

نَهَائِمُ التَّقِيرِ

فِي مَبْلَحِ الصَّلَاةِ

الجزء الثاني

تَقْرِيرُ الْمَأْفَادِ الْإِمَامِ الْحَقِّقِ
آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدِ حَسْبُ الطُّبَاةِ الْبُرْجُودِيِّ

تَأْلِيفُ: الْفَقِيه الْأَصُولِي
آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الْفَاوِزِ الْكَذْرَانِيِّ

الكتاب
المنتهي

الكتاب المنتهي

نَهَائِمُ التَّقْرِيرِ

فِي مَبْلَحِ الصَّلَاةِ

تَقْرِيرُ الْمَأْفَادَةِ الْإِمَامِ الْمُحَقِّقِ
آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدِ حَسْبُ الطَّبَاطِبَائِي الْبُرْجُودِيِّ

تَأَلَّفَ:

سَمَاحَةُ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ الْفَاضِلِ الْفَرَّانِيِّ

(الْجُزْءُ الثَّانِي)

تَحْقِيقٌ وَنَشْرٌ: مَرْكَزُ فِقْهِ الْأَئِمَّةِ الْأَطْهَارِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - قُمْ



نهاية التقرير في مباحث الصلاة ، المجلد الثاني

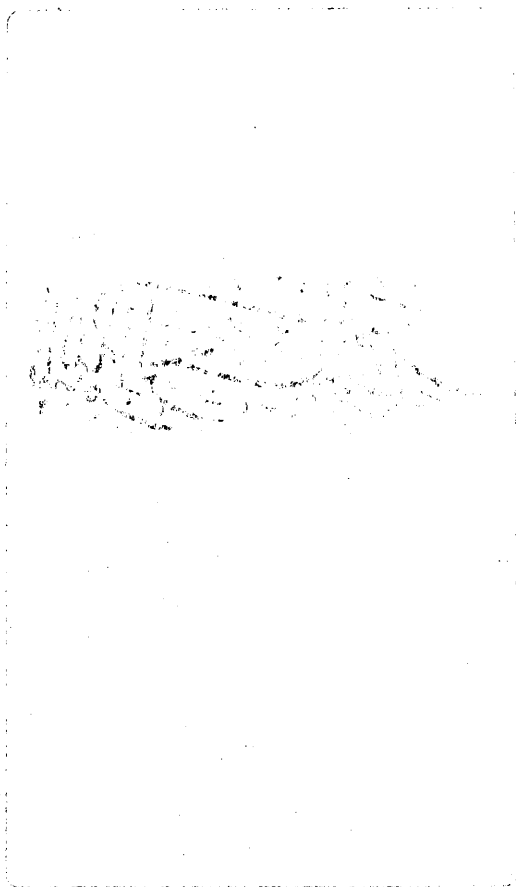
تأليف: سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني مدظله
تحقيق ونشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام
بإشراف: حجة الإسلام والمسلمين الشيخ حسين الوائلي
صفء الحروف: مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام
الإخراج الفني: صلاح الموسوي
الطبعة الثالثة = الأولى المحققة: ١٤٢٠ هـ
المطبعة: بهمن، قم
الكمية: ١٥٠٠ نسخة
السعر: (الدورة الكاملة) ٤٠٠٠ تومان
مركز التوزيع: نشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم

حقوق الطبع محفوظة للمركز الفخفي

شابك: ٩-٣-٩١٩١٥-٩٦٤ (دوره سه جلدی) (3 vol.set) 964 - 91915 - 9 - 3 ISBN:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





المطلب الثاني

في

أفعال الصلاة

Handwritten text, possibly a name or title, in Arabic script.

Handwritten text, possibly a name or title, in Arabic script.

أفعال الصلاة

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

وقد حققنا في موضعه^(١) أنّه يمكن أن يكون للشيء الواحد أبعاد كثيرة، كالماء الواحد، بل يمكن أن يعرض كل واحد منها ضدّ ما يعرض الآخر وحينئذٍ فالأمر المتعلّق بالصلاة ينبسط على تلك الوجودات، بحيث يصير كل واحد منها متعلّقاً لبعض ذلك الأمر وتحقيق الكلام في محله.

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

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

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

غاية الأمر أن ذلك يتحقق بكيفية خاصة ونحو مخصوص عند كل قوم ، والنبي ﷺ قد أبطل جميع الكيفيات ، وبين أن ما يتحقق به ذلك المعنى هي هذه الكيفية المعروفة بين المسلمين ، وهي التي رواها العامة عنه ﷺ ، أنه قال : « صلّوا كما رأيتموني أصلي »^(١).

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

(١) صحيح البخاري ٧ : ١٠٢ ، ح ٦٠٠٨ ، ج ٨ ، ص ١٦٩ ، ح ٧٢٤٦ : السنن الكبرى ٢ : ٣٤٥ ، سنن الدارقطني ١ :

الأوّل من أفعال الصلاة : النية

ثمّ إنهم ذكروا أنّ أوّل أفعال الصلاة النية ، وقد يقال في معناها: أنّها هي الإرادة التي لا بدّ منها في كل فعل اختياريّ ، وأنّ خير بأنّ النية بهذا المعنى ممّا ليس لبيانه ارتباط إلى الشارع أصلاً ، كما هو واضح ، بل المراد منها هو القصد إلى عنوان الصلاة . توضيح ذلك ، إنّ الأفعال على قسمين : قسم لا يتوقف تحقّق عنوان الفعل على كونه مقروناً بقصد ذلك العنوان ، كالأكل والشرب والقيام والقعود وأمثالها ، وقسم يكون تحقّق عنوان الفعل متوقفاً على قصد ذلك العنوان ، كالتعظيم للقادم ، فإنّ مجرد القيام عند قدومه لا يتّصف بعنوان التعظيم ولا يتحقّق به ، بل صدقه يتوقف على قصد التعظيم ، وكونه هو الداعي إلى القيام ، وإلاّ فهو قد يكون لغرض آخر ما عدا التعظيم ، بل قد يكون للسخرية والاستهزاء ، وهذا القسم هو المسمّى بالعناوين القصديّة ، وله مصاديق كثيرة في أبواب الفقه ، ولا يختصّ بالعبادات ، بل له مصاديق في التوصليات ، كما أنّه لا يختصّ بما إذا كان متعلّقاً للأمر ، لأنّ أكثر المعاملات بل جميعها من هذا القبيل .

العناوين القصديّة:

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

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

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

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

ومنها: «أفعال الحجّ».

ومنها: «الصوم»، فإنّ قوله: «من لم يبيّت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له»^(١)، ناظر إلى أنّ تحقّق عنوان الصوم متوقف على بيتوته من الليل، وإرادة إيجاد الصوم منه.

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

(١) سنن النسائي ٤: ٢٠١ ب ٦٨؛ السنن الكبرى للبيهقي ٤: ٢٠٢ - ٢٠٣.

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

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن من العناوين القصدية عنوان الصلاة، فإن مجرد الإتيان بصورتها مع الغفلة عن عنوانها وعدم القصد إليه لا يكفي في حصولها كما هو واضح. وكما يجب القصد إلى عنوان الصلاة في جميع الصلوات الواجبة والمندوبة، كذلك يجب القصد إلى الأنواع الواقعة تحت هذا الجنس، فيجب في الظهرين مثلاً القصد إلى عنوان الظهرية والعصرية، ولا يكفي في تحققهما مجرد التقدم والتأخر، وإلا لما كان وجه لما دلّ على شرطية الإتيان بالظهر للعصر، وإنه يجب الإتيان بالظهر أولاً، ثم الإتيان بالعصر، إذ لو كانت الصلاة الواقعة أولاً متعينة للظهر ولو لم يقصد بها عنوان الظهرية لما كان المكلف قادراً على الإتيان بالعصر مقدماً على الظهر، حتى يكون الإتيان بالظهر من شرائط تحقق العصر كما هو واضح.

وأيضاً لو كان مجرد التقدم كافياً في تحقق عنوان الظهرية، لما كان وجه لما دلّ على أنه لو صلى صلاة العصر بتخيّل أنه أتى بصلاة الظهر، فانكشف الخلاف، وإنه لم يصلّ الظهر بعد، فإن كان في الأثناء يجب العدول إلى الظهر، وإن كان بعد الفراغ يجب الإتيان بصلاة الظهر، ويميزه ما فعل عن صلاة العصر، ووجه دلالة على المقصود واضح.

ويجب أيضاً القصد إلى عنوان الفرض والنفل، لأنهما ليسا عبارة عن مجرد تعلّق الأمر الوجوبي أو الاستحبابي، وإلا لكان المأثّر به أولاً بعد طلوع الفجر من الركعتين متعيناً للفريضة، نظير ما إذا أمر المولى عبده بإعطاء درهم إلى زيد واستحبّ له إعطاء درهم آخر إليه، فإنه يتعيّن إعطاء الدرهم الأول للوجوب، والدليل عليه سقوط الأمر بمجردّه، لأنّ مطلوبه الإلزامي قد حصل، فلا مجال لبقاء الأمر.

وحينئذٍ فلو كان مجرد تعلق الأمر الوجوبي كافياً في تحقق عنوان الفرض، ومجرد تعلق الأمر الاستجابي كافياً في تحقق عنوان النفل من دون حاجة إلى قصد عنوانها، يلزم ما ذكر من تعين المأتي به أولاً بعد طلوع الفجر لفريضة الصبح، كما عرفت في المثال. فانقدح من ذلك أنها عنوانان مفتقران في التحقق إلى القصد إليها.

كما أنه يجب القصد إلى عنوان القضاء والأداء، لكون تميز الصلاة التي لها أربع ركعات مثلاً المأتي بها قضاءً عن صلاة العشاء الفائتة عن صلاة الظهر والعصر الأدائيتين المشتركتين معها في الصورة، إنما هو بالقصد إلى كونها قضاءً عنها، وإلا لما كان وجه للنزاع في تقديم القضاء على الأداء أصلاً كما لا يخفى.

ثم إنه لا يجب القصد إلى عنوان القصر والإتمام وفقاً للمشهور^(١)، لأن القصر عبارة عن مجرد ختم الصلاة في الركعة الثانية، كما أن الإتمام عبارة عن إضافة الركعتين إليها، فلو شرع في الصلاة في مواضع التخيير بنية القصر، ثم أراد الإتمام بعدد الاتيان بركعتين وأتم صحت صلاته، كما أنه لو شرع فيها بنية الإتمام ثم بدّله القصر فقصر لم تبطل صلاته.

وكذلك لا يجب القصد إلى عنوان الانفراد في صلاة الفرادى، ولا عنوان الإمامة في الجماعة بالنسبة إلى الإمام، فإن صلاته كصلاة المنفرد بلا اعتبار خصوصية زائدة فيه أصلاً، خلافاً لأبي حنيفة من العامة^(٢)، فإنه اعتبر في صلاة الامام قصد الإمامة، وأمّا المأموم فيعتبر في صلاته جماعة قصد الإتمام بإمام معين، وإلا لم تصر صلاته جماعة.

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

٤١٥: ٣

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

العدول من الائتنام إلى الانفراد

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلا بأس أن نتعرض للمسألة المعنونة في صلاة الجماعة، وهي أنه هل يجوز العدول من الائتنام إلى الانفراد في أثناء الصلاة أم لا؟ فنقول: لا يخفى أن هذه المسألة ليست معنونة في كتب قدماء أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، لا في الكتب الموضوعة لنقل الفتاوى المتلقاة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم - كأكثر كتب المتقدمين^(١)، فإن المتداول بينهم هو ذكر الروايات بعين ألفاظها في كتبهم الفقهية، من غير تعرض لما هو خارج عن موردنا، واستنباط حكمه منها، ولذا صار ذلك موجباً لطعن العامة عليهم، والنظر إلى فقه الإمامية بعين التحقير، وكان ذلك سبباً لتصنيف الشيخ أبي جعفر الطوسي رحمته الله، كتابه الكبير الموسوم بالمبسوط، كما ذكر ذلك في مقدمته^(٢) - ولا في سائر كتبهم.

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

قال في باب صلاة الجماعة من المبسوط: من فارق الإمام لغير عذر بطلت صلاته وإن فارقه لعذر وتمّ صلاته صحّت صلاته ولا يجب عليه إعادتها^(٣). وقال في الخلاف في باب صلاة الخوف فيما إذا صلى صلاة الخوف في غير الخوف بعد الحكم بصحة صلاة الإمام والمؤمنين على أي وجه وقعت، ونقل الخلاف من بعض العامة ما هذا لفظه: دليلنا أنه ليس على بطلان شيء من هذه

(١) كاللمعة للمفيد والمقنع للصدوق والنهاية للشيخ والفنية لابن زهرة والكافي لأبي الصلاح.

(٢) المبسوط ١: ٢٠١ - ٢٠٢.

(٣) المبسوط ١: ١٥٧.

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

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

ولا يخفى أنّ التمسك بإجماع الفرقة وأخبارهم الظاهر في كون المسألة منصوطة إنّما هو لخصوص المسألة الأولى ^(٣) ، وإن كان ظاهر العبارة خلافه ، وأنّ إجماع الفرقة وأخبارهم قائم على المسائل الثلاث ، لوضوح عدم ورود نصّ بالنسبة إلى ما عدى المسألة الأولى ، ولم يذكر نصّاً على ذلك لا في كتابه الكبير المسمّى بالتهذيب ، ولا في غيره .

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

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

(١) الخلاف ١: ٦٤٨ مسألة ٤٢٠ .

(٢) الخلاف ١: ٥٥٢ مسألة ٢٩٣ .

(٣) وهي : من صلى بقوم بعض الصلاة .

مختاره في الأول التفصيل بين صورة العذر فيجوز، وغيرها فلا يجوز. ثم لم يتعرض لها أحد من الفقهاء المتأخرين عن الشيخ إلى زمان صاحب الوسيلة^(١)، فإنه تعرض لها فيها تبعاً له، حيث عدّ في جملة محظورات الجماعة مفارقة الإمام لغير عذر. هذا، وظاهر جماعة من المحققين كالمحقق^(٢)، والعلامة^(٣)، والشهيد الثاني القول بالجواز مطلقاً. واختار أكثر المتأخرين كصاحبي الحدائق، والمدارك، والراقي في المستند^(٤)، وصاحب المفاتيح^(٥)، وشارحه المحقق البهبهاني^(٦) مطلقاً.

ثم إن القائل بالمنع يمكنه تقرير مختاره بوجوه:

الأول: إن قصد الانفراد لا يؤثر في صيرورة الصلاة فرادى، بل الصلاة المنعقدة جماعة تبقى على حالها إلى آخر الصلاة، سواء عدل عنها بالنية إلى الانفراد، أم لم يعدل، ومقتضى هذا الوجه أنه لو عدل عنها بعد الركعة الأولى تسقط القراءة عنه بالنسبة إلى الركعة الثانية، وكذا يكون شكّه بلا حكم مع حفظ الإمام. وبالجمله: يترتب على صلاته جميع أحكام صلاة المأموم، لأن المفروض عدم تأثير قصد الانفراد أصلاً.

الثاني: إن قصد الانفراد وإن كان موجباً لصيرورة الصلاة فرادى، إلا أن العدول عن الائتمام إلى الانفراد، وجعل الصلاة المنعقدة جماعة على غير ما انعقدت عليه منهي عنه في الشريعة، أو يقال: إن الواجب إدامة الصلاة جماعة وإبقائها على

(١) الوسيلة: ١٠٦.

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

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

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

(٥) بل هو عليه السلام جوزها بشرط العذر، مفاتيح الشرائع: ١/١٢٤.

(٦) نقله عنه في جواهر الكلام: ١٤/٢١.

حالتها الأول، وعدم العدول عما انعقدت عليه من الجماعة إلى الانفراد. ومرجع هذا الوجه إلى أن العدول لا يوجب إلّا مخالفة تكليف تحريمي أو وجوبي، من غير أن تصير الصلاة فاسدة، وإلى هذا الوجه ينظر ما استدلل به الشيخ في الخلاف في عبارته المتقدمة، من عدم الدليل على كون العدول منهيّاً عنه وأنّ الأصل الإباحة، وما ذكره العلامة في بعض كتبه^(١): من أنّ الجماعة فضيلة للصلاة، فبالعدول عنها لا يحصل إلّا ترك الفضيلة في بعض أجزاء الصلاة، ومراده إنّه كما أنّ الجماعة لا تكون واجبة عند الشروع في الصلاة، كذلك لا يجب إبقائها وإدامتها إلى آخر الصلاة.

الثالث: إنّ قصد الانفراد يوجب صيرورة الصلاة فاسدة، فالعدول عن الائتام إلى الانفراد لا يؤثر في مجرّد مخالفة حكم تكليفي، من الحرمة، أو الوجوب، بل يؤثر في فساد الصلاة وبطلانها، وإلى هذا يرجع ما استدلل به بعض القائلين بالمنع^(٢)، من أنّه ليس في الشريعة صلاة مركّبة من الجماعة والفرادى، فالعدول منها إلى الانفراد تشريع محض، فلا تقع صحيحة.

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

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

(١) تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧١.

(٢) مدارك الاحكام: ٤/ ٣٧٩.

وأما في غير هذه الصورة فلا يجري، بل مقتضاه صحة الصلاة، لأن المفروض أن بطلانها ليس لمجرد العدول من الجماعة إلى الانفراد، بل لإخلاله بوظيفة المنفرد، والمفروض عدمه في غير تلك الصورة.

هذا، ويرد على الوجه الأول - وإن كان هذا الوجه لا يستفاد من كلام المانعين - أنه لا معنى لكون قصد الانفراد مؤثراً في صيرورة الصلاة فرادى، ولا يقول به القائل بالجواز أيضاً، حتى يورد عليه بأن الاستصحاب يقتضي عدم التأثير، بل لأنه لما كانت صيرورة الصلاة جماعة تحتاج إلى قصد الاقتداء، وجعل الصلاة تبعاً لصلاة الإمام كما عرفت.

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

هذا، لو أريد عدم التأثير، وبقاء الصلاة جماعة، كما هو الظاهر منه بل صريحه، وأما لو أريد بأن قصد الانفراد لا يؤثر في صيرورة الصلاة فرادى، كما أنه لا يوجب بقاء الجماعة، فهذا يرجع إلى أن قصد الانفراد يوجب بطلان الصلاة، كما هو مقتضى الوجه الثالث والرابع.

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

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

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

وقد ورد النصّ في بعض موارد، كال تسليم قبل الإمام، فيما لو أطال التشهد، وعرض للمأموم حاجة. وقد روي أنّ النبي ﷺ صلى بطائفة يوم ذات الرقاع ركعة، ثمّ خرجت من صلاته وأتمت منفردة^(١).

وعن جابر قال: كان معاذ يصليّ مع رسول الله ﷺ العشاء ثمّ يرجع إلى قومه فيؤمّهم، فأخّر النبي ﷺ صلاة العشاء فصلّى معه ثمّ رجع إلى قومه فقرأ سورة البقرة فتأخّر رجل فصلّى معه وحده، فقبل له: نافقت يا فلان فقال: ما نافقت ولكن لأتّين رسول الله ﷺ فأخبره فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له فقال له: أفتان أنت يا معاذ؟ مرّتين ولم ينكره النبي ﷺ^(٢).

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

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

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

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

والبطلان حينئذٍ يبتني على أن تكون الجماعة وصفاً لمجموع الصلاة دون الأجزاء، كما أن القول بالجواز مبني على أن تكون الجماعة وصفاً لكل جزء من أجزاء الصلاة مستقلاً، فاللازم في هذا المقام النظر في هذا المعنى، وأن الجماعة التي توجب الفضيلة للصلاة، هل هي وصف لمجموع الصلاة - بمعنى أن الصلاة التي وقعت بتأثير جماعة يزيد ثوابها على الصلاة منفرداً بخمسة وعشرين درجة، كما ورد في النبوي الشريف^(١) - أو أنها وصف لكل جزء من أجزاء الصلاة؟، بمعنى أن وقوع القراءة مثلاً جماعة لا يتوقف على وقوع غيرها كذلك، فكل جزء وقع جماعة فهو يزيد على هذا الجزء، لو وقع فرادى، بخمسة وعشرين درجة.

ولا يخفى أن النزاع في هذه المسألة ليس مبنياً على أن وصف الجماعة هل له مدخلة في حقيقة الصلاة؟ بمعنى أن صلاة الجماعة والفرادى نوعان من طبيعة الصلاة - كصلاة الظهر والعصر - أو أنها وصف عارض لبعض الأفراد التي توجب أفضليته، كوقوعها في المسجد مثلاً؟

وذلك لأن النزاع جارٍ ولو بناءً على الوجه الثاني، لما عرفت من أن مرجع البحث إلى أن الجماعة وصف لمجموع الصلاة أو لكل جزء منها، وهذا لا يتوقف على الوجه الأول أصلاً، بل نقول: إنه لا وجه للالتزام بأن صلاة الجماعة والفرادى نوعان من طبيعة الصلاة، ولم يظهر من أحد الالتزام به، بل الظاهر هو الوجه الثاني، والنزاع إنما وقع بناءً عليه.

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

(١) سنن ابن ماجه ١: ٢٥٨ - ٢٥٩ ب ١٦؛ سنن الترمذي ١: ٢٥٥ ب ٤٧؛ صحيح البخاري ١: ١٧٩ ب ٣٠، ح ٦٤٥.

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

كما أنه بناءً على هذا القول يجوز الاقتداء في صلاة واحدة بأشخاص متعددة، فيجوز الاقتداء في القراءة مثلاً بزيد، وفي الركوع بعمر، وفي السجود ب بكر، وهكذا، وأيضاً فاللازم على هذا القول أن يكون اتصاف كل جزء من أجزاء الصلاة بوصف الجماعة موقوفاً على قصد الائتمام بالنسبة إلى ذلك الجزء.

فعند الشروع في كل جزء يلزم أن يكون قصد الاقتداء فيه مقارناً للشروع في الإتيان به، لو أراد صيرورته جماعة، لما عرفت من أن تحقق عنوان الاقتداء متوقف على القصد إليه، وبدونه تصير الصلاة فرادى، وإن لم يقصد ذلك، لأنه ليس إلا مجرد عدم وقوع الصلاة جماعة.

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

ثم إن التعبير بالعدول من الجماعة إلى الانفراد - كما وقع في أكثر العبارات - أو بنقل النية - كما وقع من الشيخ في عبارة الخلاف^(١) - ربما يؤدي كون الجماعة وصفاً لمجموع الصلاة، إذ بناءً على القول الأول لا يصدق العدول ولا النقل كما لا يخفى.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ثم إنّ هنا وجهاً قوياً يمكن أن يستدلّ به للقول بالجواز، وهو: إنّ يستفاد من دعوى الشيخ في الخلاف اتفاق أصحابنا الإمامية على جواز العدول^(١)، بأنّ ذلك كان متداولاً بين الناس في مقام العمل، بحيث لم يكن فيهم التزام بإدامة الجماعة أصلاً، وإلا فلو فرض خلافه والناس كانوا ملتزمين بذلك، فلا يبقى وجه لادعائه بجواز العدول إلى الأصحاب في مقابل العامة، بل لم يكن وجه لذكر المسألة في كتاب الخلاف الذي بناؤه فيه على ذكر المسائل الخلافية بين المسلمين كما لا يخفى.

نعم هنا شيء ربما يمنع من القول بالجواز، وهو أنّه قد عرفت أنّ القول بالجواز في المسألة مبني على أن تكون الجماعة وصفاً لأجزاء الصلاة، وقد عرفت أيضاً أنّ لازم هذا المبنى كما يجوز العدول من الائتلاف إلى الانفراد، كذلك يجوز نقل النية إلى الجماعة، مع أنّه لا يجوز عند الأصحاب عدا الشيخ في الخلاف، فإنّه أفتى بالجواز في المسألتين، وكذا صاحب الجواهر^(٢)، فإنّه يظهر منه تقوية القول بالجواز.

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

(١) الخلاف: ١/ ٥٥٢ مسألة ٢٩٣.

(٢) جواهر الكلام: ١٤/ ٢٣.

(٣) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤٥٥.

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

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

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

ثم إنه قد يستدل على المنع كما في المدارك^(١) وغيره، بصحيفة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام. وقد سأله عن إمام أحدث فانصرف ولم يقدم أحداً ما حال القوم؟ قال عليه السلام: «لا صلاة لهم إلا بإمام»^(٢).

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

(١) مدارك الأحكام ٤: ٣٧٨.

(٢) الفقيه ١: ٢٦٢ ح ١١٩٦، التهذيب ٣: ٢٨٣ ح ٨٤٣، الوسائل ٨: ٤٢٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٧٢ ح ١.

لا أن صحة الصلاة متوقفة عليه، فالرواية لا تدلّ على المنع في المقام. تنبيه: قد أشرنا فيما سبق إلى أن النزاع في المسألة ليس مبنياً على كون الجماعة والفرادى نوعين متغايرين، أو فردين من نوع واحد، بل النزاع يجري ولو قلنا بالثاني، فإنه وإن كانت الجماعة بناءً عليه وصفاً عارضاً لبعض الأفراد يوجب أفضليته على سائر الأفراد، وليست لها مدخلة في قوام الصلاة وحقيقتها، نظير وقوعها في المسجد، إلا أنها باعتبار كونها من العناوين القصدية المتوقفة على القصد، قد وقع النزاع في جواز العدول عنها إلى الانفراد. وهذا بخلاف سائر الأوصاف العارضة لبعض الأفراد، كوقوعها في المسجد، فإنه لم يقع خلاف من أحد في أنه يجوز أن يقع بعض الأجزاء خارج المسجد بعد وقوع البعض الآخر فيه أو قبل وقوعه، وليس ذلك إلا لعدم كونها من العناوين القصدية حتى يجري فيها النزاع.

لو انكشف الخلل في صحة صلاة الجماعة

إنّ من المسائل المتفرّعة على ما ذكرنا - من كون الجماعة عنواناً قصدياً - مسألة أخرى مذكورة في باب الجماعة أيضاً، وهي أنّه لو نوى الاقتداء وجعل صلاته مرتبطة بصلاة الإمام بسبب القصد، ثمّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر في صحة الصلاة جماعة، أو تحقّق بعض ما اعتبر عدمه فيها كذلك، كما إذا انكشف وجود الحائل بينه وبين الإمام، أو بين صفوف المأمومين، أو عدم الاتصال به، أو كون موضع الإمام أعلى من محلّ المأموم، وغير ذلك ممّا اعتبر في صحة الجماعة وجوداً أو عدماً، فهل يكون ذلك مضرّاً بصحة الجماعة فقط، أو يوجب بطلان الصلاة من رأس؟ وبعبارة أخرى، هل تكون تلك الأمور معتبرة في تحقّق الاقتداء - بمعنى أن مجرد قصد الاقتداء لا يوجب تحقّقه لو لم تكن هذه الأمور متحققة، فكما أنّه يتوقف

على القصد، كذلك يتوقف عليها - أو أن تحقق عنوان الاقتداء لا يتوقف إلا على مجرد القصد، وهذه الأمور معتبرة في صحة الصلاة بعد اتصافها بأنها صلاة المقتدى، لا في صدق الاقتداء؟

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

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

فنقول: إن في المسألة وجهين بل قولين، ربما يستفاد من كلام الفقهاء المتقدمين والمتوسطين القول بالبطلان^(١)، كما أن المشهور بين المحققين من المتأخرين هو القول بصحة الصلاة فرادى^(٢)، ويمكن أن يستظهر القول الأول من بعض الأخبار الدالة على اعتبار تلك الأمور، مثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في مسألة الحائل، حيث قال عليه السلام: «إن صلى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام وأي صف كان أهله يصلون بصلاة إمام وبينهم وبين الصف الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس لهم تلك بصلاة فإن كان بينهم سترة أو جدار

(١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٦ والمبسوط ١: ١٥٥-١٥٦؛ الوسيلة: ١٠٦؛ المذهب ١: ٧٩ و ٨١؛ السرائر ١: ٢٨٣ و ٢٨٩؛ الغنية: ٨٨؛ الكافي في الفقه: ١٤٤؛ شرائع الإسلام ١: ١١٢-١١٣؛ نهاية الأحكام ٢: ١٢٢ و ١٢٤.

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

فليس تلك لهم بصلاة...»^(١).

فإنّ ظاهره نفي حقيقة الصلاة مع وجود الحائل بين الإمام والمأموم، أو المأمومين بعضهم مع بعض، لأنني صحة الجماعة فقط، ومثله في الدلالة على ذلك خبر السكوني الوارد فيما لو صلى اثنان فقال: كل منهما كنت إماماً أو قال كنت مأموماً حيث روى «عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك وقال الآخر: أنا كنت إمامك فقال: صلاتهما تامة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت أنتم بك؟ قال: فصلاتها فاسدة وليستأنفا»^(٢).

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

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

(١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤؛ الكافي ٣: ٣٨٥ ح ٤؛ التهذيب ٣: ٥٢ ح ١٨٢؛ الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاة الجماعة

ب ٦٢ ح ٢ وص ٤٠٧ ب ٥٩ ح ١.

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

الجماعة ب ٢٩ ح ١.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٦٥٥.

فليس تلك لهم بصلاة...»^(١).

فإنّ ظاهره في حقيقة الصلاة مع وجود الحائل بين الإمام والمأموم، أو المأمومين بعضهم مع بعض، لاني صحة الجماعة فقط، ومثله في الدلالة على ذلك خبر السكوني الوارد فيما لو صلى اثنان فقال: كل منهما كنت إماماً أو قال كنت مأموماً حيث روى «عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك وقال الآخر: أنا كنت إمامك فقال: صلاتها تامة. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت أئتم بك؟ قال: فصلاتها فاسدة وليستأنفا»^(٢).

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

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

(١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤: الكافي ٣: ٣٨٥ ح ٤؛ التهذيب ٣: ٥٢ ح ١٨٢؛ الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاة الجماعة

ب ٦٢ ح ٢ و ص ٤٠٧ ح ٥٩ ح ١.

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

الجماعة ب ٢٩ ح ١.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٦٥٥.

ثم لا يخفى أن ما ورد في صحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها فيما لو انكشف كون الإمام فاقداً لشروط الإمامة، مثل ما ورد فيما صلى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ثم ظهر كونه يهودياً من عدم وجوب الإعادة^(١)، لا يدل على الصحة في المقام، وإن فقدان الشرط لا يضر بصحة الصلاة، وذلك لأن الشرط ليس هو الإسلام الواقعي، بل إحرازه بالأمانة أو بالأصل، والمفروض تحققه في مورد الرواية.

وبالجملة: فالنزاع في المقام إنما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، والمفروض في الرواية تحققه، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام، مع أن الظاهر تحقق الاختلال بوظائف المنفرد في الرواية ولو نادراً، إذ يبعد عدم تحققه مع بعد المسافة بين خراسان وبغداد، وطول المدة في الطريق، خصوصاً في الأزمنة السابقة، وحينئذٍ فلا يجوز التمسك بها للمقام بعد كون البطلان في صورة الاختلال بوظائف المنفرد مورداً للاتفاق هناكما عرفت.

وقد انقدح من جميع ما ذكرنا أن القدر المستيقن وإن كان هو اعتبار الأمور المعتمدة في صحة الجماعة في تحقق أصل الاقتداء، لا في صحة صلاة المقتدي إلا أنك عرفت ظهور بعض الأخبار في البطلان، فيما لو انكشف الخلاف، فالأحوط إعادة الصلاة واستئنافها.

ثم إنك عرفت أن الصلاة من العناوين القصدية التي لا ينصرف العمل المشترك إلى بعضها إلا بالنية، فاعلم أن هذا القصد معتبر حين الشروع في العمل، إذ مجرد كونه قاصداً سابقاً لأداء الدين مثلاً لا يوجب صرف العمل إلى ذلك العنوان، وكذا الحكم في جميع العناوين القصدية التي منها عنوان الصلاة.

(١) الكافي: ٣/ ٣٧٨ ح ٤؛ التهذيب: ٣: ٤٠ ح ١٤١؛ الفقيه: ١: ٢٦٣ ح ١٢٠؛ الوسائل: ٨/ ٣٧٤ أبواب صلاة الجماعة ب ٣٧ ح ١ و ٢.

اعتبار قصد القرية في الصلاة

إنَّ قصد القرية من الأمور المعتمدة في الصلاة زائداً على القصد إلى عنوانها، توضيح ذلك: إنَّه لا إشكال في أنَّ كلَّ فعل اختياري صادر عن الفاعل المختار لابدَّ أن تسبقه الإرادة، بخلاف الأفعال الطبيعية الصادرة من فاعليها، بمقتضى طبيعتها من غير شعور ولا إرادة، وكذا لا إشكال في أنَّ الإرادة لا تتعلق أولاً إلا بما هو محبوب للفاعل بالذات، ومشتاق إليه بنفسه. ثم تتولد من هذه الإرادة إرادة أخرى متعلّقة بما يتوقّف عليه تحقق مطلوبه الأقصى ومحبوبه الأولى، فالعطشان تتعلّق إرادته أولاً برفع العطش، وثانياً بشرب الماء كذا سائر المقدمات.

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

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

الدنيوية، أو بقاء ما كان منها.

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

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

ثم إن الوجه في عدم تعرّض الأخبار لمسألة قصد القربة واعتباره في العبادات، إنما هو ما عرفت من أن الأفعال العبادية لا تكون محبوبة للنفس مع قطع النظر عن الأمر بها، فالآتي بها مع كونها كذلك لا يكاد ينفك من ذلك القصد بإحدى المراتب المتقدّمة، وحيث إنه قد يعرضها بعض الأغراض الدنيوية، فيمنع عن وقوعها على ما هي عليه بمقتضى طبعها الأولي كالرياء ونحوه، فلذا قد تكرر في الأخبار ذكره^(١) وأنه موجب لبطلان الصلاة.

وبالجملة: فلا إشكال في اعتبار قصد القربة في العبادات، وإن لم تتعرضه الأخبار، كما أنه لا خلاف فيه بين علماء الإسلام^(٢). والقول بعدم اعتباره في

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

(٢) الخلاف ١: ٧١. مسألة ١٨. مستند الشيعة ٢: ٤٥ - ٤٩. جواهر الكلام ٩: ١٥٦. تذكرة الفقهاء ٣: ١٠٠. مسألة

٢٠٠. مدارك الأحكام ٣: ٣٠٩ - ٣١٠. الذكرى ٣: ٢٤٥. بداية المجتهد ١: ٣٣.

الطهارات الثلاث - كما حكى عن أبي حنيفة^(١)، - وفي الزكاة والخمس^(٢) - كما ربما يمكن توجيهه خلافاً للمتأخرين من الإمامية^(٣) - إنما هو لعدم كونها عبادة عند القائل بعدم اعتباره فيها، لا لأجل عدم اعتبار قصد القربة في العبادة كما هو واضح.

ثم إنه ما اشتهر في السنة المتأخرين^(٤)، وتكرّر في كلماتهم بأنه يجب الاتيان بالعبادة بقصد إطاعة الأمر المتعلّق بها وامتناله، وأنّه يجب توسيطه، وجعله مقدّمة لحصول القرب، أو ترتّب الثواب، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، وكأنّه لا يحتاج إليه في صيرورة العبادة عبادة، فإنّه يكفي في ذلك مجرد الإتيان بها، لكونها محبوبة للمولى، وموجبة لحصول القرب وترتّب الثواب.

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

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

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

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

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

(٤) تذكرة الفقهاء ٣: ١٠١ - ١٠٢؛ كشف اللثام ٣: ٤٠٨ - ٤٠٩؛ جواهر الكلام ٩: ١٥٤ - ١٥٦؛ مستند الشيعة ٥:

١١؛ الحدائق ٨: ١٣ - ١٨؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٠٩.

ذلك ورود الإذن من الشارع ولو كان في ضمن الأمر، وأما اعتبار قصد إطاعة الأمر وامتناله، فلا دليل عليه، كما أن اعتبار قصد القرية بمعناه الظاهري الذي يرجع إلى الإتيان بالعبادة لتحقيق القرب من المولى لا دليل عليه أيضاً.

مضافاً إلى ما عرفت من أن هذه المرتبة من المراتب السافلة في مقام الإتيان بالعبادات، فإن بعض الأوحديين من الناس يكون الداعي له إلى العبادة مجرد كون المعبود أهلاً ومستحقاً لها، كما حكى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «إلهي ما عبدتك خوفاً من عقابك ولا طمعاً في ثوابك ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»^(١).

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

والذي ينبغي أن يقال: إن الاعتبار في صحة العبادة هو الذي يقتضي طبع العبادة وكذا طبع العابد الإتيان بها بذلك النحو، وحيث إن ذلك متحقق غالباً بل دائماً في عامة الناس بالنسبة إلى عباداتهم، بعدما عرفت من عدم ترتب غرض دنيوي عليه، فلذا تكون الأخبار خالية عن بيانه، واعتباره في الصلاة.

نعم ربما يعرض عليها بعض الأغراض الفاسدة التي تمنع عن وقوعها بقتضى طبعها، فتكون صورتها صورة العبادة، والمقصود بها ترتب الأغراض الدنيوية وهو الذي يسمى بالرياء، فلذا قد تكرر في الأخبار ذكره ومذمته والتوبيخ عليه، وإنه مبطل للصلاة.

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

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

ثم إنك عرفت أن مقتضى الأخبار بطلان العبادة بالرياء وحرمة^(١)، ولا فرق في ذلك بين أن يصير داعياً إلى الإتيان بمجموع العبادة أو ببعض أجزائها، كما أنه لا فرق في الثاني بين أن يكون الجزء من الأجزاء الواجبة أو المستحبة، لأن مرجع الرياء في كل منها إلى الرياء بالمجموع، فالإتيان بالقنوت رياء ليس إلا لإظهار أنه يصلي كذلك.

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

هذا، وقد قيل^(٢): بعدم بطلان العبادة فيما لو نوى الرياء ببعض الأجزاء المستحبة، كالقنوت ورفع اليدين بالتكبير، وغيرهما من الأجزاء المستحبة للصلاة، لأن بطلان الجزء المستحب لا يؤثر في بطلان الأجزاء الواجبة المآتي بها خالصاً لوجه الله.

قال الشيخ المحقق الأنصاري^(٣)، في كتاب الصلاة، في وجه عدم البطلان، ما

(١) الوسائل ١: ٧٠. أبواب مقدمة العبادات ب ١٢.

(٢) مصابح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٣٨.

هذا لفظه: «لأنَّ بطلان الجزء المستحب لا يوجب الإخلال بالأجزاء الواجبة التي هي المناط في تحقق الامتثال للأمر الوجوبي، وإن لم يحصل امتثال الأمر الاستحبابي المتعلق بنفس المستحب، أو بالعبادة المشتملة عليه، ومما ذكرنا يظهر الجواب عن التمسك للإبطال بما دلَّ على بطلان كلِّ عمل لم يخلص لله، مثل رواية علي بن سالم^(١) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله سبحانه: «أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلا ما كان خالصاً لي»^(٢). ورواية زرارة وحران عن أبي جعفر عليه السلام: «لو أنَّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركاً»^(٣)، وغير ذلك مما دلَّ على بطلان العمل المشترك على وجه الإشاعة أو التبعض^(٤)، كما فيما نحن فيه، فإنَّنا لا نمنع بطلان هذه العبادة، بمعنى مخالفته للأمر الخاص المستحب المتعلق بهذا الفرد الخاص، ولا يلزم منه عدم مطابقتها للأمر بمطلق الماهية الموجودة فيه، الذي هو مناط التقرب بالعمل من حيث كونه واجباً...» إلى أن قال: «ومما ذكرنا يظهر حكم ما لو نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال كطول الركوع والسجود»^(٥). انتهى موضع الحاجة من كلامه عليه السلام.

وقال في المصباح في مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالأخبار المذكورة ماملخصه: إنَّه كما يصح أن يقال على مجموع الصلاة: إنَّها عمل، كذلك يصح إطلاقه

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

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

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

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

(٥) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري عليه السلام: ٨٨ - ٨٩.

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

وحينئذٍ نقول: إنَّ القنوت والصلاة ليسا مصداقين للعامَّ على سبيل التواطؤ، لاستحالة كون رياء واحد فردين من العام، فصدقه على سبيل التشكيك بمعنى أنَّ صدقه على القنوت لذاته، وعلى الصلاة بواسطته، وحينئذٍ فجرد وقوع القنوت لغير الله لا يضرُّ بوقوع الأجزاء الواجبة متقرباً بها إلى الله تعالى، بعد كون كلِّ واحد منها عملاً مستقلاً، فغاية مدلول الأخبار بطلان القنوت مثلاً، لأنَّه عمل أدخل فيه رضا غيره تعالى، فلا يؤثر في صيرورة الفرد المشتمل عليه أفضل الأفراد، ودعوى إنَّ المراد من العمل في الروايات، الأعمال المستقلة التي تعلّق بها أمر نفسي، مع أنها بلا بينة يكذبها شهادة العرف بصدقها على أجزاء العمل، ولذا لا يتوهم أحد بطلان الحجج بوقوع شيء منه رياءً مع عدم إمكان تداركه وعدم فوات محله، ومما ذكرنا يظهر حكم ما نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال، كطول الركوع والسجود^(١). إنتهى ملخص كلامه ﷺ.

وأنت خير بأنَّ مرجع كلامها إلى أنَّ الرياء إنّما وقع في الصلاة بمرتبها الكاملة الفاضلة، لأنَّ المفروض إنَّه نوى الرياء بالأجزاء المستحبة، أو بالزائد على الواجب من الأفعال، ومقتضى الروايات بطلانها بهذه المرتبة التي أدخل فيها رضا أحد من الناس، وهو لا ينافي صحتها بالمرتبة غير الكاملة التي أتى بها خالصاً لوجه الله، متقرباً بها إليه، لأنَّه لم يشرك فيها، ولم يدخل رضا غيره تعالى، فلا وجه للحكم ببطلانها من رأس.

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

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

وبالجملة: فالمصليّ إنما قصد امتثال الأمر الوجوبيّ بأفضل الأفراد، والمفروض بطلانه، لأنّه أشرك وأدخل فيه رضا أحد من الناس، وأمّا المرتبة غير الكاملة، فلم يقصد بها امتثال الأمر الوجوبيّ أصلاً، فكيف يمكن الاجتزاء بها في مقام الامتثال، مع أنّها لم تقصد إلاّ جزءاً للفرد الذي يريد المصليّ أن يمثل به.

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

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

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

وبالجملة: فالرياء في الجزء بما أنه جزء من الصلاة يؤثر في فساد العمل المشترك عليه، وليس كالإتيان بالجزء الذي لا يصلح للجزئية لسائر الموانع الأخر، كالقراءة غلطاً ونحوه، فإن تأثيره ليس إلا عدم صلاحية الجزء المغلوط لوقوعه جزء، بحيث التمس الكلّ منه، وهذا بخلاف الرياء، فإنه يوجب عدم وقوع العمل من حين وقوعه على مقتضى طبعه الأولي، فالتدراك لا ينفع بوجه. فانقدح أن الرياء في الجزء، واجباً كان أو مستحباً، إنما يكون كالرياء في الكلّ، نعم قد عرفت إنه لو نوى الرياء به، لا من حيث أنه جزء للصلاة، فالظاهر عدم البطلان.

ثم إنه قد يوجه الصحة في خصوص ما لو نوى الرياء بشيء من الأجزاء المستحبة، بأن هنا مركبين: أحدهما ما يكون متعلقاً للأمر الاستحبابي، وهو المركب الطويل المشترك على الأجزاء المستحبة أو بعضها. ثانيها ما يكون متعلقاً للأمر الوجوبي، وهو المركب القصير المشترك على الأجزاء المعتبرة في طبيعة الصلاة، والمفروض أنه نوى الرياء في المركب الأول، فلا وجه لبطلان الثاني الموجود في ضمنه^(١).

هذا، ويرد عليه إنه إما أن يقال بصدق الصلاة عليها، أو على الأول دون الثاني، أو العكس، فعلى الأخير يلزم أن لا يكون ذلك الجزء جزءاً للصلاة ولو على نحو الاستحباب، وذلك واضح الفساد، كما أنه على الثاني يلزم وجوب ما فرض مستحباً من الأجزاء، وذلك باطل أيضاً.

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

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

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

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

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

وأما العجب، فالظاهر أنه ليس من قبيل الدواعي الباعثة على إتيان العمل، كالقربة أو الرياء، لأنه عبارة عن مجرد تخيل العظمة للنفس، أو العمل، والنظر إليهما بعين الإعجاب، وهذا لا ارتباط له بمسألة الداعي أصلاً، ولكنه من الصفات المذمومة، والذائل الأخلاقية، كما ورد في الأخبار الكثيرة مذمته، والتوبيخ عليه، على اختلاف أسنتها.

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

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

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

(١) الكافي ١: ٢٧ ح ٣١.

(٢) الكافي ٢: ٣١٣ ح ٤.

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

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

فمعنى الرواية: إنه لو كان الإتيان بالصلاة بداعي الرب فلا يضطره العجب، وهذا راجع إلى أنه لو كان شرط صحتها موجوداً حين الشروع فلا ينافية ذلك، لا أن مجرد الشروع بنية الرب يكفي في صحة الصلاة، ولو عرض في أثنائها بعض الأمور المنافية لتلك النية.

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

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

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

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

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

غاية الأمر إنه حيث يكون اجتماع العلتين وتواردهما على معلول واحد شخصي من المحالات العقلية، فلا محالة يكون التأثير مستنداً إلى كليهما، فالمحكّي عن كاشف الغطاء أنه استقرب الصحة في هذه الصورة^(١).

قال الشيخ رحمته في توجيهه: ولعله لدعوى صدق الامتثال حينئذٍ وجواز استناد الفعل إلى داعي الأمر، لأن وجود الداعي المباح وعدمه حينئذٍ على السواء، نعم يجوز استناده إلى الداعي المباح أيضاً، لكن القادح عدم جواز الاستناد إلى الأمر، لا جواز الاستناد إلى غيره، ألا ترى إنه لو أمر المولى بشيء وأمر الوالد بذلك الشيء، فأقى العبد مريداً لامتثالهما - بحيث يكون كل منهما كافياً في بعثه لو انفرد - عدّ ممثلاً لهما.

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

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

يكون الأمر بالعكس^(١)، انتهى.

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

فحينئذٍ إما أن يلتزم بارتفاع وجوب الوضوء وانتقال فرضه إلى التيمم، أو يقال بكفاية إيجاد الفعل بداعي القرية، مع انضمامها إلى إرادة حصول أمر مباح، لكونه هو القدر الممكن في مقام الاطاعة، والأول مع مخالفته لظاهر الأدلة؛ بديهي الفساد ولا يلتزم به أحد، فيتعين الثاني^(٢). انتهى.

أقول: ويمكن الفرق بين الداعي وبين العلة الغائية، فإنَّ مع تعددها لا يمكن استناد التأثير إلى واحد منها دون الآخر بعد اشتراكها فيه، وهذا بخلاف الداعي، فإنه يمكن للفاعل إيجاد الفعل ببعض الدواعي بالخصوص، وإن كان في نفسه بعض الدواعي الأخر، الصالح للتحرريك والدعوة فتأمل.

هذا كله في الضائم المباحة، وأمَّا الضائم الراجحة، فحكمها حكم الضائم المباحة، فتبطل العبادة مع تبعية قصد القرية، أو كون الداعي هو المجموع، وفي صورة استقلالها اشكال، والأحوط وجوب الإعادة والله أعلم.

اعتبار قصد التعيين وبيان المراد منه

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

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

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الطهارة: ١١٦.

القربة^(١)، بمعنى أنه يجب أن ينوي خصوص الأمر المتعلق بالمأتي به، فلو أمر المولى بفردين من طبيعة واحدة مرتين، كما إذا أمر يوم السبت مثلاً بتحرير رقبة، ويوم الخميس أيضاً بذلك، وعلم التعدد من الخارج لا التأكيد، فيجب عند الاعتقاد أن ينوي خصوص الأمر الصادر يوم السبت، أو يوم الخميس، ولا يكفي مجرد الاعتقاد بداعي مطلق الأمر، وطبيعته من غير تعيين الخصوصية.

وأنت خبير بأن ذلك مجرد ادعاء بلا بينة، إذ لا يعتبر في العبادة إلا أن يكون الداعي إلى إتيانها، هو الذي يقتضي طبع العبادة والعايد والإتيان بها بذلك النحو. وبعبارة أخرى أن لا يكون الداعي إلى إتيانها هي الأغراض الدنيوية.

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

ولكن لا يخفى أن ذلك لا يتوقف على تعدد الأمر، بل لو كان هنا أمر واحد متعلق بصلاة الظهر مثلاً، يجب الإتيان بها بقصد ذلك العنوان، لأن صيرورتها كذلك تتوقف على القصد، بل قد عرفت عدم اختصاصه بالعبادات لاعتباره في بعض التوصليات أيضاً، كما عرفت مثاله فيما تقدم، بل لا يختص بالأحكام التكليفية، لاعتباره في المعاملات أيضاً كما مر.

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

(١) مستند الشيعة ٥: ١١؛ كشف اللثام ٣: ٤٠٨-٤٠٩؛ جواهر الكلام ٩: ١٥٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٠١؛ الحدائق

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

فإن الظاهر أن الملاك فيها واحد، فإن الآتي بالأكثر لا يعلم أن الامتنال هل يتحقق بخصوص الأقل أو به مع ضمّ الجزء الزائد، كما أن الآتي بصلاة الظهر لا يعلم أنه يتحقق بها الامتنال، أو بصلاة الجمعة التي يأتي بها بعدها، أو أتى بها قبلها، فالتفصيل بين الصورتين - كما حكي عن بعض^(١)، حيث فرّق بين ما إذا كان الاحتياط مستلزماً للتكرار، كما في المتبائنين فلا يجوز، وبين ما إذا لم يكن مستلزماً له، كما في الأقل والأكثر فيجوز - مما لم يعلم له وجه أصلاً، لما عرفت من أن الملاك فيها واحد، هذا في الشبهة الحكمية.

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

فإنه قد يقال بوجوب الامتنال العلمي التفصيلي، وعدم كفاية امتنال العلمي الاجمالي في جميع الصور، نظراً إلى أن احتمال الأمر لا يكفي في مقام الامتنال، مع التمكن من الإتيان بما علم تعلّق الأمر به، كما في المقام، حيث إن المفروض هو صورة تمكّن المكلف من الامتنال العلمي التفصيلي، وإلا فلاكتفاء بالامتنال العلمي

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

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

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

وبالجملة: فالمكلف إنّما يقصد التقرب بما هو المأمور به واقعاً لا بكلّ واحد منها، والمفروض تعلّق الأمر به يقيناً، والإتيان بداعي احتمال الأمر أنّما هو فيما لم يعلم بوجوده أصلاً، كما في جميع الشبهات البدوية الوجوبية، وأمّا في مثل المقام ممّا علم بوجود الأمر فلا إشكال في أنّ الإتيان بجميع الأطراف إنّما هو بداعي الأمر المعلوم. بل يمكن أن يقال بأقوائية الداعي بالنسبة إلى المكلف الذي يأتي بتمام الأطراف، تحصيلاً للعلم بتحقيق المأمور به، لأنّه يتحمل في مقام الامتنال مشقّة كثيرة لكي يعلم بتحقيقه، بخلاف المكلف الذي لا يأتي إلّا بما يكون هو المأمور به يقيناً كما هو واضح، فلا إشكال في الاكتفاء بالامتنال العلمي الاجمالي من هذه الجهة، الراجعة إلى الاخلال بقصد القربة المعتبر في العبادة ممّا لا ينبغي.

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

نعم استظهر الشيخ رحمته في رسالة القطع، بل حكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط، إذا توقّف على تكرار العبادة^(١)، واستظهر من

المحكي عن الحلي في مسألة الصلاة في الشويين المشتبهين، عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي^(١)، ومرجعه إلى سقوط شرطية الستر مع اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.

ويظهر أيضاً مما ذكره في رسالة الاشتغال^(٢)، إنه قد يقال بعدم جواز الاحتياط؛ للزوم التشريع، وذلك لأن قصد القرية المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع باحرازه في الواجب الواقعي، ومن المعلوم أن الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنها عبادة مقربة موجب للتشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي، فيكون محرماً، فالاحتياط ممّا لا يمكن في العبادات، وإنما يمكن في غيرها، لعدم اعتبار قصد القرية فيها المستلزم لإتيان غير العبادة بوصف أنها عبادة كما عرفت.

وأما الاجماع فلا حجية له في نظائر المسألة، وقد حققنا في الأصول^(٣) أن حجّيته منحصرة بما إذا كان معقده من المسائل الأصلية المدونة في الكتب^(٤) الموضوعية لنقل الفتاوى المأثورة عن الأئمة الطاهرة عليهم السلام، بعين ألفاظها الصادرة عنهم، وذلك لكشفه عن وجود نصّ معتبر لم يصل إلينا، فحجّيته تكون من حيث الكشف الراجع إلى حجية المكشوف، لا الكاشف.

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

(١) الررائر ١: ١٨٥-١٨٦، أحكام النجاسات.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٦.

(٣) نهاية الأصول: ٥٣٨.

(٤) كالمقنعة والنهاية والمقنع والإنتصار والغنية والوسيلة.

وأما التشريع فلا يخفى عدم استلزام الاحتياط له، لأن اعتبار قصد التقرب في العبادة لا يقتضي قصده في كل من المحتملين، حتى يلزم التشريع، بل اللازم الإتيان بما هو الواجب في الواقع بوصف أنها عبادة مقربة، فيقصد في كل منها حصول التقرب به أو بصاحبه الذي يأتي به بعده، أو أتى به قبله، وهذا واضح جداً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا جواز الاكتفاء بالاحتياط، ولو مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، بلا فرق بين ما إذا كان متوقفاً على التكرار، كما في المتبائنين، وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما في الأقل والأكثر، وقد عرفت أيضاً أنّ القائل بالمنع في الأول، يلزمه القول بالمنع في الثاني أيضاً، في خصوص ما إذا كان أمر الجزء الزائد مردداً بين أن يكون واجباً، أو لغوياً، لا مستحباً كما لا يخفى.

العدول إلى صلاة أخرى

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

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

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

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

فإنه لا فرق بين أن يكون كل من المعدول عنه والمعدول إليه في وقته، بأن كانا أدائين، أو كان واحد منهما قضاءً، بل يظهر من كلمات الأصحاب^(١) كون كل منهما قضاءً، كما إذا شرع في قضاء العصر، ثم التفت إلى أنه فات منه الظهر أيضاً، فعدل منه إليه.

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

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

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

ومما ذكرنا - جواز العدول مخالف للأصل والقاعدة بل لحكم العقل - يظهر أنّه

(١) المعتمر ٢: ٤٠٩؛ تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦١؛ جامع المقاصد ٢: ٤٩٥؛ مفتاح الكرامة ٢: ٤٧؛ وج ٣: ٣٩٩؛ جواهر

الكلام ١٣: ١٠٦؛ كشف اللثام ٤: ٤٣٨.

قد وردت نصوص على الجواز في بعض الفروع، فلا يجوز التعدي عن موردها بوجه أصلاً، فاللّازم أن ننظر إلى تلك النصوص حتّى يظهر موارد الترخيص.
فنقول: قد وردت في هذا الباب روايات.

منها: صحيحة زرارة الطويلة، وهي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذن لها وأقم، ثم صلها، ثم صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة». وقال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وإن كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصل الغداة أي ساعة ذكرتها ولو بعد العصر، ومتى ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها»، وقال: «إذا نسيت الظهر حتّى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر، فإنما هي أربع، مكان أربع وإن ذكرت أنك لم تصل الأولى وأنت في صلاة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الأولى، ثم صل الركعتين الباقيتين، وقم فصل العصر، وإن كنت قد ذكرت أنك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب، فإن كنت قد صليت المغرب فقم فصل العصر، وإن كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فأتّمها ركعتين ثم تسلم ثم تصلي المغرب، فإن كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب، وإن كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم، ثم قم فصل العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتى صليت الفجر، فصل العشاء الآخرة وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة الأولى أو في الثانية من الغداة فانوها العشاء، ثم قم فصل الغداة وأذن وأقم، وإن كانت المغرب والعشاء قد فاتتك جميعاً فابدأ بهما قبل أن تصلي الغداة، إبدأ بالمغرب ثم العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداة إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم الغداة ثم صل العشاء، وإن

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

ثم إن قوله ﷺ: «إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر...»، مضافاً إلى أنه قد ذكر ثانياً في العبارة التي بعدها بالنسبة إلى التذكر في الأثناء، غير مفتى به لأحد من متقدمي الأصحاب بالنسبة إلى التذكر بعد الفراغ، ومعه يسقط هذا المقدار من الحجية، لأنه قد حقق في الأصول أن أدلة حجية خبر الواحد كلها راجعة إلى الطريقة المستمرة بين العقلاء، وتكون إمضاء لها، وليس مفادها الحجية التأسيسية لخبر الواحد.

وحينئذٍ فمع عدم ذهاب أحد من قدماء الأصحاب - الذين هم وسائط بيننا وبين الأئمة ﷺ في نقل الأحكام الصادرة عنهم ﷺ إلينا، ومخازن كنوز أنوارهم إلى هذا المعنى - لا يحكم العقل بالحجية أصلاً، بعد كون بنائهم على ذكر الفتاوى المأثورة عن أهل البيت ﷺ بعين ألفاظها الصادرة عنهم كما عرفت مراراً. وبالجمله: فلا يبق مجال للوثوق، وإن اختار هذا الحكم بعض المتأخرين كصاحب المدارك وبعض آخر^(١)، إلا أنه لا اعتبار بأقوالهم.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري^(٢) قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: «إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها فإذا ذكرها وهو في صلاة بدأ بالتي نسي وإن كان ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها وإن كان صلى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثم ذكر أنه نسي المغرب أتمها

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

(٢) في السند معلّى بن محمد، وقد ضفّفه جمع كثير، بل مرّ مَرَّ بالغلو أيضاً. (منه).

بركعة فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات ثم يصلي العتمة بعد ذلك»^(١).

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

والمراد بقوله: «حين يذكرها» هو ما عرفت في معنى قوله ﷺ في رواية زرارة: «فصل الغداة أي ساعة ذكرتها».

ومنها: رواية الحلبي^(٢) قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل أم قوماً في العصر فذكر وهو يصلي بهم أنه لم يكن صلى الأولى؟ قال: «فليجعلها الأولى التي فاتته ويستأنف العصر وقد قضى القوم صلاتهم»^(٣).

ومنها: رواية الحلبي أيضاً قال: سألت عن رجل نسي أن يصلي الأولى حتى صلى العصر؟ قال: «فليجعل صلاته التي صلى الأولى ثم ليستأنف العصر...»^(٤).
ومنها: رواية زرارة، عن أبي جعفر ﷺ في رجل دخل مع قوم ولم يكن صلى هو الظهر والقوم يصلون العصر يصلي معهم؟ قال: «يجعل صلاته التي صلى معهم الظهر ويصلي هو بعد العصر»^(٥).

ومنها: رواية حسن بن زياد الصيقل قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجل

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

(٢) المراد بالحلي في سند الرواية هو عبيد الله بن علي الحلبي، لرواية حماد عنه، كما أن المراد به في سند الرواية التي بعدها هو محمد بن علي الحلبي لرواية ابن مسكان عنه، (منه).

(٣) الكافي ٣: ٢٩٤ ح ٧، والتهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٢ وص ١٩٧ ح ٧٧٧، الوسائل ٤: ٢٩٢، أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٣.

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

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

نسي الأولى حتى صلى ركعتين من العصر؟ قال: «فليجعلها الأولى وليستأنف العصر». قلت: فإنه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر؟ قال: «فليتّم صلاته ثم ليقض بعد المغرب». قال: قلت له: جعلت فداك، قلت - حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر - يجعلها الأولى ثم يستأنف، وقلت لهذا: يتمّ صلاته ثم ليقض بعد المغرب؟! فقال: «ليس هذا مثل هذا إن العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها صلاة»^(١).

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

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

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

(١) التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ٧٥؛ الوسائل ٤: ٢٩٣. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٥.

وتوهم كون المراد بوجوب إتمام صلاته هو وجوب إتمامها مغرباً بإضافة ركعة إليهما، وبوجوب القضاء قضاء العشاء، بأن تكون كلمة بعد مضافة إلى المغرب، فلا تكون الرواية منافية للروايات المتقدمة التي يدل أكثرها على العدول من العشاء إلى المغرب، فيما لو ذكر في الأثناء أنه فاتته منه صلاة المغرب.

يدفعه - مضافاً إلى أن الظاهر من قوله: «فليتّم صلاته» هو إتمامها بالنية التي شرع فيها بتلك النية لا إتمامها بنية أخرى - إنه لا يكون حينئذ وجه لاعتراض السائل على الإمام عليه السلام، بأنه ما الفرق بين المسألتين من حيث جواز العدول وعدمه، كما هو غير خفي؟! وتوهم كون مقصود السائل هو الاعتراض بأنه ما الفرق بين العصر والعشاء حيث عبرت في الأولى بالاستئناف، وفي الثانية بالقضاء؟، مما لا يخطر ببال أحد أصلاً.

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

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

ورواية عبيدالله الحلبي تدل على جواز العدول في الصورة الأولى، ومقتضى رواية الصيقل أيضاً كذلك، وأما رواية محمد بن علي الحلبي، فهي ظاهرة في العدول بعد الفراغ من المعدول عنه، وهكذا روايتا زرارة، ولكن قد عرفت أن

القول بالجواز ولو بعد الفراغ في غاية الشذوذ، بل لا إعتناء به أصلاً، لكون القائل به من المتأخرين^(١)، فظهر لك أنَّ صحيحة زرارة الطويلة متفردة بالتصريح بجواز العدول في جميع الصور المتقدمة.

إذا عرفت جميع ذلك، فاعلم أنَّه لا محيص عن الأخذ بمقتضى الروايات، والحكم بجواز العدول، ويؤيده ذهاب جمع كثير من قدماء الأصحاب كالشيخ في النهاية وغيره من الأكابر إلى الجواز^(٢). وأمَّا المفيد والمرضى وبعض آخر، فلم يتعرضوا هذه المسألة أصلاً.

وأما المتأخرين فقد استقر الفتوى بذلك من زمان المحقق^(٣) إلى زمانهم من غير خلاف^(٤)، وحينئذٍ فلا إشكال في جواز العدول في الجملة.

نعم وقع الإشكال في أنَّه هل يكون ذلك في خصوص مورد الروايات، وهو ما إذا فاتته الفريضة السابقة على الفريضة المعدول عنها المتصلة بها بحيث توجه التكليف بها إليه بعد توجهه إلى المعدول إليها من دون أن يقع في الوسط تكليف متوجه إليه متعلق بالصلاة، أو يتعدى إلى ما كان بينها بعض التكليف الآخر الذي امتثله، كالعدول من المغرب إلى الظهر، أو من العشاء إليه، أو إلى العصر، أو من الغداة إليها، أو إلى المغرب، بل يتعدى إلى ما كان المعدول إليه فائتاً قبل هذا اليوم بيوم أو أيام، بل ولو بشهر أو سنة أو أزيد؟ وجهان، والظاهر هو الأول، لما عرفت في صدر المسألة من كون جواز العدول على خلاف القاعدة، ولا يجوز التعدي عن موارد الترخيص أصلاً.

(١) راجع ٢: ٥٠.

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

(٣) شرائع الإسلام: ١: ١٥٤؛ المنتهى: ١: ٤٢٢؛ الروضة: ١: ٣٥٦؛ مدارك الأحكام: ٣: ١١٦؛ مفاتيح الشرائع: ١: ٩٦.

كشف اللثام: ٣: ٨٥؛ مستند الشيعة: ٤: ١٤٣؛ مسالك الأفهام: ١: ١٤٨؛ جواهر الكلام: ٧: ٣١٥-٣١٧.

ثم إن مقتضى الروايات المتقدمة الدالة على جواز العدول هل يكون جوازه في خصوص ما إذا شرع في المعدول عنه في الوقت المشترك بينه وبين المعدول إليه، أو يعم ما إذا شرع في الأول، ولو في الوقت المختص بالثاني؟ كأن نوى العصر بتخيل الإتيان بالظهر في الوقت المختص بها بناءً على القول باختصاص أول الوقت بها، كما هو المشهور^(١)، وأما بناءً على الاشتراك في جميع الوقت من أوله إلى آخره، كما يقول به الصدوقان^(٢)، فلا إشكال في جواز العدول، لعدم الفرق بين أجزاء الوقت. قد يقال بالاختصاص، بما إذا وقع في الوقت المشترك نظراً إلى أن مقتضى الأخبار أن العدول إلى الفريضة السابقة إنما يصحح خصوصية الترتيب المعتبر في صحة الصلاة اللاحقة كالعصر مثلاً، وبعبارة أخرى، إن الترتيب معتبر في صحة الصلاة اللاحقة، واعتباره إنما هو في حال الذكر فقط، ولذا لو تذكر بعد الفراغ عن العصر تكون صلاته صحيحة، ويجب عليه الإتيان بالظهر بعدها.

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

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

(١) الخلاف ١: ٢٥٧، مسألة ٤؛ المبوط ١: ٧٢؛ الغنية: ٦٩؛ السرائر ١: ١٩٥؛ المعتبر ٢: ٢٧؛ كشف اللثام ٣: ٦٩؛

مستند الشيعة ٤: ٢٢؛ مسالك الأفهام ١: ١٣٨؛ رياض المسائل ٣: ٣٣.

(٢) المقنع: ١٠٦-١٠٧؛ الهداية: ١٢٧؛ وحكاة عن الصدوقين في رياض المسائل ٣: ٣٥، ولكن في المختلف

حكاة عن أبي جعفر ابن بابويه فقط.

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

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

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

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

والإتيان بالسابقة بعدها^(١)، وذكر السيد^(٢) في حاشية تلك الرسالة أن الأحوط إعادة اللاحقة أيضاً^(٣).

هذا، والظاهر إنه لم يقل أحد بطلان اللاحقة ووجوب الإتيان بها بعد السابقة، وتحقيق المسألة أن يقال: إن مقتضى بعض الأخبار المتقدمة^(٤)، أنه لو نسي المغرب حتى صلى العشاء وفرغ منها، يأتي بالمغرب بعدها ولا يجب إعادة العشاء، كما يدل عليه أيضاً صحيحة زرارة عن أبي جعفر^(٥) الواردة في الخلل الدالة على أنه «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^(٦) والشرط المفقود في المقام ليس من الخمس المذكور فيها.

فالمستفاد منها أن اعتبار الترتيب الذي يستفاد من قوله^(٧): «إذا زالت الشمس. فقد دخل وقت الصلاتين، إلا أن هذه قبل هذه»^(٨)، يختص بحال الذكر، ويسقط فيما لو ذهل عن الواقع وأتى بالعشاء قبل المغرب، وحينئذ فلا إشكال في سقوط شرطية الترتيب مع الغفلة عن الواقع، حتى فرغ من صلاة العشاء.

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

الظاهر نعم، فإنه لا يختص حديث لا تعاد بالتذكر بعد الفراغ، فإنه لو تذكر في

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

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

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

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

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

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

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

فرع

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

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

كما لو عدل بالعصر إلى الظهر، ثم بان له أنه صلاها، فالأقوى صحتها عصراً، والأحوط الاستئناف^(١).

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

ثم إن مقتضى الأدلة المتقدمة، جواز العدول من الفريضة اللاحقة الحاضرة، إلى الفريضة السابقة الفائتة، وأما العدول من الفريضة السابقة إلى اللاحقة، كما إذا شرع في الصلاة بنية الظهر بزعم أنه لم يصلها بعد، فبان له في الأثناء أنه صلاها، فعدل عنها إلى العصر، فلا يجوز بعد عدم دلالة الدليل عليه، وكون العدول مخالفاً للقاعدة كما عرفت في صدر المسألة، كما أن مقتضى الأدلة جواز العدول من الفريضة إلى فريضة أخرى.

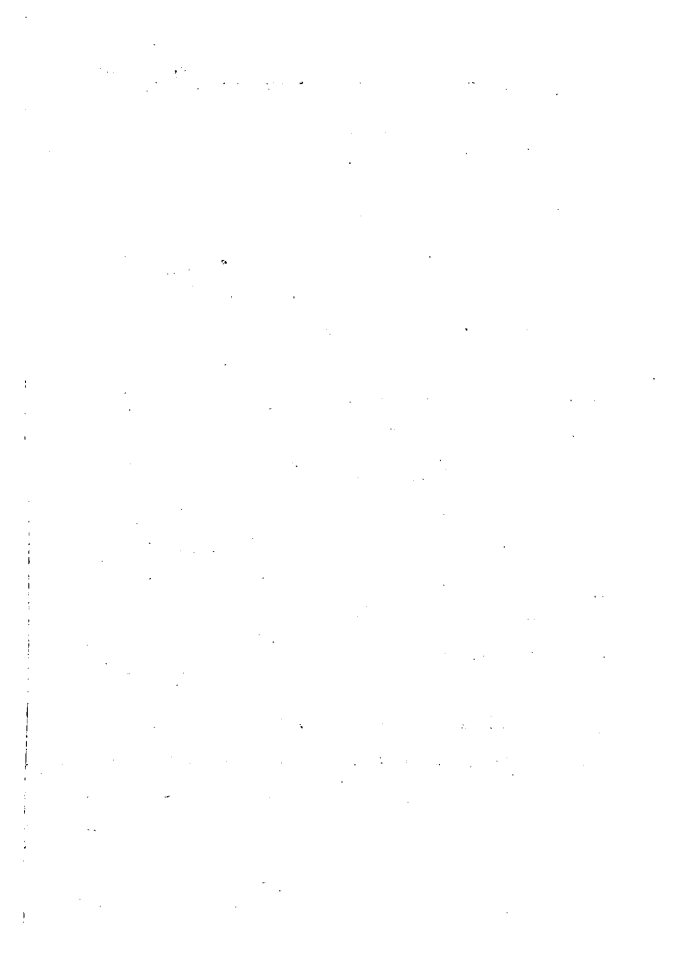
وأما العدول من النافلة إلى النافلة، أو إلى الفريضة فلا يجوز.

نعم يجوز العدول من الفريضة إلى النافلة في موضعين:

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

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

(١) نجاة العباد: ١١٣، أحكام النية.



الثاني من أفعال الصلاة : القيام

اعتباره في الفرائض مع القدرة مما لا إشكال فيه ولا خلاف^(١)، بل هو ضروري بين المسلمين، كأصل وجوب الصلاة، ويمكن استفادته من بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾^(٢) أي مطيعين. وقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾^(٣)، وقد ورد في تفسيرها أنه يجب ذكر الله في حال القيام مع القدرة، وفي حال القعود مع عدم القدرة عليه، وعلى الجنب مع عدم القدرة عليها^(٤).

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

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

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) النساء: ١٠٣.

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

بعدما علم منه أن الصلاة في أول تشريعها كانت مع هذه الكيفية الراجعة إلى تحقق إضافة خاصة بين أجزاء البدن، بعضها بالنسبة إلى بعض، والمجموع بالنسبة إلى الخارج^(١).

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

فاعلم أنه قد يفسر الركن - كما عن الأكثر - بأنه عبارة عما تبطل الصلاة بالاخلاق به عمداً أو سهواً، وزاد بعض بطلان الصلاة بزيادته كذلك أيضاً^(٢)، ولا يخفى أن المناسب للمعنى اللغوي هو المعنى الأول، إذ ركنية شيء لشيء هي شدة احتياجه إليه، ومرجهه إلى عدم إمكان تحققه بدونه، وأما كون زيادته كسقيصته مضراً ومانعاً عن تحققه، فلا يستفاد من مجرد كونه ركناً، بل يحتاج إلى دليل يدل على اعتبار عدم الزيادة أيضاً.

ثم إن التعبير بالركن إنما شاع من زمان المحقق عليه السلام إلى زماننا^(٣)، وأما القدماء من الأصحاب فلا يوجد لهذا التعبير في كلامهم عين ولا أثر على ما تتبعنا، نعم يظهر هذا التعبير من الشيخ في كتاب المبسوط^(٤)، وكذا من ابن حمزة في الوسيلة^(٥). وأما الكتب الموضوعة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم عليهم السلام، فخالية من هذا التعبير^(٦)، كالتصوص التي بأيدينا.

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

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

(٣) المعتمد ٢: ١٥٨؛ شرائع الإسلام ١: ٦٨ و ٦٩؛ الذكرى ٣: ٢٥٤؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٢؛ مدارك الاحكام ٣: ٣٢٦؛ كشف اللثام ٣: ٣٩٧؛ مستند الشيعة ٥: ١٧ و ٣٧.

(٤) المبسوط ١: ١٠٠.

(٥) الوسيلة: ٩٣.

(٦) كالمقنعة والنهاية والمراسم والغنية والمهذب.

وكيف كان، فلا إشكال ولا خلاف في كون القيام ركناً في الجملة، إنما الإشكال في أن الركن هل نفس القيام حال تكبيرة الاحرام فقط أو هو مضافاً إلى القيام المتصل بالركوع، أو القيام المستمر من أول الشروع في الصلاة إلى الركوع، أو هو مضافاً إلى القيام بعد الركوع^(١)؟

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

وأما القيام في حال التكبير، فقتضى الأخبار الكثيرة أن الاخلال به يوجب بطلان الصلاة، سواء كان عن عمد أو عن سهو، فيكون ركناً، وكذا القيام المتصل بالركوع، إلا أن المتأخرين لم يستندوا في ركنيته إلا إلى الاجماع^(٢)، مع أنه يمكن استفادته من الأخبار^(٣) أيضاً، فإن التعبير فيها في مقام حكاية فعل الإمام ﷺ أو في مقام بيان كيفية الصلاة، أو لأجل ترتيب بعض الأحكام والآثار بالقيام إلى الركعة الثانية، أو الركعة الثالثة، أو الركعة الرابعة، مما يمكن اصطیاد هذا المعنى منه.

فإن الركعة وإن كانت في نظرنا عبارة عن مجموع الركعة الواحدة المشتملة على القراءة، والتسبيحات، والركوع، والسجود، والتشهد، والتسليم، إلا أن معناها بحسب اللغة، وما هو المتفاهم عند العرب هو الركوع مرة، فإنها على وزن

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

(٢) المعتمد ٢: ١٥٨؛ المنتهى ١: ٢٦٥؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٢؛ جواهر الكلام ٩: ٢٣٨؛ مستند الشيعة ٥: ٣٦.

رياض المسائل ٣: ٣٦٧.

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

فعلة الدالة على المرة كما هو واضح .

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

إن قيل: إن الغرض اثبات كون القيام المتصل بالركوع ركناً مستقلاً ، في قبال الركوع والسجود وسائر الأركان ، مع أن مفاد تلك الأخبار اعتباره في الركوع ، فيكون جزءاً للركن ، لا أنه ركن بنفسه .

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

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

ثم إنه قد يتمسك على ذلك بأن القيام معتبر في حقيقة الركوع ، فإنه الانحناء الحاصل من الحركة ، عن القيام المنتهية إلى ذلك الحد المخصوص ، ولكن لا يخفى ما فيه ، من أن هذه دعوى بلا بينة ، بل الظاهر - كما استظهر بعضهم من عبارة أهل اللغة - أن الركوع عبارة عن الهيئة الخاصة المعروفة ، سواء كان مبدأ الحركة ، القيام أو القعود ، بل ولو لم تكن حركة أصلاً ، كما إذا كان المصلي منحنياً بحسب الهيئة ولو في غير حال الصلاة .

كما أنَّ قوله: «من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له»^(١)، لا دلالة له على كون القيام المتصل بالركوع ركناً، لأنَّ المراد بعدم إقامة الصلب، هو الانحناء اليسير غير البالغ حدَّ الركوع، وحينئذٍ فالمراد من الرواية استحباب ذلك للاجماع على عدم الوجوب^(٢) فانقدح مما ذكرنا أنَّه ليس هنا شيء يمكن أن يستند إليه في مقام الفتوى بركنية القيام إلاَّ الاجماع كما عرفت.

لو شك في ركنية شيء

ثم إنَّك عرفت أنَّ الركن عبارة عمّا تبطل الصلاة بالاخلاق به عمداً أو سهواً، لأنَّه الموافق لمعناه بحسب اللغة، فإنَّ ركنية جزء للمركب معناها شدة احتياجه في تحقُّقه إليه بحيث لا يمكن أن يتحقَّق بدونه، وأمّا مانعية زيادته الراجعة إلى اعتبار عدم الجزء بوجوده الثانوي، فلا يستفاد من ركنية وجوده الأوَّل.

اللهمَّ إلاَّ أن يكون المؤثر في تحقُّق المركَّب هو وجوده المقيد بالوحدة، بحيث لا يتحقَّق المركَّب إذا وجد مرتين أو أزيد، ولا يخفى أنَّ البطلان حينئذٍ مسبَّب أيضاً عن الاخلال بالركن لا عن زيادته، غاية الأمر أنَّ الاخلال بالركن تارة يتحقَّق بترك ذات الجزء، وأخرى بترك وصفه كما في المفروض.

وكيف كان فإذا شكَّ في جزء أنَّه ركن حتَّى تبطل الصلاة بالاخلاق به مطلقاً، أو غير ركن حتَّى يكون الاخلال به موجباً لبطلانها في صورة العمد فقط، ولم يكن في البين ما يدلُّ على أحد الطرفين.

فقد يقال: بأنَّ المرجع أصالة عدم الركنية، نظراً إلى أنَّ الشك في الركنية يرجع

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

(٢) السرائر ١: ٢٢٤؛ شرائع الإسلام ١: ٧٤؛ قواعد الأحكام ١: ٢٧٥؛ مالك الأنعام ١: ٢١٣؛ مستند الشيعة ٥:

١٩٤؛ رياض المسائل ٣: ٤٢٧؛ بحار الأنوار ٨٢: ١١٩ - ١٢٠.

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

هذا، ولكن ذهب شيخنا المحقق الأنصاري رحمته في رسالة الاشتغال، إلى بطلان العبادة بترك الجزء سهواً في صورة الشك في ركنيته.

قال في التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الأقل والأكثر ما محضه: إن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة أيضاً، لأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به، فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء، لم يتغير الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفلته، فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأموراً بها بأمر أصلاً. غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً، أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق، وجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأول^(١). انتهى ملخصه بعد حذف الإيرادات التي أوردها على نفسه والجواب عنها.

واعترض عليه بعض الأعاضم من المحشين، بأن توجيه الخطاب إلى الغافل لا ينحصر طريقه بقوله: أيها الغافل لا تقرأ السورة مثلاً، أو اقرأ ما عدا السورة، بل للأمر طرق عديدة:

منها: أن يكلف جميع المكلفين، أو خصوص ناسي السورة بعدة أجزاء لم

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

ومنها: أن يأمره بما عدا السورة بعنوان يعلم أنه ملازم للنسيان، كأن يقول مثلاً: أيها المسافر صلّ كذا، إذا علم أن السفر ملازم لنسيان السورة، وغيرهما من الطرق. ثم قال: والحاصل أنه لا استحالة في اختصاص وجوب السورة بمن ذكرها، فعلى هذا لو كان دليل وجوب السورة لبياً، بحيث لم يمكن الاستدلال باطلاقه لحال النسيان، لا يثبت إلا جزئيتها في حال الذكر، وأما بالنسبة إلى حال النسيان فيرجع إلى ما يقتضيه القواعد^(١). انتهى.

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

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

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

(١) تعلية المحقق الهمداني على الفرائد: ١١١.

وبالجملة: فلا ينبغي الاشكال في إمكان الحكم بصحة عبادته، ولكن نقول: إن مصداقية المقام لمسألة الأقل والأكثر الارتباطيين متوقفة على أن يكون هنا أمر متعلق بالمركب من عدة أمور شك فيها من حيث القلة والكثرة، مع أنه ليس الأمر في المقام كذلك، فإن المفروض تعلق الأمر بالصلاة المركبة من عشرة أجزاء مثلاً. والغافل يكون الداعي له إلى العبادة إنما هو هذا الأمر المتعلق بالمركب من عشرة أجزاء، ولا يشك في متعلقه أصلاً، غاية الأمر إنه عرضته الغفلة في الأثناء، ومنعته عن الإتيان ببعض الأجزاء ففات منه، وحينئذ فهذا الأمر الذي صار داعياً للغافل إلى الإتيان بمتعلقه، لا يكون متعلقه مردداً أصلاً، بل المعلوم تعلقه بعشرة أجزاء وليس في البين أمر آخر، ولو كان كذلك لم يكن متعلقه أيضاً مردداً، بل يعلم تعلقه بما عدا الجزء المغفول عنه كما هو واضح.

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

إنما الإشكال في أنه هل يمكن للأمر أن يتوصل إلى ذلك - أي تفهيم الغافل وإعلامه بالاكتفاء بصلاته الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط عن غفلة، بمجرد توجيه الأمر المتعلق بعشرة أجزاء مثلاً - أو لا يمكن له ذلك؟

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

وقد عرفت أيضاً أنه ليس هنا أمر كان متعلقه مردداً بين الأقل والأكثر حتى

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

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه لا إشكال في اعتبار القيام في الفرائض مع القدرة، بل هو ضروري بين المسلمين كما عرفت^(١)، ولكن الإشكال في أنه هل هو جزء مستقل للصلاة أو شرط لما هو الجزء من الأفعال والأقوال؟ وعليه فيكون القيام عند تكبيرة الاحرام شرطاً لهذا القول، والقيام في حال القراءة شرطاً لها، والقيام المتصل بالركوع شرطاً شرعياً لتحقيقه، بحيث يكون البطلان في موارد الاخلال به مستنداً إلى ترك هذه الأمور لا إلى ترك القيام.

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول، لدلالة قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لَهُ قَانَتِينَ﴾^(٢)، على اعتبار القيام بنفسه في حال القنوت، أي الإطاعة، وأما سائر الآيات^(٣) التي تدلّ على اعتباره، فلا يستفاد منها الجزئية بنحو الاستقلال، ويؤيد ما ذكرنا من أن الظاهر اعتبار القيام بنفسه، إنه لا إشكال في اعتباره بعد الركوع مع أنه ليس بعده فعل واجب، أو قول كذلك، حتى يكون القيام شرطاً له. ثم إنه يعتبر في القيام أمران:

الأمر الأول: اعتبار الاستقلال في القيام

بأن لا يعتمد على شيء ولا يستند إليه من حائط أو غيره كما هو المشهور^(٤).

(١) راجع ٢: ٦١.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) آل عمران: ١٩١، النساء: ١٠٣.

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

٣: ٣٩٨؛ رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

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

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

والخمر بالخاء المعجمة والميم المفتوحتين - على ما في الحدائق وغيره^(٦) - ما وارك من شجر أو بناء أو نحوه، ودلالاتها على المنع ظاهرة، ولكن لا اختصاص لها بحال القيام، بل يعمّ جميع الحالات من القيام والجلوس والركوع والسجود كما لا يخفى.

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

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

(٢) شرائع الاسلام: ١: ٧٠.

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

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

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

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

ما بلغ أبوك هذا بعد»^(١)، ولا يخفى ما في الجواب من عدم مطابقتها مع السؤال، فإنه لم يسأل السائل عن صلاة أبيه، فلا يجوز الاعتماد على هذه الرواية.
وأما أخبار الجواز:

فمنها: صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام أنه سأله 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 يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأوليين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينفض يستعين به على القيام من غير ضعف ولا علة؟ فقال: «لا بأس به»^(٢).

ومنها: موثقة ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يصلي متوكئاً على عصا أو على حائط؟ قال: «لا بأس بالتوكأ على عصا والاتكاء على الحائط»^(٣).

ومنها: خبر سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التكاء في الصلاة على الحائط يميناً وشمالاً؟ فقال: «لا بأس»^(٤).

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

(١) قرب الإسناد: ١٤٨ ح ٦١٣؛ الوسائل ٥: ٤٨٧. أبواب القيام ب ١ ح ٢٠.

(٢) قرب الإسناد: ١٧٤ ح ٧٧٨ وص ١٧٥ ح ٧٨٤؛ الفقيه ١: ٢٣٧ ح ١٠٤٥؛ التهذيب ٢: ٢٣٦ ح ١٣٣٩؛ الوسائل ٥: ٤٩٩. أبواب القيام ب ١٠ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٣٧ ح ١٣٤١؛ قرب الإسناد: ١٤٩ ح ٦١٣؛ الوسائل ٥: ٥٠٠. أبواب القيام ب ١٠ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٢٣٧ ح ١٣٤٠؛ الوسائل ٥: ٥٠٠. أبواب القيام ب ١٠ ح ٣.

الصلاة ذات حرازة ومنقصة مع الاعتماد والاستناد.

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

ودعوى أنّ الجواب عن السؤال الثاني الوارد في مورد صلاة الفريضة يكون دالاً على نفي البأس عن الاستعانة بشيء على القيام. مندفعة بأنّ الاستقلال المعتبر في القيام إنما هو الاستقلال في حال الاشتغال بأجزاء الصلاة، وأمّا الاستعانة بشيء في حال الإتيان بمقدّماتها، من النهوض للقيام ونحوه، فلا دليل على كونها مخلّة بصحتها كما لا يخفى. ولكن هذا الجمع ليس جمعاً مقبولاً عند العرف، بل الظاهر في مقام الجمع هو الوجه الأول، ولكن اعراض الأصحاب عن أدلة الجواز والفتوى بخلافها، ربما يوهنها ويخرجها عن المقاومة في مقابل أخبار المنع.

فالظاهر ما ذهب إليه المشهور^(١)، وقد عرفت أنّ مقتضى صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة، هو اعتبار الاستقلال في جميع حالات الصلاة، من القيام والقعود والركوع والسجود، ولا اختصاص لها بحال القيام أصلاً، وعلى تقديره فدلّوها هو اعتباره في الصلاة مستقلاً لا أنّه معتبر في القيام بحيث لا يتحقّق بدونه، كما هو

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

ظاهر كل من جعل الاستقلال من الأمور المعتمدة في القيام، خصوصاً مع دعوى اعتباره في مفهوم القيام، أو انصراف أدلة القيام إليه . هذا، والظاهر بطلان هاتين الدعويتين أيضاً، فإنه إذا قيل: زيد قائم لا يتبادر منه القيام مع عدم الاعتماد بشيء، بحيث لو كان متوكلًا على عصا ونحوه لكانت القضية كاذبة، ومنه يظهر عدم الانصراف أيضاً.

الأمر الثاني: اعتبار الاستقرار في القيام

وهو ما يقابل المشي والحركة من مكان إلى مكان آخر، إما بالأصالة أو بتبع مركوبه من الدابة والسفينة ونحوهما، والاضطراب ولو لم يتحرك من مكان إلى آخر ذاتاً أو تبعاً، بأن كانت أعضائه متحركة، أما اعتبار الاستقرار الذي يقابل المشي والحركة، فمما لا إشكال فيه، لأن المنقول من فعل النبي ﷺ والأئمة عليه السلام هي الصلاة مع الوقوف.

وكذا استقرت على ذلك سيرة المتشركة إلى يومنا هذا، ويدل عليه في الجملة خبر السكوني، حيث روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل يصلي في موضع ثم يريد أن يتقدم، قال: يكف عن القراءة في مشيه حتى يستقدم إلى الموضع الذي يريد، ثم يقرأ^(١).

وأما اعتبار الاستقرار بمعنى السكون والاطمئنان المقابل للاضطراب، فيدل عليه أيضاً جريان السيرة عليه، نعم لا يبعد أن لا تكون الحركة البسيطة مضرة، كما إذا حرك يده مثلاً بحيث لم يخرج عن صدق الاستقرار بنظر العرف، ولا يخفى أن الاستقرار أيضاً معتبر في الصلاة مستقلاً، لا أنه معتبر في القيام، كما يظهر ممّن جعله

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

من الأمور المعتمدة في القيام^(١)، فلو أُخْلَ به في شيء من أحوال الصلاة ولو في غير حال القيام تبطل.

ثم إنه يمكن استفادة اعتبار الاستقرار في الفرائض من الأخبار الدالة على صحة الصلاة النافلة على الدابة والسفينة ونحوهما، وقد تقدّم بعضها في مبحث القبلة^(٢)، وطريق الاستفادة ظاهر، فإن التقييد بالنافلة يدلّ على اختصاص الحكم بها، بل يظهر من بعضها أنّ عدم الجواز في الفريضة كان أمراً ضرورياً كما لا يخفى. فإذا ثبت بطلان الفريضة على الدابة والسفينة ونحوهما فبطلانها في حال المشي والحركة من مكان إلى آخر بالأصالة بطريق أولى، بل يمكن استفادة اعتبار الاستقرار المقابل للاضطراب منها أيضاً، فإنّ الراكب على الدابة ربما يكون اضطرابه أقل من اضطراب المتحرك بأعضائه.

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

فالظاهر عدم الدليل على كونه بمجرد مبطلاً للصلاة، بحيث تكون وحدة المكان أيضاً من الأمور المعتمدة في الصلاة لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، كما يظهر بالتتابع في الأخبار، كخبر السكوني المتقدم، وما ورد في مشي النبي ﷺ^(٣) كما أشار إليه السيد^(٤) في منظومته حيث قال:

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

(٢) الوسائل: ٤ / ٣٢٤. أبواب القبلة، ب ١٣ ح ١٧ وص ٣٢٨ ب ١٥.

(٣) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٤٩؛ الوسائل: ١٩١ / ٥ أبواب مكان المصلي ب ٤٤ ح ٤.

ومشي خير الخلق بابن طاب^(١) يفتح منه أكثر الأبواب^(٢)

وغيرهما من الأخبار التي يمكن استفادة هذا المعنى منه.

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

ثم إنه حكى عن العلامة^(٤) في بعض كتبه، والشهيد^(٥) وجماعة بطلان الصلاة على السفينة، وإن كانت واقفة غير متحركة^(٦)، وعن الفخر^(٧) الاستدلال له بالنبوي الشريف: «جعلت لي الأرض مسجداً»^(٨)، بتقريب أن مفاده اعتبار كون العبادة على الأرض لا غير.

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

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

(٢) الدرّة النجفة: ١٦٦.

(٣) راجع الوسائل ٤: ٣٢٠ ب ١٣.

(٤) الكافي في الفقه: ١٤٧، الفتن: ٩٢، السرائر ١: ٣٣٦، الدروس ١: ١٦٦، الذكرى ٣: ١٩١، مسالك الافهام ١: ١٥٩، ولم نثر على المحكي عن العلامة في بعض كتبه.

(٥) إيضاح الفوائد ١: ٧٩.

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

من لم يستطع أن يصلي قائماً

ثم إنك عرفت أن اعتبار القيام في الفرائض إنما هو مع التمكن منه والقدرة عليه، فلو كان مريضاً ولم يتمكن منه، يصلي جالساً، بلا خلاف بين المسلمين نصاً وفتوى^(١)، ولو عجز عن القعود أيضاً صلى مضطجاً على جانبه الأيمن، ثم على جانبه الأيسر، ولو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلى مستلقياً على قفاه، بحيث يكون رجلاه إلى القبلة، كالمحتضر والميت في المغتسل ونحوهما، فإن لم يقدر عليه أيضاً يصلي كيف ما تيسر له.

هذا هو المشهور بين الأصحاب^(٢)، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم﴾^(٣)، مع ما ورد في تفسيره، وهو ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في معنى الآية: الصحيح يصلي قائماً وقعوداً والمريض يصلي جالساً وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً^(٤).

وروي من طريق العامة أن النبي ﷺ بعد تلاوة الآية الشريفة لعمران بن حصين قال له: «صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنبك»^(٥)، وروي من طريقهم أيضاً عن علي عليه السلام أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يصلي المريض

(١) المبسوط ١: ١٠٠؛ المعتمد ٢: ١٥٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٩١ مسألة ١٩٢؛ مستند الشيعة ٥: ٤٩ المسألة السادسة؛

جواهر الكلام ٩: ٢٥٧؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٠٨؛ الوسائل ٥: ٤٨١. أبواب القيام ب ١.

(٢) المعتمد ٢: ١٦٠؛ المنتهى ١: ٢٦٥؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٣٠؛ الحدائق ٨: ٧٥؛ مستند الشيعة ٥: ٥٥ المسألة

السابعة وص ٥٨ المسألة الثامنة؛ جواهر الكلام ٩: ٢٦٤ - ٢٦٥؛ كشف اللثام ٢: ٣١١ - ٣١٢.

(٣) آل عمران: ١٩١.

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

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

قائماً فإن لم يستطع صلى جالساً فإن لم يستطع صلى على جنب مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صلى مستلقياً على قفاه ورجلاه في القبلة وأوماً بطرفه»^(١).

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

ويدل عليه أيضاً موثقة عمار^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعداً كيف قدر صلى، إما أن يوجه فيؤمي إيماءً» وقال: «يوجه كما يوجه الرجل في لحدّه وينام على جانبه الأيمن ثم يؤمي بالصلاة فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جائز وليستقبل بوجهه القبلة، ثم يؤمي بالصلاة إيماءً»^(٣).

ومرسلة الصدوق عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «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 وأوماً إيماءً وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده أخفض من ركوعه»^(٤).

وروى عن الصادق عليه السلام أيضاً مرسلًا أنه قال: «يصلي المريض قائماً، فإن لم يقدر

(١) سنن البيهقي ٢: ٣٠٧.

(٢) والمحقق في المعتمد ٢: ١٦٦؛ نقل الرواية عن الحماد بنحو لا تكون مضطربة ولا مشوشة، والظاهر أنها لا تكون رواية مستقلة، بل كان في النسخة الموجودة عند المحقق بدل عمار، حماد وإن كان ظاهر الحدائق أنها رواية مستقلة، بل طعن على القائلين بأنها هي رواية عمار (منه).

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

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

على ذلك صلى جالساً فإن لم يقدر أن يصلي جالساً صلى مستلقياً يكبر ثم يقرأ^(١).
والأخيرة كما ترى تدل على الاستلقاء بعد العجز عن الجلوس، فاللزام
تقييدها بما إذا عجز عن الاضطجاع أيضاً.

وكيف كان فالمستفاد من مجموع الروايات الواردة في هذا المقام إنه يجب
مراعاة القبلة في جميع الحالات، وعليه فيمكن أن يقال: بأن تأخر الاستلقاء عن
الاضطجاع يكون على وفق القاعدة، ولو لم يدل عليه دليل، فإن المضطجع يكون
كالقائم مستقبلاً بمقادير بدنه، بخلاف المستلقي الذي لا يكون مستقبلاً إلا بوجهه.
وبالجملة: المستفاد من الأدلة الواردة في توجيه المحتضر نحو القبلة، وكذا
توجيه الميت في المغتسل^(٢)، أن هذا أيضاً نحو من الاستقبال، وإلا فالمستلقي لا
يكون مستقبلاً حقيقة كما هو واضح.

نعم، يقع الكلام في تقدم النوم على الجنب الأيمن، على النوم على الجنب
الأيسر مع اشتراكهما من حيث الاستقبال بمقادير البدن من دون فرق بينها أصلاً.
هذا، ولكن يدل عليه رسالة الصدوق عن النبي ﷺ، وكذا موثقة عمار، ودلالة
الأولى عليه ظاهرة، وأما الثانية فمع عدم خلوها عن الاضطراب والتشويش كما
يظهر للناظر فيها، يمكن أن يستفاد منها ذلك أيضاً، فإن ظاهرها أنه لو لم يقدر
المريض على أن يصلي قاعداً يوجه نحو القبلة، كما يوجه الرجل في لحده وينام على
جانبه الأيمن.

فالعجز عن القعود إنما يؤثر في تبدل الحكم إلى خصوص الصلاة على الجانب
الأيمن، والرواية وإن لم تدل على تقدم الجانب الأيسر على الاستلقاء، إلا أنه يمكن
استفادته منها، بعدما عرفت من أن المستلقي لا يكون مستقبلاً حقيقة، بخلاف

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

(٢) الوسائل ٢: ٤٥٢. أبواب الإحتضار ب ٣٥ و ٤٩١. أبواب غسل الميت ب ٥.

المضطجع.

فإنَّ المراد من قوله ﷺ : «فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر»، ليس تجويز الصلاة بأية كيفية حصلت، ولو استلزمت تلك الكيفية الاخلال ببعض الأمور المعتبرة فيها، مثل الاستقبال ونحوه، بل الظاهر تجويز المقدور من حيث كفيات النوم فقط كما لا يخفى. ثم أنه لو عجز عن الاستلقاء بالوجه المذكور أيضاً، فالظاهر إنه لا يلزم عليه كيفية خاصة، بل يصلي كيف قدر، ولا ترتيب بين الكيفيات أصلاً.

ثم إنك لما عرفت أن انتقال الفرض إلى الصلاة قاعداً إنما هو مع العجز عن القيام، فاعلم أن المراد بالعجز عن القيام وعدم القدرة عليه ليس العجز عنه عقلاً، بحيث كانت الصلاة قائماً ممتنعة في حقه، بل الظاهر أن المراد منه عدم القدرة عرفاً الراجع إلى المشقة العرفية، وبعبارة أخرى ليس المراد منه التعذر، بل ما يعمّ التعسر كما أشير إليه في الأخبار، حيث أجاب الإمام ﷺ عن السؤال عن حد المرض الذي يدع صاحبه الصلاة قائماً، بأن الإنسان على نفسه بصيرة، ذاك إليه هو أعلم بنفسه^(١)، فإحراز العجز موكول إلى المكلفين.

هذا، ويظهر ممّا رواه سليمان بن حفص المروزي أن المعتبر في انتقال الفرض إلى الصلاة قاعداً أمر آخر غير ما ذكر، حيث قال: قال الفقيه ﷺ^(٢): «المرضى إنما

(١) الكافي ٤: ١١٨، ٢؛ التهذيب ٤: ٢٥٦ ح ٧٥٨ وج ١٧٧ ح ٣٩٩؛ الاستبصار ٢: ١١٤ ح ٣٧١؛ الوسائل ٥: ٤٩٤. أبواب القيام ب ٦ ح ١.

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

يصلي قاعداً إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»^(١).

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

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

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

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

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

من يتعسر عليه الصلاة قائماً بل يتعذر عليه ذلك هي الصلاة قائماً، لو كان قادراً على المشي كذلك، وهو أيضاً خلاف الاجماع بل الضرورة^(١).

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

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

مندفع مضافاً إلى ما عرفت - من منع الملازمة وأن الظاهر كون النسبة بينهما عموماً من وجه - بأن ذكر ما يكون إحرازه مشكلاً في مقام التحديد مع إمكان التعبير بالملازم الذي يكون أسهل إحرازاً، مستبعد جداً كما لا يخفى.

فالأقرب من الجميع أن يقال: بأن المراد من الرواية، هو أن الانتقال إلى القعود إنما هو فيما لو عجز عن الصلاة قائماً مطلقاً، واقفاً أو ماشياً، بمعنى أنه مع التمكن من الصلاة ماشياً لا تجوز الصلاة قاعداً، ففي الحقيقة تكون الرواية مفسرة ومبينة للمراد من الصلاة قائماً، التي يكون العجز عنها معتبراً في انتقال الفرض إلى القعود، وأنها أعم من الصلاة قائماً واقفاً، ومن الصلاة ماشياً، فتدل الرواية على تقدم الصلاة ماشياً على الصلاة قاعداً كما يظهر الفتوى بذلك من المحكي عن

(١) المعتمد ٢: ١٥٩؛ المنتهى ١: ٢٦٥؛ كشف اللثام ٣: ٤٠٠؛ الحقائق ٨: ٦٧؛ مستند الشيعة ٥: ٤٩؛ جواهر الكلام

المفيد^(١)، وصرح به العلامة في التذكرة^(٢).

هذا، ولكن الانصاف أن حمل الرواية على هذا المعنى بعيد جداً، بحسب ظاهر اللفظ كما لا يخفى، فلا يجوز الفتوى بذلك استناداً إليها، نعم يمكن الاستدلال له بأن ظاهر الأدلة أن الانتقال إلى القعود إنما هو مع العجز عن الصلاة قائماً، والمفروض في المقام القدرة عليها، لأن الاستقرار الذي يرتفع بسبب المشي لا يعتبر في حقيقة الصلاة وماهيته، ولا في حقيقة القيام، أما الثاني فواضح، وأما الأول فلجواز الإتيان بالنافلة في حال المشي اتفاقاً، فلو كان المشي ماحياً لصورة الصلاة وموجباً لسلب اسمها عند المتشربة، كما ربما يتوهم، لما كان وجه لجواز النافلة في حال المشي كما هو واضح.

ثم إنه ذكر في الجواهر أن المراد بالقيام المأخوذ في الأخبار هو الوقوف، بمعنى السكون الذي ينافيه الحركة، فضلاً عن المشي، لأن أكثر الأصحاب لم يذكروا اشتراط الاستقرار والاطمئنان في مبحث القيام، مع ذكرهم في الركوع والسجود وغيرهما، مع أنه معتبر في جميع حالات الصلاة إجماعاً، وليس ذلك إلا لإرادتهم منه الوقوف بمعنى السكون^(٣).

هذا، ولكن لا يخفى أن ذكره في الركوع والسجود إنما هو لتوقفها على الحركة الوضعية، وهي الهوي إليها والنهوض منها، فذكرهم ذلك فيها إنما هو لدفع توهم الاكتفاء بمجرد البلوغ إلى حد الركوع أو السجود، ورفع الرأس منها بلا فصل، ولذا يقيدون الطمأنينة فيها بمقدار الذكر الواجب فيها، وهذا بخلاف القيام، فإنه حيث لا يكون مستلزماً للحركة الوضعية، لا يكون ذكر اعتبار القرار فيه لازماً، كما لا يخفى.

(١) المقنعة: ٢١٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٩٢.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٢٥٩ - ٢٦٠.

فرع:

لو علم المصلّي بأنّه لو قام في حال التكبير والقراءة، لا يتمكّن من القيام المتّصل بالركوع، وأمّا لو قعد في حالهما يتمكّن منه، فالمشهور وجوب القيام في حال التكبير والقراءة^(١).

ويظهر من السيّد^(٢) في العروة، وفي حاشية نجاة العباد وجوب القعود في الحالين، لיתمكّن من القيام المتّصل بالركوع^(٣)، والأقوى هو الأول، لأنّه لا وجه للحكم بوجوب القعود عليه في الحالين، بعد كونه متمكّناً من القيام، والعجز عنه في الاستقبال لو قام في الحال، لا يؤثر في الانتقال إلى القعود فعلاً كما هو ظاهر.

(١) الذكرى ٣: ٢٦٧؛ رياض المسائل ٣: ٣٧١؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٢٨؛ جواهر الكلام ٩: ٢٥٤؛ كشف اللثام ٣:

٣٩٩؛ مستند الشيعة ٥: ٤٩؛ الحدائق ٨: ٦٦.

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

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

1000

الثالث من أفعال الصلاة : تكبيرة الإحرام

وهي التي يقال لها تكبيرة الافتتاح أيضاً ، واعتبارها فيها مما لا إشكال فيه ولا خلاف^(١) ، والأخبار في ركنيتها متعارضة ، وسيجيء الكلام فيها .

استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات

إنّ مما انفردت به الإمامية في هذا المقام أنّه يستحب أن يفتتح الصلاة بسبع تكبيرات^(٢) ، ولا خلاف في ذلك بينهم نصاً وفتوى . نعم وقع الخلاف في تعيين تكبيرة الاحرام من بين السبع ، فعن المشهور إنّ المصلّي بالخيار في التكبيرات السبع أيّتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح ، ولكن الأفضل أن يجعلها الأخيرة^(٣) . وحكي عن جماعة من القدماء ، كالسيد أبي المكارم ، وأبي الصلاح ، وسلار ،

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

(٣) المقنعة: ١٠٣-١٣٩؛ السرائر ١: ٢١٦؛ الوسيلة: ٩٤؛ المهذب ١: ٩٢؛ المبسوط ١: ١٠٤؛ الاقتصاد: ٢٦٦؛ مصباح المتعبد: ٣٣؛ الذكرى ٣: ٢٦٢؛ الروضة البهية ١: ٢٨١؛ جامع المقاصد ٢: ٢٣٩؛ نهاية الأحكام ١: ٤٥٨.

القول بتعيين الأخيرة^(١)، وعن جماعة من المتأخرين، كشيخنا البهائي، والسيد نعمة الله الجزائري، وصاحب الحقائق، القول بتعيين الأولى^(٢)، وعن والد المجلسي رحمته الله، القول بوقوع الافتتاح بمجموع ما يختاره المكلف من السبع، أو الخمس، أو الثلاث^(٣).

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

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

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

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

(٢) الحقائق: ٨، ٢١، ونقله فيه (عنهما رحمتهما الله) أيضاً.

(٣) روضة المتقين: ٢، ٢٨٠ - ٢٨٤.

ثم لا يخفى أنَّ ما نسب إلى المشهور، من أنَّ المصلِّي بالخيار في التكبيرات، أيَّتها شاء جعلها تكبيرة الافتتاح، خلاف ما يستفاد من كلماتهم، فإنَّ التأمل فيها يقضي بأنَّ مرادهم هو جعل التكبيرة الأولى تكبيرة الافتتاح، لا كونه مخيراً في ذلك، ولا بأس بنقل بعض العبارات فنقول:

قال المفيد رحمته في المقنعة: وليستفتح الصلاة بالتكبير، ويرفع يديه وليرسلهما مع آخر لفظه بالتكبير، ثم يرفعهما ويكبّر أخرى، ويرسلهما ويكبّر ثالثة، رافعاً يديه بها ويرسلهما، ويقول: اللهم أنت الملك الحقّ، إلى آخر الدعاء، ثم يكبّر ويرفع يديه^(١)، إلى آخر ما ذكره، فإنَّ ظاهر صدر كلامه أنَّ استفتاح الصلاة إنما يجب أن يقع بالتكبيرة الأولى كما لا يخفى.

وقال في الباب العاشر الذي عقده لتفصيل المفروض من أفعال الصلاة، والمسنون منها ما لفظه: والتوجه بالتكبيرات السبع سنّة، من تركه واقتصر من جملة على تكبيرة الافتتاح أجزأه ذلك^(٢)، فإنَّ الظاهر أنَّ المراد بالتوجه بالتكبيرات، التوجه بها على أن تكون من الصلاة، ويدلّ عليه ذكرها في جملة المسنون من أفعال الصلاة، مع أنّه لو نوى الافتتاح بغير الأولى يلزم وقوع التكبير المتقدّم على تكبيرة الإحرام، خارج الصلاة لا جزء منها كما لا يخفى.

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

(١) المقنعة: ١٠٣.

(٢) المقنعة: ١٣٩.

ثم قال: وهذه التكبيرات السبع، واحدة منها فريضة، ولا يجوز تركها، والباقي سنة وعبادة^(١)، وظهورها في صيرورة الأولى تكبيرة الاحرام، مبني على ما ذكرناه سابقاً، من أنه لو أمر المولى عبده بإيجاد شيء، وأمره بإيجاده ثانياً على وجه الاستحباب، فلو أوجده في ضمن فرد من أفراد ذلك الشيء يتحقق امتثال الأمر الوجوبي قهراً، ويترتب عليه سقوط هذا الأمر، بحيث لا يكون للمولى المؤاخذه على المخالفة، فإن المفروض أن ما لا يرضى بتركه إنما هو إيجاد العبد تلك الطبيعة، مع أنه أوجدها في ضمن الفرد الأول، فلا وجه للمؤاخذه كما هو واضح.

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

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

(١) النهاية: ٦٩ - ٧٠.

(٢) السرائر ١: ٢١٦.

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

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

ثمّ إنّ يظهر أيضاً من الروايات الواردة في المسألة، أنّ الافتتاح إنّما يقع بمجرد الشروع في التكبيرات، لأنّ التعبير فيها إنّما هو باستفتاح الصلاة بها كما في صحيحة زرارة قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولأه^(٣)، وكما في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحدة، وإن شئت ثلاثاً، وإن شئت خمساً، وإن شئت سبعاً، وكلّ ذلك مجز عنك، غير أنّك إذا كنت إماماً لم تجهر إلّا بتكبيرة»^(٤).

وكما في رواية الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تكبيرة الافتتاح؟ فقال: «سبع» قلت: روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يكبر واحدة فقال: «إنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يكبر واحدة يجهر بها ويسرّ ستاً»^(٥).

فإنّ ظاهر هذه الروايات أنّ افتتاح الصلاة إنّما يقع بمجرد الشروع في

(١) الوسيلة: ٩٤.

(٢) المهدّب ١: ٩٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٧ ح ١١٥٢؛ الخصال: ٣٤٧ ح ١٧؛ الوسائل ٦: ٢١. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٧ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٦٦ ح ٢٣٩؛ الوسائل ٦: ٢١. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٧ ح ٣.

(٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٧٨؛ الخصال: ٣٤٧ ح ١٦؛ الوسائل ٦: ٣٢. أبواب تكبيرة الاحرام ب ١٢ ح ٢.

التكبيرات، بمعنى كون المجموع داخلاً فيها وجزءاً أولياً لها، إذ لا يصدق الافتتاح بها مع كون بعضها واقعاً في خارجها ومقدمة لها، كما هو ظاهر، فالقول بالتخير - كما نسب إلى المشهور^(١) أو بتعين الأخيرة، كما حكي عن بعض القدماء^(٢) - مخالف للأخبار.

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

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

وتظهر الثمرة أيضاً في جواز الاقتداء في الجماعة بعد التكبيرة الأولى بناءً على القول الثاني، وعدم جوازه بناءً على الأول، لما نسبته الشيخ في الخلاف إلى علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم، من أن جواز الاقتداء بالإمام إنما هو بعد فراغه من تكبيرة الافتتاح^(٤)، خلافاً للعامّة القائلين بجواز الاقتداء بمجرد الشروع الذي يتحقق بذكر أول جزء من تكبيرة الاحرام.

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

(١ و ٢) راجع ٢: ٨٥ - ٨٦.

(٣) روضة المتقين ٢: ٢٨٠ - ٢٨٤.

(٤) الخلاف ١: ٣١٧ مسألة ٦٩.

أو الخمس، أو السبع، إلا أنه ينافي ذلك ما روي عن النبي ﷺ من أن تحريم الصلاة التكبير^(١).

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

وبالجملة: فالقول بمحصول الافتتاح بالمجموع ينافيه حصول التحريم بمجرد تحقق طبيعة التكبير، لما عرفت من أن لازم هذا القول عدم تحقق التحريم إلا بعد الفراغ من السبع، لأن نسبة كل واحدة منها إلى الصلاة، كنسبة أجزاء تكبيرة واحدة إليها، كما أنه ينافيه ما اشتهر بينهم من التعبير عما يفتتح به الصلاة بتكبيرة الافتتاح أو تكبيرة الاحرام^(٢) الظاهر في تكبيرة واحدة كما لا يخفى.

فالقول المذكور وإن كان موافقاً لظاهر الأخبار المتقدمة إلا أنه مضافاً إلى كونه خلاف المشهور مناف لما عرفت، بل يمكن أن يقال: بأن ذيل بعض الروايات المتقدمة الدال على الإجهار بواحدة والإسرار بالست فيما لو كان المصلي إماماً^(٣) ظاهر في كون الواحدة التي يجهر بها هي تكبيرة الاحرام، إذ لا وجه للإجهار بالواحدة، مع كون المجموع يفتتح به الصلاة.

(١) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢؛ الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨؛ الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيرة الاحرام ب ١ ح ١٠.

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

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

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأن الوجه في ذلك هي التقية، لأنك عرفت أن المسألة من متفردات الإمامية رضوان الله عليهم، ولكن يبعد احتمال التقية ما روي عن النبي ﷺ من أنه يفعل كذلك، مع أن التقية لا معنى لها في عصره ﷺ، وما ورد في بعض الأخبار المتقدمة، من أن الإجماع بواحدة إنما هو فيما لو كان المصلي إماماً، لأن ظاهره أنه لو كان مأموماً يجوز الإجماع بالمجموع، مع أنه لا فرق في التقية بين الإمام والمأموم كما هو واضح.

وبالجملة: فهذا القول ممّا لا سبيل إلى الأخذ به.

وأما القول بتعين الأخيرة، فمستنده وإن كان ما ورد في الفقه الرضوي^(١) الذي لا يعلم له حجية، إلا أنه باعتبار ذهاب طائفة من القدماء، كالسيد أبي المكارم، وأبي الصلاح وسلار إلى اختياره^(٢)، يكون واجداً لشرائط الحجية، خصوصاً مع ما حكى عن السيد المرتضى في الناصريات، من نسبته إلى الإمامية^(٣)، ويؤيده فتوى الشيخ في المبسوط، وجماعة بالتخير وأفضلية الأخيرة^(٤)، فإن الحكم بأفضلية الأخيرة لا محالة كان مستنداً إلى نص، إذ لا سبيل للعقل في ذلك أصلاً، فيستكشف من جميع ذلك وجود نص معتبر عندهم.

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

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١٠٥.

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

(٣) المسائل الناصريات: ٢١٠.

(٤) راجع: ٢: ٨٥.

العقلية التي لا تلائم مذاق الفقه، فالالتزام به أيضاً ممّا لا وجه له أصلاً. فلم يبق في البين إلا القول بتعيين الأخيرة، أو التخيير، وأفضليتها، كما نسب إلى المشهور، وقد يستبعد الثاني، بأنّ لازمه - كما صرح به الشيخ في محكيّ المبسوط^(١) - إنّه لو نوى بالأخيرة تكبيرة الافتتاح، لوقعت الست السابقة مقدّمة للصلاة وخارجة عنها، نظير الإقامة، ولو نواها بالأولى لوقع غيرها جزءاً للصلاة، فاصلاً بين القراءة والافتتاح، كالاستعاذة ولو نواها بغيرها لوقعت السابقة مقدّمة واللاحقة جزءاً، مع أنّ ظاهر الروايات كون نسبة السبع إلى الصلاة على نحو واحد.

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

فانضمام الست إلى تكبيرة الاحرام موجب لتحقيق الافتتاح بمرتبته الكاملة، سواء وقعت قبلها، أو بعدها، أو بالتفريق، نعم مدخليتها في حصول تلك المرتبة إنّما هو من قبيل مدخلية الشروط، لا الأجزاء، حتّى يوافق مع ما حكى عن والد المجلسي^(٢).

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

(١) المبسوط ١: ١٠٤.

(٢) روضة المتّقين ٢: ٢٨٠ - ٢٨٤.

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

استحباب رفع اليدين عند كل تكبير

يستحب رفع اليدين عند كل تكبير، سواء كان واجباً أو مستحباً على المشهور بينهم^(٤)، وحكي عن صاحب الحقائق القول بالوجوب^(٥)، كما أنه ربما يظهر من كلام السيد في الانتصار ذلك، حيث قال:

ومما انفردت به الإمامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلاة، إلا أن أبا حنيفة وأصحابه والثوري لا يرون رفع اليدين بالتكبير، إلا في الافتتاح للصلاة. وروي عن مالك إنه قال: لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلاة، وروي عنه خلاف ذلك أيضاً، وقال الشافعي: يرفع يديه إذا افتتح

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

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

(٣) الكافي ٣: ٣١٠ ح ٥؛ التهذيب ٢: ٨٧ ح ٣٢٢ و ٣٢٥؛ الخصال: ٥٩٣؛ الوسائل ٦: ١٨. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٥ ح ١ و ٣.

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

(٥) الحقائق ٨: ٤٢.

الصلاة، وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه منه، ولا يرفع بعد ذلك في سجوده، ولا في قيامه منه^(١). انتهى موضع الحاجة من كلامه.

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

وكيف كان، فالأخبار الواردة في هذا الباب وإن كانت كثيرة، وقد جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب تكبيرة الاحرام، إلا أن الظاهر عدم دلالة شيء منها على الوجوب، لأن بعضها مشتمل على حكاية فعل الإمام ﷺ وأنه كان إذا افتتح صلاته يرفع يديه حيال وجهه، أو إذا كبر في الصلاة يرفع يديه حتى يكاد يبلغ أذنيه على اختلاف ألسنتها.

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

وبعضها الآخر قد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فصل لربك وانحر﴾، وأن المراد من النحر ليست التحيرة، بل رفع اليدين حذاء الوجه، على اختلاف التعبيرات أيضاً، ولا يخفى إنه لا يستفاد منها الوجوب، خصوصاً مع ملاحظة ما ورد في

بعضها من التعبير بقوله: «إن لكل شيء زينة وإن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة»^(١). فإن من المعلوم أن زينة الشيء تغاير نفس الشيء ولا تكون مقومة لحقيقته، بحيث ينتفي عند انتفائها، بل لها مدخلية في حصول الكمال له، وهذا التعبير غير ملائم للوجوب كما هو واضح.

ثم إن الجمهور قد رَوَوْا عن علي عليه السلام في تفسير الآية المباركة أن معناها: «ضع يدك اليمنى على اليسرى حذاء النحر في الصلاة»^(٢)، وهو مضافاً إلى عدم صحته؛ مخالف لطريقتهم المستمرة، فإنهم لا يضعون أيديهم حذاء النحر أصلاً، بل أسفل من ذلك بكثير، كما لا يخفى على من وجد طريقتهم.

هذا، وأما سائر الأخبار فلا يستفاد منها الوجوب أيضاً، ويؤيد العدم، بل يدل عليه أنه لو كان الرفع واجباً فكيف يمكن أن يخفى إلى الآن مع شدة ابتلاء الناس بالصلاة وعموم البلوى بها، وهذه قرينة قطعية على عدم الوجوب سيما مع فتوى القدماء، وغيرهم الذين هم وسائط نقل الأحكام وتبليغها إلى من بعدهم بالاستحباب، فتدبر جيداً.

ثم إنه لا منافاة بين التعبيرات المختلفة الواردة في الأخبار في حد الرفع، حيث إنه قد عبر في بعضها بالرفع، حتى يكاد يبلغ الأذن، وفي بعضها الآخر بالرفع أسفل من الوجه قليلاً، وفي الثالث بالرفع حيال الوجه أو حذائه، وفي الرابع بالرفع إلى النحر.

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

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

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢٠: ٢١٩.

استحباب التكبير ورفع اليدين بعد الركوع

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

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

وظاهر عبارته الأخرى وجود القول بثبوته حيث قال: يستحب رفع اليدين مع كل تكبيرة، وأكدها تكبيرة الافتتاح، وقال الشافعي: يرفع يديه عند ثلاث تكبيرات، ولا يرفعهما في غيرها: تكبيرة الافتتاح، وتكبيرة الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع^(٢).

فإن ظاهره أن المراد بالتكبيرة الثالثة التي يرفع اليد عندها، هي التكبيرة عند رفع الرأس من الركوع، بل ظاهره أن ثبوته مورد للاتفاق، والخلاف بين الشافعي وغيره إنما هو في اختصاص رفع اليدين بها، وبالتكبيرتين قبلها، أو بخصوص تكبيرة الافتتاح، أو عدم الاختصاص بشيء منها، بل هو ثابت عند الكل، إلا أن من الواضح عدم كون هذا الظهور مراداً له، سيما مع تصريحه في موضع آخر، بأن عدد التكبيرات في الصلوات الخمس، خمس وتسعون تكبيرة^(٣).

هذا، ولكن الظاهر أن المقصود من عبارته الأولى أيضاً بيان ثبوت التكبير

(١) الخلاف ١: ٣٤٦ مسألة ٩٥.

(٢) الخلاف ١: ٣١٩ مسألة ٧١.

(٣) الخلاف ١: ٣٤٧ مسألة ٩٥.

عند كل خفض ورفع، في مقابل عمر بن عبدالعزيز، وسعيد بن جبير، القائلين بأنّه لا يكبرُ إلّا تكبيرة الافتتاح، من دون نظر إلى المستثنى، حتّى يكون الاستثناء أيضاً مورداً لاتفاق جميع الفقهاء فتدبرّ.

وكيف كان، فيدلّ على عدم ثبوت التكبير عند رفع الرأس من الركوع صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام ^(١)، ومرسلة صباح المزني عن أمير المؤمنين عليه السلام ^(٢)، الواردين في بيان مقدار تكبيرات الصلوات الخمس، وأنها خمس وتسعون تكبيرة، ومنها تكبيرات القنوت الخمس، فإنّه لو كان التكبير عند رفع الرأس من الركوع أيضاً ثابتاً، يلزم أن يكون مجموع التكبيرات مع تكبيرات القنوت زائداً على العدد المذكور بسبع عشرة تكبيرة، كما هو واضح.

ويدلّ على ذلك أيضاً خلوّ صحيحتي حمّاد وزرارة الطويلتين ^(٣)، الواردين في كيفية الصلاة التامة الكاملة الجامعة لجميع الأجزاء الواجبة والمندوبة عن ذكر هذا التكبير، فإنّه في الأولى منها قال في مقام حكاية فعل الإمام عليه السلام: إنّهُ بعد ذكر الركوع استوى قائماً فلما استمكن من القيام، قال: سمع الله لمن حمده ثمّ كبرّ.

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

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

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

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

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

قال: «إِنِّي لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ»^(١)، وما روي عن عمران بن حصين، من أنه صلى خلف علي عليه السلام وهو يكبر كذلك، ثم أخذ بيده بعد الفراغ فقال: قد ذكرني هذا صلاة محمد ﷺ^(٢).

وما رواه الطبرسي عن مقاتل بن حيان، عن الأصبع بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿فصل لربك وانحر﴾ أن جبرئيل ذكر في جواب سؤال النبي ﷺ عن النحية التي أمر بها أنه ليست بنحية ولكنّه يأمرك إذا تحرّمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت...»^(٣). بناءً على أن يكون قوله: إذا ركعت وكذا المعطوفان بعده، عطفاً على قوله: إذا تحرّمت للصلاة، لا على قوله: إذا كبرت.

