
 ومن المعلوم : لمن راجعها أن المشترك هو لزوم أصل القراءة ، وأما خصوصيتها
 الجزئية ، فلا . ولا يبقى في البين عدا الاجماع المدعى على الجزئية ، فهو - بعد

تسليم اعتباره مستقلاً و عدم استناده إلى ما وصل إلينا من النصوص السابقة - لا يدل على المطلوب .

توضيح ذلك : أن الجزئية المتصورة هنا على وجهين :

الاول : أن تكون البسملة نازلة مع كل سورة ، كما يشهد له بعض ما مر : من أنها كانت لانقضاء السورة السابقة و افتتاح اللاحقة ، فحينئذ يتعدّ النزول بعددها في القرآن .

الثاني : أن تكون نازلة مع الحمد وحده ، ثم أمر الله رسوله ﷺ بأن يجعلها افتتاح كل سورة ، كما يشهد له «حديث المعراج»^(١) على ما نشير إليه . ولنا الآن بصدد إثباته بالنسبة إلى القرآن ، بل الغرض هو أن معقد الاجماع هو جزئيتها للسورة في الصلاة وهي صالحة للتوجيه بأحد الوجهين ، فعلى الأول يلزم القصد او سلم كون المطلوب هو السور بخصوصيتها ، دون الثاني .

فالحكم بعدم لزوم القصد المعين لا يكون مخالفاً للاجماع .

ويؤيده بعض ما مر : من أدلة لزوم البسملة ، كرواية «يحيى بن أبي عمران» المتقدم ، إذ ليس فيها أزيد من الأمر باعادة الصلاة لترك البسملة الدالة على الصحة عند قراءتها . طلقاً سواء نرى بها الجزئية للسورة الخاصة التي أتبعها بها أم لا ، إن لم يناقش فيها بأن ظاهرها لزوم الإتيان بالبسملة على ما هو الموظف فلا إطلاق لها من هذه الجهة ، فتبصر !

وكذا يؤيده «حديث المعراج» الموعود ببيانه ، إذ فيه «قال الله عز وجل : الآن وصلت إليّ فسم باسمي ، فقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، فمن أجل ذلك جمل بسم الله الرحمن الرحيم في أول السورة ، ثم قال له : احمدي ، فقال : الحمد لله رب العالمين ، وقال النبي ﷺ في نفسه : شكراً ، فقال الله عز وجل : يا محمد ! قطعت حمدي فسم باسمي ، فمن أجل ذلك جمل في الحمد الرحمن الرحيم مرتين ، فلمّا

بلغ ولا الضالين، قال النبي ﷺ : الحمد لله رب العالمين شكراً، فقال الله العزيز الجبار : قطعت ذكري فسم باسمي ، فمن أجل ذلك جعل بسم الله الرحمن الرحيم بعد الحمد في استقبال السورة الأخرى ، فقال له : اقرأ قد هو الله أحد كما انزلت فانها نسبتني ونعتني ، الخ .

و المراد من السورة في الصدر هو خصوص الفاتحة بشهادة القرينة الحافنة ، ومن السورة في الذيل هو ما يقرأ بعد الحمد بالاختصاص لسورة التوحيد ولا غيرها . وأما الأمر بالتوحيد : فهو من باب انطباق الجامع عليه ، لا لخصوصية البتة .

وبالجملة : إن البسملة التي أمر بها النبي ﷺ لم يكن قراءتها بقصد سورة خاصة أصلاً ، لعدم علمه ﷺ بالجري المعادي بما يؤمر به بعد ذلك حتى يأتي بالبسملة بقصد ذلك ، إذ المفروض أنه طليعة التشريع . ولا يقاس ذلك ببسملة الحمد لخروجها بالأدلة الدالة على أنها سبع آيات ومنها البسملة - كما مر - بخلاف بسملة غيره من السور ، لعدم ما يدل على جزئيتها لها ، فيدل على الاكتفاء بنفس البسملة .

و لم يدل غيره من النصوص المارة إلا على لزوم قراءتها بقصد القرآنية من باب الكلمي في المعنيين - أي الجامع بين تلك السامات المعدودة الخارجية - لا من باب الفرد المردد بين السور حتى يكون لخصوصيتها أو لخصوصية بسملتها دخل في الملاك ومدخلية في الامتثال المتحقق بالقصد المنفني بدونه ، وإن صرح به شيخنا الحائري - رحمه الله - .

فالقول بأن "حديث المعراج" طليعة التشريع و لم تكن الصلاة حينذاك كاملة - لشهادة ماورد فيها بأنها كانت من أول الأمر عبارة عن التكبير والركوع و السجود ثم كملت بقيودها و شرائطها - غير قاذح في المقام بعد اشتماله على البسملة والسورة معاً بالاتعاض للقصد ، مع فقد الشاهد المنفصل أيضاً على التقييد إلا بلباحظ أصل السورة ، فمجرد البسملة لا بقصد سورة ما من السور رأساً غير كاف ،

إلا عند الذهول الذي يأتي الكلام فيه، فالقدر الخارج من إطلاق «حديث المعراج» هو قصد القرآنية ولحاظ سورة ما إجمالاً، لأنها المأمور بها كما مر.

فتبين: أن ما أصر عليه العلامة الأنصاري - من لزوم تعيين السورة قبل الأخذ في البسملة متمسكاً بتقوّم كل بسملة شخصية بقصد سورتها الخاصة تارة، وأخرى بما يمكن أوله إلى الوجه الأول أو ما يقرب منه - لاجدوى فيه. نعم، لقد أجاد في «الجواهر» من امتياز المقام عن المشترك الدلالي المحتاج في التعيين إلى القصد، وتساويه مع المركبات الخارجية التي يصدق عناوينها على المؤلف من الأجزاء، وإن قصد ببعض تلك الأجزاء قبل التأليف التام غير ذلك المؤلف. ومجرد كون المثال مركباً خارجياً والممثل مركباً ذهنياً غير فارق، ولذا تصدق كتابة السورة الخاصة على ما كتبت بسماتها بقصد غيرها أولاً ثم عدل عنه إليها، وهذا مما لا ينكره العرف البتة. ومن هنا حكى التريديد عن بعض والجزم بالصحة عن بعض آخر فيما لو قصد بالبسملة غير سورة أنى بها بعدها، كما نشير إليه في الفرع الثاني.

ثم إنه على فرض لزوم التعيين بالقصد لا يعتبر فيه اللحاظ التفصيلي، بل يكفيه التصوّر الاجمالي والإشارة إليه كذلك، نحو ما في قضاء أربع ركعات فائتة مرددة بين الظهر والعصر والعشاء، حيث إنه يكفي هناك قصد ما في الذمة مع ما بين تلك الصلوات من البينونة. وفي المقام أيضاً يكفي الإشارة إلى ما يوفقه الله (تعالى) في خياله وباله للصلاة من إحدى السور الخاصة، كما تنبّه له في «الجواهر» فحينئذٍ يشكل انفكاك قصده عن مثل هذا التعيين الاجمالي جداً، اللهم إلا في مورد الدهول عن مطلق السور رأساً مع الاثنان بالبسملة القرآنية بداعي الصلاة ثم استشعر بعدها للسورة، وإلا فلا ينفك عن ذاك التعيين الاجمالي.

هذا محصل القول في الفرع الأول. ولعل ما أهديناه إليك من المقدمات كافٍ في النيل بما هو الحق، بلا احتياج إلى التفصيل بنقل مقالة العلامة الأنصاري

– رحمه الله – بطولها ، للاكتفاء بما ذكر من ملخص دأله ونفده .

وأما الفرع الثاني :

وهو ما عيّن فيه البسملة لسورة خاصة ، فأقصى ما يمكن الاستدلال به لعدم الاكتفاء بها إذا أراد قراءة سورة أخرى ، هو أن المعتبر في بعض أجزاء الصلاة قصد عنوانه الخاص عدا عنوان الصلاة ، كالر كوع والسجود ونحوهما ، حيث إن مجرد الانحناء غير كافٍ ما لم يقصد عنوان الر كوع ، وهكذا احتساب السجدة المأمور بها بنفس وضع الجبهة لابقصدها .

نعم ، يمكن الاكتفاء بذلك فيما إذا كان الارتكاز على إتيان ما هو المعتبر في الصلاة ، لأدله إلى قصد العنوان إجمالاً . وهكذا الأمر في القراءة ، على ما مرّ في المقدمة الثالثة : من أن المعتبر فيها هو حكاية القرآن بداعي الصلاة ، فلا بدّ من حكايته في البسملة .

وحيث إن بسملة كل سورة جزء لها ولا ريب في امتياز تلك السور بعضها عن بعض – كما لامرية في اختلاف أجزاء كل منها كذلك وإن كان بعض تلك الأجزاء مشتركاً في الصورة – يصير قصد سورة معينة موجباً لتعيين تلك البسملة في جزئيتها لها ، فحينئذٍ لاتصلح لأن تصير جزءاً لغيرها . فعليه : لو اكتفى بالبسملة الكذائية عند إرادة قراءة غير تلك السورة لزم نقص المأني به عنها ، فلم يقرأ بسورة كاملة ، لأن من أجزائها فيما عدا البراءة هو البسملة ، والمفروض : أن المأني به غير صالح لجزئية السورة المقررة ، فلامحيص من إعادة البسملة بقصدها ، كما في المتن .

اللهم إلا على ما أبديناه من الاحتمال المتقدم ، وهو أن نطابق حديث المعراج ، أن جزئية البسملة للسور بعد الحمد ببركة الجعل لالنزول المكرّر حتى يتعدّد بعددها ، فعليه : ما هو الجزء لأية سورة هو ذات البسملة ولا يتشخص

بالقصد أصلاً، إذ المراد من جزئيتها للسورة حينئذٍ هو اعتبارها في قراءتها لانزولها معها، فمعه لا يميز بين الباسمِل ذاتاً أبداً، فليس في وسع القصد التعيين والتشخيص الموجب لخروجها عن الجزئية لغير السورة المقصودة.

نعم، حسب تواتر القرآن الذي بأيدينا جزءٌ فجزءٌ وأنه عين ما أوحى الله (تعالى) إلى رسوله ﷺ فلا مجال لهذا احتمال.

أضف إلى ذلك: أنَّ غاية ما يدلُّ عليه «حديث المعراج» المتقدم هو الاكتفاء بالابهام وعدم الاحتياج إلى التعيين، كما أنَّ النبي ﷺ أتى بالبسملة كذلك على الجري العادي حيث لم يشرع السورة بعد. وأما قصد الخلاف المفروض هنا فلا. ولعلَّه اذلك حكم في المتن بازوم إعادتها عند العدول المراد منه العدول عن البناء والقصد، لا العدول العملي، إذ لم يأخذ في السورة فرضاً.

(مسألة ١٢) إذا عَيَّنَ البسملة لسورة ثم نسيها فلم يدر ما عَيَّنَ وجبت إعادة البسملة لاية سورة أراد. ولو علم أنه عَيَّنَها لأحدى السورتين من الجحد والتوحيد و لم يدر أنه لا يتيهما أعاد البسملة وقرأ احداهما، ولا يجوز قراءة غيرهما.

إنَّ استيفاء ما في المتن رهين مقامين :

الأول : فيما لو عَيَّنَ البسملة لسورة ثم نسي تلك السورة .

الثاني : فيما لو عَيَّنَها لأحدى السورتين من الجحد والتوحيد ثم نسي أنه لا يتيهما

فأما المقام الاول :

فعلى احتمال عدم التعيين بالقصد فلا كلام فيه ، لبقاء التخيير بحاله ، إذ المفروض: صلوح تلك البسملة لجزئية آية سورة أراد . وأما على احتمال التعيين

بالقصد وخرجها بذلك عن الصلاحيّة المطلقة ، كما هو خيرة الماتن - رحمه الله - في المسألة السابقة ، فالمهم هو الاحتياط الصناعي بحيث لا يلزم محذور القرآن ، ولا محذور العدول الممنوع ، ولا محذور بطلان الصلاة ، ولا محذور فوت التوالم بين البسملة وبين سورتها الخاصة ، وما إلى ذلك مما يمكن أن يتعارق إلى المقام الثاني . وحاصله : أن السورة التي أراد قراءتها إمّا هي التي قرأ البسملة بقصدها أو غيرها ، فعلى الأول : كفت البسملة المأني بها ، وعلى الثاني : لم تكف ، لما مر . وحيث إن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة وجبت إعادتها - أي البسملة - كما في المتن ، على مبنى تقدّمه على الاستصحاب لكفاية نفس الشك فيه ، كما زعمه الشيخ - رحمه الله - وأمّا على مسلك تقدّم الاستصحاب عايه فلا ، إذ المراجع حينئذ هو أصالة عدم إتيان البسملة لهذه السورة التي أراد قراءتها . ولا يعارضها أصالة عدم إتيانها لغيرها بعد الفراغ عن جريان الأصل في أطراف السلم الاجمالي ، إذ لا أثر لذلك الأصل حتّى يجري ويعارض هذا الأصل ، حيث إنّه لا يثبت كون الاتيان بقصد هذه السورة إلّا بالأصل المثبت ، فيختص هذا الأصل بالجرى .

اللهم إلّا أن يقال : بأن وزان هذه السورة التي أراد قراءتها ووزان سائر السور واحد مالم يأخذ في إحداها ، لأن الأمر بقراءة سورة ما باق بحاله كما كان . ومجرد إرادته سورة معيّنة لا يوجب التفاوت في ناحية الأمر ولا في المأمور به ، لبقاء تلك السور في تسادي الأقدام من حيث الاندراج تحت الجامع المأمور به . فكما أن مقتضى أصالة عدم إتيان البسملة بقصد هذه السورة هو وجوب قراءتها بقصدها أو نفس إعادتها بناءً على عدم لزوم التعيين ، كذلك مقتضى أصالة عدم إتيانها لغيرها هو وجوب قراءتها بقصدها أو نفس إعادتها ، على المسلكين .

وكيف كان ، لا بدّ من الاعادة ، للاشتغال . ثم إنّ السورة التي عينتها عند البسملة إمّا أن تكون ما عدا الجحد والتوحيد من السور القرآنيّة ، أو لا ، بل يحتمل اندراجهما أيضاً فيما عيّن له ، فعلى الأول : لا محذور فيه . وأمّا على

الثاني : فعلى عدم جواز العدول منهما إلى غيرهما - كما سيأتي - وإن يتخيل جريان ما يختص بالمقام الثاني فيه أيضاً ، إلا أنه اضعف احتمال انطباق ما عَيَّنهما له على إحداهما لا يعتنى به ، نظير الشبهة غير المحصورة وإن لم يكن منها ، فتدبر .

وأما المقام الثاني :

وهو ما لو عَيَّن البسملة لاحدى سورتي الجحد والتوحيد ثم نسي ما عَيَّن ، فحيث إن خيرة المتن هو عدم جواز العدول من أحدهما إلى الاخرى فضلاً إلى غيرهما من السور ، فلا بد من البحث عن ذلك بما يتضح صحة ما أفتى به أو النقاش فيه . وحاصله : أنه يعلم إجمالاً بتعيين إحدى السورتين ، إذ المفروض علمه الاجمالي بتعيين البسملة لاحدهما مع عدم جواز العدول عنهما وحيرة كل سورة معينة بالقصد ، و مقتضاه لزوم الجمع بينهما كما في غير المقام مما يكون العلم الاجمالي فيه منجزاً . وذلك بعد فرض عدم جواز العدول من إحدهما إلى الاخرى أيضاً ، كما هو مختار المصنف - رحمه الله - فيما يأتي .

ثم إنه لو كانت السورة التي عَيَّنهما بالبسملة هي ما يقرأها أو لا فلا محذور في البين إلا القرآن الذي قد تقدم نفي البأس عن مثله مما يوجبه الاتيان بالثانية رجاءً ، فراجع . وأما لو كانت هي ما يقرأها ثانياً فكذلك أيضاً من حيث القرآن ، ولكن بتوجه عليه محذور فوات التوالي بين البسملة وسورتها الخاصة ان اعتبر هنا أو لا وكان الفصل المفروض منافياً له ثانياً ، وإلا فلاضير أصلاً ، وعلى فرضه يمكن التخلص بإعادة البسملة رجاءً .

وكيف كان ، لا يمكن قصد الجزئية في إحداهما المعينة - وإن زعمه بعض أعظم العصر - لاحتمال تعيين غيرها ، فتبصر ! فيقصد حينئذ جزئية ما تعيين عليه بالتعيين . ثم إنه على فرض شمول القرآن للمقام يمكن الذب عند بقاعدة "لانعاد ، لعدم اختصاصها بما بعد العمل - على ما مر" منها غير مرة - ولعدم تقيدها بما

عدا العمد إلّا من جهة لزوم اللغوينة. دون أمثال المقام، لأنّ القرآن فيه وإن كان عن عمد إلّا أنّه لا محيص عنه. وليس لحديث رفع الاضطراب دلالة على رفع آثار الوضع، وإنّ لاح الحقّ فيما سبق: من كراهة القرآن وعدم تأثيره في البطالان. فتبيّن: أنّ شيئاً من المحاذير المشار إليها في صدر المقام الأوّل المبحوث عنها في ثانياً هذا المقام غير لازم، فحينئذٍ يتمّ ما في المتن من إعادة البسملة وقراءة إحدى السورتين بناءً على جواز العدول من إحداها إلى الأخرى، ولا يتمّ على العدم، كما هو مختاره فيما يأتي.

(مسألة - ١٣) اذا بسمّل من غير تعيين سورة فله أن يقرأ ما شاء. ولو شك في أنه عيّنها لسورة معينة أولاً فكذلك، لكن الاحوط في هذه الصورة اعادتها، بل الاحوط اعادتها مطلقاً، لما مرّ من الاحتياط في التعيين.

أما الفرع الأوّل: فوجهه واضح بعد عدم لزوم التعيين، فله أن يقرأ ما شاء. وأما الثاني: فقد يخيل بأنّ أصالة عدم التعيين لسورة معينة غير جارية في نفسها بناءً على مذهب المصنّف - رحمه الله - لأنّ موضوع الحكم عنده - رحمه الله - هو قراءة البسملة المطلقة، وأصالة عدم التعيين لا يشترطها، مع أنّها معارضة بأصالة عدم قصد البسملة المطلقة، انتهى.

و فيه أوّلاً: بأنّ لكلّ واحد من الابهام والتعيين عنده - رحمه الله - أثرًا يخصّه: من جواز قراءة آية سورة على الأوّل ولزوم ما عيّن بالبسملة على الثاني، فللتعيين أثر ينتفي بأصالة العدم. و السند هو ما مرّ (في المسألة ١١) حيث أفتى

- رحمه الله - بعدم كفاية البسملة لغير ما عيّن .

وثانياً : بأن الخلط بين لا بشرط المقسمي والقسمي أودث هذا النقاش ، لأنّ الذي فيه قيد زائد هو لا بشرط القسمي الذي يكون الاطلاق فيه قيداً ، وقدمر في محله: أن المراد من المطلق هو نفس الطبيعة العارية عن أي قيد حتّى قيد الاطلاق ومن المعلوم: أن الأثر إنّما هو فيما لم يعيّن سورة ما، لأنّه عيّن الجامع بينهما، فيدور الأمر بين قصدها العاري عن التعيين وقصدها المصحوب له ، و من الواضح : أن في الثاني قيداً ليس في الأول ، ومعه لا مجال لأصالة عدم الاطلاق حتّى يعارض أصالة عدم التعيّن، لانحلاله إلى مقطوع وهو أصل قرأه البسملة، ومشكوك منفي بالأصل وهو تعيين السورة عندها. فيتمّ ما في المتن .

(مسألة - ١٤) لو كان بانياً من أول الصلاة أو أول الركعة

أن يقرأ سورة معيّنة فنسى وقرأ غيرها كفى و لم يجب إعادة السورة . وكذا لو كانت عادته سورة معيّنة فقرأ غيرها.

و المبحوث عنه هنا هو نسيان المراد أو المعتاد مع قراءة غير ذلك بالداعي الجديد لا سبق اللسان ، فحينئذ لا فرق في الفرض الأول بين أن يكون ما قراءة معتاداً له أم لا ، إذ الكلام فيما لو قرأه بداعي يخصّه وإن كان منشأ نسيان ما بنى عليه في أدل الصلاة أو الركعة لفضيلته أو لخصوصيّة أخرى نحوها .

وأما سبق اللسان : فيشكل إجزاء بعض أقسامه ممّا لا يصحبه القصد أصلاً بناءً على اعتباره . نعم، لو كان قاصداً للجامع وتلفظ بما سبق لسانه إليه صحيحاً فلا بأس فيه .

و بالجملة : إن الذي يدلّ على الاجتزاء في الفرعين هو تماميّة نصاب

القراءة وعدم تخلف شيء مما يعتبر فيه، لأنّ مجرّد البناء على سورة أو اعتيادها لا يوجب تعيينها البتّة . كما أنّ نسيان ما أُراده أو اعتاده ليس بضارّ بعد أن أخذ في غير المراد أو المعتاد جامعاً للشرائط ، فعمقضى القاعدة هو الصحة .

مع امكان استفادتها من إطلاق بعض مارواه في الباب ٣٥ من القراءة، نحو مارواه عن عمرو بن أبي نصر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد وقل يا أيّها الكافرون ؟ فقال : يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو الله أحد وقل يا أيّها الكافرون ^(١).

إنّاً إطلاق قوله : « فيقرأ » يشمل المقام ، كما أنّ مفاد الذيل هو تجويز العدول لا تعيينه بنحو لا يكفي إتمام ما قرأه ، فلو أنّهم ما قرأه لكفى . و نحوها رواية « قرب الاسناد » ^(٢) فالنصّ والقاعدة متوافقان على الكفاية .

(مسألة - ١٥) اذا شك في أثناء سورة أنه هل عيّن البسملة

لها أو لغيرها وقرأها نسياناً ، بنى على أنه لم يعيّن غيرها .

إنّ من الاصول الدارجة لدى العقلاء المعضاة عند الشرع هو أصالة عدم الغفلة ونحوها ، فاحتمال الغفلة عمّا عيّن البسملة له منفيّ بالأصل ، والمفروض أنّه عيّنّها إمّا في أثناءها أو لغيرها ممّا نسيها ، فيعلم إجمالاً بأحدهما بلا احتمال الابهام الملازم لكلّ واحدة منهما ، فحينئذٍ لا احتياج إلى « قاعدة التجاوز » حتّى يناقش فيها باختصاصها للأجزاء المعنونة بعناوينها الخاصة فلا تشمل أجزاء الأجزاء . نعم ، لا بدّ من تحفّظ ما ذكر : من كون احتمال الخلل ناشئاً من الذهول والخطأ ، لا ما كان ناشئاً من احتمال التعمّد ، فإذا أشرنا في موطنه إلى الاشكال

في جريان ذلك لتصحيح أعمال الجهّال بالتقصير فيما يكون منشأ احتمال الفساد فيها هو احتمال التسامح والتعلّل بترك التعلّم أو العمل بما علم .

وأما المسألة ١٦ وما يرتبط بها الباحثة عن العدول : فحيث إنّ سيّدنا الاستاذ - دام ظلّه - أفاد ما يرجع إليه مبسوطاً عند البحث عن العدول من الحاضرة إلى الفاتئة وغيره ممّا أفاده الماتن - رحمه الله - في فصل النيّة ، فلذلك لم يبحث عنه هنا . نعم ، لا بأس بالإشارة إلى جواز العدول في النوافل مطلقاً على ما أفاده الماتن - رحمه الله - في المسألة ١٨ من هذا البحث .

وأقصى ما يمكن الاستدلال له بعد إطلاق النصوص - عدا بعضها نحو الرواية ٤ من الباب ٣٦ من القراءة حيث إنّها قاصرة عن الإطلاق لا مقيّدة له - هو أنّ شيئاً من محاذير العدول غير حاصل في النافلة ، إذ لا يعتبر فيها السورة أصلاً ، كما لا ريب في جواز القرآن فيها ، فيجوز قطع تلك السورة رأساً بلامحذور ويجوز إتمام سورة أخرى حتّى يصير المجموع سورة و جزء من سورة . و هكذا من الشواهد المتفرّقة التي علّمها أو جبت حكم الشيخ - رحمه الله - في النهاية بالجواز .

(مسألة ١٩) يجوز مع الضرورة العدول بعد بلوغ النصف

حتّى في الجحد والتوحيد ، كما اذا نسى بعض السورة أو خاف فوت الوقت باتمامها أو كان هناك مانع آخر . ومن ذلك ما لو نذر أن يقرأ سورة معيّنة في صلاته فنسى و قرأ غيرها فان الظاهر جواز العدول وان كان بعد بلوغ النصف أو كان ما شرع فيه الجحد أو التوحيد .

لاخفاء على المتأمل في نصوص المنع عن العدول أنها قاصرة الشمول لما لا يمكن معه الاتمام عقلاً كما في النسيان ، أو شرعاً كما في الضرر المنفي شرعاً ، أو عند الابتلاء بمزاحم أقوى الذي يقدم في بعض الموارد على أصل السورة فضلاً عن عدم إتمامها مع العدول إلى غيرها ، كما في خوف فوت الوقت ، إذ ملك الوقت أقوى من ذلك حسب تفحص الموارد المختلفة .

فاتضح: أن جواز العدول فيما ذكر إنما هو على القاعدة بعد قصور دليل المنع ، لا مجرد دانساق غيرها . ولا ميز فيه بين ما لا يجوز فيه العدول رأساً كالجحد والتوحيد وما لا يجوز فيه ذلك بعد بلوغ النصف كغيرهما ، لاشتراك دليلهما في القصور المذكور .

نعم ، لو لم يكن ذاك المزاحم أقوى ملاكاً وأهم غرضاً لكان المرجع هو التخيير ، لأنه الضابط العام فيما لا يكون هناك أحد المزاحمين أقوى و لا محتمل المزية ، كما أنه لو كان ملاك العدول - أي مفسدته - أقوى من ملاك ذاك المزاحم يحكم ببقائه على حرمة بلاتأثير لذلك المزاحم فيه .

ولاريب في اختصاص ذلك بما إذا لم يكن لسان أحد الدليلين معلقاً بعدم المزاحمة لشيء حكم به الشرع . وأما إذا كان كذلك فمن الواضح : أن لا مجال لذلك الحكم المعلق ، بل يختص المورد بذاك الحكم المنجز ، لوروده على ذلك المعلق ، نظير ورود الأمارة على البراءة العقلية الدائرة مدار فقد الحجة والبيان . فتحصل: أن المدار هو لحاظ التنجيز و التعليق في لساني الدليالين وتقديم الأول على الثاني أولاً ، ثم على تقدير تساويهما في التنجيز يلاحظ ما هو الأقوى ملاكاً أو المحتمل مزية بتقديمه على غيره ثانياً ، ثم على تقدير تساويهما فيه أو عدم إحراز ذلك ولا احتمال له في أحدهما فالمرجع هو التخيير ثالثاً .

ومما ذكره يتضح حكم النذر من انحلاله في المقام ، لا ابتلائه بحرام منجز مع اعتبار الرجحان في متعلفه حين العمل ، إذ لم يقيد لسان المنع عن العدول

بعدم المزاومة لمثل ذلك بخلاف النذر، فمعه لامجال للعدول وإن أفتى به الماتن - رحمه الله - كما أن النقاش في الاتمام باختصاصه فيما لا يكون حراماً دون المفروض الذي لا يجوز معه الاتمام غير تام، بعد التنبيه بما يعتبر في النذر، فلذلك ينحل نذر الصيام بدعوة المؤمن والتماسه ونحو ذلك .

ومنه يظهر: ما لو أمر الوالد بالعدول إشفاقاً على الولد حيث اختار إحدى الطوال مثلاً: من أنه لا مجال له - أي للعدول - إذ لاطاعة للمخلوق في معصية الخالق، وليس في وسع المعلق أن يزاحم المنجز الوارد عليه بما قرأه .

يجب على الرجال الجهر بالقراءة في الصبح والركعتين من المغرب والعشاء ويجب الاختفات في الظهر والعصر في غير يوم الجمعة وأما فيه فيستحب الجهر في صلاة الجمعة بل في الظهر أيضاً على الأقوى .

إن البحث عن أصل الحكم - من وجوب الجهر أو الاختفات، وعن متعلقه من القراءة في الصلوات الخاصة، وعن يجب عليه من الرجال ونحو ذلك، وهكذا البحث عن حكم صلاة يوم الجمعة جمعةً وظهرأ - على ذمة التأمل الصادق في نصوص الباب . وتماه في مقامين: أحدهما فيما يرجع إلى ما عدا الجمعة، والآخر فيما يرجع إليها .

أما المقام الأول

ففي جهتين: تبحث إحداها عما يدل على وجوب الجهر و الاختفات في مواردهما، وثانيهما عما يعارضه مما يوهم التخيير و عدم تعيين أحد ذينك

الوصفين ومما يصلح للعلاج الرابع لذلك .

أما الجهة الاولى

فيما يدل على وجوب الجهر و الاخفات في مواردهما

فمن ذلك: ما رواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ؟ فقال : أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته ^(١).

إن المنساق من الصدر إلى الساقة أن المسؤول عنه هو الحكم الوضعي بعد الفراغ عن الحكم التكليفي ، سواء كان هو الوجوب أو الندب ، ولذا عبّر بما يجمعهما وهو لفظ « ينبغي » و ظاهر الجواب هو الوجوب الشرطي فيما يعتبر ، إذ النقص هو الإبطال وإن قرئ النقص (بالصاد المهملة) لأنه المتبادر منه ، سيما بملاحظة قوله عليه السلام : « وعليه الاعادة » وقرينة التقابل بقوله : « قد تمت صلاته » . وأما مورد هذين الوصفين : فمؤكد إلى ما هو المجهود لدى المتشرعة ، كما نشير إليه .

ومنه : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه و ترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه ؟ فقال : أي ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه ^(٢).

تقريب الاستدلال بها هو ما مر في الاولى ، مضافاً إلى التأييد هنا بالسياق ، إذ لا ريب في البطالان عند ترك القراءة عمداً .

وأما احتمال وحدة هاتين الروايتين - من جهة اتحاد الراوي وهو زرارة ،

والمرّوي عنه وهو «أبو جعفر عليه السلام» وكثير من المتن - غير سديد ، بعد اختلافهما في كثير منه - أي المتن - أيضاً ، مع التفاوت بينهما في أن ظاهر الثانية هو كون السائل هو «زرارة» نفسه ، بخلاف الأولى الظاهرة في أنه ممن سمع ذلك. ولا خفاء على المنتبّع في الأخبار أنه يتكرّر السؤال فيما له الاهتمام ، إمّا لأجل دفع ما اشتهر بين هؤلاء القوم ، وإمّا لغيره من المصالح والحكم .

ولا نمرّض فيها لما يجب فيه من الموارد الخاصة : إلّا أنه ناظر إلى ما استقرّ عليه ديدن أهل الأعصار في الأمصار من زمن الرّوحى إلى اليوم بالاجابة إلى دليل خاصّ يعيّن ذلك ، وإن ورد فيه ما يصلح للتعيين في الجملة ، نحو رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ^(١) المعلّلة للجهر في بعض الصلوات بأنّها في أوقات مظلمة فوجب أن يجهر فيها ليعلم المارّ أن هناك جماعة ، وللاختفات في الصلاتين اللّتين لا يجهر فيهما بأنّ ذلك في النهار في أوقات مضيئة ، فهي من جهة الرؤية لا يحتاج فيها إلى السماع .

لظهورها في المعهوديّة التامة للجهر فيما يصلّى بالليل كالمغرب والاختفات فيما يصلّى بالنهار كالظهرين .

وأما دلالتها على الوجوب فتامة ، لو لا النقاش في ظهور لفظة «الوجوب» فيه ، لأنّ معناه اللغوي هو الثبوت لا ما هو الدارج في الفقه ، ولذا ورد في غسل الجمعة ونحوه من السنن الوكيّة .

والحاصل : أنّها تدلّ على معرفيّة الاختفات فيما يصلّى بالنهار كالجهر بالليل ، ولذا سأل يحيى بن أكرم (القاضي) أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن صلاة الفجر ليمّ يجهر فيها بالقراءة وهي من صلوات النهار إمّا يجهر في صلاة الليل؟ فقال عليه السلام : لأنّ النبي صلّى الله عليه وآله كان يغاس بها ففر بها من الليل ^(٢) .

وهكذا رواية محمد بن عمران [جران] أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال : لأيّ

علّة يجهر في صلاة الجمعة وصلاة المغرب وصلاة العشاء الآخرة وصلاة الفداة ، وسائر الصلوات مثل الظهر والعصر لا يجهر فيهما ؟ النخ^(١).

نعم ، لا ظهور لهذه الروايات في حكم التسبيح من الجهر أو الاخفات ، وسيأتي الكلام فيه .

كما أن مسلميّة اختصاص الجهر في الجهرية من الصلاة بالرجل ادى الأصحاب فتوى وعملاً تفني عن التماس دليل آخر ، وإن يدل عليه ما رواه عن «قرب الاسناد» عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال : سألت عن النساء هل عليهن الجهر بالقراءة في الفريضة ؟ قال : لا ، إلا أن تكون امرأة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها^(٢).

لظهوره في نفى الجهر عن النساء ، كما في المتن .
هذا محصل ما له تماس بالجهة الاولى الباحثة عما يدل على وجوب الجهر والاخفات في موارد هما المعهودة لدى الشرع والمتمشع .

و أما الجهة الثانية

ففي ما يتخيل تعارضه لادلة الوجوب مع العلاج بينهما
وعدة ما يصلح للتعارض هو صحيح علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام
قال : سألت عن الرجل يصلي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه أن لا يجهر ؟
قال : إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل^(٣).

لا ظهور الجواب في التخيير المنافي لتعيين أحدهما : من الجهر أو الاخفات ،
فلا مورد يتعين فيه شيء منهما ، فمآورد مما ظاهره ذلك فمحمول على الاستعجاب ،

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب القراءة ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ٣١ من أبواب القراءة ح ٣ .

(٣) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب القراءة ح ٦ .

كما عن «ابن الجنيّد» و «السيد المرتضى» .

وفيه : أنّه قاصر الحجّيّة في نفسه فضلاً عن التكافؤ لتلك الحجج المعتبر في المعارضة ، وذلك لاضطراب المتن ، إذ المفروض في الفقرة الأولى من السؤال هو كون تلك الفريضة ممّا يجهر فيه أعمّ من أن يكون بالوجوب أو السند ، فأصل الجهر كان مفروضاً عن جوازه ، مع أن الفقرة الثانية منه ظاهرة في السؤال عن وجوب الاخفات وترك الجهر ، وهو تهافت .

وقد يوجّه ذلك بأمور :

منها : أن لفظة «عليه» هنا وقعت موقع «له» كما في بعض كتب الفروع ، فالمسؤول عنه حينئذ هو جواز الاخفات بعد الفراغ عن جواز الجهر .
ومنها : أن لفظة «إن» مكسورة بعد حذف كلمة «شيء» قبلها ، والتقدير «هل عليه شيء إن لا يجهر؟» .

ومنها : أن المسؤول عنه هو غير المفروض عنه ، إذ المفروض هو جواز الجهر في القراءة ، و السؤال إنمّا هو عنه في غيرها من الأذكار في الركوع و السجود ونحوهما ، فيدلّ على التخيير فيها ، كما تشهد له رواية عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل هل يجهر بالشّهد والقول في الركوع والسجود والفنوت ؟ قال : إن شاء جهر وإن شاء لم يجهر ^(١) .

ومنها : أن المراد من الفريضة صلاة الجمعة ، بناء على استحياب الجهر فيها لادجوبه .

ومنها : أن المراد منها فريضة معهودة بين السائل و المجاب من فرائض غير اليوميّة - كصلاة الآية - وقد استمرّ دأب هؤلاء القوم على الجهر بها ، فسأله عليه السلام عن حكمها ، فأجاب عليه السلام بالتسوية ، إلى غير ذلك من المحامل .

وأنت خير بأنّه بعد تماميّة ماعدا الأدب منّا لم يكن لها مساس بالمقام ،

إن أقصاه رفع التهافت بين الصدر والذيل لاتمامية الدلالة على عدم الوجوب في المسألة. وأما على أحد الأولين : فهو وإن كان على تماميته دالاً على الخلاف ، و لكن الكلام بعد فيهما ، إذ مجرّد الاحتمال العاري عن الشاهد غير معتد به ، فالرواية التي يدور أمر متنها بين هذه المحامل لا ظهور نفسي لها حتى تصلح للتكافؤ . فلا احتياج إلى تجشّم الجمع بينها وبين ما تقدّم بحملها على التقيّة أو غيرها ، إذ لاستقرار للتعارض حسب الصناعة حتى يعالج .

وأما المقام الثاني

ففي الأمرين : يبحث أحدهما عن حكم صلاة الجمعة من الجهر والاختفاء ، والآخر عن حكم الظهر في يوم الجمعة كذلك .

أما الامر الاول :

فالظاهر : اتفاق الأصحاب بل غيرهم من أهل العلم على رجحان الجهر في صلاة الجمعة ، إنّما الاختلاف في وجوبه وعدمه ، و ليس في أحد الطرفين من النفي و الاثبات إجماع يعتد به ، فلا بدّ من التأمل في نصوص الباب حتى يتضح ما هو الحق .

فمنها : ما تقدّم من حديث المعراج ، الدالّ على أنّه ﷺ جهر بقراءة الجمعة ، حيث أضاف الله الملائكة إليه ، إذ فيه « . . . وأمر نبيّه أن يجهر بالقراءة »^(١) . والتعبير فيها بمادّة الأمر لاهيته حتى لا يرتاب في ظهورها في الوجوب ، مع أنّ السؤال فيها وإن كان عن الجهر في صلاة الجمعة و . . . إلّا أنّ الجواب « . . . كان أوّل صلاة فرضا لله عليه الظهر يوم الجمعة النخ » .

ومنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث) في الجمعة ، قال :

والقراءة فيها بالجهر^(١).

وظاهرها : تعين الجهر وضعاً ، ولكنّه محفوف بما لا يكون واجباً وهو الفصل فيها واجب وعلى الإمام فيها قنوتان: قنوت في الركعة الأولى قبل الركوع وفي الثانية بعد الركوع^(٢)، إذ المراد من وجوب الفصل هنا هو معناه اللغوي - أي الثبوت - إذ لا يمكن القول بوجوبه الشرعي ، كما لا يمكن القول بوجوب القنوت في نفسه، فضلاً بالنسبة إلى خصوص المقام .

ولكن قد تقدمت منّا غير مرة أن الردافة والسياق ليس بقرينة على الخلاف. نعم ، يوجب ضعف الظهور ، إذ كل واحدة من الفقرات تحسب بعيالها ، وإن قام الشاهد الخارج على عدم الوجوب في بعضها فلا ماس له بمجرده على صرف ظهور ما عداه .

نعم ، لا بد من الأمان بسراية الضعف إليه في الجملة ، فليس ظهوره حينئذ في الوجوب قوياً وإن لا يخلو منه .

ومنها : ما رواه عن عمر بن يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام . . . قال : ليقعد قعدة بين الخطبتين ويجهر بالقراءة^(٣).

والكلام فيها من حيث ظهور قوله : «يجهر» في لزوم الجهر ، وكذا من حيث ضعفه بالردافة - لأنه رديف الأمر بالقنوت - هو مأمّر ، فعليه : لا قوة لظهورها في الوجوب .

ومنها : ما رواه عن عبد الرحمن العزمي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا أدركت الإمام يوم الجمعة وقد سبقك بركة فاضف إليها ركعة أخرى وأجهر فيها الخ^(٤). وظهورها في تعين الجهر تام ، وتمتاز عما تقدمها بالسلامة عن السياق والردافة .

(١) الوسائل الباب ٧٣ من أبواب القراءة ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة ح ٢ .

(٣) الوسائل الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة ح ٥ .

(٤) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة ح ٥ .

إنما الكلام هو ظهور بعض ما في الباب في اختصاص الجهر بالامام، نحو
 مارواه عن «قرب الاسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن
 رجل صلى العيدين وحده والجمعة هل يجهر فيهما بالقراءة؟ قال: لا يجهر إلا الامام^(١).
 وحيث إن الجماعة معتبرة في صلاة الجمعة، فالمراد هو الانفراد في العيدين
 والجماعة في الجمعة، فأجاب عليه السلام باختصاص الجهر بالامام.
 ومنها: مارواه عن جميل، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة
 في السفر؟ فقال : يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر ولا يجهر الامام
 فيها بالقراءة إنما يجهر إذا كانت خطبة^(٢).

وظاهرها اختصاص الجهر في يوم الجمعة بما تكون فيه الخطبة، وهي صلاة
 الجمعة، ولا ظهور للنهي عن الجهر في غيرها في الحرمة، لأن وزن النهي الوارد
 في مقام توهم الوجوب هو وزن الأمر الوارد في مقام توهم الحظر - وإن لم
 يبحث عنه مبسوطاً في الاصول اعتماداً على شقيقه - فلا يدل على حرمة الجهر
 في الظهر يوم الجمعة حتى يعارض ما يأتي في الأمر الثاني، بل أقصاه نفي الوجوب.
 نعم، في ظهور الذيل في وجوب الجهر في الجمعة نوع خفاء، لاحتمال
 كونه بصدد أصل المشرعية والجواز، ولكن يلزمه كون ما قبله أيضاً لنفي المشرعية
 في غير الجمعة، وهو كما ترى!

و الذي ينبغي الاعتراف لديه هو ظهور عقد السلب في نفي الوجوب وعقد
 الايجاب فيما يكون فيه الخطبة في إثباته، فيتم ما اختاره بعض الأصحاب : من
 وجوب الجهر فيها .

ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم، قال : سألته عن صلاة الجمعة في السفر؟
 فقال : تصنعون كما تصنعون في الظهر ولا يجهر الامام فيها بالقراءة وإنما يجهر
 إذا كانت خطبة^(٣).

والكلام في هذه الصحيحة كسابقها .

فتحصل من ذلك كله : وجوب الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة ، لبراكم ظهورات هذه النصوص . ولو كان للنقاش في ظهور بعضها في الوجوب مجال - بشهادة الاحتفاف بالمندوب والردافة للمستحب كما مر - لما كان لذلك النقاش في بعضها الآخر مجال ، فعمه يتجه وجوب الجهر على الامام المسؤول بالقراءة و المأموم المسبوق بر كمة ، حسب ما دل عليه صحيح « عبد الرحمن » المتقدم . و الحصر في الامام إنما هو بلحاظ الطبع الأولي من اختصاص القراءة به ، مع أن في سند قرب الاسناد « عبدالله بن الحسن » الذي لم يوثق ، فلا يكفى الصحيح .

أضف إلى ذلك كله : أن رجحان الجهر ممّا لا ريب فيه هنا ، فيندرج تحت الكبرى المتقدمة الدالة على تعيينه الوضعي فيما ينبغي فيه ^(١) .

وأما الامر الثاني :

فمحط البحث فيه أعمّ ممّا يؤتى به في الحضر أربعاً أو في السفر اثنتين ، كما أن المتن أيضاً لا يابأه بل يساعده . و حيث إنّه حكى المنع عن الجهر عن بعض القدماء - كابن إدريس - فيلزم التأمل في نطاق النصوص من جهتين - إحدهما : فيما يرجع إلى أصل الجواز تجاه المنع ، و الاخرى : فيما يرجع إلى الندب قبالة الوجوب .

فمن تلك النصوص : ما رواه عن عمران الحلبي ، قال : سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات ، أيجهر فيها بالقراءة ؟ قال : نعم والقنوت في الثانية ^(٢) .

والتقييد بالأربع كافٍ في إخراج صلاة الجمعة ودفع نوهتم الشمول لها .

(١) وسيأتى نظيره في ص ٢٢٩ فيتضح هناك ، فراجع .

(٢) الوسائل الباب ٧٣ من أبواب القراءة ح ١ .

وأما بالنسبة إلى الظهر في السفر فكذلك أيضاً ، لكن من باب خصوصية السؤال لانقييد الجواب . ودلالته على وجوب الجهر متوقفة على كونه هوالمسؤول عنه مع احتمال إرادة السائل رجحانه فيها ، بل أصل الجواز والمشرعية الملازم لقوله **عليه السلام** : «والقنوت في الثانية» الظاهر في بيان المشرعية الخاصة . فمع هذه الاحتمالات لا يمكن تعيين أحدها ، لقصور اللفظ عن الظهور فيه ، والقدر المتيقن منها هو أصل الجواز ، لأنه المشترك بينهما ، فيدل على تخصيص مادل على تعيين الاخفات في الصلاة النهارية من الظهرين .

ومنها : ما رواه عن حماد ، عن الحلبي ، قال : سألت أبا عبد الله **عليه السلام** عن القراءة في الجمعة إذا صليت وحدي أربعاً أجهر بالقراءة ؟ فقال : نعم ، وقال : اقرأ سورة الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة ^(١) .

لاريب في أن المسؤول عنه ليس هو حكم صلاة الجمعة ، لقول السائل : «وحدي» وقوله : «أربعاً» مع أن صلاة الجمعة ركعتان وتصلّى جماعة .

نعم ، ينصرف إلى خصوص الظهر فلا يعم العصر ، لمغروسية البدلية عن الجمعة الأولى دون الثانية ، وللتسالم على أن الثانية كغيرها من الصلوات الاخفائية . وكيف كان ، لا يستفاد من الجواب عدا الجواز ، لأنه المتيقن . وأما الوجوب : فلا ، لاحتمال كون المسؤول عنه هو أصل المشرعية . وأما الرجحان : فكذلك أيضاً ، وإن يستأنس له بما في تلوه من الأمر بالسورتين الخاصتين الظاهر في المطلوبية والرجحان .

ومنها : ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله **عليه السلام** قال : قال لنا : صلوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة وأجهروا بالقراءة ، فقلت : إنه ينكر علينا الجهر بها في السفر ، فقال : أجهروا بها ^(٢) .

لاظهور لها بحيث يمكن الانتكاء عليه ، إذا المنساق من صلاة الجمعة معناها

المعهود للظهر الذي يؤتى به في يومها . فحينئذ تكون الرواية من أدلة الجهر في صلاة الجمعة ، ويكون الأمر باتيانها من باب الاجازة الصادرة من ذي الحق ، لأن إقامة حق من حقوق الأئمة عليهم السلام ولذا يتجدد حزنهم في كل جمعة لما يرون حقهم مفصوباً . فعليه : لا يكون هذا الأمر من باب الحكم الشرعي حتى يستفاد منه الجواز المطلق كغيره من الأحكام ، بل من باب الترخيص في إقامة الحق المحدود بزمه ، فإذا ارتحل الامام السابق عليه السلام يحتاج إلى الاجازة من الامام اللاحق عليه السلام نظير ما حققناه في كتاب الخمس : من أن تحليل الامام السابق عليه السلام إتياء لشيئتهم غير كاف في حصول الحليّة المطلقة ، بل يفتقر إلى تحليل من اللاحق عليه السلام لأنه حقه .

ولا ينافيه سقوط الخطبة ، إذ المائز بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر في السفر بعد اتحادهما في عدد الركعة إنما هو الخطبة ، ولما كان الاثنان بهما مثاراً للاختلاف بين الخاصة والعامة حكم بسقوطها قيةً .

نعم ، لا مجال لاحتمال الجمعة بعد ورودها في السفر الذي قد وردت عدة نصوص على سقوطها عن المسافر . فعليه : لا بد من حملها على صلاة الظهر ، لعدم مشروعية عقد صلاة الجمعة على المسافر ، وإن أمكن له الحضور بعد عقدها . فتدل حينئذ على الجهر بقراءته . ولكن الإبهام حينئذ في التقييد بالسفر في الكلام الابتدائي للامام عليه السلام وهكذا في قول السائل : وإنه ينكر علينا الجهر بها في السفر ، حيث إنه لا خصيصة للسفر ، فما الوجه في أخذه بده وختماً ؟

إلا أن يقال : إن الجهر بالقراءة في الحضر لعلّه كان مهوداً حسب ما دلت عليه النصوص المارة ، بخلاف السفر لعدم معهوديته فيه ، فلذا كان مورداً للانكار . كما أن المراد من الانكار ، هو إنكار الخاصة عليهم لالامامة ، وإلا لما أمر بالجهر بها ثانياً والحال هذه ، مع ماورد عنهم عليهم السلام من كثرة التوصية بالاتقاء وعدم الاثنان بما ينور معه الفتنة ونحوها . وإن أمكن التوجيه أيضاً بأن هؤلاء القوم

حيث لم يمهّد منهم الجهر في الظهر (وإن قالوا به في الجمعة) فلذا كانوا منكربين له ، بخلاف الخاصة ، لتقرّ دهم به - أي بالجهر - في الظهر وأنت خبير بأن الرواية الكذائية التي يدور أمرها بين الأوج والحضيض تارة وبين الوفاق والخلاف أخرى ، لا ينعقد لها ظهور في المطلوب .
وأما الأمر بالقراءة بصيغة الجمع : فلعله باعتبار الموارد ، وإلا لا فاري عدا الامام في الجمعة ، وكذا في الظهر الذي يؤتى به جماعة .

ومنها : مارواه عن فضالة ، عن الحسين بن عبدالله الأرجاني ، عن محمد بن مروان ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف تصليها في السفر ؟ فقال : تصليها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهراً^(١) .

إنّ ظاهرها تعيين الجهر في الظهر وضعاً ، كما أنّ الأمر بالركعتين أيضاً كذلك ، حيث إنّ القصر متعين ، إلا أن يقال : بأنّ الأمر بالجهر لو رده في مقام توهم الحظر دالّ على الترخيص ، لا الوجوب .

ولكن الكلام بعد في السند المشتمل على « الحسين بن عبدالله » و « محمد بن مروان الكلابي » اللذين لم يوثقا في الرجال ، ولا وجه للاعتداد بوقوع « فضالة » قبلهما ، لعدم انتضاح كونه من أصحاب الإجماع وإنّ عدّه منهم بعض الرجالين . فحينئذ لا يمكن إثبات الخصوصية الزائدة - وهو الوجوب - بهذا الخبر . نعم ، أصل الجواز الموافق لغيره من النصوص المارة لا يضر فيه ، كما أنّ استفادة الرجحان من تلك النصوص أيضاً غير خالية عن التأمل ، لقصورها عنه وإنّ اتفقت على المشروعية والجواز .

وأما ما يتوهم معارضته لما مرّ ، وهو روايتنا « جميل » و « محمد بن مسلم » المتقدمين في المقام الأوّل الحاصرتين للجهر بما إذا كانت خطبة ، فقد اشير سالفاً إلى العلاج ، وهو أنّ مفاد الحصر والنهي عن الجهر فيهما عمّا عدا الجمعة لا يدلّ

أريد من سلب الوجوب ، إذ النهي الوارد في مقام توهّم الوجوب كالأمر الوارد عقيب توهّم الحظر غير ظاهر في معناه الممهور ، بل أقصاه نفى الوجوب ، وإلاّ لعارضتها تلك النصوص المتّفقة على أصل الجواز ، كما هو المجمع عليه .

فتبيّن : أن جواز الجهر في قراءة الظهر يوم الجمعة فرادى وجماعة سافراً وحضراً ممّا لاسترة عليه ، فيكون مخصّصاً لنصوص الاخفات في الصلوات النهارية وأن تلك النصوص لا تدلّ على استحباب الجهر فضلاً عن وجوبه . فحينئذ يختار المصلّي أيّهما شاء : من الجهر والاخفات ، بلارجحان لأحدهما على الآخر .

(مسألة - ٢١) يستحب الجهر بالبسملة في الظهرين

للحمد والسورة .

إن إطلاق المتن يشمل ما يقرأ في أخيرتي الظهرين من الحمد ، لعدم تقيده بالأوتلين ولما سيصرّح به (في المسألة ٤ من الفصل الآتي) بأقوائية استحباب الجهر بالبسملة فيما إذا قرأ الحمد في الأخيرتين مع كون الاخفات أحوط ، كما سيجيء .

وكيف كان ، يلزم التأمل في النصوص حتّى يتّضح أن مفادها رجحان الجهر بالبسملة في نفسها عند قراءة القرآن - كالاتعاذ - أو عند قراءة خصوص السورة منه ، أو رجحانه في خصوص الصلاة لا مطلقاً ، وعلى الأخير : فهل يختصّ بالاوليين؟ أو يعمّهما وغيرهما من نائلة المغرب أو الأخيرتين من الرباعية ؟ وعلى أيّ تقدير : فهل هو بالوجوب أو الاستحباب؟ فمقتضى الصناعة : هو تقسيم روايات الباب على حسب مداليلها ، و بيان ما هو المستفاد من مجموعها ، مع الإشارة إلى ضعف ما يتمسك للخلاف للابتلاء بمعارض أقوى .

وهي على طوائف :

الطائفة الاولى

فيما يدل على الجهر بالبسملة مطلقاً

فمنها: ما رواه عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنه قال: علامات المؤمن خمس... والجهر بيسم الله الرحمن الرحيم ^(١).

وقريب منها ما في «الحدائق» عن... جابر الجعفي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: «وإن من شيعته لإبراهيم» فقال... فقال إبراهيم عليه السلام: بم تعرف الشيعة؟ قال... والجهر بيسم الله الرحمن الرحيم.

ولادلالة لها بالنسبة إلى الصلاة، لاحتمال مطلوبيّة الجهر بالبسملة أينما كانت في الصلاة أو في غيرها، فحينئذ يمكن تقييدها بما ورد في الصلوات الاخفائية: من لزوم إخفات القراءة التي من أجزائها البسملة.

ومنها: ما في «الحدائق» أيضاً عن كتاب «حسن بن كبش» باسناده إلى الصادق عليه السلام... بم نالوا هذه الدرجة؟ فإذا النداء من قبل الله عز وجل... وجهرهم في الصلاة بيسم الله الرحمن الرحيم ^(٢).

وامتياز هذه عمداً تقدّمها بذكر الصلاة فيها دونهما، وإن كان بالنسبة إلى الاخفائية منها بالاطلاق.

ومنها: ما رواه عن هارون، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: كنتموا بسم الله الرحمن الرحيم، فنعّم والله الأسماء كنتموها! كن رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل إلى منزله واجتمعت قريش يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم ويرفع بها صوته، الحديث ^(٣).

(١) الوسائل الباب ٥٦ من أبواب المزار.

(٢) بحار الانوار: ج ١٨ - الصلاة - ص ٣٥١.

(٣) الوسائل الباب ٢١ من أبواب القراءة ح ٢.

لامساس لفعل رسول الله ﷺ المحكي "بخصوص الصلاة إلا بالاطلاق .
والمراد من "الكتمان" هنا ليس هو الازالة والسلب رأساً ، إذ هؤلاء لم يكتموها
كذلك ، بل المراد هو إخفاتها ، كما مر " نقله عن "البداية" فراجع .
وكيف كان ، يمكن تقييد الاطلاق بما ورد : من لزوم الاخفات في قراءة
بعض الصلوات ، إلا أن يتمسك بالتطبيق ، فتدبر .
ومنها : ما رواه عن سليم بن قيس (في خطبة طويلة) . . . إلى أن قال :
وأمرت باحلال المتعتمين ... وألزمت الناس بالجهر ببسم الله الرحمن الرحيم^(١) .
وهي وإن كانت مطلقة ، ولكن "المعهود الخارجي يشهد بأن" المراد هو
الأمر بالجهر بها في الصلاة ، حيث إنهم كتّموها وأخفوها . وأما أن المراد منه
الوجوب أو الرجحان : فسيأتي الكلام فيه .
والحاصل : أن نطاق هذه الطائفة - عدا نزرٍ منها - هو الجهر بالبسملة
في نفسها . فان قيل بأن "المتيقن أو العمدية من ذلك هو الصلاة فهو ، وإلا فلا احتمال
تقييدها بأدلة الاخفات في بعض الصلوات مجال .

الطائفة الثانية

فيما يدل على الجهر بالبسملة في مطلق الصلاة

فمنها : ما رواه عن الأعمش ، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال : والاجهار ببسم الله
الرحمن الرحيم في الصلاة واجب^(٢) .
و إطلاقها الخاص "بالصلاة يشمل جميع أقسامها : من الفريضة والنافلة .
والمراد من الوجوب هنا هو الثبوت لالمعهود الفقهي ، كما يأتي . نعم ، في شمولها
لجميع الركعات نوع خفاء ، إلا أن يوجه بأن آية بسملة تقرأ في الصلاة فيصدق

(١) الوسائل الباب ٣٨ من أبواب الوضوء ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ٢١ من أبواب القراءة ح ٥ .

عليها ذلك ، وهو كما ترى !

ومنها : ما رواه عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون ، قال : والاجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنة^(١) .
وشمولها لكل صلاة بالعموم . ولكن في استغراق الركعات تأمل ، للفرق الواضح بين استيعاب الحكم لكل صلاة و بين استيعابه لكل ركعة ، فحينئذ يشكك التمسك بها في الجهر بالبسملة في ثلثة المغرب أو أخيرني الثلاث الاخر : من الظهرين والعشاء .

والمراد من السنة : إما الطريقة المستمرة ، أو المندوب في قبال الفريضة ، وإما ما فرضه النبي صلى الله عليه وآله في قبال ما فرضه الله (تعالى) كما يطاق على كل منها في موارد مختلفة . وعلى أي تقدير : تدل على الرجحان المشترك بين هذه المحامل الثلاثة ، ولاخفاء في اندراج النافلة كالفريضة في العموم .

ومنها : ما رواه عن رجاء بن أبي الضحاک ، عن الرضا عليه السلام أنه كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلاته بالليل والنهار^(٢) .

والكلام فيها من حيث الفرق بين استيعاب الصلوات واستغراق الركعات هو مأمور ، كما أن المستفاد من استمرار فعله عليه السلام على الجهر يكشف عن رجحانه الجامع بين الوجوب والندب في الفريضة والنافلة ، ولا يتصور الوجوب في النافلة إلا بتأكد الاستحباب أو الحكم الوضعي فيما تقوم الجعنة عليه .

الطائفة الثالثة

فيما يدل على الجهر بالبسملة في بعض الصلوات أو بعض الركعات منها

فمنها : ما رواه عن صفوان الجمال ، قال : صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام أباناً فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بيسم الله الرحمن الرحيم و كان يجهر في

السورتين جميعاً^(١).

لاشمول لها للمنافلة إذ لا إقتداء فيها ، كما لا ظهور لها بالقياس إلى ما عدا الاولين مع رجحان التسميع فيه لا القراءة ، ومن البعيد تركه عليه السلام للراجع إلى المرجوح . والاستمرار - كما مر - دال على رجحان الجهر الجامع بين الوجوب والندب . والمراد من السورتين هو الحمد و السورة ، لا خصوص ما في مجموع الاولى والثانية من السورتين ، وإلا لزم خروج الحمد ، مع أنه الأهم ، كما يأتي . ومنها : ما رواه عن حنّان بن سدير ، قال : صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السلام أيتاماً فتعوّذ بأجهر ثم جهر بيسم الله الرحمن الرحيم^(٢).

وأقصى ما يستفاد منها رجحان الجهر بالمعنى الجامع بين الوجوب والندب في الركعة الاولى ، لا مطلقاً ، بل في خصوص الحمد منها ، لسكوتهما عمّا عداها من السورة في الركعة الاولى فضلاً عن غيرها .

وقريب منها رواية «الصائغ»^(٣) مع اختلاف يسير لا يوجب إطلاقها . وعن قرب الاسناد «صلّيت المغرب» فحينئذ لا مجال للاستشهاد بها ، لكونها صلاتاً جهريّة . ومنها : ما رواه عن أبي حمزة ، قال : قال عليّ بن الحسين عليه السلام : يا ثمالى ! إنّ الصلاة إذا أقيمت جاء الشيطان إلى قرين الامام ، فيقول : هل ذكر ربّه؟ فان قال : نعم ، ذهب ، وإن قال : لا ، ركب على كتفيه فكان إمام القوم حتّى ينصرفوا ، قال : فقات : جعلت فداك ! أليس يقرأون القرآن؟ قال : بلى ليس حيث تذهب ، يا ثمالى ! إنّما هو الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم^(٤).

وغاية ما يستفاد منها هو الحث على الجهر بالبسملة ورجحانه الجامع بين قسميه في ابتداء القراءة ، فيختص بالحمد في الركعة الاولى دون غيره من سورتها ، فضلاً عن غيرها من الركعات التالية . إلا أن يقال : بأنّ الموجب لذهاب الشيطان وطرده هو الجهر بالبسملة ، فينتج العموم فيما يقرأ كما في الاولين ، لا فيما يكون

التسبيح راجحاً ، وإن يمكن ذلك فيه أيضاً إذا اختار القراءة دون التسبيح .
هذه هي النصوص المبوبة في المقام . وقد روى في «المستدرک» ما لا يخرج
عمّا أتينا بها ، مع ضعف سند بعضه ، فراجع^(١) .

بقي هاهنا أمران ، أحدهما : البحث عن موارد الجهر من الاولين أو
مطلقاً وعمّن يجهر من الامام أو مطلقاً . والآخر : البحث عن حكمه من الوجوب
أو الندب .

أما الامر الاول :

فقد تضاربت الآراء في سعة موارد الجهر و ضيقها حديثاً و قديماً ، فعن
الأكثر بل الكثير استحبابه في جميع الركعات - إذا قرأ في الأخيرتين - للامام
والمنفرد ، وعن «ابن إدريس» اختصاصه بالاوليين دون الأخيرتين ، وعن «ابن الجنيّد»
اختصاصه بالامام دون المأموم فيما يقرأ ودون المنفرد . و الكلام هنا متمحّض
من جهة المورد ، دون الوجوب والندب ، كما اشير إليه .

والذي ينبغي الخضوع له هو شمول النصوص المارة للاولين ، و أمّا لثالثة
المغرب أو أخيرتي الثلاث الباقية فمحل تأمل ، لأن نطاق الطائفة الاولى - عدا
نزري منها - هو الحدث على الجهر بالبسملة من حيث هي ، بالامساس لها بالصلاة من
حيث هي ، كما هو المبحوث عنه ، إذالمهم إثبات حكم صلاتي يرجع إليها .

و أمّا الطائفة الثانية : فمفادها وإن يوهم الشمول لما اشتهر بين الأصحاب
- رحمه الله - إلا أن التنبّه بالميز بين الاستيعاب لجميع الصلوات و الاستغراق
لجميع الركعات يزيل ذاك الابهام . نعم ، لا خصيصة للامام ، بل يعمّه وغيره من
المأموم والمنفرد .

وأمّا الطائفة الثالثة : فأقصى ما يستفاد منها - كما مر - هو الجهر في الاولين ،

(١) المستدرک الباب ١٧ من أبواب القراءة والباب ٣٠ من أحكام الملابس .

إذ أراجع فيما عداهما هو التسبيح ، ومن البعيد ترك الامام عليه السلام له إلى مرجوح وهو القراءة . وأما رواية «الثمالي» فقد اشير إلى قصورها أيضاً .

فتبين : أن المستفاد من الروايات بأسرها هو رجحان الجهر بالبسملة في الاولين من الاخفائية بالمعنى الجامع بين الوجوب والندب المحتاج في التعيين إلى فصل يحصله ، وأن منشأ الاختصاص هو قصور الدليل لا الاحتياط وتعيين القراءة في الاولين ، لعدم تماميتهما ، كما في «الجواهر» .

وأما الامر الثاني :

فقد يستدل للوجوب بامور ثأني بأهمتها :

أحدها : خبر «الأعمش» المتقدم ، إذ فيه «... والاجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب» .

وثانيها : خبر «سليم بن قيس» المتقدم ، لمكان قوله عليه السلام : «وألزمت الناس الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم» لأن التعبير بالوجوب والالزام ظاهر في المدعى وشاهد له ، كما امر به في بعض ما لم نأت به .

وثالثها : أن المستفاد من تلك الروايات - عدا هذين الخبرين - هو رجحان الجامع بين الوجوب والندب ، فيندرج تحت الكبرى الناطقة بوجوب ما يكون راجحاً بالمعنى المشترك المصطادة من صحيح «زرارة» المسؤول فيه عن حكم ما ينبغي ، ومن الواضح : أن الجهر هنا ممّا ينبغي التثنية ، فينتج الوجوب . وفيه : أو لا : أن المنساق من لفظ «الوجوب» ليس هو المصطلح عليه في الفقه ، إذ المعبّر عنه في لسان الروايات هو «الفرض» إلا أن يقال : إن المعنى المغوي منه أيضاً هو الثبوت الخاص ، لا الأعم ممّا يزول وممّا لا يزول ، بل خصوص الأخير منه ، فحينئذ يوافق المعنى الاصطلاحي ، بعد الغض عن السند . وهكذا «الالزام» كما يشهد له ما قبله من الأمر باحلال المتعنين ، لعدم

وجوب إحداهما وهي متعة النكاح ، فلعلّ الالتزام على فرض ظهوره في الإيجاب إنمّا هو بعنوان ثانوي يوجب زوال ما ابتدعه بعض السلف من التحريم ، فيمكن إيجاب الجهر بالبسملة عملاً في الخارج حتى تزول شبهة الحرمة ، وأين هو من الوجوب النفسي ؟

و ثانياً : على تسليم ظهورهما في الوجوب يعارضهما ما هو أقوى منهما ، وهو ما رواه عن أبي جرير ذكر بن إدريس القمّي ، قال : سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يصلي يقوم بكرهون أن يجهر بسم الله الرحمن الرحيم ؟ فقال : لا يجهر ^(١) . إذ المنساق أن المراد من المأمومين هو الخاصة لا العامة ، لبعدها اقتنائهم بالرأفني المخالف لهم في غير مورد . والمراد من الكراهة ، هو اطلاع هؤلاء على كونهم - أي المأمومين - مجوّزين للمجهري ولذا يقتدون بإمام يجهر ، ولعلّه موجب لابذائهم فيكرهون أن يعرفوا بذلك بلا بلوغ إلى نصاب الانتفاء ونحوه بل كان الترك أولى . فعليه : يكون الترخيص في الاختفات بمجرّد ذلك دليلاً على عدم الوجوب ، فليتنامل .

وما رواه عن محمد بن عليّ الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنهما سألاه عن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد يقرأ فاتحة الكتاب ؟ قال : نعم إن شاء سرّاً وإن شاء جهراً ، فقالا : أفقرأها مع السورة الأخرى ؟ فقال : لا ^(٢) . والمسؤول عنه وإن كان هو أصل قراءة البسملة ، إلّا أن الإمام عليه السلام تفضل في الجواب بإفادة التخيير بين الجهر والاختفات تطفلاً . فعلى أيّ حال : فهو دالّ على عدم تعيين الجهر بل يخير المصلي بينه وبين الاختفات ، فيعارض ما ظاهره التعيين ، فالعلاج بحمل ذلك على رجحان اختيار ذلك الفرد التخييري . فمن هنا يتضح : أن الوجوب بمعنى الرجحان الأكيد - كما في غير مورد ، نحو غسل الجمعة وغيره - فيرفع الإجمال من الجامع بين القسمين .

وثالثاً : أن الكبري المصطادة من صحيح «زرارة» المتقدم وإن كانت تامة كما استدللنا بها في إثبات وجوب الجهر بالقراءة لصلاة الجمعة ، إلا أن الصغرى ممنوعة ، لما اشير الآن إلى أن المراد من النصوص هو خصوص الاستحباب بمقتضى العلاج الصناعي ، لا الرجحان الجامع المندرج تحت تلك الكبرى .
فتحصل : أن الأفوى هو استحباب الجهر في الاوليين .

(مسألة - ٢٢) اذا جهر في موضع الاختفات أو أخفت في موضع الجهر عمداً بطلت الصلاة . وان كان ناسياً أو جاهلاً - ولو بالحكم - صحّت ، سواء كان الجاهل بالحكم متنبهاً للسؤال ولم يسأل أم لا ، لكن الشرط حصول قصد القرابة منه ، وان كان الاحوط في هذه الصورة الاعادة .

إن تنقيح المقال - فيما يرجع إلى البحث الروائي في المسألة تارةً و إلى البحث العقلي تارةً اخرى - في مقامين :

أما المقام الاول

ففي البحث الروائي

لاريب في معذورية الجاهل هنا كالناسي في الجملة . إنما المهم هو تفصيل أقسام الجهل ، وهكذا بيان غيره ممّا يوجب الخطأ بالجهر في موضع الاختفات وبالعكس ، حتى يتضح حكم كل واحد منها .

فنقول : قد يكون المبدأ لذلك الخطأ هو الذهول المحض وعزوب الشيء عن النفس وإن يعام بالحكم ، وقد يكون المبدأ له السهو عن الحكم أو الموضوع ،

و قد يكون المبدأ هو الجهل المرّكب بكلّ من قسميه : أحدهما ما يكون عن
تقصير في المقدّمات ، والآخّر ما لا يكون كذلك .

وقد يكون المبدأ لذلك هو الجهل البسيط المعبّر عنه بالشكّ ، وهو أيضاً
على قسمين : أحدهما ما يتمكّن معه من التفحص والتعلّم ، والآخّر ما لا يتمكّن
معه منه .

هذه هي الصور التي يتأتّى معها ارتكاب الخلاف ، ولو كان في بعضها غموض
- كالشكّ - لأمكن إزالته بتأمل ودقّة .

إنّما الكلام في تصوير التعمّد في الخلاف ، إذ كيف يتصور من العالم
بالحكم والموضوع الملتفت إليهما القادر على الامتنال أن يتعمّد الخلاف ؟ اللهم
إلا بقصد التشريع أو بعدم قصد الامتنال رأساً وإنّما أتى بصورة الفعل بلا قصد جدّي
وإرادة حتميّة ، فيكون البطالان حينئذٍ من جهة التشريع أو عدم قصده الامتنال .
ولكن قد عرفت عدم تمسّي الجدّ في التشريع ، فينحصر في الثاني مع بعده أيضاً .
نعم ، لو كان المراد من العلم هو العلم بالحكم التكليفي - أي وجوب الجهر
مثلاً - لا الوضعي (وهو البطالان) كان لتصوير العمد فيه أيضاً مجال ، إذ يمكن الاقدام
على ما يعلم بحرمة فيما يتخيّل حصول الامتنال به للجهل بالشرطيّة مثلاً .
وبالجملة : لا بدّ من الفحص البالغ عن نطاق أدلّة المفوع عن خطأ الجاهل هنا حتّى
يتضح زهائه سعةً وضيقاً .

