٣١

موسوعة الفقه الإسلامي المقارن

مركز مديريت حوزه علميه

كتاب الصلاة

الجزء الثاني

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

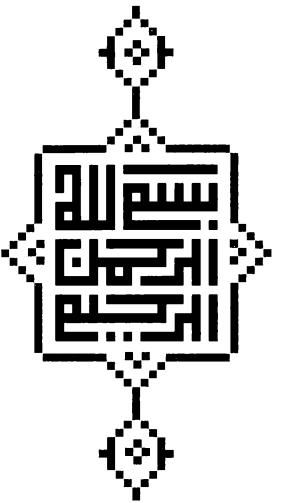
تأليف

العلامة الشيخ موسى الموسكاري

تحقيق

الشيخ مهدي الهادوي الطهراني

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة




شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائینی.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۶ق.= ۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 :6 ج / 978-622-358-169-4 :5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 :9 ج / 978-622-358-172-4 :8 ج / 978-622-358-171-7 :7 ج
978-622-358-176-2 :12 ج / 978-622-358-175-5 :11 ج / 978-622-358-174-8 :10 ج
978-622-358-179-3 :15 ج / 978-622-358-178-6 :14 ج / 978-622-358-177-9 :13 ج
978-622-358-182-3 :18 ج / 978-622-358-181-6 :17 ج / 978-622-358-180-9 :16 ج
978-622-358-185-4 :21 ج / 978-622-358-184-7 :20 ج / 978-622-358-183-0 :19 ج
978-622-358-188-5 :24 ج / 978-622-358-187-8 :23 ج / 978-622-358-186-1 :22 ج
978-622-358-191-5 :27 ج / 978-622-358-190-8 :26 ج / 978-622-358-189-2 :25 ج
978-622-358-194-6 :30 ج / 978-622-358-193-9 :29 ج / 978-622-358-192-2 :28 ج
978-622-358-197-7 :33 ج / 978-622-358-196-0 :32 ج / 978-622-358-195-3 :31 ج
978-622-358-200-4 :36 ج / 978-622-358-199-1 :35 ج / 978-622-358-198-4 :34 ج
978-622-358-203-5 :39 ج / 978-622-358-202-8 :38 ج / 978-622-358-201-1 :37 ج
978-622-358-204-2 :40 ج
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوى ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. كتاب‌الحج و أحكام‌العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأُصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارك): دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹ / ٤
رده بندی دیویی: ۰۱٦ / ۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

الأمانة العامة
للعتبة الحسينية المقدسة

موسوعة العلامة المحقق البناء

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

(٣١)

كتاب الصلاة

تقرير بحوث الأستاذ الأكبر

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الثاني

تأليف

العلامة الشيخ موسى الخوانساري

تحقيق

الشيخ مهدي الباقري النيابي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية /قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ ..... ■ الحادي و الثلاثون

عنوان الجزء ■ ..... ■ كتاب الصلاة/الجزء الثاني

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف ■ ..... ■ الشيخ موسى الخوانساريّ ﷺ

تحقيق ■ ..... ■ الشيخ المهدي الباقري السياني

الناشر ■ ..... ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك ■ ..... ■ دارالعترة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ ..... ■ الأُولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ..... ■ ١٤٤٦ هـ‌ق

عدد النسخ ■ ..... ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ..... ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

شابك الجزء ■ ..... ■ ٣-١٩٥-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران■قم المقدّسة■شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com



[المقصد الثاني:
فيما يتعلّق بنفس الصلاة]

وأمّا المباحث:



فالمبحث الأوّل[1]: في أفعال الصلاة

---

١. في المخطوطة: «أمّا المقاصد فالمقصد الأوّل»، وإنّما بدّلناه بما أثبتناه لما تقدّم في أوّل الكتاب من أنّ المقصد الأوّل في مقدّمات الصلاة اليوميّة.

وهي واجبة ومسنونة. فالواجبات بإضافة النيّة إليها إحدى عشرة، وإن كان إلحاقها إلى الشرائط أولى، لاسيّما على القول بأنّها الداعي، بل على القول بالإخطار أيضاً؛ لأنّه إمّا حديث النفس بها أو بالعمل المنوي تفصيلاً. وعلى أيّ حالٍ ليست أمراً خارجيّاً عمليّاً حتّى تُعَدّ من الأفعال ولكنّها حيث عُدَّت من الأفعال في المتون[1] فلا بأس بإدراجها فيها، فتوضيح البحث في الأفعال في ضمن أحد[2] عشر فصلاً:

---

١. أُنظر: الكافي في الفقه، ص ١٣٩ و شرائع الإسلام، ج ١، ص ٦٨.

٢. في المخطوطة: «إحدى».

الفصل الأوّل: في النيّة

[الف/٢٠٥] وفيها جهات من الكلام، جهة أصوليّة وكلاميّة وفقهيّة[١].

أمّا الأصوليّة فراجعة إلى كيفيّة اعتبار قصد القربة في متعلَّق الأمر العبادي وأنّه هل فرق بين قصد الأمر وقصد الجهة وإتيان العمل لله سبحانه أم لا فرق بينها؟ وإن كانت جهة الإشكال في قسم منها أزيد من الآخر؛ لأنّه على أيّ حال لا يمكن اعتبار الداعي الّذي بمنزلة العلّة للإرادة في متعلَّق الإرادة فاعتبار القربة - بأيّ معنى كانت - لابدّ من استفادته من دليل آخر غير الدليل المتعلّق بالعمل القربي.

وأمّا الجهة الكلاميّة فراجعة إلى أنّ أيّ نحو من العبادات من عبادة الأُجَراء وأيّ نحو منها من عبادة الأحرار؟[٢] وكيف كان فلا يهمّنا الجهة الأصوليّة والكلاميّة. **وإنّما المهم هي الجهة الفقاهتيّة**، والبحث عنها في طي مباحث.

---

١. في المخطوطة: «أصولي وكلامي وفقهي».

٢. إيماء إلى ما رواه الكليني - بطريق حسن - عن هارون بن خارجة، عن الصادق عليه السلام قال: «العبّاد ثلاثة: قوم عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فتلك عبادة العبيد، و قوم عبدوا الله طلباً للثواب فتلك عبادة الاجراء، و قوم عبدوا الله حبّاً له فتلك عبادة الأحرار و هي أفضل العبادة» الكافي، ج٢، ص٨٤، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج١، ص٦٢، الباب٩ من أبواب مقدّمة العبادات، ح١.

[مباحث تسع]

[المبحث] الأوّل: في حقيقة النيّة

وهي الإرادة الباعثة على الفعل وهذا المعنى معتبر في جميع الأفعال الصادرة عن الإنسان عن الاختيار الّذي به يتحقّق الامتثال في مقابل الأفعال الصادرة منه لا عن قصد، كحال الغفلة والنوم ونحوهما؛ فإنّ كلّ ما يصدر عنه وإن كان فعلاً له - لعدم اعتبار الاختيار في موادّ الأفعال ولا في هيئاتها - إلّا أنّه ليس امتثالاً منه إلّا إذا صدر عن عمد إليه والتفات به. ولها ركن آخر في باب العبادات وهو أن يكون الداعي له في هذا القصد هو الجهة الراجعة إلى الله سبحانه وتعالى دون سائر الدواعي. وهذه الجهة أعمّ من أن تكون أمرَه سبحانه أو لكونه أهلاً له أو لترتّب الثواب الّذي أوعده سبحانه على الفعل أو لدفع العقاب. **وبالجملة** لابدّ أن يكون داعيه راجعاً إليه سبحانه بوجه من الوجوه فيعتبر في كلّ عمل عبادي أمران بنحو الطوليّة: **الأوّل** القصد إلى الفعل، **والثاني** كون هذا القصد ناشئاً عن أمر إلهي وجَهَةٍ قربيّة بأن يكون انبعاث العبد تبعاً عن البعث المولوي لا لشهوات نفسانيّة.

[المبحث] الثاني

يعتبر في ركنها الأوّل - وهو القصد إلى الفعل - تعلّقه بعين ما تعلّق به الأمر الإلهي فلو كان [ب/٢٠٥] المأمور به متخصّصاً بخصوصيّة فلابدّ من قصد هذه الخصوصيّة بعينها، فلو لم يَقصِدها أو قصد ضدّها لا يصحّ عمله؛ لأنّ الانطباق القهري في هذه الموارد غير معقول. كما أنّه لو كان المأمور به مركّباً من عدّة أجزاء لابدّ أن يقصد بجملته، ولو كان متعدّداً لابدّ أن يعيّنه ويميّزه عمّا عداه. **وبالجملة** حقيقة النيّة - وهي القصد إلى الفعل - لا يتحقّق فيما كان الفعل معنوناً بعنوان ومركّباً عن عدّة قيود ومشتركاً إلّا بقصد العنوان وقصد الجملة وقصد شخص خاصّ من المشتركات.

فيتفرّع على الأوّل أنّه لو لم يَقصِد العنوان - كما نوى غُسلاً على سبيل الإبهام من دون قصد عنوان الجنابة، أو قصد صلاة من دون قصد نافلة أو فريضة ظهر أو عصر - لم يصحّ وإن كان ما في ذمّته منحصراً بفرد، فضلاً عمّا إذا نوى ضدّ ما عليه، كما لو نوى المسافر أربعاً والحاضر ركعتين، أو غسل الجمعة بدل الجنابة ونحو ذلك؛ لأنّ الفعل المعنون بالعنوان إنّما ينسب إلى الفاعل في وقوعه عن اختياره إذا قصد العنوان، فمن وجب عليه الركوع للتعظيم أو الضرب للتأديب فقصد ذات الانحناء والضرب لا يفيد بدلاً عمّا وجب عليه. ومن وجب عليه غسل الجنابة قصدُ ذات الغسل لا يفيده؛ بناءً على تعدّد حقيقة الأغسال؛ لأنّ القدر المشترك بين جميع ما يختلف بخصوصيّة خاصّة مع المتخصّص بخصوصيّة أخرى لا يمكن أن يقع عن واحد من هذه المختلفات إلّا بقصد المتخصّص الخاصّ، فضلاً عمّا إذا تبدّل في قصده خصوصيّةٌ بضدّها.

ولا يندرج شيء من المذكورات في باب الخطإ في التطبيق؛ لأنّ مورده ما إذا قصد عنوان المأمور به ومقارناً لهذا القصد اعتقد أمراً آخر أو بنى عليه تشريعاً، كما لو أتى صلاة الصبح مثلاً مع اعتقاده أنّها مستحبّة، أو قصد نافلةً مع اعتقاده أو البناء على أنّها واجبة، أو قصد صلاة الصبح مع اعتقاده أنّه خرج وقتها، أو قصد الأداء مع أنّها قضاء. **وبالجملة** الخطأ في التطبيق أو التشريع إنّما لا يوجب البطلان لو رجع إلى جهات الأمر أو إلى الصفات الخارجة عن المأمور به[1]، كالاستحباب والوجوب والأداء والقضاء. وأمّا لو لم يقصد عنوان نفس المأمور به فهذا لا يندرج في الخطإ في التطبيق أو التشريع؛ لأنّه وإن أخطأ في تطبيقه المأمورَ به على غيره [الف/٢٠٦] إلّا أنّ كلّ خطأه في التطبيق لا يغتفر؛ بل في ما قصد المأمور به بكلّ ما له دخل في حقيقته وهويّته ومقارناً لهذا القصد اعتقد أمراً آخر.

---

١. «كالاستحباب والوجوب والإداء والقضاء ... المأمور به» ليست في نسخة «م».

وعلى هذا فتارة المأمور به ممتاز عن غيره في هويّته إلّا أنّه معنون بعنوان خاصّ،

وأخرى ليس ممتازاً عن غيره. فالأوّل كصلاة المسافر والحاضر والثاني كالظهر والعصر والضرب للتأديب والإيذاء ففيها كان ممتازاً في الخارج عن غيره إلّا أنّ كلّاً منهما معنون بعنوان خاصّ فقصد العنوان معتبر؛ لتعلّق[1] الأمر المولوي بالفعل المعنون. وأمّا في ما لم يكن ممتازاً عن غيره فقصد العنوان معتبر من جهتين، فلو لم يقصد الظهر فلا يمتاز عن العصر ولا يقع أيضاً على نحو تعلّق الأمر به. فبناءً عليه كلّ ما لم يعتبر فيه عنوان خاصّ وكان في الخارج أيضاً ممتازاً عن غيره فيكون قصد ذات العمل، كما في المخيّر بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة؛ بناءً على كون التخيير بين القصر والإتمام من قبيل التخيير العقلي بين أفراد الطبيعة الواحدة؛ فأنّه لو قصد الظهر ولم يَقصِد القصرَ أو الإتمامَ على الركعتين يقع قصراً، ولو سلّم على الأربع يقع تماماً ويكفي قصد القدر المشترك بينهما. وهذا بخلاف ما لو قلنا إنّ التخيير بينهما كالتخيير بين الخصال؛ فإنّه يجب تعيين القصر أو الإتمام وقصدُ الجنس لا يكفي.

وهذا الّذي ذكرناه من الفرق بين ما لم يكن المأمور به معنوناً بعنوان خاصّ وبين ما كان في باب الصلاة مطّرد في الصوم أيضاً وذكرنا في نيّة الصوم في كتابه ما يوضح المقام.

ثمّ إنّ قصد العنوان لا يعتبر أن يكون تفصيليّاً، بل لو قصده إجمالاً صحّ، كما لو نوى الواجب الأوّل الّذي تعلّق أمر الشارع به في وقت الظهرين ولم يكن في ذمّته واجب إلّا الظهرين.

ويتفرّع على الثاني أنّه لو نوى كلّ جزء مستقلاً وبنفسه لم يصحّ؛ لأنّ تبعيّة

---

١. في المخطوطة: «لمتعلّق».

العبد في مقام الامتثال بأن يكون ناوياً لما تَعَلَّق أمرُ مولاه به، فإذا لوحظ في الأمر جهة وحدة بين الأُمور المتباينة فلابدّ أن يتعلّق القصد في إتيان هذه الأُمور بهذه الجهة. نعم، كما ذكرنا في الجهة الأولى إنّ قصد العنوان إجمالاً كافٍ كذلك [ب/٣٠٦] في هذه الجهة لو قصد إتيان كلّ جزء بعنوان أنّه جزء فيكفي عن قصد المركّب؛ لأنّه يرجع قصد الجزء إلى أنّه قاصد للكلّ.

ثمّ إنّه لا يعتبر فيما قصد الكلّ أن يعرف أجزاءه تفصيلاً حال النيّة، بل لو أمكن القصد إليها إجمالاً مع الجهل بها - كما لو صلّى الجاهل بها واثقاً بتعليم من يعلّمه كلّاً منها في موقعه ونحو ذلك - كفى. وعلى هذا صحّ عمل الحاجّ؛ لأنّه يبني على أنّ كلّ من يعلّمه المعلّم المسمّى بالمطوّف يأتي به في موقعه، وذكرنا في باب الصوم أنّه لو بنى على الإمساك عن عدّة أُمور يعلم إجمالاً بأن المفطرات فيها صحّ صومه. وكذا لو نوى [الإمساك] عن عنوان المفطر مع عدم اعتقاده بعدم مفطريّة شيء خاصّ أو بنى على الإمساك عن كلّ شيء مع سؤاله عن المفطر والإمساك عنه. نعم، لو اعتقد عدم مفطريّة مفطر خاصّ ونوى الإمساك عمّا عداه فيشكل الصحّة، سواء نوى إيجاده أو لم ينوه. **أمّا في الأوّل** فواضح؛ لأنّه قصد الإفطار به وإن لم يقع منه خارجاً. **وأمّا [في] الثاني** [فـ]لأنّه حيث اعتقد عدم مفطريّته فيرجع نيّته عن الإمساك عن عنوان المفطر إلى ما عداه؛ لأنّ متعلَّق التكليف ليس مفهوم المفطر حتّى يكفي قصد الإمساك عن هذا العنوان، بل مصداقه، ومع العلم بأنّه ليس من مصاديقه لا يعقل أن يتعلّق إرادته بالإمساك عن هذا أيضاً. وتمام الكلام في الصوم.

ويتفرّع على الثالث أنّه لو لم يعيّن العمل وكان قابلاً لأن ينطبق عليه كلُّ ما في ذمّته فلا يقع عن شيء منها، كما لو كان أجيراً عن متعدّد أو كان عليه قضاءُ فريضة وأداؤها، بل كذلك لو كان عليه نافلة الفجر وفريضته، فإنّ في مورد التعدّد

يجب تعيين القضاء والأداء والنافلة والفريضة. **وما ذكرناه** من أنّ الندب والوجوب والقضاء والأداء لا يجب قصده - بل لا يضرّه قصد الضدّ - إنّما كان فيما لو قصد المأمور به ولكنّه أخطأ في التطبيق، لا في مثل المقام الّذي يتوقّف قصد المأمور به على تعيينه.

نعم، لو لم يكن العمل قابلاً للانطباق على كلّ ما في الذمّة إلّا بالقصد إليه و إلّا يقع عن واحد منها بالخصوص - لعدم تخصّصه بخصوصيّة - فمع عدم قصده المتخصّص يتعيّن غير المتخصّص بالخصوصيّة، كما لو كان في ذمّته [الف/٢٠٧] القضاء عن الغير والقضاء عن النفس؛ فإنّه لو قصد القضاء ولم يَقصِده عن الغير يقع عن نفسه؛ لأنّ وقوعه عن الغير محتاج إلى القصد. ونظيره في باب المعاملة؛ فإنّه لو اشترى كليّاً ولم يعيّن الثمن الكلّي في ذمّة الغير يقع في ذمّته. بل في تلك المسألة النيّة أيضاً غير كافية، بل لابدّ من إنشاء المقصود بلفظ أو ما يقوم مقامه. **وبالجملة** لو لم يصرف القضاء عن نفسه إلى غيره يقع لنفسه، بل لو لم يكن في ذمّته شيء يقع باطلاً.

نعم، لو لم يكن بين أفراد ما تعلّق في ذمّته فرق إلّا من جهة وقوعها في سلسلة الزمان - كأن يكون ما في ذمّته أفراد نوع واحد كصلاة الصبح من سنة كاملة، أو شهرين من الصوم من سنتين، أو كفّارتين من شهر رمضان ونحوها - فلا يعتبر التعيين، بل يكفي قصد القضاء المطلق، بل يصحّ لو نوى قضاء التالي فوتاً قبل السابق عليه، بل لو نوى قضاء اليوم الخاصّ مع أنّه لم يَفُت منه إلّا غيره صحّ؛ لأنّه قاصد لما فات منه واقعاً على أيّ حال وإنّما أخطأ في التطبيق.

ثمّ إنّا قد ذكرنا في كتاب الصوم عبارة *نجاة العباد* وبيّنا أنّ قوله ﷺ: «لا يجب فيها بعد الإخلاص وقصد الامتثال غير التعيين مع تعدّد نوع المأمور به لا مع اتّحاده

فلا يلزم حينئذٍ فيها التعرّض للوجوب والندب، ولا للقضاء والأداء، ولا الأصالة والتحمّل»[1] انتهى، يستقيم في غير التحمّل؛ فإنّ النيابة من الأُمور الّتي لا يتحقّق إلّا بالقصد إليها وإن فرضنا اتّحاد ما في ذمّته. نعم، لو قصد إتيان ما في ذمّته ولم يكن في ذمّته إلّا النيابة عن زيد فيقع منه؛ لأنّ هذا إشارة إجماليّة. وأمّا لو نوى ذات الصلاة أو الصوم فكيف يقع عن زيد! فإمّا يقع باطلاً[2] وإمّا يقع عن نفسه لو كان في ذمّته واجب وقصد الوجوب وإلّا يقع مستحبّاً.

المبحث الثالث

يعتبر في الركن الثاني من النيّة في العبادات - وهو كون القصد إلى الفعل ناشئاً عن داعٍ قربي - أمران،

أحدهما أن يكون نفس التقرّب إليه سبحانه إمّا داعياً أوّلياً موجباً لإرادة الفعل، وإمّا أن ينتهي سلسلة الدواعي إليه سبحانه وتعالى.

وبعبارة أُخرى لا إشكال في أنّ من يتعلّق إرادته بإيجاد [ب/٣٠٧] فعل ينبعث هذه الإرادة عن موجب لا محالة، إمّا لكونه مأموراً به بإيجاد الفعل أو لكونه ملائماً لطبعه أو محصِّلاً لغرضه. **وبالجملة** لا يصدر الفعل العبثي عن عامل مختار، بل مطلقاً وإن لم يكن عقلائيّاً. وعلى أيّ حالٍ العاقل الّذي يتعلّق قصده بعمل لا محالة ينشأ قصده عن داعٍ وقلنا: إنّ في العبادات يعتبر أن يكون هذا الداعي مقرّباً إليه سبحانه بوجه.

ثمّ بعد اعتبار هذا يعتبر أمران آخران، أحدهما أن يكون الداعي القربي هو الموجب لانبعاث الإرادة على العمل عنه، إمّا ابتداءً بأن يكون نفس امتثال أمره -

---

١. نجاة العباد، ص١٩١.

٢. في المخطوطة: «باطل».

لكونه أهلاً له - هو الموجب لانبعاث العبد عنه، ويكون هذا هو المقصود بالأصالة. أو بتوسّط الغايات المترتّبة على الامتثال، أو العلل الّتي ينشأ الأمر منها. **وبالجملة** لابدّ من أن يكون العبد في مقام إيجاد عمل.

إمّا لاحظاً[1] نفس أمر[2] مولاه الّذي تعلّق بإيجاد العبد العمل ويجعل جهة إتيانه ما أمر به كونَ المولى أهلاً للامتثال؛ فإنّ قصد امتثال الأمر أيضاً لابدّ من أن يكون من جهة فيجعل كون المولى أهلاً لأن يتعبّد جهةً لامتثال الأمر.

وإمّا لاحظاً الأثر المترتّب على هذا الداعي القربي، أي بأن يأتي العمل لله؛ لأنّه سبحانه رتّب على العمل القربي الآثار والفوائد، أولأنّ ذات الإطاعة وامتثال الأمر بذاته موجب لترتّب الثواب عقلاً، كما أنّ المخالفة موجبة لاستحقاق العقاب عقلاً.

وإمّا لاحظاً الجهة الّتي نشأ أمر المولى عنها، كما لو لم يلاحظ العبد في مقام امتثال الأمر بإتيان الماء إلّا عطش المولى، وسيجيء أيضاً كفاية هذا في المقرّبيّة.

وعلى أيّ حالٍ قصد الامتثال لكونه أهلاً له وقصده للأثر وقصد الجهة ليس كلّ واحد منها في وزان الآخر؛ لأنّ رتبة الشيء تباين علله ومعلولاته، وقصد ترتّب الأثر يكون داعياً لداعي امتثال الأمر، ككونه أهلاً له. وأمّا قصد الجهة فهو داعٍ لذات العمل ولو لم يتعلّق به أمر. وأمّا نفس امتثال الأمر فلا يمكن أن يكون داعياً إلّا بلحاظ غايته القصوى. والمقصود بالأصالة كما في عبادة أمير المؤمنين سلام الله عليه وأمثاله [الف/٣٠٨] الذين عبدوا الله سبحانه؛ لأنّهم وجدوه أهلاً لها،[3] ويرجع إتيان العمل القربي لكونه شكراً له سبحانه أيضاً إلى كونه سبحانه أهلاً للعبادة.

وثانيهما خلوص العبادة عن الشوائب، كالرياء والعجب ونحوهما؛

---

١. في المخطوطة: «لإخطار».

٢. في المخطوطة: «أمره».

٣. المراد حسنة هارون بن خارجه؛ اُنظر: الكافي، ج٢، ص٨٤، ح٥.

فيتفرّع على الأمر الأوّل أنّه لو انتفى باعثيّةُ الغاية القصوى -وهي كونه سبحانه وتعالى أهلاً لأن يُتَعبَّد [له]- وباعثيّة سائر الغايات المترتّبة عليه ذاتاً أو بجعل الهي -كتوسعة الرزق وطول العمر ونحوهما- وباعثيّة ملاك الأمر، بل انبعث في إتيانه العمل العبادي عن الغايات المترتّبة عليه بجُعلٍ مِن مثله من أفراد الناس فيبطل عمله. والقول بأن الجُعلَ من غيره والبذلَ له من قبيل الداعي والموجب لداعي الامتثال وداعي الداعي لا يعتبر أن يكون قريبيّاً باطل صغرى وكبرى. **أمّا الصغرى** فلأنّه لا يعقل أن يكون الشيء الّذي ليس مؤثّراً في داعي العبد على داعي الامتثال أن يصير مؤثّراً في داعيه ويكون داعياً على داعيه؛ لأنّ مثله من أفراد الناس لا يقدر أن يجعل أثر العبادة هو أخذ الفلوس؛ لأنّ مَثَلَه من أفراد الناس مثلُ من يأمر أحداً بحفر بئر لأن يجد في قعره كنزاً مع علم المأمور بعدم وجود الكنز أصلاً، وهذا الّذي يبذل الماء بإزاء العمل العبادي وإن كان قادراً خارجاً بإعطاء المال إلّا أنّه حيث يجعل المال بإزاء ذات العمل من دون قصد القربة، بل بإزاء العمل القربي. ومعنى العمل القربي أن يكون المحرّك للامتثال هو الداعي الإلهي لا أخذ الفلوس فالمأمور - أي المبذول له - لا يقدر أن يأتي بالعمل الّذي بذل المال بازائه، والباذل أيضاً لا يقدر أن يجعل أثر العمل العبادي استحقاق المال، فكيف يمكن أن يصير أخذ المال محرّكاً له لأن يأتي بالعمل العبادي؟!

وأمّا الكبرى فلأنّه لو أمكن أن يصير أخذ المال داعياً على العمل بتوسط داعي الامتثال إلّا أنّه لما كان هو الغاية المقصودة من الإتيان بالعمل فيصير هو الداعي الأصلي. وتوسّط داعي الامتثال لا يؤثّر في إتيان العمل أصلاً إلّا بمعنى إخطار قصد الامتثال في الضمير، وهذا غير أن يكون قصد الامتثال محرّكاً؛ لأنّ معنى العبادة أن يكون قصد الامتثال محرّكاً للعضلات. **وفي المقام** [ب/٢٠٨] قصد الامتثال تبعي غير

منظوربه، وليس في الأدلّة إطلاق يدلّ على أنّه إذا تحقّق قصد امتثال الأمربأي داعٍ كان يكفي في العباديّة حتّى يكون قصد إتيان الفعل إذا نشأ من داعٍ قربي يكفي في العباديّة. **ولا يعتبر** أن تكون المقربيّة هي الداعي [لـ]الداعي القربي. فعلى هذا إتيان صلاة الليل لأخذ الفلوس - بأن يكون المأتي به العمل الّذي أمربه للتوصّل به إلى أخذ الفلوس - غيرمصحّح لعباديّتها، ويكون أخذ المال حراماً، سواءٌ كان بعنوان الإجارة أو الجعالة أو غيرهما من عناوين المعاوضة؛ لأنّ الجعالة أيضاً من العقود المعاوضيّة فيعتبرأن يكون عمل العامل ممّا أمكن حصوله للجاعل وإن كان بينها وبين الإجارة فرق من جهة أخرى وهي أنّ في الإجارة بمجرّد العقل يملك الأجيرالأجرة ويملك المستأجرالعمل.

وبالجملة العمل الواجب على فاعلها تقدّم أنّ بطلان الإجارة عليه من وجهين، وأمّا العمل المستحبّ فلو قصد العامل العمل للمستأجرولم يعتبرفي المستأجَر المباشرة يصحّ الإجارة عليه، كما تقدّم. وعلى أيّ حالٍ ليس جهة صحّته صيرورة الأجرة من قبيل الداعي على الداعي حتّى يقال بصحّة الإجارة للعمل الواجب على نفس الأجيرعيناً تعيينيّاً ويقال بصحّة العمل الريائي إذا كان الرياء داعياً على الداعي.

ويتفرّع على الثاني أنّه لولم يكن العمل خالصاً عن الشوائب يكون باطلاً في الجملة.

وتفصيل ذلك أنّ غيرالخالص على أقسام ثلاثة: الأوّل أن يكون كلّ واحد من داعي الامتثال وغيره مستقلّاً شأنيّاً في الباعثيّة. **الثاني** أن يكون كلّ واحد جزءاً للداعي على الفعل. **الثالث** أن يكون أحدهما أصليّاً والآخرتبعيّاً.

ثمّ في الصورالثلاث تارة يكون الداعي الآخررياءً، وأخرى غيره من التبريد والتسخين ونحوهما من الأغراض. أمّا إذا كان رياء فالحقّ أنّه مبطل للعبادة بأيّ

نحوكان؛ سواء كان تبعيّاً أو أصليّاً، كان جزءاً للداعي أو مستقلاً شأنيّاً بحيث إنه يأتي بالعمل لكلّ واحد منهما، سواء كان معه الآخر أولا. وما ينسب إلى السيّد المرتضى ﷺ في *انتصاره* من أن اعتبار الخلوص عنه في العبادات أخلاقي - فالخلوص شرط للقبول - لا فقهي فلا تكون العبادة باطلة [الف/٢٠٩] بالرياء، بل هي مجزية مسقطة للقضاء[١]، في غاية الضعف، لاسيّما لو كان كلامه شاملاً لما كان الرياء أصلاً في الباعثيّة؛ لأنّ معناه عدم اعتبار القربة في العبادة. وعلى أيّ حالٍ لا وجه للأخذ بإطلاق كلامه، بل يجب تنزيله على صورة ضمّ الرياء إلى القربة. ويشهد لذلك الاستدلال له بعدم شرطيّة الاخلاص، بل هو واجب مستقلّ وإليه يرجع أيضاً قول بعضهم على ما في *الجواهر*[٢] من أنّ المنهي عنه الرياء في العمل لا العمل بنيّة الرياء، أي الخلوص عن الرياء أمر مستقلّ ليس شرطاً للعبادة حتّى تبطل العبادة بفقده.

وكيف كان فالنظر في مجموع الأدلّة يشرف الفقيه [على] القطع بأنّ الخلوص عن الرياء شرط للصحّة. نعم، بعضها قابلٌ للحمل على المعنى الأخلاقي أو ظاهرٌ فيه، ولكنّه لا ينافي ما يدلّ على الشرطيّة.

ثمّ إنّه هل اعتبار الخلوص عن الرياء إنّما هو في النيّة أو في الأجزاء. **وبعبارة أُخرى** هل محلّ هذا الشرط هو وصف الاجتماع بحيث يعتبر من أوّل تكبيرة الإحرام إلى آخر التسليم أن لا يتخلّل رياءٌ - فهو كالحدث في أيّ موقع وقع تبطل العبادة وليس قابلاً للتدارك - أو محلّه نفس الأجزاء؟ قولان، المشهور هو الأوّل. وعن بعض من المحقّقين الثاني. فعلى الثاني أنّه لو أتى الجزء الندبي - كالقنوت - أو الذكر الندبي فلا تبطل العبادة إلّا إذا صار فعلاً كثيراً أو كلاماً آدميّاً. ولو حصل في الأجزاء

---

١. أُنظر: *الانتصار*، ص١٠٠، م ٩ و نسبه إليه في *جواهر الكلام*، ج ٩، ص ١٨٩.

٢. أُنظر: *جواهر الكلام*، ج٩، ص١٥٦-١٥٧ و *كشف اللثام*، ج ٣، ص ٤١١.

الواجبة فلو كانت ركنيّة فتبطل الصلاة؛ لعدم إمكان تداركها لاستلزامه الزيادة. ولو لم تكن ركنيّة فلو كان محلّ تداركه باقياً ولم يستلزم تداركه فعلاً كثيراً فتصحّ العبادة. ولو حصل في الأقوال فلو قلنا بأنّ الذكر والدعاء والقرآن المحرّم يدخل في كلام الآدميّين فلا إشكال في أنّه مبطل؛ لدخوله تحت هذا العنوان. وأمّا لو قلنا بأنّها لا تخرج بمجرّد الحرمة عن كونها ذكراً ودعاءً وقرآناً، فلو قلنا بأن أدلّة استثنائها تشمل المحرّم أيضاً فلا توجب البطلان. وأمّا لو قلنا بانصراف أدلّة استثنائها عن المحرّم - كما هو الحقّ، كما سيجيء إن شاء الله في محلّه - فإيجادها محرّمة موجب للفساد؛ لدخولها تحت ذيل الخبر وهو كلام الآدمي؛ لعدم الواسطة بين المستثنى والمستثنى منه.

ولكن الأقوى هو المشهور [ب/٣٠٩]؛ لأنّ الأخبار الواردة في الرياء كالقياس في الأدلّة [و] كالأخبار الواردة في الرياء فإدخال الرياء في العبادات والقياس في الأدلّة والرياء في المعاملات بأيّ نحو كان يوجب الفساد، بل مسألة الرياء أشدّ وإدخاله في أصل العبادة وفي توابعها الداخليّة - لا مثل الأذان والإقامة والتعقيب - موجب لفساد العبادة فقصد[1] الرياء في طول الركوع والسجود أو وقوفه في الصفّ الأوّل ونحوها [فهو] موجب لفساد العبادة ولو كان الرياء ضميمةً وتبعيّاً صرفاً، فضلاً عمّا إذا كان أصلاً أو جزءاً أو مستقلّاً شأنيّاً؛ لأنّ قول الباقر ﷺ في خبر زرارة: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً»[2] يشمل ما إذا كان رضا الناس تبعيّاً فليس بطلان العبادة بالرياء مستفاداً من خصوص الأدلّة الدالّة على اعتبار الإخلاص في العبادة حتّى ينحصر بما إذا كان جزءاً للداعي أو أصليّاً.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما إذا اتّحد ما يؤتى به لله سبحانه وللرياء، سواء كان مجموع

---

١. في المخطوطة: «فلو قصد».

٢. المحاسن، ج١، ص١٢١، ح١٣٥؛ وسائل الشيعة، ج١، ص٦٧، الباب١١ من أبواب مقدمة العبادات، ح١١.

العمل أو جزأه أو الأوصاف اللاحقة به والمشخّصات الفرديّة، كالجماعة والفرادى ونحوهما. **وأمّا لو لم يتّحدا** - كالمقدّمات الخارجيّة الغير العباديّة كغسل الثوب والبدن - أو تعلّق الرياء بأمر خارج مقارن للعمل القربي في الوجود - كالتصدّق في أثناء الصلاة رياء - أو تعلّق بترك الأضداد - كالتكلّم والتكتّف ونحوهما - أو كان متأخّراً فلا تبطل به العبادة. وما روى عن الباقر عليه السلام: «الإبقاء على العمل أشدّ من العمل» قال: وما الإبقاء على العمل؟ قال عليه السلام: «يصلّي الرجل بصلة ويُنفِق نفقة لله تعالى وحده لا شريك له فكتبت له سرّاً، ثمّ يذكرها فتُمحى وتكتب له علانية، ثمّ يذكرها فتُمحى ويكتب له رياء»[1] لا يدلّ إلّا على أنّ الرياء المتأخّر مضرّ بالقبول لا أنّ العمل مشروط بعدمه بالشرط المتأخّر.

وبالجملة الرياء المتأخّر والعُجب في العمل والسُمعة - الّتي لا يبعد أن تكون هي الرياء المتأخّر - لا دليل على أنّها موجبة للبطلان؛ لعدم دليل خاصّ على اعتبار عدمها، والآيات والأخبار الدالّتان على اعتبار الإخلاص أيضاً غير مفيدة؛ لعدم رجوع العمل القربي [الف/٣١٠] عمّا هو عليه بطروّ الرياء المتأخّر ولا العُجب المقارن.

[ضمائم العمل غير الرياء]

وأمّا الضمائم الأُخر غير الرياء فهي على أقسام ثلاثة: راجحة ومباحة ومحرّمة. ثمّ كلّ قسم - كالرياء - ينقسم إلى أقسام أربعة:

[القسم] الأوّل أن يكون داعي الامتثال أصليّاً وغيرُه تبعيّاً، ففيما كان الغير راجحاً أو مباحاً فلا إشكال في صحّة العبادة؛ لأنّ الباعث على الإيجاد هو امتثال أمر الله فلا يضرّ ضمّ التبريد والتسخين أو ضمّ التشرف بالحرم أو المسجد إليه؛ لأنّه على أيّ حال يصلّي لله فإيجاده لكونه في الحرم بعنوان الضميمة لا يضرّ.

---

١. الكافي، ج٢، ص٢٩٦، ح١٦؛ وسائل الشيعة، ج١، ص٧٥، الباب١٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح٢.

وأمّا لو كان الغير الّذي هو تبعي حراماً، فإن كان متّحداً في الوجود مع العبادة أو مع جزئها أو وصفها المتّحد في الوجود معها تبطل العبادة أو جزؤها فيطّرد فيه ما تقدّم في الرياء - بناءً على اعتبار الخلوص عنه في الأجزاء - من[1] أنّها إن كانت قابلة للتدارك ولا يستلزم تداركه فعلاً كثيراً ولا زيادةً فهو وإلّا تبطل.

وأمّا لو لم يكن متّحداً في الوجود مع العبادة فلا يضرّ ومثال الأوّل كالقاصد بصلاته إيذاءَ غيره؛ فإنّ الإيذاء حيث إنّه محرّم وصار الفعل العبادي الّذي أتى لأجل التعبّد أصالة متّحداً مع المحرّم ولو كان تبعاً فتبطل الصلاة. وأمّا مثال الثاني فكمن صلّى في مكان بداعٍ قربي ولكنّه ضمّ إلى هذا الداعي النظر إلى الأجنبيّة فلا تبطل صلاته. **وبعبارة أُخرى** في أصل إتيانه الصلاة لم يَقصِد غير الله ولكنّه بإيجاده في هذا المكان بعبور الأجنبيّة عنه قاصد الحرام فلا يضرّ بعبادته؛ لعدم اتّحاد النظر إلى الأجنبيّة مع فعل من أفعال الصلاة.

القسم الثاني أن يكون داعي الامتثال تبعيّاً وغيره أصليّاً، وهذا لا إشكال في فساد العبادة الّتي أُوجِدَت بهذا الداعي؛ فإنّ مرجعه إلى عدم قصد الامتثال.

[القسم] الثالث: أن يكون كلّ منهما صالحاً للباعثيّة، **وقد يتوهّم** إمكان استناد معلول واحد إلى علتين مستقلّتين فإذا كان كذلك فيصحّ العبادة لو كان الداعي المستقلّ لها مباحاً أو راجحاً. **بل قد يتوهّم** أنّه ولو لم نقل بإمكان استناد معلول واحد إلى علّتين مستقلّتين إلّا أنّه لو كان الداعي المستقلّ الشأني راجحاً فلا يضرّ بالعبادة. **ولكنّه لا يخفى** ما فيهما من الفساد والوهن.

أمّا الأوّل [ب/ ٢١٠] فلما بُرهِن في محلّه أنّ المعلول الواحد لا يعقل أن يكون فعلاً معلولاً لكلا العلّتين المستقلّتين بحيث ينتسب إلى كليهما على الاستقلال؛ فإنّه

---

١. في المخطوطة: «بأنّها» بدل «من أنّها».

لو أثّر أحدهما فعلاً في وجوده فالآخر وجوده وعدمه سواء، ولو كان له دخل في وجوده فهو مستند إليهما.

وأمّا الثاني فلأنّ الرجحان لا يفيد لهذا الفعل الّذي لابدّ أن يؤتى به لداعي أمره المتعلّق به، فمن أوجد الصلاة وكان داعيه أن يتقوّى بها لإيجاد الصوم فمجرّد كون الصوم راجحاً غير مفيد للصلاة؛ لأنّ الصلاة تصير عباديّة إذا قصد بإيجادها الأمر المتعلّق بها. وهكذا مَن دعاه إلى الصلاة الأمر بالمعروف بحيث إنّه فعلاً يَقصِد بإيجاد الصلاة أمرَها وتعليمَ غيره بكيفيّة الصلاة مثلاً، أي لو كان كلّ واحد من أمر الصلاة والأمر بالأمر بالمعروف داعياً لإيجاد الصلاة فليس الأمر المتعلّق بالصلاة محرّكاً استقلاليّاً لفعلها فتفسد الصلاة؛ لأنّه لا تنافي بين كون الداعي الآخر راجحاً وأن تكون الصلاة فاسدة؛ لأنّ أدلّة اعتبار الإخلاص تقتضي أن لا توجد كلّ أمر عبادي إلّا بداعي أمره المتعلّق به لا بداعي غيره منضمّاً أو مستقلّاً فالّذي لولا الأمر بالمعروف لما صلّى فعلاً فهذا قصده في الصلاة غير خالص.

[القسم] الرابع أن يكون كلّاً منهما جزءاً للداعي، وظهر حكم هذه الصورة من الصورة السابقة، بل الأمر فيها أظهر؛ فإنّه لولا اجتماع الداعيين لما أقدم بإيجاد الصلاة فلا يمكن أن يكون إيجاده إلّا مستنداً بالمجموع، وهذا عين معنى الشرك المقابل للإخلاص.

وبالجملة ينحصر صحّة العبادة بما إذا كان الداعي الآخر تبعيّاً صرفاً لو كان راجحاً أو مباحاً. وأمّا لو كان محرّماً فلو كان رياء فتبطل به العبادة مطلقاً، ولو كان غير رياء ففي مورد الاتحاد.

المبحث الرابع: في تفصيل الدواعي القربيّة

وتوضيحها يتوقّف على ذكر مقدّمة ومسائل.

[مقدمة]

أمّا المقدّمة ففي بيان الفرق بين «الداعي» و«الإرادة» وهو أنّ كلّ فعل يمكن أن يصدر عن الفاعل ابتداء - كالغُسل - أو بتوسّط أسبابه - كالتطهير - فهو يتعلّق به الإرادة فالّذي يحرّك العضلات نحو المقصود هي الإرادة. فالعمل الّذي يصدر عن الفاعل ويترتّب عليه الأثر المقصود [الف/٢١١] منه بلا توقّف على أمر آخر بحيث يكون [ال]جزءُ الأخير للعلّة التامّة لحصول الأمر هي إرادة الفاعل فهذا العمل اختياري وتتعلّق به الإرادة. وكلّ فعل أو أثر لا يمكن أن يصدر عن العامل بحيث يكون [ال]جزءُ الأخير للعلّة التامّة لوقوعه خارجاً عن اختيار الفاعل أو متوقّفاً على اختيار آخر فهذا يصير داعياً على العمل، كصيرورة الزرع سنبلاً والبسر رطباً؛ فإنّ سقي الزرع ليس علّة تامّة لصيرورته سنبلاً، بل هو من أحد المعدّات.

وبعبارة أُخرى الأثر المترتّب على الفعل **تارةً** الأُمور الخارجة عن تحت اختيار الفاعل حاصلة قبل فعل الفاعل - كالقتل بالتفنك والسيف - فهذا الأثر يمكن أن يتعلّق به الإرادة؛ لأنّ الجزء الأخير للعلّة التامّة لحصول الأثر تحت اختيار الفاعل. **وأُخرى** الأُمور الخارجة لابدّ من حصولها بعد فعل الفاعل - كإشراق الشمس وعصف الرياح ونحوهما على الزرع - فهذا الأثر يصير داعياً - أي موجباً - لانبعاث الإرادة على السقي ونحوه عنه. فالمناط في كون الشيء مراداً هو أن يكون الأثر المقصود منه حاصلاً بلا توسّط أمر آخَر اختياري وغيرِه بين الفعل والأثر المترتّب عليه، وأمّا إذا توسّط أمر آخر بأن توقّف حصول الأثر على أُمور خارجة عن الاختيار أو على اختيار آخر من هذا الفاعل فهذا الأثر يصير داعياً لإيجاد الفعل ولا يعقل أن يتعلّق به الإرادة.

[مسائل تسع]

وأمّا المسائل:

فـ[المسألة] الأُولى: في كفاية قصد الجهة في العباديّة وعدم كفايته

اختيار صاحب *الجواهر*ﷺ[1] عدم كفايته، سواءٌ كان الأمر باقياً أو ساقطاً، كما في مورد مزاحمة العبادة مع الأهمّ منها؛ بناءً على بطلان الترتّب؛ لأنّه ﷺ جعل المناط في عباديّة العبادة هو قصد امتثال الأمر إمّا بنفسه أو لأثره. ثمّ إنّه استشكل في مورد سقوط الأمر بعدم إحراز الملاك؛ لأنّه يحرز من الخطاب كشفاً إنّيّاً ومع سقوطه ليس لنا كاشف عن بقائه. فهوﷺ يستشكل في مورد سقوط الخطاب صغرى وكبرى، أي لم يحرز هناك ملاك حتّى يكون قصده كافياً في العبادة مع أنّه على فرض إحرازه لا دليل على كفايته.

والحقّ [ب/٣١٧] ما اختاره شيخنا الأنصاريﷺ من كفاية قصد الجهة، بل قصدها أدخل في العباديّة من قصد امتثال الأمر؛ فإنّ مَن قصد بإتيان الماء الّذي أمر بإتيانه رفعَ عطش المولى من دون لحاظ أمره لو لم يكن أعبد وأطوع ممّن قصد بإتيانه امتثالَ الأمر ليس أدنى منه، بل لا إشكال في نظر العقلاء بأنّه أتى بما هو وظيفة العبوديّة ويُعَدّ هذا متعبّداً، فالكبرى لا إشكال فيها.

إن قلت: في مثل المثال حيث إنّ الجهة معلومة تفصيلاً فلا بأس بأن يقال: مَن يَقصِد تحصيل ما يوجب أمر المولى أطوع ممّن يأتي الفعل لأنّه أُمِر به، وأمّا في الأوامر الشرعيّة فحيث إنّ مصالح المأمور به ليست معلومة [فلا]. نعم، نعلم إجمالاً بأن كلّ أمر مشتمل لا محالة على ملاك والأمر المجهول من كلّ جهة لا يعقل أن يتعلّق القصد به. **قلت:** -مضافاً بأنّ جهات الأحكام وإن كانت مجهولة إلّا أنّ قصدها لا يرجع إلّا إلى قصد الجامع بينها وهو غرض المولى أو النفع الراجع إلى العبد- إنّ قصد الجهة الإجماليّة إشارة إجماليّة إلى الجهة الّتي يمتاز بها الأمر التعبّدي عن التوصّلي.

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج٩، ص١٥٦.

وتوضيح ذلك أنّه لا شبهة أنّ الأمر التوصّلي والتعبّدي مشتركان في أنّ كلّاً منهما مشتمل على الملاك وكلّ منهما متعلّق الأمر وإنّما الامتياز بينهما أنّ التعبديّات وظائف شُرِّعت لأن يُتعبَّد بها وهذه الخصوصيّة - وهو كون الصلاة وظيفة شرّعت لأن يُتعبَّد بها دون كفن الميّت - لا محالة راجعة إلى الفرق المعنوي بينهما وجهة خاصّة موجودة في الصلاة وغير موجودة في الكفن. وقصد الأمر وكفايته في العباديّة إنّما هو لأنّه إشارة إجماليّة إلى هذه الجهة الّتي هي مجهولة الكنه، فقصد الملاك أيضاً ولو إجمالاً إشارةٌ إجماليّة إلى هذه الخصوصيّة الّتي بها صار الشيء عباديّاً.

وبعبارة أُخرى كفاية قصد الأمر في العبادة ليست لموضوعيّة في هذا القصد، بل لأنّ الأمر المتعلِّق بالعبادة متعلِّق بما هو صالح لأن يُتعبَّد به، كصلاحية كلّ عبادة قوم من الوثنيّين وغيرهم للعباديّة. وقصد الجهة المجملة أيضاً راجعة إلى قصد الجهة المقتضية لأن تكون الصلاة مثلاً عبادة.[1]

ثمّ إنّ من هذا الجواب اندفع إشكال آخر وهو أنّ أطوعيّة العبد إنّما يستقيم فيما [الف/٢١٣] إذا لم يكن عاصياً، وأمّا في مورد سقوط الخطاب - إمّا لمزاحمة الموسّع مع المضيّق أو لكونه مبتلى بالأهمّ - [فـ]العبد العاصي كيف يكون فيه ملكة الطاعة، فضلاً عن أن يكون أطوع ممّن قصد امتثال الأمر؟ وذلك لما عرفت من أنّ قصد الأمر [و]كفايته ليس[2] لموضوعيّته، بل لكونه إشارةً إلى الجهة التعبديّة وقصد الجهة أيضاً راجعة إلى هذه. وأمّا الصغرى - أي إحراز الملاك - فبناءً على ما اخترناه من صحّة الخطاب الترتّبي فلا إشكال فيه؛ لأنّ كلّ خطاب لا محالة كاشف عن تماميّة ملاكه، كما هو مذهب العدليّة. وأمّا بناءً على بطلانه فنقول:

---

١. و بعبارة أُخرى: الأمر.... مثلاً عبارة.

٢. في المخطوطة: «ليست».

سقوط الخطاب تارةً لفقد شرط اعتبره الشارع في الوجوب أو الواجب وأخرى لفقد شرط اعتبره العقل، فإذا كان لفقد قيد اعتبره الشارع فسقوطه موجب لفقد الملاك؛ لأنّ اعتبار الشارع قيداً للوجوب مثلاً لا محالة من أن يكون هذا القيد دخيلاً في موضوع خطابه، كما تقدّم مراراً أنّ الشرائط المأخوذة في القضايا الحقيقيّة راجعة إلى الموضوع، كما أنّ كلّ قضيّة حقيقيّة راجعة إلى شرطيّةٍ مقدّمُها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول. **وبعبارة أُخرى** كلّ قيد أخذ في رتبة قبل رتبة الطلب فهو لا مناص عن كونه دخيلاً في موضوع الطلب.

وأمّا إذا كان لفقد قيد اعتبره العقل فهو حيث إنّه مأخوذ في رتبة بعد رتبة الطلب فسقوطه ليس موجباً لفقد الملاك. وذلك لأنّ العقل ليس له أن يجعل هذا القيد دخيلاً في الملاك، بل إنّما يعتبره في حسن الخطاب، كاعتباره القدرة ونحوها ممّا يرجع إليها، كالدخول في محلّ الابتلاء؛ لأنّ مناط حكمه باعتبارهذا القيد معلوم وهو قبح المطالبة عن العاجز، فبعد تماميّة الطلب يتحقّق مورد هذا الحكم من العقل.

إن قلت: لا من اعتبار قيد شرعاً يستكشف كونه دخيلاً في الملاك، ولا من اعتبار قيد عقلاً يستكشف عدم كونه دخيلاً في الملاك. **أمّا الأوّل** فلإمكان أن يكون أخذه شرعاً للإرشاد إلى حكم العقل. **وأمّا الثاني** فلإمكان أن يكون [ب/٢١٢] هذا القيد العقلي قيداً شرعيّاً وإنّما لم يقيّد الشارع مطلوبه به لإيكاله إلى حكم العقل، فمدخليّة هذا القيد في الواقع وعدم أخذه الشارع في دليل الخطاب لا يوجب تماميّة الإطلاق؛ فإنّ مقدّمات الحكمة إنّما تجري فيما لو كان عدم أخذ القيد موجباً لتفويت الغرض على المكلّف وإغرائه بالجهل، وأمّا في المقام فلا يلزم نقض الغرض؛ لأنّ في مورد العجز لا يتوجّه الخطاب إلى المكلّف فلا يفوت منه شيء.

وبالجملة حكم العقل باعتباره القدرة في متعلّق التكليف وإن لم يمكن أن يكون بنفسه قرينة على اعتبارها في مناطه - لأنّ العقل ليس مشرّعاً وليس وظيفته جعل شيء دخيلاً في موضوع التكليف - إلّا أنّه يصلح للقرينيّة؛ لإمكان أن يكون الشارع متّكلاً إلى هذه القرينة، وكلّ كلام محفوف بما يصلح للقرينيّة فلا يتمّ له الإطلاق فمن عدم أخذه الشارع في دليل الحكم لا يمكن إحرازعدم مدخليّته في مطلوبه.

قلت: أمّا الشبهة الأُولى فقد تقدّم جوابها في حكم اللباس المشتبه وهو أنّ كون أخذ قيد من جهة الإرشاد خلاف ظاهرمقام الشارعيّة.

وأمّا الشبهة الثانية ففيها:

أوّلاً أنّه ليس المدارفي تماميّة مقدّمات الحكمة منحصراً بما إذا لولم يؤخذ القيد في مصبّ الإطلاق - مع كونه دخيلاً في المراد - [يكون] موجباً للإغراء بالجهل وتفويت الواقع على المكلّف؛ فإنّ الإطلاق قد يكون موجباً للتضييق ومطابقاً للاحتياط، كإطلاق الأمرفي الوجوب النفسي العيني التعييني. بل المدار فيها أعمّ من ذلك؛ فإنّه لوكان قيداً معتبراً في مراد المتكلّم وفرضنا أنّه كان بصدد بيان تمام مراده فلو أخلّ بذلك لزم نقض غرضه[1] مع أنّ هذا النقض - وهو التفويت على المكلّف - يلزم في باب التزاحم أيضاً؛ لأنّه لو أُطلق ولم يجعل القدرة قيداً لمطلوبه واتّكل على اعتبارها العقل فيه فإذا زاحم المهمّ الأهمّ سقط أمره بناءً على بطلان الترتّب، فإذا سقط للتعجيزالمولوي - وهو تعلّق الأمربالأهمّ - فلو فرضنا عصيان المكلّف من امتثال الأهمّ فلازم الاتّكال بحكم العقل هو

---

١. **قوله: «لزم نقض غرضه»**. انتهى.

وهو كونه بصدد بيان تمام مراده وإن لم يلزم منه التفويت على المكلّف أصلاً.

عدم لزوم امتثال المهمّ أيضاً؛ لأنّه لم يحرز ملاكه مع عدم كونه عاجزاً عن امتثاله خارجاً في [الف/٢١٣] رتبة العصيان. فلو قيل بأنّ إطلاق الخطاب يقتضي عدم مدخليّة القدرة في ملاكه فبالتعجيز المولوي الموجبِ لسقوط الخطاب عن المهمّ لا يوجب ذهاب ملاكه فيجب على العبد في رتبة عصيان الأهمّ امتثال المهمّ، ولو قيل بأنّ عدم أخذ القدرة لا يدلّ على عدم مدخليّتها في الملاك فلا يجب على العبد امتثال المهمّ.

وبالجملة لا يمكن أن يتّكل الشارع في دخل القدرة في موضوع خطابه على حكم العقل باعتبارها فيه؛ لأنّه لو كان متعمّداً عليه يلزم فيما لو كان المهمّ ذا ملاك أن يفوّت الملاك؛ لأنّه بناءً على الاعتماد عليه يدور امتثال العبد مدار حكم عقله، فلو حكم بأنّه مع تعلّق الأمر بالأهمّ يقبُح مطالبة المهمّ فليس له ملزِم بالامتثال في مورد عصيان الأهمّ مع بطلان الترتّب[1].

وأمّا ثانياً فكون حكم العقل باعتبار القدرة في متعلَّق التكليف صالحاً للقرينيّة يمتنع في المقام ثبوتاً وإثباتاً. **أمّا ثبوتاً** فلما عرفت أنّه ليس للعقل اعتبارها في ملاك التكليف وفي رتبةٍ قبل الطلب، بل إنّما يعتبرها في حسن الخطاب؛ لأنّ ملاك حكمه هو قبح المطالبة عن العاجز، فرتبة حكم العقل رتبة المانع بعد تماميّة المقتضي. وأمّا لو لم يَتِمّ المقتضي - سواء كان هذا الحكم العقلي أو لم يكن - يستند عدم توجّه الخطاب إلى المكلّف إلى عدم تماميّة المقتضي، كما في باب الحجّ؛ فإنّ القدرة عليه حيث اعتبرت شرطاً شرعيّاً فمع فقدها لا ملاك فلا خطاب حتّى يقال: مطالبة

---

١. هذه العبارة جاءت في هامش المتن: «وكذا في عكس هذا المثال بأن أتى المهمّ الموسّع في أوّل وقته واكتفى به مع إمكان أن لا يكون له ملاك مع مزاحمته للمضيّق، فلو كان اطلاق الخطاب اقتضى عدم اعتبار القدرة شرعاً في متعلّقه مع دخلها فيه واقعاً لزم نقض الغرض»؛ ولكن جاء في الهامش: «از اين جا تا "نقض الغرض"، "حاشيه منه" است».

المكلّف بما لا يقدر عليه قبيح، فإذا كان الشيء في رتبة المانع فيمتنع اعتباره في رتبة المقتضي.

وأمّا إثباتاً فلأنّ التقييد بالقدرة إنّما هو بعد تماميّة الإطلاق، أي لو تمّت مقدّمات الحكمة وأنتجت الإطلاق، فهنا محلّ حكم العقل بأنّ توجّه هذا المطلق مع عدم القدرة عليه قبيح. وأمّا لو لم يَتِمّ الإطلاق، كما إذا كان الدليل مجملاً أو لبّياً ودار أمره بين الإطلاق والاشتراط فأصل البراءة ينتج الاشتراط فلا يصل [ب/٢١٣] النوبة إلى الإطلاق فوصول النوبة إلى هذا الحكم العقلي وتحقّق موضوعه إنّما هو في الأدلّة المطلقة فإذا كان محلّ هذا الحكم بعد الإطلاق فيستحيل أن يكون هذا الحكم مقيّداً للإطلاق؛ لأنّه يلزم من وجوده عدمه؛ لأنّه لو كان الحكم مقيّداً في الواقع فلا إطلاق حتّى يصل الأمر إلى هذا الحكم العقلي فتحقّق محلّه إذا كان موقوفاً على الإطلاق فلا يمكن أن يكون هذا رافعاً للإطلاق وإلّا يكون رافعاً لنفسه ومُعدِماً لمحلّه، فعلى هذا لا يعقل أن يعتمد الشارع على هذه القرينة؛ لأنّها ليست في مرتبة الشرائط الّتي اعتبرها الشارع؛ لاستحالة ترقّي ما هو متأخّر رتبة إلى ما هو مقدّم عليه.

المسألة الثانية:

لو كانت إرادة العمل منبعثة عن نفس الأمر به أو جهته بلا مدخليّة شيء آخر في الانبعاث عنه فهذا هو المتيقّن من مقربيّة الداعي؛ لأن إرادة العمل إذا نشأت عن أمر المولى أو عن جهة أمره - كما بيّنا في مثل رفع العطش - فلا شبهة عند العقلاء بأنّه يعدّ هذا العامل عبداً وطالباً لأن يُتقرّب في عمله بمولاه. **وأمّا لو كانت** إرادة العمل منبعثة عن الغايات المترتّبة عليه - كالأمن من العقاب والفوز بالثواب ونحوهما. **فتارة** يجعل ترتّب هذه الغايات عليه بتوسّط امتثال الأمر بمعنى جعل

الغايات من دواعي الامتثال - كجعل كونه سبحانه أهلاً للعبادة أيضاً من دواعي[1] الامتثال - فهذا لا إشكال في كفايته في العباديّة وصحّته، غاية الأمر لو جعل داعي الامتثال كونه سبحانه وتعالى أهلاً للعبادة فعبادته عبادة الأحرار. وأمّا لو جعل الفوز بالثواب أو الأمن من العقاب من داعي الامتثال فعبادته عبادة الأجزاء. **وأُخرى** يجعل ترتّب هذه الغايات عليه بلا توسّط امتثال الأمر وهذا على قسمين؛ لأنّه إمّا عالم بأنّ العمل متعلّق الأمر، وإمّا جاهل، فلو كان عالماً فلا يضرّ قصد الغايات بلا توسّط قصد الامتثال؛ لأنّها وإن لم تترتّب على ذات العمل - فإنّ الصلاة بدون قصد الأمر لا يترتّب عليها ثواب ولا يترتّب على تركها عقاب - إلّا أنّه حيث يعلم بأنّها متعلَّق الأمر فيتضمّن قصد الغايات المترتّبة عليها قصد الأمر أيضاً. وإن كان غافلاً عنه فبناء عليه فيُدفَع إشكال [الف/٢١٤] صاحب الجواهر ﷺ على القوم حيث عدّوا جميع الدواعي في عرض داعي الامتثال كافياً في الصحّة والعباديّة من أنّ هذه الدواعي إنّما يصحّ جعلها داعياً لقصد الامتثال لا داعياً على العمل؛ فإنّ العمل من دون قصد أمره لا يترتّب عليه الفوز بالثواب ولا يمكن جعله لله سبحانه وتعالى لأنّه أهل للعبادة؛ فإنّ عباديّة العمل إنّما هو بقصد الأمر، وأمّا ذات العمل فغير قابل لأن يؤتى به لأنّه سبحانه أهل له.

وجه الدفع أنّ قصد الغايات متضمّن لقصد الأمر أيضاً ففرض القوم أنّ العالم بتعلّق الأمر بالعمل له أن يقصد امتثال الأمر أو غيره من الغايات المترتّبة عليه فكلّ منها من هذه الجهة في عرض قصد الامتثال. وأمّا لو كان جاهلاً بتعلّق الأمر به فهو لا يمكن أن يقصد هذه الغايات؛ لعدم علمه بترتّبها على الأعمال الغير المطلوبة من الشارع.

---

١. في المخطوطة: «داعي».

وبالجملة بعد الفراغ عن إشكال اعتبار قصد الأمر في متعلّقه - أي بعد الفراغ عن أنّ من الواجبات معلوم بأنّها من العباديات وسنخها سنخ التعبّدي - فقصد الغاية المترتّبة على العمل الّذي سنخه من التعبّدي من إتيان هذا العمل لا محذور فيه؛ لأنّ قصد هذه الغاية متضمّن لقصد الامر التعبدي، أي الّذي لا تحصل المصلحة المترتّبة عليه إلّا بأن يؤتى لداعي أمره.

ثمّ بناءً على صحّة جعل الغايات المترتّبة على العمل من دواعي إتيان العمل بلا توسيط قصد الامتثال فلو أتى بالعمل لكونه سبحانه وتعالى أهلاً للعبادة فالأمر فيه أظهر.

ثمّ إنّه لو فرضنا أنّ العامل لم يقصد امتثال الأمر أصلاً لا بالصراحة ولا بالتضمن، بل أتى بالعمل للتقرّب إليه سبحانه أو ابتغاءً لوجه ربّه الأعلى فيصحّ عمله ويقع عباديّاً. **نعم**، هذا أيضاً بعد العلم بأنّه مطلوب منه سبحانه. وأمّا مع الشكّ أو العلم بالعدم فلا يمكن أن يبتغي به وجه ربّه.

وبالجملة لا إشكال في أنّه لو كانت الغاية المقصودة من العمل نفس عنوان التقرّب أو طلباً لرضى ربّه الّذي هو معنى ﴿ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأعلى﴾[1]، كما في قولهم ﷺ: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾[2] من دون التفات إلى الأمر[ب/٣١٤] وامتثاله بعد العلم بأنّه أمر به ومن دون قصد شيء من الغايات المترتّبة عليه يقع صحيحاً وعباديّاً.

[المسألة] الثالثة

قد ذكرنا صحّة العبادة لو كانت الإرادة المتعلّقة بها منبعثة عن الغايات الأُخرويّة

---

١. الليل (٩٢): ٢٠.

٢. الإنسان (٧٦): ٩.

المترتّبة عليها، كالأمن من العقاب والفوز بالثواب. وأمّا لو توصّل بفعل عبادي إلى غرض دنيوي - كتوسعة الرزق وطول العمر ونحوهما - فلو لم يكن ذلك الغرض موعوداً منه سبحانه بفعل تلك العبادة، بل يترتّب عليها بحسب الخاصّية - كما لو جرى ترتّبه عليها أو جعله غيره من آثار العبادة، كما تقدّم أنّه لو أتى بالعمل العبادي لداعي أخذ الدراهم من غيره - فهذا لا إشكال في فسادها، سواء أتى ذات العمل لهذا الغرض أو جعل الغرض داعياً على الداعي، وتقدّم وجه فسادها. وأمّا لو كان ذلك الغرض موعوداً منه سبحانه فتارةً لا يعلم بوعده سبحانه كذلك، بل يأتي به من جهة الخاصّية، فهذا القسم ملحق بالقسم الأوّل. وأُخرى يعلم بوعده، وهذا أيضاً على قسمين؛ لأنّه قد يأتي ذات العمل لهذا الغرض فهذا أيضاً فاسد؛ لأنّه لم يجعل قصد الامتثال ملحوظاً أصلاً والمفروض أيضاً عدم ترتّب الغرض على ذات العمل، بل ترتّب أو لم يترتّب إذا لم يكن العمل راجعاً إلى جهة مقرّبيّة أصلاً فلا يقع عباديّاً. وقد يأتي بالعمل لله سبحانه طالباً منه إنجاز وعده بالغرض الدنيوي فهذا يصحّ بلا إشكال، وقياسه على ما إذا كان الداعي على الداعي أخذَ الفلوس ونحوه من غيره مع الفارق، كما تقدّم وجهه.

وبالجملة كلّما جعل سبحانه أثراً للأمر العبادي - سواء كان دنيويّاً أو أُخرويّاً - [فـ]إتيان الأمر العبادي لداعي حصول هذا الأثر لا يضرّ بعباديّة العمل؛ لأنّ جَعلَه سبحانه هذا الأثر أثراً له ووَعدَه بأنّ كلّ من صلّى صلاة الليل يوسّع في رزقه كاشفٌ إنّي عن أنّ إتيان العمل لله لأن يترتّب عليه هذا الأثر لا محذور فيه؛ فإنّ الغاية الأصليّة والجزء الأخير للعلّة التامّة وإن كان هذا الأثر وقصد امتثال الأمر قصد صوري وتوسيطه لا يجعل روح العمل طلباً للتقرّب إليه سبحانه وابتغاء لوجهه إلّا أنّ من الأدلّة السمعيّة الشرعيّة يستفاد أنّ الشارع هو بنفسه في مقام خلق الداعي للعبد وهو جعل داعي

الداعي الأمرَ الدنيوي [الف/٢١٥] فكونه غاية الغايات غيركون وعد غيره سبحانه وتعالى غاية الغايات.

المبحث الخامس

قد تقدّم في صدر البحث أنّ الخصوصيّات الراجعة إلى الأمر والخصوصيّات الخارجة عن حقيقة المأمور به لا يجب قصدها بنحو الداعي والتوصيف فلا يجب أن ينوي صلاة الظهر الواجبة لوجوبها أو الصلاة الأدائية، بل لو قصد ضدّ هذه الخصوصيّة أيضاً صحّت عبادته؛ سواءٌ كان من جهة الخطإ في التطبيق بأن قصد أمره الواقعي المتعلّق به وتوهّم أنّه أدائي مع كونه قضائيّاً أو بالعكس، أو توهُّم كونه وجوبيّاً مع كونه ندبيّاً أو بالعكس، أو كان مشرّعاً في نفس الجهة أو الوصف دون الموجّه بها أو الموصوف، لأنّ هذا التشريع لو كان راجعاً إلى الجهة أو الوصف فيتعلّق بالأمر الخارج عن حقيقة المأمور به. **وأمّا الخصوصيّات الداخلة في** حقيقة المأمور به - كعنوان الظهريّة والعصريّة ونحوهما - فيجب قصدها تفصيلاً أو إجمالاً فلا تصحّ العبادة بدونها وإن لم يقصد ضدّها. **وأمّا الخصوصيّات غير الداخلة في** هويّة المأمور به وحقيقته ولكنّها ملازمة لعنوان لو قصد ضدّها لكان مغيّراً للنوع فيضرّ قصد ضدّها لا عدم قصدها، كعنوان السفر والحضر؛ فإنّهما ليسا داخلين في حقيقة المأمور به، ولذا لو نوى المسافر صلاته صحّت وإن لم يلتفت إلى كونه مسافراً، وأمّا لو نوى صلاة الحاضر فتبطل وإن سلّم على الركعتين؛ لأنّه بقصده ضدّ ما عليه غيّر نوع المأمور به إلى غير نوعه. بل يمكن أن يقال: إنّ عنوان السفر أو الحضر داخل في حقيقة المأمور به ولذا لو قصد ضدّ ما عليه يوجب تغيير النوع وإنّما لا يجب قصده لأنّ كلّ عنوان هو ممتاز خارجاً عن غيره لا يتوقّف حصوله بالقصد، كما لو نذر مثلاً أن يصلّي في مسجد الكوفة وصلّى فيه

من دون قصده لعدم التفاته إلى كونه مسجد الكوفة، ففي المقام أيضاً لا يجب قصد المسافر الصلاة في السفر؛ لأنّها بنفسها ممتازة عن الصلاة في الحضر؛ فإنّ اختلافها في عدد الركعات خارجاً يكفي عن قصد عنوانهما.

وعلى هذا فالخصوصيّات على أقسام ثلاثة: الأوّل ما يجب قصدها إمّا تفصيلاً أو إجمالاً. **والثاني** ما يضرّ فيها قصد ضدّها. **و**[ب/٥١٢] **الثالث** ما لا يضرّ فيها قصد ضدّها أيضاً، كالمسجديّة والجماعة على المختار في الأخير- كما سيجيء إن شاء الله في محلّه - ونحوهما من المشخِّصات الفرديّة ومن الصفات الراجعة إلى الأمر- كالوجوب والاستحباب - والراجعة إلى المأمور به الخارجة عن حقيقته إلّا إذا كان منافياً للتعيين أو مغيّراً للنوع؛ فإنّ في الصورة الأولى - أي ما لو كان ما في ذمّته متعدّداً - يجب قصد جهة الأمر أو وصف المأمور به، كما في نافلة الصبح وفريضته، وكمن عليه قضاء وأداء من نوع واحد كصلاة الظهر المقضيّة وأدائها، فإنّ في الأوّل لو لم يقصد النافلة ولا الفريضة لا يقع عن شيء منهما، وكذا في الثاني لو لم يقصد القضاء ولا الأداء لا يقع عن شخصهما.

ولا يقاس بما إذا كان على ذمّته درهمان فأدّى أحدهما بلا قصد ثمّ أدّى الآخر أو لم يؤدّ؛ فإنّ ذمّته تفرّغ عن أحدهما بمجرّد أدائه؛ فإنّ الدرهمين لا خصوصيّة فيهما أصلاً لا من حيث الزمان ولا من جهة الأمر؛ فإنّهما ليسا نوعين مختلفين ولا امتياز واقعاً بينهما فيقع عن أحدهما. وهذا بخلاف مَن عليه فرض ونفل أو أداء وقضاء؛ فإنّ في كلّ واحد خصوصيّةً لا يمكن وقوعه عليها مع تعدّده فيجب تعيينها. وفي الصورة الثانية قصدُ الضدّ مضرّا عدمُ قصد الخصوصيّة، كما في صلاة المسافر والحاضر؛ فإنّ المسافر لو قصد ضدّ ما عليه لا يقع عمّا هو عليه؛ لأنّ ما هو واجب عليه لم يقصده، وما قصده ليس واجباً عليه.

هذا، والمرحوم محمّد كاظم في *العروة* وإن لم يتعرّض لتفسير عبارة *النجاة* ولكنه قال عبارةً كأنّ مراده بيان هذه العبارة فراجع المسألة الأولى من مسائل نيّة الصوم في *العروة* فإنّه قال: [الف/٣١٦] «لا يشترط التعرّض للأداء والقضاء ولا الوجوب والندب ولا سائر الأوصاف الشخصيّة، بل لو نوى شيئاً منها في محلّ الآخر صحّ إلّا إذا كان منافياً للتعيين. مثلاً إذا تعلّق به الأمر الأدائي فتخيّل كونه قضائيّاً فإن قصد الأمر الفعلي المتعلِّق به واشتبه في التطبيق فقصده قضاءً صحّ، وأمّا إذا لم يقصد الأمر الفعلي، بل قصد الأمر القضائي بطل؛ لأنّه منافٍ للتعيين حينئذٍ. وكذا يبطل إذا كان مغيّراً للنوع، كما إذا قصد الأمر الفعلي لكن بقيد كونه قضائيّاً مثلاً أو بقيد كونه وجوبيّاً مثلاً فبان كونه أدائيّاً أو كونه ندبيّاً؛ فإنّه حينئذٍ مغيّر للنوع ويرجع إلى عدم قصد الأمر الخاصّ» انتهى[1].

وقد كتبنا هنا في الحاشية: «إنّ منشأ البطلان في هذين التقديرين هو عدمُ قصد الأمر لا منافاته لتعيين المأمور به أو كونه مغيّراً لنوعه. ومرجع البطلان في هذين الفرضين شيء واحد، سواءٌ قلنا بأنّ مرجعهما إلى شيء واحد والفرق بينهما بالإجمال والتفصيل أو لم نقل بذلك. ووجهه[2] أنّه على أيّ حال غير قاصد لما هو تكليفه فما قصده غيرُ ما في ذمّته وما في ذمّته لم يقصده، فلابدّ من تقييد الموارد الّتي يصحّ ويدخل في الخطإ في التطبيق بأن لا يكون الخطأ في الموجّه أو الموصوف، كما تقدّم ذلك في مورد التشريع أيضاً. بل الملاك هنا وفي التشريع واحد وهو عدم كونه قاصداً لامتثال ما هو مأمورٌ به. وكذا في التشريع لو لم يرجع إلى التشريع في الموجّه والموصوف يصحّ العبادة؛ لأنّه قاصد لإتيان ما هو وظيفته

---

١. العروة الوثقى، ج٢، ص١٦٨ - ١٦٩.

٢. في المخطوطة: «وجه».

وإنّما يشرّع في وصف المأمور به الخارج عنه أو في كون الأمر. وعلى أيّ حالٍ لا يسري النهي عن الوصف إلى الموصوف ولا النهي عن البناء على أنّ كيفيّة الأمر غير ما هو واقعه إلى المأمور به[1]. **وبالجملة** المناط تعلّق النهي إلى ما هو متّحد في الخارج مع المأمور به»[2].

المبحث السادس

يعتبر الجزم بالنيّة في كلا[3] ركنيها؛ **امّا بالنسبة إلى ركنها الأوّل** فمعناه أن يكون المقتضي للإتيان في الفاعل تامّاً واحتمال المانع عنه منسدّاً، بمعنى أنّه يكون عازماً على العمل ولم يحتمل احتمالاً عقلائيّاً [ب/٢١٦] طروَّ المانع عن إيجاده. ففي مثل الأُمور التدريجيّة تنجيز البناء على الإتمام يتوقّف على أن لا ينوي قطع العمل في الأثناء وكان من نيّته إتمام العمل من غير فرق بين الصوم والصلاة، بل والإقامة والسفر والاعتكاف ونحوها ممّا يتوقّف موضوعها أو صحّتها على النيّة والقصد، فلو كان من نيّته القطع في الأثناء - إمّا اقتراحاً أو إذا التمسه منه غيره مع ترقّبه التماسه وبنائه على إطاعته - فلا يصحّ منه الصوم والصلاة ولا يترتّب على سفره وإقامته قصر وتمام؛ لأنّ العمل المركّب يتوقّف صحّته على أن يكون بانياً على إتمامه على أيّ حال، ففي ابتداء العمل لو لم يكن بانياً على الإتمام لا يقع العمل منه عن قصد. نعم، لو عرض بناءُ القطع في الأثناء فيمكن الفرق بين الصوم والصلاة، وسيجيء وجه التفصيل.

وبالجملة في ابتداء العمل لابدّ أن يكون جازماً على الإتمام فلو كان جازماً على

---

١. كذا في المخطوطة، والعبارة لا تخلو عن غموض.

٢. لم أعثر عليه.

٣. في المخطوطة: «كلي».

القطع لا يصحّ عمله وإن لم يقطعه، بل لو كان متردّداً كذلك أو معلّقاً قطعه أو إتمامه على أمر يترتّب حصوله يبطل عمله.

ثمّ إنّه لو كان المقتضي من قبله تامّاً ولكنّه احتمل احتمالاً عقلائيّاً أن يطرأ ما يمنعه عن الإتمام قهراً فهذا على قسمين لأنّه: **تارةً** يتمكّن من إتيان العمل في موضع لا يبتلى بالمانع، **وأخرى** غير متمكّن منه. **ثمّ إنّ في مورد عدم التمكّن تارةً** مورد هذا الاحتمال موضوعات التكاليف، كالإقامة والسفر ونحوهما. **وأخرى** متعلّقات التكاليف كالصوم والصلاة ونحوهما. **أمّا موضوعات التكاليف** فمع هذا الاحتمال لا يمكن ترتيب آثارها؛ لأنّ من يحتمل أن يمنعه عن سير ثمانية فراسخ مثلاً مانع لا يقدر على دفعه احتمالاً عقلائيّاً فليس له أن يقصّر، وكذا في الإقامة. **أمّا في متعلّقات التكاليف** ففي صورة عدم التمكّن يسقط اعتبار الجزم بالنيّة وتصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي؛ فإنّ المبتلى بالزِحام أو الريح العاصف مع عدم قدرته على الصلاة في غير هذا المكان - لضيق الوقت أو غيره - لا يمكن أن يُكلَّف بالجزم على الإتمام، فلو اتّفق أنّه أتمّ العمل في هذا الحال صحّ عمله [الف/٢١٧] بلا إشكال؛ لأنّه على هذا التقدير لا يكلّف إلّا بأن يكون بانياً على الإتمام ولا يقطع عمله بلا موجب والجزم ساقط عنه. وأمّا المتمكّن من الصلاة مثلاً في غير هذا الموضع فلا يجوز له الصلاة فيه.

هذا كلّه في الاحتمال العقلائي[1]. **وأمّا الاحتمال العقلي** - كالموت ونحوه من

---

١. في هامش النسخة: «لا يخفى على من تفطن ("على العارف" ن.خ) بالاصطلاح أنّ لفظ "العقلائي" غلط؛ لأنّ الجمع لا ينسب إلّا بعد ردّه الى المفرد كـ"الزيدون" و يقولون فيه: "زيدي" وعلى هذا لا فرق بين "العقلائي" و "العقلي" حتى يترتّب لكلّ واحد منهما أثر علمي أو عملي؛ مع أنّ نسبة الجمع الى شيء لغو على عدم الفرق بين المفرد المنسوب و الجمع كذلك. وأما ما يترائى من اللفظ الكذائي في عبائر العلماء - وهو بالنون - مصدر أيضاً لا بالهمزه - أي عقلاني - فاذا كان المبنى غلطاً فعليك بالجواب عن الأمثلة

الاحتمالات الغير العقلائيّة - فلا ينافي الجزم بالنيّة؛ إمّا لعدم الالتفات إليه غالباً أو لكونه غير معتبر فإنّ معه وإن لم يعقل تحقّق الجزم إلّا أن الجزم بهذا المعنى غير معتبر قطعاً وإلّا يلزم عدم إمكان امتثال تكليف أصلاً فالجزم المقصود به هنا منها أن يكون عارفاً على الإتيان بما نواه مطلقاً بالنسبة إلى الحالات والطواري العاديّة المتمكّن من دفعهما إذا تحقّق موجبها.

وأمّا بالنسبة إلى ركنها[1] الثاني فمعناه أن يكون عالماً بالأمر والمأمور به تفصيلاً، أي يجب مع التمكّن من الامتثال التفصيلي - سواء كان عن علم أو علمي - أن يأتي به كذلك فيجب عليه الفحص في الشبهة الموضوعيّة - كاشتباه الثوب النجس والماء بالمضاف ونحوهما - والاجتهاد والتقليد في الشبهات الحكميّة.

ولا يجوز له الاحتياط، سواء استلزم التكرار أم لا؛ لأنّ التكرار لعب بأمر المولى -فإنّه لا كليّة له خصوصاً مع اختلاف الأغراض، مع أنّه فيما لا يوجب التكرار لا يجري هذا الوجه- بل لما ذكرناه في خاتمة البراءة في الأصول مفصّلاً من أنّ العقلاء يرون الامتثال الاحتمالي في طول التفصيلي.[2]

نعم، فيما يدور المأمور به بين الأقلّ والأكثر ففيما كان أمر المشكوك دائراً بين الوجوب والاستحباب فلا إشكال، كالسورة. وأمّا لو كان دائراً بين الوجوب والإباحة - كجلسة الاستراحة - فلا يبعد أن يقال بكفاية العلم بمطلوبيّة الجملة تفصيلاً عن وجوب إحراز كونها واجبة فيأتي به باحتمال الأمر؛ لأنّه من المشخّصات الفرديّة على فرض كونه مباحاً والعمل مطلوب على كلّ حال. وأمّا في المستحبّات فيمكن أن يقال: إنّ المستحبّ لما كان يجوز تركها ولا يجب الفحص عنه فالامتثال الاحتمالي

التي ذكرها للفرق؛ عبدالله كاتب».

١. في المخطوطة: «ركنها».

٢. فوائد الأُصول، ج٣، ص٦٦ - ٧٤ و أجود التقريرات، ج٢، ص٤٤-٤٨.

فيه عند العقلاء أحسن من تركه رأساً حتّى مع التمكّن من الامتثال التفصيلي، ولو كان في [ب/٢١٧] نظرهم التفصيلي أحسن أيضاً فلا يبعد أن يقال بعدم اشتراط الامتثال التفصيلي فيها وحسن الاحتياط فيها مطلقاً، وقد تعرّضنا لهذه المسألة مفصّلاً في الأصول فراجع.

ثمّ إنّه كما يعتبر الجزم بالنيّة في ابتداء العمل كذلك يعتبر في أثنائه فلو عرضت في الأثناء مسألة لا يعلم حكمها لابدّ من الإبطال، ولا وجه لما ذكره الشيخ ﷺ من الاحتياط بالإتمام والإعادة، وقد ذكرنا هذه المسألة أيضاً مفصّلاً في خاتمة البراءة فراجع.[1]

المبحث السابع

محلّ النيّة هو أوّل العمل من غير فرق بين القول بالإخطار والداعي. نعم، في باب الصوم يكفي نيّته قبل وقته؛ لأدلّة خاصّة[2] تدلّ على صحّة الصيام لمن نواه ليلاً، بل له أحكام خاصّة لا ينطبق على القواعد العامّة، ككفاية النيّة قبل الزوال في بعض الصيام الواجبة وبعده أيضاً في المندوب منها. وأمّا سائر العبادات فلابدّ أن يكون حين الشروع فيه ملتفتاً إليها تفصيلاً وإنّما يكفي الالتفات الإجمالي في أثناء العمل المعبّر عنه بالاستدامة الحكميّة.

والفرق بين الابتداء والأثناء في غاية الوضوح؛ لأنّ في الابتداء لو لم يكن عالماً بما يعمله وملتفتاً إلى عمله لا يقع هذا الفعل منه عن قصد؛ فإنّ اختيار العمل والقصد إليه لا يكون قبله إلّا قصداً واختياراً مشروطاً لا فعليّاً؛ فإنّ تعلّق الإرادة الفعليّة بالأمر المتأخّر ممتنع خارجاً؛ فإنّ مَن دعاه إلى الخروج من الدار

---

١. فوائد الأُصول، ج٣، ص٣٩٨ - ٤٠٢.

٢. في المخطوطة: «للأدلّة الخاصّة».

غسل[1] الجنابة بعد دخول الحمام يمتنع أن يريد الغسل فعلاً، بل لا محالة تتعلّق الإرادة المنجّزة والاختيار الفعلي بالمقدّمات من القيام والمشي ونحوه وهو يريد أن يغتسل إذا دخل الحمّام فإذا دخل الحمّام واغتسل عن التفات إليه يقع الغسل عن إرادة. ولو غمس في الماء بلا التفات إلى الغسل لا يصحّ منه الغسل ولم يقع الغسل عن قصد منه ولو غمس ألف مرّة ولو كان داعيه إلى مجيء الحمّام ودخوله فيه هو الغُسل لا الغمس؛ لأنّ المشي والغسل أمران متباينان وعملان والمجموع ليس واحداً حتّى يكون الالتفات التفصيلي عند ابتداء العمل وهو عند الشروع في المشي كافياً.

نعم، في العمل الواحد لو كان ملتفتاً عند أوّل الشروع ثمّ غفل [الف/٢١٨] في الأثناء فحيث إنّ العمل المركّب واحد اعتباراً فينبعث عن إرادة الكلّ إرادات جزئيّة تبعيّة بالنسبة إلى كلّ جزء من المركّب التدريجي في موقعه فإذا كان الداعي لإتيان المركّب باقياً في النفس والالتفات إليه محفوظاً في خِزانة النفس وفي القوّة الحافظة بحيث لو سئل عنه عن فعله وعن غايته يجيب بلا تروٍّ عن عمله وعن غايته فهذا كافٍ في الاختيارية وهذا معنى الاستدامة الحكميّة، وبناءً على كون النيّة داعياً فهذه النيّة الإجماليّة عين الداعي، وبناءً على كونها إخطاراً فهذا في حكم النيّة. وعلى أيّ حالٍ فلا إشكال في كفاية هذا المعنى في الأثناء؛ لأنّ عدم العلم بالعلم لا يقدح بوقوع جزء الفعل عن اختياره إليه. نعم، لو ذهل عنه كليّة بحيث لو سئل عنه أو عن غايته يحتاج إلى تروٍّ فهذا غير كافٍ؛ لأنّ التروّي هو الفحص عمّا في الخواطر؛ ولذا في الشكوك يقال: إنّ استقرارها إنّما هو بعد التروّي فكلّ ما احتاج إلى التروّي فهو ليس عملاً.

---

١. في المخطوطة: «الغسل».

وبالجملة و إن كانت النيّة عبارة عن الإرادة المنبعثة عن داعي التقرّب وهي معتبرة في مجموع العمل - ابتدائه وأثنائه - إلّا أنّ في الأثناء حيث إنّ إرادة العمل موجبة لإرادة المجموع فكلّ جزء استند فعله إلى هذا الداعي يقع صحيحاً ومع النيّة ففي مرحلة بقاء تأثير الداعي لا يعتبر العلم بالعلم؛ لأنّ فعل جميع هذه الأجزاء من أثر تأثير الداعي الأوّل. وأمّا في ابتداء العمل فمع عدم العلم بالعلم وعدم الالتفات التفصيلي إلى المقصود يمتنع تأثير الداعي الّذي كان سابقاً في المقدّمات الّتي هي عمل آخر غير هذا العمل ومباين معه فالمعتبر فيه أيضاً نيّة مستقلّة لو كان تعبديّاً في هذا الفعل الّذي هو ذو المقدّمة، فلو نوى إتيان العصر بعد صلاة الظهر فلا يكفي إتيانه العصر ذاهلاً عمّا نواه قبل فعل الظهر.

إن قلت: اعتبار الالتفات في الابتداء مساوق مع اختيار الإخطار؛ لأنّ في الأثناء على أيّ حال يكفي الاستدامة الحكميّة. **قلت:** - مضافاً إلى الفرق بين الداعي والإخطار كما تقدّمت الإشارة إليه في الأثناء؛ فإنّ بناءً على الداعي النيّة الإجماليّة في الأثناء عين الداعي، وبناءً على الإخطار هو في حكمه - **إنّ الإخطار [ب/٨١٢] إمّا هو حديث النفس** في مقابل التلفّظ فالقائل به يقول: لا يعتبر التلفّظ بالنيّة ويقول: «أُصلّي صلاة الظهر قربة إلى الله»، كما يُستحبّ أو يجب في الحجّ، بل يكفي أن يخطر بباله ما يجريه على لسانه،

والفرق بين هذا المعنى والداعي في غاية الوضوح؛ لأنّ القائل بالداعي لا يعتبر إخطار هذه الصورة، بل يقول يكفي صدور الفعل عن قصد. **وإمّا هو احضار صورة العمل** تفصيلاً بجميع أجزائه وشرائطه، والفرق بينه وبين الداعي أيضاً في

غاية الوضوح. نعم، لو أراد القائل بالإخطار اعتبار الالتفات إلى العمل في ابتدائه فلا مشاحّة في الاصطلاح[1].

وحاصل الكلام أنّ من المسلّم كفاية الالتفات الإجمالي في أثناء العمل، ويعبّر عنه بـ«الاستدامة الحكميّة». **وقوامها بأمرين: أحدهما** الالتفات إلى النيّة تفصيلاً بمجرّد التنبيه بحيث لو سئل عن عمله وغايته يجيب عنها بلا تأمّل وتردّد. **وثانيهما** عدم نيّة العدول أو التردّد في الإتمام في الأثناء، فلو جزم على قطع العمل ويقي على هذا الحال إلى أن فاتت منه الموالاة أو فعل في هذا الحال شيئاً من الأفعال بطل. وأمّا لو رجع عن هذا العزم فرجوعه لو كان قبل فوت الموالاة وقبل الإتيان بشيء من الأفعال والأقوال، فلو كان العمل مثل الوضوء والحجّ والغسل ممّا ليس له جزء صوري يقيناً فيصحّ بلا إشكال؛ لأنّ المعتبر فيها ليس إلّا إتيان الأجزاء عن نيّة وقد حصل. كما لا إشكال في فساد الصوم، كما بيّنا وجهه في كتاب الصوم. وأمّا في الصلاة ففيه إشكال، ومبناه أنّه لو قيل بأنّ لها جزءاً صوريّاً وكان هذا الجزء من متعلّقات التكليف فنفس العزم على القطع فعلاً، بل العزم على القطع في الركعة الآتية موجب لقطع الصورة. وأمّا لو لم نقل بأنّ لها جزءاً صوريّاً[2] أو قلنا ولكن لم نقل بأنّها متعلَّق التكليف، بل هو أمر قهري يحصل من ضمّ الأجزاء بعضها إلى بعض - كما هو المختار في الأُصول - فالعدول عن الجزم بالقطع أو التردّد ونحو ذلك مصحّح للعبادة.

---

١. في هامش النسخة: «وممّا ذكرنا ظهر أنّه فرق فيما يعتبر من النيّة بين أوّل العمل وأثنائه، سواءٌ قلنا بأنّ النية هو الداعي أو قلنا بأنّه هو الإخطار، فما ذكره بعضٌ من أنّ كلّ [من] قال في عبارته: "ويعتبر الاستدامة الحكميّة في الأثناء" لابدّ أن يكون إخطاريّاً؛ لعدم الفرق بين الأثناء وأوّل العمل، بناءً على القول بأنّه الداعي، ليس بصحيح؛ لما ذكرناه، فتدبّر. منه».

٢. في المخطوطة: «جزء صوري».

نعم، لو أتى بفعل أو قول حين أحد من هذه الإرادات أو التردّد بقصد الجزئيّة يبطل والرجوع إلى النيّة الأولى لا أثر له حينئذٍ؛ لأنّه لو أتى بالفعل أو القول ثانياً يصير زيادة في العمل، بناءً على ما هو المختار[الف/٣١٩] من أنّ ما هو من سنخ الصلاة يتحقّق الزيادة بتكراره ولو لم يأت بها يصير نقيصة. كما أنّه لو لم يأت بفعل حينها ولكن فات الموالاة يبطل العمل؛ لفوات الموالاة الّتي هي شرط.

ثمّ لا فرق في البطلان بين رفع اليد عن العبادة رأساً أو العدول إلى عبادة فيما لم يثبت جواز العدول فيه.

المبحث الثامن

لو شكّ في النيّة **فتارة** يرى نفسه في صلاة معيّنة ويشكّ في أنّه هل نواها عند الإحرام بها أو كان عند الإحرام ناوياً لغيرها وعدل غفلة إليها، ففي هذه الصورة يبني على أنّه نواها ولا يعتني بشكّه؛ لقاعدة التجاوز؛ فإنّ الحقّ جريانها في كلّ ما شكّ في وجوده إذا تجاوز عن محلّه، سواء كان جزءاً أو شرطاً، وسواء كان له وجود مستقل أو لم يكن، كالجهر والإخفات والموالاة والترتيب وأداء الحروف عن مخارجها والنيّة ونحوها.

وأخرى عكس الأُولى بأن لا يعلم بما يفعله فعلاً ولكنّه علم بأنّه أحرم لصلاة معيّنة وشكّ في أنّه جرى فيما مضى على هذه النيّة أو غفل عنها وأتى لغير ما نواه، والأقوى أيضاً صحّة صلاته ويبني أنّه أتى لما نواه في أوّل الإحرام؛ لا للاستصحاب - فإنّه مثبت؛ لأنّ الصحّة ليست مترتّبة على نفس بقاء النيّة الأولى، بل على إتيان العمل ووقوعه عن هذه النيّة، والاستصحاب لا يُثبِت هذا العنوان - بل لقاعدة التجاوز؛ فإنّ مقتضاها عدم العدول عمّا نواها؛ لأنّ عدوله موجب للبطلان.

وثالثة يشكّ في الجهتين المتقدّمتين جميعاً بأنّه لا يعلم بما يفعله ولا يعلم

بما نواه. وهذا على أقسام: لأنّه قد يعلم بمطابقة ما يفعله مع ما نواه ولكنّه لا يعلم أنّه أيّ صلاة نواها. وقد لا يعلم المطابقة أيضاً بأن يحتمل العدول عمّا نواه مع عدم علمه بما يفعله ولا ما نواه. ثمّ على [العلم] بالمطابقة قد يتردّد المنوي بين الصلاتين المرتّبتين المؤدّاتين أو المقضيّتين أو المختلفتين المترتّبتين، كأداء اليوم المرتّب على قضائه. وقد يتردّد بين غيرهما. ثمّ على جميع التقادير قد يعلم أنّه قام إلى صلاة معيّنة ولكنّه شكّ في أنه نواها أو نوى غيرها. وقد لا يعلم ذلك أيضاً. ففي ما لو علم أنّه قام [ب/٢١٩] إلى صلاة معيّنة بنى على الّتي قام لها؛ للأخبار الخاصّة، **منها** ما عن يونس، عن معاوية قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة المكتوبة فسها فظنّ أنّها نافلة» إلخ[1]. **ومنها** ما عن ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل قام في صلاة فريضة فصلّى ركعة» إلخ[2].

ثمّ من هنا يظهر صحّة الفرع الثاني المتقدّم وهو ما إذا علم بأنّه أحرم لصلاة معيّنة وشكّ في أنّه بقي على هذه النيّة أو عدل غفلة؛ لقوله عليه السلام: «إنّما يحسب للعبد من صلاته الّتي ابتدأ».

وأمّا فيما لا يعلم ذلك فلو كان عالماً بمطابقة ما نواه مع ما فعله إلى زمان الشكّ لكنّه لا يعلم ما نواه، فلو كان مردّداً بين المرتّبتين صحّت صلاته بأن يجعل صلاته هو الأوّل منهما؛ لأنّه لو نواها أوّلاً ظهراً مثلاً فهو، وإلّا يكون عدولاً عمّا نواه إلى السابقة عليه. والقول باختصاص مورد العدول بما إذا علم بأنّه نوى اللاحق ضعيف؛ لأنّ المورد أولى قطعاً بجعل ما بيده أوّل الفرضين عمّا إذا علم بأنّه نوى اللاحق؛ لأنّه إمّا

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٩٧، ح١٧٦؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٦، الباب٢ من أبواب النيّة، ح٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٤٣، ح١٤٢٠؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٧، الباب٢ من أبواب النيّة، ح٣.

هو أوّلهما أو مورد العدول، فيدور الأمر بين أمرين صحيحين. وأمّا في غير هذه الصورة فيبطل ويستأنف عمله، كما لا يخفى وجهه.

المبحث التاسع

قد تقدّم في بحث المواقيت أنّ العدول من اللاحقة إلى السابقة في المرتّبتين شرعاً واجب؛ للأدلّة الخاصّة وإلّا فمقتضى القاعدة الأوّليّة أنّ العدول عن المنوي إلى غيره موجب للبطلان؛ لأنّ المعدول إليه لم يقع إلى زمان العدول عن نيّته. كما أنّ مقتضى القاعدة بطلان المعدول عنه لو لم يعدل عنه، لأنّ أدلّة الترتيب يقتضي بطلان إتيان اللاحق قبل السابق في حال الذكر.

وبالجملة مقتضى القاعدة بطلان العدول إلّا أنّه قد يجب وقد يُستحَبّ وقد يباح. فمن الأوّل ما إذا نوى العصر أو العشاء قبل أن يصلّي الظهر أو المغرب بتخيّل أنّه صلّاها ثمّ تذكّر في الأثناء فيجب العدول حينئذٍ إلى السابقة، ففي ذيل رواية زرارة المتقدّمة صدرها في بحث المواقيت: «وإذا ذكرت أنّك لم تصلّ الأُولى وأنت في صلاة العصر وقد صلّيت منها ركعتين فانوها الأُولى [الف/٢٣٠] ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين وقم فصلّ العصر» إلى أن قال عليه السلام: «فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم وصلّ المغرب، وإن كنت ذكرتها وقد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثمّ سلّم ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة»[1].

[اشتراط أمرين في صحّة العدول]

ثمّ إنّه يشترط في صحّة العدول أمران:

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٩١، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٩٠، الباب٦٣ من أبواب المواقيت، ح١.

أحدهما

بقاء محلّ العدول فلو دخل في ركوع الركعة الرابعة من العشاء ثمّ تذكّر أنّه لم يصلّ المغرب فليس له أن يعدل إليه. وهذا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّه هل يتمّها عشاءً أو تبطل الصلاة؟ وجهان مبنيّان على أنّ الترتيب بين الصلاتين هل نحوُ العامّ الأُصولي أو على نحو المجموعي. **فلو قلنا بالأوّل** فيبطل العشاء؛ لأنّه إذ اعتبر تأخير كلّ جزء من أجزاء العشاء على المغرب في حال التذكّر فوقوع الجزء الأخير علماً موجب لفساده ولا يمكن تصحيحه بـ«لا تعاد» بالنسبة إلى الأجزاء الواقعة حال النسيان؛ لأنّ شمول «لا تعاد» لها موقوف على عدم اعتبار الترتيب في الجزء الأخير، وعدم اعتباره فيه موقوف على شمول «لا تعاد» لها[1] حتّى للملازمة بين شموله لها وصحّةِ الجزء الأخير يقال بوقوع الصلاة عشاء؛ وقد ظهر في محلّه أنّ كلّ دليل عامّ يتوقّف شموله لفرد على مؤونةٍ زائدة وتنزيلٍ على حدة لا يشمل هذا الدليل له إلّا بمؤونة[2] زائدة يدلّ على التنزيل وإذا ليس فلا يشمل، ولذا نقول بعدم حجّيّة المثبت وعدم إثبات حديث الرفع محصّليّة الأقلّ فيما دار الأمر بينه وبين الأكثر، ولو كان السبب المحصّل للعنوان التوليدي الّذي هو المأمور به لا المحصّل شرعيّاً.

وأمّا لو قلنا بالثاني - كما هو المستفاد من أخبار الترتيب؛ فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: «إلّا أن هذه قبل هذه»[3] أنّ مجموع المتأخّر لابدّ أن يقع بعد المتقدّم وأنّ مجموع المقدّم لابدّ أن يقع قبل المتأخّر بحيث إنّه لو جاز صلاة ضمن صلاة أخرى لقلنا

---

١. في المخطوطة: «لهما»، وكذا فيما يأتي.

٢. في المخطوطة: «بمعونة».

٣. وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢٦، الباب٤ من أبواب المواقيت، ح٥.

بجواز تقديم مقدار من العشاء على المغرب فلازمه صحّة إتمامه عشاءً؛ لأنّ ما وقع نسياناً لا يعتبر فيه الترتيب.

ولكنّه **لا يخفى** أنّه لو قلنا بأنّ المعتبر في الترتيب [ب/٢٣٠] هو تأخير مجموع العشاء عن مجموع المغرب فلازمه صحّة الأجزاء الواقعة قبل المغرب وأنّه لم يَفُت شرط حتّى يتمسّك بـ«لا تعاد» فإذا لم يجر «لا تعاد» في الأجزاء السابقة فيدور الأمر بين إتمام الصلاة عشاء فيلزم تقديم المجموع على المغرب أو فسادها. نعم، لو قلنا بأنّ المستفاد من أدلّة الترتيب فساد تقديم جملة من العشاء على المغرب - أي العمدة منه والمعظم من أجزائه لا المجموع من حيث المجموع ولا كلّ جزء جزء - فيصحّ التمسّك بـ«لا تعاد» في المقام؛ لأنّ معظم الأجزاء وقع قبل المغرب نسياناً فمقتضى «لا تعاد» عدم فساد الأجزاء المتقدّمة نسياناً، فإذا صحّت هذه الأجزاء يصحّ الجزء الباقي؛ لعدم كونه معظماً من دون توقّف على تنزيل ومؤونة بالنسبة إلى هذا الجزء حتّى يمتنع التمسّك بـ«لا تعاد» في المقام، فتدبّر وتأمّل.

وثانيهما

وقوع ما أتى به من اللاحقة بأجمعه في المشترك أو مقدار منه مع تذكّره بعد دخول الوقت المشترك، فلو وقع العصر في الوقت المختصّ بالظهر أو بعضاً منه وتذكّر قبل دخول الوقت المشترك فلا محلّ للعدول. وتقدّم في بحث المواقيت أنّ العدول إنّما يصحّح الترتيب فيجب أن تكون الصلاة من غير جهة الترتيب صحيحة حتّى يصحّح بالعدول. ولا يمكن أن يكون العدول كاشفاً حقيقياً ولم يثبت الكشف الحكمي أيضاً، فراجع بحث المواقيت.

ومن الأوّل أيضاً ما إذا دخل في فريضة مقضيّة وتذكّر في أثنائها أنّ عليه قضاء

صلاة أخرى سابقة في الفوت عليهما. وهكذا لو دخل في فريضة أدائيّة وتذكّر في أثنائها أنّ عليه قضاء من هذا اليوم والليلة. ومدرك الأخير رواية زرارة المتقدّمة؛ فإنّ فيها: «وإن كنت ذكرتها وأنت في الركعة الأُولى وفي الثانية من الغداة فانوها العشاء ثمّ قم فصلّ الغداة»[1]. وكذا رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام[2]، وسيجيء في بحث القضاء.

وأمّا مدرك العدول من الفائتة إلى الفائتة السابقة فهو فحوى أدلّة العدول في الحاضرتين والحاضرة والفائتة. ودعوى عدم القول بالفصل والإجماع المنقول من المحقّق الثاني وسيجيء تفصيله في محلّه إن شاء الله.

ومن الأوّل أيضاً إذا دخل المسافر في الصلاة قصراً [الف/٢٣١] ثمّ بدا له الإقامة في الأثناء، أو دخل في محلّ الترخّص من حدود بلده كما لو كان مصلّياً في السفينة أو سكّة الحديد فأوصلته إلى محلّ الترخّص في الأثناء فإنّه يجب عليه العدول إلى التمام، وكذا عكس المسألة[3] لو لم يتعدّ عن حدّ العدول.

ثمّ إنّ مدرك الفرع الأوّل - مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه من جماعة - صحيحة علي بن يقطين سأل أباالحسن عليه السلام عن الرجل يخرج إلى السفر ثمّ يبدو له الإقامة وهو في صلاته، أيُتِمّ أم يَقصِر؟ قال عليه السلام: «يُتِمّ إذا بدت الإقامة»[4].

وأمّا مستند الفرع الثاني فلو قيل بأنّ التمام والقصر حقيقة واحدة وبينهما الاختلاف الفردي فوجوب العدول لا إشكال فيه؛ فإنّ نيّة القصر لا ينافي وقوع الصلاة تماماً، والمفروض أنّه تبدّلت وظيفتُه بغيرها فيجب عليه أن يتمّ فرضه.

---

١. الكافي، ج٣، ص٢٩١، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٩٠، الباب٦٣ من أبواب المواقيت، ح١.
٢. الكافي، ج٣، ص٢٩٣، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٩١، الباب٦٣ من أبواب المواقيت، ح٢.
٣. أي من نوى..... العدول إلى القصر. ج٣، ص٦٧.
٤. الفقيه، ج١، ص٤٤٦، ح١٢٩٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٥١١، الباب٢٠ من أبواب صلاة المسافر، ح١.

وأمّا لو قيل باختلافهما في النوع - كما تقدّم نقله عن بعض - فإتمام الصلاة الّتي وقع بعضها بنيّة القصر يحتاج إلى دليل، ولو ادّعي القطع بعدم الفرق بين الفرع الأوّل والثاني مناطاً كان في محلّه. نعم، الأحوط إتمامها قصراً ثمّ إعادتها تماماً.

وأمّا الفرع الثالث - أي الّذي قلنا: إنّه عكس الفرع الأوّل - **ففيه أقوال. فعن** *الجواهر* أنّه ينبغي القطع برجوعه إلى التقصير إذا كان عدوله قبل ظهور أثر الإقامة[1]. ولا يبعد أن يكون هذا أشهر الأقوال. والاستدلال عليه بالمطلقات الواردة في القصر - كقول الصادق ﷺ في رواية عبدالله بن سنان: «من أتى ضيعته ثمّ لم يرد المُقام عشرة أيّام قصّر»[2] لا بأس به؛ فإنّ الظاهر منه أنّه بدا له عدم المُقام، وإطلاقه يشمل ما إذا لم يرده في أثناء الصلاة.

وفي *الشرائع* لم يرجع إلى التقصير[3]، واستدلّ بعض له بما يدلّ على أنّ الصلاة على ما افتتحت عليه[4]. **وقيل:** يرجع وإن ظهر منه آثار الإقامة بأن قام إلى الركعة الثالثة فيهدمها.

ثمّ إنّ هنا خلافاً آخر في وجوب [القصر] في سائر الصلوات، وتمام الكلام في صلاة المسافر.

وأمّا الفرع الرابع فأمره أشكل وإن أفتى أستاذنا دام ظلّه [ب/٢٢١] جزماً -كما في *العروة الوثقى*- بإتمامها قصراً قبل ركوع الثالثة فيهدم القيام لو قام إلى الثالثة.

ومن الثاني - أي ما يُستحَبّ فيه العدول - فموارد. **منها** ما إذا دخل في

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج١٤، ص٣٨١.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢١١، ح٥١٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤٩٩، الباب١٥ من أبواب صلاة المسافر، ح٦.

٣. أُنظر: شرائع الإسلام، ج١، ص١٢٦.

٤. استدلّ بذلك الشهيد في ذكرى الشيعة، ج ٤، ص ٣٠٦-٣٠٧ وانظر تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٩٧، ح ٧٧٦.

الحاضرة في سعة الوقت ثمّ في أثنائها تذكّر أنّ عليه فائتة من يومه وليلته؛ بناءً على ما هو المختار من المواسعة، وسيجيء إن شاء الله.

ومنها ما لو قرأ في فريضة الجمعة غير سورتها - لغفلة ونحوها - فتذكّر بعد أن تجاوز النصف من تلك السورة فُيستحَبّ له العدول إلى النافلة وبعد الفراغ عنها يستأنف فرض يوم الجمعة ويقرأ سورتها فيه؛ لخبر صباح بن صبيح قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أراد أن يصلّي الجمعة فقرأ بقل هو الله أحد. قال: «يُتِمّ ركعتين ثمّ يستأنف»[1]. وإنّما عدلنا عن ظاهر الأمر الّذي هو للوجوب وقلنا بالاستحباب لأدلّة أخرى دالّة على جواز قراءة غير الجمعة في فريضة يوم [الجمعة] متعمّداً، كرواية سهل عن أبيه وغيرها من الروايات. وإنّما قيّدنا الحكم بما إذا تجاوز عن النصف لأنّ قبل تجاوزه يجوز العدول إلى الجمعة والمنافقين. هذا إذا تذكّر في الأثناء وأمّا بعد الصلاة فيُستحَبّ إعادة فرض يوم الجمعة؛ لما عن عمر بن يزيد قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «من صلّى الجمعة بغير الجمعة» إلخ[2].

ثمّ إنّه إذا لم يتجاوز النصف ففي يوم الجمعة جاز له قطعُ كلّ سورة حتّى الجحد والتوحيد واستئنافُ سورة الجمعة، وفي غير يومها يجوز القطع إلّا إذا شرع في الجحد والتوحيد.

مدرك الأوّل رواية محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأها بغيرها» إلخ[3]. والتقييد «بما إذا لم يتجاوز النصف» إنّما هو لأخبار أُخرى، كرواية عبيد بن زرارة ونحوها، ففي الأوّل

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٨، ح٢٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٥٩، الباب٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٢.
٢. الكافي، ج٣، ص٤٢٦، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٥٩، الباب٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٤٢، ح٦٥١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٥٣، الباب٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٣.

عن أبي عبدالله: «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها» إلخ[١]. **وفي الثاني** من كتاب البزنطي عن أبي العبّاس عن أبي عبدالله ﷺ: «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ في أُخرى» إلخ[٢]، بناءً على ما هو ظاهره من أنّ نهاية جواز الرجوع إلى النصف.

ثمّ إلحاق الجحد بالتوحيد إنّما هو لرواية عمرو بن أبي نصر عن أبي عبدالله، وتمام الكلام [الف/٢٣٢] في محلّه.

ومنها عدول فرضه إلى النافلة إذا أقيمت الجماعة وخاف أن يسبقه الإمام؛ لما عن سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبدالله عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلّي...»[٣]. وهكذا مضمرة سماعة.

ومن الثالث أيضاً موارد، منها جواز العدول من القصر إلى التمام وبالعكس في مواضع التخيير. **ولكنّه لا يخفى** أنّ هذا ليس في الحقيقة من مصاديق العدول؛ فإنّه عبارة عن العدول من ماهيّة إلى ماهيّة أخرى كالظهر والعصر، أو العدول عمّا يختلف من جهة المأمور به إلى غيره كالأداء والقضاء. وأمّا العدول من القصر إلى التمام ومن التمام إلى القصر فيما بقي محلّ العدول فليس إلّا من جهة استمرار التخيير الثابت في مواضعه.

ومنها العدول من سورة إلى أخرى قبل تجاوز النصف في غير ما إذا شرع في الجحد والتوحيد، كما تقدّم. **ومنها** العدول من الجماعة إلى الفرادى على ما سيجيء إن شاء الله من إطلاق جوازه. **ولا يخفى أيضاً** أنّ الموردين ليسا من مصاديق العدول.

---

١. ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣٥٦؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٠١، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣.
٢. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٤٢، ح ٦٥٠؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٥٣، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢.
٣. الكافي، ج ٣، ص ٣٧٩، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٠٤، الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

تذنيبان

[التذنيب] الأوّل

تقدّم أنّه لو عدل في غير مورد جواز العدول إلى غير ما نواه وبقي على هذا الحال إلى أن فات الموالاة بطلتا جميعاً. وأمّا لو رجع منه وبنى على إتيان ما نواه أوّلاً ففيه تفصيل بين الصلاة والوضوء والغسل والصوم، كما تقدّم. ولكنّه إذا لم يأت بشيء من الأفعال أو الأقوال بقصد الجزئيّة وإلّا تبطل المنوي أوّلاً أيضاً. وأمّا لو عدل في مورد جواز العدول ثمّ ظهر له أنّه أتى بالمعدول إليه فهل يجوز له العدول ثانياً إلى المعدول عنه؟ الأقوى أنّه لو لم يأت بالأفعال والأقوال بقصد المعدول إليه فيجوز له العدول إلى المعدول عنه؛ لأنّه ظهر له أنّ عدوله من اللاحقة إلى السابقة كان لغواً فيبقى على نيّته الأولى، بل ليس بقاؤه على نيّته الأُولى في الحقيقة عدولاً ثانويّاً. وأمّا لو أتى بالأفعال مطلقاً والأقوال بقصد الجزئيّة للمعدول إليه فرجوعه إلى نيّته الأُولى لا فائدة فيه؛ لأنّه يصدق في حقّه أنّه زاد[1] في أثناء صلاته، على ما عرفت في محلّه من أنّ صدق [ب/٢٣٢] الزيادة لا يدور مدار قصد الزيادة في أجزاء الصلاة إذا كان الزائد من سنخ المزيد فيه، فعدم قصد الزيادة في المعدول عنه لا يفيد لصحّته إذا صدق أنّه زاد في الصلاة.

---

١. **قوله: «لأنّه يصدق في حقّه أنّه زاد»**، انتهى.

فيه: أنّه وإن صدق في حقّه ذلك لكن هذا إنّما يضرّ بصحّة صلاته لو لم نقل بأنّ هذه الزيادة -لكونها ناشئة عن تخيّل عدم الإتيان بالمعدول إليه- تلحقه بالزيادة السهويّة، حيث إنّ الزيادة السهويّة أعمّ من أن تكون ناشئة عن السهو في نفس الجزء الزائد، أو عن السهو في شيء آخر صار منشأً لزيادته ولو عمداً، كما إذا سلّم بتوهّم أنّه في الركعة الأخيرة، فإنّ سلامه يكون عمديّاً، إلّا أنّ منشأه حيث يكون السهو في ركعات صلاته فيكون ملحقاً بالزيادة السهويّة.

وأمّا لو قلنا بهذه المقالة -كما هو الحقّ- فلا يضرّ صدق ذلك في حقّه بصحّة صلاته فيما كانت الزيادة من غير الأجزاء والشرائط الركنيّة، كما هو واضح، فتدبّر جيّداً.

[التذنيب] الثاني

يصحّ ترامي العدول بالملاك الّذي جاز أصله، فلو عدل من لاحقة إلى سابقة ثمّ تذكر أنّ عليه سابقة عليها كان له العدول إليها، بل قد يجب فيما يعتبر فيه الترتيب، كما تقدّم، والله تعالى هو العالم.[1]

١. في المخطوطة، ورقة ب/٢٢٢ بياض ما عدا خمسة أسطر، وهكذا ورقتا الف/٢٢٣ و ب/٢٢٣.

الفصل الثاني: في تكبيرة الإحرام

[الف/٢٣٤] وفيه مباحث.

[مباحث أربع]

المبحث الأوّل

في توضيح ركنيّتها في الصلاة بالمعنى المصطلح في الركن المعروف بين الأصحاب، بل ادُّعي عدم الخلاف - بل الإجماع - أنّها ركن فتبطل الصلاة بنقصها وزيادتها عمداً وسهواً. أمّا النقص العمدي فواضح. وأمّا السهوي فلأخبار كثيرة صريحة صحيحة السند المعمول بها فبها يُقيَّد إطلاق حديث «لا تعاد»؛ فإنّه وإن كان لكونه في مقام البيان دالّاً على أنّ غير الخمسة لا يوجب نقصها بطلان الصلاة إذا وقع نسياناً إلّا أنّ هذه الدلالة حيث إنّ منشأها الظهورُ الإطلاقي فلا بأس بتقييدها بما دلّ على أنّ نسيان التكبيرة يوجب البطلان، ولا يعارضها الروايات الدالّة على خلافه والاكتفاء في بعضها بمجرّد النيّة وفي بعضها بتكبيرة الركوع مع كون نيّة تكبيرة الإحرام[1]؛ لكونها -مع اختلافها الموهن لها- موافقةً للعامّة مُعرَضاً عنها، محمولةً على التقيّة، فالفتوى

---

١. كما عن محمّد بن أبي نصر.... فليمحض في صلاته.

على البطلان من غير فرق بين التذكّر قبل الركوع أو بعده أو بعد الصلاة. وجعلُ رواية ابن أبي نصر مطابقةً للأخبار المعمول بها بحملها على الخطأ في التطبيق واضح الضعف؛ لما عرفت أنّ مورده منحصر بما إذا قصد حقيقة المأمور به وأمره الواقعي المتعلّق به، وإنّما اشتبه في أوصاف الأمر كالوجوب والاستحباب أو الأوصاف الزائدة للمأمور به، كالقضائيّة والأدائيّة.

وأمّا إذا اشتبه حقيقة المأمور به وطبّق على غير عنوانه فهو موجب للبطلان، والمقام من الثاني؛ لأنّ عنوان التكبيرة الّتي توجب حرمة ما كان محلّلاً قبلها عنوان لا يحصل إلّا بالقصد فلو قصد التكبير للركوع لا يقع عن تكبيرة الإحرام؛ فإنّها ليست مجرّد تكبير للصلاة حتّى يقال بأنّ قصده التكبير للركوع قصد إجمالي إلى ما هو المأمور به وتخيّله بأنّه مستحبّ لا يضرّ به. أو يقال بأنّه ليس عليه أن ينوي بالتكبير أنّه تكبير افتتاح فقصد أصل التكبير كافٍ لتحقّق ما هو الواجب من التكبير؛ لأنّ عنوان «الإحرام» عنوان خاصّ لابدّ من قصده إمّا تفصيلاً أو إجمالاً؛ فإنّه كالإحرام للحجّ، فكما أنّه به يحرم ما كان محلّلاً قبله كذلك بالتكبيرة للإحرام.

و[ب/٤٢٢] بالجملة وإن لم يكن قصد هذا العنوان تفصيلاً لازماً إلّا أنّ قصده للركوع يخرجه عن صلاحيته لغيره. هذا مع أنّه يعارض رواية محمّد بن أبي نصر رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله ﷺ الآمرة[١] بإعادة الصلاة إذا حَفِظ أنّه لم يكبّر[١]

وحاصل الكلام أنّه لو قصد المصلّي بالتكبيرة التكبيرة للركوع أو لغيره من الأُمور الّتي يُستحَبّ التكبير لها فلا يقع عن تكبيرة الإحرام ولو قرأ بعده. **أمّا أوّلاً** فلأنّ عنوان «الإحرام» عنوان قصدي لابدّ من قصده إمّا تفصيلاً أو إجمالاً بأن يكون داعيه

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٤٧، ح ٢.

من إتيان التكبير الدخول في الصلاة، ولا يقاس بالتسليم حيث لم يعتبر فيه قصد الخروج؛ لأنّه حيث إنّه من كلام الآدميّين فنفس إتيانه عن قصد إلى ذاته موجب للخروج قهراً. غاية الأمر يعتبر في الخروج عن الصلاة الخروج بهذا، وأمّا الخروج بغيره فهو مستلزم لوقوعه في أثناء الصلاة. وأمّا التكبير فحيث إنّه ذكرٌ فوقوعه للدخول في الصلاة موقوف على قصد هذا العنوان، وهذا القصد مباين بقصد التكبير للركوع؛ لأنّ القاصد له كذلك يرى نفسه في أثناء الصلاة. **وأمّا ثانياً** فلو لم يكن عنوان التحرّيم عنواناً قصديّاً ولكنّا ذكرنا أنّ المشتركات لابدّ من تميّزها بالقصد، فمن عليه تكبير واجب ومستحبّ فتعيين كلّ قسم إنّما هو بقصد أمره المتعلّق به أو بالامتياز الخارجي، فلو قصد التكبير الّذي به تفتتح الصلاة أو التكبير للصلاة فقارنه القراءة فيقع عن تكبيرة الإحرام. وأمّا لو قصد التكبير للركوع أو التكبير بعنوان مطلق وانّه ذكر الله فكيف يقع عن تكبيرة الإحرام؟ وهذا الكلام مطّرد بالنسبة إلى سائر التكبيرات، فالتكبير للسجود أيضاً يتوقّف على القصد له ولا أقلّ من قصده للصلاة وإقرانه بالسجود، وأمّا لو كبّر بلا قصد وبعنوان أنّه ذكر فلا يقع عن السجود.

فإن قلت: التكليف بالتكبيرة الركوعيّة إنّما يتحقّق بعد تحقّق الافتتاح وإتيان المكلّف بالتكبيرة الافتتاحيّة فلا يحتاج إلى التعيين؛ لعدم توجّه الأمرين في زمان واحد. **قلت:** هذا الإشكال بعينه قد ذكر في قصد الظهريّة والعصريّة، والجواب عن المقامين أنّ الترتّب ليس من صفات الأمر والوجوب، [الف/٣٢٥] بل من شرائط الواجب، فالأمران متوجّهان في زمان واحد في الظهر والعصر وشُرِطَ إتيان العصر بعد الظهر[1]، كما يستفاد من قوله ﷺ: «إذا دخل الوقت فقد وجب الصلاتان إلّا أنّ هذه قبل هذه»، وكذا الأمر بالصلاة متوجّه إلى المكلّف بأجزائه المقرّرة بعد دخول الوقت

---

١. في المخطوطة: «الظهر بعد العصر».