وقد يستدل أيضاً بمرسلة الحميري عن المهدي عليه السلام في حديث قال: إذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير»^(٤). وبرواية معاوية بن عمار قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، وإذا سجد وإذا رفع رأسه من السجود، وإذا أراد أن يسجد الثانية»^(٥).

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

(١ و ٢) صحيح البخاري ١: ٢١٤ ب ١١٥ ح ٧٨٥ وب ١١٦، ٧٨٦.

(٣) تفسير مجمع البيان ١٠: ٥٥٠.

(٤) الاحتجاج ٢: ٣٠٤، غيبة الطوسي: ٣٧٨؛ الوسائل ٦: ٣٦٢. أبواب السجود ب ١٣ ح ٨.

(٥) التهذيب: ٢ / ٧٥ ح ٢٧٩؛ الوسائل ٦: ٢٩٦. أبواب الركوع ب ٢ ح ٢.

(٦) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٨٠؛ الوسائل ٦: ٢٩٧. أبواب الركوع ب ٢ ح ٣.

(٧) أمالي الطوسي ١: ٣٩٤؛ الوسائل ٦: ٢٩. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٩ ح ١٢.

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

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

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

وأما مسألة استحباب رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرّض لها أكثر الأصحاب، نعم ظاهر عدم تعرّض بعضهم عند ذكر المستحبات في كتبهم كالنفلية، والجمل، والوسيلة^(١) في مندوبات الأفعال، عدم الاستحباب.

والمتعرّضون بين مصرح بالاستحباب، كالمحكّي في المفتاح عن صاحب الفقيه^(١)، وعن الذكري، وقربه فيها لصحة الخبرين^(٢)، وعدم انكار الشيخ لشيء منها في التهذيب^(٣)، وأصالة الجواز، وعموم أنّ الرفع زينة الصلاة، واستكانة من المصلّي. وعن صاحبي المدارك ومجمع البرهان الميل إليه^(٤).

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

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

(١) الفقيه ١: ١٩٧؛ الهداية: ١٦٣.

(٢) الذكري ٣: ٣٨٠.

(٣) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٩ و ٢٨٠.

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

(٥) المعتبر ٢: ١٩٩.

(٦) المنتهى ١: ٢٦٩.

(٧) البحار ٢٨: ١١٤.

(٨) الذكري ٣: ٣٨٠.

مضافاً إلى أن عمل المشرعة وسيرتهم على خلاف ذلك، حيث إنه لم يعهد من أحد منهم هذا الفعل كما لا يخفى، وحينئذ فيقوى في النظر أن يكون الخبران اللذان أشار إليهما الشهيد في محكي عبارته المتقدمة، صادرين تقية .
وبالجملة: فلا يمكن إثبات الاستحباب بهما، بعدما عرفت مما يدل على عدمه، نعم لا بأس بالعمل به رجاءً ومحله على تقدير الاستحباب إنما هو عند رفع الرأس من الركوع قبل قول: سمع الله لمن حمده .

بقية مستحبات التكبير

١- إنك عرفت اختلاف الأخبار ظاهراً في مقدار الرفع وحده^(١)، فن بعضها يظهر أن حده الرفع حتى يكاد يبلغ الأذن، ومن بعضها الآخر الرفع أسفل من الوجه قليلاً، ومن أكثرها الرفع حيال الوجه أو حذائه، ومن رابع الرفع إلى النحر. والمراد بالرفع حيال الوجه ليس أن يكون أول الزند محاذياً لصدر الوجه، ورؤوس الأصابع محاذية لأسفله، بل المراد هي المحاذاة العرفية التي تتحقق ولو يكون اليد أسفل من الوجه وحينئذ فيمكن الجمع بين الروايات المختلفة ظاهراً، ولعل التعبير بمحاذاة شحمتي الأذن - كما وقع في كلام الأصحاب^(٢) - إنما هو باعتبار تحقق الجمع بينها بذلك .

٢- إنه يستحب أن تكون الأصابع مضمومة في حال الرفع، وقال الشافعي: يستحب أن يفرجها^(٣)، وربما يستدل لاستحباب الضم بصحيفة حماد^(٤) الواردة

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

(٢) المبسوط ١: ١٠٣؛ النهاية: ٦٩؛ المقنة: ١٠٣؛ الوسيلة: ٩٤؛ المهذب ١: ٩٢.

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

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

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

٣- نسب إلى علمائنا كما في محكيّ المعتبر والمنتهى، أن ابتداء التكبير عند ابتداء الرفع، وانتهائه عند انتهائه^(١)، نظراً إلى أن ذلك هو معنى الرفع عند التكبير.

٤- مقتضى بعض الأخبار^(٢) الدالة على استحباب الرفع عند التكبير استحباب استقبال القبلة ببطن الكفين، ولا معارض له.

٥- أن العبارة الواردة في كيفية التكبير إنما هي قول: الله أكبر، وقال الشافعي: ويجوز أن يقول: الله الأكبر^(٣). وقال أبو حنيفة: تتعقد بكل اسم من أسماء الله تعالى على وجه التعظيم، مثل قول: الله العظيم، الله الجليل، وما أشبهها^(٤)، والدليل على ما ذكرنا مضافاً إلى تغير المعنى بذلك كما هو واضح، أن الصلاة عبادة خاصة لا يجوز التخطي عما ورد من الشارع في كيفيةها.

٦- مقتضى الأخبار الكثيرة بطلان الصلاة عند نسيان التكبير^(٥)، وبعض ما يدل على خلافه^(٦)، مضافاً إلى احتمال صدوره تقية، متناقض من حيث المدلول، وعلى تقدير عدمه فلا يقاوم تلك الأخبار الكثيرة، وأما زيادته فبطلان الصلاة

(١) المعتبر ٢: ٢٠٠؛ المنتهى ١: ٢٦٩.

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

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

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

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

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

بسببها مورد للإتفاق^(١)، مضافاً إلى أن ذلك مقتضى قوله ﷺ: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(٢) والله أعلم.

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

الرابع من أفعال الصلاة : القراءة

لا إشكال عندنا في وجوب قراءة فاتحة الكتاب في الركعتين الأوليين من الصلاة، سواء كانت ثنائية، أو ثلاثية، أو رباعية^(١)، وفي عدم وجوبها تعييناً في الركعتين الأخيرتين من الرباعية، والركعة الأخيرة من الثلاثية^(٢)، والكلام في باب القراءة إنما هو في مقامين :

أحدهما: فيما يقوم مقام القراءة في غير الأوليين من الثلاثية والرباعية، وإنه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ وفي كيفيته وبيان مقداره.
ثانيهما: في وجوب انضمام السورة إلى القراءة في الركعتين الأوليين واستحبابه.

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

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

المقام الأول: الذكر في الأخيرتين

أما الكلام في المقام الأول فلخصه: إنه لم يظهر من أحد من القائلين بوجوب قراءة شيء في الأخيرتين من العامة من التسبيح ذكر ولا أثر، نعم ذكر أبو حنيفة إنّه لا يجب شيء في الأخيرتين^(١)، بل الظاهر أنّ التسبيح إنما هو مذكور في كلمات الإمامية فقط .

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

وجوه واحتمالات منشؤها اختلاف الأخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب، وقد جمعها في الوسائل في الباب ٤٢ و ٥١ من أبواب القراءة^(٢) ويرتقى المجموع إلى واحد وعشرين، أربعة منها متعرّضة لأصل ثبوت القراءة في الأخيرتين وعدمه، من دون تعرّض للذكر أو التسبيح، وهي رواية جميل بن دراج ب ٤٢ ح ٤، ومنصور بن حازم ب ٥١ ح ١١، ومعاوية بن عمّار ب ٥١ ح ٨، ووزارة ب ٥١ ح ٦. وواحد منها يدلّ على التخيير بين القراءة ومطلق الذكر وهي رواية علي بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام ب ٤٢ ح ٣ قال: سألت عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيها؟ فقال: «إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله فهو سواء قال: قلت: فأبّي ذلك أفضل؟ قال: هما والله سواء، إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت» وذكر التسبيح في الذيل يحتمل أن يكون من باب أنّه مصداق للذكر، ويحتمل أن

(١) المعنى لابن قدامة ١: ٥٦٦؛ الشرح الكبير ١: ٥٦٠؛ المجموع ٣: ٣٨٦؛ التفسير الكبير ١: ١٨٩؛ الخلاف ١:

٣٧٧ مسألة ٨٨؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٤ مسألة ٢٢٩.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٧ ب ٤٢ و ١٢٢ ب ٥١.

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

وسبعة منها تدل على أصل التسبيح، من دون تعرض لكيفيته، وهي رواية معاوية بن عمار ب ٤٢ ح ٢ ومحمد بن حكيم ب ٥١ ح ١٠ ومحمد بن قيس ب ٥١ ح ٩ وابن سنان ب ٥١ ح ١٢ ومرسلة الفقيه عن الرضا عليه السلام ب ٥١ ح ٤ وما أرسله المحقق في المعبر عن علي عليه السلام ب ٥١ ح ٥ وما رواه في الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان عليه السلام ب ٥١ ح ١٤.

وأربعة منها تشتمل على بيان التسبيح بنحو الاجمال، وهي رواية عبيد بن زرارة ب ٤٢ ح ١ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟ قال: «تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك، وإن شئت فاتحة الكتاب فإنها تحميد ودعاء».

وظاهرها إن قراءة الفاتحة في الأخيرتين إنما هي لاشتغالها على التحميد والدعاء، لا لمجرد الحكاية وقراءة القرآن، كما في الأوليين، فالرواية تدل على أن الواجب في الأخيرتين هو مطلق التحميد والدعاء، غاية الأمر أن الفاتحة أيضاً مصداق لها.

ورواية عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ب ٤٢ ح ٦ قال: «عشر ركعات ركعتان من الظهر وركعتان من العصر وركعتا الصبح وركعتا المغرب وركعتا العشاء الآخرة لا يجوز فيهن الوهم - إلى أن قال -: وهي الصلاة التي فرضها الله وفوض إلى محمد عليه السلام، فزاد النبي في الصلاة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة إنما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء، فالوهم إنما هو فيهن...».

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ب ٤٢ ح ٧ قال: «أدنى ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات أن تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله».

ورواية عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ب ٥١ ح ٧ قال: «إذا قلت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر». والخمسة الباقية مشتملة على كيفية التسبيح، وبيان المراد منه بالنحو المتعارف، وهي رواية أبي خديجة ب ٥١ ح ١٣ الدالة على أن المراد به سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، ولكنها تدلّ على التفصيل بين الإمام والمأموم بنحو لا يقول به أحد من الأصحاب.

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

قال في مفتاح الكرامة بعد نقل استدلال البههاني عليه السلام على وجوب اثنتي عشرة تسبيحة بهذا الخبر ما هذه عبارته.

قلت: إن خبر ابن أبي الضحاك رواه في البحار بدون تكبير، ثم قال: بيان: في بعض النسخ زيد في آخرها والله أكبر والموجود في النسخ الصحيحة القديمة كما نقلنا بدون التكبير، والظاهر إن الزيادة من النسخ تبعاً للمشهور^(١)، انتهى.

وما رواه الكليني عن محمد بن إسماعيل النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: «أن تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر وتكبر وتركع»^(٢).

ورواية محمد بن عمران ب ٥١ ح ٣ في حديث إنه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال:

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

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

لأَيِّ عِلَّةٍ صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال: «إنما صار التسبيح أفضل من القراءة في الأخيرتين لأنَّ النبي ﷺ لما كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزَّ وجلَّ فدهش فقال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة».

وما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا تقرأَنَّ في الركعتين الأخيرتين مع الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أو غير إمام» قال: قلت: فما أقول فيها؟ قال: «إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله ثلاث مرَّات، تكلمة تسع تسبيحات ثم تكبَّر وتركع»^(١).

قال في الوسائل: ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز مثله، إلا أنَّه أسقط قوله: تكلمة تسع تسبيحات وقوله: أو وحدك، ورواه في أوَّل السرائر أيضاً نقلاً من كتاب حريز مثله إلا أنَّه قال: «فقل سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ثلاث مرَّات ثم تكبَّر وتركع» ثم قال: أقول: لا يبعد أن يكون زرارة سمع الحديث مرتين مرَّة تسع تسبيحات، ومرَّة اثنتي عشرة تسبيحة، وأورده حريز أيضاً في كتابه مرتين^(٢)، انتهى.

والمحكِّي عن العلامة المجلسي في البحار أنَّه قال: إنَّ خبر السرائر الذي استدلَّ به أيضاً على هذا القول، رواه ابن إدريس في موضعين: أحدهما في باب كيفية الصلاة وزاد فيه والله أكبر، وثانيهما في آخر الكتاب فيما استطرفه من كتاب حريز، ولم يذكر فيه التكبير، قال: والنسخ المتعددة التي رأيناها متفقة على إسقاط التكبير. ويحتمل أن يكون زرارة رواه على الوجهين، ورواهما حريز في كتابه وهو بعيد، والظاهر زيادة التكبير من قلمه أو من النسخ، لأنَّ سائر المحدثين رووا هذه الرواية

(١) الفقيه ٢٥٦: ١١٥٨؛ الوسائل ١٢٢: ٦. أبواب الصلاة ب ٥١ ح ١.

(٢) السرائر ٣: ٥٨٥؛ الوسائل ٢١٩: ٦. أبواب الصلاة ب ٥١ ح ٢.

بدون تكبير، وزاد في الفقيه بعد التسبيح تكملة تسبيحات، ويؤيده أنه نسب في المعبر والتذكرة القول بتسع تسبيحات إلى حريز، وذكر هذه الرواية^(١). انتهى.

قال في المفتاح بعد حكاية عبارة المجلسي، قلت: نظرت ذلك في نسختين من السرائر، إحداها صحيحة عتيقة من خط علي بن محمد بن الفضل الآبي في سنة سبع وستين وستائة، ترك التكبير في الموضوعين، وفي نسخة أخرى كثيرة الغلط ذكره في الموضوعين^(٢)، انتهى.

وكيف كان فالكلام في هذا المقام يقع من جهتين:

الجهة الأولى: عدم وجوب القراءة تعييناً في الأخيرتين

المشهور بين الإمامية بل المتفق عليه بينهم، عدم وجوب القراءة تعييناً في الركعة الثالثة من الثلاثية، والأخيرتين من الرباعية، وكونها أحد فردي الواجب التخييري^(٣) وإن اختلفوا في بدؤها وأنه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ وفي كفيته وكميته.

هذا، ولكن ظواهر الأخبار المتقدمة مختلفة، فيظهر من بعضها تعيين القراءة، مثل رواية جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاة؟ فقال: «بفاتحة الكتاب ولا يقرأ الذين خلفه، ويقرأ الرجل فيها إذا صلى وحده بفاتحة الكتاب»^(٤)، ورواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً فاقراً في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب وإن كنت وحدك

(١) بحار الأنوار ٨٢: ٨٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٧٦.

(٣) راجع ص ١٠٥.

(٤) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح ١١٨٦؛ الوسائل ٦: ١٠٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٤.

فليسعك فعلت أو لم تفعل»^(١).

ويظهر من البعض الآخر تعيين التسبيح، مثل رواية عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمه^(٢)، ومرسلة الفقيه عن الرضا عليه السلام قال: «إنما جعل القراءة في الركعتين الأولتين والتسبيح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله من عنده وبين ما فرضه الله من عند رسوله عليه السلام»^(٣)، وما أرسله المحقق في المعتمد^(٤) عن علي عليه السلام إنه قال: «اقرأ في الأولتين وسبِّح في الأخيرتين»؛ ورواية عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيها فقل: الحمد لله وسبحانه الله والله أكبر»^(٥).

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

ويظهر من بعض تلك الأخبار التخيير بينهما، كرواية علي بن حنظلة المتقدمه^(٦)، وغيرها مما تقدّم، وهذه الطائفة شاهدة للجمع بين الطائفتين، بالحمل على التخيير، ويؤيده فتوى المشهور^(٧) على طبقها، وكونها معمولاً بها دونها. وبالجملة: فالظاهر إنه لا إشكال في المقام من هذه الجهة أصلاً.

(١) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧١؛ الاستبصار ١/ ٣٢٢ ح ١٢٠٢؛ الوسائل ٦: ١٢٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١١.

(٢) الكافي ٣/ ٢٧٣ ح ٧؛ الوسائل ٦/ ١٠٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٦.

(٣) الفقيه ١: ٢٠٢ ح ٩٢٤؛ الوسائل ٦: ١٢٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٤.

(٤) المعتمد ٢: ١٦٥؛ الوسائل ٦: ١٢٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٥.

(٥) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧٢؛ الاستبصار ١/ ٣٢٢ ح ١٢٠٣؛ الوسائل ٦: ١٢٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٧.

(٦) التهذيب ٢: ٩٨ ح ٣٦٩؛ الاستبصار ١/ ٣٢١ ح ١٢٠٠؛ الوسائل ٦: ١٠٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٣.

(٧) راجع ٢: ١٠٥.

الجهة الثانية: ما يقوم مقام القراءة في الأخيرتين

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

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

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

(١) راجع ٢: ١١٠.

(٢) المعتبر ٢: ١٨٨ - ١٨٩: المقنعة: ١١٣؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٣؛ المبسوط ١: ١٠٦؛

وحكاة عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ١٤٢ مصباح المتجهد: ٤٤٠؛ السرائر ٣: ٥٨٥ عن كتاب حريز

بن عبد الله. الفقيه ١: ٢٥٦: النهاية: ٧٦.

وفي السرائر وإن رواها في باب كيفية الصلاة مع ذكر التكبير، إلا أنه مضافاً إلى أنه نقلها في المستطرفات مع إسقاطه، قد عرفت أنه حكى عن العلامة المجلسي أنه قال: إن النسخ المتعددة التي رأيناها متفقة على إسقاط التكبير، وذكر صاحب المفتاح أن الموجود في النسخة القديمة الصحيحة ترك التكبير في الموضعين.

هذا، واحتمال أن يكون زرارة رواها على الوجهين، وأوردتها حريز في كتابه بعيد جداً، وحينئذ فيدور الأمر بين زيادة قوله: تحلة تسع تسبيحات، وإسقاط التكبير، وبين حذف ذلك القول، ولا يخفى أن إسقاط التكبير وإن كان غير بعيد، إلا أن إضافة ذلك القول سهواً، مستبعد جداً، وهذا بخلاف إسقاطه، فإنه يمكن أن يصير السهو سبباً لعدم ذكره، وإضافة التكبير يمكن أن يكون من باب التبعية للمشهور، كما ذكره المجلسي.

ويؤيد ذلك أنه نسب في المعتمد كما عرفت القول بلزوم تسع تسبيحات إلى حريز. وبالجمله: فلم يثبت كون التكبير مذكوراً في الرواية، فوجوب تكرار التسبيحات الأربع ثلاث مرّات ممّا لم يقدّر عليه حجة.

ويمكن أن يقال: إنه يستكشف الوجوب من فتوى الشيخ في النهاية^(١) وحكم البعض بالاستحباب^(٢)، وذكر بعض آخر أن الأحوط ذلك^(٣)، لوجود نصّ مشتمل عليه، غاية الأمر أنه لم يصل إلينا، أو كان مذكوراً في بعض النصوص المتقدمة، كرواية زرارة، وكيف كان فقتضى إطلاق ما رواه الكليني بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام الاجتزاء بالمرّة^(٤)، ولكن الأحوط التعدد. هذا مقتضى

(١) النهاية: ٧٦.

(٢) مسالك الأفهام: ١: ٣١٢.

(٣) شرائع الإسلام: ١: ٧٤.

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

مدلول الأخبار الواردة في هذا الباب .

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

فنقول: ذكر الشيخ رحمته في رسالة البراءة في التنبيه الثالث، من تنبيهات الشبهة الحكيمة الوجوبية، أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب العيني، أما لو شك في الوجوب التخيري، والاباحة، فلا يجري فيه أدلة البراءة، لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف، بحيث يلتزم به، ويعاقب عليه^(١). انتهى موضع الحاجة من كلامه رحمته.

والمقام وإن كان مغايراً لموضوع كلامه، حيث أن مفروضه ما إذا كان الأمر دائراً بين الوجوب التخيري والاباحة، وفي المقام نعلم بالوجوب التخيري ونشك في بعض أطرافه من حيث القلة والكثرة، إلا أن الكلام في اشتراكه معه من حيث الحكم، وإنه هل تجري البراءة بالنسبة إلى الزائد، كجريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين في الواجب النفسي - بالوجه الذي تقدم في مسألة الصلاة في اللباس المشكوك، لا بالوجه الذي ذكره الشيخ في الرسالة، فإنه لا يخلو عن إشكال، كما عرفت في تلك المسألة - أو أن الأصل في المقام يقتضي الاشتغال، ولو قلنا بجريان البراءة في الأقل والأكثر في الواجب النفسي؟

فيه وجهان: من أن الوجه في جريان البراءة في تلك المسألة، وهو تبعض التكليف الواحد، وتنجزه ببعضه المعلوم، جارٍ في المقام أيضاً، لأنه يعلم فيه أيضاً بعض التكليف المتعلق بالمردد بين الأقل والأكثر، فلا مانع من تنجزه بذلك البعض المعلوم، وجريان البراءة بالنسبة إلى بعضه المشكوك، ومجرد كون مفروض المقام عبارة عما كان بعض أطراف الواجب التخيري مردداً بين الأقل والأكثر، لا يصلح

فارقاً بينه وبين تلك المسألة، بعد اشتراكهما في ذلك الوجه الذي تقدّم منا، ومن ثبوت الفرق بينها، فإنّ العقاب المترتب على المخالفة في تلك المسألة، إنّما هو لكونه تاركاً للأقل الذي علم تنجز التكليف بالنسبة إليه، وفي المقام لا يترتب العقاب على مجرد ترك الأقل، وإن كان تعلّق التكليف به معلوماً، بل إنّما يترتب على تركه، وترك الطرف الآخر الذي لا تردّد فيه من حيث القلّة والكثرة. وبالجملّة: فالمسألة محل إشكال.

المقام الثاني: وجوب السورة بعد الفاتحة في الركعتين الأوليين
اعلم أنّه محل خلاف بين المسلمين، فالمشهور بين العامة عدم الوجوب، والمحكي عن بعض أصحاب الشافعي هو الوجوب^(١)، وهو محكيّ ظاهر الشيخ في التهذيب والخلاف^(٢)، وأكثر المتقدّمين^(٣).

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

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

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

(٣) المقنعة: ١٠٥ و ١١٢؛ المنقح: ٩٣؛ الانتصار: ١٤٦؛ المهذب ١: ٩٢؛ الكافي في الفقه: ١١٧؛ الوسيلة: ٩٤.

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

(٥) المبسوط ١: ١٠٧.

فإنّ قوله: غير أنّه إن قرأ...، ظاهر في عدم بطلان الصلاة بترك سورة كاملة. فالمراد بعدم جواز قراءة البعض أو الأكثر، ليس عدم الجواز، بحيث ينافي صحة الصلاة، بل عدمه من حيث كون قراءة سورة كاملة شرطاً في تحقق الكمال. وأظهر من ذلك في الاستحباب، كلام الشيخ في النهاية حيث قال: وأدنى ما يجزي من القراءة في الفرائض، الحمد مرّة واحدة، وسورة معها مع الاختيار، لا يجوز الزيادة عليه، ولا النقصان عنه، فمن صلى بالحمد وحدها متعمداً من غير عذر، كانت صلاته ماضية، ولم يجب عليه إعادتها، غير أنّه يكون قد ترك الأفضل، وإن اقتصر على الحمد ناسياً أو في حال الضرورة من السفر والمرض وغيرهما، لم يكن به بأس، وكانت صلاته تامة - إلى أن قال -: ولا يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد في الفرائض، فمن فعل ذلك متعمداً، كانت صلاته فاسدة، فإن فعله ناسياً لم يكن عليه شيء، وكذلك لا يجوز أن يقتصر على بعض سورة وهو يحسن تمامها، فمن اقتصر على بعضها وهو متمكّن لقراءة جميعها كانت صلاته ناقصة، وإن لم يجب عليه إعادتها^(١)، انتهى.

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

فالتأمل في كلامه في النهاية والمبسوط يقضي بذهابه إلى الاستحباب، وإنّ تارك السورة متعمداً من غير عذر إنّما هو تارك للأفضل، وعليه فلا تهافت في كلامه، بل ولا اضطراب كما في مفتاح الكرامة^(٢)، وتوجيه كلامه - بأنّ المراد

(١) النهاية: ٧٥-٧٦.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٠.

بوجوب قراءة سورة كاملة هو الوجوب النفسي الاستقلالي الذي محله الصلاة بعد قراءة الحمد، فلا منافاة بينه وبين مضي الصلاة، وعدم وجوب إعادتها فيما لو تركها متعمداً - مستبعد جداً. وكيف! يمكن ذلك، مع أنه لم يعهد من أحد القول بوجوب السورة لا بنحو الجزئية.

وكيف كان فيمكن أن يحمل كلامه في التهذيين والخلاف، على ما هو ظاهر كلامه في المبسوط والنهاية، فيكون للشيخ قول واحد وهو الاستحباب. ويمكن أن يقال: بأن له في المسألة قولين: القول بالوجوب، وهو ظاهر كلامه فيها. والقول بالاستحباب، وهو ظاهر كلامه فيها.

وبالجملة: فالذي يستفاد منه أن الوجوب ليس أمراً مسلماً مقطوعاً به بين الإمامية، حيث قال في المبسوط: الظاهر من المذهب^(١)....، وعليه فليست قراءة السورة كقراءة الحمد، في أن وجوبها كان ضرورياً بحيث لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، فالواجب النظر إلى الأخبار الواردة في المقام.

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

منها: صحيحة علي بن رثاب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إن فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة»^(٢).

ومنها: ما رواه علي بن رثاب عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن فاتحة الكتاب تجزي وحدها في الفريضة»^(٣). والظاهر كونها رواية واحدة، بمعنى أن سامع هذا الكلام من الإمام عليه السلام إنما هو الحلبي، غاية الأمر إن حذفه في سند الأولى

(١) المبسوط ١: ١٠٧.

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

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

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

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

وحينئذ فلا يبقى مجال للقول بأنّ الروایتين الأوليين مطلقتان، والأخيرة مقيدة، والواجب حمل المطلق على المقيد كما عن صاحب الحقائق عليه السلام^(٢)، لأنّ ما ذكره مبنيّ على احراز صدور المطلق والمقيد معاً، وقد عرفت أنّ في المقام لا يعلم ذلك، لاحتمال كون الصادر هو المقيد فقط، وكيف كان فالاستدلال بهذه الأخبار للقول بالاستحباب غير تامّ.

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

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

(١) التهذيب ٢: ٧١ ح ٢٦١؛ الإستبصار ١: ٣٦٥ ح ١١٧٢؛ الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٢.

(٢) الحقائق ٨: ١١٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٦ ح ١١٩٢؛ الإستبصار ١: ٣٦٦ ح ١١٧٨؛ الوسائل ٦: ٤٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٤.

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

ورواية زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قرأ سورة في ركعة فغلط أيدع المكان الذي غلط فيه ويمضي في قراءته، أو يدع تلك السورة ويتحوّل عنها إلى غيرها؟ فقال: «كلّ ذلك لا بأس به وإن قرأ آية واحدة فشاء أن يركع بها ركع»^(٢). والظاهر أنّ المراد من الغلط، الغلط مع عدم العلم بصحيحه، وإلا فاللزام عليه إعادته صحيحاً كما هو واضح.

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

هذا، ويدلّ على وجوب سورة تامّة - مضافاً إلى الاجماع المنقولة المدّعاة في كلام كثير، المعتمدة بالشهرة العظيمة^(٣) - جملة من الأخبار الظاهرة في ذلك، بل بعضها يدلّ على مفروغية ذلك عندهم، وأنّ السؤال إنما وقع عن بعض الخصوصيات.

منها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلّي على الدابة الفريضة إلّا مريض يستقبل به القبلة وتجزيه فاتحة الكتاب ويضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، ويؤمّي في النافلة إيماءً»^(٤). فإنّ ظاهرها أن أجزاء

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

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

(٣) الإنتصار: ١٤٦؛ أمالي الصدوق: ٥١٢؛ الوسيلة: ٩٣؛ الفتن: ٧٧؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٠؛ تذكرة الفقهاء ٣:

١٣٠ مسألة ٢١٩؛ مستند الشيعة ٥: ٩٠ مسألة التاسعة؛ جواهر الكلام ٩: ٣٣١.

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

فاتحة الكتاب وحدها إنما هو بالنسبة إلى المريض .

ومنها: رواية الحلبي المتقدمة الدالة على إجزاء فاتحة الكتاب وحدها بالنسبة إلى المستعجل وأشباهه^(١).

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

هذا، والعمدة في هذا الباب أنّه ثبت متواتراً عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه كان يقرأ بعد الحمد سورة^(٣)، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين، وذهاب الجمهور إلى الاستحباب إنما هو لأجل بعض الأخبار المروية بطرقهم^(٤)، الدالة على أنّ السورة ليست جزءاً للصلاة، وإلّا فكون عمل النبي صلى الله عليه وآله ذلك ممّا لا إشكال فيه عندهم. ومن المعلوم أنّه لا يجوز التعدي عن فعله صلى الله عليه وآله بعد ثبوت كون تعليمه للصلاة التي اخترعها، إنما هو بسببه، نعم لو دلّ الدليل على عدم دخالة بعض الأفعال في ماهيتها وحقيقتها، لرفعنا اليد عن ظاهر الفعل، ولكنك عرفت عدم ثبوته. ومن هنا يظهر الجواب عمّا ربما يمكن أن يقال: من أنّه لو كانت السورة واجبة،

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

(٢) الكافي ٣: ٣١٤ ح ١٢؛ التهذيب ٢: ٦٩ ح ٢٥٢؛ الإستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٦٧؛ الوسائل ٦: ٤٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٢.

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

(٤) المجموع ٢: ٣٨٨؛ سنن البيهقي ٦: ٦١؛ المغني لابن قدامة ١: ٥٦٨؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠؛ الخلاف ١: ٣٣٥.

لكان اللازم أن يكون البيان أكثر مما عرفت، فإنّ هذا الأمر الذي يخالف لجمهور العامة - حيث إنهم يقولون بالاستحباب - لو كان ثابتاً عند أئمة الشيعة صلوات الله عليهم أجمعين، لتكرّر ذكره في كلماتهم، بحيث لا يبقى لشيعتهم الشك فيه، وذلك لأنّ هذا الأمر لكونه موافقاً لعمل النبي ﷺ، ولمواظبة الشيعة عليه، صار بحيث لا يحتاج إلى البيان أصلاً.

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

وبالجملة: فالعمدة في هذا الباب هو عمل النبي ﷺ ومداومته على قراءة سورة بعد الحمد، واستمرار عمل المسلمين بعده، ومواظبتهم عليه، بحيث إنّه حكى أنّه صلى معاوية بالناس في المدينة وقرأ سورة بعد الحمد من دون البسمة، فلمّا فرغ من صلاته صار مورداً لاعتراض أهل المسجد وإيرادهم عليه بقولهم: أسرقت من الصلاة أم نسيت؟^(١)

فانظر أنّ مجرد ترك البسمة مع كون اعتقادهم على أنّها ليست جزءاً للسورة كيف يكون مستبعداً عند المهاجرين والأنصار، بحيث يعترضون بسببه على خليفة الوقت، مع غلبة سلطنته وشدة اقتداره، وليس ذلك إلّا لكونه مخالفاً لعمل النبي ﷺ والخلفاء بعده، وقد عرفت أنّ ذهاب الجمهور إلى الاستحباب ليس إلّا لبعض الأخبار الدالة عليه^(٢)، فالأحوط بل الأقوى هو القول بوجوب سورة تامة.

(١) التفسير الكبير ١: ١٨٠، الحجة الرابعة.

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

الأُمُور التي تسقط معها السُورة:

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

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

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

ورواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون مستعجلاً يجزيه أن يقرأ في الفريضة بفاتحة الكتاب وحدها؟ قال: «لا بأس»^(٤).

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

(١) الكافي ٣: ٣١٤ ح ٩؛ التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٦؛ الإستبصار ١: ٣١٥ ح ١١٧١؛ الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٥.

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

(٣) التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٥؛ الإستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٧٠؛ الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٤.

(٤) قرب الإسناد: ١٧٩ ح ١٠؛ الوسائل ٦: ٤١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢ ح ٦.

فإنَّ الاضطراب حينئذٍ إنما جاء من قبل حرمة القطع، إذ بدونها لا اضطراب أصلاً. ومنها: ضيق الوقت، والمحكي عن المحقق الكركي الجزم بعدم سقوطها لذلك^(١)، ولكن المعروف بين المتأخرين المعاصرين السقوط^(٢)، واستدلَّ عليه في الجواهر^(٣) بالاجماع المدعى في الرياض على سقوطها حال الضرورة^(٤)، أو مع زيادة الاستعجال، كالمحكي عن المعتبر والتذكرة^(٥).

ويرد عليه مضافاً إلى أنَّ ضيق الوقت لا يعدُّ ضرورة ولا استعجالاً، كما ستعرف أنَّ الاجماع على تقدير تحققه لا يجدي في مثل المقام، مما لا تكون المسألة من المسائل الأصلية المتعلّقة عن الأئمة عليهم السلام، بل تكون من المسائل التفرعية المستخرجة من تلك المسائل الأصلية، وذلك لما حقَّق في محلِّه من أنَّ وجه حجية الاجماع إنما هو كشفه عن ثبوت نصٍّ معتبر لم يصل إلينا، وهذا إنما يجري في خصوص المسائل الأصلية كما مرَّت الإشارة إليه مراراً، فالاستدلال بالاجماع في أمثال المسألة في غير محلِّه.

نعم قد يستدلَّ على السقوط بصدق الاستعجال، بل الضرورة على الضيق، ولكن يرد عليه أنَّ الاستعجال هنا ليس إلَّا لأمر ديني حتمي، وهو إدراك مجموع الصلاة في وقتها، ومن المعلوم أنَّ وجوب إدراكه كذلك فرع عدم وجوب السورة، إذ المفروض أنَّ الوقت لا يسع إلَّا بمقدار الصلاة بدونها. ومن الواضح استحالة الأمر بفعل في وقت يقصر عنه، فوجوب إتيان الصلاة

(١) جامع المقاصد ٢: ٢٥٩.

(٢) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١٠٣، جواهر الكلام ٩: ٣٣٦، كتاب الصلاة للمحقق النائي ٢: ١٠٥-١٠٦.

كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ١٦٠-١٦١، العروة الوثقى ١: ٤٩٢.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٣٣٧.

(٤) رياض المسائل ٣: ٣٨٤.

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

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

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

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

ولذا لم يستدلّ أحد للسقوط في موارد الاستعجال ونحوه، بعدم ثبوت الوجوب
في تلك الموارد، بل السقوط إنّما هو لدلالة دليل خارجي عليه، كما هو واضح.
ثم إنّ ما ذكرنا إنّما هو فيما لو ضاق الوقت عن إدراك مجموع الصلاة في وقتها،
بحيث لو قرأ السورة، لوقع بعض أجزائها خارج الوقت، ولكن ليس بحيث تكون
قراءة السورة مانعة عن وقوع ركعة منها في الوقت، وأمّا لو دار الأمر بين ترك
السورة ووقوع ركعة منها في الوقت، حتّى يشمل قوله ﷺ: «من أدرك...»^(١).

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

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

ثم إنه قد يتمسك لوجوب السورة في موارد الضيق باستصحاب وجوبها الثابت قبل تحققه، ولكنه معارض باستصحاب وجوب إتيان الصلاة في وقتها الثابت قبل تحقق الضيق، كما هو غير خفي.

ومنها: النوافل، ولا إشكال ولا خلاف في سقوط السورة فيها، بل ربما يعد من الضروريات^(١)، ويدل عليه رواية عبدالله بن سنان ورواية منصور بن حازم المتقدمان، وغيرهما من الأخبار^(٢)، إنما الإشكال في سقوطها فيما لو عرض للنافلة وصف الفرضية، أو عرض للفريضة وصف النفلية.

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

لا يبعد أن يقال: بأن المنسب إلى أذهان أهل العرف إنما هو الوجه الثاني، إذ لا يفهمون من تلك الأدلة إلا اعتبار السورة في صلاة الظهر والعصر ونظائرها من العناوين المفروضة بالذات، من دون أن يكون عنوان الفريضة دخيلاً في ذلك أصلاً، وعليه فتكون السورة جزءاً للصلوات اليومية، سواء كانت واجبة أو مندوبة، كصلاة المعادة جماعة، وصلاة الصبي، بناءً على شرعيتها.

(١) المعتبر ٢: ١٧١؛ مفاتيح الشرائع ١: ٣٦١؛ مستند الشيعة ٥: ٩٧؛ جواهر الكلام ٩: ٤٠٠؛ مدارك الأحكام ٣:

٣٤٧؛ بحار الأنوار ٨٢: ١٢.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب تعيين بسملة خاصّة وعدمه

لا إشكال ولا خلاف بين الإمامية في أنّ البسملة جزء لجميع سور القرآن عدا البراءة^(١)، بناءً على كونها سورة مستقلة، لا جزء لسورة الأنفال، بل ربما يعد ذلك من الضرورة، بحيث لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه.

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

ظاهر المشهور بل صريحهم عدم وجوب التعيين^(٢)، وذلك لعدم تعرّضهم

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

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

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

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

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

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

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري رحمته: ١٤٦-١٤٧.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمته: ١٧١.

معانيها قاصداً به حكايتها .

وحينئذٍ فكما أنه في استعمال لفظ زيد في معناه لا يلاحظ اللفظ مستقلاً ، بل كأنه مرآة لا يرى فيها إلا المعنى ، لاندكالك الحاكي في محكيته ، والمرآة في المرئي فيها ، ولذا يعتبرونه وجوداً لزيد ، ويقال: إنه وجود لفظي له ، مع أن الوجود إنما هو وصف للفظ ، ولا ارتباط له بالمعنى ، فكذلك في مقام الحكاية لا ينظر إلا إلى المحكي ، وهي الألفاظ الخاصة الصادرة من المتلفظ بها .

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

ومن ذلك يظهر أن قياس السور القرآنية على المركبات العينية الخارجية المشتركة في بعض الأجزاء قياس مع الفارق ، إذ الجزء المشترك فيها هو تمام الوجود الخارجي له ، من دون مدخل للقصد فيه أصلاً ، وقصد جزئيته لأحدها لا يخرجها عن قابلية جزئيته للآخر ، بخلاف البسملة ، فإنها جعلت جزءاً لسورة الاخلاص مثلاً بوجودها الشخصي ، ولسورة المجحد بوجودها الآخر ، وقصد حكاية هذا الوجود يمنع عن صيرورتها جزءاً لسورة أخرى .

ثم لا يخفى إن قراءة البسملة بقصد سورة لا بعينها ، وإن كان يصدق عليها قراءة القرآن ، إلا أنه ليس لازم ذلك كونها قابلة لأن تصير جزءاً لجميع السور ، وذلك لأن صدق قراءة القرآن إنما هو باعتبار كون الطبيعي أيضاً نازلاً في ضمن نزول الفرد ، ولكن ذلك لا يلزم صدق قراءة بسملة خاصة عليها ، بعد ضم سائر

أجزاء سورة معينة إليها، لوضوح أنَّ حكاية الجامع لا تعدّ حكاية للأفراد، فحكاية مجيء زيد الجاني لا تصدق إلا بعد حكاية مجيئه بنفسه، ولا تصدق على حكاية مجيء الإنسان المتحقق في ضمنه، كما هو ظاهر؛ هذه خلاصة ما أفاده الشيخ رحمته الله ^(١) بتقريب منا.

ولا يخفى أنَّ باب الحكاية في أمثال المقام مما يوجد المتكلم الألفاظ قاصداً به إرائة شيء من اللفظ أو المعنى، إنما يكون المراد بها إرائته على ما هو عليه في الواقع، لما عرفت في توضيح كلامه رحمته الله من أنَّ الألفاظ إنما هي بمنزلة المرأة، فكما أنَّ الناظر فيها لا يقع في نظره إلا الصورة الواقعة فيها، بحيث لا يتوجّه إلى نفسها مع كونها هو السبب في إرائة تلك الصورة، فكذلك الناظر إلى الألفاظ والسامع لها لا يتوجّه ذهنه إلا إلى ما جعلت تلك الألفاظ حكاية له من المعاني أو الألفاظ الأخر، ولا يلاحظ نفس تلك الألفاظ مع كونها حاكية لها.

فالواقع في ذهن السامع إنما هو المعنى من دون توسيط اللفظ أصلاً، كما أنَّه بالنسبة إلى المتكلم أيضاً كذلك، فكأنَّه يلقي المعاني من دون توسيط شيء آخر وحينئذ فنقول:

إنَّ البسملة إنما هي طبيعة واحدة، وقد جعلت جزءاً لجميع السور، غاية الأمر أنَّ فعلية جزئيتها لسورة التوحيد مثلاً إنما حصلت بانضمام سائر أجزائها إليها، فالفرق بين البسملات الواقعة في أوائل السور من حيث أنفسها، مع قطع النظر عن لحوق سائر الأجزاء بها غير موجود أصلاً، وفي مقام الحكاية لا بدَّ أن يراى ذلك بما هو عليه في الواقع.

فكما أنَّ البسملة بطبيعتها الواحدة تكون جزءاً لجميع السور، فكذلك البسملة بوجودها الحكائي قابلة لأن تصير جزءاً من الجميع، بل لو قصد القارئ

بسملة خاصة لا يؤثر ذلك القصد في تعيينها جزءاً لسورة خاصة، وخروجها عن قابلية جزئيتها لسورة أخرى، فضلاً عما لو لم يقصد ذلك.

وكيف كان، فكما أن فعلية جزئيتها في وجودها الأصلي لم تتحصل إلا بانضمام بقية الأجزاء إليها، فكذلك صيرورتها جزءاً لسورة خاصة في وجودها الحكائي لا تتحقق إلا بانضمام سائر الأجزاء إليها، والسرّ فيه ما عرفت من أن الحكاية والاراءة إنما تصدق فيما لو وقع المحكي والمرئي، كما هو عليه في الواقع في ذهن السامع، من دون تصرف فيه أصلاً.

ثم لا يذهب عليك أن استعمال اللفظ وإرادة شخصه، أو نوعه، أو شخص آخر من اللفظ، كما في المقام وأمثاله لا يكون حقيقة من باب الاستعمال الراجع إلى عمل اللفظ في شيء آخر، بل هو إيجاد اللفظ، ليتصور بنفسه، ومع خصوصيته، أو ليتصور لا بنفسه، بل بما فيه من الجامع بينه وبين غيره، غاية الأمر أنه يلزم إقامة قرينة على عدم مدخلية الخصوصية، كما أن القسم الثالث يكون من باب إيجاد اللفظ، ليتصور جامع مع تخصّصه بخصوصية أخرى، وفي هذا القسم أيضاً تجب إقامة قرينة على عدم مدخلية هذه الخصوصية، ودخالة خصوصية أخرى.

وكيف كان، فما ذكره ﷺ من أن حكاية الجامع لا تعدّ حكاية لأشخاصه، إن كان المراد أن حكاية الجامع فقط بإيجاد اللفظ الدال عليه بقصد الحكاية، ليست حكاية للأفراد والأشخاص، فذلك مسلّم لا ينبغي التأمل فيه، ضرورة أن حكاية مجيء الإنسان فيما إذا قال: جاء إنسان، لا تعدّ حكاية لمجيء شخص زيد مثلاً، إلا أن الكلام في المقام فيما إذا تعقّبها بما يدلّ على الأشخاص.

وإن كان المراد أن حكاية الجامع مطلقاً لا تكون حكاية للأفراد، حتّى فيما إذا ألحقها بما يدلّ على الخصوصيات، فذلك واضح البطلان، ضرورة أنه لو فرض مجيء زيد يوم الجمعة، وعمر يوم الخميس، فقال المخبر: جاء إنسان في يوم

الجمعة وهو زيد، فقد حكى الجامع المتحقق في ضمن بعض خصوصياته، لا المشترك بينه وبين مجيء عمرو، وهذا واضح جداً، ولكن لا يخفى أن المثال ليس له كثير ربط بالمقام، ضرورة أن كلامنا في الحكاية التصويرية، لا التصديقية.

ومحصل الكلام في المقام إنه وإن كانت البسمة بطبيعتها الواحدة مجعولة جزء لسور القرآن، وبمجرد صدورها من المتكلم بها تصير متشخصة، إلا أن الحكاية إنما تتعلق بما صدر منه، وما تكلم به، مع قطع النظر عن حيثية صدوره منه وتكلمه به، فكما أنه في مقام الحكاية لا يلحظ قيام الألفاظ الحكاية بالمتكلم بها ولا صدورها منه، وإلا لم تصدق الحكاية أصلاً، ضرورة أنها عبارة عن إراءة المحكي وإلقائه، بحيث كأنه لم يكن واسطة أصلاً، فكذلك في المحكي لا تلحظ حيثية صدوره من المتكلم به ولا قيامه به، فالمحكي إنما هي الألفاظ الخاصة، من دون ملاحظة حيثية صدورها أصلاً.

إن قلت: إن كلام الله تعالى المنزل على قلب رسول الله ﷺ عبارة عن تلك الألفاظ المخصوصة، مع حيثية كونها صادرة عن الله تعالى، ضرورة أنها بدون هذه الحيثية لا تعد كلام الله، فإن اختصاصها به الموجب لإضافتها إليه إنما هو بهذه الملاحظة، وهي قيامها به على نحو القيام الصدوري.

ألا ترى أن تخصيص كلام يزيد مثلاً الموجب لصحة إضافته إليه، والتعبير بأنه كلامه إنما هو بلحاظ قيامه به، وصدوره عنه، وبدون هذه الملاحظة لا وجه لانتسابه إلى شخص دون شخص، فالقرآن ليس عبارة عن نفس الألفاظ المخصوصة، بل هي مع ملاحظة كونها صادرة عن الله تعالى، وحينئذ فما ذكر من أن الحكاية إنما تتعلق بما صدر مع قطع النظر عن حيثية صدوره، مما لا يتم أصلاً.

قلت: لا منافاة بين اعتبار حيثية الصدور في صحة انتساب الكلام إلى المتكلم، وبين كون المحكي هو نفس الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثية الصدور،

ضرورة أن ما يصلح أن يكون هنا محكيّاً للفظ ومرتبّاً بسببه إنما هو نفس الألفاظ الصادرة، وأما حيثية الصدور فلا يمكن أن تقع محكية للفظ، وبعبارة أخرى المقروء هو نفس الألفاظ، بلا ملاحظة جهة الصدور، كما أنه تكون حيثية الصدور عن القارئ ملغاة بنظره، وإلا لا تصدق الحكاية أصلاً كما عرفت.

هذا كله فيما لو لم يقصد التعيين، وأما لو قصده فتارة يجعل ألفاظه المحاكية بجذاء الجامع، ولكنه قاصد حين قراءة البسملة أن يعقبها بباقي أجزاء سورة خاصة، وأخرى يجعل ألفاظه بجذاء ألفاظ بسملة خاصة، أما الصورة الأولى فالظاهر أنها مثل ما لو لم يقصد التعيين أصلاً. وأما الصورة الثانية ففيها إشكال ينشأ من أن قصد التعيين يؤثر في تعيينها لسورة معينة، ويخرجها عن قابلية لحوق أجزاء سورة أخرى بها، ومما عرفت من أن المحكي إنما هو الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثية صدوره، ولكن الظاهر هو الوجه الأول.

ثم إنه مما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للتمسك بأصالة الاشتغال، نظراً إلى أن الشك في المقام إنما هو في المحصل، لأن الشك إنما هو في تحقق قراءة السورة للمأمور بها في الصلاة، بدون قصد التعيين حين قراءة البسملة، ولا إشكال بل ولا خلاف في وجوب الاحتياط فيه، لعدم اليقين بحصول البراءة بدونه، والعقل يحكم باستدعاء الاشتغال اليقيني للبراءة اليقينية.

وجه الفساد أن الرجوع إلى الأصل إنما هو بعد ثبوت التحير واليأس عن الدليل، وقد عرفت أنه لا يلزم في صدق الحكاية بنظر العقل أزيد من القراءة بقصد القرآنية، كما أن مما ذكرنا ظهر فساد ما يمكن أن يتوهم، من أن البسملات الواقعة في أوائل السور لها حقائق متباعدة وماهيات مختلفة، ولا ينصرف اللفظ المشترك إلى بعضها إلا بقصد ذلك البعض، نظير صلاتي الظهر والعصر، وجه الفساد أنه بعد عدم قيام دليل على تعدد حقائقها لا مجال لدعائه أصلاً، بعد كون الظاهر بنظر

العرف أنَّ لها حقيقة واحدة، وبها جعلت جزءاً لجميع السور. والترامنا بذلك في مثل صلاتي الظهر والعصر إنما هو لقيام الدليل على ذلك فيها، مثل ما ورد فيمن دخل في الصلاة بنية العصر، ثم ظهر له في الأثناء أنَّ عليه صلاة الظهر، وأنَّه لم يأت بها بعد، من أنَّه يجب عليه العدول من العصر إلى الظهر^(١)، فإنَّه لو لم يكن عنوان الظهرية والعصرية متبائنين، وكان ما وقع أولاً متصفاً بعنوان الظهرية قهراً، ولم يكن تحقُّقه موقوفاً على قصده، لم يكن معنى لفرض هذه المسألة، ولا الحكم بالعدول أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

هذا، والعمدة في أصل المسألة ما عرفت من أنَّ خلوَ النصوص وكذا الفتاوى من التعرُّض لها، دليل قطعي على عدم وجوب قصد التعيين، بعد كون المسألة مما يعمُّ به البلوى، وعدم اطلاع أهل العرف عليه مع قطع النظر عن التنبيه، إذ لا يخطر هذا المعنى ببالهم، ولا يتوجَّه إليه أذهانهم أصلاً، فالأقوى هو القول بعدم الوجوب.



المسألة الثانية: هل يجوز قصد معاني الألفاظ في القراءة؟

قد عرفت أنَّ معنى قراءة كلام الغير وحكاية عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصداً به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءة بجذاء الألفاظ المحكية، كما يجعل اللفظ حاكياً عن معناه الموضوع له ومرآة له، وإن كان بينهما فرق، من حيث أنَّ إصدار اللفظ وإرادة لفظ آخر ليس من باب استعمال اللفظ في شيء آخر، بل من باب إيجاد ليتصوَّر لفظ آخر، وينتقل ذهن المخاطب إليه، وقد مرَّت الإشارة

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

إلى ذلك وتحقيقه في محله .

وكيف كان ، فيقع الكلام هنا في أنه هل يجوز عند قراءة فاتحة الكتاب أن يقصد معاني ألفاظها أيضاً ، بأن يقصد من قوله تعالى : ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ معناه أيضاً ، وهو اختصاص الحمد والثناء بذاته المقدسة ، ومن قوله تعالى : ﴿إِيَّاكَ نعبد وإِيَّاكَ نستعين﴾ ، توجيه الخطاب إلى الله وتخصيصه بالعبادة ، والاستعانة أو لا؟ وجهان .

الظاهر هو الوجه الثاني ، لأن الظاهر أن وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة إنما هو من باب وجوب قراءة القرآن فيها ، وكون الفاتحة هو القدر المتيقن ، ولذا تراهم يعبرون في مقام بيان أفعال الصلاة وكيفيةها ، بأنه هل تجب قراءة القرآن فيها أم لا؟ واختار الوجوب كافة المسلمين^(١) إلا شاذاً منهم^(٢) .

ثم ذهب القائلون بالوجوب إلى أن الواجب قراءة الفاتحة ، لكونها المتيقنة من القرآن المأمور بقراءته في الصلاة .

وبالجملة : لا ينبغي الإشكال في أن وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة إنما هو لوجوب قراءة القرآن فيها ، وحينئذ فلا ينبغي مجال للسؤال بمجاوز إرادة معاني جملاتها أيضاً ، لأنه بعدما كان معنى القراءة راجعاً إلى جعل الألفاظ المقروءة بحذاء الألفاظ المحكية ، وحاكية لها ومندكة فيها ، لا يعقل أن تجعل تلك الألفاظ بحذاء معانيها أيضاً ، وليس ذلك إلا استعمال اللفظ في معنيين ، وقد بين في الأصول عدم

(١) الخلاف : ١ : ٣٢٧ مسألة ٨١ : المعتبر ٢ : ١٦٤ ؛ تذكرة الفقهاء ٣ : ١٢٨ مسألة ٢١٨ ؛ جواهر الكلام ٩ : ٢٨٥ ؛ مفتاح الكرامة ٢ : ٣٥٠ ؛ مستند الشيعة ٥ : ٦٨ ؛ بداية المجتهد ١ : ١٨١ - ١٨٢ ؛ المجموع ٣ : ٣٢٧ و ٣٣٠ ؛ المغني لابن قدامة ١ : ٤٨٥ ؛ الجامع لأحكام القرآن ١ : ١١٧ و ١٢٤ .

(٢) مثل الحسن بن صالح بن حي والأصم وابن عليه ؛ راجع التفسير الكبير ١ : ١٨٨ ؛ والمجموع ٣ : ٣٣٠ ؛ والخلاف ١ : ٣٢٨ مسألة ٨١ .

جوازه بل استحالته، كما هو ظاهر الكفاية^(١).

ويؤيد ما ذكرنا من أن قراءة الفاتحة في الصلاة إنما هو من باب قراءة القرآن، ولا يجتمع ذلك مع قصد معاني جملاتها أيضاً، ما ذكره المحقق في المعتبر، في مسألة تحريم قول آمين بعد الحمد، من أن التأمين الذي يكون معناه: اللهم استجب، يستدعي سبق دعاء، ولا يتحقق الدعاء إلا مع القصد^(٢)، ومن المعلوم عدم سبق دعاء مقصود، وبدون القصد يخرج التأمين عن حقيقته فيكون لغواً.

هذا ولكن لا يخفى أن مثل قوله: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، لا يعقل أن يكون بنفسه من كلمات الله تعالى، لأن ضرورة الشرع بل العقل على خلافه، فالواجب أن يكون في أمثال هذه الجمل كلمة «قل» أو «قولوا» مقدرة، فصحة كونها كلاماً له تعالى إنما هو باعتبار كونه مقولاً للقول المأمور به، وإلا فهو بنفسه ممّا لا يعقل أن يكون كلاماً له تعالى.

ويؤيد ذلك - أي كون كلمة «قل» أو «قولوا» مقدرة - ما في بعض التفاسير، كتفسير التبيان لشيخنا الطوسي^(٣)، من أن كلمة قل يا محمد مقدرة في أول السورة، وفي تفسير الطبري حكى ذلك بأسانيد كثيرة عن ابن عباس^(٤).

وبالجملة: لا إشكال في تقدير كلمة «قل» أو «قولوا» في أول السورة أو قبل قوله: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» إلى آخر السورة، والسرّ في الحذف ما عرفت من كونه بديهيّاً، إذ بدونه لا يعقل أن يكون كلاماً له تعالى.

وحينئذ فنقول: إذا وجب علينا أن ندعو الله تعالى بهذه الجمل، فعنى ذلك أن نتلفّظ بهذه الألفاظ قاصداً بها معانيها المدلول عليها، بأن نجعل هذه الألفاظ مجدّاء

(١) كفاية الأصول ١: ٣٦، عنوان: الثاني عشر.

(٢) المعتبر ٢: ١٨٦.

(٣) تفسير التبيان ١: ٣٨، جامع البيان للطبري ١: ٧٦ ح ١١٣، وص ٧٨ ح ١١٤، وص ٩٤ ح ١٣٠.

تلك المعاني، وحاكية لها ومندكة فيها، نظير استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، بل هو عينه.

ولعل ذلك هو السر في حذف كلمة «قل» أو «قولوا»، فإنه لو كانت هذه اللفظة مذكورة في الجملة لكان من الممكن أن توجد مماثل هذه الكلمات، ونجعل كل واحدة منها بجاء مماثلها من الألفاظ المحكية، من دون نظر إلى المعنى أصلاً، وأما مع حذفها، فما أنها لا يمكن أن تكون كلامه تعالى، فلا يجوز أن يقصد نفس تلك الألفاظ، لكونها منزلة من الله تعالى، بل لابد أن يتعلّق القصد بنفس معانيها ولو إجمالاً.

وبالجملة: فالظاهر جواز قصد المعنى في أمثال هذه الجملات.

ثم إن بعض المحققين من المعاصرين تعرّض في كتاب صلاته لنظير المسألة، وهي مسألة جواز ردّ السلام في الصلاة بقوله سلام عليكم بقصد القرآنية قاصداً به رد تحية المسلم تبعاً فقال ما ملخصه :

إنه قد يتخيّل هنا إشكال على القائلين بجواز ردّ السلام كذلك، وبيان الاشكال أن قراءة القرآن لا تصدق إلا إذا صدر الألفاظ من القارئ بعنوان الحكاية عن الألفاظ المنزلة، ورد التحية يتوقّف على أن يوجه سلامه إلى المسلم مخاطباً إياه، والمفروض أن قوله سلام عليكم بقصد القرآنية لم يكن خطاباً للشخص المسلم، حتى يكون ردّاً لتحيته، وليس هذا من جهة الاشكال في امتناع الجمع بين قصد اللفظ وقصد المعنى في استعمال واحد، فإنّ هذا الإشكال مندفع بإمكان ذلك طوياً، بأن يقصد اللفظ ويقصد من اللفظ المقصود، أي المستعمل فيه معناه، بل الإشكال في المقام إنما هو من جهة أن اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا الشخص المسلم حتّى يقصد تبعاً، ويصير ردّاً لتحيته، ودفع الاشكال بأن المتكلّم بسلام عليكم إنما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام

المحكّي الخطاب إلى المسلم، لا أنّه يسلم على المخاطب باللفظ الصادر منه، ونظير ذلك كتابة السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، وقصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود^(١). انتهى ملخصاً.

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

ثم إنّ تنظيره بمسألة الكتابة لا يخلو عن تأمل ونظر، لأنّ النقوش الكتابية وإن كانت بحذاء الألفاظ، والألفاظ موضوعة للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يعرف معنى كلمة منقوشة، يكون ذلك متوقفاً أولاً على تطبيق تلك الكلمة المنقوشة على ملفوظها، وثانياً على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، فإذا أراد أن يعرف معنى كلمة الصعيد المنقوشة في القرآن، يتوقّف ذلك على العلم بكون هذا النقش مطابقاً للفظ الصعيد، وعلى العلم بمعنى الصعيد الملفوظ.

ولكن تلك النقوش إنّما تجعل بدلاً عن الألفاظ في الدلالة على معانيها، لا أنّها تقصد بها الألفاظ وتقصد من الألفاظ معانيها. فالشخص الذي يكتب إلى صديقه: السلام عليكم، إنّما يقصد السلام عليه بهذه الجملة المكتوبة، لأجل بعد مكانها وعدم إمكان المخاطبة بالألفاظ، لا أنّه يجعل الجملة المكتوبة بحذاء ملفوظها، ويقصد من الملفوظ السلام عليه، لأنّه لا يكون هنا ملفوظ نوعاً حتّى يجعلها

بجذائه، فقياس المقام على مسألة الكتابة قياس مع الفارق، وحينئذٍ لا دليل على جواز ردّ التحية بقراءة آية من القرآن.

نعم، قد يقال بأنّ قراءة آية مناسبة لردّ التحية بمجرد صدور السلام من المخاطب، ينتزع منها عنوان رد التحية، وإن لم يكن قاصداً له، نظراً إلى أنّ ذلك مشعر بكون المصلّي قاصداً لردّها، لو لم يكن مانع في البين، وهو الاشتغال بالصلاة.

هذا، ولكن الظاهر أنّ مجرد هذا المعنى لا يصحّ انتزاع عنوان الردّ، ما لم يكن من قصده فعلاً تحقق ذلك العنوان باللفظ الصادر منه، والمفروض أنّ قراءة القرآن لا تجتمع مع تعلّق القصد بذلك العنوان.

نعم يمكن أن يتحقّق ذلك بحيث لا ينافي الصلاة، بأن قصد بقوله: سلام عليكم الدعاء، وسأل من الله تعالى أن يسلمه، وأمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء، سواء أراد بقوله: سلام عليكم، مجرد سلامة المخاطب، أو أراد به أن يسلمه الله، ولكن لا على سبيل الدعاء والسؤال منه تعالى حتّى يصدق عنوان الدعاء، فالمسألة محلّ إشكال، وسيأتي تفصيلها في محلّها إن شاء الله تعالى.

ولنرجع إلى ما كنّا فيه ونقول: إنّ لا منافاة بين قصد المعنى في مثل قوله: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» وبين قراءة القرآن، لما عرفت من أنّ هذه الآية والجمل التي بعدها وكذا نظائرها، إنّما كان الغرض من إنزالها أن يقصد العباد معانيها المشتملة عليها في مقام تحميد الله، وتسيّحه، وطلب الحاجة منه، لقصور عقولهم عن أنّه يحمد الله تعالى بماذا، وبأية كيفية، وأنّه أيّ شيء ينبغي أن يسأل منه، فأمره تعالى بقول تلك الجمل إنّما هو لأجل إفادة أنّه ينبغي أن يحمد بمثل الحمد لله ربّ العالمين، ويسأل عنه بما يتضمّنه قول: إهدنا الصراط المستقيم، فلا منافاة بين قصد المعنى، وبين قراءة مثل هذه الألفاظ الصادرة من الله تعالى أصلاً.

ويؤيد ذلك - أي جواز إرادة المعنى - ما ورد في بعض الأخبار مما مضمونه، أنه قال الله تبارك وتعالى: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي، فمن أول السورة إلى جملة إِيَّاكَ نعبد وإِيَّاكَ نستعين إنما هو بيني وبين عبدي، والباقي إنما هو لعبدي»^(١) ودلالته على جواز قصد المعنى في الصلاة أوضح من أن يخفى.

ولبعض الأعلام هنا كلام في بيان عدم التنافي بين قصد المفاهيم التي تضمنها القرآن، وبين قصد الحكاية ونقل كلام الله تعالى، لا بأس بنقله فنقول ما ملخصه: إن تحقق مفهوم الحكاية والنقل لا يتوقف على تعلّق القصد بنفس هذا العنوان، من حيث هو على سبيل الاستقلال، كي ينافي ذلك تعلّق قصد استقلالي بالنسب الحكيمية الواقعة بين أبعاض المقروءة، إذ القارئ قد لا يرى في قراءته إلا كون صدور المقروء من قائله طريقاً لإثبات تلك النسب، فيقصد بقراءته إيقاع تلك النسب بهذا الطريق، فمن يقرأ عبارة الكتاب قد يقصد بقراءته نسبة لفظه إلى مصنفه، وقد يقصد بذلك تفهيم المطالب المدونة فيه، كما هو الغالب في تلاوة كتاب الأخلاق والرسائل العملية للعوام، وقراءة الإنسان مصنفاته في مقام الإفادة، ففي هذه الصورة أيضاً يصدق عليه اسم قراءة ذلك الكتاب، إذ لا معنى لقراءته إلا حكاية النقوش المدونة فيه باللفظ، وهي حاصلة في الفرض، غاية الأمر أن عنوان الحكاية غير ملحوظ من حيث هو على سبيل الاستقلال^(٢). انتهى.

ولا يخفى أن معنى الحكاية في المقام إنما هو مجرد التلقّظ بكلام الغير قاصداً به ذلك، وبعبارة أخرى، جعل القارئ لفظه مجذاء لفظ آخر وفانياً فيه، لإلغاء خصوصية صدوره منه، وصدور المحكي من قائله، وهذا بخلاف الحكاية للغير،

(١) سنن ابن ماجه ٢: ١٢٤٣ ح ٣٧٨٤.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٤٠٨.

مضافاً إلى أن فيها أيضاً لا يكون اللفظ مستعملاً في المعاني في قبال الألفاظ المحكية، بل يجعل ألفاظه مجزاء نفس الألفاظ المحكية فقط، ولكن يكون غرضه من إيقاعها في سمع المخاطب وذهنه، وقوع معانيها فيه لأنفسها مستقلاً، بل طريقاً إليها كما لا يخفى.

المسألة الثالثة: القرآن بين السورتين

المعروف بين قدماء أصحاب الإمامية رضوان الله عليهم حرمة القرآن بين السورتين، وكون ذلك مفسداً للصلاة^(١)، والمشهور بين المتأخرين هي الكراهة^(٢)، وهي التي يقتضيها الجمع بين الأخبار الكثيرة الواردة في هذا الباب، لأن بعضها ظاهر في التحريم، كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر»^(٣) وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألت عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة؟ قال: «لا لكل ركعة سورة»^(٤) وموثقة زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة؟ فقال: «إن لكل سورة حقاً فأعطاها حقها من الركوع والسجود»، قلت:

(١) الفقيه ١: ٢٠٠؛ الهداية: ٣٣٤؛ النهاية: ٧٥-٧٦؛ الانتصار: ١٤٦؛ المسائل المصرية (رسائل المرتضى) ١:

٢٢٠؛ الكافي في الفقه: ١١٨؛ المبسوط ١: ١٠٧؛ الخلاف ١: ٣٣٦؛ التحرير ١: ٣٩؛ القواعد ١: ٢٧٣؛ مختلف

الشيعة ٢: ١٥١.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٧٢؛ جامع المقاصد ٢: ٢٤٨؛ الذكرى ٣: ٣١٢؛ الدروس ١: ١٧٣؛ جواهر الكلام ٩: ٣٥٤؛

كشف اللثام ٤: ١٣.

(٣) الكافي ٣: ٣١٤؛ التهذيب ٢: ٦٩؛ الاستبصار ١: ٣١٤؛ الوسائل ١: ١١٦٧؛ الوسائل ٦: ٤٣؛ أبواب القراءة

في الصلاة ب ٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٧٠؛ الاستبصار ١: ٣١٤؛ الوسائل ٦: ٤٤؛ أبواب القراءة في الصلاة ب ٤ ح ٣.

فيقطع السورة؟ فقال: «لا بأس»^(١) وغيرها مما ظاهره التحريم. وبعضها صريح في الجواز، كصحيحة علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن القرآن بين السورتين في المكتوبة والنافلة؟ قال: «لا بأس»^(٢) وما رواه ابن إدريس في مستطربات السرائر، نقلاً من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تقرن بين السورتين في الفريضة في ركعة، فإنه أفضل»^(٣)، وغيرها من الأخبار الصريحة في نفي البأس، والجمع يقتضي الحمل على الكراهة. ودعوى وجوب حمل الطائفة الثانية على التقية، لكونها موافقة للعامة القائلين بالجواز وعدم الحرمة.

مندفعة بأن مجرد موافقة الخبر لهم لا يوجب الحمل عليها، والجمع العرفي مقدم على المرجحات، لخروج الخبرين معه عن موضوع المتعارضين كما لا يخفى، ولكن كراهية القرآن إنما تختص بالفريضة دون النافلة، لصراحة بعض الأخبار في ذلك.

ثم إن الآتي بالسورة الثانية قد يقصد بها مجرد قراءة القرآن المستحبة، في جميع أحوال الصلاة، وقد يقصد بها جعلها جزءاً مستقلاً للصلاة، كالصورة الأولى، وقد يقصد بها جعلها مع السورة الأولى جزءاً لها. لا ريب في خروج الصورة الأولى عن مورد النزاع، كما أن الظاهر خروج الصورة الثانية أيضاً.

لأن الظاهر أن الإتيان به في النافلة الذي يكون مثله محرماً أو مكروهاً إذا وقع في الفريضة إنما هو على نحو الصورة الأخيرة، وحينئذ فيرجع كراهية القرآن

(١) التهذيب ٢: ٧٣ ح ٢٦٨؛ الوسائل ٦: ٥٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٨ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٢٩٦ ح ١١٩٢؛ الإستبصار ١: ٣١٧ ح ١١٨١؛ الوسائل ٦: ٥٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٨ ح ٩.

ح ٩.

(٣) السرائر ٣: ٥٨٦؛ الوسائل ٦: ٥٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٨ ح ١١.

إلى أَنَّ المصلي لو جعل وظيفته في الصلاة وجوب الإتيان بالسورة المتحقق بأول سورة قرأها، أولى من أن يجعل وظيفته وجوب قراءة القرآن المتحققة بسورة وأزيد، ولا تكون الزائدة على الواحدة فرداً آخر من القراءة، لأنها عنوان تقبل الزيادة والنقيصة، فما دام كونه مشغولاً بها ولم يعرض عنها يصدق أنه قارِ كما لا يخفى.

المسألة الرابعة: عدم جواز قراءة سور العزائم في الفريضة

ذهب علمائنا لإمامية رضوان الله عليهم إلى أَنَّ السور التي تكون فيها آية السجدة الواجبة أربع سور^(١)، خلافاً لأبي حنيفة القائل بوجوب جميع سجديات القرآن، والشافعي القائل باستحباب الجميع^(٢)، والمشهور بل المجمع عليه بين قدماء أصحابنا أيضاً عدم جواز قراءة شيء منها في الصلاة^(٣)، خلافاً للإسكافي^(٤)، ولكن لا يخفى أَنَّ عبارته غير صريحة في ذلك.

ومستندهم الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم

(١) الهداية: ١٣٤؛ الانتصار: ١٤٥؛ الخلاف: ١: ٤٢٦ مسألة ١٧٤؛ الفنية: ٧٨؛ الكافي في الفقه: ١١٨؛ السرائر: ١:

٢١٧؛ المعبر: ٢: ١٧٥؛ تذكرة الفقهاء: ٣: ١٤٦ مسألة ٢٣١؛ مفتاح الكرامة: ٢: ٣٥٦؛ الحدائق: ٨: ١٥٢؛ مستند

الشيعة: ٥: ١٠٠-٣١٠؛ جواهر الكلام: ٩: ٣٤٣.

(٢) المجموع: ٤: ٢٢؛ المغني لابن قدامة: ١: ٦١٦-٦١٧.

(٣) الهداية: ١٣٤؛ الانتصار: ١٤٥؛ الخلاف: ١: ٤٢٦ مسألة ١٧٤؛ الفنية: ٧٨؛ الكافي في الفقه: ١١٨؛ السرائر: ١:

٢١٧؛ المعبر: ٢: ١٧٥؛ تذكرة الفقهاء: ٣: ١٤٦ مسألة ٢٣١؛ مفتاح الكرامة: ٢: ٣٥٦؛ الحدائق: ٨: ١٥٢؛ مستند

الشيعة: ٥: ١٠٠-٣١٠؛ جواهر الكلام: ٩: ٣٤٣.

(٤) حكاة عنه في المعبر: ٢: ١٧٥.

فإن السجود زيادة في المكتوبة»^(١).

ومنها: خبر سماعة قال: «من قرأ ﴿اقرأ باسم ربك﴾ فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع»، قال: «وإن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء والركوع ولا تقرأ في الفريضة إقرأ في التطوع»^(٢) وذيله قرينة على أن مورد الصدر هي النافلة وقوله ﷺ: «وإن ابتليت بها...»، لا ينافي حرمة قراءة إقرأ في الفريضة، نظراً إلى أن مورد الجماعة هي الفريضة، وذلك لأن المراد بالإمام هو الإمام المخالف كما هو ظاهر، فلا بأس في حمله على ما إذا اقتدى في النافلة به تقيّة.

ومنها: خبر عمّار عن أبي عبد الله ﷺ، عن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم، فقال: «إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها وإن أحب أن يرجع فيقرأ سورة غيرها ويدع التي فيها السجدة فيرجع إلى غيرها». وعن الرجل يصلي مع قوم لا يقتدي بهم فيصلّي لنفسه وربما قرؤوا آية من العزّة فلا يسجدون فيها فكيف يصنع؟ قال: «لا يسجد»^(٣).

وظاهر الرواية جواز التبعض والقران، وقد عرفت أن الأول مخالف لفتوى الأصحاب، فتكون الرواية شاذّة غير معمول بها.

ومنها: خبر علي بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى ﷺ عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة «النجم» أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال: «يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرأ في الفريضة

(١) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٦: التهذيب ٢: ٩٦ ح ٣٦١: الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٤: الإستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩١، الوسائل ٦: ١٠٢ و ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٧ ح ٢ وب ٤٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٧٧: الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٣ وص ١٠٣ ب ٣٨ ح ٢.

بسجدة»^(١). ولا يخفى التهاافت والمناقضة بين صدر الرواية الدالّ على جواز قراءة «سورة النجم» في الفريضة، وذيلها الدالّ على أنّ ذلك زيادة فيها، وعلى النهي عن العود إلى مثلها، فالعمدة في المقام هي رواية زرارة، ولا بدّ من التكلّم في مدلولها. فنقول: يجري في معناها احتمالات كثيرة:

١- أن يكون النهي عن القراءة فيها إرشاداً إلى مانعية قراءة شيء من العزائم للصلاة، بمعنى أنّه لا يترتب الأثر المترقّب من الصلاة عليها مع قراءة شيء من العزائم فيها، نظير سائر النواهي التي تتعلّق بإيجاد شيء في المأمور به، كالنهي عن التكلّم في الصلاة ونظائره، ولازم هذا الاحتمال بطلان الصلاة بمجرد قراءة سورة منها.

٢- أن يكون النهي دالّاً على أنّ وظيفة المصلّي - أي وجوب قراءة سورة من القرآن - بعد قراءة الفاتحة، وقبل الركوع لا يتحقّق بقراءة شيء من العزائم بعد الفاتحة، بل أداؤها إنّما يتوقّف على قراءة سورة من القرآن، غير سور العزائم، ولازم هذا الاحتمال صحة الصلاة لو جمع بينها وبين سورة أخرى، لأداء وظيفته بقراءة سورة أخرى، إلّا أن يستشكل في ذلك من جهة القرآن بين السورتين، كما أنّ البطلان فيما لو اقتصر على قراءة شيء من سور العزائم، يكون مستنداً إلى فقد بعض الأجزاء الواجبة كما هو واضح.

٣- أن يكون النهي إرشاداً إلى أنّه لو قرأ المصلّي شيئاً منها، ليقع في محذور مخالفة أحد التكليفين المترامحين، لأنّه إمّا أن يسجد بعد قراءة آية السجدة، وإمّا أن لا يسجد، فعلى الأول يقع في محذور مخالفة حرمة قطع الصلاة وإبطالها، لأنّ السجود زيادة مبطلّة، وعلى الثاني يقع في محذور مخالفة وجوب السجدة عند قراءة

(١) قرب الإسناد: ١٧٢ ح ٧٦٢، مسائل عليّ بن جعفر: ١٨٥ ح ٣٦٦، الوسائل: ٦: ١٠٦. أبواب القراءة في الصلاة

آيتها، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون التكليفان مختلفين من حيث الأهمية، أو متساويين، لأنَّ المكلف يوقع نفسه اختياراً في مخالفة أحدهما، ويتلى نفسه بهما.

٤- أن يكون ذلك أي الابتلاء بالتكليفين المتزامحين، والوقوع في مخالفة

أحدهما حكمة لتعلّق النهي التحريمي بنفس قراءة شيء منها.

٥- أن يكون النهي عن القراءة باعتبار السجود الذي يعدّ بنظر العرف جزءاً

للسورة، أو باعتبار كونه لازماً شرعياً لقراءة آية السجدة، فيصير معنى الرواية إنّه لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، لأنّها موجبة للسجدة شرعاً، والسجود زيادة في الفريضة، والزيادة العمدية مبطلّة لها، فتكون المقدّمة الأولى والأخيرة مطوّيتين في الرواية.

هذا، ولا يخفى أنّ الاحتمالين الأولين لا يناسب شيء منها، مع التعليل الوارد

في الرواية كما هو ظاهر، وأمّا الاحتمال الثالث والرابع فهما أيضاً خلاف ظاهر الرواية، لأنّ غرضها أنّه لا تنطبق طبيعة الصلاة بالمأمور بها التي يجب على كلّ مكلف الإتيان بها، وامتنال أمرها بإيجادها في الخارج، على الصلاة التي قرأ فيها شيء من العزائم، فلا يتحقّق الامتنال الموجب لسقوط الأمر، بإتيان الصلاة المشتملة على قراءة شيء منها، ولا تعرّض في الرواية لحرمة قطع الصلاة وإبطالها المتوجّهة إلى المكلف بعد الشروع فيها.

وبالجملة: هنا تكليفان:

أحدهما: الأمر بطبيعة الصلاة ووجوبها.

وثانيهما: وجوب الاتّمام بعد الشروع وحرمة القطع والابطال. ولا ارتباط

لأحدهما بالآخر، لأنّ المكلف قد يقع في محذور مخالفة الثاني دون الأول، كما إذا قطع صلاته عمداً ثم شرع في صلاة أخرى وأتمّها، فإنّه امتثل الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، وخالف الأمر بالاتّمام، والنهي عن الإبطال.

ومن المعلوم أنّ الرواية ناظرة إلى الأمر الأول وأنّه لا يسقط بالإتيان بالصلاة المشتعلة على سورة العزيمه، ولا تعرّض لها إلى الأمر الثاني أصلاً.

وأما الاحتمال الأخير فشقه الأول الراجع إلى أنّ النهي إنّما هو باعتبار السجود الذي يكون بنظر العرف جزءاً، فهو أيضاً خلاف الظاهر، لأنّ العرف لا يفرق بين السجودات الواجبة والمندوبة من هذه الجهة أصلاً، فالتعبير بالعزائم الدالّ على أنّ وجوب السجود له مدخلية في الحكم ينفي ذلك، فينحصر المراد من الرواية في الشقّ الأخير الراجع إلى أنّ النهي إنّما هو باعتبار وجوب السجود الذي يكون لازماً شرعياً لقراءة آية السجدة التي تشتمل عليها السورة.

ولا يخفى أنّ الرواية بناءً على هذا أيضاً لا تكون ناظرة إلى أنّ السجود زيادة، والزيادة مبطلّة، والإبطال حرام شرعاً، بل المقصود منها بطلان الصلاة بسبب السجود، فلا تصلح للامتثال، لعدم انطباق طبيعة الصلاة المأمور بها عليها مع زيادة السجدة، فتكون ناظرة إلى الأمر المتعلّق بالطبيعة، لا الأمر بالانتمام والنهي عن القطع، وحرمة الإبطال بعد الشروع فيها.

ثمّ إنّ بناءً على هذا الاحتمال الذي هو ظاهر الرواية، يمكن أن يكون النهي عن قراءة سورة العزيمه إرشاداً إلى أنّها موجبة للسجود المفسد للصلاة، لكونها زيادة عمدية، وعليه فلا تكون نفس قراءة السورة من حيث هي محرمة أصلاً، فلو قرأ شيئاً من العزائم ونسي السجدة، أو تركها عسياناً، لا يكون ذلك مضراً بصحة صلاته أصلاً، لأنّ المفروض أنّ السجدة الموجبة للبطلان لم يتحقّق منه، وقراءة السورة بنفسها لم تكن محرمة حتّى تؤثر في البطلان.

غاية الأمر استحقاقه للعقوبة، من حيث مخالفته لوجوب السجود عند قراءة آية السجدة، وهذا لا ارتباط له ببطلان الصلاة أصلاً كما هو ظاهر، ويمكن أن يكون النهي عن قراءة السورة نهياً تحريمياً، ويكون الوجه فيه كونها موجبة

للسجود شرعاً، وهو زيادة مبطلّة.

ويظهر هذا من بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب صلاته، وفرّع عليه أنّه يستفاد من الرواية حرمة كلّ ما يوجب السجود مثل الاستماع بل السماع، إذا كان قادراً على محافظة سمعه، من أن يقرعه صوت من يقرأ آية السجدة. نعم من سمع قهراً، أو قرأ سهواً، لم يرتكب المحرّم، وإن كانا أيضاً موجبين لوجوب السجود.

ثم قال ما ملخصه: إنّه يتفرّع على ذلك أن غير القراءة العمدية لا يكون مبطلاً للصلاة، ما لم يسجد به، سواء كان محرّماً كالاستماع أم لا، كالسماع غير الاختياري، وأما قراءة العزيمة عمدًا فهي مبطلّة، لأنّ الكلام المحرّم في الصلاة وإن كان ذاتاً من الأذكار، أو الأجزاء يوجب بطلانها، لكونه ماحياً لصورتها عند المتشرّعة، مضافاً إلى دعوى الاجماع على ذلك، وأما الموجبات الأخر غير القراءة، أو القراءة غير المحرّمة، فلا تبطل الصلاة، نعم لو سجد بعدها تبطل بالزيادة العمدية، لا بتلك الموجبات^(١). انتهى.

ولا يخفى أنّ ما ذكره مبنيّ على أن يكون النهي عن قراءة شيء من سور العزائم، نهياً تحريمياً دالاً على حرمة نفس قراءة السورة، والظاهر خلاف ذلك، لأنّ النواهي المتعلقة بكيفيات العبادات إرشادات غالباً إلى فسادها، مع تلك الكيفيّة المنهي عنها، وأنّه لا يترتب الأثر المترقّب من العبادة عليها مع هذه الكيفية.

وحينئذٍ فالنهي في المقام أيضاً للإرشاد إلى فساد العبادة المشتملة على متعلّق النهي، غاية الأمر إنّه لو لم تكن الرواية مشتملة على التعليل المذكور، لقلنا ببطلان

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ١٦٤ - ١٦٥.

الصلاة بمجرد القراءة، من دون توقّف على السجود عقيب آية السجدة، إلّا أنّ تعليل النهي عن القراءة بإيجابها للسجود الذي هو زيادة مبطلّة، أوجب صرف النهي عنها إلى ما هو لازمها شرعاً، وهو السجود، فيصير مدلول الرواية إنّه لا تسجد في الصلاة، فإنّ السجود زيادة وهي مبطلّة.

ودعوى إنّه يمكن أن يكون النهي إرشاداً إلى مانعية متعلّقه، وهو نفس القراءة، والوجه في مانعيتها هو كونها موجبة للسجود المبطل للصلاة.

مندفعة بأنّ إمكان ذلك وإن كان غير قابل للمناقشة، إلّا أنّ ظهور الرواية في خلافها يطردها، لأنّ ظاهرها أنّ وصف المبطلية إنّما يتّصف به ما يكون زيادة في الصلاة، وموصوف الزيادة هو خصوص السجدة، وبعبارة أخرى ظاهرها أنّ الابطال إنّما يجيء من قبل السجود خاصة كما لا يخفى.

وبالجملة: فلا ينبغي الارتياح في أنّ مدلول الرواية هو الارشاد إلى مانعية السجدة التي تكون لازماً شرعياً لقراءة آية السجدة، وحينئذ فلو قرأ سورة من سور العزائم، وترك السجدة عصيانياً أو نسيانياً، لا يكون ذلك موجباً لبطلان الصلاة أصلاً، لعدم حرمة نفس القراءة، وعدم تحقق السجدة المبطلّة كما هو المفروض، فلا وجه للقول بالبطلان كما عرفت في كلام بعض المعاصرين، مضافاً إلى أنّ بطلان الصلاة بمطلق الكلام المحرّم ممّا لا دليل عليه، لأنّ أدلة مبطلية الكلام إنّما تختصّ بكلام الآدمي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وكذا دعوى كونه ماحياً لصورة الصلاة عند المتشرّعة، مندفعة بمنع ذلك، إذ المراد بالماحي ما يوجب خروجها عن الكيفيّة التي هي كيفية الصلاة بنظرهم، من القيام مستقبل القبلة في مقابل المولى خاضعاً خاشعاً، ومن المعلوم أنّ قراءة القرآن لا تنافي هذه الكيفيّة أصلاً. وكذا دعوى كونها مبطلّة، لأنّها فعل كثير، يدفعها أنّ المراد بالفعل الكثير ما يكون خارجاً عن الصلاة، والمفروض وقوع القراءة

جزء لها .

والذي يسهل الخطب ما عرفت من عدم كون القراءة بنفسها محرمة أصلاً فالاستناد في بطلان الصلاة إلى حرمة القراءة ممّا لا وجه له .

نعم ربما يتمسك للقول ببطلان الصلاة بمجرد قراءة آية السجدة وإن لم يسجد ، بأنّ الأمر بإيجاد السجدة المنافية للصلاة مرجعه إلى الأمر بإبطال الصلاة بفعل المنافي ، ولا يجتمع معه الأمر بالمضي ، والانتقام الذي يعتبر في صحة العبادة ، وأجاب عنه المحقق المتقدم في كتاب صلاته :

قلت: أولاً: لا يبعد عدم وجوب السجدة فعلاً عقيب وجود الموجب فوراً ، ويكون المراد من قوله عليه السلام في رواية زرارة: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» ، أنّ القراءة توجب السجود ذاتاً ، فإن فعلته بطلت الصلاة وإن تركته وأتممت الصلاة أخللت بحققها من التعجيل ، ولذلك لا يجوز فعل موجبها ، فورود المحذور في طرف السجود تركاً وفعلاً صار سبباً للنهي ، لا أنّ فعل الموجب حرام ، لكونه سبباً لإبطال الصلاة .

وثانياً: لا يعقل أنّ مجرد الأمر بإبطال الصلاة بالسجدة ، يكون موجباً لبطلانها ، إلّا من جهة اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص ، أو من جهة اقتضائه عدم الأمر بالضدّ ، مع احتياج صحة العبادة إلى الأمر ، وقد حقق في الأصول عدم اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده ، وكذلك عدم احتياج العبادة إلى الأمر الفعلي ، بل يكفي رجحانها ذاتاً ، وعلى تقدير الاحتياج إلى الأمر ، لا مانع من الأمر بالضدّ مرتباً على ترك ضده الآخر ، كما بيّنا ذلك في الأصول^(١) . انتهى كلامه .

واستشكل في المصباح على إثبات الصحة بطريق الترتب، بأن ذلك لا يجدي في الحكم بصحة صلاته، على تقدير ترك السجدة، والمضي فيها، إذ المتبادر عرفاً من الأمر بإيجاد المبطل، كما هو ظاهر أخبار الباب بحسب مدلولها الالتزامي، أن الشارع لم يرد المضي في هذه الصلاة، بل أوجب نقضها بهذا الشيء، فيخصّص بهذه الأخبار عموم ما دلّ على وجوب المضي، أو جوازه، ولا يبقى معه طلب تقديري مصحح لصلاته على تقدير المضي.

نعم ما ذكر إنما يجدي فيما لو كان الحاكم بالتخصيص العقل من باب مزاحمته لواجب أهم، حيث إن العقل لا يستقلّ بعدم مطلوبة غير الأهم، إلّا على تقدير عدم القدرة عليه، من حيث اشتغاله بضده الأهم لا مطلقاً، بخلاف ما لو كان التخصيص مستفاداً من دليل لفظي، كما في المقام، فليتمل^(١). انتهى كلامه رفع مقامه.

والتحقيق إنّه لو قلنا بجرمة المضي والإتمام، نظراً إلى اقتضاء الأمر بالابطال لذلك، وقلنا باحتياج العبادة إلى الأمر أيضاً، ولكن مع ذلك لا مجال للحكم ببطان الصلاة، لما عرفت من أنّ هنا أمرين: أحدهما: الأمر بطبيعة الصلاة، والآخر: الأمر بالمضي والإتمام، وهذا الأمر يتوجّه إلى المكلف، بعد الشروع في الصلاة والدخول فيها، والمعتبر في صحة العبادة على تقدير القول به إنّما هو الأمر الأول لا الثاني، والساقط بسبب الأمر بالابطال هو الثاني لا الأول، لوضوح أنّه لو أبطل صلاته بالسجدة أيضاً يجب عليه الإتيان بالصلاة ثانياً.

فما يعتبر في الصحة لا يسقط بالأمر بالابطال، وما يسقط به لا يعتبر في الصحة، لظهور أنّ معنى صحة العبادة كونها موافقة لأمرها المتعلّق بها، مع ما يعتبر

فيها جزءاً أو شرطاً، وبعبارة أخرى أن تكون موافقة للأمر الذي يكون متوجّهاً إلى المكلف قبل الشروع في العمل، ويكون هو الباعث له عليه، ومن الواضح أنّ هذا الأمر هو الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة، لا الأمر بالانتهاء، لأنّه يتوجه إلى المكلف بعد شروعه فيها، فالأقوى صحة الصلاة مع قراءة شيء من العزائم، فيما لو لم يسجد عقيب آية السجدة، غاية الأمر استحقاقه للعقوبة مع ترك السجدة عمداً من جهة مخالفة تكليف وجوبيّ مستقل، وهو وجوب السجدة بعد قراءة آيتها.

قراءة العزيمة سهواً

لو قرأ العزيمة سهواً، فالظاهر أنّه لا خلاف في صحة الصلاة^(١)، وإنما اختلفوا على أقوال أربعة:

الأول: القول بوجوب تأخير السجود إلى بعد الفراغ منها.

الثاني: القول بوجوب الإيماء بدلاً عن السجود.

الثالث: القول بوجوب الجمع بين الإيماء في الصلاة والسجود بعدها.

الرابع: القول بوجوب السجود في الأثناء، كما عن كاشف الغطاء^(٢).

وليعلم أنّه لم يظهر من أحد من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم - على ما تتبّعنا - التعرّض للمسألة أصلاً، فليست المسألة من المسائل الأصلية المتلقّاة عن الأئمة عليهم السلام بعين ألفاظها الصادرة عنهم، كما هو شأن المسائل المذكورة في أكثر كتب القدماء، فدعوى الاجماع في المسألة ممّا لا تسمع، وكذا رمي بعض الأقوال بالشذوذ، فإنّ موردّها هي تلك المسائل، لا المسائل التفريعية، كما عرفت ذلك مراراً.

(١) السرائر ١: ٢٢١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٧؛ مستند الشيعة ٥: ١٠٣؛ جواهر الكلام ٩: ٣٤٨؛ كشف اللثام ٤: ٤١؛

مفتاح الكرامة ٢: ٣٥٨؛ الحدائق ٨: ١٥٨ و ١٥٩؛ الذكرى ٣: ٣٢٤؛ جامع المقاصد ٢: ٢٦٣.

(٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

نعم قد تعرّض للمسألة الحليّ في السرائر، ومن تأخّر عنه كالمحقّق والعلامة والشهيد قدّس الله أسرارهم^(١).

قال في السرائر: فإن كان قراءته لها ناسياً، لا على طريق التعمّد، فالواجب عليه المضيّ في صلاته، فإذا سلّم قضى السجود ولا شيء عليه، لأنّه ما تعمّد بطلان صلاته، فاختلف الحال بين العمد والنسيان^(٢)، إنتهى.

أقول: لا يخفى أنّ القول المحكيّ عن كاشف الغطاء مبنيّ على عدم كون السجود زيادة مبطلّة، مع أنّه خلاف ما هو ظاهر رواية زرارة^(٣) المتقدمة بل صريحها، لأنّ مفادها أنّ السجود زيادة تحلّ بالصلاة، نعم ربما يستشعر من بعض الأخبار خلافه، مثل رواية سماعة المتقدمة المشتملة على قوله ﷺ :

«إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء والركوع»^(٤).

وخبر أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ قال: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ أو شيئاً من العزائم وفرغ من قراءته ولم يسجد فأوم إيماءً والحائض تسجد إذا سمعت السجدة»^(٥). فاتّهما يشعران بأنّه لو سجد الإمام فعليه أن يسجد، ولا تبطل صلاته، غاية الأمر أنّ المانع من سجوده هو عدم سجود الإمام.

ولكن لا يخفى أنّ المراد بهما كما في المصباح^(٦) بيان الحكم عند ابتلائه بالصلاة.

(١) شرائع الاسلام: ١/ ٧٢؛ تذكرة الفقهاء: ١٤٦/٢ مسألة ٢٣١؛ الذكرى ٣: ٣٢٤؛ مسالك الانعام ١: ٢٠٦.

(٢) السرائر ١: ٢١٨.

(٣) الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ١.

(٤) الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٢.

(٥) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٤؛ التهذيب ٢: ٢٩١ ح ١١٦٨؛ الإستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٢؛ الوسائل ٦: ١٠٣. أبواب

القراءة في الصلاة ب ٣٨ ح ١.

(٦) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٩٤.

مع من يأتّم به تقية، فلا مانع من الالتزام بوجوب السجود لو سجد الإمام في موردهما من باب المباشاة، ولا يفهم من ذلك جوازه اختياراً، فهذا القول ممّا لا يمكن الالتزام به.

وأما القول الثالث: فهو مبنيّ على عدم استفادة الحكم من الدليل الاجتهادي، ووجوب الرجوع إلى القاعدة التي تقتضي الاشتغال هنا، لأنّ التكليف مردّد بين مراعاة الفورية والانتقال إلى الإيماء، لأنّ السجود مبطل، وبين مراعاة الأصل، وهو السجود وعدم الانتقال إلى بدله، والاخلال بالفورية.

وأما القول الأول: فستنده استصحاب وجوب المضّي في الصلاة، وحرمة قطعها، أو أصالة براءة الذمّة عن وجوب السجدة فوراً، عقيب قراءة آيتها، ولا مجال لهذا القول، لو ثبت بدليّة الإيماء عن السجدة.

وأما القول الثاني: فستنده ما رواه عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة فيقرأ إنسان السجدة، كيف يصنع؟ قال: «يؤمي برأسه». قال: وسألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة؟ فقال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثم يقوم فيتمّ صلاته إلا أن يكون في فريضة فيؤمي برأسه إيماءً»^(١).

ودلالتها على هذا القول ممّا لا ريب فيها. ودعوى بطلان الفريضة بالإيماء أيضاً لمساواة البديل للمبدّل في كونه زيادة في الفريضة كما ربما حكى عن منظومة العلامة الطباطبائي^(٢).

مدفوعة بأنّ الأمر بالبديل إنّما هو للفرار عن حكم مبدله، مضافاً إلى أنّ ظاهر الرواية أنّه يؤمي فيتمّ صلاته كما أنّها ظاهرة في وجوب مراعاة الفورية، وفي بدليّة

(١) مسائل عليّ بن جعفر: ١٧٢، ١٧٣ ح ٣٠٠ و٣٠٣؛ الوسائل ٦: ٢٤٣. أبواب قراءة القرآن ب ٤٣ ح ٤٣ و٤٤.

(٢) الدرّة النجفية: ١٣٨.

الاياء عن السجود، فالرواية من حيث الدلالة تامة، لا مجال للمناقشة فيها أصلاً. وأما من حيث الحجية والاعتبار، فيمكن الخدشة فيها من حيث إنه لم يحرز سماع كتاب علي بن جعفر منه، أو قراءته عليه، وإن كان يمكن دفعها برواية الشيخ وجماعة عنه بواسطة موسى بن القاسم، أو أبي قتادة، أو عمر كي بن علي البوفكي، إلا أنه لم يحرز كون النسخة التي بيد المتأخرين مطابقة لنسخة الأصل، وكيف كان فلو لم نقل باعتبار الرواية، فلا دليل على بدلية الاياء عن السجود.

وتوهم دلالة روايتي سماعة وأبي بصير المتقدمين^(١) على ذلك، يدفع بأن بدليته في موردهما لا توجب ثبوت البدلية في المقام، لأن السجود في موردهما خلاف التقية كما لا يخفى، فيدور الأمر بين مراعاة فورية وجوب السجود وإبطال الصلاة، وبين تأخيرها إلى الفراغ وإتمام الصلاة.

وقد يقال: بانصراف أدلة وجوب السجود فوراً، عن مثل المقام الذي يوجب بطلان الصلاة، ولكنّه مردود بدلالة رواية زرارة المتقدمة على عدم الانصراف، إذ معه لا يبقى وجه لتعليل النهي عن القراءة بأن السجود زيادة في المكتوبة، إذ ظاهره استلزام قراءة آية السجدة، لوجوبها فوراً، كما هو ظاهر، فيدور الأمر بين التكليفين المتزاحمين: وجوب السجود فوراً، وحرمة إبطال الصلاة.

وقد يقال: بأهمية التكليف بالسجود، بمقتضى رواية زرارة، إذ التعليل باستلزام قراءة آية السجدة لها ظاهر في الأهمية، وإلا لما كان يستلزم ذلك، ولكنّه لا يخفى أنّ التعليل إنما هو بلحاظ أنّ قراءة السورة تستلزم لمخالفة أحد التكليفين المتزاحمين، ولا ينافي ذلك أهمية الآخر أو مساواته أصلاً، والقاعدة في مثله تقتضي التخيير، فيتخير في المقام بين السجود والإبطال، وبين المضى وتأخير السجود إلى الفراغ.

(١) الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٠ ح ٢ وص ١٠٣ ب ٣٨ ح ١.

نعم استصحاب بقاء حرمة الإبطال الثابتة قبل الشروع في السورة، ربما يوجب ترجيح التكليف بوجوب الماضي، وهذا هو المراد من الأصل الذي استند إليه العلامة الطباطبائي في منظومته حيث قال:

والأصل بالتأخير فيه يقضي إذ منع البدار حقّ الفرض^(١)

بقي في المقام ذكر بعض الأخبار التي يستفاد منها جواز قراءة سورة السجدة في الصلاة.

منها: حسنة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة؟ قال: «يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد»^(٢).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد؟ قال: «يسجد إذا ذكر، إذا كانت من العزائم»^(٣).

ومنها: خبر وهب بن وهب عن أبي عبد الله، عن علي عليه السلام قال: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها»^(٤).

إلى غير ذلك مما ظاهره الجواز، ومقتضى الجمع بين هذه الروايات، وبين الأخبار المتقدمة التي ورد فيها النهي عن قراءتها في الفريضة دون النافلة، حمل هذه الأخبار على النافلة، مضافاً إلى أنها ليست مسوقة لبيان أصل الجواز، حتى يستفاد منها الاطلاق، بل كلّها مسوقة لبيان حكم آخر، فلا يجوز التمسك بها لإثبات الجواز في الفرائض كما هو ظاهر.

(١) الدرّة النجفية: ١٣٨.

(٢) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٥؛ التهذيب ٢: ٢٩١ ح ١١٦٧؛ الإستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٨٩؛ الوسائل ٦: ١٠٢. أبواب

القراءة في الصلاة ب ٣٧ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٦؛ الررائر ٣: ٥٥٨؛ الوسائل ٦: ١٠٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٩ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٣؛ الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٩٠؛ الوسائل ٦: ١٠٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٧ ح ٣.

المسألة الخامسة: عدم جواز قراءة سورة يفوت الوقت إن قرأها

المعروف بين الأصحاب إنّه لا يجوز أن يقرأ من السور ما يفوت الوقت بقراءته^(١)، واستدلّ له برواية سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تقرأ في الفجر شيئاً من أل حم»^(٢)، بتقريب أنّ الظاهر كون النهي لفوات الوقت، كما أنّه أفصح من ذلك ما رواه سيف بن عميرة عن عامر بن عبد الله قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قرأ شيئاً من أل حم في صلاة الفجر فاتته الوقت»^(٣).

وقد يناقش بأنّ المراد بالوقت في هذه الرواية، هو وقت الفضيلة، ضرورة أنّ وقت الإجزاء أوسع من قراءة شيء من «أل حم»، لأنّ أطولها هي «حم تنزيل»، والوقت أوسع منه كما هو واضح، فلا بدّ من حمل النهي على الكراهة، ولكنّه أجاب عنه في المصباح بما حاصله:

إنّ هذا لا ينفى دلالة النهي على التحريم، فيما هو محلّ الكلام، ولكن لا يخفى أنّ الروایتين لا ترتبطان بالمقام، لأنّ الرواية الأولى الدالة على عدم الجواز، خالية من التعليل، والرواية الثانية خالية عن النهي.

نعم قد يستدلّ له كما في المصباح بوجه آخر، وهو أنّ الواجب عليه مع ضيق

(١) النهاية: ٧٨؛ المهذب: ١: ٩٧؛ المعتمد: ٢: ١٧٥؛ تذكرة الفقهاء: ٣: ١٤٧؛ مسألة ٢٣٢؛ الذكرى: ٣: ٣٢٥؛ مسائل الأنفهام: ١: ٢٠٦؛ مدارك الأحكام: ٣: ٣٥٤؛ كشف اللثام: ٤: ١١؛ جواهر الكلام: ٩: ٣٥١؛ مفتاح الكرامة: ٢: ٣٥٩؛ الحدائق: ٨: ١٢٥؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٩٤.

(٢) التهذيب: ٣: ٢٧٦ ح ٨٠٣؛ الوسائل: ٦: ١١١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٤ ح ٢.

(٣) التهذيب: ٢: ٢٩٥ ح ١١٨٩؛ الوسائل: ٦: ١١١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٤ ح ١.

وقت الصلاة مع سورة يسعها الوقت، لامتناع كونه مكلفاً بما يقصر الوقت من أدائه، فإتيان غيرها بقصد الجزئية تشريع محرم، وأما لو لم يقصد بها الجزئية، فلا تحرم القراءة من حيث هي، وإن استلزم محرمًا، لأن مستلزم المحرم ليس بمحرم. نعم لو قلنا: بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، أتجه القول بحرمتها مطلقاً، ولكن الحق خلافه كما تحقق في محله، اللهم إلا أن يستدل عليه بإطلاق الخبر المذكور، فإنه وإن كان منصرفاً إلى ما لو قرأها بقصد الجزئية، كإطلاق فتاوى الأصحاب، ولكن قضية ما يفهم من مجموع الخبرين، من كون النهي لفوات الوقت التعميم، فهو لا يخلو عن قوة^(١)، انتهى.

وأنت خير بأن الصلاة المأمور بها إنما هي الصلاة مع سورة ما من السور القرآنية، ومجرد أنه قد يقصر الوقت عن الصلاة مع سورة طويلة لا يوجب أن يكون متعلق الأمر الضمني المتعلق بالسورة، هي السورة القصيرة، غاية الأمر امتناع تعلق الأمر بالسورة الطويلة، وأما تعلقه بطبيعة السورة الصادقة على القصيرة والطويلة فلا، بل لا يعقل تقييدها بشيء منها.

لأن المفروض أن مصلحة الجزئية التي بها تتقوم مصلحة الصلاة، إنما تكون قائمة بنفس طبيعة السورة، وحينئذ فكيف يعقل أن يتعلق الأمر بها، مع شيء زائد لا دخل له في حصول المصلحة أصلاً، فما ذكره من أن الواجب عليه مع ضيق الوقت، هي الصلاة مع السورة التي يسعها الوقت محل نظر بل منع، فإن الواجب مطلقاً هي الصلاة مع سورة ما، فالآتي بها مع السورة الطويلة في ضيق الوقت بقصد الجزئية، لا يكون مشروعاً أصلاً حتى يكون عمله محرماً.

نعم مع العلم بضيق الوقت، وإنه لا يسع الصلاة مع هذه السورة التي يريد

قراءتها، لا يتمشى منه قصد الامتثال أصلاً، فيكون هذا الشخص مذموماً، ومورداً لتقبيح العقلاء، من حيث مخالفته لأمر المولى، المتعلق بالصلاة التي يكون من قيودها، وقوعها بتمامها في الوقت المضروب له، ويسري القبح إلى العمل الذي يترتب عليه هذه المخالفة.

ومن هنا يظهر أنه ليس في البين إلا مجرد قبح مخالفة الأمر الوجوبي المتعلق بالصلاة، ولا يكون هنا نهي تحريمي متعلق بقراءة سورة يفوت الوقت بقراءتها، حتى تكون قراءتها مخالفة لذلك النهي، كما أنّ ذكرنا ظهر وجه بطلان الصلاة في مفروض المقام، فإنّ الاخلال بقصد الامتثال المعتبر في صحة العبادة، يوجب فسادها. ومن هذا الجواب انقذ الخلل فيما حكى عن الشيخ رحمته الله في مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالخبر المتقدم، حيث قال: إنّه لا يدلّ على أزيد من التحريم المقدمي الناشئ من افضائه إلى ترك الفعل الواجب في وقته المضروب له، وبمجرد هذا التحريم، بل التحريم التشريعي الحاصل من استلزام الأمر بالشيء، أعني السورة القصيرة، عدم الأمر بضده، بل التحريم الاستقلالي بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، لا يثبت إلا فساد الجزء، وهو لا يستلزم فساد الكلّ، ما لم يوجب نقص جزء أو شرط، والسورة القصيرة وإن انتفت هنا، لكنّها ساقطة، لضيق الوقت الذي ثبت كونه عذراً، ولو بسوء اختيار المكلف^(١)، انتهى.

وجه الخلل ما عرفت من أنّ الأمر لم يتعلّق بالسورة القصيرة حتّى يستلزم عدم الأمر بضدها، فيكون الإتيان به محرّماً تشريعاً، أو يستلزم النهي عنه حتّى يكون الإتيان به محرّماً مستقلاً، بل الأمر تعلّق بطبيعة السورة الصادقة على الطويلة والقصيرة كما مرّ.

المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرى؟

قال الشيخ في كتاب النهاية: وإذا قرأ الإنسان في الفريضة سورة بعد الحمد، وأراد الانتقال إلى غيرها جاز له ذلك، ما لم يتجاوز نصفها، إلا سورة الكافرين والاخلاص، فإنه لا ينتقل عنها إلا في صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنه لا بأس أن ينتقل عنها إلى سورة الجمعة والمنافقين^(١). انتهى.

وهذه العبارة تشتمل على أحكام ثلاثة:

الأول: جواز الانتقال من سورة شرع فيها إلى سورة أخرى ما لم يتجاوز نصفها، وهو يدل بمفهومه على عدم الجواز لو تجاوز النصف.

الثاني: عدم جواز الانتقال من سورة الاخلاص والكافرون، ولو لم يتجاوز النصف.

الثالث: جواز الانتقال منها إلى سورة الجمعة والمنافقين في صلاة الظهر يوم الجمعة، وأكثر عبارات القدماء موافقة لهذه العبارة^(٢)، مع اختلاف يسير من حيث عدم التعرض لبعض الأحكام الثلاثة، ومن حيث عدم اختصاص بعضها بخصوص صلاة الظهر في يوم الجمعة، بالنسبة إلى الحكم الثالث.

نعم ظاهر عبارة الحلي في السرائر^(٣) تبعاً لبعض القدماء، المخالفة في الحكم الأول، وأن جواز الانتقال ثابت ما لم يبلغ النصف، وهو يدل بمفهومه على عدم الجواز إذا بلغ النصف، ولو لم يتجاوز عنه.

(١) النهاية: ٧٧.

(٢) المقنعة: ١٤٧؛ المبسوط: ١٠٧؛ نهاية الأحكام: ١؛ ٤٧٨؛ الذكرى: ٣؛ ٣٥٣.

(٣) السرائر: ١؛ ٢٢٢.

والذي يوجب التردد في أصل المسألة أَنَّ المحقق عليه السلام مع تبحره في الفقه، لم يتعرض لها أصلاً، نعم ذكر في الشرائع في مبحث صلاة الجمعة: إِنَّه إذا سبق الإمام إلى قراءة سورة فليعدل إلى الجمعة، وكذا في الثانية يعدل إلى سورة المنافقين، ما لم يتجاوز نصف السورة إلا في سورة الجحد والتوحيد^(١).

وقال في المعتبر: ويجوز العدول من سورة إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، ويكره في قل هو الله أحد، وسورة الجحد، وقال علم الهدى: يحرم^(٢)، وقد روى عمرو بن أبي نصر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يرجع من كل سورة إلا من قل هو الله أحد» و«قل يا أيها الكافرون»^(٣). والوجه الكراهية، لقوله: «فاقرأوا ما تيسر من القرآن»^(٤) ولا تبلغ الرواية المذكورة قوة في تخصيص الآية^(٥). انتهى.

وكيف كان فالظاهر أَنَّ المسألة عنده لم تكن خالية عن الإشكال، ولذا أفتى بخلاف ما عليه القدماء، فالواجب ملاحظة الأخبار الواردة في الباب فنقول:
يدل على الحكم الأخير روايات:

منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله أحد قال: «يرجع إلى سورة الجمعة»^(٦) والمراد بقوله: «في الجمعة» يحتمل أن يكون في يوم الجمعة، ويحتمل أن يكون في

(١) شرائع الإسلام ١: ٨٩.

(٢) الانتصار: ١٤٧.

(٣) الكافي ٣: ٣١٧ ح ٢٥؛ التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٦ و: ١٩٠ ح ٧٥٢؛ الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة في الصلاة

ب ٣٥ ح ١.

(٤) المزمّل: ٢٠.

(٥) المعتبر ٢: ١٩١.

(٦) الكافي ٣: ٤٢٦ ح ٦؛ التهذيب ٣: ٢٤١ و ٢٤٢ ح ٦٤٩ و ٦٥٢؛ الوسائل ٦: ١٥٢. أبواب القراءة في الصلاة

ب ٦٩ ح ١.

صلاة الجمعة .

ولكن لابدّ على الثاني من أن يكون المراد بالرجل هو الإمام إذ الجمعة لا تتعدّد إلا جماعة، والمأموم لا يقرأ فحمله عليها بعيد، وعلى الأول لا تدلّ على الاختصاص بصلاة الظهر، إلا أن يقال: إنّ المراد به صلاة الجمعة، ولكن المقصود منها هي صلاة الظهر، لقيامها مقامها كما لا يخفى .

ومنها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا افتتحت صلاتك بـ ﴿قل هو الله أحد﴾ وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها، ولا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعة، فإنّك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها»^(١).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أخرى؟ قال: «فليرجع إلى السورة الأولى إلا أن يقرأ بـ ﴿قل هو الله أحد﴾، قلت: رجل صلى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ قال: «يعود إلى سورة الجمعة»^(٢).

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: «سورة الجمعة، وإذا جاءك المنافقون، وإن أخذت في غيرها، وإن كان ﴿قل هو الله أحد﴾ فاقطعها من أولها وارجع إليها»^(٣).

ويدلّ على الحكم الثاني أيضاً روايات:

منها: رواية الحلبي المتقدمة .

ومنها: رواية عبيد بن زرارة المتقدمة أيضاً .

(١) التهذيب ٣: ٢٤٢ ح ٦٥٠، الوسائل ٦: ١٥٣، أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٤٢ ح ٦٥١، الوسائل ٦: ١٥٣، أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٣.

(٣) قرب الإسناد: ١٨١ ح ٨٢٥، الوسائل ٦: ١٥٣، أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٤.

ومنها: رواية عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيها الكافرون﴾، فقال: يرجع من كل سورة إلّا من ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيها الكافرون﴾^(١).

ومنها: رواية الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل قرأ في الغداة سورة ﴿قل هو الله أحد﴾ قال: لا بأس، ومن افتتح سورة ثم بدا له أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس إلّا ﴿قل هو الله أحد﴾، ولا يرجع منها إلى غيرها، وكذلك ﴿قل يا أيها الكافرون﴾^(٢).

ومنها: ما رواه في قرب الإسناد عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سأله عن الرجل إذا أراد سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع إلى السورة التي أراد؟ قال: «نعم، ما لم تكن ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيها الكافرون﴾»^(٣). وهذه الرواية صريحة في خلاف ما ذكره الحلبي في السرائر تبعاً لبعض آخر.

ويدلّ على الحكم الأول مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدمة، ما رواه في الذكرى عن كتاب البرزني، عن أبي العباس، في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ في أخرى، قال: «يرجع إلى التي يريد وإن بلغ النصف»^(٤). وبهذه الرواية يقيّد

(١) الكافي ٣: ٣١٧، ٢: ١٩٠، التهذيب ٢: ١٩٠، وص ٢٩٠، الوسائل ٦: ٩٩، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٣٥ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٠، الوسائل ٦: ٩٩، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٣٥ ح ٢.

ولكن هذه الرواية مرسلّة، من جهة أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الذي روى في هذا السند عن ابن مسكان لا يمكن له النقل عنه من دون واسطة، لأنّه من الطبقة السابعة، من الطبقات التي رتبناها، وابن مسكان من الطبقة الخامسة، (منه).

(٣) قرب الإسناد: ١٧٦، ٧٨٨، مسائل علي بن جعفر: ١٦٤، الوسائل ٦: ١٠٠، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٣٥ ح ٣.

(٤) الذكرى ٣: ٣٥٦، الوسائل ٦: ١٠١، أبواب القراءة في الصلاة، ب ٣٦ ح ٣.

اطلاق بعض الأخبار المتقدمة الشامل لما إذا بلغ النصف وتجاوز عنه أيضاً .
وما رواه جماعة من الرواة كالحلي وأبي الصباح الكناني وأبي بصير عن
أبي عبد الله عليه السلام : في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ثم ينسى فيأخذ في أخرى
حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل أن يركع، قال : «يركع ولا يضربه»^(١) . نعم ظاهر رواية
عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام خلافه ، حيث أنه قال : «في الرجل يريد أن يقرأ
السورة فيقرأ غيرها ، قال : له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثها»^(٢) فإن ظاهرها
جواز الرجوع وإن تجاوز عن النصف .

ولكن يحتمل قوياً أن تكون كلمة «ثلثها» غلطاً ، وكان الصواب ثلثها ،
باعتبار أن الكتابة كانت في الأزمنة السابقة خالية عن النقطة ، كما يشهد بذلك
بعض الكتب المكتوبة فيها الباقية إلى زماننا ، مضافاً إلى أن خطوطهم لم تكن بحيث
يمكن أن تقرأ كاملاً ، وكيف كان فالرواية باعتبار مخالفتها لفتوى المشهور تسقط
عن الحجية ، كما هو الشأن في مثلها من الروايات المخالفة لهم .

ثم إن أكثر الروايات المتقدمة إنما وردت فيمن أراد قبل الأخذ في قراءة
السورة ، قراءة سورة مخصوصة ، فنسي وشرع في سورة أخرى ، نعم رواية الحلبي
المتقدمة^(٣) المذكورة في جملة الروايات التي تدل على الحكم الثاني تعم ما إذا افتتح
سورة ، ثم بدا له أن يرجع إلى غيرها ، وإن لم يكن مريداً لقراءته قبل .

ولكن يمكن أن يقال : بأنها هي روايته الأخرى^(٤) الموافقة مع سائر الروايات
في المورد ، بمعنى عدم كونها روايتين ، بل رواية واحدة ، غاية الأمر أن الراوي تارة

(١) التهذيب ٢ : ١٩٠ ح ٧٥٤ : الوسائل ٦ : ١٠١ . أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٤ .

(٢) التهذيب ٢ : ٢٩٣ ح ١١٨٠ : الوسائل ٦ : ١٠١ . أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٦ ح ٢ .

(٣) الوسائل ٦ : ٩٩ . أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٥ ح ٢ .

(٤) الوسائل ٦ : ١٥٣ . أبواب القراءة في الصلاة ب ٦٩ ح ٢ .

نقلها بأجمعها، وأخرى ببعضها، ومع هذا الاحتمال لا يبقى وثوق بأعمية مورد جواز العدول، وعدم اختصاصه بمن أراد أن يقرأ سورة فقرأ سورة أخرى. وحينئذ فيشكل تعميم الحكم، ولكنه مضافاً إلى أن مورد الفتاوى عام، كما عرفت من النهاية^(١)، يمكن أن يقال بأن ذكر هذه الصورة فقط في الروايات إنما هو لأن الداعي والموجب للعدول إنما يتحقق غالباً في هذه الصورة التي أراد المصلي فيها قراءة سورة، فقرأ غيرها، إذ مع الالتفات والتوجه يختار أولاً ما يحبه كما لا يخفى.

فالحكم بالجواز في هذا الفرض إنما هو لكونه محالاً للعدول غالباً، فالحق أن الجواز متحقق في جميع الصور، كما هو ظاهر فتاوى الأصحاب. هذا، ولا يذهب عليك أن المراد بمورد الروايات ليس ما إذا شرع في سورة أخرى غفلة، بحيث لم يكن متوجّهاً إلى أنه يقرأ السورة أصلاً.

كيف! ولازم ذلك بطلان قراءتها، فلا يبقى وجه لعدم جواز العدول عن «قل هو الله أحد» و«قل يا أيها الكافرون» كما هو مصرّح به في الروايات الدالة على الحكم الثاني من الأحكام الثلاثة المتقدمة، بل المراد بذلك ما إذا أراد قراءة سورة ثم لما بلغ إلى محلها قرأ سورة أخرى بمقتضى ارتكازه، ثم ظهر له أنه كان يريد قراءة غيرها.

ثم إن القاعدة هل تقتضي جواز العدول حتى يصار إليها فيما لم يقم الدليل على الخلاف، أو تقتضي عدم الجواز حتى يقتصر على الموارد التي قام الدليل على الخلاف؟

قد يقال بالأول، نظراً إلى أن المصلي قبل إتمام السورة مخير بمقتضى إطلاق

أدلة وجوب السورة، بين قراءة آية سورة شاء، والمفروض في المقام أنه لم يتم السورة، فيتخير بين إتمامها وبين رفع اليد عنها، وقراءة غيرها، مضافاً إلى أن استصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الشروع فيها يقضي ببقائه، ما لم يقع الفراغ منها.

وقد يقال بالثاني، نظراً إلى أن العدول مستلزم للقرآن المحرّم، لتحقيقه بقراءة سورة تامة، وبعض من سورة أخرى، وإن لم تتم، وإلى لزوم الزيادة العمدية الموجبة للبطلان، ولكنه مردود مضافاً إلى أن القرآن مكروه لا محرّم كما مرّ سابقاً، وأن مورد القرآن ما إذا قصد جعل المجموع جزءاً من الصلاة، بمعنى أنه يقصد امتثال الوظيفة الثابتة للمصلي، بعد قراءة الحمد، بمجموع ما يقرؤه من السورتين، أو سورة وبعض سورة.

والمفروض في المقام خلافه، لأن معنى العدول الذي وقع التعبير به في كلمات الأصحاب، والرجوع والعود للذين وقع التعبير بهما في الأخبار المتقدمة إنما هو رفع اليد عما قرأ من بعض السورة، وجعله كالعدم، فالمقام لا يرتبط بالقرآن أصلاً. ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني، فإن الزيادة المبطلّة عبارة عما يؤتى به بعنوان أنه من الصلاة، والمفروض أن العادل يجعل المقروء كأن لم يقرأ، فلا يجعله جزءاً للصلاة، حتّى يوجب فسادها، إلا أن يقال: إن المقدار الذي قرأ من السورة المعدول عنها إنما قرأه بعنوان الجزئية للصلاة، ضرورة أنه كان قاصداً لامتنال الوظيفة الثابتة عليه، بالنسبة إلى قراءة السورة التي هي جزء للصلاة، بقراءة تلك السورة، وحينئذ فكيف يمكن أن يكون العدول مؤثراً فيما وقع بعنوان الجزئية، ومخرجاً له عنه، وهل هو إلّا كتأثير الحادث فيما ثبت قبل حدوثه؟ وهو بديهي الاستحالة.

اللهم إلا أن يقال: إن وصف الجزئية للصلاة إنما يتصف به مجموع أجزاء سورة

واحدة، وأما أجزاؤها فلا توصف بها، فإدام لم يقرأ سورة تامة، لم يتحقق الجزء، ولكن لا يخفى أن الأمر بالصلاة التي تكون مركبة من الحقايق المتباعدة الملحوظة بلحاظ الوحدة، كما أنه ينسبط على أجزائها، ويصير كل جزء منها معروضا لبعض ذلك الأمر الواحد، كذلك بعض الأمر المتعلق بالسورة، لكونها جزءا منها ينسبط على أجزاء السورة، ويتعلق كل بعض منه بجزء منها.

وكما أن إتيان بعض أجزاء الصلاة يوجب سقوط بعض الأمر المتعلق به، سقوطاً مراعى باتمام الصلاة، كذلك الإتيان ببعض أجزاء الجزء يوجب سقوط بعض الأمر الضمني المتعلق به، سقوطاً مراعى بإتيان بقية أجزاء الجزء، وأجزاء الصلاة.

وحينئذٍ فرجع جواز العدول إلى إمكان امتثال ذلك الأمر الضمني المتعلق بجزء الجزء الذي هو بعض من الأمر الضمني المتعلق بمجموع السورة ثانياً، ومن الواضح أنه لا يعقل ذلك مع سقوطه، نظير الإتيان بسورة أخرى بعد الإتيان بسورة تامة، فإنه لا يعقل الامتثال ثانياً بعد سقوط الأمر، ولو كان أمراً ضمناً.

ولقائل أن يقول: إن السورة بتمامها اعتبرت جزءاً واحداً للصلاة، وحينئذٍ فما لم تتحقق بجميع أجزائها لا تتحقق ما هو جزء لها، وكما أن اتصاف أجزاء سائر المركبات بوصف الجزئية لها، إنما يتوقف على تحقق الكل بجميع أجزائه، لأن وصف الجزئية والكلية من الأمور المتضايقة، ومن شأنها التلازم بينهما، وعدم ثبوت أحدهما قبل الآخر، فثبوت وصف الجزئية لأجزاء المركب لا يمكن قبل تحقق الكل، حتى يصير متصفاً بالكلية، فالمراد بالكل، ولم يقع الفراغ منه، يمكن له العدول والإتيان بفرد آخر من المركب.

ولكنه لا يخفى أن أجزاء السورة إنما تكون أجزاء للصلاة، وإذا تحقق شيء منها يكون صالحاً لإلحاق سائر الأجزاء به، وصيرورته جزءاً فعلياً للصلاة، غاية

الأمر أنَّ للمكلف قطع الصلاة فيما لا يحرم، وإخراجه عن تلك القابلية بإيجاد ما ينافي الصلاة، وأمَّا تأثير القصد المتأخّر في إخراجه عن صلاحية وقوعه جزءاً، وصيرورته متصفاً بعنوان الجزئية، فهو أمر يحتاج إلى نهوض الدليل عليه من الشرع، فإذا فرض عدم ثبوت الدليل على جوازه، فالقاعدة تقتضي خلافه.