والعمدة في ذلك هو صحيح «زرارة» المتقدّم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل
جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ؟ فقال : أيّ ذلك
فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو
لا يدري فلا شيء عليه وقد تمتّ صلاته ^(١) .

إنّ مدار الظهور هنا هو الصدر ، إذ الذيل إنّما هو تصريح بمفهوم ذاك

الصدر، فإن كان فيه إجمال أو ابهام فالمرجع هو الصدر، فإن صدق التعمد يحكم بالبطلان، وإلا فلا، سواء صدق عليه شيء من النسيان والسهو وعدم الدراية أم لا، إن هو الذي سيق له الكلام دون الذيل بعناوينه الخاصة.

ولا إشكال في عدم صدق التعمد على السهو والنسيان كما صرح به، وهكذا على الذهول والغفلة رأساً.

وأما الجهل المرتّب لاعتق ناقص : فالأريب في عدم صدق التعمد عليه، كما لا مريّة أيضاً في أنه يصدق عليه عدم الدراية وكذا الجهل البسيط فيما لا يمكن معه الفحص والتعلم، حيث يكتفي فيه بالرجاء طابق الواقع أم لا.

وأما الجهل المرتّب عن نقص أو الجهل البسيط الذي يتمكن معه من التعلم ولكنه يترك تعمداً : ففي شمول عدم الدراية لهما نوع خفاء لولم يجمد على ظاهر اللفظ، كما أن في عدم شمول التعمد لهما أيضاً كذلك لاحتمال اندراجهما تحت منطوق الصدر، لأن الجاهل المقتصر وكذا الشاك المتمكن من التعلم المشتمل منه تأتفاً تجبراً بمنزلة المتعمد في العرف، سيما فيما كان الفحص في غاية السهولة. نعم، يكون الانصراف عنه - أي عن الشاك المتمكن - أظهر منه عن الجاهل بالجهل المرتّب عن نقص.

ومما يؤيد شمول التعمد لهذين القسمين - مع ما بينهما من الميز المشار إليه - هو أنه لولم يشملهما لانحصار مصداقه فيما صدرنا البحث : من التشريع أو عدم قصد الامتثال، ولأريب في ندرتهما جداً على فرض وجودهما الخارجي، إلا أن يوجه بما مر : من أن التعمد يلحظ العلم بالتكليف دون الوضع.

وأما ثاني صحيح «زرارة» المروي في هذا الباب^(١) فهو خال عن إناطة الحكم بالتعمد أو لا وعن المفوع عن الجاهل كالناسي ثانياً، فراجع. فالعمدة هو صحيحه الأول.

هذا محصل المقال فيما يرجع إلى البحث الروائي عن المسألة .

وأما المقام الثاني

ففي البحث العقلي

إن من الأصول الموضوعية المفروغ عن بيانها في صناعة الأصول هو عدم حجبيّة ما يخالف العقل الصريح والبرهان الناص ، بل لا بدّ من طرده لولا تأويله . فعليه : لا يمكن الجمع في المقام بين صحّة صلاة الجاهل الذي جهر بها في موضع إخفاتها أو العكس وعدم لزوم إعادتها بعد العلم وبقاء الوقت وبين استحقاق العقاب ، إن المؤاخذة إنّما هي على نفويت الواجب المشتمل على الملاك ، و حيث إنّّه لا فوت له مع بقاء الوقت و إمكان الإدراك ، فلم يحكم بعدم إمكّن الجبران مع الحكم باستحقاق العقوبة ؟ فلا بدّ من طرح ما يدلّ على ذلك لولا تأويله بما لا ينافي العقل .

فلو اريد الذبّ عن الصحّة بأنّ شرطيّة الجهر و الاخفات في مواضعهما متوقّفة على العلم بها فهو كـرّ على محذور عقاي فرّ ممّا هو مثله في الامتناع ، إلّا أن تتوقّف الشرطيّة على العلم بالوجوب التكليفي ، بأن يكون العلم بحكم تكليفي شرطاً لثبوت حكم وضعي ، إذ لا محذور حينئذ .

ولولم يكن لشرطيّة ذنبك الوصفين قيداً أصلاً لزم الحكم بالبطلان في جميع صور الفقدان أداءً لحقّ الشرطيّة المقتضية لانقضاء المشروط بانتفاء شرطه ، مع اتفاق النصّ والفتوى على الصحّة في كثير منها ، كما مرّ . فلم يمكن شيء من التقييد والاطلاق في شرطيّة ذنبك الوصفين .

وها هنا تصوير ثالث لا يخلو أيضاً عن النقاش ، وهو أنّه وإن كانت الشرطيّة مطلقة ولازمها البطلان إلّا أن الشارع تقبّل الفاقد بمنزلة الواجد .

فيرد عليه : أنّه لا وجه حينئذ لاستحقاق العقاب في بعض الصور .

إلا أن يتفصّل عنه رابعاً بتصوير تعدّد المطلوب ، وهو أن أصل الطبيعة ملاكاً يخصّها ، ولا يجادها موصوفة بوصف خاصّ مصلحة تخصّه ، فإذا أتى بها مع ذاك الوصف فقد أدرك الملاك ، وإلا فقد أدرك ملاك أصل الطبيعة دون ملاك الوصف ، وحيث إنّه وجود نعمتي غير مستقلّ لما أمكن تحصيله بعد تحقّق الموصوف ، إن هو بتحقيقه أو جب سقوط أمره ، إن لامتنال بعد الامتنال ، و بدونه لا يمكن أن يوجد ذاك الوصف ، كما له في العرف شواهد .

وينتقض هذا بصورة العمد ، للزوم الحكم فيها أيضاً بصحة الصلاة مع استحقاق العقوبة ، قضاءً لتعدّد المطلوب .

إلا أن يقال : بأنّ الأمر بالشيء مقتضى للنهي عن ضدّه الخاصّ ، فعليه : يكون الأمر بتحصيل ذاك الوصف المعيّن مقتضياً للنهي عن إنيان تلك الطبيعة ، فتصير منهياً عنها فتبطل لمحدور اجتماع الأمر والنهي . ولكن قد حقق منع الكبرى كالمغري ، لأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ أصلاً أوّلاً ، وعلى التسليم : فهو نهى مقدّم لا نفسي فلا يكون مبعّداً ثانياً ، وعلى التسليم : قد وجب اجتماع الأمر والنهي لانحفاظ تعدّد الجهة ثالثاً ، وعلى التسليم : لا يكون مبطللاً لا كنفاء بالملاك وإن لم يكن في البين أمر رابعاً ، كما نقضناه في الصلاة في المنصوب لباساً أو مكاناً .

وحله باختصاص تعدّد المطلوب بصورة الجهل المستكشف من النصّ ، فحينئذٍ لا مصاحبة لنفس الطبيعة المجردة عن ذاك الوصف عند التعمّد والعلم حتّى يحصل الامتنال بدونه ، فلا انتقاض .

هذا مجمل ما قيل أو يمكن أن يقال ، و التفصيل موكول إلى الأصول .

تنبيه

إنّ الصراط السويّ الذي انتهجناه مغني عن هذا التجشّم ، لأنّ المحدور

الهام الذي يحوم حوله آراء الأعلام هو الجمع بين صحة الصلاة واستحقاق العقوبة. ولكن قديتناً قصور دليل الصحة عما فيه العقاب من الجهل المصحوب بالتقصير، سواء كان مر كِباً أو بسيطاً - على ما بينهما من الميز - فلا اجتماع بينهما أصلاً حتى يتوكد منه المحذور العقابي، بل يدور الأمر بين الصحة المحضة بلا عقاب - كما في الذهول والسهو وبعض صور الجهل - وبين استحقاق العقوبة عند عدم التدارك بلا صحة - كما في صورة التعمد وبعض آخر من صور الجهل - فافهم واغتنم!!

(مسألة - ٢٣) إذا تذكّر الناسي أو الجاهل قبل الركوع لا يجب عليه إعادة القراءة، بل وكذا لو تذكّر في أثناء القراءة حتى لو قرأ آية لا يجب إعادتها، لكن الاحوط الإعادة خصوصاً إذا كان في الأثناء .

إن استيفاء حقّ المقام رهين جهتين : تبحث إحدهما عن نطاق ماورد في الباب : من النصّ الخاصّ ، و الاخرى عن مفاد ماله مساس بالمقام : من قاعدتي «لانعاده» و«من زاد» .

أما الجهة الاولى :

فالتدبير الاجمالي في الصحيحين المتقدمين يوجب الحكم بما في المتن : من عدم لزوم الاعادة في شيء ممّا ذكر فيه ، لأنّ ظاهر الصحيح الأوّل هو طردّ النقض (بالضاد المعجمة) أو النقص (بالضاد المهملة) بمجرد تخلف الوصف - أعني الجهر أو الاخفات - فيما إذا كان متعمّداً، وبحكم باعادة الصلاة حينذاك - أي من الأثناء - وهذا من الشواهد على ما مرّ ممّنّا تحقيقه : من شمول حديث «لانعاده»

للأثناء، لعدم اختصاص الاعادة بما إذا كان بعد العمل ، بل يعمّه والاستيناف بالعود من الأثناء أيضاً .

وبالجملة: إن التخلّف العمدي يوجب بطلان الصلاة من ذاك الحين، ومفهومه المصرّح به في الذيل هو عدم إيجاب التخلّف السهوي ونحوه النقض و البطلان ، فمعه لا وجه لاعادة الصلاة .

وأما إعادة القراءة : فحيث إنّه لم يطرأ نقض ولا نقض فلا وجه لاعادتها أيضاً ، كما ينطق به قوله **«إِلَّا...»** لاشيء عليه ، إذ لو وجبت إعادة القراءة لكان منافضاً لذلك النفي المطلق ، للمناقضة بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلي ، فمع صدق الثاني وصحته يمتنع صدق الأول وصحته .

ولامجال لدعوى الانصراف إلى ما بعد العمل بعد التحليل والتجزئة لفقه الحديث، لأنّ ظاهره طردّ النقض الموجب للاعادة عند التعمّد وعدمه عند غيره . ولا ريب في أنّ طريان الموجب لها إنّما هو في الأثناء، ولاتفات بين التذكّر فيه أو بعد الفراغ ، إذ المهمّ هو عدم تأثير التخلّف السهوي ونحوه لشيء أصلاً ، كما في الصحيح الثاني أيضاً .

وأما الجهة الثانية :

فمقتضى «قاعدة لاتعاد» هو نفي إعادة الصلاة في موردّها دون إعادة الجزء المبحوث عنها هنا ، إذ الكلام في إعادة القراءة وعدمها ، و تلك القاعدة أجنبية عنها وإن تمسكّ بها بعض أعظم العصر في هذا الفرع ، مع ما بين إعادة الصلاة وإعادة القراءة من الميز التام .

نعم، لو كانت القراءة مورد دالّ ذينك الوصفين - أي الجهر والاختصاص - لا منعوتة بهما ومرتبطة إليهما، لكانت صحيحة بدون ما اعتبرت مورداً له من أحد الوصفين . ولا مجال لتدارك الوصف الفائت حينئذٍ إلّا بإعادة الصلاة رأساً . فإذا انتهى الأمر

إليها لأمكن نفيها بالقاعدة . هذا أقصى ما يحتال به لمساس المقام واندراجها في هذه القاعدة .

ولكن المنساق من نص الباب هو اشتراط القراءة بأحد الوصفين ، وإذ لا لزوم الحكم بالصحة مع العقاب عند الترك العمدي ، وهو كما نرى !

وأما سر عدم الاعادة عند السهو ونحوه : هو ما في نظائره من تقبّل الشرع الأنور للمفاد لعذر بمنزلة الواحد ، لأنّه المستفاد من العرف في مثل المقام . وبالجمله : فمع ملاحظة النص الخاص يحكم باعادة الصلاة عند التخلف العمدي بلا اكتفاء باعادة القراءة ، ويحكم أيضاً بعدم إعادة القراءة فضلاً عن إعادة الصلاة عند التخلف السهوي .

وأما مع قطع النظر عن النص الخاص المتقدم ، فيحكم باعادة الصلاة عند التخلف العمدي ، لانصراف قاعدة لانعاد عنه ، ويحكم بعدم إعادتها عند التخلف السهوي لأجل هذه القاعدة بناءً على عدم اشتراط القراءة بأحد الوصفين وضعاً ، وإلا فلا بد من إعادتها - أي القراءة - قبل فوات المحل ، كما هو المفروض في خصوص التخلف السهوي . وأما العمدي : ففيه محذور الزيادة التي يبحث عنها تالياً . ولامساس لقاعدة لانعاد بالنسبة إلى إعادة القراءة نفيّاً ولا إثباتاً ، وإن يوهم تمسك بعض المعاصرين بها لعدم إعادة القراءة الخلط ، ولعلّه يرجع إلى ما بينناه ، ويؤيده آخر مقاله ، فراجع . هذا محصل الكلام في قاعدة لانعاد .

وأما قاعدة من زاد ، فحيث تحقق اعتبار الجهر والاختفات في القراءة وضعاً وإنما الصحة عند التخلف السهوي ونحوه بالتقبّل والعفو ، فلو تركه عمداً لما أمكن تداركه ، لصيرورة المأني به أو لا زيادة عمديّة ، إذ المفروض إتيانه بقصد الجزئية ، ولانفاوت فيما هو المهم بين انتصافه حين الوجود بالزيادة وبين انتصافه بها بعد الاعادة وجوده ثانياً ، على ما في محله .

فعليه: تبطل الصلاة هنا. وهكذا ما في حكمه: من الجهل البسيط مع التمكن من الفحص الميسور المقرون بالتعمّل والمسامحة .

لا يقال : إن ماسوى العمد داخل في «قاعدة لاتعاد» الحاكمة على «قاعدة من زاد» حسب ما قرناه سابقاً و نبيّنه بمنته (تعالى) لاحقاً في مبحث الخلل ، فمعه لادّجه الاعادة في الجهل البسيط الكذائي، وهكذا الجهل المرّكب عن تقصير. لأنّه يقال : إن المورد داخل في «قاعدة من زاد» وإلاّ لزم أن تكون بلا مورد أو نادرة المورد جداً. وبإيانه: بأن الزيادة السهوية وما في حكمها خارجة عنها و مندرجة تحت عموم «لاتعاد» بناءً على شمولها للخلل الناشئ عن الزيادة كالنقيصة ، فلا يبقى إلاّ الزيادة العمدية وما في حكمها من الصورتين المذكورتين . ولا ريب في أن الزيادة العمدية -المفسّرة باتيان الزائد عالماً عامداً- لا تتحقّق إلاّ بقصد التشريع الذي مرّ الاشكال في إمكانه رأساً ، أو بعدم قصد الامتثال ، وذلك كلّه فرض نادر جداً .

وأنت خير بأنّ تقديم الحاكم على المحكوم إنّما هو فيما لم يصر المحكوم إلى حدّ الاستهجان لعدم المورد أو لندرته القاصية ، فلو اقتصرنا في «قاعدة من زاد» بالزيادة العمدية فقط لزم هذا المحذور. فعليه: يتّضح بقاء الصورتين فيها الموجب لاعادة الصلاة فيهما - كما مرّ - بلا حكومة لقاعدة «لاتعاد» عليهما .

هذا تمام الكلام مع قطع النظر عن النصّ الخاص . و أمّا معه فقد مرّ تفصيل المقال في ذلك، ويساعده في الجملة هذه القاعدة العامة ، مع التفاوت بطرود البطالان بهجرّد التخلف العمدي بلا احتياج إلى صدق عنوان آخر: من الزيادة .

(مسألة - ٢٤) لافرق في معذورية الجاهل بالحكم في

الجهر و الاخفات بين أن يكون جاهلاً بوجوبهما أو جاهلاً

بمحلها، بأن علم أجمالاً أنه يجب في بعض الصلوات الجهر وفي بعضها الاخفات إلا أنه اشتبه عليه أن الصبح مثلاً جهريّة والظهر اخفائية بل تخيّل العكس، أو كان جاهلاً بمعنى الجهر والاخفات. فالأقوى معذوريته في الصورتين، كما أن الأقوى معذوريته إذا كان جاهلاً بأن المأموم يجب عليه الاخفات عند وجوب القراءة عليه وإن كانت الصلاة جهريّة فجهر. لكن الاحوط فيه وفي الصورتين الأولتين الاعادة.

إنّ هاهنا فروعاً ثلاثة، يشترك الأوّلان منها في تقرير الدليل، وللثالث منها تقرير يخصّه.

والمفروض من الفرع الأوّل هو الجهل المركّب، حيث عبّر فيه بتخيّل العكس. وأمّا الفرع الثاني: فإن كان المفروض فيه أيضاً ذلك فنعم الوفاق، وإلا فللتأمل فيه مجال، لما تقدّم من البطلان في الجهل البسيط الذي يتمكّن معه من التعلّم بسهولة.

وكيف كان، إنّ سند المعذوريّة فيهما هو إطلاق النصّ المتقدّم.

وهم وإزاحة

فديتوهم التعارض بين الصحيح الأوّل والثاني، بل بين صدر الأوّل وذيله، لأنّ المدار في الثاني هو الصحّة في خصوص السهو والنسيان منطوقاً والبطلان فيما عداهما مفهوماً سواء كان بنحو العمد أو الجهل.

وأمّا المدار في الصحيح الأوّل هو البطلان في خصوص العمد منطوقاً والصحّة

فيما عداه مفهوماً (وإن صرح به في الذيل) فيتعارضان - أي الصحيحان - في الجاهل ، إذ مقتضى الصحيح الأول هو الصحة فيه لأنه غير المتعمد ، ومقتضى الثاني هو البطلان لأنه غير الناسي والساهي .

وهكذا الأمر بالنسبة إلى صدر الأول وذيله ، لأن الجاهل بالجهل البسيط المتمكن من التعلم بسهولة متعمد في التخلف ومندرج في الصدر مع اندراجه تحت عنوان « لا يدري » المأخوذ في الذيل ، فمقتضى الصدر فيه البطلان ومقتضى الذيل فيه الصحة .

ويزاح ذلك ، أما بالنسبة إلى صدر الأول وذيله : فيما مر غير مرة : من أن المتفاهم العرفي منه هو الدوران مدار الصدر ، إذ الذيل تصريح بمفهومه سواء كان مستوفياً أم لا ، وقد عرفت سابقاً : بأن التعمد صادق على الجهل البسيط الكذائي بلا جهود على اندراجه تحت « لا يدري » وهذا واضح .

وأما التعارض الأول : فمقتضى الصناعة هو تقييد مفهوم الصحيح الثاني بذيل الأول ، لكونه مطلقاً بالقياس إليه . وهذا الجمع الدلالي من أسهل طرق الجمع . وأما تقدم المنطوق بما هو منطوق على المفهوم بما هو كذلك فخال عن الشاهد ، بل المناط في الترجيح هو الظهور شدة وضعفاً ، وبحكم بتقدم الظهور القوي وإن كان مفهوماً على الضعيف وإن كان منطوقاً . فالسر هو ما ذكر ، لاما يمكن أن يتوهم .

و الحاصل : أنه لا تعارض في البين ، فعليه : يتم ما في المتن من الصحة في الصورتين . نعم ، لا بد من تقييد الجهل بما لا يكون في حكم التعمد وإلا اندرج في الصدر لا الذيل ، فمعه لا يمكن أن يصير مقيداً لا لاطلاق مفهوم الصحيح الثاني . وأما الفرع الثالث : فحيث إن المنساق من لسان الدليل هو إناطة الحكم بما ينطبق عليه الموضوع بالعنوان الأولي لا الأعم منه و من الثانوي ، فالأقوى عدم الممذورية فيه .

وتوضيحه : أنه لو قيل : بأنه لاجتماع في تطويع ، فالتما المتبادر منه هو التطويع بعنوانه الأولي لا الفريضة التي صارت تطويعاً بالعرض أيضاً ، وهكذا غيره من الشواهد . ولما كان المنساق من قوله : « جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه ، أو ينبغي الاخفات فيه » هو بالعنوان الأولي وكانت الصلاة التي جهر بها المأموم بعنوانها الأولي مما ينبغي الاجهار فيها و بعنوانها الثانوي مما ينبغي الاخفات بها ، فلا يندرج تحت النص ، فلامعذورية في البين ، اللهم إلا بقاعدة « لا تعاد » لنفي إعادة الصلاة .

ثم إنه لا تفاوت بين العلل الطارئة الموجبة لصيرورة الجهرية إختافية أو بالعكس ، لأنها بأسرها وسائل وعناوين ثانوية تتعمنون الصلاة بها . فعليه : لا فرق بين مفروض المتن وبين ما كان المنشأ لذلك هو الخوف أو نحوه ، لأن الصلاة الجهرية تصير بالخوف من اللص ونحوه عند الجهر مما ينبغي الاخفات بها ولكن بالعنوان الثانوي . فما ذكره بعض علماء العصر من الفرق بين ذلك غير شديد ، فوزان الخوف هو وزان القدوة .

(مسألة ٢٥) لا يجب الجهر على النساء في الصلاة الجهرية ، بل يتخيرن بينه وبين الاخفات مع عدم سماع الاجنبى ، وأما معه فالا حوط اخفاتهن . وأما في الاخفاتية فيجب عليهن الاخفات كالرجال ويعذرن فيما يعذرون فيه .

إن سلب الوجوب كما يلائم الرجحان أو الجواز المحض كذلك يلائم حرمة الجهر ، وإن لا يعبّر عن الأخير بذلك عادة . وتمام المقال هنا في مقامين الأول فيما يرجع إلى الصلوات الجهرية ، والثاني إلى الصلوات الإختافية .

أما المقام الاول

فيلزم البحث فيه عن وجوب الجهر عليهن في الجهرية وعدمه أولاً ، وعن تعيين الاخفات عليهن فيها على فرض عدم وجوب الجهر ثانياً ، وعن رجحان أحدهما على الآخر أو عدمه على فرض عدم تعيين الاخفات أيضاً ثالثاً . وذلك قد يكون على القاعدة الأولية ، وقد يكون على النص الخاص الوارد فيهن

أما القاعدة الأولية :

فمقتضاها عدم تعيين شيء من الجهر والاخفات عليهن .

بيانه : أن النصوص المارة في أصل المسألة كانت على طائفتين : إحداهما :

معتبرة السند مختصة الدلالة بالرجل - أي قاصرة الشمول لغيره - نحو صحيحتي «زراة» لأخذ عنوان «الرجل» فيهما . والاخرى : مطلقة المتن ضعيفة السند ، كغيرهما ممّا مر .

فالمعدة هي الطائفة الاولى . ولانعرض فيها لما يكون الجهر فيه ممّا ينبغي ولما يكون الاخفات فيه ممّا ينبغي ، بل سئل فيها عن لزوم أحدهما فيما فرض كونه ينبغي فيه ، فتحصيل الصغرى يحتاج إلى دليل آخر : من المعهودية أو السيرة أو نحو ذلك .

فمع قصور المتن المأخوذ فيه عنوان «الرجل» لادليل على التعدي إلى الاجماع على الشراكة بينهما في التكليف ، ولكن لا بد من اتحاد الصنف وانطباق العنوان - كالاستطاعة مثلاً في الحج - والسفر في القصر وهكذا - ولذا لا يتعدى ممّا يختص بالنساء إلى الرجال .

ومن المعلوم : أن الجهر في الصلوات الجهرية ممّا يلائم الاختصاص بالرجال ، إذ لا يتحد معهم النساء في الصنف ، لمطلوبية الاخفات فيهن ، بخلاف ما لو وجب

الاختفات عليهم في شيء لوجود نكتة الشركة هناك ، كما يأتي .
 والحاصل : أن التعدي يحتاج إلى الاتحاد المذكور أو إلى إحراز أن
 الحكم للمعنوان بلا دخالة للمذكورية ، كما في قوله : «الرجل يشك» ، إذ الاستفادة
 فيه أن الحكم إنما هو للشك في الصلاة بما أنه شك فيها بلا دخالة لخصوصية
 الشاك أي شخص هو ، أو إلى الأدلوية كما اشير إليه ، أو إلى غير ذلك مما يجمعه
 جامع واحد ، وإن تكثير التقريب . فعند عدم التعدي مع فقد الدليل على تعيين
 الطرف الآخر يحكم بالتخيير ، لأنه نتيجة الأصل النافي للتعيين .
 فيجوز لهن اختيار كل واحد من الوصفين . وأما رجحان أحدهما فلا بد
 من دليل يخصه .

وأما النص الخاص :

فمنه ما رواه عن علي بن يقطين ، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام فقال : سألت
 عن المرأة تؤم النساء ما حدث رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ فقال : بقدر ما تسمع ^(١) .
 ونحوه ما رواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ^(٢) والافتاوت
 بقوله فيه : «أد التكبير» .

وظاهرهما الفراغ عن جواز أصل الرفع وهو الجهر ، إذ لا يطلق على مثل
 الهمس والخفت ونحوه رفع الصوت ، وإنما السؤال عن حده ، فعليه : لا مجال
 لاحتمال كون «تسمع» هو الفعل المجرد المعلوم أو المزيد فيه المعلوم مع حذف
 المفعول - وهو «نفسها» - لأن سماعها صوتها أو إسماعها نفسها لا يبعد رفعاً - كما
 اشير إليه - فالمراد هو إسماع الغير ، بأن يكون من باب الافعال المبني للفاعل
 مع حذف المفعول - وهو الغير - أي تسمع غيرها ، أو المجهول المراد هو كون
 قراءتها بحيث تسمع للغير . وعلى أي تقدير : لا إجمال في الروايتين حتى يحتاج
 في رفعه إلى خبر الحميري الآتي المقدوح بـ «عبد الله بن الحسن» بل فيهما ما يوجب

رفع الاجمال المتراعى ابتداءً .

وليس المراد هو إسماع الغير بنحو الطبيعة السارية المتحققة مع الجهر المفطر ، لعدم جوازه في الرجال فضلاً عن النساء . كما أنه لا إشكال أيضاً في عدم وجوب هذا الحد من الرفع للإمام إذا كان رجلاً فضلاً عما إذا كان امرأة ، فلا خصيصة للمجموعة . فعليه : لظهور للروايتين في تعيين الجهر ، لو رودهما في تحديد الرفع المفروغ عنه ، وأما كيفية أصل الرفع - أي الجهر - فلا - نعم ، لا سترة في استفادة أصل الجواز من ذلك .

ومنه - أي مما ورد هنا بالخصوص - ما رواه عن «قرب الاسناد» عن عبدالله ابن الحسن ، عن جده علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن النساء هل عليهن الجهر بالقراءة في الفريضة ؟ قال : لا إلا أن تكون امرأة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها ^(١) .

و المراد من الفريضة هو خصوص ما يجهر فيها ، لوضوح عدم الاطلاق الشامل للاختافية البتة . وظاهر السؤال هو تعيين الجهر ، فاجيب بالنفي .
وأما الذيل : فهو وإن دلّ تعيينه عليهن حال الإمامة ، إلا أنه لا فائده به ، مع ضعف السند . ولعل عدم وجوب الجهر بنحو التعيين عليهن متفق عليه بين الفريقين ، حسبما يستفاد من العلامة - رحمه الله - حيث قال : «ليس عليهن جهر ، وهو قول كل من يحفظ عنه العلم» .

وقد عرفت أن هؤلاء القوم لم يقولوا ولا يقولون بالوجوب أصلاً ، وكذا بعض الخاصة نحو السيد المرتضى - رحمه الله - الذي لا ريب في كونه ممن يحفظ عنه العلم . فحينئذ يحكم بعدم الرجحان أيضاً ، لأن قول من لا يعتقد بالوجوب في أصل المسألة - بأنه ليس عليهن جهر - هو نفي قلم الرجحان والتكليف النديبي . وعلى أي تقدير : لا إشكال في عدم تعيين الجهر ، كما لا دليل على تعيين

الاخفات عليهن" عدا ما يتوهم مما يزاح عن قريب . فحينئذ يتحد مآل النص والقاعدة: من التخيير لهن بين الجهر والاخفات .

تنبيه

قد بان لك : أن مقتضى القاعدة الأولية هو التخيير وعدم تعيين شيء من الكيفيتين على النساء ، فيجوز لهن الجهر في الصلاة الجهرية ، كما يجوز لهن الاخفات فيها . ويؤيده إطلاق النصوص المارة وعدم تقيدها بما إذا لم يكن هناك أجنبي يسمع صوتها ، فجواز الجهر باق بحاله حتى فيما يسمع صوتها الأجنبي . وقد يتخيل المنع عن الجهر رأساً لكون صوتها عورة يجب عليها إخفائها عن الأجنبي ، ويستأنس له أحياناً بانصراف إطلاق الدليل عن هذا الفرد لحرمة ، إذ المنساق من النص هو خصوص ما يكون مشروعاً لا الأعم منه ومن المحرم ، ثم يتفرع عليه الحكم بالبطالان قضاء لما ارتكز في النفس : من عدم صلوح المبتعد للتقريب .

ويناقش فيه بعدم اجتماع الأمر والنهي - إذ الأمر منحدر نحو القراءة والنهي متعلق بكيفيتهما ، ولا اتحاد بينهما - ثم يدفع بأن الجهر ليس إلّا حرفاً مقرأً في الخارج بلا كثرة ، وما إلى ذلك مما هو أشبه بالنقش قبل تثبيت العرش . وذلك : لمنع الصغرى رأساً ، إذ لا دليل على كون صوت المرأة عورة في نفسها ، فضلاً عما يترأى من احتمال كونه عورة صلاتية ، والشاهد هو السيرة المستمرة إلى محاورات المعصومين عليهم السلام سؤالاً وجواباً ومحااجة ، كما في احتجاج فاطمة (سلام الله عليها) وخطب بناتها (عليهن السلام) في العراق ، وغير ذلك مما ضبطه التاريخ ونقله أرباب السير والآثار بالاميرية ، كما أن قوله تعالى : «فأسألوهن من وراء حجاب» يشهد له في الجملة .

وأما النهي عن الخضع في قوله تعالى : «ولا تخضعن بالقول» فلا شاهد له على

المنع، لكونه نهياً عن الترفيق الذي يكون مثاراً للافتتان، كما عقبه بقوله تعالى: «فيطمع الذي في قلبه مرض، وهو خارج عن الكلام».

واحتمال كون تلك الموارد مصحوبة للحاجة، مندفع بعدم بلوغ تلك الحاجات إلى نصاب الضرورة والتعيين، لا يمكن رفعها بالرجال. وعلى التسليم: يكون المقام أيضاً كذلك، للحاجة التامة وهي الصلاة الجهرية.

وبالجملة: لا دليل على أن صوتها من حيث هو صوت عودة، فمعه لا يحتاج إلى التجشع بتعرض ما فرغ عليه جرحاً وتعديلاً، وإن كان الحق هو عدم البطالان على تسليم الحرمة، على ما حققناه في أمثال المقام.

فالأقوى: هو جواز الجهر مع سماع الأجنبي، وإن كان الأحوط هو الاختفاء، إلا فيما يكون منيراً للفتنة والالتذاذ، فيتعيّن الاختفاء.

وأما المقام الثاني

فلعله متضح بعد ما مر: من التعتي وإلقاء الخصوصية، لأن العرف يساعد على الاشتراك في الاختفاء الملائم للعفاف المعدود من زينة النساء، فمعه لا مجال للاطالة، فيتعيّن عليهنّ الاختفاء في الصلاة الاختفائية كالرجال.

ومما تقدم ينقدح لك: أنه لا يتصور التخلف في الصلاة الجهرية بالنسبة إليهنّ حتى يباحث عن العفو ويشمله قول المانن - رحمه الله - : «ويعذرن فيما يعذرون، نعم، لو أجهرن في الصلاة الاختفائية يعذرن كما يعذرون، فتبصّر! ولذا خصّ المانن - رحمه الله - المعذورية بالاختفائية».

(مسألة - ٢٦) مناهج الجهر والاختفاء ظهور جوهر الصوت

وعدمه، فيتحقق الاختفاء بعدم ظهور جوهره وإن سمعه من بجانبه قريباً أو بعيداً.

قد اختلفت التعابير عن معنبي الجهر و الاخفات قديماً و حديثاً ، حتى مال المتأخرون إلى ما أعرض عنه القدماء ، وإن أنعب بعض الأصحاب نفسه الزكيّة في إرجاع إحدى المقالتين إلى الأخرى ، إذ المرجع - وهو العرف - واحد . ولكن لا بد من التأمل في نصوص الباب ، إذ الشرع قد يخطئ العرف وقد يصوّبه ، فلعل الاختلاف بين الأصحاب نشأ من تحديد الشرع بلا اتكال على العرف البحث . ولا يخلو تعبير بعض أساطين الفقه عن الإيهام ، حيث عبّر عن المقام بـ «أن أقل الجهر أن يسمع الغير و الاخفات أن يسمع نفسه» ، والوهم هو احتمال عطف الاخفات على الجهر الكذي اضيف إليه لفظة «الأقل» ، فالمعنى حينئذ هو تحديد أقل الاخفات لأصله ، فمعه يمكن التصديق في مورد يكون مصداقاً لأقل الجهر وأعلى الاخفات ، مع أنهما متضادان لا اجتماع بينهما ، وإن أمكن ارتفاعهما فيما يكون هناك ثالث ، بخلاف النقيضين ، إذ لا رفع لهما كما لاجمع بينهما .

وبالجملة : إن المنساق من «الجهر» هو الصوت المصحوب بالجوهر والجرس ، سماع الغير أم لا . كما أن المتبادر من «الاخفات» هو الصوت العاري عنه كذلك - أي سماع الغير أم لا - فمعه لا اجتماع بينهما أصلاً . وفي تسمية ذلك بالتضاد اصطلاح وراء ما اعتبر فيه : من كون كل من الضدين أمراً وجودياً ، وأنت خير بأن القيد العدمي موجب لعدمية المركّب منه ومن المقيّد ، إذ الماتّم من الخارج والداخل خارج ، فعليه : يكون أحدهما عدمياً والآخر وجودياً ، فلا تضاد مصطلح بينهما .

هذا حسب ما يؤدّي إليه النظر الساذج قبل التأمل في نصوص الباب . وأما فمعه : فيمكن تحديد كل واحد منهما بلحاظ إفراط الجهر و تفريط الاخفات بما يرجع إلى المتن هنا والمسألة ٢٧ و ٢٨ بلا احتياج إلى استيناف البحث عنهما . هذا آخر ما أفاده سيّدنا الأستاذ - قدس سرّه - وقد مرض في العشر الثاني من رمضان المبارك عام ١٣٨٨ هـ . ق ، وارتحل إلى لقاء ربّه يوم الأربعاء ثاني ذي الحجة الحرام عام ١٣٨٨ هـ . ق . والسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حياً ، فقيهاً شافعياً مشفقاً (إن شاء الله تعالى) .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على جميع الأنبياء والمرسلين والأئمة الهداة
المهديين، بهم نتولى ومن أعدائهم نتبرأ إلى الله

اللهم فقهننا في الدين، وعلمنا بما ينفعنا وأنفعنا بما علمتنا، ونعوذ بك
من علم لا ينفع وقلب لا يخشع

و أما بعد ، فيقول المفتقر إلى رحمة ربه الغني ، عبد الله بن أبو الحسن
الجواد الطبري الآملي (اوتيا كتابهما يميناً وحوسبا حساباً يسيراً) : هذا تكميم
لكتاب الصلاة بعد أن الاستاذ - قدس سره - قد لبى ربه الجواد ودخل في عباده
وجنته ولم تنح الفرصة له - رحمه الله - للانتماء.

وهذا التصنيف بمنزلة الشرح للشرائع، وكان درسه - قدس سره - شرحاً
للعروة الوثقى . والمرجوه من الله (سبحانه) أن يجعل روحه روحاً وريحاناً وجنة
نعيم ، فضلاً عن أن يجعلها له - رحمه الله - وأن يوفقنا لما ألهمنا به، وأن يتقبله
مننا بقبول حسن ، وأن يهديه بعد القبول إلى رياض الأئمة الهداة المهديين
عليهم أفضل صلوات المصلين

فصل في الركوع

إن استيقا المقل فيد رهين مقامين : أحدهما فيما يرجع إليه، و الآخر فيما يعتبر فيه بعد الفراغ عنه نفسه .

أما المقام الاول

ففي وجوبه وركنيته و وحدته في كل ركعة

فأما أصل وجوبه في الصلاة - مضافاً إلى الضرورة و الاجماع و توقف صدق الركعة عليه ، كما قيل - فيدل عليه غير واحد من النصوص المشتملة على الصحيح وغيره .

نحو ما رواه عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الصلاة ثلاثة أثلاث : ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود^(١).

وظهوره في الوجوب الوضعي ممّا لا ينكر، كالطهور . وقريب منه الرواية ٥٣ و ٥٤ من الباب ٩ من أبواب الركوع .

ونحو ما رواه عن عمران الحلبي، قال: قلت: الرجل يشك وهو قائم فلا يدري أركع أم لا ؟ قال : فليركع^(٢).

(١) الرسائل الباب ٩ من أبواب الركوع ح ١ .

(٢) الرسائل الباب ١٢ من أبواب الركوع ح ١ .

وقريب من ذلك ما رواه عن ابن مسكان، عن أبي بصير^(١).

فلولم يكن الركوع واجباً لما وجبت أدراكه بالشك. ولا مجال للنقاش في إضمار الأولى بعد تمامية الثانية واتّضاح أصل الحكم.

ويؤكده أيضاً ما يدلّ على ركنيته، المعنى بها ما تبطل بتركه العمدي أو السهوي الصلاة. وأمّا البطلان بزيادته كذلك: فله موطن آخر يوافيك بمنته (تعالى). فعمماً يدلّ على ركنيته حديث لاتعاده^(٢) الدالّ على لزوم إعادة الصلاة بخلل في تلك الخمسة التي منها الركوع سهواً كان أو عمداً.

وكذا ما رواه عن رفاة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن ير كع حتى يسجد ويقوم؟ قال: يستقبل^(٣). ونحوه ما رواه عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، عن أبي إبراهيم عليه السلام^(٤).

و المراد هو استقبال الصلاة بالاعادة، كما في رواية أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي أن ير كع؟ قال: عليه الاعادة^(٥).

وتفصيل الكلام فيه من حيث لزوم الدخول في الركن وعدمه، وكذا التعميم لمقالة الشيخ - رحمه الله - من عدم البطلان إن تركه في الأخيرتين من الرباعية وسجد السجدين أو واحدة منهما، بل يسقط السجدة ويقوم فير كع ويتمّ صلاته - كما في المبسوط - مو كقول إلى مباحث الخلل، فارتقب.

وأما وحدته في كل ركعة: فيدلّ عليها - مضافاً إلى الإجماع - حصول الامتنال المسقط للأمر، فمعه لادليل على مشروعية الفرد الآخر من الركوع. وصحيح حماد بن عيسى^(٦) الدالّ على اكتفاء الصادق عليه السلام في كل واحدة من الركعتين بركوع واحد.

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب الركوع ج ٢.

(٢) (٥٣ و ٥٤ و ٥٥) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الركوع ج ٥ و ١ و ٢ و ٣.

(٣) (٦) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ج ١.

فمعه لامجال لتطرق احتمال كون الركوع كالسجود ملتصقاً من الفردين، لأن النصوص البيانية وإن نوقش فيها بعدم دلالة مجرد الفعل على الوجوب - إذ أقصى نطاقه الرجحان - ولكن بالنسبة إلى نفي وجوب ما لم تشتمل عليه تأمة الدلالة بالاربيب، فأركان الركوع الثاني واجباً أيضاً - كالأول - في ركعة واحدة لأنني به لامحالة، ولكنه لم يأت به، فلا يكون واجباً.

فتبين من ذلك: نفي الوجوب والمشرعية معاً للفرد الآخر. وأما صلاة الآية: فلها دليل يخصها، بلامساس لها بالمقام موضوعاً أو حكماً. ثم إنه يعثر المتتبع في النصوص على ما يدل على هذه الأمور المارة أزيد ممّا ذكر، بلامرية.

وأما المقام الثاني

فتمام القول فيه - من حيث ما يعتبر فيه فعلاً كالانحناء والطعنينة ورفع الرأس، وقولاً كالذكر، ومن حيث الميز في بعض ذلك بين الرجل والمرأة وعدمه - على ذمة أمور:

الامر الاول في الانحناء وحده

لا إشكال كما لا خلاف في اعتبار التقوس والانحناء في الركوع في الجملة، لاعتباره في مفهومه أيضاً. إنما الكلام في حده، لتضارب الآراء في ذلك حذو ما يترأى من الاختلاف في النصوص، ولعل التأمل فيها يوجب الوثوق باتحاد المال الذي كل واحد من تلك الكثرات يشير إلى مغزاه. فحينئذ يمكن توحيد الآراء الكثيرة بارجاعها إلى معنى واحد أيضاً، وإن كان لا يهتّمنا ذلك بعد انتضاح دوران الاستدلال مدار النص لا غير.

فنقول (بمنته تعالى) : إن العناوين المأخوذة في روايات الباب هي مايلي:
ملأ اليدين من الركبتين^(١) وملأ الكفين من الركبتين^(٢) و نشر الأصابع
على الركبتين^(٣) وتمكين الراحتين من الركبتين وتمكين الكفين منهما^(٤) وبلوغ
أطراف الأصابع عين الركبة^(٥) و أجزاء وصول أطراف الأصابع إلى الركبة^(٦)
وجعل الأصابع في عين الركبة مع التفريغ بينها^(٧) وإلقاء الركبتين بالكفين^(٨)
و وضع اليدين على الركبتين^(٩).

و لا سترة في الاختلاف بينها من جهة الموضع ، إذ في بعضها « الركبة » وفي
بعضها « عين الركبة » المفسر بالنقبة التي في أسفلها مايلي الساق. وإن اريد منه نفس
الركبة أو ما يرجع إليه - بأن تكون الاضافة بيانية لتعدد معانيه - فلا اختلاف.
ومن جهة الموضوع: من « اليد » تارة، ومن « الكف » اخرى، ومن « الراحة »
ثالثة، ومن « أطراف الأصابع » رابعة.

و من جهة المساس : من « الملاء » تارة ، و من « التمكن » اخرى، و من
« الوصول » ثالثة، ومن « الإلقاء والتبليغ » - بناءً على ما عن الوافي من ضبطه
بالعين المهملة لا المعجمة - رابعة، ومن « مجرد الباوغ » خامسة، ومن « الوضع »
سادسة. ولكن في ثناياها ما يشهد على ما نردم: من أولها بأسرها إلى معنى فارد.
وليعلم أولاً : أن المستفاد من صحيح « حشاد »^(١٠) المشتمل على « الملاء » ليس

(٣٢٠١) الرسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٧ و ١٨١٠ .

(٥٠٤) الرسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٣ ، والباب ١ من الركوع ح ١ ،

والباب ٢٨ منه أيضاً .

(٦) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٣ ، والباب ٢٨ من الركوع .

(٧) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٣ .

(٨) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب الركوع ح ١ .

(٩) الوسائل الباب ١٥ من أبواب القنوت ح ٢ .

(١٠) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ١ .

هو عدم الانحناء عما زاد على مقدار يمكن معه الملاء، بل مدلوله الأثر الذي أصل الملاء، ومفاده الثانوي الانحناء على مقدار يمكن معه ذلك لامحالة، فلو دلّ على الزائد من ذاك القدر من الانحناء دليل لما كان هذا معارضاً له. وهذا بخلاف رواية «معاوية بن عمار»^(١) حيث أمر فيها بالملاء الدالّ على عدم لزوم الانحناء الزائد عن مقدار تمكينه، بناءً على كونه كناية عن مقدار الانحناء، وإلاّ فهو منقطع الارتباط عن المقام رأساً.

و ثانياً: بعدم إمكان الحمل لها على التخيير، لشاهد خارجي ودخلي. أمّا الأول: فلكونها - أي تلك الأمور المأخوذة - طويلة ومترتبة، ولامجال للتخيير بينها، لأنّ الأقلّ والأكثر بما هما كذلك ما لم يرجعا إلى متبائنين لا يتعارفهما التخيير. وأمّا الثاني: فلاشتمال بعض النصوص على الاجزاء بالأقلّ الدالّ على استحباب الأكثر.

و إذا تمهّد ذلك، فنقول: يمكن إرجاع «ملاء اليدين» و «ملاء الكفتين» و «تمكين الراحتين» المأخوذة في ناحية الموضوع، و «عين الركبة» المأخوذة في ناحية الموضوع إلى أمر واحد، لأنّ إلقاء الركبتين وملاءهما باليد - أي الكف - مستلزم لوصول أطراف الأصابع إلى عين الركبة، لأنّ من تلك الأصابع هو الإبهام الذي بوصوله إلى عين الركبة يتمكّن من ملاءهما بالراحة، وهكذا جعل الأصابع في عين الركبة.

ومن هنا يتّضح حكم الأمور المأخوذة في المساس، إنّ «الملاء» و «الانقاس» ونحوهما ملائم للكفّ والراحة. وهكذا العناوين الأخرى إلى ما يلائمه من الأصابع و أطرافها. فالمتحصّل حينئذٍ هو انشعابها إلى طوائف منظومة منضوذة، بلا اضطراب ولا اندماج.

إحداهما: ما يدلّ على مجرّد وصول أطراف الأصابع إلى الركبة.

وثانيها: ما يدلّ على لزوم الزائد منه، وهو ما يمكن معه وضع اليد عليها.
وثالثها: ما يدلّ على لزوم أزيد منه، وهو ملأ الكفّ من الركبة وجعل
الأصابع بأسرها في عين الركبة .

وحيث إنّ في بعض النصوص ما يدلّ على رجحان الثالث واستحبابه، فلامجال
لاحتمال لزومه، وإنّ حكمي عن بعض الأصحاب - رحمهم الله - التزامه .

والمهمّ هو الفحص عمّا يدلّ على الأولين ، فإن دلّ على لزوم خصـوص
الأوّل دليل يحكم باستحباب الثاني إن لم يرجع إلى الأوّل موضوعاً، وإلاّ فلا
تنافي رأساً .

هذا مجمل ما أهديناه إليك قبل نقل ماورد في الباب حتّى يكون نافعا في
علاج مايتراءى من الاختلاف بين ذلك.

وأما روايات الباب :

فأحسن ما فيه، هو ما رواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا قمت في
الصلاة ... فإذا ركعت فصفّ في ركوعك ... وتمكّن راحتك من ركبتك ،
وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى ، وبلغ أطراف أصابعك عين
الركبة، وفرّج أصابعك إذا وضعتها على ركبتك ، فإن وصلت أطراف أصابعك
في ركوعك إلى ركبتك أجزأك ذلك، وأحبّ إليّ أن تمكّن كفّيك من ركبتك
فتجعل أصابعك في عين الركبة، الحديث ^(١).

لا إشكال في السند. و روى قطعة منها في الرواية الاولى من الباب ٢٨ من
الركوع. ولم يشر هناك إلى أنّ المنقول بعض من الحديث. بل يوهّم أنّه حديث
تامّ مستقلّ. كما أنّ ما رواه في الرقم ٢ من الباب ٢٨ منه أيضاً كذلك، لأنّ المنقول
فيه هو بعض ما في « المنتهى » حيث قال العلامة - رحمه الله - فيه: « وفي الصحيح

عن معاوية بن عمار وابن مسلم والحلبى قالوا: وبلغ... فان وصلت النح^(١) ،
وفي الكافي- المطبوع جديداً - هو « بلغ » بالعين المهملة، كما عن الوافي
أيضاً، وبلاتمه « الالقام » المضبوط بدلاً عن « التبليغ » في صحيح زرارة المردى^٢
في الرقم ١ من الباب ١ من الركوع و في غيره أيضاً ، وهكذا في الكافي ضبط
التفريع بقوله: « فاذا » .

وكيف كان، إن^٣ الاستفادة منه غير واحد من الآداب الراجحة ، وحيث إنه
يلزم الأخذ بالظهور الأول^٤ لولا الصارف، يحكم هنا بوجوب ما لم يقم على استحبابه
شاهد داخلي أو خارجي : من الاجماع أو غيره .

ولاريب في أن^٥ القرينة المتصلة مانعة عن انعقاد الظهور في الخلاف، فعمه
لاظهور لقوله ^{عليه السلام} : « وتمكّن راحتك... » في الوجوب، بعد قوله ^{عليه السلام} في
الذيل: «... وأحب إليّ... » كما أنه لاظهور لقوله ^{عليه السلام} : « وبلغ أطراف
أصابعك عين الركبة » في وجوب إقامتها وتبليغها بالأطراف - بأن تكون تلك
الأطراف محيطة بها - بعد قوله ^{عليه السلام} : « فان وصلت... أجزأك ذلك » الظاهر
في كونه أقل^٦ ما به يتحقق الامتثال وكونه ممتازاً عما عداه من الآداب الاخر
بوجوبه . وحيث إن^٧ المنساق منه بيان حد الانحناء - لا بما هو إقبال - يكشف
منه لزوم الانحناء بهذا القدر فقط، فيكون التبليغ المتقدم - أي الانحناء بمقداره -
راجحاً ، و لذلك فرّع على أحبيّة تمكين الكف^٨ قوله : « فتجعل أصابعك في
عين الركبة » لأن^٩ تمكينه من الركبة مستلزم لأمرين : أحدهما جعل الأصابع
أنفسها في عين الركبة، والآخر هو إمكان إحاطة العين وإلقائها بأطراف الأصابع،
إن بإدارة أطرافها حول عين الركبة يتحقق الالقام و جعل نفس الأصابع على
متن تلك العين .

فيتحصل حينئذ: جواز الاكتفاء بوصول أطراف الأصابع التي منها الإبهام

إلى الركبة، ومن المعلوم: أنه بوصول الابهام إليها قد وصل بعض عقود الأصابع الآخر، ولاسترة في أن تلك العقود من اليد ويصح إطلاقها عليه، فمعها يصدق وضع اليد على الركبة أيضاً، هذا.

وأما احتمال لزوم بلوغ أطراف الأصابع إلى عين الركبة وعدم كفاية بلوغها إلى الركبة استناداً إلى تفريع قوله: «فان وصلت الخ» على قوله: «وبلغ» فمقدوح بلزوم اتحاد الفرع والأصل في المعنى وهو بارد، ولزوم تقدير المضاف في قوله: «إلى ركبتك» بأن يكون التقدير «إلى عين ركبتك». مع أن بين قوله ﷺ: «فان وصلت الخ» وبين قوله ﷺ: «وبلغ...» حكماً آخر وجملة على حدة، وهي قوله ﷺ: «وفرّج أصابعك الخ».

ثم إنه قد يكون للفظ «فاء» غير واحد من المعنى يكون بعضها ملائماً لما قلنا. وعلى التسليم: يلزم ارتكاب أهون المحذورين، وهو ما أشرنا إليه.

ومما ذكر ينقدح العلاج بين صحيح «زردارة» وموثق «عمار» عن أبي عبدالله ﷺ عن الرجل ينسى الثنوت في الوتر أو غير الوتر؟ فقال: ليس عليه شيء، وقال: إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فإرجع قائماً وليقمت ثم أيركع، وإن وضع يده على الركبتين فليمض في صلاته وليس عليه شيء^(١).

إن أقصى ما يستفاد منه بالالتزام هو تحقيق الركوع بما إذا انحنى مقداراً يمكن معه من وضع اليد على ما هو المحدد من الوضع في باب الركوع المعلوم بما ذكر: من الاكتفاء بوضع بعض العقود للأصابع الوسطى ما عدا الابهام والخنصر، لإطلاق اليد. وحملها على الأصابع بالحمل الشائع - كما في آية السرقة - فبوصول مقدار معتد به من الأصابع الوسطى الملازم لوصول طرف الابهام يتحقق وضع اليد البتة، بلا احتياج إلى الراحة، وإن كان أحوط خروجاً عن شبهة الخلاف.

تتمّة

في اشتراك المرأة والرجل في حد الركوع

إن إطلاق بعض ما مرّ مضافاً إلى قاعدة المشاركة يوجب اتحادهما في الحد، إلا أنه قد يتخيّل الميز بينهما بناءً على تحديد الركوع بوضع مقدار من اليد على الركبة، بأن حدّ المرأة أقلّ من ذلك، لكفاية الانحناء إلى حدّ يمكن معه من وضع اليد فوق الركبة على الفخذ، اعتماداً على ما رواه عن زرارة، قال: إذا قامت المرأة في الصلاة . . . فاذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيهما لئلا تطأ كثيراً فترفع عجيزتها، الخ^(١).

لظهورها في الاكتفاء بمقدار من الانحناء الذي يمكن معه من وضع اليد على الفخذ الملائم لوصول رؤوس الأصابع إلى الركبة - كما في الرجل - فحينئذ يكون هذا المقطوع شاهداً على كفاية الوصول بلا وضع في الرجل، وإلا فيكون لكل منهما حدّ خاص من الانحناء.

لا إشكال في السند، إذا الظاهر من قول الكليني - قدس سرّه - : « و به - هذه الأسانيد عن حماد، عن حريز، عن زرارة، قال « أن الفائل هو أبو جعفر عليه السلام كما كان هو عليه السلام المروي عنه في الرواية السابقة، مع استبعاد صدور هذه الأحكام الكثيرة من « زرارة » .

وقد نقلها في « الوسائل » عن « العلل » مسنداً إلى الباقر عليه السلام . ولا ريب في اعتماد الأصحاب، عليه وإن اختلفوا في الفهم والاستنباط، لأنهم بين من حكم بظهورها في الحدّ الوجوبي للركوع للمرأة وبين من حكم بظهورها في أن الحدّ الندبي للركوع الرجل مسلوب عن ركوع المرأة مع اشتراكهما في أصل الحدّ . وكيف كان، لا غبار في السند.

وأما المتن : فظاهر الفقرة الأولى وإن أمكن أن يوهم ما ذكر ، إلا أن تعليل الفقرة الثانية دال على أن المنفي هو المقدار الزائد عما يجب على الرجل ، إذ التعليل لابد وأن يكون بأمر ارتكازي ، ومن المعلوم : أن الانحناء الذي يمكن معه من إيصال أطراف الأصابع التي منها الإبهام ليس تطأطؤاً كثيراً ملازماً لارتفاع العجيزة وإن كان تطأطؤاً في الجملة البتة ، وكم فرق بينهما ! نعم ، المقدار المستحب - وهو الانحناء الملازم لإيصال الراحة إلى الركبة وإلقاء عينها - تطأطؤ كثير ترفع معه العجيزة .

أضف إلى ذلك : اشتغال الرواية على غير واحد من الآداب النديية التي يختلف فيها بين الرجل والمرأة مع المشاركة في نصاب الوجوب .
ثم إن هاهنا فروعاً لاغنى عنها ، بل لابد من التعرض لها ، وهي مايلي :

الفرع الأول

في عدم وجوب وضع اليد على الركبة في الركوع

قد يتخيل : ظهور نصوص الباب في وجوب وضع اليد على الركبة في الركوع وإنما الاجماع قام على عدم وجوبه ، ولكن للنقاش في الظهور المتخيل مجال . فحينئذ لا يكون الاجماع في المقام تعبدأً خاصاً ، بل لعل المطبوعين فهموا من النصوص ما نشير إليه ، من قصورها عن إفادة الوجوب .

أما صحيح « ستماد » ^(١) فقصوره عن الإيجاب واضح ، إذ الفعل المحكي قاصر عن إفادة الزائد عن الرجحان ، مع اشتغاله على غير واحد من الآداب النديية ، فلا يجدي حينئذ ما في ذيله : من الأمر باتيان الصلاة على ما أتى هو ^(٢) به .
وأما صحيح « زارة » ^(٣) فحيث إن المنساق منه بيان مقدار الانحناء

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ١ من الأفعال ح ٣ و ٢٨ من الركوع ح ١ .

بلاد خالة للوضع بما هو وضع، فلا يمكن استفادة وجوبه منه، وإلا فلا يمكن استنباط تحديد الانحناء منه، كما ناقشه الفقيه الهمداني - رحمه الله - وإن كان الحق هو ما مر.
وأما صحيح «معارية بن عمار»^(١) فهو ظاهر في وجوب ملأ اليد من الركبة لولا انثلامه بوحدة السياق الناطق بالاستحباب - كما في تاليه و متلوه - و لكن يدل على أجزاء الانحناء إلى حد وصول أطراف الأصابع، فلا يلزم الزائد عنه. فمعناه لا مجال لوجوب الملأ، سيما بعد ظهور صحيح «زرارة» الذي هو الأصل في الباب في الرجحان.

ومنه يظهر ما في رواية محمد بن موسى الهمداني^(٢) من الأمر بنشر الأصابع على الركبة الملأزم للوضع، إذ لا يلزم الانحناء إلى مقدار نشرها، فلا وجوب له، فضلاً عما يازمه من الوضع، سيما بعد ورود النص الخاص على عدم وجوب تفريج الأصابع^(٣). وفي السند «عبد الله بن الحسن» الذي لم نظفر بوثوقه.

وأما موثق «عمار»^(٤) فغير ناظر إلى حكم الوضع من حيث هو، كما لا يخفى. فتحصل: أن النصوص في أنفسها قاصرة عن إفادة الوجوب، فلعل اتفاق الأصحاب - قدس سرهم - وليد استنباطهم ما اشير إليه منها، لا أنه كاشف عن تعبد قراح.

وأما الرجحان: فلا تأمل فيه بعد ظهور صحيح «حماد» فعلاً، وصحيح «زرارة» قولاً فيه، ولكن بالنسبة إلى ملأ الكف و تمكين الراحة. وأنت خير بأن حكم عدم الوجوب في المرأة كالرجل.

(٢١) الوسائل الباب ١ من الأفعال ح ٧ و ١٨٩.

(٣) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب الركوع ح ٢.

(٤) الوسائل الباب ١٥ من أبواب القنوت ح ٢.

الفرع الثاني

في تحديد الانحاء لغير مستوى الخلقة

إن الحكم المنحدر نحو اليد وغيره من الأعضاء، قد يكون على الموضوعية، وقد يكون على الطريقية.

والأول: كما في قطع اليد بالسرقه، وغسلها أو مسحها في الوضوء أو التيمم، وغير ذلك مما يكون الحكم متعلقاً بنفس ذلك العضو طال أو قصر، فيجب على المتوضي غسل يده من المرفق إلى الأنامل استوت خلقتة أم لا، وهكذا في التيمم من الزند إليها.

وفي الثاني: يرجع إلى ما هو الدارج الصالح للأمارية والتحديد، كما في تحديد الكر بالشبر ونحوه. نظيره ما حدد الوجه في الوضوء بما دارت به الإبهام والوسطى مثلاً، لأن المستفاد من لسان التحديد أينما وقع في نظائر المقام هو المستوي الرائج، صوناً للحد عن تطرق الاختلاف الفاحش الذي لا يتسامع فيه جداً. ومن هنا ينقدح ما في محكي «مجمع البرهان» الموافق لما عن «ابن الجنيدي» في الجملة: من القول بالانحاء حتى يصل اليد إلى الركبة، لظاهر الخبر مع عدم المنافي وعدم التعذر إلا فيما تصل فيه اليد بالانحاء الخ.

إن المتبادر من سياق التحديد هو الأيكال إلى الرائج، لا الجمود على أن لكل شخص ما يخصه المستلزم للعرض العريض في التحديد الذي يتحاشى عنه المعروف: من الاكتفاء بما لا يسمّى ركوعاً تارةً، ومن لزوم الانحاء البالغ والتقوّن الكامل المقارب للأرض إذا كانت اليد قصيرة جداً تارةً أخرى.

نعم، إن الدقة العرفية لما كانت مصحوبة للتسامح إن قيست إلى العقل يحكم بأن كل واحد من الأفراد المستوين خلقة محكوم بحكمه، وإن كان بينهم اختلاف ما.

الفرع الثالث

في لزوم كون الركوع بالانحناء المتعارف

وحيث إنَّ الاستفادة من صحيح «زرارة» هو تحديد الركوع بمقدار يمكن معه من إيصال أطراف الأصابع إلى الركبة وكان ذلك على النهج المعهود المتعارف، فلا يجزي ما عداه، كالانحناء، أو تقويس أحد الجانبين على الآخر، أو خفض الكتفين، أو رفع الركبتين، ونحو ذلك.

الفرع الرابع

في لزوم الاقتصار على ما أمكن من الانحناء عند العجز عن الحد المعتبر منه

لا خلاف ظاهراً بين الأصحاب - رحمهم الله - في لزوم الاتيان بما يتمكن من الانحناء عند العجز عن تمامه، إنَّما الكلام في دليله بعد الاجماع المدعى في المسألة، وهل هو أنَّ «الميسور لا يترك بالمعسور» ونحوه؟ أو غيره؟
و ليعام: أنَّ السند للقاعدة مجبور في الجملة بعمل الأصحاب، إلا أنَّ إجراءها تارة: في أصل الصلاة، واخرى: في الركوع.

ولامجال الأول هنا، إذ لا كلام في المقام من جهة سقوط الصلاة أو ثبوتها. وأما الثاني: فيتوقف على ثبوت كون الانحناء الناقص مطلوباً في النشروع في الركوع، وإما بأن يكون الركوع مركباً منه ومن التقويس الخاص الحاصل بعده، وإما بأن يكون الركوع واحداً متصلاً ذا مراتب بعضها تلو بعض، لأنَّ أجزاء المركب أو أبعاض المتصل ممّا يسري إليها حكم ذاك المركب أو هذا المتصل لا محالة. وإلا فلا محاسن له - أي للانحناء الناقص - بأصل الركوع بل يصير خارجاً عنه، فمعه لا مجال لقاعدة «الميسور» إذ لم يثبت كونه ميسوراً للركوع المعسور.

وليس في وسع القاعدة إثبات موضوعها، كما في غيرها من الأدلة البتة .
وقد يذكر لكل من الوجهين شاهد .

أما الشاهد لكون الر كوع عبارة عن الهيئة الخاصة من التقوس و كون الهويّ خارجاً عنه ومقدّمة له : فهو حصر واجبات الصلاة نصّاً وفتوى في غيره، وانسياف ذلك إلى الذهن عند الأمر بالر كوع والسجود ، والأصل أيضاً براءة الذمة منه ومن وجوب القصد به لهما ، فالهويّ خارج عن الر كوع، كما في السجود .
وأما الشاهد لعدم خروجه عنه : فهو أنّ الر كوع عرفاً أمر ذو مراتب يبدأ بالأخذ في الانحاء العرفي وينتهي إلى ما حدّد له ، فالمقام من أظهر مجاري « قاعدة الميسور » . و سرّ عدم عدّه - أي الهويّ - واجباً زائداً على الواجبات الصلاةية ليس هو خروجه عن الر كوع، بل هو كونه جزءاً منه، فيغني عدّ الر كوع من عدّه .

فعلى الوجه الثاني : يمكن الاستدلال بقاعدة « الميسور » المنجبرة هنا بالعمل .
وأما على الأول : فلما مجال لها ، بل لابدّ من الانتقال إلى الإيماء المجعول بدلاً عن الر كوع في رواية « الكرخي » الآتية ، إلّا أن يقال : باندراج الهويّ والانحاء الناقص في تلك الرواية من باب أولويّته عن الإيماء ، فالانحاء الناقص هنا كافٍ عن الر كوع، لامن باب « الميسور » بل من باب الأولوية عن الإيماء ، كما تفتطن به في « الجواهر » عند ختام هذا الفرع .

ولاحفاء في أنّ الانحاء بما أمكن في خصوص هذا الفرع مفروغ عنه .
وسرّ الفحص عن دليله الخاص به هو تصحيح ما يفتقرّ ع عليه : من جواز الاكتفاء بما إذا انحني لا بقصد الر كوع ولا بقصد غيره وبما إذا انحني بقصد غيره كقتل الحيّة ونحوه ، حيث إنّه بناءً على مقدّميّة الهويّ يكتفى به في ذلك ، و بناءً على مطلوبيّة الشرعيّة فلا .

فعليه : يلزم التأمّل التام فيما يحوم حول الهويّ : من الشواهد الدالة

على أنه مقدمة للركوع خارجة عنه ، أو جزء له داخل فيه .

والمهم هو الفحص عن ذلك في النصوص التي هي الأصل في الميز بين المطلوب وغيره ، ولا ريب في أن المتأمل فيها لا يجد شيئاً دالاً على مطلوبية الهوي والانحناء الناقص ، بل في بعض التعابير المأخوذة فيها ما يشهد على الخلاف .

نحو ما رواه عن ابن مسكان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال في الرجل يرفع يده كلما أهوى للركوع والسجود ، الخ^(١) . لأن ظاهر قوله : « أهوى للركوع » هو كون الهوي خارجاً عن حريم الركوع بل مقدمة له ، ولذا أردفه بالسجود ، مع أن الهوي إليه خارج عنه البتة . ولا ضير في أخذه في السؤال بعد استقرار ارتكاز السائل على المقدمة ، على ما هو المعهود في نظائر المقام .

ونحو ما رواه عن عمار ، عن أبي عبدالله عليه السلام عن الرجل ينسى القنوت . . . وقال عليه السلام : إن ذكره وقد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً الخ^(٢) .

حيث إن فيه - عدا التعبير بما هو ظاهر في الخروج عن حريم الركوع ، كما قرأنا - حكم بجواز الرجوع من ذاك الانحناء الناقص إلى القيام ثم القنوت حيثئذ . ولو كان الهوي جزءاً للركوع لاستلزم ذلك فوت محل الرجوع والتدارك ، إذ لا يجوز الرجوع بعد الدخول في الركن ، هذا أولاً . وأما ثانياً : فلو كان أيضاً واجباً في الركوع لأتته مقدمة للركوع لاستلزم الرجوع الزيادة العمدية المبطللة ، إذ لا بد من تكراره ثانياً . ولا مجال لتوهم كونه زيادة سهوية ، للفرق بين ترك القنوت سهواً وبين إيجاد الهوي سهواً ، والمفروض في المقام هو الأول ، لا الثاني ، لأنه ترك القنوت سهواً وأنى بالهوي عمداً ، وبعد امتياز مصب المنسيان يتضح ما قلنا .

(١) الرسائل الباب ٢ من أبواب الركوع ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ١٥ من أبواب القنوت ح ٢ .

والكلام في الرجوع لتدارك القراءة المنسية هو الكلام في المقام .
وهذا بخلاف ما لو كان الهوي مقدمة خارجة عن الركوع ، لأنه ليس بفعل
صلاتي حينئذ . حتى يندرج في عموم « من زاد » .

وليس في النصوص عنوان « القيام المتصل بالركوع » حتى يستتم منه
كون الهوي مطلوباً في الركوع شرعاً و داخلياً في حريمه وضعاً وإلا تخلل
الأجنبي - وهو الهوي - بين القيام وبين الركوع ، فلا يتصل ذاك بهذا ، وإن
كان للنقاش في هذا الاستشمام على تقديره مجال . و الغرض فقدان هذا العنوان
في النصوص ، فليس فيها ما يشهد للمطلوب بل فيها ما يشهد على الخلاف ،
كما اشير إليه .

ولا تلازم بين وجوب القيام والانصباب قبل الركوع وبين وجوب الهوي ،
كما لا تلازم بين وجوب الانصباب قبل السجود وبين وجوب الهوي له .
ثم التأمل في تعابير الفقهاء الذين هم حملة العلوم (قدس الله أسرارهم الزكية)
مما يشهد بما مر ، وذلك لتمرّضهم وجوب رفع الرأس من الركوع بالاتعرّض
لوجوب الهوي ، فذكر إحدى حاشيتي الركوع دون الأخرى كاشف عن عدم
وجوب الهوي لديهم شرعاً . واحتمال الاكتفاء في ذلك بإيجاب الركوع خالٍ
عن الوجه .

وأيضاً لا ريب في أن الهوي إلى السجود مقدمة له خارج عنه ، ولو كان
الحكم بالانحناء الناقص والهوي القاصر عند العجز عن الركوع من باب
« قاعدة الميسور » المزمع عدم الحكم به عند العجز عن السجود مع التصريح هناك
بالاقتصار على ما يتمكن من الانحناء - كما في الشرايع وغيره - ولو سومح في
إجراء « قاعدة الميسور » فيما يكون أقرب إلى المعسور صورة وإن لم يكن من
مراتبه شرعاً ، فعجزت نفسك بعض الأصحاب - رحمهم الله - بها في المقام أيضاً
لا يدل على كون الهوي عنده من مراتب الركوع ، فتبصر !

وليت شعري! لِمَ لم يتمرّض الفقيه الهمداني - رحمه الله - لهذه الخصيصة أصلاً، بل قال في السجود عند قول المحقق - رحمه الله - : اقتصر على ما يتمكن منه الخ: «كما عرفت ذلك كله في مبحث القيام والر كوع» انتهى. مع ما بين البابين من الميز ، بناءً على ما زعمه : من كون الهُويّ للر كوع مطلوباً شرعاً بخلافه في السجود ، مصرّحاً بأنّ قياس ذلك بهذا مع الفارق .

فتمحصّل : أنّ وزان الهُويّ للر كوع هو وزانه للسجود : من المقدّميّة ، كما في محكيّ «المواهب السنيّة» عن حاشية «الشوارع» في مبحث القيام : «إنّه يظهر من الأصحاب من غير خلاف أنّ النهوض و الهُويّ ليسا من أجزاء الصلاة و واجباتها ، بل من التوصلّيات» انتهى .

ويظهر ما يقرب منه من العلامة الأنصاري - رحمه الله - في صلاته ، فراجع . وما في المستمسك : من «أنّ الر كوع عبارة عن المرتبة الخاصّة من الانحناء التي لا ريب في أنّها من التأكّد في الكيف الذي يدخل فيه الأقلّ تحت الأكثر ، نظير السواد الشديد و الضعيف ، فوجوب الأكثر عين وجوب الأقلّ الخ» مقدّح - بعد الغض - عن كون الر كوع من مقولة الوضع لا الكيف حتّى يكون من باب التأكّد فيه - بأنّ التشكيك الخارجيّ التكويني ممّا لا مساس له بحوزة الاعتبار الشرعي ، فلذلك لا يكون الهُويّ للسجود داخلاً في وجوبه مع اتّحاد الأمر فيهما ، لأنّ الانخفاض البالغ سجد و غير البالغ هُويّ إليه ، كما في الر كوع . فالوجوب نفيّاً وإيجاباً تابع لدليل الاعتبار .