بتمامها. غاية الأمر أنّ بعضها مترتّب على بعض ففي صورة نقصان التكبير بالعمد أو السهو حصل أنّه لا إشكال في البطلان.

وأمّا الكلام في الزيادة فحاصله أنّ مقتضى تحكيم أدلّة الزيادة بعضها على بعض أنّ زيادة الأركان مطلقاً موجبة للبطلان وإنّما الكلام في تشخيص الصغرى وأنّ التكبيرة منها؛ لأنّ معنى الركن - على مايستفاد من الأخبار - هو ما فرضه الله سبحانه في مقابل ما سنّه النبي ﷺ وكون التكبيرة من فرض الله سبحانه لا يدلّ عليه دليل بالنصوصيّة. نعم، يمكن استفادته من نحو قوله ﷺ في أخبار السهو: «ولا صلاة بلا افتتاح» وفي قضيّة المعراج؛ فإنّه يظهر منها أنّ النبي ﷺ كبّر للصلاة بعد أن كبّر جبرئيل ﷺ. وعلى أيّ حالٍ لا خلاف بين الأصحاب أنّ زيادتها مطلقاً موجبة للبطلان وإن نوقش في وجهه. والمناقشة فيه أيضاً في محلّه؛ فإنّ قوله ﷺ: «لا صلاة بلا افتتاح» يفيد الركنيّة في طرف النقيصة، وقضيّة المعراج لا يستفاد منها الركنيّة بالمعنى المقصود.

المبحث الثاني

في أنّه لو زاد تكبيرة فيجب إتيانها ثالثة ولا يمكن الاكتفاء بما هو موجب للبطلان، وهكذا لو زاد رابعة فيجب إتيانها خامسة، وهكذا كلّ شفع موجب لأن يتوقّف الصحّة على الوتر، سواء زاد عمداً أو سهواً؛ أمّا في مورد العمد فلأنّ الشفع يقع محرّماً فلا ينعقد به الإحرام. نعم، لو قلنا بأنّ الإعراض عن الصلاة - كنيّة الخروج عن الصوم - موجب لبطلان الصلاة فلا حاجة إلى الوتر؛ فإنّ الإحرام ينعقد بالشفع. وأمّا في مورد السهو فلأنّ الشفع وإن لم يكن حراماً إلّا أنّه ما لم يتحقّق تمام التكبير الثاني لم تفسد الصلاة، ومجرّد الشروع فيه إذا لم يكن موجباً للفساد فلا يصلح لأن ينعقد به الإحرام؛ لأنّ المحرّم ما لم يُتِمّ الثاني هو التكبير الأوّل فالتكبير [ب/٢٣٥] يستحيل دائماً أن يعقد به الصلاة والإحرام. **وبعبارة واضحة** التكبير الثاني بعد وقوعه

يُخرج التكبيرَ الأوّل عن كونه تكبيرةَ الإحرام فإذا كان كذلك فالانعقاد به بعد وقوعه[1] غير منعقد به غيرُ متصوَّر.

المبحث الثالث

المعروف بين المشهور وجوب قطعها عمّا قبلها وبعدها، أي لا يتّصلها بما قبلها فيدرج همزتها حيث إنّها همزة وصل ولا يتّصل بما بعدها فيُعرِب راءها حتّى لا يصير وصلاً بالسكون أو لم يُعربها بناءً على جواز الوصل بالسكون، **وبالجملة** يفصلها عمّا قبلها وبعدها. والدليل عليه قوله عليه السلام: «ويجزيك ثلاث مترسّلاً»[2]؛ فإنّ الظاهر منه الإرسال شرط في التكبيرات ومعناه وإن كان في مقابل التعجيل إلّا نتيجته بالآخرة هو الإطلاق والتبيين والقطع عمّا عداها، مع أنّه لو شكّ في اعتبار

---

١. **قوله: «فإذا كان كذلك فانعقاده به بعد وقوعه»**، انتهى.

وتوهّم: أنّ هذا الإشكال جار بالنسبة إلى التكبير الأوّل أيضاً، حيث إنّه قبل وقوعه بتمام أجزائه لا يكون تكبيراً كي يتحقّق به الإحرام وتنعقد به الصلاة، وبعد وقوعه كذلك يكون الانعقاد به نظير الانعقاد بالثاني في كونه بعد وقوعه غير منعقد به.

واضح الفساد؛ إذ فيه:

أوّلاً: أنّ التكبير وإن كان مركّباً من كلمتي: (الله) و (أكبر) فلا يتحقّق إلّا بعد تحقّق مجموع الكلمتين، لكن لا شبهة في أنّ لكلّ من الكلمتين بل لكلّ جزء منهما دخلاً في تحقّقه؛ إذ ليس المجموع إلّا الأجزاء بالأسر، فكلّ جزء وإن لم يكن -باعتبار كونه جزءً ومبايناً للكلّ- ممّا ينعقد به الإحرام، لكنّه باعتبار اتّحاده مع الكلّ يكون ممّا ينعقد به.

وثانياً: أنّ التكبير وإن كان عبارة عن مجموع الكلمتين لكن تحقّقه يكون بعين تحقّقهما لا بعده، ففي ظرف تحقّق الكلمتين يتحقّق التكبير، فتنعقد به الصلاة في هذا الظرف أيضاً، وهذا بخلاف التكبير الثاني، فإنّه وإن تحقّق أيضاً في ظرف تحقّق الكلمتين، إلّا أنّ في هذا الظرف حيث يكون التكبير الأوّل باقياً على كونه تكبيرة الإحرام فلا يصلح التكبير الثاني لأن تنعقد به الصلاة في ظرف تحقّقه، وبعد تحقّقه وإن خرج التكبير الأوّل عن كونه تكبيرة الإحرام، إلّا أنّ التكبير الثاني لا يمكن حينئذٍ أن تنعقد به الصلاة، وإلّا لزم انقلاب الشيء عمّا وقع عليه، وهو محال، فتأمّل جيّداً.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٧، ح١١٥٠؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٠، الباب١ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح٣.

القطع عمّا عداها فبناءً على أنّ عنوان «الإحرام» عنوان قصدي وله دخل في هويّة المأمور به فمقتضى القاعدة هو الاحتياط؛ للشكّ في حصول العنوان فيما إذا وصلها بما قبلها أو بعدها.

المبحث الرابع [في التكبيرات الافتتاحيّة]

في التكبيرات الافتتاحيّة خلاف بين الأصحاب، والمشهور على أنّ المصلّي بالخيار أيّها شاء جعل تكبيرة الإحرام، وذهب بعض إلى وجوب جعلها الأُولى منها، وبعض إلى تعيّن جعلها الأخيرة، وبعض إلى أنّ المجموع تكبيرة الافتتاح والإحرام أي كلّ ما أتى به فيه ينعقد الإحرام واحداً كان أو ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً، واحتمل أن يكون إحداها لا على التعيين تكبيرة الافتتاح من دون قصد وتعيين.

ومستند الثاني رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «اذا كنت إماماً فإنّه يجزيك أن تكبّر واحدة [تجهر فيها] وتُسِرّ ستّاً»[1]؛ فإنّ الظاهر من قوله: «وتُسِرّ ستّاً» أنّ هذه الست بعد التكبيرة الواحدة الجهريّة، ولا إشكال أيضاً أنّ ما ينعقد به الإحرام هو الجهريّة. **ورواية أخرى** عن أبي عبدالله عليه السلام المشتملة على الأدعية المأثورة بين التكبيرات قال عليه السلام: «إذا افتتحت الصلاة فارفع كفّيك ثمّ ابسطهما بسطاً، ثمّ كبّر ثلاث تكبيرات»[2]، فإنّ «الافتتاح» لا يطلق إلّا على «تكبيرة الإحرام» وأمّا ما يقع قبلها من الأدعية ونحوها فليست من «الافتتاح» بشيء. **[الف/٦٢٢] وبرواية** حفص عن أبي عبدالله عليه السلام الواردة في قصّة عدم حوران[3] الحسين عليه السلام - أي عدم جوابه - التكبير الّذي كبّره رسول الله صلى الله عليه وآله إلى أن كمّل سبع تكبيرات

---

١. الخصال، ص٣٤٧، ح١٨؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٣، الباب١٨ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح٣.
٢. الكافي، ج٣، ص٣١٠، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٤، الباب٨ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح١.
٣. كذا في المخطوطة والصواب: «إحارة».

فأحار[١] الحسين عليه السلام؛ فإنّها تدلّ على أنّ التكبيرة الأُولى هي تكبيرة الإحرام؛ لأنّه لو أحار الحسين عليه السلام لاكتفى صلى الله عليه وآله وسلم بالتكبير الأوّل[٢]. **وكذا رواية** زرارة الواردة في أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افتتح الصلاة وكبّر فكبّر الحسين عليه السلام فلمّا سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تكبيره أعاد فأعاد الحسين عليه السلام حتّى بلغ السبع؛ فإنّ الظاهر منها أنّ الأُولى هي تكبيرة الإحرام؛ لإطلاق الافتتاح عليها[٣]. **وبرواية** زرارة الواردة في إعادة الصلاة بنسيان أوّل تكبيرة من الافتتاح[٤]، ولولا أنّه تكبيرة الإحرام لما كان وجه لإعادة الصلاة بنسيانها. **واستدلّ أيضاً** بأنّ مقتضى القاعدة كليّةً فيما كان طبيعةٌ واحدة مأموراً بأمرين واجبيّاً ومستحبّيّاً هي انطباق الفرد الأوّل الّذي أُتي به في الخارج على الواجب، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ولكنّه لايخفى ما في الجميع.

أمّا قوله: «ويجزيك أن تكبّر واحدة [تجهر فيها] وتُسِرّ ستّاً» فلأنّه في مقام بيان أنّ إمام الجماعة يجهر بإحدى التكبيرات ويُسِرّ بالباقي وليست الواو للترتيب، فهي كالروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه كان يجهر بواحدة ويُسِرّ ستّاً، ولا إشكال أنّ الجهريّة هي التكبيرة الّتي يقصد بها الافتتاح. ويضمّ الرواية الّتي دلّت على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا دخل في صلاته يقول: الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم[٥] تدلّ على أنّ

---

١. «لايحير» أي لايرجع ولا يردّ، من الحور بمعنى الرجوع عن الشيء و إلى الشيء. يقال: كلّمته فما أحار إليّ جواباً، أي ما ردّ جواباً؛ أُنظر: لسان العرب، ج٤، ص٢١٧- ٢١٨، مادّة «حور».

٢. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٦٧، ح٢٤٣؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٠، الباب٧ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح١.

٣. أُنظر: الفقيه، ج١، ص٣٠٥، ح٩١٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢١، الباب٧ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح٤.

٤. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٤٣، ح٥٥٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢، الباب٢ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح١.

٥. أُنظر: الفقيه، ج١، ص٣٠٦، ح٩٢٠؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١١، الباب١ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح١١.

الجهريّة هي المتّصلة ببسم الله فهي تكبيرة الإحرام دون سابقتها. مع أنّه لو كان الإحرام هي الأُولى لم يكن وجه لإخفات الباقي[1] مع استحباب اسماع المأمومين، فهذه الروايات تدلّ على أنّ الأخيرة هي الافتتاحيّة. ولو قلنا بعدم دلالتها على تعيّن الأخيرة فلا أقلّ من دلالتها على استحباب جعلها الأخيرة.

وأمّا أنّ إطلاق الافتتاح على تكبيرة يكون دالّاً على أنّه تكبيرة الافتتاح، ففيه منع كون الافتتاح حقيقةً في تكبيرة الإحرام مع أنّه أُطلِق على الجميع أيضاً، كما في قوله عليه السلام في رواية أبي بصير: «إذا افتتحت الصلاة فكبّر إن شئت واحدة، وإن [ب/٢٣٦] شئت ثلاثاً، وإن شئت خمساً، وإن شئت سبعاً»[2]. وهكذا في رواية أُخرى سئل عن الافتتاح وأجيب: «أنّه يجزيك واحدة» ثمّ قال الراوي: فالسبع فأجاب الإمام عليه السلام: «ذلك الفضل»[3]. وعن زرارة قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام - أو قال سمعته - افتتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاءً[4]. **وبالجملة** إطلاق الافتتاح على مجموع التكبيرات الواقعة في أوّل الصلاة يكشف عن أنّ الافتتاح ليس مخصوصاً بتكبيرة الواجبة، إلّا أن يذهب إلى القول الرابع ويقول بأنّ الواجب الطبيعةُ المتحقّقةُ

---

١. **قوله: «وإلّا لم يكن وجه لإخفات الستّ»**. انتهى.

أقول: دليل الوجه في الجهر بالأخيرة -بناءً على تحقّق الافتتاح بمجموع ما اختاره من مراتب الوتر- هو أنّ المجموع حيث إنّه متدرّج في الوجود ولا يتحقّق إلّا بتحقّق الأخيرة فلا يتحقّق الافتتاح إلا بتحقّقها، ولذا أمر الإمام بالإجهار فيها ليعلم المأمومون بتحقّق الافتتاح، ودخول الإمام في الصلاة.

وأمّا الوجه في إخفات غير الأخيرة فلعلّه هو عدم تحقّق الإعلام بالأخيرة مع الجهر في غيرها أيضاً، إلّا فيما إذا اختار الإمام من الأوتار السبع؛ إذ لو اختار غيره لا يعلم المأمومون بتحقّق الافتتاح، إلّا بعد سكوت الإمام بمقدار يكشف عن اختياره تلك المرتبة من الأوتار، أو جهره بالبسملة، كما هو واضح.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٦٦، ح٢٣٩؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢١، الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح٣.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٦٦، ح٢٤١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٩، الباب١ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح٢.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٨٧، ح١١٥٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢١، الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح٢.

بواحدة أو اثنتين[١] أو أكثر، ويجعل مستنداً لهذا القول. وعلى أيّ حالٍ لا يختصّ الافتتاح بالتكبير الواجب.

وأمّا قضيّة عدم حوران الحسين عليه السلام وأمثاله من الأخبار ف- مع أنّها بيان فعل ولا يدلّ على التعيّن[٢] - ليس دليلاً؛ لأنّها تدلّ على أنّ السبع لم يكن مشروعة قبل هذا وإنّما شُرّعت لعدم جواب الحسين عليه السلام فالأُولى لو أحار الحسين عليه السلام لكانت هي تكبيرة الإحرام فقط من جهة عدم كون تكبير آخر مشروعاً، وبعد تشريع السبع فاختصاص الأُولى بتكبيرة الإحرام لا يستفاد من هذه الرواية.

واعلم أنّه لا يصحّ الإشكال[٣] على هذه الروايات باختلافها في كون علّة التشريع تكبيرات النبي في الحجب أو عدم حوران الحسين عليه السلام أو تكراره صلى الله عليه وآله وسلم لتكرار الحسين عليه السلام؛ لأنّه يمكن أن يكون قضايا متعدّدة أو كون قضيّة الحسين عليه السلام سرّاً[٤] ظاهريّاً وقضيّة الحجب سرّاً باطنيّاً، فتدبّر.

وأمّا الرواية الواردة في إعادة الصلاة بنسيان أوّل تكبيرة من الافتتاح فهي إنّما تفيد لو كان المعنى ينسى أوّل التكبيرة من تكبيرات الافتتاح، ويحتمل أن يكون معناها ينسى أوّل تكبيرة من التكبيرات الّتي [هي] داخلة في الصلاة وهي من بعض ما يفتتح به الصلاة. وعلى أيّ حالٍ لا تعارض هذه سائر الأدلّة، كما لا يخفى.

وأمّا عن القاعدة فبأنّه في مورد لا يكون الفرد الواجب أو المستحبّ معنوناً بعنوان كما لو قال: «صم وصم وصم»؛

وأمّا إذا كان معنوناً بعنوان فلابدّ من إتيانه بقصد ذلك العنوان المأخوذ فيه،

---

١. في المخطوطة: «اثنين».

٢. و يعارضها الأخبار.... في كلّ حجاب. ص٩١، سطر ٤-٦.

٣. اُنظر: جواهر الكلام، ج ٩، ص ٢١٦.

٤. في المخطوطة: «سرياً».

وليس مقتضى القاعدة أنّه لابدّ من قصد كون الفرد الأوّل هو المعنون بهذا العنوان، وما نحن فيه من هذا القبيل.

واستدلّ للقول الثالث - وهي تعيّن جعلها الأخيرة - [بـ]رواية أبي بصير [الف/٢٣٧] على ما في *كتاب الصلاة* للشيخ الأنصاري ﷺ وفيها بعد ذكر الدعاء عقيب السنّة بترتيب فيه، قال ﷺ: «ثمّ تكبّر للإحرام»[١]، وظاهر بعض الأخبار الآمرة بدعاء التوجّه بعد الأخيرة الظاهرة في كونها تكبيرة الإحرام لمناسبة دعاء التوجّه لها، والفقه الرضوي: «واعلم أنّ السابعة هي الفريضة»[٢]. **ولكنّه لا يخفى** - مضافاً إلى ما في الرضوي في هذه الرواية بالخصوص وإن أثبتنا حجيّته في الجملة؛ لأنّ قوله: «واعلم» عبارة من أمثال المصنّفين لا الإمام ﷺ، ومعارضتها لما دلّ على الأولى- أنّهما ليسا نصّين[٣] في وجوب تعيين الأخيرة، بل ظاهران فيه، فإذا دلّ دليل على التخيير بالنصوصيّة فليحملان على أنّ الأفضل جعل الأخيرة هي تكبيرة الإحرام.

وأمّا مستند الرابع فرواية أبي بصير عن أبي عبدالله ﷺ المتقدّمة؛ فإنّ الظاهر منها أنّ كلّ ما اختاره من الأوتار من الواحدة إلى السبع فهو تكبيرة الافتتاح وهو الواجب. **وفيه** أنّ ذيل هذه الرواية المشتملة على قوله ﷺ: «إذا كنت إماماً لم تجهر إلّا بتكبيرة»[٤] يدلّ على أنّ الواجب إحداهنّ دون المجموع وإلّا لم يكن وجه للجهر بتكبيرة. ونظيره ما تقدّم أيضاً أنّ النبي ﷺ كان يكبّر واحدة يجهر بها ويُسِرّ ستّاً؛ فإنّه لا وجه إلّا كونها تكبيرة الإحرام.

---

١. أنظر: كتاب الصلاة، ج١، ص٢٩٥.

٢. فقه الرضا، ص١٠٥.

٣. في المخطوطة: «نصّاً».

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٦٦، ح٢٣٩؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٤، الباب١٢ من أبواب تكبيرة الاحرام و الافتتاح، ح٤.

وأمّا وجه الخامس ما أفاده في *الجواهر* من عدم الدليل على التعيين مع إطلاق الأدلّة، بل لعلّ المزج الموجود فيها من غير أمر بالتعيين كالصريح في ذلك وإلّا كان اغراءً بالجهل[1]. انتهى. **وفيه** أنّه مع الاعتراف بأنّ عنوان الإحرام عنوان قصدي ما معنى عدم وجوب التعيين؟ وكيف يُتصوَّر وقوع واحدة من المشتركات عمّا هو متخصّص بخصوصيّة؟! فالأقوى هو القول المشهور؛ لأنّ قوله عليه السلام: «إن شئت واحدة[2]، وإن شئت ثلاثاً» - إلى آخره - بعد الفراغ عن أنّ تكبيرة الإحرام واحدة، كما في ذيل هذه الرواية ورواية الحلبي الآمرتين بالجهر بها في أنّ المكبّر مخيَّر في جعل كلّ ما شاء من التكبيرات تكبيرةَ الإحرام، فإذا كانت هذه المطلقات صريحة في التخيير فلا تعارضها إلّا رواية أبي بصير الّتي نقلناها عن كتاب الأنصاري والرضوي، وهما ظاهران في وجوب تعيين الأخير[ب/٣٢٧] فليُحمَل الظاهر على النصّ، ونتيجة الحمل التخيير مع أفضليّة جعلها الأخير؛ فإنّ الروايتين صريحتان في الرجحان وظاهرتان في وجوب التعيّن فيطرح ظاهرهما.

وحاصل الكلام في الجمع بين مجموع هذه وردّ جميع الأقوال وتعيين ما هو المشهور المختار أنّها الأخبار الّتي تدلّ على جعل الأُولى هي التكبيرة لا تدلّ على تعيّنها. نعم، لو لم تكن الأخبار الأُخر الدالّة على جعلها الأخيرة، بل الآمرة بها -كما تقدّم - كان مقتضى وجوب الاحتياط الّذي تقدّم وجهه - لأنّه شكّ في المحصِّل - جعل الأُولى هي التكبيرة الإحرام، ولكن بعد ورود هذه الأخبار كان مقتضى الجمع العرفي التخيير بين جعلها الأُولى أو الأخيرة، وبضميمة عدم القول

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج٩، ص٢١٧-٢١٨.

٢. في هامش النسخة: «والإيراد على هذا الظهور بلزوم الإشكال العقلي - وهو التخيير بين الأقلّ والأكثر - ممّا لا وقع له؛ لأنّه ليس تخييراً بين الأقلّ والأكثر، بل الأقلّ بحدّه فرد للواجب والأكثر بحدّه فرد آخر، بمعنى أنّ الواحدة لو أُتي بحدّ الوحدة يكون فرداً من الواجب، وإذا أُتي بها بحدّ الثلاثة فرد آخر وهكذا. منه دام ظلّه».

بالفصل والأخبار الدالّة على التخيير بين جعلها أيّ واحد شاء يُتِمّ التخيير بين الجميع، ولورود الأمر بجعل الأخيرة في بعض الأخبار المتقدّمة نقول: إنّها أفضل.

هذا. **والعجب** من السيّد في *العروة* من قوله بصحّة نيّة الإحرام بالجميع[1]، وقد عرفت فساده. **وأعجب منه** ما قال في [ال]مسألة الحادية عشرة[2] من مسائل تكبيرة الإحرام في *العروة* بـ«أنّ مقتضى الاحتياط بين الأقوال ومراعاة جميع الجهات أن يأتي [بها] بقصد أنّه إن كان الحكم هو التخيير فالافتتاح هو كذا ويعيّن في قلبه ما شاء، وإلّا فهو ما عند الله من الأوّل أو الأخير[أو الجميع]»[3]. **ووجه فساده** ما ظهر لك أنّ الافتتاحيّة من العناوين القصديّة، بمعنى أنّه لا يقع التكبيرةُ تكبيرةَ الإحرام والافتتاح إلّا بعد تعنونها بهذا العنوان، فمن قال بأنّ الأُولى افتتاحيّة ومن قال بأنّها الأخيرة، بل ومن قال بأنّها الجميع قائلون بلزوم قصد الأولى أو الأخيرة أو الجميع كذلك فكيف يمكن الاحتياط بقصد المتضادّات؟ نعم، لو لم يكن القصد جزماً في عنوانها كان الاحتياط ممكناً.

---

١. العروة الوثقى، ج١، ص٦٢٩، م ١١.

٢. في المخطوطة: «(١١)».

٣. العروة الوثقى، ج١، ص٦٢٩.

الفصل الثالث: في القيام

[جهات ستّ]

[الجهة الأُولى]

لا إشكال في وجوب القيام في الجملة في الصلاة، إمّا بنحو الشرطيّة أو الجزئيّة لأصل الصلاة أو بنحو الشرطيّة لبعض أجزاء الصلاة كالتكبيرة والقراءة والركوع؛ وعلى أيّ حال القدر المسلّم دخول القيام في أفعال الصلاة في حال القراءة وشرطيّته[1] للتكبير والركوع، ولا ثمرة مهمّة في البحث عنه.

وكيف كان لا إشكال أيضاً [الف/٢٣٨] في عدم ركنيّة في غير التكبيرة الافتتاحيّة والقيام المتّصل بالركوع. **وأمّا في التكبيرة** فالظاهر أنّه شرط ركني بمعنى كون نقيصته عمداً وسهواً موجبة للبطلان. والدليل عليه الإجماع على بطلان صلاة من كبّر قاعداً ولو نسياناً وبعض الأخبار[2]. وأمّا زيادته فسيجيء الكلام في تصويره والدليل عليه. **وأمّا القيام** المتّصل بالركوع فالكلام تارة في ركنيّته بمعنى كون نقصانه عمداً

---

١. في المخطوطة: «شرطية».

٢. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٥٠٣، الباب ١٣ من أبواب أفعال الصلاة.

وسهواً موجباً للبطلان، وأخرى في زيادته. أمّا الكلام في الزيادة فسيأتي إن شاء الله من حيث معقوليّة تصويرها وعدمها ومن حيث الدليل عليها. وأمّا الكلام في كون نقصانه موجباً للبطلان فنقول:

لا يخفى أوّلاً أنّه لا يهمّنا البحث في أنّه ركن مستقلّ للصلاة أو يكون شرطاً للركن وركن الركن، بل المهمّ بيان كون النقيصة مطلقاً موجبةً[1] للبطلان. **وثانياً** أنّه قد اصطلح الركن في ألسنة الفقهاء على معنيين: أحدهما ما يكون زيادته ونقيصته عمداً وسهواً موجباً للبطلان. وثانيهما كون نقيصته عمداً وسهواً موجباً للبطلان. وقد اصطلح عند المتأخّرين «ركن الركن» وهو فيما إذا كان الركن مركّباً من [الـ]أجزاء الركنيّة أو مشروطاً بشرط ركني فيكون تحقّق الركن وعدمه دائراً مداره وقد يُطلِقون على هذا لفظ «الركن» أيضاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تحقيق كون القيام المتّصل بالركوع ركناً مستقلّاً أو جزءاً من الركن بحيث يدور تحقّق الركن وعدمه مداره أو شرطاً ركنيّاً خارجاً عن حقيقة الركوع ويتوقّف عليه وجوده عقلاً أو عرفاً أو شرعاً بكونه شرطاً واقعيّاً لا ذكريّاً يتوقّف على بيان حقيقة الركوع.

فنقول: قد اختلفت كلمات العلماء في حقيقة الركوع، فقد يقال بأنّه هو الهيئة الحاصلة بمعنى الاسم المصدري الّذي هو عبارة عن كونه متقوّساً بحدّ وصول الأصابع إلى الركبتين والهُوي خارج عن حقيقته ومن مقدّمات وجوده. وقد يقال بأنّ الركوع عبارة عن نفس المعنى المصدري وهو فعل الهُوي من قيام إلى الحدّ الخاصّ فيكون الجزء الأخير من الهُوي عليه جزءاً وشرطاً لتحقّقه.

والإشكال أنّه على كلّ من المعنيين يلزم محذور [ب/٣٢٨] لا يلتزمون به. **أمّا**

---

١. في المخطوطة: «موجباً».

على تقديركونه الهيئة الحاصلة فبعد أن ليس دليل على كونه ركناً مستقلّاً - كما سنحقّقه - فيلزم عدم ركنيّة القيام المتّصل بالركوع وصحّة الصلاة بدونه. **وأمّا على تقديركونه بالمعنى المصدري** يلزم أنّ من جلس وركع عن جلوس لا يكون ركوعه زيادة الركن لوركع قائماً أيضاً أو نقيصة الركن لواكتفى به، ولا يلتزم به أحد. وهكذا لو جلس ورجع منحنياً إلى حدّ الركوع.

والتحقيق أن يقال: إنّ الركوع عبارة عن مجموع الأمرين، أعني الفعل المصدري والهيئة الحاصلة الّتي هي المعنى الاسم المصدري، فالركوع مركّب من جزئين: أحدهما الانحناء والهُوي من القيام إلى حدّ وصول الأصابع إلى الركبتين، فنفس هذا الفعل الخاصّ أحد الأجزاء. ثانيهما هو الهيئة الحاصلة من الوصول إلى هذا الحدّ الخاصّ. وأمّا «الهُوي إلى السجود» فبقدرما يصدق مسمّى الوضع - وهو من مقدار أربعة أصابع إلى الأرض - داخل في حقيقته وما قبله مقدّمة صرفة، وهذا ليس معناً لغويّاً أو عرفيّاً لمطلق حقيقة الركوع، بل يستفاد من الأدلّة أنّ الركوع المأمور به مركّب من هذين الجزئين.

لايقال: إنّ الركوع - كما اعترفت - لغةً وعرفاً هو الهيئة الحاصلة، والأمر لم يتعلّق إلّا به فمن أين تعتبر جزءٌ أخر؟ **لأنّا نقول**: إنّ الأفعال الّتي تقع متعلَّقاً للتكاليف أو متعلَّقاً للعقود على أنحاء ثلاثة تصير متعلَّقاً لها. **أحدها** أن يكون الفرض والمتعلَّق في الحقيقة هو الأثر الحاصل فقط وإن جعل متعلَّق التكليف نفس الفعل، كالإجارة على خياطة الثوب؛ فإنّه وإن وقع متعلَّق الإجارة فيه نفس الفعل إلّا أنّه يعلم بمناسبة الحكم والموضوع أنّ المتعلَّق في الحقيقة الأثر الحاصل منه، ولذا يتعلّق له بعين الثوب بعد الخياطة حقّ. ونظيره كثير في التوصليّات. **ثانيها** أن يكون المتعلَّق حقيقةً هو نفس الفعل حقيقةً بلا دخل للأثر الحاصل منه. وهذا قليل ولا يصرف

إليه ظواهر الأوامر إلّا بقرينة. **ثالثها** أن يكون المتعلَّق حقيقةً مجموع الأمرين ويكون الفعل والأثر الحاصل منه جزءين من المتعلَّق. وهذا كثير في التعبديّات، كما يستفاد عرفاً من الأمر بالركوع أنّه من هذا القبيل؛ لأنّ التخضّع (وكرنش و سر فرود آوردن) الّذي هو الغرض المفهوم عرفاً من الأمر بالركوع يناسب من كون الانحناء عن قيام جزءاً فيتبادر عرفاً من الأمر بالركوع كون نفس الفعل ممّا يتوقّف [الف/٢٣٩] عليه حقيقةُ المأمور به داخلاً في حقيقته جزءاً له.

ولا ينافي ذلك ما حقّقناه في محلّه من أنّ ألفاظ المصادر كلّها موضوعة للمعنى الاسم المصدري وما ذكرناه من أنّ الركوع حقيقة هو المعنى الاسم المصدري؛ لأنّ المعنى المصدري والاسم المصدري متّحدان في الحقيقة وفرقُهما بأمر اعتباري؛ فإنّ المعنى المصدري والاسم المصدري كسائر الأغراض من أنّه قد يلحظ الغرض من حيث نفسه وأنّه شيء من الأشياء، كالقيام فهو المعنى الاسم المصدري، وقد يُلحَظ من حيث قيامه بالفاعل فيصير معناً مصدريّاً، فقد يستعمل الألفاظ الموضوعة للمعنى الاسم المصدري في المعنى المصدري بملاحظة انتسابه إلى الفاعل، وهذا كثير جدّاً. فتحصّل أنّه ولو لم يكن لنا إجماع على ركنيّة القيام المتّصل بالركوع لأمكن لنا استفادة ركنيّته من أوامر الركوع بعناية المناسبة بين الحكم والموضوع.

غاية الأمر أنّه ليس ركناً مستقلّاً، وقد ذكرنا أنّه لا يهمّنا إثبات ذلك ولا يستفاد من الإجماع أيضاً. فارتفع المحذوران المتقدّمان؛ لأنّه لو جلس وركع ينقص الجزء الركني وهو الانحناء عن قيام في صلاة القائم وعن الجلوس منتصباً في صلاة الجالس لو ركع بعد الانحناء لشيء آخر، فلو ركع ركوعاً آخر قائماً بعد ركوعه عن جلوس يلزم زيادة الركوع وإن اقتصر عليه يلزم النقصان.

وأمّا المحذور الآخر - وهو ما إذا قصد الركوع وهوى فنسي وسجد - فنقول: إن

كان بلغ إلى حدّ الركوع فنسي وجلس فتصحّ صلاته؛ لأنّ الركوع تحقّق بجميع أجزائه الركنيّة، وإنّما ترك الذكر والطمأنينة نسياناً وقد قلنا في محلّه: إنّ كلّ واجب كان محلّه جزءاً آخر أو كان شرطاً غير ركني لجزء بعد الفراغ من هذا الجزء لا يجوز تداركه؛ لأنّ تداركه موجب لزيادة الجزء، فضلاً عن أن يكون ذلك الجزء ركناً، كالطمأنينة والذكر الواجبين حال الركوع؛ فإنّ تداركهما موجب لزيادة الركن. وإن كان لم يبلغ إلى حدّ الركوع فيجب أن يرجع قائماً ثمّ يركع؛ لما ذكرنا من أنّ الهُوي عن قيام داخل في حقيقة الركوع، والركوع المأمور به أمر واحد استمراري من الهُوي من القيام إلى أن يصل أطراف [ب/٢٣٩] الأصابع إلى الركبتين فلا يمكن أن يرجع إلى محلّ[1] تحقّق النسيان من حالة الانحناء؛ لعدم حفظ الوحدة الاتّصاليّة عليه، كما لا يخفى. **فتحصّل من جميع ما ذكرناه** أنّ القيام من أفعال الصلاة وأجزائها وشرط ركني شرعي لتكبيرة الإحرام والركوع.

والمناقشة بأنّ القيام وإن طال فردٌ واحدٌ للطبيعة والآتي بأعلى الأفراد منه ليس ممتثلاً إلّا امتثالاً واحداً، فكيف يجوز اختلافه في الجزئيّة والشرطيّة والركنيّة وغيرها، ضعيفة حتّى على القول بكونه ركناً مستقلّاً؛ لأنّه لا منافاة بين كون شيء واجباً غيرَ ركني ويكون مسقطاً للواجب الركني، كما في الوقوف بمشعر الحرام، بل فيه الوقوف المستحبّ يوجب سقوط الركن، فهنا القيام الّذي هو أحد الأفعال والأجزاء يوجب سقوطَ الركنين وتحصّلهما، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما يتعلّق بنقصان القيام المتّصل بالركوع، وأمّا زيادته فقد يقال: لا يُتصوَّر زيادة القيام مطلقاً؛ لما تقدّم من أنّ القيام وإن طال فرد واحد من الطبيعة، وهذا واضح البطلان؛ لأنّه على تقدير عدم تخلّل العدم فردٌ واحد؛ وأمّا بعد تحقّقه

---

١. في المخطوطة: «المحلّ».

-كما لو جلس ثمّ قام- فهو فردان من القيام، كما لا يخفى. نعم، في القيام الركني في حال تكبيرة الإحرام لا يتصوّر الزيادة إلّا بزيادته؛ وأمّا في الركني المتّصل بالركوع فقد يقال بأنّه لا يتصوّر فيه الزيادة إلّا بزيادة الركوع. وهذا على القول بعدم كونه ركناً مستقلّاً وكونها شرطاً ركنيّاً للركوع لتوقّف جزئه الركني عليه - كما اخترناه - صحيح. وأمّا بِناءً على كونه ركناً مستقلّاً - للإجماع - فليس بصحيح لو كان المستفاد من الإجماع أنّه ركن بمعنى أنّ زيادته أيضاً مبطل، كما ربّما ادُّعي.

والحاصل أنّه لو تمّت مرحلة إثبات الركنيّة المستقلّة - بمعنى إبطال زيادته - بإجماع ونحوه مرحلة ثبوته وتصور زيادته لا إشكال فيه؛ لأنّه ولو كان القيام المتّصل بالركوع لا يتصوّر إلّا مع زيادته لكن يمكن استناد البطلان إلى كلّ واحد منهما؛ لتواردهما على معلول واحد. بل يمكن أن يقال: إنّه مستند إلى القيام لتقدّمه عليه والمعلول الوجودي مستند إلى أسبق علله.

وتوضيح المطلب أنّه بعد أن أثبتنا في محلّه أنّ توارد العلّتين المستقلّتين - بحيث يكون كلّ منهما مؤثّراً في وجود معلول واحد [الف/٢٣٠] بتأثير تامّ مستقل - محال للزوم الخلف والمحاذير الأُخر المذكورة في محلّها، فإذا وردت علّتان على معلول واحد - يعني إذا وجد أمران في زمان واحد يكون كلّ واحد منهما صالحاً للعليّة التامّة لمعلول واحد - فإمّا هما في رتبة واحدة، وإمّا مختلفان في الرتبة أو الزمان. فإن كانا متّحدين في الرتبة والزمان فالقدر المشترك بينهما هو المؤثّر، يعني أنّ وجود المعلول مستند إليهما لا على نحو يكون كلّ واحد مستقلّاً في التأثير، بل هما معاً مؤثّران في الوجود وإن لم يكونا في رتبة واحدة، فما يكون مقدّماً بالرتبة أو الزمان هو المؤثّر ويكون المعلول حينئذٍ واجباً بسببه، وما يكون واجباً بسبب لا يمكن أن يكون واجباً بسبب آخر.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ القيام المتّصل بالركوع متقدّم رتبةً أو زماناً على الركوع فالزيادة في الركن الّتي هي علّة البطلان مستند إليه، ومع تسليم كونهما في رتبة واحدة وزمان واحد فالزيادة مستندة إليهما معاً فلا وجه لاستناده بالركوع فقط. **لا يقال:** فلِمَ اقتُصِر في حديث «لا تعاد» على الخمسة ولم يُذكَر القيام مع أنّ البطلان في الزيادة يستند إليه فقط أو إليه مع الركوع، كما حقّقت. **قلت:** - مضافاً إلى أنّه قد حقّقنا في محلّه أنّ «لا تعاد» لا تشمل الزيادة - عدم ذكر القيام يمكن أن يكون للملازمة بين زيادته وزيادة الركوع [فذكره] مستغنى عنه. وأمّا في طرف النقيصة الّتي قلنا بشمول «لا تعاد» له لا شبهة أنّ البطلان ليس مستنداً إلى القيام فقط وإن كان مقدّماً على الركوع؛ لأنّ البطلان في النقيصة مستند إلى العدم ولا ترتّب بين الأعدام.

فإن قلت: إنّ في الزيادة القيامَ متأخّرٌ رتبةً عن الركوع - لتوقّف تحقّق زيادة القيام الركني الّذي هو القيام المتّصل بالركوع على الركوع - فالبطلان مستند إلى المتقدّم رتبة وهو الركوع. **قلت:** قد ذكرنا في مبحث الشرط المتأخّر أنّه لو كان نفس وجود المتأخّر شرطاً للمتقدّم في العقليّات [للزم] محال - للزوم تأثير المتأخّر في المتقدّم - وفي الشرعيّات ليس لامتناع تأخّر العلّة عن المعلول؛ لعدم كون الموضوع والحكم من قبيل العلّة والمعلول إلّا على [ب/٢٣٠] القول بجعل السببيّة الّذي أبطلناه في محلّه وقلنا: إنّ المجعول هو المسبَّبات عند وجود أسبابها. بل في الشرعيّات للزوم الخلف، ففي مثل الإجازة الّتي نفس وجوده شرط بحسب ظاهر الأدلّة لا يمكن أن يقال فيه بالكشف الحقيقي من أنّ العقد من حين وقوعه كان مؤثّراً؛ لأنّ المفروض أنّ ظاهر الأدلّة أنّ نفس [الـ]وجود خارجي للإجازة شرط شرعي لتأثير العقد، فكيف يمكن أن يصير مؤثّراً بدونه فيلزم الخلف. **والحاصل:** أنّ معنى مدخليّة نفس الاجازة كونه جزءاً لموضوع الأثر الّذي هو الحكم، وواضح أنّ تقدّم

الحكم على موضوعه معناه عدم موضوعيّته له، ومرادنا من الجزء ما يشمل الجزء العقلي الّذي هو الشرط، فلا تغفل.

هذا فيما كان لوجود نفس الشرط خارجاً مدخليّة، كما يساعده في الإجازة عليه الشرع والعقل من مدخليّة نفس رضا المالك في انتقال ماله لا شيء آخر وأمّا فيما ليس كذلك، بل الشيء المتقدّم مشروط بتعقّب الشيء الفلاني في ظرف وجوده وليس نفس وجوده شرطاً بل تعقّبه شرط فلا مانع من الشرط المتأخّر وهذا يكون في الأُمور التدريجيّة الّتي عُلِّق الحكم على مجموعه، كصوم اليوم والصلاة فيتوقّف كون كلّ جزءٍ جزءاً من ذلك المأمور به بتعقّبه بجزء آخر وهذا الجزء يتقدّمه عليه وليس لذات أحد الجزءين مدخليّة في جزئيّة الآخر، بل هو جزء مستقل وذاك جزء مستقل.

وبعبارة أُخرى يتوقّف جزئيّة هذا الجزء على عنوان تعقّب الجزء الآخر وتقدّمه باعتبار من العقل، وهذا حقيقة شرط مقارن؛ لأنّه في علم الله، إمّا واجد لوصف التعقّب فعلاً أو فاقد له فعلاً، فهذا النحو من الشرط المتأخّر لا بأس [به]. ففي القيام لتعقّبه بالركوع مدخليّة في اتّصافه بالركنيّة والجزئيّة لا لنفس الركوع فلا يتوقّف على وجود خارجي الركوع حتّى يكون مقدّماً عليه رتبةً وإلّا لزم الخلف، كما بيّناه هذا. وبعد أنّه لا دليل على كون نفس القيام المتّصل بالركوع جزءاً مستقلّاً وركناً مستقلّاً والإجماع أيضاً لا يدلّ على أزيد ممّا اخترناه من شرطيّته للركوع فلا نحتاج إلى هذه التطويلات أصلاً، كما مرّ.

[الجهة الثانية]

الجهة الثانية من مباحث القيام فيما [الف/٢٣١] يعتبر فيه عرفاً فيكون ركناً له أو شرعاً.

وهي أُمورستة: **الأوّل** الانتصاب بمعنى إقامة الصلب وفقار الظهر مقابل الانحناء. **الثاني** الاستقامة بمعنى عدم الميل إلى اليمين والشمال ميلاً مفرطاً. **الثالث** الاستقرار بكلا معنييه أعني ما هو مقابل المشي وما هو مقابل الاضطراب والحركة يميناً وشمالاً. **الرابع** أن لا يتفحّج[1] بين الرجلين تفحّجاً مفرطاً بحيث يخرج القامة عن الاستقامة والظاهر كون هذه الأربعة داخلة في حقيقة القيام عرفاً، على إشكال في الاستقرار المقابل للاضطراب في أنّه هل هو داخل تحت الطمأنينة المعتبرة في جميع الصلاة فلا يتوقّف عليه حقيقة القيام أم لا، ولا يحتاج إلى دليل شرعي في إثباته سوى الدليل الدالّ على وجوب القيام. **الخامس** عدم الاستناد إلى الشيء. **السادس** الوقوف على القدمين بمعنى عدم الوقوف على إحدى الرجلين ورفع الأُخرى.

أمّا الأربعة الأُول فقد ظهر أنّها داخل في حقيقة القيام وركن عرفي له ينتفي بانتفاء أحدها فلا إشكال في شرطيّتها فيه ولا يحتاج اعتبارها إلى دليل غير الأمر بنفس القيام، بل في بطلان الصلاة بتركها سهواً في القيام الركني، كحال التكبير على إشكال في القسم الثاني من الثالث، كما أشرنا إليه في كونه ركناً للقيام وإلّا فشرطيّته على أيّ حال معلوم؛ لدخوله على أيّ حال تحت مطلق الطمأنينة. هذا إذا لم ينجرّ الاضطراب إلى الميل إلى أحد الجانبين وإلّا فعدمه[2] داخل في حقيقة القيام بلا شبهة.

وأمّا الخامس فالأخبار فيه مختلفة متعارضة، والحقّ ترجيح ما يدلّ على عدم الجواز؛ لأنّ أخبار الجواز مُعرَض عنها واردة مورد التقيّة. وأمّا الاستناد في حال الهُوي والنهوض إلى القيام فالأقوى عدم جوازه أيضاً. أمّا على فرض كون النهوض من الركعة الثانية يعتدّ[3] من الأجزاء - كما احتمله السيّد الأستاذ - فواضح فيه. وأمّا

---

١. يقال: فرشطت الناقة، إذا تفحّجت للحلب، و فرشط الجمل، إذا تفحّج للبول، و تفشّجَ الرجل: تَفَحَّجَ. أُنظر: الصحاح، ج ٣، ص ١١٥٠، «فرشط» و لسان العرب، ج ٢، ص ٣٤٥ «فشج».

٢. في المخطوطة: «فعدم» وكتب فوقه: «كذا».

٣. في المخطوطة: «بعيدة» وكتب فوقه: «كذا».

على تقديركونهما مقدّمة فلأنّهما على أيّ حال داخل[ان] في الصلاة فيشملهما قوله ﷺ في صحيح ابن سنان: «لا تستند بخَمَرك وأنت تصلّي»؛[1] فإنّه نهى عن الاعتماد في الصلاة الّتي يشملهما.

إن قلت: هذه الرواية مطلقة [ب/٢٣١] وفي رواية علي بن جعفرتصريح بجواز الاعتماد في حال النهوض فتقيّد به، وكون صدر الرواية مُعرِضاً عنه وارداً مورد التقيّة لا يضرّبالاستناد بذيلها الّذي هو جزء آخر منه، كما قلتم بذلك في كثيرمن الروايات الواردة مورد التقيّة. **قلت:** أمّا السؤال الواقع عن الهُوي والنهوض إنّما وقع في جملة واحدة وأجاب ﷺ عن الكلّ بقوله: «لا بأس». وتعدّد المسؤول عنه لا يوجب تعدّد الجمل، بل العبرة بالجواب ومع فرض كون الجواب عن الكلّ واحداً لا يتعدّد الجمل، بل الحديث حينئذٍ مشتمل على جملة واحدة. ولوكان السؤال في هذه الجملة عن عدّة أُمورففي مثل المقام لوثبتت التقيّة في بعض المسؤول عنه يسقط عن درجة الاعتبار، كما فيما نحن فيه.

قلت: وإن كان مقتضى القاعدة الّتي مهّدنا في محلّه من أنّه إذا ورد خاصّان[2] بحيث يكون مجموعهما مبايناً للعامّ - لشمولها تمام أفراده وأغلبها بحيث يلزم تخصيصها الأكثر - لوكان هذان الخاصّان[3] في عرض واحد يعامل معهما والعامّ معاملة المتباينين، لكن لوسقط أحدهما عن الاعتبار - لتقية ونحوه - يصيرالخاصّ الآخربلا محذورفي تخصيصه، ان نقول فيما نحن فيه كما تقول ولكن لما كانت الرواية معرضة عنها [فهي] غيرقابلة للاستدلال والتقييديّة، فتدبّر.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٧٦، ح٣٩٤؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٥٠٠، الباب١٠ من أبواب القيام، ح٢؛ وفيهما «لا تُمسك» بدل «لا تستند». والخمر - بالتحريك - ما واراك من خزفٍ أو جبلٍ أو شجرٍ. مجمع البحرين، ج٣، ص٢٩٣.

٢. في المخطوطة: «خاصّين».

٣. في المخطوطة: «هذا الخاصّين».

وأمّا الكلام في الوقوف على القدمين ففي مقامين: الأوّل في وجوب الوقوف على كلا القدمين. الثاني في بيان جواز الوقوف على أطراف الأصابع والقدمين وعدمه.

وأمّا المقام الأوّل فنقول لا إشكال في عدم لزوم الوقوف على القدمين بمعنى أن يكون ثقل البدن عليهما بنحو التساوي لتصدق القيام والوقوف مع التفاوت مع كونه من الأُمور الباطنيّة لا يفهمه غير الواقف. وأمّا بمعنى عدم رفع أحد القدمين فالأقوى اعتباره؛ لانصراف أدلّة القيام عن هذا النحو من القيام وليس هذا الانصراف انصرافاً مستنداً إلى كثرة الوجود، بل هو راجع إلى التشكيك في الماهيّة والمفهوم، كما ذكرنا مراراً أنّ الانصراف الأوّل هو ما يكون منشأ الانصراف كثرة وجود المنصرف إليه مع كونه وسائر الأفراد النادرة متساوية في شمول الماهيّة والمفهوم، كـ«ماء الحياة»؛ فإنّها مع ندرتها لا تفاوت بينها وبين سائر أفراد المياه في حقيقة المائيّة أصلاً، بل هي نادرة [الف/٢٣٣] فقط. فهذا الانصراف ليس حجّة؛ لأنّ الألفاظ إنّما وُضِعت للماهيّات مع قطع النظر عن وجودها وعدمها. والانصراف الثاني[1] يكون للتشكيك في الماهيّة، كماء الزاج والكبريت المختلف مع سائر المياه في شمول المائيّة وحقيقة المائيّة.

وهذا الانصراف حجّة لما ذكرنا أنّ الألفاظ موضوعات للماهيّات فاختلافها في الماهيّة مع الانصراف إلى الآخر يوجب القطع بعدم شمول هذه الماهيّة أو الشكّ في شموله، ففيما نحن فيه هذين النحوين من القيام أي على القدمين وعلى رِجل واحد مختلف كيفيتهما فيشكّ في كونه من أفراد ماهيّة القيام المأُمور به في الأدلّة.

وأمّا المقام الثاني فالحقُّ عدم جوازه؛ للانصراف السابق ولأنّه من دوران الأمر بين التخيير والتعيين الشرعيَّين فالمرجع فيه الاشتغال، كما هو المقرّر في الأُصول.

---

١. في المخطوطة زيادة: «هو بل» هنا.

وما[١] يدلّ على أنّ رسول الله ﷺ يصلّي على أطراف أصابعه فنزل: ﴿طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾[٢] فمع اختلافه في وقوفه على أطراف الأصابع أو على قدم واحد فقد تحقّق نسخه. واحتمال كون المنسوخ هو الوجوب لا الجواز، واحتمال كون اختياره من جهة كونه أحمز وأشقّ حتّى يبقى الجواز ممنوعان[٣]، مع أنّه لا يضرّ مجرّد الاحتمال؛ لعدم خروجه عن كونه من الشكّ في التعيين والتخيير الشرعيّين والأصل الاشتغال.

فظهر ممّا حقّقناه أنّ الشرائط الأربع الأُول - مع إشكال في بعضها قد مرّ - من الأركان فيبطل القيام بالإخلال به عمداً وسهواً؛ فإن كان القيام ممّا يضرّ تركه سهواً بأن كان ركناً يبطل وإلّا فلا، والأخيرين من الشرائط الشرعيّة فلا يبطل القيام بتركه سهواً فيصحّ الصلاة؛ بناءً على جريان قاعدة السهو في الشرائط.

[الجهة الثالثة]

في دوران الأمر بين هذه الشرائط. لا شبهة أنّه لو دار الأمر بين الاعتماد وفوت أحد من الشرائط الأُخر يقدّم سائر الشرائط في المراعاة؛ لأنّه حقيقةً قيامٌ ووقوف، وعدم جوازه في حال الاختيار لا ينافي جوازه، بل وجوبه من جهة مقدّميته للوقوف في حال الاضطرار فلا يفوت منه بهذه المقدّمة شيء ممّا هو معتبر في حقيقة القيام، كما في الشرائط الأربعة الأُول أو ما هو المتعارف المأمور به في الصلاة، كما في الشرط السادس.

ولو دار الأمر بين الانتصاب وسائر الشرائط الخمسة غير الوقوف [ب/٢٣٢]

---

١. الاحتجاج، ج١، ص٢١٩ - ٢٢٠.

٢. سورة طه (٢٠): ١-٢.

٣. في المخطوطة: «ممنوعة».

المقابل للمشي قدّم الانتصاب في المراعاة؛ لأنّ المحفوظ فيه الانتصاب أقرب إلى القيام من المحفوظ فيه سائر الشرائط غير الانتصاب.

ثمّ لو تعذّر الانتصاب ودار الأمر بين الوقوف على أحد القدمين وسائرها يقدّم مراعاة الشرائط الأُخر على الوقوف على القدمين، فيقف على قدم واحد؛ لأنّه أقرب إلى القيام.

ولو دار الأمر بين الاضطراب أو الميل إلى أحد الجانبين مع التفحّج الفاحش بين الرجلين يقدم مراعاة التفحّج عليهما؛ لأنّهما أقرب إلى القيام. ولو دار الأمر بين نفس الاضطراب والميل المذكورين فالأقوى التخيير بينهما؛ لتساويهما في القرب إلى القيام، والاستقرار المقابل للمشي مقدّم مراعاته على جميع الشرائط؛ لأنّه مع مراعاة هذا الشرط أقرب إلى القيام وهيئة الصلاة منه مع فوته. فظهر أنّ المناط في غير الصورة الأولى من صور الدوران مراعاة ما هو أقرب إلى القيام ويجب مراعاة الأقربيّة مع التمكّن؛ لأنّه ميسور منه، فاحتمال التخيير بين مراعاة هذه الشرائط بعد تعذّر الاعتماد في غير محله.

ويقدم جميع هذه الأفراد من القيام الاضطراري غير القيام ماشياً على الجلوس فلا يجلس إلّا بعد تعذّر جميعها. والظاهر إمكان دعوى الإجماع عليه وإن كان في القيام مضطرباً خلاف في الجملة، كما أنّه يمكن دعواه على تقديم الجلوس على القيام ماشياً. ويمكن تطبيق الإجماعين على القاعدة؛ فإنّ ما يمكن أن يكون مدركاً في المقامين ليس إلّا قاعدة الميسور، وقد ذكرنا في قاعدة الميسور أنّ ميسور الشيء لمّا كان تمييزه[1] بيد العرف فلابدّ من عمل الفقهاء بالقاعدة الذين هم [أهل] عرف أحكام الشريعة فالعمل لازم لتعيين صغرى القاعدة وأنّ هذا فرد ميسور من هذا

---

١. في المخطوطة: «تميزه».

المعسور، مع إشكال ذكرفي محلّه أنّ العمل المذكوران بلغ حدّ الإجماع فهوالحجّة ولا نحتاج إلى القاعدة وإن لم يبلغ فلا فائدة فيه.

وعلى أيّ حالٍ في المقام القيامُ ماشياً لا يراه العرف ميسوراً من القيام أو الصلاة؛ بناءً على عدم كون الاستقرار معتبراً في خصوص القيام، بل اعتباره فيه من جهة اعتباره في جميع الصلاة ولذا قام الإجماع [على تقديم الجلوس] فمنشأ[1] الإجماع كأنّه عدم رؤيتهم ذلك ميسوراً له. هذا مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ المشي في حال الصلاة كان منافياً لصورة الصلاة وهيئتها، وحفظه [الف/٢٣٣] أهمّ من حفظ القيام [فـ]قدّم عليه الجلوس. **وأمّا في الاضطراب** فالإجماع أو قلّة المخالف يكشف عن كونه ميسوراً من القيام أو الصلاة؛ بناءً على كون شرطيّته من جهة شرطيّة مطلق الطمأنينة في جميع الصلاة وأنّه لا خصوصيّة للقيام. **وبالجملة** جواز القعود معلّق على عدم التمكّن من طبيعة القيام بمقتضى قاعدة الميسور وأخبار القعود وهو في الفرض متمكّن من القيام عرفاً.

[الجهة الرابعة]

لو لم يتمكّن من القيام بمراتبه في تمام الركعة ودار الأمر بين القيام في أوّل الركعة والجلوس في آخرها فيكون حينئذٍ ركوعه عن جلوس وبين الجلوس في أوّل الركعة والقيام في آخرها حتّى يكون ركوعه عن قيام فربما قيل بالتخيير، وربما قيل بتعيّن القيام في أوّل الركعة، وربما قيل بتعيّنه في آخرها.

[مقدّمة في تبيين كبريات صور التزاحم]

وينبغي رسم مقدّمة يتّضح بها جميع صور التزاحم هذه الصورة وغيرها، وهي

---

١. في المخطوطة: «فنشأ».

أنّه قد حقّقنا في مبحث التزاحم أنّه لو تزاحم الواجبان فإن كان أحدهما أهمّ قُدِّم على غيره مطلقاً، سواءٌ كانا متساويين في الرتبة والزمان أو مترتّبين فيهما. وإن لم يكن أحدهما أهمّ وتساويا في الملاك فإن لم يكن بينهما ترتّبُ عليّةٍ ومعلوليّة أو ترتّبٌ زماني محض في الوجوب أو في الامتثال كان الحكم هو التخيير. وإن كان بينهما ترتّب بأحد الوجوه الثلاثة تعيّن تقديم ما هو السابق بالرتبة والزمان وليس له صرف قدرته إلى المتأخّر. وذلك كما لو توقّف واجب على مقدّمة محرّمة أو توقّف القدرة على امتثال واجب على ترك واجب آخر سابق عليه وجوباً - كما لو علم أنّه بترك صوم اليوم الأوّل من رمضان يقدر[1] على صوم اليوم الثاني؛ بناءً على كون صوم كلّ يوم واجباً مستقلّاً - أو امتثالاً، كما لو توقّف القيام في الركعة الثانية على ترك القيام في الركعة الأولى فإنّهما ولو [كانا] واجبين[2] في زمان واحد وهو أوّل زمان وجوب الصلاة لكن زمان امتثال القيام في الركعة قبل زمانه في الركعة الثالثة، وكذا القيام في القراءة والسورة، وهكذا كلّ جزء.

والسرّ في ذلك هو أنّ كلّ واجب وجوبه مشروط [ب/٢٣٣] عقلاً بالقدرة فلا يسقط إلّا بالعجز، والتعجيز المولوي كالعجز العقلي في إسقاط الوجوب عقلاً فما لم يكن العجز العقلي والتعجيز المولوي فالوجوب بحاله. ففي باب التزاحم لو كان أحد الخطابين أهمّ من الآخر لو كانا في رتبة واحدة وزمان واحد فبديهي أنّ أهميّة الخطاب الآخر يقتضي إشغال قدرة المكلّف وصرفه نحو الأهمّ. **وبعبارة أُخرى** يقتضي خطاب «اصرف قدرتك نحو الأهمّ» كما في الإنقاذ والصلاة مثلاً. وكذلك الحال لو كانا في مرتبتين ذاتاً؛ لأنّ أهميّة خطاب ذي المقدّمة تقتضي خطاب «اصرف قدرتك

---

١. في المخطوطة: «لا يقدر».

٢. في المخطوطة: «واجبان».

نحوه» وغمضَ العين عن المقدّمة مع صرف القدرة إلى ذي المقدّمة والاشتغال به. أو زماناً بقسميه المتقدّمتين؛ لأنّ خطاب «احفظ قدرتك» الّذي يتولّد من إيجاب كلّ واجب موجود قبل زمان الوجوب أو الواجب فإذا كان أهمّ يكون خطاب «احفظ قدرتك» أهمّ من خطاب هذا المتقدّم فيشغل قدرة المكلّف ويأمره بصرف القدرة إلى المتأخّر.

توضيح ما ذكرنا: أنّ في باب التزاحم حقّقنا أنّ المتزاحمين لا موجب لكون إطلاق خطاب أحدهما مقيّداً بالآخر، كما توهّمه بعض، بل كلّ منهما مطلق خطاباً ومقيّد بالقدرة عقلاً، فإن كانا متساويين فالقدرة الشرعيّة والعقليّة في كليهما بذاته موجودة والاشتغال بكلّ منهما يوجب عدم القدرة على الآخر، وصرفها إلى كلّ واحد منهما متساوٍ عقلاً - لأنّه لا ترجيح لأحدهما على الآخر - فيخيّره العقل بين الاشتغال بكلّ واحد منهما وهنا ليس اشتغال وحيازة للمولى للقدرة، كما هو واضح. وأمّا لو كان أحدهما أهمّ فالأمر به تعجيزمولوي عن الآخر فالآخر كغير المقدور عليه؛ لأنّه مأمور بصرف القدرة إلى الأهمّ، خصوصاً لو كان غير الأهمّ مقدّمة للأهمّ، فوضح الأمر في المتساويين المتّحدين رتبة وزماناً والمختلفين مطلقاً. وأمّا المتساويان المرتّبان ذاتاً كالمقدّمة وذي المقدّمة فعند التساوي هو عاجز عن إيجاد ذي المقدّمة بالتعجيز المولويّ وقادر على ترك المقدّمة عقلاً، ولا تعجيز مولويّ بالنسبة إليه؛ لأنّه لم يكن أهمّ [الف/٢٣٤] حتّى يشغل قدرته ويحوزها[1]، بل أبقى قدرته بحاله فلا مُسقط لحكمه. وأمّا في المترتّبين زماناً فكذلك.

فإن قلت: إنّ خطاب «احفظ قدرتك للثاني في المترتّبتين زماناً» موجود في ظرف الخطاب بالأوّل، كما أنّ [لـ] كلّ واجب خطاب «احفظ قدرتك لامتثاله» موجود

---

١. في المخطوطة: «يحيزه».

قبل زمان وجوبه. وكذلك في شرط الواجب ولذا قلنا بعدم جوازإهراق الماء ولو قبل دخول وقت الصلاة، وعدم جوازفعل الأفعال الشاقّة الّتي يوجب فوت الواجب في وقته وعدم القدرة عليه. ففي مثل صلاة الظهروالعصروصوم كلّ يوم من رمضان وقيام الركعة الأولى والثانية خطاب «احفظ قدرتك للعصروصوم اليوم التالي وقيام الركعة الثانية» موجود في زمان خطاب الظهروالصوم وامتثال قيام الركعة الأولى، فهذا كالمتساويين في زمان واحد - كانقاذ الغريقين - لابدّ أن يقال بالتخيير بينهما.

قلت: قلنا في المتساويين في زمان واحد لا يشغل الخطاب بأحدهما القدرة على الآخر فلا تعجيزمولوي في البين، والعقل يحكم - لتساويهما - بالتخيير في صرف القدرة إلى كلّ واحد منهما، وفيما نحن فيه بعد فرض عدم تعجيزمولوي في البين كما في كلّ متساويين فخطاب «احفظ قدرتك» لا يوجب تعجيزاً مولويّاً عن الواجب الأوّل فهو قادر على الواجب الأوّل عقلاً وشرعاً، والواجب الآخر لم يأت بعد زمان وجوبه أو امتثاله فلا موجب عقلاً لرفع اليد عن هذا الواجب وحفظ القدرة للواجب الآخر. **وبعبارة أُخرى** تقدُّمُ زمانه مرجِّح عند العقل لهذا على ما لم يأت زمانه فلا يخيّره.

وبعبارة أُخرى الخطاب موجود والقدرة موجود عليه فعلاً فلا موجب لسقوطه، بخلاف الثاني؛ فإنّه لا قدرة عليه فعلاً؛ لأنّه ليس زمانه فمناط سقوطه وعدم سقوطه القدرة عليه في ظرفه.

وبالجملة مناط سقوط كلّ تكليفٍ القدرةُ عليه في ظرف وجوبه والزمان المجعول لامتثاله ففي المتساويين الواجبين في زمان واحد المتّحدين [في] زمان امتثالهما لما كانت القدرة على كلّ منها موجودة، ولا تعجيزمولوي في البين فلذا [ب/٢٣٤] يتساوَيان عند العقل ويخيّربينهما. وأمّا في المتساويين المختلفين القدرة

على المتقدّم موجود في ظرف نفسه شرعيّاً وعقليّاً فلا موجب لسقوطه، وزمان المتأخّر لم يجيء حتّى يكون مقدوراً فعليّاً حتّى يخيّر العقل بينه وبين المتقدّم، وخطاب «احفظ قدرتك» أيضاً لم يصر تعجيزاً مولويّاً للأوّل حتّى يوجب التخيير وجواز تركه. **والحاصل** أنّ العقل لا يحكم بجواز رفع اليد عن واجب جامع للشرائط من القدرة وغيرها لحفظ القدرة لواجب آخر مساوٍ معه في الملاك. نعم، لو كان أهمّ يحكم.

وممّا ذكرنا ظهر لك كبريات جميع صور التزاحم، كما ظهر لك أنّ ما ذكره في الجواهر ونقله عن بعض من أنّ في مسألة مزاحمة القيام مع الركوع والسجود لو لم يثبت أهميّة للركوع والسجود على القيام كان مقتضى القاعدة التخيير[1]، لا يصحّ؛ لأنّ مقتضى ما حقّقناه أنّه لو لم يثبت هذه الأهميّة مقتضى القاعدة تعيّن القيام، كما لا يخفى.

وأمّا تعيين الصغريات فالحقّ أنّ ما هو ركن كالركوع والسجود، بل ما هو شرط له كالقيام في حال التكبيرة والقيام المتّصل بالركوع أهمّ من القيام وسائر الأفعال والأجزاء فيقدّم مراعاتها على جميعها، وليس مجرّد أمر اعتباري، بل أهميّة الركوع والسجود مستفاد من الأخبار. وشرائطهما يلحق بهما، كما لا يخفى، كما أنّه لو دار الأمر بين القيام والإيماء للركوع والسجود والجلوس والركوع والسجود عن جلوس يقدّم الثاني؛ حفظاً لهما. ولا يتوهّم أنّه مع الجلوس يفوت أيضاً القيام المتّصل بالركوع الّذي هو ركن؛ لأنّه حقّقنا أنّ كون الركوع عن قيام واجبٌ ومع الإيماء لا يتحقّق الركوع فضلاً عن كونه عن قيام، ومجرّد القيام ما لم يكن عنه الركوع لا يفيد. كما لا يخفى كما أنّه لو دار الأمر بين المتساوي في الأهميّة ومن الجهات الأُخر كان مقتضى القاعدة التخيير.

---

١. أنظر: جواهر الكلام، ج ٩، ص ٢٥٦ و كشف اللثام، ج ٣، ص ٤٠٠.

[الجهة الخامسة]

لو لم يتمكّن من القيام بجميع مراتبه صلّى جالساً بلا خلاف وقد تظافرت به النصوص، لكنّه يتوقّف على تعذّر جميع مراتب القيام الاضطراري الّذي مرّ تفصيله؛ لأنّ الحكم في النصوص معلّق على تعذّر طبيعة القيام مضافاً إلى أخبار السفينة وغيرها.

ولو لم يتمكّن من الصلاة جالساً ينتقل إلى الاضطجاع لا الاستلقاء، والأخبار الدالّة على الانتقال إلى استلقاء مطلق يشمل صورة التمكّن من الاضطجاع وعدمه [الف/٢٣٥] فيُقيَّد بأخبار الاضطجاع فيصير النتيجة أنّه ينتقل إلى الاستلقاء بعد تعذّر الاضطجاع أو تُحمّل على التقيّة إن أنكرت الإطلاق في بعضها.

وقيل بالتخيير بينه وبين الأيسر[1]، وهو مردود؛ لأنّه من دوران الأمر بين التخيير والتعيين الشرعيّين والأصل يقتضي الاحتياط فيه، كما حقّق فيه، ولمرسل *الفقيه* الّذي هو في حكم المسند. وموثّق عمّار ومرسل *الدعائم* والأخبار الآمرة بمطلق الاضطجاع مطلق فيُحمَل على المقيّد وهو هذه الأخبار المعيّنةُ للأيمن والمرتّبةَ الأيسرَ على تعذّره. ثمّ لو تعذّر الاضطجاع على الأيمن ينتقل إلى الأيسر. واحتمال التخيير بينه وبين الاستلقاء أو تعيّن الاستلقاء مدفوع؛ لأنّ ما يمكن أن يستدلّ به على عدم الانتقال إلى الأيسر أو عدم تعيّنه مطلقات الاستلقاء وخبر عمّار الدالّة على التخيير بعد تعذّر الأيمن، ومرسلُ *الفقيه* صريح في الترتّب بين الأيسر والاستلقاء فيقيّد به المطلقات وما يدلّ على التخيير المزبور. هذا مضافاً إلى عدم القول بالتخيير - كما ادّعي - وإلى المطلقات الآمرة بالاضطجاع الشامل للأيمن والأيسر الّتي قيّدناها بمقتضى الأخبار الآمرة بالأيمن على صورة تعذّر الأيمن. ثمّ إنّه لو تعذّر الأيسر ينتقل إلى الاستلقاء. وهذا الترتيب الّذي ذكرناه هو المشهور بين الأصحاب.

---

١. أُنظر: نهاية الإحكام، ج ١، ص ٤٤٠.

[الجهة السادسة]

من فرضه الاضطجاع أو الاستلقاء يومي برأسه للسجود؛ للأخبار الكثيرة. وهل يتحقّق الإيماء المذكور بغمض العين وفتحها للركوع والسجود ورفع الرأس منها؟ الأقوى أنّه لا يتحقّق؛ لظهور الأخبار الآمرة بالإيماء في كونه بتمام الرأس، وخبر غمض العين مطلق من حيث تمكّنه من الإيماء وعدمه فليقيّد بأخبار الإيماء ويُحمَل على صورة عدم التمكّن من الإيماء، كما يشعر بذلك ذكر غمض العين في الأخبار في خصوص المستلقي؛ لأنّه كثيراً [مّا] يتّفق عدم تمكّنه من الإيماء بالرأس، كالّذي قرحت عينه ونحو ذلك.

وممّا ذكرنا يظهر عدم خصوصيّة بخصوص المستلقي، بل يشمل غيره أيضاً وإن ذكر في خصوصه وأنّ تخصيصه بالذكر لقربه بعدم التمكّن من الإيماء بالرأس.

ثمّ إنّه يجب أن يكون الإيماء للسجود أخفض [ب/٢٣٥] منه للركوع؛ لما في الأخبار. وهل يتصوّر أو يجب ذلك في غمض العين مع تعذّر الإيماء؟ الأحوط اعتباره.

- ثمّ إنّ في بعض الأخبار ذكر وضع المسجَد على الجبهه.

وتوضيح الكلام فيه أنّ من تعذّر عليه السجود إمّا يتمكّن من الانحناء أو لا يتمكّن، ومع عدم التمكّن إمّا يتمكّن من الاعتماد بجبهته على المسجَد أو لا يتمكّن منه أيضاً، كغالب أفراد المستلقي والمضطجع.

أمّا في الصورة الأُولى فكأنّه لا خلاف بينهم في وجوب الانحناء ووضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، ويدلّ عليه - بعد الإجماع المذكور- النصوص الّتي فيها تعبير «يضع جبهته على الأرض» وما هو قريب من ذلك، أو هو القدر المتيقّن من هذه

النصوص، ولقاعدة الميسور. نعم، في الصحيح عن الصادق عليه السلام سألته عن المريض إذا لم يستطع القيام ولا السجود؟ قال عليه السلام: «يومي برأسه إيماءً، وأن يضع جبهته على الأرض أحبّ إلي»[1]، وهذا الخبر بعد الأدلّة السابقة لابدّ أن يحمل الأحبّيّة إمّا على ما سيأتي في الخبر الآتي أو على أنّ خصوصيّة الأرضيّة أحبّ إليه عليه السلام في مقابل وضع الجبهة على سائر ما يصحّ السجود عليه. والمراد من «يومي» فيه الانحناء المذكور بأن يجعل إيماءه بالانحناء أو يحمل على من لم يتمكّن من الانحناء وإن تمكّن من الاعتماد. وصحيح زرارة عن الباقر عليه السلام لابدّ أن يحمل إمّا على الوجه الأخير أو يحمل على ما ذكره *الحدائق*[2] من انسلاخ «أحبّ» و«أفضل» في الخبرين عن معنى التفصيل، نظير «السيف أمضى من العصا».

وأمّا في الصورة الثانية فمقتضى بعض الأخبار الماضية وجوب الوضع، ومقتضى هذين الصحيحين أو القدر المتيقّن منهما عدم وجوبه فيه إلّا على بعض التوجيهات الّتي مرّت، والأحوط أن لا يتركه.

وأمّا في الصورة الثالثة فالأقوى عدم اعتباره، والمرسل والموثّق لما كان ظاهرهما الاجتزاء بالوضع على الجبهة يعارضان أخبار الإيماء فلابدّ أن يطرحا - لضعفها عن المقاومة - لكن الأحوط الجمع بينها. ثمّ في صورة عدم التمكّن من الإيماء خبر علي بن جعفر[3] يدلّ على وجوب وضع شيء على الجبهة، والاحتياط لا ينبغي تركه.

[فروع ثلاثة]

بقي فروع ينبغي التنبيه عليها.

[الفرع] الأوّل أنّه يجب قصد البدليّة في الايماءين؛ لأنّ بالقصد يتميّز عن سائر

---

١. الكافي، ج٣، ص٤١٠، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٨١، الباب١ من أبواب القيام، ح٢.
٢. الحدائق الناضرة، ج٨، ص٨٣.
٣. أُنظر: قرب الإسناد، ص٢٠١.

أفراد حركة الرأس الّتي لا يخلو المصلّي عنه في بعض الأحيان، بل في نفس الركوع أيضاً لابدّ من كون قصده الانحناء له لا لمثل قتل العقرب [الف/٢٣٦] ونحوه.

[الفرع] الثاني أنّ زيادة الإيماء وعدمه أيضاً يتبع القصد المزبور وإلّا لابدّ من القول ببطلان الصلاة بكلّ حركة من حركات الرأس.

[الفرع] الثالث لو طرأ عليه العجز في أثناء القيام يسكت عن القراءة فينتقل إلى الجلوس ثمّ يقرأ؛ لأنّ الاستقرار شرط في القراءة، وهو ممكن في حال الجلوس. نعم، لو صار القيام مضطرباً أو منحنياً فرداً اضطراريّاً من القيام بأن لم يكن قادراً إلّا عليه يجوز القراءة حاله ويُقدَّم على الجلوس، ولكن هنا المفروض أنّه ليس قادراً إلّا على الجلوس وحالة الانتقال من القيام [إلى] الجلوس الّذي لابدّ منه ليس فرداً اضطراريّاً من القيام بحيث انتقل تكليفه إليه لكونه المقدور، بل المفروض أنّه ليس مقدوراً له، بل الجلوس مقدور وهذه مقدّمة عقليّة فلا يجوز القراءة حالها.

وبالجملة المفروض أنّ القيام تعذّر له بجميع أنحائه فلذا ينتقل إلى الجلوس. والمراد من «التعذّر» المشقّة لا التعذّر العقلي، ومثل هذا[1] القيام اضطراباً أو منحنياً أيضاً مشقّة عليه ولذا لم ينتقل إليه التكليف، بل من باب المقدّمة عادةً لابدّ منه، فهذه الحالات المتوسّطة ليست من الأبدال حتّى يجوز القراءة حالها، بل البدل في المفروض الجلوس فيجب القراءة حالها. **اللّهمّ إلّا أن يقال:** إنّ غاية مقتضى الأدلّة السقوط أي سقوط القيام التامّ المستجمع للشرائط عند التعذّر، والانتقال إلى سائر أفراد القيام أو إلى الجلوس لم يقم دليل على كونه من جهة البدليّة فهو كسائر الشرائط الساقطة عند تعذّرها. غاية الأمر إلّا الترتيب بين الانتقالات من جهة رعاية الأقربيّة.

---

١. في المخطوطة: «هذه».

والحاصل أنّ الانتقال إلى الجلوس عند المشقّة ليس من جهة كونه بدلاً، بل إنّما هو من جهة سقوط القيام بأنحائه للمشقّة، فلو تكلّف وقام ولو ببعض أفراده الاضطراريّة وتحمّل المشقّة يصحّ صلاته. فهنا لو قرء حين الانتقال يكون صلاته صحيحة؛ لوقوعه في بعض أفراد القيام الاضطراريّة وإن كان لا يجب عليه؛ لكونه مشقّة.

هذا فينبغي تحرّيرهذه المطلب أنّ هذه المراتب هل هي أبدال أو أنّه مجرّد السقوط؟ ثمّ السقوط [ب/٢٣٦] هل على وجه العزيمة فيتّفق النتيجة مع البدل في مثل ما نحن فيه أو على وجه الرخصة؟ وثمرة هذا التحرّيرليست منحصرة بهذه المسألة، بل يظهر الثمرة أيضاً فيما لو تحمّل المشقّة وقام وصلّى جميع صلاته في موضع كان تكليفه الجلوس.

وتنقيح المسألة أنّ ظاهر الأدلّة هي البدليّة ولكن الّذي يضعّف البدليّة أنّه لا يمكن أن يلتزم الفقيه ببطلان صلاة من قام بمشقّة في موضع كان تكليفه الجلوس، وإذا لم يثبت البدليّة وكان القدر المتيقّن من الأدلّة السقوط فمقتضى القاعدة في كلّ سقوط أن يكون على وجه العزيمة، كما قلنا وحقّقنا ذلك في مثل الحرج والضرر أيضاً؛ لأنّ السقوط بأيّ دليل كان معناه سقوط الأمر، فعدم صحّة العبادة حينئذٍ يكفيه عدم الأمر. **وما تمسّك به** السيّد محمّد كاظم ﷺ في كثير من الموارد من أنّ الأمر ولو سقط ولكن الملاك موجود **مدفوع** بأنّه أيّ كاشف لهذا الملاك فيما إذا كان السقوط لحرج نوعي؟ بمعنى إن كان حكمة التشريع - كما فيما نحن فيه - من هذا القبيل فإنّ الملاك يشترط فيه اجتماع جميع الجهات ويكون المانع من صرف الأمر كما في المتزاحمين بناءً على عدم صحّة الترتّب لا في مثل الحرج.

ومثله الّذي وجوده وعدمه دخيل في أصل جعل الحكم وحكمة للتشريع

وعدمه، بل وكذلك من الأمر في الحرج والضرر الشخصي فانّهما[1] علّتان لرفع الحكم، كما هو مقتضى حكومة أدلّتهما على الواقعيّات لا لعدم صدور الأمر، كما هو واضح بعد التأمّل، فكون السقوط رخصة يحتاج إلى دليل. لكن فيما نحن فيه الخبر الّذي نقله في *الوسائل* عن المرتضى ﷺ في المحكم والمتشابه عن *التفسير النعماني* صريح في كون السقوط رخصة؛ فإنّ فيه فهذه الرخصة جاءت بعد العزيمة.[2] هذا تمام الكلام في القيام.

---

١. في المخطوطة: «فانّها».

٢. وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٨٧-٤٨٨، الباب١ من أبواب القيام، ح٢٢.

الفصل الرابع: في القراءة

لا إشكال في وجوب قراءة الحمد وكذا السورة على الأقوى على ما يأتي تفصيله. وفيه مسائل.

[مسائل متممة للعشرين]

[المسألة] الأُولى: [في وجوب تعلم القراءة و الأذكار الواجبة]

يجب تعلّم القراءة من الحمد والسورة؛ بناءً على وجوبها، كما هو الأقوى. وكذا سائر الأذكار الواجبة من أجزاء الصلاة. ولا يختصّ الوجوب بما بعد حضور وقت العمل، بل يجب قبل حضوره لمن خاف واحتمل عدم التمكّن منه بعده، بل وكذا قبل البلوغ للمميّز إذا احتمل [الف/٢٣٧] عدم التمكّن بعده، كما هو الشأن في سائر الأحكام الشرعيّة، بل في جميع المقدّمات المقوّمة حيث يجب تحصيلها قبل الوقت لمن لم يتمكّن منها[1] بعد الوقت.

وبالجملة وجوب التعلّم ليس مشروطاً بحضور وقت العمل وكونه مكلّفاً؛ لأنّ الدليل

---

١. في المخطوطة: «منهما».

عليه بين حكم العقل والأدلّة الشرعيّة مثل «هلّا تعلّمت» ونحوه. **أمّا العقل** فهو مستقلّ بوجوب تعلّم أحكام المولى والتهيّؤ لامتثاله، وفيما احتمل عدم التمكّن منه في وقته يحكم بوجوب التهيّؤ لامتثال الحكم الّذي يتوجّه إليه ومجرّد الاحتمال يكفي في حكمه.

وأمّا الأدلّة الشرعيّة فهي أيضاً - على ما حقّقناه في محلّه في باب البراءة - أوامر نفسيّة للغير - أي لمراعاة عدم فوت الغير - فيكفي فيه مجرّد الاحتمال ولو قبل الوقت. فليس وجوب التعلّم شرعاً وعقلاً من الواجب بوجوب الغير حتّى يتوقّف وجوبه على وجوب الغير، فتفصيله في محلّه، فأصل وجوب التعلّم في الجملة لا إشكال فيه إنّما الإشكال في أنّه هل يجب تعلّم القراءة عيناً، كما هو ظاهر إطلاق الأصحاب، أو أنّه مخيّر بينه وبين الائتمام، أو متابعة القارئ؟ ربّما يتوهّم أنّه لا وجه للوجوب العيني بعد عدم وجوب الفرادى عيناً، بداهة أنّه لا يتعيّن على المكلّف صلاة الفرادى، بل هو مخيّر بينهما، سواء قلنا بالتخيير العقلي أو الشرعي فلا وجه لوجوب تحصيل ما هو مقدّمة لخصوص صلاة الفرادى. ولا يمكن القول بعدم كون الصلاة جماعة من أحد فردي التخيير، بل هي مسقطة للواجب لا أنّها واجبة؛ إذ لا شبهة في اشتمال الصلاة جماعة على المصلحة الصلاتيّة على النحو الأكمل، وليست من الأُمور الخارجيّة المسقطة للواجب، بل هي من أفضل أفراد الصلاة ومعه لا محيص في عالَم الثبوت من أن تكون أحد فردي التخيير الشرعي أو العقلي.

وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام *الجواهر*ﷺ[1] حيث قال بوجوب التعلّم عيناً مع اعترافه بعدم تعيينه الفرادى. هذا ولكن يمكن أن يقال بوجوب التعلّم وجوباً تعيينياً مع كون الفرادى تخييريّاً بتقريب ما مرّ من أنّ في موضوع حكم العقل والشرع يكفي مجرّد احتمال الفوت وعدم التمكّن من الامتثال ولا يدور حكمها مداركونه متمكّناً

---

١. جواهر الكلام، ج٩، ص٣٠٠.

واقعاً وعدمه، فكما أنّه لو احتمل [ب/٢٣٧] وجود معلّم في الوقت يتمكّن من التعلّم منه لا يسقط بذلك وجوب التعلّم قبل الوقت عنه - لاحتمال الفوت - كذلك احتمال التمكّن من الجماعة والتمكّن من إتمام الركعتين جماعة ووصوله إلى الإمام من أوّل الصلاة وعدم موت الإمام وعدم حدثه أو نسيانه للقراءة ونحو ذلك لا يوجب السقوط، مع أنّ خلاف كلّها محتملة.

وما يقال من أنّه قد يطمئنّ بعدم حدوث الموت ونحوه من المحتملات **كلام شعري**؛ لما حقّقناه في مبحث وجوب تعلّم أحكام السهو والشكوك واستحضارها حين الصلاة من أنّه لا يمكن الاطمئنان بعدم اتفاق الأُمور الخارجة عن تحت الاختيار فلا يسقط بالاطمئنان بأنّه لا يسهو وكذلك المقام. **والحاصل** أنّ مع قيام احتمال فوت التكليف بعدم التعلّم لا مناص عن وجوب التعلّم، فتدبّر جيّداً.

وعلى كلّ حال فإن لم يتعلّم القراءة إلى أن ضاق الوقت فإن كان عدم تعلّمه من جهة قصور فيه - كما إذا لم يتمكّن ذاتاً من أداء بعض الحروف أو كان عدم تعلّمه لأجل عدم وجدان من يعلّمه وأمثال ذلك - فهذا ممّا لا ينبغي الإشكال في عدم وجوب الائتمام عليه، بل يقرأ ما يحسنه من القراءة أو من غيرها على التفصيل الآتي؛ لإطلاق ما دلّ على أنّ «من لم يحسن القراءة قرأ ما يحسنه». بل إذا كان عدم تعلّمه لأجل عدم إمكان تأدية الحروف من مخارجها لا يتوقّف صحّة صلاته بضيق الوقت، بل يجوز الاقتداء به؛ لما يظهر من قوله صلى الله عليه وآله: «سين بلال شين»[1]، ويجزي قراءته عن المأموم كما كان يجزي أذان بلال عن غيره، وتفصيله يأتي في باب الجماعة إن شاء الله.

وإن كان عدم تعلّمه لأجل تقصيره بأن أخّر التعلّم عمداً إلى أن ضاق الوقت

---

١. عدّة الداعي، ص٢٧؛ مستدرك الوسائل، ج٤، ص٢٧٨، الباب٢٣ من أبواب قراءة القرآن، ح٣.

فربّما يتوهّم بوجوب الايتمام عليه وعدم إجزاء ما يحسنه مع التمكّن منه، بل ربّما يتوهّم بقاء الطلب بالقراءة والصلاة التامّة بالنسبة إليه؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولذا أفتى بعض بوجوب القضاء عليه ولو لم يتمكّن من الجماعة.[1] ولكنّه ضعيف؛ لما حقّقناه في محلّه من أنّ الامتناع بالاختيار إنّما لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، فليس [هو] في حال عجزه ولو بتقصير مكلّفاً بالقراءة، والمفروض أنّ الصلاة لا يسقط بحال فاللازم عليه قراءة ما يحسنه من القراءة وإن كان معاقَباً [الف/٢٣٨] على تركه التعلّم. ولا يتعيّن عليه الايتمام؛ لاندراجه في حاله هذا تحت إطلاقات «من لم يتمكّن من القراءة قرأ ما يحسنه»؛ لأنّ المستفاد منها أنّ قراءة ما يحسنه بدل عن القراءة فيدخل بعجزه تحت موضوعه، ولو كان عجزه مسبوقاً باختياره. ولا فرق بين ما نحن فيه والتيمّم، فكما أنّه لو فوّت على نفسه الماء إلى أن ضاق الوقت يصحّ صلاته مع التيمّم كذلك فيما نحن فيه؛ بداهة عدم الفرق بين البدليّة المستفادة من دليل نصٍّ عليه - كما في التيمّم - وبين استفادة البدليّة من ضمّ قبح تكليف ما يطاق إلى «الصلاة لاتسقط بحال» لو أغمضنا عن شمول إطلاقات «من لم يحسن قرأ ما يحسنه» بنفسها له.

فإن قلت: أليست الجماعة أحد فردي التخيير، ومن المعلوم أنّه لو تعذّر عليه أحدُ فردي التخيير يتعيّن عليه الفرد الآخر، وفي المقام حيث تعذّر عليه الصلاة فرادى مع القراءة التامّة يتعيّن عليه الفرد الآخر من الصلاة وهو الصلاة جماعة، من غير فرق بين كون التعذّر باختياره أو بغير اختياره. **قلت:** ليست الجماعة أحدَ فردي التخيير للصلاة فرادى بمراتبها الطوليّة من تامّة القراءة والواجدة لأبدالها الّتي هي قراءة ما يحسنه.

فإن قلت: أليس قد نزل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم فالمصلّي جماعة لم

---

١. أُنظر: العروة الوثقى (ضمن الرسائل العشر لابن فهد)، ص ٧٧.

تَفُت عنه القراءة، بل قارِبقراءة الإمام، فالمتمكّن من الايتمام متمكّن من القراءة التنزيليّة فلا ينتقل تكليفه إلى المراتب الأُخر. **قلت:** ليس قراءة الإمام نازلة منزلة خصوص القراءة التامّة للمأموم، بل قراءة الإمام نازلة منزلة ما يحسنه المأموم من القراءة وما هو وظيفته، فمعنى «التنزيل» أنّ كلّ ما كان تكليفُ المأموم قراءته المكلّف بها في الحالة الّتي هو عليها.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الأقوى عدم وجوب الايتمام على من لم يتعلّم القراءة قصوراً أو تقصيراً.

المسألة الثانية في تفصيل الأبدال

لا إشكال أنّه إذا كان ما يحسنه من الفاتحة ممّا يصدق عليه القرآن بنفسه من دون احتياجه إلى قصد القرآنيّة، كـ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[1] وأمثال ذلك في وجوب قراءته؛ لقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور». وفي وجوب التعويض عن الفائت [ب/٢٣٨] كلام يأتي.

وإن كان ما يحسنه ممّا لا يصدق عليه القرآن بنفسه، بل يحتاج إلى القصد أو كونه من الفاتحة يحتاج إلى القصد - ككلمة واحدة أو كلمتين، مثل «الحمد لله» أو كالـ«بسملة» وأمثال ذلك - ففي وجوب قراءته مع التعويض عن الباقي، أو بدونه على التفصيل الآتي، أو وجوب قراءة غيره ممّا يحسنه من القرآن من غير الفاتحة، وجهان. يشهد للأوّل قاعدة الميسور. وللثاني خبر ابن أبي أوفى[2]؛ حيث إنّه لو وجب قراءة ما يحسنه من الفاتحة لَأمره بقراءة «الحمد لله» الّتي هي إحدى الكلمتين اللتين علّمهما النبيّ إيّاه، بل لَأمر بقراءة البسملة الّتي يبعد عدم معرفته

---

١. سورة الحمد (١): ٥.

٢. أُنظر: سنن أبي داود، ج١، ص٢٢٠، ح٨٣٢.

لهما، فيظهر منه أنّه لو لم يحسن من الفاتحة ما يصدق عليه القرآنيّة بنفسه كان تكليفه قراءة غير ما يحسنه من الفاتحة من سائر القرآن والذكر.

هذا، ولكن حيث إنّ الخبر عامّي لم يستند إليه الأصحاب في المقام وإن استند إليه بعض، فالوجه الأوّل أقوى إلّا إذا ثبت ارتباطيّة أجزاء الحمد على وجه إذ سقط بعضها بالتعذّر سقط البعض الآخر الميسور، نظير ارتباطيّة أجزاء الوضوء، ولكن لم يثبت هذا المعنى، فقاعدة الميسور توجب تعيّن قراءة ما يحسنه من الفاتحة.

ثمّ إنّ في وجوب التعويض عمّا لا يحسنه من الفاتحة أو الاكتفاء بما يحسنه وجهين[1]، من أنّ ما دلّ على البدليّة عند تعذّر الجميع يدلّ على اعتبار البدليّة عن كلّ جزء من الفائت؛ إذ ليس المراد البدليّةَ عن الجميع من حيث المجموع على نحو العامّ المجموعي، بل البدليّة عن كلّ جزء جزء على نحو العامّ الاستغراقي، فما دلّ على وجوب التعويض عن جميع الفاتحة عند عدم التمكّن منه يدلّ على وجوب التعويض عن بعض الفاتحة عند عدم التمكّن منه. ومن أنّ ظاهر قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[2] هو الاجتزاء بما استطاع من الفاتحة من غير تعويض.

والوجه الأوّل لا يخلو عن قوّة، وقد يؤيّد بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾[3]. **وفيه** - بعد لابديّة تقييده بالفاتحة والسورة في خصوص الصلاة؛ حيث إنّه لا يجب قراءة شي من القرآن غيرهما في حال الصلاة - أنّ غاية ما يدلّ عليه بعد التقييد وجوبُ قراءة الفاتحة، وأين هذا من وجوب التعويض عنه؟!

وربما يستدلّ له أيضاً بقوله ﷺ كما في *العلل*: «إنّما أمر الناس [الف/ ٢٣٩] بالقراءة في الصلاة لئلّا يكون القرآن مهجوراً» إلى أن قال «وإنّما بُدِئَ بالحمد

---

١. في المخطوطة: «وجهان».

٢. أنظر: صحيح البخاري، ج٩، ص١١٧.

٣. سورة المزمل (٧٣): ٢٠.

دون غيره؛ لأنّه جمع فيه جوامع الكلم» إلى آخره[١]؛ فإنّ ظاهره أنّ ماهية القراءة مطلوبة في نفسها لحكمة عدم هجر القرآن وخصوصيّة الفاتحة لحكمة أخرى، ففقد الخصوصيّة لا يوجب سقوط الجنس.

وفيه نظر فإنّ سقوط القيد إنّما لا يوجب سقوط المقيَّد على القول به إذا لم يكن القيد من قبيل الفصل، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة وأمّا إذا كان من قبيل الجنس والفصل - كالناطق بالنسبة إلى الحَيَوان - فلا إشكال في سقوط الجنس بسقوط الفصل، فتدبّر.

ثمّ على القول بوجوب التعويض فهل يتعيّن تكرار ما يحسنه من الفاتحة إلى أن يبلغ قدرها أو يتعيّن التعويض من غير ما يحسنه؟ وجهان. استدلّ للأوّل بأنّه [أقرب] إلى الفائت. وفيه نظر؛ إذ آيات الفاتحة متباينة وليس بعضها أقرب إلى الآخر من سائر آيات القرآن، مع أنّ مجرّد الأقربيّة ممّا لا تصلح وجهاً، فالأقوى هو الثاني، لأنّ الشيء الواحد لا يكون أصلاً وبدلاً، ولإطلاق خبر النبي: «إن كان معك قرآن فاقرأ به و إلّا فاحمد الله»[٢] إلخ، وغير ذلك. ولا ينبغي ترك الاحتياط بالجمع بينهما.

ثمّ إنّه بعد البناء على وجوب التعويض وعدم وجوب تكرار ما يحسنه هل يتعيّن التعويض من القرآن أو يتخيّر بينه وبين الذكر، كما هو ظاهر *الشرائع*[٣] و*المبسوط*[٤]؟ الأقوى هو الأوّل؛ للنبوي: «إن كان معك قرآن فاقرأ به و إلاّ فاحمد الله». وصحيحة ابن سنان: «لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام ولا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبّر ويسبّح»[٥]. ويمكن أن يستدلّ له بما تقدّم من أنّ سقوط القيد لا يوجب

---

١. علل الشرائع، ج١، ص٢٦٠؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٨، الباب١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٣.
٢. أُنظر: سنن البيهقي، ج٢، ص٣٨٠.
٣. المبسوط، ج١، ص١٥٧.
٤. شرائع الإسلام، ج١، ص٧١.
٥. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٤٧، ح٥٧٥؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٤٢، الباب٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

سقوط المقيّد[١]؛ بناءً على كون الفاتحة من قبيل «الإيمان» في «الرقبة» لا من قبيل «الناطق»، كما لا يبعد، مع أنّه موافق للاحتياط؛ لدوران الأمر بين التخيير والتعيين الشرعي.

ويبعد لم يظهر لنا وجه للقول بالتخيير.

ثمّ إنّه هل يجب مساواة العوض للمعوّض عنه في الآيات أو في الكلمات والحروف أو فيها جميعاً؟ وجوه، من لزوم كون البدل مساوياً للمبدل منه، ومن أنّ البدليّة لا يقتضي المساواة في الحروف والكلمات؛ لأنّ عددها لم تكن ملحوظة في أصل الأمر بالمبدل منه فلم يكن العدد المخصوص مكلّفاً به حتّى يجب [ب/٢٣٩] التعويض عنه. نعم، يمكن أن يستفاد من ظهور قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾[٢] مطلوبيّة سبع آيات وكون عدد الآية ملحوظاً في المكلّف به فيجب مراعاته في البدل. **والإنصاف** أنّ المسألة غير خالية عن الإشكال مع خلوّ الأدلّة عن تعرّضها فلا يترك مراعاة الآيات؛ لما تقدّم.

وأمّا الحروف فلا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار مساواتها، خصوصاً مع أنّ التكليف بالمساواة بالحروف لمن لا يحسن الفاتحة عَسِرٌ جدّاً؛ فإنّ من يحسنها لا يعرف عددها غالباً فكيف بمن لا يحسن؟

هذا كلّه فيما إذا كان التعذّر لبعض الفاتحة. وأمّا إذا لم يحسن من الفاتحة شيئاً أصلاً فحكمه حكم ما تقدّم من وجوب الإبدال من سائر القرآن، وإلّا فمن الذكر إلى آخر ما تقدّم.

ثمّ إنّه هل يعتبر في الذكر إذا وصلت النوبة إليه أن يكون هو التسبيحات الأربع

---

١. لفظة «المقيّد»، جاءت بالهامش مع «ظ» أي ظاهراً.

٢. سورة الحجر (١٥): ٨٧.

أو يكفي مطلق الذكر؟ الظاهر هو الأوّل؛ لثبوت بدليّته عن الفاتحة في الجملة ولو في الأخيرتين، ولا يبعد أن يكون قوله: «وإلّا فاحمد الله» وكذا قوله ﷺ: «أجزأه أن يكبّر ويسبّح» إشارةً إليه. ويؤيّده اختلاف الروايات من حيث ذكر التهليل والتسبيح والتكبير فكأنّ كلّها إشارة إلى التسبيحات الأربع.

ثمّ إنّ في كفاية التسبيحات الأربع مرّة أو يعتبر ثلاث مرّات وجهين مبنيّين[1] على كفاية الأربع في الأخيرتين وعدمه، فتأمّل في المقام جيّداً، فإنّ غالب هذه الفروع ممّا لم يقم عليها برهان قاطع وغالبها يتمّ بالاستحسانات والاعتبارات.

ثمّ إنّ هذه الأحكام كلّها بالنسبة إلى الفاتحة، وأمّا بالنسبة إلى السورة فلا دليل على وجوب الإبدال بالكيفيّة المذكورة، بل مقتضى القاعدة السقوط بلا بدل إلّا إذا كان يحسن بعضها؛ فإنّ قاعدة الميسور توجب لزوم قراءة ما يحسنه منها بلا بدل من الفائت، فتأمّل جيّداً.

المسألة الثالثة هل يعتبر القراءة من ظهر القلب أو يكفي القراءة من المصحف؟

فيه روايتان متعارضتان: إحداهما: صحيح الصيقل الدالّ على الجواز. ثانيهما: خبر علي بن جعفر الدالّ على عدمه. وقد حمل الصحيح على النافلة الليليّة بقرينة [الف/٢٤٠] ذكر السراج؛ حيث إنّ الغالب عدم الحاجة إلى السراج في مثل صلاة المغرب خصوصاً بعد استحباب قراءة سور الطِوال في صلاة الليل الّتي لا يحفظها غالب الناس، فتأمّل. هذا مع عدم معهوديّة القراءة عن المصحف بين النبي والأئمّة ﷺ ولو لدلالة الناس على الجواز. **وعلى كلّ حال** لا ينبغي ترك الاحتياط بالقراءة من ظهر القلب مع التمكّن.

---

١. في المخطوطة: «وجهان مبنيّان».

المسألة الرابعة

تجب في الفرائض قراءة سورة كاملة بعد الحمد، ويدلّ عليه عدّة من الروايات.

ويسقط الوجوب في أربعة مواضع

الأوّل المرض الّذي يوجب صعوبة قرائتها؛ لقوله ﷺ في خبر ابن سنان: «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها»[١].

الثاني الاستعجال لحاجة عقلائيّة تفوت بقراءتها ولو مثل لحوق الرفقة، لا لمطلق عقلي يشتهيه، كشرب الجاهي[٢] ونحوه؛ لقوله ﷺ في صحيح الحلبي: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأوّلتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً»[٣].

والسقوط في هذين الموضعين رخصة لا عزيمة فتجوز قراءتها إذا تَحمَّل صعوبة المرض أو رَفَع اليد عن حاجته؛ لما هو ظاهر الخبرين أنّ الحكم ارفاقي ورخصة.

الثالث الخوف وعدم الأمن الموجب لانتقال فرضه إلى صلاة الخوف. وكذا إذا لم يوجب انتقال فرضه إلى صلاة الخوف، بل كان بحيث لو طالت صلاته وقرأ السورة يخاف من لحوق لصّ ونحوه، بل يلحق بالخوف سائر أنحاء الضرورة الموجبة لسقوط سائر الواجبات. غايته أنّ في الصلاة لو دار الأمر بين ترك السورة أو جزء آخر- لمكان الخوف والضرورة - قدّم ترك السورة لمكان خفّتها؛ لأنّه يجوز تركها لمطلق الحاجة.

الرابع ضيق الوقت والسقوط في هذين الموضعين عزيمة لا رخصة. **أمّا في**

---

١. الكافي، ج٣، ص٣١٤، ح٩؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٤٠، الباب٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٥.
٢. كذا في المخطوطة.
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٧١، ح٢٦١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٤٠، الباب٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٢.

الأوّل فلأنّ الأدلّة الدالّة على رفع الأحكام عند الضرر والضرورة تكون حاكمةً على أدلّة الأحكام من النفسيّات والقيود ومخصّصةً لها بما عدا الضرورة، وبعد التخصيص يكون فعلها زيادة مبطلة. **وأمّا في الثاني** فإن كان الضيق على وجه لو قرأ السورة لم يدرك شيئاً من الوقت حتّى الركعة فهذا ممّا انعقد الإجماع على سقوط السورة حينئذٍ، مضافاً إلى أنّ بعد تزاحم السورة مع الوقت [ب/٢٤٠] لابدّ من مراعاة الوقت؛ لدلالة حديث «لا تعاد» على كونه أهمّ لعدم اعتقاد السهو فيه. **هذا** مع دلالة أخبار جواز تركها للمرض والحاجة على خفّتها وجواز تركها للحاجة الّتي [هي] أدراك الوقت لامتثال الأمر بالصلاة في الوقت خصوصاً مع تقصيره في تأخيره وصحّة عقابه أهمّ الحاجات.

لا يقال: لو كان المناط دخول حفظ إدراك الوقت تحت الحاجة كان مقتضاه الرخصتيّة؛ لما تقدّم أنّ جواز الترك للحاجة رخصة؛ **لأنّا نقول**: بعد دخول الوقت تحت العنوان الّذي لا يجب فيه السورة فيصير الوقت بلا مزاحم في عرضه، فوجوبه وشرطيّته يبقى بحاله؛ لعدم مزاحمته بشرط آخر فحال السورة حينئذٍ حال المستحبّات فكما أنّه لاتزاحم الوقت كذلك هي. وأمّا إذا أوجب قراءة السورة لوقوع شيء من الصلاة خارج الوقت مع إدراك الركعة في الوقت فربما يستشكل حينئذٍ في جواز ترك السورة وتقديم الوقت؛ نظراً إلى أنّ المقام يكون حينئذٍ من باب التزاحم، و من المقرّر في باب التزاحم أنّه لو كان لأحد المتزاحمين بدل ولم يكن للآخر بدل قُدِّم ما ليس له بدل وانتقل التكليف عمّا له البدل إلى بدله. وفيما نحن فيه حيث إنّ للوقت بدل وهو إدراك الركعة؛ لقاعدة من أدرك وليس للسورة بدل فمقتضى القاعدة قراءة السورة وانتقال التكليف بالوقت إلى بدله. كما أنّ قاعدة باب التزاحم يقتضي فيما لو دار الأمر بين الطهارة المائيّة وبين إدراك الوقت التخيير أو تقديم الطهارة المائيّة

لأهميّتها، وذلك لأنّ كلّاً من الطهارة المائيّة والوقت ممّا له البدل، فالقاعدة يقتضي التخييرلولم يكن في البين أهمّ ومهم.

هذا ولكن لايخفى ضعفه. وذلك لأنّه لو وصلت النوبة إلى الترجيح بالبدليّة واللابدليّة كان الأمركما ذكر إلّا أنّ في المقام أمرٌآخررتبته فوق رتبة البدليّة وهو أنّه من المقرّرفي باب التزاحم أيضاً أنّه لوكان أحد المتزاحمين مشروطاً بالقدرة شرعاً ولم يكن الآخرمشروطاً بها شرعاً قُدِّم ما ليس مشروطاً شرعاً على ما هو مشروط بها؛ لأنّ غيرالمشروط يوجب سلب القدرة عن المشروط فهو تعجيزمولوي والعجز الآتي من قِبَل صرف القدرة في امتثال تكليف المولى كالعجزالعقلي، [الف/٢٤١] وهذا بخلاف المشروط؛ فإنّه غيرقابل لصرف القدرة من غيرالمشروط إلّا على وجهٍ دائرٍ كما حقّقناه في محلّه، والمقام يكون من هذا القبيل.

أمّا الطهارة المائيّة فتقييدها بالقدرة الشرعيّة واضح؛ لقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾[1] بعد تعميم عدم الوجدان لعدم وجدان غيرالماء أيضاً بحسب الأدلّة فيعلم من ذلك أنّ الوضوء مقيّد بالوجدان الّذي هو عبارة أُخرى عن القدرة بعد التعميم المذكور؛ لأنّ التفصيل قاطع للشركة. وهذا بخلاف الوقت إذا لم يكن اعتباره مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، بل اعتباره مطلق غيرمقيّد إلّا بما يعتبره العقل في سائر التكاليف من التمكّن العقلي؛ لقبح التكليف بما لا يطاق. ومجرّد جعل البدل للوقت وأنّ إدراك الركعة في الوقت يقوم مقام إدراك جميع الوقت لا يوجب اشتراط الوقت بالقدرة الشرعيّة. غاية الأمرأنّ الشارع نزل إدراك الركعة منزلة إدراك تمام الوقت، وأين هذا من التقييد بالقدرة؟! فحينئذٍ لا تصل النوبة إلى ملاحظة أنّ أيّهما له بدل وأيّهما ليس له بدل، بل يُقدَّم الوقت؛ لعدم تقييده على الطهارة المقيّدة بالقدرة شرعاً.

---

١. سورة المائدة (٥)، ٦.

فظهر ضعف ما عن بعض الأعلام من التخيير، وما عن بعض آخر من تعيّن الطهارة المائيّة[1]. ولعلّ نظر الأوّل إلى أنّ لكلّ منهما البدل.

هذا بالنسبة إلى تزاحم الطهارة المائيّة مع الوقت، وأمّا بالنسبة إلى ما نحن فيه - وهو السورة مع الوقت - فضعف الإشكال المزبور فيه أوضح؛ فإنّه وإن لم يقيّد وجوب السورة بالقدرة الشرعيّة في لسان الدليل إلّا أنّ بعد سقوطها بالاستعجال وعند كلّ حاجة عقلائيّة ولو كانت دنيويّة تصير أهون ممّا إذا كانت مقيّدة بالقدرة الشرعيّة فما يزاحم وجوبَه حاجةٌ دنيويّة كيف لا يزاحمه ولا يقدّم عليه فوت سائر الواجبات الشرعيّة؟ خصوصاً مثل الوقت المستفاد أهميّتها في صحيحة «لا تعاد» ولا أقلّ أن يكون إدراك الوقت من الحوائج العقلائيّة الموجبة للسقوط، خصوصاً في صورة تعمّده التأخير؛ لأنّه ولو صحّت صلاته لو أدرك ركعة ولكنّه يعاقب بتأخيره فدفع العقاب [ب/٢٤٧] من أهمّ الحاجات.

وإن قلت: ما قلت سابقاً من أنّه لو صار من صغريات الحاجة كان مقتضى أخبارها أن يكون تركه رخصة لا عزيمة فهو مخيّر بين ترك السورة وإدراك الوقت الّذي هو حاجة. **قلت:** قد تقدّم الجواب عن ذلك.

فإن قلت: لو أدرجتم مسألة دوران الأمر بين السورة والوقت أو بين الطهارة المائيّة والوقت في صغرى باب التزاحم كان اللازم القولَ بصحّة الصلاة مع السورة في الأوّل ومع الطهارة المائيّة في الثاني لو عصى وقرأها أو توضّأ وفات الوقت؛ لاقتضاء الملاك أو الأمر الترتّبي الصحّةَ. **قلت:** تصحيح العبادة بالملاك أو بالأمر الترتّبي على القولين في باب التزاحم إنّما هو مختصّ بباب التكاليف النفسيّة، وأمّا التكاليف الغيريّة من القيود المأخوذة في العبادة فلا يجري فيها ذلك البحث، فلا يمكن تصحيح العبادة بعد سقوط القيد من القيديّة بسبب المزاحمة. والفرق أنّه ليس هنا

---

١. أُنظر: المعتبر، ج ١، ص ٣٦٦ و جامع المقاصد، ج ١، ص ٤٦٧.

تكاليف متعدّدة يكون لمتعلّق كلّ تكليف ملاك يخصّه كما في النفسيّات، بل ليس هنا إلّا ملاك واحد قائم بعدّة أجزاء فإذا سقط وجوب جزء - ولو لمكان المزاحمة لجزء آخر أهمّ - يكون حينئذٍ الملاك قائماً بالمركّب الفاقد لذلك الجزء الواجد للجزء الأهمّ، فيكون المركّب الواجد للجزء الساقط بالمزاحمة الفاقد للجزء الأهمّ خالياً عن الملاك بالكليّة، كما أوضحناه في محلّه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة تقدّم مراعاة الوقت على السورة وعلى الطهارة المائيّة عند ضيق الوقت حتّى في صورة إدراك الركعة، بل مقتضى ما قدّمناه أنّه لو أوجب قراءة السورة أو الطهارة المائيّة وقوع التسليم في خارج الوقت كان مقتضى القاعدة سقوطهما؛ لأنّ المصلحة الوقتيّة منتشرة على جميع أجزاء الصلاة بنحو العامّ الاستغراقي لا العامّ المجموعي، ففعلها يوجب تفويت المصلحة عن هذا الجزء الخاصّ الّذي وقع خارج الوقت، فبعد تقديم الوقت - لأنّها عامّة[1] أو لأنّها ليس لها بدل فالمناط في الجزء الواحد وتمام الأجزاء واحد.

تنبيه

يمكن أن يورد على ما ذكرنا في دوران الأمر بين الطهارة المائيّة والوقت من أنّ الوقت ليس مشروطاً بالقدرة شرعاً بأنّ مِن المحقَّق [الف/٢٤٢] في محلّه أنّ نتيجة جعل البدل شرعاً هو اشتراط المبدل بالقدرة الشرعيّة؛ لأنّ البدل في طول المبدل منه، والتفصيل قاطع للشركة. فمرجع جعل البدل إلى أنّه يجب المبدل منه ما دمتَ متمكّناً فإذا لم تتمكّن يجب عليك البدل فهو عيناً مثل الوضوء والتيمّم. **والحاصل** أنّ جعل البدل معناه أنّ وجوب المبدل عنه ليس مطلقاً حتّى يسقط بعدم التمكّن منه، بل يجب عند القدرة وإن لم يقدر فيأتي بالبدل بدلاً عنه. ولو لم يكن نتيجة

---

١. في المخطوطة: «حاجة».

جعل البدل كون المبدل عنه مقيّداً بالقدرة شرعاً، بل كان مطلقاً شرعاً وكان مثلَ كلّ تكليف مقيّداً بالقدرة عقلاً كان إيجاب البدل إيجاباً لواجب مستقلّ لا ربط له بذلك الساقط ولا معنى لتسميته بدلاً؛ إذ لابدّ فيه من كونه مرتبةً طوليّةً لشيء آخر ولازمه أنّ الشارع جعل مرتبتين فلابدّ أن يكون موضوعُ المرتبة الأُولى التمكّن منه وموضوعُ المرتبة الثانية عدم التمكّن منه حتّى لا يتداخل المرتبتان ويكون المبدل مطلقاً حتّى في رتبة البدل، فتدبّر.

وبالجملة كما أنّ في الطهارة المائيّة مِن أخذ عدم القدرة على الطهارة المائيّة في موضوع التيمّم بضميمة «التفصيل قاطع للشركة» نستكشف أنّ الطهارة المائيّة مقيّدة بالقدرة شرعاً - كما تقدّم - كذلك في الوقت مِن أخذ عدم التمكّن في موضوع «من أدرك» نستكشف بضميمة الضميمة المتقدّمة كونَ الوقت أيضاً مقيّداً بالقدرة شرعاً، فحينئذٍ كلّ من الوقت والطهارة المائيّة لهما بدل، وكلاهما[1] مشروطان بالقدرة الشرعيّة فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ولكنّه مردود بأنّه وإن كان ما ذكرت من أنّ نتيجة جعل البدل اشتراط المبدل بالقدرة شرعاً صحيح، ولكنّه فرق بين الطهارة المائيّة والوقت؛ فإنّ الطهارة المائيّة مشروط بالقدرة مطلقاً ولذا كلّ ما هو غير مشروط يقدّم عليها، بخلاف الوقت؛ فإنّه مشروط بالقدرة الشرعيّة بالنسبة إلى خصوص أفعال الصلاة فمفاد «من أدرك» أنّه لو لم يسع الوقت لإتيان جميع أجزاء الصلاة فيه لا يسقط بعض الأجزاء لإدراك تمام الوقت ولا يُقدّم مراعاة الوقت على مراعاة الأجزاء، بل يأتي بالأجزاء [ب/٢٤٢] بأجمعها ويسقط شرطيّة الوقت بالنسبة إلى غير الركعة الأُولى.

والحاصل أنّ المحصّل من التقييد بالقدرة الشرعيّة إذن إن لم تقدر على إتيان

---

١. في المخطوطة: «كليهما».

جميع الأجزاء والركعات في الوقت فالإتيان بركعة فيه بدله، فلا يزاحم غير الأجزاء الوقت عند الدوران، بل خصوص أجزاء الصلاة تقدّم على الوقت؛ لأنّها لا بدل لها. وأمّا الطهارة المائيّة فإن بقي وجوبها محفوظاً وصارت كالأجزاء أمكن أن تزاحم الوقت حينئذٍ إلّا أنّ الشأن في حفظ وجوبها بعد أنّها ذات بدل. **وبعبارة أُخرى** إذا صارت نسبة الطهارة إلى الوقت كنسبة الأجزاء إليه تكون حينئذٍ مقدّمة على الوقت، ولكن نسبتها ليست كنسبة الأجزاء؛ حيث إنّ الأجزاء ممّا ليس لها بدل والطهارة لها بدل.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه بعد ما كانت الوقت مشروطاً بالقدرة الشرعيّة بالنسبة إلى خصوص أجزاء الصلاة وما هو مثله ليس إلّا فلا يمكن أن يزاحمه الطهارة المائيّة، فتدبّر جيّداً.

وقد تبيّن ممّا ذكرنا أيضاً: أنّه لو زاحم الوقت ما عدا السورة من أجزاء الصلاة - مثل الفاتحة وغيرها - أو شرائطها الّتي لا بدل لها كان اللازم عدمَ سقوطها، بل ينتقل الوقت إلى بدله الّذي هو إدراك الركعة. وأمّا لو دار الأمر بين الطهارة المائيّة والسورة فمقتضى ما تقدّم - من سقوط السورة للاستعجال بحاجة - هو سقوط السورة لأنّ إدراك الصلاة مع الطهارة من الحوائج خصوصاً مع تقصيره في التأخير، كما تقدّم. إلّا أن يقال بأنّ ما دلّ على ترك السورة عند الاستعجال لا يصدق في الفرض؛ لأنّ الظاهر منه أنّه لو خاف في أثناء الصلاة من فوات حاجة له بعد الصلاة أو في حاله يعني لو طالت صلاته يفوت منه حاجته الّتي يريد تحصيلها، لا أنّ الحاجة الّتي تكون له قبل الصلاة يجوز الاشتغال بها اعتماداً على إدراك الوقت بترك السورة، وهذا هو الأقوى في النظر كما أفتينا به في *الوسيلة*.[1]

وممّا ذكرنا وغيره يظهر أنّه لا يجوز تفويت الوقت بقراءة السور الطِوال، ويدلّ

---

١. وسيلة النجاة، ص٢١٤-٢١٥.

على ذلك أيضاً قول الصادق عليه السلام في خبر أبي بكر الحضرمي[١]: «لا تقرأ [في الفجر] شيئاً من الـ"حم"»[٢] بضميمة خبر عامر: «من قرأ شيئاً من الـ"حم" في صلاة الفجر فاته الوقت»[٣]، ومعلوم أنّ قوله عليه السلام: «فاته الوقت» إنّما هو بيان [الف/٢٤٣] لحكم شرعي بمقدّمة مطويّة معلومة عند المخاطب وهي عدم جواز تفويت الوقت، لا أنّه في مقام بيان الأمر العادي؛ فإنّه لا يناسب منصب الإمام ونقل الراوي. فلو قرأ ما يُفوّت الوقت بقرائته عن علم وعمد بطلت صلاته؛ لأنّ السورة الطويلة - لمزاحمتها للوقت أو للنهي عنها في الخبر - خرجت عن فرديّتها للسورة الّتي هي جزء وفات الوقت أيضاً فلا ينطبق المأتي به على المأمور به. ولا يتوقّف القول بالبطلان على مسألة الضدّ، كما يوهمه بعض العبائر؛ بداهة أنّ القيود إذا صارت منهيّاً عنها أو مزاحمة لما هو أهمّ منها يخصّص القيديّة بما عدا مورد النهي والمزاحمة ويكون المأمور به حينئذٍ الصلاة مع سورة قصيرة، كما كان في الفرع السابق المأمور به الصلاة بلا سورة فالمشتملة على السورة الطويلة تكون مغايرة للمأمور به؛

ومن هنا يظهر أنّ الأقوى البطلان بمجرّد الشروع فيها؛ لأنّها زيادة عمديّة مبطلة أو كلامُ آدمي إذا قرأها بقصد القرآنيّة؛ بناءً على ما هو التحقيق من أنّ القرآن المنهي عنه مبطل للصلاة وداخل تحت كلام الآدمي. بل لو كان نيّته من أوّل الصلاة قراءة الطِوال لا تنعقد صلاته من رأس؛ لأنّه من نيّة المبطل.

ولا فرق فيما ذكرنا من بطلان الصلاة بقراءة ما يفوت به الوقت إذا كان عمداً بين قراءتها في الركعة الأُولى أو الثانية وبأن يكون مع قراءتها يدرك ركعة أم لا؛ لما ذكرنا من أنّها ليست من أفراد السورة المأمور بها، سواءٌ زاحم وقتَ جميع الصلاة أو وقت

---

١. في المخطوطة: «ابن بكير» بدل «أبي بكر الحضرمي».

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٧٦، ح٨٠٣؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١١١، الباب٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٢.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٢٩٥، ح١١٨٩؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١١١، الباب٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

جزء واحد منها ولو مثل التسليم والنهي أيضاً مطلق. وأمّا لو قرأ ما يفوت به الوقت سهواً فإن تذكّر قبل خروج الوقت لزمه قطعها وقراءة سورة قصيرة إن وسع الوقت لها وإلّا صلّى بلا سورة وكان ما قرأه سهواً زيادة مغتفرة. وإن تذكّر بعد خروج الوقت فإن كان ذلك في الركعة الأُولى بحيث لم يدرك ركعة من الوقت بطلت صلاته؛ لأنّ الأمر الأدائي ما امتثله؛ لأنّه لم يدرك الركعة والأمر القضائي لا يتوجّه إلّا بعد خروج الوقت فلا موجب لصحّة صلاته.

وإن كان ذلك في الركعة الثانية بحيث كان أدرك في الوقت ركعة فالأقوى حينئذٍ صحّة صلاته؛ لإدراكه الوقتَ الأدائي بالركعة الأُولى ولكن لا يعتدّ بالسورة [ب/٢٤٣] الّتي قرأها، بل يجب عليه استئناف سورة أخرى، سواء تذكّر في أثناء السورة أو بعد إتمامها؛ لأنّ ما قرأها لم يكن مأموراً بها. بل لو تذكّر في الأثناء يجب قطعها؛ لأنّ إكمالها يكون زيادة عمديّة؛ نعم، لا بأس بإتمامها بقصد القرآنيّة.

المسألة الخامسة: [كفاية الاطمئنان بضيق الوقت في سقوط السورة والطهارة المائيّة]

لا يتوقّف سقوط السورة أو الطهارة المائيّة على العلم بضيق الوقت، بل يكفي فيه الوثوق والاطمئنان، ولا إشكال في كونه كالعلم به في سقوط السورة والانتقال إلى التيمّم وغير ذلك. ولو كان متردّداً في ضيق الوقت وعدمه ففي كفاية الخوف الموجود حينئذٍ أو عدم كفايته في السقوط والانتقال وجوه أظهرها أنّه لو كان هناك استصحاب يوجب رفع أثر الخوف يعمل به وإلّا يسقطان بالخوف.

وتفصيل ذلك أنّه تارةً يعلم المقدار الباقي من الوقت وأنّه ربع ساعة أو نصف ساعة مثلاً ولكن يشكّ في سعة ذلك المقدار من الوقت للصلاة، وأُخرى لا يعلم مقدار ما بقي من الوقت وأنّه ربع ساعة أو أقلّ أو أكثر. ففي الصورة الأُولى لا إشكال في سقوطها؛ إذ لا يجري في هذه الصورة استصحاب الوقت؛ لعلمه بمقدار الوقت.

بل مقتضى الاستصحاب البناء على عدم وقوع الصلاة في ذلك المقدار من الوقت. وأمّا في الصورة الثانيّة ففيها استصحاب بقاء الوقت يجري بلا إشكال ويلزمه قراءة السورة والطهارة المائيّة؛ لأنّ الاستصحاب يرفع أثر الخوف.