والتمسك بإطلاق أدلة وجوب السورة في الصلاة لإثبات التخيير كما عرفت، مردود بأن المتفاهم منها بنظر العرف التخيير ما دام لم يشرع في السورة، وأمَّا ثبوته مطلقاً حتّى بعد الشروع فيها، فلا يستفاد منها أصلاً.

وأمَّا التمسك بالاستصحاب، فيرد عليه أنَّ التخيير المستصحب إنما هو التخيير بين مجموع أجزاء كلّ سورة من السور القرآنية، والتخيير الذي يراد إثباته، هو التخيير بين قراءة بعض ما بقي من السورة، وبين قراءة سورة تامة، فهما متغايران، ولا يمكن استصحاب أحدهما لإثبات الآخر، فإنّ التخيير الثابت قبل الشروع مقطوع الارتفاع، والمشكوك ثبوته فعلاً مشكوك الحدوث رأساً، فالحقّ أنَّ القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الموارد الخاصة المتقدمة، تقتضي عدم جواز العدول كما عرفت.

المسألة السابعة: «الضحى» و «الانشراح» سورة واحدة، وكذا «الفيل» و «قريش»

لا إشكال ولا خلاف بين أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم، في أنَّ سورة «الضحى» وسورة «ألم نشرح» سورة واحدة، وكذا «الفيل» و «الايلاف»^(١).

(١) الهداية: ١٣٥، الإنصار: ١٤٦، التهذيب: ٧٢، النهاية: ٧٧-٧٨، شرائع الإسلام: ١، ٨٣، تذكرة الفقهاء: ٣، ١٤٩.

مستند الشيعة: ٥، ١٢٤، كشف اللثام: ٤، ٣٩، مفتاح الكرامة: ٢، ٣٨٥، جواهر الكلام: ١٠، ٢٠، الحدائق: ٨، ٢٠٢.

فلايجوز الاكتفاء بإحداها في كلّ ركعة، بل يجب الجمع بينها وبين صاحبتهما، والروايات الواردة في هذا الباب المذكورة في الجوامع التي بأيدينا^(١) وإن لم تكن خالية عن المناقشة من حيث السند، أو الدلالة، كما يظهر بمراجعتها، إلا أن الظاهر عدم الاحتياج إليها في الفتوى بذلك، بعد وضوح الحكم عند الإمامية، بحيث لم يخالف فيه أحد.

فعن الشيخ في الاستبصار: أن هاتين السورتين سورة واحدة عند آل محمد عليه السلام^(٢)، وعن الانتصار: أنه جعل ذلك مما انفردت به الإمامية^(٣)، وعن الأمالي نسبة المنع عن أفراد إحداها عن صاحبتهما إلى دين الإمامية، معللاً بأن كلاً منهما مع صاحبتهما سورة واحدة^(٤)، ونحن نقطع بأن مستندهم في ذلك هو ما روه عن الأئمة أهل البيت عليهم السلام، خصوصاً في المقام الذي كان سائر فرق المسلمين مخالفاً لهم.

مضافاً إلى أن الفصل بالبسملة وتخصيص كلّ منهما باسم، كما في المصاحف، ربما يوهم الخلاف، ولا ينافي ذلك خلّو ما بأيدينا من الجوامع الأربعة عن التعرّض للمسألة، لأنك عرفت سابقاً أن هذه الجوامع لا تشتمل على جميع الروايات المذكورة في الجوامع الأولية، ولذا ترى اشتغال بعضها على ما لا يشتمل عليه الآخر.

وبالجملة: فلا ينبغي الاشكال في أصل المسألة.

وإنما الكلام في الافتقار إلى البسملة بينهما، فعن الشيخ في الاستبصار:

(١) راجع الوسائل ٦: ٥٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٠.

(٢) الاستبصار ١: ٣١٧.

(٣) الانتصار: ١٤٦.

(٤) أمالي الصدوق: ٥١٢.

لا يفصل بينها بسم الله الرحمن الرحيم^(١)، وقال في تفسيره المسمى بالتبيان: روى أصحابنا أن «ألم نشرح» مع «الضحى» سورة واحدة لتعلق بعضها ببعض، ولم يفصلوا بينها بسم الله الرحمن الرحيم، وأوجبوا قراءتهما في الفرائض في ركعة، وإلا يفصل بينهما، ومثله ذكر الطبرسي في مجمع البيان^(٢)، وعن البحار نسبة ذلك إلى الأكثر^(٣)، واستظهره المحقق في الشرائع^(٤)، ويؤيده ما روي عن أبي بن كعب من أنه لم يفصل بينهما في مصحفه^(٥)، والوجه فيه أنه لم يعهد من أحد من المسلمين القول بكون البسملة الواقعة في أثناء السورة آية مستقلة لتلك السورة، نعم وردت في سورة النمل بعضاً من الآية إلا أن المراد بها حكاية البسملة الواقعة في كتاب سليمان، فلا يكون من قبيل البسملات الواقعة في أوائل السور، وينبغي نقل عبارة الشيخ في الخلاف في مسألة جزئية البسملة، حتى يظهر أن الفصل بينها بالبسملة إنما هو لأن المعروف عندهم كونها سورتين لا سورة واحدة.

قال في الخلاف: «بسم الله الرحمن الرحيم» آية من كل سورة من جميع القرآن، وهي آية من أول سورة الحمد. وقال الشافعي: إنها آية من أول الحمد بلا خلاف بينهم، وفي كونها آية من كل سورة قولان: أحدهما: أنها آية من أول كل سورة، والآخر: أنها بعض آية من كل سورة، وإنما تتم مع ما بعدها فتصير آية. وقال أحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو عبيدة، وعطاء، والزهري، وعبدالله بن المبارك: إنها آية من أول كل سورة حتى أنه قال: من ترك «بسم الله الرحمن الرحيم»، ترك مائة وثلاث عشرة آية. وقال أبو حنيفة، ومالك، والأوزاعي،

(١) الاستبصار ١: ٣١٧.

(٢) التبيان ١٠: ٣٧١؛ مجمع البيان ٥: ٥٠٧.

(٣) بحار الأنوار ٨٢: ٤٦.

(٤) شرائع الإسلام ١: ٧٣.

(٥) مجمع البيان ٥: ٥٤٤.

وداود: ليست آية من فاتحة الكتاب، ولا من سائر السور.
وقال مالك، والأوزاعي، وداود: يكره أن يقرأها في الصلاة بل يكبر، ويبتدي
بالحمد إلّا في شهر رمضان، والمستحب أن يأتي بها بين كلّ سورتين تبرّكاً للفصل،
ولا يأتي بها في أوّل الفاتحة.

وقال أبو الحسن الكرخي: ليس عن أصحابنا رواية في ذلك، ومذهبهم
الاخفاء في قراءتها، فاستدللنا بذلك على أنها ليست من فاتحة الكتاب عندهم، إذ
لو كانت منها لجهر بها كما يجهر بسائر السور، وكان أبو الحسن الكرخي يقول:
ليست من هذه السورة، ولا من سائر السور سوى سورة النمل. هكذا روى عنه
أبو بكر الرازي، وقال أبو بكر: ثم سمعناه بعد ذلك يقول: إنها آية تامّة مفردة في كلّ
موضع أثبتت فيه إلّا في سورة النمل، فإنّها بعض آية في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ
سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾^(١) انتهى.

والمحكّي في تفسير الزمخشري عن بعض العامة أيضاً القول بالوحدة، وعدم
الفصل بالبسملة^(٢)، وهذا يدلّ على أنّ الوحدة مستلزمة لعدم الفصل، مضافاً إلى
أنّ ملاحظة المعاني والارتباط بينها تقضي بعدم الفصل بينها حتى بالبسملة، كما
يظهر بالتدبّر فيها.

هذا، والوجه في اعتبارها إنّما هو ثبوتها في المصاحف بضميمة الاجماع على
عدم التحريف بالزيادة، ولكن قد تقدّم أنّ المروي عن أبيّ بن كعب، أنّه لم يفصل
بينها بالبسملة، مضافاً إلى أنّ الفصل إنّما هو لتوهم كونها سورتين، ومعهودية
الفصل بها بين السور، فالظاهر عدم الافتقار إلى البسملة بينها، كما هو المشهور

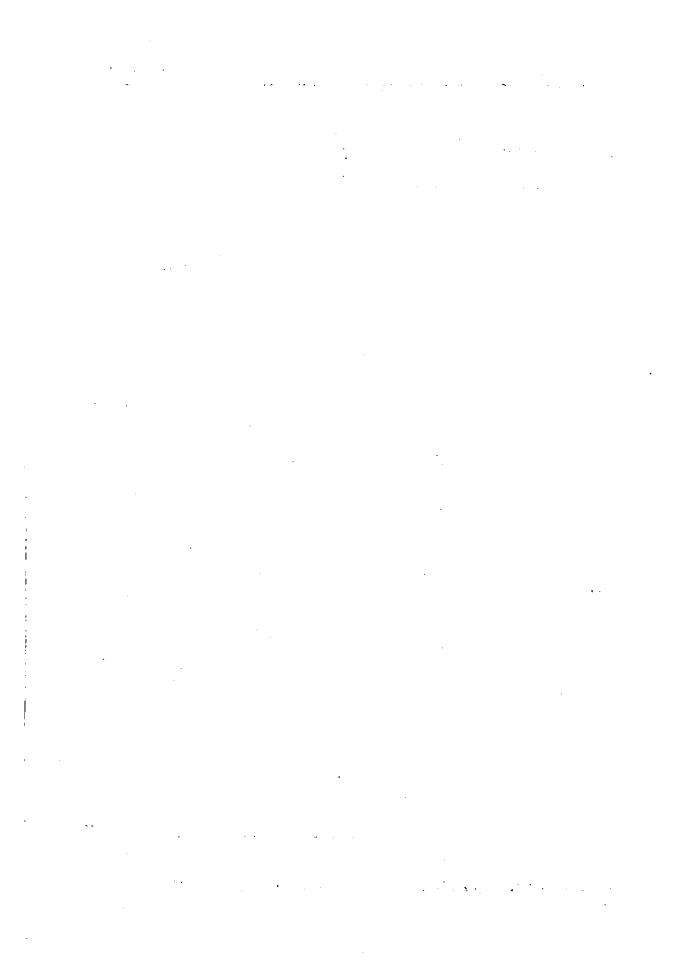
(١) المجموع ٣: ٣٢٢-٣٢٤: المغني لابن قدامة ١: ٤٨: التفسير الكبير ١: ١٧٢-١٧٣: الجامع لأحكام القرآن ١:
٩٣-٩٦: الخلاف ١: ٣٢٨ مسألة ٨٢.

(٢) الكشف ٤: ٨٠.

بين المتقدمين^(١)، وذهاب كثير من المتأخرين إلى لزومها^(٢)، لا يقدح بعد عدم كون فتواهم كاشفاً عن الدليل المعتبر، بخلاف فتوى القدماء من الأصحاب كما عرفت ذلك مراراً.

(١) راجع ٢: ١٦٩.

(٢) السرائر ١: ٢٢٦، التحرير ١: ٣٩، التنقيح الرائع ١: ٢٠٤، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٤٤، الروضة البهية ١:



الجهر والاختفات

لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين - العامة والخاصة - في أن النبي ﷺ كان يجهر بالقراءة في الركعتين الأوليين من المغرب والعشاء الآخرة، وفي صلاة الفجر، ويقرأ اخفاتاً في بقية الركعات والصلوات^(١)، ولذا حكى عن ابن عباس أنه قال بعدم وجوب القراءة في الصلوات الاختفائية، معللاً بأن النبي ﷺ سكت فيها، وحكى عن أبي حنيفة وجماعة القول بعدم وجوب قراءة شيء في الركعتين الأخيرتين من الظهر والعصر والعشاء، وفي الركعة الأخيرة من المغرب^(٢)، وهذا يدل على أن النبي ﷺ حيث كان يقرأ اخفاتاً لم يفهموا أنه يقرأ، بل فهموا بمجرد السكوت، ولذا حكموا بعدم وجوب شيء في مواضع الاختفات.

(١) المجموع ٣: ٣٨٩؛ سنن البيهقي ٢: ٤٤؛ المقنعة: ١٤١؛ المبسوط ١: ١٠٨؛ الغنية: ٧٨؛ الكافي في الفقه: ١١٧؛ المهذب ١: ٩٢؛ السرائر ١: ٢٢٣؛ شرائع الإسلام ١: ٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١؛ مفتاح الكرامة ٣: ٣٦٣؛ كشف اللثام ٤: ١٤؛ مستند الشيعة ٥: ١١٥٦؛ جواهر الكلام ٩: ٣٦٤.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٨١ - ١٨٢؛ التفسير الكبير ١: ١٨٨.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في استمرار عمل النبي ﷺ على ذلك، وإنما الكلام في أن ذلك على سبيل الوجوب أو الاستحباب، فالمحكّي عن الجمهور القول بالاستحباب^(١)، وذهب ابن أبي ليلى منهم إلى الوجوب^(٢)، ومستندهم في ذلك أصالة البراءة عن التكليف الوجوبي مع الشك فيه.

ولا يخفى أنه لا مجال للتمسك بالأصل، مع ما عرفت من استمرار عمل النبي ﷺ على ذلك، بحيث لم يقرأ جهراً في مواضع الاخفات ولا إخفاتاً في مواضع الجهر أصلاً ولو مرة، لوضوح أن مدرك أصالة البراءة هو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

ومن المعلوم أن العقل لا يحكم بقبح العقاب مع مداومة النبي ﷺ على الجهر والاخفات في مواضعها، خصوصاً مع ما حكوه عنه ﷺ من أنه قال بعدما صلى: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٣). فالتمسك بالأصل بعد ثبوت ذلك - كما عرفت أنه لا خلاف فيه - مما لا سبيل إليه، ولذا قال العلامة في محكي التذكرة: إنه غلط^(٤).

والمشهور بين علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم هو القول بالوجوب^(٥)، والمحكي عن المرتضى مجرد الاستحباب^(٦)، ومنشأ الاختلاف اختلاف ظاهر الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام التي هي حجة عندنا، فستند المشهور صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة فإن

(١ و ٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١؛ المعتمد ٢: ١٧٦؛ المجموع ٣: ٣٨٩؛ الشرح الكبير ١: ٥٦٩.

(٣) صحيح البخاري ٧: ١٠٢ ح ٦٠٠٨ و ١٦٩، ج ٧٢٤٦؛ سنن البيهقي ٢: ٣٤٥؛ سنن الدارقطني ١: ٢٧٢ ح ١٢٩٦.

(٤) تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٢.

(٥) الخلاف ١: ٣٣٢؛ الفتن ٧٨؛ السرائر ١: ٢١٨؛ جواهر الكلام ٩: ٣٦٤؛ مستند الشيعة ٥: ١٥٦؛ كشف اللثام ٤: ١٤؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٦٣.

(٦) المنتهى ١: ٢٧٧ عن المصباح للمرتضى.

فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته»^(١). وغيرها من الأخبار الظاهرة في الوجوب.

ومستند القول بالاستحباب، رواية 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»^(٢).

وقد يجمع بينها وبين صحيحة زرارة بحمل هذه على التقية، لأنها موافقة للعامة، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه لا معنى للتقية في مثل هذا الأمر الذي يكون عملهم مطابقاً لعمل النبي ﷺ، خصوصاً مع ما عرفت من وجود القائل بالوجوب بينهم^(٣)، مضافاً إلى أن ظاهر الرواية التساوي بين الاجهار وعدمه، مع أن الاستحباب ورجحان الجهر في مواضعه والاختلاف كذلك، ثابت عندهم بلا خلاف.

وقد يقال: بأن مقتضى الجمع هو حمل الأولى على الاستحباب، كما هو الحال في مطلق الدليلين المتعارضين، اللذين كان أحدهما دائماً على الوجوب، والآخر على الاستحباب، لما قد حقق في محله، من أن الوجوب يستفاد من ظهور الطلب الذي هو معنى الأمر، وفعل من الأفعال، في كونه ناشئاً من الإرادة الحتمية، ومع الدليل على خلافه لا يبقى مجال لاستفادته.

ولكن لا يخفى ما في حمل صحيحة زرارة على الاستحباب من الاستبعاد،

(١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٣؛ التهذيب ٢: ١٦٢ ح ٦٣٥؛ الإستبصار ١: ٣١٣ ح ١١٦٣؛ الوسائل ٦: ٨٦ أبواب القراءة في الصلاة ٢٦ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٦٢ ح ٣٦٦؛ الإستبصار ١: ٣١٣ ح ١١٦٤؛ قرب الإسناد: ١٧٥ ح ٧٨٢؛ الوسائل ٦: ٨٥ / أبواب القراءة في الصلاة ٢٥ ح ٦.

(٣) وهو ابن أبي ليلى كما في المعتبر ٢: ١٧٦؛ وتذكرة الفقهاء ٣: ١٥١.

وذلك لأنَّ أصل رجحان الجهر والاختفات في مواضعها كان مفروغاً عنه عند السائل، ولذا عبّر بكلمة «لا ينبغي» وإنما كان مورد شكّه مدخليتها في صحة الصلاة، بحيث يجب عليه إعادتها مع الاختلال بهما، أو أنها يوجبان مجرد الفضيلة والكمال.

ولا ريب أنَّ ظاهر الجواب هو الأول، وحمله على الاستحباب في غاية البعد، فظاهرها متعارضان، والترجيح مع صحة زراة، الظاهرة في الوجوب، لخلوها عن الاضطراب، دون الرواية الأخرى، لأنَّ الجمع بين التعبير بكلمة «عليه» وبين إضافة كلمة «لا» في قوله: «هل عليه أن لا يبهر» ممَّا لا ينبغي كما لا يخفى، مضافاً إلى أنَّها موافقة لفتوى المشهور وللسنة كما عرفت، فالأحوط إن لم يكن أقوى مراعاتها في مواضعها.

ثم إنَّ وجوب الاختفات في الظهرين على ما عرفت، إنما هو في غير يوم الجمعة، وأمَّا يوم الجمعة، فالمحكى عن العلامة في المنتهى^(١)، دعوى اتفاق كلِّ من يحفظ عنه العلم على الجهر بالقراءة في صلاتها، أي الركعتين مع الخطبة، والدليل عليه استمرار سيرة النبي ﷺ على الجهر بها، كاستفادة أصل مشروعية صلاة الجمعة عن عمله ﷺ، ولكن لم يعلم أنَّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ وكلام العلامة غير ظاهر في الثاني، وعلى تقدير ظهوره غير مفيد، لأنَّه من المحتمل أن يكون القائل بالاستحباب هو الذي يقول باستحباب الجهر والاختفات في مواضعها، ولم يعلم اختيار القائل بوجوبها في مواضعها ذلك القول. وبالجملة: فأصل الرجحان ممَّا لا إشكال فيه، لما عرفت من استقرار سيرة

النبي ﷺ والخلفاء بعده على الجهر بقراءة صلاة الجمعة، مضافاً إلى دلالة الأخبار عليه أيضاً^(١).

وأما صلاة الظهر يوم الجمعة فقد اختلف في استحباب الجهر فيها والعدم، ومنشأه اختلاف الأخبار الواردة في حكمها، ويدل على الجهر رواية عمران الحلبي قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات، أيجهر فيها بالقراءة؟ قال: «نعم، والقنوت في الثانية»^(٢).

ورواية الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القراءة في الجمعة إذا صليت وحدي أربعاً، أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، وقال: «اقرأ سورة الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة»^(٣).

ورواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لنا: «صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة وأجهروا بالقراءة»، فقلت: إنه ينكر علينا الجهر بها في السفر فقال: «أجهروا بها»^(٤).

ورواية محمد بن مروان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصلّيها في السفر؟ فقال: «تصلّيها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهراً»^(٥).

وبإزاء هذه الأخبار خبران آخران، مدلولهما اختصاص الجهر بصلاة الجمعة في يومها، وهما رواية جميل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في

(١) الوسائل ٦: ١٦٠، أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣.

(٢) الفقيه ١: ٢٦٩ ح ١٢٣١، التهذيب ٣: ١٤ ح ٥٠، الإستبصار ١: ١٦٦ ح ١٥٩٤، الوسائل ٦: ١٦٠، أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٤٢٥ ح ١٤، التهذيب ٣: ١٤ ح ٤٩، الوسائل ٦: ١٦٠، أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٢.

(٤) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥١، الوسائل ٦: ١٦١، أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٦.

(٥) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٢، الوسائل ٦: ١٦١، أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٧.

السفر؟ فقال: «يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، وإنما يجهر إذا كانت خطبة»^(١).

ورواية محمد بن مسلم قال: سأله عن صلاة الجمعة في السفر؟ فقال: «تصنعون كما تصنعون في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، وإنما يجهر إذا كانت خطبة»^(٢).

هذا ونقل في الوسائل عن الشيخ عليه السلام أنه حمل هذين الخبرين على التقية والخوف، ثم قال: ويحتمل أن يكون المراد نفي تأكد الاستحباب في الظهر، وإثباته في الجمعة، واستجود هذا الاحتمال صاحب الجواهر، وقربه في المصباح^(٣).

وكيف كان فلا خفاء في ظهور الأخبار الأربعة المتقدمة في وجوب الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، وفي ظهور الأخيرتين في النهي عنه، وربما يجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب، والثانية على نفي تأكده، نظراً إلى أن النهي فيها وارد مورد توهم الوجوب، فلا يدل إلا على الجواز، ومقتضى الجمع بينها وبين الأخبار السابقة حمل الأمر فيها على الاستحباب.

ولكن لا يخفى أن النهي عن الجهر بالقراءة في الظهر ظاهر في عدم الجواز، وأن الجهر الواجب أو المستحب يختص بما إذا كانت خطبة، فلا يمكن الجمع بالنحو المذكور، وكيف يمكن حمل النهي الظاهر في عدم الجواز على ما ذكره، فالظاهر أن العرف لا يساعد على ذلك أصلاً، فالأخبار متعارضة.

وحينئذٍ فلو قدمت أخبار الوجوب ينبغي حملها على الاستحباب، لعدم معروفة القول بالوجوب من أحد من المسلمين، مضافاً إلى كون المسألة مما تعم به

(١) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٣؛ الوسائل ٦: ١٦١؛ أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٨.

(٢) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٤؛ الوسائل ٦: ١٦٢؛ أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٩.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٣٧١، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٠٠.

البلوى، ومعه كيف يمكن خفاء حكمها على المسلمين بحيث استقرت سيرتهم على خلافه، كما يشعر به قول الراوي في بعض الروايات المستقدمة بعد أمر الإمام عليه السلام بالجهر: «إنَّه ينكر علينا الجهر بها»، فإنَّ ظاهره كون الجهر عندهم من المنكرات، ومن هنا يمكن ترجيح أخبار المنع، لموافقها للسيرة المستمرة، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإخفات كما لا يخفى.

هنا مسائل

المسألة الأولى: معنى الجهر والاختفات

المعروف بينهم أنَّ معنى الجهر هو أن يسمع غيره، ومعنى الاختفات أن يسمع نفسه^(١)، ولكن يرد عليه أنَّ إسماع النفس المأخوذ في تعريف الاختفات لا ينافي إسماع الغير، فيلزم إمكان تصادقهما على مورد واحد، ولو سلّم كون المراد إسماع النفس فقط، نقول من الواضح أنَّ إسماع الغير وعدمه لا ربط لهما بما هو معنى الجهر والاختفات حقيقة.

ضرورة أنَّ المراد بالأول هو إظهار جوهر الصوت، وبالثاني إخفاؤه كما يظهر بمراجعة العرف الذي هو المرجع في المقام، لعدم ورود التحديد من الشارع، نعم لازم الاظهار سماع الغير غالباً، كما أنَّ لازم الاختفاء هو العدم، مضافاً إلى أنَّ هذا التعريف لم يصدر من أحد من قدماء أصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين، بل لم يفسروا الجهر والاختفات أصلاً.

(١) الكافي في الفقه: ١١٧؛ السرائر: ٢٢٣؛ المعتمد: ١٧٧؛ شرائع الإسلام: ١؛ ٧٢؛ تذكرة الفقهاء: ٣؛ ١٥٣؛ المنتهى: ١؛ ٢٧٧؛ الدروس: ١؛ ١٧٣؛ مستند الشيعة: ٥؛ ١٦٢؛ كشف النام: ٤؛ ٣٦؛ جواهر الكلام: ٩؛ ٣٧٦.

والوجه فيه: أنَّها من الألفاظ التي أُحيل فهم معانيها إلى العرف، لعدم كون غير ما يفهم منها بنظرهم مقصوداً للشارع، نعم ذكر الشيخ في النهاية بعد تقسيمه الصلوات إلى الجهرية والاختفائية ما هذا لفظه: وإذا جهر لا يرفع صوته عالياً، بل يجهر متوسطاً، وإذا خافت فلا يُخافت دون إسماعه نفسه^(١). ونظيره ذكر في المبسوط^(٢)، وقال المفيد في المقنعة في ذيل الصلوات الاختفائية: ولكن لا يخافت بما لا يسمعه أذنيه^(٣).

فإنَّ ظاهر هاتين العبارتين أنَّ المراد بالجهر والاختفات هو معناهما العرفي، ولكن حيث إنَّ الجهر العرفي يشمل الصوت العالي، والاختفات كذلك يشمل ما دون إسماعه نفسه، ذكرنا أنَّ هذا النحو من الاجهار، وذاك النحو من الاختفات، لا يكتفى بهما، بل يشترط في صحة الصلاة الجهر المتوسط، والاختفات بما يسمع نفسه.

هذا، ولكن يظهر ممَّا ذكره الشيخ في تفسير التبيان في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾^(٤)، الموافقة لما هو المعروف بينهم في معنى الجهر والاختفات، بل نسبه إلى الأصحاب حيث قال: قوله: ﴿وَلَا تَجْهَرُ...﴾، نهى من الله تعالى عن الجهر العظيم في حال الصلاة، وعن المخافتة الشديدة، وأمر بأن يتَّخذ بين ذلك سبيلاً، وحدَّ أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه، بأن يسمع غيره، والمخافتة بأن يسمع نفسه^(٥).

(١) النهاية: ٨٠.

(٢) المبسوط ١: ١٠٨.

(٣) المقنعة: ١٤٦.

(٤) الإسراء: ١١٠.

(٥) التبيان ٦: ٥٣٣-٥٣٤.

والظاهر أنه ليس المراد بالتحديد المذكور في كلامه هو الحدّ والتعريف المنطقي، بحيث يكون إسماع الغير معرفاً للجهر، وإسماع النفس حدّاً للاخفات، بل المراد به بيان المقدار الذي يعتبر في صحة الصلوات الجهرية والاخفائية، ولا يجزي في الجهر أكثر منه، ولا في الاخفات أقلّ منه.

ويؤيد ذلك ما ذكره في المعتبر، حيث قال: وأقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب، والاخفات أن يسمع نفسه، أو بحيث يسمع لو كان سميعاً، وهو إجماع العلماء، ولأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلاماً ولا قراءة^(١). انتهى.

فإنّ التعليل الأخير يدلّ على أنّ مقصوده مجرد عدم الاكتفاء بما دون إسماعه نفسه، لعدم عدّه كلاماً ولا قراءة، فالإجماع وقع على هذا المعنى.

وبالجملة: فالظاهر أنّ مرادهم بالحدّ هو المحدودية في ناحية الاجزاء وأنّ المراد بالجهر والاخفات المعتبرين في الصلوات الجهرية والاخفائية ليس ما يصدق عليه الجهر، ولو كان جهراً عظيماً وصوتاً عالياً، ولا ما يصدق عليه الاخفات، ولو كان ما دون سماع النفس، بل المعتبر الجهر المتوسط والاخفات بما يسمعها.

وليس مرادهم التحديد بمعنى التعريف، وبيان الحقيقة، حتى يورد عليهم بما ذكرنا، بل قد عرفت أنّ عبارات القدماء من الأصحاب خالية عن تفسيرهما، ولو بما هو المعروف بين المتوسّطين. فدعوى أنّ المشهور بين القدماء هو التحديد بما ذكر، كما هو المحكي عن مفتاح الكرامة^(٢) ممنوعة جداً.

وكيف كان فقد عرفت من النهاية والمبسوط أنّه يعتبر في الجهر أن يكون متوسطاً، بمعنى أنّه لا يجزي أكثر منه، وفي الاخفات أن يكون بحيث يسمع نفسه، بمعنى أنّه لا يجزي أدنى منه، وعرفت التصريح بالثاني من المفيد في المقنعة، ولكن

(١) المعتبر ٢: ١٧٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٢: ٣٦٥.

عبارة التبيان المتقدمة مشتملة على أمر زائد، وهو أنه يعتبر في الجهر أن يسمع غيره، بمعنى أنه يعتبر فيه أن لا يكون أقل منه.

ويرد عليه حينئذ أنه لا دليل على اعتبار هذا الأمر أصلاً، بعد كون معنى الجهر هو اظهار جوهر الصوت، وهو لا ينافي عدم سماع الغير، فإنه قد يتفق الاظهار مع العدم، كما هو واضح، واعتبار كون الجهر متوسطاً لا عالياً، والاختفات بحدّ يوجب سماع النفس، إنما هو لدلالة الآية الشريفة^(١)، بضميمة الأخبار الكثيرة الواردة في تفسيرها، وإلا فقد عرفت شمول الجهر والاختفات بمعناهما الحقيقي لهما أيضاً.

هذا، وعبرة المعبر المتقدمة كعبارة التبيان تدلّ على اعتبار ذلك الأمر الزائد حيث قال: وأقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب. وقد عرفت أنه لا دليل عليه أصلاً.

ومن الغريب ما وقع من الحليّ في هذا المقام، حيث قال في السرائر: وأدنى الجهر أن تسمع من عن يمينك أو شمالك، ولو علا صوته فوق ذلك لم تبطل صلاته، وحدّ الاختفات أعلاه أن يسمع أذناك بالقراءة، وليس له حدّ أدنى، بل إن لم تسمع أذناه القراءة، فلا صلاة له، وإن سمع من عن يمينه أو شماله صار جهراً، فإذا فعله عامداً بطلت صلاته^(٢). انتهى.

فإنه اعتبر في الجهر أن يسمع من عن يمينه أو شماله، ولم يعتبر في طرف أعلاه شيئاً، بل صرح بأنه لا تبطل الصلاة مع الصوت عالياً، وقد عرفت قيام الدليل على مبطلية الثاني، وعدم قيامه على الأول، هذا مع أنه اعتبر الحدّ في أعلى الاختفات دون أدناه، وقد عرفت أنه معتبر في الثاني دون الأول.

(١) الإسراء: ١١٠.

(٢) السرائر ١: ٢٢٣.

مضافاً إلى أنه جعل الحد الأعلى في الاخفات هو سماع الأذنين بالقراءة، مع أنه الحد الأدنى فيه، ولو حمل الأعلى في كلامه على شدة الاخفات، والأدنى على ضعفه كما هو غير بعيد.

فالجمع بين أنه ليس له حد أدنى، وبين أنه لو سمع من عن يمينه أو شماله يصير جهراً، ممّا لا يصح أصلاً، مضافاً إلى أنه لا دليل على صيرورته جهراً في هذه الصورة كما عرفت في عكسه. فالانصاف أن عبارته في غاية الاضطراب.

ونظير عبارة الحلّي في تحديد أقلّ الجهر وأعلى الاخفات، ما حكى عن المالكية في تحديدهما، ولكن المحكي عن الشافعية والحنابلة والحنفية، تحديد الجهر من الطرف الأدنى، وكذلك الاخفات^(١)، وإن اختلفوا في أقلّ الجهر من حيث الاكتفاء بما يسمع من يليه ولو واحداً، كما عن الأولين، ولزوم إسماع غيره ممّن ليس بقربه، كأهل الصفّ الأول، فلو سمع رجل أو رجلان فقط لا يجزي كما عن الأخير.

وكيف كان فالظاهر كما عرفت أن ذلك المعنى المعروف بينهم ليس المراد به بيان حقيقة الجهر والاخفات، كيف! وضرورة العرف قاضية بأنهما نوعان من الصوت متضادان، وسماع الغير وعدمه خارجان عن معناهما الحقيقي، بل هما وصفان للقراءة المتحققة في الخارج، نعم لازم الجهر نوعاً سماع الغير، كما أن لازم الاخفات كذلك هو العدم.

وحينئذٍ فإن كان مرادهم بأن أقلّ الجهر إسماع غيره القريب، هو مدخلية ذلك في معناه، بحيث لا يصدق عنوانه على الأقل منه، ففيه منع ذلك، وإن كان المراد أن هذه المرتبة من الجهر تعتبر في صحة الصلوات الجهرية، ولا تكفي المرتبة النازلة عنها، فيرد عليه ما عرفت من عدم الدليل عليه، بعد صدق الجهر على هذه المرتبة

أيضاً، مضافاً إلى أنَّ المسلمين كانوا من أوَّل الإسلام إلى يومنا هذا يقسمون الصلاة إلى الجهرية والاختفائية، وكانوا يعبرون عن كيفية قراءة النبي ﷺ في الصلوات بالجهر في بعضها والاختفات في أخرى، ولم يقيّدوا الجهر بغير المرتبة النازلة أصلاً، ولولم يكن هنا دليل على تحديد الجهر من الطرف الأعلى، والاختفات من الطرف الأدنى، لقلنا بكفاية الجهر والاختفات بمراتبهما، ولكن قد عرفت أنَّ الآية الشريفة بضميمة النصوص الواردة في تفسيرها تدلّ على ذلك، وأنَّ السيرة المستمرة بين المسلمين في الصلوات الجهرية والاختفائية موافقة لما ذكرنا.

ثم إنَّ المراد بإسماع النفس المعبر في أدنى الاختفات، هل هو إسماعها فعلاً، أو ولو بالقوّة؟

وعلى التقديرين هل اللازم وجوب إسماعها الكلمة بما دتّها وهيئتها، أو يكفي مجرد إسماع الصوت وإن لم يتميز المواد والهيئات؟ وجوه، واللازم ملاحظة الأخبار الدالة على اعتبار ذلك في صحة القراءة في الصلاة أو مطلقاً فنقول:

منها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكتب من القراءة والدعاء إلّا ما أسمع نفسه»^(١).

ومنها: رواية سماعة قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها﴾^(٢) قال: «المخافته ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً»^(٣).

(١) الكافي ٣: ٣١٣ ح ٩٧: ٢ التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣٦٣: الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٤: الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ١.

(٢) الاسراء: ١١٠.

(٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح ٢١: التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٤: الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٢.

ومنها: رواية الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا سمع أذنيه المهمة»^(١).

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: «لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهمًا»^(٢).

واللهوات بالتحريك جمع لهات، كحصاة، وهي سقف الفم، وقيل هي اللحمه الحمراء المتعلقة في أصل الحنك، ذكر ذلك في مجمع البحرين^(٣)، ويبعد كون المراد هو المعنى الثاني كما لا يخفى وأما الأول فلا يناسب أيضاً، لأن مخارج الحروف بعضها لا يتجاوز عن الشفتين، كالباء ونحوها.

وكيف كان فالرواية مخالفة للأدلة الدالة على وجوب القراءة في الصلاة، لأن القراءة لا تتحقق مع عدم تحريك اللسان، وبمجرد التوهم والتخيل كما هو واضح، فإن مجرد تحريك اللسان مع التوهم لا يحقق القراءة، وعلى تقديره فاحرازها في غاية الإشكال، ولذا حملها الشيخ على من يصلي خلف من لا يقتدى به.

وأما رواية زرارة الظاهرة في وجوب الاسماع فعلاً فيمكن أن يقال بأنه يبعد أن يكون المراد مدخلية إسماع النفس، بحيث يكون اللازم تأثر القوة السامعة بسبب القراءة، فإن ذلك لا ربط له بتحققها، بل المراد هو لزوم إيجاد الصوت، بحيث بلغ تلك المرتبة، فلو علم أنه أوجد الألفاظ بمادتها وهيئتها من غير سماعها،

(١) الكافي ٣: ٣١٥ ح ١٥: التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣٦٤ وص ٢٢٩ ح ٩٠٣: الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٥: الوسائل ٦: ٩٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣٦٥: الاستبصار ١: ٣٢١ ح ١١٩٦: الوسائل ٦: ٩٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٣ ح ٥: وص ١٢٨ ب ٥٢ ح ٢.

(٣) مجمع البحرين ٤: ١٤٧.

فالظاهر عدم البطلان، ولزوم إسماع الألفاظ بخصوصياتها، تنفيه رواية الحلبي المتقدمة. وكيف كان فالظاهر أنه لا يعتبر الإسماع بحيث تتميز الكلمات بعضها عن بعض.

ثم إن وجوب الجهر في الصلاة الجهرية يختص بالرجال، وأما النساء فليس عليهن جهر^(١)، فلو خافتن في مواضع الجهر فلا تبطل صلاتهن، كما إنه لا تبطل لو أجهرن، نعم ربما يوجب البطلان فيما إذا أجهرن فيما يسمع صوتهن الأجنبي، بناءً على حرمة الاسماع، واقتضاء حرمة الاجهار بطلان الصلاة، لاتحاده معها، والمبعد لا يمكن أن يكون مقرباً. هذا، وأما الصلوات الاخفائية، فيجب عليهن الاخفات فيها كالرجال بلا إشكال.

المسألة الثانية: الإخفات في موضع الجهر وبالعكس

إذا خافت في موضع الجهر أو أجهر في موضع الاخفات، فلا إشكال في بطلان صلاته إذا كان ذلك عمداً، وأما إذا كان جهلاً أو نسياناً أو سهواً، فلا تجب عليه الإعادة، كما هو صريح رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه؛ فقال: «أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»^(٢). وهذا أي عدم وجوب الإعادة على هؤلاء مما لا إشكال

(١) المعتبر ٢: ١٧٨، المنتهى ١: ٢٧٧؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٥٤؛ الذكرى ٣: ٣٢٢؛ كشف الثام ٤: ٣٧؛ جواهر الكلام

٣٨٣: ٩

(٢) الفقيه ١: ٢٢٧؛ التهذيب ٢: ١٦٢؛ الاستبصار ١: ٣١٣؛ الوسائل ٦: ٨٦. أبواب

القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١.

فيه، لو استمرَّ كلُّ واحد من هذه الأعذار إلى بعد الفراغ من الصلاة، وكذا لو استمرَّ إلى أن تجاوز عن محلِّ القراءة، بحيث لو كان الإخلال بالجهر والاختفات مضراً بصحة الصلاة مطلقاً، حتَّى مع الجهل واختيه، لكان اللّازم عليه وجوب إعادة الصلاة واستئنافها، لا إعادة القراءة، كما لو انكشف له الحال بعد الركوع، فإنَّ الحكم فيه يدور بين صحة الصلاة وتماميتها، وبين بطلانها وجوب الإعادة، ولا ثالث لهما كما هو واضح، وظاهر الرواية عدم وجوب إعادة الصلاة على الناسي ونظائره، واختصاصه بالمتعمّد، فتتمّ صلاة كلِّ واحد منهم في المورد المفروض ولا شيء عليه.

وأما لو استمرَّ كلُّ واحد من تلك الأمور إلى محلِّ يمكن إعادة القراءة جهراً أو إخفاتاً، كما إذا التفت الناسي أو علم الجاهل قبل الركوع، فهل يجب عليهم إعادة القراءة، أو أنَّ مدلول الرواية هو الإخبار بعدم وجوب شيء عليهم لا إعادة الصلاة ولا أمر آخر؟ وجهان.

ولابدّ قبل الخوض في معنى الرواية من بيان ما يحتمل في اعتبار الجهر والاختفات في مواضعها ثبوتاً.

فنقول: يحتمل أن يكون الجهر في الصلوات الجهرية، والاختفات في الصلوات الاختفائية، معتبراً في نفس الصلاة مستقلاً بلا واسطة شيء، بحيث كان الجهر في بعض الصلوات والاختفات في بعضها الآخر شرطاً لنفس تلك الصلوات، نظير سائر الشروط المعتبرة فيها مستقلاً ولا ينافي هذا كونها وصفين عارضين للقراءة كما هو واضح.

وحينئذٍ فالقراءة اخفاتاً في الصلوات الجهرية مثلاً لا تخرج عن الجزئية للصلاة، فلا تبطل الصلاة من حيث فقدانها لبعض الأجزاء، بل بطلانها يكون مسبباً عن فقدانها لبعض الشروط المعتبرة فيها.

ويحتمل أن يكون كلّ منها معتبراً في القراءة، وصيرورتها جزءاً للصلاة، بحيث يكون الجزء للصلوات الجهرية هي القراءة التي يجهر بها، لا نفس القراءة، وكذا في الصلوات الاخفائية، وحينئذ فلو أخلّ بشيء منها في مواضعهما، يكون بطلان الصلاة مستنداً إلى كونها فاقدة لجزئها الذي هي عبارة عن القراءة.

فعلى الأول: لو نسي الجهر في موضعه، فذكر قبل أن يركع، فالظاهر عدم وجوب إعادة القراءة أيضاً، لعدم إمكان التدارك، ضرورة أن الجهر المعتبر في الصلاة إنما هو الجهر بالقراءة التي هي جزء لها، والقراءة الموصوفة بهذا الوصف قد تحققت فاقدة للجهر المعتبر في أصل الصلاة، والقراءة الثانية وإن كانت مشتملة على الجهر وموصوفة به، إلا أنها لا تكون جزءاً للصلاة، ضرورة أن أول وجودات الطبيعة يكني في حصول الغرض منها، والعدول عنه إليه يجعل الوجود الثاني جزءاً ورفع اليد عن الأول غير ممكن.

ضرورة أن ما وقع متصفاً بشيء لا يمكن أن يتغير عما وقع عليه، فلا يصار إليه إلا فيما لو دلّ عليه الدليل، وهو هنا مفقود.

وبالجملة: فالظاهر أنه لا يمكن التدارك في هذه الصورة، فلا يجب عليه إعادة القراءة أيضاً.

وعلى الثاني: لو نسي الجهر في موضعه فالتفت قبل الركوع، فلا إشكال في إمكان التدارك في هذه الصورة، لأنّ الاخلال بالجهر مرجعه إلى الاخلال بالقراءة التي هي جزء لها، والمفروض أن محلّها باق، كمن نسي أصل القراءة، وحينئذ فهل يجب عليه إعادة القراءة بعد الفراغ عن عدم وجوب إعادة الصلاة أو لا؟ قد يقال بالثاني نظراً إلى قوله ﷺ في الرواية: «فلا شيء عليه»، الظاهر في عدم تعلّق تكليف وجوبي متعلّق بإعادة الصلاة أو القراءة بمثل هذا الشخص أصلاً.

ولكن يمكن أن يقال: إن الرواية متعرّضة لجهة وجوب إعادة الصلاة وعدمه

فقط، بيانه إنّه لا إشكال في أنّ الجملة الأولى المتعرّضة لحكم المتعمّد، ظاهرة في وجوب إعادة الصلاة، والجملة الثانية تفريع على هذا الحكم، وبيان لمفهوم الجملة الأولى الدالة على اختصاص الحكم بصورة التعمّد.

ويؤيده ذكر كلمة الفاء الظاهرة في التفريع، ومن الواضح أنّ المنفي في طرف المفهوم إنّما هو الحكم المذكور في المنطوق، لا هو مع شيء آخر، فالمراد بقوله: «فلا شيء عليه» هو عدم وجوب إعادة الصلاة عليه، ويؤيده قوله ﷺ بعده: «وقد تمت صلاته» فلا ينافي وجوب إعادة القراءة في مثل الفرض.

وبالجملة: فالتأمّل في الرواية يقضي بأنّ محطّ نظر الامام ﷺ خصوص مسألة التمامية وعدمها، ولكنّ الظاهر منها هو الاحتمال الأول، فليتأمّل.

ثم إنّ الرواية كما عرفت تدلّ على عدم وجوب الإعادة على الناسي والساهي، ومن لا يدري، أي الجاهل، ولكن هنا رواية أخرى لزراعة عن أبي جعفر ﷺ تشتمل على ذكر الأولين فقط حيث قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه، فقال: «أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه»^(١).

هذا ويحتمل قوياً اتحاد الروایتين، خصوصاً مع كون الراوي عن زرارة فيها واحداً، وهو حريز، والاختلاف في السؤال والجواب يكون ناشئاً من الروايات المتأخّرين عنه. وكيف كان فعبارات القدماء أيضاً خالية عن عدّ الجاهل في عداد الناسي والساهي، ولكن هذا المقدار لا يوجب الاعراض عن الرواية، بحيث يسقطها عن الحجّة رأساً، خصوصاً مع ذهاب جلّ المتأخّرين بل كلّهم إلى عدم

(١) التهذيب ٢: ١٤٧ ح ٥٧٧؛ الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ٢.

الفرق بين الناسي والجاهل^(١).

نعم هنا شيء، وهو إنَّ الجاهل قد جعل في الصحيحة الأولى مقابلاً للمتعمّد، لما عرفت من أنَّ الجملة الثانية في الرواية بيان لمفهوم الجملة الأولى الدالة على وجوب الإعادة بالنسبة إلى خصوص المتعمّد، مع أنَّ الجاهل متعمّد أيضاً، لأنَّ الجهل لا ينافي العمد الذي هو بمعنى القصد، إلّا أن يقال: بأنَّ المراد من المتعمّد هو الذي جهر في موضع الاخفات أو عكس، قاصداً لمخالفة الشرع، فيخرج الجاهل عن المتعمّد بهذا المعنى، أو يقال بأنَّ ذكر الجاهل في عداد الناسي والساهي إنما هو لمجرد اشتراكه معهما في الحكم، بعدم وجوب الإعادة، لا لكونه مثلهما من مصاديق غير المتعمّد الذي هو الموضوع في القضية المفهومية، وبعبارة أخرى هو مستثنى من المتعمّد حكماً لا موضوعاً فتدبر.

ثم إنَّ الجهل إمّا أن يكون بالنسبة إلى الحكم، بأن لا يعلم بوجوب الجهر والاخفات في مواضعهما، وهو وإن كان فرضه بعيداً بملاحظة ما عرفت، من استقرار سيرة المسلمين من صدر الإسلام إلى هذه الأزمنة، إلّا أنه يمكن فرضه بملاحظة اشتهار الفتوى بالاستحباب من فقهاء العامة، الذين كانوا مرجعاً لأكثر المسلمين في مقام الفتوى، وبيان الأحكام الشرعية.

وإمّا بالنسبة إلى محلّ الجهر والاخفات، وموضعهما بأن يعلم أنَّ الصلوات في الشريعة على قسمين: بعضها جهري وبعضها اخفاتي، ولكن لا يميّز بينهما، فيتخيّل أنَّ المغرب مثلاً من الصلوات الاخفاتيّة.

وإمّا بالنسبة إلى الموضوع، بأن لا يعلم حدّ الجهر أو الاخفات، والظاهر شمول الرواية لجميع الصور، نعم الظاهر خروج الجاهل المتردّد والشاكّ عن قوله:

(١) المنتهى ١: ٢٧٧؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣٤؛ جواهر الكلام ١٠: ٢٤ - ٢٥؛ كشف اللثام ٤: ٣٨؛ مستند الشيعة ٥:

«لا يدري»، لانصرافه عنه، لأن ظاهر الرواية نفي وجوب الإعادة بالنسبة إلى من جهر في موضع الاخفات، أو عكس بمقتضى طبعه، والشاك ليس كذلك كما هو ظاهر.

وهنا إشكال عقلي، وهو أنه بناءً على اشتراك الجاهل مع الناسي، واختصاص الحكم بوجوب الإعادة بالمتعمد العالم، يلزم أن يكون وجوب الجهر والاخفات في مواضعها مشروطاً بالعلم به.

وهذا محال، إما للزوم الدور الصريح بحسب الواقع، كما في المصباح^(١) وتقريره: إنه لا خفاء في توقف العلم بوجوب الجهر والاخفات على نفس الوجوب، فلو كان الوجوب أيضاً متوقفاً على العلم به كما هو المفروض يلزم الدور. وإما للزوم الدور في نظر العالم، بناءً على منع توقف العلم بشيء على وجوده، لإمكان القطع بشيء معدوم، غاية الأمر عدم موافقته للواقع ونفس الأمر.

وبالجملة: فمرتبة المعلوم في نظر العقل مقدّمة على مرتبة تعلّق العلم به، فلو أخذ العلم بالحكم في موضوعه يلزم تأخّره عنه، لتقدّم رتبة المعلوم عليه، وتقدّمه عليه لتقدّم الموضوع على الحكم، ومن الواضح استحالة اتّصافه بالتقدّم على شيء، والتأخّر عن ذلك الشيء في زمان واحد.

وقد حقّقنا في الأصول^(٢) أنّ البعث والزجر يتوجّه إلى طبيعة المكلف المعرة عن خصوصية العلم والجهل، وإن كانت الإرادة الباعثة على البعث والزجر، والغرض منها - وهو تحقّق الانبعاث والانزجار بسببها - لا يتحقّق إلّا في صورة العلم، ضرورة أنّ في غير هذه الصورة لا يكون الانبعاث مسبباً عن نفس البعث ولا الانزجار مستنداً إلى نفس الزجر، إلّا أنّ ذلك القصور في ناحية الغرض، لا في

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٦.

(٢) نهاية الأصول، مقدّمة الواجب: ٢٠٢، ومبحث القطع: ٤٢٠.

البعث والزجر .

وبالجملة: فلا شبهة في استحالة أخذ القطع بالحكم في موضوع ذلك الحكم .
والقول بمعدورية الجاهل في المقام، وكذا في مسألة القصر والاتمام، مستلزم لهذا الأمر المحال .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه أجاب عن هذا الإشكال في المصباح بما حاصله: إننا نمنع أن يكون وجوب الجهر والاختفات في مواضعها مشروطاً بالعلم، كيف! وصرّح بعض بل نسبه إلى ظاهر الأصحاب باستحقاقه للعقوبة الذي هو أثر للوجوب، ومعنى معدوريته إنما هو خصوص تمامية الصلاة، وعدم وجوب الإعادة عليه، ولا استحالة في ذلك أصلاً .

بيانه أنه من الجائز أن يكون لطبيعة الصلاة من حيث هي مصلحة ملزمة مقتضية لا يجاهاها، وكونها في ضمن الفرد المشتمل على الجهر أو الاختفات، مشتملة على مصلحة أخرى ملزمة أيضاً، فاجتماع كلتا المصلحتين في هذا الفرد أوجب تأكد طلبه، فإذا أتى المكلف بها في ضمن فرد آخر، فقد أحرز مصلحة نفس الطبيعة، فلا يعقل بقاؤها بصفة الوجوب، وعند ارتفاعه عنها يتعذر عليه احراز مصلحة الخصوصية .

إذ المفروض أن المصلحة المقتضية لخصوص الفرد تعلّقت بإيجاده، امتثالاً للأمر بالطبيعة، وقد فرضنا سقوط الأمر المتعلّق بها بإيجادها في الخارج، فهو وإن كان أوجد الطبيعة، إلا أنه فوتّ المزية الواجبة فيستحق المؤاخذه، ولا يمكنه تداركها بعد ذلك .

إن قلت: إذا وجب عليه الاجتهار في صلاته فقد حصل بفعله مخالفة ذلك التكليف، فيكون منهياً عنه، فكيف يصحّ وقوعه عبادة .

قلت: مخالفة ذلك التكليف تحصل بترك الجهر الذي هو نقيض للمأمور به، لا

بفعل الاخفات ، نعم لو قلنا باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، وجب الالتزام بحرمة ، ولكنه خلاف التحقيق .

لا يقال: مقتضى ما ذكرت عدم وجوب إعادة الصلاة على من أخلّ بها عمداً ، وهو خلاف الفرض .

لأننا نقول: لا ندعي أن طبيعة الصلاة المعرّة عن هذه الخصوصية مطلوبة مطلقاً كيفما اتفقت ، وإنما المقصود بيان إمكان ذلك دفعاً لتوهم الاستحالة ، وإلا فن الجائز تقييد مطلوبة صرف الطبيعة بخلوصها عن شائبة التجري كي ينافيها التعمد أو التردد كما لا يخفى ^(١) ، انتهى .

وما أفاده في جواب الإشكال الأول الذي أورده على نفسه محلّ نظر ، لأنّه إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما كما هو المفروض في المقام ، تكون مخالفة الأمر المتعلّق بواحد منهما بنفس إيجاد الضدّ الآخر ، فإنّه إذا أمر المولى بالسكون الذي هو ضدّ للحركة ، تتحقّق مخالفته بنفس التحرك كما لا يخفى .

ثم إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين بعد الإشكال على الجواب المذكور - بأنّ لازمه صحة العمل وإن أتى بالطبيعة الجامعة متعمّداً ، فإنّ الإتيان بها على الفرض عبادة ، وإن قارن عصيان الأمر الآخر ، إلّا أن يقال باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص ، فيلزم بطلان العبادة من حيث المضادة ، ولكنّا لم نقل بذلك - أجاب عنه بوجه آخر حيث قال : وحلّ أصل الإشكال أنّ المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنّما حدثت بعد الجهل بالحكم ، وفي الرتبة المتأخّرة ، وليس المقام من قبيل وجود المصلحة الملزمة ، في المطلق والمقيّد في عرض واحد ، حتّى يرد الإشكال المتقدّم .

ويتفرّع على ذلك أمور ثلاثة من دون منافاة بعضها مع البعض الآخر:
 أحدها: تمامية الصلاة التي ينطبق عليها الجامع عند الجهل بلزوم الخصوصية.
 الثاني: استحقاق العقوبة على ترك الخاصّ، إذا كان مستنداً إلى تقصيره.
 الثالث: عدم الصحة لو تعمّد في ترك الخاصّ، والإتيان بالجامع^(١)، انتهى.
 أقول: مراده بالمصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة، بعد الجهل بالحكم، وفي
 الرتبة المتأخّرة، هل هي المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، أو مصلحة أخرى قائمة
 بصرف الطبيعة حادثة عند الجهل؟

فإن كان الأول، يلزم عود المحذور، بيانه إنّ ترتّب المصلحة على الطبيعة
 المقيّدة حينئذٍ بحيث يكون للقيد دخل فيها، إنما هو في صورة العلم، لأنّ المفروض
 أنّ في صورة الجهل تكون المصلحة قائمة بنفس الطبيعة وحينئذٍ تكون مدخلة
 القيد في ترتّب المصلحة مشروطة بالعلم بها، وهو أصل الإشكال.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو كان مراده ذلك لما كان وجه لاستحقاق الجاهل
 للعقوبة، لأنّ المفروض إنّ لم يفّت من المصلحة شيئاً إلّا أن يقال باستحقاقه لها من
 حيث ترك تحصيل العلم، وهو مع أنّه خلاف التحقيق، مخالف لصريح كلامه حيث
 قال بأنّ استحقاقه لها إنما هو من حيث ترك المقيّد.

وإن كان الثاني، يلزم أن يترتب على عمل الجاهل الذي عمل على طبق
 الواقع مصلحتان:

إحدهما: المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة، لعدم اختصاصها بصورة العلم كما
 هو المفروض.

والأخرى: المصلحة القائمة بنفس الطبيعة الحادثة عند الجهل، بخلاف العالم.

فإنَّ المصلحة المترتبة على نفس الطبيعة منتفية بالنسبة إليه لفرض اختصاصها بصورة الجهل، فيلزم أن يكون عمل العالم أنقص من عمل الجاهل كما لا يخفى.

لا يقال: إنَّ المصلحة القائمة بالطبيعة إنما تحدث بالنسبة إلى الجاهل الذي يعمل على خلاف الواقع، فالجاهل الذي عمل على طبقه لا يترتب على عمله إلا مصلحة واحدة كالعالم.

فإنَّنا نقول: إنَّ مرجع ذلك إلى مدخلية الجهر في موضع الاخفات، أو الاخفات في موضع الجهر في ترتب المصلحة، وهو مضافاً إلى استبعاده بل استحالته - نظراً إلى أنه كيف يمكن أن يؤثر الشيء وضده في شيء واحد، فإنَّ الجهر في موضعه إذا كان دخيلاً في ترتب المصلحة على الصلاة، فكيف يمكن أن يكون الاخفات في موضع الجهر أيضاً مؤثراً في ذلك - مخالف لظاهر كلامه بل صريحه، لأنَّ مقتضاه قيام المصلحة بالطبيعة الجامعة، وعلى المفروض تكون المصلحة الحادثة قائمة بالطبيعة المقتيدة بالجهر موضع الاخفات أو العكس، فهو خلاف ما يقول به فتدبر.

ثم إنَّ ظاهر كلامه أنَّ المصلحة القائمة بالطبيعة الجامعة إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، وفي الرتبة المتأخرة عنه، ولتوضيح الحال بحيث يرتفع الاشكال لا بدَّ أولاً من بيان بعض الموارد التي اجتمع فيها الحكمان، مترتباً أحدهما على الآخر ثم ملاحظة المقام.

فنقول: من تلك الموارد مسألة الترتب المعنونة في الأصول، والمقصود منها إثبات جواز الأمر بالصدّين في الرتبتين، فعن بعضهم التصريح بالامتناع^(١)، وربما يقال في وجهه أنَّ قوام التكليف إنما هو بالإرادة التشريعية التي مرجعها إلى إرادة المولى تحقق المبعوث إليه من العبد.

ومن الواضح أنَّ الإرادة التشريعية تكون كالإرادة التكوينية، فكما لا يصح

تعلّق الإرادة التكوينية بالأمر الممتنعة، كالطيران إلى السماء، والجمع بين الضدين في موضوع واحد، في زمان واحد، وإيجاد شيء واعدامه في آن واحد، وغيرها من الأمور المستحيلة الممتنعة، كذلك لا يصح تعلّق الإرادة التشريعية بها، فلا يصح البعث إلى شيء منها لتقومه بها، وهي ممتنعة.

وكما أنّ التكليف الواحد بالجمع بين الضدين في موضوع واحد في زمان واحد محال من العالم، باستحالة المكلف به، وامتناع تحقّقه في الخارج، كذلك التكليفان المتوجّه كلّ منهما إلى أحد الضدين، فإنّه كيف يمكن تعلّق إرادتين بتحقيقهما من العبد المكلف في زمان واحد، وهل هو إلّا كإرادة واحدة متعلّقة بالجمع بينهما؟ ومن الواضح استحالتها.

والظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فإنّ المفروض أنّ هنا تكليفين مستقلّين تعلّق كلّ واحد منهما بشيء ممكن في نفسه، فإنّ الأمر بانقاز الولد تكليف متعلّق بأمر غير مستحيل، وكذا التكليف بانقاز الأخ، وليس هذان التكليفان في نظر العقل بمنزلة تكليف واحد، بالجمع بين انقاز الغريقتين المستحيل لكونه جمعاً بين الضدين، لأنّ في مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلّق بأمر ممكن.

غاية الأمر أنّه حيث لا تكون إرادة المولى انبعاث العبد وتحقق المبعوث إليه منه علّة تامّة لتحقيقه في الخارج، إذ من الممكن أن لا تتحقّق الإطاعة والانبعاث منه، فللمولى أن يوجّه تكليفاً آخراً إليه متعلّقاً بمحبوبه الآخر، لئلا يفوت منه المحبوبان.

نعم لا بدّ أن يعلّق التكليف الثاني بما إذا لم يؤثر التكليف الأول في نفس العبد، وحصل منه عصيانه، ومع هذا الوصف لا نرى في عقولنا استحالة التكليف الثاني المشروط بعدم تأثير الأول، بل نقول: لا وجه لعدم توجيهه إلى العبد، مع ثبوت ملاكه واشتراكه مع الأول، في المحبوبة الأكيدة.

وحينئذٍ فلو تحققت المخالفة بالنسبة إلى كليهما يستحق العبد لعقوبتين ، لأنه تحقق منه عصيانان ، ولا مانع من الالتزام بذلك أصلاً كما لا يخفى .
بالجملة: فلا استحالة في الترتب بهذا التقريب ، لأن في مرتبة التكليف بالأهم لا يكون إلّا تكليف واحد متعلق بواحد من الضدين ، والتكليف الثاني معلق على صورة قصور الأول عن التأثير ، وحصول العصيان من العبد ، وقد عرفت أنه مع إمكانه لا وجه لعدمه بعد ثبوت ملاكه كالأول .

اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري

المحكّي عن السيد الاصفهاني رحمته الله أنه أفاد في وجه الجمع بين الحكمين ، وعدم المنافاة بينهما ما ملخصه : أنه لا إشكال في أنّ الأحكام إنما تتعلق بالمفاهيم المتصورة في الذهن ، لكن لا من حيث أنها حاكية عن الخارج ، ثم إنّ المفهوم المستصور تارة يكون مطلوباً على نحو الاطلاق ، وأخرى على نحو التقييد ، وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضي في ذلك المقيّد ، وقد يكون لوجود المانع .

مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الاطلاق ، وقد يكون الغرض في عتق الرقبة المؤمنة خاصّة ، وقد يكون في المطلق إلّا أنّ عتق الرقبة الكافرة مناف لغرضه الآخر ، ولأجله قيّد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرقبة المؤمنة ، فتقييده في هذا القسم إنما هو من جهة الكسر والانكسار ، لا لتضييق دائرة المقتضي ، وذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب أولاً مع العنوان الآخر المتحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبة الفعلية ، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن ، فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار .

فاللّازم من ذلك - والكلام للسيد الاصفهاني - أنه متى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المطلوبة يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد ، وكذا العنوان الذي فيه جهة المغضوبية ، والعنوان المتعلق للأحكام الواقعية مع العنوان المتعلق للأحكام

الظاهرية ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني، مثلاً إذا تصوّر الأمر صلاة الجمعة، فلا يمكن أن يتصوّر معها إلاّ الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في هذه الرتبة، مثل كونها في المسجد أو في الدار مثلاً، وأمّا اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً، فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبة، لأنّ هذا الوصف إنّما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم والأوصاف المتأخّرة عنه لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلا منافاة حينئذٍ بين الحكمين، لأنّ جهة المطلوبة ملحوظة في ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وجهة المبعوضة ملحوظة مع لحاظه^(١) انتهى.

أقول: قد حقّقنا في الأصول^(٢) أنّ معنى الإطلاق، سواء كان راجعاً إلى الموضوع أو إلى المتعلّق، عبارة عن كون ذلك الموضوع مثلاً هو تمام الموضوع للحكم المجمعول، وأنّه لا مدخلية لشيء آخر، فأصالة الإطلاق الجارية في متعلّق قوله: أعتق رقبة، معناها أنّ مطلوب الأمر ومحبوبه الذي بعث عبده إليه، إنّما هو هذا العنوان فقط، بحيث لا مدخلية لشيء من العناوين المتّحدة معه في الخارج في ذلك أصلاً.

فكلّ مصداق تحقق في الخارج وصدق عليه هذا العنوان، يكفي الإتيان به في تحقق الطاعة، بما أنّه مصداق لذلك العنوان، وإن صدق عليه العناوين الأخر، مثلاً إذا أعتق المكلّف رقبة مؤمنة، فقد أوجد مطلوب المولى بما أنّه أعتق رقبة، لا بما أنّه أعتق رقبة مؤمنة، وكذا الإطلاق الجاري في موضوع الحكم، مثل عنوان المستطيع الذي يكون موضوعاً لوجوب الحجّ، فإنّ معناه أنّ من وضع عليه هذا التكليف إنّما هو من صدق عليه عنوان المستطيع بما أنّه مصداق لهذا العنوان،

(١) حكاه عنه المحقّق الحائري رحمه الله في درر الفوائد: ٣٥١-٣٥٢. ولم نعتز عليه في كتاب (الرسائل الفشاركية) تأليف السيد الفشاركي رحمه الله.

(٢) نهاية الأصول: ٣٧٦.

فالمستطيع الذي يكون عالماً ومتصفاً بهذا الوصف إنما يجب عليه الحج لكونه مستطيعاً، لا لكونه مستطيعاً عالماً.

وبالجملية فمعنى الإطلاق بلا ريب عبارة عن كون الشيء المأخوذ متعلقاً للحكم أو موضوعاً له تماماً في ذلك، بلا مدخلية لشيء آخر، ومحبوباً أو مبغوضاً بنفسه، بلا ملاحظة شيء من الخصوصيات، وليس معناه راجعاً إلى ملاحظة جميع العناوين التي يمكن أن تتحد معه في الخارج موضوعاً وحكماً، حتى يقال بلزوم الاختصار من تلك العناوين على ما يمكن تصوره في هذه الرتبة.

فالعناوين الحادثة بعد تعلق الحكم لا يعقل أن تكون ملحوظة للأمر، مثل عنوان العلم، والجهل، والاطاعة، والعصيان، ونحوها من الحالات المتأخرة عن جعل الحكم، بل الإطلاق إنما هو بالمعنى الذي عرفت.

وعليه فلا فرق بين العناوين أصلاً، فإن صلاة الجمعة مطلوبة مطلقاً، بمعنى أنه لا مدخلية لشيء آخر في اتصافها بذلك، فتي تحققت تتصف بذلك، سواء تحققت من العالم بحكمها، أو من الجاهل به، وسواء عصاه المكلف، أم أطاعه، فإنه في جميع هذه الصور تكون مطلوبة بما أنها صلاة الجمعة، لا بما أنها صدرت من العالم مثلاً. وحينئذٍ فالحكم الواقعي المتعلق بالمطلق كما أنه ثابت بالنسبة إلى العالم، كذلك يكون ثابتاً في صورة الجهل أيضاً كما عرفت، فالإشكال لا يندفع بما أفاده السيد.

والذي ينبغي أن يقال في حل الإشكال بناءً على ما ذكرنا في معنى الإطلاق: أن البعث الصادر من المولى وإن كان مطلقاً، ولا اختصاص له بالمكلف العالم به، للزوم الدور كما عرفت، إلا أنه لا ريب في قصوره من التأثير في نفس المكلف الجاهل، إذ لا يعقل الانبعاث من البعث مع الجهل به، فالإرادة الباعثة عليه لا محالة تكون مقصورة بصورة العلم بالتكليف.

فلو أراد المولى تحقق مطلوبه من المكلف مطلقاً، ولو كان جاهلاً، لا يجوز له الاكتفاء بذلك البعث، لما عرفت من قصوره عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل، بل له أن يبعث المكلف الجاهل بالبعث الأول ثانياً، إما مطلقاً أو مقيداً ببعض القيود، مثل ما إذا أخبر به العدل مثلاً فيقول: إذا أخبرك العادل بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك، وهذا البعث لا يمكن أن يكون مسبباً عن مصلحة أخرى في صلاة الجمعة غير المصلحة الملزمة التي أوجبت البعث عليها مطلقاً، لما عرفت من إطلاقها لصورة الجهل أيضاً، بل لا بد أن يكون بلحاظ نفس تلك المصلحة.

وحينئذٍ فإذا صادف قوله الواقع، يصير وجوبها بالنسبة إليه فعلياً، وإذا خالفه يصير الحكم الثاني حكماً سورياً لا يريد المولى انبعاثه منه، فالحكم الظاهري إنما جعل لملاحظة الواقع، ولا يكون مخالفاً له، لا من حيث الملاك، لما عرفت من أن ملاكه هو ملاكه، ولا من حيث نفس الحكمين، لما عرفت من أنه في صورة التطابق لا يكون هنا إلا إرادة واحدة، وفي صورة التخالف لا يكون هنا إرادة أصلاً.

ومن هنا يظهر الفرق بين هذه المسألة ومسألة ترتب الضدين المتقدمة، فإنه في تلك المسألة يكون التكليف بالأهم باقياً على فعليته أيضاً في صورة العصيان المحقق لموضوع الأمر بالمهم، فإن المولى لم يرفع يده عن محبوبه الأول، غاية الأمر إنه حيث لم يؤثر بعثه في نفس العبد، بحيث يتحقق منه الانبعاث، أوجب عليه محبوبه الثانوي في هذا الفرض.

وهذا بخلاف المقام، فإن الحكم الواقعي إنما يكون فعلياً بالنسبة إلى خصوص العالم، والبعث قاصر عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل أيضاً، وبعبارة أخرى موضوع المسألة الأولى هو العاصي الذي يكون التكليف بالأهم ثابتاً عليه، لأنه لا يسقط بالعصيان، وموضوع المقام هو الجاهل الذي يكون البعث الواقعي قاصراً

عن التأثير في نفسه، ولا تكون إرادة المولى تحقق الانبعاث بهذا البعث منه أيضاً. ثم لا يخفى أن لسان بعض الأحكام الظاهرية لسان التوسعة في المأمور به بالأمر الواقعي، ويكون ناظراً إليه مثلاً الحكم بالطهارة الظاهرية المستصحبة، فيما إذا كان بدن المصلي أو ثوبه طاهراً سابقاً، مرجعه إلى جواز الصلاة معه، فيدل على أن الأدلة الواردة في اشتراط الصلاة بطهارة البدن والثوب أعم مما إذا كانت الطهارة طهارة واقعية أو ظاهرية ثابتة بالاستصحاب أو قاعدتها.

وقد ذكرنا في مبحث الإجزاء من الأصول^(١)، إن هذا القسم من الأحكام الظاهرية مقتضية للإجزاء سواء كانت من الأصول أو الأمارات، وسواء كانت الشبهة حكيمية أو موضوعية، وليس مدلولها مجرد كون المكلف معها معذوراً في مخالفة الحكم الواقعي، فإنه كيف يمكن أن يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام: «ما أبالي أبول أصابني أم ماء إذا لم أعلم»^(٢)، على مجرد المعذورية في المخالفة مع الشك كما هو واضح.

إذا عرفت جميع ذلك فاعلم أنه يمكن أن يجاب عن الإشكال المتقدم الذي مرجعه إلى أنه كيف يمكن أن يؤخذ العلم في الحكم بوجوب الصلاة جهراً أو اخفائاً، بأن لا نقول بكون الحكم الواقعي - أي الوجوب المتعلق بالصلاة المشتملة على خصوصية الجهر أو الاخفات - مختصاً بالعالم به، بحيث يكون العلم داخلاً في موضوعه، بل هو كسائر الأحكام الواقعية مطلق بلا اختصاص بالعالم به، ولكن الجاهل في المقام حيث إنه كان عمله موافقاً للحكم الظاهري المتوجه إليه، فلا محالة يكون عمله تاماً.

(١) نهاية الأصول: ١٣٧.

(٢) الفقيه ١: ٤٢ ح ١٦٦، التهذيب ١: ٢٥٣ ح ٧٣٥، الاستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٢٩، الوسائل ٣: ٤٦٧. أبواب

التجاسات ب ٣٧ ح ٥.

توضيحه إنَّك عرفت أنَّ المراد بقوله ﷺ : «لا يدري» في صحيحة زرارة المتقدمة^(١) ليس الأعم من الجاهل المتردّد الشاك، فإنَّ قرينة السياق تقتضي أن يكون المراد به هو الجاهل الذي كان سبب إجهاره في موضع الإخفات أو العكس هو جهله، وعدم علمه باعتبار هذه الخصوصية في الصلاة، كما أنَّ الناسي أو الساهي يكون سبب مخالفته هو النسيان أو السهو، فالجاهل الذي لا يكون عمله المخالف للواقع مستنداً إلى جهله كالشاك المتردّد، حيث إنَّ التردّد والشكَّ يقتضي الإتيان بطرفي الاحتمال، لا خصوص واحد منها يكون خارجاً عن مورد الرواية..

وحينئذٍ فبملاحظة ما عرفت سابقاً أيضاً من أنَّ عمل المسلمين كان من زمن النبي ﷺ والخلفاء بعده مستمراً على الجهر في الصلوات الجهرية، والاختفات في الصلوات الاختفائية، يظهر أنَّ من عمل على خلاف هذه الطريقة المستمرة بين المسلمين، فلا محالة يكون عمله مستنداً إلى الفتاوى المشهورة بينهم، الصادرة من المراجع الذين كانوا يرجعون إليهم في أخذ الفتوى.

وقد عرفت استقرار فتاويهم على الاستحباب، ولم يظهر القول بالوجوب إلّا من ابن أبي ليلى^(٢)، فالجاهل الذي تشمله الرواية هو من كان إجهاره موضع الاختفات أو العكس مستنداً إلى فتوى مراجعهم، فهي حجة عقلية عليهم، فراجع تمامية صلاة الجاهل إلى إجزاء الحكم الظاهري المختصّ به عن الحكم الواقعي الذي ليس مختصّاً بالعالم.

ومن هذا البيان يظهر أنّه كما تكون صلاة الجاهل تامة على ما هو مدلول

(١) الوسائل ٨٦: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١.

(٢) راجع ١٧٤: ٢.

الرواية، كذلك لا يكون مستحقاً للعقوبة أيضاً، إذ لا وجه لاستحقاقه لها بعد صحة عمله، وذهاب جماعة من الأصحاب إليه - كما حكاه في المصباح^(١) - لا يلزمنا بذلك بعد عدم الدليل عليه.

ثم إنّه لو أغمض النظر عمّا ذكرناه من حجية فتاوى مراجعهم بالنسبة إليهم، لكان الوجه في عدم فعالية الحكم الواقعي غير المختصّ بالعالم بالنسبة إلى الجاهل، هي هذه الرواية الدالة على تمامية صلاته المخصّصة، لما دلّ على عدم معذورية الجاهل مطلقاً، فإنّك عرفت أنّ الحكم الواقعي وإن كان مطلقاً إلا أنّ الخطاب المتضمّن له قاصر عن بعث الجاهل به، لعدم معقولية تحقق الانبعاث من البعث المجهول.

فإذا أراد المولى صدور المبعوث إليه من الجاهل، فلا بدّ له من أن يتوصّل إلى ذلك بخطاب آخر متوجّه إلى خصوص الجاهل بالخطاب الأول، ليعلم أنّه لم يرفع يده عن تكليفه، وأنّه فعليّ حتّى بالنسبة إلى الجاهل، وحينئذٍ فن الجائر كما في المقام تخصيص ذلك الدليل بالنسبة إلى بعض الموارد كما في المقام، ومسألة القصر والاقتمام كما هو غير خفيّ.

ثم إنّه يرد على ما أفاده في المصباح من الجواب المتقدّم، إنّه مع قيام مصلحة ملزمة بنفس الصلاة أيضاً لا بدّ أن تكون هي بنفسها متعلّقة للوجوب، فيكون هنا وجوبان لا وجوب واحد، مع أنّه بناءً عليه لا وجه لتامية صلاة الجاهل التي دلّت عليها صحيحة زرارة المتقدمة، لأنّه بعدما كانت المصلحة القائمة بالطبيعة المقيّدة فائتة مع الإتيان بأصل الطبيعة، لا يبقى وجه لتامية صلاته الظاهرة في عدم الفرق بينه وبين العالم كما هو واضح.

المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفائية

لا إشكال في وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية، لما عرفت من جزئيتها للسورة التي أمر بالاجهار بها فيها^(١)، وأمّا الجهر بها في الصلوات الإخفائية ففي وجوبه مطلقاً، أو استحبابه كذلك، أو وجوبه في خصوص الركعتين الأولين، أو استحبابه كذلك، أو استحبابه بالنسبة إلى خصوص الإمام وجوه وأقوال:

نسب الأول إلى القاضي بن البراج في المهذب، وإلى ظاهر الصدوق في الخصال^(٢). والثاني إلى المشهور على ما ادّعاه غير واحد^(٣). والثالث إلى أبي الصلاح في الكافي^(٤). والرابع إلى الحلّي^(٥). والخامس إلى ابن الجنيد^(٦). ومستند المسألة أخبار كثيرة وردت في المقام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن صفوان قال: صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام أياماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب بيسم الله الرحمن الرحيم، فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر بيسم

(١) الخلاف: ١: ٣٣٦ مسألة ٨٣؛ الغنية: ٧٨؛ السرائر: ١: ٢١٨؛ المنتهى: ١: ٢٧٨؛ تذكرة الفقهاء: ٣: ١٥٢ مسألة ٢٣٧.

(٢) المهذب: ١: ٩٢؛ الخصال: ٦٠٤.

(٣) الخلاف: ١: ٣٣٦؛ تذكرة الفقهاء: ٣: ١٥٢؛ المنتهى: ١: ٢٧٨؛ جامع المقاصد: ٢: ٢٦٨؛ مدارك الأحكام: ٣: ٣٦٠؛ مستند الشيعة: ٥: ١٧٠؛ جواهر الكلام: ٩: ٣٨٥؛ كشف اللثام: ٤: ٤٦.

(٤) الكافي في الفقه: ١١٧.

(٥) السرائر: ١: ٢١٨.

(٦) المختلف: ٢: ١٥٥ عنه.

الله الرحمن الرحيم، وأخفى ما سوى ذلك^(١).

ورواه في الوسائل عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، ولكن لابدّ حينئذٍ من الالتزام بأنّ السند مقلوب، لأنّ عبد الرحمن من صغار الطبقة السادسة، وهو من كبارها، ولا يروي هو عنه، والدليل على ذلك أنّ السند على ما في التهذيب موافق لما ذكرنا، كما أنّه رواه في الوسائل أيضاً بهذا النحو في غير هذا الباب^(٢).

وروى في الوسائل نظير هذه الرواية عن الكليني بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن صفوان الجمال قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام أيتاماً، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بسم الله الرحمن الرحيم، وكان يجهر في السورتين جميعاً»^(٣). ولكن المراد بصفوان في الرواية الأولى هو صفوان بن يحيى وفي هذه الرواية هو صفوان بن مهران، وكيف كان فدلّول الروایتين هو أنّ الإمام جهر بالبسملة في الصلوات الاخفائية، ولكن لا يستفاد منها أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟، لأنّ الفعل يحتملها، كما أنّه لا يستفاد منها الاطلاق بالنسبة إلى غير إمام الجماعة، لأنّ موردهما هذه الصورة.

ومنها: رواية حنّان بن سدير قال: صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام، فتعوّذ بإجهار ثم جهر بسم الله الرحمن الرحيم^(٤).

هذا، ولا يستفاد منها الاطلاق بالنسبة إلى الصلوات الاخفائية، لإمكان اختصاص ذلك بالصلوات الجهرية، كما أنّه لا دلالة لها على الإطلاق بالنسبة إلى

(١) التهذيب ٢: ٦٨ ح ٢٤٦؛ الاستبصار ١: ٣١٠ ح ١١٥٤؛ الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٧ ح ٢.

(٢) الوسائل ٦: ٥٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١١ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح ٢٠؛ الوسائل ٦: ٧٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح ١١٥٨؛ قرب الإسناد: ١١٥ ح ٤٢٣؛ الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٣.

غير إمام الجماعة .

ومنها: رواية أبي حمزة قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: «يا ثمالى إن الصلاة إذا أُقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام فيقول: هل ذكر ربّه؟ فإن قال: نعم، ذهب وإن قال: لا، ركب على كتفيه، فكان إمام القوم حتّى ينصرفوا»، قال: فقلت: جُعِلَت فداك أليس يقرؤون القرآن؟ قال: «بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالى، إنما هو الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم»^(١). ولكنّها مضافاً إلى اشتغال سندها على الارسل بإبهام الوساطة لا دلالة فيها على غير إمام الجماعة، مع أنّ شمولها للصلوات الاخفائية محلّ نظر بل منع، لما سيبيح .

ومنها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: «والاجهار بيسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب»^(٢). واطلاقتها بالنسبة إلى الصلوات الاخفائية غير ثابت، لاحتمال الاختصاص بالصلوات الجهرية .

وتوهم أنّ الاجهار بالبسملة فيها لم يكن يحتاج إلى البيان لوضوحه، مندفع بالاختلاف فيه أيضاً من كثير من علماء العامة، ولا بأس بنقل عبارة الخلاف هنا ليظهر ثبوت الاختلاف في الصلوات الجهرية أيضاً بين المسلمين .

قال في الخلاف: يجب الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في الحمد وفي كلّ سورة بعدها، كما يجب بالقراءة، هذا فيما يجب الجهر فيه، فإن كانت الصلاة لا يجهر فيها استحَبَّ أن يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم، وإن جمع في النوافل بين سور كثيرة وجب أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع كلّ سورة، وهو مذهب الشافعي، إلّا أنّه لم يذكر استحباب الجهر فيما يسرّ فيه بالقراءة، ذكر ذلك في البويطي وفي اختلاف

(١) التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٢؛ الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٤.

(٢) الخصال: ٦٠٤؛ الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٥.

العراقيين، وذكر ابن المنذر عن عطاء وطاووس ومجاهد وسعيد بن جبير، إنهم كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم، وروي مثل ذلك عن ابن عمر أنه كان لا يدع الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في أم القرآن، والسورة التي بعدها.

وذهب أبو حنيفة وسفيان الثوري والأوزاعي وأبو عبيدة وأحمد إلى أنه يسرّ بها، وقال مالك: المستحب أن لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ويفتتح القراءة بالحمد لله رب العالمين^(١). ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنهم لا يختلفون في ذلك. ثم نقل رواية صفوان.

أقول: هذه العبارة كما ترى صريحة في وقوع الاختلاف في الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية أيضاً، وأن القائل بالوجوب من العامة هو الشافعي فقط، نعم كان عمل بعضهم أيضاً على الجهر، كما حكاه ابن المنذر، وروي عن ابن عمر، وأما أبو حنيفة وسفيان والأوزاعي وأبو عبيدة فكلّهم قائلون بالاسرار بها في جميع الصلوات، وقال مالك باستحباب تركها رأساً، ومع ثبوت هذا الاختلاف خصوصاً مع ذهاب جلّهم إلى الاسرار في الصلوات الجهرية أيضاً، لا يبق مجال للاطمئنان باطلاق مثل الرواية، لو لم نقل بأن ذلك يوجب الانصراف إلى خصوص الصلوات الجهرية، إذ هي التي كان الجهر بالبسملة فيها واجباً عند الأئمة عليهم السلام، وكانوا بصدد بيانها نوعاً، في قبال العامة الذين ذهب أكثرهم إلى نفي الوجوب، بل إلى وجوب الاسرار.

ومنها: رواية رجاء بن أبي الضحّاك عن الرضا عليه السلام أنه كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل والنهار^(٢). وهذه الرواية وإن كانت صريحة في الجهر بالبسملة في الصلوات الاخفائية أيضاً، إلا أنه حيث كانت حكاية لفعل

(١) الخلاف: ١: ٢٣١-٢٣٢ مسألة ٨٣: المجموع: ٣: ٣٤١-٣٤٢: المغني لابن قدامة: ١: ٣٤١-٤٧٨: المحلى: ٣: ٢٥٢.

(٢) عيون اخبار الرضا عليه السلام: ٢: ١٨٢: الوسائل: ٦: ٧٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٧.

الإمام عليه السلام، ومن المعلوم أن الفعل لا يكون له اطلاق كالقول، إذ لا يقع إلا على وجه واحد، فاطلاقها بالنسبة إلى غير إمام الجماعة كما توهم باطل، لا مجال لدعواه، فلا يستفاد منها الاجهار حتى بالنسبة إلى المنفرد، إذ لعله كان يصلي جماعة.

ومنها: رواية سليم بن قيس المروية في روضة الكافي عن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة طويلة مشتملة على أحداث الولاية الذين كانوا قبله إلى أن قال: «وأمرت [الناس] بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، وألزمت الناس الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم»^(١). والظاهر اختصاصها بحال الصلاة إلا أنه بملاحظة ما ذكرنا يظهر اختصاصها بالصلوات الجهرية التي كان بناؤهم على الاسرار فيها.

ومنها: ما ورد من أن الجهر بالبسملة من علائم المؤمن^(٢)، ودلالته على الجهر بها في الصلوات الاخفائية ممنوعة كما عرفت.

ومنها: خبر فضل بن شاذان المروي في محكي العيون عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «والاجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنة»^(٣). وهذه الرواية ظاهرة بل صريحة في عدم الاختصاص بالصلوات الجهرية، ولكن المراد بالسنة هي المطابقة لعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فلا ينافي الاستحباب في خصوص الصلوات الاخفائية، ومقتضى اطلاقها عدم الفرق بين المنفرد والإمام، وقد عرفت أن ما كان من الروايات مشتملة على حكاية فعل الإمام عليه السلام لا إطلاق لها بالنسبة إلى المنفرد، بل مورد بعضها هو الاجهار في الجماعة، ولكن لا يستفاد منها الاختصاص بهذه الصورة، فالأظهر ما ذهب إليه المشهور.

ثم إن ذلك فيما لو وجب الاخفات بالأصالة، وأما لو وجب لعارض الجماعة

(١) روضة الكافي: ٦١ ح ٢١؛ الوسائل ١: ٤٥٨. أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ٣.

(٢) مصباح المتهجد: ٥٥١؛ بحار الأنوار ٨٢: ٧٥.

(٣) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣؛ الوسائل ٦: ٧٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٦.

كالمأموم المسبوق، فهل يستحب له الجهر بالبسملة أيضاً؟ الظاهر العدم، لعدم ثبوت اطلاق الرواية بالنسبة إلى هذه الجهة، بل المقصود منها بيان ما هو وظيفة المصلي مع قطع النظر عن حال الإيتام المؤثر في اختلاف تكليفه، مضافاً إلى عموم قوله ﷺ: «لا ينبغي لمن خلفه أن يسمعه شيئاً مما يقول»^(١)، وإلى أن وضع الجماعة التي بناؤها على متابعة الإمام الذي هو بمنزلة الرئيس للمؤمنين، وعدم المزاحمة معه، يقتضي ذلك، وإلى أن سقوط الجهر في موارد وجوبه يقتضي سقوطه في موارد ندبه بطريق أولى كما لا يخفى.

المسألة الرابعة: عدم وجوب الجهر على النساء

قد تقدّمت الإشارة إلى أن وجوب الجهر في مواضعه إنما يختص بالرجال، وأمّا النساء فليس عليهنّ جهر، والدليل على ذلك - مضافاً إلى أن ما هو العمدّة في إثبات وجوب الجهر، وهو سيرة المسلمين من زمان النبي ﷺ على ذلك، لا يشمل النساء كما هو واضح - صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه ﷺ المروية في قرب الإسناد لعبدالله بن جعفر قال: وسألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: «لا إلا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها»^(٢).

وكلمة «تسمع» إمّا من باب الإفعال فيصير معناه حينئذٍ بقدر إسماعها قراءتها، وإمّا مبني للمفعول، والظاهر سماع المأمومات قراءتها، وأمّا احتمال أن يكون مبنياً للفاعل بحيث يكون معناه سماع نفسها قراءتها، كما حكى عن

(١) التهذيب ٣: ٤٩ ح ١٧٠؛ الوسائل ٨: ٣٩٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٢ ح ٣.

(٢) قرب الإسناد: ١٨٦ ح ٨٥٣؛ الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ٣.

الحدائق^(١)، فهو خلاف الظاهر كما لا يخفى.

هذا، ويدلّ على حكم إمامة المرأة للنساء روايتان.

إحداهما: رواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ قال: «بقدر ما تسمع»^(٢).

والأخرى: صحيحة أخرى لعليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ قال: «قدر ما تسمع»^(٣). والمراد بالجواب في هاتين الروايتين هو ما عرفت في الرواية الأولى.

وكيف كان، فمدلول الرواية الأولى عدم وجوب الجهر على النساء في الصلوات الجهرية، ومدلول الروايات الثلاث جواز الجهر فيما إذا أمت النساء بقدر ما تسمع قراءتها المأمومات، لا جميعهنّ بل من قربت منهنّ إليها، كما في الرجل إذا أمّ.

ثم إنّ جواز الجهر لها في موضعه ممّا لا إشكال فيه، فيما إذا لم يسمع صوتها الأجنبيّ، وأمّا إذا سمع صوتها مع العلم بأنّه يسمع، فإن قلنا بجرمة إسماعها صوتها إتياء مطلقاً، فالظاهر بطلان صلاتها، وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي كما هو التحقيق^(٤)، لأنّ ذلك لا يصحّح العبادة كما عرفت مراراً، وإن لم نقل بذلك فلا وجه لبطلانها.

نعم لو كان صوتها مشتملاً على التلذّذ والريبة، فالظاهر البطلان لحرمة

(١) الحدائق ٨: ١٤٢.

(٢) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦٠؛ الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ١.

(٣) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦١؛ قرب الإسناد: ١٨٦ ح ٨٥٢؛ الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ٢.

(٤) نهاية الأصول: ٢٥٩.

إسماعها حينئذٍ بلا إشكال. هذا كله في الصلوات الجهرية، وأمّا الاخفاتية منها فالظاهر تعيين الاخفات عليهن كالرجال، لأنّ التخيير إنما هو في خصوص الجهرية كما عرفت.

المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذة أمام القراءة

تستحب الاستعاذة أمام القراءة في خصوص الركعة الأولى، ويدلّ عليه - مضافاً إلى الاجماع^(١)، وورود الأمر بها عند قراءة القرآن في الكتاب العزيز^(٢) الشامل لحال الصلاة وغيره، - جملة من الأخبار:

منها: رواية حنان بن سدير قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام، فتعوذ بإجهاار ثم جهر بيسم الله الرحمن الرحيم»^(٣).

وغير ذلك من الأخبار الدالة عليه^(٤)، المختلفة في صيغة الاستعاذة، ولكن الظاهر حصول امتثال الأمر الاستحبابي المتعلّق بها بجمعها، بل بغيرها من الصيغ غير المذكورة فيها كما لا يخفى. هذا، والمشهور بينهم هو استحباب الاخفات بالاستعاذة، ولو في الصلوات الجهرية^(٥)، وحكي عن الخلاف^(٦) دعوى الاجماع عليه ورواية حنان بن سدير حملت على الجواز ولا بأس به.

(١) الخلاف ١: ٣٢٤ مسألة ٧٦؛ مجمع البيان ٣: ٣٨٥؛ الذكرى ٣: ٣٣٠؛ المنتهى ١: ٢٦٩؛ جامع المقاصد ٢: ٢٧١؛

مستند الشيعة ٥: ١٧٣؛ جواهر الكلام ٩: ٤٢٠؛ كشف اللثام ٤: ٥٢.

(٢) النحل: ٩٨؛ ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾.

(٣) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح ١١٥٨؛ الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٧ ح ٤.

(٤) راجع الوسائل ٦: ١٣٥ بقية أحاديث الباب.

(٥) مستند الشيعة ٥: ١٧٥؛ الحدائق ٨: ١٦٤؛ رياض المسائل ٣: ٤٠٦؛ مفتاح الكرامة ٢: ٣٩٩.

(٦) الخلاف ١: ٣٢٦ مسألة ٧٩.

المسألة السادسة: اعتبار الموالاة بين أجزاء القراءة

المعروف بين المتأخرين اعتبار الموالاة في أجزاء القراءة في صحتها^(١)، بحيث لو أخل بها يجب عليه استئناف القراءة وإعادتها، ولكن القدماء من الأصحاب لم يظهر منهم اعتبارها، على ما يشهد به التتبع في كتبهم الموضوعة لنقل فتاوى الأئمة عليهم السلام^(٢).

نعم ربما يظهر ذلك من الشيخ في كتاب المبسوط الذي صنفه لبيان الفروع التي يستخرج حكمها من الأصول الصادرة عنهم عليهم السلام، على خلاف النهج المتعارف بين علماء الإمامية في ذلك الزمان في مقام التأليف والتصنيف.

قال فيه تفريعاً على وجوب الترتيب بين آيات الحمد ما هذا لفظه:
فإن قرأ من خلالها آية أو آيتين من غيرها ساهياً، أتمّ قراءتها من حيث انتهى إليه حتى يرتبها، فإن وقف في خلالها ساعة ثم ذكر مضى على قراءته. ثم قال: وإن قرأ متعمداً في خلالها من غيرها، وجب عليه أن يستأنفها من أولها^(٣). انتهى موضع الحاجة من كلامه عليه السلام.

فإن حكمه بوجوب استئناف القراءة من أولها، فيما لو قرأ عمداً في خلال القراءة من غيرها، ليس إلا من جهة اعتبار التوالي بين أجزائها، إذ ليس المراد هو ما إذا قرأ متعمداً من غير القراءة بعنوان أنه منها حتى يكون البطلان مستنداً إليه،

(١) نهاية الاحكام ١: ٤٦٣؛ الذكرى ٣: ٣١٠؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩؛ جواهر الكلام ١٠: ١١؛ مستند الشيعة:

١٢٥: ٤؛ كشف اللثام ٤: ٤٤.

(٢) مثل المقنعة والهداية والنهاية والوسيلة والعراسم والمهذب.

(٣) المبسوط ١: ١٠٥.

لأنّه مضافاً إلى ندرة الفرض، يكون مقتضى ذلك بطلان أصل الصلاة، لا وجوب استئناف القراءة فقط كما لا يخفى.

وكيف كان فقد استدللّ على اعتبار التوالي في صحة القراءة بقوله ﷺ: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي»^(١). وفيه أنّ استفادة مثل هذه الأمور الجارية مجرى العادة من مثله ممنوعة. مضافاً إلى أنّه لو دلّ لكان مقتضاه بطلان أصل الصلاة بالاخلاق به، لا بطلان خصوص القراءة ووجوب استئنافها.

هذا، وذكر في المصباح في وجه ذلك، أنّ المتبادر من أوامر القراءة في الصلاة ولو بواسطة المناسبات المغروسة في الذهن، هو الإتيان بمجموع القراءة في ضمن فرد من القراءة، بحيث يعدّ في العرف مجموعها قراءة واحدة، مع حفظ صورتها التي بها تتقوم ماهية القرآنية التي هي قوام المأمور به، فالفصل الطويل المنافي لصدق وحدة القراءة عرفاً أو مزج كلمات خارجية منافية لحفظ الصورة محلّ بصحتها^(٢). انتهى.

ولا يخفى أنّ دعوى تبادر ذلك ممنوعة جداً، ألا ترى أنّه لو نذر قراءة سورة، فهل يجب عليه أن يقرأها بنحو التوالي بحيث لو قرأ نصفها مثلاً، ثم اشتغل بعمل آخر، ثم قرأ نصفها الآخر، لما تحقق برّ نذره، والمعلوم خلافه على ما يشهد به مراجعة المشرّعة في أمثال ذلك.

وبالجملة: فلزوم كون القراءة قراءة واحدة، ممّا لم يدلّ عليه دليل.

نعم لا ننكر اعتبار التوالي بين أجزاء القراءة، بما يعتبر بين القراءة وسائر أجزاء الصلاة، ولكنّه معتبر في نفس الصلاة، ولا يتحقّق الاخلال به بمثل قراءة آية قصيرة أو آيتين كذلك، وأمّا اعتباره في نفس القراءة - بحيث كان الاخلال به مضرّاً

(١) صحيح البخاري: ١ / كتاب الاذان: ١٧٦، سنن الدارقطني: ١: ٢٢٠.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٣ المسألة الثانية.

بصدقها، لا بصدق أصل الصلاة، ولا بحالة تكون دائرته حينئذٍ أضيق من دائرة التوالي المعبر في الصلاة - فلم نعلم له مستنداً، وما تقدّم غير صالح لاثبات هذا المعنى كما عرفت.

هذا، ولا ننكر أيضاً اعتبار التوالي بين أجزاء كلمة واحدة أو كلام واحد، لأنّ صدق تلك الكلمة يتوقّف على التكلم بحروفها متوالية، إذ مع التوقّف في خلالها لا تتحقّق الكلمة، كما أنّ صدق الكلام يتوقّف على الإتيان بكلماته متوالية، إلّا أنّ ذلك معتبر في نفس الكلمة والكلام.

وبالجملة: فليس هنا ما يدلّ على اعتبار التوالي في صحة القراءة مع قطع النظر عن المواولة المعبرة في صحة الصلاة، ومع قطع النظر عن التوالي المعبر في صدق الكلمة والكلام فتدبّر.

المسألة السابعة: ما يعتبر في صحّة القراءة

يجب في قراءة الحمد والسورة مراعاة ما يعتبر في صحة التكلم بالألفاظ العربية عند العرب، بحيث يصدق عندهم أنّه قرأ الفاتحة وحينئذٍ فلو أخلّ بحرف واحد عمداً بطلت صلاته، وفي حكمه الإخلال بالتشديد، لأنّ الإخلال به يرجع إلى الإخلال بحرف واحد، لأنّه حادث من التقاء حرفين، أو هما ساكن والآخر متحرّك، والإخلال به يوجب إسقاط الحرف الساكن، وكذلك تبطل الصلاة بالإخلال بالإعراب، سواء كان مغيّراً للمعنى، كما إذا قرأ التاء في أنعمت عليهم بالضمّ، أو لم يكن موجِباً له.

وأما ما ذكره علماء التجويد، فأكثرها يعدّ من محسنات القراءة، ولهذا سمّوا ذلك العلم باسم التجويد، لا أنّه معتبر في صحتها، والضابط ما عرفت من اعتبار

أن تكون القراءة على نحو كانت عند العرب موصوفة بالصحة، ولا يعتبر أن تكون كقيمتها باللهجة العربية التي تكون مختصة بهم، ويتعسر تحصيلها لغيرهم كما هو واضح.

ثم إن المتداول بين العرب في المحاورات، الوقف في بعض الموارد، والوصل في البعض الآخر، كما هو كذلك في المتكلمين بسائر اللغات، إلا أن الوقف عندهم يوجب تغير الكلمة من حيث الهيئة، بل المادة في بعض الموارد.

ففي هذه الحالة قد يحدفون حركة آخر الكلمة، سواء كانت حركة إعرابية، أو بنائية، وقد يكون الوقف عندهم بإبدال التنوين ألفاً، كما في حال النصب، وقد يبدلون الحرف الآخر ألفاً، كما في مثل إذن، لشباهتها بالتنوين المنصوب، كما أنهم يبدلون في حال الوقف تاء التانيث هاءً، وقد يلحقون الهاء بآخر الكلمة في تلك الحالة، كما في نحو إرم، حيث يقولون في حالة الوقف إرمه، بالحاق الهاء بآخرها، إلى غير ذلك من قواعد الوقف.

وحينئذ فيقع الكلام في أن هذه القواعد هل تعتبر في صحة القراءة، أو أنها من محسناتها، ولا يضّر الاخلال بها بصحتها عندهم، وقد تعرّض لهذا الفرع المتأخرون من الفقهاء في كتبهم الفقهية الاستدلالية^(١)، ولم نعثر حتى الآن على من تعرّض له من القدماء.

وكيف كان فقد جعلوا النزاع على ما هو ظاهر عباراتهم في الوقف بالحركة، والوصل بالسكون، مع أن الظاهر عدم الاختصاص، فإن الغرض بيان حكم ما إذا خالف الطريقة المتداولة بين العرب في حالتي الوقف والوصل كما لا يخفى.

وبالجملة: فالمسألة خلافية، فالمحكّي عن كاشف الغطاء الجواز فيها^(٢)،

(١) مسالك الأنهام ١: ٢٠٣؛ رياض المسائل ٣: ٣٨٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٠؛ المعبر ٢: ١٦٦؛ الذكرى ٣: ٣٠٤.

(٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

والمصرّح به في كلام جماعة عدم الجواز^(١)، بل عن المحدث المجلسي أنّها غير جائزين باتفاق القراء وأهل العربية^(٢).

وصرّح الشيخ الأنصاري^(٣) في رسالة الصلاة، التفصيل بين الوقف بالحركة والوصل بالسكون، بجواز الأول دون الثاني، قال في وجه ذلك ما هذه عبارته :
والأظهر أن يقال : أمّا الوصل بالسكون، فالأقوى فيه عدم الجواز، لأنّ الحركة في آخر الكلمة من قبيل الجزء الصوري، فإذا وقف عليها سقطت، لقيام الوقف مقامها في عرف العرب، وعند القراء، وأهل العربية، وأمّا سقوطها مع الوصل، فهو نقص للجزء الصوري، ولا فرق بين حركات الأواخر وغيرها، في أنّ ابدالها أو حذفها يوجب تغيير الجزء الصوري...، إلى أن قال : وأمّا الوقف على الحركة فلا دليل على منعه، عدا ما يستفاد من حكم القراء بلزوم حذف الحركة، وقد عرفت عدم وجوب ما يلتزمونه^(٤). انتهى موضع الحاجة من كلامه^(٥).

ويمكن أن يستدلّ للقول بالجواز فيها، بأنّ الوقف في موضعه ليس تابِعاً للانفصال الواقعي، وكذا الوصل في محلّه، فإنّه أيضاً لا يكون تابِعاً للاتّصال الواقعي، بل إنّما هما أمران تابعان لإرادة المتكلّم، فإنّ المتكلّم المشتغل بالتكلّم قد يريد الوقف على موضع من كلامه للتنفس أو الاستراحة، أو لغيرهما من الأمور الأخر، وقد لا يريد ذلك، بل يأتي بمجملات كلامه متّصلاً.

وحينئذٍ فنقول : إذا أراد المتكلّم الوقف على كلمة، فحذف حركة آخرها، ثمّ بدا له الوصل، فهل يستأنف تلك الكلمة ويأتي بها ثانياً مع عدم حذف الحركة، أو يأتي بسائر الكلمات من دون استئناف، فعلى القول بالمنع لابدّ من القول بوجوب

(١) المعتمد ٢ : ١٨١ : مجمع البيان ٩ : ٣٧٧ - ٣٧٨ : جواهر الكلام ٩ : ٢٩٩ : كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري : ١٤٢.

(٢) بحار الأنوار ٨٢ : ٨. حكاة عن والده^(٦).

(٣) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري^(٧) : ١٤٢.

الإتيان بها ثانياً، مع أنّ الظاهر خلافه، كما يظهر بمراجعة محاوراتهم. كما أنّ لازمه القول بوجوبه، فيما إذا أراد المتكلم الوصل، فأقْبَى بحركة آخر الكلمة، ثمّ بداله الوقف فوقف، فإنّه وقف على الحركة، ولا يجوز بناءً على هذا القول، إذ لا فرق بين نية الخلاف في الابتداء وعدمها، لأنّ مرجع عدم الجواز إلى بطلان القراءة في صورتين، وهو لا فرق فيه بين المقامين كما هو واضح. وكيف كان، فالظاهر إنّ لا دليل على بطلان القراءة بسبب الوقف بالحركة أو الوصل بالسكون، واتفاق القراء وأهل العربية لا يثبت اللزوم الشرعي، نعم الأحوط ذلك في خصوص ما إذا أراد الوقف على كلمة، فوقف عليها مع الإتيان بحركة آخرها، وكذا في الوصل، أمّا إذا أراد الوصل فوقف لعروض البداء أو مانع عنه كالتنحني وغيره، أو أراد الوقف فوصل كذلك، فالظاهر الجواز من دون مراعاة الاحتياط بالاستئناف كما لا يخفى.

هذا، ومما حكم القراء بلزومه في القراءة المدّ، وهو على قسمين: المتّصل والمنفصل^(١)، والمراد بالأول ما كان حرف المدّ الذي هو عبارة عن الألف التي كان قبلها مفتوحاً، والواو التي كان قبلها مضموماً، والياء التي كان قبلها مكسوراً، وموجبه الذي هو السكون أو الهمزة في كلمة واحدة، وبالثاني ما كان كلاهما في كلمتين، وقد اتفق القراء على لزومه، خصوصاً المدّ المتّصل، سيّما إذا كانت الهمزة واقعة بعد حرف المدّ، أو كان السكون لازماً لا عارضاً لأجل الوقف، وأقصى ما استدلّوا به هو ما رواه عن رجل، عن ابن مسعود حين قرأ عليه قوله: ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين﴾^(٢) بدون المدّ، فقرأ عليه ابن مسعود مع المدّ، ثمّ قال

(١) الاتقان في علوم القرآن: ١: ٣٣٤.

(٢) التوبة: ٦٠.

هكذا: أقراني رسول الله ﷺ^(١)، وهو على تقدير دلالة لا يدلّ على أزيد من المدّ في نحو الآية، وهو اجتماع الألف مع الهمزة والياء مع السكون، ولكنه لا دلالة له على الوجوب، فإنّه يمكن أن تكون قراءة النبي ﷺ كذلك، لكونه مستحسناً، لا لاعتباره في صحة القراءة، مضافاً إلى أنّ ملاحظة المحاورات تقضي بخلاف ذلك كما لا يخفى.

وأما الادغام فهو أيضاً على قسمين: الصغير والكبير^(٢)، والمراد بالأول ما إذا كان أحد المتماثلين أو المتقاربين أو المتجانسين ساكناً، وبالثاني ما كان كلّ منها متحرّكاً نحو: «ما سلككم في سقر»^(٣) و«ألم نخلقكم»^(٤) والمراد بالتقارب التقارب في المخرج، وبالتجانس الاتحاد في المخرج مع الاختلاف في الصفة كالتاء والطاء.

ثم إنّ الادغام الصغير في المتماثلين لعلّه كان ضرورياً للنطق، فلا وجه للنزاع في لزومه، وأمّا غيره فلا دليل على لزومه، وقد حكى عن حمزة أنّه كره الادغام في الصلاة^(٥)، وعن جماعة تركه في مطلق قراءة القرآن^(٦)، ولكن ظاهر الباقي هو اللزوم في الادغام الصغير، وأمّا الكبير فظاهر ابن مالك في الألفية^(٧)، لزومه في المتماثلين في كلمة واحدة، نحو ما سلككم، ولكنه لا دليل عليه بعد مساعدة المحاورات على الخلاف.

(١) الاتقان في علوم القرآن: ١: ٣٣٣.

(٢) الاتقان في علوم القرآن: ١: ٣٢٣ و ٣٢٨.

(٣) المدّثر: ٤٢.

(٤) الرسائل: ٢٠.

(٥ و ٦) الاتقان في علوم القرآن: ١: ٣٣١.

(٧) ألفية ابن مالك: ١٤٩؛ وهو هذا الشعر:

ثم إنَّ ممَّا تعرَّضوا له بالخصوص ، هو اجتماع التنوين أو النون الساكنة مع حروف يرملون ، وذكروا أنَّ النون إذا وقع بعده أحد حروف الحلق ، فاللَّازِم اظهاره ، وإذا وقع بعده الباء ، فاللَّازِم قلبه ميماً ثم ادغامه في الباء ، وإذا وقع بعده أحد حروف يرملون فاللَّازِم الادغام فيه ، وإذا وقع بعده سائر الحروف ، فحكمه الاخفاء وهو حالة بين الاظهار والادغام .

أقول: أمَّا المورد الذي يجب فيه الاظهار ، فالحكم فيه مطابق للقاعدة ، وأمَّا وجوب القلب إلى الميم أو الاخفاء فلا دليل عليه ، نعم الأحوط مراعاة الادغام إذا كان بعدها أحد حروف يرملون ، كما أنَّ الأحوط مراعاة الغنة في الميم والنون ، ولا بأس بتركها في الواو والياء أيضاً .

ثم إنَّه لا يلزم مراعاة مخارج الحروف التي عيَّنها القراء ، بل الواجب كما عرفت في صدر المسألة هو صحة القراءة عند العرب ، نعم الأحسن مراعاتها كسائر ما ذكره علماء التجويد .

المسألة الثامنة: وجوب التعلُّم على من لا يحسن القراءة

يجب على من لا يحسن الفاتحة أصلاً التعلُّم ، على ما ذكره الأصحاب^(١) ، وحكي عن المعتبر والذكرى دعوى الاجماع عليه^(٢) ، وظاهرهم وجوبه عليه عيناً لا تخييراً بينه وبين الائتمام ، وصرح بذلك في محكي كشف الغطاء^(٣) ، وأنَّه لو تركه

(١) المنتهى ١: ٢٧٢؛ نهاية الأحكام ١: ٤٧٣؛ مسالك الأفهام ١: ٢٠٤؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٤٢؛ رياض المسائل

٣: ٣٨٢؛ مستند الشيعة ٥: ٨٢؛ جواهر الكلام ٩: ٣٠٠.

(٢) المعتبر ٢: ١٦٩؛ الذكرى ٣: ٣١٠.

(٣) كشف الغطاء: ٢٣٦.

وائتمُّ أتمَّ وصحت صلاته، وظاهر الجواهر اختياره^(١).

ولكن لا دليل على ذلك، لأنَّ التعلُّم لا يكون واجباً إلاَّ مقدِّمةً للإتيان بالمأمور به، وهي الصلاة المشتعلة على قراءة الفاتحة، وحينئذٍ فإذا فرض سقوط وجوبها في بعض الموارد لأجل الائتمام مثلاً، فلا وجه لوجوب التعلُّم عليه مطلقاً، بل الظاهر التخيير بينه وبين الائتمام، نعم لو عجز عن الثاني يتعيَّن عليه الأول، كما هو الشأن في جميع الواجبات التخييرية، التي عجزت عن الإتيان ببعض أطرافها.

وظاهر الأصحاب وإن كان ما ذكرنا من إيجابه تعييناً، إلاَّ أنَّ الظاهر كون مرادهم ذلك لعدم الدليل على وجوب التعلُّم مطلقاً، وصرَّح بذلك في المصابيح حيث قال فيما حكى عنه:

وظاهر الأصحاب وجوب التعلُّم، وإن أمكنه الاقتداء والقراءة في المكتوب، بل صرَّح بعضهم بترتّبها على العجز عنه. قال: وفيه أنَّ وجوب التعلُّم ليس إلاَّ لتوقُّف العبادة عليه، ومتى أمكن الإتيان بها بدونه لم يجب، فإن ثبت الاجماع، كما في المعتبر والذكرى، وإلاَّ اتَّجه القول بنفي الوجوب لانتفاء ما يدلُّ عليه^(٢). انتهى.

هذا فيما إذا دخل الوقت، وأمَّا قبل دخوله فكذلك يجب عليه التعلُّم مقدِّمةً لثبوت الوجوب لذيها، بناءً على القول بثبوت الواجب المعلق، كما هو التحقيق، وأمَّا بناءً على عدم فيمكن القول بوجوبه، فيما إذا لم يقدر عليه في الوقت لحكم العقل بذلك كما لا يخفى.

(١) جواهر الكلام ٩: ٣٠٠-٣٠١.

(٢) حكاة عنه في جواهر الكلام ٩: ٣٠١.

المسألة التاسعة: لو قَدِّمَ السورة على الفاتحة

قال المحقق في الشرائع، بعد الحكم بوجوب سورة كاملة بعد الحمد: ولو قَدِّمَ السورة على الحمد أعادها، أو غيرها بعد الحمد^(١).

وهذه العبارة تتضمن صحة الصلاة في مفروض المسألة، وكون الوظيفة إعادة نفس تلك السورة، أو غيرها بعد الحمد، والقدر المتيقن منها صورة النسيان، وأما شمولها لصورة العمد أيضاً فحل تردّد.

وكيف كان فقد اختلف الفقهاء في بطلان الصلاة لو قَدِّمَها عليه عامداً، فعن الفاضل والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم القول بالبطلان^(٢)، وعن الأردبيلي وبعض من تبعه القول بالصحة^(٣).

ولا يخفى أنّ هذا الفرض في غاية الندرة بل لا يكاد يمكن أن يتحقق، ضرورة أنّه لو كان المكلف قاصداً لامتنال أمر المولى المتعلّق بالصلاة، والمفروض أنّه يعلم بكيفيتها، وأنّه يجب تأخير السورة عن الحمد، فكيف يأتي بها بقصد الجزئية عمداً قبل الحمد، إلّا أن يوجّه كما في المصباح^(٤) بأنّه يمكن تحقق هذا النحو من القصد من العامد العالم، بعد بنائه على المسامحة في الاحكام الشرعية.

فقد ترى المكلف المتسامح في عمله يقدم الصلاة على وقتها عند مزاحمتها لما يقصده بعد الوقت من سفر ونحوه، أو ينوي التقرب بصلاته التي يعلم إجمالاً

(١) شرائع الاسلام ١: ٧٢.

(٢) القواعد: ١ / ٢٧٣؛ المنتهى ١: ٢٧٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٢؛ جامع المقاصد ٢: ٢٥٥؛ الذكرى ٣: ٣١٠؛

المسالك ١: ٢٠٥؛ الحدائق: ٨٠ / ١٢٤؛ جواهر الكلام ٩: ٣٣٨؛ كشف اللثام ٤: ١٠.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٢٠؛ المدارك ٣: ٣٥١.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٢٨٩ - ٢٩٠.

باختلال بعض أجزائها، أو شرائطها، ونحو ذلك، وكيف كان فلو فرض تحقّقه فهل يوجب البطلان أم لا؟
ربما يستدلّ للأوّل:

تارة: بأنّه إن أعاد السورة بعد الحمد فقد زاد في صلاته عمداً فيعّمّه ما دلّ على أنّ «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» وإلّا فقد نقص في صلاته.
وأخرى: بأنّ تقديم السورة تشريع، فيندرج في الكلام المحرّم الذي يكون مبطلاً إجماعاً.

وثالثة: بأنّه لا خلاف في حرمة تقديم السورة على الفاتحة، والنهي في العبادة يستدعي فسادها، من غير فرق بين أن يكون النهي متعلّقاً بنفسها، أو بمجزئها، لأنّ مآل الأخير أيضاً إلى النهي عن العبادة المشتملة على هذا الجزء.
ورابعة: بحصول القران الذي يكون محرّماً ومبطلاً.

وخامسة: بأنّ إتيان بعض أجزاء الصلاة على النحو المحرّم الشرعي، ماح لصورة الصلاة عند المتشرّعة، فيكشف أنّ الهيئة المتخذة من الشرع أمر ينافي وجود بعض الأجزاء على النحو الحرام.

وسادسة: بأنّه يعتبر في صحة العبادة أن يقصد التقرب بما هو المأمور به، وتقديم السورة عمداً ينافي ذلك، لأنّ مرجعه إلى قصد التقرب بغير ما يكون مقرباً، لأنّ المركّب من المأمور به وغيره لا يتّصف بصفة المقرّبة أصلاً.

هذا، وربما يورد على الوجه الأوّل، بأنّه لا دليل على ابطال ما يتّصف بصفة الزيادة بعد وجوده، وإنما المسلّم إبطال ما يوجد زائداً من أوّل الأمر، ولكن لا يخفى أنّ السورة المقدّمة على الحمد إذا قصد بها الجزئية تتصف بصفة الزيادة من حين وجودها، ولا يتوقّف اتصافها بها على الإتيان بسورة أخرى بعد الحمد، ضرورة أنّه لو لم يأت بها أيضاً تكون السورة الأولى زائدة، لعدم صلاحيتها، لوقوعها

جزء، فقصد الجزئية بها يوجب الزيادة بلا إشكال.

ولكن لا دليل على إبطال مطلق الزيادة وإنما المسلم إبطال الركعة الزائدة، لأنه المتبادر من الروايات الدالة على إبطال الزيادة، مضافاً إلى أنه قد صرح في بعضها بذلك، كما سيجيء في باب الخلل إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فالوجه الأول: مخدوش من وجوه:

من جهة أن فرض ترك السورة بعد الحمد، والحكم ببطان الصلاة من جهته، خارج عن مورد البحث، لأن محله هو بطلانها من حيث زيادة السورة قبل الحمد، لا من حيث تركها بعده.

ومن جهة أن اتصاف السورة المأتي بها قبل الحمد بالزيادة لا يتوقف على الإتيان بها بعده، كما هو ظاهر الدليل، لما عرفت من أنها زائدة على التقديرين، لأنه قصد بها الجزئية للصلاة مع عدم قابليتها لها.

ومن جهة ابتناؤه على مبطلية مطلق الزيادة، وقد عرفت أنه لا دليل عليها في غير الركعة الزائدة.

وأما الوجه الثاني: فيرد عليه منع كلية الكبرى، والاجماع المدعى عليها لا يكون واجداً لشرائط الحجية، لأن معقده من المسائل الفرعية التي لا يكشف الاتفاق فيها عن وجود نص معتبر، كما حقق في محله وممرت الإشارة إليه مراراً.

وأما الوجه الثالث: فيرد عليه أن نفي الخلاف لا ينافي عدم تعرض الأكثر لأصل المسألة أصلاً، فلا يكون حجة، مضافاً إلى أن الظاهر كون مراد المتعرضين من التعبير بمثل كلمة «لا يجوز» هو بيان الحكم الوضعي لا التكليفي.

وأما الوجه الرابع: فيرد عليه منع حرمة القرآن، بل الظاهر كراهته كما عرفت سابقاً، مضافاً إلى أن كون المقام من مصاديق القرآن محل منع أيضاً، لأن المتبادر

منه هو القرآن بين السورتين بعد الحمد كما لا يخفى .

وأما الوجه الخامس: فيرد عليه أن كون الكلام المحرّم ماحياً لصورة الصلاة عند المتشرّعة، هل هو لمجرد كونه محرّماً؟ فن الواضح أن إيجاد المحرّم في الصلاة لا يوجب بطلانها، كالنظر إلى الأجنبية مثلاً، وإن كان ذلك لكونه كلاماً، بمعنى أن الكلام مطلقاً يوجب ذلك، فبطلانه أظهر من أن يخفى، وإن كان المراد أن الكلام الذي إذا لم يكن محرّماً لا يوجب البطلان، فهو إذا اتّصف بالحرمة يكون ماحياً لصورتها، فيرد عليه المنع منه، فيما إذا كان قرآناً أو دعاءً، لعدم الدليل عليه .

وأما الوجه الأخير: فالظاهر تماميته فيما إذا كان قاصداً من أوّل الأمر زيادة سورة قبل الحمد، لأنّه حينئذٍ لم يقصد التقرب إلّا بها لا يكون مقرباً شرعاً، لعدم كونه مأموراً به، وأما إذا كان من أوّل الأمر قاصداً للتقرب بنفس الصلاة المأمور بها، ثم بدا له بعد التكبير أن يأتي بسورة قبل الحمد أيضاً، فلا وجه لبطلان صلاته، لأنّ المفروض اشتغالها على نية التقرب بخصوصها لا بها مع أمر زائد، ونية التقرب بالسورة الزائدة كنفسها ممّا لا يضّر أصلاً لعدم الدليل عليه .

والاستدامة المعتبرة في العبادة إلى الفراغ منها إنّما هو بالنسبة إلى أجزاء العبادة، ولذا لا يضّر قطعها في السكوتات المتخلّلة بين الأفعال، هذا كلّه فيما لو قدم السورة على الفاتحة عمداً .

وأما لو قدّمها عليه سهواً، فقد استدلّ في المصباح على عدم بطلان الصلاة بسببه - مضافاً إلى الاجماع - بوجوه :

منها: فحوى ما يدلّ عليه في العمد، وأنت خبير بأنّه لم يقم دليل على الصحة في صورة العمد حتّى يستدلّ بفحواه على صورة السهو، غاية الأمر عدم تمامية الوجوه التي استند إليها على البطلان، فصار مقتضى الأصل عدم مانعية السورة المقدمة .

ومنها: عموم قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة...»^(١) والتمسك به مخدوش أيضاً، من جهة احتمال اختصاص حديث لا تعاد بما إذا صار النسيان سبباً لترك شيء مما اعتبر وجوده في المأمور به جزءاً أو شرطاً، وأما إذا صار سبباً لإيجاد بعض الموانع التي اعتبر عدمها فيها، فلا يعلم أن يشمل هذا الحديث له، والسر فيه أن الاستثناء في الحديث يكون مفرغاً، لعدم ذكر المستثنى منه، والأمور الخمسة المستثناة دائرة بين ما اعتبر وجوده بنحو الجزئية، أو الشرطية، فيحتمل قوياً أن يكون المستثنى منه من نسخها، بحيث لم يعمّ الأمور التي يكون وجودها محلاً بالمأمور به كما لا يخفى.

ومنها: خصوص رواية علي بن جعفر، المروية في محكيّ قرب الإسناد إنه سأل أخاه عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعدما فرغ من السورة؟ قال: «يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل»^(٢).

ودلالتها على الصحة وإن كانت ظاهرة، إلا أنها بظاهرها مخالفة للمشهور القائلين بوجوب إعادة السورة بعد قراءة الفاتحة، لأنّ ظاهرها الاكتفاء بالسورة التي قرأها، وعدم وجوب قراءة الفاتحة، ولا إعادة السورة، ومرجعه إلى فوات محلّ الفاتحة بسبب تقديم السورة، لأنّ المراد بقوله: «يمضي في صلاته»، هو المضي بنحو كأنه قرأ الفاتحة قبلها.

فالمراد بقوله: «فيما يستقبل» هي الركعات التي بعد هذه الركعة، فمضمون الرواية هو الاكتفاء بالسورة التي قرأها، لفوات محلّ الفاتحة بسببها، وإن لم يركع. وأما ما في المصباح من كون المراد بقوله: «يمضي في صلاته»، هو مجرد

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

(٢) قرب الإسناد: ١٧٠ ح ٧٤٨؛ الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٤.

الصحة، ووجوب القراءة فيما يستقبل راجع إلى وجوب الابتداء بها بعد المضي في الركعة التي قدّم فيها السورة^(١)، فهو خلاف ظاهر الرواية كما لا يخفى على المتأمل المنصف.

ولكن يعارض هذه الرواية في خصوص موردها مع بعض الروايات الأخرى، مثل موثقة 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 يركع فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات»^(٢).

فإن نسيان الفاتحة قبل الركوع لا يصدق إلا بعد الشروع فيما يكون بعدها من السورة، مضافاً إلى أنه نفي القراءة والبدء بالفاتحة إنما يكون فيما إذا قرأ شيئاً من غيرها، وإلا فلا معنى له أصلاً كما لا يخفى.

وحينئذٍ ففاد الرواية وجوب قراءة الفاتحة بعد التذكر، وارتفاع النسيان في مورد تلك الرواية، فتكون معارضة لها.

ونظيرها رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أم القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أم القرآن»^(٣)، فإن نسيانها إنما هو فيما إذا قرأ السورة أو شيئاً منها، والتعبير بالإعادة مع أنه لم يقرأ الفاتحة بملاحظة استثناف القراءة، كأنه لم يقرأ أصلاً، فالمراد منها هو الرجوع ورفع اليد عما قرأ، ولا يخفى أن الترجيح بعد التعارض معها باعتبار كون فتوى المشهور - وهو وجوب قراءة الفاتحة وإعادة السورة - مطابقاً لها، فالرواية الأولى معرض عنها.