وقد لاح لك في ثنايا المقال : صحّة ما في محكيّ منظومة العلامة الطباطبائي - قدّس سرّه - وارضاه في «الجواهر» من أنّه لو هوى لغير الر كوع ، إمّا بالذهول عنه و عن غيره ، و إمّا بقصد غيره - كقتل الحيّة - ثمّ بداله الر كوع ، صحّ في هذين الفرضين .

و أمّا ما فرّعه في «الجواهر» أخيراً : من الاجتزاء بالاستدامة بعد تجدد

قصد الر كوع ، ففيه نظر ، لأن المنساق من الأمر بالر كوع هو إحداث تلك الهيئة الخاصة لا إيجادها ولو بقاء عليها فيما لو انحنى بذلك الحد لا بقصد الر كوع ، ففرق بين الانحناء الناقص والانحناء التام ، بجواز الاكتفاء بالأدول وإن أتى به لا بقصد الر كوع دون الثاني ، للزوم إحداثه بقصده . كما أن فيما أفاده - رحمه الله - من نفي البعد عن الصحة في الفرضين الأولين - بناء على وجوب الهوي أصالة - نظراً أيضاً ، لاختصاص جميع ما أتى به سنداً لمقاله بالفرض الأول (و هو فيما إذا لم يقصد الخلاف) بلاشمول للفرض الثاني (وهو ما إذا قصد بالهوي خلاف الر كوع) ولا تطيل بنقله ، فراجع .

فتبين: أن الهوي إلى الر كوع مقدّم له - كما في السجود - أدلاً ، وأن الاكتفاء به عند العجز عن الر كوع لا من باب الميسور - كما زعم - بل من باب الأولوية من الإيماء الم معمول بدلاً عنه ثانياً ، وإلّا لزم الجمع بينهما (أي بين الهوي والإيماء بالرأس معاً) أمّا الأول : فلقاعد «الميسور» وأمّا الثاني : فاجعله بدلاً عن الر كوع عند العجز ، كما في رواية «الكرخي» الآتية . ولا مجال للاكتفاء بالهوي عن الإيماء لأنه واجب بحياله والإيماء واجب بدلاً عن الر كوع ، ولا ماس بينهما حتى يكتفى بأحدهما عن الآخر ، وسرّ الاكتفاء هو ما مر .

وأن الهوي بقصد غير الر كوع كافٍ - فضاءً عما إذا كان لا قصد - ثالثاً . وأن الاستدامة غير كافية فيما إذا كان الانحناء التام لا بقصد الر كوع رابعاً ، إذ المنساق من نصوص الر كوع هو إحداثه بقصده لا مطلقاً . ولا مجال للجلوس هنا ، لاختصاص بدليته بالمعجز عن القيام المقدور هنا ، مع تحفظ القيام المتصل بالر كوع وتمكّن ما هو أقرب إليه صورة : من الانحناء المستكشف رجحانه من بدلية الإيماء .

تنبيه

لو كان الاكتفاء بالمقدور من الانحناء من باب أولويته عن الإيماء الم معمول بدلاً عن الر كوع لكان من باب الترخيص ومجرّد الكفاية بلا تعين وتقدير على

الايما، مع أن ظاهر الأصحاب - رحمهم الله - هو التعتين، كما في « الشرايع » وغيره. والذي يصلح سنداً لذلك - بعد النقاش في « قاعدة الميسور » لأن الهويّ مقدّمة للركوع ولا تكون المقدّمة ميسورة لذبيها البتّة - هو الإجماع المدعى في المقام، أو « قاعدة الميسور » بناءً على جريانها في باب الصلاة (التي لا تترك بحال) فيما هو أقرب إلى المعسور صورة وإن لم يكن ميسوراً له واقعاً، على ما أشار إليه العلامة الأنصاري - رحمه الله - في صلاته، وإلا فلا وجه للتعين، كما اشير إليه.

إيقاظ

إنّ الاستفادة ممّا مرّ، هو كون الهويّ إلى الركوع مقدّمة له خارجة عنه كالهويّ إلى السجود، ولكن قد يتمخّل كونه داخلًا في الركوع شرعاً بأحد نحوي التركيب والاتّصال المتقدّمين، وهكذا في الهويّ إلى السجود، ميزاً بين الهويّ وبين النهوض : بكون الأوّل مطلوباً شرعياً في الصلاة والثاني لازماً عقلياً فيها، استناداً إلى ما ورد في نصوص « قاعدة التجاوز » من الماضي وعدم الاعتداد بالشكّ في الركوع عند الهويّ إلى السجود^(١) ومن ازدوم الرجوع والتدارك فيما لو شكّ في السجود عند النهوض إلى القيام قبل استوائه قائماً^(٢) والمراد هو الشكّ في السجود عند النهوض منه، لا الشكّ فيه عند النهوض من التشهد. ولا ريب في أنّه لو كان الهويّ إلى السجود داخلًا فيه ومطلوباً شرعياً لكان الهويّ إلى الركوع كذلك أيضاً لو لم يكن أولى منه، فحينئذٍ يتمّ نصاب « قاعدة الميسور » بعد أن كان الهويّ فعلاً صلاتياً .

و فيه : أنّه مبنيّ على ما لاشاهد له أرقام الشاهد على خلافه ، ولنوضح ذلك فيما يلي :

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الركوع ح ٦ .

(٢) الوسائل الباب ١٥ من أبواب السجود ح ٦ .

و ليعلم أولاً : أنه لو فرض ثبوت الميز بين الهوي والنهوض - بكون الأول من الواجبات الصلواتية ولذا يكون الدخول فيه موجباً للتجاوز عن محل المشكوك، دون الثاني لكونه من الواجبات العقلية لا الشرعية ولذا لا يكون الدخول فيه كافياً لصدق التجاوز - لا يدل ذلك على دخالة الهوي في الركوع وكونه ميسوراً له ، لاحتياجه إلى مقدمة أخرى دالة على ارتباطه به بما هو رناه فيما مر . نعم ، يجدي ذلك في جريان القاعدة بالنسبة إلى الصلاة ، فيجب أن يأتي بالهوي أيضاً لكونه من الأفعال الميسورة للصلاة ، لافي جريانها بالنسبة إلى الركوع ، فنبصر!

و ثانياً : أن " قاعدة التجاوز " غير آتية عن التخصيص ، كما في الوضوء عند الأصحاب ، وكما في الأولين من ركعات الصلاة عند المفيد - رحمه الله - في محكي " المقنعة " وعند الشيخ - رحمه الله - أيضاً ، للزوم الاعادة بكل شك يتعلق بكيفية الأولين كأعدادهما . والغرض صلوح القاعدة للتخصيص في الجملة .
وثالثاً : أنه مبني على اعتبار الدخول في الغير في " قاعدة التجاوز " وأن المراد من الغير هو خصوص ما يكون واجباً في الصلاة لا الأعم منه ومن المقدمات ، حتى ينتج الميز المذكور بين الهوي والنهوض . ولكنّه ممنوع بكلتا مقدمتيه .
أما الأولى : فلأن تمام الموضوع للقاعدة هو " التجاوز " لاطلاق بعض ما ورد فيها السالم عن التقييد بما اخذ فيه عنوان " الدخول في الغير " بعد احتمال وروده مورد الغالب القاص عن الصاوح للتقييد ، على ما حققنا في محله .
وأما الثانية : فلاطلاق " الغير " على فرض اعتباره بنحو يشمل الأفعال والمقدمات بأسرها .

وأما وجه الرجوع والتدارك إذا شك في السجود عند النهوض : فهو تخصيص هذه القاعدة بذلك النص الخاص ، كما عن جماعة منهم سيد المدارك - رحمه الله - وإن كان مقتضى الصناعة هو الحكم بأن الوجه هو عدم كون النهوض من الأجزاء

الصلاتيّة . وذلك لدوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، إذ لو كان المراد من « الغير » أعمّ من الواجب الشرعيّ والمقدّمة العقليّة لكان التدارك عند النهوض المذكور تخصيصاً للقاعدة ، و لو كان المراد منه هو خصوص الواجب في الصلاة لكان هذا تخصّصاً .

و لكن ليس تقديم التخصّص على التخصيص منصوباً ، بل هو أمر عرفي يدور مدار الظهور المتفاوت في المقامات المختلفة . ولا ريب في أنّ « الغير » هنا مطلق شامل للواجب الشرعيّ والمقدّمة العقليّة ، و معه يكون خروج النهوض تخصيصاً لا تخصّصاً . ومجرّد التمثيل بالأفعال الصلاتيّة في نصوص القاعدة لا يدلّ على الاختصاص بعد أن كان الغالب من الشكوك حادثاً عند الدخول في الجزء الواجب الآخر .

و يشهد له : أنّ التدارك هنا لو كان من باب التخصّص - الذي يوافقّه الاشتغال واستصحاب عدم الاتيان - لكان الحكم في الشكّ في التشهّد عند النهوض إلى القيام أيضاً كذلك ، مع أنّ للكلام والتأمل فيه مجالاً واسعاً ، فراجع . وتأمّل الكلام نفيّاً وإثباتاً في مبحث الخلل (بعونه تعالى) .

ولقد طال بنا الكلام وتعدّينا عمّا رمناه من طور الاختصار ، ولكن الضرورة قد قضت به ، فتبيّن من الصدر إلى الساقة أنّ الهويّ خارج عن الركون ، بل عن الصلاة ، كما هو صريح بعض وظاهر آخريّن (رضوان الله تعالى عليهم أجمعين) .

تبصرة

لا يخفى على البصير بالصناعة أنّه لو كان الاكتفاء بالانحناء المقدور من باب الأولويّة لا «قاعدة الميسور» - حسب ما اشير إليه - لما أمكن الاستفادة تعيّنّه وعدم جواز الإيماء في رتبته ، مع أنّ الفتوى على تقديمه على الإيماء وعدم جواز الإيماء وإجزائه مادام الانحناء الناقص ممكناً .

و لا محيص إلا التعميد المستفاد من الاجتماع ، فعليه : يكون تعينه مستفاداً منه ، وإن أمكن استفادة أصل الاجزاء من أولويته عن الايماء .

الفرع الخامس

في العجز عن الانحناء رأساً

لو عجز عن الانحناء رأساً ولم يقدر على شيء منه ، فهل يتعين عليه القيام مؤمياً ؟ أو الجلوس راکعاً ؟ أو لا يتعين عليه شيء منهما بل يختار أيتهما شاء ؟ أو يجب الجمع بصلاتين : إحداهما قائماً مع الايماء ، والاخرى جالساً راکعاً ؟ وجوه ، على أكثرها القول .

وليعلم - قبل الخوض فيما ورد في الباب من النص " الخاص " - أن " العجز إذا انحدر إلى فعل خاص " ، لا بد " من علاجه بالأبدال إذا جعل له بدل خاص " ، أو بالميسور منه إذا لم يجعل له بدل مخصوص ، وإذا كان بعض الأبدال أقرب إلى المبدل منه من بعضها الآخر فلا بد " من الاقتصار عليه .

والحاصل : لزوم رعاية مصب " الاضطراب وعلاجه بما يحوم حوله بدلاً عنه ، بلامساس لما عده ممّا لم ينحدر إليه العجز بالطبع الأولي .

فحينئذ لو انحدر العجز إلى الر كوع بلاضعف ولاعجز عن القيام بما هو قيام ، فلا بد " من الاقتصار في العلاج بما يحوم حول بدل الر كوع أو الميسور منه ، بل انصرف في القيام بأبداله بالجلوس وإن أمكن معه رفع العجز ، إذ لا بد " من الجري العادي في العلاج . وحيث إن " للر كوع المعسور مراتب بعضها قبل بعض : من تحصيله بالاعتماد أولاً ، والاكتفاء بالانحناء الناقص ثانياً ، وتحصيل هذا الناقص بالاعتماد ثالثاً ، فلامجال للتبديل بالايماء أو الر كوع الجلوسي - حسب ما فصل سابقاً - وعند العجز عن تلك المراتب ، فحيث إن " مصب " العجز هو الانحناء

الر كوعى ، فلا وجه لرفع اليد عن مصلحة القيام بابداله بالجلوس ثم الر كوع جالساً ، بعد ماورد: من الایماء عندالعجز عن الر كوع - المتبادر منه هو الر كوع المجهود القيامي - كما يتضح بأدنى تأمل . بل ولا يدور الأمر بين البدلين حتى يحتمل التخيير أو الاحتياط بالجمع ، بل يتعين عليه القيام مؤمياً ، كما هو خيرة غير واحد من الأصحاب - رحمه الله - منهم « المحقق » من المتأخرين وصاحب الجواهر - رحمه الله - من متأخريهم .

وتلك الرواية ، هي ما رواه عن إبراهيم بن أبي زياد الكرخي ، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء ولا يمكنه الر كوع والسجود؟ فقال : ليؤم برأسه إيماء النخ^(١).

ولانقاش في السند على إسناد الصدوق - رحمه الله - إلى الكرخي ، وإن نوقش فيه أو يناقش ، حسب ما رواه الشيخ - رحمه الله - .

وأما المتن: فظاھر - كما اشير إليه - هو العجز عن الر كوع المجهود، ولذا قلنا: بأن الاكتفاء بالانحناء الناقص من باب الأولوية ، فمعه يتعين عندالعجز عنه القيام مؤمياً ، لا الجلوس راکعاً بالتعيين أو التخيير .

واحتمال قصور الرواية عن شمول الفرض للقدرة على الر كوع الجلوسى ضعيف جداً ، فلا وجه لرفع اليد عن القيام المتصل بالایماء المجموعول بدلاً عن الر كوع ، فيعامل معه معاملة الر كن زيادة ونقصاً وعمداً وسهواً . ولكن الاحتياط بالجمع لاحتمال التزام الملاك غير خالٍ عن الرجحان البتة .

ثم إنه لو قدر على الانحناء على أحد الشقيين ، فالظاهر عدم الاعتداد به ، لخروجه عن المراتب التي بعضها تلو بعض - حسب المنساق العرفي - خلافاً لبعض الأصحاب ، كالعلامة (في التذكرة) حيث قال : « ولو تمكّن من الانحناء على أحد جانبيه وجب » . وفي المبسوط : « فان لم يمكنه أن ير كع على سنن الر كوع

وقدر أن ينحني إلى جانب لزمه ذلك ، فان لم يقدر عليه حتى رأسه وظهره « انتهى . ولا وجه له ، كما اشير إليه .

الفرع السادس

في الرابع خلقه أو لعارض من الكبر أو الزمانة

إنّ التقوّس و الانحداب الخلقى أو العارضي إمّا يكون على أقصى حدود الر كوع الشرعي ، أو يقصر عنه وإن كان على هيئة الر كوع . و على أيّ تقدير: فيازم البحث عن كونه فاقداً للقيام بما اعتبر فيه - من إقامة الصاب والانتصاب - أو فاقداً للر كوع ، حتى يعالج كلّ واحد منهما بالتبديل أو الاسقاط . وهكذا البحث عن لزوم الميز بين الر كوع والقيام من حيث هو ميز بينهما - بأن يكون من الواجبات الصلّائيّة - وعن عدم لزومه .

والظاهر : أنّه فاقد للقيام بما اعتبر فيه : من الانتصاب ، لا أنّ هذه الهيئة هو القيام بالقياس إلى مثله ، وإن مال إليه بعض متأخري المتأخرين - رحمه الله - في مصباحه . فيجب عليه تحصيل الميسور منه بالاعتماد كلّاً أو بعضاً حتى لا يفوت منه القيام حال التكبير والقراءة وكذا القيام المتصل بالر كوع . وإن تعسر عليه إلّا الأخير اكتفى به . وإن لم يقدر عليه أيضاً ولكن استطاع أن ينقص من تحدّ به بحيث يرتفع عن أوّل حدّ الر كوع وإن لم يصل إلى الانتصاب الدارج لزم أيضاً ، لأنّه الميسور في حقه ، وإلّا فلا يجب عليه شيء من ذلك .

ولامجال لإبداله بالجلوس ، لأنّ الهيئة التي هو عليها أقرب إلى القيام من الجلوس أوّلًا ، وإلى الر كوع القيامي ثانياً ، فمعه لا وجه للجلوس الذي هو أبعد منها بالقياس إلى الجلوس .

وأما الر كوع : فان كان الهويّ خارجاً عنه - كما قوينا سالفاً ولم نقل بلزوم إحداثه - فهو مقدور له بقاء ، وإن كان داخلاً فيه أو قلنا بلزوم إحداثه

وإن كان خارجاً عنه - حسب ما اعترفنا به سابقاً - فاحداثه عن قيام معسور، فإن اكتفى في جريان « قاعدة الميسور » بمثل هذه القيود التحليلية فليحكم هنا بكفاية الابقاء على تلك الهيئة، وإلا فليبدل منه بالإيماء بالرأس، كما في رواية « الكرخي » المتقدمة .

وأما نقص الانحناء أو زيادته بحيث لا يخرج شيء منهما عن حد الركوع: فقد يقال بوجوبه ، تحصيلاً للمفرق بين القيام والركوع ، و حيث إنه ليس من الراجبات الصلواتية بل كان من اللوازم القهرية عند الاختيار ، فلا يجب تحصيله . ولذا صرح في المبسوط بقوله : « فإن لم يفعل لم يلزمه » وكذا في التذكرة والمدارك ، واختاره في الجواهر .

ولا خفاء في أن تحصيل الميسور من القيام بالاعتماد الذي حكمنا بلزومه ليس لأجل تحصيل الفرق المذكور، بل لتحصيل القيام بمراتبه وإن لزمه الفرق ضرورة، وكم فرق بينهما! فإذا فرض أنه لا يحصل القيام ولا الميسور منه بتغيير الهيئة فلا يكون واجباً .

وفي حاشية المدارك « . . . أن الواجب من الركوع هو الكلبي الذي له أفراد كثيرة ، فإذا عجز عن إيجاد فرد خاص - لحصوله بالفرض - لا يسقط عنه التكليف بالكلبي ، بل يجب إيجاداه في الفرد الممكن » انتهى^(١).

وفيه : أن الركوع إما هو التقوس الخاص بعرضه العريض الذي له أول يتبدأ منه وآخر ينتهي إليه في الشرع - بلا دخالة للأحداث عن الانتصاب والقيام - وإما هو التقوس الحاصل بالأحداث عن القيام .

فعلى الأول : يكون مقدوراً بقاءً وقابلاً للتكليف بتحفظه بعد القراءة وعدم تغييره بالجلوس أو السجود أو نحوهما من دون لزوم زيادة الانحناء السير . وعلى الثاني : لا يكون مقدوراً ، ولا جدوى لهذا الانحناء السير ، لعدم

تصحيحه الر كوع الحدوثي .

فجميع مراتب الانحناء المحدودة بين الحدثين في هذا الحكم سواء ، بلا تفاوت بينهما فيه بالعجز عن فرد والقدرة على آخر - كما زعم - فلا يجب الانحناء اليسير .
وأما استحبابه : فخال عن الدليل أيضاً ، إلا من باب «حديث من بلغ» على فرض شموله لفتوى الفقيه ، كما في المستند^(١) عند تحصيل الفرق المذكور .

و ممّا ذكر ينقدح ما في مقالة المحقق الثاني - رحمه الله - : من الحكم بلزوم زيادة الانحناء للفرق الممهور من صاحب الشرع ، ولادليل على سقوطه لظاهر قوله **«إِنَّمَا»** : «فأنتوا منه ما استطعتم» . وما دلّ على وجوب كون الإيماء للوجود أخفض إذا بلغ الحال إليه ينبّه على ذلك .

إن لادليل على لزوم الميز ، مع قصور سائر ماورد فيه عن إثبات ما ادّعاه ، كما هو واضح . ومنه يتضح أن تردّه - رحمه الله - فيما لو كان الانحناء على أقصى مراتب الر كوع - بحيث لو زاد يسيراً خرج عما يعدّ ركوعاً - بين ترجيح الفرق و هيئة الر كوع غير سديد ، إن لانكافؤ بين الواجب وغيره حتّى يردّ بينهما ، حتّى لا يتطرّق محذور ترجيح المرجوح أو أحد المتساويين ، بل المقام نظير اجتماع الحجّة واللاحجّة وإن لم يكن من ذلك الباب البتّة .

ومنه يتبيّن ما في منساق «المصباح»^(٢) من الميل إلى ذلك من النظر .
فتحصّل : أن الفرق غير لازم ، وأن نقص الانحناء إذا لم يكن مخرجاً عن أقلّ مراتب الر كوع غير مجدي ، وأن زيادته إذا كان مخرجاً عن أقصى مراتبه غير جائز .

فاللازم إمّا إبقاء تلك الهيئة بقصد الر كوع وعدم تغييرها بالسجود ونحوه إن قلنا بعدم لزوم الاحداث - ولو في مثل المقام لأنّه الميسور التحليلي من

(١) ص ٣٥٥ و ٣٥٦ .

(٢) ص ٣٢٨ مصباح الفقيه للهمداني - رحمه الله - .

الركوع - وإما التبديل بالإيماء حسب ما دلت عليه رواية « الكرخي » والاحتياط بالانحناء اليسير والإيماء ممّا لا ينبغي تركه.

إلى هنا انتهى البحث عن الفروع الدائرة مدار الأمر الأول، وهو الانحناء المعتبر في الركوع .

الامر الثاني

في الطمأنينة المعتبرة في الركوع وما يتعلق بها

إن الوفاء بحق المقام على ذمة الجهتين: إحداهما تبحث عن لزوم الطمأنينة في نفسها ، والاخرى عن مساسها بالركوع شرطاً أو شرطاً له ، ويتلوهما البحث عن سقوطها عند العذر .

أما الجهة الاولى

ففي وجوب الطمأنينة حال الركوع

لاخلاف في وجوب الاستقرار والطمأنينة حال الركوع ، كما عن غير واحد من الأصحاب - رحمهم الله - دعوى الاجماع عليه، بل من إسناد الخلاف في التذكرة، ومحكي «الخلاف» إلى أبي حنيفة يستفاد اتفاق المعظم عليه، كما في « بداية » ابن رشد .

وقد يستدل له بنصوص لا يخلو عن ضعف السند أو وهن المتن ، ولنأت بأقواها.

فمنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : بينا رسول الله ﷺ جالس في المسجد إذا دخل رجل فقام يصلي فلم يتم ركوعه ولا سجوده ، فقال رسول الله ﷺ : نقر كنقر الغراب ، لئن مات هذا وهكذا صلواته ليموتن على غير ديني ^(١).

لا إشكال في السند، لصحته أو تصحيحه .

وأما المتن : فلعل المراد من عدم إتمام الركوع هو الشروع بالذکر قبل الوصول الى حذّه، أو تنميته بعد الخروج من حذّ الركوع.

فلا يدلّ على المنع فيما لو أتى به في ذاك الحذّ ولكن بالقرار، للاضطراب والنوسان يميناً وشمالاً .

ومنه يتضح حكم خبر «عبدالله بن ميمون القدّاح» وما في معناه ممّا لعلّه قضية واحدة نقلت بأنحاء مختلفة .

ومنها: ما في محكيّ الذکری والمستدرك عن غوالي اللثالي عن ... ابن يحيى، عن محمد - وكان بدريّاً - «إن رجلاً دخل المسجد ورسول الله ﷺ جالس في ناحية المسجد ... فقال : علمني يا رسول الله ﷺ فقال : إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء، ثم استقبل القبلة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئنّ راکعاً، ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئنّ ساجداً، ثم ارفع حتى تستوي قائماً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها^(١). وقريب منها ما عن «قرب الاسناد» عن الصادق عليه السلام : إذا ركع فليتمكّن.

ولولا ما فيه من ضعف السند أمكن استفادة اعتبار الطمأنينة في الركوع بنحو من الربط الخاص - نظير ما بين الشرط والمشروط - لاجبرّ وجوبها حال الركوع وفي ظرفه، وإن كان لاحتمال صرف المقارنة والظرفيّة أيضاً مجال، ولكن ضعف السند مانع عن الاستدلال به لأصل الوجوب، فضلاً عما تنعّض له في الجهة التالية : من دخلتها في الركوع وضعاً .

وفي الحقائق «هذا الخبر ممّا لم أقف عليه فيما وصل إليّ من كتب الأخبار حتى كتاب البحار، إلّا في كتاب الذکری» .

والحاصل : أن هذه الرواية هي الظاهرة في الوجوب لولا وهن السند. وأما

ما عداها من الروايات التي قد تذكر في الباب فهي قاصرة عنه جداً، نحو الأمر بتمكين الراحتين^(١) المراد منه تحديد مرتبة الانحناء - لخصوص التمكين والوضع كما تقدم - الملاثم مع الاضطراب وعدم القرار يميناً وشمالاً. ونحو الحث على إقامة الصلب في الركوع والسجود^(٢) الملاثم مع الحركة أيضاً ، لأن إقامة الصلب وتسوية الظهر لا يلزم الطمأنينة البتة .

فالعدة هو خبر «الذكرى» الضعيف سنداً . ولكن في الاجماع غنى وكفاية.

وأما الجهة الثانية

ففي مساس الطمأنينة بالركوع شرطاً أو شرطاً وعدمه

بعد الفراغ عن أصل لزوم الطمأنينة حال الركوع في الجملة يبحث عن مساسها به قيداً أو تقييداً وعدمه ، فلاستيفاء المقال يلزم التأمل في امور ثلاثة :
 الأول : في معنى الركوع ومفهومه . الثاني : في دليل وجوبه . والثالث : في دليل وجوب الطمأنينة ، لأن الارتباط إمّا بأن الركوع ذاتاً وقواماً يحتاج إليها، وإمّا بأن ظاهر دليل وجوبه في مقام الاثبات هو ترجّبه منها ومن غيرها أو تقييده بها، وإمّا بأن مفاد دليل وجوب الطمأنينة هو اعتبارها فيه بأحد النحويين، فان تمّ ذلك كلّاً أو بعضاً يحكم بالمساس والربط بينهما وتترتب عليه آثار ذلك الارتباط الخاص، وإلا فلا يحكم بالزائد عن مجرّد القران والصحابة .

أما الامر الاول :

ففي أخذ الطمأنينة في قوام الركوع وذاته وعدمه .

والذي ينتجه التحليل الصناعي لمعنى الركوع، هو عدم أخذها في ذاته ، إذ ليس قوامه إلا الانحناء الخاص للتواضع والخشوع ، سواء صحبته الحركة

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب الركوع ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ١٨ من أبواب الركوع ح ٦ .

أو قارنته الطمأنينة والقرار، بلا احتياج له في ذاته إلى مسماها، فضلاً عن الممتدة بقدر الذكر الواجب .

و دعوى عدم تحقق مسمى الر كوع بدونها - إذ بها يحصل الفرق بينه وبين الهويّ للسقوط إلى الأرض مثلاً - وإن أمكن تأييدها ببعض الشواهد ، ولكنها عريضة عن البيئنة الداعمة، إذ يحصل الميز بينهما بلزوم رفع الرأس والانتصاب اللاحق للمعتبر في الر كوع ، دون الهويّ إلى الأرض . وعلى التسليم : يمكن الوقوف في ذاك الحدّ متزلاً ، كما تفطن الفقيه الهمداني - رحمه الله - في مصباحه، وإن خفي على صاحب الجواهر - رحمه الله - .

ومنه يظهر عدم ترتيب آثار الر كنية على الطمأنينة من هذه الجهة ، لعدم احتياج الر كوع في قوامه إليها .

وأما الامر الثاني :

ففي اعتبارها في الر كوع بحسب مقام الاثبات وعدمه .
والذي يحصله النظر الروائي هو سكوت نصوص الر كوع الدالة على أصل وجوبه الشارحة لكيفيته - من تحديد تقوّه وتعيين انحنائه - عن اعتبار الطمأنينة فيه قيداً أو تقييداً ، وكفى به لكونه في مقام البيان حجة على العدم، فضلاً عن عدم الحجة على الثبوت . نعم ، لو قام دليل ناطق على اعتبارها فيه بأحد النحويين أمكن تقديم ذاك الناطق على هذه الروايات الصامته ، لقوة الظهور . وكيف كان ، يستفاد منه عدم ترتيب آثار الر كنية عليها من هذه الجهة أيضاً .

وأما الامر الثالث :

ففي اعتبارها في الر كوع وعدمه بحسب دليل وجوبها .
والذي يهدد التأمل التام هو العدم أيضاً ، لأن تلك الروايات - على فرض

اشتراكها بأمرها في الوجوب - يلزم الاقتصار على القدر المشترك بينها ، و هو أصل اللزوم ، و أما كَيْفِيَّتُهُ : من أخذها في الركوع قِداً أو تَقِيْداً ، فلعلمه وإن كان محتمل بعضها - كما اشير إليه - إلا أن ضعف السند مانع عن اعتبارها . كما أن الأصحاب - رحمهم الله - وإن اتفقوا على أصل اللزوم ، إلا أنه لم يحرز استنادهم فيه إلى النصوص أو إلى خصوص ما هو الظاهر منها في الحكم - كرواية الذكرى المتقدمة - حتى ينجر ضعفها ويؤخذ بنطاقها .

فانحصر السند في الاجماع الذي هو دليل لبّي يقتصر على المتيقّن منه وهو أصل الوجوب ، وأما الزائد عليه ، فلا . فلا ترتب آثار الركنية عليها من هذه الجهة أيضاً ، فلامجال للحكم بأخذها في الركوع .

نعم ، يمكن البحث عن ركنيّتها لا من جهة الأخذ في الركن - أي الركوع - بل لأن مقتضى إطلاق دليل الوجوب الشامل لصورتَي العمد و السهو هو ذلك ، وهذا أيضاً ممّا لا يتم نصابه في المقام ، وإن أمكن الاعتداد به في الجملة في غيره . وبيانه : بأن مقتضى قاصر أو لا ، والمانع تام المانع ثانياً .

أما قصور المقتضي : فلأن الدليل الوحيد للوجوب هو الاجماع الذي يؤخذ بالمتيقّن منه ، وهو حال العمد فقط ، فلا إطلاق له بعم السهو أيضاً . وعلى التسليم : يمنع حجّية إطلاقه بقاعدة «لاتعاد» المانع منها الحاكم عليها ، إن مقتضى عموم نفي الاعادة هو عدم شرطية ما عدا الخمسة أو جزئيته في حال السهو .

إلا أن يناقش في التمسك بالقاعدة ، لأجل احتمال اعتبار الطمأنينة في الركوع شرطاً أو جزءاً ، فحينئذ يكون الركوع الفاقدها مشتبه الاندراج تحت المستثنى منها . ولامجال للتمسك بالعام عند اشتباه مصداق الخاص أو مفهومه في المخصّص المتصل - كالمقام - فلا حجّية للقاعدة حينئذ ، فيبقى الأمر الأول - وهو قصور المقتضي - بحاله .

وأنت خير بأن مقتضى هذا التمهّل إن تم هو ركنية الطمأنينة بحالها

من دون إثبات مساسها بالركوع ، لأن إطلاق دلائل وجوبها دال على ثبوتها في حالتها العمد والسهو ، وأما على الزائد منه - بأن يدل على اعتبارها في أمر آخر كالركوع مثلاً - فلا .

هذا محصل المقال في الدلائل الاجتهادي .

وأما الدلائل الفقاهي - أي الأصل - فمغزى القول فيه: أنه لو شك في شرطية الطمأنينة أو جزئيتها للركوع لأمكن نفي ذلك بالأصل ، إلا أنه غير جارٍ في المقام المعلوم فيه إجمالاً اعتبارها في الركوع أو في الصلاة ، إمّا لعدم الجريان في أطراف العلم الاجمالي رأساً ، وإمّا لسقوطه بالمعارضة ، على ما في موطنه .

ومقتضى اعتبارها في أصل الصلاة هو صحتها عند الالتفات بترك الطمأنينة بعد الفراغ منها أو بعد الدخول في الركن الثاني ، وأما مقتضى اعتبارها في الركوع هو بطلانها حينئذٍ . وهكذا مقتضى اعتبارها في الصلاة عدم جواز تداركها عند الالتفات بتركها قبل الركن الثاني ، ومقتضى اعتبارها في الركوع هو لزومه حينئذٍ . فيدور الأمر بين المحذورين ، لأن في التدارك احتمال الزيادة العمديّة للركن بناءً على اعتبارها في أصل الصلاة ، وفي الترك وعدم التدارك احتمال ترك الركن بناءً على اعتبارها في الركوع ، فلامحيص عن الاحتياط بالانتمام والاعادة ، بلامجرى للأصل .

نعم ، يمكن إجراؤه في الفرض الأوّل (وهو الالتفات بالترك بعد الدخول في الركن) إذ يمكن جريان أصالة عدم وجوب الاعادة عند الاخلال بها سهواً ، لا من باب «قاعدة لاتعاد» كما اشير إليه . ولكن قد اتضح لك في المقام الأوّل عدم مساسها بالركوع ، فيندرج تحت «قاعدة لاتعاد» .

ثم إن الكلام في الطمأنينة الممتدة بمقدار الذكر يتضح من المسمّاة منها ، فلامجال لركنيتها البتة بعد تبين عدم ركنية المسمّى .

وأما الطمأنينة في الذكر المندوب : فقد مضى بعض القول فيها عند تقرير

دراسة سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد - قدّس سرّه - في مبحث القيام، وسيأتي البحث عنه بعون الله تعالى .

تذنيب فيه أمران :

الاول : إنّه لايجوز الشروع في الذكّر قبل تحقّق الركوع أو بعده وقبل القرار والطمأنينة، وكذا لايجوز إتمامه عند النهوض من الركوع، وذلك كلّه إمّا للزيادة العمديّة (كما في الأوّلين) وإمّا لترك الواجب عمداً بلا إمكان التدارك (كما في الأخير) نعم، لاضير فيه سهواً، سيّما عند إمكان التدارك، كما في الأوّلين. والمراد من الأخير إن كان هو النهوض من أقلّ مراتب الركوع بحيث يخرج عن مسماه، فعدم إمكان التدارك فيه واضح، وإلّا فلملتدارك فيه أيضاً مجال. وهكذا الكلام في الفرض الأوّل - أي العمد - .

ولإخفاء في أنّ لزوم التدارك - بأن يأتي بالذكّر ثانياً حال القرار - إنّما يتمّ على شرطية الطمأنينة له، وإلّا فلا مجال له أيضاً، لفوات محلّها باتيان الذكّر أو لا ولم يثبت الشرطية، لأنّ دليل أصل الوجوب هو الاجماع القاصر عن إفادة الزائد على الوجوب .

الثاني : لإشكال في سقوط الطمأنينة عند العجز عنها، إذ لا تكليف بما لا يتمكّن منه عرفاً، كما لا ريب في ثبوت الصلاة بسائر أجزائها وشرائطها بحالها. إنّما الكلام فيما يصلح بدلاً عن الطمأنينة أو لا، وفي كيفية الذكّر الواجب في الركوع ثانياً.

أمّا الأوّل : فحيث لا دليل على الإبدال بالجلوس أو غيره، فلا موقع للاقتراح والتشريع .

وأما الثاني : فحيث إنّ الذكّر واجب بحياله وراء الاستقرار، والمفروض - حسب ما يأتي - لزومه حال الركوع، فيجب إبعاده في ذاك الحدّ الخاصّ،

إمّا بزيادة الهوي، أو غير هاممات يتم منه الذكر قبل الخروج عن مسمى الركوع برفع الرأس .

نعم ، لو لم يقدر على البقاء في ذاك الحد إلى إتمام الذكر - ولو متحرراً كما وبلاقرار - جاز له الشروع في الذكر قبل الوصول إلى حد الركوع ، أو إتمام له بعد الخروج منه برفع الرأس .

الامر الثالث

في رفع الرأس من الركوع حتى ينتصب قائماً

إن النظم الصاعدي يقتضي تأخير هذا الأمر عما يليه من الذكر حال الركوع، إلا أن المحقق - رحمه الله - قدمه عليه فافتقينا إياه .

وبالجملة : تنقيح المقال فيه - من جهة أصل الوجوب ، ومن جهة كيفيته ، ومن جهة سقوطه عند العذر ، ومن جهة تجدد القدرة عليه بعد العجز عنه ، وغير ذلك - على ذمة امور :

أما الاول : فلا خلاف في وجوب القيام منتصباً بعد الركوع ، كما عن غير واحد دعوى الاجماع عليه ، مع ما في غير واحد من النصوص ما يدل عليه .
نحو ما رواه عن كثير من الرواة عن الصادق عليه السلام في حديث المعراج ، الذي كان مبدأ لتشريع الصلاة ، وفيه بعد ماركع عليه السلام « ارفع رأسك »^(١) حيث أمر بالرفع . وما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك ، فإنه لا صلاة لمن لا يقيم صلبه^(٢) .

حيث إن إقامة الصلب - المعنى بها الانتصاب هنا - لا تتحقق إلا بعد الرفع ، كما أن رجوع كل مفصل إلى موضعه المستفاد من حديث أبي بصير عن أبي عبد الله

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ١٠ .

(٢) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الركوع ح ٢ .

عَلَيْهِ^(١) لَا يَتِمُّ إِلَّا بِهِ أَيْضاً .

ولا احتياج إلى البحث عما ورد في الباب سنداً ومثناً بعد ظهورها وتامية سند بعضها مع اتفاق الأصحاب على ذلك . فعليه : لا يجوز أن يهوي للسجود قبل انتصابه من الركوع ، فإن فعله عمداً بطلت صلاته .

وأما الثاني : فقد يقال : بأن الوجوب هنا من قبيل الركنية ، كما عن محكي "الخلاف" الإجماع عليها . ويستدل له بأمور :

منها : اعتبار الرفع في مفهوم الركوع ، ولا ريب في ركنية ما يعتبر في الركن بالاتحاد .

ومنها : ما ورد من نفي الصلاة بدونه - كما في الأمر الأول - وهو ملائم للركنية . ومنها : لزوم الاحتياط في العبادة الحاكم بأعادتها عند الإخلال بما اعتبر فيها عمداً وسهواً .

ويزيد الأول بخروجه عن مسمى الركوع عرفاً وشرعاً ، فلا مجال لتوهم خلافه .

والثاني بورود ما يضاها ذلك التعبير في الفاتحة أيضاً ، كما في قوله : «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مع أنها واجب غير ركني ببركة حكومة «لاتعاد» كما سنشير إليه . وأول وقوع الطهارة في عقد مستثنى القاعدة لحكمنا بعدم الاعتداد بتركتها سهواً ، مع ورود قوله عَلَيْهِ : «لا صلاة إلا بطهور» فيه .

والحاصل : أن المدار على الركنية أو ما يساوقها الوقوع في عقد المستثنى من قاعدة لاتعاد ، أو قيام دليل خاص على البطلان عند الإخلال السهوي - كما في تكبير الاحرام وقيامها في القيام المتصل بالركوع - وأما مجرد التعبير بنفي الصلاة بدون أمر خاص غير كاف بعد ورود القاعدة الحاكمة .

والنتيجة : أنه هو نيته بالتخصيص في القيام والتكبير أو لا وبالعارض مع ما

تقدّم وكون النسبة عموماً من وجه مع احتمال التقديم عليها ثانياً ، التجاء غير ناجح بعد حجّيّة العام المخصّص في الباقي أوّلاً و حكومة القاعدة النازرة إلى الأدلّة الأدليّة عليها ثانياً ، فمعه لامجال لملاحظة النسبة وإعمال قواعد التعارض. فما في «الجواهر» من أنّ النسبة بينهما من وجه - كما في حاشية المدارك - خالٍ عن المدرك ، وإن رجّحها - رحمه الله - على تلك الأدلّة بالشهرة الفتوائية وباطلاق أدلّة السهو ، فمختاره قويّ وإن لا يخلو دليله عن ضعف .

فتبيّن : أنّه لأساس للمركنيّة ، فضلاً عن دعوى الاجماع عليها .
وأما الثالث : فلا كلام في السقوط عند العجز ، إذ لا تكليف بما لا يطاق البتّة ، فلا مجال للمبحث الزائد فيه .

وأما الرابع : أي تجدّد القدرة على الانتصاب بعد العجز عنه ، فإن كان بعد الدخول في الركن التالي ، فلا يجب عليه العود والتدارك . وأمّا قبله : فإن كان زوال العذر وتجّدّد القدرة بعد تمام الر كوع وذكّره ، فلا ريب في وجوب العود ، لأنّ العجز السابق على زمن الامتنال غير ضارّ ، كما أنّ القدرة السابقة عليه غير نافعة ، لدوران الحكم مدار العجز والتقدرة في زمن الاتيان ، لافي ظرف توجه الخطاب ، كما في محلّه . وأمّا إن كان عند الهويّ إلى السجود قبل الدخول فيه : فإن كان وزان القيام اللاحق للر كوع وزان القيام السابق عليه - من لزوم الاتّصاف بالملحوق كالسبق الذي يضرّه تخلّل الأجنبيّ ويقطع الارتباط و وصف التعقّب - فلا يجب العود ، إذ لا يمكن تدارك القيام المتّصف بكونه بعد الر كوع عند تخلّل الهويّ بينهما . وأمّا إن لم يكن كذلك ، بل كان الواجب هو تحصيل القيام والانتصاب بعد الر كوع - لا بما أنّه متّصف بالبعديّة والملحوق - فيجب العود ، لبقاء الأمر وعدم زوال المحلّ .

وحيث إنّ المستفاد من الاجماع هو أصل الوجوب ، وكذا النصّ الأمر بالرفع والنافي للصلاة بدون إقامة الصلب - بلادخاله للحيشيّة المتوهّمة التقييدهم -

فعليه : يلزم العود والتدارك .

والتعبير بالرفع من الركوع من باب العنوان المشير ، لالماً خوذ في الموضوع ، فالواجب هو مجرد القيام والانتصاب .

وما في مصباح الفقيه الهمداني - رحمه الله - من استلزامه جواز الإخلال به عمداً على وجه لا ينافي حصول القيام بعد الركوع - كما لو جاس من الركوع أو هوى للسجود عمداً ثم قام - وهو خلاف ظاهر النص والفتوى ، انتهى .

غير مرضي* ، إذ على تسليم المنع وعدم الجواز ، فلملّه من الأفعال القليلة المنافية - حسب ما يأتي : من مانعيّة الفعل الكثير وبعض أقسام القليل - بالانحلال الانتصاب بعد الركوع بما هو واجب صلاتي بذلك .

فالأحوط - لو لم يكن أقوى - هو لزوم التدارك ، كما عن جماعة منهم العلامة - رحمه الله - في التذكرة ، حيث قال : « لو منعه العلة من الانتصاب سجد ، فإن زالت قبل بلوغ جبهته الأرض فأنه يرفع و ينتصب و يسجد ، لزوال العلة قبل الشروع في الركن ، وفي المبسوط : يمضي في صلاته ، وليس بجيّد ، لأن الانتصاب والطمأنينة واجبان » انتهى ما في التذكرة .

ومن هنا يتّضح حكم الفرعين الآخرين : أحدهما النسيان عن الانتصاب من الركوع مع التذكّر حال الهويّ قبل السجود . والآخر السقوط إلى الأرض بعد تمام الركوع لعارض قهري* ، حيث إنّه يعود فيهما لتدارك الانتصاب .

والسرّ في ذلك كله : أن العذر الذي يسقط معه التكليف هو العذر المستوعب لعمود زمن الامتنال ، لا الطاري منه في وقت والزائل في وقت آخر مع بقاء أمد الطاعة والاتباع بحاله ، فما في التذكرة : من احتمال عدم لزوم القيام في فرض السقوط لعارض ، حيث قال فيه : « ويحتمل أن يسجد من غير قيام لفوات محلّه لعذر غير سديد .

ولو سقط قبل تماميّة الركوع وجب الرجوع لتحصيل ما لم يأت به مع بقاء المحلّ*

-أي الركوع - وأما لو سقط بعد تمامية ما هو الركن ولكن قبل الاتيان بما يجب حينذاك من الطمأنينة ، فلا يجب العود إلى الركوع صوتاً عن زيادة الركن ، وإن يجب القيام والانتصاب .

فتبين حكم هذه الفروع الخمسة الممتازة بعضها عن بعضها في الموضوع. مع اشتراك جملة منها في الحكم ، لاجمعها .

الامر الرابع

في لزوم الطمأنينة حال الانتصاب من الركوع

لا خلاف في وجوب الطمأنينة حال الاعتدال من الركوع ، فمن قام عنه معتدلاً يجب عليه أن يطمئن آناً ما يصدق معه القرار ، ثم له أن يهوي إلى السجود ، فلو بادر إليه قبل الاستقرار عمداً بطلت صلاته ، لما عن غير واحد من الأصحاب دعوى الاجماع عليه ، نحو ما في التذكرة ، حيث قال ، « عند علمائنا أجمع »^(١) . وأما سهواً : فلا بطلان ، لقصور مقتضى الفساد الذي هو دليل لبّي . مع حكومة « انعدام » المصححة للصلاة سهواً ، بعد الفراغ عن عدم مساس الطمأنينة حال الانتصاب بالركوع الداخل في عقد المستثنى ، و بعد الفراغ عن عدم ثبوت ركنية هذه الطمأنينة بحيالها ، وإن قال الشيخ - رحمه الله - في محكي خلافه به .

تنبيه

لو افتقر إلى العماد لتحصيل أصل الانتصاب أو الاطمئنان حاله ، وجب تحصيله ولو بالاجرة التي لانقض بحاله ، وقد مرّ بعض الكلام فيه عند تقرير دراسة سيدنا الاستاذ المحقق الداماد - قدس سره - في مبحث القيام ، واتضح هناك : أن الضرر في أي مورد مخصص للحكم أو رافع له ، وفي أي مورد لا يكون ، فراجع .

الامر الخامس

في وجوب الذكر حال الركوع

إنّ البحث فيه - من حيث أصل وجوب الذكر وعدمه ، و من حيث بيان ما هو الواجب أو المستحب ، و من حيث مقداره ، وغير ذلك - رهين المقال في جهات عديدة :

الجهة الاولى

في أصل وجوب الذكر

لا خلاف عند أصحابنا الامامية - قدس سرهم - في أصل وجوب الذكر حال الركوع ، كما عن غير واحد منهم دعوى الاجماع أو ما يقاربه عليه ، و في التذكرة « عند علمائنا أجمع » ثم استدلت - رحمه الله - له بقوله : « ولأنه هيئة في كون فيجب فيه الذكر كالقيام » انتهى .

وفيه : أنه لادليل على هذه الكبرى التي ادّعاها أولاً ، مع انتفاضة بالانتصاب من الركوع ثانياً ، حيث إنه كون صلاتي واجب بحياله مع عدم وجوب الذكر فيه ، كما أفتى - رحمه الله - باستجابته هناك ، فراجع .
وبالجملة : لا إشكال في أصل وجوب الذكر في الجملة بعد قيام الاجماع عليه وشهادة عدّة من النصوص الآتية له ، فلا نظيل .

الجهة الثانية

في بيان ماهو الواجب في الركوع

هل يجب مطلق الذكر في الركوع تسبيحاً كان أو تهليلاً أو غيرهما : من الأذكار الدالة على ذات الله و وحدته وعلمه وقدرته ونحوها ؟ أو يجب خصوص التسبيح فقط ؟ بعد اتفاق الكل على إجزائه - أي التسبيح - قولان : ثانيهما خيرة غير

واحد من القدماء ، وأولهما خيرة بعض الأدائل وجلّ الآخر لولا الكل .

قال في المبسوط : « والتسبيح في الركوع أو ما يقوم مقامه من الذكر واجب . وفي النهاية : « والتسبيح في الركوع فريضة . . . وإن قال بدلاً من التسبيح : لا إله إلا الله والله أكبر كان جائزاً » انتهى .

ولاحفاء في الميز بين كتابيه ، حيث إنه لا يستفاد من النهاية عدا أجزاء التهليل والتكبير بدلاً من التسبيح ، وأما مطلق الذكر - كما في المبسوط - فلا .
وحيث إنه لا إجماع بتّي على خصوص أحد القولين الناشئين من اختلاف النصوص ، فبالجري أن نعطف المقال حول ماورد في الباب من أهل البيت عليهم السلام حتى يبلو ح الحق ويستقر ، ويذهب غيره جفاءً . فان دلّ على كفاية مطلق الذكر فلا مجال لرفع اليد عنه ، إلا بالأعراض الموهن للسند أو المعارض الأقوى من المتن .
وتلك النصوص على طائفتين : إحداهما ما ظاهره تعيين التسبيح ، والاخرى ما ظاهره كفاية مطلق الذكر .

فمن الطائفة الاولى : ما رواه عن هشام بن سالم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود؟ فقال : تقول في الركوع : سبحان ربّي العظيم . . . الفريضة من ذلك تسبيحة ، والسنة ثلاث ، والفضل في سبع ^(١) .

والاستفاد منها - عدا مفروغية لزوم التسبيح - هو تعيين الكبرى منه .
وأما المراد من « السنة » فهل هو ما فرضه النبي في قبالة ما فرضه الله ؟ بملاحظة ماورد : من أنه لما نزل قوله تعالى : « فسبح باسم ربك العظيم » قال النبي صلى الله عليه وآله : « اجعلوه في ركوعكم » بناءً على الاكتفاء في فريضة الله بهذا القدر ، أو المراد منه هو المندوب ؟ بناءً على أن المراد من قوله : « والفضل الخ » هو الأفضل ، ولكن الأمر سهل بعد قيام ما يدل على أجزاء التسبيحة الواحدة ، كما يأتي .

وما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : ما يحزني من القول

في الركوع والسجود؟ فقال : ثلاث تسبيحات في ترسل و واحدة تامة تجزي^(١) .
و المراد من التسبيح باطلاقه ما يشمل الصغير منه نحو «سبحان الله» كما أن المنساق من التامة هو الكبير منه ، لظهور التمام فيه أولاً ، و لأن المتبادر من لفظة «الاجزاء» هو أقل ما يكتفى به عند الامتثال ، ولامعنى لأن يكون الأقل هو الثلاث مع إجزاء الواحد ، فيدل على أن ذاك الواحد ليس من آحاد ذلك الثلاث بحسب الشخص أو الصنف .

و أما رواية الحسين بن علي بن يقطين ، عن أبيه ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال : سألته عن الرجل يسجد ، كم يجزيه من التسبيح في ركوعه وسجوده؟ فقال : ثلاث و تجزيه واحدة^(٢) .

فالمراد من الواحدة فيها أيضاً هو الكبير لا الصغير ، لما اشير إليه : من ظهور «الاجزاء» في الأقل و إن لم توصف هنا بالتمام ، كما يتضح .
و ما رواه عن علي بن يقطين^(٣) و أبي بكر الحضرمي^(٤) ظاهر في تعيين التسبيح أيضاً ، مع اختلاف يسير بينها .

وهكذا ما رواه عن معاوية بن عمار^(٥) وعن سماعة^(٦) و أبي بصير^(٧) ظاهر فيه أيضاً ، فلامجال للنقاش في سند بعضها بعد اعتبار سند بعضها الآخر .

ومن الطائفة الثانية : ما رواه عن هشام بن الحكم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : يجزى أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود : لا إله إلا الله والحمد لله والله أكبر ؟ فقال : نعم كل هذا ذكر الله^(٨) .

لا خفاء في ظهوره في إجزاء مطلق ذكر الله في الركوع ، كما لا سترة في

(١) (٣٠٢ و ٣٠١) الوسائل الباب ٤ من أبواب الركوع ح ٣٠٢ و ٣٠١ .

(٢) (٤) الوسائل الباب ٤ من أبواب الركوع ح ٧٥ و ٧٦ .

(٣) (٥ و ٦) الوسائل الباب ٥ من أبواب الركوع ح ٣٠٢ و ٣٠٣ .

(٨) (٨) الوسائل الباب ٧ من أبواب الركوع ح ١ .

ظهوره في كون المغروس في الأذهان و الدارج في الخارج هو التسبيح . و أما بيان مقدار الذكر ففي الجهة التالية .

ومارواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله ، وقال : سألته يجزى عني أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود : لا إله إلا الله والله أكبر ؟ قال : نعم ^(١) .
وليس في ذيله التعليل المعمم للحكم في جميع الأذكار وإن كان في سابقه كفاية .
ومارواه عن عبد الرحمن بن أبي نجران ، عن مسمع بن أبي سيّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : يجزيك من القول في الركوع و السجود ثلاث تسبيحات أو قدرهن مترسلاً ، و ليس له ولا كرامة أن يقول : سبّح سبّح سبّح ^(٢) . و نحوه مارواه عن صفوان ، عن مسمع ، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣) .

وذلك لاطلاق لفظة «القدر» الشامل لغير التسبيح أيضاً . و لإجمال فيها ، كما احتمله صاحب الحقائق - قدس سرّه - و وافقه الفقيه الهمداني - رحمه الله - في مصباحه . نعم : لا بدّ من الاقتصار على ما يصدق عليه الذكر ، لقوّة ظهور ذاك التعليل وعدم مقادمة هذا الاطلاق له ، فلا يجزي مطلق الدعاء وإن لم يكن ذكراً لله (تعالى) .

ثم إنّ مقتضى الصناعة في الجمع بين هاتين الطائفتين - بعد صحّة الثانية كالاولى وعدم ثبوت الاعراض عنها بعد ذهاب بعض القدماء إلى مفادها ، كما مرّ - هو الحكم بكفاية مطلق الذكر ، و إن كان الأولي هو التسبيح ، بل الأحوط ذلك ، لأنّه خيرة كثير من الأوائل (قدس سرّه) كما أنّه كان ممّا استمرّ فعل النبي صلى الله عليه وآله عليه حسب ما يترائي من الروايات الناطقة ببيان آدابه صلى الله عليه وآله . ولكن ليس بنحو يصادم ظهور إطلاق الطائفة الثانية ، فلامجال لتردّد المحقق - رحمه الله - .
ومن هنا يظهر : أنّ التخيير بين التسبيح وغيره من الأذكار عقلي لاشري ،

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب الركوع ح ٢ .

(٢) (٣٠٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب الركوع ح ٤٠١ .

- وإن أمر بالأول في بعض ما مر - إذ الاستفادة من تعليل الطائفة الأخيرة هو دوران الحكم مدار أصل الذکر الجامع بين أفرادہ ، بلا خصوصية شيء منها .

الجهة الثالثة

في بيان مقدار الواجب

فقد اختلف أصحاب القول بتعيين التسبيح فيما يجب منه على أقوال : من الاكتفاء بالتسبيح مطلقاً ، كما عن المرتضى - رحمه الله - ولزوم التسبيحة الكبرى ، كما عن « النهاية » مع ما مر : من تجويزه التهليل والتكبير أيضاً - فراجع - والتخير بين الواحدة من الكبرى أو ثلاث صغريات ، كما عن ابن بابويه - قدس سره - ولزوم ثلاث مرات على المختار و واحدة على المضطر ، كما عن أبي الصلاح - رحمه الله - وجوب ثلاث كبريات ، كما نسبہ العلامة إلى بعض علمائنا ، إلى غير ذلك مما يمكن العثور عليه . ومنشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف النصوص .

وقد بان لك في الجهة الثانية : التخيير بين التسبيح وغيره من الأذكار . وبيّن هاهنا بأن مقتضى تقييد إطلاق ما دلّ على كفاية مطلق الذکر بما ورد من التحديد بمقدار ثلاث تسبيحات ، هو الاكتفاء بواحدة من التسبيحة الكبرى أو ثلاث من الصغرى أو ما بظاهيها في القدر من الأذكار الآخر .

ونوضحه : بأن أقصى ما يستفاد من صحيح « هشام »^(١) هو كفاية مطلق الذکر ، ولا نظر له إلى حيثية الكمّية ، فلا إطلاق له من هذا الحيث ، لكونه ناظراً إلى نفي الخصوصية عن التسبيح فقط ، سواء قلنا : بأن المشار إليه في قوله « كل » هذا ذكر الله ، هو كل واحد من التهليل والتحميد والتكبير المذكورات في السؤال حتّى يكون « الواو » في قول السائل للترديد والتقسيم لا الجمع بين

تلك الامور في الذكر ، أو قلنا : بأن "المشار إليه هو مجموع ما في السؤال من البدل والمبدل حتّى لا ينافي كون «الواو» للجمع ، إذ على أيّ تقدير لا إطلاق له من هذا الحيث. مع ما في معتبرة «مسمع»^(١) من التحديد بمقدار ثلاث تسبيحات المعنى "به الثلاث في الذكر ، لافي الألفاظ والحروف البتّة .

ومن هنا يتضح : أنه لا يكفي قوله : «سبحان ربّي العظيم» مجرّداً عن قوله : «وبحمده» أو ما يفيد معناه من الأذكار الاخر ، لأنّ الناقص من ذلك لا ينطبق عليه ما تقدّم من عنوان «الواحدة التامة» الناطرة إلى المعهود والخارجي ، ولا يصدق عليه أيضاً أنّه بمقدار ثلاث تسبيحات .

وعدم ذكر «وبحمده» في رواية «هشام بن سالم» المتقدّمة^(٢) غير ناهض لعدم الوجوب ، بعد احتمال إشارته إلى الذكر المعهود ببيان الجزء وإرادة الكل - كما هو الدارج - فهو قاصر عن الظهور في العدم ، وعلى التسليم : غير مقاوم لظهور التحديد بمقدار الثلاث المذكور وإن كان خاصاً منه ، إذ المناط في التخصيص والتقييد هو شدة الظهور وضعفه ، لا مجرّد الخصوصية والعمومية . وقد يؤيد ذلك باشتمال غير واحد من النصوص عليه ، بل عن حاشية المدارك - للاستاذ الأكبر - أنه مذكور في تسعة أخبار ، وزاد في محكي "مفتاح الكرامة" ثلاث روايات اخر . فحينئذٍ لا مجال للمحكم باستجاباه ، كما في «التذكرة» ومحكي "المعتبر" بل قد ينسب إلى الأكثر ، كما لا موقع لمقال «الحقائق» من الفرق بين التسبيح وغيره بعدم أجزاء الناقص عن ذاك القدر في الأوّل دون الثاني .

تنبيهات :

الاول : إنّ تحديد ذكر الركوع بما مرّ خاص بالمختار ، وأمّا المضطرّ : فيجزيه التسبيح الصغير مرّة واحدة نصّاً وفتوى ، بل في محكي "المنتهى" الاتفاق

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب الركوع ح ٢٠١ .

(٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب الركوع ح ١ .

عليه . وعن «الهداية» نقله مراسلاً ، قال : قال الصادق عليه السلام . . . وتسيحة واحدة تجزي للمعتل والمريض والمستعجل .

وقد تقرّر في موطنه الميز بين نحوي الارسال ، الذي أحدهما - كاللقام - ممّا يسند إلى المعصوم عليه السلام صريحاً ، والآخر بنحو الرواية عنه ، نحو قول المرسل : «روي عن المعصوم عليه السلام» .

ويدلّ عليه في خصوص المريض ما رواه عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : أدنى ما يجزي المريض من التسبيح في الركوع والسجود ؟ قال : تسيحة واحدة ^(١) .

إن إطلاق الواحدة شامل للتسبيح الصغير بلا تقييد من الخارج ، بخلافه في المختار ، كما مرّ . ولعلّ خصوصيّة المرض ملغاة ، فيتعدّى إلى غير المريض : من ذوى الأعذار الجامع لهم عنوان «المضطّر» .

وأما التعدّي عن التسبيح الصغير إلى ما يعادله من التهليل ونحوه من الأذكار : فيحتاج إلى استنباط آخر ومساعدة أخرى للعرف في ذلك .

ولا خفاء في أنّ المراد من «الاستعجال» ليس هو مطلق ما يستعجل له أرباب الحاجة الدنيويّة ، بل خصوص ما في تحمّل فقدّه كلفة ومشقّة عرفيّة وإن لم تبلغ حدّ الضرر والحرّج ، لأنّه القدر المتيقّن من التعدّي ، كما أنّه المنساق من مرسلة «الهداية» أيضاً ، فلا استعجال لضيق الوقت أو مصلحة أخرى أو دنيويّة معتدّ بها مجوّز لذلك .

الثاني : إنّ الواجب من الذكر هو التسبيح الكبير مرّة ، أو ثلاث صفار ، أو ما يعادلها من الأذكار الأخر - حسب ما تقدّم - دون الزائد من ذلك ، فلو أتى بذلك الزائد فقد أتى بمندوب بحت يجوز تركه لا إلى بدل ، إذ ليس المقام من باب التخيير الشرعي بين الواحد والكثير ، ولا التخيير العقلي بين الأقلّ والأكثر .

كما أنه لا دليل على كون الواجب هو خصوص الأول دون ماعداه ، بل الواجب هو واحد من ذلك ، فلاحتمالات الثلاث الأخر موهونة بفقد الدليل . مع ما في بعضها من المحذور الثبوتي ، لأن التخيير الشرعي بين التدريجيّات الطوليّة وإن كان ممكناً بعد إرجاعها إلى المتبائنات - على ما في موطنه - وأما التخيير العقلي الذي لم يلحظ فيه الخصوصيّات الفرديّة فلامجال له في نحوالمقام ممّا لايمكن الامتنال بالفردالكثير أبداً ، لأنّه مسبوق بالامتنال بالقليل دائماً ، مع عدم تمشّي الاحتياال الصناعي المصحّح للتخيير الشرعي بين الأقل والأكثر فيه ، فتبصّر!

و الحاصل : أن نطاق النصوص هو كون الواجب هو الواحد الدال على أن ما عداه مستحب ، لا أن المجموع هو أفضل فردي التخيير .

ثمّ إنّّه لا اشتراك للفعل بين الواجب والمندوب في تلك الصور الثلاث ، إذ في الأولىين منها يكون كل واحد من الأقل والأكثر واجباً تخييرياً ، إمّا شرعاً كما في الأولى ، أو عقلاً كما في الثانية .

وأما في الثالثة : فحيث إنّ الواجب هو خصوص المصداق الأول دون ما عداه ، فلامجال لتطرق الشرّكة فيه ، إذ لا تعدّ دولا صلوح لا تطابق ماعدا الواجب عليه ، فهو متعيّن قهراً .

و في الصورة الأولى لكون الخصوصيّة الفرديّة مأموراً بها و واقعة تحت الطلب فعليه يجب تحصيلها ، وإن توقّف على القصد يلزم إيجادها أيضاً . فان كان المميز بين فردي التخيير بنيّة التعيين يجب تحصيلها البتّة ، وإلا فلا ، إذ المفروض : وقوع ذلك المميّز تحت الطلب أيضاً .

وأما في الصورة الرابعة : (التي يكون الواجب فيها هو الواحد من الأذكار و الباقي مندوب) فيقع الكلام فيه من حيث لزوم نيّة التعيين وعدمه ، لا اشتراكه بين الواجب والمندوب ، كما في فريضة الصبح وناقلته .

ولاخفاء في عدم اختصاص البحث بما إذا اريد الاتيان بالزائد عن الواحد ،

كما أن لزوم التعيين لفريضة الصبح لا يختص بما إذا اريد الاتيان بالنافلة أيضاً، لأن منشأ الحاجة إلى التعيين هو صلوح انطباق كل من الواجب والمندوب عليه، بالتوقف على إتيان المندوب في الخارج . نعم : يكون التعيين عند عدم إرادة الاتيان بالنافلة أو الزائد ارتكازياً، فيجزي في نحو المقام .

وأما عند إرادة الاتيان به أيضاً : فقد يحتمل تعيين الفرد الأول للواجب، باعتبار تحقق وصف الواحدية التي هي عنوان الواجب به، فيتعين لذلك فهراً، كما هو أحد احتمالي «الجواهر» .

و فيه : أن التعيين القهري إما لعدم انطباق العنوان إلا على فرد خاص كعنوان «أول ما يوجد» أو ما يضاويه مما لا ينطبق إلا على الفرد الخاص، وإما لعدم صلوح بعض الخصوصيات الحاقّة بالمصدق لما عدا ذلك العنوان، كما في «صوم رمضان» حيث إن ذاك الزمان لا يصلح إلا لذلك الصوم فيتعين له، بلا احتياج إلى قصد عنوان «رمضان» .

فعليه : يكون دعوى التعيين القهري في المقام - المفروض فيه وجوب الواحد لا الأول بخصوصه - عريّة عن الشاهد . إلا أن يقال : بأن نطاق غير واحد من النصوص هو عنوان «الواحد» فيكون مفاد روايات النذب هو «ما زاد عن الواحد» إذ لا يمكن انحدار الوجوب والنذب معاً إلى عنوان خاص مع انحفاظ جميع خصوصيته، فعليه : يكون التعيين قهرياً، كما لو كان الواجب هو عنوان «الأول» .



بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

اللهم فقهنا في الدين

فصل فى السجود

إنَّ استيفاء المقال فيه - من جهة معناه وأَنَّهُ ما هو عرفاً و شرعاً ، و من جهة حكمه لغير الله من الحرمة ، و فى الصلاة من الوجوب ، و من جهة كيفية وجوبه من الركنية وتصويرها ، و من حيث ما يعتبر فيه من الامور الواجبة فيه أو حاله ، و بيان ما يقوّمه من تلك الامور دون ما عداها منها ، و ممّا يجب عند المعجز عن السجود الاختياري ، و كذا ما يجب منه (أي من السجود) فى غير الصلاة للمعزائم ، أو يستحبّ ، و ما إلى ذلك - رهين مقامات .

أما المقام الاول

فتمام الكلام فيه - من جهة معنى السجدة، و حكمها إذا كانت لغير الله ، و حكمها فى الصلاة ، و تصوير ركنيتها فيها - على ذمة امور :

الامر الاول

فى أن السجود ما هو ؟

إن من المعاني اللائحة التى لاسترة عليها لدى العرف هو ما يعبر عنه بلفظة « السجود » واللغة وإن كانت مرآة للعرف وعبرة له ، ولكن قد لا يذكر فيها بعض ما يعتبر فى المعنى اتكالا فى تميمه إليه ، لأنه شرح اللفظ لا المهمة التى لا يتطرق فيها ذلك ، فعليه : لاغرو فيما فى غير واحد من كتب اللغة^(١) من أن السجود هو التظامن والتذلل والخضوع والميل ونحوها ، بعد أن كان معناه العرفى هو الانكباب على الأرض بالوجه مطلقاً أو الجبهة والجبين مثلاً ، لأصرف الخضوع ومجرد التذلل وإن كان بغير الكعب على الأرض .

وليس المراد من « الأرض » هنا هو خصوص ما يصح السجود عليه ، لأنه اعتبار زائد فيه . ثم إن الهوى خارج عنه مقدّمة له - حسب ما حققناه فى الر كوع - إذ الوضع الخاص من الانكباب يعد سجوداً لدى العرف ، بإدخاله للتقويس والانحناء المقدّمى .

الامر الثانى

فى حرمة السجود لغير الله تعالى

إن من المغفروسات فى أذهان المتشرّعة هو ممنوعة السجود لغيره (تعالى) بحيث لا يعتبره ريب ، ولعلّه لأن وضع الجبهة على الأرض تعظيماً وتذلاً مصداق فعلى للعبادة ، فيشملة النهى الدال على حصرها لله (تعالى) نحو قوله تعالى : « ألا تعبدوا إلا إياه » ولا اختصاص لذلك بالاطاعة الخارجية ، بل بعمتها وكل ما يكون بنفسه مصداقاً لها - أي للعبادة - .

(١) مفردات الراغب وغيره .

وفي باب سجدة الشكر: "أنَّ السجود بنفسه كالنافلة مندوبة مطلقاً^(١) فهو عبادة نحوها ألْبَتَّة . أضف إلى ذلك : ما في غير واحد من الأدعية «... إنَّ الصلاة و الركوع والسجود لا تكون إلَّا لك» .

ويشهد له روايات الباب ٢٧ من أبواب السجود من الوسائل . ولا يتطرق فيها النقاش الصناعي بعد استقرار الحكم بروحه ومغزاه في الأذهان ، ولذا تراها ناطقة بأنَّ سجود الملائكة كانت لله (تعالى) إلى آدم ، لاله ، بل كان هو إِلَّا قبلة لمسجوداً له . وفيما رواه عن الاحتجاج ، قال رسول الله ﷺ في احتجاجه على مشركي العرب: «... أما علمتم أنَّ من حقِّ من يلزم تعظيمه وعبادته أن لا يساوي عبيده؟ الخ»^(٢) ولا ريب في ظهوره في اختصاص السجود لله (تعالى) والابتلاء بهؤلاء الجهال أوجب التمثيل في الاحتجاج بما يطول نقله .

و هكذا تنطق بأنَّ سجود يعقوب و ولده لم يكن ليوסף ، وإنَّما كان ذلك منهم طاعة لله (تعالى) وتحيّة ليوסף .

ولعلَّه من هذا القبيل سجود سواد الشيعة وانكبابهم على الاعتبار المقدّسة . و حيث قد اتضح في الأمر الأوّل صدق السجود عرفاً على الانكباب على الأرض فلاضير في مثله بعد احتفافه بالقرينة المشار إليها ، بل امر به في بعض الآداب ، نحو مارواه في «البحار» في كيفية الزيارة الجامعة عن ابن طاووس ومؤلف «المزار الكبير» - رحمهما الله - قالوا : إنَّها مروية عن الأئمة عليهم السلام الزيارة الخامسة منها ، إن فيها: «ثمَّ تنكبَّ على القبر وتقول الخ»^(٣) إن لا يعتبر في معنى السجود الاستقبال و وضع سائر المواضع عدا الوجه أو الجبهة عرفاً .

(١) و ينقسم الى ذى سبب نحو ما كان للنعمة أو تذكرها أو لدفع النعمة أو عقيب

القرائض ونحوها ، والى غير ذى سبب كالنافلة .

(٢) الوسائل الباب ٢٧ من أبواب السجود ح ٣ .

(٣) بحار الانوار ج ١٠٢ ص ١٦٤ .

وأما تقبيل الضريح: فهو خارج عن الكلام، لعدم انطباق السجود عليه، بل امر به وبتمريغ الخدين عليه في هذه الزيارة^(١).

وأما تقبيل العتبة: فالأقوى أيضاً جوازه بعد جواز الانكباب البتة .
ولكن لا ينبغي للسواد تقبيلها فضلاً عن السجود عليها ، صوناً عن العناوين
الثانوية التي لعلها توجب انحراف بعض أو طعن بعض آخر .