فإن قلت: هب أنّ استصحاب بقاء الوقت يجري إلّا أنّ الخوف من الأُمور الوجدانيّة ولا يوجب الاستصحاب دفعَ الخوف، كما أنّ استصحاب عدم المرض لا يوجب زوال الخوف المجوّز للإفطار في باب الصوم أو الانتقال إلى التيمّم في باب الوضوء. فإذا لم يرفع الاستصحاب صفةَ الخوف فلا موجب لجواز قراءة السورة والطهارة المائيّة، مع أنّ الخوف الّذي أُخِذ عدمه في موضوعهما باقٍ بحاله. **قلت:** استصحاب بقاء الوقت وإن لم يوجب رفعَ صفة الخوف إلّا أنّه يرفع أثره من سقوط السورة والطهارة؛ بداهة أنّه بعد حكم الشارع ببقاء الوقت الراجع إلى أنّه يسع لصلاتك وتنطبق على ما بقي من الوقت يكون الموضوع للتكليف محرزاً بمقتضى التعبّد؛ إذ الموضوع للتكليف ليس إلّا سعة الوقت بمقدار[الف/٢٤٤] يعلم أنّه يسع الصلاة، وهذا يُحرَز بالاستصحاب فلا أثر للخوف حينئذٍ. وليس المقام كاستصحاب عدم المرض في باب الصوم؛ إذ العبرة في باب الصوم هو أن لا يكون الصوم مضرّاً وهذا ليس مجرى للاستصحاب؛ لعدم الحالة السابقة، واستصحاب عدم المرض لا يثبت عدمَ مضريّة الصوم، فتأمّل. مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ في باب الصوم أُخِذ نفس الخوف الكائن عن منشأ عقلائي موضوعاً ولذا لو قامت البيّنة على عدم مضريّة الصوم لا يجوز الإفطار على فرض بقاء الخوف العقلائي بحاله. وهذا بخلاف سقوط السورة أو الطهارة عند ضيق الوقت؛ فإنّ الخوف فيه لم يؤخذ في لسان دليل أصلاً وإنّما قلنا بالسقوط لأجل أنّ الاقتصار على العلم أو البيّنة يوجب التعسّر والوقوع في خلاف الواقع كثيراً فإذا ثبت باستصحاب أو بيّنة بقاءُ الوقت فلا أثر

حينئذٍ للخوف إلّا أن يقوم دليل على أنّ صفة الخوف بما هو موجب للسقوط، فتأمّل جيّداً.

المسألة السادسة: [في قراءة العزائم في الفريضة]

لا يجوز قراءة شيء من العزائم في الفريضة، ويدلّ عليه - مضافاً إلى الإجماع - عدّة من الأخبار.

منها حسنة زرارة عن أحدهما: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم؛ فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»[١]، وفي كتاب علي بن جعفر سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم، أيركع بها أو يسجد، ثمّ يقرأ فيقرأ بغيرها؟ قال ﷺ: «يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة»[٢]، وغيرها من الروايات الظاهرة في المنع [فلا] إشكال[٣] في الحكم، إنّما الإشكال في معنى ما في خبر علي بن جعفر المذكور من تقريره لفعل الّذي قرأ العزيمة، مع قوله ﷺ: «ولا يعود يقرأ في الفريضة»؛

والظاهر من الخبر المذكور - بعد ملاحظة صدره وذيله - أنّ أصل السؤال من أنّه إذا قرأ سورة العزيمة[٤] وسجد هل يقوم ويركع بلا إعادة القراءة أو يقوم ويقرأ ثانياً ثمّ يركع ليكون الركوع عن قراءة؟. فأجاب ﷺ بأنّه يعيد القراءة، فالنظر في الجواب إلى هذه الحيثيّة وكأنّه كان في مورد تقيّة. كما أنّ ذيله أيضاً يدلّ على ذلك؛ فإنّ فيه السؤال عن إمام قرأ السجدة فراجع فنهيه ﷺ عن القراءة في الفريضة كأنّه

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٩٦، ح٣٦١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٠٥، الباب٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.
٢. مسائل عليّ بن جعفر، ص١٨٥، ح٣٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٠٦، الباب٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٤.
٣. في هامش المخطوطة: «إذ مَن راجع اخبار الباب يرى في كثير منها التفصيل بين الفريضة والنافلة فمقتضى الصناعة حمل المطلق على المقيّد، كما لا يخفى. منه».
٤. في هامش المخطوطة: «من السور التي آية السجدة في آخره مثل "والنجم" و"اقرأ باسم". منه مدّ ظلّه».

[ب/٢٤٤] بملاحظة جمع النهي مع التقيّة فلم يحكم بوجوب إعادة صلاته لذلك. وهذا الحكم بإعادة القراءة في بعض الأخبار أيضاً يكون والإذن في الترك أيضاً يكون فهو استحبابي لا أنّه لابدّ منه في الصحّة، وهذا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام يقع في أمرين[1]:

[الأمر] الأوّل في أنّه هل يدلّ النهي على مجرّد الحرمة التكليفيّة - كما قوّاه في *الجواهر*[2] - أو يدلّ على الفساد أيضاً؟ والأقوى الثاني؛ لوجهين:

أحدهما قد تكرّر منّا غير مرّة أنّ الأصل في الأمر والنهي وإن كان هو الوجوب والحرمة التكليفيّة إلّا أنّ الأصل في خصوص الأوامر والنواهي المتعلّقة بشيء في المركّبات كونها غيريّاً متكفّلاً لبيان الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة؛ لتداول بيان الأجزاء والشرائط والموانع من المركّبات بلسان الأمر والنهي، كما في بيان المركّبات الخارجيّة كالمعاجين [حيث] يُشاهَد من العرف أنّهم يبيّنون أجزاءها وشرائطها وموانعها بالأمر والنهي. **والحاصل** أنّ انعقاد الظهور في خصوص هذه الأوامر والنواهي ممّا لا ينكر، وقد اعترف به صاحب الجواهر في عدّة مقامات[3]. فعلى هذا هذا النهي بنفسه يدلّ على المانعيّة والفساد، هذا ظاهر النهي[4] فلا نحتاج إلى التكلّف بما يجيء في الوجه الثاني.

ثانيهما أن يجعل مُفاد الحرمة ويقال بالفساد من جهة أنّ تعلّق النهي بجزء من العبادة يوجب تقييد إطلاق الجزء بغير الفرد المنهي عنه وأنّ ما هو جزءٌ غيرُ هذا المنهي عنه؛ لئلّا يلزم اجتماع الأمر والنهي. وحينئذٍ لو قرأها بقصد الجزئيّة تبطل

---

١. في المخطوطة: «الأُمور» بدل «الأمرين».

٢. جواهر الكلام، ج١٠، ص١١.

٣. في هامش النسخة: «منها في طيّ كلامه في أحكام القراءة في إبطال قول آمين للصلاة، فراجع»؛ جواهر الكلام، ج١٠، ص٢-١١.

٤. في هامش النسخة: «مقتضى النهي المانعيّة، سواء قرأ بقصد القرآنيّة أو بقصد الجزئيّة أو بلا قصد إلى أحدهما، منه».

الصلاة؛ للزيادة العمديّة، سواءٌ قرأ غيرها من السور معها أم لا؛ لأنّ هذا - على أيّ حال شيء ليس بجزء من الصلاة أتاها بقصد الجزئيّة. ولو لم يَقصِد الجزئيّة ولا غيرها فالأمر كذلك أيضاً؛ لما حقّقناه في مبحث الزيادة أنّ ما يكون من سنخ أجزاء الصلاة لا يحتاج كونه زيادة إلى قصد الجزئيّة. ومن هنا يتّضح أنّه لا حاجة في الاستدلال للحكم بالإبطال إلى ما أطال بعض به الكلام من أنّه لو اقتصر عليها يلزم النقصان، ولو قرأ معه غيرها يلزم الزيادة العمديّة والقِرانَ فيناقش عليه لو قطع النظر عمّا حقّقناه بما في *الجواهر*. وأمّا لو قرأ بقصد [الف/٢٤٥] القرآنيّة فتبطل صلاته أيضاً؛ لما حقّقناه في محلّه من أنّ القرآن المنهي عنه ملحق بكلام الآدميّين ويبطل به الصلاة.

الأمر الثاني في معنى قوله ﷺ: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» وأنّه هل هو علّة للتشريع فيكون حكمةً أو هو علّة للحكم.

فنقول: لو جعل علّة للتشريع فهو يستقيم بلا محذور أصلاً فيكون حكمة النهي بنحو الحرمة أو المانعيّة أن لا يقع المكلّف في أحد محذورين: تركِ الواجب الفوري في محلّه أو فعلِ ما هو زيادة بنظر الشارع. فعلى هذا التعليلُ يستقيم بلا محذور أصلاً.

وأمّا لو جعل علّة للحكم فربما يستشكل بأنّه **أوّلاً** يلزم عليه أن لا يحكم ببطلان الصلاة بمحض قراءة العزيمة؛ إذ بعدُ لم يتحقّق الزيادة. بل لا يحكم بحرمته أيضاً؛ لأنّها ليست مقدّمة لفعل السجدة، على أنّه لو فرض عدم إتيانه بالسجدة نسياناً أو عصياناً كان اللازم الحكم بصحّة الصلاة؛ لعدم إتيانه بالزيادة المبطلة، فالأمر يدور مدار فعل السجدة وعدمه بمقتضى التعليل، كما لا يخفى. **وثانياً** أنّه مع أمر الشارع بالسجدة لِمَ لا ينتقل التكليف - حفظاً لعدم ابطال الصلاة - إمّا الى الإيماء أو إلى ترك فوريّتها بأن يؤخّرها إلى ما بعد الصلاة، كما هو مورد الرواية في حال السماع ومورد الفتوى في النسيان.

وأحسن ما أُجيب به عن الإشكال الأوّل - وإن كان هو أيضاً لا يخلو عن تكلّف

- ما ملخّصه أنّ قراءة العزيمة حيث كانت سبباً لأمر الشارع بالسجدة ففعل السجدة سببه القراءة ولو بأمر الشارع فتكون القراءة من الأسباب التوليديّة، وقد حقّقنا في محلّه أنّ الأسباب التوليديّة يعنون بعنوان مسبَّباتها كالإلقاء في النار الّذي يعنون بعنون الإحراق، فعلى هذا نفس القراءة تكون معنونة بعنوان الزيادة الّتي [هي] مسبَّبه ويترتّب عليه حكم مسبَّبه من الإبطال والحرمة[1].

وبتقريب آخر قريب منه يقال: إنّ قراءة السورة لمّا كانت موضوعة للأمر بالسجدة الّتي هي زيادة مبطلة فنفس قراءة السورة تصير سبباً لتوجّه الأمر بالمبطل، ومعه لا يمكن الأمر بالإتمام وإتيان سائر الأجزاء [ب/٢٤٥] فتبطل الصلاة بنفس القراءة؛ لعدم إمكان كون الأجزاء المتأخّرة عن السورة في هذا الفرد من الصلاة مأموراً به.

وأمّا الجواب عن الإشكال الثاني فبأنّه فرق بين السجود الواجب بالقراءة عمداً وبين السماع والاستماع؛ فإنّ في الأوّل لما كانت السورة من لواحق الجزء ومتمّماته - بمعنى أنّ السورة لا يمكن أن تكون مطلوبة ومتعلّقةً[2] لطلب إلاّ مع السجدة - فلو كانت من أفراد المأمور بها في الصلاة لابدّ أن تكون مأمورة بها مع السجدة فتصير السجدة كأنّها من أجزاء الصلاة وبمنزلة جزئها فتركها أو تأخيرها يوجب البطلان، بخلاف المسبّب عن السماع والاستماع والقراءة نسياناً. أمّا الأوّلين فواضح أنّهما خارجان عن الصلاة، وأمّا الأخير فلِما يأتي من أنّها لا تصير جزءاً وإن كانت زيادة مغتفرة ولابدّ من الإتيان بسورة أخرى.

هذا كلّه في وجه ارتباط التعليل بالحكم، وأمّا وجه كون هذا السجود زيادة فالإشكال فيه من جهتين:

---

١. أنظر: مصباح الفقيه، ج ١٢، ص ٢١١-٢١٢.

٢. في المخطوطة: «متعلّقاً».

[الجهة] الأُولى بأنّ السجدة وإن كانت من سنخ أفعال الصلاة ولكن قلنا في باب الزيادة: إنّ ما يكون من سنخ الصلاة ولو لم يُقصَد به الجزئيّة يصير زيادة مبطلة، وأمّا مع قصد عدم كونه جزءاً بأن أتى به بعنوان آخر - كعنوان القرآنيّة وغيرها وكالانحناء لقتل العقرب - لا يكون زيادة فمقتضى ذلك أنّ السجود الّذي يؤتى به بعنوان السجود التلاوتي لا يكون من الزيادة المبطلة.

ويمكن الجواب عنه بما أجبنا به عن الإشكال الثاني المتقدّم، **فنقول**: إنّ ما قلنا أنّه بقصد الخلاف يخرج عن الزيادة المبطلة إنّما هو في صورة لا يكون الفعل محكوماً بحكم الجزء ولو مع إتيانه بعنوان آخر وأمّا في هذه الصورة فلما لم يكن الصلاة الّتي أمر بها مشتملاً على هذا الجزء[1] فهذه الصلاة تصير مشتملة على جزء زائد فيصدق عليه الزيادة، فتدبّر.

[الجهة] الثانية أنّه لو قلنا في مبحث الزيادة إنّه لو صار ما لا يكون جزءاً من الصلاة مأموراً به بأمر فوري في الصلاة يخرج فعله في أثناء الصلاة عن كونه زيادة ويجب الإتيان به في وسط الصلاة بمقتضى القاعدة؛ لأمر الشارع [الف/٣٤٦] به ولذا قلنا بوجوب إتيان سجدة السهو المنسيّة لو تذكّر في أثناء الصلاة في الصلاة. **وعليه يتفرّع** جواز إتيان صلاة الاحتياط المنسيّة وصلاة الآيات الضيّقة في وسط الصلاة وغير ذلك، كما قال به العلّامة وغيره.[2] **غاية الأمر** أنّ[ـه] بإتيانها تفوت الموالاة ولا ضير فيه؛ لسقوط شرطيته بـ«لا تعاد»؛ بناءً على ما حقّقناه في محلّه من أنّ مورد «لا تعاد» كلّ مورد لا يمكن الأمر بإتيان الجزء أو الشرط إلّا بالأمر بالإعادة - ولذا قلنا بشموله لما كان ترك الشرط بقهر قاهر، كما تقدّم في رفع الريح للساتر - والتعجيز الشرعي كالعجز العقلي فإذا أمر بأمر فوري فهو مقهور بفعله وترك الموالاة فيشمله

---

١. في هامش النسخة: «أي ما هو بحكم الجزء».

٢. أنظر: منتهى المطلب، ج ١، ص ١٠٨ و مدارك الأحكام، ج ٤، ص ١٤٥.

«لا تعاد» وتصحّ الصلاة، فهنا أيضاً مقتضى كون السجدة مأموراً بها بأمر فوري أن لا يكون إتيانها زيادة مبطلة.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بالفرق بين ما نحن فيه ومثل سجدة السهو وصلاة الاحتياط؛ لأنّهما حيث إنّهما عمل مركّب بلحاظ وحدتهما التركيبيّة ووجدانهما لحافظ الوحدة من التكبير والتسليم لا تصيران مربوطتين بأجزاء الصلاة ومختلطين معها حتّى تصيرين زيادة مبطلة. **وبعبارة أُخرى** بلحاظ جامع الوحدة وأنّ هذا عمل مستقلّ هذا العمل المركّب لا يكون من سنخ أجزاء الصلاة حتّى يكون زيادة مبطلة. نعم، تفوت بفعلها الموالاة وتسقط شرطيّته بـ«لا تعاد»، وأمّا السجدة الواحدة حيث إنّها لا جامعَ وحدةٍ لها تكون من سنخ أفعال الصلاة، فبهذا التقرير لا يمكن تصحيحه[1]، فتأمّل.

وإن أبيت عن ذلك فنقول: نعم، مقتضى القاعدة في المقام ما قلت ولكن بعد إجراء حكم الزيادة على هذه السجدة في الخبر وجعلها من مصاديقه يصير الخبر مخصِّصاً لـ«لا تعاد» في خصوص هذه السجدة فيجري عليها حكم الزيادة. **و على أي حالٍ** لا إشكال في دلالة الخبر على البطلان بقراءة تمام السورة في الركعتين الأوّلتين بقصد الجزئيّة عمداً، إنّما الإشكال في فروع المسألة.

[فروع ثلاثة]

[الفرع] الأوّل

لو قرأ السورة لا بقصد الجزئيّة، بل بقصد القرآنيّة أو قرأها في الأخيرتين، هل تبطل الصلاة أم لا؟ قد يتوهّم أنّ نهي «لا تقرأ» ولو كان مطلقاً ولكنّه منصرف ويتبادر

---

١. في هامش المخطوطة: «لأنّ قوله ﷺ: «فإنّ السجود» يدلّ على قضيّة مطويّة، و نتيجته بهذا النحو: وكلّ زيادة مبطلة في السجدة مبطلة و إلّا لزم كون هذا إخباراً لغواً عن قضيّة واضحة، وشأن الإمام أجلّ من أن يعلّل بتعليل لغو. منه».

منه كونه عن خصوص جعل إحداها سورة صلاتيّة، كما لا يخفى؛ [ب/٢٤٦] فإنّ قوله: «لا تقرأ في الفرائض شيئاً من العزيمة» ظاهره النهي عن جعل العزيمة قراءة صلاتيّة لا عن مطلق القراءة، ويدلّ عليه موارد بعض الأخبار الخاصّة أيضاً. وعلى هذا فلو قرأها بقصد القرآنيّة فلا بأس. وإن سلّمنا أنّها بقصد القرآنيّة أيضاً تضرّ فلا أقلّ أن يكون ذلك بالنسبة إلى الركعتين الأُوليين بدعوى الانصراف المتقدّم. ولكنّه فاسد؛ لأنّ إطلاق النهي المؤيَّد ظهورُه بعموم التعليل - سواء كان علّة للحكم أو للتشريع؛ لأنّه على أيّ حال كافٍ في التأييد - يقتضي البطلان مطلقاً. على أنّ هذا الانصراف الّذي هو من قسم الانصراف لغلبة الوجود لا يضرّ بالتمسّك بالإطلاق لما بيّنا في محلّه أنّ الانصراف الّذي يقيّد الإطلاق، إنّما هو الانصراف الّذي كان للتشكيك في الماهيّة، كماء الزاج والكبريت بالنسبة إلى الماء، وأمّا صِرف غلبة الوجود لبعض الأفراد وندرة الفرد الأخر لا يوجب انصراف الإطلاق عن الفرد النادر؛ فإنّه لا شبهة في شمول أحكام الماء لماء الحياة الّتي وجدها الخضر مع أنّه أندر الأفراد. وتمام الكلام موقوف إلى محلّه. فيخصَّص ما دلّ على جواز قراءة ما شاء من القرآن في الصلاة بهذه النواهي.

[الفرع] الثاني

لا شبهة في البطلان لو شرع في السورة قاصداً للإنهاء إلى آية السجود بمجرّد الشروع؛ لصيرورته حينئذٍ مصداقاً للقراءة المنهي عنها؛ بداهة عدم التوقّف في كونها منهيّةً عنها إلى أزيد من ذلك؛ إذ بالقصد يُعنوَن الأفعال فلا يتوقّف حرمته على تحقّق آية السجدة خارجاً، بل هو كسائر التدريجيّات، كتصوير ذوات الأرواح من أوّل الشروع بهذا العنوان، والقصد يصيّر فعلَه معنوناً بعنوان المنهي عنه. ولا فرق فيما ذكرنا بين كون العلّة علّة للحكم أو للتشريع[1]؛ نعم، يتوقّف شمول نهي «لا تقرأ» على

١. في هامش المخطوطة: «ولا يتوهّم أنّه لو قلنا بأنّه علّة للحكم فما يستلزم الأمر بالمبطل هو نفس آية

قراءته ما يصدق أنّه قرآن لا مثل الحرف والكلمة. وكذا لا فرق بين قصد القرآنيّة والجزئيّة، كما تقدّم.

أمّا لو قرأ بقصد عدم الإنهاء أو لا بقصد الإنهاء ولا بعدمه بأن كان غافلاً عمّا ينتهي قصده أو غير بانٍ[1] فعلاً على شيء فيمكن أن يقال: إنّ مقتضى [الف/٢٤٧] إطلاق النهي حرمته أو مانعيّته؛ لأنّ نفس القراءة منهي عنها، وهو يصدق على البعض.

فإن قلت: النهي إنّما تعلّق بالسورة الّتي هي اسم للمجموع فمورده هو المجموع من حيث المجموع لا البعض. **قلت:** قد حقّقنا في محلّه أنّ النواهي المتعلّقة بما هو اسم لمركّب ظاهره انبساطه على جميع أجزائه يصير كلّ جزء منه محكوماً بهذا الحكم، كالنهي المتعلّق بأكل الغنم [الجلّال] أو نجاسة الكلب أو حرمة قراءة العزائم للمحدث بالأكبر وغير ذلك. نعم، قد يعتبر المجموع من حيث المجموع في مورد النهي ولكنّه يحتاج إلى عناية خاصّة وما لم يحرز فالأصل عدمه.

فإن قلت: مقتضى التعليل أنّ ما يكون موجباً للأمر بالسجدة يكون حراماً أو مانعاً [من] قراءته وهو مختصّ بقراءة نفس الآية، ويمقتضى ما حقّقتم سابقاً في الصورة الأُولى ندخل أيضاً ما يكون معنوناً بعنوان الفعل المستلزم للأمر وهو القراءة بقصد الإنهاء، وأمّا هاتان الصورتين فخارجتان بمقتضى التعليل؛ لأنّ نفس قراءة بعض آيات العزائم غير آية السجدة لا يوجب السجدة، كما هو واضح. **قلت:** هذا صحيح إذا سلّمنا أنّ العلّة علّة للحكم، وأمّا إذا قلنا بأنّه حكمة للتشريع فلا يدور النهي مدار إطلاقه ليشمل الأبعاض فالمسألة يدور مدار كون العلّة علّة للحكم أو

السجدة؛ لأنّا نقول: ذات هذا الفعل المعنون بهذا العنوان يكون مستلزماً للامر بالمبطل. غاية الأمر أنّه يجزيه؛ اذ المفروض أنّه فعل واحد مركّب عن أجزاء جزءٌ منها مستلزم لذلك ياتي بها بعنوان واحد فيصير من المنهي عنه لجزئه بمقتضى النواهي. منه».

١. كذا في الهامش وفي المتن: «غير باقٍ».

كونه علّة للتشريع، والإنصاف أنّه لم يقم دليل على تعيين أحد الطرفين فمن هذه الجهة لا يمكن استفادة حكم الصورتين من الأخبار، وإذا شككنا فالأصل البراءة وعدم المانعيّة، فالأقوى بمقتضى الأصل الجواز وإن كان الأحوط الترك.

ثمّ لا يبعد إمكان الاستفادة من الخبر بأنّ قراءة نفس آية السجدة مجرّدة أيضاً حرام أو مانع، سواءٌ كانت العلّة علّة للتشريع أو للحكم - كما لا يخفى - وإن كان على الثاني أوضح.

[الفرع] الثالث

لو قرأ أحداً من هذه السور ناسياً فإن تذكّر قبل آية السجدة يجب قطعها وقراءة سورة أخرى غيرها، وكذا لو تذكّر بعد إتمامها قبل أن يركع، وكذا لو تذكّر في أثنائها بعد آية السجدة، لكن في هذه الصورة الأخيرة كتبنا سابقاً في *الوسيلة*[1] أنّ الأحوط إتمام السورة وقراءة [ب/٢٤٧] سورة أخرى،[1] والآن عدلنا عن هذا الاحتياط.

فهنا أُمور ينبغي أن يبحث عنها.

[أُمور أربعة]

[الأمر] الأوّل في صحّة صلاته، ولا إشكال فيه؛ بناءً على أنّ النهي للحرمة وأنّ المانعيّة مترتّبة على كونه منهيّاً عنه، كما هو أحد الأقوال في باب النهي في العبادة؛ لأنّ بعد ارتفاع النهي في حال النسيان ترتفع المانعيّة أيضاً. وكذلك لا إشكال فيه بناءً على الحرمة وأنّ الفساد المستفاد من النهي عن العبادة يكون في عرض الحرمة وكلاهما ناشئان عن منشإ واحد، كما اخترناه في باب النهي عن العبادة. وكذلك بناءً على أنّ النهي لمجرّد المانعيّة، كما رجّحناه؛ لأنّ بناءً على الأخيرين أيضاً مقتضى «لا تعاد» صحّة الصلاة فلا إشكال فيها على أيّ حال.

---

١. وسيلة النجاة، ص٢١٥.

[الأمر] الثاني: لابدّ مع التذكّر قبل الركوع من قراءة سورة أخرى ولا يجوزله الاكتفاء بإتمام ما قرأ لو تذكّر بعد آية السجدة، أو بما قرأ لو تذكّر بعد تمام السورة. **وهذا بناءً** على أن يكون النهي للمانعيّة واضح؛ وكذلك بناءً على الحرمة؛ لأنّ لازمه تقييد السورة المأمور بها بغير هذا الفرد؛ بناءً على ما حقّقناه في باب النهي عن العبادة من أنّ من النهي يستفاد أنّه ليس في هذا المنهي عنه ملاك محبوبيّة أصلاً فلعدم ملاك المحبوبيّة هو حرام وفاسد لو كان عبادة؛ وهما في عرض واحد، كما تقدّم تحقيقه في أواخر تنبيهات اللباس المشكوك. **وأمّا بناءً** على أن يكون النهي للحرمة وقلنا بما قاله بعض من أنّ الفساد مترتّب على النهي وفي طوله، أو بما قال بعض آخر بأنّ الفساد من جهة عدم كون هذا الفرد من المطلق مرخّصاً فيه، أو بما عن بعض من أنّ منشأ الفساد عدم إمكان التقرّب، فعلى هذه المسالك الثلاثة لابدّ من الاكتفاء بما قرأه ناسياً. ولعلّ هذا منشأ ما عن *الذكرى* من وجوب الإتمام لو تذكّر بعد قراءة السجدة وبعد النصف، ولكن بيّنا في محلّه فساد هذه المباني كلّها؛

ومن هنا يتّضح منشأ الاحتياط المتقدّم الّذي كتبناه في *الوسيلة*[1]، ولكن لضعف هذه المباني واحتمال القران ضربنا عليه وعدلنا عن كونه أحوط، فتدبّر.

[الأمر] الثالث لا شبهة أنّه لو سجد بعد قراءة السجدة في وسط الصلاة نسياناً تصحّ صلاته ويسقط تكليفه بالسجدة، [الف/٢٤٨] وأمّا لو تذكّر ولم يسجد ففي وظيفته أقوال ثلاثة: الأوّل أن يسجد في أثناء الصلاة، كما عن كاشف الغطاء وقوّاه في *الجواهر*[2]. الثاني أن يسجد بعد الصلاة. الثالث أن يومي في وسط الصلاة. واحتاط بعض بالجمع بين الإيماء في وسط الصلاة والقضاء بعدها، وقد تقدّم

---

١. وسيلة النجاة، ص٢١٥.

٢. كشف الغطاء، ج٣، ص١٨١ وجواهر الكلام، ج٩، ص٣٥٠.

في معنى «إنّ السجود زيادة في المكتوبة» تحقيق أنّ مقتضى القاعدة جوازإتيانها وسط الصلاة، كما أفتى به كاشف الغطاء. فما في منظومة العلّامة الطباطبائي من أنّ «الأصل بالتأخيرفيه يقضي»[1] لا وجه له، كما يظهرمن التحقيق المتقدّم. وكذا ما فيه أيضاً من أنّ الإشكال في الإيماء في وسط الصلاة بأنّ البدل في حكم المبدل عنه[2] لا وجه له؛ لأنّ الإيماء ليس بنفسه من سنخ أفعال الصلاة وكونه بدلاً عن السجدة الصلاتيّة في بعض الأحيان لا يقتضي إجراء حكم السجدة عليه مطلقاً، كما لا يخفى.

هذا ولكن نقل الشيخ ﷺ في صلاته عن بعض مشايخه الإجماعَ على عدم جوازفعل السجدة في أثناء الصلاة[3]، كما ربما يظهرمن *الجواهر* أيضاً[4]؛ ولكن كيف يمكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع الّذي خالفه مثل كاشف الغطاء!.

ولكن على كلّ حال يمكن أن يقال: إنّ مقتضى القاعدة الّتي تقدّمت وإن كان جوازَفعل كلّ واجب فوري في أثناء الصلاة وعدمَ بطلان الصلاة بفعله بمقتضى «لا تعاد» فلا يزاحم فوريّته حرمة الإبطال، ولكن هذا فرع ثبوت الفوريّة لهذا الواجب ففي مثل سجدة السهو وصلاة الآيات المضيّقة[5] صحيح، ولكن الدليل على أصل فوريّة سجدة التلاوة ليس إلّا الإجماع، كما سيأتي في محلّه، فلوكان الإجماع ثابتاً حتّى في وسط الصلاة لقلنا بمقتضى القاعدة المتقدّمة، ولكن لم يثبت الإجماع هنا إن لم يثبت على خلافه، كما نقلناه سابقاً، ولا أقلّ من الشهرة على خلافه. فإذا

---

١. الدرّة النجفيّة، ص ١٣٨؛ وفيه «يقتضي» بدل «يقضي»، وهو سهو.

٢. الدرّة النجفيّة، ص ١٣٨.

٣. كتاب الصلاة، ج ١، ص ٤٠٥.

٤. جواهر الكلام، ج ٩، ص ٣٤٦.

٥. في المخطوطة: «المضيّق».

لم يكن دليل على فوريّته فلا ملزم شرعيّاً بفعله في وسط الصلاة حتّى يشمله «لا تعاد» فحينئذٍ يسقط احتمال وجوب فعله في الأثناء ويبقى الاحتمالان الآخران[1] - الإيماء والتأخير- وبعد عدم الدليل على الفوريّة لا دليل على الانتقال إلى الإيماء أيضاً، بل يجب التأخير. نعم، لخبر علي بن [ب/٢٤٨] جعفر الآتي في السماع من الحكم بالإيماء يمكن إلحاق الناسي به أيضاً وإن كان لا يخلو عن إشكال. فالأحوط الجمع بين الإيماء والإتيان به بعد الصلاة؛ لأنّ احتمال كون الإيماء في حكم السجود في إبطال زيادته تقدّم ضعفه.

[الأمر] الرابع في حكم الاستماع والسماع بناءً على وجوب السجدة به.

قد يقال: «إنّ الاستماع حرام»؛ إلحاقاً له بالقراءة. ولكن استفادة حرمته من أخبار النهي عن القراءة مشكلة[2]، اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ العلّة علّة للحكم فتدلّ على أنّ كلّ ما لا يلزم منه زيادة السجود حرام أو مانع. ولكن تقدّم الإشكال في تعيين أنّ العلّة علّة للحكم.

أو يقال: إنّ الاستماع مستلزم لفعل المحرّم؛ لأنّه يدور أمره بين أحد محذورين إمّا ترك فوريّة السجدة وإمّا إبطال الصلاة بفعل السجدة فلذا حرام. ولكن غير خفيّ أنّ هذا أيضاً مبنيّ على أنّ فعل السجدة على تقدير الأمر به مبطل، وقد تقدّم ردّه فالأقوى بمقتضى الأصل جوازه. أمّا حكمه فمقتضى القاعدة المتقدّمة جواز فعل السجود في أثناء الصلاة، ولكن نقل الشيخ ﷺ في صلاته عن سيّد مشايخه الإجماع على عدم وجوب فعل السجود في أثناء الصلاة[3] ولا أقلّ من الشهرة، وقد تقدّم أنّ دليل فوريّة السجدة ليس إلّا الإجماع فبعد الشهرة أو الإجماع هنا على

---

١. في المخطوطة: «الاحتمالين الآخرين».

٢. في المخطوطة: «مشكل».

٣. كتاب الصلاة، ج١، ص٤٠٥.

عدم فعل السجود لا دليل على فوريّته في حال الصلاة فالقاعدة المتقدّمة لا تجري بالنسبة إلى المقام؛ لأنّ جريانها فرع دليل على أمر الشارع بفوريّة ما يأتي به في أثناء الصلاة، كما تقدّم في النسيان. مضافاً إلى خبر علي بن جعفر قال: وسألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة. قال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم إلّا أن يكون في فريضة فيومي برأسه إيماء»[1]، وصدر هذا الخبر - كخبر أبي بصير ومضمر سماعة - وإن كان فيه أيضاً الأمر بالإيماء ولكن يمكن أن يكون جميعاً في مورد التقيّة وكون المصلّي في جماعة العامّة؛ إذ لابدّ حينئذٍ للمصلي متابعة الإمام الّذي لا يسجد تقيّة، ولكن هذا الذيل سليم عن احتمال التقيّة وهو صالح لإثبات عدم وجوب السجدة في أثناء الصلاة. ولكن هذا الخبر من حيث إثباته الإيماء فقط كأنّه لم يعمل به المشهور ولذا يدور الأمر [الف/٣٤٩] بين القول بالإيماء في الصلاة بمقتضى هذا الخبر أو السجدة بعد الصلاة، وعلى كلّ حال الأحوط الجمع بينهما.

المسألة السابعة[2] [ما يتحقّق به القراءة]

يعتبر في القراءة تحقّق التلفّظ بها ولا يكون من قبيل حركة اللسان أو الشفة بلا صوت معتمدٍ على مخارج الحروف. **وبالجملة** اللفظ هو الصوت المعتمد على مخارج الحروف فالصوتُ الغير المعتمد عليها أو حركةُ اللسان والشفة بلا صوت معتمد لا يكون من قبيل اللفظ فلا يتحقّق به القراءة.

ومن هنا يعلم أنّ اختلاف الألفاظ إنّما هي باختلاف ما يعتمد عليها من المخارج فيعتبر الأداء من المخارج ليتحقّق الألفاظ المختلفة من القراءة. **والمراد من المخارج** هي ما يتوقّف كون الصوت الخارج هو اللفظة الخاصّة عند عرف العرب

---

١. مسائل عليّ بن جعفر ﷺ، ص ١٧٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٣، باب وجوب السجود التلاوة ...، ح ٤.

٢. في المخطوطة: «السادسة» بدل «السابعة».

على كونه معتمداً عليها ولا يمكن حصول لفظة بغير اعتماد الصوت على ما هو مخرجه. فما قاله بعض من [أنّه] لو أدّى اللفظ من غير المخرج المتعارف يصحّ[1] غير صحيح؛ لأنّ حصول اللفظ بغير الاعتماد على ما هو مخرجه خُلْفٌ وإلّا لا يكون هذا مخرجه لا أنّه هو مخرجه وتحصّل بغيره، كما لا يخفى بعد التأمّل.

ثمّ إنّه لا يتوقّف تحقّق الصوت على سماع أُذنه، بل الظاهر أنّ ما يصدر من الشخص درِكُ نفسه له وعلمه به حضوري له لا يتوقّف على آلة، كما هو مُشاهَد من أنّ الأصم يدرك خروج الصوت من نفسه وعدمه وأنّه اعتمد على المخارج أم لا، كما هو ظاهر بعد التأمّل.

هذا ما يجب رعايته بالنسبة إلى موادّ الكلمات، وأمّا ما يجب رعايته من جهة هيئتها فيجب من قواعد الصرف والنحو رعاية ما هو واجب عندهم ممّا لو أخلّ بها يصير اللفظ غلطاً. وكذا يجب في كيفيّة التلفّظ بالموادّ[2] رعاية ما جرى عليه أسلوب اللغة العربيّة فيجب إثبات همزة القطع وإسقاط همزة الوصل في الدرج و إظهار لام التعريف فيما يلزم إظهاره وإدغامه في مورد يلزم إدغامه. وحيث إنّ اللغة العربيّة هي اللغة السمحة السهلة بطبعها فكلّ ما كان في الأداء ثقيلاً على اللسان يكشف عن خروجه عن أسلوب كلام العرب، كالوقف بالحركة، وأمّا الوصل بالسكون وإن منع [ب/٢٤٩] عنه الصرفيون[3] ولكن حيث إنّه ممّا يجري عليه طبع اللسان وخفيف عليه فلا يبعد جوازه وإن كان الأحوط تركه. ومثل الوقف على الحركة فكّ الإدغام في حروف «يرملون». وأمّا المدّ اللازم فليس دليل على وجوبه، ولا يتوقّف التلفّظ بـ«الألف» عليه في مثل «جاء» أصلاً، كما هو واضح من أنّه لا فرق بين «قال» و«جاء». نعم، فيما كان بعد الألف حرفاً مشدّداً يتوقّف تأدية «الألف» على

---

١. لم نعثر عليه.

٢. في المخطوطة: «بالموارد».

٣. حكى اتّفاق علماء العربيّة عليه العلّامة المجلسي عن والده في بحار الأنوار، ج ٨٢، ص ٨.

مدّ في الجملة ففي مثله لابدّ من مدّ في الجملة بحدّ يتوقّف عليه التلفّظ بـ «الألف» وإظهاره وأمّا أزيد من ذلك فلا دليل على اعتباره، بل ربما يشكل بعض أنحائه الخارج عن المتعارف الموجب للتكلّف على اللسان والخروج عن نهج المحاورة المتداولة. ولا يجب رعاية سائرما ذكره أهل التجويد ممّا يوجب حسن الكلام وكونه أخفّ على اللسان، مثل قلب النون الساكنة الّتي بعده الباء ميماً، ونحو ذلك.

وأمّاكيفيّة القراءة وشرح القول في أنّه هل يلزم رعاية القراءات السبع فتمام الكلام فيه أنّ ما يرجع منها إلى جواهرالألفاظ ممّا يختلف به المعنى لابدّ من مراعاة أحد السبع فيها؛ للخروج من شبهة الإجماع وكون المتواترفيها ولا أقلّ من كونها أقوى من حيث الاطمئنان من غيرها وأنّ الإجماع تحقّق على جوازالقراءة بها. وأمّا ما يكون خارجاً عن جواهرالألفاظ من كيفيّة الأداء وحركات الإعراب والبناء والتشديد ونحوها فما يكون منها غلطاً بحسب اللغة العربيّة أو مخالفاً للقياس عندهم بحيث يكون شاذّاً فلا شبهة في عدم جوازها، كما تقدّم. [و] إنّما الكلام فيما ليس كذلك منها، وهو أيضاً على قسمين:

تارةً يكون اختلافاً مغيّراً للمعنى في البين كما في «يطهرن» و«يطهّرن» - بناءً على عدم كون المزيد بمعنى المجرّد وإلّا فيكون من القسم الآتي - فحال هذا القسم حال القسم السابق من تعيّن مراعاة أحدها؛ للعلم إجمالاً بأنّه ورد على أحد النحوين واقعاً ولابدّ من إحرازالواقع بقدرالإمكان، ولا شبهة في كون السبعة أقرب إليه؛ للإجماع على جوازالقراءة به وشبهةِ التواترفيه ولا أقلّ من كونها أشهروأفشى بين المسلمين. **وكون جميع القراءات السبعة** [الف/٢٥٠] متواترة إلى النبي في مثل هذا المقام الّذي لابدّ أن يكون الوارد بأحد النحوين وإن كان لا يمكن الالتزام به - كما لا يمكن تقريبه بما ورد من «أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف»[1]؛ لإجمال معنى

---

١. أنظر: مسند أحمد، ج١، ص٣١.

«سبعة أحرف» **أوّلاً** فقد قيل: إنّ المراد بها سبعة لغات، لغة هذيلٍ وقريشٍ وفلانٍ وفلانٍ، إلى سبعة[١]. وقيل غير ذلك فيه. وفي بعض الأخبار أنّ معناه سبعة بطون[٢]. **وثانياً** في أخبار كثيرة منّا ورد أنّ القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد[٣]، بل في بعضها تكذيب خبر سبعة أحرف ونسبتها إلى كذب أعداء الله[٤]. - لكن على كلّ حال لا يمكن إنكار كونها أشهر وأقرب إلى الواقع، مضافاً إلى ما ربما يقال من [أنّ] المراد التواتر إلى زمن الأئمّة فتكون حينئذٍ مشمولة لقوله: «إقرء كما يقرء الناس»[٥]، فتدبّر.

وتارةً لا يكون اختلافاً مغيّراً للمعنى من اختلافات حركات البناء - مثل «حيث» مثلاً - أو الإعراب، أو كيفيّة التادية بالغنّة والإماله ونحوها، أو مثل قلب الهمزة واواً في «كفواً» وأمثال ذلك ممّا يكون كلّها صحيحاً بحسب اللغة العربيّة الغير الشاذّة، ففي هذا القسم ليس من المعلوم أنّه نزل بكيفيّة خاصّة من هذه الكيفيّات بحيث لا يجوز غيرها بأن يكون الكيفيّة بنحو الشرطيّة، بل الظاهر أنّ فيه توسعة، وأمره موكول إلى القاري، كما هو الشأن في سائر الخطب والأشعار والكلمات؛ فإنّ كيفيّة قراءتها ولهجاتها موكول إلى القاري وأداء منشئها لها بنهج خاصّ وكيفيّة خاصّة و إعراب خاصّ من جهة لابديّة اختيار أحد الأفراد، بل ولو لكونها أمسّ بالفصاحة لا يوجب كونها شرطاً في حكاية القاري لها، كما هو واضح للمراجع إلى العرف ولا يعلم خروج الشارع أو القرآن عن النهج المتعارف، بل الظاهر عدمها خصوصاً بعد ملاحظة عدم

---

١. أُنظر: عمدة القاري، ج١٥، ص١٣٦.
٢. عوالي اللئالي، ج١، ص١٠٧، ح١٥٩.
٣. أُنظر: تفسير التبيان، ج١، ص٧.
٤. الكافي، ج٢، ص٦٣٠، ح١٣.
٥. الكافي، ج٢، ص٦٣٣، ح٢٣؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٦٢، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

مبالاة الصدر الأوّل بحفظ خصوص النهج الّذي قرأ به النبي، بل وعدم أمره صلى الله عليه وآله وسلم وبيانه صلى الله عليه وآله وسلم للابديّة القراءة بإعراب خاصّ ممّا يجوز عند العرف ونهج خاصّ منه ولو كان ذلك الأمر لوصل إلينا من جهة توفّر الدواعي بحفظها مع أنّه لابدّ له من بيان هذا الأمر لخروجه عن النهج العرفي. وبعد هذا المطلب يظهر فساد المتمسّك بتواتر القراءات لإثبات وجوب القراءة بها في مثل [ب/٢٥٠] ما نحن فيه[1]؛ لأنّه بعد الغضّ عن المناقشات الّتي ذكروها في أصل تواترهم - بناءً عى ما ذكرنا - لو علم أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرأ بكيفيّة خاصّة أو علم بأنّه نزل بكيفيّة خاصّة من هذه الكيفيّات لا يلزم مراعاته، فضلاً عن ثبوته بهذا التواتر الّذي فيه ما فيه. **وأمّا الإجماع** الّذي ادّعوها على وجوب القراءة بأحد السبع فأوّلاً القدر الثابت من الإجماع هو اتّفاقهم على جواز القراءة بها لا المنع عن غيرها. وثانياً - على فرض التسليم - هل مُفاد الإجماع وجوب اتّباع أحد هؤلاء السبعة فيما ذهبوا إليه بحيث لم يجوّزوا غيره؟ أو وجوب اتّباعهم فيما قرأوا ولو كان غيره من القراءات أيضاً صحيحاً عندهم وكان اختياره له من جهة كونه أولى بالفصاحة عنده ونحو ذلك بحيث لا يغلّط غيره؟ الإنصاف أنّه لا سبيل إلى الثاني وإلّا لوجب مراعاة جميع ما يكون من المحسّنات عندهم من الإمالة والغنّة والقلب والإخفاء والإظهار وغير ذلك ولا أظنّ أن أحداً يلتزم بذلك أو بكونه مورداً للإجماع.

وإذا كان المراد الأوّل فهل كان هذا باجتهاد منهم أو كان ذلك لعلمهم بأنّ النبيّ قرأ كذلك؟ فإن كان للثاني فقد ظهر ممّا قدّمناه أنّ هذا لا يوجب التعيّن، وإن كان للأوّل فـ - مع بُعد ذلك منهم بأن يقولوا: إنّ «حيث» مثلاً قراءته بنهج واحد صحيحٌ وغيره غلط مع كونه متداولاً عند أبناء المحاورة شائعاً بينهم غير شاذّ كما هو مفروض البحث،

---

١. أُنظر: تحرير الأحكام، ج ١، ص ٢٤٥ و الاثنى عشريّة (للشيخ البهائي)، ص ٨٢.

مع أنّ الاستعمالات مناط الصحّة والغلط - لا يجب اتّباعهم علينا حينئذٍ؛ للعلم بأنّه لا وجه لتغليطهم حينئذٍ إلّا عدم اطلاعهم على الاستعمالات والمحاورات ولا أظنّ أنّ أحداً يقول: إنّ مقتضى الإجماع أنّه يجب سماع قولهم واتباعهم ولو علمنا أنّه ليس لنسبتهم إلى النبي ولا إلى كون ذلك مقتضى اللغة العربيّة، بل مجرّد تشهٍّ وتحكّم.

وأمّا دعوى أنّ مقتضى «اقرأوا كما يقرأ الناس» وجوب متابعتهم؛ لتواتر قراءاتهم إلى زمن الأئمّة وشهرتها في زمانهم فيكون الأمر منصرفاً إليها؛ فاسدة جدّاً؛ لأنّ «اقرأوا» إلخ ليس ناظراً إلى كيفيّة أداء الحروف والكلمات وإعرابها ممّا هو مفروض البحث، بل نظره إلى أصل جواهر الحروف والآيات والكيفيّات المغيّرة للمعنى الّتي في كثير من الأخبار ذكرها ممّا كانت القراءة [الف/٢٥١] بها مخالفةً للتقيّة ومُعرِّضاً للفساد لا ما يكون عندهم جائزاً بحسب قواعدهم في لسانهم؛ بداهةَ أنّه لا ينكر عليهم حينئذٍ حتّى يكون التقيّة في تركها. فهذا بصدد النهي عن قراءتها بالنهج الّذي كان عندهم صلوات الله عليهم ممّا يُنكَر عليهم لو قرأوها عند الناس، لا إلى ما يكون متداولاً بحسب ألسنتهم في كلماتهم، كما لا يخفى على المتدبّر. فظهر بحمد الله جواز القراءة بكلّ ما لا يخالف قانون العربيّة ولم يكن شاذّاً مهجوراً عندهم.

ثمّ إنّه لو خالفت إحدى[1] هذه القراءات مع [ال]قواعد النحويّة فالأحوط تركها وتبديلها بغيرها؛

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه أنّ ما يكون مغيّراً للمعنى واللفظ كليهما أو أحدهما - سواء كان من جواهر الألفاظ أو من هيئاتها - لابدّ من مراعاة قراءة السبعة فيها، وما لا يكون من هذا القبيل لا يجب. **والسرّ في ذلك** أنّ ما يكون داخلاً في الحقيقة القرآنيّة وبه يمتاز عن غيرها وقوام حقيقته به هو الألفاظ والمعاني فلا يمكن أن

---

١. في المخطوطة: «أحد».

يلتزم بنزوله بنحوين، بل لابدّ من أن يكون بنحو واحد، ولذا يجب[1] لمراعاة إحراز الواقع وامتثال أمر قراءة القرآن من إحراز ما هو داخل في حقيقته من كيفيّة جوهر اللفظ والهيئة المغيّرة للمعنى ولا طريق أقرب إلى إحرازه في رعاية السبع؛ لادّعاء التواتر فيه ولا أقلّ من كونها أشهر وللإجماع على جواز العمل. وأمّا ما ليس داخلاً في حقيقته من كيفيّات تأدية الكلمات ولهجاتها وحركات مثل «حيث» وغيرها من الأنحاء المختلفة الجائزة بحسب اللغة العربية التادية بها - مثل ﴿كفواً﴾[2] بالأنحاء الأربعة - فهي من العوارض غير الداخلة في حقيقته. وكونه قرآناً لا يتوقّف على كيفيّة خاصّة منها، كما هو مُشاهَد في الخطب والأشعار وغيرها من أنّ مثلها ليست داخلة في حقيقتها، بل القاري في سعة في كيفيّات أدائها عرفاً ولم يعلم كون القرآن خارجاً عن النهج العرفي، بل الظاهر عدمها فلذا لا يجب فيها إحراز كيفيّة قراءة النبيّ، ولو أحرز لا يجب مراعاتها، كما تقدّم. ومن هنا قلنا سابقاً عدم وجوب مثل المدّ والإمالة والغنّة والتفخيم ونحوها من المحسّنات التجويديّة مع أنّه لا يبعد الالتزام بكون قراءة النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة على نهج المحسّنات منها. **وبالجملة** بعد التأمّل [ب/٢٥١] فيما ذكرنا لا ينبغي التأمّل في شيء ممّا ذكرنا، فتدبّر.

ثمّ إنّه يجب الموالاة بين حروف الكلمات بأن يكون صوتاً واحداً معتمداً على مخارج مختلفة تؤدّي بها الكلمة حسبما جرت عليه طريقة أهل اللسان، وهذا شرط في تحقّق الكلمة فلو أخلّ بالموالاة عمداً بطلت الكلمة وأبطلت؛ لاستلزامها الزيادة. ولو كان ذلك للسعال وانقطاع النفَس ونحوهما لابدّ من إعادة الكلمة. والألف واللام مع مدخوله يعدّ كلمة واحدة، وكذلك المضاف والمضاف إليه والجارّ والمجرور. وأمّا الموالاة بين كلمات الآيات والآيات بعضها مع بعض - [فـ]كالموالاة المشترطة بين

---

١. في المخطوطة: «لا يجب».

٢. سورة الإخلاص (١١٢): ٤.

أجزاء الصلاة - تركها يوجب بطلان الصلاة على تفصيل سيأتي وليست شرطاً للقراءة حتّى يوجب الإخلال بها بطلان القراءة. والثمرة تظهر في حال السهو ونحوه؛ فإنّها لو كانت شرطاً للقراءة لابدّ من إعادتها، بخلاف ما لو كان شرطاً للصلاة، كما لا يخفى.

المسألة الثامنة[1] [في الترتيب بين الفاتحة والسورة]

يعتبر الترتيب بين الفاتحة والسورة، كما في سائر الأجزاء المترتّبة بعضها على بعض، فلو خالف الترتيب بأن قدّم السورة على الحمد فإن كان ناوياً لذلك من أوّل الصلاة لم ينعقد صلاته أصلاً؛ لأنّه غير قاصد لامتثال الأمر ولا يجديه العدول بعد الدخول في الصلاة. وإن لم يكن ناوياً له من أوّلها فإن قدّمها عمداً لجهل أو تشريع تبطل الصلاة؛ لكونها زيادة عمديّة مبطلة بمجرّد الشروع فيها. ولا يجديه رفع اليد عنها بعد الشروع فيها وتداركها بعد الفاتحة. وإن كان سهواً لزمه تداركها بعد الفاتحة لو تذكّر قبل الركوع فيكون حينئذٍ ما قدّمه زيادةً سهويّة يلزم سجدة السهو لها لو قلنا بوجوبها لكلّ زيادة ونقيصة.

ودعوى أنّه لا موجب لإعادة السورة في محلّها بعد ما كان التقديم لنسيان؛ إذ لم يخلّ إلّا بالترتيب وهو شرط للصلاة في حال الإتيان بأجزائها وبعد قراءة الفاتحة لم يبق محل لتدارك الترتيب - لاستلزام تداركه زيادةَ السورة - فحاله حال الجهر والإخفات والطمأنينة والموالاة ونحوها ممّا هي شرط للصلاة في حال الأجزاء،

فاسدة؛ لأنّ أصل شرطيّة الترتيب ليس شرطاً شرعيّاً زائداً يكون منسيّاً، بل معنى شرطيته أنّ الشارع أمر بالسورة بعد الحمد، كما في سائر الأجزاء المترتّبة؛ فإنّه أمر بالركوع بعد القراءة وبالسجود بعده وبالتشهّد بعده [الف/٢٥٢] فالمأمور به هو إتيان كلّ شيء في محلّه الّذي قرّره فلو قدّمه وتذكّر في محلّه [ف]الأمر به بحاله

١. في المخطوطة: «السابعة».

موجود، وليس ما أتى به في غير محلّه صالحاً لإسقاط الأمر؛ لانكشاف أنّه لم يكن بمأمور به. وهذا ضابطة كلّيّة سائرة في نسيان الترتيب في جميع الأجزاء المترتّبة في الصلاة.

وبالجملة ما قدّمه لم يكن بمأمور بها أصلاً فلو لم يتذكّر إلى أن مضى محلّ تداركه كان ذلك الّذي قدّم زيادةً وما تركه في محلّه كان نقصاناً فيجب سجدتي السهو للزيادة والنقصان معاً، فلو قدّم السورة على الحمد مثلاً ولم يتذكّر إلّا بعد الركوع كان هذا زيادةً ونقصاناً كليهما. نعم، لو نسي بعد تقديم المتأخّر رتبةً الإتيانَ بالمتقدّم كما لو قرأ السورة ونسي أن يقرأ الحمد أصلاً وركع كان هذا من نقصان الفاتحة فقط ولا تصير السورة زائدةً من جهة وناقصةً من جهة حتّى يكون المفروض من زيادة سورة ونقصان للفاتحة والسورة معاً بأن يكون هنا زيادةٌ ونقصانان[1] حتّى يكون الواجب ثلاثة سجداتٍ؛ بناءً على القول بوجوبها لكلّ زيادة ونقيصة بتقريب أنّ ما قرأ لم يكن في محلّه ولم يكن مأموراً بها فتصير زائدة فالفاتحة والسورة معاً نقصتا.

والدليل على ما ذكرنا أنّ كون السورة محلّها بعد الحمد إنّما يكون إذا كان الحمد مأموراً به؛ لأنّ خصوصيّته هذا المحلّ ليس إلّا للأمر بأجزاء الصلاة مرتّباً فإذا خرج أحد الأجزاء عن الجزئيّة - لنسيان ونحوه - لا يكون حينئذٍ جزءاً حتّى يكون الجزء الآخر مترتّباً عليه. فإذا قرأ السورة قبل قراءته للحمد فإن صار مأموراً بالحمد يكون الترتّب في محلّه ويكون المأمور به هو إتيان السورة بعده فلو نسي ولم يأت بها بعده كان هذا نقصاناً وزيادة. وإن تذكّر وأتى بها كان ما قرأه قبل الحمد زيادة فقط وإن لم يقرأ الحمد نسياناً وركع كان الحمد غير مأمور به ولم يكن جزءاً من صلاته فلم يكن السورة الّتي [هي] جزء من صلاته هذه مترتّبة على الحمد أصلاً؛ لعدم كونها جزءاً

---

١. في المخطوطة: «نقصانان».

حتّى يكون الترتيب بينهما. **وبعبارة أُخرى** المأمور به هو إتيان الأجزاء مترتّباً فما ليس بجزء لا ترتّب للآخر عليه. وكلّ هذا الّذي ذكرناه [ب/٢٥٢] جارٍ في نسيان الترتيب بين جمع الأجزاء.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ السورة الّتي قرأها قبل الحمد تكون مراعاةً فإن قرأ الحمد وتذكّر قبل الركوع يقرأ السورة وتكون ما قدّمه زيادة، وإن لم يتذكّر حتّى ركع أيضاً تكون ما قدّمها زيادة وتركها بعد القراءة نقصاناً، وإن نسي الحمد تكون هذه السورة جزءاً وتكون المنسي هو الحمد فقط.

وما ذكره قدس سره في *الوسيلة* من قوله: «ولو لم يتذكّر إلى أن ركع كان من نسيان الفاتحة»[1] ناظر إلى هذا الفرع الأخير وإن كانت عبارته لا تخلو عن مسامحة، فلا تغفل.

المسألة التاسعة [في وجوب تعيين البسملة]

يجب تعيين البسملة قبل الشروع في السورة؛ بناءً على أن تكون جزءاً من كلّ سورة لا جزءاً من الصلاة عند افتتاح السورة؛ لأنّه خلاف ما يقتضيه التدبّر في بعض الأخبار. فإذا كانت جزءاً من كلّ سورة فلابدّ من تعيينها؛ إذ لا مائز بين البسملات المشتركة بين السور سوى القصد؛ بداهة أنّ كون هذه البسملة لسورة الإخلاص دون الجحد مثلاً. وتشخّصها بها لا يمكن إلّا بالقصد أو[2] بشرط تعقّبها بسائر آيات سورة الإخلاص على نحو الشرط المتأخّر، والثاني وإن كان ممكناً إلّا أنّه - كما قلنا في محلّه - وصفٌ التعقّب يحتاج إلى عناية زائدة، ولحاظ زائد مفقود في المقام فلم يبق إلّا القصد. وقياس أجزاء السورة بأجزاء المركّبات الخارجيّة - حيث إنّ الأجزاء السابقة تصلح لانضمام الأجزاء اللاحقة لها وتأليف المركّب من المجموع مع وقوع

---

١. وسيلة النجاة، ص٢١٧-٢١٨.

٢. في المخطوطة: «وأمّا».

الأجزاء السابقة بلا قصد أو بقصد عدم كونه من هذا المركّب - فاسد؛ لأنّ الظاهر أن يكون المقام من قبيل المشترك اللفظي لا المشترك المعنوي؛ لأنّ اللازم هو قراءة سورة من السور الّتي نزلت على قلب سيّد المرسلين ﷺ ومن المعلوم أنّه كانت لكلّ سورة بسملةٌ شخصيّةٌ فاللازم في مقام الامتثال من قصد حكاية تلك البسملة الّتي كانت فيما نزل عليه جزءاً من هذه السورة وإلّا لم تكن هذه البسملة تلك البسملة، فتأمّل جيّداً.

نعم، لا يلزم القصد تفصيلاً، بل يكفي الإجمالي منه المرتكز في الذهن الناشي عن الاعتياد وغيره، مثل أنّه كان بانياً من أوّل الصلاة على قراءة سورة خاصّة فجرت هذه السورة ببسملتها على لسانه ولو لم يكن ملتفتاً حين الفعل بقصده، [الف/٢٥٣]؛ لأنّ الغرض وجودُ معيّنٍ للفعل أي شيء كان[1]. بل لو لم يكن معتاداً بسورة ولم يَقصِدها من أوّل الصلاة أو قبله ولكن جرى على لسانه بسملةٌ وسورةٌ يكفي؛ إذ يكشف ذلك عن كونه عن مبدأ إرادةٍ إليها؛ لامتناع الترجيح بلا مرجّح ووقوع الشيء لا عن علّة. بل وكذلك ولو كان معتاداً بغيرها؛ لعين ما ذكرنا. وأمّا لو جرى على لسانه بسملةٌ فقط ثمّ التفت وتردّد أو بنى على سورة لا يكفي؛ لأنّ ذلك لا يوجب تعيّنها لما يقع بعدها من السورة فلابدّ من قراءة بسملة أخرى بقصد سورة خاصّة.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لو كان متردّداً بين السور لم تجزله البسملة إلّا بعد تعيّنها، وكذا لو قرأ بسملة بقصد سورة ثمّ عدل عن قصده لابدّ من إعادة البسملة.

المسألة العاشرة[2] [حكم القِران بين السورتين]

اختلفت كلمات الأصحاب في جواز القِران بين السورتين وعدمه، فالمشهور

---

١. في المخطوطة: «كانت».

٢. في المخطوطة: «التاسعة».

بين المتقدّمين - على ما حكي عنهم - هو عدم الجواز[١]، والمشهور بين المتأخّرين هو الجواز[٢]، ومنشأ الاختلاف اختلاف الأخبار وقد حمل المتأخّرون أخبار المنع على الكراهة، والمتقدّمون حملوا أخبار الجواز على التقيّة؛ لموافقتها لمذهب العامّة. ولكن الإنصاف أنّ مقتضى قواعد الجمع هو ما سلكه المتأخّرون؛ لأنّ الجمع الدلالي مقدّم على الترجيح بالجهة. مضافاً إلى ما قيل: إنّ الجواز ليس مذهبَ عموم العامّة، بل هو خصوص مذهب الشافعي الّذي لم يكن فتواه ظاهرة بحدّ يُتّقى منه في زمان الصادقَين، بل المذهب الشائع في زمانهما مذهب المالك والحنفي، ولكن مع هذا في النفس شيء من جهة عدم عمل القدماء وإعراضهم عن أخبار الجواز. وما في *الجواهر*[٣] من أنّهم لم يعثروا على هذه الأخبار- لعدم وجود جميع الأصول عندهم - يدفعه أنّ هذا الّذي ذكرت بالنسبة إلى ما قبل الكتب الأربعة يمكن تسليمه ولكن بالنسبة إلى [ما] بعدها لا يمكن تسليمه مع أنّ بِناء مَن تأخّر عن الكتب من القدماء كان على المنع أيضاً، والمنع عن شهرة القدماء على المنع مخالف للوجدان، كما لا يخفى على المُراجع. فظهر أنّ الاحتياط لا ينبغي تركه.

ثمّ إنّه على كلّ من الحرمة أو الكراهة هل يختصّ المنع بالسورتين الكاملتين أو يَعُمّ سورةً وبعضَها من أخرى أو يَعُمّ تكرار بعض من الأولى؟ وعلى كلّ تقدير هل يختصّ المنع بما [ب/٢٥٣] إذا كان من نيّته من الابتداء القِران بينهما أو يعمّ ما إذا عرض له ذلك بعد قراءة السورة؟ وعلى جميع التقادير هل يختصّ المنع بما إذا أتى بالسورتين بقصد الجزئيّة أو يعمّ ما إذا أتى بهما بقصد القرآنيّة؟

أمّا الجهة الأولى فظاهر بعض الأخبار وإن كان هو الاختصاص بالسورتين

---

١. أُنظر: أمالي الصدوق، ص٥١٠ و ٥١٢؛ الانتصار، ص١٤٦ و النهاية، ص٧٥ - ٧٦.

٢. أُنظر: البيان، ص ١٥٨؛ جامع المقاصد، ج ٢، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ و مستند الشيعة، ج٥، ص١١٠.

٣. جواهر الكلام، ج٩، ص٣٦٤.

الكاملتين إلّا أنّ مقتضى خبر منصور بن حازم من قوله ﷺ: «لا تقرأ بأقلّ من سورة ولا بأكثر»[١] هو التعميم. **وأمّا الجهة الثانية** فالظاهر اختصاص أخبار الباب بما إذا كان القِران بين سورتين متغايرتين فلا يعمّ تكرار سورة واحدة أو بعضها، خصوصاً إذا كان بنحو تكرير الآية، خصوصاً إذا كان لاحتياط ونحوه. **وأمّا الجهة الثالثة** فمقتضى إطلاق أدلّة الباب هو عدم الفرق بين ما إذا كان من نيّته ذلك من أوّل الأمر أو عرض له ذلك بعد قراءة السورة، ولا ينافيه أخبار جواز العدول من السورة قبل تجاوز النصف؛ لأنّ الظاهر من أخبار القِران اختصاصه بما إذا قرأ الزائد على السورة بعد ما قرأ سورةً كاملة فلا يشمل موارد جواز العدول. **وأمّا الجهة الرابعة** فإطلاق أخبار الباب يشمل ما إذا قصد القرآنيّة أيضاً فلا اختصاص لها بصورة قصد الجزئيّة، كما في *الجواهر*[٢]، ولا اختصاص لها أيضاً بصورة قصد القرآنيّة، كما عن المحقّق الكركي[٣]، زعماً منه أنّ محلّ الكلام هو هذا. وأمّا إذا قصد الجزئيّة فلا إشكال في البطلان؛ لاستلزامه الزيادة العمديّة المبطلة، ووجه فساده المنع عن صدق الزيادة في الفرض. **وتفصيل ذلك** هو أنّه يعتبر في صدق الزيادة في باب الأجزاء أحد أمرين: **الأوّل** أن يكون الوحدة أو العدد مأخوذة في الجزء، كما إذا قال: «يجب ركوع واحد» أو «يجب سجدتان» ففي مثل هذا يكون الزائد عن هذا العدد زيادة. **الثاني** ما إذا كان الأمر بالجزء بلحاظ صرف الوجود؛ حيث إنّه يصدق الزيادة بعد تحقّق صرف الوجود. وهذا أيضاً ليس على إطلاقه، بل إنّما هو إذا كان ما يوجد من الطبيعة أوّلاً محدوداً بحدّ وجودي مغاير لما يُحَدّ به الثاني فيكونان من المتباينين بالهويّة وإن جمعها الطبيعة، كالسورتين والحمدين وركوعين وأمثال ذلك؛ حيث إنّ السورة الثانية مثلاً إنّما توجد بعد انتهاء السورة الأولى ومحدوديّته بحدّها

---

١. الكافي، ج٣، ص٣١٤، ح١٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٤٣، الباب٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٢.
٢. جواهر الكلام، ج٩، ص٣٥٩.
٣. أُنظر: جامع المقاصد، ج٢، ص٢٤٨.

الوجودي واتّصافها بالفرديّة للطبيعة. وأمّا إذا لم يكن المطلوب صرف الوجود، بل كان هو[الف/٣٥٤] القدر المشترك بين الزائد والناقص - كما في موارد التخيير بين الأقلّ والأكثر - لا يتحقّق الزيادة؛ لاتّصاف مجموع الأفراد الّتي أوجده بالمطلوبيّة. كما أنّه لو كان المطلوب صرف الوجود ولكن كانت فرديّة الفرد الأوّل محدودة بحدّ عدمي كما في الخط الدائر بين الفرد الطويل والقصير؛ فإنّه ما دام الممتثل مشتغلاً[1] به لا يتحقّق له فرديّة وإن بلغ ما بلغ، بل إذا رفع اليد عنه وتخلّل العدم يصير هذا فرداً من الطبيعة فما لم يتخلّل العدم لم يتّصف الموجود بالفرديّة حتّى يكون زيادته زيادة الفرد فجميع الخطّ المستطيل كالخطّ القصير - صرفُ وجودٍ واحدٍ للطبيعة بلا زيادة فيه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ ظاهر الأدلّة الأوليّة الّتي اعتبرت السورة في الصلاة أنّ اعتبارها على نحو صرف الوجود؛ إذ الاعتبار بنحو القدر المشترك بين الزائد والناقص يحتاج إلى عناية زائدة مفقودة في المقام، وحيث إنّ السورة من صرف[2] الوجود بالنحو الأوّل فيكون الزيادة على سورة واحدة زيادةً وتندرج مع قطع النظر عن أخبار الباب في أدلّة تعمّد الزيادة.

هذا ما يقتضيه القواعد وأمّا بعد ملاحظة أخبار الباب فإن بنينا على أنّ المستفاد منها هو الحرمة والمانعية فتكون هذه الأخبار دليلاً على البطلان مطلقاً، سواءٌ أتى بقصد الجزئيّة أو بقصد القرآنيّة بمقتضى إطلاقها. **و إن قلنا** إنّ المستفاد منها هو الكراهة فتكون هذه الأخبار كاشفةً عن أنّ اعتبار السورة في الصلاة ليس على وجه صرف الوجود، بل هو على وجه القدر المشترك بين الزائد والناقص و إن كان الناقص أفضل، كما دلّت عليه أخبار الباب ولا محذور فيه.

---

١. في المخطوطة: «مشتغل به».

٢. في المخطوطة: «الصرف».

والحاصل أنّ إطلاق أدلّة الباب يقتضي عدم الفرق بين قصد الجزئيّة والقرآنيّة، كما أنّ إطلاقها يقتضي عدم الفرق بين ما إذا كان قاصداً للجزئيّة من أوّل الأمر بكلتا[١] السورتين أو قصد أوّلاً الجزئيّة بالسورة الأُولى وبعد ذلك أيضاً قصد الجزئيّة بالأُخرى بأن جعل كلّاً من السورتين جزءاً مستقلّاً، فتأمّل؛ فإنّه ربما ينافي هذا مع كون المطلوب هو القدر المشترك بين الزائد والناقص، ولكن مع ذلك يمكن توجيهه بما لا ينافي ذلك.

تنبيه

[ب/٣٥٤] لا يخفى أنّه لو بنينا على العمل بالأخبار الناهية بإعراض الأصحاب عن الأخبار المجوّزة فلا وقع للبحث عن أنّها تفيد الحرمة أو المانعيّة والبطلان؛ لما تقدّم في نظائره من قراءة العزيمة وسور الطِوال المفوّتة للوقت من أنّه لابدّ من استفادة المانعيّة من نحو هذه النواهي. وعلى تقدير عدم هذه الاستفادة أيضاً لابدّ من الحكم بالبطلان، كما تقدّم فراجع.

ثمّ إنّ المنع عن القِران بين السورتين إنّما هو في غير «الضحى» و«ألم نشرح» و«الفيل» و«الإيلاف»؛ إذ فيها يتعيّن الجمع بين السورتين للأخبار[٢]، مضافاً إلى تظافر الإجماعات عليه[٣]. والأخبار المعارضة لها - مضافاً إلى إمكان المناقشة في بعضها - ضعيفة؛ لإعراض الأصحاب عنها. فلا إشكال فيه من حيث الحكم، إنّما الإشكال في أنّه هل السورتان سورة واحدة أو هما سورتان وجب الجمع بينهما؟ بعض الأخبار يشعر بالاتحاد مضافاً إلى شهادة المعاني به، كما أفاده بحر العلوم[٤].

---

١. في المخطوطة: «بكلا».

٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٦، ص٥٤- ٥٦، الباب١٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

٣. أُنظر: نهاية الإحكام، ج١، ص٤٦٨؛ ذكرى الشيعة، ج٣، ص٣٢٧ وجامع المقاصد، ج٢، ص٢٦٢.

٤. الدرّة النجفيّة، ص١٤٠.

نعم، في وجوب الفصل بينهما بالبسملة إشكال؛ ويمكن الاستدلال عليه بوجوده في المصاحف الّتي هي المأمور بقراءتها. والأحوط ترك قراءة السورتين في الفريضة من جهة هذا الإشكال، وعلى تقدير قراءتهما الأحوط قراءة البسملة بقصد القربة المطلقة.

المسألة الحادية عشرة[1] في مسائل العدول من سورة إلى أخرى

وقبل الشروع في البحث ينبغي تحرّير الأصل في المسألة من أنّه الجواز أم لا حتّى يكون هو المعول عليه عند الشكّ.

فنقول: التخيير بين قراءة السور إمّا يكون من قبيل التخيير الشرعي وإمّا يكون من قبيل التخيير العقلي، فإن كان من قبيل التخيير الشرعي فجواز العدول وعدمه يدور مدار كون التخيير ابتدائيّاً أو استمراريّاً، بمعنى أنّه لو اختار فرداً [ف]ما لم يتمّ يكون مخيّراً في العدول عنه إلى الفرد الآخر، فإن دلّ دليل على أحد الطرفين فلا إشكال وإن لم يكن دليل خاصّ في البين فإن قلنا: إنّ الإعراض عن العمل ونيّةَ إبطاله يُبطِله أو قلنا بأنّ الامتثال في التدريجيّات دفعي واقتضاء الأمر بتمامه باقٍ ما لم يفرغ من العمل فمقتضى القاعدة جواز العدول وبقاء التخيير؛ لبقاء الأمر الّذي هو ملاك صحّة الامتثال ما لم يفرغ من العمل فله امتثال الفرد الآخر من المأمور به. وهذا البحث عامّ في كلّ تخيير شرعي، ولكن التحقيق أنّ نيّة الإعراض ليس مطلقاً مبطلاً، بل في بعض الموارد، وأنّ الامتثال في التدريجيّات تدريجي أولا اقتضاء للأمر بالنسبة إلى ما أتى به من الأجزاء، [الف/٢٥٥] ولو قلنا بأنّه دفعي يحصل بعد الفراغ من العمل فلا أمر ولا اقتضاء له ما لم يبطل الجزء، فهنا لنا دعويان:

إحداهما أنّ الامتثال تدريجي في التدريجيّات أولا اقتضاء للأمر بالنسبة إلى ما أتى لو لم نسلّم التدريجيّة في الامتثال. وبيان ذلك أنّه لا إشكال في أنّ الغرض

---

١. في المخطوطة: «العاشرة».

والملاك في الارتباطيّات وجداني لا يحصل إلّا بعد الفراغ من العمل، إلّا أنّ في التدريجيّات لما كان وقوع المطلوب في الخارج عن المكلّف لا يمكن إلّا تدريجاً فامتثال هذا الأمر لا يمكن إلّا تدريجاً، فهو من أوّل العمل مشغول بالامتثال وكلّ جزء جزء من العمل متّصف بأنّه امتثال؛ فإنّ الامتثال هو تطابق فعل الممتثل لإرادة الممتثَل له فكما أنّ الإرادة التشريعيّة منبسطة على كلّ جزء جزء من هذا العمل التدريجي وكلّ جزء متّصف بأنّه داخل فيما أراده فكذلك كلّ جزء وقع منه لابدّ أن يكون امتثالاً وأن يخرج من تحت دائرة مطلوبه وطلبه الّذي هو الإرادة التشريعيّة. **ويتّضح ممّا ذكرنا** بعد ملاحظة حال الإرادة التكوينيّة؛ بداهة عدم الفرق بين الإرادة التشريعيّة والتكوينيّة من هذه الجهة. مثلاً لو أراد أحد بناءَ الدار فبعد بناء كلّ جزء يخرج هذا الجزء عن تحت دائرة الإرادة فلا مناص عن الالتزام بالامتثال التدريجي.

وإن أبيت عن ذلك وأصررت على أنّ الامتثال - كحصول الغرض وفراغ الذمّة - دفعي يحصل بعد الفراغ عن العمل فلا يمكن إنكار أنّ الأمر بالنسبة إلى ما أتى به لا يكون له اقتضاء؛ للزوم تحصيل الحاصل وأن يكون المشتغل بالعمل بعد الفراغ من كلّ جزء مأموراً بإتيان العمل من رأس. وكذا إنكار أنّ الأمر لا يكون له بالنسبة إلى ما أتى به داعويّةٌ، كما هو واضح. نعم، لو سقط هذا الجزء الّذي أتى به عن قابليّة لحوق الباقي وصار باطلاً فبقاء الغرض ما لم يحصل الفراغ يقتضي بقاء الأمر به؛ لبقاء ملاكه.

وأمّا دعوى أنّ الأمر في التدريجيّات وإن لم يبق على ما كان عليه بعد فعل بعض الأجزاء إلّا أنّ الملاك لا يحصل إلّا بعد الفراغ عن العمل بتمام أجزائه فالملاك الّذي اقتضى إيجاب السورة مثلاً باقٍ على حاله بعد إتيان بعض أجزائه، وبعد بقاء الملاك بحاله لا موجب لتعيّن هذا الّذي شرع فيه، بل له العدول إلى أُخرى؛

لأنّ الملاك يحصل إمّا بإتمام هذه السورة مثلاً أو باستئناف أخرى؛ لمساواتهما في حصول الملاك به ففاسدة؛ لما ذكرنا.

[ب/٥٥٢] وتوضيحه أنّ الجزء ما دام بقاء قابليّته لإسقاط أمر المولى وأن يكون داخلاً تحت دائرة مطلوب المولى يكون مسقطاً للأمر المتعلّق به؛ لأنّه على هذا النحو وبملاحظته في ضمن تمام المطلوب تعلّق الأمر به وانبسط المطلب عليه. نعم، إذا خرج عن هذا الاتّصاف بنيّة[1] الإبطال فيما يكون هو مبطلاً بإتيان المنافي في وسط الصلاة مثلاً يتجدّد الأمر بتمامه؛ لبقاء ملاكه بتمامه؛ لخروج المأتي به عن قابليّة إسقاط بعض الملاك حينئذٍ. أمّا ما دامت قابليّته باقيةً فالملاك بمقداره ساقط أيضاً.

وبالجملة ما نحن فيه عيناً من قبيل ما لو أمر المولى عبده بإتيان الماء ليشربه فأتى به فما دام الماء باقٍ بقابليته لإسقاط غرض المولى [ف]الأمر ساقط عن العبد، فإذا أهرقت الماء وخرج[2] عن قابليّة إسقاط غرض المولى يتجدّد الأمر؛ لبقاء ملاكه فتأمّل جيّداً فيما ذكرنا حتّى لا تتوهّم أنّه ينافي الارتباطيّة. **فاتّضح ممّا ذكرنا** أنّه ما لم يبطل المأتي به ولم يخرج عن قابليّة دخوله تحت المطلوب لا يكون الأمر الكائن قبل إتيانه كما كان باقياً فاتّضح أنّ صحّة العدول يتوقّف على إبطال المعدول عنه؛ لتوقّف وجود الأمر به عليه، ففيما نحن فيه إن كان الإعراض عمّا وقع أو نيّة إبطاله يكون مبطلاً له يجوز العدول بمقتضى القاعدة وإلّا فلا.

ولا يخفى أنّ ما ذكرناه هو مقتضى القواعد، وأمّا إن دلّ دليل بالخصوص على جواز العدول فيكشف ذلك عن بقاء الملاك والأمر في خصوصه، كما في غير ما نحن فيه من موارد الامتثال بعد الامتثال مثل الفرادى والجماعة، فتفطّن.

---

١. في المخطوطة: «نيّة».

٢. في المخطوطة: «هرقت الماء وخرجت».

وممّا ذكرنا ظهر الحال فيما يكون التخيير فيه عقليّاً، كما لا يخفى، وإن كان الأمر في التخيير الشرعي أوضح.

ثانيتهما[١] أنّ الإعراض عن العمل تارةً يكون مبطلاً، كالصوم؛ فإنّ الصوم حيث إنّه واجب في كلّ جزءٍ جزءٍ من آنات اليوم وصحّة كلّ جزءٍ مشروط بتعقّبه وتقدّمه بالإمساك في سائر الآنات فإذا خلا[٢] جزء من الإمساك في آنٍ من الآنات يفسد الصوم وكذلك والصلاة لو قلنا بأنّ الأكوان المتخلّلة بين الأفعال جزء من الصلاة وأنّ لها جزءاً صوريّاً[٣] وهيئة اتّصاليّة مأمورٌ بها. وأمّا إن لم نقل بذلك ففسادها يتوقّف على وقوع فعل من الأفعال بلا نيّة، كالوضوء وتارةً لا يكون نفس نيّة الإعراض والإبطال مبطلاً للوضوء[٤] فلو أعرض عن نيّته في وسطه لا يوجب ذلك الإبطال، بل لو وقع بعض الأفعال منه في هذا الحال يصحّ أن يرجع إلى نيّته الأُولى ويعود هذا الفعل [الف/٣٥٦] الواقع بلا نيّة. وأمّا في الصلاة لو ألحقناها به يبطل لو وقع منه فعل في هذا الحال؛ لاستلزامه الزيادة العمديّة. أمّا الإعراض عمّا وقع من السورة فهو كالإعراض عن الوضوء لا يوجب إبطال ما وقع ولا دليل على إبطاله.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الأصل عدم جواز العدول، سواء قلنا بأنّ التخيير بين السورة تخيير شرعي، بتقريب أنّ التخيير الشرعي - كما قلنا في محلّه - هو في كلّ مورد لم يكن بين أفراده جامعٌ عرفيٌّ، والسورة ليس بين أفراده جامع عرفي - لطول بعضها وقِصَر بعضها جدّاً - فلا جامع عرفاً بين مثل سورة «الكوثر» و«البقرة»؛ لأنّ العرف يراهما متباينان. أو قلنا بأنّ التخيير عقلي؛ بناءً على أنّ السورة جامع عرفي، كما لا يبعد.

---

١. في المخطوطة: «ثانيهما» والصواب ما أثبتناه؛ إذ هي الدعوى الثانية المشار إليها في قوله: «فهنا لنا دعويان».
٢. في المخطوطة: «خلّى».
٣. في المخطوطة: «جزء صوري».
٤. في المخطوطة: «كالوضوء».

[عشر مسائل في المسألة الحادية عشرة]

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ توضيح الأمر في العدول يقع في طيّ مسائل.

[المسألة] الأُولى

لا إشكال في الجملة في جواز العدول من كلّ سورة إلى «الجحد» و«التوحيد» فيما عدا «الجمعة» و«المنافقين» في يوم الجمعة على ما يأتي بيانه إن شاء الله ويدلّ عليه روايات مذكورة في *الجواهر*[١] وغيره[٢].

[المسألة] الثانية

اختلفت كلمات الأصحاب في حدّ العدول على أقوال ثلاثة بعد اتّفاقهم على عدم جوازه إذا تجاوز ثلثي السورة وجوازه قبل بلوغ النصف[٣]، **فقيل:** يجوز العدول إلى أن يبلغ ثلثي السورة، كما عن كاشف الغطاء ﷺ[٤]، ويدلّ عليه رواية عبيد بن زرارة[٥]. **وقيل:** بجواز العدول ما لم يتجاوز النصف وإن بلغ إليه، وذهب إليه كثير من الأصحاب[٦]. ويدلّ عليه عدّة من الروايات، كرواية البزنطي[٧] وخبر *قرب الإسناد* وكتاب المسائل[٨] وصدر خبر *فقه الرضا*[٩] بتقريب أنّه حكم ﷺ بالصحّة في صورة النسيان فيكشف ذلك عن عدم

---

١. جواهر الكلام، ج١٠، ص٥٧-٥٩.

٢. الحدائق الناضرة، ج٨، ص٢١٥.

٣. جواهر الكلام، ج١٠، ص٦٠.

٤. كشف الغطاء، ج٣، ص١٨٧.

٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٩٨، ح٣٦٨؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٠٧، الباب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

٦. أُنظر: ذكرى الشيعة، ج٣، ص٣٥٥.

٧. نفس المصدر.

٨. قرب الإسناد، ص٢٠٦، ح٨٠٢ و مسائل علي بن جعفر، ص١٦٤، ٢٦٠؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٠٠، الباب٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٣.

٩. فقه الرضا، ص١٢٥؛ مستدرك الوسائل، ج٤، ص٢٠١، الباب٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

تعيّن السورة المنسي عنها ببلوغ النصف و إلّا كان مقتضى القاعدة الحكم بقراءة بقيّة السورة المنسي عنها؛ لتعيّنها وعدم مضي وقت تداركها. وخبر *الدعائم*[1]؛ بناءً على أن يكون معنى «ما لم يأخذ في نصف السورة الأُخرى» لم يشرع في النصف الآخر، وخبر *الدعائم* معتبر كما مرّت إليه الإشارة غير مرّة.

وقيل بأنّه يجوز العدول ما لم يبلغ النصف فإذا بلغه و إن لم يتجاوز لا يجوز له العدول، وذهب إليه كثير أيضاً[2]. ويدلّ عليه ذيل رواية *فقه الرضا* حيث قال: «و إن نسيتَها أو واحدةً فلا إعادة عليك، فإن [ب/٢٥٦] ذكرتها قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع إلى سورة الجمعة و إن لم تذكرها إلّا بعد ما قرأت نصف سورة فاقض في صلاتك». وخبر *الدعائم*؛ بناءً على أن يكون المراد من الأخذ في النصف السورة الأُخرى البلوغ إلى نصفها، فيكون «لم يأخذ في نصفها» بمعنى لم يتمّ نصفها. والإشكال في اعتبار *الفقه الرضوي* قد مرّ أنّه في غير محلّه فيما ظاهره الرواية لا الفتوى؛ لأنّ الكتاب على ما ثبت عندنا من أحمد بن محمّد بن عيسى وهو مخلوط بالروايات واجتهاداته فما ظاهره الرواية معتبر؛ مضافاً إلى أنّ في كثير من المقامات الّتي تتبّعناها ليس لفتوى المشهور مستند إلّا خبر *فقه الرضا* أو *الدعائم* فيكشف ذلك عن أنّ مستندهم كان أحد هذين الكتابين، وهذا يدلّ على اعتبارهما. ومن هذه المقامات ما نحن فيه؛ فإن لفتوى المشهور باعتبار عدم بلوغ النصف ليس مستند إلّا *فقه الرضا* أو *الدعائم*، فتفطّن.

هذه ملخّص الأقوال وأدلّتها. أمّا القول الأوّل فهو بمقتضى الجمود على الأخبار قوي بمقتضى صِناعة الإطلاق والتقييد، ولكن بعد إعراض المشهور عمّا في خبر عبيد، بل ادّعى غير واحد الإجماع على خلافه[3] لا يمكن الأخذ به، فهذا القول

---

١. دعائم الإسلام، ج١، ص١٦١؛ مستدرك الوسائل، ج٤، ص٢٠٠، الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

٢. أُنظر: السرائر، ج ١، ص ٢٢٢؛ الدروس الشرعيّة، ج ١، ص ١٧٣ و روض الجنان، ج٢، ص٧١٥.

٣. أُنظر: روض الجنان، ج ٢، ص ٧١٥ و مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ٢٤٥.

ضعيف. **وأمّا القولين الأخيرين** فترجيح أحدهما على الآخر في غاية الإشكال؛ لقوّة دليلهما إذ الإشكال في اعتبار *فقه الرضا* في مثل عبارته في المقام ممّا ظاهره كونه رواية وكذا في *دعائم الإسلام* في غير محلّه فالاحتياط لا ينبغي تركه.

[المسألة] الثالثة

لا يجوز العدول من الإخلاص والجحد إلى غيرهما فيما عدا الجمعة والمنافقين، وقد تظافرت النصوص بذلك أيضاً، كما تقدّم بعض منها.

[المسألة] الرابعة

يجوز العدول من السورتين إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة بلا خلاف ظاهر[1]، ويدلّ عليه رواية علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام. وهذه الرواية و إن دلّت على جواز العدول من خصوص الإخلاص إلى الجمعة والمنافقين ولم يتعرّض لجواز العدول من الجحد إليهما كغيرها من الروايات إلّا أنّ الظاهر اتّحاد حكم السورتين. مع [أنّ] ما يستفاد من «إن» الوصليّة في رواية علي بن جعفر كون الإخلاص أهمّ من جميع السور حتّى الجحد فيستفاد جواز العدول من الجحد بطريق أولى؛ لأنّ العرف يفهم أنّ التعبير بخصوص الإخلاص للاكتفاء بمعلوميّة حكم الجحد بعد جواز العدول منه، هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّه لم يذهب أحد إلى الفرق بينهما.

[المسألة] الخامسة

لا يجوز العدول من [الف/٢٥٧] الجمعة والمنافقين إلى غيرهما و إن كان سورة

---

١. جواهر الكلام، ج١٠، ص٦١.

الجحد أو[١] التوحيد؛ لإطلاق خبر *الدعائم*[٢]، مضافاً إلى ما قيل من الْأَولويّة[٣]، وهي بالنسبة إلى غير الإخلاص والجحد مقطوعة؛ بداهة أنّه إذا لم يجز العدول من التوحيد والجحد إلى غيرهما من سائر السور ومع ذلك جاز العدول منهما إلى الجمعة والمنافقين فعدم جوازه منهما إلى غير التوحيد والجحد أولى. نعم، الْأَولويّة بالنسبة إلى نفس التوحيد والجحد ظنيّة، فتأمّل.

[المسألة] السادسة

هل جواز العدول من سورتي الجحد والتوحيد إلى الجمعة والمنافقين يختصّ بصلاة الجمعة أو يعمّ صلاة الظهر أيضاً في يوم الجمعة، بل صبحه أيضاً؟ ظاهر غير واحد الاختصاص[٤]، لكنّه بالنسبة إلى صلاة الظهر ممّا لا وجه له إلّا دعوى انصراف الجمعة في الأخبار إلى صلاة الجمعة وهو ممّا لا وجه [له]؛ بناءً على ما حقّقنا في محلّه من أنّهما حقيقة واحدة وتكون الخطبتان بدل الركعتين ويكونان واجبين تخييريّين، إلّا أنّه إذا عَقَد مَن له الولاية صلاةَ الجمعة تصير واجباً تعيينيّاً، كما حقّقنا في محلّه وسنشير إليه فيما سيأتي. هذا مع أنّ في بعض الأخبار لفظ «يوم الجمعة» وهو يعمّ الظهر، بل العصر، بل الصبح أيضاً، إلّا أنّه حيث كان جواز العدول إليهما لأجل شدّة تأكّد استحبابهما في صلاة الجمعة والظهر من يومه حتّى ذهب بعض إلى وجوبها فيهما وليس الاستحباب بهذه الشدّة في العصر والصبح اختار بعضٌ عدمَ جواز العدول من التوحيد والجحد إليهما في العصر والصبح.

هذا ولكن لا يخفى أنّ المناط في جواز العدول ليس الاستحباب وشدّته وإلّا

---

١. في المخطوطة: «و».

٢. دعائم الإسلام، ج١، ص١٦١.

٣. أنظر: جواهر الكلام، ج١٠، ص٦٥.

٤. أنظر: نفس المصدر، ص٦٥-٦٦.

لعمّ الحكم لليلة الجمعة وغيرها من كلّ ما يستحبّ في صلاته سورة خاصّة فالمتّبع هو الدليل. نعم، لا يبعد انسباق خصوص صلاة الجمعة والظهر من يومه من لفظ «يوم الجمعة»؛ [لـ]المعهوديّة ونحوها، مع أنّ الأصل عدم جواز العدول إلّا فيما ثبت فالعدول في الصبح والعصر لا يخلو عن إشكال.

[المسألة] السابعة

هل جواز العدول إلى الجمعة والمنافقين مطلق أو يختصّ بما إذا لم يتجاوز النصف أو لم يبلغه على الخلاف المتقدّم؟ نسب إلى المشهور الاختصاص وروايات الباب مطلقة. نعم، قُيِّد في رواية *الفقه الرضوي* المتقدّمة بعدم بلوغ النصف والظاهر أنّه مستند المشهور، وهذا المقام من المقامات الّتي ليس للمشهور مستند إلّا رواية *فقه الرضا* عليه السلام وهذا من الأدلّة على اعتباره وقد جمعنا في بعض [ب/٣٥٧] أيّام الاشتغال فروعاً كثيرة لا مستند لفتوى المشهور فيها إلّا رواية *فقه الرضا*، وقد كتبناه وضاع وجعلناه من الأدلّة على اعتبار روايات *فقه الرضا*.

[المسألة] الثامنة

ظاهر بعض الأخبار اختصاص العدول بما إذا كان الدخول في السورة المعدول عنها نسياناً، والمسألة بعدُ محتاجةٌ إلى تأمّل تامّ في الأخبار.

[المسألة] التاسعة

الظاهر عدم جواز العدول من التوحيد إلى الجحد وبالعكس؛ لخلوّ الأخبار عن ذلك، وقد تقدّم أنّ الأصل عدم جواز العدول فيما لم يقم الدليل على جوازه.

[المسألة] العاشرة

يجب إعادة البسملة للسورة المعدولة إليها؛ لما تقدّم من لزوم تعيين البسملة

وأنّ لكلّ سورة بسملةً خاصّةً جزءاً منها فالبسملة الّتي عيّنها للسورة المعدول عنها لا يجوز الاكتفاء بها عن بسملة المعدولة إليها، كما لا يخفى. وهنا كلام من بعض وإشكالٌ من جهة فوات الموالاة بين الحمد والسورة وسيأتي أنّه لا دليل على اعتبار الموالاة بين الحمد والسورة أصلاً، وعلى تقدير اعتباره ليس هذا الفصل مفوّتاً للموالاة، فتدبّر.

[المسألة] الثانية[1] عشرة: في الجهر والإخفات

لا شبهة إجمالاً في انقسام الصلاة إلى جهريّة وإخفاتيّة، كما لا شبهة في وجوب الإخفات في أوّلتي الظهرين. إنّما الكلام في أنّ الجهر في الصلاة الجهريّة هل هو واجب أو مستحبّ؟ ظاهر جماعة الإجماع على الأوّل، بل لم يُنقَل الخلاف فيه عن المتقدّمين إلّا عن الإسكافي والسيّد. وعلى كلّ حال مستند الوجوب صحيحتا زرارة عن أبي جعفر ﷺ، إحداهما في رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي أن يجهر فيه، أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض (أو نقص) صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته»[2]. ولا شبهة في دلالة هذا الخبر على الوجوب، سواء كان بلفظ «نقض» كما هو واضح أو بلفظ «نقص»؛ لأنّ النقصان حقيقته عدمُ الصحّة وعدمُ تماميّة الشيء خصوصاً بعد قوله ﷺ: «وعليه الإعادة»، وكذا ظهور مفهوم «لا شيء عليه» في آخر الخبر. ولكن ثانيتهما ينحصر وجه دلالتها في مفهوم قوله ﷺ: «أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه» بتقريب أنّ مفهومه أنّه لو فعل متعمّداً عليه شيء ويمكن الخدشة في أصل وجود هذا المفهوم.

وعلى كلّ حال الخبر الأوّل يكفي في الاستدلال ولا معارض له [الف/٢٥٨] إلّا

---

١. في المخطوطة: «الحادية».

٢. الفقيه، ج١، ص٣٤٤، ح١٠٠٣؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٨٦، الباب٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر. قال: «إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل»[1]. وهذا الخبر لاشتماله على قوله: «هل عليه» يحتمل فيه وجوه: **أحدها** أنّه كان في الأصل «هل له» فصُحِّف فهو من غلط النسّاخ، وإن ثبت ذلك فهو تامّ في الدلالة على الاستحباب. **ثانيها** أن يكون «إن لا يجهر» بالكسر بتقدير «شيء» بعد «عليه»، أي «هل عليه شيء إن لا يجهر؟» وعلى هذا أيضاً يدلّ على الاستحباب. **ثالثها** أن يكون أصل سؤاله من أنّ الفريضة الّتي يجهر فيها هل يجهر بتمام الفريضة من سائر أجزائها غير القراءة أو لا يجهر بها؟ وعلى هذا الاحتمال سواء كان النسخة «له» أو «عليه» أو «أن» بالفتح أو «إن» بالكسر يخرج الخبر عن الدلالة على ما نحن فيه. وربما يستأنس لهذا الاحتمال بتعبيره بـ«ما يجهر فيه بالقراءة» لا بالصلاة الجهريّة وبصحيحه الآخر عن أخيه عليه السلام أيضاً سألته عن الرجل هل يصلح له أن يجهر بالتشهّد والقول في الركوع والسجود والقنوت. قال: «إن شاء جهر وإن شاء لم يجهر»[2]. **رابعها** أن يكون السؤال عن الفرد العالي من الجهر وغير ذلك من الاحتمالات.

وعلى كلّ حال بعد طروّ هذه الاحتمالات في الخبر يصير مجملاً غير قابل للاستدلال، مضافاً إلى احتمال كونه تقيّةً على فرض دلالته، مضافاً إلى إعراض المشهور والمتقدّمين عنه. [و]مع قطع النظر عن جميع ذلك فعمل[3] السيّد به على تقدير كونه من القائلين بالاستحباب لا يجعله معمولاً به بين المتقدّمين؛ لأنّ المناط في الإعراض والعمل الإعراض من جمع معتدّ به من طبقة[4] النقّادين للأخبار

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٦٢، ح٦٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٨٥، الباب٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٦.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣١٣، ح١٢٧٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٢٩٠، الباب٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٢.
٣. في المخطوطة: «وعمل».
٤. في المخطوطة: «الطبقة».

المتقدّم عصرهم على السيّد مثل الكليني والصدوق وأمثالهما، مضافاً إلى هذه الشهرة العظيمة أو الإجماع على الوجوب. فالعجب من ذَهاب بعض المتأخّرين أو ميله مع ذلك كلّه إلى الاستحباب - أعاذنا الله من حبّ التفرّد - فلا إشكال في وجوب الجهر في الصلاة الجهريّة. وأمّا في غيرها فقد تظافرت الأخبار، بل لم نجد مخالفاً في استحباب[1] الجهر بصلاة الجمعة وليس لها معارض في صلاة الجمعة، بل ظاهر الأخبار الوجوب. اللّهمّ إلّا أن يثبت إجماع يصرفها إلى الاستحباب.

وأمّا في ظهر الجمعة فمقتضى صحيح [ب/٣٥٨] الحلبي سئل أبو عبدالله ﷺ عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات، أ يجهر فيها بالقراءة؟ قال: «نعم، والقنوت في الثانية»[2]. وصحيحه الآخر أو حسنه - كما في *الجواهر*[3] - سألت أبا عبدالله ﷺ عن القراءة في الجمعة إذا صلّيت وحدي أربعاً، أجهر بالقراءة؟ فقال: «نعم»[4].

وخبر محمّد بن مسلم عنه ﷺ: قال ﷺ لنا: «صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة». فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر فقال: «اجهروا [بها]»[5]. كخبر محمّد بن مروان[6] عنه ﷺ أيضاً كون الوظيفة فيه الجهر بالقراءة.

ولا معارض لها إلّا خبر جميل: سألت [أبا عبدالله ﷺ] عن الجماعة يوم الجمعة

---

١. في هامش النسخة: «ومن الغرائب و المعضلات أنّ الشيخ ﷺ في حاشية نجاة العباد وبعض رسائله احتاط فيهما بالإخفات مع أنّ في الجمعة لم ينقل من أحد مخالفة في استحباب الجهر به لو لم يكن ظاهر الكلمات كلّها أو بعضها الوجوب. نعم، في بعض نسخ حاشيته ورد: "الأحوط فيها الإخفات" بدون ضمير التثنية فيكون مرجع ضميره "صلاة ظهر يوم الجمعة" فيندفع الإشكال. منه».

٢. الفقيه، ج١، ص٤١٨، ح١٢٣١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٦٠، الباب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

٣. جواهر الكلام، ج٩، ص٣٧٠.

٤. الكافي، ج٣، ص٤٢٥، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٦٠، الباب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٣.

٥. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٥، ح٥١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٦١، الباب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٦.

٦. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٥، ح٥٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٦١، الباب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٧.

في السفر. فقال: «يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة إنّما يجهر إذا كانت خطبة»[١]. وقريب منه خبر محمّد بن مسلم[٢]. ولهذين الخبرين عن ابن إدريس منعُ الجهر[٣]، وعن *المعتبر* أنّه أشبه بالمذهب[٤]. وبعض للجمع بين الأخبار ذهب إلى استحباب الجهر[٥]، وبعض - كما عن السيّد وأحد المحكيّين عن ابن إدريس - ذهب إلى التفصيل بين الإمام والمنفرد فيجهر الأوّل دون الثاني[٦]؛ للصحيح المروي عن *قرب الإسناد* عمّن صلّى العيدين وحده والجمعة هل يجهر فيهما؟ قال عليه السلام: «لا يجهر إلّا الإمام»[٧].

هذا مجمل الأقوال ومستنداتها.

أقول: ظاهر الأخبار الأربعة الأُول الوجوب، ولا قرينة على حملها على الاستحباب إلّا ما توهّمه بعض من أنّه وجه الجمع بينها وبين الخبرين الناهيين بتقريب أنّهما نصّ في رجحان الفعل وظاهرة في الوجوب، والخبران نصّان في الرخصة في الترك وظاهران في التحريم فيؤخذ بالنصّين ويترك الظاهران[٨]. **ولكنّه فاسد؛** لأنّ الرخصة في الترك إنّما تصير قرينة على الاستحبابِ وصرفِ الأمر الظاهر في الوجوب عن ظاهره إذا كان نصّاً عرفيّاً في الرخصة بأن كان مدلول الدليل أوّلاً وبالذات هو الرخصة، مثل «لا بأس»، وأمّا إذا كان مدلول الدليل الحرمةَ الّتي جنسها[ا] الأعمّ [من] تجويز الترك فليس هذا الدليل نصّاً، والنصّ التحليلي العقلي لا اعتبار به في الرخصة؛ لأنّ

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٥، ح٥٣؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٦١، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٨.
٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٥، ح٥٤؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٦٢، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٩.
٣. أُنظر: منتهى المطلب، ج٥، ص٤١٢.
٤. المعتبر، ج٢، ص٣٠٤.
٥. أُنظر: جواهر الكلام، ج٩، ص٣٧١.
٦. أُنظر: نفس المصدر.
٧. قرب الإسناد، ص٢١٥، ح٨٤٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٦٢، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.
٨. أُنظر: جواهر الكلام، ج ٩، ص ٣٧١.

الجنس لا تحقّق له إلّا بالفصل. وهذا نظير ما قلنا في خبر «ثمن العَذِرة سحت» وخبر: «لا بأس بثمن العَذِرة» من أنّهما متعارضان؛ ولا يصحّ أن يقال: إنّ الأوّل ظاهره الحرمة والثاني نصّ في الترخيص؛ لأنّ هذا إنّما يصحّ إذا كانت الحرمة تكليفيّة وأمّا الحرمة الوضعيّة الّتي [هي] مفاد «سحت» فليس «سحت» نصّاً في المرجوحيّة وظاهراً في الحرمة، كما هو الشأن في الحرمة التكليفيّة حتّى يكون «لا بأس» نصّاً حاكماً على ظهوره فهو من تعارض النصّين لا من قبيل النصّ والظاهر. وتحقيق تمام المطلب [الف/٣٥٩] ذكرناه في التعادل والتراجيح؛

وربما يتوهّم أنّ أوامر الجهر لما كانت في مقام توهّم الحظر من جهة أنّ في الظهر في سائر الأيّام لا يجوز الجهر لا تكون دالّة على الوجوب[١]، وهو فاسد؛ لأنّ صلاة الجمعة كانت حكمها الجهر استحباباً أو وجوباً بلا شبهة ومعلوم من مضامين هذه الأخبار من قوله: «يصلّي الجمعة أربع ركعات» وقوله عن القراءة في الجمعة: «إذا صلّيت وحدي أربعاً» وقوله ﷺ: «صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبته» ونحو ذلك أنّ السؤال من جهة احتمال الوجوب أو الاستحباب الّذي كان في صلاة الجمعة محقّقاً عندهم وشبهة اتّحاد حكمهما. بل يظهر من هذه الأخبار أنّ صلاة الجمعة والظهر كانتا حقيقة واحدة عندهم، كما هو المختار في محلّه من أنّ الخطبتين[٢] بدل الركعتين من الظهر وأنّهما صلاة واحدة، كما نقّحناه في باب صلاة الجمعة، فليس شيء من هذه الأخبار في مقام توهّم الحظر - كما لا يخفى بعد التأمّل - فلا مناص من التعارض بين هذه الأخبار ولا علاج له. وفي *الوسائل* حمل هذين الخبرين الناهيين على نفي الوجوب،[٣] وهو جيّد لو قلنا بوجوب

---

١. أنظر: مصباح الفقيه، ج ١٢، ص ٢٦٠.

٢. في المخطوطة: «الخطبتان».

٣. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٦٢، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ذيل الحديث ٩.

الجهر في الجمعة؛ لأنّه حينئذٍ يصير معنى قوله ﷺ: «وإنّما يجهر إذا كانت خطبة» الوجوبَ والمنفي في الظهر الوجوب. وأمّا بعد عدم القول بالوجوب في الجمعة، بل بالاستحباب فالمنفي في الظهر أي شيء؟ وحمله على تأكّد الاستحباب في الجمعة وأنّ المنفي في الظهر هو تأكّده بعيد غايته.

فالإنصاف أنّ الوجه ما أفاده الشيخ ﷺ بحمل هذين الخبرين على حال التقيّة والخوف؛ لأنّ فتوى أبي[1] حنيفة وإن لم نعثر عليه في خصوص هذه المسألة [ولكن] من فتواه في مسألة أخرى يمكن استفادة حكم هذه المسألة وهو أنّه قائل بأنّ الأصل الظهر وأنّ الجمعة بدل منها وهو قائل في صلاة الظهر بتعيّن الإخفات فمقتضى القاعدة أن يكون في ظهر يوم الجمعة أيضاً قائلاً بالإخفات، كما يدلّ عليه ما تقدّم في خبر محمّد بن مسلم من قوله: «فقلت: إنّه يُنكَر علينا الجهرُ بها في السفر». ولقد أجاد الشيخ ﷺ في ضمّه الخوف إلى التقيّة؛ لأنّ في هذا الخبر يقول: «اجهروا» مع أنّه مورد التقيّة فالخبران الناهيان يكون موردهما التقيّة الّتي كانت مع الخوف.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الجمود على أدلّة الباب هو القول بالوجوب في الظهر، اللّهمّ إلّا أن يقال بانعقاد الإجماع على الاستحباب، كما لا يبعد ويظهر من كلام جماعة من الفحول، أو[ب/٢٥٩] يقال بصرف ظواهر الأخبار إلى الاستحباب بقرينة فهم معظم الأصحاب إن لم يكن إجماع. **وعلى كلّ حال** فقد ظهر ممّا قدّمنا ضعف القول بوجوب الإخفات فيه، بل لم يظهر بعد قائل به.

وأمّا التفصيل الّذي نُقِل عن الحلّي والسيّد بين الإمام والمنفرد فيجهر الأوّل دون الثاني مستنداً إلى الصحيح المروي عن *قرب الإسناد* عمّن صلّى العيدين وحده والجمعة هل يجهر فيهما؟ فقال ﷺ: «لا يجهر الإمام»، فضعيف غايته؛ لأنّ الظاهر

---

١. في المخطوطة: «أبا».

أنّ المراد بالإمام في هذا الخبر الإمام الّذي يصلّي الجمعة لا الّذي يصلّي الظهر؛ لأنّ الظاهر من «الإمام» الّذي يصلّي الجمعة هو الّذي يصلّي جمعة لا ظهراً، بقرينة أنّ سؤاله إنّما هو الّذي يصلّي الجمعة وحده، يعني يصلّي الجمعة ظهراً فإذا كان مراد الإمام [عليه السلام] التنويع في الظهر كان الأنسب أن يقول عليه السلام في الجواب: «لا يجهر في غير الجهة إلّا الإمام». وبالجملة المتدبّر في الخبر يظهر له ما ذكرنا. فعلى هذا يدخل هذا الخبر في زمرة الأخبار المتقدّمة الناهية عن الجهر والكلام، فيه الكلام فيهما، مضافاً إلى أنّه لو سُلِّم دلالته على التفصيل المزبور لا يقاوم هذا الخبر[1] بعض الأخبار المتقدّمة الصريحة والظاهرة في المنفرد. هذا مع أنّه لم يعهد العمل به إلّا ممّن تقدّم على إشكال في كونهما أيضاً قائلَين[2] به، كما لا يخفى على المتتبّع.

وثم في *الجواهر*[3] ما حاصله أنّه هل المراد بالقراءة الّتي يستحب الجهريّة فيها مطلق القراءة ولو في الركعتين الأخيرتين أو يختصّ الحكم بالركعتين الأوّلتين؟ لم يحضرني نصّ من الأصحاب ولكلٍّ وجه. **أقول:** لا يخفى أنّه لا وجه للتعميم أصلاً؛ لانصراف ظواهر الأخبار والكلمات كلّها إلى الركعتين الأوّلتَين اللتَين هما محلّ القراءة ويتعيّن فيهما، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في القراءة في الأوّلتين من الصلوات، وأمّا في الأخيرتين فلا يبعد وقوع الإجماع على الإخفات به قراءةً، وأمّا في التسبيح فيهما فوقع الخلاف في وجوب الإخفات به[4] أو التخيير أو استحباب الجهر. والأحوط فيهما الإخفات؛ لأنّه ادّعي الإجماع عليه ولا أقلّ من كونه مشهوراً. وأمّا ما يستدلّ بها على استحباب

---

١. في المخطوطة هنا زيادة «و».

٢. في المخطوطة: «قائلان».

٣. أنظر: ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣١٦ و جواهر الكلام، ج ٩، ص ٣٧٢.

٤. في المخطوطة: «بها».

الجهرمن خبرَي رجاء بن ضحّاك[1] وعلي بن أحمد من أنّهما صحبا الرضا عليه السلام في سفره فكانا يسمعان ما يقول عليه السلام في الأُخراوين فوجه الاستدلال بهما منحصر فيما سيأتي من بعض من أنّ أدنى الجهرأن يسمعه الغيروأعلى درجة الإخفات أن يسمعه نفسه، وسيأتي بطلانه وأنّه لا منافاة بين الإخفات وبين سماع الغيرما لم يكن للصوت [الف/٢٦٠]جرسيّة. بل يمكن أن يقال: إنّ خبرعلي بن أحمد دالّ على أنّه عليه السلام كان يخفّف؛ لأنّه فيه: «إنّه كان يسمع ما يقوله في الأُخراوين» وما يفهم من التعبيربالسماع أنّ الصوت لم يكن بنفسه ممّا يسمعه كلّ أحد، بل كان السماع له نظيراسترَاق السمع. **وبالجملة** لوكان هوعليه السلام مُجهِراً به لم يكن وجه للتعبير بالسماع، كما هو واضح للمتدبّر واحتمال أنّ تعبيره به «لعلّه» كان لأنّه كان بعيداً عنه عليه السلام يدفعه أنّه كان مصاحباً معه عليه السلام غيرممنوع عن القرب معه، كما هو واضح.

فتحصّل أنّ الأحوط هو الإخفات، والقول بوجوب الجهرلا ينبغي الإصغاء إليه مع عدم صدوره إلّا عن بعض الحشويّة[2]، خصوصاً مع ما يُنقَل من سيرة النبي صلى الله عليه وآله والصحابة من أنّهاكانت على الإخفات.

وأمّا خبرعلي بن يقطين الّذي ربما يستدلّ بقوله: «عن الركعتين اللتين يَصمُت فيهما الإمام» لكونه في الركعتين الأخيرتين، على أنّ الركعتين كأنّه صارلزوم الإخفات فيهما موجباً لاتصافهما بأنّهما ممّا يصمتان فيه. فالإنصاف أنّه لا دلالة فيه على وجوب الإخفات؛ لإجمال قوله: «يصمت فيهما» وظاهره [ال]سكوت الصرف ينبغي حمله على التقيّة أوكون الاتصاف المذكوربلحاظ الاتصاف عند العامّة. **هذا كلّه** مع إجمال المراد من الركعتين فيه هل المراد به الأوّلتين من الظهر أو الأخيرتين

---

١. عيون أخبارالرضا، ج٢، ص١٨٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢١، الباب٥٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١. ولا يخفى أنّه خبر واحد رواه أحمد بن علي (لا علي بن أحمد) عن رجاء.

٢. حكاه عنهم في جواهر الكلام، ج٩، ص٣٧٥-٣٧٦.

من كلّ صلاة. **والحاصل** أنّه لا يمكن الاستدلال بهذا الخبر على وجوب الإخفات فلا وجه له إلّا الاحتياط، كما تقدّم.

المسألة الثالثة[1] عشرة في حقيقة الجهر والإخفات

قال صاحب الجواهر ﷺ وفاقاً لبعض[2]: حدّ أدنى الجهر أن يسمعه القريب، وحدّ أعلى الإخفات أن يسمعه أُذناه وليس له حدٌّ أدنى من ذلك[3]، وحمل ﷺ على ذلك معقد الإجماع المنقول عن *المعتبر والمنتهى* وعبارة *الشرائع* بتقريب أنّ قول المحقّق ﷺ: «والإخفات» معطوف على المضاف لا المضاف إليه فيصير حينئذٍ المعنى: وحدّ الإخفات، واستشهد لذلك بتصريح معقد إجماع *التذكرة* بقوله: «وحدّ الإخفات»، وسنتعرّض لفساد كلامه ﷺ.

وعلى كلّ حال لا شبهة أنّ مثل ما نحن فيه من المداليل العرفيّة إن ثبت من الشارع تصرّف فيها بنصّ أو إجماع فهو المتبع وإلّا فالمرجع هو العرف فيبنغي أن نتكلّم في مقامين:

[مقامان]

[المقام] الأوّل

في أنّه هل ثبت فيما نحن فيه تصرّف وتحديد خاصّ من الشارع بإجماع [ب/٢٦٠] أو نصّ أم لا؟ **الثاني** في أنّه بعد ما لم يثبت ما المدلول العرفي؟ فنقول:

أمّا المقام الأوّل فما استدلّ به هنا لإثبات التصرّف الشرعي منحصر بالإجماع والنصوص. **أمّا الإجماع فيه** فتوهّمُه مستند إلى ما عرفت في تقريبه بإرجاع بعض العبائر إلى أنّ المقدّر في كلامهم حدّ الإخفات فجعل مرادهم أنّه لا حدّ للإخفات

---

١. في المخطوطة: «الثانية».

٢. أُنظر: السرائر، ج ١، ص ٢٢٣.

٣. أنظر: جواهر الكلام، ج ٩، ص ٣٧٧.

أعلى من إسماع النفس، وبهذا أرجع معاقد إجماعاتهم وقد سمعت استشهاده ﷺ لذلك بعبارة *[ال]تذكره*. **ولكن لا يخفى** أنّ في *المعتبر* و*التذكرة* متّصلاً بعبارتهما السابقة التعليل بقولهما؛ وكأنّ ما لا يسمع لا يعدّ ذكراً ولا دعاء ولا قرآناً[١]، وهذا التعليل صريح في أنّ مرادهما من حدّ الإخفات حدّ الأقلّ وأنّ ما دون سماع النفس لا يصحّ. ودعوى إجماعهما على ذلك. وهذا الّذي ذكراه صحيح مطابق للقواعد؛ لما تقدّم من أنّ مجرّد حركة اللسان في اللّهوات لا يكفي، بل اللفظ هو الصوت والهواء الخارج من الباطن المعتمد على المخارج. وهذا الصوت إذا خرج لا ينفكّ عن سماع النفس؛ لما تقدّم من أنّ سماع النفس لما يخرج من نفسه حضوري لا يحتاج إلى آلة الأُذن فما لا يسمعه النفس ليس صوتاً حتّى يكون لفظاً وقراءة، وهذا لا شبهة فيه كما في صحيح زرارة أو حسنه: «لا يكتب من القراءة والدعاء إلّا ما أسمع نفسه»[٢].

وبالجملة هذه العبارة قرينة على أنّ مرادهما بيان حدّ أقلّ الإخفات. هذا مضافاً إلى أنّ أصل العطف على المضاف خلاف الظاهر، وعلى تقدير تسليم كونه من العطف على المضاف - كصريح عبارة *التذكرة* - فالقرينة الّتي ذكرناه دليل على ما ذكرنا. مضافاً إلى أنّ الإخفات والإجهار هما من صفات فعل الإنسان لا من صفات نفس الكلام، كما يقال: «أجهر بكلامه» أي أظهر، و«أخفت بكلامه» أي أسرّ كلامه، فظاهر لفظة «حدّ الإخفات» في كلامهم أنّه بأيّ حدّ يخفت، و«يسرّ بكلامه» أي الإسرار بأيّ درجة يجوز. وهذا غير خفي ظهوره في تعيين الدرجة الأُولى والقرينة على ذلك أنّ في مقابله عبّروا بـ «أقلّ الجهر»؛ لا بحدّ الجهر؛ لأنّ حدّ الجهر أن لا يخرج الجهر عن المتعارف بأن يبالغ في جهره فلمّا كان مرادهم تعيين أقلّه لا حدّه عبّروا

---

١. المعتبر، ج٢، ص١٧٧ وتذكرة الفقهاء، ج٣، ص١٥٤.

٢. الكافي، ج٣، ص٣١٣، ح٦؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٩٦، الباب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

بهذه العبارة. فالإنصاف أنّ الظاهر عدم إجماع على خلاف ما عند العرف، بل الظاهر عدمه، وإن تنزّلنا فلا أقلّ من الشكّ.

وأمّا الأخبار فمنها صحيحة [الف/٢٦٧] زرارة السابقة، وواضح أنّها في مقام تحديد أقلّ مراتب الإخفات، وكذلك موثّقة سماعة في تفسير الآية؛ فإنّ قوله ﷺ: «المخافتة ما دون سمعك»[١] تدلّ على أنّ هذه المرتبة من الإخفات منهي عنها، وهي دون حدّه الأقلّ، كما بيّنا.

ومنها صحيح الحلبي قال: سألت أبا عبدالله ﷺ هل يقرأ الرجل في صلاته»؟ [قال: فلا بأس بذلك إذا اسمع أذنيه الهمهمة][٢]، فإنّ «الهمهمة» - كما عن *القاموس*[٣] - الصوت الخفي، فلا ينافي فهم جوهر الحروف فهو أقلّ مراتب الإخفات. وما في بعض نسخ *القاموس* من أنّه كلام خفي لا يُفهَم لعلّه أراد لا يفهمه الغير فلا يكون منافياً. فما عن *الرياض*[٤] من الاجتزاء بما لا يفهم جوهر الحروف استناداً إلى هذه الصحيحة فيه ما تقدّم. مضافاً إلى أنّ الهمهمة لو كان بمعنى ما أفاده لابدّ من حمل الخبر على الاضطرار في جعل الثوب على الفم أو على التقيّة، كما يومي إليه ما فيه من جعل الثوب على فيه، كصحيحة علي بن جعفر الّتي في ذيلها قال ﷺ: «لا بأس أن لا يحرّك لسانه»[٥] يتوهّم توهّماً بشهادة الخبر الآخر «يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس»[٦] والصحيح أيضاً معهم: «إقرأ لنفسك وإن لم تُسمِع [نفسك] فلا بأس»[٧].

---

١. الكافي، ج٣، ص٣١٥، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٩٦، الباب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٩٧، ح٣٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٩٧، الباب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٤.
٣. القاموس المحيط، ج٤، ص١٩٢.
٤. رياض المسائل، ج٣، ص١٦٥.
٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٩٧، ح٣٦٥؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٩٧، الباب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٥.
٦. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٩٧، ح٣٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٨، الباب٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٣.
٧. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٣٦، ح١٢٩؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٧، الباب٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

ومنها رواية اسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام الّتي فيها: «والتخافت ما لم تُسمِع نفسك»[١]، [و] هذه[٢] أيضاً - كالصحيح والموثّق السابق - تدلّ على النهي عمّا دون حدّ الإخفات. وكذلك الرواية الأُخرى عن أبي جعفر عليه السلام الّتي فيها: «الإجهار أن ترفع صوتك» إلى أن قال عليه السلام: «والإخفات أن لا تُسمِع من معك إلّا يسيراً»[٣] أيضاً في مقام تحديد الإخفات المنهي عنه[٤]. غاية الأمر أنّها مخالف للتفسيرين السابقين. وعلى كلّ حال عن تحديد الإخفات المجوّز ساكت، كما لا يخفى.

المقام الثاني

بعد ما عرفت عدم دليل على تصرّف خاصّ من الشارع [و] عرفت أنّ المتّبع هو المدلول العرفي **فنقول**: «الاجهار» لغةً بمعنى الإظهار، و«الإخفات» فيه بمعنى الإسرار، والإظهار بالصوت في عرف العرب وغيره هو بإظهار جرسيّته وهو ما يقال له بالفارسيّة: «بلند»، كما أنّ إخفائه ما أخفى جرسيّته وهو ما يقال بالفارسيّة: «آهسته» و«يواش». والظاهر أنّهما ضدّان لا نقيضان، كما هو مقتضى ما اختاره صاحب *الجواهر*؛ لأنّ الإجهار والإخفات بمعنى الإظهار والإسرار معنيان متقابلان متضادّان عند العرف فلا يجتمعان في مصداق، إنّما الإشكال في أنّه[٥] هل لهما ثالث أو أنهما ضدّان لا ثالث لهما. الأظهر وجود الثالث لهما و إمكان انتفائهما، كما في نحو [ب/٢٦١] المبحوح، فالأقوى عدم الاكتفاء بنحوه لا في الجهريّة ولا في الإخفاتيّة؛ لصحّة سلب كلا العنوانين عنه. أمّا الجهر فلأنّه لا جرسيّة فيه، وأمّا الإخفات فلما ذكرنا أنّه بمعنى

---

١. تفسير القمي، ج٢، ص٣٠؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٩٨، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٦.
٢. في المخطوطة: «هذا».
٣. نفس المصدر، ح٧.
٤. في المخطوطة: «عنها».
٥. في المخطوطة: «أنّهما».