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٨٩.

(٢) التهذيب: ٢: ١٤٧ ح ٥٧٤: الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢: الوسائل ٦: ٨٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ١.

المسألة العاشرة: هل يجوز القراءة من المصحف؟

قد وقع الخلاف بين فقهاء العامة والخاصة، في جواز القراءة من المصحف لدى التمكن من الحفظ عن ظهر القلب، بعد الاتفاق ظاهراً على الجواز عند الضرورة، وعدم القدرة على الحفظ.

فمن ظاهر الشيخ^(١) في أكثر كتبه وجماعة^(٢) المنع، وظاهر جماعة كالمحقق والعلامة القول بالجواز^(٣)، ويدل عليه مضافاً إلى الأصل، ما رواه الشيخ في

(١) لا يخفى أن منع الشيخ رحمه الله بحسب ظاهر كلامه إنما هو فيما إذا قرأ الفاتحة أو السورة الواجبة بعدها في المصحف، وأما مجرد قراءة القرآن في الصلاة من المصحف فلا يظهر من كلامه المنع، بل صرح بالجواز، فإنه قال في كتاب الخلاف ٤٢٧: ١ مسألة ١٥٧: من لا يحسن القراءة ظاهراً جاز له أن يقرأ في المصحف، وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: ذلك يبطل الصلاة، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم وأيضاً قوله تعالى: ﴿فأقرؤوا ما تيسر من القرآن﴾ ولم يفرق. انتهى

وقال في ص ٤٤١ مسألة ١٨٩: إذا قرأ في صلاته من المصحف فجعل يقرأ ورقة فإذا فرغ صفح أخرى وقرأ لم يبطل صلاته وبه قال الشافعي وقال أبو حنيفة: يبطل صلاته، لأنه تشبه بأهل الكتاب، وهذا ممنوع منه، دليلنا إجماع الفرقة، وأيضاً الأصل الإباحة، والمنع يحتاج إلى دليل، وأيضاً نواقض الصلاة يعلم شرعاً، وليس في الشرع ما يدل على أن ذلك يبطل الصلاة. وروى الحسن بن زياد الصيقل قال: سألته إلى آخر الرواية. انتهى. وأنت خير بأن مورد كلامه الأول الذي حكم فيه بالجواز لخصوص من لا يحسن القراءة ظاهراً، وظاهره المنع لغيره إنما هي القراءة المعتمدة في صحة الصلاة، ومورد كلامه الثاني هي القراءة من المصحف زائدة على ما يعتبر في أصل الصلاة؛ ومنه يعلم أنه عليه السلام حمل رواية الحسن بن زياد الصيقل على هذا المعنى، ولذا لم يستدل به في كلامه الأول، كما أنه يعلم أن استدلال أبي حنيفة للبطلان بأنه تشبه بأهل الكتاب، إنما هو في هذا المورد، فيمكن أن يكون دليله على المنع في المورد الأول هو الدليل الثاني الذي نقلناه في المتن فلا تغفل (منه).

(٢) المبسوط ١: ١٠٩: ١: الخلاف ١: ٢٧٧: ١ مسألة ١٧٥: النهاية: ٨٠: الذكرى ٣: ٣٠٦: مدارك الأحكام ٣: ٣٤٢:

مسالك الأنعام ١: ٢٠٥: جامع المقاصد ٢: ٢٥٢: كشف اللثام ٤: ٢٢.

(٣) المعتمد ٢: ١٧٤: المنتهى ٥: ٧٠: تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١ مسألة ٢٣٥: الذخيرة: ٢٧٢: مجمع الفائدة والبرهان

٢: ٢١٢: مستند الشيعة ٥: ٨١: جواهر الكلام ٩: ٣١١.

التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن عليّ ابن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن أبان بن عثمان، عن الحسن بن زياد الصيقل قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصليّ وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال: «لا بأس بذلك»^(١).

ودلالته على الجواز في مورد الكلام، مبنية على أن يكون المراد بالقراءة في المصحف، هي القراءة المعتبرة في صحة الصلاة، بمعنى أنه يقرأ فاتحة الكتاب، أو السورة التي تجب قراءتها بعدها في المصحف، وأما لو كان المراد هي قراءة القرآن عدا ما اعتبرت في صحة الصلاة، بحيث كان مرجعه إلى السؤال عن جواز قراءة القرآن في الصلاة ناظراً في المصحف، فهو أجنب عن المقام، ولكنه لا دليل على تعيين هذا الاحتمال، مضافاً إلى أن السؤال وترك الاستفصال دليل على الشمول وعدم الاختصاص، كما هو واضح.

وقد استدللّ للمنع بما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرأ ويصليّ؟ قال: «لا يعتدّ بتلك الصلاة»^(٢). ولكنه محمول على الكراهة جمعاً بينه وبين الخبر المتقدم، لأنّ هذا ظاهر في عدم الجواز، وهو نص في الجواز، فيرفع اليد عن الظهور بسبب النص.

مضافاً إلى أن كتاب قرب الإسناد لا يبلغ في الاعتبار ما بلغه مثل التهذيب الذي كان مرجعاً لأهل الفتوى في كلّ عصر وزمان، وذلك يوجب شدّة الاهتمام به، وتحصيل كلّ منهم نسخة صحيحة مطابقة لنسخة الأصل، وإلى أنّه يحتمل قريباً أن يكون هذا الخبر صدر تقيّة، باعتبار كون الفتوى الشائع من العامة في ذلك

(١) التهذيب ٢: ٢٩٤ ح ١١٨٤؛ الوسائل ٦: ١٠٧. أبواب القراءة في الصلاة ٤١ ح ١.

(٢) قرب الإسناد ١٦٨ ح ٧٢٨؛ الوسائل ٦: ١٠٧. أبواب القراءة في الصلاة ٤١ ح ٢.

الزمان هو المنع .

ثم إنه حكي عن أبي حنيفة القائل ببطان الصلاة بسبب القراءة من المصحف أنه استدل لمذهبه تارة بأنه تشبه بأهل الكتاب كما هو المحكي عنه في الخلاف^(١)، وأخرى بقول النبي ﷺ للأعرابي الذي صلى مرتين أو مرّات فاسدة، في مقام بيان الصلاة الصحيحة: «اقرأ ما تيسر من القرآن»^(٢)، ولم يأمره بالقراءة من المصحف، فلو كان ذلك جائزاً لكان الواجب أن يأمره به .
وأنت خير بفساد كلا الدليلين :

أما الأول: فواضح .

وأما الثاني: فلأن الأعرابي البدوي لا يتمكّن من القراءة من المصحف، ولا من غيره غالباً، مضافاً إلى وضوح قلّة المصاحف في ذلك الزمان .
وبالجملة: فلم يرق على المنع دليل، فلا يبعد القول بالجواز، وإن كان الأحوط الترك .

ثم إنه على المنع اختلاف في تقدّمه على الائتمام، أو اتباع القارئ، أو تأخّره عنها، أو التساوي، فالمحكي عن البيان والمسالك أن المصحف مقدّم على الائتمام^(٣)، وقال الشهيد في محكي الذكرى: وفي ترجيحه - يعني اتباع القارئ - على المصحف احتمال، لاستظهاره في الحال، ولو كان يستظهر في المصحف استوياباً^(٤) .
والمحكي عن كشف اللثام، وجامع المقاصد التخيير بين الأمور الثلاثة، وعدم الترتيب بينها^(٥)، والتحقيق أنه لا وجه لتقدّمه على الائتمام، لأن الائتمام إنما يكون

(١) الخلاف ١: ٤٤١ مسألة ١٨٩ .

(٢) سنن ابن ماجه ١: ٣٣٦ ح ١٠٦٠ .

(٣) مسالك الأفهام ١: ٢٠٥: البيان ٨٣ .

(٤) الذكرى ٣: ٣٠٧ .

(٥) كشف اللثام ٤: ٢٢؛ جامع المقاصد ٢: ٢٥٢ .

المكلف مخيراً بينه وبين القراءة ظاهراً، بل هو أفضل الفردين فكيف تكون القراءة من المصحف التي تكون في طول القراءة ظاهراً، بناءً على هذا القول، مقدّمة على الائتنام الذي هو أفضل من القراءة عن ظهر القلب؟! فالحقّ ما ذكره في كشف اللثام، من أنّه لا وجه لهذا التقديم^(١)، والذي يسهل الخطب ما عرفت من أنّ هذا الاختلاف إنما هو على القول بالمنع، وقد نفينا البعد عن القول بالجواز.

(١) كشف اللثام ٤: ٢٢.

الخامس من أفعال الصلاة : الركوع

اعتبار الركوع وجزئيته للصلاة ممّا لا شبهة فيه ، بل من الضروريات^(١) ، كوجوب أصل الصلاة ، وهو من أعظم أجزائها ، ولذا سُمّي كلّ ركعة من الصلاة المشتملة على جملة من أفعالها ركعة ، فإنّ الركعة بحسب اللغة عبارة عن الركوع مرّة ، ومن هنا احتملنا سابقاً أن يكون الركن من القيام هو القيام للركوع فراجع . وقد أطلق الركوع في الكتاب العزيز على مجموع الصلاة في قوله تعالى : ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(٢) حيث إنّ المفسّرين اتّفقوا على أنّ المراد ، الصلاة مع المصلّين^(٣) ، وكيف كان فالظاهر أنّ الركوع قد استعمل في لسان الشرع على طبق معناه اللغوي ، وهو مطلق الانحناء ، ولم يكن للشارع في ذلك وضع مخصوص .

(١) الفنية : ٧٩ : المعتبر ٢ : ١٩١ : تذكرة الفقهاء ٣ : ١٦٥ : الذكرى ٣ : ٣٦٣ : جامع المقاصد ٢ : ٢٨٣ : جواهر الكلام ١٠ : ٦٩ : مستند الشيعة ٥ : ١٩٢ : مفتاح الكرامة ٢ : ٤١٤ : مفاتيح الشرائع ١ : ١٣٨ : البحار ٨٢ : ١٠٠ .

(٢) البقرة : ٤٣ .

(٣) مجمع البيان ١ : ١٩٠ : تفسير الصافي ١ : ١٢٥ : الجامع لأحكام القرآن ١ : ٣٤٨ : الدر المنثور ١ : ١٥٥ : تفسير الطبري ١ : ٣٦٦ .

ودعوى القطع به غير بعيدة، ولا فرق في الانحناء الذي هو وضع خاص وكيفية مخصوصة، كالقيام والقعود، بين أن يكون مسبوقاً بالعدم، بأن انتقل من القيام أو القعود إليه، أو لا يكون كذلك، كما إذا كان الشخص منحنيّاً بحسب الخلقة الأصلية، فإنّه يصدق عليه أنّه راعع كما هو ظاهر.

مقدار الانحناء المعتبر في الركوع

إنّ الانحناء له مراتب، فإنّه قد يكون يسيراً، وقد يبلغ إلى مرتبة يمكن إيصال الكفّين إلى الركبتين، وقد يكون أكثر من ذلك، وقد اختلفت عبارات الأصحاب بحسب الظاهر في تحديد الانحناء المعتبر في الركوع الذي هو جزء للصلاة.

فمن المنتهى والذكرى أنّه يجب فيه الانحناء بقدر يتمكّن معه من بلوغ يديه على ركبتيه^(١)، وفي الثاني التعبير بعين الركبة، وعن التذكرة وضع راحتيه على ركبتيه، مدّعياً عليه إجماع أهل العلم كافة، ما عدا أبي حنيفة^(٢)، وفي المعتبر إجماع أهل العلم كافة على وصول كفيّيه إليها غير أبي حنيفة^(٣).

وظاهر عبارتي المنتهى والذكرى هو الاكتفاء بوصول جزء من اليد إلى الركبة، ولو كان رؤوس الأصابع، وقد نسب العلامة المجلسي الاكتفاء بهذا المقدار إلى المشهور، وحمل عبارتي التذكرة والمعتبر على المسامحة في التعبير، وتبعه صاحب الحدائق في ذلك^(٤)، ولكن المحكي عن الفاضل الخراساني في الذخيرة أنّه مال إلى أنّ التجوّز والمسامحة وقع في عبارتي المنتهى والذكرى^(٥).

(١) المنتهى ١: ٢٨٥؛ الذكرى ٣: ٣٦٥.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥.

(٣) المعتبر ٢: ١٩٣.

(٤) بحار الأنوار ٨٢: ١١٩ - ١٢٠، الحدائق ٨: ٢٣٦.

(٥) الذخيرة: ٢٨١.

والمسألة تكون حينئذ ذات قولين:

أحدهما: كفاية الانحناء بقدر ما يتمكن معه من إِبْصَالِ رُؤُوسِ الأصابع إلى الركبة.

ثانيهما: لزوم الانحناء إلى مقدار تصل الراحتان أو الكفَّان إلى الركبة، فلا بد من ملاحظة أخبار المسألة، فنقول:

منها: صحيحة زرارة المشتملة على قوله ﷺ: «بَلَغَ أطراف أصابعك عين الركبة، وَفَرَّجَ أصابعك إذا وضعتها على ركبتك، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أَجْزَأُكَ ذلك، وأحب إليَّ أنْ تَمَكَّنَ كَفَيْكَ من ركبتيك، فتجعل أصابعك في عين الركبة...»^(١).

ومنها: ما نقله المحقق في محكيِّ المعتبر عن معاوية بن عمار وابن مسلم والحلي قالوا: «وبَلَغَ بأطراف أصابعك عين الركبة، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أَجْزَأُكَ ذلك وأحبَّ إنْ تَمَكَّنَ كَفَيْكَ من ركبتيك...»^(٢).

قال صاحب الحقائق بعد حكاية الرواية عن المعتبر: والظاهر أنَّ هذه الرواية قد نقلها المحقق من الأصول التي عنده، ولم تصل إلينا إلاَّ منه ﷺ وكفى به ناقلاً^(٣). وكيف كان، فهل المراد بأطراف الأصابع هو رؤوسها أو الأطراف التي تلي الكفَّ؟ وجهان، والمحكي عن جامع المقاصد إنَّه حملها على الوجه الثاني، ونفى الاختلاف بين العبارات بذلك^(٤)، ولكنه بعيد جدًّا، لوضوح أنَّ المراد بأطراف الأصابع هو منتهى الأصابع ورؤوسها، كما يظهر بمراجعة الاستعمالات.

(١) الكافي ٣: ٣٣٤ ح ١: التهذيب ٢: ٨٣ ح ٣٠٨: الوسائل ٥: ٤٦١. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٣.

(٢) المعتبر ٢: ١٩٣: الوسائل ٦: ٣٣٥. أبواب الركوع ب ٢٨ ح ٢.

(٣) الحقائق ٨: ٢٢٧.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٢٨٣.

نعم يقع الكلام حينئذٍ في أن المراد بالأصابع، هل هو جميعها الذي منها الابهام، أو أن المراد بها أكثرها، أو فرضت كالشيء الواحد، فيصدق بلوغها ببلوغ واحد منها كما هو الشأن في المركبات؟

لا سبيل إلى الأخيرين لمخالفتها لظاهر الرواية، ضرورة أن ظاهرها هو بلوغ الجميع، وحينئذٍ يقع الإشكال في أن بلوغ رأس الابهام لا يجتمع مع بلوغ رؤوس سائر الأصابع، لعدم كونها في عرض واحد، ضرورة أن بلوغ رأس الابهام لا يتحقق إلا مع بلوغ ما يقرب من الراحة من سائر الأصابع وحينئذٍ فيصير التعبير ببلوغ الجميع لغوًّا.

والتحقيق أن يقال: إن المذكور في الروايتين المتقدمتين هو عين الركبة لا نفسها، والمراد بها هي النقرة التي في مقدمها عند الساق، كما في لسان العرب^(١) أو النقرتان في أسفل الركبة، كما في أقرب الموارد^(٢)، وقال في الأول إن لكل ركبة عيين، وهما نقرتان في مقدمها عند الساق.

وحكي عن علماء التشریح أن في المفصل بين الساق والركبة عظماً يشبه الدائرة، متصلاً بعين الركبة، وهي الحفرة في مقدمها، وحينئذٍ فإذا بلغت أطراف الأصابع إلى عين الركبة يقع الكف والراحة على نفس الركبة، فيصير مدلول الرواية ما يدل عليه عبارتا المعتبر والتذكرة، لكن في دلالة الرواية على وجوب هذا المقدار إشكال، فإن فيها احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله ﷺ: «فان وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك» هو وصولها إلى عين الركبة المذكورة في الجملة التي هي قبل هذه الجملة، لا الوصول إلى نفسها الصادق بالوصول إلى أعلاها،

(١) لسان العرب ٩: ٥٠٧.

(٢) أقرب الموارد ٢: ٨٥٦.

وحينئذ فيكون المراد من قوله ﷺ : «وَأَحَبُّ إِلَيَّ إِنْ تَمَكَّنَ كَفَّيْكَ مِنْ رَكْبَتَيْكَ» هو مجرد استحباب وضع الكفَّين بالفعل على الركبتين، فتكون الرواية متضمنة للحكمين:

حكم وجوبي؛ وهو وجوب الانحناء بقدر ما يمكن وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبة.

وحكم استحبابي؛ وهو استحباب الوضع خارجاً، وجعل الركبة مكاناً للكف.

ثانيهما: أن يكون المراد بقوله ﷺ «فَإِنْ وَصَلْتَ أَطْرَافَ أَصَابِعِكَ...»، هو وصول أطراف الأصابع إلى نفس الركبة، وهو يصدق بالوصول إلى أعلاها، من غير جهة الساق، ويكون المراد بالجملة التي بعدها هو الوصول إلى قدر يتمكن معه من وضع الكفَّين.

ففي الحقيقة تكون الجملتان الأخيرتان مفسرتين للجملة الأولى المشتملة على وجوب إيصال أطراف الأصابع إلى عين الركبة، بأنَّ هذا المقدار لا يكون واجباً بتمامه، بل القدر المجزي هو ما يدلُّ عليه الجملة الثانية، والمقدار المستحبُّ هو ما يدلُّ عليه الجملة الأخيرة، فتكون الرواية بناءً على هذا الاحتمال متعرضة لما يجب من الانحناء، وما يستحبُّ منه، ولا دلالة لها حينئذٍ على استحباب الوضع الحقيقي والتمكين أصلاً.

هذا، والظاهر هو الاحتمال الأول، ويؤيده تفرع الجملة الثانية على الجملة الأولى الظاهر في كون مفادها مستفاداً منها، وظهور الجملة الأخيرة في الوضع والتمكين، كما يدلُّ عليه قوله ﷺ في ذيل رواية زرارة المتقدمة: «فَتَجْعَلُ أَصَابِعَكَ فِي عَيْنِ الرُّكْبَةِ» كما لا يخفى.

وبالجملة: فالالتزام بكفاية بلوغ رؤوس الأصابع إلى الركبة الصادق ببلوغها

إلى أعلاها مما لا سبيل إليه ، ودعوى الشهرة^(١) على ذلك مما لا تسمع ، لعدم كون المسألة معنونة في كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم .

نعم ذكر الشيخ في الخلاف في مسألة اعتبار الطمأنينة في الركوع أنه قال أبو حنيفة: أنها يعني الطمأنينة ، غير واجبة ، ولا يجب عنده أن ينحني بقدر ما يضع يديه على ركبتيه ، وقال في المبسوط^(٢) : وأقل ما يجزي من الركوع أن ينحني إلى موضع يمكنه وضع يديه على ركبتيه مع الاختيار ، وما زاد عليه فمندوب إليه^(٣) .

وتبعه ابن إدريس في السرائر ، حيث إنه ذكر هذه العبارة بعينها^(٤) ، ويظهر من المعتبر أنه لا يكون بين العبارات المختلفة بحسب الظاهر فرق من حيث المقصود ، لأنه ادعى الاجماع على لزوم الانحناء إلى قدر تصل معه كفاه إلى ركبتيه ، ولم ينسب الخلاف إلا إلى أبي حنيفة ثم استدلل عليه بعمل النبي ﷺ وبما رواه أنس قال : قال رسول الله ﷺ : «إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك» ، وبرواية الثلاثة المتقدمة وبرواية زرارة المتقدمة أيضاً^(٥) .

وبالجملة : فالظاهر بملاحظة ما تقدم هو عدم الاكتفاء بمجرد وصول رؤوس الأصابع إلى الركبة ، لأن الظاهر أن أبا حنيفة أيضاً لا يقول بكفاية أقل من هذا المقدار ، فعده مخالفاً لدليل على أن الإمامية ، وكذا ما عدا أبي حنيفة من فقهاء العامة ، يقولون بلزوم مزيد من هذا المقدار كما هو ظاهر .

ثم إن الأصحاب قد اتفقوا على ما اشتملت عليه رواية زرارة ، من أن المرأة إذا

(١) كما عن المجلسي في البحار ٨٢ : ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) الخلاف ١ : ٣٤٨ مسألة ٩٨ .

(٣) المبسوط ١ : ١١١ .

(٤) السرائر ١ : ٢٤٠ .

(٥) المعتبر ٢ : ١٩٣ .

ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلا تتطأ كثيراً، فترتفع عجيزتها^(١)، ومقتضاه كون ركوع المرأة أقل انحناء من ركوع الرجل، لأن الظاهر أنها في هذا الفرض لا تنحني إلا بمقدار يمكنها وضع اليد على الفخذ، غاية الأمر استحباب الوضع عليه.

ولكنه ذكر في الجواهر أنه لا منافاة بين استحباب وضع اليدين فوق الركبتين، وكون الانحناء بمقدار الرجال، فيكون إطلاق الأصحاب بحاله، مضافاً إلى أن ذلك لا يتم بناءً على الوضع الشرعي للركوع، إذ لا منافاة في وضعه للانحنائين الخاصين بالنسبة إلى المكلفين، بل وإن لم نقل بالوضع الشرعي وقلنا بالمراد الشرعي، إذ لا مانع من تكليف الرجال بهذا الفرد من الركوع، والنساء بالفرد الآخر بعد أن كان في اللغة لمطلق الانحناء^(٢)، انتهى.

ولكنه لا يخفى أن مجرد وضع اليد على الفخذ مع الانحناء بمقدار الرجال، لا يوجب عدم ارتفاع العجيزة التي وقع علّة للحكم المذكور في الرواية، لأن الذي يوجب ذلك هو كون الانحناء قليلاً كما هو واضح.

وأما الوضع الشرعي للركوع، فقد عرفت سابقاً أنه لا يكون للشارع في ذلك وضع خاص، بل هو قد استعمله أيضاً في معناه اللغوي، وهو مطلق الانحناء.

غاية الأمر أن له مراتب من حيث القلّة والكثرة وحينئذ فنقول: إن ضم هذه الرواية إلى الروايات المتقدمة يعطي التفصيل بين الرجل والمرأة، بمعنى أن الرجل مأمور بمقدار من الانحناء، والمرأة بأقل منه، فما عن جامع المقاصد^(٣) من التصريح

(١) المتبعة: ١١١؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٤١؛ المهدب ١: ٩٣؛ الوسيطة: ٩٥؛ السرائر ١: ٢٢٥؛ مستند الشيعة ٥: ١٩٥.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٧٣-٧٤.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٢٨٤.

بعدم الفرق بين الرجل والمرأة ممّا لا وجه له ظاهراً.

هل يجب الانحناء الحدوثي في الركوع؟

إنّ الركوع هل هو عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثي الذي مرجعه إلى أنّه من حين التلبّس بالانحناء يكون أخذاً في الركوع، غاية الأمر إنّ صدق عنوانه عليه مراعى شرعاً ببلوغه إلى ذلك الحدّ الخاص، فهو أمر تدريجيّ الوجود يتحقّق أولاً بمرتبته الضعيفة إلى أن ينتهي إلى ذلك الحد، أو أنّه عبارة عن المرتبة الخاصة من الانحناء، وهي المرتبة البالغة ذلك الحدّ الشرعي والهويّ إليه يكون مقدّمة لتحقيقه كهويّ السجود؟ وجهان، بل قولان:

حكى الأول عن التذكرة، والذكرى، والدروس، والبيان، والموجز الحاوي، وكشف الالتباس، والجعفرية، وعن الشيخ الأنصاري^(١)، وقوّاه صاحب المصباح^(٢). وذهب صاحب الجواهر إلى الثاني، وهو المحكيّ عن منظومة العلامة الطباطبائي حيث قال:

إذ الهويّ فيهما مقدمة خارجة لغيرها ملتزمة^(٣)
والثمرة بين القولين تظهر فيما لو هوى غافلاً لا بقصد الركوع، أو بقصد غيره من قتل حيّة أو عقرب مثلاً، ثم بدا له الركوع، فعلى الأول لا يجوز بل يجب أن ينتصب ثم يركع وعلى الثاني يجوز.
وقد استدلّ في المصباح على مذهبه بالفرق بين هويّ الركوع وهويّ السجود،

(١) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥ مسألة ٢٤٧؛ الذكرى ٣: ٣٦٥؛ الدروس الشرعية ١: ١٧٦؛ البيان: ٨٥؛ الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٩؛ وحكاها عن كشف الالتباس والجعفرية في جواهر الكلام ١٠: ٧٨؛ كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١٥٧.

(٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٣٢٥-٣٢٧.

(٣) جواهر الكلام ١٠: ٧٦-٧٧؛ الدرّة النجفية: ١٢٦.

فإن حقيقة السجود هو وضع الجبهة على الأرض، والهوي خارج عنها، بخلاف الركوع الذي قد فسر بالانحناء الظاهر في إرادته بمعناه الحدوثي، وهو يقتضي أن يكون من حين التلبس بفعل الانحناء أخذاً في الركوع، إلى أن يتحقق الفراغ عنه، وحكي عن الشيخ عليه السلام إنه اعترض على العلامة الطباطبائي بأن الظاهر من الركوع هو الانحناء الخاص الحدوثي الذي لا يخاطب به إلا من لم يكن كذلك، فلا يقال للمنحني: إنحن.

نعم، لو كان المراد من الركوع مجرد الكون على تلك الهيئة، بالمعنى الأعم من الحادث والباقي صح، لكن الظاهر خلافه، فالهوي وإن كان مقدّمة، إلا أن إيجاد مجموعها لا بنية الركوع يوجب عدم تحقق الركوع المأمور به لأجل الصلاة، انتهى. ولكن يستفاد من بعض الروايات أن الهوي يكون خارجاً عن الركوع، ومقدّمة لتحقيقه، وهو ما ورد في نسيان القنوت. فقد روى الشيخ بإسناده 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 الركبتين فليرجع قائماً وليقنت ثم ليركع، وإن وضع يده على الركبتين فليمض في صلاته وليس عليه شيء»^(١)، فإن الحكم بالرجوع قبل أن يصل إلى حدّ يمكنه أن يضع يديه على الركبتين يناسب أن يكون الهوي خارجاً عن الركوع، لأنّ ذلك يدلّ على بقاء محلّ القنوت قبل الوصول إلى ذلك المقدار.

فلو كان الهوي داخلياً في الركوع، وكان الركوع عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثي، لم يكن محلّ القنوت باقياً، فلم يكن وجه للرجوع، هذا مع أنّ التعبير بقوله: «وقد أهوى إلى الركوع»، يشعر بكون الهوي مغايراً للركوع، وقد وقع نظير هذا التعبير في عبارات الأصحاب كثيراً.

(١) التهذيب ٢: ١٣١ ح ٥٠٧؛ الوسائل ٦: ٢٨٦. أبواب القنوت ب ١٥ ح ٢.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأن أفعال الصلاة وأجزائها حيث تكون مشتركة صورة بين كونها جزءاً لها وبين غيره، فصيورة شيء منها فعلاً للصلاة ووقوعه جزء منها، لا يتحقق إلا بالقصد، كما عرفت ذلك في مبحث النية^(١)، وحينئذٍ فصيورة الهوي هويّاً للركوع لا يتحقق إلا إذا عزم الانحناء لأجل الركوع، لا الانحناء لقتل العقرب ونحوه.

ثم لو فرض عدم الدليل على المنع في المقام فإجراء أصالة البراءة عنه كما في الجواهر^(٢) مما لا يجوز، بعدكون كيفية الصلاة ثابتة بعمل النبي ﷺ، ولم يعهد منه ﷺ أنه هوى إلى قتل العقرب ونظائره، ثم قصد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح.

فروع في أحكام الركوع:

الأول: لا إشكال في أن التحديد المتقدم المذكور في النص والفتوى إنما هو بالنسبة إلى مستوي الخلقة، فلو كانت يدها طويلتين بحيث تبلغان إلى عيني الركبة من غير انحناء أو مع انحناء يسير، أو كانت يدها قصيرتين بحيث لا تبلغان إلى الركبتين إلا بغاية الانحناء، يجب عليه الانحناء بمقدار ينحني مستوي الخلقة، بمعنى أن يفرض نفسه بحيث كانت أعضاؤه متناسبة، وينحني بمقدار انحنائه على ذلك الفرض.

الثاني: إذا لم يتمكن المصلي من الانحناء بالمقدار المعتبر في الركوع شرعاً، يجب عليه الانحناء بمقدار يتمكن. بلا خلاف^(٣)، بل حكي عن المعتبر دعوى

(١) راجع ١١: ٢.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٧٧.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٦؛ المنتهى ١: ٢٨١ - ٢٨٢؛ الذكرى ٣: ٣٦٦؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٨٦؛ مسالك الأفهام ١:

٢١٣؛ جامع المقاصد ٢: ٢٨٨.

الاجماع عليه^(١)، ويمكن الاستدلال عليه مضافاً إلى قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(٢) بأن بدلية الايماء عن الركوع، فيما لو عجز عنه، إنما هو لاشتغال الايماء على خفض ورفع، الذي هو نظير الانحناء ثم الانتصاب، فلو كان قادراً على الانحناء بمقدار يسير غير بالغ للحد الشرعي، فالاجتزاء به مع صدق معنى الركوع عليه كما عرفت، أولى من الانتقال إلى الايماء كما لا يخفى.

الثالث: لو كان المصلي منحنياً خلقه، أو لعروض كبر، أو مرض، فربما قيل: بأنه يجب عليه أن يزيد في انحنائه في حال الركوع، ليكون فارقاً بين القيام والركوع^(٣)، وفي المحكي عن جامع المقاصد، أنه لو كان انحناءه على أقصى مراتب الركوع، ففي ترجيح الفرق أو هيئة الركوع تردد^(٤)، وذكر صاحب الجواهر^(٥) أنه قد يمنع أصل وجوب الفرق بالأصل، وبأنه قد تحقق فيه حقيقة الركوع، وإنما المنتفى هيئة القيام^(٥)، انتهى.

وما ذكره^(٦) وإن كان حسناً في بادئ النظر، إلا أنه يمكن أن يقال: بأن وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع في غير المنحني، ربما يدل على أنه يعتبر في الصلاة التي هي عبارة عن الخضوع والخشوع في مقابل المولى، بعد حال القيام، تغيير الكيفية والخضوع بنحو آخر، يكون أكمل من الحالة الأولى، وهذا المعنى لا يتحقق في المنحني إلا بعد أن ينحني بمقدار زائد على انحنائه الأصلي.

نعم، في الفرض الذي ذكره جامع المقاصد، ربما يتوجه الإشكال من حيث

(١) المعبر ٢: ١٩٣.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٥٨ ح ٢٠٥.

(٣) المبسوط ١: ١١٠؛ المعبر ٢: ١٩٤؛ قواعد الأحكام ١: ٢٧٦؛ المنتهى ١: ٢٨٢.

(٤) جامع المقاصد ٢: ٢٨٩.

(٥) جواهر الكلام ١٠: ٨١.

خروجه عن صدق الركوع، لو زاد الانحناء ولو بمقدار يسير، فتدبر .
 الرابع: لو صلى قاعداً، نافلة كانت أو فريضة، يجب عليه الانحناء إلى حدّ
 يتمكّن معه من وضع اليدين على الركبتين في الصلاة قائماً، بمعنى حصول النسبة
 التي كانت بين فقرات الظهر بعضها مع بعض، ومجموعها مع شيء آخر مفروض
 فوقها في الركوع في الصلاة قائماً فيها أيضاً، فجرد الانحناء بمقدار يسير - كما ربما
 يرى - لا يكفي في تحقق الركوع أصلاً.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب الطمأنينة في الركوع

من واجبات الركوع الطمأنينة، والمراد بها ليس استقرار الاعضاء في حال
 الركوع، بل المراد أنه إذا بلغ انحناءه إلى الحدّ المعتبر شرعاً، فلا يرفع رأسه فوراً،
 بل يبقى على ذلك الحال بقدر ما يؤدّي الذكر الواجب، واعتبارها في الركوع ممّا لا
 شبهة فيه^(١)، ولم يخالف فيه أحد من المسلمين إلا أبو حنيفة، فإنّ المحكي عنه في
 الخلاف أنّه قال: إنّها غير واجبة^(٢)، والأخبار أيضاً تدلّ على ما ذكرنا، وقد ورد
 في بعضها، وهي الرواية المشتملة على قصّة الأعرابي أنّ النبي ﷺ قال له بعد الأمر
 بإسباغ الوضوء، واستقبال القبلة، والتكبير، وقراءة ما تيسر له من القرآن: «ثم

(١) الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨: الغنية: ٧٩: المسائل الناصريات: ٢٢٣: المعتبر ٢: ١٩٤: تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٦

مسألة ٢٤٨: المنتهى ١: ٢٨٢: جامع المقاصد ٢: ٢٨٤: جواهر الكلام ١٠: ٨٢: مستند الشيعة ٥: ١٩٩: مفتاح

الكرامة ٢: ٤١٦.

(٢) المغني لابن قدامة ١: ٥٠٠: المجموع ٣: ٤١٠: الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٨.

اركع حتى تطمئن راکعاً ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائماً ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً...»^(١).

المسألة الثانية: وجوب الذكر والتسبيح في الركوع

التسبيح من واجبات الركوع أيضاً، ويقع في هذا المقام جهات من الكلام:
الجهة الأولى:

في أنه هل يكون التسبيح في الركوع واجباً أو مستحباً؟ لا خلاف ولا إشكال عند الإمامية في وجوب التسبيح^(٢)، لاستمرار عمل النبي ﷺ على ذلك، مضافاً إلى دلالة الأخبار المروية عن أهل البيت عليه أيضاً^(٣).

والمحكّي في الخلاف عن عامة الفقهاء هو القول بعدم الوجوب^(٤)، ومستندهم في ذلك هي الرواية المتقدمة المتضمنة لقصة الأعرابي^(٥)، فإن النبي ﷺ لم يأمره بذلك لا في الركوع ولا في السجود، مع كونه في مقام بيان تعليم الصلاة، واستمرار عمله ﷺ على ذلك لا ينافي الاستحباب، لأن العمل أعم من الوجوب.

ولكنّه لا يخفى أن عدم أمره ﷺ بالتسبيح في الركوع والسجود، لعلّه كان لعلمه بأن الأعرابي كان عالماً بهذه الجهة، ورفع اليد عما استمرّ عليه عمل النبي ﷺ

(١) سنن البيهقي ٢: ٨٨.

(٢) المقنعة: ١٠٥؛ الانتصار: ١٤٩؛ المقنع: ٩٣؛ الخلاف: ١: ٣٤٨ مسألة ٩٩؛ التهذيب: ٢: ٨١؛ الكافي في الفقه:

١٤٢؛ المهذب: ١: ٩٧؛ العراسم: ٦٩؛ الوسيلة: ٩٣؛ شرائع الإسلام: ١: ٨٥؛ الدروس: ١: ١٧٧.

(٣) الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤.

(٤) المغني لابن قدامة ١: ٥٠١؛ المجموع ٣: ٤١٤؛ الخلاف: ١: ٣٤٨ مسألة ٩٩.

(٥) سنن البيهقي ٢: ٨٨؛ صحيح البخاري ١: ١٧٦ كتاب الأذان؛ سنن الدارقطني ١: ٢٢٠؛ سنن النسائي ٢: ١٠

كتاب الأذان.

استناداً إلى أن العمل أعم من الوجوب لا يجوز، بعد وضوح أن كيفية الصلاة قد ثبتت بعمل النبي ﷺ خصوصاً مع قوله: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، ولذا قد عرفت أن التمسك بأصالة البراءة عن الوجوب في مثل ذلك ممّا لا يجوز.

وبالجملة: فلا إشكال في وجوب التسبيح وعدم كونه على سبيل الاستحباب.

الجهة الثانية:

في كيفية التسبيح المعتبر في الركوع وكميته، وقد وردت في هذا الباب روايات مختلفة بحسب الظاهر، فطائفة منها تدلّ على أن المراد به هي ثلاث تسبيحات، وهي رواية مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يجزي الرجل في صلاته أقلّ من ثلاث تسبيحات أو قدرهن»^(١) ورواها في الوسائل في موضع آخر هكذا، قال: «يجزيك من القول في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات أو قدرهن مترسلاً، وليس له ولا كرامة أن يقول سَبِّحْ سَبِّحْ سَبِّحْ»^(٢).

ورواية داود الأزراري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أدنى التسبيح ثلاث مرّات وأنت ساجد لا تعجل بهن»^(٣).

ورواية سماعة المشتملة على قوله: قلت: كيف حدّ الركوع والسجود؟ فقال: «أما ما يجزيك من الركوع فثلاث تسبيحات تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله ثلاثاً»^(٤).

ورواية أبي بصير قال: سألته عن أدنى ما يجزي من التسبيح في الركوع والسجود، قال: «ثلاث تسبيحات»^(٥).

(١) التهذيب ٢: ٧٩ ح ٢٩٧؛ الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٨؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٤.

(٢) التهذيب ٢: ٧٧ ح ٢٨٦؛ السرائر ٣: ٦٠٢؛ الوسائل ٦: ٣٠٢. أبواب الركوع ب ٥ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ٧٩؛ الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٩؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٥.

(٤) التهذيب ٢: ٧٧ ح ٢٨٧؛ الاستبصار ١: ٣٢٤ ح ١٢١١؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٣.

(٥) التهذيب ٢: ٨٠ ح ٢٩٩؛ الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢١٠؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٦.

ورواية معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخف ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال: «ثلاث تسبيحات مترسلاً تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله»^(١).

وطائفة تدلّ على أنّ المراد بالتسبيح هي ثلاث تسبيحات بالتسبيحة الكبرى، وهي رواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أي شيء حدّ الركوع والسجود؟ قال: «تقول سبحان ربّي العظيم وبحمده ثلاثاً في الركوع وسبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاثاً في السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، ومن نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، ومن لم يسبح فلا صلاة له»^(٢).

ورواها في الوسائل في موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف، حيث روى عن أبي بكر الحضرمي أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السلام: تدري أي شيء حدّ الركوع والسجود؟ قلت: لا، قال: «يسبح في الركوع ثلاث مرّات سبحان ربّي العظيم وبحمده، وفي السجود سبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاث مرّات، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، ومن نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، ومن لم يسبح فلا صلاة له»^(٣).

وكيف كان، فظاهرها أنّ الفرض تسبيحة واحدة، والتسبيحتان الأخيرتان لهما مدخلية في تحقق الكمال، لا في أصل الصحة.

ورواية هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود؟ فقال: «تقول في الركوع: سبحان ربّي العظيم وفي السجود سبحان ربّي

(١) التهذيب ٢: ٧٧، ٢٨٨؛ الإستبصار ١: ٣٢٤ ح ١٢١٢؛ الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ٥ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٨٠ ح ٣٠٠؛ الوسائل ٦: ٣٠٠. أبواب الركوع ٥ ح ٤.

(٣) الوسائل ٦: ٣٠١ ب ٤ ح ٧.

الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة، والسنّة ثلاث، والفضل في سبع»^(١). واقتصاره ﷺ على قوله: سبحان ربّي العظيم وسبحان ربّي الأعلى، من دون إضافة كلمة: «وبجمده»، ليس لكون المراد هو ذلك، بل للإشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين كما لا يخفى.

وطائفة ثالثة من الأخبار تدلّ على كفاية تسبيحة واحدة، التي هي عبارة عن سبحان الله، وهي رواية زرارة عن أبي جعفر ﷺ قال: قلت له: ما يجزي من القول في الركوع والسجود؟ فقال: «ثلاث تسبيحات في ترسل، وواحدة تأمّة تجزي»^(٢). بناءً على أن يكون المراد بالواحدة التأمّة هي الواحدة الصغيرة المذكورة في حال الركوع، لا في الهوي إليه أو القيام منه، ويحتمل أن يكون المراد بها هي الواحدة الكبيرة.

ورواية عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الأول ﷺ قال: سألته عن الركوع والسجود كم يجزي فيه من التسبيح؟ فقال: «ثلاثة وتجزئك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض»^(٣) ورواها في الوسائل في موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف في العبارة حيث قال: سألته عن الرجل يسجد كم يجزئه من التسبيح في ركوعه وسجوده؟ فقال: «ثلاث، وتجزئه واحدة»^(٤).

ورواية معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله ﷺ قال: قلت له: أدنى ما يجزئ المريض من التسبيح في الركوع والسجود، قال: «تسبيحة واحدة»^(٥)، ولا يبعد أن

(١) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٢؛ الاستبصار ١: ٣٢٢ ح ١٢٠٤؛ الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ١.

(٢) التهذيب ٦: ٢٨٣ ح ٢٨٣؛ الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٥؛ الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٤؛ الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٦؛ الوسائل ٦: ٣٠٠. أبواب الركوع ب ٤ ح ٣.

(٤) الباب الرابع ح ٤.

(٥) الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٤؛ الوسائل ٦: ٣٠١. أبواب الركوع ب ٤ ح ٨.

يقال بأن هذه الرواية من تنمّة رواية معاوية المتقدمة لا رواية مستقلة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا إشكال في الاكتفاء بتسبيحة واحدة كبرى، كما هو مقتضى روايتي أبي بكر الحضرمي وهشام بن سالم المتقدمتين، وكذلك رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، بناءً على أحد احتماليها، وإطلاق رواية عليّ بن يقطين المتقدمة، ولا يبعد أن يقال: بأنّ كفيّتها هي سبحان ربّي العظيم في الركوع، وسبحان ربّي الأعلى في السجود، ولا تجب إضافة كلمة: «وبحمده» لرواية هشام عن أبي عبد الله عليه السلام، وما ذكرناه من كونها إشارة إلى ماهو المعروف بين المسلمين، فإنّما هو مجرد احتمال لا يصادم الظهور في الاكتفاء بما ذكره عليه السلام، وعدم وجوب الزائد عنه.

ثم لا يخفى أنّه لا تعارض بين ما يدلّ على الاجتزاء بتسبيحة كبرى، وما يدلّ على أنّ أدنى ما يجزئ من التسبيح ثلاث تسبيحات، لأنّه مضافاً إلى إمكان منع الإطلاق فيها، والقول بأنّ المتبادر منها هي التسبيحة الصغرى، كما قد فسّرت بذلك في بعض الروايات المتقدمة، يمكن أن يقال: بأنّه على فرض الإطلاق لابدّ من حملها على التسبيحة الصغرى، للأخبار الدالة على كفاية واحدة كبرى، فانقدح أنّه لا مجال للإشكال في الاكتفاء بالواحدة الكبرى.

نعم، يقع الإشكال في أنّه هل يجزئ بالواحدة الصغرى أم لا؟ مقتضى إطلاق رواية عليّ بن يقطين المتقدمة، وكذا رواية زرارة بناءً على أحد احتماليها، هو الاجتزاء، ومقتضى الأخبار الدالة على أنّ أدنى ما يجزئ من التسبيح في الركوع والسجود هي ثلاث تسبيحات، هو العدم.

والحقّ أن يقال: إنّ رواية عليّ بن يقطين لا تعرّض فيها لبيان كيفية التسبيح، لأنّ السؤال فيها إنّما هو عن الكمية، وهذا يدلّ على كون الكيفية معلومة عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها، فالتمسك باطلاقها لكفاية الواحدة

الصغرى غير صحيح ، لعدم كونها واردة في مقام بيان هذه الجهة ، وهو شرط لجواز التمسك بالاطلاق .

وأما رواية زرارة ، فالظاهر أنّ المراد بالواحدة التامة فيها هي التسيبة الكبرى ، لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قراءتها في الركوع والسجود ، بل يمكن أن يقال: بأنه لو لم يكن في بعض الروايات المتقدمة تصريح بجواز التسيبة الصغرى ثلاثاً ، لأشكل استفادته من الأخبار المطلقة الدالة على أنّ أدنى ما يجزئ من التبسيح في الركوع والسجود ثلاث تسيبحات ، لمعهودية كون التبسيح فيها هي التسيبة الكبرى .

وكيف كان ، فلو فرض ثبوت الاطلاق لرواية عليّ بن يقطين ، فالواجب تقييده بسبب رواية زرارة ، الدالة على أنّ الواحدة المقيدة بكونها تامة تجزئ ، لكون ظهورها في دخالة القيد أقوى من ظهور تلك الرواية في الاطلاق ، فظهر أنّ الواحدة الصغيرة لا تجزئ .

نعم ، مقتضى رواية معاوية بن عمار المتقدمة الاجتزاء بها للمريض ، بناءً على أن تكون تنمّة لروايته الأخرى المتقدمة ، لأنها حينئذٍ ظاهرة في كون المراد بالتسيبة هي التسيبة الصغرى ، وأما بناءً على أن تكون رواية مستقلة ، فيشكل ذلك ، اللهم إلا أن يتمسك باطلاقها .

وأيضاً مقتضى رواية عليّ بن أبي حمزة الاكتفاء بالواحدة للمستعجل في النافلة حيث قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المستعجل ما الذي يجزئه في النافلة ؟ قال : « ثلاث تسيبحات في القراءة وتسيبة في الركوع ، وتسيبة في السجود » ^(١) . وليعلم أنّ ما حكى عن العلامة ^(٢) من عدم وجوب القراءة في النافلة ،

(١) الكافي ٣: ٤٥٥ ح ٢٠: الوسائل ٦: ٣٠٢. أبواب الركوع ب ٤ ح ٩ .

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٣٠ .

يمكن أن يكون مستنده هذه الرواية ونظائرها، فالاعتراض عليه كما عن المتأخرين بخلوه عن الدليل^(١) غير وارد عليه.

الجهة الثالثة:

إن القول الواجب أو المستحب في الركوع والسجود، هل هو مطلق الذكر، بحيث لا يكون للتسييح خصوصية، بل كان الاجتزاء به من باب أنه بعض مصاديق الذكر، أو أنه يتعين التسييح؟ وجهان، بل قولان^(٢).

ولا يخفى أن الخلاف في ذلك إنما وقع بين أصحابنا القائلين بوجوب قول في الركوع والسجود، وأما عامة مخالفينا القائلون بالاستحباب، فالظاهر اتفاقهم على تعيين التسييح^(٣)، وأنه هو المستحب، نظراً إلى استمرار عمل النبي ﷺ.

وكيف كان، فظاهر أكثر الروايات المتقدمة هو تعيين التسييح، ولكن مقتضى رواية مسمع المتقدمة الدالة على كفاية ثلاث تسيحات أو قدرهن^(٤) هو الاكتفاء بغير التسيح، لأن المراد بقوله: «أو قدرهن» هو مقدار ثلاث تسيحات، وإن لم يكن تسيحاً، ويدل عليه أيضاً ما رواه ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: يجزي أن أقول مكان التسيح في الركوع والسجود: لا إله إلا الله والحمد لله والله أكبر؟ قال: «نعم كل هذا ذكر الله». ورواه في الكافي عن

(١) مدارك الأحكام ٣: ٣٣٧؛ الذكرى ٣: ٣٠٠؛ مستند الشيعة: ٧١؛ جواهر الكلام ٩: ٢٨٦؛ الحدائق ٨: ٩٤.

(٢) أمّا القائلين بكفاية مطلق الذكر فهم كصاحب المبسوط ١: ١١١؛ والسرائر ١: ٢٢٤؛ وتذكرة الفقهاء ٣: ١٦٩؛

وإيضاح الفوائد ١: ١١٢؛ وجامع المقاصد ٢: ٢٨٦؛ ومدارك الأحكام ٣: ٣٩٢؛ ومسالك الأفهام ١: ٢١٥؛

ومستند الشيعة ٥: ٢٠٣.

وأمّا القائلين بتعين التسيح فهم كصاحب المقنعة: ١٠٥؛ والإلتصار: ١٤٩؛ والمقنع: ٩٣؛ والخلاف ١: ٣٤٨؛

والتهذيب ٢: ٨١؛ والكافي في الفقه: ١٤٢؛ والمهذب ١: ٩٧؛ والرماسم: ٦٩؛ والوسيلة: ٩٣؛ وشرائع الإسلام ١:

٨٥؛ والدروس ١: ١٧٧.

(٣) راجع ٢: ٢٤٣.

(٤) الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ح ٥.

ابن المغيرة، عن هشام بن الحكم نحوه^(١).

وروى الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته يجزي عني أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلا الله والله أكبر؟ قال: «نعم»^(٢). والروايتان صريحتان في أن القول الواجب في الركوع والسجود هو مطلق الذكر، وعليه فالتخير بين التسبيح وغيره من الأذكار تخيير عقلي لا شرعي، لأن متعلق الوجوب أمر واحد، وهو مطلق الذكر، والعقل يحكم بكون المكلف مخيراً بين مصاديقه.

وقد يستشكل في الأخذ بمقتضى الروايتين من جهة استمرار العمل من زمان النبي عليه السلام إلى زمان صدورهما، ومن ذلك الزمان إلى زماننا هذا، على قراءة التسبيح في الركوع والسجود، وهذا ممّا لا وجه له، بعد كون الروايتين تامّتين من حيث الدلالة والسند.

ولا يخفى أن كفاية مطلق الذكر والاجتزاء بغير التسبيح مكانه لا ينافي ما ذكرنا في الجهة الثانية من وجوب الثلاث، وعدم إجزاء الواحدة، لأنّ السؤال في هاتين الروايتين إنما هو عن إجزاء قول آخر مكان التسبيح، وظاهره أنّه هل يكون للتسبيح خصوصية أم لا؟ فلا يكون فيها تعرّض لبيان الكمية.

وحينئذٍ فلا يضّرّ بذلك الاختصار في ذيل رواية هشام بن سالم على مجرد التهليل والتكبير، مضافاً إلى احتمال أن يكون السقوط مستنداً إلى الناسخ. وكيف كان، فلا شبهة في أن مفاد الروايتين هو كفاية مطلق الذكر، ولا تعرّض فيها لبيان الكمية أصلاً.

(١) التهذيب ٣: ٢٠٢ ح ١٢١٧؛ الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٥؛ السرائر ٣: ٦٠٣؛ الوسائل ٦: ٣٠٧؛ أبواب الركوع ٧ ح ١.

(٢) التهذيب ٣: ٢٠٢ ح ١٢١٨؛ الكافي ٣: ٣٢١ ح ٨؛ الوسائل ٦: ٣٠٧؛ أبواب الركوع ٧ ح ٢.

المسألة الثالثة: السهو عن الركوع

لا إشكال ولا خلاف في كون الركوع ركناً تبطل الصلاة بالإخلال به عمداً أو سهواً، وكذا بزيادته^(١)، واعتبار عدم الزيادة وإن لم يكن مستفاداً من مجرد كونه ركناً، لما عرفت في مبحث القيام؛ من أن معنى ركنية شيء شيء هو شدة احتياجه إليه؛ بحيث لا يكاد يمكن أن يتحقق بدونه، وأما كون الزيادة أيضاً كالنقصية مانعة عن تحققه، فلا يستفاد من مجرد الركنية، بل لابد من دليل آخر يدل على مانعية وجوده الثانوي، إلا أنه لا إشكال في المقام في أن الزيادة مبطلّة أيضاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لو سهى عن الركوع حتى فرغ من الصلاة، فلا إشكال ولا خلاف في وجوب الاستئناف، كما أنه لا خلاف في أنه لو سهى عنه قبل أن تتحقق منه السجدة، يجب عليه أن ينتصب قائماً، ويركع ويتم الصلاة^(٢).

إنما الخلاف فيما لو ذكر ذلك بعد السجدين أو بعد السجدة الواحدة، فالمحكى عن المبسوط إنه قال: وفي أصحابنا من يسقط السجود ويعيد الركوع، ثم يعيد السجود، واختار هو إنه إن أخل به في الأولين مطلقاً أو في ثالثة المغرب بطلت صلاته، وإن كان في الأخيرتين من الرابعة وتركه ناسياً وسجد السجدين أو واحدة منها أسقط السجدة وقام وركع وأتم. انتهى.

والمحكي عن ابن الجنيّد وعليّ بن بابويه أنّهما ذهبا إلى أنه لو نسي الركوع

(١) المعتبر ٢: ١٩٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥ مسألة ٢٤٦؛ الدروس ١: ١٧٦؛ جامع المقاصد ٢: ٢٨٣؛ الذكرى ٣:

٣٦٤؛ مستند الشيعة ٥: ١٩٢؛ جواهر الكلام ١٠: ٦٩؛ مفتاح الكرامة ٢: ٤١٤.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦؛ المراسم: ٩٠؛ الوسيلة: ٩٩؛ المهذب ١: ١٥٦؛ السرائر ١: ٢٤٠؛

جامع المقاصد ٢: ٤٨٨؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣٨؛ شرائع الإسلام ١: ١٠٦؛ المعتبر ٢: ٣٧٧.

بعدما سجد في الركعة الأولى تبطل الصلاة وتجب الإعادة، وإن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة، فيجب حذف السجدين، وجعل الثالثة ثانية والرابعة الثالثة^(١).

هذا، ولكن المشهور هو البطلان مطلقاً، سواء ذكر بعد السجدة الأولى أو بعد السجدين^(٢)، وذهب جماعة من المتأخرين إلى عدم البطلان فيما لو ذكر بعد السجدة الأولى، ووجوب التدارك بالانتصاب قائماً، ثم الركوع، ثم السجود إلى آخر الصلاة^(٣)، نظراً إلى أن السجدة التي لم تكن مسبقة بالركوع لا تكون جزءاً من الصلاة، فتكون فعلاً خارجاً عنها، وحينئذٍ فلا وجه لأن يقال بفوات محل الركوع، بعد عدم قابلية السجدة المأتي بها، لوقوعها جزءاً من الصلاة.

وفيه: أن ذلك مبني على كون الترتيب بين الأجزاء شرطاً في صحتها التأهلية، وقابليتها لوقوعها جزءاً من الصلاة، مع أنه يحتمل أن يكون شرطاً لأصل الصلاة. وتوضيح ذلك: إذا تعلّق الأمر بمركّب ذي أجزاء، بحيث كان التدرّج والترتّب بين الأجزاء ووقوع بعضها عقيب بعض معتبراً أيضاً، فلا إشكال في أن اتّصاف كلّ جزء منها بصفة الجزئية الفعلية يتوقّف على تحقّق الكلّ، ضرورة أن الكلية والجزئية من الأمور المتضايقة التي لا يعقل تحقّق واحد منها بدون صاحبه، فما دام لم يتحقّق الكلّ في الخارج ولم يوجد، يستحيل أن تكون الأجزاء جزءاً فعلياً له، وهذا واضح جدّاً.

وحينئذٍ فللأجزاء المتحققة في الخارج قبل حصول الكلّ صحة تأهلية،

(١) حكاه عنهما في مختلف الشيعة ٢: ٣٦٣.

(٢) المغنّة: ١٣٨؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ العراسم: ٨٩؛ السرائر ١: ٢٤٥؛ الكافي في الفقه:

١١٨؛ المهذّب ١: ١٥٣؛ المبسوط ١: ١٠٩.

(٣) منهم: صاحب المدارك ٤: ٢١٨ وكشف اللثام ٤: ٤٢١ والعروة الوثقى ١: ٦٤٤ مسألة ١٤.

وقابلية للحقوق الأجزاء الأخر إليها، حتى يلتئم من جميعها الكل.

فيقع الكلام في أن التدرّج والترتب المعتبر في تحقق المركّب هل يكون معتبراً في نفس المركب، بحيث لو لم يتدرّج الأجزاء على النحو الذي اعتبره الأمر، يكون عدم تحقق المركّب مستنداً إليه ومعلولاً عنه فقط، ولا ارتباط له بالأجزاء المأتيّ بها، لوقوعها صحيحة بالصحة التأهيلية، أو أنّه معتبر في صيرورة الجزء جزءاً وقابلاً للحقوق باقي الأجزاء إليها، بحيث يكون عدم تحقق المركب في صورة الاخلال به مستنداً إلى الاخلال بأجزائه؟، مثلاً لو سجد في محلّ الركوع عمداً أو نسياناً، وركع في محلّ السجود، وأتمّ الصلاة، فهل يكون بطلانها مسبباً عن فقدانها للترتيب المعتبر في تحقّقها، أو أنّه يكون مستنداً إلى فقدانها لكثير من أجزائها كالركوع والسجود وغيرهما؟.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ القول بعدم بطلان الصلاة في مفروض المسألة إنّما يبتني على أن يكون الترتيب معتبراً في صحة الأجزاء، وقابليتها لا تصافها بالجزئية الفعلية المساوق لتحقيق الكلّ، فيكون تأخر السجود عن الركوع شرطاً في تحقّقه، كوقوعه على المحلّ الطاهر، وغيره ممّا يعتبر في تحقق السجود المعتبر في الصلاة، وحينئذٍ فع نسيانه لا تكون السجدة صالحة للجزئية أصلاً، فتكون لغواً، فيمكن تدارك الركوع.

وهذا المبنى ممّا لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بظهور الأدلة على خلافه، لأنّ مفادها هو اعتبار الترتيب في نفس الصلاة، كاعتبار سائر الأجزاء والشرائط المعتبرة فيها.

هذا، ولا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه إمكان التدارك بعد السجدين أيضاً، والفرق بين صورتين - بأنّ التدارك بعد السجدين يستلزم زيادة الركن، بخلافه بعد السجدة الواحدة - ممّا لا يتمّ، بعد ملاحظة كون السجدين المأتيّ بهما غير

واجدتين لجميع شرائطها، لفقدانها للترتيب المعتبر فيها. هذا ما تقتضيه القواعد.
وأما الأخبار:

فمنها: رواية رفاعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد ويقوم؟ قال: «يستقبل»^(١). والظاهر أن موردها ما إذا تذكر بعد الإتيان بالسجدتين، كما أن الظاهر أن المراد بقوله: «يستقبل» هو استئناف الصلاة، والإتيان بها من رأس، لا التدارك ثم الإتمام.

ومنها: رواية إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه»^(٢). واطلاقها يشمل ما إذا تذكر بعد الإتيان بالسجدة الواحدة، وتعليل وجوب الاستقبال، بأن يضع كل شيء موضعه، دليل على أن المراد بالاستقبال هو الاستئناف والإتيان بها من رأس، لا الرجوع للتدارك فتدبر.

ومنها: رواية صفوان، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدتين وترك الركوع استأنف الصلاة». وروى صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله^(٣).

والظاهر أن في الطريق الأول إرسالاً، لأنه لا يمكن لصفوان النقل عن أبي بصير من دون واسطة.

وكيف كان، فقتضى الرواية باعتبار تقييد الموضوع بما إذا سجد سجدتين، هو

(١) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٢؛ التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٨١؛ والاستبصار ١: ٣٥٥ ح ١٣٤٤ و١٣٤٥؛ الوسائل ٦: ٣١٢. أبواب الركوع ب ١٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٣؛ الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٧؛ الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٨ ح ١٤٩ و٥٨٠ ح ٥٨٧؛ الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٣ و١٣٤٩؛ الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٣.

اختصاص وجوب استئناف الصلاة لأجل ترك الركوع نسياناً بهذه الصورة، فتصلح الرواية لأن تصير مقيدة لمثل الرواية المتقدمة التي تدلّ بإطلاقها على الوجوب في غير هذه الصورة، مثل ما رواه ابن مسكان عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي أن يركع؟ قال: «عليه الإعادة»^(١). فإن إطلاقها يقيد بما إذا تذكر بعد السجدين.

وأما رواية رفاة المتقدمة فلا تصلح للتقييد لكون القيد فيها مذكوراً في كلام الراوي دون الإمام عليه السلام.

ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شك بعد ما سجد أنه لم يركع، قال: «فإن استيقن فليلق السجدين اللتين لا ركعة لهما، فيبني على صلاته على التمام، وإن كان لم يستيقن إلا بعدما فرغ وانصرف فليقم فليصل ركعة وسجدين ولا شيء عليه». ورواه الصدوق في الفقيه هكذا: «في رجل شك بعدما سجد أنه لم يركع، فقال: يمضي في صلاته حتى يستيقن أنه لم يركع، فإن استيقن أنه لم يركع فليلق السجدين...»^(٢).

وحينئذٍ فلا يبقى مجال للإشكال في الرواية باضطراب المتن، من حيث كون السؤال عن حكم صورة الشكّ والجواب متعرّض لبيان حكم صورة الاستيقان كما هو ظاهر، وهذه الرواية التي استند إليها الشيخ^(٣)، لما ذهب إليه من التفصيل بعد حملها على الركعتين الأخيرتين، جمعاً بينها وبين الأخبار المتقدمة.

والإشكال على الاستدلال بها بأشتمالها على ما لا يقول به أحد من وجوب

(١) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٤؛ الإستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٦؛ الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦؛ التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٥؛ الإستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٨؛ السرائر ٣: ٥٩٢؛ الوسائل ٦:

٣١٤. أبواب الركوع ب ١١ ح ٢.

(٣) المبسوط ١: ١١٩.

صلاة ركعة مع سجدين بعد الانصراف من الصلاة إذا استيقن ترك الركوع، كما هو المحكي عن الرياض^(١).

مندفع بأن القائل بعدم بطلان الصلاة فيما إذا أيقن ترك الركوع بعد السجدين في الركعة الثالثة أو الرابعة، وجوب الرجوع للتدارك يلزمه القول بذلك، لصيرورة الركعة الثالثة حينئذٍ ثانية، والرابعة ثالثة، فتكون الفريضة ناقصة ركعة، فإذا ركعها بعد التمام جاء بها على وفق القاعدة.

نعم يرد عليه عدم الشاهد على هذا الجمع، فيمكن حملها على النافلة، كما في الوسائل^(٢)، ولعله يحییء الكلام حول هذا المقام في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة: وجوب رفع الرأس من الركوع

قد عُدَّ من واجبات الركوع رفع الرأس منه، بمعنى أنه لا يجوز أن يهوي للسجود قبل رفع الرأس من الركوع، وكذلك الطمأنينة في الانتصاب، بمعنى أن يعتدل قائماً ويسكن ولو يسيراً، واعتبارهما وإن كان ممّا لا خلاف فيه بين أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم^(٣)، إلّا أن عدهما من واجبات الركوع غير خال عن المسامحة، لأنّهما متأخران عن الركوع كما هو واضح.

(١) رياض المسائل ٤: ٢٠٦.

(٢) الوسائل ٦: ٣١٥. أبواب الركوع ب ١١ ذيل الحديث ٣.

(٣) الخلاف ١: ٣٥١؛ الفتنى: ٧٩؛ المعبر ٢: ١٩٧؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٨٩؛ جامع المقاصد ٢: ٢٨٨؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٣٩؛ مستند الشيعة ٥: ٢٠١؛ جواهر الكلام ١٠: ٨٧؛ كشف الثام ٤: ٧٣؛ مفتاح الكرامة ٢: ٤٢٠.

السادس من أفعال الصلاة : السجود

اعتبار السجود في الصلاة وجزئيته لها مما لا إشكال فيه ولا خلاف^(١)، بل ربما يعد من الضروريات، كوجوب أصل الصلاة، ويجب أن يكون على سبعة أعظم، للروايات الكثيرة التي رواها العامة والخاصة.

فن طريق العامة ما رواه عمرو بن دينار عن طاووس، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «أمرنا أن نسجد على سبعة أعظم»^(٢). وما رواه عبدالله بن طاووس، عن أبيه، عن ابن عباس قال: قال النبي ﷺ: «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهة وأشار بيده على أنفه واليدين والركبتين وأطراف القدمين»^(٣).

ومن طريق الخاصة ما رواه زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: قال

(١) المعقنة: ١٠٥؛ النهاية: ٨٢؛ الفتنى: ٧٩؛ الوسيلة: ٩٣؛ المراسم: ٦٩؛ تذكرة الفقهاء، ٣: ١٨٤؛ المنتهى ١: ٢٨٦؛

مستند الشيعة ٥: ٢٣١؛ جواهر الكلام ١٠: ١٢٧.

(٢ و ٣) سنن البيهقي ٢: ١٠١ و ١٠٣.

رسول الله ﷺ: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والابهامين من الرجلين، وترغم بأنفك ارغاماً، أما الفرض فهذه السبعة، وأما الإرغام بالأنف فسنة من النبي ﷺ»^(١).

وما رواه عبدالله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمد بن عيسى، عن عبدالله بن ميمون القداح، عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «يسجد ابن آدم على سبعة أعظم: يديه ورجليه، وركبتيه، وجبهته»^(٢).

وبالجملة: لا خلاف عندنا في أنه يجب أن يكون السجود على الأعضاء السبعة المذكورة في الروايات، وعن أبي حنيفة ومالك: عدم وجوب السجدة على غير الجبهة^(٣)، لقول النبي ﷺ: «سجد وجهي»^(٤)، ولو ساواه غيره لما خصّه بالذكر، ولأنّ وضع الجبهة يسمى سجوداً، ولا كذا غيره فينصرف الأمر المطلق إلى ما به يحصل مساهة، ولأنّه لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه كالجبهة.

وأجاب عنه المحقق في المعتبر: لا نسلم أنّ اختصاصها بالذكر يدلّ على عدم الوجوب عن غيرها، لجواز أن يكون الاختصاص بالذكر لما يختصّ به سجوداً، من مزية الخضوع الذي يحصل بها، وقوله: «وضع الجبهة يسمى سجوداً»، قلنا: حقّ، وكذا ما ينضمّ إليها، وقد قال النبي ﷺ: «سجد لحي وعظمي وما أقلتّه قدماي»^(٥). وقوله: «لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه»، قلنا: لو نسلم فما

(١) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤، الإستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤، الخصال: ٣٤٩، الوسائل ٦: ٣٤٣/٦. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

(٢) قرب الإسناد: ٣٦ ح ٦٩، الوسائل ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٨.

(٣) المجموع ٣: ٤٢٣ و ٤٢٧، المغني لابن قدامة ١: ٥٩١، الشرح الكبير ١: ٥٩١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٥ مسألة ٢٥٦.

(٤) و(٥) صحيح مسلم ٦: ص ٤٨ ح ٢٠١، سنن ابن ماجة ١: ٣٣٥ ح ١٠٥٤، سنن البيهقي ٢: ١٠٩.

الجامع ثم يبدي الفارق^(١)، انتهى.

ويرد على ما أجب به عن الدليل الثاني أنّ وضع الجبهة يسمى سجوداً بلا إشكال، وأمّا وضع سائر الأعضاء مجزّداً فلا يسمى سجوداً كما يظهر بمراجعة العرف، فلا يقال لمن وضع يديه على الأرض: أنّه سجدت يده كما هو واضح. ويدلّ على عدم مدخلية وضع سائر الأعضاء في تحقق حقيقة السجود، ما ذكره من أنّ زيادة الركن تتحقق بوضع الجبهة على الأرض مرتين أو مراراً، وإن لم تتحقق الزيادة بالنسبة إلى وضع سائر الأعضاء.

وحينئذٍ يفعد قيام الدليل الشرعي على وجوب كون السجود على سبعة أعظم، لا بدّ وأن يقال: إمّا بكون وضع سائر الأعضاء واجباً في حال السجود، وإن لم يكن ركناً، أو يقال بأنّ الواجب في الصلاة هي الكيفية الحاصلة من السجود، ومن وضع سائر الأعضاء الست على الأرض، ولعلّه يحجى الكلام على هذه الجهة في مبحث ركنية السجود.

وكيف كان فلا خلاف ولا إشكال في وجوب السجدة على الجبهة، وعدم كفاية ارغام الأنف والسجدة عليه، كما دلّت عليه الروايات المتقدمة، والمراد بالجبهة هو ما بين قصاص الشعر وطرف الأنف طولاً وبين الجبينين عرضاً، فالسجدة على أحد الجبينين غير مجزية.

والواجب من ذلك هو مسمّى السجود على الجبهة، وما به يتحقّق عرفاً، لأنّه من الأفعال التي تصدق بالبعض، مضافاً إلى دلالة النصوص الكثيرة على ذلك مثل ما رواه زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: قلت: الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة؟ فقال: «إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»^(٢).

(١) المعتبر ٢: ٢٠٧.

(٢) الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٣٣؛ التهذيب ٢: ٨٥ و ٢٣٦ ح ٣١٤ و ٩٣١؛ الوسائل ٦: ٣٥٥. أبواب السجود ب ٩ ح ١.

وما رواه زرارة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال: «ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب، ما وضعت منه أجزأك»^(١).

وما رواه مروان بن مسلم وعمار الساباطي جميعاً قال: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، أي ذلك أصبت به الأرض أجزأك»^(٢).

وما رواه زرارة أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأیما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأئمة»^(٣). وذكر الدرهم وطرف الأئمة إنما هو من باب المثال لا التحديد، فلا تنافي الروايات المتقدمة كما لا يخفى. هذا في الجهة.

وأما الكفّان فلا إشكال أيضاً في وجوب وضعهما على الأرض، وهما المراد باليدين المذكور في كثير من الروايات والمتبادر من الوضع وكذا المتعارف منه إنما هو وضع باطن الكفّين، فلا يجزي وضع ظاهرها في حال الاختيار، وهل يجب فيها الاستيعاب أم لا؟ الظاهر الوجوب، لأنّ الاعتماد على الكفّين إنما يتحقّق بوضع مجموع باطنهما، نعم لا يعتبر الاستيعاب الحقيقي، بل يكفي الاستيعاب العرفي.

وأما الركبتان فقد اتفقت النصوص^(٤) والفتاوى^(٥) على اعتبار وضعهما، والظاهر كفاية الاعتماد على بعضهما، لصدق الاعتماد عليهما ببعض كما لا يخفى.

(١) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٣؛ الوسائل ٦: ٣٥٥؛ أبواب السجود ب ٩ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٢٦ و ٨٣٧؛ التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠١؛ الإستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٢؛ الوسائل ٦: ٣٥٦. أبواب السجود ب ٩ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ١؛ الوسائل ٦: ٣٥٦؛ أبواب السجود ب ٩ ح ٥.

(٤) راجع الوسائل ٦: ٣٤٣؛ أبواب السجود ب ٤ ح ٢ و ٨ و ٩.

(٥) المقنعة: ١٠٥؛ المقنعة: ٨٨؛ المسائل الناصريّة: ٢٢٦؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٢؛ الخلاف ١: ٣٥٦؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ الفقيه: ٨٠؛ الوسيلة: ٩٤؛ المراسم: ٧١؛ المعتمد ٢: ٢٠٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٥؛ مستند الشيعة ٥: ٢٣٥؛ جواهر الكلام ١٠: ١٣٩؛ كشف اللثام ٤: ٨٩.

وأما إيهما الرجلين كما في رواية زرارة المتقدمة^(١) أو أطراف القدمين، كما في رواية ابن عباس^(٢)، أو الرجلان كما فيما رواه في قرب الإسناد^(٣)، فلا إشكال في وجوب السجود عليهما، وفي كون المراد بالرجلين وأطراف القدمين هو إيهاميها، ولكن لا دليل على لزوم أن يكون الاعتماد على رأسها، بل الظاهر كفاية ظاهرهما وباطنهما، نعم الأحوط ذلك.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: اعتبار عدم علو موضع الجهة عن الموقف

يجب أن ينحني المصلي للسجود حتى يتساوى موضع جبهته مع موقفه، إلا أن يكون العلو بمقدار لبنة، ويدل عليه استمرار السيرة من الأزمنة المتقدمة إلى زماننا هذا على ذلك، اللهم إلا أن يقال: إن استمرار السيرة على بعض أفراد الطبيعة، لا يدل على عدم كفاية غيره في مقام امتثال الأمر بالطبيعة، ومع الشك في اعتبار التساوي يكون المرجع هو أصل البراءة الجاري في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

هذا، ولكن وردت هنا روايات ظاهرة في كون العلو الزائد على مقدار اللبنة محلاً ومانعاً عن تحقق الصلاة شرعاً:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن

(١) الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

(٢) سنن البيهقي ٢: ١٠١ و ١٠٣.

(٣) قرب الإسناد: ٣٦ ح ٦٩.

عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن موضع جهة الساجد أيكون أرفع من مقامه؟ فقال: «لا، ولكن ليكن مستوياً»^(١).

ومنها: ما رواه أيضاً عنه، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير يعني المرادي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد؟ فقال: «إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي، وكرهه»^(٢).

ومنها: ما رواه أيضاً بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن النهدي، عن ابن أبي عمير، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك قدر لبنة فلا بأس»^(٣). وقد نوقش في سندها باشتراك النهدي بين جماعة لم يثبت توثيق بعضهم، ولكن يدفعها - مضافاً إلى انجبارها بفتوى الأصحاب على طبقها - أن المراد بالنهدي هو الهيثم بن أبي مسروق، لرواية محمد بن علي بن محبوب عنه، وهو مدوح في كتب الرجال، كما أنه قد يناقش في الرواية بأن في بعض النسخ بدل «بدنك» «يديك» باليائين المشنتين، فلا دلالة لها حينئذٍ على حكم الموقف، ولكن الظاهر أن هذا الاحتمال نشأ من اشتباه النساخ، لأن ما ذكرنا هو الموجود في كتب الاستدلال والأخبار.

ودعوى أنه يمكن الاستدلال بها على هذا التقدير أيضاً بالفحوى وأولوية الموقف من اليدين كما في الجواهر^(٤)، مما لانعرف له وجهاً.

ولا يخفى أن ظاهر الرواية الأولى، هو وجوب التساوي بين موضع الجبهة

(١) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٥؛ الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٤؛ الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود، ب ١٠ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٦؛ الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود ب ١٠ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣١٣ ح ١٢٧١؛ الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب ١١ ح ١.

(٤) جواهر الكلام ١٠: ١٥١.

والمقام، وصريح الرواية الأخيرة هو نفي البأس عما إذا كان الارتفاع بمقدار لبنة، فيجب حمل الأولى على الاستحباب، كما تدل عليه الرواية الثانية، فظهر من مجموعها عدم جواز الارتفاع الزائد عن مقدار اللبنة.

ويؤيده عدم صدق عنوان السجود فيما إذا كان الارتفاع كثيراً، والمراد باللبنة هي المعروفة في ذلك الزمان، وقد قدر بأربع أصابع مضمومة، ويؤيده اللبن الموجود الآن في أبنية بني عباس في سر من رأى، فإنها بهذا المقدار تقريباً. هذا في الارتفاع.

وأما الانخفاض، فمقتضى القاعدة عدم البأس به، لأنه يوجب مزية الخضوع، ولكن مقتضى رواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام عدم الجواز، إذا كان زائداً على قدر آجرة حيث قال: سألته عن المريض أيحل له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ قال: فقال: «إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة أو أقل استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا»^(١).

ويحتمل أن يكون المراد من الرواية هو كون المصلي في حال القيام على الفراش، وفي حال السجود على الأرض بالانتقال من الفراش إليها، لا أن يكون المراد هو السؤال عن عدم مساواة المقام مع المسجد، وانخفاض الثاني بالنسبة إلى الأول، ولكن هذا الاحتمال بعيد جداً.

فانقدح أنه لا يجوز الارتفاع ولا الانخفاض إلا بمقدار أربع أصابع مضمومة الذي هو مقدار اللبنة والآجرة، والظاهر أنه لم يظهر الفتوى بذلك من الأصحاب في الانخفاض، بل صرح العلامة في محكي النهاية بوجوب تساوي الأسافل والأعالي، أو انخفاض الأعالي^(٢)، بل عن الشهيد في الذكرى، الفتوى باستحباب

(١) الكافي ٣: ٤١١ ح ١٣، التهذيب ٣: ٣٠٧ ح ٩٤٩، الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب ١١ ح ٢.

(٢) نهاية الأحكام ٤: ٤٨٨، الذكرى ٣: ٣٨٩.

انخفاض الأعالي، لما فيه من زيادة الخضوع^(١).

وحينئذٍ فالوجه في عدم الفتوى على طبق الرواية الواردة في الانخفاض، إمّا عدم الاعتماد عليها، وإمّا استظهار الاحتمال الثاني من الاحتمالين اللذين ذكرناهما، وكيف كان فالفتوى بتساوي الانخفاض والارتفاع من حيث الحكم - وهو عدم الزيادة على اللبنة - مشكل، وإن كان الأحوط ذلك.

ثم إن رواية عبدالله بن سنان المقدمة الدالة على التفصيل في المسألة، بين قدر اللبنة والزائد عليه، تدلّ على أن الارتفاع بهذا المقدار إنما يلاحظ بالنسبة إلى موضع الجبهة، وموضع البدن، والمراد بالأول واضح، وأمّا الثاني فيجري فيه احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون المراد به هو موضع البدن في حال القيام، وهو محلّ القدمين، ضرورة أن استقراره في ذلك الحال إنما هو على القدمين، فوضعه هو المكان الذي اعتمدنا عليه كما لا يخفى.

وحكى هذا الاحتمال في الجواهر عن أستاذه في كشف الغطاء^(٢)، ولكن هذا الاحتمال في غاية البعد، بل لا يجوز حمل الرواية عليه أصلاً، لأنّ لازمه البطلان في من كان موقفه في حال القيام أخفض من موضع الجبهة بالمقدار الزائد على اللبنة، ولكن كان موضع الجبهة مساوياً لمواضع الأعظم الستّة في حال السجود، كما إذا انتقل من موقفه في ذلك الحال إلى مكان مساوٍ لموضع الجبهة لأجل السجود، ومن الواضح عدم البطلان في هذه الصورة.

ثانيها: الاحتمال الأول بشرط أن لا ينتقل من موقفه في حال القيام إلى مكان

(١) نهاية الأحكام ١: ٤٨٨؛ الذكرى ٣: ٢٨٩.

(٢) كشف الغطاء: ٢٦٥؛ جواهر الكلام ١٠: ١٥٩.

آخر . ويبعد هذا الاحتمال أن اعتبار عدم كون الارتفاع زائداً على ذلك المقدار إنما هو لمراعاة تحقق السجود، وحصول الكيفيّة الخاصّة الراجعة إلى عدم ثبوت الاختلاف الكثير بين مواضع السجود، ومن المعلوم أن الموقف في حال القيام ممّا لا ربط له بحال السجود، خصوصاً بعد عدم كونه موضعاً لشيء من الأعظم السبعة . ضرورة أن موضع الابهامين وكذا موضع الركبتين، إنما هو واقع في طرفي الموقف في حال القيام، والمحاذي له إنما هو الساق الذي يكون متجافياً عن الأرض في حال السجدة، ولا يكون له اعتماد عليها كما هو واضح .

ثالثها: أن يكون المراد به هو موضع البدن، وما استقرّ واعتمد عليه في حال الجلوس للسجود، ومن المعلوم أن البدن في حال الجلوس يكون معتمداً على القدمين والساق والركبتين، فالمراد بموضعه هو محلّها من الأرض الذي هو مقدار ذراع تقريباً .

وهذا الاحتمال وإن كان أقرب من الاحتمال الثاني، إلّا أنّه يبعده ما عرفت من أن ملاحظة موضع البدن في حال الجلوس ممّا لا ربط له بحال السجود الذي يصير البدن في ذلك الحال بكيفية أخرى، ويتغير مستقرة ومعتمدة كما لا يخفى .

رابعها: وهو أظهر الاحتمالات، أن يكون المراد به هو موضع البدن ومستقرّه في حال السجود، ومن المعلوم أن استقراره في ذلك الحال إنما هو على الأعظم السبعة المعتبر وضعها على الأرض في السجدة، فرجع هذا الاحتمال إلى أنّه يلزم أن لا يكون التفاوت بين مواضع السجود بأزيد من مقدار لبنة .

ولكن يقع الكلام في أنّه هل يلزم ملاحظة ذلك بالنسبة إلى جميع مواضع السجود، بأن لا يكون موضع الجبهة عالياً بذلك المقدار، لا عن موضع اليدين، ولا عن موضع الركبتين، ولا عن موقف الابهامين، أو يقال: بأن المراد بموضع البدن في حال السجود، هو موضع الركبتين والابهامين فقط، لأنّ عمدة استقراره

في ذلك الحال إنما هو عليهما، إذ لو فرض عدم وضع اليدين لما يضرّ ذلك بتحقيق السجود، ولا بالانحناء المعتر فيه كما لا يخفى.

ومن هنا يمكن أن يقال: بأنّ المعتر إنما هو موضع الركبتين فقط، هذا، ولكنّ الأحوط هو الوجه الأول، كما أنّ الأظهر هو الوجه الأخير، ويمكن أن يستفاد الوجه الأول عمّا حكى من نهاية الأحكام، من أنّه يجب تساوي الأعالي والأسافل، أو انخفاض الأعالي^(١)، إذ الظاهر أنّ المراد بالأعالي هو اليدان والجهة، وبالأسافل هو الركبتان والابهامان.

وكيف كان، فلا يخفى أنّه لا معارضة بين هذه الرواية الدالة على اعتبار موضع البدن بالمعنى الذي ذكرنا، وبين الرواية الأخرى لعبدالله بن سنان المتقدمة^(٢)، التي عبر فيها بالمقام، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالمقام هو مكان المصليّ وموضعه، لا موضع القيام، وقد عرفت أنّ الأظهر بنظر العرف من ملاحظة مكان المصليّ، هو موضعه في حال السجود، لعدم ارتباط حال القيام، وكذا حال الجلوس، ببتحقق كيفية السجود المعترية فيه، والانحناء الذي هو الغرض منه، فلاتنافي بين الروایتين.

فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهواً

لو سجد فوقعت جهته على موضع مرتفع بأزيد من مقدار لبنة سهواً، ففي جواز رفع الرأس ثم وضعه على محلّ يصح السجود عليه، أو وجوب الجرّ وعدم جواز الرفع، وجهان بل قولان، حكى الأول عن المعتر، والمنتهى، وجامع المقاصد، وكشف اللثام، والبيان^(٣)، وغيرها، وذهب إليه صاحب الجواهر،

(١) نهاية الأحكام ١: ٤٨٨.

(٢) الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود ١٠ ح ١.

(٣) المعتر ٢: ٢١٢؛ المنتهى ١: ٢٨٨؛ جامع المقاصد ٢: ٢٩٩؛ كشف اللثام ٤: ٨٧؛ البيان: ٨٩ - ٩٠.

واختاره في المصباح^(١). ولكن المحكي عن السيد صاحب المدارك هو الثاني^(٢).
وحيث إن القول بعدم جواز الرفع يمكن أن يكون مستنده لزوم الزيادة في
الصلاة المبطله لها، فلا بد لنا من التكلّم في هذه الجهة.

فنقول: ظاهر كلمات الأصحاب وفتاويهم هو الاتفاق على أنّ زيادة السجدة
الواحدة مبطله للصلاة عمداً، وزيادة السجدين مبطله لها مطلقاً، عمداً كانت أو
سهواً^(٣)، وهذا الحكم وإن لم يكن منصوصاً بالخصوص، إلاّ أنّه يستكشف من
ذلك - أي من اتفاق الأصحاب - وجود نصّ معتبر، غاية الأمر أنّه لم يصل إلينا.
وحينئذ يقع الكلام في أنّ المراد بالسجدة الزائدة المبطله للصلاة هل هي
السجدة التي كانت واجدة لجميع ما اعتبر فيها، من طهارة المسجد، ووقوعها على
ما يصح السجود عليه، وعدم كون موضعها أعلى من سائر المواضع بأزيد من
مقدار لبنة، وغير ذلك من الأمور المعتبرة فيها، أو أنّ المراد بها هي طبيعة السجدة
ولو لم تكن كذلك؟

وبعبارة أخرى هل المراد بها هي السجدة الشرعية القابلة للوقوع جزءاً من
الصلاة، أو طبيعة السجدة ولو لم تكن شرعية بل كانت عرفية؟
لا يبعد أن يقال: بأنّ الظاهر هو الوجه الثاني، لأنّه لو فرض أنّه سجد بعد
السجدين على موضع نجس، أو على شيء لا يصحّ السجود عليه، لعدم كونه من
الأرض ونباتها، فالظاهر أنّهم يحكمون ببطالان الصلاة بسببه، مع أنّها لا تكون
سجدة شرعية.

(١) جواهر الكلام ١٠: ١٥٩، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٤٥.

(٢) مدارك الأحكام ٣: ٤٠٨.

(٣) المبسوط ١: ١٢٢؛ الفتنى: ١١١؛ المهذب ١: ١٥٣ و ١٥٦؛ العراشم: ٨٩؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ السرائر ١:

٢٤٠ - ٢٤١؛ جواهر الكلام ١٠: ١٢٧ و ١٣٠؛ مستند الشيعة ٥: ٢٣٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٤ مسألة ٢٥٦.

ثم إنه يقع الكلام أيضاً في أن المراد بالزيادة هل التي كانت من أول تحققها متصفة بهذه الصفة، ولازمه حينئذ أن لا يصدق عنوان الزائد على شيء إلا بعد حصول المزيد عليه، أو أن المراد بها هي التي لا تقع جزء للصلاة، سواء كانت متقدمة على المزيد عليه، أو متأخرة عنه.

غاية الأمر إن عدم وقوع الزيادة المتقدمة جزء للصلاة، إنما يكون مستنداً إلى عدم كونها واجدة لجميع الأمور المعتمدة في صيرورة نوعها جزء للصلاة، وإلا فلا وجه لعدم وقوعها جزء لها كما لا يخفى، وأما الزيادة المتأخرة فيمكن أن تكون متصفة بها مع كونها واجدة لجميع تلك الأمور.

هذا، والظاهر أن المراد بزيادة السجدين هو الإتيان بأربع سجرات في ركعة واحدة، فإذا شرع في السجدة الثالثة أو الرابعة يتحقق معنى الزيادة، لعدم كون الزائد على السجدين معتبراً في ركعة واحدة، وهذا لا فرق فيه بين أن تكون السجرتان الأوليان واجدتين لجميع شرائط صحة السجود، أو لم تكن. ففي الصورة الثانية أيضاً تكون السجرتان الأخيرتان زائدتين، وإن كانتا واجدتين لجميع شرائطها.

وحينئذ فلا يصلح شيء من السجرات للوقوع جزء من الصلاة، لعدم كون الأوليان واجدتين لما يعتبر في السجود الصلوتي، وكون الأخيرتان زائدتين، لا يمكن أن يلتئم منهما الصلاة.

هذا، ومقتضى ما ذكرنا أن الاتصاف بالزيادة دائماً إنما يتحقق عند تحقق الأمر الزائد، ولا يتوقف على شيء آخر، ولو أغض عن ذلك.

فدعوى اعتبار الاتصاف بها من أول تحققه كما في المصباح^(١) وغيره، مما لا

وجه له ، لأنه بناءً عليه أيضاً يكون حصول المزيد عليه كاشفاً من اتّصاف الزائد بها من أول وجوده ، لا أن يكون حصوله موجباً لاتّصافه بها من حين حصول المزيد عليه كما هو واضح .

فانقدح مما ذكرنا أنّ رفع الرأس في المقام من الموضع المرتفع ، ووضعه على ما دونه ، يستلزم زيادة سجدة واحدة عمداً ، وقد عرفت الاتفاق على كونها مبطلّة ، وأمّا ما يظهر من الجواهر^(١) ، من عدم كون وضع الجبهة على الموضع المرتفع بأزيد من لبنة مصداقاً للسجود ولو عرفاً ، فلا يتحقق زيادة السجدة ، ففساده أظهر من أن يخفى ، ضرورة أنّ وضع الجبهة على موضع مساوٍ للبنة ، أو على موضع أزيد منه بقليل ، ممّا لا فرق بينهما في نظر العرف أصلاً .

فدعوى صدق عنوان السجود في الأول دون الثاني تحكّم صرف ، نعم قد تكون الزيادة كثيرة جداً بحيث لا يصدق عنوان السجود عند أهل العرف أيضاً ، فلا بأس حينئذٍ في الرفع ، هذا كلّ ما تقتضيه القاعدة ، مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الباب .

وأما الأخبار ، فمنها : رواية معاوية بن عمّار ، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام : « إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ، ولكن جرّها على الأرض »^(٢) . والنبكة بالنون والباء المفتوحتين واحدة النبك ، وهي أكمة محدودة الرأس ، وقيل : التباك التلال الصغار .

ودلالة الرواية على عدم جواز الرفع ، ووجوب الجرّ في المقام ، مبنية على أن تكون النبكة شاملة لما يرتفع عن مواضع غير الجبهة من محال السجود بأزيد من

(١) جواهر الكلام ١٠ : ١٥٩ .

(٢) الكافي ٣ : ٣٣٣ ح ٣ : التهذيب ٢ : ٣٠٢ ح ١٢٢١ : الإستهصار ١ : ٢٣٠ ح ١٢٣٨ : الوسائل ٦ : ٣٥٣ . أبواب

السجود ٨ ح ١ .

لبنة، فيصير المعنى إنه لو وضعت الجبهة على النبكة المرتفعة التي تمنع عن تحقق السجدة الشرعية، أو غير المرتفعة التي تشق السجدة عليها لكون رأسها محدوداً، فلا يجوز الرفع، بل يجب الجرّ على الأرض.

هذا، وقد يناقش في سند الرواية باشتاله على محمد بن إسماعيل، وهو مجهول، ولكن الظاهر أنه هو محمد بن إسماعيل النيسابوري، الراوي عن الفضل بن شاذان، وهو وإن لم يكن مصرّحاً بالتوثيق، إلا أن إجازة الفضل له نقل كتابه ربما يستفاد منها وثاقته.

ومنها: رواية الحسين بن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على موضع مرتفع أحول وجهي إلى مكان مستو؟ فقال: «نعم جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه»^(١).

ومنها: رواية علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يكتن جبهته من الأرض؟ قال: «يحرك جبهته حتى يتمكن، فينحي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه»^(٢).

ومنها: رواية الحسين بن حمّاد أيضاً قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسجدتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ فقال: «إرفع رأسك ثم ضع»^(٣). وهذه الرواية الدالة على جواز الرفع معارضة - مضافاً إلى سائر الروايات - مع الرواية الأخرى لهذا الراوي، وحينئذ يتحقق الاضطراب في روايته، ولا يعلم أنه روى جواز الرفع، خصوصاً مع كون الراوي عنه في الرواية المتقدمة هو ابن مسكان الذي هو من أجلاء الرواة وثقاتهم، فلا يجوز الاعتماد على هذه الرواية في رفع اليد عن مقتضى القاعدة.

(١) التهذيب ٢: ٣١٢ ح ١٢٦٩؛ الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٩؛ الوسائل ٦: ٣٥٣؛ أبواب السجود ٨ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣١٢ ح ١٢٧٠؛ الاستبصار ١: ٣٣١ ح ١٢٤٠؛ قرب الإسناد: ١٧٣ ح ٧٦٥؛ الوسائل ٦: ٣٥٤.

أبواب السجود ٨ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢٦٩؛ الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٧؛ الوسائل ٦: ٣٥٤؛ أبواب السجود ٨ ح ٤.

وحينئذٍ فلا يبعد القول بعدم جواز الرفع، وأولى من المقام في الحكم بعدم الجواز، ما إذا وقعت جبهته على الموضع النجس أو على غير الأرض ونباتها، فإنّ الظاهر في جميع تلك الموارد وجوب الجرّ وعدم جواز الرفع، والله أعلم.

المسألة الثانية: رفع الرأس من موضع السجود قهراً

إذا وضع الجبهة على الأرض ثم ارتفعت عنها قهراً، فإن تمكّن من حفظها عن الوقوع ثانياً، فالواجب عليه أن يجلس وتحسب تلك السجدة سجدة واحدة، فيأتي بسجدة أخرى إن كانت هي الأولى، وإن لم يتمكّن من حفظها كذلك بل عادت إلى الأرض كارتفاعها قهراً، فالمجموع سجدة واحدة، فيأتي بالذكر لو لم يأت به.

المسألة الثالثة: وضع الجبهة على ما لا يصحّ السجود عليه باعتقاد أنّه وقع على ما يصحّ

لو وضع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه، باعتقاد أنّه وقع على ما يصح، وانكشف الحال بعد الجلوس ورفع الرأس، فالظاهر عدم بطلان الصلاة، لحديث لاتعاد^(١) الذي يدلّ على عدم وجوب إعادة الصلاة إلّا من ناحية الأمور الخمسة المذكورة فيه، والسجود وإن كان من جملتها، إلّا أنّ اقتضائه لوجوب الإعادة إنّما هو في صورة الإخلال به، والمفروض هنا خلاف ذلك، لعدم تحقق الإخلال به،

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

لأنّ مرجع ذلك إلى أنّ اعتبار كون ما يسجد عليه من الأرض أو نباتها إنما هو في صورة الالتفات والتوجه .

هذا، ويمكن أن يقال: بأنّ الاخلال بالسجدة كما يتحقق بترك هيئتها المعتبرة في الصلاة، كذلك يتحقق بالاخلال بما يعتبر فيه، والاخلال بالسجدة الواحدة وإن لم يكن موجباً لبطلان الصلاة ووجوب إعادتها كما عرفت، إلّا أنّ ذلك إنما هو في صورة النسيان لا العمد كما في المقام .

وقد يستدل لحكم المسألة بما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان صلوات الله وسلامه عليه أنّه كتب إليه يسأله عن المصلّي يكون في صلاة الليل في ظلمة، فإذا سجد يغلط بالسجادة ويضع جبهته على مسح أو نطع، فإذا رفع رأسه وجد السجادة هل يعتدّ بهذه السجدة أم لا يعتدّ بها؟ فكتب إليه في الجواب: «ما لم يستو جالساً فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة»^(١).

هذا، ولا يخفى أنّ مورد الرواية هو ما إذا سجد على ما يعلم أنّه ليس بسجادة، فهو خلاف مفروض المقام، والمسألة غير خالية عن الإشكال، فلا يترك الاحتياط فيها بالإعادة .

المسألة الرابعة: لو لصقت التربة بالجبهة

قال السيّد^(٢) في العروة فيما لو لصقت التربة بالجبهة، بعد الحكم بأنّ الاحتياط يقتضي رفعها ما لفظه: بل الأقوى وجوب رفعها إذا توقّف صدق السجود على

(١) الاحتجاج للطبرسي ٢: ٣٠٤-٣٠٥.

الأرض أو نحوها عليه^(١).

أقول: لا يتوقف صدق السجود على رفعها قط، إذ ليس معنى السجود هو اتصال الجبهة بجزء من الأرض؛ ولو لم يكن المصلي على هيئة الساجد، بل معناه هو اتصالها به مع كونه على هيئة السجود التي هي هيئة خاصّة، ووضع مخصوص، فإذا وضع جبهته المتصلة بجزء من الأرض على الأرض أو ما عليها، بحيث تحققت هيئة السجود، يصدق حينئذٍ أنه ساجد على الأرض.

نعم الأحوط رفع التربة، خصوصاً بملاحظة الأخبار الكثيرة الواردة في مسح التراب أو الحصى عن الجبهة، ولكن الظاهر أنه لا يستفاد من شيء منها الوجوب، كما لا يخفى على من راجعها^(٢).

المسألة الخامسة: لو تعذّر وضع باطن الكفين

ذكر في العروة أيضاً بعد الحكم بأنّه يشترط في الكفين وضع باطنهما مع الاختيار، أنّه مع الضرورة يجزي الظاهر، كما أنّه مع عدم إمكانه، لكونه مقطوع الكفّ، أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكفّ فالأقرب، من الذراع، والعضد^(٣).

هذا، ولا يخفى أنّ دعوى كفاية الظاهر عند الضرورة مبنية على أنّ انصراف وجوب السجدة على الكفين إلى باطنهما إنما هو مع الامكان، وأمّا مع التعذّر فلا، لكن يقع الكلام في وجوب السجدة على باقي أجزاء اليد مع تعذّر الكفين مطلقاً.

(١) العروة الوثقى ١: ٥٢٠ مسألة ٢.

(٢) راجع الوسائل ٦: ٣٧٣. أبواب السجود ب ١٨.

(٣) العروة الوثقى ١: ٥٢١ مسألة ٣.

ويمكن أن يكون الوجه فيه هو أن بعض الروايات الواردة في باب السجود يدلّ على وجوب السجدة على اليدين ، ومن المعلوم أن اليد مطلقة فيحمل على صورة الاضطرار وعدم القدرة على السجود على الكفين ، لكن فيه: أن لازمه الاكتفاء بكلّ جزء من الأجزاء ، والتخيير بينها ، لا الترتيب كما ذكره ، مضافاً إلى أن قاعدة حمل المطلق على المقيد تقتضي حمل اليد على خصوص الكفين .

المسألة السادسة : لو نسي السجدة

لو نسي سجدة واحدة ، وتذكّر قبل الدخول في الركوع من الركعة التالية ، يجب عليه العود إليها ، ثم الإتيان بما يترتب عليه من قراءة أو تسبيح ، وأما إذا تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعة التالية ، فلا يجب عليه العود ، بل لا يجوز ، لاستلزامه زيادة الركن ، بل تصحّ صلاته .

نعم ، يجب عليه قضاؤها بعد الفراغ منها ، ويدلّ على ما ذكرنا مضافاً إلى الاجماع^(١) ، صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتّى قام ، فذكر وهو قائم أنّه لم يسجد ، قال : «فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنّه لم يسجد فليمض على صلاته حتّى يسلم ثم يسجدها فإنّها قضاء»^(٢) .

ورواية عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنّه سأله عن رجل نسي سجدة فذكرها بعدما قام وركع ؟ قال : «يمضي في صلاته ولا يسجد حتّى يسلم فإذا سلّم

(١) المقنعة: ١٤٧؛ الغنية: ١١٣؛ المهذب: ١: ١٥٦؛ الراسم: ٨٩؛ الوسيلة: ١٠٠؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ النهاية:

٨٨؛ السرائر: ٢٤١؛ الجامع للشرائع: ٨٣؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٤؛ جواهر الكلام ١٢: ٢٨٧.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٢؛ الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦١؛ الوسائل ٦: ٣٦٤. أبواب السجود ب ١٤ ح ١.

سجد مثل ما فاتته». قلت: فإن لم يذكر إلا بعد ذلك؟ قال: «يقضي ما فاتته إذا ذكره»^(١).

ورواية أبي بصير قال: سألته عن نسي أن يسجد سجدة واحدة فذكرها وهو قائم؟ قال: «يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض على صلاته فإذا انصرف قضاها وليس عليه سهو»^(٢). وغيرها مما يدل على ذلك.

هذا، ويمكن أن يستفاد من بعض الروايات خلاف ما ذكرنا، مثل رواية معلى ابن خنيس^(٣) قال: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته؟ قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبني على صلاته ثم سجد سجدي السهو بعد انصرافه وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة ونسيان السجدة في الأوليين والأخيرتين سواء»^(٤).

هذا ولكن الرواية محمولة على ما إذا نسي طبيعة السجدة، وهو يتحقق بنسيان السجدين لا السجدة الواحدة فقط.

ولو نسي السجدين معاً فلو تذكر بعد الدخول في ركوع الركعة اللاحقة فلا إشكال في بطلان الصلاة، لاستلزام جواز الرجوع والعود للتدارك، زيادة الركن المبطله مطلقاً.

(١) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٤؛ الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦٢؛ الوسائل ٦: ٣٦٤؛ أبواب السجود ١٤ ح ٢.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٨؛ التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٨؛ الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٦٠؛ الوسائل ٦: ٣٦٥؛ أبواب السجود ب ١٤ ح ٤.

(٣) المذكور في ترجمة المعلى، هو أنه كان من أصحاب الصادق عليه السلام. وفي رواية الكشي أنه قتل في زمانه عليه السلام وحينئذ فلا يمكن له النقل عن أبي الحسن عليه السلام. خصوصاً مع التعبير عنه بالماضي الدال على كونه بعد وفاته، اللهم إلا أن يكون المعلى الذي هو راوي الحديث رجلاً آخر. لكنه يبعد أنه غير مذكور في التراجم أصلاً. فالحديث لا يخلو عن اضطراب السند، خصوصاً مع كونه مرسلًا بابهاام الواسطة أيضاً (منه).

(٤) التهذيب ٢: ١٥٤ ح ٦٠٦؛ الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦٣؛ الوسائل ٦: ٣٦٦؛ أبواب السجود ب ١٤ ح ٥.

وأما لو تذكر قبل الدخول في ركوعها ، فالظاهر جواز العود بل وجوبه ، لعدم وجود مانع عن ذلك ، مضافاً إلى إمكان استفادة ذلك من الأخبار الواردة في السجدة الواحدة بطريق أولى ، لأن الأفعال المترتبة على السجدين قد وقعت باطلّة لنقصان الركن ؛ وهذا بخلاف ما إذا نسي سجدة واحدة كما هو ظاهر ، هذا كله في غير الركعة الأخيرة .

وأما فيها فلا إشكال في وجوب الرجوع وتدارك السجدة الواحدة ، أو السجدين ما لم يسلم ، وكذا لا إشكال في بطلان الصلاة ، لو نسي السجدين منها ، وتذكر بعد السلام ، والإتيان بما يبطل الصلاة مطلقاً عمداً وسهواً ، كالحديث ، والاستدبار ، وكذا في صحة الصلاة ووجوب القضاء لو نسي سجدة واحدة ، وتذكر بعدها أو بعد السلام ، وقبل الإتيان بشيء من القواطع .

إنما الإشكال فيما لو نسي السجدين وتذكر بعد السلام ، وقبل فعل المنافي ، فذهب السيد^(١) في العروة إلى البطلان^(٢) ، ولكن الظاهر الصحة ، ولزوم التدارك ، لأن الأفعال المترتبة عليها قد وقعت فاسدة ، ولأن الإخلال بها معاً لا يجتمع مع صحة الصلاة ، وحينئذٍ فلا مانع من العود والتدارك ، ثم الإتيان بما يترتب عليهما من الأفعال .

وكون السلام محلاً ومخرجاً للمصلي عنها ، وموجباً لحلية ما حرّمته تكبيرة الإحرام التي هي افتتاح للصلاة^(٣) ، لا يوجب المنع عن العود ، لأن هذا الحكم إنما هو فيما إذا وقع السلام صحيحاً لا مطلقاً ، وصحته متوقفة على وقوع السجدين قبله ، فلا يمنع بوجوده الفاسد عن الإتيان بها في محلّها .

هذا ، مضافاً إلى أن السلام لا يكون من الصلاة حقيقة ، لأن معناها إنما هو

(١) العروة الوثقى ١: ٥٢٥ مسألة ١٦ .

(٢) الوسائل ٦: ٤١٥ . أبواب التسليم ب ١ .

الخضوع والخشوع في مقابل المعبود، ومن المعلوم أنّ التسليم على الأنفس وعلى العباد الصالحين وعلى المؤمنين مثلاً خارج عن حقيقة الخضوع، بل حقيقة التسليم كما في بعض الأخبار هو إذن الإمام للمؤمنين في الخروج عن الصلاة، وحينئذ فيبعد أن يكون مع ذلك موجباً لعدم جواز العود، مع أنّ التشهد الذي هو من أجزائها حقيقة، لا يكون مانعاً عنه، كما في التشهد في الركعة الثانية، فالظاهر في المقام عدم البطلان ووجوب التدارك.

المسألة السابعة: جلسة الاستراحة

يستحبّ الجلوس بعد السجدة الثانية من الركعة الأولى والثالثة مع الطمأنينة، ويسمّى ذلك بجلسة الاستراحة، والقول بالاستحباب هو المشهور بين الأصحاب^(١)، وحكي عن السيد المرتضى^(٢) في بعض كتبه، القول بوجوبها، محتجاً بالاجماع، والاحتياط^(٣)، ويلوح ذلك من كلام غير واحد من قدماء الأصحاب^(٤) وعن كاشف اللثام - من المتأخرين - الميل إليه، وحكي عن الحدائق تقويته^(٥). والمسألة بين العامة أيضاً كانت ذات قولين^(٥)، والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة، ولا بد من نقلها ليظهر مفادها فنقول:

(١) المبسوط ١: ١١٣؛ المهذب ١: ٩٨؛ الررائر ١: ٢٢٧؛ المعبر ٢: ٢١٥؛ مستند الشيعة ٥: ٢٩٥؛ جواهر الكلام ١٨٢: ٨؛ ٣٠٢.

(٢) الانتصار: ١٥٠؛ المسائل الناصريات: ٢٢٣.

(٣) المقنعة: ١٠٦؛ المراسم: ٧١؛ الغنية: ٧٩؛ الوسيلة: ٩٣؛ الخلاف ١: ٣٦٠؛ مسألة ١١٧.

(٤) كشف اللثام ٤: ١٠٣؛ الحدائق ٨: ٣٠٢.

(٥) راجع المجموع ٣: ٤٤٣؛ المغني لابن قدامة ١: ٦٠٣؛ الشرح الكبير ١: ٦٠٥؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٩٩؛ مسألة

منها: ما رواه عبد الحميد بن عواض عن أبي عبد الله عليه السلام قال: رأيتُه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأولى جلس حتى يطمئن ثم يقوم^(١). ومن المعلوم أنَّ هذه حكاية فعل، وهو أعمُّ من الوجوب.

ومنها: ما رواه أبو بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا رفعت رأسك في السجدة الثانية من الركعة الأولى حين تريد أن تقوم فاستو جالساً ثم قم»^(٢). وظاهرها باعتبار الأمر بالاستواء جالساً هو الوجوب.

ومثلها ما رواه زيد النرسي في كتابه قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «إذا رفعت رأسك من آخر سجدة في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسة - إلى أن قال -: ولا تطيش من سجودك مبادراً إلى القيام، كما يطيش هؤلاء الأقباش في صلاتهم»^(٣).

ومنها: ما رواه أصبغ بن نباتة قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن ثم يقوم، ف قيل له: يا أمير المؤمنين كان من قبلك أبو بكر وعمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الإبل. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنما يفعل ذلك أهل الجفا من الناس، إنَّ هذا من توقير الصلاة»^(٤). هذا، والتعليل يناسب الاستحباب كما هو غير خفي.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن زرارة قال: رأيت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام إذا رفعوا رؤوسهما من السجدة الثانية نهضا ولم يجلسا^(٥). وهذه الرواية نصٌّ في جواز الترك وعدم الوجوب، فيرفع اليد بسببها عن ظهور أكثر الأخبار المتقدمة

(١) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٢؛ الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٨؛ الوسائل ٦: ٣٤٦؛ أبواب السجود ب ٥ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٣؛ الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٩؛ الوسائل ٦: ٣٤٦؛ أبواب السجود ب ٥ ح ٣.

(٣) أصل زيد النرسي: ٥٣؛ البحار ٨٢: ١٨٤ ح ١٠؛ مستدرک الوسائل ٤: ٤٥٦؛ أبواب السجود ب ٥ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ٣١٤ ح ٣٢٧؛ الوسائل ٦: ٣٤٧؛ أبواب السجود ب ٥ ح ٥.

(٥) التهذيب ٢: ٨٣ ح ٣٠٥؛ الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٣١؛ الوسائل ٦: ٣٤٦؛ أبواب السجود ب ٥ ح ٢.

في الوجوب، مضافاً إلى أن كتاب زيد النرسي مما لا يجوز الاعتماد عليه، لأنه من الكتب التي ظهرت في القرون الأخيرة ولم يعلم صحة انتسابه إلى مؤلفه.

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن الحكم عن رحيم قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك أراك إذا صليت فرفعت رأسك من السجود في الركعة الأولى والثالثة فتستوي جالساً ثم تقوم، فنصنع كما تصنع؟ فقال: «لاتنظروا إلى ما أصنع أنا، إصنعوا ما تؤمرون»^(١).

وقد يحمل هذا الخبر بملاحظة ذيله على التقية، ولكن لا وجه له بعدما عرفت من كون المسألة بين العامة من الصحابة والتابعين اختلافية، خصوصاً بعد حكايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأولى استوى قاعداً ثم قام، وقوله عليه السلام: «إصنعوا ما تؤمرون» يمكن أن يكون الوجه فيه كون الراوي من زمرة العوام، لعدم ثبوت رواية له في أبواب الفقه، عدا هذه الرواية، كما يظهر بملاحظة الأسانيد.

والظاهر باعتبار نقل علي بن الحكم عنه، هو كونه من أهل الكوفة التي كان الشائع فيها في تلك الأعصار هي فتاوى أبي حنيفة، ومن الواضح أن الرجل العامي يعمل غالباً على طبق ما هو المتعارف بين الناس من الفتاوى، فأمره عليه السلام بمتابعة ما يؤمر به، إنما هو بملاحظة أنه لم يشأ الإمام عليه السلام أن يترك الرجل سيرته المستمرة، ولا يلزم منه اغراء بالجهل، لعدم كون ذلك واجباً، فالرواية ربما يستفاد منها الاستحباب بملاحظة الذيل.

وبالجملة: فسؤال الراوي في هذه الرواية يكشف عن كون الجلوس بعد السجدين أمراً غير معهود عند من يحشر معهم من أهل بلده، ولكن الظاهر عدم ثبوت السيرة المستمرة على الترك، كيف وقد ذهب جمع من الصحابة على ما حكى

(١) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٤؛ الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٣٠؛ الوسائل ٦: ٣٤٧. أبواب السجود ب ٥ ح ٦.

عنهم في كتاب الخلاف^(١) إلى الاستحباب .

كما أنَّ الظاهر أنَّ ما حكاه مالك بن الحويرث من فعل النبي ﷺ^(٢)، وأنَّه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأولى استوى قاعداً ثم قام لم يكن على سبيل الاستمرار، وإلاَّ لاستمرَّ العمل من المسلمين عليه . وقد عرفت أنَّ المحكيَّ عن الشيخين في رواية الأصبغ هو أنَّهم إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم ولم يجلسوا .

وكيف كان، فالمسألة كانت مورداً لاختلاف المسلمين، ولذا صار الرواة بصدد حكاية قول الإمام ﷺ أو فعله، وقد عرفت أنَّ رواية زرارة نصَّ في جواز الترك، ويؤيد الاستحباب أنَّه لو كانت جلسة الاستراحة واجبة، لكان اللازم أن يكون وجوبها ضرورياً، لعموم الابتلاء بها، فلا يبعد القول بالاستحباب، وإن كان الأحوط بملاحظة أهميَّة حال الصلاة، وأنَّها إن قبلت قبل ما سواها وإن ردت ردَّ ما سواها، هو الإتيان، فلا ينبغي الترك .

المسألة الثامنة: استحباب إرغام الأنف

يستحبُّ إرغام الأنف حال السجود كما هو المشهور^(٣)، والمحكيَّ عن الصدوق في الفقيه القول بالوجوب^(٤)، ويمكن أن يستدلَّ له بما رواه الشيخ عن

(١) الخلاف: ١: ٣٦١ مسألة ١١٩ .

(٢) صحيح البخاري ١: ٢١٨ ب ١٢٧ ح ٨٠٢ وص ٢٢٤ ب ١٤٢ ح ٨٢٣: سنن النسائي ٢: ٢٤٩ ح ١١٤٨ .

(٣) المقنعة: ١: ١٠٥؛ الخلاف: ١: ٣٥٥؛ المراسم: ٧١؛ الوسيلة: ٩٤؛ مستند الشيعة ٥: ٢٨٩؛ جواهر الكلام ١٠: ١٧٤؛

كشف اللثام ٤: ١٠١ .

(٤) الفقيه ١: ٢٠٥؛ الهداية: ١٣٧ .

أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن عمار، عن جعفر، عن أبيه قال: قال علي عليه السلام: «لا تجزي صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين»^(١).

وبما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبدالله بن المغيرة، عن سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا صلاة لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه»^(٢). هذا ولكن الثانية مرسله، والأولى يكون الراوي فيها عامياً على الظاهر، فلا يصح الاعتماد على روايته.

ويدل على الاستحباب صحيحة زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والاهمايين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاماً، أما الفرض فهذه السبعة، وأما الإرغام بالأنف فسنّة من النبي صلى الله عليه وآله»^(٣).

وما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي عبدالله البرقي، عن محمد بن مصادف^(٤) قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إنما السجود على الجبهة وليس على الأنف سجود»^(٥). فإن الظاهر أن المراد بالسنة في الصحيحة ما يقابل الوجوب، كما تدل عليه الرواية الثانية النافية للسجود على الأنف.

(١) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٢؛ الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٣؛ الوسائل ٦: ٣٤٤. أبواب السجود ب ٤ ح ٤.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٢، الوسائل ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٧.

(٣) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤؛ الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤؛ الخصال: ٣٤٩؛ الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

(٤) الظاهر أن الصواب محمد بن مضارب، فإنه هو الذي يروي عن الصادق عليه السلام، وأما محمد بن مصادف فلم يوجد في الرواة، نعم يوجد فيه مصادف الذي كان مولى الصادق عليه السلام، وقد روي عنه كثيراً. هذا، ولكن سند الرواية غير خال عن الإرسال ظاهراً. لأن أبا عبدالله البرقي من الطبقة السابعة، وأصحاب الصادق عليه السلام من الطبقة الخامسة، فكان بينهما واسطة من الطبقة السادسة (منه).

(٥) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٠؛ الاستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٢٢٠؛ الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ١.

وتوهم إنه لا منافاة بينهما، بتقريب أن ظاهر قوله: «وترغم بأنفك إرغاماً» هو الوجوب، وعليه فالمراد من السنة هي ما ثبت وجوبها بقول النبي ﷺ، أو فعله، مقابل الفرض الذي هو عبارة عما ثبت وجوبه بالكتاب، وأما قوله: «ليس على الأنف سجود» فظاهره نفي وجوب السجود على الأنف، وهو لا ينافي كون الارغام واجباً مستقلاً غير مرتبط بالسجود.

مندفع بأن ظاهر الصحيحة أن الفرق بين الأنف وسائر الأعظم السبعة هو شيء واحد، وهو كونها فرضاً وهو سنة، ولو كان المراد من السنة هو ما ذكر، يلزم ثبوت الفرق بينهما من وجهين كما هو واضح، فالظاهر أن المراد بالسنة هو الاستحباب مقابل الوجوب، ويدل عليه مضافاً إلى ما عرفت أنه لو كان الارغام واجباً في الصلاة، أو في السجود، لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكل أحد، أن يكون وجوبه ضرورياً فضلاً عن أن تكون السيرة على خلافه، والشهرة الفتوائية أيضاً قائمة على الخلاف، فالأقوى ما ذهب إليه المشهور.

ثم إن ظاهر الأخبار يقتضي حصول الاستحباب بإصابة أي جزء من الأنف، ولكن المحكي عن المرتضى في جمل العلم والعمل؛ اعتبار إصابة الطرف الأعلى الذي يلي الحاجبين^(١)، وعن ابن الجنيّد أنه قال: يماس الأرض بطرف الأنف وخديه^(٢)، وقد عرفت أن الظاهر هو الإطلاق.

ثم إن الارغام عبارة عن إلصاق الأنف بالرغام وهو التراب، فقتضى الجمود على هذا الظهور، أن يكون المعتبر في السنة هو وضع الأنف على التراب فقط، ولكن الظاهر كفاية مطلق الأرض، بل مطلق ما يصح السجود عليه، كما يدل على

(١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٢.

(٢) الحقائق ٨: ٢٩٧.

ذلك ما ورد في رسالة ابن المغيرة ورواية عمّار المتقدمين^(١)، ممّا ظاهره كفاية ما يكفي في وضع الجبهة عليه، والتعبير بالارغام إنّما هو بملاحظة أنّ الغالب فيما يسجد عليه هو التراب كما لا يخفى.

وحينئذٍ فيظهر أنّ السجود على الأنف والارغام به ليسا أمرين، خلافاً لما حكى عن بعض من التغاير بينهما^(٢)، نظراً إلى اعتبار الوضع على التراب في تحقق الارغام، ولو كان سجوداً لكان يكفي فيه كلّ ما يصحّ السجود عليه فتدبرّ.

ثم إنّ العامة أيضاً اختلفوا في وجوب الارغام وعدمه^(٣)، ولكنّ الظاهر أنّ الوجه في ذلك هو أنّ الواجب عندهم هي السجدة على الوجه لا الجبهة، فوقع الاختلاف بينهم في أنّ الواجب من السجدة على الوجه هي السجدة على الجبهة، أو على الأنف، أو على كليهما معاً، أو أنّه يتخيّر المصلّي بينهما، وأمّا النزاع بين الإمامية، فهو بعد الفراغ عن وجوب السجدة على الجبهة تعييناً كما هو واضح.

(١) الوسائل ٦: ٣٤٤-٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٤ و ٧.

(٢) كتاب الأربعين للشيخ البهائي رحمه الله: ١٦٧.

(٣) المجموع ٣: ٤٢٥؛ المغني لابن قدامة ١: ٥٩٢؛ الشرح الكبير ١: ٥٩٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٨.

1. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2130. 2131. 2132. 2133. 2134. 2135. 2136. 2137. 2138. 2139. 2140. 2141. 2142. 2143. 2144. 2145. 2146. 2147. 2148. 2149. 2150. 2151. 2152. 2153. 2154. 2155. 2156. 2157. 2158. 2159. 2160. 2161. 2162. 2163. 2164. 2165. 2166. 2167. 2168. 2169. 2170. 2171. 2172. 2173. 2174. 2175. 2176. 2177. 2178. 2179. 2180. 2181. 2182. 2183. 2184. 2185. 2186. 2187. 2188. 2189. 2190. 2191. 2192. 2193. 2194. 2195. 2196. 2197. 2198. 2199. 2200. 2201. 2202. 2203. 2204. 2205. 2206. 2207. 2208. 2209. 2210. 2211. 2212. 2213. 2214. 2215. 2216. 2217. 2218. 2219. 2220. 2221. 2222. 2223. 2224. 2225. 2226. 2227. 2228. 2229. 2230. 2231. 2232. 2233. 2234. 2235. 2236. 2237. 2238. 2239. 2240. 2241. 2242. 2243. 2244. 2245. 2246. 2247. 2248. 2249. 2250. 2251. 2252. 2253. 2254. 2255. 2256. 2257. 2258. 2259. 2260. 2261. 2262. 2263. 2264. 2265. 2266. 2267. 2268. 2269. 2270. 2271. 2272. 2273. 2274. 2275. 2276. 2277. 2278. 2279. 2280. 2281. 2282. 2283. 2284. 2285. 2286. 2287. 2288. 2289. 2290. 2291. 2292. 2293. 2294. 2295. 2296. 2297. 2298. 2299. 2300. 2301. 2302. 2303. 2304. 2305. 2306. 2307. 2308. 2309. 2310. 2311. 2312. 2313. 2314. 2315. 2316. 2317. 2318. 2319. 2320. 2321. 2322. 2323. 2324. 2325. 2326. 2327. 2328. 2329. 2330. 2331. 2332. 2333. 2334. 2335. 2336. 2337. 2338. 2339. 2340. 2341. 2342. 2343. 2344. 2345. 2346. 2347. 2348. 2349. 2350. 2351. 2352. 2353. 2354. 2355. 2356. 2357. 2358. 2359. 2360. 2361. 2362. 2363. 2364. 2365. 2366. 2367. 2368. 2369. 2370. 2371. 2372. 2373. 2374. 2375. 2376. 2377. 2378. 2379. 2380. 2381. 2382. 2383. 2384. 2385. 2386. 2387. 2388. 2389. 2390. 2391. 2392. 2393. 2394. 2395. 2396. 2397. 2398. 2399. 2400. 2401. 2402. 2403. 2404. 2405. 2406. 2407. 2408. 2409. 2410. 2411. 2412. 2413. 2414. 2415. 2416. 2417. 2418. 2419. 2420. 2421. 2422. 2423. 2424. 2425. 2426. 2427. 2428. 2429. 2430. 2431. 2432. 2433. 2434. 2435. 2436. 2437. 2438. 2439. 2440. 2441. 2442. 2443. 2444. 2445. 2446. 2447. 2448. 2449. 2450. 2451. 2452. 2453. 2454. 2455. 2456. 2457. 2458. 2459. 2460. 2461. 2462. 2463. 2464. 2465. 2466. 2467. 2468. 2469. 2470. 2471. 2472. 2473. 2474. 2475. 2476. 2477. 2478. 2479. 2480. 2481. 2482. 2483. 2484. 2485. 2486. 2487. 2488. 2489. 2490. 2491. 2492. 2493. 2494. 2495. 2496. 2497. 2498. 2499. 2500. 2501. 2502. 2503. 2504. 2505. 2506. 2507. 2508. 2509. 2510. 2511. 2512. 2513. 2514. 2515. 2516. 2517. 2518. 2519. 2520. 2521. 2522. 2523. 2524. 2525. 2526. 2527. 2528. 2529. 2530. 2531. 2532. 2533. 2534. 2535. 2536. 2537. 2538. 2539. 2540. 2541. 2542. 2543. 2544. 2545. 2546. 2547. 2548. 2549. 2550. 2551. 2552. 2553. 2554. 2555. 2556. 2557. 2558. 2559. 2560. 2561. 2562. 2563. 2564. 2565. 2566. 2567. 2568. 2569. 2570. 2571. 2572. 2573. 2574. 2575. 2576. 2577. 2578. 2579. 2580. 2581. 2582. 2583. 2584. 2585. 2586. 2587. 2588. 2589. 2590. 2591. 2592. 2593. 2594. 2595. 2596. 2597. 2598. 2599. 2600. 2601. 2602. 2603. 2604. 2605. 2606. 2607. 2608. 2609. 2610. 2611. 2612. 2613. 2614. 2615. 2616. 2617. 2618. 2619. 2620. 2621. 2622. 2623. 2624. 26

السابع من أفعال الصلاة : التشهّد

لا إشكال ولا خلاف في استمرار عمل النبي ﷺ والصحابة والتابعين على الإتيان بالتشهد في كل ثنائية مرّة، وفي كلّ ثلاثية ورباعية مرتين^(١)، ومع ذلك فقد وقع الخلاف في وجوبه بين المسلمين، فذهب علمائنا أجمع إلى وجوبه في الركعة الأخيرة من كلّ صلاة، وفي الركعة الثانية من الثلاثية والرابعة، ووافقنا على ذلك الليث بن سعد، وإسحاق، وأبو ثور، وداود.