ويشهد له ما في رواية العسكري عليه السلام (في تفسيره) عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله قال . . . و لو أمرت أحداً أن يسجد هكذا لغير الله لأمرت ضعفاء شيعتنا و سائر
المكلفين من متبعينا أن يسجدوا لمن توسط في علوم علي وصي رسول الله صلى الله عليه وآله الخ^(٢)
و الحاصل : أن تقبيل الضريح خارج عن المقام رأساً . و أما تقبيل العتبة
وكذا تقبيل المرقد المطهر - بناءً على تساويه لسطح الأرض أو تقاربه منه بحيث
يصدق عليه الانكباب - فالظاهر الجواز أيضاً ، لأنه مظهر للمحبة لا التذلل .
وأما السجود : فاذا كان للتذلل و التعظيم فالظاهر حرمة ، لاطلاق دليلها الآبي
عن التقيد أو التخصيص . وأما إذا كان تعظيماً لله أو شكراً له (تعالى) فهو جائز ،
لخروجه تخصصاً ، فتدبر .

الامر الثالث

في وجوب السجود في الصلاة وركنيته لها

لارب في وجوبه فيها، لقيام الاجماع البتة عليه - لولا الضرورة الفقهية -
و لعل البحث عن ركنيته دون أصل وجوبه إنما هو لاستغنائه عنه، بل المهم
هو تصوير كيفية الركنية هنا بعد الفراغ عن أصلها نصاً وفتوى .
و ليس المراد من قيام النص عليها هو أخذها عنواناً لرواية أو آية ، بل

(١) المصدر: ص ١٧٢ .

(٢) الوسائل الباب ٢٧ من أبواب السجود ح ٧ .

المقصود هو دلالة السنة على ما يساوق الركنية : من البطلان باخلال السجدين عمداً أو سهواً نقصاً أو زيادة ، ولا يميز في ذلك بين الاولين والآخرين - كما يأتي في الخلل - وقيامها أيضاً على عدم البطلان بنقص سجدة واحدة أو زيادتها سهواً. ونقل تلك الطوائف من النصوص - الناطقة بحكم الزيادة والنقص للـسجدة الواحدة من عدم البطلان و بحكمهما للسجدين من البطلان - على ذمة مباحث الخلل .
والذي ينبغي الكلام حوله هو تفسير الركنية الدارجة في كلمات الأصحاب - رحمهم الله - وتطبيقها على الصناعة، إذ الركن قد يفسر بما تبطل الصلاة بنقصه عمداً أو سهواً بالاتعـض لزيادته ، وقد يفسر بما تبطل بها أيضاً ، فيلزم الإشارة إلى ما هو المراد منه .

ثم "إن" الركن هنا هل هو مسمى السجود؟ أو السجدة الواحدة؟ و "السر" فيه هو اشتهاار إشكال صعب العلاج حسب الاحتيال الصناعي هنا بعد اقتضاح أصل الحكم ، وهو أنه لو كان السجود ركناً للصلاة لكان إما وحده ركناً لها ، أو مع صحابته لسجود آخر ركن لها ، واللازم باطل فالملزوم مثله ، والملازمة واضحة .
أما بطلان اللازم : فلأنه لو كان وحده ركناً للزم البطلان بنقصيته أو زيادته ، مع أنه ليس كذلك ، إذ لا تبطل بزيادته سهواً أصلاً ، هذا . ولو كان مع صحابة سجود آخر ركناً للزم البطلان بنقص السجدة الواحدة ، لانتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه ، مع أنه ليس كذلك ، إذ لا تبطل بنقصها سهواً .

وقد يتراءى خلوهذا العلاج الصناعي عن الثمرة الفقهية، ولعله ليس كذلك، لانتاجه فيما بعد ، إذ لو ثبت هنا أن" الركن هو مسمى السجود للزم عدم إمكان تدارك الجزء المنسي" الذي تذكر بعد الدخول في أصل السجود - كما في محلّه- فيترتب على عدم تدارك ذلك الجزء أثره الخاص: من البطلان لو كان ركناً- كالركوع- وعدمه لو كان غير ركن ، فلو نسي الركوع ودخل في السجود بطلت صلاته ، لعدم إمكان التدارك ، فحينئذ يندرج في مستثنى « قاعدة لاتعاد » .

وأما لو ثبت أن الركن هو مجموع السجدين معاً ، فما لم يدخل في السجود الثاني لكان للتدارك مجال .

نعم : يظهر من الأصحاب - قدس سرهم - الاتفاق على ما صدّرناه : من دوران البطلان مدار نقص السجدين معاً أو زيادتهما كذلك ، فتدبر .

وسنشير في ثنايا المقال القادم إلى تصوير بعض الأصحاب ركنية مسمى السجود عند دوران البطلان مدار النقص فقط ، فارتقب . وكيف كان : لا يخلو التعرض الاجمالي له عن الفائدة .

و في الجواهر : إنّه لو قلنا باعتبار الكليّة في الركن بالنسبة إلى النقص - كما هو الظاهر من المصنّف وغيره - لم يأت شيء من الاشكال ، ضرورة إمكان القول حينئذ بأن الركن مسمى السجود الذي لا يتحقق تركه إلا بعدم فعل السجدين ، ولا يرد زيادة الواحدة ، لعدم اعتبارها في مفهومه ، فلا يتوقف صدقه عليها . انتهى .

وفيه : أنّه وإن كان موافقاً لظاهر موضع المتن حيث اكتفى في بيان أثر الركنية ببطلان الصلاة بالاخلال بالسجدين عمداً أو سهواً ، ولكنه مخالف لموضع آخر منه - وهو الحجر الأساسي في المقام - وهو قيد المعية والصحابة ، حيث قال : «وهما معاً ركن في الصلاة» إذا المنساق منه عدم ركنية المسمى الذي يتحقق بالفرد الأول . ولا مجال حينئذ لاشتراك الفرد الثاني معه فيها ، إذ لا يوجدان معاً دفعة بل تدريجاً ، ومن اللائح أن الفضل في أمثال المقام لما سبق ، ولا استهمّ للآحق وحده ولا مع غيره .

وأما ما أفاده على اعتبار الكليتين في جناحي النقص و الزيادة ، فهو تام وإن كان مشوباً بالتكلف .

وظنّتي أن أبهى الوجوه ما أفاده البهائي - قدس سره - بعد إرجاعه إلى ما في البحار - على مؤلفه شأبيب رحمة الله - من أن الركن هو الجامع بين السجدة

الواحدة بشرط السهو والسجدتين لا بشرطه ، إذ لو أتى بسجدة واحدة عند السهو فقد أتى بمصدق الركن ، ولو أتى بهما فقد أتى به أيضاً . ولو أتى بثلاث فلم يأت بركن زائد ، إذ الثالث ليس بركن ، حيث إن الركن في حال السهو السجدة الواحدة فقط ولا سهو هنا بالنسبة إلى أصل الركن - كما هو المفروض - فالركن ليس بزائد والزائد ليس بركن . ولو أتى بالأربع وما زاد فقد أتى بفردين منه ، لأن الاثنين مطلقاً في حالتي العمد والسهو ركن ولا اشتراط لركنيته باحدى الحالتين ، فحينئذ تبطل الصلاة لزيادة الركن ، على ما يتضح في «قاعدة لاتعاد» لشمول المستثنى كلا طرفي النقص والزيادة .

فانضح إمكان ركنية السجدتين في الجملة ، بلا احتياج إلى الاستثناء ، كما في «الحقائق» وغيره .

وأما استقصاء القول فيما هو الركن وإثبات ما هو الحق وإزهاق ما هو الباطل ، ففي مباحث الخل .

وأما المقام الثاني

ففي ما يعتبر في السجود من الواجبات

يعتبر في السجود وضعاً أمور لا بد من بيانها والاشارة إلى ما بينها من المميز . أحدها : كونه - أي السجود - على سبعة أعظم ، فلا يجزي الأقل كما لا يجب الاكثر .

والذي يدل على هذا الحد نافياً لطرفي نقصه وزيادته ، هو صحيح زرارة ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : قال رسول الله ﷺ : السجود على سبعة أعظم : الجبهة واليدين والركبتين والابهامين من الرجلين ، وترغم بأنفك إرغاماً ، أما الفرض فهذه السبعة ، وأما الارغام بالأنف فسنة من النبي ﷺ . ورواه «الصدوق» عن ...

زرارة مثله ، إلا أنه قال : والكفتين^(١).

لا نعرّض في هذه الصحيحة للصلاة ، إلا أن معهودية السجود لها توجب انسباق ذلك إلى الذهن. ولظهورها في التحديد نافية لكل واحد من طرفي النقص والزيادة ، كظهورها في استحباب الارغام . وحمل «السنة» على فرض النبي ﷺ بعيد في نفسه ، لأن ما جعل مقابلاً له هو أصل الفرض ، لا فرض الله حتى يجعل ذلك شاهداً لما احتمل . أضف إلى ذلك : أن التحديد بالسبعة في الصدر كالنقص فيما استظهرناه ، وفاقاً للأصحاب - قدس سرهم - من استحباب الزائد عنها .

وخبر عبد الله بن ميمون القدّاح عن جعفر بن محمد عليه السلام قال : يسجد ابن آدم على سبعة أعظم : يديه ورجليه وركبتيه وجبهته^(٢).

وظاهره أيضاً تحديد ما هو المعهود من السجود الواجب في موطنه ، بلا أجزاء لما دون السبع ولا وجوب لما فوقه . ولا مجال للنقاش في السند بعد تسلّم الحكم بروحه ومغزاه .

وصحيح حماد - الوارد للتعليم - إذ فيه « . . . قال : سبعة منها فرض يسجد عليها ، وهي التي ذكرها الله تعالى في كتابه ، فقال : وأن المساجد لله فلا تدعو مع الله أحداً » وهي الجبهة والكفتان والركبتان والابهامان ، ووضع الأنف على الأرض سنة ، الحديث^(٣).

لأن الفعل وإن كان أعم من الفرض والندب ، ولكن التحديد القولي بذلك نافٍ لأي احتمال ينفيه ، كما أن المراد من «الابهام» هنا ما هو المعهود الخارجي حسب فعله عليه السلام من إبهام الرجل ، لا اليد ولا الأعم منهما . مع أن إيجاب الكف مغنٍ عنه .

ومرسل الطبرسي - رحمه الله - (في المجمع) قال : روي أن المعتصم سأل

(٢٠١) الوسائل الباب ٤ من أبواب السجود ح ٨٥٢ .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٢٠٢ .

أبا جعفر محمد بن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن قوله : « وأن المساجد لله فلا تدعو مع الله أحداً » فقال : هي الأعضاء السبعة التي يسجد عليها ^(١) .

لدلالته على التحديد بالسبع النافي للمحدثين الحافين به ، وإن لم يبين فيه تلك السبع بالتفصيل .

وأما ما رواه عن محمد بن مصادف (مضارب) قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إنما السجود على الجبهة وليس على الأنف سجود ^(٢) .

فلا يدل على إجزاء وضع الجبهة فقط ، إذ الحصر فيه إضافي لا حقيقي ، بقرينة مقابله ، و هو نفي الوجوب عن الوضع على الأنف ، وتخصيص الجبهة بالذكر لامتيازها عن الست الباقي بدوران السجود مدارها دونه وجوداً وعدماً ، كما يأتي .
وأما ما رواه عن عمّار ، عن جعفر ، عن أبيه ، قال : قال علي عليه السلام لا تجزي صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين ^(٣) ونحوه ما رواه عن عبد الله بن المغيرة عمن سمع أبا عبد الله عليه السلام ^(٤) .

فهو غير آبه للحمل على الذنب بعد قيام الحجّة النافية الناطق بعضها بأنّه سنة وبعضها الآخر بأنّه ليس عليه سجود ، فحينئذ لم يثبت ما هو الزائد عن السبعة . فالأرغام أي إلصاق الأنف و وضعه على المرغام (أي التراب) مندوب .
فما في محكي «الفقيه» وغيره - من لزوم الارغام - ضعيف .

وأما خبر هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : رأيته وهو ساجد وقد رفع قدميه من الأرض وإحدى قدميه على الأخرى ^(٥) .

فهو قاصر عن إفادة الاكتفاء بالأقل من السبعة - كالخمس مثلاً - لأنّ ذلك الفعل قضية في واقعة غير ناطقة بما ينافي مأمراً . بخلاف صحيح «حماد» المتقدم ، لأنّ هناك فعلاً مشفوعاً بالقول صادراً للتعليم ، مع صلوح هذا الخبر للحمل على ما ينافي ما تقدّم ، وهو واضح .

فقيتين : أن من الأمور المعتبرة في السجود هو كونه على سبعة مواضع ،
 بلا إجزاء للأقل ولا وجوب للأكثر ، وسوا فيك تفصيل تلك السبع فيما يلي :
 فمن تلك المواضع : الجبهة ، نصاً وفتوى . فلا كلام في أصل اعتبارها ،
 إنما اللازم هو تحديدها مع اتصافها كالجبين ، بحيث يؤخذ كل منهما في تعريف
 الآخر ، فيقال : الجبهة هي ما بين الجبينين والجبينان هما طرفا الجبهة . وقد يفسر
 كل واحد منهما بما يعم الآخر لعلاقة المجاورة أو الجزء والكل ، كما تنبه
 له المحقق الخراساني - رحمه الله - في ص ٩٢ من شرح تكملة نبصرة العلامة
 - رحمه الله - في باب التيمم .

والذي يعثر عليه المتتبع في مظانته - نحو باب التيمم ، وباب واجبات
 السجود ، وباب ما يسجد عليه من الأرض أو نباته ، ولزوم طهارة محل السجود ،
 وغير ذلك - أن المراد من « الجبهة » المواجهة للجبين ، هو خصوص ما بين الحاجبين
 إلى قصاص الشعر . ولا اعتداد بما يستعمل هناك في الجامع للجبين أيضاً ، كما
 في العرف .

و المتأمل في المتون اللغوية يجد اختلافاً فاحشاً بينها ، لعله يرجع إلى
 أصل واحد ، حيث إن سريح موضع من القاموس هو « أن الجبهة ما بين الحاجبين
 مصعداً إلى قصاص الشعر » . والمراد من « ما بين الحاجبين » هو خصوص ذاك المقدار
 الواقع بينهما الذي ينطبق في الجملة على الطرف الأعلى للأنف ، فما زاد عنه
 يندرج تحت الجبين .

ولإينافيه ما عن المجمع وغيره : من « أن الجبين فوق الصدغ » وكذا عن
 المصباح : من « أنه محاذ للنزعة إلى الصدغ » ونحو ذلك ، بعد استقرار دأب
 اللغويين على التفسير بالأعم اتكالاً على العرف في تمييزه - حسب ما أشير إليه
 في معنى أصل السجود - إذ لاتنافي بين كون ما فوق الصدغ داخلاً في الجبين وبين
 امتداده إلى الجبهة المحددة بما بين الحاجبين مصعداً إلى القصاص . فعليه : يلتزم

أيضاً مع قوله تعالى : « وتلّه للجبين » الظاهر فيما يحاذي النزعة إلى الصدغ وما يقرب منه .

ولعلّ سهولة وضع الجبهة بهذا المعنى بتمامها، قال بعض الأصحاب بوجوب الاستيعاب، مع تفسيره بالمعنى الذي أصرّ عليه الفقيه الهمداني - قدس سره - .
كما أن مقتضى الصناعة أيضاً ذلك ، للزوم حمل المطلق من النصوص على المقيّد منها ، لأنّ نطاق بعضها أصل الجبهة بلا تعيين و لاتحديد لها ، كما مرّ .
ونطاق بعضها هو كفاية وضع ما بين القصاص والحاجب ، كما هو المستفاد من ٢٩١ و ٥ من الباب ٩ من أبواب السجود من الوسائل . ونطاق بعضها الآخر هو التحديد بخصوص ما بين القصاص إلى طرف الأنف ، كما يدلّ عليه ٣ و ٤ منه . فيحمل ما عدا الأخير عليه ، فينتج ما ذكر ، لأنّها وإن كانت متّحدة النطاق في الاثبات ، إلّا أنّ ورودها في مقام التحديد ناطقة بسلب ما هو خارج عن الحدّ .

و القول بعدم تعرّضها للحدّ العرضي غير سديد ، بعد ظهورها فيه أيضاً بالالتزام المساوي للتحديد الطولي - المستفاد منها بالمطابقة - في الحجّية .
فلعلّ الاجماع المبدّعى في البين مستند إلى ما اشير إليه من النصوص بعدم إرجاع بعضها إلى البعض .

وعند انتهاء المقال إلى الأصل - لاجمال مفهوم الجبهة وحدّها - فاللازم أيضاً هو الاقتصار على خصوص ما بين القصاص إلى طرف الأنف الأعلى وما يليه ممّا بين الحاجبين من المقدار القليل ، لأنّه مفهوم أقلّ متيقّن في الامتنال .
وأما ما في التذكرة عن أبي حنيفة: من أنّه «إذا سجد على أنفه أجزأ» ، لأنّ الأنف و الجبهة عضو واحد ، فإذا سجد على الأنف أجزأ كما لو سجد على بعض الجبهة ، فلاعتداد به بعد بطلان القياس أو لا ، ولزوم كفاية وضع عظم الرأس أيضاً ثانياً ، لاتصاله بعظم الجبهة . كما أنّه لا ضرر في مخالفة «الاسكافي» المنسوب إليه كراهة السجود على نفس القصاص ، إن لم يرجع إلى مقالة الأصحاب ، كما في الجواهر .

و سيأتي بعض ما يشهد لما ذكر في السجود على الجبين عند تمدد الجبهة وغيره (بمنته تعالى) فارتقب .

ثم إنه لا يلزم استيعاب الجبهة بعد صدق الوضع المأمور به وكذا السجود عليها بجزء منها ، حيث إن الفعل هنا (وهو السجود عليها) مما يتحقق بطبعه بالبعض ، ومعه لادليل على الزائد ، لحصول الامتنال . ويؤيده صحيح « زرارة » المتقدم آنفاً ^(١) المصروح فيه باجزاء مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة .

ولا يعارضه ما رواه عن علي بن جعفر ، عن موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن المرأة تطول قصبته ، فإذا سجدت وقع بعض جبهتها على الأرض وبعض يدها الشعر هل يجوز ذلك ؟ قال : لاحتسب تضع جبهتها على الأرض ^(٢) .

لأنها وإن كانت ظاهرة في عدم جواز وضع البعض وأنه غير مجزئ ، إلا أن الصناعة تقضي بتقدم صراحة ذاك الصحيح - الناص - باجزاء مقدار الدرهم - على ظهور هذا المعتبر .

و يشهد له ما تقدم أيضاً من رواية « بريد » عن أبي جعفر عليه السلام إذ فيه . . . أي ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزأك ، والسجود عليه كله أفضل ^(٣) . فيحكم بأن المراد من عدم الجواز هناك ما يرجع إلى مقام الفضل وأنه لا يؤدّى بالبعض ، لأصل الاجزاء .

وحيث إن المدار هو المسمى لا غير - لأنه المنساق من النصوص والفتاوى بعد إرجاع بعضها إلى آخر - فما في الصحيح : من التقدير بالدرهم أو نحوه ، محمود على التمثيل لا التعيين ، لأن قوله عليه السلام فيه قبل ذلك : « فأبداً سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك » ضابط تام ، فمعه يتبين إناطة الحكم مدار المسمى

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب السجود ح ٥ .

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب ما يسجد عليه ح ٥ .

(٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب السجود ح ٣ .

قل "أو أكثر ، فلا تعيّن الدرهم احتياطاً ، فضلاً عن كونه الأقوى .

كما أن " احتمال ارادة العقد الأخير من الأتملة و كون إضافة الطرف إليها بيانية - بأن يراد مقدار العقد الأخير المقارب لمقدار الدرهم في الجملة ، حيث إن ذلك في بعض الأصابع كذلك - ثم حمّله على ما يكون المسجد طويلاً كالسواك ، تكلف محض وجهتهم بارد .

ولما كان المناخ هنا هو مجرّد المسمّى لانفس المقدار بمأثته مقدار خاص ، فلا يعتبر فيه أزيد من الصدق ، فحينئذ لو صدق على المتفرّق - كالسبحة والحصى - لكان مجزياً .

ثم على فرض لزوم المقدار : فالذي ينساق إلى الذهن منه هو أصل الكمية ، لا هي مع الوضع الخاص - وهو الهيئة الاتصالية - نظير العفو عما دون الدرهم البغلي في الطهارة ، حيث إن العفو هناك لا يختص بالمقدار المتّصل منه بل يعمّه والمنفصل أيضاً ، بخلاف غيره ممّا يكون للوحدة الاتصالية دخل فيه .

ويشهد لما اشير إليه مارواه عن يونس بن يعقوب ، قال : رأيت أبا عبد الله عليه السلام يسوّي الحصى في موضع سجوده بين السجدين ^(١) .

إذ الحصة صغيرة الحجارة ، والغالب منها أقل من الدرهم ، فحينئذ يجزي المتفرّق البالغ عند الانضمام وفرض الاتصال بحد الدرهم .

فدعوى الانصراف إلى خصوص المتّصل عارية عن البيئنة ، بعد قيام الشاهد على الخلاف ، فلا نطيل .

في الكف وتحديدّه :

ومن تلك المواضع السبعة : الكفان ، فيلزم البحث عن حد الكف ، وعن المقدار اللازم من وضعه ، وعن كيفية ذلك ، ظهر أو بطناً ، بسطاً أو قبضاً ،

(١) الوسائل الباب ١٨ من أبواب السجود ح ٢ .

وما إلى ذلك .

وأما أصل لزوم وضعه : فلعله يبين بعد ما نقحناء في صدر هذا المقام . ولا اعتداد باطلاق « اليدين » الشامل لغير الكف أيضاً في رواية « زرارة » المتقدمه^(١) بعد نقلهما في الخصال بـ « الكفتين » مع أنه المتيقن في الامتنال عند اختلاف النقل . وأما حمل - أي إطلاق اليد - على الكف بصحيح « حماد » الوارد في التعليم فبعيد ، إذ لا ظهور لذاك الفعل في الوجوب على نحو يقوى على ظهور المطلق ويقدم عليه ، لأن مدار التقييد وغيره هو قوة الظهور ، لا مجرد الإطلاق والتضييق ، كما مر مراراً .

نعم : لا ظهور للمطلق بعد تبادل الكف منه ، حيث إنه المنساق من الأمر بوضع اليد على الأرض أو السجود عليها ، إذ لا يوضع عادة غير الكف ولا يستعمل غالباً إلا في هذا القسم الخاص ، فمعه لا ينعقد الظهور المعتد به إلا في الخاص ، فوزانه وزان المخصص للشي المتصل . كما أن اعتبار مفصل الزندين من الكفتين خالٍ عن الشاهد بعد نهوض الحجّة على خلافه . فلا يجزي وضع ماعداهما .

إنّما الكلام فيما يحوم حول تحديده ، فنقول :

إن « الكف » الواقع في قبال « الجبهة » ونحوها من الأعضاء الآخر ، هو من الزند إلى أطراف الأصابع ، لا خصوص « الراحة » التي هي بينه وبين أصول الأصابع ، نظير « الكف » المقابل للوجه في كتاب النكاح عند استثنائهما عن الستر أو النظر ، وهكذا في غير ذلك .

وأما المقدار اللازم منه : فالمتعارف الدارج بين المتشرعة وإن كان هو الاستيعاب العرفي ، وكذا الوارد في تعليم « حماد » إنه بسط كفيه مضمومتي الأصابع النح^(٢) وكذا خبر « أبي بصير » عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال : إذا

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب السجود ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٢ .

سجدت فابسط كفيك على الأرض^(١). ولكن ذلك كله قاصر عن تحميم الاستيعاب وإيجابه، إذ التعارف لا يثبت أزيد من الرجحان، وتعليم « حماد » وإن كان مديناً بقوله عليه السلام: « هكذا صلّ » إلا أن إثبات الوجوب بمجرّدّه بعد احتفافه بغير واحد من الأحكام الأدابية مشكل، كما أن ضعف خبر « أبي بصير » مانع.

فالجزم بلزوم الاستيعاب - مع صدق السجود على مسمّى وضع الكف على الأرض - في غير محله. ولا مجال حينئذٍ للاتهام بالقياس على الجبهة، بعد استقلال الكف أيضاً في الملاك، وهو الصدق بدون الاستيعاب.

وأما خبر « العياشي »^(٢) فهو وإن كان مقرّباً من وجهه، ولكنه مبعد من وجه آخر، لأنه وإن دلّ على عدم لزوم وضع الأصابع رأساً، ولكنه يدلّ أيضاً على أن الكف هو خصوص الراحة المتخلّلة بين الزند واصل الأصابع الذي مرّ بطلانه.

نعم: لا يكون الصدق هنا على وزان صدق المسمّى في الجبهة، لأنّ التناسب هناك كان موجّباً للصدق بمقدار الدرهم، إذ الجبهة أيضاً كانت محدودة ضيقة، كما مرّ. وهذا بخلاف الكف، فلا بدّ فيه من مقدار معتدّ به عرفاً وإن لم يكن استيعاباً عرفياً، فضلاً عن الاستيعاب الحقيقي، فوضع الراحة مثلاً كافٍ وكذا الأصابع بتمامها. نعم: لا تجزي الأنامل، لأنّها أطراف الكف، كما قيل. وحيث إنّ المتفاهم العرفي من الأمر بوضع الكف هو جعل باطنها على الأرض أو غيرها، يحكم بعدم إجزاء وضع الظاهر. فعليه: لو ضمّ أصابعها ووضعها على الأرض مثلاً لا يصدق عليه أنّه سجد على الكف، بل يقال: إنّهُ سجد على ظاهر الأصابع، لا الكف. ولا يعتدّ بالمقدار القليل من الباطن الذي لم يستره الأصابع المضمومة.

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب السجود ج ٢.

(٢) المستدرک الباب ٢ من أبواب السجود ج ١.

وتوهم أن الأصابع حينئذ بمنزلة الثوب المتخلل بين الكف وبين الموضوع . فال موضوع في الحقيقة هو الكف . مقدوح بعدم مساعدة العرف المحكم عليه ، لصيرورة ظاهر الأصابع حينئذ هو الموضوع ، لا الواسطة بين الكف . الذي يتوهم أنه هو الموضوع - وبين الموضوع ، أرضاً كان أو غيرها .

و من هنا يظهر عدم الاجزاء فيما لوجافي وسط الكف و لا في الموضوع بأطراف الأصابع وزنده ، لعدم صدق « وضع الكف » هنا .

ثم لا خفاء في أن عدم اجزاء وضع الظاهر إنما هو حال الاختيار ، دون حال الاضطرار ، لأن المقطوع من التبادر إنما هو في حال الاختيار لا مطلقاً ، مع أنه الميسور من ذلك المعسور . وسيأتي بعض ما يرجع إلى جريان القاعدة في مسألة وضع الابهام ، فارتقب .

كما أن الحكم فيما لو كان الكف مقطوعاً هو أيضاً وضع ما يكون أقرب إليه ، للقاعدة المعتمدة بفهم العرف وفتوى الأصحاب في أمثال المقام . وحكم البديل الاضطراري . من جهة عدم لزوم الاستيعاب لكفاية المسمى . هو حكم المبدل الاختياري .

في الركبة وحدها

ومن تلك المواضع السبعة : الركبتان ، نصاً و فتوى ، كما مر . فلا إشكال في أصل لزوم الوضع والسجود عليهما ، كما لا خلاف ظاهره في عدم وجوب الاستيعاب ، بل اللازم هو الاشارة إلى حدّها .

والمترائي في تعريفها : أنها مجمع عظمي الساق والفخذ ، كما أن المرفق هو موصل ما بين الساعد والعضد . فليست اسماً لعظم من العظام ، لأن منتهى إليه عظم الفخذ هو الرضفة أو الداغصة . والفرض : أنها كالمرق اسم للمفصل ، لا للعظم ولما ينتهي إليه بمعنى الجزء الأخير منه .

ولكن المستفاد من النصوص الواردة في أفعال الصلاة مما تعرض فيها لذكر

الركبة أو عينها - حال الركوع والسجود والجلوس والتشهد - هو أنها أوسع ممّا في اللغة، إذ في صحيح حمّاد - المتقدم - «... وماءٌ يُغسلُ كفيه من ركبتيه» ^(١) وفي رواية معاذية بن عمار «وماءٌ يديك من ركبتيك» ^(٢) مع أن الركبة المفسترة بخصوص المفصل لا تملأ الكف، كما أنها أيضاً لا تلتصق حال القعود للتشهد بالأرض، مع الأمر بالصاقها بها حينذاك في رواية زرارة ^(٣).

ثم المراد من «عين الركبة» إن كان هو تقوسها الحاف بها في كل طرفها فلامساس لها بالأرض ولا لصوق لها بها إلا على هيئة خارجة عن السجود المتعارف، وإن كان ما هو الأسفل من قبة الركبة - كما لعله هو المراد من تبليغ أطراف الأصابع في الركوع إليه، وهو الوارد في صحيح حمّاد المتقدم إذ فيه «وسجدٌ يُغسلُ على... عيني الركبتين» - فلا يضر فيه، كما في الجواهر «إنه ينبغي وضع عينيها ولو بالتمدّد في الجملة» ويلائمه حينئذ أن لكل ركبة عيناً واحدة ومجموع الركبتين عينان، حسب ما عبّر في صحيح حمّاد.

ولكن الخطب سهل، لكفاية وضع شيء ممّا اشير إليه من المعنى المتسع عيناً كان أو غيره، وإن قال بعض أعظم العصر: إن في نسخة التهذيب - المعتبرة - سقط لفظ «عيني» في صحيح حمّاد.

في الإيهام

ومن تلك المواضع السبعة: الإيهامان، لأنّه المتحصّل من النصوص بعد إرجاع مطلقها إلى مقيدها، إذ في رواية قرب الاسناد «... يسجد... على... رجليه» ^(٤) وفي رواية زرارة «... والإيهامين من الرجلين» ^(٥) فمعها لامبال. لتوهم تعدّد المطلوب المانع من التقييد، فلا يجزي وضع ماعداهما من

(٣٥٢١) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٣٧١ و ٣٧٢.

(٥٥٤) الوسائل الباب ٤ من أبواب السجود ح ٢٠٨.

الأصابع حال الاختيار .

إنّما الكلام في اعتبار جزء خاص منه ، إذ قد يتخيّل لزوم وضع الطرف بخصوصه مستنداً إلى تعليم حماد ، حيث إنّ فيه « . . . وأنامل إبهامي الرجلين » ^(١) بناءً على أنّ المراد من « الأنملة » هو الطرف ، لا العقد الأخير .

وفيه - بعد تسليم ظهور « الأنامل » في الأطراف لا العقد الأخيرة - لا ظهور للتعليم في الوجوب ، بحيث يقوى على ظهور قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لحَمَاد عند بيان المواضع السبعة « . . . الإبهامان » ^(٢) لأنّ مدار التقيد هو قوة ظهور المقيّد بالنسبة إلى المطلق ، لا مجرد دُضِيق الشمول وسعته ، وهكذا بالنسبة إلى صحيح زرارة - المتقدم ^(٣) - نعم : لو كان الخاص صالحاً للتقيد وكان المراد من « الأنملة » هو خصوص الطرف أو دار أمرها بينه وبين العقد الأخير بالشبهة المفهومية الدائرة بين الأكثر والأقلّ ، للزم الاقتصار على خصوص الطرف ، لأنّه الظاهر أو المتيقّن : ولكنّه ليس كذلك ، كما مرّ .

فالأقوى : عدم لزوم وضع الطرف - لعدم تماميّة الانصراف أيضاً ، إذ لا تبادل إلى خصوصه - وإن كان أحوط ، مع كفاية صدق « وضع الإبهام » فلامجال حينئذٍ للبحث عن تعيين وضع السطحين وإجزاء خصوص الظاهر أو خصوص الباطن ، إذ لا اعتبار بشيءٍ منها أصلاً .

ولو قطع الأنملة وجب السجود على المقدار الباقي من الإبهام ، لتعيّن بعض مراتب الواجب التخييري عقلاً بتعدّد بعض مراتبه الآخر ، نظير التخيير الشرعي ، لا من باب الميسور ، إلّا على ما أشرنا إليه وإلى نقده .

وأما لو قطع الإبهام بتمامه أو كان في حكم المقطوع - لقصره المانع عن وضع شيء منه رأساً - فالظاهر لزوم وضع ما هو الأقرب إلى ذاك المعسور : من

(٢٠١) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٢٥١ .

(٣) الوسائل الباب ٢ من أبواب السجود ح ٢ .

الأصابع الآخر أو محلّ الابهام في فرض القطع ، وإن أمكن النقاش في شمول القاعدة لمثل المقام ممّا لا يكون مصبّ التكليف - وهو الوضع - بنفسه ذا أجزاء حتّى يتصور فيه المعسور والميسور . ولكنّ نحلّ ذلك باعتبار المتعلّق وهو العضو الخاص ، وكم له من نظير ! نحو ما مرّ آتفاً: من لزوم وضع ظاهر الكف عند تعذّر باطنه ، مصرّحاً في الجواهر: بأنّه أقرب إلى المأمور به . فمعه لا مجال لقوله - رحمه الله - هنا : بأنّ "قاعدة الميسور" يصعب جريانها في المقام .

وأما التأييد باطلاق الرّجل مع تنزيل التقييد على حالة الاختيار - خصوصاً مع وجوب الاحتياط في العبادة - فغير سديد ، بعد أن كان مقتضى الصناعة عند إحراز وحدة المطلوب هو التقييد الدالّ على نفى المطلوبيّة عن غير مورد القيد رأساً ، كما أنّ إثبات البرائة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين عند الشكّ بنفسه وجوب الاحتياط . فالهمّ هو "قاعدة الميسور" المشفوعة هنا لفهم العرف وفتوى الجبل "لولا الكلّ" ، إذ لا مجال حينئذٍ لتوهّم السقوط رأساً .

وأما خبر «هارون بن خارجة»^(١) فقد مرّ القول فيه: من كونه قضية في واقعة مجهولة الموضوع والحكم ، فلعلّ أصل الوضع هناك كان متعذّراً .

تتمّة

فيها عدة فروع مضمنة في فرعين

الفرع الاول :

لا يكفي في السجود على الأعضاء السبعة مجرّد مساسها العاري عن الاعتماد عليها ، بل لابدّ من تحميل ثقل كلّ عضو عليه نفسه في الجملة ، وإلّا فلا يصدق السجود عليه - حسب ما ينساق إلى الذهن من النصوص المارّة - نعم : لا تجب نسويتها في مقدار الاعتماد ، لفقد الدليل بعد صعوبتها ، كما هو المشهود بالنسبة

إلى الكفتين أو الركبتين مع الإبهامين . كما لا ضير في اشتراك الأعضاء الأخرى في تحمّل الثقل، إذ المعتبر في صدق السجود هو الوضع المصحوب للاعتماد، لا حصره عليه بحيث يمنع الاشتراك عن صدق الوضع الذي هو المهم في الباب .

وقد يستدل "لاعتبار الاعتماد بامور لا ارتباط لبعضها بالمقام، مع اختصاص بعضها الآخر بخصوص الجبهة، فلا يعم" غيرها، إذ المستفاد من رواية «ابن جعفر» عن أخيه عليه السلام . . . قال عليه السلام : "يحرّك جبهته حتى يتمكن فينجي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه" ^(١) هو اعتبار التمكن في خصوص الجبهة، بل انتمى لما عداها، مع عدم إمكان التعدّي في مثل المقام الذي يكون للجبهة حكم منحاز يختص بها . ومن هذا القبيل رواية «ابن يقطين» ^(٢) فالمعتمد هو انساب الاعتماد على الأعضاء من نصوص السجود .

الفرع الثاني :

لا يكفي في تحقّق السجدة مجرّد وضع تلك المواضع السبعة مع الاعتماد مالم يصدق على المجموع هيئة السجود، إذ المعتبر تحصيل عنوانه . نعم : لو صدق هذا العنوان يحكم بالاجزاء وإن صدق معه عناوين أخرى، لأنّ صدق ما عداها ليس بضارّ، بل الضار هو عدم صدقه . فلو صدق السجود على هيئة يصدق عليها الانبطاح والنوم على الوجه أيضاً لكانت مجزية لما اشير إليه، إلّا أن يكون بحيث يوجب عدم صدق العنوان المأخوذ في لسان الدليل، بأن يكون الانبطاح كمقابله (أي الاستلقاء) وكقرينه (وهو الاضطجاع) مانعاً عن صدق السجود - كما لا يبعد - إذ المعتبر هو رعاية الهيئة المتلقّاة من الشرع ولو بشيوعها بين حملته، لا الجمود على صدق السجود. فالمدار هو صدق ما رآه المتشرّع سجوداً، لاما يحكم اللغوي عليه بذلك . فالأقوى : عدم كفاية هيئة الانبطاح، لعدم الصدق المذكور .

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب السجود ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب الركوع ح ٣ .

نعم : لو ألق بطنه وذراعيه بالأرض مع صدق الهيئة الملتقاة عليه لكان مجزياً ، لما مر : من جواز تشريك الأعضاء الاخر في تحمل النقل ، بل امر بشرط من ذلك في سجدة الشكر . واحتمال كونها حقيقة اخرى خارجة عن مسمى السجود كما ترى ! وإن تختلف مع المقام في بعض الأحكام ، فراجع .
هذا تمام القول في الأمر الأول من الامور الواجبة في السجود .

وأما ثاني تلك الامور

فهو وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه

وليعلم : أن بين الجبهة وبين غيرها من الأعضاء الاخر ميّزاً من حيث الموضوع ومن جهة الموضع .

أما الاول : فللزوم مباشرة الجبهة حال الوضع وعدم كفاية وضعها مع ما عليها من الحاجب ، بخلاف المواضع الاخر ، لكفاية الاعتماد عليها ولو مع الواسطة ، بلا خلاف منّا .

وأما الثاني : فلا اعتبار كونه أرضاً أو ما أنبتته ممّا لا يؤكل ولا يلبس ، حسب ما مرّ مبسوطاً في مكان المصلي ، بلا احتياج إلى الاطالة بالاعادة .
إنما اللازم هنا الاشارة إلى حكم ما لو اتصل ما يصح السجود عليه بالجبهة ، من حيث احتمال كون الحمل من جهة أنه حمل مانعاً ، ومن حيث احتمال كون الاتصال بالجبهة من جهة أنه اتصال مانعاً عن صدق الوضع ، ومن حيث احتمال كونه مانعاً عن صدق تعدد الوضع لا أصله .

أما احتمال مانعية الحمل من حيث هو : فلا ينبغي انقداحه بعد إطلاقات الأدلة مع ما في بعضها من الارشاد إلى حمل مدر أو غيره ممّا يصح السجود عليه واستصحابه في السفينة أو نحوها ، فمجرد حمله في الصلاة غير قادح . ولا يظن من

خلاف «الشيخ» - الذي لا خلاف في تبخّره وفضله - إرادته ، وإن يوهم عبارته ، حيث قال في محكيته: «ولا يجوز السجود على شيء هو حامل له ككسور العمامة»^(١) و طرف الرداء ، وأكمام القميص ، إذ المراد أن المانع هو كونه ملبوساً حسب الجري العادي ، فالمانع هو حيث اللبس لا الحمل ، كما يستفاد من استدلاله المحكي أيضاً ، حسب ما ينساق إلى الذهن مما رواه عبدالرحمن عن الصادق عليه السلام في السجود على العمامة «لا يجزيه حتى تصل جبهته إلى الأرض»^(٢) إذ المتبادر منه استناد المنع إلى جهة اللبس الدارج لا الحمل ، وحيث إن الملبوس ليس ممّا يصحّ السجود عليه فلا يكون الوضع حينئذٍ وضعاً على الأرض أو إيصالاً للجبهة إليها - كما في التعليل - فعلى أي تقدير : لامساس لذلك بالحمل .

و أما احتمال مانعية الاتصال من حيث هو عن صدق أصل الوضع : فلملّه في محلّه ، إذ لا يصدق حينئذٍ وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه ، بل يقال : وضع الجبهة مع ما يصحّ ، و كم فرق بينهما ! مع أن المعتبر هو الأول حسب ما في لسان الدليل . فالأحوط لو لم يكن أقوى هو لزوم الانفصال - كما في محكي كشف الغطاء - وإن كان في بعض ما تمسك به مجال للنقاش - على ما تنبّه في مصباح الفقيه - ولكن المدة على حق ، لكونه مشفوعاً بالانساق المشار إليه . ونوّهم كونه بدئياً يزول بأدنى تأمل^(٣) يزاح بالتدبّر في معنى السجود .

ومنه يتضح ما في الاحتمال الأخير ، إذ المفروض أن الاتصال مانع عن صدق أصل الوضع لا عن تعدّده - كما زعمه في الجواهر - حتى يردّ بإمكان صدق التعدّد برّفع الرأس والاعتماد المستأنف حيث لا يكتفى في الصدق بمجرّد الاتصال .

(١) بفتح الكاف وسكون الواو - دور العمامة .

(٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ١ .

(٣) فما أفاده المحقق الحائري - رحمه الله - وفاقاً لبعض من تقدمه وضعاً وطبعاً مما

فكما أن احتمال مانعية الحمل من حيث هو في غير محلّه ، كذلك احتمال مانعية الاتصال عن صدق التعدد المستلزم لقبول أصل الصدق في غير موطنه .
نعم : لو قيل بمنعه عن أصل الوضع وفرض حدوثه بعد تحقق السجود الأول لكان للحكم بعدم التعدد مجال ، حيث إنّه لا يتحقق معه السجود الثاني فيبقى الأول وحده . فعليه : يلزم الفصل عند السجود الثاني لا فوراً ، بل بمقدار ما به يتحقق الوضع الثاني وإن كان بعد الهوي .

وأما المواضع الاخر : فلا يعتبر فيها شيء من هذين الحكمين لا الموضوع ولا الموضوع ، إذ يجوز وضعها والاعتماد عليها بالواسطة وبلا مباشرة ، كما يجوز وضعها على أي شيء كان ، من الأرض أو غيرها - من المأكول والملبوس أو غيرهما - لاطلاق الأدلة مع ما في النصوص من الشواهد الناطقة بذلك ، مع استقرار العادة على صحابة الر كبتين بل الابهامين للملبوس الذي توضعان معه على ملبوس آخر .
وأما التعدد المعتبر في السجود : فمداره هو رفع الجبهة و وضعها ثانياً ، سواء رفعت تلك المواضع الاخر أم لا ، لشهادة العرف ودلالة بعض ما في الباب عليه أيضاً ، نحو ما عن جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلام قال : سألته عن الرجل يسجد ثم لا يرفع يديه من الأرض بل يسجد الثانية هل يصلح ذلك ؟ قال : نقص في الصلاة ^(١) .

والمراد من النقص - حسب الانس بفن الحديث و كلمات الأئمة عليهم السلام في أمثال المقام - هو بالنسبة إلى الكمال ، لأصل الحقيقة ، فيدل على الحزازة ، لا الحرمة تكليفاً أو ضعاً .

و عند اتّصاح حكم اليمين يظهر حكم الر كبتين و الابهامين البتة ، إذ المتعارف هو عدم رفعها .

وثالث تلك الامور

تساوى موضع الجبهة للموقف الا بمقدار خاص

إن تنقيح المقال - من حيث الاستدلال على التساوي ، و تحديد مقدار التفاوت ، و من حيث العلاج الفقهي عند المخالفة بالزائد عنه - في مرحلتين : يبحث في كل منهما عما يختص بذلك .

أما المرحلة الاولى

فتمام الكلام فيها - من جهة مقدار العلو تارة ، و مقدار الخفض اخرى ، و حكم الانحدار التسريحي و التسنيمي ثالثة ، و ما إلى ذلك - في طي جهات .

الجهة الاولى

في تحديد مقدار العلو

إن المعثور عليه من كلمات أصحابنا - قدس سرهم - هو عدم جواز ارتفاع موضع السجود عن الموقف بما يزيد عن اللبنة ، وفي التذكرة : « لا يجوز أن يكون موضع السجود أعلى من موقف المصلي بالمعتمد اختياراً عند علمائنا ، إلى أن قال : « و يجوز العلو بمقدار اللبنة لأنه لا يعد علواً النخ ، و لا يهملنا الفحص عن تعابير القوم و نقلها بعد وجود النص الذي هو المعتمد عليه لديهم ، فلا إجماع تعبدي في البين ، كما أن التمسك ببعض الوجوه الاعتبارية من باب التقريب ، لا التحقيق ، حسب ما يتضح .

و المهم هنا هو ما رواه عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سأله عن السجود على الأرض المرتفعة ؟ فقال : إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس^(١) .

ولو كان في المسؤول عنه خفاء لكان في ظهور الجواب ووضوحه غنى وكفاية، إذ المستفاد منه حصر جواز الارتفاع بمقدار اللبنة و مادونه، و عدم جواز ما زاد عليه. ولولم يكن لللبنة قطر معهود دارج لكان إيهاماً وإغراءً بعيداً عن ساحة الشرع، و موجباً لاستيناف السؤال وتكراره المنتفي في الرواية، و ذلك القطر الدارج يومذاك هو مقدار أربع أصابع مضمومة - حسب ما قد رها الأصحاب - وأيده في الحقائق بأن اللبن الموجود الآن في أبنية بني العباس في «سر» من رأى بهذا المقدار تقريباً.

وقد يناقش فيها تارة من حيث السند، واخرى من جهة المتن. أما السند: فلاشتماله على «النهدي» المشترك بين الثقة ومن لم تثبت وثاقته. وأما المتن: فلقصوره عن إثبات المدعى، لأن في النسخ «يديك» باليائين المثنائين، فأقصى ذلك تحديد العلو بالنسبة إلى اليمين، لا الموقف، كما أن مفهوم الجواب هو ثبوت البأس في الزائد، وهو أعم من المنع.

واندفع الأول: بأن المراد من «النهدي» هو «الهيثم بن مسروق» بشهادة الغلبة، وبرواية محمد بن علي بن محبوب، عنه، وباعتماد الأصحاب عليه الجابر للضعف إن كان. و لكنّه متوقف على كون الاستناد مع العلم بأن الراوي من هو، وأما مع احتمال خطائهم في التطبيق زعماً منهم أن ذلك الراوي المشترك هو الثقة لا غيره ثم بان لمن تأخر عنهم بالاجتهاد خطائهم في ذلك فلا. هذا، ولكن اللاحق قد اقتضى بالسابق، ولم ينظر فيه ما هجس في قلب سيد المدارك - قدس سره - من الاشتراك.

والثاني: بأن استدلال الأصحاب - قدس سرهم - بذلك على عدم العلو الزائد بالقياس إلى الموقف أقوى شاهد على أن المضبوط هو «البدن» لا اليد، ولا سيما فيهم من هو في غاية التثبت والضبط، كالفاضل الهندي - رحمه الله - على ما مدحه جل من بعده بذلك. ويؤيده مارواه عن الكليني، قال: وفي حديث

آخر في السجود على الأرض المرتفعة ، قال : إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنة فلا بأس^(١).

إذ لو كان هذا حديثاً آخر وراء ما قدّمناه لكان له عين وأثر ، وحيث إنّه ليس فيحدث قوياً أنّه عين الأول ، وقد يدل فيه «البدن» بـ «الرجل» مع اشتراكهما في الموقف .

وفي الجواهر : أنّه مع تقدير تلك النسخة يمكن الاستدلال بالفحوى ، ضرورة أولوية الموقف من اليدين بذلك قطعاً . انتهى .

وفيه : أنّه سيأتي عدم اعتبار هذا التحديد فيما عدا موضع الجبهة والموقف من المواضع الاخر ، فاذا لم يكن مصبّ الحكم ومورده الأصلي معمولاً به ، فكيف يعمل بما هو فحواه ؟ إلا أن يلتزم بهذا الانفكاك ، فتدبر .

والثالث : بأن المنساق من البأس الثابت بالمفهوم هو المنع - لولا القرينة المفقودة في المقام - فمعه يدلّ على عدم جواز الزائد عن ذاك القدر ، كما أنّ المسؤل عنه - حسب المتفاهم العربي - هو الجواز .

وفي المدارك: بعد النقاش في السند باشتراك «النهدي» حسب ما تقدّم نقلاً و نقداً، قال : مع أنّ «عبدالله بن سنان» روى في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن موضع جبهة الساجد أ يكون أرفع من مقامه ؟ قال: لا ، وليكن مستوياً^(٢) ومقتضاها المنع من الارتفاع مطلقاً ، وتقيدها بالرأية الأولى مشكلاً ، انتهى .

وفيه : أنّه لو اريد من الاستواء الحقيقي منه ، فهو مع تعسره الغالبى في التدريجي محمول على النذب ، جمعاً بين هذا الظاهر وذاك النصّ المارّ سابقاً . وإن اريد منه العرفي المساوق للتحديد المتقدم أو غير المنافي معه ، فلا إشكال حتى يعالج . وإن اريد منه ما ينافي السابق ، فالصناعة تقتضى تقييدها بما تقدّم ، لأنّ

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب السجود ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب السجود ح ١ .

التنافي بين المطلق والمقيّد بدئيّ يرتفع بأدنى تأمل .

وأما ما رواه عن أبي بصير يعني المرادي ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جهته في المسجد ؟ فقال : إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي وكرهه ^(١).

فظاهر «الكراهة» في عصر الصادقين عليهم السلام وإن كان هو المعنى الاصطلاحي - كما يشهد له التعبير عن التساوي بما يشعر باستجابته - ولكنّه محمول على ما إذا لم يبلغ الرفع حداً منعه المفهوم المتقدم .

فتحصّل : أن نصاب الارتفاع المرخص فيه هو قدر اللبنة الموضوعة على أكبر سطوحها ، لأنّه المعيار في التحديد عرفاً لبيان القطر والبعد ، لا الموضوعة على أصغر سطوحها ، لأنّه معيار الطول لا القطر ، ولذا فهمه الأصحاب وقدّروه بأربع أصابع - حسب ما اشير إليه .

وتبيّن : أن المدار في هذا التحديد هو معتبر «ابن سنان» لا الإجماع المحتمل استناده إليه ، ولا الوجوه الأخر التي تذكر في ثنايا كتب القول تقريباً ، نحو أن الزائد عن هذا المقدار يخرج عن الهيئة المنقولة عن صاحب الشرع ، وأن مبنى اعتبار عدم العلوّ في المسجد الخروج عن مصداق السجود عرفاً ، أو إمكان دعوى الشكّ في صدق السجود على الأعلى من ذلك إن لم يظنّ عدمه .

مع إمكان النقاش في ذلك كله ، إذ لا ريب في صدق السجود ، سيّما إذا كان اختلاف سطحي المسجد والموقف تدرجياً وكان العلوّ الزائد عن قدر اللبنة غير فاحش . وهكذا ما في التذكرة بعد قوله : إنّه - أي مقدار اللبنة - لا يعدّ علواً ، حيث قال : «ولعدم التمكن من الاحتراز عنه إذ علو ذلك غالب» انتهى ، إذ بعد التسليم يختصّ ذلك بالتسريح لا الأعمّ منه ومن التسليمي ، كما تنبّه له بعض من نظر في مقاله .

وسيوافيك في المرحلة الثانية بعض ماله مساس بالمقام ، فارتقب .

الجهة الثانية

في تحديد مقدار الانخفاض

إنّ التعبير الدارج في كتب الأصحاب - قدس سرهم - عدا بعضهم هو المنع عن العلوّ الزائد عن اللبنة، كما مرّ - بل اتعرّض للانخفاض - كما في الشرايع ونحوه - بل في بعضها التصريح بجوازه بلا قيد - كما في التذكرة - حيث قال : « ولو كان مساوياً أو أخفض جاز إجماعاً » انتهى، حيث ساوى عنده انخفاض والتساوي، ولعلّه غير مراد لمن جلّ جنباه عن أن يخفى عليه ما نطق النصّ بخلافه .

كما رواه عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن المريض أيحلّ له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض ؟ قال : فقال : إذا كان الفرائ غليظاً قدر آجرة أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الأرض ، وإن كان أكثر من ذلك ، فلا^(١) .

لأنّ المسؤل عنه هو الحليّة الوضعية - أي الصحة - و الجواب فصل بين الانخفاض بقطر الآجرة وما دون و بينه بالزائد ، فحكم في الأوّل بالاستقامة - أي الصحة - و في الثاني بعدمها - أي الفساد - حسب ما يتعهده العرف في أمثال هذه المحاوره . وهذا الحدّ منطبق على حدّ العلوّ ، إذ الآجرة هي اللبنة المطبوخة المساوية معها في القطر .

ولا ينافي ذلك ما مرّ : من الأمر بالاستواء فيما رواه « ابن سنان » المتقدم^(٢) لاستفادة النذب منها إن كان المراد هو الاستواء الحقيقي ، كما لا يبعد ، لأنّه - أي الاستواء - غير المساواة ، حيث إنّ الأوّل مشعر بوحدة السطح المستقرّ عليه تمام المواضع ، بخلاف الثاني المشعر بالسطحين . و لتقييد إطلاقه إن أريد

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب السجود ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب السجود ح ١ .

منه المنع عن آية زيادة .

كما أنّه لا ينافيه ما رواه صفوان ، عن محمد بن عبدالله ، عن الرضا عليه السلام أنّه سأله عن من يصلي وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه ؟ فقال : إذا كان وحده فلا بأس^(١) .

لأنّه وإن دلّ بمنطوقه على جواز الخفض مطلقاً إذا كان منفرداً ، وبمفهومه على عدم جوازه كذلك إذا كان إماماً أو مأموماً ، إلّا أنّه يلزم تقييد إطلاق كلا شرطيه بموثّق «عمّار» المتقدم آنفاً ، لأنّه مقتضى التوفيق العرفي .

وما عن «المحقق السبزواري» من عدم نهوض الموثّق لاثبات التحريم ، فلعلّه لأجل استفادة النفي من لفظة «لا» الواقعة في الجواب ، لانهي حتّى يدلّ على المنع ، ومعه لا يستحقّ لما شنع عليه في «الحدائق» بابتنائه على عدم دلالة النهي على التحريم وأنّه موجب لخروج قائله من الدين ، انتهى بتلخيص ما . وكم له من هذا التعبير ! كما في غير المقام أيضاً ، فراجع الحدائق (ج ٨ ص ٣٣١ و ٢٨٦ وغيرهما) ، أعاذنا الله من هفوات اللسان ، وغفر لنا ولهم .

وحيث إنّ المهمّ هو النصّ المحدّد للخفض بقدر الآجرة ، يتّضح أنّ المذكور في هذا الباب من الوجوه الاعتباريّة تقرّبيّ ، إذ لا ريب في صدق السجود على على الزائد عنه إلّا في الانخفاض الفاحش جداً ، فمعه لا يصغى إلى الاستدلال بالمنع بعدم صدق السجود أو الشكّ فيه . كما أنّه لا مجال لما في «المستند» من احتمال كون عدم الاستقامة لعدم حصول القرار في الفراش ، بعد أن المساق هو القطر ، فتبصر .

الجهة الثالثة

في اشتراك التفاوت التدريجي والدفعي في الحكم

قد اشير إلى أن "المدار الوحيد في الباب هو النص" الخاص ، فعليه : لا بد
في استنتاج الفروع من التأمل فيه .

أما العلو : فمقتضى إطلاق معتبر «ابن سنان» عدم التفاوت بين التسريحي والتسنيمي منه .

وأما الخفض : فمورد السؤال في موثق « عمار » وإن كان في التفاوت الدفعي والاختلاف التسنيمي - لأن الفرائض كذلك غالباً بل دائماً - لكن الضابط المستفاد من الجواب هو التحديد الخاص الذي لا يميز فيه بينهما ، فمعه لا فرق بين القسمين . وحيث إن الحدود بعد اتضاحها لا تحتمل التسامح والانعاض ، فلا مجال حينئذٍ للحكم باغتفار الانحدار اليسير . كما أن قياس المقام بصلاة الجماعة - التي يفرق فيها بين ذينك القسمين من الانحدار مع مساواة موقف كل من الامام والمأموم لموضع جبهته في علو الأول على الثاني - في غير محله .

الجهة الرابعة

في عدم اعتبار التساوي بين موضع الجبهة والاعضاء الاخر عدداً الموقف

قد مر سالفاً لزوم الاعتماد حال السجود على المواضع السبعة ، ولا يعتبر شيء بعد صدق السجود إلا ما قام عليه الدليل الخاص ، ولم يبق في الباب إلا ما يدل على اعتبار الحد الخاص بين موضع الجبهة والموقف - المفسر فيما يلي - دون ما عداه من السطوح الاخر ، فعليه : يمكن اختلاف تلك السطوح التي يستقر عليها اليدين و الركبتان بعضها مع بعض أو مع ذينك السطحين للذين يستقر عليهما الجبهة وما يوقف عليه ، كما عن غير واحد من الأصحاب - قدس سرهم -

بلا حاجة إلى نقل كلماتهم وإرجاع متشابهاتها إلى محكماتها ، بعد انتضاح الأمر لمن التفت إليها .

والذي يمكن التثبت به لاعتبار التساوي في تلك السطوح الاخر أيضاً - بعد احتمال عدم صدق السجود عند اختلافها علوّاً وانخفاضاً - هو ما رواه عن الشعيري ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال : ضعوا اليدين حيث تضعون الوجه ، فانهما يسجدان كما يسجد الوجه ^(١) .

وفيه : أنه يحتمل إرادة توجيههما إلى القبلة أو غير ذلك ، بعد انتضاح عدم إرادة وضعهما حيث يوضع الوجه - أي الجبهة - مع ما في التعليل من الظهور في كونه حكماً غير إزامي .

وما تقدم من رواية « ابن سنان » التي هي الأصل في الباب ، إذ فيها انيط التساوي المعهود بين الجبهة وتمام البدن حال السجود بالمنحصر في المواضع الست^٢ الاخر ، فيلزم تساوي السطوح إلّا بقدر اللبنة ، بلا اختصاص لذلك بموضع الجبهة والموقف . مع ما في الأمر بالاستواء فيما مر^٣ من الأشعار - لولا الظهور - بوحدة السطح ، فضلاً عن تساوي السطوح ، لما اشير إليه سابقاً : من الفرق بين الاستواء والتساوي ، هذا .

ولكن لا اعتداد بشيء من ذلك . أما احتمال عدم صدق السجود فغير منقذح بعد أن كان العرف محكماً . وأما معتبر « ابن سنان » فمقتضى الجمود على المفهوم هو اعتبار التساوي الخاص^٤ بين موضع الجبهة وبين المواضع الست^٥ الاخر بأسرها . وأما بينه وبين بعضها أو بين تلك المواضع بعضها مع بعض فلا ، لخروج ذلك عن كلاًشقي المنطوق والمفهوم - كما تفتن به في الجواهر وغيره - فراجع .

أضف إلى ذلك كله : قيام الشاهدين (الخارجي والداخلي) على دوران الأمر مدار الجبهة والموقف .

أما الداخلي : فهو التناسب بين الحكم والموضوع ، لأن هذا التقدير إنما هو بلحاظ تحديد الانحناء وتعيين نصاب التقوس ، فعليه : يدور الحكم مدار ما به تتفاوت درجات التحدّب والانحناء ، دون غيره مما يكون مصاحباً لذلك بلا استهام له فيه ، فحينئذٍ يختص ذلك بموضع الجبهة والموقف - حسب ما يفسر عن قريب - فلا مجال للجمود على التعبير بالبدن ، مع ما في روايته الأخرى من التعبير بالرجلين ، كما تقدّم .

وأما الخارجي : فلأن نطاق ما عداها من روايات الباب هو « المقام » كما في ١٠٤ من الباب ١٠ من أبواب السجود و « موضع القدم » كما في ٢ منه و قريب منه في ٢ من الباب ١١ منها المتقدمّة جميعاً .

وحيث إن النصوص ينطق بعضها ببعض ويفسره ، فبعد الغور فيها يستفاد أن المدار الوحيد هو اعتبار التساوي الخاص بين الجبهة والموقف .
ثم إن المراد من « الجبهة » هو ما تقدّم مبسوطاً .

وأما « الموقف » فقد تضاربت الآراء في تعيينه ، ولا جدوى لنقلها ونقد ما هو السقيم منها ، فليكتف بما هو المغزى ، وهو كما أن التناسب بين الحكم والموضوع كان شاهداً على اختصاص اعتبار التساوي المعهود بالجبهة والموقف ، كذلك يكون شاهداً على أن المراد من « الموقف » هو بلحاظ حال السجود فينطبق على موضع القدم ، لأنّه الذي يعتمد عليه الشطر السفلي من البدن . كما أن موضع الجبهة هو الذي يعتمد عليه الشطر العلوي ، وباختلافهما في السطح تتفاوت درجات الانحناء قلّة وكثرة ، وإن كان مقتضى التعبير بالبدن في معتبر « ابن سنان » هو اعتبار ذلك بالنسبة إلى موضع الركبتين ، لأنّه الذي يعتمد عليه البدن تقريباً حال السجود بعد أن كان موضع اليدين قريباً من موضع الجبهة ومنتحداً معه في السطح . ولكن المصطاد من النصوص بعد إرجاع بعضها

إلى بعض هو الموقف - كما اشير إليه - لخصوص موضع الابهامين ، وإن كان الغالب هو اتحاد موضعهما مع الموقف .

نعم : لو فرض الانحناء المساوي للموقف وجعل الابهامان في مكان منخفض بأزيد من اللبنة - بأن أدخل تمام مشط قدمه فيه - لكان في الافتاء بكفايته جراًء ، وإن اجترء بها في «الجواهر» .

وبالجملة : إن "المقدار هو اعتبار الحد الخاص" بين موضعي الجبهة والقدم ، لاني حال القيام بحيث لو انتقل إلى حد مساوي في حال السجود لما كان كافياً بعد أن كان في حال القيام غير مساوي له - كما في محكي "كشف الغطاء - لبعده رأساً ، بل في حال السجود بالخصوص ، هذا .

و لكن " الانصاف : أن "لموضع الركبتين أيضاً دخلاً في مقدار الانحناء ، فمعه لا يترك الاحتياط في رعاية ذاك الحد" بين موضع الجبهة و موضعي الركبة والقدم حال السجود ، وحينئذٍ ينحفظ ظهور «البدن» أيضاً ، لأن "المعتد" به منه هو في ذلك . إلى هنا انتهى ماله مساس بالمرحلة الاولى .

وأما المرحلة الثانية

ففي ماله وقعت الجبهة على ما لا يجوز السجود عليه

إن "المبحوث عنه هنا - حسب النظم الصناعي - هو خصوص ما لو وقعت الجبهة على ما لا يجوز عليه ، لفقد التساوي المتقدم إما بعلوه أو بخفضه . و أما لو وقعت على ما لا يجوز عليه لفتد غيره من الامور المعتبرة - كطهارة المحل - و كونه من الأرض أو ما أنبتته مما لا يوكل ولا يلبس ونحو ذلك - فانما البحث عنه من باب التداعي ، لا الانسجام الطبيعي ، فحينئذٍ يقع الكلام في فرعين :

أما الفرع الاول

فقد تقع الجبهة على ما لا يصدق معه السجود عرفاً فضلاً عن صدقه شرعاً ،

وقد تقع على ما يصدق معه السجود عرفاً وإن لا يصدق شرعاً. و تخيل التلازم بينهما - وأن الذي لا يصدق عليه شرعاً لزيادة العلو أو الخفض عن النصاب المرخص فيه لا يصدق عليه عرفاً أيضاً - غير سديد ، وإن ابتلى به في الجواهر ، ولا غرو بعد أن كان لكل جواد عشرة و لكل عالم هفوة ، وإن كان هو - قدس سره - بعيد المنال عن هذا ونظائره .

وأما ما لا سجود معه عرفاً ولا شرعاً : فيجوز له تحصيل الحد المعهود من التساوي ، إما برفع موقفه إن أمكن ، وإما برفع جبهته و وضعها ثانياً على ما يساوي موقفه كذلك ، إذ لا تعين للمثاني وإن دار مقال الأصحاب مداره ، مع أن الأول سالم عن بعض ما في المقام من محذور الزيادة بعد أن كان فعلاً قليلاً يجوز إتيانه عمداً ، حسب ما نشير إليه في مستأنف القول .

والحاصل : أن تحصيل الانحناء الخاص بأي الوجهين أمكن يحب بلا ضرر ، إذ لا يلزم من ذلك محذور البتة ، إذ لا تلزم الزيادة المبطللة بعد فرض عدم صدق السجود على المائي به ، ولا الفعل الكثير .

وإشكال بعض أعظم العصر - مد ظله - في مستمسكه : بأن تخصيص الزيادة القادحة بزيادة الجزء خلاف إطلاق «من زاد في صلاته فعلية الاعادة» فحكم هذه الصورة حكم الصورة الآتية من هذه الجهة في لزوم الزيادة بالرفع (انتهى) مما لا يمكن الارتضاء به ، بعد ما ينساق إلى الذهن من التماثل بين الزائد والمزيد عليه - كما في مباحث الخلل - ومع فقد المماثلة عرفاً لا مجال لصدق الزيادة ، إذ الشارع بعد ما حدث الصلاة الملتزمة من الأجزاء مبتدئة من التكبير ومنتهية إلى التسليم ، قال : «من زاد في صلاته فعلية الاعادة» أي زاد شيئاً من تلك الأجزاء ، حسب ما يأتي تفصيله .

وأما ما لا سجود معه شرعاً وإن كان كذلك عرفاً : فمقتضى القاعدة هو عدم جواز الرفع ، لاستلزامه الزيادة - كما اشير إليه - بلا اختصاص لها بما وقع حين الوجود زائداً ، وإن ذهب إليه الفقيه الهمداني - رحمه الله - في مصباحه . فحينئذ

إن أمكن تغيير موقفه حال السجود بحيث لا يلزم الفعل الكثير ، فله ذلك ، كما أنه لو أمكن الجرّ إلى ما يتحقق معه الحدّ الشرعي ، فكذلك أيضاً .
والحاصل : أنه يلزم تحصيل الانحناء الخاص بما لا محذور فيه نفسه ولا يستلزم محذوراً آخر ورائه ، و حيث إنّ في الرفع محذور الزيادة المبطلّة فلا يجوز ، بل يتعيّن ما عداه من الاحتيال الفقهي .

وهذا مبنيّ على عدم الجمود في الزيادة المبطلّة على خصوص السجود الشرعي ، كما ابتلى به في « الحقائق » لقوله : بأنه ... لا يعدّ سجوداً شرعياً ، فرفع الرأس منه إلى ما يصحّ السجود عليه غير ضائر (انتهى) وسيرافيك نقده في محلّه . إن شاء الله تعالى ..
هذا محصل القول فيما يقتضيه القاعدة الأولى . وأمّا نطاق ما ورد في الباب من النصوص فلعلّ إرجاع بعضها إلى بعض آخر بالتوفيق العرفي ينتج ما ذكر ، فتدبّر فيما يلي :

في الروايات الواردة فيما لو وقعت الجبهة على المرتفع

وهي طائفتان : إحداهما ما ظاهره تعيّن الجرّ وعدم رفع الجبهة ، واخرى هما ما ظاهره تجويز الرفع .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن معاوية بن عمّار ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ولكن جرّها على الأرض ^(١) .

لا ضير في السند المشتمل على « محمد بن إسماعيل » بعد أن كان المراد هو « النيسابوري » ولقد أجاز « الفضل بن شاذان » نقل كتابه ، وهو الذي ينقل « الكليني » - قدس سرّه - بواسطته كثيراً عن « الفضل بن شاذان » .

وأما المتن : فالمراد من « النبكة » أو « النبكة » هو الأكمة المحددة

الرأس أو التلّ الصغير بخصوصه ، و إطلاقها وإن كان يشمل الفرضين معاً - أي ما إذا كان الارتفاع زائداً عن صدق السجود أو غير زائد عنه لولا الانصراف إلى خصوص الأخير ، لأنّه التلّ الصغير الذي لا يختلّ معه النصاب المعتبر في الانحناء - ولكن لا يأبى عن التقييد بما لا يلزم معه الزيادة ، كما مرّ .

ومنها : ما رواه عن حسين بن حمّاد ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع أحوّل وجهي إلى مكان مستوي ؟ فقال : نعم جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه ^(١) .

و ظاهر إطلاقه تعيين الجهر في القسمين ، بلا اختصاص له بما يصدق معه السجود عرفاً ، وبلا إباء عن الحمل عليه البتّة .

ومنها : ما رواه عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألت عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمتكّن جبهته من الأرض ؟ قال : يحرّك جبهته حتّى يتمكّن فينحي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه ^(٢) .

إنّ المنساق منها هو تحقّق السجود المعتبر الشرعي من حيث الانحناء ، وإنّما المفقود هو قيد الاستقرار والتمكّن ، فمعه يخرج عن المقام ، إذ السؤال عن خصوص فقد التمكن شاهد على إحراز غيره من الأمور المعتبرة أو سكوتها عنها ، فعليه : لا تمرّض لها بالقياس إلى ما نحن فيه .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : ما رواه عن الحسين بن حمّاد ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع ؟ فقال : إرفع رأسك ثمّ ضعه ^(٣) .

إنّ إطلاقها يشمل الفرضين معاً ، كما أن الاختصار على إيجاب الرفع دالّ على عدم كفاية الجهر ، فلعلّه لاعتبار السجود الحدوثي الذي لا يتحقّق إلّا بالرفع ثمّ الهويّ والوضع على ما يجوز . فيشهد على كون الملوّ مفراطاً بحيث لا علاج

إلا بالرفع ، فمع هذا الشاهد الداخلي يتجه حمل الطائفة الاولى على ما يصدق معه السجود ، وفقاً للقاعدة الدالة على الاحتراز عما يبطل الصلاة من الزيادة العمدية ، ولفتوى الأصحاب ، عدا بعض متأخري المتأخرين ومن احتذى حذوه .

وأما روايته الاخرى عن الصادق عليه السلام « عن الرجل يسجد على الحصى ؟ قال : يرفع رأسه حتى يستمكن » ^(١) فغير صالحة للاستدلال بها للمقام ، لأن السؤال مبهم ، ولم يذكر ما هو المسئول عنه اعتماداً على الجواب ، كما هو الدارج . ولكن المستفاد من الجواب هو أن المفقود هو التمكن والقرار ، لا النصاب الخاص من التساوي بين موضعي الجبهة والقدم المبحوث عنه هنا ، فهو خارج عن الباب . مع ما فيه من تجويز الرفع المستلزم للزيادة ، إلا أن يحمل على الاضطرار ، كما في « الوسائل » عن الشيخ - رحمه الله - .