الإسرار وهذا ليس إسراراً عرفاً، بل هو غاية إظهار المبحوح بصوته، وإن ناقشت في استظهار عدم دخوله تحت العنوانين وكونه فرداً ثالثاً فلا أقلّ من الشكّ ومقتضى الأصل الاحتياط وعدم الاكتفاء به عن كلّ من العنوانين.

المسألة الرابعة[1] عشرة: [حكم النساء في الصلوات الجهريّة]

ليس على النساء جهر في الصلوات الجهريّة؛ نعم، يُستحَبّ لهنّ بقدر ما تسمع إذا كنّ إماماً، كما يدلّ عليه خبري علي بن جعفر وخبر علي بن يقطين فيتخيّرن في الصلوات الجهريّة. وقيل بوجوب الإخفات عليهنّ إذا كان يسمع أجنبي صوتَهنّ مستدلّاً بأنّ صوت المرأة عورة.

وفيه أوّلاً أنّه ما المراد بالعورة؟ إن كان المراد أنّ صوتها عورة مثل بدنها الّتي يجب عليها سترها في الصلاة ولو لم يكن أجنبي فهذا ممّا لا يلتزم به أحد؛ لأنّ مقتضاه تعيّن الإخفات عليها مطلقاً، كان أجنبي أو لم يكن، كما في بدنها، بل مقتضى كلام المستدلّ أيضاً عدم الالتزام به. وإن كان المراد أنّها عورة يجب سترها[2] عن الأجنبي وليست مثل بدنها بحيث يجب سترها[3] في حال الصلاة[4] مطلقاً ففيه - مضافاً إلى ما فيه أوّلاً - أنّه أيّ دليل على ذلك؟ ومع عدم الدليل فمقتضى الأصل عدمه.

وثانياً أنّه يمكن القطع بعدمه من السيرة الجارية إلى زمن النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بمكالمة النساء مع الرجال، ومن التواتر المعنوي فيما يدلّ على خطبة الزهراء والزينب ومكالمتهما مع الرجال مثل سلمان وغيره، بل وكذلك في نساء النبي وسائر بنات أمير المؤمنين والأئمّة عليهم السلام ونسوانهم، كما لا يخفى على المتتبّع في الأخبار والسير.

---

١. في المخطوطة: «الثالثة».

٢. كذا في المخطوطة، والصواب: «ستره» لرجوع الضمير إلى «الصوت».

٣. كذا في المخطوطة، والصواب: «ستره» لرجوع الضمير إلى «البدن».

٤. في المخطوطة زيادة «سترها» هنا.

وثالثاً على تقدير كون صوتها عورة لا يقتضي ذلك بطلان صلاتها لو جهرت بها؛ لأنّ الظاهر أنّ النهي يرجع إلى صفة زائدة.

توضيح ذلك أنّه قد ذكرنا في مبحث اجتماع الأمر والنهي أنّ الصفة والعنوان تارةً يؤخذ في موضوع الحكم بنحو الحيثيّة التعليليّة والمرآتيّة عن الذات، كما في العالم والفاسق في «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفسّاق»، وهذا يرجع إلى مبحث التعارض. وتارةً يؤخذ في موضوع الحكم بما هو هو بنحو الحيثيّة التقييديّة، وفي هذا القسم تارةً يكون بين الجهتين عموم مطلق فيرجع إلى باب النهي عن العبارة، وتارةً يكون بينهما عموم [الف/٢٦٢] من وجه. وفي هذا القسم تارةً تكون الجهتان متّحدتين[١] في الوجوب بحيث يكون كلّ منهما حدّاً لوجود الآخر بحيث لا يمكن الإشارة الحسيّة ولا العقليّة إلى أحد من الوجودين ممتازاً عن الآخر- لمحدوديّة كلّ منهما بالآخر- فهذا باب اجتماع الأمر والنهي. وتارةً لا تكون الجهتان متّحدتين[٢] بهذا النحو، بل مجرّدُ تلازمٍ وجودي بحيث يمكن الإشارة والتفكيك بينهما ولو بالإشارة العقليّة، وهذا خارج عن باب اجتماع الأمر والنهي والنهي عن العبادة، بل نهي عن صفة زائدة وأمر بشيء مغاير له. وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المأمور به هو القراءة وتحقّقها لا يتوقّف على أزيد من هواءٍ خارجٍ معتمِدٍ على مخرج الفمّ الّذي مرّ أنّه القدر المشترك بين الجهر والإخفات، وإخفاء هذا[٣] الهواء وإظهاره أمر آخر وجهة أخرى غير أصل القدر المشترك المتوقّف عليه أصل صوت القراءة وإن كانت ملازِمةً مع وقوعها بأحد النحوين، فالنهي إنّما هو عن عنوان خارج عمّا يتحقّق به

---

١. في المخطوطة: «متحدتان».

٢. في المخطوطة: «متحدتان».

٣. في المخطوطة: «هذه».

أصل القراءة وهو إظهار هذا الهواء وإعطاؤه الجرسيّة. **وتوضيح تمام** المطلب يحصل بالتأمّل فيما نقّحناه في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

هذا حكم صلوات جهريّة النساء. وأمّا في الصلوات الإخفاتيّة [فـ]هل يساوين الرجال أم لا؟ المشهور الأوّل، **وربما يستدلّ به** بإطلاق الأخبار ونوقش فيها بأنّ السؤالات والجوابات فيها عن الرجل وما ليس فيها كذلك فالمتبادر منه حكمه لا حكمها.

وأجيب أوّلاً بأنّ في بعض الأخبار ليس مختصّاً بالرجل، بل هو بصيغة المبني للمجهول الّتي تعمّها. **وثانياً** بأنّه على تقدير التسليم يحكم باشتراك الفساد معهم في حكمهم الإخفاتي؛ لقاعدة الاشتراك المجمع عليها.

وفيه أنّ قاعدة الاشتراك إنّما يكون حيث لا يحتمل اختلاف الصنف احتمالاً عقلائيّاً وبعد قيام الدليل على اختلاف النساء مع الرجال في حكم الجهر لا موهن لاحتمال اختلاف النسخ في الحكم الإخفاتي.

وأمّا الإطلاقات فالتمسّك بها يتوقّف على إحراز أنّ الجهر والإخفات مثلُ سائر الأجزاء والشرائط من الخصوصيّات المنوّعة للمأمور به، وليس هذا معلوماً، بل لا يبعد كونهما من الخصوصيّات الراجعة إلى المصلّين. والدليل على ذلك الفرع المسلَّم من أنّ القاضي يراعي تكليف نفسه في الجهر والإخفات، كان المقضي عنه رجلاً أو كانت [ب/٢٦٣] امرأةً فيجهر المرء القاضي ولو كان عن امرأة، كما أنّه يتخيّر القاضية ولو كانت عن رجل. وجه الدلالة أنّه لو كان الجهر والإخفات مثل سائر الخصوصيّات اللاحقة لنفس الصلاة كالقصر والإتمام من الخصوصيّات غير المتغيّرة باختلاف حال القاضي فالحاضر يقضي قصراً والمسافر تماماً. **وبالجملة** فاستفادة حكم المرأة من الإطلاقات وقاعدة الاشتراك مشكل، ومع الشكّ فالأصل البراءة عن

وجوب الإخفات، وعلى هذا فلا مستند لفتوى المشهور. **هذا ولكن الإنصاف** إمكان أن يقال: إنّ العرف من جهة مناسبة الحكم والموضوع المغروسة في أذهانهم من أنّ المرأة تخالف الرجل في أنّ مناسبَها - كلّ ما يكون - أسترلها فموضع الحكم الجهري يناسب أن يكون عليها الإخفات ويخالف الرجل فيه، وأمّا إذا كان على الرجل الإخفات فمن جهة المناسبة المذكورة لا يشكّ العرف في أولويّة المرأة بكونها محكومة بهذا الحكم، فاحتمال اختلاف الصنف في الحكم الإخفاتي عند العرف في غاية البعد، واختلاف المرأة مع الرجل في الحكم الجهري لا يكون حينئذٍ منشأ لاحتمال اختلاف الصنف حتّى في الحكم الجهري؛ لما ذكرناه من المناسبة.

وأمّا الاستدلال بحكم القاضي على عدم كون الجهرمن الخصوصيّات اللاحقة لنفس الصلاة ففي غاية الضعف؛ لأنّ هذا ليس إلّا لدلالة الأدلّة الدالّة على تقسيم الصلاة إلى جهريّة واخفاتيّة على أنّ صلاة المغرب والعشاء والصبح جهريّة[1]، على المرء مطلقاً، سواءٌ أتاها أداءً أو قضاءً، عن نفسه [أو] عن غيره، على كلّ حال هذه الكيفيّة مأخوذة فيهما على المرء، وليست هذه الكيفيّة مأخوذة فيها على المرأة بأيّ عنوان كانت إتيانها بها، فالأقوى ما ذهب إليه المشهورمن تعيّن الإخفات، مع أنّه أحوط أيضاً.

المسألة [الخامسة عشرة][2] في الجهر بالبسملة

ولا شبهة في استحباب الجهربها في الأوّلتين من الإخفاتيّة، والقول بالوجوب ضعيف؛ لندرة القائل به[3]، بل ادُّعي الإجماع على خلافه[4]، مع أنّه لا دليل له

---

١. في هامش المخطوطة: «والدليل المقيّد لها بالمرء الأخبار الواردة في عدم الجهر على المرأة فيبقى إطلاق أدلّة الظهر والعصر إخفاتيّة بحالها».

٢. مكان «الخامسة عشرة» بياض في المخطوطة.

٣. أُنظر: المهذّب، ج ١، ص ٩٧.

٤. أُنظر: الخلاف، ج ١، ص ٣٣١-٣٣٢.

إلّا التعبير بلفظ الواجب في بعض الأخبار[١]. **ولا يخفى** ما فيه؛ فإنّه غير معلوم إرادة الوجوب الاصطلاحي منه - بل الظاهر بقرينة ملاحظة سائر الأخبار - إرادة اللزوم على المؤمن من حيث كونه مستحبّاً مؤكّداً وشعاراً للشيعة، كما يقال مثلاً: «يلزم المؤمن مثلاً غسل [الف/٢٦٣] الجمعة وصلاة الليل» ونحوها، كما يستأنس لذلك من تعبيرات الأصحاب في المقام. بل لعلّ ما ذكرنا هو مراد *الأمالي* أيضاً من التعبير بلفظ الوجوب، على أنّ صريح خبر الحلبيّين الترخيص في الإخفات والإجهار فيجب رفع اليد بنصّه عن ظاهر لفظ الوجوب على تقدير تسليم ظهوره في الوجوب الاصطلاحي. **هذا كلّه** مع أنّ سياق أخبار الباب يشهد بالاستحباب، كما لا يخفى على المتأمّل. ومع الغض عن جميع ذلك فبعد إعراض المشهور عن هذا الخبر لا يمكن التمسّك به فلا إشكال في الاستحباب في الأوّلتين.

وأمّا في الأخيرتين فربما يقال بالاستحباب فيهما أيضاً؛ تمسّكاً بإطلاق الأدلّة. ولكن الإنصاف انصراف الإطلاقات عنهما؛ لأنّ إطلاق الأمر بالجهر بالبسملة منصرفة [إلى] المحلّ الّذي هو محلّ القراءة لا الأخيرتين اللتين الأصل فيهما التسبيح وإن كان يجوز فيهما القراءة. وإن ناقشت في ذلك فلا أقلّ من الشكّ، ولا شبهة أنّ الاحوط الإخفات؛ لعدم معلوميّة قائل بالوجوب فيهما؛ فإنّ القائلين بالوجوب بين مصرّح بالأوّلتين وبين منصرف كلامه إليها. نعم، يمكن الاستدلال على الاستحباب فيهما ببعض ما يدلّ على استحباب الجهر بالبسملة من حيث إنّها بسملة - كخبر هارون[٢] - ولو كان على المائدة أو عند ابتداء كلّ أمر وكلّ مورد يستحبّ فيه البسملة. **ولكن لا يخفى** ضعف هذا التمسّك؛ لأنّ كون البسملة ممّا يستحبّ بنفسها الإجهار بها لا ينافي مزاحمته بوجوب الإخفات في الأخيرتين. وعلى كلّ حال فالاحتياط لا ينبغي تركه.

---

١. أنظر: الخصال، ص ٦٠٤.

٢. الكافي، ج ٨، ص ٢٦٦، ح ٣٨٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٥٨، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٧.

المسألة السادسة عشرة[١]: [في ترك الجهر والإخفات بغير تعمّد]

من ترك الجهر والإخفات بغير تعمّد [صحّت صلاته]، سواءٌ كان لنسيان أو لجهل يُعذَر فيه، سواء تذكّر أو علم قبل الركوع أو بعده. ويدلّ على ذلك - بعد الإجماع - صحيحة زرارة[٢] وصحيحه الآخر في خصوص الساهي والناسي[٣].

وقبل الشروع في تفصيل أحكام فروع البحث ينبغي تحرّير أنّ الجهر والإخفات هل هما شرطان للصلاة في حال القراءة أو هما شرطان للقراءة في حال الصلاة[٤]. فلو جهر في موضع الإخفات أو بالعكس سهواً وتذكّر بعد تمام القراءة أو بعد جزء منها فلا يمكن حينئذٍ تداركه بالقراءة ثانياً؛ لاستلزامه زيادة الجزء الواقع صحيحاً المجتمع لشرائطه ومقتضى «لا تعاد» صحّة صلاته؛ لأنّه أخلّ بشرط من شرائط صلاته [ب/٢٦٣] سهواً ولا يمكنه تداركه إلّا بإعادة الصلاة؛ لدوران الأمر بين زيادة الجزء المأتي به بتكراره وفقدان الشرط، فمقتضى ما حرّرناه في محلّه من أنّ «لا تعاد» يشمل فقدان كلّ شرط أو جزء لا يمكن تداركه إلّا بأمر أعد شموله له. **وأمّا لو قلنا** بأنّهما شرطان للقراءة فمقتضى القاعدة أنّه لو تذكّر قبل الركوع يجب عليه إعادة القراءة بالجهر أو بالإخفات؛ لأنّه لم يأت بالقراءة المأمور بها صحيحاً؛ لأنّ المأتي به كان فاقد الشرط ولم يمض فيجب تداركه.

فنقول: مقتضى إطلاقات مدخليّة هذين الشرطين كونهما شرطاً للصلاة دون القراءة لأنّ كلّ ما هو شرط للقراءة شرط للصلاة أيضاً فشرطيّة الصلاة لا يحتاج إلى عناية زائدة، فظاهر إطلاق ما يدلّ على أنّهما دخيلان في الصلاة مدخليّتهما في

---

١. في المخطوطة: «الرابعة عشرة» بدل «السادسة عشرة».

٢. الفقيه، ج١، ص٣٤٤، ح١٠٠٣؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٨٦، الباب٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١.

٣. الكافي، ج٤، ص٣١٥، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج١٣، ص١٥٨، الباب٨ من أبواب بقية كفارات الإحرام، ح٢.

٤. في المخطوطة: «للصلاة في حال القراءة»، وهو تكرار لما سبق!.

نفسها من حيث إنّها هي لا من حيث مدخليّتها في جزئها. وكذا ظاهر إطلاق أدلّة الجزء عدمُ مشروطيّته بشرط فلوكان للدليلين إطلاق يتمسّك بهما، بل إطلاق أدلّة الجزء يكفي وإن لم يكن لدليل مدخليّة الشرط إطلاق. وهكذا حال كلّ ما شككنا في أنّه شرط للصلاة أو شرط لجزئها. وأمّا مع الغضّ عن الإطلاق أو مع عدم إطلاق في البين فمقتضى الأصل أيضاً عدم شرطيّته للجزء؛ لأنّ شرطيّته للصلاة على كلّ حال معلومة والأثر الزائد إنّما يترتّب على كونه شرطاً للجزء، كما اتّضح ممّا ذكرنا في الثمرة، فهو مثل باقي الشرائط المشكوكة في العبادة الأصل عدمه. **وبعبارة أُخرى** نشكّ في أنّ هذا الجزء هل هو مشترط بشرط أم لا، والأصل عدمه والقدر المعلوم الغير الجاري فيه الأصل هو الشرطيّة للصلاة فالمسألة من باب الشكّ في الأقلّ والأكثر.

إذا تبيّن هذا فاعلم أنّ مقتضى ما ذكرنا هو عدم وجوب إعادة الجزء الّذي نسي[1] فيه الجهر والإخفات وصحّة الصلاة بمقتضى القاعدة ولو لم يكن دليل في البين، كما في مثل الطمأنينة وغيرها ممّا هي شرط للصلاة في حال الأجزاء؛ لأنّ ظاهر أدلّة تقسيم الصلاة إلى جهريّة واخفاتيّة كونهما شرطين للصلاة في حال القراءة مضافاً إلى إطلاق أدلّة مدخليّه القراءة. ومع الغضّ عنهما فقد عرفت أنّ مقتضى الأصل العملي كذلك فلنتكلّم[2] في مقتضى صحيحة زرارة فنقول: مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه»[3] وعدم استفصاله لمحلّ تذكّره أو علمه صحّة الصلاة وعدم شيء من إعادة الصلاة أو اعادة القراءة عليه، سواء تذكّر أو علم قبل الركوع أو بعده، بل لو تذكّر أو علم بعد قراءة آية

---

١. في المخطوطة: «نسمى».

٢. في المخطوطة: «فلنكلّم».

٣. الفقيه، ج١، ص٣٤٤، ح١٠٠٣؛ وفيه: «و إن فعل» بدل «فإن فعل».

أو كلمة لا يجب عليه إعادتها؛ للإطلاق [الف/٢٦٤] المزبور. ودعوى انصرافه عن المتذكّر أو العالم في الأثناء لا وجه له.

[فروع خمسة]

وهنا فروع.

[الفرع] الأوّل

أنّه لا شبهة في شمول إطلاق «لا يدري» في الخبر الجاهل القاصر والمقصّر، بل الشاكّ المتردّد لو فرض تمشّي قصد القربة منه.

[الفرع] الثاني

أنّه لا شبهة في شمول الخبر الجاهل بأصل حكم الجهر والإخفات، وناسي الحكم تكرّر منّا أنّه جاهل حقيقة. إنّما الكلام في أنّه هل يشمل العالم بالحكم الجاهل بمعنى الجهر والإخفات والعالم بالحكم والمعنى والجاهل بمصداقه المتردّد في محلّه أو المعتقد جهلاً مركباً بأنّ الظهر مثلاً محلّ الإجهار والمغرب محلّ الإخفات؟ ربما يُدَّعى انصراف إطلاق «لا يدري» عن هذين القسمين، خصوصاً عن القسم الأوّل؛ لأنّ ظاهر الخبر أنّ الإجهار والإخفات كان مستنداً إلى عدم دراية نفس حكم أنّه لا ينبغي الإجهار أو[1] الإخفات لا إلى اشتباه مفهومه بعد العلم بما ينبغي وما لا ينبغي، وبذا أوردوا على المحقّق الثاني في حكمه بالصحّة، بل وافقناهم في *الوسيلة* في القسم الأوّل، ولكن التحقيق ما أفاده المحقّق ﷺ.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان مقدّمتين: إحداهما أنّه قد حقّقنا في محلّه أنّه إذا كان في الخبر جملة شرطيّة ذات مفهوم وصُرّح بمفهومه بعده فهذا

---

١. في المخطوطة: «و».

المفهوم المصرّح به في الكلام و إطلاقه وتقييده تابع لمفهوم[1] الأولى، ولا يفيد شيئاً أزيد منه؛ لأنّه مسوّق لبيان ذلك المفهوم فإطلاقه بحدّ إطلاقه وتقييده بحدّ مقيّديّته. وفيما نحن فيه صرّح بقوله ﷺ: «فإن فعل ذلك» إلخ بالمفهوم المستفاد من قوله ﷺ: «أي ذلك فعل متعمّداً» إلخ فلكونه مسوّقاً لبيان مفهومه لابدّ أن نرجع في مقام الاستفادة إلى نفس مفهومه. **ثانيهما** أنّه قلنا في بحث الخلل أنّه إذا جعل التعمّد بفعل في ظرف خاصّ متعلّقاً لحكم كقوله ﷺ: «من تكلّم في صلاته متعمّداً» فظاهره أنّه لابدّ فيه من الالتفات إلى أنّ هذا تكلّم والقصد إليه والالتفات إلى أنّ هذه[2] صلاة؛ لأنّ ظاهره أنّ الظرف والمظروف كليهما متعلَّق للتعمّد لا التكلّم فقط. وهذا بخلاف ما لو كان التعمّد قيداً للتكلّم فقط بأن يكون الموضوع التكلّم العمدي الواقع في الصلاة، كما ربما هو ظاهر ما لو قال: «من تكلّم عمداً في صلاته» فإنّه فيه إذا كان نفس التكلّم عن عمد - سواءٌ كان ملتفتاً إلى الصلاة أو لم يكن - يبطل. وفيما نحن فيه الظاهر من قبيل الأوّل فنقول: المدار في استفادة الحكم [ب/٢٦٤] هو مفهوم قوله: «أي ذلك فعل متعمّداً» بمقتضى المقدّمة الأُولى، ومنطوقه «أنّه إن أجهر فيما لا ينبغي [...] متعمّداً فقد نقض صلاته» فبمقتضى المقدّمة الثانية يتوقّف نقض الصلاة على الالتفات والعلم بأنّه يُجهَر أو يُخفَت و العلم والالتفات إلى أنّ هذا ممّا لا ينبغي وإلّا لم يكن عمداً فيما لا ينبغي، كما اتّضح. فالجاهل بمعنى الجهر والإخفات جاهل بأنّه يُخفَت في فعله هذا أو يُجهر فهو غير متعمّد في إجهاره أو إخفاته. والجاهل بالمصداق جاهل بأنّه ممّا لا ينبغي فهو غير متعمّد فيما لا ينبغي. كما أنّ الجاهل

---

١. في المخطوطة: «للمفهوم».

٢. في المخطوطة: «هذا».

بأصل حكم الجهر والإخفات الملتفت إلى أنّه يُجهر أو يُخفِت غير متعمّد فيما لا ينبغي. فإطلاق قوله: «لا يدري» في المفهوم المصرّح الّذي هو موضوع «لا شيء عليه» تابع لمقدار ضيق هذا المنطوق عرفاً، كما لا يخفى. فالحقّ ما أفاده *جامع المقاصد* من الصحّة في جميع الصور.

[الفرع] الثالث

إنّ هذا الخبر هل يشمل ما إذا كان الجهر أو[1] الإخفات واجباً لعارض، كالمرأة إذا سمع صوتها الأجنبي؛ بناءً على كون صوتها عورةً على ما تقدّم؟ الظاهر عدم شموله؛ لأنّ ظاهر «لا ينبغي» أنّه لا ينبغي فيه الجهر والإخفات من حيث نفس الجهر والإخفات لا من جهة عارض خارجي، كسماع الأجنبي أو اللصّ مثلاً فيما يتضرّر به الرجل مثلاً نفسه أو غيره.

والحاصل أنّ «لا ينبغي» منصرف إلى ما كان لا ينبغي لاعتبار ضدّه من حيث هو في الصلاة، وغير خفي أنّ إطلاق «ما» الموصولة - كسائر الموصولات - تابع لإطلاق صلته فمع انصراف صلته لا يمكن التمسّك بإطلاقه.

وكذا لو كان الإخفات واجباً لعارض المأموميّة، كما فيمن أدرك الإمام في الأخيرتين في الصلاة الجهريّة على القول بوجوبه شرطاً بمعنى الإخفات المصطلح. وأمّا إذا قلنا بعدم وجوبه أو بوجوبه تعبّداً - كمتابعة الإمام - أو بوجوبه بمعنى عدم إسماع صوته الإمام لا الإخفات به فلا مجال للبحث أصلاً. وهذا لأنّ الصلاة فيه ليست ممّا لا ينبغي لذاتها والجهر والإخفات ليسا ممّا لا ينبغي لذاتهما، بل هما لعارض بالتقريب المتقدّم يجيء فيه وإن كان الأمر في المرأة أظهر.

---

١. في المخطوطة: «و».

[الفرع] الرابع

لا فرق في حكم المعذوريّة بين الرجل والمرأة. واحتمال اختصاصه بالرجل - لأنّه مورد السؤال خصوصاً، مع أنّ المرأة لا يمكن صدق «أخفت فيما لا ينبغي الإخفات فيه» في حقّها؛ لتخييرها في الصلاة الجهريّة، مع احتمال اختلاف الصنف المانع عن قاعدة الاشتراك - مدفوع بأنّه قد تقدّم أنّ اختلاف الصنف بينهما في وجوب الجهر فقط وسائر الأحكام الجهر والإخفات لا مانع من التمسّك بقاعدة الاشتراك؛ لأنّه المفهوم العرفي [الف/٢٦٥] منه، كسائر الأحكام. **وبالجملة** لا فرق بينه وبين سائر ما مثل ما نحن فيه من الأحكام الّتي تسري إليها؛ لقاعدة الاشتراك.

هذا. وقد ذكر في *الجواهر* ما عبارته ﷺ: «ولا يشترط في معذوريّة الجاهل هنا سبق التقليد بذلك على إشكال»[1]. **أقول:** هذا من غرائب الكلام، سواءٌ كان المراد به التقليد في أصل الجهر والإخفات أو في حكم معذوريّته؛ لأنّ الرجل المسؤول عنه عن الإمام أي وقتٍ كان مقلّداً لأحد ولم يستفصل الإمام عن تقليده في الحكم بالإعذار؟ وكيف كان التقليد في ذاك الزمان؟ فأصل هذا الاحتمال - خصوصاً مع ضميمة الإشكال فيه - لا يخلو من غرابة.

[الفرع] الخامس

لا فرق في هذا الحكم بين الركعتين الأوّلتين والأخيرتين فيُعذَر الناسي والجاهل فيهما؛ لإطلاق الخبر لهما، ودعوى انصرافه إلى الركعتين الأوّلتين لا وجه له أصلاً.

---

١. جواهر الكلام، ج١٠، ص٢٦.

المسألة السابعة عشرة[1]: [في أفضليّة القراءة أو التسبيح]

يتخيّر المصلّي في كلّ ثالثة ورابعة بين الحمد والتسبيح ولا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ أيّهما أفضل. والأقوال فيه سبعة أو أزيد:

[١] القول بأفضليّة التسبيح مطلقاً،

[٢] القول بأفضليّة القراءة مطلقاً،

[٣] القول بالتخيير مطلقاً،

[٤] التفصيل بين الإمام فالقراءة له أفضل وغيره متخيّراً،

[٥] أو يستحب له التسبيح أو يستحب للمأموم خاصّة،

[٦] والمنفرد يتخيّر أو بالعكس،

[٧] والقول بالتفصيل بين من نسي القراءة والأوّلتين فيجب أو يستحب له اختيار القراءة في الأخيرتين.

هذا ملخّص الأقوال، ومنشأ الاختلاف اختلاف الأخبار.

فنقول: أمّا القول بالتخيير مطلقاً [فـ]يدلّ عليه رواية عليّ بن حنظلة وهو[2] معارض لمجموع ما يدلّ على أفضليّة القراءة وأفضليّة التسبيح، ولا يمكنه المقاومة معها فالقول بالتخيير ساقط. كما أنّ أخبار أفضليّة القراءة والمفصّلة منها بين الإمام والمأموم فهي معارضة بما يدلّ على أفضليّة التسبيح المصرّحة بعدم الفرق بين الإمام والمأموم بلسان النهي عن القراءة.

ولا يخفى رجحان الطائفة الثانية؛ لموافقة مطلقات أفضليّة القراءة للمحكي عن أبي حنيفة من أفضليّة القراءة عن التسبيح وأفضليّة التسبيح عن السكوت،

---

١. في المخطوطة: «الخامسة عشرة» بدل «السابعة عشرة».

٢. كذا في المخطوطة، والأنسب: «وهي معارضة.. ولا يمكنها المقاومة معه».

بل عن مالك وجوب القراءة في ثلاث ركعات من الرباعيّة، بل عن الشافعي وأحمد وجوبها في الأخيرتين وإن كان فتوى الشافعي لم يكن في زمن الصادق ﷺ أو في زمن أبي الحسن ﷺ [فقد] كان [في] أوائل أمره ولم يظهر فتواه بحيث يتّقي [ب/٢٦٥] منه وأحمد متأخّر ولكن في فتوى أبي حنيفة ومالك كفاية في ذلك.

ولما يظهر من سؤال محمّد بن حُمران أو حمزة أو أبي حمزة عن الصادق ﷺ: «لأيّ علّة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل» إلخ[1] من أنّ هذا كان أمراً مغروساً في ذهن الرواة مسلّماً عندهم من الأئمّة، ولما في هذا الخبر من التعليل[2] الّذي يوجب أقوائيّة ظهوره عن غيره، وكذا مرسل *الفقيه* و*العيون* عن الرضا ﷺ[3]، ولما في موثّق محمّد بن قيس عن أبي جعفر ﷺ في حكاية فعل علي ﷺ[4] الظاهر في مداومته ﷺ التسبيح، وكذا خبر رجاء بن ضحّاك الحاكي عن فعل الرضا ﷺ[5]. **ويؤيّد ذلك كلّه** ما يظهر من خبر عبيد بن زرارة وغيره أنّ الأصل التسبيح والقراءة لمكان أنّها دعاء وتحميد تقوم مقامه.

هذا كلّه مع أنّ هذه الأخبار أكثر عدداً وأصحّ سنداً وجهةً وأسلمُ دلالةً؛ مع ما يأتي من دلالة خبر الاحتجاج - الّذي هو كالناسخ لسائر الأخبار - على أفضليّة التسبيح

---

١. الفقيه، ج١، ص٣٠٩، ح٩٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٣، الباب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٣.

٢. في هامش النسخة: «لا يخفى أنّه ما فهمنا بعدُ معنى "على نحو من صلاة العشاء" [تهذيب الأحكام، ج٢، ص٩٧، ح٣٦٢؛ ولا يخفى أنّه غير الحديث الأوّل] المتكرّر في هذا الحديث هل كان نظره التشبيه في جهة السرّية فيكون حينئذٍ هذا الخبر دليلاً لمن قال الجهر في الأخيرتين استحباباً أو وجوباً، أو كان نظره في التشبيه الى محض أنّه كان يسبّح فيهما. وعلى كلّ حال تكرير "على نحو من صلاة العشاء" لم يظهر سرّه، فتأمّل. منه دام ظلّه العالي».

٣. الفقيه، ج١، ص٣٠٨، ح٩٢٣ و علل الشرائع، ج١، ص٢٦٢، ح٩؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٤، الباب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٤.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٩٧، ح٣٦٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٥، الباب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٩.

٥. عيون أخبار الرضا، ج٢، ص١٨٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١١٠، الباب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٨.

وترجيح أدلّتها في غير ما نسخ فلا إشكال في تقدّم هذه الأخبار على الطائفة الأولى عند المعارضة. هذا مضافاً إلى ما يُستشَمّ ممّا في صحيح منصور الّذي هو من الطائفة الأولى من قوله عليه السلام: «وإن كنت وحدك يسعك فعلت أو لم تفعل»[1] الظاهر في التخيير بين القراءة والسكوت الّذي هو فتوى أبي حنيفة بضميمة التسبيح من أنّ هذه الأخبار الآمرة بالقراءة مطلقاتها ومقيّداتها كلّها في مقام التقيّة.

وأمّا التفصيل بين ناسي القراءة في الأوّلتين فيتعيّن عليه القراءة وغيره فيتخيّر فمستنده خبر صحيح ولكن صحيحة معاوية بن عمّار المتضمّنة لقوله عليه السلام: «إنّي أكره أن أجعل آخر صلاتي أوّلها»[2] بجعله ظاهراً في التقيّة؛ لأنّ جعل الآخر أوّلاً معناه قراءة ما فات في الأوّلتين فيه الّذي هو فتوى أبي حنيفة وإلّا لا معنى لجعل الآخر أوّلاً لقصد ونحوه. نعم، خبر *الاحتجاج* المروي من الحميري عن الحجّة عجل الله فرجه الشريف أنّه كتب إليه عليه السلام يسأله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيها الروايات فبعض يروي أنّ قراءة الحمد وحدها أفضل، وبعض يروي أنّ التسبيح فيهما أفضل، فالفضل لأيّهما لنستعمله؟ فأجاب عليه السلام: «قد نسخت قراءة أمّ الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح، والّذي نسخ التسبيح قولُ العالم عليه السلام: كلّ صلاة لا يقرأ فيها فهي خداج»[3] يدلّ على أنّ الأفضل لمن نسي القراءة في الأوّلتين القراءة فيهما.

وجه الدلالة أنّ مرجع الضمير في قوله عليه السلام: «لا يقرأ فيها فهي خداج» - أي ناقص - هو الصلاة فالمحتمل من قول العالم عليه السلام [الف/٢٦٦] الّذي جعله عليه السلام ناسخاً أنّ الصلاة الّتي خلت عن الفاتحة بالكليّة ناقصة. فحينئذٍ نقول: سؤال

---

١. الفقيه، ج١، ص٩٩، ح٣٧١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٦، الباب٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١١.
٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٤٦، ح٥٧١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٥، الباب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح٨.
٣. الاحتجاج، ص٤٩١؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص١٢٧، الباب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١٤.

الحميري كان عن أنّ الروايات في أفضليّة التسبيح والقراءة مختلفة فالفضل لأيّهما فالحجّة ﷺ في جوابه -بعد تسليمه ﷺ أفضليّة التسبيح مطلقاً إلى قبل زمان العالم ﷺ- بيّن قول العالم الناسخَ الّذي هو أخصّ. **فالمتحصّل من كلامه** ﷺ بحكم فهم العرف أنّ في غير هذه الصورة الّتي جاء الناسخ التسبيح أفضل وفي خصوص هذا المورد الّذي لو لم يقرأ يبقى صلاته بلا قراءة الأفضل القراءة. وهذا المورد واضح أنّه منحصر بمورد نسيان القراءة في الأوّلتين بقرينة معلوميّة عدم جواز ترك القراءة في الأوّليين عمداً فهو ﷺ ببيان الناسخ الخاصّ أفاد ﷺ حكمين[1]: أفضليّة التسبيح في غير هذه الصورة وأفضليّة القراءة فيها.

ولا يتوهّم أنّ ظاهر قوله ﷺ: «قد نسخت» نسخُ الجواز لا الأفضليّة فيصير حينئذٍ مطابقاً للتفصيل المتقدّم من تعين القراءة في هذه الصورة، كما دلّت عليه الصحيح المتقدّم الّذي حملتموه على التقيّة؛ **لأنّا نقول**: إنّه بقرينة أنّ السؤال كان عن الأفضليّة، فالنسخ ظاهره نسخ الأفضليّة. وإطلاق النسخ صحيح في نسخ الاستحباب؛ لأنّه أيضاً حكم من الأحكام كأصل الجواز قابل للنسخ مثله. هذا مع أنّه لو كان المراد نسخ الجواز يلزم عدم جوابه ﷺ عن حكم التسبيح المسؤول عنه ﷺ في غير هذه الصورة الخاصّة، وعلى ما ذكرناه يكون جوابه ﷺ جواباً عن تمام المسؤول عنه ببيان لطيف هو شأنه ﷺ روحي له الفداء.

وأمّا الإشكال في أصل الخبر بأنّ هذه التوقيعات مرسلات أرسلها الطَبرِسي عن الحميري فلا ينبغي الركون إليها **مدفوع** بأنّ خصوص هذا التوقيع قال المجلسي النقّاد للأخبار: «إنّ سنده قويّ».[2] وكذا حكى في *الجواهر* أنّه يظهر من الشيخ ﷺ

---

١. في المخطوطة: «حكمان».

٢. و إليك نصّ كلامه ﷺ: «.. وبرواية الحميري مع قوّة سندها»؛ البحار، ج٨٢، ص٩٢.

أنّه منقول بأسانيد معتبرة[١] فبعد هذين لا وجه لاستشكال في سنده. كما أنّه لا وجه للاستشكال أيضاً بأنّ النسخ كيف يمكن أن يكون من الإمام عليه السلام؛ فإنّ الظاهر أنّ المراد من العالم عليه السلام في تعبيرات الحجّة عجل الله فرجه الشريف العسكري عليه السلام؛ لأنّه مدفوع بما حقّقناه في الأُصول من أنّ النسخ بعد ما كان معناه بيان أمد الحكم المخفي إلى هذا الزمان لمصلحة لا مانع من صدوره عن الامام عليه السلام - إمّا بأن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم أودع عندهم بيانَ أمد الحكم وعلمَه، أو أنّ دين الله مفوّض إليهم صلوات عليهم، كما يدلّ عليه طائفةٌ من الأخبار الّتي عقد لخصوصها [ب/٢٦٦] باباً في *الكافي* - فهم عليهم السلام لاتّصال أنفسهم بالمبدإ الأعلى واطّلاعهم وعلمهم باللوح[٢] المحفوظ المسطورفيه الأحكام ووجود مناط ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾[٣] في حقّهم لا مانع من نسخهم لحكم؛ لعملهم بأمده أو لحكمهم بذلك كحكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وتمام تحقيق المطلب في محلّه.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه أنّ الأقوى أفضليّة التسبيح في غير هذه الصورة وأفضليّة القراءة فيها، والأحوط مستحبّاً عدم ترك القراءة فيها لشبهة أنّ النسخ فيها يكون بمعنى نسخ الجواز، ولا يتوهّم أنّه لو كان النسخ فيها ظاهر في نسخ الجواز يجب طرحه؛ لما تقدّم في طرح الصحيح الموافق معه باستفادة التقيّة من صحيح معاوية بن عمّار؛ لما ذكرنا من أنّ هذا الحكم نُسِخَ فيتعيّن كون الحكم الواقعي في زمن الصادق عليه السلام مخالفاً لهذا الّذي موافق لأبي حنيفة، فيكون الصحيح الّذي عن الصادق عليه السلام - بقرينة صحيحة معاوية بن عمّار - محمولاً على التقيّة ويكون الحكم الواقعي خلافه إلى زمن العالم عليه السلام الناسخ له.

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج٩، ص٣٢٢.
٢. في المخطوطة: «بلوح».
٣. النجم (٥٣): ٣.

المسألة الثامنة عشرة[١]: في كيفيّة التسبيح المخيّر بينه وبين الحمد في الأخيرتين

وهنا أيضاً اختلفت الأقوال اختلافاً شتّى بحيث قال بعض: قلّ مسألة يكون بهذا النهج من اختلاف الأقوال. وأُصول الأقوال فيه ثمانية أو أزيد:

[١] قول بكافية مطلق الذكر،

[٢] قول بلزوم التسبيحات الأربعة ثلاثاً،

[٣] قول بلزوم التسبيحة بثلاثة فصول ثلاثاً حتّى يصير تسعاً،

[٤] قول بلزوم التسبيحات الأربعة ثلاثاً،

[٥] قول بلزوم التسبيحة بثلاثة فصول ثلاثاً حتّى يصير تسعاً،

[٦] قول بلزوم هذا التسع مع زيادة التكبير في الثلاثة الأخيرة فيصير عشراً،

[٧] قول بلزوم التسبيحات الأربعة مرّة،

[٨] قول بكفاية ثلاثة فصول من التسبيحات الأربع، على اختلاف بينهم في أنّ الساقط من الفصول الأربعة هل هو التكبير أو هو التهليل،

[٩] وقول بلزوم التسع أو الأربع أو الثلاث بإسقاط التهليل أو التسبيح والتحميد والاستغفار، مخيّراً بين هذه الأربعة،

[١٠] وقول بلزوم التسع أو الأربع أو الثلاث باسقاط التهليل أو يكرّر «سبحان الله» ثلاثاً مخيّراً بين هذه الأربعة.

هذا أصول الأقوال ومع ضمّ تفصيل ابن إدريس بين المستعجل والمضطرّ وغيرهما، أو ضمّ الأقوال في التخيير ربما ينتهي إلى خمسة عشر قولاً[٢].

وكيف كان، منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار جدّاً [الف/٢٦٧] بحيث ينبغي

---

١. في المخطوطة: «السادسة عشرة» بدل «الثامنة عشرة».

٢. في المخطوطة: «قول».

للفقيه المجترئ[١] على الفتوى من هذا الاختلاف العظيم استفادةُ كفاية مطلق الذكر، كما ذهب إليه جماعة.

وينبغي أن يعدّ هذا منشأ لهذا القول لا خبر علي بن حنظلة عن الصادق عليه السلام؛ فإنّه وإن كان يمكن دفع ما أفاده في *الجواهر* من أنّ المراد بالذكر فيه التسبيح[٢] - بقرينة قوله عليه السلام في ذيله: «إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت» بأنّ المراد من التسبيح يمكن أن يكون معناه الأصلي اللغوي، أي تنزيه الله سبحانه فإذاً كلُّ ذكرٍ تنزيهٌ له سبحانه من جهة فكلّ ذكر تسبيح بهذا المعنى - لكن على كلّ حال هو مطلق لابدّ من تقييده بما يدلّ على الذكر بكيفيّة خاصّة وفصول خاصّة[٣] فلابدّ من تقييده بأكثر ما في قباله من الأخبار. هذا مع إمكان منع إطلاق «وإن شئت فاذكر الله» في مطلق الذكر؛ لعدم كونه مسوقاً لبيان كيفيّة الذكر، بل هو في مقام بيان أصل ما هو الوظيفة في هاتين الركعتين وأنّ القراءة والذكر كلاهما مشروعان متساويان في الإجزاء، كما لا يخفى على الملاحظ للخبر. ومن قبيل هذا المطلق بعض المطلقات الأُخر في الباب الّتي ربما يتمسّك بها لكفاية مطلق الذكر أو مطلق التحميد والدعاء، فظهر ممّا ذكرنا حال طائفة من أخبار الباب.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لو قلنا بكفاية مطلق الذكر لابدّ أن نعتبره ثلاثاً؛ لما هو صريح قول الصادق عليه السلام في صحيح أبي بصير: «أدنى ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات "سبحان الله سبحان الله سبحان الله"»؛ فإنّ هذا الخبر نصّ في عدم كفاية فصل واحد فلابدّ من اعتبار ثلاثة فصول، فما هو ظاهر القول الأوّل من كفاية مطلق الذكر كيفيّة وفصلاً لا ينبغي المصير إليه. وهل يُكتفى حينئذٍ

---

١. في المخطوطة: «المخبّر» وكتب فوقه: «كذا».

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج١٠، ص٤٠.

٣. في المخطوطة: «خاصّ».

بتكرار فصل واحد، كما تضمّنه هذا الخبر؟ أو لابدّ من اختلاف الفصول، كما تضمّنته سائر الأخبار؟ الأوجه الثاني؛ لعدم عامل بهذا الخبر من هذه الحيثيّة من القدماء والمتأخّرين إلّا نادر فهو من هذه الحيثيّة مُعرَض عنها فلابدّ من اختلاف الفصول.

وقد ظهر من هذا أنّ خبر عبيد بن زرارة الآمر بالتسبيح والتحميد والاستغفار لا يقاوم هذا [ب/٢٦٧] الخبر؛ بناءً على عدم صحّة كون الاستغفار أحدَ الفصول حتّى يكون مُفاده الاجتزاء بفصلين، كما سيأتي. **وبالجملة** بمقتضى نصّ هذا الخبر لا يمكن المصير إلى أقلّ من فصول ثلاثة، كما أنّه لا يخفى أنّ هذا الخبر نصّ في إجزاء الثلاث على خلاف ظاهر ما يدلّ على التسع أو العشر أو اثني عشر أو أربع، كما سيأتي.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لا يمكن التمسّك لإعراض الأصحاب بهذا الخبر للقول الأخير فبقي لنا ستّة أقوال أُخر.

أمّا القول بلزوم اثني عشر فمستنده صحيحة حريز المنقول في *السرائر*[1] و*المستطرفات*[2] وخبر رجاء بن ضحّاك *وفقه الرضا*؛ بناءً على أن يكون كلامه هذا ظاهر في أنّه رواية، ولكنّه ليس كذلك. وحديث اختلاف نسخ صحيحة حريز وخبر رجاء محرّر في *الجواهر* فلا نطيل به[3]. وعلى فرض إثبات صحّة نسخة «الاثني عشر» لا يقاوم دلالة هذا الخبر مع دلالة صحيحة زرارة على إجزاء الأربع؛ لأنّ هذه الصحيحة نصّ في إجزاء الأربعة [و] ليس في صحيحة حريز إلّا الأمر الظاهر في التعيين. وخبر رجاء - مع أنّ فيه ما فيه - ليس فيه إلّا نقل الفعل الّذي هو ذو وجوه فلابدّ من رفع اليد عن الظاهر بالنصّ. وقد ظهر حال *فقه الرضا* عليه السلام فلا ينبغي الإشكال في إجزاء الأربع.

---

١. السرائر (موسوعة ابن إدريس الحلّي، ج٨)، ص٣٣٢.

٢. مستطرفات السرائر (موسوعة ابن إدريس الحلّي، ج١٤)، ص١٣٠، ح٢.

٣. أنظر: جواهر الكلام، ج٩، ص٣٢٨-٣٢٩.

وأمّا القول بالتسع فهو - مع عدم معلوميّة قائل بتعينه واختلاف نسخ الفقيه الّذي فيه هذا الخبر - ليس فيه إلّا الأمر الظاهر في الوجوب فنصّ «أدنى ما يجزيك» الّذي تقدّم في صحيح أبي بصير يكون حاكماً عليه فيحمل على الاستحباب. هذا مع أنّ رواية الأربع أيضاً نصّ في إجزاء الأربع، فلو أغمضنا النظر عن صحيحة أبي بصير كان مقتضى قاعدة حكومة النصّ على الظاهر القول بالتخيير بين الأربع والتسع.

وأمّا القول بإجزاء الأربع فلا ينبغي الريب فيه بمقتضى ما تقدّم بعد نصوصيّة صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام المروي في *الكافي* و*التهذيب* في إجزاء الأربع. **واحتمال** أن يكون المسؤول عنه فيه الكيفيّة دون الفصول **يدفعه أولاً** تعبير الإمام عليه السلام بقوله: «أن تقول: "سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر" ثمّ تكبّر وتركع» فهو ظاهر في أنّه إذا قال هذا يجزي. **وثانياً** قوله «ثمّ تكبّر وتركع» صريح عرفاً في أنّه ليس له وظيفة أُخرى غير هذا القول من التكرير والاستغفار ونحوهما، كما لا يخفى.

وأمّا المناقشة [الف/٢٦٨] في سنده باشتماله على محمّد بن إسماعيل، **فيدفعه أوّلاً** بما حقّقناه في محلّه من أنّ محمّد بن إسماعيل هذا هو الثقة. **وثانياً** بأنّ الظاهر أنّه من مشايخ إجازة كتاب الفضل لا راوٍ[1]، فالخبر منقول من نفس كتاب الفضل، مضافاً إلى أنّ نفس كونه شيخاً لإجازة مثل الكليني يدلّ على جلالة قدره؛ فإنّ مثل الكليني لا يُسنِد إجازته إلى رجل ضعيف. **وثالثاً** بأنّه مع تسليم ضعفه هو صحيح قدمائي[2] وهو المعتبر عندنا؛ لشهرة العمل به بين القدماء والمتأخّرين حتّى أنّه نُقِل عن خمسين كتاب تقريباً نقل الإجماع عليه. هذا مع أنّ أصل كون الخبر

---

١. في المخطوطة: «راوياً».

٢. في هامش المخطوطة: «وأيضاً لفظ "القدمائي" مثل العقلائي على ما مرّ منّي في الحاشية غير صحيح وكان السيّد كاظم النحوي ﷺ يقول: "لفظ القدمائي غلط"، فلا تغفل. عبد الله».

في الكتب الأربعة يوجب اعتباره مع عدم معارض له فلا شبهة إذاً في الخبر سنداً ودلالةً فلا ينبغي الريب بحسب الأدلّة في إجزاء الأربعة. وأمّا القول بلزومه فيظهر حاله ممّا سيجئ من الثلاث هل يكفي أم لا.

وأمّا القول بالعشر فالظاهر أنّ أصل مستنده ناشٍ عن اشتباه أنّ «ثمّ تكبّر وتركع» في ذيل صحيح حريز- المروي في *السرائر والفقيه* - المراد به تكبيرٌ بعد تسع تسبيحات، بمعنى أن يكون هذا جزءاً من وظيفة التسبيح. ولكن المتأمّل في هذه الأخبار لا يشكّ أنّ التكبير المأمور به فيهما - كالمأمور به في الصحيح الّذي كان مستند الأربع - ليس إلّا تكبير الركوع، كما لا يخفى. فهذا القول أردأ الأقوال من جهة عدم المستند له أصلاً.

وأمّا القول بكفاية الثلاث فلا يبعد القول به مخيّراً بين ترك التهليل أو التكبير؛ لأنّ صحيح[1] أبي بصير المتقدّم - كما تقدّم - نصّ في كفاية فصول ثلاثة ولم يعرض عنه من هذه الجهة وخبر الأربع كان ظاهراً في تعيّنه فالنصّ يكون حاكماً عليه. مضافاً إلى صحيح الحلبي الّذي عُدّ هو وصحيحة زرارة المتقدّمة[2] أصحّ ما في الباب من الأخبار- عن أبي عبدالله ﷺ: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: "الحمد لله وسبحان الله والله أكبر"»، وهذا الخبر ظهوره قوي في كفاية الثلاث[3]، مضافاً إلى خبر زرارة عن أبي جعفر ﷺ فيمن أدرك الإمام في الأخيرتين: «قال: فإذا سلّم الإمام قام»؛ بناءً على أن يكون المراد بالدعاء فيه الاستغفار أو ما يعمّه من أنحاء الدعاء لا الحمد؛

---

١. في هامش النسخة: «وأمّا المناقشة في سند هذه الصحيحة بمحمّد بن علي الهمداني فضعيف؛ لأنّ الظاهر أنّه من مشيخة الإجازة».

٢. في المخطوطة: «المتقدّم».

٣. في هامش المخطوطة: «وإن كان قابلاً للتقييد برواية الأربع، وكذا خبر زرارة».

فتحصل ممّا ذكرناكلّه أنّ الفتوى ينبغي أن يكون على كفاية الثلاثة، والأحوط - احتياطاً لا يترك - الأربعة، وأمّا الزائد من الأربعة فينبغي القطع بعدم وجوبه بحسب الأدلّة.

[فروع ثلاثة]

بقي هنا فروع.

[ب/٢٦٨ الفرع] الأوّل

إنّه هل يجب الترتيب بين الفصول بتقديم التسبيح ثمّ التحميد ثمّ التهليل، ثمّ يكبّر - سواءٌ قلنا بالثلاثة أو الأربعة - أم لا؟ ربما يقال بوجوبه؛ لأنّ صحيح الحلبي المتقدّم وخبر زرارة[1] المتقدّم الّذي كان صدره فيمن أدرك الإمام وصحيح زرارة الآخر الّذي فيه: «فزاد النبي ﷺ في الصلاة سبع ركعات هي سنة ليس فيهن قراءة إنّما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء» وإن كان إطلاقها مقتضياً لجواز مخالفة الترتيب إلّا أنّه يجب تقييدها بظاهر الأخبار الآمرة بالتسبيح بالكيفيّة الخاصّة بمقتضى صِناعة الإطلاق والتقييد.

هذا. ولكن لا يخفى ضعفه؛ لأنّ صحيح الحلبي بعد اشتماله على لفظ «فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر» الآمر بالقول هكذا ليس له إطلاق يمكن تقييده، فهو والروايات الدالّة على الترتيب المتعارف كيفيّتان يقتضي الجمعُ القولَ بالتخيير بينهما، فالأقوى عدم وجوب الترتيب بينهما.

[الفرع] الثاني:

إنّه بعد أن بنينا على إجزاء الثلاث أو الأربع فهل الزائد عليهما المأمور به في الأخبار من التسع والاثني عشر هل يكون من التخيير بين الأقلّ والأكثر فيكون كلٌّ فرداً

---

١. الفقيه، ج١، ص٣٩٣، ح١١٦٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٨٨، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح٤.

من الواجب أو يكون الزائد مستحبّاً صرفاً؟ لقد أطال صاحب الجواهر ﷺ [١] هنا الكلامَ ولم يأت بشيء غير تصوير التخيير بين الأقلّ والأكثر وتأييده. **والتحقيق أن يقال:** إنّ ما نحن فيه من قبيل الإطلاق والتقييد؛ لأنّ الأمر بالأربع مثلاً بدون تعيين الفصول مطلق، والأمر بتكرير الأربع ثلاثاً مقيّد، وقد ذكرنا في محلّه أنّ مقتضى صِناعة الإطلاق والتقييد ابتداءً أن يتصرّف في متعلّق الأمر المطلق مثل «أعتق رقبة» و«أعتق رقبة مؤمنة» بتقييد «الرقبة» بـ«المؤمنة»، ومع[٢] إمكان هذا التصرّف هو مقدّم على سائر التصرّفات الّتي يرتفع به التنافي من حمل الأمر المقيّد على الاستحباب أو واجبٍ في واجب أو التخيير أو يتصرّف[٣] في متعلَّقه لو أمكن بأن كان ظاهراً في القيديّة، مثل أن كان «المؤمنة» ظاهراً في الإيمان الّذي يكون تقييداً احترازيّاً. ويحتمل فيه كونه بمعنىً صالح لكونه قيداً توضيحيّاً، كما حقّقنا في بحث التعادل والتراجيح؛ لما حقّقنا في محلّه من حكومة أصالة الظهور فيما يصلح للقرينيّة عند العرف على أصالة الظهور في ذي القرينة. فإذا تعذّر هذا الجمع، كما فيما نحن فيه - لكون المطلق نصّاً أو كالنصّ في الإجزاء وعدم لزوم القيد - فلابدّ حينئذٍ [الف/٣٦٩] من التصرّف في ظاهر [ال]أمر المقيّد وأمره ظاهر في الوجوب والتعيينيّة، وهذان الظهوران [ال]متكافئان هما في عرض واحد قابلان لرفع اليد عن كلّ منهما برفع اليد عن كلّ منهما [و] يحصل الجمع العرفي، ولكن الموارد مختلفة في استظهار العرف في كون المطلق قرينة على رفع [اليد عن] أيّهما.

وتوضيح ذلك أنّ المطلق والمقيّد تارةً يكونان عند العرف من قبيل المتباينين إمّا لكون الأقليّة والأكثريّة فيهما بحسب التحليل العقلي - كالإنسان والحَيَوان - أو

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج١٠، ص٤٢-٤٧.

٢. في المخطوطة: «منع».

٣. في المخطوطة: «التصرّف»، وإنّما بدّلناه بما أثبتناه؛ لأنّه عطف على قوله: «يتصرّف» في ثلاثة أسطر قبله.

لكون الأقليّة والأكثريّة محتاجاً إلى عناية زائدة عند العرف وإلّا فالأقلّ والأكثر بنظرهم متباينان، كصلاة القصر والإتمام؛ فإنّ العرف لكون الصلاة بنظرهم مطلوباً بسيطاً وحدانيّاً يرون الصلاة الركعتين غير الأربع ركعاتي[1] فيرونهما صلاتين متباينين. **وبعبارة أُخرى** يرون صلاة القصر محدوداً بحدّ الاثنينية والتمام محدودة بحدّ الأربعيّة فصلاة القصر بنظرهم بشرط لا. ففي الصورة الأُولى لا يرى العرف الأمر بالحَيَوان والأمر بالإنسان إلّا أمراً بمتباينين، فمع اجتماعهما يرفعون اليد عن ظاهر أمر كلّ منهما في التعيينيّة ويستفيدون التخيير منهما. وفي الصورة الثانية أيضاً يفهمون من الأمرين المتعلّقين بهما التخييرَ وأنّ المقيّد أفضل الفردين؛ لكونهما مثل الإنسان والحَيَوان بنظرهم في كون كلّ منهما محدوداً بحدّه.

نعم، لو ثبت عندهم عناية زائدة هو كالقرينة الصارفة بأنّ صلاة القصر أخذت ركعتين لا بشرط يكون حينئذٍ عندهم الأمر المتعلّق بالركعتين الأخيرتين استحبابيّاً. ولكن هذا يحتاج إلى دليل ومبيّن خاصّ لصرف العرف الذين بحسب فهمهم والمغروس في أذهانهم يجب أن يكون إفادة المرادات عمّا هو مغروس في أذهانهم من كون القصر أمراً واحداً ركعتين بشرط لا. وتارةً يكونان عند العرف من قبيل الأقلّ والأكثر مثل ما نحن فيه؛ فإنّ التسبيحة الواحدة المأمور بها عند العرف هي لا بشرط وهي عين التسبيحة الواحدة الّتي في ضمن الثلاثة المأمور بها عندهم واعتبار البشرط لائيّة أي محدوداً بحدّ الأقليّة في الأقلّ وإن كان أمراً ممكناً صحيحاً [ب/٢٦٩] تصوّره ولكن في فهم العرف يحتاج إلى عناية زائدة ودليل ومبيّن خاصّ، كما كان عكسه محتاجاً إليه في الصورة المتقدّمة. فالعرف لو خُلِّي وطبعه من أمر «جئني برجال» وقوله «يجزيك رجل» أو «جئني برجل» لا يفهم

---

١. كذا في المخطوطة، والصواب: «ركعاتيّة»؛ فإنّها صفة للصلاة.

إلّا أنّ رجلاً واحداً[١] واجب إتيانه والزائد مستحبّ، لا أنّ «الرجل» أخذ بحدّ الأقليّة و«الرجال» بحدّ الأكثريّة، كما لا يخفى على المراجع للوجدان.

والحاصل أنّ التخييربين الأقلّ والأكثر وإن كنّا تصوّرنا صحّته ولكن ليس كلّ متصوَّرمفهوماً عرفيّاً من الخطابات، بل المفهوم العرفي ما فصّلناه من أنّه تارةً يكون الأقلّ بنفسه محدوداً بحدّه عند العرف، كالصورة المتقدّمة فالمتفاهم من الخطابين فيه حينئذٍ التخييرو أنّ الأكثرأفضل الفردين، وتارةً لا يكون بنفسه محدوداً بذلك عندهم فالمتفاهم فيه هو استحباب الأكثر، وخروج الأقلّ في كلا الموردين عمّا يقتضيه بنفسه محتاج إلى ثبوت عناية زائدة وقرينة أخرى، فافهم واغتنم، فظهرلك ما فيما أطال به صاحب الجواهر ﷺ هنا.[٢]

[الفرع] الثالث

أنّ التخييربين القراءة والتسبيح هل هو بدوي أو استمراري؟ ذهب صاحب الجواهر ﷺ[٣] إلى أنّه استمراري، كما تقدّم منه ﷺ ذلك في العدول من سورة إلى أخرى أيضاً. ولكن التحقيق حسب ما تقدّم هناك شرحه كونه بدويّاً؛ لما تقدّم من أنّه لابدّ بعد الاشتغال بامتثال المركّب التدريجي إمّا من الالتزام بالامتثال التدريجي أولا أقلّ من الالتزام بعدم اقتضائه للأمربالنسبة إلى ما أتى به ما لم يخرج المأتي به عن قابليّة وقوع الامتثال به بإبطاله. وقد تقدّم أيضاً أنّه في السورة - وكذا في التسبيح والقراءة - لا تبطل بمجرّد نيّة القطع أو رفع اليد عمّا أتى به والإعراض عنه؛ لأنّ ذلك يتوقّف على كون جزء صوري لها كالصوم وكالصلاة؛ بناءً على أحد الوجهين غيرالمرضيّ عندنا، وهذا لا دليل عليه في هذه الموارد، كالوضوء. نعم، لو دلّ دليل

---

١. في المخطوطة: «رجل واحد».
٢. نفس المصدر.
٣. أُنظر: نفس المصدر، ص٣٦٧.

على جواز العدول يُستكشَف منه بقاء الأمر مثل الجماعة المعادة فيصح المعدول إليه حينئذٍ؛ لوجود الأمر به، واستصحاب بقاء التخيير لا يجري؛ لتبدّل الموضوع بامتثال بعض المأمور به. هذا مجمل ما تقدّم فراجع إليه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه بعد الشروع في التسبيح أو القراءة، الأحوط عدم العدول منه إلى الآخر و[الف/٢٧٠] لو كان بانياً على إتيان الآخر فسها وشرع فيه. وكذا لو كان من عادته الإتيان بغيره، بل لو كان بانياً على إتيان أحدهما فسبق لسانه إلى غيره فالأحوط إتمامه ثمّ الإتيان بما كان قاصداً له بقصد القربة المطلقة.

المسألة التاسعة عشرة[1] في الموالاة بين القراءة

وقبل الشروع في البحث لابدّ من تحرير محلّ النزاع، فنقول: أمّا الموالاة بمعنى عدم الفصل بين الصلاة بما ينمحي به صورة الصلاة فلا إشكال في اعتبارها؛ لما سيجيء في بحث القواطع من أنّه بفوات الموالاة بهذا المعنى تبطل الصلاة، عمداً أو[2] سهواً. وكذلك يشترط فيها الموالاة بمعنى المتابعة العرفيّة بين أجزاء الصلاة لكنّه فوته العمدي يضرّ كما سيجيء. **والكلام هنا** في اعتبار موالاة غير ما ذكرنا أنّه شرط في أصل الصلاة في القراءة بخصوصها.

فنقول: قد اعتبر جماعة الموالاة في القراءة شرطاً في صحّتها واستدلّوا عليه بالتأسّي بالنبي والأئمّة عليهم السلام وبأصالة الشغل في العبادة وبانصراف إطلاق القراءة إلى الفرد الشائع المتعارف وبخروج القراءة عن كونها قراءة أو قرآناً ببعض صور فوات الموالاة الّتي يوجب فوات نظم الكلام وأسلوبه الّذي إعجازه.

وفيه أوّلاً أنّ التأسّي لا دليل على وجوبه في التروك، فالقدر الّذي يكون صلاة

---

١. في المخطوطة: «السابعة عشرة» بدل «التاسعة عشرة».

٢. في المخطوطة: «و».

النبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام دليلاً عليه أنّ هذا النحو من الصلاة مجزٍ يقيناً، كيفيّةً وكميّةً. وأمّا أنّ غيره لا يجزي فلا تدلّ عليه، خصوصاً في مثل ما نحن فيه الّذي مقتضى القاعدة الطبيعة لمن أراد إتيان مركّب من أفعال إتيانها بغير فصل متوالياً، خصوصاً إذا كان في مقام التعليم. وأمّا أصالة الشغل فقد حقّقنا في محلّه[1] أنّ الأصل البراءة في الارتباطيّات. وأمّا انصراف إطلاقات القراءة فدعواه مجازفة، خصوصاً مع عدم كونه من قبيل التشكيك في الماهيّة، بل هو مجرّد غلبة وجوديّة على تقدير تسليمها. وأمّا دعوى خروج القراءة عن كونه قراءة في بعض صور الموالاة فإن كانت لدعوى أنّ هذا النحو من الأفعال المفردة بالتبويب من أجزاء الصلاة لها وحدة عرفيّة تنفصم بفوات الموالاة، فلابدّ من عدم تخصيص هذا المبحث بقراءة الحمد خاصّة أو بمجموع القراءة، كما هو ظاهر كلماتهم، بل لابدّ من [ب/٢٧٠] تعميمها للتشهّد والتسبيح والقنوت وذكر السجدة والركوع والتسليم ونحوها من أفعال الصلاة؛ لأنّ كلّها مفردة بالتبويب. وإن كانت لخصوصيّة في القراءة فأيّ شيء هي؟

وتحقيق المقام أنّ الظاهر من تخصيصهم الكلام بالقراءة أنّ لها خصوصيّة من غير جهة المفرديّة بالتبويب. وغاية ما يمكن [أن يقال] في توجيهه أنّ القراءة حيث إنّها حكاية كلام فيُخرِجها فصلُ غيرِها في ضمنها عن كونها حكايةً لكلام الله وقراءةً له، كما لو قال مثلاً: «الحمد والثناء والشكر لله الواحد الأحد الصمد القيّوم ربّ العالمين وربّ السماوات والأرضين والكرسي والعرش والملائكة المصطفّين الرحمن السبحان الديّان البرهان الرحيم» إلى غير ذلك من الأنحاء يخرجه عن كونه قراءة قرآن، كما في حكاية كلام كلّ شخص كذلك. وهكذا لو قال مثلاً: «إيّاك الطلاق مرّتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان نعبد» وغير ذلك. بخلاف غير الحمد الّذي كلّه من قبيل الإنشائيّات

---

١. في المخطوطة زيادة «و» هنا.

لا الحكاية؛ فإنّه لا يضرّ فيه الفصل؛ لأنّ غايته أن يكون من قبيل الجمل المعترضة الواقعة بين الكلام، وهذا لا يضرّ فصحّ اختصاص شرطيّة الموالاة بالقراءة دون غيره.

وفيه أنّ هذا يمكن تسليمه في بعض الصور الّتي يفوت بالفصل نظمُ الكلام، كالمثال الثاني ونحوه ممّا كان الفصل بين أجزاء جملة واحدة من المبتدأ والخبر والفعل والفاعل ونحوها أو الجملتين المرتبطين، وإن كان يحتاج انفصام الكلام في الثاني عرفاً على فصل أزيد ممّا يفوت به نظم الجملة الواحدة، كما لا يخفى أو بالمزج هيئة الكلام، كالمثال الأوّل. وأمّا لو فصل بين الآيات الغير المرتبطة بعضها ببعض مثل آية ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[1] مع آية ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[2] بآيتين أو أكثر من القرآن مثل أن قرأ الآية الأولى، ثمّ قرأ آية الكرسيّ أو آية أطول منها أو آيات متعدّدة من القرآن، ثمّ قرأ الآية الثانية فلا ينفصم به نظم الكلام، فكيف بما بين الحمد والسورة. بل مطلق الفصل بين أجزاء الجملة الواحدة أيضاً لا يوجب في ذلك فلو قال مثلاً: «إيّاك يا الهي وخالقي ورازقي ومنعمي نعبد وإيّاك نستعين» لم ينفصم نظم الكلام وإن كان طولها بقدر آية ﴿الطلاق مرّتان﴾[3]، وما يتوقّف عليه الحكائيّة عرفاً مثل آية ﴿الطلاق مرّتان﴾ ربما تفوّت نظمَها. **والحاصل** أنّ [الف/٢٧١] هذا مطلب عرفي غير منضبط تابع للصدق العرفي وعدمه فلا يمكن تسليم إطلاق ما لو قالوا به، كما لا يمكن إنكاره بالمرّة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ في الفصل بين كلمات الآيات وجملها المرتبطة لابدّ من ملاحظة العرف والوجدان في أنّه أيّ شيء يوجب خروج الكلام عن كونه حكاية وأيّ شيء لا يوجب ذلك، وأمّا بين الآيات غير المرتبطة فلا يضرّ الفصل أصلاً؛ فإنّها بمنزلة أجزاء متفرّقة من الصلاة لا يعتبر فيها أزيد من المتابعة العرفيّة المعتبرة

---

١. سورة الفاتحة (١): ٥.

٢. سورة الفاتحة (١): ٦.

٣. سورة البقرة (٢): ٢٢٩.

في الصلاة بين أجزائها، ولا يضرّ الفصل بحكائيّته أصلاً ولا دليل على اعتبار وحدة عرفيّة وجزء صوري في القراءة أصلاً، وإن هي إلّا كأجزاء الصلاة بعضها مع بعض وكسائر الأجزاء المفردة بالتبويب لا يضرّ بها سوى ما يضرّ بالمتابعة العرفيّة الصلاتيّة. وأمّا حكم نفس الكلمات فقد مضى وسيأتي الإشارة إليه.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين الفصل بقراءة ودعاء وبين الفصل بالسكوت. نعم، يظهر من المحقّق ﷺ الفرق بينهما؛ حيث إنّه في السكوت المنفرد عن نيّة القطع حكم بصحّة القراءة[١]، واستشكل عليه في *الجواهر* بعدم الفرق بينهما[٢]. ولكن يمكن أن يقال - تأييداً للمحقّق ﷺ - بأنّه لا يبعد أنّ العرف في قراءة مثل ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾[٣] المتقدّم يحكمون بفوات الموالاة وانفصام النظم بين المبتدأ والخبر، ولكن لو سكت بهذا المقدار لا يحكمون بفواته وانفصام نظمه، كما لا يخفى على المراجع للوجدان. بل يمكن أن يقال: إنّه لا يتصوّر عرفاً أن يكون سكوتٌ مفوّتاً للموالاة بين أجزاء الكلام ولا يكون مفوّتاً للموالاة المعتبرة في الصلاة فتبطل الصلاة حينئذٍ لأجله.

وبالجملة في الموالاة بين أجزاء الكلام لا يعتبر عند العرف عدم مقدار سكوت لا يضرّ بالمتابعة الصلاتيّة فلا تفكيك إذن[٤] - من حيث السكوت - بين الموالاة الصلاتي والموالاة الكلامي حتّى يكون هذا شرطاً زائداً على الموالاة المعتبرة في الصلاة فلا وجه لدخول السكوت تحت بحثنا هذا؛ بداهةَ أنّ المبحوث هنا أنّه هل يعتبر في القراءة موالاة تكون أضيق دائرةً من الموالاة الصلاتي بأن يمكن أن تفوت مع عدم فوت الموالاة الصلاتي أم لا. فبما ذكرنا [ب/٢٧١] صحّ توجيه كلام المحقّق ﷺ.

---

١. أُنظر: شرائع الإسلام، ج١، ص٧٣.

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج١٠، ص١٧.

٣. البقرة (٢): ٢٢٩.

٤. في المخطوطة زيادة «بين» هنا.

نعم، يبقى عليه الفرق بين اجتماعه مع نيّة القطع وعدمه؛ فإنّ نيّة القطع إن كان المراد بها نيّة قطع الصلاة فهذا لا يوجب بطلان القراءة ولا الصلاة ما لم يصدر منه فعل من الأفعال الصلاتيّة، كما تقدّم في مبحث النيّة. وعلى كلّ حال لو سلّمنا أنّه يوجب بطلاناً يوجب بطلان الصلاة لا القراءة من حيث هي. وإن كان المراد به نيّة قطع القراءة فهذا لا يوجب بطلان الصلاة إلّا إذا رجع إلى نيّة قطع الصلاة - بناءً على ما تقدّم - فيدخل في حكم نيّة قطع الصلاة ولا يوجب أيضاً بطلان القراءة؛ لما تقدّم من أنّه لا دليل على اعتبار جزء صوري للقراءة يكون مأموراً به، والوحدة العرفيّة الّتي سلّمنا اعتبارها في الجملة لا ينافيها نيّة القطع أصلاً عرفاً، كما هو واضح، فنيّة القطع لا أثر لها أصلاً، سواء كانت مصاحبة للسكوت أو منفردة. وكيف كان فلو أخلّ بالموالاة سهواً فهل يوجب ذلك استئناف القراءة من رأس؟ أو يوجب قراءة ما انفصم من الكلام مع إعادة سابقه فقط؟ الحقّ - بناءً على ما اخترناه - هو الثاني فإذا فاتت الموالاة بين المبتدأ والخبر فاللازم إعادة المبتدأ وهكذا. وأمّا بناءً على ما هو ظاهر كلماتهم من كونه شرطاً للقراءة فالحقّ هو الأوّل. هذا في صورة السهو، وأمّا في صورة العمد فربما تُوُهّم بطلان الصلاة؛ لأنّه موجب للزيادة العمديّة على فرض التدارك وللنقصان العمدي على فرض عدمه. **وبالجملة** هو الإخلال عمداً بشرط لا يمكن تداركه. **وفيه** أنّه على تقدير التدارك ليس من الزيادة العمديّة؛ لأنّ ما أتى به أوّلاً ليس زيادة؛ لأنّه أوّلُ وجودِ المكلّفِ به الصرفِ الوجودي فلا يعقل كونه زيادة؛ بداهة أنّ الزيادة لابدّ أن تكون بثاني الوجود أو بتعمّد إتيان ما هو من سنخ أجزاء الصلاة في غير محلّه أو في محلّه بغير قصده، كما حقّقنا ذلك في محلّه. وما أتى به ثانياً أيضاً ليس زيادة؛ لأنّه امتثال للمأمور به؛ لأنّ المفروض خروج المأتي به أوّلاً عن قابليّة الامتثال به فالأمر باقٍ فيأتي به ثانياً لامتثاله. نعم، لو كان قصده من أوّل

الأمر إبطالَ ما يأتي به فهذا يكون زيادةً؛ لعدم قصده بإتيانه امتثالَ التكليف فلا يصير حينئذٍ أوّلَ وجودِ المأمور به، بل يكون من تعمّد الإتيان بما هو من سنخ أجزاء الصلاة بغير قصد امتثال الأمر الصلاتي.

[الف/٢٧٢] فتحصّل أنّ في صورة العمد لا تبطل الصلاة، بل إمّا يبطل القراءة؛ بناءً على ما هو ظاهرهم من كون الموالاة شرطاً للقراءة كما تقدّم أنّ في صورة السهو أيضاً كذلك. **وإمّا** يبطل الجملة المفصولة بينهما؛ بناءً على ما اخترناه، من غير فرق بين العمد والسهو. **وبالجملة** في المسألة لا فرق بين صورتي العمد والسهو والقهر وغير ذلك.

تنبيه

قد تقدّم فيما سبق وجوب الموالاة بين أجزاء الكلمة الواحدة بمعنى كونها هواء واحداً خارجة عن النفس معتمدةً على المخارج المختلفة، وهذا شرط لتحقّقها عرفاً ووحدة هذه الهواء هي الحافظة لوحدة الكلمات الّتي هي من الأُمور التدريجيّة فوحدتها يتحقّق بوحدتها. وفي حكم الكلمة الواحدة المضاف والمضاف إليه والجارّ والمجرور، كما تقدّم. والغرض من الإعادة بيان حكم صورة الإخلال، فنقول: حكمه كما تقدّم فلو أخلّ بموالاته سهواً أو قهراً - لسعال ونحوه - أو عمداً إذا لم يكن قاصداً له من أوّل الشروع فيها لا يوجب ذلك كلّه إلّا إعادة نفس الكلمة بتمامها، وفي صورة العمد لا يوجب زيادة عمديّة؛ لما تقدّم. نعم، لو كان قاصداً له من أوّل الشروع فقصده في الحقيقة ليس إتيانَ الكلمة المأمور بها، بل هو من الكلام الخارج[1] فتبطل به الصلاة لو كان بحرفين فصاعداً. **وبما ذكرنا** يصحّ عمل بعض الوسواسيّين الذين يقطعون الكلمة من وسطها؛ لعدم قصدهم لذلك من أوّل الشروع.

---

١. في المخطوطة: «كلام».

وممّا ذكرنا يظهر فساد الاحتمال الّذي يذكره في *الجواهر*[١] من الاجتزاء بأداء بعض الكلمة الّذي شكّ في صحّته، كما لو شكّ في أدائه دال «نعبد» صحيحاً فيقول: «دُ» فقط. وهذا لما ذكرنا من أنّ كون حرف من أجزاء الكلمة لا يكون إلّا بأن يكون هواء واحد باعتمادها على مخارج مختلفة محدِثة للكلمة فلو أدّى بعض الأجزاء بهواء آخر لا يصير هذا متّحداً مع سابقه فلا يكونان حينئذٍ كلمة واحدة. **وبالجملة** لا يكون هذا تداركاً لجزء الكلمة؛ لانفصاله عن سائر أجزائها.

المسألة العشرون[٢] **[في قصد الإنشاء بالقراءة]**

هل يضرّ قصد إنشاء المعاني في باب القراءة بأن يَقصِد التحميدَ عند قول: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٣] والدعاء عند قول ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[٤] وهكذا أم لا؟ وهذه المسألة لم نعثر على عنوان مستقلّ لها[٥] في [ب/٢٧٣] كلماتهم، ولإشكال جماعة فيها لا بأس بالتعرّض لها.

[الوجوه ثلاثة المتصورة في التكلّم بالقرآن]

فنقول: التكلّم بالقرآن يتصوّر على وجوه ثلاثة:

أحدها أن يقرأ هذه الألفاظ بعنوان الموضوعيّة والاستقلاليّة بما هي هي أي بما أنّها قرآن، كما يقرأ ناقلُ قصيدة امرء القيس مثلاً قصيدتَه، وهذا لا شبهة في صحّته.

ثانيها أن يكون غرضه إنشاءَ المعاني بلا نظر إلى الألفاظ وبلا قصد إلى مماثلتها مع ألفاظ غيره من القرآن والقصيدة ونحوهما فوقع التطابق بين الألفاظ قهراً،

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج١٠، ص٢٠.

٢. في المخطوطة: «الثامنة عشرة» بدل «العشرون».

٣. الفاتحة (١): ١.

٤. الفاتحة (١): ٦.

٥. في المخطوطة: «لهما».

ولا شبهة في عدم صدق القراءة والتلاوة على هذا وعدم صحّته.

ثالثها أن يكون غرضه إنشاءَ المعاني بالألفاظ المماثلة لألفاظ غيره، مثل أنّه يريد الدعاء بألفاظ دعاء الكميل وأبي حمزة ومدح مخاطبه بشعرامرء القيس أوسعدي أوالتكلّم مع غيره بالقرآن أوالدعاء به. وهذا القسم محلّ الخلاف في صحّته، ومنشأ الاختلاف الشبهة في صدق القراءة عليه؛ لتوهّم اعتبارقصد الموضوعيّة في ألفاظه. والحقّ هو الصحّة؛ لصدق القراءة عرفاً على هذا القسم أيضاً، كما هومُشاهَد للوجدان من صدق دعاء الكميل على ما قصد به إنشاء المعاني، وكذلك القصائد وغيرها من الكتب ونحوها، مع عدم معلوميّة اعتبارشيء زائد على المصداق العرفي في القراءة فالأصل عدمه.

ويدلّ على ذلك ما ورد من الأخبارالآمرة بحضورالقلب في الصلاة التي منها القراءة بل يمكن دعوى أنّه مع حضورالقلب الكامل لا يمكن الالتفات إلى الألفاظ حتّى يقصدها بنحو الموضوعيّة. ويدلّ على ذلك أيضاً ما ورد من أنّه ﷺ كان يكرّر ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1] سبعين مرّة ويبكي، وغيرذلك ممّا هوقريب منه[2]. ويدلّ عليه أيضاً أنّه لواعتبرقصد الموضوعيّة لزم بطلان صلاة مَن يغفل تفصيلاً عمّا يقوله، كما في غالب صلواتنا، فضلاً عن أن يقصد به الموضوعيّة، ولا يلتزم به أحد. وعلى تقديرالشكّ فالأصل البراءة؛ لأنّ الشكّ إنّما هوفي اعتبارأمرزائد وعناية زائدة في مفهوم القراءة وهوقصد الموضوعيّة بألفاظها، فمقتضى الأصل البراءة عنها، كما هوالحال في كلّ شبهة مفهوميّة دارالأمرفيه بين الأقلّ والأكثر.

ولم يبق لنا فرع مهمّ في القراءة لم نتعرّض له إلّا البحث عن قول «آمين»، ونذكره إن شاء الله في مبحث القواطع.

---

١. الفاتحة (١): ٥.

٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٦، ص١٥١ - ١٥٢، الباب٦٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح١ و ٣.

الفصل الخامس: في الركوع

وأصل اعتباره في الصلاة بل كونه ركناً لا يحتاج - لوضوحه - إلى تطويل البحث فيه، وإنّما الكلام فيما يعتبر فيه لتوقّف [الف/٢٧٣] حصول مسمّاه عليه عرفاً أو يجب فيه للأمر به شرعاً وهو خمسة أشياء.

الأوّل [من واجبات الركوع: الانحناء]

لا شبهة في أنّ حقيقة الركوع عرفاً ولغةً هو الانحناء بأيّ مقداركان من أوّل درجته إلى آخِرِ درجته العرفي، فلوكنّا وأوامر الركوع ولم يثبت تصرّف من الشارع كان مقتضى القاعدة ما ذهب إليه أبو حنيفة من الاكتفاء بأوّل درجة الانحناء ولكن التصرّف الشرعي ثبت عند الإماميّة بلا خلاف بينهم في ذلك[1]، إنّما الخلاف بينهم في حدّ هذا التحديد الشرعي.

[الأقوال في تحديد الركوع]

وفيه أقوال أربعة أو خمسة:

---

١. أنظر: جامع المقاصد، ج٢، ص٢٨٣، ح٣٠٧ ومفاتيح الشرائع، ج١، ص١٣٨ - ١٣٩.

أحدها الإجزاء بإمكان وصول رؤوس الأصابع.

ثانيها إمكان وضع بعض الكفّ.

ثالثها إمكان وضع تمام الكفّ.

رابعها ما اختاره في *الجواهر*[١] ويوافق ما سنختاره من الاجتزاء بإمكان وصول أطراف الأصابع الّتي منها الإبهام فيصير المتحصّل وصول أوّل جزء من الراحة، كما سيجيء شرحه.

خامسها اعتبار الوضع الفعلي كما مال إليه في *الحدائق*[٢].

والظاهر أنّ هذا ليس من الاختلاف في تحديد الركوع، بل هو على تقدير وجوبه واجب خارجي فالأقوال أربعة، ومدرك المسألة ليس الّا أخباراً بعضها - كخبر «أَلقِم ركبتيك كفّيك»[٣] ونحوه - محمولٌ على الاستحباب بقرينة صحيحة زرارة، كما سيجيء، فالعمدة هو ما يستفاد من صحيح زرارة فلابدّ من تنقيح ما يستفاد منه. وقريب منه المروي في *المنتهى والمعتبر* عن معاوية بن عمّار وابن مسلم والحلبي[٤].

فنقول: صحيحة زرارة - على ما في *الوسائل* - هكذا: «فإذا ركعت فَصُفَّ في ركوعك بين قدميك [...] وتُمكّن راحتيك من ركبتيك وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى ويَلْغ أطراف أصابعك عين الركبة [...] فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتك أجزأك ذلك، وأحبّ إلى أن تمكّن كفّيك من ركبتيك»[٥]، وفي بعض النسخ زيادةُ هذا: «فتجعل أصابعك في عين الركبة». **والظاهر** أنّ المراد

---

١. جواهر الكلام، ج١٠، ص٧٦.

٢. الحدائق الناضرة، ج٨، ص٢٤٠.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٨٣، ح٣٠٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٢٩، الباب٢٢ من أبواب الركوع، ح١.

٤. منتهى المطلب، ج٥، ص١١٥ و المعتبر، ج٢، ص١٩٣، ح١.

٥. وسائل الشيعة، ج٥، ص٤٦١، الباب١ من أبواب افعال الصلاة، ح٣.

من «عين الركبة» - كما في كتب اللغة - هي نُقرتا الركبة[١] أي الثقبتان اللّتان في الزاوية السفلى من الركبة فحينئذٍ قوله ﷺ: «وبلّغ أطراف» إلخ يكون أمراً استحبابيّاً بقرينة سياق الخبر من أنّه في مقام تَعداد المستحبّات، خصوصاً مع تصريحه في ذيله بقوله: «وأحبّ» إلخ الّذي يوافق مع إبلاغ الأصابع إلى عين الركبة [ب/٢٧٣] خصوصاً بناءً على النسخة الّتي في ذيله «فتجعل أصابعك» إلخ فلا شبهة بعد ذلك في عدم وجوب تمكين الكفّين من الركبتين فقوله ﷺ: «وأحبّ» إلخ قرينة على كون أمر «أقم ركبتيك» إلخ ونحوه استحبابيّاً.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ الفاء في قوله: «فإن وصلتَ» إلخ الّذي ظاهره سوقه لتحديد حدّ انحناء الركوع تفصيليّة من قبيل الفاء العاطفة للمفصّل بالمجمل للترتيب الذكري نحو قوله: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ﴾[٢] فلما عدّ ﷺ مجملاً وظائف الركوع أراد ﷺ تفصيل ما هو واجب عمّا هو مستحبّ فقال ﷺ: «فإن وصلت» فالحدّ المجزي هو هذا الحدّ.

ثمّ هل المراد من «أطراف الأصابع» الّتي اعتبر وصولها وصولُ طبيعة الأصابع فتصدق ولو بوصول رأس الإصبع الأكبر؟ أم المعتبر وصول أطراف مجموع الأصابع الّتي منها الابهام؟ ظاهر المجلسي وصاحب *الحدائق* الأوّل[٣]، ولكن الأقوى الأخير؛ لأنّ الجمع المضاف يفيد العموم فالأصابع مجموعها فيصير المتحصّل بعد اعتبار مجموعها اعتبار وصول الطرف الأدنى من سائر الأصابع ووصول الطرف الأعلى من الإبهام.

ثمّ لا يخفى أنّ المراد من «الطرف» الطرفُ العرفي وهو يصدق إلى نصف العقد من الأنملة لا الخطّ المستدير على رأسها فيصير المتحصّل اعتبار مماسّة أوّل جزء من الكفّ ممّا يلي الأصابع مع الركبة؛ لأنّ [ال]طرف [ال]عرفي للإبهام يطابق مع ذلك

---

١. لسان العرب، ج١٣، ص٣٠٥.

٢. هود(١١): ٤٥.

٣. بحار الأنوار، ج٨٢، ص١١٩ - ١٢٠ و الحدائق الناضرة، ج٨، ص٢٣٨.

بملاحظة ما هو الطبيعي المتعارف من أنّ من أراد أن يضع كفّه على ركبته يجعل أصابعه مستديرةً ويحنّيها في الجملة، فيطابق هذا التحديد مع مماسّه أوّل جزء من الكفّ لو كان يضعها مستقيماً، فتدبّر.

ثمّ إنّ ظاهر مقطوعة زرارة المعمولة بها بين الأصحاب الفرق بين الرجل والمرأة في حدّ الركوع، قال فيها: «إنّ المرأة إذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لئلّا[1] تُطَأطِئَ كثيراً فترتفع عجيزتُها»[2] فربما يقال: إنّ هذه الرواية تنطبق مع قول المجلسي ﷺ من الاكتفاء بوصول رؤوس الأصابع فتكون مؤيّداً لقوله ﷺ في تحديد مطلق الركوع؛ لاستبعاد أن يكون فرق بينهما في حدّ الركوع.

وفيه أوّلاً أنّه أي بعد في الفرق بينهما لو دلّ عليه الدليل؟ **وثانياً** يمكن أن تكون الرواية ناظرةً إلى عدم استحباب انحناء المرأة بمقدار ما يستحبّ للرجل من إلقام الركبتين للكفّ وتسوية الظهر، بل يستحبّ لها الاكتفاء بأوّل درجة [الف/٢٧٤] الركوع من وضع الكفّين على الفخذين بحيث يماسّ آخِرُ جزء منهما مع الركبة، فالفرق بينهما في الحدّ الاستحبابي لا الوجوبي. ويظهر للمتأمّل أظهريّة هذا المعنى من قوله: «ليس تُطَأطأ»[3]، خصوصاً مع قرينة أنّ النهي ليس تحريميّاً.

ثمّ إنّ الظاهر عدم وجوب الوضع الفعلي للكفّ أو الأصابع على الركبتين؛ لعدم الدليل عليه؛ لأنّ الأوامر الّتي[4] في بعض أخبار الركوع مستحبّة بشهادة سياق نفس هذه الأخبار له؛ فإنّها في مقام تَعداد المستحبّات حتّى أمر «وبَلِّغ أطراف أصابعك» إلخ، كما تقدّم، ولم يكن فيها ما يكون بصدد بيان الحكم الوجوبي سوى قوله: ﷺ

---

١. في المخطوطة: «ليس».

٢. الكافي، ج ٣، ص ٣٣٥، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٢٣، الباب ١٨ من أبواب الركوع، ح ٢.

٣. في المخطوطة: «تتطأطأ».

٤. في المخطوطة: الّذي».

«فإن وصلت» إلخ وظاهرُ أنّه ليس فيه أمر بالوصول الفعلي، بل هو في مقام تحديد الانحناء فمعناه أنّه إن انحنيتَ بمقدار تصل أطراف أصابعك إلى ركبتيك أجزأك. **هذا كلّه** مع الإجماع المدّعى على عدم وجوبه، بل لم نجد قائلاً بالوجوب سوى ميل المحدّث البحراني ﷺ إليه فلا شبهة في عدم وجوبه.

ثمّ إنّ هذا التحديد الشرعي للركوع وإن كان تحديداً تحقيقيّاً - إذ تحديده بملاحظة مستوي الخلقة - ولكن أفراد مستوي الخلقة العرفي أيضاً تختلف يسيراً في مقدار طول اليد وقِصَرها وأطوليّة الرِجل وأقصريّتها، ولكن حيث إنّ هذا[1] المقدار من التفاوت تُسامَح فيه عرفاً سامح فيه الشارع أيضاً فالتحديد تقريبي بهذه الملاحظة.

وعلى كلّ حال فالحدّ الشرعي هو الانحناء بمقدار يمكن وصول أطراف أصابع مستوي الخلقة إلى الركبة فجميع أفراد مستوي الخلقة لا يجب عليهم أزيد من إمكان وصول أطراف أصابع نفسه إلى ركبتيه، وأمّا غيرهم فلابدّ لهم من الرجوع إليهم فيقدر مثلاً أنّ هذه القامة الكذائيّة أي مقدار من طول اليد أو الرجل يناسبه. كما هو الحال في جميع التحديدات الشرعيّة، مثل تحديد الوجه وغيره؛ لأنّ المنصرف الظاهر الموافق للانضباط من التحديد هو تحديد متناسب الأعضاء المتعارف فغير متناسب الأعضاء خارج عن التعارف فلابدّ من رجوعه إلى حدّ المتناسب.

ثمّ إنّه واضح أنّ المأمور به المحدود هو الانحناء بمقدار وصول أطراف الأصابع لا إيصال أطراف الأصابع بأيّ نحو اتّفق ولو بالانخفاض[2] [ب/ ٢٧٤] أو خفض الكفّين أو رفع الركبتين ونحوها، كما هو واضح.

---

١. في المخطوطة: «هذه».

٢. «الانخناس ... هو تقويس الركبتين والتراجع إلى الوراء»؛ أنظر: ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣٧١.

فروع

[الفرع] الأوّل إذا لم يتمكّن من تمام الانحناء لعارض أتى بما تمكّن منه، وتمام تنقيح المسألة يتوقّف على تحقيق أنّ الركوع المأمور به هل هو بالمعنى المصدري أي فعلٌ، أم هو بالمعنى الاسم المصدري أي نفس الهيئة الحاصلة ركوع وفعل الانحناء مقدّمة له أم هما معاً ركوع. ذهب العلّامة الطباطبائي[1] وتبعه في *الجواهر*[2] إلى أنّه نفس الهيئة الحاصلة وأنّ الفعل مقدّمة صرفة، وكان سيّدنا الأستاذ ﷺ يذهب إلى الأوّل. والحقّ هو الأخير، وقد تقدّم تفصيل المقام في القيام المتّصل بالركوع ونشير إليه هنا إجمالاً.

فنقول: ظاهر أوامر الركوع هو دخول الفعل في الركوع المأمور به بحكم ما يفهمه العرف بمناسبة الحكم والموضوع من هذه الأوامر؛ فإنّ العرف من هذه الأوامر يفهم أنّ المأمور به بأمر «اركع» هو التخضّع (وكرنش كردن) بهذا الانحناء إلى مقدار خاصّ، وهذا المعنى لا يحصل إلّا بالفعل. كما يظهر ذلك من ملاحظة تعظيم العبيد العرفيّة لمواليهم؛ فإنّه لو انحنى أحدٌ بحدّ الركوع في خارج باب الحجرة الّتي فيها جلس السلطان ثمّ أتاه بهذا الهيئة لا يحكمون بأنّه ركع وتواضع، بل ربما يعدّونه لعباً وسخريّة. **وبالجملة** العرف من أمر الركوع يفهم أنّ المأمور به هو إيجاد الانحناء عن القيام من أوّل درجته إلى حصول الهيئة المقدّرة شرعاً فمن أوّل درجة الانحناء إلى آخر حدّ حصول الهيئة جميعه مأمور به بأمر واحد وداخل تحت المأمور به. وهذا معنى ما اخترناه من أنّ الفعل والهيئة كلاهما مأمور به.

ويدلّ على ما ذكرنا ما تسالموا عليه من ركنيّة القيام المتّصل بالركوع؛ إذ كونه

---

١. الدرّة النجفيّة، ص١٢٣.

٢. جواهر الكلام، ج١٠، ص٧٦-٧٧.

بنفسه مكلَّفاً به مستقلّاً وركناً مستقلّاً بعيد في الغاية ولا دليل عليه، ومن الإجماع لا يمكن أن يستكشف هذا، فوجه ركنيّته ليس إلّا ما ذكرنا من توقّف حصول الركوع المأمور به الّذي هو ركن على القيام المتّصل بالركوع للمتمكّن من القيام وعلى الجلوس منتصباً في حقّ العاجز منه ولولا ذلك لم يكن وجه ودليل لما تسالموا عليه. ويدلّ على ذلك أيضاً ما تسالموا عليه هنا من أنّ من عجز عن الانحناء التامّ ينحني بقدر ما تمكّن منه؛ فإنّ الركوع لو كان نفس الهيئة لم يكن هذا [الف/٢٧٥] المقدار من الانحناء مربوطاً به وميسوراً منه، كما اعترف به في *الجواهر*[1] فحينئذٍ لم يكن وجه لما تسالم عليه الأصحاب.

ثمّ لا يخفى أنّ لازم ما ذكرناه ليس كون القصد والالتفات التفصيلي إلى أنّ انحناءه للركوع لازماً في تحقّق عنوان الركوع، كما في *الجواهر* عن كاشف الغطاء بتوهّم أنّ النيّة الإجماليّة الّتي من أوّل الصلاة إنّما تؤثّر فيما لا يقع إلّا على وجه واحد، بخلاف مثل انحناء الركوع الّذي يمكن أن يقع لوجوه. **وبعبارة أُخرى** نفس تحقّق الجزء هنا يتوقّف على القصد لا جزئيّته للصلاة حتّى ينفعه النيّة الإجماليّة.

وهذا التوهّم مدفوع بما تقدّم نظيره في تعيين البسملة[2] من النيّة التفصيليّة التي تكون من أوّل الصلاة، بأن يوقع كلّ جزء في موقعه [ف]تنحلّ إلى نيّة أن يقرأ البسملة أوّل الفاتحة - مثلاً - وأن ينحني بعد القراءة إلى الركوع مثلاً، فانحناؤه هذا غير الملتفت إليه فعلاً ناشئ عن تلك الإرادة بالبديهة؛ لأنه فعل اختياريّ، ويستحيل أن ينشأ الفعل الاختياريّ عن غير إرادة، فالإرادة الإجماليّة تعنونه بالعنوان الركوعي، كما تعنونه بعنوان الصلاتية أيضاً.

---

١. جواهر الكلام، ج١٠، ص٨١.

٢. إلى هنا تنتهي نسختا (ن) و (م).

نعم، لو قصد الخلاف -بأن انحنى لقتل العقرب، أو لحكّ الرجل، أو لرفع الصبيّ، أو لتناول شيء، وأمثال هذا- لا يعنون انحناؤه بالانحناء الركوعي، بل لا بدّ من رفع الرأس والقيام منتصباً ثم الركوع، فلو نوى في هذا الحال الركوع -عمداً أو سهواً- بطلت صلاته لزيادة الركن؛ لأنّ هذا ركوع وإن لم يكن هو الركوع المأمور به، وأدلة الزيادة لا تعمّ الركوع المأمور به وغيره.

فإن قلت: فعلى هذا قد تقدّم[1] أنّ مطلق الانحناء ركوع عرفاً ولو لم يصل إلى الحدّ الشرعي، فلو انحنى -لا بحدّ الركوع الشرعي- بقصد الركوع ثمّ بدا له فرفع رأسه ثم ركع يلزم أن يكون هذا من زيادة الركوع.

قلت: التحديد الشرعي جعل[2] هذا الركوع كالعدم، فلذا لا يترتّب عليه الآثار الشرعيّة، بخلاف الهيأة الركوعيّة الشرعيّة، فإنّها ركوع عرفي لم يجعلها الشارع كالعدم، فيترتّب عليهما عنوان الزيادة المبطلة.

الفرع الثاني: لو عجز عن الانحناء فإن تمكّن منه باعتمادٍ ونحوه يجب ذلك، و إن لم يتمكّن أومأ، ولو دار الأمر بين اليسير من الانحناء غير البالغ حدّ الركوع والركوع

---

١. تقدّم في ص ١٩٨.

٢. في حاشية (ح): «لا يخفى أنّه ليس لنا في البين إلّا قوله ﷺ في صحيحة زرارة: فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك... إلى آخره [تقدّمت ص ١٩٤]، وليس له نظر إلّا إلى بيان الحدّ المجزي من الركوع، ولا يدلّ أصلاً على أنّ أقلّ من هذا الحدّ لا يترتّب عليه مطلق آثار الركوع، حتّى يكون حاكماً على أدلّة الزيادة، فتأمّل جيداً. نعم، يمكن استفادة ذلك من خبر عمّار المروي في باب القنوت من الوسائل، عن أبي عبد الله ﷺ: 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، ويقنت، ثمّ يركع، وإن وضع يده على الركبتين فليمض في صلاته، وليس عليه شيء بضميمة خبره الآخر عنه ﷺ، قال ﷺ: إن نسي الرجل القنوت في شيء من الصلاة حتّى يركع فقد جازت صلاته، وليس عليه شيء إلى آخره. فإنّ من هذا الخبر يمكن أن يستفاد أنّ ما قبل وصول هذا الحدّ ليس ركوعاً يوجب زيادته بطلان الصلاة، وينبغي أن يعدّ هذا الخبر من أقوى أخبار تحديد الركوع، فتدبّر. حسين».

التامّ جالساً فقد تقدّم الكلام في أن أيّهما يقدّم في مبحث القيام، أو مبحث صلاة العاري -على ما ببالي- وكذا لو دار الأمر بينه وبين الإيماء قائماً.

الفرع الثالث: أنّه لو كان كالراكع خلقةً، فإن كان يتمكّن من القيام قبل الركوع ثمّ الركوع، فلا إشكال في وجوبه، بناءً على ما تقدّم تحقيقه من كونه فعلاً[1]، بل وعلى القول بكونه هيأةً أيضاً لتحصيل القيام المتّصل بالركوع.

وأما إذا لم يكن متمكناً من القيام التامّ:

فتارةً يتمكّن من رفع الظهر عن الدرجة التي تكون له من الانحناء ولو لم يصل إلى حدّ القيام ولم يخرج عن حدّ الركوعيّة الشرعيّة أو العرفيّة.

وتارةً لا يتمكّن من الرفع، بل يتمكّن من زيادة الانحناء.

وتارةً يتمكّن من كليهما.

وتارةً لا يتمكّن من شيء منها.

أمّا في الصورة الأولى فلا إشكال -بناءً على ما حقّقنا من أنّ الركوع فعل- في وجوبه؛ تحصيلاً لفعليّته.

فإن قلت: بعد أنّ المفروض أنّه لا يتمكّن من الخروج عن حدود الركوع فكلّما يرفع ظهره هو في حدود الركوع، وجميعها إبقاءٌ للركوع بتبديل فرد منه بالآخر، مع وجود حافظ الوحدة لأفراده، فهو غير متمكّن من إحداث الركوع الذي تقدّم منكم وجوبه.

وبعبارة أُخرى: ليس هذا الشخص متمكّناً من فعل الركوع وإحداثه، بل القدر المتمكّن له[2] إبقاؤه، وإبقاؤه يحصل ببقائه على الهيأة التي هو عليها من دون حاجة إلى تبديله بفرد آخر منه.

---

١. تقدّم في ص ١٩٨.

٢. كذا في النسخ، والأولى: «منه» بدل «له».

قلت: الأمر كذلك [فـ]ـلا يمكن له إحداث طبيعة الركوع، ولكنّه يقدر على إحداث فرد آخر من الركوع حتّى يصير فعلاً له.

وبالجملة: ذا الفعل الإبقائي ميسور عرفاً من الفعل الإحدائي المتعذّر له، فيجب عليه بحكم قاعدة الميسور؛ لأنّه يحصل به التخضّع بفعل الانحناء الذي قد تقدّم أنّه هو المتفاهم من أمر الركوع عرفاً.

هذا كلّه بناءً على ما اخترناه.

وأمّا بناءً على القول بأنّ الركوع هيأة فقد يقال: بأنّه لا يلزم له الرفع؛ لحصول الهيأة الركوعيّة، والقيام المتّصل بالركوع سقط عنه؛ للتعذّر.

ولكنّ الإنصاف أنّه بناءً على هذا القول أيضاً الالتزام بأنّ الهيأة ركوع مطلقاً ولو كانت عن غير اختيار وغير مسبوقة بالفعل بعيد جدّاً، كما يشهد لذلك أن الرجل المنحني ذاتاً لو دخل بحالته هذه من خارج دار السلطان إلى داره ووقف عنده لا يقال: إنّه ركع وتخضع للسلطان، بخلاف ما لو رفع ظهره، ثمّ انحنى، أو زاد في الانحناء.

وبالجملة: هذه الحالة التي هو عليها كما يمكن الحكم بكونه ركوعاً له يمكن الحكم بأنّه قيامه، ولا بدّ في تحقّق الركوع من الانتقال من حالة إلى أُخرى، فكيف يمكن بالالتزام بأنّه بمجرّد القصد يصير ركوعاً له، مع عدم التفاوت بينهما؟!

فالحقّ أنّ الأحوط على هذا القول أيضاً الرفع ثمّ الانحناء.

وأمّا الصورة الثانية فالكلام فيها هو الكلام في الصورة الأولى بعينه، فما دام لايخرج بزيادة الانحناء عن حدّ الركوع -أي حدّه في منتهاه، وهو الانحناء بقدر لا يصير جالساً؛ لعدم تحديدٍ شرعيّ لمنتهاه فهو باقٍ على حدّه العرفي من طرف الانتهاء- يجب عليه زيادة الانحناء.

وأمّا في الصورة الثالثة فهل يجب عليه الرفع خاصّة، أو زيادة الانحناء خاصّة، أو هما معاً؟

لا وجه للأخير. نعم، لا يبعد أولويّة الأوّل؛ لصيرورته أقرب إلى القيام، ولكنّه ليس أولويّة لزوميّة.

فالحقّ تخييره بينهما.

وأمّا في الصورة الرابعة [ف]الأحوط له الجمع بين الإيماء والقصد للهيأة.

هذا تمام الكلام في ركوع القائم.

وأمّا حد ركوع الجالس فليس في الأخبار تحديد معيّن لخصوصه، ولكن من أدلّة تحديد الركوع يستفاد أن حدّ الركوع الشرعي هذا المقدار من انحناء الظهر، فلا بدّ من تقدير هذا الحدّ في الجالس، فحدّ إجزاء ركوع القائم هو الانحناء بمقدار وصول أطراف الأصابع، وينطبق على ذلك في الجالس ما ذكره العلماء (رحمهم الله) من أن حدّ ركوع الجالس أن ينحني بحدٍّ يحاذي عينيه مع ركبتيه[1]، والشاهد على تطابقها أنّه لو قام الراكع الجالس المنحني بهذا المقدار في حالة ركوعه هذا تكون أطراف أصابعه قائماً على ركبتيه.

وحدّ العلماء (رضي الله عنهم) حدّ استحباب ركوع الجالس بأن ينحني بمقدار يحاذي عينيه مع محلّ سجوده المتعارف[2]، وهذا أيضاً لانطباق مقدار الانحناء فيه على مقدار انحناء الراكع القائم الملقم[3] ركبتيه من كفّيه؛ لأنّه لو قام المنحني بهذا المقدار عن جلوسه هذا بهذه الحالة يكون كفّاه على ركبتيه إذا قام، والحدّ الأعلى من الاستحباب في القائم كان أن يردّ ركبتيه إلى خلفه بحيث يصير ظهره متساوياً،

---

١. أُنظر: نهاية الإحكام، ج ١، ص ٤٤٠؛ الدروس الشرعيّة، ج ١، ص ١٦٨؛ كشف اللثام، ج ٣، ص ٤٠١.

٢. في حاشية (ح): «أي بغير تمدّد خارج عن المتعارف».

٣. لمعرفة معنى (الملقم) أُنظر: مختار الصحاح، ص ٣٠٨، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٤، ص ٢٦٦.

وهذا المقدار من الانحناء في الجالس لا ينفكّ عن رفع الفخذين في الجملة، ولذا قالوا باستحباب رفع الفخذين في ركوع الجالس[١]، فتدبّر.

الثاني من واجبات الركوع: الذكر

وإنّما قدّمنا البحث عنه على بحث الطمأنينة على عكس ترتيب الشرائع؛ لأنّ الذكر ونحوه كالمادّة والأجزاء للواجب، والطمأنينة كالشرائط المشروطة بها هذه الأجزاء، فينبغي أن يقدّم البحث عن الأجزاء، والأمر سهل.

وكيف كان، فوجوبه في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف مضافاً إلى صراحة الروايات فيه[٢]، وإنّما الخلاف في تعيين ذلك.

والأقوال فيه خمسة: فقيل بإجزاء مطلق الذكر ولو كان تهليلاً وتكبيراً ونحوهما واحداً كان أو أكثر[٣].

والأكثر على تعيّن التسبيح، وهم بين من أوجب تسبيحة كبرى[٤]، ومخيّر بينها وبين ثلاث صغريات[٥]، وموجب ثلاث كبريات[٦]، ومخيّر بين ثلاثة صغرى أو مطلق الذكر لكن بشرط أن يكون فصوله ثلاثة[٧].

هذه رؤوس الأقوال.

والحقّ هو الأخير، ومنشأ هذا الاختلاف اختلاف روايات الباب، ولولا نصوصيّة مطلقاته في إجزاء مطلق الذكر كان مقتضى الصناعة حمل المطلق على المقيّد،

---

١. أُنظر: ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٢٦٩، جامع المقاصد، ج ٢، ص ٢٠٥، روض الجنان، ج ٢، ص ٦٧٠.
٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٩٩، الباب ٤ من أبواب الركوع.
٣. أُنظر: تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ١٦٩، روض الجنان، ج ٢، ص ٧٢٠، مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٣٩٠.
٤. أُنظر: جمل العلم والعمل، ص ٦٠.
٥. أُنظر: اللمعة الدمشقية، ص ٢٩.
٦. أُنظر: المقنعة، ص ١٠٥.
٧. أُنظر: الأمالي (للصدوق)، ص ٧٤١.

والقول بالتخييربين خصوص فردي التسبيح، ولكنّ الأخبار الدالّة على الاجتزاء بمطلق الذكر نصّ في إجزائه، فالأقوى -وفاقاً لما في *الجواهر*[1]- الاكتفاء بمطلق الذكر تسبيحاً كان أو غيره، لكن على كلّ حال لا بدّ من تثليث الفصول، أو الإتيان بالتسبيحة الكبرى مرّة بضمّ «وبحمده».

نعم، المريض يجزيه فصل واحد، **فمجموع دعاوينا خمسة**:

عدم وجوب تثليث التامّة.

وكون «وبحمده» جزءً منها.

والتخييربين واحدة تامّة وثلاث صغريات.

وعدم تعين التسبيح.

بل يجزي مطلق الذكر مع رعاية ثلاث فصول.

والاكتفاء بواحدة للمريض.

أمّا الأولى فلأنّ غاية ما يمكن الاستدلال به رواية الحضرمي عن الباقر عليه السلام: «أتدري أيّ شيء حدّ الركوع والسجود؟ قلت: لا، قال عليه السلام: تسبّح في الركوع ثلاث مرّات: سبحان ربّي العظيم وبحمده، وفي السجود: سبحان الله ربّي الأعلى وبحمده [ثلاث مرات]، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، ومن نقص ثنتين نقص ثلثي صلاته، ومن لم يسبّح فلا صلاة له»[2].

وأنت خبيربأنّه ولو لم يكن في البين روايات بعضها صحاح السند مصرّحة بجواز الاكتفاء بالواحدة[3] الراجحة على هذه الرواية **كانت نفس** هذه الرواية بملاحظ

---

١. أنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٩٢.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٣٢٩، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٠١، الباب ٤ من أبواب الركوع، ح ٧، وفيهما: «تدري» بدل «أتدري».

٣. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٩٩، الباب ٤ من أبواب الركوع.

ذيلها من نقصان الثلث والثلثين، وعدم الحكم بالبطلان، وعدم الصلاة في صورة نقصان الواحدة والثنتين **ظاهرة** في أنّ التثليث والتثنية مستحبّة لا واجبة كما لا يخفى.

نعم، قوله ﷺ: «**ومن لم يسبّح فلا صلاة له**» وإن كان يدلّ بظاهره على تعيّن التسبيحة الكبرى، أو مطلق التسبيح، لكن لا بدّ من تقييد هذا الظهور الإطلاقي بما ورد من إجزاء مطلق الذكر، كما سيجيء إن شاء الله[1].

وقريب من هذه الرواية بعض الروايات الأخر[2]، وقد ظهر الجواب عن جميعها.

وأمّا الثانية فلأنّ ما يظهر منه الاكتفاء بدون ضمّ «وبحمده» لم نعثر عليه سوى خبر هشام بن سالم، عن أبي الحسن ﷺ: «سألته عن التسبيح في الركوع والسجود، فقال ﷺ: تقول في الركوع سبحان ربّي العظيم، وفي السجود سبحان ربّي الأعلى»[3] إلى آخره.

وغير خفيّ أنّ ظهوره ليس إلّا من جهة الإطلاق السكوتي الذي يكفي في تقييده الأوامر التي وردت في غيره من الأخبار بقول سبحان ربّي العظيم وبحمده، وسبحان ربّي الأعلى وبحمده[4].

وأمّا الثالثة فلأنّ الروايات المقتصرة على تثليث الصغرى، وكذا المقتصرة على واحدة تامّة وإن كانت كثيرة من الطرفين لكن مقتضى الجمع بينهما الحكم بالتخيير، خصوصاً مع وجود صحيحة زرارة، عن أبي جعفر ﷺ: سأله ﷺ عمّا يجزي من القول في الركوع والسجود، «**فقال ﷺ: ثلاث تسبيحات في ترسّل وواحدة تامّة تجزي**»[5].

---

١. يأتي في ص ٢٠٩.

٢. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٩٩، الباب ٤ من أبواب الركوع.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٧٦، ح ٢٨٢، وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٩٩، الباب ٤ من أبواب الركوع، ح ١، وفيهما «سألت أبا عبد الله» بدل «سألته»، والرواية عن أبي عبد الله وليس عن أبي الحسن ﷺ.

٤. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٠٠ و ٣٠١، الباب ٤ من أبواب الركوع، ح ٥ و ٧.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٧٦، ح ٢٨٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٩٩-٣٠٠، الباب ٤ من أبواب الركوع، ح ٢.

فعلى كلّ حال لا بدّ من تقييد إطلاقهما السكوتي بما تدلّ عليه هذه الصحيحة من الحكم بالتخييربين واحدة كبرى، وثلاثة صغرى.

وأمّا في صحيحي عليّ بن يقطين بعد سؤاله من أبي الحسن الأول عليه السلام عن كمّية ما يجزي في الركوع، كما في أحد صحيحه[1]، وفيه مع السجود كما في صحيحه الآخر من قوله عليه السلام: «ثلاث ويجزيك واحدة» أو «تجزيه واحدة»[2] فبعد الفراغ عن عدم وجوب ثلاث كبريات -لما تقدّم[3]- يدور الأمر بين أن يكون مراده عليه السلام [من]: «ويجزيك واحدة» واحدة تامّة، وأن يكون واحدة صغرى من جنس الثلاث.

فعلى الاحتمال الأوّل وإن كان ربّما يستشهد به على التخيير المزبور، فتكون الصحيحة مفادها مفاد صحيحة زرارة، لكنّ هذا الاحتمال بعيدٌ؛ لأنّ الظاهر اتّحاد الواحدة والثلاث بحسب الجنس، أي تكون كليهما من الصغرى.

هذا، وعلى كلّ حال لا بدّ من ارتكاب تأويل في الصحيحتين؛ لأنّ ما ظاهرهما من التخييربين الأقلّ والأكثر مع أنّهما في مقام التحديد في غاية البعد؛ ضرورة أنّ الحدّ حينئذٍ يكون هو الأوّل، ولا معنى لضمّ الأكثر إليه، فلا بدّ من تأويلهما بأنّ المراد منهما أنّ الأقلّ حدّ في حاله كالمرض مثلاً، والأكثر حدّ في سائر الحالات.

وربّما يستظهر ذلك أيضاً من خبر معاوية بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام: «قلت له: أدنى ما يجزي المريض من التسبيح في الركوع والسجود، قال عليه السلام: تسبيحة واحدة»[4]، لكنّه بقرينة صحيحه الآخر عنه عليه السلام أيضاً يسأله عن أخف ما يكون من

---

١. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٧٦، ح ٢٨٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٠٠، الباب ٤ من أبواب الركوع، ح ٣.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٧٦، ح ٢٨٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٠٠، الباب ٤ من أبواب الركوع، ح ٤.

٣. تقدّم في ص ٣٠٥.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣٢٩، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٠١-٣٠٢، الباب ٤ من أبواب الركوع، ح ٨، وفيهما عن

التسبيح في الصلاة، قال ﷺ: «ثلاث تسبيحات مترتّلاً يقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله ترتيلاً»[١] يحصل الوثوق التامّ بأنّ المراد من التسبيحة الواحدة المجزية للمريض هي الصغرى.

ففي الحقيقة هذا شاهد الجمع، مضافاً إلى تصريح مرسلة الهداية بذلك[٢]، وضعفه منجبر بعمل الأصحاب بها في المرض[٣].

فتبيّن ممّا ذكرنا الدليل على الدعوى الرابعة التي ادّعيناها، وهي كفاية الواحدة للمريض.

إنّما الكلام في أنّه هل يلحق به مطلق الضرورات الشرعيّة وإن لم تكن مرضاً، كالخوف على النفس، أو المال على[٤] ضرر يكون في تحمّله مشقّةٌ، بل هل يلحق به مطلق الاستعجال لغرض عقلائيّ ولو لم يكن ضرورةً شرعيّة، كما كان كذلك في سقوط السورة، كما تقدّم[٥]؟

لا يبعد إلحاق مطلق الضرورات الشرعيّة به، كما أفتى به الأصحاب[٦]، بل نقل الاتفاق من الموجبين للتسبيح عليه[٧]؛ للقطع بأنّ المرض ليس له خصوصيّة، وإنّما أخذ موضوعاً لأنّه ضرورة شرعيّة.

أبي عبد الله» بدل «عن أبي الحسن».

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٧٧، ٢٨٨؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٠٣، الباب ٥ من أبواب الركوع ح ٢، وليس فيهما: «ترتيلاً».

٢. أنظر: الهداية، ص ١٣٧.

٣. أنظر: روض الجنان، ج ٢، ص ٧٢٠؛ مستند الشيعة، ج ٥، ص ٢١٠؛ كتاب الصلاة (للشيخ الأنصاري)، ج ٢، ص ٢٢.

٤. كذا في النسخ والأولى: «من».

٥. تقدّم في ص ١٠٢.

٦. أنظر: الكافي في الفقه، ص ١١٨؛ المختصر النافع، ص ٣٢؛ رياض المسائل، ج ٣، ص ٤٣٢.

٧. أنظر: منتهى المطلب، ج ٥، ص ١٢١.

أو بحمل الاستعجال الذي تضمّنه مرسلة الهداية على ذلك، فيكون ضعفه منجبراً بعمل الأصحاب، وأمّا مطلق الاستعجال فلا دليل هنا على السقوط به إلّا مرسلة *الهداية*، وهي من هذه الحيثيّة ليس في البين عمل جابر لها، فتسقط عن الحجّيّة.

وأمّا الدعوى الخامسة ففيها جهتان من البحث: كفاية مطلق الذكر على اختيار، أو لزوم كونه بقدر ثلاث تسبيحات.

أمّا الأولى فتدلّ عليها صحيحة هشام بن سالم: (سئل أبا عبد الله عليه السلام: يجزي عنّي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله، والحمد لله، والله أكبر، قال: نعم، كلّ ذا ذكر الله)[1].

وعن *الكافي* روايته بإسقاط التحميد[2].

وصحيحة هشام بن الحكم، سأله عليه السلام أيضاً: «يجزي في الركوع أن أقول مكان التسبيح: لا إله إلّا الله، والحمد الله، والله أكبر، قال عليه السلام: نعم، كلّ ذا ذكر الله»[3].

وعن ابن إدريس روايته في *المستطرفات* عن *كتاب النوادر* لمحمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمّد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم[4].

وما يقال في قدح هشام بن الحكم من أنّه نهاه الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام عن الكلام فخالفه عليه السلام، وتكلّم، وشرك في دمه[5] **فلا ينبغي** الاعتناء به، فقد ورد

---

١. أُنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٢١، ح ٨؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٢، ح ١٢١٨؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ٣٠٧، الباب ٧ من أبواب الركوع، ح ١.

٢. أُنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٢١، الباب الركوع وما يقال فيه...، ح ٨.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٢، ح ١٢١٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٠٧، الباب ٧ من أبواب الركوع، ح ١.

٤. أُنظر: السرائر (المستطرفات)، ص ١٨٦، وليس فيه: «أحمد بن محمد».

٥. أُنظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج ٢، ص ٥٤٥، الرقم ٤٨٣.

أمثال هذه في حقّ أمثاله من أجلّة الرواة، كيونس[١] وزرارة[٢] وأبي بصير[٣] ونحوهم، ولا يمكن الخدشة بهذه في جلالة قدرهم المعلومة عند الشيعة.

هذا مع أنّه روي أنّ هشام هذا سئل عن التكلّم الذي نهاه الإمام عليه السلام، وأنّه لمن تكلّم، فأجاب عليه السلام: بأن نهيه عليه السلام كان مخصوصاً بزمان المهدي الملعون لمّا أراد التفحّص عن أصحاب الإمام عليه السلام، وأخذهم، فنهاني عليه السلام عن الكلام في ذلك الوقت[٤] لا مطلقاً.

وما نقل من تكلّمه أنّه لمّا حبس الإمام عليه السلام استهزأ بعض أصحاب هارون (لعنهما الله) بالشيعة، وكان يقول: إنّ الشيعة وقعت في ورطة لم تقع في مثلها، لا يدرون أنّ إمامهم حيّ أم ميّت، فأجاب هشام عليه السلام بما حاصله يرجع إلى استصحاب حياته عليه السلام[٥].

وبالجملة: لا يمكن الخدشة في أمثال هؤلاء الأجلّة بهذه الخدشات، وخبري مسمع أو حسنيه اللذين سننقلهما أيضاً يدلّان على ذلك.

وأمّا جهة دلالة هذه الأخبار فلا شبهة في صراحتها ونصوصيّتها في إجزاء مطلق الذكر مكان التسبيح، فالطائفة المتضمّنة للأمر بالتسبيح من تلك الطائفة لا تصلح للمعارضة؛ لمحكوميّة ظهور أمرها في التعيين بنفس هذه الطائفة، فضلاً عن الطائفة المتضمّنة لحكمه عليه السلام بإجزاء التسبيح، فإنّها لو لم تكن لها إشعار بعدم تعيّنه فلا أقلّ من عدم الظهور في تعيّنه.

وأما الجهة الثانية -وهي اشتراط كون الذكر بفصول ثلاثة- فلدلالة خبري مسمع

---

١. أُنظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ٧٨٨، الرقم ٩٥٣.
٢. أُنظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٣٦١، الرقم ٢٣٤.
٣. أُنظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٤٠٣، الرقم ٢٣٤.
٤. أُنظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٤٢، الرقم ٤٧٩.
٥. أُنظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٤٢ - ٥٤٣، الرقم ٤٨٠.