ولكن المحكّي عن الشافعي، ومالك، وأبي حنيفة، أن التشهد الأول سنة، كما أن المحكّي عن الأخيرين والثوري، استحباب التشهد الأخير أيضاً، إلا أن أبا حنيفة يقول: الجلوس في الثاني قدر التشهد واجب، وأمّا الشافعي فيقول بوجوب التشهد الأخير، وهو الذي يتعقّبه السلام، وبه قال عمر، وابنه، وأبو مسعود، والحسن البصري، وأحمد^(٢).

(١) سنن البيهقي ٢: ١٤٢؛ صحيح البخاري ١: ٢٢٥ ب ١٤٥، ح ٨٢٨؛ سنن النسائي ٢: ٢٥٣ ح ١١٥٩.

(٢) الخلاف ١: ٣٦٤ مسألة ١٢١، وص ٣٦٧ مسألة ١٢٦؛ الإلتصار: ١٥١؛ المعتمد ٢: ٢٢١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٢٧؛

المجموع ٣: ٤٤٩ و ٤٥٠ - ٤٦٢؛ المغني لابن قدامة ١: ٦٠٦ و ٦١٣؛ الشرح الكبير ١: ٦٣٤.

والدليل على ما ذكرنا من وجوبه مطلقاً - مضافاً إلى استمرار عمل النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام - الأخبار المأثورة عنهم التي هي أكثر من أن تحصى^(١)، كما أن الجلوس بقدر التشهد أيضاً كذلك، إلا أنه حيث إن التشهد في نظر المتشركة كأنه عبارة عن مجموع الجلوس، والذكر الذي يقال في حاله، فلا يعدون الجلوس واجباً مستقلاً، مع أن التشهد ليس إلا الشهادتين والجلوس واجب آخر.

كيفية التشهد

وأما كيفية التشهد فأدنى التشهد عند الإمامية عبارة عن الشهادتين، والصلاة على النبي وآله^(٢)، وقال الشافعي: يجب خمس كلمات أن يقول: التحيات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله^(٣).

ويدفع وجوب التحيات مضافاً إلى الأصل رواية محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: قلت: قول العبد: التحيات لله والصلوات الطيبات لله؟ قال: «هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربه»^(٤). وأيضاً لو وجب لكان متواتراً مع عموم البلوى، وأما التسليم فهو مخرج عن الصلاة، فلا يجوز تقديمه على التشهد.

هذا، وأما أفضل التشهد وأكمله فقد وقع الاختلاف فيه أيضاً بين أرباب المذاهب، والأفضل عند الإمامية هو ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام من الرواية الطويلة المذكورة في الوسائل في الباب الثالث من أبواب التشهد^(٥) فراجع.

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣-٣٩٨. أبواب التشهد ب ٣ و ٤.

(٢) الخلاف ١: ٣٧٢ مسألة ١٣١؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠ مسألة ٢٩٢؛ المعبر ٢: ٢٢٢؛ المنتهى ١: ٢٩٣.

(٣) الآم ١: ١١٨؛ المجموع ٣: ٤٥٨-٤٥٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠ مسألة ٢٩٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٩؛ الاستبصار ١: ٣٤٢ ح ١٢٨٩؛ الوسائل ٦: ٣٩٧. أبواب التشهد ب ٤ ح ٤.

(٥) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

وأما الأفضل عند سائر المذاهب فيعلم بمراجعة كتاب الخلاف وغيره^(١).
إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في وجوب الشهادتين بعد الركعة الثانية والأخيرة^(٢)، وأما خبر حبيب الخثعمي عن أبي جعفر عليه السلام أنّه يقول: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله أجزأه»^(٣). فالظاهر أنّ المراد به هو كفاية حمد الله تعالى في العمل بالوظيفة الاستحبابية، في مقابل الأدعية والتحيّات الطويلة، وإلا فنّ الواضح باعتبار اطلاق التشهد على الأذكار التي تقرأ بعد الركعة الثانية والأخيرة من زمن النبي صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا، أنّ المعتبر هو ما يصدق عليه هذا العنوان وهو الشهادتان: الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة.

ولا يعارض ما ذكرنا من وجوب الشهادتين في الركعة الثانية، ما عن الشيخ في الصحيح عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الأولتين؟ قال: «أن تقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له». قلت: فما يجزي من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: «الشهادتان»^(٤). وذلك لكون الرواية في غاية الشذوذ، بحيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب العمل على طبقها والفتوى بمضمونها.

نعم، حكى في الذكرى عن الجعفي في الفاخر، أنّه عمل على طبق الرواية. وذهب إلى اجتزاء شهادة واحدة في التشهد الأول^(٥)، ولكن هذا لا يخرجها عن الشذوذ، خصوصاً بعد كون العامل بها بعيداً عن المجامع العلميّة، لأنّه كان مقيماً

(١) الخلاف ١: ٣٦٨؛ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٣٧؛ المعتمد ٢: ٢٢٣-٢٢٤.

(٢) الخلاف ١: ٣٧٢ مسألة ١٣١؛ الفقيه ٨٠: تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٠ مسألة ٢٩٢.

(٣) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٦؛ الاستبصار ١: ٣٤١ ح ١٢٨٦؛ الوسائل ٦: ٣٩٩. أبواب التشهد ب ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٠٠ ح ٣٧٤؛ الاستبصار ١: ٣٤١ ح ١٢٨٤؛ الوسائل ٦: ٣٩٦. أبواب التشهد ب ح ١.

(٥) الذكرى ٣: ٤٢٠.

بمصر، وصنّف الفاخر فيه أيضاً.

وبالجملة: فلا إشكال في وجوب الشهادتين في الركعة الثانية أيضاً كالأخيرة. وحينئذ يقع الكلام في كيفية التشهد، وأنه هل يجزي مطلق الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة بآية صورة وقعتا، أو يلزم أن تكونا على النحو المتعارف، وهي الشهادة بالوحدانية، مع زيادة «وحده لا شريك له» الموجبة لتأكدها، والشهادة بالرسالة المشتملة على الشهادة بالعبودية أيضاً، بأن يقول: أشهد أن محمداً عبده ورسوله؟

والتحقيق أن يقال: إن إضافة «وحده لا شريك له» لا مدخل لها في تحقق الشهادة بالوحدانية، ضرورة أن هذه الزيادة لا توجب إلا تأكيد تلك الشهادة، كما أن إضافة «عبده» في الشهادة بالرسالة لا مدخل لها فيها أصلاً، ولا يوجب تأكيداً أيضاً.

وحينئذ فما ورد في الأخبار الكثيرة من أنه يجزي في التشهد الشهادتان، أو أنه إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته^(١)، لا يدل على أزيد من الشهادة بالوحدانية، والشهادة بالرسالة، بأي نحو تحققنا، ويدل على الاكتفاء بذلك خبر الحسن بن الجهم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل صلى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ فلا يعيد، وإن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد»^(٢).

هذا، ولكن يمكن أن يقال بانصراف الشهادتين الواردتين في تلك الأخبار إلى النحو المتعارف بين الناس في مقام العمل، ورواية الحسن لا تنافي ذلك، لأنها

(١) الوسائل ٦: ٣٩٧ و ٣٩٨. أبواب التشهد ب ٤ ح ٢ و ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٤ ح ١٤٦٧ و ج ١: ٢٠٥ ح ٥٩٦: الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١: الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع

الصلاة ب ١ ح ٦.

مسوقة لبيان حكم آخر، وهو صحة الصلاة إذا وقع الحدث بعد التشهد، وبطلانها إذا وقع قبله، فلا يستفاد منها كفاية مجرد الشهادة بالوحدانية، والشهادة بالرسالة. ويؤيد عدم الاجتزاء بذلك صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: التشهد في الصلاة؟ قال: مرتين. قال: قلت: وكيف مرتين؟ قال: «إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ثم تنصرف»^(١).

ولكن الرواية في غاية الاضطراب، لأنه لا يكون السؤال عن مجرد التشهد في الصلاة سؤالاً تاماً، بل يحتاج إلى ضمنية، فيحتمل أن يكون مقصوده السؤال عن أصل وجوب التشهد في الصلاة، ويحتمل أن يكون المراد السؤال عن كيفية التشهد، وإنه هل تكفي شهادة واحدة، أو أنه تجب الشهادتان؟ كما أنه يحتمل أن يكون غرضه السؤال عن وجوبه مرة أو مرتين.

ولا يخفى أن ظاهر كلمة مرتين الواردة في الجواب هو الدفعتان في مقابل دفعة واحدة، فينطبق على السؤال على النحو الأخير، ويبعد أن يكون المقصود بهما الشهادتين في مقابل شهادة واحدة، حتى ينطبق على السؤال على النحو الثاني. ثم إن سؤاله ثانياً المشتغل على قوله: «وكيف مرتين» مضطرب أيضاً، فإن الجمع بين كلمة مرتين وكلمة كيف مما لا وجه له، إلا أن يكون غرضه أن التشهد الذي حكم بوجوبه مرتين ما كلفيته؟ فينطبق الجواب عليه بعد حمله على التشهد الأخير بقرينة قوله: «ثم تنصرف».

وكيف كان، فالرواية مضطربة جداً، والانصاف أن رفع اليد عن ظاهر الأخبار الدالة على الاجتزاء بمطلق الشهادتين مشكل، خصوصاً بعدما عرفت من

(١) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٩؛ الاستبصار ١: ٣٤٢ ح ١٢٨٩؛ الوسائل ٦: ٣٩٧. أبواب التشهد ب ٤ ح ٤.

عدم مدخلية الزياتين في حقيقة الشهادة بالوحدانية، والشهادة بالرسالة، كما أن الفتوى بكفايتها مطلقاً أيضاً كذلك، فالأحوط الذي لا يجوز تركه هو مراعاة النحو المتعارف بين الناس في كيفية التشهد.

ويجب بعد الشهادتين الصلاة على النبي وآله، والظاهر أنه لا خلاف فيه، بل حكي عن غير واحد دعوى الإجماع عليه^(١)، ولكن خالفنا في ذلك جمهور العامة، فإن المحكي عن أبي حنيفة ومالك أنها استحبوا الصلاة على النبي ﷺ، ولكن ذهب الشافعي إلى وجوبه في خصوص التشهد الأخير^(٢)، هذا في الصلاة على النبي ﷺ، وأما الصلاة على آله فلم يقل بوجوبها من العامة إلا البويحي من أصحاب الشافعي، وأحمد في إحدى الروايتين، وقال الشافعي: إنه يستحب^(٣).

ويدل على ما ذكرنا - مضافاً إلى الإجماع والأخبار الواردة من طرق الإمامية^(٤) - ما ذكره في المعبر، من أنهم رَوَوْا عن عائشة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقبل صلاة إلا بطهور وبالصلاة علي».. ورووه عن فضالة بن عبيد الأنصاري عن النبي ﷺ قال: «إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه عز وجل والثناء عليه، ثم ليصل على النبي ﷺ»^(٥)، وروى كعب بن عجرة قال: كان

(١) الفتن: ٨٠: الخلاف ١: ٣٧٣ مسألة ١٣٢: المسائل الناصريات: ٢٢٨ - ٢٢٩: تذكرة الفقهاء ٣: ٢٢٢ مسألة ٢٩٣: المنهجي ١: ٢٩٣: جامع المقاصد ٢: ٣١٩: مستند الشيعة ٥: ٣٢٩: جواهر الكلام ١٠: ٢٥٣: المعبر ٢: ٢٢٦: كشف اللثام ٤: ١١٩: الذكرى ٣: ٤٠٦.

(٢) المجموع ٣: ٤٦٥ و ٤٦٧: المغني لابن قدامة ١: ٦١٤: الشرح الكبير ١: ٦١٣ - ٦١٤: تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٢ مسألة ٢٩٣.

(٣) المجموع ٣: ٤٦٥: المغني لابن قدامة ١: ٦١٦: الشرح الكبير ١: ٦١٦: المعبر ٢: ٢٢٧: تذكرة الفقهاء ٣: ٢٣٣ مسألة ٢٩٤.

(٤) راجع الوسائل ٦: ٤٠٧ أبواب التشهد ب ١٠.

(٥) سنن البيهقي ٢: ١٤٧.

رسول الله ﷺ يقول في صلاته: «اللهم صلّ على محمد وآل محمد كما صليت على إبراهيم إنّك حميدٌ مجيدٌ»^(١)، وروى جابر الجعفي عن أبي جعفر، عن ابن مسعود الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاة ولم يصل فيها عليّ وعلى أهل بيتي لم تقبل منه»^(٢).^(٣)

ويدلّ على وجوب الصلاة على النبي ﷺ الآية الشريفة الآمرة^(٤) بالصلاة عليه، بضميمة الإجماع على عدم وجوب الصلاة عليه في غير حال الصلاة، وعلى عدم وجوبها في حالها في غير التشهد أيضاً، فالإجماع يكون مقيداً للآية لا أنّه يوجب صرف الأمر الظاهر في الوجوب عن ظاهره، والحمل على الاستحباب، إذ لا وجه للحمل عليه مع عدم الدليل على جواز الترك في حال الصلاة أيضاً، مضافاً إلى وجود الدليل على الوجوب كالإجماع، والأخبار التي منها موثقة عبد الملك بن عمرو الأحول عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «التشهد في الركعتين الأولتين الحمد لله أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، اللهم صلّ على محمد وآل محمد، وتقبل شفاعته وارفع درجته»^(٥). واشتأها على ما قام الدليل على عدم وجوبه لا يضر بالاستدلال بها على الوجوب، بالنسبة إلى ما لم يقم الدليل على عدم وجوبه كما هو واضح.

وبالجملة: فالإشكال في وجوب الصلاة على النبي وآله مما لا ينبغي أن يصغى إليه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الواجب بعد الركعة الثانية والأخيرة، هو

(١) سنن البيهقي ٢: ١٤٧؛ سنن أبي داود ١: ٢٥٧؛ ح ٩٧٦ و ٩٧٨.

(٢) سنن الدارقطني ١: ٢٨١؛ ح ١٣٢٨.

(٣) المعتمد ٢: ٢٢٦-٢٢٧.

(٤) الأحزاب: ٥٦.

(٥) التهذيب ٢: ٩٢؛ ح ٣٤٤؛ الوسائل ٦: ٣٩٣؛ أبواب التشهد ٣؛ ح ١.

الشهادتان والصلاة على النبي وآله، وأمّا باقي الأذكار فهي مستحبة، وأكملها ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١)، وأمّا السلام على النبي عليه السلام، وعلى الأنفس، والعباد الصالحين، كما في التحيّات المنقولة عن العامة ^(٢) على اختلافها، فلا يجوز أصلاً، لأنّه يوجب الخروج عن الصلاة كلّما تحقق فلا يجوز تقديمه على التشهد.

نسيان التشهد

لو نسي التشهد الأول، ولم يتذكّر إلّا بعد القيام، فإن كان ذلك قبل الركوع يجب عليه أن يرجع للتشهد، فيجلس ويتشهد ثم يأتي بما يترتب عليه من الأفعال ولا شيء عليه، وإن كان ذلك بعد الدخول في ركوع الركعة الثالثة، فليس له أن يرجع بل يتمّ الصلاة، وعليه قضاء التشهد وسجدتا السهو. ويدلّ على ما ذكرنا مضافاً إلى تطابق الفتاوى عليه ^(٣)، الروايات الكثيرة الواردة في المسألة.

منها: رواية فضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: في الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة ثم ينسى فيقوم قبل أن يجلس بينها، قال: «فليجلس ما لم يركع وقد تمّت صلاته، وإن لم يذكر حتّى ركع فليمض في صلاته، فإذا سلّم سجد سجدتين وهو جالس» ^(٤).

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

(٢) راجع ٢: ٢٨٦.

(٣) الفقيه: ١١٣: المهذب ١: ١٥٦: الخلاف ١: ٣٦٦ مسألة ١٢٤ وص ٤٥٢ مسألة ١٩٧: الكافي في الفقه: ١٤٩: السرائر ١: ٢٥٧: تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٩: جواهر الكلام ١١: ٢٨٤: كشف اللثام ٤: ٤٣٣.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٦ ح ٢: التهذيب ٢: ٣٤٥ ح ١٤٣١: الوسائل ٦: ٤٠٥. أبواب التشهد ب ٩ ح ١.

ومنها: رواية عليّ بن أبي حمزة البطائني الكوفي الواقفي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا قمت في الركعتين الأولتين ولم تتشهد فذكرت قبل أن تركع فاقعد فتشهد، وإن لم تذكر حتّى تركع فامض في صلاتك كما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيها، ثم تشهد التشهد الذي فاتك»^(١).

ومنها: رواية محمد بن عليّ الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد؟ قال: «يرجع فيتشهد»، قلت: أيسجد سجدي السهو؟ فقال: لا، ليس في هذا سجدتا السهو»^(٢). ولكنّها محمولة بقرينة سائر الروايات على ما إذا تذكر قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة.

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين من الظهر أو غيرها فلم تتشهد فيها، فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل أن تركع فاجلس فتشهد وقم فأتمّ صلاتك، فإن لم تذكر حتّى تركع فامض في صلاتك حتى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدي السهو بعد التسليم قبل أن تتكلّم»^(٣).

ومنها: رواية ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيها حتى يركع؟ فقال: «يتمّ صلاته ثم يسلم ويسجد سجدي السهو وهو جالس قبل أن يتكلّم»^(٤).

ومنها: رواية أبي بصير قال: سألت عن الرجل ينسى أن يتشهد؟ قال: «يسجد سجدتين يتشهد فيها»^(٥). هذا، ولكنّها محمولة على ما إذا تذكر ذلك بعد

(١) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٧؛ التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٣٠؛ الوسائل ٨: ٢٤٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٦ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢٢؛ الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ١٣٧٦؛ الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب التشهد ب ٩ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٨؛ التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٢٩؛ الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب التشهد ب ٩ ح ٣.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢٠ وج ٢: ١٥٩ ح ٦٢٤؛ الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ١٣٧٥؛ الوسائل ٦: ٤٠٢. أبواب التشهد

ب ٧ ح ٤.

(٥) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢١؛ الوسائل ٦: ٤٠٣. أبواب التشهد ب ٧ ح ٦.

الدخول في الركوع. إلى غير ذلك من الأخبار^(١).

ثم إنك عرفت أنّ الفتاوى متطابقة على وجوب قضاء التشهد، والإتيان بسجدي السهو معاً، فيما لو تذكر بعد الركوع، مع أنّ الروايات المتقدمة خالية عن الدلالة على وجوب القضاء، نعم يمكن أن يقال بدلالة رواية أبي بصير على ذلك، بناءً على أن يكون المراد بقوله: «يتشهد فيها» هو قضاء التشهد المنسي، لا التشهد الذي هو جزء من سجدي السهو.

ولكنها بعد ذلك تخالف الفتاوى أيضاً، من حيث أنّ مقتضى الرواية وجوب الإتيان بقضاء التشهد المنسي بعد السجدين للسهو، ومقتضى الفتاوى العكس، وإنه يجب أولاً بعد الفراغ من الصلاة قضاء التشهد، ثم الإتيان بالسجدين. فالرواية مخالفة للفتاوى على أيّ تقدير.

ومن هنا يظهر الإشكال في دلالة رواية علي بن أبي حمزة المتقدمة على وجوب قضاء التشهد، فاللازم أن يكون المراد بقوله: «ثم تشهد...»، هو تشهد السجدين، غاية الأمر أنه ينوي به التشهد الذي فاتته، وعليه فتكون أيضاً مخالفة للمشهور.

وكيف كان، فيستكشف من الفتاوى وجود نص معتبر مذكور في الجوامع الأولى، دالّ على هذا الحكم، غاية الأمر أنه لم يضبط في الجوامع الثانوية التي بأيدينا، والاستدلال على ذلك بإطلاق قوله ﷺ في صحيحة ابن سنان: «إذا نسيت شيئاً من الصلاة ركوعاً أو سجوداً أو تكبيراً ثم ذكرت فاقض الذي فاتك سهواً»^(٢) وقوله ﷺ في صحيحة حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن

(١) راجع الوسائل ٦: ٤٠١ الباب ٧.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٧؛ التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٠؛ الوسائل ٨: ٢٣٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣

ح ٧ وص ٢٤٤ ب ٢٦ ح ١.

رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك؟ قال: «يقضي ذلك بعينه»، فقلت: أيعيد الصلاة؟ فقال: «لا»^(١). ممّا لا يتمّ بعد وضوح عدم إمكان الالتزام بهذا العموم، خصوصاً بعد عدم إمكان الالتزام به في موردهما كما لا يخفى، هذا كله في التشهد الأول.

وأما لو نسي التشهد الأخير، فيمكن أن يستفاد حكمه من بعض الروايات: منها: رواية محمد بن علي الحلبي المتقدمة الشاملة باطلاقها لما إذا نسي التشهد الأخير.

ومنها: إطلاق رواية أبي بصير المتقدمة.

ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام، في الرجل يفرغ من صلاته وقد نسي التشهد حتى ينصرف فقال: «إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهد وإلا طلب مكاناً نظيفاً فتشهد فيه» وقال: «إنما التشهد سنة في الصلاة»^(٢).

هذا، والمراد من السنة هو ما ثبت وجوبه بالسنة مقابل الفرض، وهو ما ثبت وجوبه بالكتاب، لا السنة في مقابل الوجوب، وذكره إنما هو بملاحظة أنّه حيث يكون التشهد سنة، فلا يلزم من الإخلال به سهواً بطلان الصلاة، ويمكن أن يقال: بدلالة هذه الرواية على وجوب قضاء التشهد، فيما إذا نسي التشهد الأول لإطلاقها من حيث نسيان التشهد.

ومنها: رواية عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنّه قال: بسم الله فقط فقد جازت صلاته، وإن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة»^(٣). ولكن هذه الرواية بمعناها الظاهر غير معمول بها، فلا اعتبار بها، وأما

(١) التهذيب ٢: ١٥٠ ح ٥٨٨؛ الوسائل ٨: ٢٠٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٧ ح ٦١٧؛ الوسائل ٦: ٤٠١. أبواب التشهد ب ٧ ح ٢.

(٣) الإستبصار ١: ٣٤٣ ح ١٢٩٣؛ وص ٣٧٩ ح ١٤٣٧؛ التهذيب ٢: ١٩٢ ح ٧٥٨؛ الوسائل ٦: ٤٠٣. أبواب التشهد

الروايات المتقدمة فيستفاد من أكثرها الرجوع إلى التشهد ثم إعادة السلام، إذ لا يصدق نسيانه إلا مع الإتيان بالسلام.

وحينئذٍ فرجع ذلك إلى أن السلام لا يكون مفوّتاً محلّ التشهد، ولا يكون كالركن، حيث عرفت أنه لا مجال للعود مع الدخول فيه، فالأظهر وجوب الرجوع للتشهد، ويظهر ذلك من الشيخ في المبسوط، حيث قال: التشهد في الصلاة فرض واجب للأول والثاني في الثلاثية والرباعيات، وفي كلّ ركعتين في باقي الصلوات، فمن تركها أو واحداً منها متعمداً فلا صلاة له، ومن تركها أو واحداً منها ناسياً حتى فرغ من الصلاة قضاها بعد التسليم، وأعاد التسليم بعد التشهد الأخير، فإن ترك التشهد الأول قضاها، وليس عليه تسليم بعده^(١). انتهى.

والمراد بقوله: «قضاها» ليس هو القضاء المصطلح، حتى لا يناسب مع إعادة التسليم بعد التشهد الأخير، بل المراد به هو مجرد الإتيان به، لكنّه ينافي ذلك ما ذكره في موضع آخر من المبسوط حيث قال: ومن نسي التشهد الأخير حتى يسلم قضاها بعد التسليم أي وقت كان^(٢). انتهى.

وحينئذٍ فقتضى الاحتياط الإتيان بالتشهد، لا بنية الأداء، ولا القضاء، ثم التسليم، وإن كان يظهر من غيره كالسيد في جمل العلم والعمل، وابن البراج في شرحه، وجوب الرجوع والإعادة^(٣).

(١) المبسوط ١: ١١٥.

(٢) المبسوط ١: ١٢٢.

(٣) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦: المهدّب ١: ١٥٦.

الثامن من أفعال الصلاة : التسليم

الجهة الأولى: التسليم في آخر الصلاة

لا إشكال في استمرار عمل المسلمين على التسليم في آخر الصلاة، ولا فرق في ذلك بين الإمامية وغيرهم، كما يستشعر بل يستظهر ذلك من الأخبار الكثيرة الواردة في الأبواب المتفرقة، كبعض الأخبار الواردة في حكم الشك في الركعتين الأخيرتين^(١)، وفي نسيان التشهد^(٢) كما عرفت، وفي قضاء الصلوات الفائتة^(٣)، وفي تقديم سجود السهو عليه أو تأخيره عنه^(٤)، وفي غير ذلك من الموارد الكثيرة

(٢ و١) راجع الوسائل ٨: ٢١٢. أبواب الخلل. ب. ٨ ح ١ و ٣ و ص ٢٤٥ ب ٢٦ ح ٤ و ٥؛ وج ٦ ص ٤٠٢ - ٤٠٣، ٤٠٤.

أبواب التشهد ب ٧ ح ٢ و ٤ و ٨.

(٣) الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

(٤) راجع الوسائل ٨: ٢٠٧ أبواب الخلل ب ٥.

التي لا يبقى للنظر فيها الارتياح في كون التسليم في آخر الصلاة أمراً مفروغاً عنه بين الإمامية في مقام العمل .

ومن المعلوم أنّ هذا النحو من الاستمرار، أي استمرار المسلمين في مقام العمل، يكشف عن مداومة النبي ﷺ على ذلك .

وبالجملة: فاستقرار عمل النبي ﷺ والمسلمين بعده ممّا لا يكاد يمكن إنكاره .

الجهة الثانية: صيغة التسليم

إنّ لكيفية التسليم ثلاث صيغ معروفة بين العامة والخاصة، وقد عرفت أنّ الأوليين منها داخلتان في تحيّات التشهد عندهم، بل عن الشافعي وجوبها كوجوب قول التحيّات لله^(١)، ولكن ظاهرهم الاتفاق على الإتيان بهما قبل الشهادتين، والصلاة على النبي وآله^(٢)، وقد ظهر لك^(٣) أنّ ذلك يوجب الخروج عن الصلاة عند الإمامية .

والظاهر أنّ التسليم عندهم^(٤) هي الصيغة الأخيرة المعروفة، كما أنّه ربما يستفاد ذلك من رواية أبي بصير الطويلة المشتملة على تحيّات التشهد، على النحو الأكمل، حيث إنّ قال فيها بعد ذكر التحيّات المتضمّنة لقول السلام عليك أيّها النبي... والسلام علينا وعلى...: «ثمّ تسلّم»^(٥)، فإنّ ظاهرها أنّ التسليم ليس

(١-٣) راجع ٢: ٢٨٦.

(٤) المجموع ٢: ٤٧٥ - ٤٧٦: المغني لابن قدامة ١: ٦٢٦: الشرح الكبير ١: ٦٢٦: تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٥ مسألة ٣٠١.

(٥) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧٣: الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

هي الصغيتين الأوليين، بل هما من تحيات التشهد، غاية الأمر أن محلّهما إنما هو بعده.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّه لا إشكال في أن صيغة التسليم الأولى لا تكون تسليمًا مخرجاً عن الصلاة، كما أنّه لا إشكال في استحبابه وعدم وجوبه، إنما الكلام في الصغيتين الأخيرتين، وإنّه هل يتحقق الخروج بالأخيرة منها فقط، أو بمجموعهما، أو بكلّ واحدة منهما؟ وجوه.

والتتبع في الروايات يقضي بكون المراد بالتسليم المعتبر في صحة الصلاة هو خصوص الصيغة الأخيرة، وهي قول السلام عليكم.
منها: رواية أبي بصير المتقدمة.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام الواردة في حكاية فعل رسول الله ﷺ وإتيانه بصلاة الخوف في غزوة ذات الرقاع المشتملة على قوله عليه السلام: «ثم استتم رسول الله ﷺ قائماً فصلّوا لأنفسهم ركعة، ثم سلّم بعضهم على بعض» - إلى أن قال: - «ثم جلس رسول الله ﷺ فتشهد ثم سلّم عليهم»^(١).

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام الواردة في كيفية صلاة الخوف أيضاً حيث قال عليه السلام: «يقوم الإمام وتجيء طائفة من أصحابه» - إلى أن قال: - «ثم يجلس الامام فيقومون هم فيصلّون ركعة أخرى ثم يسلم عليهم فينصرفون بتسليمه»^(٢).
ومنها: بعض الروايات الأخر الواردة في صلاة الخوف أيضاً^(٣).

(١) الفقيه ١: ٢٩٣ ح ١٣٣٧؛ الكافي ٣: ٤٥٦ ح ٢؛ التهذيب ٣: ١٧٢ ح ٣٨٠؛ الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاة الخوف والمطاردة ب ٢ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٤٥٥ ح ١؛ التهذيب ٣: ١٧١ ح ٣٧٩؛ المقنع ١: ١٣٠؛ الوسائل ٨: ٤٣٧. أبواب صلاة الخوف والمطاردة ب ٢ ح ٤.

(٣) راجع الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاة الخوف والمطاردة ب ٢.

ومنها: رواية المعراج المشتملة على بيان أفعال الصلاة المتضمنة لقوله ﷺ: «فقال لي - يعني جبرئيل - يا محمد: صلّ عليك وعلى أهل بيتك، فقلت: صلّى الله عليّ وعلى أهل بيتي وقد فعل، ثم التفت فإذا أنا بصفوف من الملائكة والنبيين والمرسلين، فقال لي: يا محمد سلّم، فقلت: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»^(١).

ومنها: بعض الروايات الواردة في كيفية تسليم المنفرد والإمام والمأموم، المذكورة في الوسائل في الباب الثاني من أبواب التسليم.

وبالجملة: فلا إشكال بل ولا خلاف بين المسلمين، في أنّ المراد من التسليم متى أطلق هو قول: السلام عليكم.

وحينئذ يقع الكلام في أنّ الصيغة الثانية، وهي السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، هل تكون مخرجة ومحلّلة لما حرّمته الصلاة أم لا؟ فنقول:

الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة:

منها: رواية الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كلّ ما ذكرت الله عزّ وجلّ والنبي ﷺ فهو من الصلاة، وإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت»^(٢).

ومنها: رواية أبي كهمس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الركعتين الأولى والثانية إذا جلست فيهما للتشهد فقلت وأنا جالس: السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، انصرف هو؟ قال: «لا، ولكن إذا قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو الانصراف»^(٣).

(١) علل الشرائع: ٣١٢ الباب ١، ح ١؛ الكافي: ٣: ٤٨٢ - ٤٨٥ ح ١؛ الوسائل: ٥: ٤٦٦. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١٠.

(٢) الكافي: ٣: ٣٣٧ ح ٦؛ التهذيب: ٢: ٣١٦ ح ١٢٩٣؛ الوسائل: ٦: ٤٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ١.

(٣) الفقيه: ١: ٢٢٩ ح ١٠١٤؛ التهذيب: ٢: ٣١٦ ح ١٢٩٢؛ السرائر: ٣: ٦٠٤؛ الوسائل: ٦: ٤٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ٢.

ومنها: رواية ميسرة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك وتعالى جدّك، وإنا هو شيء قالته الجنّ بجهالة فحكى الله عنهم، وقول الرجل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»^(١).

ومنها: مرسل الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربّك وتعالى جدّك، وهذا شيء قالته الجنّ بجهالة، فحكى الله عنها، وبقوله: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين يعني في التشهد الأول»^(٢).

ومنها: ما في عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «ولا يجوز أن تقول في التشهد الأول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، لأنّ تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت»^(٣).

ومنها: رواية أبي بصير الطويلة المشتملة على قوله عليه السلام: «ثم قل: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام على أنبياء الله ورسله، السلام على جبرئيل وميكائيل والملائكة المقرّبين، السلام على محمّد بن عبد الله خاتم النبيّين لا نبيّ بعده، والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ثم تسلم»^(٤).

ومنها: رواية أخرى لأبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا نسي الرجل أن يسلم فإذا ولّى وجهه عن القبلة وقال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته»^(٥).

ومنها: رواية ثالثة لأبي بصير أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً

(١) الخصال: ٥٠ ح ٥٩؛ الوسائل ٧: ٢٨٦. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٩ ح ١؛ وفي الوسائل «تعلية بن مُيَسَّر».

(٢) الفقيه ١: ٢٦١ ح ١١٩٠؛ الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٢.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣؛ الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣.

(٤) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

(٥) التهذيب ٢: ١٥٩ ح ٦٦٦؛ الوسائل ٦: ٤٢٣. أبواب التسليم ب ٣ ح ١.

فإنما التسليم أن تسلّم على النبي عليه وآله السلام، وتقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثم تؤذن القوم وتقول وأنت مستقبل القبلة: السلام عليكم، وكذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، مثل ما سلّمت وأنت إمام، فإذا كنت في جماعة فقل مثل ما قلت، وسلّم على من على يمينك وشمالك، فإن لم يكن على شمالك أحد فسلّم على الذين على يمينك، ولا تدع التسليم على يمينك إن يكن على شمالك أحد»^(١).

وينبغي أولاً بيان المراد مما ورد من أن تحريم الصلاة التكبير، وتحليلها التسليم^(٢)، فنقول: إنّه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد بكون التسليم محللاً، إنّه حيث يكون الشروع في الصلاة موجباً لحرمه قطعها، والإتيان بشيء مما ينافيها، فالتسليم الذي هو آخر أفعال الصلاة، يحلّل جميع ما حرّمته الصلاة بالحرمة التكوينية، لحصول الفراغ به عنها.

ولا يخفى أن هذا الوجه لا يكاد يجري في الصلاة النافلة، لأنّ قطعها والإتيان بالمنافيات في أثنائها، لا يكون محرّماً إجماعاً^(٣)، فلم يكن الشروع فيها موجباً للحرمة حتّى ترتفع بالتسليم.

ثانيهما: أن يكون المراد بتحليل التسليم هو التحليل الوضعي، بمعنى أن الإتيان به يوجب أن لا يكون فعل المنافيات مضراً بصحة الصلاة، ومانعاً عن انطباق عنوانها على المأتيّ به من الأفعال، في مقابل ما إذا وقع شيء منها في

(١) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٩؛ الاستبصار ١: ٣٤٧ ح ٣٠٧؛ الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٨.

(٢) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢٣؛ الفقيه ٣: ٢٣ ح ٦٨؛ الوسائل ٦: ٤١٥ و ٤١٧. أبواب التسليم ب ١ ح ٨ و ١.

(٣) نهاية الأحكام ١: ٥٢٢؛ قواعد الأحكام ١: ٢٨١؛ جامع المقاصد ٢: ٣٥٨؛ كشف اللثام ٤: ١٨٤؛ روض الجنان:

أثناء الصلاة.

وذلك إما لكون التسليم آخر أفعال الصلاة، حيث إن العمل إذا تحقق الفراغ منه، لا يكون الإتيان بما ينافيه حينئذٍ مضرّاً بتحقيقه، فكونه محللاً إنما هو لكونه آخر أفعال الصلاة، وإما لكون التسليم نظير ما به يتحقق الاحلال في الاحرام في الحج، أو العمرة.

فإن المصلي بمجرد دخوله في الصلاة يتحقق له الإحرام أيضاً، لا لمجرد حرمة الإتيان بالمنافيات عليه، بل لكون نفس الاحرام الذي هو أمر اعتباري، حاصلًا له في مقام الخضوع والخشوع في مقابل الحق جل وعلا، كلاحرام في باب الحج المنعقد: «لبيك...».

وحينئذٍ فكما أن الحلق والتقصير اللذين يتحقق بهما الاحلال، مع كونهما منافيين لحقيقة الاحرام، جعلاً محللين له، كذلك التسليم في آخر الصلاة يكون محللاً للاحرام الصغير المبتحقق في الصلاة، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، بل لكونه خارجاً عنها، منافياً لها.

ويؤيده أنه من كلام الآدميين ليس له مدخلة في حقيقة الصلاة الراجعة الى الخضوع والخشوع في مقابل الحق، وحينئذٍ يكون الإتيان بالتسليم كالإتيان بالحدث قبل التسليم وبعد التشهد، في منافاته لحقيقة الصلاة، ومرجع هذا الاحتمال الأخير إلى أن التسليم لكونه كلاماً آدمياً منافياً لحقيقة الصلاة، ولذا لو سلم في الأثناء تبطل صلاته، لأنه جعل التسليم محللاً لها، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، وبه يتحقق الفراغ منها، فيجوز الإتيان بالمنافيات حينئذٍ.

وبالجملة: فالمشابهة التامة المستحقة بين الاحرام الصغير، الذي يتحقق بالشروع في الصلاة، ويحصل التحلل منه بالفراغ منها، وبين الاحرام الكبير الموجود في الحج، التي لا تكون بين الحج وسائر العبادات، تقتضي أن يكون المحلل

فيهما على نحو واحد، وسنخ فارد.

فكما أن المحلل في إحرام الحج مع كونه منافياً لحقيقة الاحرام جعل محلاً له، فكذلك المحلل في الصلاة خصوصاً مع ما عرفت من عدم الملازمة بين الصلاة التي هي الخضوع والخشوع في مقابل المولى، وبين السلام الذي هو من كلام الآدميين، وقد عرفت أنه لا منافاة بين كونه آخر أفعال الصلاة، وبين كونه كلام الآدميين، ومحلاً لما حرّمه الدخول في الصلاة، ويؤيد ما ذكرنا، الأخبار الكثيرة الواردة في باب التسليم، المذكورة في الوسائل، وقد نقل أكثرها في الباب الأول من أبواب التسليم فراجع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن المراد بالتسليم الذي كان محلاً للنزاع بين القدماء من الأصحاب، في أنه هل يكون واجباً أو مستحباً، هي الصيغة الأخيرة، وهي «السلام عليكم»، ولم يكن في كتبهم ذكر من تحقّقه بالصيغة الثانية، وهي «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» أصلاً.

ولكن للشيخ رحمته الله في كتاب المبسوط عبارة، ربما يظهر منها خلاف ذلك، حيث قال: والسادس: التسليم، ففي أصحابنا من جعله فرضاً، وفيهم من جعله نفلاً، ثم قال: ومن قال من أصحابنا: إن التسليم سنّة، يقول إذا قال: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد خرج من الصلاة، ولا يجوز التلفّظ بذلك في التشهد الأول، ومن قال: إنّه فرض فبتسليمه واحدة يخرج من الصلاة، وينبغي أن ينوي بها ذلك والثانية ينوي بها السلام على الملائكة، أو على من في يساره^(١)، انتهى.

واستفاد المحقّق من هذه العبارة، أن الشيخ قائل بوجوب السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ويجعله آخر الصلاة، ويشير بالاستحباب إلى قوله: السلام

عليكم ورحمة الله وبركاته ، ولذا نسب إليه في المعتبر هذا القول^(١).
هذا ، ولكن يمكن أن يقال : بأنه لا يستفاد هذا الفتوى من كلام أحد من قدماء
الأصحاب ، لا من الذين كانوا متقدمين على الشيخ كالسيد المرتضى ، وأبي
الصلاح ، وابن أبي عقيل^(٢) ، ولا من المتأخرين عنه إلى زمان المحقق^(٣) ، فكلام
الشيخ مما لا شاهد له أصلاً.

مضافاً إلى إمكان المناقشة في استفادة ذلك من كلامه كما صرح به الشهيد في
الذكرى ، حيث قال : إن هذا - يعني عبارة الشيخ - تصرّح منه بما نقلناه عن المفيد ،
من أن السلام علينا سنة ومخرج^(٤).

هذا ، ولكن ظاهر العبارة يعطي ما استفاد منها المحقق ، وأسنده إلى الشيخ من
القول بوجوب «السلام علينا» ، لأنّ هذا القول لو كان مستحباً عند القائل
باستحباب التسليم ، لكان اللازم عدم لزوم الإتيان به ، وحينئذٍ فقد يؤتى وقد
يترك ، فيقع الإشكال في صورة الترك في المخرج عن الصلاة ، مع أنّ ظاهر العبارة أنّ
المخرج عند هذا القائل ، هو «السلام علينا» دائماً ، وهو لا ينطبق إلّا على القول
بوجوبه كما لا يخفى.

وبالجملة : فما ذكره الشيخ على تقدير كون المراد به ما استفاد منه المحقق ، ممّا لا
شاهد له في كلمات الأصحاب المتقدمين عليه ، والمتأخرين عنه إلى زمان المحقق ،
حيث إنّه ذهب إلى أنّه لا يخرج من الصلاة إلّا بأحد التسليمين ، إمّا السلام عليكم ،
أو السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، وبأيهما بدأ كان خارجاً من الصلاة ،

(١) المعتبر ٢ : ٢٣٤.

(٢) المسائل الناصريات : ٢١٢ مسألة ٨٢ : الكافي في الفقه : ١١٩ ، وحكاة عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢ :

١٧٤.

(٣) المراسم : ٦٩ : الغنية : ٨١ : المهذب ١ : ٩٥ : السرائر ١ : ٢٣١ : الوسيطة : ٩٦.

(٤) الذكرى ٣ : ٤٢٧.

وبصير الآخر مندوباً.

وكيف كان، فاللّازم ملاحظة الأخبار المتقدمة الواردة في المقام فنقول: أربع منها تدلّ على تحقق الانصراف، بقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، على اختلافها من حيث الاطلاق، وعدم التعرّض لخصوص التشهد الأول أو الثاني، أو التعرّض لخصوص التشهد الأول، فثلاث منها مطلقة، وهي رواية الحلبي، ورواية ميسرة، ومرسلة الصدوق، وواحدة منها واردة في خصوص التشهد الأول، وهي رواية أبي كهس^(١).

ولا يخفى أنّ تحقق الانصراف بهذا القول لا يدلّ على كونه محللاً، كصيغة السلام عليكم، لأنّ حصول الانصراف به إنّما هو لكونه من كلام الآدميين، ومنافياً للصلاة، ومن الواضح أنّه لو وقع في أثناء الصلاة شيء من المنافيات، تبطل الصلاة، ويتحقق الانصراف منها، وهذا لا يلزم اتصافها بالمحلّية لو وقعت في آخر الصلاة.

وبالجملة: فحصول الانصراف الراجع إلى بطلان الصلاة أمر، وكونه محللاً أمر آخر، فإنّ إيجاد ما به يتحقق الانصراف، يوجب بطلان الصلاة، فتجب إعادتها بعد ذلك، والمحلّ ما يوجب تحليل ما حرّمه الدخول في الصلاة، مع فرض صحتها، والذي يستفاد من هذه الروايات الأربع، هو الأمر الأول لا الثاني، والمقصود هو العكس كما هو غير خفيّ.

وأما رواية الفضل بن شاذان^(٢)، فظاهرها باعتبار تعليل النهي عن قول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين بقوله: تحليل الصلاة التسليم، وإن كان ربما

(١) الوسائل ٦: ٤٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ١ و ٢؛ وص ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٢؛ وج ٢٨٦. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٩ ح ١.

(٢) الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣.

يعطي أن هذا القول أيضاً من التسليم المحلل، فيكون مفادها كونه محلاً كصيغة السلام عليكم، إذا وقع في آخر الصلاة، إلا أنه باعتبار تحقق الانصراف بهذا القول إذا وقع في الأثناء، وحصول البطلان به ولو لم يكن محلاً، لما عرفت من كونه من كلام الآدميين، ومنافياً للصلاة.

يمكن أن يقال: بأنه لا يكون المقصود من الرواية بيان أنه أيضاً محلل كتسليم المحلل، بل المقصود التشبيه بالتسليم المحلل، فإنه أيضاً إذا وقع في أثناء الصلاة، يتحقق بسببه الانصراف منها، لكونه منافياً لها، ومن هذه الجهة جعل محلاً كما عرفت. وحينئذ فلا يستفاد من الرواية كونه أيضاً تسليماً محلاً فتدبر.

وأما روايات أبي بصير^(١)، فالأولى منها ظاهرة في أن السلام علينا لا يكون تسليماً أصلاً، كما أشرنا إليه سابقاً، فهي من أدلة القول بالخلاف. وأما الثانية منها فهي مضطربة، من جهة أن ظاهرها أنه مع نسيان السلام إذا ولى وجهه عن القبلة تتم صلاته، ففادها أن هذا القول إنما يفيد إذا ولى وجهه عن القبلة بعد التذكر، وهو كما ترى.

وأما الثالثة منها: فتشتمل على بيان أحكام جميع المكلفين، من الإمام، والمأموم، والمنفرد. أما الإمام، فتسليمه أن يسلم على النبي ﷺ، ويقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وينصرف بذلك من الصلاة، ثم يعلم القوم بذلك، بقوله: السلام عليكم. فالغرض منه إنما هو إيدان المأمومين بتمامية الصلاة، وحصول الفراغ منها.

وأما المصلي المنفرد، فسلامه إنما هو مثل سلام الإمام، غاية الأمر أنه حيث يكون منفرداً لا معنى للإيدان له بقوله: السلام عليكم.

(١) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب الشهد ب ٣ ح ٢ وص ٤٢٣ و ٤٢١. أبواب التسليم ب ٣ ح ١ وب ٢ ح ٨.

وأما المأموم المقتدي، فهو أيضاً يسلم مثل ما يسلم لو كان إماماً، ثم يسلم على من على يمينه وشماله بقوله: السلام عليكم، لو كان على شماله أحد، سواء كان على يمينه أحد أم لم يكن، أو على خصوص من على يمينه، لو لم يكن على شماله أحد.

وحينئذ فيستفاد من الرواية أن قول: السلام عليكم لا يكون محلاً وتسليماً أصلاً، بل إنما يقع مطلقاً خارجاً من الصلاة، ولا ارتباط له بها، غاية الأمر أنه لو كان واجباً يكون واجباً مستقلاً، ولو كان مستحباً يكون مستحباً كذلك، ويمكن أن يستفاد من الثاني التعبير عنه بالايذان كما لا يخفى.

وبالجملة: ففاد الرواية أن السلام المحلل إما خصوص السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ويكون السلام على النبي ﷺ مقدّمة له، وإما مجموع هذين التسليمين، أما «السلام عليكم» فلا يكون محلاً بوجه، وهذا كما ترى ممّا لم يقل به الإمامية، فالرواية معرض عنها، فلا يجوز الاستدلال بها.

مضافاً إلى أن الرواية تدلّ على أن السلام عليكم لا يكون من وظيفة المنفرد أصلاً، مع أنه خلاف ما صرح به الأصحاب^(١)، حتى القائلين بالاستحباب كالشيخ رحمه الله، فلا مجال للاعتماد على الرواية، ويمكن أن يقال: بأنّها لا تكون بصدّد بيان كيفية التسليم، والفرق بين الإمام والمأموم والمنفرد من هذه الجهة، بل هي بصدّد بيان التسليم من حيث الوحدة والتعدد، فيكون غرضها الفرق بين الإمام والمنفرد، وبين المأموم، بأنّها يسلمان تسليمة واحدة دونه، فإنه يسلم تسليمتين إن كان على شماله أحد، وتسليمة واحدة إن لم يكن على شماله أحد.

ولا ينافي ذلك ما في الرواية، من انقطاع الصلاة بعد السلام على النبي، و«السلام علينا» الظاهر في تماميتها، لما عرفت من أن السلام حيث كان مغائراً

(١) راجع مستند الشيعة ٥: ٣٥١ المسألة الثالثة؛ وكشف اللثام ٤: ١٣٠.

لحقيقة الصلاة، جعل محللاً لها، فلا منافاة بين توقّف التحلّل عليه، وبين كونه خارجاً عن حقيقة الصلاة، ولا يخفى أنّ الرواية أيضاً غير خالية عن الاضطراب وسوء التعبير، من حيث التعبير بكلمة الانقطاع وغيرها.

ثم إنّ هنا رواية أخرى، وهي رواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت له: إنّني أصلي بقوم، فقال: سلّم واحدة ولا تلتفت. قل: السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام عليكم^(١). ولا يخفى أنّ السؤال في غاية الاجمال، ولا يعلم المراد منه إلّا بقرينة الجواب.

فالمقصود منه هو السؤال عن تسليم الإمام الذي يصلي بقوم، فأجابه عليه بقوله: سلّم واحدة، وظاهره أنّه تجب تسليمة واحدة، خلافاً لمن يقول من العامة بوجوب تسليمتين^(٢)، كما أنّ المراد بقوله: «لا تلتفت» هو النهي عن الالتفات إلى اليمين واليسار، كما يقولون به أيضاً^(٣)، والتعرّض لكيفية التسليم في الذيل قرينة على أنّ مراد السائل هو السؤال عن التسليم كمّاً وكيفاً.

وكيف كان، فالرواية تدلّ بظاهرها على أنّ السلام إنّما هو قول السلام عليك.... والسلام عليكم، ولكن قد عرفت أنّ السلام على النبي ﷺ لا يكون سلاماً ولا جزءاً له، فهذه الرواية أيضاً لا تطابق الفتاوى.

وقد ظهر لك سابقاً أنّ صيغة التسليم عند العامة كانت منحصرة في الصيغة الأخيرة، وأمّا الصيغتان الأوليان فقد كانتا عندهم من تحيات التشهد، وكانوا يقولون باستحبابها قبل الشهادتين، نعم ذهب الشافعي إلى وجوبها قبلهما^(٤)،

(١) التهذيب ٣: ٤٨٠ ح ١٦٨؛ الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩.

(٢) المجموع ٣: ٤٨٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٤ مسألة ٣٠٠.

(٣) المغني لابن قدامة ١: ٦٢٤؛ الشرح الكبير ١: ٦٢٤؛ المجموع ٣: ٤٨٢.

(٤) راجع ٢: ٢٨٦.

ولم يكن فرق عندهم في ذلك بين التشهد الأول والأخير .
 وحينئذٍ فيظهر أن المقصود من الأخبار المتقدمة هو الرد عليهم ، بأن السلام علينا ... ، يوجب الانصراف في التشهد الأول ، وكذا في التشهد الأخير إذا وقع قبل الشهادتين ، كما كان ذلك مستمراً بينهما ، فلا يكون المقصود منها كونه أيضاً تسليماً محلاً ، إذا وقع في آخر الصلاة .
 ومقتضى الاحتياط في المقام هو العمل بما دلّ عليه خبر أبي بكر الحضرمي ، من الجمع بين السلام على النبي وبين السلام عليكم ، ولو فصل بينهما بالسلام علينا ... ، جاز ، ولكن الأخذ بالاحتياط يقتضي خلافه .

الجهة الثالثة : حكم التسليم من حيث الوجوب والاستحباب

إعلم أن ذلك كان محلّ الخلاف بين العامة ، فذهب الشافعي إلى أنه ركن ، ولا يخرج من الصلاة إلّا به ، ووافقه على ذلك الثوري ، وقال أبو حنيفة : الذي يخرج به من الصلاة أمر غير معيّن ، لأنّه يخرج به منها بأمر يحدثه ، وهو ما ينافيها من سلام ، أو كلام ، أو حدث من ربح ، أو بول ، ولكنّ السنّة أن يسلم ، لأنّ النبي ﷺ كان يخرج به منها^(١) .

وأما عند أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم ، فالمسألة أيضاً محلّ خلاف ، فالمحكّي عن السيد المرتضى في المسائل الناصرية ، وفي المسائل الحمديّة ، القول بوجوب التسليم ، يعني السلام عليكم ، وبه قال أبو الصلاح ، وسلار ، وابن أبي

(١) المجموع ٣ : ٤٨١ ؛ المحلّى ٣ : ٢٧٧ ؛ المغني لابن قدامة ١ : ٥٥١ ؛ الخلاف ١ : ٣٧٦ مسألة ١٣٤ ؛ المعتمد ٢ :

عقيل، وابن زهرة^(١)، وعن الشيخ في التهذيب، والاستبصار، والمبسوط، والمفيد في بعض كلماته، القول باستحبابه^(٢)، مع سبق السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وصرح العلامة في التذكرة والمختلف، بعدم وجوب التسليم مطلقاً^(٣)، ولم نجد مصرحاً بذلك غيره، واستدل عليه فيها بأمر:

الأول: أصالة براءة الذمة عن الوجوب، ولا يخفى أنه لا مجال للتشبهت بالأصل، فيما ثبت استقرار عمل النبي ﷺ على الإتيان به في الصلاة، كما نبهنا على ذلك مراراً، لأن رفع اليد عن مثل ذلك تمسكاً بقبح العقاب من غير بيان مما لا وجه له، بعد كون عمله ﷺ بياناً واضحاً، خصوصاً مع قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُوني أَصَلِّي»^(٤)، على ما رواه الجمهور.

وبالجملة: لو ثبت استقرار عمل النبي ﷺ على شيء كما في المقام، مع عدم الدليل على الاستحباب، لا يجوز نفي وجوبه بالأصل، إذ لا يحكم العقل بذلك أصلاً.

الثاني: إن النبي ﷺ لم يعلم الأعرابي التسليم^(٥)، ولو كان واجباً لبيته، لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

هذا، ولا يخفى أن الأعرابي لم يكن جاهلاً بكيفية الصلاة رأساً حتى كان محتاجاً إلى بيانها عليه، بل الظاهر أن النبي ﷺ علمه منها ما لم يكن يعلمه، فلعله كان عالماً بوجوب التسليم، فلم يعلمه النبي ﷺ لذلك.

(١) المسائل الناصريات: ٢٠٩؛ ونقله عن الحمدي وابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ١٧٤؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ المراسم: ٦٩؛ الفقيه: ٨١.

(٢) التهذيب ٢: ٣٢٠ ح ١٣٠٦؛ الاستبصار ١: ٣٤٦؛ المبسوط ١: ١١٥-١١٦؛ المقنعة: ١٣٩.

(٣) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٣ مسألة ٢٩٩؛ مختلف الشيعة ٢: ١٧٥.

(٤) سنن البيهقي ٢: ٣٤٥.

(٥) صحيح البخاري ١: ٢١٦ باب ١٢٢، ح ٧٩٣؛ سنن البيهقي ٢: ٣٧٢.

الثالث: قوله ﷺ «إنما صلاتنا هذه تكبير وقراءة وركوع وسجود» ولم يذكر التسليم، ولو كان واجباً لكان داخلاً في الصلاة، ولأنّ المأمور به إنما هو الصلاة، فالإتيان بمسماها يخرج المكلف عن العهدة^(١).

وفيه: أنّ التسليم على ما عرفت عبارة عما يكون منافياً لحقيقة الصلاة، غاية الأمر أنّه جعل محللاً كالحلق والتقصير في الاحرام وحينئذٍ فلا منافاة بين أن لا يكون من سنخ الصلاة التي حقيقتها الخضوع والخشوع في مقابل المعبود جلّ شأنه، وبين أن يكون واجباً ومخرجاً عنها كما هو واضح.

الرابع: إنّ أحد التسليمين ليس بواجب، فكذا الآخر. فساد هذا الدليل على طريقة الإمامية واضح.

الخامس: إنّ لو وجب التسليم لبطلت الصلاة بتخلّل الحدث الناقض للطهارة بين الصلاة على النبي وآله وبينه، والتالي باطل فالمقدّم مثله، أمّا الشرطية فظاهرة، لأنّ الحدث إذا وقع في الصلاة أبطلها إجماعاً، وأمّا بطلان التالي فللرواية^(٢). أقول: ما يدلّ على عدم بطلان الصلاة بتخلّل الحدث ووقوعه قبل التسليم روايتان:

الأولى: ما رواه أبان بن عثمان، عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ قال: سألته عن الرجل يصليّ ثم يجلس فيحدث قبل أن يسلم؟ قال: «تمّت صلاته»^(٣).

الثانية: ما رواه عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه في السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد. قال: ينصرف فليتوضأ فإن شاء رجع إلى المسجد وإن شاء ففي بيته وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثم

(١ و ٢) مختلف الشيعة ٢: ١٧٥؛ عوالي اللآلي ١: ٤٢١ ح ٩٧.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٠ ح ١٣٠٦؛ الاستبصار ١: ٣٤٥ ح ١٣٠١؛ الوسائل ٦: ٤٢٤. أبواب التسليم ب ٣ ح ٢.

يسلم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته». ورواه في الكافي بإسناده عن عمر بن أذينة مثله، إلا أنه قال: «وإن كان الحدث بعد التشهد»^(١). هذا، ولا يخفى أن المراد بالتسليم الذي أحدث الرجل قبله - كما في الرواية الأولى - هو «السلام عليكم»، لأنّه الظاهر من إطلاقه، خصوصاً بملاحظة ما عرفت ممّا من تعيّنه له، وأنّ الصيغة الثانية كالصيغة الأولى من تحيّات التشهد، وحينئذٍ فلا يستفاد من الرواية استحباب السلام مطلقاً، كما هو مراد المستدلّ، وكذا الرواية الثانية، فإنّها أيضاً لا تدلّ على ذلك، إذ لم يحرز كون الصادر هو كلمة بعد الشهادتين، حتّى تدلّ على عدم كون وقوع الحدث قبل التسليم مطلقاً مضراً بصحة الصلاة، بل يحتمل أن يكون الصادر هو كلمة «بعد التشهد»، كما في الطريق الآخر.

وحينئذٍ يكون المراد وقوع الحدث قبل الصيغة الأخيرة، لأنّ غيرها من تحيّات التشهد، كما كان المعروف بينهم، فلا دلالة لها أيضاً على استحباب التسليم مطلقاً.

ويمكن أن يجاب عمّا ذكرنا: بأنّ صيغة السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لا تخلو من أحد أمرين: إمّا أن تكون من تحيّات التشهد وآدابه، ولا تكون محللة ومخرجة، وإمّا أن تكون إحدى صيغتي التسليم، كصيغة «السلام عليكم»، فعلى الأول يصحّ ما ذكره العلامة من استحباب التسليم مطلقاً، لأنّ «السلام عليكم» يستفاد استحبابه من الرواية الدالة على عدم كون الحدث بعد التشهد وقبل التسليم مضراً بصحة الصلاة، وأمّا صيغة «السلام علينا»، فالمفروض إنّه من تحيّات التشهد وآدابه، ومنه يظهر صحة ما ذكره العلامة بناءً على الوجه الثاني أيضاً، فإنّ

(١) التهذيب ٢: ٣١٨ ح ١٣٠١؛ الاستبصار ١: ٤٠٢ ح ١٥٣٥؛ الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢؛ الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب

مفروض الرواية وقوع الحدث بعد التشهد، وقبل التسليم، فتدلّ على استحباب السلام بكلتا صيغتيه، فالرواية تدلّ على مطلوبه مطلقاً.

ثم إن بعض الأعاضل من المعاصرين - بعد حكمه بأن حمل الأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة، بوقوع الحدث بعد التشهد وقبل التسليم على وقوع الحدث بعد السلام الأول، وقبل السلام الأخير بعيد جداً - أفاد في وجه الجمع بين الأخبار الواردة في الباب التي بعضها يدلّ على وجوب التسليم، وبعضها على كونه محلاً، ومنها ما يدلّ على أنه إذا فرغ من التشهد الأخير تمتّ صلاته، ومنها ما يدلّ على أن الحدث بعد التشهد ليس مبطلاً للصلاة، ما ملخصه:

إن الذي يقوى في النظر في مقام الجمع، هو القول بوجوب السلام، وكونه محلاً، لكنّه خارج من أجزاء الصلاة، وجزء للمركّب المأمور به، وبعبارة أخرى، المأمور به مركّب من الصلاة وما هو خارج عنها، فلو لم يأت به عمداً لم يأت بالمأمور به، وإن جاء بتمام أجزاء الصلاة، وقبل التسليم لا يجوز له ارتكاب المحرّمات التي حرّمت على المصلّي عمداً، فإنّه مقتضى كونه محلاً.

وأما ارتكاب بعضها من غير اختيار فليس يبطل من جهة الأدلة، وبعضها الآخر مبطل، وإن كان من غير عمد كزيادة ركعة، أو ركوع، أو سجدة، كما أنّه قبل تمامية التشهد الأخير يكون بعض المنافيات مبطلاً مطلقاً كالحدث، وبعضها يكون مبطلاً إذا صدر عن عمد كالتكلم.

ومن الجائز أن تكون مانعية الحدث بنحو الإطلاق، إذا وقع في أثناء الصلاة لا بعدها، وقبل وجود المحلّ، وأما لو وقع بعد الصلاة من غير عمد فلا يكون مبطلاً، وإن كان قبل التسليم المحلّ، وبهذا يحصل الجمع بين الأخبار.

إن قلت: إن ما ذكرت لا يلائم ما يدلّ على أن آخر الصلاة التسليم، فإن الظاهر منه أنّه الجزء الأخير للصلاة، كما أن التكبير جزؤها الأول.

قلت: إطلاق آخر الشيء على ما ليس جزءاً له بل هو خارج عنه إطلاق شائع، وإن كان الظاهر من الأخبار المذكورة كونه جزءاً أخيراً من الصلاة، لكنّه لو جمع بينها وبين الأخبار الأخر، بالتصرّف في هذا الظاهر بنحو ما قلنا، ليس ذلك خارجاً عن الجمع العرفي^(١)، انتهى.

ويرد على ما ذكره، من أنّ الصلاة أحد جزئي المأمور به، والجزء الآخر التسليم، إنّ لو كان المراد أنّ هنا أمراً واحداً، تكون الصلاة بعض متعلّقه، ولا تكون الصلاة بنفسها متعلّقة للأمر مستقلّة، بل كانت متعلّقة لبعض الأمر الذي ينبسط على أجزاء متعلّقه.

فبرّد وضوح خلافه عند المستشرّعة، ضرورة أنّ الصلاة عندهم تكون مأموراً بها مستقلّة، فلا بدّ من أن يكون المراد أنّ هنا أمرين: أحدهما تعلّق بنفس الصلاة، وتكون هي تمام متعلّقه، والآخر تعلّق بالمركّب منها ومن السلام، فيتعلّق بعضه بالصلاة لانبساطه على أجزائه.

وحينئذ نقول: إنّ الأخبار الواردة في الباب ليست على أربع طوائف كما أفاده، بل هي على طائفتين: الأولى: ما يدلّ على أنّ التسليم محلّ للصلاة، والثانية: ما يدلّ على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم، لأنّ ما يدلّ على وجوبه لا يكون مغائراً لما يدلّ على كونه محللاً، كما أنّ ما يدلّ على تمامية الصلاة بالتشهد ليس مغائراً لما يدلّ على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم كما لا يخفى.

ثم إنّ الجمع بين الأخبار بالنحو الذي أفاده لا يستقيم، فإنّ القول بكون الحدث قبل التسليم غير مضرّ بالصلاة، لعدم وقوعه في أثنائها لتاميتها بالتشهد،

وإن كان موافقاً للأخبار الدالة على هذا المضمون، إلا أنه لا يلائم مع ما يدل على كون التسليم محللاً، لأن ظاهره باعتبار إضافة التحليل إلى الصلاة أنه ما لم يسلم يكون الإتيان بشيء من المنافيات مضرراً بالصلاة، وموجباً لبطلانها، فكيف يلائم ذلك مع القول بعدم كون الحدث قبل وجود المحلل مبطلاً كما هو ظاهر؟!

والحق في مقام الجمع بين الأخبار أن يقال: إنك عرفت أن اعتبار كون التسليم محللاً إنما هو لعدم كونه من سنخ الصلاة التي هي عبارة عن سنخ القراءة، والركوع، والسجود، كما عرفت في بعض الأخبار المتقدمة^(١)، لأنه من كلام الآدميين، ولا مناسبة بينه وبين التوجه إلى الخالق.

وبعبارة أخرى التسليم - باعتبار كونه منافياً لحقيقة الصلاة، ولذا تبطل لو وقع في أثنائها - جعل محللاً من الاحرام الصغير المبتحق بتكبيرة الاحرام الباقي إلى آخر الصلاة، ففي الحقيقة لا يكون من أجزاء الصلاة، لعدم كونه من سنخها، كما أنه ليس بخارج منها، لعدم وقوع التحلل بغيره.

وحينئذ فلا بأس في التعبير بتمامية الصلاة بعد التشهد، كما أنه يمكن أن لا يكون الحدث غير العمدي مضرراً بصحتها إذا وقع قبل التسليم، لبتحقق الفراغ من أجزاء الصلاة حقيقة، وإن توقّف التحلل على التسليم، لكونه مقتضى اتصافه بوصف المحللية للصلاة كما لا يخفى.

وربما يستدل على وجوب التسليم بما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»^(٢). والإشكال فيه من جهة الارسال لا يوجب القدح، بعد كون رواته من العامة مورداً للوثاقة، وبعد اشتهاار الاستدلال به، حتى يمتن لا يعمل بخبر الواحد، ولو

(١) الوسائل ٦: ٤١٧. أبواب التسليم ب ١ ح ١٠.

(٢) سنن ابن ماجه ١: ١٠١ ح ٢٧٥ و ٢٧٦.

كان مسنداً.

مضافاً إلى أنه مرويّ مسنداً من طريق الإمامية أيضاً^(١)، كما أن الإشكال فيه من حيث الدلالة مندفع بظهور الرواية في انحصار التحليل في التسليم، كما هو المتفاهم منها بنظر العرف، والوجه فيه إما أن التسليم حيث وقع خبراً فلا يجوز أن يكون أخصّ، فلا بدّ من أن يكون مساوياً أو أعمّ، وإما أنه مبتدأ مؤخر، والتسليم خبر مقدّم، لأنه عارض للتسليم لا العكس، ومن المعلوم أن تقديم الخبر يفيد الحصر. وبالجملّة: لا مجال للمناقشة فيها؛ لا من حيث السند، ولا من حيث الدلالة. ثم إنه ذكر السيد المرتضى رحمته الله في الناصريّات في جملة الأدلة على وجوب السلام وردّ من يقول بعدم الوجوب كلاماً هذا لفظه:

ومما يجوز الاستدلال به على من خالف من أصحابنا في وجوب التسليم، أن يقال: قد ثبت بلا خلاف وجوب الخروج من الصلاة، كما ثبت وجوب الدخول فيها، فإن لم يقف الخروج هاهنا على السلام دون غيره، جاز أن يخرج بغيره من الأفعال المنافية للصلاة كما يقول أبو حنيفة، وأصحابنا لا يجوزون ذلك، فثبت وجوب السلام^(٢)، انتهى.

أقول: لا يخفى أن المركب مادام لم يتحقق أجزاءه بأجمعها، لا يكون متحققاً أصلاً، وإذا حصلت يوجد ثم ينعدم، ولا يتوقّف انعدامه على الخروج منه بشيء آخر، بل يكفي في ذلك مجرد الفراغ من أجزائه، وحينئذٍ فما ذكره من أن الخروج من الصلاة واجب كالدخول فيها، لا يتم لو كانت الصلاة عبارة عن نفس الأقوال

(١) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، وفيه: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «افتتاح الصلاة الوضوء...»؛ والفقهاء ١: ٢٣ ح ٦٨، وفيه: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «افتتاح الصلاة الوضوء...»؛ الوسائل ٦: ١٥ و

٤١٧، أبواب التسليم ب ١ ح ٨ و ٨.

(٢) المسائل الناصريّات: ٢١٣ مسألة ٨٢.

والأفعال المعهودة المعلومة، إذ مادام لم يتحقق تلك الأفعال والأقوال لا تتحقق الصلاة، فلا يصدق الدخول فيها، كما أنه إذا تحققت بأجمعها تحصل ثم تنعدم، فلا يتوقف الخروج منها على شيء.

وبالجملة: فالتعبير بالدخول والخروج والتكليف بهما لا يصح، لو كانت الصلاة عبارة عما ذكرنا، نعم يتم ذلك لو كانت عبارة عن التوجه إلى الخالق، والخضوع، والخشوع، في مقابله الذي هو أمر يتحقق بمجرد التكبير الذي هو إحرام للصلاة، ويستمر إلى أن يتحقق الفراغ منها بالتسليم الذي به يحصل التحلل من إحرامها، كحصوله في إحرام الحج والعمرة بالحلق أو التقصير.

وحينئذ فيصح التكليف بالخروج منها، إذ هي باقية مادام لم يحصل التحلل منها بالإتيان بشيء من المنافيات، فما أفاده السيد^(١) يؤيد ما ذكرنا في معنى كون السلام محللاً كما عرفت.

فروع

الفرع الأول: نسيان التسليم

إذ انسي التسليم، فذكر بعد الإتيان بشيء من المنافيات مطلقاً عمداً أو سهواً، أو بعد فوت الموالاة ولولم يأت بشيء من المنافيات، فهل تصح صلاته أم لا؟ وجهان. من أن مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة...»^(١)، عدم بطلانها إلا من ناحية الإخلال بشيء من الأمور الخمسة المذكورة فيه، والتسليم ليس منها، فلا تجب إعادتها من جهة الإخلال به.

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

ومن أن بطلان الصلاة ليس من جهة ترك التسليم، بل من جهة الإتيان بالمنافي في أثناء الصلاة، والمفروض كونه منافياً مطلقاً ولو صدر سهواً.

هذا، ولا يخفى أن وقوعه في أثناء الصلاة متوقف على عدم سقوط السلام عن الجزئية، وإلا فالمنافي قد وقع بعد الصلاة، لا في أثناءها، فلا استدلال لعدم السقوط بوقوع المنافي في الأثناء إنما يصير على وجه دائر.

والتحقيق في المقام أن يقال: إنَّ للمسألة صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا سهى عن التسليم، واستمرَّ سهوه إلى أن فات بسببه الموالة، بحيث لا يمكن إلحاق السلام الذي هو الجزء الآخر للصلاة بباقي الأجزاء، فعدم صلاحية الحقوق بها ليس لوقوع مثل الحدث بينه وبينها، بل لأجل فوات الموالات المعتبرة عرفاً في الصلاة بالنسبة إلى أجزائها.

الصورة الثانية: ما إذا سهى عن التسليم، وأتى بشيء من المنافيات كالاستدبار ونحوه، بحيث لا يمكن إلحاق السلام بباقي الأجزاء، لوقوع المنافي بينهما لافوات الموالات.

ففي الصورة الأولى: لا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها، لأنَّ المفروض أن ما صار سبباً لعدم إمكان إلحاق السلام بباقي الأجزاء، هو السهو عن التسليم فقط، لا هو مع أمر آخر، وحديث «لا تعاد» يدل على عدم وجوب الإعادة، من جهة الإخلال بشيء من أجزاء الصلاة، أو شرائطها، غير الخمسة المذكورة فيه، إذا كان ذلك سهواً، فيدل على عدم وجوب الإعادة في المقام.

وأما الصورة الثانية: فيشكل الحكم بالصحة فيها، لأنَّ الإخلال بالتسليم لم يكن مسبباً عن السهو عنه فقط، بل عنه وعن الإتيان بالمنافي، لأنَّه صار سبباً لعدم إمكان لحوقه بباقي الأجزاء، وإلا فلو فرض عدم كونه منافياً لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه واتصافه بمجزئته للصلاة، لعدم استمرار سهوه إلى حدِّ فوت

المولات كما هو المفروض .

وحينئذٍ فليس هنا ما يدلّ على سقوط التسليم عن الجزئية حتّى يقال بأنّ مقتضاه وقوع المنافي بعد الصلاة، لا في أثناءها، فالظاهر البطلان ووجوب الإعادة .

ثمّ إنّّه قد يقال في وجه البطلان في هذه الصورة: إنّّه لا إشكال في أنّ جزئية السلام إنّما ترتفع بعد فعل المنافي، إذ قبل وقوعه يجب عليه التسليم قطعاً، ولازم ذلك وقوع المنافي في أثناء الصلاة، فتبطل الصلاة من جهته، لأنّ المفروض إنّّه مناف مطلقاً عمداً وسهواً .

وأجاب عنه بعض الأعاضل من المعاصرين في كتاب صلاته بما هذا لفظه :
لا معنى لإسقاط الجزئية بعد عدم إمكان التدارك، نعم يمكن العفو والاعراض، وتقبل الناقص مكان التام، ولو فرضنا أنّ مقتضى قولهم: «لا تعاد»، جعل المركب الناقص في حق الساهي كما هو الظاهر منه، وفرغنا عن إمكان ذلك عقلاً، كما قرّر في الأصول، فاللّازم أنّ الجزئية تكون ساقطة في حق من سهو عنه، ويستمرّ سهوه في علم الله تعالى إلى مضيّ محلّ التدارك، فوقع الحدث بعد سهوه عن التسليم كاشف عن عدم كونه جزءاً من أوّل الأمر .

نعم لو قلنا بعدم إمكان تخصيص الساهي بتكليف، وحملنا قولهم عليه السلام: «لا تعاد» على العفو عمّا هو عليه، يمكن أن يقال: إنّ العفو إنّما ثبت هنا من حيث ترك التسليم، وأمّا من حيث وقوع المنافي المطلق في الأثناء فلا يدلّ على العفو، ولعلّ هذا هو منشأ الاحتياط بل الفتوى لسيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي رحمته الله في حاشية نجاة العباد^(١)، انتهى موضع الحاجة .

وأنت خير بأنّ السهو المقارن لإيقاع المنافي والسهو غير المقارن له، لا

(١) نجاة العباد (مع تعليقة المجدّد الشيرازي): ١٥٠؛ كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمته الله: ٢٨٢ .

يكونان فردين من السهو، لأنّ حيشة المقارنة لوقوعه أمر لا يرتبط بحقيقة السهو أصلاً، فلو فرض أنّ شخصاً سهى عن التسليم في مدّة قليلة، بحيث لم يفت الموالات، ولم يأت بشيء من المنافيات، وشخصاً آخر سهى عنه في هذه المدّة، غاية الأمر أنّه أحدث، لم يكن بينهما فرق من حيث السهو عن التسليم في مدّة قليلة غير مانعة عن صلاحية حقوق التسليم بسائر الأجزاء، حتّى يلتئم الكلّ، فدعوى شمول الحديث للشخص الثاني دون الأول تحكّم صرف، لعدم الفرق بينها من الحيشة الراجعة إلى ترك التسليم في مدّة قليلة أصلاً، والمفروض أنّ الحدث المانع عن التدارك مبطل مطلقاً ولو سهواً، فلا وجه لصحة صلاة الثاني، فالتحقيق في المسألة ما ذكرناه من الفرق بين الصورتين.

ومجمل الكلام في بيانه: أنّ بطلان الصلاة من جهة ترك التسليم إنّما هو فيما لو ترك في المحلّ الذي لو أتى به في ذلك المحلّ لكان قابلاً للحقوقه بسائر الأجزاء، واتصافه بوصف الجزئية للصلاة، ومفاد حديث «لا تعاد» أنّ تركه في ذلك المحلّ لو كان مسبباً عن سهو وذهول، لما كان ذلك مضراً بصحة الصلاة.

وحينئذ فنقول: إنّ تركه سهواً - في المحلّ الذي لو أتى به فيه، لكان قابلاً لوقوعه جزءاً من الصلاة - إنّما يتحقق باستمرار السهو في جميع تلك المدّة، ضرورة أنّ السهو في آن واحد لا يوجب تركه في محله، ولذا لا إشكال في وجوبه لو سهى عنه، وتذكر قبل فوت الموالات، وقبل الإتيان بالمنافي، ولا إشكال في أنّ استمرار السهو إنّما هو في الصورة الأولى دون الثانية.

ضرورة أنّه لم يقع السهو عن التسليم فيها إلّا في مدّة قليلة غير مانعة عن حقوق التسليم بسائر الأجزاء، لو لم يتفق فعل المنافي بينها، فلم يكن ترك التسليم في محله مستنداً إلى السهو عنه، بل إلى المنافي الذي يكون مبطلاً مطلقاً، كما هو المفروض في المسألة، فتدبر جيّداً.

الفرع الثاني: اعتبار نيّة الخروج من الصّلاة بالسلام

هل تعتبر نية الخروج بالسلام المخرج أم لا؟ قولان. قال في الذكرى في وجه الوجوب: إنّ نظم السلام يناقض الصلاة في وضعه من حيث هو خطاب للآدميين، ومن ثم تبطل الصلاة بفعله في أثناءها عمداً، وإذا لم تقترن به نية تصرفه إلى التحليل كان مناقضاً للصلاة مبطلاً لها^(١). انتهى.

ويرد على هذا الوجه أنّ كونه مناقضاً للصلاة مبطلاً لها، إنما هو لو وقع في الأثناء، وأما لو وقع في موقعه وهو آخر الصلاة، فلا وجه لأن يكون مناقضاً لها ومبطلاً، بل قد عرفت فيما سبق أنّ جعله محللاً إنما هو لعدم كونه من سنخ أجزاء الصلاة، وحينئذٍ فع وقوعه في محله يكون محللاً بحكم الشارع، من دون احتياج إلى قصد المصليّ.

وأضعف من هذا الوجه، ما حكى عن غاية المراد^(٢)، من أنّ التسليم عمل يخرج من الصلاة، فيجب له النية، لعموم «إنما الأعمال بالنيات»، فإنّ احتياج التسليم إلى النية ممّا لا إشكال فيه، إنما الكلام في الاحتياج إلى نية الخروج، وهو لا يثبت بالدليل بعد وضوح أنّه ليس هنا عمل إلّا التسليم، لا كونه مخرجاً كما هو ظاهر.

وقد استدلّ^(٣) للقول بعدم الوجوب - مضافاً إلى الأصل - بإطلاق الأدلة السابقة، وخصوص روايتي العيون والخصال المصرّحتين ببطلان الصلاة، بإتيان

(١) الذكرى ٣: ٤٣٨.

(٢) غاية المراد ١: ١٦٠، وقد ذكر الوجهين للوجوب وعدمه، ثم قال: عدم الوجوب هو الأقرب.

(٣) المستدلّ هو المحقّق الحائري رحمه الله: ٢٨٦.

الصيغة الثانية في التشهد^(١)، كما يصنعه العامة، معللاً بأن تحليل الصلاة التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت، مع أن العامة لا يقصدون به الخروج، فيدلّ ذلك على أن الخروج إنما هو من أحكام نفس السلام.

ولا يخفى أن التمسك بالأصل لا مجال له، لو قيل: بأن نية الخروج ملازمة عادة للإتيان بصيغة «السلام»، بعد ملاحظة أنه مخرج من الصلاة، ومنه يظهر الخلل في التمسك بالإطلاق لنفي الوجوب، وأما الروايتان فغاية مدلولهما بطلان الصلاة، لو وقعت الصيغة الثانية في الأثناء.

ومن الواضح أن بطلانها إنما هو لأجل وقوع كلام الآدمي في أثنائها، وهو لا يحتاج إلى نية الخروج، ضرورة أن الصلاة تبطل بذلك على أي تقدير، كما أنه لو وقعت الصيغة الأخيرة في الأثناء تبطل به مطلقاً، فلا يستفاد منها عدم اعتبار نية الخروج في محلّة السلام، فمن الممكن احتياجه إليها. هذا، ولكن الظاهر عدم وجوب نية الخروج، لكون المسألة عام البلوى، فلو كانت واجبة لتواتر ذلك، ولم تكن المسألة مورداً للشك أصلاً.

ثم إنه بناءً على ما ذكرنا من أن السلام المحلل المخرج إنما هي صيغة «السلام عليكم» يجب أن ينوي بها الخروج، بناءً على لزوم نيته، ولا يجوز أن ينوي الخروج بصيغة السلام علينا، ومنه يظهر أن مراعاة الاحتياط على المذهب المختار تقتضي الإتيان بالصيغة الثانية رجاءً، ثم الإتيان بالصيغة الأخيرة مع نية الخروج. وأما بناءً على القول بالتخير، فلا يمكن الاحتياط أصلاً، لأنه إما أن ينوي الخروج بصيغة السلام علينا، أو لا ينوي بها، بل ينوي بالصيغة الأخيرة، فعلى الأول خالف القول بتعيين الأخيرة للتسليم، كما أنه على الثاني تكون الصيغة الثانية زيادة مبطلّة، لأنه لم ينو بها الخروج مع اعتبار نيته في حصول التحلل، وتحقق

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣؛ الخصال: ٦٠٤؛ الوسائل: ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣ و ٧: ٢٨٦ ح ٢.

الخروج، ومنه يظهر الخلل فيما أفاده بعض الأعظم من المعاصرين، في كتاب صلاته، من تحقق الاحتياط، بناءً على القول بالتخير، بالإتيان بالصيغتين، وقصد الخروج بما عيّنه الشارع له على تقدير التعيّن، وعلى التقدير الآخر يعيّن في نفسه إحداهما^(١)، فتأمل.

الفرع الثالث: كيفية تسليم الإمام والمأموم والمنفرد

مقتضى الأخبار والروايات المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السلام، أن الإمام يسلم تسليمه واحدة، كرواية أبي بصير ليث المرادي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا كنت في صفّ فسلم تسليمه عن يمينك وتسليمه عن يسارك، لأن^(٢) عن يسارك من يسلم عليك، وإذا كنت إماماً فسلم تسليمه وأنت مستقبل القبلة»^(٣). وهذه الرواية تدلّ على اعتبار وقوعه مستقبل القبلة.

ورواية عبد الحميد بن عوّاض عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن كنت تؤمّ قبواً أجزأك تسليمه واحدة عن يمينك وإن كنت مع إمام فتسليمتين وإن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة»^(٤). وهذه تدلّ على إجزاء تسليمه واحدة عن اليمين. ورواية منصور قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «الإمام يسلم واحدة ومن وراءه يسلم اثنتين، فإن لم يكن عن شماله أحد يسلم واحدة»^(٥).

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمته الله: ٢٨٧.

(٢) هكذا في الوسائل والكافي، والظاهر بدل لأن، إذا كان، كما لا يخفى (منه).

(٣) الكافي ٣: ٣٣٨، ٧: الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ٩٢، ٣: ٤٥، الإستبصار ١: ٣٤٦، ١٣: ١٣٠٣، الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ٣.

(٥) التهذيب ٢: ٩٣، ٣: ٤٦، الإستبصار ١: ٣٤٦، ١٣: ١٣٠٤، الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب ٢ ح ٤.

ورواية الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: «يسلم تسليمه واحدة إماماً كان أو غيره»^(١). وهذه مطلقة بل عامة من حيث الإمام والمأموم، بل والمنفرد.
ورواية أبي بصير المتقدمة^(٢) المشتملة على كيفية تسليم الإمام والمأموم والمنفرد على التفصيل.

ورواية أبي بكر الحضرمي قال: قلت له: إني أصلي بقوم، فقال: «سلم واحدة ولا تلتفت قل: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام عليكم»^(٣).
ورواية أنس بن مالك: أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسلم تسليمه واحدة^(٤). هذا كله في الإمام.

وأما المأموم فقتضى الروايات إنه يسلم تسليمتين إن كان على شماله أحد، وتسليمه واحدة إن لم يكن على شماله أحد، وبعضها وإن كان مطلقاً، إلا أنه يقيد بما يدل على التفصيل.

والروايات كثيرة: منها رواية أبي بصير لث المرادي المتقدمة، ومنها: رواية عبد الحميد المتقدمة، ومنها: رواية منصور المتقدمة، ومنها: رواية أبي بصير المفصلة المتقدمة.

وهنا رواية تدل على أن المأموم يسلم ثلاث تسليمات، وهي رواية المفضل بن عمر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: لأي علة يسلم على اليمين ولا يسلم على اليسار؟ قال: «لأن الملك الموكل يكتب الحسنات على اليمين، والذي يكتب السيئات على اليسار، والصلاة حسنات ليس فيها سيئات، فلهذا يسلم على اليمين دون

(١) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٨؛ الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٦؛ الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب ٢ ح ٥.

(٢) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب الشهد، ب ٢ ح ٢.

(٣) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨؛ الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩.

(٤) سنن البيهقي ٢: ١٧٩.

اليسار - إلى أن قال :- قلت : فلمَ يسلم المأموم ثلاثاً؟ قال : تكون واحدة رداً على الإمام، وتكون عليه وعلى ملكيه، وتكون الثانية على من على يمينه والملكين الموكلين به، وتكون الثالثة على من على يساره وملكه الموكلين به...»^(١). ولكن لا مجال للأخذ به بعد عدم الوثوق به، ومعارضته للروايات الكثيرة المتقدمة. وأما المنفرد ففقتضى الروايات إنه يسلم تسليمه واحدة كالإمام، كرواية عبد الحميد بن عواض المتقدمة، وهي تدلّ على أن الواحدة إنما هو في حال استقبال القبلة، وعموم رواية الفضلاء المتقدمة، ورواية أبي بصير المفصلة، ورواية أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا كنت وحدك فسلم تسليمه واحدة عن يمينك»^(٢). ثم إن في المقام كلاماً - من حيث استحباب الإيماء للمصلي، إماماً كان، أو مأموماً، أو منفرداً - يظهر بالتأمل في الروايات.

الفرع الرابع: مَنْ المخاطب في التسليم؟

قال الشهيد عليه السلام في الذكرى ما ملخصه: إن المنفرد يقصد بصيغة الخطاب في «السلام عليكم» الأنبياء والأئمة والحفظة عليهم السلام، ويقصد الإمام مع ذلك المأمومين أيضاً، لذكر أولئك، وحضور هؤلاء^(٣).

وقال شيخنا المرتضى: يستحب أن يقصد الإمام بتسليمه الملكين كما في عدة من الروايات من أنه تحية الملكين، وأن يقصد الأنبياء والملائكة عليهم السلام، لحديث المعراج المشتمل على تسليم النبي عليه السلام لما رآهم خلفه، وأن يضم إليهم الأئمة عليهم السلام، لما

(١) علل الشرايع: ٣٥٩ ب ٧٧ ح ١؛ الوسائل ٦: ٤٢٢. أبواب التسليم ب ٣ ح ١٥.

(٢) المعتمد ٢: ٢٣٧؛ الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ١٢.

(٣) الذكرى ٣: ٤٣٥.

في عدة من الأخبار من عدم قبول الصلاة على النبي من دون الصلاة على آله، فكيف السلام على سائر الانبياء^(١).

وفيه: ما أورد عليه في المصباح من أن النبي ﷺ إنما سلّم عليهم بعد أن رآهم حضوراً يصلّون خلفه، فلا يستفاد من ذلك أزيد مما دلّ عليه خبر المفضل المتقدّم، من أن تسليم الإمام يقع على ملكيه والمؤمنين، فضلاً عن أن يفهم من ذلك استحباب قصدهم بالتحية، ممّن لا يحضرون عنده^(٢). وأما الوجه الثاني فيرد عليه أن ذلك قياس مع الفارق، وأضعف منه ما ذكره في الذكرى، لما أفاده في المصباح من أنه إن أريد بذكر أولئك ذكرهم في التسليم المستحبّ، وهو السلام على أنبياء الله وملائكته المقرّبين، ففيه: مع اقتضائه اختصاصه بمن أتى بهذا التسليم، أن ذكرهم في ضمن التسليم عليهم لا يوجب استحباب تسليم آخر عليهم وراءه، فضلاً عن أن يستحبّ قصدهم بهذا السلام الذي هو من أجزاء الصلاة، وبهذا يظهر الجواب عما لو أراد ذكرهم في ضمن «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، مع أن الأنسب على هذا أن يضم إلى من ذكره جميع الصالحين من الإنس والجن^(٣) انتهى.

ثم إن هنا أقوالاً أخرى، وعبارات زائدة على ما ذكر، يظهر بمراجعة كتاب مفتاح الكرامة^(٤).

وكيف كان فلا إشكال في عدم وجوب هذا القصد، لكون المسألة ممّا يعمّ به البلوى، فكيف يمكن أن يكون واجباً؟ إلا أنه حيث لا يكون المكلف بالصلاة

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري رحمه الله: ١٨٧.

(٢) مصباح الفقيه: ٤٨٥.

(٣) مصباح الفقيه: ٤٨٦.

(٤) مفتاح الكرامة ٢: ٤٨٥-٤٨٦.

منحصرأ في غير الأعراب ممّن لا يعرفون لغة العرب، ولا يفهمون معناها، فلا بدّ من بيان ما هو مقتضى الروايات في ذلك.

فنقول: إنّ هنا اخباراً تدلّ على أنّ الإمام إنّما يسلم على المأموم، وكذا المأمومون يسلم بعضهم على بعض، كرواية يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: صلّيت بقوم صلاة فقعدت للتشهد ثمّ قمت ونسيت أن أسلم عليهم، فقالوا: ما سلّمت علينا! فقال: «ألم تسلم وأنت جالس؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس عليك، ولو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك وقلت: السلام عليكم»^(١).

ورواية أبي بصير المفصلة المتقدمة، وكثير من الروايات الواردة في صلاة الخوف^(٢)، الدالة على أنّه يقوم الامام، ويحيي طائفة من أصحابه، فيقومون خلفه، وطائفة بإزاء العدو، فيصلّي بهم الإمام ركعة ثمّ يقوم ويقومون معه، فيمثل قائماً ويصلّون هم الركعة الثانية، ثمّ يسلم بعضهم على بعض، ثمّ ينصرفون فيقومون في مقام أصحابهم، ويحيي الآخرون، فيقومون خلف الإمام، فيصلّي بهم الركعة الثانية، ثمّ يجلس الإمام فيقومون هم، فيصلّون ركعة أخرى ثمّ يسلم عليهم فينصرفون بتسليمه، فإنّ مفادها أنّ الإمام إنّما يسلم على المأمومين، والمأمومين بعضهم على بعض.

وأما المنفرد فيدلّ على حكمه رواية عبدالله بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن معنى التسليم في الصلاة؟ فقال: «التسليم علامة الأمن وتحليل الصلاة. قلت: وكيف ذلك جعلت فداك؟ قال: كان الناس فيما مضى إذا سلّم عليهم وارد أمنوا شرّه، وكانوا إذا ردّوا عليه أمن شرّهم، وإن لم يسلم لم يأمنوه، وإن لم يرّدوا على المسلّم لم يأمنهم، وذلك خلق في العرب، فجعل التسليم علامة للخروج

(١) التهذيب ٢: ٣٤٨ ح ١٤٤٢، قرب الإسناد: ٢٣٨ ح ١١٩٢، الوسائل ٦: ٤٢٥. أبواب التسليم ب ٣ ح ٥.

(٢) الوسائل ٨: ٤٣٥ أبواب صلاة الخوف والمطاردة ب ٢.

من الصلاة، وتحليلاً للكلام، وأمنأ من أن يدخل في الصلاة ما يفسدها، والسلام
إسم من أسماء الله عز وجل، وهو واقع من المصلي على ملكي الله الموكلين»^(١).
وليس هنا ما يدل على ضم الأنبياء والأئمة عليهم السلام والحفظة، لو كان المراد بهم
مطلق حفظة المصلي عن الآفات، لا حفظة الأعمال، ومن العجيب أن ذلك وقع في
عبارات العامة أيضاً^(٢)، مع أنه ليس لهم مستند أصلاً على ما تتبعنا.
ثم إنه حكي عن المبسوط القول بأنه يقصد المصلي بالصيغة الأولى الخروج
من الصلاة، وبالصيغة الثانية رد تحية الإمام^(٣)، وفيه: أن الخروج من الصلاة لا
يكون مدلولاً لعبارة السلام حتى يقصده بها، بل إنما هو حكم يترتب عليه، فلا
منافاة بين قصد المعنى وقصد الخروج لأن قصد الخروج، لا يكون في عرض قصد
المعنى كما هو أوضح من أن يخفى.

الفرع الخامس: كفاية التسليم الأخير

يكفي في الصيغة الأخيرة «السلام عليكم» من دون إضافة قوله: ورحمة الله
وبركاته، للأصل، وعموم الأخبار، وخصوص رواية أبي بكر الحضرمي
المتقدمة، ورواية عبدالله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تسليم الإمام
وهو مستقبل القبلة؟ قال: يقول: «السلام عليكم»^(٤). ورواية أبي بصير المتقدمة
المفصلة بين الإمام والمأموم والمنفرد.

(١) معاني الأخبار: ١٧٥ ح ١؛ الوسائل ٦: ٤١٨. أبواب التسليم ب ٢ ح ١٣.

(٢) المجموع ٣: ٤٧٨؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٧ مسألة ٣٠٢.

(٣) المبسوط ١: ١١٦.

(٤) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨؛ المعتمد ٢: ٢٣٧؛ الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩ و ١١.

وبعض الأخبار يشتمل على إضافة كلمة «ورحمة الله»، كرواية علي بن جعفر قال عليه السلام: «رأيت إخواني موسى وإسحاق ومحمد - بني جعفر عليهم السلام - يسلمون في الصلاة عن اليمين وعن الشمال: السلام عليكم ورحمة الله، السلام عليكم ورحمة الله»^(١). أو مع إضافة وبركاته أيضاً كخبر ابن أذينة الحاكمي لصلاة النبي عليه السلام في المعراج، الدالّ على أنّه عليه السلام لما أمره الله تعالى بالسلام قال: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»^(٢)، لا يستفاد منها الوجوب، بل مجرد الرجحان، فلا ينبغي تركها في مقام العمل.

وأما الصيغة الثانية، وهي: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فلا يجوز حذف وعلى عباد الله الصالحين منها، لأنّ كیفيتها الواردة في الأخبار إنما هو هذا النحو المتعارف كما لا يخفى.

هذا آخر ما تيسّر لنا من إيرادها في هذا الجزء، وكان من نيتنا عند الشروع في الطبع، إدراج مبحث القواطع فيه أيضاً، إلّا أنّ ضيق نطاق الجزء، وقصور وسائل الطبع قد منعنا عن ذلك.

وقد وقع الفراغ من تسويده، بيد مؤلفه الفقير إلى رحمة ربّه الغني بمحمد الموحدي اللنكراني ابن العلامة الفقيه حجة الإسلام والمسلمين الشهير بفاضل اللنكراني، عاملهما الله بلطفه وفضله وكرمه وجعل مستقبل أمرهما خيراً من ماضيه، في شهر رجب من شهور سنة ١٣٧٤ من الهجرة النبويّة على مهاجرها آلاف الشفاء والتحيّة.

والحمد لله الحقّ المبين، وصلى الله على نبيّه الحبل المتين، وعلى آله الطيّبين الطاهرين والسلام على من اتّبع الهدى^(٣).

(١) التمهيد ٢: ٣١٧ ح ١٢٩٧؛ الوسائل ٦: ٤١٩؛ أبواب التسليم ب ٢ ح ٢.

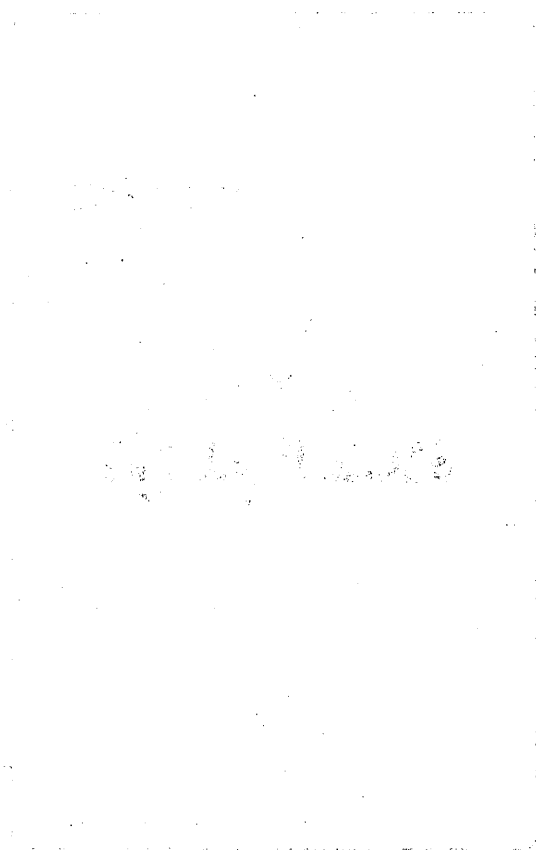
(٢) علل الشرايع: ٣١٢ ب ١ ح ١؛ الكافي ٣: ٤٨٢ - ٤٨٥ ح ١؛ الوسائل ٥: ٤٦٥؛ أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١٠.

(٣) هنا آخر المجلّد الأوّل في الطبعة الأولى.

المطلب الثالث

في

قواطع الصلاة



القاطع الأول: التكفير

قد نشأ إدخاله في الصلاة من الثاني من الخلفاء الثلاث، نظراً إلى ما هو المتعارف بين الأعاجم في مقام التعظيم للملوك والسلاطين، ولكن مع ذلك لا يكون واجباً عند جميع العامة، بل ذهب بعضهم إلى استعبابه كما يأتي.

وكيف كان، فالروايات الواردة في هذا الباب كثيرة:

منها: رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: قلت: الرجل يضع يده في الصلاة وحكى اليمنى على اليسرى؟ فقال: «ذلك التكفير لا تفعل»^(١). والظاهر أن مراد السائل هو السؤال عن جواز ارتكاب الشيعة هذا العمل في نفسه ولو من دون تقية، لا السؤال عن العمل الذي كان متداولاً بين المسلمين، لأن التكفير بحسب اللغة هو وضع اليد على الصدر للتعظيم.

ثم إنه بملاحظة أن المذكور في السؤال هو موضوع المسؤول عنه لا نفسه، لأنَّ

المذكور فيه مجرد وضع الرجل يده اليمنى على اليسرى. فما يحتمل أن يكون مورد السؤال هو أحد الأمور التالية:

- ١:- أن يكون مراد السائل هو السؤال عن حكم التكفير من حيث هو، وإنه هل يكون محرماً في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الصلاة أم لا؟.
- ٢:- أن يكون المراد هو السؤال عن حكمه إذا وقع في الصلاة، وأنه هل يكون محرماً في ظرف الصلاة أم لا؟.

٣:- أن يكون مورد السؤال هو كونه مبطلاً للصلاة ومانعاً عنها.

٤:- أن يكون المراد هو السؤال عن أنه هل يكون من آداب الصلاة أم لا؟.

٥:- أن يكون مورد السؤال هو جوازه في حدّ نفسه بنحو الكراهة أو الإباحة بعد كون أصل التكفير جائزاً.

ولا يخفى بعد الإحتمال الأول والأخير، لأنّ مورد السؤال هو وضع اليد في الصلاة لا في حدّ نفسه، فيدور الأمر بين الإحتمالات الثلاثة الأخر والظاهر منها هو الإحتمال الثالث، لأنّ التعبير في الجواب بقوله: «لا تفعل»، ظاهر في أنّ التكفير يوجب انحطاط الصلاة بحيث تصير فاسدة، ويوجب عدم انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به من الأفعال، فالنهي نهي إرشاديّ وحينئذٍ فيمكن أن تصير الرواية منشأً لدعوى الإجماع على بطلان الصلاة بالتكفير كما عن السيد وغيره^(١)، بناءً على مبناهم في دعوى الإجماع.

ثمّ إنّ التعبير في الرواية بقوله: «حكى» دون - حكيت - يدلّ على أنّ محمّد بن

(١) الانتصار: ١٤١ - ١٤٢؛ المقنعة: ١٠٤؛ الخلاف: ١؛ ٣٢١؛ النهاية: ٧٣؛ الفتن: ٨١؛ الوسيلة: ٩٧؛ الكافي في

الفقه: ١٢٥؛ السرائر: ١؛ ٢١٧؛ المعتمد: ٢؛ ٢٥٧؛ المنتهى: ١؛ ٣١١؛ تذكرة الفقهاء: ٣؛ ٢٩٥ مسألة ٣٣٠؛ نهاية

الأحكام: ١؛ ٥٢٣؛ تحرير الأحكام: ١؛ ٤٢؛ قواعد الأحكام: ١؛ ٢٨١؛ الروضة البهية: ١؛ ٢٣٥؛ جامع المقاصد: ٢؛

٣٤٤؛ رياض المسائل: ٣؛ ٥١٣.

مسلم نقل الرواية لتلميذه الذي روى عنه، فعمل كذلك لأجل تفهيمه، وإلا فلو كان فعل ذلك عند الإمام عليه السلام لعبّر بقوله حكيت كما هو واضح.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وعليك بالإقبال على صلوتك - إلى أن قال: - ولا تكفر، فإنما يصنع ذلك المجوس»^(١).

ومنها: مرسله حريز، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «ولا تكفر، إنما يصنع ذلك المجوس»^(٢).

والظاهر إتحاد الرايتين وأن الرجل الذي أهماه حريز وهو زرارة المذكور في سند الرواية الأولى.

والظاهر منها هو الإحتمال الرابع من الإحتمالات المتقدمة، وهو عدم كون التكفير من جملة آداب الصلاة، ولا يستفاد منها عدم جوازه في الصلاة لأجل عدم معهوديته من النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولا حرمة بما هو، ولا كراهته كذلك، ولا حرمة في الصلاة كما لا يخفى.

ومنها: ما رواه في محكي قرب الإسناد عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه عليّ ابن جعفر قال: قال أخي: قال عليّ بن الحسين عليه السلام: «وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى في الصلاة عمل، وليس في الصلاة عمل»^(٣). والظاهر أن المراد بالعمل هو العمل التصنعي الذي هو خلاف مقتضى الطبع في حال الخضوع والخشوع. إلى غير ذلك من الأخبار.

ثم أعلم أن العامة اختلفوا في التكفير، فذهب مالك إلى كراهته في الفريضة

(١) الكافي ٣: ٢٩٩ ح ١؛ الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٣٦ ح ٩؛ التهذيب ٢: ٨٤ ح ٣٠٩؛ الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٣.

(٣) قرب الإسناد ١٧٧ ح ٧٩٥؛ الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٤.

دون النافلة، ولكن ذهب الجمهور إلى أنه من جملة مسنونات الصلاة^(١)، قال ابن رشد في بداية المجتهد: والسبب في اختلافهم أنه قد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صفة صلاته عليه الصلاة والسلام، ولم ينقل فيها أنه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، وثبت أيضاً أن الناس كانوا يؤمرون بذلك، وورد ذلك أيضاً من صفة صلاته عليه الصلاة والسلام في حديث أبي حميد.

فرائى قوم أن الآثار التي أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار التي لم تنقل فيها هذه الزيادة، وأن الزيادة يجب أن يصار إليها، ورأى قوم أن الأوجب المصير إلى الآثار التي ليس فيها هذه الزيادة لأنها أكثر، ولكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة وإنما هي من باب الإستغاثة، ولذلك أجازها مالك في النفل، ولم يحجزها في الفرض، وقد يظهر من أمرها أنها هيئة تقتضي الخضوع وهو الأولى بها^(٢). انتهى.

ولا يخفى أنه لو كان عمل النبي ﷺ مستمراً على التكفير في حال الصلاة لما كان وجه لعدم نقله في تلك الآثار الكثيرة التي نقلت فيها صفة صلاته ﷺ، فعدم النقل فيها يكشف قطعاً عن عدم ثبوته بوجه.

وأما الإمامية، فقال المحقق في المعتبر: في وضع اليمين على الشال في حال القراءة قولان: أحدهما حرام وتبطل الصلاة، وبه قال الشيخان وعلم الهدى وابنا بابويه وأتباعهم. وقال أبو الصلاح بالكرهية^(٣).

ثم إنه حيث كان فقه الإمامية مأخوذاً غالباً من الأئمة الهداة عليهم الصلاة

(١) المجموع ٣: ٣١١، المغني لابن قدامة ١: ٥٤٩؛ المدونة الكبرى ١: ٧٤.

(٢) بداية المجتهد ١: ١٩٧ المسألة الخامسة؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٥ مسألة ٣٢٠.

(٣) المعتبر ٢: ٢٥٥-٢٥٦.

والسلام وكان كل واحد منهم معاصراً لعدة من المخالفين المتصدين لمقام الإفتاء والمراجعة، فلا بدّ في تحقيق مفاد الرواية وتوضيح مدلولها من ملاحظة فتاوى المعاصرين للإمام الذين صدرت منهم الرواية. وحينئذٍ فما ورد في بعض الروايات من أن التكفير من فعل المجوس^(١) ليس بناظر إلى حرمة من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى ردّ العامة القائلين باستمرار عمل النبي ﷺ على ذلك، وأنه ليس منه، بل منشؤه من المجوس، فلا يكون من سنن الصلاة أصلاً.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن المحقق^(٢) حيث استظهر من الرواية الكراهية، لما تضمنته من قوله: إنه تشبه بالمجوس، فإن مفاد الرواية كما مرّت الإشارة إليه هو بيان عدم كونه من آداب الصلاة لعدم معهوديته من النبي ﷺ، فلا يستفاد منها الحرمة ولا الكراهية بل ولا المبطلية، نعم يستفاد منها أن الإتيان به بما أنه مستحب، ومن جملة آداب الصلاة محرم تشريعاً كما يصنعه العامة كذلك.

فالأولى التمسك للإبطال برواية محمد بن مسلم المتقدمة^(٣)، بناءً على ما استظهرنا منها. نعم يمكن التمسك له أيضاً بوجه آخر، وهو أنه لا شك في حرمة التكفير تشريعاً، ومن المعلوم أن المكفر لا يكون قصده بهذا العمل إلاّ تكميل صلاته، وليس بحيث لا يكون المحرم المزبور دخيلاً في الصلاة بوجه، ففي الحقيقة قد أتى العامل بالصلاة على غير ما جاء به الشرع، فلا تقع صحيحة بل فاسدة فتدبر.

(١) الوسائل ٧: ٢٦٦، ٢٦٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٧، ٣، ٢.

(٢) المعتمد ٢: ٢٥٧.

(٣) الوسائل ٧: ٢٦٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ١.

القاطع الثاني : الإلتفات إلى 'غير القبلة' بقدر معتدّ به

أمّا القدماء فذهبوا إلى بطلان الصلاة به استناداً إلى الروايات الواردة في هذا الباب^(١)، وأمّا المتأخرون^(٢) الذين قاربوا عصرنا فقد أدرجوا المقام في مسألة ترك الإستقبال .

أمّا الروايات :

فمنها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر^(ع) قال : سألته عن الرجل يلتفت في صلاته؟ قال : «لا ، ولا ينقض أصابعه»^(٣).

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله^(ع) - في حديث - قال : «إذا التفت في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الإلتفات فاحشاً، وإن كنت قد تشهّدت

(١) المبوط ١: ١١٧؛ النهاية: ٨٧؛ المراسم: ٨٧؛ السرائر ١: ٢٤٣؛ شرائع الإسلام ١: ٩١؛ الوسيلة: ٩٧؛ الكافي في الفقه: ١٢٠؛ الغنية: ٨٢.

(٢) كشف اللثام ٤: ١٦٨؛ جواهر الكلام ١١: ٢٥-٤٣؛ ذخيرة المعاد: ٣٥٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٦٦ ح ١٢؛ التهذيب ٢: ١٩٩ ح ٧٨١؛ الاستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٤؛ الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ١.

فلا تعد»^(١).

ومنها: رواية زرارة أنه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: «الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بركته»^(٢) والمراد بقوله: «بركته» هو الالتفات بجميع البدن، ويحتمل أن يكون المراد به هو الالتفات الفاحش.

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته فيظن أن ثوبه قد انخرق أو أصابه شيء، هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسه؟ قال: «إن كان في مقدم ثوبه أو جانيبه فلا بأس، وإن كان في مؤخره فلا يلتفت، فإنه لا يصلح»^(٣).

وهذه الرواية تدل على منع الالتفات إذا كان إلى المؤخر. وأما إذا كان إلى أحد الجانبين اليمين واليسار فلا.

ومنها: رواية عبد الملك قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الالتفات في الصلاة أيقطع الصلاة؟ فقال: «لا، وما أحب أن يفعل»^(٤).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة»^(٥).

ومنها: ما رواه في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعائة قال: «الالتفات الفاحش يقطع الصلاة، وينبغي لمن يفعل ذلك أن يبدأ بالصلاة بالأذان

(١) الكافي ٣: ٣٦٥ ح ١٠: التهذيب ٢: ٣٢٣ ح ١٣٢٢: الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٩ ح ٨٧٠: الإستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٣: الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٣ ح ١٣٧٤: مسائل علي بن جعفر ١٨٦ ح ٣٦٧: قرب الإسناد: ١٦٥ ح ٧٠٢: الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٤.

(٤) التهذيب ٢: ٢٠٠ ح ٧٨٤: الإستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٦: الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٥.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٩ ح ١٠٥٧: الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٦.

والإقامة والتكبير»^(١).

ومنها: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب الجامع للبرنطي صاحب الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته، هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: «إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلى ولا يعتد به، وإن كانت نافلة لا يقطع ذلك صلاته ولكن لا يعود»^(٢).

وهذه الرواية تدل أيضاً على بطلان الفريضة في خصوص ما إذا كان الالتفات إلى الخلف فقط.

ثم إن ظاهر عنوان كلمات الفقهاء من القدماء والمتوسطين هو تقييد الالتفات المنافي للصلاة بما إذا كان فاحشاً وكان عن عمد، وذكروا في مبحث إعتبار الاستقبال أن ترك الاستقبال إن كان مسبباً عن إشتباه الأمانة، فإن كان الانحراف بمقدار يسير لا يبلغ حدّ اليمين واليسار فلا بأس، وإلا فالواجب الإعادة في الوقت دون خارجه.

هذا، والظاهر وجود الاختلاف في المسألتين، لأن معنى الالتفات كما يظهر بمراجعة العرف عبارة عن انصراف الوجه إلى جهة غير جهة مقاديم البدن، وليس عبارة عن التوجه بجميع المقاديم، وحينئذ فإن كانت المقاديم إلى القبلة فالالتفات بالوجه لا محالة يكون إلى غيرها من الخلف أو اليمين أو اليسار.

هذا، والمراد بالاستقبال في مبحث القبلة هو التوجه بمقاديم البدن جميعاً سواء قلنا بلزوم استقبال العين أو بكفاية استقبال الجهة، فجردّ الالتفات الوجه عن جهة إلى القبلة لا يكون بنظر العرف محصلاً للإستقبال المعتبر في الصلاة، فللالتفات

(١) الخصال: ٦٢٢؛ الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ج ٣ ح ٧.

(٢) السرائر ٣: ٥٧٢؛ قرب الإسناد: ١٧٨ ح ٨٠٦؛ الوسائل ٧: ٢٤٦. أبواب قواطع الصلاة ج ٣ ح ٨.

معنى وللإستقبال معنى آخر، فلا ارتباط لإحدى المسألتين بالأخرى.
ومنه يظهر أن المصلي مع وصف كونه مستقبلاً حقيقة تارة يكون بحيث لا يلتفت أصلاً، وأخرى بحيث يلتفت قلباً فقط، وثالثة بالقلب والعين، ورابعة بالوجه أيضاً، ولا يخرج عن الإستقبال بمجرد إنصراف الوجه عن القبلة، لأنه لا يكون المعتبر في الصلاة هو الإستقبال بالوجه حتى ينفيه الالتفات والإنصراف به، وأما قوله تعالى: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^(١)، كناية عن التوجه إلى الكعبة بجميع مقادير البدن، لعدم انفكاك الإستقبال بالمقادير عن التوجه بالوجه غالباً، وليس المراد به هو كفاية الإستقبال بالوجه فقط حتى تتحد المسألتان.

ثم إن المراد من الالتفات الفاحش ليس الالتفات الحقيقي - خلف الوجه - فإنه مستحيل، بل المراد به هو الالتفات بحيث يرى خلفه ولو بأول مراتبه، فإذا كان بحيث يصل إلى أول مراتب الخلف فيفسد الصلاة، وإذا لم يصل إليه بأن نظر بالعين إلى اليمين أو اليسار فلا يوجب البطلان، فانقدح من جميع ما ذكرنا أن الالتفات غير عدم الإستقبال.

ثم إن رواية عبد الملك المتقدم تدل بظاهرها على كراهية الالتفات، وهل المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بجميع مراتبه، أو خصوص بعض المراتب نظراً إلى الجمع بينها وبين الروايات الأخرى؟ فيه وجهان:

و رواية أبي بصير - لأجل احتمال أن يكون المراد بالإنصراف المذكور فيها هو الإنصراف عن القبلة بجميع المقادير فتكون مربوطة بباب القبلة - لا يمكن أن تجعل دليلاً على بطلان الصلاة بالالتفات المبحوث عنه في المقام.

ورواية زرارة الدالة على كون الالتفات قاطعاً إذا كان بكله، فقد عرفت أن في

معناها إحتالين ، فعلى الإحتال الأول الذي مرجعه إلى كون المراد هو الإلتفات بجميع البدن، تكون أجنبيةً عن المقام ، ومربوطةً بمسألة الإستقبال .
وأما على الإحتال الثاني تكون متعرّضة لحكم المقام ، ولفظ الإلتفات المذكور فيها وإن كان يناسب الإحتال الثاني إلا أن حمل قوله ﷺ : «بكلّه» على مراتب الإلتفات بعيد ، لأنّ الظاهر منه هو كون المراد الإلتفات بجميع البدن .
وبالجملة: فالظاهر أنّ الضمير فيه يرجع إلى الملتفت والمصلّي دون الالتفات ، وحينئذٍ فصدر الرواية باعتبار ذكر الالتفات مناسب للإحتال الثاني وذيلها يناسب الإحتال الأول .

ثمّ إنّه على فرض أن يكون المراد بقوله : «بكلّه» هو الإلتفات بكل المصلّي والمملتفت بجميع بدنه ، فهل يكون مدلول الرواية عدم بطلان الصلاة إذا لم يكن الإلتفات بجميع البدن ، فيتحقق التعارض بين مفهومها ومنطوق سائر الروايات الدالة على البطلان إذا كان الإلتفات فاحشاً ، وإن لم يكن بجميع البدن ، أو أنّ الرواية لا تدلّ إلا على مجرد بطلان الصلاة إذا التفت المصلّي بكلّه ولا تدلّ على عدم البطلان في غيره ؟

وبعبارة أخرى : مفاد الرواية هو أنّ الإلتفات بمجرّده لا يكون قاطعاً للصلاة ، بل المتّصف بهذا الوصف هو الإلتفات مع أمر زائد ، فالموضوع للحكم بالقاطعية أمر مركّب من الإلتفات وشيء آخر ، وأمّا كون الأمر الآخر الذي به يتحقق الموضوع فيترتب عليه الحكم ، هو خصوص قيد «بكلّه» فلا يستفاد من الرواية أصلاً وحينئذٍ فلا منافاة بينها وبين ما يدلّ على قاطعية الإلتفات إذا كان فاحشاً ، نظير قوله ﷺ : «إذا كان الماء قدر كرت لم ينجسه شيء»^(١) . فإنّ المستفاد منه أن تمام

(١) الوسائل ١ : ١٥٨ - ١٥٩ . أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ .

الموضوع للحكم بعدم التنجس ليس الماء بإطلاقه، بل هو مع خصوصية زائدة، وأما كون الخصوصية الزائدة منحصرة في بلوغها قدر كَرَّ فلا يستفاد منه، فلا ينافي حينئذٍ قيام قيد آخر مقام الكَرَّة، كالجرى ونحوه.

هذا، ولا يخفى أن قوله ﷺ: «لا»، في رواية محمد بن مسلم المتقدمة في مقام الجواب عن سؤاله «عن الرجل هل يلتفت في صلاته؟» يفيد بظاهره أن تمام الموضوع هو مجرد الإلتفات، وحينئذٍ يحصل التعارض بينها وبين رواية زرارة الدالة على عدم كون تمام الموضوع هو نفس الإلتفات. إلا أن يقال: إن قوله ﷺ: «لا»، لا ظهور له في بطلان الصلاة بالإلتفات، بل مفاده مجرد الكراهة، ويؤيده قوله: «ولا ينقض أصابعه» كما لا يخفى، فلا تعارض بينهما.

وأما رواية الحلبي فتدل على بطلان الفريضة بالإلتفات الفاحش، ويساويها في هذا المضمون حديث الأربعائة، وكذا رواية محمد بن إدريس من جهة الإشغال على التخصيص بالفريضة، وأما من جهة خصوصية الإلتفات فهي تشتمل على التفصيل بين اليمين واليسار وبين الخلف؛ ويساويها في هذه الجهة رواية علي بن جعفر.

ومقتضى الجمع بينهما وبين رواية الحلبي والأربعائة المشتملتين على تقييد الإلتفات بالفاحش أن يقال: إن المراد بالفاحش هو الإلتفات إلى الخلف، فهاتان الروايتان مفسرتان للمراد من الفاحش المذكور فيهما؛ فانقدح أن الإلتفات الفاحش أي الإلتفات إلى الخلف يوجب بطلان الصلاة، والإلتفات غير الفاحش أي الإلتفات إلى اليمين أو اليسار لا يضر أصلاً.

القاطع الثالث : التأمين بعد قراءة الفاتحة

وقد وردت فيه روايات كثيرة :

فمنها: رواية جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد وفرغ من قراءتها فقل أنت : الحمد لله رب العالمين ، ولا تقل : آمين»^(١).

ومنها: رواية معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أقول: آمين إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا الضالين؟ قال : «هم اليهود والنصارى، ولم يجب في هذا»^(٢).

ومنها: رواية محمد الحلبي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب : آمين؟ قال : «لا»^(٣).

(١) الكافي ٣: ٣١٣ ح ٥: التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٥، الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٥، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٨، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٨٨، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٦، الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٦، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٣.

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام الواردة في كيفية الصلاة المشتمة على قوله عليه السلام: «ولا تقولن إذا فرغت من قراءة تك: آمين، فإن شئت قلت: الحمد لله رب العالمين»^(١).

ومنها: رواية جميل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الناس في الصلاة جماعة حين يقرأ فاتحة الكتاب: آمين؟ قال: «ما أحسنها! واخفض الصوت بها»^(٢).

ثم إن المحقق في المعتبر ذهب إلى تقديم رواية جميل هذه على رواية محمد الحلبي لضعفها بمحمد بن سنان، وصحة هذه الرواية، فلذا أفتي بالكراهة^(٣). ولا يخفى أنه مع تسليم ما ذكره من تقديم رواية جميل على رواية الحلبي، لا معنى للفتوى بالكراهة مع التعبير في رواية جميل بقوله عليه السلام: ما أحسنها.

نعم لو كانت كلمة «ما» فيها، نافية سواء كان الفعل المنفي من باب التفعيل أو من باب الإفعال مع كونه بصيغة المتكلم وحده كما احتمل الأمرين في المصباح^(٤)، لأمكن الفتوى بالكراهة استناداً إلى الرواية، ولكنه بعيد، فإن معنى قول الرجل: إني ما أحسن ذلك نظير قوله: فلان يحسن الفاتحة أي يعرفها بالوجه الحسن، وهذا لا يناسب شأن الإمام عليه السلام؛ مضافاً إلى أن ذلك لا يلائم مع ذيل الرواية الدال على وجوب خفض الصوت بها كما لا يخفى.

فالظاهر أن قوله: «ما أحسنها» إنما هو بصيغة التعجب وحينئذ فاللازم حمل الرواية على التقية، لأنها لا تقاوم سائر الروايات الدالة على تحريم التأمين، مضافاً

(١) علل الشرائع: ٣٥٨ ب ٧٤ ح ١؛ الوسائل ٥: ٤٦٤. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٧؛ الإستهصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٧؛ الوسائل ٦: ٦٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٥.

(٣) المعتبر ٢: ١٨٦.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٢.

إلى الإجماع على التحريم، وبطلان الصلاة بسببه كما ادّعاه السيد والشيخ عليهما السلام ^(١). ثم إنّه لو لا الإجماع المزبور فهل يمكن استفادة كون التأمين مبطلاً من سائر الروايات الدالة على مجرّد النهي عنه أم لا؟ ذهب صاحب المدارك إلى العدم ^(٢)، ولا بدّ من التأمل في أنّ النهي الوارد في هذه الأخبار هل هو ناظر إلى عدم استحبابه، وكونه محرّماً في قبال العامة القائلين بالاستحباب، أو أنّ النهي فيها نهي إرشاديّ، ومرجعه إلى كونه منافياً للصلاة، وموجباً لعدم انطباق عنوانها على المأثريّ به من الأفعال، بترقب أنّه صلاة ومنطبق عليه لهذا العنوان، ويؤيده أنّه لا شكّ في كونه محرّماً تشريعاً، فيثبت به بطلان الصلاة بالتقريب المتقدّم في بطلان الصلاة بالتكفير.

ثمّ اعلم أنّ المسلمين اختلفوا في التأمين، فالعامة اتّفقوا على استحبابه بعد الفاتحة واختلفوا في الجهر به والإخفات ^(٣)، ومنشأ ذلك روايتان عن أبي هريرة وغيره ^(٤). والإمامية قد اتّفقوا على عدم استحبابه بعد الفاتحة وإن اختلفوا بين قائل بالكراهة كما عن ابن الجنيد وأبي الصلاح، واحتمله المحقّق في المعتبر بل اختاره، وبين من ذهب إلى أنّه محرّم بالحرمة التكليفية كما عن صاحب المدارك ^(٥) ويحتمله ظواهر كلمات القائلين بالمنع. وبين قائل بالحرمة الوضعيّة الراجعة إلى بطلان الصلاة بسببه كما هو المشهور بينهم، وقد ادّعى السيّد في الإنصار والشيخ في

(١) الانتصار: ١٤٤؛ المقنعة: ١٠٥؛ الخلاف: ١: ٢٣٢ و ٢٣٤.