ومقتضى الجمع بين الطائفتين هو ما تقدم : من حمل الطائفة الاولى على ما يصدق معه السجود ، والثانية على الزائد عن ذلك الحد من الارتفاع الذي لا يصدق معه ذلك ، كما أفتى به الأصحاب .

أضف إلى ذلك : أن القدر المتيقن من الطائفة الاولى هو ذلك أيضاً ، كما أن المقدار المقطوع من الثانية هو ما اشير إليه ، بناءً على عريضة هذا التوفيق ، كما كان سيئدنا الاستاذ « السيد محمد الموسوي اليزدي » المعروف بـ « المحقق » الشهير بـ « الداماد » رضوان الله عليه ورحمته الخاصة على روحه الشريف في هذه الليلة المطابقة لارتحال سادس الحجج الالهية « جعفر بن محمد الصادق عليه السلام » (٢٥ شوال المكرّم ١٣٨٩ = ١٤/١٠/١٣٤٨ . في بلدة قم المحروسة) يذهب إليه ويشير إليه كراداً ويرضى به .

ومن هنا يتضح وهن ما في « المدارك » من النقاش في جواز الرفع فيما لا يصدق معه السجود ، وهكذا ميل « صاحب الرياض » في محكي كتابه إليه .

هذا تمام القول في الفرع الأول الباحث عن وضع الجبهة على الزائد عن الحد الخاص .

وأما الفرع الثاني

الباحث عن وضعها على ما لا يصح لفقد بعض ما يعتبر حال السجود وإن كان المسجد مساوياً للموقف بما قدّر له .

فمحصل القول فيه: أنه مع إمكان تحصيل ذاك الواجب بالجبر إلى موضع واجد له ، فيتعين عليه ذلك من دون جواز الرفع ، لاستلزامه الزيادة المبطلّة ، لتزيف احتمال اختصاص البطلان بما إذا زيد السجود الواحد لجميع ما يشترط فيه أو يعتبر حاله ، حسب ما قرّر في الفرع الأول .

وأما إذا لم يمكن الجبر وانحصر تحصيل ذاك الواجب المفقود بالرفع : فهل يحكم بالرفع وإن زيدت السجدة به؟ أو يحكم بعدمه وإن فقد بعض ما يعتبر فيها أحوالها؟ أو بالبطلان واستيناف الصلاة رأساً بالابتلاء بما لا يعالج إلا بمفسدة أخرى؟ أو بالانتمام ثمّ الاعادة للمعلم الاجمالي الموجب للاحتياط مطلقاً؟ أو في خصوص ما إذا كان الالتفت قبل تمام الذكر ، وأما إن كان بعده فيكتفى به بلا وجوب للاعادة؟ وجوه ، بل أقوال : تنشأ من كيفية اعتبار ذلك الأمر المنتفي في السجود ، ومن مقتضى القاعدة الأولى لية و الثانويّة في فقدان أمثاله ، مع ما في البين من ادعاء الاجماع على خصوص بعض أطراف الاحتمال ، كما يتّضح فيما يلي :

فان كان ذلك الأمر شرطاً لصحة السجود أو مقوماً له مطلقاً حتى حال العذر ، فمقتضى القاعدة الأولى لية هو البطلان . وأما مقتضى « قاعدة لانعاده » بناءً على شمولها للانثناء - كما هو الحق - هو عدم البطلان المنتج لاختصاص النقص أو الاشتراط بغير حال العذر ، ولكنه إنمّا يتم فيما لا يمكن التدارك . وأما المقام المفروض إمكانه ولو بالرفع ، فلا بدّ في ترجيح أحد المحذرين على الآخر

من مرجح ، بعد الفراغ عن عدم بطلان أصل الصلاة ، لا يمكن تقييد إطلاق كل واحد من دليلي الزيادة العمديّة واعتبار ذلك الأمر المنتفي بالفرض بغير المقام ، كما يدعى الإجماع على بطلان الصلاة بزيادة السجدة وإن كانت للتدارك ، بخلاف زيادة غيرها كالفرائد ونحوها له - أي للتدارك - فإن تم فهو ، وإلا فلا بد من التماس مرجح أو علاج آخر .

وأما إن كان ذلك الأمر شرطاً حال الالتفات فقط لا مطلقاً أو لم يكن شرطاً أصلاً بل كان من الواجبات المقارنة لحدوث السجود ، فلا إشكال في البين حتّى يعالج ، إذ المفروض أنّه لم ينتف هنا شيء أصلاً ، أو قد انتفى ولكنّه غير قابل للتدارك رأساً ، إذ لو لم يكن شرطاً في حال العذر فلم ينتف أو كان واجباً مقارناً له لما أمكن تداركه لفوات محله . بل تفاوت في ذلك كلّه بين الالتفات قبل تمام الذكر أو بعده ، إذا لم يكن بين ذلك الأمر المنتفي وبين الذكر مساس وضعي ، بل كان معاً من المقارنات الاتفاقيّة . و أمّا إذا كان معتبراً فيه : فلعلّ إطلاق « لا تعاد » النافي لإعادة مطلقاً فيما عدا الخمسة دالّ على الاعتفار في مثله ، للتصادم بين التدارك بالرفع والوضع على ما يصحّ وبين إتمام الذكر بلا شرط ، وإن لا ينبغي ترك الاحتياط بالانتمام وإعادة ، لا لابطال في الأثناء حذراً من حرمة .

تنبيه :

إنّ الذي قد مناه : من لزوم الرفع أو الجرّ في مورديهما يختصّ بموضع الجبهة . وأمّا المواضع الأخر : فلامجال للمفرع الثاني فيها ، لعدم اعتبار وضعها على شيء خاصّ من الأرض أو نحوها ، وهكذا الفرع الأوّل بالنسبة إلى اليدين . وأمّا الركنان والابهامان : فقد مرّ ما يتعلّق بهما في مبحث اعتبار التساوي .

و الذي ينبغي الإشارة إليه ، هو أنّه يجوز رفع تلك الأعضاء ثمّ وضعها ثانياً متممداً في ذلك - فضلاً عن السهو ونحوه - لعدم المحذور في ذلك أصلاً

أما الرفع : فهو في نفسه ليس بمبطل بعد أن لم يكن فعلاً كثيراً ، مع تجويز مثله في غير المقام ، ولا يستلزم أيضاً ما هو المبطل ، كما يتضح .
وأما الوضع : فهو لتحصيل هيئة السجود ، فهو مأمور به ، لأنه خارج عنه أتى بقصد الجزئية حتى ينطبق عليه عنوان « الزيادة » .
ويؤيد ما اخترناه - وفقاً للقاعدة - ما رواه عن «قرب الاسناد» عن عبدالله ابن الحسن ، عن جده علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سأله عن الرجل يكون راكعاً أو ساجداً فيحكه بعض جسده ، هل يصلح له أن يرفع يده من ركوعه أو سجوده فيحكه ممّا حكه ؟ قال : لا بأس إذا شقّ عليه أن يحكه ، والصبر إلى أن يفرغ أفضل ^(١) .

هذا آخر ما تيسر تصنيفه ولم يقدر لي تكميته ، والمأمول هو أن يتقبله الله الكريم بقبول حسن ويوفقنا لاتمامه أو لما هو خير منه ، وإن كان الكلّ خيراً « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها »
وحيث إن الله هو الفيّاض المحض - لأنه ما كتبناه إذ كتبناه
ولكن الله كتب - فله الحمد بما قضى وله الشناء
بما قدر ، وما للعبد أن يشني على مولاه لولا
إذنه وما للظلّ بل الفيء أن يشكر
نور السماوات والأرض لولا أمره
تم بحمده

عبدالله الجوادي الآمل

فهرس

الجزء الرابع من «كتاب الصلاة»

الموضوع	الصفحة
فصل فى القيام	
إدعاء الاجماع على ركنية القيام في الجملة	٤
ركنية القيام حال تكبيرة الاحرام	٥
ركنية القيام المتصل بالركوع	٦
في ما يكون القيام واجباً غير ركني .	١٢
وجوب القيام حال تكبيرة الاحرام من أدائها إلى آخرها	١٤
حكم الاخلال بالقيام في جزء من تكبيرة الاحرام	١٧
هل القيام حال القراءة وحال التسبيحات شرط فيهما؟ أو واجب حالهما؟	١٨
لو شك في كون القيام شرطاً للصلاة أو للقراءة	١٩
هل القيام شرط للصلاة؟ أو للقنوت؟	٢١
هل الاتيان بالقنوت جالساً زيادة مبطله للصلاة أم لا؟	٢٢
حكم نسيان القيام حال القراءة وتذكيره بعد الوصول إلى حد الركوع أو قبله	٢٤
عدم بطلان الصلاة بزيادة القيام	٢٥
حكم الشك في القيام حال التكبير بعد الدخول فيما بعده	٢٧
اعتبار الانتصاب في القيام	٢٨
اعتبار الاستقرار في القيام	٢٩
في اعتبار الاستقلال	٣٢
الروايات الدالة على المنع عن الاستناد في الصلاة	٣٣
الروايات الدالة على جواز الاستناد حال الصلاة	٣٥

الصفحة	الموضوع
٣٧	اعتبار عدم التفريج الفاحش بين الرجلين
٣٩	هل يجب نصب العنق حال القيام ؟
٤٠	في استجباب الاطراق
٤١	صحّة صلاة من نسي الانتصاب أو الاستقرار أو الاستقلال
٤٣	عدم وجوب تسوية الرجلين في الاعتماد
٤٤	وجوب شراء ما يعتمد عليه عند الاضطراب واستيجاره مع التوقف عليهما
٤٦	في تقدّم القيام الاضطرابي بأنحائه على الجلوس
٤٧	في فقد بعض ما يعتبر في القيام مع تحفظ عنوانه
٤٩	فيما إذا كان فقد بعض الأوصاف مخاللاً بصدق القيام
٥٠	إذا شك في صدق القيام عرفاً مع فقد بعض شرائطه
٥٢	في تقدّم بعض مراتب القيام الاضطرابي على بعضها
٥٥	في التزاحم بين الأمرين التكليفيين
٥٦	في التزاحم بين الأمرين الوضعيين
٥٧	إذا لم يقدر على القيام مطلقاً
٥٨	هل يعتبر في الجلوس - للعاجز عن القيام - جميع ما اعتبر في القيام ؟
٦١	اعتبار الانتصاب والاستقلال والاستقرار في الجلوس
٦٢	هل يتبدّل التكليف بعد تعذّر الجلوس إلى الاضطجاع ؟ أو إلى الاستلقاء ؟
٦٣	النصوص الدالة على الاكتفاء بمطابق الاضطجاع بعد تعذّر الجلوس
٦٤	النصوص الدالة على الاضطجاع على الجانب الأيمن
٦٦	الروايات الدالة على تعيين الاستلقاء عند تعذّر الجلوس
٦٦	في تقدّم الاضطجاع على الأيسر على الاستلقاء
٦٧	النصوص الدالة على التخيير بين الاضطجاع على الأيسر وبين الاستلقاء
٦٨	النصوص الدالة على تعيين الاستلقاء عند تعذّر الاضطجاع على الأيمن

الصفحة	الموضوع
٦٩	في تعيين الاستلقاء عند تعذر الاضطجاع بكلا قسميه
٧٠	في الركوع والسجود الاضطرابين عند تعذر الاختياري منهما
٧١	النصوص الدالة على الایماء عند تعذر الركوع والسجود
٧٤	لو دار أمره بين الصلاة قائماً ماشياً ، أو حالاً
٧٥	في بيان ما قد يقال بتقدم الصلاة ماشياً على الصلاة جالساً لوجهين
٧٨	لو كان وظيفته الصلاة جالساً وأمكنه القيام حال الركوع
٧٩	إذا قدر على القيام في بعض الركعات دون الجميع
٨٠	مقتضى القاعدة في المسألة
٨١	مقتضى نصوص الباب
٨٥	إذا عجز عن القيام ودار أمره بين الصلاة ماشياً أو راكباً
٨٦	إذا ظن التمكن من القيام في آخر الوقت وجب التأخير
٨٩	إذا تمكن من القيام لكن خاف حدوث مرض أو بطؤ برئه
٩١	النصوص الواردة في باب الصوم عند العذر
٩٣	إذا دار الأمر بين مراعاة الاستقبال أو القيام
٩٥	لو تجدد العجز عن القيام في أثناء الصلاة
٩٧	إذا تجددت القدرة على القيام بعد القراءة قبل الركوع
٩٩	حكم تجدد القدرة على القيام عند ضيق الوقت
١٠٠	لو ركع قائماً ثم عجز عن القيام
١٠١	وجوب الاستقرار حال القراءة وسائر الأذكار
١٠٣	من يصلي جالساً يتخير بين أنحاء الجلوس
١٠٥	رجحان القرفضاء في نفسه ، بالخصوصية لحال الصلاة
١٠٦	يستحب في حال القيام أمور :
١٠٧	أدلة استحباب الأمور المذكورة

الصفحة	الموضوع
	فصل فى القراءة
١١٢	وجوب قراءة الحمد فى صلاة الصبح والركعتين الاوليين من غيرها
١١٦	وجوب قراءة السورة الكاملة فى الصبح والاوليين من غيره
١١٧	نقل نصوص الباب ونقد دلائلها
١٢٦	أدلة عدم وجوب السورة الكاملة
١٢٩	فى ما يستفاد من كلام الأصحاب - رحمهم الله -
١٣١	الأقوى هو عدم جزئية السورة فى الفريضة كالنافلة
١٣٢	جواز ترك السورة عند المرض والاستعجال
١٣٤	وجوب ترك السورة فى ضيق الوقت والخوف ونحوهما من أفراد الضرورة
١٣٨	جواز ترك السورة لدرك الركعة الواحدة فى الوقت
١٣٩	دفع ما يتوهم : من لزوم الدور
١٤٠	هل يجوز ترك السورة لادراك بعض الركعة فى الوقت ؟
١٤١	لزوم الترتيب بين الحمد والسورة بتقدمه عليها
١٤٢	لو قدم السورة على الحمد عالماً عامداً
١٤٧	نقد ما أفاده العلامة الحائري - قدس سره -
١٤٨	لو قدم السورة على الحمد سهواً
١٥١	لو قدم السورة على الحمد جهلاً
١٥٤	فى عدم ركنية القراءة
١٥٦	النصوص الواردة فى نسيان القراءة
١٥٧	بعض الأخبار الدالة على إتيان النسي فى الركعة الثانية أو فى السجدة أو فى آخر الصلاة
١٦١	البحث عن لزوم سجدتي السهو لنسيان القراءة وعدمه
١٦٣	عدم وجوب قراءة السورة فى النوافل
١٦٥	جواز تبعض السورة فى النافلة
٦٦	اعتبار السور الخاصة فى النوافل المخصوصة

الصفحة	الموضوع
١٦٧	حكم قراءة إحدى العزائم في النافلة
١٦٩	حصر العزائم في أربع ، وتعيينها
١٧٠	البسملة جزء من كل سورة عدا سورة براءة
١٧١	في بيان مالمدى العامة في البسملة
١٧٢	النصوص الواردة في الباب
١٧٥	البسملة جزء من القرآن في الجملة
١٧٦	تحقيق معنى التقيّة وبيان أقسامها
١٧٧	الروايات الدالة على عدم لزوم قراءة البسملة مع السورة
١٨١	اتحاد سورة الفيل والقريش وسورة الضحى والانشراح
١٨٣	حكم القرآن بين السورتين في ركمة واحدة
١٨٥	النصوص الدالة على التفصيل بين الفريضة والنافلة
١٨٧	النصوص الدالة على جواز القرآن بين السورتين مطلقاً
١٨٨	التفصيل بين ما يؤتى من الصلاة في الليل وبين ما يؤتى منها في النهار بجواز القرآن في الاول دون الثاني
١٨٩	في تصوير الكراهة في العبادة
١٩١	تحرير محل النزاع في مسألة القرآن بين السورتين
١٩٢	في توقف القرآن على إتمام السورة الثانية كالاولى
١٩٣	هل يجب تعيين السورة قبل الأخذ بالبسملة ؟
١٩٩	في بيان كيفية أخذ البسملة جزءاً للسورة
٢٠١	عدم اعتبار المحاذ التفصيلي على فرض لزوم التعيين
٢٠٣	إذا عيّن البسملة لسورة ثم نسيها
٢٠٥	إذا عيّن البسملة لاحدى سورتي الجحد والتوحيد ثم نسي ما عيّن
٢٠٦	إذا بسمل من غير تعيين سورة فله أن يقرء ما شاء
٢٠٧	لو كان بانياً من أول الصلاة أن يقرء سورة معينة فنسي فقرء غيرها

الصفحة	الموضوع
٢٠٨	إذا شك في أثناء السورة أنه هل عيّن البسملة لها أو لغيرها؟
٢٠٩	جواز العدول من سورة إلى أخرى مع الضرورة
٢١٢	فيما يدل على وجوب الجهر والاختفات في مواردتهما
٢١٤	فيما يتخيّل تعارضه لأدلة الوجوب، مع العلاج بينهما
٢١٦	وجوب الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة
٢١٩	حكم الظهر في يوم الجمعة من حيث الجهر والاختفات
٢٢٣	استحباب الجهر بالبسملة في الظهرين للحمد والسورة
٢٢٤	فيما يدل على رجحان الجهر بالبسملة مطلقاً
٢٢٥	فيما يدل على رجحان الجهر بالبسملة في مطلق الصلاة
٢٢٦	فيما يدل على رجحان الجهر بالبسملة في بعض الصلوات أو في بعض الركعات منها
٢٢٨	البحث عن موارد الجهر من الأولين أو مطلقاً، وعن يجهر من الإمام أو مطلقاً
٢٢٩	فيما يدل على وجوب الجهر بالبسملة
٢٣١	معذوريّة الجاهل بالحكم في الجهر والاختفات
٢٣٣	تفصيل أقسام الجاهل بالحكم
٢٣٤	البحث العقلي في تصوير صحّة صلاة الجاهل بالحكم مع استحقاقه العقاب
٢٣٦	عدم وجوب إعادة القراءة على ناسي الجهر والاختفات إذا تذكّر في الأثناء
٢٣٩	لا فرق في المسألة بين الجاهل بأصل الحكم وبين الجاهل بفروعه
٢٤٢	عدم وجوب الجهر على النساء في الصلاة الجهرية
٢٤٦	دفع ما يتخيّل من وجوب الاختفات عليهن في صورة سماع الأجنبي
٢٤٧	الكلام في مناهل الجهر والاختفات
	فصل في الركوع
٢٥١	وجوب الركوع وركنيّته وحدته في كل ركعة
٢٥٢	في الانحناء وحده
٢٥٣	العناوين المأخوذة في روايات الباب وإرجاع بعضها إلى بعض

الصفحة	الموضوع
٢٥٥	النصوص الواردة في بيان حدّ الر كوع
٢٥٧	العلاج بين صحيح زرارة وموثق عمار
٢٥٨	في اشتراك المرأة والرجل في حدّ الر كوع
٢٥٩	عدم وجوب وضع اليد على الركبة في الر كوع
٢٦١	تجديد الانحناء لغير مستوي الخلقة
٢٦٣	لزوم الاختصار على ما أمكن من الانحناء عند العجز عن الحدّ المعتبر منه
٢٦٤	هل الهويّ مقدّمة للر كوع خارجة عنه؟ أو جزء له داخل فيه؟
٢٦٩	في أنّ الميزبين الهويّ والنهوض لا يدلّ على جزئيّة الهويّ للر كوع
٢٧١	في العجز عن الانحناء رأساً
٢٧٣	في الراكع خلقة أو لعارض من الكبير أو الزمانة
٢٧٦	في وجوب الطمأنينة حال الر كوع
٢٧٨	في مساس الطمأنينة بالر كوع شرطاً أو شرطاً وعدمه
٢٧٩	اعتبار الطمأنينة في الر كوع بحسب مقام الاثبات
٢٨١	مقتضى الأصل عند الشكّ في شرطية الطمأنينة أو جزئيتها للر كوع
٢٨٣	في رفع الرأس من الر كوع حتّى ينتصب قائماً
٢٨٥	إذا تجددت القدرة على الانتصاب بعد العجز عنه
٢٨٧	لزوم الطمأنينة حال الانتصاب من الر كوع
٢٨٨	في وجوب الذكر حال الر كوع
٢٨٩	هل يكفي مطلق الذكر في الر كوع أو يجب خصوص التسبيح؟
٢٩١	كفاية مطلق الذكر وإن كان الأولى هو التسبيح
٢٩٢	في بيان مقدار الواجب من الذكر
٢٩٣	في كفاية التسبيح الصغير مرّة واحدة للمضطرّ نصّاً وفتوى

الصفحة	الموضوع
	فصل فى السجود
٢٩٨	فى بيان ماهية السجود
٢٩٩	حرمة السجود لغير الله تعالى
٣٠٠	وجوب السجود فى الصلاة وركنيته لها
٣٠١	هل الركن هو مسمى السجود أو السجدة؟
٣٠٣	فى ما يعتبر فى السجود من الواجبات
٣٠٧	فى اعتبار وضع الجبهة على الأرض وبيان حدّها
٣٠٩	فى الكفّ وتحديدّه
٣١٢	فى الركبة وحدّها
٣١٣	الكلام فى الابهامين
٣١٥	وجوب الاعتماد على الأعضاء السبعة وعدم كفاية مجرد المساس
٣١٦	لزوم صدق عنوان السجود وعدم كفاية مجرد تلك المواضع السبعة بأى نحو كان
٣١٧	حكم ما لو اتّصل ما يصحّ السجود عليه بالجبهة
٣١٩	المدار فى تعدّد السجود هو رفع الجبهة ووضعها ثانياً فقط
٣٢٠	لزوم تساوى موضع الجبهة للموقف إلا بمقدار خاصّ
٣٢٣	تحديد مقدار الارتفاع المرخص فيه
٣٢٤	تحديد مقدار الانخفاض المرخص فيه
٣٢٦	فى اشتراك التفاوت التدريجي والدفعي فى الحكم
٣٢٧	عدم اعتبار التساوى بين موضع الجبهة والأعضاء الأخرى عدا الموقف
٣٢٩	إذا وقعت الجبهة على ما لا يجوز السجود عليه لفقد التساوى
٣٣١	الروايات الواردة فيما لو وقعت الجبهة على المرتفع
٣٣٣	الجمع بين الطائفتين من الروايات
٣٣٤	إذا وقعت الجبهة على ما لا يصحّ السجود عليه ، مثل المأكول والملبوس



أَسْرَارُ الصَّلَاةِ

تأليف

العلامة الجليل الشَّيْخَ الجَوَادِي الأُمَلِي

تحقيق

مُؤَسَّسَةُ الدِّينِ الأَسِيَّةِ الأُمَلِي
الْبَانِيَّةِ جَمَاعَةِ الدَّارِ السَّنَةِ فُتُوهُ الدَّهْدَسَةِ

بسمه تعالى

آلف هذا دامت إفاضاته ليكون مقلّمة على الجزء الرابع من كتاب الصلاة الذي
هو تقرير لأبحاث آية الله العظمى المحقق الداماد قدّس سرّه، وقد ارتأينا
طبعه بصورة مستقلة لتعميم الفائدة



أسرار الصلاة

- آية الله الشيخ عبدالله الجوادى الآملى
- فقه ومعرفة
- مؤسّسة النشر الإسلامى
- الأولى
- ٢٠٠٠ نسخة
- رجب المرجّب ١٤١٥

- تأليف:
- الموضوع:
- تحقيق ونشر:
- الطبعة:
- المطبوع:
- التاريخ:

مؤسّسة النشر الإسلامى
التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَيَا نَسْتَعِين

الحمد لله الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى^١، والصلاة على صاحب سرِّه الَّذِي دَنَا فَتَدَلَّى
فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى^١، وعلى أهل بيته الَّذِينَ هُمْ مَوَاضِعُ سِرِّهِ، وَحُمَاةُ أَمْرِهِ،
وَعِيَابَ عِلْمِهِ، وَمَوَائِلَ حِكْمِهِ، وَكُهُوفَ كِتَابِهِ، وَحِبَالِ دِينِهِ، بِهِمْ نَتَوَلَّى^١، وَمَنْ
أَعْدَائَهُمْ نَتَبَرَّأُ إِلَى اللَّهِ الَّذِي كُلَّ سِرِّ عِنْدَهُ عَلَانِيَةٌ.

وبعد، فيقول العبد المُفْتَاق إلى الله الجواد، عبد الله الجوادِي الطبري الآملي:
هذه وجيزة حول أسرار الصلاة، معمولة مِمَّا وَرَّثَهَا مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِ، أَوْ سَنَحَ لِي
وَأُورِثَتْهُ لِلْخَلْفِ الْفَالِحِ، لِتَكُونَ ذِكْرِي لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ،
رَاجِئاً مِنْهُ سُبْحَانَهُ أَنْ يَصُونَهَا عَنْ شُوبِ طَلَبِ مَا سِوَاهُ، وَأَنْ يَجْعَلَهَا خَالِصَةً لَوَجْهِهِ
الَّذِي لَا بَقَاءَ لِمَا عَدَاهُ، وَأَنْ يَصَحِّحَ عَيْبَهَا، وَيُكَمِّلَ نَقْصَهَا، وَيُثَمِّمَ قَصْرَهَا، وَيُقَرِّبَ
بُعْدَهَا، حَتَّى تَصِيرَ كَلِمَةً طَيِّبَةً يَصْعَدُ إِلَيْهِ.

وحيث إنَّ الصلاة عمود الدين: إن قبلت قبل ماسواها، وإن ردت رُدَّ
ماسواها، وكلَّ عملٍ تَابَعَ لِلصَّلَاةِ^(١) تكون أسرارها أعمدة أسرار الدين، إن نِيلَتْ
وشُوْهِدَتْ أسرارها تُنَالُ وتُشَاهَدُ أسرار ماعداها، فبالْحَرِيِّ أَنْ يَجَاهِدَ السَّالِكُ وَيَجْتَهِدَ
الْعَارِفُ لِأَنْ يَنَالَ وَيَشْهَدَ مَا هُوَ عَمُودُ أسرار الدين، حَتَّى يَنَالَ الدِّينَ كُلَّهُ وَيَشْهَدَهُ
تَمَامَهُ، وَيَسْتَقِلَّ تَحْتَهُ وَلَا تَهْ جَلَّ شَأْنُهُ، يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ.

(١) نهج البلاغة: كتاب ٢٧ «كلَّ شيءٍ من عملك تَبَعٌ لصلاتك».

وليعلم: أنَّ السِّرَّ في قبال العلن، كما أنَّ الغيب في قبال الشهادة، وهو على قسمين:

أحدهما: هو السِّرُّ البحت، كالغيب المطلق.

وثانيهما: هو السِّرُّ المقيّد والمقيس، كالغيب المضاف، كما أنَّ العَلَن كالشهادة

على قسمين: مطلق ومقيّد مقيس.

ولمّا كان معنى السِّرِّ المقابل للعلن واضحاً بحسب المفهوم لم يحتج الى التفسير وإن كان بحسب الكنه في غاية الخفاء، وإذا أُحرز وجوده ينتظم البحث الصناعي - حينئذٍ - من أنَّ السِّرَّ ما هو؟ وأنّه هل هو؟ وأنّه كم هو؟ ومادام لم يثبت وجوده لا يصحّ تقسيمه، كما لا يصحّ ترتيب سائر ما يتفرّع على وجوده.

والَّذي يدلّ على وجود السِّرِّ للصلاة أمران:

الأول: ما يعمّها وما عداها بلا اختصاصٍ لشيءٍ من ذلك .

والثاني: ما يختصّ بها، أو يختصّ بالأمر العبادي، سواء كان صلاة أو غيرها.

ثمّ الَّذي يدلّ على وجود السِّرِّ لكلّ شيءٍ: إمّا عقليّ مشفوع بالنقليّ، وإمّا

نقليّ مؤيّد بالعقليّ. فالبحث في مقامين:

المقام الأول: في الدليل العقليّ.

والمقام الثاني: في الدليل النقليّ.

أمّا المقام الأول

ففي الدليل العقليّ المشفوع بالدليل النقليّ

فهو: أنَّ لكلّ شيءٍ موجود في العالم الطبيعيّ له وجودات أُخرى في العوالم الثلاثة السابقة عليه: من عالم المثال، وعالم العقل، وعالم الإله، يعني: أنَّ لكلّ شيءٍ طبيعيّ وجوداً مثاليّاً يشاهد بصورته المثالية، وجوداً عقليّاً ينال بحقيقته، وجوداً إلهيّاً، إذ الإله هو بسيط الحقيقة، وهو كلّ الأشياء، وليس بشيءٍ منها، ولا يُنال

الوجود الإلهى للأشياء إلّا لله سبحانه ولمن فنى فيه، يشاهد - حينئذٍ - تلك الأشياء أيضاً، ولكن بلا شهود تعيّن، كما لا يشهد تعيّن نفسه.

والمعهود من غير واحدٍ من آل الحكمة هو: تثليث العوالم من الطبيعة والمثال والعقل؛ لعدم اتّضاح قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء لديهم، وأمّا المشهود للأوحدى منهم هو التّربيع بعد اتّضاح تلك القاعدة. فكلّ عالٍ هو سرٌّ للداني، كما أنّه غيب له، الى أن ينتهى الأمر الى السرّ الصرف الذى هو الغيب البحت.

ثمّ إنّ المثال الحقّ قد يكون مقيداً، وقد يكون مطلقاً؛ وذلك: إمّا بنحو الاتّصال بالنفس، أو الانفصال عنه، أو بنحو آخر، وهكذا العقل: قد يكون مقيداً وقد يكون مطلقاً، وكلّ ذلك إنّما يصحّ أن يكون سرّاً إذا كان حقّاً موجوداً في نفس الأمر، تناله النفس المتحرّكة بجوهرها، لا ما نسجته يد الوهم أو لفقت يد الخيال؛ لأنّه باطل ولا سرّ له. وحيث إنّ البيان العرفانىّ موافق للبيان البرهانىّ يكون هذا التّربيع مشهوداً لدى العارف الواصل، كما أنّه يكون معقولاً للحكيم الكامل، وتفصيل ذلك على ذمة الحكمة المتعالية، وعلى كاهل العرفان النظريّ، وسيأتى الدليل القرآنىّ المؤيد لما نطق به البرهان وشاهده العرفان.

وأما المقام الثانى

فى الدليل النقلى المؤيد بالدليل العقلى

فهو: أنّ الصلاة كغيرها من العبادات ممّا بيّنه القرآن الحكيم، وكلّ ما بيّنه القرآن فله تأويل كما له تفسير، وله باطن كما له ظاهر، ولا بدّ أن يكون التأويل ملائماً للتفسير، والباطن موافقاً للظاهر. والتأويل إنّما هو: أمر عينيّ لا ذهنيّ، ومصداق خارجيّ لا مفهوم نفسىّ، وسيظهر ذلك التأويل يوم تُبلى السرائر، كما قال سبحانه: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ

جاءت رُسُلُ رَبَّنَا بالحقِّ»^(١).

والذي أنتجته هذا القياس الاقتراضي المسوق على الشكل الأول البديهي الإنتاج هو: أنَّ للصلاة تأويلاً يأتي ذلك التأويل يوم القيامة، وحيث إنَّ للظاهر بطوناً متراقيةً بعضها فوق بعضٍ فللصلاة بطون وتأويلات متداخلة بعضها فوق بعضٍ، فينطبق على ما نظر إليه البرهان، وأبصره العرفان.

ومما يدلُّ أيضاً على أنَّ للصلاة كغيرها من العبادات سرّاً هو: أنَّها من الموجودات المحدودة جزءاً من السماوات والأرض، أي: النظام العيني، وكلَّ موجودٍ هو جزء من النظام العيني العامِّ فله غيب، كما أنَّ له شهادة. وقال سبحانه: «ولله غيبُ السمواتِ والأرضِ وإليه يُرجَعُ الأمرُ كُلُّهُ»^(٢)، وليس المراد هو خصوص ما غاب عنها، بل يشمل غيبها أيضاً.

والذي أنتجته هذا القياس أيضاً هو: أنَّ للصلاة غيباً كما أنَّ لها شهادةً، وحيث إنَّ للظاهر بطوناً - وكلَّ باطنٍ فهو غيب للظاهر - فللصلاة غيوب متراقية بعضها فوق بعضٍ، فينطبق على ما تقدّم من معقول البرهان ومشهود العرفان.

ومما يدلُّ أيضاً على أنَّ للصلاة ولغيرها سرّاً بالتقريب المتقدّم قوله سبحانه: «وإن من شيءٍ إلّا عندنا خزائنه وما نُنزلُهُ إلّا بقدرٍ معلومٍ»^(٣)، وقوله سبحانه: «ولله خزائنُ السمواتِ والأرضِ...»^(٤)؛ وذلك لأنَّ الصلاة شيء خارجيٌّ على ما يأتي، فهي ممّا له خزينة، بل خزائن؛ لأنَّ ظاهر الآية هو: أنَّ لكلِّ شيءٍ خزائن، لا أنَّ لمجموع الأشياء خزائن حتّى يكون من باب وقوع المجموع قبال المجموع الآخر، فعليه يكون لكلِّ موجودٍ طبيعيٍّ خزائن بعضها فوق بعضٍ، فينطبق على تعدّد العوالم حسبما قرّر.

وحيث إنَّ القرآن الحاوي للصلاة وغيرها أيضاً شيء خارجيٌّ في عالم الطبيعة

(٣) الحجر: ٢١.

(١) الأعراف: ٥٣.

(٤) النافقون: ٧.

(٢) هود: ١٢٣.

فله بما فيه من المضامين خزائن إلهية، قد تنزل القرآن من تلك الخزائن الطولية، كما أنّ الصلاة وغيرها معدودة من النظام الكيانيّ المعبر عنه بالسموات والأرض فلها أيضاً خزائن، إذ للسموات والأرض خزائن، ولما كانت تلك الخزائن عند الله سبحانه -وما عند الله باقٍ، وما عند غيره فإنّ كما قال سبحانه: «ما عندكم ينفد وما عند الله باقٍ»^(١) - فأسرار السموات والأرض التي منها الصلاة موجودات خارجيّة مصونة عن النفاد، ولا تُنال إلّا بالصعود إليها بعد هجران النافذ الزائل، إذ لا يمكن الوصول إلى الباقي إلّا بعد هجره الفاني؛ لأنّه حجاب لا محيص عن تركه.

ومما يدلّ أيضاً على أنّ للصلاة - كغيرها - سرّاً قوله تعالى: «فُسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^(٢) لدلالته على أنّ لكلّ شيءٍ ملكوتاً يلائمه التسبيح، بخلاف المُلْك الَّذِي يناسبه التبارك كما قال تعالى: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ»، حيث إنّ التبارك من الأسماء التشبيهيّة، والسُّبْحان من الأسماء التنزيهيّة. ولما كان لكلّ شيءٍ ملكوت - وهي أمر وراء المُلْك، ومَنْ شاهدها كان من أصحاب اليقين كما قال تعالى في إبراهيم عليه السلام: «وكذلك نُرِيّ إبراهيمَ ملكوتَ السموات والأرض وليكونَ من الموقنين»^(٣) - فللصلاة أيضاً ملكوت تكون هي سرّها، وتلك الملكوت ثابتة؛ لأنّها بيد الله تعالى لا بيد المصلّي، ولا تنال تلك الملكوت السريّة إلّا بعد السفر من المُلْك.

ولعلّ قوله تعالى: «قل أنزله الَّذِي يعلم السّرّ في السموات والأرض»^(٤) تلميح إلى بعض ما مرّ؛ وذلك لأنّ وصف الله الَّذِي أنزل القرآن بأنّه عالم السّر يُشعر بأنّ للقرآن المشتغل على ما فيه من المعارف والأخلاق والأحكام سرّاً فجميع ما فيه أيضاً أسرار.

نعم، فرق بين أن يقال: إنّهُ عالم سرّ السموات والأرض، وأن يقال: هو عالم

(٣) الأنعام: ٧٥.

(٤) الفرقان: ٦.

(١) النحل: ٩٦.

(٢) يس: ٨٣.

السِّرَّ فيها؛ إذ الأول دالٌّ على أنَّ لها سرّاً دون الثاني، ولكنَّ وصف الباري المنزل للقرآن بأنّه عالم السِّرِّ يُشعر بأنَّ للقرآن سرّاً، وإن كان فيما مضى غنيٌّ وكفاية. بقي أمرها، وهو: أنَّ نطاق الدليل خاصٌّ بالموجود التكوينيِّ، وهكذا ظاهر غير واحدٍ من الآيات المارة الذكر، لظهورها في الموجود العينيِّ، وحيث إنّ الصلاة وغيرها من العبادات أمور اعتباريّة مؤلّفة من عدّة أشياء لا وحدة لمجموعها فلا وجود للمركّب منها، إذ الوجود مساوق الوحدة يدور معها حيثما دارت، فتبيّنت الوحدة في موردٍ ينتفي الوجود هناك، ولما انتفت الوحدة الحقيقيّة للمؤلّف من تلك الأمور: كالركوع والسجود والقراءة والقيام والذكر والنّية ونحوها فلا وجود للمركّب منها، وعليه فلا يندرج تحت الدليل العقليّ، ولا يشمل الدليل النقليّ؛ لاختصاصها بما له وجود عينيّ.

والحلّ هو: أنَّ الأمر الاعتباريّ قد يكون اعتباريّاً محضاً لا منشأ له عدا الاعتبار الّذي زمامه بيد المعبر، وقد يكون اعتباريّاً مستنداً إلى موجود تكوينيّ هو المصحح له. والقسم الأوّل من الاعتباريّ خارج عن البحث، كما أنّه خارج عن نطاق الدليل الدالّ على أنَّ لكلّ شيء سرّاً.

والقسم الثاني منه داخل في البحث، كما أنّه مندرج تحت الدليل المذكور، إذ الّذي يكون استناده إلى أمر تكوينيّ عينيّ يكون محكوماً بحكمه سعةً وضيقاً، فهناك وحدة حقيقيّة يدور معها الوجود الحقيقيّ، فهناك سرّ تكوينيّ نصّاً.

ثمّ إنّهُ يمكن أن يُستأنس ببيانٍ آخر لإثبات السِرِّ للصلاة، من حيث اشتمالها على القرآن الّذي تكلم به الله تعالى، وحيث إنّ المتكلّم قد تجلّى في كلامه وكتابه - كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فتجلّى لهم سبحانه في كتابه، من غير أن يكونوا رأوه بما أراهم من قدرته»^(١) - فيكون المتكلّم المتجلّي سرّاً وغيباً وباطناً في كلامه، فالقارئ المصلّي إذا تدبّر في القرآن الّذي يقرأه في صلاته وتطهّره عن دنس

(١) نهج البلاغة: الخطبة «١٤٧».

العصيان وتنزه عن رثن الذنب، بل عن لوث التعلق بغير الله يراه بقلبه، أو يصل الى حد كآته يراه، ويعلم أنه إن لم يكن يراه فإن الله سبحانه يراه قطعاً.

وهذا الوجه كما أنه غير مُختص بالصلاة -لتحققه في غيرها أيضاً مما يقرأ فيه القرآن- لا يعم جميع أحوال الصلاة أيضاً؛ لعدم جريانه في غير قراءة الفاتحة والسورة الأخرى وما يقرأ من القرآن حال الصلاة.

الى هنا انتهى الأمر الأول في بُدءِ مِمَّا يدلّ عقلاً أو نقلاً على أن للعبادة التي منها الصلاة سرّاً بلا اختصاص لذلك بها، أي: بالصلاة.

وأما الأمر الثاني الباحث عما يختص بالدلالة على أن للصلاة سرّاً فسيأتي إن شاء الله في ثنايا هذه الرسالة.

فتبين في هذا المدخل أمور:

الأول: أن السرّ المقابل للعلن: إمّا مطلق وإمّا مقيد.

الثاني: أن الدليل على وجود السرّ للصلاة عام وخاص.

الثالث: أن الدليل العام عقلي ونقلي.

الرابع: أن الأمر الاعتباري المعتمد على التكوين محكوم بحكم الأمر الحقيقي، بخلاف الأمر الاعتباري العازي عن الاعتماد المذكور.

الخامس: أن الله سبحانه قد تجلّى في كتابه وكلامه.

السادس: أن المصلّي المتطهّر عن دنس التعلق بما عدا الله تعالى: إمّا يشاهده بقلبه، وإمّا يصل إلى مقام الإحسان.

السابع: بعض أدلة السرّ مختصّ بحال القراءة.

وحيث إن للصلاة مقدمات تتقدّم ماهيتها، وتعقيبات تتأخّر عنها، ولكلٍّ من الماهية وحاشيتها أسراراً خاصة فلذا يكون نضد هذه الوجيزة على فاتحة وصلات وخاتمة، بأن تكون الفاتحة كافلة لنزير من أسرار مقدماتها، وكلّ صلة من تلك الصلات الموصولة حاوية لبُدءِ من أسرار أركانها وأجزائها المقومة لها، والخاتمة مشتملة لعدة من أسرار تعقيباتها، فهي نحن نبداً بعونه تعالى.

الفاتحة

في أسرار مقدمات الصلاة

لعلك كنت مقروع السمع بالميز بين السرّ والحكمة والأدب، حيث إنّ سرّ العبادة - كالصلاة - يرجع إلى ملكوتها وما فوقها، وما يؤول إلى باطنها.

وأما حكمتها: فهي الغاية المترتبة عليها من العروج، والنجاة عن الهلّغ... وأما أدب العبادة - كالصلاة - فيرجع إلى وصف المصلّي، بأن يكون حاضر القلب، خاشع القلب، مستديم الذكر، صائناً عن الالتفات إلى غير المعبود، مع ماله من الأوصاف الظاهرية المعهودة، فأين ذلك من السرّ؟ فيبينها فرقان.

نعم، لا يُنال سرّ الصلاة إلّا بحفظ الأدب، فالآداب عِللٌ معيّنة، وأسباب ممّدة لنيل نُبْدٍ من أسرارها، إذ النيل إلى الباطن لا يمكن إلّا لمن طهر ضميره، وصفا باطنه، وسلم قلبه، فكما أنّ ظاهر القرآن لا يمسّه إلّا المتطهّر من الحدث، وباطن القرآن لا يمسّه إلّا المتطهّر من دنس الذنب كذلك ظاهر الصلاة لا يأتيه إلّا المتوضّئ أو المغتسل، وباطنها لا يأتيه إلّا المتطهّر عن لوث النظر إلى غير المعبود الذي يُصلّي له، للزوم التناسب بين الشاهد والمشهود؛ لأنّ المحجوب والمضمور في نشأة لا يشاهد ما فوقها، ولذا لا يشهد الحسّ ما يشاهده الخيال، كما لا يشهد الخيال ما يشاهده العقل.

وحيث امتاز سرّ الصلاة عن أدبها كامتياز سرّها عن حكمتها يلزم البحث عن خصوص أسرارها دون آدابها وإن تجشّم الغزاليّ، ووافقه غير واحد من الأعلام نحو:

زين الدين بن عليّ المشهور بالشهيد الثاني رحمه الله (٩١١-٩٦٥هـ)، والمولى محسن القاسانيّ الملقّب بالفَيْض، وغيرهما من المتأخّرين في البحث عن حضور القلب والإخلاص والنيّة، وما الى ذلك ممّا يرجع إلى آداب الصلاة، أو أوصاف المصلّي، وأين ذلك من البحث عن أسرار الصلاة ولا يتّيها؟ لأنّ سرّ الصراط السويّ الى الصلاة هو غير سرّ السالك الى المصلّي وأن لا يسير على سرّ الصلاة وباطنها إلا سرّ المصلّي وباطنه؛ للزوم التناسب بين السالك والمسلّك في العمل كلزوم التناسب بين العالم والمعلوم في النظر.

ثمّ إنّه وإن تقدّم في المدخل أنّ للعقل مدخلاً في إثبات الأسرار كالنقل والكشف إلا أنّ ذلك فيما يرجع إلى الأمر العامّ والكليّ والمطلق والصرف، وأمّا الخاصّ والجزئيّ والمقيّد والمشوب فلا دخالة للعقل في شيء من ذلك؛ لعدم جريان البرهان العقليّ المأخوذ من المقدمات الكليّة في الأمر الجزئيّ الخاصّ.

نعم، للعقل أن يُبيّن الخطوط الرئيسيّة، حتّى لا يناقضها الجزئيّ المنقول أو المشهود. وإنّما المهمّ في إثبات سرّ خاصّ لعبادة مخصوصة هو: النقل المعتر، أو الكشف الخالص عن شوب التمثّل الشيطانيّ أو النفسانيّ، وله ميزان يوزن به عند أهله، كما أنّ للنقل قسطاً مستقيماً يوزن به عند أهله.

إنّ النظام العينيّ من الواجب والممكن منضوّد بالتضدّ العليّ الذي لا يتخطاه شيء في أصل وجوده، ولا في كمال وجوده، ومن المبيّن في موطنه أنّ الداني لا يؤثّر في العالي، كما أنّ الظاهر لا يصير علّة للباطن وإن أمكن أن يكون ذلك كلّه علامة أو علّة إعداديّة، بل المؤثّر في العالي هو الأعلى منه، كما أنّ العلّة للباطن ما هو الأبطن منه، الفائق عليه. ومن هنا يظهر سرّ ماورد في الطهارة التي هي من مقدمات الصلاة حسبما رواه أبو جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ (المتوفى ٢٧٤ أو ٢٨٠هـ) في المحاسن بإسناده عن أبي عبد الله -عليه السّلام- قال: بينا أمير المؤمنين -عليه السّلام- قاعد ومعه ابنه محمّد إذ قال: يا محمّد، اثني بإناء فيه ماء أتوضأ منه للصلاة، فأثاه محمّد بالماء، فأكفأ -عليه السّلام- بيده اليسرى على اليمنى،

ثم قال عليه السَّلام: بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي جَعَلَ الْمَاءَ طَهُوراً وَلَمْ يَجْعَلْهُ نَجْساً، ثُمَّ اسْتَنْجَى، فَقَالَ: اللَّهُمَّ حَصِّنْ فَرْجِي وَأَعْفُ، وَاسْتَعِزِّي، وَحَرِّمْنِي عَلَى النَّارِ، ثُمَّ تَمَضَّمُضَ فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَقِّتْنِي حَجَّتِي يَوْمَ الْقَاكِ، وَأَنْطِقْ لِسَانِي، ثُمَّ اسْتَنْشَقَ وَقَالَ: اللَّهُمَّ لَا تَحْرِمْنِي رِيحَ الْجَنَّةِ، وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ يَشْمُ رِيحَهَا وَطِبْهَا، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ وَقَالَ: اللَّهُمَّ بَيِّضْ وَجْهِي يَوْمَ تَبْيِضُ وَجْوهُ وَتَسْوَدُ وَجْوهُ، وَلَا تَسْوَدُ وَجْهِي يَوْمَ تَبْيِضُ وَجْوهُ وَتَسْوَدُ وَجْوهُ، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ الْيَمْنَى فَقَالَ: اللَّهُمَّ أَعْطِنِي كِتَابِي بِيَمِينِي، وَالْخُلْدَ فِي الْجَنَانِ بِيَسَارِي، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ الْيَسْرَى فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَا تَعْطِنِي كِتَابِي بِيَسَارِي، وَلَا تَجْعَلْهَا مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِي، وَأَعُوذُكَ مِنْ مَقْطَعَاتِ النَّيْرَانِ، ثُمَّ مَسَحَ عَلَى رَأْسِهِ فَقَالَ: اللَّهُمَّ غَشِّنِي بِرَحْمَتِكَ وَبِرَكَاتِكَ وَعَفْوِكَ، ثُمَّ مَسَحَ عَلَى قَدَمَيْهِ فَقَالَ: اللَّهُمَّ ثَبِّتْنِي عَلَى الصِّرَاطِ يَوْمَ تَزَلُّ فِيهِ الْأَقْدَامُ، وَاجْعَلْ سَعْيِي فِيمَا يَرْضِيكَ عَنِّي، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى مُحَمَّدٍ فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، مِنْ تَوْضُأٍ مِثْلَ وَضُوءِي وَقَالَ مِثْلَ قَوْلِي خَلَقَ اللَّهُ لَهُ مِنْ كُلِّ قِطْرَةٍ مَلَكاً يَقْدَسُهُ وَيُسَبِّحُهُ وَيُكَبِّرُهُ، فَيَكْتُبُ اللَّهُ لَهُ ثَوَابَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ^(١).

فقه الحديث: هُوَ أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ يَخْلُقُ بَوْضُوءَ مَنْ أَرَادَ الصَّلَاةَ مَلَائِكَةً كَثِيرَةً تَقْدَسُهُ وَتُسَبِّحُهُ وَتُكَبِّرُهُ، وَذَلِكَ إِذَا كَانَ الْوُضُوءُ مِثْلَ وَضُوءِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالدُّعَاءُ حَالِ الْوُضُوءِ هُوَ مِثْلُ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، بَأَنَّ تَكُونَ الْأُدْعِيَةُ هِيَ الْأُدْعِيَةُ الَّتِي دَعَاها عَلِيٌّ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بِحَالِهِ وَحُضُورِهِ، لَا أَيْ وَضُوءٍ، وَلَا أَيْ قَوْلٍ وَدُعَاءٍ، بَلْ إِذَا كَانَ ذَلِكَ -الْفِعْلُ وَهَذَا الْقَوْلُ فِعْلاً عَلَوِيّاً وَقَوْلًا عَلَوِيّاً، يَوْجِبُ أَنْ يَرْتَبَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ ذَلِكَ الْأَثَرُ الْهَامَّ عَلَيْهِ، أَوْ يَمَثِّلُ ذَلِكَ الْفِعْلُ وَهَذَا الْقَوْلُ بِصُورَةِ الْمَلِكِ بِنَاءً عَلَى تَمَثُّلِ الْأَعْمَالِ.

وَلَا يُسْتَفَادُ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَنَّ صَرْفَ غَسْلِ الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ وَمَجْرَدَ مَسْحِ الرَّأْسِ وَالرَّجْلَيْنِ عَلَى الْمَنَهِجِ الْمَعْهُودِ لَدَى أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَصَرْفَ التَّكْلِمِ بِتِلْكَ الْكَلِمَاتِ الْمَأْثُورَةِ حِينَ الْغَسْلِ وَالْمَسْحِ بِصَيْرِ سَبَبٍ لِأَنَّ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى بِكُلِّ قِطْرَةٍ مَلَكاً

(١) المحاسن: ج ١ ص ١١٦ طبع المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ورواه الكليني -رحمه الله- في الكافي: ج ٦ ص ٧٠، والصدوق في من لا يحضره الفقيه: ج ٨ ص ٤١ وفيها اختلاف يسير.

مقدساً ومسبّحاً ومُكَبَّراً، وليس ذلك إلا لأنّ للوضوء بما أنّه سبب للطهارة سرّاً عينيّاً وباطناً خارجيّاً يناله مَنْ أخلص وجهه لله، ويصل اليه من أسلم قلبه لله، بحيث يصير طاهراً عن كلّ رجسٍ ودنسٍ، ويكون جوهر طهارته تقدّيساً وتسييحاً وتكبيراً، هنالك يصلح لأن يخلق الله من كلّ قطرةٍ من وضوئه ملكاً له تلك الآثار الملكوتية، أو يمثله بذلك المثال.

ومما يرشد إلى أنّ للوضوء - بما أنّه طهارة عن الرجس - سرّاً خارجيّاً هو ما روي عن عليٍّ - عليه السّلام - أنّه قال: «ما من مسلم يتوضأ فيقول عند وضوئه: سبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك، اللهم اجعلني من التّوابين، واجعلني من المتطهّرين إلا كتب في رقبتي وختم عليها ثم وضعت تحت العرش حتّى تدفع إليه بخاتمة يوم القيامة»^(١).

إذ الاستفادة من هذا الحديث هو: أنّ للوضوء صورةً ملكوتيةً خارجيّةً، عدا ماله من العنوان الاعتباريّ المؤلّف اعتباراً من عدّة حركاتٍ مع النية، وتلك الصورة الصاعدة إلى تحت العرش هي سرّ الوضوء المعهود لدى الناس، ومثل هذا الوضوء الذي له سرّ تكوينيّ هو الذي يكون نصف الإيمان كما ورد النقل به^(٢).

ومما يؤيد أنّ الوضوء له باطن مؤثّر في باطن المتوضّئ المتطهّر ما رواه غير واحدٍ من الأصحاب: أنّه جاء نفر من اليهود إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله - فسألوه عن مسائل، فكان فيما سألوه: أخبرنا يا محمّد، لأيّ علّةٍ تُوضّأ هذه الجوارح الأربع وهي أنظف المواضع في الجسد؟ قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «لما أن وسوس الشيطان إلى آدم - عليه السّلام - دنا من الشجرة، فنظر إليها فذهب ماء وجهه، ثمّ قام ومشى إليها، وهي أوّل قدمٍ مشّت إلى الخطيئة، ثمّ تناول بيده منها ما عليها فأكل فطار الحلّي والحلل عن جسده، فوضع آدم - عليه السّلام - يده على أمّ رأسه

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٢ ص ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٧٩.

وبكى، فلمّا تاب الله -عزّوجلّ- عليه قرّض الله عليه وعلى ذرّته تطهير هذه الجوارح، فأمره الله -عزّوجلّ- بغسل الوجه لِمَا نظر إلى الشجرة، وأمره بغسل اليدين إلى المرفقين لِمَا تناول بهما، وأمره بمسح الرأس لِمَا وضع يده على أُمّ رأسه، وأمره بمسح القدمين لِمَا مشى بهما إلى الخطيئة^(١).

فقه الحديث: أنّ البحث حول قصّة آدم -عليه السّلام- خارج عن نطاق هذه الوجيزة، والمهمّ هنا هو: أنّ الأوصاف النفسانيّة أمور تكوينيّة لا اعتباريّة، فلا توضع ولا ترفع إلّا بأمر تكوينيّ يوضع أو يرفع، وعليه فلا يمكن رفع ما طرأ على النفس من رين الخطيئة إلّا بما هو أمر تكوينيّ يُعدّ سرّاً وباطناً لمجموع الغسل والمسح حتّى يصلح لأن يكون رافعاً أو دافعاً للأمر النفسانيّ العينيّ.

وحيث إنّ الزيل للرين النفسانيّ لا بدّ وأن يكون في نفسه طاهرّاً عن أيّ رجس، ومن المعلوم أنّ الظلم والكذب ونحو ذلك أرجاس نفسيّة لا يجتمع معها الوضوء، فهي بمنزلة الناقض له في فنّ السرّ، كما أنّ الحدث ناقض له في صناعة الفقه، فما ورد من أنّه «لا ينقض الوضوء إلّا النوم أو الحدث...»^(٢) محمولٌ على صناعة الفقه، وما ورد من أنّ «الشعر الباطل أو الظلم أو الكذب ينقض الوضوء»^(٣) محمولٌ على فنّ السرّ، يعني: أنّه لا يبقّى للوضوء أثر تكوينيّ عند الذنب والعصيان إذا لوحظ باطن الأمر وسرّه، وأنّ يبقّى أثره الاعتباريّ إذا لوحظ ظاهره، ولعلّه لذا حمل مارواه سماعة في ذلك على استحباب إعادة الوضوء، أو احتمال أن يكون ينقض «بالضاد» مُصحّف ينقص «بالصاد»^(٤). وعلى أيّ تقدير يُستفاد من بعض النصوص نقض الوضوء أو نقصه بالكذب أو الظلم أو الشعر الباطل ونحو ذلك، وليس ذلك إلّا بلحاظ سرّ الوضوء وباطنه.

ومن ذلك يظهر: أنّ سرّ الوضوء هو الطهارة الكبرى عن أيّ رجس^(٥) ورجزٍ

(١) و(٤) جامع أحاديث الشيعة: ج ٢ ص ٢٨٢ و ٣٨٣.

(٢) و(٣) وسائل الشيعة: باب ٨ و ٣ أبواب نواقض الوضوء ج ٤ و ٣ ص ١٨٠ و ١٩١.

(٥) راجع المائدة: ٦.

فعلى المتوضئ أن يتطهر عن كل ما ورد فيه أنه نجس أو رجز أو قذارة ورين وندس، نحو: الشرك الذي هو الظلم العظيم والرجس الكبير، حيث قال سبحانه: «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»^(١)، وقال تعالى: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»^(٢)، وقد قال أيضاً: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»^(٣)، يعني: أن أكثر المؤمنين مشركون، فأكثرهم نجس بالقذارة الباطنة وإن كانوا طاهرين ظاهراً؛ وذلك لأن مشاهدة غير الله تعالى والاعتماد على غيره والثقة بغيره والاستناد إلى غيره في شيء من الأقوال والأفعال والأحوال شرك في الباطن، مخالف للتوحيد الخالص، فعلى المتوضئ أن يتطهر من ذلك الرجس الباطني أيضاً حتى يصير موحداً خالصاً صالحاً لأن يناجي ربه؛ لكي يناجيه ربه، وهذا المتطهر مؤمن لا ينجسه شيء، كما في المحاسن^(٤) عن أبي جعفر عليه السلام. ولما كانت المعاصي والذنوب متفاوتة لأن بعضها أقدر من بعض، وكانت الطهارات متميزة لأن بعضها أظهر من بعض كانت الملائكة التي يخلقها الله من كل قطرة من الوضوء الخالص أو يمثلها بصورها -أي: بصور الملائكة- متفاوتة، بأن يكون بعضها أفضل وأرفع من بعض؛ لأنهم ليسوا سواء كما ورد فيهم: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ»^(٥) فن كانت طهارته أتم كانت الملائكة التي تتمثل تلك الطهارة بصورتها أكمل، وهكذا...

ومن الملائكة من هو مبعوث للأمور العلمية، ومنهم من هو مأمور بالأمور العملية، وللعلم مراتب، وللعمل درجات، فكلمة كانت الطهارة أكمل كانت الملائكة العلمية أو العملية أتم حتى ينتهي الأمر إلى من هو جامع بين مراتب العلم ودرجات العمل.

وقد تقدم أن لكل موجود في عالم الطبيعة له وجود تام وكامل لدى الله سبحانه، ويشهد له ما ورد في خصوص الصلاة، وما لها من المقدمات والأركان

(١) لقمان: ١٣.

(٤) المحاسن: ج ١ ص ٢٢٥.

(٢) التوبة: ٢٨.

(٥) الصافات: ١٦٤.

(٣) يوسف: ١٠٦.

والشرائط، كما رواه علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن أبي عبدالله -عليه السلام- قال: قال: ما تروي هذه الناصبة؟ فقلت: جعلت فداك في ما ذا؟ فقال: في أذانهم وركوعهم وسجودهم، فقلت: إنهم يقولون: إنَّ أبي بن كعب رآه في النوم! فقال عليه السلام: كذبوا، فإنَّ دين الله -عزَّ وجلَّ- أعزَّ من أن يُرى في النوم، قال: فقال له سدير الصيرفي: جعلت فداك، فأحدث لنا من ذلك ذكراً، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إنَّ الله -عزَّ وجلَّ- لمَّا عرج نبيّه -صلى الله عليه وآله- إلى سماواته السبع... إلى أن قال: ثمَّ قيل لي: ارفع رأسك يا محمَّد، فرفعت رأسي فإذا أطباق السماء قد خرقت، والحجب قد رفعت، ثمَّ قيل لي: طأطئ رأسك انظر ما ترى؟ فطأطأت رأسي فنظرت إلى بيتٍ مثل بيتكم هذا، وحَرَمٍ مثل حَرَم هذا البيت، لو ألقيت شيئاً من يدي لم يقع إلَّا عليه، فقيل لي: يا محمَّد، إنَّ هذا الحرم وأنت الحرم، ولكلِّ مثلٍ مثالٌ. ثمَّ أوحى الله يا محمَّد، أذن من صا، فاغسل مساجدك وطهرها وصلِّ لربِّك، فدنا رسول الله -صلى الله عليه وآله- من صا -وهو ماء يسيل من ساق العرش الأيمن- فتلقَّى رسول الله -صلى الله عليه وآله- الماء بيده اليمنى، فن أجل ذلك الوضوء باليمنى، ثمَّ أوحى الله -عزَّ وجلَّ- إليه، أن اغسل وجهك فإنَّك تنظر عظمتي، ثمَّ اغسل ذراعيك اليمنى واليسرى فإنَّك تلقى بيدك كلامي، ثمَّ امسح رأسك بفضل ما بقي في يدك من الماء، ورجليك إلى كعبيك فإنِّي أبارك عليك وأوطئك موطئاً لم يطأه أحدٌ غيرك، فهذا علة الأذان والوضوء^(١).

إنَّ فقه هذا الحديث الشريف يتكفَّل لعدَّةٍ من المعارف السريّة، ولعلّه يتضح في ثنايا هذه الرسالة، والذي يشار إليه هنا هو: أنَّ للوضوء وكذا للماء وجوداً كاملاً في العرش، والماء هو الجاري من نهر صا، الذي قد عُرفت إحدى سور القرآن به، وأنَّ للوضوء المعهود حكمةً أُشير إلى نبذٍ منها، وهو: أنَّ الوجه الناضر والناظر إلى عظمة

(١) الكافي: ج ٢ ص ١٣٥، عنه جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٧-١٠.

الربّ لآبَةً وَأَنْ يَكُونَ مَغْسُولًا بِمَاءٍ يَجْرِي مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، أَوْ نَازِلًا مِنْهُ، وَأَنْ يَدِينِ اللَّتَيْنِ تَلْقِيَانِ كِتَابَ اللَّهِ وَكَلَامَهُ لآبَةً وَأَنْ تَكُونَا مَغْسُولَتَيْنِ بِذَلِكَ الْمَاءِ الْجَارِي أَوْ النَّازِلِ مِنْهُ، وَأَنْ الرَّأْسَ الْمُبَارَكَ بِبِرْكَةِ اللَّهِ، وَكَذَا الرَّجْلَيْنِ اللَّتَيْنِ تَطَّانُ مَوْطَأًا مُبَارَكًا لآبَةً وَأَنْ يَكُونَ كُلُّ ذَلِكَ مَمْسُوحًا بِبَلَلِ الْوُضُوءِ الْحَاصِلِ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ.

وَلَا مِرَّةٍ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ السَّرِّ وَالْحِكْمَةِ وَالْأَدَبِ، إِذِ السَّرُّ هُوَ الْوُجُودُ الْغَيْبِيُّ لِلْوُضُوءِ كَمَا فِي الْعَرْشِ، وَالْحِكْمَةُ هِيَ الْفَائِدَةُ الْمُرْتَبَةِ عَلَيْهِ كَمَا أُشِيرَ إِلَى شَطْرِهَا فِي حَدِيثِ الْمِعْرَاجِ، وَالْأَدَبُ هُوَ وَظِيفَةُ الْمُتَوَضَّئِ لِلصَّلَاةِ مِنْ رِعَايَةِ الْإِخْلَاصِ وَنَحْوِهِ؛ لِأَنَّ الْمَشُوبَ غَيْرَ طَاهِرٍ، وَاللَّازِمُ هُوَ الطَّهَارَةُ الْخَالِصَةُ حَتَّى عَنْ شُهُودِ الْإِخْلَاصِ؛ لِأَنَّ مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ وَشَهِدَ إِخْلَاصَهُ فَلَيْسَ بِمُخْلِصٍ، كَمَا أَنَّ مَنْ أَخْلَصَ لِنَفْسِهِ لَا يَنْبَغِي الْحِكْمَةُ مِنْ قَلْبِهِ فَهُوَ بَعْدُ لَيْسَ بِمُخْلِصٍ، حَيْثُ إِنَّهُ نَوَى غَيْرَ اللَّهِ، وَقَصْدُ أَمْرٍ سِوَاهُ وَهُوَ انْفِجَارُ يَنْبُوعِ الْحِكْمَةِ؛ لِأَنَّ الْمُتَطَهِّرَ الْمُخْلِصَ لَا يَرَى غَيْرَ اللَّهِ، فَضْلًا عَنْ أَنَّهُ لَا يَقْصِدُ غَيْرَهُ، وَإِلَّا لَمَا كَانَ مُتَوَجِّهًا إِلَى عِظَمَةِ اللَّهِ فَقَطْ، حَسْبًا تَقَدَّمَ فِي حَدِيثِ الْمِعْرَاجِ.

وَلَمَّا اتَّضَحَ سَرُّ الطَّهَارَةِ الْمَائِيَّةِ وَهَكَذَا حِكْمَتُهَا يَتَبَيَّنُ لَكَ الْأَمْرُ فِي الطَّهَارَةِ التَّرَابِيَّةِ، وَأَنْ أَقْصَاهَا التَّنْذِيلُ لَدَى الْعِزَّةِ الْمُحْضَةِ، وَالتَّخَضُّعُ فِي سَاحَةِ الْكِبَرِيَاءِ الصَّرْفِ، وَالتَّخَشُّعُ عِنْدَ الْقُدْرَةِ الْمَطْلُوقَةِ، نَحْوَمَا وَرَدَ فِي حِكْمَةِ تَرْوِكِ الْإِحْرَامِ مِنْ رَجْحَانِ كَوْنِ الْحَاجِّ وَالْمُعْتَمِرِ أَشْعَثَ وَأَغْبَرُ، وَلِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي حِكْمَةِ الطَّهَارَةِ التَّرَابِيَّةِ كَالْمَائِيَّةِ: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيَتَمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^(١)، إِذِ الطَّهَارَةُ الظَّاهِرِيَّةُ الْحَاصِلَةُ بِالْمَاءِ الْمُذْهَبِ رَجَزُ الشَّيْطَانِ حَسْبًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «... وَنُزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ وَنُذِيبَ عَنْكُمْ رَجَزَ الشَّيْطَانِ...»^(٢) وَإِنْ لَمْ تَحْصَلِ بِالتَّرَابِ وَلَكِنْ التَّنْذِيلُ الْعِبَادِيَّيْ يَحْصَلُ بِهِ كَمَا يَحْصَلُ بِالْمَاءِ، فَالتَّرَابُ وَالْمَاءُ مِنْ هَذَا الْحَيْثُ سَوَاءٌ.

ولمّا لم يلزم أن يكون البدل كالمبدل كتمّاً وكيفاً لم يلزم في التيمّم مسح الرأس، كما لم يلزم مسح الرجل أصلاً، لا لأنّ وضع التراب على الرأس من علامة الفراق، والمقصود بالصلاة: الوصلة والوفاق كما أفاده بعض الأعاظم^(١) رحمهم الله؛ لا انتقاضه بالرجل، حيث إنّ وضع التراب عليه ليس علامة للفراق، ولم يكلف في التيمّم، مع أنّ أصل المقال غير خالٍ عن الخيال؛ لعدم الدليل العقليّ أو النقليّ المعتبر على كون وضع التراب على الرأس أمانة للفراق.

ولمّا اعتبر في الصلاة الجمع بين طهارة الظاهر ونزاهة الضمير حكم بأنّه لا تجوز الصلاة حتّى يطهر خُصّ بالماء، والقلب بالتوبة^(٢)، والمراد من التوبة: هو الرجوع الى الطاعة من المعصية، والى التوّلي من التبرّي، والى الحقّ في ماسواه، والى الوحدة من الكثرة...

وممّا تقدّم يمكن لك كشف سرّ لزوم الطهارة عن الخبث، وإزالة النجاسة عن البدن والثوب والمسجد ونحو ذلك، وهكذا سرّ لزوم حلّة اللباس والمكان عن تعلق حقّ الغير، إذ المحاطب بتأدية حقّ الغير مشغول همّ، وليس بفارغ البال حتّى يتكلّم ويناجي ربّه، فضلاً عن أن يناجيه ربّه.

كما أنّ بالتأمّل فيما مضى يمكن استكشاف سرّ الوقت واستقبال القبلة، وأنّ المعبود لا صباح عنده ولا مساء له، ولذا صلّى رسول الله -صلّى الله عليه وآله- صلاة الظهر في المعراج، مع أنّه كان في الليل؛ لأنّه عقيب الإسراء الَّذي كان في بضعة من الليل، كما قال تعالى: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ»^(٣). كما أنّ المعبود سبحانه أيضاً لا اختصاص له بجهة دون جهة، كما قال تعالى: «أَيْنَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»^(٤).

(١) هو القاضي سعيد القمي -رحمه الله- في أسرار العبادات ص ٢١ طبع الجامعة.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢٦.

(٣) الإسراء: ١.

(٤) البقرة: ١١٥.

وحيث إنّ المجال ضيق، والبال ليس بفارغ، والصداع ليس بفارق، فليعذرني إخواني السالكون عن البسط الى القبض، وعن الشرح الى المتن، وعن التفصيل إلى الإجمال، لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

فتبيّن في هذه الفاتحة أمور:

الأول: أنّ للطهارة سرّاً وحكمةً وأدباً، وكلّ واحد منها يمتاز عن غيره، ولكلّ منها درجات، ولا ينال بدرجةٍ خاصّةٍ من السرّ إلا بما هو معادلٌ للحكمة والأدب، وهكذا ...

الثاني: أنّ الطهارة تتمثّل بصُور الملائكة العلميّة أو العمليّة ذوات تقدسٍ وتسييحٍ وتكبير.

الثالث: أنّ الطهارة يُكتبُ عليها وتوضع تحت العرش.

الرابع: أنّ الطهارة قد تنزلت من فعل آدم -عليه السّلام- في الجنّة وتطهّره من تلك الخطيئة.

الخامس: أنّ الذنب ناقضٌ للوضوء وناقصٌ للطهارة باطناً وإن لم يكن كذلك ظاهراً في صناعة الفقه.

السادس: أنّ كيفة الوضوء وتحصيل الطهارة به قد قرّرت في المعراج.

السابع: أنّ الإخلاص المحض هو أن لا يشاهد الإنسان المخلص غير الله سبحانه، وهذا هو كمال التوحيد كما قال أمير الموحّدين عليه السّلام «... وكمال توحيده الإخلاص له» أي: إخلاص الوجود كلّ له «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه...»^(١) أي: نفي الصفات الزائدة عنه تعالى.

الثامن: أنّ الأمر في الطهارة الترابيّة كالمائة سرّاً وحكمةً وأدباً.

وإذ قد انكشف لك بعض أسرار شطريّ مقدمات الصلاة في الفاتحة حان إنجاز الوعد في بيان بعض أسرار نفس الصلاة في صلاتٍ كافلةٍ لنبذٍ من بطونها

(١) نهج البلاغة: الخطبة «١».