عليه، ففي خبره أو حسنه: «قال: قال الصادق عليه السلام: يجزي من القول في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات أو قدرهن مترسّلاً»[1] إلى آخره.

وفي حسنه الآخر: «قال: قال الصادق عليه السلام: لا يجزي الرجل [في صلاته] أقلّ من ثلاث تسبيحات أو قدرهن»[2].

وغير خفيّ أنّ الظاهر من «قدرهن» فيها هو التقدير بحسب الفصول لا الحروف، خصوصاً مع تقدّم قوله عليه السلام: «ثلاث تسبيحات»، كما لا يخفى بالتأمل.

و ما يتوهّم من كفاية الفصلين من جهة سقوط التحميد في خبر هشام المرويّ في *الكافي* **مدفوع** بأنّ حذف التحميد لعلّه من النّساخ، أو أنّه للإشارة بالبعض إلى الكلّ، أو أنّ المقصود في الخبر -سؤالاً وجواباً- أصل أنّ الذكر يجزي من التسبيح واعتبار العدد مفروغ عنه؛ إذ مع اعتباره في التسبيح -الذي هو الأصل- يعلم اعتباره في غيره بالأولويّة.

فتبيّن وتحصّل أنّ الأقوى كفاية مطلق الذكر مشروطاً بالفصول الثلاثة.

وأمّا الأصحاب فلم يعلم إعراضهم عن أخبار مطلق الذكر، حتّى ترمى الروايات بالضعف من هذه الجهة. نعم، الأشهر بينهم هو التسبيح، إلّا أنّ مجرّد الأشهريّة لا يتحقّق بها الإعراض.

لكنّه لا بأس بأن يقال: إنّ الأحوط التسبيح.

تنبيهان:

الأوّل: أنّه لو اختار غير التسبيح فلا ريب في كفاية التحميد والتكبير والتمجيد والتقديس ونحو ذلك من العناوين ولو بتكرار أحدها ثلاثاً.

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٧٧، ح ٢٨٦؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٠٢، الباب ٥ من أبواب الركوع ح ١، وفيهما: «يجزيك» بدل «يجزي».

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٧٩، ح ٢٩٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٠٣، الباب ٥ من أبواب الركوع، ح ٤.

وأمّا الصلاة على النبيّ وآله (صلّى الله عليهم) التي ادّعى الصدوق ﷺ في المحكيّ عن أماليه الاكتفاء به[1] لا برهان عليه، وكذا مثلها ممّا يكون دعاءً؛ لعدم صدق الذكر عليها.

الثاني: أنّه قد تقدّم[2] أنّ ما يدلّ على رعاية تثليث التسبيحات الكبرى ليس بنفسه ظاهراً في الوجوب، بل بقرينة ذيله وذيل ما ورد في خبر هشام بن سالم من أنّ الفريضة من ذلك تسبيحة والسنّة ثلاث والفضل في سبع لا مناص عن دلالته على استحباب التثليث.

ومع الغض عن ذلك فمقتضى الجمع بين هذه الطائفة والطائفة الناصّة على جواز الاكتفاء بواحدة هو الحمل على الاستحباب؛ تحكيماً للنصّ على الظاهر؛ فإنّ استفادة التخيير بين الأقلّ والأكثر يحتاج إلى مؤونة زائدة والحاظ زائد، أي لحاظ الأكثر بشرط شيء، ولحاظ الأقلّ بشرط لا، فلا يفهمه العرف في أمثال المقام بلا قرينة، كما تقدّم شرحه في بحث التسبيحات الأربع، فراجع[3].

فتحصّل أنّ أحدها واجب، وما زاد عليه مستحبّ محض.

وهل يجب نيّة التعيين، أو لا؟

وجهان: أقواهما الثاني؛ وذلك لأنّ متعلّق الأمر الوجوبي ليس إلّا صرف الوجود الذي ينطبق على أوّل الوجود قهراً، والمفروض أنّه أتى بالتسبيح بداعي الأمر، بل لو نوى بالأوّل الأمر الاستحبابي أيضاً لا يضرّ ويقع واجباً، ويلغو قصده إن كان بنحو الخطأ في التطبيق، ولم يكن هذا القصد بنحو التقييد.

نعم، في ما كان بنحو التقييد لا يبعد البطلان من جهة عدم الأمر واقعاً؛ لأنّ في

---

١. أنظر: الأمالي (للشيخ الصدوق)، ص ٧٤١، وحكاه عنه في مصابيح الظلام، ج ٧، ص ٤٥٣.

٢. تقدّم في ص ٢٠٥.

٣. تقدّم في ص ١٨٢.

كل مورد تعلّق الأمر بصرف الوجود لا يعقل تعلّق الأمر الاستحبابي بأوّل الوجود؛ لأنّه ينطبق عليه قهراً صرف الوجود الذي تعلّق به الوجوب، واقعاً، فحينئذ لو نوى بالأوّل الوجوب وبما زاد الاستحباب، وكان الأوّل واقعاً باطلاً يقع الثاني واجباً قهراً ولو قصد به الاستحباب فيما لم يكن بنحو التقييد؛ لأنّ الثاني حينئذ في الحقيقة أوّل الوجود.

الواجب الثالث: الطمأنينة

ويقع البحث فيها من جهات:

الأولى: أنّه لا شبهة في وجوب مسمّاها التي بها يمتاز الركوع عن الهويّ للسجود في الجملة، ويدلّ عليه رواية ابن بكير بن محمّد الأزديّ عن الصادق عليه السلام المروي في *قرب الإسناد* للحميريّ رحمه الله: «إذا ركع فليتمكّن»[1].

وما في ذيل ما روى في *الذكرى* وغيره من قوله صلى الله عليه وآله: «ثمّ اركع حتّى تطمئن راكعاً»[2].

وصحيح زرارة، عن الباقر عليه السلام في حكاية صلاة الرجل المنقر كنقر الغراب[3]، بناءً على أنّ المراد من عدم إتمام الركوع والسجود فيه عدم الطمأنينة فيهما، كما هو دأب المستعجلين في الصلاة.

ورواية عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله عليه السلام المتضمّنة لقول عليّ عليه السلام[4].

وبالجملة: فدلالة الروايات على وجوب أصل الطمأنينة في الجملة لا شبهة فيه.

---

١. قرب الإسناد، ص ٣٧، وفيه: «بكر» بدل ابن بكير.

٢. ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣٦٣؛ المعتبر، ج ٢، ص ١٩٤؛ تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ١٦٧.

٣. أُنظر: الكافي، ج ٣، ص ٢٦٨، ح٦؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣١ - ٣٢، الباب ٨ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، ح٢.

٤. أُنظر: المحاسن، ج ١، ص ٨٢.

إنّما الكلام في أنّها هل هي ركن -كما عن شيخ الطائفة[١]- بمعنى أن تكون شرطاً لتحقّق الركن الذي هو الركوع، بتقريب أنّ امتياز الهويّ للسجود أو إلى الأرض عن الركوع إنّما يكون بالطمأنينة فيه، فتكون شرطاً في تحقّقه[٢]؟

وفيه:

أوّلاً: أنّ امتيازه -على تقدير التسليم- كما يحصل بالطمأنينة فيه كذلك يحصل برفع الرأس ولو لم يطمئن.

وثانياً: بعد أن كان الهويّ والانحناء بقصد الركوع لا يتوقّف تحقّق الركوع الشرعي على أزيد من وصوله إلى الحدّ المحدود للركوع سواء اطمأنّ أولا، رفع رأسه أو هوى سهواً إلى السجود.

وبالجملة: القصد كاف في التمييز[٣].

الثانية: أنّها تجب بمقدار الذكر الواجب.

ويدلّ عليه -مضافاً إلى الإجماع- ما في ذيل صحيح حمّاد المشهور من قوله ﷺ: «**هكذا صلّ**»[٤]، واشتماله على المندوبات الكثيرة لا يضرّ بالاستدلال؛ فإنّ الأمر -كما نقحناه في باب[ـه][٥] - حقيقة في الطلب، [أي] القدر المشترك بين

---

١. أُنظر: الخلاف، ج ١، ص ٣٤٨؛ وحكاه عنه في مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٢٩٨.

٢. كذا في النسخ ولقد جاء هذا المطلب في كتاب الصلاة للسيّد جمال الدين الكلبايكاني، ج ٢، ص ٤٢٢ بهذه الصورة: «هل تجب [أي الطمأنينة] في الصلاة حال الركوع كالقيام المعتبر في القراءة... أو تجب في نفس الركوع حتّى تكون شرطاً للركوع»، وفي كتاب الصلاة للمحقّق الآملي: «هل هي في حال الركوع من واجباته أو أركانه كوضع الجبهة على الأرض الذي هو ركن السجود...»، أُنظر: كتاب الصلاة (للآملي)، ج ٢، ص ٢٠٣.

٣. في (ح): «وفيه: أولاً أنّ امتيازه.... وبالجملة القصد كاف في التمييز قد وضعت بين هلالين.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣١١-٣١٢، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٤٥٩-٤٦٠، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١.

٥. أُنظر: فوائد الأصول، ج ١، ١٣٦.

الوجوب والندب، ولا يمتاز الأمر الوجوبيّ عن الندبيّ بشيء سوى الترخيص في الترك، وعدمه، فإنّه لا مائز بينهما في اللبّ؛ لأنّ الطلب التشريعيّ الوجوبيّ والطلب التشريعيّ الندبيّ متساويان في المطلوبية التشريعيّة.

وما يتوهّم من الفرق بينهما بشدّة الطلب في الوجوبي، وعدمه في الندبي **فاسد**؛ فإنّ الشدّة والضعف وإن كانا يتصوّران في المحبوبيّة -التي هي مبدأ الإرادة التشريعيّة- ولكن في نفس الإرادة التشريعيّة المستعمل فيها صيغة الأمر لا تتعقّل شدّةٌ وضعفاً، إلّا أن يلتزم بتشديد القول في الأمر الوجوبي، وعدمه في الندبي، وهو كما ترى، وتمام الكلام موكول إلى محلّه[1].

وبالجملة: إذا صدر بعث وأمر من المولى فليس للعبد تركه إلّا بترخيص في الترك، وإلّا فمقتضى إطلاقه الوجوب عقلاً أو لفظاً.

ففي ما نحن فيه في خبر حمّاد كلّما جاء ترخيص في تركه من الأفعال الذي فعله الإمام، وبعده أمر بقوله: «**هكذا صلّ**» فيجوز تركه، ويكون استحبابيّاً. وأمّا ما لم يجئ ترخيص في تركه -كما فيما نحن فيه- فلا يجوز تركه.

تنبيه: لا يخفى أنّ المراد بالطمأنينة المبحوث عنها هنا الاستقرار المقابل للاضطراب، بمعنى الحركة يمنة ويسرة، وهويّاً ونهوضاً.

وأمّا بمعناها المقابل للمشي فقد تقدّم في مبحث القيام[2] اعتبارها في جميع الصلاة.

الثالثة: هل تجب الطمأنينة حال الأذكار المستحبّة من الأذكار المستحبّة في الركوع، والتكبير له، وقول (سمع الله لمن حمده)؟

---

١. أنظر: فوائد الأصول، ج ١-٢، ص ١٣٥ وما بعدها.

٢. تقدّم في ص ٧٧.

والمراد بالوجوب ههنا الوجوب الشرطي، وكذا محلّ النزاع فيما إذا أتى بها بعنوان الوظيفة الصلاتيّة، لا بعنوان مطلق الذكر؛ ضرورة أنّ مطلق الذكر حسن في كل حال.

وذهب الشهيد ﷺ إلى عدم الوجوب[١]، وعلّله ﷺ في *الروض* بحسن ذكر الله في كلّ حال[٢]، وقد عرفت خروجه عن محلّ النزاع.

والأقوى اعتبارها؛ لصحيحة حمّاد المشهورة[٣]، ولصحيح زرارة ﷺ في خصوص المقام، عن الباقر ﷺ: «إذا أردت أن تركع فقل وأنت منتصب: الله أكبر ثمّ اركع -إلى أن قال ﷺ:- ثمّ قل: سمع الله لمن حمده وأنت منتصب قائم الحمد لله ربّ العالمين»[٤].

وغير خفيّ دلالتهما على أنّ التوظيف في حال الطمأنينة.

فبناءً على هذا لو أتى بها بغير طمأنينة عمداً تبطل الصلاة؛ لأنّ بعد مشروطيّة توظيفيّة هذه الأذكار وجزئيّتها بالطمأنينة فقصد الجزئيّة بها مع إتيانها بغير طمأنينة يوجب كونها زيادة عمديّة مبطلة للصلاة، كما نقّحنا في مبحث الخلل أنّ من الزيادة إتيان ما ليس من أجزاء الصلاة بقصد الجزئيّة، من غير فرق بين المستحبّ والواجب.

وأمّا لو أتى بها بغير طمأنينة جهلاً -كما هو حال غالب العوام- فربّما يقال بصحّة صلاتهم بأحد من هذه التقاريب:

الأوّل: عدم كون مطلق الزيادة مبطلة، واختصاصها بالركعة والركوع.

---

١. أُنظر: ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣٨٣.

٢. أُنظر: روض الجنان، ج ٢، ص ٧٢٣.

٣. تقدّم في ص ٢١٤.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣١٩-٣٢٠، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٩٥-٢٩٦، الباب ١ من أبواب الركوع، ح ١.

الثاني: عدم تحقّق العمد إلى الزيادة حال الجهل بالحكم؛ ضرورة أنّ العنوان ما لم يعلم لا يتمشّى العمد إليه.

الثالث: أنّ المطلوب متعدّد هنا، فالمطلوب الكامل هو الإتيان بها مطمئناً، وبغير الطمأنينة مطلوب أيضاً، وهذا في الحقيقة يرجع إلى إنكار اشتراط توظيفة الأذكار بالطمأنينة.

الرابع: أنّ المقام من باب الخطأ في التطبيق، فهو وإن قصد الأمر التوظيفي ولكنّه يقع منه مطلق الذكر، فلا تبطل صلاته.

ولايخفى ضعف جميع هذه التقاريب:

أمّا الأوّل فلما حقّقنا في محلّه من عدم اختصاص المبطليّة بزيادة الركوع والركعة[1]، خصوصاً في حال الجهل.

[و] أمّا الثاني فلمّا تقدّم في بعض المباحث[2] المتقدّمة إجمالاً -ويأتي تفصيله في باب الخلل[3] إن شاء الله- من أنّ المتحصّل من أدلّة الزيادة مبطليّة العمد إلى ذات الزائد ولو لم يعمد إلى عنوان الزيادة، وهذا يتحقّق بالعمد إلى فعل ذات الزائد من غير توقّف على العلم بالزيادة.

[و] أمّا الثالث فلأنّ مقتضى الأدلة -كما عرفت[4]- ليس إلاّ توظيفيّة أمر مقيّد، أي إتيان الأذكار مطمئناً، وليس في البين ما يدلّ على توظيفيّة مطلق والأمر بمقيّد، حتّى يصير دليلاً على التعدّد المطلوبي، بناءً على أنّ هذا مقتضى الجمع بين المطلق والمقيّد في المستحبّات.

---

١. تقدم في الجزء الأوّل ص ٥٥٢.
٢. في حاشية (ح): «باب الجهل بالجهر والإخفات».
٣. يأتي في ص ٤٠٣.
٤. تقدّم في ص ٢١٦.

[و]أمّا الرابع فلعدم انطباق ضابطة الخطأ في التطبيق -التي تقدّم تفصيلها في باب النيّة[1]- على ما نحن فيه؛ لأنّه قلنا في مبحث النيّة: إنّ الخطأ في التطبيق لا يكون في ما يكون داخلاً في هويّة المأمور به، مثل الظهريّة والعصريّة ونحوهما.

وضابط الخطأ في التطبيق أن يكون الخطأ في الأوصاف الخارجة عن حقيقة المأمور به بعد قصده كلّ ما هو داخل في هويّته، وتوقّف حقيقة عنوانه على قصده، وذلك مثل عنوان القضائيّة والأدائيّة ونحوهما من الصفات الخارجة عن حقيقة المأمور به وعنوان الندبيّة والوجوبيّة التي هي من صفات الأمر، فالخطأ فيها لا يضرّ إذا لم يكن بنحو التقييد.

وهذا غير ما نحن فيه؛ لاختلاف حقيقة مطلق الذكر والذكر الموظّف -المستكشف هذا الاختلاف من تقيّد الثاني بالطمأنينة وعدم تقيّد الأول به- كتعدّد نافلة الصبح وفريضته المستكشف من ندبيّة الأمر بالأوّل ووجوبيّة المتعلّق بالثاني.

فلو نوى نافليّة ركعتي الصبح وندبيّتهما لا تقع فريضة ولو كان بعد الإتيان بنافلة الفجر، بل لو لم يقصد الفريضيّة والنافليّة لا تقع عن شيءٍ منهما؛ لأنّ بعد استكشاف اختلاف حقيقتهما من اختلاف الأمر المتعلّق بهما لا بدّ من قصد عنوان يشير إلى ما هو حقيقة كلّ منهما.

وبالجملة: فيما نحن فيه حقيقتي المأمور به مختلفة، فلا يقع أحدهما مقام الآخر بقصده.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بدخول ما نحن فيه في ضابط الخطأ في التطبيق؛ لأنّ ما ذكرنا من عدم دخوله تحت الضابط المذكور إنّما يصحّ إذا كان مطلق الذكر والذكر الموظّف مأموراً بهما بالأمر الاستقلالي، كفريضة الصبح ونافلته.

---

١. تقدّم في ص ١٣.

ولكن ليس ما نحن فيه كذلك؛ فإنّ الآتي بالأذكار المندوبة في أثناء الصلاة بقصد الجزئيّة لا يقصد الأمر المتعلّق بها إلّا تبعاً، بل لو قصد أمرها استقلالاً لا يبعد أن يقال ببطلان صلاته، ومعنى قصد الأمر التبعي ليس إلّا أنّه إنما يقصد الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة ويأتي بهذه الأذكار لأنّها توجب زيادة في فضل صلاة، فمدار تحقّق الامتثال وعدمه إنّما هو قصد الأمر الصلاتي، ومن البديهيّ عدم تعلّقه إلّا بماله دخل في الطبيعة.

وبالجملة: فالآتي بالأذكار المندوبة في حال الطمأنينة بقصد الجزئيّة بعد العلم بذلك وتميّز الأجزاء الواجبة عن غيرها، والآتي بها في حال فقد الطمأنينة بقصد مطلق الذكر يشتركان في أنّهما إنما يقصدان امتثال الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة الخارج منها الأذكار المستحبّة مطلقاً؛ ضرورة أنّ الطبيعة اللا بشرط من حيث هذه الأذكار إنّما هي تمام حقيقة الواجب.

فحينئذ لو نوى إتيان الصلاة مشتملة على الأذكار في حال فقد الطمأنينة بقصد الجزئيّة جهلاً فإنّما قصد امتثال الأمر الصلاتي بالمجموع المشتمل على تمام حقيقة الصلاة الواجبة.

غاية الأمر أنّه قصد الوصف الخارج عن هويّة الواجب -أعني اشتماله على الأجزاء المستحبّة- ولم يقع كذلك، وهذا المقدار لا يضرّ بانطباق ضابط الخطأ في التطبيق على المقام، بل موجب لصدق الضابط، كما هو واضح، فتدبّر.

الواجب الرابع: رفع الرأس من الركوع

للنصوص المستفيضة، فلا يجوز أن يهوي للسجود قبل انتصابه من الركوع، كما نصّ بذلك في خبر أبي بصير: «إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك، فإنّه لا صلاة

لمن لا يقيم صلبه»[١].

وهل هذا الرفع ركن تبطل الصلاة بنسيانه، كما عن خلاف الشيخ ﷺ الإجماع عليه[٢][٣]؟

الحقّ عدمه؛ لعدم حصول إجماع لنا، وعدم دليل آخر سوى أصالة الركنيّة التي تدفعها أدلّة «لا تعاد»[٤].

تتميم: عدّ بعضهم من الواجبات تكبيرة الركوع[٥]؛ للأمر بها في روايات[٦]، وظاهره الوجوب.

ولكنّ الحقّ استحبابه؛ للروايات الدالّة على عدم وجوب غير تكبيرة الأحرام من تكبيرات الصلاة[٧]- التي هي نصّ في عدم الوجوب- منها الموثّق: «أدنى ما يجزي من التكبير في الصلاة، قال: تكبيرة واحدة»،[٨] وغير ذلك[٩].

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٢٠، ح ٦؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٢١، الباب ١٦ من أبواب الركوع، ح ٢.

٢. أنظر: الخلاف، ج ١، ص ٣٥١؛ وحكاه عنه في مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٣١١.

٣. في حاشية (ح): «يمكن أن يكون نظر الشيخ ﷺ إلى ما تقدّم من أن تحقّق الركوع، يعني الفارق بينه وبين الهوي للسجود، هو إمّا الطمأنينة في حدّ الركوع، أو رفع الرأس بعد الوصول إلى حدّ الركوع، أو هما معاً. لكن قد تقدّم أن صدق الركوع لا يتوقّف على أزيد من الوصول إلى حدّ الانحناء الخاصّ، سواء اطمأنّ أم لا، وسواء رفع رأسه منه أم لا، فتدبّر حسين».

٤. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٧١-٣٧٢، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ح ٨.

٥. أنظر: المراسم العلوية، ص ٦٩.

٦. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٢٢-١٢٣، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١ و ٢، ج ٦، ص ٢٩٥-٢٩٦، الباب ١ من أبواب الركوع، ح ١.

٧. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٩، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام.

٨. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٦٦، ح ٢٣٨؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٠، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٥.

٩. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٩-١١، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ١ و ٢ و ٤ و ٨.

[الفصل] السادس من أفعال الصلاة: السجود

وتنقيح البحث فيه يستدعي رسم أُمور:

[الأمر] الأول: [المراد من السجود]

أنّ الظاهر أنّ السجود باقٍ على معناه العرفي اللغوي الذي هو عبارة عن الخضوع والانحناء وتطأطؤ الرأس، واعتبار بعض الخصوصيّات شرعاً لا يستلزم الحقيقة الشرعيّة، كما هو الحال في نظائره.

ثمّ الظاهر أنّه يعتبر في حقيقة السجود عرفاً الانحناء ووضع شيء من الوجه على الأرض ولو بوسائط أيّ جزء من أجزاء الوجه، كان من الخدّين، أو الحاجبين أو الذقن كما في قوله تعالى: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾[1]، ولا يعتبر خصوص وضع الجبهة، ولكنّ الشارع حدّده وعيّنه في خصوص الجبهة، كتحديده للركوع ببلوغ أطراف الأصابع إلى الركبة، مع أنّ معناه العرفيّ كان أعمّ.

هذا بالنسبة إلى محلّ الوضع.

---

١. سورة الإسراء (١٧): ١٠٧.

وكذا في حقيقة السجود عرفاً لا يشترط مساواة المسجد للموقف وعدم اختلافهما بأزيد من لبنة، بل يكفي في معناه العرفي مقدار من الانحناء والتقوّس إلى مقدار شبرين إلى حدّ الموقف تقريباً، ولكنّ الشارع حدّد هذا الاختلاف بأن لا يكون أزيد من اللبنة، يعني في الحقيقة حدّد الانحناء اللازم في السجود بهذا المقدار كما سيجيء في محلّه[1].

ثمّ إنّه لا إشكال أنّ غير هذين من سائر ما اعتبره الشارع في السجود -من كون الموضوع عليه الأرض وما يلحقها، ووضع المساجد السبعة، ونحو ذلك- ليس من الأركان، وخارج عن حقيقة السجود شرعاً وعرفاً، فلا يدور تحقّق السجود مدارها.

وأمّا الدليل على ركنيّة هذين المتقدّمين فسيجيء.

ثمّ إنّه لا خلاف ولا إشكال في عدم جواز السجود لغير الله تعالى، فإنّه من العبادات المختصّة به والدليل عليه الأخبار والإجماع، ومن هنا وقع بعض في الإشكال في تقبيل الأعتاب المقدّسة.

وتنقيح المقام: أنّ السجود هو وضع جزء من الوجه على الأرض بعنوان التعظيم، فلو وضع جبهته أو خدّه أو غيرهما من أجزاء الوجه على الأرض عند القبور الشريفة بقصد التعظيم فهذا شركٌ محرّم منهيٌّ عنه، مبغوض لله والأئمة عليهم السلام، فلو كان بعنوان التعظيم لا إشكال في حرمته.

بل لا يبعد أن يقال بالحرمة في خصوص وضع الجبهة أو مطلق الوجه ولو لم يكن بعنوان التعظيم، بل لم يقصد عنواناً من العناوين ما لم يقصد به خلاف التعظيم من تبرك ونحوه.

نعم، هذا مختصّ بما إذا وصل الانحناء إلى حدّ السجود العرفي، بأن لا يكون

---

١. يأتي في ص ٢٣٥.

محلّ وضع الجبهة أو الوجه أرفع من الحدّ المعتبر عرفاً، فوضع الوجه والجبهة على القبور المرتفعة بأزيد من الحد العرفي -ولو كان بقصد التعظيم- لا بأس به، بل فيما كان أزيد من اللبنة أو أخفض أيضاً لا يبعد الجواز، بناءً على ما سيجيء من أنّ التحديد به ركن[1]، كما مرّت الإشارة إليه[2].

كما أن الركوع لغير الله أيضاً غير جائز، كما يدلّ عليه جملة من الأخبار:

منها: ما في دعاء زيارة الوارث المعتبر سنده: «**لأنّ الصلاة والركوع والسجود لا يكون إلّا لك**»[3].

لكنّ المحرّم الركوع الواصل إلى الحدّ الشرعي؛ لما مرّ من أنّ تحديده ركن، فما نقص عنه ملغىً شرعاً في جميع الآثار.

فاتّضح ممّا ذكرنا: أنّ تقبيل الأعتاب المقدّسة لما كان المقصود منه التحبّب والتبرّك لا بأس به، كما أنّ وضع الخدّ على القبر، أو قباله لا بأس به لذلك.

نعم، يمكن الفرق بين وضع سائر أجزاء الوجه ووضع الجبهة، بأنّ الثاني سجدة ولو لم يقصد به التعظيم ما لم يقصد الخلاف، بخلاف سائر أجزاء الوجه؛ فإنّه يعتبر في كونه سجوداً قصد التعظيم، فتدبّر.

ويمكن الفرق أيضاً بين الوضع على نفس القبر والوضع قباله، فتدبّر.

الأمر الثاني: [الركن في الصلاة مجموع السجدتين]

أنّه لا شبهة أنّ مجموع السجدتين ركن في الصلاة، بمعنى أنها تفسد بزيادتهما معاً، وبنقصانهما معاً.

---

١. يأتي في ص ٢٣٩.
٢. تقدّم في ص ٢٢٢.
٣. مصباح المتهجد، ص ٧٢١-٧٢٢.

وربّما يستشكل هنا بأنّ ما هو الركن:

إن كان هو المجموع المركّب بنحو العامّ المجموعي يلزم بطلان الصلاة بنقصان سجدة واحدة؛ لأنّ المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه.

وإن كان طبيعة السجدة يلزم بطلانها بزيادة سجدة واحدة لزيادة الركن.

وقد أطالوا الكلام في الجواب عن هذا الإشكال، كما في *الجواهر*[1].

والحقّ عدم وقع لهذا الإشكال أصلاً؛ إذ منشؤه الخلط بين تعلّق التكليف بالمركّب الذي لا يحصل امتثاله إلّا بإتيان تمام الأجزاء، وبين تعلّق المفسديّة بالمجموع، فهو نظير المطلق السرياني في مثل: (لله عليّ أن لا أشرب ماء دجلة) المتحقّق حنثه بشرب قطره منه، فإنّه ليس من العامّ الاستغراقي، وإلّا لكان الشرب الثاني بعد الشرب مرّة محرّماً، وليس كذلك.

وليس بنحو المجموعي، وإلّا لكان الحنث متوقّفاً على شرب مجموع دجلة بحيث لو لم يشرب جزءٌ منه لما حصل الحنث، كما مرّ تحقيق هذا النحو من العامّ في لباس المشكوك[2]، فراجع.

وبالجملة: ليس الركن متعلّقاً لتكليف في شيءٍ من الأخبار، بل هو اصطلاح لما يكون من الأجزاء زيادته ونقيصته مبطلاً ومفسداً، وهذا مجموع السجدتين.

فالمفسد مجموع السجدتين زيادةً ونقيصةً، فتدبّر، فإنّه دقيق.

هذا حال مجموع السجدتين.

وأمّا السجدة الواحدة فهي متوسّطة بين الركنيّة وعدم الركنيّة، فلها بعض

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٣٠ وما بعدها.

٢. تقدّم في الجزء الأوّل، ص ٣٨٩.

أحكام الركن وبعض أحكام غير الركن؛ لأنّ الركن المطلق هو ما يوجب نقيصتها و زيادتها عمداً و سهواً وتداركاً لجزء فائت مقدّم عليه بطلان الصلاة.

ولذا قلنا إنّه لو نسي جزءً ولم يتذكّر إلى أن دخل في الركن لا يجوز تداركه؛ لأنّه يوجب زيادة الركن، بل إن كان ركناً تبطل الصلاة؛ لدوران الأمر بين نقيصة الركن وزيادته و إن لم يكن ركناً تصحّ الصلاة بمقتضى «لا تعاد»، والسجدة الواحدة نقيصتها وزيادتها سهواً لا يوجب بطلان الصلاة، فهذا حكم غير الركن.

ولكن لو نسي جزءً حتّى دخل فيها لا يجوز تداركه ولو كان هو الركوع، فبالدخول في السجود يفوت محلّ تدارك كلّ منسيّ، كما هو شأن الأركان من أنّ بالدخول فيها يفوّت محلّ التدارك.

والدليل على ما ذكرنا: أنّ مقتضى إطلاق المستثنى في «لا تعاد» بطلان الصلاة بزيادة السجود ونقيصته مطلقاً، خرج من ذلك صورة النقيصة والزيادة السهويّة برواية منصور بن حازم[1] وعبيد بن زرارة -بقوله عليه السلام فيها: «لا يعيد الصلاة من سجدة، ويعيدها من ركعة»[2] - فبقي صورة الزيادة العمديّة لتدارك[3] الجزء المنسيّ المتقدّم عليه تحت الإطلاق، فلذا لا يجوز التدارك لو دخل فيه الذي هو حكم الركن، كما سيجيء تفصيل ذلك في مبحث الخلل[4] إن شاء الله.

---

١. أنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٦، ح ٦١٠؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣١٩، الباب ١٤ من أبواب الركوع، ح ٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٦، ح ٦١١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣١٩، الباب ١٤ من أبواب الركوع، ح ٣، وفيهما: «صلاته» بدل «الصلاة».

٣. في حاشية (ح): «التحقيق أنّ السجدة الأولى الواقعة قبل الركوع هي الواقعة زائدة، وهي وقعت سهواً، كما هو الحال في السورة الواقعة قبل الجهر سهواً، فراجع ما كتبناه هناك، فلا دليل على البطلان بمجرّد الدخول في الأولى، كما نقّحنا في مبحث الخلل، فراجع. حسين الموسويّ».

٤. لم يرد هذا المبحث في النسخ ويبدو أنّ المصنّف لم يوفّق لكتابته.

الأمر الثالث: في واجباته

وهي ستة:

الأوّل: [السجود على سبعة أعظم]

السجود على سبعة أعظم بلا خلاف أجده، بل إجماعاً. ويدلّ عليه صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين والركبتين، وإبهامي الرجلين وترغم بأنفك إرغاماً، أمّا الفرض فهذه السبعة، وأمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبيّ صلى الله عليه وآله»[1] إلى غير ذلك من النصوص الصريحة في تشخيص السبعة[2].

ويقع التكلّم في المقام بعد الفراغ عن تعيّن سبعة أعظم في جهات:

الأولى: أنّ الركن من السبعة الجبهة.

ويدلّ على ذلك الإجماع، كما نقله غيرواحد[3]، وقال العلاّمة الطباطبائي:

«وواجب السجود وضع الجبهة ... وأنّه الركن بغير شبهة

ووضعه للستّة الأطراف ... فإنّه فرض بلا خلاف»[4]

هذا مضافاً إلى أنّ حقيقة السجود عرفاً كان متوقّفاً على أمرين:

الانحناء إلى حدّ خاصّ.

ووضع جزء من الوجه على الأرض.

والشارع حدّد هذه الحقيقة العرفيّة بحدّ خاصّ، والتحديد الشرع الذي رجع إلى تحديد الحقيقة العرفيّة ظاهره الركنيّة، وأنّ هذه الحقيقة عند الشارع هكذا، نظير

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٩، ح ١٢٠٤، وفيه: «والإبهامين» بدل «وإبهامي الرجلين»؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٤٣، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٢، وفيه: «والإبهامين من بدل «وإبهامي».

٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٤٦٠، الباب ١ من أبواب الصلاة، ح ١، ج ٦، ص ٣٤٥ ب ٤ من أبواب السجود، ح ٨ و ٩.

٣. أُنظر: الدرّة النجفيّة، ص ١٢٩؛ مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٣٧٠.

٤. الدرّة النجفيّة، ص ١٢٦.

التخطئة في المصداق شرعاً، هذا فتدبّر جيّداً.

الثانية: في تعيين حدّ الجبهة المأمور بوضعها.

فنقول: الجبهة لها إطلاقان:

ربّما تطلق على الأعمّ الشامل للجبين، وتارةً تطلق على خصوص السطح المستوي، كما أنّ الجبين أيضاً قد يطلق على المعنى الأعمّ.

ولكنّ إطلاقات أخبار الباب -مثل صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السلام: «إذا مسّ [شيء من] جبهته الأرض فيما بين حاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»[1] ونحوه[2]- تتقيّد بخبر الساباطي، عن الصادق عليه السلام: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، فما أصاب الأرض منه أجزأك»[3] ونحوه[4] من الروايات المتعرّضة لطرف الأنف المقيّد للجبهة بخصوص الوسط ممّا عرضه بمقدار عرض طرف الأنف الأعلى، فما في *الجواهر* من أنّ ظاهر هذه الروايات المقيّدة التحديد بحسب الطول فقط[5] ليس في محلّه، فتأمّل جيّداً.

وعلى كلّ حال، الإجماع أيضاً يكون على تعيّن الجبهة.

الجهة الثالثة: أنّ ما يعتبر وضعه من اليدين هو الكفّان، وفي بعض الأخبار و إن أطلق لفظ اليد[6]، لكن لا بدّ من تقييده بالكفّين بمقتضى الأخبار المقيّدة بهما[7]،

---

١. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٧١، ح ٨٣٧؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٦٣، الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح ٢.

٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٥-٣٥٦، الباب ٩ من أبواب السجود، ح ٢ و ٥.

٣. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٧١، ح ٨٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٦، الباب ٩ من أبواب السجود، ح ٤.

٤. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٨، ح ١١٩٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٦، الباب ٩ من أبواب السجود، ح ٣.

٥. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٣٨.

٦. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٤٦١-٤٦٣، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ٣ و ٤، ج ٦، ص ٣٤٣، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٢ و ٨.

٧. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٤٥٩-٤٦١، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١ و ٢، ج ٦، ص ٣٤٤، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٦.

فما عن المرتضى وابن إدريس[١] من التعبير بمفصل الزندين: إن كان مرادهما كفاية المفصل فقط أو تعيّنه لا وجه له، وإن كان مرادهما تعيين مبتدأ ما يجب وضعه فلا بأس به.

ثمّ إن المنساق المتعارف من وضع الكفّين وضع الباطن منها، فلا يترك الاحتياط بوضعهما، وفاقاً لما عن *الذكرى*[٢] من نسبته الوجوب إلى الأصحاب، بل عن *النهاية والتذكرة*[٣] نسبته إلى علمائنا تأسّياً بفعل النبيّ والأئمة ﷺ ومع التعذّر ينتقل إلى الظاهر بمقتضى أدلّة الميسور.

الجهة الرابعة: أنّ وضع الإبهامين هو المتعيّن، كما هو المشهور[٤]؛ لصحيحة حمّاد[٥]، والصحيحة المتقدّمة[٦] المقيّدتين لما أطلق فيه الرجل، لا أنّه يتعيّن وضع أنامل الإبهامين؛ لصحيحة حمّاد المقيّدة لمطلقات الرِجل والإبهامين.

وما يتوهّم: من أنّ صحيحة حمّاد لا تصلح للتقييد؛ لاشتمالها على كثير من المندوبات، فبذلك يوهن ظهوره.

مدفوع: بأنّ هذا لا يصلح لصرف ظهور الأفعال المأمور بها بقوله ﷺ: «هكذا صلّ» عن الوجوب، فلا بدّ من العمل به حتّى تقوم قرينة على الاستحباب بالترخيص فيه كما مرّ نظير ذلك في المباحث المتقدّمة[٧].

---

١. أُنظر: جمل العلم والعمل، ص ٦٠؛ السرائر، ج ١، ص ٢٢٥، وحكاه عنهما في مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٣٧٤.
٢. أُنظر: ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣٩٢، وحكاه عنه في مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٣٧٤.
٣. أُنظر: نهاية الإحكام، ج ١، ص ٤٩٠؛ تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ٢٠٦، وحكاه عنهما في مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٣٧٤.
٤. أُنظر: تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ١٨٠؛ ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣٨٧؛ مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٤٠٣.
٥. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٩، ح ١٢٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٤٣، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٢.
٦. تقدّم في ص ٢٢٦.
٧. تقدّم في ص ١٥١.

نعم، لو تعذّر الأنملة يجب السجود على ما بقي من الإبهامين؛ عملاً بالميسور.

ثمّ إنّه لا يتعيّن من الأنامل رؤوسها، بل يجزي طرفاها وظهرها وبطنها؛ لشمول الأنملة لجميع ذلك، ودعوى الانصراف ممنوعة.

فروع

الأوّل: أنّه لا شبهة في عدم وجوب استيعاب الجبهة؛ للأخبار[١].

وصحيح عليّ بن جعفر عليه السلام، عن أخيه عليه السلام: (عن المرأة تطول قصّتها....)[٢] إلى آخره، **يمكن** أن يكون ناظراً إلى تفريق الشعر بين أجزاء الجبهة بحيث لا يصدق السجود بالجبهة، بل يصدق عليه السجود بالشعر، والمراد بقوله:« وقع بعض جبهتها على الأرض»[٣] وقوع ما يتخلّل بين الشعر من الأجزاء الصغار من الجبهة، فتدبّر.

ثمّ إنّه هل يكفي وصول المسمّى العرفي، أو يجب مقدار خاصّ؟

مقتضى كثير من الروايات المشتملة على قوله عليه السلام: «أيّ ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزأك»[٤] وما يقرب من ذلك الأول.

ولكن لا بدّ من تقييده بذيل صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزاك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة»[٥].

وما يتوهّم: من أنّ التعبير بهذين المقدارين المختلفين -لمكان اختلافهما-

---

١. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٥، الباب ٩ من أبواب السجود.

٢. أنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٣-٣١٤، ح ١٢٧٦؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٦٣، الباب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه، ح ٥.

٣. أنظر: المصدر نفسه.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٨، ح ١١٩٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٦، الباب ٩ من أبواب السجود، ح ٣.

٥. الكافي، ج ٣، ص ٣٣٣، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٦، الباب ٩ من أبواب السجود، ح ٥.

يكشف عن أنّ كلامه ﷺ هذا لم يكن في مقام التحديد، بل كان في مقام التمثيل لما هو المستحبّ، كما في *الجواهر*[1].

مدفوع: بالمنع من اختلافهما، فإنّه لو كان المراد من الدرهم العرفيّ فينطبق مساحةً مع طرف الأنملة، أي آخرها، ولعلّ التعبير بكليهما مع اتّحاد مقدارهما للتنبيه على عدم الفرق بين وصول هذا المقدار من طرف الطول أو من طرف العرض، ولو فرض اختلاف بالدقّة لا يعبأ به.

كما أنّه لو كان المراد به البغليّ -المراد في باب عفو الدم في الصلاة المحدّد بأخمص الراحة- ينطبق مع مساحة الأنملة، ويلتزم حينئذٍ بالإضافة البيانيّة في قوله: «طرف الأنملة»، فتأمّل.

وهل يجزي أن يكون مقدار الدرهم مفترقاً، كالسبحة والحصى؟

فيه إشكال؛ لأنّ الظاهر من التحديد بمقدار الدرهم أن تكون مساحة المسجد موافقة لمساحته مجتمعاً، **ونصوص الحصى** وعدم وجوب تسويتها وكراهة تنظيمها[2] الدالّة التزاماً على جواز السجود على الحصى الشاملة لما يكون الحصى أصغر من مقدار الدرهم **لا تصلح** للمعارضة؛ ضرورة أظهريّة روايات التحديد من هذه الطائفة بمقتضى الإطلاق والتقييد، كما هو واضح.

الثاني: أنّه هل يجب الاستيعاب في باطن الكفّ؟

فيه تردّد، والأقوى وجوب الاستيعاب؛ لظاهر قول الصادق ﷺ في خبر أبي

---

١. أُنظر: **جواهر الكلام**، ج ١٠، ص ١٣٨ و ١٤٤.

٢. أُنظر: **وسائل الشيعة**، ج ٥، ص ٣٥٠، الباب ٤ من أبواب ما يُسجد عليه، ح ١، ج ٥، ص ٣٦٢، الباب ١٣ من أبواب ما يُسجد عليه، ح ٢، ج ٥، ص ٣٦٣، الباب ١٤ من أبواب ما يُسجد عليه، ح ٤، ج ٦، ص ٣٤٤، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٣، ج ٦، ص ٣٥٣-٣٥٤، الباب ٨ من أبواب السجود ح ٣ و ٥، ج ٦، ص ٣٧٣-٣٧٤، الباب ١٨ من أبواب السجود، ح ٢، ٣ و ٤.

بصير: «**إذا سجدت فابسط كفّيك على الأرض**»[١]، مضافاً إلى أنّ الوضع من الأفعال المقتضي بظاهره للاستيعاب، كالغسل ونحوه.

وما في الخبر المرويّ عن *تفسير العيّاشي* من استدلال الجواد عليه السلام لوجوب قطع أصابع السارق[٢] -كما هو مذكور في *الجواهر*[٣] وغيره[٤]- لا يدلّ على جواز السجود على الراحة فقط اختياراً، بل غاية ما يدلّ عليه ركنيّة الراحة في الكفّ، وأنّه لو قطعت اليدان من الزندين لم يبق له يد يسجد [عليها]، كما هو ظاهر قوله عليه السلام في ذيل الرواية: (فإذا قطعت اليدين دون المرفق لم يبق له يد يسجد عليها)[٥].

ونتيجة ذلك: أنّه لو تعذّر السجود بتمام الكفّ يكتفي بالراحة، وهذا أجنبيّ عمّا نحن فيه؛ إذ الكلام في الاكتفاء بالبعض اختياراً، وأمّا حال الضرورة فلا إشكال في الاكتفاء [به] ولو ببركة قاعدة الميسور.

وأفرط من هذا المحكيّ عن *النهاية* وغيره[٦] من الاكتفاء بوضع الأصابع فقط اختياراً.

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا يجزي ضمّ الأصابع إلى الراحة والسجود عليها منضمّة، كما لا يجزي لو جافى وسط كفّه ولاقى الأرض بأطراف أصابعه وزنده؛ كلّ ذلك لعدم صدق السجود على الكفّ على ذلك.

الثالث: أنّه لا إشكال في كفاية المسمّى العرفي من الركبة؛ لعدم ورود ما يستشمّ منه التمديد، هذا مع تعذّر استيعابها أو تعسّره.

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٨٣، ح ٣٠٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٢٩، الباب ٢٢ من أبواب الركوع، ح ١.

٢. أُنظر: تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٣١٩ -٣٢٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٢٥٢ -٢٥٣، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة، ح ٥.

٣. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٤٦.

٤. أُنظر: الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ٢٧٧؛ رياض المسائل، ج ٣، ص ٤٤٤.

٥. أُنظر: تفسير العيّاشي، ج ١، ص ٣٢٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٢٥٢، الباب ٤ من أبواب حدّ السرقة، ح ٥.

٦. أُنظر: نهاية الإحكام، ج ١، ص ٤٩٠، وحكاه عن النهاية وغيرها في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٤٦، ومسالك الأفهام، ج ١، ص ٢١٩.

إنّما الكلام في أنّه هل يتعيّن أو يترجّح وضع سطحيهما -يعني وسطيهما الذي عبّرعنه في *الجواهر* بـ(العينين)[1]- أو يكفي النقرتين؟

لا دليل[2] على تعين الأوّل أو رجحانه، بل لاستلزامه التمدّد على خلاف المتعارف الاحتياط خلافه.

الرابع: أنّه يجب في السجود على هذه الأعضاء الاعتماد عليها، ولا يكفي مجرّد المماسّة متحاملاً عنها؛ لظهور«على» في قوله ﷺ: «**السجود على سبعة أعظم**» في ذلك.

قيل: «ولأنّ الطمأنينة لا تحصل إلّا بالاعتماد، ولرواية عليّ بن يقطين عن الكاظم ﷺ: يجزيك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض[3]»[4] بضميمة العلم بعدم الفرق بين الجبهة وسائر الأعضاء.

وعلى كلّ حال، لا يجب المبالغة في الاعتماد بحيث يزيد على قدرإلقاء ثقل الأعضاء عليها، كما لا يجب التساوي في مقدارالاعتماد وإلقاء الثقل؛ لعسره أو تعذّره.

نعم، لا يكفي طرح الثقل على بعض والمماسّة في البعض الآخر، كما أنّه يكفي كون هذه السبعة معتمداً عليها وإن شاركها غيرها من أعضاء البدن في الاعتماد؛ لأنّ الغرض مجرّد كون الاعتماد على هذه السبعة، كان غيرها معتمداً عليها أم لم يكن.

ولا يخفى: أنّ الاعتماد يجب في الجملة وفي حال الذكر، فلوكان تحت ما يضع جبهته عليه أو ما يضع عليه سائرأعضائه قطناً -كالدشك ونحوه مثل البواري

---

١. أُنظر: **جواهر الكلام**، ج ١٠، ص ١٣٩.

٢. في حاشية (ح): «لا يخفى أنّ خبر حمّاد [تقدّم تخريجها في ص ٢٢٨] كما نقله في الجواهر لعلّه صالح للدليليّة، فتدبّر. حسين».

٣. **تهذيب الأحكام**، ج ٢، ص ٧٦، ح ٢٨٤؛ **وسائل الشيعة**، ج ٦، ص ٣٠٠، الباب ٤ من أبواب الركوع، ح ٣.

٤. **جواهر الكلام**، ج ١٠، ص ١٤٧.

والنبات ونحوها- ممّا ينخفض حين الوضع عليها ويستقرّ بعده لا بأس به إذا حصل الاعتماد حين الذكر نعم، لو لم يكن الاعتماد ممكناً أصلاً لا يصحّ.

الخامس: لو سبقته جبهته، بأن ارتفع عن موضع السجود قهراً:

فإمّا يعود إلى المسجد من غير اختيار بحيث لا يتمالك عن عدم العود.

وتارةً يكون بنحو يتمالك.

ففي الصورة الثانية لا إشكال في الإجزاء والاحتساب سجدةً، فيجلس مطمئنّاً ويسجد ثانياً؛ ضرورة أنّه لم يفت منه إلّا الطمأنينة والذكر قهراً، ولا يضرّ فوتهما كذلك.

وأمّا في الصورة الأولى [فـ]لا ينبغي الإشكال في أنّ المجموع يحسب سجدةً واحدةً.

وما يتوهّم: من الإشكال من جهة أنّ العود ثانياً ولو بغير اختيار يحتمل أن يكون محقّقاً للسجدة الثانية.

مدفوع: بأنّ المعتبر في السجود بالمعنى المصدري -الذي هو المأمور به، وهو جزء من الصلاة، كما تقدّم- إنّما هو الوضع اختياراً لا الهيأة فقط، كما كان كذلك في الركوع، فحينئذٍ هذا العود ثانياً من جهة قهريته لا يكون من مصاديق الوضع الاختياري حتّى يتوهّم تحقّق السجود به.

ولهذا لو قهره قاهر بوضع جبهته على الأرض لم تحسب سجدةً أصلاً، فالواجب عليه الطمأنينة والذكر في الثانية، واحتساب المجموع سجدةً واحدةً.

الواجب الثاني: وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه.

وقد مرّ البحث فيه في بحث المكان[1]، فراجع.

قالوا هنا: ولو سجد على كور العمامة لا يصحّ[2].

---

١. تقدّم في الجزء الأوّل، ص ٦١٥.

٢. أنظر: المبسوط، ج ١، ص ١٦٦؛ البيان، ص ١٦٩.

واحتمل بعض أن يكون مرادهم فيما إذا لم تكن العمامة ممّا يصحّ السجود عليه[1].

ولكن هذا الاحتمال بعيد غايته؛ لعدم خصوصيّة لكور العمامة حينئذ توجب التخصيص بالذكر، كما هو واضح.

بل الأصحّ أنّ نظرهم هنا إلى أنّه لا يصحّ السجود فيما إذا كان ما يصحّ السجود عليه محمولاً له، لا لمجرّد كونه محمولاً له، فإنّه يصحّ السجود على التربة التي يحملها ويضعها عند السجود تحت جبهته بلا شبهة، وكذا يصحّ على ذيل ثوبه وعبائه ونحوهما إذا كانا ممّا يصحّ السجود عليهما، فحيثيّة المحموليّة أو الملبوسيّة ليست بمجرّدها مانعة.

بل فيما إذا كان شيء -مثل كور العمامة والنقاب ونحوهما- ممّا يكون منفصلاً عن الجبهة ولكن حين الوضع على الأرض يوضع مع الجبهة يعني لا يصدق عرفاً أنّ الجبهة وضعت عليه، بل يقال عرفاً: إنّ الجبهة وضعت معه، وحينئذٍ واضح أنّه لا يصحّ السجود معه ولو كان ما يصحّ السجود عليه؛ لعدم صدق السجود عليه، بل السجود معه.

ومن هنا تبيّن: أنّه لو كان ما يصحّ السجود عليه ملاصقاً للجبهة -مثل التربة التي تلصق بالجبهة لعرق ونحوه في السجدة الأولى- فحينئذٍ لا تصحّ السجدة الثانية لو لم يفصلها؛ لأنّ السجود ليس عليه، بل معه.

فاتّضح: أنّ في خصوص الجبهة يعتبر الفصل بينها وبين ما يصحّ السجود عليه بمقدار أربع أصابع أو أقلّ بمقدار يصدق أنّ الجبهة وضعت عليه، وأمّا في سائر الأعضاء الستّة لا يعتبر الفصل بينها أصلاً وبين الأرض؛ لعدم اعتبار الوضع فيها، بل

---

١. أُنظر: مسالك الأفهام، ج ١، ص ٢١٩؛ مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٤٠٦.

الواجب كونها حال السجود على الأرض، فلو لم يفصل بينها وبين موضعها الذي كان موضعاً لها في حال السجدة الأولى في السجدة الثانية لا بأس به لو حصل الاعتدال والطمأنينة بين السجدتين.

الواجب الثالث: [الانحناء للسجود]

أن ينحني للسجود حتّى يساوي موضع جبهته موقفه، إلّا أن يكون علوّاً وانخفاضاً يسيراً بقدر لبنة موضوعة على أكبر سطوحها لا أزيد، فلا يجوز فيما لو كان الاختلاف أزيد.

فهنا مسألتان:

عدم جواز السجود على الأرض المرتفعة عن الموقف بالمقدار المزبور، ولا على المنخفض منه بالمقدار المزبور

ويدلّ على الأوّل ما رواه الشيخ الله بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن النهدي، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن السجود على الأرض المرتفعة، فقال عليه السلام: **إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً [عن موضع بدنك] قدر لبنة فلا بأس**»[1]، فمفهوم الرواية البأس، أي المنع فيما زاد على اللبنة.

وفي *الكافي*، قال عليه السلام: «**إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنة فلا بأس**»[2].

والإشكال في الرواية الأولى سنداً من جهة اشتراك النهدي بين جماعة منهم من لم يثبت توثيقه[3].

يدفعه الانجبار بعمل الأصحاب، مضافاً إلى أن الظاهر كونه الهيثم [بن أبي]

---

١. *تهذيب الأحكام*، ج ٢، ص ٣١٣، ح ١٢٧١؛ *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٣٥٨، الباب ١١ من أبواب السجود، ح ١.
٢. *الكافي*، ج ٣، ص ٣٣٣، ح ٤؛ *وسائل الشيعة*، ج ٦، ص ٣٥٩، الباب ١١ من أبواب السجود، ح ٣.
٣. أُنظر: *مدارك الأحكام*، ج ٣، ص ٤٧.

مسروق الممدوح[١]، بقرينة رواية محمّد بن عليّ بن محبوب عنه.

وكذلك الإشكال في متنها باحتمال كون «بدنك»: يديك، فلا دلالة له حينئذٍ على الموقف[٢].

ضعيف غايته؛ لأنّ هذا احتمال لا يجوز فتح بابه في النصوص، مع أنّه يوجب حمل الرواية على أمر غير معروف، مضافاً إلى أنّ ظاهر استدلال الأصحاب بها، والفتوى بمضمونها على اختلاف طبقاتهم -مع أنّ فيهم المتثبّت غاية التثبّت- يشرف الفقيه على القطع بكون النسخة: «بدنك».

على أنّ ما تقدّم[٣] من رواية الكلينيّ والصحيح الآخر الآتي[٤] لعبد الله بن سنان يشهد للباء الموحّدة.

وعلى كلّ حال هما يكفيان للدليليّة، كما سيظهر.

وكذا لا وقع للإشكال بأنّ البأس أعمّ من المنع؛ لأنّه المنقصة التي هي أعمّ؛ ضرورة ظهوره في المنع وإن لم يكن صريحاً فيه.

مضافاً إلى ما في صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ثمّ سأله عن موضع جبهة الساجد أيكون أرفع من مقامه، قال: لا، **ولكن ليكن مستوياً**»[٥].

وكذا ما ورد من روايات ظاهر بعضها في وجوب رفع الجبهة عن الأرض المرتفعة[٦]، وبعضها في وجوب الجرّ عليها[٧]، تدلّ على المنع من أزيد من مقدار اللبنة.

---

١. أُنظر: رجال النجاشي، ص ٤٣٧، الرقم ١١٧٥؛ اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي)، ج ٢، ص ٦٧٠، الرقم ٦٩٦.
٢. أُنظر: كشف اللثام، ج ٤، ص ٨٨.
٣. تقدّم في ص ٢٣٥.
٤. يأتي في ص ٢٣٧.
٥. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٨٥، ح ٣١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٧، الباب ١٠ من أبواب السجود، ح ١.
٦. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٢، ح ١٢١٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٤، الباب ٨ من أبواب السجود، ح ٤.
٧. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٢، ح ١٢٦٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٣، الباب ٨ من أبواب السجود، ح ٢.

وتوضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام في الصحيح المذكور: «لا» نافية كانت أو ناهية منع ظهوره في المنع مكابرةٌ واضحة، فمقتضاها المنع عن مطلق ارتفاع موضع الجبهة ولو أقلّ من اللبنة، فحينئذٍ لإثبات جواز مقدار اللبنة نحتاج إلى الدليل، لا لعدم جواز الأزيد منه فلا بدّ من تقييد إطلاقه بالصحيح السابق ونحوه.

فإن قلت: نعم، لو لم يكن في الذيل قوله عليه السلام: «**ولكن ليكن مستوياً**» الظاهر في وجوب الاستواء، فيعارض حينئذٍ روايات اللبنة، ولا وجه لصناعة الإطلاق والتقييد.

وبالجملة: الاستواء ليست ذات أفراد حتّى يتقيّد بأزيد من لبنة، والاستواء الإضافي خلاف الظاهر.

قلت: قوله عليه السلام: «لا بأس» في رواية الكلينيّ وعبد الله بن سنان نصّ في جواز مقدار اللبنة، وهذا ظاهر في وجوب الاستواء، فيكون بالنص حاكماً عليه.

وأمّا المسألة الثانية -أي عدم جواز انخفاض موضع الجبهة عن موضع البدن- فأوضح من المسألة السابقة؛ لدلالة ما رواه الكلينيّ بإسناده عن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن المريض أيحلّ له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ فقال عليه السلام: **إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرّة أو أقلّ استقام [له] أن يقوم عليه، ويسجد على الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا**»[1].

والمناقشة في الدلالة -بأن نفي الاستقامة أعمّ من المنع- مدفوعةٌ بأنّ الظاهر هو المنع، ليتقيّد به خبر محمّد بن عبد الله، عن الرضا عليه السلام[2].

ثمّ إنّ التعبيرات التي وردت في الأخبار للتقدير المزبور كلّها باللبنة والآجرة[3]،

---

١. **الكافي**، ج ٣، ص ٤١٢، ح ١٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٨-٣٥٩، الباب ١١ من أبواب السجود، ح ٢.
٢. أنظر: **تهذيب الأحكام**، ج ٣، ص ٢٨٢، ح ٨٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٨، الباب ١١ من أبواب السجود، ح ٤.
٣. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٨، الباب ١١ من أبواب السجود.

ولكنّ الأصحاب قدّروا ذلك بأربع أصابع مضمومة، وأيّده في *الحدائق* بأنّ اللبن الموجودة في أبنية بني العبّاس كذلك[١].

ولكن لايخفى: أنّ سامرّاء بنيت بعد زمان الرضا ﷺ بسنين، فزمان بنائها متأخّر عن زمن الصادق ﷺ الصادر منه هذه الأخبار بكثير، فالأولى تأييده باللبن الموجودة في خرابة هاشميّة ببغداد.

وعلى كلّ حال، الاطمئنان التامّ حاصل بأنّ تقدير الأصحاب لها بهذا المقدار كان عن منشأ صحيح، فلا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في سرّ عدول الإمام ﷺ عن التقدير بأربع أصابع إلى التقدير باللبنة مع أنّه كان أضبط للقرون، وعلى كلّ حال لا إشكال في أصل المسألة.

بقي التكلّم في جهات:

الأولى: أنّ الظاهر خروج الانخفاض والارتفاع الانحداريين عن موضوع المسألة؛ لانصراف العلوّ والانخفاض العرفي عن ذلك عرفاً، بل في باب الجماعة أيضاً ولو لم يكن ذيل رواية عمّار الدالّة على جواز الجماعة في المسيل[٢] لكنّا نقول بالانصراف المزبور، فليس خروج الانحدار فيه للدليل الخاصّ، كما في *الجواهر*[٣].

الثانية: أنّه هل المراد بموضع البدن والمقام والموقف -الذي اعتبر في الأخبار عدم علوّ موضع الجبهة عنها إلّا بمقدار اللبنة- هي موضع الستّة الباقية؛ لأنّها موضع البدن حال السجود، أو خصوص موضع القدم؛ لأنّه موضع البدن حال القيام فيناسب التعبير بالمقام بل والموقف، أو خصوص موضع الإبهامين فقط؛ لأنّ

---

١. أُنظر: الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ٢٨٣.

٢. أُنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٨٦-٣٨٧، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤١١، الباب ٦٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٣. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٥٥.

خصوصه ممّا يعتمد عليه السجود من موضع القدم والموقف، أو خصوص موضع الركبة حال السجود؟

أوجه، أوجهها الأخير.

وتوضيح ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة: وهي أنّه لمّا كانت حقيقة السجود عرفاً ممّا يعتبر فيه الانخفاض وتطأطؤ الرأس، ولم ينضبط ذلك عندهم، فمقدار من ارتفاع الجبهة المضرّ بالانحناء واضحٌ عند العرف عدم صدق السجود عندهم، كما لو كان مرتفعاً بمقدار شبرين مثلاً، وفي المقام مصاديق مشتبهة حدّد الشارع المفهوم العرفي بمقدار اللبنة، فهذا التحديد إنّما هو الركن في السجود شرعاً؛ لما عرفت في المباحث المتقدّمة[1] من أنّ التحديد لو كان راجعاً إلى تحديد الحقيقة يصير ركناً لا محالة، كما عرفت في بحث الركوع من أنّ تحديد الشارع الانحناء بوصول أطراف الأصابع إلى عيني الركبة يستظهر منه الركنيّة[2].

وبالجملة: فبمناسبة الحكم والموضوع يستكشف أنّ ما ورد من تحديد ارتفاع موضع الجبهة باللبنة إنّما هو لتحديد الانحناء المعتبر في حقيقة السجود؛ لأنه شرط زائد اعتبره الشارع في الواجب من السجود مثل الذكر، وكون موضع الجبهة ممّا يصح السجود عليه، ونحو ذلك.

ويشهد لما قلنا تعبير المتن: «الثالثة: أن ينحني للسجود حتّى يساوي...»[3] إلى آخره، وتعليل الأساطين -كالمحقق الأوّل[4]، والثاني[5]، والفاضل[6] على ما حكي

---

١. تقدّم في ص ٢٢٦.

٢. تقدّم في ص ١٩٧.

٣. شرائع الإسلام، ج ١، ص ٧٦.

٤. أُنظر: المعتبر، ج ٢، ص ٢٠٧.

٥. أُنظر: جامع المقاصد، ج ٢، ص ٢٩٨.

٦. أُنظر: منتهى المطلب، ج ٥، ص ١٥١.

في *الجواهر*[١] - هذا الحكم بالخروج عن هيئة الساجد مع الزيادة على هذا التقدير، فراجع.

بضميمة ما هو المعلوم ضرورة من صحّة الصلاة مع فرض العلوّ حال الوقوف، والانتقال إلى المساوي مثلاً عند السجود، كضرورة البطلان في صورة العكس؛ وذلك لأنّ المشتقّ حقيقة في حال التلبّس لا الماضي ولا الاستقبال فقوله ﷺ: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك...»[٢] إلى آخره، ظاهر في اعتبار المساواة بين ما هو موضع الجبهة فعلاً مع ما هو موضع البدن كذلك.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ ما به يتحقّق الاختلاف في الانحناء زيادةً ونقيصةً إنّما هو اختلاف موضع الجبهة مع موضع الركبة فقط؛ ضرورة أنّه لو تساوى الموضعان وكان موضع الكفّين والإبهامين مرتفعاً عنهما بمقدار لا يضرّ في الصدق العرفي يتحقّق الانحناء بالمقدار المطلوب، كما أنّه فيما لو اختلف الموضعان -بأن كان موضع الركبة أخفض من موضع الجبهة ولو ساوى مواضع الكفّين والإبهامين لموضع الجبهة- يقلّ الانحناء.

فحينئذٍ تحمل الروايات التي مفادها تحديد الانحناء المعتبر في حقيقة السجود على مساواة موضع الجبهة الموضع الركبة؛ إذ هو المدار في الاختلاف كما عرفت والتعبير بـ(موضع البدن) عن موضع الركبة ليس بشعاً؛ إذ هو العمدة في تحمّل ثقل البدن دون مواضع الكفّين والإبهامين، كما لا يخفى.

وأمّا باقي المساجد فهل يعتبر عدم اختلاف مواضعها مع موضع الجبهة، أو بعضها مع البعض الآخر؟

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٥٠-١٥١.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٣، ح ١٢٧١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٨، الباب ١١ من أبواب السجود، ح ١، وفيه: «يديك» بدل «بدنك».

فالأقوى هو التفصيل بين ما لو كان موجباً لعدم صدق السجود عرفاً، وما ليس كذلك، فالصورة الأولى لا إشكال في اعتبار عدم الاختلاف فيها.

كما أنّ الثانية لا دليل على الاعتبار؛ لما عرفت[1] من أنّ مفاد دليل المانعية إنّما هو خصوص عدم اختلاف موضع الجبهة مع موضع الركبة، فالمرجع هي أصالة البراءة فيها؛ لما حقّق في الأصول من مرجعيّتها في الشكّ في القيديّة الزائدة[2].

الجهة الثالثة: أنّه لو اتّفق وضع الجبهة على ما لا يصحّ السجود عليه ذاتاً، أو لعرض من فوات الطمأنينة، أو لكونه مكاناً مرتفعاً زائداً على ما اغتفرفيه، فهل يجب الجرّ إلى ما يصحّ السجود عليه، أو رفعها عنه ووضعها على ما يصح السجود عليه؟

فمقتضى التحقيق التفصيل بين الصور:

أمّا الأولى فيتعيّن فيها الجرّ؛ فإنّه بالرفع منه يزيد سجدة أو سجدتين، بناءً على ما عرفت من عدم اعتبار كون الموضع ممّا يصحّ السجود عليه من الأرض أو النبات وغيرهما في صدق السجود عرفاً، بل وشرعاً أيضاً[3]؛ لأنّ غاية ما دلّ على اعتبار ذلك إنّما هو كونه ممّا يجب في السجود، نظير الطمأنينة والذكر الواجب، وأمّا كونه من أركان السجود الشرعيّ ممّا يضرّ فوته في حقيقة السجود شرعاً -كوضع خصوص الجبهة على الأرض، أو كون موضع الجبهة مساوياً لموضع البدن- فلا.

كما أنّ الحكم في الصورة الثانية [كذلك] أيضاً، وقد نصّ بذلك ما في صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكّن جبهته من الأرض، فقال عليه السلام: **يحرك جبهته، فينحّي الحصى عن جبهته، ولا يرفع رأسه**»[4].

---

١. تقدّم في ص ٢٤٠.

٢. أنظر: فوائد الأصول، ج ٤، ص ١٧٣.

٣. تقدّم في ص ٢٢١.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٢-٣١٣، ح ١٢٧٠؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٤، الباب ٨ من أبواب السجود، ح ٣.

وكذلك قول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية بن عمّار: «إذا وضعت جبهتك على نبكة فلا ترفعها ولكن جرّها على الأرض»[1] بناءً على أنّ المراد من النبكة هي الأكمة محدودة الرأس[2]، كما في *الجواهر*[3]، فلا يتمكّن من الطمأنينة؛ لكثرة المشقّة.

وكيف كان، فالمسألة ممّا لا إشكال فيها.

ولو تعذّر الجرّ فهل يسقط الاشتراط، أولا، بل يتدارك ولو بالرفع ؟

وجهان، أوجههما الأوّل؛ إذ هو كما لو رفع رأسه، وذكر أنّه سجد على ما لا يصحّ السجود عليه، وكنسيان الذكر والطمأنينة وغير ذلك ممّا يكون تداركه مستلزماً لزيادة السجدة التي قد عرفت في الأمر الثاني[4] أنّ قضية صحيح «لا تعاد» بطلان الصلاة بطبيعة السجود الصادقة على سجدة واحدة، خرجت من هذا الإطلاق صورة واحدة فقط.

وهي: أنّه لو كان زيادة السجدة أو نقيصتها من جهة السهو المتعلّق بنفس السجدة، بأن وقعت نفسها سهواً، لا أنّها وقعت عمداً بعد السهو عن ما تقدّم عليها من القيام بعد الركوع ونحوه، وكذا ما لو سها عمّا يجب حال السجدة أو يشترط في صحّتها وإن لم يدخل في اسمها؛ ضرورة حصول القصد إلى السجدة الأولى.

وبالجملة: مقتضى صحيح «لا تعاد»[5] سقوط هذا الشرط عن الشرطيّة.

لا يقال: إنّه يستلزم ذلك الحكم بصحّة الصلاة في ما فقد ما يصحّ السجود عليه حال القيام ونحوه ممّا قبل الدخول في السجود؛ ضرورة أنّ بقاء الشرطيّة على

---

١. **الكافي**، ج ٣، ص ٣٣٣، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٣، الباب ٨ من أبواب السجود، ح ١.

٢. أُنظر: معجم مقاييس اللغة، ص ٣٨٢.

٣. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٥٢.

٤. تقدّم في ص ٢٢٥.

٥. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٩١، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

حالها يقتضي إعادة الصلاة المنفيّة بصحيح «لا تعاد» كما نحن فيه، والحال أنّ هذا الحكم خلاف التحقيق.

لأنّا نقول: إنّ القياس مع الفارق.

وتوضيحه: أنّ موضوع الصحيح إنّما هو كلّ خلل وقع في الصلاة زيادة كانت أو نقيصة، وفي المقيس عليه لم يقع خلل من النقص أو الزيادة، بل إنّما عرض عدم التمكّن من القيد الذي محلّه فيما بعد، فالتمسّك بالصحيح المزبور في مثل المقام لا يستقيم، بل لا محيص عن الالتزام بالبطلان؛ لفوات الاستدامة الحكميّة، كما هو واضح.

وما في مكاتبة الحميريّ إلى الناحية المقدّسة -: «يسأل عن المصلّي يكون في صلاة الليل في ظلمة، فإذا سجد يغلط بالسجّادة، ويضع جبهته على مِسح أو نطع، فإذا رفع رأسه وجد السجّادة، هل يعتدّ بهذه السجدة أم لا يعتدّ بها؟ فوقّع عليه السلام وأرواحنا فداه: ما لم يستوجالساً فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة»[1] - وإن كان بحسب السند ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّ نقل أحمد عن يونس إن لم يكن مدحاً له لا يكون قدحاً فيه؛ لجلالة قدر يونس بن عبد الرحمن، وما يستظهر من الروايات في قدح يونس[2] محمول على التقيّة، وما في كتب *الاحتجاج* حجّة عندنا، إلاّ أنّ الإشكال كلّه في إعراض الأصحاب (رضوان الله عليهم) عن الرواية.

وأمّا الصورة الثالثة -وهي ما لو اتّفق وضع الجبهة على مكان مرتفع- فمقتضى القاعدة وجوب الرفع فيما زاد الارتفاع عن اللبنة؛ لما قد عرفت فيما تقدّم ركنية عدم الارتفاع كذلك في تحقّق السجدة[3]، فما لم تتحقّق السجدة يجب تحصيلها، ولا تتحقّق بالجزء لما قد عرفت فيما تقدّم أن المعتبر في السجدة إنّما هو الوضع[4].

---

١. الاحتجاج، ج٢، ص ٣٠٤-٣٠٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٤-٣٥٥، الباب ٨ من أبواب السجود، ح٦.

٢. أنظر: اختيار معرفة الرجال (رجال الكشّي)، ج ٢، ص ٧٨٧، الرقم ٩٤٨.

٣. تقدّم في ص ٢٣٥.

٤. تقدّم في ص ٢٢١.

ومن المعلوم عدم تحقّق الوضع حينئذٍ إلّا بعد الرفع، **فما يتوهّم** من أنّ ذلك يستلزم زيادة السجدة المبطلة عمداً، والمفروض العمد إلى نفس الوضع، إلّا أنّه سها عن الموضوع عليه، وأنّه مرتفع[1] **مدفوع** بما ذكرنا من عدم تحقّق حقيقة السجدة بما اعتبر في الشريعة حداً لها[2].

وبالجملة: فالرفع ثمّ الوضع ليس زيادة سجدة عند الشارع كي يحكم بمقتضى صحيح «لا تعاد» [بـ]بطلان الصلاة بتلك الزيادة.

لا يقال: إنّ هذا ينافي ما تقدّم في بحث الركوع[3] من أنّه لو هوى ثمّ نوى للركوع لم يحسب ركوعاً خلافاً للعلّامة الطباطبائي ﷺ[4]؛ لأنّ القيام المتّصل بالركوع -أي كون الركوع عن قيام- ركن في الركوع، ومع ذلك تبطل الصلاة به؛ لأنّه ركوع ولو كان فاسداً، والمدار في زيادة الركن ليس على الزيادة صحيحة.

لأنّا نقول: فرق بين ركنيّة القيام المتّصل بالركوع وركنيّة التحديد بوصول أطراف الأصابع؛ فإنّ الأوّل ركن في المراد الشرعي لا في الطبيعة، بخلاف الثاني فإنّه ركن في الطبيعة، فيصحّ أن يلتزم بأنّه لو فقد الأوّل سهواً ووجد الثاني لا يجزئ؛ لفقدان ركن من أركان المأمور به، وتبطل الصلاة به؛ لوجود ما هو ركن الطبيعة، أعني الانحناء إلى قدر تصل أطراف أصابعه إلى عين الركبة.

وتعيين أنّ هذا ركن في مرتبة الطلب، أو في مرتبة الطبيعة يحتاج تمييزه إلى الاستفادة من الأدلّة، والمستفاد من أدلّة المقام كون التحديد بقدر اللبنة ركناً في مقام الطبيعة، كما عرفت في الجهة الثانية[5].

---

١. أنظر: المعتبر، ج ٢، ص ٢١٢؛ كشف اللثام، ج ٤، ص ٨٨.
٢. تقدّم في ص ٢٣٣.
٣. تقدّم في ص ١٩٨.
٤. أنظر: الدرّة النجفيّة، ص ١٢٣.
٥. تقدّم في ص ٢٣٩.

هذا كلّه مقتضى القاعدة.

وأمّا بالنظر إلى الروايات في المسألة فيشكل الأمر؛ لتعارض الروايات، فإنّ مقتضى خبر الحسين [بن] حمّاد سائلاً أبا عبد الله عليه السلام: «أسجد، فتقع جبهتي على الموضع المرتفع، فقال عليه السلام: ارفع رأسك، ثمّ ضعه»[1] وجوب الرفع، ومقتضى خبره الآخر: «أضع وجهي للسجود، فيقع وجهي على حجرٍ أو على شيءٍ مرتفع، أحوّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ فقال عليه السلام: نعم، جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه»[2] وجوب الجرّ والمنع عن الرفع.

ومن المعلوم أنّ التعارض بينهما بالتباين، قال شيخنا الأستاذ (مدّ ظلّه العالي): إنّه بعد الإجماع على عدم وجوب الرفع فيما دون اللبنة، وتقييد الخبر الأوّل به تنقلب النسبة؛ ضرورة صيرورة مقتضاه حينئذٍ وجوب الرفع فيما زاد على اللبنة، فيصير أخصّ مطلقاً من الخبر الثاني؛ بداهة أنّ المرتفع الذي هو موضوعه أعمّ من الزائد على اللبنة والناقص، فيصلح الخبر الأوّل لتقييد ذلك. هكذا قال الأستاذ (مدّ ظلّه العالي).

أقول: كما يدّعى الإجماع على عدم وجوب الرفع فيما دون اللبنة كذلك دعوى الإجماع على عدم وجوب الجرّ فيما دونها أيضاً ليست بكلّ البعيد فتعود النسبة إلى التباين كما كانت، كما هو واضح.

بل لا تبعد دعوى الإجماع أيضاً على عدم وجوب الجرّ، بل عدم كفايته فيما كان الارتفاع بمقدار ينافي الصدق العرفي أيضاً، بل عدم الكفاية حينئذٍ موافق للقاعدة أيضاً، كما عرفت فيما تقدّم[3].

فحينئذٍ صحّ أن يقال بالعكس؛ بداهة أنّ الخبر الثاني يختصّ بما زاد على

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٢، ح ١٢١٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٤، الباب ٨ من أبواب السجود، ح ٤.
٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٢، ح ١٢٦٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٣، الباب ٨ من أبواب السجود، ح ٢.
٣. تقدّم في ص ٢٤٤.

اللبنة ما لم يناف الصدق العرفي، ويصلح أن يقيّد الخبر الأوّل الذي موضوعه أعمّ من الارتفاع الذي ينافي الصدق العرفي، أو ما نقص عنه إلى الحدّ الشرعي.

فنتيجة صناعة الإطلاق والتقييد حينئذٍ وجوب الجرّ فيما زاد على اللبنة ما لم يناف الصدق العرفي.

وأمّا فيما لو وصل الارتفاع إلى حدّ المنافاة العرفية [فـ]يجب الرفع ليس إلّا.

هذا غاية تقريب الإشكال على ما صنعه شيخنا الأستاذ العلّامة (أدام الله تعالى ظلّه على رؤوس المسلمين).

لكنّ الإنصاف عدم ورود الإشكال عليه، وأنّه حقيق بأن يقال: إنّه هو المحقّق في عصره.

وتوضيح ذلك: أنّ الارتفاع الذي ينافي معه الصدق العرفي، وأُخذ عدمه في حقيقة السجود عرفاً، كيف يعقل أن يشمله قول السائل: (أسجد على المرتفع)؟! وهل يتصوّر شمول الطبيعة غير أفرادها؟!

فما قيل: من أنّه يمكن أن يقال بعكس ما سلكه الأستاذ (دام ظلّه) غير ممكن.

وأمّا ما قيل -من أنّه تعود النسبة إلى التباين كما كان- فبعد تسليم الإجماعين مدفوعٌ بصلاحيّة خبر الرفع قرينة لخبر الجرّ، وأنّه استحبابي من دون عكس؛ إذ لا يعقل استحباب الرفع.

وتوضيح ذلك: أنّه لو قلنا بتقديم خبر الرفع فيما زاد على اللبنة لا يلزم منه إلّا خلاف مقتضى إطلاق الأمر بالجرّ أعني وجوبه، فيقيّد موضوعه عن اللبنة الذي قد عرفت أنّه لا مناص حينئذٍ من رفع اليد عن ظاهره، أعني وجوب الجرّ من جهة الإجماع على عدم الوجوب حينئذٍ بالناقص، بخلاف ما لو قدّمنا خبر الجرّ؛ لأنّه يستلزم طرح خبر الرفع، لما عرفت من عدم وجوب الرفع فيما نقص إجماعاً.

فتحصّل: أنّه لا محيص عن الالتزام بما ذهب إليه المشهور -على ما حكي في *الجواهر*[١]- من أنّه يجب الرفع فيما زاد على اللبنة، وأمّا فيما نقص فيستحبّ الجرّ طلباً للأفضل، أعني عدم علوّ موضع الجبهة أصلاً.

ومن هنا علم فساد ما يتوهّم من أنّ أخبار اللبنة نسبتها الأخصّيّة المطلقة بالنسبة إلى روايتي الجرّ والرفع على حدّ سواء، فبأيّ وجه يقيّد خبر الرفع بها، ويحمل خبر الجرّ على الاستحباب؟! وقد حرّر في محلّه أنّ تقييد الموضوع مقدّم على صرف ظاهر الأمر عن الوجوب[٢].

وحينئذٍ لا مناص عن التعارض بلا انقلاب في النسبة، ولا بدّ من العلاج؛ وذلك لما عرفت من عدم قابليّة تقييد خبر الرفع الوجوب حينئذٍ بخبر الجرّ؛ لعدم بقاء موضوع تحت خبر الرفع بضميمة عدم معقوليّة استحبابه، بخلاف العكس؛ فإنّ خبر الرفع بعد التقييد باللبنة يصلح للقرينة، فلا تعارض كي يطلب العلاج، فتأمّل جيّداً.

الجهة الرابعة: أنّه لو عرض ما يمنع من ذلك الانحناء اقتصر على ما يتمكّن منه، وإن افتقر إلى رفع ما يسجد عليه لأن يضع جبهته عليه وجب.

فإن عجز عن ذلك كلّه أومأ إيماءً أخفض من الإيماء الركوعي، ولا يجب تغميض العينين إلّا لمريض لا يتمكّن من تحريك الرأس ولو من جهة منع الطبيب، وقد تقدّم كلّ ذلك مفصّلاً في المسألة الرابعة من أواخر بحث القيام بالمناسبة[٣]، فراجع ولا نعيد.

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٦٠.
٢. أُنظر: فوائد الأصول، ج ٤، ص ٧٢٧ وما بعدها.
٣. تقدّم في ص ٨٢.

الواجب الرابع: الذكر

وقد تقدّم في بحث الركوع مشروحاً[١]، فلا نعيد.

الواجب الخامس: الطمأنينة بقدر الذكر

والكلام فيه هو الكلام المتقدّم في بحث الركوع[٢] حذواً بحذو، ونعلاً بنعل.

الواجب السادس: رفع الرأس من السجدة الأولى

كذا في متن الشرائع[٣]، ولا نعرف لذلك وجهاً محصلاً؛ لأنّه لو كان وجوبه من جهة توقّف صدق السجدة الثانية عليه -كما في الجواهر[٤]- فلا ريب في أنّ وجوبه حينئذٍ مقدّمي محض، ولا ينبغي عدّه من واجبات السجود.

مضافاً إلى أنّه لا وجه للتخصيص بالسجدة الأولى؛ ضرورة أنّ الرفع من الثانية أيضاً واجب مقدّمة لتحصيل القيام في الأولى والثالثة، ولتحصيل الجلوس الواجب للتشهّد في الثانية.

وتوهّم: أنّ الرفع من الثانية مقدّمة لغير السجدة بخلاف الرفع من الأولى.

مدفوعٌ: بأنّ السجدة الثانية أيضاً واجبة من واجبات الصلاة، لا أنّ مجموع السجدتين واجب واحد.

كما أنّه لو قيل: بوجوب رفع الرأس من السجدة الأولى دون الثانية؛ لأن الطمأنينة بعد السجدة المتوقّفة على رفع الرأس ممّا يجب في الأولى دون الثانية، كما سيجيء.

---

١. تقدّم في ص ٢٠٤.
٢. تقدّم في ص ٢١٣.
٣. أُنظر: شرائع الإسلام، ج ١، ص ٧٦.
٤. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٦٨.

يرد عليه أيضاً: أنّه لا فرق في الوجوب المقدّمي بين رفع الرأس من الأولى أو من الثانية؛ لأنّ الرفع من الثانية أيضاً مقدّمة لواجب آخر، كما عرفت.

كما أنّه لو قيل: بأنّ الرفع لمّا كان حدّاً عدمياً للسجدة يجب في الأولى لتحصيل الحدّ؛ لأنّ كلّ جزء من أجزاء الصلاة لمّا أُخذ فيها بحيث يتعقّبه الجزء الآخر، فيؤخذ فيه الحدّ العدمي لا محالة، بخلاف ما لو أخذ شيء في مورد لا بشرط؛ ضرورة عدم مدخليّة الحدّ العدمي حينئذٍ.

مدفوعٌ: بأنّ هذا الملاك موجود في الثانية أيضاً من غير فرق.

وبقي ههنا مسائل:

الأُولى: وجوب الطمأنينة بعد الأولى دون الثانية.

أمّا وجوبها بعد الأولى فلا إشكال فيه، كما ادّعي عليه الإجماع عن *الغنية*، *والمنتهى*، *والتذكرة*، *وجامع المقاصد*، *والحدائق*[١]، والمحكيّ عن *الغريّة*، و *إرشاد الجعفرية*[٢]، *والمقاصد العلية*[٣]، *والمفاتيح*[٤] على ما حكى في *الجواهر*[٥].

وأمّا عدم وجوب جلسة الاستراحة، واستحبابها، أعني الطمأنينة بعد رفع الرأس من السجدة الثانية فهو مقتضى الجمع بين الأخبار بعد تقييد المطلقات بموثّق زرارة: «رأيت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام إذا رفعا رؤوسهما [من السجدة الثانية] نهضا ولم يجلسا»[٦].

---

١. أنظر: غنية النزوع، ص ٧٩؛ منتهى المطلب، ج ٥، ص ١٥٤؛ تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ١٩٠؛ جامع المقاصد، ج ٢، ص ٣٠١؛ الحدائق الناضرة، ص ٢٩٠٨؛ وحكاه عن الجميع في مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٣٨٣.

٢. لم نعثر على دعوى الإجماع، نعم نقل دعوى الإجماع عن الغريّة و إرشاد الجعفرية في مفتاح الكرامة، ج ٧، ص ٣٨٣.

٣. أنظر: المقاصد العلية، ص ٢٧٤.

٤. أنظر: مفاتيح الشرائع، ج ١، ص ١٤٤.

٥. أنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٦٨-١٦٩.

٦. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٨٣، ح ٣٠٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٤٦، الباب ٥ من أبواب السجود، ح ٢.

وبما في ذيل خبر الأصبغ عن عليّ -صلوات الله وسلامه عليه- فقال: «إنّما يفعل ذلك أهل الجفا من الناس، إن هذا [من] توقير الصلاة»[1]، والمشار إليه بلفظ «ذلك» ترك الجلسة، كما أنّ المشار إليه بلفظ «هذا» نفس الجلسة.

ولا إشكال في ظهور الجملتين في عدم الإلزام بالجلسة خصوصاً الجملة الثانية، كما هو واضح.

مضافاً إلى أنّ صحيح حمّاد[2] المشتمل على دقائق المندوبات فضلاً عن الواجبات خالٍ عن الجلسة بعد السجدة الثانية.

فالأقوى -كما هو المشهور[3]، بل حكي الإجماع عليه من غير واحد[4]- هو استحباب جلسة الاستراحة، خلافاً للسيّد المرتضى[5]، ولا بأس بالاحتياط الذي هو سبيل النجاة.

المسألة الثانية: من حصل به ما يمنع وضع الجبهة على الأرض ونحوها ممّا يصحّ السجود عليه -كالدمّل ونحوه- إذا لم يستغرق الجبهة، بل بقي منها ما يحصل به وضع المسمّى أو مقدار الدرهم -على الخلاف المتقدّم[6]- وجب أن يحتفر حفيرة مثلاً ليقع السليم من جبهته على الأرض؛ لاقتضاء القاعدة ذلك؛ بداهة أنّه بعد الفراغ عن وجوب [وضع] الجبهة على الأرض، فيجب ما لا يتمّ الواجب إلّا به، فلا حاجة إلى دعوى الإجماع ولو كان فهو على القاعدة.

كما أنّ روايات الباب أيضاً ليست تعبّدية:

منها: خبر مصادف الذي رواه الثلاثة ﷺ، قال: «خرج بي دمّل، فكنت

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٤، ح ١٢٧٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٤٧، الباب ٥ من أبواب السجود، ح ٥.
٢. تقدّم في ص ٢١٤.
٣. أنظر: مختلف الشيعة، ج ٢، ص ١٧١-١٧٢؛ إيضاح الفوائد، ج ١، ص ١١٤؛ البيان، ص ١٧١.
٤. حكى الإجماع عليه عن كشف الحق، وتلخيص الخلاف في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ١٨٢.
٥. أنظر: الانتصار، ص ١٥٠.
٦. تقدّم في ص ٢٢٩.

أسجد على جانب، فرأى فيّ أبو عبد الله عليه السلام أثره، فقال عليه السلام: ما هذا؟ فقلت: لا أستطيع أن أسجد من أجل الدمّل، فإنّما أسجد منحرفاً، فقال عليه السلام: لا تفعل ذلك، احتفر حفيرة، واجعل الدمّل في الحفيرة حتّى تقع جبهتك على الأرض»[1].

وهذا ممّا لا إشكال فيه، كعدم الإشكال في أنّه لو تعذّر الوضع للاستيعاب ينتقل إلى الجبين أوّلاً، ثمّ إلى الذقن بمقتضى القاعدة؛ وذلك لما قد تقدّم في الجهة الثانية من جهات البحث في الأمر الثالث[2] من أن مقتضى إطلاقات روايات الجبهة شمول الجبينين، فإنّهما من الجبهة في الإطلاقات، ومقتضى خبر الساباطي[3] التقييد بخصوص ما بين طرف الأنف الأعلى وقصاص الشعر طولاً وعرضاً.

وقد تقرّر في بحث التزاحم من أنّه لو دار الأمر بين فوات قيد من القيود، أو أحد قيوده، ففي خصوص باب الصلاة ترفع اليد من قيد القيد، لا من أصل القيد، فيصلّي في غير المأكول لا عارياً مثلاً؛ لاقتضاء عدم سقوط الصلاة بحال[4] ذلك.

ونتيجة [ذلك] كلّه اختصاص التقييد بحال الاختيار، وإلّا ففي حال تعذّر قيد القيد تبقى إطلاقات القيد بحالها، فيضع الجبينين بمقتضى الإطلاقات، وأدلّة الذقن مقيّدة بتعذّر السجود على الجبهة التي منها الجبينان بحسب الإطلاق.

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٣٣-٣٣٤، ح ٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٨٦، ح ٣١٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٩، الباب ١٢ من أبواب السجود، ح١، وليس فيها: «في»، وفيها: «احتفر» بدل «احتفر»، ولم نقف على الخبر في مصنفات الشيخ الصدوق، نعم نقل عن والده ما يتفق مع مضمون هذا الخبر، وهو بناءً على كون متون القدماء إفتاء بمضمون الرواية يتجه ما في المتن من دعوى رواية المشايخ الثلاثة لها، أنظر: من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٦٩، ذيل ح ٨٣١.

٢. تقدّم في ص ٢٢٧.

٣. أنظر: من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٧١، ح ٨٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٥٦، الباب ٩ من أبواب السجود، ح٤.

٤. إشارة إلى قاعدة الصلاة لا تسقط بحال التي لم يرد نصّها في كتبنا الحديثية، و إنّما هي مستفادة من عمومات مجموعة من الروايات، أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٧، ص٤-٤١، الباب ١، ٢، ٦، ٧، ٨ و ١١ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها.

فحينئذٍ لا حاجة إلى دعوى الإجماع كي يوجّه ما يتوهّم منه الخلاف من عبائر *المبسوط*[١]، و*النهاية*[٢]، و*جامع الشرائع*[٣]، وابن حمزة[٤] (قدّس الله أسرارهم) على ما في *الجواهر*[٥].

بل لا حاجة إلى الروايات التي مفادها تقديم الجبين على الذقن:

منها: الموثّق المرويّ في تفسير عليّ بن إبراهيم، عن أبي عبد الله ﷺ: «رجل بين عينيه قرحة لا يستطيع أن يسجد عليها، قال ﷺ: يسجد ما بين طرف شعره، فإن لم يقدر فعلى حاجبه الأيمن، فإن لم يقدر فعلى حاجبه الأيسر، فإن لم يقدر فعلى ذقنه، قلت: وعلى ذقنه، قال ﷺ: [نعم]، أما تقرأ كتاب الله: ﴿وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً﴾[٦]»[٧]، بل حكي أنّه روى أيضاً عن أبي جعفر ﷺ[٨].

وتقريب الاستدلال بالرواية ليس بأنّ المراد من الحاجب هو الجبين كي يرد عليه أنّه من المجازات التي لا يصار[إليها] إلّا بقرينةٍ قويّة الدلالة، بل بأنّ المراد من «ما بين طرف شعره» الجبينان؛ وذلك لأن لفظة الـ(بين) ممّا يحتاج تحقّق معناه إلى الطرفين، والطرف الآخر لم يذكر في الكلام، ولا يبعد بل الظاهر أن يكون الطرف الآخر هو الحاجب بقرينة ذكره في الشرطيّة الثانية.

ومن المعلوم أنّ ما بين طرف الشعر والحاجب هو الجبين لا الجبهة؛ لما عرفت

---

١. أُنظر: المبسوط، ج ١، ص ١٦٩.

٢. أُنظر: النهاية، ص ٨٢.

٣. أُنظر: الجامع للشرائع، ص ٤.

٤. حكاه عنه الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣٩٠، ولم نعثر عليه في الوسيلة.

٥. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٠٠.

٦. الإسراء (١٧): ١٠٧.

٧. تفسير القمّي، ج ٢، ص ٣٠؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٦٠، الباب ١٢ من أبواب السجود، ح ٣.

٨. حكاه في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٠٥.

فيما تقدّم من أنّ الجبهة المأمور بوضعها على الأرض عبارة عن ما بين قصاص الشعر وخصوص الأنف، فلا شمول للجبهة المطلق ما بين القصاص والحاجب.

ويمكن تقريب ذلك بوجه آخر - ذُكر في *الجواهر*[1] - وهو: أنّ المراد بما بين طرف الشعر هو الجبينان لا الجبهة؛ إذ لا يناسب لإسحاق بن عمّار السؤال عن مثل ذلك؛ ضرورة أنّه مع التمكّن من السجود على الجبهة يجب، وخروج القرحة بنفسه غير مسقط، وبذلك يحسن الجواب حينئذٍ بالحاجب؛ لفرض تعذّر الجبينين أجمع.

وكيف كان يحسن الاستدلال بالرواية على تقديم الجبين على الذقن، إلّا أنّها تشتمل على [تقديم] الحاجبين على الذقن، ولم يعمل بهذه الفقرة أحد من الأصحاب ﷺ، بل أعرضوا عن هذه المرتبة، فيجب الطرح بالنسبة إلى ذلك، أو حمله على ما إذا تمكّن بذلك من السجود على شيء من الجبينين ولو بالمتّصل بالحاجبين، إلّا أنّ ذلك أيضاً يستلزم تقديم [ال]طرف الأعلى من الجبين على [ال]طرف الأسفل، ولم يعلم عملهم بهذه المرتبة.

وبالجملة: فعدم صحّة الاستدلال بهذه الفقرة لا يوجب خروج الرواية عن صحّة الاستدلال بها بالنسبة إلى محكماتها، ولا تردّ المحكمات بالمتشابهات.

وبالجملة: تقيّد إطلاق الذقن بمقيّد مجمل دائر بين الأقلّ والأكثر فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وتجرى البراءة فيما زاد.

كما أن المحكيّ[2] عن فقه الرضا عليه السلام - بناءً على أنّه رواية - لا بأس بالاستدلال به لانجبار[ه] بعمل الأصحاب.

والمراد بالقرن الأيمن ثمّ الأيسر[3] إنّما هو بتقديمها على الذقن إنّما هو الجبين

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٠٥.

٢. أُنظر: فقه الرضا، ص ١١٤؛ مستدرك الوسائل، ج ٤، ص ٤٥٩، الباب ١٠ من أبواب السجود، ح ١، وحكاه في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٠٥.

٣. لعلّه إشارة إلى ما في فقه الرضا، ص ١١٤ حيث قال: و إن كان على جبهتك علّة لا تقدر على السجود من

الأيمن ثمّ الأيسر، واشتماله على تقديم ظهر الكفّ على الذقن بعد عدم عمل الأصحاب بهذه الفقرة لا يضرّ بالاستدلال بمحكمات الخبر.

والحاصل: أنّ تقديم الجبين على الذقن ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في وجوب تقديم الجبين الأيمن على الأيسر؛ لعدم العثور على نص على ذلك.

أمّا فقه الرضا فلم تحرز خبريته، وأمّا الموثّق المزبور فلم يذكر فيه تقديم الجبين الأيمن على الأيسر، بل إنّما ذكر تقديم الحاجب الأيمن على الأيسر، وقد علمت إعراض الأصحاب عن العمل بهذه الفقرة. نعم، بناءً على احتمال أن يكون المراد منه هو الجبين المتّصل بالحاجب فلذلك[1]، وقد عرفت ما فيه.

ولكنّ الاحتياط [ال]شديد هو تقديم الجبين الأيمن على الأيسر، ولا ينبغي تركه.

ولو تعذّر إلّا الذقن فيجب على وفق القاعدة؛ لأنّه سجود عرفيّ -كما تقدّم[2]- فيؤخذ بإطلاقات السجود، ويقتصر في التقييد على حال الاختيار، كما هو مفاد أدلّة القيد، فلا حاجة إلى إطلاقات السجود على الذقن[3]، أو روايات مفادها السجود على الذقن فيما لو تعذّر السجود على الجبين[4]، فتأمّل جيّداً.

المسألة الثالثة: في سجود التلاوة.

وفيه جهات من البحث:

الجهة الأُولى: اختصاص وجوب السجدة عند العزائم الأربع، واستحبابها في

أجلها فاسجد على قرنك الأيمن، فإن تعذّر عليه فعلى قرنك الأيسر، فإن لم تقدر عليه فاسجد على ظهر كفّك، فإن لم تقدر فاسجد على ذقنك.

١. كذا في (ح)، ويحتمل: «فكذلك قد عرفت ما فيه».

٢. تقدّم في ص ٢٢١.

٣. أنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٣٤، ح ٦؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٦٠، الباب ١٢ من أبواب السجود، ح ٢.

٤. أنظر: تفسير القمّي، ج ٢، ص ٣٠؛ فقه الرضا، ص ١١٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٦٠، الباب ١٢ من أبواب السجود، ح ٣.

غيرها من أحد عشر مواضعاً، وذلك مع قطع النظر عن الإجماع المدّعى من غير واحد[١].

بل لعلّه كذلك يدلّ عليه روايات الباب:

منها: ما في خبر أبي بصير، قال عليه السلام: «إذا قُرئ شيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد وإن كنت على غير وضوء، وإن كنت جنباً وإن كانت المرأة لا تصلّي، وسائر القرآن أنت فيه بالخيار، إن شئت سجدت وإن شئت لم تسجد»[٢].

ومنها: خبر عبد الله بن سنان المروي عن *مجمع البيان*: «العزائم الم تنزيل، وحم السجدة والنجم إذا هوى واقرأ باسم ربك، وما عداها في جميع القرآن مسنون»[٣].

إلى غير ذلك من الروايات[٤].

فحينئذٍ نقول: أمّا اختصاص الوجوب بالأربع فظاهر تلك الروايات، كما يظهر ذلك ممّا ورد في ما رواه الكلينيّ وغيره من تعيين العزائم في الأربعة المذكورة[٥]، ويتمّ ذلك بضمّ مقدّمة بديهيّة: أنّ سورة العزيمة ما كانت السجدة فيها عزيمة.

وأمّا استحباب خصوص المواضع الإحدى عشر فالإنصاف أنّا لم نقف عليه [في] نصّ، كما اعترف به في *الجواهر*[٦]، وحكي ذلك عن المدارك أيضاً[٧].

ولكن **ما دلّ على** استحباب السجود في غير الأربع، كالروايتين المتقدّمتين، وما

---

١. أُنظر: الخلاف، ج ١، ص ٤٢٥-٤٢٦؛ ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٥-٤٦٦؛ مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٤١٨-٤١٩.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٣١٨، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٤٠، الباب ٣٦ من أبواب الحيض، ح ٢.

٣. مجمع البيان، ج ١٠، ص ٤٠٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤١-٢٤٢، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٩.

٤. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٣٩ وما بعدها، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة.

٥. أُنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣١٨، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٣٩، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة.

٦. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢١١.

٧. أُنظر: مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٤١٩؛ وحكاه عنه في جواهر الكلام، ١٠، ص ٢١١.

في ذيل ما يرويه محمّد بن مسلم -على ما روي عن *مستطرفات السرائر*-: «**وكان عليّ بن الحسين** عليه السلام **يعجبه أن يسجد في كلّ سورة فيها سجدة**»[1] والمرويّ عن *العلل* بسنده عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ أبا عبد الله عليه السلام[2] **ما ذكر الله نعمة عليه إلّا سجد ولا قرأ آية من كتاب الله عزّوجلّ فيها سجدة إلّا سجد** -إلى أن قال عليه السلام-: **فسمّي السجّاد لذلك**»[3] وغير ذلك[4] **مفادها** استحباب السجود في مطلق آية فيها ذكر السجدة وإن لم تكن من المواضع الإحدى عشر.

لكنّ الأمر في ذلك سهل، فلا بأس بأن يقال: باستحباب السجود مطلقاً؛ للروايات المذكورة، ويتأكّد الاستحباب في المواضع المخصوصة ولو من جهة الإجماعات المنقولة[5].

الجهة الثانية: أنّه هل يجب السجود فيما لو قرأ شيئاً من سور العزائم ولو لم يكن آية فيها السجدة، كما هو مقتضى إطلاقات الأمر بالسجود عند قراءة شيء من العزائم، أو يختصّ الوجوب بما لو قرأ آية السجدة؟

ثمّ بناءً عليه هل يجب بعض الآية التي أُمر فيها بسجدة ولم يتمّ الآية وانصرف عن إتمام القراءة، أو يختصّ بما لو أتمّتها؟

وجوه، أوجهها اختصاص وجوب السجدة بما لو قرأ خصوص الآية، بل الظاهر أنّ الحكم كذلك في السجدات المندوبة، ويدلّ على ذلك: الموثّق عن عمّار المتقدّم

---

١. السرائر (المستطرفات)، ص ٥٥٨؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٤، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٢.

٢. كذا في (ح)، والصحيح كما في المصدر: «إن أبي علي بن الحسين لمّا».

٣. أنظر: علل الشرائع، ج ١، ص ٢٣٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٤، الباب ٤٤ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١.

٤. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٣٩-٢٤٠ و ٢٤١، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١ و ٧.

٥. أُنظر: الخلاف، ج ١، ص ٤٢٨؛ تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ٣٠٨.

في باب القراءة، وقد سأله -أي الصادق عليه السلام- عن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم، فقال: «إذا بلغ موضع فلا يقرأها، وإن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورة غيرها ويدع التي فيها السجدة رجع إلى غيرها»[1].

وتقريب الاستدلال واضح بعدما عرفت في بحث القراءة من أنّ المستفاد من الروايات أنّ البطلان بقراءة العزيمة من جهة السجود، فحينئذٍ لوكان السجود واجباً ولو لم يقرأ آية السجدة فكان على الإمام عليه السلام الحكم بالبطلان، لا الحكم بالصحّة، والرجوع عن السورة إلى غيرها، كما هو واضح.

والموثّق عن سماعة: «من قرأ ﴿اقرأ باسم ربّك﴾[2] فإذا ختمها فليسجد»[3].

بل المحكيّ عن فعل عليّ بن الحسين عليه السلام من السجود عند قراءة آية فيها[4] ربّما يدلّ على ذلك، فحينئذٍ لو قرأ بعض السورة غير آية السجدة لا يجب السجود، بل إنّما يجب عند الآية.

كما أنّ الظاهر عدم وجوب السجدة لبعض الآية غير الجملة التي أمر فيها بالسجود؛ لعدم دليل على ذلك، فالأصل البراءة.

وأمّا قراءة خصوص الجملة فالأحوط احتياطاً شديداً لا أرى جواز تركه وجوب السجدة بمجرّد الجملة التي فيها الترغيب إلى السجود، سواء كان أمراً أو غيره، فلا يتوقّف الحكم على تمام الآية، فلو انصرف عن الإتمام يجب السجود أيضاً، وذلك يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع كما هو ظاهر.

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٣، ح ١١٧٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٠٥-١٠٦، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣.

٢. سورة العلق (٩٦): ١.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٢، ح ١١٧٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٠٢، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢.

٤. أنظر: علل الشرائع، ج ١، ص ٢٣٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٤، الباب ٤٤ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١.

وما في المحكيّ عن *مجمع البيان* عن أئمتنا (سلام الله عليهم أجمعين): «إنّ السجود في سورة فصّلت عند قوله: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[1]»[2]، وبضميمة القطع بوحدة الملاك يستكشف أنّ غيره كذلك، **لا يضرّ بما** نحن فيه؛ فإنّ الظاهر أنّ إطلاقه وارد مورد حكم آخر، وهو أنّ القارئ لتمام الآية لا يجب عليه السجود بمجرّد الجملة التي أمر فيها بالسجود، بل محلّه بعد قراءة الآية، وأمّا القارئ لبعض الآية فليس الإطلاق متكفّلاً لبيان حكمه، فالرجوع إلى المناسبة المذكورة ممّا لا بأس به.

وليتنبّه أنّ هذه الفرع إنّما يختصّ بغير سورتي: والنجم، واقرأ؛ وذلك لأنّ الأمر بالسجود فيهما آخر آية السجدة.

ثمّ بعد الفراغ عن فوريّة السجود -كما دلّ عليه الإجماع[3]- لا يجوز[4] تأخيره عن إتمام الآية، ونحو ذلك ممّا لا ينافي الفوريّة العرفيّة، بظهور قوله: «السجود في سورة فصّلت عند قوله: ﴿إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ مَآ﴾[5]. بضميمة القطع بوحدة الملاك في هذه السورة وغيرها، فتأمّل جيّداً.

الجهة الثالثة: فيمن يجب عليه السجود.

فنقول: أمّا القارئ والمستمع فلم أجد خلافاً فيهما، بل ادّعي الإجماع، بل نقل استفاضة نقله، بل تواتره كالنصوص على ما في *الجواهر*[6].

والمدار على تحقّق صدق اسم قراءتها على فعله، وكذا الاستماع، من غير فرق بين أن يكون القارئ مسلماً أو كافراً، بل غير مكلّف؛ كلّ ذلك لإطلاق النصّ ومعاقد

---

١. سورة فصلت (٤١): ٣٧.

٢. مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٥، وحكاه عنه في الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ٣٢٧-٣٢٨.

٣. أنظر: مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٤٢١.

٤. كذا في النسخ والصواب: «يجوز».

٥. مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٥.

٦. أنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢١٨.

الإجماعات، وموثّق عمّار -النافي للسجود بقراءة من لا يقتدي بهم- محمول على التقيّة أو غير ذلك، فلا إشكال في أصل الوجوب بالنسبة إليهما.

كما أنّه لا إشكال في أنّه يتكرّر السجود بتكرّر السبب؛ لأصالة عدم التداخل، وظهور النصوص في المقام أو صراحتها في ذلك من غير فرق بين الفصل بالسجود وعدمه:

منها: ما في صحيح محمّد بن مسلم سائلاً أبا جعفر عليه السلام: «عن الرجل يتعلّم السورة من العزائم، فتعاد عليه مراراً في المقعد الواحد، قال عليه السلام: عليه أن يسجد كلّما سمعها، وعلى الذي يعلّمه [أيضاً] أن يسجد»[1].

وأمّا السامع غير المستمع فربّما يقال بعدم وجوب السجود عليه؛ لخبر عبد الله بن سنان: «سئل الصادق عليه السلام عن رجل سمع السجدة تقرأ، قال عليه السلام: لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً لقراءته [مستمعاً لها] أو يصلّي بصلاته، فأمّا أن يكون يصلّي في ناحيةٍ وأنت [تصلّي] في ناحيةٍ أُخرى فلا تسجد لما سمعت»[2].

والمناقشة في السند من جهة رواية العبيدي عن يونس[3]؛ لاستثناء ذلك من رجال نوادر الحكمة[4].

مدفوعة بأنّه يكفي في صحّة سنده رواية الكلينيّ رحمه الله تلك الرواية مضافاً إلى [أنّ] تضعيف نوادر الحكمة ضعيف، وقد حقّق ذلك في محلّه[5].

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٣، ح ١١٧٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٥، الباب ٤٥ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٣١٨، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٢، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١.

٣. أُنظر: ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٤٧٠.

٤. أُنظر: رجال النجاشي، ص ٣٣٣، الرقم ٨٩٦.

٥. لم نعثر على موضع تحقيقه من مصنفاته، أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٢٠-٢٢٢.

كما أن **المناقشة** في المتن بأنّه قد تضمّن وجوب السجود إذا صلّى بصلاته -أعني انعقاد الجماعة- وهو غير مستقيم عندنا؛ إذ لا يقرأ عزيمة في الفريضة، ولا تجوز القدوة في النافلة غالباً[1].

أيضاً مدفوعة: أوّلاً: بأنّ طرح بعض الرواية من إجماع أو ضرورة على خلافه لا يضرّ بحجّيّتها في غير ذلك البعض.

وثانياً: يمكن أن يكون الائتمام بالمخالف، أو بالمرضي الناسي، أو كانت الصلاة صلاة الاستسقاء، والغدير والعيدين، ونحوها ممّا تجوز فيه الجماعة من النوافل، وذكر هذه الجملة يمكن أن [يكون] المراد منها التنبيه على إنصات مثله؛ ضرورة غلبة استماع المأموم الإمام؛ للأمر به في القراءة الجهريّة أو غير ذلك.

وبالجملة: إنّ الإشكال في سندها ومتنها ممّا لا يعبأ به

وإنّما الإشكال في الدلالة، **وتقريبه**:

أنّه لو لم يكن ذيل الرواية فدلالة الصدر في غير صورة الاستماع -أعني السماع- واضحةٌ، وأمّا بعد لحوق الذيل -أعني قوله ﷺ: فأمّا أن **يكون يصلّي**... إلى آخره- الظاهر أن يكون لفظة «يصلّي» مقدّرة- كما يشهد بذلك ثبوتها في النسخة الحاضرة عندي من *الوسائل* المصحّحة الحاكية تلك الرواية عن الكليني ﷺ- فحينئذٍ يمكن أن يكون سقوط السجود عن السامع مخصوصاً بما لو كان مصلّياً، كما حكي عن الشيخ ﷺ التفصيل بين السامع المصلّي فلا يجب، وغيره فيجب[2].

والحاصل: أنّ التصريح بجملة الذيل يحتمل أن يكون من باب التصريح بأحد أفراد الشرطيّة المتقدّمة، فالعبرة حينئذٍ في العموم والخصوص بالجملة المتقدّمة، ولا

---

١. أنظر: ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٤٧٠.

٢. أنظر: المبسوط، ج ١، ص ١٦٨؛ وحكاه عنه في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٢٢.

ريب في أنّ مفاد الجملة المتقدّمة عدم وجوب السجود لمطلق السامع، كما يحتمل أن يكون من باب اكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة فلا ينعقد إطلاق للجملة المتقدّمة، فما يستفاد من الجملة المتقدّمة إنّما خصوص عدم وجوب السجود على السامع الذي يكون مصلّياً، وأمّا غير المصلّي فباق تحت إطلاقات وجوب السجود، والمسألة محلّ إشكال يحتاج إلى التأمّل، فلا أرى مجوّزاً لترك الاحتياط.

وأمّا موثق الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام[1]، يرجع إلى البراءة بلا إشكال، ولا

---

١. كذا في (ح)، والظاهر وقوع سقط هنا في النسخة، كما هو واضح، وحيث إنّ تقرير العلّامة الآملي متناغم -إلى حدّ ما- مع تقرير العلّامة الخونساري ندرج هنا مقدار السقط من تقرير العلّامة الآملي، ج ٢، ص ٢٣١-٢٣٥:

«في الرجل يسمع السجدة في الساعة التي لا تستقيم الصلاة فيها قبل غروب الشمس وبعد صلاة الفجر، فقال عليه السلام: لا يسجد [وسائل الشيعة، ج ٦، ص ١٠٥، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ٣]. بناءً على كون النهي عن السجود من جهة السماع.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ في الخبر احتمالات:

أحدها: هذا الذي يتمّ به الاستدلال.

وثانيها: أن يكون السؤال عن جهة وقوع السماع في الأوقات التي تكره فيها الصلاة. ثمّ المراد بعدم السجود في تلك الأوقات إمّا يكون نفي وجوبه رأساً، أو نفي فوريته.

ثمّ قوله: يسمع السجدة مطلق، يشمل ما إذا كانت السجدة عزيمة أو مندوبة.

وهذه الاحتمالات متطرّقة في الخبر، فعلى الأوّل منها يتمّ الاستدلال، فيصير معارضاً مع ما يدلّ على وجوب السجدة بالسماع، وعلى الثاني يكون دالّاً على نفي وجوب السجود بالسماع في الأوقات المكروهة للصلاة، فيصير معارضاً، مع ما دلّ على وجوبه في جميع الأوقات.

ثمّ يقع الإشكال في فقه الحديث، من حيث إنّ الصلاة المندوبة في تلك الأوقات مكروهة فكيف صار أصل وجوب السجدة منتفية فيها مع أنّ الصلاة تكون أعظم من السجود؟!

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ملاك كراهة الصلاة إنّما هو من جهة اشتمالها على السجود؛ وذلك لتعليل الكراهة في بعض الأخبار بأنّ الشيطان يقول سجد ابن آدم لي [لم نعثر عليه].

لكنّه يدل على الكراهة لا على نفي الوجوب، مع أنّ الكراهة مختصّة بالمبتدئة فلا كراهة في ذوات الأسباب.

وعلى الاحتمال الثالث يدلّ على نفي الفوريّة، فيكون معارضاً مع ما دلّ على الفورية.

ثمّ على احتمال إطلاق السجدة بالنسبة إلى المندوبة يكون قابلاً لأن يقيّد بغير الفريضة، فيكون معارضاً مع إحدى هذه المعارضات.

لكنّ الإنصاف: أنّ السؤال ظاهر في كونه عن جهة وقوع السماع في الأوقات المكروهة، لا عن السماع بما هو سماع،

وأنّ الظاهر من السجدة هي الفريضة؛ لانصرافها عن المندوبة، مع عدم تحيّر في حكم المندوبة؛ لأنّها من حيث جواز تركها تترك من غير إشكال، فيكون الظاهر من السؤال عن السجدة الواجبة في الأوقات المكروهة.

هذا بالنسبة إلى صدر الخبر، ثمّ أنّ المتيقّن من قوله ﷺ «لا يسجد» هو نفي الفوريّة، لا نفي أصل الوجوب، فيدخل في الكلّيّة التي هي أنّه إذا زال فوريّة الواجب الفوريّ فاللازم بقاء أصل وجوبه.

والإنصاف: كون الخبر في هذا المعنى أظهر، وعلى هذا المعنى يسقط الاستدلال.

وأمّا كون الخبر بهذا المعنى معمولاً به، أو غير معمول به فهو أمر آخر غير مرتبط بما نحن بصدده من منع صحّة الاستدلال به على عدم الوجوب بالسماع.

وقد يستدلّ بخبر عليّ بن جعفر ﷺ، وفيه: قال ﷺ: يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثمّ يقوم، ثمّ يتمّ صلاته، إلّا أن يكون في فريضة فيومي برأسه إيماءً.

والإنصاف أنّ دلالته على الوجوب أظهر كما لا يخفى؛ حيث حكم بالإيماء في الفريضة بدل السجدة.

وقد يستدلّ بمرسل الدعائم «عن الصادق ﷺ من قرأ السجدة، أو سمعها من قارٍ يقرؤها وكان يستمع قراءته فليسجد.» [بحار الأنوار ج ٨٢، ص ١٧٥].

ودلالته -كما ترى- واضحة، وإنّما الكلام في اعتباره من حيث الإرسال، ولم يثبت منهم الاطمئنان به، وإن كان لا يخلو عن نوع اعتبار. لكنّ الذي يوهنه هو احتمال اعراض القدماء عن العمل به، وتحقّق الشهرة القدمائيّة على وجوب السجدة بالسماع، كما يومئ إليه كلام الجواهر، حيث يقول في مقام دفع ما أورد على خبر عبد الله بن سنان بالضعف: «بأنه منجبر بالإجماع المنقول والشهرة -وإن كانت لاحقة لا سابقة- كما اعترف به العلّامة الطباطبائي [أنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٢٢]، إنتهى.

حيث إنّ هذا الكلام منه مشعر بانعقاد الشهرة القدمائيّة على الوجوب، فتأمّل.

وبالجملة: فالإنصاف أنّ المسألة ملتبسة، فالأحوط عدم ترك السجود بالسماع.

الأمر السادس: فيما يعتبر في سجود التلاوة من الأجزاء والشرائط الخارجيّة، كالطهارة والستر، والاستقبال ونحوها، والداخليّة كوضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه والانحناء، وتساوي الموقف مع المسجد ونحو ذلك.

أمّا بالنسبة إلى الأجزاء من التكبير، والذكر ونحوهما فالحقّ عدم اعتبار شيء فيها من ذلك مطلقاً، قبل السجود وبعده، ولا التشهّد والسلام؛ وذلك لعدم الدليل على اعتبار ما ذكر، إلّا الذكر في حال السجود والتكبير بعده؛ فإنّه قد دلّ بعض الأخبار على اعتبارهما، مثل خبر أبي عبيدة الحذّاء عن الصادق ﷺ قال: إذا قرأ أحدكم السورة من العزائم فليقل في سجوده: سجدت لك [الكافي، ج ٣، ص ٣٣٨، ح ٢٣، وفيه: «السجدة» بدل «السورة»] إلى آخره، وظهوره في وجوب الذكر من جهة الأمر غير قابل للإنكار.

ومرسل النهاية قال: وروي أنّه يقول في سجدة العزائم: لا إله إلّا الله، إلى أن قال: ثمّ يرفع رأسه، ثمّ يكبّر [لم نعثر عليه، ولاحظ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٥، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن، ح ٢].

ويدلّ على اعتبار الذكر والتكبير، بل رفع الرأس من السجود أيضاً، كما لا يخفى.

وخبر عمّار عن الصادق ﷺ وفيه قال ﷺ: ليس فيها تكبير إذا سجدت، ولا إذا قمت، ولكن إذا سجدت

قلت ما تقول في السجود. [وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٦، الباب ٤٧ من أبواب قراءة القرآن، ح ٣]، وظاهره و إن كان ينفي التكبير بعد الرفع فيكون قرينة على حمل مرسل النهاية على الاستحباب لكنّه يثبت وجوب الذكر المطلق.

ثمّ إن قلنا: تكون العبرة في سجود الصلاة على قراءة شيءٍ ولو كان دعاءً فيجمع بين هذا الخبر وبين الخبرين المتقدّمين بالإطلاق والتقييد.

و إن قلنا باعتبار خصوص الذكر فيقع التعارض بينه وبين خبر أبي عبيدة الدالّ على الاكتفاء بما ليس بالذكر و إن لم يكن بينه وبين المرسل معارضة؛ حيث إنّ التهليل المذكور فيه من الأذكار.

وفي مرسل الدعائم أنّه: يدعو في سجوده بما تيسّر من الدعاء [دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢١٦]، وهذا يدلّ على اعتبار شيء من الدعاء الشامل للتحميد والذكر.

وكيف كان: فلا بدّ من التماس ما يدلّ على عدم اعتبار الذكر فيه مطلقاً؛ حتّى نخرج عن حكم ما تدلّ عليه هذه الأخبار.

وليس في الأخبار ما يدلّ على نفي الوجوب، لكنّ الإجماع محقّق ظاهراً على عدم الوجوب، فيكون هو المعوّل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الدليل على عدم وجوب الذكر والتكبير بعد الرفع، وأمّا عدم وجوب التسليم وغيره فلمرسل الدعائم: و إن سجد فلا يكبّر ولا يسلّم إذا رفع، وليس في ذلك غير السجود. [دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢١٦].

وأمّا الشرائط الخارجيّة فالأظهر عدم وجوب الاستقبال؛ وذلك لنقل عدم الخلاف فيه، مضافاً إلى صحيح الحلبيّ عن الصادق عليه السلام عن الرجل يقرأ السجدة وهو على ظهر دابته، قال: يسجد حيث توجّهت به؛ فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلّي على ناقته. [وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٨، الباب ٤٩ من أبواب قراءة القرآن، ح ١] إلى آخره، الدالّ بإطلاقه -من جهة ترك الاستفصال بين التمكّن من النزول وعدمه- على العموم.

ولا يعارضه شيء سوى مرسل الدعائم الدالّ على التفصيل بين الجالس والراكب، بوجوب الاستقبال في الأوّل دون الثاني، وفيه: إذا قرأت السجدة وأنت جالس فاسجد متوجّهاً إلى القبلة، و إن قرأتها وأنت راكب فاسجد أينما توجّهت. [دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢١٦]، لكنّه مطروح بالإعراض عنه، بل إطباق العمل على خلافه.

وأمّا الطهارة من الحدث فظاهر جملة من الأخبار عدم اعتبارها، بل لم ينقل الخلاف في ذلك إلّا في خصوص الخلوّ من الحيض حسبما يأتي تفصيله.

ويدلّ على عدم اعتبارها من النصوص صحيح الحلبيّ، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يقرأ الرجل السجدة وهو على غير وضوء، قال: يسجد إذا كان من العزائم. [وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤١، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، ح ٦].

والمرويّ في المستطرفات عن الصادق عليه السلام أيضاً، وفيه قال فيمن قرأ السجدة وعنده رجل على غير وضوء قال: يسجد. [السرائر (المستطرفات)، ص ٥٢] الخبر.

و مرسل الدعائم، وفيه: ويسجد و إن كان على غير طهارة. [دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢١٥].

وموثّق أبي عبيدة عن الباقر عليه السلام عن الطامث تسمع السجدة، قال: إذا كانت من العزائم تسجد إذا سمعتها. [الكافي، ج ٣، ص ١٠٦، ح ٣].

يحرم لبس غير المأكول في حدّ نفسه كي تصل النوبة إلى الكلام الآتي[1].

وأمّا كونه مغصوباً أو حريراً أو ذهباً أو جلد ميتة و إن كان حراماً في نفسه لكن لبس ذلك كلّه لا يضرّ بالسجود؛ فإنّ متعلّق الأمر والنهي في المقام من قبيل المتلازمين، كالأمر باستقبال القبلة والنهي عن استدبار الجدي.