(٢) مدارك الاحكام: ٣: ٣٧٣.

(٣) المجموع: ٣: ٣٧١-٣٧٣؛ المغني لابن قدامة: ١: ٥٦٤؛ تذكرة الفقهاء: ٣: ١٦٢ مسألة ٢٤٥.

(٤) سنن الدارقطني: ١: ٢٦٣-٢٦٤ ب ٢٦٤؛ صحيح البخاري: ٢: ٢١٣ ب ١١١-١١٣؛ سنن النسائي: ٢: ١٥٤-١٥٦.

ب ٣٣-٣٥.

(٥) حكاة عن ابن الجنيد في الدروس: ١: ١٧٤؛ الكافي في الفقه: ١٢٥؛ المعتبر: ٢: ١٨٦؛ مدارك الاحكام: ٣: ٢٧٤.

الخلاف الإجماع عليه^(١). ومنشأ ذلك هي الروايات المتقدمة الناهية عن قول آمين بعد الفراغ من الفاتحة، وهي رواية جميل الأولى، ورواية محمد الحلبي، ورواية زرارة، ومفادها يشعر باستمرار الإمامية على الترك كما لا يخفى.

وهنا وجه آخر استدلل به الشيخ في الخلاف للقول بالبطلان، وهو أن آمين من كلام الآدمي، فهو مبطل للصلاة^(٢)، وردّ عليه بأنه ليس من كلام الآدمي، لأنّه دعاء، إذ معناه: اللّهم استجب، فهو دعاء بالاستجابة. وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أن أسماء الأفعال ليست موضوعة للمعاني بل للألفاظ، فلا يكون آمين دعاء، وانكر هذا المطلب الرضي^(٣) نظراً إلى أنّه لا معنى لذلك إذ حين ما يقال: «صه»، لا يستفاد منه لفظ «أسكت»، ثمّ المعنى لـ «صه»، وهذا هو الحق، لأنّ إطلاق الاسم على أسماء الأفعال إنّما هو بملاحظة إجراء أحكام الأسماء عليها من التنوين وغيره، وإطلاق الفعل عليها بملاحظة دلالتها على المعاني المربوطة بالأفعال، فلا وجه للقول بكونها موضوعة للألفاظ دون المعاني.

ثانيهما: أنّه لم يعهد كون آمين من أسماء الأفعال عند العرب. وإن كان كذلك في سائر اللغات، وجواب هذا الوجه واضح، لأنّ ضبط سيبويه وغيره على خلافه. وهنا ردّ ثالث، وهو أن آمين إنّما يكون دعاء إذا كان مسبوقاً بالدعاء، لأنّه لا معنى له ابتداءً، والمفروض أن الفاتحة إنّما تقرأ بعنوان القرآنية، وحكاية كلام الله المنزل، لا بعنوان الدعاء، فلا يكون آمين دعاء.

وكيف كان، فالتحقيق أن التواهي الواردة في الروايات ظاهرها كونها إرشاداً

(١) الانتصار: ١٤٤؛ الخلاف: ١: ٣٣٢؛ مسألة ٨٤.

(٢) الخلاف: ١: ٣٣٤.

(٣) شرح الكافية: ١٨٧.

إلى بطلان الصلاة بإتيان متعلقها، فما حكى عن المدارك من القول بالحرمة التكليفية^(١) يخالف لظاهر الأخبار. وأما القول بالكراهة فيمكن أن يكون مستنده هو كون أمين دعاء، والدعاء في نفسه مستحب في الصلاة، فلا وجه لعدم الجواز. وأما الكراهة فلأجل التشبه بالنصارى أو لأجل رواية جميل الأخيرة^(٢). ولا يخفى أن هذا الوجه إنما هو فرع الجمع العرفي بينها وبين الروايات الناهية، مع أن الجمع بين الروايات مشكل، خصوصاً لو حمل النهي فيها على الكراهة، إذ هي لا يناسب مع التعبير بقوله: «ما أحسنها» الظاهر في كونه بصيغة التعجب كما عرفت، مضافاً إلى ما مر من أن التأمين لا يكون متمحضاً في الدعاء، بل هو دعاء إذا كان مسبوقاً بالدعاء، والمفروض عدم سبق الدعاء، لأن قراءة الفاتحة إنما تكون على سبيل الحكاية وقراءة القرآن، لا على وجه الدعاء.

فالأقوى بطلان الصلاة بالتأمين للروايات، ولما أفاده الشيخ في الخلاف^(٣)، وقد عرفت ضعف ما أورد عليه، ولما ذكرناه في التكفير من استلزامه الحرمة التشريعية المحققة في المقام، لصراحة الروايات في عدم ثبوت التأمين من النبي ﷺ للبطلان بالتقريب الذي ذكرنا هناك.

وأما الإجماع الذي ادّعاه السيّد والشيخ^(٤)، فليس دليلاً مستقلاً، لما مرّ غير مرّة من أن مرادهم بالإجماع هو قول المعصوم عليه السلام، فستنده إنما هو الروايات المزبورة. ثم إن مقتضى إطلاق النصوص والفتاوى إطلاق الحكم بالنسبة إلى الإمام والمأموم والمنفرد بلا فرق بينهم أصلاً.

(١) مدارك الاحكام ٣: ٣٧٣.

(٢) الوسائل ٦: ٦٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ١٧ ح ٥.

(٣) الخلاف ١: ٣٣٢ مسألة ٨٤.

(٤) الانتصار: ١٤٤؛ الخلاف ١: ٣٣٢.

التأمين في القنوت

هل التأمين في القنوت مفسد للصلاة أم لا؟ مقتضى القاعدة العدم، لعدم جريان الأدلة المتقدمة في هذا المقام، أمّا الروايات فواضح، لأنّ موردها هو التأمين بعد الفراغ من الفاتحة، وأمّا الوجه الذي حكي عن الخلاف فلأنّه إنّما هو فيما إذا لم يكن مسبوقاً بالدعاء، وفي القنوت مسبوق به دائماً لأجله. وأمّا الوجه المتقدم في التكفير فلأنّ مورده ما إذا كان محرماً تشريعاً، والتشريع غير متحقق في المقام كما هو واضح، فمقتضى القاعدة عدم الإفساد، ولكن الأحوط تركه أيضاً.

القاطع الرابع : الضحك

وقد وردت فيه روايات كثيرة:

منها: رواية سماعة قال: سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة؟ قال: «أما التبسّم فلا يقطع الصلاة، وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة»^(١) والرواية وإن كانت مضمرة إلا أن مضمرات سماعة لا إشكال فيها لأنّها في الحقيقة غير مضمرة. وقد نشأ توهم الإضمار من عدم التصريح بذكر الإمام الذي روى عنه، مع أنّه في أوّل كتابه روى عن أبي عبد الله عليه السلام ثم عبّر بعد ذلك بقوله: وسألته إلى آخر الكتاب؛ لعدم الافتقار إلى التصريح به ثانياً، فالإشكال فيها من جهة الإضمار ممّا لا يقبل.

هذا، ويظهر من الجواب أنّ الضحك له فردان: فرد يقطع الصلاة وهو القهقهة،

(١) الكافي ٣: ٣٦٤، ١: التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٥، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاة ب ٧ ح ٢.

وفرد لا يكون كذلك وهو التَّبَسُّم، ويوافق هذه الرواية في خصوص البطلان بالفهقهة رواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة»^(١).

ومنها: خبر ابن أبي عمير عن رهط سمعوه يقول: «إنَّ التَّبَسُّم في الصلاة لا ينقض الصلاة ولا ينقض الوضوء، إِنَّمَا يقطع الضحك الذي فيه القهقهة»^(٢). وقوله: «إِنَّمَا يقطع» معناه إِنَّمَا يقطع الصلاة، لأنها القدر المسلّم، لكنّ الرواية مضمرة ومجهولة لأجل الرهط.

ومنها: مرسل الصدوق قال: قال الصادق عليه السلام: «لا يقطع التَّبَسُّم الصلاة وتقطعها القهقهة، ولا تنقض الوضوء»^(٣). واسناد الكلام إلى الإمام عليه السلام وحذف السند إِنَّمَا هو لأجل وثوقه بالصدور، ولذا فرق بين ما إذا عبّر بقوله: «قال» وبين ما إذا عبّر بقوله «روي» فيعتبر الأوّل دون الثاني، ولا يبعد أن يقال باتحادها مع رواية سماعة المتقدمة.

ثمَّ إنّ رواية سماعة ومرسل الصدوق ظاهران في التعرّض لحكم فردين من الضحك:

أحدهما: القهقهة، وهي مصدر مأخوذ من الصوت المأخوذ على وجه خاصّ و«قه» إسم للصوت المزبور، وفعله: قهقهه يقهقهه، واللغويون وإن اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم: إنّ المراد من القهقهة الصوت أو الضحك المشتمل على مدّ وترجيع^(٤)، وقال بعض آخر: إنّ المراد منها هو الضحك غير التَّبَسُّم^(٥) إلّا أنّ الظاهر اختصاص

(١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح ٦؛ التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٤؛ الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاة ب ٧ ح ١.

(٢) التهذيب ١: ١٢ ح ٢٤؛ الاستبصار ١: ٨٦ ح ٢٧٤؛ الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاة ب ٧ ح ٣.

(٣) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٢؛ الوسائل ٧: ٢٥١. أبواب قواطع الصلاة ب ٧ ح ٤.

(٤) العين ٣: ٣٤١.

(٥) القاموس المحيط ٤: ٢٩٣، مقاييس اللغة ٥: ٥.

الفقهة بالصوت المخصوص المشتمل على لفظ قه قه.

وثانيهما: التَّبَسُّم، وهو عبارة عما يحصل بتغيّر هيئة الوجه. هذا، ويقع الكلام حينئذٍ في وجود الوساطة وعدمها، وعلى الأوّل فهل هو ملحق بالتَّبَسُّم أو بالفقهة، أو يجري فيه الأصل ويحكم بعدم كونه مانعاً للصلاة؟.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ في البين حالات ثلاثة:

١- الإعجاب الذي هو مبدأ للفقهة، بحيث لو لم يحفظ نفسه عن الفقهة لفقهه، ومن الواضح عدم صدق عنوان الفقهة على هذه الحالة.

٢- الصوت الإخفاقي، وهذا أيضاً لا يصدق عليه عنوان الفقهة، ولا تبطل الصلاة به.

٣- الصوت الإجھاري غير البالغ حدّ الفقهة، وفيه وجهان: من عدم صدق الفقهة عليه لأنّها مأخوذة من الصوت الخاصّ، ومن أنّ قه قه لا خصوصية فيه؛ فالصوت الإجھاري الضحكي مصداق للفقهة حكماً، ولو شكّ في ذلك فالمرجع هو الأصل، أعني البراءة أو الاشتغال على القولين في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فيما إذا شكّ في مانعية شيء عن تحقق العمل. وأما بالنظر إلى الروايات فنقول:

تارة يقال: بأنّ المقصود بالأصالة في الروايات هو بيان أنّ التَّبَسُّم غير قاطع للصلاة، وأخرى يقال: بأنّ المقصود بالأصالة فيها هو بيان كون الفقهة قاطعة؛ فعلى الأوّل يكون مفهومه أنّ غير التَّبَسُّم قاطع. غاية الأمر أنّه حيث يكون غالب أفراد غير التَّبَسُّم هو الفرد المسمّى بالفقهة، فحكم بكونها قاطعة لا لخصوصية فيها، بل لكونها من أفراد غير التَّبَسُّم؛ وحينئذٍ فسقتضى المفهوم كون الصوت الإجھاري غير البالغ حدّ الفقهة قاطعاً أيضاً، كما أنّه على الثاني ينعكس الأمر، فتدلّ الرواية على عدم كونه قاطعاً لانحصار القاطع، بناءً على هذا الوجه في

القهقهة، وهي لا تصدق عليه قطعاً.

ومجمل الكلام أنه إما أن يقال: بانحصار الضحك في التبسم والقهقهة قطعاً، ولا يكون له فرد ثالث وإما أن يقال: بعدم معلومية الانحصار فيها، فيحتمل أن يكون له فرد ثالث. وعلى الثاني تارة يقال: يكون الروايات بصدد بيان حكم جميع أفراد الضحك من التبسم والقهقهة وغيرهما لو كان له فرد آخر وأخرى يكون هذا أيضاً مشكوكاً، بمعنى أنه لا نفهم منها ذلك، أي كونها بصدد بيان حكم جميع الأفراد.

فإن قلنا بعدم الوساطة وانحصار الضحك فيها، فلا بدّ من أن نقول في مثل رواية سماعة مما يكون فيه التعرّض لحكم كلا الفردين: يكون أحدهما أوسع من الآخر، ولأجل كون الأوسع مجهولاً لا يمكن لنا الحكم على المشكوك بكونه قاطعاً، أم لا. وإن قلنا: بعدم معلومية الانحصار وكون الروايات بصدد بيان حكم جميع مصاديق الضحك، فيدور الكلام مدار ما ذكرناه آنفاً من ملاحظة ما هو المقصود بالأصالة فيها.

وإن قلنا: بعدم معلومية كون الروايات بصدد بيان جميع الأفراد أيضاً، فحكم الوساطة يستفاد حينئذٍ من الأصول العملية، والأصل الجاري في المقام عندنا هو البراءة كما حقّقناه في محلّه.

ثم إن رواية ابن أبي عمير المتقدمة تدلّ بظاهرها على انحصار الضحك القاطع بالضحك الذي فيه القهقهة، وحينئذٍ فلو كان في البين واسطة يظهر من الرواية حكمها، بأنّها ملحقه بالتبسم، لانحصار القاطع بالقهقهة فتدبرّ.

ثم إنّه من جملة الأقوال في الأعصار السابقة هو التفصيل في الضحك بين ما لو أوجد حرفاً أو حرفين، أو كان ممتداً فيقطع الصلاة، وبين غيره فلا يقطع^(١).

(١) نهاية الأحكام ١: ٥١٩؛ المنتهى ٥: ٢٩٢؛ روض الجنان: ٣٣٣؛ الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٨٥؛ مفتاح

ولا يخفى أن ذلك بعيد، لأن الظاهر من روايات الباب كون الضحك بعنوانه موضوعاً للحكم فتتبع.

ثم إنه حكى عن بعض الفقهاء القول بأنه لو اضطرَّ المصلي إلى القهقهة لا يوجب بطلان صلاته^(١)، لحديث الرفع المشتمل على رفع ما اضطرَّوا إليه^(٢). ولا يخفى ما فيه من النظر، لأن الضحك دائماً يحصل إضراراً بعد تحقق مقدماته، وليس كالأفعال الاختيارية التي قد يعرض لها الإضرار، فلا يجري فيه حديث الرفع فتدبر.

(١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٤.

(٢) الخصال: ٤١٧. باب التسعة ح ٩.

القاطع الخامس: البكاء

وقد وردت في هذا الباب أربعة روايات: ثلاث منها تدلّ على حسن البكاء في الصلاة، ومن الواضح أنّ المراد منه هو البكاء المناسب لها كالبكاء من خشية الله أو لذكر الجنة والنار، وواحدة منها تدلّ على فساد الصلاة بسببه، وهي ما رواه أبو حنيفة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة؟ فقال: «إن بكى لذكر جنة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة وإن كان ذكر ميتاً له فصلاته فاسدة»^(١). والظاهر أنّ هذه الرواية مع مرسله الصدوق حيث قال: وروي: «أنّ البكاء على الميت يقطع الصلاة، والبكاء لذكر الجنة والنار من أفضل الأعمال في الصلاة»^(٢). واشتهار الحكم بالبطلان فيما إذا كان البكاء للأموال الدنيوية يجبر ضعف سند الرواية.

(١) التهذيب ٢: ٣١٧ ح ١٢٩٥، الاستبصار ١: ٤٠٨ ح ١٥٥٨، الوسائل ٧: ٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٩٤١، الوسائل ٧: ٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٢.

ثم إنَّ البكاء المبطل هل يختصُّ بالبكاء مع الصوت أو يعتمه وما ليس فيه صوت؟ وجهان، والمحكي عن عدة من اللغويين أنَّ البكاء ممدوداً عبارة عما فيه الصوت، ومقصوراً عما فيه خروج الدمع فقط، فقد صرح الجوهري بأنَّ الأول أي المقصور موضوع لخروج الدمع فقط، والثاني يعني الممدود، لخروج الدمع المقرون بالصوت^(١). ومقتضى هذا الكلام أن تكون المشتقات منها موضوعة لمعنيين، وهذا بعيد جداً، بل يمكن دعوى القطع بخلافه، فالحق أنَّ البكاء مقصوراً وممدوداً موضوع لمعنى واحد.

نعم، يظهر من عبارة بعض القدماء من اللغويين أنَّ العمل المزبور من جهة اشتماله على الحزن مصدره بكى على وزن فعل تشبيهاً بحزن يحزن، ومصدره حزن، ولأجل اشتماله على الصوت مصدره بكاء؛ وهذا لا يفيد، لأنَّ البكاء على قسمين، وأنَّ كلَّ واحد من المصدرين موضوع لكلِّ من المعنيين، كما عليه أكثر المتأخرين من الفقهاء^(٢)، وحينئذ قوله: سألته عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة؟ على ما هو مضبوط في الكتب بالمدَّ سؤال عن البكاء مع الصوت. بناءً على قول الجوهري وغيره، إلَّا أنَّ قوله ﷺ: «أن بكى» يحتمل الأمرين وهذا بعيد في الغاية، ووجهه أنَّ الاشتراك المزبور ليس كاشتراك لفظ واحد بين معنيين، بل كاشتراك لفظ بين الأخذ عن المقصور تارة وعن الممدود أخرى، وهذا في غاية البعد كما لا يخفى.

وبالجملة: صدور القول المزبور من مثل الجوهري بعيد، وحيث أنَّ أصل العبارة في ذلك من الخليل^(٣)، فبعد التأمل فيما ذكره يستفاد أنَّ «بكى» له معنى واحد

(١) لسان العرب ١: ٤٧٥؛ مجمع البحرين ١: ٢٣٥؛ الصحاح ٦: ٢٢٨٤ مادة «بكى»؛ المصباح المنير ٢: ٥٩؛ المفردات: ٥٨ مادة «بكى»؛ العين ٥: ٤١٧.

(٢) كصاحب الروضة البهية ١: ٢٣٣؛ وروضة الجنان: ٣٣٣؛ ومستند الشيعة ٥٣: ٧؛ ومدارك الأحكام ٣: ٤٦٦؛ وكشف اللثام ٤: ١٧٨؛ وذخيرة المعاد: ٣٥٧؛ وجواهر الكلام ١١: ٧٤-٧٥؛ والحدائق ٩: ٥٠-٥١.

(٣) العين ٥: ٤١٧.

وله مصدران باعتبارين، وعليه لا يكون البكاء على قسمين، بل البكاء في كلّ مورد قسم واحد ذو جهتين. قال في الصحاح: بكى، البكاء يمدّ ويقصر إذا مددت أردت الصوت الذي يكون في البكاء، وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها، شعر:

بكت عيني وحقّ لها بكاهها وما يغني البكاء ولا العويل^(١)

ولا يخفى أنّ ظاهر قوله: إذا مددت ...، إطلاق البكاء على نفس الدمع، لأنّه قال: أردت الصوت الذي يكون مع البكاء مع أنّه بصدد تعريف البكاء الممدود، وإطلاقه على الصوت الذي يكون مع البكاء، فعبارته مخدوشة من هذه الجهة، كما أنّ استشهاده بالبيت المزبور في غير محله، لأنّ المصراع الثاني ظاهر بمقتضى العطف في افتراق البكاء الممدود عن العويل الذي هو بمعنى الصوت، فالاستشهاد به لما ذكره من كون البكاء الممدود بمعنى الصوت الذي يكون في البكاء ممّا لا يستقيم. هذا، ولكن مع ذلك كلّ فلا خفاء في ظهور عبارته في أنّ البكاء الممدود والمقصود متباينان من حيث المعنى، ولو اتّفقا في مصداق واحد، وهذا بخلاف ما يستفاد من عبارة الخليل، فإنّك عرفت أنّ التأمل فيها يقضي بكون مراده هو وجود مصدرين باعتبارين مختلفين.

ولا يخفى أنّ العرب لما يطلق فعل أو فعل على الداء القلبي بلا محبوبة ولا مبغوضة وما على وزن فعال على ما له صوت أراد الخليل أن يبيّن وجه كون البكاء بالمدّ والقصر، وأنّ البكاء بالقصر لأجل اشتماله على الداء القلبي الباعث لخروج الدمع جعل مصدراً لماذّة (ب ك ي)، وأنّ البكاء بالمدّ أيضاً جعل مصدراً له

(١) صحاح اللغة ٦: ٢٢٨٤؛ ونقله عنه في «مفتاح الكرامة ٣: ٣٠».

لأجل اشتاله على الصوت، في الحقيقة كلام الخليل يكون تعليلاً لوجود مصدرين مختلفين.

وكيف كان، فلو قلنا بأن الأصل في الاشتقاق هو المصدر، فإما أن يقال: بأن المشتقات كلها مشتقة من أحد المصدرين دون الآخر، وإما أن يقال: باشتقاق كلها من المصدرين، فعلى الأول يحتاج إلى دليل معين لذلك، مع أن من الواضح عدم وجوده، وعلى الثاني يلزم الاشتراك بحسب اللفظ، بناءً على تباين المصدرين بحسب المعنى، كما عرفت من الجوهري.

وحينئذٍ فقولنا: بكى يبكي محتمل لكل من المعنيين، فلا بد من وجود قرينة على إرادة كل منهما نظير باب المشترك، وإن كان بين المقام وباب المشترك فرق، من جهة أن اللفظ هناك واحد والمعنى متعدد لأجل الأوضاع المتعددة، وأما هنا فالمفروض أن اللفظ متعدد كالمعنى، ومن هنا يظهر أن الاحتياج إلى القرينة هناك إنما هو لتعيين المستعمل فيه وهنا لتعيين المستعمل، وأن لفظ «بكى» مثلاً هل يكون مأخوذاً من المصدر المقصور أو الممدود، فيحتاج إلى قرينة معينة، وحينئذٍ فهل المخصص والمعين قصد المتكلم، وإرادته كون لفظ «بكى» المستعمل مأخوذاً من المقصور أو الممدود أو غيره؟ أما الأول فليس كذلك، وأما الثاني فليس بثابت، وحينئذٍ فلا بد من القول بوحدة المشتقات من حيث المعنى، ومن وحدتها يستكشف وحدة المشتق منه، كما عليه الخليل.

نعم، لو قلنا: بأن الأصل في الاشتقاق هو الفعل، فيمكن القول بمقالة الجوهري، نظراً إلى أن الفعل وإن كان واحداً من حيث اللفظ والمعنى إلا أنه اشتق منه مصدران مختلفان من حيث المعنى، وكذا يمكن الالتزام بذلك لو قلنا: بأن الأصل في الاشتقاق هي طبيعة (ب ك ي) لا الفعل ولا المصدر.

وكيف كان، فما ذكره الجوهري غير ثابت، مع أنه على الظاهر أخذ ذلك من

الخليل، وقد عرفت عدم دلالة كلامه عليه.

ويؤيد ما ذكرنا أنه ورد في الحديث: «ابكوا، فإن لم تبكوا فتبأكوا»^(١) فإن الظاهر أن البكاء فيه بمعنى خروج الدمع، وإلا فلو كان البكاء الممدود عبارة عن خروج الدمع مع الصوت فالتباكي حاصل قهراً، ويؤيده أيضاً إسناد البكاء في كلمات العرب نثراً ونظماً إلى العين، ولو كان البكاء الممدود عبارة عما فيه الصوت، لكان الأنسب إسناده إلى الفم لأجل الصوت، لا إلى العين لأجل خروج الدمع.

ومنه ينقدح أن الأظهر بعد عدم ثبوت ما ذكره الجوهري من الفرق بين الممدود والمقصور. هو كون البكاء مطلقاً بمعنى خروج الدمع فقط الناشئ عن الحزن الحاصل للقلب من غير اعتبار الصوت فيه أصلاً، لما عرفت من الإسناد إلى العين، ومن الحديث الأمر بالتباكي إذا لم يجد البكاء، وبعض الروايات الواردة في أن البكائين خمسة كما عن الخصال^(٢)؛ وفي أن اليتيم إذا بكى اهتز له العرش^(٣).

وما في البحار في قضية فوت إبراهيم بن النبي ﷺ وأنه لما مات بكى النبي ﷺ^(٤)، لا يدل على أن المراد بالبكاء ما هو المشتغل على الصوت كما في مورد الروايات المزبورة، لأن خصوصية المورد في كل منها قد اقتضت ذلك، وأما معنى البكاء من حيث هو فليس إلا خروج الدمع فقط. قارنه الصوت أم لا. هذا كله فيما يتعلق بفهوم البكاء.

وأما حكمه إذا وقع في الصلاة فحكمى في مفتاح الكرامة عن جمع من المحققين كالأردبيلي والخراساني والسيد في المدارك، التوقف في بطلية البكاء للصلاة^(٥).

(١) سنن ابن ماجه ٢: ١٤٠٣ ح ٤١٩٦؛ بحار الانوار ٨٩: ١٩١ ح ٢.

(٢) الخصال: ٢٧٢؛ باب الخمسة ح ١٥.

(٣) بحار الانوار ٧٢: ٥ ح ١٢ نقل عن ثواب الاعمال: ٢٣٧ ح ١.

(٤) بحار الانوار ٢٢: ١٥٧ ح ١٦ وفيه: «ثم قال النبي ﷺ: تدمع العين ويحزن القلب».

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٧٣-٧٤؛ ذخيرة المعاد: ١٣٥٧ مدارك الأحكام: ٤٦٦.

ونقل عن الذكرى والمفاتيح أنه إنما يكون مبطلاً إذا كان من الفعل الكثير^(١)، فيرجع إلى عدم مبطلية البكاء بما هو هو، وعن الموجز الحاوي وحاشية الإرشاد وكشف اللثام والميسية، أن المبطل ما اشتمل على النحيب، وإن خفي لأفيض الدمع بلا صوت^(٢).

وعن إرشاد الجعفرية، وفوائد الشرائع، والروض، والروضة، والمقاصد العلية، والمدارك، أن المبطل منه ما اشتمل على صوت لا مجرد خروج الدمع^(٣)؛ وجعله في الحدائق مشهوراً استناداً إلى هؤلاء الأعاظم^(٤)، وعن الروض والروضة والمقاصد، احتمال الاكتفاء في الإبطال بخروج الدمع، لاحتمال القصر في البكاء الوارد في النصوص، وعن المسالك فيه نظر^(٥)،^(٦) انتهى. ولعل وجه النظر التأمل في الفرق بين المقصور والممدود، أو اشتراك الفعل الواقع في الجواب؛ وكلام المفتاح ظاهر في أن الباقي لم يتعرضوا للتفصيل وحينئذٍ فالإطلاق والتقيد من الفقهاء يبتني على اعتقادهم في معنى البكاء، فلو ثبت أن معتقدهم في البكاء كان مطلق خروج الدمع، تثبت الشهرة بالنسبة إليه، ولكن ذلك غير معلوم.

وقال المحقق البهبهاني في حاشية المدارك: أن القدماء لو كان نظرهم - مثل الجوهري - التفصيل بين المقصور والممدود كان عليهم التعرض، فعدم تعرضهم يكشف عن عدم اعتقادهم ذلك. وهذا الكلام - بضميمة ما عرفت من ضعف القول بالتفصيل وأن أسناد البكاء إلى العين يدل على كون المراد به هو خروج

(١) الذكرى ٤: ١٠؛ مفاتيح الشرائع ١: ١٧٣.

(٢) كشف اللثام ٤: ١٧٨؛ الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٨٥.

(٣) الروضة البهية ١: ٢٣٣؛ روض الجنان ٣٣٣؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦.

(٤) الحدائق ٩: ٥٠.

(٥) مسالك الأفهام ١: ٢٢٨.

(٦) مفتاح الكرامة ٣: ٣١.

الدمع - يفيد وحدة معنى البكاء عندهم، وأنه عبارة عن مجرد خروج الدمع.

وبالجملة: فالإشكال في مبطلية البكاء للصلاة نظراً إلى ضعف الرواية كما عن مجمع الفائدة والبرهان^(١) في غير محلّه، لما عرفت من أن اشتهاً الفتوى على طبقها يوجب جبر ضعفها. كما أنه مما ذكرنا ظهر أن الاستشكال في بطلان الصلاة بمجرد خروج الدمع - كما في الجواهر والمصباح^(٢) - مما لا وجه له، لدلالة الدليل على ذلك كما عرفت.

فالأقوى مبطلية البكاء مطلقاً إذا كان للأمر الدنيوية، وأما البكاء للأمور الأخروية كذكر الجنة أو النار فلا إشكال فيه، بل هو من أفضل الأعمال في الصلاة كما في الرواية^(٣)، وأولى بالجواز ما لو كان بكاءه للاشتياق إلى المعبود، أو لإدراك عظّمته وذلة نفسه، أو للخوف من معاصيه.

ثم إن البكاء للأمور الأخروية لا يوجب بطلان الصلاة بما أنه بكاء، وإن اشتمل على صوت، أما لو كان الصوت المقرون به بحيث يخرج منه حرف أو حرفان فيوجب بطلان الصلاة، نظراً إلى مبطلية الكلام؛ والالتزام بعدم كونه مبطلاً حتى في هذه الصورة في غاية الإشكال، فإن ما دلّ الدليل على جوازه أو استحبابه في الصلاة هو البكاء للأمور الأخروية، وقد عرفت أن معنى البكاء عبارة عن مجرد خروج الدمع، وأما خروج الكلام من الصوت البكائي فلا يمكن الغض عنه إلا فيما كان الكلام الخارج ذكر أو دعاء أو غيرهما من مستثنيات الكلام، فتدبر.

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٧٣.

(٢) جواهر الكلام ١١: ٧٤، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١٣.

(٣) الوسائل ٧: ٢٤٨. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٤.

القاطع السادس :

الحديث ، على المشهور^(١)

وبه قال الشافعي في الجديد وذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي في القديم إلى عدم قاطعيته للصلاة، بل عليه أن يتوضأ ويبيئي^(٢)، فللعامة قولان. وأما الإمامية فقال المحقق في المعتبر: إنه قال الشيخ في الخلاف ، وعلم الهدى في المصباح: إذا سبق الحديث ففيه روايتان، إحداهما: يعيد الصلاة. والأخرى: يعيد الوضوء، ويبيئي عليه صلاته - إلى أن قال - وقال في المبسوط: وقد روي إذا سبقه الحديث جاز أن يعيد الوضوء ويبيئي على صلاته، والأحوط الأول^(٣)، انتهى.

(١) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ المسائل الناصريات: ٢٣٢ مسألة ٧٣، السرائر ١: ٢٣٥؛ الكافي في الفقه: ١٢٠، الوسيلة: ٩٨؛ المراسم: ٨٩؛ الفتن: ٨٢؛ المهذب ١: ١٥٣؛ المعتبر ٢: ٢٥٠ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧١ مسألة ٣١٨؛ نهاية الأحكام ١: ٥١٣؛ الروضة البهية ١: ٢٣٠؛ مجمع الفاتدة والبرهان ٣: ٤٨؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٥٥؛ الحدائق ٩: ٢.

(٢) المجموع ٤: ٧٥-٧٦؛ فتح العزيز ٤: ٤؛ المحلى ٤: ١٥٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٢.

(٣) الخلاف ١: ٤٠٩؛ مسألة ١٥٧؛ المبسوط ١: ١١٧؛ المعتبر ٢: ٢٥٠.

والروايات الواردة في هذا الباب - التي جمعها في الوسائل في الباب الأوّل من أبواب القواطع - كثيرة تبلغ إحدى عشرة رواية، لكن أربعة منها لا ترتبط بما نحن فيه، وثلاثة منها تدلّ على لزوم البناء، والأربعة الباقية تدلّ على لزوم الإعادة لأجل البطلان بالحدث الواقع فيها.

أمّا الأربعة غير المرتبطة، فهي رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس يرخّص في النوم في شيء من الصلاة»^(١).

ورواية زيد الشحام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عزّ وجلّ: «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى»^(٢)؟ فقال: «سكر النوم»^(٣).

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود. ثم قال: القراءة سنّة والتشهد سنّة، فلا تنقض السنّة الفريضة»^(٤).

ورواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: وسألته عن رجل وجد ريحاً في بطنه فوضع يده على أنفه وخرج من المسجد حتى أخرج الريح من بطنه، ثم عاد إلى المسجد فصلّى فلم يتوضّأ، هل يجزيه ذلك؟ قال: «لا يجزيه حتى يتوضّأ ولا يعتدّ بشيء ممّا صلّى»^(٥).

أمّا عدم ارتباط الرواية الأولى بالمقام فواضح، لأنّ الظاهر من مفادها هو عدم ترخيص النوم في الصلاة إن فعل ذلك عمداً وليس كلامنا فيه، بل فيمن سبقه الحدث.

(١) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٦؛ الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١.

(٢) النساء: ٤٣.

(٣) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٥؛ التهذيب ٣: ٢٥٨ ح ٧٢٢؛ الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٣.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧؛ الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

(٥) قرب الاستناد ١٧٢ ح ٧٥٦؛ الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٨.

ومنه يظهر عدم ارتباط الرواية الثانية. وأما الرواية الثالثة فلا تدلّ إلا على لزوم الإعادة من جهة الإخلال بشيء من الخمسة المذكورة فيها، ولا دلالة لها على أن المصلّي لو عرض له الحدث الناقض للطهارة في أثناء الصلاة فبأيّ عمل يعمل؟ أما الرواية الأخيرة ففادها خروج الرج قبل الصلاة كما لا يخفى.

وأما الأربعة الدالة على البطلان:

فمنها: رواية أبي بكر الحضرمي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، أنهما كانا يقولان: «لا يقطع الصلاة إلا أربعة: الخلاء، والبول، والريح، والصوت»^(١).

ومنها: رواية حسين بن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أحس الرجل أن بثوبه بللاً وهو يصلي فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفخذه، وإن كان بللاً يعرف فليتوضأ وليعد الصلاة، وإن لم يكن بللاً فذلك من الشيطان»^(٢).

ومنها: رواية الحسن بن الجهم قال: سألته - يعني أبا الحسن عليه السلام - عن رجل صلى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس في الرابعة؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يعد، وإن كان لم يستشهد قبل أن يحدث فليعد»^(٣).

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام المروية في قرب الإسناد قال: سألته عن الرجل يكون في الصلاة فيعلم أن ريحاً قد خرجت فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟ قال: «يعيد الوضوء والصلاة، ولا يعتد بشيء مما صلى إذا علم ذلك يقيناً»^(٤).

(١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح ٤؛ التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٢؛ الاستبصار ١: ٤٠٠ ح ١٠٣٠؛ الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٣ ح ١٤٦٥؛ الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٥.

(٣) التهذيب ٢: ٣٥٤ ح ١٤٦٧؛ الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١؛ الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٦.

(٤) قرب الإسناد: ١٧١ ح ٧٥٥؛ الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٧.

وأما الثلاثة الدالة على لزوم البناء فهي:

رواية فضيل بن يسار قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني أو أذى أو ضرباناً؟ فقال: إنصرف ثم توضأ، وابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً، وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليك، فهو بمنزلة من تكلم في الصلاة ناسياً، قلت: وإن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: «نعم وإن قلب وجهه عن القبلة»^(١).

ورواية زرارة أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن رجل دخل في الصلاة وهو متيمم فصلّى ركعة ثم أحدث فأصاب ماء؟ قال: «يخرج ويتوضأ ثم يبني على ما مضى من صلاته التي صلى بالتيمم»^(٢).

ورواية أبي سعيد القمط قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذى أو عصراً من البول وهو في صلاة المكتوبة في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟ فقال: «إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضأ، ثم ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام»، قال: قلت: وإن التفت يمينا أو شمالاً أو ولى عن القبلة؟ قال: «نعم كلّ ذلك واسع. إنما هو بمنزلة رجل سهى فانصرف في ركعة أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة، فإنما عليه أن يبني على صلاته، ثم ذكر سهو النبي ﷺ»^(٣).

وهذه الرواية متحدة من جهة المضمون مع رواية فضيل المتقدمة آنفاً، بل هي

(١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٠، التهذيب ٢: ٣٣٢ ح ١٣٧٠، الوسائل ٧: ٢٣٥، أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٩.

(٢) الفقيه ١: ٥٨ ح ٢١٤، التهذيب ١: ٢٠٤ ح ٥٩٤، الإستهصار ١: ١٦٧ ح ٥٨٠، الوسائل ٧: ٢٣٦، أبواب قواطع

الصلاة ب ١ ح ١٠.

(٣) التهذيب ٢: ٣٥٥ ح ١٤٦٨، الوسائل ٧: ٢٣٧، أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١١.

أتم منها دلالة كما لا يخفى، ومضمونها أنه لو أحدث المصلي عمداً وكان سببه الغمز أو الأذى في البطن أو الضربان بحيث اضطرَّ إلى الإخراج، فعليه أن يتوضأ ويبنى على ما صلى، وحينئذٍ فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائلين بلزوم البناء بعد التوضي، لأنَّ مورد فتواهم هو من سبقه الحدث، والظاهر منه صورة خروجه سهواً فاختلف الموردان.

ثم إنَّ رواية فضيل تدلُّ على أنه لا بأس بالتكلم ناسياً، وكذا لا بأس بالاستدبار، كما أنَّ رواية أبي سعيد أيضاً نفت البأس عن قلب الوجه عن القبلة، وحينئذٍ فيحتمل لأجل ذلك صدور كلِّ منها تقية، خصوصاً مع الاستدلال في الرواية الأخيرة بسهو النبي ﷺ.

ثم إنَّ قولنا: فلان أحدث من باب الإفعال، ليس على حدِّ غيره من سائر أفعال هذا الباب، من جهة الظهور في كون صدوره عن قصد وإرادة، بل يقال: فلان أحدث ولو مع خروج الحدث عنه سهواً.

وليعلم أيضاً أنَّ خروج الحدث على ثلاثة أقسام:

أحدها: الخروج عن عمد واختيار.

ثانيها: الخروج سهواً أي في حالة السهو عن كونه في الصلاة مع التوجّه إلى الإخراج.

ثالثها: سبق الحدث أي الخروج من غير اختيار. وهاتان الروايتان ناظرتان إلى القسم الأول، ومورد الفتاوى هو القسم الثالث كما عرفت آنفاً.

وأما رواية زرارة فظاهرها أنه يبني على تلك الصلاة التي صلى منها ركعة مع التيمم، خلافاً للمختلف وكشف اللثام، حيث نفياً ظهور الرواية في البناء على تلك الصلاة، واستدلَّ على ذلك كاشف اللثام على ما حكى بأنَّ الحديث في بعض النسخ

هكذا: ويبيني على ما بقي من صلاته^(١).

هذا، ولكن الصحيح ما ضبطه في الوسائل مما عرفت، فظهور الرواية في ذلك ممّا لا ينبغي الارتياح فيه؛ وعليه فيتحقق التعارض بينها وبين الروايات الدالة على البطلان، لأنّ المستفاد من تلك الروايات أنّ الطهارة المعتبرة للأكوان الصلّاتية تبطل بسبق الحدث، وخروجه سهواً، وتوجب بطلان الصلاة من أوّل الأمر، بحيث يجب التوضي ثمّ الاستئناف، فإذا كان الأمر في الطهارة المائية هكذا فالطهارة الترابية أولى بذلك، ومن الواضح أنّ الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقة لفتوى المشهور. ثمّ إنّ قال الشيخ في الخلاف: إذا سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء، فبال أو أحدث متعمّداً لا يبيني إذا قلنا بالبناء على الرواية الأخرى، وبه قال أبو حنيفة.

وقال الشافعي على قوله القديم الذي قال بالبناء: إنّ يبيني، قال: لأنّ هذا الحدث طراً على حدث فلم يكن له حكم^(٢). انتهى موضع الحاجة من كلامه. ويظهر من هذا الكلام أنّه لو أحدث متعمّداً بعدما سبقه الحدث لا يجوز البناء بل عليه الاستئناف، وعليه إجماع الإمامية كما نقل في مفتاح الكرامة دعواه عن خمسة من العلماء^(٣)، بل وعليه إجماع العامّة أيضاً، لأنّ أبا حنيفة - القائل بالبناء - قال بالاستئناف هنا أيضاً^(٤).

ويظهر من الشافعي أنّه لولا طريان الحدث على الحدث لكان يحكم بالاستئناف، لأنّه أحدث متعمّداً^(٥)، فيظهر من مجموع ذلك إتفاق الفريقين على خلاف خبري فضيل وأبي سعيد المتقدمين الدالّين على البناء فيما لو أحدث متعمّداً،

(١) مختلف الشيعة ١: ٤٤٢؛ كشف اللثام ٤: ١٦١.

(٢) الخلاف ١: ١٢٢ مسألة ١٥٨.

(٣) مفتاح الكرامة ٣: ٣.

(٤) بدائع الصنائع ١: ٢٢٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٣.

(٥) المجموع ٤: ٧٤.

فهما معرض عنها بالإجماع من المسلمين على خلافهما.
ومن هنا يظهر أنه لا وجه لذكر الشيخ رواية الفضيل في المسألة السابقة على
هذه المسألة المعنونة بقوله: من سبقه الحدث، التي ذكر أن فيها روايتين:
إحداهما أنه تبطل الصلاة، والرواية الأخرى أنه يعيد الوضوء ويبي، حيث قال:
وأما الرواية الأخرى فرواها فضيل بن يسار قال: قلت: ...^(١). فتدبر جيداً.

القاطع السابع: الكلام

الكلام إذا صدر عن عمد ولم يكن ذكراً، ولا دعاء، ولا قرآناً، يدلّ عليه مضافاً إلى إجماع المسلمين واتفاقهم^(١)، الأخبار المستفيضة التي تدلّ بظاهرها على ذلك ويستفاد أيضاً من بعض الروايات الأخر الدالة على جواز التكلم ببعض الكلمات الظاهرة في أنّ ذلك إنّما وقع على سبيل الاستثناء، كالأخبار الدالة على أنّ كلّ ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة؛ وغيرها ممّا يستفاد منه مبطلية الكلام في غير موارد الاستثناء.

وبالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم بعد اتفاق المسلمين عليه.

(١) المجموع ٤: ٨٥؛ المغني لابن قدامة ١: ٧٤٠؛ سنن ابن ماجه ١: ٦٥٩ ب ١٦؛ الخلاف ١: ٤٠٣ مسألة ١٥٤ وص ٤٠٧ مسألة ١٥٥؛ الفتن: ٨٢؛ المسائل الناصريات: ٢٣٤ مسألة ٩٤؛ المقنع: ١٠٦؛ المقنعة: ١٤٨؛ الررائر: ٢٢٥؛ شرائع الإسلام ١: ٩١؛ قواعد الأحكام ١: ٢٨٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٤ مسألة ٣١٩؛ الذكرى ٤: ١٢؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٦٣؛ جامع المقاصد ٢: ٣٤١؛ مستند الشيعة ٧: ٢٨.

ووجود الرواية من طرق الفريقين، فقد روي من طريق العامة عن النبي ﷺ: «إِنَّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»^(١). وعن زيد بن أرقم قال: كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ يَتَكَلَّمُ أَحَدُنَا صَاحِبَهُ وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ حَتَّى نَزَلَتْ: «وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»^(٢)، فَأَمَرْنَا بِالسَّكُوتِ وَنَهَيْنَا عَنِ الْكَلَامِ^(٣). إِنَّمَا الْإِشْكَالُ وَالْكَلَامُ فِي تَعْيِينِ الْمَوْضُوعِ.

فنقول: إِنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَقِّنَ مِنْ ذَلِكَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ أَيُّ الصَّوْتِ الْخَارِجِ مِنَ الْفَمِ الْمُتَكَيِّ عَلَى مَقْطَعٍ مِنْ مَقَاطِعِ الْحُرُوفِ مُرَكَّبًا مِنْ حَرْفَيْنِ فَصَاعِدًا، مَعَ كَوْنِهِ مَوْضُوعًا بِإِزَاءٍ مَعْنَى مُفِيدًا مَفْهُومًا، وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَأَنَّ كَانَ مُرَكَّبًا مِنْ حَرْفَيْنِ فَصَاعِدًا وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَعْمَلًا، أَوْ كَانَ حَرْفًا وَاحِدًا سَوَاءً كَانَ مُفِيدًا مَوْضُوعًا كَفَعَلَ الْأَمْرُ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُعْتَلَّةِ الطَّرْفَيْنِ مِثْلَ (ع) وَ (ق)، أَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَفِيهِ إِشْكَالٌ.

وَالْمُنْسُوبُ إِلَى الْمَشْهُورِ الْبَطْلَانِ فِي الْمُرَكَّبِ مِنْ حَرْفَيْنِ مُطْلَقًا، وَفِي الْمُرَكَّبِ مِنْ حَرْفٍ وَاحِدٍ إِذَا كَانَ مُفِيدًا مُسْتَعْمَلًا^(٤)، وَاسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَطْلَانِ فِي هَذِهِ الصُّورِ، وَعَلَى عَدَمِهِ فِي غَيْرِهَا، وَلَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ ذَلِكَ بِمَجْرَدِ إِدْعَاءِ بِلَا بَيِّنَةٍ وَبِرْهَانٍ، بَلِ التَّبَعِ وَالتَّفَحُّصِ التَّامِّ يَقْتَضِي خِلَافَهُ، فَإِنَّهُ لَمْ يَوْجَدْ فِي كَلِمَاتِ قَدَمَاءِ أَصْحَابِنَا الْإِمَامِيَةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمُ، التَّعَرُّضَ لِتَحْقِيقِ الْمَوْضُوعِ وَأَنَّهُ يَمْ يَتَحَقَّقُ؟ نَعَمْ، ذَكَرَ الشَّيْخُ فِي كِتَابِ الْمَبْسُوطِ - الَّذِي عَرَفْتُ غَيْرَ مَرَّةٍ أَنَّهُ مِنَ الْكُتُبِ

(١) صحيح مسلم ٣: ١٨، ح ٥٣٧؛ سنن البيهقي ٢: ٢٤٩ - ٢٥٠؛ مسند أحمد ٥: ٤٤٧ - ٤٤٨؛ وفيهما «ان صلاتنا هذه لا يصلح...».

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) صحيح مسلم ٥: ٢٢ ح ٣٥؛ سنن النسائي ٣: ١٩ ح ١٢١٥.

(٤) الخلاف ١: ٤٠٧؛ السرائر ١: ٢٥؛ شرائع الإسلام ١: ٩١؛ قواعد الأحكام ١: ٢٨٠؛ المنتهى ١: ٣٠٩؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٤؛ الذكرى ٤: ١٣ - ١٤؛ جامع المقاصد ٢: ٣٤١؛ مستند الشيعة ٧: ٢٨.

التفريعية، لا الكتب المعدة لبيان الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليه السلام - بعد النهي عن التكلم بما ليس من الصلاة، سواء كان متعلقاً بصلحة الصلاة أم لم يكن كذلك، إنه لا يأن بحرفين ولا يتأقف مثل ذلك بحرفين^(١).

وكيف كان، فدعوى الاجماع في مثل المسألة مما لم يتعرض له القدماء مما لا سبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

نعم ربما يمكن أن يستدل في المقام بذيل مرسلة الصدوق: «مَنْ أُنَّ فِي صَلَاتِهِ فَقَدْ تَكَلَّمَ»^(٢). وبخبر طلحة بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام، أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ أُنَّ فِي صَلَاتِهِ فَقَدْ تَكَلَّمَ»^(٣)، ولكنه مخدوش، مضافاً إلى ضعف سند الرواية، لأنَّ طلحة عامي.

والظاهر أنَّ مرسلة الصدوق هي هذا الخبر لا رواية أخرى. وإلى احتمال أن يكون المراد هو إلحاق الأئين بالتكلم في بطلان الصلاة بسببه، ولزوم الاحتراز عنه، لا كونه من أفراد التكلم حقيقة، بأنَّ الرواية لا تكون وافية بجميع المدعى، فإنَّ غاية مدلولها باعتبار كون الغالب تركب الأئين من الحرفين وعدم كونه موضوعاً بإزاء معنى، لوضوح أنَّ دلالته ليست دلالة وضعيّة بل طبعيّة، هو بطلان الصلاة باللفظ المركب من الحرفين. وإن لم يكن موضوعاً؛ ولا يستفاد منها حكم اللفظ المشتمل على الحرف الواحد كما لا يخفى.

هذا، وربما يستدل لذلك بما حكى عن بعض الأدباء واللغويين، من التصريح بأنَّ الكلام هو ما تركب من حرفين فصاعداً، كما حكى عن نجم الأئمة في شرحه

(١) البسوط ١: ١١٧.

(٢) الفقيه ٢: ٢٣٩ ح ١٠٢٩؛ الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٥ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٣٠ ح ١٣٥٦؛ الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٥ ح ٤.

على الكافية^(١)، من تصريحه بأن الكلام وإن كان بحسب الأصل عبارة عما يتكلم به قليلاً كان أو كثيراً، إلا أنه غلب استعماله في العرف على اللفظ المركب من الحرفين فصاعداً.

ولكنه مضافاً إلى عدم حجّية مثل ذلك مخدوش بأنّ مورد النزاع ليس هو بيان معنى الكلام، لأنّ الذي ورد في الأخبار هو التكلم، فلا بدّ من ملاحظة معناه، فنقول: ذكر بعض المحقّقين من المعاصرين: أنّ المعيار في صدق التكلم هو الإتيان باللفظ بقصد الحكاية عن المعنى، سواء كان الحرف واحداً أم كان أزيد، فلو لم يأت باللفظ على نحو الاستعمال والحكاية لم يصدق التكلم، وإن كان اللفظ موضوعاً، كما لو تلفظ بلفظ (ق) لا بعنوان الحكاية عن المعنى، بل لغرض تعلّم مخرج القاف على النحو الصحيح مثلاً^(٢).

ولا يخفى أنّ ما أفاده وإن كان يقرب من الذهن في بادئ النظر إلا أنّ التدبّر يقضي بأنّ خصوصية قصد المعنى وجعل اللفظ حاكياً عنه لا مدخلية لها في إبطال الصلاة، بل الظاهر بنظر العرف هو أنّ الملاك في ذلك مجرد إصدار اللفظ غير الملائم لحقيقة الصلاة، سواء قصد به الحكاية عن المعنى أم لم يقصد. ألا ترى أنّه لا فرق عند العرف - بعد ملاحظة كون الكلام مبطلاً للصلاة عند الشارع - بين الكلام الصادر عمّن يعرف معناه، وبين الكلام الصادر عمّن لا يعرف هذه اللغة؟

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ المتعارف بين العقلاء في مقام إفادة أغراضهم وإفهام مقاصدهم بسبب اللفظ والقول، هو التكلم بالألفاظ التي وضعت بإزاء معنى من المعاني مع استعمالها في معانيها، وجعلها مندكة فيها آلة لإفهامها، ومع وجود مخاطب في البين، حتّى يكون الغرض إفهامه وإفادته، وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة أنّ

(١) شرح الكافية: ١٨٧.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٢٩٨.

هذه القيود الثلاثة المتعارفة بين العقلاء هل لها مدخلية في حقيقة التكلم بحيث لا يصدق بدونها، أم لا يكون لها بل ولا شيء منها دخل في قوامه وحقيقته؟ فنقول: لا شبهة في أن القيد الأخير - الذي هو عبارة عن وجود مخاطب في البين قصد إفهامه - لا مدخلية له في معنى التكلم، ضرورة أنه يصدق فيما لو حدث الإنسان نفسه وتكلم معها، غاية الأمر كونه قبيحاً عند العقل والعقلاء، إلا أن ذلك لا ارتباط له بصدق معنى التكلم، فهو قد يكون مع الغير وقد يكون مع النفس.

وأما القيد الثاني الذي مرجعه إلى استعمال اللفظ في معناه وجعله مرآة له مندكاً فيه، فالظاهر أنه أيضاً أجنبي عن الدخل في صدق معناه، فإنه لا فرق عند العرف في صدق التكلم بين اللفظ العربي الصادر عن من يعرف لغة العرب، وبين الصادر عن غيره، فإن المتلفظ بكلمة «ضرب» يصدق عليه أنه تكلم بها، سواء كان عارفاً بمعناه أو غير عارف؛ ويدل على ذلك صدق عنوان المتكلم على النائم الذي تكلم في أثناء النوم، مع أنه لم يستعمل ألفاظه في معانيها ولم يجعلها حاكية عنها كما هو واضح.

وأما القيد الأول الذي هو عبارة عن كون اللفظ موضوعاً بإزاء معنى، فالظاهر أنه أيضاً خارج عن ماهية التكلم وحقيقته، فإنه قد يتكلم الإنسان بالألفاظ المهملة لغرض إفادة أنها من المهملات، أو لغرض آخر، ولا يخرج بذلك عن صدق عنوان المتكلم كما يظهر بمراجعة العرف، ويؤيد ذلك بل يدل عليه تقسيمهم الكلمة إلى المهملة والمستعمل.

فانقدح مما ذكرنا أنه لا يعتبر كون اللفظ موضوعاً، فضلاً عن اعتبار الاستعمال ووجود المخاطب.

نعم، يبقى الكلام في أنه هل يتحقق فيما إذا تلفظ بحرف واحد أم لا؟ فنقول: لو قلنا بأن الحرف الواحد الموضوع يصدق به التكلم، فالظاهر حينئذ عدم الفرق بينه وبين الحرف الواحد غير الموضوع، لما عرفت من عدم مدخلية قيد الموضوعية في

معنى التكلم، فالتفصيل بينها بعيد جداً، اللهم إلا أن يقال: إن مثل كلمة (ق) و(ع) من الأفعال المعتلة الطرفين لا يكون حرفاً واحداً، بل هو في التقدير حرفان أو أزيد، وصدق التكلم بسببه إنما هو لأجل ذلك، أي كونه في التقدير زائداً على الحرف الواحد ولا يخفى أن هذا أبعد.

وكيف كان، فالظاهر أن إثبات دعوى كون الحرف الواحد أيضاً مما يتحقق به التكلم، وكذا إثبات دعوى عدم كونه كذلك في غاية الإشكال، والمرجع على تقدير الشك، أصالة البراءة.

استثناء الذكر والقرآن

ثم إنه ظهر لك من تقييد الكلام المبطل في صدر المسألة بما إذا لم يكن ذكراً ولا دعاءً، ولا قراءة قرآن؛ إن شيئاً من هذه الأمور الثلاثة لا يوجب بطلان الصلاة إذا وقع في أثنائها، للأخبار الدالة على أن كل ما ناجيت الله به في الصلاة فهو منها^(١)، وأن كل ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة.

وقد عرفت في مبحث القراءة^(٢) أن معنى القراءة كلام الغير، وحكايته عبارة عن إيجاد مماثل ألفاظه قاصداً به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءة بحذاء الألفاظ المحكية مع قطع النظر عن حيثية صدور هاعنه، وإلا لا تصدق الحكاية، ضرورة أنها عبارة عن إراءة المحكي وإلقائه، فكأنه لا يكون هنا واسطة أصلاً. وبالجملة: فمعنى الحكاية هو أن يجعل ألفاظه مرآة لكلام الغير وفانية فيه لا يرى فيها إلا ذلك الكلام، وحينئذ فلو أراد - مضافاً إلى قصد الحكاية - ردّ تحية

(١) الوسائل ٦: ٢٨٩. أبواب القنوت ب ١٩ و ص ٣٧٠. أبواب السجود ب ١٧ و ج ٢٦٣. أبواب قواطع الصلاة

ب ١٣.

(٢) المسألة الأولى من بحث القراءة ٢: ١٢٦.

الغير بآية من القرآن يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو ممّا لا يجوز بل لا يعقل كما قرّرنا في محلّه.

وجه اللزوم أنّ ردّ التحية متقوم بإيجاد اللفظ مخاطباً إلى المحيّي مع قصد عنوان الردّ، وحينئذٍ فكيف يجتمع مع ذلك جعل اللفظ حاكياً عن كلام الغير مندكاً فيه مع قطع النظر عن حيثية صدوره عنه؟!.

نعم، قد يقال: بأنّ المتكلّم بسلام عليكم الوارد في القرآن الكريم حكاية عن الملائكة المخاطبين لأهل الجنّة عند الدخول فيها، إنّما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام المحكيّ الخطاب إلى المسلّم، لا أنّه يسلم على المخاطب باللفظ الصادر منه، ونظير ذلك كتابة السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، ويقصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود.

ولكن لا يخفى أنّ تنظير المقام بمسألة الكتابة محلّ نظر بل منع، فإنّه لو سلم أنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، فهو إنّما يكون ملفوظاً للشخص الكاتب مندكاً في معناه الذي هو عبارة عن السلام وردّ التحية، بخلاف المقام الذي يكون الكلام المحكيّ صادراً عن الغير قائماً به بالقيام الصدوري.

هذا، مضافاً إلى أنّه لا نسلم أن يكون المكتوب مقصوداً به الحكاية عن الملفوظ، فإنّ النقوش الكتابية وإن كانت بحذاء الألفاظ، والألفاظ موضوعة للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمة منقوشة يكون ذلك متوقفاً أولاً على تطبيق تلك الكلمة المنقوشة على ملفوظها، وثانياً على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، إلّا أنّ تلك النقوش إنّما تجعل بدلاً عن الألفاظ في الدلالة على معانيها، لا أنّها تقصد بها الألفاظ وتقصد من الألفاظ معانيها.

وبالجملة: فالنقوش الكتابية إنّما هي طريق آخر لإفهام الأغراض وإفادة

المقاصد في عرض الألفاظ، وهذا الطريق أوسع من وجهه، وأضيق من وجه آخر. أمّا الأوسعية فلإنّ النقوش لا تنعدم بمجرد وجودها كالألفاظ بل هي باقية، وأمّا الأضيحية فلاحتياجها إلى الآلات الكثيرة بخلاف اللفظ. وكيف كان، فقياس المقام على مسألة الكتابة قياس مع الفارق، وحينئذٍ فلا دليل على جواز ردّ التحية بقراءة آية من القرآن.

نعم يمكن أن يقال: إنّ قراءة آية مناسبة لردّ التحية بعد صدورها من المحيّي ينتزع منها عنوان ردّ التحية، وإن لم يكن من قصده فعلاً ذلك، نظراً إلى أنّ ذلك يشعر بكون المصلي قاصداً لردّها، وإنما منعه عن ذلك وجود المانع وهو الاشتغال بالصلاة.

ونظير هذا ما إذا قرأ المأموم آية من القرآن لغرض إفهام الإمام وإعلامه بأنّه سهى كما إذا قرأ قوله تعالى: «ولا تجهر بصلاتك»^(١) فيما إذا جهر في الصلاة التي يجب الإخفات فيها، أو قرأ قوله تعالى: «وقوموا لله قانتين»^(٢) فيما إذا جلس في الركعة الأولى أو الثالثة من الرباعية للتشهد سهواً، أو قرأ قوله تعالى: «فاركعوا مع الراكعين»^(٣) فيما إذا قرأ الإمام القنوت في الركعة الأولى مثلاً، فإنّه في جميع هذه الموارد يترتب الغرض على قراءة القرآن من دون أن يجعل الألفاظ القرآنية بمجاء المعنى الذي يريد، لوضوح أنّه لا يريد أن يخاطب الإمام وينهاه عن الجهر بقوله: «ولا تجهر بصلاتك»، بل يقرأ القرآن فيترتب عليه إعلام الإمام للمناسبة بين الآية التي قرأها وبين ما سهى عنه الإمام.

هذا، ولا يخفى أنّ انتزاع عنوان الردّ بمجرد ذلك مشكل. نعم يمكن أن يتحقق

(١) الاسراء: ١١٠.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) البقرة: ٤٣.

ذلك بحيث لا ينافي الصلاة، بأن قصد بقوله: سلام عليكم، في مقام ردّ الجواب الدعاء، وسأل من الله تعالى أن يسلمه، وأمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء سواء أراد بذلك مجرد سلامة المخاطب أو أراد أن يسلمه الله ولكن لا على سبيل الدعاء والسؤال منه تعالى، فهو محلّ إشكال، بل الظاهر أنّه داخل في الكلام المبطل.

ومنه يظهر أنّ الابتداء بالسلام في أثناء الصلاة وكذا تسميت العاطس يوجب بطلان الصلاة إلّا أن يرجع إلى الدعاء والمسألة منه تعالى.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ تحقق عنوان الدعاء الذي مرجعه إلى الطلب من الله تعالى، لا يجتمع مع توجيه الكلام إلى المخاطب والمخاطبة معه، فإنّ قوله: سلّمك الله، أو غفر الله لك ونظائرهما، يكون الخطاب فيه متوجّهاً إلى المخاطب وإن كان الإسناد فيه إلى الله تعالى، والدعاء لا بدّ فيه أن يكون الطلب منه تعالى، وإن كان متعلّقاً بالشخص الحاضر، كقوله: اللهم اغفر لهذا.

وبالجملة: فصدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب الحاضر مشكّل، اللهم إلّا أن يقال: إنّ الكلام الذي أخذ موضوعاً للحكم بوجوب الإعادة إنّما هو كلام الآدميين، كما يدلّ على ذلك النبويّ المتقدّم: «إنّ هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنّما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن». فخرج الدعاء والذكر والقرآن إنّما هو على سبيل التخصّص لا التخصيص.

وحينئذٍ فكما شكّ في صدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب، كذلك يكون صدق كلام الآدميين عليه مشكوكاً أيضاً، فلا دليل على كون هذا القسم من الكلام مبطلاً، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل وهو يقتضي العدم، لكنّ الأحوط الترك.

فرع: الكلام عن إكراه

لو أكره على الكلام فالمحكّي عن الشيخ في المبسوط، والعلامة في المنتهى، والشهيد في الذكرى، التردّد في كون ذلك مبطلاً للصلاة. ولكن العلامة في المنتهى بعد التردّد استقرب البطلان، كما أفتى بذلك في محكّي التذكرة^(١).

ولم يظهر من القدماء التعرّض لهذا الفرع عدا الشيخ في المبسوط^(٢) الذي صنّف على خلاف ما هو المتداول بين الإمامية في مقام التصنيف في ذلك الزمان، كما أنّه لم يظهر من أحد من المتعزّزين له الفتوى بعدم البطلان، وإن كان يمكن توجيهه كما في المصباح بأن مقتضى حكومة حديث الرفع^(٣) - المشتمل على رفع ما استكرهوا عليه - على عمومات أدلة التكاليف تخصيص أدلة قاطعية الكلام بما إذا لم يكن مكرهاً عليه، إلّا أن يمنع دلالة الحديث على رفع جميع الآثار، ولكنّه خلاف التحقيق.

فإلحاق المكره بالناسي أوفق بالقواعد إلّا أن يقال كما في المصباح أيضاً: بأن الذي يظهر من النصوص والفتاوى - كما لعلّه المغروس في أذهان المستشرعة - أنّ التكلّم عمداً كالحدث مناف لفعل الصلاة ... فالإكراه عليه إكراه على إيجاد المنافي، ومرجعه لدى التحليل إلى الإكراه على إبطال الصلاة^(٤).

وأثره حينئذٍ ليس إلّا المؤاخذة وهي مرفوعة بحكم الحديث أو يقال: بأنّه يفهم من تعبير الشارع بكونه قاطعاً أنّ للصلاة هيئة اتصالية يقطعها التكلّم عمداً،

(١) المنتهى ٣: ١، نهاية الأحكام ١: ٥١٦، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٩، الذكرى ٤: ١٣.

(٢) لم نعر على هذا الفرع بخصوصه في المبسوط؛ ولكن حكاها في مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٠٨ عن الشيخ في النهاية.

(٣) الخصال: ٤١٧ باب التسعة ح ٩؛ سنن ابن ماجه ١: ٦٥٩ ح ٢٠٤٣ و ٢٠٤٥.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٠٩.

فرفع أثر الإكراه حينئذٍ غير مجدٍ في إحراز تلك الهيئة الاتصالية التي اعتبرها شرطاً في الصلاة. إذ لا يثبت به لوازمه العقلية.

ثم إن بعض المحققين من المعاصرين بعد أن نفى البعد عن شمول حديث الرفع للمقام - بناء على أن المراد رفع جميع الآثار دون خصوص المؤاخذه - قال: ولكن في بعض الأخبار الحكم ببطلان الصلاة إذا صدر الكلام عمداً، وعدم البطلان إذا صدر ناسياً، ويظهر من ذلك ظهوراً قوياً أن الكلام الصادر عن إكراه ليس قسماً ثالثاً حتى يلحق بكلام الناسي بواسطة حديث الرفع^(١). انتهى.

ولا يخفى أن شمول الحديث لا يبتني على أن يكون الكلام الصادر عن إكراه قسماً ثالثاً، لأن الحديث يشملُه وإن كان من مصاديق الكلام العمدي. نعم يمكن أن يقال: بأن المستفاد من الأدلة الدالة على عدم مبطلية الكلام إذا صدر سهواً هو انحصار ذلك بالكلام السهوي، ولكن دون إثباته خرط القتاد. وكيف كان، فالأحوط إعادة الصلاة لو تكلم فيها مكرهاً.

رد السلام في أثناء الصلاة

هل يجوز رد السلام في أثناء الصلاة أم لا، بل يحرم؟ ذهب إلى الثاني جمهور العامة، وحكي عن البصري من التابعين القول بوجوب الرد قولاً؛ وقد وقع الخلاف بين الجمهور، حيث أتهم بين من قال: بأنه يرد بالإشارة برأسه كالشافعي في القديم، أو بيديه كما في موضع آخر منه، وبين من قال بأنه يرد قولاً، لكن بعد الفراغ من الصلاة كأبي ذر الغفاري وعطاء والثوري. وقال الأخير: إن كان باقياً رد عليه وإن كان منصرفاً أتبعه بالسلام، وبين من قال بأنه يرد بقلبه كالنخعي، وبين

من قال بأنه لا يردّ بشيء أصلاً فيضيع سلامه^(١).

وأصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم متفقون ظاهراً على الجواز الذي يراد به الوجوب^(٢)، والتعبير به إنما هو في قبال العامة القائلين بالتحريم كما عرفت، وإلا فمن الواضح أنه بعد ملاحظة كون الردّ واجباً في غير حال الصلاة لا يبقى للجواز بالمعنى الأخص في حال الصلاة وجه. وكيف كان فستندهم في ذلك هي الأخبار الواردة في هذا الباب وهي سبعة:

١- خبر محمد بن مسلم قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو في الصلاة فقلت السلام عليك. فقال: السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلما انصرف قلت: أيردّ السلام وهو في الصلاة؟ قال: «نعم مثل ما قيل له»^(٣).

٢- رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلاة؟ قال: «يردّ سلام عليكم، ولا يقول: وعليكم السلام، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائماً يصلي، فتربه عمار بن ياسر فسلم عليه عمار، فردّ عليه النبي صلى الله عليه وآله هكذا»^(٤).

٣- رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا سلم عليك الرجل وأنت تصلي، قال: «تردّ عليه خفياً كما قال»^(٥).

٤- رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السلام على المصلي؟ فقال: «إذا سلم عليك رجل من المسلمين وأنت في الصلاة فردّ عليه فيما

(١) المجموع ٤: ١٠٣-١٠٥؛ المدونة الكبرى ٩٩: ١؛ الخلاف ١: ٣٨٨ مسألة ١٤١.

(٢) الانتصار: ١٥٣؛ الخلاف ١: ٣٨٨ مسألة ١٤١؛ المعتمد ٢: ٢٦٣؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٢٨١ مسألة ٣٢١؛ الحدائق ٩:

٧٩؛ مدارك الأحكام ٣: ٤٧٣؛ مستند الشيعة ٧: ٦٧؛ كشف اللثام ٤: ١٨٣؛ جواهر الكلام ١١: ١٠٠.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٩ ح ١٣٤٩؛ الوسائل ٧: ٢٦٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ١.

(٤) الكافي ٣: ٣٦٦ ح ١؛ التهذيب ٢: ٣٢٨ ح ١٣٤٨؛ الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٢.

(٥) التهذيب ٢: ٣٣٢ ح ١٣٦٦؛ الفقيه ١: ٢٤١ ح ١٠٦٥؛ الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٣.

بينك وبين نفسك، ولا ترفع صوتك»^(١).

٥- رواية محمد بن مسلم، أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يسلم على القوم في الصلاة؟ فقال: «إذا سلم عليك مسلم وأنت في الصلاة فسلم عليه، تقول: السلام عليك، وأشر بإصبعك»^(٢).

٦- رواية علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه قال: سألته عن الرجل يكون في الصلاة فيسلم عليه الرجل، هل يصلح له أن يرد؟ قال: «نعم، يقول: السلام عليك، فيشير إليه بإصبعه»^(٣).

٧- ما عن الشهيد في الذكرى قال: وروى البزنطي عن الباقر عليه السلام قال: «إذا دخلت المسجد والناس يصلون فسلم عليهم، وإذا سلم عليك فاردد، فإني أفعله، وإن عمار بن ياسر مرّ على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يصلي، فقال: السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته، فردّ عليه السلام»^(٤).

هذه هي الروايات الواردة في هذا الباب، ويقع الكلام فيها من جهات:
الأولى: ظاهر أكثر الروايات المتقدمة وجوب ردّ السلام، ومقتضى بعضها الجواز، ولكن المراد به هو الجواز بالمعنى الأعم المنطبق على الوجوب. نعم هنا رواية ظاهرة في الحرمة، وهي رواية مصدّق بن صدقة عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: «لا تسلموا على اليهود ولا النصارى - إلى أن قال: - ولا على المصلي، وذلك لأنّ المصلي لا يستطيع أن يردّ السلام...»^(٥). ولكنها محمولة على التقية

(١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٤؛ التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٥؛ الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٣؛ السرائر ٣: ٦٠٤؛ الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٥.

(٣) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٨٠١؛ الوسائل ٧: ٢٦٩. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٧.

(٤) الذكرى ٤: ٢٤؛ الوسائل ٧: ٢٧١. أبواب قواطع الصلاة ب ١٧ ح ٣.

(٥) الخصال: ٤٨٤ ح ٥٧؛ الوسائل ٧: ٢٧٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٧ ح ١.

لموافقتهما لفتاوى العامة.

الثانية: مقتضى روايتي منصور وعَمَّار المتقدمتين وجوب الردّ خفياً، بناءً على أن لا يكون المراد بقوله عليه السلام في رواية عَمَّار: «فردّ عليه فيما بينك وبين نفسك». هو الردّ بالقلب كما يشهد له قوله: «ولا ترفع صوتك»، فإنّ الظاهر أنّ المراد هو القول خفياً، ولعلّ الوجه فيه هو أنّ العامة حيث كانت فتاواهم متطابقة على التحريم، فلذا أمر الشيعة بالإخفاء لئلا يظهر أمرهم ويتبين مخالفتهم.

الثالثة: قد ورد في إحدى روايتي محمد بن مسلم ورواية علي بن جعفر عليهما السلام الأمر بالإشارة بالإصبع، ولكنّ الظاهر عدم كونه أمراً وجوبياً، لعدم توقّف الردّ عليه وبعد كونه واجباً نفسياً، ولعلّ الوجه فيه هو إعلام المسلّم بذلك لعدم إمكان التوجّه والإقبال في حال الصلاة، ويحتمل أن يحمل على التقية، لما عرفت من أنّ الشافعي أوجب الإشارة باليد في موضع من القديم.

الرابعة: مقتضى رواية منصور وإحدى روايتي محمد بن مسلم وجوب ردّ السلام بمثل ما قيل له وكما قال؛ وهل المراد بالمائلة، المائلة من جميع الجهات من التعريف، والتكثير، والإفراد، والجمع، والتقديم، والتأخير، كما يشهد له إطلاق المائلة في الروایتين، أو أنّ المراد بها المائلة في خصوص التقديم والتأخير؟ كما ربما يدلّ على ذلك رواية سماعه الناهية عن الردّ بمثل «عليكم السلام»، لأنّ المتعارف بينهم في مقام السلام هو تقديم السلام، واعتبار المائلة يقتضي تقديمه في مقام الجواب أيضاً.

وحينئذٍ، فالتعرّض لذلك أمّا هو للتنبيه على أنّ كيفية الجواب في أثناء الصلاة تغاير الكيفية المتعارفة بينهم في مقام الجواب في غيرها من تقديم الظرف، والظاهر هو الوجه الثاني.

فما ورد في إحدى روايتي محمد بن مسلم ورواية علي بن جعفر المتقدمتين من

أنّه يجب أن يقال: السلام عليك، إنّما يكون ذكره من باب كونه أحد الأفراد، والمقصود منه وجوب تقديم السلام على الظرف فقط، لا هو مع التعريف والإفراد كما لا يخفى. ثم إنّّه يحتمل أن يكون المراد بالمثل هو الماثلة في كونه قولاً، فالمراد هو بيان وجوب الردّ قولاً كما في غير حال الصلاة، قبلاً للعامة القائلين بحرمة كذلك، ولكن هذا الإحتمال بعيد.

هذا كلّه فيما يتعلّق بوجوب ردّ السلام في الصلاة. وأمّا الردّ من حيث هو فهو واجب شرعاً، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَيَّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾^(١) والتحية عبارة عن نوع خاصّ من التواضع، مستعمل لدى العرف عند ملاقات بعضهم لبعض، وقد كان متداولاً في زمان الجاهليّة أيضاً، وكان علامة لعدم كون المحيّي قاصداً للسوء بالنسبة إلى المحيّي.

وكيف كان، فهل هو عبارة عن مطلق الألفاظ المستعملة في ذلك المورد، أو أنّه يختصّ بخصوص صيغة السلام؟ حكى عن الطبرسي في مجمع البيان أنّه قال: التحية: السلام، يقال: حيّ تحية إذا سلّم^(٢)، ولكن المحكيّ عن بعض أهل اللغة أنّه إسم لمطلق الألفاظ التي تستعمل في ذلك المورد، سلاماً كان أو غيره ممّا هو بمنزلة^(٣). ويؤيّد ما عن الصدوق في الخصال عن أبي جعفر، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إذا عطس أحدكم فسمّوه قولوا: يرحمكم الله، وهو يقول: يغفر الله لكم ويرحمكم، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَيَّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾»^(٤).

(١) النساء: ٨٦.

(٢) مجمع البيان ٣: ٨٤.

(٣) مجمع البحرين ١: ٦٠٨ مادة حى حى.

(٤) الخصال: ٦٣٣؛ الوسائل ١٢: ٨٨. أبواب احكام العشرة ب ٥٨ ح ٣.

هذا، ولكن الحكم بوجوب ردّ مطلق التحية استناداً إلى الآية الشريفة في غاية الاشكال، خصوصاً بعد وضوح أنّ السيرة المستمرة بين المسلمين إنّما كانت على ردّ خصوص السلام، ولا يلتزمون برّد سائر التحيات؛ وأمّا الاستدلال في الرواية بالآية الشريفة فليس لأجل كون الدعاء بمثل يغفر الله لكم ويرحمكم من مصاديق التحية، بل كان ذكرها من باب الاستئناس للمناسبة بين الموردین.

ثمّ إنّ لو فرض عموم التحية وعدم اختصاصها بخصوص صيغ السلام لوجب حمل الأمر في الآية الشريفة على الاستحباب بالنسبة إلى غير تلك الصيغ، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنّ صيغة الأمر موضوعة لمجرد إنشاء الطلب.

غاية الأمر أنّه مع عدم قيام قرينة على الإذن في الترك، لا يكون المأمور معذوراً في المخالفة عند العقلاء، وكان مستحقاً للذمّ والعقاب كما حقّقناه في الأصول. فالأقوى وجوب ردّ خصوص صيغ السلام، كما أنّه لا خلاف فيه ظاهراً بين المسلمين، وقد عرفت فتاوى العامة في باب الردّ في أثناء الصلاة، فإنّه يستفاد من مجموعها مفروغية وجوب الردّ بالقول في غير حال الصلاة، بل يستفاد من بعضها أنّ الردّ يكون حقّاً للمسلم على المسلم عليه فتدبرّ.

هذا، وأمّا ما يدلّ من الروايات على وجوب ردّ السلام فهي رواية مصدّق بن صدقة المتقدمة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام، ورواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام ^(١)، الدالتان على أنّ السلام من المسلم تطوّع والردّ فريضة، وقد روي هذا المضمون من طريق العامة عن بعض التابعين ^(٢)، ولكن الطبري في تفسيره

(١) الكافي ٢: ٦٤٤ باب التسليم ح ١؛ الوسائل ١٢: ٥٨؛ أبواب أحكام العشرة ب ٣٣ ح ٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥: ٣٠٤؛ صحيح مسلم ١٣: ١١٧ و ٢ و ١١٨ ب ٣؛ صحيح البخاري ٧: ١٦٣ ب ١ - ٧.

الكبير استدلل للجوب بالآية الشريفة، وروى عن أبي الزبير أنه قال: سمعت جابراً يقول: «ما رأيته إلا يوجهه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ...﴾»^(١).

ثم لا يخفى أنه لو قطع النظر عما يدل على وجوب رد السلام من حيث هو، فلا يمكن أن يستفاد ذلك من الروايات الواردة في الرد في أثناء الصلاة، لأن كثيراً منها لا يدل إلا على مجرد الجواز والصلاحية التي مرجعها إلى عدم كون الاشتغال بالصلاة مانعاً عن الرد، وما يدل بظاهره على الوجوب كروايتي سماعه ومنصور وغيرهما لا يستفاد منها الوجوب بعد كونها بصدد الرد على العامة القائلين بالحرمة في الصلاة، لأن الأمر في مقام توهم الحظر لا يدل على الوجوب.

وبالجملة: بعد كون المرتكز في أذهان المسلمين في ذلك الزمان هي الحرمة، لاشتهار الفتوى بها من المتصدين للإفتاء، لا يبقى للأمر ظهور في الوجوب ولا يستفاد منه إلا مجرد الجواز في مقابل الحرمة كما لا يخفى.

ثم إن القدر المتيقن من موارد وجوب رد السلام ما إذا كان المسلم رجلاً بالغاً عاقلاً مسلماً قاصداً لمعنى السلام، مع كونه بإحدى الصيغ الأربع التي هي عبارة عن: «سلام عليك»، و«السلام عليك»، و«سلام عليكم»، و«السلام عليكم»، والظاهر عدم اعتبار قصد القرية في السلام في وجوب رده لعدم الدليل عليه، مضافاً إلى أن الحكمة في الحكم بوجوب الرد، والفرق بينه وبين السلام، لأنه لا يكون إلا مستحباً، وهي كون السكوت في مقام الرد والامتناع عنه موجباً للعداوة والبغضاء، مع أن مقصود الشارع هو حصول الألفة والأنس، والحكمة تقتضي تعميم الحكم بالوجوب لما إذا لم يكن السلام مقروناً بقصد القرية كما لا يخفى.

هذا، ولو لم يكن المسلم قاصداً لمعنى السلام لأجل أنه لا يعرف معناه مثلاً حتى يقصده كأكثر الأعاجم، فهل يجب رده أم لا؟ الظاهر نعم، لحصول عنوان التحية بذلك، وكفاية كونه قاصداً لها إجمالاً وإن لم يعرف معناه بالخصوص. ولو لم يكن السلام بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة، كما إذا قدم الظرف على السلام على خلاف ما هو المتعارف بينهم في مقام الابتداء بتحية الأحياء ففيه وجوه أربعة:

أحدها: القول بأنه لا يجب رده أصلاً، وصرح المحقق في المعتبر بتحريم إجابته في حال الصلاة، بل يظهر منه تحريم الإجابة في غير سلام عليكم من الصيغ الأربع أيضاً، حيث أنه قال: إذا قال: سلام عليكم ردّ مثل قوله سلام عليكم، ولا يقول: وعليكم السلام.

وبعد نقل الفتاوى والروايات قال: فرع: لو سلّم عليه بغير اللفظ المذكور لم يجز إجابته، نعم لو دعا له وكان مستحقاً وقصد الدعاء لاردّ السلام لم يمنع منه، لما ثبت من جواز الدعاء لنفسه ولغيره في أحوال الصلاة بالمباح^(١). انتهى.

ثانيها: القول بوجوب رده مماثلاً في حال الصلاة؛ ذهب إليه صاحب الجواهر والمصباح^(٢).

ثالثها: ما حكى عن المسالك من أنه يردّ بالسلام المعهود^(٣).

رابعها: التخيير بين الردّ بالمثل وبين الردّ بغيره. ولا يخفى أن منشأ هذه الوجوه الأربعة ملاحظة أمرين:

أحدهما: إن التحية بغير السلام، إما خارجة عن الآية الشريفة موضوعاً، بناءً

(١) المعتبر ٢: ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢) جواهر الكلام ١١: ١١٤؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٢١.

(٣) المسالك ١: ٢٣٢.

على ما ذكره الطبرسي، أو حكماً بناءً على ما ذكره بعض أهل اللغة من عموم التحية لغير السلام، فهل السلام بغير إحدى الصيغ الأربع المتقدمة أيضاً يكون كذلك أم لا؟

ثانيهما: إن المماثلة في التقديم والتأخير المعتبرة في الردّ في حال الصلاة هل تكون معتبرة مطلقاً، أو تكون معتبرة في خصوص ما لو كان السلام بإحدى الصيغ الأربع؟ ولا ينافي الاحتمال الأول النهي عن عليكم السلام في موثقة سماعة المتقدمة، لأنّ موردها ما إذا كان السلام بإحداها، كما هو المتعارف في السلام الابتدائي في تحية الأحياء.

وبعبارة أخرى هل المماثلة المذكورة في الروايتين معتبرة بعنوانها، سواء كان السلام بإحدى الصيغ المتعارفة أو بغيرها، أو أنّها كناية عن تقديم السلام على الظرف كما هو المتعارف في السلام، وهو الوجه في التعبير عنه بها؟

إذا عرفت ذلك فنقول: الوجه الأوّل يبتني على عدم شمول الآية الشريفة لهذا السلام، إمّا لاختصاص التحية المذكورة في الآية بغيره من الصيغ الأربع المتعارفة، وإمّا لانصرافها عنه، كما أنّ غيره من الوجوه الثلاثة يبتني على شمول الآية له أيضاً، والاختلاف بينها إمّا هو في الأمر الثاني.

فنشأ ما عليه الجواهر والمصباح هو أنّ المماثلة المعتبرة في الردّ في حال الصلاة معتبرة بعنوانها، فلا بدّ من مراعاتها نظراً إلى ما يدلّ على اعتبارها، كما أنّ ما حكي عن المسالك من لزوم تقديم السلام على الظرف مبنيّ على أن لا يكون عنوان المماثلة معتبراً، بل كانت هي كناية عن تقديم السلام على الظرف.

وحيث أنّ مورد الأدلة الدالة على اعتبار المماثلة هو السلام على النحو المتعارف، فلذا كني عن ذلك بعنوان المماثلة، وإلا فالواجب مطلقاً هو تقديم السلام على الظرف، سواء كان بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة أو بغيرها، وأمّا الاحتمال

الأخير فيبيني على خروج المورد المفروض عن الأدلة الدالة على اعتبار المباشلة، لأنّ موردها خصوص ما إذا كان السلام بالنحو المتعارف، فليس هنا ما يدلّ على اعتبارها في المقام.

ثمّ إنّ الظاهر في الأمر الثاني هو كون عنوان المباشلة مأخوذاً بنحو الكناية عن تقديم السلام على الظرف، فالوجه الثاني من الوجوه الأربعة بعيد جداً. نعم يبقى الكلام في شمول الآية الشريفة لهذا النحو من السلام، والظاهر إطلاقها لصدق عنوان التحية عليه.

القاطع الثامن: الفعل الكثير الخارج عن أفعال الصلاة

قد ادّعى العلامة في المنتهى إتّفاق أهل العلم كافّة على بطلان الصلاة به^(١)، وهذا يدلّ على كونه مورداً لاتّفاق المسلمين، لأنّ التعبير بهذا إنّما هو في مثل تلك الموارد.

والمشهور بين الإمامية التقييد بما إذا فعل ذلك عمداً^(٢)، ويمكن أن يستكشف من قيام الشهرة المحقّقة على قاطعية هذا العنوان ثبوت نصّ معتبر دالّ على ذلك، وحينئذٍ فلا بدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص موضوع الكثرة المأخوذ في النصّ. هذا، ولكن يستفاد من كلمات كثير من المتأخّرين أنّ المستند في ذلك ليس بثبوت نصّ دالّ بمنطوقه على قاطعية هذا العنوان، بل المناط في البطلان هو محو

(١) المنتهى ١: ٣٦٠.

(٢) المعتمد ٢: ٢٥٥: نهاية الأحكام ١: ٥٢١: تذكرة الفقهاء ٣: ٢٨٨ مسألة ٣٢٨: جامع المقاصد ٢: ٣٥٠: مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٦٩: كشف اللثام ٤: ١٧٢: مستند الشيعة ٧: ٤٢: جواهر الكلام ١١: ٥٥.

صورة الصلاة، كما صرح بذلك في المدارك، حيث قال: ولم أقف على رواية تدلّ بمنطوقها على بطلان الصلاة بالفعل الكثير، لكن ينبغي أن يراد به ما ينمحي به صورة الصلاة بالكلية، كما هو ظاهر المصنّف في المعتبر، اقتصاراً فيما خالف الأصل على موضع الوفاق، وأن لا يفرق في بطلان الصلاة بين العمد والسهو^(١). انتهى.

ولكن لا يخفى أنّه بناءً عليه لا يكون وجه للتعبير عن الفعل الماحي لصورة الصلاة بالفعل الكثير، كما أنّه لا يكون وجه للتفصيل بين صورتي السهو والعمد كما هو المشهور.

ثمّ إنّ هنا وجهاً آخر استدلّ به في المصباح، وهو معهودية التنافي لدى المتشرّعة من الصدر الأوّل بين الصلاة وسائر الأعمال الخارجية، بحيث يرون الفرق بين الصلاة وسائر العبادات، وأنّه ليس في الصلاة عمل خارجي بخلاف غيرها من العبادات؛ ويدلّ على مغروسيّة هذا المعنى في أذهان المتشرّعة كثرة السؤال في الإخبار عن الأفعال الجزئية التي مسّت الحاجة إلى فعلها في أثناء الصلاة، كقتل القمل، والبق، والبرغوث، ونفخ موضع السجود، وتسوية الحصى، وغير ذلك^(٢).

والاستدلال بهذه الأخبار ليس من جهة الحكم بالجواز المذكور فيها فإنّ المناط في هذا الحكم الجامع بين موارد السؤال هو القلّة، فتدلّ بالمفهوم على كون الفعل الكثير مبطلاً في غاية الإشكال، بل مبني الاستدلال بها على كون السؤال فيها مشعراً بمغروسية التنافي بين الصلاة وبين الأعمال الخارجية في أذهان المتشرّعة، ولذا صاروا بصدد السؤال عن حكم مثل الأفعال المذكورة فيها.

ويدلّ على التنافي بين الصلاة وبين الأعمال الخارجية، بعض ما ورد في التكفير

(١) مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦.

(٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١١.

مما يدلّ على أنّ التكفير عمل وليس في الصلاة عمل^(١). فإنّ الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل الخارجي الذي لا يكون من سنخ أفعال الصلاة، وحينئذٍ فيدلّ على بطلانها بفعل شيء خارج عن حقيقتها ولو كان قليلاً، فلا بدّ من ورود دليل مخصّص حتّى يدلّ على الجواز في بعض الموارد.

ثمّ لا يخفى أنّ استكشاف النصّ في المسألة من الفتاوى مشكل، لأنّه لم يكن لها تعرّض في أكثر الكتب المعدّة لنقل الفتاوى المأثورة عن العترة الطاهرة عليهم السلام بعين الألفاظ الصادرة عنهم. نعم ذكر في المراسم في عداد ما يوجب التعمّد إليه بطلان الصلاة: وكلّ فعل كثير أباحت الشريعة قليله في الصلاة، أو كلّ فعل لم تبح الشريعة قليله ولا كثيره^(٢).

وقال في الوسيلة في بيان القواطع: أنّها تسعة أشياء: العمل الكثير ممّا ليس من أفعال الصلاة^(٣). وقال الشيخ في المبسوط الذي هو كتاب تفريعيّ له: ولا يفعل فعلاً كثيراً ليس من أفعال الصلاة^(٤). والظاهر أنّ هذا استنباط من تجويز الأفعال الجزئية في الشريعة، لا أن يكون بهذا العنوان ممّا قام عليه نصّ. ويؤيّد أنّه في كتاب النهاية - الموضوع لنقل الفتاوى المأثورة - إقتصر على ذكر موارد الجواز^(٥). وكيف كان، فدعوى الإجماع على مبطلية الفعل الكثير بعنوانه كما عن العلامة وجماعة من المتأخّرين ممّا لا وجه لها بعد عدم وجود نصّ في المسألة، ولا ما يمكن أن يستكشف منه، فالأولى كما عرفت التمسك لذلك بأنّ المغروس في أذهان المشتريّة أنّه يعتبر في الصلاة التوجّه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال

(١) قرب الاسناد: ١٧٧ ح ٧٩٥، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١٥ ح ٤.

(٢) المراسم: ٨٧.

(٣) الوسيلة: ٩٧.

(٤) المبسوط ١: ١١٧.

(٥) النهاية: ٩٣.

بالأعمال الخارجية التي لا تكون من سنخ أجزاء الصلاة. نعم لا بأس بالاشتغال بالأفعال الجزئية غير المنافية للتوجه فتدبر.

قاطعية الأكل والشرب

لا يخفى أنه ليس هنا أيضاً ما يدل من النصوص على ذلك، نعم ربما يستدل له بالرواية الواردة في جواز شرب الماء في صلاة الوتر لمن أصابه عطش، وهو يريد الصوم في صبيحة تلك الليلة، بشرط أن لا يكون موجباً للاستدبار^(١)، نظراً إلى أن المستفاد منها أن هذا إنما يكون على سبيل الإستثناء، فيدل على قاطعية الشرب في غير هذا المورد، ولكنه كما ترى.

فالأولى الاستدلال له أيضاً بما عرفت في الفعل الكثير من مغروسية التنافي بين حقيقة الصلاة التي هي التوجه، وبين الاشتغال بغيرها من الأفعال الخارجية، ولكن هذا الاستدلال يقتضي بطلان الصلاة بهما إذا كانا منافيين للتوجه، فلا بأس بما لا يكون منها منافياً له، كأكل شيء صغير وبلغ ما بقي بين الأسنان، وإن كان هذا يوجب البطلان في باب الصوم.

ثم إن قاطعية الأكل والشرب إنما تكون مذكورة في كتب المحقق والعلامة ومن بعدهما من الفقهاء المتأخرين^(٢)، وليس في كلمات القدماء منهم - خصوصاً في كتبهم المعدة لنقل الفتاوى المأثورة - تعرض لها أصلاً.

(١) التهذيب ٢: ٣٢٩ ح ١٣٥٤؛ الفقيه ١: ٣١٣ ح ١٤٢٤؛ الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٣ ح ٢٠١.

(٢) المعتمد ٢: ٢٥٩؛ قواعد الأحكام ١: ٢٨١؛ نهاية الأحكام ١: ٥٢٢؛ الدروس ١: ١٨٥؛ مسالك الأفهام ١: ٢٢٨؛

كفاية الأحكام: ٢٤؛ رياض المسائل ٣: ٥١٨؛ مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٧٧؛ جامع المقاصد ٢: ٣٥١؛ مدارك

الأحكام ٣: ٤٦٧؛ كشف اللثام ٤: ١٧٨؛ مستند الشيعة ٧: ٤٩؛ جواهر الكلام ١١: ٧٧؛ الحدائق ٩: ٥٥.

نعم، ذكر الشيخ في كتاب المبسوط في عداد القواطع: إنَّ الأكل والشرب يفسدان الصلاة، وروي جواز شرب الماء في الصلاة النافلة، وما لا يمكن التحرز منه مثل ما يخرج من بين الأسنان، فإنَّه لا يفسد الصلاة ازدراده^(١).

وقال في الخلاف: روي أنَّ شرب الماء في النافلة لا بأس به، فأما الفريضة فلا يجوز أن يأكل فيها ولا أن يشرب. وبهذا التفصيل قال سعيد بن جبير، وطاووس. وقال الشافعي: لا يجوز ذلك لا في نافلة ولا في فريضة^(٢).

دللنا: إنَّ الأصل الإباحة، فمن منع فعله الدليل، وإنَّما منعنا في الفريضة بدلالة الإجماع. وأيضاً روى سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أبيت وأريد الصوم فأكون في الوتر فأعطش فأكره أن أقطع الدعاء فأشرب، وأكره أن أصبح وأنا عطشان، وأمامي قلة بيني وبينها خطوتان أو ثلاثة؟ قال: «تسعى إليها وتشرب منها حاجتك وتعود في الدعاء»^(٣)،^(٤)

ولا يخفى أنَّ الرواية الواردة في جواز شرب الماء إنَّما وردت في خصوص صلاة الوتر مع الخصوصيات المذكورة فيها، فقوله: روي أنَّ شرب الماء.... مبنًى على إلغاء الخصوصيات وإسراء الحكم إلى مطلق النافلة. ويحتمل أن يكون مراده الجواز في النافلة في الجملة في مقابل الفريضة التي لا يجوز فيها الشرب أصلاً.

وكيف كان، فدعوى الإجماع في الخلاف على بطلان الفريضة بذلك مبتنية على ملاحظة فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعرضين لها، حيث إنَّها متطابقة على المنع في الفريضة كما عرفت من كلامه، فلا يكون كاشفاً عن وجود نصٍّ دالٍّ على

(١) المبسوط ١: ١١٨.

(٢) المجموع ٤: ٩٠.

(٣) الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاة ب ٢٣ ح ١.

(٤) الخلاف ١: ٤١٣ مسألة ١٥٩.

كون ذلك مبطلاً في الفريضة.

ثم إنَّ تعبير السائل في الرواية بقوله: «فأكره أن أقطع الدعاء وأشرب»، ربّما يشعر بعدم كون الشرب في نظره منافياً للتوجّه المعتبر في الصلاة، بل حيث يكون موجباً لقطع الدعاء الذي كان مشغلاً به، فلذلك كرهه. وكيف كان فدعوى الاجماع في المسألة والاستدلال به ممّالاً وجه له، خصوصاً بعد ثبوت الاختلافات الكثيرة في فروعها، وفي كيفية الاستدلال لها، فإنَّ جملة من أفاضل المتأخّرين كالعلامة والشهيد^(١) يرون الإبطال دائراً مدار صدق عنوان الفعل الكثير، فلا تبطل الصلاة بمسَمّى الأكل والشرب.

نعم، جعل العلامة كما حكي عنه مطلق الأكل والشرب بانضمامها إلى مقدّماتها من الفعل الكثير^(٢)، وبعض آخر منهم استدلّ لذلك بكونها ماحيين لصورة الصلاة، ولا يبعد الالتزام بذلك في مطلق الأكل والشرب، حتى في مثل ما لو ترك في فيه شيئاً يذوب كالسكر فذاب فابتلعه، لأنَّ هذا العمل لو أطلع عليه المتشرّعة لحكم بمنافاته مع هيئة الصلاة وصورتها.

نعم، يبقى الكلام في أنّه لو كان كلّ من الأكل والشرب ماحياً لصورتها فكيف يمكن تجويز شيء منها ولو في خصوص النافلة، كما في الرواية المتقدّمة؟

هذا، ويمكن استفادة الحكم من بعض الروايات الواردة في صلاة الوتر كرواية عليّ بن أبي حمزة وغيره، عن بعض مشيخته قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أفصل في الوتر؟ قال: «نعم»، قلت: فأنّي ربّما عطشت فأشرب الماء؟ قال: «نعم، وانكح»^(٣). والمراد من قوله: أفصل هو الفصل بين الركعة الأخيرة والركعتين الأوليين بالسّلام،

(١) المنتهى ١: ٣١٢؛ الذكرى: ٨؛ المسالك ١: ٢٢٨.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٢ مسألة ٣٢٨.

(٣) التهذيب ٢: ١٢٨ ح ٤٩٣؛ الوسائل ٤: ٦٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ١٣.

وحينئذ فيستفاد أن جواز الشرب بعد الركعتين الأوليين إنما هو لتحقيق الفصل بالتسليم، فيدلّ على أنه لولا الفصل لكان عدم جواز الشرب مسلماً مفروغاً عنه، وليس المراد هو الشرب في أثناء صلاة الوتر، يعني في أثناء الأوليين أو الأخيرة بقرينة قوله: «وأنكح».

وبالجملة: فالرواية تدلّ على مفروغية منافاة الشرب للصلاة، ومثلها ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي ولّاد حفص بن سالم الحنّاط أنه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا بأس بأن يصلي الرجل ركعتين من الوتر ثم ينصرف فيقضي حاجته، ثم يرجع فيصلي ركعة، ولا بأس أن يصلي الرجل ركعتين من الوتر ثم يشرب الماء، ويتكلم، وينكح، ويقضي ما شاء من حاجته، ويحدث وضوءاً ثم يصلي الركعة قبل أن يصلي الغداة»^(١). والظاهر أن قوله: لا بأس أن يصلي الرجل ركعتين من الوتر.... من كلام الصدوق، لا جزء للرواية كما زعمه صاحب الوسائل، ويؤيده أنه حكاها في محكي الوافي بدون هذا الذيل^(٢).

ومنشأ زعم الخلاف أن الصدوق كان بناؤه في كتاب الفقيه على ذكر فتواه بعد نقل الرواية بلا فصل بينها، فصار ذلك في بعض الموارد موجباً لتوهم كون فتواه أيضاً جزءاً للرواية، والظاهر أن مستند فتواه هذا هي رواية علي بن حمزة المتقدمة. أضف إلى جميع ما ذكرنا، كون الأكل والشرب في أثناء الصلاة يعدّ من المنكرات عند المتشرّعة، بحيث يرون التنافي بينها، وعدم إمكان اجتماعها كما لا يخفى، فالأكل والشرب في الجملة ممّا لا خفاء ظاهراً في قاطعيتها للصلاة. وهنا عناوين خمسة مذكورة في كلماتهم، وقد وقع الاختلاف بينهم في حكم بعضها:

(١) الفقيه ١: ٣١٢ ح ١٤٢٠؛ الوسائل ٤: ٦٣. أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ٤.

(٢) الوافي ٧: ٩٤.

أحدها: بلغ ما بقي بين الأسنان من بقايا الغذاء، فعن المنتهى وجامع المقاصد أنه لا تفسد الصلاة بذلك قولاً واحداً^(١)، وبه صرح في كثير من الكتب الفقهية^(٢)، وحكي عن بعض الأساطين^(٣) التأمل في ذلك، ولكن الظاهر أنه لا بأس به، لعدم المنافاة بينه وبين الصلاة في نظر المشرعة، وعدم الدليل على كون المراد بالأكل القاطع للصلاة هو الأكل المفسد للصوم.

ثانيها: ابتلاع النخامة النازلة من الرأس، فالمحكي عن نهاية الأحكام أنه غير مبطل^(٤)، وعن كشف اللثام استظهار أنه لا يسمى أكلاً^(٥)، وعن التذكرة: لو كان مغلوباً بأن نزلت النخامة ولم يقدر على إمساكها لم تبطل صلاته إجماعاً^(٦)، والأقوى هو عدم البطلان ووجهه واضح.

ثالثها: ما لو كان في فمه لقمة فمضغها أو ابتلعها في الصلاة، قد استظهر من المنتهى دعوى الإجماع على عدم البطلان بذلك^(٧)، وفي المحكي عن الذكرى: أنه لو كثرت ذلك عادة أبطل^(٨)؛ والظاهر هو البطلان لصدق الأكل ومنافاته للصلاة بنظر المشرعة كما لا يخفى.

رابعها: مضغ العلك، ففي محكي نهاية الأحكام^(٩) أنه كالأكل، والمحكي عن

(١) المنتهى ١: ٣٦٢؛ جامع المقاصد ٢: ٣٥٢.

(٢) المعتمد ٢: ٢٥٩؛ نهاية الأحكام ١: ٥٢٢؛ رياض المسائل ٣: ٥١٩؛ مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٧٨.

(٣) هو استاذ صاحب مفتاح الكرامة على ما حكاه عنه فيه: ٣٣/٢.

(٤) نهاية الأحكام ١: ٥٢٢.

(٥) كشف اللثام ٤: ١٨٠.

(٦) تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٤.

(٧) المنتهى ١: ٣٦٢.

(٨) الذكرى ٤: ٨.

(٩) نهاية الأحكام ١: ٥٢٢.

التنقيح أنه لو وضع علماً في فمه متفتتاً فابتلعه مع الريق أبطل إتفاقاً، لأنه فعل كثير^(١).

خامسها: مالمو وضع في فمه شيئاً يذاب كالسكر فذاب وابتلعه، ففي محكي المنتهى أنه لم تفسد صلاته عندنا وعند الجمهور تفسد^(٢)، وحكي عدم الإفساد من كثير من الكتب الفقهية، ولكن نقل في محكي التنقيح عن فخر المحققين أنه خالف في ذلك^(٣) ووافقه بعض المتأخرين^(٤) وهو الظاهر، لثبوت المنافة وعدم الفرق بينه وبين أكل مثل اللقمة في نظر المشرعة كما لا يخفى.

أقسام القواطع عمداً وسهواً

ذكر الشيخ رحمه الله في كتاب المبسوط: أن القواطع على قسمين: قسم يقطع الصلاة عمداً وسهواً، وهو كل ما ينقض الطهارة ويفسدها؛ وقسم يقطعها عمداً وهو سائر القواطع^(٥)، وتبعه الحلبي في السرائر وجمع من المتأخرين عنه^(٦)، وحينئذ فيقع الكلام في مستند التفصيل في سائر القواطع.

فاعلم أن ما وقع في دليله التفصيل بين صورتي العمد والسهو هو الكلام، فإن دليل قاطعته صريح في أنه لو وقع عمداً يوجب بطلان الصلاة، ولو وقع سهواً

(١) التنقيح الرائع ١: ٢١٧.

(٢) المنتهى ١: ٣١٢.

(٣) التنقيح الرائع ١: ٢١٧؛ وفيه: «ويبطل عند السعيد» والسعيد لقب لفخر المحققين.

(٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١٤ - ٤١٥.

(٥) المبسوط ١: ١١٧.

(٦) السرائر ٨: ٢٣٨؛ المعبر ٢: ٢٥٠؛ الجامع للشرائع: ٨٤؛ الوسيلة: ٩٦؛ جواهر الكلام ١١: ٢؛ كشف اللثام ٤:

١٥٦؛ مستند الشيعة ٧: ٩.

يوجب سجدي السهو. وأما غيره من القواطع ففقتضى إطلاق أدلتها عدم الفرق بين صورتين. نعم قد عرفت في باب التكفير والتأمين أنّ العمدية في وجه كونها مبطلين هو التشريع الذي مرجعه إلى الإتيان بهما بما أنّها يوجبان حصول الكمال للصلاة الكاملة بما أنّها كاملة. ومن الواضح اختصاص هذا الوجه بصورة العمد، ضرورة عدم تحقق التشريع في صورة السهو. وكيف كان فيقع الكلام في غير هذه الثلاثة في مستند التفصيل. وما يمكن أن يكون وجهاً له أمور:

أحدها: استفادة أنّ قاطعية القسم الثاني من القواطع إنّما هو لملاك واحد وجهة واحدة، فإذا فرض قيام الدليل على اختصاص القاطعية في بعضها بصورة العمد كما في الكلام، حيث دلّ الدليل من النصوص والفتاوى على أنّ الكلام إذا صدر سهواً لا يوجب الإعادة بل سجدي السهو، فيستفاد منه بملاحظة وحدة الملاك كون غيره من القواطع أيضاً على هذا الحال، وأنّ قاطعيتها تختصّ بصورة العمد فتأمل. ثانياً: أن يقال: بعدم ثبوت الإطلاق لأدلة القواطع، فالمرجع في صورة الشك في القاطعية مع عدم الإطلاق لصورة السهو هو حديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون^(١) لأنّ القاطعية في صورة السهو ممّا لا يعلم، فهي مرفوعة.

ثالثها: حديث لا تعاد^(٢) بناءً على شموله لإيجاد الموانع أيضاً.

توضيح ذلك: إنك عرفت في بعض المباحث السابقة أنّ الحديث يختص بصورة السهو، والذهول الموجب لعدم مطالبة المأتيّ به مع المأمور به، ولا يعلم صورة العمد كما زعمه بعض الأساطين^(٣)، لأنّ الحكم بوجود الإعادة أو بعدمه إنّما يناسب مع من كان بصدد الإتيان بما هو المأمور به واقعاً، وكان الداعي له إليه هو

(١) الخصال: ١٧٧ ح ٩.

(٢) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧: الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

(٣) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

تعلق الأمر به من المولى.

غاية الأمر أنه حيث طرأ عليه الذهول والنسيان الذي ربما يعرض الإنسان فصار ذلك موجباً لعدم كون ما أتى به موافقاً للمأمور به، إما من جهة فقدانه لبعض ما يعتبر فيه شطراً أو شرطاً، وإما من جهة اشتماله على ما يكون وجوده مخللاً ومانعاً عن انطباق عنوان المأمور به على المأتي به؛ فمثل هذا هو الذي يناسبه الحكم بالإعادة أو بعدمها.

وأما من لم يكن قاصداً للإتيان بالمأمور به أو لم يكن الداعي له إلى الإتيان هو تعلق الأمر به من المولى، بل بعض الأغراض الدنيوية، فالمناسب له هو الحكم عليه بوجوب الإتيان بالصلاة مع ما يعتبر فيها وجوداً أو عدماً.

هذا فيما لو كان عالماً بذلك، وأما الجاهل فيناسبه التكليف بوجوب تحصيل العلم بالتكاليف الشرعية والأحكام الإلهية، ثم العمل على طبقها ولا يناسب واحداً منها التكليف بالإعادة. فشمول الحديث لصورة التعمد مشكل بلا فرق بين العالم والجاهل.

ويبقى الكلام بعد ذلك في أن الحديث كما يشمل ما لو صار النسيان سبباً لترك بعض ما اعتبر وجوده جزءاً أو شرطاً فهل يشمل ما لو صار النسيان سبباً لإيجاد بعض ما يكون وجوده مخللاً بالمأمور به، ومانعاً عن انطباق عنوانه على المأتي به أم لا؟.

وبعبارة أخرى: كما تكون الصورة التي صارت العلة للترك هو الذهول والغفلة عن فعل المتروك بخصوصه مشمولة للحديث، فهل يشمل الصورة التي تكون العلة للفعل هو السهو والذهول عن الكون في الصلاة، لا الغفلة عن نفس الفعل، لعدم تعقل كون الغفلة سبباً لحصول الفعل الإرادي، فإنه يصدر عن الإرادة وهي فرع التوجه، فإيجاده لا بد وأن يكون مسبباً عن الغفلة في أمر آخر، فإن من

يتكلم في الصلاة نسياناً لا يكون صدور التكلم عنه مسبباً عن الغفلة عن أصل التكلم. فإنه كيف يعقل صدوره مع الغفلة عنه بل صدوره عنه مسبب عن الإرادة، ومنشأ إيجاده هي الغفلة عن كونه في الصلاة أم لا؟ وجهان مبيتان على أن حذف المستثنى منه وكون الاستثناء مفرغاً هل يستفاد منه العموم لكل ما يمكن أن يصير موجباً للإعادة تركاً أو فعلاً، أو أن كون المستثنى الخمسة المذكورة في الحديث من سنخ ما يكون وجوده معتبراً في الصلاة جزءاً أو شرطاً يقتضي أن يكون المستثنى منه المحذوف أيضاً من قبيلها؟ لا يبعد الثاني.

رابعها: حديث الرفع من جهة اشتاله على رفع النسيان، وتوضيح مفاد الحديث بنحو الاجمال أن يقال: إن الظاهر من الحديث هو كون الأمور المذكورة فيه مرفوعة تشريعاً لا تكويناً، فهو في مقام رفع ما يتعلق بأتم النبي ﷺ مما يكون موضوعه أفعال المكلفين من التكليف وغيره، وحينئذٍ فلا مجال لتقدير المؤاخذه بعد كونها من الأمور التكوينية.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن تعلق الرفع بالأمور التسعة المذكورة في الحديث ليس على نحو واحد، فلا بد من ملاحظة كل واحد منها مستقلاً، فنقول: الظاهر أن المراد بكلمة الموصول في: «ما لا يعلمون» هو كل ما لا يعلم من الحكم أو الموضوع، ولا دليل على الاختصاص بالثاني خصوصاً بعد ملاحظة ما حققناه في الأصول من أن المبهات كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات موضوعة للإشارة، والاختلاف بينها إنما هو في المشار إليه^(١).

فالموضوع له في باب الموصولات هو الإشارة إلى كل ما ثبت له الصلة، وحينئذٍ فلا وجه لجعل الموصول في المقام إشارة إلى بعض أفراد الموصول مع ثبوت الصلة لغيره أيضاً، فالموصول فيما لا يعلمون عام للحكم والموضوع.

وأما الموصول في: «ما اضطرّوا إليه وما استكروهوا عليه» فالظاهر أن المراد به هو الشيء الذي أوجده المكلف في الخارج عن اضطرار أو إكراه، ومعنى رفعه هو فرضه كأن لم يوجد، بمعنى عدم ترتب الأثر على وجوده، وحينئذٍ فيختصّ بالفعل المحرّم الصادر عن إكراه أو اضطرار، ومرجع رفعه إلى عدم كونه محرماً في هذا الظرف، وأما تعميمه لما إذا ترك الواجب عن واحد منهما فبعيد، بعد عدم جواز إسناد الرفع إلى العدم، كما لا يخفى.

فالموصول في هذين الأمرين يراد به خصوص الفعل المحرّم الصادر عن إضطرار أو إكراه.

وأما في: «ما لا يطيقون» فالمراد به هو الماهية المتعلقة للتكليف الوجوبي التي لا يقدر المكلف على إيجادها في الخارج، فالمرفوع فيه ليس هو الأمر الموجود في الخارج كما في الأمرين السابقين، بل الماهية الملحوظة التي يجب أن توجد، وإسناد الرفع إليها باعتبار حكمها المتعلق بها، فرجعه إلى عدم وجوب إيجادها في الخارج مع عدم القدرة والطاقة، فالشيء الذي يكون خارجاً عن القدرة مرفوع قبل تحصيله، ورفعها إنّما هو برفع حكمه الشرعي الذي هو الوجوب كما عرفت.

وأما رفع النسيان فليس المراد به هو رفعه تكويناً أو رفع الآثار المترتبة على نفس عنوانه، بل المراد به هو رفع الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي فيما إذا صدر عن نسيان، والأمر الصادر عن نسيان وإن لم يكن قابلاً لتعلق التكليف به، إلّا أن إسناد الرفع إليه إنّما هو بملاحظة كونه مقتضياً لذلك، ومرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ.

وبالجملة: فرفع النسيان يراد به رفع الأمور التي صار النسيان موجباً لفعلها أو تركها وحينئذٍ فنقول: إذا صار النسيان سبباً لترك واجب نفسي مستقلّ فلا خفاء في أن مقتضى رفع النسيان هو خروجه عن الوجوب لأجل النسيان، كما أنّه إذا

صار موجباً لفعل محرم نفسي، لا بمعنى أن يكون النسيان والغفلة عن الفعل موجباً وعلة لصدور الفعل، كيف وهو مما لا يعقل.

فإن الفعل الإرادي يصدر عن الفاعل بالإرادة ومبداً من التصور وغيره، فلا بد في صدوره عن اختيار من الالتفات والتوجه إليه وهو لا يجمع مع الغفلة والذهول، بل بمعنى النسيان عن عنوان الفعل وهو كونه شرب الخمر مثلاً، أو عن الحكم المتعلق به، وحينئذ إذا صدر الفعل المحرم عن نسيان يكون مقتضى الحديث أيضاً رفع الحرمة المتعلقة به في ظرف النسيان.

وأما إذا صار موجباً لترك واجب ضمني أو غيري كالجاء أو الشرط أو لفعل مانع من الموانع، فهل مقتضى الحديث رفع الجزئية والشرطية والممانعية، فيقع المأمور به الفاعل للجزء أو الشرط المنسي، أو الواجد للمانع تمام المأمور به حينئذ، أو أن مقتضاه رفع الوجوب المتعلق بالكل أو المشروط أو الممنوع؟ وتظهر الثمرة فيما لو ترك الجزء أو الشرط، أو فعل المانع في الوقت الموسع، بحيث يقدر على إعادة المأمور به بتمام أجزائه وشرائطه، فاقداً للموانع.

فلو قلنا: بأن معنى رفع الجزء هو رفع الكل بما له من الأثر الشرعي لأن عدم الجزء هو بعينه عدم الكل فلا يستفاد حينئذ من الحديث عدم وجوب الإعادة، لأن نسيان الكل إنما يوجب رفع الأثر المترتب عليه إذا صار سبباً لتركه في جميع وقته الموسع وأما إذا صار سبباً لتركه في بعض الوقت فلا يصدق نسيان الواجب حتى يوجب رفع أثره.

وأما إذا قلنا: بأن معناه هو رفع وجوبه الضمني، فمقتضاه كون المأتي به فاقداً للجزء المنسي هو تمام المأمور به، ومع الإتيان بتمام المأمور به لا يبقى مجال للحكم بوجوب الإعادة كما هو ظاهر.

ويمكن التفصيل بين الجزء والشرط وبين المانع بالقول بعدم دلالة الحديث

على رفع الجزئية والشرطية في حال النسيان ، ودلالته على رفع المانعية إذا صدر المانع عن نسيان نظراً إلى أنه يعتبر في جريان الحديث أن يكون المرفوع شاغلاً لصفحة الوجود بحيث كان له تقرر وثبوت في الوعاء المناسب له، وعاء التكوين، أو وعاء التشريع، ومعنى نسيان الجزء هو خلوّ صفحة الوجود عنه، وعدم تحقّقه في الخارج، ولا يعقل تعلّق الرفع بالمعدوم.

وهذا بخلاف نسيان المانع الراجع إلى نسيان الكون في الصلاة الموجب للإتيان بالمانع عن إرادة واختيار، فإنّ معنى نسيانه هو الإتيان به وإشغال صفحة الوجود به وحينئذٍ فيمكن تعلّق الرفع به لكونه أمراً متحقّقاً في الخارج. ومعنى رفعه رفع الأثر الشرعي المترتب على وجوده وهو المانعية، وكون وجوده مانعاً عن انطباق عنوان الصلاة على المأتيّ به من الأفعال والأقوال بقصد ترتّب عنوانها عليه.

ويمكن تفصيل آخر عكس التفصيل المتقدّم، وهو القول بدلالة الحديث على رفع الجزئية والشرطية في حال النسيان، وعدم دلالته على رفع المانعية، نظراً إلى أنّ ظاهر رفع النسيان هو رفع ما تعلّق به النسيان بما له من الأثر الشرعي، ومن الواضح أنّ متعلّق النسيان في الجزء والشرط هو نفس الجزء والشرط، لأنّ نسيان الجزء صار سبباً لعدم إيجاده، فالمنسيّ وهو الجزء أو الشرط مرفوع بما له من الأثر الشرعي وهي الجزئية والشرطية.

وأما متعلّق النسيان في المانع فليس هو نفس المانع، لما عرفت من أنّه لا يعقل أن يوجد فعل إراديّ مع الغفلة والذهول عنه بعد كون صدوره متوقّفاً على الإرادة ومباديها التي منها تصوّر الالتفات، بل متعلّق النسيان في المانع هو الكون في الصلاة وكونه مشتغلاً بها، وبعبارة أخرى المنسيّ هي نفس الصلاة التي هي المجموع المركّب من الأجزاء، فالرفع إنّما يتعلّق بالصلاة لا بالمانع.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ في نسيان الجزء والشرط والمانع وجوهاً أربعة:

أحدها: القول بأن مقتضى الحديث رفع الجزئية والشرطية والمانع.

ثانيها: القول بأن مقتضاه في الجميع رفع الكل بما له من الأثر الشرعي.

ثالثها: التفصيل بين الأولين والأخير بعدم دلالة الحديث على رفع ما لهما من

الأثر وهو الجزئية والشرطية، بل الذي يلزم من نسيانهما هو سقوط الطلب عن الكل، ودلالته على رفع المانع في الأخير.

رابعها: عكس هذا التفصيل، بالقول بدلالة الحديث على رفع الجزئية

والشرطية وعدم دلالته على رفع المانع، بل المرفوع فيما إذا أوجد المانع نسياناً هو

الطلب المتعلق بالكلّ فيما إذا استوعب النسيان لجميع الوقت.

والظاهر هو الوجه الأخير، لأنّ ظاهر الحديث تعلّق الرفع بنفس عنوان

النسيان لا عنوان ما نسي حتّى يكون على نسق ما اضطرّوا إليه، وما استكرهوا

عليه، فيدلّ على كون المرفوع هو الوجود الصادر عن نسيان كالوجود الصادر عن

إضطرار أو إكراه، وحينئذٍ فبعد ملاحظة عدم معقولية تعلّق الرفع بنفس النسيان

الذي هي صفة منقذة في النفس، لا بدّ وأن يكون المراد منه هو ما صار النسيان

سبباً لتركه.

وبعبارة أخرى: ما إذا منع المكلف عن الإتيان بمقتضى التكليف، النسيان

المتعلّق بوجود المكلف به، وحينئذٍ فينحصر في أن يكون المراد به هو رفع التكليف

الوجوبي المقتضي للإتيان بمتعلّقه، وصار النسيان والذهول عنه موجباً لعدم الإتيان

به بلسان رفع المكلف به، فيكون سبيل رفع النسيان كسبيل رفع ما لا يطيقون، بلا

فرق بينهما إلّا من جهة كون الرفع هناك لعدم القدرة العرفيّة، وهنا للذهول وعزوب

المكلف به عن الذهن، فلا يدلّ الحديث على رفع مانعية المانع الصادر في حال

النسيان، لأنّه لم يصّر النسيان عنه علّة لوجوده، لما مرّ غير مرّة من أنّ علّة وجود

الفعل الإرادي هي الإرادة ومباديهما من التصوّر وغيره، وإذا لم يصر النسيان عنه علة لوجوده فلا يدلّ الحديث على رفعه، لأنّ مقتضاه رفع ما تعلّق به النسيان وصار سبباً لتركه. فتأمل في المقام فإنّه من مزالّ الأقدام.

المطلب الرابع

في

الخلل الواقع في الصلاة

حول السهو

إِعلم أنَّ الصلاة حيث تكون مركبة من عدة أجزاء، ومشروطة بعدة شرائط، وممنوعة بعدة موانع، يكون وجودها مخرباً ومانعاً عن انطباق عنوان الصلاة على المأتي به من الأفعال والأقوال بترقب انطباق ذلك العنوان عليها، فلا محالة قد يقع فيها الاختلال من ناحية ترك بعض الأجزاء أو الشرائط، أو فعل بعض الموانع. والغالب أنَّ الخلل الواقع فيها بسبب شيء من ذلك يكون مسبباً عن السهو، ولا يتحقق مع العمد، ضرورة أنَّ المكلف القاصد للإمتثال، والمريد لإفراغ الذمة لا يترك شيئاً عمداً ممّا اعتبر وجوده في الأمور به جزءاً أو شرطاً، مع العلم باعتباره فيه، وعدم إمكان تحقّقه بدونه، وكذا لا يصدر عنه شيء من الموانع مع الالتفات إلى مانعيته وكونه مخرباً له.

ثمَّ إنَّ حقيقة السهو هو الذهول والغفلة عن الواقع وخفائه وعزوبه عن الذهن، وهو على قسمين:

فإنّه قد يكون السهو مقارناً للالتفات إليه والتوجّه إلى خفاء الواقع، وقد

لا يكون مقارناً له من حيث الزمان، بل يقع الالتفات إليه بعد زواله وانعدامه.
والأول: هو الشك الذي عبارة عن التردد، فإن الشاك أيضاً يكون ذاهلاً عن
الواقع، وإلا لا يكون متردداً فيه، غاية الأمر أنه يكون حافظاً لسهوه وملفتاً إلى
خفاء الواقع، فهو جاهل بالجهل البسيط.

والثاني: هو المعبر عنه بالسهو المقابل للشك، والمراد به هو السهو الذي لا
يكون الساهي حافظاً لسهوه حال السهو ومقارناً له، بل يقع التوجه والالتفات إليه
بعد زواله، فهو جاهل بالجهل المركب.

ومما ذكرنا - من انقسام السهو إلى قسمين، وكون الشك من أفراد السهو
حقيقة -، ظهر أن إطلاق السهو على الشك - كما في كثير من النصوص مثل
قوله عليه السلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر»^(١). وقوله عليه السلام: «إذا لم تدر ثلاثاً صليت أو
أربعاً»^(٢) -، لا يكون على سبيل المجاز والمساحة، كما يظهر من المتأخرين، فإن
قوله عليه السلام: «إذا لم تدر...» ظاهر بل صريح بملاحظة التفرع، في أن الشك كان من آثار
غيبوبة الواقع وخفائه عن الذهن كما هو غير خفي.