وحكمها وآدابها، بعد التنبيه بأن الأصل هو السرّ، وأن الحكمة والأدب من الفروع التي ينال بها الأصل وهو السرّ.

وليُعلم: أن تبين الأسرار الكونية وإن كان صعباً ولكنه ليس بمستصعب، حيث إن كلّ واحدٍ منها أمر تكويني، وإرجاع الأمور الحقيقية بعضها إلى بعضٍ نزولاً أو صعوداً، وجعل بعضها سرّاً لبعضٍ ليس فيه كثير غموض، وأنّ النيل والوصول إلى ذلك مستصعب، إنّه الكلام في تبين الأسرار الاعتبارية، بأن يُبين ما هو السرّ للأمر الاعتباري، إذ الاعتباري لا مجال له في سوق التكوين، كما أن الأمر التكويني أجلّ من أن يجعل في مساق الاعتبار، مع أنّ الأمور العبادية اعتبارية لها أسرار تكوينية.

والذي يعالج به هذا العويص هو: أنّ الإنسان جامع للتكوين والاعتبار، حيث إنّه موجود تكويني وله قوى وشؤون حقيقية، وله أيضاً قدرة الاعتبار، بل يعيش ويحيى في غير واحدٍ من مناطق الاعتبار، فلو أريد الجمع بين الحقيقة والاعتبار فالإنسان نعمّ المجمع، كما أنّه نعمّ الجامع. فلو أريد تنزّل الأمر الحقيقي إلى الاعتبار أمكن أن يكون ذلك في حيلة الإنسان، كما أنّه لو أريد تصدّد الاعتبار إلى الحقيقة تيسّر ذلك في منطقة الإنسان، والغرض: أنّ الإنسان سورّباطنه التكوين وظاهره التشريع.

وليُنبّه بأنّ الأمر الاعتباري - كالطهارة، والصلاة ونحو ذلك - ممّا له حكم فقهيّ ليس بعرض، كما أنّه ليس بجوهر؛ لأنّ ذلك كلّ من أحكام الموجود الحقيقي، والأمر الاعتباري ليس بموجودٍ حقيقيّ فلا يوصف بالعرضية والجوهرية. ولا مجال للقول بأنّ العرض في الدنيا يصير جوهرّاً في الآخرة، وأنّ الأعمال الاختيارية من الطاعات والمعاصي أعراض في الدنيا وجواهر في الآخرة، إذ العناوين الاعتبارية التي توصف بالطاعة أو العصيان ليست بموجودٍ حقيقيّ.

وأما الحركات الخارجية: من القيام والقعود ونحو ذلك فما لم يطرأ على شيء منها عنوان اعتباري لا توصف بالطاعة أو المعصية.

والحاصل: أن الموجود الحقيقي وإن يوصف بالعرضية أو الجوهرية ولكنه ليس بطاعة ولا عصيان، والموجود الاعتباري الموصوف بشيء منها لا يوصف بالعرضية ولا بالجوهرية، فعليه لا مجال للقول بنسبية العرضية والجوهرية.

نعم، يمكن أن يكون الشيء الواحد جوهرًا بالحمل الأولي، وعرضًا بالحمل الشائع كما قيل في حل صعوبة الوجود الذهني. كما أنه يمكن أن يصير الوجود العرضي من شؤون الجوهر بالحركة الجوهرية، فيصير الحال ملكة، ثم تصير الملكة فصلًا مقومًا جوهرياً كما قرّر في موطنه، ولكن لامساس لشيء من ذلك بكون الطاعة أو المعصية عرضاً في الدنيا وجوهرًا في الآخرة. والغرض: أن الوصف النفساني يمكن أن يكون عرضاً في نشأة وجوهرًا في نشأة أخرى، ولكن العمل الاعتباري خارج عن المقال.

وليلفت النظر إلى أن السر أمر نسبي لا نفسي، يعني: أن السر لا يكون سرًا مطلقاً حتى بلحاظ نفسه، كما أن الغيب أيضاً كذلك، إذ الغيب المطلق وكذا السر المطلق الذي هو الله سبحانه لا يكون غيباً ولا سرّاً لنفسه وإن كانت ذاته سرّاً لصفاته، وأمّ الأسماء سرّاً لسائرهما، والأسماء الذاتية سرّاً للفعلية منها...، وهذه النكتة ينبغي أن تذكر في المدخل.

فإذا تقرّر لديك أن سر الصلاة كغيرها من العبادات كان موجوداً في القوس النزولي، وسيتمثل تكويناً في القوس الصعودي، وإنما لها من الوجود الاعتباري المحفوف بالتكوينين في نشأة الاعتبار، وتبين أن السر لا يختص بنفس الصلاة، بل يعم مقدماتها ومؤخراتها، وقد مضى نبذ مما يرجع إلى مقدماتها، فلنأخذ في أسرارها من الافتتاح إلى الاختتام في طي صلوات عديدة بعونه تعالى.

الصلاة الأولى في أسرار التكبيرات الافتتاحية

وليُعلم: أنَّ صورة الصلاة واحدة يشترك فيها المصلّون، ولكنَّ سيرتها وسرّها متفاوت، ولذا يتفاوت المصلّون، كما روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «أنَّ الرجلين من أمتي يقومان في الصلاة وركوعهما وسجودهما واحد، وأنَّ ما بين صلاتيهما مثل ما بين السماء والأرض»^(١)، والمهمّ هو: التفاوت في أدب الصلاة المتفرّع على حكمتها المعادلة لسرّها. وحيث إنّ الصلاة بما لها من الآداب قد شُرّعت في المعراج وكان السرّ هنالك متجليّاً فعند الالتفات الى ما في المعراج يتبيّن غير واحد من أسرارها.

وقد روي عن أبي الحسن موسى بن جعفر-عليهما السّلام- علّة للتكبيرات الافتتاحيّة، وهي: «أنَّ النبيّ -صلّى الله عليه وآله- لما أُسري به الى السماء قطع سبعة حجبٍ، فكَبّر عند كلّ حجابٍ تكبيرةً فأوصله الله -عزّ وجلّ- بذلك إلى منتهى الكرامة»^(٢). وليُعلم: أنَّ الحجاب قد يكون مُظلماً، وقد يكون نورانياً، والحجاب المظلم هو الموجود المادّي وما يتعلّق به، والحجاب النوريّ هو الموجود النوريّ الَّذي له نور قاهر مانع عن إدراكه أو إدراك ما وراءه، والسالك إذا ارتفع عن المادّة وشؤونها وتعالى عن الموجود النوريّ القاهر تيسّر له إدراك ذلك الحجاب ونيل

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٣١، عن عوالي الآليّ.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٥٩، عن من لا يحضره الفقيه.

ماوراءه، وهذا هو معنى خرق الحجاب؛ لأنَّ خرق كلِّ حجابٍ بحسبه.

وحيث إنَّ المعراج كان في ساحة النور وقرب الجوار فلا حجاب هناك إلا الحجاب النوري، ولا يخرق الحجاب النوري إلا بالنور المُسيطَر، ولَمَّا كان النور الحاجب هنالك أمراً موجوداً تكوينياً فلا بدَّ وأن يكون خارقه أيضاً أمراً موجوداً تكوينياً لا تناله يد الجعل الاعتباري.

ولَمَّا كان التكبير هنالك خارقاً للحجاب النوري فله -أي: للتكبير- حقيقة عينية تقهر مادونها، وحيث إنَّ تلك الحجب كانت سبعةً، وكانت طويلةً لا عرضيةً، وكلَّمَا انخرق حجاب حصل قرب لم يكن حاصلًا قبله، فبينَ تلك التكبيرات السبع الخارقة أيضاً مِيزَ طولي لا عرضي، فكلَّمَا كَبَّرَ المصلِّي تكبيرةً يقرب إلى مولاه في المناجاة قريباً لم يكن حاصلًا قبله، فدرجات القرب أيضاً طويلة. ولَمَّا كان الحجاب موجوداً خارجياً، وخرقه أيضاً موجوداً عينياً، وقد تبين أنَّ النظام العيني هو النظام العليّ والمعلولي، وقد استقرَّ في موطنه أنَّ العلة لا بدَّ وأن تكون أقوى من معلولها فعليه لا يمكن أن يؤثر التلَفُظ بالتكبير الَّذي يكون أمراً اعتبارياً، أو يؤثر تصوُّره الَّذي هو الوجود الذهني له في موجودٍ خارجي عالٍ، بل المؤثر فيه هو سرُّ التكبير الَّذي هو موجود عيني وتكويني، ولا يُنال ذلك السرُّ إلا بأدب الصلاة الحاصل بحضور القلب المستتبع لخضوع الجوانح وخشوع الجوارح.

وليس ما ورد في المعراج مختصاً بتلك الحال أو مخصوصاً بالرسول صَلَّى الله عليه وآله، بل يعمُّ غير تلك الحال أيضاً، كما يعمُّ غير الرسول صَلَّى الله عليه وآله، وذلك لِما روى جابر بن عبد الله الأنصاري قال: كنت مع مولانا أمير المؤمنين عليه السَّلام، فرأى رجلاً قائماً يصلي، فقال له: يا هذا، أتعرف تأويل الصلاة؟ فقال: يا مولاي، وهل للصلاة تأويل غير العبادة؟ فقال: إي والَّذي بعث محمداً بالنبوة، ما بعث الله نبيّه -صلى الله عليه وآله- بأمرٍ من الأمور إلا وله تشابه وتأويل وتنزيل، وكلَّ ذلك يدلُّ على التعبد، فقال له: علِّمني ما هو يا مولاي؟ فقال: تأويل تكبيرتك الأولى إلى إحرامك: أن تخطر في نفسك إذا قلت: الله أكبر من أن

يوصف بقيامٍ أو قعود، وفي الثانية أن يوصف بحركة أو جمود، وفي الثالثة أن يوصف بجسمٍ أو يشبهه بشبهٍ أو يقاس بقياس، وتخطر في الرابعة أن تحله الأعراض أو تؤله الأمراض، وتخطر في الخامسة أن يوصف بجوهرٍ أو بعرضٍ، أو يحل شيئاً أو يحل فيه شيء، وتخطر في السادسة أن يجوز عليه ما يجوز على المحدثين من الزوال والانتقال والتغير من حالٍ إلى حال، وتخطر في السابعة أن تحله الحواس الخمس. ثم تأويل مدّ عنقك في الركوع: تخطر في نفسك: آمنت بك ولو ضربت عنقي. ثم تأويل رفع رأسك من الركوع إذا قلت: سمع الله لمن حمده الحمد لله رب العالمين تأويله: الذي أخرجني من العدم إلى الوجود، وتأويل السجدة الأولى: أن تخطر في نفسك وأنت ساجدٌ: منها خلقتني، ورفع رأسك تأويله: ومنها أخرجتني، والسجدة الثانية: وفيها تعيدني، ورفع رأسك تخطر بقلبك: ومنها تخرجني تارةً أخرى، وتأويل قعودك على جانبك الأيسر ورفع رجلك اليمنى وطرحك على اليسرى تخطر بقلبك: اللهم إني أقت الحق وأمت الباطل، وتأويل تشهدك: تجديد الإيمان ومعاودة الإسلام، والإقرار بالبعث بعد الموت، وتأويل قراءة التحيات: تمجيدات الربّ سبحانه وتعظيمه عما قال الظالمون ونَعته الملاحدون، وتأويل قولك: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته: ترحم عن الله سبحانه، فعناها هذه: أمان لكم من عذاب يوم القيامة. ثم قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «من لم يعلم تأويل صلاته هكذا فهي خداج»^(١)، أي: ناقصة.

فقه الحديث: بأن الأوصاف الجمالية لله عين الأوصاف الجلالية لله، إذ التكبير وإن كان من الأوصاف الثبوتية الجمالية ولكن أولها إلى الوصف السلبي الجلالتي كالعكس؛ لأن معنى التكبير: هو تنزيه الله عن أوصاف الممكن. ولا مِرّة في أنّ الأوصاف الإلهية أمر تكويني خارجي، وتلك الأوصاف التي قد عبّر بأنها تأويلات للتكبيرات السبع قد تجلّت وتنزلت بصور تلك التكبيرات الافتتاحية،

فسرها وتأويلها أمر حقيقي لا اعتباري، وعلى المصلي أن يتأدب بآداب الصلاة بعد معرفة حكمها وهدفها السامي حتى ينال ذلك التأويل، تنبهاً بأن تعدد تلك التكبيرات ليس من باب التأكيد، بل كل منها يفيد معنى خاصاً غير ما يفيدته الآخر، كما أن تعدد كلمة «وحده وحده وحده» ليس للتأكيد، بل كل واحد منها ناظر إلى مرتبة خاصة من التوحيد الذاتي والوصفي والفعلية. وأما سائر ما اشتمل عليه هذا الحديث من أسرار الركوع والسجود... فسيأتي البحث عنه في موطنه الخاص.

والغرض: أن للتكبيرات الافتتاحية أسراراً، وأن تلك الأسرار قد تحققت في المعراج، وأنها قد تجلّت وتنزلت إلى عالم التشريع والاعتبار، وأنها لا تختص برسول الله صلى الله عليه وآله، بل تعم كل مكلف يصلي، وأن صلاة من لم يعلم تأويل تلك التكبيرات ناقصة.

ثم إنه قد ورد للتكبيرات السبع الافتتاحية أيضاً أسباب وجهاً ملكية لا تنافي ما تقدم من الأسرار الملكوتية؛ لأنها في طولها لا في عرضها، وذلك الأمر الملكي بأن رسول الله - صلى الله عليه وآله - كان في الصلاة والى جانبه الحسين ابن عليّ عليهما السلام، فكبر رسول الله - صلى الله عليه وآله - فلم يُجر الحسين التكبير، ثم كبر رسول الله - صلى الله عليه وآله - فلم يُجر الحسين - عليه السلام - التكبير، ثم كبر رسول الله - صلى الله عليه وآله - فلم يُجر الحسين - عليه السلام - التكبير، ولم يزل رسول الله - صلى الله عليه وآله - يكبر ويعالج الحسين - عليه السلام - التكبير فلم يُجر حتى أكمل - صلى الله عليه وآله - سبع تكبيرات، فأحار الحسين - عليه السلام - التكبير في السابعة، فقال أبو عبد الله: فصارت سنة^(١).

والشاهد على عدم المنافة هو: أن المعراج كان بمكة قبل ميلاد الحسين بن عليّ عليهما السلام، وما نقل من قصة الحسين - عليه السلام - متأخر عما وقع في المعراج

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٥٨، عن العلل والتهذيب.

وجوداً، وكذا متأخر عنه زماناً، وليس في عرضه وجوداً ولا زماناً، فعند عدم الاتحاد الوجودي ولا الزماني فلا تناقض؛ لإمكان الاجتماع وصدق كلا الأمرين.

وهكذا لا ينافي ما ورد في السبب التشريعي للتكبيرات الافتتاحية، وذلك الأمر التشريعي هو: أنه ذكر الفضل بن شاذان عن الرضا - عليه السلام - علة أخرى، وهي: أنه صارت التكبيرات في أول الصلاة سبعاً؛ لأن أصل الصلاة ركعتان، واستفتاحها بسبع تكبيرات: تكبيرة الافتتاح، وتكبيرة الركوع، وتكبيرتي السجدين، وتكبيرة الركوع في الثانية، وتكبيرتي السجدين، فإذا كبر الإنسان في أول صلاته سبع تكبيرات ثم نسي شيئاً من تكبيرات الافتتاح من بعد أو سها عنها لم يدخل نقص في صلاته (١).

والدليل على عدم التنافي هو: أن أحد السببين تكويني سابق في المعراج، والآخر تشريعي لاحق التنزل في عالم الاعتبار، ولا غرور في استناد كل منهما إلى ما له من المبادئ الخاصة، وأن المبدأ الأصيل في ذلك هو: التكوين المتحقق في المعراج لخرق الحجب النورية السبعة.

وحيث إن الأساس هو التوحيد، واللازم هو خرق الحجب المانعة عن شهوده، والتكبير سبب قوي في خرقها لذا يبتدأ الأذان وكذا الإقامة بالتكبير، ويختتمان بالتوحيد، وبالتالي في تأثير التكبير يظهر سر تعدده في بدء الأذان، وكذا الإقامة، ولعل سر تعدد التوحيد في ختم الأذان ووحده في ختام الإقامة هو البلوغ إلى أقصى مراتب التوحيد الذي لا مجال للتعدد هنالك؛ لانطواء الأسماء الأفعالية في الأسماء الصفائية، وانفهار الأسماء الصفائية في الهوية البحتة، فتدبره. فتبين في هذه الصلة أمور:

الأول: أن روح التكبير هو التسبيح؛ لأن معناه هو: أن الله أجل من أن يُحس أو يُتخيل أو يُتوهم أو يُعقل، إذ ليس جسماً، ولا جسمانياً، ولا صورةً جزئيةً، ولا

معنى جزئياً، ولا مفهوماً كلياً. وكذا أجلّ من أن يشاهد كنهه، إذ الأزليّ الأبديّ السرمديّ أعلى من أن يكتنه أحد، فهو تعالى أجلّ من أن يُعرّف كنهه، فلذا يكون عرفانه مصحوباً بالاعتراف بعدم الاكتناه؛ لأنّ الله تعالى وإن لم يحجب العقول عن واجب معرفته ولكنته لم يُطلعها على تحديد صفته، كما أفاده سيّد الموحّدين عليّ بن أبي طالب عليه السلام^(١).

الثاني: أنّ الحجاب ظلمانيّ ونورانيّ.

الثالث: أنّ سرّ التكبير هو خرق الحجاب.

الرابع: أنّ سرّ تعدّده سبباً هو كون الحجب سبعة.

الخامس: أنّ السبب المُلْكِيّ لتعدّد التكبير لا ينافي السرّ المملوكوتيّ له، كما أنّ السبب التشريعيّ له لا ينافي السرّ التكوينيّ له.

السادس: أنّ ذلك السرّ قد تحقّق في المعراج بمعنى أنّه ليس الكلام في أنّ للتكبير تأثيراً في رفع الحجاب فقط، بل في أنّ الحجاب قد انخرق خارجاً بتكبير رسول الله -صلى الله عليه وآله- في المعراج.

السابع: أنّ ذلك السرّ لا يختصّ بالمعراج، ولا برسول الله صلى الله عليه وآله، بل يعمّ غير المعراج، ويشمل غير الرسول -صلى الله عليه وآله- أيضاً بحيث تكون صلاة من لم يعلم ذلك السرّ ولم ينله ناقصة، ومن هنا يظهر كون «الصلاة معراج المؤمن»، فكلّ من صلى كصلاة رسول الله -صلى الله عليه وآله- فقد عُرج به، كما أنّ كلّ من توضّأ مثل وضوء أمير المؤمنين -عليه السلام- وقال مثل قوله -عليه السلام- حال الغسل والغسل المعهودين في الوضوء مخلّق الله تعالى بكلّ قطرةٍ من وضوئه ملكاً يقّده ويُسَبِّحه ويكبّره... .

الثامن: أنّ الأذان وكذا الإقامة مبدوءٌ بالتكبير ومختومٌ بالتوحيد، وقد كرّر في كلّ واحدٍ منهما التكبير لخرق أيّ حجابٍ فرض.

(١) نهج البلاغة: الخطبة «٤٩»: «لم يُطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته».

التاسع: أنَّ الرفع للحجاب النوري هو باطن التكبير وسرّه الذي يكون أمراً تكوينياً لا اعتبارياً، وإلاّ أمكن صدوره من كلّ من أَرادَه من المَلَك والإنسان، مع أنّه لم يكن في وسع بعض الملائكة الكرام، فضلاً عن الإنسان العاديّ، وإلاّ لارتفع جبرئيل -عليه السلام- الى ما ارتفع به الرسول صَلَّى الله عليه وآله، كما أنّ الوضوء أيضاً كان كذلك، حيث ورد في المعراج: «... ثم امسح رأسك...، فأني أوطئك موطئاً لم يطأه أحد غيرك...؛ لظهور تمشّي الوضوء الاعتباريّ من أيّ إنسان مُتَوَضِّئ مُصَلٍّ.

العاشر: أنَّ اللازم قبل الصلاة هو انخراق الحجاب بتمامه، وهو لا ينخرق إلاّ بعدم شهود الإنسان المريد للمناجاة مع السرّ أحداً سواه حتّى نفسه، وشهوده، وهناك أسرار مطوّية تتبيّن لِمَن تأمّل بعض ما في الباب من النصوص. وما ورد في شأن المتّقين من أنّه: «عظم الخالق في أنفسهم فصغر مادونه في أعينهم»^(١) فهو وإنّ يوجب تعظيم الله تعالى وتكبيره لكنّ التكبير هناك من أوصاف الجمال، حيث إنهم رأوا أنّ غير الله تعالى موجود، ولكنّه صغير، والله تعالى موجود عظيم وكبير، وأين هو من التكبير الذي مَغْزاه التسبيح كما تقدّم والشاهد على أنّ هذا المقام ليس هو البالغ شأو السرّ: هو أنّ هؤلاء المتّقين لم يبلغوا بعدُ مقام الشهود التام، بل كانوا في مقام الإحسان لا اليقين، حيث قال -عليه السلام- في شأنهم: «فهم والجنة كمن قد رآها فهم فيها منعّمون، وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذبون»^(٢)، يعني: أنّهم كانوا في مقام «كأنّ» لا في مقام «أنّ».

وأما من يعظم غير الله ويكبّره في نفسه فهو ممّن لا يَتَمَشَّى منه التكبير الحقيقي وإن يتلفّظ به في الصلاة أو غيرها.

الصلة الثانية

في سرّ النية

والمراد من النية هنا ليس هو قصد العنوان: كصلاة الظهر أو العصر في الأمر العبادي، وكأداء الدين أو الهبة في الأمر المعاملي. كما أنه ليس المراد منها هو قصد الوجه: كالوجوب أو الندب، بل المراد منها هنا: هو خصوص قصد القرية من الله سبحانه؛ لأنّ هذا القصد هو المدار في البحث العرفاني والكلامي والخلقي الناظر حول صلاح القلب وفلاحه. وقد ورد في شأنها والاهتمام بها نصوص كثيرة من الآيات والاحاديث، نحو قوله تعالى: «لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ»^(١) وقوله تعالى: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ...»^(٢) وقوله تعالى: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ»^(٣).

ونحو ما روي عن أهل البيت عليهم السّلام: عن عليّ بن أبي طالب عليه السّلام - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا عمل إلا بنية، ولا عبادة إلا بيقين، ولا كرم إلا بالتقوى»^(٤). وهذا المضمون روايات أخر لا احتياج

(١) و (٢) البقرة: ٢٦٤ و ٢٦٥.

(٣) الأنعام: ١٦٢ و ١٦٣.

(٤) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ص ٣٥٧.

إلى نقلها؛ لكثرتها ومعروفيتها، ولا نصيب للعامل إلا بنيتها ومقدارها وكيفيتها. والشاهد عليه ما روي عن رسول الله -صلى الله عليه وآله- أنه قال: «إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقلاً لم يكن له إلا ما نوى»^(١). وفي وصية رسول الله -صلى الله عليه وآله- لأبي ذر: «وليكن لك في كل شيء نية، حتى في النوم والأكل»^(٢).

فالنية بمعنى: قصد التقرب من الله سبحانه هي روح العمل الذي بها يحيى وبدونها يموت، ولا أثر للميت، وبها تصح العبادة، وبدونها تبطل. وحيث إن للنية درجات فللصحة مراتب وإن كانت مشتركة في أصل الامتثال، وسقوط الإعادة أو القضاء ولكن لكل من تلك المراتب ثواب يختص بها، وقرب يحصل منها، ولا يحصل ذلك الثواب أو القرب بدونها:

وحيث إن المواقف الهامة يوم القيامة ثلاثة: من النار، والجنة، والرضوان -كما أشار إليه قوله تعالى: «وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان»^(٣)، وأن الشؤون العملية الرئيسية للنفس الإنسانية ثلاثة أيضاً: من الغضب الدافع للمنافي، والشهوة الجاذبة للملائم، والعقل العملي الشائق للكمال التام المجرد المعقول - فلذا صارت العبادة ثلاثة أقسام، وصار العباد ثلاثة^(٤)، حيث إن قوماً يعبدون الله سبحانه خوفاً من النار وتلك عبادة العبيد، وإن قوماً يعبدونه تعالى شوقاً إلى الجنة وتلك عبادة الخُصاء، وإن قوماً يعبدونه تعالى حباً له تعالى وتلك عبادة الأحرار الكرام.

وكل واحدة من هذه العبادات الثلاثة صحيحة وإن كانت للصحة مراتب في الثواب حسبما أُشير إليه؛ لأن كل واحدة منها لله تعالى لا لغيره محضاً، ولا له ولغيره

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ص ٣٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٥٩.

(٤) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ص ٣٧٣.

(٣) الحديد: ٢٠.

من النجاة من النار، أو الالتذاذ بالجنة بالشركة، والامتياز بينها بأن الخائف لا يعبد إلا الله، وحيث إنه لم يتحرر عن رقية الغضب لا يعرف أن يطلب من معبوده شيئاً عدا النجاة من النار، وكذا المشتبي لا يعبد إلا الله، ولما لم يتحرر عن قيد الشهوة لا يفهم أن يتمنى من مولاه المعبود شيئاً وراء الفوز بالجنة. وأما العاقل الشائق لرضا مولاه فهو حُرٌّ يعرف ما يريد.

والدليل على صحة عبادة القسم الأول وكذا الثاني هو: أن النص قد عبّر عن فعل هؤلاء بالعبادة، وعنهم بالعباد، وأنهم عبدوا الله، وأن عبادة القسم الثالث -أي: عبادة الأحرار- أفضل العبادات، فلم تكن عبادة غير الأحرار صحيحةً وفاصلةً لم تكن عبادة الأحرار أفضل؛ ولا شاهد هنا على أن لفظ الأفضل للتعين لا للترجح.

والحكماء الأحرار الذين تأسوا بمواليهم المعصومين -عليهم السلام- في العبادة ولم يتحرروا من عبادتهم سوى رضا الله تعالى قد حكموا بصحة عبادة من لا يريد في عبادته من الله شيئاً سوى رضوانه: كالنجاة من النار، كما قال الشيخ الرئيس قدس سره: (والمستحلّ توسيط الحقّ مرحوم)^(١)، ولم يقل بأنه محروم.

وأشار سيّدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي -قدس سره- في رسالة الولاية الى قبول عبادة هؤلاء بالتفضّل الإلهي وإن قصر هؤلاء في المعرفة والقربة.

ولو كان قصد شيء سوى الله مبطلاً للعبادة لكانت عبادة من قصد الشكر وتحصيل الرضا والمحبة أيضاً باطلة؛ لأن ذلك كلّ خارج عن الهويّة المطلقة الواجبة. فالحق هو ما أفاده الشيخ البهائي -قدس سره- في الأربعين^(٢) من صحة عبادة هؤلاء.

وقال القلم والحجة، الحاج الميرزا جواد آقا الملكي التبريزي قدس سره: إن

(١) الإشارات والتنبيهات: النقط التاسع.

(٢) حديث ٣٧ ص ٢٢٥ - ٢٢٨.

القول ببطلان العبادة من جهة خوف العقاب أو طمع الجنة وإن صدر عن بعض الأجلة ولكنه صادر عن الغفلة، ولا غرور في وقوع أمثال هذه الغفلات والثرثرات من الأجلة والأعيان، لحكمة إلهية في ابتلائهم بأمثاله^(١).

أقول: لعل المراد من بعض الأجلة هو: رضي الدين علي بن طاووس - قدس سره - حسبما نقل الشيخ البهائي - قدس سره - عنه في الأربعين^(٢).

والحاصل: أن نية هؤلاء خالصة غير مشوبة، وأنهم يعبدون الله تعالى ولا يعبدون غيره أصلاً، لا بالاستقلال، ولا بالمشاركة، ولا بالمظاهرة، ولكنهم لقصور معرفتهم لا يدرون ما يطلبون من معبودهم، أعلى من انفكاكهم عن النار أو الفوز بالجنة، وكم فرق بين هذا الأمر وبين أنه لولا الخوف أو الفوز لم تكن هناك عبادة أصلاً؛ لخروجه عن الكلام رأساً!

وما قال بحر العلوم - قدس سره - في درته النجفية:

وكل ماضٍ الى التقرب من غاية يُبطله في الأقرب

فالمراد من الضميمة هناك: ما هو المبحوث عنه في الفقه: كالتبرد ونحوه في الوضوء، لا ما هو المُعنون هنا، ولقد تفتن الجامع بين الفقهاء النراقي - قدس سره - في الفتوى بصحة العبادة المقصود بها النجاة من النار، أو الفوز بالجنة، وتزييف أدلة القائلين بالبطلان، فراجع المستند^(٣).

قد تحلل بعض المباحث الكلامية أو الفقهية في الأثناء، وهو خارج عن مقصد الرسالة الباحثة عن سر الصلاة، والغرض: أن النية بمعنى قصد القرية: روح العمل وقلبه، وأفضل من العمل؛ لأن حياته بها، كما يُستفاد مما رواه الكليني - رحمه الله - بإسناده، عن سفيان بن عيينة، عن أبي عبد الله - عليه السلام - في قول الله عز وجل: «ليبلوكم أيكم أحسن عملاً» قال: ليس يعني: أكثركم عملاً، ولكن

(١) المرقبات: ص ٩٨.

(٣) مستند الشيعة: ج ١ ص ٧٧.

(٢) ص ٢٢٦.

أصوبكم عملاً، وإنما الإصابة خشية الله عزّ وجلّ، والنية الصادقة والحسنة، ثم قال: الإبقاء على العمل حتّى يخلص أشدّ من العمل، والعمل الخالص الذي لا تريد أن يحمّدك عليه أحد إلاّ الله عزّ وجلّ، والنية أفضل، ألا وإنّ النية هي العمل، ثمّ تلا قوله تعالى: «كلّ يعمل على شاكلته» يعني: على نيّته^(١). ومن هنا يظهر الجمع بين الأصل الحاكم بأنّ: «أفضل الأعمال أحمرها»^(٢)، وبين الأصل الحاكم بأنّ: «نية المؤمن خير من عمله»؛ لأنّ النية حيث كانت روح العمل ولبّه ومغزاه كانت أفضل منه، كما أنّها لا بدّ وأن تكون خالصةً إذ الرياء المتمشّي في العمل لا يتطرّق إليه إلّا من طريق النية فحسب، وتحصيل الإخلاص في النية أحمر وأصعب، لذا تكون أفضل من العمل.

وأما سرّ كون نية الكافر شرّاً من عمله فلا أنّ النية هي الأصل كما مرّ، والأصل الذي به يتقوم الفرع وعليه يتكئ الغصن، وإليه يرجع ماعداه أهمّ، سواء في طرف الخير أو الشرّ.

والنية لما كانت أمراً قليلاً لا يطلع الناس عليها لا يتطرّق إليها الرياء والسمعة ونحو ذلك؛ لخروجها عن مرأى الناس ومسمعهم، والعمل لكونه مرئياً أو مسموعاً قابل لأن يتسرّب إليه الرياء، ولذا قد علّل في العلل حسبا رواه زيد الشحام، عن أبي عبد الله - عليه السّلام - كون «نية المؤمن خير من عمله»^(٣)، بذلك، ولكن التأمّل فيما تقدّم يوضّح المراد، إذ الرياء لا يسري إلى العمل إلّا من طريق النية، وهي - أي: النية - لما كانت مستورةً عن أعين الناس وأسماعهم تنزل بلباس العمل وتكتسيه، حتّى تصير مرئيةً أو مسموعة.

ولما كان العقل العملي - بما له من الشؤون والآثار: كالإرادة والإخلاص ونحو ذلك - نور يُعبد به الرحمان ويكتسب به الجنان فإذا كان ذلك النور مضيئاً بلا انطفاء ولا انخفاف حصل الإيمان والإخلاص، وإذا كان منخسفاً بطوع الهوى حصل

(١) و(٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ص ٣٦٠ و٣٦٦. (٢) مجمع البحرين: ج ٤ ص ١٦.

الكفر أو الرياء، كما يُستفاد ممّا رواه الكليني رحمه الله، عن أبي عبد الله -عليه السّلام- أنّه قال: ليس بين الإيمان والكفر إلّا قلة العقل، قيل: وكيف ذاك يا ابن رسول الله؟ قال عليه السّلام: إنّ العبد يرفع رغبته إلى مخلوقٍ فلو أخلص نيته لله لآتاه الله الَّذي يريد في أسرع من ذلك^(١).

وقرب منه ما رواه البرقيّ، عن أبي جعفر -عليه السّلام- أنّه قال: ما بين الحقّ والباطل إلّا قلة العقل، قيل: وكيف ذلك يا ابن رسول الله؟ قال: إنّ العبد يعمل العمل الَّذي هو لله رضاءً فيريد به غير الله، فلو أنّه أخلص لله لجاءه الَّذي يريد في أسرع من ذلك^(٢).

ثمّ إنّ العقل النظريّ هو الفاروق بين الحقّ والباطل النظريّين، والعقل العمليّ هو المائر بين العمليّ منها، فالخلص عاقل، ومن ليس بعاقلٍ فليس بمخلصٍ فيرائي، كما أنّ العاقل ليس بمراءٍ، والمرائي ليس بعاقل.

والَّذي يدور مداره الكلام هو: مارواه أبو الفتوح الرازيّ في تفسيره، عن حذيفة ابن اليمان قال: سألت رسول الله -صلّى الله عليه وآله- عن الإخلاص؟ فقال: سألت عن جبرئيل؟ فقال: سألت عن الله تعالى؟ فقال: الإخلاص سرٌّ من سرّي أودعه في قلب من أُخْبِئَتْهُ^(٣).

وذلك لأنّ العبد السالك إذا أحبّ الله سبحانه يتّبع ما أنزل اليه بلسان حبيبه -أي: محبوه- وهو الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، فإذا اتّبعه صار محبوباً لله تعالى، إذ اتّباع المحبوب يورث المحبوبة كما قال تعالى: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^(٤)، فإذا صار السالك الصالح محبوباً لله تعالى فيدرج تحت مواعيد القرب اللوائيّ، حيث إنّ الله تعالى قد وعد من تقرب إليه بالنوافل وصار محبوباً له تعالى بأمور لا ينبغي الذهول عنها، نحو: كونه تعالى سمعاً للعبد المتقرب به

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٧٥.

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ص ٣٧٤.

(٤) آل عمران: ٣١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٧٥.

يسمع، وبصراً له به يبصر، و...، ومن تلك المواعيد هو ما يستفاد من حديث حذيفة: من «أن الله تعالى يودع سرّه- الَّذي هو الإخلاص- في قلب محبوبه».

فالإخلاص الَّذي هو الأساس في النية سرّ ملكوتي لا يناله إلّا من أحبه الله، ولا يحب الله أحداً إلّا من تقرب إليه بالنوافل، واتباع آثار حبيبه رسول الله صلى الله عليه وآله، المتقرب إليه تعالى بالنوافل كلّها، والفرائض طرّها.

فللنية سرّ إلهي لا ينال إلّا بطي مراحل تكون النية في بعضها حالاً، وفي بعضها ملكة إلى أن تنتهي إلى مرحلة الإخلاص الَّذي هو سرّ إلهي، وكما أن المحب لله إنما يصير محبوباً إذا اتبع حبيبه فكذلك المخلص -بالكسر- إنما يصير مُخلصاً -بالفتح- إذا اتبع من استخلصه الله لنفسه فصار مُخلصاً -بالفتح- محضاً، وللمخلص -بالفتح- أوصاف وأحكام ودرجات، لعلّ أعلاها ما هو المستفاد من قوله تعالى: «سبحان الله عما يصفون» (إلا عباد الله المخلصين) ^(١)، حيث دلّ على أنه ليس لأحد أن يصف الله سبحانه إلّا العباد المخلصين، وأنهم يعرفونه تعالى بما هو اللازم للائق وإن لم يكنهوه، وكفى بذلك ذخراً وشرفاً.

وليعلم: أن الدارج بين أبناء الظاهر من النية ما هو الإخطار بالبال، أي: الَّذي ليس له إلّا وجود ذهني، وهو كما قيل: نية بالحمل الأولي، وغفلة وذهول بالحمل الشائع الصناعي. وأما نفس العمل الخارجي فصادرة عادة لأعبادة، حيث إنه لا أثر للوجود الذهني، ولا بعث له، وإلّا لما تخلّله الشكّ والسهو، والزيادة والنقيصة، وما إلى ذلك ممّا هو المبطل به للناس، بل المهمّ في النية هو: انبعاث الروح من العادة إلى العبادة بحيث لا يقرأ ولا يركع ولا يسجد في الصلاة، وهكذا لا يغسل ولا يمسح في الوضوء، و... إلّا ببعث ذلك الأمر القلبي، وهذا إنما يتمشى من قلب ليس فيه سوى الله، المعبر عليه في لسان النصوص «بالقلب السليم» كما رواه الكليني -رحمه الله- ... قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: «إلّا من أتى الله

بقلب سليم»؟ قال: القلب السليم: الذي يلقي ربه وليس فيه أحد سواه، قال: وكلّ قلبٍ فيه شرك أو شكّ فهو ساقط، وإنّما أراد بالزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للآخرة^(١). والقطب الراوندي في لبّ اللباب، عن النبي -صلى الله عليه وآله- أنّه سئل، ما القلب السليم؟ فقال: «دين بلا شكّ وهوى، وعمل بلا سُمةٍ ورياء»^(٢). وإذا كان القلب وعاءً لعدّةٍ من الأهداف والأغراض التي يجمعها حبّ الدنيا فكيف يكون العمل الصادر عنه لله وحده؟ وحيث إنّ الإخلاص صعبُ الوصول فقد أمر بالزهد ونحوه لا لنفسه، بل لحصول ذلك الهدف السامي. والإخلاص بالمعنى الذي هو سرّ من أسرار الله ليس أمراً ذهنيّاً حصوليّاً، بل هو أمر عينيّ حضوريّ، فعليه يكون مقاماً معلوماً لدى الله سبحانه لا يتخطاه إلّا من ارتدّى برداء المحبة، أي: كان محبوباً لله بعد أن كان مُحبّاً لله تعالى. وقد تقدّم: أنّ بين عبادة العبيد وعبادة الطمّعاء (التجّار) وبين عبادة المحبّين الأحرار فرقاً، فضلاً عن عبادة المحبوبين، سيّما إذا بلغوا -أي: المحبوبون- مرتبة المخلصين -بالكسر- الذين إذا جدّوا واجتهدوا وهاجروا من غير الله إليه تعالى يستخلصهم الله لنفسه، فيصيرون مُخلصين -بالفتح-، وهنالك تتبيّن روح النية وسرها التي هي روح العمل وسره، فالعمل حيّ بالنية، وهي تحيى بسرّها الذي هو الإخلاص، الذي هو سرّ من أسرارهِ تعالى المؤدّع في قلب من أحبه تعالى ولم يحبّ سواه، سواء نفسه أو غيره.

ومما يُنبّه على أنّ النية هي روح العمل وأنّها أصل حاكم عليه هو ما قاله مولانا الصادق عليه السّلام: «ما ضَعَفَ بَدَنَ عَمَّا قَوِيَتْ عَلَيْهِ النِّيَّةُ»^(٣)، لدلالته على أنّ العمل البدنيّ تابع للقصد القلبيّ وجوداً وعدماً، وقوّة وضعفاً، بحيث يدور العمل البدنيّ مدار النية في جميع ما أُشير إليه، حتّى أنّ البدن الضعيف يقدر على العمل إذا قويت النية، كما أنّ البدن القويّ يضعف عنه إذا ضعفت النية،

(١) و (٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ص ٣٦١.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١ ص ٣٨-١٤ باب ٦.

فالإنسان بنيته لا ببدنه، وهذا الحديث من غرر الأحاديث الماثورة عن أهل البيت عليهم السّلام، لتفسيره حدّ الإنسان بأنّه حيوان ناطق ناوٍ، إذ لولا النية التي هي السرّ المستودع لما بلغ الإنسان نصابه اللازم، فهو بعد غير بالغ.

والشاهد الآخر على أصالة النية: أنّها اذا تحقّقت وقويت تكون الصلاة مناجاةً مع الله، ومعراجاً للمصلّي، وإذا ضعفت وذهل المصلّي عنها تفقد تلك الصلاة صبغة النجوى ويصير المصلّي مستحقاً للويل، كما قال تعالى: «فويلٌ للمصلّين * الذين هم عن صلاتهم ساهون * الذين هم يُراؤون * ويمنعون الماعون»^(١).

إنّ المصلّي الناوي الذي تكون نيته خالصة لا يكون جزوعاً ولا منوعاً، بل هو متمّ في ماله حقّ معلوم للسائل والمحروم^(٢)، والمصلّي الساهي الذي تكون نيته مشوبة بالذهول يرأى ويمنع الماعون، وكم فرق بينهما، ومدار الفرق إنّها هو النية في الأوّل، والذهول عنها في الثاني، لا فعل الصلاة ظاهراً لاستوائها في الحالين، وسيوافيك تفصيله في الصلّات القادمة.

فتبيّن في هذه الصلة أمور:

الأوّل: الفرق بين النية بمعنى قصد القرية، وبين قصد العنوان.

الثاني: اهتمام الدين بالنية في الكتاب والسنة.

الثالث: أصالة النية وتبعية العمل.

الرابع: تثليث النية حسب تثليث مواقف القيامة.

الخامس: صحّة عبادة الخائف والشائق كصحّة عبادة الشاكر والمحبّ.

السادس: الفرق بين البحث الكلاميّ والفقهيّ، وبين البحث العرفانيّ الناظر إلى سرّ الصلاة.

السابع: طريق الجمع بين أفضليّة أحرز الأعمال، وبين كون النية خيراً من العمل.

(٢) راجع سورة الماعز: ٢٠-٢٥.

(١) الماعون: ٤-٧.

الثامن: الفصل بين الإيمان والكفر إنَّها هوقلة العقل أو زواله.

التاسع: أنَّ الإخلاص سرَّ إلهي يُودعه الله في قلب محبوه.

العاشر: ما هو الفرق بين المخلص - بالكسر - والمخلص - بالفتح -؟

الحادي عشر: الفرق بين ما هو النية بالحمل الأولي، وما هو النية بالحمل

الشائع.

الثاني عشر: ضعف البدن وقوته تابع لضعف النية وقوتها.

ثم إنه ورد في أدعية الافتتاح، وكذا في اشتراط صحة العبادة بالولاية، وهكذا التوسل بالأولياء وتقديمهم أمام العبادة بأن يقال: «اللهم إني أتوجه إليك بمحمد وآل محمد، وأقدمهم بين يدي صلاتي، واتقرب بهم إليك، فاجعلني بهم وحيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقرين...»^(١) مطالب هامة يوجب التعرض لها والبحث عنها والرجوع إليها، والخوض فيها الخروج عن طور هذه الرسالة، فلعل لها موطناً آخر.

الصلة الثالثة

في سرّ القراءة

إنّ المعبر في الصلّة الثنائيّة هو قراءة فاتحة الكتاب وسورة؛ وكذا المعبر في الأولتين من غيرها كالثلاثيّة والرباعيّة، وقد ورد أنّه: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»^(١)، فقراءة شيء من القرآن في الصلّة على مادون في الفقه واجبة، والقراءة لها سرّ باعتبار أنّ المقروء له سرّ، فما لم يكن القارئ ذا سرّ فلا يصلّ هو إلى سرّ القراءة، ولا ينال أيضاً سرّ المقروء، فتكون قراءته بتراء.

والشاهد على أنّ المقروء -أي: القرآن الكريم- له سرّ هو ما بينه الله سبحانه بقوله: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» وإنّه في أمّ الكتاب لدينا لعلّيّ حكيم»^(٢) لدلالته على أنّ الموجود بين الدفتين بما أنّه كتاب عربيّ فهو قرآن، وهو نفسه بما أنّه في أمّ الكتاب أيضاً قرآن، وبما أنّه عليّ حكيم أيضاً قرآن، وهنالك -أي: أمّ الكتاب، ولدى الله- لا مجال للاعتبار من وضع الألفاظ العربيّة أو العبريّة أو نحوهما، وليس لدى الله إلّا الخمر المجرد التام العقليّ الذي لا يناله إلّا العقل المحض الخالص عن شوب الخيال والوهم، وكما أنّ ظاهر القرآن العربيّ لا يميّسه إلّا الطاهر عن الحدث والخبث كذلك سرّه لا يميّسه إلّا المنزّه عن الرين والدنس، وهو الالتفات الى غير المعبود، إذ الناظر إلى غيره لا يقدر العروج إلى موطن اللذّن، وإذا لم يعرج إليه ليس في وسعه أن ينال أمّ الكتاب العليّ الحكيم؛ لأنّه لدى الله تعالى.

(١) عوالي اللآلئ: ج ١ ص ١٩٦ ح ٢ عن النبي (ص).

(٢) الزخرف: ٤ و ٣.

وكما أنَّ ظاهر القرآن العربي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فكذلك سرّه الذي هو العليّ الحكيم منزّه عن تسرّب الباطل عن أيّة جهةٍ وسمتٍ أبداً، ومن كان في قلبه مثقال ذرّةٍ من حبّ الدنيا الذي هو رأس كلّ باطل وخطأ فكيف ينال ما هو المصون عنه مطلقاً؟ إذ لا طريق للخطأ إلى الصواب، فالحنين إلى رأس الخطأ لا يجتمع مع عزم الصائب الصرف، كما لا تجتمع وليمة وعزيمة. وحيث إنّ أدب الصلاة ذريعة إلى سرّها فالمصلّي المتأدّب بأدبها من الحضور القلبيّ يصل إلى سرّها، وهو الوجود العينيّ العقليّ الفائق عن الوجود المثاليّ، فضلاً عن الطبيعيّ، سيّما الاعتباريّ المتحقّق في عالم الطبيعة. وما صلّاه الرسول الأكرم -صلى الله عليه وآله- في المعراج كان جامعاً لجميع نشآت الصلاة، والمصلّي الذي له حضور تامّ فهو الذي يناجي ربّه، ويقول: يَاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، ومعلوم أنّ هذا المصلّي المستغرق في شهود الكثرة -حسب التعبير بصيغة المتكلّم مع الغير- لم يبلغ بعد مرحلة الوحدة الصرفة التي لا أثر هناك للنجوى ولا للمناجي، فضلاً عن غيرهما من أوّلي العبادة والنداء والنجوى والاستعانة، ولكنّ السّلّم منصوبٌ، والأمر بالقراءة والرقّي (اقرأ وارق) مسموع، والامثال ميسور.

وقد تقدّم: أنّ النظام العينيّ قد استقرّ على العليّة والمعلوليّة كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام: «كلُّ قائمٍ في سواه معلول»^(١)، أي: كلّ موجودٍ لا يكون وجوده عين ذاته فهو معلولٌ لما يكون وجوده محض ذاته، ولا ريب في لزوم كون العلة أقوى من المعلول، ومع ذلك قال بعض أهل المعرفة^(٢): إنّ «بسم الله» من العبد بمنزلة «كُن» من الرّبّ، وقد ورد فيه: أنّه أقرب إلى اسم الله الأعظم من سواد العين إلى بياضها، فالمصلّي العارف بحكمة الصلاة، المتأدّب بأدبها يصل إلى حدٍّ يكون تلفظه به «بسم الله الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» في بدء الفاتحة التي لا صلاة بدونها بمنزلة «كن» من الله الذي إذا صدر منه يتحقّق المراد ويكون (بالكون التام لا الناقص).

(٢) انظر الفتوحات المكيّة.

(١) نهج البلاغة: الخطبة «١٨٦».

ومن المعلوم أنّ القراءة بوجودها الاعتباري لا تقدر على التأثير العيني، بل بما لها من السرّ الوجودي، والاسم أمر عينيّ مُسَبَّح عن العيب والنقص، فلذا أمر الله سبحانه رسوله -صلى الله عليه وآله- بالتسبيح له حيث قال تعالى: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»^(١)، وذلك الاسم هو سرّ للاسم اللفظي الذي يقرأه المصلّي. ولا خفاء في أنّ سرّ الاسم الأعظم هو أعظم الأسرار، ولا يُنال إلاّ بخرق الحجب طرّاً كما مرّ في تكبيرات الافتتاحية، ولذا ورد في حديث المعراج «... فلَمَّا فرغ من التكبير والافتتاح أوحى الله إليه: سَمِّ باسمي، فمن أجل ذلك جعل بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم في أوّل السورة»^(٢).

وحيث إنّ بسم الله في أوّل كلّ سورة له معنى خاصّ مطابق لما تحويه تلك السورة، وكانت سورة الحمد كافلة لمعارف جمّة فيسم الله الواقع في أولها جامع لتلك المعارف، ولَمَّا كان إدراك تلك المعارف مرقةً إلى شهود أسرارها فلنأتي بشيءٍ منها؛ لأنّ الحرّ تكفيه الإشارة عن العبارة.

إنّ الحمد إنّما هو تجاه النعمة، والنظام الإمكانّي من المعقول إلى المحسوس، ومن الغيب إلى الشهادة نعمة إلهية أنعمها البارئ تعالى، فهو تعالى مستحقّ للحمد، ولا محمود سواه، وحيث إنّ لا وجود حقيقيّ لغيره، لأنّ كلّ ما سواه آيات ومظاهر له فهو مالك بالاستقلال لما يصدر عن ماعده، فالحمد المتمشّي من غيره إنّما هو مظهر للحمد الناشئ منه تعالى، فلا حامد عداه، فهو الحميد بالمعنى المطلق، أي: الحامد والمحمود.

وقد علّل في هذه السورة استحقاقه تعالى للحمد بأمرٍ خمسة، بعضها جامع ومتن، وبعضها الآخر شرحٌ لذلك المتن:

الأوّل: -أي: ما هو بمنزلة المتن- هو عنوان «الله»؛ لأنّه جامع لجميع الكمالات، وكلّ من جمع الكمال فهو محمود، فالله محمود فله الحمد، وهذا القسم

بمنزلة المتن الذي تشرحه سائر العلل الأربع الآتية.

الثاني: -أي: ما هو بمنزلة الشرح وهكذا العناوين الأخر القادمة- هو عنوان الربوبية التي هي من الصفات الخاصة، وحيث إن الله سبحانه رب العالمين وكل رب محمود فهو محمود فله الحمد.

الثالث: هو عنوان الرحمانية التي هي أيضاً من الصفات الخاصة؛ لأنها وإن كانت أعم من غيرها إلا أنها بالقياس إلى عنوان «الله» خاصة، وإن يظهر من بعض أهل المعرفة^(١) كونها أيضاً اسماً أعظم نظير عنوان «الله» حسبما يُستفاد من قوله تعالى: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّمَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»^(٢) لدلالته على أن كل واحد من «الله» و«الرحمن» واجد للأسماء الحسنى، إذ المستفاد منه: أن كل واحد من ذينك الاسمين، فله -أي: لكل واحدٍ منها- الأسماء الحسنى، إذ الضمير يرجع إلى أيّ، لا إلى خصوص الذات المطلقة الواجبية، ولكن لما لم يجعل عنوان «الله» وصفاً وتابعاً، ولكن يجعل عنوان «الرحمن» وصفاً وتابعاً، فيمكن الفرق بينها بجعل «الله» جامعاً وجعل «الرحمن» شارحاً.

الرابع: هو عنوان الرحيمية التي هي أيضاً من النعوت الخاصة؛ لعدم اتساعها بالنسبة إلى غير المؤمن. وعلى أي تقدير لا تكون نظير عنوان «الله» اسماً أعظم، وحيث إن الله سبحانه رحيم وكل رحيم محمود فهو تعالى محمود فله الحمد.

الخامس: هو عنوان مالك الجزاء بالجنة والنار، وذلك من شؤون الحكمة والعدل، كما أنه من شؤون القدرة أيضاً، وكل حاكم عدل يملك الجزاء في قبال العمل، إن كان خيراً فبالجنة، وإن كان شراً فبالنار، فهو محمود، وحيث إن الله سبحانه مالك له فهو محمود فله الحمد.

فهذا الجزء من الفاتحة حاوٍ للمبدأ والمعاد وما بينهما. أما الأول والثاني -أي: المبدأ والمعاد- فواضح بما قرّر، وأما الذي يرجع إلى ما بين المبدأ والمعاد فهو الدين

والصراط والنبوة والرسالة والوحي والولاية، وما الى ذلك ممّا يرجع الى ربوبيّته تعالى، حيث إنّ الربّ كما يربّ الحجر والمدرّ والشجرَ والبرّ والبحرَ والحَيوانَ الأعجم كذلك يربّ الإنسان، ومعلوم أنّ تربيته وتربيته إنّما هو في ضوء الشريعة والصراط الَّذي بدونه يكون الناس كالأنعام بل هم أضلّ، وبه يصير نبياً ورسولاً وليّاً، أو عبداً صالحاً ومؤمناً فالخُلاً ونحو ذلك .

ومن المعلوم: أنّ لكلّ من المعارف المارة سرّاً عينيّاً يختصّ به، ولا ينال المصلّي المناجي ربّه إتياءه إلّا بمعرفة هذه المعارف والاعتقاد بها والسير نحوها حتّى يحصل له شهود مصاديقها، ويصل إلى سرّها، وما نقل من مآثر أهل البيت -عليهم السّلام- وآثار مقتفيهم من الخُرور مَغشياً عند قراءة الفاتحة فإنّما هو باستناد شهود نبذ من أسرارها.

وحيث إنّ المصلّي بعد معرفة استحقاق الله سبحانه للعبادة بالبرهان الَّذي أقامه القرآن يريد أن يصل إلى معرفته بالعيان، أي: العرفان، ولا وسيلة لتلك الصلة إلّا الصلاة، كما قرّر من أنّها حجة عن الرين وما يوجب البُعد، ووصلة بين العبد والمولى، يتوسّل إليه تعالى بالعبادة، ويناجيه بقوله: «إيّاك نعبُدُ» بتقديم ما يفيد الحصر، ولعلّ قصده في التعبير بالمتكلّم مع الغير هو: أنّه في صفّ سائر الموجودات العابدة له تعالى، إذ الله ربّ للعالمين الَّذين يعبدون ربّهم الواحد، أو هو أنّه في صفّ سائر المصلّين الراكعين الساجدين الَّذين أمرنا الله تعالى بأن نكون معهم، كما قال تعالى: «واركعوا مع الراكعين»^(١)، أو هو أنّه مع قلبه وسائر جوارحه وجوارحه بآثامهم بإمامهم، أي: العقل القاهر على ما عداه يعبدونه تعالى؛ لأنّ المؤمن وحده جماعة، كما تفتن له المجلسيّ الأوّل قدّس سرّه^(٢).

وعلى أيّ تقدير: يحتاج السالك في طيّ طريق العبادة الصالحة لأنّ تُوصّل العبد الى مولاه وتجعل معقوله مشهوده الى الإعانة، ولَمّا انحصرت الربوبيّة في الله

تعالى فلا معين إلا هو، ولذلك يناجي ربه بقوله: «إياك نستعين» بتقديم ما تقدمه يفيد الحصر، وحيث إن الله سبحانه معين من استعان به فُيعينه بما استدعاه، ويهديه إلى صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً، فهؤلاء الذين هم على الصراط المستقيم -وهم المُنعمُ عليهم- هم الذين يعبدون الله سبحانه ويناجونه، والمصلّي يرى نفسه معهم، وهم الذين لم يخلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، بل هم الذين خلصوا من دم الإفراط، وروث التفریط، ونجوا من الغضب والضلالة، وقالوا: ربنا الله واستقاموا، فتنزل عليهم الملائكة المبشرات.

والمصلّي إذا نجا من جانبي الغضب والضلال ومشى على الصراط السوي وأخلص عبادته لله تعالى يأتيه اليقين، أي: عين اليقين، فيشاهد ما فهمه بالبرهان، ويجد ما وعده القرآن بقوله تعالى: «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين»^(١)، إذ المراد من الآية: هو بيان الفائدة، لا الغاية؛ لأن معناها: أن من بركات العبادة وفوائدها هو: حصول اليقين، لا أن المراد منها هو تحديد العبادة وتعيين حذها به، بحيث إذا حصل اليقين ما زالت الحاجة إلى العبادة، بأن تكون العبادة بمنزلة النعلين، حتى إذا بلغ السالك إلى الوادي المقدس -اليقين- يلزم خلعهما، بل العبادة بمنزلة المقدمتين للنتيجة، والمراقبة للصعود إلى الدرجة الراقية، بحيث يلزم حفظ المقدمتين للنتيجة حدوثاً وبقاءً وكذا صون السُّلم للصعود، حتى إذا زالت المقدمتان زالت النتيجة، وإذا سقط السُّلم هبط الصاعد كهبوط الشيطان المرجوم بقوله تعالى: «فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها»^(٢).

ثم إن المصلّي المناجي ربه قد يكون نجواه بلا وسيطٍ من حجابٍ أو رسولٍ، وقد يكون من وراء حجاب، وقد يكون بوساطة رسولٍ، كما أن الله تعالى المتكلم لعبده لا يكلمه إلا بأحد الأنحاء الثلاثة حسبما أفاده في سورة الشورى، حيث قال تعالى:

«وما كان لبشرٍ أن يكلمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجابٍ أو يُرسلَ رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء إنّه عليّ حكيمٌ»^(١).

والسبب في التثليث المذكور هو ضعف الممكن عن التكلم، أو الاستماع بلا وسيطٍ دائماً، بل إنّها هولا لأوحدتيّ من الإنسان حيناً، وحيث إنّ تكلم العبد مع مولاه فرع تكليم الله إياه وكان ذلك على ثلاثة أنحاء كان تكلم العبد أيضاً كذلك، ولا بدّ هنا من التنبيه لأمرين:

أحدهما: أنّ الله الحائل بين المرء وقلبه أقرب إلى المصلّي المناجي من نفسه إليه فضلاً عن غيره، فلا وسيط ولا حاجب من ناحيته تعالى، إنّما الوساطة والحجاب من جانب المستمع الواعي دائماً.

وثانيهما: أنّ الحجاب المنتفي في القسم الأوّل من الأنحاء الثلاثة إنّما هو بالقياس إلى النحويين الآخرين المذكور أحدهما في القسم الثاني، وهو ما يكون من وراء حجابٍ، والآخر في القسم الثالث، وهو ما يكون بإرسال الرسول. وأمّا بالقياس إلى نفسه فهو أيضاً حجاب لا محالة؛ لأنّ الممكن المحدود يكون أصل وجوده وحدّه وتقيّده وتعيّنه حجاباً عن شهود الوجود البحت، المطلق المنزّه عن الحدّ المقدّس عن القيد، فلا حجاب بينه وبين الله سبحانه إلّا نفسه كما أشار إليه بعض النصوص.

ومن هنا يمكن أن يقال بأنّ التكليم منحصّر في وراء الحجاب، وكذا النجوى منحصّر فيه، ولقد أفاد صاحب الفتوحات حصر المناجاة في وراء الحجاب^(٢)، وإن كان الحقّ هو: كون الحصر من جانبيّ التكليم والنجوى، وكون منشأ الحجاب فيها هو قصور الممكن وضعفه، حتّى في مرتبة الفناء الّذي لا يشاهد فيه الفاني نفسه؛ لأنّ ذاته المحدودة وإن لم تكن مشهودةً حينذاك ولكنها ليست معدومةً، وإلّا لما كان الفناء كمالاً، بل موجودة، فإذا كانت موجودةً فلها حكمها الخاص من

(٢) الفتوحات المكيّة: ج ١ ص ٤١٠.

(١) الشورى: ٥١.

الحجاب، فندبر.

فعند اتّصاح أنحاء النجوى وأنّ الأصل الحاكم في أنحائه هو كونه من وراء الحجاب وأنّ نفي الحجاب نسبيٌّ لا نفسيّ يتبيّن معنى الخطاب في قوله: «إياك نعبد وإياك نستعين»، ومعنى الدعاء الشفهيّ في قوله: «إهدنا الصراط المستقيم»، كما أنّه يتبيّن سرّ تقديم التوجّه بالأولياء في افتتاح الصلاة، وقبل دخولها^(١)، إذ الخطاب والدعاء لأكثر الناس بل لكثيرهم ليس إلّا من وراء الحجاب وإن كان ذلك الحجاب من قبلهم لا من الله سبحانه. وأمّا الأوحديّ من الذين استخلصهم الله لنفسه نجياً فهو وإن لم يكن هناك حجاب مركوم ومركّب ولكن لا محيص هنالك عن الحجاب البسيط، وهو نفس ذاك المناجي وذاته.

هذا نبذ ممّا يرجع إلى أصل النداء والنجوى وأنحائه، وإلى ما تحويه سورة الحمد، مع أنّ أصل الحمد من تعليم الله سبحانه، إذ لو حبس عرفان حمده عن عباده على ما أبلاهم من مِثْنه المتتابة وأسبغ عليهم من نعمه المتظاهرة لتصرفوا في مِثْنه فلم يحمده، وتوسّعوا في رزقه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلك لخرجوا من حدود الإنسانيّة إلى حدّ البهيمة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه: «إنّهم إلّا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً»^(٢)، على ما أفاده مولانا السجاد - عليه السلام - في صحيفته^(٣)، فعليه يكون الحمد فصلاً مقوماً أخيراً للإنسان فهو ناطق حامد.

وأما ما يرجع إلى السورة فحيث إنّ المصليّ له الخيرة في قراءة آية سورة رشاء من القرآن - عدا الغزائم الأربع - فلا مجال للبحث عن سرّ سورة خاصّة يعينها إلّا بما يرجع إلى أصل الخطاب، وإلى أصل القرآن، وقد مرّ منها ما يناسب هذا المختصر، ولكن لما قرأ رسول الله - صلى الله عليه وآله - في المعراج سورة التوحيد - حسبما أمره الله تعالى بأن قال: «اقرأ يا محمد نسبة ربك قل هو الله أحد»^(٤) - فبالخبري أن يُشار إلى

(٣) الدعاء الأوّل في التحميد.

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢ و ٣.

(٤) راجع حديث المعراج المتقدّم.

(٢) الفرقان: ٤٤.

شطرٍ من سَرِّها.

وليعلم: أنه قد ورد في شأن سورة التوحيد، وكذا الآيات الست من أول سورة الحديد ما لا ينبغي الذهول عنه، وهو ما رواه الكليني - رحمه الله - بإسناده عن عاصم ابن حميد قال: سئل علي بن الحسين - عليهما السلام - عن التوحيد؟ فقال: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى «قل هو الله أحد»، والآيات من سورة الحديد إلى قوله: «والله عليهم بذات الصدور»، فمن رام وراء ذلك فقد هلك»^(١).

إنَّ التعمق: هو التأمل في العمق، كما أنَّ التدبّر: هو التأمل في الدّبر، وحيث إنَّ للقرآن بطناً بل بطوناً فللتعمق فيه مجال، كما أنَّ له إنباءً عمّا يأتي من الحوادث فللتدبّر فيه مجال أيضاً. والقرآن آخر كتاب إلهيٍّ نزل، وهو خاتم الكتب وخاتم الصحف، والناس في تكامل حلومهم إلى حدٍّ يليقون لظهور خاتم الأولياء وخاتم الأوصياء المهديّ المنتظر أرواحنا فداء، وحينذاك تتعالى العلوم الشهوديّة، باطلاع غير واحدٍ من الناس على الغيب بما يراه من نوره، وتتكامل العلوم الحسوليّة بعثور غير واحدٍ من الأذكياء على براهين المبدأ والمعاد، فلا بدّ من علمٍ شهوديّ جامع، وكذا من علمٍ برهانيّ كافٍ، ولكلٍّ واحدٍ منهما أصحاب ورجال يختصّ به، ووليّ العصر - عليه السلام - هو المعلّم الجامع بين الغيب والشهود، كما أنَّ القرآن كتاب كافٍ لهما وعلى كاهله تعليم الحكماء، وإراءة العرفاء فلذا يلزم أن يشمل على ما لاحدّ فوقه، ولا مقام إمكانيّ وراءه، وكلّ حدٍّ برهانيّ أو مقام شهوديّ يفهمه الحكيم أو يشهده العارف فالقرآن واحد له، وحيث إنَّ الأساس لجميع المعارف هو التوحيد - وكلّما كمل العلم به كمل العلم بغيره من المعارف الراجعة إليه - فلذا أنزل الله سبحانه ما هو الشامل لأقصى مراتب البرهان، وأعلى درجات العرفان، كما هو المترقّب من القرآن الهادي لهما إلى لقاء الرّحمن.

(١) الأصول من الكافي: ج ١ باب النسبة ص ٩١.

ومن هنا تبين أن ظاهر النص المذكور هو مدح التعمق، وترغيب المتعمقين، وأنه لا حد وراء ما تحويه سورة التوحيد والآيات الست من سورة الحديد، وأن هلكة من رام وراءه فإنما هي إرشاد إلى نفي الحد الفائق، إذ السلوك فيما لا طريق إليه ولا حد له تيه، والثائه هالك، والهالك عن بينة في جهنم لا رحمة فيها، كما في نهج البلاغة الكتاب ٢٧: «دار ليس فيها رحمة ولا تُسمع فيها دعوة».

إن رواسي الحكمة المتعالية وأوتادها الذين وتد الله سبحانه بهم بعد الأئمة الأطهار - عليهم السلام - ميدان أرض المعرفة، لئلا يزل أو يضل أو يذل من ليس له حكيم يرشده، قد استنبطوا من هذا الحديث التوراني، أنه في سياق مدح المتعمقين، حيث قال صدر المتألهين - قدس سره - ما عصارته: إن هذا العبد كان في سالف الزمان متأملاً في رموز القرآن وإشاراته، وكان المفتتح من آيات هذه السورة أكثر من غيرها، فحداني ذلك إلى تفسير القرآن...، وكان أول ما أخذت في تفسيره هذه السورة (سورة الحديد)... ثم بعد أن وقع إتمام تفسيرها... واتفقت مصادفي لهذا الحديث...، فاهتز خاطري...، وانبسط نشاطي...، فشكرت الله على ما أنعم...^(١).

وقد اقتفى صهره في الوافي أثره؛ لأنه منه كالضوء من الضوء، وكالصنوم من الصنوم، والذراع من العضد، حيث قال رحمه الله: لعله - عليه السلام - أشار بالمتعمقين إلى أكابر أهل المعرفة، ولعمري أن في سورتي: التوحيد والحديد ما لا يدرك غوره إلا الأوحدي الفريد؛ ولا سيما الآيات الأول من سورة الحديد، وخصوصاً قوله عز وجل: «وهو معكم أينما كنتم»^(٢)!

ولكن العلامة المجلسي - قدس سره - بعد وصفه الحديث بأنه صحيح احتل في قوله عليه السلام: «المتعمقون» ثلاثة احتمالات:

(١) شرح الأصول من الكافي: ص ٢٤٨ الطبعة الحجرية.

(٢) الوافي: ج ١ ص ٣٦٩ ط مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

الأول: أن يكون أمراً بالتعمّق، فالمعنى: ليتعمّقوا فيه.

الثاني: أن يكون نهياً عنه، فالمعنى: لا يتعمّقوا كثيراً بأفكارهم، بل يقتصروا في معرفته سبحانه على ما بيّن لهم.

الثالث: أن لا يكون بمعنى الإنشاء، سواء كان أمراً كالأول، أو نهياً كالثاني، بل هو إخبار، ومبيّن للضابط والمعيّار الذي يعرضون أفكارهم عليها، فلا يزّلّوا ولا يخطّأوا، ثم قال رحمه الله: والأوسط أظهر، أي: كونه نهياً عن التعمّق بأفكارهم أظهر؛ للزوم الاقتصار على ما بيّن لهم^(١).

أقول: الظاهر هو الأخير، إذ لا مجال لحمل قوله عليه السّلام: «متعمّقون» على الإنشاء أولاً، ولكفاية الآيات الدالة على أنّه تعالى ليس كمثله شيء، وأنّهم لا يحيطون به علماً، وأنّه لا تدركه الأبصار ثانياً بلا فاقته إلى نزول هاتين السورتين، ولأنّ نطاق هاتين السورتين مفيد لغير واحد من الأوصاف الإلهية التي ترتعد فرائض العقول حولها ثالثاً، ولو كان الهدف السامي لنزولهما هو النهي عن التعمّق ونحو ذلك لكان لهما لسان آخر، فالصواب هو: أنّ محتواهما بيان للمعيّار النهائي في التوحيد حتّى تعرض عليه الأفكار والآراء كما استنبطه أساطين الحكمة، فحتوى السورتين ميزان قسط لا يحد، فلا بدّ من عرض المعارف عليه.

ومن هنا يظهر: أنّ ما أفاده بعض مشايخنا^(٢) - قدس سرّه - من: أنّ الأظهر أنّ الرواية ذمّ للمتعمّقين إلى الذين يتصدّون لمعرفة ما لا يناله الإنسان من ذات الله تعالى، وأمرهم بالاكْتفاء بمفاد الآيات^(٣) ليس بتأمّ؛ لأنّ المطلب المذكور وإن كان حقّاً في نفسه - لأنّ التصدّي لما لا ينال تهلكة وتيّة - ولكنّ السورتين قد اشتملتا على معارف جَمّة لم يكن في وسع من قدّمه الدهر أن ينالها، كما لم يؤثّر عنهم ما نالته رجال من فارس، ولو لم يصدر قوله - رحمه الله - بما نقل عن صدر المتألّهين - قدس

(١) مرآة العقول: ج ١ ص ٣٢٠ ط دار الكتب الإمامية .

(٢) هو العلامة الشيرازي رحمه الله.

(٣) الوافي: ج ١ ص ٣٦٩.

سرّه- لكان لمقاله وجه وجيه، ولكنه -رحمه الله- نقل أولاً قول صدر المتألهين رحمه الله، ثم أتى بما نُقل، ولقد أجاد -قدس سرّه- في تعليقه على شرح المولى الصالح للأصول من الكافي، حيث فصل بين التعمق المذموم والمدوح، وقال رحمه الله: وأما المذموم فالتعمق فيما لا تصل إليه العقول من الكلام في الذات وتشبيهه تعالى بالأجسام. وأما المدوح فالتفكير في عظمته وقدرته وحكمته وما يصل إليه العقول من صفاته^(١). كما أنه أجاد الشارح -أي: المولى الصالح- في شرحه فراجع.