فالمسألة حينئذٍ أجنبية عن مسألة اجتماع الأمر والنهي التي يتوقّف تحقّق موضوعها على كون موضوعي الأمر والنهي أمراً واحداً عرفياً، و موجوداً واحداً، و إن كانا بالدقّة العقليّة أمرين متعدّدين.

كلّ ذلك مع عدم ما يدلّ على اعتبارها فيه سوى ما يدلّ على اعتبار الخلوّ من الحيض، كصحيح عبد الرحمن عن الصادق ﷺ عن الحائض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة إذا سمعت السجدة؟ قال: تقرأ ولا تسجد. [تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٢، ح ٢٨].

و خبر غياث وفيه: لا تسجد - أي الحائض - إذا سمعت السجدة [وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٤٢، الباب ٣٦ من أبواب الحيض، ح٥].

لكنّهما كما ترى مطلقتان.

ومؤيّد أبي عبيدة مقيّد بالعزائم فيكون مقيّداً لهما حسب ما تقتضيه الصناعة العلميّة.

هذا مع إمكان حمل الخبر الأوّل على الاستفهام الإنكاري. و إن استبعده دام بقاؤه لكنّه ليس بكل البعيد.

وأمّا الطهارة من الخبث فهي و إن لم يدلّ على عدم اعتبارها خبر لكنّ البراءة عن اعتبارها عند الشكّ فيه كافية في الحكم بالعدم؛ لكون الشكّ في الشرطيّة التي يكون المرجع فيها البراءة، مضافاً إلى إمكان استيناس عدم اعتبارها من عدم اعتبار الطهارة الحدثيّة.

وأمّا الستر فالظاهر من تعليل وجوب الصلاة جالساً موميأ على العاري بأنّه يفعل ذلك؛ لئلا تبدو عورته هو الاعتبار من حيث إنّ إبداء العورة بنفسه صار علّة للستر في حال الصلاة، لكنّ اللازم من ذلك هو اعتبار الستر عن الناظر لا الستر الصلاتي فلا يعتبر حينئذ في الساتر فيه ما يعتبر في الساتر الصلاتي إلّا ما كان منها يرجع إلى بحث اجتماع الأمر والنهي، كالإباحة ونحوها، فتأمّل.

وأمّا إباحة المكان فالظاهر اعتبارها بعين الدليل الدالّ على اعتبارها في الصلاة، فراجع.

هذا بالنسبة إلى الشرائط الخارجيّة، وأمّا الشرائط الداخليّة فلا اشكال في اعتبار الانحناء؛ لأنّه المحقّق للسجود عرفاً.

وأمّا عدم علوّ المسجد عن الموقف بأزيد من اللبنة فكذلك إن قلنا بأنّه تحديد».

١. تقدّم التنبيه على وقوع السقط في النسخ، فلذا نسيجد القارئ عدم تناسب هذه الفقرات مع ما قبلها.

وبالجملة: إنّ المقام من باب الأمر بمتلازم والنهي عن الآخر، فتكون المسألة من صغريات التزاحم، فحينئذٍ نقول: حيث إنّ النهي عن لبس الحرير -وكذا الذهب، والمغصوب، والميتة- أهمّ من التسترّ حال السجود يسقط التسترّ عن الشرطيّة، ولكنّه لو عصى ولبس هذه الأشياء، وتسترّ بها حال السجود يصحّ سجوده بالملاك لو لم نقل بالأمر الترتّبي على التفصيل في باب التزاحم[1]، كذا قال الأستاذ العلّامة (مدّ ظلّه العالي).

وأشكل عليه في مجلس البحث بعض أفاضل المعاصرين في خصوص لبس المغصوب فيما لو تحرّك ذلك بالانحناء السجودي، بأن كان المغصوب كالقلنسوة ونحوها.

وتوضيح ذلك: أنّه قد تقدّم أنّ السجود إنّما هو فعل لا هيئة[2]، فحينئذٍ ما يتحقّق به الوضع -أعني تحريك الرأس قبيل وصول الجبهة إلى الأرض ولو بمقدار أربع- داخل في حقيقة السجود، فيتّحد حينئذٍ التحريك المأمور به مع التصرّف في المغصوب، فتكون المسألة حينئذٍ من باب الاجتماع، كما اعترف (مدّ ظلّه) في باب الصلاة في اللباس المغصوب بأمثال ذلك[3].

وأجاب (أدام الله تعالى ([ظلّه])) في المقام بما حاصله: المنع عن كون السجود للتلاوة فعلاً لا هيئة.

أقول: الإنصاف أنّ الالتزام بالإشكال أولى من هذا الجواب؛ لأنّي لم أرفرقاً بين السجودين، بأن يلتزم بأنّ السجود الصلاتي فعلٌ، دون سجود التلاوة، فتأمّل.

وأمّا الشرائط الداخليّة فتعتبر مطلقاً:

أمّا إباحة المكان فلأنّ وضع الجبهة عليه تصرّف في المغصوب المنهيّ عنه،

---

١. أنظر: أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٠٩.

٢. تقدّم في ص ٢٢١.

٣. تقدّم في الجزء الأوّل، ص ٥١٣.

فتدخل المسألة تحت ضابط الاجتماع بلا إشكال وتقييد الواجب بما سوى ذلك على التفصيل المتقرّر في محلّه، وقد تقدّم في أحكام اللباس إجماله[١]، فتذكّر.

كما أنّه يعتبر كون المسجد ممّا يصحّ السجود عليه من الأرض والنبات وغيرهما؛ لإطلاق بعض أدلّة اعتبار ذلك في مطلق السجود، فراجع[٢].

كما أنّه يعتبر أن لا يكون ارتفاع موضع الجبهة عن موضع البدن بأزيد من مقدار اللبنة؛ لما عرفت فيما تقدّم من اعتبار ذلك في طبيعة السجدة الصادقة على هذا الفرد[٣]، كما أنّ مقتضى إطلاق قوله ﷺ: «**السجود على سبعة أعظم**»[٤] اعتبار وضع باقي المساجد في مطلق السجود وإن لم يكن ذلك ركناً، بل كان من الواجبات غير الركنيّة.

كما أنّه لا يبعد اعتبار الطمأنينة فيه؛ من جهة إطلاقات اعتبارها في السجود.

و احتمال[٥] تنزيل تلك الإطلاقات كلّها على سجود الصلاة؛ لأنّه المعهود تحدّث بلا شاهد[٦].

اللّهمّ [إلّا] أن يستفاد من صحيح الحلبيّ، عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «سألته عن الرجل يقرأ السجدة وهو على ظهر دابّته، قال: **يسجد حيث توجّهت به، فإنّ رسول الله ﷺ كان يصلّي على ناقته وهو مستقبل المدينة يقول الله عزّوجلّ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾**»[٧][٨] عدم وجوب وضع باقي المساجد.

---

١. تقدّم في الجزء الأوّل، ص ٤٩٣.

٢. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٤٣، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه.

٣. تقدّم في ص ٢٣٩.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٩، ح ١٢٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٤٣، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٢.

٥. في النسخ: «واحتمل»، والصواب ما أثبتناه.

٦. أنظر: الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ٣٣٧.

٧. سورة البقرة (٢): ١١٥.

٨. علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٥٨-٣٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٨، الباب ٤٩ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١.

بتقريب: اقتضاء وجوب وضع باقي [المساجد] النزول عن الناقة؛ للمقدّمة، وحمله على عدم التمكّن من النزول خلاف [الـ]ـظاهر من ترك الاستفصال، كما أنّ حمله على السجدة المندوبة خلاف الإطلاق.

وفيه: أنّ الظاهر من الصحيح ورود إطلاقه مورد حكم آخر، أي عدم وجوب الاستقبال، مضافاً إلى أنّه يمكن منع الإطلاق، فإنّ كون المورد سؤالاً وجواباً هو السجود حالة الركوب الذي يتعسّر[فيه] النزول غالباً يصلح للقرينيّة، فيكون القدر المسلّم من ظهوره هو وجوب السجود راكباً حالة الضرورة؛ لاكتناف الكلام بما يصلح للقرينيّة، كما أنّ التشبيه بالصلاة على الناقة التي لا تجوز اختياراً إلّا في النافلة يصلح للقرينة على تقييد الحكم بما لو كان السجود مندوباً.

وكيف كان، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق وإن كان احتمال التقييد من الجهة الأولى أظهر من الجهة الثانية.

وأمّا الأجزاء فليس فيه تكبير حال الوضع؛ لأنّ العبادة توقيفيّة، ولم يوظّف التكبير [في] تلك الحالة. نعم، حال رفع الرأس يستحبّ التكبير؛ جمعاً بين ذيل مرسل الصدوق: «ثمّ يرفع رأسه، ثمّ يكبّر»[1] والأمر به في صحيح بن سنان[2] والمرويّ في *المعتبر* عن جامع البزنطي على ما حكي في *الجواهر*[3]، وبين موثّق عمّار المنقول في مستطرفات *السرائر*، قال: «سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا قرأ العزائم كيف يصنع؟ قال: **ليس فيها تكبير إذا سجدت، ولا إذا قمت ولكن إذا سجدت قلت ما تقول في السجود**»[4].

---

١. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٠٦-٣٠٧، ح ٩٢٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٥-٢٤٦، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٢.

٢. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٢، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن، ح ١٠.

٣. أنظر: المعتبر، ج ٢، ص ٢٧٤؛ وحكاه في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٢٤.

٤. السرائر (المستطرفات)، ص ٦٠٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٦، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٣.

وأمّا التشهّد وكذا التسليم فعدم وجوبها مقتضى أصالة البراءة، **فمرسل** الدعائم المرويّ في *الحدائق*: «إذا سجد فلا يكبّر، ولا يسلّم إذا رفع، وليس في ذلك غير السجود، ويدعو في سجوده بما تيسّر من الدعاء[١]»[٢] المنجبر بعمل الأصحاب (رضى الله تعالى عنهم) **ممّا لا يحتاج إليه.**

وأمّا الذكر في الجملة فمقتضى الأوامر الواردة به -من قول الصادق ﷺ في صدر المروي عن *الكافي*، قال: «إذا قرأ أحدكم السجدة فليقل...»[٣] إلى آخره، وكذا صدر المقدّمة المرسلة في الصدوق على ما في *الوسائل*، قال: «روي أنّه يقول...»[٤] إلى آخره وغير ذلك[٥]- وجوب الذكر في الجملة، مع عدم معارض لتلك الأوامر، فتأمل جيّداً، وافهم واغتنم.

---

١. دعائم الإسلام، ج ١، ص ٢١٥-٢١٦.

٢. الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ٣٣٠.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٣٢٨، ج ٢٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٥، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١.

٤. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٠٦-٣٠٧، ح ٩٢٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٥-٢٤٦، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن ولو في غيره الصلاة، ح ٢.

٥. أُنظر: من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٠٦ ح ٩٢١؛ عوالي اللآلي، ج ٤، ص ١٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٤٥، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة.

الفصل السابع: [في] التشهّد

ويتمّ التكلّم فيه بطيّ مقامين:

[المقام] الأوّل: [الدليل على وجوب التشهّد]

أنّ أصل وجوبه -بل وجوبه في كلّ ثنائيّة مرّة، وفي كلّ ثلاثيّة ورباعيّة مرّتين- مستغنىً عن البحث فيه؛ للإجماع، بل استفاضة النصوص بذلك، خلافاً للعامّة، فما ورد ما يدّعى ظهوره في نفي الوجوب -فبعد التسليم- محمولٌ على التقيّة:

منها: موثّق زرارة: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يحدث بعد ما يرفع رأسه من السجود الأخير، فقال عليه السلام: تمّت صلاته، فإنّما التشهّد سنّة [في الصلاة، فيتوضّأ...»[1] إلى آخره.

أمّا قوله عليه السلام: «فإنّها التشهّد سنّة» [فـ]ليس ظاهراً في الاستحباب، بل كثيراً ما تطلق السنّة في باب الصلاة على ما ثبت وجوبه بالسنّة، يعني أنّه ليس ممّا فرضه الله تعالى، بل إنّما فرضه النبيّ صلى الله عليه وآله، كقوله: «القراءة سنّة والركوع فريضة»[2].

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٨، ح ١٣٠٠، وفيه: «و إنّما» بدل «فإنّما»؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١١، الباب ١٣ من أبواب التشهّد، ح ٢، وفيه: «وأما» بدل «فإنّما».

٢. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٣٩-٣٤٠، ح ٩٩٠؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٤٧٠-٤٧١ ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤.

وأمّا الحكم بتماميّة الصلاة بعد أن وقع الحدث قبله فيحمل على التقيّة؛ فإنّهم ذهبوا إلى عدم مبطليّة الحدث قبل إتمام الصلاة[١].

ومنها: صحيح بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «في الرجل يفرغ من صلاته، وقد نسي التشهّد حتّى ينصرف، فقال عليه السلام: إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهّد، وإلّا طلب مكاناً نظيفاً فتشهّد، وقال عليه السلام: إنّما التشهّد سنّة في الصلاة»[٢].

أمّا الجملة الأخيرة فقد عرفت[٣] عدم منافاتها للوجوب، كما أنّ الحكم أيضاً كذلك؛ ضرورة أنّها من الأجزاء التي يجب تداركها وقضاؤها بعد الفراغ، كالسجدة الواحدة.

وكذا قول أبي عبد الله عليه السلام في خبر ابن مسكان: «أمّا صلاته فقد مضت، وأمّا التشهّد فسنّة في الصلاة...»[٤] إلى آخره.

أمّا الجملة فواضحة.

وأمّا الحكم بعدم مبطليّة الحدث قيل: فمحمول على التقيّة من أنّ الحدث أثناء الصلاة لا يبطل[٥].

وكذا صحيح زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام[٦].

وبالجملة: فروايات الخلاف -على تسليم ظهورها فيه- محمولة على التقيّة من أهل الخلاف الذين يقولون: بأنّ الحدث أثناء الصلاة لا يبطل[٧].

---

١. أنظر: المجموع (للنووي)، ج ٤، ص ٧٦.
٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٧-١٥٨، ح ٦١٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٠١-٤٠٢، الباب ٧ من أبواب التشهّد، ح ٢.
٣. تقدّم في ص ٢٦٩.
٤. المحاسن، ج ٢، ص ٣٢٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١١، الباب ١٣ من أبواب التشهّد، ح ٣.
٥. أنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٤٦.
٦. أنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٩، ح ١٣٠١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٠، الباب ١٣ من أبواب التشهّد، ح ١.
٧. أنظر: المجموع (للنووي)، ج ٤، ص ٧٥.

وكيف كان، فلو أخلّ بهما أو بأحدهما عامداً بطلت صلاته بمقتضى ما عرفت من الجزئيّة الوجوبيّة.

المقام الثاني: في واجباته

وهي خمسة:

الأوّل: الجلوس بمقدار التشهّد حال التشاغل بالتشهّد؛ لحصر التشهّد بالجلوس في المحكيّ عن كتاب حريز، عن زرارة في مستطرفات *السرائر*، قال: «قال أبوجعفر عليه السلام: **لا بأس بالإقعاء فيها بين السجدتين، ولا ينبغي الإقعاء في موضع التشهّد إنّما التشهّد في الجلوس، وليس المقعي بجالس**»[1].

وهذا الخبر - خصوصاً بعد كون العمل على طبقه - ممّا لا إشكال في سنده، وكذا في دلالة الجملة التي نحتاج إليها، وكونها مشتملة على نفي الجلوس عن الإقعاء الذي لا نقول بذلك لا يضرّ بمحلّ الاستدلال، فلا حاجة إلى التكلّم في توجيهه.

وأمّا جواز الإقعاء فلا شبهة فيه، خلافاً للمحكيّ عن *الحدائق*[2]؛ ضرورة أنّ الجملة الأخيرة ليست بظاهرها من نفي الحقيقة مرادة قطعاً؛ بداهة صدق اسم الجالس على المقعي، فلا بدّ من صرف الجملة عن ظاهرها بوجه.

ثمّ إنّه لا ريب في أنّ اعتبار الجلوس مقيّد بحال الاختيار، ففي حال الضرورة يسقط القيد لا المقيّد على ما أشرنا إليه، من أنّ ذلك مقتضى قواعد باب التزاحم فيتشهّد قائماً، على أنّ ذلك مقتضى نصّ أبي عبد الله عليه السلام بذلك في رواية عبد الله بن حبيب المذكورة في *الوسائل*: «**وتشهّد وأنت قائم...**»[3] إلى آخره.

---

١. السرائر (المستطرفات)، ص ٥٨٦؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩١، الباب ١ من أبواب التشهّد، ح ١.
٢. أُنظر: الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ٣١٩؛ وحكاه عنه في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٤٩.
٣. المحاسن، ج ٢، ص ٣٢٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٢ - ٣٩٣، الباب ٢ من أبواب التشهّد، ح ١.

إنّما الإشكال في وجوبه النفسي بحيث لو سقط التشهّد يبقى وجوبه؛ لعدم قيام دليل عليه، مع أنّ مقتضى البراءة عدم وجوبه.

وما يتوهّم من ظهوره في الوجوب النفسي[1] من صحيح جميل[2] وغيره[3] الوارد فيمن صلّى خمساً سهواً من الاكتفاء بالصحّة وعدم الإعادة وإن كان قد جلس بعد الرابعة قدر التشهّد وإلّا فلا.

فمعرض عنه [عند] الأصحاب حتّى في مورده، ويمكن أن يكون قوله ﷺ كناية عن فعل التشهّد الشامل للتسليم، وأنّه بتذكّره ذلك يتفطّن لوقوع الخامسة منه بعد الإتمام.

وبالجملة: فالوجوب المقدّمي ممّا لا ينكر، والنفسي ممّا لا دليل عليه، فالمرجع هو أصل البراءة.

الثاني والثالث: الشهادتان في الموضعين؛ للجمع بين الروايات بصناعة الإطلاق والتقييد.

وتوضيح ذلك: أنّ قضيّة صريح خبر [سورة] بن كليب: «سألت أبا جعفر ﷺ عن أدنى ما يجزي من التشهّد فقال ﷺ: **الشهادتان**»[4] عدم كفاية شهادة واحدة، ومقتضى بيان الموثّق عن الأحول عن الصادق ﷺ: «**التشهّد في الركعتين الأولتين: أشهد أن لا إله إلّا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللّهمّ صلّ على**

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٤٩.

٢. أُنظر: من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٤٩، ح ١٠١٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣٢-٢٣٣، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.

٣. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٩٤، ح ٧٦٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٤.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٣٣٧، الباب التشهّد في الركعتين الأولتين...، ح ٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٨، الباب ٤ من أبواب التشهّد، ح ٦.

محمّد وآل محمّد، وتقبل شفاعته، وارفع درجته»[١] وجوب اعتبار الجمع بين الشهادتين في التشهّد الأول.

بل يدلّ على الكيفيّة المزبورة من الاشتمال على قوله: «وحده لا شريك له» في الشهادة الأولى، و«عبده» في الشهادة الثانية، وكونها مشتملة على الجملتين الأخيرتين ممّا قام الدليل على ندبيّته لا تضرّبما نحن فيه؛ ضرورة أنّه خرج ما خرج، وبقي الباقي.

ومقتضى صحيح محمّد بن مسلم سائلاً عن الصادق عليه السلام عن التشهّد مرتين، فأجابه عليه السلام: «إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلّا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثمّ تنصرف، قال: قلت قول العبد: التحيّات لله والصلوات الطيّبات لله، فقال عليه السلام: هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربّه»[٢] **الجمع** بين الشهادتين، بل الوجوب بالكيفيّة المذكورة في التشهّد الأخير أيضاً، فإنّ الظاهر من الانصراف هو التسليم، كما سيأتي في روايات التسليم[٣]، وعدم الاشتمال على ذكر الصلاة على النبيّ وآله لا يضرّبما نحن بصدده؛ ضرورة إمكان تقييده بالأدلّة التي يقتضي اعتبارها تقيّد الساكت بالناطق، كما سيجيء إن شاء الله تعالى[٤].

فتحصّل: أنّه مع قطع النظر عن الرواية الأولى المنجبرة بعمل الأصحاب (رضوان الله تعالى [عليهم]) يكفينا الموثّق المذكور، والصحيح المزبور في الاستدلال على أنّه يعتبر الجمع بين الشهادتين في كلّ واحد من التشهّدين، فكيف مع وجود الرواية الأولى المصرّحة بـ«أدنى ما يجزي في التشهّد الشهادتان»؟!

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٩٢، ٣٤٤، وفيه: «الأوليين» بدل «الأولتين»؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٣، الباب ٣ من أبواب التشهّد، ح ١.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٠١-١٠٢، ح ٣٧٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٧، الباب ٤ من أبواب التشهّد، ح ٤.

٣. يأتي في ص ٢٨٣-٢٨٤.

٤. يأتي في ص ٣٩١.

وما يتوهّم من أنّه يمكن القول باكتفاء شهادة واحدة في التشهّد الأوّل دون الثاني؛ لصحيح زرارة: «قلت لأبي جعفر ﷺ: ما يجزي من القول في التشهّد في الركعتين الأولتين؟ قال: أن تقول: أشهد أن لا إله إلّا الله، وحده لا شريك له، قلت: فما يجزي في الركعتين الأخيرتين؟ فقال ﷺ: الشهادتان»[1]، وبذلك تقييد إطلاق قوله: (أدنى ما يجزي من التشهّد الشهادتان) بما عدا التشهّد الأوّل **مدفوع** بمقتضى الموثق المذكور.

وتوضيح ذلك: لأنّ دلالة الصحيح على كفاية الشهادة بالوحدانيّة ليست إلّا لعدم ذكر الشهادة بالرسالة، فيقيّد بالموثّق المتعرّض للرسالة أيضاً تقييد الساكت بالناطق، فلا مناص عن الالتزام بالشهادتين في كلّ من التشهّدين.

و ممّا ذكرنا تبيّن: أنّ الأقوى خلافاً لمتن *الشرائع*[2] أنّ صورتها: «أشهد أن لا إله إلّا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله»؛ وذلك لتقييد إطلاقات الشهادة الواردة في الباب بمقيّداتها، بل الشائع من الشهادتين في باب الصلاة هي هذه الصورة، ولهذا نقول بانحصار المجزي في باب تشهّد سجدتي السهو بهذه الصورة، وما ورد من أنّ التشهّد بالخفيف يراد منه حذف التحيّات والصلوات الطيّبات إلى غير ذلك من المستحبّات في التشهّد الطويل، فتأمّل جيّداً.

الرابع والخامس: الصلاة على النبيّ وآله؛ لما في *الفقيه* عن أبي بصير وزرارة جميعاً، قالا -في حديث- قال أبو عبد الله ﷺ: «إنّ الصلوات على النبيّ ﷺ من تمام الصلاة، إذا تركها متعمّداً فلا صلاة له إذا ترك الصلاة على النبيّ ﷺ»[3].

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٠٠-١٠١، ح ٣٧٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٦، الباب ٤ من أبواب التشهّد، ح ١.
٢. أُنظر: شرائع الإسلام، ج ١، ص ٧٨.
٣. أُنظر: من لايحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٨٣، ح ٢٠٨٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٠٧، الباب ١٠ من أبواب التشهّد، ح ١.

كما أنّه روى الشيخ في *التهذيب* رواية بهذا المضمون[١]، وغير ذلك من الروايات التي مفادها اعتبار الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله في الصلاة[٢].

بضميمة ما ورد في الأخبار عن الرضا عليه السلام وغيره عليهم السلام في بيان كيفيّة الصلاة، قال عليه السلام: «**اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد**»[٣].

مضافاً [إلى] أنّ ضمّ الآل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله هو المعروف عند الشيعة بحيث عدّ ذلك من شعارهم، حتّى أنّه حكي عن بعض العامّة أنّه نهى عن الصلاة على الآل لما فيه من الإشعار بالرفض[٤]، ونعوذ بالله من هذه العصبيّة للباطل.

كيف؟! وقد روى العامّة عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، عن ابن مسعود، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من صلّى صلاة ولم يصلّ عليّ و[لا] على أهل بيتي لم تقبل صلاته**»[٥]، بل حكي عن المتعصّب منهم صاحب *الصواعق المحرقة* أنّه روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله [النهي] عن الصلاة البتراء[٦]، أي المتروك فيها ذكر الآل.

وما يتوهّم: من أنّ ذلك كلّه إنّما يدلّ على اعتبار الصلاة على النبيّ وآله في الصلاة، وأمّا أنّها مرّتان في كل تشهّد مرّة فبأيّ دليل؟!

مدفوع: بموثّق الأحول[٧] وغيره من الروايات الواردة في باب التشهّد المشتملة على الصلاة على النبيّ وآله[٨].

---

١. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٩، ح ٦٢٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٠٧، الباب ١٠ من أبواب التشهّد، ح ٢.
٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٠٧، الباب ١٠ من أبواب التشهّد.
٣. الأمالي (للصدوق)، ص ٦٢٢؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٩٧، الباب ٣٥ من أبواب الذكر، ح ٢.
٤. حكاه عن ابن القيم في فتح الباري، ج ١١، ص ١٤٦.
٥. سنن الدارقطني، ج ١، ص ٣٤٨، وفيه: «منه» بدل «صلاته».
٦. أُنظر: الصواعق المحرقة، ص ١٤٦.
٧. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٩٢، ح ٣٤٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٣، الباب ٣ من أبواب التشهّد، ح ١.
٨. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٣-٣٩٦، الباب ٣ و ٤ من أبواب التشهّد.

واشتمال بعضها على ما علم ندبيّته لا يضرّ بالاستدلال، كما هو واضح، وقد تقدّم في باب التشهّد[١].

فتحصّل: أنّ اعتبار التشهّد الأول -وكذا الثاني- بقول: (اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد) ممّا لا يكاد أن يخفى، مع قطع النظر عن الإجماع المدّعى في المسألة عن غير واحد[٢]، فراجع.

هذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال في وجوب الصلاة على النبيّ عند ذكره الشريف؛ لدلالة صحيح زرارة-: «**صلّ على النبيّ ﷺ كلّما ذكرته، أو ذكره ذاكر [عندك] في الأذان أو غيره**»[٣]- [على] الوجوب، وحيث لا إجماع على الخلاف -لوجود الخلاف- لا عذر في صرف الأمر عن ظاهره.

نعم، لو استُفيد من بعض الأخبار الواردة في الباب -كالمرويّ عن *معاني الأخبار* من قوله ﷺ: «**البخيل حقّاً من ذُكرتُ عنده فلم يصلّ**»[٤]، وقوله ﷺ المرويّ عن *عدّة الداعي*: «**أجفى الناس رجل ذُكرتُ بين يديه فلم يصلّ عليّ**»[٥]، وقوله ﷺ: «**من نسي الصلاة عليّ أخطأ طريق الجنة**»[٦]- القرينيّة على الاستحباب، وأنّ سياقها سياق الندب بحيث تصلح للقرينيّة لما في صحيح زرارة [فهو]، وإلّا فالقول بالاستحباب مشكلٌ، والاحتياط لا يترك.

---

١. تقدّم في ص ٢٦٩.

٢. أنظر: غنية النزوع، ص ٨٠؛ المعتبر، ج ٢، ص ٢٢٦؛ تذكرة الفقهاء، ج ٣، ص ٢٣٣؛ وحكاه عنهم في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٥٣.

٣. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٨٤، ح ٨٧٥؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٤٥١، الباب ٤٢ من أبواب الأذان والإقامة، ح ١.

٤. معاني الأخبار، ص ٢٤٦؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٢٠٤، الباب ٤٢ من أبواب الذكر، ح ٩، ٣٤-٣٥، وفيه: «فرجل» بدل «رجل»؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٥١.

٥. عدّة الداعي، ص ٤ ب ٢ من أبواب الذكر، ح ٢.

٦. من لايحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٧٣، ح ٥٧٦٢؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٢٠٢، الباب ٤٢ من أبواب الذكر، ح ٤.

وأمّا قوله: «الصلاة على النبيّ ﷺ واجبة من كلّ موطن وعند العطاس والذبائح»[1] لا يصير قرينة؛ بداهة أنّ ندبيّتها عند الأمرين لا يدلّ على ندبيّتها مطلقاً.

فروع

الأوّل: هل المراد يشمل ذكر الذات والصفات والضمائر، وبالجملة: كلّما يشاربه اليه ﷺ [كـ]أب زوجة أمير المؤمنين (صلوات الله عليهم أجمعين)، أو يختصّ باسم الذات فقط، أعني (محمّد) و(أحمد) ﷺ؟

الظاهرُ من قوله ﷺ: «ذكرت عنده» وكذا «ذكره» ﷺ ذكره بذاته، فالقدر المتيقّن هو الذكر باسم الذات من (محمّد) و(أحمد) ﷺ، وإن شئت فتتعدّى إلى الصفات الخاصّة، مثل: (الرسول)، و(النبيّ)، و(رسول الله) ﷺ، هكذا قال الأستاذ (مدّ ظلّه العالي).

أقول: لا فرق بين ما ذكروبين (سيّد المرسلين)، و(خاتم النبيين)، بل (أشرف الأنبياء)، ونحو ذلك من الصفات التي تختصّ به ﷺ، والعجب من أنّه بعدما مثّلت له (دام ظلّه) بما ذكرت لم يقبل!

الثاني: هل تعتبر الفوريّة أم لا؟

الظاهر اعتبار الفوريّة العرفيّة؛ وذلك لأنّه يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع توقيره و تجليله ﷺ، وهذا إنّما يتحقّق بالفوريّة العرفيّة، كما لا يخفى

الثالث: هل تتكرّر الصلاة بتكرّر الذكر أو أنّه يكفي الصلاة مرّة بعد تكرّر الذكر في مجلس واحد مثلاً بحيث لا ينافي الفوريّة العرفيّة؟

الظاهر التفصيل بين ما ذكر ولم يصلّ عليه ﷺ، أو ذكر بعد الصلاة، نظير

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٦٠.

تعدّد الكفّارة في باب الصوم، فإنّه نقول بتكرير الكفّارة فيما لو أفطر بعد الكفّارة، وإلّا فتجزئ كفارة واحدة بعدة من المفطرات؛ والسرّ واضح، وهو أنّه إنّما أخذ الموضوع -أي الذكر- بنحو صرف الوجود الذي يصدق مع الواحد والكثير.

الفصل الثامن: [في] التسليم

وهو واجب، وآخر أجزائها، ولا يحصل التحليل إلّا به.

ويدلّ على ذلك الإجماع العملي، والسيرة القطعيّة المستمرّة إلى زمان الأئمّة، بل إلى زمان النبيّ صلى الله عليه وآله، وإنكار السيرة مكابرة، والنصوص المستفيضة

منها: ما في *الكافي*، عن ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[1].

وقد روى هذه الرواية الصدوق في *الفقيه* مرسلاً إرسالاً يشعر بوصوله إليه بطريق معتبر لو لم يكن مقطوعاً به؛ حيث قال: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: كذا)[2]، ولم يقل: (عنه كذا).

أما سنده فيكفي في صحّته نقل الكليني رحمه الله.

وأمّا دلالتها فواضحة؛ لأنّ إرادته بالوضوء والتكبير الواجبين ظاهر في وجوبه، كما أنّ مقابلته للتكبير يدلّ على جزئيّته، بل على انحصار التحليل به كانحصار التحريم بالتكبير.

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٦٩، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٦٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، ح ٤.

٢. أنظر: من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٣، ح ٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٦٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، ح ٧.

مضافاً إلى أن المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين يفيد الكلام حمل المواطأة لا حمل المتعارف، ولهذا أثبتوا المفهوم لقولنا: (زيد المنطلق والمنطلق زيد).

لا يقال: هذا فيما لو سلّم أنّ إضافة المصدر معنويّة، وقد تعرّضوا أنّ إضافة المصدر إلى معمولها لفظيّة، فلا تفيد سوى التخصيص[1]، فأين التعريف؟!

لأنّا نقول: إنّ المسلّم إنّما هو إضافة الصفة إلى الفاعل أو إلى المفعول به، فإضافة المصدر محل خلاف أوّلاً.

وثانياً: إنّ المضاف إليه المصدر -أعني الضمير الراجع إلى الصلاة- ليس فاعل التحليل، ولا مفعولاً به له كما هو ظاهر.

وبالجملة: فشرط كون الإضافة [لفظيّة] مفقود في المقام، ولا محيص عن كونها معنويّة تفيد التعريف.

هذا كلّه مع أنّ إضافة المصدر حيث لا عهد تفيد العموم، فكلّ التحليل[2] ينحصر بالتسليم.

والمناقشة بأنّه قد يقع التحليل بالمنافي[3] -مثل الحدث وغيره- ممنوعة؛ ضرورة أنّ المنافي مبطل لما يقتضي التحريم لا تحليل، ومن هنا ظهر وجه ما في *العيون*، عن الفضل، عن الرضا ﷺ، قال: «**تحليل الصلاة التسليم**»[4].

والإنصاف: أنّ من أمثال هذه العبارة يستفاد أنّ الصلاة من سنخ الواجبات التي تحتاج إلى فكّ الحبس والإحرام، نظير الحجّ، لا مثل الصوم وغيره.

ومنها: المرويّ عن *العلل والعيون*، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا ﷺ: «إنّما

---

١. في (ح): «التخفيف، والصواب ما أثبتناه تبعاً لكتاب الصلاة (للكلبايكاني)، ج ٢، ص ٤٩١.

٢. في (ح): «التحريم»، والصواب ما أثبتناه.

٣. أنظر: مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص ٢٨٥-٢٨٦؛ ولاحظ جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٨٧.

٤. عيون أخبار الرضا ﷺ، ج ٢، ص ١٣١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٠، الباب ١٢ من أبواب التشهّد، ح ٣.

جعل التسليم تحليلها ولم يجعل بدلها تكبيراً أو تسبيحاً أو ضرباً...»[1] إلى آخره.

وهذا دلالته على الحصر فبالنصوصيّة.

ومنها: ما في *العلل* عن عليّ بن أحمد إلى المفضّل بن عمر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العلّة التي من أجلها وجب التسليم في الصلاة، قال عليه السلام: **لأنّه تحيّة الملكين...**»[2] إلى آخره.

وهذا دلالته على الوجوب من حيث تقريره عليه السلام، وكذا ظهور كلمة «في» [في] الجزئيّة، بل دلالته على الحصر ممّا لا يخفى.

ومنها: ما عن *معاني الأخبار* عن أحمد بن الحسن أبي عبد الله بن الفضل الهاشمي: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معنى التسليم في الصلاة، فقال عليه السلام: **التسليم علامة الأمن، وتحليل الصلاة** -إلى أن قال-: **فجعل التسليم علامةً للخروج من الصلاة، وتحليلاً للكلام، وأمناً من أن يدخل في الصلاة ما يفسدها**»[3] إلى آخره.

وظهور هذا الخبر في أنّ التسليم جزء، وأنّ به يحلّل ما كان مفسداً للصلاة -بمعنى أنّه جزء مخرج للإنسان عن الإحرام الصلاتي، كالتقصير في باب الحجّ- ممّا لا يخفى وإلى هذا ينظر ما قيل: إنّه داخل خارج[4].

ومنها: ما في ذيل رواية أبي بصير من قول الصادق عليه السلام: «**فليتمّ صلاته فإنّ آخر الصلاة التسليم**»[5].

وكون صدرها ممّا لا يعمل به لا يضرّ بحجّيّة الذيل، وأمّا دلالته على الجزئيّة

---

١. علل الشرائع، ج ١، ص ٢٦٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١١٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٧، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ١٠.

٢. علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٧-٤١٨، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ١١.

٣. معاني الأخبار، ص ١٧٦؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٨، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ١٣.

٤. أنظر: الحدائق الناضرة، ج ٨، ص ٤٨٢.

٥. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٢٠، ح ١٣٠٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٦، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ٤.

المستفادة من جعله آخراً لصلاة، وكذا على وجوبه المستفاد من الأمر بالإتمام ممّا لا يخفى.

ومنها: ما في رواية الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يكون خلف الإمام، فيطيل الإمام التشهّد، قال: يسلّم من خلفه ويمضي في حاجته إن أحبّ»[1]، وظهور هذا في الوجوب وحصول التحليل و وفكّ الحبس به ممّا لا يخفى.

ومنها: ما في ذيل رواية عليّ بن إبراهيم من قوله عليه السلام: «ويفتتح بالتكبير ويختتم بالتسليم»[2]، وظهور هذه في الوجوب والجزئية واضح. وغير ذلك من الروايات[3].

والحاصل: أنّه لا ينبغي إنكار استفاضة الأوامر بالتسليم الظاهرة في الوجوب في نفسها، مع أنّ القرائن على وجوبها موجودة في المقام، كعطف الأمر به على الأوامر المعلومة الوجوب ونحوه، مثل قولهم عليهم السلام في علاج الشكوك: «ابنِ على كذا وتشهّد وسلّم وصلّ ركعتين»[4]، وغير ذلك من القرائن التي استوفاها في *الجواهر*[5] جزاه الله عن العلم وأهله خير الجزاء.

والظاهر أنّه يستفاد وجوب التسليم من نصوص [الـ]ـاستئناف بزيادة الركعة فما زاد عمداً أو سهواً؛ ضرورة أنّه لولم يجب التسليم لا تتحقّق الزيادة في الصلاة، فإنّها حينئذٍ تتمّ تماميّة أجزائها، وهل يعقل الزيادة في الشيء بعد الإتمام؟! ولهذا استدلّ القائل بالندب[6] بما دلّ على صحّة صلاة من زاد ركعة في الرباعيّة إذا جلس بمقدار

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٧-٣١٨، ح ١٢٩٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٦، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ٦.
٢. الكافي، ج ٨، ص ١٤٠، ح ١٠٣؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٥، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ٢.
٣. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٥ وما بعدها، الباب ١ و ٢ من أبواب التسليم.
٤. الكافي، ج ٣، ص ٣٥٣، ح ٨؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.
٥. أُنظر: جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٢٩٠ وما بعدها.
٦. أُنظر: كشف اللثام، ج ٤، ص ١٢٧-١٢٨.

التشهّد[١]، والجواب عنه معلوم.

فتحصّل: أنّ المسألة نقيّة عن الإشكال؛ لما عرفت من تظافر الأدلّة على الوجوب والجزئيّة.

وما يتوهّم دلالته على الخلاف لا يصلح أن يكون معارضاً؛ فإنّها إمّا مطلق يقبل التقييد أو محمول على التقيّة؛ فإنّ منها صحيح محمّد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام: «**إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثمّ تنصرف**»[٢].

وفيه: -مع أنّه مطلق يحكم عليه ما دلّ على الوجوب كالصلاة على محمّد وآل محمّد- أنّ ظاهر الجملة الخبريّة فيه وجوب الانصراف المشعر بعدم حصول الانصراف بمجرّد الفراغ من القول المزبور، وإلّا لناسب أن يقول: انصرفت، فلا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لعدم وجوب ما به يتحقّق الانصراف، والقول بوجوب مناف -ولو كان ضرطة- يناسب صدوره من أبي حنيفة[٣].

وبالجملة: إرادة التسليم من الانصراف[٤] المأمور به ليس بكلّ البعيد، بل هو الظاهر منه بقرينة الانصراف إلى[٥] التسليم في كثير من روايات الباب:

منها: قول الصادق عليه السلام في رواية الحلبيّ: «**فإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت**»[٦].

---

١. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٩٤، ح ٧٦٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣٢-٢٣٣، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٦.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٠١-١٠٢، ح ٣٧٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٧، الباب ٤ من أبواب التشهّد، ح ٤.

٣. أُنظر: المجموع (للنووي)، ج ٣، ص ٤٨١.

٤. في: (ح): زيادة «على التسليم من الانصراف» بعد «الانصراف».

٥. في النسخ: «على»، والصواب ما أثبتناه.

٦. الكافي، ج ٣، ص ٣٣٧-٣٣٨، ح ٦، وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢٦، الباب ٤ من أبواب التسليم، ح ١، وفيهما: «وإن» بدل «فإن».

ومنها: ما في خبر [أبي] كهمس عنه أيضاً: «[سألته] عن السلام عليك أيها النبيّ، انصراف هو؟ فقال عليه السلام: لا، **ولكن إذا قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو انصراف**»[1].

وغيرهما من روايات الباب[2].

وبالجملة: فدلالة هذا الصحيح على وجوب التسليم أولى من دلالته على الندب، ولو سلّمنا دلالته على عدم الوجوب فلا يصلح للمعارضة لما تقدّم من الأدلّة؛ لأنّه موافق لمذهب أهل خلاف الرشد.

ومنها: ما يعبر عنه بصحيح الفضلاء، عن أبي جعفر عليه السلام: «**إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزأ**»[3].

وفيه: أن المراد بالمضيّ هو معظم الأجزاء، بقرينة ترك الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله، ولو سلّم فهو مطلق يقبل التقييد بما تقدّم[4]، مضافاً إلى أنّ مفاد الذيل -أعني ترتّب الإجزاء على التسليم الناشئ عن الاستعجال- عدم الإجزاء لو لم يسلّم، فهو حينئذٍ من أظهر أدلّة الوجوب، ولو سلّم فلا يقاوم ما تقدّم[5]؛ لموافقته للعامّة العمياء.

ومنها: صحيح عليّ بن جعفر: «عن الرجل يكون خلف الإمام، فيطيل الإمام التشهّد فيأخذ الرجل البول، أو يتخوّف على شيء يفوت، أو يعرض له وجع، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: **يتشهّد هو وينصرف ويدع الإمام**»[6].

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٦، ح ١٢٩٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢٦، الباب ٤ من أبواب التسليم، ح ٢.

٢. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٥، الباب ١ من أبواب التسليم.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٧، ح ٢٩٨، وفيه: «رجل» بدل «الرجل»؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٩٧، الباب ٤ من أبواب التشهّد، ح ٢، وليس فيه: «الرجل».

٤. تقدّم في ص ٢٧٩.

٥. تقدّم في ص ٢٧٩.

٦. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٩، ح ١٤٤٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤١٣، الباب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، وفيهما: «فيطوّل» بدل «فيطيل».

وفيه: مع أنّ المروي في *الفقيه* -الذي [هو] أضبط من *التهذيب*: «يسلّم وينصرف»[1] [أنّه] يجري فيه جميع ما سمعت أوّلاً، من أنّ الظاهر من الانصراف هو التسليم بقرينة سائر الأخبار، مع أنّ عطف الانصراف على التشهّد الواجب يشعر بوجوبه، ومن المعلوم أنّ آلة الانصراف الواجب منحصر عند الإماميّة بالتسليم، ولو سلّم فلا يزيد على الإطلاق الذي يقبل التقييد، ولو سلّم فيحمل على التقية.

ومنها: رواية يونس قال لأبي الحسن عليه السلام: «صلّيت بقوم، فقعدت للتشهّد، ثمّ قمت فنسيت أن أسلم عليهم [فقالوا: ما سلمت علينا] فقال عليه السلام: ألم تسلّم وأنت جالس؟ قال: بلى، قال: لا بأس عليك، ولو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك، وقلت: السلام [عليكم]»[2].

وفيه: أنّ الظاهر منها لو لم يكن صريحها نسيان «السلام عليكم» بعد فرض وقوع السلام منه جالساً، وهذا ليس محلّاً للنزاع؛ فإنّا لم نقل بوجوب الجمع بين الصيغتين، ولو سلّم فردّها للتقيّة واضح.

ومنها: صحيح زرارة عن الباقر عليه السلام[3]، وحسن الحلبيّ عن الصادق عليه السلام[4]، وموثّق غالب بن عثمان[5]، وصحيح آخر لزرارة عن أبي جعفر عليه السلام[6]، وخبر أبي الجهم عن أبي الحسن عليه السلام[7] لو لم يمكن الجمع الدلالي بينها وبين ما تقدّم تطرح؛

---

١. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٠١، ح ١١٩٢.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٨، ح ١٤٤٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢٥، الباب ٣ من أبواب التسليم، ح ٥، وفيها: «ونسيت» بدل «فنسيت» و«فقال» بدل «قال».

٣. أنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٢٠، ح ١٣٠٦؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢٤، الباب ٣ من أبواب التسليم، ح ٢.

٤. أنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٦٥، ح ١٠؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢٤، الباب ٣ من أبواب التسليم، ح ٤.

٥. أنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٩، ح ١٣٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢٥، الباب ٣ من أبواب التسليم، ح ٦.

٦. أنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٤٧، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٠، الباب ١٣ من أبواب التشهّد ح ١.

٧. أنظر: تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٢٠٥، ح ٥٩٦؛ وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٢٣٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٦.

لإعراض الأصحاب عنها، من حيث اشتمالها [على] عدم بطلان الصلاة بالحدث، أو الالتفات الفاحش، أو النوم في أثناء الصلاة.

ومع الغضّ عن ذلك كلّه فمحمولة على التقيّة.

فتحصّل من مجموع الروايات أُمور:

الأوّل: أنّ به يتحقّق الخروج عن الصلاة أينما وقع، كما يستفاد من النكير على ما يفعله العامّة في التشهّد الأوّل[1].

الثاني: أنّه [من] كلام المخلوقين [فـ]ينافي إتيانه إلّا في آخر الصلاة، ولا يخرج عنها إلّا به، وهذا معنى كونه داخلاً وخارجاً، وليس جزئيّته على قياس جزئيّة سائر الأجزاء؛ فإنّ من نسي جزءاً ركناً كان أو غيره، فتذكّر قبل الدخول في الركن وإن أتى بأيّ جزء يتداركه ويتدارك الأجزاء المأتيّ بها، وخرج من هذا الحكم التسليم؛ لأنّه -كما سيجيء في باب الخلل- لو نسي السجدتين، أو السجدة الواحدة، أو التشهّد، فسلّم لا يتدارك المنسيّ مع التسليم المأتيّ به، بل تبطل الصلاة في الصورة الأولى، ويقضي المنسيّ فقط في الصورتين الأخيرتين.

وحاصل هذا الأمر: أنّ مقتضى إطلاقات أنّ قول: السلام علينا... إلخ انصراف أنّه كلّما وقع السلام يخرج عن الصلاة ولو كان وقوع التسليم عنه بلا عمد بل سهواً، بمعنى أنّه يخرج الأجزاء المأتية عن صلاحيتها لأن يلحق بها الأجزاء الباقية، فيتمّ الصلاة، خرج عن هذا الإطلاق ما لو سلّم على نقص ركعتين أو ركعة بمقتضى الروايات الخاصّة الآتية في باب الخلل إن شاء الله[2]، فيتمّ الصلاة ويسجد سجدتي السلام، وبالأولى ما لو سلّم على نقص ثلاث ركعات، ويقى تحت الإطلاق ما لو سلّم بعد الركوع من الركعة الأخيرة؛ فإنّه حينئذٍ يخرج عن الصلاة قهراً مطلقاً.

---

١. أُنظر: المجموع (للنووي)، ج ٣، ص ٤٥٨-٤٥٩.

٢. يأتي في الجزء الثانية ص ٤٠٤.

غاية الأمر أنّه تبطل صلاته في صورة وقوع التسليم قبل السجدتين، وتصحّ في غير هذه الصورة، كما قلنا.

الثالث: لو نقص التسليم [فـ] لو تذكّره قبل إتيان المنافي المطلق -من محو الصورة، والحدث، وغير ذلك- يسلّم، وأمّا بعده فيبطل صلاته.

لا يقال: إنّ قضية صحيح «لا تعاد» صحّة صلاته بنسيان التسليم المفروض عدم كونه في عقد المستثنى.

لأنّا نقول: إنّ نسيان التسليم لمّا كان يستلزم وقوع الحدث ونحوه في أثناء الصلاة فلا يمكن الحكم بالصّحة بمقتضى الصحيح؛ لما سيجئ -إن شاء الله- أنّ ما ينافي عمداً وسهواً داخل في عقد المستثنى من الصحيح المزبور.

هذا كلّه حكم الإخلال سهواً.

وأمّا عمداً فلا إشكال في بطلان الصلاة به.

أمّا زيادته فمن باب أنّه كلام آدميّ، كما نصّ الروايات بذلك[1]، وأمّا نقصه فلعدم إتمام الصلاة.

الرابع: أنّه لا يعتبر قصد الخروج، بل يخرج من الصلاة ولو قصد عدم الخروج، كما يظهر ذلك من الروايات الثابتة عن ما يفعله العامّة في الركعة الثانية معلّلاً بأنه انصراف[2]؛ ضرورة أنّهم يقصدون عدم الخروج، كما هو واضح جداً.

هذا تمام الكلام في أصل التسليم.

بقي الكلام في كيفيّته، وهنا مقامان:

الأوّل: استحباب «السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته».

---

١. أُنظر: علل الشرائع، ج ١، ص ٢٦٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٧، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ١٠.

٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢٦، الباب ٤ من أبواب التسليم، ح ١ و ٢.

والواجب الذي يحصل به الانصراف غيره، ويدلّ على ذلك -قبل الإجماع على ندبيّته- عدّة من الروايات:

منها: رواية [أبي] كهمس المتقدّمة[١]، حيث نفى كون هذا انصرافاً.

ومنها: الروايات المصرّحة بأنّه لا يجب غير الشهادتين والصلاة على النبيّ[٢] والتسليم المعلوم تحقّقه فتوىً ونصّاً، كما عرفت من الرواية المتقدّمة الآن أيضاً غير التسليم على النبيّ ﷺ، فما ظاهره الوجوب[٣] يصرف عن ظاهره.

المقام الثاني: في أنّه بعد الفراغ عن بطلان القول باستحباب التسليم كما عرفت هل يجب الجمع بين الصيغتين، أو يتخيّر بينهما، أو تجب خصوص الأولى أو الثانية؟ **أقوال خمسة**[٤]:

رابعها: وجوب أيّهما بدأ به، واستحباب الثاني ولو فيما لو بدأ بصيغة (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته)، كما يظهر من إطلاق المحقّق ﷺ في *الشرائع*[٥].

خامسها: استحباب الثاني في خصوص ما لو بدأ بصيغة (السلام علينا...) إلى آخره، وهو المختار؛ لكونه مقتضى الجمع بين الروايات بإعمال صناعة الإطلاق والتقييد.

وتوضيح ذلك: أنّ مقتضى غير واحدة من الروايات -منها: رواية أبي بكر الحضرمي، قال: «قلت له: إنّي أُصلّي بقوم، فقال: سلّم واحدة، ولا تلتفت قل: السلام

---

١. تقدّم في ص ٢٨٤.

٢. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٩٣، ح ٣٤٩، ج ٣، ص ٤٨، ح ١٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٨، و ج ٦، ص ٤٢٧، الباب ٤ من أبواب التسليم، ح ٣.

٣. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٨ و ٩، ج ٦، ص ٤٢٧، الباب ٤ من أبواب التشهّد، ح ٣.

٤. أُنظر: لمن أوجب الأولى: الجامع للشرائع، ص ٨٤؛ وأُنظر: لمن أوجب الثانية: المقنع، ص ٩٦؛ الكافي في الفقه، ص ١١٩، وحكاه عن والده واختاره في مستند الشيعة، ج ٥، ص ٣٥١؛ وأُنظر: لمن قال بالجمع ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٤٣٣.

٥. أُنظر: شرائع الإسلام، ج ١، ص ٧٩.

عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»[1]- حصول الانصراف بالصيغة الثانية، ومقتضى غير واحدة من الروايات[2] حصول الانصراف بالصيغة الأولى، والقائل بتعيين الصيغة الأولى ينظر إلى الطائفة الثانية، كما أنّ القائل بتعيين الثانية ينظر إلى الطائفة الأولى، وأمّا القائل بتعيينهما يقيّد إطلاق كلّ واحدة من الطائفتين بالأُخرى.

ونتيجة ذلك: أنّ قول: (السلام علينا...) إلى آخره أعظم انصراف فيما لو تعقّب بقول: (السلام عليكم)، وكذلك العكس.

وفيه: أنّ المقام من قبيل تعارض قوله: (إذا خفي الآذان فقصر)، و(إذا خفي الجدران فقصّر)، وقد تقرّر في محلّه[3] أن تقييد منطوق كلّ واحد بمنطوق الآخر وإن كان ممّا يدفع التنافي لكنّه حيث لا يفيد ذلك إلّا كون كلّ واحد جزءً للعلّة، فيرتكب خلاف الظاهر من جهتين؛ لأنّ نتيجة ذلك أنّ كلّ واحد ليس علّة أصلاً فضلاً عن العلّيّة المطلقة، بخلاف ما لو قيّدنا منطوق كلّ واحد بمفهوم الآخر، فإنّه حيث ينتج أنّ كلّ واحد علّة غاية الأمر في حال عدم الآخر، فيصير هذا التقييد أولى من التقييد الأوّل.

ونتيجة ذلك في المقام: ليس إلّا أنّ كلّ واحد منهما ممّا يصلح لأن ينصرف به بشرط عدم وقوع الانصراف بما قبله، وهذا ليس إلّا عبارة عن التخيير، كما عبّر بذلك المحقّق ﷺ له في *الشرائع*[4]، ويأتيهما بدأ يخرج عن الصلاة، وهذا واضح.

وإنّما الإشكال في إطلاق قوله ﷺ: «وتستحبّ الأُخرى»[5]، فإنّه يشمل ما لو اختار (السلام عليكم)، فإنّه لم نجد دليلاً على مشروعية «السلام علينا...» إلى آخره حينئذٍ بعده، فضلاً عن استحبابه.

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٤٨-٤٩، ح ١٦٨؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٩.

٢. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤٢٦، الباب ٤ من أبواب التسليم، ح ١، ٢، ٥ و ٦.

٣. أنظر: فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٨٧-٤٨٨.

٤. أنظر: شرائع الإسلام، ج ١، ص ٧٩.

٥. نفس المصدر.

بل الأولى والأقوى أنّ استحباب الثانية منحصربما لو اختار «السلام علينا...» إلى آخره؛ وذلك لورود الأمربالصيغة الثانية بعد الأولى، فبعد قيام الدليل على أنّ الواجب هوالمتقدّم لا محيص عن صرف ظاهرالأمرعن الوجوب، والحمل على الاستحباب.

وفي تصويرالاستحباب الجزئيّ بعد فرض الخروج عن الصلاة إشكال آخر؛ وذلك لأنّه بعد بداهة أنّه ليس كالتعقيب فكيف يعقل أنّه جزء ندبيّ مع فرض الخروج من التسليم؟!

ويمكن أن يقال: إنّه جزء مستحبّ للتسليم المحلّل، بمعنى أنّه بعد الفراغ عن أن المصلّي يتخيّربين التحليل بالصيغة الأولى، والتحليل بالثانية أنّ التحليل بالأولى له فردان كامل، وأكمل، أعني تعقيب الأولى بالثانية، فيكون التخييرالثاني من باب التخييربين الأقلّ والأكثر، نظيرما تقدّم في بحث التسبيحات في الركعتين الأخيرتين[1]، وفي بحث ذكرالركوع والسجود[2] وإن أشكلنا في بحث التسبيحات بما حاصله:

إنّ التخييربين الأقلّ والأكثرحيث إنّهما لم يكونا متباينين بالذات في نظر العرف يحتاج إلى مؤونة زائدة من لحاظ بشرط شيء وبشرط لا، فإن قام دليل على هذا اللحاظ، فهو وإلّا فيحمل الزائد على كونه مستحبّاً[3]. وأنكرنا قيام الدليل في ذلك المبحث، بخلاف المقام فإنّ عدم معقوليّة الجزئيّة بعد الفراغ عن الصلاة وحصول الانصراف، يصيرقرينة على لحاظ هذه المؤونة الزائدة.

وممّا ذكرنا تبيّن: اندفاع ما يتوهّم من أنّ الالتزام بالتخييربين الأقلّ والأكثرفي بحث القراءة كان في قبال استحباب الزائد، كما يظهرمن مراجعة ما تقدّم[4]، بخلاف

---

١. تقدّم في ص ١٨٢-١٨٣.
٢. تقدّم في ص ٢٠٤ و ٢٤٨.
٣. تقدّم في ص ١٨٣.
٤. تقدّم في ص ١٨٣.

المقام، فإنّ الالتزام بالتخييـر يساوي بحسب النتيجة العمليّة مع استحباب الزائد.

وجه الدفع: أنّ النتيجة العمليّة -أعني دفع الإشكال المتقدّم- تكفي في الالتزام، كما لا يخفى.

فروع:

الأوّل: أنّ الأحوط إن لم يكن أقوى ضمّ قوله: «ورحمة الله وبركاته» إلى قول: «السلام عليكم»؛ وذلك لاشتمال رواية المعراج[1] وغيرها[2] على هذه الضميمة.

وتوهّم: أنّ رواية المعراج نقل الفعل الأعمّ من الوجوب والندب.

مدفوعٌ: بأنّها تشتمل على الطلب؛ فإنه ﷺ يقول: (ألهمني أن أقول: كذا فإنّ هذا -كما ترى- في حكم الطلب ضمناً.

وبالجملة: إنّ عدم اشتمال بعض الروايات على هذه الضميمة ممّا لا يضرّ بالمقام؛ فإنّ المطلق يحمل على المقيّد إن لم نقل بأنّ الساكت لا يعارض الناطق.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون قوله ﷺ: «عليكم» إشارة إلى ما هو المعهود، وحيث لا إجماع في المسألة على كفاية الناقص -وإن ادّعاه بعض[3]- فلا بأس بما التزمناه.

الثاني: أنّه لا يصحّ قصد التحيّة، بمعنى أنّه لا يؤدّي الوظيفة التسليميّة فيما لو قصد التحيّة وإن قال[4] بذلك بعضهم[5] نظراً إلى ما ورد في بعض الروايات من أنّ التسليم تحيّة على الملكين[6]، وإلى ما ورد من أنّ الإمام يسلّم على المأمومين،

---

١. أُنظر: الكافي، ج ٣، ص ٤٨٦، ح١؛ وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٤٦٨، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٠.

٢. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣١٧، ح ١٢٩٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٩، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح٢.

٣. أُنظر: المعتبر، ج ٢، ص ٢٣٥؛ وحكاه الشهيد الأوّل عن ابن أبي عقيل في ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٤١٥.

٤. في النسخ: «كان»، والصواب ما أثبتناه.

٥. أُنظر: رياض المسائل، ج ٣، ص ٤٧٣.

٦. أُنظر: علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٨، الباب ١ من أبواب التسليم، ح١١.

والمأمومون بعضهم على بعض[١]؛ وذلك لأنّ المراد بالتحيّة في روايات الباب ليس على معناه العرفي، وإلّا لوجب ردّ التحيّة.

مضافاً إلى أنّ روايات الباب مع أنّها في مقام البيان لجميع المستحبات -من الإشارة بطرف اليمين واليسار[٢] وغير ذلك[٣] ممّا اشتملت عليه من الآداب- خالية عن وجوب الردّ من المأمومين إلى الإمام، بل الظاهر منها خلافه؛ حيث اشتملت على أنّ المأمومين يسلّم بعضهم على بعض[٤] مع أنّه لو كان تحيّة يجب ردّها، ولا أظنّ أن يلتزم القائل بوجوب الردّ على المأمومين.

فحينئذٍ إطلاقات أنّ كلام الآدميّ لا يجوز فعله في الصلاة هي الحاكمة بضمّ صغراها -أعني أنّ السلام كلام آدميّ- بداهة أنّه لو قصد به التحيّة يتمحّض في كونه كلاماً آدميّاً.

الثالث: لو لحن في قول: «السلام علينا...» إلى آخره من باب سبق اللسان -يعني أنّه سبقه لسانه، فتلفّظ بكسر (السلام) ونحوه من الأغلاط الأدبيّة- لا شبهة في عدم حصول الانصراف بذلك الملحون من أنّه كان مخيّراً في الانصراف بالصيغة الأولى أو بالثانية بحذف الأولى، كما كان.

وما يتوهّم من الاحتياط بعدم «إعادة السلام علينا...» إلى آخره حينئذٍ، بل يتعيّن عليه الخروج بالصيغة الثانية واختيارها **ممّا لا نعرف له** وجهاً محصّلاً، فتدبّر جيّداً.

---

١. أُنظر: الكافي، ج ٣، ص ٤٥٦، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٣٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، ح ١.

٢. أُنظر: الكافي، ج ٣، ص ٣٣٨، ح ٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٩، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ١.

٣. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٤١٩، الباب ٢ من أبواب التسليم.

٤. أُنظر: الكافي، ج ٣، ص ٤٥٦، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٤٣٥، الباب ٢ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة، ح ١.

الكلام في القنوت

وينبغي التكلّم فيه من جهات:

الجهة الأُولى: لا إشكال ولا شبهة في مشروعيّة القنوت في كلّ صلاة خلافاً للعامّة العمياء، فأنكره بعضهم مطلقاً[1]، وخصّ المشروعيّة ببعض الصلاة آخرون[2].

ويدلّ على ما ذكرنا روايات كثيرة:

منها: رواية محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «**القنوت في كلّ ركعتين في التطوّع والفريضة**»[3].

وما عن الخصال عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليه السلام، قال: «**والقنوت في جميع الصلاة سنّة واجبة في الركعة الثانية قبل الركوع وبعد القراءة**»[4].

وغير ذلك من الروايات التي لا شبهة فيها سنداً ولا دلالة، فليراجع *الوسائل*[5].

---

١. أنظر: فتح العزيز، ج ٣، ص ٤١٥-٤١٦.

٢. أنظر: المبسوط (للسرخسي)، ج ١، ص ١٦٥.

٣. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٣١٦، ح ٩٣٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٦١، الباب ١ من أبواب القنوت، ح ٢.

٤. الخصال، ص ٦٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٦٢، الباب ١ من أبواب القنوت، ح ٦.

٥. أنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٦١ وما بعدها، الباب ١، ٢، ٣، ٤ و ٥ من أبواب القنوت.

الجهة الثانية: أنّه لا ينبغي الإشكال في ندبيّته؛ فإنّه وإن استدُلّ على الوجوب بروايات -منها ما تقدّم آنفاً- كقول الرضا ﷺ: «**والقنوت سنّة واجبة في الغداة والظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة**»[1] وغير ذلك[2] ممّا صرح فيه بالوجوب -لكن ذلك كلّه محمول على شدّة تأكّد الاستحباب؛ لصحيح البزنطيّ، عن الرضا ﷺ، قال: «قال أبو جعفر ﷺ: **في القنوت إن شئت فاقنت وإن شئت فلا تقنت**»[3].

وقريب منه ما في ذيل موثّق سماعة الواردة في ظهريوم الجمعة فيما لو صلّى أربع ركعات: «**فمن شاء قنت في الركعة الثانية قبل أن يركع، وإن شاء لم يقنت...**»[4] إلى آخره، فإنّهما صريحان في الترك الاختياري.

وتوهّم: أنّ إمكان تخصيص الصحيح بغير الصلوات الخمس اليوميّة التي ظاهر الخبر المتقدّم[5] وجوبها، فلا تصل النوبة إلى الحمل على الاستحباب، كما هو ظاهر، فينتج ذلك اختصاص الاستحباب بالنافلة.

مدفوع: بأنّه خلاف صريح الموثّق المزبور.

على أنّه لا فائدة معتدّاً بها في التخصيص؛ ضرورة ما كان أصله غير واجب لا يثمر التصريح بأنّ أجزاءه لا تجب.

أقول: ويمكن النقض بالطهارة بالنسبة إلى النافلة؛ حيث إنّها معتبرة فيها بحيث لا تشرع بدونها، فتأمّل.

---

١. عيون أخبار الرضا ﷺ، ج ٢، ص ١٣١؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٦٢، الباب ١ من أبواب القنوت، ح ٤.

٢. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٦١ وما بعدها ب ١ من أبواب القنوت، ح ٦ و ١٣.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٩١، ح ٣٤٠، وفيه: «لا» بدل «فلا»؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٦٩، الباب ٤ من أبواب القنوت، ح ١.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٣٤٥، ح ٦٦٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٧٢، الباب ٥ من أبواب القنوت، ح ٨، وفيهما: «ومن» بدل «فمن».

٥. تقدّم في ص ٢٩٣.

وكيف كان، فالإنصاف أنّه لا ظهور قويّاً للروايات المصرّحة بالوجوب في قبال ظهور روايات جواز الترك.

والحاصل: أنّه تحمل [الـ]روايات على تأكّد الاستحباب، وفي اليوميّة على شدّة التأكّد، وفي الجهريّة على الأشدّيّة؛ لقول أبي جعفر عليه السلام في رواية محمّد بن مسلم: «**القنوت في الجمعة والعشاء والعتمة والوتر والغداة، فمن ترك القنوت رغبةً عنه فلا صلاة لـه**»[1]، [الـ]محمول على نفي الكمال ردّاً على العامة العمياء التي ترغب عنها.

كما **أنّ قول** أبي عبد الله عليه السلام في صحيح محمّد بن مسلم: «أمّا ما جهرت به فلا شكّ»[2]، وكذلك رواية أُخرى لمحمّد بن مسلم التي أجاب فيها الإمام عليه السلام: «أمّا ما لا يشكّ فيه فما يجهر فيه بالقراءة»[3] محمول على أشدّية التأكّد؛ ضرورة أن محمّد بن مسلم أجلّ من أن يدخله الشكّ، بل المراد من نفي الشكّ هو الاهتمام بالقنوت في الجهريّة؛ فإنّه لمّا سأله عليه السلام عن حكم القنوت في مطلق [الـ]صلوات الخمس وكذا لمّا سمع من زرارة ما يقرب ذلك أيضاً[4] فأجاب عليه السلام بذلك وعلّله[5]، أمّا الجهرية فيتأكّد فيها القنوت.

فتحصّل: أن من تتبّع الروايات يعرف عدم وجوبه، وأنّه مستحبّ مطلقاً، غاية الأمر يتأكّد في اليوميّة، ويشتدّ تأكّده في الجهريّة.

---

١. **تهذيب الأحكام**، ج ٢، ص ٩٠، ح ٣٣٥؛ **وسائل الشيعة**، ج ٦، ص ٢٦٥، الباب ٢ من أبواب القنوت ح ٢، وفيهما: «عن ابن أذينة عن وهب عن أبي عبد الله بدل «محمد بن مسلم عن أبي جعفر».

٢. **الكافي**، ج ٣، ص ٣٣٩، ح ١، وليس فيه: «به»؛ **وسائل الشيعة**، ج ٦، ص ٢٦٢، الباب ١ من أبواب القنوت، ح ١، وفيها: «تشكّ» بدل «شكّ».

٣. **تهذيب الأحكام**، ج ٢، ص ٩٠، ح ٣٣٦؛ **وسائل الشيعة**، ج ٦، ص ٢٦٥، الباب ٢ من أبواب القنوت ح ٥، وفيهما: «جهر» بدل «يجهر».

٤. أُنظر: **من لايحضره الفقيه**، ج ١، ص ٣١٦، ح ٩٣٥؛ **وسائل الشيعة**، ج ٦، ص ٢٦١، الباب ١ من أبواب القنوت، ح ١.

٥. في النسخ: «العلّه»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

الجهة الثالثة: أنّ موضعه قبل الركوع من الركعة الثانية في كلّ ثنائيّة وما فوقها حتّى الشفع، فإنّه مع أنّه يستحبّ في وتره القنوت يستحبّ فيه أيضاً بمقتضى عموم قول أبي جعفر عليه السلام في رواية زرارة: «**القنوت في كلّ صلاة في الركعة الثانية قبل الركوع**»[1].

و ما يتوهّم: من اختصاص ذلك بما سوى الشفع؛ لمفهوم قول أبي عبد الله عليه السلام في رواية عبد الله بن سنان: «**القنوت في المغرب في الركعة الثانية وفي العشاء والغداة مثل [ذلك]، وفي الوتر في الركعة الثالثة**»[2] بتقريب: أنّ مفهومه عدم القنوت في ما قبل الثالثة أي الشفع.

مدفوعٌ: بأنّه غير صريح في الحصر، بل يمكن المنع عن ظهوره أيضاً، بل فائدة التقييد أنّه لمّا تقدّم منه أنّ القنوت في الركعة [الثانية] -كما فيما ورد في روايات أنّ القنوت في كلّ صلاة في الركعة الثانية- أراد أن يبيّن عليه السلام أنّ الوتر مع أنّه ركعة واحدة شرّع فيه القنوت، فلا تعرّض في الرواية للقنوت في الشفع، فيبقى ذلك تحت عموم قول أبي جعفر عليه السلام المتقدّم ذكره، فما عن بعضهم من الاحتياط بترك القنوت في الشفع[3] لا وجه له، فتأمّل جيّداً.

الجهة الرابعة: أنّه لو صلّى يوم الجمعة ظهراً فكسائر الأيّام فيه قنوت واحد، ولو صلّى جمعة ففيه قنوتان: قنوت قبل الركوع في الركعة الأولى وبعده في الثانية، خلافاً لمن اعتبر الأولى فقط[4]، ولمن اعتبر الثاني فقط[5].

---

١. الكافي، ج ٣، ص ٣٤٠، ح ٧؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٦٦، الباب من أبواب القنوت، ح ١.
٢. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٨٩، ح ٣٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٦٧، الباب ٣ من أبواب القنوت، ح ٢.
٣. أنظر: الحدائق الناضرة، ج ٦، ص ٤٢.
٤. أنظر: مختلف الشيعة، ج ٢، ص ٢٢٥.
٥. أنظر: السرائر، ج ١، ص ٢٢٩.

ويدلّ على المختار روايات متعدّدة:

منها: رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سأله بعض أصحابنا -وأنا عنده- عن القنوت في الجمعة، فقال عليه السلام له: في الركعة الثانية، فقال له: قد حدّثنا به بعض أصحابنا أنّك قلت له في الركعة الأولى، فقال عليه السلام: في الأخيرة، وكان عنده أناس كثير، فلمّا رأى غفلة منهم قال عليه السلام: يا أبا محمّد في الأولى والأخيرة، فقال أبوبصير بعد ذلك: قبل الركوع أو بعده؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: كلّ قنوت قبل الركوع إلّا في الجمعة، فإنّ الركعة الأولى القنوت فيها قبل الركوع، والأخيرة بعد الركوع»[1].

وهذا كما ترى نصّ في المطلوب، ومخالف للتقيّة، بل فيه دلالة أنّ الروايات الأخر محمولة على التقيّة.

ومنها: رواية زرارة المرويّة عن كتاب حريز، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «قال عليه السلام: على الإمام فيها -أي في الجمعة- قنوتان: قنوت في الركعة الأولى قبل الركوع، وفي الركعة الثانية بعد الركوع، ومن صلّاها وحده فعليه قنوت واحد في الركعة [الأولى] قبل الركوع»[2]، واشتمال ذيل هذه الرواية على خلاف الإجماع لا يضرّ بحجّيّة الصدر، فمن العجب من الصدوق رحمه الله -على ما حكي عنه[3]- من طرح الرواية من أصلها لاشتمال ذيلها على خلاف الإجماع.

ومنها: مضمرة سماعة، قال: «سألته عن القنوت في الجمعة، فقال: أمّا الإمام فعليه القنوت في الركعة الأولى بعدما يفرغ من القراءة قبل أن يركع، وفي الثانية بعدما يرفع رأسه من الركوع قبل السجود- إلى أن قال عليه السلام: ومن شاء قنت في الركعة الثانية

---

١. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ١٨، ح ٦٢؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٧٣، الباب ٥ من أبواب القنوت، ح ١٢.

٢. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٠٩-٤١٠، ح ١٢١٩، وليس فيه: «أي في الجمعة»؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٧٠-٢٧١، الباب ٥ من أبواب القنوت، ح ٤.

٣. أُنظر: من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٤١١، ذيل ح ١٢١٩؛ وحكاه عنه في جواهر الكلام، ج ١٠، ص ٣٨٥.

قبل أن يركع، وإن شاء لم يقنت، وذلك إذا صلّى وحده»[١].

فحينئذٍ ما اشتمل من الروايات على قنوت واحد في الثانية فالظاهر منها أنّ المراد منها صلاة ظهر يوم الجمعة، كما يستظهر ذلك من قوله ﷺ: «صلّى وحده»، وبقرينة اشتمال بعض الروايات على أربع ركعات.

ولو سلّم فهي كروايات مضمونها قنوت واحد في الركعة الأولى، فإنّها بعد تسليم إطلاقها تقيّد بهذه الروايات المذكورة.

الجهة الخامسة: هل يجوز القنوت بالفارسيّة أم لا؟

وجهان: أحوطهما الاجتناب؛ فإن قوله ﷺ: إنّما صلاتنا ذكر وقرآن، ودعاء»[٢] منصرف إطلاقه إلى الدعاء بالعربيّة، وقد تقدّم منّا مراراً أنّ كلّ ما لم يكن في عقد المستثنى يدخل في عقد المستثنى منه[٣] من إبطال كلام الآدميين موضوعاً -كما في المقام- أو حكماً كالدعاء المحرّم أو القرآن ونحو ذلك.

ولو سلم أنّه دعاء لا يبطل الصلاة فللمنع عن كفايته في أداء الوظيفة القنوتيّة إشكال؛ لعدم إطلاق في البين يكون مفاده إجزاء الدعاء بأيّ لغة كانت؛ فإنّ غاية ما هناك إجزاء أيّ دعاء كان، والظاهر أنّ إطلاقه ناظر إلى الدعاء لأُمور الدنيا والآخرة، وبالنسبة إلى اللغات فللمنع عن الإطلاق بحال.

لكن الذي يهمّ هو دعوى صاحب *الوسائل* في آخر باب القنوت أنّه تقدّم في بحث القراءة ما يدلّ على جواز القنوت بغير العربية من لسان الأعاجم[٤]، لكنّا كلّما تصفّحنا لم نجده، فالاحتياط سبيل النجاة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٤٥، ح ٦٦٥؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٧٢، الباب ٥ من أبواب القنوت، ح ٨.
٢. لم نقف عليه في مجاميعنا الحديثية، وأنظر: المعتبر، ج ٢، ص ١٥٢؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ٤٤٨.
٣. ذكر غير مرّة أنّ ذلك يأتي في مبحث الخلل، إلّا أنّ هذا المبحث ليس بين أيدينا.
٤. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٩٠، الباب ١٩ من أبواب القنوت، ذيل ح ٤.

وأمّا رفع اليدين فالظاهر اعتباره في القنوت؛ للأمر به في بعض الروايات[١]، بل في بعضها أمر بالرفع تحت العباء في مورد التقيّة[٢].

كما أنّ الظاهر من أوامر القنوت أنّه جزء مستحبّ لا مستحبّ خارج عنها، و إنّما موضعه أثناء الصلاة؛ وذلك لما قد تكرّر منّا مراراً من أنّ الظاهر الأوّلي من الأوامر والنواهي الطلب النفسي[٣]، لكنّ الأوامر والنواهي الواردة في باب المركّبات كقوله -كبّر، اقرأ، اركع... إلى آخره- انقلب ظهوره إلى ظهور ثانويّ، فإنّ الظاهر منها الطلب القيدي، وتحقيق ذلك موكول إلى محلّه، وقد تعرّضنا [إلى] إجماله في رسالة المشكوك، فراجع[٤].

---

١. أُنظر: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٨٢، الباب ١٢ من أبواب القنوت.

٢. أُنظر: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٣١، ح ٥٠٤؛ وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٨٢، الباب ١٢ من أبواب القنوت، ح ١.

٣. تقدّم في الجزء الأوّل ص ٤٢٩.

٤. تقدّم في الجزء الأوّل ص ٥٣٢.

الفصل التاسع: الترتيب بين الأجزاء بالنحو المقرّر في الشريعة

واعتباره يعرف ممّا [في] تضاعيف المباحث السابقة بضميمة قواعد الخلل، فانتظر، فلا نطيل البحث في ذلك.

كما أنّه لا إشكال في اختصاص اعتباره حال العمد.

وأمّا حال النسيان فلا دليل على اعتباره بقول مطلق، بل مقتضى حديث «لا تعاد» عدم اعتباره في صورة، إلّا فيما لو استلزم تداركه زيادة الركن، كما تقدّم مراراً إجمالاً، وسيجيء إن شاء الله تفصيلاً[1]، فانتظر.

---

١. لم نقف على محلّ تفصيله.

الفصل العاشر: الموالاة

وليتذكّر أنّه وإن تعرّضنا [إلى] البحث فيها من بعض الجهات في مباحث القراءة[1]، لكن نتمّم البحث فيها هنا تبعاً لشيخنا الأستاذ (مدّ ظلّه العالي).

فنقول: إنّه يبحث عنها في مقامات:

الأوّل: اعتبارها بالنسبة إلى حروف كلمة واحدة، وبها تحفظ وحدة الكلمة، بمعنى أنّه يعتبر وحدة كلمة واحدة أن تتأدّى بصوت واحد بحيث لا ينقطع النفس، وهذا هو القدر المتيقّن من اعتبارها في جميع أقوال الصلاة، وقد تقدّم البحث عنها في بحث القراءة.

الثاني: اعتبارها بالنسبة إلى أجزاء الصلاة، بمعنى أنّه يعتبر اتّصال الأجزاء، وهذا يتصوّر بوجهين:

أحدهما: الاتّصال العرفي المتوقّف عليه صدق وحدة العمل المركّب، ويعبّر عنها بالموالاة العرفيّة.

ثانيهما: الاتّصال زائداً على ذلك.

---

١. تقدّم في ص ١٣٠.

ولا دليل على اعتبار الثاني؛ فإنّ غاية ما يمكن الاستدلال [به] على اعتبار ذلك هو أدلة القواطع.

بتقريب: أنّه يستفاد من عدم تخلّل وثبة فاحشة مثلاً في أثناء الصلاة وإن لم يكن مشتغلاً بأفعال الصلاة أنّ لها وراء الأجزاء المادّية جزءً صوريّاً ينمحي بوقوع تلك القواطع وإن لم تفت بها الموالاة العرفيّة.

هذا، ولا يخلو ما فيه؛ فإنّ غاية ما تدلّ عليه أدلّة القواطع اعتبار تلك الأعدام في الصلاة، بمعنى عدم تخلّل تلك الأُمور بين الأجزاء ولو حال السكوتات، وأمّا أنّه يعتبر أمر وجودي ينتزع من تلك الأعدام، ويكون اعتبار تلك الأعدام من باب المحصّل لذلك الأمر الوجودي فأوّل الكلام

وبالجملة: فإنكار الجزء الصوريّ للصلاة، والتسوية بينها وبين الوضوء -الذي لم يعتبر فيه أوّلاً سوى الموالاة العرفيّة، ولهذا في باب الوضوء نقول: وإن كان المستفادُ من أدلّة جواز تأخير الجزء اللاحق عن السابق ما دام البلل فيه موجوداً التوسعةَ في الموالاة العرفيّة تعبّداً، فيقتصر على مورده، ولا يتعدّى إلى ما حصل الجفاف لحرٍ ونحوه باعتبار التقدير، أي فرض ما لو لم يكن الحرّ موجوداً لكان البلل موجوداً، بل إنما يرجع إلى الأصل الأوّلي، أعني الموالاة العرفيّة- **ليس بجزاف**.

هذا **أولاً**.

وثانياً: أنّه لو سلّم أنّ لها صورة نوعيّة [لكنّها] ليست تحت دائرة التكليف؛ ضرورة أنّ الأُمور المبتنية على التدقيقات الحكميّة لا يتعلّق التكليف بها.

وثالثاً: أنّه لو كان ذلك تحت التكليف لكان المرجع هو الاحتياط فيما لو شكّ في قيد من قيود الصلاة، والحال أنّ مبنى المحقّقين إجراء البراءة، فقد أوضحنا ذلك

في رسالة المشكوك[١]، وفي أواخر بحث البراءة في مسألة الشكّ في القاطع وغير ذلك، فراجع[٢].

والحاصل: أنّه لم يكن المصلّي مكلّفاً بأزيد من ترك تلك القواطع على التفصيل الآتي[٣] إن شاء الله تعالى.

وأمّا [ما] ستسمع إن شاء الله من أنّ ماحي الصورة يقطع الصلاة معناه ما ينمحي به الجزء الصوري: هل المراد منه أنّ للصلاة عند عرف المتشرّعة الكاشف عن المراد الشرعي هيأة ينافيها وقوع الرقص القليل والوثبة الفاحشة فيها ونحوهما ممّا لم تفت به الموالاة العرفيّة؟

وبالجملة: فلم نجد دليلاً على اعتبار أزيد من الموالاة العرفيّة، وأمّا هي فيدلّ على اعتبارها كون الصلاة أمراً واحداً، وعدم التكليف بكلّ واحد من الأجزاء استقلالياً، فالواجب إتيان هذه الأجزاء منضمّة، بحيث يقال لها عند العرف فعل واحد، وهذا عند العمد -كما ترى- لا ريب في اعتباره.

وأمّا حال السهو والنسيان فمرفوع بصحيح «لا تعاد»[٤]؛ فإنّه ليس إلاّ قيداً زائداً على الأجزاء غير داخل في عقد المستثنى.

فلو سكت أو فعل فعلاً من غير سنخ أفعال الصلاة لا إشكال في أنّه من المصاديق.

وأمّا لو قرأ سورة البقرة، أو دعا بدعاء أبي حمزة، أو ذكر بذكر طويل، فهل يجوز مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو يفصّل؟

---

١. تقدّم في الجزء الأوّل، ص ٣٩٤.

٢. أُنظر: فوائد الأصول، ج ٤، ص ٢٣٢.

٣. يأتي في ص ٤٢٩.

٤. من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، ح ٨.

وجوه، أوجهها التفصيل بين إطالة الجزء به، كما لو قرأ سورة البقرة بعد الحمد بقصد السورة، أو دعاء أبي حمزة عند القنوت، أو ذكر ذكراً طويلاً عند الركوع والسجود، بل ولو قرأ السورة الطويلة، أو الدعاء الطويل عندهما أيضاً، فلا تبطل الصلاة بذلك؛ ضرورة أنّه بذلك لم يفصّل بين أجزاء الصلاة.

فهذه الصور هي القدر المتيقّن من قوله ﷺ: «**إن صلاتنا هذه ذكر، ودعاء، وقرآن ليس فيها شيء من كلام الآدميين**»[1].

وأمّا لو وقع ذلك بين الجزأين بأن دعا بالدعاء المذكور، أو الذكر الطويل بين الحمد والسورة مثلاً، أو قرأ السورة الطويلة بين الركوع والسجود، أو أثناء التشهّد مثلاً، فلا إشكال في كون ذلك ممّا يفوت به الموالاة عرفاً، وتقيّد أدلّة جواز القرآن والدعاء والذكر بغير هذه الصورة، **فما عن بعضهم** من المنع عن قراءة القرآن أو الدعاء أو الذكر أثناء القراءة مطلقاً ولو لم يفت به الموالاة العرفيّة بين أجزاء الصلاة[2] **ممّا لا نعرف له** وجهاً، وقد تقدّم ذلك في بحث القراءة مشروحاً[3].[4]

---

١. المعتبر، ج ٢، ص ١٥٢؛ وأُنظر: مسند أحمد، ج ٥، ص ٤٤٨.

٢. أُنظر: نهاية الإحكام، ج ١، ص ٤٦٣؛ ذكرى الشيعة، ج ٣، ص ٣١٠.

٣. تقدّم في ص ٣٨٥.

٤. وردت هنا في طبعة العتبة المقدّسة العباسيّة حدود ١٧ صفحة في قواطع الصلاة.



المقصد الأوّل:
صلاة الجمعة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمّد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد فيقول العبد الذليل موسى بن محمّد النجفي الخونساري: حيث إنّ حكم صلاة الجمعة في عصر الغَيبة على مغيّبه وآبائه أفضل السلام والتحيّة صار محلّ النظر للأعلام واختار وجوبها العيني طائفة من الفقهاء والتخييري جماعة أخرى وحرَّمتها فرقةٌ منهم فلا بأس للتعرّض له وتوضيح الحقّ من الأقوال في ذيل عبارة *شرائع الإسلام*.

[النظر الأوّل: في صلاة الجمعة][1]

«الجمعة ركعتان كالصبح وتسقط معهما[2] الظهر ويُستحَبّ فيهما الجهر وتجب بزوال الشمس ويخرج وقتها إذا صار ظلّ كلّ شيء مثلَه. ولو خرج الوقت وهو فيها أتمّها جمعةً أو مأموماً. وتفوت الجمعة بفوات الوقت ثمّ لا تُقضى جمعة وإنّما تُقضى ظهراً»[3].

---

١. أضفنا ما بين المعقوفين من شرائع الإسلام، ج١، ص٨٣.

٢. في المخطوطة: «معها».

٣. شرائع الإسلام، ج١، ص ٨٣.

لا يخفى أنّ ظاهر الأخبار هو وجوب الجهر فيهما لا الندب ولم يثبت إجماع الإماميّة على الندب؛ لأنّ مِن أوّل مَن صرّح به هو المصنّف في *المعتبر*[1] فإجماع من تأخّر عنه على الاستحباب لا يوجب صرف النصوص عن ظواهرها فوجوب الجهر لو لم يكن أقوى فلا ريب في أنّه أحوط.

ثمّ إنّ وقتها من حيث المبدإ هو وقت الظهر في سائر الأيّام، والقول بوجوبه قبل الزوال ضعيف وإن قلنا بالواجب المعلّق؛ لأنّه على فرض صحّته فهو مجرّد إمكان لا ينافي الأخبار الصريحة الدالّة على أنّ وقتها عند الزوال هذا مع أنّ الالتزام بإمكان الوجوب قبل الزوال لا يلازم صحّة الصلاة في زمان الوجوب؛ لأنّ القائل بالمعلّق يعترف بأنّ الوقت شرط للصحّة.

وكيف كان فحيث إنّ فعل أبي بكر قبله ليس حجّة[2] وخبر سلمة بن أكوع[3] الدالّ على أنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يصلّي قبل الزوال غير ثابت فيجب الالتزام بظاهر الأخبار الدالّة على أنّ أوّل وقتها الزوال، مع أنّ فعل أبي بكر أيضاً غير ثابت.

وأمّا من حيث الفتوى فالأقوى بحسب الأدلّة ما نسب إلى ابن إدريس[4] والشهيد[5] من امتداد وقتها بامتداد وقت الظهر في سائر الأيّام؛ لأنّ الأخبار المستفيضة الدالّة على أنّ صلاة الجمعة من الأُمور المضيّقة لابدّ من حملها على الندب والتأكّد في التعجيل؛[6] لأنّ المراد من «**صلاة الجمعة**» هو «**صلاة**

---

١. المعتبر، ج٢، ص٣٠٤؛ وفيه: «لا يختلف فيه أهل العلم».

٢. في سنن الدارقطني (ج٢، ص١٧، ح١) عن عبدالله السلمي قال: «شهدت الجمعة مع أبي بكر فكانت صلاته وخطبته قبل نصف النهار».

٣. في صحيح مسلم (ج٣، ص٥٨٩، ح٣٢) عن سلمة بن أكوع قال: «كنّا نصلّي مع النبيّ صلى الله عليه وآله صلاة الجمعة ثمّ ننصرف وليس للحيطان فيء».

٤. نقله عنه الشهيد في البيان، ص١٨٦.

٥. الدروس الشرعيّة، ج١، ص١٨٨.

٦. أنظر: جواهر الكلام، ج١١، ص١٤١.

يوم الجمعة» سواء كانت ظهراً أو جمعة. والشاهد لذلك قوله ﷺ في صحيحة إسماعيل بن عبدالخالق: «جعل الله لكلّ صلاة وقتين إلّا الجمعة في السفر والحضر»،[1] وقوله ﷺ في صحيحة حريز: «أمّا أنا إذا زالت الشمس يوم الجمعة بدأت بالفريضة وأخّرت الركعتين»،[2] وقوله ﷺ فيما رواه الكليني عن ابن أبي عمير: «أمّا أنا إذا زالت الشمس لم أبدأ بشيء قبل المكتوبة»؛[3] فإنّ الأُولى صريحة في التعميم؛ لأنّ الجمعة غير مشروعة في السفر. وأمّا الثانية والثالثة فظاهرتان فيه؛ لأنّه ﷺ لا يصلّي الجمعة في زمان المنصور وكان في شدّة التقيّة، فإذا كان المراد عاماً والمفروض امتداد وقت الظهر ولو في يوم الجمعة إلى قبيل الغروب فلابدّ من حمل الأخبار على استحباب التعجيل، وعلى هذا فقوله ﷺ: «وتفوت الجمعة بفوات الوقت» مبني على ما اختاره من خروج وقتها إذا صار ظلّ كلّ شيء مثله [ب/١] وإنّ وقت الظهر أوسع.

[وقت صلاة الجمعة]

[خروج وقت الجمعة وهو فيها]

ثمّ إنّ وجوب إتمامها جمعةً لو خرج الوقت وهو فيها - سواءٌ أدرك ركعة من الوقت أم لا - يتوقّف على قيام الإجماع عليه، وهو غير محقَّق، فالأقوى هو التفصيل بين إدراك الركعة وما دون، ومناقشة *الحدائق*[4] في عموم «من أدرك» لا وجه لها.

وأمّا قوله ﷺ: «ثمّ لا تُقضى جمعة وإنّما تُقضى ظهراً» المتفرّع على قوله: «وتفوت

---

١. مصباح المتهجد، ص٣٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣١٩، الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، ح١٨.
٢. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٢٠، ح٢٠.
٣. الكافي، ج٣، ص٤٢٠، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣١٨، الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، ح١٦.
٤. الحدائق الناضرة، ج١٠، ص١٤٦.

الجمعة بفوات الوقت»[١] فمستنده الإجماع: فإنّ *المدارك*[٢] وإن استدلّ له - مضافاً إلى الإجماع - بحسنة الحلبي[٣] وصحيحة عبدالرحمن[٤] إلّا أنّهما تدلّان على أنّه لا جمعة بعد الجمعة، والكلام في المقام إنّما هو لو فاتت الجمعة من أصلها، ففي الأُولى قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عمّن لم يدرك الخطبة يوم الجمعة قال: «يصلّي ركعتين فإن فاتته الصلاة فلم يدركها فليصل أربعاً» وقال: «إذا أدركت [الإمام] قبل أن يركع ركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة، وإن [كنت] أدركته بعد ما ركع فهي الظهر أربع».[٥] وفي الثانية: «إذا أدركت الإمام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة فأضِف إليها ركعة أخرى وأجهر بها، وإن أدركته يتشهّد فصلّ أربعاً».[٦] ولا شبهة أنّ هاتين[٧] الروايتين لا تدلّان إلّا على أن من لم يدرك الجمعة المنعقدة فلا جمعة له، سواء أمكنه إقامة الجمعة أو لم يمكنه، بل تكليفه الظهر ولا تعرّض لهما لحكم فوت الجمعة من أصلها وأنّه هل يجب قضاؤها جمعة أو يتعيّن الظهر، فتعيُّن الظهر - لا محالة - مستنِد إلى الإجماع.

وبالجملة بناءً على تضيّق وقت الجمعة لو فات وقتها انتقل التكليف إلى الظهر، سواء قلنا بالتخيير بينهما أو تعيين[٨] الجمعة.

أمّا بِناءً على التخيير فواضح؛ لأنّه لو تعذّر أحد فردي التخيير تعيّن الآخر

---

١. شرائع الإسلام، ج١، ص ٨٣.
٢. مدارك الأحكام، ج٤، ص ١٤ - ١٥.
٣. وسائل الشيعة، ج٧، ص ٣٤٥، الباب ٢٧ من أبواب صلاة الجمعة، ح٣.
٤. نفس المصدر، ص ٣٤٦، ح٥.
٥. الكافي، ج٣، ص ٤٢٧، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص ٣٤٥، الباب ٢٧ من أبواب صلاة الجمعة، ح٣.
٦. تهذيب الأحكام، ج٣، ص ٢٤٤، ح٦٥٩؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص ٣٤٦، الباب ٢٧ من أبواب صلاة الجمعة، ح٥.
٧. في المخطوطة: «هذين».
٨. في المخطوطة: «تعيّن».

وأمّا على التعيين؛ [فـ] لأنّ الوجوب العيني إنّما هو مع تحقّق الشرائط ومنها الوقت فكما أنّه إذا تعذّر العدد أو الخطيب يجب الظهر فكذلك إذا خرج وقت الجمعة تعيّن الظهر لا قضاؤها جمعةً.

ثمّ إنّه لو نسي أو ترك الظهر عمداً في وقته يجب عليه قضاء الظهر لا الجمعة. أمّا بِناءً على أنّ المدار في القضاء على زمان الفوت لا زمان الوجوب فالأمر واضح؛ فإنّه كمن قَدِم من السفر بعد الظهر إلى وطنه وتعيّن عليه التمام ولم يأت به [و] الّذي اخترنا فيه وجوب قضاء التمام عليه. وأمّا بناءً على القول بالتخيير في تلك المسألة فعدم صحّة قضاء الجمعة وتعيّن قضاء الظهر في مسألتنا هذه ليس إلّا للإجماع، وعلى هذا فالقضاء في قوله ﷺ: «**وإنّما تقضى ظهراً**» استعمل في الأعمّ من إتيان الواجب في الوقت وخارجه.

ثمّ إنّ [له] ممّا تقدّم كلّه ظهر أنّ المسائل المذكورة في المتن وإن كانت مشهورة إلّا أنّها قويّة الإشكال، وإن أفاد في *الحدائق* بـ«أنّه لا إشكال بحمد الله الملك المتعال».[1]

[قوله:] «**ولو وجبت الجمعة فصلّى الظهر وجب السعي فإن أدركها وإلّا أعاد الظهر ولم يجتزئ بالأوّل**»؛[2] فإنّ ما أتى به لم يكن مأموراً به فيبطل فإن أدرك الجمعة وإلاّ يأتي بالظهر ثانياً؛ بناءً على ما تقدّم من أنّ الجمعة لا تقضي. نعم، لو تبيّن في الأثناء أو بعد الفراغ أنّه لم يكن مأموراً بالجمعة - لعدم تمكّنه من إدراكها ولو بتقصير منه - وتأتّى منه قصد القربة بأن كان ناسياً أو جاهلاً يكتفي بالظهر ولو كان مكلّفاً بحسب الظاهر بالسعي إلى الجمعة.

---

١. الحدائق الناضرة، ج١٠، ص١٤٠.

٢. شرائع الإسلام، ج١، ص٨٤.

فرع

لو لم تكن شرايط الجمعة مجتمعة ولكن يرجو اجتماعها قبل خروج الوقت فهل يجب عليه الصبر أم يجوز إتيانه بالظهر واكتفاؤه به وإن أقيمت الجمعة بعد ذلك؟ وجهان، اختار *المدارك* الأوّل؛[١] لأنّ الواجب بالأصل هو الجمعة وإنّما يُشرَع الظهر إذا علم عدم التمكّن من الجمعة. و في *الحدائق* «هذا التعليل ربّما أمكن قلبه؛ لأنّ أصالة الجمعة إنّما يَتمّ مع اجتماع شرائطها والحال أنّها غير مجتمعة ومشروعيّه الظهر ظاهرة وانتظار التمكّن لا دليل عليه؛ إذ لعلّه يخترمه الموت»[٢]. وفي *المصباح*[٣] ما يؤيّد ذلك ومحصّله أنّ الظهر لا شرط له، بل اجتماع شرائط الجمعة شرط شرعي لتنجّز التكليف بالجمعة فمع [ال]شكّ في تحقّق شرائط الجمعة ينفي وجوبها بالأصل فيحرز بذلك تكليفه بالظهر.

ولا يخفى أنّ صحيحة ابن عبدالملك وإن كانت ظاهرة في اعتبار وجود الشرائط في الجمعة ولكن صحيحة محمّد بن مسلم على عكس ذلك؛ فإنّ قول عليه السلام: «نعم، يصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطبه» ظاهر في أنّه لا يتنجّز التكليف بالظهر إلّا بعد إحراز فقد الخطيب، بل ظاهر في أنّه لا يتوجّه التكليف إليه إلّا مع فقد شرائط الجمعة واقعاً فلو توهّم عدم وجود شرط الجمعة فصلّى الظهر فحصلت الشرائط بعد الفراغ من الظهر يجب عليه السعي إلى الجمعة.

[الف/٣] [قوله:] «ولو تيقّن أنّ الوقت يتّسع الخطبتين وركعتين خفيفتين وجبت الجمعة».[٤]

---

١. مدارك الأحكام، ج٤، ص١٥.

٢. الحدائق الناضرة، ج١٠، ص١٤٦.

٣. مصباح الفقيه، ج١٤، ص٢٥-٢٦.

٤. شرائع الإسلام، ج١، ص٨٤.

لايخفى أنّ في مورد اليقين ببقاء الوقت بهذا المقدار- وهوإدراك أقلّ الواجب- لا إشكال ولا خلاف على الظاهرفي وجوب الجمعة عليه بناءً على الوجوب العيني كما هوالمفروض في المتن. وأمّا لوشكّ فعن *جامع المقاصد* ينبغي الوجوب؛ لأصالة بقاء الوقت واستصحاب وجوب الفعل.[1] وعن *المدارك* أنّ الاستصحاب يفيد الظنّ بالبقاء وهو غيركافٍ والواجب الموقّت يعتبروقوعه في الوقت ومع الشكّ فيه لا يحصل يقين البراءة بالفعل.[2] وفي *المصباح* أنّه «بناءً على جريان الاستصحاب في الوقت ونظائره من الأُمورالغيرالقارّة فلا إشكال فيه، وأمّا إن منعنا ذلك وألحقناه بالشكّ في المقتضي فيشكل الاكتفاء بها في الحكم بفراغ الذمّة عن الواجب الّذي يعلم إجمالاً بوجوبه عليه»[3] انتهى.

[و] لايخفى أنّه يمكن أن يكون منشأ إشكال *المدارك* الإشكال في حجّية الاستصحاب الاستقبالي لا الإشكال في استصحاب بقاء الوقت، والمقام من الأوّل لا الثاني؛ فإنّه قد يعلم أنّ الوقت فعلاً من النهارويشكّ في بقائه إلى ساعة بعد ذلك أم لا، وقد يكون بعكس ذلك بأن يعلم أنّ قبل ذلك كان من النهارويشكّ ببقائه فعلاً. ولا إشكال في حجّية القسم الثاني وإنّما الإشكال في القسم الأوّل؛ لخروجه من مورد الأخبار، كخروج [ال]استصحاب القهقرى، ولكن الأقوى شمول أدلّة الاستصحاب له؛ فإنّ مورد الأدلّة وإن كان ظاهراً فيما كان المتيقّن سابقاً ويشكّ في بقائه حالاً إلّا أنّ الكبرى المذكورة فيها وهي قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشكّ» يشمل كلتا الصورتين؛ لأنّ مرجع الكبرى إلى الحكم ببقاء المتيقّن في ظرف الشكّ عملاً وهذا يشمل ما علم بأنّ قبل ذلك - أي الزمان الماضي - من النهاروشكّ في أنّ هذا الزمان الحال منه أو

---

١. جامع المقاصد، ج٢، ص٣٦٩.
٢. مدارك الأحكام، ج٤، ص١٦.
٣. مصباح الفقيه، ج١٤، ص٣١.

من الليل وما علم بأنّ هذا الحال منه وشكّ في أنّ الزمان المستقبل منه أو من الليل.

وبالجملة مفاد أدلّة الاستصحاب أنّ المتيقّن باقٍ في ظرف الشكّ عمداً - سواء كان المتيقّن في زمان الماضي والشكّ في زمان الحال أم المتيقّن في زمان الحال والشكّ في بقائه في الاستقبال - ولا يقاس باستصحاب القهقري؛ فإنّ الشكّ فيه سابق على زمان المتيقّن.

وكيف كان فبناء الفقهاء على جريان الاستصحاب الاستقبالي ولذا لا يفرّقون في مورد الشكّ في إدراك ركوع الإمام بين ما إذا ركع المأموم وشكّ في بقاء الإمام راكعاً وبين ما إذا أراد الاقتداء وشكّ في أنّ الإمام يبقى في الركوع إلى أن يصل المأموم إليه. ومن يناقش في الثاني منشأ إشكاله اعتبارُ الجزم في النيّة وعدم إفادة الأصل التعبّدي الجزمَ بها، ولعلّه من جهة عدم قيام الأصل والأمارة مقام القطع المأخوذ في الموضوع على وجه الطريقيّة بنفس دليل اعتبارهما، وهذا إشكال آخر غير إشكال حجّية استصحاب الاستقبالي.

وأمّا قوله ﷺ: «وأمّا إن منعنا ذلك وألحقناه بالشكّ في المقتضي [...] فيشكل الاكتفاء بها في الحكم بفراغ الذمّة عن الفريضة الّتي نعلم إجمالاً بوجوبها عليه؛ فإنّه و إن كان مقتضى استصحاب وجوبها - بعد المسامحة في موضوعه - هو وجوب الجمعة عليه بالفعل وعدم جواز تركها ولكن لا يجدي ذلك في الحكم بصحّة صلاته وكونها مبرئة لذمّته من الفريضة الواجبة عليه المردّدة بين الظهر والجمعة، نظير استصحاب جواز الدخول في الصلاة أو وجوب المضي فيها لدى الشكّ قبل الصلاة أو في الأثناء في بقاء الطهارة أو الاستقبال أو الستر أو غير ذلك من الشرائط المعتبرة في صحّتها وعدم امكان إحراز الشرط بالأصل»[1] إلى آخره. ففيه بعد فرض جريان الاستصحاب

---

١. مصباح الفقيه، ج١٤، ص٣١.

الحكمي [ب/٢] للمسامحة في موضوعه بأن يكون وصف إدراك الوقت وعدمه من حالات المكلّف لا من العناوين المأخوذة فيمن وجب عليه صلاة الجمعة حتّى لا يجري استصحاب الوجوب **فلا وجه للإشكال** في الاكتفاء بها في الحكم بفراغ الذمّة؛ لأنّ المقام نظير استصحاب وجوب التمام عند الشكّ في كون المسافة ثمانية أو أقلّ، ولا وجه لتنظيره باستصحاب جواز الدخول في الصلاة واستصحاب وجوب المضي؛ فإنّ جواز الدخول مع الشكّ في الطهارة والستر والمأكولية لا أثر لها ولا يثبت صحّة المأتي؛ وهكذا استصحاب وجوب المضي لا أثر له مع إمكان كونه فاسداً والمضي فيه واجباً، كما في الحجّ، مع أنّ استصحاب وجوب المضي وحرمة الإبطال غير جارٍ كما لا يخفى، بل استصحاب جواز الدخول أيضاً لا معنى له؛ لأنّ الجوازَ التكليفي غير مشكوك إلّا في مسألة الشكّ في الطهارة الحدثيّة - بناءً على حرمة الدخول في الصلاة على المحدث - والجوازَ الوضعي وإن كان مشكوكاً إلّا أنّه ليس له حالة سابقة كالجواز التكليفي مع الشكّ في الطهارة عن الحدث.

وبالجملة المعلوم بالإجمال إنّما يؤثّر التنجيزَ في جميع أطرافه إذا لم يكن لأحد الأطراف أصل مثبت، ففي المقام ودوران الفائت بين الظهر والعصر أو العشاء لو عرض الشكّ قبل خروج وقت العشاء لا أثر للعلم الإجمالي فأصل البراءة بالنسبة إلى وجوب الظهر في المقام وقاعدة الفراغ بالنسبة إلى الظهر والعصر جاريان بلا معارض.

هذا فيما إذا شكّ في بقاء الوقت، وأمّا لو علم مقدار الوقت وشكّ في مقدار عمله وأنّه هل يسع هذا المقدار المعيّن من الوقت للركعتين والخطبتين [أو لا] فيجب عليه التلبّس بالفعل حتّى ينكشف الحال؛ لأنّ المقام من أفراد الشكّ في القدرة الّتي يجب الاحتياط فيه ولا يقاس على سائر شرائط التكليف؛ فإنّ سائر الشرائط لها دخل في الملاك ففي مورد الشكّ فيها يجري البراءة عن المشروط بها، وأمّا القدرة

فلها دخل في حسن الخطاب فمع الشكّ فيها يجب الاحتياط، وهذا من غير فرق بين أن يكون مسبوقاً بالتكليف أو كان الشكّ في ابتداء التكليف، كالصغير الّذي بلغ أوّل زوال الجمعة أو المجنون الّذي أفاق فيه؛ لأنّ مناط المدّعى ليس استصحاب الوجوب حتّى يفرّق بينهما، بل لكون الشكّ ناشئاً عن الشكّ في القدرة.

وفي الجواهر علّل وجوب الدخول في العمل حتّى فيمن لا يجري بالنسبة إليه استصحابُ بقاء الخطاب - كالصغير والمجنون - بإطلاق الأمر بالفعل الّذي لا يقيّده ما دلّ على التوقيت بعد تنزيله على إرادة بيان صحّة الفعل فيه لا بيان شرطيّة التكليف به حتّى يكون الشكّ فيه شكّاً في الخطاب.[1]

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ الوقت والبلوغ ونحوهما من شرائط الوجوب لا من شرائط الواجب. غاية الأمر أنّ البلوغ والعقل والقدرة من الشرائط العامّة وأمّا الوقت والخلوّ من الحيض ونحوُ ذلك من الشرائط الخاصّة، ولو كان الوقت شرطاً للصحّة وكان الوجوب مطلقاً لزم تحصيله.

وبالجملة العمدة هو كون الشكّ في المقام راجعاً إلى الشكّ في القدرة.

[عدم اتساع الوقت للخطبة وركعتين]

قوله ﷺ: «وإن تيقّن أو غلب على ظنّه أنّ الوقت لا يتّسع لذلك فقد فاتت الجمعة ويصلّي ظهراً».[2]

لا يخفى أنّه لا وجه لإلحاق الظنّ باليقين ولا تستفاد من أدلّة المواقيت حجّية الظنّ مطلقاً، بل إنّما تدلّ على جواز التعويل في دخول الوقت على أذان الثقة العارف بالوقت وصياح الديك، وهذا أيضاً [الف/٣] فيما لم يكن للظانّ طريق علمي.

---

١. جواهر الكلام، ج١١، ص١٤٤.

٢. شرائع الإسلام، ج١، ص٨٤.

وبالجملة مع استصحاب الوقت والوجوب لا وجه لجواز الشروع في الظهر فينحصر جواز الشروع فيه بما إذا تيقّن خروج الوقت.

ثمّ إنّه لو تيقّن بخروج وقت الجمعة رأساً فلا إشكال، وأمّا لو بقي مقدار منه فلو كان أقلّ من ركعة فلا إشكال أيضاً؛ لعدم قيام دليل على إلحاق قبل الشروع بما بعده، **فلا يقال: كيف** يجب على من زعم إدراك الجمعة وتلبّس بها إتمامها جمعةً ولو لم يدرك ركعة ولا يجب إتيان الجمعة لمن يزعُم بأنّه لا يدرك تمام الصلاة؟

لما عرفت أنّ من تلبّس بزعم الاتّساع إنّما يُتمّها جمعةً لدعوى الإجماع على الحكم أو لوجوه أُخَرَ، والإجماع والوجوه غير جارية قبل التلبّس، وأصل الحكم بعد التلبّس أيضاً لا يخلو عن إشكال إلّا أنّه على أيّ حال لا يمكن قياس قبل التلبّس على ما بعده.

وأمّا لو كان بمقدار ركعة فقد يتوهّم أنّ دليل «**من أدرك ركعةً**» يُلحِقه بمن أدرك جميع الصلاة في الوقت فيجوز له الشروع في الجمعة، ولكن التوهّم فاسد؛ لأنّ دليل من أدرك ورد بالنسبة إلى المضطر وفي المقام يمكن للمكلّف إتيان الظهر.

نعم، لو كان مفاد دليل من أدرك هو التوسعة في الوقت لكان إدراك ركعة في المقام كافياً لصحّة الجمعة إلّا أنّه بيّنا في محلّه أنّه ليس كذلك ولا يمكن الالتزام، والأصحّ الشروع في الصلاة قبل وقتها لو علم بدخول الوقت في الأثناء وقبل أن يُتمّها.

وبالجملة مفاد من أدرك يختصّ بمن ضاق عليه الوقت لا عن اختيار، ولذا لا يمكن أن يزاحم الوقتَ الشرائطُ المعتبرة في الصلاة، فلو دار الأمر بين إيقاع ركعة في الوقت مع الوضوء أو إيقاع تمام الصلاة فيه مع التيمّم يراعى جانب الوقت ويصلّي مع التيمّم؛ لأنّ وجدان الماء وفقدانه إنّما هما من حالات المصلّي في الوقت فلا يمكن أن يكون الطهارة المائيّة مقدّمة على الوقت وإن قلنا بأن من أدرك ركعة من الوقت كمن أدرك كلّه؛ لأنّ هذا حكم من ابتُلي من باب الاتّفاق بدرك ركعة، وأمّا من

يدرك جميع الوقت إلّا أنّه يجعل الوقت على نفسه ضيّقاً - إمّا اقتراحاً أو بواسطة مراعاة الطهارة المائيّة - فلا يشمله من أدرك.

وممّا ذكرنا ظهر ما في *المصباح* من اختيار ترجيح الطهارة المائيّة وسائر الشرائط على الوقت وإن اختار أخيراً عدم شمول من أدرك للمقام بما نصّه: «إنّ المتبادر من الأخبار الّتي يستفاد منها وجوب الظهر عند عدم التمكّن من الجمعة إرادة الجمعة الاختياريّة الواقعة في وقتها لا العذريّة»[1] انتهى.

[فروع في المقام:]

ثمّ إنّه بناءً على ما أفاده ﷺ يتفرّع فروع:

منها أنّه لو دار الأمر بين الجمعة مع التيمّم أو الظهر مع الطهارة المائيّة يتعيّن الثاني.

ومنها أنّه لو لم يقدر الخطيب على القيام يتعيّن الظهر؛ بناءً على وجوب القيام حال الخطبتين؛ فإنّ المشهور - على ما ينسب إليهم - وإن اختاروا سقوط القيام عند العجز - إمّا لقاعدة الميسور أو لانصراف ما دلّ على اعتبار القيام إلى صورة القدرة[2]. إلاّ أنّه لو قلنا بأنّ المتبادر من الأخبار وجوب الظهر على من لم يتمكّن من الجمعة الاختياريّة فتكون حاكمةً على قاعدة الميسور وترفع الانصراف أيضاً. هذا مضافاً إلى عدم جريان قاعدة الميسور في المقام وبطلان دعوى الانصراف.

أمّا عدم جريان القاعدة في المقام؛ [فـ]ـلأنّ موردها ما إذا دار الأمر بين سقوط التكليف رأساً والإتيان بالميسور وفي المقام ليس [ب/٣] الأمر كذلك؛ لأنّ من لم يتمكّن من الشرائط الواقعيّة للجمعة يتعيّن عليه الظهر وليس الظهر بدلاً عن الجمعة حتّى يقال: ترجيح هذا البدل على الميسور الّذي هو بدل آخر عن المكلّف به لا

---

١. مصباح الفقيه، ج١٤، ص٣١.

٢. جواهر الكلام، ج١١، ص٢٣٠ ومصباح الفقيه، ج١٤، ص١١٥.

وجه له؛ فإنّ الظهر والجمعة كلّ منهما واجب لفرقة من المكلّفين، الظهر لمن لم يتمكّن من الجمعة والجمعة لمن تمكّن منه، كما هو مفاد جملة من الأخبار ففي صحيحة الفضل بن عبدالملك قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إذا كان قومٌ في قرية صلّوا الجمعه أربع ركعات، فإن كان لهم من يخطُب لهم جمّعوا إذا كانوا خمسة نفر».[1] وصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن أناس في قرية هل يصلّون الجمعة جماعة؟ قال: نعم، ويصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطُب».[2] وغيرهما من الروايات الدالّة على أنّ صلاة الجمعة هي الظهر بعينها في يوم الجمعة.

وأمّا الانصراف فهو عون كلّ ضعيف ويجري في جميع المطلقات ولكنّه يصحّ دعواه فيما كان المطلق مشكّكاً في مصاديقه وكان وجوده في بعض أفراده ضعيفاً بحيث لا يعدّه العقلاء من أفراده، كانصراف ما لا يؤكل لحمه عن الزُّنبور ومثلِه لا في المقام ونحوه.

ومنها دوران الأمر بين الجمعةِ بلا ستر أو مع الحرير ونحو ذلك والظهر مع وجود الشرائط وفقد الموانع، فبناءً على ما أفاده يسقط الجمعة في جميع هذه الفروع إلّا أنّ الالتزام بذلك مشكل. والأقوى هو الفرق بين ما يعدّ ركناً للجمعة كالعجز عن أصل الخطبة وغيره، كالقيام حال الخطبة أو الستر والطهارة المائيّة ونحو ذلك، فإنّه لو لم يقدر من العدد المعتبر في الجمعة كلّ واحد منهم على الخطبة أو لم يقدر الإمام منهم - بناءً على اعتبار اتّحاد الإمام والخطيب - سقطت الجمعة وتعيّن، الظهر كما هو المستفاد من الأخبار. ويلحق بالعجز على أصل الخطبة فوت الوقت؛ بناءً على كون وقت الجمعة أضيق من وقت الظهر؛ وأمّا لو لم يقدر الخطيب على القيام أو عجز عن الستر ونحو ذلك فتعيّن الظهر بلا وجه، نعم، تعيّنُ كلّ منهما محتمل ومقتضى الاحتمال هو الجمع بينهما.

---

١. الاستبصار، ج١، ص٤٢٠، ح١٦٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٤، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، ح٦.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣٨، ح٦٣٣؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٦، الباب ٣ من أبواب صلاة الجمعة، ح١.

[شروط الخمسة في حكم الجمعة في زمن الغيبة]

[الشرط الأول: السلطان العادل أو من نصبه]

قوله ﷺ: «ثمّ الجمعة لا تجب إلّا بشروط، الأوّل السلطان العادل أو من نصبه لها».[1]

لايخفى أنّ الفقهاء قدّس الله تعالى أسرارهم وإن استدلّوا بوجوه عديدة لاعتبار إقامة الإمام أو المنصوب من قبله للوجوب التعييني وإلّا تكون تخييريّاً أو محرماً مثل الإجماعِ والأصلِ وسيرةِ النبي وأميرالمؤمنين صلوات الله عليهما وعلى آلهما الطاهرين والأخبارِ الواردة في المسألة إلّا أنّ العمدة هي الأخبار وهي على طوائف.

[الطوائف الخمسة من الأخبار]

[الطائفة الأُولى]

منها ما يدلّ على وجوب السعي إليها على من كان منها على رأس فرسخين، مثل صحيحة محمّد بن مسلم قال: «سألت أبا عبدالله ﷺ عن الجمعة فقال: تجب على من كان منها على فرسخين، فإن زاد على ذلك فليس عليه شيء»[2]. وهذه الطائفة تدلّ من جهتين على أنّ إقامة الجمعة بحيث تكون سبباً للوجوب التعييني ليست وظيفةً لكلّ أحد.

إحداهما أنّه لو جاز عقدها بلا إذن لم يتعيّن على من بَعُد عنها بفرسخين أو أقلّ السعي إليها، بل كان لمن بَعُد عنها بفرسخ أن يعقدها في مكانه. **وتوهّم** اختصاص وجوب السعي بمن لا يمكنه عقدها في مكانه **فاسد** جدّاً؛ لأنّ عدم إمكان عقدها لوكان لعدم وجود إمام منصوب لثبت المطلوب ولوكان لعدم وجود

---

١. شرائع الإسلام، ج١، ص ٨٤.

٢. الكافي، ج٣، ص ٤١٩، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٩، الباب ٤ من أبواب صلاة الجمعة، ح٦.

العدد أو لعدم الخطيب [الف/٤] فهذا فرض بعيد؛ أمّا عدم وجود عدّة رجال من المسلمين فواضح؛ لأنّ كلّ قرية - بل كلّ بادية - غالباً مشتملة على خمسة أشخاص واجدين شرايط العدد. وأمّا عدم وجود الخطيب الواجد للشرط فهو يتوقّف على أن يعتبر في الخطيب الفصاحة والسجّاعيّة وأن يكون في الزهد والتقوى كأبي ذرّ وأمثاله، وأمّا لو كفى فيه القدرة على الحمد والثناء وأقلّ المجزي من الخطبتين وكفى فيه العدالة بأوّل درجتها فهو في نهاية الكثرة.

ثانيهما سقوطه عمّن بَعُد عنها بفرسخين ولو كانت واجبة عيناً بلا اشتراط إمام خاصّ لوجب إقامتها في أماكنهم ولم يكن وجه للسقوط.

[الطائفة الثانية]

ومنها ما دلّ على عدم وجوبها على أهل القرى إمّا مطلقاً، كما في رواية حفص عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: «**ليس على أهل القرى جمعة، ولا خروج في العيدين**»،[1] أو على تقدير إن لم يكن لهم من يخطب[2] كصحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما قال: سألته عن أناس في قرية هل يصلّون الجمعة جماعة؟ قال: «نعم، يصلّون أربعاً إذا لم **يكن من يخطب**»،[3] ولو كانت الجمعة واجبة عيناً - سواء كان المنصوب لها موجوداً أم لا - لما كان لقوله عليه السلام «**نعم، يصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطب**» موضوع؛ فإنّ مع وجود إمام صالح لأن يقتدى به الظهر يمتنع أن لا يكون قادراً على الخطبة.

وأوضح منهما دلالةً رواية طلحة بن زيد عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «**لا جمعة إلّا في مصر تقام فيه الحدود**»؛[4] فإنّ نفيها عن غير مصر تقام فيه الحدود

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص ٢٤٨، ح٦٧٩؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٧، الباب ٣ من أبواب صلاة الجمعة، ح٤.
٢. في المخطوطة إضافة «بهم» ثمّ شطب عليه.
٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص ٢٣٨، ح٦٣٤؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٦، الباب ٣ من أبواب صلاة الجمعة، ح١.
٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص ٢٣٩، ح٦٣٩؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٧، الباب ٣ من أبواب صلاة الجمعة، ح٣.

كاشف عن اعتبار الإمام المنصوب لذلك في الوجوب العيني وإلّا لم يكن وجه للتخصيص. وحمل هذه الرواية ورواية حفص على التقيّة لموافقة اشتراط إقامتها في المصر لمذهب كثير من العامّة[1] فرع عدم إمكان الجمع الدلالي[2]، وحمل المطلق على المقيّد من أوضح مصاديق الجمع العرفي فلا تصل النوبة إلى الجمع الجهتي.

وبالجملة لو أنصف المتأمّل يرى أنّ نفي الوجوب عن أهل القرية وإثباته لأهل الأمصار ليس إلّا [لـ]وجود الإمام أو المنصوب من قبله في الأمصار دون القرى مع فرض وجود إمام الجماعة في القرى أيضاً الّذي هو قادر على أقلّ المجزي من الخطبتين عادة.

وأصرح من الجميع موثّقة ابن بكير قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن قوم في قرية ليس لهم من يجمّع بهم، أيصلّون الظهر يوم الجمعة في جماعة؟ قال: «نعم، إذا لم يخافوا»[3] فإنّ مع فرض السائل وجود إمام يصلّي بهم الظهر جماعة لا معنى لقوله: «ليس لهم من يجمّع بهم» إلّا كون الإمام أو المنصوب من قبله شرطاً لوجوب الجمعة. واحتمال أن يكون المراد من «الظهر» هو «الجمعة» بأن يكون غرضه عن أنّه إذا لم يكن لهم إمام منصوب هل يجوز لهم عقدها بأنفسهم - مضافاً إلى بعده - لا يضرّ ما نحن بصدده من اعتبار الإمام أو المنصوب من قبله للوجوب التعييني؛ لأنّ غاية الأمر تصير هذه الرواية من مؤيّدات مختارنا وهو التخيير بين الجمعة والظهر لو لم يكن إمام أو منصوب من قبله.

[الطائفة الثالثة]

[ب/٤٤] **ومنها** الرواياتُ الدالّة على أنّ الصلاة ركعتان[4] إنّما هو في ما إذا كانت

---

١. انظر المبسوط للسرخسي، ج٢، ص١٢١؛ الهداية للمرغيناني، ج١، ص٨٢؛ المغني، ج٢، ص١٧٥؛ الشرح الكبير بهامش المغني، ج٢، ص١٧٣؛ المجموع، ج٤، ص٥٠٥؛ نيل الأوطار، ج٣، ص٢٨٧.