ثم إن الساهي الذي لم يكن حافظاً لسهوه وملفتاً إلى خفاء الواقع بل اعتقد
خلافه وأتى بما يقتضيه اعتقاده من فعل ما يعتقد تركه من الشرائط أو الأجزاء أو
ترك ما يعتقد فعله منها، لا يكون في حال سهوه محكوماً بحكم من وجوب التدارك
أو الإعادة أو عدم وجوب شيء منها الراجع إلى الماضي في الصلاة وإتمامها، لأنه
يكون غافلاً عن الواقع ولا يمكن أن يتوجه إليه التكليف إلا بعد زوال سهوه
وانكشاف الواقع.

وهذا بخلاف الساهي الذي يكون ملتفتاً إلى سهوه حينه، وجاهلاً بالجهل

(١) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨: الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧: التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣: الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ١.

البسيط، فإنه لابدّ من توجيه التكليف بوجوب الإعادة أو التدارك أو عدم الوجوب إليه حين سهوه وإن لم يكن زائلاً بعد، لأنّه يكون مردداً شاكاً بالنسبة إلى الواقع.

وبالجملة: فلا بدّ في المقام من التعرّض لحكم كلتا صورتَي السهو وأمّا الإخلال العمدي فقد عرفت أنّه لا يجتمع مع قصد الامتثال وإرادة إفراغ الذمّة عن عهدة تكاليف الأمر.

نعم، يمكن تحقّقه مع الجهل بالحكم بالجهل المركّب، وتفصيل الكلام في هذا المقام يتوقف على التكلّم في القواعد المستفادة من النصوص الواردة عن العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين التي يكون كلّ واحدة منها ضابطة لحكم كثير من الفروع المتصورة في المقام ونبتدئ بما هو العمدة منها، وهي القاعدة المستفادة من حديث «لا تعاد» المتقدّم الذي يكون صحيحاً من حيث السند وقد عمل به الأصحاب رضوان الله عليهم.

مقتضى حديث «لا تعاد»

مقتضى هذا الحديث هو عدم وجوب الإعادة إلّا من ناحية شيء من الأمور الخمسة المذكورة فيه، وقد عرفت سابقاً أنّ موردّه هو خصوص صورة السهو ولا يشمل العالم العامد كما عن بعض الأعظم^(١)، بل ولا الجاهل أيضاً كما عن بعض آخر^(٢). نعم، الجاهل القاصر الذي يعتقد صحّة عمله لكون جهله جهلاً مركّباً، يمكن أن يكون مشمولاً للحديث، وعلى هذا فالحديث يشمل كلتا صورتَي السهو الراجعتين إلى الجهل البسيط والمركّب بالنسبة إلى الموضوع قطعاً، وبالنسبة إلى الحكم على احتمال بعيد.

(١) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٣١٥-٣١٦.

وكيف كان، فالكلام في الصحيحة في هذا المقام تارة يتعلّق بالعقد السلبي المشتمل على المستثنى منه المحذوف، وأخرى بالعقد الايجابي المشتمل على المستثنى المذكور. أمّا الكلام فيها من الحيثية الأولى فيقع من جهات:

الأولى: الظاهر كما مرّ غير مرّة اختصاص عدم وجوب الإعادة بخصوص صورة السهو الشاملة للقسمين المتقدمين، وأمّا العائد الملتفت فهو خارج عن مورده قطعاً، لأنّه لا يناسبه الحكم بلزوم الإعادة أو عدمه، بل المناسب له هو الحكم عليه بلزوم الاتيان بأصل الصلاة، وأمّا الجاهل بالحكم فإن كان جهله بسيطاً فهو أيضاً خارج عن مصبّ الحديث؛ وإن كان مركّباً فقد عرفت أنّه يمكن - على بعد - القول بشمول الحديث له فيما إذا كان قاصراً.

الثانية: قد عرفت أنّ الخلل الواقع في الصلاة قد يكون مسبباً عن الاخلال ببعض ما يعتبر وجوده فيها شرطاً أو شرطاً، وقد يكون ناشئاً عن إيجاد شيء ممّا يكون وجوده مانعاً ومحرّباً كالموانع، وحينئذٍ فهل الحديث يشمل كلتا صورتين أو يختصّ بالصورة الأولى؟ وجهان:

من أنّه حيث يكون المستثنى منه محذوفاً والإستثناء مفرغاً والحذف دليل العموم، فلا بدّ من التعميم.

ومن أنّه حيث أنّ الظاهر كون المستثنى منه من سنخ المستثنى، والأمر الخمسة المذكورة في الحديث لا تخلو ممّا اعتبر وجوده بنحو الجزئية أو الشرطية، فالظاهر أنّ المستثنى منه المحذوف من سنخ تلك الأمور.

وما ذكر من أنّ الحذف دليل العموم إنّما يصحّ في خصوص لزوم الاجمال إن لم يحمل على العموم، بخلاف مثل المقام.

وبالجملة: فحيث لا يكون في البين لفظ حتى يتمسك بإطلاقه فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن.

الثالثة: لا ريب في شمول الحديث لما إذا لم يتذكر الإخلال إلى أن فرغ من الصلاة، وأما شموله لما إذا تذكر في الأثناء فربما يمنع نظراً إلى أن الحكم بعدم وجوب الإعادة إنما يناسب بعد الفراغ، لأن المصلي في الأثناء إما أن يكون مكلفاً بالإتمام وإما أن تكون وظيفته الاستئناف والإتيان بها من رأس.

وعلى أي تقدير فلا يلائمه الحكم بلزوم الإعادة أو بعدم لزومها. هذا، ولكن الظاهر هو الشمول، لأن المتفاهم من الحكم بعدم لزوم الإعادة عند العرف والمنسب إلى الذهن منه هو نفي جزئية الجزء، وكذا شرطية الشرط المنسيين، ومرجع ذلك إلى اختصاص الجزئية والشرطية بحال الالتفات وعدم الغفلة وحينئذ فلا فرق بين أن يتذكر بعد الفراغ أو في الأثناء، بعد عدم كون المنسي جزءاً أو شرطاً بالنسبة إليه. هذا في صورة عدم إمكان التدارك، وأما إذا أمكن ذلك فلا ريب في وجوبه وعدم سقوط المنسي عن الجزئية والشرطية، وحينئذ فلا بد من التكلم فيما هو الملاك في إمكان التدارك وعدمه.

ونقول: قد يقال: بأن المناط في إمكان التدارك هو أن لا يكون الرجوع للتدارك والعود إليه مستلزماً لزيادة مبطله، وفي عدم الإمكان هو استلزام العود للتدارك لتلك الزيادة، فلو نسي ذكر الركوع حتى رفع رأسه منه فلا يمكن التدارك، لأن العود إلى الركوع للإتيان بالذكر يوجب زيادة الركوع وهي مبطله مطلقاً، بخلاف ما إذا نسي القراءة وتذكر بعد السورة، فإن العود لتدارك القراءة لا يستلزم زيادة كذلك.

والتحقيق أن الملاك في إمكان التدارك وعدمه هو أن الجزء المنسي لو كان اعتباره في الكل الذي هو الصلاة على نحو لا يمكن الإتيان به بذلك النحو بعد نسيانه في محله، فهو لا يمكن تداركه ولو مع قطع النظر عن لزوم الزيادة المبطله، فعدم إمكان التدارك في المثال المتقدم - وهو نسيان ذكر الركوع إلى أن رفع الرأس

منه - ليس لأجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع وهي مبطلّة مطلقاً، بل لأجل أن ذكر الركوع الذي يكون معتبراً في الصلاة إنما يكون اعتباره فيها وجزئيته لها، إذا وقع في ضمن الركوع الذي هو موصوف بوصف الجزئية لها، ومع نسيانه لا يمكن تداركه بهذا النحو.

ضرورة أن الذكر المأتي به في ضمن الركوع الثاني لا يكون جزءاً للصلاة ومعتبراً فيها لعدم قابلية الركوع الثاني، لوقوعه جزءاً لها بعد صحّة الركوع الأول بالصحة التأهلية، لعدم اعتبار الذكر في حقيقة الركوع حتى لا تتحقق بدونه، فالركوع بوجوده الأول صار متّصفاً بوصف الصحة التأهلية، ومع خلوه عن الذكر نسياناً لا يمكن تداركه، لاستحالة تغيير الشيء عما وقع عليه. وهكذا الكلام في الطمأنينة المنسية في الركوع، وكذا في الذكر والطمأنينة المنسيتين في السجود، والملاك في الجميع هو عدم إمكان تدارك المنسيّ بالكيفية المعتبرة في الصلاة.

ثمّ إنه يتفرّع على الخلاف في معنى إمكان التدارك وعدمه، مسألة نسيان الركوع والتذكّر بعد تحقق السجدة الأولى، فإن قلنا: بأن المناط في ذلك هو استلزام العود لتدارك الزيادة المبطلّة، فاللّازم صحّة الصلاة في مفروض المسألة ووجوب الرجوع للتدارك.

وإن قلنا بما عرفت إنه مقتضى التحقيق، فاللّازم ملاحظة حال السجود، وأنّ السجود المعتبر في الصلاة القابل لأن يقع جزءاً منها ومتّصفاً بوصف الصحة التأهلية، هل هي طبيعة السجود - والترتيب بينه وبين الركوع لا يكون معتبراً فيه بل في أصل الصلاة - أو أن السجود الذي هو من أجزائها هو السجود الذي وقع عقيب الركوع ومتربّياً عليه؟

فعلى الأول: لا يكون التدارك ممكناً لوقوع السجود قابلاً للجزئية للصلاة صحيحاً فتبطل الصلاة من جهة خلوها عن الركن.

وعلى الثاني: يمكن التدارك، لعدم تحقق السجود الذي هو جزء للصلاة بعد عدم ترتبه على الركوع وعدم وقوعه عقبيه، فتصح الصلاة ويجب العود لتدارك الركوع. وأما الكلام في الصحيحة من الحيثية الثانية فنقول:

إنّ هنا بعض ما تبطل الصلاة بالاخلاق به مطلقاً عمداً أو سهواً، ولم يكن مذكوراً في الصحيحة في عداد الأمور الخمسة المستثناة كتكبيرة الافتتاح.

لونسى تكبيرة الإحرام

إنّ الإخلال بها عمداً أو سهواً يوجب البطلان والإعادة بلا خلاف^(١)، بل ذكر المحقق في المعتبر أنّه قول علماء الإسلام عدا الزهري والأوزاعي، فإنّها أبطلت الصلاة بتركه عمداً لا سهواً، وقالوا: لو نسيها أجزأه تكبيرة الركوع^(٢).

هذا، والروايات الواردة في هذا الباب مختلفة: فطائفة منها تدلّ على لزوم الإعادة مع الإخلال بها نسياناً، وطائفة أخرى على عدم لزوم الإعادة وإن اختلفت مضامينها.

أما الطائفة الأولى: فثل صحيحة زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال: «يعيد»^(٣).

وما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام في الذي يذكر أنّه لم يكبر في أوّل صلاته فقال: «إذا استيقن أنّه لم يكبر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟!»^(٤).

ورواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسي

(١) المقتنة: ١٣٧؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ المراسم: ٨٩؛ الكافي في الفقه: ١١٩؛ المهذب: ١.

١٥٣؛ السرائر ١: ٢٤٢؛ وحكاة عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٣٧١.

(٢) المعتبر ٢: ١٥١؛ المعنى لابن قدامة ١: ٥٤١؛ المجموع ٣: ٢٩١.

(٣) الكافي ٢: ٣٤٧؛ التهذيب ٢: ١٤٣؛ الاستبصار ١: ٣٥١؛ الوسائل ٦: ١٢. أبواب تكبيرة

الإحرام ب ٢ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٣؛ الاستبصار ١: ٣٥١؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ٢.

أن يكبر حتى افتتح الصلاة؟ قال: «يعيد الصلاة»^(١).

ورواية ذريح بن محمد المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينسى أن يكبر حتى قرأ؟ قال: «يكبر»^(٢) بناءً على أن يكون المراد بها أن يكبر تكبيرة الافتتاح ثم يقرأ أيضاً.

ورواية علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع؟ قال: «يعيد الصلاة»^(٣).

ورواية محمد بن سهل عن الرضا عليه السلام قال: «الإمام يحمل أوهام من خلفه إلا تكبيرة الافتتاح»^(٤). ومن المعلوم عدم الفصل بين المأموم وغيره كما هو واضح. وأما الطائفة الثانية:

فمنها: رواية عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة؟ فقال: أليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، قال: «فليمض في صلاته»^(٥). بناءً على أن يكون المراد بالجواب كفاية مجرد نية التكبير وإجزائها عنه، ويحتمل أن يكون المراد به أنه مع كون نيته التكبير لا يتركه بحسب العادة بعد كونه افتتاحاً للصلاة، فالنية تكون أمانة على تحقق الفعل، وحينئذٍ فلا تكون الرواية متعوضة لحال الاستيقان بالترك بل لحال الشك، لعدم انفكاك النية عن الفعل عادة.

ويؤيده قوله عليه السلام في رواية محمد بن مسلم المتقدمة: «ولكن كيف يستيقن؟!»،

(١) التهذيب ٢: ١٤٢ ح ٥٥٦؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٩؛ الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٨؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٦٠؛ الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٩؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٥.

(٤) الفقيه ١: ٢٦٤ ح ١٢٠٥؛ التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١٢؛ الوسائل ٦: ١٤. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٦.

(٥) الفقيه ١: ٢٦٦ ح ٩٩٩؛ التهذيب ٢: ١٤٤ ح ٥٦٥؛ الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣٠؛ الوسائل ٦: ١٥. أبواب

تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٩.

فإنَّ ظاهره أنَّ الجزم بترك النية لا يكاد يمكن أن يتحقق عادة، لعدم انفكاك الصلاة عن تكبيرة الإحرام غالباً. ثمَّ إنَّ السؤال ربَّما يشعر بكون التكبير أمراً خارجاً عن الصلاة مع أنَّه لم يقل به أحد من الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين.

ومنها: رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: رجل نسي أن يكبّر تكبيرة الافتتاح حتّى كبر للركوع، فقال: «أجزأه»^(١). والظاهر أنَّ الضمير الفاعل في قوله عليه السلام: «أجزأه»، يرجع إلى تكبير الركوع فتنتطبق الرواية على ما قاله الزهري والأوزاعي^(٢).

ومنها: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبّر فبدأ بالقراءة؟ فقال: إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبّر، وإن ركع فليمض في صلاته»^(٣). قوله عليه السلام: «فليكبّر»، يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمَّ الإتيان بما يترتّب عليه من قراءة الحمد والسورة، ويحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمَّ البناء على ما مضى.

وكيف كان، فالشيخ عليه السلام حملها على صورة الشكّ في تكبيرة الافتتاح دون اليقين، لما عرفت من عدم تحقق الترك عادة كما في مرسلة الصدوق قال: روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «الإنسان لا ينسى تكبيرة الافتتاح»^(٤).

ومنها: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: الرجل ينسى أول تكبيرة من الافتتاح، فقال: «إن ذكرها قبل الركوع كبّر ثم قرأ ثم ركع، وإن ذكرها في الصلاة كبّر في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة» قلت: فإن ذكرها بعد

(١) التهذيب ٢: ١٤٤ ح ٥٦٦؛ الاستبصار ١: ٣٥٣ ح ١٣٣٤؛ الفقيه ١: ٢٢٦ ح ١٠٠٠؛ الوسائل ٦: ١٦. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٣٣.

(٢) المغني لابن قدامة ١: ٥٤١؛ المجموع ٣: ٢٩١.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٥ ح ٥٦٨؛ الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣٢؛ الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ١٠.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ٩٩٨؛ الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ١١.

الصلاة؟ قال: «فليقضها ولا شيء عليه»^(١). والمحكي عن الشيخ أنه قال: قوله: «فليقضها»، يعني الصلاة. ولكنه في غاية البعد.

هذا، والمراد من السؤال غير ظاهر، فإنه لو كانت تكبيرة الافتتاح تكبيراً واحداً لما كان للتعبير بنسيان أول تكبيرة من الافتتاح وجه، إذ ليست متعدّدة حتى ينسى أولها، ولو كانت تكبيرات متعدّدة وهي التكبيرات السبع الافتتاحية التي ذهب بعض المتأخّرين إلى كون الافتتاح حاصلًا بالمجموع لما كان للتعبير بنسيان الأول أيضاً وجه، إذ المنسي حينئذ هو التكبير السابع لا الأول، لأنّ عنوان الأولية والثانوية وهكذا... لا يكون متوقفاً على القصد كما هو واضح.

وكيف كان، فهذه الروايات مع ثبوت الاختلاف بينها من حيث المضمون، لا يجوز الاعتماد عليها خصوصاً مع إعراض الأصحاب عنها، ومعارضتها للأخبار الكثيرة المعتضدة بفتوى الأصحاب على طبقها؛ فالأقوى بطلان الصلاة بمجرد نسيان التكبير. نعم لو قطع النظر عن فتاوى الأصحاب وإعراضهم عن الطائفة الثانية لكان الترجيح معها، لأنها تخالف العامة التي استقرت فتاواهم على البطلان ولزوم الإعادة فتدبر.

ثم إنّ الوجه في عدم ذكر تكبيرة الافتتاح في عداد المستثنيات المذكورة في حديث «لا تعاد» إنّما هو أحد هذين الأمرين:

١- إمّا لكون هذا الحديث مثل رواية عبيد الله بن عليّ الحلبي المتقدمة الدالة على عدم بطلان الصلاة بالإخلال بتكبيرة الاحرام سهواً، فيكون هذا الحديث أيضاً من جملة الطائفة الثانية من الأحاديث المتقدمة.

٢- وإمّا أنّ تكبيرة الإحرام إفتتاح للصلاة وبدونها لا يتحقق الدخول فيها،

(١) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ١٠٠١؛ التهذيب ٢: ١٤٥ ح ٥٦٧؛ الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣١؛ الوسائل ٦: ١٤. أبواب تكبيرة الاحرام ب ٢ ح ٨.

والحديث إنما هو بصدد إعادة الصلاة وعدمها، فلا بدّ من أن يتحقق عنوان الصلاة ولو ظاهراً، حتى يحكم بلزوم الإعادة أو بعدمه، ومع الإخلال بالتكبير لا تتحقق صورتها، لأنّها افتتاحها فتدبر.

نسيان القراءة

لو نسي القراءة إلى أن يركع، فلا يجب العود للتدارك ولا تبطل الصلاة بذلك، للأخبار الكثيرة الدالة عليه، ولا يذهب عليك أنّ الروايات الواردة في هذا الباب مختلفة بحسب المورد؛ فورد طائفة منها هو نسيان القراءة، أي قراءة القرآن في مجموع ركعات الصلاة.

ومن جملة هذه الطائفة حديث «لا تعاد»، الذي رواه الشيخ بإسناده عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنّة، والتشهد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة»^(١).

والمستفاد من التعليل المذكور في الذيل أنّ الملاك لعدم وجوب الإعادة من جهة الإخلال بشيء من الأجزاء أو الشرائط، هو كون المتروك سنّة، أي ثبت اعتباره من قِبَل النبي صلى الله عليه وآله، وصار مورداً لإمضاء الله فهو مجعول بجعل ثانوي، وحيث أنّ القراءة سنّة ثبت وجوبها من ناحية النبي صلى الله عليه وآله، فالإخلال بها لا يوجب الإعادة.

وهذا ممّا يشعر بعدم كون المراد من قوله تعالى: ﴿فاقْرَأُوا مَا تيسّر من

(١) التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧؛ الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

القرآن^(١) هو لزوم قراءة القرآن في الصلاة، إذ بناءً عليه يصير وجوب القراءة من ناحية الله تعالى مذكوراً في الكتاب العزيز، فيصير فريضة لا سنة.

ومنها: رواية منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها. فقال: أليس قد أتممت الركوع والسجود؟ قلت: بلى. قال: «قد تمت صلاتك إذا كانت نسياناً»^(٢).

ومنها: ذيل رواية الحسين بن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أسهو عن القراءة في الركعة الأولى، قال: إقرأ في الثانية، قلت: أسهو في الثانية، قال: إقرأ في الثالثة، قلت: أسهو في صلاتي كلها، قال: «إذا حفظت الركوع والسجود فقد تمت صلاتك»^(٣).

ومنها: رواية سماعه عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نسي أن يقرأ في الأولى والثانية أجزأه تسبيح الركوع والسجود، وإن كانت الغداة فنسي أن يقرأ فيها فليمض في صلاته»^(٤).

ومنها: رواية محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه»^(٥).

ومورد الطائفة الثانية هو نسيان القراءة في خصوص الركعة الأولى أو الركعتين الأولتين مع التذكّر في الأخيرتين.

ومن جملة هذه الطائفة: رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: رجل

(١) المرسل: ٢٠.

(٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٣؛ التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٠؛ الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٢.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٤؛ التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٧٩؛ الوسائل ٦: ٩٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٣.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٢؛ الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٣.

(٥) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١؛ الوسائل ٦: ٨٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

نسي القراءة في الأولتين فذكرها في الأخيرتين، فقال: «يقضي القراءة والتكبير والتسبيح الذي فاته في الأولتين، ولا شيء عليه»^(١).

ومنها: رواية حسين بن حماد المتقدم، فإنها تدلّ بصدرها على ذلك.

ومنها: رواية معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولتين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنه لم يقرأ قال: أتمّ الركوع والسجود؟ قلت: نعم. قال: «إني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها»^(٢). وهذه الرواية تعارض الأولين والترجيح معها.

ومورد الطائفة الثالثة، هو نسيان خصوص الفاتحة في إحدى الركعتين الأولتين والتذكّر قبل الركوع أو بعده.

ومن جملة هذه الطائفة: رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أمّ القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أمّ القرآن»^(٣).

ورواية 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 ما دام لم يركع، فإنه لا صلاة له حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات، فإنه إذا ركع أجزاءه إن شاء الله»^(٤).

ورواية علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، المروية في قرب الإسناد قال: سألت عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعدما فرغ من السورة؟ قال: «يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل»^(٥)، وهذه

(١) الفقيه ٢٢٧: ١ ح ١٠٠٣؛ الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٦.

(٢) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧١؛ الررائر ٣: ٦٠٥؛ الوسائل ٦: ٩٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢؛ الوسائل ٦: ٨٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ١.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٧ ح ٥٧٤؛ الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

(٥) قرب الإسناد: ١٧٠ ح ٧٤٨؛ الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٤.

الرواية تعارض الأولين ولكنها متقدمتان عليها، لأنها مضافاً إلى ضعف سندها معرض عنها أيضاً.

ثم إنه يمكن أن يستفاد من رواية أبي بصير باعتبار التعبير بالإعادة لزوم إعادة السورة أيضاً كما أن رواية سماعة ظاهرة في ذلك، وحينئذ فيظهر أن السورة القابلة للوقوع جزء للصلاة، هي السورة الواقعة عقيب قراءة الفاتحة، وإلا فلو لم تكن السورة القابلة له مقيدة بهذه الخصوصية وكانت متصفة بالصحة التأهيلية مطلقاً، لكان محل القراءة فائتاً بذلك، لأن محلها قبل السورة ولا يمكن تداركها.

تنبيهان:

الأول: المراد بالسجود المستثنى في حديث «لا تعاد»، يحتمل أن يكون السجود المعتبر في الصلاة وهو السجدة، ويحتمل أن يكون هو طبيعة السجود، فعلى الأول يكون مقتضى إطلاق الحديث ثبوت الإعادة من جهة الإخلال بسجدة واحدة أيضاً، لأن الإخلال بالسجدة كما يتحقق بعدم السجود رأساً، كذلك يتحقق بإتيان سجدة واحدة وترك الأخرى.

وحينئذ فلا بد إما من تقييد إطلاقه بالأخبار الدالة على عدم بطلان الصلاة بنسيان سجدة واحدة ووجوب قضائها بعد الصلاة، وإما من القول بأنه بعد وجوب قضاء السجدة المنسية بعد الصلاة لا يتحقق إخلال بالسجدة، لأن المفروض الإتيان بهما معاً، غاية الأمر وقوع إحداها أداءً والأخرى قضاءً.

وعلى الثاني ينطبق الحديث على تلك الأخبار ويرتفع الاختلاف بينهما. هذا، ولكن الظاهر هو الاحتمال الأول.

الثاني: إنه لا خفاء في أن الإخلال بالذكر المعتبر في الركوع أو السجود لا يكون من الإخلال بنفس الركوع أو السجود حتى يوجب الإعادة، وذلك لخروجه عن حقيقتها، فهو خارج عن المستثنى وداخل في المستثنى منه. وأمّا الإخلال بالطمأنينة المعتبرة فيها التي مرجعها إلى استمرار هيئة الركوع والسجود بمقدار الذكر الواجب فيها لا استقرار الأعضاء، ففي كونه إخلالاً بالركوع أو السجود إشكال.

وهكذا الكلام في الإخلال بالحدّ المعتبر في الركوع والسجود شرعاً، كأن انحى إلى مقدار لا تصل يده إلى ركبتيه أو هوى إلى السجود ووضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنة، بحيث تحقق الركوع والسجود العرفيان، ولكن لم يتحقق الحد المعتبر فيهما شرعاً، فهل يستفاد من الحديث وجوب الإعادة لذلك أم لا؟

يمكن أن يقال: بعدم جواز التمسك بإطلاق المستثنيات المذكورة في الحديث، لأنّ مساقه إنما هو بيان نفي وجوب الإعادة في غير المستثنيات - ناظر إلى الأدلة الواقعية الأولية الدالة على اعتبار الأجزاء والشرائط، وأنها لا تقتضي الإعادة فيما لو ترك شيء منها نسياناً، وإن كان مقتضاها - لولا الحديث - لزوم الإعادة، لعدم الاتيان بالمأمور به المركّب أو المشروط.

وأما وجوب الإعادة في المستثنيات فلا يكون الحديث بصدد بيانه، بل المرجع فيها هو نفس الأدلة الدالة على اعتبارها، ومن الواضح أنّ مقتضاها بطلان الصلاة في الموردين خصوصاً المورد الثاني فتدبر.

كان هذا كله حكم النقيصة في الصلاة، وأما حكم الزيادة ففيها يلي:

حكم الزيادة في الصلاة

إعلم أنّ مقتضى القاعدة في الزيادة عدم كونها مبطلّة، لأنّ معنى جزئية شيء شيء، عدم تحقّقه بدون ذلك الجزء، لكونه دخيلاً في قوامه وحقيقته، وأمّا كون وجوده الثانوي مانعاً عن تحقّق ذلك الشيء فلا يستفاد من مجرد جزئيته ولو كان الجزء ركناً، لأنّ مرجع كونه ركناً، شدّة احتياج الكلّ إليه، وهذا لا يستلزم مانعية وجوده ثانياً، فلا بدّ في ذلك من قيام الدليل عليه، وأنّ الجزء هو طبيعة الجزء بوجودها الأوّل، ففقتضى الأصل عدم كون الزيادة مبطلّة.

نعم قد ورد في حكمها روايات:

منها: خبر أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»^(١).

ومنها: ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زرارة وبكير بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتدّ بها، واستقبل صلاته إستقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً». قال في الوسائل بعد ذلك: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله^(٢).

ولكن حكى في المصباح عن المدارك وغيره أنّه رواه عن الشيخ في الحسن

(١) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٥؛ التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٤؛ الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٤ ح ٢؛ التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٣؛ الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٨، الوسائل ٨: ٢٣١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١.

عن زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام^(١) من دون لفظة ركعة . ولا يخفى أنه رواه في الكافي في موضعين: أحدهما: باب السهو في الركوع، الخبر الثالث منه، مع اشتماله على كلمة ركعة وانتهاء السند إلى زرارة فقط. والآخر باب من سهى في الأربع والخمس ولم يدر زاد أو نقص، أو استيقن أنه زاد^(٢)، فإنه رواه فيه بانتهاء السند إلى زرارة وبكير بن أعين مع خلوّه عن كلمة ركعة.

ومنها: رواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة؟ قال: «لا يعيد صلاة من سجدة، ويعيدها من ركعة»^(٣).

ومنها: رواية عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد ثنتين أم واحدة، فسجد أخرى ثم استيقن أنه قد زاد سجدة؟ فقال: «لا والله، لا تفسد الصلاة بزيادة سجدة»، وقال: «لا يعيد صلاته من سجدة ويعيدها من ركعة»^(٤).

والظاهر أن المراد بالركعة في الأخيرتين هو الركوع كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة الظاهرة في السجدة الواحدة، ويدلّ عليه أن معنى الركعة بحسب اللغة أيضاً هو الركوع الواحد، وتسمية المجموع المركّب منه ومن السجديتين والقراءة ركعة، إنما هو باعتبار اشتماله على الركوع. ومن هنا يمكن أن يقال: بأن المراد من الركعة الواردة في رواية زرارة المتقدمة المروية في الكافي في باب السهو في الركوع أيضاً ذلك.

وكيف كان، فرواية أبي بصير المتقدمة أشمل الروايات الواردة في هذا الباب،

(١) مدارك الاحكام ٤: ٢٢٠؛ مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٣٥.

(٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٣؛ وص ٣٥٤ ح ٢.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٩؛ التهذيب ٢: ١٥٦ ح ٦١٠؛ الوسائل ٦: ٣١٩؛ أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٥٦ ح ٦١١؛ الوسائل ٦: ٣١٩؛ أبواب الركوع ب ١٤ ح ٣.

لأنها تشمل زيادة الركعة وغيرها من الأجزاء الركنية وغيرها، بل وغير ما هو سنخ الصلاة، كما أنها تشمل العامد والساھي والجاهل. ودونها من حيث الشمول رواية زرارة وبكير حيث إنها تختص بالصلاة المكتوبة كما أنها لا تشمل العامد، من جهة قوله: «إذا استيقن» الظاهر في وقوع الزيادة نسياناً، لكنها أعم من زيادة الركعة وغيرها من الأجزاء، بل ومن الأمور التي لا تكون من سنخ الصلاة، بخلاف رواية زرارة المشتملة على كلمة ركعة، فإنها تختص بظاهرها بزيادة الركعة.

لكن يقع الكلام بعد ذلك في اتحاد هاتين الروايتين وتعددهما، ثم على تقدير الاتحاد يدور الأمر بين الزيادة السهوية والنقيصة السهوية، والظاهر أنه مع دوران الأمر بينهما يكون الترجيح مع الثاني، لأنه يكفي في وقوع النقيصة سهواً تعلق السهو بها الموجب لغيبوتها عن الذهن، فلا يتعلق بإيجادها الإرادة حتى توجد.

وأما الزيادة السهوية فلا يعقل أن تقع سهواً بحيث صار السهو عنها موجباً لإيجادها، كيف والفعل الاختياري مسبوق بالإرادة التي هي فرع التوجه إلى المراد، بل لا بد أن يتعلق السهو بشيء آخر، كمن يأتي في صلاته بشيء من القواطع نسياناً فإن معنى النسيان المتعلق به هو النسيان المتعلق بأصل اشتغاله بالصلاة أو بحكم ذلك القاطع. وأما النسيان المتعلق بنفس القاطع فلا يعقل أن يكون سبباً لحصوله، وقد مرّ شطر من الكلام على ذلك في معنى حديثي الرفع ولا تعاد، فراجع.

وكيف كان، فرواية أبي بصير الدالة بظاهرها على وجوب الإعادة في مطلق الزيادة وإن كان ظاهرها الإطلاق، إلا أن شمولها لغير الساهي الشامل للجاهل مطلقاً كما عرفت محل تأمل، لأن المسلم المكلف القاصد للامتثال العالم بالمأمور به كما وكيفاً لا يعقل أن يزيد عليه ما يعلم بخروجه عنه، خصوصاً لو كان المأمور به، العبادة التي غايتها الخضوع والخشوع في مقابل الحق جلّ وعلا.

وبالجملة: فشمول مثل الحديث للزيادة العمدية محل تأمل بل منع. نعم يقع

الكلام بعد ذلك في إطلاقه من حيث الركعة وغيرها من الأجزاء، بل وغير ما هو من سنخ أجزاء الصلاة. والظاهر أيضاً عدم شموله للأخير، لأن المتفاهم من عنوان الزيادة هو كون الزائد من سنخ المزيد عليه، كما أنه يمكن أن يقال: بعدم شموله لزيادة غير الركعة، لأن التعبير بالزيادة ظاهر في أن النظر إنما هو إلى جهة كمية الصلاة لا كفيته، لأن عنوان الزيادة يستعمل غالباً في الكيات دون الكيفيات، والمراد بكمية الصلاة هو مقدار الركعات المعتبرة فيها وهي الواحدة والإثنتان والثلاث والأربع كما أن المراد بكيفيتها هي الأجزاء والخصوصيات المعتبرة فيها، من القراءة، والركوع، والسجود، ونحوها، فالرواية بملاحظة ما ذكرنا ظاهرة في أن المراد بالزيادة هي الركعة والركعتان ونحوهما اللتان لهما دخالة في الصلاة من جهة كميتها، فلا تشمل زيادة أقل من ركعة واحدة.

ثم إنه أفاد بعض الأعاضم من المعاصرين رحمهم الله في وجه عدم دلالة الحديث على زيادة غير الركعة: أن الظاهر كون الزيادة في الصلاة من قبيل الزيادة في العمر في قولك: زاد الله في عمرك، فيكون المقدر الذي جعلت الصلاة ظرفاً له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقداراً يطلق عليه الصلاة مستقلاً كالركعة ونحوها^(١).

ويرد عليه، بوجود الفرق بين المثال وبين المقام، فإن العمر الذي هو عبارة عن الحياة يصدق على الزمان الطويل والقصير حتى الساعة، فإن زيادة ساعة في العمر يصدق عليها زيادة العمر، وهذا بخلاف المقام فإنه لا يصدق عنوان الصلاة على الركعة التي زيدت في الصلاة، ومجرد صدقها على الركعة في بعض المقامات كصلاة الاحتياط وصلاة الوتر ونحوهما لا يصحح الصدق عليها مطلقاً كما لا يخفى.

كما أن دعوى لزوم تخصيص الأكثر - لو فرض الإطلاق للحديث - بحيث يشمل زيادة غير الركعة أيضاً، لقيام الدليل على عدم بطلان الصلاة بزيادة كثير من

أجزاء الصلاة سهواً.

مدفوعة، بأنّ المستهجن إنّما هو تخصيص الأكثر لا تقييد المطلق بنحو يلزم خروج أكثر الأفراد كما قرّر في محلّه، والمقام من هذا القبيل كما هو واضح. ثمّ إنّّه على تقدير ثبوت الإطلاق للحديث من جهة زيادة الركعة وغيرها من أجزاء الصلاة، فهل اللازم تقييده بمثل رواية زرارة المتقدمة المروية في الكافي في باب السهو في الركوع المشتملة على كلمة ركعة أم لا؟ وجهان مبنيان على ثبوت المفهوم للقضية الشرطية المذكورة فيها وعدمه.

توضيح ذلك بنحو الإجمال: إنّنا قد حقّقنا في باب المفهوم والمنطوق من مباحث الأصول أنّ القضايا الشرطية على قسمين:

الأوّل: أن لا تكون القضية مشتملة على قيد زائد على المحكوم به والمحكوم عليه، بل كان الشرط سبباً لثبوت الجزاء من دون زيادة.

الثاني: أن تكون القضية مشتملة على قيد زائد على المحكوم عليه والمحكوم به، والأوّل لا يكون له مفهوم دون الثاني، فإنّ المفهوم إنّما هو نتيجة أخذ القيد الزائد، بضميمة أنّه لو لم يكن له دخل في ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لكان ذكره لغواً، واللغو لا يكاد يصدر من المتكلّم، القاصد للتفهم، العارف بكيفية المحاورة^(١).

وحينئذٍ فيقع الكلام في المقام في رواية زرارة، وأنّ أخذ استيقان زيادة الركعة إنّما هو كزيادة قيد المكتوبة، فهو أيضاً قيد زائد دخيل في ثبوت المحكوم به، أو أنّ أخذ استيقان زيادة الركعة ليس إلّا لبيان المحكوم عليه، الظاهر هو الثاني. وحينئذٍ فلا تكون لها مفهوم حتى يقيّد بها إطلاق رواية أبي بصير على تقدير ثبوت الإطلاق لها.

وكيف كان، فقد عرفت أنها لا تدلّ على أزيد من وجوب الإعادة لو زاد ركعة سهواً، فهي أيضاً من جملة الروايات الدالة على بطلان الصلاة بزيادة ركعة. وانتقد من جميع ذلك أنه ليس في باب الزيادة من الروايات الماثورة ما يدلّ بظاهرها على وجوب الإعادة من جهة مطلق الزيادة.

حكم زيادة الركعة

إعلم أنّ في مسألة زيادة الركعة أخباراً مختلفة بحسب الظاهر، فكثير منها تدلّ بإطلاقها على وجوب الإعادة بزيادة الركعة، كرواية أبي بصير المتقدمة على ما استظهرنا منها، ورواية زرارة المتقدمة المروية في الكافي^(١)، ورواية زيد الشحام قال: سألت عن الرجل يصلي العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال: «إن استيقن أنه صلى خمساً أو ستّاً فليعد»^(٢).

وروايتي منصور بن حازم وعبيد بن زرارة المتقدمتين المشتملتين على أنه «لا يعيد الصلاة من سجدة بل يعيدها من ركعة»^(٣)؛ بناءً على أن يكون المراد بالركعة هي الركعة المصطلحة. نعم، لو أريد بها الركوع الواحد كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة الواحدة، يستفاد منها حكم زيادة الركعة المصطلحة بالأولية كما هو واضح.

ورواية الأعمش عن جعفر بن محمد في حديث شرائع الدين قال: «والتقصير في ثمانية فراسخ وهو بريدان، وإذا قصّرت أفطرت، ومن لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد في فرض الله عزّ وجلّ»^(٤). والظاهر أنّ النظر فيها إلى حال العمد

(١) الوسائل ٨: ٢٣١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١ و ٢.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٦١؛ الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٣.

(٣) الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

(٤) الخصال: ٦٠٤ ح ٩؛ الوسائل ٨: ٥٠٨. أبواب صلاة المصافر ب ١٧ ح ٨.

كما هو شأن العامة القائلين بالتخير في السفر بين الإتمام والتقصير.
وطائفة من الأخبار تدلّ على التفصيل بين ما إذا جلس في الرابعة، أو جلس فيها بقدر التشهد على اختلافها، وبين ما إذا لم يجلس فيها مطلقاً أو بذلك القدر بالحكم بالصحة في الصورة الأولى دون الثانية.

كرواية جميل بن درّاج عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى خمساً؟ فقال: «إن كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد تمت صلاته»^(١).
ورواية جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل صلى خمساً: «إن كان جلس في الرابعة بقدر التشهد فعبادته جائزة»^(٢).

ورواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى الظهر خمساً؟ قال: «إن كان لا يدري جلس في الرابعة أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر ويجلس ويتشهد ثم يصلي وهو جالس ركعتين وأربع سجعات، ويضيفها إلى الخامسة فتكون نافلة»^(٣).

ورواية أخرى له قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل استيقن بعدما صلى الظهر أنه صلى خمساً؟ قال: وكيف استيقن؟ قلت: علم. قال: «إن كان علم أنه كان جلس في الرابعة فصلاة الظهر تامة، فليقم فليضيف إلى الركعة الخامسة ركعة وسجدة فتكونان ركعتين نافلة ولا شيء عليه»^(٤). هذه هي الروايات الواردة في هذا الباب. وأما الفتاوى للمشهور بين العامة، صحة الصلاة وعدم وجوب إعادتها مع

(١) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٦؛ الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣١؛ الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٦؛ الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٦.

(٣) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٧؛ الوسائل ٨: ٢٣٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٧.

(٤) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٥؛ الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣٠؛ المقنع ١٠: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٥.

زيادة الركعة سهواً، ولكن ذهب أبو حنيفة ومن يحدو حذوه إلى التفصيل في الصلاة الرباعية بين ما إذا جلس في الرابعة بقدر التشهد فحكم بالصحة، وبين ما إذا لم يجلس فيها بذلك القدر فحكم بالبطان^(١).

وأما هذا بناءً على مبنىه الفاسد من أن الواجب في الركعة الآخرة هو الجلوس مقدار التشهد، والتشهد ليس بواجب فيها، والتسليم المخرج عن الصلاة ليس بواجب تعييناً، بل الواجب إيجاد شيء ينافي الصلاة سواء كان ذلك الشيء هو التسليم الذي من كلام الآدمي أو غيره من المنافيات للصلاة؛ وحينئذٍ ففيما إذا جلس في الرابعة بقدر التشهد ثم قام للركعة الخامسة لم يتحقق إخلال بواجب أصلاً، لأن المفروض أنه لم يخل بالجلوس مقدار التشهد، والقيام للركعة الخامسة يتم به الصلاة ويخرج به عنها، لأنه مناف للصلاة.

وأما الإمامية رضوان الله عليهم فالمشهور بينهم هو البطان مطلقاً^(٢)، وذهب جماعة منهم إلى التفصيل الذي ذهب إليه أبو حنيفة ومتابعوه، كابن الجنيد والشيخ من المتقدمين، والمحقق والعلامة في بعض كتبه وجملة من المتأخرين^(٣)، ومستندهم في ذلك الأخبار المأثورة عن العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين.

إذا عرفت ذلك فلا بد من الجمع بين الأخبار الواردة في هذا الباب المختلفة بحسب الظاهر فنقول: يمكن الجمع بوجهين:

(١) المجموع ٤: ١٣٩ و ١٦٣؛ المغني لابن قدامة ١: ٧٢١ و ٧٢٠؛ الشرح الكبير ١: ٧٠٢؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٠٨ مسألة ٣٣٩.

(٢) المقنع ١٠٣: النهاية؛ ٩١-٩٢؛ المبسوط ١: ١٢١؛ الخلاف ١: ٤٥١ مسألة ١٩٦؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ المراسم ٨٩؛ الكافي في الفقه ١٤٨؛ المهدب ١: ١٥٥.

(٣) التهذيب ٢: ١٩٤؛ الاستبصار ١: ٣٧٧؛ السرائر ١: ٢٤٥-٢٤٦؛ المعتمد ٢: ٣٨٠؛ تحرير الأحكام ١: ٤٩؛ وحكاة عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٣٩٣؛ الذكرى ٤: ٣٢؛ مدارك الأحكام ٤: ٢٢٢؛ ذخيرة المعاد ٣٥٩؛ جواهر الكلام ١٢: ٢٥١-٢٥٢؛ الحدائق ٩: ١١٣.

أحدهما: أن يقال: إنَّ الطائفة الأولى مطلقة والطائفة الثانية مقيدة، فيجب تقييدها بها والحكم بوجوب الإعادة لو زاد ركعة ولم يجلس في الرابعة بقدر التشهد.

ثانيهما: أن يقال: إنَّ المستفاد من الطائفة الثانية أنه مع الجلوس مقدار التشهد، يتحقق الفصل بين الصلاة وبين الركعة الزائدة، فلا تكون الركعة حينئذٍ زيادة في الصلاة لتحقق الفصل بينها، وهو يوجب كون الزائد أمراً مستقلاً غير مرتبط بالصلاة، وحينئذٍ ففيها لو جلس في الأخيرة بذلك القدر لم يتحقق زيادة الركعة أصلاً.

ومورد الطائفة الأولى زيادة الركعة المتوقفة على عدم الجلوس بمقدار التشهد بمقتضى الطائفة الثانية، ومرجع هذا الوجه إلى التفصيل بين صورتين من حيث صدق عنوان الزيادة، كما أنَّ مرجع الوجه الأول إلى التفصيل من حيث الحكم بين صورتَي الزيادة، فالأول تقييد وتخصيص، والثاني تقييد وتخصيص.

والتحقيق أن يقال: إنَّ الطائفة الثانية بين ما يدلُّ على مطلق الجلوس في الرابعة كروايتي محمد بن مسلم المتقدمتين، وبين ما يدلُّ على الجلوس مقدار التشهد كرواية زرارة وجميل بن درّاج.

أمّا ما يدلُّ على مطلق الجلوس، فيمكن أن يكون المراد به هو الجلوس للتشهد الملازم له غالباً، إذ ليس المراد به الجلوس لشيء آخر، كما أنه لا ينفك الجلوس للتشهد عنه غالباً، وحينئذٍ فمع الجلوس له لا يتحقق زيادة الركعة، لأنَّ المفروض الإتيان بالتشهد.

ثمَّ على تقدير عدم كونه ظاهراً في هذا المعنى، فلا أقلَّ من أنه لا يكون له ظهور في أنَّ المراد هو الجلوس بقدر التشهد، حتى يعارض مع الطائفة الأولى الظاهرة في إبطال زيادة الركعة مطلقاً ويرجح عليها، خصوصاً مع اشتاله على إضافة الركعتين

جالساً أو ركعة قائماً، وصيرورة الزائد نافلة، فإن مقتضاه أن الزائد يصير بذلك نافلة مع عدم كون افتتاحه بالتكبير، فيخالف الأدلة الدالة على أنه لا تفتح الصلاة إلا بالتكبير، وخصوصاً مع دلالة الرواية الأخيرة لمحمد بن مسلم على تمامية الصلاة مع كونها فاقدة للتشهد والتسليم.

وبالجملة: لا مجال لملاحظة روايتي محمد بن مسلم في مقابل الطائفة الأولى لما عرفت، فبقى في البين روايتا زرارة وجميل الدالتان على الجلوس بقدر التشهد، والظاهر أيضاً عدم جواز الاعتماد عليهما.

ثم إن الجمع بينهما وبين الطائفة الأولى يتعقد بأحد الوجهين المتقدمين، لأن الظاهر بحسب القواعد التي بأيدينا - المستفادة من النصوص والفتاوى - أن الجلوس بمقدار التشهد لا اعتبار به بعد عدم كونه واجباً أصلاً، وإنما الواجب هو التشهد حال الجلوس. نعم قد عرفت أن ذلك يتم بناءً على ما ذهب إليه أبو حنيفة من كون الواجب في الركعة الرابعة هو الجلوس لا التشهد؛ وأما بناءً على ما هو المسلم بين الإمامية من وجوب التشهد، والجلوس إنما يجب تبعاً فلا يتم هذا أصلاً، وحينئذٍ فالتفصيل بين صورتَي الزيادة بالجلوس الذي لا اعتبار به عندنا مما لا يساعده العقلاء.

ودعوى كون الجلوس بهذا المقدار يوجب الفصل بين الركعة الزائدة والصلاة المزيد عليها، فلا تكون الركعة الخامسة زائدة في الصلاة بل أمراً مستقلاً، ولذا ورد في روايتي محمد بن مسلم إضافة ركعة قائماً أو ركعتين جالساً إليها لتصير نافلة، فالمراد بهاتين الروایتين نفي كونها زيادة حينئذٍ.

مدفوعة، بأن الجلوس بهذا المقدار لا يوجب عند العرف الفصل، بحيث

خرجت الركعة الخامسة عن كونها زائدة، ولذا لو جلس سهواً بعد الركعة الأولى مثلاً بهذا القدر لا يتحقق الفصل بحيث أوجب خروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية اللحق.

مضافاً إلى أن هذين الخبرين قد تحققت الشهرة الفتوائية على خلافهما وقد قرّرنا في الأصول أن أول المرجّحات هي الشهرة في الفتوى، وعلى تقدير كون المراد بها هي الشهرة في الرواية كما اختاره العلامة المحقق الشيخ الأنصاري رحمته الله (١) يكون الترجيح في المقام أيضاً مع الطائفة الأولى، لأنها مشهورة من حيث الفتوى والرواية معاً.

فانقدح أن مقتضى التحقيق هو القول بوجوب الإعادة فيما لو زاد ركعة سهواً مطلقاً، سواء جلس في الرابعة بقدر التشهد أم لم يجلس ذلك القدر.

حكم زيادة غير الركعة

إعلم أنه قد ورد النصوص على عدم بطلان الصلاة بزيادة غير الركوع والسجدين، وأما زيادة الركوع أو السجدين فلا يدل على بطلان الصلاة بها مثل حديث «لاتعاد»، لأنه متضمن لحكم النقيصة لا الزيادة، وكذا الأخبار المتقدمة، كما أنه لا يستفاد ذلك من الأدلة الدالة على اعتبار الأجزاء (٢)، لأن مقتضى اعتبارها في الصلاة عدم تحققها بدونها، وعدم انطباقها على المأتيّ به الفاقد لشيء منها.

وأما زيادتها فلا تعاند تحققها ولا يوجب القدرح فيها. نعم روايتا منصور بن حازم وعبيد بن زرارمة المتقدمتان (٣) متضمنتان لحكم الزيادة في الجملة. لأن

(١) فرائد الاصول: ٤٦٢.

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

(٣) الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

مفادها عدم وجوب إعادة الصلاة من قبل زيادة السجدة وإعادتها بسبب زيادة الركعة.

وحينئذٍ فلو كان المراد بالركعة الواردة فيها الركعة المصطلحة، فلا تدلّ الروايتان إلّا على عدم بطلان الصلاة من جهة زيادة السجدة، ولا دلالة فيها على حكم زيادة غير السجدة من أجزاء الصلاة.

نعم، لو كان المراد بالركعة الركوع الواحد في مقابل السجدة الواحدة، لكان الخبران بمنطوقهما دالّين على حكم زيادة السجدة والركوع الواحد، وأنّ الأولى لا توجب الإعادة دون الثانية، وليس فيها حينئذٍ تعرّض لحكم زيادة غيرهما من أجزاء الصلاة، ولكن الظاهر أنّ المتبادر من الركعة عند المتشعبة هي الركعة المصطلحة التي هي عبارة عن مجموع القراءة أو التسيّحات والركوع والسجود، كما يستفاد ذلك من النصوص التي ورد فيها هذا التعبير، مثل ما ورد في صلاة جعفر ابن أبي طالب عليه السلام من النصّ الدالّ على اشتغال كلّ ركعة منها على خمس وسبعين تسبيحة^(١).

وبالجملة: فالظاهر أنّه كان المتبادر في الأزمنة المتقدّمة من الركعة ما هو المفهوم منها في هذا الزمان في عرف المتشعبة؛ وحينئذٍ فلا يستفاد من الروايتين بطلان الصلاة بزيادة ركوع واحد، ومقابلة الركعة بالسجدة المشعرة بكون المراد منها هو الركوع الواحد، لا تقاوم هذا الظهور كما هو غير خفي.

وأما زيادة السجدين، فإستفادة حكمها من الروايتين مبنية على ثبوت المفهوم لكلمة السجدة باعتبار دلالتها على الوحدة، وثبوته متفرّع على أن يكون ذلك راجعاً إلى قيد زائد كما عرفت، مع أنّه يمكن منعه نظراً إلى أنّه يمكن أن يكون ذلك لمكان كون المورد هو زيادة السجدة الواحدة، لا لمدخلية قيد الوحدة في

(١) الكافي ٣: ٤٦٥ ح ١؛ الوسائل ٨: ٤٩. أبواب صلاة جعفر بن أبي طالب ب ١ ح ١.

الحكم بعدم وجوب الإعادة.

ويدلّ على ذلك أنّه لو كان له مدخلة لكان اللازم الالتزام بذلك في كلمة الركعة المقابلة لها، مع أنّه لا مدخل للقيّد في الأثر المترتب عليها وهو وجوب الإعادة على التقديرين ، سواء كان المراد بها الركوع الواحد أو الركعة الواحدة، ضرورة أنّ زيادة الركوع وكذا الركعة تبطل الصلاة واحداً كان أو كثيراً، ولا يكون الحكم منحصراً بصورة الوحدة.

فالروايتان لا تدلان إلّا على عدم إبطال زيادة سجدة واحدة وإبطال زيادة الركعة بالمعنى المعهود عند المتشرّعة ، وأمّا زيادة الركوع وكذا السجدة فلا يستفاد حكمها منها. نعم الظاهر استقرار الفتاوى قديماً وحديثاً على بطلانها بها، ولم يخالف في ذلك إلّا نادر، وقد نقل دعوى الاجماع من غير واحد من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين.

وبالجملة: فلا إشكال في تحقق الشهرة العظيمة على ذلك^(١)، وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة أنّ مستند المشهور هل هذه الروايات، أو نصوص أخر لم تصل إلينا، فعلى الأول لا اعتبار بها بعد عدم صلاحية المستند كما عرفت، وعلى الثاني لا بدّ من الاعتماد عليها لكشفها عن وجود نصّ معتبر على ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ فوات محلّ التشهد المنسيّ، وكذا السجدة الواحدة المنسية بالدخول في ركوع الركعة التالية ووجوب قضائهما بعد الصلاة لا يدلّ على أنّ ذلك، إنّما هو من أجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع، فلا بدّ من أن تكون مبطلّة، وإلّا فلا محذور فيها، لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ

(١) الوسيلة: ١٠١: الميسوط: ١: ١٢١: المعبر: ٢: ٣٨: شرائع الإسلام: ١: ١٠٤: نهاية الأحكام: ١: ٥٢٩: الدروس

: ٢٠٠: مسالك الأنفهام: ١: ٢٨٦: مدارك الأحكام: ٤: ٢٢٣: مستند الشيعة: ٧: ١٢٣: جواهر الكلام: ١٢: ٢٥٠:

الحدائق: ٩: ١١٣: ذخيرة المعاد: ٣٥٣.

اعتبارهما في الصلاة على نحو يفوت محلّهما بالدخول في ركوع الركعة اللاحقة، كما مرّ في بيان ملاك إمكان التدارك وعدمه؛ فراجع.

ثمّ إنّّه لو قلنا بكون زيادة الركوع وكذا السجدين يوجب البطلان، إمّا للإجماع وإمّا لدلالة الروایتين^(١)، فلا إشكال في تحقّقها فيما إذا كانت الزيادة من أوّل وجودها متّصفّة بهذا الوصف، كما إذا سجد سجدتين واجدتين لجميع الشرائط، ثمّ زاد عليهما سجدتين أخريين كذلك، فهما أي السجدتان الأخيرتان من أوّل وجودهما موصوفتان بوصف الزيادة، لوقوع ما قبلهما من السجدين جزءاً للصلاة موصوفاً بوصف الصحة التأهلية، والقابلية للحقوق باقى الأجزاء اليه.

وأما لو لم تكن كذلك بأن لم تكن من أوّل وجودها كذلك، كما إذا سجد سجدتين غير واجدتين لجميع الشرائط ثمّ أضاف إليهما سجدتين أخريين واجدتين لجميعها، فإنّ الأوّلين من أوّل وجودهما لم تكونا معروضتين لوصف الزيادة، لعدم الإتيان بالسجدة الصحيحة بعد، وإمّا تتّصفان بها بعد إيجاد السجدة الصحيحة القابلة للوقوع جزءاً من الصلاة، فالظاهر عدم كونها مبطلّة، لأنّ الإجماع لا يشملها والروايتان ظاهرتان في خصوص الصورة الأولى كما هو ظاهر.

ويتفرّع على ما ذكر صحّة الصلاة فيما لو نسي الركوع، وتذكّر بعد الإتيان بالسجدين، ووجوب الرجوع لتدارك الركوع لو قلنا باعتبار الترتيب في الصحة التأهلية للأجزاء لا في أصل الصلاة، لأنّ المفروض أنّ السجدين اللّتين أتى بهما كانتا فاقدتين للترتيب المعتر في قابلية وقوعها جزءاً للصلاة، فلا يلزم من الرجوع لتدارك الركوع ثمّ الإتيان بالسجدين زيادة مبطلّة.

لأنّ اتّصاف الأوليين بوصف الزيادة لم يكن من أوّل وجودهما وقد عرفت أنّه

(١) وهما روايتا منصور بن حازم وعبيد بن زرارّة: الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

لا دليل على مبطلية هذا القسم من الزيادة.

فقتضى القاعدة بناءً على ذلك صحة الصلاة ووجوب العود للتدارك ،
ويوافقها صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شك بعدما سجد أنه
لم يركع قال: «فإن استيقن فليلق السجدة التي لا ركعة لها، فيبني على صلاته
على التمام وإن كان لم يستيقن إلا بعدما فرغ وانصرف فليقم فليصل ركعة
وسجدة واحدة ولا شيء عليه». ورواه الصدوق في الفقيه هكذا: في رجل شك بعدما
سجد أنه لم يركع فقال: «يمضي في صلاته حتى يستيقن أنه لم يركع، فإن استيقن أنه لم
يركع فليلق السجدة...»^(١).

ويعارضها بحسب الظاهر رواية رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن
رجل ينسى أن يركع حتى يسجد ويقوم؟ قال: «يستقبل»^(٢).
ورواية إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل ينسى أن يركع؟
قال: «يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه»^(٣).
ورواية صفوان عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنه
ترك ركعة من الصلاة وقد سجد سجدة واحدة وترك الركوع إستأنف الصلاة». وروى
صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله^(٤).

والظاهر أن في الطريق الأول إرسالاً، لأن أبا بصير من الطبقة الرابعة من

(١) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٥؛ الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٨؛ الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦؛ السرائر ٣: ٥٩٢؛ الوسائل ٦: ٣١٤. أبواب الركوع ب ١١ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٢؛ التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٨١؛ الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ١٣٤٤ و ١٣٤٥؛ الوسائل ٦: ٣١٢. أبواب الركوع ب ١٠ ح ١.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٣؛ الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٧؛ الوسائل ٦: ٣١٢. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٤٨ ح ١٤٩ و ٥٨٠؛ الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ١٣٤٣ و ١٣٤٩؛ الوسائل ٦: ٣١٢. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٣.

الطبقات الرجالية التي رتبناها، وصفوان من الطبقة السادسة ولا يمكن له النقل عنه من دون واسطة.

ويمكن أن يقال في مقام الجمع: بأن المراد بقوله ﷺ في رواية رفاعه: «يستقبل»، هو الرجوع للتدارك ثم الإتمام، لا الاستئناف والإتيان بها من رأس حتى تعارض الصحيحة. وأما قوله ﷺ في رواية إسحاق بن عمار: «يستقبل»، فهو وإن كان ظاهراً في الاستئناف باعتبار التعليل بقوله: «حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه»، إلا أن موردها هو ما إذا نسي الركوع، ومن المعلوم بمقتضى الصحيحة أن نسيان الركوع بحيث فات محلّ تداركه لا يتحقق بمجرد الإتيان بالسجدتين؛ فالصحيحة واردة عليها.

نعم، يبقى في البين رواية أبي بصير، فإنها ظاهرة في وجوب الاستئناف، ويمكن أن يقال: بأن الظاهر من قوله ﷺ: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعة من الصلاة» هو ما إذا أيقن الرجل ذلك بعد الفراغ من الصلاة لأن هذا النحو من التعبير إنما يلائم بعد الفراغ كما لا يخفى.

وحينئذٍ فقلوه: «وقد سجد سجدتين وترك الركوع» يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدتين من الركعة التي أيقن أنه تركها، فترك الركعة حينئذٍ إنما يتحقق بترك ركوعها فقط، ويحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدتين وترك الركوع من ركعة أخرى غير الركعة التي أيقن أنه تركها، والظاهر هو الاحتمال الأول.

وعليه فحاصل مورد الرواية يرجع إلى ترك الركوع من ركعة واحدة مع كون العلم بذلك بعد الفراغ من الصلاة، فيتحد مع ما وقع التعرض له في ذيل صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة بقوله ﷺ: «وإن كان لم يستيقن إلا بعدما فرغ وانصرف...»، ولكن الظاهر من الصحيحة هي صورة عدم الإتيان بشيء من المنافيات، فلا بد من

أن يكون المراد من رواية أبي بصير هي صورة الإتيان بالمنافي المانع من ضمّ ركعة وسجدة فتدبر.

وبالجملة: فمقتضى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة في هذا الباب هو الأخذ بظاهر الصحيحة والحكم بعدم بطلان الصلاة فيما إذا نسي الركوع وتذكّر بعد السجدة، كما عرفت أنه مقتضى القاعدة أيضاً؛ لكن حيث إنّ الصحيحة ساقطة عن الاعتبار لإعراض الأصحاب عنها، فلا تصلح أن تعارض لسائر الأخبار، فلا بدّ من طرحها والأخذ بغيرها ممّا يدلّ على وجوب الاستئناف، أو الاستقبال الظاهر في حدّ ذاته في الاستئناف.

ثم إنّ الشيخ أبا جعفر الطوسي^(١) ذهب في كتبه إلى التفصيل بين ما لو أخلّ بالركوع في الأولتين مطلقاً أو به في ثالثة المغرب فتبطل صلاته، وبين ما لو كان في الأخيرتين من الرباعية وترك الركوع ناسياً وسجد السجدة أو واحدة منها، فإنّه يسقط السجدة ويقوم ويركع ويتم^(٢).

والظاهر أنّ مستنده في ذلك هو الجمع بين صحيحة محمد بن مسلم وغيرها من الأخبار الواردة في هذا الباب، وبين ما دلّ على عدم تحمّل الركعتين الأولتين من الرباعية للسهو، بخلاف الأخيرتين.

وبالجملة: فيظهر منه أنّه اعتمد على الصحيحة وجمع بينها وبين غيرها من الأخبار الآخر بالنحو الذي اختاره.

تتميم: حول حقيقة الركوع وزيادته

قد عرفت أنّ زيادة الركوع سهواً قد دلّت الشهرة العظيمة بل الإجماع على

مبطلتيها، وإن كانت استفادتها من النصوص لا تخلو عن النظر بل المنع. فاعلم أنّ موردها ما إذا تذكر ذلك بعد رفع الرأس من الركوع الزائد، كما إذا شك في الركوع فركع ثم ذكر بعد رفع الرأس منه أنّه كان قد ركع، وأمّا إذا تذكر في الركوع قبل أن يرفع رأسه منه، فالمحكي عن جماعة من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، كالشيخ، والكليني، وعلم الهدى، وابن إدريس، أنّهم قالوا: يرسل نفسه^(١).

بل حكى عن الغنية دعوى الاجماع عليه^(٢)، وقوّاه الشهيد في محكي الذكرى. قال: وهو قوي لأنّ ذلك وإن كان بصورة الركوع ومنويّاً به الركوع إلّا أنّه في الحقيقة ليس بركوع لتبيين خلافه، والهوي إلى السجود مشتمل عليه وهو واجب، فيتأدّى الهوي إلى السجود به فلا تتحقق الزيادة حينئذٍ، بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه من الركوع، فإنّ الزيادة حينئذٍ متحققة، لافتقاره إلى هويّ إلى السجود^(٣). انتهى.

وحكى عن المدارك أنّه بعد نقل عبارة الذكرى، قال: ولا يخفى ضعف هذا التوجيه، نعم يمكن توجيهه بأنّ هذه الزيادة لم تقتض تغييراً لهيئة الصلاة ولا خروجاً من الترتيب الموظّف، فلا تكون مبطلّة وإن تحقّق مسمى الركوع، لانقضاء ما يدلّ على بطلان الصلاة بزيادته على هذا الوجه من نصّ أو إجماع^(٤)، انتهى. وكيف كان، ففي المسألة وجهان: من أنّ حقيقة الركوع التي هي عبارة عن

(١) المبسوط: ١: ١٢٢. جمل العمل والعمل (رسائل المرتضى): ٣: ٣٥؛ الكافي: ٣: ٣٦٠؛ السرائر: ١: ٢٥١؛ مدارك الاحكام: ٤: ٢٢٣.

(٢) الغنية: ١١٣.

(٣) الذكرى: ٤: ٥١.

(٤) مدارك الاحكام: ٤: ٢٢٤.

الإنحاء إلى حدّ مخصوص قد تحققت بمجرد الوصول إلى ذلك الحدّ، والمفروض أيضاً تحقق القصد المعبر في انصراف صورة الركوع المشتركة بين الركوع الصلّاتي وغيره.

وبالجملة: فلا فرق بين هذا الركوع والركوع الأوّل إلّا في مجرد عدم إمكان كونه جزءاً للصلاة، وهذا المعنى موجود في كلّ زيادة، ومن أنّه حيث يكون الهوي إلى السجود واجباً ومقدّمة للسجود، وهو يشتمل على هذا الانحاء الذي به يتحقق الركوع، خصوصاً فيما لو تذكر بمجرد وصوله إلى حدّ الراكع قبل أن تتحقق الطمأنينة المعتبرة فيه الراجعة إلى لزوم البقاء على حاله بقدر الذكر الواجب، فلم يتحقق منه فعل زائد، وبمجرد القصد لا يضرّ بعد كون الهوي إلى السجود من مقدّمات أفعال الصلاة، ولا يحتاج إلى القصد.

وبالجملة: فلم يتحقق هنا شيء زائد على أفعال الصلاة، ولا دليل على كون مجرد القصد خصوصاً بعد انكشاف الخلاف مضراً، مضافاً إلى ما أفاده في المدارك في عبارته المتقدّمة من عدم الدليل على بطلان الصلاة بمثل هذه الزيادة، لأنّ العمدّة كما عرفت في مستند مبطلية زيادة الركوع هو الإجماع، وهو لا يشمل مثل المقام خصوصاً مع دعوى الإجماع على خلافه كما عرفت من الغنية.

ولا يخفى ضعف هذا الوجه، لأنّ ذلك لو لم يكن موجباً لزيادة الركوع لكان اللّازم عدم تحققها فيما لو رفع الرأس منه أيضاً، ضرورة أنّ رفع الرأس لا مدخلة له في تحقق الركوع، بل إنّما هو أمر قد يتحقق متأخراً عن الركوع.

وبالجملة: الركوع ليس إلّا عبارة عن مجرد الانحاء إلى الحدّ المعبر فيه شرعاً، ورفع الرأس منه وعدمه خارجان عن حقيقته، فإذا سلّم تحقق الزيادة فيما لو رفع الرأس منه كما هو المتسالم فيه بينهم على الظاهر، فلا بدّ من القول بتحقيقها أيضاً فيما لو لم يرفع رأسه منه، خصوصاً إذا كان مشتملاً على الطمأنينة المعتبرة فيه.

ومن هنا ينقدح الخلل في الوجهين المتقدمين المذكورين: أحدهما في كلام الشهيد، والآخر في كلام صاحب المدارك، فإنه يقال عليهما: أن المقام إما أن يكون من قبيل زيادة الركوع أم لا.

فعلى الأول لا وجه لعدم كونها مبطلّة بعد كون القاعدة الأولية في باب الركوع زيادة الركوع هو الإبطال.

وعلى الثاني لا فرق بينه وبين ما إذا رفع الرأس من الركوع، فإذا صدقت الزيادة في الثاني صدقت في الأول أيضاً.

وعلى ذلك، فتطبيق الحكم على القاعدة ممّا لا يمكن، نعم الظاهر أن مستند الشيخ وعلم الهدى وغيرهما من القدماء - الذين أفتوا بذلك - وجود نصّ دالّ على عدم البطان، ووجوب إرسال النفس إلى السجود وكونه مخصّصاً للقاعدة الأولية الدالة على بطلان الصلاة بزيادة الركوع.

ويؤيد فتوى الكليني بذلك، مع أنّه لم يكن من أهل الإفتاء والاجتهاد والاستنباط، وكذلك دعوى ابن زهرة في الغنية الإجماع عليه^(١)، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الإجماع هو النصّ المعتبر كما نبّهنا على ذلك مراراً، لا الإجماع المصطلح بين المتأخّرين.

ويؤيد أيضاً أنّ المحقّق في الشرائع بعد حكاية هذا القول، قال: إنّ القول الأول وهو البطان، ووجوب الإعادة أشبه^(٢)، ومراده أنّ هذا القول أشبه بالقواعد، والوجه في عدم اختياره للقول الآخر إمّا عدم كون تلك الفتاوى بنظره كاشفة عن وجود النص، وإمّا عدم ثبوت كون النصّ المستكشف واجداً لشرائط الحجية.

(١) الكافي ٣: ٣٦٠؛ الغنية: ١١٣.

(٢) شرائع الإسلام ١: ١٠٤.

وبالجملة: فالمدرک لهذه الفتاوى هو النصّ الموجود بينهم، غاية الأمر أنّ الشيخ رحمته الله فصلّ بين الركعتين الأولى والأخريتين بوجوب الإعادة في الأوّل ووجوب الإرسال في الثاني، بناءً على مذهبه من عدم تحمّل الركعتين الأولى والأخريتين للسهو كما مرّ.

الركعتان الأولىان لا تحتملان السهو

هذه القاعدة - وهي عدم تحمّل الركعتين الأولىين للسهو، وكذا صلاة الغداة وركعات المغرب - من القواعد العامّة التي دلّت عليها النصوص الكثيرة وتفرّدت الإمامية بها^(١). والروايات الواردة في هذا الباب الدالة بظاهرها على هذه القاعدة كثيرة:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن زرارة بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات، وفيهنّ القراءة وليس فيهنّ وهمٌ - يعني سهواً - فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً، وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة، فمن شكّ في الأولىين أعاد حتى يحفظ ويكون على يقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم»، ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز بن عبدالله، عن زرارة وزاد: وإتّما فرض الله كلّ صلاة ركعتين، وزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً، وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة»^(٢).

ومنها: رواية عامر بن جذاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سلمت الركعتان

(١) راجع الانتصار: ١٥٥.

(٢) الفقيه ١: ١٢٨ ح ٦٠٥: السرائر ٣: ٥٨٨: الوسائل ٨: ١٨٧-١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١

الأولتان سلمت الصلاة»^(١).

ومنها: ما رواه إبراهيم بن هاشم في نوادره عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: «ليس في الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو»^(٢).

ومنها: مرسله يونس عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ليس في الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو»^(٣).

ومنها: رواية عبدالله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما عرج برسول الله ﷺ نزل بالصلاة عشر ركعات ركعتين ركعتين، فلما ولد الحسن والحسين عليه السلام زاد رسول الله ﷺ سبع ركعات - إلى أن قال: - وإنما يجب السهو فيما زاد رسول الله ﷺ، فمن شك في أصل الفرض الركعتين الأولتين إستقبل صلاته»^(٤).

ومنها: رواية الحسن بن عليّ الوشاء قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: «الإعادة في الركعتين الأولتين، والسهو في الركعتين الأخيرتين»^(٥).

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سهوت في الأولتين فأعدهما حتى تثبتها»^(٦).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا المقام.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن السهو كما عرفت في أول مبحث الخلل، عبارة عن

(١) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠١٠؛ الوسائل ٨: ١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٣.

(٢) الفقيه ١: ٢٣١ ح ٢٨؛ الوسائل ٨: ١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٤.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥؛ التهذيب ٤: ٣٤٥ ح ١٨٧؛ الوسائل ٨: ١٨٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٨.

(٤) الكافي ٣: ٤٨٧ ح ٢؛ الوسائل ٨: ١٨٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٩.

(٥) الكافي ٣: ٣٥٠ ح ٤؛ التهذيب ٢: ١٧٧ ح ٧٠٩؛ الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٢٨٦؛ الوسائل ٨: ١٩٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٠.

(٦) التهذيب ٢: ١٧٧ ح ١٠٦؛ الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨٣؛ الوسائل ٨: ١٩١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٥.

مجرد الذهول والغفلة عن الواقع بحيث كان الواقع مخفياً عنه، والساهي قد يكون في هذا الحال متوجّهاً إلى سهوه وعزوب الواقع عن ذهنه، فلا محالة يكون حينئذٍ متردداً فيه وهو الذي يسمّى شاكاً.

وقد يكون غير متوجّه إليه بل يعتقد خلاف الواقع، وهو الذي يسمّى في اصطلاح الفقهاء ساهياً، فالسهو بحسب معناه الحقيقي يشمل الشك أيضاً، ويؤيده التعبير في بعض الروايات بقوله ﷺ: «إذا سها الرجل..... فلم يدر واحدة صلى أم ثنتين»^(١) حيث فرع الجهل وعدم العلم على السهو الذي معناه خفاء الواقع عن الذهن.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ السهو المستتبع للشك إذا تعلّق بعدد الركعتين الأولتين، بأن لم تدر أواحدة صلى أم ثنتين، فلا إشكال ولا خلاف في بطلان الصلاة بسببه، للأخبار الكثيرة التي لا يبعد دعوى تواترها، وقد فرّع في بعض الروايات المتقدمة على نفي السهو في الأولتين، بطلان الصلاة مع الشك في عددهما وعدم حفظه.

نعم، وقع الخلاف في أنّ الظنّ فيها هل يكون معتبراً كالظنّ في الركعتين الأخيرتين أم لا؟ كما أنّه وقع الخلاف بين الشيخ ﷺ والمشهور، في السهو غير المستتبع للشك، المتعلّق بأفعال الركعتين الأولتين، فالمحكّي عن الشيخ أنّه قال ببطلان الصلاة بمجرد السهو عنها مطلقاً ركناً كان أو غيره^(٢).

وأما المشهور فقد فصلوا بين ما إذا تجاوز محله فتبطل في الركن دون غيره، وبين ما إذا لم يتجاوز فلا تبطل مطلقاً، كما أنّ الأمر كذلك في الركعتين الأخيرتين

(١) الوسائل ٨: ١٩١، أبواب الغلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٧.

(٢) النهاية: ٨٨؛ التهذيب: ٢: ١٥٠.

عند المشهور^(١)، وأما عند الشيخ فلا بدّ من إلغاء الجزء الذي دخل فيه، ركنًا كان أو غيره، والإتيان بما سمي عنه^(٢)، عملاً بصحيفة محمد بن مسلم المتقدمة الدالة على إلغاء السجدين، والعود لتدارك الركوع.

وأما السهو المستتبع للشك المتعلق بأفعال الركعتين الأولتين فهو أيضاً محلّ خلاف بين الشيخ والمشهور، فذهب الشيخ عليه السلام على ما حكى عنه إلى بطلانها بمجرد الشكّ فيها، وأما المشهور فهم قائلون بعدم البطلان ولزوم الرجوع للتدارك مع عدم تجاوز المحل، وعدم الاعتناء به مع التجاوز مطلقاً بلا فرق بين الأولتين والأخيرتين كالشيخ فيها.

وأما في السهو غير المستتبع للشك المتعلق بعدد الركعات، فقد اختار الشيخ في المبسوط أنّه لا تجب عليه إعادة الصلاة، سواء كان ذلك في صلاة الغداة أو المغرب أو صلاة السفر أو غيرها من الرباعيات، وحكى عن بعض أصحابنا القول بوجوب إستئناف الصلاة في الصلوات التي ليست برباعيات^(٣).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أكثر الروايات المتقدمة الدالة على نفي السهو في الركعتين الأولتين تختصّ بالشكّ، وهو المراد من السهو المذكور فيها، ويؤيده تفرّيع صورة الشكّ على الحكم المذكور في الصدر كما في رواية عبد الله بن سليمان المتقدمة، وجه الاختصاص أنّ المنفي إنّما هو الأحكام المترتبة على السهو بلسان نفي السهو، بداهة أنّه ليس المراد نفي السهو حقيقة، وحينئذٍ فبعد ملاحظة أنّ الساهي غير

(١) المقنعة: ١٣٧-١٣٨؛ الإلتصار: ١٥٦؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ المراسم: ٨٩-٩٠؛

الوسيلة: ٩٩-١٠١؛ المذهب: ١: ١٥٣؛ السرائر: ٢٤٢-٢٥٤؛ المعتمد: ٢: ٣٧٧-٣٧٨؛ شرائع الإسلام: ١: ١٠٤-

١٠٦؛ نهاية الأحكام: ١: ٥٢٨-٥٢٩؛ الدروس: ١: ١٩٩-٢٠٠؛ الحدائق: ٩: ١٦٨؛ مستند الشيعة: ٧:

١٦٥-١٦٦.

(٢) المبسوط: ١: ١٠٩؛ التهذيب: ٢: ١٤٩؛ الإلتصار: ٣٥٦؛ مستند الشيعة: ٧: ١٦٧.

(٣) المبسوط: ١: ١٢١.

المتوجّه إلى سهوه الغافل عنه لا اعتقاده خلاف الواقع، لا يمكن الحكم عليه في حال سهوه، ولا يجوز توجيه الخطاب إليه بأنّه يجب عليك الإعادة مثلاً.

نعم، بعد زوال السهو وعروض التذكّر والالتفات يجوز الحكم عليه وتوجيه الخطاب نحوه، ولكن هذا الحكم إنّما يكون موضوعه تارك الجزء أو فاعل المانع لا عنوان الساهي، فلا بدّ من حمل السهو على الشكّ، لأنّه الذي يمكن الحكم عليه في حال شكّه وتردّده في الواقع.

وبالجملة: السهو المصطلح لا يكون مترتباً عليه حكم حتى يرتفع ذلك الحكم في خصوص الركعتين الأولى، لأنّ الساهي في حال سهوه لا يمكن توجيه الخطاب إليه بعنوان الساهي، وبعد زوال سهوه يكون الأثر مترتباً على ما صار السهو سبباً له من ترك جزء أو فعل مانع. وأمّا السهو المستتبع للشكّ فهو يترتب عليه الحكم في حاله، فهو المنفي بالنسبة إلى الأولى.

فانقدح بذلك أنّ الروايات على كثرتها لا يكون المراد بالسهو المذكور فيها إلّا السهو المقارن للشكّ، وحينئذٍ فاستفادة حكم السهو المصطلح منها كما صنعه الشيخ^(١) ممّا لا وجه لها.

ودعوى أنّه ربّما يكون للسهو المصطلح دخل في الحكم، كما إذا ترك شيئاً من الأجزاء غير الركنية سهواً، أو فعل شيئاً من القواطع المبطلّة عمداً كذلك، فإنّ عدم وجوب الإعادة بسببه إنّما هو لوقوع ذلك سهواً، فيمكن الخطاب والحكم على ساهي الجزء غير الركني مثلاً بعد زوال سهوه، بعدم وجوب الإعادة وصحة الصلاة.

مدفوعة بأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة لا يكون متوجّهاً إلى الساهي بما أنّه

سأه، بل يتوجّه إليه بما أنّ سهوه لم يصر سبباً لترك جزء معتبر في الصلاة مطلقاً عمداً وسهواً، فصحة صلاته إنّما هي لتأمّيتها وعدم كونها فاقدة للأجزاء المعتبرة فيها، وخلوها عن بعض الأجزاء لا يضرّ بعد كون اعتباره مختصاً بحال العمد.

وبالجملة: كما أنّ الحكم بوجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء ركني يتوجّه إلى الساهي لا بما أنّه ساهٍ، بل بما أنّه ترك ما هو معتبر فيها مطلقاً، كذلك الحكم بعدم وجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء غير ركني يتوجّه إليه بما أنّه لم يترك شيئاً من الأجزاء المعتبرة مطلقاً وكانت صلاته صحيحة تامّة، وخلوها عن الأجزاء المعتبرة في خصوص حال العمد لا يقدر في صحتها بعد عدم كون تركها مستنداً إلى التعمّد. فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الأخبار النافية للسهو في الأوّلين ظاهرة في نفي الأحكام المترتبة على السهو في حاله، والسهو الذي يترتب عليه الحكم في حاله هو السهو المستتبع للشكّ، لما عرفت من أنّ الساهي بالسهو المصطلح لا يكون الحكم متوجّهاً إليه بما أنّه ساهٍ، لا في حال سهوه ولا بعد زواله وانعدامه، فلا مجال للمناقشة فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك في أنّ الأخبار هل تختص بخصوص الشكّ في عدد الركعتين الأوّلتين أو يعمّ ذلك؟ والشكّ في أجزائها كما عرفت أنّه المحكي عن الشيخ رحمته الله والظاهر هو الاحتمال الثاني، لأنّ الأخبار بظاهرها تعمّ صورتين، وليس فيها ما يدلّ أو يشعر بالاختصاص بالصورة الأولى.

لكن تقع المعارضة حينئذٍ بينها وبين الأخبار الواردة في الشكّ في الأجزاء الدالة على عدم الاعتناء بالشكّ مع تجاوز المحل، ووجوب الرجوع والتدارك مع عدم التجاوز، والمعارضة إنّما هي بالعموم والخصوص من وجه، لأنّ هذه الأخبار تشمل الشكّ في عدد الركعتين وفي الأجزاء معاً، وتلك الأخبار تشمل الشكّ في الأجزاء مطلقاً سواء كان في الركعتين الأوّلتين أو في الأخيرتين.

ومورد الاجتماع هو الشك في الأجزاء في خصوص الركعتين الأولتين، فهذه الأخبار ظاهرة في البطلان بمجرد الشك فيها، وتلك ظاهرة في التفصيل المتقدم، ولكن حيث يكون في تلك الأخبار، روايات صريحة في جريان هذا التفصيل في الركعتين الأولتين، فلا بد من تقديمها وتقييد الأخبار النافية للسهو في الأولتين بما إذا شك في عددهما لا في أجزائهما.

ومن جملة الروايات الدالة صريحاً على ذلك، رواية زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي. قلت: رجل شك في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: يمضي - إلى أن قال: - ثم قال: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١).

وبالجملة: لا بد من تقييد الأخبار النافية للسهو في الأولتين بما إذا شك في عددهما لما عرفت من نصوص كثيرة من تلك الأخبار بالنسبة إلى الركعتين الأولتين.

ودعوى أنه يمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار النافية للسهو بعد عدم رفع اليد عن ظاهرها والالتزام بشمولها للشك في أجزاء الركعتين الأولتين أيضاً، على الشك في الأجزاء قبل تجاوز المحل، وحمل الأخبار الواردة في الشك على الشك بعد التجاوز، ومقتضاه حينئذ الالتزام بأن الشك في الأولتين قبل التجاوز يوجب البطلان وبعد التجاوز لا يعتنى به.

مدفوعة مضافاً إلى خلوها عن الشاهد وعدم كونه من الجمع المقبول عند العقلاء بأنه قول ثالث مخالف للشيخ والمشهور معاً كما لا يخفى.

فالإنصاف أن ما ذكرنا في مقام الجمع هو الموافق للذوق السليم، ومقتضاه

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩؛ الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١.

اختصاص مورد الأخبار النافية للسهو في الأولتين بخصوص الشك في عددهما فيصير مدلولها أن الشك في الأولتين في عددهما يوجب الإعادة، فإنَّ اللازم باعتبار كونها فرض الله إحراز سلامتها، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون متلو كلمة - في - وهو الركعتان الأولتان، ظرفاً لنفس صفة الشك بحيث كانت هذه الصفة واقعة فيها، أو تكون الركعتان الأولتان متعلقتين للشك، بحيث تعلق الشك بهما وصارتا مشكوكتين، لأنَّه على التقدير الأول أيضاً يكون متعلق الشك هو الركعتان الأولتان كما في التقدير الثاني.

ولكن ذلك كله إنما هو بعد عدم تمامية الركعة الثانية، وإلا فلو فرض تماميتها بما ستعرف تحقيقه لا يكون الشك فيها حينئذٍ، بل الشك في تحقق الركعة الثالثة وعدمه، ضرورة مفروغية تحقق الأولتين، فإطلاق الشك بين الاثنين والثلاث إنما هو فيما لو فرغ عن الإثنين قطعاً، وشك في تحقق الثالثة وعدمه.

ولذا اعترضنا في حاشية العروة على القول بأنَّه يجب في الشك بين الأربع والخمس في حال القيام الجلوس لينقلب شكّه إلى الشك بين الثلاث والأربع فيعمل عمله^(١)، بأنَّه لم يدل دليل على وجوب هذا الجلوس ليتحقق الانقلاب، بل ذكرنا أنَّ الوجه في ذلك هو أنَّ هذا الشك حيث يكون في حال القيام وهو ابتداء الركعة فلم يحرز الركعة الرابعة بعد، بل هو بالنسبة إلى الركعات التامة في ذلك الحال شاك بين الثلاث والأربع، لأنَّه لا يدري ثلاثاً صلى أم أربعاً.

فاللزام بمقتضى وجوب البناء على الأكثر الذي مرجعه في المقام إلى لزوم البناء عملاً على أنَّه صلى أربعاً، هدم القيام لكونه زيادة، كما إذا علم مثلاً بكونه صلى أربعاً والقيام زيادة، فنشأ هدم القيام ما ذكرنا لا ما ذكره، فإنَّه يرد عليهم أنَّه لا موجب له ولا مصحح كما هو واضح.

(١) العروة الوثقى في احكام الشك : ٢٨٩، فصل في الشك في الركعات مسألة ٢، الشك بين الأربع والخمس.

وبالجملة: فلا إشكال في أن الشك في الأولتين إنما يتحقق قبل إكمالها، وإلا فبعد الإكمال لا يكون متعلق الشك إلا ركعة أخرى غيرهما.

بما يتحقق إكمال الركعتين؟

يقع الكلام فيما به يتحقق إكمال الركعتين وفيه وجوه أربعة:
أحدها: أنه يتحقق برفع الرأس من السجدة الأخيرة من الركعة الثانية، وقد استظهر ذلك من المشهور^(١).

ثانيها: تحقق الإكمال بالركوع من تلك الركعة، وقد نقله في محكي المصاييح عن السيد ابن طاووس في البشري، وحكي عن بعض آخر أيضاً^(٢).

ثالثها: الاكتفاء بوضع الجبهة في السجدة الثانية وإن لم يشتغل بالذكر. ومال إليه في ظاهر الذكرى حيث قال في محكيه: لم أستبعد صحته، لحصول مسمى الركعة^(٣).

رابعها: الاكتفاء بإكمال الذكر الواجب في السجدة الثانية، وإن لم يرفع رأسه منها، واختاره الشهيد الثاني في محكي الروض والروضة والمسالك، ونسب إلى الشهيد الأول أيضاً^(٤). وعن بعض متأخري المتأخرين، الالتزام بكفاية مسمى السجود الذي يتحقق بالفراغ من السجدة الأولى^(٥). واحتمل بعض الأعظم من

(١) مدارك الأحكام ٤: ٢٥٧؛ جواهر الكلام ١٢: ٣٣٧.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٣٣٩.

(٣) الذكرى ٤: ٨١؛ جواهر الكلام ١٢: ٣٤٠.

(٤) روض الجنان: ٣٥١؛ الروضة البهية: ٣٢٩؛ مسالك الأفهام ١: ٢٩٤؛ الذكرى ٤: ٨١؛ جواهر الكلام ١٢:

٣٤٠؛ مدارك الأحكام ٤: ٢٥٧.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ٣: ١٧٩.

المعاصرين توقّف بتحقيق الإكمال على الفراغ من التشهد لو لم يكن مخالفاً للإجماع^(١). وكيف كان، فاعلم أنّ هذه المسألة لم تكن معنونة في كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، والظاهر أنّ أول من تعرّض لها هو السيد ابن طاووس الذي كان يعيش في النصف الثاني من القرن السادس، فإنّه قد تعرّض لها في كتاب البشرى على ما حكى عنه.

وحينئذٍ فدعوى الإجماع على شيء من الوجوه المتقدّمة أو ردّ شيء منها بمخالفته للإجماع ممّالاً وجه لها أصلاً، لكون المسألة مستحدثة، ولم يكن في الأزمنة السالفة منها ذكر ولا أثر، فاللزام ملاحظة نفس الوجوه.

فنقول: منشأ القول بتحقيق الإكمال بالركوع هو دعوى كون المراد بالركعة هو الركوع الواحد، فإذا تحقق الركوع في الركعتين يصدق إكمالها، ولكن قد عرفت أنّ المتبادر عن المتشرّعة هو مجموع القراءة والركوع والسجود، وقد استعملت الركعة بهذا المعنى في كثير من النصوص الواردة في الأبواب المستفرقة، والمتحصل من ملاحظة مجموعها أنّ الركعة حقيقة شرعية في المجموع.

ومنشأ القول بتحقيقه بمسمّى السجود هو ملاحظة أنّ عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للشك والسهو إنّما هو من جهة كونها فرض الله، ومن المعلوم أنّ فرض الله هو طبيعة السجود لأنّ الإخلال بالسجدة الواحدة لا يوجب الإعادة، بل اللّازم قضاؤها بعد الصلاة.

ويرد عليه أنّ عدم إيجاب الإخلال بالسجدة الواحدة للإعادة لا يقتضي خروج السجدة الثانية من الركعة، فإنّ الإخلال بالقراءة مثلاً أيضاً يكون كذلك مع وضوح كونها من أجزاء الركعة، بناءً على ما عرفت من أنّ المراد منها ليس هو الركوع الواحد بل المجموع المركّب منه، ومن القراءة والسجدتين.

وبالجملة: لا ينبغي الاستشكال في كون السجدة الثانية أيضاً من أجزاء الركعة. هذا مضافاً إلى أنّ هذا القول لم يعلم القائل به، وإن استظهره في المصباح^(١) عن بعض متأخري المتأخرين، كما أنّ دعوى جزئية التشهد للركعة الثانية كما احتملها بعض الأعظم من المعاصرين في كتابه في الصلاة^(٢)، مدفوعة بأن الظاهر خروجه عنها كما يستفاد من رواية الفضل بن شاذان عن الرضا^(٣)، المروية في محكي العيون والعلل للصدوق عليه الرحمة، قال^(٤): «وإنما جعل التشهد بعد الركعتين لأنه كما تقدّم قبل الركوع والسجود من الأذان والدعاء والقراءة فكذلك أيضاً أخر بعدها التشهد والتحية والدعاء»^(٥). فهذا الاحتمال لا شاهد له، فلم يبق إلا الوجوه الثلاثة الأخر.

ويظهر من الشيخ المحقق الأنصاري^(٦) تقوية الوجه الرابع من الوجوه الأربعة المتقدمة، وهو تحقّقه بإكمال الذكر الواجب، حيث قال فيما حكاه عنه في المصباح: وفي تحقّقه بإكمال الذكر الواجب فيها وجه قوي لا لخروجه به عن الركعتين، فإنّ كونه في الركعتين ممّا لا ينكر عرفاً. لكن لا ينافي ذلك صدق تحقق الركعتين، وتيقّنها الذي هو مناط الصحة كما يستفاد من الأخبار، ولا منافاة بين تحقق الماهية وعدم الفراغ من الشخص، نعم لو ثبت من الأدلة إبطال الشك في العدد في الأولتين، توجه ما ذكره^(٧)، انتهى.

وأورد عليه في المصباح بأنّ مناط البطالان دخول الشك في الأولتين وهو حاصل ما لم يتحقق الفراغ منها، وهو لا يتحقق إلا بالفراغ من الشخص الذي هو

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٤.

(٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائري: ٣٥٥.

(٣) عيون أخبار الرضا^(٤) ٢: ١٠٨؛ علل الشرائع: ٢٦٢؛ الوسائل ٦: ٣٩٥. أبواب التشهد ب ٣ ح ٦.

(٤) كتاب الصلاة للشيخ الأعظم: ٢٣٩.

متلبس به، فتى عرض الشك قبل أن يفرغ منها يصير شاكاً؛ في أن هذه الركعة التي هو مشغول بها بالفعل هل هي الثانية أو الثالثة؟ كما لو عرض هذا الشك في حال القيام، وأما لو عرض بعد رفع رأسه من السجدة الأخيرة فلا يتعلق شكّه حينئذٍ بالأولتين بل بآئنه هل صلى الثالثة أم لا^(١)؟ انتهى.

ويؤيد بل يدل على أن محقق الإكمال هو رفع الرأس من السجدة الثانية كما نسب إلى المشهور^(٢) واختاره في المصباح^(٣)، مضافاً إلى وضوح كون رفع الرأس من واجبات الصلاة، فلا بد من أن يكون جزءاً لنفس الركعة التي رفع الرأس من سجدتها؛ ويدلّه بعض الروايات الواردة في صلاة جعفر عليه السلام.

مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ لجعفر بن أبي طالب: ألا أمنحك - إلى أن قال: - تصلي أربع ركعات إذا شئت، إن شئت كل ليلة - إلى أن قال: - تفتتح الصلاة ثم تكبر خمس عشرة مرة تقول: الله أكبر وسبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله، ثم تقرأ الفاتحة وسورة وتركع فتقولهن في ركوعك عشر مرّات، ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولهن عشر مرّات، وتحرّج ساجداً فتقولهن عشر مرّات في سجودك، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولهن عشر مرّات، ثم تحرّج ساجداً فتقولهن عشر مرّات، ثم ترفع رأسك من السجود فتقولهن عشر مرّات...، قال أبو جعفر عليه السلام: فذلك خمس وسبعون مرة^(٤). وجه الدلالة واضح، فإنّه لو لم يكن رفع الرأس من السجدة الثانية من أجزاء الركعة لما كان وجه لعدّها يقال بعده من عشر مرّات في جملة التكبيرات والقول بأنّ في كلّ ركعة خمس وسبعون مرة، كما هو غير خفي. وهذا القول هو الظاهر.

(١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٤.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٣٣٧.

(٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٥٦٣.

(٤) الفقيه ١: ٣٤٧ ح ١٥٣٦؛ الوسائل ٨: ٥١. أبواب صلاة جعفر ب ١ ح ٥.

قاعدتا التجاوز والفراغ

وهما من القواعد المستفادة من النصوص الصادرة عن العترة الطاهرة صلوات الله عليهم أجمعين، ولا يهتَمُّنا البحث والنزاع في كونهما قاعدتين أو قاعدة واحدة بل نقول: لا ينبغي الريب في أنَّ هُنا مسألتين وفرعين:

أحدهما: الشكُّ في صحَّة العمل بعد الفراغ عن أصل وجوده، وفي كونه مطابقاً للمأمور به أو لما يترتَّب عليه الأثر وإن لم يكن مأموراً به، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون العمل بسيطاً أو مركباً، كما أنَّه لا فرق بين أن يكون منشأ الشكِّ في الصحة هو احتمال الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط، أو يكون منشأ احتمال الإتيان بشيء من الموانع، فراجع هذا الفرع إلى أنَّ العمل الذي وجد في الخارج قطعاً، شكٌّ في مطابقته للمأمور به أو لما يترتَّب عليه الأثر وإن لم يكن مأموراً به.

ثانيهما: الشكُّ في وجود بعض الأجزاء حين الاشتغال بالعمل المركَّب، وإنَّ ذلك الجزء هل وجد أم لم يوجد، وهذا الشكُّ قد يعرض بعدما يدخل في الجزء الآخر الذي يكون مترتباً على الجزء المشكوك، وقد يعرض قبله، والأوَّل هو الذي

يعبّر عنه بالشك بعد التجاوز، والمراد به التجاوز عن محلّ الجزء المشكوك لا التجاوز عن نفسه، لأنّ المفروض أنّ أصل وجوده مشكوك فلا معنى للتجاوز عنه مع كونه مشكوكاً.

وكيف كان، فالأخبار الواردة في هذين الفرعين كثيرة ربّما تبلغ خمس عشرة رواية، ثمان منها ينتهي سندها إلى محمد بن مسلم، وهو الذي رواها عن أبي جعفر أو عن الصادق أو عن أحدهما عليه السلام، وهذه الثمان التي رواها محمد بن مسلم، ثلاث منها متعرّضة لبعض فروع قاعدة التجاوز، وهي:

١- ما رواه علاء بن رزين عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع؟ قال: «يمضي في صلاته»^(١).

٢- ما رواه محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكّ بعدما سجد أنّه لم يركع، فقال: «يمضي في صلاته حتى يستيقن».

ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن العلاء مثله، إلّا أنّه قال: «يمضي على شكّه ولا شيء عليه»^(٢).

٣- ما رواه علاء عن محمد، عن أحدهما عليه السلام في الذي يذكر أنّه لم يكبّر في أوّل صلاته، فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبّر فليعد، ولكن كيف يستيقن؟!^(٣). فإنّ ظاهره أنّ مع عدم الاستيقان لا تجب الإعادة بل يمضي على صلاته.

وثلاث من تلك الثمان متعرّضة لبعض فروع قاعدة الفراغ في خصوص

(١) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٥؛ الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٧؛ السرائر ٣: ٥٩٢؛ الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٥.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦؛ السرائر ٣: ٥٩٢؛ الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٧.

(٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٨؛ الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٧؛ الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيرة الإحرام ب ٢ ح ٢.

الصلاة أو لنفسها وهي:

- ١- ما رواه علي بن رثاب عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض ولا تعد»^(١).
 - ٢- ما رواه أبو أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يشك بعدما ينصرف من صلاته، قال: فقال: «لا يعيد، ولا شيء عليه»^(٢).
 - ٣- ما رواه ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة، قال: «يمضي على صلاته ولا يعيد»^(٣).
- وواحدة منها متعوضة لقاعدة الفراغ في الصلاة وفي الوضوء، وهي ما رواه عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه، ولا إعادة عليك فيه»^(٤). ودلالته على قاعدة الفراغ مبنية على أن تكون كلمة - من - بيانية لا تبعية، وعلى الثاني تكون مخالفة للفتاوى والنصوص الأخر بالنسبة إلى الوضوء.
- بقي رواية واحدة من تلك الثمان تدل بظاهرها على اعتبار قاعدة الفراغ مطلقاً من غير تخصيص بالصلاة أو الوضوء أو غيرهما، بل ولا بالعبادات، وهي ما رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامض كما هو»^(٥).
- وهنا رواية تاسعة لمحمد بن مسلم، التي رواها الصدوق بإسناده عنه، عن

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٦٠؛ الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

(٢) التهذيب ٨: ٣٤٨ ح ١٤٤٣؛ الاستبصار ١: ٣٦٩ ح ١٤٠٤؛ الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ١.

(٣) التهذيب ١: ١٠١ و ١٠٢ ح ٢٦٦ و ٢٦٧؛ الوسائل ١: ٤٧٠. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٥.

(٤) التهذيب ١: ٣٦٤ ح ١١٠٤؛ الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

(٥) التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٢٦؛ الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «إذا شكَّ الرجل بعدما صلى فلم يدر ثلاثاً صلى أم أربعاً، وكان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتمَّ لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقِّ منه بعد ذلك»^(١).

بقي سبعة روايات:

١ - صحيحة زرارة قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل شكَّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي. قلت: رجل شكَّ في الأذان والإقامة وقد كبر؟ قال: يمضي. قلت: رجل شكَّ في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضي. قلت: شكَّ في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضي قلت: شكَّ في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضي على صلاته، ثمَّ قال يا زرارة: إذا خرجت من شيء ثمَّ دخلت في غيره فشكَّك ليس بشيء»^(٢).

وهذه الرواية تدلُّ على قاعدة التجاوز في خصوص الصلاة، والأسئلة والأجوبة الواقعة بين الإمام عليه السلام والراوي قبل القضية الكلية التي أفيدت في الذيل تنحصر بحسب الظاهر في الشكَّ في الوجود لا الشكَّ في الصحة، وحينئذ فلا بدَّ من أن تكون القاعدة الكلية المذكورة في الذيل شاملة لتلك الموارد، وذلك موقوف على الالتزام بأنَّ المراد من الخروج من الشيء هو الخروج عن محلِّه حتى يكون المشكوك هو وجود الشيء لا صحته، أو الأعمَّ منه ومن الخروج عن نفسه الملازم للشكَّ في صحته، وعلى الأوَّل أيضاً يدلُّ على حكم الشكَّ في الصحة بمفهوم الموافقة.

٢ - صحيحة أخرى لزراعة الواردة في باب الوضوء الدالة على اعتبار قاعدة الفراغ فيه، وهي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه ممَّا سمَّى الله ما دمت في حال الوضوء، فإذا قت من الوضوء وفرغت منه،

(١) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٧؛ السرائر ٣: ٦١٤؛ الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩؛ الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ١.

وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سَمَّى الله ممَّا أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصببت في لحيتك بللاً فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك، فإن لم تصب بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك، وامض في صلاتك، وإن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء»^(١).

وظاهرها أنه إذا قام من الوضوء وفرغ منه وقد صار في حال أخرى في الصلاة وغيرها فشك في بعض ما سَمَّى الله ممَّا أوجب الله عليه وضوءه فلا شيء عليه.

٣- موثقة عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»^(٢). والضمير في «غيره» يحتمل أن يرجع إلى الوضوء الذي شك في شيء منه ويحتمل أن يرجع إلى نفس ذلك الشيء المشكوك، فعلى الأول تكون الرواية متعرضة لقاعدة الفراغ بالنسبة إلى الوضوء، وعلى الثاني لقاعدة التجاوز بالنسبة إليه، فتصير حينئذٍ مخالفة للفتاوى، حيث أن قاعدة التجاوز لا تجري عندهم في الوضوء.

هذا، ويمكن أن يستظهر من الرواية الوجه الأول، لأن أجزاء الوضوء باعتبار عدم استقلالها لا تكون ملحوظة مستقلة، بل الملحوظ بهذا النحو إنما هو نفس الوضوء باعتبار كونه موضوعاً للأثر، وحينئذٍ فالظاهر أن الضمير يرجع إليه لا إلى أجزائه غير الملحوظة.

وكيف كان، فلو فرض إجمال الرواية ودار أمرها بين الوجهين لكانت دلالتها

(١) الكافي ٣: ٣٣ ح ٢، التهذيب ١: ١٠٠ ح ٢٦٦؛ الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ١.

(٢) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٢؛ السرائر ٣: ٥٥٤؛ الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢.

على الوجه الأول متيقّنة كما لا يخفى. ثم إن الرواية تدلّ بظاهرها على اتحاد المراد بالدخول في الغير والتجاوز عن الشيء المشكوك فتدبر.

٤- رواية بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضّأ؟ قال: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»^(١).

٥- رواية إسماعيل بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه»^(٢).

٦- رواية حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أشكّ وأنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: «قد ركعت، امضه»^(٣).

٧- رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع»^(٤).

وهذه الروايات الواردة في هذا المقام، بعضها يدلّ على الفرع الأول من الفرعين اللذين ذكرنا في صدر المبحث، أنّه لا ينبغي الريب في ثبوتها، وبعضها يدلّ على الفرع الثاني.

ولا يذهب عليك أنّ ما ورد في الفرع الأوّل الذي هو مجرى قاعدة الفراغ - كالرواية الثامنة من روايات محمد بن مسلم التي رواها عنه ابن بكير - لا يشمل الفرع الثاني أيضاً، لأنّ موضوع الحكم بوجود المضي فيه هو الشكّ في الأمر الماضي، الظاهر في كون المشكوك هو صحته لا أصل وجوده، والمفروض

(١) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٥؛ الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ٤٢ ح ٧.

(٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٢؛ الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٩؛ الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤.

(٣) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٤؛ الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٦؛ الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٢.

(٤) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٦؛ الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٨؛ الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦.

في قاعدة التجاوز الجارية في الفرع الثاني هو الشك في أصل الوجود بعد التجاوز عن محله، فلا يشمل ما دلّ بظاھرہ على قاعدة الفراغ، كما أن ما ورد في قاعدة التجاوز كرواية إسماعيل بن جابر المتقدمة لا يعمّ قاعدة الفراغ، لأنّ موردھا هو الشك في أصل الوجود ويجرى تلك القاعدة هو الشك في صحّة ما وجد.

ثمّ إنّہ بعدما ظهر أنّه في مقام الإثبات لا يمكن استفادة شيء من القاعدتين من الدليل الوارد في الأخرى، فهل يمكن الالتزام بأنّ مرجعهما في مقام الاعتبار والثبوت إلى ملاك واحد ومناطق فارد؟ الظاهر العدم، لأنّ مرجع قاعدة الفراغ إلى أصالة الصحة في عمل النفس، نظير أصالة الصحة الجارية في عمل الغير.

وكما أنّ المستند في أصالة صحّة عمل الغير هو لزوم اختلال النظام لو اعتبر الشك في صحّة عمله ولم يميز البناء عليها كما هو واضح، كذلك المستند في أصالة صحّة عمل النفس هو لزوم الحرج الشديد والعسر الأكيد لورثب الأثر على احتمال عدم صحّته، وهذا بخلاف قاعدة التجاوز الجارية في أثناء العمل، فإنّ عدم اعتبارھا لا يستلزم حرجاً ولا عسراً، كما نلاحظ ذلك في الموارد التي لم يعتبر فيها قاعدة التجاوز، كما في الطهارات الثلاث.

نعم، الظاهر أنّ الحكمة في اعتبارھا في الصلاة هو أنّ المسلمين لما كانوا في الصدر الأوّل ملتزمين بصلاة الجماعة التي مرجعھا إلى جعل المأمومين صلاتهم تبعاً لصلاة الإمام، فلو لم تعتبر قاعدة التجاوز فيها يلزم اشتغال المأمومين بعضهم بعمل مغاير لما اشتغل به الآخر، فتختلّ صورة الجماعة كما هو غير خفيّ.

وكيف كان، فالظاهر اختلاف الملاك وتعدّده في القاعدتين، وحينئذٍ فلا بدّ من ملاحظة كلّ منهما على سبيل الاستقلال.

قاعدة التجاوز

قاعدة التجاوز، وإن كان اختصاص مورد جريانها بالشك في أصل وجود الجزء بعد التجاوز عن محله، إلا أنه يستفاد منها الشك في صحة الجزء المأتي به بمفهوم الموافقة، لأنه إذا كان الحكم فيما لو شك في أصل الوجود هو البناء على الوجود، ففيما لو شك في صحة ما وجد يكون الحكم بها بطريق أولى كما لا يخفى، ولا نحتاج إلى ادعاء أن مرجع الشك في الصحة أيضاً إلى الشك في الوجود الصحيح كما ادّعه الشيخ المحقق الأنصاري رحمته الله.^(١)

ثم إن قاعدة التجاوز تختص بالصلاة ولا تجري في غيرها كما عرفت، وصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في الصلاة وإن كانت ظاهرة في جريانها بالنسبة إلى الأذان والإقامة مع أنها ليسا من الصلاة، إلا أن الظاهر أن جريانها فيها باعتبار كونها مقدمة للصلاة، فكأنهما من أجزائها كما لا يخفى.

ثم المشهور بين الأصحاب هو أنه يعتبر في قاعدة التجاوز، التجاوز عن محل المشكوك والدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاة، ولا يكفي الدخول في مقدمة الجزء، فلو شك في الركوع وقد أهوى إلى السجود أو شك في السجود وقد نهض إلى القيام، يجب عليه الاعتناء بالشك والعود للتدارك، ولا تجري قاعدة التجاوز^(٢).

هذا، وذهب جمع من المتأخرين إلى أن المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه

(١) فرائد الاصول: ٤١٠.

(٢) البيان: ٢٥٣؛ الروضة البهية: ١: ٣٢٣؛ روض الجنان: ٣٤٩؛ رياض المسائل: ٤: ٢٢٩؛ الحقائق: ٩: ١٧٩.

غير الشيء الذي شكَّ في تحقُّقه، سواء كان من أجزاء الصلاة أو من مقدّمات الجزء^(١)، ويدلّ عليه إطلاق قوله ﷺ في رواية زرارة: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره»، فإنّ ظاهر كلمة «الغير» هو ما يغاير الشيء الذي شكَّ فيه، والمغايرة بين الركوع وبين الهويّ إلى السجود متحقّقة، خصوصاً إذا جلس وانحنى بمقدار ركوع من يصليّ جالساً.

ويؤيّد هذا أنّ الملاك في عدم الاعتناء بالشكّ هو الدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاة، والظاهر اعتبار وجود الإرادة الارتكازية المتعلقة بالآتيان بالمركب الناشئة منها إرادات أخرى متعلّقة بأجزاء المركّب، فالآتيان بالشيء المشكوك عن إرادة متعلّقة به، موجود فيما لو لم يكن الغير من أجزاء الصلاة أيضاً. هذا، ولكن رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله تدلّ بظاهرها على التفصيل بين ما إذا شكَّ في الركوع وقد أهوى إلى السجود فلا يعتني بشكّه، وبين ما إذا شكَّ في السجود وقد نهض إلى القيام قبل أن يستوي قائماً فيعتني بشكّه ويرجع للسجود، حيث قال بعد السؤال عن حكم الصورة الأولى والجواب عنه: قلت لأبي عبد الله ﷺ: رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوي جالساً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. قلت: رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد»^(٢) ولكن الرواية معرض عنها عند الأصحاب.

نعم، قد عمل بها السيّد ﷺ في العروة في خصوص موردّها، فحكم بوجوب الرجوع إلى السجود مع الشكّ فيه، وقد نهض إلى القيام ولما يقم بعد، وعدم

(١) منهم: صاحب ذخيرة المعاد: ٣٧٦ وجواهر الكلام: ١٢: ٣١٦-٣١٨ ومدارك الأحكام: ٤: ٢٤٩.

(٢) التهذيب: ٢: ١٥٣ ح ٦٠٣؛ الإستبصار: ١: ٣٥٩ ح ١٣٧١؛ الوسائل: ٦: ٣٦٩. أبواب السجود ب ١٥ ح ٦.

وجوب الرجوع للشاهد مع الشك فيه كذلك^(١).

وأنت خير بأن هذا مستبعد جداً، إذ لا خصوصية لمورد الرواية أصلاً؛ فالإنصاف أن الرواية مطروحة باعتبار إعراض الأصحاب عنها، حيث إنهم لم يفصلوا بين المقامين، بل أفتوا بوجوب الرجوع والعود للتدارك فيها معاً.

ويدل على مقالتهم رواية إسماعيل بن جابر المتقدمة، حيث إن الظاهر كون الفرعين المذكورين أولاً توطئة للقاعدة الكلية المقررة بقوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ شَكٌّ فِيهِ...». وحينئذٍ فيظهر منه أن السجود والقيام حدّ للغير الذي يعتبر الدخول فيه، وأنه لا غير أقرب من السجود بالنسبة إلى الركوع ومن القيام بالنسبة إلى السجود، لأنه لو كان الهويّ إلى السجود كافياً في عدم الاعتناء بالشك في الركوع، والنهوض للقيام كافياً عند الشك في السجود، لكان أخذ السجود والقيام في مقام التوطئة مستهجنًا جداً كما هو ظاهر.

فالرواية ظاهرة في أن الهويّ إلى السجود والنهوض للقيام لا يتحقق بشيء منها الدخول في الغير الذي يوجب عدم الاعتناء بالشك. هذا، والظاهر أن الشهرة حيث كانت في المسائل الفرعية لا المسائل الأصلية التي تكشف الشهرة فيها عن وجود نصّ معتبر في البين، فلا مانع من مخالفتها، لعدم كونها كاشفة حينئذٍ عن النصّ، والرواية قد عرفت أنها معرض عنها، مضافاً إلى أنه يمكن أن يكون المراد بالهويّ إلى السجود البلوغ إلى حدّ السجود، فلا دلالة لها على التفصيل بين الصورتين.

وكيف كان، فالظاهر إطلاق كلمة الغير وشمولها لمقدمات الأجزاء أيضاً، خصوصاً بعدما عرفت من وجود الملاك فيما إذا دخل في مقدمات الأجزاء أيضاً،

(١) العروة الوثقى ١: ٦٥٠. احكام الشكوك مسألة ١٠.

مضافاً إلى أنّه من البعيد الفرق بين من أهوى إلى السجود ولما يبلغ حدّه، وبين من هوى إليه وبلغ حدّه، وهكذا بالنسبة إلى الناهض للقيام، ولما يبلغ حدّه والناهض له المستوي قائماً.

نعم، يمكن الفرق بين الصورتين - كما في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمة - بأنّ من أهوى إلى السجود ولم يبلغ حدّه يصدق عليه أنّه جاوز عن محلّ الركوع ودخل في غيره، وأمّا من كان ناهضاً للقيام وكان في حالة بين حالتي الجلوس والقيام، فرجع شكّه في أنّه سجد أم لم يسجد إلى أنّ هذه الحالة التي هو فيها هل هي الحالة المسبوقة بالجلوس للسجود أو الحالة المسبوقة بالقيام بعد الركوع، وأنّه مهوٍ من القيام إلى السجود.

ومن المعلوم أنّه مع هذا الشكّ لا يتحقق عنوان التجاوز أصلاً، كمن شكّ في حال القيام في أنّ قيامه هل هو القيام المسبوق بالركوع، أو القيام الذي يجب له أن يركع بعده؟.

وبعبارة أخرى: شكّ في أنّ هذا القيام هل هو القيام للركوع أو القيام عن الركوع؟

فإنّه لا شبهة في أنّه يجب عليه أن يركع ولا يعتني باحتمال كون هذا القيام مسبقاً بالركوع، وحينئذٍ فلا تكون الرواية مخالفة للروايات المتقدمة الواردة في قاعدة التجاوز. هذا كلّّه في قاعدة التجاوز.

قاعدة الفراغ

أمّا قاعدة الفراغ فقتضى أكثر الروايات الواردة فيها، أنّ مجريها هو مجرد الفراغ والانصراف من العمل الذي كان مشغولاً به، مثل ما رواه عليّ بن رثاب عن

محمد ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ^(١)، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة. وما رواه أبو أيوب الخزاز عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٢)، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الانصراف عنها، وما رواه ابن أبي عمير عنه ^(٣)، وظاهره أيضاً اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة؛ وما رواه عبد الله بن بكير عنه ^(٤)، فإنّ ظاهره اعتبار مضي الصلاة والطهور، بناءً على أن تكون لفظة «من» فيه للتبيين لا للتبعيض؛ وكذا ما رواه الصدوق بإسناده عنه ^(٥).

هذا، ولكن صحيحة زرارة الواردة في باب الوضوء ظاهرة في اعتبار الفراغ منه، والصيرورة في حال أخرى من صلاة وغيرها، وكذا موثقة ابن أبي يعفور بناءً على أن يكون مرجع الضمير فيها هو نفس الوضوء، فإنّها ظاهرة في اعتبار الدخول في الغير.

والظاهر أنّ المراد «بحال أخرى» ليس إلّا مجرّد الفراغ، ضرورة أنّه بالفراغ يتغيّر حاله، وينقلب حال اشتغاله بالوضوء إلى حال أخرى، سواء شرع في الصلاة أم لا. وأمّا الموثقة فذيلها يدلّ على أنّ المراد بالدخول في الغير ليس إلّا التجاوز المتحقق بالفراغ كما هو غير خفيّ.

ثمّ إنّ يترأى من الشيخ عليه السلام في الرسالة أنّ مرجع القاعدتين إلى قاعدة واحدة، وأنّ الاستفادة من أخبار الباب ليس إلّا قاعدة واحدة مسمّاة بقاعدة التجاوز، حيث إنّ بعد إيراد سبع من الروايات الدالة على القاعدة الواردة بعضها في قاعدة

(١) الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ١.

(٣) الوسائل ١: ٤٧٠. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٥.

(٤) الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

(٥) الوسائل ٦: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

الفراغ، وبعضها في قاعدة التجاوز، وبعضها في الشك بعد خروج الوقت، قد تكلم في مواضع سبعة عمدتها الموضع الأول والثاني والثالث.

وأما سائر المواضع فإنما يتعلّق ببعض فروع المسألة؛ وقد أفاد في الموضع الأول أنّ الشك في الشيء ظاهر لغة وعرفاً في الشك في وجوده، لكنّ التقييد في الروايات بالخروج عنه ومضيّه، والتجاوز عنه ربّما يصير قرينة على إرادة كون أصل وجود الشيء مفروغاً عنه.

نعم، لو أريد الخروج والتجاوز عن محله أمكن إرادة المعنى الظاهر من الشك في الشيء وهذا هو المستعين، لأنّ إرادة الأعمّ من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح، وكذا إرادة خصوص الثاني، لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول.

وتكلم الله أيضاً في الموضع الثاني في المراد من محلّ الفعل المشكوك وجوده، وأنّ المراد به هي المرتبة المقرّرة له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره، ولو كان نفس المكلف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

وقال في الموضع الثالث في اعتبار الدخول في الغير وعدمه: إن كان الدخول في غير المشكوك محققاً للتجاوز، فلا إشكال في اعتباره. وإلا فظاهر الصحيحتين إعتباره وظاهر إطلاق موثقة ابن مسلم عدم اعتباره؛ ثم قال: ويمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب، خصوصاً في أفعال الصلاة، ويحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق^(١).

ويرد على ما أفاده في الموضع الأول: إنّ إرادة الأعمّ من الشك في وجود الشيء والشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد وإن كان غير صحيح،

وكذا إرادة خصوص الثاني إلا أنه لا يلزم من إرادة الشك في الوجود أن يكون المراد بالخروج والتجاوز هو الخروج والتجاوز عن المحل؛ لأن هذه التعبيرات إنما هي باعتبار اعتقاد المصلي حيث إنه لا يدخل في الجزء اللاحق إلا بعد اعتقاد إتيان الجزء السابق، فبدخوله فيه يتحقق الخروج عن الجزء السابق والتجاوز عنه حسب اعتقاد المصلي.

وحينئذ فلا يبقى للتكلم في الموضوع الثاني مجال أصلاً، لأنه متفرع على كون المراد بالخروج هو الخروج عن المحل، وقد ظهر بطلانه وأن المراد به هو الخروج عن نفس الشيء على اعتقاد المصلي.

وأما أفاده في الموضوع الثالث فيبني على اتحاد القاعدتين، وقد عرفت سابقاً أن هنا قاعدتين مستقلتين:

١- قاعدة التجاوز الجارية في خصوص الصلاة، والروايات الدالة على اعتبارها ظاهرة في اعتبار الدخول في الغير فيها، وقد مر أن الظاهر إطلاق الغير وشموله لمقدمات الأجزاء أيضاً.

٢- قاعدة الفراغ الجارية في جميع العبادات بل المعاملات، وأدلة اعتبارها لا تدل على أزيد من اعتبار مجرد الفراغ كما مر.

ومما ذكرنا ظهر أن الطهارات الثلاث التي ادعى الاجماع على عدم جريان قاعدة التجاوز فيها، لا تكون مشمولة لأدلة اعتبار تلك القاعدة حتى يكون الاجماع مخصصاً لها، لأن أدلة اعتبارها تختص بباب الصلاة ولا تجري في غيرها فتدبر.

ثم إنه لا فرق في جريان قاعدة الفراغ بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً، كما أفاده الشيخ رحمته الله في ضمن الموضوع السابع ^(١) من المواضع السبعة.

لأنّ التعليل بقوله ﷺ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»^(١)، لا يختصّ بصورة السهو، لأنّ مرجعه إلى إلغاء الشكّ الطارئ الذي حصل بعد زمان الاشتغال بالمأمور به.

ومن المعلوم أنّ احتمال ترك الجزء عمداً أبعد من احتمال تركه سهواً لو لم نقل بعدم إمكان تحقّقه من المقاصد للإمتثال، العالم بأجزاء المأمور به وشرائطه. مضافاً إلى أنّ قوله ﷺ: «فامضه كما هو»^(٢)، يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ الطارئ، وترك الماضي كما هو، وظاهره عدم الفرق بين كون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً.

(١) الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

الشكّ بعد الوقت

هذه القاعدة أيضاً من القواعد التي تستفاد من السنّة، ويظهر من الشيخ رحمته في الرسالة أنّها ليست قاعدة مستقلّة، بل هي مع قاعدتي التجاوز والفراغ مندرجة تحت قاعدة واحدة، حيث أورد الرواية الدالة على عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت في ضمن الأخبار الدالة على قاعدتي الفراغ والتجاوز، وقد مرّت الإشارة إليه سابقاً.

كما أنّه يظهر من بعض المحقّقين من المعاصرين في كتابه في الصلاة، أنّ هذه القاعدة من مصاديق قاعدة التجاوز، حيث استند في إثباتها إلى الأخبار الخاصّة، والعمومات الدالة على أنّ الشكّ في وجود الشيء بعد انقضاء محله ليس بشيء^(١). ولكنك عرفت تغيّر قاعدتي الفراغ والتجاوز، وفقاً لما اختاره شيخنا العلامة الخراساني في التعليقة على الرسائل^(٢).

(١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٤٣.

(٢) التعليقة على فرائد الاصول: ٢٣٧.

والظاهر أن قاعدة الشك بعد الوقت قاعدة ثالثة، والعمومات الواردة في قاعدة التجاوز لا تدلّ عليها، لأنّه لا يمكن أن يكون المراد من قوله ﷺ: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى...»^(١)، أعم ممّا قد مضى نفسه أو محلّه أو وقته كما هو واضح.

وأما الأخبار الخاصّة فلا يخفى أنّه ليس هنا إلّا خبران:

١- ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن حريز، عن زرارة والفضيل، عن أبي جعفر ﷺ في حديث قال: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلّها، أو في وقت فوتها أنك لم تصلّها صلّيها، وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا إعادة عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حالة كنت». ورواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن إبراهيم مثله^(٢).

٢- ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب حريز بن عبدالله، عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاء ومضى على اليقين ويقضي الحائل والشكّ جميعاً، فإن شكّ في الظهر فيما بينه وبين أن يصليّ العصر قضاها، وإن دخله الشكّ بعد أن يصليّ العصر فقد مضت إلّا أن يستيقن، لأنّ العصر حائل فيما بينه وبين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلّا بيقين»^(٣).

والرواية الثانية مضافاً إلى اضطراب متنّها - لأنّ الظاهر أنّ قوله ﷺ: «ويقضي الحائل والشكّ جميعاً» جزاء للشرط غير المذكور، وهو ما إذا شكّ بعد الحائل، ولا يمكن أن يكون عطفاً على الجزاء في الشرطية الأولى، لأنّ المفروض فيها صورة

(١) الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٩٤ ح ١٠، التهذيب ٢: ٢٧٦ ح ١٠٩٨، الوسائل ٤: ٢٨٢. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ١.

(٣) السرائر ٣: ٥٨٨، الوسائل ٤: ٢٨٣. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ٢.

اليقين بعدم الاتيان - ومضافاً إلى كونها مخالفة لفتوى الأصحاب - حيث إنهم يوجبون الإعادة فيما لو شك في الظهر بعد الاتيان بالعصر قبل خروج الوقت - لا دلالة لها على هذه القاعدة - أي قاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت - لأن مفادها عدم الاعتناء بالشك في الظهر لأجل حيولة العصر، لا لأجل خروج وقت الظهر كما هو غير خفي.