وبالجملة: أن سورة التوحيد وأوائل الحديد لاشتغالها على الضابط الإلهي المصون عن أية مغالطة تكون ذريعةً لنيل أسرار الصلاة وشهودها؛ لأن المعرفة الحسوليّة بذر المشاهدة الحضورية كما قيل.

ولامساح لأحدٍ أن يخالف ما في هاتين السورتين، أو يختلف عنه، أو يخلفه، إذ المخالف له مناقض للقرآن الذي لا ريب فيه، فالمخالف يتردد في ربه، إذ مخالف ما لا ريب فيه مريبٌ، وأما المختلف معه المتخلف عنه فهو قاصر مُفرط. ومن المعلوم أن المتأخر عن الحقّ زاهق، والمتقدم عليه المُخلف له -أي: الذي يجعل نفسه إمام القرآن وأمامه، ويجعل القرآن خلفه- فهو متعديّ مُفرط. ومن الواضح أن المتقدم على الحقّ مارق، ومن سار على مآهديه السورتان وسلك سبيلهما كاد أن يصل إلى سرهما الذي هو الوجود العينيّ المتجلّي بصورة السورة، والمكتسي بكسوتها؛ لأنّ اللازم للحقّ لاحق.

وليعلم: أن في بعض نصوص المعراج: أنه قد أوحى الله تعالى إلى رسوله -صلى الله عليه وآله- الذي عرج به -في قراءة الركعة الأولى: اقرأ يا محمد نسبة ربك تعالى «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد»، وفي قراءة الركعة الثانية: اقرأ «أنا أنزلناه» فإنها نسبتك ونسبة أهل بيتك إلى يوم القيامة. والذي يُستفاد من هذا التعبير هو: أن نسبة كلٍّ موجودٍ وما ينتهي هو به إنها هو

(١) شرح المولى الصالح المازندراني -رحمه الله- للأصول من الكافي: ج ٣ ص ١٩٠.

الوجود الخاصّ، والكمال الوجوديّ المخصوص. وأمّا العنوان الاعتباريّ والإضافة الطارئة التي لامساس لها بذات الشيء فلا دخل لشيء من ذلك في الانتماء. والذي يصلح لأن يجعل نسبة الربّ تعالى هو الهويّة المطلقة الأحديّة البحتة الصمديّة الصرفة، مسلوباً عن ذلك كلّ ما يرجع إلى النقص، والذي يصلح لأن يجعل نسبة الرسول -صلى الله عليه وآله- وأهل بيته -أي: انتماء الإنسان الكامل، والخليفة الشامل الجامع- هو كون قلبه مهبط الوحي، وموطن الملائكة النازلة به فيما يرجع إلى التشريع أو غيره في خصوص الرسول صلى الله عليه وآله، وفيما يؤوّل إلى غير التشريع في غيره صلى الله عليه وآله، والغرض: هو أنّ نسبة كلّ موجودٍ إمكانيٍّ فإنّما هي تربطه إلى الأحد الصمد الذي هو المنسوب إليه لكلّ ماسواه.

وقد يلاحظ الترتيب في قوس النزول عكس ما في قوس الصعود؛ لأنّ الصاعد إلى الله يقرأ نسبة أهل البيت عليهم السّلام -أي: «إنا أنزلناه...» في الركعة الأولى- ونسبة الربّ تعالى، أي: «قل هو الله أحد...»- في الركعة الثانية؛ لأنّ الربّ تعالى مدينة الحقّ والتحقّق، والإنسان الكامل بابها، حسبما يُستفاد من أدعية التكبيرات الافتتاحيّة كما تقدّم، ويؤيده ما في الزيارة الجامعة «... من أراد الله بدأ بكم»، وما في رواية الفقيه^(١). وإن كان الأمر في قوس النزول هو ما مرّ؛ لأنّه تعالى أوّل كلّ شيء. نعم، أوليّة كلّ شيء بأوليّته تعالى، وآخريّة كلّ شيء بآخريّته تعالى؛ لأنّ ما بالعرض لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، وأمّا هو تعالى فهو الأوّل بلا شيء كان قبله، وهو الآخر بلا شيء يكون بعده.

أمّا القراءة في غير الأوّلين فتجوز الفاتحة كما يجوز التسبيح، أي: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلّا الله، والله أكبر، والنصوص في بيان ما هو الأفضل فيها -أي: القراءة والتسبيح- متعدّدة، وفي بعضها تفصيلٌ بين الإمام وغيره^(٢). وعلى أيّ

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٦٤.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ١٨٨ - ١٩٢.

تقدير: لو اختير التسبيح لكان اللازم على السائر سبيل السرّ الصائر إليه أن يتنبّه بما ورد من سرّ تربيع التسبيح، وأنّه واقعيّة عينيّة ينتظم بها العرش ومادونه، حيث إنّهُ ورد في سبب تكعّب الكعبة وبنائها على الجدران الأربعة من التعليل بكون البيت المعمور مرتباً، المعلّل تربيع ذلك البيت المعمور بكون العرش مضلعاً بأضلاعٍ أربعة، وجهاتٍ أربعٍ، المعلّل تربيع العرش بكون التسبيح أربعاً، وهي: «سبحان الله...».

والذي يُستفاد من هذا التعليل هو: أنّ للتسبيح الجامع للتحميد والتلهيل والتكبير وجوداً خارجياً، وأثراً عينيّاً مقدّماً على العرش الذي منه ينتشئ الأوامر الإلهيّة، وسبباً لأن يُهيأ العرش على مثال ذلك التسبيح، ولكلّ ضلعٍ من أضلاع العرش حكمٌ يختصّ به وإن كان الكلّ في الوجود الجمعيّ واحداً، لاصدغ ولا شعب فيه.

فتبيّن في هذه الصلة أمورٌ:

الأول: أنّ للقرآن سرّاً، وأنّه لا مجال هنالك للفظ الاعتباري من العربيّة أو العبريّة أو نحو ذلك، ولا يناله إلّا اللبيب الذي لا يحوم حوم لبه سوى حبّ المعبود المتكلّم بذلك الكلام.

الثاني: أنّ «بسم الله» من العبد بمنزلة «كُنْ» من الربّ، وأنّه حاوٍ لأعظم الأسماء.

الثالث: أنّ الاسم المؤثّر في العين موجود خارجيّ لا اعتباريّ، وأنّ ذلك الموجود العينيّ مُستج، ولا ينال ذلك إلّا بخرق الحُجب.

الرابع: أنّ الله هو الحامد والمحمود، وعلل حصر الحمد فيه تعالى.

الخامس: أنّ «الرحمن» اسم أعظم عند بعض أهل المعرفة.

السادس: أنّ فاتحة الكتاب تحميد ودعاء كما في بعض النصوص^(١)، وأنّها

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ١٩٠، عن التهذيب.

كافلة للمعارف الثلاث من المبدأ والمعاد وما بينهما.

السابع: أَنَّ العبادة منحصرة لله، والاستعانة به تعالى.

الثامن: بيان المنعم عليه، ومن هو على الصراط المستقيم.

التاسع: أَنَّ اليقين فائدة العبادة المتحقق بوجودها، الدائم بدوامها، الزائل بزوالها، لا أَنه غايتها وحدها الباقي بعد زوالها؛ لأنَّه زعم زائف، وإفك آفل، وفرض فائل.

العاشر: أَنَّ نَعْلِي السالك يُخْلَعَان بعد الوصول إلى المقصود، وَأَنَّ مقدّمتي البرهان تحفظان بعد العثور على المطلوب.

الحادي عشر: أَنَّ أنحاء التكلم مع الله ثلاثة، وَأَنَّ الميز بينها في قلّة الحجاب وكثرتها لا في أصل الحجاب وجوداً وعدمًا.

الثاني عشر: أَنَّ الفناء الَّذي هو من منازل السائرين ومقاصد الصائرين هو: عدم الشهود، لازوال الوجود؛ لأنَّ الفناء كمال، وزوال الوجود نقص.

الثالث عشر: أَنَّ الحمد من تعليم الله، ولولاه لتصرّف الناس في المِثْن بلا حمدٍ، ولصاروا بهائم، وَأَنَّ الفصل المقوم للإنسان الناطق هو: الحمد، فالإنسان حيوان ناطق حامد.

الرابع عشر: ترغيب المتعمّقين بالتدبّر في سورة التوحيد وأوائل سورة الحديد، عدا التخصيص بالتأمّل في القرآن كلّهُ.

الخامس عشر: تكامل العقول والحلوم عند ظهور خاتم الأوصياء عليه السّلام.

السادس عشر: أَنَّ الحكماء المتألهين هم الأوتاد والرواسي لأرض المعرفة.

السابع عشر: تضارب الآراء في معنى حديث السجّاد عليه السّلام، والتعمّق المذموم والممدوح.

الثامن عشر: أَنَّ سورة التوحيد هي نسبة الربّ، وسورة «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ»، هي نسبة أهل البيت عليهم السّلام.

التاسع عشر: العبرة بين قوسي النزول والصعود في تقديم إحدى سورتي التوحيد

و«إنا أنزلناه» على الأخرى.

العشرون: أن تربع العرش مستند إلى تربع التسبيح، فالمصلي المناجي ربه إذا استعاذ في بدء الصلاة بالله مما استعاذ منه عباده المخلصون يصير قلبه عرش الرحمان، حيث إن العرش على شاكلة التسبيح الأربع، فالمُسَبِّح بالقلب، المقدس باللب، المناجي بالسِرِّ بالغ عرش ربه بإذنه.

الصلة الرابعة

في سرّ القيام والركوع والسجود...

كما أنّ للصلاة ذكراً وقولاً كذلك لها حال وفعل، ولكلّ من ذلك سرّ، إذ الصلاة بأسرها ذات سرّ، وقد تقدّم أنّ الطريق الوحيد لبيان سرّها هو: الكشف الصحيح، أو النقل المعتبر، إذ لا سبيل للعقل الطائف حوم كعبة الكلّيات أنّ يسعى بين مصاديقها الجزئية، وأنّ يلزم أن لا يكون الجزئيّ المنكشف أو المنقول مناقضاً للكلّيّ المعقول المبرهن.

وأنّ الذي يوجّه به حال المصلّي من القيام ونحوه لاختصاصه له بالصلاة؛ لجريان غير واحدٍ من ذلك في غيرها: كالوقوف في عرفات، والمشعر، وكذا الطواف والسعي، حيث إنّ بعض ما يوجّه به أفعال الصلاة وأحوالها يجري في مناسك الحجّ والعمرة ونحوهما.

وحيث إنّ المهمّ هو النصّ الوارد في بيان أسرار الصلاة في المعراج ونحوه، فلنأت بنبذٍ منه، ثمّ نشير إلى ما يمكن توجيهه.

روي في العلل عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السّلام: كيف صارت الصلاة ركعةً وسجدين؟ (أي: في كلّ ركعة ركوع وسجدة)، وكيف إذا صارت سجدين لم تكن ركعتين؟ فقال عليه السّلام: «إذا سألت عن شيءٍ ففرغ قلبك لتفهم، إنّ أوّل صلاةٍ صلاها رسول الله -صلى الله عليه وآله- إنّما صلاها في السماء

بين يدي الله تعالى قدام عرشه تعالى... إلى آخره»^(١).

والمستفاد منه: أن «صاد» الذي أمر رسول الله - صلى الله عليه وآله - أن يقتل ويتوضأ منه هو عين تنفجر من ركن العرش كما تقدم، ويقال له: ماء الحياة، وهو ما قال الله عز وجل: «ص والقرآن ذي الذكر»، وأن أحوال رسول الله صلى الله عليه وآله من القيام والركوع والسجود، والجلوس والانتصاب من ذلك كانت بالوحي الإلهي، ولكل حال ذكر وقول، كما عن دعوات الراوندي عن النبي - صلى الله عليه وآله - أنه قال: «أمرني جبرئيل أن أقرأ القرآن قائماً، وأن أحده راكعاً، وأن أسبّحه ساجداً، وأن أدعوه جالساً»^(٢). كما أنه روي: «لانتصاب ذكر خاص». ولما كان الإنسان كوناً جامعاً بين الحضرات كلها فهو واجد لكل حال يجده الملك، ولا عكس، إذ قد ورد في الملائكة: «أن منهم: سجدوا لا يركعون، وركعوا لا ينتصبون، وصافقون لا يتزايلون...»^(٣)، ولكن الإنسان ينتصب ثارةً، ويركع أخرى، ويسجد ثالثةً، ويجلس رابعةً، ويتزايّل إلى القيام خامسةً، كما فعله رسول الله - صلى الله عليه وآله - في المعراج.

وحيث إن ما ورد في سرّ الركوع أن تأويله: «آمنت بوحدايتك ولو ضربت عنقي»^(٤) مثال لسائر أحوال الصلاة من القيام ونحوه، فيمكن أن يقال: إن سرّ القيام وتأويله هو الإعلام بالإعداد لمحاربة العدو من قوّة تُرهبه، والمقاومة تجاه أيّ بلاء مُبين، إذ الصلاة ممّا يُستعان بها للحوادث والكوارث حسبما قال تعالى: «واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرةٌ إلا على الخاشعين»^(٥). وهكذا الإعلام بامتثال قوله تعالى: «قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»^(٦). وبإطاعة قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢١ عن علل الشرائع.

(٢) المصدر السابق: ص ١٦ عن جامع الدعوات للقطب الراوندي.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة (١)، (٥) البقرة: ٤٥.

(٤) البقرة: ٢٣٨.

(٥) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٦٢.

كونوا قَوَّامِينَ بالقسط شهداء لله...»^(١)، و«...كونوا قَوَّامِينَ لله شهداء بالقسط»^(٢)، ولا خفاء في أنّ المراقب على القيام لله وحده يصير قائماً بالقسط، ثمّ يصير قواماً به، ثمّ يصير مظهراً للقيوم الذي تعنّوه الوجوه بالعرض والتبع، كما أنّها عَنَت للحَيِّ القَيُّوم بالذات وبالأصالة.

والغرض: كما أنّ المحاورة قد استقرّت على التعبير عن الصبر والحلم والجهاد والاجتهاد بالقيام؛ لأنّه أقوى حالة للإنسان بها يقدر على الذبّ أو الصّول كذلك المشاهدة الملكوّية قد استمرّت على التمثّل بالقيام أو الانخباء أو السجود، أو الجلوس، لأحوالٍ تعتري الإنسان تجاه ربّه من الحضور لديه، والانقياد لأمره، والتذلّل في فئائه، والترتّبص لصدور أمره، وحيث إنّ المهمّ في إقامة الصلاة هو كون المصلّي قائماً لله لا يعجزه شيء ولا يُقعده أمرٌ من الأمور ورد في حقّ القيام والاهتمام به حال الصلاة: أنّه «لا صلاة لمن لم يُقمْ صُلبه»^(٣)، وهذا وإن كان ظاهره الحكم الفقهيّ من لزوم الاستواء حال التكبير للإحرام، وحال القراءة، وقبل الركوع ونحو ذلك ممّا يجب فيه القيام، ركناً أو جزءاً ولكنّ تأويله هو: أنّ المناجاة مع الله تستلزم المقاومة مع الخواطر والهواجس، فضلاً عنها مع الكوارث والحوادث.

كما أنّ إحياء العدل، وإجراء القسط، وعون المظلوم، وخصم الظالم تفتقر إلى القدرة المعبرة عن ذلك بالقيام بالقسط، حسباً ورد في حقّ الله تعالى: «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ»^(٤). وحيث إنّ الله سبحانه دائم في شهادته بالوحدانيّة فهو دائم القيام بالقسط، وكذلك الملائكة الذين لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، ويخافون من فوقهم، ولا يعصونه طرفة عين، بل وهكذا أولوا العلم، إذ الدوام في الشهادة بالتوحيد مستلزم للدوام في القيام

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٧٩.

(١) النساء: ١٣٥.

(٤) آل عمران: ١٨.

(٢) المائدة: ٨.

بالقسط، فهو قائم دائماً، ولعلّ من هذا القبيل: اتّصاف بقية الله تعالى واتّسامه - عليه السّلام - بوصف القيام وسّمته.

ولمّا كان القيام لإحياء كلمة الله وإعلانها فمن أحيائها وأعلاها فهو قائم واقعاً وإن كان قاعداً ظاهراً. ومن لم يُحيها ولم يُعلها فهو قاعد واقعاً وإن كان قائماً ظاهراً حسبما يُذكر في تفسير القيام للجهاد، والقعود عنه، من أنّ المدار هو: إحياء الدين بالجهاد والاجتهاد، وإعلاء كلمة الحقّ بالإيثار والنثار، سواء كان الحجيء قائماً أو قاعداً على ما بينهما من التّمييز المقولّي؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما من مقولة الوضع، ولا اعتداد بالقيام البدنيّ تجاه قيام القلب بإحياء الدين وصّون تراثه عن الضياع، ولعلّ من هذا القبيل: هو ما قاله أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام: «... وما جالس هذا القرآن أحدٌ إلّا قام عنه بزيادةٍ أو نقصانٍ، زيادةً في هدى، أو نقصانٍ من عمى»^(١). وما قاله - عليه السّلام - في وصف أولياء الله «... بهم قام الكتاب وبه قاموا»؛ لأنّ المراد من قيام القرآن بهم: هو ظهوره العلميّ في القلوب، والأذهان، وأثره العمليّ في الجوارح والأبدان بإرشادهم وتبليغهم، كما أنّ المراد من قيام هؤلاء الأولياء بالقرآن: هو علمهم وعملهم به، وتعليمهم الناس الكتاب والحكمة وتركيتهم بما يُبعدهم عن النار، ويقرّهم إلى الجنة، ويُزلفهم إلى لقاء الله سبحانه. ومن هنا يظهر أيضاً معنى قول عليّ - عليه السّلام - في طعن النفاق، وقبح المنافق: «... قد أعدّوا لكلّ حقٍّ باطلاً، ولكلّ قائمٍ مائلاً...»^(٢).

والحاصل: أنّ القيام إنّما هو تمثّل للحالة الّتي بها يقدر العبد على المسارعة، ثمّ الاستباق، ثمّ الإمامة بأنّهم وجه، فمن قام واستقام لله تتنزّل عليه الملائكة وتبشّره بالولاية الطاردة للخوف والحزن، كما قال تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشَرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ

(١) نهج البلاغة: الخطبة «١٧٦».

(٢) المصدر السابق: الخطبة ١٩٤.

تُوعِدُونَ»^(١). فمن استمرَّ على الاستقامة يمكن أن يشاهد المُبَشَّرات من الملائكة ويراهم، كما أنّه يسمع كلامهم، إذ الَّذي يختصّ بالرسول هو ما يرجع إلى خصوص التشريع، وأمّا ما يرجع إلى التشديد ونحوه فلا.

فكما أنّ قيام الله بالقسط منزّه عن الحالة الخاصّة البدنيّة كذلك سرّ القيام الملحوظ في سرّ الصلاة منزّه عنها، وإن كان القيام المعتبر في صورة الصلاة وظاهرها هو عبارة عن تلك الحالة البدنيّة فالمصلّي المناجي ربّه المتمثّل بين يدي معبوده القائم بالقسط لا بدّ له من التمثّل بالقيام، إذ القلب القائم يظهر أثر قيامه في القلب والجوارح، كما أنّ خشوع القلب يتجلّى فيها، أي: في الجوارح، لما روي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام: أنّ رسول الله -صلى الله عليه وآله- أبصر رجلاً يعبت بلحيته في صلاته، فقال: «إنّه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه»^(٢)، ولا ينافيه ما ورد عن رسول الله -صلى الله عليه وآله- أنّه كان يمسّ لحيته أحياناً في الصلاة، فقليل له يا رسول الله، نراك تَمَسّ لحيتك في الصلاة؟ فقال صلى الله عليه وآله: «إذا كثرت همومي»^(٣)، لأنّ المسّ هو غير العبث فلا ينافي الخشوع القلبيّ أولاً، وأنّه نحو ابتهال وتضرّع لدى الله عند ازدحام الهموم ثانياً، وكان اهتمامه -صلى الله عليه وآله- عليه وآله -واحداً، وهو خروج القرآن عن الهجران، حيث اتّخذ قومه مهجوراً، وإيمان قومه؛ لأنّهم كفروا بالله ورسوله، وكان -صلى الله عليه وآله- باخعاً نفسه على آثارهم، لأنّهم لم يأمنوا بما جاء به أسفاً عليهم، ولم تكن همومه للدنيا التي طلقها وصيه ثلاث تطلّقات، فضلاً عنه -صلى الله عليه وآله- نفسه. هذا بعض ما يرجع إلى سرّ القيام في الصلاة.

وأما الركوع وكذا السجود: فتأويله هو: أنّ المصلّي المناجي ربّه وإن أقام ضلّبه وقام لامتثال أمره تعالى واستقام واعتدل ولكنّ ذلك كلّه بالقياس إلى ما يُعدُّ عدواً

(١) فضلت: ٣٠.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٤٧، غن الجعفرات: ص ٣٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٤٨.

لله ولأمره ونهيه من الشيطان الغوي، والنفس الأمارة بالسوء، والدنيا الغرور. وأما بالقياس إلى الله تعالى فكلّ قيامٍ عنده قعود، وكلّ اعتدالٍ عنده انحناء، وكلّ إقامة صلبٍ عنده انكسار ونحو ذلك؛ لأنّ كلّ حيٍّ بالقياس إليه تعالى ميتٌ، وكلّ عليمٍ بالقياس إليه جاهل، وكلّ قادرٍ بالنسبة إليه عاجز، حيث إنّ كلّ شيءٍ بالقياس إلى وجهه الباقي هالك، ولذلك قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «كلّ قوتي غير ضعیف، وكلّ مالٍ غير مملوك، وكلّ عالمٍ غير متعلّم، وكلّ قادرٍ غير يقدر ويعجز، وكلّ سمیعٍ غير يصمّ عن لطيف الأصوات، وبصمته كبرها، ويذهب عنه مابعد منها، وكلّ بصيرٍ غير يعمى عن خفيّ الألوان ولطيف الأجسام، وكلّ ظاهرٍ غير باطن، وكلّ باطنٍ غير غير ظاهر...»^(١).

فالمصلّي المناجي ربّه لا بدّ وأن ينحني، ويركع أو يسجد ليمثّل ما هو السّر في مرحلة التنزّل، كما أنّ انحناء ظهره ومدّ عنقه للضرب ونحوه وإن كان ركوعاً أو سجوداً لله تعالى ولكنه بالقياس إلى أعداء دين الله تعالى قيام واعتدال، كما أنّ القيام نفسه وإن كان للذبّ عن الدين قياماً ولكنه بالقياس إلى القيوم المحض انخفاض وانحطاط، حسبما يُستفاد من قول مولی المؤمنين عليه السلام: «... غنيّ كلّ فقيرٍ، وعزّ كلّ ذليلٍ، وقوّة كلّ ضعيفٍ، إذ كلّ شيءٍ له داخلٌ وساجدٌ، ولا يملك شيءٌ لشيءٍ نفعاً ولا ضرراً»^(٢).

فالقويّ بالقياس إليه تعالى ضعيفٌ أولاً، وبالقياس إلى إحياء أمره والدفاع عن دينه وإن كان قوياً ولكن لا بالذات وبالأصالة، بل بالعرض والتبع ثانياً؛ لأنّ قوّته كانت بالله الذي هو قوّة كلّ ضعف، فلا يلتبس الأمر على أحدٍ بأن يرى نفسه مقتدرًا، بل على الإنسان أن يعقل أولاً، ويقتديه جميع شؤون إدراكه وتحريكه التي هي شيعه العقل وأتمته ثانياً، بأنّه -بحول الله تعالى وقوّته- يقوم ويقعد، ويعتدل، وينحني، ويذبّ ويصول، وما إلى ذلك من الأوصاف التي يكون بعضها بالقياس

(١) نهج البلاغة: الخطبة «٦٥».

(٢) نهج البلاغة: الخطبة «١٠٩».

إلى الله تعالى، وبعضها بالنسبة إلى الذبّ عن حُرْم دينه.

وحيث إنّ الركوع وكذا السجود لله سبحانه من الأجزاء الهامة للصلاة وتمثّل للتذلّ في فنائنه فلذا قد يُؤمّر العبد بالصلاة نفسها كما في غير واحدة من الآيات الآمرة بها، وبإقامتها، وقد يُؤمّر بالركوع والسجود كما في قوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربّكم وافعلوا الخير لعلّكم تفلحون»^(١).

ولمّا كان كلّ واحد من الركوع والسجود تخضعاً فعلياً - قد قرّر في كلّ واحدٍ منها ما هو التخصّص القوليّ - فلذا شرع فيها التسبيح حسباً في العلل في جعل التسبيح فيها من التعليل بأن يكون العبد مع خضوعه وخشوعه وتعبّده وتورّعه واستكانته وتذلّله وتواضعه وتقربه إلى ربّه مقدّساً مُمَجِّداً شاكراً لخالقه ورازقه...^(٢).

وقد ورد في تعدّد السجود وذكره الخاصّ ما يشهد لما مرّ، حيث إنّهُ سُئل أمير المؤمنين - عليه السّلام - عن معنى السجود؟ فقال عليه السّلام: «اللهمّ منها خلقتني، يعني: من التراب، ورفع رأسك من السجود معناه: منها أخرجتني، والسجدة الثانية: وإليها تُعيدني، ورفع رأسك من السجدة الثانية: ومنها تُخرجني تارةً أخرى، ومعنى قوله: سبحان ربّي الأعلى وبحمده: فسبحان: أنفة الله، وربّي: خالقي، والأعلى: أيّ علا وارتفع في سماواته حتّى صار العباد كلّهم دونه، وقهرهم بعزّته، ومن عنده التدبير، وإليه تعرج المعارج»، وقالوا عليهم السّلام أيضاً في علّة السجود مرتين: «إنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله - لما أُسريّ به إلى السماء ورأى عظمة ربّه سجد، فلمّا رفع رأسه رأى من عظمتها ما رأى، فسجد أيضاً فصار سجّدين»^(٣).

فالمصلّي العارف بالسّرّ يجعل ما ذكر أو يذكر في توجيه أحكام الصلاة وأقوالها

(١) الحجّ: ٧٧.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٦٥، عن علل الشرائع: ص ٥٧٠.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٦٥ - ٦٦.

وأفعالها ذريعة إلى شهود ما هو المخزون عند الله، المذخور لخواص أوليائه، من الأساء الحسنى والصفات العليا، ثم يصير إليها بعد أن سار إليها، إذ السير مقدمة للصيرورة التي هي السر الواقعي للصلاة، وما دون ذلك فكل ما قيل أو يقال لها فهي حكم وآداب وشئ لا تماس لها ذاتاً بما هو سر الصلاة الذي هو الأمر العيني التكويني، وأين هو من المفاهيم الذهنية، أو الأحكام الاعتبارية التي لا أثر لها في الخارج عن نشأة الاعتبار؟

وحيث إن المصلي يطوف حول كعبة العزة بذلته، وعرش الملكوت بالهوان، وكرسى الجبروت بالمهان، ولدى الله السبحان بالصغار فلذا لا يزين أحواله في الصلاة، فهو عبء داخر في الحالات كلها، وبذلك يندرج تحت قوله تعالى: «الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم...»^(١).

كما أن الذي يقدر على القيام ولا يعجز عنه وكذا الذي يقدر على القعود ويعجز عن القيام، وهكذا القادر على الاضطجاع أو الاستلقاء العاجز عن القعود مندرج تحته، حسباً روي عن مولانا أبي جعفر - عليه السلام - أنه قال: «الصحيح يصلي قائماً وقعوداً، المريض يصلي جالساً، وعلى جنوبهم: الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً»^(٢). وعن رسول الله صلى الله عليه وآله: «المريض يصلي قائماً، فإن لم يستطع صلى جالساً، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلى على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى وأومأ إيماءً وجعل وجهه نحو القبلة، وجعل سجوده أخفض من ركوعه»^(٣). وبذلك يظهر: أن الخضوع الذي هو روح الصلاة متجل في جميع أحوالها، وهكذا في جميع أفرادها. نعم، للركوع والسجود خصيصة تختص بهما، حيث ورد: «أن العباد العظمى هي الركوع والسجود»^(٤).

(١) آل عمران: ١٩١.

(٢) و (٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٧٢ - ٧٦.

(٤) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ١٩٣.

وهما متلازمان؛ لأنّه لا يكون صلاة فيها ركوع إلّا وفيها سجود^(١).

وكما أنّ تأويل مدّ العنق هو الإيمان بالله ولو ضرب العنق فكذلك تأويل أصل الركوع هو ذلك، حسبما ورد عن أمير المؤمنين عليه السّلام: ما معنى الركوع؟ فقال عليه السّلام: «معناه: آمنت بك ولو ضربت عنقي»^(٢)، ويلائمه الذكر النديّ الوارد فيه كما عن مولانا أبي جعفر عليه السّلام: «إذا أردت أن تركع فقل وأنت مُنتصب: الله أكبر، ثم أركع وقل: اللّهم لك ركعت، ولك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وأنت ربّي، خشع لك قلبي وسمعي وبصري وشعري وبشري ولحمي ودمي ومخي وعصبي وعظامي وما أقلّته قدماي، غير مستكفٍ ولا مستكبرٍ ولا مستحسرٍ سبحان ربّي العظيم وبحمده...»^(٣).

والفرق بين أصل الركوع ومدّ العنق فيه بعد أن كان تأويلهما المشترك هو الإعلام بالإيمان - ولو بلغ ما بلغ - هو التفاوت في الإعداد، وهيئة المبادئ والمقدمات، وكما أنّ الركوع تخشع لله تعالى كذلك رفع الرأس منه تواضع^(٤) له تعالى، وانتصاب للامتنان حسبما مرّ، وللاهتمام بالركوع والسجود في الصلاة. قال إسحاق بن عمّار: سمعت أبا عبد الله - عليه السّلام - يعظ أهله ونساءه وهو يقول هنّ: «لا تغفلن في ركوعكنّ وسجودكنّ أقلّ من ثلاث تسيحات، فإنكنّ إن فعلتنّ لم يكن أحسن عملاً منكنّ»^(٥).

والميز بين الركوع والسجود بعد أن كان سرّهما المشترك هو التذلل في فناء العبود والخضوع له هو: أنّ السجود لكونه أخفض تمثّل لما هو أقرب إلى الله سبحانه؛ لأنّ العبد كلّما تقرب بالتواضع كان وصوله أكثر، ولذا ورد في غير واحد من النصوص أنّه: «أقرب ما يكون العبد من الله - عزّ وجلّ - وهو ساجد مستشهداً

(١) جامع أحاديث الشيعة ج ٥ ص ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٩٩.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٩٦.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٢٣.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٠٩.

بآية سورة «العلق» التي هي من سور العزائم، إذ فيها قد أمر بالسجدة والتقرب معاً^(١)، وللاهتمام بالسجود سُمي المصلّي مسجداً (إذا كان له عنوان خاص) وجعل المسجد الذي سُمي بذلك لرعاية أهم أجزاء الصلاة مبدأ للإسراء، حيث قال سبحانه: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ»^(٢)، وهكذا جعل مبدأ للمعراج الذي ابتدئ من المسجد الأقصى وانتهى إلى «ثُمَّ دَنَّا فَقَدَلْنَا فَنَكُنُ تَوْنًا أَوْ أَدْنَى»^(٣)، كما أنَّ أهم ما شوهد في المعراج وتمثّل هنالك هو نجوى العبد والمولى في كسوة الصلاة التي صلاها العبد تجاه مولاه بأمره وإرشاده، ومن ذلك صارت الصلاة معراجاً للمصلّي المناجي ربّه كما تقدّم.

ومما يرشد إلى الاهتمام بالسجود هو: أنَّ الله الذي يبصر كلّ شيء لا يجارحُه وإن كان بصيراً بالإطلاق إلاَّ أنَّه تعالى يَعتدُّ بخصوص القيام لله تعالى والسجدة له، حيث قال تعالى: «الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَتَقْبَلُكَ فِي السَّاجِدِينَ»^(٤). ولا مرية في أنَّ لذكر السجدة - كالقيام لله - خصوصية، نحو: أنَّ الله الذي يرى كلّ شيء يصرّح برؤيته تعالى حالاً خاصاً من أحوال العبد التي تبعده من مولاه، قبال تلك الحالة الخاصة التي كانت تقربه منه تعالى، حيث قال تعالى: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى»^(٥) وذلك ترغيب إلى الحياء من الله، فوق ترهيبه من عقوبته تعالى بالنار والغرض: أنَّ إِبصار الله تعالى بدون جارحٍ يعمّ كلّ شيء، إلاَّ أنَّ الاهتمام بأمرٍ مرغوب فيه، أو مرهوبٍ عنه يوجب التصريح بأنَّ الله يراه، ومن هذا القبيل هو تعرّض القيام لله مع القائمين، والسجود له تعالى مع الساجدين، حيث إنَّ كلّ واحدٍ منهما بخصوصه مرثيٌّ له تعالى حسبما دلّت عليه الآية المارة الذكر.

ومما يُنبّه إلى الاعتداد بالسجود هو: أنَّ الله سبحانه لم يكرم آدم - عليه السّلام -

(١) جامع أحاديث الشيعة ج ٥ ص ٢٢٥.

(٤) الشعراء: ٢١٨ و ٢١٩.

(٢) الإسراء: ١.

(٥) العلق: ١٤.

(٣) النجم: ٩ و ٨.

أعظم من أمر الملائكة بالسجود له^(١) وإن لم تكن تلك السجدة إلاّ عبادة لله وطاعة له، كما أنّ الأمر بالتوحيد العبوديّ، ومدار النهي عن الشرك العباديّ هو: الأمر بالسجود لله، والنهي عن السجود لغيره تعالى، كما أنّ أساس عبادة الأشياء كلّها وطاعتها له تعالى هو: السجود حسبما دلّ عليه قوله تعالى: «ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض»^(٢).

ثمّ إنّ الاعتناء بأمر المعاد قد أوجب أن يستدلّ الله تعالى له تارةً، ويستشهد له أخرى، ويُمثّل له ثالثة.

أمّا الاستدلال: فهو المستفاد من غير واحدة من الآيات الدالّة على إطلاق القدرة من ناحية الفاعل، وإمكان الإعادة كالبدء من ناحية القابل. وأمّا الاستشهاد: فهو المستنبط من غير واحدة من الآيات الدالّة على أنّ وزان الموت والبعث هو وزان النوم واليقظة، نحو قوله تعالى: «وهو الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»^(٣). وأمّا التمثيل له: فهو ما تقدّم من تأويل السجود بأنّ الإنسان من تراب، ثمّ يعود فيه، ثمّ يُبعث منه، فالمصلّي الساجد لله في كلّ ركعة مرّتين يتمثّل له المعاد الَّذِي إِلَيْهِ يَصِيرُ، فمن عثر على سرّ الصلاة يقف على مواقف القيامة ويراهَا كأنّها قامت، وتدعو نارها من أعرض وتولّى، فيجدّ ويجاهد ويجتهد في إخمادها، كما هو الماثور عن الإمام زين العابدين -عليه السّلام- من وقوع حريق في حال صلاته عليه السّلام، ولم يلتفت إليه حتّى فرغ من صلاته، وقيل له عليه السّلام: ما الذي أهلك عنها؟ قال عليه السّلام: ألهتني عنها النار الكبرى^(٤). والغرض: أنّ السجدين تمثّلان للبدء والعود، فتدبّر تجد سرّه.

وممّا يشهد للاستناد بالسجود في نيل الفضل الخاصّ من الجنّة والحشر مع أهل

(٣) الأنعام: ٦٠.

(١) طه: ١١٦.

(٤) مناقب آل أبي طالب: ج ٤ ص ١٥٠.

(٢) النحل: ٤٩.

العصمة ونحو ذلك هو ما رواه الكليني رحمه الله، عن أبي عبد الله - عليه السلام - أنه قال: مرَّ بالنبيِّ رجلٌ وهو يعالج بعض حجراته، فقال: يا رسول الله، ألا أكفيك، فقال عليه السلام: شأنك، فلمَّا فرغ قال له رسول الله صَلَّى الله عليه وآله: حاجتك؟ قال: الجنة، فأطرق رسول الله - صَلَّى الله عليه وآله - ثم قال: نعم، فلمَّا ولى قال له: يا عبد الله أعتنا بطول السجود^(١)، لدلالته على أنَّ للسجود وطوله دخلاً في الوصول إلى طول الله وفضله الخاص.

كما أنَّ قوماً أتوا رسول الله - صَلَّى الله عليه وآله - وقالوا: يا رسول الله، اضمن لنا على ربك الجنة، قال: فقال صَلَّى الله عليه وآله: «على أن تعينوني بطول السجود»^(٢) ويلأثمه أيضاً ما قاله - صَلَّى الله عليه وآله - لربيعة بن كعب حيث سأله - صَلَّى الله عليه وآله - أن يدعوله بالجنة: «أعني بكثرة السجود»^(٣) ونحو ما قاله - صَلَّى الله عليه وآله - لرجلٍ جاءه فقال: يا رسول الله، كثرت ذنوبي وضعف عملي، فقال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله: «أكثر السجود فإنَّه يحطُّ الذنوب كما تحطُّ الرياح ورق الشجر»^(٤) إذ الاستفادة من نطاق هذه الطائفة التي أتينا ببعضها هو: أنَّ لأصل السجود ولطوله ولكثرته سهماً في نيل الشفاعة بالوصول إلى الغفران عن الذنوب، وإلى الرضوان الإلهي، وهو الجنة بدرجاتها، ومعنى قول الرسول صَلَّى الله عليه وآله: «أعني...» هو: أنَّ العبد يستعين بالصلاة كما قال سبحانه: «واستعينوا بالصبر والصلاة»^(٥)، وهذه الاستعانة تكون لأمرٍ شتَّى، منها: الوصول إلى الشفاعة، ومن أهمَّ أجزاء الصلاة التي بها يُستعانُ هو السجود، فمن صَلَّى وأطال سجوده فقد استعان للجنة بالشفاعة بالصلاة والسجود، كما أنَّ من أطال السجود فقد استعان به للحشر مع الرسول - صَلَّى الله عليه وآله - حسبما يُستفاد ممَّا رواه الديلمي، عن أمير المؤمنين - عليه السلام - أنه جاء إلى النبيِّ - صَلَّى الله عليه وآله - فقال: علّمني عملاً يحبُّني الله، ويحبُّني المخلوقون، ويثري الله مالي، ويصحَّ بدني، ويطيِّل عمري،

ويحشرنني معك، قال صلى الله عليه وآله: «هذه ستّ خصالٍ تحتاج إلى ستّ خصالٍ، إذا أردت أن يحبّك الله فخفه واتّقه، وإذا أردت أن يحبّك المخلوقون فأحسن إليهم وارفض ما في أيديهم، وإذا أردت أن يُثري الله مالك فزكّه، وإذا أردت أن يصحّ الله بدنك فأكثر من الصدقة، وإذا أردت أن يطيل الله عمرك فصيل ذوي أرحامك، وإذا أردت أن يحشرك الله معي فأطل السجود بين يدي الله الواحد القهار»^(١).

وحيث إنّ لطول السجود وكثرته فضلاً خاصاً عدا ما لأصل السجود من الفضل، كان بين عيني عليّ بن الحسين السجاد -عليه السّلام- سجادة كأنها ركبة عين^(٢)، وكانت مواضع سجوده -عليه السّلام- كمبارك البعير^(٣). وروى ابن طاووس، عن السّجاد -عليه السّلام- أنّه برز إلى الصحراء فتبعه مولى له، فوجده ساجداً على حجارةٍ خشنةٍ، فأحصى عليه ألف مرّةٍ «لا إله إلاّ الله حقّاً حقّاً، لا إله إلاّ الله تعبّداً ورقاً، لا إله إلاّ الله إيماناً وصدقاً»، ثم رفع رأسه^(٤). ولما كان لطول السجود وكثرته أثراً هاماً كثر سجود إبراهيم عليه السّلام، ولذا اتّخذه الله خليلاً له كما قاله الصادق عليه السّلام^(٥). وطال سجود أبي عبد الله الصادق -عليه السّلام- حسباً قال منصور الصيقل: حجبت فررت بالمدينة، فأتيته قبر رسول الله -صلى الله عليه وآله- فسلمت عليه، ثم التفتُ فإذا بأبي عبد الله -عليه السّلام- ساجدٌ، فجلست حتّى مللتُ، ثم قلت: لأسبّحنّ مادام ساجداً، فقلت: سبحان ربّي العظيم وبحمده، استغفر الله ربّي وأتوب إليه ثلاثمائة مرّةٍ ونيفاً وستين مرّة، فرفع رأسه ثم نهض^(٦). وقال حفص بن غياث^(٧): رأيت أبا

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢٣٢.

(٢) و(٣) و(٤) المصدر السابق: ص ٢٣١.

(٥) المصدر السابق: ص ٢٢٨.

(٦) و(٧) المصدر السابق: ص ٢٣٥.

عبد الله - عليه السَّلام - يتخلَّل بساتين الكوفة، فانتَهى إلى نخلة فتوضَّأ عندها، ثم ركَع وسجد، فأحصيت في سجوده خمسمائة تسبيحة، ثم استند إلى النخلة، فدعا بدعواتٍ ثم قال: يا حَفِص، إنَّها والله النخلة التي قال الله - عزَّ وجلَّ - لمريم عليها السَّلام: «وَهَرِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقُطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَنِئًا»^(١).

ومن هنا قال الصادق عليه السَّلام: «السجود منتهى العبادة من بني آدم»^(٢)، وقال سلمان الفارسي: «لولا السجود لله وبجالسة قوم يتلفظون طيب الكلام كما يتلفظ طيب الثمر لتمتَّت الموت»^(٣). وقد ورد في مدح الساجدين قوله تعالى: «سِيماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ»^(٤) لأنَّ السجود الطويل أو الكثير يؤثِّر في الجهة، فتتقش فيها سِمة السجدة، وهكذا ورد في قدح الفاقدين لسمة الإيمان والسجود قول أمير المؤمنين عليه السَّلام: «إنِّي لأكره للرجل أن أرى جبهته جلحاء ليس فيها أثر السجود»^(٥)، والجلحاء هي الجهة التي انحسر شعرها عن جانبي الرأس. ومن طال سجوده أو كثُر انحسر شعره، أو تتسم جبهته بما وصفه الله حسباً مرَّ، وقد قال السَّجَّاد - عليه السَّلام - لقوم يزعمون التشيع لأهل البيت عليهم السَّلام: «... أين السمة في الوجوه؟ أين أثر العبادة؟ أين سِماء السجود؟ إنَّها شيعتنا يُعرفون بعبادتهم وشعثهم، قد قرحت منهم الأناف، وذرثت الجباه والمساجد»^(٦).

والسرِّي في ذلك كلِّه - عدا ما تقدَّم من أنَّه تمثِّل للبدء من التراب، وللعود فيه، وللنشور منه - هو ما قاله النبي صَلَّى الله عليه وآله: «إِنَّ الْأَرْضَ الَّتِي يَسْجُدُ عَلَيْهَا الْمُؤْمِنُ يُضِيئُ نُورُهَا إِلَى السَّمَاءِ»^(٧)، ومن المعلوم أنَّ الأرض الغبراء التي تُقَلَّ الساجد إنَّها تُضيئُ للسماء الخضراء التي تظَلُّه ببركة السجدة التي سرَّها الضياء، فإذا كان السجود ضياءً كان الساجد أكثر ضياءً؛ لأنَّ خيراً من الخير فاعله، كما قاله

(١) مريم: ٢٥.

(٢) و (٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢٢٨.

(٦) المصدر السابق: ص ٢٣٢.

(٤) الفتح: ٢٩.

(٧) المصدر السابق: ص ٢٣٧.

(٥) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢٢٩.

عليّ «فاعل الخير خيرٌ منه»^(١) إذ المؤثّر أقوى من أثره، والفعل أضعف من فاعله، فإذا كان السجود وصفاً بعنوان الحال للساجد، ثم صار ملكةً له، ثم صار فصلاً مقوماً لهويته الأصلية بمعنى: ما ليس بخارجٍ منه، لا لماهيته الاعتبارية يصير الساجد نورانياً جعل له نورٌ يمشي به في الناس، وكفى بذلك سرّاً للسجود، ولعلّ ما حكم بأنّ الساجد شكراً يرى وجه الله تعالى^(٢) فإنّها هو بذلك الضياء.

وقد ورد اختصاص السجود لله تعالى، وأنّ ما أتى به الملائكة لآدم عليه السّلام، وكذا ما فعله يعقوب عليه السّلام وولده ليوسف عليه السّلام فإنّها كان ذلك كلّ سجوداً لله، وطاعةً له تعالى، واثماراً بأمره سبحانه، ومحبةً لآدم وفضيلةً له، وكذا تحيةً ليوسف وتكرمةً له عليه السّلام^(٣).

فتبيّن في هذه الصلة أمور:

الأول: أنّ لفعل الصلاة كذكرها سرّاً، وأنّ الإنسان كونٌ جامع للحضرات بأسرها، وأنّ تأويل القيام حال الصلاة هو الإعلام بالاستقامة تجاه أيّ عدوّ. الثاني: أنّ من أحيا كلمة الله فهو قائم وإن كان قاعداً، ومن قصر في إحيائها فهو قاعد وإن كان قائماً.

الثالث: أنّ القيام إنّما هو تمثّل للحالة التي بها يقدر المؤمن على الذبّ عن الوليّ، أو الصول على العدو.

الرابع: أنّ القائم بأمر الله تنزل عليه الملائكة المبشرة التي قد يمكن أن يشاهدها السالك على صراط الاستقامة.

الخامس: أنّ سرّ القيام منزّه عن الحالة الجسمية، كما أنّ القيام بمعنى: تحمّل أعباء الامتثال منزّه عنها وإن لم يخلُ من حالٍ ما بدنية.

(١) نهج البلاغة: قصاص الحكم ٣٢.

(٢) روضة المتقين: ص ٣٨٨، والمحجّة البيضاء: ج ١ ص ٣٤٨.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢٨٩ - ٢٩٢.

السادس: أنَّ خشوع القلب يتجلّى في الجوارح، لأنّها أمتّه، وهو-أي: القلب- إمامها.

السابع: أنَّ رسول الله -صلى الله عليه وآله- إذا كثرت همومه فإنّه يَمَسّ لحيته في الصلاة.

الثامن: أنَّ الركوع وكذا السجود تمثّل للانقياد لله تعالى، وأنّ ما كان قياماً لمحاربة عدوّ الله فهو بعينه قعود وانخفاض لدى الله سبحانه، إذ كلّ قوّة بالقياس إليه تعالى ضعف، كما أنَّ القعود لله قيام على عدوه.

التاسع: أنَّ الاهتمام بالركوع وكذا السجود قد أوجب أن يؤمر بهما كما يؤمر بالصلاة، وأنّ ذكر الركوع وكذا السجود مناسب لفعلهما.

العاشر: أنَّ السجود وتعدّده تمثّل للبدء من التراب، والعود فيه، والنشور منه.

الحادي عشر: أنَّ المناجي ربّه لا ينساه في حالٍ من الأحوال، فلذا يذكره قائماً وقاعداً ومضطجعاً.

الثاني عشر: كما أنَّ مدّ العنق واعتدال الظهر في الركوع تمثّل للانقياد التام كذلك الذكر النديبيّ المأثور في الركوع شاهد له.

الثالث عشر: أنَّ ميز السجود عن الركوع بعد اشتراكهما في أصل التذلّل هو: أنَّ السجود لكونه أخفض فهو مُعدّ لأن يكون العبد أقرب من مولاه.

الرابع عشر: أنَّ الاهتمام بالسجود قد أورث أن يُسمّى مكان الصلاة بالمسجد دون غيره من الأجزاء، وأنّ المسجد هو المبدأ للإسراء أولاً، وللمعراج ثانياً.

الخامس عشر: أنَّ للسجود أثراً يُهمّه الشرع بالتعرّض له دون غيره من أحوال الصلاة، وأنّ الله سبحانه كرّم آدم بأمر الملائكة بالسجود له، كما أنّه نهى عن السجود لغيره تعالى، وأنّ السجود -كما تقدّم- تمثّل للمعاد قبّال الاستدلال له، والاستشهاد عليه.

السادس عشر: أنَّ لطول السجود إعانةٌ للشفيع، وأثراً في دخول الجنة، كما أنَّ

لكثرته أثراً هاماً في حظّ الوزر، وهكذا له أثر في الحشر مع الرسول صلى الله عليه وآله.

السابع عشر: أنّ آثار السجدة الطويلة والكثيرة كانت مشهوداً بين عيني السجّاد عليه السّلام.

الثامن عشر: أنّ الله سبحانه قد اتخذ إبراهيم خليلاً له لطول السجود وكثرته.

التاسع عشر: أنّ الصادق -عليه السّلام- قد طال في سجوده، وأنّ السجود منتهى العبادة، وأنّ المؤمن ينبغي أن يتسم بالسجود، ويكره أن تكون جبهته جلحاء، وأنّ الشيعة هم الذين سيماهم في وجوههم من أثر السجود.

الموفى عشرين: أنّ مسجد المصلّي يُضيّ لأهل السماء، وأنّ الساجد قد جعل له نور يمشي به في الناس.

الصلة الخامسة

في سرّ القنوت والتشهد والتسليم و...

لا رب في أنّ النظام التكوينيّ إنّما هو على الطاعة والهداية، ولا مجال للعصيان والضلالة فيه؛ لأنّ زمام كلّ موجودٍ تكوينيّ إنّما هو بيد الله سبحانه، وهو تعالى على صراطٍ مستقيم، وكلّ ما كان زمامه بيد من هو على الصراط السويّ فهو مهتدٍ البتّة، ويستفاد ذلك من قوله تعالى: «ما من دابةٍ إلّا هو آخذ بناصيتها إنّ ربي على صراطٍ مستقيم»^(١) لدلالته على الأصلين المذكورين، وحيث إنّ لا مجال للتمرّد في التكوين يكون كلّ موجودٍ ممكنًا فهو يأتى ربه طائعا، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين»^(٢). والذي يشاهد من الضلالة والغواية فإنّما هو في التشريع، حيث إنّ المكلف مختار في طي السبيل السويّ أو الغويّ، وإنّما العبادة - سببها الصلاة - قد شرّعت لتطابق النظامين، وقد شرّع في الصلاة أحوال تمثّل النظام التكوينيّ من الطاعة والهداية.

إنّ من تلك الأحوال الممثّلة للخضوع هو: القنوت، لأنّه ابتهال وتضرّع، وتبتّل تجاه الربّ الجليل، وحيث إنّ الله جواد لا يخيّب آمله ولا يردّ سائله، قال أبو عبد الله عليه السّلام: «ما أبرز عبد يده إلى الله العزيز الجبار إلّا استحيى الله - عزّ وجلّ - أن يردّها صفراً حتّى يجعل فيها من فضل رحمته ما يشاء، فإذا دعا أحدكم

(١) هود: ٥٦.

(٢) فصلت: ١١.

فلا يردّ يده حتّى يسمح على وجهه»^(١) هذا عدا ما يذكر في القنوت ممّا يدلّ على ضراعة العبد ومسكنته وكونه ذا مرتبةٍ لا صقاً به، غير قادرةٍ على القيام عنها، نحو ما في دعاء قنوت الوتر «... ربّ أسأت...، فهذه يداي ياربّ جزاء بما كسبت، وهذه رقبتى خاضعة لما أتيت...»^(٢).

وللاهتمام بالقنوت المثلّ لما هو السرّ التكوينيّ، المورث للتطابق بينه وبين النظام التشريعيّ قال مولانا الحسين بن عليّ عليهما السلام: «رأيت رسول الله -صلى الله عليه وآله- يقنت في صلاته كلّها وأنا يومئذ ابن ستّ سنين»^(٣) فهو -عليه السّلام- بحيث يحضر في صلوات جدّه -صلى الله عليه وآله- كلّها، وكان زكياً وذكياً، ومراقباً ومحاسباً، حتّى يتبيّن له ما يأتيه جدّه صلى الله عليه وآله، إذ الناس مأمورون بأخذ الأحكام من سنته -صلى الله عليه وآله- وسيرته. ولهذا الاعتداد بالقنوت قال مولانا الصادق عليه السّلام: «من ترك القنوت متعمداً فلا صلاة له»^(٤)، أي: لا كمال لها؛ لأنّ الصلاة إنّها هي للهداية الى ما هو النظام التكوينيّ من الطاعة النائمة والهداية البالغة، والقنوت الذي هو مظهر تامّ للتبثّل والابتهال موجب لكمالها، فإذا ترك القنوت فيها فتفقد -حينئذٍ- كمالها النهائيّ.

وأما التشهد فأصله قد تمثّل في المعراج، حيث إنّهُ لما أراد رسول الله -صلى الله عليه وآله- ليقوم قيل: يا محمّد، اجلس، فجلس، فأوحى الله إليه: يا محمّد، إذا ما أنعمت عليك فسمّ باسمي، فألهِم أن قال: بسم الله، وبالله، ولا إله إلّا الله، والأسماء الحسنى كلّها لله، ثمّ أوحى الله إليه: يا محمّد، صلّ على نفسك وعلى أهل بيتك، فقال صلى الله عليه وآله: صلى الله عليّ وعلى أهل بيتي^(٥).

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٣١٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٢٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٠٣.

(٤) المصدر السابق: ص ٣٠٢.

(٥) المصدر السابق: ص ٣٣٩.

وتأويل التشهد حسبها في رواية جابر هو تجديد الإيمان، ومعاودة الإسلام، والإقرار بالبعث بعد الموت. وتأويل قراءة التحيات هو تمجيد الرب سبحانه وتعظيمه عما قال الظالمون ونعته الملتحدون^(١).

وقد تقدّم أنّ سرّ تعدّد السجود هو الإقرار بالبداية من التراب والعود فيه والنشور منه، فإذا جلس المصلّي للتشهد فكأنّه قد انبعث من مرقده، فيقرّ بالبعث بعد الموت، ويتكلّم هنا بالتعليم الإلهي ما يشاهده هنالك بعد الانبعاث من الجّدث، فكما أنّ للقرآن تأويلاً فيأتي ذلك التأويل يوم القيامة كما أخبره الله تعالى كذلك للتشهد سرّ عينيّ، وتأويل تكوينيّ يتجلّى ذلك السرّ يوم القيامة؛ لأنّ في ذلك اليوم تُبلى السرائر والأسرار، كما أنّ النظام الاعتباريّ ينطوي ببساطه ببسط النظام الحقيقيّ.

وللجلوس حال التشهد كيفة مندوب إليها، وهو التورّك برفع الرجل اليمنى على اليسرى، وتأويله كما في مرسلّة الفقيه: «اللّهُمَّ أَمِيتِ الْبَاطِلَ وَأَقِمِ الْحَقَّ»^(٢)، لأنّ اليُمْنى مظهر الحقّ والصدق، واليسرى كناية عن الباطل والكذب، ولقد روعي هذا الأمر في الآداب والسنن لتكون كلمة الله هي العليا، وإلاّ فالْمُؤْمِنُ كلتا رجليه يُمْنى، كما أنّ كلتا يديه كذلك؛ لأنّه من أصحاب اليمين والميمنة، كما أنّ غير المؤمن كلتا رجليه يُسرى وكلتا يديه كذلك، والأصل في ذلك كلّ ما ورد في حقّ الله سبحانه من أنّ كلتا يديه يمين، مع أنّه لا يد ولا آية جارحة أخرى هنالك لتنزّهه تعالى عما يُدرّكه الطرف أو يحسّه الحسّ.

وحيث إنّ ولاية أهل البيت -عليهم السّلام- هي العلة الوسطى لدوام الفيض من الله الَّذي لا يشركه في أمره أحدٌ ولا شيء أمر بلحاظها في التشهد، كما أمر بعنايتها في افتتاح الصلاة، وكما أنّ أصل الصلاة لا تُقبل بدون الولاية كذلك صلاة من ترك التصلية على أهل البيت -عليهم السّلام- مردودة وإن كان المصلّي وليّاً

لهم، كما يستفاد من رواية جابر الجعفيّ حيث قال: سمعت أبا عبد الله -عليه السّلام- يقول: «إذا صلّى أحدكم فنسي أن يذكر محمّداً وآله في صلاته سلك بصلاته غير سبيل الجنّة، ولا تقبل صلاة إلا أن يُذكر فيها محمّد وآل محمّد صلّى الله عليه وآله»^(١).

وعن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «من صلّى صلاةً لم يصلّ فيها عليّ وعلى أهل بيتي لم تقبل منه»^(٢).

وفي رواية زرارة، عن الصادق عليه السّلام: «أنّ من تمام الصوم إعطاء الزكاة كالصلاة على النبيّ -صلّى الله عليه وآله- من تمام الصلاة»^(٣) وحيث إنّ الصلاة على النبيّ -صلّى الله عليه وآله- بدون الصلاة على أهله بتراء فالصلاة عليهم أجمعين من تمام الصلاة، كما أنّ بالولاية كمل الإسلام، وتمّ نصاب النعمة الإلهية، وصار الإسلام الولائيّ مرضياً لله سبحانه حسباً في آيةٍ من المائدة^(٤).

ثمّ إنّ للقيام من السجدة أدباً له تأويل، وله ذكر دوسرّ، أمّا القيام من السجدة في الركعة الثانية الّتي لها جلوس وتشهد فسبوق بالقعود، ولا كلام فيه، وأمّا في الركعة الأولى وكذا الثالثة من الرابعية اللتين لا تشهد فيها فليس للمصلّي أن ينهض من السجود إلى القيام بلا جلوس، بل عليه أن يجلس مطمئناً، ثمّ يقوم، كما في التهذيب، عن أمير المؤمنين -عليه السّلام- حيث قال: «إنّما يفعل ذلك -أي: النهوض بلا جلوس- أهل الجفاء من الناس، إنّ هذا -أي: الجلوس ثمّ النهوض- من توقير الصلاة»^(٥)، وفي المستدرک عن مولانا أبي الحسن عليه السّلام: «إذا رفعت رأسك من آخر سجدتك في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسةً، ثمّ بادر بركبتك إلى الأرض قبل يديك، وابسط يديك بسطاً وأتّك عليها ثمّ قم، فإنّ ذلك

(١) و (٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٣٣٧.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٣٦.

(٤) وهي من قوله تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأنمّمت...».

(٥) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢٨٦.

وقار المرء المؤمن الخاشع لربه، ولا تطيش من سجودك مبادراً إلى القيام كما يطيش هؤلاء الأقباش في صلاتهم»^(١).

إن الصلاة الاعتبارية المعهودة تحكي واقعيتها المعنوية التي لها آثار جمة، فتكون مكرمة، وكرامتها تقتضي توقيرها، والجلوس مطمئناً حافظاً لتوقيرها، فلجلوس تأويل يستظهر عند ظهور واقعية الصلاة، وهو يوم يطوى فيه بساط الاعتبار كطي السجل.

وأما الذكر حال القيام من الجلوس فهو: بحول الله تعالى وقوته أقوم وأقعد^(٢)، وسره هو: أن النظام العيني التكويني الذي به يعيش الإنسان المتفكر المختار منزلة عن دم إفراط التفويض، ومُبرراً عن روث تفريط الجبر، بل هو لبس خالص سائغ للشاريين، لكونه منزلة بين تينك المنزلتين المشؤومتين، فالمفوض يقول: لا حول ولا قوة لله فيما يفعله الإنسان في شؤونه الإرادية، والجبري يقول: لا حول ولا قوة إلا لله في ذلك، والقبائل بالاختيار، المصون عن ذينك المحذورين يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله، فهو يثبت للإنسان حولاً بحول الله تعالى، وقوة بقوته، فالذكر الذي يأتيه المصلّي حين النهوض إلى القيام بعد الجلوس حاوٍ لأصل كلّي متحقق في جميع شؤونه الإرادية بلا خصيصته له بحال الصلاة، كما لا اختصاص له بحال القيام حسباً أخذ في متن الذكر أيضاً، إذ يعود الإنسان أيضاً بحول الله وقوته، كما أن قيامه بذلك، وذلك السر التكويني يتجلّى يوم القيامة التي يظهر فيها ما هو الباطن، وهنالك يتضح بطلان طريفي المتوسط من الجبر والتفويض، وكون المتوسط بينهما حقاً.

وهذا الذي قدمناه هو المستفاد من قول مولانا الصادق عليه السلام: «كان أمير المؤمنين -عليه السلام- يبرأ من القدرة في كلّ ركعة ويقول: بحول الله وقوته أقوم

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢٨٦.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٢٩٣ - ٢٩٥.

وأقعد»^(١).

وأما التسليم: فأصله قد تمثل في المعراج، حيث إنَّ رسول الله -صلى الله عليه وآله- لما أتى بما أمر به من الجلوس والتصلية التفت فإذا بصوفٍ من الملائكة والمرسلين والنبیین، فقيل: يا محمد، سلِّم عليهم، فقال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، فأوحى الله -عزَّ وجلَّ- إليه أنَّ السلام والتحيَّة والرحمة والبركات أنت وذرتك^(٢).

وتأويل السلام هو الترحم كما عن أمير المؤمنين -عليه السَّلام- حيث قال: «وتأويل قولك: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ترحم عن الله سبحانه، فعناها: هذه أمان لكم من عذاب يوم القيامة»، ثم قال أمير المؤمنين عليه السَّلام: «من لم يعلم تأويل صلاته هكذا فهي خداج، أي: ناقصة»^(٣).

وفي العلل: «فإن قال: فلم جعل التسليم تحليل الصلاة ولم يجعل بدلهما تكبيراً أو تسبيحاً أو ضرباً آخر؟ قيل: لأنَّه لما كان الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين والتوجه إلى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين، والانتقال عنها، وابتداء المخلوقين في الكلام أولاً بالتسليم»^(٤).

وأيضاً في العلل: عن الصادق -عليه السَّلام- لما سُئل عن العلة التي من أجلها وجب التسليم في الصلاة، قال عليه السَّلام: لأنَّه تحليل الصلاة، (قال المفصل بن عمر): قلت: فلأيَّ علةٍ يُسَلِّم على اليمين ولا يُسَلِّم على اليسار؟ قال عليه السَّلام: لأنَّ الملك الموكَّل الذي يكتب الحسنات على اليمين والذي يكتب السيئات على اليسار، والصلاة حسنات ليس فيها سيئات، فلهذا يُسَلِّم على اليمين دون اليسار، قلت: فلم لا يقال: السلام عليك، والملك على اليمين واحد، ولكن يقال: السلام عليكم؟ قال عليه السَّلام: ليكون قد سلِّم عليه وعلى من على اليسار، وفضل

(٣) المصدر نفسه: ص ٦١.

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٤٦.

(٤) المصدر نفسه: ص ٦٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ١١.

صاحب اليمين عليه بالإيماء إليه... إلى أن قال المفضل: قلت: فلم صار تحليل الصلاة التسليم؟ قال عليه السّلام: لأنّه تحيّة الملكين، وفي إقامة الصلاة بمحدودها وركوعها وسجودها وتسليمها سلامة للعبء من النار، وفي قبول صلاة العبد يوم القيامة قبول سائر أعماله، فإذا سلمت له صلاته سلمت جميع أعماله، وإن لم تسلم صلاته ورُدّت عليه ردّ ما سواها من الأعمال الصالحة^(١).

وعن معاني الأخبار، عن عبدالله بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السّلام - عن معنى التسليم في الصلاة، فقال: التسليم علامة الأمان وتحليل الصلاة، قلت: وكيف ذلك جعلت فداك؟ قال: كان الناس فيما مضى إذا سلّم عليهم وارد أمنوا شرة، وكانوا إذا ردّوا عليه أمن شَرّهم، فإن لم يسلم لم يأمنوه، وإن لم يردّوا على المسلم لم يأمنهم، وذلك خُلِقَ في العرب، فجعل التسليم علامة للخروج من الصلاة، وتحليلاً للكلام، وأمناً من أن يدخل في الصلاة ما يفسدها، والسلام اسمٌ من أسماء الله عزّ وجلّ، وهو واقع من المصلّي على ملكي الله الموكّنين به.

إنّ السلام اسمٌ من الأسماء الحسنى الإلهية، وهو اسمٌ فعليٌّ لا ذاتيٌّ، فهو ينتزع من فعل الله لا من ذاته. وحيث إنّ فعل الله صادر منه فهو خارج عنه، مفتقر إليه، فعليه لا غرور في إطلاقه على المظهر التامّ الإلهي، أي: الإنسان الكامل نحو آل البيت عليهم السّلام، فعليه لا تنافي بين قوله تعالى: «هو الله الَّذي لا إله إلا هو الملك القدّوس السلام...»^(٢) وبين ما تقدّم من تطبيق السلام على الرسول - صلى الله عليه وآله - وآله عليهم السّلام. ولما كانت الجنة داراً لله الَّذي هو السلام فصَحّ أن يقال لها: إنّها دار السلام، كما أنّها بنفسها تتصف بالسلامة أيضاً، إذ لا لغو فيها ولا تأثيم، فبذلك يظهر معنى قوله تعالى: «لَهُمْ دَارُ السَّلامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^(٣)، وينتزل ذلك السلام من ربّ رحيم، كما في سورة يس

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٦٨ .

(٢) الأنعام: ١٢٧.

(٣) الحشر: ٢٣.

«آية ٥٨»: «سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ»، فمن كان من أولي العزم وكان أعزم من غيره -نحو: نوح عليه السَّلام حيث إنه تحمَّل أعباء الرسالة ألفاً إلا خمسين عاماً- كان سلام الله عليه أوسع من سلامه تعالى على غيره، إذ لم يرد في حق غيره ما ورد في حقّه من السلام العالمي؛ لأنَّ القرآن قد نطق في حقّه فقط بقول الله تعالى: «سَلَامٌ عَلَى نوحٍ فِي الْعَالَمِينَ»^(١)، وأمّا في حقّ غيره فلا يوجد فيه عنوان «العالمين».

والملائكة يَسَلِّمُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ويقولون لهم: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»^(٢)، وتحيّة أهل الجنة بعضهم لبعضٍ إنّما هي بالتسليم، كما قال الله تعالى: «دَعَاؤُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ»^(٣).

وهكذا تحيّة رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ- لمن جاءه يتعلّم منه معالم دينه، كما قال الله تعالى: «وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ»^(٤)، وهؤلاء على صنفين:

أحدهما: مَنْ يَتَسَلَّمُ السَّلامَ مِنْ اللَّهِ وَيُرَى الرُّسُولَ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ- وسيطاً في إبلاغه، وهو الأُوحدِيّ من أهل الإيمان.

ثانيهما: مَنْ يَتَسَلَّمُهُ مِنْ نَفْسِ الرُّسُولِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ- ولا يرى من هو أعلى منه وإن كان يعتقده، وهو الأَوْسَطِيّ منهم، وعلى أيّ تقدير يكون مجلس دراسة الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ -الَّذِي يُعَلِّمُ النَّاسَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَيُزَكِّيهِمْ- هو مجلس السلامة، كما أنّ ليلة القدر- الّتي أنزل فيها القرآن، وتنزل الملائكة فيها بإذن ربهم من كلّ أمرٍ سَلَامٌ- أيضاً.

والَّذِي لا ينبغي الذهول عنه هو: أنّ السلام الجدِّيّ إنّما يتمشّي في اللقاء الجديد، فمن كان مصاحباً لشخصٍ ويكون مشغول الذكر به لا يُسَلِّمُ عليه، بخلاف مَنْ كان غائباً ثمّ حضر فإنّه يتمشّي منه التسليم، وحيث إنّ المُصَلِّي قد أُسْري

(٣) يونس: ١٠.

(٤) الأنعام: ٥٤.

(١) الصافات: ٧٩.

(٢) النحل: ٣٢.

وعرج به، وكان مناجياً ربه، غائباً عن الأرض وأهلها، بل عن ما سوى الله، فإذا أتمَّ النجوى وأذن له الهبوط الى الأرض والحشر مع أهلها فهو حينذاك جديد الورد، وحديث اللقاء، فيتمشَّى منه التسليم، وأما المصلِّي الَّذي كان ساهياً عن صلاته، مشغول السَّرب بالأرض وأهلها فلم يكن غائباً عنهم حتى يحدث له اللقاء، ويصتخ منه التسليم، فلذا قال بعض الحافين حول المعرفة مامعناه: كيف لا يستحي المصلِّي الَّذي له الويل لسهوه عن صلاته في التسليم، ولفظه: واعلم: أنَّ السلام لا يصحَّ من المصلِّي إلا أن يكون مناجياً ربه، غائباً عن كلِّ ما سوى الله...، فإذا أراد الانتقال من تلك الحالة الى حالة مشاهدة الأكموان والجماعة سلَّم عليهم سلام القادم؛ لغيبته عنهم في صلاته عند ربه، فإن كان المصلِّي لم يزل مع الأكموان والجماعة فكيف يسلم عليهم؟ فهلاً استحيى هذا المصلِّي حيث يُري بسلامه أنه كان عند الله! فسلام العارف من الصلاة؛ لانتقاله من حالٍ الى حالٍ، فيسلم تسليمين: تسليمه على مَنْ ينتقل عنه، وتسليمه على مَنْ قدم عليه، إلا أن يكون عند الله في صلاته فلا يسلم على مَنْ انتقل عنه؛ لأنَّ الله هو السلام، فلا يسلم عليه^(١).

فتبين في هذه الصلة أمور:

الأول: أنَّ النظام التكوينيَّ يدور مدار الهداية البحتة، بخلاف التشريعيِّ منه؛ لتطرق الضلالة فيه؛ لتمرد بعض الناس عمّا هداه الله إليه.

الثاني: أنَّ القنوت ممثِّل لما عليه التكوين من الذلَّة والضراعة لله سبحانه، وأنَّ القانت غير خائب؛ لأنَّ المسؤول جوادٌ لا يخيِّب سائله.

الثالث: أنَّ رسول الله -صلى الله عليه وآله- كان يقنت في صلواته كلها، وأنَّ الصلاة الفاقدة للقنوت غير كاملة.

الرابع: أنَّ التشهد قد تمثِّل أصله في المعراج، وألهم الرسول -صلى الله عليه

وآله- بما قاله فيه .

الخامس: أن تأويل التشهد هو: تجديد الإيمان والإقرار بالبعث بعد الموت، وتأويل التحيات هو: تعظيم الرب عما نَعَتَه الملحدون .

السادس: أن سرّ التورك وتأويله هو: إقامة الحق وإماتة الباطل .

السابع: أن المؤمن كلتا يديه يمين، وكلتا رجليه يُمنى؛ لأنه مظهر لله الذي ورد في وصفه أن كلتا يديه يمين .