٢. في المخطوطة: «الدلالي».

٣. تهذيب الأحكام، ج٣، ص١٥، ح٥٥؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٢٧، الباب ١٢ من أبواب صلاة الجمعة، ح١.

٤. في المخطوطة: «ركعتين» بدل «ركعتان».

مع الإمام الظاهرةُ أو الصريحةُ في إرادة من بيده الأمر من الإمام لا ما يعمّ إمام الجماعة، كالرواية المرويّة في كتاب *عيون الأخبار والعلل*[١] وكموثّقة سماعة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة؟ فقال: «أمّا من الإمام فركعتان، وأمّا لمن صلّى وحده فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة»؛[٢] فإنّها صريحة في أنّ من صلّى وحده - يعني مع من لا يكون بيده الأمر - يجب عليه الظهر، سواء صلّي منفرداً أو جماعة.

وحمل صاحب *الوسائل*[٣] وغيره الإمامَ المفروض فيها على الإمام المتمكّن من أداء الخطبة - مضافاً إلى عدم وجود قرينة لذلك - قد عرفت ما فيه من أنّ أداء الخطبة في كمال السهولة لكلّ إمام جماعة. [و] كموثّقته الأخرى قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة يوم الجمعة؟ فقال: «أمّا مع الإمام فركعتان وأمّا مع من صلّى وحده فهي أربع ركعات بمنزلة الظهر»[٤] يعني إذا كان إمام يخطُب فإن لم يكن امام يخطُب فهي أربع ركعات وإن صلّوا جماعة، والظاهر أنّ التفسير من الراوي، وعلى أيّ حال تدلّ على أنّ المراد بالإمام هو من بيده الأمر.

[الطائفة الرابعة]

ومنها الروايات الدالّة على أنّ إقامة الجمعة من مناصب الأئمّة الطاهرين والخلفاء المعصومين، كالمرويّ عن *دعائم الإسلام* عن علي عليه السلام أنّه قال: «**لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلّا للإمام أو من يقيمه الإمام**».[٥] والمرويّ عن كتاب

---

١. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج٢، ص ١١٨ و علل الشرائع، ج١، ص ٢٦٥؛ وسائل الشيعه، ج٧، ص٣١٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، ح٣.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص ٢٤٥، ح٧؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣١٣، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، ح٦.

٣. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣١٤، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، ذيل حديث ٨.

٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص ٢٤٥، ح١٥٥؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣١٢، الباب ٦ من أبواب صلاة الجمعة، ح٦.

٥. دعائم الإسلام، ج١، ص ١٨٢ وفيه «إلّا بإمام» بدل «إلّا للإمام».

الأشعثيّات: «إنّ الجمعة والحكومة لإمام المسلمين».[١] والمرويّ في رسالة ابن عصفور مرسلاً: «إنّ الجمعة لنا والجماعة لشيعتنا».[٢] والمرسلة الأخرى: «لنا الخمس ولنا الأنفال ولنا الجمعة ولنا صفو المال».[٣] والنبويّ: «أربع إلى الولاة: الفيء والحدود والجمعة والصدقات». ونبوي آخر: «إنّ الجمعة والحكومة لإمام المسلمين».[٤] وفي *الصحيفة السجاديّة* في دعاء الجمعة وثاني العيدين: «اللهمّ إنّ هذا المقام لخلفائك وأصفيائك»[٥] إلى آخر الدعاء.

[الطائفة الخامسة]

ومنها الروايات الدالّة على أنّ للإمام أن يرخّص الناس في تركها فتدلّ بالملازمة على أنّ إقامتها له ﷺ مثل خبر إسحاق بن عمّار عن جعفر، عن أبيه: «أنّ علي بن أبي طالب ﷺ كان يقول: إذا اجتمع عيدان للناس في يوم واحد فإنّه ينبغي للإمام أن يقول للناس في خطبته الأولى: إنّه قد اجتمع لكم عيدان فأنا أصلّيهما جميعاً فمن كان مكانه قاصياً فأحبّ أن ينصرف فقد أذنت له».[٦] ومثل خبر سلمة وخبر الحلبي الواردين[٧] أيضاً في حكم اجتماع العيدين.[٨]

ثمّ إنّك بعد التأمّل في هذه الطوائف من الأخبار تعرف أنّ ما استدلّ به للوجوب

---

١. أنظر مستدرك الوسائل، ج٦، ص ١٣، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة، ذيل حديث ٢.
٢. جواهر الكلام، ج١١، ص١٥٨، نقلاً عن رسالة ابن عصفور.
٣. نفس المصدر.
٤. لم نجدهما في الكتب الحديثيّة الّتي بأيدينا، وأورد النبويّ الأوّل في المنتهى ١: ٣١٧ عن الجمهور، وأوردهما في الرياض ١: ١٨٣ معتبرا عنهما بالنبويين المشهورين.
٥. الصحيفة السجادية، ص٣٤١، الدعا ٤٨.
٦. تهذيب الأحكام، ج٣، ص ١٣٧، ح٣٠٤؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص ٤٤٨، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجمعة، ح٣.
٧. في المخطوطة: «الواردتين» بدل «الواردين».
٨. وسائل الشيعة، ج٧، ص ٤٤٧، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجمعة، ح١ و ٢.

التعييني مطلقاً من المطلقات غير قابلة للاعتماد والاستناد ونحن نذكر جملة منها حتّى يتّضح الأمران شاء الله تعالى وهي أيضاً على طوائف.

منها الآيات الشريفة، كقوله عزّ من قائل: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾[1] إلى آخره. وقوله: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾[3].

ولا يخفى أنّ الآية الأُولى على فرض تسليم كون المراد من ﴿ذِكْرِ اللَّهِ﴾ الّذي يجب السعي إليه هو الصلاة إلّا أنّ وجوب السعي إلى الصلاة المعهودة الّتي أقامها سيّد الكائنات لا يلازم وجوب السعي إلى مطلق الصلاة في يوم الجمعة. **ولو أغمض** عن ذلك وقيل بأنّ المورد لا يخصّص وأنّ اللام للجنس لا للعهد فغاية الأمر تدلّ على أنّه لو انعقدت الصلاة يجب السعي إليها، وأمّا وجوب عقدها تعيينيّاً فلا تدلّ عليه. وأمّا الآية الثانية والثالثة ففي الاستدلال بهما ما لا يخفى، فإنّه لا طريق لنا لإثبات كون ﴿الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾ و﴿ذِكْرِ اللَّهِ﴾ هو صلاة الجمعة في يوم الجمعة.

ومنها الروايات الدالّة على أنّ فرض الله سبحانه في كلّ أسبوع خمسة وثلاثون صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله ﷻ في جماعة وهي الجمعة.[4]

ومنها الروايات الدالّة بالصراحة على وجوب صلاة الجمعة على من لا يبعد عنها بفرسخين أو مازاد.[5]

ومنها ما يدلّ على وجوبها على كلّ مسلم بلا استثناء أو باستثناء الصغير

---

١. الجمعة(٦٢)، آية ٩.

٢. البقرة(٢)، آية ٢٣٨.

٣. المنافقون(٦٣)، آية ٩.

٤. أنظر: وسائل الشيعة، ج٧، ص٢٩٥، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، ح١.

٥. نفس المصدر، ص٣٠٧_٣٠٩، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة.

والمريض ونحوهما، ففي النبويّ: «من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه».[١] وقال أيضاً: «من ترك ثلاث جمع متعمّداً من غير علّة طبع الله على قلبه [بخاتم النفاق]».[٢] وقال أيضاً: «إنّ الله فرض عليكم الجمعة فمن تركها في حياتي أو بعد مماتي استخفافاً بها أو جحوداً لها فلا جمع الله شمله ولا بارك له في أمره».[٣] وقال الصادق ﷺ في صحيفة منصور: «والجمعة واجبة على كلّ أحد لا يعذر الناس فيها إلّا خمسة: المرأة والمملوك والمسافر والمريض والصبي».[٤]

والجواب عن هذه الأخبار غير خفي على العوامّ فضلاً عن الأعلام؛ لأنّه لا ينكر أحدٌ أصل وجوبها في الجملة وإنّما المدّعى وجوبها تعيينياً بلا اشتراط وهذه الأخبار لا تنافي التخيير بينها وبين الظهر ولا تنفي شرطيّة إذن ولي الأمر للصحّة أو الوجوب، كما أنّها لا تنفي اعتبار العدد وعدالة الإمام ونحو ذلك.

ومنها الروايات الدالّة على وجوبِ الجمعة على القوم إذا كانوا خمسة أو أزيد وعدم وجوبها على الأقلّ، كصحيحة زرارة قال: قلت لأبي جعفر ﷺ على من تجب الجمعة؟ قال ﷺ: «على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة أقلّ من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام، فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضُهم وخطبهم». وصحيحة منصور المتقدّمة ففي صدرها قال ﷺ: «يجمّع القوم الجمعة إذا كانوا خمسة فمازاد فإن كانوا أقلّ من خمسة فلا جمعة لهم». وصحيحة عمر بن يزيد عن الصادق ﷺ قال: «إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلّوا في جماعة»؛ فإنّ هذه الصحاح ظاهرة في أنّ بعد وجود العدد يجب عليهم إقامة الجمعة.

---

١. رسالة الجمعة، (رسائل الشهيد الثاني، ج١)، ص ٢٦٧؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠١، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، ح٢٥.

٢. وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٢، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، ح٢٦.

٣. نفس المصدر، ح٢٨.

٤. تهذيب الأحكام، ج٣، ص ٢٣٩، ح٦٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٠، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، ح١٦.

ومقتضى ذيل صحيحة منصور «**والجمعة واجبة على كلّ أحد لا يعذر الناس فيها إلّا خمسة المرأة**» - إلى آخرها - أنّ نفس وجود هذا العدد في محلّ واحد موجبٌ لوجوب إقامتها على كلّ واحد فيجب على كلّ واحد عيناً، ومقتضاه لزوم اختصار المقدار المذكور للصلاة عند القدرة لا مجرّد لزوم حضور نفسه عند إقامة الباقين حتّى لا ينافي التخيير بينها وبين الظهر. **ولكنّك خبير** بأنّ هذه الأخبار لا إطلاق لها من هذه الجهة، بل في مقام بيان اعتبار العدد الخاصّ في وجوب الجمعة وأنّ بالأقلّ منه لا تنعقد الجمعة فيمكن أن يكون [ال]وجوب التعييني على هذا العدد مشروطاً بإقامة السلطان العادل أو المنصوب من قبله، ومع عدمه إمّا تحرم أو مخيّر بينها وبين الظهر.

وأعجب من ذلك تمسّكهم بصحيحتي فضل بن عبدالملك ومحمّد بن مسلم المتقدّمتين وصحيحة زرارة قال [ب/٥]: حثّنا أبو عبدالله عليه السلام على صلاة الجمعة حتّى ظننت أنّه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك؟ فقال: «**لا إنّما عنيت عندكم**».[1] وبموثّقة ابن بكير عن زرارة عن عبدالملك عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال: «**مِثلُك يَهلِك ولم يصلّ فريضة فرضها الله؟!**»

قال: قلت: كيف أصنع؟

قال: «**صلّوا جماعة**» يعني صلاة الجمعة.[2]

وتقريب الاستدلال بالصحيحتين أنّ قوله عليه السلام «**إذا كان قوم في قرية صلّوا الجمعة أربع ركعات فإن كان لهم من يخطب جمّعوا**»، وقوله عليه السلام: «**نعم، يصلّون أربعاً إذا لم يكن من يخطب**» في جواب سؤال محمّد بن مسلم عن «**أُناس في قرية هل يصلّون الجمعة جماعة**» ظاهر في الوجوب التعييني بمجرّد وجود من يتمكّن من الخطبة.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣٩، ح٦٣٦؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٩، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة، ح١.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٣٩، ح٦٣٨؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣١٠، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة، ح٢.

وتقدّم الجواب عنهما بأنّ المراد بـ«من يخطب» هو المنصوب لإقامة الجمعة أو للأعمّ منها ومن الوظائف العامّة لا مطلق من يقدر على الخطبة وإلّا لم يكن لقوله عليه السلام: «**نعم، يصلّون أربعاً إذ لم يكن من يخطب**» موضوع؛ فإنّ كلَّ مَن هو أهل لأن يُقتدى به الظهر قادر على أقلّ المجزي من الخطبتين.

وتقريب الاستدلال بصحيحة زرارة وموثّقة ابن بكير هو أمر الإمام عليه السلام بإقامة الجمعة عندهم، ولو كانت مشروطة بالإمام أو المنصوب من قبله لما كان آمراً بها عندهم، كما لا يخفى.

وفيه أنّ هذين الخبرين من أقوى الأدلّة على عدم الوجوب التعييني مع عدم بسط يد الإمام عليه السلام بأن لم يمكنه إقامتها بنفسه أو نصب غيره؛ فإنّه لو وجب تعييناً لما كان مثل زرارة وعبدالملك تاركاً لها مع كونهما قادرَين على إقامتها مع نفر من أصحابهما وإلّا لم يكن الإمام عليه السلام آمراً لهما بإقامتها عند أنفسهما، بل قول زرارة: «حتّى ظننت أنّه يريد أن نأتيه» ظاهر في أنّ المرتكز في أذهان أصحاب الأئمّة عليهم السلام كون إقامتها عيناً من وظائف الإمام.

وعلى هذا فلابدّ من حمل الروايتين على أفضليّة الجمعة من الظهر وأنّ الإمام عليه السلام حثّ زرارة مع كونه مخيّراً بين الظهر والجمعة على إدراك فضل الجمعة، وهكذا لام عبدالملك لعدم نيله بهذا الفوز العظيم وأمَرَه بإقامتها لإدراكه الفضل.

وهاتان[1] الروايتان قرينتان على صحيحة أخرى لزرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: على من تجب الجمعة؟ قال: «**على سبعة نفر من المسلمين، ولا جمعة لأقلّ من خمسة أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمّهم بعضهم**»؛[2] فإنّ ظاهر الأمر في قوله عليه السلام: «**أمّهم بعضهم**» وإن كان الوجوب التعييني إلّا أنّه بقرينة الروايتين يُحمَل على الأفضليّة.

---

١. في المخطوطة: «هاذان» بدل «هاتان».

٢. الفقيه، ج١، ص٤١١، ح١٢٢١؛ وسائل الشيعة، ج٧، ص٣٠٤، الباب ٢ من أبواب صلاة الجمعة، ح٤.

فتلخّص ممّا ذكرنا انّ الأقوى هو التخيير بين الظهر والجمعة مطلقاً في زمان الغيبة مع أفضليّة الجمعة.

بقي هنا قولان آخران: أحدهما تعيين الجمعة بعد حصول العقد والاجتماع و إن كانت تخييريّة بدونه. **وثانيهما** حرمتها من غير إمام منصوب مطلقاً، أي من غير فرق بين زمان الحضور أو الغيبة.

أمّا القول الأوّل فلا دليل عليه؛ لأنّ ما لم يكن واجباً تعيينيّاً كيف يصير كذلك بمجرّد الاجتماع ولم يقم دليل تعبّدي على ذلك، وكونها مجزيةً عن الظهر لا يلازم كونها تعيينيّةً[1]؛ لأن كلّ واحد من فردَي التخيير مجزٍ عن الآخر.

ثمّ إنّ من نُسِب إليه هذا القول كالشهيد[2] والفاضل المقداد[3] والمحقّق الثاني[4] ليس كلامهم صريحاً في ذلك؛ فإنّ الأوّلين و إن صرّحا بأنّه مع الاجتماع يجب الإيقاع وصرّح الثالث بأنّه ليس المراد بالاستحباب إيقاعها مندوبة - لأنّها تجزي عن الظهر الواجبة للإجماع على عدم شرعيّة الظهر مع صحّة الجمعة - إلّا أنّ غرضهم من هذا البيان رفع التنافي بين كون الشيء الواحد واجباً معيّناً ومستحبّاً كذلك فجعلوا محلّ الاستحباب الاجتماعَ لصلاة الجمعة ومحلّ الوجوب نفسَ الفعل حتّى يختلف محلّهما.

وكيف كان فلا دليل على وجوبها تعيينيّةً على الساكنين في بلد يقام فيه الجمعة، وقوله عزّ من قائل: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾[5]

---

١. في المخطوطة: «تعيينيّاً» بدل «تعيينيّةً».

٢. ذكرى الشيعة، ج٤، ص١٣١.

٣. التنقيح الرائع، ج١، ص٢٣١.

٤. جامع المقاصد، ج٢، ص٤١٤ ورسائل المحقق الكركي، ج١، ص١٥٧-١٥٨.

٥. الجمعة (٦٢)، آية ٩.

لا إطلاق له بحيث يشمل كلّ نداء - سواءٌ كان المنادي من جانب النبي وخلفائه المعصومين صلّى الله عليه وعليهم أجمعين أم كان من جانب غيره، عادلاً كان أو فاسقاً - والأدلّة الأخرى بين ما يدلّ على أنّ الجمعة مشروطة بالمعصوم أو المنصوب من قبله وبين ما يدلّ على التخيير بينها [الف/٦] وبين الظهر.

وبالجملة يظهر من مجموع الآيات والأخبار أنّ الوجوب التعييني لصلاة الجمعة بحيث لا يجزي عنها الظهر مشروط بما إذا دعا إليها المعصوم أو المنصوب من قبله وأمّا لو لم يدع[1] إليها - إمّا لقصوريده كزمان الغَيبة وأزمنة سلطنة الجائر، أو لمصلحة أخرى كترخيص أمير المؤمنين صلوات الله عليه تركها عند اجتماعها مع صلاة العيد - فيجزي عنها الظهر ويكون المكلّف مخيّراً بينهما.

وأمّا القول الثاني - الّذي اختاره ابن إدريس وسلّار[2] ومعاصر الشاه طهماسب الصفوي الّذي صنّف رسالة فيه[3] وردّ عليه المولى محمّد التنكابني ونسب إلى جماعة من القدماء والمتأخّرين - فمدركه الأخبار المتقدّمة الظاهرة في أنّ إقامتها من مختصّات المعصوم ﷺ ولا تصح إلّا به أو من يكون نائباً عنه بالخصوص الّتي تقدّم أنّ الجمع بينها وبين صحيحتي زرارة المتقدّمتين وغيرهما من الأخبار الواردة في كيفيّة الجمعة - مثل خبر عمر بن حنظلة - هو حملها على الوجوب التعييني بحيث لا يجزي عنها، وأمّا التخييري فليس مختصّاً بالمعصوم أو المنصوب من قبله.

ثمّ إنّ المحقّق الثاني اعتبر إقامة الفقيه الشرعي في شرعيّة الجمعة في زمان الغيبة ونزّل كلمات القائلين بالجواز كلّها على ذلك،[4] وهو في الحقيقة من القائلين

---

١. في المخطوطة: «يدعوا» بدل «يدع».

٢. السلار (موسوعة ابن إدريس الحلّي)، ج ٨، ص ٤٢٣ والمراسم، ص ٧٧.

٣. وهو السيّد محمّد باقر الحسيني المشتهر بـ«ميرالداماد» في عيون المسائل؛ أُنظر: اثني عشر رسالة، ص ٢١٧ - ٢١٨.

٤. رسائل المحقّق الكركي، ج ١، ص ١٥٩-١٦٠.

بحرمة صلاة الجمعة بدون إقامة الإمام أو المنصوب من قبله إلّا أنّه قائل بالولاية العامّة للفقيه فهو منصوب من قبل الإمام لما يعمّ مثله. **ولايخفى** أنّ أغلب عبارات القائلين بالجوازكالنصّ في خلافه، مع أنّ مقتضى ما أفاده ﷺ هو الوجوب التعييني مع إقامتها [من قبل] الفقيهُ، كما في النائب الخاصّ، وهذا ينافي الأخبار المتقدّمة، فراجع ما تقدّم.

[لو مات الإمام في أثناء الصلاة]

ولنرجع إلى سائرأحكامها في شرح عبارة المتن فقال ﷺ: «ولو مات في أثناء الصلاة لم تبطل [الجمعة]، وجاز أن يتقدّم الجماعةَ من يُتِمّ بهم الصلاة. وكذا لو عرض للمنصوب ما يبطل الصلاة من إغماء أو حدث»[1].

لايخفى أنّ صحّة الجمعة فيما إذا تقدّم أحدهم أو قدّموا من يُتِمّ بهم الصلاة لا إشكال فيها وإن قلنا باعتبار الجماعة من أوّل الصلاة إلى آخرها؛ لأنّها معتبرة في نفس الصلاة دون أكوانها المتخلّلة بين أفعالها. نعم، بناءً على اشتراط الإذن فالقدر المتيقّن من مورد الصحّة ما إذا كان الإمام الثاني منصوباً أيضاً لإقامة الجمعة وإلّافلا يخلو صحّة الجمعة من إشكال.

وعلى هذا فالأحوط إتمامها جمعةً ثمّ إعادةُ الظهر، كما أنّ الأحوط عند تبدّل الإمام أن يجدّد المأمومون نيّة الاقتداء، كما أنّ الأحوط وجوب الائتمام بأحدهم، وجوازإتمامهم فرادى لا يخلو من إشكال. ودعوى أنّ الجمعة شرط في الابتداء لا في مجموعها لا يصغى إليها؛ لأنّ ظاهرما دلّ على وجوبها جماعةً هو وجوب المجموع، وهذا هو المتعيّن من مورد خبرعلي بن جعفرأنّه سأل أخاه ﷺ عن إمام أحدث فانصرف ولم يقدّم أحداً ما حال القوم؟ قال: «لا صلاة لهم إلّا بإمام فليتقدّم بعضُهم

---

١. شرائع الإسلام، ج١، ص٨٤.

فليُتِمّ بهم ما بقي منها»؛[١] فإنّ غير صلاة الجمعة لا تتوقّف صحّته على الجماعة؛ نعم، لو لم يوجد من كان واجداً لشرائط الإمامة فيكون كما لو انفضّ العدد المعتبر بعد التلبّس بالصلاة وسيجيء حكمه.

[الشرط الثاني: العدد]

«الثاني العدد وهو خمسة الإمام أحدهم، وقيل: سبعة، والأوّل أشبه»[٢].[٣]

---

١. مسائل عليّ بن جعفر، ص ٢٥٦، ح٦١٥.

٢. شرائع الإسلام، ج١، ص ٨٤.

٣. إلى هنا جفّ قلمه الشريف في بحث صلاة الجمعه.



المقصد الثاني:
أحكام الشكّ

المبحث الأوّل: في الشكّ في أفعال الصلاة

[جهات خمس]

وفيه جهات من الكلام.

[الجهة] الأُولى: [حكم الشكّ بعد تجاوز المحلّ]

إنّه لا إشكال في أنّه لو شكّ في شيء منها في موضعه ومحلّه يجب أن يأتي به، سواءٌ كان المشكوك فيه ركناً أو غيرركن، وسواء كانا في الأوّلتين أو الأخيرتين.[1] إنّما الكلام فيما لو شكّ بعد تجاوز المحلّ فقد يقال - كما هو المشهور- إنّه لا يعتني به مطلقاً، وقد ينسب إلى الشيخين وابن حمزة[2] التفصيل بين الركعتين الأوّلتين والأخيرتين فقالوا بأنّ الشكّ في الأوّلتين موجب للبطلان مطلقاً، سواءٌ كان في الركن أو غيره؛ وعن *التذكرة*: ليس بعيداً من الصواب الفرق بين الركن وغيره في الأوّلتين فيبطل فيهما في الركن دون غيره، وأمّا الأخيرتين فقاعدة التجاوز جارية فيهما مطلقاً.[3]

---

١. أنظر على سبيل المثال: **جواهر الكلام** في ثوبه الجديد، ج١٢، ص٣١٢.

٢. راجع: **المقنعة**، ص١٤٥؛ **النهاية**، ص٨٨؛ **الغنية**، ص١١٤؛ **الوسيلة**، ص١٠٠.

٣. **تذكرة الفقهاء**، ج٣، ص٣١٦.

والحقّ هو الأوّل على ما هو مفاد إطلاق قاعدة التجاوز، لأنّ ما ينسب إلى الشيخين وابن حمزة - مضافاً إلى عدم صحّة النسبة؛ لأنّ كلامهم في السهو أو فيما لا يمكن التدارك - لا وجه له على نحو الإطلاق، فإنّ قاعدة التجاوز في غير الأركان لا معارض لها، وأمّا في الأركان - كما هو التفصيل المذكور في *التذكرة* - فلأنّ غاية ما يتوهّم من المعارضة للقاعدة الأخبارُ الدالّة على لزوم إحراز الأوّلتين وأنّ الشكّ لا يتطرّق فيهما، بضميمة ما في *التذكرة*: إنّ الشكّ في الركن في الحقيقة شكّ في الركعة.[1] **ولا يخفى** أنّها مختصّة بالشكّ في الركعة لا الشكّ في الأجزاء، فلا يلاحظ النسبة بين الأخبار وقاعدة التجاوز والقول بأنّهما عامّان من وجه.

وبالجملة ظاهر الأخبار الدالّة على لزوم إحراز الأوّلتين وعدم تطرّق الشكّ فيهما هو إحرازهما من حيث العدد، بل هو صريح بعضها وهو ما دلّ على الأمر بالإعادة بمجرّد الشكّ في الفجر والجمعة والسفر والمغرب والأوّلتين، مع أنّ صحيح زرارة كالنصّ في شمول القاعدة للركن في الأوّلتين؛ فإنّ قوله: قلت لأبي عبدالله ﷺ: رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة. إلى أن [ب/١] قال: قلت: شكّ في الركوع وقد سجد؟ قال: «يمضي على صلاته»[2] يدلّ على أنّ الشكّ في الركوع ملحق بالشكّ في القراءة الّتي هي في الركعة الأولى، فبحسب ترتيب سؤاله هو سائل عن الشكّ في الركوع في الركعة الأولى، فالتفصيل بين الركن وغيره في وجوب إحراز الأوّل وعدم شمول «قاعدة التجاوز» له في الأوّلتين - كالقول بالإطلاق - ممّا لا سند له.

---

١. نفس المصدر.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥٢، ح١٤٥٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح١.

[الجهة] الثانية

هل الغيرُ المعتبرُ في «قاعدة التجاوز» الدخول فيه لصدق التجاوز عن المحلّ مطلقُ الغير أو موضوعٌ خاصّ؟ فيه أقوال. يظهر من صاحب *الجواهر* - وتبعه الشيخ المحقّق الأنصاري في الفتوى والسيّد في *العروة* - أنّ كلّ أمر مرتّب شرعاً على المشكوك فيه - سواء كان واجباً أو مستحبّاً، نفسيّاً أو مقدّميّاً - إذا دخل فيه فقد تجاوز محلّ المشكوك فيه فلا يعتنى به.[١] وعن *المسالك*[٢] أنّ الغير هو المحلّ الّذي لا يصلح لوقوع المشكوك فيه، فعلى هذا لو شكّ في القراءة وهو في الركوع فلا يعتنى به، وأمّا لو شكّ في القراءة أو في أبعاضها أو في التكبير وهو في حال القيام يأتي المشكوك فيه؛ لأنّ حال القيام يصلح لوقوع المشكوك فيه. ويظهر منه في *الروضة*[٣] أنّ الغير هو الأمر المرتّب شرعاً على المشكوك فيه المعنون بعنوان خاصّ والمفردة بالتبويب، كالتكبير والحمد والسورة والركوع والسجود ونحوها.

والأقوى هو الأخير؛ لأنّ الأخبار الواردة لتلك القاعدة ظاهرة - بل صريحة - في أنّ المدار على الغير المعتبر الدخولُ فيه لصدق التجاوز والمضي عن المحلّ المشكوك فيه هو المغاير للمشكوك فيه من حيث العنوان والتبويب، وهو الّذي لوحظ عملاً مستقلّاً وتركّب الصلاة عنه وعن غيره من سائر الأجزاء. **وبعبارة [الف/٢] أخرى** الأعمال الملحوظة أعمالاً مستقلّة قبل تركيب الصلاة عنها هي الّتي أحدها مغاير للآخر[٤]، فإذا لم يدخل الشاكّ في العمل المستقلّ قبل التركيب لا يصدق التجاوز والدخول في الغير.

ثمّ إنّ لحاظ الاستقلال قبل لحاظ تركيب الصلاة عن هذه الأفعال المبوّبة

---

١. أُنظر: جواهر الكلام، ج١٢، ص٣١٢؛ صراط النجاة، ص١٥٣ والعروة الوثقى، ج٣، ص٢١٨ - ٢٢٥، م١٨.

٢. أُنظر: مسالك الأفهام، ج١، ص٢٩٣.

٣. أُنظر: الروضة البهيّة، ج١، ص٦٩٩.

٤. في المخطوطة: «مغايرة للأخرى» بدل «مغاير للآخر».

بالعنوان بأن يُعَدّ كلّ آية مثلاً عملاً أو كلّ كلمة عملاً وإن لم يكن بعيداً إلّا أنّ الجمع بين اللحاظين غير ممكن؛ فإنّ السورة لو لوحظت عملاً وتركّبت الصلاة عنها وعن غيرها فلحاظ كون الآية عملاً وركبت السورة عنها وعن غيرها في لحاظ واحد لا يمكن. ولا شبهة أنّ الأخبار ناظرة إلى الأعمال المركّبة في الصلاة لا إلى الأعمال المركّبة في السورة؛ فإنّ [في] خبر زرارة وإن كان تحديد الغير وارداً في كلام الراوي إلّا أنّ [في] رواية إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض [عليه]»[1] جعل صغرى كلّ شيء شكّ فيه الأعمالَ المفردةَ بالتوبيب في كلام الإمام عليه السلام، فالكبرى مختصّة بهذه الأُمور لا بكلّ شيء مغاير للآخر من حيث الآية، فضلاً عن التغاير بالكلمة أو الحروف.

فعلى هذا لا يمكن الأخذ بعموم مفهوم «الشيء» و«الغير»؛ لأنّه بعد العلم بأنّه ليس المراد منها المفهوم العامّ الشامل للحجر والمدر - ولذا لو شكّ في الحمد وهو مشغول بتسميت العاطس مثلاً يجب أن يأتي به - فلابدّ من جعله عنواناً لأشياء خاصّة، وهذه الأشياء إمّا المراد منه مطلق ما يتعلّق بالصلاة من الحروف والكلمات ومن الواجبات والمستحبّات ومن النفسيّات والمقدّمات، وإمّا المراد منه خصوص النفسيّات المعنونة بالعنوان المذكورة في الأخبار كالركوع والسجود ونحوهما. ولا شبهة أنّه يستفاد من الأخبار أمران: أحدهما العقد الإيجابي، وثانيهما [ب/٢] العقد السلبي وهو خروج مطلق المغاير؛ لأنّ في مقام التحديد لو جعل الركوع مغايراً للسجود والقراءة فأبعاض القراءة أو الهوي للسجود الدخول فيهما لا يوجب صدق التجاوز عن المحلّ.

وبالجملة بعد أن جعل في الروايات الأعمال الملحوظة عملاً مستقلّاً قبل التركيب في الصلاة مورداً للقاعدة. فالأعمال الملحوظة عملاً مستقلّاً قبل هذا

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٥٣، ح٦٠٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، ح٤.

التركيب من تركيب الحمد والسورة ونحوهما ليست مورداً للقاعدة؛ للتهافت بينهما؛ فإنّ الشكّ في آية بعد الدخول في آية أخرى بلحاظ التركيب قبل الصلاة لا يدخل تحت قاعدة التجاوز وإن دخل بلحاظ التركيب قبل تركيب الحمد أو السورة، وهذان التركيبان لابدّ من لحاظ أحدهما في مورد القاعدة[1].

ثمّ ممّا ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الجواهر، أمّا استدلاله بعموم «الشيء» أو «الغير» **فقد عرفت أنّ** عمومهما تابع لما أخذ صغرى للكبرى. **وأمّا استبعاده** لوجوب الرجوع فيما لو شكّ في إتيان بعض كلمات أوّل سور الطوال وهو في آخرها فمع[2] أنّه استبعاد محض - **نقول:** الشكّ الّذي هو مورد للقاعدة الشكّ الّذي يعتني به العقلاء، والقارئ للسور الطوال وإن استُبعِد أو امتنع أن يكون متذكّراً لجميع ما قرأه ووقع منه إلّا أنّ الحافظ لها والباني على قراءتها لا يشكّ في أنّه أتاها على الوجه المأثور بحيث إنّ الشكّ فيه يُعَدّ وسواساً[3] وغير معتبر عند العقلاء. نعم، لو نشأ عن منشأ عقلائي فالقول بالإعادة لا محذور فيه.

وبالجملة كون السورة طويلة موجبة للشكّ في أجزائها لا يوجب دخوله تحت قاعدة التجاوز؛ فإنّ الشكّ من جهة كثرة العمل وطوله لا يعتني به العقلاء.

وأمّا التمسّك بخبر البصري [قال:] قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع [الف/٣] أم لم يركع؟ قال: «قد ركع»[4] فهو غير صريح في

---

١. في هامش النسخة: «إلّا أن يقال: بعد الفراغ عن أنّ المذكورات في الروايات من باب المثال فالشكّ في الآية مع الدخول في غيرها داخل في عموم الأدلّة، ومفروض سؤال زرارة إنّما هو الشكّ في مجموع القراءة فلا ينافي عدم الاعتناء بالشكّ في بعضها مع الدخول في بعض آخر. نعم، الاحتياط يقتضي إتيان المشكوك بنيّة القربة المطلقة. منه.»

٢. في المخطوطة: «فهو مع» بدل «فمع».

٣. في المخطوطة: «وسواسيّاً» بدل «وسواساً».

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٥١، ح٥٩٦؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، ح٦.

المطلوب؛ لإمكان حمله على وقوع الشكّ في السجود. هذا مع معارضته للخبر الآخر عنه أو لذيل هذا الخبر وهو قوله: قلت: رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوي قائماً، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد»؛[1] فإنّه صريح في أنّ الغيرَ المعتبر الدخول فيه ليس مقدّمات الأفعال كالنهوض والهوي.

والفرق الّذي ذكره في الوافي[2] من أنّ الهوي إلى السجود بعد القيام من الركوع فهو شكّ في الركوع بعد أن دخل في واجب آخر بعده ثمّ دخل في مقدّمة السجود وأمّا الشكّ في السجود حين النهوض فهو غير داخل في واجب آخر بعد السجود **ففيه** أنّ القيام بعد الركوع غير محرز مع الشكّ في الركوع؛ لأنّه لو كان محرزاً وشكّ في الركوع لكان مرجعه إلى أنّ هذا القيام قيام قبل الركوع أو بعده فيجب عليه الركوع، كما عليه النصّ والفتوى. **وعلى أيّ حال** فكلام *الوافي* شاهد لما ادّعيناه من أنّ المقدّمات لا تعدّ غيراً ولا تفيد للبناء على المشكوك فيه.

وبالجملة ظاهر أخبار التجاوز في مقام إعطاء القاعدة أنّ الأقرب إلى المشكوك فيه هو الأفعال المفردة بالتويب، ولو كان شيء أقرب إليه لكان اللازم ذكره، ففي مقام التحديد لو جعل الدخول في السجود مثلاً محلّاً للتجاوز عن الشكّ في الركوع فلابدّ من جعل الغير كنايةً عن مغايرخاصّ فلا يشمل المقدّمات ولا أجزاءَ الأجزاء، فضلاً عن أجزاء أجزاء الأجزاء، كالكلمات الّتي هي أجزاء للآيات الّتي هي أجزاء للفاتحة.

وأمّا [ب/٣] دعوى خروج الشكّ في السجود حال النهوض عن عموم «الغير» **ففيها** أنّه من قبيل التخصيص بالمورد؛ لأنّ الإمام ﷺ لو كان في مقام تحديد «الغير» الّذي يعتبر الدخول فيه وكان «الغير» عامّاً للمقدّمات حتّى النهوض فإخراجه إنّما يصحّ إذا كان بالدليل المنفصل لا بنفس هذا الدليل المتعرّض لصغرويّات الكبرى.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٥٣، ح٦٠٣؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٩، الباب ١٥ من أبواب الركوع، ح٦.
٢. الوافي، ج٨، ص٩٥١، ذيل الحديث ٧٤٧٣.

وحاصل الكلام أنّ التأمّل في خبر زرارة وإسماعيل بن جابر موجب للبناء على ما هو المشهور من أنّ كلّ ما هو معنون بعنوان منفرد فهو مغاير لغيره المعنون بعنوان آخر فلا يشمل كلّ غير سواءٌ كان جزءاً أو جزء الجزء، وسواء كان أصليّاً أو مقدّميّاً. نعم، وإن عدّ في خبر زرارة القراءة مقابلاً لغيرها إلّا أنّ من الأخبار الأُخر يظهر أنّ الفاتحة والسورة أمران مغايران فالدخول في السورة كافٍ لعدم وجوب الرجوع في الشكّ في الحمد، كما أنّ الدخولَ في القيام كافٍ لعدم الاعتناء بالشكّ في التشهّد، والدخولَ في التشهّد كافٍ للشكّ في السجود فلا يعتنى به، فالقول بوجوب العود إليهما لظاهر روايةِ زرارة الدالّة على أنّ القراءة بأجمعها أمر واحد وروايةِ البصري الدالّة على وجوب الرجوع إلى السجود قبل القيام -سواء كان بعد السجود تشهّد أو لا- مردود؛ لأنّ [في] رواية زرارة المجعول حدّاً للغير إنّما هو في كلام الراوي، فلعلّ نظره إلى خصوص الفاتحة؛ لأنّها هي الّتي واجبة مطلقاً، سواءٌ كان المقام مقام ضرورة أو استعمال ونحوهما أم لا، مع أنّ اختلاف حكمهما في الوجوب وعدمه في بعض المقامات كاشف عن مغايرتهما فيدخل في عمومِ قوله عليه السلام في خبر زرارة: «يا زرارة! إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء»

وعمومِ قوله في رواية إسماعيل بن جابر: «كلّ شيء [الف/٤] شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض [عليه]».[1] ورواية البصري موردها الشكّ في السجود من غير تشهّد في البين؛ لأنّ ظاهر قوله: «رجل نهض من سجوده فشكّ» أنّ الشكّ وقع بعد النهوض من السجود من دون مهلة وتراخٍ.

وبالجملة «الغير» الوارد في كلام الإمام عليه السلام كناية عن كلّ ما يُعَدّ مغايراً للمشكوك من حيث العنوان والتويب، فعلى هذا يشمل كلّ جزء من أجزاء الصلاة - واجباً كان

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٥٣، ح٦٠٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، ح٤.

أو مستحبّاً، كان المشكوك فيه واجباً أو مستحبّاً - بل «الغير» يشمل كلّ ما يُعَدّ مغايراً للمشكوك فيه ولو لم يكن من أجزاء الصلاة وإنّما كان مستحبّاً بعده، كالتعقيب، بل كلّ ما يعد متأخّراً بحسب الرتبة عن المشكوك فيه وإن لم يكن مستحبّاً.

[فروع أربعة]

فيتفرّع هنا فروع:

[الفرع] الأوّل:

إنّه لو شكّ في السورة وهو في القنوت لا يعتني به، ولو شكّ في القنوت وهو في الركوع لا يعتني به.

[الفرع] الثاني:

إنّه لو شكّ في الجزء الأخير من الصلاة وهو في التعقيب لا يعتني به، ويستفاد هذا المعنى من رواية زرارة أيضاً، فإنّ الشكّ في الأذان والإقامة لو لم يعتن به إذا كان في الصلاة فالشكّ في السلام أيضاً لا يُعتنى به إذا كان في التعقيب بعد الصلاة؛ لأنّ نسبة التعقيب إلى الصلاة كنسبة الأذان والإقامة إليهما. هذا من غير فرق بين التمسّك بقاعدة التجاوز أو الفراغ؛ بناءً على تغايرهما، فإنّ مع الشكّ في السلام و إن لم يتحقّق فراغ المجموع ألّا أنّ فراغ معظم الأجزاء كافٍ في صدق الفراغ مع بناء الفاعل و إرادته لإتيان مجموع العمل الّذي كان مكلّفاً به.

و [الفرع] الثالث:

إنّه لو شكّ في السلام وهو في عمل منافٍ للصلاة لا يعتني به، وذلك لما ظهر أنّ الدخول في الغير مطلقاً - سواء كان شرعيّاً [ب/٤] أو عاديّاً - كافٍ في صدق التجاوز

والفراغ، ومن هذه الجهة لا يعتني بالشكّ في الجزء الأخير من الوضوء والغسل إذا رأى نفسه مشغولاً بعمل منافٍ لهما.

[الفرع] الرابع:

إنّه لو شكّ في السلام مع عدم تخلّل المنافي يأتي به؛ لعدم صدق التجاوز، وبالجملة مع عدم صدق التجاوز والفراغ يؤتى بالمشكوك فيه. وأمّا مع صدقهما - كما لو اشتغل بفعل يُعَدّ غير المشكوك فيه، سواءٌ كان تعقيباً أو عملاً منافياً له - فلا يؤتى به. نعم، مجرّد وقوع المنافي عنه - كالتكلّم بكلمتين ونحوهما - لا يوجب صدق التجاوز؛ لأنّ الواقع لابدّ أن يكون عملاً عرفاً حتّى يعدّ مغايراً لما شكّ فيه.

وحاصل الكلام أنّه لو جرى قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الجزء الأخير - كما لا يبعد أن يكون كذلك - فلا تصل النوبة إلى قاعدة الفراغ؛ لأنّ الشكّ في مجموع العمل ناشٍ عن الشكّ في أجزائه، ومع جريان الأصل السببي فلا مجال للأصل المسبّبي. وأمّا لو لم تجر قاعدة التجاوز فالمرجع هو قاعدة الفراغ، ولا تتوقّف إجراؤها على إحراز الفراغ حتّى يقال: مع الشكّ في الجزء الأخير الفراغ غير معلوم؛ لعدم موضوعيّة لمفهوم هذا اللفظ؛ لأنّ المناط على ما هو في الروايات من المضي ونحوه، والمضي عن الشيء يصدق بالمضي عن معظم أجزائه إذا كان بناء العامل الإتيان بجميع أجزائه وقيوده، فإذا رأى العامل نفسه مشغولاً بعمل مغاير لما شكّ فيه فيحرز إيجاده للعمل بعد ما كان بناؤه إيجاد العمل بتمامه. وعلى هذا البيان دخوله في الأمر العادي الغير المرتّب شرعاً على المشكوك فيه كافٍ في صدق المضي والتجاوز، فعلى هذا من كان عادته الموالاة بين الغسل الترتيبي لو رأى نفسه في العمل المباين للغسل وشكّ في الجزء الأخير يبني على وقوعه؛ لأنّ إرادة المجموع تقتضي إتيانه طبعاً.

[الف/٥] تنبيه:

الظاهر من الأخبار أنّ التلافي في المحلّ وعدمَه في خارجه عزيمة لا رخصة، فمن ترك التلافي قبل دخوله في الغير أو أتى بالمشكوك بعده بطلت صلاته، بل لا يبعد أن يقال بانقلاب الحكم الواقعي في مورد الشكّ إلى ما هو المقرّر للشاكّ من الوظيفة بحيث إنّ الجاهل المقصّر بالحكم لو أتى بخلاف ما هو وظيفة الشاكّ وصادف الحكم الواقعي الأوّلي بطلت صلاته وإن تمشّى منه قصد القربة، ولكن للتأمّل فيه مجال.

الجهة الثالثة:

هل تجري قاعدة الشكّ في المحلّ وفي خارجه في صلاة المضطّر أيضاً أم لا؟ قد يقال بابتناء المسألة على كون الجلوس مثلاً بدلاً عن القيام، أو أنّ القيام ساقط عن المضطّر فتجري على الأوّل دون الثاني. ثمّ على الأوّل هل مجرّد نيّة الجلوس بدلاً عن القيام كافٍ في تحقّق الغير أو يعتبر الاشتغال بالقراءة، ومجرّد النيّة غير كافية في صدق التجاوز عن محلّ السجود الّذي هو بعدُ على حاله حين الجلوس للقراءة؟

ثمّ إنّهم ابتنوا على هذه المسألة أيضاً صحّة صلاة المضطّر عن القيام لو تحمّل المشقّة وقام عند القراءة وفسادها، فقالوا: لو كان الجلوس بدلاً لكانت صلاته باطلة، ولو كان القيام ساقطاً لصحّت. بل بعضهم[1] أفتى بصحّة الوضوء لمن كان تكليفه التيمّم للحرج وتَحَمّل المشقّة وتوضّأ مع أنّ بدليّة التيمّم لا إشكال فيه. **ولكنّه لا يخفى ما في الجميع. أمّا الوضوء** في مورد الحرج فلا يُعقَل صحّته مع انتقال التكليف إلى بدله الّذي هو في طول الوضوء، فكيف يُعقَل التخيير بين المبدَل والبدل وجعل ما

---

١. أُنظر: مصباح الفقيه، ج٦، ص١٦٢ - ١٦٣.

في طول الشيء في عرضه مع أنّ آية التيمّم تفصّل بين الممكن وغيره، والتفصيل قاطع للشركة؟! **وأمّا القيام** في المحلّ الّذي لا يجب فسواءٌ قلنا بسقوطه أو بدليّة الجلوس عنه [ب/٥] فلا يصحّ معه الصلاة؛ لأنّه على السقوط أيضاً أمر زائد. **وأمّا مسألة** ابتناء جريان قاعدة التجاوز في صلاة المضطرّ على البدليّة **ففيها** أنّه على البدليّة أيضاً لا تجري؛ لأنّ دليل البدليّة لا يقتضي كون البدل كالمبدَل في جميع الأحكام، فلابدّ من دليل آخر دالّ على الاتّحاد من هذه الجهة أيضاً. هذا مع أنّه على الفرض النيّة[1] لا توجب صدق الغيريّة المعتبرة في قاعدة التجاوز.

[الجهة] الرابعة:

إنّه لا فرق في قاعدة الفراغ والتجاوز بين الشكّ في أصل الوجود أو الشكّ في الصحّة **أمّا في قاعدة الفراغ** فواضح؛ لأنّه لو شكّ في إتيان أحد الأجزاء أو في صحّته فيبني على الإتيان والصحّة، فالشكّ في الشرائط أيضاً داخل تحت قوله ﷺ: «كلّ ما مضى من صلاتك أو طهورك فامضه كما هو»[2]. **وأمّا في قاعدة التجاوز** الجارية في الأثناء فظاهرها وإن كان بحسب المورد الشكّ في أصل الوجود إلّا أنّ مرجع الشكّ في الصحّة إلى الشكّ في الوجود الصحيح.

ثمّ إنّ الشرائط على أقسام، تارةً لها محلّ خاصّ وأخرى ليست كذلك. ثمّ ما كان له محلّ خاصّ تارةً الشرط شرط للصلاة وأخرى شرط للجزء.

أمّا شرائط الأجزاء - كالموالاة بين حروف الكلمات أو الترتيب - فلا إشكال في أنّه لو شكّ فيه يبني على وقوعه، وبقاعدة التجاوز يستكشف وقوعه واقعاً لو كان لوجوده الواقعي أثر.

والقول بأنّه يحرز الشرط من حيث دخله في المشروط لا واقعاً لا وقع له بعد

---

١. كذا في المخطوطة، والظاهر أنّ الصواب: «فرض البدليّة» بدل «الفرض النيّة».

٢. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٦٤، ح١١٠٤؛ وسائل الشيعة، ج١، ص٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح٦.

صراحة الأخبار بوقوعه كقوله ﷺ: «بلى قد ركعت». فعلى هذا لو قلنا بأنّ وقوع صلاة الظهر أوّلاً شرط لصحّة العصر ومحلّه الشرعي قبل العصر فلو شكّ في الظهر في أثناء العصر فنقول بوقوع الظهر، فكما لا يجب العدول إليه فكذلك [الف/٦] لا يجب إعادته بعد العصر.

ونظير هذا يجري في الوضوء أيضاً؛ فإنّه لو استفدنا من قوله عزّ من قائل: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾[1] أنّ محلّ الوضوء شرعاً هو قبل الصلاة فالشكّ فيه في أثناء الصلاة كالشكّ فيه بعد الفراغ عنها في أنّه لا يوجب إعادة الصلاة؛ لأنّ بقاعدة التجاوز يحرز أصل وجوده، فإذا تحقّق الوضوء شرعاً - نظير تحقّقه بالاستصحاب - فيجوز الدخول في كلّ ما هو مشروط به. ودعوى أنّه يحرز من حيث دون حيث لا وقع لها، إلّا أنّ الكلام في استفادة هذا المعنى من اعتبار قبليّة الظهر من العصر، وكذلك كون قبل الصلاة محلّاً للوضوء شرعاً؛ فإنّ قوله ﷺ: «إلّا أنّ هذه قبل هذه» لا يستفاد منه إلّا الترتيب المعتبر بين الصلاتين؛ فإنّ وقوع مجموع الظهر قبل مجموع العصر يقتضي عقلاً وقوع الظهر قبلاً لا أنّ محلّه شرعاً قبل العصر حتّى يقال: يصدق أنّه قد جاوزه وكذلك آية الوضوء لا تدلّ إلّا على اعتبار الطهارة للصلاة، وأمّا قوله عزّ من قائل: ﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ فارشاد إلى ما يستقلّ به العقل من أنّه لو اعتبر الوضوء في جميع الصلاة حتّى في تكبيرة[2] الإحرام فلابدّ أن يتحقّق آناً ما قبل الصلاة لا أنّ محلّه الشرعي كذلك، فالوضوء كالاستقبال يعتبر في مجموع الصلاة، فكما أنّ الاستقبال آناً ما قبل الصلاة لابدّ أن يتحقّق حتّى يتحقّق التكبير على القبلة فكذلك الوضوء.

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. في المخطوطة: «التكبيرة» بدل «تكبيرة».

وبالجملة الشرط الّذي يتوهّم أنّ محلّه الشرعي قبل الصلاة هو الوضوء وصلاة الظهر بالنسبة إلى العصر واستفادة هذا المعنى في غاية الإشكال، فلو شكّ في أثناء العصر يجب عليه العدول وبعد العصر يجب إتيان الظهر؛ لأنّ الترتيب بينهما ذكرى، فلو علم بأنّه لم يأت به لا يجب إعادة العصر، فضلاً عن الشكّ. **ومن هذا البيان يظهر** أنّ الشكّ في ذكر الركوع والسجود [ب/٦] والطمأنينة حاله لا يجب تداركه؛ لأنّها داخل تحت دليل «لا تعاد»، وكلّ ما تصحّ الصلاة بنسيانه لا يجب العود إليه إذا شكّ فيه.

وحاصل الكلام أنّ الشرط على قسمين، قسم منه شرط للجزء كالموالاة بين الحروف والكلمات والترتيب بينهما والإعراب والبناء والتشديد والمدّ ونحوها من عوارض الحروف فلا إشكال فيه أنّه لو تجاوز محلّه وشكّ فيه لا يلتفت إليه ويبني على وقوعه. **وقسم منه شرط للصلاة** في حال الأجزاء كالموالاة والترتيب بين الأجزاء والطمأنينة حالها ونحو ذلك من الطهور والستر والقبلة. وهذا على قسمين، قسم منه داخل تحت «لا تعاد»، وقسم منه خارج، كالوقت والقبلة والطهور. وكلّ منهما إمّا يمكن إحرازه والتحفّظ عليه في الصلاة وإمّا لا يمكن فما كان داخلاً تحت قاعدة لا تعاد وأمكن التحفّظ عليه فالشكّ فيه لا أثر له، كالموالاة بين الأجزاء والطمأنينة ونحوهما؛ لأنّه لو شكّ في تحقّق الشرط في أثناء الصلاة فمع فرض الاختلال به نسياناً لا أثر له، فضلاً عن الشكّ فيه، فمن حين الشكّ يتحفّظ على الشرط ويوجده. وأمّا ما لا يمكن التحفّظ عليه - كالستر مثلاً أو عوارضه كالمأكولية ونحوها - فجريان «قاعدة التجاوز» أو «قاعدة لا تعاد» لا أثر له؛ لأنّ الشرط كما أنّه شرط للأجزاء السابقة [هو] شرط للأجزاء اللاحقة أيضاً، فلابدّ من إحرازها فيما سيأتي، فمع عدم امكانه تبطل الصلاة.

وما كان خارجاً عن عموم «لا تعاد» فهو على قسمين: قسم منه له محلّ شرعي، وقسم منه ليس له محلّ شرعي. أمّا ما لم يكن له محلّ شرعي - كالوقت والقبلة - فـ«قاعدة التجاوز» بالنسبة إلى المشكوك لا أثر له مع اعتبار الشرط في

الأجزاء اللاحقة. وأمّا ما لا محلّ شرعي فما هو ظاهر في هذا المعنى هو شرطيّة الظهر للعصر؛ لأنّ قوله ﷺ: «إلّا أن هذه قبل هذه» بعد قوله: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» ظاهر في اعتبار[الف/٧] المحلّيّة لصلاة الظهر وأنّها مشروط صحّتها بأن يؤتى قبل العصر. **والمناقشة فيها** بأنّ مقتضى الشرطيّة أن يكون هذا الشرط كسائر الشرائط فيلزم أن يكون الربط بين الطرفين، فكما لا يصحّ الجزء اللاحق إلّا بعد وقوع الجزء السابق وهكذا العكس فكذلك لابدّ أن لا يصحّ الظهر إلّا بعد وقوع العصر بعده **غير صحيحة**؛ لأنّ كون هذا مقتضى جميع الشرائط ممنوع؛ لأنّ شرط شيء إذا كان واجباً نفسيّاً فعدم وقوع المشروط بعده لا يضرّ بصحّته.

وبالجملة ظاهر الأخبار أنّ الظهر الّذي تقدّمُه شرطٌ للعصر محلّه الشرعي قبل العصر، ومقتضى هذا أنّ الشكّ فيه في أثناء العصر يوجب عدم جواز العدول إليه بعد ما تقدّم من أنّ مقتضى «قاعدة التجاوز» أنّ عدم الالتفات بعد التجاوز عن المحلّ عزيمة لا رخصة. ومقتضاه أيضاً عدم وجوب الإتيان بالظهر بعد صلاة العصر، لأنّ قاعدة التجاوز وإن كانت أصلاً لا أمارة إلّا أنّ مفادها وقوع المشكوك؛ فإنّ قوله ﷺ: «بلى قد ركعت» نصّ في وقوع الركوع. وهذا مختار كاشف الغطاء أيضاً،[1] وهو أحد الأقوال في المسألة.

وما كان أخفى من هذه الجهة مسألة الوضوء، وقد ظهر وجه خفاء كون محلّه الشرعي قبل الصلاة، وعلى هذا حكمه ظاهر في أنّ الشكّ فيه في أثناء الصلاة لا يلتفت إليه ولا يجب للصلوات الأخرى أيضاً إعادته؛ لأنّ «قاعدة التجاوز» -كالاستصحاب - محرز لوقوع المشكوك، وعلى هذا بنى كاشف الغطاء أيضاً.

وفيهما وجه آخر، بل قول آخر وهو إحرازهما من حيث دون حيث. **وحاصله** أنّ قاعدة التجاوز وإن كان مفادها تحقّق المشكوك إلّا أنّ تحقّقه بعنوان أنّه شرط

---

١. كشف الغطاء، ج٣، ص٣١٧ و ص٣٨٨.

للمترتّب عليه دون تحقّقه المطلق فصلاة الظهر محلّها بحسب كونها شرطاً للعصر قبل العصر، إلّا أنّ محلّه الأصلي مجموع [ب/٧] الوقت. وهكذا الوضوء بالنسبة إلى الصلاة الّتي دخل فيها محلّه قبلها لا الصلاة الّتي لم يدخل فيها؛ فإنّ محلّه بالنسبة إليها باقٍ فيقتضي أن يعاد للصلوات الّتي لم يدخل فيها. وعلى هذا ففي أثناء الصلاة لا يجوزله مس كتابة القرآن، ولوكان المشكوك غسلاً لا يجوزله البقاء في المسجد.

ولكن الأقوى أن يقال: وإن استفدنا كون المحلّ الشرعي لصلاة الظهر قبل صلاة العصر وللوضوء قبل الصلاة إلّا أنّ مجرّد هذا غيركافٍ في جريان قاعدة التجاوز؛ لأنّها وإن قلنا بأنّها أصل إلّا أنّها مجعولة في مورد كان مورداً لجعلها أمارة.

وبعبارة أخرى في المورد الّذي كان للمكلّف أمارة على تحقّق المشكوك جعل هذا الأصل، ولا شبهة أنّ المورد الّذي يجد الشاكّ أمارة لتحقّق المشكوك هو الّذي يجمع إرادتَه، وإرادةَ المتيقّن إرادةٌ واحدة، أي في المركّب الّذي بإرادته تنبعث إرادات جزئيّة على أجزائه وقيوده لو شكّ في أحد أجزائه أو قيوده يقال: إنّه تحقّق المشكوك؛ لأنّ بناء العقلاء على أنّه لو أراد العاقل أن يعمل عملاً يبرأ ذمّته وهو يعلم كميّته وكيفيّته أن يأتيه على طبق قصده، فالشكّ فيه لا يعتنى به.

وهذا البناء منهم إنّما يجري فيما كان بين إرادات الأجزاء والشروط ارتباط بحيث يجمعها إرادةٌ واحدة وتنشأ الإرادات الجزئيّة عن منشأ واحد، وصلاة العصر وإن كانت غير صحيحة إلّا بعد تحقّق الظهر وهكذا الصلاة بعد الوضوء إلّا أنّ إرادة المشروط والشرط لا تنشأ عن إرادة واحدة؛ لأنّ لكلّ منهما وقتاً مستقلاً والفصل بينهما لا يضرّ بلا إشكال.

وبعبارة أخرى محل الشرط تارةً من قبيل محلّ الأذان بالنسبة إلى الإقامة، والإقامة بالنسبة إلى الصلاة، والقراءة بالنسبة إلى الركوع، وهكذا، وأخرى من قبيل

محلّ الوضوء بالنسبة [إلى] [الف/٨] الصلاة، ومحلّ صلاة الظهر بالنسبة إلى العصر، فلو كان من قبيل الأوّل فالشكّ فيه لا يعتنى به؛ لأنّ من أراد الصلاة يريد ما هو مرتبط بها سابقاً ولاحقاً بهذا الربط من السبق واللحوق الّذي لا يصحّ الفصل بينهما؛ لأنّ قيد الشيء المتّصل به يتبع في الإرادة إرادةَ الشيء. وأمّا ما كان من قبيل الثاني فلا ربط بين الإرادتين أصلاً؛ لأنّ من يريد صلاة العصر أو الصلاة ليس مجبوراً بأن يريد صلاة الظهر أو الوضوء قبلهما؛ لأنّ هذه الإرادة مختصّة بمن لم يصلّ الظهر ويمن لم يتوضّأ، لا أنّها ملازمة لإرادة الصلاة.

وبعبارة أخرى كلّما كانت إرادة المركّب موجبةً لإرادات جزئيّة متعلّقة بأجزائه وقيوده فهو داخل تحت عموم «قاعدة التجاوز»، ولا شبهة أنّ هذين القيدين يتعلّق بهما إرادة مستقلّة ولا تتبع إرادتهما من إرادة المركّب فلا يشملها القاعدة، بل يمكن لنا تقرير آخر وإن كان مرجعه إلى إنكار المحلّيّة لهذين القيدين. **وحاصله** أنّه لو كان لكلّ من القيد والمقيّد ارتباط بالآخر من حيث المحلّيّة - كالفاتحة بالنسبة إلى السورة والسورة بالنسبة بالفاتحة بحيث إنّ وقوع كلّ في محلّه شرط لصحّة المركب، أي تعقّب السورة شرط للفاتحة، وتقدّم الفاتحة شرط للسورة، والمركّب يحصل من هذين الشرطين - فقاعدة التجاوز جارية. وأمّا في مثل الوضوء الّذي لا يعتبر في صحّته وقوع الصلاة بعده ولا القصد به وفي مثل الظهر الّذي لا يعتبر في صحّته وقوع العصر بعده بل ولا أصل وقوع العصر فلا تجري.

الجهة الخامسة:

إنّ الشكّ في أثناء الصلاة أو بعدها تارة شكّ حادث وأخرى شكّ سابق. والشكّ الحادث إمّا أن يكون مع العلم بغفلته عن إحراز القيود قبل الصلاة. وإمّا أن يكون مع العلم بإحرازها قبله ولكنّه يشكّ في العمل أو بعده في صحّة عمله؛

لاحتمال نسيان ونحوه، أولاحتمال أن يكون علمه السابق بلا مدرك، كمن صلّى إلى جهة أحرزها أنّها القبلة ولكنّه يشكّ في جهة علمه. وإمّا أن يكون مع الشكّ في الإحراز وعدمه. ثمّ مع العلم [ب/٨] بالغفلة

إمّا أن يكون بحيث لوكان ملتفتاً حال العمل لكان شاكّاً، أو ليس كذلك.

لا إشكال في أنّه لوكان الشكّ قبل الصلاة وعلم في الأثناء أو بعد الفراغ بحصول شكّه كذلك فلوكان شكّه محكوماً بحكم على خلاف مؤدّى قاعدة التجاوز - كاستصحاب الحدث أو قاعدة الاشتغال، أو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين - فتارةً يعلم في أثناء الصلاة، أو بعدها بأنّه غفل وصلّى بلا وضوء بعد جريانِ استصحاب الحدث أو الشكِّ الابتدائي في الطهارة أو توضّأ بأحد الماءين اللّذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، وأخرى لا يعلم ذلك، بل يحتمل إحراز القيد. **ففي الصورة الأولى** لا إشكال في فساد صلاته، سواء علم به في الأثناء أو بعد الفراغ؛ لأنّ القاعدتين محكومتان بالأصل؛ لأنّ احتمال الصحّة لا منشأ له إلّا احتمال كون الأصل أو القاعدة الّتي مؤدّاها وجوب الوضوء على خلاف الواقع. **ولايخفى** أنّ هذا الاحتمال ملغى بالتعبّد المخالف.

وفي الصورة الثانية تجري القاعدتان؛ لأنّ احتمال إحراز القيد كافٍ في شمول القاعدتين، والشكّ السابق مع عدم العلم بغفلته عن إحراز القيد لا أثر له؛ لأنّ الأصل الّذي مفاده الحكم بالحدث ليس أولى من اليقين بالحدث قبل الصلاة واحتمال الوضوء.

وبالجملة مع العلم بالغفلة عن تحصيل القيد مع كونه محكوماً بتحصيله لا تجري القاعدتان. وأمّا مع احتمال تحصيل القيد فتجريان.

وأمّا لوكان الشكّ حادثاً ففيما إذا كان الشكّ ساريا إلى السابق كما إذا كان صورة العمل محفوظة - مثل من صلّى إلى جهة خاصّة ويشكّ في أنّها قبلة أو لا بحيث

كان لو التفت سابقاً لكان شاكّاً، أو علم بأنّه اغتسل ارتماساً وشكّ في أنّ الموضع الكذائي أصابه الماء أم لا - فإذا كان الشكّ في الأثناء فلا إشكال في عدم جريان «قاعدة التجاوز»؛ لأنّ موردها فيما إذا كان الشكّ راجعاً إلى عمل المكلّف، لا ما إذا رجع إلى الانطباق القهري، فالمصادفة القهريّة ليست داخلة [الف/٩] [في] قاعدة التجاوز. ولو كان الشكّ بعد الفراغ فقد يقال بصحّة صلاته؛ لعموم قوله ﷺ: «**كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فامضه كما هو**».[1] **ولكنّه لا يخفى** أنّ ظاهر الرواية أنّ المشكوك امضه على ما هو واقعه، وهذا إنّما يصحّ لو لم يعلم كيفيّة العمل، وأمّا لو علم فلابدّ - بناءً على شمول القاعدة له - بأن يقال: امض ما وقع على أنّه هو الصلاة.

وأمّا لو لم يكن الشكّ سارياً بأن لم تكن صورة العمل محفوظة فتارةً يعلم بأنّه كان بصدد الإحراز ويشكّ في أثناء العمل أو بعده لنسيان ونحوه، فهذا حكمه الصحّة. وأخرى يعلم بأنّه كان غافلاً ويحتمل الانطباق قهراً - كمن لا يدري بأنّه إلى أيّ جهة صلّى، أو بأيّ واحد من المانعين اللّذين يعلم بأن أحدهما ماء والآخر جلّاب توضّأ، أو يشكّ بأنّه كان بصدد الإحراز أم لا - فكلّ ما كان الشكّ في مورد «قاعدة الفراغ» فهي جارية؛ لعموم قوله ﷺ: «كلّ ما مضى».

وجعل «الأذكريّة» علّةً في رواية أخرى[2] لا يدلّ على خلاف ما ذكرنا؛ لأنّه علّة للتشريع، وأمّا في مورد «قاعدة التجاوز» فلا تجري؛ لأنّها ظاهرة في مورد كان المكلّف بصدد الإحراز. ثمّ إنّ تمام الكلام حرّرناه في الأصول.

---

١. تهذيب الأحكام، ج١، ص٣٦٤، ح١١٠٤؛ وسائل الشيعة، ج١، ص٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح٦.
٢. تهذيب الأحكام، ج١، ص١٠١، ح٢٦٥؛ وسائل الشيعة، ج١، ص٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح٧.

المبحث الثاني[1]: في الشكوك الّتي لا يعتنى بها

[1- الشكّ في صلاة الاحتياط]

فمنها الشكّ في صلاة الاحتياط، والدليل عليه الروايات الدالّة على أنّه «ليس على السهو سهو» أو «لا سهو في السهو»، كصحيحة [ابن] البختري: «ليس على الإمام سهو، ولا على من خلف الإمام سهو، ولا على السهو سهو، ولا على الإعادة إعادة»،[2] ومرسلة يونس: «**ولا سهو في سهو**».[3] وهذان اللفظان وإن كانا مجملين بحسب النظر البدوي لاحتمال أن يكون المراد من «السهو المنفي» هو معناه المتبادر منه وهو «النسيانُ» أو «الشكُّ» - كما أُطلق عليه في عدّة من الأخبار وقد تقدّم شطر منها في حكم الركعتين الأوليين - أو الأعمّ منهما، وهو ذهول صورة الشيء [ب/٩] عن الذهن.[4] وهكذا يجري المحتملات الثلاثة في مدخول الظرف، فالاحتمالات تسعة.

---

١. في المخطوطة: «الرابع» بدل الثاني.

٢. **الكافي**، ج٣، ص٣٥٩، ح٧؛ **وسائل الشيعة**، ج٨، ص٢٤٠، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ذيل الحديث ٣.

٣. **الكافي**، ج٣، ص٣٥٨، ح٥؛ **وسائل الشيعة**، ج٨، ص٢٤٣، الباب ٢٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٢.

٤. هكذا في المخطوطة، والظاهر أنّ خبر قوله: «وهذان اللفظان» مطويّ لم يذكره هنا ولكن ذكره في قوله: «وكيف كان وإن كان هذان اللفظان مجملين بالنظر البدوي إلّا أنّه لابدّ أن يراد منهما...».

ثمّ بعد عدم إمكان نفي حقيقة السهو في عالم التشريع فلا محالة إمّا أن يراد منه عدم الالتفات إليه، أو عدم موجِبيّة السهو - بكسر الجيم - لشيء، أو موجَب السهو في موجَب السهو في الفقرتين بالفتح، أو في الأوّل بالكسر وفي الثاني بالفتح، أو بالعكس، فالاحتمالات «ستّة وثلاثين»، وهي ضرب تسعة في أربعة، فكلّ من هذه المعاني الثلاثة له اثنا عشر صورة.

وبعبارة أخرى منشأ الإجمال في هذه الرواية من[1] جهات ثلاث: **الأولى** في المراد من السهو المنفي ومدخول الظرف، ولأجله يحصل احتمالات تسعة: نفي السهو في السهو بمعناهما الأخص، ونفي السهو في الشكّ، ونفي السهو في الأعمّ. وهكذا في نفي الشكّ في السهو، وفي الشكّ، وفي الأعمّ. وهكذا نفي الأعمّ في الأعمّ وفي الشكّ والسهو. **والثانية** في تقدير الموجب - بالفتح - وعدم التقدير في مدخول الظرف، فالاحتمالات ثمانية عشر. **الثالثة** بعد عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة من السهو فلابدّ أن يراد منه ان السهو لا موجبيّة - بالكسر - لها أو لا يلتفت إليها، بمعنى أنّه لا حكم له. فبهذا الاعتبار أي باعتبار نفي حكم السهو أي عدم صلاة الاحتياط وسجدتي السهو أو إعادة المسهوّ اللذان هما موجَبان ومسبَّبان عن السهو أو باعتبار نفي سببيّة السهو لشيء يتحقّق ثمانية عشر احتمال أُخر.

فعلى هذا لو أريد من الفقرة الأولى الشكّ، فله إثنا عشر صور:

١- لا شكّ في الشك،

٢- لا شكّ في السهو،

٣- لا شكّ في موجب الأعمّ،

٤- لا شكّ في موجب الشكّ،

---

١. هكذا في المخطوطة، والظاهر زيادة لفظة «من».

٥- لا شكّ في موجب السهو،

٦- لا شكّ في موجب الأعمّ،

٧- لا موجب الشكّ في الشكّ،

٨- لا موجب الشكّ في السهو،

٩- لا موجب الشكّ في الأعمّ،

١٠- لا موجب الشكّ في موجب الشكّ،

١١- لا موجب الشكّ في موجب السهو،

١٢- لا موجب الشكّ في موجب الأعمّ.

وهذه الصور ثابتة فيما لو أريد فيها السهو أو الأعمّ، بل يظهر من *كشف الرموز* - على ما في [الف/١٠] *مفتاح الكرامة* - أنّه جعل السهو الثاني قيداً للسهو الأوّل وصفة له فأرجع النفي إلى مجموع الموصوف والصفة، فقال: «ليس على من شكّ في شيء مسهوّ عنه شيء، مثاله من سها عن سجدة في الثالثة أو الرابعة وذلك بعد الانتقال فلمّا سلّم شكّ في أنّه سها في شيء أم لا فإذا كان كذلك فلا شيء عليه ولو ذكر بعد زمان تقضّي السجدة».[1]

وكيف كان وإن كان هذان اللفظان مجملين بالنظر البدوي إلّا أنّه لابدّ أن يراد منهما نفي ما كان السهو سبباً له، أي لو اقتضى السهو شيئاً فهذا لو تعلّق به السهو فلا حكم له، وأمّا سائر الاحتمالات فليس السهو سبباً له، كما يتّضح ذلك في بيان حكم الصور، فينحصر على هذا في السهو في صلاة الاحتياط وفي سجدتي السهو. ثمّ إنّ الظاهر هو خصوص صلاة الاحتياط دون سجدتي السهو، وذلك لأنّه المنفي في سائر الفقرات المذكورة في هذا المقام؛ لأنّه المراد من سهو المأموم وسهو الإمام والسهو في

---

١. كشف الرموز، ج١، ص٢٠٣ ومفتاح الكرامة، ج٩، ص٤٠٦.

النافلة وفي المغرب وفي الفجر على ما سيجيء من رواية الكافي عن يونس عن أبي عبدالله. هذا مضافاً بأنّه هو المقصود في أخبار أُخر، كما في *الفقيه* قال أبو عبدالله عليه السلام لعمّار بن موسى: «يا عمّار! أجمع لك السهو كلّه في كلمتين: متى [ما] شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتمّ ما ظننت أنّك قد نقصت»؛[1] فإنّه لا شبهة أنّه أُطلق في هذه الرواية «السهو» على العمل الاحتياطي وهو البناء على الأكثر، ثمّ الإتمام بالركعة المنفصلة أو الركعتين كما هو المقصود في نفي سهو الإمام مع حفظ المأموم وبالعكس.

ونفي السهو في النافلة والمغرب والفجر - أي العمل السهوي - **مرفوع** في هذه الموارد. غاية الأمر في بعضها تبطل الصلاة بمجرّد السهو، وفي بعضها يرجع إلى حفظ الآخر، وفي بعضها [ب/١٠] يتخيّر بين البناء على الأقلّ والأكثر كما في النافلة، وفي بعضها يبني على الأكثر كما في السهو في عدد ركعات صلاة الاحتياط، إلّا أن يستلزم الزيادة فيبني على الأقلّ. وهذه الاختلافات إنّما هي بمناسبة حكم المقامات، ففي المقام حيث إنّ حكم صلاة الاحتياط حكم نفس الركعتين الأخيرتين فأصالة الأقلّ ملغى فيها، وأمّا أصالة عدم الزيادة فمتّبع، ولذا لو لم يستلزم زيادة يبني على الأكثر وإلّا فعلى الأقلّ.

وبالجملة سائر الاحتمالات لا يمكن البناء عليها مع أنّ تقدير «الموجَب» في الفقرتين لا يترتّب عليه أثر؛ لأنّه لا فرق بين أن يقال: موجَب السهو - وهو صلاة الاحتياط أو سجدتي السهو - منفي عن موجبه، ويقال: إنّ السهو فيهما لا حكم له، أي لا فرق بين أن يقال: لا سهو في موجَب السهو، وأن يقال: ولا موجَب السهو في موجَبه.

ثمّ إنّ حكم إرادة الأعمّ يظهر من حكم إرادة خصوص الشكّ وخصوص السهو، فبعد إسقاط تقدير «الموجَب» في الفقرتين وإسقاط صور الأعمّ يبقى الصور المتداولة

---

١. الفقيه، ج١، ص٣٤٠، ح٩٩٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح١.

بين الفقهاء وهي ثمان؛ لأنّ أقسام الأعمّ - وهو اثنا عشر صورة [ما] - لو أريد [ما] هو من السهو الأوّل تسقط فيبقى أربعة وعشرون،[1] وتسقط من كلّ منهما ثمانية، ستّة من أقسام تقدير «الموجَب» في المنفيّ واثنان[2] من إرادة الأعمّ في المظروف، بتقدير الموجَب أو بلا تقدير، فبقي من كلّ احتمال أربع صور فالمجموع ثمانية.

[الصورة] الأولى: الشكّ في الشكّ - أي في موجِبه بالكسر - أي لو شكّ في أنّه هل شكّ أو لا فلا حكم له. **ولا يخفى** أنّه لو حصل له هذا الشكّ بعد الفراغ فلا يلتفت إليه بقاعدة الفراغ، سواءٌ شكّ بعد الفراغ في أصل وقوع الشكّ الّذي يقتضي ركعات الاحتياط أو يقتضي إتيان المشكوك إذا كان في المحلّ، أو شكّ في أنّ ما حصل له كان ظنّاً أو شكّاً؛ لأنّه يشكّ على أيّ حال بعد الفراغ في وقوع النقص في الصلاة. وأمّا لو حصل له الشكّ في أثناء الصلاة فلو كان في المحلّ - أي شكّ في أنّه شكّ فعلاً - فيجب عليه إتيان المشكوك. وأمّا لو شكّ في أنّه هل شكّ في الركعة السابقة فلو كان شكّه الأوّل موجباً [الف/١١] للتدارك في المحل فلا أثر له؛ لأنّه قد تجاوز محلّه. ولو كان موجباً لصلاة الاحتياط فلا يلتفت إليه أيضاً؛ لأصالة عدم وقوعه. **وعلى أيّ حال** فحكم هذه الصور وسائر الصور المحتملة في هذا القسم إمّا يوجب الإتيان بموجَب الشكّ أو عدم الالتفات إليه من جهة قاعدة أخرى، ولا يمكن الاتّكال بهذا الخبر أصلاً.

[الصورة] الثانية: الشكّ في موجَب الشكّ - بالفتح - ولا إشكال أنّ موجَب الشكّ إمّا ركعات الاحتياط أو سجدتي السهو، وعلى ما رجّحنا [في] معنى الرواية ففي صلاة الاحتياط لا يعتني به، وأمّا في سجدتي السهو فيعمل على مقتضى شكّه،

---

١. في المخطوطة: «أربعة و عشرين» بدل «أربعة و عشرون».

٢. في المخطوطة: «اثنين» بدل «اثنان».

ثمّ إنّ مورد عدم الاعتناء إنّما هو الشكّ في عدد ركعات صلاة الاحتياط، لا الشكّ في أصل إتيانها أو الشكّ في أجزائها.

[الصورة] الثالثة: الشكّ في السهو، أي شكّ أنّه سها أم لا، ولا إشكال أنّه لو كان بعد الفراغ لا يلتفت؛ لقاعدة الفراغ. ولو كان في الأثناء فإذا تجاوز محلّ ما يحتمل سهوه لا يلتفت؛ لقاعدة التجاوز. ولو لم يتجاوز فيأتي به، ولا يمكن إلغاء[1] القواعد والأصول بهذه الرواية المجملة. ثمّ إنّ هذا لو كان الشكّ في أصل السهو، وأمّا مع العلم به والشكّ في تعيينه فيرجع إلى قواعد العلم الإجمالي.

[الصورة] الرابعة: الشكّ في موجَب السهو، كما لو شكّ في سجدتي السهو أو السجدة أو التشهّد المنسيّين، وعلى أيّ حال لا يمكن رفع هذه الشكوك بهذه الرواية، بل قد عرفت أنّ مقتضاها أنّ ما أوجبه السهو هو مرفوع، وأمّا السجدة والتشهّد المنسيّان فوجوب قضائهما إنّما هو بالأمر الأوّل المتعلّق بأجزاء الصلاة، والسهو إنّما أوجب تأخيرهما.

[الصورة] الخامسة: السهو في السهو، أي سها أوّلاً ثمّ سها أنّه سها، ولا إشكال أنّه لو كان في الصلاة فلو كان المسهوّ ركناً ودخل في ركن آخر تبطل صلاته، ولو لم يدخل يأتي به. ولو كان غير ركن يأتي به إذا كان محلّه باقياً، وإلّا فإمّا يأتي به بعد الصلاة وإلّا لو لم يكن ممّا يتدارك صحّت صلاته. ولو كان بعد الصلاة فلو تعلّق بما يتدارك فبدون تخلّل المنافي يأتي به، وإلّا فإن كان سجدتي السهو يأتي بهما - أي ما تذكّر وإلّا تبطل صلاته.

[الصورة] السادسة: السهو في موجب السهو.

[الصورة] السابعة: السهو في الشكّ.

---

١. في المخطوطة: «القاء» بدل «إلغاء».

[الصورة] الثامنة: السهو في موجب الشكّ.

وحكم هذه الصور علم ممّا ذكرنا وحاصله أنّ الشكّ في صلاة الاحتياط لا يلتفت إليه؛ لأنّ المتيقّن من الرواية هذا المورد أو الظاهر منه بقرينة قوله عليه السلام: «أجمع لك السهو كلّه» هو هذا، فالمنفي في قوله عليه السلام: «لا سهو في سهو» حكم ذهول صورة الشيء عن الذهن في صلاة الاحتياط الّذي هو الموجَب والمسبّب عن الغفلة، وأمّا السهو عن إتيان السجدة والتشهّد فليس السهو علّة لوجوبهما حتّى ينفي. نعم، السهوُ عن إتيان المشكوك في المحلّ والسهو عن أصل إتيان صلاة الاحتياط وسجدتي السهو وإن كان منشؤه السهو إلّا أنّه لا يمكن رفع اليد عن القواعد المسلّمة بهذه الرواية المجملة مع اختلاف العلماء في ظهور الخبر في أيّ قسم من الأقسام واختلافهم في الفروع، فراجع *مفتاح الكرامة* و*الجواهر* حتّى يظهر أنّ أكثر الأساطين لا يلتزمون بما هو يمكن أن يحمل عليه الرواية من الصور الثمانية.

[٢- شكّ المأموم مع حفظ الإمام أو بالعكس]

[ب/١١] الثاني من الموارد الّتي لا يعتني بالشكّ ولا يلتفت إليه الشكّ الحاصل للمأموم مع حفظ الإمام وبالعكس. ويدلّ عليه ما تقدّم من صحيحة [ابن] البختري وغيرها من الروايات، كما رواه ثقة الإسلام، عن يونس، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الإمام يصلّي بأربعة أنفس أو خمسة أنفس فيسبّح اثنان على أنّهم صلّوا ثلاثاً، ويسبّح ثلاثة على أنّهم صلّوا أربعاً، ويقول هؤلاء: قوموا، ويقول هؤلاء: اقعدوا، والإمام مائل مع أحدهما أو معتدل الوهم، فما يجب عليه؟ قال: «ليس على الإمام سهو إذا حَفِظ عليه مَن خلفه باتّفاق منهم، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يَسهُ الإمام، ولا سهو في سهو، وليس في المغرب والفجر سهو، ولا في الركعتين

الأوّلتين من كلّ صلاة ولا في نافلة، فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعليه وعليهم في الاحتياط الإعادةُ والأخذُ بالجزم».[1]

ثمّ إنّ المراد من «السهو» في هذين الخبرين ونحوهما إمّا الشكُّ أو السهوُ بمعناه أو الجامعُ بينهما - وهو ذهول صورة العمل عن الذهن - أو عملُ الاحتياط على ما تقدّم، وقلنا هذه أقوى احتمال بقرينة قوله عليه السلام: «أجمع لك السهو في كلمتين».

وعلى أيّ حال لا شبهة في ضعف إرادة معنى «السهو» بالخصوص من كلمة «السهو»، كما تقدّم وجهه، فالمراد منه الأعمّ أو خصوص الشكّ أو العمل الاحتياطي. وعلى هذه التقادير ينطبق على ما هو المعروف، بل لا يبعد الاتّفاق عليه في رجوع كلّ من الإمام والمأموم إلى الآخر لو شكّ مع حفظ الآخر، والمناط فيه هو أنّ صلاة الجماعة القائمة بالإمام والمأموم بمنزلة صلاة واحدة، فحفظ كلّ منهما يفيد للشاكّ وإحراز كلّ واحد منهما بمنزلة إحراز الآخر.

[فروع ثمانية]

ثمّ إنّ توضيح الحكم في هذه المسألة في طيّ فروع.

[الفرع] الأوّل

إنّ مقتضى إطلاق الأخبار شمول «المأموم الحافظ» للذكور والإناث، والعادل والفاسق، والبالغ والصبي، واحتمال الاختصاص بـ«الذكر العادل البالغ» لا وجه له، أمّا في «الذكوريّة» [فـ]لأنّه لا وجه للاختصاص بها إلّا قلّة كون المأموم أُنثى، ومعلوم أنّ القلّة لا يوجب الانصراف عنه؛ فإنّ قلّة الوجود الانصراف عنه بدوي. وأمّا في «العدالة» فلأنّه لا وجه لاعتبارها إلّا كون قول العادل حجّة دون الفاسق.

---

١. الكافي، ج٣، ص٣٥٨، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٤١٠، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٨.

[الف/٢١] وقد عرفت أنّ المناط في رجوع الشاكّ إلى الحافظ هو وحدة صلاتهما، لا دخول الأمر في عنوان الشهادة. وأمّا «البلوغ» فلا وجه للاعتباره إلّا الانصراف البدوي، فمع قول بشرعيّة صلاة الصبي يتحقّق مناط الرجوع. نعم، لو قلنا بأنّ صلاته تمرينيّة فليست صلاته صلاةً حتّى تتّحد مع صلاة الشاكّ.

[الفرع] الثاني

إنّه لا فرق في الرجوع بين الركعتين الأخيرتين والأوليين؛ لأنّ الأوليين وإن اعتبر فيهما الإحرازوعدم تطرّق الوهم إليهما، إلّا أنّه بعد أن ثبت أنّ حفظ الإمام أو المأموم حفظ للآخر فبرجوع الشاكّ إلى الحافظ يحرز عدد الركعات.

[الفرع] الثالث

لا فرق في رجوع الشاكّ إلى الحافظ بين أن يكون الحفظ على نحو اليقين أو على نحو الظنّ؛ لأنّه بعد أن ثبت أنّ الظنّ في عدد الركعات كالقطع حتّى في الأوليين - بناءً على ما حرّرناه في الأصول من قيام الظنّ بنفس دليل حجّية مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقيّة - فالظانّ حافظ أيضاً فلو كان الآخر شاكّاً يجب أن يرجع إليه.

[الفرع] الرابع

إنّ مقتضى ما تقدّم في الفرع الثالث أنّه لو كان أحدهما ظانّاً والآخر قاطعاً لا يرجع الظانّ إلى القاطع؛ لأنّ ظنّ الظانّ بمنزلة القطع، فكما لا يرجع المتيقّن إلى المتيقّن ولا الظانّ إلى الظانّ، فكذلك لا يرجع الظانّ إلى القاطع، فموضوع الرجوع هو شكّ أحدهما مع حفظ الآخر، لا رجوع من كان اعتقاده أضعف إلى من كان اعتقاده أقوى.

وبالجملة مورد رجوع كلّ منهما إلى الآخر هو ما إذا لم يكن حفظُ الآخر[ل]كان على الشاكّ أن يعمل [ال]عمل الاحتياطي بأن يبني صلاته على الأكثر ويأتي بالركعة المفصولة أو الركعتين كذلك، وفي المقام لو لم يكن الآخر ملتفتاً لم يكن على الظانّ أن يعمل [ال]عمل الاحتياطي؛ لأنّ الظنّ في باب الصلاة حجّة، فالقول بأنّ اليقين أقوى من الظنّ لا يرجع إلى محصّل.

وهكذا الاستدلالان [ب/٤١] الآخران، أحدهما مركّب من مقدمتين: الأولى أنّ صلاة الإمام والمأموم بمنزلة صلاة واحدة، والثانية أنّ الشخص الواحد ظنّه معتبر إذا لم يكن عالماً، فحجّيّة ظنّه في طول حجّية العلم، ونتيجة هاتين المقدّمتين رجوع الظانّ إلى المتيقّن. **وثانيهما** انصرافُ «الحفظ» إلى «الحفظ العلمي» وعدمُ شموله لـ«حفظ الظنّي».

وذلك لأنّ المقدّمتين في الدليل الأوّل ممنوعتان. **أمّا الأولى**: فلأنّ «الوحدة» مسلّمة في بعض الآثار، وهو كفاية أذان واحد وإقامة واحدة لكليهما، وكفاية قراءة الإمام عن المأموم، وكفاية إحراز كلّ واحد للآخر إذا كان الآخر غير حافظ، وأمّا «الوحدة» من جميع الجهات فلا دليل عليها بحيث يكون ظنّ الظانّ كالعدم إذا كان الآخر متيقّناً.

وأمّا الثانية فلأنّ «الطولية» في المقام لا معنى لها، لعدم إمكان اجتماع الوصفين في محلّ حتّى يكون أحدهما في طول الآخر؛ لأنّ العالم لا يكون ظانّاً والظانّ ليس عالماً، فقوله: «إنّ الشخص إذا لم يكن عالماً ظنّه معتبر» لا معنى له؛ لأنّ مفهومه إذا كان عالماً فظنّه غير معتبر مع أنّه إذا كان عالماً لا يمكن أن يكون ظانّاً.

وأمّا الدليل الثاني فأوضح فساداً من الأوّل. أمّا أوّلاً فلأنّه لو كان ذلك صحيحاً لزم عدم رجوع الشاكّ إلى الظانّ. **وأمّا ثانياً** فلأنّ الانصراف يصحّ دعواه إذا كان

هناك فرد وكان مختلفاً مع سائر الأفراد في الماهيّة بأن كانت مقولة بالتشكيك ولو على التشكيك في الوجود؛ بناءً على امتناع التشكيك في الماهيّة. وعلى أيّ حال الانصرافُ يتوقّف على أمرين: الأوّل دخول الفرد، الثاني اختلافه مع سائر الأفراد، وفي المقام الأمر الأوّل مفقود؛ فإنّ الظنّ ليس من أفراد الحفظ حتّى يقال بأنّه منصرف عنه، وإنّما تحقّق فرديّته بدليل آخر حاكم على أدلّة اعتبار الحفظ والإحراز، والفرد الّذي اشترك مع فرد آخر في الحكم بدليل خارجي لا يمكن أن يقال: إنّ الحكم الوارد في الفرد القوي [الف/١٣] منصرف عن الفرد الضعيف، مع أنّ هذا الإشكال سارٍ في جميع أفراد الحكومة ويلزم عدم حجّية الظنّ في الصلاة مطلقاً فإنّ «الحفظ» أو «الإحراز» أو «اليقين» المعتبر في عدد الركعات في الأوّلتين أو في المغرب منصرف عن الظنّ.

وبالجملة نفس الدليل الدالّ على اعتبار الحفظ هو نفسه لا يشمل الظنّ؛ لأنّه ليس من أفراد «الحفظ» حتّى كون منصرفاً عنه أوّلاً، بل إنّما هو بدليل آخر يدلّ على حجّية الظنّ فيقوم بنفس دليل اعتباره مقام القطع الطريقي الّذي أخذ موضوعاً، وإذا قيل إنّ الدليل على اعتبار الحفظ منصرف عن الحفظ الظنّي فمعناه أنّ العلم معتبر على جهة الصفتيّة، وهذا خلف. **وحاصل الكلام** أنّه كما لا يرجع المتيقّن إلى المتيقّن على الخلاف ولا الظانّ إلى الظانّ فكذلك لا يرجع الظانّ إلى المتيقّن.

[الفرع] الخامس

هل حكم الأمارة الشرعيّة - كالبيّنة - حكم الظنّ أم لا؟ فيه وجهان: من أنّ الموضوع في الأدلّة هو الشكّ الوجداني، فإذا لم يحصل من البيّنه علم ولا ظنّ فهو شاكّ يجب أن يرجع إلى العالم أو الظانّ.

ومن أنّ الموضوع في الباب - على ما عرفت - هو الّذي لو لم يكن الآخر

حافظاً كان وظيفته العمل الاحتياطي، وفي المقام ليس كذلك؛ فإنّ الآخر لو لم يكن حافظاً كان الواجب على ما من قامت عنده البيّنة العمل بها؛ بناءً على اعتباره في جميع الموارد. والأقوى هو الأخير؛ لأنّ مدلول الأخبار أنّ العمل السهوي مرفوع عمّن كان إمامه أو مأمومه حافظاً، وفي المقام كان الآخر حافظاً أو لم يكن لم يكن العمل السهوي ثابتاً له؛ لأنّ البيّنة حجّة شرعيّة. نعم، إنّما يقع البحث فيما إذا تعارضت البيّنة مع الظنّ

وهذا البحث سارٍ في المنفرد أيضاً؛ فإنّه لو كان ظانّاً بشيء وعدد وقامت البيّنة على خلاف [ب/١٣] ما ظنّه فهل المتّبع هو البيّنة أو الظنّ أو يتعارضان ويتساقطان؟ وجوه، والأقوى هو الأخير؛ لأنّ البيّنة والظنّ وإن كان كلّ واحد منهما حاكماً على الأدلّة الدالّة على اعتبار الحفظ إلّا أنّ حكومة كلّ واحد منهما على الآخر لا وجه لها؛ لأنّ كلاًّ منهما قابل لأن يرفعَ موضوعَ الآخر، ففي مورد التعارض يتساقطان، كالعموم من وجه في مورد الاجتماع في سائر المقامات، فإنّ المقام بعد حكومة كلّ منهما على الأدلّة الدالّة على اعتبار الحفظ يقع بينهما التعارض بالعموم من وجه، فإذا لم يكن ترجيح يتساقطان. فعلى هذا لو كان أحدهما ظانّاً ثمّ قامت البيّنة على خلاف ظنّه فيرجع إلى الآخر لو كان ظانّاً أو قاطعاً؛ لأنّ ظنّه كالعدم بسبب التعارض فلابدّ أن يرجع إلى الآخر لو كان حافظاً وإلّا يعمل عمل الشاكّ.

ثمّ إنّه لو كان أحدهما شاكّاً والآخر كان محرزاً لعدد الركعات بالبيّنة فهل يرجع الشاكّ إليه أم لا؟ الأقوى عدم رجوعه إليه على ما هو المسلّم من أنّ قيام البيّنة عند أحد لا يوجب حجيّته عند غيره، فسواء علم الآخر بقيام البيّنة عند صاحبه أو لم يعلم به لا يرجع إلى صاحبه إذا لم يحصل من البيّنة ظنّ، كما هو المفروض؛ لانصراف دليل الحفظ عن الحفظ الحاصل بالبيّنة؛ لأنّ الظاهر من الدليل أنّ الشاكّ

يرجع إلى من حصلت عنده هذه الصفة الوجدانيّة وهو الإحراز القطعي، وما يلحق به وهو الإحراز الظنّي ولو بتوسّط دليل حجّية الظنّ في الصلاة، وفي المقام لا العلم حصل له ولا الظنّ وإنّما حصل له العلم بقيام البيّنة، ودليل حجّية البيّنة غير ناظر إلى أنّ طريقيّة البيّنة مفيدة لغير من قامت عنده في رجوعه إليه.

وبعبارة أخرى فرق بين «الظنّ» و«البيّنة»، وهو أنّ رجوع الشاكّ [الف/١٤] إلى الظانّ - بعد قيام الدليل على أنّ الظنّ حفظ من باب رجوع الشاكّ إلى العالم، ونفس هذا الدليل الدالّ على رجوع الشاكّ إلى العالم منصرف إلى من يعلم عدد الركعات لا من يعلم بحجّية طريق غير مفيد للظن بعدد الركعات، فلا يشمل العلم بالعدد العلمَ بحجّية ما يدلّ على العدد.

وبالجملة لو لم يكن البيّنة هي بنفسها حجّةً للشاكّ - لعدم قيامها عنده - ولا مفيداً لعلم أو ظنّ للطرف حتّى يرجع الشاكّ إلى من قامت عنده البيّنة فالمرجع هو [ال]عمل الاحتياطي.

ولكن الأقوى رجوع الشاكّ إلى من قامت عنده البيّنة على عدد؛ فإنّه أيضاً و إن كان شاكّاً بالنسبة إلى العدد إلّا أنّ هذا الشكّ في حكم اليقين بعد فرض حجّية البيّنة.

وبالجملة كما أنّ دليل اعتبار الظنّ يوجب التوسعة في الإحراز والحفظ كذلك دليل اعتبار البيّنة. نعم، لو قلنا بأنّ الشاكّ لا يرجع إلى الظانّ إلّا إذا حصل الظنّ لنفسه من رجوعه إليه لكان للفرق بين «الظنّ» و«البيّنة» وجه، وأمّا على القول بالرجوع إليه مطلقاً - كما هو الأقوى - فلا وجه للفرق.

[الفرع] السادس

لو اختلف المأمومون في الحفظ لا يرجع الإمام إلى أحدهم لو كان شاكّاً، سواء

كان بعضهم متيقّناً وبعضهم ظانّاً، أوكان كلّ منهم ظانّاً على خلاف الآخر، أو متيقّناً، وسواء كان بعضهم أكثر عدداً أولا، ولا يكون الإمام مخيّراً أيضاً في الرجوع إلى إحدى الطائفتين. أمّا عدم الرجوع مطلقاً فلأنّ ظاهر المرسلة المتقدّمة حصر مورد الرجوع بما كان المأمومون متّفقين، وأمّا في صورة الاختلاف فإمّا يجب عليهم العمل الاحتياطي أو الإعادة، أي لابدّ من الأخذ بالجزم على اختلاف الموارد. بل في نفس الرواية دلالة على أنّ الترجيح لا يعتبر في المقام، وذلك لأنّ المراد من كون الإمام مائلاً إلى أحدهما - مقابل معتدل الوهم - ليس كونه ظانّاً بما يظنّه أو يعلمه أحدهما وإلّا لم يكن وقعٌ لقوله ﷺ: «ليس على الإمام سهو»، فالجمع بين كون الإمام ساهياً وكونها مائلاً إلى أحدهما هو أن يكون ميله إلى احدى الطائفتين لوجود جهةٍ مرجّحةٍ فيها دون الأخرى، فهذه الرواية تدلّ مطابَقةً على عدم اعتبار الترجيح، وبالملازمة على عدم كونه مخيّراً؛ لأنّ جوابه ﷺ في مورد الاختلاف بالعمل الاحتياطي أو الإعادة ملازم لعدم كون الإمام مخيّراً بالعمل بإحدى الطائفتين.

وبالجملة لو كان كلّ واحد من المأمومين حافظاً على خلاف حفظ الآخر و [ب/١٤] كان الإمام شاكّاً لا وجه لرجوعه إلى أحدهما - سواء كان بينهما ترجيح أو لم يكن - فيعمل الإمام عمل شكّه، وأمّا لو كان أحد المأمومين حافظاً والباقي شاكّاً فإذا كان الإمام شاكّاً يرجع إلى الحافظ، وأمّا رجوع البقيّة إلى الإمام ففيه إشكال؛ لأنّه إذا لم يحصل للإمام حفظ فحفظ الإمام للمأموم الشاكّ بمنزلة البيّنة الّتي قلنا إنّها ليست حجّة إلّا لمن قامت عنده، وذلك لأنّ ظاهر الأدلّة أنّ الشاكّ يرجع إلى من هو بنفسه حافظ للعدد لا من ليس هو كذلك، بل الآخر يحفظ له وهذا يجب عليه أن يعمل بحفظ الآخر.

وبالجملة مورد الروايات رجوع الشاكّ إلى من كان معتدّاً للركعات، لا إلى من

كان معدّديّة شخص آخر كانت حجّة له، فحجّية البيّنة لمن قامت عنده وحجّية حفظ المأموم للمأموم لا تدخل تحت حجّية حفظ المأموم للإمام وحفظ الإمام وعدم سهوه للمأموم.

نعم، الإشكال في المقام أخفّ من الإشكال في البيّنة؛ لأنّه يمكن أن يقال بمناسبة الحكم والموضوع: إنّ صلاةَ الجماعة صلاة واحدة وحفظَ أحد من المأموم والإمام يكفي لعدم وجوب العمل الشكي فالإمام والمأموم الشاكّان[1] يرجعان في عرض واحد إلى المأموم الحافظ؛ لا أنّ الإمامَ يرجع إلى الحافظ والشاكّ يرجع إلى الإمام حتّى يقال حجّية حفظ المأموم للإمام ليس ملازماً لأن يكون حجّة على المأموم، لأنّ رجوع المأموم إلى الإمام يصحّ فيما كان الإمام بنفسه حافظاً لا أن يكون غيره حافظاً له. **ولكنّه** إنّ هذه المناسبة لو وصلت إلى حدّ الظهور بحيث يستفاد من الأدلّة ولو بالدلالة الالتزاميّة[2] لارتفع الإشكال؛ وأمّا مع عدمه فحفظ المأموم للإمام كحفظ الشاهد للمشهود له لا يفيد للثالث الأجنبي.

[الف/١٥ الفرع] السابع

لو لم يحفظ الإمام ولا المأموم، بل كان كلّ منهما شاكّاً فهل يعمل كلّ عمل شكّه مطلقاً، أو إذا كان بينهما رابطة يعمل بالرابطة، إمّا مطلقاً أو في بعض الموارد؟ أقوال.

وتوضيح الحكم يتوقّف على بيان صور الاختلاف، فنقول: تارةً يتّحد المأموم أو يتّحد شكّ المتعدّد، وأخرى يختلف شكّهم. فإذا اتّحد المأموم أو اتّحد شكّ المتعدّد فتارةً لا رابطة بين شكّ الإمام وشكّ المأموم بأن كان أحدهما شاكّاً بين الاثنين والثلاث والآخر بين الأربع والخمس فلا إشكال في أنّ كلّ واحد منهما يعمل

---

١. في المخطوطة: «الشاكّ» بدل «الشاكّان».

٢. في المخطوطة: «الالتزامي» بدل «الالتزاميّة».

عمل شكّه، ولا وجه لرجوع أحدهما على الآخر؛ لأنّ هذا هو مقتضى أدلّة الشكوك مع فرض عدم اندراجه تحت دليل الحاكم. وأخرى بينهما رابطة، كما إذا كان أحدهما شاكّاً بين الاثنين والثلاث والآخربين الثلاث والأربع، أوكان أحدهما شاكّاً بين الاثنين والثلاث والأربع والآخربين الثلاث والأربع، فقد يقال بأنّهما يأخذان بالرابطة مطلقاً، كما عن الشهيد الثاني.[1] وقد يقال في المثال الأوّل لوكان الإمام شاكّاً بين الاثنين والثلاث والمأموم بين الثلاث والأربع وجب الانفراد، ولو انعكس فلا سهو ووجب الإتمام بركعة، كما عن *الموجز* على ما في *الجواهر*.[2] وقد يقال بأنّه يأخذ بالرابطة في المثال الأوّل دون المثال الثاني؛ لأنّ في الأوّل حفظ أحدهما يرفع شكّ الآخر دون الثاني؛ فإنّ الشاكّ بين الاثنين والثلاث يتيقّن بعدم الأربع، والشاكّ بين الثلاثة والأربعة يتيقّن بعدم الاثنين، فاحتمال الأربع والاثنين يرتفع بحفظ المجموع. وأمّا الشاكّ بين الاثنين والثلاث والأربع فاحتمال الأربع لا يرتفع بيقين الآخربالثلاث، فلا [ب/١٥] وجه للأخذ بالرابطة.

ولكن الأقوى في جميع الصورأن يعمل كلّ عمل شكّه من غيرفرق بين وجود الرابطة وعدمه، ومن غيرفرق في مورد وجود الرابطة بين الإمام والمأموم، ومن غير فرق بين الشكّ الثنائي والثلاثي؛ لأنّ الظاهرمن الأدلّة الدالّة على اعتبارالحفظ هو الحفظ الساذج لا المشوب بالشكّ، فالحفظ من باب القدرالمتيقّن خارج عن الأدلّة.

ثمّ بناءً على جميع الأقوال لا فرق في عروض الشكّ بين الفرائض الّتي تبطل بنفس الشكّ فيها - كالمغرب والصبح والركعتين الأوليين - وبين غيرها، كالركعتين الأخيرتين؛ لأنّه بناءً على اعتبارالرابطة لا فرق فيها، وبناءً على عدم اعتبارها فكذلك أيضاً؛ لأنّ المناط متحد وهو شمول الحفظ للحفظ المشوب وعدمه.

---

١. الروضة البهية، ج١، ص٧٢٦.

٢. الموجزالحاوي (الرسائل العشرلابن فهد الحلّي)، ص١٠٦ وجواهرالكلام في ثوبه الجديد، ج١٢، ص٤٠٨.

هذا إذا اتّحد المأموم أو اتّحد شكّه، **وأمّا لو تعدّد المأمومون واختلفوا** فبناءً على ما اخترناه من عدم اعتبار الرابطة فالحكم واضح. وأمّا بناءً على اعتبارها فالظاهر أن يكون ما يرجع إليه الإمام من اليقين متّفقاً عليه عند جميع المأمومين، كما إذا شكّ الإمامُ بين الاثنين والثلاث وأحدُ المأمومين بين الثلاث والأربع والآخر بين الثلاث والخمس، فإنّهم يرجعون إلى الثلاث؛ لاتّفاق المأمومين على عدم الاثنين وحفظ الإمام على عدم الرابعة والخامسة. وأمّا لو اختلف المأمومون في ما يرجع إليه الإمام، كما لو اشترك الإمام وبعض المأمومين في الشكّ بين الاثنين والثلاث، واختلف بعض آخر فشكّ بين الثلاث والأربع فالرجوع إلى الثلاث ليس باتّفاق جميعهم؛ لأنّ الموافق مع الإمام في الشكّ لم يحفظ الثلاث. ولكن ظاهر الشهيد الثاني الرجوع في هذا المقام أيضاً.

والأقوى عدمه ولو بناءً على كفاية الرابطة؛ لأنّ ظاهر الخبر الّذي هو المدرك اعتبار اتّفاق المأمومين في الحفظ حتّى بناءً على قراءة «إيقان» بدل «اتّفاق»؛ لأنّ المراد[الف/١٦] من «الإيقان» ليس صفة اليقين، بل الحفظ المتحقّق منهم بأجمعهم كما هو ظاهر لفظه من هذا. مع ما عرفت أنّ الإمام يرجع إليه لو كان هو بنفسه حافظاً، وأمّا حفظ الآخر لو كان حجّةً للإمام فليس حجّة للمأموم.

[الفرع] الثامن

مقتضى ما استفدنا من الرواية هو اختصاص محلّ رجوع الشاكّ إلى الحافظ في الركعات دون الأفعال، إلّا أنّ الظاهر أنّ المناط متّحد وهو اعتبار وحدة الصلاة وتحقّق الحفظ. **والقول** بأنّ المتابعة في الأفعال غير معتبر فإذا عرض للمأموم الشكّ وكان في المحل يأتي به ويلحق الإمام **غير مسموع**؛ فإنّ المتابعة في الركعات أيضاً غير معتبرة بحيث لا يمكنه التخلّف عن الإمام بركوع.

وبالجملة الظاهر أنّ بناء المشهور أيضاً على الإلحاق، ويمكن استفادة الإلحاق من أدلّة الباب من جهة عموم المناط.

نعم، محلّ الرجوع إلى الحافظ في الأفعال والركعات يختصّ بما إذا لا يحتمل تخلّف أحدهما عن الآخر لسرعة أحدهما أو بطئه أو كونه مسبوقاً بركعة ونحوها، مثلاً إذا كان الإمام حافظاً للثلاث وكان المأموم شاكّاً بين الاثنين والثلاث - لاحتماله الاقتداء في الركعة الثانية من الإمام - فلا يجوز له الرجوع إلى الإمام؛ لأنّ حفظ الإمام حجّة للمأموم إذا كان له نحو أمارية، فيختصّ بما إذا شرعا في الصلاة معاً وإنّما عرض الشكّ للمأموم لعدم علمه بالركعة الّتي يأتي بها الإمام، فلو علم مثلاً بأنّ الإمام في الثالثة ولكنّه مع هذا شكّ في الركعة الّتي هو فيها فلا وجه لرجوعه إلى الإمام. وهكذا في الأقوال والركوع والسجود وغيرها. فمورد الرجوع منحصر بما إذا احتمل النسيان في قول أو ركوع أو سجود أو تشهّد ونحوها، مثلاً إذا قام من السجدة وشكّ في أنّها هي السجدة الأخيرة أو الأولى فإذا كان الآخر حافظاً يرجع إليه. وكذا في عدد التسبيحات لو لم يحتمل التخلّف لبطئه وهكذا.

وبالجملة لا شبهة أنّه إذا شرع اثنان متساويان في السرعة في الصلاة يحصل الظنّ لكلّ واحد منهما للآخر غالباً [بـ]ـالركعات لا غيرها. **غاية الأمر** أنّه ليس حجّة في غير الجماعة وهذا حجّة فيها. ولا شبهة أنّ مورد الظنّ في غير الجماعة أيضاً في التساوي من جميع الجهات، فالتخلّف لجهة أخرى لا يوجب رجوع الشاكّ إلى الظانّ.

ثمّ إنّ هذا كلّه في شكّ الإمام مع حفظ المأموم أو بالعكس، وأمّا سهو كلّ منهما مع حفظ الآخر فهل يلحق به أو لا؟ والأقوى عدم الإلحاق؛ لما ذكرنا أنّ المراد من «السهو» في الرواية هو «العمل السهوي»، أي البناء على الأكثر وإتيان صلاة الاحتياط، لا السهو بمعناه اللغوي، فعلى هذا لا فرق بين سهو الإمام وحفظ الإمام

وبين العكس، ولا بين ما يوجب التدارك في المحل وعدمه، ولا بين ما يلزم قضاؤه بعد الصلاة وعدمه، بل كلّ من عرض له السهو فله حكمه دون غيره. نعم، كلّ ذلك محلّ الخلاف، ولكن الأقوى ما ذكرناه وإن كان طريق الاحتياط واضح.

[فروع خلافيّة]

ولا بأس بذكر الفروع الخلافيّة في المقام.

فمنها ما إذا اختصّ الإمام بالسهو فالأقوى أنّ حكمه مختصّ به، فلو سها عن ركن زيادة ونقيصة بطلت صلاته. ولو سها عمّا يجب تداركه إذا كان في المحلّ يتداركه، ولا وجه لمتابعة المأموم له فلو نسي التشهّد وقام ثمّ تذكّر يجب عليه هدم القيام والإتيان بالتشهّد، [ب/١٦] ولا يجب على المأموم متابعته، بل لا يجوزله، وأدلّة المتابعة غير ناظرة إلى هذا المقام، ولم يقم دليل آخر عليه. ولو سها عمّا يوجب قضاؤه يقضي هو دون المأموم. ولو سها عمّا يوجب سجدتي السهو أتى هو بهما دون المأموم.

وما ينقل عن الشيخ من وجوب المتابعة في بعض الصور[1] لا دليل عليه إلاّ عموم أدلّة المتابعة الّذي ظهر ما فيه؛ وألّا ما في الموثق: عن الرجل يدخل مع الإمام وقد سبقه الإمام بركعة أو أكثر فسها الإمام، كيف يصنع؟ فقال: «إذا سلّم الإمام سجد سجدتي السهو ولا يسجد الرجل الّذي دخل معه، وإذا قام وبنى على صلاته وأتمّها وسلّم سجد الرجل سجدتي السهو».[2] **وحاصله** أنّ المأموم لا يسجد سجدتي السهو في الصلاة وإنّما يأتي بهما بعد الصلاة، وظاهره اختصاص السهو بالإمام، فحمله

---

١. المبسوط، ج١، ص١٨١.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥٣، ح١٤٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٧.

على اشتراك السهو بينهما خلاف الظاهر. نعم، هو مطابق لمذهب فقهاء العامّة،[١] فحمله على التقيّة هو المتعيّن مع إعراض المشهور عنه.[٢]

والعجب من الشهيد ﷺ في أنّه أوجب المتابعة على المأموم في سجدتي السهو من الإمام ولو مع الشكّ في أنّهما لهذه الصلاة الّتي اقتدى فيها أو لغيرها من الصلوات السابقة من الإمام أو للتطوّع،[٣] إلّا أن يُوجَّه كلامه بأنّ التطوّع غير مشروع، وأنّ تعقيب الصلاة بهما من غير فصل ظاهرٌ في أنّه من جهة السهو في هذه الصلاة.

وكيف كان فلا دليل على وجوب المتابعة. نعم، يبقى المأموم في موارد التدارك في الصلاة على حاله إلى أن يلحقه الإمام، فلو سها الإمام عن السجدة والمأموم أتى بهما فلو رجع الإمام إلى السجدة لا يرجع المأموم إليها، بل يبقى على حاله حتّى يلحقه الإمام، وهذا لا ينافي المتابعة، كما لا ينافيها بقاء المأموم قائماً إذا كبّر ولم يلحق الإمام في الركوع حتّى يقوم الإمام من الركعة الثانية.

ومنها ما إذا اختصّ المأموم بالسهو، فلو كان ممّا يتدارك في نفس الصلاة - كما إذا تذكّر قبل دخوله في الركن - فلا إشكال فيه في أنّه يجب عليه تداركه، وعدم سهو الإمام لا أثر له. ولا إشكال أيضاً في بطلان صلاته [الف/١٧] لو نقص ركناً أو زاد إلّا إذا قام عن الركوع أو السجود بتخيّل قيام الإمام فيرجع للمتابعة، كما هو المنصوص.

وبالجملة نقص الركن وزيادته في غير مورد الاستثناء موجب للبطلان وحفظ الإمام لا يفيد للمأموم. وهذان المورد ان على الظاهر وفاقيّان، **وإنّما الخلاف في موردين:**

---

١. أنظر: المغني، ج١، ص٧٣١؛ بداية المجتهد، ج١، ص١٩٧ و الأمّ، ج١، ص١٣١ - ١٣٢.

٢. على سبيل المثال، أنظر: ذخيرة المعاد، ص٣٧٠؛ مستند الشيعة، ج٧، ص٢٢٤ وجواهر الكلام في ثوبه الجديد، ج١٢، ص٤١٢.

٣. ذكرى الشيعة، ج٤، ص٥٩.

أحدهما ما إذا استلزم سهوُه قضاء السجدة بعد الصلاة فينقل عن *المعتبر*: «أنّه لا قضاء عليه».[1] والظاهر أنّه استند فيه إلى ما دلّ على أنّ الإمام يحمل أوهام مَن خلفه إلّا تكبيرة الإحرام، وسيجيء ما فيه.

وثانيهما ما إذا استلزم سهوه سجدتي السهو فينقل عن المشهور: «أنّه لا يجب عليه سجدتي السهو، كما لا يجب على الإمام سجدتي السهو لسهو المأموم بلا إشكال». ومستندهم الخبر المتقدّم والأدلّة الدالّة على عدم اعتبار سهو المأموم إذا لم يَسهُ الإمام، والموثق عن أبي عبدالله عليه السلام: «سألته عن الرجل سها خلف الإمام بعد ما افتتح الصلاة فلم يقل شيئاً ولم يكبّر ولم يسبّح ولم يتشهّد حتّى يسلّم؟ فقال: قد جازت صلاته، وليس عليه شيء إذ سها خلف الإمام ولا سجدتا السهو؛ لأنّ الإمام ضامن لصلاة من خلفه».[2]

ولكنّه لا يخفى أوّلاً معارضة هذه الطائفة - مع عدم ظهورها في المدّعى إلّا الأخير - مع صحيح عبدالرحمن بن الحجّاج: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلّم ناسياً في الصلاة فيقول: أقيموا صفوفكم قال: «يُتِمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين»[3] الظاهر في كون الرجل مأموماً. وخبر منهال القصّاب: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام قال: فقال: «إذا سلّم فاسجد سجدتين ولا تَهُبّ».[4] **وثانياً** أنّ ما يدلّ على ضمان الإمام معارض بما يدلّ صريحاً على عدم ضمانه شيئاً إلّا القراءة. **وأمّا ثالثاً** فلموافقة ما يدلّ على عدم وجوب السهو مع مذهب الجمهور، فالحمل

---

١. المعتبر، ج٢، ص٣٩٥.

٢. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٧٨، ح٨١٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٤٠، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٥.

٣. الكافي، ج٣، ص٣٥٦، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٠٦، الباب ٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح١.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥٣، ح١٤٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٤٠، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٥.

على التقيّة وجه وجيه للجمع. مع أنّ في بعض هذه الأدلّة الواردة في المقام ما يدلّ على أنّ عدم الوجوب والضمان في كلّ شيء مطابق [ب/١٧] لمذهب هؤلاء، كصحيحة ابن وهب: [قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام:] أيضمن الإمام صلاة الفريضة؛ فإنّ هؤلاء يزعمون أنّه يضمن فقال: «لا يضمن، أيّ شيء يضمن! إلّا أن يصلّي بهم جنباً أو غير متطهّر».[1]

وبالجملة لا دليل في المقام ممّا يمكن الركون إليه غير الموثّق، ومع موافقته لمذهب العامّة فحمله على التقيّة من أوجَه الحمل، مع ما يشهد لهذا الحمل [من] صحيحة ابن وهب، فإ[ال]عمومات الموجبة لسجود السهو بلا معارض.

ومنها ما إذا اشتركا في السهو فلا شبهة أنّها[ـا] يعملان بمقتضى سهوهما، وإنّما الخلاف في أنّ ما يقتضي التدارك بعد الصلاة - كقضاء السجدة والتشهّد وسجدتي السهو وصلاة الاحتياط - هل يقتدي المأموم بإمامه أو بإمام آخر، أولا يجوز مطلقاً، أو فيه تفصيل، **وجوه**. **والأقوى** في مسألة سجود السهو عدم جواز الاقتداء، لعدم دليل عامّ في باب الجماعة يدلّ على أنّ كلّ فرض يجوز الاقتداء فيه. وأمّا قضاء السجدة والتشهّد فلا يبعد جواز الاقتداء فيهما؛ لأنّ أدلّة الجماعة وإن اختصّت بالصلاة إلّا أنّهما من توابع الصلاة ومن أجزائها تأخّرا عن موضعهما.

وأمّا صلاة الاحتياط فتارةً يقع البحث فيها في جواز الاقتداء فيها بصلاة أخرى من الفرائض أو باقتداء سائر الفرائض بها، **وأخرى** في جواز الاقتداء فيها بها. أمّا في الصورة الأولى فمحل بحثها[ـا] في الجماعة، وأمّا الثانية فمحلّها أيضاً وإن كان في باب الجماعة إلّا أنّه لا بأس بذكر الأقوال فيها:

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢٧٧، ح٨١٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٣٧٣، الباب ٣٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٦.

فقد يقال بعدم جواز الاقتداء فيها مطلقاً؛ لانصراف أدلّة الجماعة عنها؛ لأنّه ليس في الأدلّة عموم يشملها ظاهراً إلّا قوله ﷺ: «الصلاة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلاة كلّها، ولكنّه سنّة»،[1] ولكنّه منصرف إلى الفرائض الواجبة في الأصل. وقد يقال بجوازه مطلقاً. وقد يقال بالتفصيل بين الصلاة الخاصّة الّتي وقع الشكّ فيها وغيرها، فالشكّ في صلاة الظهر لا يجوز الاقتداء بمن يصلّي صلاة الاحتياط للشكّ في صلاة العصر. وقد ينقل عن *الدروس* زيادة [الف/١٨] قيد آخر وهو «الشكّ المشترك بين الإمام والمأموم»،[2] فلو شكّ المنفرد لا يجوز الاقتداء بغيره ولو وقع الشكّان في صلاة الظهر.

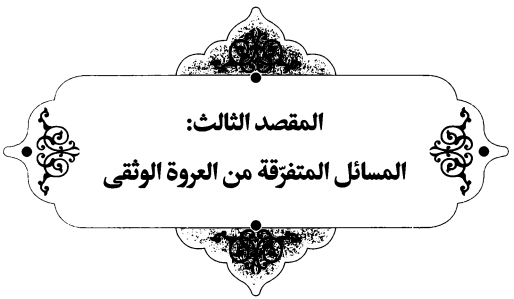
ولكن الأقوى عدم جواز الاقتداء مطلقاً، سواء قلنا بأنّها واجب مستقلّ ويتدارك ملاكها نقصان الركعة من الصلاة الناقصة أو قلنا بأنّها من توابع الناقصة، وسواء وقع الشكّ مشتركاً في الجماعة، أو في غيرها، اتّحد الصلاة المشكوك فيها أو اختلفت؛ لا لدعوى الانصراف، فإنّه بلا موجب، ولذا نقول بجواز الاقتداء في المنذورة، بل لأنّه روعي فيها جهة النفل، كالتكبيرة والتسليم وقراءة الحمد بالخصوص. هذا مضافاً بأنّه لو لم يقتد في أصل الصلاة فكيف يجوز الاقتداء في خصوص صلاة الاحتياط ولو قلنا بأنّها جزء الصلاة؛ فإنّ المصلّي منفرداً لا يجوز أن يقتدي في أثناء صلاته بغيره، سواء كان الغير في أوّل صلاته أو في أثنائها.

نعم، لو قلنا بأنّ «النفل» هنا ليس بمعنى «الاستحباب»، بل بمعنى «الزيادة» وقلنا أيضاً بأنّ زيادة بعض الخصوصيّات لا تدلّ على أنّها صلاة مستقلّة، بل يمكن أن يكون الحكم الواقعي من الشاكّ الانقلاب إلى حكم آخر ووظيفته أن يأتي بالركعات

---

١. تهذيب الأحكام، ج٣، ص٢، ح٨٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٨٥، الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.
٢. الدروس الشرعيّة، ج١، ص٢٠٥، درس ٥٢؛ جواهر الكلام، ج١٣، ص٢٤٢.

المشكوكة منفصلة ومع التكبير، وبهذه الخصوصيّة ولو كانت الصلاة في الواقع غير محتاج إليها كانت هذه جزءاً مستحبيّاً من الفريضة **لأمكن القول** بجواز الاقتداء فيما لو اشترك المأموم مع الإمام في الشكّ، فالإتيان بها جماعة في هذا المورد رجاءً لا مانع منه؛ لأنّ المردّد بين النفل والفرض لا بأس بالاقتداء فيه رجاءً. وأمّا القراءة فيأتي بها رجاءً أيضاً؛ بناءً على حرمة القراءة في الصلاة الإخفاتيّة.