وبالجملة: فالرواية لا يمكن الاستناد إليها والاعتماد بها أصلاً، فلم يبق في البين إلا الرواية الأولى الظاهرة في هذه القاعدة، لأن الظاهر أن قوله: «وقد دخل حائل»، ليس قيداً آخر، بل المراد به ليس إلا خروج الوقت، والحكم بوجوب الصلاة مع الشك في وقتها ليس حكماً مجعولاً شرعياً في قبال عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، بل الظاهر أنه حكم عقلي موضوعه مجرد الشك في إتيان المأمور به، جيء به توطئة للحكم المذكور بعده، ومن هنا يعلم أنه لا يحتاج في وجوب الاتيان بالصلاة مع الشك في وقتها إلى استصحاب عدم الاتيان بها، لأن هذا الحكم مترتب على نفس الشك، ولا حاجة إلى إحراز عدم الاتيان.

ثم الظاهر أن هذه القاعدة جارية في خصوص الصلاة لاختصاص ظاهر دليلها بها ولا تجري في سائر الفرائض الموقّعة.

الشك في الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار ركعة

إذا شك في الصلاة وقد بقي من الوقت مقدار أقل من ركعة واحدة، ففي جريان قاعدة الشك بعد الوقت وجهان:

١- من أن مجراها ما إذا خرج الوقت المضروب للعمل بتمامه، والمفروض أن مقداراً منه باق.

٢- ومن أن الملاك في جريانها هو عدم إمكان وقوع العمل في وقته، بحيث

لا يمكن الاتيان به إلا قضاء، والمفروض أن المقام أيضاً كذلك.

وأما لو شك فيها وقد بقي من الوقت مقدار ركعة، ففي جريانها أيضاً وجهان:

١- من إمكان الاتيان بالعمل في الوقت التنزيلي المستفاد من قاعدة من

أدرك^(١)، فلا مجال حينئذٍ لهذه القاعدة بعد اختصاصها بما إذا خرج الوقت.

٢- ومن أن مورد تلك القاعدة ما إذا كان عدم الاتيان بالعمل محرزاً،

والمفروض هنا الشك في الاتيان فلا تنزيل هنا، ومع عدم ثبوت التنزيل تجري

قاعدة الشك بعد الوقت، لعدم الفرق حينئذ بين مقدار الركعة وأقل منه.

ودعوى أنه يمكن إحراز موضوع تلك القاعدة باستصحاب عدم الاتيان

بالصلاة.

مدفوعة بأنه مع جريان هذه القاعدة لا مجال للاستصحاب، لأنها مجمولة في

مورده.

وإن شئت قلت: إن الاستصحاب في الوقت مما لا يحتاج إليه كما عرفت، وفي

خارج الوقت ملغى بسبب اعتبار هذه القاعدة، فلا موقع له في الوقت ولا في

خارجه، وبدونه لا يمكن إحراز موضوع قاعدة «من أدرك» كما هو ظاهر.

والتحقيق في الصورتين أن يقال: إنه لا مجال لهذه القاعدة فيها، لأن مجراها ما

إذا كان ظرف الشك بعد خروج الوقت، والمفروض بقاءه وعدم انقضائه.

توضيحه: إن معنى كون زمان وقتاً لعمل، عبارة عن صحة ذلك العمل لو أتى

به على نحو ينطبق أجزاؤه على أجزاء ذلك الزمان، ولا يجب في اتصاف جزء منه

بكونه وقتاً له أن يكون الجزء قابلاً لأن يقع ظرفاً لمجموع الفعل، كيف وهو من

المستحيل، بداهة عدم إمكان تحقق العمل الذي يكون وجوده تدريجياً في آن

واحد، وبعد ذلك يرجع معنى كون كل واحد من الآتات متصفاً بأنه وقت لذلك

العمل، إلى أنه لو وقع ذلك الآن ظرفاً لوقوع جزء من العمل فقد وقع ذلك الجزء في وقته، وحينئذ ينقدح أنه ما دام شيء من الوقت باقياً بحيث لو كان مشتغلاً به لوقع شيء من أجزائه فيه على نحو ينطبق آخر جزء من العمل على آخر الجزء من الوقت، يصدق أن الوقت باق ولو لم يكن وقوعه ظرفاً لمجموع العمل.

وبالجملة: الوقت عبارة عن الزمان الذي جعل ظرفاً للعمل، بحيث لو وقع جزء منه فيه لم يلزم وقوعه في خارج الوقت، وهذا المعنى يصدق على ما إذا بقي من الوقت آن واحد، وحينئذ فيظهر أنه لا مجال لهذه القاعدة في الصورتين المتقدمتين بعد كون ظرف الشك فيهما هو الوقت لا خارجه، فيجب الإتيان بالعمل الذي شك في الإتيان به، ولو لم يبق مقدار الركعة أيضاً.

لأن المفروض بقاء الوقت حقيقة، ومفاد قاعدة «من أدرك» ليس التنزيل في نفس الوقت، بحيث صار مقدار الركعة الباقي وقتاً تنزيلياً للصلاة، كيف وقد عرفت أنه وقت لها حقيقة، بل مفادها تنزيل الصلاة التي وقعت ركعة منها في الوقت منزلة الصلاة الواقعة بتأملها فيه كما لا يخفى.

هذا كله إذا كانت الصلاة التي شك فيها وقد بقي من الوقت مقدار ركعة أو أقل منها فاقدة للشريكة كصلاة الغداة، فيجب الإتيان بها لو شك فيها ولو لم يبق من الوقت إلا آن واحد.

وأما في مثل الصلاة التي لها شريكة كصلاة الظهر فيتصوّر وجوه: لأنه تارة يشك في الإتيان بها مع القطع بالإتيان بالشريكة، وثانية يكون بالعكس، وثالثة يشك في الإتيان بإحدهما لا على التعيين، مع القطع بالإتيان بواحدة منهما، ورابعة يشك في الإتيان بهما، ويحتمل أنه لم يأت بشيء منها بعد.

ففي إذا شك في كليهما، تارة يكون الشك في الوقت المختص بالشريكة التي هي العصر مثلاً، وأخرى يكون الشك قبله ولو بمقدار ركعة. فعلى الأول يكون

الشك بالنسبة إلى الظهر شكاً بعد الوقت، بناءً على القول المشهور، وهو اختصاص مقدار أربع ركعات من آخر الوقت بالعصر وخروج وقت الظهر بذلك^(١)، وأما بناءً على ما يقول به ابن بابويه^(٢) من الاشتراك في الوقت يكون الشك بالنسبة إلى كليهما شكاً في الوقت.

وعلى الثاني فالمسألة مبتنية على ملاحظة الحكم فيما إذا علم بعدم الإتيان بشيء منها، وقد بقي من الوقت مقدار خمس ركعات، فإن قلنا بأن الواجب عليه هناك، الإتيان بكلتا الصلاتين، فاللزام هنا أيضاً الجمع بينهما. وإن قلنا: بأن الواجب هناك الإتيان بصلاة العصر فقط في وقتها وعدم مزاحمة الظهر معها فالحكم هنا أيضاً كذلك بطريق أولى كما لا يخفى.

وقال بعض الأعاظم من المعاصرين - بعد تقسيمه هذه الصورة إلى قسمين لأنه تارة يعلم بعدم التفكيك بينها، وأخرى يحتمل التفكيك - ما ملخصه في القسم الأول: إن الشك في الظهر يكون شكاً بعد الوقت، فإن المفروض عدم بقاء أربع ركعات للظهر وأما الشك في العصر فيكون شكاً فيها في وقتها ومقتضى ذلك الحكم بوجود الظهر وعدم الإتيان بالعصر، إلا أن الإشكال القطع بلغوثة العصر، لأنه يعلم إجمالاً إما بوجودها سابقاً، وإما بطلانها فعلاً من جهة الاختلال بالترتيب.

وحينئذٍ فهل يمكن أن يقال ببراءة الذمة منها - أمّا الظهر فلقاعدّة الشك بعد الوقت وأما العصر فللقطع باللغوثة - أو يجب عليه العصر على نحو يقطع بفرّاغ ذمته، وهو أن يأتي بالظهر مراعيّاً للترتيب المعتبر؟ والأظهر الثاني، لأنه لو كانت ذمته

(١) المبسوط ١: ٧٢؛ المسائل الناصريات: ١٨٩؛ الررائر ١: ١٩٥؛ المهذب ١: ٧١؛ الغنية: ٦٩؛ المراسم: ٦٢؛

شرائع الإسلام ١: ٥٠؛ رياض المسائل ٣: ٣٣؛ مدارك الأحكام ٣: ٣٥؛ مستند الشيعة ٤: ٢٢؛ جواهر الكلام ٧:

٧٥؛ كشف اللثام ٣: ٢٤؛ جامع المقاصد ٢: ٢٤.

(٢) المقنع: ٩١؛ الهداية: ١٢٧؛ الفقيه ١: ٢١٦؛ ح ٦٤٧.

مشغولة بالعصر واقعاً فلا تفرغ إلا بإتيان العصر مرتباً على الظهر، والمفروض اشتغال ذمته بحكم القاعدة، فيجب عليه إتيان الظهر رجاءً مقدّمة لحصول الترتيب. نعم، يجوز على المبنى المتقدّم، التأخير إلى أن لا يبقى إلا مقدار أربع ركعات من الوقت، لفرغ ذمته من الظهر بحكم القاعدة وعدم تضيق الوقت بمقدار تأخيرها ركعة واحدة^(١). انتهى.

هذا كله مبني على عدم جريان قاعدة الشك بعد الوقت، فيما لو بقي من الوقت مقدار ركعة واحدة، وأما بناءً على ما حقّقناه آنفاً من الجريان لبقاء الوقت حقيقة، فالشك وقع في الوقت لا في خارجه، فلا مجال لما أفاده رحمته، لأنّه يجب عليه في الصورة المفروضة الإتيان بكلتا الصلاتين كما هو واضح.

ثمّ هذا كله فيما إذا شك في الظهرين معاً، وأما إذا شك في أحدهما مع العلم بإتيان الآخر، فتارة يشك في الوقت المشترك، وأخرى في الوقت المختصّ بالعصر، ففي الأوّل يكتفي بالإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمّة، من غير أن يعيّن كونه ظهراً أو عصرًا، وفي الثاني يكون الشك بالنسبة إلى الظهر شكاً بعد الوقت وبالنسبة إلى العصر شكاً فيه، فيجب الإتيان بأربع ركعات بعنوان العصر. وممّا ذكرنا يظهر حكم باقي الصور فتدبر.

إعتبار الظن في الصلاة

ومن القواعد الأصلية المستفادة من النصوص المذكورة في باب الخلل، قاعدة إعتبار الظن في الصلاة في الجملة وعدم ترتب أحكام الشك عليه، ووجوب البناء عليه وكونه كاليقين، وهي بنحو الاجمال ممّا لا خلاف فيه ولا إشكال.

نعم، قد وقع الخلاف في موضعين:

أحدهما: اعتباره في غير الركعتين الأخيرتين.

ثانيهما: اعتباره في الأفعال التي هي مقابل الركعات ومن أجزائها.

أما اعتباره في الركعتين الأولتين، فذهب إليه السيد المرتضى رحمته الله حيث قال فيما حكى عنه: كلّ سهو يعرض والظنّ غالب فيه بشيء فالعمل بما غلب على الظنّ^(١). وتبعه الشيخ رحمته الله في كثير من كتبه^(٢) وجماعة ممن تأخّر عنه^(٣)، وربما يترأى من كلمات جمع من القدماء، إختصاص اعتبار الوهم بالركعتين الأخيرتين^(٤). والذي يشكل الأمر أنّه ليس في شيء من كلمات القدماء إشعار بأنّ المسألة ذات قولين فضلاً عن الدلالة، بل الظاهر من كلّ من الطائفتين أنّه لا يكون فيها إلّا قول واحد، ويؤيّده أن ابن إدريس في كتاب السرائر جمع بين العبارتين، حيث صدر باب السهو في كتابه بمثل ما حكى عن السيد من العبارة المتقدمة وقال في الضرب الثالث من السهو ما لفظه:

وأما الضرب الثالث من السهو وهو الذي يعمل فيه على غالب الظنّ، فهو كمن سها فلم يدر صلى إثنين أم ثلاثاً؟ وغلب على ظنّه أحد الأمرين، فالواجب العمل على ما غلب في ظنّه وإطراح الأمر الآخر، وكذلك إن كان شكّه بين الثلاث والأربع، أو الاثنين والأربع، أو غير ذلك من الأعداد، بعد أن يكون اليقين حاصلًا بالأولتين، فالواجب في جميع هذه الشكوك العمل على ما هو أقوى وأغلب في ظنّه وأرجح عنده^(٥). انتهى.

(١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٥.

(٢) المبسوط ١: ١٢٣؛ النهاية: ٩٠-٩١؛ الخلاف ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢.

(٣) الكافي في الفقه: ١٤٨؛ المهذب ١: ١٥٥؛ السرائر ١: ٢٥٠؛ الجامع للشرائع: ٨٤.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٩؛ الفقيه ١: ٢٢٥؛ المقنعة: ١٤٥؛ الانتصار: ١٥٦؛ المختصر النافع: ٤٤؛ المنتهى ١: ٤١٠.

(٥) السرائر ١: ٢٥٠.

فإنّ هذا القول منه يوهّم أنّ غلبة الظنّ تعتبر في الأخيرتين خاصّة دون الأولتين، ولذا اعترض عليه العلامة في المختلف بأنّه نسي ما أخذه من كلام السيّد وصدّره كتابه^(١).

وبالجملة: لا مجال للاعتدال على الفتاوى بعد اختلافها بهذا النحو، بل لابدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في هذا الباب.

فنقول: الروايات - الظاهرة في اعتبار الظنّ في الصلاة - التي لا تخالف الفتاوى المشهورة كثيرة:

منها: رواية عبد الرحمن بن سيّابة وأبي العباس جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لم تدر ثلاثاً صليت أو أربعاً ووقع رأيك على الثلاث، فابن على الثلاث وإن وقع رأيك على الأربع فابن على الأربع فسلم وانصرف، وإن اعتدل وهمك فانصرف وصلّ ركعتين وأنت جالس»^(٢).

ومنها: رواية حسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن استوى وهمه في الثلاث والأربع سلم وصلى ركعتين وأربع سجّدت بفتح الكتاب وهو جالس يقصّر في التشهد»^(٣).

ومنها: رسالة جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيمن لا يدري أثلاثاً صلى أم أربعاً؟ ووهمه في ذلك سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار، إن شاء صلى ركعة وهو قائم، وإن شاء صلى ركعتين وأربع سجّدت وهو جالس...»^(٤).

(١) مختلف الشيعة ٢: ٤٠٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧؛ التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣؛ الوسائل ٨: ٢١١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ١.

(٣) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٢؛ التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٧٣٦؛ الوسائل ٨: ٢١٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٦.

(٤) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٩؛ التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٤؛ الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٢.

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا لم تدر إثنين صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهد وسلم ثم صل ركعتين وأربع سجعات، تقرأ فيها بأتم الكتاب ثم تشهد وتسلم، فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، وإن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافلة»^(١).

ومنها: موثقة صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فأعد الصلاة»^(٢).

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ما يمكن الاستدلال به لاعتبار الظن في الأولتين أيضاً من هذه الروايات، موثقة صفوان، لأنّ مورد غيرها من سائر الروايات يختص بغير الأولتين كما هو ظاهر، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة مدلولها.

فنقول: ربّما يقال: بأنّ رواية صفوان لأجل احتمال كون المراد به هو خصوص صورة التردّد بين الاحتمالات الكثيرة الذي هو ما اصطلاح عليه الفقهاء، تكون النسبة بينها وبين الأدلة الدالة على اعتبار العلم في الأوليين عموماً من وجه، لأنّ التردّد بين احتمالات كثيرة أعم من أن يكن في البين قدر متيقّن أو لا، فنمواده ما إذا حفظ الأوليين ثمّ تردّد بين احتمالات شتّى، وحينئذٍ فيشكل تقدّمها على تلك الأدلة، نعم لو استفيد كون اعتبار الظنّ من حيث الطريقيّة يتم المقصود، فإنّه يكون دليل اعتباره حاكماً على أدلّة اعتبار العلم في الأوليين ولكنّه في غاية الاشكال.

ولا يخفى أنّ الظاهر من الرواية بعد عدم إمكان حملها على ما إذا فاتت منه صلوات لا يدري مقدارها، ولم يقع وهمه على شيء، لأنّ الحكم بوجود الإعادة ينافي ذلك أنّ المراد به ما إذا كان عدد الركعات مجهولاً، سواء كان قدر متيقّن في

(١) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٥؛ الكافي ٣: ٢٥٣ ح ٨؛ الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ١؛ الشّهيد ٢: ١٨٧ ح ٧٤٤؛ الاستبصار ١: ٣٧٣ ح ١٤١٩؛ الوسائل ٨: ٢٢٥. أبواب

الخلل الواقع في الصلاة ب ١٥ ح ١.

البين أم لم يكن؛ لأنّه في الصورة الأولى يصدق أيضاً أنّه لا يدري كم صلى. وما ذكره من أنّ مصطلح الفقهاء في مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردّد بين احتمالات كثيرة؛ ممنوع جداً، ضرورة أنّه ليس لهم في استعمال كلمة «كم» إصطلاح خاصّ مغاير لمعناها بحسب اللغة.

نعم قد تعرّض الفقهاء لهذه المسألة - أي ما كان التردّد فيها بين احتمالات كثيرة - وحكموا فيها بالبطان، ولكنّ الظاهر أنّ حكمهم بالبطان فيها ليس لمداخلية كثرة الاحتمال فيه، بل لكون الركعتين الأوليين أيضاً من أطراف الاحتمال مع أنّهما لا تحتملان السهو كما عرفت، فالإنصاف تمامية دلالة الموثقة على اعتبار الظنّ في الأوليين أيضاً.

أمّا اعتباره في الأفعال التي هي مقابل الركعات ومن أجزائها، فنقول: - بعد عدم اختصاص هذا النزاع بخصوص من يقول باعتباره في الركعات مطلقاً، لأنّه يجري ولو على القول باعتباره في خصوص الركعتين الأخيرتين، غاية الأمر أنّه بناءً عليه يختصّ النزاع بالأفعال التي تكون من أجزاء الأخيرتين كما لا يخفى - ربّما يستدلّ له بالألوية وأنّ أدلّة حجّية الظنّ في الركعة تدلّ على حجّية أفعالها بطريق أولى، وتوضيح هذا الدليل وتتميمه يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

المقدمة الأولى: إنّ الظنّ المتعلّق بالركعة لا يكون ظناً واحداً متعلّقاً بأمر واحد، ضرورة أنّ الركعة عبارة عن عدّة أفعال وأقوال مختلفة بحسب الحقيقة، والتركيب بينها تركيب اعتباريّ الذي مرجعه إلى ملاحظة الأمور المختلفة المتعدّدة شيئاً واحداً وأمراً فardاً، باعتبار وحدة الغرض المترتب عليها، فالكثرة فيه حقيقية والوحدة إعتبارية، بخلاف المركبات الحقيقية التي تكون الوحدة فيها حقيقية، والكثرة اعتبارية.

فالركعة عبارة عن جملة من الأعمال المختلفة المجمعة، فالظن المتعلق بها ليس ظناً واحداً، بل ينحلّ إلى الظنون المتعدّدة حسب تعدّد أفعال الركعة.

المقدمة الثانية: إنّ لا إشكال بعد انحلال الظنّ المتعلّق بالركعة إلى الظنون المتعدّدة، ودلالة الدليل على حجّية الظنّ بها، في أنّ كلّ ظن من تلك الظنون المتعدّدة إنّما يعتبر بالنسبة إلى متعلّقه، بمعنى أنّ الظنّ بالقراءة التي هي من أجزاء الركعة إنّما يعتبر بالنسبة إلى خصوص القراءة المظنونة، ولا معنى لأن يكون الظنّ بالقراءة معتبراً بالنسبة إلى الركوع مثلاً، والظنّ بالركوع حجةً بالإضافه إلى القراءة، فكل واحد من تلك الظنون إنّما يكون معتبراً في خصوص متعلّقه.

المقدمة الثالثة: إنّ إذا كان الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة حجةً - فيما لو كان سائر أفعال الركعة مظنوناً أيضاً كما هو مرجع اعتبار الظنّ المتعلّق بالركعة - ففيما لو كان سائر أفعالها معلوماً بالعلم الوجداني تكون حجّيته بالنسبة إلى الفعل المظنون بطريق أولى، فالدليل الدالّ على الاعتبار في الصورة الأولى يدلّ على اعتباره في الصورة الثانية بالأوّلوية.

ويمكن المناقشة في الأوّلوية بأن يقال: إنّ اعتبار الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعة إنّما هو لكونه طريقاً إليه، وأمارة بالنسبة إلى متعلّقه. ومقارنة هذا الظنّ مع الظنون المتعلّقة بباقي أفعال الركعة كما أنّها لا تؤثر في هذا الظنّ، كذلك مقارنته مع العلوم المتعلّقة بباقيها.

وبعبارة أخرى: لا فرق في حجّية الظنّ بالقراءة مثلاً بين أن يكون سائر أفعال الركعة مظنوناً أو معلوماً، وتعلّق العلم بباقي أفعالها لا يوجب أن يكون الظنّ بها حجةً بطريق أولى بعد عدم تأثير المقارنة مع شيء منها فيها؛ فدعوى الأوّلوية ممنوعة.

ولكنّ يمكن أن يجاب عن هذه المناقشة بأنّ مرجع اعتبار الظنّ في الركعة

وجوداً وعدماً إلى أنه لو كانت الصلاة فاقدة للركعة التي ظن بإتيانها، أو واجدة للركعة الزائدة التي ظن بعدم الإتيان فأقي بها تكون صحيحة منطبقاً لعنوان الصلاة. ومرجع اعتبار الظن في الفعل إلى أنه لو كانت الصلاة فاقدة لفعل من أفعال الركعة الذي كان وجوده مظنوناً، أو واجدة لفعل زائد من أفعالها الذي ظن بعدم الإتيان به فأقي به، لكانت مع ذلك صحيحة واقعاً ومنطبقاً لعنوان الصلاة.

ومن المعلوم أن الحكم بصحة الصلاة فيما إذا كانت فاقدة لركعة أو واجدة لركعة زائدة يستلزم الحكم بالصحة فيما إذا كانت فاقدة لفعل أو واجدة لفعل زائد بطريق أولى كما لا يخفى.

هذا، والظاهر أن هذا الجواب ممنوع، لأنه لا فرق في عدم تحقق المركب بين أن يكون فاقداً لجزء أو فاقداً لأجزاء كثيرة، وكذا بين أن يكون مشتملاً على جزء زائد اعتبر عدمه أو أجزاء زائدة كذلك، ولا يكون عدم تحققه في الصورة الثانية أولى منه في الصورة الأولى.

وبالجملة: إثبات الأولوية في غاية الإشكال، ولكن الاستدلال لا يتوقف على دعواها، بل يتم ولو لم تكن أولوية، بتقريب أنه لو فصل بين الظن بالركعة والظن بأفعالها بعدم حجية الثاني دون الأول، يكون مرجع هذا التفصيل إلى أنه يعتبر في حجية الظن بالقراءة مثلاً أن لا يكون سائر أفعال الركعة مستحقاً ومأثراً به في الخارج، أو إلى مانعية الإتيان بسائر أفعال الركعة عن حجية الظن بالقراءة.

ومن الواضح أنه لا مجال لتوهم ذلك، فإنه كيف يعقل بعد ثبوت الجزئية لسائر أفعال الركعة أن يكون عدمها معتبراً في حجية الظن بالقراءة أو وجودها مانعاً عنها، فالدليل على حجية الظن بالركعة يدل بإلغاء الخصوصية على اعتبار الظن بأفعالها، وإن شئت قلت: يدل على ذلك بمفهوم الموافقة الذي هو عبارة عن إلغاء الخصوصية، وإن كان في مصطلح المتأخرين من الأصوليين منحصراً بما إذا كان هنا

أولوية، ولكنه في الأصل كان عبارة عن مطلق ما إذا لم يكن للخصوصية المذكورة في المنطوق مدخلية في ترتب الحكم، سواء كانت أولوية في البين أم لم تكن. وبالجملّة: لا مجال للإشكال في دلالة ما يدلّ على اعتبار الظنّ بالركعة على اعتبار الظنّ بالأفعال لا بالأولوية بل بإلغاء الخصوصية.

ويؤيد ما ذكرنا قوله ﷺ فيمن شكّ في الركوع وقد أهوى إلى السجود: «قد ركع»^(١)، فإنّ هذا التعبير لا يكون إخباراً عن الواقع بأنّه قد تحقق منه الركوع، بل الظاهر أنّه بملاحظة أنّ التجاوز عن المحلّ أمانة مفيدة للظنّ النوعي بتحقيق المشكوك في محله، فرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعي المتعلّق بإتيانه في محله، فرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعي المتعلّق بإتيانه في محله، فإذا ظنّ ذلك بالظنّ الشخصي فلا محالة يكون حجة، كما أنّه لو ظنّ بعدم الإتيان به في محله لا مجال حينئذٍ لاعتبار الظنّ النوعي على الخلاف.

وبالجملّة: يستفاد من مثل هذا التعبير كفاية الظنّ ولو نوعاً في الإتيان بالشيء في محله، ونظير هذا التعبير ما ورد في تكبيرة الإحرام، وأنّه كيف يتركها المصلّي، فإنّ مرجعه أيضاً إلى ثبوت الأمانة الظنيّة على الإتيان بها وكونها حجة معتبرة كما هو غير خفيّ.

ويؤيد ما ذكرنا أيضاً أنّ الظنّ إذا كان قوياً يكون معتبراً عند العقلاء بلا ريب، حيث إنهم يجعلونه بمنزلة العلم في العمل على طبقه وترتيب آثار الواقع عليه، فلا مجال لدعوى عدم اعتباره، وحينئذٍ فبضميمة عدم القول بالفصل بينه وبين الظنّ الضعيف هنا قطعاً يتمّ المطلوب؛ فانقدح من جميع ما ذكرنا إعتبار الظنّ في الصلاة مطلقاً.

(١) الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦.

أحكام الشكوك

قد عرفت في أوّل مبحث الخلل أنّ الشكّ لا يكون مغايراً لعنوان السهو، بل هو من أفراده ومصاديقه، لأنّ السهو عبارة عن الغفلة والذهول عن الواقع وخفائه وعزوبه عن الذهن، غاية الأمر أنّه قد تكون الغفلة مقارنة للالتفات والتوجّه إليها، ولا محالة يكون الشخص متردّداً حينئذٍ، وقد لا تكون مقارنة له بل يكون غافلاً عن غفلته عن الواقع وخفائه عنه أيضاً، والأوّل هو الشكّ، والثاني هو الذي يسمّى في الاصطلاح بالسهو.

وكيف كان، فالشكّ قد يتعلّق بأصل الإتيان بالصلاة، وقد يتعلّق بأعداد الركعات، وقد يتعلّق بالأفعال، والصورة الأولى قد يكون الشكّ فيها في الوقت وقد يكون في خارجه، ففي الأوّل يجب الإتيان بالصلاة على ما هو مقتضى قاعدة الاشتغال، وفي الثاني لا يجب القضاء لقاعدة عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت.

وفي الصورة الثالثة قد يكون الشكّ بعد التجاوز عن المشكوك، وقد يكون قبله، ففي الأوّل لا يعتنى به نظراً إلى قاعدة التجاوز المتقدّمة، كما أنّه لو كان الشكّ

بعد الفراغ لا يترتب عليه أثر بمقتضى قاعدة الفراغ المتقدمة أيضاً، وفي الثاني يجب الإتيان بالمشكوك على ما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان به.

وفي الصورة الثانية قد يكون الشك في الأوليين وقد يكون في الأخيرتين من الرابعة، ففي الأول تبطل الصلاة لأجل الشك، لما تقدم من قاعدة عدم احتمال الركعتين الأوليين للسهو، وقد عرفت أن القدر المتيقن منها ما إذا كان ظرف الشك أيضاً هو الركعتين الأوليين، وفي الثاني تتحقق صور كثيرة وأقسام عديدة، أكثرها منصوص وبعضها غير منصوص.

الشكوك المنصوصة خمسة :

أحدها: الشك بين الإثنتين والأربع

يدل على حكمه روايات :

منها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : «إذا لم تدر أثنتين صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فتشهد وسلم ثم صل ركعتين وأربع سجرات، تقرأ فيها بأتم الكتاب ثم تشهد وتسلم، فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، وإن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافلة»^(١).

ومنها: رواية ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يدري ركعتين صلى أم أربعاً؟ قال : «يتشهد ويسلم ثم يقوم فيصلّي ركعتين وأربع سجرات يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ثم يتشهد ويسلم، وإن كان صلى أربعاً كانت هاتان نافلة، وإن كان صلى ركعتين كانت هاتان تمام الأربعة، وإن تكلم فليسجد

(١) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.

سجدتي السهو»^(١).

ومنها: رواية زرارة عن أحدهما عليه السلام في حديث قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه»^(٢).

ومنها: رواية محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين فلا يدري ركعتين هي أو أربع؟ قال: «يسلم ثم يقوم فيصلّي ركعتين بفاتحة الكتاب ويتشهد وينصرف وليس عليه شيء»^(٣). إلى غير ذلك من الروايات الدالة عليه.

وبالجملة: فلا إشكال في أنّ حكمة وجوب البناء على الأربع بمعنى وجوب المعاملة مع الركعة المرددة بين الثانية والرابعة معاملة الركعة الرابعة، بأن يتشهد ويسلم بعدها، لا البناء القلبي على الأربع الذي هو أحد طرفي الشك، وهذا الحكم من متفردات الإمامية ولا يقول به سائر فرق المسلمين، بل الحكم عندهم هو البناء على الأقلّ على ما هو مقتضى أصالة عدم الإتيان بالزائد عليه^(٤). ولكن الإمامية رضوان الله عليهم لأجل اعتقادهم بحجّة أخرى التي يجب التمسك بها كما يجب التمسك بالكتاب العزيز على ما يقتضيه حديث الثقلين المروي

(١) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٤؛ التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٣٩؛ الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٣١٥؛ الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٢.

(٢) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٣؛ التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٤٠؛ الاستبصار ١: ٣٧٣ ح ١٤١٦؛ الوسائل ٨: ٢٢٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٣.

(٣) التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٨٣٧؛ الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٤١٤؛ الوسائل ٨: ٢٢١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٦.

(٤) بداية المجتهد ١: ٢٧٣؛ المغنى لابن قدامة ١: ٦٧٤؛ الشرح الكبير ١: ٧٢٧؛ المجموع ٤: ١١٣؛ الانتصار: ١٥٦؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٤٣-٣٤٤ مسألة ٣٥٦.

بطرق الفريقين^(١)، تسالموا على عدم جواز الأخذ بمقتضى الاستصحاب هنا، ولزوم البناء على الأكثر الذي هو مفاد النصوص الكثيرة، فالإشكال في ذلك، وكذا في لزوم الإتيان بركتين بعنوان صلاة الاحتياط مما لا ينبغي أن يصفى إليه.

هل صلاة الاحتياط صلاة مستقلة أم لا؟

يقع الكلام في حال صلاة الاحتياط، وأنها هل هي صلاة مستقلة بحيث لا يضرّ بها تخلّل الحدث بينها وبين أصل الصلاة الواقعة قبلها، أو أنها من توابع الصلاة المأمور بها وامتّماتها، فكأنّه جزء لها، فلا يجوز الإتيان بالمنافى بينها؟ وجهان:

من ظهور التعبير بوجوب الصلاة ركعتين في الروايات المتقدّمة في كونها صلاة مستقلة خصوصاً مع وجوب أن تكون مشتملة على النية وتكبيرة الاحرام في إفتتاحها، وعلى التسليم في إختتامها وخصوصاً مع تعيّن قراءة الفاتحة فيها، على ما هو ظاهر قوله ﷺ: «تقرأ فيها بأتمّ الكتاب، بناءً على أن لا يكون الغرض منه لزوم خصوص قراءة الفاتحة في مقابل ضمّ السورة إليها أيضاً.

ومن أنّ التأمل في الروايات يعطي كونها من متّمات الصلاة السابقة، وتوضيحه أنّه قد ورد في الروايات الكثيرة، التعبير بكون صلاة الاحتياط في صورة نقص الصلاة السابقة تمام ما نقص.

فمنها: رواية عبّار الواردة في مطلق الشكوك المشتملة على قوله ﷺ: «وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»^(٢).

(١) المراجعات: ٢٦، المراجعة ٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨؛ الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.

ومنها: رواية الحلبي المتقدمة التي قال الصادق عليه السلام: «فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع»^(١).

ومنها: رواية ابن أبي يعفور المتقدمة الدالة على هذا المضمون أيضاً^(٢).

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير الواردة فيمن شك بين الثنتين والثلاث والأربع المشتبهة على قول الصادق عليه السلام بعد الأمر بوجوب صلاة ركعتين من قيام ثم ركعتين من جلوس: «فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة وإلا تمت الأربع»^(٣).

ومنها: ما رواه الصدوق في المقنع عن أبي بصير الوارد فيمن لم يدر صلى ثلاثاً أم أربعاً وذهب وهمه إلى الرابعة المشتمل على قوله عليه السلام: «فإن كنت صليت ثلاثاً كانتا هاتان تمام صلاتك»^(٤).

وبالجملة: فالتعبير بكون صلاة الاحتياط تمام الصلاة على فرض نقصها، يدل على أن وظيفة المصلي مع الشك في غير الأوليين مع عدد ركعات الصلاة لم ينقلب من الصلاة أربع ركعات، بل وظيفة المصلي الشاك كغيره إنما هي الصلاة أربع ركعات. غاية الأمر أنه حيث لم يدر اشتغال صلاته على أربع ركعات، لأنه يحتمل النقص فيها، فلذا حكم عليه بحكم ظاهري وهو وجوب صلاة الاحتياط، لأنها على تقدير النقص تحسب جزءاً متمماً لها حقيقة حتى تتم الأربع التي هي المأمور بها، ولا يكون تشريعها لمجرد كونها جابرة لنقصان المصلحة التي يجب استيفائها، كما أن النوافل الراجعة تكون جابرة لنقصان المصلحة المحتمل في الفرائض، فإن الظاهر أن الجبران في النوافل الراجعة إنما هو بحسب مقام الكمال، وفي المقام تكون

(١) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.

(٢) الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ٢.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٦؛ الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٤.

(٤) المقنع ١٠٤: ١٠٤؛ الوسائل ٨: ٢١٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٨.

صلاة الاحتياط جزء حقيقة ومنتمة واقعاً . هذا ما تقتضيه النصوص .
وأما الفتاوى فالظاهر أنّ فتاوى القدماء إلى زمان ابن إدريس كانت موافقة لما ذكرنا^(١)، لأنهم عبروا في كتبهم الفقهية بوجوب المبادرة إلى الإتيان بصلاة الاحتياط من غير تعرض لكونها هل هي صلاة مستقلة أو جزء ، وذلك يدلّ على كون التسالم عليه بينهم هو عدم كونها صلاة مستقلة ، وأنّ المتبادر والمنسب إلى أذهانهم من النصوص الواردة هو ما يدلّ عليه ظاهرها من كونها تمام ما نقص على تقدير النقص .

وبالجملة: فعدم تعرّضهم لهذه الجهة يكشف عن التسالم على ما هو ظاهر الروايات وأما ابن إدريس فقد ذهب إلى كونها صلاة مستقلة بحياها ، ولا يضرّ تحلّل الحدث بينها وبين الصلاة ، وهذا الفتوى منه صار منشأ لثبوت الاختلاف بين من تأخّر عنه من الفقهاء ، فبعضهم رجّح ما اخترناه ، وبعضهم تبع ابن إدريس^(٢) .
نعم ، قال فخر المحقّقين في محكيّ الإيضاح : إنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة : أحدها : إنّ صلاة برأسه ، وثانيها : إنّ تمام ، وثالثها : إنّ تمام من وجه وصلاة منفردة من وجه ، ثم قال : وهو اختيار والدي المصنّف ذكره لي مذاكرة جمعاً بين الأدلة ، وهو الأقوى^(٣) .

ولكنّ لم يعلم المراد من القول الثالث ، فإنّه إن كان المراد أنّه تمام على تقدير نقص الصلاة وصلاة منفردة على تقدير تماميتها بحيث كان مرجعه إلى ما ذكر في الروايات من كونها تماماً على تقدير النقص ونافلة على تقدير عدمه ، فيرد عليه

(١) المقنعة: ١٤٦ الانتصار: ١٥٦: النهاية : ٩١: الخلاف : ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢: الكافي في الفقه: ١٤٨: المهذّب

: ١٥٥: الوسيلة : ١٠٢: المراسم : ٨٩ .

(٢) السرائر: ١: ٢٥٦: الارشاد : ٢٧٠: التحرير : ١: ٥٠: مستند الشيعة : ٧: ٢٥٥ .

(٣) إيضاح الفوائد : ١: ١٤٢ .

عدم المغايرة بينه وبين القول الثاني، لوضوح أنّ الحكم بكونها متممة إنّما هو فيما إذا كانت الصلاة ناقصة، لأنّه لا معنى للحكم بأنّ الاحتياط تمام مع فرض عدم نقصانها كما هو واضح.

وإن كان المراد أنّ الاحتياط في خصوص صورة النقص تمام من وجه وصلاة منفردة من وجه فلا معنى له أصلاً، لأنّ الحكم بكونه تماماً إنّما هو لأنّ وظيفة المصليّ مع الشكّ في عدد الركعة لم ينقلب من الإتيان بالصلاة المشتملة على أربع ركعات، بل لا بدّ من الإتيان بها، إمّا متّصلة وإمّا منفصلة، ولا يلائم ذلك مع الحكم بكونه صلاة منفردة أيضاً من وجه كما لا يخفى.

فانقدح أنّ الأقوى - كما هو مقتضى النصوص وفناوى القدماء - كون صلاة الاحتياط جزءاً وتخلّل الحدث بينها وبين الصلاة إنّما هو كتخلّله بين شيء من أجزائها.

ثانيها: الشكّ بين الإثنتين والثلاث والأربع

المشهور أنّه يجب عليه البناء على الأكثر وإتمام الصلاة ثمّ الإتيان بركعتين قائماً وركعتين جالساً^(١)، وحكي عن الصدوق أنّه حكم بثبوت التخيير بينه وبين الإتيان بركعة قائماً وركعتين جالساً^(٢).
أمّا الروايات الواردة :

فمنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن

(١) المقنعة: ١٤٦؛ الانتصار: ١٥٦؛ جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى): ٣: ٣٧؛ المبسوط: ١: ١٢٣؛ الخلاف: ١:

٤٤٥؛ السرائر: ١: ٢٥٤؛ المعبر: ٢: ٣٩٣؛ تذكرة الفقهاء: ٣: ٣٤٣ مسألة ٣٥٦؛ الدرر: ١: ٢٠٣؛ مسالك الأفهام

١: ٢٩٤.

(٢) الفقيه: ١: ٢٣١ ذح ١٠٢١؛ وحكاه عن والد الصدوق أيضاً في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

أبي إبراهيم عليه السلام قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل لا يدري أثنيتين صلى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ فقال : «يُصلي ركعة من قيام ثم يسلم ثم يصلي ركعتين وهو جالس»^(١).

ومنها : مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل صلى فلم يدر أثنيتين صلى أم ثلاثاً أم أربعاً؟ قال : «يقوم فيصلّي ركعتين من قيام ويسلم ، ثم يصلي ركعتين من جلوس ويسلم ، فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافلة ، وإلا تمت الأربع»^(٢).

وعن الفقه الرضوي قال : «وإن شككت فلم تدر أثنيتين صلّيت أم ثلاثاً أم أربعاً؟ فصلّ ركعة من قيام وركعتين من جلوس»^(٣).

ومستند الاكتفاء بركعة واحدة قائماً وركعتين جالساً إن كان هو الفقه الرضوي فيرد عليه عدم اعتباره كما مرّ مراراً ، وإن كان هو صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج فيرد عليه - مضافاً إلى غرابة سنده ، لأنّ الظاهر ثبوت كلمة «عليه السلام» بعد أبي إبراهيم كما في نسختين من الفقيه المصححين اللّتين أجاز رواية إحداهما المولى ميرزا الشيرواني للعلامة المجلسي ورواية أخراهما العلامة المجلسي لتلميذه - أن في بعض النسخ بدل ركعة ركعتين ، وهذا المقدار يكفي في عدم تمامية الاستدلال ، ولا يحتاج إلى استظهار كون الصادر كلمة - ركعتين - كما في مفتاح الكرامة^(٤) نظراً إلى أن الصدوق قال بعد ذلك : «وقد روي أنّه يصلي ركعة من قيام وركعتين وهو جالس»^(٥).

هذا ، والظاهر أنّه على تقدير صحة نسخة «ركعة من قيام» يتم الاستدلال ،

(١) الفقيه ١ : ٢٣٠ ح ١٠٢١ ؛ الوسائل ٨ : ٢٢٢ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ١ .

(٢) الكافي ٣ : ٣٥٣ ح ٦ ؛ التهذيب ٢ : ١٨٧ ح ٧٤٢ ؛ الوسائل ٨ : ٢٢٣ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٤ .

(٣) فقه الرضا عليه السلام ١١٨ : مستدرک الوسائل ٦ : ٤١١ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٢ ح ١ .

(٤) مفتاح الكرامة ٣ : ٣٥٤ .

(٥) الفقيه ١ : ٢٣١ ح ١٠٢٤ ؛ الوسائل ٨ : ٢٢٣ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٣ .

ولا مجال لما ذكره في المفتاح ، وذلك لأنّ الصدوق نقل بين هذه العبارة وبين رواية عبد الرحمن بن الحجاج روايتين :

١- رواية علي بن أبي حمزة ، عن رجل صالح عليه السلام قال : سألته عن الرجل يشكّ فلا يدري أواحدة صلى أو اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً تلتبس عليه صلاته ؟ قال : كلّ ذا ؟ قال : قلت : نعم ، قال : « فليمض في صلاته ويتعوذ بالله من الشيطان ، فإنّه يوشك أن يذهب عنه »^(١).

٢- ما رواه سهل بن اليسع في ذلك عن الرضا عليه السلام أنّه قال : « بيني على يقينه ويسجد سجدي السهو بعد التسليم ويتشهد تشهداً خفيفاً^(٢) ، ثم قال الصدوق : وقد روي أنّه يصلي ... ». ولا يعلم أنّ المراد من مرجع الضمير في قوله « يصلي » هو الشاك بين الإثنتين والثلاث والأربع ، مضافاً إلى أنّ في بعض النسخ أيضاً بدل - ركعة من قيام - في عبارة الصدوق هو الركعتان ، وحينئذٍ فلا يبقى وجه للاستظهار المتقدم كما لا يخفى .

وكيف كان ، فلم يثبت في المقام ما يدلّ على جواز الاكتفاء بركعة من قيام وركعتين من جلوس ، بل الظاهر بمقتضى مرسلّة ابن أبي عمير لزوم أن يصلي ركعتين وهو قائم وركعتين وهو جالس . ويؤيده الشهرة العظيمة بين الفقهاء على ذلك كما عرفت .

ثمّ إنّ هل يجب تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس على ما هو مقتضى العطف بكلمة « ثمّ » في مرسلّة ابن أبي عمير وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمتين ، أو يتعيّن العكس كما حكى عن بعض^(٣) ، أو يتخير بينهما كما هو

(١) التهذيب ٢ : ١٨٨ ح ٧٤٦ ؛ الإستبصار ١ : ٣٧٤ ح ١٤٢١ ؛ الفقيه ١ : ٢٣٠ ح ١٠٢٢ ؛ الوسائل ٨ : ٢٢٩ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٤ .

(٢) الفقيه ١ : ٢٣٠ ح ١٠٢٣ ؛ الوسائل ٨ : ٢٢٣ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٢ .

(٣) حكاة عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢ : ٣٨٤ .

مقتضى العطف بالواو في كثير من العبارات؟ وجوه، لا سبيل إلى الوجه الثاني بعد خلّوه عن مستند ظاهر، بل ثبوت الدليل على خلافه.

وأما الوجه الثالث، فيبتنى على إلغاء الخصوصية من النصوص الظاهرة في وجوب تقديم الركعتين من قيام، بدعوى أنّ إيجاب الركعتين من قيام إنّما هو لتدارك نقصان الصلاة على تقدير كونها ركعتين، وإيجاب الركعتين من جلوس إنّما هو لتدارك نقصانها على تقدير كونها ثلاث ركعات، ولا فرق في مقام تدارك النقص المحتمل بين تقديم جبران النقص الأكثر وبين تقديم تدارك النقص الأقل.

ولكن لا يخفى أنّ دعوى إلغاء الخصوصية إنّما تصحّ فيما لو لم يكن في البين خصوصية محتملة، لأن تكون دخيلة أصلاً، مع أنّه ليس الأمر في المقام كذلك، فإنّه يحتمل أن يكون الشارع قد اعتبر أصالة عدم الإتيان بالأكثر المقتضية لكون الصلاة ناقصة بركعتين من هذه الجهة، أي إيجابها لوجوب ركعتين منفصلتين قائماً، وإن لم يعتبرها من حيث وجوب البناء على الأقلّ والإتيان بركعتين متصلتين، ومع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لدعوى إلغاء الخصوصية فتدبر.

ثم إنّ الشهيدين في الذكرى والروضة ذكرا: أنّ القول بالاكْتفاء بركعة قائماً وركعتين جالساً أقوى من حيث الاعتبار، ولكنّه مخالف للنص والاشتهار^(١). ويرد عليهما منع الأقوائية، بل الظاهر تساوي هذا القول مع القول الآخر من حيث الإحتياج إلى ورود التعبد لأجل المخالفة للاعتبار، وذلك لأنّ لازم القول بلزوم الإتيان بركعتين من قيام وركعتين من جلوس أنّه لو كانت الصلاة ناقصة بركعة يكون الجابر لها هو الركعتين من قعود المأقّيّ بهما بعد الركعتين قائماً، وحينئذٍ فيلزم تحقق الفصل بين الصلاة وبين ما يكون جابراً لنقصها بركعتين قائماً.

ولازم القول بالاكْتفاء بركعة واحدة قائماً وركعتين جالساً أنّه لو كانت الصلاة

ناقصة بركتين يكون الجابر لها هو مجموع الصلاتين ، مع أنه يلزم تحقق التسليم وتكبيرة الإحرام ونظائرها في أثناء الصلاة ، فكلّ من القولين يحتاج إلى ورود التبعّد لأجل مخالفته للإعتبار من جهة ، فالأوّل من جهة تحقق الفصل ، والثاني من جهة التسليم وتكبيرة الإحرام ونظائرها ، زائداً على ما يلزم ، بناءً على كلّ من القولين .

ثمّ إنه أفقّي العلامة رحمته في القواعد بالتخيير للشاك في المقام بين أن يصلي ركعتين قائماً وركعتين جالساً ، وبين أن يصلي ثلاث ركعات من قيام بتسليمتين^(١) ، ومرجع ذلك إلى أنه لا يجب بعد الركعتين من قيام أن يصلي ركعتين جالساً ، بل يتخيّر بينه وبين أن يصلي ركعة قائماً .

بدعوى أن إيجاب الركعتين جالساً إنّما هو لأجل تدارك نقص الصلاة على تقدير كونها ثلاث ركعات ، كما أن إيجاب الركعتين قائماً إنّما هو لتدارك نقصها على تقدير كونها اثنتين . وحينئذٍ فلا فرق في جبر نقصان الركعة بين أن يصلي ركعتين جالساً وبين أن يصلي ركعة قائماً . كما أنه في الشكّ بين الثلاث والأربع لا يتعيّن عليه خصوص الإتيان بركتين جالساً بل يتخيّر بينه وبين ركعة قائماً على ما هو مقتضى النصوص الواردة فيه وسيأتي .

ولكن لا يخفى أنه مع احتمال ثبوت الفرق بين المقام وبين تلك المسألة لا مجال لرفع اليد عمّا يدلّ عليه ظاهر النصوص المتقدّمة ، ومنشأ هذا الاحتمال أنّ في تلك المسألة تكون الركعة من قيام متصلة بالصلاة وكأنّها جزء لها ، فيمكن أن تكون جابرة للنقصان المحتمل .

وفي المقام يمكن أن تكون الصلاة ناقصة بركة ، وحينئذٍ فالجابر لابدّ وأن

(١) قواعد الأحكام ١ : ٣٠٥ كتاب الصلاة - المطلب الرابع فيما يوجب السهو .

تكون بناءً عليه هي الركعة قائماً المأقّي بها بعد الركعتين من قيام . وحينئذ فمن المحتمل أن لا تكون في هذا الحالة صالحة للجبرية ، بعد تحقق الفصل بينها وبين الصلاة ، خصوصاً مع أن الأصل في كلّ صلاة أن لا تكون أقلّ من ركعتين . وإن شئت قلت : إنّ جابرية الركعة إنّما هي فيما إذا كانت متّصلة بالصلاة ، وأمّا مع الانفصال الذي يوجب كون اللاحق صلاة مستقلة فاللّازم أن يكون أقلّ من ركعتين بعد كونها هما الأصل في كلّ صلاة ، بمعنى عدم ثبوت الأقلّ منها ، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإتيان بركعتين قائماً وركعتين جالساً .

ثالثها: الشكّ بين الأربع والخمس

قد ورد في حكمه روايات :

منها: رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أم خمساً فاسجد سجدي السهو بعد تسليمك ، ثم سلّم بعدهما» ^(١) . ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «إذا لم تدري خمساً صلّيت أم أربعاً فاسجد سجدي السهو بعد تسليمك وأنت جالس ثم سلّم بعدهما» ^(٢) . ومنها: رواية عبيدالله بن عليّ الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «إذا لم تدري أربعاً صلّيت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهد وسلّم واسجد سجدين بغير ركوع ولا قراءة ، وتشهد فيها تشهداً خفيفاً» ^(٣) .

وغير ذلك ممّا يدلّ على وجوب البناء على الأربع ، ولزوم سجدي السهو بعد

(١) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٣: التهذيب ٢: ١٩٥ ح ٧٦٧ الوسائل ٨: ٢٢٤ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٤ ح ١ .

(٢) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٦: الوسائل ٨: ٢٢٤ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٤ ح ٣ .

(٣) التهذيب ٢: ١٩٦ ح ٧٧٢ الاستبصار ١: ٣٨٠ ح ١٤٤١ الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠١٩ الوسائل ٨: ٢٢٤ . أبواب

الخلل الواقع في الصلاة ب ١٤ ح ٤ .

التسليم.

فالإشكال في أصل الحكم ممّا لا وجه له، إنّما الإشكال في الرواية الأخيرة وفيما أريد من قوله: «أم نقصت أم زدت»، فإنّه يحتمل أن يكون المراد النقصان بالنسبة إلى الأربع، والزيادة بالإضافة إلى الخمس، بحيث كان المورد دوران الأمر بين الأربع والنقصان عنها والخمس والزيادة عليها.

ويحتمل أن يكون المراد بيان صورة أخرى مغايرة لما دار الأمر فيه بين الأربع والخمس، وهي ما دار الأمر فيه بين النقيصة والزيادة، وعليه فيحتمل أن تكون النقيصة والزيادة ملحوظتين بالنسبة إلى الأربع التي هي المأمور بها، فالنقصان نقصان عنها والزيادة زيادة عليها؛ ويحتمل أن تكونا ملحوظتين بما هما مستقلّتين بأن كان المراد دوران الأمر بين النقيصة والزيادة، وإن كانت الزيادة منطبقة على المأمور به أو ناقصة عنه والنقيصة كذلك.

وهنا احتمال ثالث، وهو أن يكون قوله: «أم نقصت» معطوفاً على الشرط وهو قوله: «لم تدر»، فالمراد حينئذٍ صورة تيقّن الزيادة أو النقص، فتدلّ الرواية حينئذٍ على ثبوت سجدي السهو لكلّ زيادة ونقيصة، كما هو مفاد مرسلة سفيان الواردة في سجود السهو^(١).

ويعبد هذا الاحتمال أن يكون كلمة «أم» متّصلة، وهي مشروطة بوقوعها بعد همزة التسوية، أو بعد همزة تكون مغنية عن لفظة أيّ، وهنا ليس كذلك، ومنه يعلم بُعد الاحتمال الأوّل أيضاً، فاللّازم إمّا حمله على الاحتمال الثاني الذي يبتنى على كون «أم» منقطعة، ومرجعها إلى الاضراب عن المطلب السابق، وإمّا

(١) التهذيب ٢: ١٥٥ ح ٦٠٨؛ الاستبصار ١: ٣٦١ ح ١٣٦٧؛ الوسائل ٨: ٢٥١. أبواب الخلل الواقعة في الصلاة

إستظهار كون الصادر هو الواو لا أم، فعلى الأوّل يدلّ على ثبوت سجدي السهو فيما إذا دار الأمر فيه بين الأربع والخمس، وعلى الثاني تكون الرواية أجنبية عن المقام، ولعلّه يجيء التكلّم في مفاد الرواية في بحث سجود السهو.

ثمّ الظاهر أنّ وجوب سجدي السهو هنا ليس لجبران الزيادة المحتملة المانعة، كما أنّه كانت صلاة الاحتياط في سائر الشكوك جارية للنقص المحتمل، بل الزيادة هنا منتفية، بأنّ الأصل عدمها، وإيجابها إنّما هو لأجل مراعات حفظ ركعات الصلاة، فهو عقوبة لمن لم يحفظ عدد ركعات صلاته لأجل مجرد عدم الحفظ، لا لأجل الزيادة المانعة المحتملة، وحينئذٍ فالإخلال بالسجدين عمداً أو سهواً لا يكون قادحاً في صحة الصلاة، لأنّ المفروض خلوّها عن الزيادة بمقتضى الأصل، غاية الأمر ثبوت الإثم لمخالفة تكليف وجوبيّ، كما أنّه لو انكشف يقيناً عدم الزيادة لا يرتفع الوجوب عن عهدة المصليّ، بل وجوب السجدين باقٍ بعد.

ثمّ إنّ للشكّ بين الأربع والخمس صوراً عديدة:

منها: ما إذا كان الشكّ بعد إكمال الركعة، وهذا هو القدر المتيقّن من مورد النصوص والفتاوى بل الظاهر منها.

ومنها: ما إذا كان الشكّ قبل الركوع من الركعة المردّدة بين الرابعة والخامسة، وقد صرح غير واحد في هذه الصورة بأنّه يجلس فينقلب شكّه الى الثلاث والأربع، فيعمل عمل الشاكّ بينهما ويزيد مع ذلك سجدي السهو لمكان القيام^(١). ولا يخفى أنّ الجلوس وهدم القيام ليس لأجل انقلاب شكّه الفعلي إلى شكّ آخر، لعدم موجب له ولا مصحّح، بل هو شاكّ حال القيام بين الثلاث والأربع

(١) منهم صاحب الحدائق ٩: ٢٤٨؛ وحكاها أيضاً عن الشيخ عبدالله البحراني: مستند الشيعة ٧: ١٥٩؛ جواهر

بالنسبة إلى الركعات التامة ، فلا يدري ثلاثاً صلى أم أربعاً ، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها ، والاقام عليه لكون القيام زيادة عليه ، بل يمكن أن يقال : إنه شاك بين الثلاث والأربع حقيقة ، لأن معنى الركعة هو الركوع مرة .

ومن المعلوم أنه لم يتحقق منه يقيناً إلا ثلاثة ركوعات ، فهو شاك بين الثلاث والأربع حقيقة ، ويجب عليه البناء على الأربع بعد هدم القيام ، لأن هذا القيام لا يكون جزءاً من الصلاة ، لأن القيام الواجب إنما هو القيام للركوع لا مطلق القيام ، فع خلوّه عن الركوع لا يكون من الصلاة كما هو ظاهر .

ومنها: ما إذا شك في حال الركوع أو بعده وقبل السجدين أو فيهما أو بينهما أو بعدهما ، قبل أن يرفع الرأس من السجدة الثانية ، بناءً على اعتبار رفع الرأس في تمامية الركعة ، وفي حكم هذه الصورة وجوه ثلاثة :

١- الصحة ، ووجوب عمل الشاك بين الأربع والخمس ، بعد تمامية الركعة بالبناء على الأربع ، وإتمام ، الصلاة ثم الاتيان بسجدي السهو .

٢- الصحة ، ووجوب معاملة الشاك بين الثلاث والأربع ، لأن شكّه وإن كان بالنسبة إلى الركعة المتلبّس بها شكّاً بين الأربع والخمس ، إلا أنه بالنسبة إلى الركعات التامة شك بين الثلاث والأربع ، فيجب عليه البناء على الأربع بعد هدم الركوع والجلوس للتشهد والتسليم ، ثم الاتيان بصلاة الاحتياط الجابرة لنقصان ركعة المحتمل .

٣- البطلان لعدم تمامية الوجهين المذكورين للصحة^(١) .

أما عدم تمامية الوجه الأول ، فلأنه إن كان المراد شمول النصوص الواردة

(١) ذهب إليه العلامة في التحرير ١ : ٥٠ .

فيمن لم يدر أربعاً صلى أم خمساً للمقام فهو ممنوع جداً، لوضوح أن مورها ما إذا تمت الركعة المرددة بين الرابعة والخامسة، بالإتيان بالسجدين فقط، أو مع رفع الرأس من الثانية أيضاً، على الخلاف المتقدم فيما به يتحقق تمامية الركعة، وإن كان المراد أن تلك النصوص وإن كان مورها خصوص تلك الصورة إلا أنه يمكن أن يستفاد منها حكم المقام بمفهوم الموافقة المعبر عنه بإلغاء الخصوصية.

فيرد عليه ثبوت الفرق بين المقامين، لأن الزيادة المحتملة هناك هي الزيادة الصادرة مع الغفلة وعدم الالتفات إليها بوجه ولو مع التردد، والزيادة المحتملة هنا بالنسبة إلى ما بقي من الركعة زيادة صادرة في حال الالتفات واحتمال كونها زائدة، وأصالة عدم الزيادة وإن كانت جارية، إلا أن مقتضاها عدم تحقق الزيادة في الصلاة، ولا تثبت عدم اتصاف ما يأتي به من بقية الركعة بوصف الزيادة، وأصالة عدم كونه زائداً لا تجري، لعدم وجود الحالة السابقة كما هو واضح.

هذا، مضافاً إلى أنه في المقام يكون الأمر بالنسبة إلى السجدين دائراً بين المحذورين، لأنه إذا كان الركوع الذي بيده هو ركوع الركعة الرابعة يجب عليه الإتيان بالسجدين بعده حتى تتم الركعة وتصح الصلاة، وإن كان ركوع الركعة الخامسة، يحرم عليه الإتيان بالسجدين بعده، لإيجابها بطلان الصلاة.

ودعوى أنه على هذا التقدير لا يكون بطلان الصلاة مسبباً عن زيادة السجدين، بل كان بطلانها من جهة زيادة الركوع.

مدفوعة، بأن المستفاد من الأخبار الواردة في الشك بين الأربع والخمس عدم كون هذا الركوع على تقدير زيادته مبطلاً، لأنه إذا لم تكن زيادة الركعة مبطلّة فزيادة ركوع واحد لا تكون مبطلّة بطريق أولى. فعلى هذا التقدير يحرم عليه الإتيان بالسجدين، فيدور الأمر فيها بين المحذورين، وليس في البين ما يعين أحد

الأمرين .

وأصالة عدم الزيادة لا تثبت كون هذه الركعة التي بيده ركعة رابعة ، وهذا بخلاف ما هناك ، فإن أصالة عدم الزيادة إنما يحتاج إليها لإثبات عدم تحقق الزيادة في الصلاة ، وأما عدد ركعاتها وبلوغها أربعاً فهو مقطوع به غير مشكوك فيه ، فلا يمكن إلغاء الخصوصية من الأخبار الواردة فيه ، الدالة على الإتيان بسجدي السهو لأجل عدم التحفظ كما عرفت ؛ من أن سجود السهو إنما يكون إيجابه لأجل السهو والذهول عن أعداد الركعات ، لا لأجل دفع مانعية الزيادة على تقدير تحققها ، لأن الظاهر الاتكال في عدم تحققها على الأصل فتدبر جيداً .

وأما عدم تمامية الوجه الثاني ، فلأن شكّه بالنسبة إلى الركعات التامة وإن كان شكاً بين الثلاث والأربع كما عرفت في الصورة الثانية ، إلا أن الظاهر عدم شمول النصوص الواردة فيه للمقام ، لا لدعوى انصرافها عنه كما في المصباح ^(١) ، بل لأنها مسوقة لبيان حكم ما لو كانت النقيصة المحتملة ركعة واحدة تامة ، بحيث كانت صلاة الاحتياط بتمامها جارية لها .

وهنا ليس كذلك لأن النقص المحتمل ليس بمقدار ركعة تامة حتى يجبر بسبب صلاة الاحتياط بل بمقدار سجدين أو أقل ، ولم يقدّم دليل على جبر صلاة الاحتياط للسجدين أو أقل كما لا يخفى .

وإن شئت قلت : إن معاملة الشاك بين الثلاث والأربع مرجعها إلى هدم الركوع ، والبناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة ثم الإتمام والإتيان بصلاة الاحتياط لجبران النقص المحتمل ، مع أن هنا شيئاً يحتمل زيادته وهو الركوع ، وليس في البين ما يكون جابراً له على تقدير كونه زائداً ، ضرورة أن النصوص

الواردة في الشك بين الثلاث والأربع مسوقة لتدارك النقص لا الزيادة .
 اللهم إلا أن يقال : تلك النصوص وإن كانت في مقام بيان جبر النقيصة ، إلا أن الزيادة المحتملة تندفع مانعيتها بسجدي السهو ، لدلالة الأخبار الواردة في الشك بين الأربع والخمس على ذلك بمفهوم الموافقة ، لأنه إذا كانت مانعية زيادة ركعة تامة محتملة مندفعة بسجدي السهو ، فاندفاع مانعية زيادة بعض الركعة إحتيالاً بهما بطريق أولى .

ولكن لا يخفى أن هذا إنما يتم على تقدير كون سجود السهو دافعاً لزيادة الركعة التي هي مورد تلك الروايات ، وقد عرفت أن الظاهر كون الزيادة في موردها مندفعة بالأصل ؛ وإيجاب سجود السهو إنما هو لأجل عدم تحقّق أعداد الركعات ، ولذا لا يضّر الإخلال به عمداً أو سهواً بصحة الصلاة أصلاً ، فلا يمكن استفادة حكم المقام منها .

ثم إنّه قد يقرّر البطلان في المقام بوجه آخر ، وهو أنّه لا شك في أن مورد الأخبار الواردة في الشكوك الصحيحة يختصّ بما إذا كان أحد طرفي الاحتمال أو أطرافه صحّة الصلاة ، سواء كان الطرف الآخر أو الطرفان الآخران ، البطلان أو الصحة ، وأما إذا كان كلّ من الطرفين أو الأطراف البطلان ، فلا إشكال في عدم شمول تلك الأخبار له ، والمقام من هذا القبيل ، لأنّه يعلم إجمالاً ببطلان صلاته إنما من جهة زيادة الركوع أو من جهة نقص السجدين فلا يكون مشمولاً لشيء منها .
 أقول : إن كان المراد أن الشاك بين الأربع والخمس في الركوع عالم ببطلان صلاته حين الشك ، بمعنى أنّه بمجرد طرؤ صفة الشك له يعلم ببطلان صلاته ، فلا خفاء في وضوح خلافه ، ضرورة أنّه يحتمل أن تكون الركعة التي بيده ركعة رابعة وكان الركوع الذي هو فيه ركوعها ، وعلى هذا التقدير لا تكون صلاته باطلة بوجه ، فلا يكون كلّ من طرفي الاحتمال هو البطلان .

وإن كان المراد أنه بعد معاملته كالشاك بين الثلاث والأربع بإلغاء الركوع، يعلم إجمالاً ببطان صلاته، إما من جهة زيادة الركوع، وإما من جهة نقص السجدين.

فيرد عليه أن مقتضى معاملة الشاك بين الثلاث والأربع هو البناء على كون الركعة السابقة ركعة رابعة، ومرجعها إلى عدم كون الركوع الزائد مبطلاً على تقدير زيادته. فإجراء تلك الأخبار يستلزم إلغاء مانعية الركوع فتأمل.

رابعها: الشك بين الثلاث والأربع

حكمه في جميع فروضه هو البناء على الأربع ثم الاتيان بعد الفراغ بركعة قائماً، أو ركعتين جالساً؛ والنص والفتوى^(١) متطابقان فيه، والنصوص الواردة في هذا الباب الحالية من الاضطراب والاشكال ثلاثة:

١- رواية عبدالرحمن بن سيابة وأبي العباس جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر ثلاثاً صليت أو أربعاً - إلى أن قال: - وإن اعتدل وهمك فانصرف وصل ركعتين وأنت جالس»^(٢).

٢- مرسله جميل عن أبي عبدالله عليه السلام قال فيمن لا يدري أثلاثاً صلى أم أربعاً ووهمه في ذلك سواء قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث والأربع فهو بالخيار، إن شاء صلى ركعة وهو قائم، وإن شاء صلى ركعتين وأربع سجدة وهو جالس...»^(٣).

(١) الانتصار: ١٥٦؛ الخلاف: ٤٤٥؛ الكافي في الفقه: ١٤٨؛ المهذب: ١؛ الوسيلة: ١٠٢؛ المراسم: ٨٩؛

السرائر: ١؛ ٢٥٤؛ الجامع للشرائع: ٨٧؛ المعتمد: ٣٩٢؛ تذكرة الفقهاء: ٣؛ ٣٤٣ مسألة ٣٥٦.

(٢) الكافي: ٣؛ ٣٥٣؛ ٧؛ التهذيب: ٢؛ ١٨٤؛ ٧٣٣؛ الوسائل: ٨؛ ٢١٦؛ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ١.

(٣) الكافي: ٣؛ ٣٥٣؛ ٩؛ التهذيب: ٢؛ ١٨٤؛ ٧٣٤؛ الوسائل: ٨؛ ٢١٦؛ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٢.

٣- رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إذا كنت لا تدري ثلاثاً صليت أم أربعاً ولم يذهب وهمك إلى شيء فسلم ثم صل ركعتين وأنت جالس، اقرأ فيها بأَم الكتاب...»^(١).

ويظهر من جماعة من القدماء والمتأخرين في هذه الصورة عدم تعيين البناء على الأكثر، بل هو مختار بينه وبين البناء على الأقل^(٢)، كما يقول به سائر فرق المسلمين^(٣) غير الإمامية. وحكي هذا القول عن ابن بابويه والعماني^(٤) وفي محكي المدارك: أنه لا يخلو من رجحان^(٥)، وفي الكفاية: أنه أقرب، وفي الذخيرة: هو منتهجه^(٦).

ويرد عليه - مضافاً إلى أن مرجع تجويز البناء على الأقل إلى اعتبار استصحاب عدم الزيادة في المقام، ومعه لا وجه للإتيان بالركعة المحتملة مفصولة - إنه مخالف للروايات الدالة صريحاً على وجوب البناء على الأكثر مع كونها موافقة للمشهور ومخالفة للعامة، فالأحوط بل الأقوى تعيين البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

ثم إنه وقع الاختلاف في كيفية صلاة الاحتياط هنا، وأنه هل تجب الركعتان من جلوس أو تتعين الركعة من قيام، أو يتخير بين الأمرين؟ وجوه بل أقوال، فحكي عن المفيد وصاحب المراسم تعيين الركعة من قيام^(٧)، وعن العماني والجمعني

(١) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٨؛ الوسائل ٨: ٢١٧. أبواب اللخل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٥.

(٢) المقنع: ١٠٤؛ الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٢ ونقله عن ابن الجنيدي في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٢.

(٣) المجموع ٤: ١١١؛ المغني لابن قدامة ١: ٧٠٣؛ الشرح الكبير ١: ٧٢٧.

(٤) مختلف الشيعة ٢: ٣٨٢ عن ابن الجنيدي والصدوق؛ ولعل العماني مصحف أسكافي؛ إذ ليس عن العماني في هذه المسألة عين ولا أثر.

(٥) مدارك الاحكام ٤: ٢٥٩.

(٦) ذخيرة المعاد: ٣٧٧؛ كفاية الاحكام: ٢٦.

(٧) المقنعة: ١٤٦؛ المراسم: ٨٧.

وثقة الإسلام الكليني ووالد الصدوق تعيين الركعتين من جلوس^(١)، وفي محكي المفاتيح إنه أحوط^(٢).

ولكن المشهور هو التخيير بين الأمرين^(٣)، ويدل عليه صريحاً رسالة جميل المتقدمة، وبها يرفع اليد عن ظهور سائر الأخبار في التعيين، والإرسال فيها لا يقدح بعد كون المرسل هو الجميل، كما أن المناقشة في سندها من جهة علي بن حديد بن حكيم مدفوعة بكونه ثقة مورداً للاعتداد في نقل الرواية.

ثم إنك عرفت أنه لا فرق في الحكم المذكور بين صور المسألة التي هي عبارة عما لو كان الشك في حال القيام أو في الركوع أو بعده أو في السجدين أو بينهما أو بعدها، وذلك لأن اعتبار تمامية الركعة إنما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتين الأولين، لأنهما لا تحتملان للسهو كما في الشك بين الإثنتين والثلاث في حال القيام مثلاً أو بلحاظ احتمال الزيادة كما في الشك بين الأربع والخمس قبل تمامية الركعة، وأما في غير هذين الموردين فلا فرق بين الفروض أصلاً.

خامسها: الشك بين الإثنتين والثلاث بعد إكمال الركعة

المشهور أنه يبني على الثلاث، ويتم بإضافة ركعة أخرى ثم يأتي بصلاة الاحتياط التي هي ركعة من قيام أو ركعتان من جلوس.

(١) الكافي ٣: ٣٥١ باب (السهو في الثلاث والأربع)؛ وحكاه عن العثاني ووالد الصدوق في مختلف الشيعة ٢:

٣٨٤؛ وعن العثاني والجعفي في الذكرى ٤: ٧٩ ومفتاح الكرامة ٣: ٣٥٠ - ٣٥١.

(٢) مفاتيح الشرائع ١: ١٧٩.

(٣) الإنتصار ١٥٦: الخلاف ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢؛ الغنية ١١٢: الجامع للشرائع ٨٧: الكافي في الفقه ١٤٨:

المهذب ١: ١٥٥؛ المراسم ٨٩؛ الوسيلة ١٠٢؛ المعبر ٢: ٣٩٢؛ مختلف الشيعة ٢: ٣٨٦؛ الدروس ١: ٢٠٢؛

مسالك الافهام ١: ٢٩٣.

وهنا أقوال آخر:

منها: ما حكي عن الصدوق في الفقيه، من تجويزه البناء على الأقل أيضاً^(١).
ومنها: ما حكي عن والد الصدوق عليه السلام، من التخيير بين البناء على الأقل والشهد في كل ركعة، وبين البناء على الأكثر والعمل بمقتضاه^(٢).
ومنها: ما عن المقنع إنه قال: سئل الصادق عليه السلام عن لا يدري أثنيتين صلى أم ثلاثاً؟ قال: «يعيد الصلاة، قيل: وأين ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: الفقيه لا يعيد الصلاة؟ قال: «إنما ذاك في الثلاث والأربع»^(٣).
وكيف كان، فالأخبار الواردة في هذا الباب سبعة، مع أنه لا يظهر من شيء من تلك الأخبار الموافقة لمذهب المشهور، ولذا حكي عن الذكرى أنه قال: وأما الشك بين الإثنتين والثلاث فأجراه معظم الأصحاب مجرى الشك بين الثلاث والأربع، ولم تقف فيه على رواية صريحة^(٤).

أما الأخبار:

١ - ما رواه زرارة عن أحدهما عليه السلام - في حديث - قال: قلت له: رجل لا يدري أثنيتين صلى أم ثلاثاً؟ فقال: إن دخله الشك بعد دخوله في الثالثة مضى في الثالثة ثم صلى الأخرى ولا شيء عليه ويسلم^(٥). والمراد من قوله: «مضى في الثالثة» يحتمل أن يكون هو المضي فيها، يجعل الركعة التي بيده هي الركعة الرابعة،

(١) الفقيه ١: ٢٣٠.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٣٥٢؛ مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

(٣) المقنع: ١٠١.

(٤) الذكرى ٤: ٧٨.

(٥) الكافي ٣: ٣٥٠؛ التهذيب ٢: ١٩٢؛ الاستبصار ١: ٣٧٥؛ الوسائل ٨: ٢١٤. أبواب الغلغل

الواقع في الصلاة ب ٩ ح ١.

والركعة السابقة ركعة ثالثة، وعليه فيكون المراد بالأخرى هي صلاة الاحتياط الواجبة بعدها، وحينئذٍ فتطبق الرواية على فتوى المشهور؛ ويحتمل أن يكون هو المضى فيها بجعل الركعة التي بيده، الركعة الثالثة وإتمام الصلاة بإضافة ركعة أخرى، وعليه فيكون المراد بقوله: «صلى الأخرى» هي إضافة ركعة أخرى متصلة، وحينئذٍ فيستفاد منه وجوب البناء على الأقل.

٢ - رواية قرب الإسناد عن محمد بن خالد الطيالسي، عن العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صلى ركعتين وشك في الثالثة؟ قال: «يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهد وقام فصلّى ركعة بفاتحة القرآن»^(١).

٣ - رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلى أم ثلاثاً؟ قال: يعيد، قلت: أليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ فقال: «إنما ذلك في الثلاث والأربع»^(٢).

٤ - مرسلة الصدوق في المقنع المتقدمة^(٣).

٥ - رواية دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد عليه السلام: أنه قال في خبر: «وإن شك فلم يدر أثنيتين صلى أم ثلاثاً؟ بنى على اليقين مما يذهب وهمه إليه»^(٤).

٦ - ما في فقه الرضا من قوله: «وإن شككت فلم تدر أثنيتين صليت أم ثلاثاً، وذهب وهمك إلى الثالثة فأضف إليها الرابعة، فإذا سلمت صليت ركعة بالحمد وحدها، وإن ذهب وهمك إلى الأقل فأبن عليه وتشهد في كل ركعة ثم اسجد

(١) قرب الإسناد: ٤٣ ح ٩٤؛ الوسائل: ٨: ٢١٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٩ ح ٢.

(٢) التهذيب: ٢: ١٩٣ ح ٧٦٠؛ الإستبصار: ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٤؛ الوسائل: ٨: ٢١٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٩ ح ٣.

(٣) المقنع: ١٠١.

(٤) دعائم الإسلام: ١: ١٨٨؛ بحار الأنوار: ٨٥: ٢٣٦؛ مستدرک الوسائل: ٦: ٤٠٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ٢.

سجدي السهو بعد التسليم، وإن اعتدل وهمك فأنت بالخيار فإن شئت بنيت على الأقلّ وتشهدت في كلّ ركعة، وإن شئت بنيت على الأكثر وعملت ما وصفناه لك»^(١).

٧- رواية سهل بن اليسع قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدري أثلاثاً صلى أم اثنتين؟ قال: «يبنى على النقصان ويأخذ بالجزم ويتشهد بعد انصرافه تشهداً خفيفاً، كذلك في أول الصلاة وآخرها»^(٢).

وأنت خير بعدم صراحة شيء من هذه الروايات بل عدم دلالتها - ولو بالظهور - على المذهب المشهور. ويمكن أن يستدلّ له بموثقة عمّار بن موسى الفطحي^(٣) الواردة في مطلق الشكوك الدالة على الأخذ بالأكثر، كما أنّه يمكن أن يستدلّ له بالأخبار الواردة في الشك بين الثلاث والأربع.

ولكن يرد على الاستدلال بهما للمقام، أنّ غاية مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل إذا كان ركعة أو ركعتين، وأمّا الزائد على الركعة الذي كان من أجزائها فلا دلالة لهما على تداركه أيضاً بصلاة الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّهُ قد يكون النقص المحتمل في المقام زائداً على الركعة، كما إذا شكّ بعد رفع الرأس من السجدة بين الإثنتين والثلاث، فإنّه يحتمل أن تكون هذه الركعة؛ ركعة ثانية مفتقرة إلى التشهد.

(١) فقه الرضا عليه السلام: ١١٧-١١٨؛ بحار الانوار ٨٥: ٢١٣؛ مستدرک الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ١.

(٢) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦١؛ الاستبصار ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٥؛ الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٦.

(٣) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦٢؛ الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٦؛ الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٤.

ويحتمل أن تكون ركعة ثالثة، فيبنى على كونها الثالثة، وإتمام الصلاة، ثم الإتيان بصلاة الاحتياط بعدها، وإن كان موجباً لتدارك النقيصة المحتملة التي هي الركعة، إلا أنه يحتمل نقص التشهد أيضاً ولا جابر له أصلاً.

ودعوى إن نقصان التشهد لا يضر بصحة الصلاة، لأنه ليس من الأجزاء الركنية. مدفوعة بأنه في هذه الصورة يحتمل أن يكون محل التشهد باقياً بحاله، بأن كانت الركعة ركعة ثانية. وحينئذٍ فالتشهد قد فات عمداً، والإخلال بالجزء عمداً مبطل مطلقاً كما هو واضح.

وبعد فرض عدم الشمول يكون في المسألة وجوه:

الوجه الأول: البطان، لأن الأمر دائر بين أن يأتي بالتشهد، فيحتمل زيادته ووقوعه كذلك في حال الالتفات، وبين أن يتركه فيحتمل نقصه من دون جابر، لأن المفروض أن مثل رواية عمار إنما هو بصدد بيان علاج نقص الركعة فقط ولا يستفاد منه جبر نقص غيرها الذي هو من أجزائها.

الوجه الثاني: الصحة، ووجوب التشهد لاحتمال بقاء محله، وكون هذه الركعة هي الركعة الثانية.

الوجه الثالث: الصحة، وعدم وجوب التشهد، لأنه يشك في وجوبه من جهة الشك في كون هذه الركعة هي الثانية أو الثالثة، فيدفع وجوبه بأصالة البراءة عنه. وبالجمل: فالمسألة من هذه الجهة محل إشكال وإن لم يكن هذا الإشكال مذكوراً في العبارات أصلاً فتبع.

تتميم

قد عرفت أن مورد الروايات الواردة في باب الشكوك، يدل على خمسة أحكام:

١- الشك بحسب الركعات التامة، فالمفروض فيها الشك بعد تمام الركعة وقبل

الشروع فيما بعدها، فلو شكّ وهو قائم قبل أن يركع فهو خارج عن مورد الروايات ولكنّ يمكن الاستفادة حكمه منها.

٢- الشكّ بين الخمس والستّ حال القيام، ولا ريب في أنّه يجب عليه الجلوس، ليصير الشكّ بين الأربع والخمس، ولعلمه بزيادة هذا القيام يجب عليه هدمه فيهدمه وينقل شكّه إلى الشكّ بين الأربع والخمس، وقد عرفت حكمه المستفاد من الروايات الواردة فيه.

٣- الشكّ بين الأربع والخمس قائماً، وقد عرفت حكمه سابقاً في ضمن الصور المتصورة للشكّ بين الأربع والخمس، وعرفت أنّه صرّح غير واحد بوجوب هدم القيام والجلوس، فينقلب شكّه إلى الثلاث والأربع، فيعمل عمل الشاكّ بينهما، ويزيد مع ذلك سجدي السهو لمكان القيام، وقد عرفت ما فيه من الإشكال، من أنّه لا موجب لهدم القيام ولا دليل عليه، بل الظاهر أنّه حال القيام شكّ بين الثلاث والأربع بالنسبة إلى الركعات التامة، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها لكونه زيادة عليها كما لا يخفى.

٤- الشكّ بين الثلاث والأربع والخمس في حال القيام.

٥- الشكّ بين الثلاث والخمس في حال القيام، والحكم فيها هو الحكم في سابقتها من هدم القيام لملاحظة الركعات التامة، ووجوب البناء على الأكثر. ويمكن الحكم بالبطلان فيها جميعاً، نظراً إلى الإشكال الذي ذكرنا سابقاً في الشكّ بين الأربع والخمس حال الركوع، من أنّ هذا المصلي قد أتى ببعض أجزاء الركعة مع قصد الجزئية، فعلى فرض وقوعه في محلّه واتّصافه بالجزئية والصحة التأهلية لا معنى لسقوطه عنه، وخروجه عن هذا الوصف بسبب هدم القيام أو قصد عدم الجزئية.

فحينئذٍ المحتمل إنّما هو نقص بعض الركعة لإتمامها، ولا دليل على كون صلاة

الاحتياط جابرة للنقيصة المحتملة إذا كانت أقل من الركعة.

نعم لو كان المأتي به من الركعة مجرد القيام ولم يزد عليه شيئاً من القراءة ونحوها، يمكن أن يقال بعدم الإتيان بشيء من أجزاء الركعة، نظراً إلى أن القيام الذي هو جزء للصلاة هو القيام في حال الذكر والقراءة لا مجردة، أو يقال بأن الجزء هو القيام للركعة أي الركوع على ما استظهرناه سابقاً في باب ركنية القيام، فما لم يركع لا يكون قيامه متصفاً بوصف الجزئية أصلاً. فانقدح من ذلك الإشكال في حكم هذه المسائل والاحتياط ممّا لا ينبغي تركه.

ثم إننا شكوكاً آخر طارئة بعد تمامية الركعة، ولكن لم يقع التعرض لها في شيء من الروايات المتقدمة، كالشك بين الإثنتين والأربع والخمس بعد تمامية الركعة أو بين الثلاث والأربع والخمس كذلك، أو بين الإثنتين والثلاث والأربع والخمس كذلك أيضاً، وفيها وجهان:

الأول: الصحة، نظراً إلى أن المستفاد من الروايات الواردة في الشك بين الأربع والخمس أن احتمال الزيادة مدفوع بأصالة عدم الجارية في جميع موارد احتمال الزيادة، وإيجاب سجود السهو إنما هو للذهول والغفلة عن عدد ركعات الصلاة وبعد إلغاء احتمال الزيادة يتحقق المورد بالنسبة إلى الروايات الأخر غير الواردة في الشك بين الأربع والخمس.

الثاني: البطلان، لعدم جريان شيء من الروايات هنا، أما الروايات الواردة في غير الشك بين الأربع والخمس، فلأن مورها ما إذا فرض انحصار الاحتمال في النقص، وأما فيما وجد احتمال الزيادة أيضاً فلا يعلم بشمولها له، وأما الروايات الواردة فيه فلأن مورها ما إذا فرض انحصار الاحتمال في الزيادة كما لا يخفى. هذا، ولا يبعد الوجه الأول لما ذكر فيه.

كثير الشكّ

قد ورد في حكمه روايات :

منها: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام - التي رواها المشايخ الثلاثة عليهم السلام - قال: «إذا كثّر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنّه يوشكّ أن يدعك، إنّما هو من الشيطان»^(١).

ومنها: رواية زرارة وأبي بصير قالا: قلنا له: الرجل يشكّ كثيراً في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه؟ قال: يعيد، قلنا: فإنّه يكثر عليه ذلك كلّما أعاد شكّ؟ قال: يمضي في شكّه، ثمّ قال: «لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم في الوهم ولا يكثرنّ نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعد إليه الشكّ، قال زرارة: ثمّ قال: إنّما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصي لم يعد إلى أحدكم»^(٢).

ومنها: مرسلّة ابن سنان - والظاهر أنّه هو عبدالله بن سنان لرواية فضالة عنه - عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كثّر عليك السهو فامض في صلاتك»^(٣).

ومنها: رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشكّ في الركوع فلا يدري أركع أم لا؟ ويشكّ في السجود فلا يدري أسجد أم لا؟

(١) الكافي ٣: ٣٥٩ و ٨: ٣٥٨ ح ٢؛ التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٤؛ الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٨٩؛ الوسائل ٨: ٢٢٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ١.

(٢) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٢؛ التهذيب ٢: ١٨٨ ح ٧٤٧؛ الاستبصار ١: ٣٧٤ ح ١٤٢٢؛ الوسائل ٨: ٢٢٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٢.

(٣) التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٣؛ الوسائل ٨: ٢٢٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٣.

فقال: «لا يسجد ولا يركع ويمضي في صلاته حتى يستيقن يقيناً...»^(١).

ومنها: رسالة الصدوق قال: قال الرضا عليه السلام: «إذاكثر عليك السهو في الصلاة فامض على صلاتك ولا تعد»^(٢).

ثم إن المراد بالسهو المأخوذ في الروايات هل هو خصوص الشك أو الأعم منه ومن السهو المصطلح؟ وجهان، بل قولان: وقد حكى نسبة القول الأول إلى الشهرة عن العلامة المجلسي، كما أنه حكى عن ظاهر المعتبر وأكثر كتب العلامة وصريح كشف الرموز والبيان والدروس وغيرها من الكتب الكاتبة للمتأخرين^(٣)، وحكى الثاني عن شرح الألفية وفوائد الشرائع وتعليق الإرشاد وأكثر كتب الشهيد الثاني وبعض آخر^(٤).

والظاهر هو القول الأول، توضيحه: إننا قد حققنا في أول مبحث المجلد أن السهو بحسب معناه اللغوي عبارة عن مطلق الذهول والغفلة عن الواقع، سواء كان الذاهل ملتفتاً حين ذهوله إلى كونه ذاهلاً ومستوراً عنه الواقع - ولا محالة يكون حينئذٍ متردداً فيه وشاكاً - أم لم يكن متوجهاً إلى ذهوله، بل كان غافلاً عنه أيضاً، ولا محالة يكون معتقداً لخلاف الواقع، إلا أن الظاهر أن المراد بالسهو المأخوذ في الأخبار هنا هو الشك المقابل للسهو بالمعنى المصطلح بينهم، وذلك لأن

(١) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٣٧٢، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلط الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٥.

(٢) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٨٨، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلط الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٦.

(٣) بحار الأنوار ٨٥: ٢٧٦، المعتمد ٢: ٣٩٣، نهاية الأحكام ١: ٥٣٣، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٢، المستبصر ١: ١٠٠، كشف الرموز ١: ٢٠٣، البيان ١: ١٥١، الدروس ١: ٢٠٠، الموجز الحاوي (الرسائل العشر) ١: ١٠٨، مدارك الأحكام ٤: ٢٧١، ذخيرة السامع ٣: ٦٧، مفتاح الشرائع ١: ١٨٠، مفتاح الكرامة ٣: ٣٣٣.

(٤) الخلاف ١: ٤٦٥ مسألة ٢١٠، الفقيه ١: ١١٢، السرائر ١: ٢٤٥، جامع المقاصد ٣: ١٣٥، روض الجنان ٣: ٢٤٣، الروضة البهية ١: ٣٣٩، مسالك الأفهام ١: ٢٩٦، مفتاح الكرامة ٣: ٣٣٣.

الظاهر أنَّ هذه الروايات مسوقة لبيان نفي الأحكام المترتبة على السهو في صورة الكثرة إمتناناً وتفضلاً.

وحينئذٍ نقول: إنَّ السهو قد يصير سبباً لترك جزء أو شرط، وقد يصير موجباً لفعل مانع، وعلى التقديرين قد يكون الجزء والشرط والمانع جزءاً، أو شرطاً، أو مانعاً مطلقاً - أي في حالتي العمد والسهو - وقد لا يكون إلا جزءاً، أو شرطاً، أو مانعاً في خصوص حال العمد والاختيار.

ففيما إذا كان جزءاً مثلاً مطلقاً يكون بطلان الصلاة عند تركه مسبباً عن الإخلال به، ولا مدخل للسهو فيه أصلاً، فإنَّ بطلان الصلاة عند فقدانها للركوع سهواً ليس لأجل السهو عن الركوع، بل لأجل كونها فاقدة له وهو من الأجزاء الركنية، ولا مدخلية للسهو في هذه الجهة أصلاً، وكذلك إيجاد المانع مطلقاً سهواً.

فإنَّ الاستدبار السهوي يبطل الصلاة بما أنَّه استدبار لا بما أنَّه وقع سهواً، وهذا واضح جداً، ففي هذه الصورة لا يكون للسهو بما هو سهو حكم حتى يرتفع عند الكثرة.

وأما الصورة الثانية فالسهو فيها وإن كان له دخل في الحكم إلا أنَّ الحكم المترتب عليه هي الصحة والتمامية، إذ المفروض اختصاص الجزئية والشرطية والممانعية بحال الاختيار، ورفع الصحة مع الكثرة منافع للإمتنان الذي سيقت الأخبار لإفادته.

ودعوى أنَّ المراد بهذه الأخبار نفي وجوب سجدي السهو مع الكثرة عند حصول موجبها، بمعنى أنَّ ما يترتب عليه سجدتا السهو من الأفعال والأقوال السهوية، إذا صدر عن يسهو كثيراً لا يترتب عليه شيء حينئذٍ.

مدفوعة - مضافاً إلى أنَّه من البعيد تنزيل الإطلاقات الكثيرة على إرادة هذا

المعنى - بأن ظاهر الروايات إيجاب المضي في الصلاة مع الكثرة، وهو لا ينافي وجوب سجود السهو بعد كونه خارجاً من الصلاة، فهذا التعبير يشعر بل يدل على أن المراد نفي ما ينافي المضي مما لا يكون خارجاً من الصلاة.

فانقدح أنه لا محيص عن حمل السهو على خصوص الشك، وحمله على إرادة الأعم لا يصح، كما بيّنه المحدث المجلسي رحمته الله فيما حكى عنه ^(١).

ثم إنه يقع الكلام بعد ذلك في تحديد الكثرة، فنقول:

في هذا الباب أقوال مختلفة منشؤها رواية واحدة واردة في المقام.

أما الأقوال فهي كثيرة بحسب الظاهر:

منها: ما هو المشهور بين المتأخرين من أنه يرجع في ذلك إلى العرف، ونسبه المجلسي في أربعينه إلى الأكثر، وكذا صاحب الرياض ^(٢).

ومنها: ما في محكي الوسيلة من أن يسهو ثلاث مرات متواليات، والظاهر أنه مراد ابن إدريس في السرائر حيث قال: حدّه أن يسهو في شيء واحد أو فريضة واحدة ثلاث مرّات فيسقط بعد ذلك حكمه أو يسهو في أكثر الخمس أعني ثلاث صلوات من الخمس، فيسقط بعد ذلك حكم السهو في الفريضة الرابعة ^(٣).

وأما الرواية فهي ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن محمد ابن أبي حمزة أن الصادق عليه السلام قال: «إذا كان الرجل مِمَّن يسهو في كلّ ثلاث فهو مِمَّن كثر عليه السهو» ^(٤). والظاهر أن التميّز المقدر بعد كلمة «ثلاث» هي الصلوات

(١) بحار الأنوار ٨٥: ٢٨٦.

(٢) تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٣ مسألة ٣٤٩؛ الذكرى ٤: ٥٥-٥٦؛ الروضة البهية ١: ٣٣٩؛ بحار الأنوار ٨٥: ٢٨١.

مفاتيح الشرائع ١: ١٨٠؛ كفاية الأحكام ٢٦: رياض المسائل ٤: ٢٥٠.

(٣) السرائر ١: ٢٤٨؛ الوسيلة ١٠٢.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٩٠؛ الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٧.

المفروقات، واحتمال أن يكون المراد الأعم، باعتبار حذف المتعلق الذي هو دليل العموم بعيد جداً.

نعم، يقع الكلام في أن المراد من لفظة «كل» هل هو استيعاب أفراد الثلاث أو أن المراد منها استيعاب أجزائه، فالمراد على الأول أن الرجل إذا كان يسهو في كل ثلاث من الصلوات، فهو من أفراد كثير السهو، وعليه يحتمل أن يكون المراد بـ«الثلاث» الثلاث متوالية، ويحتمل أن يكون أعم.

وعلى الثاني يكون المراد أن الرجل إذا كان ممن يسهو في كل واحدة من الثلاث، فهو ممن يكثر عليه السهو. ويبعد الاحتمال الأول مضافاً إلى بُعد مدخلية الثلاث، وأنه بناءً عليه تكون الرواية مجملة من جهة عدم وقوع التحديد فيها إلى وقت وزمان، وأن تحقق الكثرة هل السهو في كل ثلاث ثلاث، إلى شهر أو سنة أو ما دام الحياة؟

كما أنه يبعد الاحتمال الثاني أنه بناءً عليه لم يكن افتقار إلى التعبير بكلمة «كل ثلاث»، بل كان المقصود يتأدى مع حذف كلمة «كل» أيضاً، بل تأديته بدونها أحسن منها معه كما لا يخفى.

ثم إنه يستفاد من رواية زرارة وأبي بصير المتقدمة أن الشك في الثلاث الذي يوجب تحقق الكثرة على ما هو مفاد رواية محمد بن أبي حمزة المتقدمة بناءً على أحد احتماليها، لا ينحصر بما إذا شك في ثلاث صلوات مستقلة صحيحة، بل يتحقق ذلك أيضاً فيما إذا شك في الصلاة بما يوجب بطلانها ثم شك في إعادتها كذلك ثم شك في الصلاة الثالثة المعادة أيضاً.

نعم، يقع الكلام حينئذ في أن الشك في الصلاة الثالثة الذي به يتحقق الكثرة هل يوجب رفع حكم الشك عنها أيضاً أو أنها أيضاً باطلة؟ وحكم الشك إنما

يرتفع بالنسبة إلى الصلاة الرابعة وما بعدها من الصلوات، كما أنه يستفاد من رواية عمار المتقدمّة أن الكثرة تتحقق أيضاً بالشك في الأفعال، لأن المفروض فيها هو الشك في الركوع والسجود ونحوهما.

والظاهر أن المراد بالشك في الركوع المذكور فيه ليس الشك الذي دخل في تحقق موضوع الكثرة، إذ حينئذ لا يكون وجه لعدم ترتيب الأثر عليه ما دام لم يتحقق، كما هو المذكور في الرواية، حيث وقع النهي فيها عن السجود والركوع والأمر بالمضي في الصلاة حتى يستيقن بقيناً.

ثم إن الشك مع قطع النظر عن الكثرة قد يترتب عليه وجوب إعادة أصل الصلاة، وقد يترتب عليه وجوب تدارك الفعل المشكوك في حال الصلاة، وقد يترتب عليه وجوب سجدة السهو بعد الصلاة كما في الشك بين الأربع والخمس على ما عرفت، وقد لا يترتب عليه شيء كما إذا كان بعد تجاوز الحل.

لا إشكال في تحقق موضوع الكثرة المؤثر في رفع الحكم المترتب على الشك عدا الصورة الأخيرة من هذه الصور الأربعة، وأما فيها فيشكل ذلك نظراً إلى أن الشك فيها لا يترتب عليه حكم حتى يرتفع مع الكثرة، فلو تكرّر منه الشك في السجود مثلاً بعد التجاوز عن محله لا يصير بذلك كثير الشك، فلو شك فيه بعد ذلك قبل التجاوز يعمل عمل الشاك ويرجع لتداركه، كما أنه لو كان شكّه المتكرر بالنسبة إلى فعل خاص، فالظاهر أنه لا يعامل مع الأفعال الأخر أيضاً معاملة كثير الشك، بل يعمل معها عمل الشاك كما هو ظاهر.

ثم إنه هل يلحق بكثير الشك - في عدم ترتب حكم الشك عليه - كثير الظن، فلا يترتب على ظنه الكثير ما يترتب على الظن مع قطع النظر عن الكثرة، أو أن ارتفاع الحكم بسبب الكثرة إنما هو في خصوص الشك؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأول فيما لو تعلّق ظنه بالبطان أو بعدم الإتيان بما يجب

عليه الإتيان به ، وذلك لما يستفاد من التعليل الوارد في بعض الأخبار المتقدمة من أن منشأ ذلك هو الشيطان^(١)، وهو يريد أن يطاع ، والاعتناء به إطاعة له ، وحينئذٍ فلا يبعد الإلحاق من جهة تنقيح المناط .

ثم إنه هل يتعين على كثير الشك المضي في الصلاة وعدم الاعتناء بشكّه ، أو أن الأمر بالمضي مجرد ترخيص من الشارع ، فيتخير بين عدم الاعتناء وبين الاعتناء ، والعمل بمقتضى شكّه إن فاسداً ففاسدٌ ، وإن احتياطاً فاحتياطٌ ، وإن تداركاً فتداركٌ ، كما ربما ينسب إلى بعض الأعاظم^(٢)؟ وجهان :

الظاهر من الروايات هو الوجه الأول ، وعليه فلو اعتنى بشكّه وأتى بالمشكوك مع عدم التجاوز عن المحل ، وكان ركناً كالركوع ونحوه ، بطلت صلاته من جهة زيادة الركن ، لأن مرجع الأمر بالمضي مع كثرة الشك إلى رفع اليد عن جزئية الركوع ، وكون الصلاة في حق كثير الشك هي الصلاة ، ولو كانت فاقدة للركوع ، فالإتيان بالمشكوك مع ذلك إتيان بما هو زائد على الصلاة المأمور بها في حقّه ، وزيادة الركن مبطلّة ، نعم لو لم يكن المشكوك من الأجزاء الركنية وأتى به بقصد القربة كالقراءة ، فالظاهر صحة صلاته .

شك الإمام مع حفظ المأموم وبالعكس

هذا النوع من الشك؛ من جملة الشكوك التي لا اعتبار بها أو قامت الأمانة على أحد طرفيها ، ولا يخفى أنه لم يوجد بعد التتبع في كتب القدماء من الأصحاب رضوان الله عليهم التعرّض لهذه المسألة أصلاً . نعم ذكره الشيخ الطوسي^(٣) في

(١) الوسائل ٨: ٢٢٨ . أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٢ .

(٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤١٨ .

كتابي النهاية والمبسوط .

قال في المبسوط فيما إذا سهى الإمام بما يوجب سجدي السهو: فإن كان المأموم ذاكراً ذكر الإمام ونبهه عليه، ووجب على الإمام الرجوع إليه^(١).
فإن وجوب الرجوع إلى المأموم إنما هو في صورة الشك والتردد، لا التذكر والعلم بالواقع، ففاده أن الإمام مع الشك يرجع إلى المأموم إذا كان ذاكراً.
وقال في النهاية: ولا سهو على من صلى خلف إمام يقتدى به، وكذلك لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه، فإن سهى الامام والمأمومون كلهم أو أكثرهم أعادوا الصلاة احتياطاً^(٢).

وهذه العبارة وإن كان لها ظهور في المقام، إلا أن ذيلها لا يخلو من النظر، لأنه لم يعلم وجه الإعادة فيما إذا سهى الإمام والمأمومون، كما أن عبارة المبسوط لا تكون وافية بجميع المدعى كما هو غير خفي.

نعم قال الشيخ في الاقتصاد: ومن سهى في صلاة خلف إمام يقتدى به لا سهو عليه، وكذا لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه^(٣). وهذه العبارة تدل بتمامها على المدعى في المقام.

وأما المتأخرون فقد تعرضوا للمسألة، وهم بين من نسب إلى الأصحاب القطع بذلك، كما في المحكي عن المدارك والذخيرة^(٤)، وبين من نسب هذا الحكم إلى الأصحاب كما في محكي كشف الالتباس^(٥)، وبين من نفى الخلاف فيه كما فيما حكى

(١) المبسوط ١: ١٢٤.

(٢) النهاية: ٩٣-٩٤.

(٣) الاقتصاد: ٢٦٦.

(٤) مدارك الاحكام ٤: ٢٦٩؛ ذخيرة المعاد: ٣٦٩؛ مستند الشيعة ٧: ٢١٣.

(٥) مفتاح الكرامة ٣: ٣٤١؛ حكاة عنه.

عن المفاتيح والرياض^(١).

وليعلم أن ذلك إنما هو فيما يتعلق بالشك بكل من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، وأما مسألة صدور موجب سجدة السهو من واحد منها دون الآخر فقد كانت محل بحثاً عنها بين القدماء^(٢) أيضاً، وحكي عن فقهاء الجمهور أنه يجب على المأموم متابعة الإمام في سجود السهو، وإن لم يعرض له السبب^(٣).

ولا يجب على المأموم سجود السهو لو اختص بعروض السبب على خلاف فيه من مكحول الشامي حيث حكي عنه أنه قال: إن قام مع قعود إمامه سجد للسهو^(٤). كما أنه وقع الخلاف فيما لو عرض السهو لكل منهما، وكذا بالنسبة إلى المأموم فيما لو عرض السهو للإمام فيما بقي من صلاته، مع كون المأموم مسبوقاً بأن لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثم سهى الإمام فيما بقي عليه.

وقد تعرض الشيخ أكثر هذه الفروع في كتاب الخلاف، ولكن تعليله لعدم وجوب المتابعة في الفرع الأخير لا يخلو من إجمال بل اضطراب، ولكنه تعرض لها في المبسوط بنحو أحسن وأصح، ولا بأس بنقل عبارته في الكتابين فنقول:

قال الشيخ في الخلاف: إذا لحق المأموم مع الإمام ركعة أو ما زاد عليها ثم سهى الإمام فيما بقي عليه، فإذا سلم الإمام وسجد سجدي السهو لا يلزمه أن يتبعه، وكذلك إن تركه متعمداً أو ساهياً لا يلزمه ذلك، وبه قال ابن سيرين. وقال باقي الفقهاء: إنه يتبعه في ذلك.

(١) مناهج الشرائع ١: ١٧٩؛ رياض المسائل ٤: ٢٥٥؛ مستند الشيعة ٧: ٢١٣؛ الحقائق ٩: ٢٦٨.

(٢) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥؛ الخلاف ١: ٤٦٣؛ مسألة ٢٠٦؛ المبسوط ١: ١٢٣؛ المعتمد ٢: ٣٩٤-٣٩٥؛ الذكرى ٤: ٥٧-٦١.

(٣) المجموع ٤: ١٤٦؛ المغني لابن قدامة ١: ٧٣١؛ الشرح الكبير ١: ٧٣٠؛ بداية المجتهد ١: ٢٠٠؛ تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٦.

(٤) بداية المجتهد ١: ٢٧١.

دليلنا: أنه قد ثبت أنّ سجدي السهو لا تكونان إلا بعد التسليم، فإذا سلّم الإمام خرج المأموم فيما بقي من أن يكون مقتدياً به، فلا يلزمه أن يسجد بسجوده^(١).

وقال في المبسوط - فيما إذا دخل المأموم على الإمام في أثناء صلاته، فيه مستلطان؛ إحداها: إذا سهى الإمام فيما بقي من الصلاة. والثانية: وهي إذا كان قد سهى فيما مضى قبل دخول المأموم في صلاته معه - ما هذا لفظه في المسألة الأولى: فإذا سلّم الإمام وسجد للسهو لم يتبعه المأموم في هذه الحالة، ويؤخر حتى تمّ صلاته، ويأتي بسجدي السهو، لأنّ سجدي السهو لا تكونان إلا بعد التسليم، وهو لم يسلم بعد، لأنّ عليه فائتاً من الصلاة يحتاج أن يتممه، فإن أخلّ الإمام بسجدي السهو عامداً أو ساهياً أتى بهما المأموم إذا فرغ من الصلاة، لأنهما جبران للصلاة، ولا يجوز تركهما^(٢).

ولنرجع إلى ما كنّا فيه ونقول: إنّ الدليل في المقام هي الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وهي:

١- ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن إمام يصلي بأربع نفر أو بخمس فيسبح إثنان على أنّهم صلّوا ثلاثاً، ويسبح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعاً، يقولون هؤلاء: قوموا، ويقولون هؤلاء: أقعدوا، والإمام مائل مع أحدهما، أو معتدل الوهم، فما يجب عليهم؟ قال: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق (بإيقان خ ل) منهم، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، ولا سهو في سهو، وليس في المغرب سهو، ولا في الفجر سهو، ولا في

(١) الخلاف ١: ٤٦٤ مسألة ٢٠٨.

(٢) المبسوط ١: ١٢٤.

الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو، (ولا سهو في نافلة خ ل) فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط الإعادة والأخذ بالجزم». ورواه الصدوق بإسناده عن إبراهيم بن هاشم في نوادره^(١)، ولكن لم يعلم أنه رواه فيها مرسلًا أو مسندًا.

٢- وما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم وأبي قتادة، عن علي بن جعفر. وبإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن القاسم، عن علي بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الرجل يصلي خلف الإمام لا يدري كم صلى، هل عليه سهو؟ قال: «لا»^(٢).

٣- وما رواه ابن مسكان عن الهذيل^(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتكل على عدد صاحبته في الطواف، أيجزيه عنها وعن الصبي؟ فقال: «نعم، ألا ترى أنك تأتم بالإمام إذا صليت خلفه، فهو مثله»^(٤).

هذا، ولكن الرواية الأولى مضافاً إلى كونها مجملة لا ظهور لها في كون المراد بالسهو هو السهو والذهول عن الواقع المقارن مع التردد والشك، وعلى تقديره فلا بد من تقييدها بما إذا حفظ المأموم في الجملة الأولى، وبما إذا حفظ الإمام في الجملة الثانية.

وأما مرسله يونس، فدلتها على الحكم في المقام ظاهرة، كما أنه لا يبعد

(١) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥؛ الفقيه ١: ٢٣١ ح ٢٨؛ التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧؛ الوسائل ٨: ٢٤١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٣؛ وج ٣: ٢٧٩ ح ٨١٨؛ الوسائل ٨: ٢٣٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ١.

(٣) الظاهر أن المراد به هو الهذيل بن صدقة باعتبار رواية ابن مسكان عنه لا هذيل بن حيان الذي هو أخو جعفر ابن حيان، وهو وإن لم يكن ممن صرح بتوثيقه إلا أنه يمكن أن يستفاد وثاقته من رواية ابن مسكان عنه كما لا يخفى «المقرر».

(٤) الفقيه ٢: ٢٥٤ ح ١٢٣٣، الوسائل ٨: ٢٤٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٩.

دعوى ظهور رواية علي بن جعفر فيه أيضاً، باعتبار أن الظاهر كون فاعل «لا يدري» هو الضمير الذي يرجع إلى الرجل الذي يصلي خلف الإمام؛ وظاهره حينئذ أن الشك منحصر به والإمام حافظ ذاكر وهذا لا فرق فيه بين أن تكون العبارة خلف الإمام كما في موضع من التهذيب^(١) أو خلف إمام كما في موضع آخر منه^(٢).

كما أنه لا فرق بين أن يكون المراد بقوله: «لا يدري كم صلى» هو أن لا يكون حافظاً لشيء من أعداد الركعات أصلاً، بأن لا يدري واحدة صلى أم اثنتين أم ثلاثاً أم أربعاً وهكذا، وبين أن يكون المراد به أعم من هذه الصورة ومن الجهل بالركعات، ولو كان له يقين بأن كان شكّه بين الإثنتين والثلاث، أو بين الثلاث والأربع، أو غيرها من الشكوك.

وأما رواية ابن مسكان فهي وإن كان صدرها لا يخلو عن الاضطراب، لأن المفروض في موردّها أن الرجل يتكل في عدد أشواط الطواف على عدد صاحبتّه، ولا يلائم ذلك السؤال عن إجزائه له عنها أو عن الصبي كما لا يخفى، إلا أن يوجه بأن الجار متعلّق بأمر مقدّر، والمراد إجزاء أخذ العدد عنها أو عن الصبي، إلا أن ذلك لا يقدح في الاستدلال بها للمقام، لأنها تدلّ على أن رجوع كل من الإمام والمأموم إلى الآخر كان أمراً مسلماً مفروغاً عنه.

نعم، يستفاد منها بملاحظة التعليل جواز الرجوع فيما اعتبر فيه العدد إلى الغير مطلقاً، وهو بهذا النحو لم يظهر الفتوى به من الأصحاب.

وكيف كان فلا إشكال بالنظر إلى الروايات وفتاوى المتأخرين في أصل

(١) التهذيب ٣: ٢٧٩ ح ٨١٨.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٣.

المسألة. وإن كان التعجب لا يكاد ينفضي من جهة عدم تعرّض كثير من القدماء له أصلاً مع كونه ممّا يعمّ به البلوى، لما عرفت من أنّه لم يتعرّض له إلّا الشيخ رحمته الله ^(١).

ثمّ إنّّه لا إشكال في رجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الآخر إذا كان الراجع شاكّاً والمرجوع إليه قاطعاً، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون المأموم واحداً أو متعدداً، رجلاً أو امرأة، بل وإن كان صبيّاً مميّزاً بناءً على شرعية عبادة الصبي كما هو الحق. لإطلاق قوله: «من خلفه»، الشامل لجميع من ذكر كما هو ظاهر.

إنّما الإشكال في رجوع الشاكّ إلى الظانّ وكذا رجوع الظانّ إلى القاطع، ظاهر عبارة السيّد رحمته الله في عروته رجوع الظانّ إلى المتيقّن وعدم رجوع الشاكّ إلى الظانّ إذا لم يحصل له الظنّ ^(٢)، ولكنّ الظاهر أنّ العكس لا يخلو من قوّة، فإنّ دليل اعتبار الظنّ - مطلقاً أو في الجملة - في الصلاة يجعل الظانّ بحكم القاطع، فلا وجه لرجوعه إليه.

نعم ظاهر مرسلّة يونس المتقدّمة اعتبار كون الحفظ على طريق اليقين بناءً على أن يكون الصادر هي كلمة «بايقان» ولكنه لم يثبت، فيحتمل أن يكون الصادر هي كلمة «باتفاق» كما في بعض النسخ.

ثمّ إنّّه إذا كان الإمام شاكّاً والمأمومون مختلفين من حيث الاعتقاد، بأن اعتقد بعضهم أنّه صلى الركعة الرابعة مثلاً، وبعضهم أنّه لم يصلها بعد، فالظاهر بمقتضى المرسلّة غيرها أنّه لا يرجع إليهم أصلاً إلّا إذا حصل له الظنّ، فيعمل على طبق ظنّه لأدلّة اعتباره. نعم إذا كان بعض المأمومين متيقّناً وبعضهم الآخر شاكّاً، فالظاهر أنّ الإمام يرجع إلى الحافظ منهم وإن كان ظاهر

(١) راجع ٥١٨: ٢.

(٢) العروة الوثقى ١: ٦٨٢ مسألة ٦.

المرسلة ، - بناءً على أن يكون الصادر هي كلمة «باتفاق» - وكذا ظاهر ذيلها هو عدم جواز الرجوع ، إلا أن هذه الكلمة لم شت صدورها ، والذيل محتمل لأن يكون المراد بالاختلاف فيه هو الاختلاف في الاعتقاد كما لا يخفى ، مضافاً إلى أنه مجمل لا يمكن التشبث به . وكيف كان فالظاهر جواز رجوع الإمام إلى الحافظ منهم إلا أن رجوع الشاكّ منهم إلى الإمام إذا لم يحصل الظن له ولا لهم فورد تردّد وإشكال ، والأحوط الإعادة .

ثم إنه إذا كان كل من الإمام والمأموم شاكّاً ، فتارة يكون شكّهم متّحداً ، كما إذا شكّ الجميع بين الثلاث والأربع مثلاً ، وأخرى يختلف شكّ الإمام مع شكّ المأموم ، وفي هذه الصورة قد يكون بين الشكّين قدر مشترك وقد لا يكون كذلك ، لا إشكال في الصورة الأولى في وجوب معاملة كل منهما عمل ذلك الشاك ، كما أنه لا إشكال في الصورة الثالثة في وجوب معاملة كل منهما عمل شكّه المختصّ به .

وأما الصورة الثانية كما إذا شكّ الإمام بين الثنتين والثلاث والمأموم بين الثلاث والأربع ، فقد يقال فيها كما قيل : برجوع كل منهما إلى القدر المشترك الذي هي الثلاث في المثال ، لأن الإمام حافظ بالنسبة إلى عدم الزيادة على الثلاث ، فيجب أن يرجع المأموم إليه ويلغي شكّه بالنسبة إلى الأربع ، والمأموم حافظ بالنسبة إلى عدم النقصان عن الثلاث ، فيجب أن يرجع الإمام إليه ويلغي احتمال الإثنتين ، وإذا لغي احتمال الأربع والإثنتين يبقى القدر المشترك في البين .

هذا ، ولكن الظاهر يقتضي العدم ، لأن كلّاً منهما في نفسه لا يكون حافظاً أصلاً ، بل متردداً وشاكّاً ، فلا معنى لرجوع الآخر إليه ، بل في هذه الصورة أيضاً كالصورة الثالثة يجب أن يعمل كل منهما عمل شكّه المختصّ به .

ثم إنه إذا كان أحدهما كثير الشكّ والآخر حافظاً ، فهل يعمل من كثر شكّه

عمل كثير السهو، أو يرجع إلى حفظ الآخر؟ وجهان، والظاهر هو الوجه الثاني، لأنّ لسان الأدلة الدالة على رجوع غير الحافظ إليه نفي السهو عن غير الحافظ، وأنّه لا يكون له سهو، والموضوع في أدلة كثير السهو هو من كثر سهوه ومع حفظ الآخر لا يكون في البين سهو أصلاً. وإن شئت قلت: إنّ دليل كثير الشكّ المقتضي لعدم الاعتناء بشكّه إنّما هو من قبيل الأصول العملية، ومقتضى ظاهر الأدلة الواردة هنا طريقة حفظ الحافظ لغيره، ومن المعلوم أنّه لا مجال للأصل مع وجود الأمانة، فتدبر.

فهرس المجلد الثاني

المطلب الثاني : في أفعال الصلاة

| | |
|----|-------------------------------------|
| ٩ | الأول من أفعال الصلاة: النية |
| ١٠ | العناوين القصديّة: |
| ١٣ | العدول من الانتماء إلى الانفراد |
| ٢٤ | لو انكشف الخلل في صحّة صلاة الجماعة |
| ٢٨ | اعتبار قصد القرية في الصلاة |
| ٤١ | اعتبار قصد التعيين وبيان المراد منه |
| ٤٦ | العدول إلى صلاة أخرى |
| ٥٨ | فرع |

| | |
|----|--------------------------------|
| ٦١ | الثاني من أفعال الصلاة: القيام |
| ٦٥ | لو شك في ركنيّة شيء |
| ٦٩ | اعتبار الاستقلال في القيام |
| ٧٣ | اعتبار الاستقرار في القيام |
| ٧٦ | من لم يستطع أن يصلي قائماً |
| ٨٣ | فرع: |

| | |
|----|--|
| ٨٥ | الثالث من أفعال الصلاة: تكبيرة الاحرام |
| ٨٥ | استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات |

- ٩٤ استحباب رفع اليدين عند كل تكبير
 ٩٧ استحباب التكبير و رفع اليدين بعد الركوع
 ١٠٢ بقیة مستحبات التكبير

الرابع من أفعال الصلاة: القراءة

- ١٠٥
 ١٠٦ المقام الأول: الذكر في الأخيرتين
 ١١٠ عدم وجوب القراءة تعييناً في الأخيرتين
 ١١٢ ما يقوم مقام القراءة في الأخيرتين
 ١١٥ المقام الثاني: وجوب السورة بعد الفاتحة في الركعتين الأولين
 ١٢٢ الأمور التي تسقط معها السورة
 ١٢٦ هنا مسائل:
 ١٢٦ وجوب تعيين بسملة خاصة وعدمه
 ١٣٣ هل يجوز قصد معاني الألفاظ في القراءة؟
 ١٤٠ القران بين السورتين
 ١٤٢ عدم جواز قراءة سور العزائم في الفريضة
 ١٥١ قراءة العزيمة سهواً
 ١٥٦ عدم جواز قراءة سورة يفوت الوقت إن قرأها
 ١٥٩ هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرى؟
 ١٦٧ «الضحى» و«الانشراح» سورة واحدة، وكذا «الفيل» و«قريش»

- ١٧٣ الجهر والاخفات
 ١٧٩ هنا مسائل
 ١٧٩ معنى الجهر والاخفات

| | |
|-----|-------------------------------------|
| ١٨٦ | الإخفات في موضع الجهر وبالعكس |
| ١٩٧ | اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري |
| ٢٠٤ | الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفائية |
| ٢٠٩ | عدم وجوب الجهر على النساء |
| ٢١١ | استحباب الاستعاذة أمام القراءة |
| ٢١٢ | اعتبار الموالاة بين أجزاء القراءة |
| ٢١٤ | ما يعتبر في صحة القراءة |
| ٢١٩ | وجوب التعلم على من لا يحسن القراءة |
| ٢٢١ | لو قَدَّم السورة على الفاتحة |
| ٢٢٧ | هل يجوز القراءة من المصحف؟ |

الخامس من أفعال الصلاة: الركوع

| | |
|-----|------------------------------------|
| ٢٣١ | مقدار الانحناء المعتبر في الركوع |
| ٢٣٢ | هل يجب الانحناء الحدوثي في الركوع؟ |
| ٢٣٨ | فروع في أحكام الركوع |
| ٢٤٠ | هنا مسائل: |
| ٢٤٢ | وجوب الطمأنينة في الركوع |
| ٢٤٣ | وجوب الذكر والتسبيح في الركوع |
| ٢٥١ | السهو عن الركوع |
| ٢٥٦ | وجوب رفع الرأس من الركوع |

السادس من أفعال الصلاة: السجود

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ٢٥٧ | هنا مسائل: |
| ٢٦١ | اعتبار عدم علو موضع الجبهة عن الموقف |

| | |
|-----|---|
| ٢٦٦ | فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهواً |
| ٢٧١ | رفع الرأس من موضع السجود قهراً |
| ٢٧١ | وضع الجبهة على ما لا يصح السجود عليه باعتقاد أنه وقع على ما يصح ... |
| ٢٧٢ | لو لصقت التربة بالجبهة |
| ٢٧٣ | لو تعدّر وضع باطن الكفين |
| ٢٧٤ | لو نسي السجدة |
| ٢٧٧ | جلسة الاستراحة |
| ٢٨٠ | استحباب إرغام الأنف |

السابع من أفعال الصلاة: التشهد

| | |
|-----|--------------------|
| ٢٨٥ | |
| ٢٨٦ | كيفية التشهد |
| ٢٩٢ | نسيان التشهد |

الثامن من أفعال الصلاة: التسليم

| | |
|-----|--|
| ٢٩٧ | |
| ٢٩٧ | التسليم في آخر الصلاة |
| ٢٩٨ | صيغة التسليم |
| ٣١٠ | حكم التسليم من حيث الوجوب والاستحباب |
| ٣١٨ | فروع |
| ٣١٨ | نسيان التسليم |
| ٣٢٢ | اعتبار نية الخروج من الصلاة بالسلام |
| ٣٢٤ | كيفية تسليم الإمام والمأموم والمنفرد |
| ٣٢٦ | من المخاطب في التسليم؟ |
| ٣٢٩ | كفاية التسليم الأخير |

المطلب الثالث : في قواطع الصلاة

| | |
|-----|--|
| ٣٣٣ | القاطع الأول : التكفير |
| ٣٣٨ | القاطع الثاني : الالتفات إلى غير القبلة بقدر معتد به |
| ٣٤٤ | القاطع الثالث : التأمين بعد قراءة الفاتحة |
| ٣٤٩ | التأمين في القنوت |
| ٣٥٠ | القاطع الرابع : الضحك |
| ٣٥٥ | القاطع الخامس : البكاء |
| ٣٦٢ | القاطع السادس : الحدث |
| ٣٦٩ | القاطع السابع : الكلام |
| ٣٧٤ | استثناء الذكر والقرآن |
| ٣٧٨ | الكلام عن إكراه |
| ٣٧٩ | رد السلام في أثناء الصلاة |
| ٣٨٩ | القاطع الثامن : الفعل الكثير الخارج عن أفعال الصلاة |
| ٣٩٢ | قاطعية الأكل والشرب |
| ٣٩٧ | أقسام القواطع عمداً وسهواً |

المطلب الرابع : في الخلل الواقع في الصلاة

| | |
|-----|-----------------------------|
| ٤٠٩ | حول السهو |
| ٤١١ | مقتضى حديث «لا تعاد» |
| ٤١٥ | لو نسي تكبيرة الإحرام |
| ٤١٩ | نسيان القراءة |
| ٤٢٢ | تنبيهان: |

| | |
|-----|---|
| ٤٢٢ | تنبيهان: |
| ٤٢٤ | حكم الزيادة في الصلاة |
| ٤٢٩ | حكم زيادة الركعة |
| ٤٣٤ | حكم زيادة غير الركعة |
| ٤٤٠ | حول حقيقة الركوع وزيادته |
| ٤٤٤ | الركعتان الأوليان لا تحتملان السهو |
| ٤٥٢ | بما يتحقق إكمال الركعتين؟ |
| ٤٥٦ | قاعدتا التجاوز والفراغ |
| ٤٦٣ | قاعدة التجاوز |
| ٤٦٦ | قاعدة الفراغ |
| ٤٧١ | الشكّ بعد الوقت |
| ٤٧٣ | الشكّ في الصلاة مع بقاء الوقت بمقدار ركعة |
| ٤٧٧ | إعتبار الظنّ في الصلاة |
| ٤٨٥ | أحكام الشكوك |
| ٤٨٦ | الشكوك المنصوصة خمسة: |
| ٤٨٦ | أحدها: الشكّ بين الإثنتين والأربع |
| ٤٨٨ | هل صلاة الاحتياط صلاة مستقلة أم لا؟ |
| ٤٩١ | ثانيها: الشكّ بين الإثنتين والثلاث والأربع |
| ٤٩٦ | ثالثها: الشكّ بين الأربع والخمس |
| ٥٠٣ | رابعها: الشكّ بين الثلاث والأربع |
| ٥٠٥ | خامسها: الشكّ بين الإثنتين والثلاث بعد إكمال الركعة |
| ٥٠٩ | تتيم |
| ٥١٢ | كثير الشكّ |
| ٥١٨ | شكّ الإمام مع حفظ المأموم وبالعكس |