الثامن: أن ولاية أهل البيت -عليهم السّلام- هي العلة الوسطى لأصل الفيض ودوامه وإن كانت العلية الحقيقية منحصرة في الله تعالى، وأن الصلاة الفاقدة للصلاة عليهم -عليهم السّلام- غير مقبولة .

التاسع: أن للقيام من السجدة الأخيرة أدباً، وله ذكر وسرّ. وأن الجلوس قبل النهوض الى القيام توقيرٌ للصلاة، وتركه جفاءٌ لها .

العاشر: أن الجبر والتفويض تفريط وإفراط، وأن المنزلة الوسطى بينها هو اللبّ الخالص المصون عن دم الإفراط وروث التفريط .

الحادي عشر: أن قعود العبد كقيامه بالله، وأنه لولا حول الله تعالى وقوّته لما قدر العبد على القعود، كما لم يقدر على القيام .

الثاني عشر: أن الحوقلة الطاردة لطرفي الإفراط والتفريط جارية في جميع الشؤون بلا اختصاصٍ لها بالصلاة .

الثالث عشر: أن أمير المؤمنين -عليه السّلام- كان يبرأ بالحوقلة في كلّ ركعة من القدرة .

الرابع عشر: أن سرّ الحوقلة يظهر يوم تُبلى فيه السرائر والأسرار، وهو يوم قيام الحقّ بساقه .

الخامس عشر: أن التسليم قد تمثّل أصله في المعراج، وألهم الرسول -صلى الله عليه وآله- بما يقول فيه .

السادس عشر: أن تأويل السلام هو الترحّم والأمان، وأنّ الدخول في الصلاة

كان بتحريم الكلام الآدمي، والخروج منها بتحليله.

السابع عشر: أنَّ علّة اختصاص التسليم باليمين هو: التوجّه الى كاتب الحسنات، وسبب التعبير فيه بالجمع هو: شموله لمن في اليسار من الملك، وأنّ في سلامة الصلاة سلامة سائر الأعمال.

الثامن عشر: أنَّ عادة العرب قد استقرّت على إحساس الأمن بالتسليم، وأنّ السلام أمن للصلاة من الفساد.

التاسع عشر: أنَّ السلام من الأساء الفعلية لله، وأنّ الإنسان الكامل مظهر له، وأنّ الملائكة يُسلّمون على المؤمن التقيّ النقيّ، وأنّ السلام العالميّ إنّما اختصّ في القرآن بنوح عليه السّلام، وأنّ الرسول -صلى الله عليه وآله- مأمور بالتسليم على من يجيئه لتعلّم المعارف.

الموفى عشرين: أنَّ المصلّي المناجي ربّه، الغائب عمّا سواه يتمشّى منه التسليم، وأنّ المصلّي الساهي الَّذي له الويل لم يكن غائباً عمّا سواه حتّى يقدم عليهم، فكيف يتمشّى منه التسليم؟ إلّا أنّه كان مرئياً، حيث إنّ سلامه يُري أنّه كان مناجياً ربّه، غائباً عمّن عداه فقدّم فسلم، والَّذي يراه المرئيّ ويُريه أنّه يعبد الحقّ هو: السراب الَّذي يحسبه الظمآن ماءً.

الخاتمة

في أسرار تعقيبات الصلاة

إن الصلاة متقومة في داخلها بالنجوى؛ لأنّ المصلّي يناجي ربّه، فليست الصلاة إلّا النجوى، ومحفوفة في حاشيتها بالدعاء؛ لأنّ المصلّي يستقبل صلاته، وكذا يعقبها بذلك، فليست المقدّمة ولا المؤخّرة إلّا الدعاء؛ وذلك لأنّ العبد التام هو الذي يكون متقوماً بالنجوى، ومحفوفاً بالدعاء القادم والغابر، إذ لا يجد العبد في ذاته إلّا الفيض الإلهي الخاصّ الذي قومه، ولا يشاهد ما بين يديه ولا ما خلفه إلّا الجود الإلهي الذي تقدّم عليه وتأخّر منه، فليس هو نفسه إلّا فيضاً محفوفاً بالجود، ويمثّل كيانه الخاصّ بالصلاة المحفوفة بالدعاء والمسألة.

والأصل في ذلك: هو ما قالته الملائكة الذين هم عباد مكرمون، لا يسبقون الله في القول، وهم بأمره يعملون، فلا يشاهدون إلّا معبودهم، حيث قالوا: «وما ننزّل إلّا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نبيّاً»^(١)، لدلالة هذه الآية الكريمة على أمور:

الأول: أنّ نزول الملك إنّما هو بأمره الذي إذا أراد شيئاً يقول له: كن، فيكون، وحيث إنّ الصعود كالنزول فلا يتصعدون إلّا بأمره تعالى.

الثاني: أنّ ما تقدّم الملك وسبقه ممّا كان وجوده - أي: الملك - يتوقّف عليه فهو

لله تعالى.

الثالث: أنَّ ما تأخره ولحقه ممَّا كان وجوده -أي: الملك - سبباً له ومؤثراً فيه - لتوقّف ذلك الشيء على وجوده - فهو الله تعالى.

الرابع: أنَّ ما تخلّل بين ذلك القدام وهذا الغابر -أي: نفس وجود المملّك المحفوف بما تقدّم عليه، وبما تأخر عنه - فهو الله تعالى، وهذا الأمر الرابع غامض غايته، ولا ينكشف إلّا لمن شاهد صمدية الله تعالى، وأجوفية ماعده واعتماله، وإلّا لمن تدبّر قوله تعالى: «واعلموا أنَّ الله يحول بين المرء وقلبه»^(١)، إذ القلب هو الأصل المحقّق لموجودية الإنسان، فإذا كان الله الذي لا حدّ لوجوده حائلاً بين الإنسان ونفسه بلامتزاج يكون خارجاً عنه أيضاً بلا تزايل، ولا خصيصة لذلك بالإنسان، بل يعمّه، والملك والفلك من الذرة إلى الدرة، ومن الثرى إلى الثريا، وأيّ موجودٍ من الثقليّن. فعليه، لو شاهد أيّ شيء ما شاهدته الملائكة لقال أيضاً ما قالته هؤلاء الكرام، من: أنَّ الله سبحانه ماتقدّم، وما تأخر، وما تخلّل بين السابق واللاحق، فلا يبقى هناك إلّا وجه الله الباقي، ويظهر فناء ماعده البالي.

والحاصل: أنَّ المصلّي المناجي ربّه يتحلّى بحلية الصلاة، ويتصوّر بصورتها، والصلاة ليست إلّا المناجاة مع الله، ولا حقيقة للنجوى إلّا وجه الله الباقي، فلا سهم للصلاة التي اتّحد بها المصلّي إلّا شهود وجه الله، الحافّ للصلاة بحدودها الداخلية، وحواشيها الخارجية، ومن هنا يظهر سرّ فاتحة الصلاة السابقة عليها، وسرّ خاتمها اللاحقة لها، ولعلّه لذا قال الله سبحانه: «فإذا فرغت فانصب» وإلى ربّك فارغب^(٢)، أي: إذا فرغت من صلاتك (على احتمال) فانصب نفسك لإدامة العبادة بتعقيها، ولتكن رغبتك إليه تعالى دون ماعده، وحيث إنّ الرهبة على وزان الرغبة فإذا انحصرت الرغبة إلى الله تعالى، لإفادة تقديم الجارّ ذلك تنحصر الرهبة فيه تعالى؛ لأنّ مساقها واحد. وقد روى مسعدة بن صدقة، عن أبي جعفر -عليه السّلام- أنّه قال في قوله تعالى: «فإذا فرغت... إلى آخره» أي: إذا قضيت

الصلاة... فانصب في الدعاء^(١).

ولمّا لم يعين للتعقيب أمد خاص، كما أنّه لم يحدّد للاستقبال زمان مخصوص، وكان أيّ شيء يأتي على العبد السالك سبيل معبوده إنّما هو واجب أو مستحبّ، ولا ينافي ما يفعله ما يقوله ويدعوه ويتلوّه فهو دائم في صلاته، فلذا يصحّ له أن يقول متأسياً بمواليه الكرام الذين جعلهم الله أسوةً حسنةً للناس: «إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين»^(٢)، وهذا العبد الصالح لا يهتمّ إلّا بوجه الله، فهو من روح الله كما نطق به الصادق المصدّق عليه السّلام، ناقلاً عن رسول الله -صلى الله عليه وآله- أنّه: «من أصبح من أمّتي وهمّه غير الله فليس من الله»^(٣)، لدلالته على أنّ همّه هو الله فهو منه تعالى، أي: من وجهه الخاصّ.

وقد جعل لذلك ميزان القسط يزنُ به كلّ سالكٍ نفسه، حتّى يتبيّن له أنّه من الله الباقي، أو من غيره الهالك، وهو قول الصادق عليه السّلام: «من أراد أن يعلم ماله عند الله فليَنظر ماله عند الله»^(٤)، إذ القلب مرآة لمقلّب القلوب، كما أنّه تعالى أيضاً مرآة للقلب، بل لكلّ ماعده، حيث إنّهُ ينكشف به كلّ ماعده، فمن أراد أن يرى ماله عند الله فليَتدبّر في قرآن قلبه الذي: إن كان صالحاً يكتب الله تعالى فيه الإيمان، ويؤيده بروح منه، فإذا شاهد مرآة قلبه وتدبّرها يرى ما انطبع فيها، أو تمثّل لها ممّا هو عند الله؛ لأنّ قلب المؤمن مرآة لله الّذي هو المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، فينعكس فيها ما في مرآة ربّه، فيعلم: أنّ له عند الله شأنًا من الله، وهو عنده تعالى وجهه أم لا. وهذا السالك وإن كان همّه هو الله ولا يهتمّ بماعده ولكنه بعدُ يشاهد في مرآة قلبه ماله عند الله، فهو الآن يشاهد قلبه وما فيه الحاكي

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٣٥٦.

(٢) الأنعام: ١٦٢.

(٣) المحاسن للبرقي: ج ١ ص ٣٢٤ طبع المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السّلام.

(٤) المصدر السابق.

ما عند الله، فهو بعد لم يصل الى حد لا يرى غير الله تعالى.

وحيث إن التعقيب كلفة زائدة على الصلاة الواجبة التي هي بنفسها تكون كبيرة إلا على الخاشعين، مع ماله من الأثر الهام في دوام العبادة، ورد في حقه عن الصادق عليه السلام: «ما عالج الناس شيئاً أشد من التعقيب»^(١)، وللاهتمام بأمر التعقيب قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من أدى الله تعالى مكتوبة فله في أثرها دعوة مستجابة»^(٢)، وقال الصادق عليه السلام: «ثلاث أوقات لا يحجب فيها الدعاء عن الله تعالى: في أثر المكتوبة، وعند نزول المطر، وظهور آية معجزة لله في أرضه»^(٣)، وقال - عليه السلام - أيضاً: «من صلى صلاة فريضة وعقب الى أخرى فهو ضيف الله عز وجل، وحق على الله أن يكرم ضيفه»^(٤)، بل قد نهى عن ترك التعقيب؛ لإيهامه الاستغناء عن الله تعالى، حسبما روي عن النبي - صلى الله عليه وآله - أنه قال: «إذا فرغ العبد من الصلاة ولم يسأل الله حاجته يقول الله تعالى ملائكته: انظروا إلى عبدي، فقد أدى فريضتي ولم يسأل حاجته متي، كأنه قد استغنى عني، خذوا صلاته فاضربوا بها وجهه»^(٥).

وحيث إن للتعقيب مراتب فقد ورد في جواب من سأل الصادق عليه السلام: إني أخرج (في الحاجة) وأحب أن أكون معقّباً، أنه - عليه السلام - قال: «إن كنت على وضوء فأنت معقّب»^(٦) هذا مجمل القول في أصل التعقيب ورجحانه. وأما ما ورد في تعيينه ونبذ من أسرار في مايلي:

نقيل حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: «إذا سلمت فارفع

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٣٥٦، عن التهذيب.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٥٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٥٨.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٥٩.

(٥) المصدر نفسه: ص ٣٦١.

(٦) المصدر نفسه: ص ٣٦٢.

يديك بالتكبير ثلاثاً»^(١)، ولعلَّ سرَّ الرفع هو: تمثّل الرفع الوجودي بالرفع الصوري، وتمثّل أيضاً لرفع الحجاب كما مرَّ في الفاتحة، ولعلَّ سرَّ التثليث هو: ما أُشير إليه في ثنايا البحث المتقدم من: أنَّ سرَّ تكرار كلمة «وحده» ثلاثاً في كلمة التوحيد هو: التنبيه للمراحل الثلاث من التوحيد الذاتي والوصفي والفعلية، وهكذا هنا، حيث يتبيّن أنَّ الله سبحانه أكبر من أن يشركه شيء في الذات، أو الوصف، أو الفعل.

ولا ينافي ذلك ما ورد في حقّ تسبيح فاطمة الزهراء -عليها السّلام- من أنّه: «ما عبدَ الله بشيءٍ من التّجديد أفضل من تسبيح فاطمة عليها السّلام، ولو كان شيء أفضل منه لنحلّه رسول الله -صلّى الله عليه وآله- فاطمة عليها السّلام»^(٢). وقال عليه السّلام: «من سبّح تسبيح فاطمة -عليها السّلام- فقد ذكر الله الذكر الكثير»^(٣)، ولأنّ ذلك كلّهُ بمنزلة شرح المتن، وبسط المقبوض، والتغاير بينهما إنّما هو بالإجمال والتفصيل، وللاهتمام بتسبيح فاطمة عليها السّلام. قال الصادق عليه السّلام: «إنّا نأمر صبياننا بتسبيح فاطمة -عليها السّلام- كما نأمرهم بالصلاة...»^(٤).

وقد أمر في التعقيب بأمرٍ ناجحةٍ نافعةٍ، وأنجحها وأنفعها ما يرجع إلى التوحيد والولاية وإن كان مألّ الكلّ هو التوحيد، وقد أكّد بقراءة آية الكرسي الحاوية للاسم الأعظم، وقد وعد بقراءتها بما تقرّ به العيون، حيث إنّهُ روي عن رسول الله -صلّى الله عليه وآله- أنّه قال: «من قرأ آية الكرسي عقيب كلّ فريضة تولى الله -جلّ جلاله- قبض روحه، وكان كمن جاهد مع الأنبياء -عليهم السّلام- حتّى استشهد»^(٥)، ولم يرغب في التعقيب بقراءة سورة المسد «تبّت يدا أبي لهب...»

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٣٦٤.

(٢) و (٣) المصدر نفسه: ص ٣٦٥.

(٤) المصدر نفسه: ص ٣٦٨.

(٥) المصدر نفسه: ص ٣٨٤.

بمثل ما ورد في سورة التوحيد، أو آية الكرسي ونحو ذلك، وهكذا ما ورد في الصلاة على أهل بيت النبوة والعصمة عليهم السّلام؛ لأنهم مظاهر للاسم الأعظم، ومجالي للولاية الإلهية.

وروى الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسيره، عن أمير المؤمنين عليّ -عليه السّلام- أنّه قال: «رأيت رسول الله -صلى الله عليه وآله- على أعواد هذا المنبر وهو يقول: من قرأ آية الكرسي عقيب كلّ فريضة ما يمنعه من دخول الجنة إلا الموت، ولا يواظب عليه إلا صديق أو عابد، ومن قرأها عند منامه آمنه الله في نفسه وبيته وبيوت من جواره»^(١).

والمراد من المنع: هو الحجب، إذ المؤمن يرث الفردوس حسب درجاته من العالي والأعلى، ولا يحجبه عن هذا التراث الإلهي إلا حفظ الحياة الدنيوية، فإذا فارقتها بالموت الطبيعي دخل إليه وورثه، كما أنّ من فارقتها بالموت الإرادي ناله أيضاً. ويؤيده ما ورد من: «أنّ الإقرار بإمامة أهل البيت -عليهم السّلام- هو الجنة، ومن أقرّها كان في الجنة»^(٢).

وليعلم: أنّه قد تجلّى في موطنه أنّ كلّ ذكرٍ إلهي هو حيّ مُسَبَّح، وأنّ سرّه العينيّ كان مستقرّاً في العرش، وأنّ تنزّله: عبارة عن تدلّي الأمر التكوينيّ العالي من الوجود الإلهي إلى العقليّ، ومنه إلى المثاليّ، ومنه إلى الطبيعيّ المتبلور في نشأة الاعتبار بالوجود اللفظيّ، فإن قرع سمعك أنّ بعض الآيات حين الهبوط إلى الأرض تعلّق بالعرش، وقال: ما سأل الملائكة ممّا يشعر بوجود الخطأ في الأرض وأهلها فدّره في بقعة الإمكان، أي: الاحتمال العقليّ، ثمّ البرهان النبريهدي إلى الإمكان الفلسفيّ المقابل للاحتمال المذكور؛ لأنّ ذلك بمعنى: ما لم يدلّ دليل على امتناعه، لا مقام الدليل القيمّ على إمكانه المقابل له وللوجوب، ثمّ يساعده العرفان

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٣٨٤، عن مستدرك الوسائل، عن تفسير أبي الفتوح.

(٢) المحاسن للبرقي: ج ١ ص ٢٦٢.

والكشف الصحيح المنصور بالمأثور من الوحي، وإليك نموذج من ذلك:

روى الكليني رحمه الله - في جامعه ...، عن يعقوب بن شبيب، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: لَمَّا أمر الله - عزَّ وجلَّ - هذه الآيات أن يهبطن إلى الأرض تعلقن بالعرش، وقلن: أي رب، إلى أين تهبطنا؟ إلى أهل الخطايا والذنوب؟ فأوحى الله - عزَّ وجلَّ - إليهن: اهبطن، فوعزني وجلالي، لا يتلوكن أحد من آل محمد - صلى الله عليه وآله - وشيعتهم في دَبرٍ ما افترضت عليه من المكتوبة في كلِّ يومٍ إلَّا نظرت إليه بعيني المكنونة في كلِّ يومٍ سبعين نظرة، أقضي له في كلِّ نظرة سبعين حاجة، وقبلته على ما فيه من المعاصي، وهي: «أُمُّ الكتاب»، و«شهد الله أنه لا إله إلَّا هو والملائكة وأولو العلم»، و«آية الكرسي» و«آية الملك»^(١). فمن قرأها وذكرها عقيب مناجاته مع الله لعلَّه يترقى من وجودها الاعتباري إلى الحقيقي الطبيعي أولاً، وإلى المثالي ثانياً، وإلى العقلي ثالثاً، وفوق ذلك ما لا يناله إلَّا الأوحدي الفاني في الباقي، الغافل عمَّا عداه، الساهي عمَّا سواه، فالتعقيب البالغ: هو الَّذي نال سرَّه العقلي، فعه يتعلَّق بالعرش، كما أنَّ سرَّ تلك الآيات والأذكار المأثورة كان متعلقاً به.

وممَّا لا ينبغي الذهول عنه هو: أنَّ المؤثِّر في النفس والعين لابدَّ وأن يكون موجوداً عينياً فوق الوجود المتأثر العيني، كما أنَّ المتأثر إنَّما يتأثر من الوجود العيني الفائق، إذ لا أثر للوجود اللفظي، أو المفهوم الذهني، فالمؤثِّر هو: سرُّ العلم الدارج في الكتب والأفواه والأذهان، كما أنَّ المتأثر إنَّما هو قلب من تأثر من سرِّ العلم وروحه، لا مفهومه، فلذا كان رسول الله - صلى الله عليه وآله - يدعوني إثر الصلاة فيقول: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ، وَقَلْبٍ لَا يَخْشَعُ، وَنَفْسٍ لَا تَشْبَعُ، وَدَعَاءٍ لَا يُسْمَعُ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْأَرْبَعِ»^(٢).

(١) الكافي: ج ٢ ص ٦٢٠ ح ٢.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٣٩٤.

المطلوب المرغوب فيه هو: سرّ العلم وروحه، والمزهود فيه هو: جسد العلم وبدنه الظاهر باللفظ أو الكتابة أو المفهوم الذهني فقط، ولَمَّا كان السرّ الغائي هو التوحيد، ووعاؤه الواقي هو العقل الجامع، والأذن الواعية، والقلب المعمور بالذكر، والنفس المسرورة بالطاعة...

روى معاوية بن وهب البجليّ قال: وجدت في ألواح أبي بخط مولانا موسى ابن جعفر عليهما السّلام: «أَنْ من وجوب حقّنا على شيعتنا: أن لا يشنوا أرجلهم من صلاة الفريضة، أو يقولوا: اللَّهُمَّ ببرّك القديم ورافتكَ ببرّتك اللطيفة، وشفقتك بصنعتك المحكّمة، وقدرتك بسترِكَ الجميل وعلمك صلّ على مُحَمَّد وآل مُحَمَّد، وأحيي قلوبنا بذكرك، واجعل ذنوبنا مغفورةً، وعبوبنا مستورةً، وفرائضنا مشكورةً، ونوافلنا مبرورةً، وقلوبنا بذكرك معمورةً، ونفوسنا بطاعتك مسرورةً، وعقولنا على توحيدك مجبورة، وأرواحنا على دينك مفطورةً، وجوارحنا على خدمتك مقهورةً، وأساءنا في خواصّك مشهورةً، وحوادثنا لديك ميسورةً، وأرزاقنا من خزائنك مدرورةً، أنت الله الَّذي لا إله إلا أنت، لقد فاز من والاك، وسعد من ناجاك، وعزّ من ناداك، وظفر من رجاك، وغنم من قصدك، وربح من تاجرِكَ، وأنت على كلّ شيءٍ قدير، اللَّهُمَّ وصلّ على مُحَمَّد وآل مُحَمَّد، واسمع دعائي كما تعلم فقري إليك، إنك على كلّ شيءٍ قدير»^(١).

وحيث كان الهدف السامي من العبادة هو: لقاء الله كتب مولانا مُحَمَّد بن عليّ الرضا -عليهما السّلام- إلى مُحَمَّد بن الفرج في الانصراف من صلاة مكتوبة: «... أسألك الرضا بالقضاء، وبرّة العيش بعد الموت، ولذّة النظر إلى وجهك، وشوقاً إلى لقائك من غير ضراء مضرّة ولا فتنة مضلّة...»^(٢).

وحيث إنّ لقاء الله مع كماله وجماله أجلّ من أن يناله، عدا الأوحديّ الفارغ عمّا يشغله عن اللقاء، وهو صعب على من اعتاد بما عدا، وأنس بما سوى، أوصى

الصادق -عليه السّلام- الى رجلٍ سأله: من آنس به في آخر عمره؟ بقوله عليه السّلام: «فعليك بالدعاء، وأن تقول عقيب كل صلاة: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، اللَّهُمَّ إِنَّ الصّادق الأمين -عليه السّلام- قال: إنك قلت: ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددني في قبض روح عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وعَجِّلْ لوليِّكَ الفرج والعافية والنصر، ولا تسؤني في نفسي ولا في أحدٍ من أحبتي...»^(١).

ولما كان الحديث ناظرًا إلى مقام الفعل لا الوصف الذاتيّ فضلاً عن الذات لا ضيّر في تطرّق التردّد إليه، مع أنّه قد فسّر له في الحكمة المتعالية عند البحث عن القدرة بما لا يخلو عن الدقة فراجع.

وليعلم: أنّ للنيل إلى السرّ المكتوم أسباباً وعللاً خفيّةً، موطنها عقيب الصلاة التي ناجى بها العبد مولاه، فيستعدّ حينذاك للوصول إلى بعض السرّ، ومن تلك الأسباب: هي الأذكار الماثورة، والأوراد الواردة التي أُشير إلى نبذِ منها، ومن تلك العلل هو: قضاء أوطار العباد المحاويج، وحلّ معضلاتهم، ولذا كان رسول الله -صلّى الله عليه وآله- إذا صلّى الغداة استقبل القبلة بوجهه الى طلوع الشمس يذكر الله عزّ وجلّ، ويتقدّم عليّ بن أبي طالب -عليه السّلام- خلف النبيّ صلّى الله عليه وآله، ويستقبل الناس بوجهه فيستأذنون في حوائجهم، بذلك أمرهم رسول الله صلّى الله عليه وآله^(٢).

ثمّ إنّ من سنن التعقيب سجدة الشكر، وسرّ السجود هو التذلّل المتمثّل به، كما أنّ سرّ الركوع هو التعظيم، وسرّ الطواف هو التفدية المتمثّل ذلك بها.

وقد نقل في توقيع مولانا صاحب العصر عليه السّلام أنّ: «سجدة الشكر من ألزم السنن وأوجها، ولم يقل: إنّ هذه السجدة بدعة إلّا من أراد أن يحدث في دين الله بدعة...»^(٣).

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٤٠٤. (٢) المصدر نفسه: ص ٤٣٨. (٣) المصدر نفسه: ص ٤٥٣.

ومن علل اصطفاء موسى الكليم -عليه السّلام- هو: توَعَّله في التذلّل لله، المتجلّي ذلك بالصّاقه -عليه السّلام- حدّه الأيمن والأيسر بالأرض بعد الصّلاة، وحيث علم موسى -عليه السّلام- أنّ الله اصطفاه لتذلّله زاد في ذلّته فخرّ ساجداً، وعَفَّرَ خَدَيْهِ في التراب، فأوحى الله إليه: ارفع رأسك يا موسى، وأمرّ يدك موضع سجودك، وامسح بها وجهك، وما نالتُ من بدنك فإنّه أمان من كلّ سقمٍ وداءٍ وآفةٍ وعاهة^(١).

ولمّا كان سرّ السجود هو التذلّل لله تعالى، والتذلّل له موجب للتقرّب منه كما في آخر سورة اقرأ -وذلك لأنّ المتذلّل لله لا يحجبه شيء، فإذا لم يكن له حجاب، وكان الراحل إلى الله قريب المسافة، كما في دعاء أبي حمزة الثمالي -فهو يصل إلى لقاء الله، ومن كان أدلّ في نفسه الله فهو أقرب منه، وكما في دعاء زين العابدين -المعروف بالسجّاد-: «وأنا بعدُ أقلّ الأقليّن، وأذلّ الأذليّن، ومثلّ الذرة أو دونها»^(٢). فهو -عليه السّلام- أقرب الأقربين، وأعزّ الأعزّين لدى الله سبحانه.

وحيث إنّهُ لا مميّز في الأصول العامّة الهامّة للإمامة فائتمة أهل البيت -عليهم السّلام- كلّهم على هذا المنهج القويم، بل قد روي في أمير المؤمنين عليّ عليه السّلام: «إنّه كان أوّل من سجد لله شكراً، وأوّل من وضع وجهه على الأرض بعد سجّده من هذه الأُمّة بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله»^(٣)، وكان عليّ عليه السلام -يقول في سجّوده: «أناجيك يا سيّدي كما يناجي العبد الذليل مولاه...»^(٤).

وحيث إنّ حياة كلّ ذكر من التهليل والتحميد والتسبيح والتكبير إنّما هي

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٤٥٢.

(٢) الصحيفة السجّادية: دعاء ٤٧ ص ٢٦٢ طبع مؤسسة النشر الإسلامي - قم.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٤٧٦.

(٤) المصدر السابق: ص ٤٥٨.

بسرّه، كما أنّ إحياء كلّ ذكرٍ لما هو ميت في حجاب ذاته ووضعه وفعله إنّما هو بذلك السرّ، وكان ذكر الإمام المعصوم -عليه السّلام- وسجوده حيّاً بسرّه، لذا كان ذكره مُحيياً للأَمْوات، وموقظاً للنّيام وإن كان كلّ شيءٍ حيّاً متيقظاً في باطنه.

ومن هذا القبيل: ما روي عن سعيد بن المسيّب قال: كان القوم لا يخرجون من مكّة حتّى يخرج عليّ بن الحسين سيّد العابدين عليه السّلام، فخرج فخرجت معه، فنزل في بعض المنازل وصلى ركعتين، فسبّح في سجوده فلم يبق شجر ولا مدر إلاّ سبّحوا معه، ففرعنا، فرفع -عليه السّلام- رأسه وقال: يا سعيد، أفرغت؟ فقلت: نعم، يا ابن رسول الله، فقال عليه السّلام: هذا التسبيح الأعظم... (١).

والَّذي يمكن القول في تأثير مثل هذا التسبيح الأعظم: أولاً: هو تعليم الشجر والمدر ونحوهما بلسان التكوين، بما هو لم يكن معلوماً له قبل ذلك وإن كان أصل التسبيح معلوماً ومقدوراً له.

وثانياً: هو تأويب ذلك مع الإمام المعصوم -عليه السّلام- تأسيّاً به كما تأسّى بدّاود -عليه السّلام- حين أمر الله سبحانه بذلك، كما قال تعالى: «يا جبالُ أوّي مَعَهُ» (٢) فقد اجتمعوا معه، وذكروا الله ووحدوه معه كما هو المعروف في الانتماء بإمام الجماعة.

وثالثاً: هو رفع الحجاب والغطاء عن أسماع هؤلاء الذين كانوا مع السجّاد عليه السّلام، وأبصارهم، حتّى سمعوا تسبيح الشجر والمدر وفقهوا ذلك، بعد ما كانوا جاهلين به، كما قال سبحانه: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (٣)، إلى غير ذلك ممّا يمكن أن يناله المتدبّر في سرّ التسبيح الأعظم وتأثيره في الكيان، حينما يعترف بأنّه غير مختصّ بالإمام المعصوم -عليه السّلام- وإن كان الحدّ السامي منه مخصوصاً بأهل العصمة عليهم السّلام،

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٤٦٠.

(٢) سبأ: ١٠.

(٣) الإسراء: ٤٤.

والغرض: هو أنّ العبد إذا أحسّ ذلّته وأدركها واعترف بها وتذلّل لمولاه الذي له العزّة جميعاً ينال ما أعدّ له من العزّة العرضيّة، ويقول كما كان الصادق -عليه السّلام- يقول وهو ساجد: «سجد وجهي للّهم لوجه ربّي الكريم»^(١). ثمّ إنّ من كان يريد العزّة فليعلم: أنّ العزّة لله جميعاً، ولا ينال شيئاً منها إلاّ بنفيها عن نفسه وعن غيره، أي: عمّا سوى الله، وذلك إنّما يتجلّى في السجود المشفوع بما يمثّل الذلّة، حتّى يقترن الفعل والقول، ويشهدا على صاحبها بالذلّة الصادقة، الموجبة لاكتساب العزّة الّتي هي بالعرض للرسول وللمؤمنين، ولعلّ من هذا القبيل ما قاله الصادق -عليه السّلام- لإسحاق بن عمّار: «إنّي كنت أمهد لأبي فراشه، فأنظره حتّى يأتي، فإذا أوى إلى فراشه ونام قت إلى فراشي، وأنّه أبطأ عليّ ذات ليلة، فأتيت المسجد في طلبه، وذلك بعد ما هدأ الناس، فإذا هوي في المسجد ساجد، وليس في المسجد غيره، فسمعت حنينه، وهو يقول: «سبحانك اللّهم أنت ربّي حقّاً حقّاً، سجدت لك ياربّ تعبداً ورقاً، اللّهم إنّ عملي ضعيف فضاعفه لي، اللّهم قني عذابك يوم تبعث عبادك، وتبّ عليّ إنّك أنت التّوّاب الرحيم»^(٢).

ولقد تأسّى بهؤلاء المعصومين عليهم السّلام -الذين هم ساسة العباد وقادتهم، وأركان البلاد وأعمدتها، بحيث لولاهم لساخت الأرض بأهلها- غير واحد من الصحابة في طول السجود، والتذلل المستمر. وإليك نبذة من نزر:

قال الفضل بن شاذان: دخلت العراق فرأيت واحداً يعاتب صاحبه ويقول له: أنت رجل عليك عيال، وتحتاج أن تكتسب عليهم، وما آمن أن تذهب عينك لطول سجودك، فلمّا أكثّر عليه قال: أكثرت عليّ، وبحك، لو ذهبت عين أحد من السجود لذهبت عين ابن أبي عمير، ماظنتك برجلٍ سجد سجدة الشكر بعد صلاة

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٤٦٣.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ٥ ص ٤٦٤.

الفجر فلا يرفع رأسه إلا عند الزوال^(١)؟

وعن الفضل بن شاذان: أنه دخل على محمد بن أبي عمير وهو ساجد، فأطال السجود، فلما رفع رأسه ذكر له الفضل طول سجوده، فقال: كيف لورأيت جميل ابن دراج؟ ثم حدثه أنه دخل على جميل بن دراج، فوجده ساجداً فأطال السجود جداً، فلما رفع رأسه قال له محمد بن أبي عمير: أطلت السجود؟ فقال: وكيف لورأيت معروف بن خربوذ^(٢)؟

ونقل الفضل بن شاذان ما مثاله: أن الحسن بن علي بن فضال كان أعبد أهل عصره وأطول سجوداً من غيره^(٣).

إياك والتعجب مما ذكر أو يُذكر في هذا الأمر؛ لأنَّ المُحِبَّ يلتذِّ بمناجاة محبوبه، وأقرب الحال هو السجود المتجلي فيه التدلُّل المستلزم للرقى. فتبين في هذه الخاتمة أمور:

الأول: أنَّ قوام الصلاة هو النجوى مع الله، وقادمتها وغابرها الدعاء، وأنَّ المصلي الشاهد لفقره الذاتي والوصفي والفعلي لا يجد في نفسه إلا فيض مولاه المحيط به من بين يديه وما خلفه وما بين ذلك. كما أنَّ المَلَكَ المقرب أيضاً كذلك.

الثاني: أنَّ التعقيب موجب لدوام الصلاة وامتدادها، بحيث يكون المصلي المُعَقَّب دائماً في صلاته.

الثالث: أنَّ قلب المؤمن مرآة صدق، يرى به السالك ما الله عنده وما له عند الله تعالى.

الرابع: أنَّ الدعاء مستجاب حال التعقيب، وأنَّ ترك الدعاء والمسألة عقيب الصلاة مُوهِمٌ للاستغناء عن الله.

الخامس: أنَّ للتعقيب مراتب، وأنَّ المصلي مادام متطهراً فهو في التعقيب.

السادس: أن سرّ رفع الأيدي بالتكبير هو: تمثّل الرفقة المعنوية بالرفع الصوري، وتمثّل لرفع الحجاب أيضاً، وأنّ تثليثه للمراحل الثلاث من التوحيد. السابع: أنّ تسبيح فاطمة -عليها السّلام- هو: الذكر الكثير، وأنّ أهل البيت -عليهم السّلام- كانوا يأمرّون صبيانهم بذلك.

الثامن: أنّ أنجَح ما أمر به في التعقيب هو: ما يرجع إلى التوحيد والولاية. التاسع: أنّ الموت الإراديّ كالطبيعيّ سبب لمشاهدة نتيجة قراءة آية الكرسيّ في التعقيب.

العاشر: أنّ الاعتراف بإمامة أهل البيت -عليهم السّلام- هو الجنة، وأنّ المعترف بها في الجنة وإن لم يعلم بذلك. الحادي عشر: أنّ كلّ ذكرٍ إلهيّ هو حيّ ناطق مُسبِّح، وأنّ سرّه التكوينيّ قد تدلّى وتدنّى إلى الوجود الطبيعيّ، ومنه إلى الوجود الوضعيّ الاعتباريّ بعد تنزله وتطوره في المراحل السابقة.

الثاني عشر: أنّ التأثير الخارجيّ للذكر إنّما هو بلحاظ سرّه العينيّ، لا وجوده اللفظيّ، أو الكتبيّ، أو مفهومه الذهنيّ.

الثالث عشر: أنّ العلم النافع: هو السرّ التكوينيّ لا ماعداه، وأنّ رسول الله -صلّى الله عليه وآله- كان يعوذ بالله في التعقيب من الأربع، وأنّ لقاء الله هو المطلوب بعد الصلاة عند الأئمة عليهم السّلام.

الرابع عشر: أنّ التردّد منتزع من فعل الواجب، لا من وصفه الذاتيّ فضلاً عن الذات، وأنّ تردّده تعالى في قبض روح المؤمن له وجه معقول ومقبول.

الخامس عشر: أنّ قضاء وطر المحاويع إذا كان لله فهو معدود من التعقيب.

السادس عشر: أنّ سجدة الشكر من ألزم السُنن في التعقيب، وأنّ السجود تمثّل للذّة، كما أنّ الركوع تمثّل للعظمة، وأنّ الطواف تمثّل للتفدية.

السابع عشر: أنّ موسى الكلم -عليه السّلام- كان أذلّ أهل عصره لله تعالى، وأنّ اصطفاؤه كان لذلك، وأنّ الرحلة إلى الله تعالى قريبة المسافة.

الثامن عشر: أنَّ الإمام المعصوم -عليه السَّلام- يكون أذلَّ العباد لله في عصره، فلذا يكون أرفعهم عند الله، وأنَّ علياً -عليه السَّلام- هو أوَّل من سجد شكراً لله بعد الرسول صلَّى الله عليه وآله.

التاسع عشر: أنَّ تسبيح الإمام المعصوم -عليه السَّلام- موجب لتسبيح الشجر والمدر وتأويهما معه -عليه السَّلام- فيه، وأنَّ المؤثِّر في ذلك هو: سرّ الذكر، لا لفظه، ولا مفهومه الذهني، وأنَّ النيل إلى ذلك المقام ليس وقفاً للمعصوم عليه السَّلام. الموفى عشرين: أنَّ طريق الوصول إلى العزَّة هو التذلل المتمثِّل بالسجود، وأنَّ غير واحدٍ من الصحابة قد تأسَّوا بأهل البيت -عليهم السَّلام- في طول السجود.

ولنختم الرسالة بالوصية لنفسي ولمن بلغت هذه الرسالة: بأنَّ الذهول عن الله رِئْن، وأنَّ الصلاة لكونها ماء الحياة سبب لغسل الدَّرَن والرِّين، كما نقله عليّ -عليه السَّلام- عن رسول الله -صلَّى الله عليه وآله- في قوله عليه السَّلام: «شَبَّهَهَا -أي: الصلاة- رسول الله -صلَّى الله عليه وآله- بالحمَّة تكون على باب الرجل، فهو يغتسل منها في اليوم والليلة خمس مرَّاتٍ، فما عسى أن يبقى عليه من الدَّرَن»^(١)، فالذكر الَّذي يحصل بالصلاة مزيل لأيِّ رِئْن، وقد اعتنى في يوم الجمعة بصلاتها لأجل الذكر، وإليك بعض ما يرتبط بذلك :

الأوَّل: كون صلاة الجمعة مصداقاً كاملاً للذكر، حيث قال تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ»^(٢).

الثاني: الأمر بالسعي إلى ذكر الله، أي: صلاة الجمعة، وترك كلِّ ماسواها، إذ لا خصيصة للبيع، بل لا بدَّ من ترك أيِّ شيءٍ ينافيها.

الثالث: النهي عن الإعراض عن ذكر الله -أي: صلاة الجمعة- كما في سورة المنافقين، حيث قال تعالى فيها: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا

(١) نهج البلاغة: الخطبة «١٩٩».

(٢) الجمعة: ٩.

أولاً دُكِّم عن ذكر الله»^(١).

الرابع: رجحان قراءة سورتي: الجمعة والمنافقين في صلاتها، للاشتغال على تلك النكات المارة.

وللاعتناء بالصلاة التي هي عمود الدين قال تعالى في حق المنافقين: «وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالِي»^(٢) يعني: أنَّ هؤلاء لا يعبدون الله أصلاً، سواء في ذلك الصلاة وما عداها: كالصوم والحج...، وقد اكتفي في ذلك كَلِّه بعدم نشاطهم في الصلاة، وهكذا قيل في السكران، لقوله تعالى: «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ»^(٣)، وحيث إنَّ الساهي الَّذي يستحق الويل بمنزلة السكران الَّذي لا يدري ما يأتي، فهو أيضاً منهى عن قرب الصلاة؛ لأنَّها كالقرآن، لا يمسه إلا الطاهر عن درن الذهول، وغسلين النسيان، وزين الرياء ونحو ذلك.

وللاهتمام بأمر الصلاة اختصَّ ذكرها في عبادة ماسوى الله إيَّاه، حيث قال تعالى: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عِلْمَ صَلَاتِهِ وَتَسْبِيحِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ»^(٤). وهكذا رُزِقَ زكريا التبشير بميلاد يحيى في الصلاة، كما قال تعالى: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى»^(٥). ومن هذا القبيل الدال على الاهتمام بالصلاة وحالها: هو ما ورد في شأن زكاة أمير المؤمنين -عليه السَّلام- وهو راعٍ؛ لأنَّ أصل الزكاة وإن كان أمراً قُرْبِيّاً قَرِيناً للصلاة في غير موضعٍ من القرآن إلا أنَّ اقتراحها بها -أي: بالصلاة- لعلَّه قد أوجب فضلاً زائداً باعثاً لنزول آية الولاية، حيث قال تعالى: «إِنَّا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»^(٦).

(٤) النور: ٤١.

(١) المنافقون: ٩.

(٥) آل عمران: ٣٩.

(٢) النساء: ١٤٢.

(٦) المائدة: ٥٥.

(٣) النساء: ٤٣.

وحيث إنّ الصلاة عمود الدين، وبإقامتها يقوم الدين، وتبضعيها يضع الدين تشتعل نار الحرب بين المصلّي وبين عدوّه المبين، وهو الشيطان العوّي؛ لأنّه يريد أن يستحوذ عليه، ويحتكّه، ويعدّه ويمتّه ويضله ويُرّين له، فلذا يكون المصلّي محراباً، والمصلّي مجاهداً لله في طرد المحارب المهاجم ودفعه وأسرّه، فلا بدّ وأن يكون متسلّحاً في هذه المحاربة، ولا سلاح للمؤمن إلّا التذلّل لله والتعبد له، المتجلّي ذلك بالبكاء على نفسه، كما عن عليّ -عليه السّلام- في دعائه الَّذي علّمه كميل -رحمه الله- حيث قال: «(وسلاحه البكاء)»، فمن لا يبكي لضيق اللحد، ولا لظلمة القبر، ولا لبعد السفر، ولا لقلّة الزاد، ولا لغير ذلك ممّا يُدهش ويوحش فلا سلاح له في محاربة الشيطان الَّذي يوسوس في صدره. وأمّا إذا كان متسلّحاً فهو ينجو بنجواه، ويتخلّص ببكائه، حتّى يرد حصن التوحيد والولاية، فإذا دخله أمن من العذاب، ولا بكاء إلّا عن معرفة طامة الموت، وما هو إلّا طمّ منه ممّا هو بعده، ولا يُعرف ذلك إلّا بالعقل المؤيد بالنقل، وإلّا بالنقل المعتصد بالعقل، إلّا في الموارد الخاصّة التي لا سبيل للعقل إليها.

وممّا يكشف عن الاهتمام بالصلاة ما ورد في حقّها على المصلّي في كلّ صلاةٍ، بحيث يلزم عليه أن يُصليّ صلاته صلاة مودّعٍ حتّى يكون بإخلاصٍ وحضور، إذ الوداع يقتضي ذلك. وما ورد في حقّ الطواف أو الصوم أو نحو ذلك من اختصاصه بالطواف خاصّ ونحوه، فقد ورد في عمارة الصلوات بلا خصيصة لشيءٍ منها، بل كلّ صلاةٍ فهي صلاة وداع، والسّر هو ما أُشير إليه: «اللّهمّ اجعلنا من المصلّين الَّذين يناجونك وتناجيهم، ويكلمونك وتكلّمهم في ذات عقولهم، حتّى نستصبح بنور يقظَةٍ في الأبصار، والأسماع، والأفئدة»^(١)، «عارف بالمجهول، ومعرّوف عند كلّ جاهل»^(٢)، «وتعرّفت بكلّ شيءٍ»^(٣) اجعلنا عارفين بك،

(١) اقتباس من نهج البلاغة: الخطبة «٢٢٢».

(٢) الكافي: ج ١ ص ٩١ ح ٢.

(٣) دعاء عرفة لسيد الشهداء -عليه السّلام-.

راغبين فيك ، زاهدين في سواك بحق جميع الأنبياء والأولياء، سيّما محمّد وآله صلى الله عليه وآله.

قد منّ الله عليّ بتسويد أكثر هذه الرسالة في شهر الله المبارك ١٤١٤ هـ، وتسويد شطر قليلٍ منه في رحاب الغدير، على الناصب والمنصوب فيه بالخلافة آلاف الثناء والتحية.

١٨ / ذي الحجة / ١٤١٤ هـ ق

المطابق ٨ / خرداد / ١٣٧٣ هـ ش

قم المحمية

عبدالله الجواديّ الآمليّ

الفهارس

١- فهرس الآيات

٢- فهرس الأحاديث

٣- فهرس المحتويات

فهرس الآيات

الآية	(٢) سورة البقرة	الصفحة
٤٣	واركعوا مع الراكعين	٤٣
٤٥	واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا	
	على الخاشعين	٦٦ و ٥٦
١١٥	أينما تولوا فثمَّ وجهُ الله	١٨
٢٣٨	قوموا لله قانتين	٥٦
٢٦٤	لا تبطلوا صدقاتكم بالمنِّ والأذى...	٢٩
٢٦٥	مثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله...	٢٩
 (٣) سورة آل عمران		
١٨	شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم...	٥٧
٣١	قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يُحببكم الله	٣٤
٣٩	فناده الملائكة وهو قائمٌ يُصلِّي في المحراب...	٩٨
١٩١	الَّذِينَ يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم...	٦٢

(٤) سورة النساء

٩٨	لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون	٤٣
٥٦	يا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ ...	١٣٥
٩٨	وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كُسَالِيٍّ	١٤٢

(٥) سورة المائدة

١٧	ما يُريدُ اللهُ ليجعلَ عليكم من حرجٍ ولكن يُريدُ ليُطهِّرَكم ...	٦
٥٧	كونوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شهداءَ بِالْقِسْطِ	٨
٩٨	إنما وليُّكم اللهُ ورسوله والَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يقيمون الصلاة	٥٥

(٦) سورة الأنعام

٧٩	وإذا جاءك الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ	٥٤
٦٥	وهو الَّذِي يَتَوَقَّاعُكم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ	٦٠
٧	وكذلك نُري إبراهيمَ ملكوتَ السماوات والأرض ...	٧٥
٧٨	لهم دار السلام عند ربهم وهو وليُّهم بما كانوا يعملون	١٢٧
٨٥ و ٢٩	قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين	١٦٢
٢٩	لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين	١٦٣

(٧) سورة الأعراف

٤٤	فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها	١٣
	هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول	٥٣
٥	الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ ...	

(٨) سورة الأنفال

١٧	وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ...	١١
٨٤	وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ	٢٤

(٩) سورة التوبة

١٥	إِنَّمَا الْمَشْرِكُونَ نَجَسٌ	٢٨
----	--------------------------------	----

(١٠) سورة يونس

٧٩	دَعَاؤُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ	١٠
----	--	----

(١١) سورة هود

	مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	٥٦
٧٢		
٦	وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ	١٢٣

(١٢) سورة يوسف

١٥	وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ	١٠٦
----	---	-----

(١٥) سورة الحجر

	وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ	٢١
٦		
٤٤	وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ	٩٩

(١٦) سورة النحل

٧٩	سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ	٣٢
٦٥	وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ	٤٩
٧	مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٌ	٩٦

(١٧) سورة الإسراء

٦٤ و ١٨	سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ...	١
٩٣	إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَنْسِجْ بِحِمْلِهِ ...	٤٤
	قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا	١١٠
٤٢	فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى	

(١٩) سورة مريم

٦٨	وَهَزَيَ إِلَيْكَ بِجُذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا	٢٥
٨٣	وَمَا نُنَزِّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفُنَا ...	٦٤

(٢٢) سورة الحج

	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا	٧٧
٦١	رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ ...	

(٢٤) سورة النور

٩٨	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...	٤١
----	---	----

(٢٥) سورة الفرقان

٧	قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	٦
٤٦	إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا	٤٤

(٢٦) سورة الشعراء

٦٤	الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ	٢١٨
٦٤	وَتَقْلُبُكَ فِي السَّاجِدِينَ	٢١٩

(٣١) سورة لقمان

١٥	إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ	١٣
----	----------------------------------	----

(٣٤) سورة سبأ

٩٣	يَا جِبَالُ أَوَّيْ مَعَهُ	١٠
----	----------------------------	----

(٣٦) سورة يس

٧	فَسَبِّحْهُنَّ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ	٨٣
---	--	----

(٣٧) سورة الصافات

٧٩	سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ	٧٩
٣٥	سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ	١٥٩
٣٥	إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ	١٦٠
١٥	وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ	١٦٤

(٤١) سورة فصلت

	فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ آتِنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا	١١
٧٢	أَتَيْنَا طَائِعِينَ	
	إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا	٣٠
٥٨	تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ ...	

(٤٢) سورة الشورى

٤٥	وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً ...	٥١
----	---	----

(٤٣) سورة الزخرف

٣٩	إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	٣
٣٩	وَأَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدِينَا لَعَلِّي حَكِيمٌ	٤

(٥٣) سورة النجم

٦٤	ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى	٨
٦٤	فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى	٩

(٥٧) سورة الحديد

٣٠	وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ	٢٠
----	---	----

(٥٩) سورة الحشر

٧٨	هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ ...	٢٣
----	--	----

(٦٢) سورة الجمعة

- ٩ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ... ٩٧

(٦٣) سورة المنافقون

- ٧ وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... ٦
- ٩ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَهْلِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ ... ٩٧

(٧٠) سورة المعارج

- ٢٤ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ٣٧
- ٢٥ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ٣٧

(٨٧) سورة الأعلى

- ١ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ٤١

(٩٤) سورة الانشراح

- ٧ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ٨٤
- ٨ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ ٨٤

(٩٦) سورة العلق

- ١٤ أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ ٦٤

(١٠٧) سورة الماعون

- ٤ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ٣٧

٣٧	الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ	٥
٣٧	الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ	٦
٣٧	وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ	٧

فهرس الأحاديث

أ-

- | | | |
|----|--|--------------------------------|
| ٦٣ | آمنت بك ولوضرت عنقي
إذا أردت أن تركع فقل وأنت | الإمام علي (ع):
الباقر (ع): |
| ٦٣ | مُنْتَصِبَ اللَّهِ أَكْبَر... | |
| ٧٥ | إذا رفعت رأسك من آخر سجدة في الصلاة... | الكاظم (ع): |
| ٥٥ | إذا سألت عن شيء ففرغ قلبك لتفهم... | الكاظم (ع): |
| ٨٦ | إذا سلمت فارفع يديك بالتكبير ثلاثاً | الباقر (ع): |
| | إذا صلى أحدكم فنسي أن يذكر محمدًا | الصادق (ع): |
| ٧٥ | وآله في صلاته ... | |
| | إذا فرغ العبد من الصلاة ولم يسأل | النبي (ص): |
| ٨٦ | الله حاجته ... | |
| ٥٩ | إذا كثرت همومي | النبي (ص): |
| ٩٢ | ارفع رأسك يا موسى وأمر يدك موضع سجودك ... | حديث قدسي: |
| ٩٠ | أسألك الرضا بالقضاء وبرد العيش بعد الموت | الجواد (ع): |
| ٣٣ | أفضل الأعمال أحمرها | النبي (ص): |
| ٤٦ | اقرأ يا محمد نسبة ربك قل هو الله أحد | حديث قدسي: |

- أكثر السجود فإنه يحط الذنوب كما تحت النبي (ص)
- ٦٦ الريح ورق الشجر
- ٣٤ الا خلاص سرّ من سرّي أودعه في قلب من احببته حديث قدسي :
- ٧٤ اللهم أمت الباطل وأقم الحق اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ... عن المعصوم (ع) :
- ٨٩ اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ... النبي (ص) :
- ٦٥ ألهني عنها النار الكبرى عليّ بن الحسين (ع) :
- ٥٦ أمرني جبرئيل أن أقرأ القرآن قائماً ... النبي (ص) :
- إنّ الأرض التي يسجد عليها المؤمن يضيئ نورها إلى السماء النبي (ص) :
- ٦٨ أن الإقرار بإمامة أهل البيت عليهم السّلام في الخبر :
- ٨٨ هو الجنة ...
- إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون علي بن الحسين (ع) :
- ٤٧ في آخر الزمان أقوام متعمقون ...
- أنّ الرجلين من أمتي يقومان في الصلاة النبي (ص) :
- ٢٢ وركوعهما وسجودهما واحد ...
- أنّ رسول الله (ص) أبصر رجلاً يعبث الامام علي (ع) :
- ٥٩ بلحيته في صلاته ...
- أنّ رسول الله (ص) كان في الصلاة والى جانبه في الخبر :
- ٢٥ الحسين بن علي (ع) ...
- ٩١ أن سجدة الشكر من ألزم السنن وأوجبها ... الحجة (ع) :
- أنّ السلام والتحية والرحمة والبركات حديث قدسي :
- ٧٧ أنت وذريتك
- ٦٢ أنّ العبادة العظمى هي الركوع والسجود عن المعصوم (ع) :

- ٨٦ الصادق (ع): إن كنت على وضوء فأنت معقب
الصادق (ع): أن من تمام الصوم إعطاء الزكاة
- ٧٥ كالصلاة على النبي (ص)...
الكاظم (ع): أن من وجوب حقنا على شيعتنا أن لا يثنوا أرجلهم من صلاة الفريضة ...
- ٩٠ الإمام علي (ع): أن منهم سجوداً لا يركعون
وركوعاً لا ينتصبون ...
- ٥٦ الكاظم (ع): أن النبي (ص) لما أُسري به إلى السماء
قطع سبعة حجب ...
- ٢٢ علي بن الحسين (ع): وأنا بعد أقل الأقلين وأذل الأذلين ...
الإمام علي (ع): أنا جيك ياسيدي كما يناجي العبد
- ٩٢ الذليل مولاه ...
الصادق (ع): إنا نأمر صبياننا بتسبيح فاطمة (ع)
- ٨٧ كما نأمرهم بالصلاة
النبي (ص): إنها الأعمال بالنيات ...
- ٣٠ الإمام علي (ع): إنما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس ...
الرضا (ع): أنه إنما صارت التكبيرات في أول الصلاة
- ٧٥ سبعا لأن أصل الصلاة ...
النبي (ص): إنه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه
- ٥٩ الصادق (ع): إنني كنت أمهد لأبي فراشه فانتظره
حتى يأتي ...
- ٩٤ الإمام علي (ع): إنني لأكره للرجل أن أرى جبهته
جلحاء ليس فيها أثر السجود
- ٦٨ أول من سجد لله شكراً وأول من وضع
في الخبز:

- ٩٢ وجهه على الأرض ...
- ٦٨ علي بن الحسين (ع): أين السمة في الوجه؟ أين أثر العبادة ...
- ب-
- ٥٨ بهم قام الكتاب وبه قاموا الإمام علي (ع):
بينما أمير المؤمنين (ع) قاعد ومعه الصادق (ع):
- ١١ ابنه محمد إذ قال يا محمد ...
- ت-
- ٧٨ التسليم علامة الأمن وتحليل الصلاة ... الصادق (ع):
- ث-
- ٨٦ ثلاث أوقات لا يحجب فيها الدعاء عن الله ... الصادق (ع):
- ح-
- حججت فمررت بالمدينة فأتيت قبر رسول الله (ص) في الخبر:
- ٦٧ فسلمت عليه ...
- د-
- ٩٤ دخلت العراق فرأيت واحداً يعاتب صاحبه ... في الخبر:
- ٣٦ دين بلا شك وهوى وعمل بلا سُمْعةٍ ورياء النبي (ص):
- ز-
- رأيت رسول الله (ص) على أعواد الإمام علي (ع):
- ٨٨ هذا المنبر وهو يقول ...
- رأيت رسول الله (ص) يقنت في صلاته الحسين (ع):
- ٧٣ كلها وأنا يومئذ ابن ست سنين
- س-
- ٩٤ سجد وجهي للذي لوجه ربي الكريم الصادق (ع):
- ٦٨ السجود منتهى العبادة من بني آدم الصادق (ع):

-ش-

- الإمام علي (ع): شبهها رسول الله (ص) بالحمّة تكون
 ٩٧ على باب الرجل ...
 ١٤ في الخبر: الشعر الباطل أو الظلم أو الكذب ينقض الوضوء

-ص-

- الباقر (ع): الصحيح يصلي قائماً وقعوداً ، المريض
 ٦٢ يصلي جالساً ...

-ع-

- الإمام علي (ع): عظم الخالق في أنفسهم فصغر مادونه
 ٢٨ في أعينهم
 ٦٦ على أن تعينوني بطول السجود النبي (ص):

-غ-

- الإمام علي (ع): غنى كلّ فقير وعزّ كلّ ذليل وقوة
 ٦٠ كلّ ضعيف ...

-ف-

- الإمام علي (ع): فاعل الخير خير منه
 ٦٩ فان قال فلم جعل التسليم تحليل الصلاة
 ٧٧ ولم يجعل بدلها تكبيراً ...
 الإمام علي (ع): فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن
 ٨ يكونوا رأوه ...
 ٢٥ الصادق (ع): فصارت سنة
 عليك بالدعاء وأن تقول عقيب كلّ
 ٩١ صلاة اللهم صلّ ...
 ٢٨ الإمام علي (ع): فهم والجنة كمن قد رآها فهم فيها منعمون ...

-ق-

- الإمام علي (ع): قال رسول الله (ص) لا عمل إلا بنية... ٢٩
 الإمام علي (ع): قد أعدوا الكلّ حقّاً باطلاً ولكلّ
 قائم مائلاً ٥٨
 عن المعصوم (ع): القلب السليم الذي يلقي ربه وليس
 فيه أحد سواه ٣٦

-ك-

- الصادق (ع): كان أمير المؤمنين (ع) يبرأ من القدرية
 في كل ركعة... ٧٦
 في الخبر: كان بين عيني عليّ بن الحسين السجّاد (ع) سجّادة
 كأنها ركبة عين ٦٧
 الصادق (ع): كذبوا فإنّ دين الله عزّ وجلّ أعزّ من
 أن يُرى في النوم ١٦
 الإمام علي (ع): كلّ قائم في سواه معلول ٤٠
 الإمام علي (ع): كلّ قويّ غيره ضعيف وكلّ مالك غيره مملوك... ٦٠

-ل-

- علي بن الحسين (ع): لا إله إلا الله حقّاً حقّاً... ٦٧
 الصادق (ع): لا تقلن في ركوعك وسجودك أنّ أقلّ من
 ثلاث تسيّحات... ٦٣
 النبي (ص): لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ٣٩
 عن المعصوم (ع): لا صلاة لمن لم يُقم صُلبه ٥٧
 النبي (ص): لا عمل إلا بنية ولا عبادة إلا بيقين... ٢٩
 الصادق (ع): لأنه تحليل الصلاة... لأنّ الملك
 الموكّل الذي يكتب الحسنات... ٧٧

- ١٤ في الخبر: لا ينقض الوضوء إلا النوم أو الحدث ...
الصادق (ع): لَمَّا أمر الله عز وجل هذه الآيات أن يهبطن
- ٨٩ الى الأرض ...
النبي (ص): لَمَّا أن وسوس الشيطان إلى آدم (ع) دنا
- ١٣ من الشجرة ...
الصادق (ع): ليس بين الايمان والكفر إلا قلة العقل ...
- ٣٤ ليس يعني أكثركم عملاً ولكن أصوبكم عملاً ...
الصادق (ع):
- ٣٢ -م-
- الصادق (ع): ما أبرز عبديده إلى الله العزيز الجبار
- ٧٢ إلا استحيى الله ...
- ٣٤ ما بين الحق والباطل إلا قلة العقل ...
الصادق (ع): ما تروي هذه الناصبة ...
- ١٦ ما تضعف بدن عما قويت عليه النية
الصادق (ع): ما عالج الناس شيئاً أشد من التعقيب
- ٨٦ ما عبد الله بشيء من التمجيد أفضل من
عن المعصوم (ع): تسبيح فاطمة (ع) ...
- ٨٧ ما من مسلم يتوضأ فيقول عند وضوئه
الإمام علي (ع): سبحانك اللهم ...
- ١٣ مربي النبي (ص) رجل وهو يعالج بعض حجراته
الصادق (ع): فقال له رسول الله (ص) ...
- ٦٦ من أدى لله تعالى مكتوبة فله في أثرها
النبي (ص): دعوة مستجابة
- ٨٦ من أراد الله بدأ بكم
عن المعصوم (ع): من أراد أن يعلم ماله عند الله فلينظر ماله عنده
- ٥١
- ٨٥

النبي (ص): من أصبح من أمتي وهمته غير الله فليس من الله ٨٥

الصديق (ع): من ترك القنوت متعمداً فلا صلاة له ٧٣

عن المعصوم (ع): من سبَّح تسبيح فاطمة (ع) فقد ذكر الله

الذكر الكثير ٨٧

الصديق (ع): من صلى صلاة فريضة وعقب الى أخرى فهو

ضيف الله... ٨٦

النبي (ص): من صلى صلاة لم يصل فيها عليّ وعلى أهل بيتي... ٧٥

النبي (ص): من قرأ آية الكرسي عقيب كل فريضة تولى

الله جلّ جلاله... ٨٧

-ن-

الصديق (ع): نيّة المؤمن خير من عمله ٣٣

-ه-

النبي (ص): هذه ستّ خصال تحتاج الى ستّ خصال إذا أردت... ٦٧

-و-

الامام علي (ع): وتأويل قولك السلام عليكم ورحمة الله

وبركاته ترحم عن الله... ٧٧

في الخبر: وكانت مواضع سجوده (ع) كمبارك البعير ٦٧

الإمام علي (ع): وكمال توحيده الإخلاص له ١٩ -

النبي (ص): وليكن لك في كلّ شيء نيّة حتى في النوم والأكل ٣٠

الإمام علي (ع): وما جالس هذا القرآن أحد إلا قام

عنه بزيادة... ٥٨

-ي-

الصديق (ع): يا حفص إنها والله النحلة التي قال الله

عز وجل لمريم (ع)... ٦٨

- ٩٣ علي بن الحسين (ع): يا سعيد أفزعت... هذا التسبيح الأعظم
- ٦٦ النبي (ص): يا عبد الله أعتنا بطول السجود
- الإمام علي (ع): يا محمد اتني باناء فيه ماء أتوضأ
- ١٢ منه للصلاة
- ٧٣ حديث قدسي: يا محمد إذا ما أنعمت عليك فسم باسمي...
- ٢٣ الإمام علي (ع): يا هذا أتعرف تأويل الصلاة...

فهرس المحتويات

المدخل

- ٤ الدليل العقلي على وجود السرّ للعبادة
٥ الدليل النقلي على ذلك

الفاحة

في أسرار مقدّمات الصلاة

- ١١ رواية البرقي في الطهارة
١٢ فقه الحديث
١٣ حديث نبويّ في سرّ الوضوء
١٤ فقه الحديث
١٦ رواية ابن أذينة وفقهها
١٧ أسرار الطهارة التراية
١٨ سرّ لزوم الطهارة عن الخبث
١٨ سرّ الوقت واستقبال القبلة
٢٢ الصلة الأولى: في أسرار التكبيرات الافتتاحية
٢٣ حديث جابر بن عبدالله الأنصاري

- ٢٤ فقه الحديث
- ٢٥ الجهات المُلْكِيَّة للتكبيرات السبع
- ٢٦ السبب التشريعي للتكبيرات السبع
- ٢٩ الصلَّة الثانية: في سرِّ النِّيَّة
- ٢٩ بيان المراد من النِّيَّة
- ٣٠ الوجه في تثليث العبادة والعباد
- ٣١ هل قصد سوى الله مبطلٌ للصلاة؟
- ٣٣ معنى «نِّيَّة المرء خير من عمله»
- ٣٣ سرّ كون نِّيَّة الكافر شرّاً من عمله
- ٣٤ رواية حذيفة بن اليمان في الإخلاص
- ٣٥ القلب السليم وبيان معناه
- ٣٩ الصلَّة الثالثة: في سرِّ القراءة
- ٣٩ الشاهد على أنَّ المقروء له سرّ
- ٤٠ أسرار سورة الحمد
- ٤٥ أنحاء النجوى
- ٤٦ أسرار السورة بعد الحمد
- ٤٧ ماورد في شأن سورة التوحيد
- ٤٧ معنى التعمّق والمتعمّقون
- ٥٠ ماورد في شأن سورة القدر
- ٥١ القراءة في غير الأوليين وأسرارها
- ٥٥ الصلَّة الرابعة: في سرِّ القيام والركوع والسجود
- ٥٥ نبذٌ من حديث المعراج
- ٥٦ سرّ القيام
- ٥٩ أسرار الركوع والسجود

٦٣	الميز بين الركوع والسجود
٦٤	الاهتمام بالسجود والاعتداد به
٦٦	الحث على طول السجود وسره
٧٢	الصلة الخامسة: في سر القنوت والتشهد والتسليم و...
٧٣	سر الاهتمام بالقنوت
٧٤	تأويل التشهد وكيفية الجلوس فيه
٧٥	سر الصلاة على أهل البيت في التشهد
٧٥	تأويل أدب القيام من السجدة
٧٦	الذكر حال القيام من الجلوس وسره
٧٧	أسرار التسليم

الخاتمة

في أسرار تعقيبات الصلاة

٨٣	سر احتفاء الصلاة بالدعاء أولاً وآخرأ
٨٥	عدم تعيين أمد خاص للتعقيب
٨٧	فضل التكبيرات وسر تكرارها
٨٧	تسبيح الزهراء عليها السلام وفضله
٨٨	فضل قراءة آية الكرسي بعد الصلاة
٩٠	أدعية مأثورة وأسرارها
٩١	سجدة الشكر فضلها وتأويلها
٩٣	التسبيح الأعظم وتأثيره
٩٤	من تأسى بالمعصومين عليهم السلام في طول السجود
٩٧	كون صلاة الجمعة مصداقاً كاملاً للذكر
٩٨	الحث على الاهتمام بأمر الصلاة

الفهارس

- | | |
|-----|-------------------|
| ١٠٣ | ١- فهرس الآيات |
| ١١١ | ٢- فهرس الأحاديث |
| ١٢١ | ٣- فهرس المحتويات |



الحمد لله وصلى الله على محمد نبي الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية
بقم المشرقة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة وإحياء التراث الاسلامي ، وإليكم
سرداً لبعض منشوراتها:

من الكتب التي تم طبعها

- * أحاديث المهدي
- مع «البيان في أخبار صاحب الزمان»
- محمد الكنجي الشافعي
- الاختصاص
- الشيخ المفيد
- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان (ج ١ و ٢)
- العلامة الحلبي
- الأمالى
- الشيخ المفيد
- الإمام الصادق (ع) (ج ١ و ٢)
- الشيخ محمد حسين المظفر
- إيضاح الاشتباه
- العلامة الحلبي
- مبحاث في الاصول، وتشمل على:
- الشيخ محمد حسين الإصفهاني
- أ- اصول على النهج الحديث
- ب- الطلب والإرادة
- ج- الاجتهاد والتقليد
- مبحاث في الفقه، وتشمل على:
- أ- صلاة الجماعة
- ب- صلاة المسافر
- ج- الإجارة
- العلامة الطباطبائي
- * بداية الحكمة

السيد علي الاسترابادي

الشيخ الطوسي

ابن شعبة الحراني

الشيخ ضياء الدين العراقي

الشيخ أبي الصلاح الحلبي

الشيخ الصدوق

القاضي ابن البراج

المولى عبدالله اليزدي

الشيخ يوسف البحراني

المحقق الكركي

الفاضل القاطيني

المقدس الأردبيلي

الفاضل الشيباني

الشيخ الصدوق

الشيخ الطوسي

الشيخ عبد الكريم الحائري

الشهيد الأول

الشهيد الصدر

السيد المرتضى عَلم الهدى

محمد الرازي الدولابي

الشيخ أحمد بن علي النجاشي

الشيخ الطوسي

السيد محمد الفشاركي

* تأويل الآيات الظاهرة

* التبيان في تفسير القرآن

* تحف العقول عن آل الرسول (ص)

* تعلية استدلالية على العروة الوثقى

* تقريب المعارف في الكلام

* التوحيد

* جواهر الفقه

* الحاشية على تهذيب المنطق

* الحدائق الناضرة (ج ١-٢٥)

* الخراجيات، وتشمل على:

أ- قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج

ب- السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج

ج- رسالتان في الخراج

د- رسالة في الخراج

* الخصال

* الخلاف

* درر الفوائد

* الدروس الشرعية في فقه الامامية (ج ١)

* دروس في علم الاصول (ج ١ و ٢)

* الذخيرة في علم الكلام

* الذرية الطاهرة

* رجال النجاشي

* الرسائل العشر

* الرسائل الفشاركية

* مجمع الفائدة والبرهان (ج ١-١٢)

في شرح إرشاد الأذهان

* المحجة البيضاء (دورة كاملة)

* مختلف الشيعة (ج ١-٦)

* معادن الحكمة (ج ١ و ٢)

* معالم الدين وملاذ المجتهدين

* معاني الأخبار

* معجم الفروق اللغوية

* المقنعة

* المكاسب والبيع

* المناقب

* منتقى الجمان (ج ١-٣)

* المنقذ من التقليد

* من لا يحضره الفقيه (ج ١-٤)

* منية المريد في آداب المفيد والمستفيد

* المذهب (ج ١-٢)

* المذهب البارع (١-٥)

* الميزان في تفسير القرآن (ج ١-٢٠)

* نهاية الأفكار

* نهاية الحكمة

* نهاية المرام (ج ١ و ٢)

في تنعيم «مجمع الفائدة والبرهان»

* النهاية ونكتها (ج ١-٣)

* نهج البلاغة

* وقعة الطف

المقدس الأردبيلي

الفيض الكاشاني

العلامة الحلي

محمد ابن الفيض الكاشاني

الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني

الشيخ الصدوق

العسكري والهلالي

الشيخ المفيد

الشيخ محمد تقي الآمل

الموفق بن أحمد الخوارزمي

الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني

الحمصي الرازي

الشيخ الصدوق

الشهيد الثاني

القاضي ابن البراج

ابن فهد الحلي

العلامة الطباطبائي

الشيخ محمد تقي البروجردي

العلامة الطباطبائي

السيد محمد العاملي (صاحب المدارك)

الشيخ الطوسي والمحقق الحلي

الامام علي عليه السلام

أبي مخنف