المقصد الثالث:
المسائل المتفرّقة من العروة الوثقى

بسم الله الرحمن الرحيم

في توضيح ما أفاده في *العروة* من المسائل المتفرّقة المذكورة في ختام المسائل المتعلّقة بالشكّ.

[المسألة الأُولى]

قال ﷺ: «**الأُولى: إذا شكّ في أنّ ما بيده ظهر أو عصر فإن كان قد صلّى الظهر بطل ما بيده، وإن كان لم يصلّها أو شكّ في أنّه صلّها أو لا عدل به إليها**»[1] انتهى.

وفي *الشرائع*: «إذا تحقّق نيّة الصلاة وشكّ هل نوى ظهراً أو عصراً فرضاً أو نفلاً استأنفها»[2] انتهى.

لا يخفى أنّ الحكم بالاستئناف على إطلاقه ممنوع، بل يجب التفصيل؛ لأنّه تارةً يقع الشكّ في أثناء الصلاة، وأخرى بعد الفراغ عنها، وعلى التقديرين تارةً يقع الشكّ في الوقت المختصّ وأخرى في الوقت المشترك. فلو وقع الشكّ في الوقت المختصّ فالأقوى صحّة الصلاة الّتي تختصّ الوقت بها، كان الشكّ في الأثناء أو

---

١. العروة الوثقى، ج٣، ص٣٢٢.

٢. شرائع الإسلام، ج١، ص١١٤.

بعد الفراغ؛ لقاعدة التجاوز والفراغ؛ فإنّ المصلّي في الوقت المختصّ بالظهر مثلاً لو علم بأنّه نوى الصلاة وشكّ بأنّه نوى الظهر أو العصر فمرجع شكّه إلى الشكّ في أنّه نوى صحيحاً أو فاسداً، والقاعدتان تقتضيان الصحّة وأنّه نوى الظهر.

ولو شكّ في الوقت المشترك فتارةً يقع الشكّ في الأثناء وأخرى بعد الفراغ، وعلى التقديرين فتارةً يعلم بأنّه صلّى الظهر وأخرى يعلم بأنّه لم يصلّها أو يشكّ، فإذا وقع الشكّ في الأثناء مع علمه بأنّه صلّى الظهر بطل ما بيده؛ لأنّه لا يعلم عنوان عمله حتّى يُتمّه بهذا العنوان، وليس له إتمامه عصراً رجاءً مع تمكّنه عن الإطاعة التفصيليّة بالاستئناف.

نعم، بناءً على أنّ الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال التفصيلي أو شككنا في أنّه في طوله أو لا فالأحوط أن يُتمّه عصراً ثمّ يعيده؛ لأنّه على هذا لم يحرز بطلان العمل فتجيء شبهة حرمة القطع فللفرار منها يُتمّه عصراً ثمّ يعيده. وأمّا لو لم يعلم بأنّه صلّى الظهر أو علم بأنّه لم يصلّها فعن جماعة - كمختار *العروة* - أنّه يعدل إلى الظهر.[1]

ولكنّك خبير بأنّ أخبار العدول تختصّ بما إذا كانت نيّة المعدول عنه معلومة، كمن نوى العصر بتخيّل أنّه صلّى الظهر فتبيّن له في الأثناء أنّه لم يصلّها فيعدل منها إليها فهو جازم بما نوى وجازم بعدم إتيانه بالمعدول إليه، ففي المقام انتفى كلا الجزمان أو أحدهما. ودعوى أولويّة المقام بالعدول عن مورد أخبار العدول ممنوعة.

وبالجملة لا الأخبار بنفسها تشمل المقام ولا مناطها قطعي. أمّا عدم شمولها له فلظهور حسنة الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أمّ قوماً في العصر فذكر

---

١. العروة الوثقى، ج٣، ص٣٢٢.

وهو يصلّي بهم أنّه لم يكن صلّى الأولى. قال: «فليجعلها الأولى الّتي فاتته ويستأنف العصر، وقد قضى القوم صلاتَهم».[1]

وصحيحة زرارة: «إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثمّ صلّ العصر؛ فإنّما هي أربع مكان أربع. وإن ذكرت أنّك لم تصلّ الأولى وأنت في صلاة العصر وقد صلّيت منها ركعتين فانوها الأولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين وقم فصلّ العصر».[2]

وخبر عبدالرحمن بن أبي عبدالله وغيره من الروايات فيما إذا كان جازماً بالمعدول إليه والمعدول عنه. وأمّا تنقيح المناط فكونه قطعيّاً عهدته على مدّعيه.

وعلى هذا فالأحوط أن يجعل ما بيده ظهراً، ثمّ يعيده ثمّ يصلّي العصر.

هذا إذا وقع الشكّ في الأثناء، وأمّا إذا شكّ بعد الفراغ في أنّه نوى العصر أو الظهر ففيما إذا علم بأنّه [ب/١] صلّى الظهر سابقاً فقاعدة الفراغ تقتضي صحّته. وأمّا لو علم بأنّه لم يصلّ الظهر أو شكّ فحيث إنّه يعلم إجمالاً بسقوط أحد الفرضين - إمّا الظهر بناءً على كونه هو المنوي، وأمّا العصر لو كان هو المنوي، ولا يضرّ بصحّة وقوعه قبل الظهر؛ لأنّه لم يقدّمه عمداً، بل غفلةً أو نسياناً - فعليه أن يأتي برباعيّة مردّدة، وليس له العدول إلى الظهر وإن قلنا بصحّة العدول بعد الفراغ أيضاً - كما اختاره في *العروة* في باب المواقيت؛ استناداً إلى صحيحة زرارة الطويلة.[3] ولم نقل بأنّ هذه الفقرة معرض عنها؛ لما أشرنا إليه من أنّ أخبار العدول مختصّة بما إذا علم بأنّه نوى المتأخّر. وأمّا لو لم يعلم بأنّه نوى الظهر أو العصر فالعدول من المشكوك إلى المعلوم أو المشكوك لا دليل عليه.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٩٧، ح٧٧٧؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٩٢، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح٣.
٢. الكافي، ج٣، ص٢٩٣، ح٥؛ وسائل الشيعة، ج٤، ص٢٩٢، الباب ٦٣ من أبواب المواقيت، ح٣.
٣. نفس المصدر.

[المسألة الثانية]

قوله: «**الثانية:** إذا شكّ في أن ما بيده مغرب أو عشاء فمع علمه بإتيان المغرب بطل، ومع علمه بعدم الإتيان بها أو الشكّ فيه عدل بنيّته إليها إن لم يدخل في ركوع الرابعة، وإلّا بطل أيضاً»[١] انتهى.

لايخفى أنّه لا مائز بين هذه المسألة والمسألة السابقة إلّا أنّ العدول إلى السابق مع الشكّ أو مع العلم بعدم إتيانه به لا يصحّ فيها على الإطلاق، بل إذا لم يدخل في الركوع الأخير، وهذا بخلاف السابقة فإنّ محلّ العدول باقٍ مطلقاً.

[المسألة الثالثة]

قوله: «**الثالثة:** إذا علم بعد الصلاة أو في أثنائها أنّه ترك سجدتين من ركعتين - سواءٌ كانتا من الأوّلتين أو الأخيرتين - صحّت وعليه قضاؤهما وسجدتا السهو مرّتين. وكذا إن لم يدر أنّهما من أيّ الركعات بعد العلم بأنّهما من الركعتين»[٢] انتهى.

لايخفى أنّ قوله ﷺ: «سواءٌ كانتا من الأوّلتين أو الأخيرتين» إشارة إلى خلاف الشيخ في المسألة؛ فإنّه ﷺ حكم بالبطلان فيما إذا علم بأنّهما من الأوّلتين، وكذا فيما لم يعلم بأنّهما من أيّ الركعات.[٣] وعلّل له في *الشرائع* بقوله: «لأنّه لم تسلم الأوليان يقيناً».[٤] وحكي عن المفيد أيضاً القول بالبطلان بكلّ سهو أو شكّ يتعلّق بالأوّلتين.[٥] **ولكن الأقوى** عدم الفرق بين الأوّلتين والأخيرتين، وإنّما الفرق بينهما في الشكّ

---

١. العروة الوثقى، ج٣، ص٣٢٣.
٢. نفس المصدر.
٣. المبسوط، ج١، ص١٧٨.
٤. شرائع الإسلام، ج١، ص١٠٥.
٥. المقنعة، ص١٤٥.

في عدد الركعات، وأمّا الشكّ فيما عداها أو السهو فيما عدا الأركان فمقتضى الروايات الصحيحة الصريحة عدم البطلان وإن تعلّقا بالأوّلتين، ففي صحيحة زرارة: قلت: شكّ في الركوع وقد سجد؟ قال: «يمضي»[1] الواردة في الشكّ في الركوع في الركعة الأولى، كما يظهر ذلك بحسب طبع سؤالات زرارة.

وفي خبر محمّد بن منصور قال: سألته عن الّذي ينسى السجدة الثانية من الركعة الثانية أو شكّ فيها؟ قال: «إذا خفت أن لا تكون وضعت وجهك إلّامرّةً واحدةً، فإذا سلّمت سجدت سجدة واحدة وتضع وجهك مرّة واحدة وليس عليك سهو».[2]

[المسألة الرابعة]

قوله: «الرابعة: إذا كان في الركعة الرابعة مثلاً وشكّ في أنّ شكّه السابق بين الاثنتين والثلاث كان قبل إكمال السجدتين أو بعدهما بنى على الثاني، كما أنّه كذلك إذا شكّ بعد الصلاة»[3] انتهى.

وجه ما أفاده هو دوران شكّه المحقّق يقيناً بين ما يوجب البطلان - كما إذا كان قبل الإكمال - وما لا يوجبه كما إذا كان بعده. وكلّ ما دار الأمر بين الصحّة والفساد فيبنى على الصحّة، إمّا لأصالة الصحّة الجارية في فعل نفسه على مختار جماعة؛ فإنّ من كان بانياً على إيجاد عمل مشتمل على أجزاء وشرايط وقاصداً لتفريغ ذمّته عمّا اشتغلت[4] به يأتي به على نحو أُمِر به، ولو كان شكّه بين الاثنتين

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥٢، ح١٤٥٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح١.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٥٥، ح٦٠٧؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٦، الباب ١٤ من أبواب السجود، ح٦.

٣. العروة الوثقى، ج٣، ص٣٢٥.

٤. في المخطوطة: «اشتملت» بدل «اشتغلت».

والثلاث قبل الإكمال لمّا أتى ببقيّة العمل، فإتيانه به أقوى دليل على كون شكّه من الشكوك الصحيحة. وإمّا لقاعدة التجاوز لوكان في الأثناء والفراغ لوكان بعد العمل؛ فإنّ شروعه في الركعة الرابعة كاشف عن كون الشكّ السابق بعد الإكمال؛ فإنّ محلّ الرابعة هو بعد الفراغ عن الثالثة الوجدانيّة أو الشرعيّة.

وبعبارة [الف/٢] أخرى: يعتبر في صحّة الصلاة عدم استقرار أحد الشكوك الباطلة العارضة في أثناء الصلاة فحدوثها وبقاؤها مستقرّاً من الموانع أو القواطع، ومع عروض المانع أو القاطع لا يمكن أن يأتي المصلّي ببقيّة الأجزاء إلّا أن يكون جاهلاً بالحكم أو غافلاً عن عروض المانع أو القاطع، والجهل بالحكم خلاف الفرض، والغفلة عن عروض المانع خلاف الأصول العقلائيّة. وعلى هذا فلا يبتني حكم المسألة على استصحاب عدم عروض هذا الشكّ قبل إكمال السجدتين حتّى يقال: لا يترتّب على عدم عروضه قبل هذا اثر وإنّما الأثر مترتّب على تأخّر الشكّ وحدوثه بعد الإكمال، وهذا ليس له حالة سابقة، واستصحاب عدم عروضه قبل الاكمال لإثبات عروضه بعد الإكمال مثبت.[1] وجوب التروي... المضيّ على الشكّ هو شرطيّة التروي حقّه فمع الشكّ يجري قاعدة الفراغ وبعد... وأنّ المضيّ كأن شكّ بعد الإكمال... الاحتياط.

[المسألة الخامسة]

قوله ﷺ: «**الخامسة:** إذا شكّ في أنّ الركعة الّتي بيده آخر الظهر أو أنّه أتمّها وهذه أوّل العصر جعلها آخر الظهر»[2] انتهى.

---

١. العبارة من هنا جاءت في الهامش وصارت بعض كلماتها غير واضحة فجعلنا مكانها ثلاث نقط هكذا «...».

٢. العروة الوثقى، ج٣، ص٣٢٥.

وذلك لأنّه لم يحرز الفراغ من الظهر، لا وجداناً ولا تعبّداً، كما لو علم بأنّها أوّل العصر وشكّ في أنّه أتمّ الظهر وشرع في العصر أو أنّه سلّم على الثلاث وشرع في العصر أو شرع فيها بلا تشهّد وتسليم؛ فإنّ قاعدة الفراغ من الظهر أو قاعدة التجاوز للعصر تقتضي صحّة شروعه في العصر. وأمّا لو لم يعلم بأنّ هذه الركعة آخر الظهر أو أوّل العصر لا تجري القاعدتان فعليه أن يجعلها آخر الظهر.

[المسألة السادسة]

«**السادسة**: إذا شكّ في العشاء بين الثلاث والأربع وتذكّر أنّه سها عن المغرب بطلت صلاته وإن كان الأحوط إتمامَها عشاءً والإتيانَ بالاحتياط ثمّ إعادَتها بعد الإتيان بالمغرب»[1] انتهى.

وجه البطلان: أنّه لا يمكن له إتمامها عشاءً - لترتّبها على المغرب - ولا دليل على سقوط الترتيب ما لم يُتمّ العشاء ولا يمكن له العدول إلى المغرب أيضاً؛ لأنّ العدول موجب لوقوع الشكّ في ركعات المغرب وهو موجب للبطلان. ولكن الأقوى هو الصحّة فيتمّها عشاءً ويأتي بركعات الاحتياط ثمّ يصلّي المغرب؛ لأنّه وإن تذكّر في الأثناء أنّه لم يأت بالمغرب ولكن هذا التذكّر كالتذكّر بعد الدخول في الركعة الرابعة الّذي لم يبق معه محلّ العدول فيسقط اعتبار الترتيب.

وبالجملة كما أنّه تصحّ العشاء إذا تذكّر بعد الفراغ منها أنّه سها عن المغرب - لكون الترتيب شرطاً ذكرياً - فكذلك تصحّ إذا تذكّر في الأثناء في محلّ لا يمكن له العدول، إمّا لدخوله في ركوع الركعة الرابعة وإمّا لاستلزامه بطلانه كالمقام وإمّا لاختصاص الوقت بالعشاء ونحو ذلك من موانع العدول لأنّ دليل اعتبار الترتيب قاصر عن شموله حتّى مورد امتناع العدول.

---

١. نفس المصدر، ص٢٢٦.

[المسألة السابعة]

«**السابعة**: إذا تذكّر في أثناء العصر أنّه ترك من الظهر ركعة قطعها وأتمّ الظهر، ثمّ أعاد الصلاتين. ويحتمل العدول إلى الظهر بجعل ما بيده رابعة لها إذا لم يدخل في ركوع الثانية ثمّ أعاد الصلاتين. وكذا إذا تذكّر في أثناء العشاء أنّه ترك من المغرب ركعة»[1] انتهى.

لايخفى أنّ احتمال العدول في غاية الضعف؛ فإنّ مورده السهو عن المعدول إليه رأساً لا السهو عن ركعة منه، ويظهر ذلك بالمراجعة إلى الأخبار المتقدّمة، فيدور الأمر بين قطع صلاة العصر وإتمام الظهر ثمّ إعادة العصر أو إتمامها من محلّ القطع - لعدم لزوم محذور إلّا فوت الموالاة وهي ليست من الشروط الركنيّة - وبين إتمام العصر ثمّ الإتيان بما بقي الظهر؛ فإنّ وجوب الترتيب بينهما إنّما هو باعتبار العموم المجموعي لا الاستغراقي بحيث يعتبر أن يكون جميع أجزاء الظهر مقدّماً على جميع أجزاء العصر وطريق الاحتياط غير مخفي وهو إتمام العصر ثمّ إعادة الظهر والعصر.

[المسألة الثامنة]

«**الثامنة**: إذا صلّى صلاتين ثمّ علم نقصان ركعة أو ركعتين من إحداهما من غير تعيين، فإن كان قبل الإتيان بالمنافي ضمّ إلى الثانية ما يحتمل من النقص ثمّ أعاد الأولى فقط بعد الإتيان بسجدتي السهو[ب/٢] لأجل السلام احتياطاً، وإن كان بعد الإتيان بالمنافي فإن اختلفا في العدد أعادهما وإلّا أتى بصلاة واحدة بقصد ما في الذمّة»[2] انتهى.

---

١. نفس المصدر، ص٣٢٧.

٢. نفس المصدر، ص٣٢٩.

لايخفى أنّ هنا صورة أخرى وهي حصول العلم بالنقصان قبل التسليم في الثانية، ففي هذه الصورة يبني على تماميّة الأولى - لجريان قاعدة الفراغ فيها بلا معارض - ويعمل عمل الشكّ في الثانية، فإذا كان النقص ركعتين يأتي بهما ولا شيء عليه، و إذا كان ركعة يأتي بها ويسجد سجدتي السهو إذا عرض العلم بالنقصان بعد التشهّد.

وأمّا لو حصل العلم بعد التسليم **فتارةً**: يحصل قبل الإتيان بالمنافي أصلاً لا بعد الأولى ولا بعد الثانية، **وأخرى**: بعد الإتيان بالمنافي للأولى دون الثانية، **وثالثة**: بالعكس. فلو لم يتخلّل المنافي رأساً أتى بالنقص المعلوم بقصد ما في الذمّة وتصحّ الصلاتان بلا حاجة إلى إعادة؛[1] فإنّه لو كان العصر ناقصاً يصحّ بتتميم النقص بلا محذور، ولو كان الظهر ناقصاً فكذلك. غاية الأمر يقع الفصل بين ركعات الظهر بصلاة العصر ولا محذور إلّا الإخلال بالموالاة الّتي ليست شرطاً ركنيّاً. ولو تخلّل المنافي في الأولى دون الثانية ضمّ إلى الثانية ما يحتمل من النقص، ثمّ أعاد الأولى للعلم الإجمالي بوجوب أحدهما. ولو أتى بالمنافي بعد الثانية لا يفيد إتيان الناقص لا للأولى ولا للثانية فيعلم إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين، فإن اتّفقا في العدد - كما مثّلناه - أتى بصلاة واحدة بقصد ما في الذمّة، وإلّا - كما في المغرب والعشاء - أعادهما.

[المسألة التاسعة]

«**التاسعة**: إذا شكّ بين الاثنتين والثلاث أو غيره من الشكوك الصحيحة ثمّ شكّ في أنّ الركعة الّتي بيده آخر صلاته أو أولى صلاة الاحتياط جعلها آخر صلاته وأتمّ ثمّ أعاد الصلاة احتياطاً بعد الإتيان بصلاة الاحتياط»[2] انتهى.

---

١. في هامش المخطوطة: «نعم، يجب» و بعده كلمتان غير واضحتان.

٢. نفس المصدر، ص٣٣٠.

الأقوى: أنّه لا فرق بين هذه المسألة والمسألة الخامسة، ففي تلك أفتى بأنّ الركعة المردّدة بين كونها آخر الظهر أو أوّل العصر بجعلها آخر الظهر بلا احتياط، وفي هذه أفتى مع الاحتياط، مع أنّ وجهه لو كان احتمال وقوع الزيادة في عدد الركعات فهذا الاحتمال يتطرّق في المسألة السابقة أيضاً، مع أنّ في كليهما تجري أصالة عدم وقوع الزيادة.

ولو قيل بسقوط الاستصحاب في عدد الركعات **لقلنا** بأنّه يسقط بالنسبة إلى النقيصة لا الزيادة؛ فإنّ الشارع حكم في الشكّ في المردّد بين الرابعة أو الخامسة بعد إكمال السجدتين بالبناء على الرابعة والغاء احتمال الزيادة.

[المسألة العاشرة]

«**العاشرة**: إذا شكّ في أنّ الركعة الّتي بيده رابعة المغرب أو أنّه سلّم على الثلاث وهذه أولى العشاء، فإن كان بعد الركوع بطلت ووجب عليه إعادة المغرب، وإن كان قبله يجعلها من المغرب ويجلس ويتشهّد ويسلّم ثمّ يسجد سجدتي السهو لكلّ زيادة من قوله: «بحول الله» وللقيام وللتسبيحات احتياطاً، وإن كان في وجوبها إشكال من حيث عدم علمه بحصول الزيادة في المغرب»[1] انتهى.

لا إشكال في أنّه لو عرض هذا الشكّ قبل الركوع صحّت المغرب ولا يضرّ زيادة القيام سهواً فيجلس ويتشهّد ويسلّم. وأمّا لو عرض بعد الركوع فقد يقال أيضاً بالصحّة «فإنّ احتمال البطلان ليس إلّا من جهة احتمال الزيادة والأصل عدمها، وأمّا السلام فليس تركه مضرّاً سهواً».[2] **وفيه** - مضافاً إلى ما في قوله: «وأمّا السلام

---

١. نفس المصدر، ص٣٢٢.

٢. كتاب الصلاة (للمؤسّس الحائري)، ص٤٢٢.

فليس تركه مضرّاً سهواً» فإنّ ترك السلام لم يكن مفروضاً في المقام حتّى يحتمل كونه مضرّاً - أنّ الروايات الدالّة على بطلان المغرب بالشكّ شاملة لما إذا كان الشكّ في طرف الزيادة أيضاً؛ فإنّ قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «إذا شككت في المغرب فأعد، وإذا شككت في الفجر فأعد»[1] يشمل ما إذا شكّ في المغرب بين الاثنين والثلاث وما إذا شكّ بين الثلاث والأربع، بل الظاهر ممّا دلّ على لزوم [الف/٣] إحراز عدد ركعات الفجر والمغرب وحفظها عن السهو والظاهر ممّا دلّ على أنّه لا سهو في المغرب هو بطلان المغرب بالشكّ في عدد ركعاتها وإن كان من طرف الزيادة، فأصالة عدم الزيادة لا تجري فيها.

نعم، ما أفاده شيخنا الأستاذ رحمه الله من «أنّ الشكّ تمام الموضوع للحكم بوجوب الإعادة، والاستصحاب إنّما يجري بالنسبة إلى الآثار المترتّبة على الواقع عند الشكّ» لا يخلو من الإشكال؛ لأنّ الاستصحاب إذا كان مفاده إلغاء الشكّ والحكم بأحد طرفي الشكّ لأخرج الشكّ الحاصل في المقام عن موضوع الأخبار الدالّة على لزوم حفظ المغرب عن الشكّ.

وكيف كان فما هو في وجيزة الحائري رحمه الله من الحكم بالصحّة من باب أصالة عدم الزيادة والمنع من سقوط الاستصحاب من باب أنّ المتيقّن من مورد سقوطه هو الشكّ في أصل وجود الأكثر لا مع العلم بوجود الركعة الرابعة والشكّ في أنّها هل وُجِدت بعنوان المغرب أو العشاء.[2]

فيه ما لا يخفى فإنّ الأخذ بالمتيقّن مورده إجمال الدليل، وأمّا مثل قوله عليه السلام: «إذا شككت في المغرب فأعد» فلا إجمال له، فتدبّر جيّداً.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٨٠، ح٧٢٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص١٩٤، الباب ٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٥.

٢. كتاب الصلاة (للمؤسس الحائري)، ص٤٢٢.

[المسألة الحادية عشرة]

«**الحادية عشر**: إذا شكّ وهو جالس بعد السجدتين بين الاثنتين والثلاث وعلم بعدم إتيان التشهّد في هذه الصلاة فلا إشكال في أنّه يجب عليه أن يبني على الثلاث، لكن هل عليه أن يتشهّد أم لا؟ وجهان، لا يبعد عدم الوجوب، بل وجوب قضائه بعد الفراغ إمّا لأنّه مقتضى البناء على الثلاث وإمّا لأنّه لايعلم بقاء محلّ التشهّد من حيث إنّ محلّه الركعة الثانية وكونه فيها مشكوك، بل محكوم بالعدم. وأمّا لو شكّ وهو قائم بين الثلاث والأربع مع علمه بعدم الإتيان بالتشهّد في الثانية فحكمه المضي والقضاء بعد السلام؛ لأنّ الشكّ بعد تجاوز محلّه»[1] انتهى.

الظاهر أنّ حكم الصورتين متّحد في المقام وإن كان بينهما فرق لولا الشكّ في عدد الركعات؛ فإنّه لولا الشكّ لكانت قاعدة التجاوز جاريةً في الصورة الثانية دون الأولى، ولكن حيث إنّه يشكّ في الاثنتين والثلاث - وهو محكوم بالبناء على الثلاث ولازم الحكم بالبناء على الأكثر هو الحكم بفوات محلّ التشهّد - فلا يمكن التفكيك بأن تجري قاعدة الشكّ في المحلّ بالنسبة إلى التشهّد ويتشهّد ومع ذلك يبني على الثلاث؛ لأنّ ذلك منافٍ لإطلاق قوله ﷺ: «فابن على الأكثر».

وبالجملة إذا كان الجعل مستلزماً لجعل آخر فيثبت به ذلك اللازم، ولا يكون هذا من الأصل المثبت؛ فإنّ مفاد لزوم البناء على الأكثر وإن كان مفاد سائر الأصول العمليّة فلا يكون مثبِته حجّةً إلّا أنّه فرق بين الأدلّة العامّة وبين الأدلّة الخاصّة؛ فإنّ الأدلّة العامّة لا تجري فيها دلالة الاقتضاء؛ لإمكان الأخذ بنفس مؤدّى الأصل دون لازمه الواقعي أو ملزومه أو ملازمه. وهذا بخلاف الأدلّة الخاصّة؛ فإنّه لو لم

---

١. العروة الوثقى، ج٣، ص٣٣٢.

يكن لنفس مؤدّى الأصل أثر فصوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة يؤخذ بلازم الجعل، وفي المقام حيث إنّه لا أثر للبناء على الأكثر إلّا الحكم بفوت محل تدارك التشهّد فنحكم به، إلّا أن يقال: لا ينحصر أثر الجعل بالحكم بفوت محل تدارك التشهّد، بل إتمام الصلاة وعدم الاعتناء باحتمال نقصان ركعة هو أثر الحكم بالبناء على الأكثر.

هذا، مع أنّه لو سلّمنا هذا المسلك فلازمه إثبات كلّ ما هو لازم الجعل أو لازم المؤدّى، ولا يمكن التفكيك بين اللوازم، ومقتضاه بطلان الصلاة لو شكّ بين الثلاث والأربع وعلم بأنّه لو كان ما بيده هو الركعة الرابعة لترك ركوع الركعة الثالثة. فالصواب أن يقال: إنّه لو شكّ بين الاثنتين والثلاث وشكّ في التشهّد أو علم بعدمه يبني على الثلاث ولا يأتي بالتشهّد؛ لحكومة قوله عليه السلام: «ابنِ على الأكثر» على «قاعدة الشكّ» في المحلّ كحكومة «قاعدة الطهارة» في الماء على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به؛ لأنّ لزوم إتيان التشهّد فرع بقاء المحل له والبناء على الأكثريّة يرفع موضوعه. [ب/٣] ثمّ إنّه لو شكّ في إتيانه التشهّد ليس عليه شيء - سواء عرض الشكّ في حال جلوسه بعد السجدتين أو في حال القيام - وأمّا لو علم بعدم إتيانه فيجب عليه قضاؤه بعد الصلاة.

وعلى أيّ حال مع حكم الشارع بأنّ هذه الركعة ركعة ثالثة الّذي هو عبارة أخرى عن أنّها ليست بثانية فلا مجال لإتيان التشهّد. ولا يمكن أن يقال: قوله: «ابنِ على الأكثر» حكم حيثيّتي ومن جهة عدد الركعات يثبت الثلاث، لا من حيث مضي محلّ التدارك للتشهّد؛ فإنّه غير متعرّض له؛ لأنّ هذا منافٍ لإطلاقه الدالّ على أنّها ثالثة من جميع الحيثيّات، فإذا كانت ثالثة يترتّب عليه جميع آثارها الشرعيّة الّتي منها عدم وجوب التشهّد فيها.

[المسألة الثانية عشرة]

«**الثانية عشر**: إذا شكّ في أنّه بعد الركوع من الثالثة أو قبل الركوع من الرابعة بنى على الثاني؛ لأنّه شاكّ بين الثلاث والأربع ويجب عليه الركوع؛ لأنّه شاكّ فيه مع بقاء محلّه، وأيضاً هو مقتضى البناء على الأربع في هذه الصورة. وأمّا لو انعكس بأن كان شاكّاً في أنّه قبل الركوع من الثالثة أو بعده من الرابعة فيحتمل وجوب البناء على الأربع بعد الركوع فلا يركع، بل يسجد ويتم، وذلك لأنّ مقتضى البناء على الأكثر البناء عليه من حيث إنّه أحد طرفي شكّه وطرف الشكّ الأربع بعد الركوع. لكن لا يبعد بطلان صلاته؛ لأنّه شاكّ في الركوع من هذه الركعة ومحلّه باق، فيجب عليه أن يركع، ومعه يعلم إجمالاً أنّه إمّا زاد ركوعاً أو نقص ركعة، فلا يمكن إتمام الصلاة مع البناء على الأربع والإتيان بالركوع مع هذا العلم الإجمالي»[1] انتهى.

لا إشكال في الفرع الأوّل؛ لأنّه في الحقيقة شاكّ بين الثلاث والأربع فيبني على الأربع ويأتي بالركوع؛ لا لأنّ البناء على الأربع يقتضي إتيان الركوع حيث إنّه يعلم إنّه لو كانت الركعة ركعة ثالثة[2] أتى بركوعها ولو كانت رابعة لم يأت بها؛ فإنّ دليل البناء لا يثبت عدم الإتيان بالركوع، فإنّ إتيان الجزء وعدمه من الأُمور الخارجيّة لا من الآثار الشرعيّة. بل لأنّه شاكّ فيه ومحلّه باقٍ، فما أفاده ﷺ أوّلاً من الوجه هو الوجيه لا ما أفاده ثانياً بقوله: «وأيضاً هو مقتضى البناء على الأربع في هذه الصورة».

وبالجملة فرق بين البناء على الأكثر في المسألة السابقة الّتي قلنا بعدم وجوب التشهّد والبناء على الأكثر في هذه المسألة الّتي قلنا بأنّه لا يقتضي إتيان الركوع؛ لأنّ عدم وجوب التشهّد من الآثار الشرعيّة للركعة الثالثة، بخلاف عدم إتيان الركوع؛ فإنّه من الآثار الواقعيّة لكون الركعة رابعة.

---

١. العروة الوثقى، ج ٣، ص ٣٣٤.

٢. في المخطوطة: «الثالثة» بدل «ثالثة».

وعلى هذا لو شكّ بين الثلاث والأربع وعلم أنّه لو كانت الركعة الّتي بيده رابعة فقد ترك ركوع الركعة الثانية أو الثالثة فلا مانع من البناء على الأربع، وعدمُ لزوم إتيان الركوع لقاعدة التجاوز- إذ البناء على الأربع - لا يُثبِت الأربع الواقعي حتّى تبطل صلاته لفوت الركوع؛ لاحتمال أن تكون صلاته ثلاثة فلم يتحقّق فوت الركوع.

ولا يقال: يعلم حينئذٍ بمخالفة مؤدّى أحد الأصلين للواقع، إمّا البناء على الأكثر، وإمّا قاعدة التجاوز.

فإنّا نقول: لو لم يلزم من جريان الأصول الغير التنزيليّة في أطراف العلم الإجمالي مخالفة عمليّة فلا مانع من جريانها. نعم، الإشكال وارد لو قلنا بأنّ البناء على الأكثر أصلٌ تنزيلي، كما أنّه ليس بكلّ البعيد.

هذا إذا علم اتّفاقاً بفوات الركوع من الركعة السابقة على ما في يده لو كان ما بيده رابعة، وأمّا لو شكّ بين الثلاث والأربع وعلم أنّه على تقديركونها رابعة فقد ركع لها وعلى تقديركونها ثالثة فلم يركع لها ففي مثل هذا ربّما يُتوهَّم عدم جريان قاعدة البناء على الأكثر؛ لأنّ مقتضى الشكّ في ركوع هذه الركعة الّتي بيده أن يأتي بالركوع؛ لأنّه شكّ في المحلّ والبناءُ على الأربع لا يثبت الأربعَ الواقعي حتّى يقال يعلم بإتيان ركوع [الف/٤] الركعة الرابعة فإذا أتى بالركوع يعلم إجمالاً ببطلان صلاته، إمّا لزيادة الركوع على تقديركون ما بيده رابعة وإمّا لنقصان ركعة على تقديركون ما بيده ثالثة. هذا غاية التوجيه لما أفاده ﷺ من قوله: «**لكن لا يبعد بطلان صلاته**» انتهى.

وفيه أوّلاً: نختار ما أفاده أوّلاً في قوله: «فلا يركع ويسجد»، وحاصله أنّه لا تجري هنا قاعدة الشكّ في المحلّ؛ لأنّ معنى البناء على الأكثر هو البناء على الأكثر الّذي يكون أحد طرفي شكّه، فلو كان أحد طرفي الشكّ هو الأربع الّتي ركع لها فوجوب البناء عليه هو البناء عليه بما له من الخصوصيّة وعلى ما هو عليه، والخصوصيّة

الّتي هو عليها هي الرابعة الّتي ركع لها، وليس ذلك من اللوازم حتّى يقال إنّه من المثبت، بل نفس مؤدّى الأصل ذلك.

وحاصل الكلام أنّه فرق بين ما كانت الخصوصيّة خارجةً من المؤدّى ولازمةً له وبين ما كانت داخلة في المؤدّى، فالأوّل مثبت دون الثاني، والمقام من الثاني؛ فإنّه لو شكّ بين الثلاث والأربع وعلم أنّه على تقديركونها أربع فقد ركع لها فيكون أحد طرفي شكّه متخصّصاً بخصوصيّة كذائيّة، ومرجع شكّه في الحقيقة إلى الشكّ بين الثلاث والأربع الّتي ركع لها، فإذا كان محكوماً شرعاً بالأخذ بأحد طرفي الشكّ وهو البناء على الأربع الّتي ركع لها فلا يبقى مجال لقاعدة الشكّ في المحلّ؛ لمحكوميّته بقاعدة البناء على الأكثر. وهذا بخلاف ما إذا لم يكن العلم داخلاً في أحد طرفي شكّه كما لو علم بأنّه لوكانت رابعة فقد فاتت منها ركوع الركعة السابقة؛ فإنّه في مثل هذا لا يمكن أن يقال: إنّ أحد طرفي شكّه هو الرابعة الّتي قد فات منها ركوع الركعة السابقة؛ فإنّ ركوع الركعة السابقة لا يرتبط بالركعة الرابعة، فلا ترجع الخصوصيّة إلى أحد طرفي الشكّ حتّى تقع في مؤدّي الأصل[1]، بل هي من اللوازم الخارجيّة المقارنة مع أحد طرفي الشكّ.

وثانياً: على تقديرجريانِ قاعدة الشكّ في المحلّ ولزوم إتيان الركوع مع البناء على الأكثر لا يلزم من ذلك بطلان صلاته؛ فإنّه وإن علم إجمالاً إمّا بزيادة ركوع على تقديرأن يكون ما بيده رابعة وإمّا بنقصان ركعة على تقديرأن يكون ما بيده ثالثةً إلّا أنّ نقصان الركعة مع تداركها بركعة الاحتياط لا يوجب شيئاً، فإنّ المستفاد من أدلّة الشكوك أنّ الشاكّ تَبَدّل تكليفُه الواقعي بالركعة المتّصلة إلى الركعة المنفصلة ما دام شاكّاً، فتدبّرجيّداً.

ثمّ إنّه قد يُورَد إشكال على حكم الفرع الأوّل وهو أنّه لو شكّ في أنّه بعد

---

١. في المخطوطة تكرّرت لفظة «الأصل».

الركوع من الثالثة أو قبل الركوع من الرابعة وبنى على الثاني وأتى بالركوع [فـ]يعلم بلغويّة صلاة الاحتياط؛ لأنّه لو كان ما بيده ثالثةً فقد زاد فيها ركوعاً فتبطل ولا يُجبر نقصان ركعة منها بصلاة الاحتياط، ولو كان رابعة فلا مجال لصلاة الاحتياط، فالصواب هو البناءُ على الأربع وإتيانُ الركوع وإتمامُ الصلاة وإعادتُها من دون صلاة الاحتياط. وكذا الحال لو شكّ بين الثلاث والأربع مع علمه بأنّه لم يركع للثالثة على تقدير كون ما بيده ثالثة؛ فإنّ مقتضى البناء على الأكثر هو تجاوز محلّ الركوع وحينئذٍ يعلم بلغويّة صلاة الاحتياط؛ لأنّه إمّا أن تكون صلاته تامّةً فلا تحتاج إلى صلاة الاحتياط، وإمّا ناقصة فتبطل؛ لا لأجل فوت الركعة حتّى يجبر بصلاة الاحتياط، بل لأجل نقصان الركوع.

ولكنك خبير أوّلاً: بأنّ لغويّة صلاة الاحتياط إشكال عامّ؛ فإنّ في مورد الشكوك الصحيحة إمّا الركعات في الواقع تامّةٌ فلا تحتاج إلى صلاة الاحتياط، وإمّا ناقصة فلابدّ أن تكون الناقصة موصولة لا مفصولة، فعلى أيّ حال صلاة الاحتياط لغو.

وثانياً: أنّ تشريع صلاة الاحتياط إنّما هو لمكان عدم العلم بالأكثر، وفي المقام حيث لم يعلم به يجب عليه صلاة الاحتياط [ب/٤] وإن كان على تقدير النقص يعلم ببطلان صلاته لفوات الركن إلّا أنّ هذا التقدير حيث لا يكون محرزاً فلا مانع من إتيان صلاة الاحتياط.

[المسألة الثالثة عشرة]

«**الثالثة عشرة:** إذا كان قائماً وهو في الركعة الثانية من الصلاة وعلم أنّه أتى في هذه الصلاة بركوعين ولا يدري أنّه أتى بكليهما في الركعة الأولى حتّى تكون الصلاة باطلة أو أتى فيها بواحد وأتى بالآخر في هذه الركعة فالظاهر بطلان

الصلاة؛ لأنّه شاكّ في ركوع هذه الركعة، ومحلّه باقٍ فيجب عليه أن يركع مع أنّه إذا ركع يعلم بزيادة ركوع في صلاته، ولا يجوز له أن يركع مع بقاء محلّه فلا يمكن تصحيح الصلاة»[1] انتهى.

لا يخفى أنّ مرجع هذا الشكّ مع علمه بأنّه أتى بركوعين وأنّه في الركعة الثانية إلى أنّ هذا القيام هو القيامُ قبل ركوع الركعة الثانية حتّى أتى بركوعين في الركعة الأولى أو القيامُ بعد ركوع الركعة الثانية حتّى أتى بواحد منهما في الركعة الأولى وبثانيهما في الركعة الثانية، وحيث إنّه يجب عليه أن يبني في مثل هذا الشكّ بأنّ هذا القيام قيام قبل الركوع فلا علاج له في المقام، كما لا يخفى.

[المسألة الرابعة عشرة]

«**الرابعة عشرة**: إذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنّه ترك سجدتين ولكن لم يدر أنّهما من ركعة واحدة أو من ركعتين وجب عليه الإعادة. ولكن الأحوط قضاء السجدة مرّتين، وكذا سجود السهو مرّتين أوّلاً ثمّ الإعادة، وكذا يجب الإعادة إذا كان ذلك في أثناء الصلاة، والأحوط إتمام الصلاة وقضاء كلّ منهما وسجود السهو مرّتين ثمّ الإعادة»[2] إلى آخره.

لا يخفى أنّه تارة يعلم ذلك مع بقاء [ال]محلّ العمدي لأحد طرفي العلم الإجمالي كما لو علم بفوات سجدتين إمّا من هذه الركعة أو من الركعة السابقة وهو جالس قبل دخوله في التشهّد، وأخرى يعلم ذلك مع فوات المحل....[3]

---

١. نفس المصدر، ص٣٣٤.

٢. نفس المصدر، ص٣٣٨.

٣. هنا انتهت المخطوطة، ولكن الكلام غير تامّ وتتمّة الكلام جاءت هكذا في تقريرات الكاظمي من الصلاة المحقّق النائيني: «العمدي والسهوي كليهما، كما إذا علم إجمالاً بذلك بعد الفراغ، أو في الركعة الرابعة،

أو بعد الدخول في ركوع الثالثة، وكان طرفا علمه الإجمالي الركعة الأولى والثانية، حيث إنّه لم يبق محلّ لتدارك السجدتين في هذه الصلاة على كلّ حالٍ. وثالثة يعلم مع بقاء المحلّ السهوي لأحد طرفي العلم، لا العمدي، فهذه أصول ما يتصوّر في المقام.

وهي بقاء المحلّ العمدي لأحد طرفي العلم، فلا ينبغي الإشكال في انحلال العلم الإجمالي، لجريان قاعدة التجاوز من أحد الطرفين، وقاعدة الشكّ في المحلّ من الطرف الآخر، فينحلّ لما بيّناه في محلّه، من أنّه لو كان في أحد طرفي العلم الإجمالي أصل مثبت للتكليف موافق للعلم الإجمالي، وكان في الطرف الآخر أصل نافٍ له، لكان العلم الإجمالي ممّا لا أثر له لانحلاله. والمقام يكون كذلك؛ لأنّ قاعدة الشكّ في المحلّ تقتضي إتيان السجدتين وتلزم بها، فتكون القاعدة مثبتة للتكليف، فلا مانع حينئذٍ من جريان قاعدة التجاوز بالنسبة إلى السجدتين اللتين فات محلّهما، وذلك واضح.

وأمّا الصورة الثانية: وهي ما إذا فات المحلّ العمدي والسهوي من كلا طرفي العلم الإجمالي. فالأصول من الطرفين تكون متعارضة؛ لأنّ قاعدة التجاوز من سجدتي الركعة الأولى ومن أحد سجدتيها متعارضة بقاعدة التجاوز من سجدتي الركعة الثانية، ومن أحد سجدتيها؛ لفوات محلّهما على جميع التقادير. وإذا تعارضا فاعدتا التجاوز من الطرفين يرجع إلى الأصول العدميّة، والأصول العدميّة أيضا من الطرفين متعارضة، و إن كانت موافقة للعلم الإجمالي، بناءً على المختار من عدم جريان الأصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي، ولو كانت مثبتة للتكليف وموافقة للعلم الإجمالي- كما ذكرنا ذلك في رسالة الاستصحاب.

وحينئذٍ تسقط الأصول العدميّة أيضا بالتعارض، كسقوط الأصول الوجوديّة من قاعدة التجاوز والفراغ بالتعارض، فأصالة عدم إتيان السجدتين من الركعة الأولى معارضة بأصالة عدم إتيان السجدتين من الركعة الثانية، وأصالة عدم إتيان السجدة الواحدة من الركعة الأولى، وأصالة عدم إتيان السجدة الواحدة من الركعة الثانية، فجميع هذه الأصول معارضة بعضها مع بعض. فتصل النوبة حينئذٍ إلى الأصول الحكمية من البراءة والاشتغال.

وحينئذٍ يكون مقتضى الشكّ في الخروج عن عهدة التكليف بالصلاة هو إعادة الصلاة، مع كون الشكّ في الوقت. وأمّا بالنسبة إلى قضاء السجدة من الركعة الاولى والركعة الثانية، على تقدير فوات سجدة واحدة من كلّ ركعة، كما هو أحد أطراف العلم الإجمالي، فالأصل يقتضي البراءة لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف. فينحلّ العلم الإجمالي؛ لأنّ في أحد أطرافه أصلا مثبتاً للتكليف وهو قاعدة الشكّ في الوقت المقتضية لإعادة الصلاة، وهذا من غير فرق بين حصول العلم الإجمالي بعد الفراغ من الصلاة، أو حصوله في الأثناء مع فوات المحلّ العمدي والسهوي من جميع أطراف العلم، كما مثّلنا به سابقاً، فلا يجب عليه إتمام الصلاة لو حصل العلم في الأثناء والحال هذه - أي حال فوات المحلّ العمدي والسهوي - لانحلال العلم الإجمالي ببركة جريان قاعدة الاشتغال في بعض الأطراف، وهو فوات الركن؛ لأنّ قاعدة الاشتغال بالوقت يوافق فوات الركن. فيبقى الطرف الآخر وهو احتمال فوات السجدة الواحدة من كلّ ركعة بعد سقوط الأصول العدمية والوجودية فيه مجرى للبراءة، فله قطع الصلاة واستئنافها؛ إذ ليس له ملزم شرعي في الإتمام بعد احتمال بطلان الصلاة بفوات الركن. وبعد انحلال العلم الإجمالي، فتأمّل في أطراف المسألة جيّداً.

نعم بناءً على جريان الأصول المثبتة للتكليف ولو كانت مخالفة للعلم الإجمالي حيث لم يلزم منها مخالفة قطعية ينبغي البناء على وجوب قضاء السجدتين، مضافاً إلى وجوب الإعادة؛ لأنّ أصالة عدم إتيان السجدتين من الركعة الأولى والثانية يقتضي إعادة الصلاة، وأصالة عدم إتيان السجدة من كلّ ركعة يقتضي قضاء السجدتين. ولا منافاة بين الأصلين؛ لعدم لزوم مخالفة عمليّة من اجتماعهما. غايته أنّه يعلم بكذب مؤدّى أحد الأصلين، وهو غير مانع من جريانهما. ولكنّ هذا خلاف التحقيق عندنا من عدم جريان الأصول المتكفّلة للتنزيل في أطراف العلم الإجمالي، ولو لم يلزم منها مخالفة عمليّة فالأصول العدميّة تسقط بالمعارضة، وتصل النوبة إلى الأصول الحكميّة. وقد عرفت مقتضاها.

بقي الكلام في حكم الصورة الثالثة: وهي ما إذا علم بذلك مع بقاء المحلّ السهوي لأحد أطراف العلم الإجمالي، كما إذا حصل العلم قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة، وينبغي أن يعلم أوّلاً أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة في المحلّ السهوي هو وجوب العود إليه للتدارك، أو عدم وجوب العود. فإن قلنا بعدم وجوب العود كان حكمها حكم صورة فوات المحلّ العمدي والسهوي، من جواز قطعها ووجوب الإعادة وانحلال العلم الإجمالي.

وبيان ذلك هو: أنّ قاعدة التجاوز من سجدتي الركعة الاولى وسجدتها، معارضة بقاعدة التجاوز من سجدتي الركعة الثانية وسجدتها، فيتساقطان. وتصل النوبة إلى الأصول العدمية، وهي أيضا متعارضة، ويرجع الأمر بالأخرة إلى قاعدة الاشتغال المقتضية للإعادة في الوقت، وأصالة البراءة من العود للتدارك وإتمام الصلاة. على حذو ما تقدّم في الصورة الثانية.

ودعوى أنّ الأصل الجاري في طرف الركن ليس في عرض الأصل الجاري في غير الركن حتّى يتعارضا؛ لما عرفت من أنّ نسبة الركن إلى غيره نسبة الموضوع، فلا معنى لمعارضة الأصل في طرف الركن مع الأصل في الطرف الآخر فهي فاسدة؛ لما عرفت من أنّ دخل الركن في الأجزاء اللاحقة إنّما تكون شرعيّة، فجريان قاعدة التجاوز من الركن كما يثبت أصل وجوده، كذلك يثبت حيثية دخله في الجزء الغير الركني، وبعد ذلك تجري قاعدة التجاوز في الجزء الغير الركني. مثلاً لو علم بفوات إمّا ركوع الركعة الاولى، وإمّا سجدة الركعة الثانية، وهو في حال القيام إلى الركعة الثالثة، فقاعدة التجاوز من الركوع تعارض قاعدة التجاوز من السجدة الواحدة، ولا يلتفت إلى أنّ السجدة الواحدة ليست مجرى لقاعدة التجاوز؛ للشكّ في موضوعها - وهو ركوع الركعة السابقة - إذ قاعدة التجاوز في الأجزاء إنّما تجري بعد الفراغ عن صحّة الصلاة من غير ناحية المشكوك، والمقام ليس كذلك للشكّ في صحّة الصلاة من غير ناحية السجدة الواحدة التي يراد إجراء قاعدة التجاوز فيها، وهو الشكّ في الركوع الركعة السابقة، فلا تجري قاعدة التجاوز في السجدة الواحدة و يبقى قاعدة التجاوز في ركوع الركعة السابقة سليمةً عن المعارض؛ وذلك لما عرفت من أنّ الأصل المثبت للركن مثبت له من حيث دخله في الصلاة، ومن حيث دخله في الجزء اللاحق.

وليس ذلك كاستصحاب الحياة الغير المثبت للعدالة؛ لأنّ موضوعيّة الحياة للعدالة إنّما تكون عقليّة و في المقام شرعيّة. فالأصل الجاري فيه مثبت لكلتا الجهتين، ويكون الجزء اللاحق حينئذٍ أيضا مجرى لقاعدة التجاوز، ويتعارضان لمكان العلم الإجمالي بالخلاف، وتصل النوبة حينئذ إلى الأصول العدميّة،

وهي أيضا متعارضة من الطرفين. فإنّ أصالة عدم الركوع من الركعة السابقة معارضة بأصالة عدم السجدة من الركعة اللاحقة، ويتعارضان.

ولا يتوهّم أيضا أنّ أصالة عدم الركن توجب عدم جريان أصالة عدم غير الركن، لارتفاع موضوع الأصل الثاني بالأصل الجاري في طرف الركن؛ إذ عدم الركن يوجب بطلان الصلاة، فلا يبقى أثر لأصالة عدم السجدة الواحدة؛ إذ الأثر الذي يراد ترتّبه من ذلك هو قضاء السجدة، وذلك إنّما هو إذا كانت الصلاة صحيحة من غير ناحية السجدة، والمفروض أنّ أصالة عدم الركن يوجب بطلان الصلاة من أصلها، وذلك لأنّ أصالة عدم الركن إنّما تجري بالنسبة إلى نفس وجود الركن. وأمّا بالنسبة إلى حيثيّة دخله في الجزء اللاحق، فقاعدة التجاوز تجري فيه؛ لأنّها من هذه الحيثية لا معارض لها، غايته أنّه يلزم التفكيك بين المتلازمين، وهو ليس بعزيز الوجود في الأصول.

وحاصل الكلام أنّ سقوط قاعدة التجاوز بالنسبة إلى نفس الركن من حيث وجود نفسه، لا يلازم سقوط قاعدة التجاوز بالنسبة إلى من حيث دخله في ترتّب الجزء اللاحق، فأصالة العدم في الجزء اللاحق تجري. وتعارض أصالة العدم في الركن ويتساقطان، فتصل النوبة إلى الأصول الحكميّة من البراءة والاشتغال، فتأمّل.

وحيث كان الشكّ في الوقت موجباً لإعادة الصلاة كان العلم الإجمالي مثلا لا أثر له، وتجري البراءة بالنسبة إلى وجوب العود للتدارك؛ لانحلاله بسبب جريان الأصل المثبت للتكليف في طرف الركن، وهو لزوم الإعادة لقاعدة الاشتغال، من حيث كون الشكّ في الوقت، وحينئذٍ لا يجب عليه العود لتدارك السجدتين اللتين فات محلّهما العمدي فقط دون السهوي، ولا يجب عليه الاحتياط بإتمام الصلاة للشكّ في صحّتها، مع عدم ثبوت طريق محرز لها، ولا مجال حينئذ للتشبّث بحرمة الإبطال لاحتمال الانبطال.

فتحصّل أنّ الأقوى أنّه لا أثر لبقاء المحلّ السهوي، وأنّ حكمه حكم فوات المحلّ السهوي والعمدي من انحلال العلم الإجمالي وعدم لزوم الاحتياط في جميع أطرافه. لكنّ هذا مبني على أنّ القاعدة الأوليّة مع قطع النظر عن كلّ شيء لا تقتضي وجوب العود عند بقاء المحلّ السهوي.

وأمّا إذا قلنا إنّ القاعدة تقتضي ذلك، كان اللازم الجري على ما يقتضيه العلم الإجمالي من لزوم العود والتدارك وإتمام الصلاة، ثمّ إعادتها. وذلك لأنّ بعد تعارض قاعدة التجاوز وتعارض الأصول العدميّة، تصل النوبة إلى قاعدة الاشتغال وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى الركن الذي فات محلّه العمدي والسهوي تقتضي الإعادة، وبالنسبة إلى ما فات محلّه العمدي فقط أيضا تقتضي العود إليه وتداركه وإتمام الصلاة. نعم بالنسبة إلى قضاء السجدة بعد الصلاة تجري أصالة البراءة فالعلم الإجمالي على هذا التقدير ينحلّ بالنسبة إلى خصوص قضاء السجدة.

وأمّا بالنسبة إلى إعادة الصلاة وإتمامها بعد العود إلى تدارك ما بقي محلّه السهوي، فهو باق على حاله من لزوم الاحتياط، وذلك واضح. وإنّما الشأن في إثبات ما تقتضيه القاعدة الأوليّة عند بقاء المحلّ السهوي دون العمدي، والظاهر أنّ القاعدة لا تقتضي وجوب العود؛ لأنّ المحلّ السهوي إنّما استفدناه من حديث «لا تعاد» وحديث «لا تعاد» يختصّ بصورة العلم بالفوات لا الشكّ، والمفروض أنّ في المقام يشكّ في فوات

السجدتين أو السجدة الواحدة من الركعة التي قام عنها؛ لاحتمال فواتهما من الركعة السابقة عليها. فالمقام لا يكون مشمولا لحديث «لا تعاد» المقتضي لوجوب التدارك وحينئذٍ لم يبق لنا دليل على وجوب العود إلّا لكونه طرفا للعلم الإجمالي المنحلّ ببركة قاعدة الشكّ في الوقت على ما تقدّم.

هذا تمام الكلام في الشكّ بين السجدة والسجدتين أو العلم بالسجدتين، والشكّ في كونهما من ركعة أو ركعتين، وقس على ذلك جميع موارد تردّد الأمر بين الركن وغير ذلك، إذ المناط في الجميع واحد. وإنّما التفاوت في كثرة أطراف العلم الإجمالي وقلّته، حيث إنّه عند دوران الأمر بين السجدة والسجدتين يكون للعلم طرفان، وإن دار الأمر بين السجدتين من ركعة أو ركعتين مع العلم بفوات السجدتين يكون للعلم أطراف ثلاثة. كما لا يخفى. فتأمّل في أطراف المسألة حتّى لا يختلط عليك الأمر. هذا كلّه لو حصل العلم في الوقت، سواء علم بعد الفراغ من الصلاة، أو في أثنائها، على التفصيل المتقدّم؛ كتاب الصلاة، ج٢، ص٢١٥ - ٢٢٢.



المقصد الرابع:
سجدتا السهو

المبحث الثالث[1]: في سجدتي السهو

[مقامات ثلاثة]

وفيه مقامات: الأوّل في الموارد الّتي يجب فيها سجدتي السهو، **والثاني** في كيفيّته، **والثالث** في أحكامه.

[المقام الأوّل: الموارد الّتي ورد النصّ بوجوب سجدتي السهو فيها]

أمّا الموارد الّتي ورد النصّ بأنّهما يجب فيها. **فمنها التكلّم ناسياً**، وهو منصوص بالخصوص بالنصوص المستفيضة، وبعضها وإن كانت مشتملة على ما لا نقول به - وهو سهو النبي صلى الله عليه وآله - إلّا أنّها مشتملة على الأحكام المعمول بها، ولذا اعتذر الشيخ رحمه الله - على ما في *الوسائل* - عند ذكرها بقوله: «**وإنّما ذكرناها لأنّ ما تضمّنه من الأحكام معمول بها**»،[2] ففي ذيل رواية سعيد الأعرج عن الصادق المشتملة

---

١. كذا في المخطوطة.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣١، ذيل الحديث ١٤٥٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٠٢، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ذيل الحديث ١٣.

على قضيّة ذي الشمالين من قوله ﷺ: «وسجد سجدتين لمكان الكلام».[١] وعن عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن الرجل يتكلّم ناسياً في الصلاة، يقول: أقيموا صفوفكم قال: «يتمّ صلاته ثمّ يسجد سجدتين». فقلت: سجدتا السهو قبل التسليم هما أو بعده؟ قال ﷺ: «بعده».[٢] وفي ذيل رواية ابن أبي يعفور عن الصادق ﷺ في الشكّ بين الاثنين والأربع من قوله: «وإن علم فليسجد سجدتي السهو».[٣] وفي موثق عمّار أيضاً ما يدلّ على ذلك.[٤]

ومنها السلام في غير محلّه، وهو منصوص أيضاً، ففي رواية عمّار عن أبي عبدالله ﷺ أنّه سأله عن رجل صلّى ثلاث ركعات، فظنّ أنّها أربع فسلّم، ثمّ ذكر أنّها ثلاث قال: «يبني على صلاته ويصلّي ركعة ويتشهّد ويسلّم ويسجد سجدتي السهو».[٥] وفي *الفقه الرضوي* أيضاً ما يدلّ على ذلك.[٦]

ومنها التشهّد المنسيّ فعن فضيل بن يسار عن أبي جعفر ﷺ في الرجل يصلّي ركعتين من المكتوبة، ثمّ ينسى فيقوم قبل أن يجلس بينهما قال: «فليجلس ما لم يركع وقد تمّت صلاته، وإن لم يذكر حتّى ركع فليمض في صلاته، وإذا سلّم سجد سجدتين وهو جالس».[٧] وفي رواية ابن أبي العلاء عن الصادق ﷺ ورواية أبي بصير عنه ﷺ وغيرهما من الأخبار ما يدلّ على ذلك؛ ودعوى استفاضة الأخبار بذلك في محلّها.

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٤٥، ح١٤٤٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٠٣، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح١٦.
٢. الكافي، ج٣، ص٣٥٦، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٠٦، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح١.
٣. الكافي، ج٣، ص٣٥٢، ح٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢١٩، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح٢.
٤. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٥٠، الباب ٣٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح٢.
٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥٤، ح١٤٤٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٠٣، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح١٤.
٦. أُنظر: فقه الرضا، ص١١١.
٧. الكافي، ج٣، ص٣٥٦، ح٢؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٤٠٥، الباب ٩ من أبواب قضاء الصلوات، ح١.

ومنها السجدة الواحدة المنسيّة، والمشهور أفتوا بوجوبهما لها[١] واستدلّوا برواية سفيان السمط عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تسجد سجدتي السهو في كلّ[٢] زيادة تدخل عليك أو نقصان».[٣] وعن جعفر بن بشير قال: سئل أحدهم عن رجل ذكرأنّه لم يسجد في الركعتين الأوّلتين إلّا سجدة وهو في التشهّد الأوّل؟ قال: «فليسجدها ثمّ لينهض، وإذا ذكره وهو في التشهّد الثاني قبل أن يسلّم فليسجدها ثمّ يسلّم ثمّ يسجد سجدتي السهو».[٤] وعن معلّى بن خنيس أيضاً ما يدلّ على وجوبهما لنسيان السجدة مع تداركها قبل الركوع.[٥] وإنّما استدلّ المشهور برواية سفيان دونهما لما فيهما من الفعل، كما سيأتي الإشارة إليه. ثمّ إنّ من رواية سفيان السمط يستفاد وجوبهما لكلّ زيادة ونقيصة، ويأتي ما هو الحقّ. **ومنها الشكّ بين الأربع والخمس** وهو منصوص أيضاً بالخصوص، فعن ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا كنت لا تدري أربعاً صلّيت أو خمساً فاسجد سجدتي السهو بعد التسليم، ثمّ سلّم بعدها».[٦] وفي رواية الحلبي الآتية ورواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام ما يدلّ على ذلك.

ومنها الشكّ في النقص والزيادة [ب/١] وهو منصوص في عدّة من الأخبار، **وبعض منها** مشتمل على وجوبهما للشكّ بين الأربع والخمس أيضاً، كالشكّ في الزيادة والنقيصة، كرواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعاً صلّيت أم خمساً أم نقصت أم زدت فتشهّد وسلّم واسجد سجدتين بغير ركوع ولا قراءة، تتشهّد

١. اُنظر: تذكرة الفقهاء، ج٢، ص٣٣٣ وجواهر الكلام، ج١٢، ص٢٧٣-٢٧٤.
٢. في المخطوطة: «تسجد سجدتي السهو في كلّ من زيادة...» بدل «تسجد سجدتي السهو في كلّ زيادة...».
٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٥٥، ح٦٠٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٥١، الباب ٣٢ من أبواب قضاء الصلوات، ح٣.
٤. المحاسن، ص٣٢٧، ح٧٩؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٧، الباب ١٤ من أبواب السجود، ح٧.
٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٥٤، ح٦٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٦، الباب ١٤ من أبواب السجود، ح٥.
٦. الكافي، ج٣، ص٣٥٥، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح١.

فيهما تشهّداً خفيفاً».[١] **وبعض منها** وارد في خصوص الشكّ في الزيادة والنقصان، فعن زرارة قال: سمعت أبا جعفر ﷺ يقول: «قال رسول الله ﷺ إذا شكّ أحدكم في صلاته فلم يدرزاد أم نقص فليسجد سجدتين وهو جالس، وسمّاهما رسول الله ﷺ بالمُرغِمتين[٢]»[٣]. وفي رواية فضيل بن يسار عن الصادق ﷺ ما يدلّ على ذلك.[٤]

ومنها القيام في موضع القعود وبالعكس والقراءة في موضع التسبيح وبالعكس، فعن معاوية بن عمّار قال: سألته عن الرجل يسهو فيقوم في حال قعود أو يقعد في حال قيام؟ قال: «يسجد سجدتين بعد التسليم، وهما المرغمتان ترغمان الشيطان».[٥] وعن عمّار بن موسى قال: سألت أبا عبدالله ﷺ عن السهو ما تجب فيه سجدتا السهو؟ قال: «إذا أردت أن تقعد فقمت أو أردت أن تقوم فقعدت أو أردت أن تقرأ فسبّحت أو أردت أن تسبّح فقرأت فعليك سجدتا السهو، وليس في شيء ممّا يتمّ به الصلاة سهو».[٦]

ومنها في الشكّ بين الثلاث والأربع مع ذهاب الوهم إلى الأربع، ففي رواية الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا كنت لا تدري ثلاثاً صلّيت أم أربعاً - إلى أن قال: - فإن ذهب وهمك إلى الأربع فتشهّد وسلّم، ثمّ اسجد سجدتي السهو».[٧]

ومنها هذه الصورة مع ذهاب الوهم إلى الثلاث، فعن محمّد بن مسلم أنّه روى: «إن ذهب وهمك إلى الثالثة فصلّ ركعة واسجد سجدتي السهو».[٨]

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٩٦، ح٧٢٢؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح١.

٢. في المخطوطة: «بالمُرغمتين» بدل «المُرغمتين».

٣. الكافي، ج٣، ص٣٥٤، ح١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٢٤، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٢.

٤. أنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٢٥، الباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٦.

٥. الكافي، ج٣، ص٣٥٧، ح٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٥٠، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح١.

٦. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥٣-٣٥٤، ح١٤٦٦؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٥٠، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٢.

٧. الكافي، ج٣، ص٣٥٣، ح٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٥.

٨. المقنع، ص١٠٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢١٨، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٩.

ومنها الشكّ بين الاثنتين والأربع، فعن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعاً صلّيت أم ركعتين فقم واركع ركعتين ثمّ سلّم واسجد سجدتين وأنت جالس ثمّ سلّم بعدهما»،[1] وعن بكر بن أعين عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً مثل ذلك.[2]

ومنها الشكّ بين الثنتين والثلاث والأربع، فعن سهل بن اليسع عن الرضا عليه السلام في ذلك أنّه قال: «يبني على يقينه ويسجد سجدتي السهو بعد التسليم ويتشهّد تشهّداً خفيفاً».[3]

ومنها زيادة [الف/٢] ركعة في الصلاة، فعن عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: «صلّى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر خمس ركعات ثمّ انفتل، فقال له القوم: يا رسول الله! هل زيد في الصلاة شيء؟ قال: وما ذاك؟ قال: صلّيت بنا خمس ركعات». قال: «فاستقبل القبلة وكبّر وهو جالس، ثمّ سجد سجدتين ليس فيهما قراءة ولا ركوع، ثمّ سلّم، وكان يقول هما المُرغِمَتان».[4]

ومنها الشكّ بين الواحدة والثنتين والثلاثة، فعن علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يدري كم صلّى واحدة أم ثنتين أو ثلاثاً؟ قال: «يبني على الجزم، ويسجد سجدتي السهو، ويتشهّد تشهّداً خفيفاً».[5]

هذا ما ظفرنا به من الموارد الّتي ورد النصّ بوجوب سجدتي السهو فيها، **ولكنّه لا يخفى** أنّ المتّبع ما هو المشهور من وجوبهما من **خمسة مواضع**:

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٨٥، ح٧٣٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٢١، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٨.

٢. وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٢١، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٩.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٨٧، ح٧٤٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٢٧، الباب ١٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٦.

٤. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٤٩، ح١٤٤٩؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٣٣، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٩.

٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٨٧، ح٧٤٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٢٧، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٦.

[الأول] الكلام نسياناً،

و [الثاني] السلام كذلك،

والثالث التشهّد والسجود المنسيّان،

[و] الرابع في الشكّ بين الأربع والخمس،

والخامس القيام في موضع القعود وبالعكس،

وأمّا في بقيّة الموارد فلا يمكن الالتزام به.

أمّا في زيادة الركعة فمعلوم أنّه لو علم بعد الصلاة بزيادتها فالصلاة باطلة، سيّما إذا لم يجلس عقيب الرابعة بقدر التشهّد.

وأمّا لو شكّ فيها فلا شيء عليه، باتّفاق من النصوص الواردة في قاعدة الفراغ.

هذا مع أنّ كلّ ما ورد في سهو النبي ﷺ أتى من جِراب النورة فالإعراض عنه جدير، كما أعرضوا في هذا المورد.

وأمّا في غير الشكّ بين الأربع والخمس فلأنّ في نفس أخبار الاحتياط ما يدلّ على أنّ من أتى بوظيفة العمل الاحتياطي المسمّى بالعمل اليقيني - كما سمّاه الرضا عليه السلام به في خبر سهل بن اليسع عنه عليه السلام - فلا شيء عليه، فراجع أخبار الباب. ثمّ إنّ في خصوص الأخير - وهو الشكّ بين الواحدة والاثنتين والثلاث - هذه الرواية غير معمول بها لو أريد من «الجزم» «العمل الاحتياطي»؛ لمنافاته لما يدلّ على وجوب إحراز الركعتين الأوّلتين، ولو أُريد منه «الإعادة» فلا محالة تكون سجدتي السهو مستحبّتين؛ لأنّ مع إعادة الصلاة لا وجه لوجوبهما مع دلالة الأخبار الدالّة على لزوم إحراز الأوّلتين على نفي وجوبهما من حيث كونهما في مقام البيان. نعم، لو قلنا بأنّ مجرّد الشكّ موجب لسجود السهو فهذا الخبر من أدلّته.

وأمّا في الشّك في الزيادة والنقيصة فلإجمال أخبارها وإعراض الأصحاب عنها، مع أنّ العمل بها بما هو أظهر معانيها يوجب فقهاً جديداً.

أمّا إجمالها فلاحتمالها أحد المعاني الثلاثة:

الأوّل أن يكون المعنى: إذا شكّ في الزيادة وعدمها أو في النقيصة وعدمها فيجب سجدة السهو لكلّ منهما.

الثاني إذا علم إجمالاً بوقوع أحدهما [التالية].

الثالث إذا شكّ في أنّه هل وقع نقص أو زيادة، أو لم يقع شيء منهما والرواية ولو[كان لها ظهور] [ب/٢] في المعنى الثاني إلّا أنّ الالتزام به يوجب فقهاً جديداً؛ لأنّ موارد العلم الإجمالي بالنسبة إلى الأركان طرّاً لا يمكن الالتزام بصحّة الصلاة والاكتفاء بسجدتي السهو[فيها]، وهكذا العلم الإجمالي بنقصان ركعة أو زيادتها. نعم، في العلم الإجمالي بالنسبة إلى سائر الموارد الالتزام بهذا المعنى لا محذور فيه، إلّا أنّه ينفي وجوبهما عدّة من الأخبار المذكورة في محالّها. من أنّه لو علم بعد الصلاة تفصيلاً بنقصان الأذكار في الركوع والسجود وبزيادتهما أو علم بهما في القراءة ونحوها من القنوت لا شيء عليه. وأمّا لو حملها على الشكّ في الزيادة وعدمها أو النقيصة وعدمها أو المعنى الثالث فينفي السجدتين قاعدة التجاوز والفراغ. وأمّا إعراض الأصحاب عنها فلأنّه لم يذهب إلى مدلولها غير شاذّ نادر، وهو العلّامة في *المختلف*،[1] و*يُحكى* أنّ الشيخ نقل في *الخلاف* عن بعض الأصحاب[2] ومال إليه الشهيد الثاني في *الروض*.[3]

وبالجملة إمكان حمل بعض العبائر على هذا المدلول وميل بعض إليه وفتوى خصوص العلّامة ﷺ في خصوص *المختلف* لا يؤثّر في العمل مع ما عرفت فيها من

---

١. مختلف الشيعة، ج٢، ص٤٣٢، م٣٠٥.

٢. الخلاف، ج١، ص٤٥٧، م٢٠٠.

٣. روض الجنان، ج٢، ص٩٤٢.

إجمال الدلالة ومعارضتها للأخبار الدالّة على أنّ الشكّ واليقين في غير الأركان لا أثر له، فالحقّ عدم وجوب سجدتي السهو بأيّ معنى حملت الروايات.

وأمّا في مورد العلم بالزيادة أو النقيصة السهويّة لرواية سفيان السمط فسندها وإن كان معتبراً - لإجماع العصابة على تصحيح ما يصحّ عن ابن أبي عمير[1]، بل عُدَّ من جهة جلالة شأنه وعلوّ مقامه من حيث إنّه لا يروي إلّا عن ثقة مراسيلُه كمسانيده[2] إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بما هو ظاهرها.

أمّا أوّلاً فلابدّ من حملها على زيادة غير الأركان ونقيصتها.

وثانياً يلزم إخراج جملة من الأجزاء المنسيّة الّتي تداركها في محلّها.

وثالثاً يعارضها الأخبار الكثيرة الدالّة على أنّ نسيان القراءة وذكر الركوع ونسيان الجهر والإخفات لا يوجب سجدتي السهو، لأنّ في الجميع نفي وجوب شيء على الناسي، وفي بعضها قال ﷺ: «تمّت صلاته» فراجع الأخبار الواردة في القراءة؛[3] فإنّ الفقيه يشرف [على] القطع بأنّ نسيانها ونسيان الجهر أو الإخفات فيها لا يوجب شيئاً. هذا مضافاً بأنّه لم يعمل بمضمونها إلّا من في طبقة العلّامة وبعده.[4] وأعجب من ذلك أنّ الشهيد مع أنّه قال في *الدروس*: «لم أظفر بقائله ولا بمأخذه» أفتى بمضمونه في *اللمعة*.[5]

ثمّ بناءً على تقديم الأخبار الدالّة على أنّ نسيان ما عدا الأركان لا يوجب شيئاً لا يمكن الفتوى [الف/٣] باستحبابهما لكلّ زيادة أو نقيصة سهويّة، إلّا أن تحمل على نفي وجوب شيء ولزومه لا في نفي مشروعيّة شيء.

---

١. رجال الكشّي، ص٥٥٦، الرقم ١٠٥٠.

٢. العدّة، ج١، ص١٥٤.

٣. وسائل الشيعة، ج٦، ص٨٧، الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة.

٤. أنظر: مستند الشيعة، ج٧، ص٢٣٨.

٥. الدروس الشرعيّة، ج١، ص٢٠٧، درس ٥٣؛ اللمعة الدمشقيّة، ص٣٥.

وبالجملة الإنصاف أنّ المسألة مشكلة بحسب الأدلّة، فالفتوى بوجوبهما لكلّ زيادة ونقيصة إذا وقعتا سهواً مشكلة جدّاً، والأصل العملي ينفي الوجوب. **والتمسّك** بوجوبهما لهما برواية القصّاب: أسهو في الصلاة وأنا خلف الإمام فقال: «إذا سلّم فاسجد سجدتين ولا تهبّ»[1] **في غير محلّه** فإنّ الإمام عليه السلام وإن لم يستفصل بين الموارد الّتي نقول بوجوبهما للسهو فيها وغيرها وترك الاستفصال يوجب العموم في المقال إلّا أنّ هذه الرواية ناظرة إلى حيث كون الساهي خلف الإمام وأنّ الاقتداء هل يوجب ضمان الإمام عن سهو المأموم أم لا، فالإمام عليه السلام بصدد بيان أنّ ما عليه العامّة من أنّ الإمام ضامن لسهو ما خلفه **غير تامّ**، بل ليس هو ضامناً إلّا في القراءة.

وبالجملة العموم المخصّص بتخصيص كثير لا يمكن الاتّكال به، مع أنّ العمل بهذين العمومين نشأ من زمان العلّامة رحمه الله.

وأمّا وجوبهما في القراءة مقام التسبيح وبالعكس فهو وإن كان صريح رواية عمّار بن موسى إلّا أنّها غير معمول بها، لاشتمالها على القراءة في موضع التسبيح الّتي لا يجب لها سجدة سهو قطعاً؛ لما ورد من الأدلّة من التخيير بينهما فوجوبهما للعكس أيضاً يبقى بلا دليل فلابدّ من حمل الرواية على الاستحباب، وعلى هذا فهذه الرواية أيضاً ليست دليلاً للقيام في موضع العقود وبالعكس. ولكنّه يكفي [لـ]وجوبهما لهما رواية معاوية بن عمّار، بل رواية معلّى بن خنيس تدلّ على وجوبهما للقيام قال: سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام في الرجل ينسى السجدة من صلاته؟ قال: «إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها وبنى على صلاته ثمّ سجد سجدتي السهو بعد انصرافه، وإن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاة، ونسيان السجدة في الأوّلتين والأخيرتين سواء»؛[2]

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص٣٥٣، ح١٤٦٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٤١، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٦.

٢. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٥٤، ح٦٠٦؛ وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٦٦، الباب ١٤ من أبواب السجود، ح٥.

فإنّ قوله ﷺ: «ثمّ سجد سجدتي السهو بعد انصرافه» ظاهر في وجوبهما للقيام الّذي وقع في غير محلّه؛ لأنّ السهو في السجدة الواحدة أو السجدتين مع تذكّره قبل الركوع وإتيان المنسي لا يوجب سجدة السهو، وذلك ظاهر.

ثمّ بعد ما ظهر أنّ رواية معلّى بن خنيس سجدتي السهو المذكورتين فيها ليستا لنسيان السجدة فلم يبق دليل لقول المشهور في وجوبهما له إلّا رواية سفيان البِسّمط؛ لأنّ رواية جعفر بن بشير غير معمول بها، فإنّها دالّة على وجوب تدارك السجدة المنسيّة [ب/٣] قبل السلام. إلّا أن يقال: عدم العمل بها من هذه الجهة لا ينافي دلالتها على أنّ نسيان السجدة موجب لسجدتي السهو، مع أنّه يمكن حملها على أنّه ذكر في التشهّد الثاني أنّه لم يسجد سجدة واحدة من الركعتين الأخيرتين. وحاصله أنّه لو تذكّر في التشهّد الثاني مثل ما تذكّر في التشهّد الأوّل فيسجد قبل السلام، لا أنّه لو ذكر في التشهّد الثاني أنّه نسي سجدة واحدة من الركعتين الأوليين، كما هو الظاهر البدوي من الرواية. **وعلى أيّ حال** فالمشهور أنّ حكم السجدة الواحدة حكم التشهّد في القضاء وسجود السهو.

[المقام الثاني: في كيفيّة سجدتي السهو]

هذا كلّه في المقام الأوّل، وأمّا كيفيّتهما فيما يجب فيهما أو قيل بوجوبه أُمور.

[أُمور ستّة]

[الأمر] الأوّل: النيّة على نحو [ما] تعتبر في سائر العبادات من قصد التقرّب

إنّما الكلام في أنّه لو تعدّد الموجب وقلنا بأنّه يتعدّد السجدة - سواءٌ كان الموجب من جنس واحد أو من أجناس مختلفة، بناءً على ما هو الحق من أصالة عدم التداخل مطلقاً - فهل يجب تعيين الموجب أم لا؟ وجهان.

والحقّ هو الثاني؛ لأنّ تعيين الموجب لازم فيما لو كان السبب معنوناً بعنوان خاصّ - كعنوان الظهريّة والعصريّة - لا في مثل المقام، فإنّ قصد كونه للكلام أو للسلام ونحوهما مع أنّ نسيان المنسيّات صار موجباً للسجدتين لا خصوصيّة كلّ واحد بلا موجب. وهكذا يجب التعيين فيما لو كان السبب متعدّداً وكان بينهما ترتيب أو خصوصيّة لا يمتاز المتخصّص إلّا بتعيينه، كما لو كان أجيراً لأشخاص أو كان عليه أداء أو قضاء، وأمّا في مثل المقام لا خصوصيّة ولا ترتيب. أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الترتيب فالأسباب وإن تحقّقت مرتّبة ويقتضي كلّ سبب سابق أن يشغل المحلّ قبل إشغاله المتأخّر إلّا أنّه مع ذلك هذا الترتيب لا يقتضي إلّا وقوع كلّ سجدتين مرتّباً عن موجبه قهراً، وينطبق كلّ ما يؤتى به أوّلاً عن السبب السابق قهراً من دون اعتبار قصد كون الأوّل للأوّل والثاني للثاني وهكذا. بل يمكن أن يقال: لو قصد الأوّل للآخر صحّ؛ لأنّ الترتيب بين الأسباب ليس إلّا من باب الاتّفاق ومن جهة أنّ الزماني يقع في زمان لا محالة، ولذا في قضاء الصوم لو نوى السنة المتأخّرة لإسقاط الكفّارة عن ذمّته لصحّ؛ لأنّ الصوم أيضاً لا ترتيب بين أيّامه وإن كانت نفس الأيّام [الف/٤] مرتّبة.

وبالجملة لو قصد أوّلاً قضاء يوم الثلاثين وثانياً قضاء يوم التاسع والعشرين وهكذا يصحّ صومه؛ لأنّه لا يراد منه إلّا إتيان ثلاثين بدلاً عن ثلاثين، فقصد خلاف الترتيب لا يضرّ بما هو مطلوب منه، فضلاً عن عدم القصد.

[الأمر] الثاني: التكبيرة

فينسب إلى الشيخ ﷺ وجوبها[1] والمشهور الاستحباب.[2] ولكنّه لا يخفى أنّه ليس في الأدلّة ما يدلّ على وجوبها أو استحبابها سوى قضيّة ذي الشمالين في

---

١. المبسوط، ج١، ص١٨٢.

٢. الحدائق الناضرة، ج٩، ص٣٣١.

إحدى الروايات المتضمّنة لهذه القصّة، ورواية عمّار الساباطي عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن سجدتي السهو هل فيهما تسبيح وتكبير؟ فقال: «لا، إنّما هما سجدتان فقط، فإن كان الّذي سها هو الإمام كبّر إذا سجد وإذا رفع رأسه، ليعلم مَن خلفه أنّه قد سها. وليس عليه أن يسبّح فيهما، ولا فيهما تشهّد بعد السجدتين».[1]

وهذه الرواية صريحة في اختصاصه بالإمام وعدم مشروعيّته للمأموم والمنفرد، وقضيّة ذي الشمالين أيضاً واردة فيما كان رسول الله ﷺ إماماً. ومع هذا فالاعتماد على هذين الدليلين للفتوى بالوجوب للإمام مع ظهور الأخير بكونها للإعلام مشكل، فضلاً عن القول بوجوبها مطلقاً. هذا مع اشتمال رواية عمّار على نفي التسبيح والتشهّد مع عدم التزام المشهور به، فالحقّ عدم استحبابها أيضاً؛ لخلوّ جميع الأخبار عنها. نعم، الإتيان بها رجاءً لامحذور فيه.

[الأمر] الثالث: الذكر

ويدلّ عليه صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ أنّه قال: «**تقول في سجدتي السهو**: بسم الله وبالله وصلّى الله على محمّد وآل محمّد». قال: وسمعته مرّة أخرى يقول: «بسم الله وبالله السلام عليك أيّها النّبي ورحمة الله وبركاته».[2] **ولا يعارضها مثل رواية عمّارٍ الساباطي الّتي نفى التسبيح فيهما. أمّا أوّلاً** فلعدم دلالة نفي التسبيح على نفي هذا الذكر الخاصّ؛ لأنّه ليس كالتسبيح في الركوع والسجود في الصلاة. **وثانياً** مع ضعف رواية عمّار وإعراض الأصحاب عن العمل بها؛ لأنّهم لم يعملوا بما تثبته هذه الرواية وهو التكبير وما تنفيه وهو الشهادة فالأقوى وجوب الذكر

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٩٦، ح٧٧١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٣٥، الباب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٣.

٢. الفقيه، ج١، ص٣٤١، ح٩٩٧؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٣٤، الباب ٢٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح١.

فيهما، وعدم تعرّضه في الروايات لا يكشف عن عدم الوجوب؛ لأنّها واردة مورد حكم آخر وهو بيان الموارد الّتي يجب فيها سجدتي السهو وليست في مقام بيان ما يعتبر في سجدتي السهو، فأصل الوجوب لا إشكال فيه، إنّما الكلام في أنّ المعتبر[ب/٤] هل خصوص الصلاة أو قوله «السلام عليك»؟

ثمّ إنّ الصلاة على قسمين مرويّين[1] عن الحلبي، ففي *الكافي* مثل ما ذكرنا[2] وفي *الفقيه* مروي عنه: «اللهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد»، وهكذا في السلام ففي *الكافي* مروي عنه كما ذكرناه وفي *التهذيب* مروي عنه مع الواو. وبعضهم عامل مع هذه الاختلافات معاملة اختلاف الروايات وأفتى بالتخيير بين إحدى هذه الأذكار الأربعة.

ولكنّه لا يخفى أنّ التخيير بين الصلاة والسلام في محلّه؛ لأنّ الحلبي روى كليهما عن الإمام عليه السلام ومراده من أنّه «سمعته مرّة يقول: السلام عليك» أي في جواب سؤال شخص آخر، لا أنّ الإمام عليه السلام في سجدتي سهوه يقول حتّى ينافي الإمامة. وأمّا التخيير في السلام بين «السلام عليك» أو «والسلام عليك» فبلا وجه؛ لأنّ التخيير ثبت في تعارض الروايات على خلاف الأصل وتعبّداً ولا يمكن التعدّي عنه إلى غيرها، فالصواب إتيان السلام بلا «واو»؛ لأنّ نسخة *الكافي* أضبط وهي بلا «واو» و*التهذيب* يروي إمّا عنه أو عن *الفقيه*، وإلّا هو بنفسه ليس له طريق آخر إلى الحلبي، فإذا لم يكن في النسختين «واو» فالعملُ على نسخة *التهذيب* أو التخييرُ بينهما أو الجمعُ بينهما بلا موجب.[3] نعم، الاحتياط هو الجمع بينهما رجاءً. كما أنّه لو أراد الساجد أن يأتي بالصلوات فالاحتياط وجوباً هو الجمع بين «اللهمّ صلّ - إلى آخره -» و «صلّى الله»، لاختلاف نسخة *الفقيه* مع *الكافي* وعدم إمكان الترجيح بينهما.

---

١. في المخطوطة: «مروي» بدل «مرويين».

٢. الكافي، ج٣، ص٣٥٦، ح٥.

٣. لمزيد البيان أُنظر: مصباح الفقيه، ج١٥، ص٣٦٨ - ٣٧٠.

[الأمر] الرابع: التشهّد

ويدلّ عليه عدّة من الروايات وتقدّم بعضها وهو المشهور،[1] بل ادُّعي الإجماع عليه أيضاً.[2] ولا يعارضها رواية عمّار الساباطي - لعدم مقاومته سنداً وعملاً للأخبار الدالّة على وجوب التشهّد حتّى تحمل ما دلّ على الوجوب على الاستحباب، كما هو المعمول بين الأصحاب فيما ورد خبر دلّ على عدم الوجوب وخبر على الوجوب من جهة حمل الظاهر على النصّ - فالأقوى وجوبه.

ثمّ إنّ المراد من «**الخفيف**» هو «**الخفّة**» في مقابل «**الطول**» أي المشتمل على المستحبّات، لا قول: «أشهد أن لا إله إلّا الله وأشهد أنّ محمّداً رسول الله»، وذلك لأنّ المتبادر من المطلقات - أي بدون التقييد بالخفّة - هو التشهّد الواجب في الصلاة، فالتقييد تقييد لهذا التشهّد، وأمّا إرادة التشهّد في الأذان والإقامة فيحتاج إلى قرينة.

[الأمر] الخامس الصلاة على النّبي وآله [الف/٥] بعد التشهّد

وهذا مضافاً إلى أنّه إجماعي[3] - بناءً على وجوب أصل التشهّد أو المتبادر أيضاً من قولهم ﷺ: «تشهّد» لما ذكرنا - أنّ الظاهر من هذه الأخبار الأمر بالتشهّد الّذي يجب في الصلاة وهو عَلَمٌ لمجموع الشهادتين والصلاة.

[الأمر] السادس[4] التسليم

ويدلّ عليه جملة من الأخبار وتقدّم بعضها، والظاهر أنّه كلّ ما أطلق فيه «السلام» فهو عبارة عن «السلام عليكم»، فالأقوى والأحوط الإتيان بخصوص هذه

---

١. «... المشهور نقلاً وتحصيلاً»؛ جواهر الكلام، ج١٢، ص٢٥٠.

٢. المعتبر، ج٢، ص٤٠٠؛ ومنتهى المطلب، ج٧، ص٧٥.

٣. المعتبر، ج٢، ص٤٠١ - ٤٠٢.

٤. في المخطوطة: «السابع» بدل «السادس».

الصيغة؛ لأنّه على فرض التخيير بينهما أيضاً كافٍ؛ فاحتمال كونه معيّناً كافٍ لكونه هو الأحوط، مع ما عرفت أنّه هو المتبادر في مورد الإطلاق.

[المقام الثالث: في أحكام سجدتي السهو]

وأمّا أحكامهما ففيها مسائل.

[مسائل ثلاث]

[المسألة] الأولى

إنّه يعتبر فيهما ما يعتبر في سجدة الصلاة من الطهارة والستر والاستقبال ونحوها من وضع الأعضاء السبعة على الأرض ووضع الجبهة على ما يصحّ السجود؛ لا لأنّ السجدة في الشرع منصرفة إلى ما كان مشتملاً على هذه الشرائط وإلّا للزم اعتبارها في سجدة التلاوة أيضاً، بل لأنّ الظاهر من الأخبار الواردة في المقام الدالّة على الفوريّة والمبادرة بهما بعد التسليم وقبل الكلام مع عدم التعرّض لما يعتبر فيهما أنّهما في الحكم كالسجدة الصلاتيّة[1]، ولم يتعرّض[2] في الأخبار للشرائط إنّما هو لوجود الشرائط غالباً بعد السلام. **ولكن لا يخفى** أنّ هذا مجرّد استحسان لا اعتبار به، فالأقوى بحسب الأدلّة عدم اعتبار شرائط الصلاة فيها، وإن كان طريق الاحتياط واضحاً[3].

[المسألة] الثانية

المشهور أنّ محلّهما بعد التسليم مطلقاً،[4] ويدلّ عليه عدّة من الأخبار، كرواية

---

١. في المخطوطة: «الصلاتي» بدل «الصلاتيّة».

٢. كذا في المخطوطة، والأنسب: «عدم التعرّض».

٣. في المخطوطة: «واضح» بدل «واضحاً».

٤. ذكرى الشيعة، ج٤، ص٩٢؛ مستند الشيعة، ج٧، ص٢٤١ وجواهر الكلام، ج١٢، ص٤٤١.

ابن الحجّاج المتقدّمة في الكلام، ورواية عمّار المتقدّمة في السلام، ورواية فضيل بن يسار المتقدّمة في التشهّد المنسي، والروايات الواردة في الشكّ بين الأربع والخمس وسائر الشكوك وتقدّمت جملة منها، ورواية القدّاح عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن علي عليهم السلام قال: «سجدتا السهو بعد التسليم وقبل الكلام».[1]

وقيل بأن محلّهما قبل التسليم مطلقاً،[2] ويدلّ عليه رواية أبي الجارود قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام متى أسجد سجدتي السهو؟ قال: «قبل التسليم؛ فإنّك إذا سلّمت فقد ذهبت حرمة صلاتك».[3] وقيل بالتفصيل بين مورد النقص والزيادة،[4] ويدلّ عليه رواية سعدٍ الأشعري قال: قال الرضا عليه السلام في سجدتي السهو: «إذا نقصت قبل التسليم، وإذا زدت [ب/٥] فبعده».[5] **ولكن لا يخفى** أنّ المتعيّن وجوبهما بعد التسليم مطلقاً؛ لأنّ الأخبار الدالّة على وجوبهما بعده مطلقاً فوق حدّ الاستفاضة، بل يمكن دعوى تواترها، فلا يمكن أن يعارضها هذان الخبران، فما يحكي عن *الذخيرة* من قوله: «**ويمكن الجمع بين الأخبار بالتخيير**»[6] لا يمكن الالتزام به؛ لأنّ التخيير فرع التكافؤ سنداً ودلالة وجهةً، مع ما فيهما من موافقة كلّ منهما لمذهب كثير من العامّة.[7]

---

١. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٩٥، ح٧٦٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٠٨، الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٣.

٢. «.. وقيل ولكن لم نعرف قائله كما اعترف به غير واحد: محلّهما بعد التسليم»؛ جواهر الكلام، ج١٢، ص٤٤١.

٣. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٩٥، ح٧٦٨؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٠٨، الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٣.

٤. «.. خلافاً للمحكي في المعتبر عن قوم من أصحابنا، فموضعهما للنقيصة قبل التسليم وللزيادة بعده»؛ مستند الشيعة، ج٧، ص٢٤١ - ٢٤٢.

٥. تهذيب الأحكام، ج٢، ص١٩٥، ح٧٧٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٠٨، الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٤.

٦. ذخيرة المعاد، ص٣٨١.

٧. على سبيل المثال المجموع (للنووي)، ج٤، ص١٥٤.

[المسألة] الثالثة

يجب إتيانهما بعد الصلاة فوراً؛ لظاهر عدّة من الأخبار، وأصرح منها رواية القدّاح[1] ثمّ رواية الفضيل - فإنّ قوله عليه السلام «إذا سلم سجد سجدتين» ظاهر في التوقيت - ثمّ الأخبار المشتملة على لفظة «ثمّ».

وبالجملة لا وجه للمناقشة في اعتبار الفوريّة. نعم، لا يستفاد من الأخبار شرطيّة الفوريّة لسجود السهو بحيث لو أخلّ بها لم تجب بعد ذلك ولا شرطيّتها للصلاة فالإخلال بها عمداً لا يوجب فساد الصلاة، فضلاً عن السهو.

---

١. وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٠٨، الباب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٣.



المقصد الخامس:
قضاء الصلوات

قضاء الصلوات وفيها مسائل[1]:

[مسائل]

[المسألة] الأُولى: [فيمن يسقط عنه القضاء]

لا يجب القضاء على الصغير والمجنون مطلقاً، ولو كان المجنون يفعله. **أمّا الصغير** فلا خلاف فيه على الظاهر.[2] **وأمّا المجنون** فالشهيد وإن أفتى في *الذكرى* بوجوب القضاء عليه إذا كان هو السبب لجنونه[3] ولعلّه استظهر من فتواهم بوجوبه لمن أزال عقله بشرب المسكر والمرقد أنّ كلّ من صار سبباً لزوال عقله يجب عليه القضاء إلّا أنّ حديث رفع القلم عنه[4] بإطلاقه يشمل المقام، مع أنّ وجوبه عليه منفي بالأصل. وقوله: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»[5] لو لم نقل بوروده في

---

١. كذا في المخطوطة، ولكن لم يذكر هنا إلّا مسألتين.

٢. لا قضاء على المجنون والصبي، بالضرورة من الدين كما في مفاتيح الشرايع (ج١، ص١٨٢) وبإجماع من المسلمين كما في المدارك (ج٤، ص٢٨٤) وبإجماع العلماء كما في المنتهى وبالإجماع كما في التذكرة (ج٢، ص٣٤٩)؛ أُنظر: مفتاح الكرامة، ج٩، ص٥٨٣.

٣. ذكرى الشيعة، ج٢، ص٤٢٩.

٤. أُنظر: وسائل الشيعة، ج١، ص٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح١١.

٥. عوالي اللئالي، ج٢، ص٥٤، ح١٤٣.

مقام بيان وجوب المطابقة في الكيفيّة شموله للمقام ممنوع؛ لأنّ كونه ممّن ليس أهلاً لتحصيل المصلحة الصلاتيّة[١] موجب لعدم صدق الفوت بالنسبة إليه، فهو من هذه الجهة كالصبي. هذا مع أنّ الأقوى كون القضاء بالأمر الجديد وهو مشكوك.

ولا على المغمى عليه إذا استوعب اغماؤه جميع الوقت،[٢] وأمّا إذا أفاق ولم يصلّ فالأقوى وجوبه عليه؛ لصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ قال: سألته عن المريض، هل يقضي الصلوات إذا أُغمي عليه قال: «لا، إلّا الصلاة الّتي أفاق فيها».[٣] وبهذه يقيّد الإطلاقات الدالّة على عدم وجوب القضاء عليه مطلقاً، كما أنّ بها يحمل الأخبار الدالّة على وجوب القضاء عليه مطلقاً على الاستحباب. وهكذا يحمل على مراتب الاستحباب الأخبارُ الدالّة على وجوب قضاء يومه الّذي أفاق فيه وليلته الّتي أفاق فيها، أو ثلاثة أيّام من أيّام اغمائه.

وبالجملة في باب الإغماء طوائف من الأخبار، منها ما يدلّ على عدم وجوب القضاء مطلقاً،[٤] **ومنها** ما يدلّ على وجوبه مطلقاً،[٥] **وطائفة ثالثة** الأخبار المفصّلة. **وهي على طوائف، منها** التفصيل بين الصلاة الّتي أفاق في وقتها وغيرها،[٦] **ومنها** التفصيل بين الصلوات الّتي أفاق في يومها، [٧] **ومنها** التفصيل بين ثلاثة أيّام من صلاته وغيرها. [٨]

---

١. في المخطوطة: «الصلاتي» بدل «الصلاتيّة».

٢. أُنظر: جواهر الكلام، ج١٣، ص٣-٤.

٣. الفقيه، ج١، ص٣٦٣، ح١٠٤١؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٥٨، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح١.

٤. أُنظر: وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٥٨، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات.

٥. نفس المصدر، ص٢٦٤، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات.

٦. نفس المصدر، ص٢٥٨ و٢٦١، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح١ و١٢.

٧. نفس المصدر، ص٢٦٠، ٢٦٣ و٢٦٥، الباب ٣ و٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح١٠، ٢٢ و٢٥.

٨. نفس المصدر، ص٢٦٥ و٢٦٦، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح٥ و١١.

وحيث إنّ الأخبار الدالّة على وجوب قضائها مطلقاً مشتملة على ما منه يفوح رائحة الفضل والاستحباب - كرواية أبي كهمش حيث قال: سمعت [أبا عبدالله عليه السلام] وسئل عن المغمى عليه، أيقضي ما تركه من الصلاة؟ فقال: «أمّا أنا وولدي وأهلي فنفعل ذلك»،[1] ورواية منصور عنه حيث سأله عن المغمى عليه شهراً أو أربعين ليلة، قال: «إن شئتَ أخبرتك بما آمربه نفسي وولدي أن تقضي كلّ ما فاتك»[2] - فحملها عليه من أوضح مصاديق الجمع العرفي، مع أنّ هذا هو مقتضى الجمع بين الأخبار الدالّة بالصراحة على عدم وجوب القضاء وهذه الأخبار الدالّة على وجوبه؛

وحمل الأخبار المفصلة على التقيّة مع إمكان حملها على مراتب الاستحباب ممّا لا وجه له، فإنّ الترجيح بالجهة فرع مقاومة الأخبار من حيث الدلالة، ومع إمكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة إلى الجمع الجهتي.

ثمّ إنّ مقتضى القاعدة الأولية أيضاً وجوب القضاء على من أفاق في الوقت ولم يصلّ، كما هو كذلك بالنسبة إلى الصبي إذا بلغ والمجنون إذا أفاق، وهكذا سائر الأعذار إذا ارتفعت في الوقت بمقدار أداء الصلاة مع شرائطها.

ثمّ إنّه لا فرق في جميع الأعذار الموجبة لسقوط التكليف بين ما إذا كان المكلّف هو السبب للسقوط وما كان بآفة قهريّة. ومجرّد كونه عاصياً في تفويت الواجب على نفسه غير موجب لثبوت القضاء. والتعليل في بعض الأخبار بأنّ «[كلّ] ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر»[3] لا يوجب أن يكون السقوط دائراً مدار العلّة؛ فإنّه ليس ظاهراً في العلّيّة المنحصرة. **وعلى أيّ حال** التعدّي عن باب الإغماء إلى الحيض والنفاس لا وجه له؛ لأنّه وإن أدخل نفسه اختياراً في موضوع «من حرّم عليه الصلاة»

---

١. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٤٥، ح٧٢٤؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٦٦، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح١٢.
٢. تهذيب الأحكام، ج٤، ص٢٤٥، ح٧٢٥؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٦٦، الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات، ح١٣.
٣. الفقيه، ج١، ص٣٦٣، ح١٤٣٠؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٥٩، الباب ٣ من أبواب قضاء الصلوات، ح٣.

إلّا أنّ حرمة الإدخال لا ربط له بوجوب القضاء من الصلاة الّتي وجب تركها بتحقّق موضوعه. نعم، الصواب هو الاستدلال لوجوب القضاء عليه بقوله ﷺ: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»، فإنّه يصدق عليه الفوت مع تحقّق مقتضى إتيان الفائت في الوقت وإن طرأ المانع.

ولا يقاس المقام [ب/١] بباب الجنون؛ فإنّ العقل والبلوغ والقدرة من الشرائط العامّة فبدونها لا مقتضي للتكليف حتّى يصدق الفوت، وهذا بخلاف باب النوم والإغماء والسكر ونحو ذلك فإذا صدق الفوت فيما كان لإيجاده مقتض فلا يمكن نفي القضاء بالمطلقات الدالّة على عدمه؛ لإمكان حملها على ما إذا كان العذر بآفة سماويّة دون ما إذا كان بفعله. ولا على الحائض والنفساء، كما ظهر وجهه في كتاب الطهارة، وحكمهما حكم المجنون في عدم وجوب القضاء عليهما ولو حصل السببان بفعلهما؛ لما عرفت من أنّ حرمة شرب ما يوجب الحيض والنفاس - على القول بها - يوجب وجوب القضاء عليهما بعد فرض حرمة الصلاة عليهما ووجوب تركها عليهما.[1] ولا على الكافر الأصلي، سواءٌ ترك ما وجب على مذهبه أيضاً أم لا؛ للنبوي المسند بالطريقين «الإسلام يجبّ ما قبله».[2] وظاهر هذه الرواية الشريفة أنّ الإسلام يهدم ما قبله من الكفر المتّصل به، وظاهرها أيضاً أنّ نهاية «الجبّ» هي الإسلام فبَعده لا «جبّ»، فعلى هذا لا يسقط القضاء عن المرتدّ مطلقاً؛ فإنّه وإن كان كافراً وتاب وأسلم إلّا أنّه لم يتّصل كفره بإسلامه الحاصل له بعد التوبة عن ارتداده. ولا يسقط أيضاً عمّن أسلم في دار الحرب ولم يصلّ من باب عدم معرفته بأحكام الإسلام.

---

١. وإليك نصّ كلام الفقيه المحقّق الشيخ آغا رضا الهمداني: «وكذا لا يجب القضاء اذا كان السبب الحيض والنفاس إجماعاً، بل كاد يكون من ضروريات المذهب. ويدل عليه أخبار مستفيضة.. وما يظهر من الحدائق [ج١١، ص١٢] من وجوب القضاء عليهما لو حصلا بفعله ضعيف...» مصباح الفقيه، ج١٥، ص٣٩٤.

٢. الطبقات الكبرى، ج٧، ص٤٩٧؛ كنز العمّال، ج١٣، ص٣٧٤، ح٣٧٠٢٤ وعوالي اللئالي، ج٢، ص٥٤، ح١٠٠.

وبالجملة مادام الكافر باقٍ على كفره إذا أسلم يهدم الإسلام ما قبله، دون ما إذا أسلم ولم يصلّ، سواءٌ كفر ثمّ تاب أو بقي على إسلامه.

ثمّ إنّه قد يتوهّم ورود اشكال على مفاد هذه الرواية، وحاصله أنّ المشهور - بل ممّا لا ينبغي الشبهة فيه - أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كما هم مكلّفون بالأصول[1] وقضاء الصلوات الفائتة من الفروع، ولا شبهة أيضاً أنّه لا يصحّ الصلاة منهم حال الكفر، بل شرط صحّتها الإسلام، والمفروض أنّ الإسلام يرفع القضاء ويجبّ ما قبله، فكيف هم مكلّفون بتكليف مشروط بشرط يلزم من وجوده عدم المشروط؟ **ولكنّك خبير بفساد هذا التوهّم** رأساً؛ فإنّ ما ثبت بالإجماع - بل بالتواتر من الأخبار - اشتراك العباد في الأصول والفروع في الجملة،[2] فالكفّار أيضاً مكلّفون بالصلوات في أوقاتها، ولا ينافي وجوبُها في حال الكفر مع عدم صحّتها إلّا بالإسلام؛ لأنّ هذا الشرط شرط الواجب فيجب تحصيله، ومن هذا الشرط لا يلزم عدم المشروط، بل إذا أسلم يجب إتيان الصلاة الّتي أسلم في وقتها وإذا لم يأت بها يجب قضاؤها خارج الوقت، وهذا لا يستلزم كونَهم مكلّفين بقضاء الصلوات في حال الكفر، بل إذا أسلموا يكشف عن عدم كونهم مكلّفين بالقضاء من أوّل الأمر، كما ثبت عدم القضاء لصلاة الجمعة إذا انقضى وقتها ولعدم القضاء على الحائض والنفساء. **وبعبارة أخرى** مرجع هذا التكليف إلى التكليف بالصلوات في أوقاتها، ثمّ بعد عصيانها إلى التكليف بها بالقضاء في خارج الوقت لا على ترك القضاء بعد خروج الوقت مع عدم إسلامهم في العرف حتّى يحتجّون بأنّ القضاء لم يصحّ منّا إلّا بالإسلام والإسلام يرفع القضاء.

ثمّ إنّه في حكم المرتد كلّ من انتحل الإسلام حتّى النواصب والخوارج والغلاة

---

١. «إنّ الكفّار مكلّفون بالفروع عندنا كتكليفهم بالأُصول» مصابيح الأحكام، ج٢، ص٨٤؛ وأنظر: مصباح الفقيه، ج٣، ص٢٦٧.

٢. أُنظر: العناوين الفقهية، ج٢، ص٧١٣ - ٧٢٣، عنوان ٩٣.

فيجب عليهم قضاء الصلوات الفائتة منهم لعموم؛ أدلّة القضاء،[١] ولا يعارضها خبر عمّار المنقول عن الكشي،[٢] فإنّه معرض عنه. نعم، ما لم يَفُت منهم بأن أتوا على وفق مذهبهم لم يجب عليهم القضاء وإن كان باطلاً على مذهبنا، وذلك للأدلّة الواردة في الباب، كصحيحة الفضلاء ورواية ابن أذينة وصحيحة العجلي،[٣] فإنّها صريحة في عدم وجوب القضاء على ما أتوا به إلّا الزكاة.

إنّما الكلام في أنّه لو أتوا به على خلاف مذهبهم فهل يجب عليهم القضاء مطلقاً - سواء كان موافقاً لمذهبنا أولا - أولا يجب عليهم مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا كان موافقاً لمذهبنا فلا يجب وما إذا لم يكن موافقاً لمذهبنا أيضاً فيجب؟ وجوه، **اختار الأوّل شيخنا الأستاذ** قدس سره فأفتى في حاشية *العروة* [الف/٣] بوجوب القضاء ولو كان ما يخالف مذهبه موافقاً لمذهبنا.[٤] ووجهه خروج مورد المخالفة مع مذهبه عن مدلول الأخبار، فإنّها ظاهرة في عدم وجوب قضاء ما أتوا به على شرائطه المعتبرة عندهم، ولا يدلّ على عدم وجوب قضاء ما يعتقدون أنّه يجب قضاؤه. وكونُ ما أتوا به على وفق مذهبنا موافقاً لما هم مكلّفون به في الواقع لا يستلزم عدم وجوب القضاء عليهم مع حكمهم ببطلانه، فلا فرق بين هذه الصورة وبين ما إذا كان المأتي به مخالفاً للفريقين. **ودعوى** دلالة ما دلّ على مضيّ أعمالهم - بعد الاستبعاد لمثل هذه الصورة بالأولويّة كما في مصباح الفقيه[٥] - **عهدتها على مدّعيها**؛ لأنّ ظاهر الأخبار الحاكمة على أدلّة القضاء أنّ ما أتوا به على شرائطه ما عدا الولاية لا قضاء له، ومطابقته لمذهبنا لا يجعله من أفراد ما لا قضاء له.

---

١. أنظر: جواهر الكلام، ج١٣، ص٦-٧.

٢. اختيار معرفة الرجال، ص٣٠٣، ش٦٦٧؛ وسائل الشيعة، ج١، ص١٢٧، الباب ٣ من أبواب مقدمة العبادات، ح٤.

٣. أنظر: وسائل الشيعة، ج٩، ص٢١٦، الباب ٣ من أبواب مستحقين للزكاة.

٤. العروة الوثقى، ج٣، ص٦٠ - ٦١، م ٥.

٥. مصباح الفقيه، ج١٥، ص٣٩٨ - ٣٩٩.

وأمّا وجه عدم القضاء مطلقاً فلتوهّم إطلاق الأخبار الواردة في الباب مثل قوله عليه السلام «وكلّ عمل عمله إلى آخره». **ولا يخفى ما فيه**؛ فإنّها واردة مورد حكم آخر. وظهر ممّا ذكرنا في وجه الأوّل وجه التفصيل أيضاً [بالعمل]، فالأقوى وجوب القضاء مطلقاً إلّا إذا استبصر وأتى قبله على وفق مذهبه.

ثمّ إنّه لو استبصر ثمّ عاد ثمّ استبصر فيجب عليه قضاء زمان عوده، كما مرّ في المرتدّ.

وقيل: لا يجب أيضاً في فاقد الطهورين[1] وفيمن نام على خلاف المتعارف،[2] ولكنّ الأقوى وجوب القضاء فيهما؛ لعموم أدلّة القضاء. **وتوهّم** كون القضاء تابعاً لتعلّق خطاب الأداء وأنّ من غلب الله عليه فهو أولى بالعذر **فاسد. أمّا الأوّل** فلمنع التبعيّة كما في صوم الحائض والنفساء. **وأمّا الثاني** فلمنع كون المغلوبيّة علّة مطّردة، وإلّا لزم عدم وجوب القضاء على من يستوعب نومُه الوقتَ وعلى من نسي من الصلاة في تمام الوقت مع أنّ صحيحة زرارة صريحة في وجوب القضاء؛ فإنّه روى عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: سألته عن رجل صلّى ركعتين بغير طهور أو نسي صلاةً لم يصلّها أو نام عنها؟ قال: «يقضيها إذا ذكرها».[3] ودعوى انصراف النصّ عن النوم الخارج عن المتعارف دعوى بلا برهان؛ فإنّ منشأ الانصراف ضعف الوجود أو الماهيّة لا قلّة الوجود، والنوم يصدق حقيقة على هذا القسم، بل هو من أظهر أفراده.

ثمّ إنّه في حكم النائم شارب المسكر أو المرقد، سواءٌ اضطُرّا إلى شربه أو كان

---

١. والقائل هو العلّامة في منتهى المطلب (ج٣، ص٧٣) والتحرير (ج١، ص١٤٨). وأُنظر: جواهر الكلام، ج١٣، ص١١.

٢. القائل هو شيخ الطائفة في المبسوط (ج١، ص١٨٤)، وأُنظر أيضاً الذكرى (ج٢، ص٤٢٩)، مصباح الفقيه، ج١٥، ص٤٠٠.

٣. الكافي، ج٣، ص٢٩٢، ح٣؛ وسائل الشيعة، ج٨، ص٢٥٣، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ح١ (مع اختلاف يسير).

مختاراً، كان عالماً بترتّب السكر والنوم عليه أو كان جاهلاً؛ لما عرفت من اختصاص ما غلب الله عليه بالمغمى عليه دون مطلق المضطرّ، فأدلّة القضاء شاملة [له] بلا مخصّص.

[المسألة] الثانية: [في وجوب قضاء جميع الفوائت الواجبة]

يجب قضاء جميع الفوائت إذا كانت فريضة، يوميّةً كانت أو غيرها من الطواف والآيات. وهذا لا إشكال فيه في الجملة، إنّما الإشكال في أنّه هل يختصّ وجوبه بالفرائض الأصليّة أو يشمل المنذورة أيضاً، وجهان، والأقوى هو الثاني؛ لأنّ ظاهر قوله ﷺ: «من فاتته فريضة» وإن كان هو الفريضة الأصليّة، ولكن ظاهر قوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليقضها إذا ذكرها» وهكذا ظاهر سؤال زرارة «عن رجل صلّى ركعتين بغير طهور أو نسي صلاة لم يصلّها» هو السؤال عن مطلق الصلوات، فجوابه ﷺ «يقضيها إذا ذكرها» يشمل جميعها خرج النافلة ويبقي مطلق الواجب، أصليّاً كان أو عرضيّاً.

ثمّ لا فرق في وجوب القضاء بين فوت الواجب من أصله أو فوته باعتبار إخلاله بشرط أو جزء. ولا فرق في الثاني بين ثبوت القيد بالدليل الاجتهادي أو بقاعدة الاشتغال. **وتوهّم** أنّ ما ثبت بالثاني إنّما هو للاحتياط فلا علم بالفوت حتّى يجب قضاؤه **فاسد**؛ لأنّ المدار على القضاء عدم إتيان المأمور به على وجهه، واحتمال كون المأمور به هذا الّذي أتى به فلا علم بالقضاء والفوت لا أثر له، ولذا لا يجري قاعدة الفراغ مع هذا الاحتمال في الوقت، بل يجب إعادته، ولا فرق من هذه الجهة بين الوقت وخارجه.

الفهرس

المقصد الثاني:
فيما يتعلّق بنفس الصلاة

فالمبحث الأوّل: في أفعال الصلاة ٧

الفصل الأوّل: في النيّة ١١

مباحث تسع ١٢

المبحثالأوّل: في حقيقة النيّة ١٢

المبحث الثاني ١٢

المبحث الثالث ١٧

ضمائم العمل غير الرياء ٢٣

المبحث الرابع: في تفصيل الدواعي القربيّة ٢٥

مقدمة ٢٦

مسائل تسع ٢٦

الفصل الثاني: في تكبيرة الإحرام ٥٧

مباحث أربع ٥٧

المبحث الأوّل ٥٧

المبحث الثاني ٦٠

المبحث الثالث ٦١

المبحث الرابع في التكبيرات الافتتاحيّة ٦٢

الفصل الثالث: في القيام ٦٩

جهات ستّ ٦٩

الجهة الأُولى ٦٩

الجهة الثانية ٧٦

الجهة الثالثة ٨٠

الجهة الرابعة ٨٣

الجهة الخامسة ٨٧

الجهة السادسة ٨٨

الفصل الرابع: في القراءة ٩٣

مسائل متممة للعشرين ٩٣

المسألة الأُولى: في وجوب تعلم القراءة و الأذكار الواجبة ٩٣

المسألة الثانية في تفصيل الأبدال ٩٧

المسألة الثالثة هل يعتبر القراءة من ظهر القلب أو يكفي القراءة من المصحف؟ ١٠١

المسألة الرابعة ١٠٣
المسألة الخامسة: كفاية الاطمئنان بضيق الوقت في سقوط السورة والطهارة المائيّة ١١٠
المسألة السادسة: في قراءة العزائم في الفريضة ١١٢
المسألة السابعة ما يتحقّق به القراءة ١٢٤
المسألة الثامنة في الترتيب بين الفاتحة والسورة ١٣١
المسألة التاسعة في وجوب تعيين البسملة ١٣٣
المسألة العاشرة حكم القِران بين السورتين ١٣٤
المسألة الحادية عشرة في مسائل العدول من سورة إلى أخرى ١٣٩
المسألة الثانية عشرة: في الجهر والإخفات ١٤٨
المسألة الثالثة عشرة في حقيقة الجهر والإخفات ١٥٦
المسألة الرابعة عشرة: حكم النساء في الصلوات الجهريّة ١٦٠
المسألة الخامسة عشرة في الجهر بالبسملة ١٦٣
المسألة السادسة عشرة: في ترك الجهر والإخفات بغير تعمّد ١٦٥
المسألة السابعة عشرة: في أفضليّة القراءة أو التسبيح ١٧١
المسألة الثامنة عشرة: في كيفيّة التسبيح المخيّر بينه وبين الحمد في الأخيرتين ١٧٦
المسألة التاسعة عشرة في الموالاة بين القراءة ١٨٥
المسألة العشرون في قصد الإنشاء بالقراءة ١٩١

الفصل الخامس: في الركوع ١٩٣
الأوّل من واجبات الركوع: الانحناء ١٩٣

الأقوال في تحديد الركوع ١٩٣
فروع ١٩٨
الثاني من واجبات الركوع: الذكر ٢٠٤
تنبيهان: ٢١١
الواجب الثالث: الطمأنينة ٢١٣
الواجب الرابع: رفع الرأس من الركوع ٢١٩

الفصل السادس من أفعال الصلاة: السجود ٢٢١
الأمر الأوّل: المراد من السجود ٢٢١
الأمر الثاني: الركن في الصلاة مجموع السجدتين ٢٢٣
الأمر الثالث: في واجباته ٢٢٦
الأوّل: السجود على سبعة أعظم ٢٢٦
فروع ٢٢٩
الواجب الثاني: وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه. ٢٣٣
الواجب الثالث: الانحناء للسجود ٢٣٥
الواجب الرابع: الذكر ٢٤٨
الواجب الخامس: الطمأنينة بقدر الذكر ٢٤٨
الواجب السادس: رفع الرأس من السجدة الأولى ٢٤٨

الفصل السابع: في التشهّد ٢٦٩
المقام الأوّل: الدليل على وجوب التشهّد ٢٦٩

المقام الثاني: في واجباته ٢٧١
فروع ٢٧٧

الفصل الثامن: في التسليم ٢٧٩
فروع: ٢٩١

الكلام في القنوت ٢٩٣

الفصل التاسع: الترتيب بين الأجزاء بالنحو المقرر في الشريعة ٣٠٠

الفصل العاشر: الموالاة ٣٠١

المقصد الأوّل:
صلاة الجمعة

النظر الأوّل: في صلاة الجمعة ٣٠٧
وقت صلاة الجمعة ٣٠٩
خروج وقت الجمعة وهو فيها ٣٠٩
فرع ٣١٢
عدم اتساع الوقت للخطبة وركعتين ٣١٦
فروع في المقام: ٣١٨
شروط الخمسة في حكم الجمعة في زمن الغيبة ٣٢٠
الشرط الأول: السلطان العادل أو من نصبه ٣٢٠

الطوائف الخمسة من الأخبار ٣٢٠
الطائفة الأُولى ٣٢٠
الطائفة الثانية ٣٢١
الطائفة الثالثة ٣٢٢
الطائفة الرابعة ٣٢٣
الطائفة الخامسة ٣٢٤
لو مات الإمام في أثناء الصلاة ٣٣١
الشرط الثاني: العدد ٣٣٢

المقصد الثاني:
أحكام الشكّ

المبحث الأوّل: في الشكّ في أفعال الصلاة ٣٣٥
جهات خمس ٣٣٥
الجهة الأُولى: حكم الشكّ بعد تجاوز المحلّ ٣٣٥
الجهة الثانية ٣٣٧
فروع أربعة ٣٤٢
الفرع الأوّل: ٣٤٢
الفرع الثاني: ٣٤٢
و الفرع الثالث: ٣٤٣

الفرع الرابع: ٣٤٣
الف/٥ تنبيه: ٣٤٤
الجهة الثالثة: ٣٤٤
الجهة الرابعة: ٣٤٥
الجهة الخامسة: ٣٥٠

المبحث الثاني: في الشكوك الّتي لا يعتنى بها ٣٥٣
١- الشكّ في صلاة الاحتياط ٣٥٣
٢- شكّ المأموم مع حفظ الإمام أو بالعكس ٣٥٩
فروع ثمانية ٣٦٠
الفرع الأوّل ٣٦٠
الفرع الثاني ٣٦١
الفرع الثالث ٣٦١
الفرع الرابع ٣٦١
الفرع الخامس ٣٦٣
الفرع السادس ٣٦٥
الف/١٥ الفرع السابع ٣٦٧
الفرع الثامن ٣٦٩
فروع خلافيّة ٣٧١

المقصد الثالث:
المسائل المتفرّقة من العروة الوثقى

المسألة الأُولى ٣٧٩
المسألة الثانية ٣٨٢
المسألة الثالثة ٣٨٢
المسألة الرابعة ٣٨٣
المسألة الخامسة ٣٨٤
المسألة السادسة ٣٨٥
المسألة السابعة ٣٨٦
المسألة الثامنة ٣٨٦
المسألة التاسعة ٣٨٧
المسألة العاشرة ٣٨٨
المسألة الحادية عشرة ٣٩٠
المسألة الثانية عشرة ٣٩٢
المسألة الثالثة عشرة ٣٩٥
المسألة الرابعة عشرة ٣٩٦

المقصد الرابع:
سجدتا السهو

المبحث الثالث: في سجدتي السهو ٤٠٣

مقامات ثلاثة ٤٠٣
المقام الأوّل: الموارد الّتي ورد النصّ بوجوب سجدتي السهو فيها ٤٠٣
المقام الثاني: في كيفيّة سجدتي السهو ٤١٢
أُمور ستّة ٤١٢
الأمر الأوّل: النيّة على نحو ما تعتبر في سائر العبادات من قصد التقرّب ٤١٢
الأمر الثاني: التكبيرة ٤١٣
الأمر الثالث: الذكر ٤١٤
الأمر الرابع: التشهّد ٤١٦
الأمر الخامس الصلاة على النّبي وآله الف/٥ بعد التشهّد ٤١٦
الأمر السادس التسليم ٤١٦
المقام الثالث: في أحكام سجدتي السهو ٤١٧
مسائل ثلاث ٤١٧
المسألة الأولى ٤١٧
المسألة الثانية ٤١٧
المسألة الثالثة ٤١٩

المقصد الخامس:
قضاء الصلوات

مسائل ٤٣٣

المسألة الأُولى: فيمن يسقط عنه القضاء ٤٢٣
المسألة الثانية: في وجوب قضاء جميع الفوائت الواجبة ٤٣٠